**مقدمه**

**كيفيت رابطه خدا، انسان و جهان مهمترين مسأله‏اى است كه همه جهان بينى‏هاى معتقد به خدا با آن مواجه و در صدد تبيين آن بوده‏اند. تفاوت عمده اين جهان بينى‏ها مربوط به نقش و تأثيرى است كه براى سه عامل فوق (خداـ انسان ـ جهان) در نظام هستى قائلند. بعضى از اين جهان بينى‏ها خدا محور، برخى انسان محور و بعضى نيز معتقد به تقسيم عادلانه قدرت بين سه عامل فوقند.**

**در تفكر اسلامى، در زمينه خدا محورى، دو گرايش عمده وجود دارد. دو گرايشى كه از اين سه عامل، همه سهم را به خدا مى‏دهند. اين دو عبارتند از «اشعريت» و «عرفان». مراد ما از اشعريت در اينجا، مكتب كلامى است كه با شيخ ابو الحسن اشعرى (م ـ 324 ه) شروع شده و به دست پيروان او به كمال رسيده است. و منظور از عرفان مكتب خاصى است كه با محيى الدين ابن عربى (م ـ 638 ه) شهرت يافته است.**

**بين ظواهر سخنان اين دو طايفه شباهتهاى متعددى يافت مى‏شود كه نمونه هايى از آن را در مسأله جبر و اختيار، نفى اسباب و علل، مسأله رؤيت خداوند، مسأله تشبيه و تنزيه، تحقير و ناكافى دانستن عقل و روش عقلى و مسأله مسؤول نبودن خداوند و اراده مطلقه او مى‏توان جستجو كرد. اين امر باعث شده است كه از دير باز بحثهايى در مورد تشابه و يا تفاوت اين دو گرايش درگيرد. گروهى آن دو را يكى شمرده و به بهانه حمايت از عقل، در برابر عقل ستيزى اشاعره، به عرفان تاخته‏اند. برخى نيز با همين تحليل ليكن به انگيزه دفاع از تشيع در برابر تسنن اشعرى، عرفا را مورد بى مهرى قرار داده‏اند. عده‏اى نيز ضمن واحد دانستن آن دو، در قالب عرفان، به تبليغ اشعريت پرداخته‏اند.**

**بحثهاى مذكور گاه به طور عام مطرح شده است و زمانى نيز اشخاصى چون ابن عربى، حافظ و مولوى را محور قرار داده و ضمن اذعان به عرفان آنها، در باره اشعريت ايشان بحث كرده‏اند؛ چنان كه در زمان ما اين بحث در مى‏گيرد كه آيا مولوى از نظر كلامى، اشعرى است(1) و يا اينكه عرفان او با كلام اشعرى آنچنان فاصله‏اى دارد كه قياس آنها با يكديگر حاكى از ناآگاهى از هر دو جريان فكرى است(2)**

هيچ كس شك ندارد كه عرفان و كلام از نظر روش، منابع و ابزار شناخت، دو معرفت كاملاً مستقل و متفاوت هستند. اگر بحثى از تشابه يا تفاوت «اشعريت» و «عرفان» در ميان است مربوط به دعاوى اين دو مكتب است. آيا دعاوى آنها بخصوص در باب «توحيد افعالى» يكى است و يا با هم تفاوت دارند؟ اگر متفاوتند تفاوت آنها در چيست؟ و آيا اين تفاوتها به حدى مى‏رسد كه اين دو مكتب را به صورت دو گرايش غير قابل جمع در آورد؟

**تفاوت ديدگاههاى ابن عربى با اشاعره**

**حق آن است كه عرفاى مكتب ابن عربى در مهمترين اصولى كه از ويژگيهاى تفكر اشاعره محسوب مى‏شود، با آنان اختلاف دارند. در اينجا به عنوان نمومه چند مورد از اختلافات ابن عربى را با اشاعره يادآور مى‏شويم:**

**الف ـ از مهمترين ويژگيهاى تفكر اشعرى ـ كه در واقع زير بناى بسيارى ديگر از افكار و نظريات ايشان محسوب مى‏شود ـ برداشت آنان از مسأله «حسن و قبح» و اختلافى است كه در اين زمينه با معتزله دارند. اشاعره حُسن و قبح را شرعى مى‏دانند**

**و نه عقلى. ابن عربى بر اختلافات خويش با اشاعره در اين باب، تصريح دارد:**

**«حسن و قبح براى امور حسن و قبيح، ذاتى است. لكن خوبى و بدى بعضى از آنها را با عقل مى‏توان فهميد ... و خوبى و بدى بعضى ديگر تنها از جانب حقى كه همان شرع است فهميده مى‏شود كه مى‏گويد اين خوب است و آن بد. و در واقع اين گفته از جانب شرع خبر است نه انشاء و حكم(3)»**

و در جاى ديگر مذهب معتزله را در باب حسن و قبح تقويت مى‏كند:

**«و اين از امورى است كه مذهب معتزله را تقويت مى‏كند كه قبيح فى ذاته قبيح است و حسن فى ذاته حسن است(4)»**

ب ـ از ديگر ويژگيهاى مهم مذهب اشاعره اثبات صفات زائد بر ذات براى خداوند است. به سبب همين ويژگى اشاعره خود را «اهل اثبات» مى‏ناميدند تا از معتزله كه چنين صفاتى را نفى مى‏كردند متمايز شوند. ابن عربى در اين مورد كاملاً با اشاعره مخالف است:

**«مخالف ما مى‏گويد خداى تعالى با علم، مى‏داند و با قدرت، مى‏تواند و با بصر، مى‏بيند ... متكلمان اشعرى اتفاق دارند كه در اينجا امورى زائد بر ذات وجود دارد ... در حالى كه دليلى قاطع نيافته‏اند(5)»**

در جاى ديگر ضمن شعرى چنين مى‏گويد:

**«علم خداوند به همه اشياء علمى است واحد. كثرت در معلوم است نه در ذات خداوند. اشعرى چنين مى‏پندارد كه خداوند در ذات و صفاتش كثرت و تعدد دارد. حقيقت از آنچه اشعرى مى‏گويد ابا دارد(6)»**

در فصوص الحكم اشاعره را بدون ذكر نام در اين مورد تخطئه مى‏كند:

**«كسى كه ذوق اين امر (عرفان) را نداشته و در آن گام نگذاشته باشد، جرأت ندارد كه بگويد ذات خدا عين رحمت و عين صفت است و در نتيجه قائل شده است كه آن ذات نه عين صفت است و نه غير آن»**

