



به نام خداوند بخشنده مهربان
In the Name of Allah, the Compassionate the Merciful

BA0071

این کتاب با کاغذ حمایتی منتشر شده است

تاریخ فلسفه اسلامی

مؤلفان: حسن معلمی، اکبر میرسپاه، علی شیروانی، محمدباقر قیومی، عسکری سلیمانی، علی دژاکام، مرحوم محمدرضا کاشفی
چاپ ششم: ۱۴۰۳ ش / ۱۴۴۵ ق
ناشر: مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی ﷺ
چاپ: چاپخانه دیجیتال المصطفی ﷺ شمارگان: ۵۰۰ قیمت:

مراکز پخش

* ایران، قم، خیابان معلم غربی (حجتیه)، نبش کوچه ۱۸
تلفن: +۹۸ ۲۵ ۳۷۸۳۶۱۳۴ / +۹۸ ۲۵ ۳۷۸۳۹۳۰۹
تلفن: +۹۸ ۲۵ ۳۲۱۳۳۱۰۶
* ایران، قم، بلوار امین، سه راه سالاریه

pub_almustafa

pub-almustafa.ir

با سپاس از دست اندرکارانی که ما را در تولید این اثر یاری رساندند

* مدیر انتشارات: مصطفی نوبخت * مدیر تولید: جعفر قاسمی ابهری * ناظر چاپ: ایوب جمالی

همه حقوق برای ناشر محفوظ است

عنوان و نام پدیدآور:

تاریخ فلسفه اسلامی / حسن معلمی ... و دیگران

مشخصات نشر:

قم: مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی ﷺ، ۱۳۹۳

شابک:

۹۷۸-۹۶۴-۱۹۵-۴۹۸-۹

یادداشت:

حسن معلمی، اکبر میرسپاه، علی شیروانی، محمدباقر قیومی

یادداشت:

چاپ سوم / چاپ چهارم: ۱۳۹۶ / چاپ پنجم: ۱۳۹۷ / چاپ ششم: ۱۴۰۳

یادداشت:

کتابنامه: ص ۳۹۹-۴۰۰؛ همچنین به صورت زیرنویس

موضوع:

فلسفه اسلامی - تاریخ / فیلسوفان اسلامی -- سرگذشتنامه

موضوع:

فیلسوفان ایرانی -- سرگذشتنامه

شناسه افزوده:

معلمی، حسن، ۱۳۳۸

شناسه افزوده:

جامعه المصطفی العالمية. مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی ﷺ

رده بندی کنگره:

۱۳۹۳ ۲BBR ت / ۱۴

رده بندی دیویی:

۱۸۹/۱

شماره کتابشناسی ملی: ۳۴۶۱۷۶۶



تاریخ فلسفہ اسلامی

حسن معلمی، اکبر میرسپاہ، علی شیروانی
محمد باقر قیومی، عسکری سلیمانی
علی دژاکام، مرحوم محمد رضا کاشفی

سخن ناشر

با پیروزی انقلاب شکوهمند اسلامی و در عصر جهانی شدن ارتباطات، پرسش‌ها و چالش‌های نوینی در حوزه علوم انسانی، فراروی اندیشمندان مسلمان قرار گرفت که برخاسته از مسئولیت دشوار حکومت در این عصر است؛ دورانی که پایبندی به دین و سنت در مدیریت همه جانبه کشورها بسیار چالش برانگیز می‌نماید. از این رو، مطالعات و پژوهش‌های به روز، جامع، منسجم و کاربردی در حوزه دین، بر اساس معیارهای معتبر جهانی و اندیشه‌های ناب و ژرف، بایسته و ضروری است و جلوگیری از انحرافات فکری و تربیتی پژوهندگان حوزه دین، مهم و مورد عنایت بنیان‌گذاران این شجره طیبه، به ویژه معمار بزرگ انقلاب اسلامی، امام خمینی رحمته الله علیه و مقام معظم رهبری عنه الله می‌باشد.

جهانی شدن و گسترش سلطه فرهنگی غرب در سایه رسانه‌های فرهنگی و ارتباطی، اقتضا دارد که دانش پژوهان و علاقه‌مندان به این مباحث، با اندیشه‌های بلند و ارزش‌های متعالی آشنا شوند و این مهم، با ایجاد رشته‌های تخصصی، تولید متون جدید و غنی، گسترش دامنه آموزش و تربیت سازمان یافته دانشجویان به سرانجام خواهد رسید. این فرایند، گاه در پرداختن به مباحث بنیادین و تدوین متون تخصصی تعریف می‌شود و گاه در نگارش بحث‌های علمی، اما نه چندان پیچیده و تخصصی به ظهور می‌رسد.

بالندگی مراکز آموزشی و پژوهشی، در گرو نظام منسجم، قانونمند و پویاست. بازنگری در متن‌ها و شیوه‌های آموزشی و پژوهشی و به روز کردن آنها نیز این انسجام و پویایی و در نتیجه، نشاط علمی مراکز آموزشی و پژوهشی را در پی دارد.

«جامعة المصطفی ص العالمیة» به عنوان بخشی از این مجموعه، که رسالت بزرگ تعلیم و تربیت طلاب غیرایرانی را بر عهده دارد، تألیف متون آموزشی و پژوهشی مناسب را سرلوحه تلاش خود قرار داده و تدوین و نشر متون در موضوعات گوناگون علوم دینی، حاصل این فرایند است.

مرکز بین‌المللی

ترجمه و نشر المصطفی ص

فهرست

پیش گفتار ۱۵

بخش اول: مباحث مقدماتی

۱. درآمد ۱۹

۱. تاریخ فلسفه مکتوب و غیر مکتوب ۱۹

۲. مشرق قدیم ۲۰

۳. منظور از مشرق قدیم چه سرزمین‌هایی است؟ ۲۱

۴. ادیان الهی و پاسخ‌گویی آنان نسبت به سؤالات اصلی انسان ۲۳

۵. مفهوم‌شناسی عنوان کتاب ۲۴

الف) تاریخ ۲۴

ب) فلسفه ۲۵

ج) اسلامی ۲۷

۲. تاریخ تفکر فلسفی اسلامی ۳۱

۱. تفکر فلسفی یا سؤال فلسفی در عهد رسول‌الله ﷺ و خلفا، تا قرن دوم قمری ۳۱

۲. نهضت ترجمه ۳۵

الف) علل پیدایش نهضت ترجمه و انگیزه خلفا در اهتمام به آن ۳۷

ب) آشنایی با مراکز علمی آن زمان ۳۹

یکم: مدرسه اسکندریه ۳۹

دوم: مدارس «الرُّمَّاهُ» و «نِصِیْبِیْن» ۴۳

سوم: مدرسه حران ۴۴

چهارم: مدرسه جندی شاپور ۴۵

پنجم: مدرسه بغداد ۴۵

ج) ادوار مختلف ترجمه، در دوران خلافت عباسیان و آشنایی با مترجمان معروف ۴۶

دوره نخست ۴۶

۴۷	دوره دوم.....
۴۷	یکم: یوحنا بن البطریق (متوفای ۲۰۰ هجری قمری).....
۴۷	دوم: حنین بن اسحاق (۱۹۴ - ۲۶۰ ق).....
۴۸	سوم: قسطا بن لوقا (متوفای ۲۸۸ یا ۳۱۰ ق).....
۴۸	چهارم: اسحاق بن حنین (متوفای ۲۹۸ ق).....
۴۹	پنجم: حنیس بن حسن اعسم.....
۴۹	ششم: ثابت بن قره حرائی (۲۲۱ - ۲۸۸ ق).....
۴۹	دوره سوم.....
۵۰	یکم: ابویشر متی بن یونس القنائی (متوفای ۳۲۸ ق).....
۵۰	دوم: سنان بن ثابت بن قره (متوفای ۳۳۵ ق).....
۵۰	سوم: ابوزکریا یحیی بن عدی (متوفای ۳۶۴ ق).....
۵۰	چهارم: ابوعلی، عیسی بن اسحاق بن زرعه (۳۳۱ - ۳۹۸ ق).....
۵۰	د) کتاب‌هایی که به اشتباه به ارسطو، نسبت داده شده‌اند.....

بخش دوم: فیلسوفان جهان اسلام

۵۵	۱. کندی.....
۵۵	۱. زندگی‌نامه.....
۵۸	۲. ویژگی‌های علمی کندی.....
۶۱	۳. آرای فلسفی کندی.....
۶۲	دسته نخست.....
۶۳	دسته دوم.....
۶۳	دسته سوم.....
۶۴	دسته چهارم.....
۶۴	دسته پنجم.....
۶۵	۴. آثار کندی.....
۶۶	۵. تأثیر کندی بر فلسفه اسلامی.....
۷۱	کتاب‌نامه.....
۷۵	۲. فارابی.....
۷۵	۱. زندگی‌نامه.....
۷۷	۲. جایگاه فارابی.....
۷۷	۳. آثار فارابی.....
۷۹	۴. منطق و معرفت‌شناسی.....
۸۰	الف) منطق و اجزای آن.....
۸۱	ب) تصور و تصدیق.....
۸۳	ج) راه رسیدن به تصوّرات نظری.....

۸۴	 (د) راه رسیدن به تصدیقات نظری
۸۴	 (ه) استقرا و تمثیل
۸۵	 (و) مبادی علوم
۸۶	 (ز) تصدیق تام و ناقص
۸۷	 (ح) یقینات، مشهورات و مقبولات
۸۸	 (ط) یقین ضروری و مبدأ آن
۸۹	 (ی) مبادی اول یا (اولیات)
۹۰	 (ک) تجربیات
۹۱	 ۵. مابعد الطبیعه
۹۱	 الف) موضوع مابعد الطبیعه
۹۳	 ب) وجود و ماهیت
۹۵	 ج) واجب الوجود بالذات
۹۶	 د) اوصاف و احکام واجب
۹۷	 ه) حدوث ذاتی ممکنات
۹۸	 و) عالم کثرت
۱۰۰	 ز) عقول فعال
۱۰۰	 (ح) عنایت خداوند و شرور عالم
۱۰۱	 ۶. علم النفس
۱۰۱	 نفس انسانی
۱۰۶	 ۷. علم انسانی
۱۰۷	 الف) سعادت انسان
۱۱۰	 ب) فلسفه اخلاق
۱۱۳	 ج) اعتدال
۱۲۰	 د) فلسفه سیاست
۱۲۰	 یکم: ضرورت زندگی جمعی و تعاون انسانها
۱۲۰	 دوم: مدینه فاضله
۱۲۲	 سوّم: رئیس مدینه فاضله
۱۲۴	 چهارم: مدینه غیر فاضله
۱۲۴	 - مدینه جاهله
۱۲۵	 - مدینه فاسقه
۱۲۵	 - مدینه مبذله
۱۲۵	 - مدینه ضاله
۱۲۶	 پنجم: نواب (هرزه‌ها) و حیوان صفتان
۱۲۶	 خلاصه
۱۲۹	 کتاب نامه

۱۳۱	۳. ابن سینا.....
۱۳۱	۱. زندگی نامه.....
۱۳۵	۲. آثار.....
۱۳۷	طبقه بندی علوم.....
۱۳۸	منطق و معرفت شناسی.....
۱۳۸	۱. تصور و تصدیق.....
۱۳۹	۲. نوآوری های منطقی.....
۱۴۱	۳. معرفت شناسی.....
۱۴۲	الف) حد و رسم.....
۱۴۳	ب) قیاس.....
۱۴۴	ج) مبادی برهان.....
۱۴۵	نظام فلسفی.....
۱۴۶	هستی شناسی.....
۱۴۹	وجود و ماهیت.....
۱۵۰	واجب و ممکن.....
۱۵۱	اقسام علل.....
۱۵۲	علت حاجت ممکن به واجب (امکان یا حدوث؟).....
۱۵۳	مسبق بودن حادث به ماده.....
۱۵۳	حدوث ذاتی.....
۱۵۴	عدم تخلف معلول از علت.....
۱۵۴	الشیء ما لم یجب لم یوجد.....
۱۵۵	قاعده الواحد.....
۱۵۵	جوهر و عرض.....
۱۵۶	اقسام جوهر.....
۱۵۶	جسم، هیولا و صورت.....
۱۵۷	اثبات هیولا.....
۱۵۷	خداشناسی.....
۱۵۸	برهان صدیقین.....
۱۶۰	احکام واجب الوجود.....
۱۶۱	توحید واجب.....
۱۶۱	نفی ماهیت.....
۱۶۲	بساطت و نفی ترکیب.....
۱۶۳	نفی ضد.....
۱۶۴	واجب الوجود، من جمیع الجهات.....
۱۶۴	خیر محض.....

۱۶۴	تام و فوق التمام
۱۶۴	عقل و عاقل و معقول
۱۶۶	عاشق و معشوق
۱۶۶	کیفیت علم خدا به اشیاء
۱۶۷	صدور کثرت از خدا
۱۶۸	عنایت الهی به عالم (نظام احسن)
۱۶۹	شروع در عالم
۱۷۱	حدوث عالم
۱۷۲	روانشناسی (علم النفس)
۱۷۳	وجود نفس انسانی
۱۷۵	حدوث و بقای نفس
۱۷۶	رابطه نفس و بدن
۱۷۷	قوای ادراکی نفس
۱۷۷	قوای مخصوص نفس ناطقه
۱۷۸	انواع ادراک
۱۸۱	کتاب نامه
۱۸۳	۴. غزالی
۱۸۴	۱. زندگی شخصی
۱۸۸	۲. جایگاه غزالی
۱۹۰	۳. آثار
۱۹۲	۴. منطق
۱۹۵	بعضی از آرای منطقی غزالی
۱۹۸	۵. عقل
۲۰۰	۶. شک و رهایی از آن
۲۰۲	توضیح شک غزالی
۲۰۴	نکاتی چند
۲۰۵	۷. علم و معرفت
۲۰۸	۸. کلی
۲۰۹	۹. وجود ذهنی
۲۱۱	۱۰. فلسفه
۲۱۲	۱۱. تأثیر بر فلسفه
۲۱۳	الف) دهریون
۲۱۳	ب) طبعیون
۲۱۴	ج) الهیون
۲۱۴	یکم: ریاضیات

۲۱۵	دوم: منطقیات
۲۱۵	سوم: طبیعیات
۲۱۵	چهارم: سیاسیات
۲۱۶	پنجم: اخلاقیات
۲۱۶	ششم: الهیات
۲۱۸	۱۲. ردّ و هجوم بر فلاسفه
۲۲۱	۱۳. علیّت
۲۲۶	۱۴. نظریه فیض
۲۲۹	۱۵. علم خدا به جزئیات
۲۳۳	کتاب نامه
۲۳۳	منابع عربی
۲۳۴	منابع فارسی
۲۳۵	۵. ابن رشد
۲۳۵	۱. زندگی نامه
۲۳۸	۲. آثار و آرا
۲۴۰	۳. نفوذ اندیشه های ابن رشد
۲۴۲	۴. دین و فلسفه
۲۵۱	کتاب نامه
۲۵۳	۶. فخرالدین رازی
۲۵۳	۱. درآمد
۲۵۴	۲. زندگی نامه
۲۵۶	۳. روش فکری
۲۶۰	۴. اندیشه های فلسفی
۲۶۰	الف) عقل و دین
۲۶۲	ب) حقیقت علم
۲۶۴	ج) تصور و تصدیق
۲۶۵	د) بداهت
۲۶۸	ه) اصل علیّت
۲۷۳	کتاب نامه
۲۷۵	۷. شیخ اشراق
۲۷۵	۱. مقدمه
۲۷۶	۲. زندگی نامه
۲۷۸	۳. منابع حکمت اشراق
۲۸۰	۴. حکمت اشراق و حکیم اشراقی
۲۸۱	۵. پیروان شیخ اشراق و اشراقیان

۲۸۲	الف) شهرزوری
۲۸۲	ب) قطب الدین شیرازی (۷۱۰ ق - ۶۳۴ ش)
۲۸۴	۶. آرای منطقی شیخ اشراق
۲۸۷	۷. معرفت‌شناسی
۲۹۱	۸. آرای فلسفی شیخ اشراق
۳۰۳	کتاب‌نامه
۳۰۵	۸. صدرالدین شیرازی
۳۰۵	۱. زندگی‌نامه
۳۰۸	۲. آثار
۳۱۲	۳. ویژگی مکتب ملاصدرا
۳۱۳	۴. منابع حکمت متعالیه
۳۱۵	۵. هستی‌شناسی
۳۱۶	الف) اصالت، وحدت تشکیکی وجود
۳۲۰	ب) امکان فقری
۳۲۱	ج) نحوه ارتباط معلول با علت
۳۲۲	د) وحدت شخصی وجود
۳۲۳	ه) حرکت جوهری
۳۲۶	۶. معرفت‌شناسی
۳۲۹	۷. علم النفس
۳۳۱	۸. دیگر نوآوری‌های ملاصدرا
۳۳۳	۹. اهمیت ملاصدرا و تأثیرگذاری‌های او
۳۳۵	کتاب‌نامه
۳۳۷	۹. علامه طباطبایی
۳۳۷	۱. زندگی‌نامه
۳۳۹	۲. آثار علامه طباطبایی
۳۳۹	۳. اساتید
۳۴۰	۴. شاگردان علامه طباطبایی
۳۴۰	۵. تفسیر قرآن کریم
۳۴۸	۶. آرای فلسفی
۳۵۳	۷. آرای معرفت‌شناسی
۳۵۷	۸. فلسفه اخلاق
۳۵۹	۹. روش فلسفه
۳۶۱	کتاب‌نامه
۳۶۳	۱۰. شهید مطهری
۳۶۳	سخن آغاز

۳۶۴	۱. گذری بر زندگی یک فیلسوف
۳۶۹	۲. ویژگی های علمی
۳۶۹	الف) انصاف و مواجهه علمی
۳۶۹	ب) مراعات اصول زبان علمی
۳۷۰	ج) پرورش معانی
۳۷۰	د) تفکیک موضوعات
۳۷۰	ه) گسترش میزان آگاهی
۳۷۰	و) نقاد بودن
۳۷۱	ز) قدرت ابداع و ابتکار
۳۷۱	ح) روح علمی
۳۷۱	۳. مکتب فلسفی استاد مطهری
۳۷۲	۴. دفاع از فلسفه اسلامی
۳۷۵	۵. کاربردی کردن فلسفه
۳۷۷	۶. روش شناسی فلسفی استاد مطهری
۳۷۸	الف) توجه به سیر تاریخی مسائل فلسفی
۳۷۹	ب) شیوه تحقیق تطبیقی (مقایسه ای)
۳۸۰	ج) وضوح، فراگیری و تسلسل روشمند
۳۸۱	۷. رابطه دین و فلسفه (عقل و دین)
۳۸۳	۸. رابطه کلام و فلسفه
۳۸۴	۹. مطهری و فلسفه غرب
۳۸۶	۱۰. فلسفه اخلاق
۳۸۹	۱۱. نوآوری های مطهری
۳۸۹	الف) قوه یا استعداد
۳۹۳	ب) نحوه ارجاع علت و معلول، به علوم حضوری
۳۹۵	ج) عدل و شر
۳۹۵	یکم: عدل الهی
۳۹۶	تبعیض ها و پیش فرض های آن
۳۹۷	دوم: شرور
۳۹۷	- نسبی بودن شر
۳۹۷	- تعلق جعل به وجود حقیقی
۳۹۸	- تجزیه ناپذیری جهان
۳۹۹	کتاب نامه

پیش‌گفتار

فلسفه اسلامی از جمله علومى است که در بستر فرهنگ ناب اسلامى رشد کرده و در پرتو تعالیم قرآن و سنت به تعالی و تکامل رسیده است و این حقیقت از اولین فیلسوف که کندی است تا فارابى، ابن‌سینا، محقق طوسى، میرداماد، ملاصدرا، ملاهادى سبزوارى، علامه طباطبائى و شهید مطهرى ادامه داشته است. نگاه تاریخی به فلسفه اسلامى آثار فراوانى دارد؛ مانند میزان تأثیرپذیرى آن از فرهنگ اسلامى، تحولات فلسفه اسلامى، نوآورى‌هاى هر فیلسوف، شناخت نقاط قوت و ضعف، ربط و ارتباط مسائل فلسفى با یکدیگر، شناخت زمینه‌هاى پیدایش یک مکتب فلسفى و... .

کتاب حاضر برای تدریس در کارشناسى ارشد رشته فلسفه و کلام اسلامى به میزان دو واحد درسى برای طلاب مرکز جهانى علوم اسلامى نوشته شده است. بنابراین، کارى مختصر و کوتاه و مقدمه‌ای برای کارى بزرگ و مفصل است. نویسندگان محترمی که هر یک، نگارش بخشى از این نوشتار را به انجام

رسانیده‌اند، از این قرارند:

حجت‌الاسلام و المسلمین اکبر میرسپاه، بخش مباحث مقدماتى و فصل کندی؛

حجت‌الاسلام و المسلمین عسکرى سلیمانى، فصل فارابى و ابن‌سینا؛

حجت الاسلام و المسلمین محمدباقر قیومی، فصل غزالی و ابن رشد؛
 حجت الاسلام و المسلمین مرحوم کاشفی، فصل فخر رازی؛
 حجت الاسلام و المسلمین علی شیروانی، فصل ملاصدرا؛
 حجت الاسلام و المسلمین علی دژاکام، فصل شهید مطهری؛
 و این جانب (حسن معلمی)، فصل شیخ اشراق و علامه طباطبائی.
 لازم می‌دانم از همه این بزرگواران که تلاش بی‌پیرایه‌ای در نگارش این اثر به
 جان خریده‌اند، سپاس‌گزاری کنم.
 از خوانندگان ارجمندی که نوشته حاضر را مطالعه می‌کنند، تقاضا می‌شود
 تذکرات مفید و راهگشای خود را جهت اصلاح و تکمیل ارائه دهند.
 در پایان از همه عزیزانی که در به سامان رسیدن این اثر نقش داشته‌اند،
 به‌ویژه حجة الاسلام و المسلمین آقای عزالدین رضانژاد، مدیر کل دفتر
 برنامه‌ریزی و تدوین متون درسی و همکارانشان و نیز جناب مستطاب آقای سید
 علی شاه‌چراغ، مدیر کل محترم انتشارات مرکز جهانی و همکاران محترمشان که
 با دقت نظر و حسن سلیقه در زدودن کاستی‌های این اثر نقش بسزایی داشته‌اند،
 تقدیر و تشکر می‌نمایم.

حسن معلمی

پاییز ۱۳۸۵

بخش اول

مباحث مقدماتی

درآمد

۱. تاریخ فلسفه مکتوب و غیر مکتوب

برای مطالعات و تفکرات فلسفی، آغاز مشخصی را نمی‌توان ذکر کرد؛ بلکه برای آن، همچون دیگر رشته‌های دانش بشری، ریشه‌هایی در اعماق تاریخ تفکر انسان می‌توان یافت. هرگاه انسانی می‌زیسته، فکر و اندیشه را به عنوان یک ویژگی جدایی‌ناپذیر با خود داشته، و هر جا انسانی گام نهاده، تعقل و تفکر را با خود آورده است.

از اندیشه‌های نانوشته بشر، اطلاعات متقن و دقیقی در دست نیست، جز آن‌چه دیرینه‌شناسان بر اساس آثاری که از حفاری‌ها به دست آمده است، حدس می‌زنند. اما اندیشه‌های مکتوب - چه فلسفی و چه غیر آن - از این قافله بسیار عقب مانده و طبعاً تا زمان اختراع خط به تأخیر افتاده است.

اندیشه فلسفی، به همان معنا که از فلسفه اراده می‌کنیم - به معنای هستی‌شناسی و مباحثی از قبیل آغاز و انجام - در ابتدای پیدایش خود توأم با اعتقادات مذهبی است؛ از این رو می‌توان گفت: قدیمی‌ترین افکار فلسفی را باید در میان اندیشه‌های مذهبی جست‌وجو کرد.

۲. مشرق قدیم

این شهرت بسزایی است که مشرق زمین، همواره گاهواره تمدن بشری بوده است؛ هر چند می‌گویند: هر جا که آب هست، آبادانی هم هست. به شهادت کاوش‌های مردم شناختی، نخستین آبادانی‌های، در کنار آب‌های مشرق زمین به وجود آمده‌اند. بر اساس تحقیقات به عمل آمده: «تاریخ مشرق قدیم از حیث زمان، اگر بیش از نصف تاریخ بشر نباشد، کمتر نیست».^۱

نخستین اقوامی که در عرصه تمدن جهان مقام بلندی را احراز نموده‌اند از بنی‌سام و بنی‌حام بوده‌اند و ملل آری (آریایی تبارها) بعد از ایشان نمودار گردیده‌اند.

ممالکی که پیش از دیگران امور خود را نظم و ترتیب داده‌اند، شالوده‌شان در حدود چهار هزار سال قبل از میلاد، در مصر و بین‌النهرین ریخته شده و دنباله تاریخشان، تقریباً در ظرف سی و پنج قرن، دوش به دوش آمده و تا حدود پانصد سال قبل از میلاد دوام پیدا کرده و در طی این مدت از حیث کمال، جلال و استواری تمدن بر همه سر بوده‌اند.^۲

آنچه بیشتر حائز اهمیت است پایه بودن این تمدن برای تمدنهای دیگر می‌باشد. «هر قدر کاوش‌ها و تحقیقات پیش می‌رود، یک نکته روشن‌تر می‌گردد و آن اثراتی است که تمدن‌های قدیم مشرق در تمدنهای یونانی و رومی و بعد، به واسطه این مردمان، در تمدن کنونی گذارده».^۳

به همین جهت است که حتی بعضی از اندیشمندان غربی، نادیده گرفتن اندیشه جوامع مشرق قدیم را از کوتاه‌بینی و کوردلی دانسته‌اند.^۴

۱. حسن پیرنیا، ایران باستان، ص ۱ - ۱۸.

۲. البرماله، تاریخ عمومی، ترجمه: عبدالحسین هژیر، ص ۱۲.

۳. ایران باستان، ص ۲۳ و ۲۴.

۴. ر.ک: بارنز و بکر، تاریخ اندیشه اجتماعی، ترجمه: جواد یوسفیان و علی اصغر مجیدی، ص ۵۵.

۳. منظور از مشرق قدیم چه سرزمین‌هایی است؟

اصطلاح «مشرق قدیم» عمدتاً شامل سرزمین‌های مصر، عربستان ساحلی، بین‌النهرین، لبنان، فلسطین، سوریه، ترکیه، آذربایجان، ترکمنستان، ایران، افغانستان، پاکستان و هندوستان می‌باشد.

متأسفانه در عین کثرت آثار مکشوفه، منابع مربوط به این بخش مهم تاریخ، یعنی مشرق قدیم، بسیار محدود می‌باشد. امید است همان‌گونه که در مورد منابع یونان باستان کارهای بسیاری انجام گرفته است، در این مورد نیز، علاوه بر کوشش‌های استکشافی روی منابع مکشوف، کارهای لازم انجام گیرد.

حدود دو هزار سال پیش از میلاد، در قریه «اور» از توابع بابل، پیامبری بزرگ و ذوالعزم به نام ابراهیم علیه السلام به دنیا آمد. وی جدّ اوّل پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و پیامبران بنی اسرائیل و مورد تصدیق یهود، نصاری و مسلمانان است. پس به یک معنا می‌توان گفت: دین اسلام، همان دین حضرت ابراهیم علیه السلام است.^۱

این که ابراهیم علیه السلام قهرمان توحید نام گرفته و مردم را به خدای یگانه و شکستن بتها دعوت نمود، مشهورتر از آن است که مورد نقل قرار گیرد و می‌دانیم نمروود به جهت همین فعالیت، فرمان داد آتشی بزرگ برافروزند تا آن حضرت را در آن اندازند؛ ولی به عنایت خداوند، آتش بر او سرد شد و وی سالم ماند.

گفته شده است: این پیامبر بزرگ، صد و هفتاد سال عمر کرده و بسیاری از این زمان نسبتاً طولانی را به تبلیغ دین و طرح تعالیم و مباحثی گذرانده است که قطعاً حاوی مطالب فلسفی به مفهومی که گذشت - ولو به صورت تضمّنی یا التزامی - بوده و علاوه بر تعالیم شفاهی، آورنده کتاب آسمانی نیز بوده است. آن

۱. ﴿ثُمَّ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أَنْ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا...﴾، نحل، آیه ۱۲۳.

حضرت دارای دو پسر بود که یکی جدّ بنی اسرائیل محسوب می‌شود به نام «اسحاق علیّه السلام» از ساره، و دیگری که جدّ اعلای اعراب عدنانی است از هاجر به نام «اسماعیل علیّه السلام».^۱

از همین جا می‌توان فهمید که به برکت وجود انبیا در آن دوران، قطعاً مباحث فلسفی برخوردار از عمق و واقع بینی بوده است که منشأ الهام برای تفکرات فلسفی پس از خود بوده‌اند؛ هر چند از آن مباحث، مطالبی محدود و تکه تکه به دست ما رسیده باشد.

این موضوع، اختصاص به انبیا ندارد؛ بلکه علاوه بر ایشان، حکیمانی الهی نیز بوده‌اند که حتی نامی از آنها باقی نمانده است؛ اما در هر صورت، نقش مؤثری در طراوت و بالندگی اندیشه فلسفی داشته‌اند که برای نمونه، می‌توان از لقمان حکیم یاد کرد. بنابر روایات، در روزگار داود علیّه السلام مردی از حبشه به نام لقمان، در میان بنی اسرائیل می‌زیست که فرزانه‌ترین فرد زمان خود بود. از این حکیم الهی، تعالیمی مفید، نقل شده است که بعضی از آنها در قرآن کریم نیز آمده است.^۲

متأسفانه، در مغرب زمین به مواردی از تاریخ‌نگاری برخورد می‌کنیم که به جای ارائه واقعیات تاریخی همان‌طور که هستند، دست به تحریف آنها زده‌اند و به انگیزه‌های منحط نژاد پرستانه، کوشیده‌اند خود را فرهنگ‌آفرین و مهد تمدن اروپا (یونان باستان) را مهد تمدن جهان معرفی کنند؛ حال آن‌که اسناد و مدارک

۱. ر.ک: علامه مجلسی، بحارالانوار، ابواب قصص ابراهیم علیّه السلام، ص ۱۲؛ تاریخ یعقوبی، ج ۱، ص ۲۴ - ۲۸؛ سید علی اکبر قرشی، قاموس قرآن، عنوان «ابراهیم»؛ دکتر معین، فرهنگ فارسی، بخش اعلام، عنوان «ابراهیم»؛ غلام حسین مصاحب، دایرة المعارف فارسی، عنوان «ابراهیم».

۲. ر.ک: قرآن کریم، سوره لقمان: آیه ۱۱ تا ۱۹؛ و نیز، در اکثر مجلّدات کتاب بحارالانوار می‌توانید مطلب یا مطالبی در ارتباط با وی ببینید؛ خصوصاً ر.ک: بحارالانوار، ج ۱، ۱۳.

قطعی جز این را ثابت می‌کند و همان‌طور که گفته شد: این مشرق قدیم است که باید مهد تمدن جهان شمرده شود.^۱

۴. ادیان الهی و پاسخ‌گویی آنان نسبت به سؤالات اصلی انسان

می‌دانیم که نبوت، جریان واحدی است؛ زیرا همه انبیاء^{علیهم‌السلام} از طرف خدای واحد مبعوث شده‌اند و اساس دعوت ایشان، اطاعت و پرستش خدای یگانه است. به عبارت دیگر، اساس دعوت انبیاء^{علیهم‌السلام} تسلیم مطلق و بی‌قید و شرط در پیشگاه خدای یگانه است.^۲

از آن‌جا که انسان موجودی مختار محسوب می‌شود، طبعاً اعمال اختیاری او بر سه محور استوار خواهد بود:

۱. امیال فطری؛

۲. قدرت بر ارضاء این امیال؛

۳. شناخت اصلح و ارجح.

وقتی این خواستها با یکدیگر تراحم پیدا کنند باید علمی وجود داشته باشد تا به کمک آن بتوان تشخیص داد که کدام یک را باید ترجیح داد. پس اهمیت نقش شناخت در این‌جا آشکار می‌شود. اما باید دید کدام معرفت؟ این معرفت، همان شناخت ضوابط کلی برای تعیین خطّ مشی زندگی است که در اصطلاح امروز «ایدئولوژی» نامیده می‌شود.

۱. برای به دست آوردن یک سلسله اطلاعات کلی و اساسی، توجّه علاقمندان را جلب می‌کنیم به کتاب انتقادی - تحقیقی آقای امیر مهدی بدیع، تحت عنوان: یونانیان و بربرها (روی دیگر تاریخ)، ترجمه: احمد آرام.

۲. ر.ک: مصباح یزدی، راه‌شناسی، ص ۲۱۳ - ۲۳۵.

زمینه اصلی پیدایش ایدئولوژی، بینش‌هایی است که تفسیر هستی، انسان و راهی را که انسان برای سعادت‌مند شدن باید بپیماید (هستی‌شناسی، انسان‌شناسی و راه‌شناسی) را به عهده دارد و به آن اصطلاحاً «جهان بینی» گویند.^۱

بنابراین، ایدئولوژی مبتنی بر جهان بینی است؛ از این رو، همه ادیان آسمانی، پیش از بیش به مسئله مبدأ و معاد می‌پرداخته‌اند. آنان علاوه بر آن‌که این مسئله را در صدر بینش‌های الهی خود قرار می‌داده‌اند، در راه تحقق و ابلاغ آن، رنج‌های فراوانی کشیده‌اند. انبیا از همان نخستین لحظه رسالت، بر توحید و سپس معاد تأکید می‌ورزیده‌اند.

از این جا، آن‌چه در آغاز بحث بدان اشاره شد، مبنی بر این‌که «قدیمی‌ترین افکار فلسفی را باید در میان اندیشه‌های مذهبی جست‌وجو کرد» به روشنی آشکار می‌شود.

۵. مفهوم‌شناسی عنوان کتاب

عنوان درس از سه مفهوم ترکیب یافته است: ۱. تاریخ؛ ۲. فلسفه؛ ۳. اسلامی. برای مفهوم‌شناسی عنوان، ابتدا به بررسی یکایک اجزای ترکیبی عنوان می‌پردازیم، آنگاه، مفهوم هیئت ترکیبیه آن را مورد بررسی قرار خواهیم داد.

الف) تاریخ

ابن فارس، در مقایس اللّغة، واژه «تاریخ» را عربی نمی‌داند و معتقد است که این کلمه از هیچ فصیحی شنیده نشده است.^۲ البتّه در مجمل اللّغة آن را معرّبى معروف برشمرده

۱. ر.ک: محمدتقی مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ج ۱، درس دهم؛ ایدئولوژی تطبیقی، درس دوم؛ محمدتقی مصباح یزدی، معارف قرآن، انسان‌شناسی، ص ۳۳۴ - ۳۳۸.

۲. «تاریخ الکتاب، فقد سُمع، ولیس عربیاً ولا سُمع من فصیح»؛ ابوالحسین أحمد بن فارس بن زکریا (المتوفی ۳۹۵ ق)، معجم مقایس اللّغة.

است؛^۱ اما ابن دُرَید از یونس و أبو مالک نقل می‌کند که این واژه را از عرب شنیده‌اند.^۲
المعجم الوسيط، هم «أَرَخَ أَرخاً» و هم «أَرَخَ تَأْرِخاً» را آورده و هردو را به معنای «بَيَّنَّ وَ حَدَّدَ وَ قَتَّه» دانسته است.

کتاب مزبور، بین «تاریخ» و «تَأْرِخ» فرق می‌نهد و اولی را چنین معنا می‌کند:
«جملة الأحداث التي يَمْرِبها كائنٌ ما. ويصدقُ على المفرد والجمع. كما يصدق على الطَّوَاهِر الطَّبِيعِيَّةِ وَالْأَنْسَانِيَّةِ». و درباره دومی نیز چنین تعبیر می‌کند:
«تسجيل هذه الأحوال» و مُؤَرِّخ را «عالم التَّأْرِخ» می‌شمارد.

مصباح المنير «أَرَخَ» را أشهر می‌شمارد و درباره «أَرَخَ» بالتخفيف می‌گوید: «لُغَةٌ حكاها ابنُ القطَّاع». آن‌گاه می‌گوید: «وهو معرَّبٌ و قيل عربيٌّ» و می‌پذیرد که «وَرَّخْتُ الكتاب» نیز گفته می‌شود؛ اما تذکر می‌دهد که «تَوْرِخ»، قليل الإستعمال است.^۳

با جست‌وجو در میان فرهنگ‌های لغت فارسی و رجوع به متون مختلف لغوی، سرانجام به این نتیجه دست می‌یابیم که می‌توان گفت: بررسی «تاریخ» هر چیزی؛ عبارت است از: «بررسی سیر تحوُّلی آن چیز» و به تعبیر دیگر: «آن چیز را در گستره زمان مورد مطالعه قرار دادن».

ب) فلسفه

پیشینیان، همه علوم حقیقی را - اعمّ از نظری و عملی (فلسفه) - می‌خواندند و هر کدام از علوم نظری و عملی را به اقسامی تقسیم می‌کردند.

۱. «تأْرِخ الكتاب: كلمةٌ معرَّبةٌ معروفة»، ابن فارس، مجمل اللغة.
۲. «وَرَّخْتُ الكتابَ وَ أَرَّخْتُهُ. متى وَرَّخَ الكتابُ وَ أَرَّخَ اى متى كُتِبَ، ذُكِرَ عن يونس وَ أبي مالك أَنهما سَمعا ذالك من العرب»؛ ابوبکر مُحَمَّد بن الحسن بن دُرَید (المتوفى ۳۲۱ق) جَمْهَرَةُ اللُّغَةِ، الجزء الأول، ص ۵۹۴.

۳. احمد بن مُحَمَّد بن على الفیومی (المتوفى ۷۷۰ق)، المصباح المنير، مادة «أَرخ».

مورخان فلسفه می‌گویند: گرد آورندگان آثار ارسطو، مباحث مربوط به «احکام کلی وجود» را، بعد از مباحث «طبیعیات» که از اقسام سه گانه علوم نظری بود، قرار دادند. بدین سان اسم «ما بعد الطبیعیة» بر این شاخه از علوم اطلاق شد؛ همان طور که آن را به نام‌هایی چون «علم کلی»، «علم اعلی» و «فلسفه اولی» نیز می‌نامیدند؛ پس پیروان ارسطو، علوم نظری را به چهار قسم تقسیم کردند:

۱. الهیات؛ ۲. ریاضیات؛ ۳. طبیعیات؛ ۴. ما بعد الطبیعه.

ولی بعدها، حکمای اسلامی دوباره آن را سه قسمت کردند و مباحث «الهیات» را در بخش «احکام کلی وجود» گنجانند. برخی از ایشان نیز مسائل دیگری همچون معاد، نبوت و اصول اخلاق را هم به آنها افزودند و این مجموعه را «فلسفه» نامیدند. آن‌گاه در تعیین موضوع جامعی که در برگیرنده همه مسائل آن باشد، راه‌های مختلفی را پیمودند.

برخی، موضوع آن را «مبدأ اول» و گروهی دیگر «اسباب نهایی» دانستند؛ ولی ابن سینا با ردّ این دو نظریه، موضوع آن را «الموجود بما هو موجود» معرفی کرد که در اسفار از آن به «الموجود المطلق» هم تعبیر شده است:

صاحب نظران در توجیه تطبیق این عناوین بر موضوعات مسایل مختلف این علم، دچار تکلفاتی شدند که به جهت عدم مناسبت با مقام و تطویل سخن، از پرداختن به آنها صرف نظر می‌کنیم.

با بررسی‌های انجام گرفته در این گفتار، ناگزیر از سه رویکرد خواهیم بود:

۱. این که موضوع فلسفه را «الموجود، بما تنترع عنه المعقولات الثانیة الفلسفیة

العامة» قرار داد و علم الهی را علم جدایی محسوب کرد.

۲. فلسفه اولی را با به گونه‌ای معنا نمود تا مباحثی چون، مبدأ و معاد را نیز

در بر گیرد؛ به طور مثال می‌توان گفت: «فلسفه اولی، علمی است که از موجود

مطلق، مبدأ وجود و متتهای آن بحث می‌کند.» که در این صورت، چند موضوع برای این علم خواهیم داشت، نه یک موضوع.

۳. همه مسائلی را که با روش عقلی محض اثبات می‌شوند، جزو فلسفه دانست و موضوع آن را «مطلق موجود»، نه «موجود مطلق» قرار داد.

همان‌گونه که پیداست در هیچ کدام از این رویکردها مخالفتی با عقل یا وحی آسمانی وجود ندارد.

در عنوان درس، واژه «فلسفه» هر چند در نگاه نخست به بحث درباره «موجود مطلق»، معطوف است؛ اما الزاماً چنین نیست و امکان توسعه آن به مباحثی مانند معرفت‌شناسی، جهان‌شناسی (نظام کلی هستی)، مبدأ و معاد و سایر مباحثی که معمولاً فلاسفه مسلمان به آنها می‌پرداختند، وجود دارد. پس می‌توان گفت راه دوم انتخاب شده است.^۱

ج) اسلامی

این واژه مرکب از «اسلام» و «ی» نسبت است؛ بنابراین، بر هرچه که اندکی مناسبتی با اسلام داشته باشد، از حیث لغوی، قابل اطلاق خواهد بود؛ زیرا برای به کار گرفتن واژه منسوب، اعتبار صحیح هرگونه نسبتی کافی است. پس باید دید وقتی علوم متّصف به «اسلامی» می‌شوند، چه نسبت یا نسبت‌هایی قابل اعتبار خواهد بود. در ابتدا باید متذکر شویم که توقع حصر نسبت‌های قابل اعتبار به دلیلی که

۱. ر.ک: الف) محمدتقی مصباح یزدی، تعلیقه علی نه‌ایة الحکمة، تعلیقه شماره ۴.

ب) عبدالله جوادی آملی، ریحیق مختوم، ص ۱۱۹ - ۱۶۰.

ج) عبدالکریم سروش، علم چیست، فلسفه چیست؟، ص ۴۳ - ۷۲.

د) رضا داوری، فلسفه چیست؟، ص ۵۹ - ۷۰.

ذکر شد، بی مورد است؛ اما می توان درباره نسبت هایی که معمولاً اعتبار می شوند یا نسبتی که ما می خواهیم تا اعتبار شود، سخن گفت.

در مورد نخست، به سخن استاد شهید مطهری بسنده می کنیم؛ آن گاه به مورد دوم خواهیم پرداخت.

استاد مطهری، چهار تعریف برای «علوم اسلامی» ذکر می کند:

۱. علومى که موضوع و مسائل آن، اصول یا فروع اسلام و یا چیزهایی است که اصول و فروع اسلام به استناد آنها اثبات می شود؛ یعنی قرآن و سنت، مانند علم قرائت، علم تفسیر، علم حدیث، علم کلام نقلی، علم فقه و علم اخلاق نقلی.

۲. علومى که مقدمه علوم ذکر شده در بند نخست هستند، مانند ادبیات عرب: صرف و نحو، لغت و معانی، بیان، بدیع و... و مانند کلام عقلی، اخلاق عقلی، حکمت الهی، منطق، اصول فقه، رجال و درایه.

۳. علومى که به نحوی جزو واجبات اسلامی است؛ یعنی حتی علومى که به شکل واجب کفایی، تحصیل آن علوم بر مسلمانان واجب است. بنابراین هر علمى که بر آوردن نیازهای لازم جامعه اسلامی، به دانستن آن علم و تخصص و اجتهاد در آن بستگی داشته باشد، تحصیل آن علم از باب به اصطلاح «مقدمه تهیوئی»، بر مسلمانان واجب و لازم است و طبق این تعریف، از علوم اسلامی محسوب می شود.

۴. علومى که در حوزه های فرهنگ اسلامی رشد و نمو یافته اند، چه از نظر اسلام، واجب و لازم بوده، یا نه، از نظر اسلام ممنوع بوده است؛ ولی به هر حال در جامعه اسلامی و در میان مسلمانان، راه خود را طی کرده است؛ علومى مانند نجوم احکامی - نه نجوم ریاضی - و بعضی علوم دیگر.^۱

۱. ر.ک: مرتضی مطهری، آشنایی با علوم اسلامی، ج ۱، ص ۱۰ - ۱۵؛ مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۵، ص ۳۵ - ۳۹.

و اما درباره مورد دوم، یعنی بهترین نسبتی که می‌توان اعتبار کرد، باید بگوییم: آن‌چنان که به نظر می‌آید، بهترین نسبت و معنادارترین آن، «نسبت تأثیری» اسلام در آن علوم است.

علمی که بر اساس آموزه‌های این دین، فی‌الجمله در مبادی و مسایل آن علم، تحولاتی از قبیل ذیل رخ داده باشد، می‌توان آن را «علم اسلامی» نامید:

الف) تهذیب؛

ب) تصحیح؛

ج) تکمیل؛

د) توجیه.

این سخن از اهمّیت بسیار زیادی برخوردار است؛ به طوری که در انقلاب فرهنگی اسلام، مبحثی بنیادین محسوب می‌شود؛ اما پرداختن به تفصیل آن، مناسبت و مجال دیگری را می‌طلبد.^۱

آن‌چه در عنوان درس، از واژه «اسلامی» مورد نظر ماست، معطوف به چنین مفهومی است. البته قید «فی‌الجمله» نباید از نظر دور بماند؛ زیرا آن‌چه رخ داده و می‌دهد «تحولات فی‌الجمله» است؛ هر چند ما باید به سوی «تحولات بالجمله» حرکت کنیم و این هدف هر مسلمان مؤمن است.

۱. ر.ک: اکبر میرسپاه، جزوه انقلاب فرهنگی و اسلامی شدن رشته‌های علمی.

تاریخ تفکر فلسفی اسلامی

۱. تفکر فلسفی یا سؤال فلسفی در عهد رسول الله ﷺ و خلفا، تا قرن

دوم قمری

حدود سیزده قرن است که مسلمانان دارای نوعی خاص از حیات تعقلی هستند که از آن می توان به «حیات فلسفی» تعبیر نمود؛ اما به طور کلی حیات تعقلی مسلمانان، با ظهور اسلام همراه است. قرآن کریم، تکیه فراوانی بر حیات تعقلی داشته و خود پاره ای از استدلال های قیاسی و منطقی را به کار برده است. در کلمات مأثوره از رسول خدا ﷺ، بحث های تعقلی دقیق و عمیقی یافت می شود.

متکلمان اسلامی قبل از آن که کتب فلسفی ترجمه شود، کم و بیش به بحث های تعقلی و استدلالی پرداخته اند. بنابراین، حیات عقلی مسلمانان سابقه طولانی تری دارد و حدود پانزده قرن از آن می گذرد.

نخستین بذرهای تفکر و تعقل، با نزول آیات قرآنی و دعوت پیامبر ﷺ در بین مسلمانان پاشیده شد.

قرآن کریم در آیات فراوانی، پیروان خود را به تعقل و تفکر دعوت می کند و کسانی را که عقل خود را به کار نمی گیرند، مورد مذمت قرار می دهد. همان گونه

که پیروان خود را به تقوی امر فرموده، به گفتار محکم و با اساس نیز مأمور ساخته است و از پیروی مطالب مشکوک بر حذر داشته و مردمی را که از سنن خرافی نیاکان خود، کورکورانه تقلید می‌کنند، نکوهش فرموده است. برای نمونه، به آیات زیر توجه کنید:

﴿... فَبَشِّرْ عِبَادَ* ... الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾^۱

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا﴾^۲

﴿إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ﴾^۳

﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾^۴

آیاتی که دلالت بر اعتبار و ارزش عقل می‌کند و مؤید غیرمستقیم استدلال و برهان‌های عقلانی است، بسیار می‌باشد و در مناسبت‌های دیگر مانند بحث «تفکر عقلی در قرآن»، می‌توان به آنها و به آیاتی که در آنها بر مسائل الهیات بالمعنی الأخص، استدلال شده، یا تبیین‌هایی صورت گرفته است، پرداخت.^۵

در زمان خود پیامبر ﷺ، به برکت وجود آن حضرت و کارهای خارق العاده‌ای که از ایشان صادر می‌شد و به طور کلی، به جهت نزدیک بودن مسلمانان به آتشفشان وحی، به چنان یقینی رسیده بودند که جز در موارد اندکی، نسبت به

۱. زمر، آیه ۱۷، ۱۸.

۲. احزاب، آیه ۷۰.

۳. انفال، آیه ۲۲.

۴. بقره، آیه ۱۷۰.

۵. رک: معارف قرآن، ص ۲۳ - ۴۷، ۶۸ - ۷۸، ۴۵۸ - ۴۹۵؛ البته، در این رابطه مرجع و منبع بسیار زیاد است؛ اما برای مطالعه اجمالی در ارتباط با این امر، همین مقدار کافی، به نظر می‌آید.

معارفی که پیامبر ﷺ مطرح می‌کرد، چون و چرا نمی‌کردند. از طرفی، به علت معضلات ویژه آن زمان، تازه مسلمانان، فرصت بحث نیز نداشتند؛ به همین جهت، بیشتر سؤال‌هایی که از پیامبر ﷺ می‌شد، مربوط به احکام و دستورهای عملی بود؛ اما این سخن، به معنای نفی کلی مباحث فکری و عقیدتی - که به شدت از رنگ فلسفی برخوردار بودند - نیست؛ زیرا اگر آن حضرت، علاوه بر ارائه معجزات، از این جهت علم و آگاهی نمی‌داشتند، امکان ترکیز و ترویج رسالت ایشان نبود. آری، تنها می‌توان گفت این گونه مباحث، به صورتی که در قرون بعد رواج پیدا کرد، رونق و رواجی نداشت؛ ولی بذر این اندیشه‌ها توسط رسول خدا ﷺ پاشیده شد.^۱

گسترش اسلام و استحکام جامعه اسلامی که پس از آن پیش آمد، یکی از سریع‌ترین پیش‌آمدهای تاریخ است که مقارن با وفات رسول خدا ﷺ برای نخستین بار سراسر جزیره العرب در زیر پرچم اسلام وحدت یافت و در مدتی کمتر از هشتاد سال پس از ظهور اسلام، این دین بر همه خاور میانه و شمال آفریقا گسترش پیدا کرد.

چنین توسعه ناگهانی و تسلط مسلمانان بر سرزمین‌هایی بدان وسعت، محتاج گذشت زمانی بوده است تا ممالک تسخیر شده بتوانند به حالت اجتماعی در آیند که بر مبنای فرهنگ اسلامی سازمان یافته باشد.

در آن زمان، امری که فوریت داشت این بود که برای مواجهه با اوضاع و احوال تازه‌ای که هرگز مشابهی در جامعه مسلمانان زمان پیامبر ﷺ نداشته است و برای اجرایی کردن قوانین قرآن کریم و سنت پیامبر ﷺ در این اوضاع

۱. برای آگاهی به اصل وجود چنین مباحثی، به عنوان نمونه ر.ک: ابی منصور أحمد بن علی بن ابی طالب الطبرسی، الإحتجاج، ۱۴۰۳ق، ص ۲۲ - ۳۸.

و احوال تازه، مقررات اداری و قوانین حکومتی صحیح و مناسبی پیدا کنند؛ به همین جهت، چهار خلیفه‌ای که پس از پیامبر ﷺ عهده دار امور بودند و نیز تا حدی، برخی از خلفای اموی، بیشتر کارشان آن بود که برای حل مسائل و دشواری‌ها و ایجاد یک جامعه اسلامی راه‌هایی بیندیشند.

به شهادت اسناد و مدارک و به اقرار محققان، در میان چهار خلیفه - که معمولاً در عالم تسنن «خلفای راشدین» نامیده می‌شوند- امیرالمؤمنان علی علیه السلام چه پیش از خلافت ظاهری و چه پس از آن، از امتیاز ویژه‌ای برخوردار بودند و فرزندان معصوم علیه السلام آن حضرت نیز، چنین بودند.

ادامه دهندگان خط اسلام خالص، ائمه معصومین علیه السلام هستند؛ پس طبیعی است که حیات تعلّی اسلام نیز - که بذره‌های آن توسط قرآن و پیامبر ﷺ پاشیده شده بود - در کلام ائمه علیه السلام به ثمر بنشیند و استمرار یابد.

بعد از پیامبر اسلام ﷺ، سؤال‌های فراوانی در زمینه مسائل عقیدتی مطرح شد که علی علیه السلام تنها مرجع پاسخگو و حل کننده مشکلات عقیدتی آنان بود. حضرت علی علیه السلام، اولین فرد از امت اسلام بود که استدلال‌های منطقی و براهین فلسفی را در مسائل فلسفه الهی به کار برده و الفاظ عربی را برای بیان مقاصد فلسفی استعمال می‌کرد.

محور بحث‌های عقلانی علی علیه السلام در نهج البلاغه، در ارتباط با ذات خداوند، بی‌حد بودن وجود او و این که خداوند ماهیت ندارد و نیز بسیط مطلق است و هم‌چنین نفی هرگونه کثرت و تجزّی و نفی هرگونه مغایرت صفات حق، با ذات حق است. یک سلسله مسائل عمیق دیگر از قبیل: اولیّت حق در عین آخریّت او و ظاهریّت او در عین باطنیّتش، تقدّم او بر زمان و عدد و این که قدمت او قدمت زمانی و وحدت او وحدت عددی نیست، علوّ و سلطان و غنای ذاتی حق،

مُبَدِئیت او و این که شأنی او را از شأنی غافل نمی‌کند، کلام او عین فعلش است و مسائل فراوان دیگر نیز در نهج البلاغه مطرح است که به جهت اختصار، از پرداختن به آنها صرف نظر می‌کنیم.^۱

امامان علیهم‌السلام و پیروان آنها همواره تبلور استمرار خطّ تعقلی قرآن بودند که متأسفانه مسلمانان از آنان پیروی ننمودند؛ چنان‌که همین مسئله، بعد از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم باعث پیدایش خطوط انحرافی فراوانی شد. بر این اساس، مسلمین نه تنها در مسائل سیاسی و اجتماعی دچار انحراف شدند، بلکه در مسائل عقیدتی و تعقلی نیز پایشان لغزید و راه دیگری را پیمودند.

ائمّه معصومین علیهم‌السلام در راستای استمرار خطّ تعقلی قرآن، به شبهات پیروان خطوط انحرافی جواب می‌دادند و در مسائلی که مطرح می‌شد، موضع‌گیری کرده و پیروان خود را راهنمایی می‌کردند.^۲

۲. نهضت ترجمه

هنگام وفات رسول گرامی اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم تمام جزیره العرب زیر پرچم اسلام بود. اندکی پس از وفات ایشان، فتوحات اسلامی، در خارج از جزیره العرب نیز آغاز شد و در مدت چند دهه، دین در همه خاورمیانه و شمال آفریقا، گسترش یافت و از سند تا اندلس فتح گردید و بدین گونه، توسط اسلام، میراث عظیمی از ایران، یونان، مصر، هند و... به مسلمانان انتقال یافت.

تا حدود یک قرن، یعنی تا اواخر حکومت بنی‌امیه، هیچ حرکتی جدّی، به

۱. به عنوان نمونه ر.ک: نهج البلاغه، خطبه‌های اوّل، ص ۴۹، ۱۵۰، ۱۵۲، ۱۸۴، ۱۸۶ و ۲۱۲.

۲. به عنوان نمونه ر.ک: شیخ صدوق، عیون اخبار الرضا، ص ۱۲۷؛ توحید صدوق، ص ۹۹ - ۱۰۲ و ۳۳۷؛ علامه طباطبائی، المیزان، ج ۱، ص ۹۸ - ۱۰۴.

صورت جریانی برای ترجمه متون علمی و فلسفی از زبان‌های دیگر به عربی، صورت نگرفت.

در این مدّت، چگونگی اداره و کنترل این محدوده وسیع، بر اساس شریعت اسلام توجّه خلفا و علمای اسلامی را به خود جلب کرده بود.

از طرف دیگر، اختلاط مسلمانان عرب با مردمان سرزمین‌های دیگر و لزوم تثبیت ظواهر الفاظ و احکام قرآنی، بیشتر همّت ایشان را، صرف پرداختن به علوم قرآنی و مقدّمات آن از قبیل صرف و نحو ساخته بود.

تنها افراد معدودی به انگیزه‌های شخصی، به ترجمه بعضی از متون مبادرت می‌کردند. به عنوان مثال می‌توان از «خالد بن یزید بن معاویه» نام برد که یا به جهت ناکام شدن از دسترسی به خلافت و یا عدم علاقه به آن، انزوا گزید و در جهت ترجمه برخی کتب نجوم و کیمیا و طبّ، به عربی تلاش کرد؛ هم‌چنین می‌توان از «عمر بن عبدالعزیز» یاد کرد که اجازه ترجمه برخی از کتب طبّی به عربی را صادر کرد.

مشخصه کلی ترجمه در زمان بنی‌امیه، این است که اولاً، امری قائم به فرد بوده و انگیزه‌های فردی باعث انجام آن می‌شده و طبعاً، با مرگ آن افراد، این کار نیز پایان می‌یافته است؛ ثانیاً، منحصر به طبّ و نجوم و کیمیا بوده است. تقریباً مقارن با افول حکومت بنی‌امیه و روی کار آمدن بنی‌عبّاس، حرکتی جدی و فراگیر برای ترجمه متون علمی و فلسفی به عربی آغاز شد که اصطلاحاً آن را «نهضت ترجمه» نامیده‌اند.

آشنایی با جوانب مختلف این نهضت، قبل از ورود در مباحث تاریخ فلسفه اسلامی، ضروری است و از این‌رو، برای رعایت اختصار، به مهم‌ترین آنها اشاره می‌شود.

الف) علل پیدایش نهضت ترجمه و انگیزه خلفا در اهتمام به آن

روشن است که در تحلیل و تبیین پدیده‌های اجتماعی، به راحتی نمی‌توان مدّعی استقصای دلایل یک پدیده شد؛ ولی با دقّت در مسئله «نهضت ترجمه» می‌توان علل زیر را بر شمرد، بدون آن‌که ادّعای استقصای همه علل را داشت:

۱. پس از فتح سرزمین‌های وسیعی چون ایران، کارهای دیوانی (به علت عدم آشنایی اعراب با این امور) به دست دانشمندان مسیحی، یهودی، زرتشتی و... از میان ایرانیان، رومیان، مصریان و ملّت‌های دیگر سپرده شد.

ایشان، دیوانها را به خطّ و زبان خود تنظیم کرده بودند؛ ولی در اواخر حکومت بنی‌امیه، حسّاسیت نسبت به ترجمه آنها به عربی شروع شد و علت آن، علاوه بر تعصّب عربی، این بود که خلفا می‌خواستند نظارت بیشتری بر کار آنها داشته باشند و این، آغاز رسمی ترجمه متون به عربی بود.

۲. راه یافتن پزشکان غیرعرب، خصوصاً ایرانی به دربار خلفا، به‌ویژه بنی‌عبّاس، مقتضی ترجمه کتب به عربی بود.

۳. با زوال حکومت بنی‌امیه و بر تخت نشستن خلفای عبّاسی، اعتقاد به نجوم و احکام آن و تأثیر نجوم در حوادث ارضی قوّت گرفت و این امر نیز انگیزه‌ای برای سرعت گرفتن ترجمه کتب نجوم به عربی شد.

۴. انتقال مرکز خلافت، از دمشق به بغداد، که محلّ تلاقی فرهنگ‌های مختلف بود، در نشأت گرفتن این حرکت، تأثیر بسزایی داشت.

۵. گسترش زبان عربی، به عنوان زبان رسمی حکومت اسلامی، به مناطقی که دارای زبان‌های دیگر بودند، عامل مؤثّری بود تا دانشمندان و نویسندگان، کتب علمی خود را به زبان رسمی حکومت ترجمه کنند.

۶. آشنایی بیشتر مسلمانان با کتب طبّی و نجومی، آنها را به علوم فلسفی

نزدیک‌تر کرد؛ زیرا در آن روزگار، علوم به صورت امروزی، از یکدیگر جدا نبود و همه، تحت عنوان عام فلسفه، می‌گنجید. چه بسا اطباء و منجمان بسیاری، مسائل فلسفی و منطقی را نیز می‌دانستند و به ترجمه کتب منطقی، فلسفی، ریاضی و... به عربی می‌پرداختند.

۷. بعد از اختلاط مسلمانان با اقوام و فرهنگ‌های دیگر، خواه ناخواه، مباحثات و مشاجراتی میان ایشان در می‌گرفت و گاهی پیش می‌آمد که علمای غیرمسلمان با استفاده از اصطلاحات منطقی و فلسفی - که عمده‌اً از یونان باستان به ارث برده بودند -، مسلمانان را مغلوب می‌کردند؛ بدین جهت، مسلمانان برای استفاده از سلاح دشمن در مقابله با دشمن، به فراگیری علوم و اصطلاحات منطقی و فلسفی روی آوردند و خلفا نیز با فراهم کردن امکان ترجمه کتب مزبور، آنان را در این راستا تقویت می‌کردند.

۸. علاقه شخصی برخی از خلفا به مباحث علمی و عقلی، به‌ویژه مأمون، در تشدید این حرکت بی‌تأثیر نبوده است.

۹. با گسترش دامنه حکومت اسلامی و فراوانی مالیات‌ها و اموال بیت‌المال، نیاز به علم حساب و ریاضیات بیشتر شد؛ به همین جهت مسلمانان، علم حساب را از هندیان گرفته و ترجمه کردند؛ همان‌طور که هندسه و معماری را از یونانیان کسب کردند.

۱۰. همه دلایل مذکور، کم و بیش در کتاب‌های تاریخ فلسفه اسلامی آمده است؛ اما حقیقتی که متأسفانه تقریباً همه نویسندگان تاریخ فلسفه به آن نپرداخته‌اند - گرچه بزرگانی چون علامه عسکری و علامه جعفر مرتضی، در تحلیل‌های تاریخی خود به آن اشاره کرده‌اند - این است که:

خلفای عباسی که به اسم «مرضی آل محمد ﷺ» خلافت را به چنگ آورده بودند، از ابتدا سعی در از بین بردن و یا حداقل کاستن درخشش خورشیدهای

تابناک هدایت امامت و ولایت، یعنی ائمه معصومین علیهم السلام، داشتند تا خیال خود را از جانب تنها رقیبان قدرتمند خویش آسوده کنند.

به گمان ایشان، ترجمه کتب فلسفی و علمی، و رواج آن در میان مسلمانان و تقویت فلاسفه، می توانست قدرت علمی و غلبه انکارناپذیر آن حضرات بر علما را تحت الشعاع قرار دهد و ذهن امت اسلامی را از توجه به آن بزرگواران منصرف کند؛ ولی حاشا و کلاً که نه تنها از این راه به مقصود شوم خود نرسیدند، بلکه با تشکیل جلسات مباحثه و مناظره بین ائمه علیهم السلام و علمای دیگر و غلبه همیشگی این انوار طیبه، بر تابناکی و شهرت ایشان در میان علما و امت افزودند؛ چراکه «عدو شود سبب خیر اگر خدا خواهد».

ب) آشنایی با مراکز علمی آن زمان

یکم: مدرسه اسکندریه

برای شناخت بهتر این حوزه علمی، باید اندکی از حوزه یونان سخن گفت. به همین جهت، باید یاد آور شویم که گرچه در قرن ششم قبل از میلاد، به افراد بزرگی چون فیثاغورث برمی خوریم که در تاریخ فلسفه از آنها نام برده شده است؛ ولی چون آثاری از آنها باقی نمانده و مطالب مشخص و قطعی ای نمی توان به ایشان نسبت داد، باید اذعان کرد که از حیث اسناد و مدارک باقیمانده، دوران طلایی یونان از جهت علم و فلسفه، به قرون ۵ و ۴ پیش از میلاد برمی گردد؛ یعنی زمان حیات بزرگانی چون سقراط (۴۶۹ - ۳۹۹ ق)، افلاطون (۴۲۷ - ۳۴۷ م) و ارسطو (۳۸۴ - ۳۲۲ ق).

ارسطو، در «استاگیرا»، یکی از مستعمرات یونان در مقدونیه، به دنیا آمد. وی چندین سال سمت استادی اسکندر مقدونی را به عهده داشت. اسکندر پس از مرگ

پدر، به جهان‌گشایی پرداخت و ممالک زیادی از مصر و لیبی در آفریقا، تا سوریه، فلسطین، عراق، بلاد فارس، ترکمنستان و افغانستان را تحت تصرف خود درآورد. او اصرار زیادی داشت که فرهنگ یونانی، در ممالک تصرف شده، گسترش یابد؛ به همین جهت شهر «اسکندریه» را در ساحل دریای مدیترانه و در خاک مصر بنا نهاد تا هم رفت و آمد برای یونانیان آسان باشد و هم محلی برای سکونت آنان باشد و هم چنین زمینه تأثیرگذاری تدریجی در فرهنگ مصریان، فراهم آید.

پس از مرگ اسکندر، قلمروهای وسیع حکومتش، بین سردارانش تقسیم شد و یکی از آنها به نام «بطلمیوس» بود که حاکم مصر گردید؛ سر سلسله حاکمان یونانی «بطالمه مصر» همین شخص است. این سلسله، برای تقویت و ترویج فرهنگ مصر، فضایی ایجاد کردند تا هر اندیشمندی بیاید و حرفش را بزند؛ لذا کم کم اسکندریه به کوره‌ای علمی و فلسفی تبدیل گردید که فلزهای علمی و فلسفی مختلفی به تدریج در آن ذوب شد و آلیاژ جدیدی که در هیچ کدام از تمدن‌های قبلی نمونه نداشت، پدید آمد. البته نضج و شکوفایی اسکندریه، پس از میلاد حاصل شد.

از سوی دیگر، در یونان باستان، فلسفه، پس از ارسطو رو به افول رفت و اشخاص و مکاتب مهمی پدید نیامد. آری، در قرن سوم پیش از میلاد، از «اپیکوریسم» و «مکتب رواقی» نام می‌برند که جهت‌گیری مقابل هم داشته‌اند؛ اپیکوریست‌ها قائل به کثرت وجود و اصالت ماده بودند ولی رواقی‌ها، معتقد به وحدت وجود و اصالت ماورای ماده. این بحث‌ها چندان رنگ هستی‌شناسانه نداشت، بلکه بیشتر به مباحث اخلاقی می‌پرداختند.

به نظر می‌آید یکی از عوامل مهم افول فلسفه، همان لشکرکشی‌های اسکندر بوده است؛ زیرا از طرفی هر که می‌توانسته اسلحه به دست بگیرد می‌بایست در جنگ حاضر می‌شد و معمولاً در هزاران فرسنگ دور از زادگاهش به جنگ

می پرداخت. با چنین وضعی، دیگر حال و نشاط و فرصتی برای پرداختن به علم و فلسفه باقی نمی ماند.

اساساً هر کجا روحیه نظامی گری رشد کند، روحیه علمی تنزل می کند؛ به طور مثال، مردم اسپارت روحیه نظامی گری داشتند، به همین جهت، فکرشان چندان رشد نکرده بود؛ برخلاف آتنیها که چنین نبودند.

عامل دیگر، سرکوبی عده ای از اهل علم که علیه اسکندر سخنانی کرده بودند، توسط خود او بود؛ زیرا این عمل باعث شد روحیه آزاد علمی آتنی ها تنزل کند و فضای رعب و تهدید بر آتن، حاکم شود.

اما در مقابل، «بطالمه» مصر - اعقاب بطلمیوس - در دوران حکومتشان سعی وافر در رشد علم و فلسفه در آن سامان داشتند؛ به همین جهت به دانشمندان اهمیت دادند و در نتیجه، برخی از علمای هند، ایران، یونان و... به اسکندریه مهاجرت کرده و فعالیت های علمی خود را در آن حوزه پیگیر شدند.

ظهور افکار نو افلاطونی در مدرسه اسکندریه

پس از میلاد، مذهب فلسفی جدیدی در اسکندریه به دست «امونیوس ساکاس» (۱۷۵- ۲۵۰م) به وجود آمد که سعی در تلفیق دین و فلسفه و ارائه نوعی فلسفه دینی یا دین مُفلسف داشت؛ هم چنین او سعی در ایجاد توافق بین دو مذهب فلسفی افلاطون و ارسطو داشت. او و پیروانش را «نوافلاطونیان» می نامند. از بارزترین شاگردان او «فلوطين» (۲۰۵- ۲۷۰م) است که در مصر متولد شد و در سن ۲۸ سالگی به اسکندریه رفت و یازده سال، شاگرد امونیوس بود. وی در اواخر عمر به آتن هجرت نمود.

گفته اند «فلوطين»، حالات معنوی و عرفانی شدیدی داشت و تا پنجاه سالگی دست به قلم نبرد؛ ولی تعالیم او به حدی برای شاگردانش جذاب بود که اصرار

فراوانی در املای آنها توسط خود استاد داشتند. سرانجام در اواخر عمرش راضی شد مطالبی را به صورت املا بگوید و آنان بنویسند.

مجموعه آثار او را در ۵۴ قسمت جمع کرده‌اند. «فور فوریوس» آنها را در ۶ مجموعه مساوی - هر مجموعه شامل ۹ بخش - به اسم «تاسوعات» تنظیم کرد که مطالب این ۶ مجموعه به ترتیب زیر است:

مجموعه نخست: درباره انسان؛

مجموعه دوم و سوم: درباره عالم محسوس؛

مجموعه چهارم: درباره نفس؛

مجموعه پنجم: درباره عقل؛

مجموعه ششم: درباره وجود دائم یا عالم علوی.

بعد از «فلوطین» و شاگردش «فور فوریوس»، اهالی فلسفه تنها به شرح و تلخیص کلمات بزرگان فلسفه، همچون افلاطون و ارسطو پرداختند و مذهب و مکتب فلسفی جدیدی به وجود نیامد.

اسکندریه در زمان عمر، به دست عمرو عاص فتح شد. این حوزه، در نقل علوم به سرزمین‌های اسلامی نقش بزرگی داشته و زبان غالب آن یونانی بوده است.

دسته‌ای از آثار که مسلمانان گمان کردند از آن ارسطو است، در واقع از همین نوافلاطونیان بوده است؛ به همین جهت ارسطو عظمت و قداست خاصی در نظر مسلمانان پیدا کرد.

برخلاف بسیاری از نویسندگان تاریخ فلسفه، ما از این که مسلمانان همه آرای ارسطو را مستقیماً از کتاب‌های او اخذ نکرده‌اند، هیچ متأسف نیستیم؛ بلکه می‌توانیم بگوییم اگر آرای ارسطو توسط نوافلاطونیان تعدیل نمی‌شد و مقداری رنگ دینی و عرفانی به خود نگرفته بود، اصلاً برای مسلمانان قابل جذب نبود.

دوم: مدارس «الرُّها» و «نصیبین»

در سال ۲۷۰ میلادی، مدرسه‌ای در انطاکیه^۱ دایر شد که فلسفه افلاطونی در آن رواج یافت و اهل این مدرسه سعی داشتند با زبان فلسفه، از دین دفاع کنند. با ظهور مذهب «نسطوریان»،^۲ عدّه زیادی از اساتید نسطوری از آن مدرسه، به «الرُّها»^۳ رفتند و زبان رسمی خود را هم از یونانی به سریانی تغییر دادند.

البته مدرسه «الرُّها» قبل از این واقعه، در سال ۳۶۳ میلادی توسط ایرانیان تأسیس شده بود و زبان غالب آن‌جا زبان یونانی بوده است و فلسفه ارسطو با

۱. شهری است در ترکیه در ۳۲ کیلومتری ساحل مدیترانه.

۲. مناسب است به نحوه پیدایش مذاهب نسطوری و یعقوبی در دین مسیح اشاره کنیم: در اوایل قرن پنجم میلادی کشیشانی چون «نسطور یوس» (۳۸۰ — ۴۴۰) عقایدی بر خلاف عقاید رایج علمای مسیحی پیدا کردند. نسطوریوس می‌گفت: حضرت مسیح علیه السلام دو جنبه دارد: خدایی و انسانی. شئون این دو جنبه از یکدیگر متفاوت است و این دو جنبه در آن حضرت ازدواج کرده‌اند؛ کلیسا او را تکفیر کرد، ولی او عقیده خود را تبلیغ نمود و دسته‌ای به نام نسطوریان پدید آمدند.

حدوداً یک قرن بعد «یعقوب» گفت: در حضرت مسیح علیه السلام تنها بخش «لاهُوت» وجود دارد، نه «لاهُوت و ناسوت»؛ پس مسیح همان اب، ابن و روح القدس است و اصلاً جنبه ناسوتی ندارد. او و پیروانش به «یعقوبیه»، «یعاقبه»، «موحدین» و «یک طبیعتی‌ها» معروف شدند. ایشان نیز از طرف پاپ مرتد و کافر و بدعت‌گزار معرفی شدند.

در مقابل ایشان، کشیشان رسمی که ملکیّه یا ملکانیه یا ارتدوکسها — راست عقیده‌ها — نامیده می‌شدند، قائل به «تعطیل» بودند؛ یعنی تنها باید گفت: خداوند از سه اقنوم تشکیل شده است: اب، ابن و روح القدس، و در عین حال خداوند یک چیز است و حضرت مسیح در عین این‌که ابن است، عین خداست و در عین این‌که خداست، ابن است.

ایشان می‌گفتند: «اوّل ایمان بیاور، امید است که علم آن را پیدا کنی»، در حالی که علم شرط لازم برای ایمان است و بدون آن، ایمان متمشّی نمی‌شود.

۳. الرُّها یا ادسا یا ارفا، شهری است در شمال غربی عراق که گویند نمرود آن را در حدود ۲۲۰۰ قبل از میلاد تأسیس کرده است و در سال ۶۵۹ میلادی به دست مسلمانان فتح شده است.

شرح افرادی مانند «اسکندر افرویدیسی» در آن رواج داشته و در واقع، رنگ فلسفه نو افلاطونی گرفته بود.

در سال ۴۸۹ میلادی، مدرسه «الرّها» به دستور یکی از اسقفان ملکانی بسته شد و طلاب و اساتید نسطوری آن، به «نصیین»^۱ رفتند و در آنجا مدرسه‌ای دایر کردند و کم‌کم حرکت علمی آنان اوج گرفت؛ به طوری که در اواخر قرن ششم میلادی، حدود ۸۰۰ نفر در آنجا مشغول به تحصیل بودند؛ ولی در قرن هفتم میلادی، با تأسیس مدرسه بغداد، فروغ علمی آن به خاموشی گرایید.

تعدادی از آثار فلسفی در این دو مدرسه، از زبان یونانی به سریانی ترجمه شد و بعدها نسطوریان، نقش مهمی در ترجمه کتب به عربی ایفا کردند.

سوم: مدرسه حرّان

حرّان، شهری باستانی است در ۳۵ کیلومتری جنوب «الرّها»، واقع در شمال عراق که از تاریخ دقیق تأسیس مدرسه آن اطلاعی در دست نیست. مردم آن دارای عقاید وثنی بودند که بعد از تمایل امپراطوری روم، به دین مسیحیت، این شهر برای کسانی که از پذیرفتن آن دین، إبا داشتند، پناهگاه خوبی بود.

عقاید حرّانیان، التقاطی از ادیان و مذاهب بابلی و یونان قدیم و نو افلاطونیان بود و به ستاره‌شناسی اهمیت زیادی می‌دادند؛ زیرا معتقد به وجود ارواح و اربابی به عنوان واسطه بین انسان و خدا بودند که در هیکل ستارگان، خصوصاً سیارات متجسّد شده‌اند.

ایشان، صابئی نبودند، ولی به دروغ، خود را صابئی نامیدند تا از قتل‌ی که مأمون ایشان را به آن تهدید کرده بود، در امان بمانند و از آن پس، به صابئین مشهور شدند.

زبان رایج در آنجا سریانی بود و افرادی از این شهر در ترجمه متون به

۱. شهری است در شمال غربی موصل - در جزیره - . گفته‌اند این شهر را نیز نمرود تأسیس کرده است.

عربی، نقش برجسته‌ای داشتند که مشهورتر از همه آنان، ثابت بن قره حرّانی (۲۲۱-۲۸۸ق) است.

چهارم: مدرسه جندی شاپور

جندی شاپور، شهری بوده است در خوزستان که شاپور اوّل ساسانی (۲۴۱-۲۷۲م) آن را بنا نهاده است. انوشیروان (۵۳۱ - ۵۷۸ م) مدرسه‌ای در آنجا دایر کرد و بسیاری از کتب یونانی، سریانی و هندی را در آنجا گرد آورد؛ ولی از میان علوم مختلف، به طبّ اهمّیت بیشتری می‌دادند؛ به همین جهت طبیبان برجسته‌ای چون آل بختیشوع و یوحنا بن ماسویه (متوفای ۲۴۲ق) در آنجا تربیت شدند.

شاپور اوّل، این شهر را برای اسکان اسرای رومی بنا کرد؛ به همین جهت، از همان آغاز، علم یونانی در آن منتشر یافت. انوشیروان بیمارستانی در آن بنا کرد تا هم طبّ در آن تدریس شود و هم بیماران، مورد معالجه قرار گیرند و اوّلین کسانی که به تعلیم طبّ پرداختند، اطّباء یونان بودند. سپس طبیبانی از هند به ایشان پیوستند و آن‌گاه مشهورترین اساتید آن، نسطوریان شدند و تعلیم از زبان یونانی به سریانی تغییر یافت؛ در سال ۷۳۸ میلادی، این شهر به دست مسلمانان افتاد؛ امّا فعّالیت مدرسه، تا زمان عبّاسیان ادامه یافت.

عالمانی از این مدرسه نیز در ترجمه کتب به زبان عربی، نقش قابل توجهی داشته‌اند.

پنجم: مدرسه بغداد

شهر بغداد در سال ۱۴۸ هجری قمری، توسط ابوجعفر، منصور دوانیقی بنا نهاده شد. او مدرسه‌ای برای تعلیم طبّ در آن برپا کرد و «جرجیس بن بختیشوع» را از جندی شاپور فرا خواند و به ریاست مدرسه منصوب کرد و نویسندگان سریانی را به ترجمه آثار یونانی به عربی، مأمور ساخت. بعدها با پدید آمدن «بیت الحکمة»

توسط هارون و مأمون، حرکت علمی، شتابی بیشتر و نهضت ترجمه، شکوفایی دیگری یافت که در این باره سخن خواهیم گفت - انشاءالله -.

ج) ادوار مختلف ترجمه، در دوران خلافت عباسیان و آشنایی با مترجمان معروف «نهضت ترجمه»، به معنی حقیقی کلمه، از اوایل خلافت عباسیان، یعنی از زمان منصور، شروع شد و بیش از دو قرن ادامه یافت. این جریان را می‌توان به سه دوره تقسیم نمود:

۱. از خلافت منصور تا پایان دوران هارون الرشید (۱۳۶ - ۱۹۳ق)؛

۲. از خلافت مأمون تا سال ۳۰۰ ه.ق. (۱۹۸ - ۳۰۰ق)؛

۳. قرن چهارم.

دوره نخست

در میان مترجمان منصور، «البطریق» - به یونانی: پاتریکیوس - معروف‌تر از دیگران است که ترجمه بسیاری از آثار پزشکی و نجومی را به او نسبت داده‌اند. «ابوسهل نوبختی» شیعی و منجم خاص منصور نیز آثاری را در نجوم به عربی ترجمه کرد.

«ابن مقفع»، مترجم معروف و فارسی الأصل نیز کتاب کلیله و دمنه و برخی کتب منطقی و طبّی را در این دوره، به عربی ترجمه نمود.

هم‌چنین در این مدت، برخی از کتب نجومی و ریاضی، از زبان سانسکریت و چند رساله ارسطو و مجسطی بطلمیوس در هیئت، و اصول هندسه اقلیدس، به عربی ترجمه شده است.

در زمان هارون هم «یوحنا بن ماسویه» پزشک مخصوص او، برخی از کتب طبّ قدیم و منطق ارسطو را به عربی ترجمه کرد.

به هر حال، در این دوره ترجمه کتب نجومی به جهت اهمیتی که علم نجوم برای خلفای عباسی پیدا کرده بود در مرتبه نخست، کتب طبّی به جهت نیاز استعلاجی که به طبّ داشتند، در مرتبه دوم قرار گرفت. در مجموع باید گفت تا پیش از آغاز قرن سوم، پیشرفت چندانی در کار ترجمه دیده نمی‌شود.

دوره دوم

در این دوره، نهضت ترجمه به اوج شکوفایی خود رسید و بسیاری از آثار علمی و فلسفی از زبان‌های مختلف، توسط مترجمان زیر دست، به عربی ترجمه شده که به چند تن از معروف‌ترین آنها اشاره می‌کنیم:

یکم: یوحنا بن البطریق (متوفای ۲۰۰ هجری قمری)

در اخبار العلماء، نوشته قفطی،^۱ در وصف وی چنین آمده است:
 مولی المأمون، کان أميناً علي ترجمة الكتب الحكمية، حسن التأدية للمعاني،
 الکن اللسان في العربية وكانت الفلسفة اغلب عليه من الطبّ.
 کتاب‌های تیماوس افلاطون و تاریخ طبیعی، الآثار العلویّة، کتاب الحيوان و اجزائی از کتاب النفس ارسطو و برخی از کتب بقراط نیز، ترجمه وی می‌باشد.

دوم: حنین بن اسحاق (۱۹۴ - ۲۶۰ ق)

او بزرگ‌ترین شخصیت در تاریخ ترجمه فلسفه و علم یونانی به‌شمار می‌رفت. وی اهل حیره و از نسطوریان بود. تعلّم طبّ را نزد یوحنا بن ماسویه آغاز کرد؛ ولی به علّت کثرت سؤال، یوحنا از او رنجید و او را طرد کرد.

۱. قفطی، اخبار العلماء.

پس از طرد یوحنا، وی به بلاد روم رفت و در آنجا، طبّ را آموخت و زبان یونانی را به خوبی فرا گرفت. سپس به بصره رفت و نزد خلیل بن احمد، نحوی بزرگ، زبان عربی خود را کامل نمود. حنین، بر چهار زبان فارسی، یونانی، سریانی و عربی مسلط بود، وی از سوی مأمون، متولّی بیت‌الحکمه گردید.

حنین هم زبان های یونانی و سریانی را به عربی ترجمه می‌کرد و هم بر کار جماعتی از مترجمان اشراف و نظارت داشت که از جمله ایشان فرزند و خواهرزاده او می‌باشند.

تألیفات و ترجمه‌های وی پرشمار بود. گاهی، متون ترجمه شده را شرح می‌داد و گاهی مطولات آنها را تلخیص و یا ترجمه‌های قبلی را تصحیح می‌کرد. او هم‌چنین، بسیاری از کتاب‌های طبّی جالینوس (طیب یونانی) را به سریانی ترجمه نمود.

از جمله ترجمه‌های او به عربی، می‌توان کتاب‌های سیاست، نوامیس، تیماوس افلاطون و کتاب مقولات ارسطو را برشمرد.

سوم: قسطا بن لوقا (متوفای ۲۸۸ یا ۳۱۰ ق)

وی نصرانی و یونانی‌الأصل بود و در بعلبک متولد شده و بر زبان‌های عربی، یونانی و سریانی تسلط داشت. ابن‌النّديم (صاحب الفهرست) او را همتای بی‌چون و چرای حنین بن اسحاق می‌داند.

از جمله کتاب‌های ترجمه شده ایشان: می‌توان به شرح اسکندر افرویدی بر سماع طبیعی ارسطو و شرح یحیای نحوی بر آن، شرح اسکندر بر کون و فساد ارسطو و مبادی هندسه افلاطون اشاره کرد.

چهارم: اسحاق بن حنین (متوفای ۲۹۸ ق)

او همانند پدرش، از نسطوریان اهل حیره بود و با وی در بیت‌الحکمه همکاری

می‌کرد. اسحاق در زبان عربی، از پدرش فصیح‌تر بود. وی به معتمد، معتضد و مقتدر عباسی در امر ترجمه، خدمت کرده است.

ترجمه کتاب سوفسطس افلاطون و کتاب‌های کون و فساد و النفس و بخشی از مابعدالطبیعة ارسطو، از جمله کارهای اوست.

پنجم: حَبِیش بن حسن اعسم

وی خواهر زاده «حنین» و شاگرد و مورد احترام او بود. گفته‌اند به جهت شهرت «حنین» بسیاری از کارهای وی را اشتباهاً به اسم دایی‌اش (حنین) ثبت کرده‌اند.

یک احتمال هم این است که در بسیاری از موارد، «حبیش» به اشتباه «حنین» خوانده شده باشد؛ یکی به جهت شباهت در کتابت و دیگری به دلیل شهرت حنین و عدم شهرت حبیش.

ششم: ثابت بن قره حرّانی (۲۲۱ - ۲۸۸ ق)

وی اهل حرّان و مشهور به علم نجوم، طب و فلسفه؛ منجم خاصّ معتضد عباسی و اوّلین رئیس صابئه در بغداد بود.

از ترجمه‌های او می‌توان از شرح سماع طبیعی ارسطو، تألیفاتش هم در منطق، هیئت، هندسه، عدد، تنجیم و طب نام برد.

از دیگر مترجمان این دوره، می‌توان از افرادی چون: «حجاج بن مطر»، «ابن ناعمه حمّصی» و «ابوعثمان دمشقی» نام برد.

دوره سوم

در این دوره که مصادف با قرن چهارم هجری و دهم میلادی است، با ترجمه‌های قابل ملاحظه و مترجمان لایق دیگری برخورد می‌کنیم. از مترجمان مشهور در این دوره، می‌توان افراد زیر را بر شمرد:

یکم: ابوبشر متی بن یونس القنّائی (متوفای ۳۲۸ ق)

وی نسطوری و ساکن بغداد و در منطق شهرت داشت. او استاد فارابی در منطق بود. کتاب البرهان ارسطو را به عربی ترجمه کرد و کتاب‌های چندی را هم به سریانی برگرداند.

دوم: سنان بن ثابت بن قرّة (متوفای ۳۳۵ ق)

سوم: ابوزکریّا یحیی بن عدی (متوفای ۳۶۴ ق)

وی اهل تکریت، یعقوبی مذهب و شاگرد فارابی در منطق بود. کتاب‌هایی را از سریانی به عربی ترجمه کرد. از جمله آنها می‌توان: کتاب الأغالیط، الجدل، السّماع الطّبیعی و... را نام برد.

ابو زکریّا را به جهت شهرت فراوانش در علم منطق، «المنطقی» نام نهادند.

چهارم: ابوعلی، عیسی بن اسحاق بن زرعه (۳۳۱ - ۳۹۸ ق)

وی اهل بغداد، یعقوبی مذهب، ملازم یحیی بن عدی، و از مترجمان مبرّز بود. کتاب‌هایی را از سریانی به عربی ترجمه کرد که کتاب الحيوان و سوفسطیقای ارسطو، از جمله آنهاست.

د) کتاب‌هایی که به اشتباه به ارسطو، نسبت داده شده‌اند

حکمای مسلمان، کتاب‌هایی را به ارسطو نسبت داده‌اند که محتویات آنها با مذهب ارسطو سازگاری ندارد و بیشتر آنها حاوی آرای از افلاطون است که ممزوج با آرای فیثاغورث و نو افلاطونیان می‌باشد؛ از جمله آنها، کتب ذیل را می‌توان نام برد:

في العالم، في الخير المحض و التفاحة.

ولی مشهورترین کتابی که به اشتباه به ارسطو نسبت داده‌اند و قطعاً از

ارسطو نیست، بلکه قسمت‌هایی از «نُه‌تایی‌های فلوطین» است، کتاب الربوبیة یا اثولوجیا می‌باشد.

با توجه به این که حکمای اولیه مسلمان، چون فارابی و ابن‌سینا، در انتساب این کتاب‌ها به ارسطو شکی نداشتند و ارسطو نزد ایشان از قداستی کافی برخوردار بود، اما همان‌طور که قبلاً گفته شد ما از این که مسلمانان از طریق شارحان اسکندرانی و نوافلاطونیان، ارسطو را شناختند، هیچ متأسف نیستیم؛ بلکه معتقدیم، اگر افکار و آرای ارسطو توسط ایشان، مقداری تعدیل نمی‌شد و بین آرای او و عقاید حقّه ادیان الهی، مقداری سازگاری به عمل نمی‌آمد، جذب آنها برای حکمای مسلمان، بسیار مشکل بود. به تعبیر بهتر، اگر هم ایشان این تغییرات را در آرای ارسطو به وجود نیاورده بودند، حکمای مسلمان، دیر یا زود این کار را - چه بسا بهتر از ایشان - انجام می‌دادند؛ چنان‌که همین کتاب‌ها را هم بی‌دخول و تصرف نپذیرفتند و تغییرات کمی و کیفی فراوانی در آنها ایجاد کردند.^۱

۱. برای تحقیق بیشتر و یافتن اسناد و مدارک مطالب مختلفی که در این قسمت آورده‌ایم، به طور کلی کتب تاریخ فلسفه اسلامی، بخش «نهضت ترجمه» را مورد مطالعه قرار دهید. به عنوان نمونه: ر.ک: ماجد فخری، سیر فلسفه در جهان اسلام، فصل اول، ص ۱۷ - ۵۳. و نیز مقدمه‌ای که آقای دکتر البیر نصری نادر بر کتاب الجمع بین رأی الحکمین، تألیف ابونصر فارابی، نگاشته‌اند، بخش دوم، ص ۴۶ - ۶۸.

به جهت فراوانی منابع و طولانی شدن ارجاعات، مناسب دیده می‌شود برای رعایت اختصار، به ارجاع فوق بسنده شود و کسانی که خواهان بیش از این هستند، در صورت رجوع به منابع فوق، قادر خواهند بود، از طریق آنها به منابع دیگر نیز هدایت شوند.

بخش دوم

فیلسوفان جهان اسلام

کندی

ابویوسف، یعقوب بن اسحاق کندی، ملقب به «فیلسوف عرب»، در شمار فیلسوفان بنام دنیای جهان اسلام جای دارد. آرای فلسفی کندی مبتنی بر اندیشه‌های فلسفه مشاء است.

۱. زندگی‌نامه

کندی، از اهالی قبیله کنده بود که در جنوب جزیره العرب سکونت داشتند و از دیگر قبایل آن سامان در تمدن پیشرفته‌تر بودند؛ گروه بسیاری از افراد این قبیله بعدها به کشور عراق - بابل - آمدند و زمانی طولانی در آن‌جا سکونت گزیدند.

کندی در اواخر قرن دوم هجری، در کوفه تولد یافت. پدرش اسحاق بن صباح، در عهد مهدی و رشید عباسی، امیر کوفه بود و اجدادش، بر کنده و دیگر سرزمین‌های جنوبی جزیره العرب حکومت داشتند. تاریخ ولادت و وفات کندی دقیقاً معلوم نیست؛ فقط می‌دانیم که حدود سال ۱۸۵ قمری متولد شده و قول راجح آن است که در اواخر سال ۲۵۲ قمری از دنیا رفته است.^۱ آگاهی ما از

۱. تاریخ ولادت وی سال‌های بین ۱۸۰ تا ۱۸۵ قمری و تاریخ فوت او بین ۲۵۲ تا ۲۶۰ قمری، مردّد و محلّ اختلاف است.

تحصیل و زمینه پرورش و خصوصیات اخلاقی کندی نیز به اندازه آگاهی ما از آغاز و انجام او اندک است. گویا وی از کوفه به بصره منتقل شد و برخی علوم را در بصره، سپس در بغداد، یعنی در کانون‌های فرهنگی عصر خود فراگرفت و به دربار خلافت بغداد راه یافت. معلوم نیست کندی تا چه مدتی در کاخ خلیفه باقی ماند و چه منصبی داشته است!

پس از «نهضت ترجمه» کندی، نخستین تألیفات مستقل فلسفی را در جهان اسلام بنیاد نهاد. وی از مشوقان و حامیان نهضت ترجمه و از مدافعان ورود آثار یونانی و هندی به جهان اسلام بود.

او را نخستین فیلسوف مسلمان دانسته‌اند؛ اما در قسمت بحث از فارابی باید این نکته مورد تأمل قرار گیرد که آیا پایه‌گذار فلسفه اسلامی کندی بوده است یا فارابی؟! با این که استادان وی مشخص نیستند، اما از عالمانی مانند ابوالعبّاس احمد بن طیب سرخسی (م ۲۸۶ق)، ابوزید احمد بن سهل بلخی (م ۳۲۲ق) و ابومعشر بلخی (م ۲۷۲ق) می‌توان به عنوان شاگردان وی یاد کرد.

وی در اواخر عمر خود از کاخ خلافت دور شد و در روزگار متوکل از نوشته‌ها و کتاب‌هایش محروم و کتابخانه‌اش ضبط گردید. سرگذشت نویسان، عموماً او را به بخل منسوب داشته‌اند؛ چنان که جاحظ (م ۲۵۵ق) ادیب و نویسنده معتزلی در کتاب البخلائی خود که اندک زمانی پیش از مرگ کندی نوشته شده، اخباری از خست او آورده است. نویسندگان بعدی از قبیل ابن ابی اصیبعه نیز سخنانی در توجیه و ستایش صرفه جویی به او نسبت داده‌اند؛ اما همواره این چنین سخنان درباره بسیاری از ادبا و شیفتگان فهم حقایق گفته شده است و به هیچ وجه قابل اعتنا و اعتماد نیست.^۱

۱. آقای انطون سیف در این باره چنین عقیده دارد:

«ان کون کندی من القبائل الکبیره ذات النفوذ العریق المستمر من الجاهلیة حتی عصر العباسیة،

او نخستین تألیف کننده قاموس فلسفی به زبان عربی در جهان اسلام به نام رسالة في حدود الاشياء و رسومها است. هم‌چنین می‌توان وی را از نخستین واضعان اصطلاحات عربی در مقابل واژه‌های فلسفی یونانی، و نخستین ویراستاران علمی جهان اسلام به شمار آورد؛ هرچند به غلط، بعضی از منابع، ترجمه آثار فلسفی متعددی را به او نسبت می‌دهند. حقیقت آن است که او خود مستقیماً به ترجمه اقدام نکرده است؛ اما آثار فلسفی مهمی به سفارش و نظارت علمی وی به عربی ترجمه شده و وی در تنقیح، تصحیح و تلخیص متون اصیل فلسفی که به عربی ترجمه شده بود، نقش فعالی به عهده داشته است. مهم‌ترین اثری که در آغاز آن نام کندی به عنوان اصلاح‌گر و ویراستار نهایی به چشم می‌خورد، اثولوجیا است که نقشی عظیم در اندیشمندان مسلمان بعدی داشته است. تا آن‌جا که اسناد و مدارک نشان می‌دهند، کندی اولین فیلسوف و دانشمند جهان اسلام، و به تعبیر دیگر اولین عالم ذوالفنون مسلمان محسوب می‌شود. او در فلسفه الهی، طبیعیات، ریاضیات، نجوم، طب و موسیقی رساله‌های متعددی نوشته است. در عربی، از او به عنوان یک منجم طراز اول یاد می‌شود. در بیش از نیم قرن اخیر، میان متفکران مسلمان، خصوصاً عرب، اقبالی جدی به شناخت و تحلیل آرای کندی مشاهده می‌شود. مقدمه تحلیلی و مبسوط محمد عبدالهادی ابوریده بر رسائل کندی، هنوز مورد توجه هر محقق است که قصد تحقیق در آرای کندی را دارد.

يجعل لقب «الكندي» اوسع من أن يعين شخصاً واحداً بذاته؛ ضمن هذا الإطار، يمكننا فهم الجدل الذي لم يزل قائماً حول هوية الكندي البخيل، أحد «ابطال» كتاب البخلاء للجاحظ، معاصر الكندي، حيث لا يذكر المؤلف صراحة أن البخيل المقصود هو ابويوسف يعقوب بن اسحاق الفيلسوف؛ ر.ك: انطون سيف، الكندي مكانته عند مورخي الفلسفة العربية، ص ۲۶.

از مفصل‌ترین و دقیق‌ترین آثار منتشر شده درباره کندی، رساله‌ای با عنوان: *الکندی و آرائه الفلسفیه، تألیف عبدالرحمن شاه ولی می‌باشد*.^۱

او در مسائل اعتقادی، به کلام معتزلی گرایش داشته، اما احتمال تشیع وی را نمی‌توان نادیده گرفت. نخستین بار سید بن طاووس (م ۶۶۴ ق) در کتاب *فرج الهموم فی تاریخ النجوم*، کندی را از جمله منجمین شیعه به حساب آورده است. کسان دیگری از قبیل شیخ آقا بزرگ تهرانی،^۲ سیدمحسن امین جبل عاملی،^۳ عبدالله نعمه^۴ و استاد شهید مطهری^۵ که هرگز سخنی به گزاف نمی‌گویند نیز، چنین نظری دارند.

۲. ویژگی‌های علمی کندی

مهم‌ترین ویژگی علمی کندی را می‌توان پیش‌گامی وی در بحث سازگاری دین و فلسفه دانست؛ بحث توافق عقل و شرع، با کوشش‌های وی آغاز می‌شود و رأی او در این امر مهم، از مهم‌ترین آرای کندی به شمار می‌آید.

او در پاسخ به افکار دهریان، مانویان و لادریان، مطالبی به رشته تحریر در آورده است؛ بدین جهت وی را می‌توان متکلم و فیلسوف دانست. متکلمانه سلوک کردن وی و فیلسوفانه وارد شدن در مباحثی از قبیل حدوث و تناهی عالم و به‌ویژه بحث از خداوند، به‌خوبی قابل احساس است.

۱. این کتاب، رساله دکترای نویسنده است که در دانشگاه الأزهر تهیه شده است؛ ر.ک:

عبدالرحمن شاهولی، *الکندی و آرائه الفلسفیه*.

۲. *الذریعة الی تصانیف الشیعه*، ج ۱، ص ۳۷۷؛ ج ۷، ص ۱۲.

۳. *اعیان الشیعه*، ج ۱۰، ص ۳۱۳ و ۳۱۴.

