

عقل و استدلال در تفکر ابن جوزی

غلامحسین ابراهیمی دینانی

دانشکده ادبیات دانشگاه تهران

چکیده:

قلمرو حکومت عقل بر ردّ و قبول امور آیا ادیان را نیز در بر می‌گیرد؟ آیا ایمان حاصل برهان و استدلال است یا منشأ دیگری دارد؟ اگر در ایمان به برهان عقلی نیازی نیست پس منشأ آن چیست؟ در این مقاله پس از بحثی اجمالی در این مقولات به بررسی و نقد نظرات ابن جوزی پرداخته شده است. ابن جوزی - واعظ، مفسر و فقیه حنبلی - با تأکید بر لزوم عقل و استدلال برای وصول به اعتقاد دینی، کتاب تلبیس ابلیس را آغاز می‌کند، اما پس از نکوهش و سرزنش فیلسوفان و ناتوان از توفیق در مناظره با آنان خواننده کتاب خویش را میان تقلید - که عقل در آن راه ندارد - و استقلال عقلی - که ترک جمود بر ظواهر است - سردرگم رهامی‌سازد.

کلید واژه‌ها: عقل و ایمان، عقل نظری، حدوث ذاتی و زمانی، ابن جوزی، تلبیس ابلیس، سوفسطائیان، صالح بن عبدالقدّوس، یحیی بن بشیر.

قدرت قبول و ردّ یک نظریه از ویژگی‌های انسان است. انسان بر اساس عقل و خرد خود، صحت و سقم یک نظریه را مورد بررسی و تحقیق قرار می‌دهد و سپس به قبول یا ردّ آن مبادرت می‌نماید. به این ترتیب ردّ یا قبول واقعی یک نظریه به عقل و خرد بستگی دارد و بدون اتکاء به عقل، صحت و سقم و ردّ و قبول امور از ارزش

و اعتبار معقول برخوردار نیست. مسأله‌ئی که در اینجا مطرح می‌شود این است که آیا قبول و پذیرش ادیان نیز مشمول این حکم واقع می‌شود یا نه؟ کسانی بر این عقیده‌اند که قبول و پذیرش ادیان از دایره شمول این حکم بیرون نیست و انسان بر اساس عقل و خرد خود به سخنان پیغمبران ایمان پیدا می‌کند. در مقابل این گروه کسانی معتقدند منشأ دین عقل و خرد نیست و انسان برای مؤمن شدن به برهان و استدلال نیاز ندارد. این اشخاص نیز یکسان و یکنواخت نیستند؛ در میان آنان کسانی را می‌شناسیم که می‌گویند تماس واقعی انسان با دین و امور مقدس به ضمیر ناخودآگاه مربوط می‌گردد، زیرا امور مقدس مرموز و ماورائی است و در قلمروی قرار دارد که انسان نمی‌تواند بر آن کنترل آگاهانه داشته باشد. برخی از اندیشمندان معاصر مغرب زمین معتقدند دین نوعی سرسپردگی نهائی است که متعلق آن یک امر متعالی بشمار می‌آید و متعالی امری است که مورد علاقه نهائی و سرسپردگی کامل انسان قرار می‌گیرد و ماورای آن چیز دیگری قابل تصور نیست.

