

نگاه عرفانی به اختلاف عقاید و ادیان بررسی دیدگاه قانونی

سید محمود یوسف ثانی*

چکیده

قانونی در رساله مستقلی با عنوان *الرسالة المفصحة عن منتهی الأفكار و سبب اختلاف الأمم* و نیز در برخی دیگر از آثار خود به بررسی مسئله اختلاف عقاید و ادیان و پی‌جویی از علت یا علل آن پرداخته‌است. او هر چند در وهله نخست از این اختلاف تبیینی معرفت‌شناختی به‌دست می‌دهد و تلقیات و برداشت‌های گوناگون یا دلایل و براهین مختلف در قبول و رد عقاید را علت اختلاف آنها قلمداد می‌کند، در این مرحله متوقف نمی‌ماند و با ارجاع اختلاف‌های معرفت‌شناختی به امور هستی‌شناختی در نهایت این اختلاف‌ها را معلول توجهات ادراک‌کنندگان و آنها را نیز تابع مقاصد و اهداف آنان و مقاصد و اهداف را نیز تابع اختلاف مزاج‌ها و روحیات افراد و محصول تفاعلات بین روح و جسم، و آنها را نیز در غایت امر معلول یا محصول اختلاف در آثار تجلیات اسمایی متعین و متعدد در مرتبه قابل‌ها و به تناسب استعداد آنها می‌داند و بدین ترتیب، اختلاف عقیده در مرتبه عقل نظری در خصوص امری واحد را مسئله‌ای طبیعی دانسته، به تبع آن

* عضو هیئت علمی مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

Email: yousefsani@irip.ir.

تاریخ دریافت مقاله: ۹۰/۳/۱۵

تاریخ پذیرش مقاله: ۹۰/۴/۲۰

اختلاف ادیان و عقاید دینی را نیز امری ناگزیر و لازمه تجلیات اسمای الهی قلمداد می‌کند.
کلیدواژه‌ها: عقاید، مقاصد، توجهات، تجلیات اسمائی، قوایل.

پرسش از چرایی اختلاف موجود میان ادیان و عقاید مختلف و در نگاهی وسیع‌تر پرسش از چرایی درک و تلقی متفاوت افراد از پدیده یا رخدادی واحد، از دیرباز اذهان جستجوگر را به خود جلب کرده‌است و اصحاب علوم و معارف گوناگون نیز هر يك پاسخی را مطرح کرده‌اند. به این پرسش گاهی با رویکردی معرفت‌شناختی و گاه با رویکردی هستی‌شناختی و گاهی هم با رویکردهای روان‌شناختی یا جامعه‌شناختی پاسخ داده‌اند. دانشمندان مسلمان بیشتر به رویکردهای معرفت‌شناختی توجه کرده‌اند.^۱ در این بین شاید بتوان گفت تنها عرفا هستند که ضمن طرح اصل مسئله و پی‌جویی علل آن، رویکردی هستی‌شناختی را نیز مطرح کرده و آن را مقدم بر تحلیل‌های معرفت‌شناختی دانسته‌اند. رویکردهای روان‌شناختی و به‌ویژه جامعه‌شناختی متعلق به عصر اخیر است و علی‌القاعده در کلمات پیشینیان از آن کمتر نشانه‌ای وجود دارد.

روشن است که در وهله نخست پرسش مذکور پرسشی مربوط به معرفت‌شناسی به‌نظر می‌آید و از این‌رو، پاسخی معرفت‌شناختی را نیز طلب می‌کند؛^۲ چه برای دریافت راز اختلاف مدعیات و مطالب باید نخست بهسراغ ادله و مقدمات آنها رفت که این خود مستلزم تلقی معرفت‌شناختی از مسئله است. شاید بتوان گفت توضیح و تبیینی که مولوی در مثنوی و در داستان پیل در تاریکی برای اختلاف رأی کورانی که در تاریکی دست بر بدن فیل می‌مالیدند و هر يك او را چیزی می‌پنداشتند که متفاوت با پندار دیگری بود، مبتنی بر اتخاذ چنین رویکردی است. مولانا در آن قصه اختلاف رأی آنها را به اختلاف در منظر و دیدگاه ارجاع می‌دهد:

«از نظرگه گفتشان بد مختلف این یکی دالش لقب داد آن الف
در کف هر يك اگر شعی بدی ^{پتال جامع علوم اسلامی} اختلاف از گفتشان بیرون شدی»
(مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۷۲-۷۳)

این دیدگاه، اختلاف برداشت‌ها و تفاسیر درباره امر واحد را برخاسته از اختلاف نظرگاه‌ها و رویکردها می‌داند که محصول نگاهی معرفت‌شناسانه به مسئله اصلی است. هر چند این تبیین از مسئله اختلاف عقاید مستقیماً به سراغ ادله و براهین اثبات یک مدعا و بررسی صحت و سقم آنها که خود، کاری معرفت‌شاختی است، نمی‌رود؛ از زاویه دیگری با بررسی ابزارها و منابع معرفتی مرتبط با مسئله نهایتاً از رویکردی معرفت‌شاختی بهره می‌گیرد.