۴. *فلاسفة الشیعه*، ص ۶۶۵.

۵. *خدمات متقابل اسلام و ایران*، ص ۵۲۸.

اگر تشیع او جدی گرفته شود و قرآینی که روشن می‌سازد که وی علاوه بر مطالعات قرآنی، تحت تأثیر تعالیم ائمه معصومین علیهم‌السلام نیز بوده است — که البته این جا مجال پرداختن به آنها نیست —، آن‌گاه قابل فهم خواهد بود که چرا با وجود إشراف بر فلسفه یونان، هرگز در برابر آن احساس خودباختگی نداشت و به یک منفعل صرف تبدیل نشد. این ویژگی کم‌اهمیتی نیست که وی در مسائلی از فلسفه که می‌پنداشته با مسائل اعتقادی و داده‌های دینی معارضه دارد، حرمت این مسائل و داده‌ها را نگه می‌داشت و رأی مشهور فلسفی را که معارض با دین می‌دید، قابل اعتنا نمی‌دانست.

ویژگی علمی دیگر وی، جامعیت کندی است. او مردی بود دارای اطلاعات سرشار از همه علوم؛ به‌طوری که می‌توان گفت وی نمونه دانش و جامع جمله دانش‌هایی بود که در عصر او موجود و متداول بوده است. اما با این همه وی را نابغه‌ای مبتکر نمی‌دانند و ما به جهت عدم دسترسی به معظم آثار وی، قضاوتی در این باره نمی‌توانیم داشته باشیم؛ هم‌چنان که پذیرش اتهام وی به عدم اهتمام به منطق، و ضعف او در اقامه حجج برهانی، بسیار مشکل است. چنین اتهامی اولین بار، از طرف قاضی صاعد اندلسی (م ۴۶۲ق) حدود دو قرن بعد از وفات کندی، در طبقات الأمم مطرح شد. به نظر قاضی صاعد، همین امر موجب شد تا وی کاملاً نزد مردم و اهل نظر، از شهرت سقوط کند و شخصیت مطرحی نباشد. البته قاضی صاعد به این اکتفا نمی‌کند و آرای غلط و دور از حقیقتی را به وی نسبت می‌دهد و معتقد است بسیاری از حجّت‌های وی، یا سوفسطایی (مغالطی) است و یا خطابی.

درباره این سخنان، محققان قضاوت‌هایی دارند که مجال پرداختن به آنها نیست.^۱

حال برای آن‌که بدانیم چرا پذیرفتن چنین چیزی مشکل است، مناسب است
اولاً، به سخن محقق و تحلیل‌گر رسایل کندی، جناب آقای ابوریده در دفاع از
کندی نظر کنیم که می‌گوید:

ليس من اليسير، أن نفهم وجه طعن صاعد، خصوصاً إذا علمنا أن الكندي
عني بالمنطق...^۱

ثانیاً، با این‌که مقدار کمی از آثار این فیلسوف به دست ما رسیده است، در همین
مقدار نیز به مواردی بر می‌خوریم که بیانگر اهتمام وی به ریاضیات و منطق
است. مثلاً: در رساله‌اش تحت عنوان فی ایضاح تناهی جرم العالم می‌گوید:

کسی که در صناعت ریاضیات به مهارت نرسیده باشد و در استدلال‌های
منطقی فقیه نشده باشد، در معرض ظنون خاطئه قرار دارد.^۲

خلاصه آن‌که قراین بسیاری می‌توان به دست آورد که حداقل، قضاوت آقای
قاضی صاعد را غیرقابل اعتماد سازد.^۳

آخرین ویژگی علمی کندی که توجه به آن، برای شناخت اندیشه‌های وی،
اهمیت زیادی دارد این است که فلسفه کندی^۴ حالت ترکیبی دارد؛ یعنی ترکیبی
از فلسفه ارسطویی به روایت مفسران اسکندرانی، فلسفه نو افلاطونی و تعالیم
اسلامی است. این ویژگی با توجه به موقعیت تاریخی و جغرافیایی وی، قابل فهم
و با مطالعه اندک آثار باقی مانده از وی، قابل دسترسی است.

۱. رسائل کندی الفلسفية، قسمت مقدمه، ص ۱۲. البته متذکر می‌شویم که این سخن، از جانب
ابوریده در سال ۱۹۵۰م. یعنی بعد از آشنا شدن وی با رسایل کندی است و الا قبل از این
آشنایی، ایشان نیز چندان سخنی برای گفتن نداشت. ر.ک: رسائل کندی الفلسفية، ص ۱۲۵.

۲. ر.ک: ابوریده، رسائل الكندی الفلسفية، ص ۱۸۷.

۳. ر.ک: الكندی مكانته عند مورّخي الفلسفة العربية.

۴. مراد، معنی وسیع فلسفه است که شامل همه علوم حقیقی می‌شود.

برای آشنایی بیشتر با دیدگاه‌ها و ویژگی‌های علمی این اندیشمندان، بررسی اندیشه‌های فلسفی وی حائز اهمیت می‌باشد که با پرداختن به مبحث بعدی به طور ضمنی، مورد توجه واقع خواهد شد.

۳. آرای فلسفی کندی

کندی، نخستین فیلسوف مسلمان محسوب می‌شود؛ از این رو، بررسی همه آرای فلسفی او اهمیت بسیاری دارد؛ برخلاف فلاسفه بعدی که تنها آرای ویژه ایشان باید مورد توجه قرار گیرد. در ارتباط با کندی نیز، جای این بحث وجود دارد که کدام یک از آرای وی ابتکاری و کدام یک اتّخاذه است، اما نه توجه به همه آرا در این مختصر امکان دارد و نه پرداختن به بحثی که گفته شد. بنابراین، برای داشتن بحثی روشن‌گر و مفید و اجمالی، به نظر بهترین کار، ارائه یک دسته بندی کلی در ارتباط با مجموعه آرای کندی است.

این کار به طور دقیق و جامع، همراه با تفصیل، تحلیل و بررسی، به وسیله «دکتر حسام محیی‌الدین الالوسی» انجام گرفته است. پس آنچه در این گزارش مختصر از آرای کندی می‌آوریم، الهام گرفته از کتاب تحقیقی وی، تحت عنوان فلسفه الکندی^۱ است.

مجموعه آرای کندی را می‌توان به پنج دسته تقسیم کرد:

۱. آرا و مباحثی که تحت عنوان کلی «فلسفه علم» قابل طرح‌اند؛

۲. آرا و مباحثی که درباره «خداوند و ارتباط او با عالم» است؛

۳. آرا و مباحث، درباره طبیعت و طبیعیات؛

۴. آرا و مباحثی که درباره فلک، فلکیات و صورة العالم است؛

۱. الدكتور حسام‌الدین الالوسی، فلسفه الکندی و آراء القدامی و المحدثین فيه، ۴۲۸ ص.

۵. آرا و مباحثی که مربوط به «اخلاق» می‌شود؛ اعمّ از این که «فلسفه اخلاق» را یا خود «علم اخلاق» را تشکیل دهند. اکنون به طور اجمال، به محتوای هریک از این پنج دسته آرا، اشاره می‌کنیم:

دسته نخست

در این گونه آرا، به طور کلی چهار امر جلب توجه می‌کند:

(الف) تقسیم و طبقه بندی علوم؛

(ب) مطالب مربوط به معرفت‌شناسی؛

(ج) منطق نظری (مباحث صوری و مادی منطق)؛

(د) منطق عملی (بحث‌های منهجی یا روش‌شناسی علوم)؛

از این چهار امر، برای رعایت اختصار، فقط امر اول را به صورت نمودار متذکر می‌شویم و از بقیه، صرف نظر می‌کنیم. کندی بدین صورت علوم را تقسیم‌بندی می‌کند:

دینیّة و هی الوحی

انسانیّة و هی الفلسفة

العلوم

مقدّمة او آلة

علوم مطلوبة لذاتها

الریاضیات

المنطق

علم العدد

الهندسه

التنجيم
الموسيقى
عملیه
نظريه
الأخلاق
السياسية
ما بعدالطبيعية
علم النفس
الطبيعات

دسته دوم

در این بخش، أمور زیر جلب نظر می کنند:

۱. خدا و صفات او؛
۲. حدوث عالم و ادله بر وجود خداوند؛
- در قسمت ادله، به سه دليل برمی خوریم:
- الف) دليل حدوث بر اساس تناهي جرم، زمان و حرکت؛
- ب) دليل وحدت و کثرت؛
- ج) دليل نظم يا دليل تدبير و قصد و اراده.
۳. خداوند چگونه جهان را پديد آورد؟

دسته سوم

در این دسته، این أمور دیده می شوند:

۱. مبادی جسم طبیعی؛

۲. نفس؛

الف) تعریف نفس؛

ب) نفس جسم نیست؛

ج) دوگانگی نفس و بدن؛

۳. اقسام نفس: نباتی، حیوانی و انسانی؛

۴. وظایف آن اقسام؛

۵. لواحق جسم طبیعی: مکان، خلاء، ملاء، حرکت و زمان.

دسته چهارم

در این دسته، این امور دیده می‌شود:

۱. فلک، طبیعت و کروی بودن آن و صفات آن؛

۲. عالم کون و فساد و تفسیر بعضی از ظواهر طبیعی؛ در این گفتار مباحث

فراوانی مطرح است که در این مجال، از پرداختن به آنها معذوریم؛

۳. مسئله آفرینش و مسئله سببیت؛ در این بخش اقسام فعل و انفعال و نیز، علل قریبه و بعیده فاعلی مورد بحث قرار می‌گیرند.

دسته پنجم

این بخش در بر دارنده مباحث زیر است:

۱. اخلاق، چه نسبتی با فلسفه دارد؟

۲. فضیلت چیست و اقسام آن کدام است؟

۳. شناخت قوای سه گانه نف؛

۴. حکمت چیست؟

۵. نکات اخلاقی‌ای که از رسالة في الحيلة لدفع الأحزان استفاده می‌شود.

چنان‌که ملاحظه می‌شود، پرداختن به این امور، حتی به طور اجمال، اختصاص بخش‌های زیادی از کتاب را می‌طلبد، که در حجم فعلی، مجال برای آن نیست.^۱

۴. آثار کندی

کندی، محقق پرکار، با تألیفاتی پرشمار است که بیش از نیمی از آثار او به دست ما نرسیده است.

مورخان فلسفه در شمارش آثار کندی، به چهار منبع متکی بوده‌اند و چیزی بر آنها نیفزوده‌اند؛ از این چهار منبع، قدیمی‌ترین آنها، فهرست ابن ندیم (متوفای بعد از ۳۷۷ ق) است؛ وی کندی را در زمره فلاسفه طبیعی آورده است. شماره کتب و رسائل کندی به روایت ابن ندیم، به ۲۴۲ جلد می‌رسد که طبق دسته‌بندی او، در زمینه‌ها و موضوعات ذیل می‌باشد:

۱. منطق؛ ۲. فلسفه اولی؛ ۳. حساب؛ ۴. کرویّات؛ ۵. موسیقی؛ ۶. نجوم؛ ۷. هندسه؛ ۸. پزشکی؛ ۹. تنجیم (احکامیّات)؛ ۱۰. کلام (جدلیّات)؛ ۱۱. روان‌شناسی (نفسیّات)؛ ۱۲. سیاست؛ ۱۳. آثار علوی (احداثیّات)؛ ۱۴. اقلیم‌شناسی (ابعادیّات)؛ ۱۵. پیشگویی (تقدّمیّات)؛ ۱۶. کیمیا (انواعیّات).

سه منبع دیگر عبارتند از:

۱. طبقات الأمم، از ابن صاعد اندلسی (متوفی ۴۶۲ ق).
۲. اخبار العلماء باخبار الحكماء، از قفطی (متوفی ۶۴۶ ق)؛ وی به شیوه ابن ندیم فهرست دیگری از آثار کندی را ارائه کرده است.
۳. عیون الأنباء في طبقات الأطباء، از ابن ابی اصیبعه (متوفی ۶۶۸ ق).

۱. اساتید محترم به تناسب مقام و مجال کلاس، حداقل با استفاده از دو منبع فوق، می‌توانند بعضی از آرای این اندیشمند را مورد بحث قرار دهند.

در اوایل نیمه دوم قرن نوزدهم میلادی، «گوستاو فلوگل»، محقق اروپایی، با تطبیق و اصلاح منابع پیشین، ۲۵۶ اثر برای کندی ذکر کرده است. از رسایل بجا مانده از کندی، کمتر از ده رساله هنوز خطی است و بقیه تصحیح و منتشر شده است.

مهم‌ترین آثار به جا مانده از وی عبارتند از:

۱. کتاب فی الفلسفة الأولى؛ ۲. رسالة فی العقل؛ ۳. رسالة فی حدود الأشياء و رسومها؛ ۴. رسالة فی کیمیة کتب ارسطو؛ ۵. رسالة فی الحيلة لدفع الأحزان.
- به همت دکتر ابوریده، برای نخستین بار، ۲۵ رساله کندی تصحیح و منتشر شد. در تصحیح و احیای آثار کندی، می‌توان گفت: بزرگ‌ترین سهم از آن ایشان است.
- آثار منتشر شده کندی، مجموعاً به ۴۴ اثر می‌رسد که از میان آثار تصحیحی وی، دو اثر را می‌توان نام برد:

۱. اثولوجیا؛ ۲. الخیرالمحض که معروف به کتاب العلل است.

در میان آثار خطی و منتشر نشده کندی، از هفت اثر می‌توان یاد کرد:

۱. رسالة فی اختیارالایام؛ ۲. رسالة فی استجابة الدعاء؛ ۳. رسالة فی استخراج المعنی؛ ۴. مقالة فی تحاویل السنین؛ ۵. رسالة فی ذات الشعبتین؛ ۶. رسالة فی الشعاعات؛ ۷. کتاب فی الصناعات الكبرى.^۱

۵. تأثیر کندی بر فلسفه اسلامی

اگر چه گفته شد که درباره زندگی‌نامه کندی، اطلاعات اندکی داریم، اما

۱. علاوه بر توضیحات و تحقیقات بسیار مفید آقای ابوریده در رسائل الکندی الفلسفیة، رجوع کنید به: کتاب الکندی و آرائه الفلسفیة از آقای شاهولی، که برای کشف صحت آثار کندی مناسب و مفید است.

خوشبختانه، درباره دستاوردهای عظیم فلسفی و علمی ایشان - که او را در مرتبه نخست دایرةالمعارف نویسان اسلام قرار می‌دهد- آگاهی‌های بیشتری در دست است.

بین همه صاحب‌نظران، درباره تأثیر کندی برای بنای پلی میان فلسفه و دین، اتفاق آشکاری به چشم می‌خورد. رسایل او نشان می‌دهد که وی در عین این‌که نخستین مؤلف فلسفی صاحب نظام اسلام بود، یکی از مدافعان انطباق سلوک عقلی و معارف فلسفی بر سلوک شرعی و معارف دینی نیز بوده است.

همان‌طور که قبلاً اشاره شد: باید در گفتار مربوط به فارابی، این نکته مورد تأمل قرار گیرد که آیا کندی پایه‌گذار فلسفه اسلامی است یا فارابی. دیگر این‌که: آیا کندی را می‌توان صاحب یک مکتب مشخص فلسفی دانست؟ جواب این سؤال، یا منفی است و یا حداقل بسیار مشکل است که به آن بتوان جواب مثبتی داد؛ اما اگر ابونصر فارابی را مؤسس فلسفه اسلامی بدانیم، باید کندی را از زمینه سازان و پیشاهنگان این فلسفه به شمار آوریم.

این مسلم است که کندی، نخستین فیلسوف مسلمان است که در مسائل فلسفی خوض کرده و آن به زبان عربی نوشته است.

وی کوشید مذاهب فلسفی را که مسلمانان، خصوصاً اعراب، پیش از این نمی‌شناختند، به آنان بشناساند و مسائلی را که هنوز بدان دست نیافته بودند، برای ایشان توجیه و تحلیل کند؛ هر چند این کار دشواری بود، اما کندی تا حد زیادی از عهده آن برآمد.

تأثیر بسیار مهم دیگر کندی، ایجاد روند بومی‌سازی افکار فلسفی از طریق اقدام به جعل اصطلاحات عربی در برابر واژه‌های اصطلاحی غیرعربی بود.

باید گفت: کندی، بهترین روش را برگزید؛ یعنی همان راه مترجمان را پیش گرفت. او ابتدا برای یافتن اصطلاحات، در خود زبان عربی به جست‌وجو پرداخت و معادل هر اصطلاحی را در همین زبان پیدا کرد؛ واژه‌هایی چون: «حکمت» به جای «فلسفه» و «عنصر» به جای «اسطقس» و... سپس در نوشته‌هایش به تعریف اصطلاحات جدید پرداخت تا ذهن خواننده را با آنها آشنا سازد.

ابوریده در این باره گوید:

کار منحصر به فرد کندی، این است که چون نیازش به وضع اصطلاحی افتد، گاه یک کلمه کهن را که دیگر از استعمال خارج شده، از نو احیاء می‌کند. مثل کلمه «أیس» به معنی موجود؛ آن‌گاه این کلمه را به «ایسات» جمع می‌بندد و از آن، فعل «أیس» و مصدر «تأیس» و اسم فاعل «مؤیس» و اسم مفعول «مؤیس» می‌سازد؛ سپس در تعریف فعل ابداعی حقیقی می‌گوید: «تأیس الأیسات عن لیس».^۱

کندی در خود زبان عربی نیز تصرفاتی می‌کند؛ چنان‌که از «هو» (ضمیر منفصل)، فعل «هوّی یهوّی» و «تهوّی یتهوّی» پدید می‌آورد و با این وجود، در علم لغت، استاد است؛ چنان‌که گاه، خواننده امروزی به بعضی از اشتقاقاتی که او به کار برده برخورد می‌کند و آن را غریب می‌یابد؛ ولی چون به کتاب لغت مراجعه می‌کند می‌بیند صیغه صحیحی است».^۲

البته، پاره‌ای از اصطلاحاتی که کندی به کار برده، بعدها دگرگون شده است؛ چنان‌که بعدها به جای «قنیة»، ملکه و به جای «طینة»، هیولا و به جای «مجرّدة»، مفارقة و به جای «مائیة»، ماهیة و به جای «حامل»، قابل و به جای

۱. رسائل الکندی الفلسفیه، ص ۲۰ و ۲۱.

۲. همان.

«اوجد»، أدرك و به جای «قوة غلبية»، قوه غضبيّة به کار برده‌اند؛ امّا این، هرگز از اهميت کار وی نمی‌کاهد.

مهم‌ترین تأثیرهای کندی در فلسفه اسلامی، اموری است که مقداری در زندگی نامه‌اش مورد توجه قرار گرفته و بخشی از آن در این‌جا ذکر شد؛ هر چند در این باره، نکات دیگری نیز می‌توان ذکر کرد؛ امّا برای رعایت اختصار، به همین مقدار اکتفا می‌کنیم.

کتاب نامه

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغة، ترجمه و شرح: علی نقی فیض الاسلام، انتشارات فقیه، تهران، ۱۳۶۷ش.
۳. آموزش فلسفه، سازمان تبلیغات اسلامی، تهران، ۱۳۶۴ش.
۴. الإحتجاج، أبی منصور أحمد بن علی بن أبی طالب الطبرسی، مشهد المقدسة، نشر المرتضی، ۱۴۰۳ق.
۵. اعیان الشیعة، محسن الأمين، دارالتعارف، بیروت، ۱۴۰۳ق.
۶. ایدئولوژی تطبیقی، محمدتقی مصباح یزدی، مؤسسه در راه حق، قم.
۷. بحار الانوار، محمدباقر مجلسی، الوفاء، بیروت، ۱۴۰۳ق.
۸. تاریخ یعقوبی، یعقوبی احمد بن اسحاق، مکتبة المرتضویه، نجف، ۱۳۵۸ق.
۹. تاریخ اندیشه اجتماعی، بارنز ویکر، ترجمه: جواد یوسفیان و علی اصغر محمدی، انتشارات امیر کبیر، تهران، ۱۳۷۰ش.
۱۰. تاریخ ایران از آغاز تا انقراض قاجاریه، حسن پرنیا، عباس اقبال آشتیانی، کتابخانه خیام، تهران، ۱۳۷۰ش.
۱۱. تاریخ عمومی، آکبر مال، رزول ایزاک، ترجمه: عبدالحسین هژیر، کتابخانه ابن سینا، تهران، ۱۳۴۳ش.
۱۲. تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، حنا الفاخوری، خلیل الجری، ترجمه: عبدالمحمد آیتی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چ ۴، تهران، ۱۳۷۳ش.
۱۳. تاریخ فلسفه اسلامی، هانری کربن، ترجمه: اسدالله دکتر مبشری، انتشارات امیر کبیر، چ ۳، تهران، ۱۳۶۱ش.
۱۴. تعلیقة علی نهاية الحکمة، محمدتقی مصباح یزدی، مؤسسه فی طریف الحق، قم، ۱۴۰۵ق.
۱۵. التوحید، محمد بن علی بن بابویه الصدوق، بنیاد پژوهش های اسلامی، آستان قدس، مشهد، ۱۳۶۶ش.

۱۶. جَمْهَرَةُ اللغة، محمد بن الحسن بن دُرَید، دار صادر، بیروت.
۱۷. خدمات متقابل اسلام و ایران، مرتضی مطهری، دفتر انتشارات اسلامی، قم، ۱۳۵۷ش.
۱۸. دایرة المعارف فارسی، غلامحسین مصاحب، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۷۴ش.
۱۹. الذَّرِیعة إلى تصانیف الشيعة، محمد حسن آقابزرگ تهرانی، دارالأضواء، بیروت، ۱۴۰۳ق.
۲۰. راه‌شناسی، محمدتقی مصباح یزدی، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره)، چ ۱، قم، ۱۳۷۶ش.
۲۱. رَحِیق مَخْتوم، عبدالله جوادی آملی، مرکز نشر اسراء، قم، ۱۳۷۵ش.
۲۲. رسائل الکندی الفلسفیة، محمد عبدالهادی ابوریثه، دارالفکرالعربی، قاهره، ۱۳۶۹ق.
۲۳. سه حکیم مسلمان، سیدحسین نصیر، ترجمه: احمد آرام، شرکت سهامی کتاب‌های جیبی، چ ۳، تهران، ۱۳۵۴ش.
۲۴. سیر فلسفه در جهان اسلام، ماجد فخری، مترجمان زیر نظر: نصرالله پورجوادی، مرکز نشر دانشگاهی چ ۱، تهران، ۱۳۷۲ش.
۲۵. علم چیست، فلسفه چیست؟، عبدالکریم سروش، پیام آزادی، چ ۲، تهران، ۱۳۶۱ش.
۲۶. عیون اخبار الرضا، شیخ صدوق، منشورات مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، بیروت.
۲۷. عیون اخبار الرضا، محمدبن علی بن بابویه الصدوق، مطبعة الحیدریة، نجف، ۱۹۷۰م.
۲۸. فرهنگ فارسی، بخش اعلام، محمد معین، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۰ش.
۲۹. فلاسفة الشيعة، عبدالله نعمة، دارالکتاب الإسلامی، قم.
۳۰. فلسفه چیست؟، رضا داوری، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، تهران، ۱۳۵۹ش.
۳۱. فلسفة الکندی و آراء القدامی و المحدثین فيه، الدكتور حسام‌الدین الألوسی، دارالطلیعة للطباعة و النشر، بیروت، ۱۹۸۵م.
۳۲. قاموس قرآن، سیدعلی اکبر قرشی، دارالکتب الإسلامیة، چ ۴، تهران، ۱۳۶۴ش.
۳۳. الکندی مکاتنه عند مؤرّفی العرب، انطوان سیف، دار جلیل، بیروت، ۱۹۸۵م.
۳۴. الکندی و آرائه الفلسفیة، عبدالرحمن شاه ولی، مجمع البحوث الإسلامیة، اسلام‌آباد، ۱۳۹۴ق.
۳۵. مجمل اللغة، المنظمة العربية للتربية و الثقافة و العلوم، معهد المخطوطات العربية، الكويت، ۱۴۰۵ق.
۳۶. مجموعه آثار، ج ۵ (آشنایی با علوم اسلامی)، مرتضی مطهری، صدرا، قم، ۱۳۶۸ش.
۳۷. مجموعه معارف قرآن (خداشناسی، جهان‌شناسی، انسان‌شناسی)، محمدتقی مصباح یزدی، مؤسسه در راه حق، قم، ۱۳۶۵ش.
۳۸. المصباح المنیر، احمد بن محمد بن علی الفیومی، دارالهجرة، قم، ط ۱، فی ایران، ۱۴۰۵ق.
۳۹. معجم مقایس اللغة، ابوالحسن احمد بن فارس بن زکریّا، دارالجليل، بیروت، ۱۴۱۱ق.

۴۰. مقدمه بر کتاب الجمع بین رأی الحکیمین، تألیف أبونصر فارابی، البیرنصری نادر.
۴۱. المیزان، محمدحسین طباطبائی، مؤسسه النشر الإسلامی، قم.
۴۲. نشر المرتضی، أبومنصور احمد بن علی بن أبی طالب الطبرسی، مشهد المقدسة، ۱۴۰۳ق.
۴۳. یونانیان و بربرها (روی دیگر تاریخ)، امیرمهدی بدیع، ترجمه: احمد آرام.
۴۴. جزوه انقلاب فرهنگی و اسلامی شدن رشته‌های علمی، اکبر میرسپاه، مؤسسه آموزشی—
پژوهشی امام خمینی (ره).

فارابی

۱. زندگی‌نامه

ابونصر، محمد بن طرخان بن اوزلغ «فارابی»، ملقب به «معلم ثانی»، یکی از بزرگ‌ترین و سرآمدترین فیلسوفان مسلمان محسوب می‌شود. برخی او را اصالتاً ایرانی و برخی دیگر او را از تبار ترک می‌دانند. او در «وسیج» (یکی از شهرهای فاراب) متولد شد. فارابی برای کسب دانش روز، از وطن خود به بغداد، هجرت کرد؛ گفته‌اند او قبل از رفتن به بغداد و یا بعد از آن به «حران» - جنوب شرقی ترکیه -، برای استفاضه از علوم «یوحنا بن حیلان» سفر کرد؛ چرا که یوحنا در منطق، تفکری راسخ داشت. او در بغداد، به حلقه درس «ابی‌بشر، متی بن یونس»، که کرسی درس منطق داشت، وارد شد و چندی نزد وی منطق را فراگرفت و دیری نپایید که از استادش پیشی گرفت. در بغداد، با فلاسفه و مترجمان روزگارش - که در بغداد می‌زیستند - آشنا گردید. وی در سال ۳۳۰ قمری، از بغداد به حلب هجرت کرد و در دربار سیف‌الدوله، مورد احترام بود و وجود او را گرامی می‌داشتند. در این روزگار او همیشه بین حلب و دمشق در رفت و آمد بود؛ چراکه بستانها و چشمه‌سارهای دمشق برای طبع لطیف فارابی نیکو بود؛

چنان‌که او کتابها و رساله‌های خود را در میان زمزمه جویبارها و در زیر سایه‌سار چتر برگ‌های لطیف درختان، به رشته تحریر درآورد. فارابی، به جز چند سفری که به خارج شام داشت، تا پایان زندگی خود در این دیار ماند و آفتاب عمرش به سال ۳۳۹ قمری، در این شهر غروب کرد. او چنان در دربار سیف‌الدوله دارای احترام بود که سیف‌الدوله خودش بر او نماز گزارد و او را در دمشق، خارج قبرستان باب الصغیر دفن کردند.

فارابی، زاهدانه و در زی تصوف زندگی می‌کرد و به چهار درهمی که سیف‌الدوله از بیت‌المال برای او مقرر کرده بود، اکتفا می‌کرد. نقل است که وی قبل از آن‌که حکمت را آغاز کند، در دیارش قضاوت را بر عهده داشت و وقتی به معارف توجه کرد. قضاوت را به کلی کنار گذاشته و یکسره به حکمت روی آورد. می‌گویند شبها از منزل خارج می‌شد و برای مطالعه از نور چراغ‌های نگهبانان استفاده می‌کرد.

درباره انگیزه‌های رویکرد فارابی به فلسفه، گفته‌اند: شخصی آثاری از ارسطو را پیش او به امانت گذاشت و او به‌طور اتفاقی آنها را مطالعه کرد و بدان متمایل گردید و به خواندن کتب فلسفی تحریک شد تا این‌که فیلسوف کامل گردید.^۱

«هانری کربن» درباره فارابی می‌گوید:

از شواهد، چنان برمی‌آید که برابر نظریه رایج در ایران، این فیلسوف بزرگ، شیعه بوده است. در واقع، فارابی در سال ۳۳۰ قمری بغداد را به سوی حلب، ترک گفته و در کنف حمایت سلسله شیعی حمدانیان قرار گرفت و سیف‌الدوله حمدانی به او ارج نهاد. این حمایت شیعی ویژه را

۱. حنا الفاخوری، خلیل‌الجبر، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه: عبدالمجید آیتی، ص ۳۹۵ — ۳۹۷؛ م.م. شریف، تاریخ فلسفه در اسلام، ص ۶۳۹ — ۶۴۱.

نباید تصادفی دانست. این حمایت زمانی معنا پیدا می‌کند که در حکمت نبوی فارابی آنچه با حکمت نبوی مبتنی بر تعلیمات امامان شیعی مشترک است،... مورد توجه قرار گیرد.^۱

۲. جایگاه فارابی

فارابی، نخستین فیلسوفی است که دین را در عرصه‌های گوناگونش در چارچوب فلسفی ارائه نمود و اولین کسی است که منطق یونانی را به طور کامل و منظم، به جهان اسلام تقدیم کرد. تلاش‌های فارابی در این زمینه، بیشتر روی آثار منطقی ارسطو متمرکز بود. گستردگی کار او در علوم حقیقی و عقلی و شرح او بر آثار ارسطو و افلاطون، سبب شد تا گوی سبقت را در میان فلاسفه بریاید و به «معلم ثانی» ملقب شود. ابن‌سینا فهم خود را از مابعد الطبیعه ارسطو، مدیون نوشته اغراض مابعد الطبیعه فارابی می‌داند.^۲

فلسفه‌ای که معلم ثانی ارائه کرد و در فیلسوفان بعد از خودش مانند ابن‌سینا و ابن‌رشد تأثیرگذار بود، از یک سو افلاطونی - فلوپینی و از سوی دیگر، ارسطویی است. این مطلب به وضوح در کتاب الجمع بین رأیی الحکیمین مشهود است؛ چراکه در جمع اقوال از مبانی نو افلاطونیان مایه می‌گذارد. او نه تنها در فهم درست فلسفه یونان بر فیلسوفان متأخر از خود مؤثر بوده، بلکه آرایشی که خود در مسائل فلسفی مطرح کرده است در آنان اثرگذار بود.

۳. آثار فارابی

اکثر آثار فارابی، که بالغ بر ۱۲۷ رساله می‌باشد، مفقود گردیده است. آثار او را

۱. هانری کربن، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه: جواد طباطبایی، ص ۲۲۴، ۲۲۵.

۲. ابن‌سینا، النجاة فی المنطق و الالهیات، ص ط.

می‌توان به طور کلی به دو دسته تقسیم کرد: ۱. آثار منطقی؛ ۲. آثار غیرمنطقی، از طبیعیات تا مابعدالطبیعه و از علوم دینی مانند فقه و کلام تا ریاضیات و مشتقات آن.^۱ ویژگی سبک نگارش فارابی، ایجاز همراه با صراحت آمیخته با دقت است. در این جا بعضی از آثار مطبوع او را از نظر می‌گذرانیم:

۱. احصاء العلوم: این کتاب دارای پنج فصل است. فصل اول در علم زبان (ادبیات)، فصل دوم در علم منطق، فصل سوم در ریاضیات، فصل چهارم در علم طبیعی و الهی، و فصل پنجم در علم مدنی و علم فقه می‌باشد.

۲. الجمع بین رأیی الحکیمین: این کتاب بین آرای افلاطون و ارسطو جمع می‌کند. فارابی در مقدمه کتاب می‌گوید:

اما بعد، از آنجایی که اکثر اهل زمان ما را می‌بینم که در حدوث و قدم عالم وارد می‌شوند و مخاصمه می‌کنند و ادعا می‌کنند که بین دو حکیم (افلاطون و ارسطو)... در مبدع عالم و در وجود اسباب عالم و در امر نفس و عقل و در جزای اعمال خوب و بد و در بسیاری از امور مدنی و اخلاقی و منطقی اختلاف است، قصد کردم بین رأی این دو جمع کنم و آنچه را که فحوای گفتارشان دلالت دارد، روشن سازم تا روشن شود که بین آنچه این دو «حکیم» اعتقاد دارند اتفاق «نظر» وجود دارد...

۳. رسالة في العقل: فارابی در این رساله، معانی متعدد عقل را جمع‌آوری کرده است؛ ۴. فصوص الحکم: مجموعه‌ای از مسائل فلسفی است که با صبغه عرفانی

نگاشته است؛

۵. تحصیل السعادة؛

۶. عیون المسائل؛

۷. السياسات المدنیة؛

۱. مصطفی غالب، في سبيل موسوعة فلسفية، ص ۱۹.

۸. آراء اهل المدينة الفاضلة و مضاداتها؛
۹. رسالة في اثبات المفارقات؛
۱۰. التنبيه على سبيل السعادة؛
۱۱. رسالة في اغراض ما بعد الطبيعة؛
۱۲. المنطقيات للفارابی؛ که یک دوره منطق کامل و بخش‌هایی از شرح منطق ارسطو است.

۴. منطق و معرفت‌شناسی

بخشی از آثار فارابی، درباره منطق است و شرحی است بر ارغنون ارسطو؛ با این تفاوت که هر کجا لازم باشد مثال‌ها را از فرهنگ خود اختیار می‌کند، تا برای خوانندگان مفید باشد.^۱

منطق، صنعتی است، مشتمل بر اموری که قوه ناطقه را به سوی درستی از هر آن چیزی که در آن خطا ممکن باشد، استوار می‌کند و هر چیزی را که با آن از خطا اجتناب می‌شود، در مواردی که با عقل استنباط شدنی است، معرفی می‌کند.^۲ نیاز علوم به منطق، در آن دسته از دانش‌هایی است که با قیاس و استدلال به دست می‌آیند و در همین علوم است که امکان خطا وجود دارد؛ اما قوانین منطقی که معقولات را محک می‌زنند، خود مصون از خطا می‌باشند؛ چراکه ممکن نیست در بعضی از معقولات خطا راه یابد؛ معقولاتی که گویا معرفت و یقین به آنها فطری انسانهاست.^۳

رابطه علم منطق به عقل و معقولات، از یک سو مانند رابطه علم نحو، به زبان

۱. المنطقيات للفارابی، ج ۱، تحقیق: محمدتقی دانش‌پژوه، ص ۱۵۳.

۲. المنطقيات، ص ۱۱.

۳. فارابی، احصاء العلوم، تحقیق: عثمان امین، ص ۶۷.

و الفاظ، و از سوی دیگر مانند رابطه علم عروض با اوزان شعری است، و همان‌گونه که مکیل و موزون را با مکیال و میزان اندازه گیرند، هم‌چنین قوانین منطقی، ابزاری برای سنجش معقولات است.^۱

دانستن منطق از نظر فارابی ضروری است؛ زیرا سعادت، با داشتن اشیای زیبا به صورت ملکه حاصل می‌شود و این جز با دانش فلسفه حاصل نمی‌شود و فلسفه بدون جودة‌التمیز حاصل نمی‌گردد و این به کمک نیروی ذهن حاصل می‌شود و زمانی به دست می‌آید که در ما نیرویی باشد که با آن، حق را از باطل تفکیک کنیم و این با علم منطق حاصل می‌شود.^۲

الف) منطق و اجزای آن

علم منطق، وسیله‌ای است که اجزای فلسفه با آن به یقین می‌رسد، و جز با منطق راهی به یقین نیست. منطق مشتمل بر هشت جزء است:

۱. «مقولات» یا «قاطیغوریاس»: در این کتاب، قوانین مربوط به معقولات (مفاهیم کلی) و الفاظ دال بر آنها بحث می‌شود. اینها کوچک‌ترین جزء هستند که اقوال و قیاس‌ها از آنها ساخته می‌شود؛
۲. «عبارت» یا «باری إرمینیاس»: از دو معقول با الفاظ دال بر آن دو تألیف می‌یابد و مقدمه برای قیاس قرار می‌گیرد؛
۳. «قیاس» یا «آنالوطیقای اول»: از مقدمات ترکیب می‌شود و «قیاس» قدر مشترک میان همه صناعات پنج‌گانه است؛
۴. «برهان» یا «آنالوطیقای دوم»: مشتمل بر قوانینی است که اقوال برهانی را

۱. احصاء العلوم، ص ۶۸.

۲. فارابی، التنبیه علی سبیل السعادة، ص ۲۵۷.

با آن می‌آزمایند، و قوانینی که با آن فلسفه بنا می‌شود؛

۵. «جدل» یا «طوبیقا»: مشتمل بر قوانینی است که اقوال جدلی و کیفیت

پرسش و پاسخ جدلی را با آن می‌آزمایند؛

۶. «خطابه» یا «ریطوریکا»؛

۷. «شعر» یا «بویوطیقا»؛

۸. «مغالطه» یا «سوفسطیقا».

هدف اصلی منطق، همانا «برهان» است و سایر اجزاء برای برهاند؛^۱ در برهان، ماده برهان بررسی می‌شود و در قیاس، صورت و شکل برهان تحقیق می‌یابد. صناعاتی که بعد از برهان خوانده می‌شوند، کتاب‌هایی هستند که برهان صحیح را از برهان کاذب مشخص می‌کنند. در شعر، کذب خالص تعلیم داده می‌شود و در «خطابه»، برهان مشوب با کذب تعلیم داده می‌شود که صدق و کذب آن را برابری کند. کذبش کمتر از صدق آن است، سزاوار است در «جدل» تعلیم داده شود. و در «مغالطه» برهانی تعلیم داده می‌شود که کذبش بیشتر از صدق آن است.^۲

ب) تصور و تصدیق

از نظر فارابی، علم یا تصور است یا تصدیق، «معارف دو صنفند: تصور و تصدیق».^۳ منطق دانان اسلامی در تقسیم علم به تصور و تصدیق، تابع فارابی هستند؛ چراکه قبل از او، این تقسیم در کتب منطقی مرسوم نبود.^۴

۱. المنطقیات، ص ۱۳؛ احصاء العلوم، ص ۸۷ - ۸۹.

۲. المنطقیات، ص ۵.

۳. همان، ص ۲۶۶ و ۲۷۱.

۴. ه. ا. ولفسن، دو اصطلاح «تصور» و «تصدیق» در فلسفه اسلامی و معادل‌های یونانی و لاتینی و عبری آنها، در مجموعه منطق و مباحث الفاظ، به اهتمام مهدی محقق و توشی هیکوایزو تسو، ص ۴۴۳.

همان‌گونه که فارابی، علم را به تصور و تصدیق تقسیم کرد، آن را به دو تصور، یعنی تصور مطلق و تصور با تصدیق، تقسیم نمود.^۱ این تقسیم نیز، سبب شد تا بوعلی سینا، علم را به تصور بدون همراهی با تصدیق و تصور همراه با تصدیق تقسیم کند.^۲ متعاقب این تقسیم، کسانی مانند شیخ اشراق، علم بودن تصدیق را انکار کرده و تقسیم علم به تصور و تصدیق را امری مسامحه‌ای دانسته‌اند. صدرالمألهین نیز بین دو تقسیم جمع کرده و تصدیق را به حقیقت، علم دانسته است.^۳

چنانچه گفتیم: تقسیم علم به تصور و تصدیق یا به دو نوع تصور، پیش از فارابی سابقه نداشت و این تقسیم باعث تحوّل در منطق شده است؛ چراکه بوعلی سینا در بعضی از آثارش چون الاشارات و التنبیها و منطق المشرّقین، با توجه به این تقسیم، مباحث تعریف را از بخش برهان جدا کرده و مقدم بر قیاس داشته^۴ و آن را مدلل می‌کند.^۵ بعد از ابن سینا، تعداد دیگری از منطق‌دانان از این روش پیروی کرده‌اند. این تحوّل، به حق، مدیون تقسیم فارابی است؛ چراکه او بلافاصله بعد از تقسیم علم به تصور و تصدیق، نشان می‌دهد که هر یک از این دو برای چه بخشی از قوانین منطقی به کار می‌آیند:

علم به تصور مطلق، مانند تصور شمس و قمر، عقل و نفس و علم به تصور همراه با تصدیق، مانند تصدیق به این که «آسمانها مانند کره، بعضی درون بعضی دیگر قرار دارند» و علم به این که «عالم حادث است» منقسم

۱. فارابی، عیون المسائل، المجموع للمعلم الثانی، ص ۶۵.

۲. النجاة في المنطق و الالهیات، ص ۹؛ الشفاء المدخل، ص ۱۷ و ۱۸.

۳. عسکری سلیمانی امیری، تصور و تصدیق از دیدگاه صدرالمألهین، مجله معرفت، ش ۴۲.

۴. ابن سینا، الاشارات و التنبیها، مع الشرح، ص ۹۵.

۵. ابن سینا، منطق المشرّقین، ص ۱۰.

می‌شود و بعضی از تصوّر‌ها، جز با تصویری مقدم بر آن کامل نمی‌شود، مانند امتناع تصور جسم بدون تصور طول و عرض...^۱

تصدیق هم از نظر فارابی، به «بدیهی و نظری» تقسیم می‌شود و نظری‌ها به بدیهی‌ها ختم می‌شوند.

تقسیم هر یک از تصور و تصدیق به بدیهی و نظری، از احکام بدیهی عقل است و علمی که ما را به تصور یا تصدیق می‌رساند «منطق» است.^۲

ج) راه رسیدن به تصوّرات نظری

از نظر فارابی، راه رسیدن به تصوّرات نظری «تعریف» است و تعریف یا حدّی است یا رسمی.

«حد» مساوی محدود است؛ مانند «هر انسانی، حیوان ناطق است» و «هر حیوان ناطقی، انسان است». «رسم» نیز مساوی مرسوم است.

اگر چیزی حد و اسم داشته باشد، حد در دلالت، برابر اسم آن است، و هر دو ماهیت شیء را معرفی می‌کنند؛ اسم به اجمال، معنا و ماهیت را و حد تفصیل آن‌چه را قوام ماهیت به آن است معرفی می‌کند. اسم و رسم، در دلالت بر معرف، برابرند؛ جز این که رسم، چیزی را که مقوم نیست، معرف قرار می‌دهد که ماهیت با آن، از غیر، تمییز داده می‌شود.^۳

یک شیء، یا به صورت تام تصور می‌شود و یا به صورت ناقص؛ «تصور تام» تصویری است که شیء را آن گونه که حدّش بر آن دلالت دارد، تصور کنیم.^۴

۱. عیون المسائل، ص ۶۵.

۲. همان.

۳. همان، ص ۳۸ و ۳۹.

۴. همان، ص ۲۶۶.

د) راه رسیدن به تصدیقات نظری

چیزهایی که معلوم می‌شوند، بعضی، با استدلال، فکر، رؤیت و استنباط، معلوم می‌شوند و بعضی، چنین نیستند.^۱ از نظر فارابی، علوم نظری که با استدلال به دست می‌آیند، باید به بدیهیات منتهی شوند^۲ و فارابی، علوم نظری را صنایع قیاسی می‌نامد و آنها را بر اساس روشها در صناعات پنج‌گانه، به فلسفه (برهان)، جدل، سفسطه (مغالطه)، خطابه و شعر تقسیم می‌کند، فلسفه نیز مشتمل بر ریاضیات، طبیعیات، علم الهی و علم مدنی می‌شود.^۳

ه) استقرا و تمثیل

از نظر فارابی، استنتاج، همیشه قیاسی است و استقرا و تمثیل، در واقع نوعی قیاس هستند و به قیاس تأویل می‌روند. فارابی استقرا را به این صورت به قیاس تأویل می‌برد: جزئیات در استقرا، حد وسط قرار می‌گیرند؛ مثلاً، برای اثبات این‌که هر حرکتی دارای زمان است این‌گونه استدلال می‌شود: «هر حرکتی، راه رفتن، شنا، پرواز و... است و هر یک از اینها در زمان موجود است؛ پس هر حرکتی در زمان، موجود است».^۴

صورت‌بندی تمثیل و ارجاع آن به قیاس، مانند استقرا است؛ با این تفاوت که در استقرا، اکثر جزئیات (در استقرای ناقص) یا همه جزئیات (در استقرای تام)، حد وسط قرار می‌گیرند؛ ولی حد وسط در تمثیل، یک جزیی است.

۱. همان، ص ۱۹.

۲. عیون المسائل، ص ۶۵.

۳. المنطقیات، ص ۱۱ و ۱۲.

۴. همان، ص ۱۴۲.

نکته دیگری که باید در مورد تمثیل توجه داشت، این است که از نظر فارابی، تمثیل یک قیاس مرکب است؛ چراکه در تمثیل، چهار حد وجود دارد که با سه حد، قیاس اول تشکیل می‌شود و در نتیجه با حد چهارم، قیاس دوم را می‌سازد: که «جسم، دیوار است یا غیردیوار از چیزهایی که شبیه دیوارند و دیوار، مکوّن است؛ پس جسم مکوّن است و آسمان جسم است و جسم، مکوّن است؛ پس آسمان مکوّن است».^۱

از راه استقرا و تمثیل نمی‌توان به یقین رسید، ولی از این دو راه می‌توان به مزنونات رسید و استقرا در رسیدن به مزنونات، از تمثیل، ابلغ است.^۲

(و) مبادی علوم

برای رسیدن به علوم قیاسی، باید از مقدماتی استفاده شود که یا خود، قیاسی نباشند و یا منتهی به مقدماتی شوند که قیاسی نباشند؛ از این مقدمات در منطق، به عنوان «مبادی» یاد می‌کنند. فارابی، مبادی را به چهار صنف تقسیم می‌کند:

۱. مقبولات: قضایایی که از شخصی یا جماعتی موثق پذیرفته می‌شود؛

۲. مشهورات: قضایایی که نزد همه یا اکثر مردم و یا نزد همه علما و عقلا یا اکثرشان رایج است و کسی از عقلا و علما یا غیر آنها، با آن مخالفت نکرده است؛ مانند: «نیکویی به پدر و مادر واجب است»؛ «شکر منعم خوب و کفر نعمت، بد است». و یا آن‌که قضیه نزد اهل فن یا نزد حاذقان از آنها مشهور باشد؛

۳. محسوسات: قضایایی که به یکی از حواس پنج‌گانه درک می‌شوند، مانند:

«الآن روز است» و «زید نشسته است»؛

۱. همان، ص ۱۴۳.

۲. همان، ص ۱۵۱.

۴. معقولات: قضایایی که گویا از ابتدا خودمان را مفطور بر معرفت و جبلی بر یقین به آنها و بر علم به اینها - که غیر آن ممکن نیست - می‌یابیم؛ بدون آن‌که بدانیم چگونه و از کجا این قضایا برای ما حاصل شده‌اند؛ مانند «هر عدد سه فرد است»، «هر کلی، از جزء خود بزرگتر است» و «هر دو مقدار مساوی، با مقدار سوم، با هم مساویند».

غیر از این چهار دسته، بقیه معلومات ما، از راه قیاس و استنباط به دست می‌آیند.^۱ علت این‌که فارابی در این‌جا از استقرا و تمثیل سخنی به میان نمی‌آورد، این است که از نظر او - همان‌طور که قبلاً اشاره کردیم - هر یک از این دو به قیاس بازگشت داده می‌شود.^۲

ز) تصدیق تام و ناقص

دیدیم که فارابی، استدلال را به برهان، جدل، خطابه، شعر و مغالطه تقسیم کرد و معلوم گردید که هر یک از این صناعات از تصدیقاتی بهره می‌برند. و «تصدیق» آن است که، انسان اعتقاد داشته باشد، حکمی که بر چیزی می‌شود در خارج هم چنین است. تصدیق یا صادق است یا کاذب، و تصدیق صادق آن است که خارج آن گونه باشد که در ذهن اعتقاد دارد. از نظر فارابی، تصدیق یا تام است که از آن به یقین یاد می‌کند یا غیرتام، و تصدیق غیرتام، یا مقارب به یقین است، یا تصدیقی است که بیانگر سکون نفس به شیء است که از یقین دورتر است، و یا تصدیق کاذب است.^۳

۱. المنطقیات، ص ۱۹، ۲۰، ۱۲۴ و ۱۵۹.

۲. همان، ص ۲۹.

۳. همان، ص ۲۶۶ و ۲۶۷.

ح) یقینیات، مشهورات و مقبولات

«یقین» در جایی مطرح می‌شود که باور صادق وجود داشته. به عبارت دیگر، «یقین» باور صادقی است که امکان تحقق خلاف آن وجود نداشته باشد و شخص هم معتقد باشد که خلاف آن ممکن نیست. به همین ترتیب غیر یقین، تصدیقی است که تحقق خلاف آن‌چه که بدان اعتقاد وجود دارد، ممکن است یا ممتنع نیست.

«تصدیق مقارب یقین» آن است که شخص توجه به خلاف آن ندارد و یا اگر توجه به خلاف آن کند صدق آن به حدی پنهان است که از آن سخن نمی‌گوید یا مخالفت با آن تصدیق مشکل است. تصدیق مقارب یقین، تصدیق جدلی است. مشهورات، نتایج قیاس از مشهورات و نتایج استقرای غیر تام، مصادیق تصدیق مقارب یقین به حساب می‌آیند. مشهورات وقتی تصدیق می‌شوند که همه یا اکثر مردم به آن شهادت بدهند.

تصدیقی که سکون نفس می‌آورد، تصدیقی است که به صادق بودن خلافش توجه می‌شود و ممکن است راجع به صدق خلافش سخن گفته شود. این نوع تصدیق «تصدیق بلاغی» است؛ مقبولات، لوازم قیاس مقبولی و مقدمات ممکنه، از مصادیق این نوع تصدیق به حساب می‌آیند. مقبولات وقتی تصدیق می‌شوند که شخص یا جماعت قبول نزد شخصی یا گروهی، به آن شهادت دهند.

هیچ یک از «مشهورات و مقبولات»، یقین‌آور نیستند؛ اگرچه مشهوراتی که همه یا اکثر مردم شهادت می‌دهند، اطمینان‌آورتر است و حتی گاهی بالعرض، یقین‌آور است.

تصدیق یا یقینی است یا غیر یقینی. تصدیق یقینی، به ضروری و غیر ضروری تقسیم می‌گردد و واژه «علم» در اکثر مواقع در مورد یقین ضروری به کار می‌رود

تا یقین غیر ضروری یا غیر یقین.^۱

ط) یقین ضروری و مبدأ آن

یقین، یا ضروری است یا غیر ضروری. یقین ضروری آن است که هیچ گاه خلاف آن ممکن نباشد؛ از این رو، هیچ گاه کاذب نمی شود، بلکه در امور دایمی تحقق می یابد؛ مانند: «الکل اعظم من الجزء» و مقابلش کاذب ممتنع الوجود است؛ و یقین غیر ضروری، یقین موقتی است و ممکن است کاذب گردد، بدون این که در ذهن نقصی حادث شود. این گونه از یقین در امور متبدله تحقق می یابد، مانند «زید فی الدار». مقابل یقین غیر ضروری، کاذب ممکن الوجود است.

یقین ضروری و وجود ضروری، در لزوم، منعکس اند؛ زیرا هر چیزی که یقین آن ضروری باشد، ضروری الوجود است و هر چه ضروری الوجود باشد، یقین تام به آن، یقین ضروری است. با توجه به این که یقین دو قسم است؛ کاذب نیز دو قسم است یا کاذب ممکن الوجود است یا کاذب ممتنع الوجود.

یقین ضروری، یا بالذات از قیاس حاصل می شود، یا بالعرض؛ مثال بالعرض: «انسان راه می رود و هر کس راه برود، حیوان است؛ پس انسان حیوان است»؛ اما آن که بالذات از قیاس حاصل می شود، باید مقدماتش یقین ضروری باشند که یا بدون قیاس معلوم باشند و یا در تحلیل، به مقدماتی برگردند که بدون قیاس معلوم باشند. این یقین یا کلی است یا جزئی، که فارابی مورد کلی را مورد بحث قرار می دهد؛ چون اول این که در علوم استفاده می شود و دوم این که: بحث از کلیات، موجب انتظام جزئیات است؛ یقینی که از قیاس بدست نیامده باشد، دو گونه است: «الحاصل بالطباع» و «الحاصل بالتجربه» و این دو، مبدأ برهان هستند.^۱

۱. المنطقیات، ص ۲۶۸ و ۲۶۹.

ی) مبادی اول یا (اولیات)

یقینی که به طبع حاصل می‌شود، یقینی است که برای ما حاصل می‌شود بدون آن که بدانیم از کجا و چگونه به دست آمده است و بدون این که متوجه شویم که چه وقتی آن را نمی‌دانستیم و بدون آن که بر معرفتش تشویق شده و آن را مطلوب قرار داده باشیم، تحقق یابد؛ بلکه گویا از ابتدای آفرینش، ما خود را مفلطور بر آن یافته و گویا غریزی ماست و از آن جدا نیستیم. اینها، یعنی «الحاصل بالطباع» مبادی اول نامیده می‌شوند.

از نظر فارابی، در منطق لازم نیست بدانیم که مبادی اول چگونه و از کجا حاصل شده‌اند؛ زیرا جهل به این که چگونه حاصل شده‌اند، یقین به آنها را زایل نمی‌کند و تشکیل قیاس از آنها که منتج یقین است به تعویق نمی‌افتد؛ بلکه علم به این که چگونه و از کجا حاصل شده‌اند، یکی از مسائل علوم یا فلسفه است و روشن است که رسیدن به این که از کجا و چگونه حاصل شده‌اند، از طریق قیاساتی است که مقدمات آن هم، از مبادی اول خواهند بود، و اگر بنا باشد استفاده از اینها در قیاس، جز با علم به این که از کجا و چگونه حاصل شده‌اند، ممکن نباشد، نمی‌توانیم اینها را در تبیین هیچ چیزی به کار بگیریم؛ بنابراین، به هیچ معرفتی دست نمی‌یابیم. پس کسانی که گفته‌اند: جهات حصول این دسته از معارف، باید در منطق معلوم شود، اشتباه کرده‌اند؛ این مبادی فقط باید توصیف و تعریف شوند و تعداد اصنافشان شمرده شوند و جهت استعمالشان در اجزای قیاس شناسانده شوند و هم‌چنین بیان شود که چگونه با این معارف به سایر معارف ارتقا می‌یابیم.

فارابی، با آن که علم به چگونگی دست‌یابی به این دسته از معارف را، در منطق، ضروری نمی‌داند، ولی در مورد معارف کلی اشاره می‌کند که اعیانشان محسوس

هستند؛ از این رو، بعضی گمان کرده‌اند که اینها از راه حس حاصل شده‌اند؛ گرچه از حس ناشی شده‌اند، اما حس به تنهایی، برای حصول به آنها کافی نیست؛ زیرا حس، مقدار محدودی را احساس می‌کند؛ در حالی که اینها کلی‌اند و حکم ما بر مواردی، که حس شده‌اند و بر مواردی که حس نشده‌اند، صادق است؛ از این رو، نفس، در محسوسات، زاید بر احساس فعالیت دارد. از نظر فارابی، مهم نیست که بدانیم آیا نفس، آنها را با ادراک خاصی - بدون این که جزئیات احساس شوند - درک می‌کند یا هرگاه جزئیات احساس شوند، معرفت به آنها حاصل می‌شود؟^۱ از نظر وی، اشخاص، موضوعات مقدمات یقینی محسوس‌اند.^۲

فارابی معتقد است این دسته معارف را نمی‌توان انکار کرد. بله، گاهی ممکن است متعلم به طور عام، به قضایایی که در درونش باور دارد، اعتراف نکند و یا ممکن است در فطرتش نقصی باشد که به آنها یقین نکند و یا کودکی است که زمان یقینش فرا نرسیده است و یا شخصی است که در نزد او آرای مقبوله و مشهوره‌ای سبقت گرفته و سبب شده به آن یقین نکند و یا چون معنای لفظ را تصور نکرده، یقینی بدان حاصل نمی‌کند.^۳

ک) تجرّیّات

قضایایی که با تجربه تحقق می‌یابند، مقدمات کلی‌ای هستند که پاره‌ای یا بسیاری از جزئیات آن احساس شده و به یقین ضروری می‌انجامند؛ زیرا در تجربیات، محمول، در تمام آنها یا اکثر آنها به دقت مورد بررسی قرار می‌گیرد تا یقین

۱. المنطقیات، ص ۲۶۹ و ۲۷۰.

۲. همان، ص ۳۶۴.

۳. همان، ص ۳۳۹.

ضروری به حکم کلی - برای همه افراد - حاصل شود. تجربه، شبیه استقرا است، ولی در استقرا، یقین ضروری حاصل نمی‌شود. فارابی اشاره می‌کند که بسیاری از مردم، هر یک از دو اسم استقرا و تجربه را جای یکدیگر به کار می‌برند. این مطلب نشان‌دهنده آن است که آن‌چه امروزه با عنوان «مسئله استقرا» مطرح است، در آن زمان نیز مطرح بوده؛ به هر حال از نظر وی تجربه، یقین‌آور است و مهم نیست که چگونه به یقین می‌رسیم و جهل به این موضوع در منطق، زیانی نخواهد داشت.^۱

۵. مابعد الطبیعه

از نظر فارابی، علم کلی یا «مابعد الطبیعه»، باید یک علم باشد؛ نه بیشتر، زیرا اگر دو علم باشد، هر کدام موضوعی خاص خواهند داشت که مشتمل بر موضوع دیگر نخواهد بود؛ بنابراین، هر کدام از آن دو علم، جزیی خواهند بود و این خلاف فرض است؛ پس مابعد الطبیعه، یک علم بیشتر نیست.^۲

الف) موضوع مابعد الطبیعه

«علم کلی» علمی است که:

۱. در مورد امور عام برای همه موجودات است، مانند وجود، وحدت، و هم‌چنین انواع و لواحق آن؛
۲. در مورد اموری که به شیء خاص، از موضوعات علوم جزیی، عارض نمی‌شود، مانند تقدم، تأخر، قوه، فعل، تام و ناقص و مانند آن؛

۱. همان، ص ۲۷۱.

۲. رسالة في اغراض ما بعد الطبيعة، المجموع للمعلم الثاني، ص ۴۱.

۳. در مورد مبدأ مشترک همه موجودات می‌باشد؛ همان که سزاوار است به اسم الله نامیده شود.

علم الهی سزاوار است که در چارچوب این علم کلی قرار گیرد؛ زیرا «الله» مبدأ موجود مطلق است، نه مبدأ برای موجودی، در مقابل موجودی^۱. این علم، از آن رو مابعدالطبیعه نامیده می‌شود که معانی آن، مختص به طبیعت نیست؛ بلکه اعلی از طبیعت است؛ علوم ریاضی گرچه از علوم طبیعی برترند؛ چون که موضوعات آنها از مواد مجردند؛ ولی شایسته نیست مابعدالطبیعه نامیده شوند؛ زیرا تجرد از مواد در موضوعات علوم ریاضی و همی است، نه وجودی؛ اما بعضی از موضوعات علم اعلی، به کلی، مجرد از ماده‌اند و در آن مواردی که در امور طبیعی هم یافت می‌شود، اختصاص به این امور ندارند.^۲

موضوع نخست علم مابعدالطبیعه، «وجود» و هر چه مساوی آن در عموم است، مانند «وحدت» می‌باشد؛ ولی از آنجایی که مقابل هر مفهومی هم در همان علمی بحث می‌شود که خود آن مفهوم در آن بحث می‌شود، ازاین‌رو، «عدم» و «کثرت» - در مقابل وجود و وحدت - نیز موضوع علم مابعدالطبیعه هستند.

۱. همان، ص ۴۱ و ۴۲.

۲. به گمان فارابی: از آن رو این علم را «مابعدالطبیعه» نامیده‌اند که در مقام درجه‌بندی علوم فلسفی، دیده‌اند این علم، از سایر علوم فلسفی برتر است؛ ازاین‌رو، اگر این علم با عنوان «بعد» معنون شود برتری آن را گوشزد کرده‌اند؛ زیرا بعد در این جا به معنای برتر و بالاتر است، ازاین‌رو، شیخ‌الرئیس با تأیید همین نکته اشاره می‌کند که می‌توان این علم را ما قبل‌الطبیعه هم نامید؛ چرا که رتبه آن مقدم بر طبیعیات است. اما عده‌ای از مورخان تاریخ فلسفه اشاره می‌کنند که ارسطو بر این بخش از مباحث خود نامی نگذاشته بود و بعدها کسانی که به آثار او روی آوردند و با توجه به این که این بخش از مباحث، اسم خاصی ندارد و توجه کردند این بخش بعد از کتاب طبیعیات قرار داشته است؛ ازاین‌رو، این مباحث را با عنوان «مابعدالطبیعه» (متافیزیک) نام نهاده‌اند؛ یعنی آن کتابی که در ترتیب آثار ارسطو بعد از کتاب طبیعی قرار دارد.

بعد از بررسی این موضوعات، نوبت به بررسی مواردی می‌رسد که به جای «انواع» نشسته‌اند؛ مسائلی همچون: مقولات ده‌گانه برای موجود و انواع واحد... و انواع عدم و کثیر سپس؛ لواحق موجود، مانند قوه و فعل، تمام و نقصان، علت و معلول؛ لواحق وحدت، مانند هویت و تشابه...؛ لواحق عدم و کثرت؛ هم‌چنین در مبادی هر یک از این امور، تا جایی که به موضوعات جزئیة برسد. مبادی علوم جزئی و حدود موضوعات آن مورد بررسی قرار می‌گیرند.^۱

ب) وجود و ماهیت

فارابی «وجود» را به دو قسم «واجب بالذات» و «ممکن بالذات» تقسیم می‌کند. او در فصوص‌الحکم، با سخن از اشیایی که در اطراف ما هستند آغاز می‌کند و آنها را دارای «هویت» (وجود) و «ماهیت» می‌داند این دو از همدیگر متمایزند و ماهیت عین هویت نیست و داخل در هویت هم نیست، و گرنه با تصور ماهیت انسان، باید هویت او هم تصور شود و در نتیجه علم به وجود انسان با تصور انسان حاصل شود. هویت هم داخل در ماهیت نیست و گرنه هرگاه ماهیتی بدون هویت تصور شود تصور ناقصی از آن ماهیت است و نمی‌توان ماهیت را بدون هویت تصور کرد و هر کس ماهیت انسان را تصور کرد، باید بداند انسان موجود است و در وجودش شک نکند؛ در حالی که تا انسان حس نشود یا بر وجودش دلیل اقامه نگردد در وجودش شک می‌کنیم. از آنجایی که وجود و هویت از مقومات ماهیت نیست؛ پس، از عوارض لازم ماهیت است، نه از عوارض بعد از ماهیت.^۲

۱. همان، ص ۴۲ و ۴۳.

۲. فارابی، فصوص‌الحکم، تحقیق: محمد حسن آل یاسین، ص ۴۷ و ۴۸؛ یکی از مباحث جدی در فلسفه اسلامی رابطه ماهیت و وجود است، چرا که براساس قاعده فرعیه، ثبوت شیء

ماهیتی، که عین هویتش نیست و در هویت و وجودش معلول علتی است، باید به مبدئی منتهی شود که ماهیت آن، عین هویتش باشد. ماهیتی که معلول است، در ذاتش ممتنع الوجود نیست، و گرنه موجود نبود؛ و واجب الوجود بالذات، نیست و گرنه معلول نبود؛ پس ماهیت معلول، ممکن الوجود بالذات است که به شرط مبدئش واجب و به شرط نبود مبدئش ممتنع می‌شود؛ بنابراین، ماهیت معلول، در حد ذاتش، هالک است و از آن جهتی که به مبدئش منسوب است، بالضرورة واجب است^۱ ﴿...كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ...﴾.

لشیء، فرع ثبوت المثبت له است. حال اگر بر ماهیت انسان، مثلاً وجود عارض شود و عروض آن، فرع بر وجود موضوع باشد، لازم می‌آید برای یک شیء بی‌نهایت وجود باشد و یا آن‌که گفته شود، وجود بر ماهیت معدوم عارض می‌شود که این هر دو ممکن نیست؛ فارابی در بیان بالا به گونه‌ای رابطه بین وجود و ماهیت را ترسیم کرده که مصداق قاعده فرعیه نباشد. همو در پاسخ به پرسشی در همین رابطه می‌نویسد: «پرسیدند آیا این قضیه «الانسان موجود» دارای محمول است؟ پس گفت: قدما و متأخران در این مسئله اختلاف کردند، گروهی گفتند این قضیه دارای محمول نیست و گروهی گفتند دارای محمول است و اما نزد من: هر دو قول از جهتی صحیح است؛ زیرا این قضیه و امثال آن، هرگاه در آن ناظر طبیعی، که متوجه در امور است، نظر کند، این قضیه محمول ندارد؛ زیرا وجود شیء غیر از شیء نیست، در حالی که معنای حکم به وجود محمول یا نفی آن این است که محمول برای شیء باشد. پس از این جهت این قضیه دارای محمول نیست و اما هرگاه ناظر منطقی به این قضیه نظر کند آن را مرکب از دو کلمه که اجزای آن می‌باشند در نظر می‌گیرد و این که قضیه، قابل برای صدق و کذب است؛ پس از این جهت دارای محمول است و هر دو قول صحیح است، لکن هر کدام به جهتی.

الفارابی، الاعمال الفلسفية، تحقیق: جعفر آل‌یاسین، ص ۳۲۴ و ۳۲۵. عدم توجه به راه حل صحیح در این مسئله سبب شد که عده‌ای از فیلسوفان غربی مانند کانت، فرگه و راسل، محمول بودن وجود را انکار کنند و متعاقب آن، اثبات وجود خدا از راه برهان‌های وجودی را محل تردید قرار دهند.

ج) واجب الوجود بالذات

اثبات خدا، در فلسفه اسلامی با دو روش عمده صورت می‌پذیرد؛ یک روش آن است که از اصل وجود و به تعبیر فارابی «وجود محض» شروع کنیم و نشان دهیم که خالق هستی و خدای واحد اوست. و روش دیگر آن است که وجود مصنوع و مخلوقی را وسیله اثبات وجود خدا قرار دهیم. نمونه بارز روش دوم، «برهان امکان و وجوب» است و روش اول به «برهان صدیقین» معروف شده است. روش ابن‌سینا^۱ در اقامه برهان صدیقین، مدیون فارابی است؛ هر یک از دو روش اثبات وجود خدا در کلمات فارابی می‌توان مشاهده نمود:

تو را رسد که عالم خلق را لحاظ کنی، پس در آن امارات صنع را بنگری، و تو را رسد که از آن روی برتابی و عالم وجود محض را لحاظ کنی و [از هر دو طریق] بدانی که ناگزیر باید وجودی بالذات باشد، و بدانی که چگونه علّیت ذاتی، سزاوار وجود است؛ پس اگر عالم خلق را اعتبار کردی، صاعدی؛ و اگر عالم وجود محض را اعتبار کردی، نازل؛ به نزول می‌شناسی که این آن نیست و به صعود [همین قدر] می‌شناسی که این، این است. ﴿سُتْرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾^{۲ و ۳}

«موجودات دو گونه‌اند: یکی از آن دو هرگاه ذاتش را اعتبار کنی، وجودش واجب نیست و ممکن‌الوجود نامیده می‌شود. و دیگری هرگاه ذاتش را اعتبار کنی، وجودش واجب است و واجب‌الوجود می‌نامند. و اگر هر زمانی ممکن‌الوجود را غیر موجود فرض کنیم، از آن محالی لازم نمی‌آید، پس به وجود خود از علت بی‌نیاز نیست و هرگاه واجب شود، واجب‌الوجود بالغیر است...»

۱. الاشارات و التنبیها، ج ۳، ص ۶۶.

۲. فصلت، آیه ۵۳.

۳. فصوص الحکم، ص ۶۲ و ۶۳، ترجمه: حسن حسن‌زاده آملی؛ فصوص الحکم بر فصوص الحکم، ص ۸۹.

ممکن نیست اشیای ممکن، در علت و معلول بودن، به طور بی‌پایان استمرار یابند و امکان ندارد برسبیل دور بوده باشند، بلکه به ناچار به شیئی که واجب است منتهی می‌شوند و او، موجود اول است؛ پس واجب‌الوجود، هرگاه غیر موجود فرض شود، از آن محالی لازم می‌آید.^۱

(د) اوصاف و احکام واجب

علتی برای وجود «واجب» نیست و ممکن نیست وجودش به واسطه غیرش باشد و او خود سبب اول برای وجود اشیاء است و لازمه آن، این است که وجودش، اولین وجود است و از تمام انواع نقص منزّه است؛ بنابراین، وجودش تام است و لازمه آن این است که وجودش تام‌ترین موجود باشد و از عللی هم‌چون: ماده صورت، فاعل و غایت منزّه باشد؛ هم‌چنین برای او ماهیتی نیست، جز این‌که او واجب‌الوجود است و همین وجودش است و لازمه این‌که ماهیت ندارد این است که جنس و فصل برایش نیست و حد و برهان بر او نیست؛ بلکه او برهان بر همه اشیاء است و وجودش بالذات ابدی و ازلی است که با عدم ممزوج نیست و وجودش، بالقوه نیست و لازمه‌اش این است که نبودنش ممکن نیست و در بقایش به چیزی محتاج نیست و از حالی به حالی دگرگون نشود.

او واحد است، به این معنا که حقیقتی که برای او هست برای غیر او نیست و نیز واحد است به این معنا که تجزیه‌پذیر نیست؛ بنابراین، مفاهیمی چون: چقدر، چه زمانی و کجا، بر او اطلاق نمی‌شود. و جسم نیست و او واحد است؛ به این معنا که ذاتش از اشیایی غیر خودش نیست که وجودش از آنها باشد و ذاتش از معانی‌ای چون: صورت، ماده و جنس و فصل، حاصل نیامده است و ضدی برایش نیست.

۱. المجموع للفارابی، عیون المسائل، ص ۶۶.

او خیر محض، عقل محض، معقول محض و عاقل محض است و این سه در او یکی است و او حکیم، حی، عالم، قادر و مرید است و در غایت جمال، کمال و بها است و برای او بزرگ‌ترین سرور به ذات خودش است و او عاشق اول و معشوق اول است و وجود همه اشیاء از اوست؛ به این صورت که اثر وجود او به اشیاء می‌رسد و آنها موجود می‌شوند و موجودات همگی با ترتیب از اثر وجودش حاصل می‌آیند.^۱

فعل خدا، معلل به اغراض بیرون از ذاتش نیست، و صدور اشیاء از او بالطبع نیست؛ بلکه با علم و رضاست و چون به ذات خود عالم است و عالم است که خود مبدأ نظام خیر در وجود است، اشیاء از او صادر می‌شوند؛ و علم او به اشیاء، زمانی نیست و او علت همه اشیاء است به این معنا که وجود ابدی به اشیاء اعطا می‌کند و از آنها عدم را به طور مطلق دفع می‌کند.^۲

فارابی در مدینه فاضله می‌گوید: «موجود اول، همان سبب اول برای وجود سایر موجودات است و او از هرگونه نقصی مبرا است... پس وجودش، افضل و اقدم وجود است و افضل و اقدم از وجودش ممکن نیست و او در فضیلت وجود، در بالاترین درجه آن است و در کمال وجود در رفیع‌ترین مراتب است».^۳

ه) حدوث ذاتی ممکنات

«ماهیت معلول [که موجود بالغیر است] برای او از طرف ذاتش این است که نباشد و از جانب غیرش این است که باشد، و امری که از جانب ذات باشد، قبل از امری است که از جانب ذات نباشد؛ پس ماهیت معلول، نسبت به ذات

۱. همان، ص ۶۶ و ۶۷.

۲. همان، ۶۷ و ۶۸.

۳. فارابی، آراء اهل المدینه الفاضله و مضاداتها، ص ۲۵.

خودش، قبل از آن که موجود شود، این است که نباشد؛ بنابراین، او حادث [ذاتی] است، نه به زمان متقدم».^۱

و) عالم کثرت

فارابی، با پذیرش قاعده «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد»، کثرت موجود در عالم را که همه معلول خداوندند، توجیه و تفسیر می‌کند:

اول مبدعات [ناشی شده] از خداوند شیء واحد عددی است و او عقل اول است و در مبدع اول، کثرت بالعرض حاصل می‌شود؛ زیرا او ممکن الوجود بالذات و واجب الوجود بالاول [تعالی] است، چون او به ذات خود و به اول [تعالی] علم دارد. و کثرتی که در او هست. از ناحیه اول [تعالی] نیست؛ زیرا امکان وجود برای ذات او است و برای او از ناحیه اول [تعالی] وجهی از وجوب است. و از عقل اول به این که واجب الوجود [بالغیر] و عالم به اول [تعالی] است، عقل دیگر حاصل می‌شود و در این عقل هم، کثرتی نیست؛ جز به همان وجهی که ذکر کردیم و ماده فلک اعلی و صورت آن، که همان نفس فلک است، از عقل اول [که خود] دوم [ین وجود است] به سبب این که ممکن الوجود و عالم به ذات خود است، حاصل می‌شود... و از عقل دوم، عقل دیگر و فلک دیگری، تحت فلک اعلی صادر می‌شود و هم چنین از این عقل [دوم] عقلی صادر می‌شود که در مورد عقل اول در آغاز ذکر کردیم؛ زیرا که کثرت در این عقل بالعرض حاصل است و بر این [منوال] عقل و فلک از عقل [قبلی] حاصل می‌شود و ما مقدار این عقول و افلاک را نمی‌دانیم، مگر فی الجمله، تا به عقل فعال مجرد از ماده منتهی شود و در این جا عدد افلاک تمام می‌شود.^۲

۱. فصوص الحکم، ص ۵۰، ۵۱.

۲. عیون المسائل، ص ۶۸.

فارابی، در السياسة المدنیة، به اجمال، تعداد عقول را برابر تعداد افلاک آسمانی می‌داند: «تعداد ثوانی بر تعداد اجسام آسمانی منطبق است»^۱ و نیز، عقول را بر ملائکه تطبیق می‌کند.^۲

وی در آراء اهل المدينة الفاضلة و مضادتها، به تفصیل، همین نظریه را در مورد کثرت عالم مطرح می‌کند و تعداد عقول را ده عدد می‌داند و بر خلاف عیون المسائل که از واژه حصول استفاده کرده بود، از واژه «فیض»، که اصطلاحی «نو افلاطونی» است استفاده می‌کند:

«از اول [تعالی] وجود دوم [عقل اول] فیضان می‌یابد و این دوم هم‌چنین جوهری در بست غیر جسمانی و نه در ماده است؛ پس ذات خود و اول [تعالی] را تعقل می‌کند... پس آنچه از اول [تعالی] تعقل می‌کند، از آن وجود سومی [عقل دوم] لازم می‌آید و به آنچه که متجوهر به ذاتش است، از آن، وجود آسمان اول لازم می‌آید؛ و عقل دوم هم‌چنین وجودش در ماده نیست و در جوهرش عقل است و ذات خود و اول را، تعقل می‌کند، پس به آنچه متجوهر به آن است که مختص به خودش است، وجود کره کواکب ثابت لازم، می‌آید و به آنچه از اول [تعالی] تعقل می‌کند، وجود عقل سوم لازم می‌آید و این هم در ماده نیست و ذات خود و اول را تعقل می‌کند که از تعقل ذاتش، کره زحل و از تعقل اول، وجود عقل چهارم و به همین ترتیب از عقل چهارم، وجود عقل پنجم و وجود کره مشتری، و از عقل پنجم، وجود عقل ششم و وجود کره مریخ، و از عقل ششم، وجود عقل هفتم و وجود کره خورشید، و از عقل هفتم، وجود عقل هشتم، و وجود کره زهره، و از عقل هشتم، وجود عقل نهم، و وجود کره عطارد و از عقل نهم وجود عقل

۱. فارابی، السياسة المدنیة، ص ۲۲.

۲. همان، ص ۲۳.

دهم، که یازدهمین وجود است و عقول با او پایان می‌یابد، و وجود کره ماه لازم می‌آید، و با کره ماه، اجسام آسمانی پایان می‌یابند.^۱

ز) عقول فعال

این عقول [ده گانه] مختلف الانواع هستند و هر یک از آنها، نوع واحدی است و عقل دهم، از جهتی، سبب وجود نفوس زمینی و از جهتی، به وساطت افلاک، سبب وجود ارکان [آب، خاک، هوا و آتش] است و از ارکان، مزاج‌های مختلف، ماده می‌شود. با نسبتی که بینشان تحقق می‌یابد، به وجود می‌آیند.^۲

ح) عنایت خداوند و شرور عالم

فارابی، عالم خلق را دارای نظام احسن می‌داند و در عین حال معتقد است که شرور در عالم، منافعی با احسن بودن آن نیست. «همانا اشیاء از او ظهور یافتند برای آن که او عالم به ذات خود است و عالم است به مبدأ نظام خیر در وجود، بر طبق آن چه باید عالم بر آن باشد».^۳ و عنایت الله تعالی به همه اشیاء، احاطه دارد و به هر یک متصل است، پس هر کائن [موجود مادی] به قدر و قضای اوست و شرور، هم چنین به قدر و قضای او هستند؛ زیرا شرور، به نحو تبعی، برای اشیایی که از شرّ‌گزیزی ندارند، تحقق می‌یابد و شرور به کائن فاسدها می‌رسد و این شرور بالعرض نیکو است؛ زیرا اگر این شرور نباشند، بسیاری از خیرها دوام پیدا نمی‌کند و به خاطر شرّ کمی که از آن گریزی نیست، اگر خیر کثیری که به شیئی می‌رسد فوت شود؛ در این صورت، شرّ بیشتر تحقق خواهد یافت.^۴

۱. آراء اهل المدينة الفاضلة و مضادتها، ص ۵۲ - ۵۴.

۲. عیون المسائل، ص ۶۹.

۳. همان، ص ۶۷.

۴. همان، ص ۷۵.

۶. علم النفس

فارابی، برای عالم وجود، مراتبی قائل است، مرتبه اول، وجود «خداوند» است که سبب اول و واحد علی الاطلاق است؛ مرتبه دوم «اسباب ثانی» است؛ مرتبه سوم، «عقل فعال» است؛ مرتبه چهارم، «نفس» است؛ مرتبه پنجم، «صورت» است؛ مرتبه ششم، «ماده» است؛ سه مرتبه اول، نه جسم هستند و نه در جسم، و سه مرتبه اخیر خود، جسم نیستند؛ ولی در اجسام موجودند؛ اجسام نیز خود، شش دسته‌اند: «جسم آسمانی»، «حیوان ناطق»، «حیوان غیر ناطق»، «نبات»، «جسم معدنی» و «اسطقسات اربع»: [خاک، آب، هوا و آتش].

فارابی، برای افلاک، انسان، حیوان و نبات، نفس قائل است و نفس صورت همان جسم است.^۱ نفوس آسمانی در نوع و جوهر، مابین نفوس حیوانی هستند و تجوهر و حرکات اجسام آسمانی به نفوسشان است و این نفوس از نفوس حیوانی در وجود اشرف، اکمل و افضل‌اند؛ چرا که همیشه بالفعل هستند و معقولاتشان از اول، برایشان حاصل است و همیشه، معقولات را تعقل می‌کنند؛ اما نفوس ما، بالقوه است و به فعلیت می‌رسد.^۲

نفس انسانی

انسان دارای نفسی است که از او قوایی به نام قوای فعل ظهور می‌یابد که افعال خود را توسط آنها، با ابزار جسم انجام می‌دهد. همه این قوا، مجرد نیستند، بلکه بعضی از آنها در اعضای بدن پراکنده‌اند و [نیز] انسان قوه دیگری دارد که عمل آن با ابزارهای جسمانی کار صورت نمی‌گیرد.

۱. عیون المسائل، ص ۶۸ و ۶۹.

۲. السياسة المدنیة، ص ۲۵.

قوای فعلی انسان، عبارتند از: قوه غاذیه، مربیه، مولده که برای هریک از اینها قوای خدمت کار وجود دارد؛ قوای ظاهری، احساس باطنی، متخیله، وهم، ذاکره و مفکره از قوای مدرکه انسان هستند و قوای شهوی، غضبی و تحریک اعضا، از قوای محرکه انسان محسوب می شود. عملکرد همه این قوا به کمک ابزار صورت می گیرد؛ از جمله قوای انسان، عقل عملی است که کارش استنباط اعمال انسانی است که باید انجام دهد؛ عقل علمی، از زمره قوای انسانی (نظری) است که جوهر نفس، به آن تام و جوهر عقلانی بالفعل می گردد و برای این عقل [علمی] مراتبی است: در یک مرتبه، عقل هیولانی؛ در مرتبه دوم، عقل بالملکه؛ و در مرتبه سوم، عقل مستفاد است. این قوه، که معقولات را ادراک می کند، جوهر بسیط غیر جسمانی است که به واسطه عقل فعّال، از قوه به فعلیت می رسد و عقل تام می گردد.^۱

فارابی، از مجرد معقول نتیجه می گیرد که عاقل آن، مجرد است و بعد از موت بدن، باقی می ماند و فسادپذیر نیست و همین قوه ادراکی، حقیقت انسان را تشکیل می دهد و قوای دیگر همگی قوای همین حقیقت اند که در بدن پراکنده هستند.^۲

از نظر فارابی: نفوس انسانی، حادث هستند به این معنا که وقتی بدن های مناسب فراهم آمدند، نفوس، از واهب الصور، استحقاق و ظهور می یابند؛ فارابی، قول افلاطون را که: «نفس قبل از بدن موجود است، نفی می کند؛ کما این که تناسخ را که نفس از بدنی به بدن دیگر انتقال بیابد» مردود می شمارد؛ او برای نفوس بعد از مرگ بدن به حسب احوال متفاوتشان، سعادات و شقاواتی قائل است که بالوجوب و العدل مستحق آیند.^۳

۱. عیون المسائل، ص ۷۴ و ۷۵.

۲. همان، ص ۷۵.

۳. همان.

بدن اگرچه ابزار تکامل نفس است؛ ولی تعلق نفس به بدن سبب می‌شود که نفس، حقیقت خود را نیابد: «نفس مادامی که در لباس هیولا است، ذات تجرّدی‌اش را نمی‌شناسد و نیز، صفات مجرّده و حالات تجرّدی خود را نمی‌شناسد... قوای بدنی، نفس را از تفرّد به ذاتش و ادراک خاصش باز می‌دارد».^۱

آیا از نظر فارابی، همه نفوس انسانی مجرّداند و فساد نمی‌پذیرند؟ او نفوس حیوانی و نباتی را صور مادی می‌انگارد و برای آنها فساد و بطلان قائل است؛ اما نفس انسانی را در شمار صور مادی قرار نمی‌دهد؛ چرا که این نفوس منطبع در ماده نیستند؛ از این‌رو، فنا نمی‌پذیرند؛ وی در نفی تناسخ می‌گوید: نفوس به بدن خود متخصصّ‌اند. از این‌رو، از بدنی به بدن دیگر انتقال نمی‌یابند.^۲ نفس انسانی همانا ذاتش را تعقل می‌کند؛ زیرا مجرّد است و نفوس حیوانی غیرمجرّدند، پس ذاتشان را تعقل نمی‌کنند؛ زیرا عقلیّت شیء، همان تجرّیدش از ماده است.^۳

«هرگاه نفس انسانی مفارقت کند متخصصّ الاستعداد است برای قبول فیض از عقل فعّال».^۴ رأی قدما این بود که از این نفوس [انسانی] و از عقول فعّال، نفوسی متولّد می‌شوند که آنها باقی‌اند و نفس انسانی فانی است.^۵ این موارد همگی گواهی می‌دهند که از نظر فارابی نفوس انسانی فنا نمی‌پذیرد.

با این وصف می‌بینیم فارابی در کتاب آرای أهل المدينة الفاضلة، نفوس شهروندان مدینه جاهله و نفوس شهروندان مدینه ضالّه، به جز کسی که گمراه

۱. فارابی، التعليقات، الاعمال الفلسفیه، تحقیق: جعفر آل یاسین، ص ۲۳۴.

۲. همان، ص ۳۸۴ و ۳۸۵.

۳. همان، ص ۳۸۸.

۴. همان، ص ۳۸۸.

۵. همان، ص ۳۸۹.

کننده است، و نفوس شهروندان مدینه مبدلّه، به جز کسی که مبدل است، همه را فناپذیر می‌داند.^۱ بعضی گمان کرده‌اند فارابی در مورد خلود نفس رأی صریحی ابراز نکرده است و بر خلود بعضی از نفوس به بعضی از عبارات فارابی متوسل شده‌اند و بر نفی خلود هم به بعضی عبارات دیگر او.^۲ اما تأمل در عبارات مختلف فارابی روشن می‌کند که وی رأی خود را در مورد خلود و عدم خلود نفوس انسانی، واضح و روشن بیان داشته است.

نخست: در کتاب عیون المسائل صریحاً اعلان کرده است: حقیقت انسان قوه‌ای است که معقولات را ادراک می‌کند و این قوه مجرد است و فساد نمی‌پذیرد؛ زیرا علم که امر مجردی است در ماده و ذی وضع، محصور نمی‌شود و اما دیگر قوای او اموری مادی هستند که در بدن منبث و پراکنده‌اند.^۳

دوم: در کتاب تعلیقات می‌گوید: «قوای بدنی، نفس را از تفرد به ذاتش و ادراکات خاصش باز می‌دارند؛ پس نفس اشیاء را به علت انجذابش به قوا و استیلای قوا بر او، به صورت متخیّل و نه به صورت معقول ادراک می‌کند؛ چرا که نفس با عقلیات مألوف نشده و آنها را نشناخته است، بلکه بر حسیّات نشو کرده است؛ پس به حسیّات اطمینان دارد و به آنها دل بسته است و توهم می‌کند که برای عقلیات، وجودی نیست و همانا آنها اوهام مرسله‌اند».^۴

فارابی در کتاب آرای اهل مدینه فاضله می‌گوید: «اما عقل انسانی‌ای که بالطبع برای او در ابتدای امرش حاصل است، هیئت‌ی است در ماده، که آماده شده

۱. آراء اهل المدینه الفاضله و مضادتها، ص ۱۳۸ - ۱۴۰.

۲. حنا الفاخوری، خلیل‌الجبر، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ترجمه: عبدالمحمد آیتی، ص ۴۲۱.

۳. عیون المسائل، ص ۵۰ و ۵۱.

۴. التعلیقات، الاعمال الفلسفیه، ص ۳۷۴.

برای رسوم معقولات، این هیئت بالقوه، عقل است و عقل هیولانی است و نیز بالقوه معقول است.^۱

با توجه به این دو مطلب، از نظر فارابی، همه نفوس انسانی، به درجه انسانیت نمی‌رسند؛ در نتیجه، همه آنها مجرد نیستند تا این‌که بعد از مرگ بدن باقی بمانند؛ فارابی در فنا و فساد شهروندان مدینه‌های ضاله، تصریح می‌کند که اینها معقولی را ادراک نکرده‌اند تا بعد از موت بدن باقی بمانند؛ «اما نفوس شهروندان مدینه‌های جاهله، غیر مستکمل باقی می‌مانند و در قوامشان به ماده محتاجند؛ زیرا در آنان اصلا، رسم حقیقت هیچ یک از معقولات، مرتسم نشده است.... و اینان [اهالی المدن الجاهلة] همانا هلاک شوندگان و رهسپاران وادی عدمند؛ چونان: چهارپایان، درندگان و افعی‌ها».^۲ فارابی همین نظر را راجع به شهروندان مدینه ضاله و مبدله قائل است با این تفاوت که شخص ضال (گمراه کننده) و شخص مبدل (برگردانده) فنا ناپذیرند؛ زیرا این دو، معقولات را ادراک کرده‌اند و به مجرد رسیده‌اند: «اما شهروندان شهرهای ضاله؛ پس کسی که آنها را به خاطر غرضی از اغراض شهروندان [شهر] جاهله، گمراه کرده و از سعادت روی برگردانده، قطعاً سعادت را شناخته است؛ پس او از شهروندان شهرهای فاسق است و این شخص، به تنهایی - نه شهروندان شهر ضاله - شقی است. و اما اهالی شهر، خودشان هلاک می‌شوند و منحل می‌شوند، به مثابه آنچه حال شهروند جاهله بدان سوی گرویدند؛ اما شهروندان شهرهای مبدله، پس کسی که امر را بر آنان مبدل کرده و آنان را برگردانده، اگر از اهل شهروندان شهرهای فاسقه باشد، او به تنهایی شقی است و اما دیگران، هلاک می‌شوند و نیز مثل

۱. آراء اهل المدینه الفاضله و مضاداتها، ص ۹۶ و ۹۷.

۲. همان، ص ۱۳۸.

شهروندان جاهله، منحل می‌شوند؛ هم‌چنین است هر کسی که از سعادت به سهو و غلط رو برگرداند».^۱

اما مشکل این است که از نظر تعالیم قرآنی نه تنها انسانها در قیامت محشور می‌شوند؛ بلکه بهایم هم حشر دارند: ﴿وَإِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ﴾^۲ در حالی که فارابی برای حیوانات بقایی قائل نیست و این مسئله با فرض مادی بودن نفس حیوانی، قابل حل نیست؛ فقط در حکمت متعالیه صدرایی می‌توان این مشکل را حل کرد، چرا که نفوس حیوانی، بنا به رأی صدر المتألهین، از تجرد خیالی برخوردارند.

۷. علم انسانی

فارابی، مجموع علم اخلاق و سیاست را علمی واحد می‌انگارد و اسم آن را علم انسانی^۳ و علم مدنی^۴ می‌گذارد؛^۵ زیرا آن‌چه برای او مهم است، رسیدن انسانها به سعادت است، سعادت که از نظر او برای انسانی حاصل نمی‌شود؛ مگر آن‌که همه علوم منطقی، ریاضی، طبیعی و الهی را فراگرفته و نیز، خود را به اخلاق فاضله، متخلق کرده باشد و متخلق شدن به اخلاق فاضله در صورتی امکان‌پذیر است که

۱. همان، ص ۱۴۰ و ۱۴۱.

۲. تکویر، آیه ۵.

۳. فارابی، تحصیل السعادة، الاعمال الفلسفية، تحقیق: جعفر آل یاسین، ص ۱۱۹.

۴. احصاء العلوم، ص ۱۲۴، ۱۲۷؛ تحصیل السعادة، ص ۱۲۰؛ التنبيه على سبيل السعادة، «الفلسفة المدنية صنفان: أحدهما، يحصل به علم الأفعال الجميلة والأخلاق التي تصدر عنها الأفعال الجميلة والقدرة على أسبابها وبه تصير الأشياء الجميلة قنية لنا وهذه تسمى الصناعة الخلقية والثاني: يشتمل على معرفة الأمور التي، بها تحصل الأشياء الجميلة لأهل المدن والقدرة على تحصيلها لهم وحفظها عليهم وهذه تسمى الفلسفة السياسية»، ص ۲۵۷.

۵. از نظر فارابی علم انسانی یا اخلاق و علم مدنی یا سیاست دو روی یک واقعیت‌اند. اگر از بُعد این‌که انسان باید به کمال برسد نگاه کنیم، علم اخلاق است و از بُعد این‌که رسیدن به این کمالات جز از راه اجتماع ممکن نیست نگاه کنیم، علم مدنی و سیاست است.

انسان خود و قوای مختلف خود و غایتی که برای آن خلق شده را بشناسد و به سوی آن روان شود و به آن برسد؛ رسیدن به غایت انسانی، بدون اجتماع ممکن نیست و اجتماع بدون رئیس پا نمی‌گیرد. ازاین‌رو، می‌بینیم فارابی وقتی می‌خواهد علم مدنی را به نگارش در آورد، نه تنها به مباحث اخلاقی و سیاسی می‌پردازد؛ بلکه شمه‌ای از علم الهی و طبیعی را مطرح می‌کند.

الف) سعادت انسان

برای انسان سعادت پست در دنیا و سعادت برتر در آخرت، چهار چیز است: «فضایل نظری»، «فضایل فکری»، «فضایل خلقی» و «صناعات عملی».

فضایل نظری، علوم می‌هستند که هدف نهایی آن تعقل موجودات به گونه‌ای یقینی است.^۱ فارابی، برای رسیدن به این سعادت، با تقسیم کردن علم به مبادی و نظری و ضرورت فراگیری منطق، برای رسیدن به علوم نظری، مدارجی را برای فراگیری علوم نظری مختلف ذکر می‌کند:^۲ «فراگیرنده، ابتدا بهتر است با علم حساب و سپس، هندسه و آنچه به این دو مربوط می‌شود به ترتیب علم مناظر، علم اکر متحرک، علوم اجسام آسمانی، علم موسیقی، علم اثقال و علم حیل، شروع کند؛ که در این علوم، حیرت و اضطراب ذهن نیست».^۳ «پس از علوم ریاضی، شروع به علوم طبیعی کند به ترتیب، از جسم، جسم آسمانی، زمین، آب، هوا، آتش و بخار و پس از آن به سنگ، معدن، نبات، حیوان غیر ناطق و بالاخره حیوان ناطق».^۴

۱. تحصیل السعادة، الاعمال الفلسفية، ص ۱۱۹.

۲. همان، ص ۱۱۹ - ۱۲۲.

۳. همان، ص ۱۲۸ و ۱۳۰.

۴. همان، ص ۱۳۴.

فارابی، علم النفس را از نظر آموزشی بعد از طبیعیات و قبل از الهیات قرار می‌دهد.^۱ سپس او به الهیات و بعد از آن به انسان‌شناسی یا علم مدنی وارد شود.^۲ در علم انسانی از غرض آفرینش انسان، همان کمالی که انسان باید بدان نایل آید، بحث می‌شود، سپس از خیرات، فضایل و نیکی‌هایی که در رسیدن به آن کمال نافع هستند و در مقابل، از شرور و نقایص و سیئاتی که مانع رسیدن به کمالند بحث می‌شود و این همان علم مدنی است که هر یک از شهروندان با اجتماع شهری‌شان به آن مقدار، از کمالی که به طور فطری مستعد آند می‌رسند،^۳ چرا که بدون اجتماع به کمال نمی‌رسند.

فارابی، به دو نوع قوانین اجتماعی اشاره می‌کند: قوانینی که تا حدود زیادی دوام دارند و قوانینی که زود تغییر می‌پذیرند و هر یک از این دو، خاضع و تابع قوه فکری‌ای هستند که قادر بر استنباط نافع‌تر و خیرتر برای فرد یا امت یا مدینه است.^۴ فضایل خلقی، بعد از فضایل فکری و از آنها استنباط می‌شود کما این‌که فضایل فکری، بعد از فضایل نظری و از آنها استنباط می‌شود؛ بنابراین، باید همراه فضایل نظری، به طور طبیعی و فطری فضیلت دیگری غیر فکری باشد تا با قوه فکری، از آن فضیلت فکری استنباط شود؛ و نیز، باید همراه فضیلت خلقی، به طور طبیعی و فطری فضیلت دیگری غیر خلقی باشد تا فضایل خلقی از آن انتزاع شود. این نوع فضیلت عین فضیلت ارادی نیست، بلکه شبیه ملکاتی است که در حیوانات موجود است، مانند شجاعت شیر، مکر روباه. بنابراین، هر انسانی به

۱. همان، ص ۱۳۷.

۲. همان، ص ۱۴۱.

۳. همان، ص ۱۴۳.

۴. همان، ص ۱۴۴ - ۱۵۵.

طور فطری، نسبت به فضیلتی از فضایل و ملکه‌ای از ملکات مفسور شده که انجام کار برای او آسان‌تر از انجام ضد آن است.^۱

فضایل خلقی جزیی، همراه با فضایل فکری جزیی است؛ کما این که فضایل خلقی بزرگ، همراه با فضایل فکری بزرگ است؛ بنابراین، بعضی از انسانها به طور فطری، برای فضیلتی که بزرگ می‌نماید، همراه با قوه فکری که بالطبع در آنها بزرگ است موجود شده‌اند. سایر مراتب نیز به همین ترتیب است که بعضی برای آن خلق شده‌اند؛ بنابراین، هر انسانی دارای قوه صنعت و فضیلت خلقی و فکری بزرگ نیست، زیرا پادشاهان، صرفاً با اراده پادشاه نیستند، بلکه بالطبع چنین‌اند و نیز خدمتکاران اولاً، بالطبع خدمتکارند و ثانیاً، بالا اراده تا آن‌چه بدان آماده شده‌اند تکمیل شود. اگر انسانی آن زمینه طبعی را داشته باشد، باید تحصیل فضایل جزیی کند تا با اراده دارای آن فضایل شود. و تحصیل فضایل جزیی به تعلیم و تأدیب است و تعلیم، ایجاد فضایل نظری در ملت و شهروندان است و تأدیب، راه ایجاد فضایل خلقی و صناعات در ملت است. تعلیم، صرفاً قولی است و تأدیب، به این است که ملت و شهروندان را به کارهایی عادت دهند که از ملکات عملی ناشی می‌شود تا عزمشان به عمل برانگیخته شود و ملکات و کارهایشان بر نفوس سیطره یابد و چونان عاشقان گردند؛ برانگیختن بر انجام کار، گاهی قولی است و گاهی به فعل است.^۲

سپس فارابی، بعد از اشاره به این که تعلیم علوم نظری یا کار امامان و پادشاهان است و یا کار کسی است که راهش حفظ علوم نظری است؛ به این امر می‌پردازد که فیلسوف کامل علی‌الاطلاق، با رئیس اول یکی است و بین این دو عنوان فرقی

۱. همان، ص ۱۶۰ - ۱۶۳.

۲. همان، ص ۱۶۴ و ۱۶۵.