. تعداد کسانی که در راه وصول به گوهر ایمان از هرگونه استدلال و اقامه برهان دوری می‌جویند اندک نیست. بودا اشتغال به مسائل نظری ما بعدالطبیعه را فساد انگیز می‌دانست و معتقد بود حاصل این گونه کوشش‌های فکری این است که برای دست و پای بشر علاوه بر سلاسل موجود، زنجیری دیگر فراهم می‌گردد، زیرا افکار ما بعدالطبیعه درست در قالب‌هایی ریخته می‌شود که اگر طالب راه رستگاری باشیم باید آنها را درهم بشکنیم. مشاجره‌ها و مناظره‌های غم‌انگیزی که در طول تاریخ ادیان رخ داده ارزش عقیده بودا را آشکار می‌سازد. در مشاجرات و مناظرات تعصب آمیز هر یک از دو طرف اختلاف با طرف دیگر همانگونه رفتار می‌کند که با دیوانگان یا بی‌خردان عکس العمل نشان می‌دهد. بودا به این علت از پاسخ گفتن به مسائل نظری ما بعدالطبیعه خودداری می‌کرد و می‌گفت این مسائل به هیچ روی برای هدایت به مقام نیروانا مؤثر نیست و سالک را از طریق باز می‌دارد. در آثار بودائی برای صحت سخن بودا مثالی ذکر شده که جالب توجه است. در آن مثال آمده: تیری زهرآلود به کسی اصابت می‌کند دوستان شخص مجروح، برای معالجه او پزشک می‌آورند، ولی شخص مجروح می‌گوید: تا قبل از دیگر تیرانداز را نشناسم

و کمانی را که با آن تیر انداخته است مشاهده نکنم رخصت معالجه به طبیب نمی‌دهم. مسلم است که شخص مجروح پیش از آنکه به این منظور نائل شود از جهان رخت برمی‌بندد. این مجروح به کسی می‌ماند که می‌گوید: من راه رستگاری را بعنوان پیروی از مقام اعلی فقط آنگاه طی می‌کنم که مقام اعلی برای من توضیح دهد که جهان جاوید است، اما پیش از آنکه مقام اعلی برای او توضیح دهد و جاودانگی جهان را به او بنماید او مرده است (یاسپرس، ۲۷۹). در آئین مسیحیت نیز از این گونه مطالب فراوان دیده می‌شود. یکی از قدّيسان مسیحی می‌گوید: ایمان می‌آورم چون مبهم است.

کسانی که با تاریخ ادیان آشنائی دارند به خوبی می‌دانند که پیروان ادیان درباره این مسأله سخن بسیار گفته‌اند و هر یک از آنان در این باب موضعی خاص اتخاذ کرده است. ما اکنون درباره ادیان مختلف و مواضع پیروان این ادیان سخن نمی‌گوئیم، آنچه اکنون در اینجا مورد بحث و گفتگو قرار می‌گیرد این است که اندیشمندان اسلامی در مورد این مسأله به دو گروه مختلف تقسیم می‌شوند: گروهی بر این عقیده‌اند که اصول عقاید اسلامی استدلالی است و شخص مسلمان باید تا آنجا که می‌تواند این اصول را از طریق استدلال بیاموزد؛ گروهی دیگر معتقدند برای پذیرش اصول اسلامی استدلال ضرورت ندارد و شخص می‌تواند حتی از روی تقلید، به اصول عقاید اسلامی ایمان بیاورد. اکثر متکلمان در گروه نخست قرار گرفته‌اند و برای عقل و استدلال اهمیت فراوان قائل می‌شوند. ابن جوزی ابوالفرج جمال الدین عبدالرحمن بغدادی (۵۱۱ - ۵۹۷) از جمله کسانی است که روی عقل و استدلال تأکید می‌گذارد. او یک واعظ و مفسر و فقیه حنبلی بشمار می‌آید، ولی به مجادله و مناظره در امور دینی سخت علاقه‌مند است. ابن اندیشمند حنبلی دارای تألیفات و آثار بسیار است که در میان آنها از کتاب معروف *تلبیس ابلیس* می‌توان نام برد. او خطبه تحمیدیّه این کتاب را با جمله‌ئی آغاز می‌کند که در آن اهمیت عقل آشکار می‌گردد. نخستین جمله‌ئی که خطبه کتاب با آن آغاز می‌شود چنین است: «الحمد لله الذي سلّم ميزان العدل الى اكف ذوى الألباب»، یعنی حمد و ستایش مخصوص پروردگاری است که میزان عدالت و دادگری را به