**قيصرى شارح فصوص تصريح دارد كه منظور ابن عربى در اينجا اشاعره است(7).**

ج ـ ابن عربى، اشاعره را كه در باب رؤيت خداوند متنظرند تا خداند را در قيامت با چشم خويش مشاهده كنند جاهل مى‏خواند:

**«كسى كه حق را از نفس خويش و در نفس خويش نبيند و منتظر باشد تا او را در قيامت با چشم خويش بنگرد، جاهل است(8)»**

د ـ ابن عربى در موارد متعدد، مجبور بودن عبد را غر ممكن دانسته و قول به جبر را عين قبول نوعى تفويض در ناحيه خواست و اراده عبد تلقى كرده و آن را رد مى‏كند. وى اشاعره را در قول به جبر «مفترى» مى‏خواند(9). در جاى ديگر آنها را در اين زمينه «متخيل» و خيالباف توصيف مى‏كند(10). و در موردى ديگر آنها را به خاطر پذيرفتن اين قول به «عدم انصاف» متهم مى‏سازد(11).

هـ ـ برداشت اشاعره از حدوث عالم به گونه‏اى است كه به تعطيل فيض از جانب خداوند مى‏انجامد. آنها فلاسفه را به دليل نپذيرفتن اين قول متهم به كفر مى‏كنند چنان كه غزالى در «تهافت الفلاسفه» بر اين امر تصريح مى‏ورزد؛ ليكن ابن عربى اين قول را توهّم دانسته و خود در حدوث عالم راهى ديگر در پيش مى‏گيرد:

**«كسى كه بين خدا و عالم، جدايى فرض كند و در آن تقدم و تأخر وجود ممكن را مفروض بگيرد، توهم باطلى كرده است كه حقيقتى ندارد. لذا روش ما بر استدلال بر حدوث عالم غير از روشى است كه اشاعره طى كرده‏اند(12)»**

على رغم اين اختلافات و اختلافات بسيار ديگر، پيوندها و شباهتهاى مهمى بين اين دو مكتب وجود دارد كه مهمترين آنها ديدگاه «خدا محورانه» هر دو مكتب و نفى تأثير و سببيّت از ما سوى الله است. بسيارى از نويسندگان نيز به سبب همين شباهت، بين اين دو مكتب تفاوت چندانى قائل نشده‏اند(13). ما ابتدا به پيوندها و شباهتهاى دو ديدگاه و سپس به تفاوتهاى آنها در باب «خدا محورى» اشاره خواهيم كرد.

**شباهتها و پيوندهاى اشعريت و عرفان**

**الف ـ مهمترين عامل پيوند و شباهت اين دو مكتب را بايد در تعليمات توحيدى قرآن جستجو كرد. هر دو مكتب در يك منبع شناخت كه قرآن و وحى است، مشتركند. هر دو مكتب براى اثبات ديدگاه «خدا محورانه» خويش به ظواهرى چنگ مى‏زنند كه بر انحصار عليت در خداوند مشعرند و بر اين سخن مشهور دلالت مى‏كنند كه «لا مؤثر فى الوجود الاّ الله». به عبارت ديگر مستند هر دو مكتب در اين مورد يكى است. اما واحد بودن سند فهم يكسان از آن را ضمانت نخواهد كرد.**

**ب ـ پيوند و شباهت ديگر اين دو مكتب انتقاد مشترك و شديد هر دو از معتزله و تخطئه آنان در قول به «تفويض» و «خلق اعمال» توسط بشر است. از آنجا كه نزاع سخت اشاعره و معتزله باعث شده است كه متكلمان جهان اسلام غالبا در دو اردوگاه كاملاً رو در رو قرار گيرند، طبيعى است كه عرفا و حكماى متأله در اعلام موضع نسبت به اين دو اردوگاه، ديد خوش بينانه‏ترى در باره اشاعره، نسبت به معتزله، از خود نشان دهند و ديدگاه دسته اول را باطل و نظرات گروه دوّم را باطل‏تر بشمرند!**

**حضرت امام خمينى «ره» ضمن انتقاد از مرحوم مجلسى كه در مسأله «رزق مقسوم» نظر شيعه را موافق معتزله دانسته‏اند، مى‏گويند:**

**«بايد دانست كه اين قضيه نيز يكى از شعب جبر و تفويض است كه مسلك اماميه موافق با هيچ يك از اشاعره و معتزله نيست. بلكه كلام معتزله از اشاعره بى ارج‏تر و ساقط‏تر است و اگر بعضى از متكلمين اماميه ـ رضوان الله تعالى عليهم ـ مايل به آن شده باشند، غفلت از حقيقت حال و مآل نمودند»(14)**

و در جاى ديگر باز هم ضمن انتقاد از مرحوم مجلسى مى‏فرمايند:

**«مخالفت با اشاعره كه جبرى مسلك هستند، مسلك آنها مخالف با صريح عقل و برهان و وجدان است صحيح است ولى آيات و اخبار وجهى ندارد كه بر مذهب معتزله كه تفويضى هستند و مسلك آنها از مسلك اشاعره باطل‏تر و شناعت و فضاحتش بيشتر است حمل شود(15)»**

اين است كه مى‏بينيم بزرگان شيعه خطر تفويض را بيش از خطر جبر مى‏دانند(16) و يا ضمن انتقاد شديد از معتزله، فكر اشعرى را به فكر دينى نزديكتر مى‏يابند(17). همچنين اشاعره را صاحب چشم راست و معتزله را داراى چشم چپ مى‏بينند(18).

قول معتزله را صد در صد اشتباه مى‏دانند ولى سخن اشاعره را نود و نه درصد!(19)

ج ـ شباهت ديگر هر دو جريان، اعتراض شديد آنان به فلاسفه مشاء و عقل گرائى خشك آنهاست، عرفا آنان را محجوب و اشاعره آنان را كافر مى‏شمرند. اگر توجه كنيم كه اشاعره و عرفا بيشتر به قرآن نظر داشتند و فلاسفه به برهان و بعضا به يونان، اين شباهت و اين حمله مشترك بيشتر توجيه خواهد شد.