نیست؛ کما این که واضع قوانین، بدون فلسفه نمی تواند وضع قانون کند؛ زیرا تا سعادت برتر را با قوه فکری خود نشناسد، نمی تواند قانون درستی جعل کند؛ بنابراین، معنای امام، رئیس اول، فیلسوف و واضع نوامیس، معنای واحدی است.^۱

ب) فلسفه اخلاق

«سعادت» غایتی است که هر انسان بدان مشتاق است و به عنوان کمال، دنبال آن است و کمال و غایتی که انسان مشتاق آن است، از جهت آن که آن را خیر می داند، مشتاق آن است و آن را انتخاب می کند و چون خیراتی را که انسان برمیگزیند زیادند، سعادت، پرفایده ترین و بزرگ ترین و کامل ترین خیرات منتخب او است که به سوی آن تلاش می کند؛ زیرا بعضی از خیرات، مانند نوشیدن دارو، برای رسیدن غایتی دیگر، برگزیده می شوند و برخی برای خودشان برگزیده می شوند. روشن است که آن که بالذات برگزیده می شود، بر آن که برای غایتی برگزیده می شود، نافذتر و کامل تر است. و نیز، آن که بالذات برگزیده می شود، گاهی به جهت غیر هم برگزیده می شود، مانند کسب علم برای رسیدن به ثروت؛ ولی بعضی از خیرات، همیشه بالذات برگزیده می شوند و این نوع خیرات، نافذتر، کامل تر و خیر، برتر از خیری است که گاهی برای غایتی دیگر انتخاب می شود. و از آنجایی که با رسیدن به سعادت، از تلاش برای رسیدن به غایتی دیگر بی نیاز می شویم، معلوم می شود که سعادت را بالذات برمیگزینیم.^۲

انسان، به وسیله حالاتی که متصف به مدح و ذم می شوند، به سعادت می رسد، و احوال انسانی قابل اتصاف به مدح و ذم، سه دسته اند:

۱. همان، ص ۱۸۷ - ۱۹۰.

۲. فارابی، کتاب التنبیه علی السعادة، الاعمال الفلسفیه، ص ۲۲۷ و ۲۲۸.

۱. کارهایی مانند قیام، قعود، رفتن، دیدن و شنیدن، که انسان بدان‌ها محتاج است؛
 ۲. عوارض نفس، مثل شهوت، غضب، خوف و شوق، رحمت و غیرت و
 مانند آن؛

۳. تمییز ذهنی.

انسان، وقتی ملامت می‌شود که افعال قبیح از او سرزنند و وقتی تحسین می‌شود که کار نیک انجام دهد. و نیز، اگر بر نفس، حالات ناشایست دست دهد، مورد مذمت واقع می‌شود و اگر بر او حالات که شایسته عارض شود، مورد ستایش قرار می‌گیرد. و نیز، اگر امور را نیک تشخیص دهد، تحسین می‌شود و اگر بد تشخیص دهد، مورد سرزنش قرار می‌گیرد؛ تمییز و تشخیص نیکو آن است که برای انسان، اعتقاد حق حاصل شود، یا بر تشخیص آنچه بر او عرضه می‌شود، قادر باشد. تمییز پست آن است که آنچه بدان وقوف می‌یابد، به حق و باطل بودنش معتقد نشود.^۱

انسان، در صورتی به سعادت می‌رسد که با طوع و اختیار، همه افعال زیبا را و در تمام عمرش انجام بدهد. همین شرایط در حالات خوب نفس لازم است و نیز، تشخیص نیکو هم باید ارادی باشد و تشخیص آن به طور اتفاقی، مفید به حال او نیست. شقاوت و بدبختی، در صورتی دامگیر انسان می‌شود که افعال، حالات و تشخیص او، ضد آنچه گفته آمد، باشد.^۲

انسان، به طور فطری، دارای قوه‌ای است که انجام افعال زیبا یا زشت، داشتن حالات زیبا یا زشتِ نفس یا تشخیص خوب و بد دادن برای او به طور مساوی است؛ با این قوه، می‌تواند کار خوب انجام دهد، به همان اندازه که می‌تواند کار

۱. همان، ص ۲۲۹ - ۲۳۱.

۲. همان، ص ۲۳۱ و ۲۳۲.

بد انجام دهد و نیز، به همان اندازه که می‌تواند ملکات نیکو کسب کند، می‌تواند ملکات سیئه کسب کند و حالت تشخیص او نیز چنین است؛ اما بعد از مدتی، از حالت تساوی خارج شده و برای بعضی از انسانها امکان کار نیک بیشتر از امکان کار زشت و برای بعضی دیگر، بر عکس؛ حالات نفسانی و قوه تشخیص نیز چنین هستند. آن قوه‌ای که انسان به طور فطری داراست، غیر اکتسابی است، اما این حالت دوم، امری اکتسابی است.^۱

حالت اکتسابی، به دو صنف تقسیم می‌شود: یکی از آنها چیزی است که با آن، یا تشخیص خوب رخ می‌دهد که از آن به قوه ذهن [تیز ذهنی] یاد می‌کنند و یا تشخیص بد، که از آن به ضعف ذهن [کند ذهنی] یا بلاهت یاد می‌کنند؛ و صنف دیگر که با آن، افعال و عوارض تحقق می‌یابد که از آن، به خلق نام می‌برند. اگر خلقِ جمیل و قوتِ ذهن به صورت ملکه در آید که همیشه تشخیص‌هایش مصاب باشد، سعادت حاصل می‌شود و انسان، با این دو نیل [نجیب] خیر [خیرخواه خود و دیگران و انجام دهنده خیرات] و فاضل می‌گردد و سیره او در زندگی سیره فاضل می‌گردد و همه تصرفاتش نیکو می‌شود.^۲

چگونه در انسان اخلاق جمیل ملکه می‌گردد، آن گونه که زوال آن ناممکن یا دشوار است؟ انسان می‌تواند با اراده، خلق خود را چه خوب و چه بد، تغییر دهد و به ضد آن برسد و این کار با اعتیاد [عادت دادن] انجام می‌گیرد؛ یعنی، یک کار را بارها، در زمانی طولانی و با فاصله نزدیک به هم تکرار کند. با تکرار کارهایی که در رده افعال قبیح قرار دارند، خلق قبیح، حاصل می‌شود و با تکرار انجام کارهایی که در رده کارهای زیبا قرار دارند، خلق نیکو حاصل

۱. همان، ص ۲۳۲ و ۲۳۳.

۲. همان، ص ۲۳۴ و ۲۳۵.

می‌شود. هم‌چنان که مهارت در نویسندگی، با اعتیاد در کار، نویسنده ماهر حاصل می‌شود و قبل از آن صرفاً قوه آن را به طور فطری دارد. دلیل بر این که اخلاق از روی عادت تحصیل می‌شود، چیزی است که در شهرها می‌بینیم؛ زیرا سیاستمداران، شهروندان را با عادت دادن به افعال خیر، خیر می‌گردانند.^۱

ج) اعتدال

فارابی «کمال اخلاقی» انسان را با کمال بدنی انسان مقایسه می‌کند؛ همان‌طور که اگر کمال بدن انسان که صحت و سلامتی است، حاصل باشد، باید حفظ گردد و اگر حاصل نیست باید بدست آید، کمال اخلاقی انسان نیز، اگر حاصل است، باید حفظ شود و اگر حاصل نیست، شایسته است که حاصل شود.

همان‌طور که سلامتی بدن، با رعایت با حالت حدّ وسط حاصل می‌شود و باید خوراک متوسط باشد تا صحت حاصل آید و تعب و سختی فعالیت بدنی، باید در حدّ متوسط باشد، تا نیرو بدست آید؛ هم‌چنین افعالی که موجب خلق نیکو می‌شوند، باید با اعتدال همراه باشند تا خلق نیکو حاصل شود و اگر افعال از اعتدال خارج شود و معتاد گردد، خلق جمیل حاصل نمی‌شود، چون که خروج از اعتدال، موجب اخلاق قبیح می‌شود و یا اخلاق قبیح را حفظ می‌کند و اخلاق نیکو را زایل می‌گرداند.

همان‌طور که حدّ وسط در آنچه صحت را به ارمغان می‌آورد وابسته به کثرت و قلت، شدّت و ضعف و طولانی بودن زمان یا کوتاه بودن زمان آن چیز است، در اخلاق نیز، اعتدال در افعال، در کثرت و قلت و در شدّت و ضعف و طول زمان و کوتاهی زمان افعال است.^۲

۱. همان، ص ۱۳۷ - ۲۳۵.

۲. همان، ص ۱۳۸ و ۲۳۹.

از نظر فارابی، معیار خلق متوسط آن است که حالات نفسانی بر افعال تطبیق شود و وقتی افعال با حالاتی که بر آنها منطبق است، مقایسه شود، علم به اعتدال [و عدم اعتدال] در افعال حاصل می‌شود و هرگاه خواستیم بر مقداری که اعتدال در افعال حاصل می‌شود آگاه شویم، شروع می‌کنیم به شناخت زمان و مکانی که فعل در آن واقع می‌شود و شناخت شخصی که فعل از او صادر می‌شود و شناخت این که برای چه کسی فعل انجام می‌گیرد و شناخت آن چه که فعل از آن صادر می‌شود، آن چه فعل به وسیله آن صادر می‌شود و آن چه فعل برای آن و به خاطر آن صادر می‌شود؛ و هرگاه فعل به همه این موارد اندازه گرفته شده باشد و بر اساس آن صادر شده باشد، در حد اعتدال است و اگر نه، فعل زیاده از حد اعتدال است یا کمتر از حد اعتدال؛ البته قلت و کثرت این امور دائماً یک اندازه نیست؛ از این رو، فعل‌های متوسط و در حد اعتدال، یک اندازه نیست.^۱

فارابی، به عنوان نمونه، چند مورد از اخلاق نیکو را که در حد اعتدال است نام می‌برد؛ مثلاً «شجاعت» خلق نیکو است که با حد وسط در اقدام بر چیزهایی که ترسناک است و باز ایستادن از آنها، حاصل می‌شود. زیاده‌روی در اقدام بر امور ترسناک موجب تهور و نقصان در اقدام موجب جبن می‌شود که این دو خلق زشت ناپسندی است؛ «سخاوت» با حد میانه، در حفظ مال و انفاق در مال، حاصل می‌شود و زیاده‌روی در حفظ مال و کم انفاق کردن، موجب تقتیر (تنگ گرفتن) می‌شود که قبیح است و زیاده‌روی در انفاق و کوتاهی در حفظ مال، موجب تبذیر می‌شود. «عفت» نیز، با حد میانه لذت از خوراک و نکاح حاصل می‌شود و زیاده‌روی در آن، موجب شره [شهوت‌رانی] و نقصان در آن [خُمود]

موجب عدم حس به لذت می‌شود که مذموم است؛ و نیز، ظرف (زیرکی) حد وسط بین مجنون (حالت دریدگی) و فدامه (حماقت) است.^۱

برای این که معلوم شود که انسان چه خلق‌هایی دارد، باید لیستی از تمام خلق‌هایی که انسان‌ها دارا می‌شوند تهیه کند. سپس واریسی کند که کدام یک از آنها را داراست و آیا آن چه دارد، خلق نیکو است یا خیر؟ برای این که معلوم شود که چه خلقی را داراست، باید ببیند فعلی که از این خلق صادر می‌شود، برای او لذت بخش است یا خیر؟ اگر لذت بخش باشد معلوم می‌شود او دارای این خلق هست و اگر این خلق نیکو باشد، باید حفظ شود و اگر زشت باشد، باید از نفس زدوده شود؛ زیرا خلق زشت نفسانی، مرض نفسانی است و مانند طیب، که مرض جسمانی را به سلامت بر می‌گرداند، ما هم باید خلق زشت را بزداییم و نفس را به سلامت برسانیم. اگر نفس، در خلقی، حالت اعتدال ندارد و در این مورد نفس کمبود داشته باشد، باید نفس را مدت زمانی به کارهایی که این خلق را ایجاد می‌کند، عادت دهیم تا به حد اعتدال برسد و اگر زیاده از حد اعتدال باشد، باید نفس را به کاری که ضد آن خلق را ایجاد می‌کند، مدت زمانی عادت دهیم، تا جایی که به حد اعتدال برسد؛ اگر نفس در این فرایند، به حد اعتدال نزدیک شد، کار را ادامه دهیم و اگر از حد اعتدال به طرف ضدش حرکت کرد، باید فعلی که موجب خلق قبلی است، مدتی تکرار شود و واریسی شود تا به حد میانه برسد؛ خلاصه، هرگاه خودمان را واریسی کرده و دیده‌ایم که به یک طرف میل پیدا کرده‌ایم باید نفس را به کارهای طرف دیگر عادت دهیم؛ این کار باید مرتب تکرار شود، تا به حد وسط برسد، یا تقریباً به حد وسط برسد.^۲

۱. همان، ص ۲۴۱ و ۲۴۲.

۲. همان، ص ۲۴۳-۲۴۵.

اما چگونه تشخیص دهیم که در حد اعتدال قرار گرفته‌ایم؟ فارابی می‌گوید: باید ببینیم کاری که سبب نقصان خلق می‌شود و کاری که سبب زیاده از اعتدال می‌شود، برای نفس، کدام یک آسان یا مشقت‌بار است، اگر هر دو کار برای نفس آسان باشد، یا به یک اندازه مشقت‌بار باشد، معلوم می‌شود نفس در حد اعتدال است؛ ولی اگر یکی از دو کار برای نفس لذت بخش باشد و کار دیگر ناگوار، معلوم می‌شود به حد اعتدال نرسیده است و یا اعتدال را از دست داده است.^۱

فارابی، به دو عاملی، که ممکن است سبب شوند انسان به حد اعتدال در

اخلاق نرسد، اشاره می‌کند و نسبت به آن دو هشدار می‌دهد:

۱. یکی از دو طرف حد اعتدال بعضی از خلقها ممکن است شبیه حد وسط باشد و شخص گرفتار آن گردد و گمان کند که در حد اعتدال است؛ مانند «تهور و افراط» در اقدام به کارهای ترسناک که شبیه به شجاعت است، و «تبذیر»، که شبیه سخاوت است و «مجنون» که شبیه ظرف است و یا «تملق»، که شبیه تودد است و یا «تحاسر»، که شبیه تواضع است و نیز «تصنع»، که شبیه صداقت نفسانی است.

۲. انسان، به یکی از دو طرف حد اعتدال بعضی از خلقها، طبعاً متمایل است و این سبب می‌شود تا ناخواسته به همان سمت روی آورد و از اعتدال در آن خلق باز ماند که باید از این هم پرهیز کرد؛ مانند نقصان از اقدام بر امری که ترسناک است که انسان به طور طبیعی از اقدام به آن گریزان است یا تقصیر و امساک از انفاق، که ما نسبت به آن تمایل بیشتری داریم.

فارابی، به این نکته اشاره می‌کند که صرف دانستن این که مثلاً شجاعت خوب است، کافی نیست که انسان به سوی شجاعت گرایش پیدا کند: «باقی ماند

وسیله‌ای را بشناسیم که با به کارگیری آن، انجذاب از یک طرف به طرف دیگر یا به وسط، بر ما آسان شود؛ زیرا تفکر به تنهایی، بدون این وسیله، چه بسا کافی نباشد؛^۱ فارابی می‌گوید:

«اولاً: ما گمان می‌کنیم که غایت در هر فعلی لذت است و فعل قبیح، لذت آفرین است؛ از این رو، انجام آن برای ما آسان است و فعل نیکو تولید ناخوشی می‌کند؛ از این رو، از آن گریزانیم.

ثانیاً: بعضی از لذات، حسی هستند؛ یعنی پس از احساس با یکی از حواس پنج‌گانه حاصل می‌شوند و بعضی، مفهومی‌اند، مانند لذتی که از راه ریاست، استیلا و غلبه به دست می‌آید.

ثالثاً: ما دائماً طالب لذات حسی هستیم و گمان می‌کنیم که هدف زندگی و کمال آن، در همین است؛ به این دلیل که گرایش به این لذات، در وجود ما، از نظر زمانی، زودتر پیدا شده است. و نیز، بعضی از این لذات، امری ضروری است، یا برای خودمان ضروری است، مانند لذت تغذیه، که قوام ما در زندگی به آن است و یا برای بقای جهان ضروری است؛ مانند تناسل، و به همین جهت، گمان می‌کنیم که لذات حسی، هدف زندگی است و سعادت هم همین است.

رابعاً: لذت حسی، نزد ما آشناتر است و ما از آن درک شدیدتری داریم و وصول به آن آسان‌تر است.

اما تنها با نظر و تفکر معلوم می‌شود که لذات حسی مانع خیرات زیادی است و این لذات حسی بازدارنده بزرگ‌ترین خیری است که سعادت بدان حاصل می‌شود؛ زیرا هرگاه ببینیم که لذتی حسی، سبب تقویت فعل نیکو است، متمایل می‌شویم فعل

نیکو را منکوب کنیم. و هرگاه نیروی انسان بدان حد برسد که این لذات را کنار گذارد یا به مقداری از آن اکتفا کند، به خلق‌های پسندیده، نزدیک می‌شود.

لذت و خوشی - چه حسی و چه مفهومی - و نیز رنج (ضدلذت)، یا عاجل (فوری) است یا آجل و دیرپا. و فعلی که منجر به لذت یا رنج و ناخوشی می‌شود، به گونه‌ای است که یا همیشه یکی از آن دو بعد، از انجام کار تحقق می‌یابد؛ مانند لذت جنسی بعد از نکاح یا سوزش بعد از سوختن موجود زنده و یا رنج و ناخوشی بعد از انجام کار به وسیله قانون (شریعت) تحقق می‌یابد؛ در حالی که شأن فعل این نیست که منجر به درد و رنج شود، مانند قتل قاتل و زنا زانی.

از طرفی، کارهای خوب و زیبا، درد و رنج فوری دارد و در نهایت لذت می‌آورد؛ چه این که کارهای زشت که مستتبع لذت عاجل است، در نهایت، رنجی در پی دارد.

سزاوار است افعالی را که لذت یا رنج در پی دارند، فهرست کنیم و آنهایی را که لذت فوری و رنج نهایی در پی دارند، جدا کنیم. هرگاه به کار ناشایستی، به گمان این که منجر به لذت می‌شود متمایل شدیم، این لذت را با رنجی که در نهایت دامنگیر می‌شود بسنجیم و با این مقابله می‌توانیم لذتی را که ما را به فعل قبیح وامی‌دارد، قلع و قمع کنیم، در نتیجه، ترک قبیح برای ما آسان خواهد شد. و هرگاه کار نیکو را به سبب رنج فوری‌ای که در پی دارد، با لذتی، که در نهایت نصیب ما می‌شود، بسنجیم، می‌توانیم رنجی را که ما را از انجام آن باز می‌دارد، از بین ببریم. در نتیجه، کار نیکو برای ما آسان می‌شود. و نیز هرگاه به خاطر لذت فوری به قبیحی متمایل شدیم می‌توانیم آن را با قبح نهایی مقابله کنیم.^۱

فارابی، انسان‌ها را در این‌که به اخلاق نیکو می‌رسند و چه این‌که زمینه‌های فطری دارند، به چهار دسته تقسیم می‌کند:

۱. انسان حر: که برای او هم جودت رویت [خوش فکری] است و هم قوت عزیمت [عزم راسخ] بر آن‌چه فکر ایجاب می‌کند؛

۲. انسان بهیمی: کسی که در او هیچ یک از دو ویژگی انسان آزاد نیست؛

۳. عبد بالطبع: کسی که جودت رویت دارد، اما عزم راسخ ندارد؛

۴. انسانی که عزم راسخ دارد، ولی جودت رویت ندارد؛ این گروه دو دسته‌اند:

الف) کسانی که در اکثر کارهایشان، تابع و منقاد یک متفکرند. و این گروه به همین سبب، از بردگی رها می‌شوند و با احرار در یک مجموعه قرار می‌گیرند.

ب) کسانی که منقاد یک متفکر نیستند این گروه نیز انسان‌های بهیمی هستند. بعضی از لذات و آلام که پس از فعل پدیدار می‌شود، شناخته شده‌ترند و ما نسبت به آنها درک بیشتری داریم و بعضی مخفی‌تر؛ لذت یا رنجشی شناخته شده‌تر است که فوری و حسی باشد و مخفی‌تر، غیر فوری و غیرحسی است. و مخفی‌تر از آن، چیزی است که بالطبع نباشد و عاقبتی [بسیار دور] و نامفهوم داشته باشد؛ اما آن‌که عاجل و بالطبع باشد ولی نامفهوم، خفای کمتری دارد.

اما آزادگان هرگاه خواستند برای خودشان انجام نیکویی و ترک زشتی را به وسیله لذتی یا رنجشی هموار کنند، برایشان فرقی نمی‌کند که درک کدام‌یک از این دو مخفی‌تر است یا ظاهرتر؛ زیرا لذتی را که آنها را به زشت و می‌دارد با - رنجشی اگرچه مخفی باشد - ریشه‌کن می‌شود، همان‌طور که با رنجشی ظاهرتر هم دفع می‌شود. چون با خوش فکری آن‌چه که برای دیگران [غیرآزادگان] مخفی است برای آنها به مثابه ظاهر است؛ اما دیگران لذاتشان را با رنجش ظاهرتر ریشه‌کن می‌کنند. گروهی از غیر آزادگان با قرار دادن مانعی لذت، دنبال

قبیح نمی‌روند. شایسته است کودکان این‌گونه تأدیب شوند؛ اما کسانی که با حیل باز داشته نمی‌شوند، باید برای آنها رنجشی مانند ترس، اندوه و ضیق صدر [فشار روحی] قرار داده شود تا از زشت باز داشته شوند؛ اگر این مقدار بازدارندگی [مجازات] برای عده‌ای از حیوان صفتان کافی نباشد، آنان باید بعد از ارتکاب عمل زشت تنبیه بدنی شوند.^۱

د) فلسفه سیاست

یکم: ضرورت زندگی جمعی و تعاون انسانها

انسان به طور فطری در قوام وجودش و در رسیدن به برترین کمالش خودکفا نیست و به امور بسیاری نیازمند است، بلکه به گروه‌هایی نیاز دارد که هر کدام یکی از نیازمندی‌های او را تأمین کند. بنابراین، رسیدن به کمال، بدون تعاون همدیگر و تشکیل جامعه، ممکن نیست.^۲

دوم: مدینه فاضله

اجتماعاتی که انسان‌ها تشکیل می‌دهند، از سه حال خارج نیست: الف) اجتماعات انسانی کامل، که به اجتماع بزرگ، متوسط و کوچک تقسیم می‌شوند؛ اجتماع بزرگ از همه گروه‌ها در کل مناطق مسکونی زمین تشکیل می‌شود. اجتماع متوسط یا اجتماع امت، در جزیی از مناطق مسکونی تشکیل می‌شود، و اجتماع کوچک یا اهالی شهری که در جزئی از مناطق مسکونی تشکیل می‌شود.

۱. همان، ص ۲۵۰ - ۲۵۳.

۲. آراء اهل المدینه الفاضله و مضادتها، ص ۱۱۲.

ب) اجتماع انسانی غیر کامل، به اجتماع اهالی یک قریه، و اجتماع اهالی محله و پس از آن اجتماع کوی (سکه) و پس از آن اجتماع منزل که کوچک‌ترین آنهاست اطلاق می‌شود؛ محله و قریه برای شهر هستند؛ با این تفاوت که «قریه» خادم شهر و «محله» جزء شهر است و «کوی» جزء محله و «منزل» جزء کوی است و «مدینه»، جزئی از محل زندگی امت است و «امت»، جزئی از کل اهالی مسکونی زمین است.^۱

بهترین خیر و کمال نهایی، ابتدا به مدینه می‌رسد، نه به اجتماعی که از مدینه ناقص‌ترند. از آنجایی که خیر و شرّ چنان است که با اختیار بدان می‌رسند، ممکن است مدینه با تعاون به غایاتی برسد که شرّند؛ پس رسیدن به سعادت برای مدینه ممکن است [نه ضروری]. و شهری «مدینه فاضله است» که هدف از گردآمدن در آن تعاون بر عوامل سعادت باشد. و اجتماع در صورتی اجتماع فاضل و امت در صورتی امت فاضله است که شهروندان بر عوامل سعادت‌زا تعاون کنند. و اگر همه امت‌ها همین گونه باشند، مناطق مسکونی کره زمین، مناطق فاضله است.^۲

فارابی، مدینه را با بدن انسان مقایسه می‌کند؛ همان‌طور که عضو بدن رئیسی دارد که تمام اعضا از آن دستور می‌گیرند، مدینه هم، رئیسی دارد که عده‌ای از او دستور می‌گیرند و برای به اجرا در آوردن آن به دیگران دستور می‌دهند و آنها نیز، به نوبه خود، به دیگران دستور می‌دهند و این سلسله مراتب، با داشتن توانایی‌ها، رعایت می‌شود، تا جایی که عده‌ای هستند که فقط دستورات دیگران را اجرا می‌کنند؛ تفاوت مدینه با بدن، در این است که خود بدن و حالات و قوای

۱. همان، ص ۱۱۲، ۱۱۳.

۲. همان، ص ۱۱۳.

آن، جملگی طبیعی‌اند؛ اما اجزای مدینه، گرچه طبیعی است، اما هیئت و ملکاتی که اعضای آن دارند و بر اساس آن مراتب آنها در جامعه مشخص می‌شود، ارادی و غیر طبیعی است.^۱

سوّم: رئیس مدینه فاضله

هر کسی شایسته ریاست مدینه فاضله نیست؛ زیرا ریاست، قائم به دو چیز است: اولاً، رئیس باید به طور فطری و طبیعی برای این کار آماده باشد و ثانیاً، دارای حالات و ملکات ارادی باشد؛ هر کس ممکن نیست با داشتن صنعتی، ریاست مدینه را به عهده بگیرد؛ زیرا خیلی از صنایع، صنایع خدمت هستند که در شهر خدمت می‌کنند و اکثر فطرت‌های انسانی، فطرت خدمت است. و چنین کسانی عهده‌دار ریاست نمی‌توانند باشند.^۲

فارابی، با توجه به مراتب عقول، از عقل هیولانی، عقل منفعل، عقل مستفاد تا عقل فعّال که انسان بدان می‌تواند برسد و هر یک نسبت به بعدی، به مثابه ماده است، نتیجه می‌گیرد که کسی می‌تواند رئیس مدینه فاضله باشد که به مرحله عقل فعّال رسیده باشد. هرگاه دو قوه ناطقه او یعنی، قوه نظری و قوه عملی او با عقل فعّال متحد شده باشد و نیز قوه متخیله او هم دارای کیفیتی شود که با واسطه، با عقل فعال ارتباط برقرار کند، او انسانی است که خدا بر او به توسط عقل فعال وحی می‌کند.

آن‌چه خدا به عقل فعال افاضه می‌کند، عقل فعّال به واسطه عقل مستفاد به عقل منفعل، سپس به قوه متخیله افاضه می‌کند؛ بنابراین، آن‌چه از عقل فعّال به

۱. همان، ص ۱۱۴، ۱۱۵.

۲. همان، ص ۱۱۸.

عقل منفعل انسان افاضه می‌شود، او را حکیم و فیلسوف متعقل تام و کامل می‌گرداند و آنچه از عقل فعال به قوه متخیله می‌رسد، انسان را نبی، منذر و مخبر می‌گرداند. این انسان، کامل‌ترین انسان است و به بالاترین درجه سعادت رسیده است. این اولین شرط رئیس اول است که علاوه بر این، او باید آنچه را عمل می‌کند به بهترین وجه بیان کند و به بهترین وجه مردم را به سعادت ارشاد کند و از نظر بدنی سالم باشد تا اعمال جزیی را خود انجام دهد.^۱

کسی می‌تواند رئیس اول شود که این دوازده خصلت زیر را دارا باشد:

۱. اعضای بدنی او کامل باشد که به راحتی کارها را انجام دهد؛
۲. خوش‌فهم باشد، به گونه‌ای که به راحتی هر چیزی را به او گفتند مطابق با نفس الامر دریافت کند؛
۳. خوش‌حافظه باشد، به گونه‌ای که هر چیزی را می‌بیند یا می‌شنود و... به حافظه بسپارد و فراموش نکند؛
۴. زیرک باشد به گونه‌ای که با دیدن کوچک‌ترین شاهی متوجه مطلب شود؛
۵. خوش بیان باشد؛
۶. دانش دوست و در کسب دانش خستگی‌ناپذیر باشد؛
۷. بر خوردن و نوشیدن و نکاح حریص نباشد و از بازی گریزان باشد؛
۸. دوست‌دار راست‌گویی و راستگویان باشد و از دروغ و دروغگویان روی‌گردان؛
۹. بزرگوار و دوستدار کرامت باشد و نفس خود را در برابر پستی بزرگ شمارد؛
۱۰. درهم، دینار و سایر متاع دنیا در نظرش پست باشند؛

۱۱. طبعاً، دوستدار عدالت و اهل آن باشد و از ظلم و جور و ظالمان متنفر و در صدد برپایی عدل باشد.
۱۲. بر امور لازم‌الاجرا عزم راسخ داشته و بر انجام آن جسور باشد و برخورد ترس راه ندهد.^۱

چهارم: مدینه غیر فاضله

مدینه‌های جاهله، فاسقه و متبدله و ضاله مضادّ مدینه فاضله‌اند، و نیز اهالی مدینه غیر فاضله مضاد با اهالی مدینه فاضله‌اند.^۲

— مدینه جاهله

اهالی مدینه جاهله سعادت واقعی را نمی‌شناسند و سلامتی، رفاه، خوش‌گذرانی با لذات و آزادی در خواسته‌ها را سعادت می‌پندارند که اگر همه این امور جمع شود سعادت بزرگ در نظر آنها حاصل است. و اضداد این امور را شقاوت می‌دانند. مدینه جاهله به شش مدینه تقسیم می‌شود.

۱. مدینه ضروریّه: قصد اهالی آن اقتصار بر امور ضروری است که قوام بدن‌هایشان به آنهاست، مانند خوراک، پوشاک، مسکن و ازدواج و تعاون بر استفاده از این امور؛

۲. مدینه بدّاله: هدف اصلی اهالی آن رسیدن به رفاه و ثروت است؛

۳. مدینه خسه و سقوط: هدف اهالی آن خوش‌گذرانی است؛

۴. مدینه کرامت: هدف اهل آن این است که در بین ملل بزرگ و مشهور باشند؛

۱. همان، ص ۱۲۲ - ۱۲۴.

۲. همان، ص ۱۲۷.

۵. مدینه تغلب: هدف اهلشان آن است که قاهر و غالب بر دیگران باشند و لذتشان در این است که هرگز مغلوب نشوند؛
۶. مدینه جماعیه: هدف اهلشان این است که آزاد باشند تا هر چه خواستند انجام دهند.^۱

— مدینه فاسقه

مدینه فاسقه مدینه‌ای است که شهروندان آن عقایدی مانند عقاید مدینه فاضله دارند یعنی خدا و ثوانی (مراتب عقول) و عقل فعّال و هر چیزی را، که اهالی مدینه فاضله باید بشناسند، می‌شناسند؛ ولی کارهایشان مانند شهروندان مدینه‌های جاهله است.^۲

— مدینه مبدله

مدینه‌ای است که اعتقادات و نیز کارهای اهالی مدینه فاضله را رها کرده به اعتقادات و کارهای دیگر روی می‌آورند.^۳

— مدینه ضاله

اهالی این مدینه، بعد از آن‌که به صورت ظنی سعادت را شناختند آنها را تغییر داده و در باره خداوند و عقول و عقل فعّال به اعتقاداتی رسیدند که صحیح نیست و رئیس اولش گمان می‌کند که بر او وحی نازل می‌شود، بدون این‌که چنین باشد.^۴

۱. همان، ص ۱۲۷، ۱۲۸.

۲. همان، ص ۱۲۹.

۳. همان.

۴. همان، ص ۱۲۹ و ۱۳۰.

پنجم: نوابت (هرزه‌ها) و حیوان صفتان

فارابی در السیاسة المدنیة، گروهی را تحت عنوان «نوابت» نام می‌برد که مانند علف هرزه‌ها در مدینه فاضله می‌رویند. پست‌تر از این گروه، انسان‌هایی هستند که بالطبع حیوان صفتند. بعضی از گروه اخیر مانند حیوانات اهلی، بعضی دیگر مانند حیوانات وحشی و تعدادی دیگر مانند درندگانند. گروه اخیر بعضی در بیابانها به طور پراکنده پناه می‌گیرند و بعضی به طور گروهی زندگی می‌کنند و در خوردن غذا مانند وحشی‌ها حمله‌ور می‌شوند؛ بعضی از این گروه نزدیک شهرها زندگی می‌کنند که تعدادی از آنها گوشت خام می‌خورند و بعضی علف صحرائی می‌خورند. از میان این دسته از انسانها یعنی نوابت و حیوان صفتان، آنان که مضر نیستند و به حال مدینه مفیدند به بردگی گرفته می‌شوند؛ و اما نسبت به آنان که مضر به جامعه باشند، باید مانند حیوانات وحشی رفتار شود. و نیز شایسته است نسبت به اولاد کسانی از اهالی مدینه که حیوان صفتند همین‌گونه رفتار شود.^۱

خلاصه

اگر بخواهیم فلسفه فارابی را به شکل کلی و یکپارچه بنگریم، فلسفه او به مثابه مجموعه‌ای است اندام‌وار، که همه اجزایش در جای خود قرار گرفته‌اند و محور این فلسفه، در یک نگاه، کل وجود است، از بالاترین مرتبه تا دانی‌ترین آن. بنابراین، خدا در رأس قرار دارد؛ اما از نگاه دیگر، محور، انسان است؛ چرا که این انسان است که باید به کمال و سعادت خود برسد و این حاصل نمی‌شود، مگر با دریافت کلی از کل هستی از جمله انسان؛ انسانی که قابلیت کمال را دارد و هنوز در کمالش به فعلیت نرسیده است. بنابراین، انسان باید خود، کمال و سعادت

۱. کتاب السیاسة المدنیة، ص ۹۹ و ۱۰۰.

خود را بشناسد؛ سعادت انسان، کسب علوم نظری و عملی و کسب خلییات یا ملکات حسنه است و این دو برای شخص حاصل نمی‌شود؛ مگر با تعاون و همکاری انسانها و تعاون و همکاری جز در سایه اجتماع حاصل نمی‌شود و اجتماع باید رئیس داشته باشد تا تمشیت امور کلی به دست او صورت گیرد و رئیس باید از علم کامل برخوردار باشد و این حاصل نمی‌شود، مگر با اتحاد با عقل فعال که از این رهگذر هم به معنای واقعی کلمه فیلسوف می‌شود و هم مستعد می‌شود تا بر او وحی شود و نبی گردد؛ فارابی، با این طرح کلی کوشید بین فلسفه و دین ارتباط برقرار کند؛ از نظر او: فیلسوف واقعی همان پیامبر است.

کتاب نامه

۱. آراء اهل المدينة الفاضلة و مضاداتها، فارابی، تقديم: على بو ملح، دار و مكتبة الهلال، بيروت، ۱۹۹۵م.
۲. احصاء العلوم، فارابی، تحقيق: عثمان امين، مكتبة الانجلو المصرية، طبع الثانى، قاهرة، ۱۹۶۸م.
۳. الاشارات و التنبهات (مع الشرح)، ابن سينا، دفتر نشر الكتاب، طبع الثانى ۱۴۰۳ق.
۴. تاريخ فلسفه اسلامى، حنا الفاخورى، خليل الجبر، ترجمه: عبدالمجيد آيتى، انتشارات علمى و فرهنگى تهران، ۱۳۷۳ش.
۵. تاريخ فلسفه اسلامى، هانرى كربين، ترجمه: جواد طباطبايى، انتشارات كبير، تهران، ۱۳۷۳ش.
۶. تاريخ فلسفه در اسلام، م. م. شريف، ترجمه: زير نظر نصرالله پور جوادى، مركز نشر دانشگاهى، تهران، ۱۳۶۲ش.
۷. تاريخ فلسفه در جهان اسلام، حنا الفاخورى، خليل الجبر، مترجم: عبدالمحمد آيتى، شركت انتشارات علمى و فرهنگى، ج ۴، تهران، ۱۳۷۳ش.
۸. تصور و تصديق از ديدگاه صدرالمؤلهين، امير عسكرى سليمانى، مجله معرفت، ش ۴۲، ۱۳۸۰ش.
۹. التعليقات، الاعمال الفلسفية، فارابى، تحقيق: جعفر آل ياسين، دار المناهل، بيروت، ۱۴۱۳ق.
۱۰. التنبيه على سبيل السعادة، الاعمال الفلسفية، فارابى، تحقيق: جعفر آل ياسين، دار المناهل، بيروت، ۱۴۱۳ق.
۱۱. رسالتان فلسفيتان، الاعمال الفلسفية، فارابى، تحقيق: جعفر آل ياسين، دار المناهل، بيروت، ۱۴۱۳ق.
۱۲. رسالة في اغراض ما بعد الطبيعة، فارابى، المجموع للمعلم الثانى.
۱۳. الشفاء، ابن سينا، مكتبة آية الله العظمى النجفى المرعشى، قم، ۱۴۰۵ق.

۱۴. عیون المسائل، فارابی، المجموع للمعلم الثاني.
۱۵. فصوص الحکم، فارابی، تحقیق: محمد حسن آل یاسین، انتشارات بیدار، قم، ۱۴۰۵ق.
۱۶. فصوص الحکم، فارابی، ترجمه: حسن حسن زاده آملی، نصوص الحکم بر فصوص الحکم، مرکز نشر فرهنگی رجاء، تهران، ۱۳۶۵ش.
۱۷. الفلسفة و الفلاسفة في الحضارة العربية، عبدالرحمن بدوی، دارالمعارف للطباعة و النشر، تونس.
۱۸. في سبيل موسوعة فلسفية، مصطفى غالب، دار و مكتبة الهلال، بيروت، ۱۹۹۸م.
۱۹. كتاب السياسة المدنية، فارابی، تحقیق: علی بولحم، بيروت، دار و مكتبة الهلال، ۱۹۹۶م.
۲۰. كتاب تحصيل السعادة، الاعمال الفلسفية، فارابی، تحقیق: جعفر آل یاسین، دار المناهل، بيروت، ۱۴۱۳ق.
۲۱. منطق المشرقيين، ابن سینا، مكتبة آية الله العظمى النجفی المرعشی، طبع الثاني، قم، ۱۴۰۵ق.
۲۲. منطق و مباحث الفاظ، ه. ا. ولفسن، دو اصطلاح «تصور» و «تصدیق» در فلسفه اسلامی و معادل های یونانی و لاتینی و عبری آنها، باهتمام مهدی محقق و توشی هیکوایزوتسو، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۷۰ش.
۲۳. المنطقيات للفارابی، فارابی، تحقیق: محمد تقی دانش پژوه، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشی النجفی، قم، ۱۴۰۸ق.
۲۴. النجاة في المنطق و الالهيات، ابن سینا، دار الجیل، بيروت، ۱۴۱۲ق.

ابن سینا

۱. زندگی‌نامه

ابوعلی، حسین بن عبدالله بن سینا، ملقب به حجة الحق، در ماه صفر ۳۷۰ ق، در روستایی به نام «افشنه»، از حوالی بخارا به دنیا آمد. پدرش از مردمان بلخ و مادرش از همین روستا بود. او در عصری پا به دنیا نهاده، رشد کرد و شهره افاق گردید که دولت عباسی رو به افول نهاد و امپراطوری اسلامی آن روزگار، به دولت‌های کوچک محلی یا منطقه‌ای - که غالباً با هم در کشمکش بودند- تقسیم شده بود. در خراسان بزرگ آن روزگار، سامانیان حکومت می‌کردند و تولد ابن سینا همزمان با فرمانروایی نوح بن منصور سامانی بود.

عبدالله، پدر ابن سینا، از عمال دولتی بود و از بلخ به بخارا آمد و با آمد و شد به روستای افشنه، با زنی به نام «ستاره» ازدواج کرد که ثمره آن، دو فرزند بود؛ حسین و برادرش محمود.

«ابن سینا»، نخست به فراگیری قرآن و ادبیات پرداخت و در ده سالگی، همه قرآن و بسیاری از قواعد صرف و نحو را فراگرفت و سبب شگفتی دیگران گردید. وی آن‌گاه به فراگیری منطق و ریاضیات نزد ابو عبدالله ناتلی پرداخت و

بخش‌های ساده منطق را نزد ناتلی آموخت؛ ولی از آن‌جا که استاد را در بخش‌های دقیق این دانش ناتوان یافت. خود به دانش منطق ادامه داد تا این‌که در آن چیره دست گردید. در همین ایام، پدرش دعوت یکی از داعیان اسماعیلی را پذیرفت و فرزند خود را نیز، بدان تشویق نمود؛ اما ابن‌سینا، گرچه سخنان پدر و برادر خود، که او نیز به این سلک در آمده بود را می‌شنید و گفته‌های آنان را در مورد عقل و نفس، درک می‌کرد، ولی نمی‌توانست آیینشان را بپذیرد. ابن‌سینا سپس به پزشکی گرایش پیدا کرد و در اندک زمانی در آن مبرز شد و هنوز به شانزده سالگی نرسیده بود که در طب، شهره آفاق گردید. او نه تنها در علم پزشکی به مباحث نظری می‌پرداخت، بلکه بیماران را مداوا می‌کرد و به عیادت بیماران می‌شتافت، تجارب شخصی خود را روی آنان اعمال می‌کرد و سیر بیماری و اثر مداوا را در آنها تعقیب می‌نمود.

ابن‌سینا در این سن، مدت یک سال و نیم مطالعات خود را در علوم گوناگون ادامه داد، تا آن‌که در همه علوم زمان خود استاد گردید. او خود به یکی از شاگردانش (جوزجانی) درباره این ایام می‌گوید: «آنچه در آن زمان می‌دانستم، به همان گونه است که اکنون می‌دانم و تا به امروز چیزی بر آن نیفزوده‌ام». او در این هنگام، نزدیک به هجده سال داشت که به هستی‌شناسی روی آورد و به مطالعه کتاب مابعد الطبیعة ارسطو پرداخت؛ اما از مضمون آن آگاه نمی‌گشت و چنان‌که خود می‌گوید، چهل بار آن را خوانده و متن آن را از بر داشت، ولی به مقصود آن نمی‌رسید، تا آن‌که به کتاب فارابی اغراض ما بعد الطبیعة ارسطو، که شرحی بر کتاب ما بعد الطبیعة ارسطو است، دست یافت. با خواندن آن موانع فهم از سر راه برداشته شد و همه مسائل آن حل گردید.

در این هنگام، فرمانروای بخارا «نوح بن منصور» به بیماری سختی مبتلا شد که پزشکان از معالجه او درماندند؛ به توصیه پزشکان، از ابن سینا خواستند که به دربار آید و به معالجه امیر پردازد؛ از این رو، ابن سینا از پیرامونیان دربار گردیده و مورد مهر و لطف امیر سامانی قرار گرفت. یک روز ابن سینای عاشق مطالعه و تحصیل، فرصت را غنیمت شمرده و از نوح بن منصور می‌خواهد که به کتابخانه بزرگ دربار راه یابد. با دریافت این اجازه، ابن سینا به کتاب‌هایی را مشاهده کرد که تا به آن روز بدان دسترسی نداشت.

«ابن سینا» تا بیست و دو سالگی در بخارا بود؛ اما در این هنگام به سبب حمله‌ای که به بخارا صورت گرفت و ناامن شدن آن دیار، مجبور به خروج از شهر گردید، که به تعبیر خود: «ضرورت، وی را بر آن داشت که بخارا را ترک گوید» و به گرگانج، در شمال غربی خوارزم برود. اما دیری نپایید که سلطان محمود غزنوی از خوارزمشاه درخواست کرد تا تنی چند از دانشمندان دربار خود، از جمله ابن سینا و بیرونی را، به دربارش گسیل دارد. ابن سینا، این درخواست را نپذیرفت و مجبور شد به گرگان که آن زمان شمس المعالی قابوس بن وشمگیر بر آن فرمانروایی می‌کرد، سفر کند؛ ولی دیری نپایید که سپاهیان قابوس، بر وی شوریدند و او را خلع کردند و پسرش به جای او فرمانروا گردید و خود را دست‌نشانده سلطان محمود معرفی کرد. از این رو، ابن سینا مجبور شد از گرگان به ری، عزیمت کند و به خدمت سیده نایب السلطنه و فرزند جوانش «فخرالدوله» در آید. او در ری نیز چندان دوام نیاورد و به گفته جوزجانی، که در گرگان به او پیوسته بود و تا آخر عمر با ابن سینا همراه بود.

حوادثی رخ داد که ابن سینا را ناگزیر ساخت که ری را ترک کند و به قزوین و از آن جا به همدان و به دربار شمس الدوله (یکی دیگر از خاندان آل‌بویه) برود

و او را از بیماری قولنج که به سختی آزارش می‌داد نجات دهد و به پاس این خدمت، منصب وزارت به او واگذار شد؛ اما «شیخ‌الرئیس» بعد از منصب وزارت هم، در امان نبود؛ چرا که سپاهیان شمس الدوله، دست به شورش زدند و شیخ را زندانی کردند و از امیر خواستند تا شیخ را اعدام کند؛ اما شمس الدوله، تقاضای آنان را نپذیرفت و شیخ را آزاد کرد و شیخ مجبور شد مدتی در همدان مخفیانه زندگی کند. در این بین، بیماری شمس الدوله عود می‌کند و از شیخ می‌خواهد تا او را درمان کند و این سبب شد که شیخ دوباره به وزارت برسد.

پس از درگذشت شمس‌الدوله، پسرش (تاج‌الملک) به جای او نشست و از شیخ خواست وزارت او را بپذیرد؛ شیخ از این کار ابا نمود و مخفیانه با علاءالدوله (امیر اصفهان) باب مکاتبه گشود. و این سبب شد که تاج‌الملک از ماجرا اطلاع یافت و شیخ را محبوس کند. این زندان چهار ماه به طول انجامید و شیخ، در ایام زندانی بودن نخستین رساله تمثیلی خود «حی بن یقظان» را به رشته تحریر درآورد.

شیخ در ایام اقامت خود در همدان و به درخواست جوزجانی، نوشتن کتاب شفا را آغاز کرد و طبیعیات را به پایان برد؛ او هم‌چنین توانست کتاب قانون در طب را که در گرگان آغاز کرده بود، به پایان ببرد.

«شیخ» پس از آزادی از زندان، اجباراً چندی در همدان ماند، تا این‌که مخفیانه و در لباس صوفیان، به همراهی جوزجانی روانه اصفهان گردید. در آن‌جا امیر مقدمش را گرامی داشت و بدین‌سان، «ابن‌سینا» پانزده سال آخر عمرش را با آرامش نسبی، در اصفهان سپری کرد. او در این شهر، بخش‌های منطق، مجسطی، اقلیدس، ریاضیات و موسیقی کتاب شفا را نگاشت. شیخ در همین شهر، کتاب الانصاف را نوشت که در اثر حمله سلطان مسعود غزنوی به اصفهان نابود گردید، وی هم‌چنین متقن‌ترین

کتاب فلسفی‌اش، یعنی الاشارات و التنبیهاث را نیز در این شهر نگاشت. ابن سینا هم‌چنان در اصفهان روزگار می‌گذراند، تا هنگامی که «علاءالدوله» در ۴۲۸ ق، به نبرد «تاج فراش» سپهسالار «سلطان مسعود» در ناحیه کرج - نزدیک همدان - شتافت. ابن سینا، که در این سفر علاءالدوله را همراهی می‌کرد، دچار بیماری شد و به درمان خود پرداخت. پس از چندی مداوا و بهبودی نسبی، بیماری‌اش عود کرد و ناگزیر از درمان خود قطع امید کرد و پس از رسیدن به همدان از معالجه خود دست کشید و پس از چند روز در نخستین جمعه رمضان ۴۲۸ ق، در سن ۵۸ سالگی در گذشت و در همان شهر به خاک سپرده شد.

۲. آثار

این‌گونه که از زندگی شیخ‌الرئیس «ابوعلی سینا» پیداست، زندگی او نه زندگی آرامی بود و نه چندان طولانی؛ اما او به رغم داشتن اشتغالات سیاسی و طبابت، که فرصت چندانی برای وی باقی نمی‌گذاشت، کمترین فرصت را غنیمت می‌شمرد و به تألیف کتب مشغول می‌گشت. شمار تألیفات او را به بیش از ۲۰۰ کتاب و رساله رسانده‌اند، که بعضی از آنها، خود به تنهایی، مشتمل بر چند مجلد است؛ اینک تعدادی از کتب ابن‌سینا را که از اهمیت بیشتری برخوردارند، برمی‌شماریم:

الف) الشفاء؛ این کتاب، دایرةالمعارف فلسفی است که همه فنون حکمت از جمله «منطق»، «طبیعیات»، «ریاضیات» و «الاهیات» را شامل می‌شود و در ۱۸ جزء نگاشته شده است؛ ابن‌سینا کتاب حیوان و نبات از بخش طبیعیات را در سفرش، همراه با علاءالدوله به «شاپور خواست» نوشت.

ب) النجاة؛ این کتاب مشتمل بر بخش منطق، طبیعیات و الهیات است و در واقع می‌توان آن را خلاصه‌ای از همین بخش از کتاب شفا تلقی کرد.

ج) الاشارات و التنبیها؛ این کتاب، ظاهراً آخرین مکتوب ابن سینا بوده و نسبت به سایر کتاب‌های او، از نثری روان برخوردار است؛ از این رو، این کتاب از تعقیدهای گزاره‌ای که در کتاب شفا مشاهده می‌شود کاملاً مبرا است؛ این کتاب نیز مشتمل بر «منطق»، «طبیعیات» و «الاهیات» است، با این تفاوت که شیخ در بخش الهیات بحث‌های عرفانی و اسرار الآیات را هم آورده است. شیخ در این کتاب عنوان بخش‌های «منطق» را به «نهج»، که به معنای «روش» است، و عنوان بخش‌های «طبیعیات» و «الاهیات» را به «نمط»، که به معنای خوان و نعمت است، مزین کرد. این کتاب را «فخرالدین رازی» و «نصیر الدین طوسی» شرح کرده‌اند که شرح دوم، ناظر به شرح اول است و با دیدی انتقادی به آن نگاه می‌کند؛ از این رو، «قطب الدین رازی»، المحاکمات را بر اساس شرح «محقق طوسی» نگاشت تا در مواردی، بین دو دیدگاه مقایسه کند.

د) الانصاف؛ این کتاب مشتمل بر مطالب گسترده‌ای بوده است که به گفته خود ابن سینا، نزدیک به ۲۸ هزار مسئله را در بر می‌گرفت. تنها دست نوشته آن در حمله «مسعود غزنوی» به اصفهان، به تاراج رفت. پاره‌ای از این نوشته را «عبدالرحمن بدوی» یافته و در مجموعه‌ای به نام ارسطو عند العرب منتشر کرد.

ه) عیون الحکمة؛ این کتاب، نوشته‌ای بسیار مختصر است که «فخر رازی» آن را با عنوان شرح عیون الحکمة شرح کرد.

و) الحکمة المشرقیة؛ این کتاب نیز مفقود گردید و تنها بخشی از مبحث منطق آن به یادگار ماند که با عنوان منطق المشرقیین به چاپ رسید.

ز) المبدأ و المعاد؛ شیخ این کتاب را به لحاظ اهمیت دو موضوع «مبدأ و معاد» به صورت رساله مستقلی تألیف کرد.

ح) القانون فی الطب؛ قانون در طب، کتاب مشهور ابن سینا در پزشکی است.

طبقه‌بندی علوم

دانش‌ها بسیار گسترده‌اند و گرایش بدان‌ها گوناگون است؛ ولی از نظر «شیخ‌الرئیس» دانش‌ها در تقسیم اولی به «دانش‌های مقطعی» که روزگارانی به کار آیند و در برهه‌ای کاربردشان را از دست می‌دهند و یا روزگارانی نیاز بدان‌ها مورد غفلت واقع می‌شود و بعد مورد توجه قرار می‌گیرد و به «دانش‌های ثابتی» که نسبت به همه زمان‌ها دارای کاربرد هستند، تقسیم می‌شوند. این قسم دانش‌ها برانزده نام حکمت‌اند.

از نظر شیخ، «دانش‌های حکمی» به «اصول» و «فروع» یا توابع تقسیم می‌شوند؛ دانش‌های فرعی علوم می‌مانند پزشکی، کشاورزی و علوم جزئی مربوط به تنجیم را در بر می‌گیرند.

ابن سینا دانش‌های اصلی را به «دانش‌های ابزاری»، یعنی علم منطق، که وسیله برای رسیدن به دانش‌های دیگراند، و «دانش‌های غیر ابزاری» که هدف از آن رسیدن به امور عالم حاضر و قبل از آن است تقسیم می‌کند.

«دانش‌های غیر ابزاری»، از نظر «شیخ‌الرئیس» در اولین تقسیم به دانش «نظری»، که تنها هدفش ترکیه جان است، به معلوماتی که برایش حاصل می‌شود، و به دانش «عملی»، که هدفش عمل بر وفق معلومات نیز می‌باشد، تقسیم می‌شود. از این‌رو، «دانش‌های نظری» موجوداتی را، که افعال یا حالات ما نیستند، مورد بررسی قرار می‌دهند و «دانش‌های عملی»، افعال و حالات ما را بررسی می‌کنند، تا بهترین‌ها در ما تحقق بیابند یا از ما صادر گردند.

«شیخ» بر خلاف متعارف، «دانش‌های نظری» را به «طبیعی»، «ریاضی»، «الاهی» و «کلی» تقسیم می‌کند و معیار را در این تقسیم‌بندی، به ترتیب ممزوج بودن شیء، از نظر تعریف و قوام، با ماده معین و یا ماده غیر معین و یا غیر ممزوج بودن با ماده و یا گاهی ممزوج و گاهی غیر ممزوج بودن با ماده، قرار می‌دهد.

وی «دانش‌های عملی» را نیز به چهار بخش تقسیم می‌کند: «علم اخلاق»، که هدف آن رسیدن انسان به سعادت دنیا و آخرت است، «علم تدبیر منزل»، «علم تدبیر مدینه» و «علم قانونگذاری».

از نظر شیخ‌الرئیس - که در غالب کتاب‌هایش هم بدان ملتزم است - خوض در همه علوم نظری و عملی ضروری نیست؛ بلکه پرداختن به «منطق»، «علم الهی»، «علم کلی» و مباحث اصلی «علم طبیعی» لازم است و در «دانش عملی» باید به قدر کفایت اکتفا کرد.^۱

منطق و معرفت‌شناسی

شیخ «فلسفه نظری» را با «منطق» آغاز می‌کند؛ چرا که منطق از «علوم نظری ابزاری» است و در الاشارات و التنبیهاث دو تعریف برای آن ذکر می‌کند: تعریف اول، بیشتر به تعریف غایی گرایش دارد: «مراد از منطق آن است که نزد انسان، ابزاری قانونی باشد که با مراعات آن از گمراهی در فکرش مصون بماند».^۲ تعریف دوم، به هستی‌شناسی قواعد ذهن اشاره دارد: «علمی است که در آن، انواع انتقالها از اموری که در ذهن انسان حاضراند، به اموری که مطلوب‌الحصول‌اند فراگرفته می‌شود».^۳

۱. تصور و تصدیق

ابن‌سینا به تبع «فارابی»، علم را به «تصور» و «تصدیق» یا تصور بدون همراهی با تصدیق و تصور همراه با تصدیق، تقسیم می‌کند.^۴ بر این اساس، می‌توان منطق را

۱. ابن‌سینا، منطق‌المشریین، ص ۵-۸.

۲. ابن‌سینا، الاشارات و التنبیهاث، ج ۱، ص ۸ و ۹.

۳. همان، ص ۱۷.

۴. ابن‌سینا، النجاة فی المنطق و الالهیات، ص ۹؛ الشفاء المدخل، ص ۱۷ و ۱۸.

به دو باب کلان، بخش تصورات و بخش تصدیقات، تقسیم کرد؛ شیخ بر خلاف اسلاف گذشته و بر خلاف شفا و عیون الحکمة که منطق را به نه بخش (مدخل، مقولات، عبارات، قیاس، برهان، جدل، سفسطه، خطابه و شعر) تقسیم کرده بودند در الاشارات و التنبیها و منطق المشرقیین، بخش تصورات را از بخش تصدیقات جدا کرده و بر آن مقدم داشته است؛ چرا که «بی شک، شایسته است، راهی که به آن تصور حاصل می‌شود، از راهی که به آن تصدیق به دست می‌آید، مباین باشد»^۱ و «و از آنجایی که تصور، قبل از تصدیق است، لازم است بحث در تعلیم «قول شارح» قبل از بحث در تعلیم «حجت» باشد و این که بحث هر یک از دیگری جدا باشد، تا یکی با دیگری خلط نگردیده و تا آن را که شایسته به تقدیم است پرداخته نشده به آن که شایسته تأخیر است پرداخته نشود؛ زیرا کسی که چنین نکند، ترکیبی ناموزون ساخته است»^۲ چرا که در حقیقت، کتاب برهان را، باید «کتاب الحد و البرهان» نامید؛ زیرا در گذشته، مشتمل بر تعریف نیز، بوده است.^۳

۲. نوآوری‌های منطقی

شیخ، تنها شارح منطق ارسطو نیست، بلکه آن را بسط داده و در مواردی، که شمار آن کم نیست، آن را تکمیل نموده است:

الف) در منطق‌های متأخر، قضیه حملیه را به یک اعتبار، به چهار قسم تقسیم می‌کنند: «شخصیه»، «مهمله»، «طبیعیّه» و «محصوره»، اما شیخ، آن را به سه دسته تقسیم کرده است. وی هم‌چنین قضایایی را که ناظر به مفاهیم

۱. منطق المشرقیین، ص ۹ و ۱۰.

۲. همان، ص ۱۰.

۳. ابن سینا، الشفا، البرهان، ص ۵۳.

ذهنی‌اند و متأخران آن را «قضیه طبیعیّه» می‌نامند، مانند «الانسان کلی»، در قضایای مهمله جای داده؛ چرا که موضوع آن کلی است و در آن کمیّت افراد بیان نشده است.^۱

ب) عقد الوضع در قضایای حملی، فعلی است و منطق شناسان، در این قول، وام‌دار ابن سینا هستند؛ زیرا مقابل این قول نظری است که به فارابی منسوب می‌باشد و طبق آن، از نظر فارابی موضوع و عقدالوضع در حملیه، امکانی است. از نظر شیخ الرئیس در زبان عرف، وقتی گفته می‌شود «ا» از آن فهمیده می‌شود که الف بودن برای آن ثابت است؛ یعنی، الف بودن، برای آن بالفعل است؛ مراد از «بالفعل»، بالفعل بودن به فرض عقلی است، نه فعلیّت خارجی.^۲

ج) تا قبل از شیخ الرئیس «قیاس‌های اقترانی شرطی» شناخته شده نبود تا جایی که «قیاس استثنایی» را «قیاس شرطی» می‌نامیدند؛ ولی شیخ الرئیس متوجه شد که با شرطی‌ها هم می‌توان قیاس اقترانی ساخت:

«اگر «ا»، «ب» باشد آن گاه «ج»، «د» است و اگر «ج»، «د» باشد، آن گاه «ط»، «ی» است پس اگر «ا»، «ب» باشد آن گاه «ط»، «ی» است.^۳

د) دانشمندان متأخر علم منطق، بر اساس رأی شیخ، در مورد «عقدالوضع» مدعی شده‌اند که از شرایط انتاج شکل اوّل، فعلیّت صغرا است؛ چرا که اگر صغرا امکانی باشد، حد وسط تکرار نخواهد شد؛ مثلاً «ا»، «ب» است بالامکان و «ج» است... در این مورد «ب» در کبری به دلیل «عقدالوضع» بودن، بالفعل و اخص از «ب» در صغرا است که «بالامکان» است؛ ازاین‌رو، حد وسط

۱. همان، العبارة، ص ۵۰ - ۵۲.

۲. الاشارات والتنبیّهات، ج ۱، ص ۲۹۴.

۳. الشفاء، القیاس، ص ۳۵۶.

تکرار نشده است؛ ولی از نظر شیخ الرئيس، همین مورد هم منتج است.^۱

ه) گفته‌اند: نتیجه، در «شکل اول» تابع اخسّ مقدمین است؛ اما شیخ، کلیّت این قاعده را نمی‌پذیرد و مواردی را از آن استثنا می‌کند.^۲

و) علمای منطق، بر اساس برداشتی از کلام «ارسطو»، ادعا کرده‌اند که یکی از شرایط برهان، آن است که «مقدمات» آن ضروری باشد، سپس متوجه شده‌اند که در علوم، علاوه بر مقدمات ضروری، از مقدمات غیرضروری هم استفاده می‌شود؛ از این رو، گفته‌اند که «ممکنات اکثری» هم جزء مقدمات برهان قرار می‌گیرد، ولی «شیخ الرئيس» این تفسیر از کلام ارسطو را نمی‌پذیرد و چنین مدعی می‌شود که: یا مراد ارسطو، از ضرورت، که شرط برهان است، یا مواردی است که خواسته باشیم از مقدمات، نتیجه ضروری بگیریم، و یا مراد از «ضرورت ضرورت» صدق است، نه ضرورت به حسب جهت؛ سپس شیخ، مدعی می‌شود که با امکان‌های «اقلی» هم می‌توان برهان اقامه نمود.^۳

۳. معرفت‌شناسی

مباحث مربوط به «معرفت‌شناسی» را، باید در آثار منطقی شیخ الرئيس جست‌وجو کرد. شیخ، علم را به «تصور و تصدیق» و هر یک از آن دو را به «مکتسب» و «غیر مکتسب» تقسیم کرد.^۴ چون ممکن نیست همه تصورات و تصدیقات ما اکتسابی باشند؛ زیرا به تسلسل می‌انجامد.^۵ شیخ، راه رسیدن به تصورات مکتسب

۱. الاشارات و التنبیها، ج ۱، ص ۲۴۹ و ۲۵۰.

۲. همان، ص ۲۵۰.

۳. همان، ص ۲۹۲ - ۲۹۴.

۴. النجاة ص ۷۷؛ الشفاء، البرهان، ص ۵۱.

۵. النجاة ص ۷۷.

را «تعریف» و راه رسیدن به تصدیقات مکتسب را «قیاس» می‌داند. هر یک از این دو راه، بعد «صوری» رسیدن به تصورات و تصدیقات مجهول را نشان می‌دهد، و برای رسیدن به آنها موادی هم لازم است.^۱

الف) حد و رسم

«تعریف» برای رسیدن به تصور، یا «حد» است یا «رسم»، و هر یک از آن دو، یا «تام» است یا «ناقص»؛ «حد تام» از تمام ذاتیات شیء، یعنی از جنس و فصل و «حد ناقص»، از بعض ذاتیات، یعنی جنس بعید و فصل تشکیل می‌شود و «رسم تام» تمیز تام می‌دهد و «رسم ناقص» تمیز ناقص؛ یعنی از بعضی اغیار ممتاز می‌کند.^۲

به عبارت دیگر، تنها راه رسیدن به تصور مکتسب، «ترکیب» است که بعضی از اجزاء آن ذاتیات جنسی است و بعضی دیگر، فصل یا خاصه است. پرسشی که شیخ باید بدان پاسخ گوید این است که چگونه می‌توان به ذاتیات اشیاء رسید؟ در کتاب جدل راه‌هایی برای تمیز «ذاتی» از «عرضی» و «تمیز» جنس از «فصل» آمده است،^۳ مع‌هذا از نظر شیخ‌الرئیس، رسیدن به حد و رسم مشکل است: «من از دوستانی که از من خواسته بودند برایشان حدود اشیایی را املا کنم، عذر خواستم؛ چون می‌دانستم این کار، خواه حد باشد، خواه رسم، کاری بس دشوار است و جرئت و یقین می‌توان گفت که اقدام کننده آن از جهت جهل به مواضعی که از آن‌جا رسم‌ها و حدها فاسد می‌شوند [آن را] خواهد آوردی.^۴ ابن‌سینا به مشکلات رسیدن به، «حد تام» اشاره می‌کند که اولاً، در حد تام، ممکن است

۱. النجاة، ص ۱۸، ۷۷؛ الشفاء، البرهان، ص ۵۱.

۲. الشفاء، البرهان، ص ۵۲.

۳. همان، ص ۳۱۵.

۴. ابن‌سینا، رسائل، کتاب الحدود، ص ۷۷.

«عرض لازم» به جای «ذاتی» و «جنس بعید» به جای «جنس قریب» گرفته شود. ثانیاً، بر فرض حتی اگر تمییز «ذاتی» از «عرض لازم» ممکن باشد و «جنس قریب» هم قابل حصول باشد؛ چگونه می‌توان یقین کرد که همه فصول شیء به دست آمده‌اند؟^۱ علاوه بر این در حد ناقص نیز، ممکن است بعضی از «لوازم» به جای «فصل» گرفته شوند یا «جنس» به جای «فصل» و بالعکس گرفته شود.^۲

ب) قیاس

تنها راه رسیدن به تصدیق کسبی، «قیاس» است؛ زیرا «تمثیل» و «استقراء ناقص» غیر معتبرند^۳ و استقراء تام همان قیاس مقسّم است.^۴ اما قیاس، کلامی است تشکیل شده از چند قضیه که در صورت پذیرفته شدن از آن، ذاتاً قول دیگر لازم آید.^۵ پس عمده، قضایایی است که در قیاس به کار گرفته می‌شوند.

از نظر ابن‌سینا مطلوب بالذات برای بشر، «استکمال نفس» است که با «معرفت» کامل می‌شود و معرفت جز با «برهان» حاصل نمی‌شود؛ ولی برای هر چیزی نمی‌توان برهانی اقامه کرد؛ زیرا برای هر چیزی - مثلاً در امور اجتماعی - یقیناتی نداریم تا با آن، برهان بر مطلوب اقامه کرد؛ به خصوص ممکن است مخاطب بر برهان قدرت نداشته باشد، در حالی که باید به خدا و نبوت و معاد ایمان بیاورد. از این رو، در این جا باید قیاس جدلی تشکیل داد و از امور مشهور و مسلم استفاده کرد.^۶

۱. همان، ص ۸۱.

۲. همان، ص ۸۳.

۳. الاشارات و التنبیها، ج ۱، ص ۲۳۲.

۴. الشفاء، البرهان، ص ۷۹.

۵. الاشارات و التنبیها، ج ۱، ص ۲۳۳.

۶. الشفاء، الجدل، ص ۸ - ۱۳.

حال، در مواردی که برهان ممکن است، مقدمات آن باید یقینی باشند. شیخ برای «یقین» دو ویژگی را می‌شمارد: اولاً به قضیه مورد نظر «اعتقاد» داشته باشد و ثانیاً، بالفعل یا بالقوه قریب به بالفعل اعتقاد داشته باشد که خلاف آن ممکن نیست.^۱ بنابراین، اگر قضایایی که استدلال کننده در قیاس به کار می‌گیرد این دو ویژگی را داشته باشند و قیاس هم دارای شرایط معتبر باشد، به نتیجه‌ای می‌رسد که مانند خود مقدمات یقینی است؛ یعنی نتیجه نیز همان دو ویژگی را خواهد داشت. بنابراین، عمده قضایای یقینی است که مبدأ هستند و از قیاسی به دست نیامده‌اند.

ج) مبادی برهان

«قیاس برهانی» از مقدمات واجب القبول تشکیل می‌شود. و «واجب القبول» چهار دسته‌اند: «اولیات»، «مشاهدات»، «مجربات» و «فطریات» و عبارتند از قضایایی قیاس‌هایشان همراه آنهاست (فطریات). حدسیات و متواترات در دسته‌بندی شیخ، داخل در مجرباتند.

«اولیات»: گزاره‌هایی هستند که عقل، ذاتاً به آن حکم می‌کند؛ زیرا اگر عقل، حدود آنها را خوب تصور کند، تصدیق خواهد کرد، مانند «الکل اعظم من الجزء». «مشاهدات»: مشاهدات دو دسته‌اند: محسوسات، مانند «خورشید نورانی

است» و قضایای اعتباری (وجدانیات)، مانند «من دارای فکر هستم».

«مجربات»: قضایایی هستند که با تکرار مشاهده، به دست می‌آیند، مانند «زدن با چوب دردآور است». مجربات خالی از قیاس نیست، و گر نه صرف تکرار کافی نیست، بلکه تکراری که نفس یقین کند که شیء به صورت اتفاقی تحقق نیافته است.

«حدسیات»: قضایایی است که مبدأ حکم، حدس قوی نفس است؛ به گونه‌ای که شک برطرف می‌شود، مانند «نور ماه از نور خورشید است».

«فطریات»: قضایایی است که به جهت وجود حد وسط، تصدیق می‌شود؛ لکن حد وسط همواره همراه قضیه، در ذهن موجود است، مانند «دو نصف چهار است».^۱

نظام فلسفی

نظام فلسفی ابن سینا، به طور کلی و به‌ویژه از لحاظ برخی اصول آن، ژرف‌ترین و ماندنی‌ترین تأثیر را بر تفکر فلسفی پس از وی و نیز، بر فلسفه اروپایی سده‌های میانه داشته است. این نظام فلسفی، آمیزه‌ای است از مهم‌ترین عناصر بنیادین فلسفه مشایی ارسطویی و برخی عناصر مشخص جهان‌بینی نوافلاطونی، در پیوند با جهان‌بینی دینی اسلامی. با وجود این، ابن سینا، پیش از هر چیز پیرو ارسطو است ... اما این پیروی از ارسطو، تعصب آمیز و کورکورانه نیست. ابن سینا، در پیروی از خطوط اساسی اندیشه‌های بنیادی ارسطو، گاه به گاه و این‌جا و آنجا، در ساختار تفکر مشائین، نوآوری می‌کند؛ نکات مبهم تفکر ارسطو را روشن می‌سازد، به‌ویژه به تفصیل می‌پردازد و گاه بر آن می‌افزاید و سرانجام می‌کوشد که به یاری عناصری از اندیشه‌های افلوپینی (پلوتینوس) و نوافلاطونی، نظام فلسفی نوینی بنیاد نهد؛ اما رویدادهای زندگانی به‌ویژه مرگ نابهنگام، کوشش‌های او را ناتمام و نافرجام گذاشت.^۲

۱. الاشارات و التنبیها، ج ۱، ص ۲۱۹.

۲. دایرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۴، ص ۸.

هستی‌شناسی

شیخ الرئيس، در الهیات شفا ابتدا آنچه را از پیشینیان در باره موضوع این علم دریافته است، گزارش می‌کند و می‌گوید: «علم الهی» از اموری بحث می‌کند که در قوام و حد، از ماده مفارق‌اند و از اسباب اولای وجود طبیعی و تعلیمی (ریاضی) و آنچه به این دو تعلق دارد و همچنین از مسبب الاسباب و مبدأالمبادی بحث می‌کند.^۱ از نظر شیخ الرئيس، موضوع علم «مابعد الطبیعه» یا «علم الهی» یا «فلسفه اولی» و یا «حکمت مطلقه»- که همگی اسم برای یک علمند- «موجود مطلق» است از آن نظر که دارای احوال، لواحق و مبادی خاصی است.^۲ به تعبیر دیگر، موضوع علم «موجود، بما هو موجود» است؛^۳ زیرا ریاضیات و طبیعیات و علوم جزئی دیگر، از حال بعضی از موجودات بحث می‌کنند و نیز همه متفقند که خداوند، علت برای هر موجود معلول است؛ نه آن‌که تنها علت برای یکی باشد و علت برای دیگری نباشد. از نظر شیخ، دامنه این علم تا آن‌جا گسترده می‌شود که سایر علوم از آن‌جا آغاز می‌شوند. از این‌رو، مبادی علوم جزئی در این علم بیان می‌شود. ^۴ابن سینا برای تشخیص مسائل «مابعدالطبیعه» از غیر آن معیاری ارائه می‌دهد: هرگاه اتّصاف موجود به وصفی نیازمند این باشد که آن موجود، طبیعی یا ریاضی گردد، آن مسئله مابعد الطبیعی نیست، مثل حکم به تساوی دو شیء، یا حکم به حرکت و سکون؛ چرا که تا شیء دارای کمّیت نگردد، به تساوی و عدم تساوی متّصف نمی‌شود و نیز تا شیء دارای جسم نشود، متّصف به حرکت و

۱. الشفاء، الالهیات، ص ۴.

۲. النجاة فی المنطق و الالهیات، ص ۴۷.

۳. رسائل (عیون الحکمة)، ص ۶۱.

۴. النجاة، ص ۴۷.

سکون نمی‌شود. به عبارت دیگر، علم ریاضی و علم طبیعی از موجود از آن جهت که موجود است بحث نمی‌کنند. علم منطق نیز این چنین است؛ یعنی از موجود بما هو موجود بحث نمی‌کند؛ زیرا منطق هم، از معقولات ثانیه از آن رو که مجهولی را معلوم می‌کند بحث می‌کند. هرگاه موضوع بحث، از این سه صورت خارج باشد، مسئله‌ای از علم الهی است؛ مانند عروض وحدت و کثرت بر اشیاء.^۱

موضوع این علم، خدا نیست؛ زیرا موضوع هر علمی در آن علم، مسلم‌الوجود است؛ در حالی که وجود خدا در این علم، مطلوب است؛ زیرا در غیر این صورت، یا باید وجودش بدیهی باشد، در حالی که بر وجودش برهان اقامه می‌شود، و یا مطلوب در سایر علوم (منطق، طبیعیات، ریاضیات، اخلاق، سیاست، و تدبیر منزل) باشد، که چنین نیست و یا باید به کلی از بیانش مأیوس باشیم، حال آن‌که از بیانش مأیوس نیستیم.^۲

در همین رابطه شیخ، به بیان یک اشکال می‌پردازد: اگر موضوع «فلسفه اولی» موجود باشد، نباید از مبادی آن در همین علم بحث کرد؛ زیرا هر علمی از لواحق (اعراض ذاتیه) موضوع بحث می‌کند، نه از مبادی آن.

جوابی که شیخ به این ایراد می‌دهد این است که بحث از «مبادی موجود»، بحث از «عوارض موجود» است؛ زیرا مبدئیت، نه جزء مقوم موجود است و نه ممتنع است آن را دارا شود؛ بلکه مبدئیت نسبت به طبیعت موجود امری عارضی است و از عوارض خاص موجود است؛ چرا که چیزی اعم از موجود نیست که ابتدا بر آن چیز عارض شود. و نیز موجود برای آن‌که معروض مبدئیت قرار گیرد، نیازمند نیست طبیعی یا ریاضی گردد.

۱. رسائل (عیون الحکمة)، ص ۶۱.

۲. الشفاء، الالهیات، ص ۵.

«شیخ الرئیس» در تبویب مسائل «فلسفه اولی» در کتب مختلف خود روش واحدی اتخاذ نکرده است، اما آنچه جلب توجه می‌کند، روش او در الاشارات و التنبیهات است؛ چرا که برای اثبات وجود خدا، که یکی از اهداف برتر این علم است، از «محسوسات» شروع می‌کند و نشان می‌دهد که در هر محسوسی، امر معقولی، که حسی نیست، موجود است؛ به عنوان مثال، «انسان» بر محسوساتی مانند زید و عمرو و بکر و... صادق است؛ پس «انسان» به عنوان موجود غیر حسی موجود است؛ زیرا اگر انسان محسوس باشد، باید با عوارض مشخصه موجود شود و در این صورت، بر هر انسانی که این عوارض را نداشته باشد صادق نخواهد بود؛ بنابراین، معقول در هر محسوسی وجود دارد و وجود، منحصر در محسوس نیست. حال که در هر ذات موجود محسوسی، امر معقولی نهفته است، که از راه حس نمی‌توان به آن راه یافت، چگونه است حال آن موجودی که همه هستی‌ها از او نام هستی برند؟ شیخ، با این استدلال، زمینه را برای اثبات وجود خدا، به عنوان یک موجود غیرمحسوس، فراهم می‌کند.^۱

به هر حال، شیخ الرئیس، هستی‌شناسی خود را با خود هستی آغاز می‌کند. او قبل از آن که وارد مسائل فلسفی شود، مفهوم «موجود» را به بحث می‌گذارد. این مفهوم، مانند مفهوم «شیء» و مفهوم «ضروری» از مفاهیمی هستند که به طور اولی، در نفس نقش می‌بندند؛ از این رو، برای این مفاهیم، تعریفی جز تعریف تنبیهی ممکن نیست. ابن سینا، در دانشنامه علایی می‌گوید: «هستی را، خرد، خود بشناسد، بی حد و بی رسم؛ که او را «حد» نیست، زیرا او را جنس و فصل نیست، که چیزی از وی عام‌تر نیست و او را «رسم» نیست؛ زیرا که چیزی از وی،

۱. الاشارات و التنبیهات، ص ۲ - ۴ و ۹.

معروف تر نیست».^۱ از نظر شیخ، اطلاق هستی، و حمل آن بر موجودات، یکسان و متواطی نیست؛ بلکه به تشکیک است. او در باره مقولات که یکسان موجود نیستند، می گوید: «هستی، برین ده نه چنان افتد که حیوانی بر مردم و بر اسب، که یکی را حیوانی بیش از دیگر نبود، و نه چنان چون سپیدی بر برف و بر کافور، که یکی را به بیش از دیگر نیست، تا «متواطی» بودی، که این چنین را متواطی خوانند که بر چیزهای بسیار، به یک معنی افتد، بی هیچ اختلاف؛ بلکه هستی نخست مر جوهر راست و به میانجی جوهر، مر کمیت و کیفیت و اضافت را، و به میانجی ایشان، مر آن باقی را، و هستی سیاهی، سپیدی، درازی و پهنایی، چنان نیست که ایشان را ثبات است و زمان و تغیر را ثبات نیست؛ پس هستی، بر این چیزها، پیش و پس افتد و به کمابیشی، هر چند بر یک معنی افتد و چنین را مشکک خوانند».^۲

وجود و ماهیت

«شیخ الرئیس» به تبع «ارسطو» و «فارابی» بین «وجود» و «ماهیت» فرق نهاده و وجود را امری عارض بر ماهیت می داند، با این تفاوت که «ارسطو» فقط به بعد منطقی بحث نظر دارد.

«ابن سینا» علاوه بر بعد منطقی به بعد فلسفی آن - شاید تحت تأثیر فارابی - توجه می کند و احکام فلسفی آن را بیان می کند.^۳ «بدان! معنای مثلث را می دانی

۱. ابن سینا، دانشنامه علائی، ص ۸ و ۹.

۲. همان، ص ۳۸.

۳. محقق طوسی در تمایز دو بعد فلسفی و منطقی می گوید در بعد منطقی وجود عقلا جزء مقومات ذاتی هیچ ماهیتی نیست. و در بعد فلسفی، وجود جزء علل تحقق هیچ ماهیتی نیست. الاشارات و التنبیها مع الشرح، ج ۳، ص ۱۴.

در حالی که شک داری که آیا در خارج وجود دارد یا نه؟^۱ هر چیزی حقیقت خاص به خود دارد که ماهیت آن است و ماهیت غیر از وجود است؛ زیرا اگر بگوییم: حقیقت کذا موجود است، معنای محصلی را ابراز کرده‌ایم اما اگر بگوییم: حقیقت کذا، حقیقت کذا است، کلام غیر مفیدی را ابراز داشته‌ایم.^۲ «وجود، در اشیا، که برای آنها ماهیاتی است، «عرض» است که وجود بر آنها ملحق می‌شود».^۳ هر دارنده ماهیت، معلول است و «انیت» (وجود) معنایی است که از خارج بر آن عارض می‌شود؛ بنابراین، «انیت» مقوم حقیقت آن نخواهد بود».^۴ نتیجه این عبارات، آن است که وجود، غیر از ماهیت و عارض بر آن است و این دو دارای یک مفهوم نیستند.

واجب و ممکن

«هرگاه به هر موجودی از نظر ذاتش، بدون توجه به غیر از ذاتش نگریسته شود، یا به گونه‌ای است که وجود برای خودش واجب است، یا چنین نیست. اگر واجب باشد او حق بالذات، و واجب الوجود بالذات و قیوم است. و اگر واجب نباشد، با فرض این که موجود است، روا نیست ممتنع بالذات شمرده شود. برای او در ذاتش، امر سوم، که همان امکان است، باقی می‌ماند؛ بنابراین، به اعتبار ذاتش، شیئی است که نه واجب است و نه ممتنع، پس هر موجودی، یا «واجب الوجود» بالذات است و یا «ممکن الوجود» به حسب ذات».^۵ این تقسیم،

۱. الاشارات و التنبیها مع الشرح، ج ۳، ص ۱۳.

۲. الشفاء، الالهیات، ص ۳۱.

۳. ابن سینا، المباحثات، ص ۲۷۲.

۴. ابن سینا، التعليقات، تحقیق: عبدالرحمن بدوی، ص ۱۸۵.

۵. الاشارات و التنبیها مع الشرح، ج ۳، ص ۱۸.

بدین معنا نیست که از نظر شیخ الرئيس، وجود واجب، با این تقسیم پذیرفته شده باشد و به اثبات وجود خدا نیازی نباشد؛ چرا که از نظر او، این تقسیم، صرفاً «عقلی» است و در این حد، از مرز احتمال، تجاوز نمی‌کند.^۱ و برهان او، بر وجود واجب بر این تقسیم عقلی استوار است.

شیخ، در بعضی از نوشته‌هایش، واجب‌الوجود را به «بالذات» و «بالغیر» تقسیم کرده و «واجب‌الوجود بالغیر» در واقع، همان «ممکن‌الوجود» بالذات است که توسط علت، که همان واجب‌الوجود بالذات است، واجب و موجود گردیده است.^۲ واجب‌الوجود بالذات، ممکن نیست واجب‌الوجود بالغیر باشد؛ زیرا اگر غیر نباشد، یا در نظر گرفته نشود، باز واجب‌الوجود، واجب خواهد بود؛ پس غیر، در او تأثیر ندارد، و اگر واجب نباشد، پس بالذات، واجب نیست؛ بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت که هر واجب‌الوجود بالغیر، ممکن‌الوجود بالذات، می‌باشد.^۳

اقسام علل

علل، چهار قسم هستند، دو قسم، علل ماهوی، یا داخلی‌اند و آن دو ماده و صورت‌اند و دو قسم علل، وجودی یا خارجی‌اند، و آن دو فاعل و غایتند؛ مثلاً اگر مثلی را در نظر بگیریم، سطح، به منزله ماده، و خط، به منزله صورت آن است، که ماهیت مثلث را تشکیل می‌دهند، ولی وجود مثلث، وابسته به امر دیگری، بیرون از مثلث است. از این‌رو، مثلثیت مثلث به آن وابسته نیست، تا در حد آن اخذ شود.

۱. الشفاء، الالهیات، ص ۳۷. إن الامور التي تدخل في الوجود تحتل في العقل الانقسام الى قسمين فيكون منها ما إذا اعتبر بذاته لم يجب وجوده و ظاهر أنه لا يمتنع أيضاً وجوده و إلا لم يدخل في الوجود و هذا الشيء هو في حيز الإمكان ويكون منه ما إذا اعتبر بذاته وجب وجوده.

۲. التعليقات، ص ۱۷۵.

۳. النجاة، ص ۷۸.

علتِ فاعلی معلولی که مرکب از ماده و صورت است، یا علتِ صورت است و یا علت هر دو است. و در صورتِ اخیر، علت، جمع بین ماده و صورت هم می‌باشد. علتِ غایی، که معلول به خاطر آن موجود می‌شود، به واسطه مفهومش (یعنی علم به غایت) علت برای فاعلیتِ فاعل است، اما در وجودش معلول علتِ فاعلی است؛ زیرا اگر علتِ غایی از غایاتی باشد که با حدوث فعل حادث می‌شود، در وجودش، تابع ایجاد فاعل است، ولی در علیتِش تابع نیست.^۱

علتِ حاجت ممکن به واجب (امکان یا حدوث؟)

برای معلولی که از علت ایجاد می‌شود، دو امر، ملاحظه می‌شود عدم سابق و وجود لاحق. علت، در عدم سابق تأثیر نمی‌گذارد، بلکه در وجود معلول تأثیر می‌گذارد؛ پس، معلول از آن جهت که معلول است، وجودش، از غیر است و واجب بالغیر است و در ذاتش، عدم است و فاعل در این عدم ذاتی تأثیری ندارد. پس، تعلق معلول به علت، از این جهت که جاز العدم (ممکن) است، یا به جهت وجودی است که واجب الوجود بالذات نیست و یا به جهت وجودی است که ضرورتاً، مسبوق به عدم است؛ چیزی که بالذات واجب الوجود نیست و بالغیر واجب الوجود است، از نظر مفهوم، ممکن است دایمی یا موقتی باشد؛ اما چیزی که مسبوق به عدم [زمانی] است از نظر مفهوم یک قسم بیشتر نیست. پس این مفهوم، اخص از مفهوم اول است و بر هر یک از این دو مفهوم، تعلق به غیر، حمل می‌شود. بنابراین، تعلق به غیر، بر دو چیز عام و خاص حمل شود: بر اعم، اولاً و بالذات حمل می‌شود، و بر اخص، ثانیاً و بعد از آن، شیخ، بعد از این تحلیل، نتیجه می‌گیرد که معلول، بعد از حدوث در بقا هم، نیاز به واجب دارد؛ زیرا بعد از

۱. الاشارات و التنبیهات، ج ۳، ص ۱۱، ۱۴ - ۱۶.

حدوث هم واجب بالغیر است و حتی اگر علت نیاز ممکن به واجب مسبوق العدم بودنش باشد، در بقاء، هم نیاز به علت دارد؛ زیرا بر این شیء، همانطوری که هنگام حدوث، مسبوق العدم صادق بود، در بقاء هم، مسبوق العدم صادق است.^۱

مسبوق بودن حادث به ماده

هر حادثی، قبل از وجودش ممکن الوجود است و امکان وجودش قبل از وجودش موجود است و این امکان، مفهومی اضافی است؛ نه نفسی، تا جوهر باشد، پس عرض است و محتاج به موضوع؛ بنابراین بر هر حادثی، قوه وجود و موضوع مقدم است. امکان در این استدلال، به معنای قدرت فاعل نیست؛ چرا که می گویند: محال، مقدور نیست؛ چون فی نفسه غیر ممکن است، پس ممکن، به معنای مقدور نیست؛ زیرا در این صورت، ممکن نبود غیر مقدور را به غیر ممکن تعلیل کرد.^۲

حدوث ذاتی

شیخ، برای اثبات حدوث ذاتی ممکنات به انواع تأخر مکانی، زمانی و ذاتی اشاره می کند و این که تأخر ذاتی، به معنای تأخر در استحقاق وجود است و وجود معلول، از ناحیه دیگری است و وجود آن دیگری، از اولی (معلول) نیست؛ بنابراین، تا علت موجود نباشد، معلول استحقاق وجود نخواهد داشت، اما وجود علت، توسط معلول محقق نمی شود؛ اگر چه این دو با هم موجود باشند، یکی از آن دو، پس از دیگری است. مانند حرکت دست و حرکت کلیدی در دست هست، که گفته می شود ابتدا دست حرکت کرد و سپس، کلید حرکت کرد؛ اما

۱. همان، ص ۷۰ - ۷۶.

۲. همان، ص ۹۷.

نمی‌توان گفت: کلید حرکت کرد، آن‌گاه دست حرکت نمود، با آن‌که این دو حرکت همزمانند. از طرف دیگر، حال شیء، به اعتبار ذاتش، ذاتاً مقدم است بر حال همان شیء از جانب غیر و هر موجودی که از ناحیه غیر موجود است، به تنهایی نه مستحق وجود است و نه مستحق عدم! بلکه وجودش از ناحیه غیر است؛ بنابراین، برای چنین موجودی، قبل از آن‌که برایش از ناحیه غیر وجودی باشد، از ناحیه ذاتش وجودی نیست؛ یعنی حدوث ذاتی دارد.^۱

عدم تخلف معلول از علت

وجود معلول، در چیزهایی به علت تامه وابسته است که علّیت تامه به آنها وابسته است. معدوم بودن معلول، وابسته است به این‌که علت بالفعل، دارای چنین حالتی نباشد. اگر مانع خارجی نباشد و ذات علت موجود باشد، ولی ذات، به تنهایی، برای وجود معلول کافی نباشد، وجود معلول، متوقف بر همان چیزهایی است که علّیت علت، به آن است؛ مثلاً اراده جازم برای فاعل ارادی. هرگاه این امور موجود گشت، وجود معلول ضروری است و اگر موجود نگشت عدم معلول ضروری است. اگر این امور ابدی باشند وجود معلول ابدی است و اگر موقت باشند، وجود معلول موقتی خواهد بود؛ اما اگر وجود علت نسبت به همه اشیاء، یک حالت داشته باشد و برای او معلولی باشد بعید نیست که معلول او، سرمدی باشد.^۲

الشیء ما لم یجب لم یوجد

شیء که معدوم بود و موجود گردید، ترجیح یکی از دو طرف وجود و عدم، به

۱. همان، ص ۱۰۹ - ۱۱۳.

۲. همان، ص ۱۱۶ - ۱۱۹.

واسطه سببی اولی گردید؛ ترجیحی که از ناحیه علت واقع می‌شود، شیء را یا به حد وجوب می‌رساند یا هنوز در حد امکان است و اگر در حال امکان باشد، باز، طلب می‌شود که سبب ترجیح یکی از دو طرف امکان چیست؟ و این درخواست، همواره وجود دارد که چرا شیئی که در حد امکان وجود است، موجود شده است؟ بنابراین، حق این است که شیء، از ناحیه علت واجب می‌شود.^۱

قاعدة الواحد

از علت واحد بسیط، جز یک معلول صادر نمی‌شود؛ زیرا مفهوم علتی که «ا» از آن واجب می‌شود، مغایر است با این مفهوم، که علت به گونه‌ای است که از آن، «ب» واجب می‌شود؛ بنابراین، اگر از واحد دو چیز واجب شود، باید آن چیز دارای دو حیث باشد که مفهوم و حقیقت آن، دو حیثیت مختلف باشند و هر یک از این دو حیثیت، یا از مقومات همان شیء واحد است و یا از لوازم. اگر از لوازم باشد، باید به مقوم منتهی گردد؛ بنابراین، اگر دو چیز در عرض هم، نه یکی به توسط دیگری، از شیئی صادر شوند، آن شیء، در حقیقتش، منقسم است و واحد نیست.^۲ پس چیزی که در حقیقتش واحد است، دو چیز از آن صادر نمی‌شود.

جوهر و عرض

موجود بر دو قسم است: ۱. جوهر، و آن موجودی است که در شیء دیگری [محل] نیست که به [حال] نیازمند نباشد. ۲. عرض، و آن موجودی است که در شیء دیگر است که «محل» از «حال» خود بی‌نیاز است. حال اگر محلّ عرض،

۱. همان، ص ۱۲۰ و ۱۲۱.

۲. همان، ص ۱۲۲.

جوهر باشد پس عرض به جوهر متقوم است و اگر محل آن، عرضی دیگر باشد، محتاج به محلی دیگر است و اگر آن هم عرض باشد، محتاج باز به «محل» سومی است و چون ممکن نیست تا بی نهایت سیر کند به ناچار به محلی ختم می شود که جوهر است. پس در هر حال، جوهر، مقوم عرض است و مقوم به عرض نیست؛ بنابراین جوهر، تقدم وجودی بر عرض دارد. محلی که حال در آن حلول می کند، اگر هر دو به هم نیازمند باشند، محل را «ماده» و حالش را، «صورت» می نامند و اگر محل از حالش بی نیاز باشد، به محل موضوع و حالش را عرض می نامند. صورت، مانند محلش، جوهر است؛ زیرا صورت «موجود لا فی الموضوع» است.^۱

اقسام جوهر

جوهر پنج قسم است: یا جسم است، یا غیر جسم، و غیر جسم یا جزء جسم است یا جزء جسم نیست. اگر جوهر، جزء جسم باشد، یا «صورت» است یا «ماده» و اگر جوهر جدای از جسم باشد، یا با جسم رابطه تصرفی دارد و آن «نفس» است و یا هیچ ارتباطی با جسم ندارد و آن «عقل» است.^۲

جسم، هیولا و صورت

طبیعت جسم، اقتضا می کند که قابل انقسام باشد و این فرض که اجسام، از ذرات بسیار ریز غیر قابل تقسیم تشکیل شده اند ممکن نیست؛ زیرا اگر چنین باشد باید ذرات در حکم نقطه باشند، که در این صورت ممکن نیست، جسم محسوس از آنها تألیف یابد.

۱. الشفاء، الالهیات، ص ۵۷.

۲. همان، ص ۶۰.

اثبات هیولا

شیخ الرئيس، وجود «هیولا» را از راه برهان فصل و وصل، و با توجه به ممتد بودن جسم و قابلیت تقسیم پذیری آن، اثبات می کند. جسم، یک صورت اتصالی است که عین بُعد است و اگر اتصال بُعدی منفصل شود، آن بُعد معدوم می شود و به جای آن، دو بُعد دیگر ایجاد می گردد. کما این که هرگاه اتصالی حاصل شود، دو بُعد قبلی از بین می رود و یک بُعد جدید حادث می شود؛ بنابراین، در اجسام، چیزی هست که موضوع اتصال و انفصال است.

ابن سینا، برای اثبات هیولا، «برهان قوه و فعل» را هم ذکر می کند: جسم، دارای دو حیثیت بالفعل و بالقوه است؛ چرا که جسم از جهت صورت جسمیه، امر بالفعلی است؛ اما از آن نظر که مستعد برای اشیایی است، امر بالقوه ای است. امر بالقوه، عین امر بالفعل نیست، پس امر بالقوه برای جسم از آن حیث که بالفعل است نمی باشد؛ بنابراین، صورت جسمیه، مقارن امر دیگری است، پس جسم، مرکب از امر بالفعل و امر بالقوه هست که همان هیولا باشد.^۱

خداشناسی

خداشناسی، بخشی از هستی شناسی ابن سینا را تشکیل می دهد و این بخش، مبتنی بر مباحث عامه هستی شناسی است؛ ابن سینا، در اثبات واجب و صفات ثبوتی، یا سلبی خداوند، از تقسیم وجود به واجب و ممکن و از اصل علیت و زیادت وجود برماهیت و معلول بودن اشیای دارای ماهیت و... کمک می گیرد.

شیخ الرئيس، علت انتخاب عنوان «واجب الوجود» را در فلسفه، برای اشاره به خداوند، بیان می کند: «نخستین (خدا) کنه و حقیقتش را، عقول در نمی یابند و

۱. همان، ص ۶۶ و ۶۷؛ النجاة، ص ۵۰ و ۵۱.

برای او حقیقتی است که ما از آن اسمی نداریم و وجوب وجود یا شرح اسم برای آن حقیقت است و یا لازمی از لوازم آن حقیقت و وجوب وجود، خاص‌ترین و برترین آن لوازم است؛ زیرا، این لازم برای آن حقیقت بدون وساطت لازم دیگری ثابت است اما ثبوت سایر لوازم، بعضی، توسط بعضی دیگر صورت می‌گیرد.^۱ به ذات خداوند، جز به عرفان عقلانی ناب، نمی‌توان اشاره کرد.^۲ ذات واجب، همان واجبیّت یا وجود بالفعل است؛ نه وجود مطلق؛ بلکه وجود مطلق، از لوازم اوست و وجود، در غیر خدا، داخل در ماهیتش نیست؛ بلکه امری است که از خارج بر آن عارض می‌شود.^۳

برهان صدیقین

اولین پرسش در مورد خدا، این است که آیا می‌توان بر وجود خداوند برهانی اقامه کرد؟ ابن‌سینا در جایی می‌گوید: «بر واجب‌الوجود، برهان نیست و جز از ذاتش شناخته نمی‌شود، پس او همان گونه است که فرمود: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ...﴾^۴ شیخ الرئیس، در برهان صدیقین، بر همین آیات تکیه می‌کند. و برای اثبات وجود خدا از چند مقدمه استفاده می‌کند:

۱. وجودی هست؛
۲. هر وجودی، یا واجب است، یا ممکن؛
۳. اگر وجودی که هست، واجب باشد، واجب موجود است و اگر ممکن باشد،

۱. التعليقات، ص ۱۸۵.

۲. الاشارات و التنبیها، ص ۶۵.

۳. همان، ص ۷۰.

۴. آل عمران، آیه ۱۸؛ التعليقات، ص ۷۱.

ممکن الوجود به واجب منتهی می‌شود، پس واجب الوجود، موجود است.^۱

در میان این سه مقدمه، دو مقدمه اول، بدیهی‌اند؛ از این رو، شیخ‌الرئیس تلاش می‌کند تا با مقدماتی، مقدمه سوم را اثبات کند؛ مقدماتی که او به کار می‌گیرد، اصل علیّت و ابطال دور و تسلسل در علل است؛ زیرا اگر ممکن الوجود، موجود باشد، به دلیل امکانش، نیازمند به علت است و اگر علت آن نیز ممکن باشد، به علتی نیازمند است که یا علت این علت، شیء سومی و علت شیء سوم، امر چهارمی است و یا علتش، همان شیء اول است که در صورت نخست مستلزم تسلسل است در صورت دوم، مستلزم دور و این هر دو ممکن نیست؛^۲ پس باید ممکن به واجب منتهی شود.