دست صاحبان عقل سپرد. ابن جوزی پس از پایان خطبه کتاب نیز نخستین سخن خود را با ستایش از عقل آغاز کرده است. عین عبارت او در این باب چنین است: «اما بعد فان اعظم النعم على الانسان العقل لأنه الآلة في معرفة الاله سبحانه...» (ابن جوزی، ۲)، یعنی بزرگ‌ترین نعمتی که خداوند به انسان ارزانی داشته عقل است، زیرا عقل ابزار معرفت حق شناخته می‌شود. ابن جوزی شریعت را به خورشید و عقل را به چشم تشبیه کرده و معتقد است وقتی چشم انسان سالم و باز باشد به روشنی نور خورشید را مشاهده می‌کند. ابن جوزی در اینجا به یک نکته مهم اشاره کرده می‌گوید: هنگامی که عقل در معجزات پیغمبران نظر کرد به صدق سخنان آنان آگاهی پیدا کرد؛ در این آگاهی بود که عقل در برابر پیغمبران سر تسلیم فرود آورد و در آنچه خود نمی‌دانست به آنان اعتماد کرد. نکته دیگری که ابن جوزی در آغاز کتاب خود به آن اشاره می‌کند این است که می‌گوید خداوند پس از آنکه عقل را به انسان ارزانی داشت باب نبوت را از طریق پیغمبری حضرت آدم (ع) به روی او گشود و با گشوده شدن باب نبوت حقایق از طریق وحی الهی به آدمیان تعلیم داده می‌شد و آنان راه رستگاری می‌پیمودند. راه رستگاری ادامه داشت تا این که قابیل اسیر هوای نفس گشت و برادر خود هابیل را به قتل رساند. پس از وقوع این حادثه مردم دچار اختلاف شدند و در طریق گمراهی قدم برداشتند.

همانسان که مشاهده می‌شود ابن جوزی در آغاز کتاب *تلمیس ابلیس* به اهمیت عقل اعتراف کرده و آن را اساس ایمان و اعتقاد به شرایع آسمانی شمرده است، اما تردیدی نمی‌توان داشت که ابن جوزی در اینجا به عقل نظری توجه داشته و سخنان او نیز با این عقل قابل انطباق است. کسانی که با مسائل عقلی آشنائی دارند به خوبی می‌دانند که عقل دارای خواص و آثاری است که با آن خواص و آثار از سایر موجودات ممتاز و جدا می‌گردد. یکی از مهم‌ترین خواص و آثار عقل این است که روابط ضروری میان یک فکر و فکر دیگر را درک می‌کند و از این طریق به کشف بسیاری از امور نائل می‌شود. درک روابط ضروری میان اندیشه‌ها همان چیزی است که به صورت موازین منطقی ظاهر می‌گردد. ما در اینجا قصد نداریم قلمرو عقل را در حوزه موازین منطقی و قواعد ریاضی محدود و محصور کنیم، ولی

آنچه مسلم است این است که موازین منطقی و قواعد ریاضی عقلی بوده و به آسانی می‌توان به آنها اعتماد کرد فلاسفه بزرگ موازین عقلی را می‌شناسند و بر اساس آن موازین به بررسی امور می‌پردازند.

شناختن موازین عقلی تنها با عقل میسر می‌گردد و بدون اعتماد به عقل هرگز نمی‌توان به آنها دست یافت. با توجه به آنچه در اینجا ذکر شد این پرسش پیش می‌آید که آیا ابن جوزی نسبت به آنچه در آغاز کتاب *تلبیس ابلیس* ابراز داشته، وفادار باقی مانده است یا نه؟ در پاسخ به این پرسش باید به محتویات و مندرجات این کتاب مراجعه کنیم و آنها را مورد بررسی دقیق قرار دهیم.