**د ـ اگر دو عامل زيرا را به يكديگر ضميمه كنيم، يكى ديگر از رازهاى پيوند و شباهت سخنان عرفا با دعاوى اشاعره روشن مى‏شود:**

**اولاً ـ چنانكه شواهد تاريخى نشان مى‏دهد، با پيدايش نهضت اشعرى و حملات سهمگين اشاعره عليه طرز فكر معتزله و حمايت بعضى از خلفاى عباسى از اين نهضت، و نيز با ظهور شخصيتهاى بزرگى چون «غزالى» و «فخر رازى»، فكر اشعرى به اوج اقتدار و غلبه خود رسيد و تفكر اعتزال به خاموشى گراييد و جز نامى از آن باقى نماند. چنانكه ابن رشد در اندلس، على رغم قريب العهد بودنش با بزرگان معتزله توفيق نمى‏يابد براى بررسى آراء و عقايد آنان، بر كتب ايشان دست يابد(20) و بدين ترتيب مذهب اشعرى به صورت مذهب رسمى در جهان تسنن در آمد و اصول عقايد آن، اصول دين تلقى شد.**

ثانيا ـ بناى عرفا بر تسامح و تصويب است نه بر جدل و تخطئه. لذا در بررسى عقايد، سختگير نبوده و حتى اگر خطائى هم ببينند در صدد توجيه آن و معذور دانستن صاحب آن رأى بر مى‏آيند. چنانكه ابن عربى توصيه مى‏كند كه:

**«در پى رد و انكار هيچ يك از مرمان مباش بلكه سعى كن تا به سبب سعه الهى براى آنها در اين امر عذرى بيابى».(21)**

با توجه به دو مقدمه فوق شگفت نيست كه عرفا با مذهب اشعرى كه مذهب رسمى و غالب بوده است، مسامحه ورزيده و در مواردى بسيار آن را طورى توجيه كنند كه با ديدگاه عرفانى سازگار افتد. چنانكه ابن عربى پس از ردّ نظر اشاعره در باب زيادت صفات بر ذات مى‏گويد:

**«گفتگو و خلاف در اين باب به درازا مى‏كشد و شيوه ما بر اين روش، يعنى انكار آنان و منازعه با ايشان، استوار نيست»(22)**

در جاى ديگر پس از آنكه اقوال مختلف را در باب خلق اعمال ذكر مى‏كند به نقض و ابرام آنها نپرداخته و معتقد است كه «العارف يكفيه الاشاره»:

**«من مطلب را تفصيل مى‏دهم ولى حقيقت امر را آنچنان كه هست تعيين نمى‏كنم. زيرا در اين كار ضرر و اختلاف مردم نهفته است و با گفته من خلاف از عالم رخت بر نمى‏بندد بنابراين بهتر است كه امر را در همان پرده عموم و ابهام باقى گذارم و مردمان انديشمند ما (عرفا) آنچه را كه به طور اشاره مى‏گويم ادراك مى‏كنند.»(23)**

و به سبب همين تسامح است كه مى‏بينيم در موضعى ديگر و در باب خلق اعمال، قول معتزله را به دليل عقلى و سخن اشاعره را به دليل عقلى و شرعى صحيح مى‏داند.24

**هـ ـ پيوند ديگرى كه اين دو جريان مى‏يابند از طريق شخصيت‏هاى بزرگى است كه از يك سو عارف محسوب مى‏شوند و از ديگر سو، به اشعرى بودن معروفند و در رأس آنان مى‏توان از مولوى و غزالى نام برد. و در همين جاست كه مى‏توان از تحول و يا تكامل مكتب اشعرى به دست اين شخصيتها سخن گفت. شهيد مطهرى معتقد است كه كلام به وسيله غزالى به عرفان و تصوف نزديك شده است و مكتب اشعرى در دست او رنگ كلامى خود را كمى باخته و رنگ عرفانى گرفته است.(24) چنان كه ديديم همين سخن در باره مولوى نيز اظهار شده است. نظر به اهميتى كه نقش غزالى در اين ميان دارد در دو قسمت از ديدگاههاى او ياد مى‏كنيم.**

**1 ـ غزالى و اشعريت ـ اشعرى بودن غزالى قولى است كه جملگى بر آنند. مكتب اشعرى تا حدود زيايد مديون غزالى است. او بود كه اصول اشاعره را تحكيم و تثبيت كرد و نه تنها در برابر معتزله بلكه در برابر مشائيان نيز قد بر افراشت و در تهافت الفلاسفه خويش به اثبات حقانيت مذهب اشعرى در برابر ايشان پرداخت. همچنين در تمام كتب كلامى خويش از قبيل قواعد العقايد و الاقتصاد فى الاعتقاد به صورت يك اشعرى متصلب جلوه مى‏كند.**

**2 ـ غزالى و عرفان ـ چنان كه از زندگى و آثار غزالى پيداست و به گزارش خود او در كتاب المنقذ من الضلال، وى به تدريج از كلام رويگردان شده و به عرفان گراييده است و در آثار متأخرش سخن عرفانى فراوان گفته و حتى در مشكاة الانوار طريق عرفان را داراى آستانى بس بلند مى‏شمرد كه بعيد است متكلّم با آن ديدگاه كلاميش بتواند بدان دست يابد. و اين همان تحول يا تكاملى است كه به قول شهيد مطهرى از اشعريت به عرفان صورت گرفته است.**

**اما اگر چنان كه گذشت، مرادمان از عرفان مكتب محيى الدين ابن عربى باشد، بايد گفت كه امثال غزالى، به علت وجود همان رسوبات تفكر كلامى و اشعريت در انديشه‏شان، در سير به سوى عرفان، در همان اوائل راه مانده‏اند. ابن عربى على رغم اينكه در كتب خويش براى غزالى حرمت زيادى قائل است و حتى به چند واسطه از او حديث نقل مى‏كند،(25) امّا او را بيشتر زاهد مى‏بيند تا عارف(26)؛ لذا لسان او را در موارد مختلف از جمله در باب ريا و اخلاص، لسان اهل الله ندانسته و وى را جزء عوام طريقه عرفان مى‏شمرد:**

**«آنچه عوام اين طريقه (عرفان) چون ابو حامد و محاسبى و مانند آن دو بيان مى‏دارند، لسان كسى نيست كه جز خدا نمى‏بيند و ما در اين امر تنها با اهل الله (خواص) سخن مى‏گوييم»(27).**

در موردى ديگر ذوقى را كه لازمه عرفان ناب است در غزالى نيافته و او را نسبت به مسائل بلند عرفانى از جمله نبوت مطلقه كه غير از نبوت تشريعيه و باب آن هميشه باز است، جاهل مى‏داند:

