

اقتوم احد در فلسفه نوافلاطونی و اندیشه‌ی اسماعیلیه

محمد بهرامی^۱

چکیده

اسماعیلیه به عنوان یکی از مذاهب زیر مجموعه‌ی شیعه، در مباحث کلامی و فلسفی متأثر از فلسفه‌ی افلاطونی و نوافلاطونی هستند. این گروه با الهام از فلاسفه‌ی نوافلاطونی، خدا، عقل و نفس را در برابر احد، عقل و نفس نوافلاطونیان، پدر، پسر و روح‌القدس کلیسا و نیک، عقل و روح افلاطونی قرار می‌دهند. در اقانیم ثلاثه نوافلاطونیان، رابطه‌ی اقانیم طولی است، چنان‌که در فلسفه‌ی افلاطونی این رابطه طولی است اما در تثلیث مسیحیت رابطه‌ی اقانیم عرضی و همه در یک مرتبه هستند. در نگاه اسماعیلیه نیز رابطه‌ی اقانیم طولی است و نه عرضی. اقتوم اول اسماعیلیه همانندیهای بسیاری با اقتوم اول نوافلاطونیان دارد. فلاسفه‌ی نوافلاطونی، عقل را قادر بر شناخت اقتوم اول نمی‌دانند و توصیف احد را به صفات روا نمی‌بینند و اندیشمندان اسماعیلی نیز توانایی عقل بر درک و فهم احد را بر نمی‌تابند و توصیف حق تعالی را به صفات پذیرا نیستند. هدف این پژوهش نشان دادن همانندیهای اقتوم نخست از اقانیم ثلاثه‌ی نوافلاطونیان و اسماعیلیه است و روش این پژوهش توصیفی-تحلیلی است. منابع این نوشتار، همه از آثار اصلی اسماعیلیه است و در گزارش نظریات اندیشمندان اسماعیلی از منابع مخالفین اسماعیلیه استفاده نشده است. در ترتیب گزارش و تحلیل نظریات، تقدم و تأخر نظریات مد نظر قرار گرفته است.

واژه‌های کلیدی: اقانیم ثلاثه، احد، خدا، عقل اول، نفس، روح، اسماعیلیه، نوافلاطونیان، آفرینش

مقدمه

اقنوم احد به عنوان یکی از اقانیم ثلاثه، پیشینه‌ای بس بلند دارد. در نظام فلسفی افلاطون، احد همان نیک است و نیک در کنار عقل و روح، اقانیم ثلاثه را تشکیل می‌دهند. نیک، پدر و آفریننده‌ی عقل است و عقل، پدید آورنده‌ی روح. افلاطون سخن از سه مرتبه یا سه پله می‌گوید: «همه چیز» یعنی نخستین، در گرداگرد پادشاه همه‌ی چیزهاست، دومی در گرداگرد دومی و سومی در گرداگرد سومی. هم‌چنین می‌گوید آن چه علت است پدری دارد، و مرادش از «آنچه علت است» عقل است، زیرا عقل در نظر او آفریننده‌ی جهان است؛ و می‌گوید عقل روح را از آمیزه‌ای که ساخته بود پدید آورد. پدر این علت، یعنی پدر عقل را «نیک» می‌نامد که در فراسوی عقل و هستی است، و در چند جا موجود حقیقی و عقل را به نام ایده می‌خواند. پس افلاطون نیز بر این عقیده بوده است که از نیک، عقل پدید آمده است و از عقل روح» (فلوطین، ۱۳۶۷: ج ۲-۶۷۲-۶۷۱).

بزرگان کلیسا پدر، پسر و روح‌القدس را اقانیم ثلاثه خوانده و آن‌ها را در قالب تثلیث به مسیحیت عرضه داشتند. در این تثلیث اقنوم اول همان نیک افلاطونی است و اقنوم پسر، همان عیسی(ع) است که بر اساس اناجیل، وجود ازلی و ابدی دارد (انجیل یوحنا ۱:۱۵) و اقنوم سوم چون یک شخص است که آفرینش، شفا بخشی، بخشش گناهان و ... را به تفویض پدر و پسر بر عهده گرفته است بر این اساس رابطه‌ی میان خدای پسر، پسر و روح القدس بر خلاف رابطه‌ی اقانیم ثلاثه عرضی است و همه در یک مرتبه هستند.

در ادامه فلوطین (۲۷۰ م.)^۱ به عنوان بنیان‌گذار فلسفه‌ی نوافلاطونی، احد را جایگزین نیک و پدر و اقنوم اول، و پدید آورنده‌ی عقل معرفی می‌کند (اوتن، ۱۳۸۰: ۱۴۴) و آن را در کنار دو اقنوم عقل و نفس، اقانیم ثلاثه می‌خواند. هم‌ایشان نظریه‌ی خویش را نه ابتکاری، بلکه برآمده از اقانیم ثلاثه‌ی افلاطون می‌داند و مانند افلاطون ارتباط اقانیم را طولی می‌شناسد و تفاوت نظریه‌ی خود و نظریه‌ی افلاطون را در صراحت و روشنی نظریه‌ی خویش، و تفصیل و تفسیر دقیق‌تر خود از اقانیم ثلاثه می‌شناسد: «نظریه‌هایی که ما خود

^۱ فلوطین یکی از فلاسفه تاثیر گذار در فلسفه اسلامی است. آثار فلوطین به خصوص اتولوجیا در فلسفه اسلامی به شدت مورد استفاده قرار گرفته است هر چند بسیاری از فلاسفه مسلمان بر این گمان بوده که اتولوجیا اثر ارسطو است. اتولوجیا برای نخستین بار به سفارش کندی توسط ابن ناعمه حمصی تعریف شد و کندی خود این کتاب را ویراش کرده و بسیار متأثر از آن شده است. صدر المتألهین نویسنده اتولوجیا را عارفی الهی واصل به مقامات والای معنوی و بهره‌ور از کشف و شهود و علم حضور میدانند.