به روشنی آشکار است که برخی از مطالب موجود در کتاب *تلبیس ابلیس* با آنچه ابن جوزی در آغاز این کتاب ابراز داشته، سازگار نیست. همانگونه که ذکر شد ابن جوزی در آغاز این کتاب به عقل اعتماد کرده و آن را اساس ایمان و مبنای اعتقاد به اصول شریعت شمرده است. اقتضای اعتماد به عقل این است که شخص اعتماد کننده به احکام قطعی آن مقید بماند و روابط ضروری میان اندیشه‌ها را آشکار سازد. ابن جوزی در مورد مسأله حدوث و قدم جهان به فلاسفه حمله برده و آنان را اهل هوا و هوس معرفی کرده است. او می‌گوید: به مقتضای اراده قدیم خداوند، عالم در زمان معین حادث شده است. ابن جوزی خود به این مسأله آگاهی دارد که حدوث عالم در زمان معین مستلزم این است که بین وجود حق، تبارک و تعالی، و هستی عالم در یک لحظه معین نوعی فاصله زمانی تحقق داشته باشد. او تحقق فاصله زمانی بین وجود حق، تبارک و تعالی، و هستی عالم را می‌پذیرد، ولی روی این نکته تأکید می‌کند که زمان مخلوق است و قبل از این زمان دیگری وجود ندارد. عین بخشی از عبارت ابن جوزی در این باب چنین است: «... فان قالوا فهذا یوجب ان یکون بین وجود الباری و بین المخلوقات زمان قلنا الزمان مخلوق و لیس قبل الزمان زمان...» (ابن جوزی، *تلبیس ابلیس*، ۴۵). همانسان که در این عبارت مشاهده می‌شود ابن جوزی به وجود فاصله زمانی بین خدا و جهان اعتراف کرده، ولی میان وجود زمان و هستی حق، تبارک و تعالی، به هیچ گونه فاصله دیگری قائل نیست. کسانی که با مسائل عقلی و فلسفی آشنائی دارند به خوبی می‌دانند که ابن

جوزی در اینجا به احکام عقل وفادار باقی نمانده و به روابط ضروری میان اندیشه‌ها نیز به دیده انکار نگریسته است. اگر همه چیز در زمان، مخلوق واقع می‌شود، چگونه است که خود زمان بعنوان یک موجود در زمان خلق نشده است؟ و اگر همه چیز با خداوند خالق فاصله زمانی دارد چگونه است که خود زمان بعنوان یک موجود با خداوند هیچ گونه فاصله‌ئی ندارد؟ این سئوال‌ها و سئوال‌های دیگری که می‌تواند در این باب مطرح گردد در آثار ابن جوزی بدون پاسخ مانده است، این اندیشمند حنبلی نخواست با این گونه پرسش‌ها روبرو شود و تا آنجا که توانسته از طرح این پرسش‌ها دوری جسته است.

کتاب *تلبیس ابلیس* ابن جوزی بیشتر جنبه وعظ و خطابه دارد و جای دقت‌های عقلی و منطقی در آن خالی است. درست است که این اندیشمند حنبلی به طرح مسائل مهم و اساسی می‌پردازد ولی در بررسی مسائل از حدود خطابه پای خود را فراتر نمی‌گذارد.

ابن جوزی فلاسفه را متهم ساخته و می‌گوید: در نظر فلاسفه پیدایش جهان از روی ضرورت صورت پذیرفته و خداوند آن را نیافریده است. بر اساس همین نوع اندیشه تهمت دیگری بر آنان وارد ساخته و می‌گوید در نظر فلاسفه جهان نه آغاز دارد و نه انجام. کسانی که با آثار فلاسفه اسلامی آشنائی دارند به خوبی می‌دانند که این فیلسوفان درباره مبدأ و معاد به تفصیل سخن گفته‌اند و در مورد آفرینش جهان نیز به بحث و بررسی می‌پردازند. به این ترتیب برای توجیه سخن ابن جوزی یکی از دو طریق را باید انتخاب کنیم: *طریق اول* این است که بگوئیم او با آثار فلاسفه آشنائی نداشته و نظریات آنان را درباره مبدأ و معاد نمی‌دانسته است؛ *طریق دوم* این است که بگوئیم ابن جوزی با آثار فلاسفه اسلامی آشنائی داشته، ولی بین حدوث ذاتی و حدوث زمانی عالم، تفاوت نمی‌دیده است. باید توجه داشت که اگر کسی به تفاوت و اختلاف میان حدوث ذاتی و حدوث زمانی عالم، آگاهی نداشته باشد در واقع نظریات و آراء فلاسفه را نمی‌شناسد.