**«مقام نبوت مطلقه... مقام بزرگى است كه اكثر اشخاص طريقه ما، مانند ابو حامد و امثالش، نسبت به آن جاهلند زيرا ذوق اين مطلب كمياب است».(28)**

به هر حال گذر از اشعريت به عرفان مستلزم تحولى است كه در آنجا هم روش كلامى رنگ مى‏بازد، و هم اصول كلامى اشعرى تحوّل و تكامل مى‏يابد و در آنجا ديگر نمى‏توان از عرفان دم زد و در عين حال پايبند اصول اشعريت بود. اعترافات غزالى در المنقذ من الضلال و توصيه هايش در مشكاة الانوار خود دليل صدق اين مدعاست. بنابراين بر خلاف آنچه معروف است، غزالى بين اشعريت و عرفان جمع نكرده، بلكه از اشعريگرى به سوى عرفان سيرى ناقص داشته است.

**با توجه به مطلب فوق، جايگاه مولوى نيز در بين اشعريت و عرفان مشخص مى‏شود. اگر تفاوت عميق عرفان محيى الدين با ديدگاه اشاعره را از يك طرف، و تأثير شديد مولانا از عرفان ابن عربى را از سوى ديگر، در نظر بگيريم، نيتجه خواهيم گرفت ديدگاه موليو با اشاعره تفاوت اساسى دارد، و حداقل به تحول بس عميق او از اشعريت به عرفان اعتراف خواهيم كرد. به تفاوتهاى ابن عربى با اشاعره قبلاً اشاره كرديم. در مورد تأثير فراوان عرفان ابن عربى بر مولانا نيز استاد مطهرى مى‏گويد:**

**«مولوى ارتباطش با محيى الدين از طريق معاصر خويش صدر الدين قونوى (بهترين شارح محيى الدين) بوده است. اينكه اصطلاحات محيى الدين در كلمات مولوى آمده است اين در واقع عرفان محيى الدين است. اينها همه از محيى الدين به مولوى رسيده است. درست است كه مولوى خودش يك نابغه فوق العاده است... ولى فوق العاده تحت تأثير عرفان محيى الدين است».(29)**

لذا نبايد تشابه ظاهرى بين سخن اشعرى و قول عارف ما را بفريبد و مانند عده‏اى از محدثان، متكلمان و نويسندگان، عارف بزرگى چون مولوى را در صف اشعريت قرار داده و معتقد شويم كه:

**«جلال الدين رومى، از نظر كلامى، اشعرى است يعنى نه به عليت قائل است و نه به حُسن و قُبح ذاتى افعال».(30)**

همين اشتباه را قبلاً محدثانى امثال مرحوم مجلسى مرتكب شده‏اند. اينجاست كه بايد با استاد جوادى آملى همنوا شد كه:

**«جمود اشعرى را كجا مى‏توان با شهود عرفانى عارف رومى سنجيد. علت اين قضا و داورى ناصواب نا آگاهى نسبت به مفاهيم و معانى بلندى است كه ملاى رومى در مثنوى و ديگر آثار خود اظهار مى‏دارد. اگر معرف شناس حظّى از معرفت عرفانى داشته و تنها از بيرون به نظاره ترتيب الفاظ و استماع آهنگ اشعار آن نپرداخته باشد هرگز به چنين خطائى در قضا گرفتار نمى‏شود».(31)**

به هر حال توجه به موضوع بعدى يعنى تحول از اشعريت به عرفان، مطلب را بيشتر روشن خواهد كرد.

**تحول از اشعريت به عرفان**

**جاى ترديد نيست كه تفكر اعتزال به هيچ وجه با بينش عرفانى سازگارى ندارد. يعنى حتى در ظاهر نيز با يكديگر توافق ندارند. اما دعاوى خدامحورانه اشعرى، به شرط آنكه تلطيف و ترقيق شده و عمق و غنا و تكامل يابد، مى‏تواند سر پلى باشد به سوى دعاوى عرفانى. به تعبير ديگر، دعاوى اشعرى مى‏تواند ظاهرى باشد كه عارف بتواند در پس آن، باطن شهودات عرفانى خود را بازگو كند. بنابراين اگر به ظاهر نظر كنيم بحث از تشابه دعاوى اين دو طايفه خواهد بود امّا اگر باطن را مدّ نظر قرار دهيم فاصله اين دو طرز فكر را نه به اندازه زمين و آسمان بلكه به اندازه تفاوت وجود و عدم خواهيم يافت:(32)**

1 ـ از مهمترين ظواهر مشترك بين اين دو طايفه مسأله انحصار عليت در خداوند و يا «لا مؤثر فى الوجود الاّ الله »است. اما اگر مسأله را تحليل كنيم خواهيم ديد كه اوّلاً اشعرى معتقد است كه «لا اله الاّ هو» امّا عارف معتقد است كه «لا موجود فى الوجود الاّ الله» و «لا هو الاّ هو»(33) ثانيا اشعرى هر چند براى اشياء تأثير قائل نيست، اما وجود را به آن‏ها نسبت مى‏دهد. حال آن كه عارف نه تنها آنها را مؤثر نمى‏داند بلكه حتى وجود را به آنها نسبت نداده و آنها را غير از ظهور هيچ نمى‏بيند.(34)

مرحوم سيد حيدر آملى نيز پس از آنكه اعتراف مى‏كند كه ظاهر كلام اشاعره و عرفا در باب خدامحورى بسيار نزديك است و چه بسا باعث اين توّهم شود كه مراد هر دو طايفه از «لا مؤثر فى الوجود الاّ الله» و يا «لا فاعل الاّ هو» يكى است، عرفا را از نظريه اشاعره منزه كرده و مى‏گويد:

**«اشاعره در اين گفتار خودشان محجوبند بلكه مشرك به شرك خفى هستند. زيرا ايشان هنوز از غير بينى، كه عبارت از ديدن وجود خود و ساير موجودات است، و از آن به شرك خفى تعبير مى‏شود، خلاص نشده‏اند و به مقام توحيد وجودى، كه مشاهده وجود حق است بدون اينكه وجود ديگرى با او باشد، نائل نگشته‏اند.»(35)**

به تعبير ديگر از نظر عارف، تنها خداست كه موجود حقيقى است و بقيه، ظهورات و تجليات اويند. هر چند مظاهر باهم متفاوتند و حتى تشكيك در ظهورات راه دارد ولى سرانجام همه تأثيرها از آن «ظاهر» و وجود حقيقى است بقول مولوى:

**ما عدمهائيم هستى‏ها نما تو وجود مطلق و هستى ما**

**اما اشعرى وجود را به اشياء نسبت مى‏دهد گر چه اثر را از آنها سلب مى‏كند؛ لذا از نظر عارف و حكيم متأله، به تناقض دچار مى‏شود زيرا كه «ايجاد و تأثير دائر مدار وجود است»(36) بنابراين چيزى كه تأثير نداشته باشد نمى‏تواند از وجود برخوردار باشد و بر عكس. «از آنجا كه وجود در انحصار خداوند است، ايجاد و تأثير هم منحصر به اوست».38**

**به تعبير مرحوم آية الله شيخ محمد تقى آملى هر چند اشعرى و عارف هر دو، از موجودات سلب تأثير مى‏كنند كه «لا مؤثر فى الوجود الاّ الله»، ليكن سلب عارف سلب موضوعى يعنى توأم با «نفى وجود» است اما سلب اشعرى در ظرف «اثبات وجود» است.(37)**

2ـ همين جا به تفاوت مهم ديدگاه عارف و اشعرى در باب جبر مى‏رسيم. چنان كه قبلاً اشاره كرديم، از نظر عارف، جبر غير ممكن است زيرا در جبر دو طرف، لازم است، جابر و مجبور، در حالى كه در اينجا يكى بيشتر نيست كه ظهور شى‏ء جائى براى غير نگذاشته است.

**اين نه جبر است بلكه اين جبارى است ذكر جبارى براى زارى است**

**و معنى جبارى نيز ظهور حق تعالى به اسم «جبّار» است كه مستلزم هلاك همه چيز است به نحوى كه تنها وجه او باقى مى‏ماند «كلّ شى‏ء هالك الاّ وجهه» و اين نه تنها در قيامت كه هم اكنون نيز چنين است يعنى اشياء هم اكنون نيز هالكند.40 اين درست نقطه مقابل ديدگاه اشعرى است كه به جبرى سخت دچار شده است. از نظر او، اشياء موجوداتى هستند كه خود هيچ تأثيرى نداشته و همه افعالشان را ديگرى انجام مى‏دهد و مجبور صرفند.**

**3- از ظواهر مشترك ديگر بين عارف و اشعرى، مسؤول نبودن خداوند است كه «لا يُسألُ عمّا يَفعل» ولى اشعرى معتقد است كه او پادشاهى مطلق است كه حق دارد در مملكت خويش هر چه را خواست به دلخواه انجام دهد و هيچ كس حق سؤال و چون و چرا در برابر او ندارد. امّا عارف معتقد است كه همه اشياء براى رسيدن به كمال كار مى‏كنند لذا هميشه سؤال «چرا» براى فعل آنها معقول است حال خدا كه كمال مطلق است به چيزى جز ذات خود توجه ندارد تا سؤال چرا معنا داشته باشد كه «چه را» مى‏جويد. از نظر عارف، در اينجا ديگر سؤال معنى ندارد نه اينكه جاى سؤال هست امّا حق سؤال نداريم. از اين روى مى‏توانيم تفاوت عميق عارف و اشعرى را در موارد زير بيابيم:**

**الف - اشعرى معتقد است كه در مورد خدا هيچ وجوبى به هيچ نحوى از انحاء وجود ندارد در حالى كه عارف هر چند معتقد است كه «لا يجب على الله شى‏ء» اما يك نحو ضرورت به نحو «يجب عن الله» در مورد خداوند قائل است. ضرورتى كه از اسماء و صفات خداوند ناشى مى‏شود نه اين كه از خارج و از غير خدا بر او تحميل مى‏گردد.**

**ب - اشعرى معتقد است كه فعل خدا «غرضمند» نيست و تعلق اراده‏اش به اشياء تابع هيچ ضابطه و قانونى نيست و گزاف عمل مى‏كند چرا كه «قدرت مطلق» و پادشاه بى چون و چراست. خواجه‏اى است كه او را غم خدمتكارش نيست. امّا عارف هر چند بالاتر از اشعرى خداوند را وجود مطلق مى‏داند(38) و رابطه خداوند را با اشياء نه رابطه «علت و معلول» بلكه رابطه «ظاهر و مظهر» دانسته و «عليت» را به «تجلى» مبدل ساخته است،(39) ليكن اين «ظهور و تجلى» را ضابطه‏مند مى‏داند.**

عارف همه اسماء و صفات فعل را زير پوشش «حكيم» و «عادل» قرار مى‏دهد و اين دو اسم را بر ساير اسماء در مقام فعل، غالب و حاكم مى‏داند و به «نظام اسماء الله» در عالم قائل است.(40)

4ـ يكى ديگر از ظواهر مشترك بين ديدگاه اشاعره و عرفا در باب «عقل» است كه در نزاع با حكماى مشائى، اين ظواهر خود را نشان مى‏دهد. اشاعره در بسيارى موارد «حجيّت عقل» را زير سؤال برده‏اند و عرفا در موارد متعدد پاى استدلاليان را چوبين دانسته‏اند. ليكن بين عقل ستيزى اشعرى و عقل گريزى محدّث از يك طرف، و ناكافى دانستن عقل از سوى عارف، تفاوت بسيار است. يكى دون عقل سخن مى‏گويد و ديگرى فوق عقل سخن گفته و طورى وراى طور عقل را «شهود» مى‏كند. اگر مشاهده مى‏شود كه عارف گاهى به تحقير عقل مى‏پردازد، از ديد انسان به كمال رسيده‏اى سخن مى‏گويد كه از آنان كه در راه مانده‏اند مى‏خواهد كه توقف نكرده بالاتر بيايند و طورى وراى طور عقل را مشاهده كنند. اينكه بزرگان فلسفه چون مرحوم ملاصدرا، شيخ بهائى و حضرت امام خمينى «ره» در اواخر عمر مى‏گويند كه فلسفه دردى را دوا نكرده و مشكل معرفت را چنان كه بايد حل نمى‏كند و از «مسجد و مدرسه» بيزار شده و «در ميخانه» را جستجو مى‏كنند ناشى از همين ديدگاه است. نه اينكه پس از عمرى فلسفه ورزيدن به اوّل راه برگشته و محدث يا اشعرى شده‏اند.