فلوطین به باور برخی متأثر از فیلون یهودی است. خدای فیلون تفاوت بسیار با خدای تورات دارد. خدای فیلون از تمامی خصوصیات که اندک شباهتی به خصوصیات بشری داشته باشد بری است و موجودی است مطلقاً نامتعین و ناشناختنی.

بیان کردیم چیز تازه‌ای نیست، بلکه مدت‌ها پیش از این، هر چند نه بدین روشنی و صراحت، به میان آورده شده است و سخنان کنونی ما تنها تفسیر آن نظریات قدیمند» (فلوطین، ۱۳۶: ج ۶۷۲/۲). فلوطین برخلاف اندیشمندان مسیحی، اقانیم ثلاثه را از جهت مرتبه برابر نمی‌بیند و به این جهت با وجود اعتقاد به ارتباط میان اقانیم، ارتباط را عرضی نمی‌داند.

پس از ظهور اسلام اندیشه‌ی نوافلاطونیان مورد اقبال قرار گرفت و شماری از اندیشمندان مسلمان متأثر از نوافلاطونیان، اقانیم ثلاثه را به بحث و گفتگو نشستند که در این میان اندیشمندان اسماعیلی بیشترین اقبال را به فلسفه‌ی نوافلاطونی داشتند. خدا را جایگزین نیک افلاطون، پدر مسیحیت و احد فلوطین قرار دادند و صدور عقل اول را به خداوند و ابداع نفس را به عقل و پدیداری دیگر عوالم وجود را به نفس نسبت دادند. دانشمندان اسماعیلی و نوافلاطونیان با وجود بعد زمانی و مکانی همانندی‌ها و تفاوت‌هایی با یکدیگر دارند که همانندی‌ها بیشتر در اصول و تفاوت‌ها بیشتر در فروع و مباحث زیر مجموعه است.

مقایسه‌ی اقانیم ثلاثه‌ی نوافلاطونیان و اندیشمندان اسماعیلی، هر چند بسیار مطلوب است و همانندی‌ها و تفاوت‌های نظریات ایشان را در بحث اقانیم ثلاثه روشن می‌سازد. اما از آن جهت که حجم خروجی چنین پژوهشی بسیار مفصل است و از قالب یک مقاله‌ی علمی و پژوهشی فراتر می‌رود، در این نوشتار تنها اقتنوم احد به عنوان یکی از اقانیم ثلاثه به بحث و بررسی گذاشته می‌شود و همانندی‌های دیدگاه اسماعیلیه و نوافلاطونیان بیان می‌گردد.

لازم به یادآوری است که در این پژوهش اولاً تنها از منابع اصلی اسماعیلیه سود برده می‌شود و نقل قول مخالفان اسماعیلیه ملاک و معیار قضاوت قرار نمی‌گیرد و ثانیاً جهت نشان دادن نگاه اندیشمندان اسماعیلی، نظریات ایشان به صورت مستقل و به ترتیب زمانی گزارش و تحلیل می‌شود.

۱- اقنوم احد در نگاه نوافلاطونیان

در نظام نوافلاطونی، احد^۱، از تمامی اقانیم بالاتر و فوق وجود و ادراک است. فلوطین (م. ۲۷۰) بنیان‌گذار فلسفه‌ی نوافلاطونی احد را غیر قابل شناخت، فهم و توصیف دیده و برتر از هستی و فراسوی هستی و برتر از عقل و در فراسوی عقل می‌شناسد: «حقیقت احد آن چنان که هست برای بشر و تعقل او غیر قابل فهم، توصیف و بیان است» (فلوطین، ۱۳۶۷: ج ۲/ ۷۰۴). در نگاه فلوطین عقل توان فهم و شناخت احد را ندارد و ما را به حقیقت و کنه احد نمی‌رساند و از این‌رو توصیف خداوند به صفات ثبوتی درست نیست و باید توصیف به صفات سلبی صورت بگیرد: «پس چگونه می‌توانیم درباره‌ی او سخن بگوئیم؟ البته درباره‌ی او سخن می‌گوئیم ولی آن‌چه می‌گوئیم او نیست، نه او را می‌شناسیم و نه می‌توانیم درباره‌اش بیندیشیم. این‌که ما او را در شناسائی خود نداریم، بدین معنی نیست که او را به هیچ وجه نداریم، او را بدین اندازه داریم که درباره‌اش سخن می‌توانیم گفت، ولی آن‌چه می‌گوئیم او نیست. همین قدر می‌گوئیم که او چه نیست ولی نمی‌توانیم بگوئیم چیست، و هنگامی که سخنی درباره‌ی او می‌گوئیم نظر به چیزهائی داریم که پس از او هستند. با این همه، از داشتن او محروم نیستیم، هر چند او را به زبان نمی‌توانیم آورد» (همان: ۷۰۶-۷۰۵).

همو در موردی دیگر می‌گوید: «راستی این است که هیچ اصطلاح، سخن و صفتی را نمی‌توان یافت که بتواند مطلبی درباره‌ی او بیان کند، زیرا همه‌ی صفات و حتی برترین و عالی‌ترین آن‌ها سپس‌تر از او هستند و او هم اصل همه‌ی آن است و هم به معنایی دیگر اصل آن‌ها نیست» (همان: ۱۰۵۵). باید احد را فراسوی همه‌ی چیزها، در فراسوی عقل، هیچ یک از همه چیزها (همان: ۷۰۴) و دست‌نیافتنی معرفی کرد، به گونه‌ای که نه می‌توان بر او نامی گذاشت یا حتی او را هست خواند که اگر هستش بخوانیم صفتی را به او نسبت داده‌ایم. ولی اگر ناچار شویم اشاره‌ای به او بکنیم، سزاوارترین کلمه‌ای که به زبان می‌توان آورد، «واحد» است ولی آن هم نه بدین معنی که گوئی او چیزی است و آنگاه واحد است (همان: ۱۰۸۳) و این نام را نیز که برای او به کار می‌بریم، به این جهت است که کثرت را از او سلب کنیم. شاید هم نام واحد از این جهت به او نسبت داده می‌شود که جوینده،

^۳ فلوطین افزون بر واژه احد، کلمات دیگری نیز در مورد اقنوم اول به کار می‌برد مانند خیر، اول، فکر مجرد و فعل تام یاد می‌کند.