در عرفان اسلامی توجه به اختلاف عقاید و ادیان، به‌ویژه با نگاه وحدت‌گرایانه‌ای که عارف به جهان و انسان دارد و پی‌جویی از سر این اختلاف تا رسیدن به نقطه‌ای که دیگر سؤال منقطع و به امری تحلف‌ناپذیر در نظام هستی منتهی شود، جایگاه ویژه‌ای یافته‌است. در مکتب عرفان نظری که جنبه بحثی و استدلالی در طرح و بررسی مسائل، به‌صورت مشخص‌تری حضور دارد و همین حیثیت آن را تا حدودی از مکتب عرفان ذوقی متمایز می‌کند، مسئله اختلاف ادیان به‌نحوی خاص مطرح و از علت تحقق آن پرسش به‌میان آمده‌است. هم بنیان‌گذار^۳ این مکتب و هم خلیفه بلافصل او یعنی صدرالدین قونوی، درباره این مسئله به تأمل پرداخته‌اند و هر یک نیز پاسخ یا پاسخ‌هایی به آن داده‌اند. ما در این نوشتار در صدد آنیم که به طرح دیدگاه قونوی در این خصوص و بررسی آن بپردازیم.

آنچه در این نوشته با عنوان «نگاه عرفانی» از آن یاد شده‌است، نگاه خاصی است که محصول احاطه شهودی و کشفی عارف بر حقایق امکانی، به‌ویژه احوال و اوصاف نفسانی و روحانی افراد انسانی است که از حدود و مرزبندی‌های صورتی اعتقادی و ایمانی، و به‌تعبیر دیگر، از نگاه‌های درون دینی به موجود میان تفاوت امت‌ها و ملت‌ها در امر اختیار کردن آرا و عقاید متفاوت (که محصول آن داشتن درک و دریافت‌های محدود و مضیق از حقایق هستی و استفاده از عناوین ساده‌انگارانه در تقسیم‌بندی اصحاب عقیده و ایمان و تفاسیر ظاهربینانه از عقاید و آرای مخالف با عقاید یک مکتب خاص است) فراتر می‌رود. در نگاه ظاهربینانه، اختلاف‌ها بین اصحاب ملل و ارباب نحل یکسره برخاسته از ناراستی نفسانی مخالفان با یک دیدگاه خاص کلامی و اعتقادی و ایمانی یا نتیجه جهل و گمراهی یا انحراف و تباهی است. از

این دیدگاه، حقیقت امر یگانه‌ای است که فقط نزد مؤمنان به دین و آیینی خاص یافت می‌شود و هر کس که به طریقی دیگر بیندیشد از جاده صواب و حق به دور افتاده‌است.

وسعت مشرب عرفا و عمق و سعۀ دید آنها به مسائل انسان و جهان و برخورداری از بصیرتی که عمدتاً محصول طهارت روح و صفای باطن است - بصیرتی که از درس و بحث صرف و قیل و قال مدرسه لزوماً به دست نمی‌آید - این توانایی را به آنها می‌بخشد تا با فراتر رفتن از حدود و ثغور اختلافات عقاید و مذاهب و نگرستن به انسان و جهان از ژرفای حقیقت هستی، بتوانند به درک و دریافتی حقیقی‌تر به آنها و به اصل حقیقت نائل آیند؛ البته، روشن است که این تقرب به حاق حقیقت همیشه با قیود و محدودیت‌های مرتبه وجودی انسان به نحو عام و عارف سالک به نحو خاص همراه است.

مفصل‌ترین بحث در این باره در آثار قونوی آمده‌است؛ در رساله‌ای با نام *الرسالة المفصحة عن منتهی الأفكار و سبب اختلاف الأمم و الموضحة سر الإهتداء إلى الطريق الأشرف الأتم*، این بحث همراه با طرح چند مسئله مهم دیگر درباره عدم کفایت عقل نظری در دستیابی به حقایق امور و انحای علمی که برای عقل امکان درک و دریافتشان وجود ندارد و علل ناتوانی منطق و عقل در اکتساب حقایق و راه صحیح درک و دریافت معارف به‌ویژه در حوزه الهیات و ربوبیات بیان شده‌است. این حمزه فناری نیز در شرح خود بر *مفتاح غیب‌الجمع و الوجود قونوی* با نام *مصباح‌الانس* همین مسائل را مطرح کرده و دیدگاه‌های قونوی درباره آنها را توضیح داده‌است. نگارنده بر آن است تا در این مقال ضمن تبیین دیدگاه قونوی درباره سر اختلاف امت‌ها در عقاید و ادیان، ویژگی‌های نظرگاه او را در این خصوص بیان کند.