**5ـ از آنچه در باب عقل گفته شد، مطلب در مورد «انكار عليت» توسط اشاعره و عرفا نيز روشن مى‏شود. هر چند هر دو ظاهرا به نفى اسباب و وسائط در كار عالم مى‏پردازند و همه آثار، اعم از خير و شر را به خداوند نسبت مى‏دهند امّا يكى از سر مكابره با حسّ و عقل سخن مى‏گويد و ديگرى از منظر شهود عرفانى.**

**آنكه بيند او سبب را عيان كى نهد دل در سببهاى جهان**

**بنابراين كسى:**

**«چون ملاى رومى كه قائل به توحيد افعالى است هرگز منكر نظام علّى نيست. آن مشهد كه او شاهد است مشاهده محضر علت العلل است و آن كس كه علت العلل را مشاهده كند بى آنكه علل و اسباب را كاذب بخواند خود به علل اسباب سر مى‏سپارد و نه ديگران را به سر سپردن به آنها دعوت مى‏كند زيرا در اين شهود، عليت به «تشأن» باز مى‏گردد و تمام موجودهاى امكانى سمت آينه‏هاى گوناگون داشته و در حدّ مجارى فيض قرار دارند.»(41)**

از همين جا تفاوت بسيار مهم عارف و اشعرى در نفى عليت آشكار مى‏شود. چون اولاً اشعرى با نفى عليت به جرى عادت ارجاع مى‏دهد در حالى كه عارف با صعود بر علّيت به خرق عادت مى‏پردازد. عارفى كه به حكم «موتوا قبل ان تموتوا» به فنا رسيده و قيامتش بر پا شده و چشمانش باز و روشن بين گشته است هم اكنون بحكم «لا تقطعت بهم الاسباب» قطع اسباب را مشاهده مى‏كند.

**ثانيا ـ اشعرى نفى اسباب را با اراده جزافيه خداوند كه تابع هيچ قانونى نيست يكى مى‏بيند در حالى كه عارف معتقد است كه در «وضع اسباب» حكمتى است كه در رفع آنها نيست. پس اگر در جائى به نفى و رفع اسباب معتقد مى‏شود در جائى ديگر به اثبات و وضع آنها مى‏گردد و موضع خويش را بين رفع اسباب و نفى اسباب چنين تعيين مى‏كند:**

**«بنابراين اثر اسباب از تجرد از آنها قويتر است. زيرا جدا شدن از اسباب خلاف حكمت است و تكيه بر اسباب خلاف علم. پس سزاوار است كه انسان اسباب را اثبات كرده و بر طبق آنها عمل نمايد ولى بدانها اعتماد مورزد.»(42)**

فرق عارف و اشعرى در همين است كه اشعرى رفع نظام اسباب را لازمه قدرت مى‏داند ولى عارف آن را خلاف حكمت و ناشى از جهل مى‏بيند:

**«خداوند اسبابى را قرار داده و بعضى از امور را موقوف بر بعضى ديگر كرده است و هر كس كه فكر كند خداوند سببى را بدون سبب ديگر رفع كرده و برداشته است نه به سبب رفع كننده علم دارد و نه به سبب رفع شده»46 «عالم محقق از اين امور و تنبيهات الهى در مى‏يابد كه حكمت در آن چيزى است كه به ظهور پيوسته و اين امر دگرگونى نپذيرفته و اسباب هرگز برداشته نمى‏شود».(43)**

ابن عربى در فصوص الحكم صريحا اعلام مى‏كند:

**«هيچ راهى براى تعطيل اسباب وجود ندارد زيرا اسباب واسطه‏هاى وصول به مسببات هستند».(44)**

بنابراين بايد گفت كه بين نفى اسباب اشعرى معتقد است و قطع اسبابى كه عارف شهود مى‏كند تفاوتى به اندازه تفاوت سفاهت و حكمت و يا جهل و علم است.

**6ـ يكى ديگر از ظواهر مشترك بين اشعرى و عارف عدم بقاى اعراض است كه بصورت «العرض لا ينفى زمانين» بيان مى‏شود و احيانا عارف از آن به «خلق جديد» و يا «عدم تكرار در تجلى» ياد مى‏كند. اشعرى آفرينش مدام را مربوط به اعراض مى‏داند، امّا عارف معتقد است كه به يك معنى كل عالم با همه جواهر و اعراضش در حكم عرضند و هر دم چهره‏اى نو مى‏گيرند و جوهر اين عالم همان ظهور حق تعالى است كه در مظاهر گوناگون تجلى مى‏يابد.(45)**

**دفع يك توهم - تفاوت شهود عرفانى با تخيل عارفانه**

**از آنجا كه اشعرى مؤثرى غير از خدا قائل نيست امّا عارف بالاتر رفته وجودى غير از خدا نمى‏بيند و يا آنكه مثلاً اشعرى عرض را پايدار ندانسته و عارف گامى فراتر رفته و كل عالم ماسوى الله را عرض محسوب كرده و آن را هر لحظه در تجدد مى‏يابد، ممكن است كسى چنين توهم كند كه عرفا همان اصول اشاعره را گرفته و در جهت «خدا محورى» آن را هر چه اغراق آميزتر توسعه داده‏اند. چنانكه گفته‏اند:**

**«بعيد نيست كه يكى از افكار الهام بخش ابن عربى در قولش به وحدت وجود، ديدگاه اشاعره باشد».(46)**

ژيلسون نيز عرفان نظرى «بناونتورا» را ملهم از خدا محورى كلامى مى‏داند:

**«شما هر چه امور را بيشتر به لفط خدا نسبت دهيد تقواى شما كمتر آسيب مى‏بيند... نظريه‏اى كه كفّه الهى را بچرباند از آن جهت كه فقر ما را نسبت به خداوند بهتر نشان مى‏دهد با خضوع و پارسائى سازگارتر و از نظريه ديگر بى خطرتر است. نتيجه اينكه، حتى اگر اين نظريه خطا هم باشد به خضوع و ديانت انسان آسيبى نمى‏زند و بنابراين پذريرفتن آن شايسته و از خطر دور است»**

**آنگاه در انتقاد از مطلب فوق مى‏گويد:**

**«اگر با اين فرض آغاز كنيد كه اندكى دور از مرز ايستادن از خطر دورتر است، در آن صورت در چه نقطه‏اى توقف مى‏كنيد و اصلاً چرا توقف مى‏كنيد؟ اگر كاستن از تأثير اختيار نشانه پارسايى باشد پس هر چه بيشتر از آن بكاهيم پارساتر خواهيم بود تا آنجا كه سلب كامل اختيار نشانه عاليترين درجه پارسائى خواهد بود».(47)**