جستجو را با این نام که حکایت از بساطت مطلق دارد، آغاز کند و سرانجام بساطت را از او سلب کند، چه این که همین نام نیز شایستگی بیان او را ندارد (همان: ۷۲۸).

فلوطین احد را غیر قابل فهم می‌خواند، اما مراد او انکار کلی و مطلق شناخت نیست (فلوطین، ۱۳۶۷: ج ۷۰۶/۲-۷۰۵)، بلکه مراد انکار فهم عقلی احد است نه فهمی که برآمده از همانندی با مخلوقات باری تعالی رخ می‌دهد: «این که ما او را در شناسائی خود نداریم، بدین معنی نیست که او را به هیچ وجه نداریم، او را بدین اندازه داریم که درباره‌اش سخن می‌توانیم گفت ولی نمی‌توانیم بگوئیم چیست، و هنگامی که سخنی درباره‌ی او می‌گوئیم، نظر به چیزهایی داریم که پس از او هستند. با این همه، از داشتن او محروم نیستیم هر چند او را به زبان نمی‌توانیم آورد. حال ما همچون حال مجذوبان خداست که می‌دانند چیزی در اندرون خود دارند هر چند نمی‌دانند که آن چه دارند چیست» (همان: ۷۰۶).

دلیل «این که او را می‌توانیم دریافت، این است که او با آن چه در ماست شباهت دارد، زیرا در ما هم چیزی از او هست. فلوطین این دیدن را از طریق تفکر و تعقل نمی‌داند، چه این که آن چه در فراسوی معقولات وجود دارد ناچار باید هر محتوای معقولی را از خود دور کند. بر این اساس فلوطین احدشناسی خویش را استوار بر سلب صفات از احد می‌کند و با نفی صفاتی چون ترکیب، جسمانی بودن، زمان، حرکت، جهل، بخل، شریک و ... شناخت بهتری از احد پیدا می‌کند (همان: ۶۶۸) و مرکب بودن احد را برابر نیازمندی احد به دیگران می‌بیند و به این جهت احد را از هر جهت بسیط می‌شناسد. هم ایشان اطلاق وجود بر احد را بر نمی‌تابد و صدور موجودات از احد را دلیل تقدّم احد بر وجود و نادرستی اطلاق وجود بر احد معرفی می‌کند.

فلوطین هر چند توان عقل در شناخت و درک حقیقت احد را انکار می‌کند و عقل را ناتوان از درک حقیقت احد می‌خواند، اما فطرت خداجویی انسان را باور دارد: «ما آدمیان اقنوم اول یعنی واحد نخستین را، آن چنان که خواهد آمد، مانند دو اقنوم دیگر یعنی عقل و روح در درون ذات و روح خود، به طور مادرزادی، ذاتی و فطری داریم زیرا در درون روح فردی هر یک از ما تمایل و گرایش درونی و ذاتی به سوی واحد نخستین نهاده شده است» اما «حال ما همچون حال مجذوبان خدا است که می‌دانند چیزی در درون خود دارند هر چند نمی‌دانند که آن چه دارند چیست» (رحمانی، ۱۳۸۶: ۳۹).

در عصر فلوطین اندیشمندان دیگری نیز ناتوانی عقل از درک حقیقت احد را باور داشته و توصیف خدا به غیر خدا را ناروا می‌شناختند. در نگاه این شمار، ذات خداوند درخور فهم و درک نیست و توصیف خداوند به صفات ایجابی ناروا است و تنها شکل درست توصیف خداوند، توصیف خداوند به صفات سلبی است، به گونه‌ای که در مورد غیر خدا هر اندازه سلب بیشتری صورت بگیرد؛ شناخت و فهم خدا بیشتر خواهد بود و این در حالی است که در مورد غیر خداوند هر اندازه توصیف بیشتر گردد، شناخت کامل‌تر می‌گردد (ابن میمون، بی‌تا: ۱۴۰-۱۳۶). برای نمونه دیونوسیوس، پاپ کلیسای روم، در سال‌های ۲۵۹ تا ۲۶۸ احد را غیر قابل توصیف و شناخت می‌داند و طریق سلبی را بر طریق ایجابی ترجیح می‌دهد و با سلب موارد بسیار بعید از خدا، کم‌کم به سلب‌های بیشتری از خدا می‌پردازد، تا به تاریکی فوق ذاتی می‌رسد (کاپلستون، ۱۳۸۸: ج ۲/ ۱۲۰).

او توصیف احد به صفاتی چون وجود، رحمان، رحیم، خیر و ... را تعیین حد و تعین برای احد می‌داند و حد و تعین را ناسازگار با نامحدود بودن خداوند معرفی می‌کند و وجود، حیات، حکمت و مانند آن را نوعی حد و تعین و ناسازگار با تنزیه احد می‌شناسد (ایلخانی، ۱۳۸۲: ۷۳).