قونوی در رساله *منتهی‌الافکار* - که نسخه‌ای از آن را همراه با چند پرسش مهم فلسفی به‌ویژه در حوزه الهیات اخص برای خواجه نصیر، به‌منظور اظهارنظر درباره مطالب رساله و پاسخ‌گویی به سؤالات خاص مطرح‌شده در آن فرستاده‌است - این مسئله را نسبتاً به تفصیل طرح و نظرات خود را در مورد آن عرضه کرده‌است. جالب این است که خواجه از اظهارنظر درباره چند مسئله مهم مطرح در آغاز این رساله از

جمله سرّ اختلاف عقاید و ادیان خودداری کرده و صرفاً به پاسخ‌گویی به پرسش‌های خاصّ مطرح‌شده در بخش دوم نامه قونوی که برخی شبهات درباره چند مسئله فلسفی است، بسنده کرده‌است (طوسی، ۱۳۸۳: ۲۲۲).

قونوی در آغاز این رساله علوم و معارف را به دو قسم کلی تقسیم می‌کند:

۱. قسمی که علم به آنها با آن دسته از قوا و ابزارهای ادراکی‌ای ممکن می‌شود که در اختیار آدمی هست؛ البته، انسان زمانی مدرک این علوم است که شأنیت ادراک‌شدن با قوا و ابزارهای طبیعی را داشته باشند. از این امور می‌توان به علم به محسوسات ظاهری و باطنی اشاره کرد. تعبیر قونوی درباره ابزار درک این‌گونه علوم «الآلات المزاجیه» است که محصور به حواس ظاهری و باطنی یا قوه متخیله است. اگر درک آنها با حواس و آلات طبیعی و مزاجی ممکن نباشد، از جمله آن دسته علوم و معارفی خواهند بود که درکشان با عقل صورت می‌گیرد و عقل با فکر و نظر به ادراک آنها نائل می‌شود. نمونه این‌گونه از علوم را قونوی علم به وجود حق؛ علم به ارواح مجرد؛ و علم به معانی بسیطه می‌داند.

علم به وجود حق را می‌توان از طریق استدلال‌های عقلانی و براهینی به‌دست آورد که از طریق آنها بر اثبات وجود باری اقامه دلیل می‌شود و بدین ترتیب، از توانایی عقل نظری برای اثبات هستی مبدأ جهان استفاده کرد. نتیجه این استدلال نوعی مفهوم است که در قالب يك علم تصدیقی و تحقق يك مفهوم تصویری در صحنه ذهن استدلال‌کننده پدیدار می‌شود.

علم به ارواح مجرد یا، به تعبیر دیگر، علم به وجود موجوداتی فرامادی که از آنها در زبان فلسفی به عقول و در زبان عرفان به ارواح مجرد تعبیر می‌شود، نیز می‌تواند محصول علم استدلالی و تنظیم و ترتیب قضایایی در قالب قیاس منطقی و در نهایت کسب علم تصدیقی به وجود مجردات (با فرض قبول مقدمات استدلال) باشد. در اینجا نیز علم به‌دست‌آمده، نتیجه تلاش عقل استدلالی و تفکر در دستیابی به يك علم تصدیقی یا تصویری است که صرفاً در قالب نوعی علم حصولی ظهور و بروز می‌کند و ربطی به شهود و دریافت باطنی از وجود عوالم علوی و موجودات مجرد ماورای طبیعی و حضور در محضر آنها ندارد.

تعبیر «معانی بسیطه» که در قسم سوم از اقسام علوم ممکن‌الحصول از طریق استدلال عقلانی ذکر شده‌است، تعبیر مجملی است و چند احتمال را برای مقصود از آن می‌توان در نظر گرفت: الف) مراد از «معانی بسیطه» معانی کلی‌ای است که با تعبیر معقولات ثانی فلسفی از آنها یاد می‌شود. این مفاهیم طبق تعریف، مرکب از جنس و فصل نبوده و حدّ و تعریف منطقی هم ندارند و ذهن آنها را با نوعی تأمل در معقولات اولی یا از طریق بازاندیشی در برخی دریافت‌های وجدانی و حضوری خود حاصل می‌کند و، به هر صورت، پس از نوعی تلاش فکری و عقلانی به این-گونه از مفاهیم دست می‌یابد؛ ب) احتمال دیگر درباره «معانی بسیطه» این است که مراد از آنها مفاهیم بسیط ماهوی باشد که فرض جنس و فصل درباره آنها ممکن نیست، مثل مفاهیم مقولات عشر که اجناس عالیه هستند و بنا به تعریف نمی‌توانند مرکب از جنس و فصل باشند؛ ج) یا آن که مراد، آن نوع از مفاهیم ماهوی است که ماده و صورت خارجی ندارند، هر چند که نوعی ماده و صورت عقلی برای آنها می‌توان در نظر گرفت، مثل اقسام کیفیات نفسانی.