این برهان را، از آن رو «برهان صدیقین» می‌نامند که در آن، از وجود معلول استفاده نشده است؛ زیرا گرچه از اصل علیّت در برهان استفاده شده است؛ ولی وجود ممکن مفروض الوجود نبوده است؛ بلکه وجود ممکن، یکی از احتمالات در برهان است کما این که وجود واجب، احتمال دیگر آن است؛ زیرا آنچه مفروض است، اصل وجود است؛ نه وجود واجب و نه وجود ممکن: «نیک بنگر! که چگونه بیان ما، برای ثبوت اوّل و وحدانیت او و مبرّا بودن او از هر نقصی، جز تأمل به خود وجود بی‌نیاز و نیازمند به در نظر گرفتن خلق و فعلش نبود، و اگرچه آن [وجود خلق نیز] دلیل بر اوست؛ لکن این باب [برهان صدیقین] محکم‌تر و شریف‌تر است؛ یعنی، هرگاه، حال وجود را در نظر بگیریم [خود] وجود از آن نظر که وجود است، شهادت به [وجود] او می‌دهد و بعد از آن، بر

۱. ابن سینا، المبدأ و المعاد، تحقیق: عبدالله نورانی، ص ۲۲ و ۲۳؛ النجاة، ص ۸۹ و ۹۰؛ الاشارات و التنبیها، ص ۱۸-۲۸.

۲. همان.

هر آن چه در وجود بعد از خدا قرار دارد، شهادت می دهد و به مانند این، در کتاب الهی اشاره شده است: ﴿سُرِّيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ...﴾^۱ می گویم: این حکم برای گروهی است. سپس کتاب الهی می گوید: ﴿... أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾^۲ می گویم: این حکم برای صدیقینی است که به او و نه بر او، استشهاد می کنند.^۳ شیخ الرئيس، احتمالاً، در این برهان، از فارابی تبعیت کرده باشد؛ چرا که فارابی، به برهانی اشاره می کند و در توصیف آن می گوید: «مستدل در آن، از عالم وجود محض، نزول می کند و بعد از برهان، معلوم می شود وجود محض، همان خداست»؛ وی در برهان خود به همین آیه، استشهاد می کند.^۴

احکام واجب الوجود

واجب الوجود، علت ندارد؛ زیرا اگر علت داشته باشد، به خودی خود، واجب الوجود نیست و به همین دلیل، ممکن نیست واجب الوجود بالذات، واجب الوجود بالغیر باشد؛ زیرا اگر او واجب الوجود بالذات است، دیگر غیری در او تأثیر نمی گذارد تا واجب الوجود بالغیر شود؛ چون اگر غیر در او تأثیر بگذارد دیگر در ذاتش، واجب الوجود نیست. هم چنین واجب الوجود، در جمیع جهاتش واجب است. واجب بسیط است و جزء ندارد و در حقیقت وجودش با هیچ وجودی مشترک نیست؛ یعنی، حکمی که از وجوب وجودش انتزاع می شود، بر هیچ موجودی صادق نیست؛ بنابراین، واجب الوجود به غیر تعلق ندارد متغیر و

۱. فصلت، آیه ۵۳.

۲. فصلت، آیه ۵۳.

۳. الاشارات و التنبيهات مع الشرح، ج ۳، ص ۶۶.

۴. فارابی، فصوص الحکم، نصوص الحکم بر فصوص الحکم، ص ۸۹.

متکثر نیست.^۱ او حق است؛ زیرا حق، آن است که وجودش برای خودش از ذاتش باشد و باری تعالی چنین است و سوای او باطلند.^۲ او به همه معانی حقیقت حق است؛ یعنی، او حق محض است؛ زیرا حقیقت هر حقی، وجودی است که برایش ثابت است؛ بنابراین، حقی بالاتر از واجب الوجود نیست. واجب الوجود، بالاترین حق، به معنای اعتقاد صادق به وجود چیزی است؛ زیرا حقی، برتر از حقیقت واجب الوجود- از چیزهایی که اعتقاد به وجودش صادق باشد- وجود ندارد، که علاوه بر صدقش دایمی و لذاته باشد.^۳ چرا که همه اشیاء در ذاتشان باطلند: «كُلُّ شَيْءٍ بَاطِلٌ إِلَّا وَجْهَهُ».

توحید واجب

ابوعلی سینا، برای توحید و وحدانیت واجب الوجود، از تعین او استفاده می‌کند؛ زیرا شیء تا متعین نباشد، موجود نیست؛ حال، واجب الوجود متعین، از دو حال خارج نیست: یا تعینش به جهت حقیقت و واجب الوجود بودنش است، پس واجب الوجود واحد است؛ و یا تعینش معلول علتی است که در این صورت، واجب الوجود، معلول علتی است و دیگر واجب الوجود بالذات نیست.^۴

نفی ماهیت

ابن سینا، بر اساس تمایز ماهیت و وجود و عروض وجود بر ماهیت، معتقد است که ماهیت خدا همان وجود اوست؛ یعنی، ماهیتی، که وجود بر آن عارض گردد،

۱. الشفاء، الالهیات، ص ۳۷.

۲. التعليقات، ص ۷۰.

۳. النجاة، ص ۸۲؛ الشفاء، الالهیات، ص ۳۵۶.

۴. الاشارات و التنبيهات، ج ۳، ص ۴۰ - ۴۲؛ الشفاء، الالهیات، ص ۳۴۹.

ندارد؛ زیرا اگر وجود خدا، بر ذات و ماهیت خدا عارض شود، از دو حال خارج نیست: یا علت این عروض، خود ذات است، که در این صورت، باید ذات، قبل از عروض وجود موجود باشد؛ زیرا متبوع و معلول، در وجودش، تابع موجود است نه تابع معدوم؛ پس در این صورت، ماهیت خدا، قبل از وجودش موجود است و این خلاف فرض است، که وجود خدا، عارض بر ماهیتش شده است؛ و یا علت عروض وجود بر ماهیت خدا، بیرون از ذات خدا است و در این صورت واجب‌الوجود، باید علت داشته باشد و از آنجایی که واجب، علت ندارد، پس ماهیتی ندارد و هر چه ماهیت دارد، معلول است.^۱

بساطت و نفی ترکیب

واجب‌الوجود، مرکب نیست؛ زیرا مرکب، معلول مؤلفه‌های ترکیبی خودش است، در حالی که واجب‌الوجود، معلول نیست. «اگر واجب‌الوجود، از دو یا چند چیزی، که با هم جمع شده‌اند، تشکیل شده باشد، هر آینه، به واسطه آنها واجب شده است [نه بالذات] و هر آینه، یکی از آنها، یا هر یک از آنها، قبل از واجب‌الوجود، موجودند و مقوم واجب‌الوجود هستند. پس واجب‌الوجود، در معنا و در مقدار، تقسیم نمی‌شود».^۲ بنابراین، واجب‌الوجود، جسم و جسمانی نیست؛ زیرا «هر جسم محسوسی، با تقسیم مقداری و معنوی، به «هیولا» و «صورت» متکثر می‌شود... پس، هر جسم محسوس و هر آنچه که متعلق به آن است، معلول است». هم‌چنین، واجب‌الوجود جنس و فصل ندارد؛ زیرا چیزی جنس دارد که ماهیت داشته باشد و خدا ماهیت ندارد؛ چرا که جنس مقول در جواب «ما هو» قرار

۱. الشفاء، الالهیات، ص ۳۴۶ و ۳۴۷؛ التعليقات، ص ۱۸۶؛ المباحثات، ص ۲۸۷-۳۰۱.

۲. الاشارات و التنبيهات، ج ۳، ص ۵۴.

می‌گیرد. از سوی دیگر، جنس، جزء شیء است و خدا مرکب نیست. و از آنجایی که خدا جنس ندارد، پس فصل هم ندارد و در نتیجه، حد ندارد.^۱

ابن سینا، این شبهه را مطرح می‌کند که اگر برای خدا جنس نیست، پس نباید جوهر باشد، در حالی که شما از اطلاق واژه «جوهر» بر خدا پرهیز دارید؛ ولی معنای آن را بر خدا حمل می‌کنید؛ زیرا خدا را موجودی می‌دانید که در «موضوع» نیست. شیخ‌الرئیس بر اساس تمایز میان ماهیت و وجود، در پاسخ می‌گوید: «جوهر»، ماهیتی است که وجودش در «موضوع» نیست، مانند جسم و نفس؛ اما عنوان و مفهوم «موجود لا فی الموضوع» معنای جنسی ندارد؛ زیرا موجود مقتضی مفهوم جنسی نیست و مفهوم نفی هم، امری خارج از هویت شیء است. دلیل بر تمایز بین وجود و ماهیت، این است که نسبت به انسانی که علم به وجودش نداریم حکم قطعی می‌کنیم: ماهیتی است که وجودش در موضوع نیست؛ یعنی، جوهر است؛ اما نمی‌توانیم حکم قطعی بکنیم، که او به صورت بالفعل، موجود است و در موضوع نیست.^۲

نفی ضد

خداوند «ضد» ندارد؛ زیرا غیر از خدا، همه، معلول او هستند، در نتیجه، موجودی که در قوت، برابر او باشد (تعریف ضد نزد عامه) وجود ندارد، تا ضد او در نظر گرفته شود و نیز، ذات خدا به چیزی تعلق ندارد، چه رسد به «موضوع» تا برای او ضد فلسفی باشد.^۳ به عبارت دیگر، چون خدا موضوع ندارد، پس ضد ندارد.^۴

۱. همان، ص ۶۵؛ النجاة، ص ۸۰؛ الشفاء، الالهیات، ص ۳۴۷ و ۳۴۸.

۲. الشفاء، الالهیات، ص ۳۴۸؛ الاشارات و التنبیها، ج ۳، ص ۶۴.

۳. الاشارات و التنبیها، ج ۳، ص ۶۵. ضد فلسفی را چنین تعریف می‌کنند: دو امر وجودی که بر موضوع واحد تعاقب دارند و بینشان غایت خلاف است.

۴. رسائل (عیون الحکمة)، ص ۷۲.

واجب الوجود، من جمیع الجهات

«واجب الوجود» اگر در همه جهاتش واجب نباشد، به ناچار، از جهتی واجب است و از جهتی ممکن؛ پس حقیقتش، باید به سببی واجب، و به سببی، ممکن گردیده باشد و در این صورت، حقیقت واجب الوجود بالذات؛ واجب الوجود بالذات نیست؛ بنابراین، در خدا حالت منتظره وجود ندارد؛ بلکه هر چه برای او ممکن باشد، برایش واجب است.^۱

خیر محض

«خیر» آن است که هر وجودی به آن مشتاق است و وجودش، به واسطه آن، کامل می‌شود و شرّ ذات، ندارد؛ بلکه عدم است و وجود خیریت است و کمال وجود، «خیریت وجود» است؛ بنابراین، وجودی که عدم در آن راه ندارد، خیر محض است؛ از این رو، ممکن الوجود، خیر محض نیست؛ زیرا وجوب وجود ندارد. و واجب الوجود، خیر محض است. و نیز خدا، خیر است؛ زیرا به اشیاء، وجود، کمالات و خیراتشان را می‌دهد.^۲

تام و فوق التمام

واجب الوجود «تام» است؛ زیرا از وجود و کمالات وجود، چیزی کم ندارد و هیچ چیز دیگری این سنخ وجود را دارا نیست؛ بلکه هر وجودی، از وجود واجب، فیضان کرده است؛ از این رو، واجب الوجود «فوق التمام» است.

عقل و عاقل و معقول

معقول واقع شدن طبیعت وجود و اقسام آن، ممتنع نیست، مگر آن‌که در ماده و یا

۱. النجاة ص ۸۱؛ المبدأ و المعاد، ص ۶.

۲. النجاة ص ۸۲؛ الشفاء، الالهیات، ص ۳۵۵ و ۳۵۶.

محاط به عوارض ماده باشد؛ بنابراین، هر چیز مجرد از ماده و عوارض آن، ذاتاً معقول است و واجب‌الوجود، از آنجایی که هویت مجرد دارد، «عقل» است و از آنجایی که هویت مجرد‌اش، برای ذاتش اعتبار می‌شود، «معقول» برای ذاتش است. و از آنجایی که برای ذاتش، هویت مجرد‌ای هست «عقل» ذاتش است؛ زیرا «معقول» آن است که ماهیت مجرد‌اش برای چیزی باشد. و «عقل» آن است که برای او ماهیت مجرد شیئی باشد؛ خواه آن شیء، خودش باشد، یا نباشد. سپس شیخ به این نکته اشاره می‌کند که بین دو عنوان عاقل و معقول، اضافه و نسبت است، یعنی، عاقل بدون معقول تحقق نمی‌یابد؛ اما بدین معنا نیست که معقول غیر از عاقل باشد. گاهی برهان اقتضا می‌کند که دو طرف اضافه، مغایر هم باشند، مانند محرک و متحرک؛ و گاهی بر عکس، برهان اقتضا می‌کند که دو طرف اضافه، مغایر هم نباشند، مانند علم ما به قوه تعقل خودمان، که این قوه، با خود همین قوه درک می‌شود و گر نه قوه تعقل، باید با قوه دیگری درک شود که در این صورت، باید قوه سومی موجود باشد تا این قوه را تعقل کند، که لازمه‌اش، تسلسل در قوای مدرکه است؛ بنابراین، خداوند «عقل»، «عاقل» و «معقول» است و صدق این سه عنوان بر خدا، موجب کثرتی در ذاتش نیست؛ زیرا او، از آنجایی که هویت مجرد است، «عقل» است و از آنجایی که ذاتش اعتبار برای ذاتش هویت مجرد‌ای هست، معقول برای ذاتش است و نیز به همین اعتبار که برای ذاتش هویت مجرد‌ای است، عاقل ذاتش است. چون «معقول» آن است که ماهیت مجرد‌اش، برای چیزی باشد و «عاقل» آن است که برایش ماهیت مجرد شیئی باشد.^۱

۱. النجاة، ص ۹۹ و ۱۰۰؛ الشفاء، الالهیات، ص ۳۵۶ و ۳۵۷؛ التعليقات، ص ۷۸.

عاشق و معشوق

خداوند، خود «عاشق خود» است؛ زیرا «بهجت» و «عشق» از ادراک کمال و زیبایی سرچشمه می‌گیرد و خداوند، به کمال و زیبایی خود آگاه است؛ بلکه خداوند بزرگ‌ترین عاشق و بزرگ‌ترین «معشوق» است؛ زیرا خود برترین مدرک و ادراکش برترین ادراک و مدرکش برترین مدرک است.^۱

کیفیت علم خدا به اشیاء

خداوند، به همه اشیاء، علم دارد و اشیاء را به واسطه اشیاء، تعقل نمی‌کند؛ زیرا اگر آنها را به واسطه خودشان تعقل کند، لازم می‌آید که یا ذات خدا به اشیاء متقوم باشد و یا تعقل او نسبت به اشیاء امر عارضی باشد، که هیچ یک از این دو صورت، ممکن نیست؛ زیرا او واجب‌الوجود من جمیع الجهات است و غیر، در او تأثیری ندارد. از طرفی دیگر، خدا، مبدأ همه موجودات است، از ذات خودش هر چیزی را، که خود مبدئش می‌باشد، درک می‌کند.

علم خدا به موجودات عالم کون و فساد، که در آن اشیاء، در حال دگرگونی و تحولند، به صورت متغیر زمانی و مشخص نیست؛ زیرا ممکن نیست که خداوند یک شیء را، یک بار موجود و بار دیگر، معدوم درک کند، به گونه‌ای که برای هر کدام، صورت عقلی جداگانه‌ای باشد که با هم باقی نمی‌مانند؛ چون لازمه چنین علمی، تغییر در ذات خدا است. پس علم خدا به اشیای کائن - فاسد، به صورت احساسی یا تخیلی نیست، بلکه به صورت کلی است و در عین حال، هیچ چیز از علم او بیرون نیست ﴿... لَا يَغُزُّ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي

۱. الشفاء، الالهيات، ص ۳۶۹ و ۳۷۰؛ الاشارات و التنبیها، ج ۳، ص ۳۵۹؛ النجاة، ص ۱۰۱.

الأرض... و این از عجایی است که تصوّر آن، به قریحه لطیف نیاز دارد.^۱

کیفیت علم خدا، به همه موجودات، به این صورت است که با ادراک ذات خود و این که خود مبدأ هر موجودی است، موجودات اولیه‌ای را که از او صادر شده‌اند و آن چه را که از آنها متولد می‌شود درک می‌کند و در عالم وجود، موجودی یافت نمی‌شود که به سبب خدا واجب نشده باشد. خدا به اسباب امور جزئی علم دارد و می‌داند تصادمات آنها ضرورتاً به جزئیات منجر می‌شود؛ حتی فواصل زمانی این اسباب و تکرار آنها را می‌داند؛ زیرا ممکن نیست علم به سببیت اسباب حاصل شود و علم به اینها حاصل نشود؛ بنابراین، امور جزئی را به صورت کلی می‌داند؛ یعنی از آن حیث که برای این امور، صفاتی است، گرچه صفات به شخص تخصص یابد؛ زیرا امور جزئی مستند به مبادی خودشان هستند، که نوعشان منحصر در فرد است. از این رو، عقل به شخص راه دارد. بعد آن گاه شیخ الرئيس، علم کلی خدا به جزئیات را، به علم هیوئها به خسوف و کسوفها تشبیه می‌کند، که آنها هم، با محاسبات ریاضی، به صورت کلی، به خسوف و کسوف خاص، علم پیدا می‌کنند.^۲

صدور کثرت از خدا

از آنجایی که خدا «عقل» محض است، ذات خود را «تعقل» می‌کند و در نتیجه، تعقل می‌کند که خود مبدأ همه موجودات است؛ بنابراین، تعقل ذات خودش، علت موجودات عالم است؛ اما موجودات، به ترتیب، از خدا صادر می‌شوند. اولین موجودی که از خدا صادر می‌شود، عقل اول است، که ممکن الوجود

۱. النجاة ص ۱۰۲ و ۱۰۳.

۲. همان، التعليقات، ص ۱۳ - ۱۵.

بالذات و واجب الوجود بالغیر است؛ صادر اول، باید عقل اول و جوهر مفارق و واحد باشد؛ زیرا خدا واحد از جمیع جهات است و بر اساس قاعده الواحد، از «واحد» از جمیع جهات، جز «واحد» صادر نمی‌شود؛ بنابراین، کثرت مخلوق، از عقل اول به بعد، شروع می‌شود. بعد از صدور «عقل اول»، در او جهات متکثری بروز می‌کند که سبب کثرت موجودات عالم می‌شود: عقل اول از آن جهت که خدا را تصور می‌کند، سبب به وجود آمدن «عقل دوم» می‌شود و از آن جهت که خودش را به عنوان واجب بالغیر تعقل می‌کند، سبب فیضان «نفس فلک اقصی» می‌شود. و از آن جهت که ممکن الوجود بالذات است، سبب می‌شود «جسم فلک اقصی» به وجود آید و نیز، در عقل دوم هم، سه جهت وجود دارد: تعقل او عقل اول را سبب به وجود آمدن «عقل سوم» می‌شود و تعقلش ذاتش را سبب به وجود آمدن «نفس فلک هشتم» است و تعقلش امکانش را، سبب به وجود آمدن «جسم فلک هشتم» است به همین ترتیب، عقول دهگانه و افلاک نه‌گانه، با نفوسشان، به وجود می‌آیند و با به وجود آمدن عقل دهم (عقل فعال) عالم کون و فساد، از هیولای اولی گرفته تا نفوس انسانی، از او پدیدار می‌شوند و تدبیر همه آنها به عهده عقل فعال است. از این جهت عقل دهم را «واهب الصور» نامیده‌اند.^۱

عنایت الهی به عالم (نظام احسن)

«عنایت» به این معناست که فعل، به بهترین وجه، از فاعل بالذات، نه به غرضی بیرون از ذات، صادر شود و مقتضای این بیان، این است که اگر خدا به عالم خلق عنایت دارد، این عالم، باید بهترین عالم باشد و عالمی برتر از آن قابل فرض نباشد؛ زیرا اگر عالمی برتر از این عالم قابل فرض باشد و خدا آن را نیافریده

۱. الشفاء، الالهیات، ص ۴۰۲ - ۴۰۷؛ الاشارات و التنبيهات، ج ۳، ص ۲۴۰ - ۲۴۵.

باشد، معلوم می‌شود که خدا به عالمی که خلق کرده عنایت نداشته است. دلیل ابن سینا در این مسئله این است که ذات خدا، عین عنایت اوست و ذات خدا مبدأ موجودات است؛ بنابراین، عنایتش به موجودات، تابع عنایت به خودش است و چون خودش خیر است، پس موجودات هم خیر هستند؛ زیرا خدا عاشق ذات خودش است و ذاتش که معشوق است مبدأ موجودات است؛ بنابراین، موجودات عالم، به بهترین نظم از او صادر می‌شوند.^۱

شرور در عالم^۲

شیخ‌الرئیس، بعد از آن‌که عنایت الهی به عالم را مطرح می‌کند، بلافاصله به مسئله شر می‌پردازد. گویا عنایت الهی، با وجود شر در عالم، ناسازگار است؛ زیرا اگر هر موجودی بر اساس عنایت الهی موجود گشته است، دیگر نباید شاهد شر و بدبختی در عالم باشیم. و اگر شر در عالم مشاهده می‌شود، خود دلیل این است که خدا به عالم عنایت نداشته است.

شیخ‌الرئیس، برای پاسخ به این شبهه، که چرا در عالم خلق «شر» وجود دارد با آن‌که خدا به این عالم عنایت دارد؟ ابتدا به پیروی از ارسطو، به یک تقسیم کلی رو می‌آورد و می‌گوید: اموری که ممکن است موجود شوند یا اموری هستند که در آنها، اصلاً شر وجود ندارد و آنها موجودات مجردند، یا شامل اموری که خیر آنها، غالب بر شر آنهاست، یا اموری که خیریت و شریّت آنها برابر است و یا اموری که شر آنها غالب است و یا مشتمل بر اموری هستند که شر محض‌اند. از خداوندی که خیر محض است و به عالم خلق عنایت دارد، سه قسم اخیر

۱. التعليقات، ص ۱۷۵؛ الشفاء، الالهيات، ص ۴۰۲؛ النجاة ص ۱۴۴؛ الاشارات و التنبهات، ج ۳، ص ۳۱۸.

۲. همان.

صادر نمی‌شود و فقط دو قسم اول صادر می‌شود؛ زیرا اگر خدای جواد محض، مبدأ فیضان وجود خیری گردد، فیضان قسم اول از اقسام پنج‌گانه، مانند وجود جواهر عقلی، واجب می‌گردد و فیضان قسم دوم از آنها نیز، ضروری است؛ زیرا اگر به سبب اجتناب از شرّ قلیل، این قسم از موجودات موجود نشوند، سبب شرّ کثیر می‌شود؛ مثلاً آفرینش آتش، موجب خیرهای زیادی در عالم می‌شود که اگر آفریده نشود، موجودات عالم، به این خیرها نخواهند رسید و منع خیر کثیر خود شرّ کثیر است؛ البته، اگر آتش آفریده شود، تصادمات سبب می‌گردد که اشیای قلیلی هم دچار آتش سوزی شوند.

سپس شیخ، به این پرسش، که: چرا خداوند قسم دوم را که خیر در آنها غالب است، به گونه‌ای نیافرید که هیچ‌گونه شرّی نداشته باشند؟ پاسخ می‌گوید: خدا، مخلوقی که هیچ‌گونه شرّی نداشته باشد آفریده است و آن همان قسم اول از اقسام پنج‌گانه است و اگر در آفرینش دسته دوم هم، هیچ‌گونه شرّی نباشد، دیگر این موجودات در رده دسته دوم مندرج نخواهند بود. یا باید اصلاً این دسته را نیافریند و یا همراه با شرّ قلیل بیافریند.

شیخ‌الرئیس، درباره ورود شرّ، در بخش‌های عالم می‌گوید: در همه عالم امکانی، شر وجود ندارد؛ بلکه جایگاه شرّ، در عالم ارضی مادون فلک قمر است؛ زیرا در عالم ما فوق فلک قمر، تزاممی نیست؛ ازاین‌رو، شرّی هم در آن عالم نفوذ نمی‌کند؛ پس شرور نسبت به کل عالم هستی ناچیز هستند. از طرفی دیگر، در جهان مادون فلک قمر هم، وجود شرّ نسبت به خیرات آن اندک است و شرّ، فقط به «اشخاص» در اوقات معینی وارد می‌شود، در حالی که «انواع» حتی در جهان پایین از نفوذ شرّ مصون‌اند؛ حتی اشخاصی که مبتلا به شرّ می‌شوند، نسبت به افرادی که مصون می‌مانند، قلیل‌اند.

شیخ‌الرئیس، در تحلیل ماهیت «شر»، ابتدا آنها را به دو دسته: وجودی و عدمی تقسیم می‌کند؛ «شرهای وجودی»، عبارتند از: افعال مذمومه، خُلُق‌های زشتی که مبدأ افعال مذمومه هستند و آلام و غموم؛ و «شرهای عدمی» اموری حاکی از نقص یا فقدان‌اند. ابن‌سینا، سپس در تحلیل شرّ امور وجودی، به این نکته اشاره می‌کند که: شرّ بودن این امور، ناشی از جنبه‌های وجودی آنها نیست؛ بلکه دردها و غم‌ها، از این جهت شر محسوب می‌شوند که تابع اعدام و نقصان‌اند و نیز افعال مذمومه، مانند ظلم، از آن نظر شرند که کسی در اثر انجام فعل قبیح، کمالی را از دست می‌دهد، و یا مانند زنا، از آن نظر شرّ محسوب می‌شود که جامعه، در اثر آن، کمال سیاسی را از دست می‌دهد. همین‌طور ملکات نفسانی، از این نظر که از قوه شهویه یا غضبیه صادر می‌شوند شرّ نیستند؛ بلکه از این نظر شرّند که نفس، به کمال انسانی خود نمی‌رسد یا مبدأ کاری مانند ظلم شده‌اند که ظلم موجب فقدان کمالی در دیگری است. شیخ با این تحلیل، نشان می‌دهد «شر»، از آن جهت که شرّ است، از سنخ وجود نیست و بالذات، خداوند آن را اراده نمی‌کند؛ بلکه خداوند، در عالمی که شرور در آن واقع می‌شوند، آن‌چه را بالذات اراده می‌کند، خیرات کثیر است و بالعرض، این شرور هم مراد خداوند قرار می‌گیرند.^۱

حدوث عالم

شیخ‌الرئیس، در نمط پنجم اشارات، در مورد این‌که آیا عالم «حادث زمانی» است یا خیر، به قول متکلمین اشاره می‌کند که از نظر آنها، عالم جسمانی، حادث زمانی است؛ زیرا اگر عالم، حادث زمانی نباشد، سه نوع تالی فاسد، بر آن مترتب

۱. الشفاء، الالهیات، ص ۴۱۴ - ۴۲۲.

می‌شود: ۱. بی‌نهایت حوادث در گذشته موجود شده‌اند و بنابراین، بی‌نهایت، منحصر در وجود شده است؛ ۲. هر حادثی، باید، بر بی‌نهایت حادث قبل از خودش، مترتب شده باشد، تا موجود شود؛ ۳. با موجود شدن حادث‌های جدید، باید بر بی‌نهایت، چیزهایی افزوده شده باشد.

سپس ابن‌سینا به قول حکما اشاره می‌کند که از نظر آنها خدا واجب‌الوجود، در تمام صفات و احوال اولیه‌اش است؛ از این‌رو، مقتضی است تا فعلش، قدیم باشد و قبل از فعل او، عدم محض است و در عدم محض، ممکن نیست حالی بر حالی دیگر مقدم باشد، تا سبب حدوث فعل خدا شود.^۱ وی بعد از بررسی لوازم ادعایی متکلمین، به ابطال هر یک از ادله سه‌گانه آنها می‌پردازد.^۲

روان‌شناسی (علم النفس)

شیخ‌الرئیس، «علم النفس» را بخشی از علم طبیعی دانسته و در طبیعیات، از نفس انسانی و قوای ادراکی و تحریکی آن، بحث کرده است.^۳ «نفس»، از نظر شیخ‌الرئیس، ابتدا، به نفوس «زمینی» و «آسمانی» تقسیم می‌شود و این تقسیم، به اشتراک در لفظ است و «نفوس زمینی» به نباتی، حیوانی و انسانی تقسیم می‌شود.^۴ شیخ‌الرئیس، در شفا برای اثبات نفوس استدلال می‌کند: «اجسامی را مشاهده می‌کنیم که حس می‌کنند و با اراده، حرکت می‌کنند بلکه اجسامی را می‌بینیم که تغذیه دارند و رشد و تولید مثل می‌کنند و این آثار، به سبب جسمیت آنها نیست؛ پس در ذاتشان، مبادی این آثار، باید غیر از جسمیتشان باشد؛ مبدئی

۱. الاشارات و التنبیها، ج ۳، ص ۱۲۹ - ۱۳۱.

۲. همان، ص ۱۳۲ - ۱۴۰.

۳. الشفاء، الطبیعیات، ج ۲، ص ۱.

۴. از این‌رو، شیخ‌الرئیس عنوان بحث را در اشارات «فی النفس الارضیة والسماویة» قرار داد، نه فی النفس.

که این افعال، از آن صادر شود. هر چیزی را که مبدأ صدور کارهایی باشد که بر یک منوال و بی‌اراده نیست، نفس می‌نامیم.^۱

وجود نفس انسانی

ابن سینا در اشارات، برای «وجود نفس انسانی»، راه بدیعی طی کرده و آن را «تنبیهی» دانسته است که محتاج به اثبات نیست: «به نفس خود رجوع کن! و نیک بنگر! هنگامی که تندرستی، یا حتی آن گاه که سالم نیستی، ولی امور را به درستی ادراک می‌کنی، از وجود ذات خودت غافل می‌باشی آیا به وجود نفس خود توجه نمی‌کنی؟ به نظر من، هوشیاری نفس، ویژگی شخص بیدار نیست؛ بلکه شخص خوابیده در خوابش و مست در مستی‌اش، از ذاتش غافل نیست؛ اگرچه خود را در هوشیاریش برای خود متمثل نمی‌کند. اگر در نظر بگیری که از ابتدای آفرینش به سلامت عقل و هیئت آفریده شده‌ای و چنین فرض شود که خودت بر وضع و حالتی هستی که اجزای خودت را نمی‌بینی و اعضایت همدیگر را لمس نمی‌کنند، بلکه اعضاء از هم جدا هستند و لحظه‌ای در هوایی آزاد معلق هستی، آن‌گاه، خودت را می‌یابی و از همه چیز، غیر از ثبوت انیت خودت، غافل می‌باشی».^۲

ابوعلی سینا در تعلیقات می‌گوید: «آگاهی نفس به خودش، از امور اولی، نفس است که با کسب برای او حاصل نمی‌شود، تا این‌که بعد از آن‌که نبود، موجود شود جز این‌که گاهی نفس، از آن غافل می‌شود و به منبّه نیازمند است... ممکن نیست که نفس، برای ادراک ذاتش، به غیر خود متوسّل گردد؛

۱. الشفاء، الطبیعیات، ج ۲، ص ۲۹۴.

۲. الاشارات و التنبيهات، ج ۲، ص ۲۹۲.

زیرا بین ذات و خودش، محال است غیری وجود داشته باشد...»^۱.

شیخ از این تصویر (انسان در فضای آزاد) نتیجه‌گیری می‌کند که علم ذات به خودش بی‌واسطه است؛ زیرا در این حالت، از هر چه جز خودش، بیگانه است؛^۲ و نیز ادراک نفس به ذات خود به گونه‌ای حسی و با اندام‌های ظاهری نیست؛ زیرا انسان، هرگاه از اندام حسی جدا شود، همان هست که بود به علاوه، در این حالت فرضی، نفس، هیچ اندامی را نمی‌شناسد تا با آن خود را درک کند؛ هم‌چنین، انسان نمی‌تواند خود را با اندام‌های درونی، مانند مغز و قلب، درک کند؛ زیرا این اعضا، جز با تشریح، معلوم نمی‌شوند و نیز خودش را به وسیله کل بدن درک نمی‌کند؛ چون در آن حالت از خود غافل نیست و از اعضایش غافل است.^۳

شیخ رئیس، اشاره می‌کند که علم ما به وجود نفسمان، از راه علم به افعال نفس نیست. «شاید بگویی: ذات خودم را به وسیله‌ای فعل خودم اثبات می‌کنم، پس باید در این فرض برای تو فعلی یا حرکتی یا چیزی غیر از آن باشد؛ در حالی که در فرض ما (انسان در فضای طلق) از فعل خود جدا بوده و به طور کلی، اگر فعل خود را به عنوان فعل مطلق در نظر بگیرد، لازم است با آن فاعل مطلق را اثبات نماید؛ نه فاعل خاصی را که خود ذات وی است و اگر آن را به عنوان فعل خود بپذیرد، در این صورت، ذات او با آن اثبات نمی‌شود، بلکه ذات وی جزئی از مفهوم فعل او از آن نظر که فعل او است خواهد بود؛ پس نفس وی در معرفت قبل از فعل ثابت است و لا اقل با فعل ثابت است؛ نه به وسیله فعل».^۴

۱. التعليقات، ص ۷۹ و ۸۰.

۲. الاشارات و التنبیها، ج ۲، ص ۲۹۴.

۳. همان، ص ۲۹۵.

۴. همان، ص ۲۹۶.

حدوث و بقای نفس

نفوس انسانی «حادث» هستند؛ هر گاه بدن، به مرحله‌ای از رشد رسید که مستعد پذیرفتن نفس گردید، نفس، از طرف علت فاعلی، حادث می‌شود و به بدن تعلق می‌گیرد. نفس قبل از استعداد بدن، موجود نیست؛ زیرا اگر موجود باشد، یا واحد است یا متکثر؛ نفوس انسانی، قبل از تعلق به بدن، ممکن نیست متکثر باشند؛ زیرا تکثر ماهیات کلی، منحصرأ، از راه حامل‌ها و قابل‌ها است و نفس، قبل از تعلق به بدن، ماده‌ای ندارد تا متکثر شود. و اما این‌که نفوس انسانی، قبل از تعلق به بدن، واحد نیست؛ برای آن است که اگر دو بدن، مستعد نفس گردند، آیا نفس واحد به آنها تعلق می‌گیرد؟ تعلق نفس واحد به دو بدن از یکی از دو فرض زیر خارج نیست: یا آن نفس واحد بعد از تعلق به دو بدن، دو نیمه می‌گردد و به هر بدنی نیمی از آن تعلق می‌گیرد که این فرض، با اصول ثابت در طبیعیات باطل است؛ زیرا شیئی که دارای بزرگی و حجم نیست؛ بالقوه، منقسم نمی‌شود. و یا آن‌که یک نفس، به دو بدن تعلق می‌گیرد، که ابطال این فرض، دشوار نخواهد بود؛ بنابراین، نفس وقتی حادث می‌شود که بدنی حادث شود که صالح باشد نفس، آن را به کارگیرد و بدن حادث، مملکت و آلت نفس است.^۱

شیخ، با دلایل متعدد اثبات می‌کند، نفس انسانی، مجرد است. وی با اثبات تجرد، نتیجه می‌گیرد که نفس با فساد بدن، فاسد نمی‌شود.^۲ ابن‌سینا در اشارات برای تجرد نفس ناطقه، به یک دلیل اکتفا می‌کند: «بالضروره، در معقولات، معانی غیر منقسم وجود دارند و گرنه، لازم می‌آید که معقولات، از بی‌نهایت مبادی بالفعل ترکیب شوند، به علاوه، در هر کثرت متناهی، یا نامتناهی، از واحد بالفعل

۱. النجاة، ص ۳۴ و ۳۵.

۲. رسائل، ص ۲۱۳.

گریزی نیست و هرگاه در معقولات چیزی وجود دارد که واحد بالفعل است و از آن جهت که واحد بالفعل است، معقول واقع می‌شود هر آینه واحد بالفعل، از آن حیث که منقسم نیست، معقول واقع می‌شود؛ بنابراین، واحد بالفعل، در چیزی که در وضعش تقسیم می‌پذیرد، مرتسم نمی‌شود در حالی که هر قوه‌ای، در جسم منقسم است».^۱

رابطه نفس و بدن

از نظر ابن‌سینا، نفس، جوهر واحدی است و دارای فروعی می‌باشد، که در اعضای بدن منتشرند و نفس، به وسیله آنها، با بدن مرتبط است و وجود این قوا در بدن سبب، می‌شود که نفس، در بدن اثر بگذارد و از بدن تأثیر بپذیرد: «این جوهر در تو، واحد است؛ بلکه او عند التحقیق، خودت هستی، و برای آن فروعی از قواست که در اعضای تو پراکنده شده است؛ پس هرگاه با عضوی از اعضایت، چیزی را احساس، یا تخیل کردی و یا غضبناک شدی، علاقه‌ای که بین نفس و این فروع وجود دارد، هیئت‌ی (حال در مقابل ملکه) را در تو می‌آفریند، تا جایی که با تکرار، موجب اذعان نفس، بلکه عادت و خلق می‌شود که نسبت به جوهر مدبّر نفس، در جایگاه ملکات قرار می‌گیرند؛ کما این‌که، عکس آن هم واقع می‌شود، چه بسا، حالت عقلانی عارض می‌شود و علاقه بین نفس و فروع از این حالت، اثری را به فروع و سپس به اعضا انتقال دهد؛ ببین! چگونه هرگاه به سوی خدای عزوجل توجه کردی و در جبروت او اندیشه نمودی، تنت می‌لرزد».^۲

۱. الاشارات و التنبیها، ج ۲، ص ۳۷۰.

۲. همان.

قوای ادراکی نفس

از آن جایی که قوای حسی معلوم هستند نیازی به اثبات ندارند؛ از این رو، ابن سینا، در اشارات حواس ظاهری را اثبات نکرده است. وی دیدن خط مستقیم قطره‌ای را که فرو می‌چکد و دایره دیدن نقطه‌ای را که به صورت دورانی حرکت می‌کند، دلیل بر وجود حسی مشترک قرار می‌دهد و وجود قوه «خیال» را، از این راه اثبات می‌کند که بعد از احساس آن تصاویر، به ذهن می‌آید. هم‌چنین با بیان این که انسان و غیر انسان، معانی جزئی غیرحسی، مانند دشمنی و دوستی خاص را درک می‌کند، اثبات می‌کند که در انسان و حیوان، قوه «وهم» (واهمه) وجود دارد؛ از طرفی، حفظ این معانی، دلیل بر قوه «حافظه» است.^۱

قوای مخصوص نفس ناطقه

نفس انسانی، علاوه بر قوای ادراکی مشترک با حیوانات، دارای قوای ادراکی و عملی مختص به نفس ناطقه است.^۲ (نفس ناطقه، دارای دو قوه است: یکی برای بعد عملی آماده شده که نفس را به سوی بدن، جهت می‌دهد و به واسطه این قوه، انسان، بین آن چه سزاوار است انجام گیرد و بین آن چه سزاوار نیست انجام گیرد، تمییز می‌دهد. این قوه «عقل عملی» نام دارد و در مردم، با تجارب و عادات، استکمال می‌یابد، و قوه (عقل نظری) دوم، برای نظر و عقل مخصوص به نفس آماده شده است و نفس را به سوی بالا متوجه می‌کند و با آن، انسان به فیض الهی می‌رسد).^۳

۱. همان، ص ۳۳۱ و ۳۴۱.

۲. الشفاء، النفس، ص ۳۷.

۳. رسائل (عیون الحکمة)، ص ۵۶.

«عقل نظری» دارای مراتبی است: «این قوه گاهی بالقوه است و هیچ کاری نکرده و تصویری انجام نمی‌دهد؛ اما آماده برای تعقل نمودن معقولات است؛ این عقل، بالقوه، و «عقل هیولانی» نامیده می‌شود؛ و گاهی از قوه به فعل می‌رسد و این هنگامی است که برای نفس، معقولات اولی حاصل شده باشد... و در این صورت «عقل بالملکه» نامیده می‌شود؛ درجه سوم آن است که برای نفس، معقولات اکتسابی حاصل شود و نفس، «عقل بالفعل» گردد.^۱

انواع ادراک

«ادراک» یا «حسی» است یا «خیالی» و یا «عقلی». «شیء گاهی محسوس است؛ وقتی که مشاهده می‌شود؛ پس از آن، به هنگام غیبتش، با تمثّل صورتش، متخیل می‌شود؛ مثلاً تخیل فردی که پس از مشاهده شدن از نظر پنهان شود؛ و گاهی شیء «معقول» است، هنگامی که از زید، مثلاً، معنای انسان را که در غیر آن هم وجود دارد، تصور کنی؛ و زید، هنگامی که «محسوس» است پوسته‌هایی مانند «این»، «وضع»، «کیف»، و «مقدار خاص» او را پوشانده که نسبت به ماهیت، غریب است، و اگر از او زایل شود، در کنه ماهیتش تأثیری ندارد؛ اگر کسی، غیر از زید را توهم کنی، در حقیقت ماهیت انسانیت، بی‌تأثیر است. «حس» زید را، از آن حیث درک می‌کند که او منغمّر در عوارضی است که آن عوارض ماده‌ای که با آن خلق شده و از آن تجرید نمی‌شود، بر او عارض شده است؛ هم‌چنین «حس» زید را جز به سبب علاقه وضعی‌ای که بین حس و ماده زید موجود می‌باشد، درک نمی‌کند... و اما «خیال»، در باطن، زید را با همان عوارض، تخیل می‌کند و قادر نیست او را از این عوارض - به طور کلی - تجرید کند؛ لکن او را

از علاقه ذکر شده‌ای که حس به آن تعلق گرفت، تجرید می‌کند؛ پس خیال، صورت زید را، با غایب بودن حامل آن، متمثل می‌کند و اما عقل، قادر است، ماهیت را از عوارض غریب مشخصی که بدان محفوف شده است، تجرید کند و ماهیت را تثبیت نماید؛ گویا عقل در «محسوس»، چنان کاری می‌کند که آن را «معقول» قرار می‌دهد.^۱

۱. الاشارات و التنبیها، ج ۲، ص ۳۲۲ و ۳۲۳.

کتاب نامه

۱. الاشارات و التنبیها (مع الشرح)، ابن سینا، دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۳ق.
۲. تاریخ فلسفه در اسلام، م.م شریف، ترجمه: زیر نظر نصرالله پورجوادی، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۶۲ش.
۳. تاریخ فلسفه در جهان اسلام، حنا الفاخوری، خلیل الجبر، مترجم: عبدالمحمد آیتی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چ ۴، تهران، ۱۳۷۳ش.
۴. التعليقات، ابن سینا، تحقیق: عبد الرحمن بدوی، مرکز النشر مکتب الاعلام الاسلامی فی الحوزة العلمية، قم.
۵. دانشنامه علائی، ج ۲، ابن سینا، انتشارات کتابفروشی دهخدا، تهران، ۱۳۵۳ش.
۶. دایرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۴ (مدخل ابن سینا)، مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، تهران، ۱۳۷۷ش.
۷. رسائل، ابن سینا، انتشارات بیدار، قم.
۸. الشفاء، ابن سینا، منشورات مکتبة آية الله العظمی المرعشی النجفی، قم، ۱۴۰۴ق.
۹. المباحثات، ابن سینا، انتشارات بیدار، قم، ۱۴۱۳ق.
۱۰. المبدأ و المعاد، ابن سینا، تحقیق: عبدالله نورانی، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل، تهران، ۱۳۶۳ش.
۱۱. منطق المشرقیین، ابن سینا، مکتبة آية الله العظمی المرعشی النجفی، قم، ۱۴۰۵ق.
۱۲. النجاة في المنطق و الالهیات، ابن سینا، دارالجليل، بیروت، ۱۴۱۲ق.

غزالی

ابوحامد، محمد بن محمد بن محمد «غزالی» یکی از معروف‌ترین، مؤثرترین و متطورترین شخصیت‌ها و دانشمندان جهان اسلام به شمار می‌آید؛ چنان‌که وی را به عناوینی چون: حجة الاسلام، زین الدین و مجدد (بر اساس حدیثی که می‌گوید: در هر سده، یک مجدد در اسلام ظهور می‌کند) ملقب نموده‌اند. در وجه این القاب، به بازگرداندن و احیای علوم اسلامی و کنار زدنِ روحیه یونانی مآبی اشاره می‌شود.

تأثیر غزالی در همه علوم اسلامی و به‌ویژه «فلسفه»، «تصوف» و کلام (نفیاً و اثباتاً) بسیار شگرف و غیرقابل انکار است، هر چند که در فلسفه، بسیاری او را با کتاب تهافت الفلاسفه‌اش می‌شناسند؛ ولی، هم به لحاظ روش و هم به لحاظ محتوا می‌توان او را یک فیلسوف سازنده و ایجابی برشمرد. بیشترین کارها و تأثیرات او در فلسفه در سه اثر المنقذ من الضلال (زندگی خود نوشت و به‌ویژه بیان مراحل شک و شناخت). مقاصد الفلاسفة (خلاصه فلسفه مشاء) و تهافت الفلاسفة ارائه شده است.

وی به لحاظ مذهب فقهی‌اش، شافعی، و به لحاظ مذهب کلامی، یک «متکلم اشعری» جدی و متعصب و نیز هم‌چنین، معتقد به «تصوف معتدل»، همراه با

رعایت احکام شرعی می‌باشد. به لحاظ سیاسی وی با وضعیت حاکم بر «مدارس نظامیه»، هم مسیر بوده است؛ از این‌رو، علیه اسماعیلیان فعالیت بسیاری نمود؛ موافقان و مخالفان غزالی، درباره شخصیت وی، مطالب فراوانی گفته‌اند.

۱. زندگی شخصی

دانشور بزرگ جهان اسلام در سال ۴۵۰ ق (۱۰۵۸ م) در یکی از قصبات طوس خراسان زاده شد. پدرش، کارگری معمولی، دوستدار علم دین و مصاحب مجالس وعظ بوده است؛ از این‌رو، گفته‌اند: محمد غزالی و برادرش، احمد غزالی (صوفی شهیر)، ثمره دعا‌های آن مرد و لطف خدا به او بود. پدرش اندکی پیش از بدوود حیات، آن دو برادر را به نزد عالمی صوفی به نام «ابوحامد احمد بن محمد رادکانی» سپرد؛ آنان به ناچار برای تحصیل، مجبور به کار شدند. غزالی، پس از فراگیری علوم ادبی و دینی در جرجان، نزد ابونصر اسماعیلی درس خواند و نزد وی، با اندیشه‌های اسماعیلی آشنا گردید و آن‌گاه پس از چندی به طوس بازگشت و در مسیر تصوف قرار گرفت.

وی در حدود بیست سالگی، به مرکز علم و دانشمندان، یعنی نیشابور آن روزگار سفر کرد تا در محضر، ابوالمعالی جوینی (متوفای ۴۷۸ هـ) تلمذ کند. او در مدرسه جوینی، به تحصیل پرداخت و پس از چند سال، سر آمد همه شاگردان وی - که خود، بزرگ‌ترین متکلم اشاعره در آن زمان بود - شد؛ به گونه‌ای که جوینی، به داشتن چنین شاگردی به خود می‌بالید و در باره وی می‌گفت: «الغزالی، بحر مغدق (أو مغرق)».

مدتی که در نیشابور بود، در مسلک مریدان فارمذی (متوفای ۴۷۷ هـ) در آمد و در تصوف نظری و عملی، چیزهایی آموخت، ولی به حد مورد انتظارش

نرسید. البته، پر واضح است که این دو نوع آموزه کلامی، جزم اندیش (در مدرسه نظامیه)، و تصوّفی با هم برخوردی در درون وی ایجاد می کرد که پیامد و بروز آن در آینده بود.

پس از وفات جوینی در سال ۴۷۸هـ غزالی بیست و هشت ساله، در حدّ اعلای شهرت علمی و جدلی، به خواجه نظام الملک (وزیر ملکشاه سلجوقی) که دوستدار و مروج علم بود نزدیک شد. مجالس درس و بحث و جدل وی، شخصیت نافذش را مکشوف می ساخت، تا این که در سال ۴۸۴ق در سن ۳۴ سالگی، از جانب خواجه نظام الملک، کرسی تدریس و استادی مدرسه نظامیه بغداد به وی اعطا شد. موفقیت غزالی و در مرکز توجه قرار گرفتن وی در مقام تدریس، و بحث و جدل مباحث کلامی، آن هم در جایگاه مدرّس نظامیه (که به قصد یکپارچه سازی اعتقادی جهان اسلام، و در مقابل جامع الازهر مصر اسماعیلی تأسیس شد) از وی چهره متکلم طراز اوّل اشاعره ساخت.

غزالی بعد از چهار سال، در سن ۳۹ سالگی، پس از طی کردن مراتب ظاهری دنیوی و تسلط بر علوم مختلف، دچار بحران روحی شد و یک شک تمام عیار همه وجود وی را فرا گرفت. پیدایش این شک از مهم ترین بخش های حیات غزالی و از عقلی و فلسفی ترین بخش حیات وی بوده است، به نظر می رسد، شخصیت اصلی غزالی، پس از این شک - که محصول بر آمدن مطالعات در سبک های متعارضی بود که قبلاً در دوره های آموزشی فرا گرفته بود - شکل واقعی و کامل خود را یافت؛ وی، در درستی همه آنچه که به خوبی خوانده بود و ماهرانه تدریس می کرد و در یک کلمه، همه علوم رسمی دینی، شک کرد.

از مهم ترین علل پیدایش این حالت تردید، تنوع افکاری بود که خود وی در صدد ردّ آنها برمی آمد. اما هر گاه آدمی در صدد ردّ نظریه ای هم که باشد، در

وجود خود- صرف نظر از همه هیاهوهای جدلی- نوعی تعلق خاطر بدانها پیدا می‌کند. این تشنه حقیقت، خودش می‌گوید: این درد شدید، حدود دو ماه به طول انجامید و وضعش بسان سوفسطائیان شد. در این مدت با خود کلنجار می‌رفت تا رفته رفته نتوانست - به قول خودش - با توفیق خدای متعال، از این مرض نجات یابد و به اعتدال برسد و نور یقین در او روشن شود، نوری که خدا در قلب او افکند.

مبنای رهایی او از شک، بررسی تحلیلی، در اقوال کسانی که مدعی رهایی به حقیقت بودند می‌باشد، او حق جویان را در چهار صنف قرار داد:

۱. «متکلمان» و تفکرات جزم اندیش آنان؛ او متوجه شد که حرکت علمی آنان، هر چند تا مقداری لازم است، اما همچون دارو، برای رفع امراض، به آن نیاز است؛ ولی روش آنها، جدلی است و یقین‌زا نیست؛ ازاین‌رو، از دین، ارائه ناقصی دارد؛ او، فقه بدون تصوف را نیز چنین می‌دانست.

۲. «باطنیه» (شیعه اسماعیلیه) که آنان ادعا می‌کردند: حقایق، در باطن دین، پوشیده است و آن را باید از امام معصوم (معلم) اقتباس کرد. وی این راه را هم نپذیرفت و وقت زیادی را در ردّ اینان صرف کرد؛ البته فضای تحصیلی «نظامیه» به شدت در مقابل این تفکر بود و تا حدّی می‌توان آن را، یکی از اهداف شکل‌گیری مدارس نظامیه برشمرد، که اساساً در مقابل «جامع الازهر» مصر فاطمی قرار داشت؛ غزالی نیز، در خطّ سیاسی مدارس نظامیه بود.

۳. «فلاسفه» که ادعای برهان و منطق دارند. او هم به جهت روش و هم به جهت محتوا، به مخالفت با این ادعا برخاست.

۴. او نهایتاً، با ردّ این سه مسلک، راه چهارم، یعنی طریقه «تصوّف» را برای رویارویی و تجربه مستقیم حقیقت و وصول به اطمینان، برگزید.

وی پس از بیرون آمدن از شک، به دو دلیل مکمل هم، به حالت پریشانی شدیدی مبتلا گشت: از طرفی، متوجه شد که شکل صحیح این مسلک، نه تصوف نظری و علمی، بلکه طریق عملی می‌باشد که حصول آن، نه به تعلّم، بلکه به ذوق و سلوک است: «پس بر من روشن شد که عمق تعلیم ایشان، نه به سماع و تعلّم، بلکه به ذوق، حال و تبدل صفات می‌باشد؛ به یقین دانستم که صوفیه، ارباب احوالند، نه اصحاب اقوال»؛^۱ از طرف دیگر، در توجه به وضع خود به ناهمخوانی بین ظاهر و باطن واقف شد. آن‌چه او تدریس می‌کرد مطالب رسمی از قبیل مسالک غیرمعتبر در وصول به حقیقت بود و ادامه این وضع برای وی در جهت مخالفت با پیمودن طریق عملی تصوف بود؛ این دورویی و به تعبیری نفاق، برای او غیرقابل تحمل شد:

ولا حظت اعمالی، واحسنها التدريس والتعليم؛ فاذا انا مقبل علی علوم غیر مهمه ولا نافعه فی طریق الآخرة ثم تفكرتُ فی نیتی فی التدريس. فاذا هی غیر خالصة لوجه الله تعالى، بل باعثها ومحركها، طلب الجاه وانتشار الصیت.^۲

این حالت روانی، به حدی شدید بود که ناگهان وی را از پا انداخت؛ از آغاز رجب ۴۸۸ق نزدیک شش ماه در این درگیری (بین تجاذب شهوات دنیا و دواعی الآخرة) به سر برد وضع جسمی‌اش به ضعف گرایید؛ توان تدریس و سخن گفتن از وی سلب شد و از مقام استادی کنار رفت.

پس، به خدا پناه بردم، التجاء المضطر الذي لا حيلة له، او دعای مرا اجابت کرد و اعراض از مقام و مال و فرزند را بر قلب من آسان کرد. در ظاهر گفتم به حج می‌روم؛ ولی در باطن مهیای سفر شام می‌شدم تا مرا از عزم خود برنگردانند.^۳

۱. امام محمد غزالی، المنقذ من الضلال، ص ۴۸.

۲. همان، ص ۴۸.

۳. همان، ص ۴۹.

در سال ۴۸۸ ق به شام رفت و در یکی از مناره‌های مسجد دمشق، به عزلت و ریاضت مشغول شد و مدتی هم در مسجد دمشق اعتکاف کرد، آن‌گاه مدتی به بیت المقدس رفت و در «قبة الصخره» مشغول مراقبه شد و پس از زیارت حضرت ابراهیم علیه السلام، راهی سفر حج، به مکه و مدینه گردید و پس از آن، به طوس، وطن خویش بازگشت. وی در این عزلت ده ساله خود، مهم‌ترین کتابش، یعنی احیاء العلوم را نگاشت. در باب انگیزه سفرش بسیار گفته‌اند و حتی کسانی آن را نوعی فرار از وضعیت شبه جنگ، بین اسلام و مسیحیان دانسته‌اند که به وجود وی و همکاریش نیاز بود و وی را به انجام ندادن وظیفه، در دعوت به جهاد با مهاجمین صلیبی متهم کردند از این رو، به جهت عدم اعتنا به وی، پس از برگشت به بغداد، به اصرار والحاء سلطان، به نیشابور رفت و کرسی تدریس آن‌جا را به عهده گرفت، ولی اقامت در آن‌جا بیش از دو سال به طول نیانجامید و عاقبت به طوس و آغوش خانواده بازگشت.

غزالی در طوس، به مدرسه‌ای که نزدیک خانه وی بود، رفت و آمد می‌کرد و به نوشتن و هم نشینی با اهل تصوف و اهل قلوب و... سرگرم بود، پس از یک عمر زندگی پرجنبال، با مرگش در سال ۵۰۵ ق، به پایان رسید.

۲. جایگاه غزالی

شخصیت علمی غزالی، از ابعاد گوناگون، دارای اهمیت است؛ ابن عساکر، در کتاب تبیین کذب المفتری فیما نسب الی الامام ابی الحسن الاشعری، و سیوطی در ارجوزه‌ای به همین مناسبت، به او لقب «مجدد» داده‌اند. احتمالاً خود غزالی، درباره خود، چنین می‌اندیشید و نام کتاب خود را احیا کننده علوم دین گذاشت. اهمیت وی در آن روزگار، در رونق و گسترش مذهب رسمی اشعریه

شافعیه، و ردّ بر مخالفین، انکارناپذیر است. وی علیه اسماعیلیان- که بزرگ‌ترین خطر برای حکومت عباسیان بوده‌اند- بسیار تاخته است؛ همه اینها، در جا افتادن شخصیت وی و رسیدن به مقام حجة الاسلامی، بی‌تأثیر نبوده است.

وجه دیگر اهمیت وی، تأثیر در تفکر مغرب زمین است، به‌ویژه در شک دکارتی، که مبنای فلسفه جدید غرب است و هم‌چنین در مباحث هیوم و فیلسوفان تحلیلی، به‌ویژه بحث علیّت.

از طرفی، کتاب مقاصد الفلاسفة در بعضی از مراکز علمی قرون وسطی، به عنوان متن خلاصه فلسفه، محور قرار گرفت. در مسیحیت نیز بر بسیاری از جمله، رایموند مارتین و سنت توماس اکوئیناس و در یهودیت بر متکلم یهودی همچون یهودای هلوی و حسدای کرسکا، تأثیر داشته است؛^۱ هم‌چنین تأثیر ایجابی وی بر فلاسفه اسلامی پس از خود فراوان است.^۲

دکتر سیدحسین نصر، در کتاب معارف اسلامی، در جهان معاصر، وجه اهمیت غزالی را طی مراحل گوناگون، بیرون آمدن از شک می‌داند که شبیه به وضع فرهنگ جوانان امروز است که می‌خواهند، از حجّیت‌های گذشته و تقلیدها رهایی یافته و خود، پایه یقین‌شان را بسازند.

کسانی، وی را به عرش برده و گفته‌اند که اگر بعد از پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله پیامبری می‌بود، او غزالی می‌بود؛ یعنی شخص دوم جهان اسلام.

البته، کسانی در اصالت فکر وی، صحت اندیشه‌ها و صداقتش، و یا انگیزه‌های سیاسی و مذهبی او تردیدهای جدی و قابل تأمل را داشته‌اند.

۱. ر.ک: سعید شیخ، مطالعه تطبیقی در فلسفه اسلامی، ترجمه: مصطفی محقق داماد؛ غلامحسین ابراهیمی دینانی، منطق و معرفت در نظر غزالی.

۲. ر.ک: غلامحسین ابراهیمی دینانی، منطق و معرفت از دیدگاه غزالی؛ نیز مجله شماره ۹۲ حوزه.

وجه اهمیت دیگر وی را کتاب المنقذ من الضلال دانسته‌اند و آن را، در حد کتاب اعترافات سنت آگوستین برشمرده‌اند؛ البته، به نظر می‌رسد که این اثر وزین، بسیار تحت تأثیر کتاب الوصایا نوشته حارث محاسبی باشد؛^۱ وی اولین کسی است که در اسلام، حیات و تطور فکری خود را به رشته تحریر درآورده است.

۳. آثار

غزالی با آن‌که عمری طولانی نداشت، از پرکارترین نویسندگان در میان شخصیت‌های اسلامی به شمار می‌رود. مکتوبات وی، در موضوعات گوناگون علمی و دینی و بر اساس سطوح متفاوت مخاطبان نوشته شده است. دیگر آن‌که، به لحاظ تطور فکری‌اش، دانستن زمان دقیق هر نوشته، در فهم اندیشه و شخصیت غزالی مؤثر و تا حدی لازم است.

از باب آن‌که برای هر چیز با ارزشی مشابه تقلبی ساخته می‌شود، آثار بسیاری به وی منتسب شده است که در بعضی موارد، قطعاً از او نیست و در بعضی موارد، کار انتساب را مشکل نموده است؛ از این رو، مطالعه در باب کتب معتبر وی و جداسازی آنها از بقیه، امری پر مشغله شده است. شاید اولین کسی که با نگاهی نقادانه به این موضوع «گوشه آلمانی»^۲ باشد که از صحت انتساب ۴۰ کتاب، به غزالی، سخن می‌گوید. بعدها «لویی ماسینیون» پژوهشگری برجسته، در عرفان شرقی، «مونتگمری وات» و... در این زمینه، کارهایی دیگر، ارائه کرده‌اند. سبکی در الطبقات الشافعیة، تعداد ۵۸ کتاب؛ مرحوم همایی در غزالی نامه، ۱۵۱ اثر و عبدالرحمن بدوی در مؤلفات الغزالی، تعداد ۴۵۷ کتاب منتسب به وی را ذکر

۱. ر.ک: ذکریا امام بشیر، لمحات من تاریخ الفلسفه الاسلامیه، ص ۲۷۷ و ۲۷۸.

می‌کنند. شاید مهم‌ترین و بیشترین تحقیق در این باب از آقای عبدالرحمن بدوی باشد. وی ۷۲ عنوان را به نحو قطع از غزالی و بقیه را مشکوک یا مجعول می‌داند. سلیمان دنیا، در کتاب الحقیقة في نظر الغزالی، ویژگی‌های ذیل را درباره اسلوب کتب غزالی مطرح می‌کند:^۱

۱. تکرار: هم در شاهد و مثال و هم بعضاً تمام فصل، حتی با همان عنوان، دوباره در جای دیگر تکرار می‌شود، و بعضاً، کل یک کتاب، تکرار کتاب دیگر است؛ مثلاً: کتاب الاربعین في اصول الدین و کتاب احیاء علوم الدین که یکی اختصار و دیگری تطویل است، و الاً تعداد ابواب و اسمائش یکسان است.

۲. کاربرد زیاد شواهد و اصول متخذ از متون دینی حتی در ردّ مباحث فلسفی.

۳. حواله دادن: هیچ کتابی نیست، مگر آن‌که خواننده نام چند کتاب دیگر غزالی را در آن می‌بیند؛ این امر، نشانگر آن است که غزالی، بر تمام کتاب‌هایش احاطه داشته و از مطالب آنها برنگشته است! حتی آن دسته از کتبی که قبل از هدایت‌یابی به کشف صوفیانه، نگاشته بود.

۴. اسلوب ضعیف: نوشته‌های غزالی، با آن‌که به لحاظ معنا، واضح و رسا است؛ ولی گویا، فرصت دوباره خوانی و بازبینی آنها را نداشته است.

غزالی کتاب‌هایش را، به زبان عربی و فارسی نگاشته است. مهم‌ترین کتاب غزالی، که اکثر آرای وی در آن است و بر اساس آن می‌توان اندیشه‌ها و مواضع حقیقی وی را کشف کرد، کتاب احیاء علوم الدین است.

مهم‌ترین کتاب‌های غزالی عبارتند از:

در منطق: محک النظر، معیار العلم، میزان العمل، القسطاس المستقیم.

۱. الدكتور سلیمان دنیا، الحقیقة في نظر الغزالی، ص ۶۸ - ۷۲.

در فلسفه: مقاصد الفلاسفة (که یک دوره گزارش رسا از فلسفه مشایی اسلامی است)، تهافت الفلاسفة.

در کلام: الاقتصاد في الاعتقاد، قواعد العقائد، المستظهری، الجامع العوام عن الکلام، قانون التأویل، فضائح الباطنية، فیصل التفرقة بين الاسلام و الزندقة، الاربعین في اصول الدین، الرد الجمیل علی صریح الانجیل، جواهر القرآن.

در اخلاق و تصوف: احیاء علوم الدین (۴ جزء)، یا ایها الولد، کیمیای سعادت (۲ جلد فارسی)، معارج القدس فی مدارج معرفة النفس، منهاج العارفين. در اصول: المستصفی فی اصول الدین، المنحول فی الاصول (تعلیق بر متن جوینی). کتابی که غزالی آن را درباره تاریخ زندگی و در دفاع از مواضع اش نوشته، همان المنقذ من الضلال نام دارد.

آخرین کتاب های غزالی، که در آن اشاره می کند که خواندن این کتب ویژه خواص است، عبارتند از: المضمون بها علی غیر اهله، المضمون الصغیر، مشکاة الانوار.

۴. منطق

با وجود آن که غزالی با فلسفه به مخالفت پرداخت و تا آخر، این موضع را حفظ کرد، موضع او در باب منطق، ایجابی بود؛ معیارهایش را محکم می دانست؛ بدان بسیار اهمیت می داد و برای آن، زمان کافی صرف کرد. وی در باب منطق چند کتاب نوشت که عبارتند از: محک النظر، مصادر العلم، میزان العمل، القسطاس المستقیم و هم چنین منطق مختصری در ابتدای کتاب مقاصد الفلاسفة. در اینجا، غزالی، از بسیاری از متکلمان و مشایخ خود، جدا می شود؛ مثلاً بحث تعریف حد منطقی، برهان و... شاید بتوان اهمیت تأثیر معتبر دانستن و رواج منطق، نزد غزالی در بین اشاعره و متکلمین را، هم سنگ تجویز تفکر کلامی نزد ابوالحسن اشعری (در

کتاب في استحسان الخوض في علم الکلام) در میان اهل حدیث دانست. البته، جواز تفکر کلامی و جواز استفاده منطق، بعدها، توسط تقی الدین احمد بن تیمیه حرّانی (ف ۷۲۸ ق) مورد شدیدترین حملات و ایرادات قرار گرفت.^۱

غزالی، توجّه بسیاری به تفاوت بین ماده و صورت در علم منطق می‌کند؛ منطق صورت، در همه علوم و فنون، به نحو یکسان جاری است. تفاوت علوم و فنون مختلف، در ماده قیاس است؛ به همین جهت، وی، نحوه نظر در امور فقهی را، با نحوه نظر در امور عقلی، متباین نمی‌داند؛ منطق ابزار تمام علوم است.

غزالی، ریشه اعتبار این علم را، در فطری بودن آن می‌داند؛ زیرا انسان، در اصل تکوینش موجودی عقلی است. وی در کتاب معیار العلم، مخالفان منطق را دارای موضع سوفسطایی قلمداد می‌کند؛ از این رو، می‌توان او را به لحاظ متد و روش، یک عقل‌گرا شمرد، چنان‌که بسیاری، غزالی را نخستین کسی می‌دانند که علم کلام را در عالم اسلامی، به فلسفه نزدیک کرد؛ اینجا، فلسفه، یعنی داشتن تفکر منطقی.

عمده اشتباهات، در علوم عقلی (از جمله فلسفه) در درست به کار نبردن منطق ماده است؛ اینجاست که انواع مغالطات و عدم دقت‌ها، در تعاریف و استدلالات و استدلالات رخ می‌دهد؛ از این رو، وی در اعتراض به فلاسفه، آنها را متهم به عدم وفا نسبت به شرایط منطق ماده و منطق صورت می‌کند:

ونوضح انّ ما شرطوه في مادّة القياس في قسم البرهان من المنطق وما شرطوه في صورته في كتاب القياس وما وضعوه من الاوضاع في ايساغوجي وقاطيغورياس، التي هي من اجزاء المنطق ومقدماته لم يتمكن من الوفاء بشيء منه في علومهم الالهيه...^{۲ و ۳}

۱. ر.ک: د. عبدالرحمن بن صالح المحمود، موقف ابن تیمیه من الاشاعره.

۲. امام محمد غزالی، تهافت الفلاسفه، تصحیح: دکتر سلیمان دنیا، ص ۸۵.

۳. البته کسانی بعدها همین اتهام را به خود وی متوجّه کردند که آیا وی در رد و تکفیر فلاسفه دقیقاً شرایط ماده و صورت را، مراعات نموده است؟!

وی در کتاب محک النظر، مغالطات را، که راه‌های نفوذ شیطان می‌نامند، هفت قسم دانسته و به کمک عقل، که حزبی از احزاب خدا و لشگری از لشکریان حق است، می‌توان راه‌های نفوذ شیطان را بست و به هدایت نزدیک شد.

نکته مهم دیگر درباره منطق نزد غزالی، این است که از آن‌جا که منطق امر فطری است، که در نهاد انسان به ودیعه گذاشته شده، علمی یونانی و ارسطویی نیست، بلکه همچون بسیاری از حکمای اسلامی، معتقد است که موازین منطق علوم معتبره، ریشه در تعالیم انبیا دارند و تحت تأثیر صحف ابراهیم علیه السلام و حضرت موسی علیه السلام هستند. نام‌گذاری القسطاس المستقیم^۱ بر کتاب منطقی - که این تعبیر، برگرفته از متون دینی است - تا حدی مفید این معنا است؛ از این‌رو، وی در جایی دیگر، خدا را «معلم اول» و جبرائیل را «معلم دوم» و حضرت پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله را «معلم سوم» می‌شمارد؛ البته، وی، برای مطالب بالا، هیچ سند و مدرک تاریخی ارائه نمی‌کند؛ غزالی، ادعا می‌کند که همه قواعد و موازین منطقی را، از قرآن استخراج کرده و در این امر، کسی بر وی سبقت نگرفته است:

... اما الموازین، فانا أستخرجها من القرآن وما عندي، اني سبقت الى استخراجها، من القرآن ولكن، اصل الموازین، قد سبقت الى استخراجها ولها عند مستخرجها المتأخرین، اسماء اخر، سوى ما ذكرته وعند بعض الامم السابقة، اسماء اخر، كانوا قد تعلموها من صحف ابراهيم وموسى عليه السلام.^۲

شاید، این‌که قواعد منطق، از قرآن استخراج شود، کمی عجیب آید؛ ولی در مقام توضیح، می‌توان از علم صرف و نحو و چگونگی استخراج آن، از قرآن کمک

۱. البته این کتاب را وی در ردّ بر اسماعیلیه نوشته ولی در آن بسیار مسائل منطقی را مطرح ساخته و اسماعیلیان را دور از منطق دانسته، حتی به آنها نسبت جنون زده و گفته: الجنون فنون.

۲. القسطاس المستقیم، ص ۸۲.

گرفت؛ هم از این جهت که صرف و نحو، مربوط به کل زبان عرب است، نه فقط قرآن؛ منطق هم مربوط به کل فکر بشر است که در قرآن هم به نحو اعلی وجود دارد؛ و هم از این جهت که کسانی، ریشه تکوّن منطق را، در جهان اسلام- تا حدّ زیادی- در دقّت‌های زیاد ادبی، در فهم قرآن دانسته‌اند.

غزالی، هر چند در منطق، سخن نو و مطالب جدیدی ارائه نکرده است؛ ولی از دو جهت، کارش جدید است: اول آن‌که، همه مطالب را با اسلوب و تقسیم‌بندی جدید ارائه کرده است؛ دوم آن‌که در هر باب، اصطلاحات جدیدی که آنها را متّخذ از قرآن می‌داند به کار برده است. مثلاً، عنوان قیاس علت، برای برهان لمّی؛ عنوان قیاس دلالت، برای برهان ائی؛ استفاده از کلمه معرفت به جای تصوّر و از کلمه علم به جای تصدیق استفاده؛ هم‌چنین، قیاس با عنوان «ترکیب دوم» و قیاس استثنایی اتصالی را با عنوان «میزان التلازم» به کار برده و در قیاس استثنایی انفصالی، عنوان «میزان التعاند» و قیاس اقترانی را با عنوان «میزان التعادل» و... به کار برده است.

بعضی از آرای منطقی غزالی

غزالی، در کتاب معیار العلم، دلالت «مطابقیه» و «تضمنیه» را معتبر و دلالت «التزامیه» را غیر معتبر دانسته است؛ زیرا لوازم یک شیء، غیر محدود است و اگر لفظ بر آنها دلالت داشته باشد، باید در عین آن‌که دالّ متناهی است، مدلول غیر متناهی باشد.

غزالی در مبحث تعریف، با جدا شدن از بسیاری متکلمین، تعریف به «حدّ تام» را، امری ممکن می‌داند؛ هر چند به صعوبت و سختی دریافت فصل مقوّم توجه دارد؛ وی چهار مشکل را منشأ صعوبت «حدّ حقیقی» می‌داند: ۱. شناخت

جنسِ قریبِ شی، به گونه‌ای که قریب‌تر از آن در کار نباشد؛ ۲. ذاتی بودن فصول و جدایی آنها از لوازم غیر مفارق؛ ۳. جمع کردن همه بخش‌های فصولِ ذاتی؛ ۴. مقوم بودن فصل، برای نوع، به گونه‌ای که بین جنس و فصل هیچ واسطه‌ای وجود نداشته باشد.

حدّ، در نزد غزالی، قولی است که بر تمام ماهیتِ شیء، دلالت دارد؛ وی، فهم حاصل از حدّ را، «علم مفصل» می‌نامد و برای حدّ، ماده و صورت قائل است: جنس، نوع و فصل، ماده حدّند و ترتیب بین جنس قریب و فصول ذاتی شیء، صورت حدّ.

هر شیء، بیش از یک حد ندارد؛ از این رو، حدّ حقیقی، نه قابل ایجاز است و نه قابل تطویل. هم‌چنین وی، هر چه که معنای مرکبی نداشته باشد را، غیر قابل تعریف و بدیهی می‌داند.

دقت در تعریف و کاربرد اصطلاحات و ایضاح اصطلاحی، که از وظایف اصلی هر متفکر شمرده می‌شود، بسیار مورد تأکید غزالی بوده است؛ وی در معیار العلم، اصطلاحات فراوانی از فلاسفه را در امور طبیعیات، ریاضیات و فلسفه تعریف می‌کند. البته، در اصطلاحات فلسفه، توضیح می‌دهد که: اگر این اصطلاحات، با برهان اثبات نشوند، در حدّ شرح الاسم باقی خواهند ماند.

غزالی در کتاب معیار العلم با طرح سه مثال حیوانیت یک انسان، و تولّد از زن یک انسان سفیدی یک انسان، به ترتیب «ذاتی مقوم» و «عرض لازم و مفارق» را از هم جدا می‌کند. وی، هم‌چنین، ذاتی باب برهان را مطرح می‌کند. پذیرش تفکیک ذاتی و عرضی و کاربرد آن، در تعریف حقیقی اشیاء و هم‌چنین پذیرش برهان، غزالی را به لحاظ روش، در سلک عقلیون قرار می‌دهد.

وی در مبحث قیاس، همان مطالب منطقیون را تکرار کرده و تنها اصطلاحات

را تغییر می‌دهد و قیاس را، به چهار قسم حملی، شرطی متصل، شرطی منفصل (قیاس استثنایی) و قیاس خلف تقسیم می‌کند.

غزالی، برای انواع صورت‌های قیاس، اصطلاحات قرآنی به کار می‌برد: «میزان تعادل»، «میزان التلازم» و «میزان التعاند»، را به ترتیب، برای قیاس حملی، استثنایی اتصالی و استثنایی انفصالی به کار می‌برد؛ هم‌چنین، میزان تعادل را سه قسم می‌داند: میزان اکبر (شکل اول) و میزان اوسط (شکل دوم) و میزان اصغر (شکل سوم).

وی برهان را، اگر شرایط منطق صورت، درست رعایت شود و مقدماتش یقینی باشد، کاملاً معتبر می‌داند و می‌گوید: هیچ سخنی بر علیه آن مسموع نیست، حتی اگر از یک پیامبر صادق نقل شده باشد؛ فقط اعجاز او موجب شگفتی خواهد شد.^۱

در این جا سؤالی به ذهن می‌رسد که طرح آن، خالی از لطف نیست و آن این‌که: غزالی با آن‌که به احکام، اتقان، ضرورت احکام منطقی و برهان اعتقاد دارد، چگونه در ما بعد الطبیعه، منکر علیت است؟ اگر رابطه‌ای بین مقدمات و نتیجه تولیدی نباشد، بلکه همان گونه اشاعره (و از جمله غزالی) می‌گویند: صرفاً جری عادت الهی باشد؛ تمام بنای مستحکم منطق لرزان و سست پایه خواهد شد.

گفته می‌شود: غزالی در پایان، به نکوهش و مذمت منطقی‌ها پرداخت و بیان کرد: روش ایشان، متضمن جهل و کفر است.^۲ این سخن اگر درست باشد، نمی‌تواند شاهدی بر تغییر نظر غزالی در باب استحکام منطق باشد.

۱. امام محمد غزالی، المنقذ من الضلال، ص ۱۹.

۲. حنا الفاحوزی، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ترجمه: عبدالمحمد آیتی، ص ۵۷۷.

۵. عقل

«عقل»، هم در وجه ابزاری آن و هم به عنوان منبع آگاهی و علم، در دیدگاه غزالی، از جایگاهی والا برخوردار است. «والعقل، منبع العلم و مطلعه و اساسه و العلم، یجری منه مجری الثمره من الشجره»^۱ وی حاکمیت عقل را برتر از هر حاکمی دانسته و آن را حاکمی می‌داند که هیچ گاه عزل نمی‌شود. تا آن‌جا که اگر برهانی، همه شرایط صوری و مادی‌اش را داشته باشد، نتیجه آن، یقینی و ابدی است و هیچ سخنی در قبال آن، مسموع نیست؛ حتی اگر از یک پیامبر صادق القول و دارای معجزه نقل شده باشد، این اعجاز او، سخن برهانی را باطل نخواهد کرد، فقط بر شگفتی و تعجب خواهد افزود؛ البته، وی چنین برهانی را در مباحث الهیاتی (و فلسفی) بسیار نادرالوجود دانسته است.

غزالی چهار معنا برای عقل ذکر می‌کند:

۱. صفتی که انسان بدان وسیله از سایر حیوانات، متمایز می‌گردد و برای قبول علوم نظری و تدبیر اعمال خفیه فکری، آمادگی پیدا می‌کند؛
۲. معلوماتی که در طفل، به هنگام سنّ تمیز پیدا می‌شود، مثل جوازِ آن‌چه که جایز است یا محال بودنِ آن‌چه محال است؛
۳. علوم‌ی که از راه تجربه حاصل می‌آید، مثلاً: کسی را در اثر تجربه ایام و گذشت‌زمان، عاقل می‌گویند.
۴. قوه‌ای که به وسیله آن، عواقب امور را بشناسد و شهوات زودگذر را سرکوب کند.

غزالی، معنای اول را، اساس و ریشه همه معانی دیگر دانسته است؛ در کتاب

۱. غزالی، میزان العمل، ص ۲۱.

معارج القدس، آیه نور را، بر این معانی تطبیق می‌کند؛ وی هم‌چنین، مراتب چهارگانه عقل را، درست همچون فلاسفه مشاء (فارابی و ابن‌سینا) برمی‌شمرد؛ یعنی عقل هیولانی، عقل بالملکه، عقل بالفعل و سپس عقل بالمستفاد؛ هر یک از این مراحل، نسبت به ما قبل خود، «ماده» و نسبت به ما بعد خود «صورت» آن است.

غزالی، به تفاوت مراتب برخورداری انسانها از، عقل قائل است و نفوس آدمیان را، از همان آغاز خلقت، به لحاظ استعداد، متفاوت می‌داند؛ مثلاً نفس پیامبر، از هرگونه فکر و مقدمه چینی بی‌نیاز است. «یکاد زیتها یضی». و چه بسا نفس شخص کودن، که انواع مقدمه چینی و فکر در آن بی‌تأثیر باشد. وی این رأی را به منهج شرعی نزدیک‌تر می‌داند. هم‌چنین، ریشه اختلاف مردم را، عجز و نارسایی فهم و ادراک مردم نسبت به حقایق می‌داند.

وی به نزاع حکم وَّهْم و حسّ با حکم عقل توجه دارد: وَّهْم در بسیاری از موارد، توان پذیرش معقولات یقینی را ندارد. مثلاً موجودی را که در یکی از جهات نباشد، یا قابل، زمانمند و یا مکانمند نباشد، نمی‌پذیرد و نمی‌تواند تصور کند؛ این عقل است که کذب وَّهْم را برملا می‌کند، و اگر عقل نمی‌بود، این عقاید فاسد در قلوب دانشمندان نفوذ پیدا می‌کرد؛ غزالی، نفوذ دو حاکم وَّهْمی و حسی را، وسوسه‌های شیطانی دانسته و حاکمیت عقل را نور هدایت نامیده است.

غزالی، تلاش و تدبیر عقل را، در بیرون رفتن از خیانت‌های «حس» و «وَّهْم»، «حیله عقل» نامیده است؛ وی ضابطه‌ای بر این امر عنوان می‌کند: هر گاه مقدمات یک قیاس برهانی، پذیرفته شد، دیگر «وَّهْم» نمی‌تواند از قبول نتیجه سرباز زند؛ پس از پذیرش مقدمات، در پذیرش نتیجه، نوعی اجبار و الجا در کار است؛ البته در بعضی از موارد، «وَّهْم» با عقل همراه است و آن، در امور ریاضیات و هندسه است؛ زیرا توان تصور آن قضایا را دارد؛ به خلاف امور الهیاتی که کار در آن‌جا مشکل است؛

از این رو، فیصله‌پذیری علوم الهیاتی بسیار دیرتر از علوم ریاضی است. البته، غزالی در عین آن‌که به توانایی عقل در کشف حقایق معتقد است؛ اما آن را ناکافی دانسته و شرط دیگر وصول به حقایق را، دستگیری و هدایتِ مرشدی بصیر می‌داند، که بسیار نادرالوجود است. طُرفه آن‌که غزالی در اینجا، بین قیاس برهانی و سلوک معنی، تحت ارشادات مرشد نوعی، ربط و مکملیت، برقرار کرده است.

در نظر غزالی، عقل، همان شرع داخل است؛ از این رو، «الدین القیم» را در آیه فطرت، به «عقل» معنا می‌کند. و مراد از آیه ﴿تُورُ عَلَى نُورٍ﴾ را همان نور عقل و نور شرع می‌داند، که با هم اتحاد پیدا کرده‌اند؛ هم‌چنین در آیه ﴿... لَوْ لَّا فَضَّلُ اللَّهُ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا﴾^۱ مراد از فضل و رحمت را، عقل و شرع می‌داند.

عقل می‌تواند به مقدمات پذیرش دین و اثبات نبوت شهادت دهد؛ ولی، ادراک حقایقی که از طریق نبوت به دست می‌آید؛ ناتوان است و پس از آن، فقط در تفهیم و تفهّم معطیات و حیانی به کار می‌آید.

غزالی، در جای دیگر، عقل را منشأ نقل دانسته، علوم عقلی را به دارو و علوم نقلی دینی را به غذا تشبیه کرده است: مریض اگر دسترسی به دارو نداشته باشد، خوردن غذا، نه تنها مفید نیست، بلکه شاید مضر به حال او باشد.

۶. شک و رهایی از آن

غزالی، در زندگی‌نامه خود، «المنقذ من الضلال» درباره مقطعی از زندگی خود سخن می‌گوید که در وضعیت شک نسبت به همه چیز قرار داشت:

... ودام قریباً من شهرین، انا فیهما، علی مذهب السفسطه بحکم الحال؛ لا بحکم النطق والمقال.^۲

۱. نساء، آیه ۸۳.

۲. المنقذ من الضلال، ص ۲۲.

شک وی، عام بود و همه حوزه‌های امور دینی و عقلی را فرا می‌گرفت. و هم‌چنین واقعی بود نه فرضی، درست مثل سوفسطاییان.

ریشه شک وی دو چیز بوده است:

الف) عطش وصول به معرفت حقیقی و یقینی، آن هم به گونه‌ای که دور از تقلید و با استقلال فکری حاصل آمده باشد؛

ب) مطرح بودن آرا و نظریات گوناگون و بعضاً متناقض و ناتوانی در فیصله قطعی آنها؛ چون همه آنها، ادعای وصول به حقیقت داشتند؛ آن‌چنان‌که گویا به نوعی تکافوء ادله رسیده بودند؛ این علت را هم در علل پیدایش شکاکیت سوفسطایی یونان باستان و هم شکاکیت دوره مدرن و هم در بحث عدم امکان ما بعد الطبیعه نزد کانت و بحث «قیاس‌های جدلی الطرفین»^۱ می‌توان مشاهده نمود. شروع فلسفه و اندیشه‌ورزی با شک است، و اساساً فلسفه با پرسش و تشکیک زنده است. خود غزالی، شک را نخستین گام برای رهایی از ضلالت می‌داند، تا آن‌جا که اگر کسی شک نکند اهل نظر و بصیرت نخواهد بود:

... فجانِب الالتفات الى المذاهب واطلب الحق بطريق النظر، لتكون صاحب مذهب ولا تكن في صورة الاعمي، تقلّد قائداً، يرشدك الى طريق وحواليك الف مثل قائدك، ينادون عليك، بأنه اهكلك واضلّك وستعلم في عاقبة امرك ظلم قائدك، فلا خلاص؛ الا في استقلال ولو لم يكن في مجاري هذه الكلمات، الا ما يشك في اعتقادك الموروث لتندب للطلب، فناهيك به نفعاً، اذا الشكوك هي الموصلة الى الحق؛ فمن لم يشك لم ينظر؛ ومن لم ينظر لم يبصر؛ ومن لم يبصر، بقي في العمي والضلّال نعوذ بالله.^۲

مرحوم شهید مطهری، شکی را که معبر وصول به یقین غیر تقلیدی است و

1. dilemma.

۲. میزان العمل، ص ۱۷۴ و ۱۷۵.

معمولاً در اوان بلوغ، به سراغ انسان می‌آید، «شک مقدّس» می‌نامد و شکی را که مستقر شود و ماندگار، «نامقدّس» می‌نامد.

توضیح شک غزالی

اصولاً، غزالی در قبول عقلی مسائل، بسیار سخت‌گیر است؛ وی اصل اولی را در مسائل عقلی و فلسفی، بر مردود بودن می‌گذارد، مگر آن‌که امتناع رد، با عقل اثبات شود؛ این امر به لحاظ روش‌شناسی، بسیار ارزنده است: «فلذلک انا لا ادخل علیهم الا دخول مطالب منکر»؛^۱ از این رو، وی دنبال آن علم یقینی‌ای است که خطا در آن راه نداشته باشد و حقیقت علوم در آن منکشف گردد: «... العلم الیقینی، الذی ینکشف فیہ العلوم انکشافاً، لا یبقی معه ریب ولا یقارنه امکان الغلط والوهم».^۲

وی در توصیف شک خود، اولین مرحله را به بررسی در محسوسات و ضروریات پرداخت و پس از تلاش فراوان و بر شمردن خطاهای حواس (و حتی قوی‌ترین آنها، یعنی: حس بینایی) نتوانست از شک رهایی یابد؛ سپس به عقلیات و اولیات، همچون «ده بیش از سه است» و «اجتماع النقیضین محال است» پرداخت؛ اینجا، جایی بود که غزالی، با از کف دادن اعتبار حسّیات، می‌توانست به آن پناه آورد؛ ولی در این جا هم، وسوسه او را آرام نگذاشت. آیا این اعتماد و اطمینان به عقلیات، بسان اعتماد به محسوسات، در گذشته نیست؟ همان‌طور که با ورود حاکمی بیرون از حس، یعنی «عقل»، به کذب و بطلان «حس» رسیدی، شاید حاکمی ورای عقل، در کار باشد که با ورودش جایی برای اعتبار عقل باقی نماند؛ اگر بگوییم که ما چنین حاکمی را ورای عقل، تاکنون مشاهده نکرده‌ایم،

۱. تهافت الفلاسفه، ص ۸۲.

۲. المتخذ من الضلال، ص ۱۸.

پس چنین چیزی در کار نیست. غزالی می‌گوید این جواب قانع کننده نیست؛ زیرا هم‌چنان در سیطره عقل هستیم، درست مشابه آن زمانی که تحت سیطره حس بودیم؛ باید در وضعیتِ حاکمی بیرون از عقل، این امر را نهایی کرد؛ فقط وجود احتمال چنین حالتی، جایی برای اعتماد عقل نمی‌گذارد. غزالی، همچون «شکاکان»، مسئله را به حالت خواب تشبیه می‌کند که انسان خفته، در حالت رؤیا، اصلاً به بطلان بعضی از اموری که شاید از سنخ امور مستحیل باشد پی نمی‌برد. آن‌گاه که از خواب برخاست، آگاه می‌شود؛ چه بسا تمام دنیای ما، خواب طولانی باشد که پس از مرگ به بطلان دآوری‌های عقل پی می‌بریم! چنان‌که در حدیث آمده است: «الناس، نیام، اذا ماتوا انتبهوا» از این رو، شک و ی به معنای دقیق، عام و همه جانبه است.

پس از چنین شک خطرناکی که اعتبار همه احکام را، از بیخ و بن برمی‌کند، وی به دنبال یقین و معالجه این وضعِ سوفسطایی می‌گردد، تنها چیزی که به نظر می‌رسد بتواند شک را علاج کند، استدلال و برهان است که آن هم بی‌اعتبار شده بود؛ زیرا مقدماتِ مسلم، دیگر در کار نبود و تمام درها مسدود شده و بن‌بست واقعی بود. این جا هم، تنها باب مفتوح را، باب رحمت الهی یافت: «بل بنور، قذفه الله - تعالی - فی الصدر، وذلك النور، هو، مفتاح اکثر المعارف»؛^۱ کسی که کشف حقیقت را موقوف به دلیل و برهان بداند، دایره رحمت الهی را محدود و تنگ کرده است. علامت وجود این نور و شرح صدر در انسان، دور شدن از دنیا و گرویدن به آخرت است: «التجافی عن دارالغرور والاناة الی دارالخلود»، بدین سان بود که شفا و علاج حاصل آمد و ضروریات عقلیه، اعتبار یقینی اش را باز یافت.

نکاتی چند

۱. شک غزالی، در جهات بسیاری، با شک پدر فلسفه جدید آقای «دکارت» که حدود شش قرن پس از وی، شک را مبدأ و مدخل فلسفه خود دانست، شبیه است؛ به گونه‌ای که نزد بسیاری از مورّخین فلسفه، سخنان دکارت، در کتاب تأملات، ریشه در سخنان غزالی داشته است.

شک این دو با وجود شباهت‌های فراوان - که خود موضوع تحقیقی است - تفاوت‌هایی با هم دارند؛ زیرا شک دکارت، فرضی و دستوری است، ولی شک غزالی، واقعی بود و دیگر آن‌که، شک دکارت، برای رسیدن به یقین در علم بود، ولی غزالی دنبال یقین در حقیقت می‌گشت، که او را از گمراهی نجات دهد.

۲. غزالی، از ابتدای دوره تحصیلی، سبک‌های مختلف و بعضاً متهافت با هم را تجربه کرده بود، همچون تفکر اشعری، اسماعیلی و تصوف؛ از این‌رو، بذر شک بسیار پیش‌تر، در نهاد وی کاشته شده بود. وی بارها، به ورطه شک در غلطیده بود؛ ولی بروز نهایی و پر رنگش پس از طی تمام مراتب ظاهری علمی و مقامی بود که وی را سیراب نکرد.

۳. آیا غزالی در گزارش جریان شک خویش و خروج از آن، یک واقع نگار تاریخی و صادق است؟ آن‌چه بر پیچیدگی می‌افزاید این است که غزالی، این گزارش و زندگی‌نامه را در نیشابور، در جایگاه یک صوفی و استاد مسلم نگاشته است. شاید این نوشته، یک داستان ساختگی برای چگونگی وصول به حقیقت باشد که البته، تا حدی در زندگی خود وی نیز، مشابه داشته است؛ شبیه کتاب سیاحت غرب که به ظاهر، مؤلف در مقام بیان حالات خود است؛ سبک این نوشته‌ها به گونه‌ای است که یک شخص، محور این داستان است و بیان غیر واقعی، موجب کذب اخلاقی نمی‌شود؛ چون فرض بر ساختگی بودن است.

۴. نکته بسیار مهمی که به لحاظ معرفت‌شناسی مطرح است، این‌که غزالی نتوانست به گونه علمی، منطقی و عقلی، از شک‌رهایی یابد؛ بلکه یقین او، از طریق کشف صوفیانه یا امداد الهی بوده است. به عبارتی دیگر، «غزالی، در تبیین مراحل شک، به لحاظ علمی و عقلی، موفق بوده است، ولی در خروج از شک، ناموفق. شبیه این جریان، برای دکارت نیز پیش آمد، که نجات وی از شک منوط به فرض خیرخواهی و حکمت خدا بود؛ از این‌رو، بسیاری در غرب، شکاکیت دکارتی را پذیرفتند؛ ولی راه حل وی را کنار گذاشتند، اما این امر به جهاتی، در جهان اسلام اتفاق نیفتاد.

بحث شکاکیت در معرفت‌شناسی معاصر، از جایگاه بسیار والایی برخوردار است و از مهم‌ترین مباحث آن به شمار می‌رود؛ فلسفه اسلامی تا حدی از طریق به کارگیری علم حضوری و...، توان بیشتری در حل این مشکل، از خود نشان داده است.

۷. علم و معرفت

تفکیک مفاهیم کلی غزالی، علم را، غیر قابل تعریف و امری بدیهی می‌داند؛ ولی، می‌توان با ارائه چندمثال و با نوعی تقسیم، علم را از دیگر صفات نفس، همچون اراده، قدرت و... جدا ساخت. هم‌چنین امتیاز علم از ظن و شک، امری روشن است؛ وی بحثی در تفاوت علم و اعتقاد (تقلیدی) مطرح می‌کند که «اعتقاد»، عقد قلب و «علم»، انحلال عقد است. وی اعتقاد را نوعی «جهل» دانسته است.

غزالی، هم در تصوّرات و هم در تصدیقات، مدل ابتدای معارف بر بدیهیات و اولیات را قبول دارد و لزوم تسلسل محال را، در صورت پذیرفتن بدیهیات، طرح می‌کند.

حقیقت علم، نزد غزالی یک امری واقعی و از صفات حقیقی «ذات الاضافه»^۱ شمرده می‌شود. وی هم‌چنین، علم را به آئینه تشبیه می‌کند و می‌گوید: علم، تصوّر نفس ناطقه است، حقایق اشیاء را و صور مجرده از ماده آنها را به همان کیفیت و کمّیت و جواهر ذوات آنها.

غزالی، کسانی را که در ضروریات تردید می‌کنند، یا آنها را انکار می‌کنند، سوفسطایی خوانده و ریشه سفسطه را، خلل مزاج و نوعی مرض دانسته است. انکار بدیهیات، در میان متکلمان، به جهت تعصّب و دفاع از عقاید باطله بیشتر دیده می‌شود، و معتقد است اگر شرایط قیاس، به لحاظ صورت و ماده درست رعایت شود، جایی برای شک و تردید باقی نمی‌ماند.

وی امور را، به دو دسته «شناختنی» و «ناشناختنی» تقسیم می‌کند؛ هم‌چنین امور شناختنی را، به دو دسته تقسیم می‌کند: یک دسته، اموری که «وجود» آنها شناخته می‌شود و دسته دیگر، اموری که «عدم» آنها شناخته می‌شود.

غزالی، در نظریات خود در باب علم و معرفت، بسیار از صور (مُثُل) افلاطونی بهره‌برده است و شبیه آن نظریه را ارائه می‌دهد. وی تعلّم را نوعی تذکّر و یادآوری می‌داند می‌گوید:

همه علوم، در نفس همه انسان‌ها، مرکوز است و همه، قابل همه علوم‌اند؛ همچون آبی که در دل زمین موجود است و با حفر چاه ظاهر می‌شود. البته غزالی، به وجود روح قبل از بدن قائل نیست؛ وی در مبدأ و پیدایش ادراکات، نظریه «اشراق» را مطرح می‌کند:

العلوم الاوّل بالمفردات تصوراً، او بمالها من النسب، تصدیقاً، تحدث في النفس،
من الله - تعالى - او من ملك من ملائکته، عند حصول قوّة العقل للنفس....^۱

۱. غزالی، معیار العلم في المنطق، ص ۱۷۳ و ۱۷۴.

وی برای تعلّم، دو طریق قائل است: یکی «تعلّم بیرونی» که آموختن دانش، از معلّم است، و دیگری «تعلّم درونی» که بهره‌گیری نفس از نفس کلی است که بسیار شریف‌تر و والاتر از طریق اوّل است؛ البته شرط این اشراق، غلبه امور عقل بر اوصاف حس است؛ اگر این عقول (ملائکه) نبودند و به نفس، مدد نمی‌رساندند، هیچ معقولی، مدرک ما واقع نمی‌شد.

او نظریه افلاطون را، مبنی بر این که همه معانی در خزینه نفس وجود دارند، نمی‌پذیرد؛ زیرا در آن صورت می‌بایست در نفس، حضور می‌داشت؛ بلکه این معانی، در نفس غایبند، ولی در عقل بالاتر، همچون روح القدس، حضور دارند که در وقت نیاز، به نفس، افاضه می‌شوند.

وی با تشبیه قلب انسان به حوضی که به دو طریق به آب می‌رسد، یکی از طریق جوی‌های آب که به آن می‌ریزند، و دیگری از طریق کندن ته آن تا به منبع آب صافی برسند، می‌گوید:

قلب انسان، به دو نوع ممکن است به معرفت برسد: یکی از طریق «حواس خمسّه»، که پنج وسیله، برای پنج قوه باطنی، یعنی مخیله، ذاکره، حافظه، متفکره و واهمه می‌باشد که نتیجه آن، معقولات، محسوسات، مشهودات و مقبولات است؛ دیگری طریق «ریاضت‌های شرعی»، مبارزه با شهوات نفسانی، خلوت‌گزینی و کوشش در رفع حجب.

وی طریق دوم را، طریق از لوح محفوظ می‌داند؛ «پس برای قلب» دو درب هست: یکی رو به عالم بالا؛ یعنی لوح محفوظ و عالم ملائکه؛ و دیگری به عالم حواس خمسّه و عالم ملک و شهادت». نفوس انسان‌ها، در تعلّم متفاوتند؛ کسانی دارای نفس ضعیف و بیمارند که نیازمند به تحصیل علم در تمامی عمرشان هستند و کسانی دارای نفس سالم‌ترند؛ و این مراتب ادامه دارد و در نهایت، نفوس انبیا است که بر صحت اصلی خود باقی‌اند. این نفوس در اثر نگاه الهی،

بسانِ لوحی می‌شوند که نفسِ کلی، همچون قلم، همه نقوشِ خود را، بر آنها ترسیم می‌کند. هر چند، پس از رسول اکرم ﷺ، باب «وحی» و علم نبوی بسته شد؛ اما باب «الهام» و علم لدنی هم چنان مفتوح است؛ وحی از افاضه عقل کلی است و الهام از اشراقِ نفسِ کلی. غزالی، الهام را همان ذوق صوفیانه می‌داند و بر آن نام «علم مکاشفه‌ای» می‌نهد که با تعلیم و مطالعه به دست نمی‌آید و در اختیار انسان نیست و جز به فیض الهی، حاصل نیاید؛ در مقابلش، «علم معامله‌ای» است که از طریق زهد، تقوا و عبادت به دست می‌آید.