۲- اقنوم اول در نگاه اسماعیلیه

در اندیشه‌ی اسماعیلیه، اقنوم اول فلوطین، همان خدای ادیان و در بالاترین مرتبه قرار داد و پس از خدا، عقل و پس از عقل، نفس قرار دارد. خدا عقل را ایجاد می‌کند و عقل نفس را پدید می‌آورد. با این نگاه اسماعیلیه ارتباط میان خدا، عقل و نفس را مانند افلاطونیان و نوافلاطونیان طولی می‌بینند و ارتباط عرضی در اقانیم ثلاثه‌ی مسیحیت را به نقد و بررسی می‌گیرند. اندیشمندان اسماعیلی مانند نوافلاطونیان، عقل را ناتوان از شناخت و درک خدا می‌دانند و خدا را غیر قابل توصیف معرفی می‌کنند:

ابوحاتم رازی (۳۲۲ ق)، از دانشمندان به نام اسماعیلی در قرن چهارم، خدا را مبدع عقل اول و نفس را منبعث از عقل اول می‌داند و چون عقل را تام و کامل می‌شناسد؛ نفس منبعث از عقل را نیز کامل و تام می‌خواند و چون عقل را مانند ابداع ایس واحد می‌بیند، برای مبدع نخست، هیچ صفتی را لازم نمی‌بیند و خدا را به صفت تمام و تام توصیف نمی‌کند (رازی، ۱۳۷۷: ۲۶-۲۷ و ۳۶). هم ایشان عقل را ناتوان از شناخت و توصیف ذات احد معرفی می‌کند و تفکر در ذات حق را عامل تحیر و زوال عقل می‌خواند و در نتیجه، نظر و

تفکر در کیفیت ذات باری تعالی و هم‌چنین تصور توان انسان در رسیدن به نهایت معرفت ذات را ناممکن می‌داند.

رازی، درک ذات احد را به معنای برتری مخلوق بر خالق می‌داند و برتری مخلوق را ناسازگار با برتری خداوند بر مخلوقات و محیط بودن خداوند بر جهان هستی می‌شناسد (رازی، ۱۳۸۱: ۳۹) و با این نگاه طریق تفکر در ذات حق را نتیجه بخش نمی‌بیند و طریق تفکر در مخلوقات را جایگزین طریق تفکر در ذات حق می‌خواند و از تفکر در مخلوقات به الهیت، ربوبیت و توحید می‌رسد و صنع خدا را مستدل می‌سازد، برای نمونه تفکر در آسمان‌ها و زمین و ... انیت و وحدانیت خداوند را نتیجه می‌دهد.

به باور رازی طریق یاد شده افزون بر تأیید عقلی، تأکید و تأیید آیات بسیاری را با خود دارد که برخی از آن آیات عبارتند از:

«إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَلَبِثَتْ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ» (البقرة: ۱۶۴). «إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ» (آل عمران: ۱۹۰-۱۹۱). «وَهُوَ الَّذِي مَدَّ الْأَرْضَ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْهَارًا وَمِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ جَعَلَ فِيهَا زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ يُغْشَى اللَّيْلُ النَّهَارَ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ» (الرعد: ۳). (رازی، ۱۳۸۱: ۴۰-۳۸).

رازی افزون بر آیات، از روایات نیز برای اثبات مدعای خویش سود می‌برد. برای نمونه مدلول روایت «لاتتفكروا في الله و تفكروا في خلقه» را نهی از نظر در کیفیت خالق، امکان رسیدن به غایت نظر و صفات خداوند می‌داند (همان: ۳۸) و روایات توصیف خالق به مخلوق را جعلی یا صحیح اما منسوخ و متشابه معرفی می‌کند (همان: ۴۹).

جعفر بن منصور الیمن (م. ۳۴۷)، در همین سده عقل را ناتوان از درک کنه و کمیت ذات حق تعالی می‌خواند و توصیف باری تعالی را ناممکن معرفی می‌کند: «الحمد لله الذي

۱. جعفر بن منصور الیمن آثار بسیاری داشته که برخی عبارتند از: کتاب الفرائض و حدود الدین، کتاب الشواهد و البیان، کتاب سرائر النطقاء، تأویل الزکاة، کتاب الفترات و القرائن، کتاب أسرار النطقاء، تأویل سورة النساء، رسالة المراتب و المحيط، رسالة فی معنی الأسم الأعظم، رسالة الرضاع فی الباطن، العالم و الفلاح، سیرة ابن حوشب، خزائن الأدلة.

فطر العباد علی فطرته و اکل اللسن عن نعته و صفته، و انحسرت العقول عن ادراک کنهه و کمیته» (جعفر بن منصور، ۱۴۰۴: ۲۳).

همو در موردی دیگر می‌نویسد: «الحمد لله المتوحد بوحدانیه، المتفرد بربوبیته، لا اله الا هو حیا کان بلا حیا، کیف و لم یکن له کان، و لا کان لکافه کیف، و لا کان له این، و لا کان فی شی و لا کان علی شی و لا ابتدع لکونه مکانا، و لا قوی بعد مان کان شیئا، و لا کان مستوجبا قبل ان یبتدع شیئا، و لا شبه له یكون، و لا کان خلقا قبل انشاءه شیئا، ملک انشا الکنون، فلیس لکون الله کیف، و لا لله این و لا لله حد و لا یعرف بشیح، و لا یهدم للبقاء و لا یاتی علیه الفناء» (همان: ۵۵-۵۴).

منصور الیمن بر اساس این نگاه، اعتقاد به جسمانیّت خدا و تشبیه خداوند به موجودات را گمراهی می‌خواند و با تأویل آیات (ظاهر در جسمانیّت خدا و تشبیه خدا به موجودات) به اهل بیت، از اهل تشبیه و اهل توصیف فاصله می‌گیرد. برای نمونه آیه‌ی شریفه‌ی الی ربها ناظره را ناظر به امام علی (ع)، و رویت آن حضرت می‌داند، نه در مورد خداوند و امکان رویت خداوند و در نتیجه جسمانیّت باری تعالی، و در تفسیر آیه‌ی شریفه‌ی «یَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غَلَّتْ أَيْدِيهِمْ» خداوند را میرآی از تشبیه و توصیف می‌خواند و از باب امثال معرفی می‌کند (جعفر بن منصور، ۱۴۰۴: ۵۷).