بررسی کتاب *تلبیس ابلیس* به خوبی نشان می‌دهد که او با آثار فلاسفه آشنائی کامل نداشته است. در این کتاب مطالبی نقل شده که از نقطه نظر تاریخی خلاف

واقع شناخته می‌شود. از باب نمونه می‌توان به سخن ابن جوزی دربارهٔ سوفسطائیان اشاره کرد. او می‌گوید: سوفسطائیان قومی بوده‌اند که به شخصی که سوفسطا نام داشته، منسوب گشته‌اند. عین عبارت ابن جوزی در این باب چنین است: «...هؤلاء قومٌ ینسبون الی رجلٍ یقال له سوفسطا» (تلبیس ابلیس، ۳۹۰). همانسان که در این عبارت مشاهده می‌شود ابن جوزی سوفسطائیان را به مردی که نامش سوفسطا بوده منسوب ساخته است. کسانی که با تاریخ فلسفه یونان باستان آشنائی دارند به خوبی می‌دانند که این سخن صحت ندارد و کلمه سوفسطا دارای معنی دیگری است. درست است که ابن جوزی در مورد وجه تسمیه سوفسطائیان دچار اشتباه گشته و برخلاف واقع سخن گفته است ولی در نوع برخورد و سبک مناظره با این جماعت خوب موضع گرفته و بی‌اساس سخن نگفته است. اشکالاتی که ابن جوزی در ردّ سخن سوفسطائیان مطرح کرده تازه و بدیع نیست و در بسیاری از کتب اهل معرفت قابل مشاهده است، به همین جهت ما از ذکر آن اشکالات در اینجا خودداری می‌کنیم. با این همه در کتاب ابن جوزی به یک حادثه تاریخی اشاره شده که در آثار دیگران کمتر مورد توجه قرار گرفته است:

صالح ابن عبدالقدوس در زمره ملحدان بود و متکلمان اسلامی او را بعنوان یک دشمن می‌شناسند، ولی ابن جوزی معتقد است صالح ابن عبدالقدوس یک شکاک و سوفسطائی بوده و دربارهٔ او به نقل یک قضیه پرداخته است. او می‌گوید: فرزند صالح بن عبد القدوس در سنّ نوجوانی زندگی را بدرود گفت و پدر در مرگ پسر سخت به سوگ نشست. در همین احوال بود که ابوالهذیل به دیدارش رفت و او را سخت آزرده خاطر و رنجور دید. ابوالهذیل گفت: ای صالح با توجه به موضعی که نسبت به مردم اتخاذ کرده‌ای برای آزرده بودن تو وجه معقول و دلیل درستی نمی‌شناسم. صالح بن عبدالقدوس در پاسخ گفت: ای ابوالهذیل آنچه مرا آزرده خاطر کرده این است که فرزندم فرصت نیافت تا کتاب شکوک را بخواند. ابوالهذیل پرسید: کتاب شکوک چیست؟ صالح ابن عبدالقدوس گفت: آن کتابی است که به دست من تألیف یافته و هر کس آن را بخواند نسبت به آنچه وجود داشته شک می‌کند و توهم می‌کند که آنچه وجود نداشته موجود بوده است. در این هنگام نظام

که سال‌های نوجوانی را سپری می‌کرد و همراه ابوالهذیل بود صالح بن عبدالقدوس را مخاطب قرار داد و گفت اگر کتاب شکوک دارای چنین آثاری است تو می‌توانی در مرگ فرزندان شک روا داری و گمان کنی که او هنوز نمرده است. خلاف این قضیه نیز امکان پذیر است یعنی با این که فرزند تو از این دنیا رفته است می‌توانی توهم کنی که او کتاب شکوک را خوانده است (همان، ۴۰).