همان‌طور که در مباحث فوق روشن شد، عمل از نظر غزالی، یکی از مهم‌ترین مقدمات وصول به علم شمرده می‌شود.

۸. کلی

مسئله «کلی» و چگونگی اتخاذ موضع در آن، از مسائل بسیار مهم و تعیین کننده در اساس تفکر فلسفی و عقلی می‌باشد؛ کسانی که همانند اسمیون و یا به تعبیر صحیح‌تر، لفظیون، نتوانند راهی برای پذیرش مفاهیم کلی پیدا کنند، عملاً، فتوا به بطلان هر نوع تفکر عقلی و فلسفی داده‌اند؛ غزالی، ادراک کلیات را، اولین منزل در جدایی معقول از محسوس دانسته است. کسی که در این مرحله دچار حیرت شود، چگونه امید به حل مسائل غامض عقلی دارد. اگر کسی به حد ادراک کلی نرسد در حد تخیل بهیمی و حیوانی خواهد ماند، البته وی بررسی درباره «کلی» را از غامض‌ترین و با اهمیت‌ترین مسائل ادراکی دانسته است: «اذ جمیع المعقولات، فرع لتحقيق هذه المعاني، فلا بد من تبينها».^۱

۱. معیار العلم، ص ۲۴۷.

غزالی همچون حکما، سه نوع ادراکِ «حسی»، «خیالی» و «عقلی» و به تبع آن، قائل به سه نوع مدرکات و معانی، یعنی «محسوسات»، «متخیلات» و «معقولات» است. وی معقول را، دارای ویژگی‌های تجرّد و اطلاق و شمول دانسته است؛ وی نقل قول متکلمین که کلی را همان وجوه یا احوال دانسته‌اند، بسیار ضعیف می‌شمرد.

وی موجودات را به دو قسم: کلی و جزئی، تقسیم کرده و سپس، دو اطلاق برای کلی مطرح کرده است: معنی اوّل، که موجود در اعیان است: «فهو للشيء المأخوذ، من غير اعتبار ضمّ غيره اليه و اعتبار تجريد من غيره، بل من غير التفاوت، الي انه واحد.»^۱ که عبارت از همان طبیعتِ شی (کلی طبیعی) می‌باشد؛ و معنی دوم، فقط در اذهان وجود دارد که همان «کلی عقلی» است: «وهو الانسانية مثلاً، بشرط انه مقولة بوجه من الوجوه، المقولية على كثيرين.»^۲

غزالی در کتاب تهافت الفلاسفة و در مقام ردّ فلسفه و فلاسفه، موضعی دیگر می‌گیرد و معنای کلی را، به نوعی صورت خیالیه برمی‌گرداند که شبیه به مبنای خیال منتشر در کلی می‌باشد. که در این صورت هم با سخنان بالا، که از خود اوست، در درگیری است، و هم با بسیاری از مواضع دیگر وی در مباحثی همچون بحث ذاتی و عرضی و...، ناسازگار است.

۹. وجود ذهنی

بحث «وجود ذهنی» با این عنوان، در فلسفه‌های دوره اوّلیه اسلامی، حتی نزد ابن‌سینا و...، مطرح نبوده است. گویا نخستین کسی که به طور مستقل، بدان

۱. همان، ص ۲۴۴ و ۲۴۵.

۲. همان.

پرداخته «فخر رازی» است، اما مفاد و محتوای آن، مورد قبول، بلکه تفوه حکما بوده است.

قول به وجود ذهنی، دو ادعا در بر دارد. یکی «وجود شناختی»؛ و دیگری، «معرفت شناختی»؛ یعنی یکی این که، حقیقت علم عبارت است از حصول ماهیت شیء خارجی در ذهن؛ این تحقق یافتن در ذهن، که عرض نفس است، همان وجود ذهنی است. یا به عبارت دیگر ماهیت، علاوه بر وجود خارجی دارای آثار، وجود دیگری در ذهن، پیدا می کند، که از موضوع خود، رفع جهل می کند. ادعای دیگر، عبارت است از مطابقت ماهیت ذهنیت با ماهیت خارجی و به عبارت دیگر، مسئله حاکویتی تامه.

با مطالبی که در بخش های پیشین گفته شد، به نظر می رسد که غزالی، با هر دو مدعا موافق و قائل به آنهاست؛ این یکی دیگر از تفاوت های غزالی با معمول متکلمان، که منکر وجود ذهنی اند، خواهد بود.

غزالی، با تشبیه علم به آینه، علم را، حصول صورت شیء خارجی، در نفس، دانسته است:

اذ لا معنى للعلم بالشيء، الا بثبت صورة الشيء وحقيقته ومثاله في النفس؛
كما تثبت صورة الشيء في المرأة، مثلاً...^۱

وی دلالت صورة ذهنية بر اعيان خارجی را، وضعی و قراردادی نمی داند، بلکه صورت حاصله از شیء، با عین خارجی، مطابقت دارد:

و مهما ارتسم في النفس مثاله، فهو العلم به، اذ لا نغنى للعلم الأمثال يحصل في النفس، مطابق لما هو مثاله له في الحس وهو المعلوم...^۲

۱. معيار العلم في المنطق، ص ۷۱.

۲. همان، ص ۴۷.

در جای دیگری، تعقل را، حصول ماهیه مجردة، نزد عاقل، تعریف کرده است: «لان معنى التعقل؛ حصول ماهية مجردة للعاقل».^۱

غزالی، در بحث خطا، خطای حس را، با ملاک عقلی، قابل حل می‌داند؛ ولی در بحث شک، خود ملاکی، برای کشف خطای عقل، جز اشراق و فیض الهی، پیدا نمی‌کند؛ البته، در اینجا، وی در حل مشکله تئوری معرفت، طریقی غیرعقلی پیموده است و عملاً، مسیر پاسخ را عوض کرده است؛ هر چند وی - همان‌گونه که گذشت - به نحوی این طریق را با عقل پیوند می‌دهد.

۱۰. فلسفه

دو اثر اصلی غزالی، که درباره «فلسفه» نگاشته شده‌اند عبارتند از: مقاصد الفلاسفة، که متن خلاصه فلسفه مشا است. این متن، بسیار روان، رسا و خلاصه است؛ ازاین‌رو بعضی از مراکز علمی قرون وسطی، در اروپا، برای آشنایی با فلسفه، این متن را اساس و محور قرار می‌دادند. و کتاب دیگر، تهافت الفلاسفة است که در رد سخنان و عقاید فلاسفه نگاشته شده است و تأثیر بسیاری در جهان اسلام گذاشته، تا جایی که ادعا می‌شود فلسفه مشایی، پس از حملات غزالی، به کلی از رواج افتاده است. غزالی می‌گوید: برای پذیرش یا رد یک اندیشه، ابتدا باید آن را درست فهمید؛ ازاین‌رو وی ابتدا کتاب مقاصد الفلاسفة را نگاشت و سپس به تهافت الفلاسفة همت گماشت؛ در این صورت، وی متهم به عدم فهم مقاصد فیلسوفان نخواهد شد؛ البته این دو اثر، رسماً و مستقیماً، درباره فلسفه است، ولی در مکتوبات وی، هم مطالب مستقیم فلسفی و هم اندیشه‌ورزی‌هایی به روش فلسفی، فراوان است.

۱. غزالی، معارج القدس، ص ۱۸ و ۱۹.

غزالی با پذیرش منطق و مستحکم دانستن قوانین آن، عملاً در سلک فیلسوفان در آمد. وی تلاش می‌کرد با ابزار منطق به جنگ فلاسفه برود؛ از این رو، روش وی عقلی و فلسفی است. در همان ابتدا، ارسطو می‌گفت: برای ردّ فلسفه هم باید فلسفید و از روش فلسفی کمک گرفت، شاید درست‌تر آن باشد که بگوییم وی با بعضی از مدّعیات برخی از فلاسفه، درگیر شد و مدّعیات دیگری بر اساس تحلیل‌های جدید ارائه کرد که بعضاً در فلسفه نیز تأثیر گذاشت؛ از این رو، فلسفه، با غزالی از صحنه بیرون نرفت؛ بلکه با کلام در آمیخته شد.

فلسفه، بیش از آن‌که باور به یک سری معتقدات ما بعدالطبیعی خاص باشد، یک روحیه است؛ این علم، با تشکیک و پرسش، زنده است. شروع فلسفه، با جست‌وجوگری و پرسیدن است و بر این اساس، هر چند غزالی اصطلاحاً و ظاهراً یک فیلسوف نیست و بعضاً، در مقام ردّ فلاسفه از چارچوب انصاف دور شده است، ولی او واقعاً یک فیلسوف است.

گفته می‌شود که غزالی برای یادگیری، در درس هیچ استادی شرکت نجست و با مطالعه خود، در مدتی کمتر از سه سال، در دوره تدریس در بغداد، فلسفه را فرا گرفت. به نظر می‌رسد که این سخن، بیشتر شبیه افسانه باشد؛ چرا که اصطلاحات و مطالب فلسفی - لااقل به شکل غیر مستقیم - در حوزه‌های اسماعیلیه و جوینی اشعری مسلک، بسیار رواج داشت.

۱۱. تأثیر بر فلسفه

غزالی، دو نوع تأثیر بسیار مهم بر فیلسوفان بعد از خود نهاده است: یکی غیرمستقیم و دیگری مستقیم.

«تأثیر نخست»، از طریق کارهای سلبی و خرده‌گیری‌هایی بر مدّعیات فلسفی

است؛ این موارد، باعث شد که بعدها، فلاسفه در مقام پاسخ، نکات ابهام‌آمیز و شبهه‌ناک فلسفه را بر طرف و گوهر اندیشه‌های فلسفی را متلالی‌ء سازند. بعضی از این انتقادات، باعث باز شدن ابواب و فصول جدیدی در فلسفه و حتی انقلابی در فلسفه شده است، اوج این نوع انتقادات و ایرادات را در فخر رازی می‌توان مشاهده نمود.

«تأثیر دوم»، تأثیر مستقیم اندیشه‌ها و تحلیل‌های غزالی است که در باب نور، علیت، خدا و...، بر فیلسوفان بعد از خود داشته است؛ در این میان تأثیر کتاب مشکاة الانوار بر اندیشه‌های «سهروردی» مشهود است و هم‌چنین، «صدرالمتألهین»، در بسیاری از متون خود، مستقیماً، مطالب بسیاری از غزالی اخذ کرده و تحت تأثیر وی بوده است؛ به گونه‌ای که شاید بتوان ادعا کرد آثار غزالی، در پدید آوردن حکمت متعالیه به این نحو نقش به‌سزایی داشته است. تأثیر وی بر سیر تفکر عرفانی «محمی‌الدین ابن عربی» و مهیا کردن پیدایش عرفان بزرگ محمی‌الدینی، امری غیر قابل تردید است که توضیح این بحث، خارج از مجال این نوشته می‌باشد.

در این بین کسانی نیز، از تأثیرپذیری غزالی، در مقام ردّ بر فلسفه، از پروکلوس و یحیی نحوی سخن گفته‌اند.

غزالی، فلاسفه را به سه دسته تقسیم می‌کند:

الف) دهریون

اینان، منکر خدای صانع، مدبّر، عالم و قادرند و می‌پندارند که عالم، به خودی خود موجود بوده است. پیروان این تفکر همان زنادقه‌اند.

ب) طبیعیون

ایشان البته، به خدای خالق معترفند؛ زیرا عجایب صنعش را در طبیعت مشاهده می‌کنند؛ ولی منکر عالم آخرت و ثواب و عقاب و بهشت و دوزخند و معتقدند:

قوه عاقله انسان، تابع مزاج اوست و با معدوم شدن مزاج، با مرگ، نابود می‌شود و دیگر بازگشتی در کار نیست.

ج) الهیون

ایشان از فلاسفه متأخرند و در بین آنها، سقراط، افلاطون و ارسطو نیز هستند؛ آنان خود بر دهریون و طبیعیون ردیه نوشتند؛ ولی از آبخخورِ کفر آنها، استفاده کردند؛ پس تکفیر آنها و پیروانش از فلاسفه اسلام، همچون فارابی و ابن‌سینا، واجب است.

سپس غزالی، دانش فلسفه ارسطویی را به شش قسم تقسیم می‌کند: ریاضیات؛ منطقیات؛ طبیعیات؛ الهیات؛ سیاسیات و اخلاقیات؛ البته در کتاب احیاء، فقط به چهار قسم نخست اشاره می‌کند؛ سپس به بررسی یکایک آنها می‌پردازد:

یکم: ریاضیات

این علم، از امور دینی بحث نمی‌کند - نه نفیاً نه اثباتاً - و همه مطالب آن برهانی است؛ وی، این علم را قطعی‌ترین علوم می‌داند و به مناسبت‌های مختلف، از قطعی بودن آن سخن می‌گوید؛ این امر نیز یکی دیگر از وجوه شباهت دکارت با غزالی است. وجود این، این علم از دو جهت برای دین، آفت‌زاست؛ ازاین‌رو، به منع تعلیم و تعلّم آن دستور می‌دهد؛ دو آفت آن عبارتند از:

الف) آفت اول: استحکام و دقتِ براهین ریاضی، که باعث شگفتی متعلّم می‌شود و موجب می‌شود که او به فلاسفه معتقد شده و چنین بپندارد که همه گفته‌های آنها به همین منوال معتبر و مستحکم باشد و کفر و تعطیلِ آنها در باب الهیات، و تسامح آنها در شریعت را پذیرفته، و غفلت کند از این که آنچه در ریاضیات گفته‌اند، برهانی است و آنچه در الهیات گفته‌اند، تخمین و حدسی است.

ب) آفت دوم: ضرری است که از ناحیه دوست جاهل، حاصل می‌آید؛ زیرا اینان می‌پندارند که برای تقویت بنیان دین، باید هر چه که مربوط به فلسفه است را انکار نمایند و اسلام را مخالف برهان معرفی می‌کنند؛ این کار نتیجه عکس داده و پیروان فلسفه را در اعتقاد خود راسخ‌تر می‌کند؛ این دو آفت، در دیگر اقسام فلسفه نیز جاری است؛ ازاین‌رو، باید از این کتب احتراز نمود.

دوم: منطقیات

این علم نیز، نفیاً و اثباتاً، با دیانت سروکاری ندارد؛ کار منطق، در بحث حد یا قیاس براهین و... است، منطق، امری فطری است و در دست گروه خاصی، همچون فلاسفه نیست. البته ممکن است انسان‌های ضعیف، فریب خورده و چنین بپندارند که جز فلاسفه، کسی از آن اطلاعی ندارد و متکلمین از آن بی‌خبرند؛ ولی این درست نیست؛ ازاین‌رو، به این آفت باید توجه داشت.

سوم: طبیعیات

این علم، مخالف با دین نیست و همچون علم طب، باید طبیعت را یکسره تحت تسخیر الهی دانست. هیچ فعلی در طبیعت به خودی خود و بدون دخالت خداوند به وقوع نمی‌پیوندد؛ ازاین‌رو، این علم نزد غزالی اعتبار دارد، الا موارد جزئی که بعضاً به آن اشاره کرده است.

چهارم: سیاسیات

این علم، حکمت اصلاح‌کننده امور دنیوی و حکومتی است؛ غزالی بر این عقیده است که فلاسفه، آنچه در این جا آورده‌اند، از کتب مقدسه آسمانی و منزل بر

پیامبران و حکمت‌های نقل شده از حکمای سلف است که همه را در کتب خود منعکس کرده و به نام خود ثبت کرده‌اند.

پنجم: اخلاقیات

نیز مانند سیاسیات، فلاسفه تمام مباحث صفات و ذکر اجناس و انواع چگونگی معالجه و راه مبارزه با نفس را از کلمات صوفیه اتخاذ کرده‌اند. فلاسفه این سخنان را با کلمات باطل خود در آمیخته‌اند.

این کار موجب دو آفت می‌شود: اول آفت برای کسانی که این آثار را رد می‌کنند و به تبع مطالب حقی که در آن هست را نیز رد می‌کنند. و دوم کسانی که این مطالب را پذیرفته و تأیید می‌کنند؛ اینان در واقع تحت تأثیر کلام انبیا که در کلام فلاسفه مخلوط است می‌شوند، و در نتیجه تمامی سخنان آنان را می‌پذیرند.

ششم: الهیات

این دانش، همان فلسفه اولی، یا بحث در باره وجود بما هو وجود و به تعبیر جدیدتر، بحث «هستی‌شناسی» است؛ غزالی معتقد است بیشتر خطاهای فلاسفه در این زمینه است؛ وی در کتاب تهافت الفلاسفه، تمام اشتباهات فلاسفه را در بیست مسئله، خلاصه کرده و به شدت به نقد آنها می‌پردازد؛ دیگر این‌جا از غزالی اخلاقی شیرین‌گوی عارف، خبری نیست. وی در سه مسئله، آنها را تکفیر کرده است؛ یعنی در مسئله «قدم عالم»، «علم خدا به جزئیات» و «معاد جسمانی»، و در هفده مسئله دیگر، آنها را مبتدع و فاسق می‌داند؛ وی در نقد فیلسوفان، عمدتاً بر محور «اخوان الصفاء»، «فارابی» و «ابن سینا» کار می‌کند؛ زیرا اینان از دیگران، منظم‌تر و کامل‌ترند.

این بیست مسئله عبارتند از:

۱. ابطال نظر فلاسفه، در قدم و ازلیت عالم؛
۲. ابطال تفکر آنها، در ابدیت عالم، زمان و حرکت؛
۳. فریب کاری فلاسفه در این که می گویند: خدا فاعل و صانع عالم است و این که این سخن مجازی است، نه حقیقی؛
۴. ناتوانی فلاسفه بر اثبات وجود صانع، برای عالم؛
۵. ناتوانی آنان، بر اثبات وحدت و یگانگی خدا؛
۶. ابطال نظر آنان، بر نفی صفات؛
۷. ابطال اندیشه آنان که می گویند: خدا منقسم به جنس و فصل نیست؛
۸. ابطال اندیشه آنان که می گویند: خدا بسیط و بدون ماهیت است؛
۹. ناتوانی فلاسفه بر اثبات غیر جسمانی بودن خدا؛
۱۰. ناتوانی آنها بر دلیل آوردن بر وجود صانع و علت عالم؛
۱۱. ناتوانی آنان بر این که باری تعالی، به غیر خود از انواع و اجناس،

علم دارد؛

۱۲. در ناتوانی آنان، بر دلیل آوردن بر این که خدا به ذاتش علم دارد؛
۱۳. ابطال سخن آنان، در عدم علم خدا به جزئیات؛
۱۴. ناتوانی بر دلیل آوردن بر این که آسمان، حیوانی مطیع خداست؛
۱۵. ابطال سخن آنان بر غرض حرکت دهنده آسمان و افلاک؛
۱۶. ابطال سخن آنان که می گویند نفوس سماوی عالم به جزئیات اند؛
۱۷. بحث اسباب و مسببات، و ابطال قول فلاسفه بر این که خرق عادات محال است؛

۱۸. ابطال قول فلاسفه بر این که نفس جوهری، قائم به ذات است و جسم و عرض نیست؛

۱۹. ابطال سخن فلاسفه بر سرمدی بودن و فناپذیر بودن نفس انسان؛

۲۰. ابطال انکار آنانی است که معاد جسمانی، وجود آتش و بهشت جسمانی.

۱۲. ردّ و هجوم بر فلاسفه

غزالی، انواع حملات را، در شدیدترین شکل، بر فلاسفه و فلسفه وارد می‌کند؛ در اینجا، نوعی تهافت پدید می‌آید، بین منهج و روش غزالی - که بر اساس آن، منطق را معتبر و جایگاه عقل را رفیع می‌انگاشت و عقل را، حاکم غیرمعزول می‌دانست - و بین اندیشه وی در باب فلسفه و فلاسفه. حال ریشه این امر چیست؟ این سؤال، آن گاه جدی‌تر می‌شود که استفاده‌های فراوان غزالی از ابن‌سینا، در بسیاری از مطالب مورد توجه قرار می‌گیرد. دکتر محمد جابری می‌گوید:

فالغزالي الذي اشتهر بالرد على الفلاسفة وعلى ابن سينا بالذات، كان سنيوياً في كل ما يعرفه في المنطق والطبيعات والهيئات، في كل ما ألف في هذه العلوم؛ لقد بقيت الفلسفة - وفلسفة ابن سينا بالذات - حية في قلب الغزالي ومنه انتقلت الى شيوخ المذهب الاشعري من بعده.^۱

آیا او واقعاً مخالف فلسفه است؟ ابن تیمیه در این باره می‌گوید: «شیخنا، ابوحامد، دخل في بطون الفلاسفة، ثم اراد ان يخرج منها، فما استطاع». شاگرد غزالی، یعنی ابن عربی اشعری اندلسی، می‌گوید: «شیخنا، ابوحامد، بلغ الفلاسفة واراد ان يتقاً هم؛ فما استطاع».

وجه دیگر این پرسش را دکتر محمد جابری، چنین مطرح می‌کند: چرا غزالی در کتاب تهافت، به «ابن‌سینا» اولاً و به «فارابی» ثانیاً، پرداخت؟ چرا از «کندی»

۱. محمد جابری، مقدمه تهافت التهافت، ص ۲۴.

فیلسوف، که به معتزله بسیار نزدیک بود و همچنین، نسبت به فلاسفه دیگر، مثل «زکریای رازی» که بسیار دورتر از تفکر توحیدیند، سکوت کرده است؟ البته، یکی از ویژگی‌های ابن‌سینا و فارابی، مذهب شیعه امامیه اثنا عشریه و نزدیکی به اسماعیلیه بوده است. بسیار گفته می‌شود که رواج تفکر فلسفی و دوری آن از اصول اسلامی، باعث شد که غزالی، در اموری که قول آنان، با اصلی از اصول اسلامی ناسازگار است به ستیز برخیزد، آیا چنین است؟

توجه به زمان تألیف کتاب تهافت امری است که پرسش فوق را پیچیده‌تر و جدی‌تر می‌کند. همزمانی کتابت این کتاب با زمان کتابت فضائح الباطنیة، که بنا بر تقاضای خلیفه عباسی «مستظهری» در رد اسماعیلیه نگاشت؛ یعنی زمانی که غزالی استاد در نظامیه بغداد بوده است، احتمال انگیزه سیاسی را جدی‌تر می‌کند؛ به‌ویژه آن‌که تفکر باطنی اسماعیلی، اساسش بر فلسفه نو افلاطونی و به عبارتی فلسفه هرمسی دینی استوار است که منشأ تفکر ابن‌سینا نیز هست.

دکتر جابری می‌نویسد:

... امکننا ان نقرر، بدون تجن ولا تردد؛ ان الموقف الذي وقفه الغزالي في هذين الكتابين، معاً، هو الموقف الاول في تصنيفه: موقف التعصب لمذهب وهو المذهب الاشعري؛ ولكنه ينقلب الى موقف سياسي، عندما يتخذ صبغة الرد الذي يتوخى تكفير الخصم، اي اخراجه عن جماعة المسلمين واستباحة دمه...^۱

به عبارت دیگر، هدف اصلی غزالی، دفع خطر اسماعیلیه است و برای آن منظور، با ابن‌سینا و فارابی، و اخوان الصفاء درگیر می‌شود: «تکفیره من قبیل تکفیر الغزالی نفسه، من طرف خصومة المذهبيين».^۲ به نظر می‌رسد به راحتی به این پرسش نتوان

۱. مقدمه تهافت التهافت، ص ۳۸.

۲. همان، ص ۴۵.

پاسخ داد و انگیزه غزالی را در ردّ فلاسفه، صرفاً علمی و مذهبی دانست. غزالی، آن گاه که خود سخن بلندی می‌گوید که افهام متکلمین از آن قاصر است، دعوت به آرامش و توقف می‌کند؛ نمونه آن، در بحث منطق است، یا کتبی که در اواخر عمر خود نوشته و اسرار آن را، برای همه، قابل بازگویی ندانسته؛ مثلاً در مشکاة الانوار، در بیان مراتب اشخاص و اصل نکته‌ای که در ظاهر آن بوی شرک به مشام می‌رسد می‌گوید:

... اما الواصلون، صنف رابع، تجلّی لهم ایضاً، ان هذا المطاع موصوف بصفة، تنافي
الوحدانية المحضة... والكمال البالغ لسر، ليس تحتمل هذا الكتاب، كشفه...^۱

ولی همان‌گونه که دکتر دینانی، در این باره می‌گوید: «این واقعیت ناخوشایند را نباید پنهان داشت که غزالی، نسبت به حکمای بزرگ پیش از خود، انصاف را رعایت نکرد و بعضی از سخنان آنان را، که به آسانی قابل تأویل و تفسیر بود، کفر و الحاد خواند».^۲

بعضی، بر این عقیده‌اند که غزالی، در واقع، با نظر فلاسفه، مخالفتی نداشت؛ ولی رواج این مطالب را، برای ایمان عوام مضرّ می‌دانست؛ ازاین‌رو، دست به تکفیر آنها زد؛ اما برخی دیگر قائلند که غزالی در طریق حکما بود و از ترس علمای ظاهری، و از روی تقيه، حکم به تکفیر کرده است. «صدر المتألّهین» که به غزالی و نوشته‌هایش علاقمند است چنین می‌گوید:

الحق الحقیق، بالتصديق: ان الغزالي في اكثر القواعد الدينيه والاصول
الایمانیه، كان يتبع الحكماء ومنهم يأخذ كثيراً من عقائده.^۳

۱. غزالی، مشکاة الانوار و مصباح الاسرار، ص ۱۲۹.

۲. منطق و معرفت در نظر غزالی، ص ۱۹.

۳. صدر المتألّهین شیرازی، مبدأ و معاد، ص ۲۹۷.

برخی دیگر می‌گویند: غزالی، تهافت را در ابتدا نوشت؛ ولی بعداً استبصار پیدا کرد، توبه نمود و کتاب مقاصد الفلاسفه را نوشته که البته، این رأی به نظر نادرست می‌رسد.

آشتیانی^۱ بر این عقیده است که غزالی، پس از گرایش به عرفان و تصوف، از بسیاری مبانی اشاعره اعراض کرد و با صراحت می‌گوید: پس تهافت را در دوران جاهلیت نوشته‌ام و به آن اصول، دیگر اعتقاد ندارم. هم‌چنین غزالی، که در مسئله معاد جسمانی، شیخ را تکفیر کرده بود، بعدها، مستبصر شده و همان مبانی را در کتاب المظنون بها، علی غیر اهلها پذیرفته است.

به نظر می‌رسد که هیچ یک از این سخنان، توجیه کننده حکم تکفیر کسانی که به اصول ایمانی تفوه می‌کنند و اهل قبله هستند، نمی‌باشد. به صرف این‌که لوازم سخنان کسی، با مبانی دینی و شرعی ناسازگار است، نمی‌توان او را کافر خواند، به‌ویژه آن‌که خود آن شخص، بر اعتقاد داشتن نسبت به محتوای مضامین دینی، به‌طور صریح سخن می‌گوید.

۱۳. علّیت

از جنجالی‌ترین مباحث هستی‌شناسانه غزالی، انکار ضرورت علّی، مورد ادعای فلاسفه، بین امور امکانی است. نوع تحلیل غزالی در بحث علّیت، بسیار شبیه تحلیل‌های هیوم و فلاسفه تحلیلی است؛ از این‌رو، بسیاری معتقدند که سخن آنان در انکار علّیت، ریشه در کلام غزالی دارد.

غزالی، در هفدهمین تهافت از تهافت‌های فلاسفه، به مناقشه در باب اقتران ضروری، بین آنچه عادتاً علّت و معلول خوانده می‌شود می‌پردازد. وی می‌گوید!

۱. سیدجلال آشتیانی، نقدی بر تهافت الفلاسفه غزالی، ص ۲۸.

نه اثبات یکی متضمن اثبات دیگری است و نه نفی یکی متضمن نفی دیگری، و نه از ضرورت وجود یکی وجود دیگری لازم می‌آید و نه از ضرورت عدم یکی، عدم دیگری.^۱ وی مثال‌های فراوانی در این باره می‌زند.

هیچ تلازم و ضرورت منطقی، بین علت و معلول نیست؛ در عالم خارج، که ادراک مبتنی بر مشاهده و تجربه است، نهایت آن‌چه که به دست می‌آید، مقارنت است، «عنده» است، نه «به». در عالم خارج و روابط طبیعی، جای ضرورت نیست، بلکه فقط امکان است. در اثر استمرار عادت است که در ذهن رسوخ کرده و از همدیگر منفک نمی‌شوند پس، ضرورت، به سطح یک امر روان شناختی و نفسانی، فرو کاسته می‌شود.^۲

آنچه که از ضرورت برخوردار است و انکار آن مستحیل است، امور منطقی است که ویژگی آنها، ذهنی بودن است و این ضرورت، در امور طبیعی، با مشاهده حاصل شدنی نیست؛ زیرا احتمال حضور علتی که این معلول بدان وسیله وارد صحنه شده، هم‌چنان باقی است. پس، یک معلول، می‌تواند علل مختلفی داشته باشد که با نفی یک علت خاص، معلول نفی نمی‌شود؛ بلکه با نفی تمامی علل مختلفه می‌باشد که ممکن است در علم ما نیامده باشند.

غزالی، در مرحله بعد، تلاش می‌کند تا مسئله عدم ضرورت علی را، به نحو پایه‌ای‌تر و اساسی‌تر، بررسی نماید. توضیح این مطلب چنین است: اگر بخواهیم قائل شویم که دو امر، در عالم خارج، با هم مرتبطند باید این را بتوانیم، در قالب قضیه ذهنی نشان دهیم که چگونه در ذهن یکی از دیگری نتیجه‌گیری می‌شوند؛

۱. تهافت الفلاسفه، ص ۲۳۹.

۲. همان، ص ۲۴۵.

اگر این امر، در ذهن و در قالب قضیه، قابل نشان دادن نبود، پس باید در عالم خارج هم هیچ سخنی نگفت و تعلیق حکم نمود.

در سطح امر ذهنی، فقط سه صورت است که ضرورت بین دو امر برقرار می‌شود: الف) ابتداءً، اخصّ، ثابت می‌شود و از اخصّ، اعمّ آن، نتیجه گرفته می‌شود؛ مثلاً: انسان و حیوان؛ ب) ابتدا کل، ثابت می‌شود و از کل، جزء آن نتیجه گرفته می‌شود؛ ج) ابتدا، شی‌ای، ثابت می‌شود و از شی‌ء، خودش نتیجه گرفته می‌شود. اما، اگر غیر از این سه نوع استنتاج باشد، ذهن، ضرورت را در نمی‌یابد. وجه مشترک این سه عبارت، این است که هم در اوّلی (یعنی امر ثابت) و هم در نتیجه، موضوع امر واحدی است؛ و تفاوت در محمول‌ها می‌باشد.

اما علت و معلول را نمی‌توانیم به هیچ یک از این سه وجه برگردانیم؛ پس در ذهن، توان استنتاج ضروری، بین علت و معلول نیست. و به تبع آن، در عالم خارج نیز نمی‌توان بدان تفوّه نمود؛ زیرا اگر نتوان در سطح امر ذهنی، بین دو چیز، ضرورت را اثبات کرد، در عالم خارج هم نمی‌توان بدان قائل شد.

غزالی، می‌گوید: «ان المحال، اثبات الشیء، مع نفيه (بیان مورد این که استنتاج شی از خودش، ضروری است) او اثبات الاخص مع نفيه (بیان مورد این که با اثبات اخص می‌توان اعم را ضرورتاً نتیجه گرفت) او اثبات الاثنین، مع نفي الواحد (بیان مورد این که با اثبات کل، می‌توان جزء را نتیجه ضروری گرفت) وما لا يرجع الی هذا، فلیس بمحال، او مالیس بمحال، مقدور علیه...»^۱.

وی هم‌چنین، قول به فاعلیت طبیعت را، که ارسطو و فلاسفه طبیعی بدان قائلند

رد می‌کند: «یَدَّعی الخصم ان فاعل الاحترق هو النار فقط وهو فاعل بالطبع... نقول: فامّا

النار وهي جماد فلا فعل لها^۱. غزالی بدین شکل، با قاعده سببیت بین ممکنات - که از اصول نظریه مشائی است - مبارزه می‌کند. غزالی تا اینجا، با «هیوم»، «تجربه‌گرایان» و «فلاسفه تحلیلی» مشترک است؛ ولی آیا هم‌چنان تا آخر با آنهاست؟

باید گفت: غزالی در جاهای مختلف، و از جمله در الاقتصاد فی الاعتقاد تصریح می‌کند که اصل علیت، ضروری و بدیهی است.

ان هذا الاصل، يجب الاقرار به، فانه اولی ضروري في العقل... فلسنا نعني بالممكن؛ الا مايجوز ان يوجد ويجوز ان لا يوجد... [و] افتقر وجوده الى مرجح بوجوده، على العدم... ونحن لا نريد بالسبب، الا المرجح.

هم‌چنین، خود غزالی در اثبات وجود خدا، از این اصل، بسیار استفاده می‌کند. در نگاه نخستین، به نظر می‌رسد که غزالی، متهافت، سخن گفته است؛ آیا چنین است؟ در مقام تحلیل، باید توجه داشت که غزالی در کلام، یک «اشعری» تمام عیار بود و حتی این امر را، تا آخر حفظ نموده است. تفکر اشعری، بر قدرت مطلقه الهی و توحید افعالی تأکید زیادی دارد. از فروع این امر؛ «نفی حسن و قبح ذاتی» و «نفی علیت بین ممکنات» است؛ همه چیز تحت اراده و معلول ذات الهی است و همه چیز، تحت قدرت الهی است؛ پس غزالی نافی اصل علیت بتمامه، نیست و آن را و حتی ضرورت علی را بین خدا و ممکنات می‌پذیرد؛ غایه الامر، ذات حق در عالم ممکنات و مادیات، هنگام پیدایش یک امر؛ در کنار و همراه با آن، امر دیگری پدید می‌آورد و به خاطر حکمت‌هایی، این عادت الهی، هم‌چنان جاری است.

توجیه و بیان دیگر از سخن غزالی، این است که وی در صدد نفی اقتران، در طبیعت اشیاء، به نحو مطلق (یعنی حتی در شرایط و ظروف عادی) نیست؛ بلکه

این اقتران، تقدیری است از جانب خداوند در خلقت: «علی وجه الجواز و الامکان، لا علی وجه الضرورة المطلقة التي لا تتغير مهما يحدث».^۱

معنای سخن این است که: ضرورت علی (نه اصل علیت) مورد انکار قرار گرفته است؛ ولی در همین جا می‌توان از غزالی پرسید: آیا این رأی شما، در تحویل علیت به جری عادت الهی، قولی نیست که دارای دلیل و مقدمات باشد که بر اساس آنها، شما، درخواست پذیرش این قول را از دیگران دارید؟! اگر مقدمات شما، به نحو ضروری، مولد این نتیجه نباشد، پس شاید مخالف این قول صحیح باشد؛ همان‌طور که دیده می‌شود، نفی همه نوع علیت، در ماسوای واجب - تعالی - امری خودشکن است.

البته غزالی، به خوبی روشن ساخت که نمی‌توان به صرف مشاهده، حکم به علیت کرد، این نکته، بعدها در فلسفه اسلامی، به‌ویژه حکمت متعالیه، مؤثر واقع گشت، چنان‌که ضرورت را باید با امور دیگری کشف نمود، و این امر، به‌ویژه در میان مادیات، حکم به علیت را، عملاً با مشکل جدی مواجه کرده است؛ ولی این سخن، توان نفی علیت را در ماسوای باری تعالی ندارد.

اینجا، سوال دیگری مطرح است و آن این‌که: آیا غزالی، پذیرش علیت بین واجب و ممکن را امری علمی و عقلی می‌داند، یا ریشه آن یک نوع اعتقاد الهیاتی و مذهبی است؟ به نظر می‌رسد در اینجا، غزالی از عقل استفاده می‌کند؛ از این‌رو، هر چند شاید «هیوم» و تحلیلی‌ها، به خاطر عدم اعتقاد عقلی به خدا، این سطح از علیت را مورد بحث و قبول قرار نمی‌دهند و بنابر این تا این‌جا تا این‌جا نمی‌توان گفت از غزالی جدا شده‌اند؛ اما چون غزالی هنگام بحث از علیت

الهی اصل علیت را با تمام لوازم‌اش می‌پذیرد، از روش عقل‌گرایانه استفاده می‌کند، در این جا به لحاظ روش شناختی، از هم جدا می‌شوند. غزالی در اینجا یک عقل‌گرا؛ است، ولی آنها تجربه‌گرای تام باقی می‌مانند.

غزالی، بر اساس تفسیر علّیت، به جری عاده الله قائل است که توجیه معجزه انبیا، بسیار ساده و روشن خواهد بود؛ ذات الهی، در اینجا، طبق عادت عمل نکرده است؛ هم‌چنین بر اساس این قول، بعضی امور مهم دینی همچون: توکل، دعا و... بهتر فهمیده می‌شود؛ مثلاً: به وسیله دعا، جلوی تأثیر یک علّت گرفته می‌شود و این فی الواقع به معنی خواست الهی در عدم جریان عادتش در این حوزه است؛ ولی اگر ضرورت علّی در کار می‌بود، این ضرورت علّی، در ذات علّت نهفته بود و به تعبیری: محکوم شیء بود؛ نه حاکم بر آن؛ از این رو، کنار زدن آن ضرورت، با حفظ خود شیء، موجب نوعی تناقض شد.

۱۴. نظریه فیض

فیلسوفان نو افلاطونی جهان اسلام، صدور عالم را از خداوند بر اساس نظریه فیض افلوطین توجیه می‌کنند؛ بر این اساس، ریزش وجود از ذات حق، همچون پرتو افکنی خورشید یا ریزش آب از لیوان پر شده، مقتضای ذات الهی است. از مشکل‌ترین مباحث الهیاتی، چگونگی ربط متغیر به ثابت و متکثر به واحد است. در نظریه فیض وجود، سلسله مراتب عقول و نفوس افلاک سماوی، که دقیقاً به نحو ترتبی از هم صادر شده‌اند، برای حل این مسئله است.

«قاعده الواحد»، از مهم‌ترین مبناهای این اندیشه است: ذات احد، چون من جمیع الجهات، وحدت دارد، هیچ کثرتی در او راه ندارد؛ از این رو، صادر نخستین نیز «به لحاظ ذات»، وحدت دارد؛ اما برای این صادر نخستین، سه نوع علم در

کار است: یکی علم به مبدأ؛ دیگری علم به خودش از این حیث که از علتش صادر شده و به همین جهت واجب شده است؛ و سوم، علم به خود، از آن جهت که ممکن الوجود است. این امکان، نه در ربط او با علتش، بلکه از حیث محدودیتش می باشد. از این سه نوع علم عقلِ اوّل، سه موجود پدید می آید که به ترتیب عبارتند از «عقل دوم»، «نفس اوّل»، که نفس فلک اقصی (سمای نهم) است و «جرم فلک اقصی». و به همین ترتیب، این سلسله ادامه دارد. هم چنین، بر اساس فلکیات بطلمیوس، نه فلک، ثابت را در کار است. پس آخرین عقل، یعنی عقل عاشر، با فلک قمر و نفس آن، متحد خواهد بود که «عقل فعال» نامیده می شود؛ این «عقل فعال»، در عالم ما تحت القمر، یعنی زمین ما، فعالیت دارد و ماده نخستین، یعنی «هیولای بی صورت» را پدید می آورد؛ چهار عنصر نخستین هم، در کار است که امتزاج و انحلال آنها موجب کون و فساد می گردد. عقل فعال علاوه بر ایجاد ماده، واهب الصور نیز هست و به هر هیولایی، صورت مناسب آن را اضافه می کند؛ درباره انسان نیز عقل فعال نفوس انسان را به بدن در هنگام آمادگی اش اضافه می کند. ولی نفس، که به چیزی جز مبدأ اوّل عشق نمی ورزد در مکان طبیعی اش، آرام نمانده و سفر معنوی خود را برای وصل به منبع و مبدأ وجود، آغاز می کند.

غزالی، در این جا شدیدترین حملات را علیه فلاسفه می کند. ضرورت انگاری موجود در این نظریه، با نظریه خلقت موجود در متون دینی - که مبتنی بر علم و اراده است - ناسازگار به نظر می رسد.

غزالی، با انتقاد بر قاعده الواحد، آن را ناتوان در توجیه کثرت این عالم، یا ناسازگار با وحدت پروردگار می داند: اگر از عقل اوّل، سه امر پدید می آید، مسلماً، موجب کثرت در خود عقل اوّل خواهد شد. از طرف دیگر، خود

معلول‌های عقل اول، به جهاتی، مرکبند، که علت را مرکب می‌سازند؛ مثلاً: ترکیب از هیولا و صورت. و نیز، جرم فلک اقصی، با اندازه خاص (و نفی تمام اندازه‌های دیگر)، علت خاص می‌خواهد؛ پس جرم فلک اقصی، از یک جنبه عقل اول صادر نشده است؛ در نتیجه، صدور کثیر از واحد، امری ممکن می‌شود؛ حال که چنین شد، پس ممکن است کثرت نامتناهی از خدای واحد صادر شود. این اصل، بعدها، به نحو ایجابی در فلاسفه تأثیر گذاشت، در دوره معاصر، آقای مصباح و آقای فیاضی، شبیه این نظریه را، در قاعده الواحد قایلند.^۱ مشکل دیگر این نظریه، بی‌معنایی و عدم امکان صدور عالم از علم می‌باشد. صرف علم صادر نخستین موجب پیدایش اشیا می‌شود، بدون آن که خود علم، تکثری در ذات عقل نخستین ایجاد کند. امر دیگری که مورد اعتراض غزالی است، استفاده از مفاهیم بسیار بیگانه از متون دینی، در این مباحث فلسفی است. غزالی، تا آن جا این استدلال را به سخره می‌گیرد که می‌گوید: اگر کسی در خواب چنین رؤیایی ببیند، می‌توان آن را دلیلی بر بیماری او دانست. اشکال اساسی دیگر غزالی، بر نظریه، این است که اگر امکان عقل نخستین (در هنگامی که به خودش، فقط نظر شود) و وجوب آن (در مقایسه با علتش) و وجودش، سه امر باشد و از آن سه موجود پدید آید؛ پس همین سخن را در مورد ذات باری تعالی نیز، باید گفت که وجود خدا، غیر از وجوب اوست و این غیریت، تکثر را در ذات، ایجاد کرده و می‌تواند معلول‌های کثیر داشته باشد؛ پس، وحدت الهی، طبق این نظریه، عملاً نفی می‌شود.

۱. ر.ک: تعلیق آقای فیاضی بر نه‌ایة الحکمة، ج ۳، ص ۶۳۹ به بعد؛ و هم‌چنین ر.ک: محمدتقی مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ج ۲، ص ۶۸ و ۶۹.

همان‌طور که بر خواننده بصیر، روشن است، عدم شفافیت بحث مفاهیم فلسفی و عدم دقت در آن، باعث شده که این سخنان مبهم، همچون تیری که بی‌هدف در تاریکی رها شده باشد.

۱۵. علم خدا به جزئیات

طبق آموزه ناب قرآنی، خداوند متعال، به همه چیز عالم است؛ ابن‌سینای مسلمان می‌خواست این را در فلسفه خود موجّه سازد؛ اما گویا فلسفه یونانی ارسطویی و نوافلاطونی و هم‌چنین نظریه فیض بذاته، از پذیرش این امر اباء دارد؛ زیرا تغیر و تکرر امور جزئی بر اساس قاعده «تبعیة العلم للمعلوم»، موجب تغیر و تکرر علم خواهد شد و به تبع آن، موجب تغیر در عالم خواهد شد؛ در حالی که در خدا، هیچ تغیری راه ندارد.

فیلسوف بزرگ جهان اسلام، با تمام توان، سرانجام موفق شد از راه علم کلی و علم فعلی (در مقابل علم انفعالی) مشکل را حل کند؛ ذات الهی، از آن جهت که برتر از مکان و زمان است علمش هم تابع مختصات زمانی و مکانی نیست؛ بلکه برتر از آن است. مرحوم «علامه طباطبایی» در توصیف این قول می‌گوید:

ان له - تعالی -... علماً تفصیلاً حصولاً بالاشیاء، قبل وجودها بحضور ماهیاتها...

علی نحو قیامها بها، بالثبوت الذهنی، علی وجه الکلیه بمعنی عدم تغیر العلم، بتغیر المعلوم... فهو علم عنائی، یستتبع فیه حصول المعلوم علماً حصوله عیناً.^۱

ایشان، روشن ساخته‌اند که «کلیت» در اینجا، به معنای منطقی، در مقابل جزئیت نیست؛ هم‌چنان که متکلمان معترض چنین پنداشته‌اند؛ بلکه به این معناست که علم به جزئیات، با واسطه حواس یا اموری که موجب تغیر در ذات حق شود،

۱. علامه سید محمد حسین طباطبایی، نهاية الحکمة، ص ۲۹۲.

نیست؛ بلکه از طریق ادراک کلی است. به علاوه حصول اشیاء در علم الهی، منشأ وجود عینی آنها می‌شود: یعنی علم الهی (که نسبت به مخلوقات، حصولی است) فعلی است؛ نه انفعالی، پس، تابع معلوم نیست؛ بلکه وجود معلوم، تابع آن است؛ علم خدا به ذاتش، مستلزم علم به همه موجودات است؛ زیرا همه آن موجودات، به طور مستقیم یا غیر مستقیم، از او صادر شده‌اند؛ هر چند ممکن است علل واسطه‌ای در کار باشد؛ اما در نهایت، به آن علت نخستین بر می‌گردد؛ آن علت نخستین، به نحو پیشین، به همه علل و نحوه علّیت و همین طور به معلولاتشان علم دارد؛ این نشان می‌دهد که سخن غزالی، در برداشت رأی ابن‌سینا، که خدا علم به ایمان و کفر عبدش پیدا نمی‌کند یا نمی‌تواند دعوی پیامبر را در زمان خاص بفهمد، باطل و نادرست است.

راه حل ابن‌سینا از طرف افراد بسیاری، مورد حمله قرار گرفته است: یکی، از جانب فلاسفه اسلامی، همچون «خواجه نصیر الدین طوسی» و «صدرالمتألهین»؛ خواجه با آن‌که به قصد توجیه اشارات و دفع شبهات فخر رازی بر اشارات شرح نوشته و در همه جا، با ابن‌سینا موافق بوده است، اما در بحث «علم الهی» که ابن‌سینا آن را «حصولی» دانسته، مقابله کرده است؛ دوم، از طرف «ابن رشد» بود که به ابن‌سینا می‌تازد که چرا از خطّ ارسطو تجاوز کرده و خود را در دست و پای متکلمین انداخته است. این همه تلاش، برای برگرداندن چهره فلسفه به ظاهر متون دینی، نادرست است.

دسته سوم، متکلمین و در رأس همه غزالی، که بدون هیچ تردیدی نشان کفر، بر مقاله ابن‌سینا می‌زند.

غزالی، می‌گوید: هیچ ملازمه منطقی بین علم خدا به ذاتش و علم به موجودات دیگر، در کار نیست؛ زیرا اگر تلازم منطقی در بین باشد، نمی‌شود این

دو را بدون هم تصوّر کرد؛ در حالی که چنین امری ممکن است. هم‌چنین نمی‌توان از این که ذات باری تعالی، علت پیدایش عالم است، نتیجه گرفت که وقتی به ذات خود به عنوان مبدأ عالم علم دارد، علم به ماسوای نیز دارد؛ زیرا مقدار مسلم، علم به ذات است و آن مستلزم یا متضمن علم به مبدئیه نسبت به عالم نیست؛ زیرا مبدئیت برای عالم یک نسبت و اضافه با معلولش است و هیچ تلازم منطقی، بین علم به ذات خود و علم به این اضافه در کار نیست؛ علم به سلوب و اضافات عین، علم به ذات نیست.

غزالی، به نظر می‌رسد، بر اساس اصل «تبعیه العلم للمعلوم» علم حصولی را، انفعالی گرفته و توجهی به فعلی بودن علم - که مورد تأکید ابن‌سینا است - نمی‌کند؛ از این رو، برای وی، بسیار جای عجب و شگفتی است که انسان عاقل، در حالی که اتحاد سه زمان: گذشته، حال و آینده را محال می‌داند، این اتحاد را در علم، به همه اشیای زمان‌مند و مکان‌مند، محال نداند.

این که خدا همراه با زمان، به اشیای زمان‌مند علم ندارد؛ بلکه همه قبلی است، پس چگونه فریاد و استغاثه انسانها را در زمان‌های خاص نمی‌تواند بفهمد. این تهافت را (که غزالی می‌گوید) فلاسفه، جرئت اظهارش را ندارند که از طرفی، عالم ازلی است و از طرفی، در معرض تغیر است؛ در ضمن، این واسطه‌ای که بین خدا و جهان ایجاد شده و در سلسله مراتب عقول طولی، خود، حجابی می‌شود برای ذات پروردگار، که نتواند توجه به عوالم مادون کند. خدا فقط با عقل اوّل ارتباط دارد؛ ولی جهان، با آخرین عقل از این سلسله در ارتباط است؛ غزالی سخت با این اندیشه مبارزه می‌کند و این را، با علم مطلق و قدرت مطلقه الهی، ناسازگار می‌داند.

كتاب نامه

منابع عربى

١. ابو حامد الغزالى، مجموعه نويسندگان، دراسات في فكره و عصره و تأثيره، رباط، ١٩٨٥م.
٢. تهافت التهافت، ابن رشد، محمد عابد الجابري، مع مقدمة مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٨م.
٣. الحقيقة في نظر الغزالي، سليمان دنيا، دارالمعارف، قاهره، ١٩٦٥م.
٤. الغزالي، البارون كارادوفو، نقله الى العربية: عادل زعير، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، بيروت، ١٩٨٤م.
٥. الغزالي، ميثم الجنايبي، دارالثقافة و النشر، دمشق، ١٩٩٨م.
٦. لمحات من تاريخ الفلسفة الاسلامية، ذكرى امام بشير، دارالسودانية لكتب.
٧. مسألة المعرفة و منهج البحث عند الغزالي، الزعبي، دارالفكر، دمشق، ١٤٢٠ق/٢٠٠٠م.
٨. مشكاة الانوار و مصباح الاسرار، غزالي، مكتبة التراث، ١٩٩٤م.
٩. معارج القدس، غزالي، فى مدارج معرفة النفس، دمشق، دار الالباب، ١٤١٩ق.
١٠. معيار العلم في فنّ المنطق، غزالي، بيروت، دار مكتبة الهلال، ١٩٩٣م.
١١. المنطق عند الغزالي، رفيق العجم، دارالمشرق، بيروت، ١٩٨٦م.
١٢. المنطق عند الغزالي، محمد خليل بكري، بنياد الحكمة، بغداد، ٢٠٠١م.
١٣. المنقذ من الضلال، امام محمد غزالي، دار مكتبة الهلال، ١٩٩٣م.
١٤. المنهج الفلسفة بين الغزالي و ديكرت، محمود حمدي زقروق، دارالمعارف، القاهرة.
١٥. المنهج الفلسفي عند الغزالي و ديكرت، السيد محمد عجيل بن علي المهري، طبع الثاني، دارالحديث، القاهرة.
١٦. موسوعة مصطلحات الامام الغزالي، رفيق العجم، مكتبة لبنان ناشرون، ٢٠٠٠م.

۱۷. موقف ابن تیمیة من الاشاعرة عبدالرحمن بن صالح بن صالح المحمود، مكتبة الرشد، ریاض، ۱۴۱۶ق، ۱۹۹۵م.
۱۸. میزان العمل، غزالی، دارالکتب العلمیة، بیروت، ۱۴۰۹ق.
۱۹. مؤلفات الغزالی، عبدالرحمن بدوی، وكالة المطبوعات، کویت، طبع الثانی، ۱۹۹۷م.

منابع فارسی

۱. تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، م.م شریف، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۶۵ش.
۲. تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، حنا الفاحوزی، ترجمه: عبدالمحمد آیتی، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، تهران، ۱۳۶۷ش.
۳. تهافت الفلاسفة، امام محمد غزالی، تصحیح: دکتر سلیمان دنیا، دارالمعارف، مصر.
۴. منطق و معرفت در نظر غزالی، غلامحسین ابراهیمی دینانی، امیر کبیر، تهران، ۱۳۷۵ش.
۵. مجله معارف، شماره ۳، ویژه نامه غزالی، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، اسفند ۱۳۶۳ش.
۶. نقدی بر تهافت الفلاسفة غزالی، سیدجلال آشتیانی، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۳۷۸ش.

ابن رشد

۱. زندگی‌نامه

ابوالولید، محمد بن احمد بن محمد بن احمد بن رشد^۱ از فیلسوفان مشایی است که به عنوان متکلم، قاضی، فقیه و طبیب اسلامی نیز شناخته می‌شود، ابن رشد در سال ۵۲۰ ق (۱۱۳۶م) در قرطبه اندلس (اسپانیا) در خانواده‌ای روحانی و عربی اصیل، متولد شد. پدرش قاضی قرطبه و جدش، قاضی القضاة قرطبه و فقیهی روشن اندیش بود و همچون ابن رشد، به موضوع جمع و توفیق بین دین و فلسفه، بسیار علاقه داشت.

ابن رشد، ابتدا در علوم ادبی و فقه مالکی، درس خواند تا درجات بسیار عالی پیش رفت و سرآمد همگنان شد. وی اشعار زیادی را حفظ داشت، که مواقع مناسب، به خوبی از آنها استفاده می‌کرد؛ در کلام، بر مسلک اشعریه، درس خواند و آن را به خوبی فرا گرفت؛ هر چند بعدها بر مذهب اشعری و روش‌ها و مبانی‌اش، به‌ویژه در بحث جبر و اختیار، طعن و نقد بسیاری وارد کرده است. وی، همچنین در طب دانشی وافر داشته است.

۱. نام ابن رشد در ترجمه‌های لاتینی به شکل Averroes نوشته و خوانده می‌شده است.

گفته می‌شود که ابن رشد، در فلسفه، نزد ابن باجه تلمذ نمود؛ البته این امر، با شواهد تاریخی، هماهنگ نیست؛ زیرا ابن رشد، در زمان وفات ابن باجه، فقط ۱۲ سال داشت؛ از این رو، احتمالاً وی در مکتب فکری ابن باجه و نزد شاگردانش، درس خوانده باشد.

ابن رشد، در ۵۴۸ ق، به دعوت عبدالؤمن (امیر موحدین، پس از ابن تومرت) به مراکش رفت؛ عبدالؤمن، که مراکز و مدارس علمی متعددی ساخته بود، از ابن رشد کمک خواست. ابن رشد، کتاب کلیات در طب را در همین زمان نوشت؛ سپس در زمان ابویعقوب، یوسف (پسر عبدالؤمن) قرب بیشتری پیدا کرد، ابن طفیل، که طبیب مخصوص ابویعقوب بود، ابن رشد را به سلطان معرفی کرد؛ ابویعقوب که دوستدار علم و علاقمند به فلسفه یونان بود، از ابن رشد خواست که فلسفه ارسطو را خلاصه و شرح کند. ابن رشد، پس از کمی تعلل، این امر را به نحو احسن، به اتمام رسانید و نام خود را، در تاریخ فلسفه، به عنوان شارح بزرگ^۱ جاوید ساخت. ارسطو، در اندیشه ابن رشد چنان سترگ و مهم می‌نماید که گویی، در حد پیامبران، یا بالاتر از حد آنها قرار داده شده است.

وی، هم‌چنین از طرف سلطان، به مقام قضاوت در اشبیلیه و قرطبه و سپس مقام قاضی‌القضاة، منصوب شد. گفته می‌شود که او از این جایگاه، برای جمع مال و ترفیع حال خود بهره نبرده است. در مقام قضاوت، بیشتر از درایت استفاده می‌کرده تا روایت؛ این امر در تألیف کتاب مهم و موجز فقهی‌اش، یعنی بدایة‌المجتهد و نهایة‌المقتصد - که تاکنون هم‌چنان مرجع مهمی در فقه مقارن است - مشاهده می‌شود، که روش خاص اجتهادی‌اش را، در طرح جدیدی از اصول فقه، ارائه می‌دهد و با وضع معمول فقهای اندلس، تفاوت دارد.^۲

1. The great commentatour.

۲. ر.ک: عزیز الحدادی، صورة ابن رشد في الكتابات الاروبيه والعرييه.

پس از مرگ ابویعقوب، در زمان سلطنت پسرش، ابویوسف منصور، در ابتدا ابن رشد، مقامی بسیار عالی پیدا کرد؛ ولی از آن جا که مجال رفاقت با سلاطین، بسیار کوتاه است؛ حتی کوتاه تر از لذت در رؤیایها، وضع برگشت و ابن رشد، از تمام مناصبش خلع گردید و سرانجام در جلسه محاکمه‌ای که بزرگان فقها نیز حضور داشتند تکفیر، و به منطقه یهودی نشین الیسانه، تبعید شد؛ این امر، به نکبت ابن رشد، موسوم و مشهور شده است.

در وجه پدید آمدن این نکبت و بدبختی، به امور متعدد اشاره شده است، که به نظر می‌رسد علاوه بر سعایتها و سوءظن‌های دربار نسبت به او، فشار مخالفین فلسفه و به ویژه فقها بر حکومت نیز در این ماجرا نقش دار بوده است؛ هم‌چنین، آن دوره، پیچیده به انواع درگیری‌ها، فتنه‌ها و جنگ‌ها بوده است و مسیحیان صلیبی، از شمال، وارد شده بودند؛ در چنین وضعیتی، ابویوسف، نیازمند حمایت و تأیید فقها بوده است. البته، این تبعید، منحصر به ابن رشد نبوده، بلکه جمعی از دوستان و شاگردانش نیز، تبعید شدند.

نکته‌ای که به لحاظ محل تبعیدش، یعنی: الیسانه یهودی نشین، علاوه بر تشدید فشار روحی، قابل توجه است این که یهود، به فلسفه و ترجمه اشتغال داشتند؛ از این رو، ابن رشد نزد آنان گرامی داشته شد و بدین شکل توانست بیشترین تأثیر را در مهم‌ترین متکلم یهودی، یعنی موسی ابن میمون بگذارد.

ابن رشد، پس از نکبتی که در آن به کفر و الحاد متهم شد و کتاب‌هایش (به جز طب و حساب) تماماً، سوزانده شد؛ مدت کوتاهی زیست. هر چند که ابویوسف، وی را به مراکش برگرداند و مناصبش را به وی عودت داد؛ ولی ابن رشد، هم‌چنان دل شکسته و غمناک بود تا این که در ۹ صفر ۵۹۵ ق در مراکش،

وفات یافت و جسدش را در قرطبه، در آرامگاه خانوادگی، به خاک سپردند. گفته می‌شود: وی بسیار متواضع بود و هیچ‌گاه دقت نظر و مطالعه را رها نکرد؛ جز آن شبی که پدرش وفات یافت و شبی که همسر اختیار کرد.

۲. آثار و آرا

ابن رشد، به جهت تبخّرش در علوم مختلف، تألیفات و تصنیفاتی، در زمینه‌های متعدّد دارد؛ اما مهم‌ترین آنها، در تلخیص و شرح آثار ارسطو است؛ البته وی، بر کتب بسیاری از فلاسفه یونانی و اسلامی، همچون افلاطون، ارسطو، فرفوریوس، اسکندر فردوسی، نیکولاس دمشقی، بطلمیوس، جالینوس، فارابی، ابن‌سینا و غزالی، شرح نوشته است؛ وی ظاهراً زبان یونانی را نمی‌دانسته؛ از همین رو، با دقت از ترجمه‌ها استفاده نموده است.

ابن‌رشد در سه سطح، کتاب‌های ارسطو را شرح، تعلیق و تلخیص نموده است: سطح اول: تلخیص کلی، برای دانش‌آموزان ورودی؛ سطح دوم: تلخیص متوسط، برای دانش‌آموزان سطح متوسط؛ و سطح سوم: شرح کبیر است که در آن همچون مفسّران قرآن، متون ارسطو را آورده و شرح، تفسیر و استخراج نتایج منطقی آنها و... را نوشته است.

او بسیاری از کتب ارسطو را تلخیص نموده، از جمله: تلخیص جوامع الطبیعیات و الالهیات و بخشی از کتاب الحیوان، تلخیص کتاب‌های منطق، البرهان، سماع طبیعی، السماء و العالم، العقل و المعقول، الکون و الفساد، مابعد الطبیعة، النفس... وی هم‌چنین بر این کتب شرح نوشته: السماع الطبیعی، البرهان، النفس، تفسیر مابعدالطبیعة، القیاس، السماء و العالم.

ابن رشد، چند کتاب مهم، در فلسفه جدلی نوشته است که مشهورترین آنها،

کتاب تهافت التهافت در مقام ردّ بر تهافت الفلاسفة غزالی است؛ ظاهراً این کتاب را وی در دوران پیری و پختگی‌اش نوشته است؛ او عبارات غزالی را، جزء به جزء می‌آورد و رد می‌کند؛ البته، روش وی در این جا جدلی است. او غزالی را ضعیف الحجة و واهی البرهان می‌خواند و غزالی را متهم می‌کند که در نقل اقوال فلاسفه، به شکلی مغرضانه، سفسطه می‌کند و توجیهاتی را که خود غزالی در کلام عرفا مطرح می‌کند، در اینجا نادیده می‌گیرد.

وی بر آن است که غزالی، مقاصد معلم اول (ارسطو) را نفهمیده؛ زیرا تمام اندیشه‌های فلسفی را از فارابی و ابن‌سینا گرفته است و آن دو به جهت کم‌آموزی، فلسفه ارسطو را به خوبی در نیافتند. وی به ابن‌سینا و فارابی خرده می‌گیرد که از روش فلسفه ارسطویی، که استدلالات برهانی معتمد بر مقدمات یقینیه است، تجاوز کرده و به مقدمات مشهور و رایج و استدلالات خطابی و جدلی، تکیه می‌کنند و از این رو، خود را در دست و پای غزالی انداخته‌اند. به عنوان نمونه، ابن‌رشد چنین استدلالی را جدلی می‌داند: استفاده از قیاس غایب (خداوند) بر شاهد (تدبیر انسانی) در استدلال بر وجود خدا.

وی، کتب مستقلی تألیف کرده تا بدان وسیله، دورافتادگی فارابی و ابن‌سینا، را از روش فلسفی ارسطو، بنمایاند؛ مثلاً: «ما خالف ابونصر لارسطو طالیس، في كتاب البرهان، من ترتيبه و قوانين البرهان والحدود». هم‌چنین کتاب في الفحص عن مسائل وقعت في العلم الالهی، في كتاب الشفاء، لابن‌سینا و كتاب الردّ علی ابن‌سینا، في تقسيمه الموجودات الى الممكن و الواجب.

هم‌چنین، در نقد دیگری بر ابن‌سینا، فلسفه مشرقیه مورد ادعای بوعلی را فلسفه صائین حران و خسروانی فارسی می‌داند و از این رو، ابن‌رشد به ابن‌سینا نسبت می‌دهد که وی کواکب را، دارای صفت الهی می‌داند و این انتساب، از عجایب است.

وی در مسائلی چند، با فلاسفه دیگر اختلاف دارد و آرا و تفاسیر جدیدی دارد، که از آن جمله‌اند: بحث در قَدَمِ عالم، علم خدا به جزئیات، معاد جسمانی، ادله وجود خدا و مبنای علیت.

اما به نظر می‌رسد با وجود ادعای ابن‌رشد، وی در ارائه مباحث فلسفی در سطحی برتر از بیانات فلسفه ابن‌سینا ناکام و ناموفق بوده است و از این‌رو نتوانست به عنوان یک فیلسوف سازنده و ایجابی در کنار ابن‌سینا جای گیرد.

اهم کتب ابن‌رشد در علم کلام عبارتند از: کتاب مهم فصل المقال فی مابین الحکمة والشریعة من الاتصال و کتاب الکشف عن مناهج الادلة فی عقائد الملة که در واقع مکمل کتاب فصل المقال است. هم‌چنین در فقه و طب هم نوشته مهمی دارد.

کتب وی به زبان‌های مختلف به‌ویژه به زبان لاتینی و عبری ترجمه شده است. امروزه بعضی ترجمه‌های لاتینی از کتب ابن‌رشد وجود دارد در حالی که اصل عربی آنها مفقود شده است.

۳. نفوذ اندیشه‌های ابن‌رشد

اندیشه‌های ابن‌رشد، در مغرب زمین (و به تبع آن، در جریان روشنفکری امروز جهان عرب) نسبت به شرق اسلامی شناخته شده‌تر و مورد توجه بیشتری است؛ هر دو بخش این مدعا، جای دقت فراوان دارد که به اختصار می‌توان بدان پرداخت:

الف) غفلت جهان اسلام از ابن‌رشد:

گرچه ابن‌رشد در سبک مشایی، اندیشه‌های بدیعی طرح کرده است؛ اما به نظر نمی‌رسد که بتوان نامش را، کنار ابن‌سینا نشان داد. او هم‌چنان نه تنها شارح بلکه یک فیلسوف صاحب سبک و مکتب به حساب می‌آید؛ به‌علاوه آن‌که

تفکرات اشراقی، ذوقی و انفسی در نوشته‌هایش، چندان به چشم نمی‌آید، در حالی که به نظر می‌رسد، هیچ اندیشه‌ای در جهان اسلام - به‌ویژه عالم تشیع، که تقریباً می‌توان گفت نگهبان سنت فلسفی و حکمی هزاره اخیر اسلامی است - نفوذ نمی‌کند، مگر آن‌که حدی از عرفان، اشراق و ذوق در آن باشد. به‌علاوه، شرایط ظرف زمانی ابن‌رشد نیز نامساعد و مشکل ساز بود. قرن‌های ۳، ۴ و ۵ ق. قرون طلایی علمی اسلامی بود؛ کسانی همچون ابن‌هیثم، فارابی، ابن‌سینا، بیرونی، خوارزمی و دهها شخصیت علمی در بین بودند. ولی از اواخر قرن پنجم قمری، عصر امام محمد غزالی آغاز شد، که اندیشه اشعریت و عدم جواز فلسفه ورزی، رواج پیدا کرد و جز بخش منطق، دیگر بخش‌های علوم عقلی در بین مسلمانان اهل سنت، به کنار رفت و پس از آن، انواع مصیبت‌ها، بر جهان اسلام وارد شد همچون جنگ‌های صلیبی، حمله تاتارها و مغول، هجوم اقوام وحشی ابتدایی از آسیای دور.

عامل دیگر غفلت، همان نکبتی بود که دامنگیر ابن‌رشد شد و آثارش سوزانده و متهم به کفر و الحاد گردید و هم‌چنین مشکل دیگر، سبک نگارش فلسفه ابن‌رشد می‌باشد که دقیق، بغرنج و شاق است.

ب) نفوذ در اروپای لاتین، قرون وسطی، پیدایش نهضت رنسانس و عصر جدید: به درستی می‌توان ابن‌رشد (و ابن‌رشدیان) را از پرچمداران و پیشقراولان ورود به دوران جدید دانست؛ یکی از این عوامل مهم آن است که ابن‌رشد، بیشترین تلاش را در راه نشر اندیشه‌های یونانیان به کار برده است و در این جهت، بیش از همه، در باب مؤلفات ارسطو و شرح و جداسازی اندیشه‌های ارسطو، از اندیشه‌های نوافلاطونی موجود در فلاسفه اسلامی پیش از خود، فعالیت کرده است.

دیگر آن‌که، در وضع اسفناکی که، تحجر کلیسای کاتولیک، به مسائل علمی هم کشیده شده بود و جلوی آزاداندیشی را می‌گرفت، مؤلفات ابن‌رشد، در طب، علوم و روش‌شناسی علمی، نقطه امید و اتکای بعضی از دانشمندان لاتینی گردید. در دوره «اسکولاستیک» پس از ترجمه آثار علمی اسلامی به زبان‌های لاتینی، دو جریان که از فلسفه مشایی وارد اروپا شد در مقابل هم قرار گرفتند: یکی جریان ابن‌سینایی؛ که بین دین و عقل، نوعی آشتی و همراهی قائل بود و مهم‌ترین نماینده آن آلبرت کبیر و سنت توماس آکویناس می‌باشند؛ و دوم، «جریان ابن‌رشدی» که حداقل در سه کشور ایتالیا، فرانسه و اسپانیا، رواج داشته است. ابن‌رشدیان، با طرح اندیشه حقیقت مضاعف و دوگانه - که یک حقیقت، از آن فلسفه و حقیقت دیگر، از آن الهیات و دین است - عملاً زمینه ساز خروج از قرون وسطی و ورود به دوران تجدد بوده‌اند.

۴. دین و فلسفه

از مسائل مورد توجه ابن‌رشد، چگونگی پیوند دین و عقل بوده است؛ این مسئله، از دیرباز مورد توجه اندیشمندان دین، قرار داشته است و اهمیت آن، در شرایط زمانی ابن‌رشد، به جهت نفوذ کتاب تهافت الفلاسفه و جریان مخالفت با فلسفه یونانی، شدیدتر بوده است. ابن‌رشد، خود از این جریان ضربه بسیار شدید خورده بود؛ از این‌رو، او که به ارسطو عشق می‌ورزید، با قاطعیت بسیار بالا، وارد کارزار شد و از فلسفه و فیلسوفان دفاع کرد.

ابن‌رشد، کتاب فصل المقال فی ما بین الحکمة و الشریعة من الاتصال، را در همین باب تألیف کرده است؛ وی در این زمینه، آرای دارد که بعضاً، با آرای دیگر فلاسفه اسلام، همچون ابن‌سینا، متفاوت است؛ به‌عنوان مثال، در مقام بیان

نظر شرع، اندیشه‌ورزی فلسفی را واجب می‌داند و «اعتبار»، در آیه ذیل را، همان فلسفه ورزی می‌داند:

فأما ان الشرع، دعا الى اعتبار الموجودات بالعقل... ﴿...فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ﴾ وهذا نصّ على استعمال القياس العقلي، او العقلي و الشرعي، معاً؛^۱ «كان الاعتبار، ليس شيئاً، اكثر من استنباط المجهول، من المعلوم واستخراجه، منه، وهذا هو القياس... او بالقياس؛ كان فعل الفلسفة، ليس شيئاً اكثر من النظر في الموجودات واعتبارها، من جهة دلالتها على الصانع...»^۲

پس، تحصیل و تعلیم فلسفه و اشتغال به منطق، امری لازم و واجب است. برای همین، وی به فلسفه یونان و ارسطو، توجه می‌کند؛ زیرا معدن فلسفه در یونان است؛ پس باید از آن کمک خواست؛ فلسفه، محصول تفکر انسان‌ها در دوره‌های مختلف است؛ نه محصول فکر یک نفر: «فقد يجب علينا، ان القينا لمن تقدمنا، من الامم السابقة نظرا في الموجودات واعتبارا لها بحسب ما اقتضته شرايط البرهان».^۳

ابن‌رشد، قائل به تفاضل سطوح انسان‌ها، در توانایی تصدیق است. وی انسان‌ها را به سه دسته تقسیم کرده و قائل است: کسانی اجازه تفلسف دارند که واجد دو شرط باشند: الف) استعداد و ذکاوت فطری برای تحلیل امور عقلی؛ ب) وصول به حدّ عدالت شرعی؛ «هو الذي جمع امرين؛ احدهما: ذكاء الفطرة والثاني: العدالة الشرعية والفضيلة العملية والخلقية».^۴

اگر کسی از این دو امر، به حد کفایت برخوردار نبوده، باید برای او، به جای برهان «از جدل و خطابه استفاده کرد که البته، برای جمهور مردم، از روش خطابه

۱. ابن‌رشد، فصل المقال، ص ۹.

۲. همان، ص ۱۲.

۳. همان، ص ۱۳.

۴. همان، ص ۱۴.

و برای کسانی که اهل کلام و بحث‌اند از روش جدل باید بهره جست؛ به هر حال از روش برهان و تأویلات برهانی باید پرهیز کرد.

ان طباع الناس، متفاضلة في التصديق، فمنهم، من يصدق بالبرهان، ومنهم، من يصدق بالاقتوال الجدليه... ومنهم، من يصدق بالاقتوال الخطايه و ذلك انه، لما كانت شريعتنا هذه الالهية، قد دعت الناس من هذه الطرق الثلاث، عمّ التصديق بها كل انسان؛ و ذلك، صريح في قوله تعالى: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ...﴾^۱

وی دین را، مکمل کار عقل می‌داند و قائل است: از چند جهت، عقل و فلسفه نمی‌توانند از دین بی‌نیازمان سازند.^۲ اولاً، شرایط برهان برای حکمت عملی و ارزش‌های اخلاقی و فقهی کارآیی ندارد: «ینبغي، ان تُعلم، ان مقصود الشرع، انما هو، تعلم العلم الحق و العمل الحق». هدف زندگی انسان، در بُعد عمل، رسیدن به سعادت و دوری از شقاوت دنیوی و اخروی است و در اینجا از دست علوم عقلی، کاری ساخته نیست؛ ثانیاً، یکی از شرایط صحت معارف فلسفی، دارا بودن عدالت و فضایل اخلاقی است، که در قالب دین و شریعت، به بهترین وجه عرضه می‌شود؛ ثالثاً، حتی در بخش معارف نظری فقط برخی افراد، آن هم پس از طی دوران‌های زیاد و مجاهدت‌های طویل می‌توانند به مقدمات برهان دست یابند؛ ولی بقیه مردم، که مخاطب اصلی دین هستند، این فرصت و امکانات را ندارند و از روش خطابه و جدل، در بخش معارف نظری بهره می‌برند. در اینجا، به‌ویژه روش ارائه تمثیل، بسیار کاراست، و این، غیر از تحلیل ماهیت اشیاء است.

۱. نحل، آیه ۱۲۵.

۲. فصل المقال، ص ۱۵.

ابن رشد، با بیان این قاعده مهم، که «الحق، لایضاد الحق؛ بل یوافقه ویشهد له»^۱ بیان می‌دارد که حقیقت دین، با توجه به معنای باطنی آن (نه فقط ظاهر متون) با معارف عقلی و فلسفی، هیچ تعارضی ندارد، بلکه مکمل آن است: «فأنا معشر المسلمين، نعلم على القطع، انه لا يودّي النظر البرهاني، الى مخالفة ماورد به الشرع»؛ دین، همان حقایقی را که فیلسوفان کشف می‌کنند، به گونه‌ای بیان می‌کند تا سهل التناول باشند؛ البته اگر فقط به ظاهر متون نظر افکنیم، درگیری و تعارض آن با براهین عقلی و فلسفی حتمی و اجتناب‌ناپذیر خواهد بود؛ زیرا متون دینی، به همه انسان‌ها خطاب می‌کند و از روش‌های غیر برهانی، مثل تمثیل، استعارات انواع مجازات و روش خطابی و جدلی استفاده می‌کند. در این صورت، با استدلال‌های برهانی، قطعاً تعارض (بدوی) خواهد داشت که البته با توجه به معنای باطنی متون، برطرف می‌شود؛ شاهد تأویل و معنای باطنی، همان آیاتی هستند که در سطح و به زبان برهانی و عقلی بیان شده است.

اجمع المسلمون، علی انه، لیس یجب ان تحمل الالفاظ كلها، علی ظاهرها ولا ان تخرج كلها من ظاهرها بالتأویل؛ واختلفوا فی المؤول منها، غیرالمؤول...؛ و السبب فی ورود الشرع فی الظاهر و الباطن، هو اختلاف فطر الناس...^۲

این تأویل، فقط بر عهده کسانی است که از آن دو شرط مذکور (استعداد فطری و عدالت شرعیه) برخوردار باشند؛ اینان، همان «راسخون» مذکور در آیه‌اند که به لفظ جلاله عطف شده‌اند (در مقال نظریه‌ای که واو را استینافیه، نه عاطفه می‌گیرد ﴿... وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾^۳).

۱. همان.

۲. همان، ص ۱۶.

۳. آل عمران، آیه ۷.

باید توجه داشت که تمامی این مباحث، در معارف نظری و عقلی است، نه معارف عملی.

ابن رشد، در ربط و نسبت ظاهر گزاره‌های دینی، با برهانی عقلی، می‌گوید: گاهی برهان، امری را اثبات می‌کند و متون دینی، در این باب، ساکت هستند که در این صورت، هیچ مشکلی برای پذیرش نیست و گاهی متون دینی، موافق است که این قسم هم، مثل قسم سابق است؛ اما گاهی، برهان عقلی با ظاهر متن دینی مخالف است؛ در این صورت، باید آن گزاره دینی را، به نفع استدلال برهانی، تأویل کرد و معنا و تفسیری موافق با آن برهان عقلی، برای این الفاظ ارائه نمود و اصل این امر مورد اجماع است. البته شارع، به جهاتی، همچون عدم تزلزل ایمانی عوام و... این امور را در قالب الفاظی بیان کرد که مراد واقعی‌اش غیر از ظاهر آنهاست. جالب این‌که فقها هم، در بخش معارف عملی، دست به چنین عملی می‌زنند، آن هم با ادله ظنی؛ یعنی قیاسات تمثیلیه؛ پس فیلسوف و حکیم راسخ در علم نیز، به طریق اولی می‌تواند با پشتوانه دلیل برهانی چنین کند.^۱

نکته: یکی از تفاوت‌های ابن‌رشد با ابن‌سینا و غزالی، در بحث تأویل این است که ابن‌رشد در تأویل و راهجویی به باطن معنا، از معرفت قلبی و ذوقی، سخن نمی‌گوید؛ معرفت باطنی^۲ نزد ابن‌رشد، فقط برهان مدار و عقل گرایانه است.

قانون تأویل: تأویل و عدول از ظاهر لفظ، کار مشکل و حساسی است و هر لحظه امکان دارد، به سمت تأویل‌های هوس مدارانه و غرض ورزانه فرو افتد؛

۱. فصل المقال، ص ۱۶، ۱۷.

از این رو، تأویل عقلی، مقررات و شروطی دارد که ابن رشد به دقت آنها را احصا کرده است:

«انّ كلّ ما ادّى اليه البرهان و خالفه ظاهر الشرع، ان ذلك الظاهر يقبل التأويل، على قانون التأويل العربي».
بنابراین شرایط تأویل عبارتند از:^۱

۱. تأویل ضرورت داشته باشد، و آن موقعی است که ظاهر متن دینی، با توحید و تنزیه خدا یا با برهان قطعی و یا با حقیقت علمی ثابت، در تناقض و تعارض باشد؛

۲. این استعمال مجازی بر طبق قوانین ادبیات عرب جایز باشد؛ مثلاً علاقه سبب و مسبب وجود داشته باشد: «و معني التأويل: هو اخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقة، الى الدلالة من غير ان يخل ذلك بعادة اللسان العرب في التجور من تسية الشيء أولاً حقة...».^۲

۳. این معنای مجازی، شاهد و مؤیدی در متن دینی دیگر داشته باشد. «وجد في الالفاظ الشرع ما يشهد بظاهرة بذلك التأويل او يقارب ان يشهد».^۳

۴. این تأویل به گونه‌ای نباشد که تمامی الفاظ را از ظواهر آن خارج سازد.^۴
۵. اجماع بر آن معنای ظاهر اقامه نشده باشد. اجماع در معارف نظری هم چون معارف عملی حجت است. ابن رشد، البته در ادامه و در مقام توضیح قائل است چنین اجماعی هیچ گاه حاصل نمی‌شود؛ زیرا بسیاری از علما بنابر

۱. ابن رشد، الكشف عن مناهج الادله، ص ۲۰.

۲. همان.

۳. فصل المقال، ص ۱۶.

۴. همان.

همان مصالح شارع نظراتشان را در قالب الفاظی می‌گویند که مراد واقعی را نمی‌رساند. و نیز ممکن است به جهت مفسده‌ای شهادت گفتن نظرات واقعی‌شان را نداشته باشند و... پس نمی‌توان حکم به کفر کسی که با اجماع در متن مؤول مخالف نمود.

۶. کسی اجازه چنین تأویلی دارد که راسخ در علم باشد؛ یعنی فیلسوف آگاه به روش صحیح برهان باشد و هم به لحاظ ذکاوت فطری، توان تطبیق قوانین منطقی را داشته باشد. به علاوه آن‌که در آثار فلسفه پیشینیان، به اندازه کافی غور کرده باشد. خلاصه آن‌که تحقیق را به حدی برساند که نتوان هیچ کوتاهی به او نسبت داد.^۱

فالمصدق بالخطأ من قبل شبهة عرضت له، اذا كان من اهل العلم، معذور؛ لذلك قال العلامة: اذا اجتهد الحاكم، فاصاب، فله اجران، وان اخطأ، فله اجر واحد.^۲

۷. این تأویل، فقط به اهل برهان ارائه شود و نباید در دسترس عموم مردم قرار گیرد؛ در غیر این صورت، پوشاندن معانی باطنی در الفاظ ظاهر- که مفید آن معنا نیست - از طرف شارع لغو و بیهوده می‌بود و عدم رعایت این امر، موجب انحراف شنوندگان می‌شود.

وهذا التأويل، ليس ينبغي ان يصرح لاهل الجدل فضلا عن الجمهور... [لان] المقصود: ابطال الظاهر واثبات المؤول؛ فاذا ابطال الظاهر، عند من هو من اهل الظاهر ولم يثبت المؤول عنده، ادّعى ذلك الى الكفر...^۳

همان‌طور که معلوم شد، ابن‌رشد در موارد نیاز به تأویل، عقل را برتر از متون دینی می‌نشاند؛ ولی اذعان می‌دارد که این مطلب، مراد و مقصود شارع نیز هست؛

۱. همان.

۲. همان.

۳. همان، ص ۳۰.

ایشان هر چند که هم مسیر با ابن سینا، در جمع متون دینی و عقل می‌باشد؛ اما مسلماً در این زمینه، بیشتر طرف عقل فلسفی - ارسطویی را می‌گیرد و حتی ابن سینا را متهم به استفاده از مشهورات و جدلیات می‌کند؛ اما این که بتوان از این مطلب، قول به حقیقت مضاعف را آن گونه که ابن رشدیان لاتینی، به ابن رشد نسبت می‌دادند، استخراج کرد، بسیار مشکل و بعید می‌نماید. ابن رشد، بر اهمیت دین در همه ساحت‌ها، حتی آن جایی که عقل، توانایی ندارد، یعنی حکمت عملی، تأکید دارد. به علاوه، او عقل (فلسفی) و دین را، یک واحد مکمل هم می‌داند که با استفاده از فلسفه می‌توان معنای باطنی آیات را فهمید و این غیر از اندیشه حقیقت مضاعف به نظر می‌رسد.

كتاب نامه

١. ابن رشد، الفيلسوف العالم، عبدالرحمان التليلي، النظمة العربية للتربية و الثقافة، تونس، ١٩٩٨م.
٢. ابن رشد، دمينيك اوروى، ترجمه: فريدون فاطمى، نشر مركز، تهران، ١٣٧٥ش.
٣. ابن رشد، سيرة و فكر، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٠م.
٤. ابن رشد، فيلسوف الشرق و الغرب (فى الذكري المئوته الثامنة لوفاته)، منشورات المجتمع الثقافى، تونس، ١٩٩٩م.
٥. ابن رشد، فيلسوف قرطبة، ماجد فخري، دارالشرق، بيروت، ١٩٩٢م.
٦. ابن رشد، والفكر العبرى الوسيط (فعل الثقافة العربية الاسلامية فى الفكر العبرى)، احمد شحلان، المطبعة والورقة الوطنية، مراكش، ١٩٩٩م.
٧. ابن رشد وفلسفته بين التراث والمعاصرة، وزري نجم الموسوي، بين الحكمة، بغداد، ١٩٩٩م.
٨. رسالة فى استحسان الخوض فى علم الكلام، ابوالحسن الاشعري، در ضمن كتاب بحوث فى الملل والنحل، ج ٢، جعفر سبحانى.
٩. اشكالية العقل عند ابن رشد، محمد المصباحي، المركز الثقافى العربى، بيروت، ١٩٩٨م.
١٠. تاريخ فلسفه در جهان اسلامى، الفاخورى و الجر، ترجمه: عبدالمحمد آيتى.
١١. تهافت التهافت (مع مدخل و مقدمه تحليليه و شروح للمشرف على المشروع)، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٨م.
١٢. صورة ابن رشد فى الكتابات الاروپية و العربية، عزيز الحدادي، مطبعة ما بعد الحداثة، ناس، مغرب، ٢٠٠٠م.
١٣. فصل المقال فى ما بين الحكمة والشرعية من الاتصال، ابن رشد، دارالفكر لبناني، بيروت، ١٩٩٤.
١٤. فلسفه ابن رشد، الطيبعية، زينت عفيفي، دارالرشاد، قاهره، ٢٠٠٠م.
١٥. الفيلسوف ابن رشد مفكراً عربياً و رائداً للاتجاه العقلى، عاطف العراقي، المجلس الاعلى للثقافة لجنة الفلسفة و الاجتماع، قاهره، ١٩٩٣م.

١٦. مذهب اشعری، عبدالحی، ترجمه: دکتر نصرالله پور جوادی و عبدالحسین آذرنگ (تاریخ فلسفه در اسلام).
١٧. موسوعة مصطلحات ابن رشد الفيلسوف، جیرار جیهامی، مكتبة، لبنان، ٢٠٠٠م.
١٨. موقف ابن تیمیة، من فلسفة ابن رشد، محمود سعد الطیلاوی، مطبعة الامانة، سعودی، ١٤٠٩ق / ١٩٨٩م.
١٩. المهج النقدي في فلسفة ابن رشد، محمد عاطف العراقي، دارالمعارف، ١٩٨٠م.
٢٠. الوحدة والوجود عند ابن رشد، محمد المصباحي، الدار البيضاء، ٢٠٠٢م.

فخرالدین رازی

۱. درآمد

حکمت مشایی، با ابن سینا به اوج کمال و قدرت خویش رسید و پس از وی، به همت پیروان او، مانند بهمنیار، جوزجانی و ابوالعباس لوکری، گسترش یافت. اما در قرن چهارم هجری، یک دشمن سرسخت و جدی در برابر فیلسوفان قد برافراشت و ضربات سنگینی را بر پیکره تفکرات فلسفی نواخت که آثاری پایدار از خود به جا نهاد؛ این دشمن سرسخت، چیزی جز علم کلام اشعری نبود. این مکتب کلامی، نهضتی بود ضد عقلی که طراح اصلی آن ابوالحسن اشعری (متوفی ۳۳۰ ق) نام داشت و هدف آن زدودن همه عناصر ظاهراً غیراسلامی از ساحت اسلام بود؛ آنان می پنداشتند که این عناصر، آرام آرام وارد حوزه تفکر اسلامی شده است، به ویژه آن چه میراث یونانیان قلمداد می شد.^۱

این مکتب کلامی - که در اصل در مقابل مکتب کلامی معتزله پدید آمد -

۱. عبدالحی، مذهب اشعری، ترجمه: دکتر نصرالله پور جوادی و عبدالحسین آذرنگ (تاریخ فلسفه در اسلام)، ج ۱، ص ۳۱۵؛ الاشعری، استحسان الخوض، ص ۴ - ۶؛ الفاخوری و الجبر، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ترجمه: عبدالمحمد آیتی، ص ۱۴۷ و ۱۴۸.

ضمن نقادی معتزله، به نقادی مستقلی از فلسفه یونانی راه برد و بدین ترتیب، راه برای طرح فلسفه کسانی چون غزالی (۵۵۰ - ۴۵۰ ق) و فخرالدین رازی (۶۰۶ - ۵۴۴ ق) آماده شد تا بیایند و بر فلسفه مشاء بتازند؛ ازاین‌رو، برخی از متفکران، حیات عقلانی اسلام را پس از حملات اشعری، غزالی و رازی بر فلسفه عقلی، به عنوان انتقال تدریجی از فلسفه عقلی ارسطو به حکمت اشراقی و نوری اشراقیان و صوفیان تلقی کرده‌اند.^۱

گرچه غزالی در سده پنجم و فخرالدین در سده ششم، هر دو به عنوان چهره‌هایی بسیار مؤثر در این نهضت - که نقش مهمی در حمله بر ضد عقل‌گرایان ایفا کردند - شناخته می‌شوند، ولی این دو از هم متفاوت بودند؛ به دلیل آن‌که غزالی، در مخالفت با فلاسفه ضمن این‌که با زبان استدلال سخن می‌گوید، از حربه تکفیر و تفسیق نیز استفاده می‌کند، ولی امام فخررازی، به هیچ وجه، از این حربه استفاده نکرد و در برابر فلاسفه، از طریق استدلال و احتجاج خارج نگشت.^۲ به دلیل اهمّیت و جایگاه فخرالدین رازی در فرازهای بعد، نیم‌نگاهی فشرده، به زندگی‌نامه، روش فکری و برخی از اندیشه‌های فلسفی او خواهیم داشت.

۲. زندگی‌نامه

امام، ابو عبدالله، محمد بن عمر بن حسین بن حسین تیمی، بکری، طبرستانی، رازی، ملقب به فخرالدین و معروف به ابن خطیب و خطیب ری، یکی از حکیمان

۱. مذهب اشعری، همان، ص ۳۴۲؛ شیخ سعید غزالی، مابعدالطبیعة، ترجمه: دکتر محسن جهانگیری؛ م. م. شریف، تاریخ فلسفه در اسلام، ج ۲، ص ۱۳ - ۱۸ و از همان نویسنده، تأثیر غزالی، ترجمه: دکتر نصرالله پور جوادی، ص ۷۰ - ۷۳؛ سید حسین نصر، فخرالدین رازی، ترجمه: دکتر علی اصغر حلبی، همان، ص ۸۱ - ۸۸.

۲. ابراهیمی دینانی، ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، ج ۱، ص ۳۲۴.

نامبردار و از جمله متکلمان بزرگ مسلمان ایران است. او در ۵۴۳ ق، در خانواده‌ای اهل علم، که اصالتاً از طبرستان بودند، در شهری به دنیا آمد. نخستین معلم او، پدرش ضیاءالدین بود و پس از وی، «محمدالبغوی» و «مجدالدین الجیلی»، به او فلسفه آموختند و کلام را، در محضر کمال الدین سمنانی فرا گرفت. بنابراین گزارشات مستند تاریخی، او در زمانی کوتاه، در علوم چون ریاضیات، علوم طبیعی و پزشکی، سرآمد عصر خود گردید.

امام فخر، پس از سفرهایی به خوارزم، ماوراءالنهر و غزنه، سرانجام در هرات اقامت گزید و علاءالدین خوارزم‌شاه، مدرسه ویژه‌ای برای او بنا کرد. او در آنجا، باقی عمر خود را با تعلیم شاگردان فراوانی از همه نقاط جهان اسلام سپری کرد و در سال ۶۰۶ ق به جهان باقی رخت بر بست، او که دارای ذهنی وقاد و فکری نقاد بود، در تاریخ معارف اسلامی، از جمله کسانی است که به آسان نوشتن و عذوبت بیان و تهذیب و پیراستن کتاب‌های مشکل و فنی مهارت خاصی داشت؛ یکی از نمونه‌های بارز لباب الاشارات - که خلاصه پیراسته التنبیها و الاشارات شیخ الرئيس ابوعلی سینا می‌باشد - است.

نوشته‌های فراوانی برای فخرالدین رازی گزارش شده است که حاکی از تبحر وی در علوم گوناگون می‌باشد. تفسیر کبیر قرآن، یا مفاتیح الغیب در زمینه قرآن؛ المعالم فی اصول الفقه، در علم اصول فقه؛ المحرر فی حقائق النحو در علم لغت؛ مناقب الشافعی در تاریخ؛ شرح القانون ابن سینا در علم طب؛ اسرارالمکتوم فی مخاطبة الشمس و القمر والنجوم در علم سحر و نجوم؛ الاربعین فی اصول الدین، لوامع البینات، المطالب العالیة من العلم الالهی در علم کلام؛ شرح عیون الحکمة، المباحث المشرقیة، شرح الاشارات و التنبیها و الملخص فی الحکمة والمنطق

در علم فلسفه و منطق، نمونه‌های اندکی از نگاشته‌های وی به شمار می‌رود.^۱ حیات علمی فخرالدین رازی را می‌توان در چند سطر، چنین خلاصه کرد. رازی، فلسفه مشایی را به سبکی تحلیل و انتقاد کرد که جز غزالی، به سختی می‌توان کسی را در این باره، با او برابر شمرد؛ در نزدیک کردن علم کلام به علوم، و حتی تصوف، که آثار کلامی خویش را با آن چاشنی زد، نقش مهمی داشت و در انتقال جهان اسلام، از عقل‌گرایی مشایی، به جنبه اشراقی، در فلسفه اسلامی، نقش برجسته‌ای ایفا کرد و بدین سان، تأثیری ماندگار بر همه فیلسوفان بعدی، به‌ویژه خواجه نصیرالدین طوسی - که احیاگر فلسفه مشاء به شمار می‌رود - نهاد.^۲

۳. روش فکری

امام فخر رازی، هم فلسفه‌دان و هم یک فیلسوف است؛ زیرا، هم به نقد و تحلیل آراء و عقاید فلسفی می‌پردازد و هم توانایی خود را در تبیین دیدگاه‌های مخصوص خویش ابراز می‌دارد؛ مثلاً او در باب «لذت و ألم»، «قاعده الواحد»، «معنی حسن و قبح»، «کلام نفسی» و «رؤیت خداوند» سخنانی دارد که طرح آنها، در این مجال ممکن نیست.^۳

اما نکته حایز اهمیت آن‌که، رازی هم در تحلیل آرای دیگران و هم در ابراز عقاید خویش، روش خاصی دارد؛ در ناحیه اول، رازی تقلید از گذشتگان و

۱. ابن خلکان، وفيات الاعیان، ج ۲، ص ۴۸؛ ابن قفطی، تاریخ الحکماء، ج ۶، ص ۲۴۵؛ خوانساری، روضات الجنات، ص ۷۰۲.

۲. فخرالدین رازی، همان، ص ۹۳؛ علی اصغر حلبی، تاریخ فلسفه در ایران و جهان اسلامی، فصل یازدهم، ص ۳۷۲ - ۴۱۱.

۳. به عنوان نمونه، رک: فخرالدین رازی، المطالب العالیة، ص ۷۹؛ فخرالدین رازی، المحصل، ص ۲۱۰ - ۲۹۰؛ نصیرالدین طوسی، شرح الاشارات، ج ۱، ص ۱۵۹ - ۱۷۰؛ ج ۳، ص ۱۳۱.

پذیرش بی‌چون و چرای سخن آنان را مردود دانسته و معتقد است که اگر پیروی بی‌چون و چرا، از سخنان متقدمان مردود است، مخالفت بی‌دریغ و بی‌اساس نسبت به سخن آنان نیز، به هیچ وجه ممدوح و پسندیده نمی‌باشد. به نظر وی کسانی به غلط چنین می‌پندارند که با مخالفت کردن نسبت به بزرگان حکما و اندیشه، می‌توانند در زمره اندیشمندان بزرگ قرار گیرند. این اشخاص، با عمل ناپسند خویش، بلاهت و نادانی خود را ابراز داشته، نقص و خامی خویش را آشکار می‌سازند؛ در اینجا است که فخرالدین رازی، راه میانه و طریق اعتدال را توصیه کرده و در پذیرش و ردّ اقوال، تنها دلیل و برهان را شرط می‌داند.^۱

آیا رازی در این ساحت، بدانچه که گفته عمل کرده است؟! برخی معتقدند که رازی در برخورد با آرای «ابن سینا» در شرح اشارات خود، که مهم‌ترین کتاب فلسفی اوست، راه افراط را پیموده است و خود، بدانچه که گفته عمل نکرده است. خواجه نصیر طوسی، رازی را خارج از حدّ اعتدال و طریقه انصاف دانسته و کوشش‌های او را نوعی قدح، در کلاس شیخ به شمار آورده است و سخن برخی از صاحب نظران را نقل کرده که گفته‌اند: «آنچه امام فخر رازی، به عنوان شرح کتاب شیخ‌الرئیس نوشته، در واقع نوعی جرح است».^۲

اما در ناحیه دوّم می‌توان گفت که رازی، پیرو اصالت عقل است؛ وی در کتاب جامع العلوم که به نام «ستینی» معروف است، ادراک عقل را از ادراک حسّ به هفت وجه کامل‌تر می‌داند،^۳ و حتی منقولات را در پرتو معقولات، معتبر

۱. فخرالدین رازی، المباحث المشرقیة، ج ۱، ص ۴.

۲. شرح الاشارات، همان، ج ۱، ص ۴.

۳. این هفت وجه عبارتند از: وجه اوّل: عقل خود را در می‌یابد ولی حس خود را در نمی‌یابد؛ وجه دوّم: حس، در قرب و بعد، مفرط و توانایی ادراک ندارد، در حالی که قرب و بعد، به

می‌شناسد. او با این‌که اشعری است، مبانی دینی را معقول دانسته و از آیین الهی به عنوان یک امر معقول دفاع می‌نماید. وی در تمامی شانزده مسئله‌ای که اشاعره در مقابل معتزله طرح کرده‌اند^۱ با آنها همراه نیست؛ ولی در عین حال، نباید گمان کرد که او اشعری به شمار نمی‌آید؛ زیرا، او به صراحت تمام، منبع قویم و صراط مستقیم را، مذهب اهل سنت و جماعت دانسته و سلسله استادان اشعری خود را تا شخص ابوالحسن اشعری، بر شمرده است؛ به دلیل پیروی از عقل و در عین

هیچ وجه مانع از ادراک عقل نیست؛ وجه سوّم: حجاب و پرده، می‌تواند مانع ادراک حس گردد؛ ولی در مورد عقل، حجاب و پرده نمی‌تواند مانع ادراک آن واقع شود؛ وجه چهارم: حس، تنها ظاهر اشیاء را درک می‌کند؛ ولی عقل، هم به ظاهر و هم به باطن اشیاء می‌تواند وقوف پیدا کند؛ وجه پنجم: در حس، غلط و اشتباه فراوان رخ می‌دهد، به این ترتیب که ساکن را متحرک و متحرک را ساکن می‌بیند؛ ولی در عقل، این‌گونه استثنائات واقع نمی‌شود؛ وجه ششم: حس، وقتی به ادراک چیزی اشتغال دارد، از ادراک چیزهای دیگر باز می‌ماند؛ ولی عقل چون چیزی بداند، قوه او بر دانستن چیزهای دیگر بیشتر می‌شود؛ وجه هفتم: حس وقتی که شیئی نیرومند را ادراک می‌کند، از درک شیء ضعیف، عاجز می‌ماند؛ ولی عقل برعکس حس بوده و ادراک یک شیء قوی، مانع آن، از ادراک اشیاء ضعیف نمی‌گردد؛ ر.ک: فخرالدین رازی، جامع العلوم، ص ۴۵.