ابویعقوب سجستانی (ق. ۳۵۳) سومین اندیشمند اسماعیلی در قرن چهارم، عقل را ناتوان از شناخت و درک باری تعالی معرفی می‌کند، اما در اثبات مدّعی خویش دلیلی متفاوت ارائه می‌کند. او ادّعی توانایی عقل بر شناخت و درک خداوند را مستلزم محیط بودن عقل و محاط بودن خداوند می‌داند و از آن جهت که چنین لازمه‌ای را باطل می‌شناسد، حکم به ناتوانی عقل در شناخت و درک خداوند می‌کند.

بر اساس این باور، سجستانی توصیف خداوند به صفات ثبوتی را بر نمی‌تابد و سلب‌گرایی را در توصیف خداوند دنبال می‌کند: هویت باری تعالی نه مانند هویت مبدعات است و نه مانند هویت موجودات، بلکه هویت خداوند، اظهار نفی هویت و لاهویات از خداوند است (سجستانی، ۱۹۶۵: ۷۱). هم ایشان در میدان خداشناسی، یک گروه را شکست خورده و یک گروه را پیروز معرفی می‌کند. گروه شکست خورده را کسانی می‌داند که خداوند را توصیف پذیر دانسته و صفاتی چند را به خداوند نسبت می‌دهند و گروه پیروز را افرادی می‌شناسد که مبدع عالم را از تمامی صفات و نشانه‌های مخلوقات منزّه می‌دانند (سجستانی، ۲۰۰۰: ۸۶).

در آثار سجستانی دو نگاه متفاوت در مورد توصیف ناپذیری خدا وجود دارد: در نگاه نخست مطلق صفات از خداوند نفی می‌گردد و توصیف خداوند به هر صفتی اعم از صفات انسان و غیر انسان انکار می‌گردد. برای نمونه در کتاب الافتخار می‌نویسد: «فلما جردناه عن الصفات و الاضافات و قدسناه عن النعوت و السمات» (همان: ۸۲) و «من اجل تقدیسنا المبدع و تجریده عن سمات بریته و نعوت خلیقته الذی جردنا به المبدع سبحانه و قدسناه» (همان: ۸۸) و در نگاه دوم، مطلق صفات از خداوند نفی نمی‌گردد، بلکه صفاتی نفی می‌گردد که از صفات انسان شناخته می‌شود اما توصیف به صفات غیر انسان نادرست و ناروا نیست. برای نمونه در اثبات النبوات می‌گوید: «الذی علا بجوده عن صفات کل مخلوق، و عن ممات کل مربوب» (سجستانی، ۱۹۶۶: ۳).

سلب‌گرایی ابویعقوب، تا آن‌جا ادامه می‌یابد که ایشان از توصیف خداوند به واحد نیز سر باز می‌زند. به باور ایشان توصیف خداوند به واحد، به این معنا است که خداوند دو تا نیست چنان‌که در تمامی مواردی که واحد را به کار می‌بریم؛ واحد به معنای این است که دوم نیست. و اگر چنین شد، واحدی که در کنار واحد دیگری قرار می‌گیرد، می‌شود دو تا. بنابراین وقتی می‌گویید خدا واحد است، اگر با خدا ملکی از فرشتگان خدا باشد در این صورت مبدع دوم از دو تا خواهد شد و اگر دو ملک باشد مبدع سوم سه تا خواهد بود، در صورتی که در آیات وحی کسی که چنین اعتقادی در مورد خداوند دارد کافر خوانده شده است: «لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ» (مائده: ۷۳) (سجستانی، ۲۰۰۰: ۸۷-۸۶).

همو در سرآغاز کتاب ارزشمند «الینابیع» نیز سلب‌اندیشی خویش را نشان می‌دهد: «الحمد لله المقدس عن النعوت ما ايسه الابداع المنزه عن سمات ما يحويه اللفظ و السماع، الذی علا یخفی وحدته عن تصویر درک، و تنزه بعجز کلمته عن تمثیل حد و نعت، جاد بخلقه کل ما تنعته الالفاظ و تصویره لاهام» (سجستانی، ۱۹۶۵: ۵۵). سجستانی سلب‌گرایی را بزرگترین تسبیح، پاکیزه‌ترین معرفت و اقدس علوم می‌شناسد (سجستانی، ۱۹۶۶: ۱۳).

نعمان بن حیون تمیمی (ق. ۳۶۳)، چهارمین شخصیت اسماعیلی در سده‌ی چهارم در بحث صفات احد، سلب‌گرایی میانه را انتخاب می‌کند. توصیف خداوند به صفات انسانی را ناروا می‌خواند و مشبه را به جهت توصیف خداوند به صفات انسانی مذمت می‌کند و از آن سو توصیف خداوند به صفات غیر انسانی را روا می‌شناسد (ابن حیون، بی‌تا: ۳۰). به باور قاضی نعمان، عامل اصلی لغزش مشبه و توصیف‌گرایی شدید ایشان، بی‌توجهی به وجود امثال در

قرآن است. اهل تشبیه الهیات خویش را مستند به آیاتی می‌کنند که توصیف خدا را در خود دارد، در صورتی که این‌گونه آیات مثل است و نمی‌توان به ظاهر آن‌ها استناد کرد. هم ایشان در موردی دیگر، تمامی موجودات عالم را دو جوهری، دو حالتی، دو نوعی و ... می‌شناسد و باری تعالی را از این قاعده مستثنی می‌بیند: «فالباری جل ذکرة بائن عن ذلک کله من احوال خلقه، غیر موصوف بشیء منها، لا موجود غیر عدم، و لا عدم غیر موجود، بل هو موجود، ثبت بآياته و دلائل ما خلق، علی انه بائن عن جمیعها لیس یشبهه شیء منه، و لیس کمثله شیء» (همان: ۳۷).