به نظر مى‏رسد كه در اينجا فرق پارسائى و معرفت و نيز فرق زاهد و عارف روشن نشده در نتيجه عرفان به صورت خيالبافى‏هاى متكلمى پارسا در اوج پارسائى خويش تلقى گشته است؛ در حالى كه بين آن‏ها تفاوت بسيار است. سخن متكلم تابع انگيزه اوست. انگيزه، او را وا مى‏دارد تا به هر نحو شده از حق دفاع كرده و باطل را دفع نمايد. اما سخن عارف از سر شهود است. آنچه را ديده است باز مى‏گويد. پس آنگاه كه دم از توحيد و وحدت مؤثر و نفى وجود از ما سوى الله مى‏زند، به هيچ وجه نبايد آن را با خيال‏بافى‏هاى شاعرانه و يا خضوع و پارسائى زاهدانه اشتباه كرد. فرق عارفى كه در عرفان نظرى سخن مى‏گويد و متكلم پارسائى كه در كلام سخن مى‏راند اين است كه اوّلى تابع شهود است و دوّمى پيرو انگيزه. به عبارت ديگر انگيزه متكلم پارسا او را وا مى‏دارد كه نتائجى را قبول كند و آنگاه اين نتائج او را به قبول براهين بكشاند نه اينكه براهين او را به نتائج رسانده باشد.(48) اما عارفى را كه با شهود سر و كار دارد بالاصاله با برهان كارى نيست زيرا:

«اهل الله اين معانى را با كشف و يقين يافته‏اند نه با ظن و تخمين و آنچه را كه در اين باب آورده‏اند كه شباهت با دليل و برهان دارد، صرفا براى آگاهانيدن برادرانى مستعد هستند آورده شده زيرا دليل جز خفاء بر اين امر نمى‏افزايد و برهان غير از جفاء در اين باب نيست براى اينكه اين امر طورى است كه جز كسى كه هدايت يافته باشد بدان نمى‏رسد و جز كسى كه خود را تزكيه كرده و به اهل الله اقتدا كرده باشد آن را عيان نمى‏يابد».(49)

پس اگر عارف به ادله نقلى و يا عقلى تمسك مى‏جويد براى آن است كه كسانى را كه مأنوس نيستند و در پس حجاب مانده‏اند، اُنس بخشند(50) و الاّ كسى كه مشاهده مى‏كند حاجت به برهان ندارد. «آنجا كه عيان است چه حاجت به بيان است».

ابن عربى نيز در فرق بين روش كلام و عرفان چنين اشاره مى‏كند كه علماى علم كلام اين علم را تنها براى ردع دشمن ساخته‏اند بدون اينكه علم به خداى تعالى در جانشان جاى گرفته باشد. لذا طالب عرفان را طريقى ديگر لازم است.(51) او معتقد است كه متكلّم از آن نظر كه متكلم است بهره‏اى از عرفان ندارد.(52) حتى عارف را با زاهد و عابد صرف و مطلق كسى كه در طريق سير و سلوك افتاده متفاوت ديده و مى‏گويد:

**«مرادم از اصحاب ما، صاحبان قلوب و اصحاب شهود مكاشفه است نه عابدان و نه زاهدان و نه حتى مطلق صوفيه مگر اهل حق و تحقيق از ايشان و از همين روست كه در علوم نبوت و ولايت گفته مى‏شود كه طورى است وراى عقل».(53)**

از آنچه گفتيم چند نكته استفاده مى‏شود:

**الف ـ علم به مؤثريت تامّه خداوند سرّ ربوبى و از اسرار وجود است، و مسأله‏اى نيست كه با خيال و وهم و قيل و قال و جدل كلامى و حتى با عقل و برهان بتوان بدان دست يافت، بلكه راهش همان سير و سلوك و كشف و شهود است. اين گنجى است كه به آسانى نصيب هر كس نمى‏شود. بنابراين، هر گاه عارف ببيند كه «لا مؤثر فى الوجود الا الله» به يكى از اسرار ربوبى و به يكى از بزرگترين نعمتها يعنى حقيقت توحيد دست يافته است(54). اكثريت مردم و لو اينكه سالها درس و تدريس داشته باشند در اين مورد محجوبند.**

**«علت نفهميدن مردم و محجوب بودن آنها از خدا، يكى، عزت اوست. عزت ذات ربوبى مانع است از اينكه كلمه حكمت‏آميز و كلمه‏اى از كلمات سرّ ربوبى در دست نااهل بيفتد، تا چه رسد به تقرّب كامل و فهم كامل اين مسأله.»**

**تيغ دادن در كف زنگى مست به كه افتد علم را نادان بدست**

**ب ـ بين عرفان و قيل و قال‏هاى كلامى فرسنگها فاصله است و نمى‏توان عرفان امثال ابن عربى را تكامل يافته كلام اشاعره دانست. بنابراين اگر قبول كنيم كه غزالى با حفظ موضع كلامى خود به عرفان رسيده است، بايد گفت كه كلام او مربوط به جنگ و جدالهاى اعتقادى و دفاع از دين و شريعت است ولى عرفانش مربوط به خلوت از اغيار و پرداختن به يار. هيچ يك نتيجه ديگرى نيست ـ لذا در مشكاة الانوار پس از آنكه مختصرى از مسايل عرفانى را بيان مى‏كند مى‏گويد:**

**«اكنون زبان در مى‏پيچم زيرا كه توان هضم بيش از اين مقدار را در تو نمى‏يابم. شايد نتوانى اين گفته‏ها را دريابى و همتت از درك كُنه آن ناتوان باشد و تو هميشه سخنى نزديكتر به فهم و موافق‏تر به بنيه درك خود گزين، هر كه سينه‏اش براى درك اين مباحث گنجايش ندارد، اين قسم از دانش را رها كند. چه، هر دانشى را مردانى است».(55)**

بنابراين ساده انديشى است كه بپنداريم عرفان نتيجه منطقى شك در تأثير پديده‏هاى طبيعى و آن هم نتيجه منطقى تفكر اشعرى است. چنانكه سعيد شيخ گفته است:

**«رواست اين چنين نظر گاهى (نظر اشعرى در باره عدم تأثير علل طبيعى)، انسان را در خصوص پديده‏هاى طبيعت به شك اندازد، امّا ممكن است به همان ميزان انسان را به يك معنى حادّ عرفانى يعنى حضور در همه اشيا نيز هدايت كند. اين نوع شكاكيت و عرفان لزوما هميشه متضاد نيستند ممكن است اوّلى به دوّمى منجر شود و در حقيقت چنان كه گفته‏اند اين در مورد غزّالى اتفاق افتاده است».(56)**

سخن فوق در صورتى درست است كه عرفان را خيالبافى پارسايانه بدانيم و نه شهود عارفانه. تفاوت معنايى كه اشعرى از «لا مؤثر فى الوجود الاّ الله» اراده مى‏كند و آنچه عارف از اين امر مى‏فهمد، و بلكه مى‏بيند، بسيار است. امّا اگر صرفا ظواهر سخنان آنان را در نظر بگيريم، مى‏توان گفت كه با افزودن عناصرى چند به سخنان اشاعره و پالودن عناصر ديگرى از آن، مى‏توان به سخن عرفا نزديك شد و اين همان امرى است كه در مورد غزّالى اتفاق افتاده است.

**1ـ سروش، عبد الكريم. فربه‏تر از ايدئولوژى. تهران، انتشارات صراط، 1372، ص 285.**

**2ـ جوادى آملى، عبد الله. شريعت در آينه معرفت. تهران، نشر فرهنگى رجاء، 1372، ص 256.**

**3ـ الفتوحات المكية، تصحيح عثمان يحيى، ج 1، ص 206.**

**4ـ همان، ج 4، ص 388.**

**5ـ همان، ج 3، ص 269.**

**6ـ همان، ج 4، ص 116. و نيز ر. ك: ج 1، ص 193 و 194.**

**7ـ شرح قيصرى بر فصوص الحكم، انتشارات بيدار، ص 409.**

**8ـ همان، ص 206.**

**9ـ فتوحات، ج 4، ص 283.**

**10ـ همان، ج 1، ص 199.**

**11ـ همان، ج 3، ص 250.**

**12ـ همان، ج 1، ص 207.**

**13ـ براى مثال ر. ك: تعليقات ابو العلاء عفيفى بر فصوص الحكم، انتشارات الزهرا كه در موارد متعدد قول ابن عربى را با اشاعره يكى دانسته است (از جمله، ج 2، ص 277 و ص 281) و نيز ر. ك: فربه‏تر از ايدئولوژى، عبد الكريم سروش، مقاله عليّت و عدالت نزد مولوى.**

**14ـ چهل حديث. تهران، نشر فرهنگى رجاء 1368، ص 472.**

**15ـ همان، ص 537.**

**16ـ جوادى آملى، عبد الله. تقريرات درس فصوص الحكم.**

**17ـ محقق دوانى. رساله خلق اعمال، مجموعه كلمات المحققين. قم، مكتبة المفيد، 1402.**

**18ـ ملا صدرا. رساله جبر و اختيار. در همان مجموعه.**

**19ـ تقريرات درس شرح الاسماء الحسنى، مرحوم آيت الله شيخ حسنعلى نجابت.**

**20ـ ر. ك: ابن رشد. الكشف عن مناهج الادله فى عقايد المله، مصر المكتبة المحمودية، 1388، ص 64.**

**21ـ فتوحات، ج 3، ص 270.**

**22ـ همن، ص 269.**

**23 و 24 ـ همان، ج 10، ص 504. البته در اينجا علاوه بر «تسامح» مسأله «تقيه» نيز مى‏تواند تا حدود زيادى اين تشابه را توجيه كند.**

**24ـ مطهرى، مرتضى. آشنايى با علوم اسلام، ج 2. تهران، انتشارات صدرا، ص 48 و 50.**

**25ـ فتوحات، ج 1، ص 143.**

**26ـ همان، ج 4، ص 237.**

**27ـ همان، ج 8، ص 482.**

**28ـ همان، ج 11، ص 358.**

**29ـ شرح مبسوط منظومه، ج 1، ص 236 ـ 237.**

**30ـ سروش، عبد الكريم. فربه‏تر از ايدئولوژى، ص 285.**

**31ـ جوادى آملى، عبد الله. شريعت در آينه معرفت، ص 256 ـ 257.**

**32ـ همان، ص 257.**

**33ـ ر. ك: غزالى. مشكاة الانوار، تهران انتشارات امير كبير، 1364، ص 16، 59 ـ 60.**

**34ـ همان، ص 55.**

**35ـ جامع الاسرار و منبع الانوار. تهران، انتشارات علمى و فرهنگى، 1366، ص 148.**

**36 و 38 ـ سبزوارى، ملا هادى، شرح منظومه حكمت، ص 180.**

**37 و 40ـ درر الفوائد، ج 2. قم، انتشارات اسماعيليان، ص 61.**

**38ـ مشكاة الانوار، ص 62.**

**39ـ همان، ص 63.**

**40ـ ر. ك: مقالات نگارنده در كيهان انديشه، شماره 58 و 60.**

**41ـ جوادى آملى، عبد الله، شريعت در آينه معرفت، ص 258.**

**42ـ و 46 فتوحات، ج 9، ص 255.**

**43ـ همان، ج 3، ص 383.**

**44ـ شرح قيصرى بر فصوص الحكم، ص 466.**

**45ـ ر. ك: شرح فصوص الحكم، ص 432.**

**46ـ تعليقه ابو العلاء عفيفى بر فصوص الحكم. در موارد بسيارى از اين تعليه، مؤلف چنين ادعايى را تكرار كرده است.**

**47ـ نقد تفكر فلسفى غرب. چاپ سوم، تهران، انتشارات حكمت، ص 58 ـ 60.**

**48ـ مقدمه قيصرى بر فصوص الحكم، ص 4.**

**49ـ همان، ص 58.**

**50ـ فتوحات، ج 1، ص 154.**

**51ـ همان، ج 4، ص 161.**

**52ـ همان، ص 162.**

**53ـ تفسير آيه شهدا الله (توحيد) آيت الله حاج شيخ حسنعلى نجابت «ره» انتشارات حوزه علميه شهيد نجابت شيراز. ص 61.**

**54ـ مشكاة الانوار، ص 62.**

**55ـ همان، ص 64.**

**56ـ تاريخ فلسفه در اسلام، ج 2، ص 39.**