همانسان که مشاهده می‌شود ابن جوزی با نقل یک داستان تاریخی شگاکان و سوفسطائیان را مورد انتقاد قرار داده و صالح بن عبدالقدوس را نیز در زمره آنان بشمار آورده است. او در مقام ردّ شک و سفسطه به نقل قضایا و قصه‌های دیگری نیز پرداخته که ما از ذکر آنها در اینجا خودداری می‌کنیم. ابن جوزی در ردّ سوفسطائیان بیشتر به آثار متکلمان مراجعه کرده و از اندیشه‌های آنان بهره‌گرفته است. ابن اندیشمند حنبلی در مقام ردّ اندیشه‌های فلسفی نیز از همین شیوه استفاده می‌کند و با مراجعه به آثار متکلمان و نقل برخی از قضایا و قصه‌ها به انتقاد از فلاسفه می‌پردازد. او برای این که اندیشه‌های فلسفی را مورد انتقاد قرار دهد بیشتر به کتاب «الآراء و الدیانات» نوبختی مراجعه می‌کند و گاهی نیز از یحیی بن بشیر بن عمر نهاوندی نقل قول می‌نماید. تردیدی نمی‌توان داشت که اشخاصی مانند نوبختی و یحیی بن بشیر بحکم این که در مقابل فلاسفه موضع دارند در نقل آراء و عقاید آنان نمی‌توانند بی‌طرف باقی بمانند. طبیعت انسان بگونه‌ئی است که تحت تأثیر حبّ و بغض قرار می‌گیرد و در نقل نظریات دشمن کمتر می‌تواند از نوعی اعمال سلیقه و تصرف خود سرانه دوری جوید. از باب نمونه می‌توان به برخی از آنچه یحیی بن بشیر به فلاسفه منسوب ساخته اشاره کرد. آنچه او از بسیاری فیلسوفان نقل می‌کند چنین است: «عالم در نظر ما گاهی مجتمع است و گاهی متفرق، گاهی متحرک است و گاهی ساکن و چون چنین است به آسانی درمی‌یابیم که عالم حادث است و هر حادثی ناچار به چیزی نیازمند است که آن را به حدوث می‌رساند. پس از این مرحله مشاهده می‌کنیم که انسان در آب‌های عمیق فرو می‌افتد و چون از هنر شناگری و نجات یافتن بی‌بهره است به خداوند پناه می‌برد، ولی خداوند او را نجات نمی‌دهد. این سخن در مورد فرو افتادن در آتش نیز

صادق است و از اینجا می‌توان دریافت که آنچه آن را صانع جهان می‌شناسند در واقع وجود ندارد. یحیی بن بشیر پس از نقل این مطلب چنین می‌افزاید: «فلاسفه در قول به نفی صانع مدبّر، به سه گروه تقسیم می‌شوند: گروه اول چنین می‌اندیشند که چون خداوند جهان هستی را به کمال رساند خود را نابود ساخت و جهان هستی از وجود او خالی ماند و بر همین اساس است که احکام و امور جهان بر حسب اتفاق و تصادف صورت می‌پذیرد؛ گروه دوم بر این عقیده‌اند که در ذات خداوند نوعی ولوله حاصل شد و در این ولوله تمام نیرو و نور او به صورت عالم درآمد و خود به سستی گرائید و پس از این سستی بود که امور جهان را به حال خود گذاشت و در نتیجه جور و ستم گسترش پیدا کرد و بالأخره گروه سوم چنین می‌پندارند که چون خداوند عالم را به کمال و استحکام رساند اجزاء او در جهان پراکنده شد، بنابراین همه نیروی خداوند در این عالم موجود است. ابن جوزی مطالب مزبور را از قول یحیی بن بشیر نه‌اندی نقل کرده و مرجع این نقل را نسخه‌ئی معرفی می‌کند که در دانشگاه نظامیه موجود است. او اضافه می‌کند که این نسخه دو‌بیست و بیست سال قبل از این نوشته شده است (همان، ۴۷). ابن جوزی نام این کتاب را ذکر نکرده و ما نمی‌دانیم که این کتاب اکنون موجود است یا نه، ولی آنچه در آثار فلاسفه معروف و شناخته شده جهان آمده غیر از آن چیزی است که ابن جوزی با استناد به قول یحیی بن بشیر به آنان منسوب می‌سازد. کسانی که با تاریخ مدارس نظامیه در جهان اسلام آشنائی دارند به خوبی می‌دانند که فضای فکری در این مدارس فضای ضد فلسفه بوده و چیزی که در این مدارس نوشته می‌شد غالباً با نوعی کینه توزی و خصومت با فلاسفه همراه بود. ابن جوزی در نقل اندیشه‌های فلسفی به کتابی استناد می‌کند که در مدارس نظامیه نوشته شده است. او این رنج مختصر را بخود هموار نکرده که برای نقل و نقد قول فلاسفه به متون معتبر فلسفی مراجعه کند.