۱. این شانزده مسئله که معتزله پذیرفته و اشاعره مخالفت کرده‌اند، عبارت است از:
۱. صفات حق تبارک و تعالی زاید بر ذات نیست؛ ۲. صفات فعل، مانند خالقیت و رازقیت، قدیم نیست؛ ۳. کلام خداوند، یعنی قرآن مجید، مخلوق و حادث است؛ ۴. رویت خداوند، با چشم سر پذیرفته نیست؛ ۵. بندگان خدا، خود افعال خویش را می‌آفرینند؛ ۶. برخی از واحبات، عقلی شمرده می‌شود؛ ۷. حسن و قبح امور، عقلی است؛ ۸. شفاعت پیغمبر ﷺ شامل حال مرتکبین کبیره نمی‌شود؛ ۹. توانایی انسان، قبل از فعل او ثابت است؛ ۱۰. رعایت امر اصلاح، بر خداوند تبارک و تعالی واجب است؛ ۱۱. مرتکب گناه کبیره، نه مؤمن و نه کافر است؛ ۱۲. سؤال نکیر و منکر درقبر، یک نظریه قابل پذیرش نیست؛ ۱۳. در نیایش، سودی نیست؛ ۱۴. قول به صدور کرامات از اولیا پذیرفته شده نیست؛ ۱۵. آن‌چه حرام است، رزق محسوب نمی‌شود؛ ۱۶. بهشت و جهنم اکنون آفریده نشده‌اند.

حال وفادار بودن به مسلک اشعری، می‌توان فخرالدین رازی را از جمله نخستین کسانی دانست که فلسفه را با علم کلام در آمیخته و با این در آمیختگی، جریان‌ی جدید را مطرح ساخته است.^۱

روش فکری رازی، در ابراز عقاید خویش و آمیختگی فلسفه و کلام را می‌توان در گفته خود وی جست؛ یکی از آثار او الفرق فی شرح احوال مذاهب المسلمین والمشرکین است. او در این کتاب در باب احوال فلاسفه می‌نویسد:

«مذهب ایشان، آن است که عالم، قدیم بوده و علت مؤثر بالایجاب است؛ نه فاعل بالاختیار، و بیشتر فیلسوفان علم خدا را منکرند و به حشر اجساد باور ندارند. بزرگ‌ترین ایشان، ارسطاطالیس است و او را کتاب‌های بسیاری است و هیچ کس در نقل گفتار او و ترجمه کتاب‌های وی، بهتر از بوعلی سینا، شیخ الرئیس نیست. ما نیز در آغاز کار و اوان اشتغال به علم کلام، اشتیاق فراوان به دیدن کتاب ایشان داشتیم. مدتی از عمر را بدان صرف کردیم. فضل و توفیق حق ما، را بر آن داشت کتاب‌هایی تصنیف کنیم که متضمن ردّ آنها باشد، چون: کتاب نه‌ایة‌العقول، کتاب المباحث المشرقیة، کتاب الملخص، کتاب شرح اشارات، کتاب جواب المسائل التجارية، کتاب البیان و البرهان و کتاب المباحث المعادیة فی المطالب العمدیة. همه این کتابها در بیان اصول دین و شرح شبهات فیلسوفان مخالف است که دوست و دشمن اعتراف دارند که هیچ‌کس از متقدمان و متأخران، مانند این کتابها لیست نکرده‌اند».^۲

۱. ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، همان، ج ۱، ص ۳۴۴ و ۳۴۵؛ ج ۳، ص ۳۶۰ و ۳۶۱؛

فخرالدین رازی، همان، ص ۹۳.

۲. فخرالدین رازی، چهارده رساله، ص ۱۴۳-۱۴۵.

۴. اندیشه‌های فلسفی

رازی، با نوشتن کتاب‌های متعدد در زمینه مباحث فلسفی، نشان داده است که در طرح مسائل فلسفی، توانایی دارد و از عهده فهم آنها نیز بر می‌آید؛ در این خصوص، چنان‌که خود تصریح نموده است، اندیشه‌های خاص فلسفی نیز طرح کرده است که تنها به چند نمونه مهم، اکتفا می‌شود:

الف) عقل و دین

رازی، ارزش مهمی برای قوه عاقله قائل است؛ ولی در عین حال می‌کوشد که استدلال و الهام (عقل و نقل) را با هم در آمیخته و به آن دو، هم آهنگی بخشد. در تفسیر قرآن خود، کسانی از خردمندان اسلام، که این دو عنصر را با هم در نظر می‌گیرند، حکمای اسلامی می‌نامد، و آنها را بسیار می‌ستاید.^۱ اهمیت خود او نیز در کلام اسلامی، مربوط به توفیقی است که در بنیانگذاری کلام فلسفی داشته است که قبل از او به وسیله غزالی، آغاز گشته بود، و در آن، هم شهادت عقلی و هم شهادت، نقلی نقش برجسته‌ای بازی می‌کنند.

با این حال، رازی، در باب تعارض عقل و نقل، معتقد است. هنگامی که عقل با نقل، در تعارض قرار می‌گیرد، می‌توان این تعارض را، به چهار صورت تقریر کرد: صورت اول: به مقتضای هر دو عمل شود؛ صورت دوم: تعارض، موجب تساقط شده و هر دو از درجه اعتبار ساقط شود؛ صورت سوم: حکم عقل، پذیرفته شود و حکم عقل، مورد انکار قرار گیرد؛ صورت چهارم: به حکم عقل تسلیم شویم و دلیل نقلی را، به نوعی تأویل نماییم.

۱. همان، ص ۱۴۳ - ۱۴۵.

به نظر رازی، صورت اول و دوم پذیرفتنی نیست؛ زیرا چنان‌که اجتماع، نقیضین امکان‌پذیر نیست، ارتفاع نقیضین نیز، ممتنع می‌باشد و صورت اول، چون اجتماع نقیضین، غیر قابل قبول و صورت دوم، مانند ارتفاع نقیضین، مردود است. صورت سوم نیز، برای اهل تحقیق، قابل پذیرش نیست؛ زیرا ظواهر شرع و صحت احکام نقلی، از آن رو مسلم است که به دلیل عقل صانع، صفات وی، لزوم بعثت و ظهور معجزات، اثبات گردیده است و همه آنها، به حکم عقل بوده است؛ پس اگر عقل، متهم شود و حکم آن اجرا نگردد، قبول احکام عقل، در مبانی و اصول این مبانی نیز مردود شناخته شده و موجب بطلان ادله شرعی می‌گردد؛ بنابراین، قَدْح در احکام عقل سبب قَدْح در عقل و نقل، هردو خواهد بود.

از دیدگاه رازی، به دلیل آن‌که سه صورت اول باطل و غیر موجه‌اند، تنها باید به صورت چهارم، یعنی به حکم عقل، تن داد و فرمان آن را گردن نهاد؛ از این رو، اگر عقل سلیم و خرد صحیح، حکم به بطلان نقل کرد و یا این‌که حکم به صحت نقل نمود، ولی تأویل آن را لازم شمرد، ناچار باید پذیرفته شود. در واقع فخر رازی، دلایل نقلی را مفید یقین ندانسته و به همین جهت معتقد است: چیزی که مفید یقین نمی‌باشد، در مقابل دلیل عقلی قاطع، تاب مقاومت نخواهد داشت.^۱ وی معتقد است: از آن‌جا که آن‌چه ادیان آسمانی در باب حقایق هستی ابراز داشته‌اند در عین جامعیت مجمل بوده و درک تفصیل آن به عقول اشخاص هوشمند و با ذکاوت واگذاشته شده است، تسلیم بودن در برابر منقول، مستلزم این نیست که از درک عقلانی مفاد و مضمون آن، بی‌نیاز باشیم؛ به عبارت دیگر، منقول از آن جهت که منقول است، انسان را از امر معقول بی‌نیاز نمی‌سازد، اما به

هر حال، باید توجه داشت که رازی، نقل خالص را انکار کرده است، نه عقل خالص را؛ علاوه بر آن که وی مبانی دینی را امری معقول دانسته و از آیین الهی به عنوان یک امر معقول، دفاع می‌نماید.^۱

ب) حقیقت علم

فخر رازی، مفهوم «علم» را بدیهی می‌داند؛ مهم‌ترین دلایل وی در این باب عبارتند از:

نخست: علم از وجدانیات است؛ یعنی از آن دسته چیزهایی است که ما خود، آنها را به وجدان خویش درمی‌یابیم؛ مثل گرسنگی و تشنگی که برای هر شخص واضح است؛ زیرا، هرکس آن را با وجدان خود دریافته و از این‌رو ادراک آن، محتاج به تفکر و اندیشه و ارائه تعریف نیست.

دوم: اگر از هرکسی، ولو عامی، سؤال کنیم که آیا به فلان چیز علم دارد یا خیر؟ خواهد گفت: بلی یا خیر و پاسخ به سؤال، فرع فهمیدن آن است و اگر معنای پرسش را در نمی‌یافت، به جای چنین جوابی، از مفهوم آن سؤال می‌کرد.

و این دو امر حکایتگر بدهت مفهوم علم است؛ ولی باید توجه داشت که در دلیل اول، ما بالوجدان، حقیقت و مصداق علم را در می‌یابیم؛ نه مفهوم آن را؛ چنان‌که ما حقیقت گرسنگی را، به وجدان در می‌یابیم و نه مفهوم آن را و نیز، در دلیل دوم، فهمیدن سؤال فوق، محتاج به درک معنای دقیق علم و آشنایی به تعریف حقیقی آن نیست، بلکه علم اجمالی و آشنایی نسبی با آن، دریافتن مفهوم آن پرسش کافی است؛ ولی به هر روی، این مقدار، برای بدیهی بودن یک مفهوم

۱. فخرالدین رازی، البراهین، ج ۲، ص ۱۵، مقدمه.

کافی نیست؛ زیرا مفهومی بدیهی است که کنه آن بر ما آشکار باشد، بدون آن که این وضوح، به فکر و اندیشه نیاز داشته باشد.^۱

اما فخر رازی، در باب «حقیقت علم» دیدگاهی دارد که با معمول فلاسفه مخالف است. وی علم را از کیفیات نفسانی مقوله فعل و یا انفعال نمی داند؛ بلکه از منظر او، علم، از مقوله اضافه یا نسبت است؛ یعنی علم برای آدمی وقتی دست می دهد که نفس ناطقه انسان، با شیء خارجی نسبتی پیدا کند؛ ازاین رو، در دیدگاه او، بدون طرف مضاف، علم، باطل و هیچ خواهد بود؛ وی وجهی متمایز میان علم و وجود ذهنی قائل است، به اعتقاد رازی ما می توانیم در عقل و ذهن و اندیشه خود، احکامی را برای امور معدوم اثبات نماییم، ولی باید توجه داشته باشیم که این صورت حاصله از امر معدوم، در ذهن وجود ذهنی است؛ اما اضافه، عالم بدین صورت و این وجود ذهنی، پدید آورنده علم است.^۲

این دیدگاه به سه دلیل، مخدوش است: اول آن که اگر علم، از مقوله اضافه باشد؛ یعنی نسبت نفس باشد، با شیء خارجی، باید علم شخص به نفس خویش، حاصل نشود؛ زیرا اضافه، نسبت میان دو چیز است و در این مورد، بیش از یک چیز، که همان نفس آدمی باشد، چیز دیگری نیست. دوم آن که اگر علم، اضافه باشد، علم به معدومات محال و ناممکن می نماید؛ حال آن که چنین نیست. سوم آن که اگر علم، از مقوله اضافه باشد، باید اول دو طرف حاصل باشد و حال آن که در علم فعلی، خلاف آن مشهود است؛ زیرا نخست علم و بعد از آن، معلوم حاصل می شود.

۱. به نظر فخر رازی، دلیل نقلی و سمعی، موقوف بر ده مقدمه است که هر یک از آنها ظنی است و از آن جا که هر چه موقوف باشد بر ظنی خود آن هم ظنی است، دلیل نقلی نیز، مفید ظن است، نه یقین. برای اطلاع تفصیلی از مقدمات دهگانه، ر.ک: البراهین، همان، ج ۲، ص ۱۹۳-۱۹۹.

۲. ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، همان، ج ۱، ص ۳۴۰ و ۳۴۱.

به هر روی، رازی، حقایق اشیاء را قابل شناخت دانسته و معتقد است، عقل توانایی ادراک حقایق اشیاء را دارد.

ج) تصور و تصدیق

از جمله کسانی که در مسئله «تصور» و «تصدیق» دارای رأی اختصاصی بوده و سال‌ها اندیشه‌اش مورد نقض و ابرام علما قرار گرفته، فخرالدین رازی است. به اعتقاد وی، زمانی که حقیقتی را ادراک می‌نماییم، یا آن را از آن جهت که خودش خودش است بدون هیچ حکمی - نه به نفی و نه به اثبات - در نظر می‌گیریم و یا حکم به نفی یا اثبات آن می‌کنیم، در این حال، اولی تصور و دومی تصدیق است؛ یعنی اگر مثلاً انسان را از این جهت که انسان است، بدون در نظر گرفتن چیزی زاید بر انسان بودن او ادراک نمودیم، این ادراک ما، «تصور»، و اگر آن را همراه با حکمی، مثلاً به موجود بودن، یا سنگ نبودنش شناختیم، این شناخت ما «تصدیق» است، بنابراین، تصدیق در مثل «انسان موجود است»، عبارت است از مجموع تمام اطراف با حکم. او در جای دیگر می‌گوید: برای ما تصویری است، اگر بر آن، به نفی یا اثبات، حکمی کردیم، آنگاه مجموع، تصدیق خواهد بود.^۱

براساس این دیدگاه، تفاوت تصور و تصدیق، مثل تفاوت بسیط و مرکب می‌باشد؛ یعنی تصور بسیط و تصدیق، مرکب است؛ به عبارت دیگر، به نظر فخر رازی، تصور جزئی از تصدیق بوده و تقدمش، از باب تقدم جزء بر کل است. به عبارت سوم، حکمای دیگر مجموع تصور محکوم علیه و محکوم به و نسبت حکمی را «شرط» حکم می‌دانند؛ ولی رازی آن را «شطر» حکم، یعنی جزو آن تلقی می‌کند.

۱. هادوی تهرانی، گنجینه خرد، ج ۱، ص ۱۱۴ - ۱۱۶.

(د) بداهت

فخر رازی، به «بدیهیات» معتقد بوده و کسی را که آن را انکار نماید، دچار خطا و وسواس ذهنی می‌داند. به نظر او بدیهی آن است که صرف حضور موضوع و محمول آن در قطعیت ذهن، به اسناد یکی به دیگری [چه در قالب نفی و چه در شکل اثبات] کافی است.^۱

وی، همه تصورات را بدیهی می‌داند؛ به خلاف مقدماتش که معتقد بودند بعضی از تصورات، بدیهی و برخی دیگر، نظری هستند. استدلال رازی در این باب آن است که تصور چیزی نیست که از طریق طلب و اکتساب به دست آید؛ زیرا آن‌چه مورد طلب واقع می‌شود یا معلوم است و یا مجهول؟ اگر آن‌چه مورد طلب قرار می‌گیرد، مجهول باشد، هرگز نمی‌توان آن را به دست آورد؛ زیرا علاوه بر آن که طلب مجهول مطلق، ممتنع است، این مسئله نیز مطرح می‌گردد که بر فرض به دست آوردن یک تصور مجهول، چگونه می‌توان دریافت آن‌چه بدست آمده است همان تصویری است که مورد توجه و طلب بوده است؟ اما اگر از آن‌چه مورد طلب و اکتساب قرار می‌گیرد، معلوم باشد، ناچار علم به آن شیء، حاصل است و تحصیل حاصل امری ممتنع به شمار می‌آید؛ به عبارت دیگر: اگر مطلوب، به هیچ وجه ادراک نشده باشد، طلب او محال است؛ زیرا نفس ما آن‌چه را که بدان شعوری ندارد طلب نمی‌کند و اگر ادراک شده باشد، باز طلبش محال خواهد بود؛ زیرا بدست آوردن بدست آمده، ناممکن است.^۲

۱. المباحث المشرقیة، ج ۱، ص ۴۱، ۱۰۳، ۳۲۶، ۳۷۶؛ شرح الاشارات، ص ۱۳۰؛ حسن معلمی،

نگاهی به معرفت‌شناسی در فلسفه اسلامی، ص ۶۷ - ۷۰.

۲. خواجه نصیرالدین طوسی، نقد المحصل، ص ۶.

«رازی» می‌گوید: «ممکن است به تحلیل ما چنین ایراد شود: تصویری که مورد طلب واقع می‌شود از یک جهت معلوم و از جهت دیگر مجهول است؛ بدین ترتیب، آنچه مورد طلب واقع می‌شود، رفع جهل و تکمیل نقص خواهد بود؛ ولی پاسخ این اشکال روشن است؛ زیرا هنگامی که تصویری از یک جهت معلوم و از جهت دیگر مجهول باشد، جهت معلوم نیز، غیر از جهت مجهول و آن‌جا که جهت معلوم غیر از جهت مجهول شناخته شد، به همان تقسیم اول بازگشته و گفته می‌شود: تحصیل آنچه معلوم است، تحصیل حاصل است و آنچه مجهول است، اکتساب آن ممتنع می‌باشد.»^۱

اما خواجه نصیرالدین طوسی (۵۹۷-۶۷۲ ق) معتقد است: «در این پاسخ رازی، مغالطه‌ای نهفته است؛ زیرا مطلوب، یکی از دو وجه متغایر نیست؛ بلکه چیزی است که صاحب دو حیثیت می‌باشد و این چیز، نه مطلقاً ادراک شده و نه مطلقاً ناشناخته است؛ بلکه در واقع، قسم سوّمی می‌باشد؛ به بیان دیگر مطلوب ما، نه معلوم است که بگویید تحصیل حاصل می‌شود و نه مجهول مطلق، تا گفته شود نفس آن را طلب نمی‌کند؛ بلکه مطلوب مجهول، بسیط است؛ چیزی که از حیثی، شناخته شده و از حیثی، مجهول می‌باشد؛ بله، مجهول بسیط، از حیث دیگر، مجهول بودنش مجهول مطلق و از حیث معلوم بودن، آشکار بوده و اشکالات بر آن وارد می‌گردد، ولکن این حیثیات مطلوب نیستند، آنچه مقصود ماست خود آن چیز است که این دو جهت را داراست.»^۲

به هر روی، پذیرفتن بدیهی بودن همه تصورات مشکل است؛ زیرا اگر همه

۱. فخرالدین رازی، تفسیر کبیر، ج ۵، ص ۵۰۰؛ البراهین، ج ۲، ص ۲۸۹-۲۹۴؛ المحصل، ص ۸۴-۱۲۲؛

شرح عیون الحکمة، ج ۱، ص ۴۵، ۱۹۷؛ ج ۳، ص ۹۹-۱۰۱.

۲. البراهین، ج ۲، ص ۲۸۹-۲۹۳؛ نقد المحصل، ص ۷.

تصورات، بدیهی بودند و ما تصور نظری نداشتیم، باید هیچ ابهامی در ادراکات تصویری ما حاصل نمی‌شد و زمانی که به یک امر تصویری، علم پیدا می‌کردیم، می‌بایست به کنه آن پی برده و تمام حقیقت آن را می‌شناختیم، در حالی که بسیاری از تصورات در بدو علم یافتن به آنها مبهم بوده و بعد در پرتو تعاریف، روشن گشته و وضوح می‌یابند.

«فخر رازی»، در باب تصدیقات، با دیدگاه غالب منطقیان موافق بوده و معتقد است که همه تصدیقات بدیهی نبوده، چنان‌که همگی نظری هم نیستند و الاً دور یا تسلسل پیش می‌آمد و این دو محالند؛ بلکه ما در تصدیقات، ناگزیر به بدیهیاتی که بی‌نیاز از اکتساب هستند، منتهی می‌شویم.^۱

نکته حایز اهمیت در دیدگاه فخر، آن است که او تبیین بدیهیات را غیر از اثبات آنها می‌داند و معتقد است: در تبیین، ما دفع شبهه می‌کنیم، نه اثبات مطلب، به عبارت دیگر، در نظرگاه رازی، بدیهیات یقینی هستند، ولی ممکن است گرفتار شبهه شوند؛ در این صورت، اگر ما سرّ پیدایش شبهات را بیان و بی‌اساس بودن آنها را روشن کنیم، جزم ما به بدیهی سالم باقی می‌ماند، نه این‌که ما با اثبات بدیهی بدان جزم یابیم.^۲

ناگفته نماند که فخر رازی «استحالة اجتماع نقیضین» را از بدیهیات اولیه دانسته و قضایای بدیهی دیگری چون «الکل، اعظم من الجزء»، «الاشیاء المساویة لشيء واحد مساویة» و «حکم الشيء حکم مثله» را از استحاله اجتماع نقیضین نتیجه می‌گیرد.^۳

۱. همان، ص ۱۲.

۲. نقد المحصل، ص ۷؛ گنجینه خرد، ج ۱، ص ۲۲۲.

۳. همان، ص ۱۲.

ه) اصل علیّت

اگر «اصل علیّت» رابه معنای ارتباط ضروری بین دو چیز (علت و معلول) تفسیر کنیم، اشاعره منکر آن بودند، اما باید توجه داشت که در یک برآیند کلی، اشاعره، نخست فی الجمله، نظم میان پدیدارها را پذیرفته و معتقدند که میان رویدادهایی که در پی هم می آیند تناسب و سنخیتی برقرار است و هر رویدادی بعد از هر رویدادی نمی آید. دوم این که آنها ضرورت علت و معلولی را انکار می کنند، بی آن که خود علیّت را به صراحت رد کنند؛ به بیان دیگر، آنچه ایشان انکار می کردند پیوستگی و ارتباط ضروری میان علت و معلول بود، ولی نوعی ارتباط را بین آنچه که علت و معلول خوانده می شود قبول داشتند، و این ارتباط همان بود که آن را «عادت الهی» می خواندند. به بیان سوّم، آنان، می پذیرفتند که مثلاً با دیدن آتش باید در انتظار حرارت بود، و این اندیشه چنان در ذهنها رسوخ کرده است که آدمی می پندارد رابطه آنها ضروری است؛ ولی در واقع منشا این اندیشه، عادت و سنت الهی است که حرارت را در پی آتش، خلق می کند. سوّم این که: منشاء انکار اصل علیّت، به معنای گفته شده، اعتقاد عقلی و نقلی به عمومیت اراده و قدرت خداوند بود؛ یعنی در نظر اشاعره چنین می نمود که قبول رابطه ضروری میان مثلاً آتش و حرارت، به این معنا است که باوجود آتش، از حرارت گریزی نیست؛ حتی اگر خداوند بخواهد که چنین نباشد، و این یعنی، تحدید قدرت الهی.

بر این اساس، به اعتقاد اشاعره فاعلیت الهی در امور به صورت مستقیم است، و این تنها فاعلیت مورد قبول اشاعره بود، آتش تأثیری در ایجاد حرارت ندارد؛ بلکه حرارت نیز، مانند خود آتش، محکوم مشیّت و خواست خداوندی است، و تقارن این دو مشیّت و خواست، مبدأ تصور اصل علیّت شده است؛ ازاین رو،

اشاعره معمولاً، برای اشاره به مبدأ بودن خداوند نسبت به عالم، از واژه فاعل استفاده می‌کنند و خداوند را علت، بلکه فاعل مختار می‌خوانند.^۱

ولی با وجود اشعری بودن فخررازی، وی در این باب - بنابر آنچه که از مجموع کلمات و دیدگاه‌های وی استفاده می‌شود- از فلاسفه متأثر گشته و رأیی معتدلانه نسبت به اشاعره متقدم اتخاذ کرده است؛ زیرا نخست، وی سخنان فراوانی در زمینه علّیت و مسائل مرتبط با آن طرح کرده و دوم این‌که در این میان، نظرگاه‌هایی را تبیین نموده که حکایتگر طرفداری وی از اصل علّیت است؛ او تصور اصل علّیت را بدیهی دانسته و معتقد است:

این‌که چیزی در چیز دیگر مؤثر باشد به گونه‌ای بدیهی قابل تصور است؛ زیرا بر حسب درک ابتدایی عقول، خود می‌دانیم که وقتی می‌گوییم: «گوشت را بریدم» و «قلم را شکستم» معنی آن چیست، بریدن و شکستن، تأثیرات مخصوصی هستند و از آن‌جا که تصور «تأثیر مخصوص» بدیهی است، تصور تأثیر، که جزء ماهیت تأثیر مخصوص می‌باشد، به طریق اولی بدیهی است.^۲

در نظر فخر، اجتماع دو علت مستقل بر معلولی که دارای وحدت شخصی است، محال بوده^۳ و عدم را نه علت‌پذیر و نه علت می‌داند.^۴ وی صدور بیش از یک معلول را از علت واحد روا دانسته و معتقد است:^۵ دو معلولی که مثل یکدیگر

۱. المباحث المشرقیة، ج ۱، ۳۵۰ - ۳۵۲.

۲. البراهین، ج ۲، ص ۲۹۳ - ۲۹۵.

۳. ر.ک: محمد غزالی، تهافت الفلاسفة، ص ۱۹۰، ۲۳۹، ۲۴۰؛ هری اوسترین ولفسن، فلسفه علم کلام، ترجمه: احمد آرام، ص ۵۲۱ - ۵۵۷؛ المحصل، ص ۶۶؛ ایجی و جرجانی، شرح المواقف، ص ۲۴۲ و ۲۴۳؛ مذهب اشعری، همان، ص ۳۴۰، ۳۴۱.

۴. رازی، تلخیص المحصل، ص ۲۰۹؛ المطالب العالیة، ج ۱، ص ۷۱ - ۷۴؛ البراهین، ج ۲، ص ۶۸.

۵. تلخیص المحصل، ص ۲۰۹.

هستند، می‌توانند با دو علت مختلف تعلیل شوند.^۱ او سبب را برای به‌وجود آمدن شیء، لازم می‌شمرد و می‌گوید:

ممکن، جز توسط سبب منفصل، موجود و معدوم نمی‌شود، چه، از آن‌جا که وجود و عدم نسبت به ممکن، مساوی هستند، ترجیح یکی از آن دو، جز با سببی جدا از ممکن، محال است.^۲

وی، هم‌چنین، در مردود شمردن اولویت، با فلاسفه معاصر خود هماهنگ است؛ رازی دیدگاه خود را در این باب، این‌گونه بیان کرده است:

ممکن، در ذات خود، وضع یکسانی نسبت به وجود و عدم دارد، زیرا؛ هیچ یکی از دو طرف وجود و عدم آن، نمی‌تواند برتر از دیگری باشد؛ چه، اگر اولویتی برای یک طرف فرض شود جز این نیست که طرف دیگر، یا هنوز امکان وقوع دارد یا ندارد؛ اگر امکان وقوع داشته باشد، یا وقوع آن ناشی از سبب است و یا بدون سببی واقع می‌شود؛ اگر ناشی از سبب باشد، معلوم می‌شود که اولویت مفروض، به خودی خود، جهت بقای طرف راجح، کفایت نکرده؛ بلکه فقدان سبب طرف مرجوح نیز، ضرورت داشته است؛ اما اگر وقوع طرف، فاقد اولویت بدون سبب باشد، معلوم می‌شود، ممکن، بدون علت واقع شده است و این محال است.^۳

رازی همچون فلاسفه، علت نیاز مؤثر را، امکان دانسته و از آن‌جا که امکان، لازمه ضروری ماهیت ممکن است، ممکن را برای همیشه، نیازمند به مؤثر تلقی کرده و بدین طریق به نیازمندی به علت، در حالت بقا نیز، اذعان نموده است.^۴

اگر چه در برخی از فرازهای سخنان فخر، نفی اصل علیت، استشمام می‌شود؛ اما با توجه به صدر و ذیل و دقت در عبارات، نسبت دادن چنین نگرشی، امری

۱. همان.

۲. همان، ص ۱۱۱؛ المطالب العالیة، ج ۱، ص ۸۴.

۳. همان، ص ۱۰۶؛ المحصل، ص ۲۱۰، ۲۹۰.

۴. تلخیص المحصل، ص ۱۱۳.

مشکل به نظر می‌رسد؛ مثلاً وی در بخشی از تحلیل دیدگاه‌های خود می‌گوید: همه ممکنات، توسط قدرت خداوند، واقع می‌شوند و دلیل بر این مطلب، از جهاتی است: نخست آن‌که اثبات نمودیم که خداوند تعالی، بر هر ممکنی که فرض شود، قادر است و در ایجاد آن، استقلال دارد. پس اگر فرض کنیم سبب دیگری نیز هست که مقتضی ایجاد آن ممکن است، نتیجه آن، اجتماع دو سبب مستقل، بر اثر واحد خواهد بود و آن محال است...».

در ابتدا، شاید به نظر برسد که این نظریه، منافی اصل علیت است، ولی با دقت بیشتر، مشخص می‌گردد که چنین نیست؛ زیرا هر چند مفاد عبارت فوق نفی دخالت سبب غیر الهی در پیدایش ممکنات است؛ اما صحبتی از سبب طولی و عرضی نشده و چه بسا بتوان گفت که منظور گوینده، نفی سبب عرضی است، اما وجود سبب، یا اسبابی را که سلسله‌وار، در طول سببیت الهی قرار می‌گیرند و واسطه وصول فیض می‌شوند، نفی نکرده است، مانند فلاسفه الهی، که سبب عرضی را به دلیل عقلی رد کرده‌اند. تعبیر «استقلال» نسبت به خداوند نیز، نباید رهنمون به این معنی شود که رازی، سبب طولی را نیز نفی کرده است؛ زیرا ممکن است بگوییم سبب یا اسباب طولی، نافی استقلال مسبب الاسباب نیستند. چه این‌که، اسباب طولی، در اصل وجودشان، مدیون سبب اوّلند؟ و از این رو، نه تنها می‌تواند سببیت آنها را به طور حقیقی نفی کرد، بلکه اصل وجودشان را نیز می‌توان حقیقتاً نفی نمود؛ این قبیل تعبیرات، در فلسفه بی‌سابقه نیست.^۱ به هر روی، اگر رازی، نافی اصل علیت بود، هیچ‌گاه از آن، برای قویم‌ترین و حساس‌ترین مسئله فلسفی، یعنی «اثبات واجب‌الوجود» سود نمی‌جست.^۲

۱. همان، ص ۱۱۹.

۲. همان، ص ۱۲۱.

کتاب نامه

۱. الاشارات و التنبیهات، ج ۱، ۳، شرح خواجه نصیرالدین طوسی، بوعلی سینا، دفتر نشر کتاب، چ ۲، تهران، ۱۴۰۳ق.
۲. البراهین در علم کلام، فخرالدین رازی، تصحیح: سید محمدباقر سبزواری، دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۴۱ش.
۳. تاریخ الحكماء، ج ۶، ابن قفطی، چاپ مصر، ۱۳۲۶ق.
۴. تاریخ فلسفه در اسلام، ج ۱، م.م. شریف، تهیه و گردآوری ترجمه فارسی: زیر نظر نصرالله پور جوادی، مرکز نشر دانشگاهی، چ ۱، تهران، ۱۳۶۲ش.
۵. تاریخ فلسفه در اسلام، ج ۲، م.م. شریف، تهیه و گردآوری ترجمه فارسی: زیر نظر نصرالله پورجوادی، مرکز نشر دانشگاهی، چ ۱، تهران، ۱۳۶۵ش.
۶. تاریخ فلسفه در ایران و جهان اسلامی، علی اصغر حلبی، اساطیر، چ ۱، تهران، ۱۳۷۳ش.
۷. تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، حنا الفاخوری، و الخلیل الجبر، ترجمه: عبدالمحمد آیتی، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، چ ۳، تهران، ۱۳۶۷ش.
۸. تفسیر کبیر، فخرالدین رازی، دارالطباعة العامرة، بیروت، ۱۳۵۷ق.
۹. تهافت الفلاسفة، ابوحامد محمد الغزالی، تصحیح: موريس بويج، دارالمشرق، بیروت.
۱۰. جامع العلوم، فخرالدین رازی، مطبع ظفری، بمبئی، ۱۳۲۳ق، چاپ سنگی.
۱۱. چهارده رساله، فخرالدین رازی، تصحیح: سید محمد باقر سبزواری، دانشگاه تهران، چ ۱، تهران، ۱۳۴۰ش.
۱۲. رسالة استحسان الخوض في علم الکلام، ابوالحسن اشعری، بیروت، دارالمشایخ، ۱۴۱۵ق.
۱۳. روضات الجنات، خوانساری، تهران، ۱۳۶۷ش.
۱۴. شرح المواقف، میر سید شریف جرجانی، افست از چاپ مصر، شریف رضی، قم، ۱۳۲۵ق.
۱۵. شرح عیون الحکمة، ج ۱، ۳، فخرالدین رازی، تحقیق: احد سقا، مؤسسة الصادق علیه السلام، چ ۱، تهران، ۱۳۷۳ش.

۱۶. علّیت از دیدگاه اشاعره و هیوم، سید صدرالدین طاهری، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چ ۱، تهران، ۱۳۷۶ ش.
۱۷. فلسفه علم کلام، هری اوسترین ولفسن، ترجمه: احمد آرام، انتشارات الهدی، چ ۱، تهران، ۱۳۶۸ ش.
۱۸. کتاب المحصل، م.م شریف، تحقیق: حسین آتای، دارالتراث، چ ۱، قاهره، ۱۴۱۱ ق.
۱۹. گنجینه خرد، ج ۱، مهدی هادوی تهرانی، الزهراء، چ ۱، تهران، ۱۳۶۹ ش.
۲۰. ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، غلامحسین ابراهیمی دینانی، طرح نو، چ ۲، تهران، ۱۳۷۹ ش.
۲۱. المباحث المشرقیة، فخرالدین رازی، مکتبة الاسدی، تهران، ۱۹۶۶ م.
۲۲. المطالب العالیة، فخرالدین رازی، تحقیق: احمد حجازی السقاء، دارالکتب العربی، چ ۱، بیروت، ۱۴۰۷ ق.
۲۳. نقد المحصل (یا تلخیص المحصل)، نصیرالدین طوسی، به اهتمام مهدی محقق، انتشارات مؤسسه مطالعات دانشگاه مگ گیل با دانشگاه تهران، ۱۳۶۰ ش.
۲۴. نگاهی به معرفت‌شناسی در فلسفه اسلامی، حسن معلمی، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چ ۱، تهران، ۱۳۷۸ ش.
۲۵. وفيات الاعیان و ابناء الزمان، ابن خلکان، تهران، دو جزء، ۱۲۸۴ ق.

شیخ اشراق

۱. مقدمه

هیچ مکتب فکری و فلسفه‌ای، بدون مقدمات و زمینه‌های قبلی به وجود نیامده است؛ مخصوصاً اگر مکتبی جدید و با اسلوب و شیوه‌ای نو مطرح شده باشد؛ و «فلسفه اشراق» نیز مشمول همین قانون و قاعده کلی است. فلسفه اشراق نگاهی است جدید به فهم و دریافت بشر از نظام هستی و نحوه قرار گرفتن مراتب هستی، در سلسله وجود و آفرینش، فلسفه‌ای که هم در محتوا و هم در روش، با فلسفه قبل از خود که «فلسفه مشاء» است، اختلاف دارد.

زمینه‌های پیدایش این فلسفه را باید، در محتوا و روش فلسفه مشاء از یک طرف و انتقاد فقها، متکلمین و عرفا به آن، از سوی دیگر دانست.

«فلسفه مشاء» توسط ابن‌سینا و شاگردان وی همچون بهمنیار و ابوالعباس لوکری، کاملاً تبیین و منتشر شد و مورد انتقاد فقها، عرفا و کلام اشعری قرار گرفت.

در قرن چهارم و پنجم، فلسفه به شکوفایی خود ادامه داد و این عصر دوره زرّین علوم عقلی بود؛ زیرا قدرت‌های محلی، به دلیل مذهب تشیع، به فلسفه گرایش بیشتری داشتند، ولی از قرن پنجم به بعد، به دلیل تسلط اشاعره در

ممالک اسلامی، زمینه برای حملات غزالی بر ضد فلسفه، فراهم شد. گرایش کلامی و عرفانی «غزالی»، موجب مخالفت وی با فلسفه شد و کتاب تهافت الفلاسفه را در این باب، به نگارش درآورد. گرچه «ابن رشد» با کتاب تهافت التهافت، به مبارزه علیه غزالی برخاست؛ ولی حملات غزالی و به دنبال آن، اشکالات «فخر رازی» بر فلسفه مشاء، موجب شد که فلسفه استدلالی و به نقصان نهد و زمینه برای یک مکتب فلسفی استدلالی عرفانی فراهم آید. و در این فضا و زمینه بود که فلسفه اشراق با طرحی نوین، جانی تازه به فلسفه و مباحث فلسفی داد و بار دیگر فلسفه و علوم عقلی، رونق جدید یافت.^۱

البته، ابن سینا در اواخر عمر، گرایش عرفانی پیدا کرده بود و بر همین اساس «نمط» ۸ و ۹ اشارات و داستان عرفانی «حی بن یقطان» را نوشت و همین شیوه آخر عمر او را بعدها، شیخ اشراق، به طور جدی تر و قوی تر دنبال کرد و سعی در جمع بین «برهان» و «عرفان» داشت.^۲

۲. زندگی نامه

«شهاب الدین سهروردی»، در سال ۵۴۹ ق/ ۱۱۵۳ م، در سهرورد، دهکده‌ای در حوالی زنجان کنونی، در شمال ایران، چشم به جهان گشود. وی، ابتدا نزد مجدالدین جبلی، در مراغه و سپس در محضر ظهیرالدین، در اصفهان، به تحصیل پرداخت. بعد از تحصیلات متداول، به مسافرت در سرتاسر ایران پرداخت و با مشایخ صوفیه ملاقات کرد و در همین دوره بود که از مناطق آناتولی و سوریه گذشت و به گشت و گذار در شهرهای آن دو کشور علاقه‌مند

۱. حسین نصر، سه حکیم مسلمان، ص ۶۱ - ۶۴.

۲. ماجد فخری، سیر فلسفه در جهان اسلام، ص ۳۱۳ و ۳۱۴.

شد. در یکی از سفرهایی که از دمشق به حلب داشت، ملک ظاهر، پسر صلاح‌الدین ایوبی، فرمانروای مشهور مسلمین را ملاقات کرد؛ ملک ظاهر، سخت مجذوب شهاب‌الدین شد و از او خواهش کرد که در قصر وی ماندگار گردد. در این جا بود که مورد بی‌مهری مقامات مذهبی شهر واقع شد و آنان، برخی از اظهارات او را برای اسلام خطرناک دانستند و مرگ او را خواستار شدند. ملک ظاهر با این درخواست مخالفت کرد و مقامات، به صلاح‌الدین ایوبی نامه نوشتند و او نیز پسرش را تهدید به استعفا کرد. ملک ظاهر، شیخ اشراق را زندانی کرد، سرانجام در سال ۵۸۷ ق/ ۱۱۹۱ م، در سن ۳۸ سالگی، به علت گرسنگی، از پا در آمد و یا او را خفه کردند.^۱

سهروردی، با وجود کمی عمر، حدود پنجاه کتاب به فارسی و عربی نوشته که بیشتر آنها به دست ما نرسیده است. نوشته‌های وی، دارای سبک جذاب و از لحاظ ادبی، ارجمند است و نوشته‌های فارسی ایشان، سرمشق نثرنویسی و داستانی فلسفی شده است. آثار سهروردی را به پنج دسته می‌توان تقسیم کرد:

۱. چهار کتاب تعلیمی و نظری بزرگ، که به زبان عربی نگاشته شده و در همه آنها ابتدا فلسفه مشا، به زبان و تفسیر شیخ اشراق، بیان و سپس حکمت اشراق مورد بحث واقع شده است؛ این چهار کتاب عبارتند از:

الف) تلویحات، ب) مقوامات، ج) مطارحات، د) حکمة الاشراق که شاهکار وی و به بیان عقاید اشراق اختصاص دارد، گرچه در ابتدای آن پاره‌ای از آرای فلسفه مشا مورد نقد واقع شده است.

۲. رساله‌های کوتاه‌تر، که به فارسی و عربی نگاشته و خلاصه‌ای از کتب

۱. م.م. شریف، تاریخ فلسفه در اسلام، ج ۱، ص ۵۲۹ و ۵۳۰؛ سه حکیم مسلمان، ص ۶۶، ۶۸؛ هانری کربن، تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۲۸۸.

مذکور به صورت ساده‌تر توضیح داده شده است: هیاکل النور، الالواح العمادیة، پرتو نامه، في اعتقاد الحكماء، اللّمحات، یزدان شناخت، وبستان القلوب، از این قبیلند. دو کتاب اخیر را به عین‌القضات و سید شریف جرجانی نسبت داده‌اند؛ ولی احتمال این که نوشته شیخ اشراق باشد، بیشتر است.

۳. حکایت‌های رمزی و اسرار یا داستان‌هایی که در آنها از سفر نفس، در مراتب وجود و رسیدن به رستگاری و اشراق سخن رفته است: این رساله‌ها عبارتند از: عقل سرخ، آواز پرجبرئیل، الغربة الغربية، لغت موران، في حالة الطفولية، روزی با جماعت صوفیان، رسالة في المعراج و صغیر سیمرغ.

۴. تحریرها، ترجمه‌ها و شرح و تفسیرهایی که بر کتاب‌های فلسفی قدیمی و نیز شرح و تفسیر بر قرآن کریم و حدیث نوشته شده است؛ مانند: ترجمه فارسی رسالة الطیر ابن سینا، شرحی بر اشارات ابن سینا، تألیف رسالة في حقيقة العشق که مبتنی بر رساله فی العشق ابن سینا و تفسیرهایی بر چند سوره قرآن مجید و بعضی از احادیث.

۵. دعا و مناجات‌نامه‌هایی که به زبان عربی نوشته شده و شیخ اشراق، آنها را الواردات القلبية و التقديسات نام نهاده است.^۱

۳. منابع حکمت اشراق

حکمت مشاء، نوشته‌های غزالی و حلاج، مکتب‌های فیثاغورث، افلاطون، هرمس و حکمت ایرانیان، از جمله منابع حکمت اشراق به شمار می‌روند؛ یعنی: شیخ اشراق، ضمن نقد و بررسی فلسفه مشاء، از آن به عنوان فهم مبانی خود کمک گرفته و از عناصر فلاسفه مذکور نیز بهره برد.^۲

۱. سه حکیم مسلمان، ص ۶۸ و ۶۹؛ تاریخ فلسفه در اسلام، ج ۱، ص ۵۳۱.

۲. تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۲۸۹ و ۲۹۰؛ سه حکیم مسلمان، ص ۷۰.

در کتاب قصه الغربة الغریبة یا تمجید از داستان‌های تمثیلی ابن سینا، آن را کامل نیافت و تکمیل کرد.^۱ وی خود در این باره، در یکی از نوشته‌هایش چنین بیان می‌کند:

ما ذکرته من علم الانوار و جمیع ما یتنی علیه و غیره، یساعدنی، علیه، کل من سلك سبیل الله عزوجل وهو ذوق امام الحکمة ورئیسها، افلاطون، صاحب الاید والنور، وکذا من قبله، من زمان والد الحکماء، هرمس، الی زمانه، من عظماء الحکماء واساطین الحکمة، مثل: انباذقلس و فیثاغورس و غیرهما.

و کلمات الاولین مرموزة وما ردّ علیهم، وان کان متوجها علی ظاهر اقاویلهم لم یتوجه علی مقاصدهم، فلا ردّ علی الرمز. وعلی هذا یتنی قاعدة الشرق فی النور والظلمة التي کانت طريقة حکماء الفرس، مثل؛ جاماسف وفرشاشتر و بوزرجمهر و من قبلهم، وهي لیست قاعدة کفرة المجوس والحاد مانی وما یفضی الی الشریک بالله تعالی وتزوّه ولا تظن ان الحکمة فی هذه المدة القریبة کانت لا غیر، بل العالم ما خلا قطّ عن الحکمة وعن شخص قائم بها عنده الحجج والبیّنات، وهو خلیفة الله فی ارضه، وهكذا یكون مادامت السماوات والارض. والاختلاف بین متقدّمي الحکماء والمتاخرینهم انما هو فی الفاظ واختلاف عاداتهم فی التصریح والتعریض. والکل قائلون بالعوالم الثلاثة متفقون علی التوحید، لاتراع بینهم فی اصول المسائل. والمعلم الاول ارسطاطالیس، وان کان کبیر القدر، عظیم الشان، بعید الغور، تام النظر، لایجوز المبالغة فیهِ علی وجه یفضی الی الازراء باستاذیه، ومن جملتهم؛ جماعة، من اهل السفارة والشارعین، مثل اغاثاذیمن وهرمس واسقلینوس و غیرهم.^۲

و در جای دیگر، عبارت وی چنین است:

کانت فی الفرس امة یهدون بالحق، وبه کانوا یعدلون، حکماء وفضلاء غیر مشبهة المجوس، قد احینا حکمتهم النورية الشریفة التي یشهد بها ذوق افلاطون و من قبله من الحکماء، فی الکتاب المسمی بـ «حکمة الاشراق» وما سبقت الی مثله.^۳

۱. شیخ اشراق، مجموعه مصنفات، ج ۲، ص ۲۷۰.

۲. همان، ج ۲، ص ۱۰ و ۱۱.

۳. همان، ج ۴، ص ۱۲۸.

حاصل آن که، شیخ اشراق، حکمای یونان، مثل افلاطون، انبازقُلس و فیثاغورس و حکمای فرس، مثل جاماسب، فرشاوشر و بوزرجمهر را به عنوان کسانی که فلسفه اشراق او مبتنی بر بیانات و رموز آنهاست، نام برده است و معتقد است که در هر عصری، حکیمی یا حکمایی بوده‌اند که حجج و بینات را اقامه می‌کرده‌اند و خلیفه الهی در زمین بوده‌اند و اختلاف آنها، در ظاهر عبارات بوده است، نه در حقیقت مطلبی، که بدان دست یافته بودند و همه بر توحید و مراتب وجود اتفاق نظر داشته‌اند.

در واقع «شیخ اشراق»، حکمت و فلسفه خود را نقطه تلاقی برهان و شهود ایران و یونان و حکما و عرفا، می‌دانست و همین توحید بین حقایق و جمع آنها، در فلاسفه بعد از او نیز به شدت دنبال شد و «ملاصدرا» در واقع، نقطه اوج این جهت‌گیری و هدایت فلسفه‌های الهی به سمت واحد و کلمه واحد بود؛ یعنی ملاصدرا نشان داد که حکمت به معنای واقعی کلمه، سیر متعالی دارد و طالب حقیقت، هر چه به این نکته بیشتر توجه داشته باشد، این سیر تکاملی برای او، بیشتر منکشف می‌شود و ملاصدرا مصداق روشن کاشف این سیر است.

۴. حکمت اشراق و حکیم اشراقی

از نکات مهم، در فهم «حکمت اشراق»، فهم شیوه، آن و ویژگی حکیم اشراق است. شیخ اشراق حکما را به پنج دسته تقسیم می‌کند:

۱. حکیمی که متوغل در الوهیت و بی‌بهره از استدلال است (عارف غیرفلسوف)؛
۲. حکیمی که متوغل در استدلال و بی‌بهره از شهود و کشف است (فلسوف غیر عارف)؛

۳. حکیمی که متوغل در الوهیت و استدلال است (عارف فیلسوف)؛

۴. حکیمی که متوغل در الوهیت و متوسط، یا ضعیف در استدلال است (عارف فلسفه‌دان)؛

۵. حکیمی که متوغل در استدلال است و متوسط، و یا ضعیف در شهود (فیلسوف عرفان‌دان).

«سهروردی»، حکیم متوغل در الوهیت و استدلال را، در درجه اول، حکیم متوغل در الوهیت را، در درجه دوم و حکیم متوغل در بحث و استدلال را، در درجه سوم قرار می‌دهد و معتقد است که کتاب حکمة الاشراق برای طالب تأله و بحث و استدلال نوشته شده است و برای طالب بی‌تأله و یا غیرطالب تأله نوشته نشده است و حداقل، باید یک بارقه الهی در وجود او درخشیده باشد و اگر کسی بدنبال استدلال محض است، باید بدنبال کتب مشاین باشد.^۱

وی، حلاج، بسطامی و تستری را، «عارف غیر فیلسوف» و فارابی و ابن‌سینا را «فیلسوف غیر عارف» و افلاطون، فیثاغورث و شخص خودش را «عارف و فیلسوف» می‌خواند.^۲

در واقع ایشان، استدلال را به تنهایی کافی ندانسته و حتی معتقد است که بدون آن نیز انسان می‌تواند به حقیقت برسد؛ چنانچه حلاج و بسطامی رسیدند؛ ولی بدون عرفان، کشف و شهود، طعم حقیقت را آن‌گونه که باید نمی‌توان چشید.

۵. پیروان شیخ اشراق و اشراقیان

همه کسانی که پیروان معنوی و فکری شیخ اشراق باشند، اشراقی هستند؛ یعنی کسانی که توجه شیخ اشراق، به جمع بین سلوک عرفانی و فلسفی و محتوی

۱. همان، ج ۲، ص ۱۲ و ۱۳.

۲. سه حکیم مسلمان، ص ۷۵.

فلسفه او را، که تشکیک در مراتب نورا است، پذیرفته‌اند و آن را تکمیل و شرح و بسط داده‌اند، همه، اشراقی هستند، و عبارتند از:

۱. «شمس‌الدین شهرزوری»، که شرح بر تلویحات و حکمة الاشراق را نوشت؛
۲. «قطب شیرازی» که با استفاده از شرح شمس‌الدین، شرح مهمی بر حکمة الاشراق نوشت، که از اهمیت خاصی برخوردار است؛
۳. حتی می‌توان ملاصدرا و پیروان ملاصدرا، همچون ملاهادی سبزواری را نیز، به یک معنا، اشراقی به حساب آورد.

الف) شهرزوری

وی به واسطه اخلاص نسبت به شیخ اشراق، برجسته است؛ علاوه بر شرح تلویحات و شرح حکمت اشراق، سه اثر دیگر از وی باقی مانده است:

۱. تاریخ حکما، که شامل شرح احوال فیلسوفان پیش از اسلام و حکمای اسلامی است؛ کامل‌ترین شرح حال شهرزوری در این اثر آمده است.
۲. کتاب الرموز، که مؤلف در آن، بعضی از مباحث نو فیثاغورثی را مورد تأکید قرار داده است.
۳. دانشنامه فلسفی و کلامی مفصلی که با عنوان رسالة الشجرة الالهية و الاسرار الربانية، تعالیم پشینان وی به اجمال آمده است.^۱

ب) قطب‌الدین شیرازی (۷۱۰ ق - ۶۳۴ ش)

وی، از خاندانی است که طیب و صوفی منش بودند. و پدر وی، ضیاء‌الدین مسعود بن مصلح الکازرونی، از مشایخ صوفیه بوده است؛ وی در کودکی، با

۱. تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۳۰۵ و ۳۰۶.

عشق، علم طب را آموخت و علم هیئت و اشارات را، نزد حکیم طوسی خواند. وی جامع الاصول را، به خط خود نوشت و بر صدرالدین قونوی (متوفی ۶۷۳ هـ) قرائت کرد و از وی، طریقه ارشاد، علوم شریعت، طریقت و حقیقت را فرا گرفت؛ وی در طول کار علمی خود، شاگردان مهمی، همچون تاج الدین علی بن عبدالله الاردبیلی، الشافعی، التبریزی و قطب الدین، محمد بن محمد الرازی، البویهی (استاد شهید اول و شاگرد علامه حلی و صاحب شرح مطالع و شرح شمسیه) و نظام الدین اعرج نیشابوری، صاحب کتاب شافیه، معروف به شرح نظام و کمال الدین حسن بن علی فارسی را تربیت کرد؛ تألیفات ایشان عبارتند از:

۱. نهایة الادراک فی درایة الافلاک، در هیئت؛

۲. التحفة الشاهیة، در هیئت؛

۳. شرح حکمة الاشراق، که مهم ترین کتاب وی و از بهترین شرح های حکمة الاشراق است و کتابی است درسی، که میان عشاق فلسفه، مشهور است و استادان مکتب اشراق، بر آن، شرح ها و حواشی عربی و فارسی نگاشته اند و مشهورترین این تعلیقات، حواشی ملاصدر است؛

۴. مفتاح المفتاح؛

۵. درة التاج، که شامل منطق و فلسفه است؛

۶. التحفة السعدیة (شرح کلیات ابن سینا)؛

۷. شرح مختصر الاصول ابن حاجب؛

۸. فتح المنان فی تفسیر القرآن؛

۹. حاشیه بر کتاب الکشاف عن حقایق التنزیل؛

۱۰. حاشیه بر حکمة العین.^۱

۱. درة التاج، به کوشش و تصحیح سید محمد مشکوة، ص ۳۵ - ۶۶.

«ملاصدرا» نیز، از جمله گسترش دهندگان حکمة الاشراق است، زیرا:
 اولاً: با توجه به اسلوب حکمت متعالیه، که جمع بین عرفان و برهان و قران است،
 اسلوب شیخ اشراق، که عدم اکثفا به استدلال محض است، احیا و تکمیل شده است؛
 ثانیاً: محتوی فلسفی خود را، که رجوع از «تباین وجود»، به «تشکیک وجود»
 است، با فلسفه اشراق، که «تشکیک در مراتب نور» است، هماهنگ کرد؛ یعنی
 کاری که شیخ اشراق در مراتب حقیقت نور انجام داد، وی در مراتب وجود، پیاده
 کرد و با مبنای صحیح اصالت وجود، همان حقیقت را اصلاح و تکمیل کرد؛
 ثالثاً: در بحث علم الهی، مثل افلاطون، قاعده «امکان اشرف» و «عالم مثال» و
 مسائلی از این قبیل (محتوی فلسفه اشراق) را پذیرفته و تکمیل کرد؛ گرچه در
 مواردی نیز، ناقد فلسفه اشراق بود و در واقع، حکمت متعالیه هم در مبنا و هم
 در بنا، از اوج و کمال بالاتری نسبت به فلسفه اشراق، برخوردار است و به یک
 معنا و با توجه به اصالت وجود و تشکیک در وجود و ربط علی و بسیط الحقیقة
 کل الاشیا و حرکت جوهری و فاعلیت بالتجلی و ارجاع تشکیک در وجود، به
 تشکیک در ظهور، قابل قیاس با فلسفه اشراق نیست.

۶. آرای منطقی شیخ اشراق

سهروردی در منطق، معمولاً، همان مباحث منطقی فلاسفه قبل از خود را پذیرفته
 است؛ ولی در مواردی نیز، مطالبی را برخلاف گذشتگان مطرح کرده است؛ مثل بحث
 در جهات قضایا، اشکال قیاسی و تعریف، پاره‌ای از موارد خاص ایشان عبارتند از:
 ۱. در باب تعریف «حد تام» که عبارت است از «جنس و فصل قریب» ایشان
 معتقد است که ذاتی خاص، یعنی فصل، برای حس ظاهر نیست و اگر این ذاتی
 را با امور عامه تعریف کنند، تعریف حقیقی نخواهد بود.

نکته دیگر این که، کسی که ذاتیات یک شی را مطرح می کند، مطمئن نیست که شیء ذاتیات دیگری ندارد و صرف نیافتن دلیل نبودن نیست، پس دسترسی به حدّ تام، همان طور که مشایین گفته اند، غیرممکن است؛ پس باید از راه عوارض و اجتماع آنها در یک جا، تعریف ارائه کنیم.^{۱ و ۲}

۲. در «قضایای ممکنه»، چون امکان ممکن برای او ضروری است و امتناع ممتنع نیز، برای او ضروری است و وجوب واجب نیز، برای او ضروری است؛ پس بهتر است که جهات همه قضایا را محمول قرار دهیم تا جهات همه قضایا، ضرورت شود. به عنوان مثال: هر انسانی ممکن است که کاتب باشد، بالضرورة و واجب است که حیوان باشد، بالضرورة و ممتنع است که سنگ باشد، بالضرورة؛ یعنی بالضرورة ممکن الکتابة، واجب الحیوانیه و ممتنع الحجریة است.^۳

۳. فرق بین سلب، در قضیه موجب «زید نابیناست» و سلب، هنگامی که به نسبت می خورد و نفی رابطه می کند، مثل «زید بینا نیست»، در این است که موضوع قضیه اول، نمی تواند معدوم باشد؛ یعنی سالبه به انتفای موضوع نمی شود. شیخ اشراق، معتقد است که این فرق، فقط در «قضایای شخصی» مطرح است، نه مطلقاً؛ در قضایای «هر انسانی، غیر سنگ است» و «هیچ انسانی، سنگ نیست» بر تک تک موضوعات، حکم شده است و سلب، برای سنگ بوده است، نه برای انسان؛ یعنی سلب قضیه را، فقط باید به محمول زد، نه به موضوع؛ پس

۱. مجموعه مصنفات، ج ۲، ص ۲۰، ۲۱، ۷۳، ۷۴.

۲. این سخن، غیر از سخن کسانی است که اشیای خارجی را چیزی جز مجموعه عوارض ندانسته و جوهر و ذات جوهری آنها را منکر هستند؛ زیرا سخن شیخ اشراق، در مقام اثبات، ادراک و فهم ما از اشیاء است، نه در باب مقام ثبوت و حقیقت فی نفسه اشیاء.

۳. همان، ص ۲۹ و ۳۰.

باید موضوع انسان، محقق باشد، وقتی در قضایای کلی، فرق از بین رفت، شما در قضایای سالبه، سلب را جزء محمول قضیه قرار بدهید، تا فقط قضیه موجب داشته باشید، تا در مقدمات قیاس، فقط با یک نوع قضیه، سر و کار داشته باشید.^۱

۴. مشاین «عکس مستوی» را با «افتراض» یا «خلف» اثبات می‌کنند و خلف مبتنی بر افتراض است و افتراض همان، شکل ثالث است و از طرف دیگر مشاین شکل ثالث را، با عکس مستوی، به شکل اول بر می‌گردانند تا آن را اثبات کنند بنابر این برای اثبات، عکس از شکل سوم (افتراض) استفاده می‌کنند و برای اثبات شکل سوم از عکس و این بیان دور است.

در نهایت، شیخ اشراق می‌گوید: آشکال، نیاز به اثبات ندارند، بلکه فقط تنبیه برای آنها کافی است و اصولاً، ضوابط کم، بهتر از ضوابط و قواعد فراوان است.^۲

۵. ایشان، قضایای شرطی را به حملیه، ارجاع داده است؛ یعنی به جای این‌که گفته شود: «اگر آفتاب بر آید هوا روشن می‌شود» بهتر است گفته شود: «وجود آفتاب، روشنی هوا را در پی دارد» و یا «وجود آفتاب، با تاریکی، سازگاری ندارد».^۳

۶. وی، قضایای «جزئی» را به «کلی»، ارجاع می‌دهد؛ زیرا در کلمه «بعض» اهمال وجود اشتباه و موجب غلط می‌شود، چون ابعاض یک شیء فراوان است. پس بهتر است، برای بعض مورد نظر، یک اسم خاص قرار داده شود و کل آن، موارد موضوع قرار گیرد.^۴

۱. همان، ص ۳۴ و ۳۵.

۲. همان، ص ۵۹ - ۶۱.

۳. همان، ص ۲۴.

۴. همان، ص ۲۵.

۷. معرفت‌شناسی

۱. تقسیم علم به «حضوری» و «حصولی» و ذکر پاره‌ای از مصادیق علم حضوری، از ابتکارات ابن‌سینا است؛ ولی شیخ اشراق، در باب علم حضوری نفس به خود، اقامه برهان کرده است؛ یعنی علاوه بر حضوری و وجدانی بودن این حقیقت، به دو دلیل استناد کرده است:

الف) ادراک نفس، نسبت به خودش، توسط صورت (صورت زاید بر نفس) نیست چنانچه در علم نفس به درخت، این‌گونه است؛ زیرا اگر علم نفس به خودش، توسط صورت بود، آن گاه آن صورت نسبت به نفس «او» بود نه «من»؛ در حالی که ما از نفس خود، به «من» تعبیر می‌کنیم و به «من» یاد می‌کنیم.

به تعبیر دیگر، اگر علم ما به نفس، همچون علم ما به درخت بود، باید حقیقت نفس، از ما و علم ما، جدا بود و همچون درخت می‌بود که حقیقت آن، از ما و علم ما جداست. در نتیجه، همیشه حقیقت درخت، برای ما، حالت غیبت را دارد و برای ما «او» به حساب می‌آید؛ ازاین‌رو، صورت و علم او نزد ما نیز گزارش از او می‌دهد و ما، همیشه توسط صورت علمی او، از او یاد می‌کنیم و می‌گوییم: آن درخت، پر ثمر است یا بی‌ثمر است؛ حال اگر علم ما به نفس نیز بسان علم ما به حقیقت درخت باشد، پس صورتی از نفس را درک می‌کنیم، نه حقیقت نفس را و حقیقت نفس، از ما غایب است و به لحاظ همین غیبت، برای ما عنوان «او» را پیدا خواهد کرد؛ در حالی که ما از نفس خود، تعبیر به او نمی‌کنیم، بلکه به «من» تعبیر می‌کنیم، پس از ما غایب نیست و در نتیجه، نزد ما حضور دارد و حضور نزد ما، یعنی علم حضوری ما به او، و همین «ما»، یعنی نفس حاضر، که حضور، عین وجود اوست و این تعبیر که «نفس نزد، ما حضور دارد» نیز یک تعبیر مسامحی است؛ زیرا «ما» و «من» دو چیز نیستند که یکی نزد

دیگری حضور داشته باشد؛ بلکه حضور «من» عین «من» است؛ همان سخنی که ابن سینا فرموده است که: علم من به نفس خود، مقوم «نفس» و مقوم «من» است. ب) اگر ادراک نفس به خودش توسط صورت بود، باید ادراک «کلی» می بود و نه «شخصی»؛ زیرا صورت، در هر حال کلی است، گرچه چندین صورت به همدیگر ضمیمه گردد و ادراک کلی قابل صدق، بر افراد و مصادیق فراوان است؛ در حالی که انسان، «من» خود را، غیر قابل صدق بر افراد می یابد.^۱

علم حضوری و توجه به مصادیق، به دلیل خطاناپذیری آن، در بحث شکاکیت و دفع آن و تبیین یقین و نیز، در بحث مطابقت، اثرات مهم معرفت‌شناسی به همراه دارد.

۲. شیخ اشراق، نظریه «مثّل» افلاطون را، با قبول «کلی» به عنوان مفهوم ذهنی، معارض نمی‌داند؛ یعنی: معتقد است که مفهوم کلی، مفهومی است ذهنی و این مفهوم ذهنی، قابل صدق بر افراد بی‌شمار است و نیز، وجود موجودات مجرد نورانی، در عالم عقل را نیز، می‌پذیرد و این دو نظریه را متضاد نمی‌داند.

در واقع، ایشان تفسیر «کلی» به مشاهده موجود مجرد عقلانی (تفسیر افلاطون در باب مفهوم کلی) را نمی‌پذیرد؛ ولی وجود موجود مجرد عقلانی، به نام «مثال» را انکار نمی‌کند و معتقد است، بین قبول موجود مجرد عقلانی و پذیرش تفسیر افلاطون، در باب «کلی» ملازمه‌ای وجود ندارد.^۲

۳. شیخ اشراق، در ردّ منکرین حقایق و شکاکان، چنین می‌فرماید: از آنها سؤال می‌کنم که: آیا شما می‌دانید که انکار شما، حق است یا باطل؛ یا شک دارید؟ اگر پاسخ دهند که: می‌دانیم که حق است و یا باطل، پس به یک حقیقت

۱. همان، ج ۱، ص ۴۸۴.

۲. همان، ج ۲، ص ۱۶۰ و ۱۶۱؛ ج ۱، ص ۱۷.

اعتراف کرده‌اند، و در هر حال منکر حق به طور مطلق نیستند. و اگر بگویند: شک داریم، سؤال می‌کنیم: آیا در شک خود نیز شک دارید و یا به شک خود علم دارید؟ اگر پاسخ دهند: به شک خود علم داریم و مطالبی را می‌فهمیم، پس به یک حقیقت و علم، اعتراف کرده‌اند، و اگر پاسخ دهند که: علم به شک خود نداریم و چیزی نمی‌فهمیم و نمی‌دانیم، استدلال و بحث، با آنها، فایده‌ای ندارد و امید هدایت در آنها نمی‌رود؛ بلکه باید در عمل، کذب آنها را بر ملا کنیم.^۱ مثل این که کاری کنیم که احساس دردی در آنها پدید آید و اظهار درد کنند و همین اظهار درد را، ملاک بحث و اعتراف آنها به فهم و درک چیزی قرار بدهیم.

در واقع، شیخ اشراق، به خوبی روشن ساخته است که شکاک، ملزم به پذیرش «یقین» نسبت به پاره‌ای از امور است و نمی‌تواند از آنها فرار کند، همچون یقین به شک و یا درد و رنج خود.

۴. شیخ اشراق، بحث وجود ذهنی را، همچون فلاسفه قبل از خود، به نحوی مطرح کرده است و در بحث واسطه بین وجود و عدم، غفلت از وجود ذهنی را موجب پذیرش واسطه دانسته است؛ ولی آن چه در کلمات ایشان در این بخش، مهم است، تلاش ایشان برای اثبات مطابقت ذهن و عین است؛ وی در این زمینه، برهانی را به این صورت اقامه نموده است:

هنگامی که ما، به چیزی که از نظر ما غایب است، علم پیدا می‌کنیم، از دو حال خارج نیست:

(الف) اثری از آن، در ما حاصل می‌شود؛

(ب) اثری از آن، در ما حاصل نمی‌شود.

در صورت «الف»، باید حال ما قبل از علم و بعد از علم، مساوی باشد، در حالی که چنین نیست؛ یعنی: فرض این است که ما بدان، علم پیدا کرده‌ایم و بالوجدان نیز، این حقیقت را در خود می‌یابیم که اثری در ما حاصل شده است و یا حالت جدیدی پیدا کرده‌ایم.

و در صورت «ب»، از دو حال خارج نیست:

۱. یا آن اثر حاصل «علم»، مطابق با واقع هست؛

۲. یا آن اثر حاصل «علم»، مطابق با واقع نیست.

اگر صورت دوم باشد (علم، مطابق باواقع نباشد)، پس ما در واقع «علم» پیدا نکرده‌ایم، در حالی که فرض این است که ما، علم پیدا کرده‌ایم؛ پس باید اثر حاصل علم، مطابق با واقع باشد.^{۱ و ۲}

۵. شیخ اشراق، بحث در باب معقول ثانی فلسفی را، پایه‌ریزی کرد؛ وی بحث مفصلی را در باب مفاهیم امکان، وجوب، وجود، وحدت، عرضی، جوهر، نسبت، ماهیت، حقیقت، ذات و امثال آن، مطرح نمود و مدعی شد که این مفاهیم، ذهنی محض هستند و صورتی، در خارج ندارند و خارجیت و ما بازای خارجی ندارند.^۳

نظریه ایشان، باعث شد که بحث در باب مفاهیم فلسفی و نحوه مطابقت و تحقق محکی آنها، مورد تأمل و دقت قرار گیرد و فلاسفه بعد از وی، در تفکیک

۱. همان، ج ۲، ص ۱۵؛ ج ۳، ص ۲ و ۳.

۲. در این برهان، مغالطه مصادره به مطلوب رخ داده است؛ یعنی «علم» مورد استفاده در مقدمه، مطابق با واقع فرض شده است و سپس، همین مطابقت، در نتیجه اثبات شده است؛ ازاین‌رو، شهید مطهری این بیان را یک برهان نمی‌داند؛ بلکه آن را تنبیه بر یک امر بدیهی قلمداد می‌کند. شهید مطهری، شرح مبسوط، ج ۱، ص ۳۲۳ - ۳۲۵.

۳. همان، ج ۲، ص ۶۴ - ۷۳؛ ج ۱، ص ۳۴۳ - ۳۶۰.

این مفاهیم و از مفاهیم ماهوی تلاش کنند. و «ملاصدرا»، به صورت مبسوط، بدان پردازد و «ملا هادی سبزواری» و «مرحوم علامه» و دیگر بزرگان، آن را دنبال و مباحث مفید و ارزشمندی در این باب ارائه کنند.

۸. آرای فلسفی شیخ اشراق

۱. وجود، وحدت، وجوب، جوهر، عرض، امکان، ماهیت، شیئیت، حقیقت، ذات و... اموری «اعتباری» هستند و هیچ مطابقی در خارج از ذهن ندارند و وجود در خارج زاید بر ماهیت نیست؛ شیخ اشراق دلایلی بر این مطلب اقامه کرده است:

اول: لزوم تسلسل؛ اگر وجود، در خارج موجود باشد، آن‌گاه دارای وجود خواهد بود؛ زیرا در باب آن می‌توان گفت: «الوجود موجود» (وجود دارای وجود است)؛ زیرا مشتق، مثل «موجود» یا «قائم» و غیره، یعنی ذاتی که دارای مبدأ است؛ «قائم» یعنی ذاتی که دارای قیام است؛ موجود یعنی ذاتی که دارای وجود است. پس «الوجود موجود» یعنی وجود ذاتی است که دارای وجود است و اگر دارای وجود شد، پس آن وجود دوم نیز موجود است؛ یعنی دارای وجود است و این سیر تا بی‌نهایت ادامه می‌یابد و وجود تکرر پیدا می‌کند و تکرر وجود، تا بی‌نهایت، محال است؛ پس قضیه «الوجود موجود» صادق نخواهد بود. پس وجود تحقق عینی ندارد.

قیاس مذکور بدین شکل است:

(الف) تحقق وجود در خارج موجب تکرر آن می‌گردد؛

(ب) هر چه از تحقق آن در خارج تکرر آن لازم آید، در خارج تحقق ندارد؛

(ج) پس وجود، در خارج، تحقق ندارد.

دوم: اگر وجود، در خارج محقق باشد، آن‌گاه با ماهیت، نسبتی خواهد

داشت و نسبت نیز، وجود خواهد داشت و وجود نسبت نیز، با ماهیت نسبتی خواهد داشت و آن نسبت نیز موجود خواهد بود و لازمه این سیر، تسلسل در وجود نسبت است که محال است، پس وجود، تحقق خارجی و عینی ندارد.^{۱ و ۲}

شیخ اشراق در ادامه صفات را به دو دسته تقسیم می‌کند:

الف) صفاتی که عینی هستند و صورتی نیز در ذهن دارند، مثل سواد، بیاض، حرکت و صفاتی همچون آنها.

ب) صفاتی که در غیر ذهن وجود ندارند، مثل امکان، وجود ذهنی این امور مثل وجود عینی امور دیگر است؛ یعنی مرتبه وجودی این مفاهیم همان ذهنی بودن آنها و چنان‌که مرتبه وجودی غیر این مفاهیم، خارجی بودن آنهاست؛ با توجه به این نکته (نداشتن مابازاء خارجی)، مطابقی در خارج ندارند، تا با آن مطابقت کنند.^۳

ایشان، مفهوم «جوهر» و «عرض» را نیز، به همان بیان که در وجود و امکان گذشته است، امری اعتباری می‌داند.^۴

۲. نفی واقعیت «هیولا» و اعتقاد به «بساطت جسم»؛ یعنی: جسم، مرکب از ماده و صورت جسمیه نیست؛ چنان‌که مشایین معتقد بودند؛ بلکه حقیقت جسم،

۱. همان، ص ۶۵.

۲. به نظر می‌رسد که پایه‌گذار بحث در باب معقول ثانی و مباحث بعد از آن و تفکیک بین مفاهیم ماهوی و معقولات ثانی، شیخ اشراق است؛ وی با طرح این بحث، موجب شد تا محقق طوسی، در شرح تجرید، همه مفاهیم غیر ماهوی را (مفاهیم فلسفی و منطقی) را معقول ثانی نامید و ملاصدرا، بحث مبسوطی در این باب انجام داد و در فرق بین مفاهیم فلسفی و منطقی، نکات ارزشمندی را ارائه کرد؛ وی وجود را اصیل و همه معقولات ثانی فلسفی (مفاهیم وجودی، همچون: وجوب و وحدت و...) را عین وجود می‌دانسته و همه استدلال‌های شیخ اشراق را پاسخ گفته است.

۳. شیخ اشراق، حکمة الاشراق، ص ۷۱ (مجموعه مصنفات، ج ۲).

۴. همان، ص ۷۲.

یک امر بسیط، و جوهر، دارای ابعاد سه‌گانه است؛ وی در واقع، جسم را مقدار، و اجسام خاص را مقدار خاص و معین می‌داند و این جوهر، قابل تبدیل، تبدل و اتصال و انفصال است و نیازی به قبول جوهری به نام «هیولا» و «ماده» نیست. مثاین برای اثبات «هیولا» دلایلی را ارائه کرده‌اند:

الف) جسم قبول اتصال و انفصال می‌کند و اتصال قابل انفصال نیست چون ضدّ همدیگر هستند، پس یک جوهری که قوه محض باشد و قبول انفصال کند در جسم ضرورت دارد.

شیخ اشراق بدین استدلال چنین پاسخ می‌دهد که: اتصال به یک معنا قبول انفصال نمی‌کند ولی به یک معنا قبول می‌کند. اگر منظور از اتصال، اتصال بین دو جسم است، قبول انفصال معنا ندارد. ولی اگر اتصال به معنای مقدار باشد، قبول انفصال محال نخواهد بود.^۱

ب) اشیاء، مشارک در جسمیت هستند و در مقدار، اختلاف دارند؛ پس مقدار، خارج از جسمیت است.

پاسخ شیخ اشراق، این است که جسم مطلق، بازای مقدار مطلق، و جسم خاص، بازای مقدار خاص است.

حاصل آن‌که، جسم مطلق، همان مقدار مطلق است و اجسام خاص، مقادیر خاص هستند و چنان‌که اجسام در مقدار مطلق مشترک هستند و در مقادیر خاص، متفاوت؛ پس در جسمیت مشترک هستند و در خصوص مقادیر، متفاوت. شیخ اشراق، در جواب این سخن که: «ممتد و متقدر، بر جسم حمل می‌شوند؛ پس زاید بر جسم هستند، وگرنه بر آن حمل نمی‌شدند»، چنین پاسخ

۱. ولی اتصال به معنای اصل مقدار، پذیرای انفصال است.

می‌دهد که: لازمه حمل ممتد و متقدّر این نیست که محمول، زاید بر موضوع باشد و وجودی زاید بر آن داشته باشد و نباید فریب اطلاقات عرفی را خورد. در عرف، «جسم متقدر» یعنی جسم، ذاتی که دارای مقدار است؛ در حالی که در واقع، جسم، عین^۱ مقدار است؛ مثل بُعدبعید، که دلالت ندارد بر این که بعید، وجودی زاید بر بُعد دارد و این اطلاقات، مجازات عرفی هستند، مثل جسم جسیم، جسم ممتد، یعنی امتداد خاص.

حاصل آن که جسم، همان مقدار قائم به نفس است و نیازی به هیولا، به عنوان قابل انفصال و اتصال ندارد، بلکه قابل همه این امور، همان جسم بسیط است.^۲

۳. انکار صور نوعیه؛ یعنی جواهر عبارتند از: جسم، نفس، عقل و مثال؛ دلیل مثاین برای اثبات «صور نوعیه» چنین است:

«جسم» یا امکان تقسیم دارد و یا ندارد؛ قسم اول، مثل «عناصر» و قسم دوم همچون «افلاک» و عناصر نیز، یا با سهولت قبول قسمت می‌کنند، مثل آب و هوا، و یا به سختی قسمت می‌پذیرد، مثل سنگ و درخت؛ پس باید صورت، غیر از جسمیت مشترک، در آنها باشد تا علت این تفاوت‌ها گردد و این ویژگی‌ها و خصوصیات را اقتضا کند، و این ویژگی، نباید «عرض» باشد؛ زیرا اعراض، نمی‌توانند مقوم جواهر باشند.

۱. همین پاسخ را می‌توان در مقابل سخن شیخ اشراق، در باب وجود مطرح کرد؛ زیرا ایشان، با بیان این مطلب که الوجود موجود یعنی، الوجود شیء له الوجود، مسأله تکرار را مطرح کرد و موجود را شیء دارای وجود، معنا کرد؛ در حالی که در اینجا، این معنا، را یک اطلاق عرفی قلمداد کرده است و «الجسم، متقدر» را «الجسم، شیء له المقدار» نمی‌داند؛ بلکه جسم را، عین مقدار می‌داند و در الوجود موجود نیز، می‌توان گفت: وجود، عین موجودیت، است و موجودیت امری زاید بر وجود نیست.

۲. همان، ص ۷۴ - ۸۰.

شیخ اشراق پاسخ می‌دهد که این امور، مقوم نیستند، بلکه فقط مخصص هستند و شرط مخصص، این نیست که حتماً جوهر باشند.

حاصل آن‌که، صور نوعیه نزد شیخ اشراق، اعراض و کیفیات عرضی هستند، نه مقوم جوهری.^{۱ و ۲}

۴. شیخ اشراق، پاره‌ای از ادله مشایین مبنی بر بقای نفس را نپذیرفت و رد کرد و خود، ادله‌ای بر این امر، اقامه نمود.

۵. سهروردی، درمقابل مشایین که «مُثُل» افلاطون را انکار می‌کردند، مُثُل افلاطونی را پذیرفت و دلیل مشایین مبنی بر امتناع مثل را رد کرد.

دلیل مشایین: صورت انسان، فرس و امثال آنها، اگر قائم به ذات بود و امکان تحقق بدون ماده را داشت (یعنی صور نوعیه، بدون محل و ماده، و مجرد از ماده تحقق پیدا کنند؛ چنان‌که در نظریه مُثُل مطرح است)؛ پس باید حلول آنها در محل، محال باشد و اگر بعضی از افراد، در محل، حلول کردند، مثل صور نوعیه مادی، که در مواد حلول کرده‌اند، باید حقیقت آنها استدعای محل داشته باشد و اگر حقیقت و ذات آنها این اقتضا را داشته باشد؛ پس باید در همه مصادیق، این‌گونه باشد.

پاسخ شیخ اشراق، این است که: مشایین شجر و حجر ذهنی و شجر و حجر خارجی را از حیث حقیقت، واحد می‌دانند با این‌که یکی، عرض و کیف نفسانی، و دیگری، جوهر و موجود خارجی است؛ پس حقیقت واحد، می‌تواند به دو

۱. همان، ص ۸۲ - ۸۸.

۲. در باب صور نوعیه، مباحث فراوانی در فلسفه اسلامی و فلسفه غرب مطرح شده است و دلایلی بر اثبات وجود آنها و نظریاتی در باب انکار آنها وجود دارد و پاره‌ای از دانشمندان غرب، اختلاف اجسام را به تعداد الکترون‌ها می‌دانند؛ یعنی تفاوت آنها را کمی قلمداد می‌کنند، در حالی که دسته‌ای دیگر، همچون: فلاسفه اسلامی، اختلاف اجسام را کیفی می‌دانند.

صورت تحقق یابد؛ در این صورت، چه اشکال دارد که نوع سومی نیز، یافت شود و در آن صورت، جوهر، قائم به خود باشد؛ یعنی یک حقیقت، دارای سه نوع مصداق باشد:

(الف) صورت قائم به ذات؛

(ب) جوهر قائم به محل و ماده؛

(ج) کیف نفسانی و عرض قائم به غیر.

اگر صورت دوم و سوم جایز است، صورت اول نیز، جایز خواهد بود.^۱

۵. علم انسان به اشیاء، در حال رؤیت، «علم حضوری» است؛ یعنی: شیخ اشراق نظریه فلاسفه قبل از خود را، در ابصار، نپذیرفت؛ قبل از وی، دو نظریه در باب ابصار وجود داشت:

(الف) خروج شعاع از چشم، به شیء خارجی و یا خروج شعاع از جسم، به چشم؛

(ب) انطباع صورت شیء، در بصر یا قوه باصرة.

شیخ اشراق، ابصار و مشاهده را مقابله مستنیر (شیء نورانی) با چشم و نبودن حجاب، بین آن دو می‌داند و در واقع، دیدن را اشراق حضوری نفس انسان، نسبت به شیء مبصر می‌داند و علم انسان به اشیاء را، در حال رؤیت، علم حضوری قلمداد می‌کند.^۲

۶. وی، صورت خیالی و صور مرآتی (صورت‌های موجود در آئینه) را،

موجود مثالی می‌داند.^۳

۷. شیخ اشراق، سلسله هستی را، بر اساس «نور» تنظیم کرده است؛ یعنی:

۱. همان، ص ۹۲ - ۹۴.

۲. همان، ص ۹۹، ۱۰۰، ۱۳۴ و ۱۳۵.

۳. همان، ص ۱۳۴ و ۱۳۵.

حقیقت هستی را، نور و مبدأ آن را نورالانوار و مراتب مادون را اشعه آن نور می‌داند و این مراتب را مراتبی متباین نمی‌داند، بلکه مراتبی تشکیکی قلمداد کرده است؛ یعنی مراتبی که اختلاف آنها، به شدت و ضعف وجودی آنهاست، نه به تباین ذاتی آنها؛ ازاین‌رو، ابتدا به بیان حقیقت نور می‌پردازد و سپس، غنی و فقیر را تعریف می‌کند و نورالانوار را غنی محض و همه ماسوای او را، فقیر و محتاج به او می‌داند سهروردی، سپس به تقسیم ممکنات و موجودات فقیر می‌پردازد و عالم عقل عالم مثال و عالم طبیعت را، بر اساس قواعد نور، مطرح می‌سازد.

آنچه در فلسفه اشراق در این بخش اهمیت دارد، عبارت است از:

(الف) عدول از وجود و ماهیت در فلسفه مشأ، به نور و مراتب نور؛^۱

(ب) تشکیک بین مراتب هستی و نور؛ نه تباین؛^۲

(ج) قرابت این تبیین، با آیه شریفه ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ...﴾؛

(د) زمینه‌سازی مطالب شیخ اشراق، برای تشکیک در وجود و سپس، در ظهور، توسط ملاصدرا.

مجموع این نکات، باعث سیر تکاملی فلسفه از تباین وجودات مشایین به تشکیک در وجود و ربط علی و وحدت وجود در فلسفه ملاصدرا است؛ البته، نقدهای غزالی و فخررازی و ابوالبرکات بغدادی بر فلسفه مشأ و دفاع محقق طوسی و تکمیل فلسفه مشأ توسط وی نیز، از اهمیت خاصی برخوردار است.

شیخ اشراق، در توضیح این مطلب که «نور، نیاز به تعریف ندارد» می‌فرماید: آنچه نیاز به تعریف ندارد، ظاهر است و چیزی ظاهرتر از نور نیست؛ پس چیزی بی‌نیازتر از نور در تعریف نیست.

۱. همان، ص ۱۰۶ - ۱۲۴.

۲. همان، ص ۱۱۹ - ۱۲۱.

و در ادامه می‌فرماید: آنچه ذات و کمالات ذاتش، متوقف بر غیر نیست؛ غنی (واجب‌الوجود) است و آنچه در ذات، یا کمالات، یا کمالات ذات، بر غیر متوقف است، فقیر است.^۱

او در موارد دیگر، به اثبات «نورالانوار» که غنی مطلق، نور محیط، نور قیوم، نور مقدس، نور اعظم، نور اعلی، نور قهار است می‌پردازد و از باب امتناع دور و تسلسل، سلسله نورها را به نورالانوار منتهی می‌داند.^۲

سهروردی اشیاء (اشیای ممکن) را چنین تقسیم می‌کند: شیء، یا در حقیقت، ذات نور است و یا این چنین نیست، و آنچه در ذات خود، نور است نیز، دو قسم است: الف) هیئت و صفت غیر است (نور عارض) و یا هیئت و صفت غیر نیست، که نور مجرد و محض است.

و آنچه در ذات خود نور نیست، به دو قسم تقسیم می‌شود: (۱) بی‌نیاز از محل، که جوهر غاسق نام دارد (جوهر جسمانی) و (۲) هیئت و صفت غیر است که هیئت ظلمانی نام دارد (اعراض جسمانی).

ایشان، جسم را به جوهری که مورد اشاره حسی قرار می‌گیرد، تعریف می‌کند و جسم را برزخ می‌داند؛ زیرا برزخ و حایل بین اشیای دیگر است.^۳

نور قائم به ذات، که ایشان، از آن به «نور لنفسه» تعبیر می‌کند، نور مجرد است و هر نور مجرد را، لنفسه و هر نور لنفسه را، مجرد می‌داند، و نور مجرد، قائم به ذات و مدرک ذات خود است.^۴ و هر نوری که غافل از ذات خود نباشد،

۱. همان، ص ۱۰۶ و ۱۰۷.

۲. همان، ص ۱۰۷ - ۱۰۹.

۳. همان.

۴. همان، ص ۱۱۰.

نور غیر غاسق است و هیئت ظلمانی نیست و نور محض و مجرد است؛ پس هر نوری که خود را درک می‌کند، مجرد است.^۱

ایشان، تفاوت انوار را، تفاوتی تشکیکی و طولی و به کمال و نقص، و حقایق همه انوار را، واحد می‌داند.^۲

در مراتب انوار، اولین مرتبه نور و نورالانوار، «واجب الوجود بالذات» است که شیخ اشراق، از آن، به نور محیط، نور قیوم، نور مقدس، نور اعظم، نور اعلی، نور قهار و نور غنی مطلق، تعبیر کرده است و این نور صرف است و دوئیت بر نمی‌دارد و عدم نیز، در او راه ندارد؛ زیرا یا عدم، از ذات او برمی‌خیزد، یا به خاطر زوال شرطی، بر او عارض می‌شود و یا به خاطر وجود مانعی است، و هر سه، در او، منتفی است.^۳

مرتبه دوم و نور دوم عبارت است از نوری مجرد و واحد و تفاوت آن، با نورالانوار، به هیئت ظلمانی نیست؛ بلکه به کمال و نقص است؛ زیرا از نورالانوار بی‌واسطه، فقط نور، صادر می‌شود، نه نور و ظلمت؛ زیرا لازمه صدور نور و ظلمت، تعدد حیثیت در ذات نورالانوار است، در حالی که او بسیط محض است و ظلمت نیز، خلاف مقتضی نور محض است؛ و حتی دو نور، در عرض هم نیز، صادر نمی‌شود؛ زیرا هر نوری، غیر از نور دیگر است و اقتضای هر کدام هم غیر از اقتضای دیگری است؛ پس دو جهت برای صدور آنها لازم است.^۴

۱. همان، ص ۱۱۰ و ۱۱۱.

۲. همان، ص ۱۱۹ - ۱۲۱.

۳. همان، ص ۱۲۱ و ۱۲۲.

۴. همان، ص ۱۲۲.

۵. همان، ص ۱۲۵ - ۱۲۷.

نور دوم، نور «اقرب» نام دارد و در نور اقرب، جهات کثیره وجود ندارد؛ زیرا تكثر در نور اقرب، به تكثر نورالانوار، منجر می‌گردد و این محال است. و اگر بخواهد از نور اقرب نیز نور، و از آن هم نور، صادر شود، یک سلسله طولی حاصل می‌گردد و هیچ گاه به کثرت عالم منجر نمی‌شود؛ ولی فقر في نفسه نور اقرب و غنای حاصل توسط نورالانوار، باعث می‌شود که هنگامی که، نورالانوار و ذات خود را مشاهده می‌کند، ظهور فقر ذاتی او، در پرتو مشاهده جلال نورالانوار، موجب پیدایش یک ظلمت و برزخ (موجود جسمانی) می‌شود، که برزخ اعظم و فلک محیط است و به اعتبار غنا بخشیدن به او به نورالانوار و مشاهده جلال و عظمت نور الانوار، نور مجرد دیگری که مرتبه سوم نور است، حاصل می‌شود، و انوار دیگر نیز به همین منوال، تحقق و تكثر پیدا می‌کنند.^۱

نکته دیگر این‌که، هر نور عالی، نسبت به نور سافل، قهر، و هر نور سافل، نسبت به نور عالی، محبت دارد؛ زیرا نور سافل به دلیل نقص خود نسبت به نور عالی، احاطه‌ای به نور عالی ندارد؛ ولی نور عالی، نسبت به او احاطه و قهر دارد، ولی عشق به او ندارد؛ زیرا عشق، به کمال بالاتر است، نه کمال مادون؛ و از آنجایی که «نورالانوار»، کمال مطلق و جمال مطلق است، پس «معشوق اصلی» خود اوست و غیر او، «معشوق بالتبع» است؛ پس هستی، بر اساس «عشق» و «قهر» نظم یافته است.^۲

نکته دیگر این‌که: اشراق نور مجرد، به انفصال چیزی از آن نیست؛ یعنی تجلی است، نه تجافی؛ و چیزی از جایی به جایی دیگر حرکت نمی‌کند، بلکه افاضه نور و هستی است، بدون این‌که از مفاض چیزی کم شود.^۳

۱. همان، ص ۱۳۳.

۲. همان، ص ۱۳۵ - ۱۳۷.

۳. همان، ص ۱۳۷ و ۱۳۸.

عدد انوار مجرده، منحصر در ده یا بیست و امثال آن نیست؛ بلکه یک سلسله طولی و عرضی انوار، مورد قبول شیخ اشراق است.^۱

در باب علم نورالانوار، شیخ اشراق، معتقد است علم او به ذاتش، همان نور بودن و ظاهر بودن او برای دانش می‌باشد و علم او به اشیاء، به ظهور اشیاء است برای او. شیخ اشراق، به دلیل قاعده امکان اشرف، قائل به موجودات نورانی و عقلانی؛ همچون مثل افلاطونی است که مدبر و رب النوع موجودات مادون خود هستند؛ وی معتقد است که حکمای فارس، به رب النوع آب، «خرداد»، به رب النوع درخت، «مرداد» و به رب النوع آتش، «اردیبهشت» می‌گفتند و مثل افلاطونی را، انوار قاهره‌ای می‌دانست که وجود سعی دارند، نه این که کلی مفهومی باشند و نسبت فیض آنها به افراد نوع مادون خود نسبت مساوی است.^۲

۸. بحث دیگری که شیخ اشراق مطرح کرده است، بحث معاد و رجوع به عالم نور است. ایشان، معتقد است که هر چه نور، شدیدتر باشد، عشق او به نور قاهر بیشتر است و به نورالانوار، نزدیک‌تر است. و نفس انسان، اگر بر جسم و جسمانیات قاهر شود و عشق و شوقش به عالم نور، قوی گردد و به انوار قاهره، نورانی شود، ملکه اتصال به عالم نور محض برای او حاصل می‌گردد و به تدریج به آن بارگاه راه می‌یابد.^۳

۹. سهروردی، «عوالم وجود» را چهار مرتبه می‌داند: عالم انوار قاهره، عالم انوار مدبّره، عالم صور معلقه و عالم اجسام و برازخ.^۴

۱. همان، ص ۱۳۹ و ۱۴۰.

۲. همان، ص ۱۵۴ - ۱۶۵.

۳. همان، ص ۲۲۳ و ۲۲۴.

۴. همان، ص ۲۳۲ و ۲۳۳.

شیخ اشراق، عالم مثال، در مراتب هستی را مطرح کرده است و بدان، «عالم اشباح مجرده» و صور معلقه نام نهاد و این عالم را واسطه بین مرگ و قیامت و محل صور مرآتی و خواب‌های صادق می‌داند.^۱

۱۰. نظریه شیخ اشراق، در باب «علم حضرت حق»، به ماسوای خود، از اهمیت خاصی برخوردار است؛ زیرا ایشان، علم حضرت حق به مخلوقات را، علم حضوری می‌داند؛ یعنی کل ماسوای حق را، در محضر خداوند حاضر می‌داند و حجاب مادیت را، مانع علم حضرت حق به آنها نمی‌داند.^۲

البته، روشن است که این نظریه، علم حضرت حق، در «مقام خلق و فعل» را تبیین کرده است و علم حضرت حق، به ماسوای خود، در «مرتبه ذات» را تبیین نکرده است.

۱. همان، ص ۲۱۱ - ۲۱۳، ۲۳۰ - ۲۳۵.

۲. هانری کرین، تاریخ فلسفه، ص ۳۰۰.

کتاب‌نامه

۱. تاریخ فلسفه اسلامی، هانری کربن، ترجمه: جواد طباطبایی، انتشارات کویر، چ ۱، تهران، ۱۳۷۳ش.
۲. تاریخ فلسفه در اسلام، ج ۱، م.م. شریف، مرکز نشر دانشگاهی، چ ۱، تهران، ۱۳۶۲ش.
۳. سه حکیم مسلمان، سید حسین نصر، ترجمه: احمد آرام، شرکت سهامی کتاب‌های جیبی، چ ۴، تهران، ۱۳۷۱ش.
۴. سیر فلسفه در جهان اسلام، ماجد فخری، مرکز نشر دانشگاهی، چ ۱، تهران، ۱۳۷۲ش.
۵. مجموعه مصنفات، ج ۱، شیخ اشراق، تصحیح و مقدمه: هانری کربن، انجمن فلسفه ایران، چ ۱، تهران، ۱۳۹۶ق.
۶. مجموعه مصنفات، ج ۲، شیخ اشراق، تصحیح و نقد: هانری کربن، انجمن فلسفه ایران، تهران، محرم الحرام ۱۳۹۷ق.
۷. مجموعه مصنفات، ج ۳، شیخ اشراق، تصحیح و تحشیه و مقدمه: سیدحسین نصر، انجمن فلسفه ایران، چ ۱، تهران، ۱۳۹۷ق.
۸. مجموعه مصنفات، ج ۴، شیخ اشراق، تصحیح و تحشیه و مقدمه: دکتر نجفعلی حبیبی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چ ۳، تهران، ۱۳۸۰ش.

صدرالدین شیرازی

۱. زندگی‌نامه

صدرالدین محمد فرزند ابراهیم، فرزند یحیی قوامی شیرازی، معروف به «ملاصدرا» و «صدرالمتألهین» در سال ۹۷۹ ق، در شیراز متولد شد.^۱ پدرش از صاحب منصبان و دارای مقام وزارت بود^۲ و با استفاده از اساتید خصوصی، علوم رایج زمان را به فرزند خود آموخت. صدرالدین، تا ۲۱ سالگی در شیراز ماند و با هوش وافر که داشت، دوره کاملی از علوم ادبی، عقلی و شرعی را نزد اساتید برجسته شیراز فرا گرفت و آن‌گاه برای تکمیل تحصیل، در سال ۱۰۰۰ ق. به سوی قزوین، پایتخت وقت حرکت نمود؛ اما^۳ میان راه در کاشان، اقامت گزید، به مدت دو سال از محضر «شاه مرتضی»، پدر ملا محسن فیض کاشانی، و ضیاءالعرفای رازی استفاده کرده و سپس، راهی قزوین گردید.^۴

۱. تاریخ تولد ملاصدرا، مجهول بود، تا آن که به گفته هانری کرین، علامه سید محمدحسین طباطبائی، آن را از محاسبه تاریخ برخی از تألیفات ملاصدرا، به دست آورد. ر.ک: مقدمه هانری کرین بر المشاعر.

۲. سید محمد خامنه‌ای، مقدمه المظاهر الالهیه، ص ۲۶۲.

۳. علی دوانی، ملاصدرا و حکمت متعالیه (دورنمایی از زندگانی ملاصدرا)، ج ۱، ص ۱۳۱.

۴. همان، ص ۱۳۱ و ۱۳۲؛ مقدمه المظاهر الالهیه، ص ۲۶۴.

صدرالدین در قزوین، نزد دو تن از برجسته‌ترین عالمان زمان، شیخ بهاء الدین عاملی، معروف به «شیخ بهائی» و «میرداماد»، ادامه تحصیل داد و علوم نقلی را نزد شیخ بهایی و علوم عقلی را نزد میرداماد فرا گرفت. با انتقال پایتخت از قزوین به اصفهان در سال ۱۰۰۶ق، صدرالدین نیز، همراه با شیخ بهایی و میرداماد به اصفهان کوچ نموده^۱ و حدود شش سال در آنجا ماند و در مجموع، نزدیک ده سال از خرمن علوم این دو دانشمند بزرگ خوشه چید. بنابر یک احتمال، او در دهه دوم قرن یازدهم هجری، به شیراز بازگشته، در آنجا ازدواج نموده و به تدریس پرداخته است؛ اما پس از چندی، از برخورد ناصحیح عالمان آن شهر، به شدت رنجیده و به شهر قم هجرت، و در روستایی در چهار فرسخی قم، روزگار را در خلوت سپری نمود^۲ و به عبادت، ریاضت، مناجات با خدا و سلوک معنوی پرداخت^۳ و بدین ترتیب، فصلی تازه در حیاتش گشوده شد.

۱. در جریان این انتقال، عالمان و هنرمندان بسیاری به اصفهان کوچ می‌کنند و حوزه‌های علمی آن شهر، رونق فراوانی می‌یابد.