۲. نوع دیگر علوم و دانش‌ها، آنهایی هستند که عقل با فکر و نظر خود قدرت وصول به آنها را ندارد و نمی‌تواند مستقلاً به ادراکشان نائل شود؛ چنانکه حواس و قوای مزاجی نیز چه به نحو افراد و چه با مشارکت سایر قوای ادراکی توان درک آنها را ندارند. قونوی حقایق امور را از جهت بساطت و تجرّدی که در حضرت علمیه حقیقه دارند، از این دسته می‌داند و علم به آنها را ناممکن شمرده، دلیل آن را نیز این می‌داند که ما هیچ چیز را فارغ از نوعی حیثیت کثرتی موجود در وجودمان نمی‌توانیم درک کنیم؛ چه ما هیچ‌گاه از نوعی اختلاط و امتزاج با کثرت مبرّا نیستیم و امور را از جهت حقیقت مجرد خود و صرفاً از حیثیت وجود خود که حیثیت بساطت و تأخّد و فقدان کثرت است، درک نمی‌کنیم. ما امور را از این جهت درک می‌کنیم که ذاتی هستیم متّصف به وجود و حیات، و علمی داریم که قائم به ماست و به هنگام ادراک علاوه بر لزوم دخالت این حیثیات باید موانع و حُجُب نیز بین ما و آنچه درصدد ادراکش هستیم، وجود نداشته باشد تا بتوانیم آنرا ادراک کنیم. این امر خود مستلزم عناصر متعددی است که مجموعه‌ای از کثرات را پدید می‌آورد تا امکان درک برای ما فراهم

شود؛ ولی حقایق اشیا و امور در مقام تجرّد، وحدانی و بسیط هستند و به حکم مسامحت بین علت و معلول یا مدرک و مدرک باید ادراک‌کننده این امور نیز خود وجودی بسیط باشد؛ بنابراین، آنچه ما از اشیا و امور درک می‌کنیم نه حقایق بسیط مجرد آنها به‌نحو حاضر در حضرت علمیه، که صفات و اعراض و عوارض آنهاست، آن‌هم نه به این‌صورت‌که حقایق همین اعراض و عوارض را هم درک کنیم؛ بلکه آنها را صرفاً به‌صورت اعراض و لوازم امر یا اموری ادراک می‌کنیم، یعنی فقط از نوعی وجود نسبی و رابطی برای آنها آگاه می‌شویم؛ دلیل آن نیز این است که اگر ادراک حقایق این اوصاف و اعراض ممکن می‌بود، ادراک حقایق آنچه که این امور لوازم آنها بودند، نیز ممکن بود (قونوی، ۱۳۸۱: ۳۳).

این اصل کلی مربوط به حقیقت همه چیز است و انحصار به قسم خاصی از امور ندارد؛ اما، قونوی برای آن علوم و معارفی که عقل در ادراکشان مستقل نیست، به اقسامی اشاره می‌کند:

الف) ادراک ذات حق و حقایق اسما و صفات منسوب به او در زبان شرایع و عقول؛

ب) شناخت کیفیت ارتباط اسما و صفات حق تعالی با ذات مقدس او؛

ج) شناخت حقیقت فعل حق از جهت تعلق قدرت به معلومات و افاضه وجود به آنها و صدور آنها از حق تعالی.

اینکه شناخت ذات حق اساساً با توجه به محفوف‌بودن ادراک به عواملی که سبب حصول کثرت و تکثر هستند، ممتنع است، امری آشکار است؛ ولی، آنچه مربوط به صفات و افعال باری تعالی و کیفیت صدور موجودات از اوست و این‌که شناخت حقایق این امور نیز از حیثه عقل و ادراک نظری خارج است، با تأمل در تفاعلات و تعاملات پیچیده کثیرالوجوهی معلوم می‌شود که بین خود قوای طبیعت، و بین عوامل ماورای طبیعی و طبیعت وجود دارد، به‌ویژه این‌که همه این امور نسبتی با اوصاف و صفات حق تعالی دارند و شناخت این رابطه خاص و کیفیت مخصوص از حدود و ثغور مدرکات متعارف عقلانی و نظری انسانی بیرون است.

عقل نظری توان درک صفات حق از حیث اطلاق حقیقی آنها را ندارد؛ هر آنچه در این حوزه درک می‌کند، با تقیّد به مرتبه ادراک عقلانی خود او و به میزان توانایی

فکری نوع اوست؛ بنابراین، ادراک صفات اطلاق حق نیز برای عقل نظری نهدشوار که ناممکن است (همو، ۱۷۷:۱۳۸۳).