سخن در این نیست که فیلسوفان اندیشه‌های غلط و بی‌اساس ندارند؛ چه کسی می‌تواند ادعا کند که در آثار فلاسفه سخنان ناموزون و کفرآمیز وجود ندارد؟ آنچه محل بحث و گفتگو است این است که آیا ابن جوزی با کدام دسته از فیلسوفان سخن می‌گوید؟ تردیدی نمی‌توان داشت که ابن جوزی یک اندیشمند مسلمان

است. این مطلب نیز مسلم است که یک اندیشمند مسلمان در مقام مقابله و معارضة با فلاسفه باید قبل از هر چیز دیگر با فیلسوفان مسلمان به گفتگو پردازد، ولی در کتاب *تلبیس ابلیس* ابن جوزی، سخنان فارابی و ابن سینا و سایر فلاسفه بزرگ اسلامی کمتر دیده می‌شود.

ابن جوزی بخشی از این کتاب را به نقد و ردّ نظریات فلاسفه اختصاص داده و ادعا کرده که «*تلبیس ابلیس*» (فریب شیطان) بر اندیشه‌های آنان چیره گشته است. اما آنچه او می‌گوید در مورد فیلسوفان اسلامی صادق نیست. همانسان که ذکر شد ابن جوزی فلاسفه را به سه گروه تقسیم کرده و به هر یک از این سه گروه عقاید و آرائی را منسوب ساخته است. کسانی که با آثار فلاسفه اسلامی آشنائی دارند به خوبی می‌دانند که آنچه او به فلاسفه نسبت داده در آثار فیلسوفان مسلمان وجود ندارد. ابن جوزی در نقد آراء فلاسفه و حمله به اندیشه‌های آنان همانند تیراندازی است که در تاریکی تیر می‌اندازد. او اندیشه‌ئی کفر آمیز را به فیلسوفی نامعین نسبت می‌دهد و سپس به نقد و نکوهش می‌پردازد. ابن جوزی در همین بخش از کتاب خود ادعا کرده که در نظر اکثر فلاسفه خداوند تنها به خودش علم دارد و به غیر خود عالم نیست، در حالیکه همین فیلسوفان معتقدند مخلوق هم به خودش علم دارد و هم خالق خود را می‌شناسد. ابن جوزی نام هیچ یک از این فیلسوفان را ذکر نکرده، ولی ابن سینا را مخالف این گروه بشمار آورده است. او بلافاصله ابن سینا را نیز مورد انتقاد قرار داده و می‌گوید: ابن سینا نیز علم خداوند را به جزئیات منکر است (همان، ۴۷). ابن جوزی به شرح نظریه ابن سینا در این باب نپرداخته و نمی‌گوید که در نظر این فیلسوف علم به کلیات، علم به جزئیات را نیز شامل می‌شود. به هر حال نقد و نکوهش ابن جوزی در مورد فلاسفه از روی تحقیق انجام پذیرفته و به تیری که در تاریکی رها می‌شود بیشتر شباهت دارد.