۲. مقدمه المظاهر الالهیه، ص ۲۶۵.

۳. ملاصدرا، در مقدمه اسفار، درباره علت هجرت به قم می‌نویسد: «من گرفتار مردمی گشته‌ام که فهم و دانش از افق وجودشان غروب کرده و دیدگان‌شان از نگرش به انوار حکمت و رازهای آن - مانند شب کوران - از تابش انوار معرفت و آثار آن، نابینا و کور است... و چون حال را بر این‌گونه مشاهده کردم، شهر را از کسی که ارزش اسرار را بداند و قدر دانش آزادگان را شناسد خالی دیدم... در این حال، به واسطه دشمنی زمان و عدم یاری دوران، مرا خاموشی فطنت و خشکی طبیعت به پناهگاهی استوار کشاند تا آن‌که در یکی از نواحی شهرها (قریه کهک قم) منزوی گشته و با گمنامی و شکسته بالی به گوشه‌ای خزیده و از تمامی آرزوها بریدم، آن‌گاه با خاطری شکسته، همت را صرف کردم تا واجب را بجا آورم و از آن‌چه که پیش از این در آن زیاده روی کرده بودم تلافی و جبران نمایم. نه درسی گفتم و نه کتابی تألیف نمودم، زیرا تصرف در علوم و صنایع و بیان مباحث و دفع مشکلات و روشن کردن مقصود و رفع دشواری‌ها، نیاز به تصفیه اندیشه و زدودن خیال، از آن‌چه که

این دوره، که دوره انزوا و سیر و سلوک معنوی و روحانی ملاصدرا است، تأثیر تامی در تکوین آراء و اندیشه‌های وی نهاده و زمینه‌های کشف و شهود را، که از منابع مهم حکمت متعالیه است، در وی فراهم می‌سازد.^۱

در پایان دهه چهارم قرن یازدهم، از ملاصدرا درخواست شد که به شیراز بازگردد. او پذیرفت و در مدرسه‌ای که امام قلی‌خان، (حاکم مستقل فارس) برای او آماده ساخته بود، مشغول به تدریس گردید و بدین گونه، سومین دوره زندگی ملاصدرا آغاز شد.^۲

در این دوره ملاصدرا شاگردانی را پروراند و کتاب‌های ارزشمندی را تألیف نمود، که بعدها، محور اساسی، در تعلیم و تعلم فلسفه الهی، در حوزه‌های علمی شیعه شدند. ملاصدرا، هفت بار پیاده به سفر حج رفت، و در سفر هفتم، در سال ۱۰۵۰ق چشم از جهان فروبست و در بصره یا نجف به خاک سپرده شد.^۳

موجب افسردگی و نابسامانی و آشفتگی است و پایداری بر اوضاع و احوال، با آسایش خاطر دارد.» (صدرالدین شیرازی، الاسفار الاربعة، ج ۱، ص ۶ و ۷).
 ۱. آیه‌الله جوادی آملی، برآنند که ملاصدرا در این دوره انزوا، سفرهای سه گانه معنوی را پیمود و سه تحول روحی و جوهری در وی پدید آمد:

الف) تحول روحی از کثرت به وحدت و سفر از خلق به حق و مشاهده مبدأ آفرینش در پایان این سفر و رسیدن به آغاز ولایت؛ ب) انقلاب روحی از وحدت به وحدت، و سفر از حق به سوی حق و با همراهی حق و مشاهده اسمای حسناى خداوند سبحان؛ ج) تحول روحی از وحدت به کثرت و سفر از حق به خلق و مشاهده آثار خدای سبحان در مظاهر گوناگون جلال و جمال آن حضرت. (عبدالله جوادی آملی، ریحی مختوم، بخش یکم از ج ۱، ص ۲۶، ۲۷).

۲. آیه‌الله جوادی آملی این دوره زندگی ملاصدرا را سفر از خلق به خلق به همراهی حق، که چهارمین سفر از اسفار عرفانی است برشمرده‌اند. (همان، ص ۲۸).

۳. این که ملاصدرا، در سفر کعبه، از دنیا می‌رود مورد اتفاق است، اما در این که رحلت او هنگام بازگشت از سفر حج بوده یا زمان رفتن به آن، اختلاف است و نیز، غالباً نوشته‌اند که

شواهد تاریخی، حاکی از تدریس پر رونق ملاصدرا، در دوره سوم حیات اوست، دو تن از بزرگ‌ترین شاگردان وی، که هر یک از عالمان به‌نام و هر دو، داماد ملاصدرا، بوده‌اند، یکی محمد بن مرتضی، ملقب به ملا محسن فیض کاشانی (۱۰۰۷ - ۱۰۹۱ق) و دیگری ملا عبدالرزاق لاهیجی (متوفای ۱۰۷۲ق) هستند.

او سه دختر و دو پسر داشت، پسر بزرگتر وی ابراهیم، حکیم، محدث، متکلم، فقیه و عارف بود و از خود تألیفاتی برجای گذاشت. پسر کوچکترش، نظام الدین احمد، معروف به ابوتراب و میرزا نظام، با حکمت و عرفان آشنایی داشت.^۱

۲. آثار

از ملاصدرا، بیش از چهل اثر، برجای مانده است که همگی، از ارزشی فراوان برخوردارند و از زمره منابع اساسی شمرده می‌شوند که همواره الهام بخش عرفا، حکما و متکلمان پس از وی بوده‌اند. نثر ملاصدرا، بسیار روشن و فصیح است و همین امر، موجب شده که فهم آثارش، در مقایسه با آثار کسانی چون میرداماد، برای خواننده آسان‌تر باشد؛ برخی از مهم‌ترین آثار وی عبارتند از:

۱. الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، معروف به «اسفار» که

او در بصره، به خاک سپرده شد، در حالی که آقای مصطفی فیضی، نوه دختری ملاصدرا می‌نویسد: «بنا به نوشته علم الهدی، جنازه وی را به نجف اشرف منتقل و در ایوان طرف راست، پای پنجره دفن کردند.» (مثنوی ملاصدرا، مقدمه، ص، ۴۰) از آن مهم‌تر این که فیاض لاهیجی داماد ملاصدرا، در مرثیه‌ای که در سوگ ملاصدرا سروده، می‌گوید:

در راه کعبه مرده و آسوده در نجف ای من فدای تو این مرتبت کراست؟
در راه کعبه نجف آورده سوی خویش این جذبه کار قوت بازوی مرتضاست
(دیوان فیاض، به اهتمام پریشان‌زاده، ص ۱۰۷) برای تحقیق بیشتر رک: دورنمایی از زندگانی صدرالمতألهین در: ملاصدرا و حکمت متعالیه.

۱. مقدمه المظاهر الالهیة، ص ۲۷۰.

مهم‌ترین کتاب ملاصدرا است^۱ و در نه جلد به چاپ رسیده است و مشتمل بر چهار سفر (برابر با سفرهای چهارگانه معنوی اولیا و عرفا) می‌باشد:

الف) سفر از خلق به حق، در امور عامه؛

ب) سفر از حق به حق، با حق، در علم طبیعی؛

ج) سفر از حق به خلق، با حق، در علم الهی؛

د) سفر از خلق به خلق، با حق، در علم نفس.^۲

تألیف این کتاب، سالها به طول انجامید؛ شواهد نشان می‌دهد که ملاصدرا، در کنار تألیف سایر کتاب‌هایش به نوشتن و تنظیم اسفار، اشتغال داشته و دوران تنظیم آن را، با مدت عمر خویش، سپری کرده است.^۳ اسفار، به حق، یک دایرة المعارف جامع فلسفی است که ملاصدرا در آن، به نقد و بررسی آرای گذشتگان می‌پردازد و مکتب فلسفی خود را عرضه می‌دارد. این کتاب، دهها سال است که در حوزه‌های علمی شیعه در عالی‌ترین سطح، تدریس می‌شود.

۱. رَحِیقِ مَخْتوم، بخش اول از جلد یکم، ص ۴۷.

۲. البته، همواره چگونگی انطباق بخش‌های چهارگانه اسفار، با مراحل چهارگانه سلوک عرفانی، محل پرسش و ابهام بوده است. (ر.ک: غلامحسین ابراهیمی دینانی، نیایش فیلسوفان).

۳. از جمله شواهد این امر، آن است که در اسفار، از کتاب‌های دیگر خویش، نام می‌برد، چنان‌که در آن کتاب‌ها نیز، از اسفار نام می‌برد، مثلاً: در مبدأ و معاد (ص ۶، طبع جدید) از اسفار نام می‌برد و در اسفار (ج ۶، ص ۴۷) می‌نویسد: «وتمام هذا البحث، يطلب من کتابنا المسمي بالمبدأ والمعاد». و نیز در تعلیقات بر حکمة الاشراق (ص ۴۱، چاپ سنگی) می‌گوید: «وتمام هذا التحقيق، يطلب في الاسفار الاربعة» و در اسفار (ج ۸، ص ۳۵۳) می‌گوید: «قد ذكرنا في تعالینا على حکمة الاشراق». از سویی، برهان اتحاد عاقل و معقول، که در پنجاه و هشت سالگی بر وی افاضه شده (حاشیه مشاعر، چاپ سنگی، ص ۷۷) در اسفار آمده، و از سوی دیگر، در آن با تعبیر «دام ظلّه العالی» از استادش، میرداماد یاد می‌کند (اسفار، ج ۳، ص ۲۷) که نشان می‌دهد، مقداری از آن را، در زمان حیات وی تألیف کرده است.

۲. الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، که دربردارنده خلاصه آرای صدرالمتألهین است و از جهت جامعیت، بر مبانی و آرای فلسفی عمیق، بی‌نظیر است.^۱ ملاصدرا، در این کتاب، میان مبانی «حکمی» و تحقیقات «عرفانی» جمع کرده است.
۳. المبدأ والمعاد، مشتمل بر دو فن است: فن اول در «ربوبیات» و فن دوم در «معاد».
۴. تعلیقات بر الهیات شفای ابن‌سینا. این تعلیقه، ناتمام است و تا مقاله ششم را در بر می‌گیرد. ملاصدرا، در این تعلیقات، بیشتر به توضیح و تبیین کلمات ابن‌سینا و تحقیق مبانی حکمت مشا، پرداخته و گاهی نیز، به مبانی خود، اشاره نموده و تفصیل را، به دیگر کتاب‌های خود ارجاع داده است. به عقیده برخی از محققان، ارزش این تعلیقات، از متن شفا بیشتر است.^۲
۵. تعلیقات بر شرح حکمة الاشراق، در این کتاب، ملاصدرا میان مشایین و اشراقیین حکومت کرده و در همه موارد، مبانی خود را بیان کرده است.
۶. الحکمة العرشية، مشتمل بر خلاصه آرای ملاصدرا در مباحث مبدأ و معاد است.
۷. المشاعر، دربردارنده مباحث وجود و اثبات اصالت وجود و اعتباریت ماهیت و اثبات مبدأ و صفات کمالی او می‌باشد.
۸. مفاتیح الغیب، از آخرین تألیفات ملاصدرا، و بهترین کتاب وی، در فن تفسیر و معارف قرآنی است، که مقدمه‌ای بر نوشته‌های تفسیری او به شمار می‌رود.

۱. سید جلال‌الدین آشتیانی، شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا، ص ۲۶۲؛ مرحوم، علامه محمدرضا مظفر، معتقد بود؛ این کتاب برای تدریس فلسفه بهتر از شرح منظومه ملاهادی سبزواری است. (مقدمه اسفار) دکتر سید حسین نصر آن را «روشن‌ترین و استادانه‌ترین اثر» ملاصدرا به شمار می‌آورد. (میان محمد شریف، تاریخ فلسفه در اسلام، ج ۳، ص ۴۷۷).

۲. استاد آشتیانی در این باره می‌نویسد: «این تعلیقات بر شفا از شفا به مراتب متقن‌تر و تحقیقی‌تر است و از حیث اسلوب عبارات و عدم تکرار مطالب و حل اشکالات با شفا مقایسه نمی‌شود و از شفا بهتر است». شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا، ص ۲۵۴.

۹. تفسیر سوره‌های قرآن؛ ملاصدرا در نوشته‌های جداگانه‌ای، برخی سوره‌ها و آیه‌های قرآن کریم را، تفسیر کرده است؛ از جمله: سوره فاتحه، بخش زیادی از سوره بقره، آیه نور، سوره یس، واقعه، حدید، جمعه، الم، سجده، طارق، اعلی، زلزال، ضحی و طلاق.

۱۰. شرح اصول الکافی؛ این شرح، تا باب «انّ الائمة علیها السلام ولاة امر الله» از اصول کافی را در بر گرفته و ناتمام مانده است؛ تألیف شرح اصول الکافی، در سال‌های آخر حیات ملاصدرا صورت گرفته و برخی، آن را آخرین اثر او به شمار آورده‌اند؛ این کتاب، احاطه مؤلف را بر رجال، درایه، احادیث و اقوال اهل حدیث، نشان می‌دهد و تحقیقی‌ترین شرحی است که بر اصول کافی نوشته شده است.

دیگر آثار ملاصدرا عبارتند از: زاد المسافر؛ رساله اتحاد عاقل و معقول؛ رساله اتصاف ماهیت به وجود؛ اجوبة مسائل شمس الدین محمد گیلانی؛ اجوبة المسائل النصيرية؛ اسرار الایات؛ اکسیر العارفين في معرفة طريق الحق واليقين؛ رساله تشخص؛ رساله تصور و تصدیق؛ تنقیح در منطق؛ رساله حدوث عالم؛ رساله حشر؛ ایقاظ النائمين؛ رساله خلق الاعمال؛ دیوان شعر؛ رساله سه اصل؛ شرح هدایه اثیری؛ القضا والقدر؛ کسر الاصنام الجاهلیة؛ لمیة اختصاص المنطق بموضع معین من الفلک؛ متشابه القرآن؛ المزاج؛ المظاهر الالهية في اسرار العلوم الکمالية؛ رساله معاد جسمانی؛ الواردات القلبية؛ خلسه؛ دیباچه عرش التقدیس؛ رساله شواهد الربوبية؛ فوائد؛ اصالت جعل وجود؛ اجوبة مسائل ملا مظفر حسین کاشانی.^۱

۱. سید حسین نصر، حاشیه بر شرح لمعه را نیز از آثار صدرالمآلهین می‌شمارد (تاریخ فلسفه در اسلام، ص ۴۷۷) در حالی که این کتاب، از آن میرزا ابراهیم، پسر ملاصدرا است. (ر.ک: شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا، ص ۲۶۷) برای پژوهش بیشتر، درباره آثار ملاصدرا، و نادرستی انتساب برخی از آثار به او، ر.ک: مقدمه حامد ناجی اصفهانی بر: مجموعه رسائل فلسفی صدرالمآلهین.

۳. ویژگی مکتب ملاصدرا

در جهان اسلام، تا زمان صدرالمتهلین، چهار جریان فکری وجود داشته است:

۱. روش فلسفی استدلالی مشایی؛

۲. روش فلسفی اشراقی؛

۳. روش سلوکی عرفانی؛

۴. روش استدلالی کلامی.^۱

این چهار جریان، توسط صدرالمتهلین، با یکدیگر درآمیختند و جمعاً جریان واحدی پدید آوردند؛ وی با بهره‌گیری از میراث فرهنگی جهان اسلام - که در این چهار جریان فکری تبلور یافته بود- مکتبی نوین، با ویژگی‌های خاص خود بنیاد نهاد و آن را «حکمت متعالیه» نامید.

در حکمت متعالیه ملاصدرا، بسیاری از مسائل مورد اختلاف میان حکمای مشاء و اشراق، یا مورد نزاع میان فلسفه و عرفان، و یا محل بحث میان فلسفه و کلام، برای همیشه حل شد، حکمت متعالیه، یک فلسفه التقاطی نیست، بلکه یک نظام خاص فلسفی است که هر چند جریان‌های فکری یاد شده در پیدایش آن مؤثر بوده‌اند، باید آن را، نظام فکری مستقلی به شمار آورد.^۲ ملاصدرا در تألیف و تأسیس این «نظام فکری جدید»، علاوه بر منابع مربوط به جریان‌های فکری یاد شده، از «قرآن» و «حدیث»، به‌ویژه نهج‌البلاغه، فراوان، الهام گرفته و از این رو، هر چند همواره بر مدعیات خویش، برهان اقامه می‌کند و هیچ سخنی را بدون پشتوانه دلیل نمی‌پذیرد، فلسفه‌ای که پدید آورده، عمیقاً دینی و اسلامی و همخوان و هماهنگ با آموزه‌های تشیع است.

۱. برای آشنایی اجمالی با ویژگی‌های این چهار روش فکری، ر.ک: مرتضی مطهری، آشنایی با

علوم اسلامی، ج ۱، ص ۱۶۵ - ۱۸۰.

۲. همان، ص ۱۸۵.

علاوه بر آنچه بیان شد، «کشف و شهود» نیز، از منابع الهام بخش ملاصدرا در پدید آوردن مکتب فلسفی خویش است. ملاصدرا، در حکمت متعالیه خویش، آنچه عارفان بلند پایه، بر اساس کشف و شهود یافته بودند، بر مبنای برهان استوار کرد و بهتر از ایشان توانست جهان‌بینی عرفانی را با استدلال‌های برهانی، به اثبات رساند. او عملاً، اثبات کرد که شهود و برهان، هماهنگ و پشتیبان یکدیگرند و هر دو، همراه و هم سخن با «وحی» بوده^۱ عرفان و برهان و قرآن هرگز از هم جدا نمی‌شوند.^۲

۴. منابع حکمت متعالیه

با توجه به کسانی که ملاصدرا در نوشته‌های خود از آنان نام می‌برد و یا از کتاب‌های آنان با ذکر منبع و یا بدون ذکر منبع، مطالبی را نقل می‌کند، گسترده‌گی

۱. صدرالمتألهین، درباره لزوم کشف و شهود و عدم اکتفا به برهان، می‌گوید: «فرق میان علوم اهل نظر و معارف اهل بصر، نظیر امتیاز میان فهمیدن معنای شیرینی و چشیدن آن است و نیز، همانند فرق بین فهمیدن معنای صحت و مفهوم سلطنت، و صحیح و سلطان شدن می‌باشد؛ پس یقین کردم که حقایق ایمانی، بدون تصفیه دل، میسر نیست.» (مقدمه تفسیر سوره واقعه) و درباره لزوم برهان و عدم اکتفا به شهود، می‌نویسد: «گفتار ما بر صرف کشف و ذوق یا مجرد تقلید شریعت، بدون حجت، حمل نمی‌شود، زیرا مجرد شهود بدون برهان، برای سالک، کافی نیست، چه این که صرف بحث، بدون کشف، نقصان بزرگی است.» (اسفار، ج ۷، ص ۳۲۶، ۱۵۳؛ ج ۹، ص ۲۳۴) در جایی دیگر: شریعت حقه را، برتر از آن می‌داند که با معارف برهانی، در تعارض باشد و بر فلسفه‌ای که قوانین آن، با کتاب و سنت مطابق نباشد، نفرین می‌فرستد. (اسفار، ج ۸، ص ۳۰۳) و در بیان علت عدم توانایی برخی از عرفا، بر تقریر مشهودات خود، می‌گوید: «آنان، چون غرق در ریاضت‌هایند و تمرینی در تعلیم‌های بحثی ندارند، نمی‌توانند مکاشفه‌های خویش را بخوبی تبیین نمایند، یا این که چون به مطلب مهم‌تر مشغول بوده‌اند در این باره سهل‌انگاری کرده‌اند.» (اسفار، ج ۶، ص ۲۸۴).

۲. برای مطالعه بیشتر در این باره ر.ک: آیه‌الله حسن‌زاده آملی؛ قرآن و عرفان و برهان، از هم جدایی ندارند.

منابعی که وی در پدید آوردن حکمت متعالیه از آنها بهره برده، دانسته می‌شود؛ به گونه‌ای که می‌توان گفت، او به مهم‌ترین کتاب‌هایی که در معارف عقلی و الهی، تا آن زمان، در عالم اسلام نوشته یا ترجمه شده بود، مراجعه کرده است؛ به برخی، بارها مراجعه داشته و بر برخی، شرح و حاشیه نوشته و بعضی را کمتر و تا آن‌جا که به کارش می‌آمده، مورد توجه قرار داده است.

از نوع تعبیرهای او، به میزان شیفتگی‌اش نسبت به افراد می‌توان پی برد. او برای فیلسوفان پیشین یونان، یعنی طالس ملطی، انکسیمانس، آگاثادیمون، انبازقلس، فیثاغورث، سقراط، افلاطون و ارسطو، مقام بلندی قائل است و آنان را، نشر دهندگان انوار حکمت در عالم و سبب اشراق علوم ربوبی بر قلب‌های شیفتگان، اهل زهد، عبادت و تأله معرفی می‌کند^۱ و در این میان، برای «ارسطو» مرتبه‌ای بالاتر قائل است و از شدت نور عقل و نیروی معرفتش، اظهار شگفتی می‌کند و مقامش را در حکمت الهی، بلند و عالی می‌شمارد.^۲ این اندازه تمجید از ارسطو، شاید به خاطر آن است که حکیمان مسلمان، تا این اواخر، کتاب اثولوجیا را که در واقع از آن فلوطین است، متعلق به او می‌دانسته‌اند.

ملاصدرا، پیروان فلاسفه مشا را به خاطر فرو رفتن در روش بحثی و عدم توجه به ریاضت و کشف و شهود، نکوهش می‌کند و حتی ابن‌سینا را، هر چند به تیزهوشی، زیرکی و لطافت طبع می‌ستاید^۳ و از بزرگ‌ترین فلاسفه دوره اسلامی می‌شمارد،^۴ مشمول این نکوهش می‌داند.

۱. اسفار، ج ۵، ص ۲۰۶ و ۲۰۷.

۲. همان، ج ۹، ص ۷۱ و ۱۰۹.

۳. همان، ج ۹، ص ۱۰۸.

۴. همان، ج ۷، ص ۱۵۳.

وی «شیخ اشراق» را فردی تیزهوش، و دارای مقام علمی والا و بسیار ژرف نگر و عمیق می‌داند^۱ و از او، به عنوان کسی که متوغل در ریاضیات حکمی و فهم اسرار الهی است، یاد می‌کند،^۲ و در بسیاری از کتاب‌ها و نوشته‌هایش، به آرا و اندیشه‌های او استناد می‌کند. صدرالمألهین، برای عرفا و در رأس ایشان، «ابن عربی» احترام فراوانی قائل است و از وی با عنوان «قدوة المکاشفین» یاد می‌کند.^۳ اما او چندان با متکلمان سر سازگاری ندارد و بیشتر اندیشه‌ها و افکار آنان را نقد می‌کند و ایشان را، افرادی پر مدعا و کم اطلاع و محروم از معارف حقیقی می‌داند.^۴

کتاب‌های ملاصدرا، مملو از استناد به آیات و روایات است، و در مورد برخی از نوآوری‌های خود، به الهام بخش بودن «آیات قرآنی» و «روایات معصومین»^{علیهم‌السلام} اشاره کرده است.^۵ تفسیر او بر آیات قرآن و نیز، شرح اصول کافی، خود، شاهد روشنی بر میزان آگاهی، علقه، علاقه و بهره‌مندی او از قرآن و حدیث است.

۵. هستی‌شناسی

شالوده اصلی حکمت متعالیه را «هستی‌شناسی» تشکیل می‌دهد؛ چرا که حکمت متعالیه نظامی فلسفی است و فلسفه، بیانگر احکام وجود و هستی است، بنیادی‌ترین عناصری که پیکره هستی‌شناسی حکمت متعالیه را تشکیل می‌دهند، عبارتند از:

۱. همان، ج ۶، ص ۱۷۹.

۲. همان، ج ۹، ص ۴۰.

۳. اسرار الآیات، ص ۸۶.

۴. مبدأ و معاد، ص ۳۹۷ و ۳۹۸.

۵. اسرار الآیات، ص ۸۶.

الف) اصالت، وحدت تشکیکی وجود

هر چند «اصالت وجود» و «وحدت تشکیکی وجود» دو اصل جداگانه به شمار می‌روند، اما به دلیل پیوستگی عمیق آنان در حکمت متعالیه، آن دو را با هم بررسی می‌کنیم؛ ملاصدرا، نخستین کسی است که مسئله اصالت وجود، و اعتباری بودن ماهیت را، مطرح و برهانی کرده و آن را اساس فلسفه خویش قرار داده است. اصالت وجود، بدین معناست که هر «ممکن الوجودی» مرکب از دو «حیثیت» است: «حیثیت وجود» و «حیثیت ماهیت»، که الزاماً، یکی حقیقی، واقعی و منشأ آثار است، دیگری اعتباری و انتزاعی ذهن، و از این دو حیثیت، «وجود» اصیل و «ماهیت» اعتباری است.^۱

۱. اصالت وجود، را به معنای بالا نخستین بار، صدرالمألهین، مطرح ساخت، اما این بحث که هر ممکنی دو حیثیت دارد و از آن دو، یکی اصیل و دیگری اعتباری است برای نخستین بار توسط میرداماد، استاد صدرالمألهین، مطرح شد، با این تفاوت که او در این مسئله قائل به اصالت ماهیت و اعتباری بودن وجود شد. رأی ملاصدرا در این باره، مورد قبول عموم فلاسفه پس از وی قرار گرفت و جز شماری اندک، مانند لاهیجی، همه آن را پذیرفتند. در کلمات فلاسفه‌ای چون ابن‌سینا، بهمنیار و خواجه نصیرالدین طوسی، این مطلب آمده که: وجود امری حقیقی و واقعی است؛ اما اصالت وجود را در برابر اصالت ماهیت، نمی‌دانسته‌اند و به تعبیر دیگر مسئله را به صورت دَوْران میان آن دو مطرح نمی‌کردند. طرح مسئله به این صورت که به نحو منفصله حقیقی: یا وجود اصیل است و ماهیت اعتباری و یا ماهیت اصیل است و وجود اعتباری، برای نخستین بار توسط میرداماد مطرح شد. از این رو، نمی‌توان فلاسفه پیش از ملاصدرا را طرفدار اصالت وجود به معنای مورد نظر وی دانست، و استناد این قول به آنان که توسط ملاحادی سبزواری صورت گرفت و رواج یافت، بی‌اساس است. به همین دلیل است که در گفته‌های آنان از مبنای اصالت ماهیت، سخن گفته شده، با آن که در مواردی تصریح به اصالت وجود کرده‌اند، گویی بدون توجه هم وجود را اصیل می‌دانسته‌اند و هم ماهیت را.

از سوی دیگر شیخ اشراق را نیز نمی‌توان اصالت الماهوی دانست؛ گرچه او بر اعتباری بودن

از سوی دیگر، وی وجودِ اصیل را واقعیتهای یگانه در خارج دانست، نه حقایق متباینی که تنها در مفهوم وجود مشترک باشند و در واقعیت خارجی گوناگون و متفاوت. از نظر او وحدت وجود از نوع وحدت تشکیکی است، و تشکیکی بودن آن بدین معناست که حقیقتِ خارجی وجود در عین حال که کثیر است، واحد می‌باشد؛ بدین گونه که ما به الامتیاز در آن به ما به الاشتراک باز می‌گردد.^۱ از نظر او، اولاً؛ وجود حقیقتاً واحد است؛ (بر خلاف نظر مشایین که وجود را حقایق متباینه می‌دانستند)، ثانیاً؛ این واقعیت یگانه، حقیقتاً کثیر است، (بر خلاف برخی عرفا که کثرت را وهمی و خیالی می‌شمردند)؛ ثالثاً؛ این کثرت، حقیقتاً به آن وحدت باز می‌گردد؛ رابعاً؛ آن واحد، حقیقتاً در این کثرات متجلی است.^۲

وجود، برهان اقامه می‌کند؛ اما اثبات اعتباری بودن وجود، در نظر او، اصیل بودن ماهیت را نتیجه نمی‌دهد؛ شیخ اشراق نور را اصیل می‌داند، نه ماهیت؛ اصالت ماهیتی بودن اشراقیان جز آن چه شیخ اشراق در حکمة الاشراق تحت عنوان «فی عدم زیادة الوجود علی الماهية» آورده، ریشه‌ای ندارد. از نظر وی حقیقی بودن وجود و اصیل بودن آن ملازم است با آن که وجود در خارج، واقعیتهای علاوه بر واقعیت ماهیت باشد و این نشان دهنده آن است که برای او دوران امر میان اصالت یکی و اعتباریت دیگری مطرح نبوده است. جالب آن است که در سخنان ملاصدرا هیچ گاه مسئله به این صورت مطرح نشده است که حکمای مشأ اصالت الوجودی و حکمای اشراق اصالت الماهوی بوده‌اند.

البته، اصالت وجود، در میان عرفا مطرح بوده است و ملاصدرا در این مسئله از آنان متأثر است، با این تفاوت که آنان، وجود را با ذات حق برابر می‌دانستند، نه آن که در ممکن الوجود، از میان حیثیت وجود و ماهیت، وجود را اصیل و ماهیت را اعتباری بدانند؛ بلکه ممکنات از نظر آنان به طور کلی از وجود حقیقی بی‌بهره‌اند. (مرتضی مطهری، مقالات فلسفی، ج ۳، ۸۳ و ۸۶)

۱. مسئله تشکیک را ملاصدرا، از سهروردی گرفته است؛ با این تفاوت که سهروردی آن را در حقیقت نور مطرح کرده و ملاصدرا آن را در مورد حقیقت وجود، بیان می‌کند.

۲. برای آشنایی با تاریخچه و ادله وحدت تشکیکی، ر.ک: علی شیروانی، تأملاتی پیرامون مسئله تشکیک، نامه مفید، شماره ۱۴.

بنابراین، واقعیت خارجی، بر خلاف درک متعارفی که ما داریم، از اشیاء متکثری به نام آب، خاک، سنگ و گیاه تشکیل نشده؛ بلکه یک حقیقت واحد است که دارای مراتب گوناگون شدت و ضعف می‌باشد و هر مرتبه ضعیف آن، متقوم به مرتبه شدید می‌باشد. این حقیقت واحد، همه پهنه هستی را، از واجب تا نازل‌ترین ممکنات در بر گرفته، و به گونه‌ای است که هر مرتبه بالاتر، همه کمالات مراتب پائینی را، در بر دارد.^۱

کثرت‌های ماهوی در واقع ساخته ذهن ماست. در خارج جز وجود نیست؛ اما هنگام عکسبرداری ذهن از این وجودهای خاص، ماهیات در ذهن منعکس می‌شود؛ آن‌چه در خارج هست، حقیقت یگانه هستی است که دارای درجات و مراتب گوناگونی است.

۱. نظریه اصالت و وحدت تشکیکی حقیقت وجود، دستاوردهایی را در حکمت متعالیه ملاصدرا به همراه آورده است، که برخی از آنها عبارتند از:

الف) هر چند در ذهن، ماهیت، موضوع و اصل قرارداد می‌شود و وجود بر آن حمل می‌گردد؛ در واقعیت، این ماهیت است که تابع وجود و منتزع از آن است و ماهیت در واقع حکایت عقلی و شبیح ذهنی وجود است و اتحاد آن دو در خارج از قبیل اتحاد حاکی و محکی است. (اسفار، ج ۲، ص ۳۵۲). ب) مفاض و مجعول، از طرف علت‌العلل وجود است؛ نه ماهیت و نه اتصاف ماهیت به وجود. (همان، ج ۱، ص ۴۴). ج) ثبوت هیچ حکمی بر ماهیت، قبل از وجود ممکن نیست، حتی حکم به ثبوت خودش بر خودش. (همان، ج ۱، ص ۷۵). د) وجود خیر محض و عدم شرّ محض است. (همان، ج ۱، ص ۱۰۱). ه) سراسر هستی، از بالاترین مرتبه تا نازل‌ترین آن را نور وجود، فرا گرفته و تقسیم واقعیت خارجی، به نور و ظلمت نادرست است. (همان، ج ۲، ص ۴۴ و ۴۵). و) تشخیص عین وجود و وجود عین تشخیص است. (همان، ج ۹، ص ۱۸۵). ز) صورت هر چیزی همان وجود خاص اوست. (همان، ج ۱، ص ۳۳۴). ح) صفات و کمالاتی که به وجود نسبت داده می‌شود، خارج از ذات و حقیقت وجود نیست، و از این‌جا عمومیت علم، اراده، شعور، حیات و دیگر کمالات وجودی به اثبات می‌رسد. (همان، ج ۲، ص ۲۸۲ و ۲۸۳).

تحول اساسی در فلسفه ملاصدرا، انتقال بحث از «مفهوم» به «حقیقت خارجی» و از «موجود» به «وجود» است؛ مفهوم وجود، امری بدیهی از تصورات اولیه‌ای است که انسان بدان دست می‌یابد؛ اما حقیقت خارجی، و هویت عینی آن، در نهایت خفا و پوشیدگی است، و درک آن؛ مستلزم آمادگی دماغی بسیار و نیز تزکیه وجود خویش است.^۱

انتقال بحث از مفهوم موجود به حقیقت عینی وجود، چنان اهمیت دارد که به نظر فیلسوف بزرگ قرن بیستم، «مارتین هایدگر»، تفکر فلسفی انسان غربی، در سراسر تاریخش، منحصرأ به «موجود»، مشغول بوده و «وجود» بنیادی‌تر را، به فراموشی سپرده است؛ او معتقد بود که فیلسوفان نخستین یونان، به خود وجود می‌اندیشیدند؛ اما از زمان ارسطو به بعد «موجود» جای وجود را گرفت و تفکر درباره «اشیایی که وجود دارند» جایگزین تأمل درباره نفس وجود گردید. او خود را کسی می‌داند که می‌کوشد فلسفه را به جایگاه اصلی خویش بازگرداند و «معنای هستی را به روشنی درآورد».^۲ اما این تلاش سه قرن پیش از هایدگر در مشرق زمین توسط ملاصدرا آغاز گردید.^۳ ملاصدرا در ضمن اعتراف به هوش و

۱. از این روست که ملا هادی سبزواری (شرح منظومه، ج ۲، ص ۵۹) می‌گوید:

مفهومه من اعرف الاشياء وکنهه فی غایة الخفاء

(مفهوم وجود، از روشن‌ترین مفاهیم و کنه و ژرفای آن، از پوشیده‌ترین امور است) و این به خاطر آن است که حقیقت خارجی وجود، صورت عقلی ندارد (علامه طباطبائی، نه‌ایة الحکمة، ص ۱۷)، و از این رو، با علم حصولی، نمی‌توان به کنه آن راه یافت؛ تنها راه آگاهی از حقیقت وجود، شهود عرفانی آن است.

۲. توشیهیکو ایزوتسو، بنیاد حکمت سبزواری، ترجمه: سید جلال الدین مجتبوی، ص ۱۹ - ۲۲.

۳. استاد مطهری، بر آن است که آن چه ملاصدرا در حکمت متعالیه، درباره حقیقت وجود بیان کرده بسیار عمیق‌تر از چیزی است که فیلسوفان اگزیستانسیالیست به آن رسیده‌اند؛ در عین حال شباهت‌هایی میان آن دو وجود دارد. (ر.ک: مقالات فلسفی، ج ۳، ص ۱۰۷ به بعد)

نبوغ شگفت‌انگیز «ابن‌سینا» بر این باور است که هر گاه بحث از امور عامه، به تحقیق هویات وجودی کشیده شده، ذهنش از کار افتاده و ناتوانی و عجز در گفتارش آشکار گردیده؛ از این‌رو، حرکت جوهری و مُثُل افلاطونی و اتحاد عاقل و معقول و عشق هیولا به صورت را انکا کرده و از اثبات معاد جسمانی، به روش برهانی، درمانده است.^۱

ب) امکان فقری

تا زمان «صدرالمُتألهین»، مسئله «علیت» بر محور ماهیت می‌چرخید و مناط نیازمندی شیء به علت امکان ماهوی آن بود؛ یعنی «عدم ضرورت وجود و عدم» یا «عدم اقتضای نسبت به وجود و عدم» یا «تساوی نسبت شیء به وجود و عدم» فلاسفه، در برابر متکلمان، که حدوث زمانی را مناط نیازمندی به علت می‌شمردند و قانون علیت را این‌گونه بیان می‌کردند که «هر حادث زمانی، از آن جهت که حادث، است در وجود خود نیازمند علت می‌باشد»، می‌گفتند: «هر ممکنی، از آن جهت که ممکن است، در وجود خود، نیازمند علت است و امکان در این تلقی، وصف ماهیت بود و در نتیجه، مدار علیت و معلولیت، در این تلقی، بر محور ماهیت، دور می‌زد.^۲

صدرالمُتألهین بر اساس اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، مدار علیت و معلولیت را وجود دانست، و ملاک نیازمندی به آن را نیز در خود وجود می‌جست

۱. اسفار، ج ۹، ص ۱۰۹ - ۱۲۰.

۲. به عقیده ملاصدرا نظیر اشکالی که فلاسفه بر کسانی که ملاک نیاز به علت را حدوث زمانی می‌دانستند، وارد می‌ساختند، بر خود ایشان نیز لازم می‌آمد. زیرا امکان ماهوی وصف ماهیت و از لوازم آن است و در نتیجه متأخر از ماهیت است، در حالی که ماهیت خودش منتزع از وجود و متفرع بر آن است. حال چگونه امری که متفرع بر وجود شیء است می‌تواند ملاک نیاز آن به علت باشد.

و آن را در ویژگی تعلق و وابستگی و ربط بودن وجود یافت و نامش را، «امکان فقری» نهاد؛ بنابراین، امکان فقری، یعنی فقر، و نیاز و وابستگی ذاتی وجود.^۱

ج) نحوه ارتباط معلول با علت

صدرالمতألهین، در تحلیل رابطه علت و معلول، به این نتیجه دست یافت که وقتی علت، چیزی را ایجاد می‌کند و به تعبیری به او هستی می‌بخشد، بر خلاف تصور اولیه که در آن ایجاد کردن، وجود یافتن، وجود و چیزی که موجود می‌شود، اموری جداگانه و متکثر تلقی می‌شوند؛ این کثرت، ساخته ذهن بوده و در خارج، یک مابازا بیشتر ندارند؛ یک چیز است که هم ایجاد است، هم وجود یافتن، و هم موجود؛ به دیگر سخن: در رابطه علت، ایجاد علت و وجود معلول، دو مفهوم است که از یک واقعیت انتزاع شده است؛ یک واقعیت است که به لحاظ اضافه‌اش به علت، «ایجاد» نامیده می‌شود و به لحاظ تعلقش به معلول «وجود» خوانده می‌شود. بنابراین، هستی، معلول چیزی جز اضافه و ربط به علت نیست، و در نتیجه، تعلق و وابستگی به علت، در هویت و ذات آن نهفته است و در یک کلمه، وجود معلول نسبت به علت، یک وجود رابط است.^۲ از اینجا، دانسته می‌شود که در تحلیل نهایی، ملاک نیاز به علت، و نیاز به علت و موجود نیازمند به علت، در حقیقت، یک چیز هستند و نه سه چیز.

۱. اسفار، ج ۱، ص ۸۷.

۲. اسفار، ج ۲، ص ۲۹۹، ۳۰۰؛ البته بوعلی، در برخی کلمات خود؛ اشاره‌ای به وجود رابط بودن معلول دارد؛ اما نه خود او آن را دنبال کرده و نتایج لازم را از آن استنتاج کرده است. و نه پیروان او. عبارت او چنین است: «الوجود المستفاد، من الغیر، کونه متعلقاً بالغیر، هو مقوم له، کما ان الاستغناء عن الغیر، مقوم لواجب الوجود بذاته والمقوم للشيء لا يجوز ان يفارقه اذ هو ذاتي که. (ابن سینا، التعليقات، ص ۱۷۸ و نیز ر.ک: همان، ص ۱۷۹).

(د) وحدت شخصی وجود

ملاصدرا، در نقطه اوج حکمت متعالیه، به جهان بینی عرفانی می‌رسد و آن را، به شیوه‌ای معقول و منطقی مبرهن می‌سازد. اصول هستی‌شناسی حکمت متعالیه، به‌ویژه عین‌الربط دانستن وجود معلول، بدین نتیجه منتهی می‌شود که وجود، در واقع همان حقیقت واحد «حق تعالی» است و ماسوای او، جز شئون و تجلیات او نیستند.^۱ ملاصدرا، در حکمت متعالیه، در گام نخست، ماهیات را هیچ و ناچیز و اعتباراتی عقلی می‌شمارد و در گام نهایی، وجودهای خاص را نیز، فاقد اصالت می‌بیند و حقیقت را، منحصر در ذات حق می‌شمارد و بدین وسیله، فلسفه را به کمال و حکمت را به تمامیت خود می‌رساند.^۲

با توجه به وحدت شخصی حقیقت وجود، تشکیک و ذو مراتب بودن، مربوط به ظهورات و تجلیات وجود خواهد بود؛ نه خود وجود.^۳

۱. تعبیر ملاصدرا، در مشاعر (ص ۵۳) چنین است: «فکل وجود، سوی الواحد، الحق تعالی، لمعة من لمعات ذاته، ووجه من وجوهه، وانّ لجميع الموجودات اصلاً واحداً هو محقق الحقایق ومشیئ الأشياء ومذوّت الذوات، فهو الحقيقة والباقي شئونه، وهو النور والباقي سطوعه، وهو الاصل وماعداه ظهوراته وتجلياته».

۲. ملاصدرا در اسفار (ج ۲، ص ۲۹۱، ۲۹۲) در این باره می‌نویسد: «و محصل الکلام: انّ الموجودات، عند اهل الحقيقة والحكمة الالهية المتعالية، عقلاً کان او نفساً او صورة نوعية، من مراتب اضواء النور الحقيقي وتجليات الوجود القيومي الالهي... وبرهان هذا الاصل، من جملة ما آتاه ربي، من الحكمة، بحسب العناية الازلية، وجعله قسطنی من العلم بفيض فضله و جوده، فحاولت به اكمال الفلسفة و تميم الحكمة... فكما وقفتي الله بفضله ورحمته الاطلاع على الهلاك السرمدي والبطلان الازلي للماهيات الامكانية والأعيان الجوازية، فكذلك هداني ربي بالبرهان النثر العرشي الى صراط مستقيم من كون الموجود والوجود منحصر في حقيقة واحدة شخصية لا شريك له في الوجودية الحقيقية ولا ثاني له في العين، وليس في دار الوجود غيره ديار، وكل ما يترائي في عالم الوجود، أنه غير الواجب المعبود، فانما هو من ظهورات ذاته، وتجليات صفاته التي هي في الحقيقة عين ذاته».

۳. علامه طباطبایی، درباره نسبت میان این دو دیدگاه می‌نویسد: «این نظریه وحدت شخصی

هـ) حرکت جوهری

یکی از مهم‌ترین آرای ابتکاری ملاصدرا، اثبات و تبیین حرکت جوهری است؛ ابن‌سینا و دیگر فلاسفه مشاء، به پیروی از ارسطو^۱ «حرکت» را تنها در چهار مقوله «کم» و «کیف»، «وضع» و «این» پذیرفته بودند و وقوع حرکت، در مقوله «جوهر» را انکار داشتند؛ دلیل اصلی ابن‌سینا آن بود که حرکت، مستلزم موضوعی است که حرکت کند و اگر خودِ جوهر شیء، در ضمن حرکت جوهری، دگرگون شود، در آن صورت، موضوعی برای حرکت وجود نخواهد داشت.^۲ وی، وقوع تغییرات در صور اشیاء را، به صورت دفعی و به شکل کون و فساد می‌دانست، نه به گونه تدریجی. از منظر این حکیمان، موجودات، بر سه دسته خواهند بود: ۱. موجودات ثابت مطلق، که همان مجردات هستند؛ ۲. موجوداتی که ثابتند، ولی در برخی آنات؛ دچار تغییر و دگرگونی می‌شوند، که همه جواهر مادی این گونه‌اند؛ ۳. موجوداتی که در آنها، تغییر تدریجی، یعنی حرکت، راه دارد که همان اعراض چهارگانه‌اند. در این دیدگاه حرکت تنها در چهره ظاهری عالم طبیعت، مشهود است و به ذات نفوذ نمی‌کند؛ ذات اشیاء در طول زمان، ثابت است و در آنات خاصی، در آنها دگرگونی

وجود، نظریه وحدت تشکیکی وجود را ابطال نمی‌کند؛ بلکه نظریه فوق، آن را اثبات می‌کند؛ یعنی: یک نظر دیگری اثبات می‌کند و حقیقتی را تشخیص می‌دهد که به موجب آن، نظر اولی [وحدت تشکیکی] صورت مجازیت، اتخاذ می‌کند؛ پس، احکام و حقایقی که از روی مسلک تشکیک وجود، با براهین اثبات شده، در جای خودشان ثابت و در مرتبه خودشان، محققند؛ بالنظر الی النظر الادق، موضوعشان مرتفع است؛ نه این که با حفظ بقای موضوع، حکمی مناقض و مبطل حکم اولی، بر آنها دارد، وعلی بعض الاصطلاحات نظر ثانی وارد است، به نظر اول، نه معارض.» (توحید علمی و عینی، ص ۱۷۲).

۱. البته، ارسطو، حرکت را تنها در سه مقوله کم و کیف و این، مطرح کرده است.

۲. ابن‌سینا، الشفا، الفن الاول من الطبيعيات في السماع الطبيعي، ص ۱۲۳ و ۱۲۴.

راه می‌یابد، و در مجموع، اصل ثبات بر تغییر غلبه دارد.^۱
 صدرالمتألهین، با تکیه بر براهین متعدد^۲ ثابت کرد که وجودهای مادی، اساساً وجودهایی تدریجی هستند که در هر لحظه نو می‌شوند و وجودی تازه می‌یابند؛ در حکمت متعالیه، بحث «حرکت»، که پیش از آن، در طبیعیات مطرح می‌شد، به فلسفه راه یافت و در زمره امور عامه قرار گرفت؛ در این تلقی، وجود بر دو قسم تقسیم می‌شود: وجود ثابت و وجود سیال.^۳ وجود سیال، تمام پهنه عالم ماده را، با همه جواهر و اعراضش، در بر می‌گیرد و هیچ موجودی، در هیچ لحظه‌ای، از آن منفک و جدا نمی‌گردد.

بحث «حرکت جوهری»، ملاصدرا را، به این نتیجه رساند که اساساً، حرکت، از عوارض تحلیلی وجود سیال است؛ نه آن‌که وصفی باشد که از بیرون به آن ضمیمه گردد؛ وجودی اگر وجود تدریجی باشد، مفهوم حرکت از آن انتزاع

۱. مقالات فلسفی، ج ۳، ۹۹ - ۱۰۳.

۲. خلاصه این ادله که در اسفار، به طور پراکنده آمده عبارتند از: ۱. اصل وجود تغییر، در جواهر مادی، نزد حکیمان مشأ مسلم است؛ اما آن را به صورت کون و فساد و تغییر آتی می‌دانند؛ در حالی که این امر، مستلزم آن است که ماده، هر چند، در یک آن، از صورت خالی باشد، حال آن‌که تحصیل ماده به صورت است و هیچ گاه ماده نمی‌تواند خالی از صورت باشد. (اسفار، ج ۳، ص ۱۷۷ و ۱۷۸). ۲. علت قریب و فاعل مباشر حرکات اعراض شیء، جوهر آن است، و چون فاعل قریب حرکت، باید خود نیز متحرک باشد، نتیجه می‌شود که جوهر شیء نیز، متحرک است. (همان، ص ۶۱، ۶۴). ۳. در تحلیل عمیق‌تر، وجود اعراض در واقع از شئون و توابع وجود جوهر است و در واقع، به یک وجود موجودند، بنابراین، وقوع حرکت در عرض، به معنای وقوع تحول و دگرگونی در آن وجود واحد است که جوهر و عرض، هر دو را در بر می‌گیرد. (همان، ص ۱۱۱). ۴. از هر موجود جسمانی، زمان، انتزاع می‌شود، و انتزاع این مفهوم، تنها از موجودی ممکن است که وجودش سیال و تدریجی باشد. (همان، ج ۷، ص ۲۹۰).

۳. اسفار، ج ۳، ص ۲۱.

خواهد شد. و از سوی دیگر، زمان نیز، از عوارضِ تحلیلی حرکت و بُعد چهارم اجسام به شمار آمد؛^۱ در حالی که فیلسوفان گذشته زمان را، ظرفی می‌پنداشتند که بر اجسام می‌گذرد و امور مادی، آن را سپری می‌کنند. ملاصدرا، روشن ساخت، که زمان، همچون ابعاد سه گانه طول، عرض و عمق پدید آمده از ذات جوهر مادی است و همان گونه که بدون ماده، مکانی نیست؛ بدون ماده، زمانی نیز، وجود ندارد، و نیز، همان گونه که هر جسم طبیعی، یک جسم تعلیمی خاص خود دارد، هر جسمی نیز، زمانی خاص خود دارد؛ و همان گونه که جسم تعلیمی، از عوارضِ تحلیلی جسم طبیعی است، زمان نیز، از عوارضِ تحلیلی حرکت است و چنان که گفتیم: در حرکت جوهری، حرکت و متحرک، یکی است.

نظریه «حرکت جوهری» آثار و پیامدهای مهمی را در حکمت متعالیه به جا گذاشت که برخی از آنها عبارتند از:

۱. برهان حرکت، که از زمان ارسطو، مطرح بود محتوایی عمیق می‌یابد که بر اساس آن، نیاز متحرک به محرک، به نیاز شیء به علت هستی بخش، باز می‌گردد؛ زیرا، بر اساس حرکت جوهری، محرک، در واقع ایجاد کننده و هستی بخش به متحرک است، نه فقط حرکت دهنده آن.^۲

۲. براساس حرکت جوهری، عالم ماده، یک واحد حرکت، به شمار می‌رود، که در یک جریان عمومی، به سوی غایت نهایی که همان مبدأ هستی است، در حرکت است.^۳

۳. عالم ماده، همواره، در حال آفرینش است و لحظه به لحظه، از مبدأ هستی، فیض وجود را دریافت می‌کند؛ زیرا هر پدیده مادی، در ذات و جوهر خود،

۱. همان، ص ۱۸۰.

۲. همان، ص ۳۹.

۳. همان، ص ۲۷۳ و ۲۷۴.

دگرگون شونده است و وجود آن، در هر لحظه، غیر از وجود آن، در لحظه دیگر است، و در واقع، هر لحظه، وجودی تازه به او افزوده می‌شود.^۱

۴. ربط متغیر به ثابت و حادث به قدیم، که همواره، از مشکلات فلسفه به شمار می‌آمده، بر اساس نظریه حرکت جوهری، راه حلی روشن می‌یابد؛ زیرا، معلول متغیر و حادث، در صورتی نیاز به علتی متغیر و حادث دارد، که تغیر و حدوث، زائد بر ذات آن باشد و از بیرون بدان راه یابد، در مورد چنین موجودی، علت، باید دو کار انجام دهد: یکی، آفریدن خود شیء و دوم ایجاد دگرگونی و حرکت در آن؛ اما موجوداتی که ذاتاً سیالند؛ نیازشان به علت بسیط است، نه مرکب. چنین موجودی را، علت تنها می‌آفریند و آفرینش آن، همان حرکت و حدوث مداوم آن خواهد بود.^۲

۵. مسئله حدوث و قدم عالم ماده، از مسائلی است که همواره میان متکلمان و فلاسفه، مورد نزاع بوده است. صدرالمتهلین، بر اساس حرکت جوهری، روشن می‌کند که تمام موجودات عالم ماده، ذاتاً، متحول و دگرگون شونده و پیوسته، در حال حدوث و زوال مستمرند و ازاین‌رو، مجموع جهان مادی حادث به حدوث زمانی می‌باشد؛ اما نه به این معنا که برای عالم مادی، بتوان آغاز زمانی، در نظر گرفت، آن‌گونه که متکلمان می‌پندارند.^۳

۶. معرفت‌شناسی

ملاصدرا، به پیروی از شیخ اشراق، علم را بر دو قسم می‌داند: «علم حصولی» و

۱. همان، ص ۲۸۱ - ۲۸۳.

۲. همان، ص ۶۸ و ۶۹.

۳. همان، ج ۷، ص ۲۸۹ - ۲۹۸.

«علم حضوری»؛ علم حضوری، شامل علم علت مجرد، به معلول مجرد و نیز علم معلول مجرد به علت مجرد و... می شود؛ مطلب مهمی که وی در این باره مطرح کرد، آن است که؛ ادراک، نوعی تکامل و حرکت از قوه به فعل است و صعود مرتبه وجود، که طی آن عالم از مرتبه وجودی خویش فرا می رود و به مرتبه وجودی مدرک می رسد و میان عالم و معلوم یا عاقل و معقول «اتحاد» صورت می پذیرد.

این، در حالی است که «بوعلی سینا» و پیروان وی، معتقد بودند که ارتباط علم با عالم از قبیل ارتباط عرض با جوهر است؛ با تلقی خاص حکمای مشا، که عرض را موجود فی نفسه ای که به جوهر ضمیمه می شود می دانستند؛ نه مرتبه ای از مراتب آن؛ در مقام تشبیه صورت هایی که بر صفحه نفس، نقش می بندند؛ همچون، تصویرهایی است که نقاش، بر صفحه کاغذ ترسیم می کند؛ یعنی چیزی است که از خارج، به آن ضمیمه و بر آن، افزوده می شود.

از نگاه ملاصدرا، این نظریه، با دو اشکال زیر مواجه است:

۱. این نظریه مستلزم آن است که نفس آدمی، پس از فراگیری بسیاری از علوم و دانش ها همان گونه باشد که در دوران کودکی بوده است و تفاوت میان این دو مرحله از وجود نفس، تنها در امور عارضی و بیرون از ذات آن بوده باشد.
۲. هم چنین، لازمه این نظریه آن است که فرقی میان نفوس انسان های بسیط و فاقد علم و دانش، با نفوس دانشمندان و پیامبران، از نظر گوهر ذات و حقیقت انسانیت وجود نداشته باشد.

بر این اساس، وی معتقد شد که رابطه علم با عالم، مانند رابطه ماده با صورت است، در نظر وی: حصول علم، برای نفس، مانند پیدایش صورت های جسمانی، برای ماده می باشد؛ بر اساس این دیدگاه، که مبتنی بر نظریه حرکت

جوهری است، ذات نفس، به واسطه صورت‌های علمی، استکمال می‌یابد.^۱ فهم دقیق و اثبات «اتحاد عاقل و معقول»، مبتنی بر مقدمات بسیاری است که در حکمت متعالیه، تبیین شده است؛ مانند: «اصالت وجود»، «حدوث جسمانی نفس»، «اتحاد علت و معلول» بر حسب اتحاد حقیقه و رقیقه، «این‌که نفس، در وحدتش، همه قواست»، «بازگشت علم، به وجود»، «اتحادی بودن ترکیب ماده و صورت» و «حرکت جوهری».^۲

همچنین آثار و نتایج مهمی بر مسئله اتحاد عاقل و معقول مترتب می‌شود، از قبیل: الف) «اتحاد نفس با عقل فعال»؛ صدرالمألهین پس از بیان سه مقدمه درباره اتحاد نفس با عقل فعال می‌نویسد: «صور عقلی که نفس با آنها متحد می‌شود، همان صور عقلی‌ای هستند که در عقل فعال موجودند و عقل فعال با آنها متحد است؛ زیرا بر اساس قاعده صورت عقلی از جهت حد و نوع تعدد بردار نیست، هر چند از جهت تشخیص و وضع و عوارض و لواحق تکثر می‌یابد. بنابراین، اتحاد نفس با همان صورتی که عقل فعال با آن متحد است، به معنای اتحاد نفس با عقل فعال خواهد بود».^۳

ب) «عقل بسیط»، عقل بسیط، مرتبه‌ای از عقل است که معقولات کثیر، به وجود واحد بسیط اجمالی، در آن موجودند. اهمیت عقل بسیط، در اثبات علم

۱. البته، پیش از ملاصدرا، بابا افضل کاشانی، و قبل از او، ابوالحسن عامری، در کتاب الفصول فی المعالم الالهیه مسئله اتحاد عقل و عاقل و معقول را پذیرفته بودند؛ اما هیچکدام نتوانستند آن را، مانند ملاصدرا، تبیین و مستدل سازند و لوازم آن را، روشن کنند. (برای تحقیق بیشتر، رک: آیه الله حسن حسن‌زاده آملی، اتحاد عقل و عاقل و معقول؛ علی شیروانی، تأملاتی در مسئله اتحاد عقل و عاقل و معقول، نامه مفید، شماره ۱۵).

۲. شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا، ص ۹۸.

۳. اسفار، ج ۳، ص ۳۳۹.

ذاتی واجب به حقایق عالم است؛ علمی، که عین ذات واجب است و هیچ منافاتی با بساطت ذات وی ندارد؛ هر چند ابن سینا، در موارد متعددی درباره عقل بسیط، سخن گفته است؛^۱ اما اثبات آن، بدون تمسک به اتحاد عقل و عاقل و معقول^۲ و نیز، اصولی مانند: «اصالت وجود»، «اشتداد جوهری وجود» و قاعده «بسیط الحقیقه» امکان پذیر نیست.^۳

درباره علم حصولی، صدرالمتهلین معتقد بود که نفس، در عمل دانستن، صرفاً نقش انفعالی ندارد؛ بلکه به عکس، انسان که خود عالم صغیر است و همه مراتب وجود را در خود داراست، علمش به اشیاء، زائیده نظر و تأمل در صور آنها، در آینه وجودش است و از این جهت، نظیر علم الهی است؛ با این تفاوت که علم الهی، به وجود عینی صور، منجر می شود؛ حال آن که علم انسانی، وجود ذهنی را پدید می آورد؛ نفس انسانی، قدرت خلاقه ای نظیر قدرت خلاقه الهی دارد. علم او، صورت ها را در نفس خلق می کند، صورت هایی که قوامشان به نفس است، همان گونه که قوام عالم خارج، به ذات حق است.

از نظر ملاصدرا، علم از حس، آغاز می گردد و سپس، به مرتبه خیال، فهم و تعقل ترقی می کند، به عکس قوس نزول هستی، که ابتدا، عالم عقل و سپس، عالم خیال و آن گاه عالم ماده را متجلی می سازد.

۷. علم النفس

معرفت نفس، که سودمندترین راه شناخت پروردگار است، در حکمت متعالیه، از

۱. ر.ک: ابن سینا، التعليقات، ص ۱۲۰، ۱۵۲.

۲. اسفار، ج ۳، ص ۳۷۲.

۳. همان، ص ۳۷۳.

اهمیت فراوانی برخوردار است، و «أم الحکمة» و «اصل السعادة» به شمار آمده است.^۱ صدر المتألهین، در این موضوع، بحث‌های مفصل و عمیقی دارد که در ضمن آنها نوآوری‌ها و ابتکارات فراوانی به چشم می‌خورد؛ اما در این میان، دو مطلب، از اهمیت بیشتری برخوردار است: یکی اثبات جسمانیة الحدوث بودن نفس، و دوم، این که نفس در وحدت خویش، همه قواست.

الف) حدوث جسمانی نفس:^۲ به عقیده صدر المتألهین، نفس، جوهر مستقلی است، که نخست: به صورت جسم، ظاهر می‌شود و آنگاه: از طریق حرکت جوهری، به نفس نباتی، نفس حیوانی و سرانجام، نفس ناطقه انسانی، تبدیل می‌گردد. جوهر، نطفه انسانی نخست بالقوه گیاه است و چون در رحم رشد کند، بالفعل، یک گیاه و بالقوه، یک حیوان می‌شود. در هنگام تولد، بالفعل، یک حیوان و بالقوه، یک انسان است و سرانجام، در دوران بلوغ، بالفعل انسان می‌شود و بالقوه، امکان آن را دارد که به فرشته یا به شیطان تبدیل شود. حرکت جوهری نفس انسانی تا آن جا ادامه می‌یابد که یکسره از تعلق ماده و قوه آزاد می‌گردد و در عالم عقول مجرد به جاودانگی دست می‌یابد. و به دیگر بیان، نفس در آغاز جسم است و با دگرگونی جوهری، از مراحل مختلف می‌گذرد، تا سرانجام، از قید ماده و تغییر آزادی می‌گردد.^۳

۱. مبدأ و معاد، ص ۶، ۷.

۲. در مورد حدوث و قدم، آرای گوناگونی ابراز شده است؛ برخی نفس را حادث و برخی، قدیم می‌دانند. قائلین به حدوث نفس نیز، درباره نحوه حدوث نفس، سه دیدگاه مختلف بیان کرده‌اند: (۱) حدوث نفس با حدوث بدن؛ (۲) حدوث نفس به حدوث بدن؛ (۳) حدوث نفس قبل از بدن. طرفداران قدیم بودن نیز، از این جهت که قدم در سلسله عرضی است یا در سلسله طولی و نیز، از این جهت که قدم ذاتی است یا زمانی مختلف شده‌اند. (ر.ک: اسفار، ج ۸، ص ۳۳۰).

۳. اسفار، ج ۸، ص ۳۳۰ و ۳۳۱.

ب) نفس، در وحدت خود، همه قواست: معنای این سخن، آن است که نفس، حقیقت واحد، اما دارای مراتب مختلف است، که در هر مرتبه، عین همان مرتبه می‌باشد؛ یعنی: در مرتبه حسی، حاسّ و در مرتبه تخیل، خیال و در مرتبه تعقل، عقل است. این قوا اموری نیستند که از خارج به نفس، ضمیمه شده و همچون ابزارهایی باشند که در اختیار او قرار گرفته‌اند؛ بلکه نفس، در سیر تکاملی و حرکت جوهری خود، گسترش وجودی یافته و در هر مرحله، با قوایی تازه، اتحاد و یگانگی می‌یابد.^۱

۸. دیگر نوآوری‌های ملاصدرا

بیان همه آرای ابتکاری صدرالمُتألهین در این نوشتار کوتاه، میسر نیست؛^۲ در اینجا، فهرست برخی دیگر از آنها را بیان می‌کنیم.

۱. طرح تقدم و تأخر بالحقیقه و بالحق و افزودن آن، بر اقسام تقدم و تأخر.^۳

۲. اثبات عمومیت، شمول علم، اراده، حیات و دیگر کمالات وجودی، در

همه مراتب وجود؛^۴

۳. اثبات و تبیین قاعده بسیط الحقیقه کل الاشیاء و لیس بشیء منها؛^۵

۱. همان، ص ۱۲۱، ۱۳۴ و ۲۲۱.

۲. صدرالمُتألهین، در رساله الشواهد الربوبیه (که در مجموعه‌ای به نام رسایل فلسفی صدرالمُتألهین، توسط انتشارات حکمت به طبع رسیده) به ۱۸۶ مورد از آرای ابتکاری اصلی و فرعی خود، اشاره می‌کند. برای آشنایی درباره نوآوری‌های صدرالمُتألهین ر.ک: سید محمد انتظام، نوآوری‌های فلسفی صدرالمُتألهین، حوزه، شماره ۹۲.

۳. اسفار، ج ۳، ص ۲۵۷.

۴. همان، ج ۷، ص ۱۵۳.

۵. همان، ج ۲، ص ۳۶۸؛ ج ۶، ص ۱۱۰؛ صدرالدین محمد شیرازی، المشاعر، ص ۴۹.

۴. اثبات زمان، به عنوان بُعد چهارم موجودات؛^۱
۵. ترکیب اتحادی ماده و صورت؛^۲
۶. اثبات معاد، بر اساس حرکت جوهری؛^۳
۷. اثبات معاد جسمانی، با استدلال عقلی؛^۴
۸. تبیین عوالم سه گانه وجودی انسان (حس و خیال و عقل) و تحوّل جوهری نفس، از مرحله‌ای به مرحله دیگر، با حفظ وحدت شخصی و چگونگی اتحاد نفس با بدن و صفا و لطافت بدن، همراه با استکمال نفس؛^۵
۹. حل مسئله وجود ذهنی، و پاسخ به شبهات آن، بر اساس تفکیک میان حمل اولی و حمل شایع؛^۶
۱۰. تقریر برهان صدیقین، بر اساس اصالت و تشکیک در وجود؛^۷
۱۱. اثبات تجرّد قوه خیال؛^۸
۱۲. حمل حقیقه و رقیقه؛^۹
۱۳. امکان اخس و دفع شبهات، از امکان اشرف؛^{۱۰}

-
۱. همان، ج ۳، ص ۱۴۰، ۱۴۱.
 ۲. همان، ج ۵، ص ۲۸۳.
 ۳. همان، ج ۹، ص ۱۵۹.
 ۴. همان، ج ۹، ص ۱۸۵ - ۱۹۵؛ مبدأ و معاد، ص ۱۸۲.
 ۵. همان، ج ۹، ص ۸۵، ۹۶ - ۹۸.
 ۶. همان، ج ۱، ص ۲۳۹ و ۲۹۳.
 ۷. همان، ج ۶، ص ۱۵، ۱۶.
 ۸. همان، ج ۸، ص ۱۶۰.
 ۹. همان، ج ۸، ص ۱۲۶.
 ۱۰. همان، ج ۵، ص ۳۴۲؛ ج ۶، ص ۲۳۰؛ ج ۷، ص ۲۴۹.

۹. اهمیت ملاصدرا و تأثیرگذاری‌های او

نظام فلسفی ارزشمندی که به دست صدرالمتألهین تأسیس شد، تأثیر عمیقی بر اندیشه فلسفی ایران، در سه قرن و نیم اخیر، و نیز، در هند و عراق، از خود بر جای گذارد. هر چند حکمت متعالیه ملاصدرا، پس از مرگ او، به سبب اوضاع نامناسب سیاسی، به طور موقت، تحت الشعاع قرار گرفته بود؛ اما در طول دوره قاجار، هم در اصفهان و هم در تهران احیا شد. این حکمت، که به دست حکیمان بزرگ اصفهان، «ملا علی نوری» و «ملا اسماعیل خواجه‌ی» احیا شده بود، توسط اندیشمندان بزرگی همچون «ملا هادی سبزواری» در خراسان و «ملاعلی مدرس‌زنوزی» در تهران تداوم یافت. اینان، تا حد فراوانی، ادامه دهنده راه ملاصدرا بودند و در راه نشر و تبیین آرای صدرالمتألهین، تلاش‌های بیوقفه‌ای انجام دادند. در دوران معاصر، امام خمینی، علامه طباطبایی و شاگردان برجسته ایشان: مرتضی مطهری، حسن حسن زاده آملی، سید جلال الدین آشتیانی، عبدالله جوادی آملی و محمد تقی مصباح یزدی، از پیروان و محققان حکمت متعالیه در ایران به شمار می‌روند.

در هند، تأثیر ملاصدرا، از اواسط قرن یازدهم هجری آشکار گشت؛ نوشته‌های او، به‌ویژه شرح الهدایة رواج فراوان یافت و چنان شد که این کتاب به «صدرا» معروف شد. افتخار افراد آن بود که بگویند: ما صدرا را خوانده‌ایم. این سنت، بر بسیاری از شخصیت‌های بعدی، تأثیر نهاد و امروز نیز باقی است.^۱ در عراق، آرای ملاصدرا، پیوسته در طول سه قرن اخیر،

۱. مولانا مودودی، بنیانگذار جماعت اسلامی پاکستان و هند، در جوانی، بخش‌هایی از اسفار را به اردو ترجمه کرده است.

به ویژه در مراکز علوم شیعی، همچون نجف، تدریس می شده است.^۱

«هانری کربن»، «توشیهیکو ایزوتسو»، «سید حسین نصر» و «مهدی محقق»، از جمله کسانی هستند که برای نشر اندیشه های ملاصدرا در جهان غرب تلاش می کنند.^۲ جای بسیار خوشبختی است که در سال های اخیر به فرمان رهبر عزیز انقلاب اسلامی، حضرت آیه الله خامنه ای، «بنیاد حکمت اسلامی صدرا» برای تحقیق، ترجمه و نشر آثار این حکیم بزرگ تأسیس و مشغول به کار شده است.

۱. از مقدمه ای که علامه محمد رضا مظفر، از عالمان برجسته عراق، بر طبع جدید اسفار نوشته،

می توان به اهمیت و جایگاه او، در میان اندیشمندان عراق پی برد.

۲. سید حسین نصر، تعالیم ملاصدرا، ترجمه: حسینعلی شیدان شید، حوزه، شماره ۹۲، ص ۴۱ و ۴۲.

کتاب نامه

۱. آشنائی با علوم اسلامی، ج ۱، مرتضی مطهری، صدرا، چ ۷، تهران، ۱۳۶۸ ش.
۲. بنیاد حکمت سبزواری، توشی هیکو ایزوتسو، ترجمه: سید جلال الدین مجتبوی، دانشگاه تهران، چ ۱، تهران، ۱۳۶۸ ش.
۳. تاریخ فلسفه در اسلام، میان محمد شریف، ترجمه: گروهی از مترجمان، مرکز نشر دانشگاهی، چ ۱، تهران، ۱۳۶۵ ش.
۴. تأملاتی در مسئله اتحاد عقل، عاقل و معقول، علی شیروانی، مجله نامه مفید، شماره ۱۵، ۱۳۷۷ ش.
۵. تأملاتی در مسئله تشکیک، مجله نامه مفید، شماره ۱۴، ۱۳۷۷ ش.
۶. تعالیم ملاصدرا، سید حسین نصر، ترجمه: حسینعلی شیدان‌شید، مجله حوزه، شماره ۹۲، ۱۳۷۸ ش.
۷. تفسیر القرآن الکریم، صدرالدین محمد شیرازی، تصحیح: محمد خواجهوی، بیدار، چ ۱، قم، ۱۳۶۶ ش.
۸. الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة، صدرالدین محمد شیرازی، داراحیاء التراث العربی، ط ۲، بیروت، ۱۹۸۱ م.
۹. شرح المنظومة، هادی سبزواری، تصحیح: مسعود طالبی، نشر ناب، چ ۱، تهران، ۱۴۱۳ ق.
۱۰. شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا، سید جلال الدین آشتیانی، دفتر تبلیغات اسلامی، چ ۳، قم، ۱۳۷۸ ش.
۱۱. الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، صدرالدین محمد شیرازی، تصحیح: سید جلال الدین آشتیانی، مرکز نشر دانشگاهی، چ ۲، تهران، ۱۳۶۰ ش.
۱۲. قرآن و عرفان و برهان از هم جدایی ندارند، حسن حسن زاده آملی، قیام، چ ۲، قم، ۱۳۷۴ ش.

۱۳. ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، ج ۳، غلامحسین ابراهیمی دینانی، طرح نو، چ ۱، تهران، ۱۳۷۹ش.
۱۴. المبدأ والمعاد، صدرالدین محمد شیرازی، انجمن حکمت و فلسفه ایران، چ ۱، تهران، ۱۳۵۴ش.
۱۵. مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین، صدرالدین محمد شیرازی، تصحیح: حامد ناجی اصفهانی، چ ۲، تهران، ۱۳۷۸ش.
۱۶. المشاعر، صدرالدین محمد شیرازی، انتشارات مهدوی، اصفهان.
۱۷. المظاهر الالهية في اسرار العلوم الکمالية، صدرالدین محمد شیرازی، تصحیح: سید محمد خامنه‌ای، بنیاد حکمت اسلامی صدر، چ ۱، تهران، ۱۳۷۸ش.
۱۸. مفاتیح الغیب، صدرالدین محمد شیرازی، تصحیح: محمد خواجوی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چ ۱، تهران، ۱۳۶۳ش.
۱۹. مقالات فلسفی، ج ۳، مرتضی مطهری، انتشارات حکمت، چ ۱، تهران، ۱۳۶۹ش.
۲۰. ملاصدرا و حکمت متعالیه، گروهی از نویسندگان، بنیاد حکمت اسلامی صدر، چ ۱، تهران، ۱۳۸۰ش.
۲۱. نگاهی به معرفت‌شناسی در فلسفه اسلامی، حسن معلمی، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چ ۱، تهران، ۱۳۷۸ش.
۲۲. نوآوری‌های فلسفی صدرالمتألهین، سید محمد حسین انتظام، مجله حوزه، شماره ۹۲، ۱۳۷۸ش.
۲۳. نهاية الحکمة، علامه سید محمد حسین طباطبایی، مؤسسة النشر الاسلامی، چ ۵، قم.

علامه طباطبایی

۱. زندگی‌نامه

حکیم، عارف، فقیه، مفسر و فرزانه بزرگ جهان اسلام، علامه طباطبایی رحمته الله علیه در سال ۱۲۸۱ هـ.ش در تبریز، در یک خانواده علمی به دنیا آمد؛ او در سن پنج سالگی، مادر، و در سن نه سالگی پدر را از دست داد و در فاصله میان در سال ۱۲۹۰ - ۱۲۹۶ مشغول آموزش قرآن کریم شد و کتاب‌های بوستان و گلستان سعدی، نصاب، اخلاق مصور، انوار سهیلی، تاریخ معجم، منشآت امیر نظام و ارشاد الحساب را فراگرفت؛ آن‌گاه در سال ۱۲۹۷ وارد تحصیل رشته‌های علوم دینی و عربی شد و تا سال ۱۳۰۴ به قرائت متون سرگرم بود. در طول این سال‌ها در علم صرف، کتاب امثلة و صرف میر و تصریف و در نحو، کتاب عوامل و انموذج و صمدیه و سیوطی و مغنی و در بیان، کتاب مطول و در فقه، کتاب شرح لمعة و مکاسب و در اصول، کتاب معالم، قوانین، رسائل و کفایة و در منطق، منطق کبری، حاشیه و شمسیه، در فلسفه، کتاب شرح اشارات و در کلام، کتاب کشف المراد را خواند. وی آن‌گاه در سال ۱۳۰۴ برای تکمیل تحصیلات، عازم نجف گردید و به مجلس درس محقق اصفهانی حاضر شد و نزد وی یک دوره درس اصول را به مدت ۶ سال و درس فقه به مدت ۴ سال فرا گرفت و

هم‌چنین مدت هشت سال درس خارج فقه و یک دوره درس اصول آیت‌الله نایینی را درک کرد؛ کلیات علم رجال رانزد آیت‌الله حجت کوه کمره‌ای خواند و فلسفه را به مدت ۶ سال در درس حکیم معروف؛ استاد سیدحسن بادکوبه‌ای فرا گرفت و منظومه، اسفار، مشاعر ملاصدرا، شفای بوعلی، اثولوجیا و تمهید القواعد ابن‌ترکه و اخلاق ابن مسکویه را خواند، و نزد آقا سید ابولقاسم خوانساری، ریاضیدان، یک دوره، حساب استدلالی و هندسه مسطحه و فضائی و جبر استدلالی را فراگرفت.

علامه طباطبایی در سال ۱۳۱۴ در اثر اختلال معاش، ناگزیر به مراجعت به زادگاه اصلی خود (تبریز) شد و ده سال واندی در آن سامان به سر برد که آن دوره را دوره خسارت روحی به شمار می‌آورد. در سال ۱۳۲۵ از سرو سامان خود چشم پوشید و زادگاه اصلی را ترک گفت و متوجه حوزه علمیه قم گردید و تا آخر عمر^۱ به درس و بحث و نوشتن کتب مختلف تفسیری، فلسفی، منطقی و... پرداخت؛ کتاب شریف المیزان، نه‌ایة الحکمة و... ثمرات این سال‌های پربرکت بود. سرانجام در ساعت ۹ صبح روز یکشنبه ۲۴ آبان ماه سال ۱۳۶۰، روح بلندش به ملکوت اعلی پیوست.^۲

۱. وی در باب گزینش فلسفه و تفسیر، چنین می‌گوید: «هنگامی که از تبریز به قم آمدم؛ مطالعه‌ای در نیازهای جامعه اسلامی و در وضع حوزه کردم، پس از سنجیدن آنها به این نتیجه رسیدم که این حوزه، نیاز شدیدی به تفسیر قرآن کریم دارد و باید مفاهیم والای اصیل‌ترین و عظیم‌ترین امانت الهی را بهتر بشناسد و بشناساند؛ از سوی دیگر چون شباهت مادی رواج یافته بود، نیاز شدیدی به بحث‌های عقلی و فلسفی وجود داشت، تا حوزه بتواند مبانی فکری و عقیدتی اسلام را، با براهین عقلی اثبات و از موضع حق خود دفاع نماید. از این رو، وظیفه شرعی خود دانستم که به یاری خدای متعال در رفع این دو نیاز کوشش نمایم.» (استاد علامه سید محمد حسین طباطبایی، یادنامه مفسر کبیر، ص ۳۹، ۴۰).

۲. آینه مهر، و نیز گرامیداشت بیستمین سالگرد رحلت علامه طباطبایی، برگرفته از کتاب بررسی‌های اسلامی به قلم علامه طباطبایی.

۲. آثار علامه طباطبائی

آثار متنوع وارزشمند علامه به سه دسته کلی قابل تقسیم است: الف) آثاری که در نجف به رشته تحریر در آمده است؛ ب) آثاری در تبریز نوشته شده است؛ ج) آثاری که در قم نوشته شده است.

الف) آثاری که در نجف اشرف نگاشته شد: رساله در برهان؛ رساله در مغالطه، رساله در تحلیل؛ رساله در ترکیب؛ رساله در اعتباریات (افکاری که ساخته خود انسان است)؛ رساله‌ای در نبوات و منامات.

ب) آثار تبریز: رساله در اثبات ذات باری؛ رساله در اسما و صفات؛ رساله در افعال؛ رساله در وسائط میان خدا و انسان؛ رساله انسان قبل الدنیا؛ رساله انسان فی الدنیا؛ رساله انسان بعدالدنیا؛ رساله در ولایت؛ رساله در نبوت (در این رساله بین عقل و نقل تطبیق شده است)، سلسله انساب طباطبائی آذربایجان.

ج) آثاری که در قم به رشته تحریر در آمده است: تفسیر المیزان در ۲۰ جلد؛ اصول فلسفه و روش رئالیسم؛ حاشیه بر کفایه؛ حاشیه بر اسفار؛ وحی یا شعور مرموز؛ دو رساله در ولایت و حکومت اسلامی؛ مصاحبه‌های سال ۱۳۳۸ ه. ش با پرفسور کربن (مستشرق فرانسوی) در یک جلد، تحت عنوان شیعه؛ مصاحبه‌های سال ۳۹ و سال ۴۰ ه. ش تحت عنوان رسالت تشیع در دنیای امروز؛ رساله در اعجاز؛ الفلسفة الالهية؛ شیعه در اسلام؛ قرآن در اسلام؛ مجموعه مقالات؛ پرسش‌ها و پاسخ‌ها و بحث‌های متفرقه علمی - فلسفی و....

۳. اساتید

ایشان، در دوران تحصیل از محضر اساتید بزرگی همچون: محقق اصفهانی، آیت‌الله

نایینی، آیت الله حجت کوه کمره‌ای، حکیم سید حسن بادکوبه‌ای، آقا سید ابوالقاسم خوانساری و آیه‌الحق حاج میرزا علی آقا قاضی و دیگر اساتید، فیض برد.^۱

۴. شاگردان علامه طباطبایی

از ویژگی‌های علامه طباطبایی، شاگرد پروری و تربیت شاگردان برجسته علمی و فرهنگی و سیاسی و اجتماعی بود. شاگردانی همچون: شهید مطهری، آیه‌الله جوادی، شهید بهشتی، آیه‌الله حسن زاده آملی، شهید موسی صدر و شهید مفتاح، نشانگر ابعاد مختلف وجودی ایشان و تجلی آن، در بین شاگردان است؛ تعدادی از شاگردان علامه عبارتند از:

آیه‌الله جوادی؛ آیه‌الله شهید مطهری؛ آیه‌الله شهید بهشتی؛ شهید صدر؛ آیه‌الله مکارم شیرازی؛ شهید مفتاح؛ آیه‌الله مصباح یزدی؛ آیه‌الله ابراهیم امینی؛ آیه‌الله سید جلال‌الدین آشتیانی؛ آیه‌الله حسن حسن‌زاده آملی؛ آیه‌الله حسین نوری؛ آیه‌الله سید مهدی روحانی؛ آیه‌الله علی میانجی؛ آیه‌الله ابوطالب تجلیل تبریزی.

۵. تفسیر قرآن کریم

مرحوم علامه طباطبایی، با احاطه و اطلاع نسبتاً وسیع و فراگیر نسبت به ظواهر قرآنی، و سیری عمیق در سنت مسلمة معصومین علیهم‌السلام و تسلط و تبحر کافی در تفکرات عقلی و متون فلسفی و صاحب نظر بودن در فقه و اصول و آشنایی به محکّمات و متشابهات و آشنایی کامل به مبانی عرفان و خطوط کلی کشف و اقسام شهود و.... تفسیر المیزان را به رشته تحریر در آورد که اولاً: تفسیر قرآن به قرآن است و ثانیاً: سنت و سیره معصومین علیهم‌السلام را مبین آن قرار داده و در مرتبه

۱. استاد جوادی آملی، آینه مهر، ص ۱۱ - ۱۴؛ آیه‌الله حسین حسینی طهرانی، مهر تابان، ص ۳۰.

سوم، با استفاده از مباحث فلسفی، اجتماعی و اخلاقی، نکات دقیقی را از قرآن کریم برداشت کرده است که پاسخ گوی نیازهای جامعه اسلامی در زمینه‌های فکری و نظری می‌باشد،^۱ تا آنجایی که شهید مطهری، درباره تفسیر المیزان فرموده است:

تفسیر المیزان، همه آن، با فکر نوشته نشده، من معتقدم که بسیاری از این مطالب از الهامات غیبی است؛ کمتر مشکلی در مسائل اسلامی و دینی، برایم پیش آمده که کلید حل را در تفسیر المیزان پیدا نکرده باشم.^۲

علامه طباطبایی، در موارد مختلف در کتاب المیزان، به مناسبت مباحث متنوع قرآنی، از مباحث مختلف فلسفی و عقلی، برای تبیین عقلانی آیات محکم قرآنی، استفاده کرده است؛ چرا که اعتقاد عمیق به توافق حجت درون (عقل) و حجت بیرون (قرآن و سنت) داشت؛ پاره‌ای از مباحث فلسفی موجود در تفسیر المیزان عبارتند از:

۱. همه موجودات، معلول حق تعالی و عین ربط، تعلق و وابستگی به او هستند و همه کمالات آنها شأنی از کمال و کمالات او را نشان می‌دهند و ثنا و حمد، یعنی: ارائه کمال غیر که علت است؛ پس، ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ ناظر به این حقیقت است که همه ثناها و حمدها به او که علت و مفیض کل است باز می‌گردد؛^۳

۲. اگر تصدیقات بدیهی عقلی نبود، محسوسات و مجربات نیز یقینی نمی‌شد؛ و استحاله اجتماع نقیضین، از جمله بدیهیات بشری است؛^۴

۳. افعال اختیاری انسان، مورد اراده خداوند متعال نیز هست؛ خداوند متعال، افعال ما را با اختیار، اراده کرده است؛ از این رو، جبر لازم نمی‌آید؛^۵

۱. آینه مهر، ص ۱۷ - ۴۲.

۲. آیه‌الله حسین حسینی طهرانی، یادنامه علامه طباطبایی، ص ۲۰۰.

۳. علامه طباطبایی، المیزان، ج ۱، ص ۲۳.

۴. همان، ص ۴۵.

۵. همان، ص ۱۰۵.

۴. انسان، با انجام افعال خاص، هیئتی از سعادت یا شقاوت، در نفس او پیدا می‌شود و در اثر تکرار، ملکه و صفت راسخ می‌گردد و آثاری از آن بروز می‌کند. نفس شقی، که در اثر عقاید باطل، شقی شده است، اگر اعمال صالح انجام دهد، دوام ندارد و نفس سعید (دارای عقاید حقّه) اگر فعل فاسد انجام دهد، دوام ندارد؛ از این رو، در برزخ و قیامت زایل می‌شود و در نهایت به بهشت می‌رود، و نفوس، در دریافت فیض و کمال، متفاوتند و انبیا و اولیای الهی، در حد اعلا و اتم، و دیگران، در حد خود، بهره و فیض می‌برند؛^۱

۵. معجزه، معارض با قانون علیّت نیست؛ بلکه مصداق آن است و مرده زنده شدن مردگان و مسخ انسان‌ها نیز، با قواعد عقلی و فلسفی منافات ندارد؛ بلکه نفس مجرد، گاهی ابزار خود را از دست می‌دهد (بدن می‌میرد) و گاهی، ابزار تصرف در جهان را باز می‌یابد (زنده شدن مردگان) و انسانی که در اثر اعمال، رفتار و صفات فاسد، به حیوان تبدیل شده است و در قیامت، حیوانیت او بروز می‌کند، گاهی همین حیوانیت، در دنیا، نیز ظهور می‌کند (مسخ)؛^۲

۶. جمع بین ادله رجعت اهل بیت علیهم‌السلام و قاعده امتناع عود آن‌چه از قوه به فعل رسیده است، به بالقوه بودن؛ به این بیان که بر فرض تمام بودن قاعده، در موت طبیعی، عود محال است؛ نه در موت اخترامی؛^۳

۷. مربوط کردن بحث نبوت به مباحث فلسفی، از جهت کمالات نفس که عبارتند از معارف اصیل قواعد اخلاقی و احکام فردی و جمعی؛^۴

۱. همان، ص ۱۸۵.

۲. همان، ص ۲۱۷.

۳. المیزان، ج ۲، ص ۱۰۶.

۴. همان، ص ۱۴۷.

۸. همه عالم، کلام خداست، چون معلول، مثال و آینه و آیت حق است؛^۱
۹. امور اعتباری، به لحاظ آثار حقیقی، به خداوند منسوب هستند؛ نه به لحاظ ذات اعتباری خود (امور اعتباری، یعنی باید‌ها و نبایدهای احکام و اخلاق)؛^۲
۱۰. طرح شبهات ابلیس، که عبارتند از:
 ۱. حکمت خلقت؛ ۲. قاعده تکلیف؛ ۳. تکلیف شیطان به سجود آدم، با این‌که سودی نداشت؛ ۴. عقاب شیطان؛ با این‌که نفعی برای خداوند نداشت؛ ۵. مهلت به شیطان، برای اغوای بنی‌آدم؛ و ارائه پاسخ‌های مناسب از جمله:
 ۱. وجوب فیض الهی چون: فیاض مطلق است؛ ۲. خداوند؛ فاعل تام الفاعلیه و کامل مطلق است و برای نفع، کار نمی‌کند؛ بلکه چون کامل است کار می‌کند؛ ۳. غایت انسان؛ تقرب به حق است؛ ۴. نفع تکلیف، به خدا بر نمی‌گردد؛ چون کامل مطلق است؛ بلکه فایده آن، به خلق باز می‌گردد و تکالیف، گرچه اعتباری هستند؛ ولی، واسطه رسیدن به کمال هستند؛ ۵. و سجود آدم برای عبودیت بود؛ ۶. شیطان با تمرد، به سمت غضب خدا حرکت کرد و لعنت حق، نسبت به شیطان، از لوازم قهری استکبار شیطان بود؛ ۷. و مهلت نیز برای امتحان انسان بود.^۳
 ۱۱. طرح مباحثی در باب اسمای حُسنای الهی و اسم اعظم حق؛^۴
 ۱۲. بحث در باب فاعل‌های طولی و توضیح این نکته که اسناد فعل فاعل، به فاعل‌های طولی اسنادی حقیقی است؛ زیرا فاعل فاعل فعل، فاعل فعل فاعل نیز محسوب می‌شود تا برسد به فاعل کل. و کفر و عصیان بنده، دو جنبه دارد، جنبه

۱. همان، ص ۳۲۵.

۲. همان، ج ۳، ص ۱۴۹.

۳. المیزان، ج ۸، ص ۴۴ - ۵۰.

۴. همان، ص ۳۴۹ - ۳۵۸.

وجود و تحقق خارجی، و جنبه معنوی شدن به عنوان کفرو عصیان؛ از جنبه اول، که اصل وجود است، منسوب به خداوند سبحان است؛ ولی از جنبه دوم، مربوط به انسان، اختیار و اراده‌های او است؛ زیرا موجودی مادی و متغیر است؛^۱

۱۳. قدرت انبیاء و اولیای الهی، همچون وجود آنها، عین ربط، تعلق و وابستگی به حضرت حق است و آنها هیچ استقلالی در اصل وجود و علم و قدرت و کمالات وجود از خود ندارند؛^۲

۱۴. انسان، به فطرت و عقل، خداشناس است و حس و خیال انسان، از خداوند متعال (که مطلوب فطرت و عقل آدمی است و پاک و منزّه است) صورت می‌سازد و بت پرستی مطرح می‌گردد؛^۳

۱۵. کذب و کاذب، امرش پنهان نمی‌ماند؛ زیرا همه عالم طبق نظام است و همه اجزای آن، به هم پیوسته و مرتبط است و پنهان کردن یک چیز، زمانی دائمی خواهد بود که همه لوازم آن پنهان بماند و این امر محال است؛^۴

۱۶. قانون بدون ایمان و ایمان بدون اخلاق کریمه و اخلاق کریمه بدون توحید استوار نمی‌گردد؛^۵

۱۷. انتقام الهی نه فردی و نه اجتماعی و نه نفسانی است بلکه رحمت الهی عقلی است و به به معنای تتمیم نقص است و با باطل شدن استعداد دریافت فیض، عنوان انتقام انتزاع می‌گردد.^۶

۱. همان، ج ۹، ص ۱۹۱.

۲. همان، ج ۱۰، ص ۲۱۰.

۳. همان، ص ۲۷۲.

۴. همان، ج ۱۱، ص ۱۰۳.

۵. همان، ج ۱۱، ص ۱۵۵.

۶. المیزان، ج ۱۲، ص ۸۷.

۱۸. علت دوام تکلیف برای انسان‌های کامل به دلیل کمال وجودی آنهاست؛ یعنی: صدور افعال از آنها، به دلیل کمال وجودی آنهاست و افعال، آثار ملکات وجودی آنهاست؛^۱

۱۹. قضا، رابطه معلول با علت تامه است که وجوب است؛^۲

۲۰. خداوند، موجود واحد و نامحدود است و فعل او هم، واحد و مطلق

است و کثرات از قوایل و ماهیات است و ماهیات نیز مجعول حق نیستند؛^۳

۲۱. طرح بحث شرور و قضای الهی و دخول شرور در قضاء الهی و پاسخ

افلاطون مبنی بر این که شر، عدمی است و یا شرور لوازم خیر کثیرند؛^۴

۲۲. بین علت و معلول، سنخیت ذاتی است، به معنای این که علت، واجد

کمالی است که به معلول افاضه کرده است؛ چون معطی شیء فاقد شیء نیست؛

ملاصدرا بیان دقیق‌تری دارد مبنی بر این که معلول، عین ربط و تعلق است و

شأنی، جز ارائه و حکایت از علت ندارد، و در مرتبه خود و به قدر خود، او را

نشان می‌دهد و آیه اوست.^۵

۲۳. ادراکات عقل عملی و عقل نظری، تفاوت ماهوی دارند؛ زیرا یکی

اعتباری و قراردادی و دیگری حقیقی و واقعی است؛^۶

۲۴. «فعل الهی» عین حق و حکمت است و مصلحت را بدنبال خود دارد؛^۷

۱. همان، ص ۲۰۰.

۲. همان، ج ۱۳، ص ۷۳.

۳. همان، ص ۷۶.

۴. همان، ص ۱۸۷.

۵. همان، ج ۱۳، ص ۱۹۴.

۶. همان، ج ۱۴، ص ۹۸.

۷. همان، ص ۲۷۱ - ۲۷۳.

۲۵. معنای «علیت» حضرت حق تعالی، نسبت به عالم، در نظر ابتدایی این است که خداوند متعال، علت ناقصه انسان است؛ ولی در نظر دقیق‌تر، معلول، منفصل الذات از علت نیست، بلکه نوعی اتحاد و اتصال با او دارد و انسان، با همه علل و اجزای علل خود، اتحاد دارد و همه اجزای علل واحد، این حکم را دارند و انسان، که حقیقت او، همین معدات و علل است، پس حقیقتش او متوقف بر حضرت حق است و حضرت حق، علت تامه اوست؛ چون حقیقت انسان، همین علل و اسباب و معدات (پسرفلان - متولدفلان - مکان فلان...) است و همه این امور، معلول حقتند؛^۱

۲۶. لازمه علم ازلی الهی، جبر نیست؛ زیرا علم حق، به افعال انسان، به وصف اختیاری بودن، تعلق گرفته است؛^۲

۲۷. رضایت حق، از چیزی، یعنی: ملایمت فعل او، با آن شیء؛^۳

۲۸. نحوه تعلق علم حق تعالی به مادیات، به جنبه ثابت آنهاست نه جنبه مادی و متغیر آنها؛^۴

۲۹. جمع بین علم پیامبر و ائمه معصومین علیهم‌السلام و خوردن زهر و سم و ورود در مکان‌هایی که علم به خطر قطعی داشتند، مثل نماز حضرت علی علیه‌السلام در محراب، با علم به وجود ابن ملجم و قصد شوم او، به این بیان که فرق است بین علوم عادی و علوم غیر عادی و علم غیر عادی، تأثیری در مجرای طبیعی حوادث خارجی ندارد؛^۵

۱. همان، ج ۱۵، ص ۱۳۸.

۲. همان، ص ۲۵۴.

۳. همان، ج ۱۷، ص ۲۴۱.

۴. همان، ج ۱۷، ص ۳۸۲.

۵. همان، ج ۱۸، ص ۱۹۲.

۳۰. تکافوی رزق و مرزوق و این که همه مشمول قضای الهی هستند؛^۱

۳۱. اموری که علل مرکب دارند، مثل علت فاعلی، مادی، شرائط، معدات و رفع موانع، هر کدام از علل یک تاثیر خاصی در او دارند و به لحاظ هر کدام یک قالب و حد و حدود و تقدیر خاصی معنا دارد؛ ولی مجموعاً یک قضا و ضرورت ایجاد می کنند؛^۲

۳۲. «حکمت»، رأیی است که در صدق خود محکم شده، به گونه ای که کذب در آن راه ندارد و در نفع خود محکم شده، به گونه ای که ضرر در آن راه ندارد و حکمت در واقع، حق و صواب در همه اصول اعتقادات و فروع آن و اعمال و رفتار مترتب بر آن است؛ پس مادیون و کفار و مشرکین، اهل حکمت نیستند چون آرای باطله دارند.^۳

در تفسیر قیم المیزان، به مباحث اجتماعی و حقوقی نیز؛ به مقدار زیادی پرداخته شده است که نمونه هایی از آنها عبارتند از:

۱. «شفاعت»، تجویز زشتی و گناه نیست و موجب فساد اجتماعی نمی گردد؛ بلکه برای رفع نومیدی است. و اسلام با طرح قوانین اجتماعی و حقوقی؛ وجوب تشکیل حکومت اسلامی و بیان شرایط حاکم، در صدد ایجاد جامعه ای صالح و بدون زشتی، گناه و معصیت است و هیچگاه، شفاعت، در تضاد و تناقض با این حقیقت نخواهد بود.^۴

۲. لزوم دفاع از مجتمع و مدنی بالطبع بودن انسان؛^۵

۱. همان، ص ۳۷۶.

۲. همان، ج ۱۹، ص ۹۲.

۳. همان، ص ۲۷۱.

۴. المیزان، ج ۱، ص ۱۸۵ و ۱۸۶.

۵. همان، ج ۲، ص ۶۹؛ حقوق زن در اسلام، ج ۲، ص ۲۶۰.

۳. مقایسه بین قرآن مجید و تورات در مسئله زنان و مباحثی پیرامون اجتماع و رابطه فرد با جامعه در اسلام و عنایت اسلام به جامعه و سنن اجتماعی و آزادی در اسلام و طریق تحول جامعه و این که اسلام دین جمعی است؛^۱

۴. بحث در باب نوع انسان و طرح مباحث اقتصادی و مباحث مربوط به ارث.^۲

۶. آرای فلسفی

علامه طباطبائی، علاوه بر تعلیقات بر اسفار، رساله‌های فلسفی و کتب دیگر، دو کتاب به منظور تعلیم و تعلم و به یک معنا خلاصه کل فلسفه اسلامی، در باب امور عامه و الهیات بالمعنی الاخص را، تحت عنوان *بداية الحکمة و نهاية الحکمة* به رشته تحریر در آورد که سالیانی است مورد استفاده درسی حوزه‌های علمیه می‌باشد و حاصل همه یا اکثر آرای فلسفی ایشان در این دو کتاب موجود است.

آرای خاص فلسفی ایشان، عبارتند از:

۱. در فلسفه، «برهان لم» جاری نیست؛ زیرا موضوع فلسفه، اعم موضوعات و اعم الاشیاء است و معلول هیچ چیزی نیست؛ چون چیزی خارج از موضوع آن که وجود و موجود است، تحقق ندارد، تا علت آن باشد.^۳

۲. تفسیر خاص ایشان، در مورد «نفس الامر» که عبارت است از:

«نفس الامر» مساوی با مطلق ثبوت است، مطلق ثبوتی که شامل وجود، ماهیات، معقولات ثانیه فلسفی و منطقی می‌گردد. وجود اصل است و ثبوت حقیقی از آن اوست و به تبع وجود، عقل، برای ماهیات نیز، یک ثبوت اعتبار می‌کند و نیز عقل،

۱. همان، ج ۴، ص ۸۹ - ۱۳۱.

۲. همان، ج ۴، ص ۱۳۹ - ۲۳۳.

۳. علامه طباطبائی، *نهاية الحکمة*، ص ۱۰.