انسان با قوای ادراکی خود حتی امکان درک حقایق موجودات در مقام تجرّدشان را هم ندارد؛ از این رو، می‌توان گفت که تعقل این حقایق پیش از آن‌که به لباس تکوّن متلبّس شوند، در عین حال که با عدم تکوّن در علم ذاتی ازلی ابداعی حق به‌نحو واحدی تعین و تمیّز دارند، ناممکن است.

از امور دیگری که می‌توان گفت عقول انسانی توانایی ادراک آن را ندارند، شناخت سرّ ترتیب طبقات عالم و احکام و خواصّ کلی آن، هم‌چنین علت محدودبودن هر نوع و صنفی به یک عدد خاص و اختصاص‌یافتن هر یک از آنها به زمان‌ها، مکان‌ها و احوال مخصوصی است. شناخت علت غایی از ایجاد عالم به‌نحو کلی و به نسبت با هر یک از اجناس و انواع و اصناف موجودات نیز برای عقول بشری ناممکن است؛ بنابراین، آنچه در حوزه امور یادشده گفته شود و دستاورد تلاش عقل نظری باشد، غالباً چیزی بیش از ظنون و تخیلاتی نخواهد بود که، البته، بین آنها مراتبی از قوّت و ضعف برقرار است. در این میان، شاید بتوان گفت که علوم ریاضی نوعی استثنا به‌شمار می‌آید؛ زیرا نسبتاً از ثبات و قوام بیشتری برخوردار است؛ ولی روشن است که حوزه و حدود مسائل آن نیز فراتر از مقادیر و مساحات نیست و مرتبه آنها هم در سلسله‌مراتب موجودات، مرتبه‌ای نازل است. با توجه به اینکه طبق شرح یادشده، با عقل نظری نمی‌توان به حقایق اشیا و امور، به‌ویژه اموری که مربوط به عوالم فوق طبیعت و خارج از حدود ماده و جسم است، دست یافت، و از دخالت ظنّ و تخیل در این مرحله ادراکی گریز و گزیری نیست؛ تکثر اقوال و تفرّق آرا امری طبیعی و نتیجه قهری وضعیّت مذکور خواهد بود.

ادعای قانونی این است که طبق مطالب مذکور، اقامه دلایل نظری بر مسائل و مطلوبات، و اثباتشان با استفاده از آن دسته استدلال‌های عقلانی که مبرّا از شكّ و تردید حاصل از تأملات فکری یا مبرّا از اعتراضات جدلی باشد، امری ناممکن است. با توجه به تحلیلی که پس از این در باب علل وقوع اختلاف در بین اهل علم و استدلال خواهد آمد، این نتیجه طبیعی خواهد بود که اهل عقل و استدلال نظری در

آنچه لازمهٔ عقول جزئیّهٔ خود آنها و مقتضای فکر و اندیشه‌شان است و نیز در نتایج این افکار و آرا با یکدیگر دارای اختلاف باشند: به این ترتیب که آنچه را یکی صحیح می‌پندارد، دیگری ناصواب بداند و آنچه را که یکی دلیل می‌شمارد، دیگری شبهه قلمداد کند و در نتیجه دربارهٔ يك امر واحد، احکام گوناگونی صادر کنند و هر يك همان چیزی را حق بداند که خود صحیح دانسته و ترجیح داده و به آن اطمینان یافته‌است.

در عین حال، راه یافتن اشکال به يك استدلال و ایرادگیری بر آن، موجب تحقق قطع و یقین به نادرستی آن نیست؛ زیرا بسیار اتفاق افتاده‌است که مثلاً ما بر درستی چیزی، نمی‌توانیم برهانی اقامه کنیم؛ ولی در درستی آن تردیدی نداریم، چنان‌که حتی اموری را که بر صحت و درستی آنها نیز برهان یا براهینی اقامه شده بوده و تصور می‌شده‌است که براهین مذکور تامّ و تمام‌اند و هیچ اشکال و خللی در آنها راه ندارد، بعد از مدتی خود آن اشخاص یا کسانی که بعد از آنها آمده‌اند، شبهات یا اشکالات مادی یا صوری وارد کرده‌اند. با این همه اشکالات جدید نیز حکم همان استدلال‌های پیشین را دارند و از این جهت تفاوتی بین آنها نیست. اگر وقوع در اشتباه برای برخی از افراد جایز است، برای کل هم جایز است و از این جهت تفاوتی بین کل و جزء نیست؛ بنابراین، ترجیح يك رأی بر رأی دیگر، اگر به دلیل اقامهٔ برهان بر آن باشد که چون همیشه احتمال عقلایی وقوع خطا در آن، به گواهی نمونه‌های تاریخی موجود، وجود دارد، اعتمادپذیر تام نیست؛ و اگر بدون برهان باشد، ترجیح بلامرجّح است؛ و اگر هم گفته شود که برای پرهیز از خطا در این باب قواعد و قوانینی منطقی تنظیم شده تا با مراجعه به آن، امکان پرهیز از وقوع در خطا فراهم شود، پاسخ این است که در خود منطق نیز اختلافاتی است که از جملهٔ آنها می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