او در پایان این مبحث ادعا می‌کند گروهی از مسلمانان متفلسف را دیده است که اشتغال به فلسفه جز حیرت و سرگردانی چیز دیگری برای آنان نیاورده است. در نظر او این اشخاص نه به مقتضای فلسفه عمل می‌کنند و نه به مقتضای دستورات اسلام رفتار می‌نمایند. در میان این اشخاص کسانی هستند که روزه می‌گیرند و نماز

می خوانند، ولی در اعتراض بر خداوند و پیغمبران و انکار حشر اجساد از روی گستاخی سخن می گویند. ابن جوزی می گوید: یکی از آنان ادعا داشت که من جز با کسی که در فوق فلک جای دارد خصومت و دشمنی ندارم. او سپس اشعاری از این شخص نقل کرده که متضمن نوعی اعتراض به آفرینش است. ابن جوزی نام این شخص را ذکر نکرده، ولی بنظر می رسد این شخص بیش از این که یک فیلسوف باشد یک شاعر شناخته می شود.

ابن جوزی در مورد اصول عقاید دو طریق را خطرناک دانسته و مردم را از قدم گذاشتن در این دو طریق بر حذر داشته است: طریق اول راهی است که پیروی از پدران و تقلید از گذشتگان اساس زندگی انسان بشمار می آید؛ طریق دوم راه کسانی است که امور غیر قابل دریافت را مورد بررسی قرار می دهند و در اقیانوسی شناگری می کنند که پایابی ندارد. صاحب کتاب *تلبیس ابلیس* این دو طریق را راه ورود ابلیس دانسته و معتقد است عقاید مردم از این دو طریق فاسد می گردد. نقش شیطان در طریق اول این است که دو مقدمه را آرایش می دهد و سپس نظر شخص مقلد را به آنها جلب می کند. مقدمه اول این است که در ادله و براهین اشتباه رخ می دهد؛ مقدمه دوم این است که راه درست و طریق صواب پنهان می ماند. نتیجه مقدمات این خواهد بود که طریق تقلید بی خطر است و از هر راه دیگر به سلامت نزدیک تر می باشد. ابن جوزی در اینجا به نکته‌ئی اشاره می کند که دارای اهمیت بسیار است. او می گوید: آنچه در نظر اشخاص موجب حسن تقلید می گردد همان چیز می تواند موجب قبح تقلید بوده باشد، زیرا اگر در ادله و براهین اشتباه رخ می دهد و راه صواب نیز پنهان می ماند. ناچار باید از تقلید نیز دوری جست. نکته دیگری که در نظر این اندیشمند حنبلی اهمیت دارد این است که در طریق تقلید عقل کنار می رود و منافع آن نادیده انگاشته می شود (*تلبیس ابلیس*، ۸۲-۸۱)، زیرا عقل برای تأمل و تدبیر آفریده شده است و آنجا که تأمل و تدبیر نباشد عقل بی اثر خواهد بود. همانسان که مشاهده می شود، ابن جوزی طریق تقلید را نکوهش کرده و آن را ورود ابلیس در اندیشه معرفی کرده است، ولی این اندیشمند حنبلی طریق استقلال عقلی و ترک جمود بر ظواهر را نیز مردود شمرده و آن را راه ورود ابلیس دانسته

است. سئوالی که در اینجا مطرح می‌شود این است که اگر طریق تقلید و همچنین طریق استقلال عقلی و ترک جمود بر ظواهر، از طرق شیطان شناخته می‌شود راه متوسط و طریق اعتدال کدام است؟ آیا تا کجا می‌توان به عقل و استدلال اعتماد کرد؟ آیا پایان راه عقل کجاست و چه کسی به عقل می‌گوید اینجا پایان راه است؟ آیا این خود عقل است که پایان راه خود را ادراک می‌کند یا از طریق دیگر این حد معلوم می‌گردد؟ این پرسش‌ها در آثار ابن جوزی بدون پاسخ مانده است.

منابع:

ابن جوزی، ابوالفرج عبدالرحمن، تلبیس ابلیس، بیروت، ۱۳۶۸ ق.
 یاسپرس، کارل، بودا، ترجمه اسدالله میثری، تهران، نشر نقره، ۱۳۶۴ ش.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
 پرتال جامع علوم انسانی