حمیدالدین کرمانی (۴۱۲ ق.) شاگرد برجسته‌ی سجستانی، از دیگر شخصیت‌های اسماعیلی است که نگاه نوافلاطونیان به احد را دنبال می‌کند. ایشان شناخت عقلی ذات احد را امکان پذیر نمی‌داند و توصیف احد را نه مطلوب و نه معقول می‌بیند. به باور کرمانی شکل درست الهیات، سلب‌گرایانه است و همین شکل الهیات به اثبات باری تعالی می‌انجامد، اما اثباتی که در قالب نفی صفات صورت می‌گیرد. تفاوت خداوند با دیگر مخلوقات عالم هستی در صفات است. تمامی مبدعات به صفاتی توصیف می‌شوند و در برابر تنها خداوند است که به هیچ صفتی توصیف نمی‌گردد (کرمانی، ۱۹۸۳: ۵۶).

کرمانی، برخلاف قاضی نعمان که سلبی‌گرایی میانه را برگزیده بود؛ به سلب‌گرایی شدید اعتقاد دارد و توصیف خداوند را به مطلق صفات اعم از صفات انسان و غیر انسان در خور پذیرش نمی‌داند؛ و درست به این جهت است که در مقامی، مطلق توصیف خداوند به صفات را نفی می‌کند و در مقامی دیگر توصیف خداوند به صفات مخلوقات را بر نمی‌تابد: «باننا لا نقول علی الله تعالی ما یقال علی المخلوقین» (کرمانی، ۱۹۸۳: ۵۷)، «انه تعالی لاینال بصفه من الصفات» (همان: ۱۳۵).

گرایش کرمانی به سلب‌گرایی، به اندازه‌ای شدید است که ایس^۱ بودن خداوند را نیز نفی می‌کند و در بحث مستقلی ذیل عنوان «فی بطلان کونه تعالی ایسا» (همان: ۴۵-۴۳)، ایس بودن خداوند را به بحث و بررسی می‌گیرد و دلایل محکم و استواری بر ایس نبودن

^۱. ایس واژه‌ای عربی است که به معنای وجود است و به تصریح لغویان نخستین عرب مانند خلیل ابن احمد لیس در واقع مخفف لایس و به معنای عدم شیء و نبودن است، چنان که در قول عرب جنی بالشی من حیث ایس و لیس (باید از هر جا که هست و نیست بیاوری) استعمال شده است. در رسائل کندی نیز از آن مصدر افعالی ساخته شده نظیر ایس یویس ایسا (به معنای ایجاد و وجود بخشی) بنا بر این واژه عربی است و چنان که در مفاتیح العلوم خوارزمی آمده است این کلمه در مقابل لیس است و چنانکه خلیل بن احمد گفته لیس در اصل لایس بوده که با حذف کردن همزه و پیوستن لام و یاء به صورت لیس در آمده است.

خداوند عرضه می‌دارد (همان: ۲۰).^۱ هم ایشان افزون بر انکار ایس بودن خداوند، لیس بودن خداوند را نیز بر نمی‌تابد. به اعتقاد ایشان اگر خداوند معدوم باشد، موجودات نیز معدوم خواهند بود، اما چون موجودات موجود هستند، بنابراین لیس بودن خداوند نیز باطل است (کرمانی، ۱۹۸۳: ۱۳۰).

موید شیرازی (۴۷۰ ق)، اصل دین را توحید معرفی می‌کند و عقل را ناتوان از درک و معرفت توحید و شناخت کنه خداوند و تحقیق در معرفت خداوند می‌خواند، چه این که باری تعالی خود مبدع هر مدرک و مدرک است. (موید شیرازی، بی‌تا: ج ۱/ ۴۱۳، ج ۳/ ۲۶۶ و ۲۱۱ و ۱۸۸). او معرفت توحید را در صورتی امکان‌پذیر می‌بیند که میان عقل و توحید گونه‌ای از مناسبت وجود داشته باشد؛ در صورتی که چنین مناسبتی وجود ندارد. برای نمونه، درک ملموس توسط لامس یا درک مسموع توسط سامع، از آن جهت امکان‌پذیر است که میان لامس و ملموس، مناسبت در قوه‌ی ریحیه و میان سامع و مسموع، مناسبت در قوه‌ی حسیه وجود دارد، در صورتی که چنین مناسبتی میان توحید و عقل وجود ندارد و در نتیجه عقل امکان درک توحید را ندارد (همان: ج ۱/ ۳۰-۲۹) و حقیقت معرفت خداوند از دقائق افکار پنهان است (همان: ج ۱/ ۶۹، ج ۳/ ۶۲-۴۸).