۱. برخی از ضروب اشکال قیاس را گروهی منتج و گروهی غیرمنتج می‌دانند؛
۲. دربارهٔ لوازم قضایا بین منطق‌دانان اتفاق نظر نیست؛
۳. دربارهٔ نیاز به علم منطق یا بی‌نیازی از آن، بین اهل نظر اتفاق رأی نیست؛

۴. مهم‌ترین بخش منطق از دیدگاه کسانی که برای عقل نظری و استدلال‌های آن قائل به اعتبارند، باب برهان است و مهم‌ترین جزء برهان و روح و قطب آن نیز حد وسط است و آن نیز چون امری تصویری است، با برهان اکتساب‌شدنی نیست (همو، ۱۳۸۱: ۲۵؛ ۱۳۸۳: ۱۸۶).

از جمله اموری که در باب آن بین ابنای نوع انسانی اختلاف و تفرقه هست، امر دیانات و عقاید است. قونوی علاوه بر تحلیل عامی که درباره اختلاف آرا و عقاید می‌آورد، بحث خاصی را درباره اختلاف در ادیان و مذاهب می‌گشاید، به تبیین و توجیه وقوع اختلاف در این حوزه می‌پردازد. او در این باره به دو گونه از عوامل اشاره می‌کند، برخی از این عوامل معرفتی و از سنخ دلیل و برخی غیرمعرفتی و از سنخ علت است. مهم این است که او عوامل معرفتی را در نهایت به عوامل غیرمعرفتی یا علی ارجاع می‌دهد. این نکته نیز جالب توجه است که او اقامه دلیل بر مطالب و اثبات آنها با ادله عقلی را به نحوی که امکان شک و اعتراض بر آن منتفی شود، ناممکن می‌داند. عواملی را که قونوی، به ترتیب، علت اختلاف آرا و انظار می‌داند، می‌توان به قرار زیر برشمرد:

۱. تفاوت ادراکات آدمیان؛ این نکته بدیهی است که تلقیات و برداشت‌های انسان‌ها از پدیده‌ای واحد، مختلف و متفاوت است؛ این گونه نیست که همه افراد به هنگام مواجهه با پدیده‌ای خاص درک و دریافت واحد و یکسانی از آن داشته باشند و این خود حکایت‌گر تفاوت انحاء ادراکات آدمیان است. حتی تلقیات حسی یا خیالی یا عقلی افراد از پدیده‌ای خاص یگانه نیست و تفاوت در بین آنها از این جهت مشهود است. بنابر این می‌توان گفت که اختلاف قوای ادراکی گوناگون می‌تواند احکام نظری حاصل از آنها را مختلف کند.

ترکیب قیاسات و ترتیب‌دادن مقدمات راهی است برای آنکه پژوهشگر به معرفت چیزی که در پی شناخت آن است، نائل آید. حداکثر آگاهی‌ای که برای چنین کسی ممکن است حاصل شود، آن است که از یکی از اوصاف و خواص يك شیء، به خاصیت و وصف دیگری از آن دست یابد؛ ولی فرد غالباً همین مقدار آگاهی از شیء را دستیابی به حاق حقیقت آن تلقی می‌کند و اگر دیگری نیز درباره همین امر با

استفاده از مقدمات و مبانی دیگر به اوصاف و خواص دیگری از همان شیء دست یابد و یافته خود را تمام حقیقت آن بداند، بین آنها در باب امری واحد اختلاف پدید می‌آید؛ پس می‌توان گفت که ریشه اختلافات در حوزه ادراک و نظر موجود بین افراد انسان‌ها، به این امر بازمی‌گردد. این رویکرد، یک رویکرد معرفت‌شناختی به مسئله است (همو، ۱۳۸۳: ۱۸۹).

۲. قونوی علت تفاوت برداشت‌ها، تلقیات و تنوع ادراکات در افراد آدمی را اختلاف توجهات ادراک‌کنندگان می‌داند. توجهات مختلف باعث می‌شوند که به هنگام مواجهه با پدیده‌ای واحد، آرا و انظار مشاهده‌کنندگان به حیثیت و جنبه‌ای از پدیده موردنظر جلب شده، و فرد به آن حیثیت بیشتر از سایر حیثیات عنایت کند و در نتیجه به دریافت خاصی از آن پدیده بینجامد. شاید بتوان توجهات را در این سخن قونوی عبارت از همان خصوصیات روحی، مزاجی و عاطفی موجود در فرد دانست که از آغاز، ذهن و ضمیر او را به سوی خاصی سوق می‌دهد و پس از آن، او درصدد برمی‌آید تا با کمک ادله نظری و استدلال‌های عقلانی برای آنها محمل‌های تعقلی بیابد. می‌توان گفت تقسیم‌بندی‌هایی که در برخی مکاتب از سنخ‌های گوناگون روانی افراد صورت گرفته و در هر یک غلبه نوعی خاص از روحیات و رفتار تشخیص داده شده‌است، تا حدودی به این دیدگاه نزدیک است. این تحلیل، به معنایی، ارجاع تفاوت‌های معرفتی در افراد به تفاوت‌های روان‌شناختی است (همو، ۱۳۸۱: ۲۲).

۳. ولی هنوز سؤال پایان نیافته‌است و می‌توان پرسید که منشأ تفاوت‌های روحی، یا به تعبیر قونوی، منشأ تفاوت توجهات در افراد مختلف چیست و این تفاوت از کجا ناشی می‌شود؟ پاسخ قونوی این است که توجهات و التفاتات در افراد نیز تابع مقاصد و اهداف گوناگون است. تا مقصود و مطلوب اشخاص با یکدیگر تفاوت نداشته باشد، توجهات آنها به امور نیز اختلاف و تخلفی نخواهد داشت (همو، ۱۳۸۳: ۱۸۳).

۴. باید گفت که از نظر قونوی هنوز پرسش از چرایی اختلاف به پایان نرسیده‌است و هم‌چنان می‌توان پرسید که دلیل اختلاف اهداف و مقاصد چیست و چرا افراد اهداف گوناگونی را انتخاب می‌کنند؟ پاسخ این است که دلیل اختلاف

موجود بین اهداف و مقاصد، اختلاف در «آمیزه و مناسبات» است. فناری در نقل این مراحل از مطاوی کلمات قونوی از تعبیر «عقائد و عوائد» استفاده کرده است که بر اساس آن اختلاف مقاصد و اهداف را باید حاصل اختلاف عقاید و نتایج فکری حاصل از تلاش‌های ذهنی و عقلی یا عقایدی که به هر طریقی در نفس فرد راسخ شده است، دانست (قونوی، ۱۳۸۱: ۲۲؛ فناری، ۱۳۸۴: ۳۳).

۵. آنچه در مرحله نهایی مطرح است، اینکه اختلاف ویژگی‌های روحی و مزاجی، یا به تعبیر قونوی، اختلاف مناسبات ناشی از چیست و چرا در بین انسان‌ها، با چنین تمایزات و خصوصیات مختلفی مواجه هستیم؟ پاسخ این است که تمامی تفاوت‌ها در مناسبات، مشارب و اذواق، به تفاوت در تجلیات متعین و متعدد در مرتبه قابل‌ها و استعدادهای آنها برمی‌گردد. تجلیات علت تعیین یافتن مقاصد گوناگون و استوارشدن عقایدی می‌شود که متلبس به آن مقاصد و اهداف می‌شده، در قالب آنها ظهور و بروز می‌یابند. اینجاست که دیگر ادامه پریش ناممکن می‌شود و چرایی و چگونگی شأن خود را از دست می‌دهد؛ زیرا قوایل، تعینات اسما و صفات الهی هستند که نامجمعول‌اند و پریش از چرایی و لمیت درباره امر نامجمعول، موضوعیت ندارد؛ البته، این تجلیات را، اگر از لحاظ منبع و منشئی که از آنها سرچشمه می‌گیرند، ملاحظه کنیم، خواهیم دید که آنها چون برآمده از منبع وحدت هستند خود متصف به وحدت‌اند؛ ولی چون به قابل‌های گوناگون با مراتب متفاوت روحانی و طبیعی آنها وارد می‌شوند، صبغه آنها را پذیرفته، متصف به کثرت می‌شوند (قونوی، ۱۳۸۳: ۱۸۳؛ فناری، ۱۳۸۴: ۳۳).

شاید از آنچه گذشت این تصور پدید آمده باشد که بر این اساس راهی برای رفع اختلافات موجود بین ابنای نوع بشر وجود ندارد؛ چه آنها محصول اموری هستند که ذاتی این جهان بوده و تنیده در تار و پود آنند؛ ولی به نظر می‌رسد که پاسخ قونوی به این اشکال آن است که مسائل را در دو سطح باید از یکدیگر تفکیک کرد:

۱) تفاوت‌های حاصل از براهین و استدلال‌های عقل نظری که عمدتاً ناشی از محدودیت‌ها و ناتوانی‌های عقل جزئی در درک و دریافت حقایق و تقرّب به آنها از زاویه تنگ حدود ادراکی خود اوست و از این‌رو، عقل نیز تا متکی به حدود