اعتقاد به ناتوانی عقل در معرفت خداوند، موید شیرازی را به الهیات سلبی سوق می‌دهد و در نتیجه ایشان نیز مانند اسلاف خود، احد را منزّه از شبه صفات و موصوفات و صفت محسوس و معقول می‌خواند و توصیف خدا به صفات انسانی را باور ندارد (همان: ج ۱/ ۲۰، ج ۳/ ۱۵۶ و ۱۳۶ و ۴۶). مبدع وجود، عدم، حدوث و قدم را منزّه از صفت وجود و عدم، و حدوث و قدم معرفی می‌کند (همان: ج ۱/ ۱۹ و ۶۴). و صنع و صانع را صفت مبدعات خداوند و نه خداوند می‌داند (همان: ج ۳/ ۲۴۹) و توصیف خداوند به واحد و احد را از آن جهت که خداوند خود مبدع احد و واحد است، نادرست معرفی می‌کند و حمد خویش

^۱ در میان فلاسفه شیعه نیز برخی تمامی صفات اعم از صفات ذات و زائد بر ذات را از خدا نفی می‌کنند برای نمونه قاضی سعید از این دسته است او تا آن جا پیش می‌رود که افزون بر صفات ذاتی و غیر ذاتی خداوند اطلاق وجود را نیز بر خداوند روا نمی‌داند. این باور قاضی سعید از آن جهت است که او صفات کمالیه را میان واجب و ممکن مشترک لفظی می‌شناسد و مشترک معنوی بودن این صفات را نمی‌پذیرد و در نتیجه اطلاق عالم و قادر و دیگر صفات کمالیه را نیز به نحو اشتراک معنوی میان خدا و مخلوق می‌داند. قاضی سعید با اتکا به همین اصل اطلاق وجود را بر خداوند جایز نمی‌داند زیرا وجود به معنی عام بدیهی بر مخلوق اطلاق می‌گردد و هر آن چه بر مخلوق اطلاق گردد بر خداوند اطلاق نخواهد شد. چنان که وقتی خدا را عالم می‌خوانیم مراد این است که خداوند جاهل نیست. به این ترتیب کلیه صفات و عناوینی که بر خداوند اطلاق می‌شود جنبه سلبی شدانه و تنها از نوعی تنزیه حکایت می‌نمایند. به عبارت دیگر می‌توان گفت ما در باره خداوند متعال از آن چه اونیست همواره سخن می‌گوییم. طبق نظر قاضی سعید و هم مسلکان او زبان اثبات لال و الکن است و ما هرگز نمی‌توانیم درباره خداوند سخن مثبت بگوییم. آنچه ما در این باب می‌گوییم سلبی است و از سلب صرف نیز جز تنزیه محض بر نمی‌آید.

از خدای موجود را نه از آن جهت که وجود، صفت خداوند است بلکه از آن جهت که قیام موجودات به واسطه‌ی خداوند است، صحیح می‌بیند (موید شیرازی، بی‌تا: ج ۱/ ۸۵، ج ۳/ ۷۴).

ناصر خسرو (۳۹۴-۴۸۱ ق.)، داعی برجسته‌ی اسماعیلیه، از دیگر اندیشمندان باطنی است که احد، عقل و نفس را هم‌رتبه نمی‌بیند. عقل را موجود به امر باری تعالی می‌بیند و وجود نفس را پس از وجود عقل می‌داند و با این‌که عقل را موجود اول می‌شناسد؛ توان درک ذات حق و توصیف احد را بر نمی‌تابد. او موحدان را به سه گروه اهل تقلید، اهل کلام و شیعه تقسیم می‌کند.

وی اهل تقلید را کسانی می‌شناسد که توصیف خداوند را روا می‌دانند، اما این توصیف را تنها نسبت به صفاتی می‌دانند که اولاً نسبت دادن آن‌ها به خداوند روا باشد و ثانیاً در قرآن بیان شده باشد؛ اما صفاتی که در قرآن آمده، اما نسبت دادن آن‌ها به خداوند روا نیست، به خدا واگذار می‌کنند و علم و تأویل آن‌ها را تنها در اختیار خداوند می‌دانند. اهل کلام را کسانی معرفی می‌کند که به صورت کلی تشبیه را از خداوند نفی می‌کنند.

اهل شیعه را گروهی می‌خواند که قرآن را دارای تأویل می‌دانند. به تأویل عقلی، صفات مخلوق را از خداوند نفی می‌کنند، نه تشبیه را در شناخت باری تعالی شایسته می‌بینند و نه تعطیل را در خور قبول (ناصر خسرو، ۱۳۷۳: ۳۳). بلکه میان تشبیه و تعطیل منزلتی قرآنی می‌دهند که میان تعطیل و تشبیه قرار دارد (ناصر خسرو، ۱۳۶۳: ۳۲-۳۱) و در نتیجه «اثبات بی‌تعطیل و بی‌تشبیه آن باشد کی بدانی که باری سبحانه یگانه است و نگوئی کی یگانه بدانست که توانا و دانای بر کمالست و هر چه فرود ازوست همه توانا و بر کمال نیستند» که این غلط است «پس نباید دانستن که مر یگانگی باری را سبحانه نهایت نیست، بل که چنان باید گفتن و شناختن که یکی مرو راست و بس نه بدان روی کی وی سبحانه از شمار یکیست، که او را تعالی بشمار یکی دانی؛ هر چه جفتی دارد شکل او باشد و سخن گفتن در مورد توحید به صورت مجاز است نه حقیقت (ناصر خسرو، ۱۳۷۳: ۳۷).

بر این اساس ناصر خسرو توصیف خداوند به مخلوقات را به هیچ روی بر نمی‌تابد و از توصیف خداوند به صفاتی چون دانا، بینا، شنوا و ... سر باز می‌زند و حقیقی و ذاتی دانستن نسبت صفات یاد شده به خدا و مجازی دانستن آن‌ها نسبت به انسان یا به معنایی غیر معنای متعارف را ناروا و برابر با شرک معرفی می‌کند (ناصر خسرو، ۱۳۶۳: ۴۵-۴۳). چنان‌که هم ایشان توصیف خدا به صفات متضاد را پذیرا نیست و عدم پذیرش را نه به جهت زشت بودن این صفات، بلکه به جهت مخلوقی بودن می‌داند (همان: ۵۵-۵۴).

قیس بن منصور دادیخی (۷. ق)، شهاب‌الدین ابوفراس (۸۶۸. ق)، ادريس قرشی (۸۷۲. ق)، شهاب‌الدین حسینی، فدائی و ... نیز نگاه نوافلاطونیان را به خدا داشتند.