امکانات خویش باشد، گریز و گزیری از این حدود نیست. روشن است که عقل محدود در شناخت حقایق عالم نمی‌تواند به بیش از سلسله‌ای از اوصاف و خواص اشیا دست یافته، به کنه آنها راه یابد. این مدعا بر مبنای اصول حکمت متعالیه صدرایی و به‌ویژه اصل محوری اصالت وجود نیز تبیین‌پذیر است. به عقیده صدرالمتألهین هم ما با ابزارهای ادراکی متعارف و از درجه علم حصولی امکان شناخت هیچ امر وجودی را نداریم و تنها می‌توانیم به سایه‌های موجوداتی علم پیدا کنیم که در قالب ماهیات ظهور می‌یابند. به گفته او علم به حقایق وجودی تنها از راه ارتباط وجودی و از طریق علم حضوری به این حقایق ممکن است و علم حصولی جز ماهیت و مفهوم، چیزی در اختیار قرار نمی‌دهد (شیرازی، ۱۳۸۱، ج ۶: ۲۳۹).

۲) بر این اساس، برای درک حقایق باید خود با آنها ربط وجودی حقیقی یابیم، که، به تعبیر عارف، این همان علمی است که با رفع حُجُب و پیمودن طریق سلوک ممکن می‌شود. اگر از سالک حکم صفات هستی مقید او با تحقق به مقام «کنت سمعه و بصره» - که مقام قرب نوافل است و در آن رب در مرتبه قوا و جوارح عبد ظهور می‌کند و در مرحله بعد با تحقق به مقام قرب فرایض، که در آن عبد در مقام صفات و اسمای حق ظهور می‌کند - منتفی شد، آنگاه ممکن است از وجه خاصی امکان درک حقایق برایش دست دهد.

پس می‌توان گفت که با عبور از محدودیت‌های عقل نظری، می‌توان به رفع جنبه مهمی از اختلاف‌ها رسید و به ساحت حقیقت تقرّب یافت؛ ولی، از سوی دیگر، کثرت‌ها و تفاوت‌ها به معنای خاصی که آنها را می‌توان محصول تجلیات گوناگون آسمایی و صفاتی حق دانست، که در مظاهر گوناگون ملکی و ملکوتی ظهور می‌یابد، لازمه ذات عالم و مقتضای صفات متفاوت جلالی و جمالی وجود حق است.

پی‌نوشت‌ها

۱. چنان‌که مثلاً علامه طباطبایی در تفسیر المیزان و در ذیل آیه هفتم سوره آل عمران، ضمن اشاره به اختلاف افراد در فهم مراد آیات قرآنی، آن را به اختلاف طبایع و استعدادها، و در موردی دیگر، به اختلاف وسایط و ابزارهای معرفتی برای ورود به عالم معانی و کلیات ربط می‌دهند. از این بیان می‌توان استنباط کرد که اختلاف‌ها در نظر وی اساساً ریشه معرفتی به معنای برخورداری از قوای گوناگون فکری یا وسایط مختلف معرفتی دارد، هر چند که تعبیر اختلاف طبایع در سخن علامه می‌تواند اشاره به چیزی باشد که در کلام قونوی، چنان‌که خواهیم دید، از آن با عنوان مناسبات و امزجه یاد شده است.
۲. چنان‌که مثلاً در دایره‌المعارف فلسفی/استنفورد به این مسئله، که با عنوان «کثرت ادیان» از آن یاد شده، فقط از این دیدگاه نگاه شده است.
۳. بخشی از آرای او در این زمینه را ویلیام چیتیک در *عولم خیال* آورده است (چیتیک، ۱۳۸۳: ۱۷۸-۲۰۰).

منابع

۱. چیتیک، ویلیام، *عولم خیال*، ترجمه سید محمود یوسف ثانی، پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی، تهران، ۱۳۸۳.
۲. شیرازی، صدرالدین محمد، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، جلد ششم، دار احیاء التراث، ۱۹۸۱.
۳. طباطبایی، سیدمحمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، جلد سوم، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، بیروت، ۱۹۷۲.
۴. طوسی، نصیرالدین محمد، *أجوبة المسائل النصیریة*، به اهتمام عبدالله نورانی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ۱۳۸۳.
۵. فناری، حمزه، *مصباح الانس*، مولی، تهران، ۱۳۸۴.
۶. قونوی، صدرالدین محمد، *اعجاز البیان فی تفسیر أم القرآن*، بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۱.
۷. _____، *الرسالة المفصحة عن منتهی الافکار و سبب اختلاف الامم و الموضحة سر الاهداء إلى الطريق الاشراف الاتمم در أجوبة المسائل النصیریة نصیرالدین محمد طوسی*، اهتمام عبدالله نورانی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ۱۳۸۳.
۸. مولوی، جلال‌الدین محمد، *مثنوی معنوی*، تصحیح نیکلسون، اهتمام نصرالله پورجوادی، امیرکبیر، چاپ اول، تهران، ۱۳۷۳.