نتیجه‌گیری

اقتنوم اول در فلسفه‌ی نوافلاطونی و اندیشه‌ی اسماعیلیه از چند جهت مانند یکدیگر است: جهت نخست آن‌که، در فلسفه‌ی نوافلاطونی و اندیشه‌ی اسماعیلیه، رابطه‌ی میان اقتنوم نخست و دیگر اقانیم طولی است. اقتنوم نخست، اقتنوم دوم را ایجاد می‌کند و اقتنوم دوم، اقتنوم سوم را پدید می‌آورد و این در حالی است که در تثلیث مسیحیت، رابطه‌ی میان اقانیم عرضی است و نه طولی. جهت دوم آن‌که در هر دو نگاه، عقل ناتوان از شناخت و توصیف احد معرفی می‌شود و فهم حقیقت و کنه اقتنوم نخست دست نیافتنی است.

جهت سوم آن‌که در فلسفه‌ی نوافلاطونی، توصیف خداوند به صفات انسانی ناروا است، چنان‌که در اندیشه‌ی اسماعیلیه نیز توصیف به صفات انسانی ناروا است، اما با این تفاوت که فلاسفه‌ی نوافلاطونی توصیف به صفات غیر انسانی را نیز ناروا و نادرست می‌خوانند؛ اما اندیشمندان اسماعیلیه در توصیف به غیر صفات انسانی با یکدیگر اختلاف دارند، برخی این شکل از توصیف را درست و شماری نادرست معرفی می‌کنند. جهت چهارم آن‌که در هر دو نگاه، تنها شکل درست توصیف احد، سلبی است و توصیف ایجابی به هیچ روی شایسته‌ی اقتنوم نخست نیست و از این‌رو فلوپین و اندیشمندان اسماعیلیه بر سلب صفاتی مانند ترکیب، جسمانیت، زمان، حرکت و ... تأکید دارد و توصیف ایجابی را در خور پذیرش نمی‌بینند.

جهت پنجم آن‌که، نوافلاطونیان برای اثبات توصیف‌ناپذیری خداوند تنها براهین عقلی دارند؛ اما اسماعیلیه از عقل، قرآن و روایات برای توصیف‌ناپذیری خداوند سود می‌برند. برای نمونه سجستانی کفر توصیف‌کننده‌ی اقتنوم اول به واحد را که در آیه‌ی شریفه‌ی «لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ» (مائده: ۷۳) آمده است، دلیل نادرستی توصیف خداوند به واحد معرفی می‌کند؛ و قاضی نعمان توصیف خداوند در آیات قرآن را از قبیل امثال می‌خواند و این گروه از آیات را غیر قابل استناد برای اهل تشبیه معرفی می‌کند، و رازی روایت «لا تتفکروا فی الله و تفکروا فی خلقه» را از مستندات روایی توصیف‌ناپذیری خداوند معرفی می‌کند.

منابع و مأخذ

- ۱- انجیل یوحنا
- ۲- ابن حیون، نعمان بن محمد، (بی تا)، اساس التاویل؛ تحقیق عارف تامر، بیروت: دارالثقافه
- ۳- ابن میمون، موسی، (بی تا)، دلالة الحائرين؛ تحقیق حسنی آتای، آنکارا: مکتبه الثقافه الدینییه
- ۴- ابوحاتم رازی، احمد بن حمدان، (۱۳۸۱)، اعلام النبوه؛ تحقیق صلاح الصاوی و دیگران، بی جا: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران
- ۵- ابوحاتم رازی، احمد بن حمدان، (۱۳۷۷)، الاصلاح؛ تهران: مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل
- ۶- اوئن، اچ، بی، (۱۳۸۰)، دیدگاهها در باره خدا؛ ترجمه حمید بخشنده، قم: دانشگاه قم، اشراق
- ۷- ایلخانی، محمد، (۱۳۸۲)، تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس؛ تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها
- ۸- جعفر بن منصور الیمن، (۱۴۰۴)، کتاب الکشف؛ تحقیق مصطفی غالب، بیروت: دارالاندلس
- ۹- رحمانی، غلامرضا، (۱۳۸۶)، فلسفه عرفانی فلوطین؛ تهران: سفینه
- ۱۰- سجستانی، ابویعقوب، (۱۹۶۶)، اثبات النبوات؛ تحقیق عارف تامر، چاپ اول، بیروت
- ۱۱- سجستانی، اسحاق، (۲۰۰۰)، کتاب الافتخار؛ تحقیق پونا والا، (بی جا): دارالغرب الاسلامی
- ۱۲- _____، _____، (۱۹۶۵)، کتاب الینابیع؛ تحقیق مصطفی غالب، چاپ اول، بیروت: المکتب التجاری للطباعه و التوزیع
- ۱۳- شیرازی، هبه الله، (بی تا)، المجالس المویديه؛ تحقیق مصطفی غالب، بیروت: دارالاندلس
- ۱۴- فلوطین، (۱۳۶۷)، دوره آثار فلوطین؛ ترجمه محمد حسن لطفی، تهران: خوارزمی
- ۱۵- قبادیانی، ناصر خسرو، (۱۳۶۳)، جامع الحکمتین؛ تصحیح هانری کرین و دیگران، تهران: طهوری
- ۱۶- _____، _____، (۱۳۷۳)، روشنائی نامه؛ تصحیح تحسین یازبجی، تهران: توس
- ۱۷- کاپلستون، فردریک چارلز، (۱۳۸۸)، تاریخ فلسفه؛ ترجمه ابراهیم داد جو، بی جا
- ۱۸- کرمانی، حمید الدین، (۱۹۸۳)، راحه العقل؛ تحقیق مصطفی غالب، بیروت: دارالاندلس