برای معقولات ثانیه فلسفی و منطقی، یک ثبوت اعتبار می‌کند؛ پس ظرفی که عقل برای مطلق ثبوت و تحقق فرض می‌کند، «نفس الامر» است و شامل قضایای صادق: چه ذهنی و چه خارجی می‌گردد و شامل قضایایی که نه در ذهن و نه در خارج مطابق ندارند نیز، می‌گردد؛^۱ ایشان، قضایای کلی را علاوه بر داشتن نفس الامر به این معنا، مطابق با صور علوم حضوری در موجود مجرد عقلانی نیز، می‌داند.^۲

۳. بحث «اعاده معدوم» را، به نحوی مطرح کرده است که از احکام وجود باشد نه احکام عدم؛ یعنی: به این صورت که «لا تکرر فی الوجود» وجود قابل تکرار نیست و یک موجود بیش از یک وجود ندارد والا واحد کثیر می‌شود که محال است.^۳

۴. اثبات «وجود رابط»، توسط قضایای صادقی که دارای وجود رابط هستند؛ زیرا صدق قضیه، به صدق همه اجزا است و یکی از افراد نسبت و ربط در قضیه است، پس باید مطابقی در خارج داشته باشد و این وجود، رابط فانی در طرفین است که وجود مستقل ندارد و الاتسلسل لازم می‌آید؛^۴ ایشان از بحث وجود رابط نتیجه گرفته است که اولاً: ظرف تحقق وجود رابط، طرفین ربط است، اگر طرفین در خارج موجودند، رابط نیز در خارج است و اگر در ذهن موجودند، رابط نیز در ذهن است. و ثانیاً، تحقق ربط بین دو چیز، موجب اتحاد آن دو چیز است؛ چون فانی در هر دو است؛ ثالثاً در قضایای هلیه بسیطه رابط نیست، چون بین شیء و خودش، ربط معنا ندارد و رابعاً: در عدم نیز، ربط تحقق پیدا نمی‌کند

۱. همان، ص ۲۱.

۲. علامه طباطبائی، تعلیقات بر اسفار، ج ۷، ص ۲۷؛ ج ۶، ص ۲۶۲.

۳. همان، ص ۳۰.

۴. همان، ص ۳۸ و ۳۹.

و خامساً: وجود رابط، ماهیت ندارد، چون ماهیات در جواب چیستی می‌آیند، و باید مستقل درک شوند و وجود رابط، مفهوم مستقل ندارد.^۱

۵. وجود رابط را می‌توان مستقل درک و لحاظ کرد؛ یعنی: با التفات و توجه مستقل، لحاظ شود، به دلیل این که در بحث علت و معلول، ثابت می‌شود که همه عالم، معلول و عین ربط به حضرت حق است؛ ولی با این وجود، به طور مستقل درک می‌شوند و مفهوم جوهر و عرض از آنها انتزاع می‌گردد.^{۲ و ۳}

۶. ارجاع فاعل بالجبر^۴ و بالعنايه به فاعل بالقصد.^۵

۷. اثبات «علت غایی» به نحو خاص؛ بیان آن چنین است: فعل، یا حرکت است یا حرکت نیست و در صورت اول، یا حرکت عرضی است یا حرکت جوهری و حرکت عرضی، یا طبیعی است و یا ارادی؛ اگر فعل حرکت باشد؛ پس غایت دارد؛ یعنی: کمال اخیری که حرکت بدان می‌رسد و همان غایت علت غایی نیز هست؛ زیرا اگر غایت نبود، حرکت تحقق پیدا نمی‌کرد؛ اگر فعل، حرکت نباشد و مجرد باشد، چون تمام است و نقص ندارد؛ پس فعل در مرتبه فاعل (حقیقت فعل) علت غایی است برای فعل، در مرتبه فعل (رقیقه فعل)، پس

۱. همان، ۳۸ و ۳۹.

۲. همان، ص ۳۹ و ۴۰.

۳. لازمه این مطلب این است که ماهیات، ساخته ذهن هستند و از آن‌جا که ذهن، عالم را مستقل لحاظ می‌کند، ماهیت انتزاع می‌کند والا وجودات ماسوی الله عین ربط هستند و وجود رابط، ماهیت ندارد، پس کل ماسوی الله، ماهیت ندارند؛ خداوند سبحان نیز، ماهیت ندارد؛ ممتنع نیز، ماهیت ندارد؛ پس ماهیات، تحقق عینی ندارند، هرچه هست، وجودحق و تعلقات وجودی اویند.

۴. فاعل بالجبر، در کلام ایشان، فاعل مکره است.

۵. همان، ص ۲۲۴ و ۲۲۵.

هر فاعلی، در فعل خود غایتی دارد و غایت، همان علت غایی است.^۱

۸. اثبات «حرکت جوهری»، به نحو خاص؛ توضیح آنکه: اشیاء، به همدیگر تبدیل می‌شوند، مثل تبدیل نطفه به حیوان و انسان؛ و لازمه آن وجود نسبت بین آنهاست و این نسبت، متصف به شدت و ضعف می‌شود، در نتیجه، صفت وجودی است و هر نسبتی طرفین نسبت را در ظرف وجود خود می‌طلبند، و چون مقبول، نزد قابل، وجود بالفعل ندارد (چون هنوز محقق نشده است)؛ پس نزد او، به وجودی ضعیف موجود است و وجود ضعیف و قوی واحدند؛ پس مقبول، وجودی دارای دو مرتبه است: مرتبه ضعیف (بالقوه) و مرتبه قوی (بالفعل). وجود مقبول بالقوه با مقبول بالفعل واحدند و الا نسبتی با هم نخواهند داشت، و مقبول بالقوه، با قابل نیز، وجود واحدی دارند؛ و الا، دو طرف، برای همدیگر وجود ندارند و نسبت بین آنها، باطل می‌شود؛ پس وجود قابل و مقبول بالقوه و مقبول بالفعل، همه به وجود واحد موجودند: وجودی دارای مراتب و اشتدادی، و این امر، جز به وجودی مستمر و تدریجی امکان‌پذیر نیست که همان وجود متصل واحد تدریجی است که حرکت است؛ پس تبدیل جواهر به همدیگر به حرکت جوهری است.^۲

۹. کل عالم جسمانی، دارای مقصود واحدی است که به حرکت جوهری به

سمت کمال و مقصد خود که تجرد محض است، در حال حرکت است؛^۳

۱۰. تقریر «برهان صدیقین» به نحو خاص؛ توضیح آن چنین است: اصل

واقعیت جای انکار ندارد و نفی آن موجب اثبات آن است؛ زیرا بر فرض بطلان

۱. همان، ص ۲۳۱ و ۲۳۲.

۲. همان، ص ۲۵۱ و ۲۵۲.

۳. همان، ص ۲۶۴.

هر واقعیت، همین بطلان هم واقعی است؛ یعنی: باطل است واقعا و اگر اصل واقعیت عدم بردار نباشد و عدم و بطلان را بالذات نپذیرد، پس واجب بالذات است؛ پس یک واقعیت واجب بالذات که همه موجودات ممکن منتهی به او می‌شوند، وجود دارد.^۱

۱۱. وقوع «حرکت در حرکت»؛ فلاسفه اسلامی حرکت در حرکت را محال می‌دانند زیرا حرکت در حرکت به معنای تدریج در تدریج و تدریجی بودن تدریج است و این به معنای سکون است. و به تعبیر دیگر، در هر حرکت، باید بتوان در هر آن، یک نوع از مقوله را انتزاع کرد و حرکت به اجزای آنی الوجود تقسیم شود، به عنوان مثال، وقتی شیء در مقوله این حرکت می‌کند باید در هر آن بتوان یک نوع از این مقوله را از این حرکت انتزاع کرد و حرکت را بتوان به اجزای آنی الوجود تقسیم کرد؛ حال اگر حرکت در حرکت صورت گیرد، این معنا محال خواهد شد؛ بلکه در هر آن هزاران و یا بی‌نهایت نوع بالقوه وجود خواهند داشت و یا قابل انتزاع خواهد بود، و حرکت، به اجزای آنی الوجود تقسیم نمی‌شود؛ بلکه به اجزای تدریجی الوجود تقسیم می‌شود.

علامه طباطبایی، این بیان را تمام ندانسته و معتقد است که حرکت در حرکت، ممکن است و باعث کندی حرکت می‌شود؛ ولی موجب سکون نمی‌گردد و انتزاع یک نوع از مقوله و یا تقسیم حرکت به اجزای آنی الوجود در حرکت، گاهی با واسطه است؛ مثل حرکت در حرکت و گاهی بیواسطه مثل حرکت معمولی.^{۲ و ۳}

۱. اسفار، ج ۶، تعلیقات علامه طباطبایی، ص ۱۴، ۱۵؛ اصول فلسفه (مقاله چهاردهم) پاورقی‌های

شهید مطهری؛ المیزان، ج ۱۴، ص ۱۴۰.

۲. نه‌ایه الحکمة، ص ۲۶۳ و ۲۶۴؛ اسفار، ج ۲، ص ۷۸.

۳. شهید مطهری معتقدند که بعضی حرکت در حرکت را با حرکت بر حرکت خلط کرده‌اند و

۱۲. حرکت «قطعی» و «توسطیه» هر دو در خارج موجودند؛ فلاسفه مسلمان در این که آنچه از حرکت در خارج موجود است، حرکت قطعی است با حرکت توسطیه، اختلاف نظر داشته‌اند؛ یعنی: در این که حرکت، همچون خطی بین مبدأ و منتهی (حرکت قطعی)، و یا نقطه‌ای سیال بین مبدأ منتهی (حرکت توسطیه) است، اختلاف کرده‌اند: عده‌ای قول اول و برخی قول دوم را برگزیده‌اند؛ علامه طباطبایی، آنها را دو چهره یک حقیقت می‌داند؛ یعنی: به یک معنا: حرکت همچون خطی است که تدریجاً موجود و تدریجاً معدوم می‌گردد و به یک نگاه و لحاظ، همچون نقطه‌ای است سیال، بین مبدأ و منتهی.^۱

۱۳. تقریر خاص ایشان در اثبات «توحید ربوبی»: اگر برای عالم آلهه متعدد فرض شود، آن‌گاه باید ذاتاً متباین و مختلف باشند، و تباین حقیقت آلهه متعدد، تدبیر متعدد و متباین را اقتضاء می‌کند و تباین تدابیر، موجب فساد آنها و در نتیجه، موجب فساد آسمان و زمین می‌گردد، لکن نظام جاری و حاکم بر عالم، نظامی واحد و دارای اجزای هماهنگ و غایت واحد است؛ پس اله و مدبر عالم واحد است.^۲

۷. آرای معرفت شناسی

علامه طباطبایی به لحاظ زمانی که در آن می‌زیست و شبهات فکری و عقیدتی

از آن‌جا که حرکت بر حرکت ممکن است، گمان کرده‌اند حرکت در حرکت نیز ممکن است؛ در حالی که در حرکت بر حرکت، حرکت دوم، موضوع حرکت است؛ ولی در «حرکت در حرکت» حرکت دوم مقوله حرکت است و بین این دو فرق عظیم است. (شهید مطهری، حرکت و زمان، ج ۲).

۱. نهاية الحکمة، ص ۲۵۶؛ حرکت و زمان، ج ۱.

۲. المیزان، ج ۱۴، ص ۲۶۷ و ۲۶۸.

فراوانی که رواج داشت و فلسفه غرب که کمابیش در حوزه فکری و دانشگاهی وارد شده بود و مبانی همه شبهات نیز، مباحث معرفت‌شناسی بود، به این امر اهتمام فراوان ورزید و به طور مشخص وبا عنوان خاص به مباحث معرفت‌شناسی (ارزش‌شناخت، کثرت‌شناخت، انواع‌شناخت و معیار صدق) پرداخت و شاید بتوان گفت: در فلسفه اسلامی اولین کسی که این قدم را برداشت ایشان بود؛ یعنی: طرح مباحث معرفت‌شناسی، با عنوان خاص و به طور مفصل و شاگردان ایشان نیز، کار وی را پی گرفتند و به تکمیل آن پرداختند.

فلاسفه قبل از طباطبایی، از فارابی تا ملاصدرا و ملاهادی سبزواری و بعد از آنها نیز، مباحث «معرفت‌شناسی» را به طور ضمنی و تحت مباحث علم یا وجود ذهنی، یا مباحث نفس، مطرح کرده بودند و مباحث ارزشمندی را نیز به یادگار گذاشته بودند؛ ولی دسته بندی آنها و به طور یکجا مطرح کردن، کار مهم این فیلسوف بزرگ بود که بر نکات ارزشمند آنها، مباحثی مفید و بعضاً حیاتی را در معرفت‌شناسی افزود. مباحث خاص ایشان عبارتند از:

۱. ارجاع علوم «حصولی» به علوم «حضوری»: یکی از کارهای مهم ایشان، ارجاع علوم حصولی به علوم حضوری بود که ثمرات مهمی در معرفت‌شناسی دارد و تکمیل این کار توسط شاگردان ایشان، این ثمرات را فزون کرد، در کلمات علامه طباطبایی به چهار معنا علوم حصولی، به علوم حضوری ارجاع داده شد:

(الف) همه علوم حصولی (تصورات و تصدیقات) چون در ذهن موجودند و بین آنها و نفس انسان واسطه‌ای نیست، معلوم به علم حضوری هستند؛ یعنی: گرچه علم ما به درخت خارجی به واسطه صورت ذهنی درخت است و حصولی است؛ ولی علم ما به آن صورت ذهنی، حضوری بدون واسطه است.

(ب) همه علوم حسی (محسوس به حواس پنجگانه) به علوم حضوری باز

می‌گردند؛ به عنوان مثال، هنگامی که دست ما با یک حرارت تماس برقرار می‌کند و پوست بدن ما منفعل می‌شود و عصب موجود در دست، این انفعال را به مغز منتقل می‌کند، همه اینها، زمینه می‌شوند تا قوه لامسه انسان، که یک قوه از قوای نفس است، منفعل شود و احساس گرمی و یاسوزش کند و آن قوه مجرد است و معلوم به علوم حضوری و احساس سوزش نیز یک علم حضوری است و ذهن انسان، مفهوم گرمی یا سوزش را از آن انفعال و احساس درونی می‌گیرد؛ نه از آتش خارجی؛ پس ذهن انسان، مفاهیم حسی خود را مثل رنگ‌ها، طعم‌ها، بوها و...، از احساسات و انفعالات درونی انتزاع می‌کند.^۱

ج) پاره‌ای از معقولات ثانیه فلسفی، به علوم حضوری باز می‌گردند؛ یعنی: با مقایسه بین نفس و حالات و افعال نفس، وابستگی حالات و افعال را به نفس می‌یابیم و از همین جا، مفاهیم جوهر (وجود مستقل) و عرض (موجود وابسته به غیر) توسط عقل، انتزاع می‌گردد و مفاهیم علت و معلول و اصل علیت نیز، از همین جا پایه‌ریزی می‌گردد.^۲

ارجاع معقولات ثانیه فلسفی، به علوم حضوری، از مباحث ارزشمندی است که توسط آن می‌توان شبهات «هیوم» و «کانت» را به خوبی پاسخ داد؛ یعنی: این مفاهیم نه ساخته ذهن هستند و نه قالب ذهن.

د) همه علوم حصولی، چه کلی و چه جزئی، به علم حضوری و مشاهده انسان نسبت به مجرد مثالی و یا یک مجرد عقلی، که به نحوی نفس با آنها متحد

۱. اصول فلسفه، ص ۴۹، ۵۰ - ۶۰.

۲. اصول فلسفه، ص ۶۷؛ شهید مطهری همین بیان را در رابطه بین نفس و اراده دارند و معتقدند که معنای وابستگی را در اراده به علم حضوری می‌یابیم و عقل مفهوم علت و معلول را انتزاع می‌کند: پاورقی اصول فلسفه؛ ج ۲، ص ۶۲.

است باز می‌گردند؛ یعنی: انسان ابتدا به علم حضوری و مشاهده درونی موجودات مجرد (مثالی - عقلی) را می‌یابد و بعد مفاهیم ذهنی را بر اساس مشاهده آنها می‌سازد.^۱

۲. توضیح در باب نحوه پیدایش و انتزاع مفهوم وجود و عدم، کثرت، وجوب و امکان.

قبل از مرحوم علامه، در باب نحوه انتزاع معقولات ثانیه فلسفی سخنی به میان نیامده است و ایشان اولین کسی است که در این زمینه قلم زده است. در باب مفهوم علت و معلول و جوهر و عرض نیز، نظر ایشان گذشت.

در مورد مفهوم وجود و عدم، ایشان معتقد است که: ذهن انسان ابتدا، با قضایا آشنا می‌شود؛ یعنی: حکم می‌کند که این سفیدی سفید است؛ یا این سفیدی سیاهی نیست و با مفهوم است و نیست که معانی ربطی هستند آشنا می‌شود و سپس این معنای ربطی را مستقلاً ملاحظه می‌کند و مفهوم وجود سفیدی و یا عدم سفیدی را انتزاع می‌کند و سپس، مضاف الیه را حذف کرده به مفهوم وجود و عدم نایل می‌گردد و نیز، با توجه به قضیه اول و دوم به مفهوم وحدت و کثرت نیز نایل می‌شود چون در یکی وحدت موضوع و محمول و در دیگری کثرت موضوع و محمول است.^۲

۳. علامه طباطبایی، در بحث «وجود ذهنی» بعد از بیان ادله وجود ذهنی (که همه ناظر به امور معدوم در خارج است) وحدت سنخ علم را مطرح می‌کند، تا اشکال ناظر به ادله را که در باب امور معدوم است پاسخ دهد، اشکال چنین است که بحث مطابقت در وجود ذهنی، مربوط به امور موجود در خارج است؛ یعنی: مطابقت ماهوی در امور موجود در خارج، مصداق پیدا می‌کند و حال آن که همه

۱. نه‌ایة الحکمة، مرحله ۱۱؛ پاورقی اسفار؛ ج ۳، ص ۲۸۰.

۲. نه‌ایة الحکمة، ص ۲۵۷؛ اصول فلسفه.

ادله شما در مورد امور معدوم، در خارج است؛ پس چگونه ادله وجود ذهنی و بحث مربوط بدان، مشکل مطابقت در امور ماهوی را بر طرف می‌کند؟ و چگونه اضافه بودن علم را در امور موجود نفی می‌کند؟ شاید علم، در امور معدوم، صورت ذهنی است؛ ولی در امور موجود، اضافه عالم به شی است.

پاسخ ایشان این است که سنخ علم، واحد است؛ اگر در یک جا صورت ذهنی بود، در همه جا صورت ذهنی است و تفکیک در ماهیت و سنخ علم وجود ندارد؛ و مشکل مطابقت در وجود ذهنی را نیز، با لوازم باطل عدم وحدت ماهوی بین ذهن و عین که شکاکیت مطلق و جهل شدن همه علوم است، پاسخ می‌دهند.^۱

۸. فلسفه اخلاق

علامه طباطبایی، بحثی را تحت عنوان «ادراکات اعتباری» مطرح کرده است که در واقع یکی از مباحث مهم فلسفه اخلاق، محسوب می‌شود؛ اگر چه جنبه معرفت‌شناسی نیز دارد؛ یعنی: به لحاظ این که بحث از ادراکات بشر و منشأ انتزاع و ارزش و اعتبار و ملاک آنهاست، بحث معرفت‌شناسی خواهد بود؛ ولی از آن جهت که بحث در باب مفاد «باید و نباید» و رابطه با واقع است، بحث فلسفه اخلاق است.

وی، مفاد «باید و نباید» را «ضرورت ادعایی» می‌داند؛ یعنی ضرورت فرضی، جعلی و قراردادی که از ضرورت حقیقی بین علت و معلول اخذ شده است.

توضیح مطلب: در جمله: «علی شیر است» علی، همچون شیرفرض شده است؛ یعنی: علی که مصداق واقعی شیر نیست، برای ایجاد احساسات، مصداق شیر فرض شده است.^۲

۱. همان، فصل اول از مرحله سوم، ص ۳۵.

۲. برای مجاز دو تفسیر هست: مجاز مشهور و مجاز سکاکی و توضیح بالا طبق مجاز سکاکی

پس بشر، برای ایجاد احساسات و برانگیختن به سمت کاری یا جلوگیری از عملی، اموری را که مصداق یک مفاد حقیقی نیستند، به طور مجازی، ادعایی، فرضی و قراردادی مصداق آن چیز قرار می‌دهد.

از طرف دیگر، رابطه انسان و فعل، و نتایج و غایات مترتب بر فعل، چنین است:
فاعل ر فعل ر غایت.

یعنی: فاعل، فعل را انجام می‌دهد، تا به غایت و نیاز خود برسد و بین فعل و غایت، رابطه علی و معلولی است؛ یعنی: انسان اگر بخواهد به غایت خود برسد، باید فعل را انجام دهد؛ مثلاً: اگر بخواهد سیر شود و نیازمندی‌های جسمی و روحی او تأمین شود باید غذا بخورد.

از طرف دیگر، بین انسان و فعل او، به دلیل اختیار، رابطه ضروری برقرار نیست؛ بلکه رابطه امکانی برقرار است؛ انجام و ترک فعل، نسبت به او، امکانی است نه ضروری، و الا، فاعل مختار نمی‌بود؛ تا فعل صورت نگیرد، او به اهداف خود نمی‌رسد؛ پس باید فعل صورت گیرد و برای این که این «باید» محقق شود و فعل صورت گیرد؛ انسان، یک کار مجازی و ادعایی انجام می‌دهد؛ یعنی: فاعل بین خود و فعلش، جعل ضرورت می‌کند و رابطه امکانی بین خود و فعلش را که یک رابطه امکانی است، ضروری فرض می‌کند؛ هم‌چنان که علی را شیر فرض می‌کرد، تا این که برانگیخته شود به سمت فعل و فعل از او سرزند؛ زیرا تا انسان فعل را به حد ضرورت نرساند و اعتقاد به ضرورت آن پیدا نکند، انجام نمی‌دهد؛ ولی روشن است که انسان انجام هر فعلی را ضروری نمی‌کند؛ بلکه انجام افعالی که او را به اهداف و غایات مطلوب وی می‌رساند، ضروری می‌سازد. و به دلیل

است؛ طبق مجاز مشهور، لفظ شیر، در غیر معنی موضوع خود استعمال شده است که «رجل شجاع» باشد، نه این که علی مصداق شیر فرض شده باشد.

وجود نیازهای ثابت و متغیر اعتباریات ثابت و متغیر نیز مطرح می‌باشد و احکام کلی (اخلاقی - شرعی) نیز، به ثابت و متغیر قابل تقسیم هستند.^۱

در واقع باید‌ها و نبایدها، اعتبارها و انشاهای مبتنی بر واقع هستند؛ زیرا ضرورت‌های ادعایی و فرضی هستند که براساس رابطه واقعی بین افعال خاص و غایات خاص، جعل شده‌اند و بدون ملاک و معیار و باصرف احساسات و عواطف، جعل نشده‌اند. و این نکته مهم است که ناقدین نظریه ایشان، بدون توجه به آن، به مطالب غیر صحیحی در باب نظریه ایشان پرداخته‌اند.^۲

علامه طباطبائی حسن و قبح را زائیده بلافصل وجوب می‌داند و آنرا ملایمت و عدم ملایمت فعل باقوه فعاله تفسیر می‌کند و آنها را دو صفت اعتباری می‌داند که در هر فعل صادر و کار انجام گرفته اعم از فعل انفرادی و اجتماعی متغیرند.^۳

۹. روش فلسفه

علامه طباطبائی، در مباحث فلسفی، از دایره برهان خارج نمی‌شد و مغالطه، جدل و خطابه را، از قیاسات برهانی، به خوبی جدا می‌کرد و سعی در رساندن براهین به اولیات داشت. وی هیچ‌گاه مسائل فلسفی و برهانی را، با مباحث شهودی و کشفی و یا کتاب و سنت خلط نمی‌کرد^۴ و در کتاب *بدایة الحکمة* و تعلیقات اسفار و حتی در المیزان این حقیقت بخوبی روشن است.

ایشان، از بوعلی سینا تجلیل می‌کرد و او را در فن برهان و استدلال فلسفی، از

۱. اصول فلسفه، ج ۲، ص ۱۴۳ - ۱۸۷.

۲. در باب ادراکات اعتباری نقد و بررسی‌های فراوانی شده است، برای مطالعه بیشتر به مبانی اخلاق، اثر نگارنده، مراجعه شود.

۳. اصول فلسفه، ج ۲، ص ۱۹۰، ۱۹۱.

۴. استاد حسین طهرانی، مهر تابان، ص ۲۶.

ملاصدرا قوی‌تر می‌دانست، ولی ملاصدرا را در روش فلسفی و دگرگونی فلسفه یونان و افزودن مباحث مهم و جدید (اصالت وجود، وحدت و تشکیک در وجود، حرکت جوهری و...) بسیار توانا و کاروی را اعجاب برانگیز می‌شمرد و فلسفه وی را به واقع نزدیک‌تر می‌یافت: «بزرگ‌ترین خدمت ملاصدرا این بود که نشان داد، بین شرع، عقل و کشف تعارضی نیست».^۱

در واقع، تسلط استاد بر مباحث قرانی و روائی از یک سو، و احاطه بر مسائل منطقی، فلسفی و عرفانی، از سویی دیگر، موجب شد از برهان، قرآن و عرفان، بهره کامل و بجا (بدون خلط و آمیزش ناصواب) برد.

نکته دیگر این‌که: توجه بسیار دقیق و بجا، ایشان به نیازهای موجود جامعه زمان خود، باعث شد تا نوشته‌های ایشان، هم در زمان حیات و هم بعد از رحلت ایشان مشکل گشای بزرگانی همچون: شهید مطهری، استاد جوادی، استاد حسن زاده، استاد مصباح و دیگران قرارگیرد و توسط زحمات این عزیزان، به کمال و بهره‌وری کاملتر برسد؛ این بهره‌مندی، به‌ویژه در نوشته‌های استاد شهید مطهری، در پاورقی‌های روش رئالیسم و استاد جوادی، در مباحث تفسیری قابل مشاهده است.

کتاب نامه

۱. آئینه مهر، (مرکز مدیریت حوزه علمیه و مجمع جهانی اهل بیت علیهم السلام)، تهیه و تدوین پژوهشکده حوزه و دانشگاه، قم، آبان ۱۳۸۰ ش.
۲. تعلیقات بر اسفار، ج ۶، دار احیاء التراث العربی، چ ۳، بیروت، ۱۹۸۱ م.
۳. تعلیقات بر اسفار، ج ۷، دار احیاء التراث العربی، چ ۳، بیروت، ۱۹۸۱ م.
۴. دومین یادنامه علامه طباطبائی، مؤسسه مطالعاتی و تحقیقاتی فرهنگی، چ ۱، تهران، ۱۳۶۳.
۵. مهر تابان، یادنامه علامه طباطبائی، آیه الله حسین حسینی طهرانی، انتشارات علامه طباطبائی، چ ۵، مشهد، ۱۴۲۳ ق.
۶. المیزان، ج ۱، دارالکتب الاسلامیه، چ ۳، طهران، ۱۳۹۷ ق.
۷. المیزان، ج ۲ - ۲۰، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، چ ۳، بیروت، ۱۹۷۳ م / ۱۳۹۳ ق.
۸. نهاية الحکمة، علامه طباطبائی، علی الزارعی السبزواری، مؤسسه نشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسين، قم، ۱۴۱۷ ق.
۹. یادنامه علامه طباطبائی، آیه الله حسین حسینی طهرانی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

شهید مطهری

سخن آغاز

مطهری دارای ذهنی فلسفی بود. بدان گونه که کار برد قوه تعمیم، توجه به جنبه‌های نظری، رهاساختن خود از جمود ارزش سنجی افکار و نظریات، بدون توجه به منبع آنها، توجه به مسائل مورد بحث از جهات متعدد، مورد سؤال قرار دادن آن چه را که دیگران مسلم و بدیهی فرض می‌کنند، کشف امور اساسی و بیان آنها درهر موقعیت و قضاوت و حکم بر اساس روش «فرضیه‌ای - قیاسی» را می‌توان از ویژگی‌های ذهن فلسفی استاد مطهری برشمرد.

اگر فلسفه را هنر اندیشیدن برای دستیابی به حقیقت بدانیم، و فیلسوف را، دارای این هنر؛ به قطع، مطهری یک فیلسوف محسوب می‌شود. او در حل مشکلات مسائل فلسفی، کوشش‌ها کرده و توفیق‌ها یافته بود. وی در حل سؤالات و مشکلات فلسفی، تنها به فرا گرفتن نوشته‌های ابن‌سینا، ملاصدرا، شیخ اشراق، خواجه نصیر و دیگر فیلسوفان و مؤلفان کتب فلسفی مشرق زمین و مغرب زمین بسنده نمی‌کرد و تا خویشتن به درک درست نمی‌رسید، از پا نمی‌نشست.

فلسفه‌خوانی، فلسفه دانی و فلسفیدن مهم‌ترین ویژگی مطهری است؛ تألیف

کتاب‌هایی چون: شرح مختصر منظومه (دو جلد)؛ شرح مبسوط منظومه (چهار جلد)؛ تعلیقه عربی بر شرح منظومه (دو جلد)؛ حرکت و زمان (پنج جلد)؛ درس‌های الهیات شفا؛ مقالات فلسفی (سه جلد)؛ پاورقی بر کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم؛ شناخت (یک جلد)؛ تصحیح کتاب التحصیل بهمنیار و کلیات فلسفه (یک جلد) که از بارزترین آثار فلسفی مستقل استاد مطهری به شمار می‌آیند، مدعای فوق را تأیید می‌کند.

آن‌چه در پی می‌آید، هندسه معرفت فلسفی استاد مطهری نیست؛ بلکه جلوه‌هایی از شخصیت فلسفی ایشان است.

۱. گذری بر زندگی یک فیلسوف

مرتضی مطهری در سیزدهم بهمن ۱۲۹۸ ه.ش. در قریه فریمان، در ده فرسنگی مشهد مقدس، از مادری به نام سکینه و پدری به نام محمد حسین به دنیا آمد. پدر و اجدادش از عالمان و روحانیون منطقه بودند.

استاد، در سن ده سالگی تحصیلات قدیم را آغاز کرد و در سال ۱۳۱۲ ه.ش. به اتفاق برادر بزرگترش به مدت دو سال در مدرسه «ابداال خان» مشهد به فراگیری دروس طلبگی پرداخت. اوایل حضور ایشان در مشهد؛ دغدغه‌هایی پیرامون مباحث فکری در وی پدید آمد و نسبت به مسئله خدا، حساسیت فوق العاده‌ای پیدا کرد و آنچنان غرق در اندیشه‌های عقلانی شد که تنهایی، در حجره را برگزید.^۱ در همین زمان بود که شیفته میرزا مهدی شهیدی رضوی، از علما و مدرسین حوزه علمیه مشهد، که مدرّس فلسفه الهی بود، گردید.^۲

۱. استاد مرتضی مطهری، عدل الهی، ص ۱۱۳.

۲. علی تاجدینی، بر فراز اندیشه، ص ۳۶.

در سال ۱۳۱۶ حوزه مشهد را به قصد تحصیل در حوزه علمیه قم ترک کرد و باز در اوایل حضورش در قم بود، که به خاطر غرق شدن در اندیشه‌های فلسفی و عقلانی، دچار شکی همچون شک غزالی گشت و چندی، گوشه عزلت گزید و بیمار گردید.^۱

استاد مطهری، به مدت پانزده سال در قم سکونت داشت و در این مدت، از محضر اساتید مختلفی در زمینه‌های گوناگون، استفاده‌های علمی برد؛ مهم‌ترین اساتید ایشان در این دوران عبارت بودند از:

۱ - ۱. آیات عظام حجت، صدر، خوانساری و محقق داماد؛ آیت الله مطهری، درس «خارج فقه» را، با سه نفر اول آغاز کرد و به دلیل فعالیت‌های علمی در خور تقدیرش، از آقای حجت، جایزه‌ای نیز دریافت نمود.^۲ پیش از شروع درس خارج، «کفایه» را نزد آیه الله محقق داماد تلمذ کرد.^۳

۲ - ۱. آیت الله بروجردی؛ از مهم‌ترین اساتید مرحوم مطهری در «فقه» و «اصول»، مرحوم بروجردی بود که از هنگام مهاجرتش از بروجرد به قم تا هنگام هجرت مرحوم مطهری از قم به تهران، درس فقه و اصول وی مورد استفاده آقای مطهری بود.^۴

۳ - ۱. آیت الله خمینی؛ بیشترین زمان تحصیل استاد مطهری در قم، در محضر آیت الله خمینی؛ سپری گردید. وی یک دوره کامل درس خارج را، نزد ایشان خواند؛ در این سال‌ها، همزمان «منظومه» را نیز در نزد ایشان شروع کرده و

۱. همان، ص ۳۴.

۲. شهید مرتضی مطهری، گفتارهای معنوی، ص ۱۴۵.

۳. همان، ص ۱۴۵.

۴. استاد مرتضی مطهری، تکامل اجتماعی انسان، ص ۱۹۶.

سپس یک دوره طولانی اسفار را از ایشان فرا گرفت.^۱ علاوه بر این دروس رسمی، در کلاس خصوصی «عرفان» مرحوم آیت الله خمینی نیز شرکت می‌کرد و پای ثابت آن درس بود.

۴ - ۱. علامه طباطبایی؛ استاد دیگر مرحوم مطهری در «فلسفه» و ظاهراً آخرین استاد وی، سید محمدحسین طباطبایی تبریزی بود. ایشان فلسفه بوعلی را از علامه طباطبایی که چند سال بود به قم آمده بود و چندان هم شناخته شده نبود، آموخت.^۲ و در درس خصوصی ایشان، که بعدها به شکل اصول فلسفه و روش رئالیسم درآمد شرکت کرد. او در خلال این سالها فلسفه الهی و فلسفه مادی را با شوق و شور فراوان و علاقه زایدالوصفی دنبال می‌کرد.^۳ به جز استادان یاد شده، «میرزا علی آقا شیرازی»،^۴ «میرزا مهدی آشتیانی»،^۵ و «آقای نجفی قوچانی»،^۶ از جمله علمایی بودند که مرحوم مطهری به نحوی شاگردی ایشان را نموده است.

۱. تازه با حکمت اسلامی آشنا شده بودم و آن را نزد استادی که برخلاف اکثریت قریب به اتفاق مدعیان و مدرسان این رشته نه صرفاً دارای یک سلسله محفوظات بود؛ بلکه الهیات اسلامی را واقعاً چشیده و عمیق‌ترین اندیشه‌های آن را دریافته بود و با شیرین‌ترین بیان، آنها را بازگو می‌کرد، آموختم؛ عدل الهی، ص ۱۱۳.

۲. مرتضی مطهری، علل گرایش به مادیگری، ص ۹، ۱۰.

۳. همان، ص ۱۲.

۴. استاد مطهری در آثارش، از ایشان به عنوان «یادگار سلف صالح و از بزرگ‌ترین مردانی که در عصر خود دیده» یاد کرده است. هم اوست که مطهری را با نهج البلاغه آشنا ساخت؛ عدل الهی، ص ۲۵۰.

۵. مرحوم مطهری، در کتاب امدادهای غیبی در زندگی بشر، ص ۱۶۳، از ایشان به عنوان «استاد بزرگوار ما» یاد کرده است؛ اما به‌طور دقیق، معلوم نیست که چه درسی و چند سال در نزد ایشان شاگردی کرده‌اند.

۶. ر.ک: علی تاجدینی، بر فراز اندیشه (روایتی از جلوه استادی شهید مطهری در دانشگاه)، پژوهشکده فرهنگ و معارف، تهران، ۱۳۸۲ ش.

از نوشته‌های استاد مطهری بر می‌آید که از میان اساتید ذکر شده، چهار نفر بیش از بقیه بر او تأثیرگذار بودند؛ این چهار نفر عبارتند از:

آیت الله بروجردی،^۱ میرزا علی آقای شیرازی، علامه طباطبائی و امام خمینی؛^۲ در میان اینان، امام خمینی، بیش از بقیه، در ساختن تفکر، شخصیت و منش استاد مطهری نقش داشته است. استاد مطهری، در سال ۱۳۳۱ به سبب فقر مالی، به تهران مهاجرت کرد و پس از مدتی، در امتحانی که برای گزینش استادی دانشکده الهیات برگزار می‌شد شرکت کرد و با نمره بیست قبول شد و به عنوان معلم روزمزد در دانشکده معقول و منقول سابق و الهیات فعلی استخدام و مشغول به تدریس گردید. در سال ۱۳۳۴ ه. ش. اولین جلد از کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم منتشر شد که مقدمه و پاورقی‌های آن نوشته استاد بود. این کتاب، به شورای دانشکده ارائه و به عنوان مدرکی علمی تشخیص داده شد و استاد مفتخر به درجه دانشیاری گردید.^۳ و بعدها در تاریخ ۱۳۵۰/۹/۱۱ به سمت مدیر گروه فلسفه و حکمت اسلامی منصوب شد. مطهری در مدتی که در دانشکده بود، ۲۲ رساله دکترا و ۲۰ رساله فوق لیسانس را راهنمایی کرد، از جمله کسانی که رساله‌های دکترای خود را با استاد گذرانده‌اند عبارتند از: شهید

۱. آقای مطهری می‌فرمود: «به روش فقاقت ایشان ایمان دارم و معتقدم که باید تعقیب و تکمیل شود»، تکامل اجتماعی انسان، ص ۱۹۶.

۲. استاد مطهری مکرر می‌گفت: «من نسبت به امام، حالتی چون مولوی نسبت به شمس دارم، تأثر تعلم در محضر ایشان زاید الوصف است»، امیر رضا ستوده و حمیدرضا سید ناصری، پاره‌ای از خورشید، ص ۱۰۳؛ مرتضی مطهری، مصلح بیدار، ص ۴۰؛ مرتضی مطهری، علل گرایش به مادیگری، ص ۸ و ۹؛ شهید مطهری، نهضت‌های اسلامی در صد ساله اخیر، ص ۸۷ و ۸۸؛ مقدمه کتاب علل گرایش به مادیگری، ص ۱۰.

۳. ر.ک: بر فراز اندیشه، ص ۷۳ - ۸۱.

دکتر محمد جواد باهنر، شهید دکتر سید محمدحسین بهشتی، غلامحسین ابراهیمی دینانی و دکتر اصغر دادبه.^۱

در کنار تدریس در دانشگاه، در انجمن‌های اسلامی دانشجویان، بخصوص انجمن اسلامی پزشکان فعال بود و جزو سخنرانان اصلی محسوب می‌شد و مباحثی چون توحید، نبوت، معاد، حجاب، خلافت، فطرت، بانک، ربا، بیمه و... را ارائه می‌داد.^۲ و هم جلسات خصوصی فلسفه داشت. الهیات شفا، شرح مبسوط منظومه، شرح عربی منظومه، فلسفه تاریخ، حرکت و زمان و نقدی بر مارکسیسم حاصل این جلسات است. از شاگردان ایشان در فلسفه، می‌توان از مرحوم سیدجلال الدین مجتبی، دکتر حداد عادل، دکتر محقق داماد و دکتر حسین غفاری نام برد.

استاد مطهری، از سال ۱۳۴۲ کم و بیش وارد عرصه مبارزات سیاسی می‌شود و دو بار به زندان می‌افتد.^۳

در سال ۱۳۴۶ با جمعی از دوستان به منظور پاسخگویی به نیازهای فکری جامعه، حسینیه ارشاد را تأسیس^۴ و در سال ۱۳۴۹ برنامه‌ها و فعالیت‌های فکری - فرهنگی مسجد الجواد را به عهده می‌گیرد. وی در سال ۱۳۵۱، به توصیه امام خمینی، دو روز در هفته به قم رفته و فلسفه، به خصوص فلسفه تطبیقی را تدریس می‌کند.^۵

۱. همان، ص ۸۳ - ۸۵.

۲. محمد خردمند، شهید مطهری، مرزبان بیداری، ص ۲۹.

۳. همان، ص ۶۸؛ مصلح بیدار، ج ۱، ص ۵۸ و ۵۹.

۴. سیمای استاد در آئینه نگاه یاران، ص ۳۰.

۵. استاد شهید به روایت اسناد مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ص ۱۷.

مطہری از سال ۱۳۵۵ در عرصہ سیاست فعال تر شدہ^۱ و در سال ۱۳۵۷ با اوج گیری مبارزات سیاسی، در پاریس، فرمان تشکیل شورای انقلاب را از امام دریافت می کند و شورای انقلاب را تشکیل می دهد.^۲

سرانجام، استاد مطہری، در شب یازدہم اردیہشت ۱۳۵۸ ه.ش. مصادف با چہار دہم جمادی الثانی ۱۳۹۹ ه.ق. ہشتاد روز پس از پیروزی انقلاب اسلامی، بہ دست یکی از عوامل گروہک فرقان بہ شہادت رسید و در حرم مطہر حضرت معصومہ علیہا السلام بہ خاک سپردہ شد.^۳

۲. ویژگی های علمی

الف) انصاف و مواجہہ علمی

انصاف علمی، نقد عالمانہ و رعایت حرمت قلم، درون مایہ نوشتہ های شہید مطہری است.

او از عرضہ نابہنجار مسائل علمی و فلسفی پرهیز داشت و جز بہ مواجہہ علمی با اندیشہ ها نمی اندیشید. ہر اندیشہ ای را کہ در خور تأمل و بررسی می دید، منصفانہ در او تأمل می کرد آن محققانہ نقد می نمود.

ب) مراعات اصول زبان علمی

مطہری در بیان مباحث، بہ خصوص فلسفہ، از اصول زبان علمی کہ عبارت است از بہ کار گیری الفاظ گویا و شفاف و عدم بہرہ گیری از تشبیہات ادیبانہ و نازک خیالی های شاعرانہ استفادہ می کرد و در عین حال، خصایص بلاغی زبان را فرو نمی گذاشت.

۱. شہید مطہری، مرزبان بیداری، ص ۱۷۰ و ۱۷۱.

۲. سیمای استاد، در آیینہ نگاہ یاران، ص ۱۱۴ و ۱۱۵.

۳. مصلح بیدار، ص ۷۸ و ۷۹.

ج) پرورش معانی

از هنرهای مطهری پروراندن معانی بود؛ یعنی: موضوع را تعریف می‌کرد و محل بحث و نزاع را مشخص می‌نمود و لایه‌های معنایی موضوع را می‌شکافت و بر موضوع استدلال‌های گوناگون آورده، علل و نتایج موضوع را بررسی می‌کرد.

د) تفکیک موضوعات

جداسازی مباحث از یکدیگر و بحث در چارچوب موضوع، از ویژگی‌های تفکری ایشان است؛ به عنوان مثال، وقتی از فلسفه بحث می‌کند، ابتدا تفاوت‌های فلسفه و علوم دیگر را بیان کرده و روابط حاکم بر هر یک را تبیین می‌کند و سپس، وارد بحث فلسفه می‌شود.

ه) گسترش میزان آگاهی

مطهری، در طرح مسائل فلسفی، از آگاهی‌های طولی و عرضی ضروری و لازم برخوردار بود و از آنها به خوبی بهره می‌جست.

و) نقاد بودن

از مؤلفه‌های مهم یک فیلسوف، نقاد بودن است؛ مطهری نیز، به عنوان یک فیلسوف از این موهبت نصیب وافر داشته است؛ به گونه‌ای که می‌توان نقادی را از مهم‌ترین شاخصه‌های شخصیت او دانست. فیلسوف، عقل محور است و «یکی از بارزترین صفات برای انسان همین تمیز و جدا کردن است: جدا کردن سخن راست از سخن دروغ، سخن ضعیف از سخن قوی، سخن منطقی از سخن غیر منطقی» معنای نقادی نیز جز این نیست^۱ که در مطهری به گونه‌ای کامل وجود داشت.

۱. استاد مطهری، تعلیم و تربیت در اسلام، ص ۳۸.

ز) قدرت ابداع و ابتکار

به نظر مطہری: «اجتہاد واقعی این است کہ وقتی یک مسئلہ جدید کہ انسان ہیچ سابقہ ذہنی ندارد و در ہیچ کتابی طرح نشدہ بہ او عرضہ شد، فوراً بتواند اصول را بہ طور صحیح تطبیق کند و استنتاج نماید. مجتہد واقعی در ہر علمی ہمین طور است.^۱ بہ دیگر سخن: مجتہد واقعی در ہر علم، باید قدرت ابداع و ابتکار داشتہ باشد؛ مطہری، مصداق چنین مجتہدی در حوزہ ہای مختلف، از جملہ فلسفہ بود.

ح) روح علمی

«روح علمی، یعنی: روح حقیقت جویی، روح بی غرضی، روح بی تعصبی، روح خالی از جمود و روح خالی از غرور، آنکہ روح علمی دارد. اصالت را بہ دلایل می دہد و آنکہ فاقد روح علمی است، مدعا راملاک می داند و نہ دلیل را، طبعاً دلایل ہای پیدا کردنی، دلایل ہای ساختگی و تراشیدنی، دیگر دلیل واقعی نیست». مطہری دارای چنین روحی بود و این از آثار او پیداست.

۳. مکتب فلسفی استاد مطہری

مکاتب فلسفی اسلامی عبارتند از: «فلسفہ مشا»، «فلسفہ اشراق» و «حکمت متعالیہ». روش فلاسفہ مشا استدلال و برہان عقلی محض است؛ روش فلاسفہ اشراق، استدلال و برہان عقلی، مجاہدہ و تصفیہ نفس است؛ حکمت متعالیہ بہ جہت روش، شبیہ مکتب اشراق بودہ ولی، از نظر اصول و استنتاجات، متفاوت است.

۱. همان، ص ۲۵.

اسفار صدرالمآلهین، اشارات و شفای ابوعلی سینا و حکمة الاشراق شیخ شهاب‌الدین سهروردی، از کتب شایع و متداولی است که در حوزه‌های علمیه تدریس می‌شود. مطهری همه اینها را درس گرفته، تدریس کرده، شرح و بسط داده، تطبیق کرده و در موارد بسیاری به نقد کشیده است. در حقیقت، مطهری با هر سه مکتب، به نحو احسن آشنا بوده؛ ولی در مقابل هیچ یک منفعل نبود؛ بلکه فعال و منتقد بوده است. به همین جهت، نمی‌توان نظر قطعی به صدرایی، سینوی و یا اشراقی بودن ایشان داد؛ ولی اجمالا می‌توان گفت، آثار به جای مانده از ایشان بیانگر این است که وی عقل در گرو فلسفه مشا و ابن سینا داشته و دل و دین در گرو حکمت متعالیه و ملاصدرا؛ یعنی وقتی وارد مباحث عقلی و فلسفی می‌شود، کاملاً یک فیلسوف مشائی است که تابع استدلال و برهان است؛ اما، زمانی که پای دل، دین، دفاع عقلانی و فلسفی از دین به میان می‌آید، کاملاً یک فیلسوف صدرایی است؛ شاید سرّ دلبری حکمت متعالیه و ملاصدرا از مطهری این بود که حکمت متعالیه، بیشتر و بهتر به کار دفاع از دین می‌آمد؛ ورودی مطهری به فلسفه، «سینوی» و خروجیش «صدرایی» است.

۴. دفاع از فلسفه اسلامی

مطهری، فلسفه الهی را بسیار ارزشمند تلقی کرده، دلیل عدم توجه به آن را جهل و بی‌خبری از آن می‌داند.^۱ او حکمت مشرق زمین را سرمایه‌ای بزرگ و گران‌بها می‌داند که در پرتو اشعه اسلام به وجود آمده و به بشریت اهدا شده^۲ و افسوس

۱. مرتضی مطهری، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ص و - ز.

۲. عدل الهی، ص ۹۹.

می خورد کہ عده قلیل و محدودی با این سرمایہ آشنایند.^۱ ایشان معتقد بود کہ رمز دوری اروپا از دین، ضعف حکمت الہی در آن دیار است.^۲

مطہری، بر خلاف مستشرقین؛ خاورپژوہان و برخی از متفکران داخلی کہ فلسفہ اسلامی را کپی برداری از فلسفہ یونان می دانند، بر این اعتقاد است کہ فلسفہ یونان، در ہاضمہ قوی فیلسوفان مسلمان ہضم شدہ و فلسفہ ای متولد گشتہ است کہ در اصول، مبانی، متدہای استدلال و بہ خصوص مسائل، با فلسفہ یونان تفاوت های اساسی دارد؛ بہ نظر ایشان: مسائل فلسفہ یونان، در میان فیلسوفان مسلمان، از دویست مسئلہ، بہ ہفتصد مسئلہ رسید و خاصیت ریاضی پیدا کرد.^۳

استاد مطہری، اثبات کردہ کہ عقل فلسفی فیلسوفان مسلمان، شمارزادی از نظریات و مسائل فلسفی ای را خلق کردہ کہ در فلسفہ های پیشین نبودہ و در پژوهش های فلسفی پسین، جایگاہ قابل توجہی را بہ خود اختصاص دادہ اند. مسائل عمدہ وجود، یعنی: اصالت وجود، وحدت وجود، وجود ذہنی، احکام عدم، امتناع اعادہ معدوم، مسئلہ جعل، مناط احتیاج شیء بہ علت، اعتبارات ماہیت، معقولات ثانیہ فلسفی، برخی اقسام تقدم، اقسام حدوث، انواع ضرورت ها و امتناع ها و امکان ها، برخی اقسام وحدت و کثرت، حرکت جوہریہ، تجرّد نفس حیوان، تجرّد برزخی نفس انسانی، علاوہ بر تجرّد عقلی، جسمانیۃ الحدوث و روحانیۃ البقا بودن نفس، فاعلیت بالتسخیر، وحدت نفس و بدن، نوع ترکیب مادہ و صورت، وحدت در کثرت، قوای نفس و بازگشت ارتباط معلول بہ علت، بہ اضافہ اشراقیہ، معاد جسمانی برزخی، بُعد چہارم بودن زمان،

۱. همان، ص ۹۹، ۱۰۰.

۲. اصول فلسفہ و روش رئالیسم، ج ۱، صلا - حج.

۳. همان، ج ۱، ص ۳۶.

قاعده بسیط الحقیقه و علم بسیط اجمالی باری در عین کشف تفضیلی، از جمله مسائلی است که برای نخستین بار در فلسفه اسلامی عنوان شده‌اند. و هیچ سابقه‌ای در فلسفه‌های پیشین به خصوص فلسفه یونان ندارند.^۱ سخن اقبال لاهوری در این باره خواندنی است:

«سزاوار نیست حکیمان اسلامی را مقلد محض فیلسوفان یونانی بشماریم؛ تاریخ تعقل حکیمان اسلامی ایران، گویای کوشش خستگی‌ناپذیری است که اینان برای گشودن راه دشوار خود مبذول داشته‌اند؛ مترجمان فلسفه یونانی بر اثر بی‌دقتی، توده عظیمی از اباطیل را گرد آورده و با این اباطیل راه شناخت فلسفه یونانی را بر حکیمان اسلامی سد کرده بودند؛ از این‌رو، حکیمان، به حکم ضرورت، فلسفه‌های افلاطون و ارسطو را باز اندیشی و بازسازی کردند؛ از اینجاست که هیچ یک از شروح آنان، بر افکار یونانی، شرح توضیحی نیست؛ بلکه شرح انتقادی یا ابتکاری است».^۲

در سال‌های نخستین حضور استا در تهران، در مجله «اندیشه هنر» سلسله مقالاتی در نقد و رد منطق ارسطو منتشر می‌شد؛ ایشان تصمیم به دفاع از منطق ارسطو گرفت؛ دفاع او از منطق ارسطو، در حقیقت، دفاع از فلسفه متافیزیک بود. «احساس می‌کنم منطق، مورد حمله ناجوانمردانه قرار گرفته است؛ زیرا اینان می‌گویند فلسفه متافیزیک، بر اساس منطق ارسطو استوار است و منطق ارسطو را از ریشه سست کرده‌اند و تیشه بر ریشه آن زده‌اند، تا شاید بتوان اساس‌هایی را که بر منطق ارسطو استوار شده است، سست کنند».^۳

۱. مرتضی مطهری، مقالات فلسفی، ج ۳، ص ۲۹ و ۳۰.

۲. اقبال لاهوری، سیر فلسفه در ایران، ص ۲۹.

۳. پاره‌ای از خورشید، ص ۳۹۷.

در کنار دفاع از فلسفه اسلامی، از فلسفه ملاصدرا؛ یا حکمت متعالیه؛ در مقابل حمله‌هایی که به آن می‌شد، به عنوان یک فلسفه مستقل و مترقی، دفاع کرده و شبهات وارده مبنی بر این که «حکمت متعالیه، بیشتر یک کلام فلسفی است تا فلسفه» را نیز مورد نقد و بررسی قرار داده و رد می‌کند و معتقد است: حکمت متعالیه، تکامل یافته فلسفه‌ای است که با فارابی شروع شده و تا ملاصدرا ادامه یافته است.^۱

۵. کاربردی کردن فلسفه

استاد مطهری، توانست از فلسفه، در جهت شناخت دین، انسان و جامعه انسانی به خوبی استفاده کند و به بخشی از معضلات فکری انسان جدید به خصوص انسان دیندار پاسخ‌های فلسفی و عقلانی بدهد و او را در مقابل فلسفه‌های الحادی؛ به خصوص «ماتریالیسم دیالکتیک» واکسینه کند. مطهری، در پایه‌ریزی و حل مشکلات دینی و طرح یک بنا در جهان بینی نیز، از فلسفه، به خصوص حکمت متعالیه، استفاده بهینه کرد و این نقطه، امتیاز او بر دیگران است!^۲

۱. همان، ص ۴۶۰ - ۴۶۳.

۲. در آن روزها، با همین مسئله، که آن ایام، با مقدمات کامل آموخته بودم، آشنا شده بودم. قاعده معروف الواحد لا یصدر منه الا الواحد را آن طور که یک حکیم درک می‌کند درک کرده بودم (لا اقل به خیال خودم) نظام قطعی و لایتخلف جهان را با دیده عقل می‌دیدم، فکر می‌کردم چگونه سؤالاتم و چون و چرایم یک مرتبه بر آب شد؛ و چگونه می‌فهمم که میان این قاعده قطعی، که اشیاء را در یک نظام قطعی قرار می‌دهد و میان این اصل؛ «لا موثر فی الوجود الا الله» منافاتی ندیده، آنها را در کنار هم و در آغوش هم جا می‌دهم؛ معنی این جمله را می‌فهمیدم که «الفعل فعل الله و هو فعلنا» و میان دو قسمت این جمله تناقض نمی‌دیدم. «امر بین الامرین» برایم حل شده بود. بیان خاص صادر المتألهین در نحوه ارتباط معلول با علت و مخصوصا استفاده از همین مطلب برای اثبات قاعده «الواحد لا یصدر منه الا

ایشان، در بحث از ماهیت نهضت امام حسین علیه السلام، به سراغ علل چهارگانه فاعلی، غایی، مادی و صوری رفت و تلاش کرد با علل فلسفی ماهیت قیام امام حسین را تبیین کند.^۱ در مسئله روح، از نظر صدر المتألهین، در باب «جسمانیة الحدوث» بودن و «روحانیة البقا» بودن آن دفاع کرد.^۲ برای نقد «تضاد دیالکتیکی» به بحث تضاد در فلسفه، اصل شدن و ضرورت در فلسفه اسلامی و ارتباط آن با تضاد و بحث انواع تقابل‌ها در منطق ارسطویی متوسل شد.^۳

مطهری، انسان، جامعه و تکامل آن دو را کاملاً به نحو فلسفی می‌فهمید؛ مدل او برای فهم تکامل جامعه و انسان، مدل علم النفس ملاصدرا است.^۴ در تمایز و تفکیک وجه فرهنگی از وجه اقتصادی جامعه، از مدل روح و جسم کمک می‌گیرد^۵ و در بحث از جمال و زیبایی و تعریف آنان در مباحث فلسفه اخلاق و نظریه زیبایی در اخلاق، به دنبال یافتن جنس و فصل زیبایی است که رهیافتی فلسفی و کلامی است.^۶ در بحث مقتضیات زمان جهت حفظ ثابتهات دین و همین‌طور، در نظر گرفتن مقتضیات زمانه، به سراغ مدل ربط متغیر به ثابت در مباحث فلسفی می‌رود.^۷

الواحد» فوق‌العاده مرا تحت تأثیر قرار داده و به وجد آورده بود. خلاصه، یک طرح اساسی در فکر ریخته شده بود که زمینه حل مشکلاتم در یک جهان‌بینی گسترده بود. در اثر درک این مطلب و یک سلسله مطالب دیگر از این قبیل به اصالت معارف اسلامی اعتقاد پیدا کردم. (عدل الهی، ص ۱۱۲ و ۱۱۳).

۱. مرتضی مطهری، حماسه حسینی، ج ۲، ص ۲۴۹ و ۲۵۰.

۲. مقالات فلسفی، ج ۱، ص ۱۶ و ۱۷.

۳. همان، ص ۲۲۳، ۲۳۴ و ۲۴۴.

۴. مرتضی مطهری، انسان و ایمان، ص ۱۸.

۵. همان.

۶. مرتضی مطهری، فلسفه اخلاق، ص ۵۴.

۷. مرتضی مطهری، اسلام و مقتضیات زمان، ج ۱، ص ۱۳.

مطهری، بیش و پیش از همه از فلسفه، آن هم از نوع صدرایی آن، در جهت استدلالی نمودن مباحث دینی و تبیین، تثبیت و دفاع از دین، استفاده کرد و فلسفه را از انتزاعی و آسمانی و نظری صرف بودن بیرون آورد و تا حدودی آن را زمینی و کاربردی نمود که البته این نقطه قوت استاد مطهری در فلسفه اسلامی است.

۶. روش شناسی فلسفی استاد مطهری

آثار فلسفی استاد مطهری، با دقت، عمق و همه جانبه نگری همراه است و در عین حال، وضوح، جامع نگری گرایی، تفصیل و مقایسه، از ویژگی های این اندیشه فلسفی است؛ بسیاری از مسائل عمیق و مبهم فلسفی، در دستگاه فلسفی ایشان، روشن، سلیس، ساده و آسان می گردد و از انحصار فهم جمع اندکی از شاگردان و استادان فلسفه، بیرون می آید و مخاطبین بیشتری پیدا می کند. نظری گذرا به بعضی از مباحث، از جمله، (بحث) وحدت وجود جلد دوم از شرح منظومه این ادعا را تأیید می کند؛ زیرا در این راه، در زمانی که این بحث قطب نوشتارها و مناظرات پاره ای از پژوهشگران و میراث فلسفی و عرفانی بوده چه گام هایی که نلغزید است.

علامه مطهری، به کمک زبان آوری روشن، دقیق و خداداد و با توانایی فوق العاده در به کار گرفتن مثال، امکان یافت که این مسئله را به شکل دقیق و متقن تبیین کند و هاله ابهامی را که احاطه اش کرده بود بزدايد.^۱

توفیق مطهری در ارائه و زمینی کردن فلسفه، اولاً: به فهم و احاطه کامل به مشرب های گوناگون فلسفه اسلامی باز می گردد، ثانیاً: از متد تحقیق و تدریس

فلسفه توسط ایشان ناشی می‌شود؛ در ذیل، به چند ویژگی روش‌شناسی فلسفی استاد مطهری پرداخته می‌شود:

الف) توجه به سیر تاریخی مسائل فلسفی

بیان سیر تاریخی، اوضاع فکری حاکم و وضعیت عقلی در هنگام تولد مسئله، از ویژگی‌های روش تحقیقاتی فلسفی استاد مطهری است: او با این روش توانست بر نفی برخی آراء در تعیین تاریخ بعضی مسائل فلسفی، اقامه برهان کند و از سر زمان ولادت را اثبات و نخستین فیلسوفی که آن را ابراز داشته مشخص نماید. اصالت وجود،^۱ وحدت و کثرت،^۲ جعل،^۳ امکان استعدادی،^۴ معنای اسمی،^۵ حدوث ذاتی و حدوث زمانی،^۶ وجود ذهنی،^۷ مناط صدق در قضایا،^۸ قضیه حقیقه،^۹ شبهه معدوم مطلق،^{۱۰} و مرجع حدوث عالم در لایزال،^{۱۱} از جمله مسائلی است که توسط استاد، ریشه‌یابی شده و زمان ولادت و فیلسوف بنیانگذار آن مشخص شده است. به اعتقاد ایشان: فلاسفه اسلامی نه تنها توجهی به سیر

۱. شرح مبسوط، ج ۱، ص ۵۸ - ۶۴.

۲. همان، ص ۲۹.

۳. همان، ج ۲، ص ۴۱۸ و ۴۱۹.

۴. همان، ج ۳، ص ۲۲۴ - ۲۲۷.

۵. همان.

۶. همان، ج ۴، ص ۲۰ - ۳۰.

۷. مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۹، ص ۲۱۷.

۸. همان، ص ۶۱۸.

۹. همان، ص ۵۹۲.

۱۰. همان، ص ۵۴۹.

۱۱. همان، ج ۱۰، ص ۴۳۱.

تاریخی مسائل فلسفی نداشته‌اند؛ بلکه به علل خاصی موجبات ابهام و اشتباه کاری را نیز فراهم کرده‌اند؛ به نظر مطهری: شیخ اشراق بیش از هر فیلسوف دیگر، بیانات گمراه کننده، از نظر ریشه‌های تاریخی مسائل ابراز داشته است.

مطهری بر این باور است که مرحوم حاجی سبزواری نیز، به نوبه خود، در گمراه ساختن افکار، از نظر ریشه‌های تاریخی سهم بسزایی دارد؛ ایشان، به همین روش، در نظر داشت برای دفاع از فلسفه اسلامی یکایک مسائل فلسفه اسلامی و منطق را بررسی کند و میراث قدیم یونان را از مسائل افزوده، توسط فلاسفه مسلمان بازشناسی کرده و ارزش واقعی نظریه‌ها را بیان نماید. مطهری با همین روش، آرای فلاسفه پیشین را پی‌گیری کرده و به نحوی دقیق به تحلیل آنها پرداخته و به کانون‌های سهو و اشتباه آنها پی برده است؛ چنان‌که بیش از یک بار به عدم دقت ملاهادی سبزواری در تعیین تاریخ برخی مسائل فلسفی اشاره دارد؛ مانند نسبت داده مقوله وحدت وجود، به فلاسفه پیشین ایران (فهلویون) یا خطای وی در دریافت برخی از مسائل، مانند نظری در تفسیر قضیه حقیقه. کسی که به بررسی‌های فلسفی مطهری بنگرد خواهد یافت که وی به وضوح به اشتباهات شماری از فلاسفه، افزون بر یک مورد و پیامدهای ناشی از آن اشتباهات در علوم دیگر اشاره دارد.

ب) شیوه تحقیق تطبیقی (مقایسه‌ای)

نمایان‌ترین مشخصه پژوهش‌های فلسفی مطهری، کاربرد شیوه تطبیقی در بحثهاست، چه بسیار او را می‌یابیم که در بین نظرات فلاسفه مسلمان در یک مسئله به مقایسه پرداخته و هم‌چنین بین نظرات آنان و نظرات فلاسفه پیشین یونان و پسین اروپا، آرای این فیلسوفان را عرضه و آنها را ارزیابی می‌کند، برخی

را نقض و از برخی دیگر پشتیبانی می‌کند. به همین سبب آرا و اسامی برخی از افراد کسان در سخن وی تکرار می‌شود؛ اشخاصی چون: ارسطو، افلاطون، فارابی، ابن‌سینا، شیخ اشراق، نصیرالدین طوسی، صدرالمألهین، دکارت، کانت، هگل، مارکس، سبزواری، علامه طباطبایی و دیگران.

این سنجش‌ها در محدوده اقوال فلاسفه، نمی‌ماند؛ بلکه تا مرز سنجش بین سخنان آنان با عارفان، متکلمان و در مسائلی که نزاع بین دو دسته در آنها در گرفته است، پیش می‌رود، چون مسئله حدوث زمانی جهان، که متکلمان قائل به آن بودند و حدوث ذاتی که فلاسفه بر آنند؛ همان‌گونه که بین آرای فلاسفه و آرای علمای منطق و اصول فقه به عیارگیری می‌نشیند. به همین سبب، در بحث‌های فلسفی، گاهی گریز می‌زند و به گونه‌ای گسترده مورد بررسی قرار می‌دهد و در جزء جزء آن درنگ می‌نماید و تحلیل می‌کند و آنچه را که پژوهش‌های دیگر - جز فلسفه - در آن باره به انجام رسانده‌اند پیش می‌کشد، تا آن‌جا که پژوهش، در تمام ابعاد به کمال برسد و در سرانجام کار، در پرتو داده‌های به دست آمده از پژوهش و دنبال کردن آن در دانش‌هایی چند، رأی خود را به اثبات می‌رساند.

از سوی دیگر، او را می‌بینیم که بین خود علوم، به مقایسه می‌پردازد و می‌کوشد تا نقاط اشتراک و افتراق آنها را دریابد؛ مانند مقایسه‌ای که بین فلسفه و منطق یا فلسفه و عرفان می‌کند و رابطه بین آنها و فایده هر یک را می‌گوید و نکته‌پردازی می‌کند.

ج) وضوح، فراگیری و تسلسل روشمند

مطهری، عمیق‌ترین نظریات فلسفی، دقیق‌ترین و شاید مبهم‌ترین آنها را در

دسترس فرہیختگان و دانش پژوهان غیر متخصص قرار داد، کہ خود، امتیازی است نادر. در آموزش‌های فلسفی، بسیاری از فلاسفہ و استادان آنان، فشرده گویی و اختصاص و مجاز در بیان‌شان غلبہ دارد، بہ علت این کہ مصنفات فلسفی خود را با شیوہ‌ای معما گونه پرداختہ‌اند و جز آن، کسی کہ بخشی از عمر خود را در پیگیری و آموختن و آموزش فلسفہ گذرانیدہ باشد، کسی توان دریافت آن را نخواہد داشت. افزون بر این، بررسی‌های مطہری متّصف بہ فراگیر بودن و در بر داشتن ہمہ بخش‌های مسئلہ فلسفی مورد بحث است، بہ آن سبب کہ او تلاش می‌کردہ، ہر آن چہ با آن مسئلہ مرتبط است، از قبیل: مقدمات و قضایایی کہ بر آن مترتب شدہ، برگزیند و با بحث و تحلیل در بر گیرد، همان‌طور کہ در تدوین مسائل، تسلسل روشمند و سازگاری منطقی ہویداست، تا جایی کہ مسائل و مباحث چون سلسلہ زرّین بہ ہم پیوستہ و استوارند کہ برخی از آنها بر برخی دیگر مترتب است و بہ انتظام در آمدہ‌اند.^۱

۷. رابطہ دین و فلسفہ (عقل و دین)

در دوران معاصر، سہ جریان مہم دربارہ عقل و دین شکل گرفتہ است: عقل‌گرایی حداکثری، ایمان‌گرایی و عقل‌گرایی انتقادی؛ این سہ جریان، از آن جا ناشی شدہ است کہ این پرسش مطرح گردید: آیا عقل، در مقام داوری و اعتبار دہی بہ اعتقادات و باورهای دینی، جایگاهی دارد یا خیر؟

عقلانیت حداکثری، دیدگاهی است کہ کاربری عقل را، تا بیشترین اندازہ ممکن و مجاز، در قلمرو دین، اثبات می‌کند و جایگاہ عقل را در فہم و تفسیر و

تبیین و دفاع عقلی از دین، محترم می‌شمرد و بر آن تأکید می‌ورزد و عقل را، مخاطب اولیه ادیان و پیامبران الهی می‌داند.^۱

آنچه درباره عقلانیت حداکثری گفته شد، در حقیقت چشم اندازی است که شهید مطهری بر وفاق عقل و دین دارد؛ در اندیشه ایشان، باورهای عقلانیت حداکثری، به روشنی دیده می‌شود: تلاش نظری در جهت اثبات اصالت عقل در قرآن و سنت،^۲ تبیین فلسفه عقلی احکام،^۳ مبارزه با لغزش‌های عقل نظری،^۴ و اعتقاد به خاتمیت اسلام در عصر بلوغ و کوشش در جهت اثبات آن و سعی و حوصله، طاقت‌فرسا برای فهم، تفسیر، تبیین و دفاع عقلانی از دین، از آن حکایت می‌کند که ایشان، بین عقل و دین همیاری و دادوستدی ژرف قائل بود و این دو را در راستای هم می‌دید.^۵ عقلانیت حداکثری در اندیشه مطهری منبعث از قرآن است؛ ایشان معتقد است: قرآن، اولاً: مردم را به عقل، تعقل، اندیشیدن، تفکر و علم دعوت می‌کند؛ ثانیاً: بر پاره‌ای از مدعاهای خود مثل توحید و معاد برهان عقلی اقامه می‌کند و دلیل مخالفین را با استدلالات عقلی ابطال می‌کند و از آنها برهان و دلیل مطالبه می‌نماید، ثالثاً تاریخ و سرگذشت بشر و علل و موجبات سعادت یا شقاوت را تعلیل و تحلیل می‌نماید و به طرز منطقی و معقول رابطه هر معلولی را با علت روانی یا اجتماعی خود، بیان می‌کند و رابعاً: مقررات و دستورات خود را منبعث و ناشی از علتها و مصلحت‌ها و حکمت‌ها می‌داند و به آنها اشاره می‌کند.

۱. مرتضی مطهری، سیری در سیره نبوی، ص ۱۸۸ - ۱۹۴.

۲. اسلام و مقتضیات زمان، ج ۱، ص ۲۴۷.

۳. مرتضی مطهری، آشنایی با قرآن، ج ۱، ۲، ص ل.

۴. همان، ص ۵.

۵. مجموعه آثار، ج ۴، ص ۳۴۵.

مطہری باور دارد کہ مفاهیم قرآنی ای چون: بی‌ہمانند، نامتناہی، علم و قدرت، بی‌نیازی، حیات و قیومیت، اول و آخر و ظاہر و باطن، حاضر در زمان و مکان، لوح محفوظ، لوح محو و اثبات، وحی و اشراق، قضا و قدر و... برای فہمیدہ شدن، آمدہ‌اند و جز از راہ معرفت عقلی- فلسفی فہم آنہا ممکن نیست، در این رابطہ می‌توان مطہری را تجسم تلاش عقلانیت بخشیدن طبیعی بہ دین دانست.

۸. رابطہ کلام و فلسفہ

مطہری دارای دو حیثیت مهم کلامی و فلسفی است و مدام بین کلام فلسفی و فلسفہ محض در رفت و آمد است؛ از ہمین رہگذر است کہ در آثار خود، بہ تبیین رابطہ کلام و فلسفہ پرداختہ و سعی می‌کند حق ہر یک را بہ او بدہد و هیچ کدام را در پای دیگری قربانی نکند؛ از نظر مطہری: علم کلام در مسیر تکاملی خود سہ مرحلہ را پشت سر گذاشتہ است:

۱. کلام، پیش از خواجه نصیرالدین طوسی، بہ جہت روش، علمی جدلی بودہ و در مقابل فلسفہ قرار داشتہ است.^۱

۲. کلام، در عصر خواجه نصیرالدین و مقداری بعد از آن، سبک برہانی بہ خود گرفتہ و بیشتر، رنگ فلسفی پیدا می‌کند و کلام سستی رو بہ افول می‌گراید.^۲

۳. کلام، در دورہ‌ہای بعد از خواجه نصیر، یعنی: در عصر میرداماد و ملاصدرا، تماماً برہانی شدہ و جزو مسائل فلسفہ قرار گرفتہ و استقلال خود را از دست می‌دہد.^۳ چرا کہ بین کلام و فلسفہ در مسیر شدن و تکامل، ارتباطی دو

۱. اصول فلسفہ و روش رئالیسم، ج ۳، ص ۱۹۸؛ مجموعہ آثار، ج ۶، ص ۶۴۸.

۲. مجموعہ آثار، ج ۳، ص ۹۵؛ ج ۵، ص ۱۵۰.

۳. همان، ج ۱۳، ص ۳۳۳ و ۲۳۴.

سویه وجود دارد. در حقیقت در این دوران و پس از آن بود که کلام فلسفی پدیدار گشت و مطهری نیز متعلق به این دوران است.

به نظر مطهری، فلسفه موجب وسعت دایره کلام و برهانی شدن آن گشت و کلام نیز، برای فلسفه، مسائل جدید مطرح کرد و باعث رشد آن گردید، به اعتقاد ایشان: نباید نقش متکلمان را در رشد و بالندگی فلسفه اسلامی نادیده گرفت. وی معتقد است: مسائلی چون: زیادت وجود بر ماهیت،^۱ اصالت وجود،^۲ مساوقت وجود با شیئیت،^۳ استحاله اعاده معدوم،^۴ وجود ذهنی^۵ و مناط و ملاک احتیاج شیء به علت^۶ تحت تأثیر کلام و متکلمان اسلامی به وجود آمده‌اند؛ اگر چه این امر، مورد بی‌مهری و بی‌توجهی فلاسفه قرار گرفته است.

مطهری، با این عقیده که فلسفه اسلامی، تدریجاً، به سمت کلام رفت، به شدت مخالفت می‌کند و معتقد است: حتی یک مسئله از مسائل مورد اختلاف فلسفه و کلام را نمی‌توان پیدا کرد که فلسفه، تسلیم کلام شده باشد؛ بلکه برعکس است؛ کلام، تدریجاً تسلیم فلسفه شد.^۷

۹. مطهری و فلسفه غرب

مرحوم مطهری، در سال ۱۳۲۳ ه. ش. با منطق فلسفه‌های جدید آشنا شد و از

۱. اصول فلسفه، ج ۳، ص ۱۹۸.

۲. مجموعه آثار، ج ۱۳، ص ۲۳۳ - ۲۵۶.

۳. شرح مبسوط، ج ۲، ص ۱۷۹.

۴. همان، ص ۲۴۱.

۵. همان، ج ۱، ص ۲۸۰.

۶. اصول فلسفه، ج ۵، ص ۵۴.

۷. مجموعه آثار، ج ۱۳، ص ۲۳۳ و ۲۳۴.

۱۳۲۵ ه. ش. به بعد، کتاب‌های مارکسیسم، به‌ویژه، دو کتاب ماتریالیسم دیالکتیک دکتر ارانی و اصول مقدماتی فلسفه، اثر ژرژ پولیتزر را مطالعه کرد. حجم زیادی از نقدهای ایشان، مصروف اندیشه‌های مارکس و اتباع وی در ایران شد. در کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم اندیشه بسیاری از دانشمندان قدیم و جدید الهی و مادی مورد بحث و انتقاد قرار گرفته، ولی بیشترین نقدها معطوف به ماتریالیسم دیالکتیک است.^۱

اگر چه مطهری به منابع فلسفی دسته اول مغرب زمین دسترسی نداشت؛ ولی به شهادت همه کسانی که با ایشان در زمینه‌های فلسفی و فکری کار کرده‌اند، از طریق همین ترجمه‌ها چنان خودش را به آن سرچشمه نزدیک کرده بود و چنان با درک تیزبینانه و هوشمندانه، نسبت به آرای فلاسفه مغرب زمین آشنا شده بود که آنها را به نقد کشید و بین آنها به داوری نشست؛ بخش قابل توجه‌ای از آثار ایشان، نقد اندیشه فیلسوفان متقدم و متأخر مغرب زمین است.

مطهری، فلسفه الهی مغرب زمین را ضعیف ارزیابی کرده و معتقد است: معیارهای فلسفی مغرب زمینیان نارساست و آنها نتوانسته‌اند یک مکتب فلسفی عقلی قوی و نیرومند، که بتواند با علوم سازگار باشد ارائه دهند: علت نخستین،^۲ ازلیت ماده،^۳ ملاک نیازمندی معلول به علت،^۴ خدا،^۵ مفهوم آفرینش،^۶ و

۱. اصول فلسفه، ج ۱، ص ۲.

۲. علل گرایش به مادیگری، ص ۴۹ - ۷۴؛ مقالات فلسفی، ج ۱، ص ۲۷۶.

۳. همان، ص ۱۱۷ و ۱۱۸.

۴. شرح مبسوط، ج ۳، ص ۱۵۹ - ۱۶۱.

۵. علل گرایش به مادیگری، ص ۱۲۲ - ۱۲۶؛ شرح مبسوط، ج ۳، ص ۳۳۲.

۶. همان، ص ۱۲۷، ۱۲۸.

علیت غایی،^۱ از مفاهیمی است که فلسفه غرب در آنها سر در گم بوده و تحلیل و تبیین روشن و عقل پسندی از آنها ندارد.

نقد مطهری، در باب فلسفه غرب و اندیشه‌های مغرب زمین، بیشتر، متوجه فلسفه‌ها و اندیشه‌هایی است که به نوعی با معارف فلسفی، کلامی، عرفانی و دینی ایشان تداخل داشته‌اند، فیلسوفانی که مورد نقد ایشان واقع شده‌اند عبارتند از: فیثاغورث، ایمقراطیس، سوفسطائیان، سقراط، افلاطون، ارسطو، آنسلم، رنه دکارت، دیوید هیوم، ایمانوئل کانت، گئورگ ویلهلم فردریش هگل، آرتور شوپنهاور، اوگوست کنت، هربرت اسپنسر، فردریش ویلهلم نیچه، هانری برگسون، برتراند راسل، فیلیسین شاله، و ژان پل سارتر،^۲ از فلسفه‌های مضاف: «فلسفه تاریخ»،^۳ و «فلسفه اخلاق»^۴ بیشترین توجه مطهری را به خود جلب کرد و در این دو محور، تلاش‌های جدی و ماندگار نمود. «مارکسیسم»^۵ و «اگزیستانسیالیسم» نیز، از مکاتبی است که مطهری به نقد جدی آنها پرداخته است.^۶

۱۰. فلسفه اخلاق

به واسطه ایمان به جاودانگی اسلام، مباحث فلسفه اخلاق، برای مطهری جدی می‌شوند.^۷ ایشان، در بحث از فلسفه اخلاق، در همه جا، به دنبال اثبات نوعی

۱. اسلام و مقتضیات زمان، ج ۱، ص ۲۰۴، ۲۰۵ و ۲۱۷.

۲. ر.ک: علی دژاکام، تفکر فلسفی غرب، از منظر استاد شهید مرتضی مطهری، از نگارنده مقاله.

۳. ر.ک: مجموعه چند جلدی فلسفه تاریخ، از استاد مطهری.

۴. ر.ک: فلسفه اخلاق.

۵. ر.ک: علل گرایش به مادیگری؛ اصول فلسفه و روش رئالیسم.

۶. ر.ک: مجموعه آثار، ج ۳، ص ۵۴۱ - ۵۴۶.

۷. در درس‌های اسلام و مقتضیات زمان، فلسفه اخلاق، تعلیم و تربیت در اسلام و فطرت مشخصا به این بحث پرداخته شده است و دیگر آثار ایشان هم مشحون از این مباحث است.

ارزش‌های ثابت و بنیادین است؛ به تعبیر دیگر به دنبال اثبات اصول اخلاقی جاودانه و جاودانگی اخلاق بوده و در نقد نسبیت اخلاق می‌کوشد.

از نظر مطهری: جاودانگی اخلاق، با جاودانگی اسلام و ختم نبوت^۱ پیوندی وثیق دارند و عدم کهنگی قرآن نیز، با فرض همین قوانین و ارزش‌های ثابت، توجیه می‌شود.^۲

مهم‌ترین تفاوت مطهری با متفکران دیگر، از جمله مرحوم علامه طباطبایی^۳ در فلسفه اخلاق، این است که ایشان، به اصول جاودانه اخلاق معتقد بوده و تلاش می‌کند این جاودانگی را به اثبات برساند. در همین راستا، ابتدا سعی می‌کند نظریه علامه طباطبایی را در مورد چگونگی پیدایش مفاهیم اعتباری و از جمله حسن و قبح، بیان کرده و سپس به نقد بنشیند:

«موضوع دیگری که در این جا هست، این است که سخن کسانی مثل راسل که به اصطلاح خودشان فلسفه جدیدی را در دنیای امروز آورده‌اند؛ به همین یک حرف بر می‌گردد. اگر انسان، تاریخ فلسفه راسل را مطالعه کند، مخصوصاً آن‌جا که راجع به نظریه افلاطون بحث می‌کند، نظر او راجع به این مسئله معلوم می‌شود. راسل^۴ می‌گوید:

ما مسئله اخلاق را باید بشکافیم؛ افلاطون چه فکر کرده است که می‌گوید: «خیر، در ماورای وجود ما وجود دارد» آن وقت خودش تحلیل می‌کند و تحلیل او عین تحلیل آقای طباطبایی در می‌آید و می‌گوید اصل

۱. مسئله نسبیت اخلاق، با اساس خاتمیت و ابدیت دین بستگی دارد. اسلام و مقتضیات زمان،

ج ۱، ص ۳۱۷.

۲. همان، ص ۲۱۰.

۳. ر.ک: مجموعه آثار، ج ۱۳، مقاله جاودانگی اصول اخلاقی.

۴. تاریخ فلسفه غرب، ج ۱، ص ۲۳۴ - ۲۳۶.

خوبی و بدی یک مفهوم نسبی است؛ امری است که در رابطه انسان با اشیاء مطرح است؛ این که می‌گوییم فلان چیز خوب است، یعنی برای رسیدن به مقصد باید از آن استفاده کنیم، نه این که برای همه خوب است، تنها برای کسی که چنین مقصدی دارد و الا اگر کسی مقصدی بر خلاف این مقصد داشته باشد، برای او خوب نیست.

«اینجا است که راسل و دیگران که آمدند و تحلیل منطقی کردند، رسیدند به این که اصلاً خوبی و بدی اعتباری است؛ مسئله بایدها و خوبها و بدها، در واقع بیان کننده رابطه انسان با یک فعل معین است، و ناشی از احساسات انسان است و آخرش، بر می‌گردد به این که من دوست دارم؛ و این دلیل نمی‌شود که دیگری هم همین جور دوست داشته باشد».

به هر حال «برتراند راسل» از کسانی است که در فلسفه تحلیل منطقی خود، به همین نتیجه که آقای طباطبایی به آن رسیده‌اند، رسیده است.^۱

به نظر مطهری: «یکی از اشکالاتی که بر نظریه علامه وارد می‌شود این است که بر مبنای ایشان، نمی‌توان مسئله اصول جاودانه اخلاق را توجیه کرد و اخلاق سر از نسبیت در می‌آورد». مطهری، برای رد نظریه علامه، بحث بایدهای کلی را طرح کرده و سه نظریه موجود را نقد و بررسی می‌کند و در نهایت، با تقسیم «مَن» به علوی و سفلی، به اصلی به نام «کرامت ذاتی انسان» می‌رسد. با تکیه بر این اصل است که اصول جاودانه اخلاق و «جاودانگی اخلاق» را ثابت می‌کند و این از ابتکارات مطهری است؛ وی اشکال دیگری که بر این نظر وارد می‌کند، این است که مرحوم علامه، مفاهیم اعتباری و از جمله حسن و قبح را به عالم دیگر حیوانی، غیر از انسان نیز، وارد کرده‌اند و حال آن که از نظر مطهری: «حسن و

۱. شهید مطهری، نقدی بر مارکسیسم، ص ۱۹۴ - ۱۹۶ و ۲۰۸.

قبح، حکم عقل عملی است؛ و الا در مورد انسان، از آن حیث که حکم عقل بر او حاکم نیست یا حیوان، هیچ اعتباری نیست؛ این انسان است که اندیشه‌اش به حدی رسیده است که حد یک شیء را به شیء دیگر می‌دهد و حیوان ابداً قادر نیست چنین تصرفاتی بکند».^۱

۱۱. نوآوری‌های مطهری

اگر چه مطهری اصلی از اصول فلسفه‌های پیشین را مردود نکرد و اصلی نیز به اصول پیشین فلسفه‌های اسلامی نیفزود؛ ولی شارح صرف و متعبد فلسفه اسلامی نیز نبود؛ بلکه شارحی منتقد بود. چه بسیار سؤال‌های فلسفی متقن که پیش پای فلاسفه پیشین نهاده، و چه ایرادهای اساسی که بر ملاصدرا، بو علی سینا، شیخ اشراق و دیگران نگرفته و چه جاهایی که سخن ایشان را تکمیل نکرده و تقریر جدید و کامل ارائه نداده است.

مطهری؛ در روش فلسفی، بینش فلسفی و گرایش فلسفی، دارای نوآوری‌هایی بود که تحقیق مستقل و جامعی را می‌طلبد؛ در اینجا، به چند نمونه از آن اشاره می‌شود.

الف) قوه یا استعداد

حکمت مشاء، به پنج جوهر معتقد است: هیولا، صورت، عقل، نفس و جسم؛ «هیولا»، ماده اولیه است و ابن سینا، در شفا، بحث مفصلی درباره هیولا دارد؛ از متأخرین، مرحوم مطهری، نظری برخلاف حکمای پیشین، حتی مرحوم علامه طباطبایی دارد؛ نظریه شهید مطهری، در باب «هیولا»، به شیخ اشراق نزدیک می‌گردد؛ او در مقاله دهم کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم بحث مفصلی

۱. همان، ص ۲۰۰.

در باب «قوه و فعل» دارد، به نظر ایشان: «تغیّر و تبدل، یکی از واضح‌ترین و مسلّم‌ترین حقایق این جهان است؛ فلسفه نیز، با دیدی دیگر، تغیرات و تبدلات طبیعت را بررسی می‌کند؛ آن‌چه در مورد فلسفه است، طبق خاصیت مطالعات فلسفی، جنبه کلی و عمومی دارد. فلسفه از آن جهت تغیرات و تبدلات طبیعت را بررسی می‌کند که طبیعت، نمایشگاه قوه و فعل است.

هیچ‌یک از دو مفهوم «قوه» و «فعل» در عین این‌که صادقند و حقیقت دارند، یک مفهوم حسی نمی‌باشند. فلاسفه، برهان عقلی اقامه می‌کنند که در جریان طبیعت و در نظام «زمان و مکان» پدید آمدن از هیچ محال است؛ هر حادث و پدیده‌ای، به عقیده فلاسفه، مسبوق به «ماده» قبلی است؛ علاوه بر این‌که وجود «ماده»، شرط است، هر ماده‌ای برای هر صورت صناعی کافی نیست تا مصنوع مورد نظر را بتوان از آن ساخت؛ هر ماده‌ای که صورتی را می‌پذیرد، صفت مخصوصی دارد و آن ماده را «حامل» آن استعداد می‌نامند.

اکنون، نوبت آن است که درباره هویت و ماهیت این صفت، که «استعداد» یا «قوه» نامیده می‌شود بحث کنیم؛ به نظر مطهری، این صفت، یک صفت وجودی و واقعی است؛ نه عدمی یا اعتباری، در اینجا، دو نظریه دیگر وجود دارد که مطهری، هر دو نظر را نقد و بررسی کرده و نظر خود را اعلام می‌کند؛ طبق نظریه اول: «قوه و استعداد» امری عدمی؛ و طبق نظریه دوم: امری اعتباری است؛ طرفداران نظریه عدمی می‌گویند: اساساً استعداد و قابلیت، از نقصان وجود ناشی می‌شود.

پس اگر موجود به حدی برسد که واجد تمام کمالات و صور باشد، استعداد هیچ حالت جدیدی در او نخواهد بود.

«هیولای اولی» همان موجودی است که در ذات خود واجد هیچ فعلیتی نیست و به همین دلیل، استعداد همه چیز در او هست.

این که گفته می‌شود: در «هیولای اولی» استعداد همه چیز، بدون استثنا و بدون تفاوت و بدون ترجیح هست به معنی این است که او از لحاظ نقصان وجود و عدم تعیین و فاقد بودن همه فعلیت‌ها؛ در حدی است که نسبت به هیچ چیز مانعیت ندارد.

مطهری، پایه اصلی نظریه مزبور را این می‌داند که اجسام در تحلیل نهایی، منتهی می‌شوند به دو جزء که یکی، هیچ فعلیتی ندارد، جز فعلیت قابلیت و آن، همان است که «ماده اصلی» و «هیولای اولی» نامیده می‌شود و دیگری، صورت «جسمیه» است که حقیقتش، بعد و امتداد است، برهان معروف، فصل و وصل، برای اثبات همین مدعاست.

مرحوم مطهری، این عقیده را درست نمی‌داند و معتقد است: «جسم» قابل تفکیک به ماده و صورت نیست و ماده و صورت، اجزای جسم می‌باشند، اما اجزای تحلیلی؛ نه اجزای خارجی؛ به این معنا که: هر جسمی، در ظرف خارج به دو جزء واقعی منتهی نمی‌شود که یکی فقط ماده است و در ذات خود، فاقد هر صورتی و دیگری صورت؛ بلکه همان‌طوری که اجزای زمان و اجزای حرکت، تا بی‌نهایت، قابل تقسیم می‌باشند و همان‌طوری که بُعد جسمانی، تا بی‌نهایت به اجزاء «کوچکتر»، قابل تقسیم است، حقیقت جوهر جسم نیز، تا بی‌نهایت قابل تقسیم ذهنی به قوه و فعلیت است. این خاصیت، برای جسم، از آن جا پیدا شده که حرکت، مقوم وجود جوهر جسم است. نظریه اعتباری معتقد است که استعداد، یا امکان استعدادی، نمی‌تواند یک امر وجودی و یک حقیقت موجود باشد؛ بلکه حتما باید یک مفهوم اعتباری و التزامی باشد. به این بیان:

قوه و استعداد، بدون استثناء طبق آن چه قبلاً گفته شد: شرط قبلی وجود هر حادث و پدیده‌ای است به همین دلیل، خود قوه و استعداد؛ نمی‌تواند یک پدیده و

یک موجود باشد؛ زیرا لازم می‌آید که خود نیز، مشمول همین قانون باشد؛ یعنی: لازم می‌آید برای هر استعدادی که موجود می‌شود، قبلا استعدادی وجود پیدا کند و همین طور، الی ما لا نهاییه له، شیخ اشراق یک قاعده کلی برای اعتباری بودن این گونه امور ذکر کرده است و می‌گوید:

هر چیزی که لازمه موجود بودن او تکرار وجود او باشد، امری اعتباری است.

مطهری می‌فرماید:

ما قاعده کلی شیخ اشراق را به همان صورت کلی، می‌پذیریم؛ ولی همان طور که صدر المتألهین تحقیق کرده: حقیقی بودن امثال وجود و وحدت، مستلزم تکرار آنها نیست؛ شیخ اشراق، گمان کرده: هر چیزی که موجود است، باید از سنخ ماهیت باشد و وجودش غیر از ذاتش باشد، در صورتی که می‌تواند وجود چیزی، عین ذات آن چیز باشد و اشکال بالا وارد نشود؛ خود وجود و شئون وجود، از قبیل وحدت و کثرت و تقدم و تأخر و قدم و حدوث و قوه و فعل از این قبیل است.

مطهری، در باب وجودی بودن «قوه و استعداد» می‌فرماید:

قوه و استعداد را که می‌گوییم امر وجودی است به معنای این است که از وجود شیء مستعد، خارج نیست و از مرتبه و مرحله خاص وجود ماده، انتزاع می‌شود؛ نه به وضع و محاذات، که عارض جسم می‌شود.

به نظر مطهری، بحث‌هایی که فلاسفه درباره قوه و استعداد کرده‌اند، مبنی بر این که آیا از مقوله کیف است یا اضافه یا مقوله دیگر، نابجاست. به نظر ایشان، قوه و فعلیت، داخل در باب مقولات نیستند، تا جایی برای این سخنان بوده باشد. حداکثر آن چه می‌توان گفت این است که نسبت استعداد به ماده، نسبت جسم تعلیمی است، به جسم طبیعی که از قبیل نسبت مبهم و لا متعین است به معین و چنان که می‌دانیم مبهم و متعین، در خارج، عین یکدیگرند، اختلافشان به حسب

اعتبار ذہن است، ہر متعین «عارض تحلیلی» است؛ نہ «عرض خارجی» آن؛ ولی فلاسفہ، آن جا کہ دوبارہ ماہیت قوہ و استعداد بحث می کنند، آن چنان بحث می کنند کہ دوبارہ یک عرض خارجی. نظریہ شہید مطہری در باب «ہیولا» از آن جہت کہ «ہیولا» را جزء خارجی نمی داند بہ نظریہ شیخ اشراق، نزدیک و از آن جہت کہ آن را اعتباری نمی داند، از نظریہ شیخ اشراق دور می گردد.^۱

ب) نحوہ ارجاع علت و معلول، بہ علوم حضوری

شہید مطہری، مفاہیم فلسفی را نیز، همچون مفاہیم منطقی «ثانوی» می خواند؛ زیرا معتقد است. از خارج، با استفادہ از حواس ظاہری بہ دست نمی آیند.

اولین کسی کہ بہ این نکتہ توجہ کرد، مرحوم علامہ طباطبائی بود؛ ایشان اولین کسی بود کہ در باب منشاء معقولات ثانیہ فلسفی، همچون: وجود و عدم، علت و معلول، جوہر و عرض و امثال آن، بہ بحث و بررسی پرداخت و از آن جا کہ از طریق حس ظاہر، قابل دستیابی نیستند، آنها را بہ علوم حضوری ارجاع داد.^۲

مرحوم مطہری نیز، بہ پیروی از علامہ طباطبائی، غالب مفاہیم فلسفی را بر گرفته از علوم حضوری می داند؛ بہ خصوص در باب علت و معلول، معتقد است کہ انسان با ملاحظہ رابطہ بین نفس، ارادہ، درک و وابستگی ارادہ بہ نفس، بہ مفہوم «علت و معلول» دست می یابد.^۳

۱. اصول فلسفہ و روش رئالیسم، مقالہ دہم؛ شہید مطہری، شرح مختصر منظومہ، ج ۲، بحث

ہیولا؛ شہید مطہری، حرکت و زمان، ج ۱، ص ۱۹۲-۱۹۵.

۲. اصول فلسفہ و روش رئالیسم، ج ۲، ص ۸ و ۹.

۳. همان، ج ۲، ص ۶۲.

عبارت ایشان چنین است:

نفس، هم خود را می‌یابد و هم آثار افعال خود را؛ از قبیل اندیشه‌ها و افکار. این یافتن، به طریق حضوری است؛ نه حصولی؛ یعنی: نفس با واقعیت خود، عین واقعیت آنها را می‌یابد و چون معلولیت عین واقعیت وجود آنهاست، پس ادراک این آثار، عین ادراک معلولیت آنهاست؛ به عبارت دیگر، نفس، به علم حضوری، هم خود را می‌یابد و هم آثار و افعال خود را؛ و این آثار و افعال را، متعلق الوجود به خود می‌یابد و این نحو درک کردن، عین ادراک معلولیت است.^۱

ایشان، در باب جوهر و عرض، می‌نویسد: حقیقت مطلب این است که ما، واقعیت جوهر و واقعیت عرض؛ یعنی: جوهر بودن جوهر و عرض بودن عرض، و به عبارت دیگر، واقعیت استقلال وجودی و واقعیت نیازمندی را، در باطن نفس خود شهود کرده‌ایم؛ منشأ پیدایش این شهود، باطن است.^۲

می‌توان این بخش از سخنان ایشان را از نفیس‌ترین مطالب معرفت‌شناسی به حساب آورد؛ مطالبی که پاسخ‌گوی شبهات هیوم و کانت است؛ زیرا آنها به دلیل نیافتن منشأ حسی برای مفاهیمی همچون علت و معلول، قائل به ذهنی بودن آنها شدند؛ هیوم آنها را ساخته ذهن و عادت آن به حساب آورد و کانت آنها را قالب ذهن قلمداد کرد، به گونه‌ای که معرفت بشری برآیند ذهن و عین شد و شناخت واقع آن گونه که هست، محال تلقی گردید.^۳

۱. همان.

۲. دیوید هیوم، تحقیق درباره فهم انسانی، ص ۱۶۹، ۱۷۴، ۱۸۰ و ۱۸۳؛ کاپلستون، فیلسوفان انگلیسی، ترجمه: امیرجلال الدین اعلم، ص ۲۹۹ - ۳۰۳؛ کانت، تمهیدات، ترجمه: غلامعلی

ص ۸۹ - ۹۵؛ فلسفه نظری، ترجمه: بزرگمهر، ص ۲۰۷.

۳. خواجه نصیر طوسی، تلخیص المحصل، ص ۱۵ و ۱۴.

اگر چه شهید مطهری، در ارجاع مفاهیم فلسفی به علوم حضوری، از علامه طباطبایی تبعیت می‌کند؛ ولی نحوه ارجاع مفاهیم علت و معلول، ابتکار خود ایشان است.^۱

ج) عدل و شر

یکم: عدل الهی

استاد مطهری، مانند متقدمین، بحث عدالت خداوند را، به عنوان یک بحث پیشینی مطرح می‌کند؛ یعنی: ایشان ابتدا وجود خدای عادل، حکیم و خیرخواه و... را می‌پذیرد و بعد، در صدد توجیه شرور بر می‌آید.

مطهری، معتقد بود که شر، نمی‌تواند مخلّ براهین خداشناسی باشد؛ مگر آن‌که در مسائل مربوط به مبدأ و معاد، راه و روش عالمان طبیعی را در پیش گیریم که در آن صورت با مشکل مواجه خواهیم شد؛ یعنی: اگر عدل الهی و جواب اشکالات آن با مطالعه درباره پدیده‌های خلقت و نظامات جاری و حکمت‌های مکتوم در آنها حلّ و فصل شود، در مواجهه با مسائلی که در متن خلقت، توجیه آن از نظر عدل، ظلم و نظام احسن مشکل است، اندیشه درباره خداوند متزلزل می‌گردد.

ایشان، پرسش‌هایی که در زمینه عدل مطرح می‌شود، به چهار دسته تقسیم کرده‌اند:

۱. تبعیض‌ها؛ ۲. فنا و نیستی؛ ۳. نقص‌ها؛ ۴. آفات و بلاها.

آن‌گاه پاسخ مربوط به تبعیض‌ها را به طور مستقل، و سه دسته آخر را تحت

عنوان شرور، بررسی کرده‌اند.

۱. ر.ک: نشریه معرفت، مقاله معرفت‌شناسی از دیدگاه شهید مطهری، به قلم حسن معلمی.

تبعیض‌ها و پیش‌فرض‌های آن

شهید مطهری، در مسئله تبعیض از چهار پیش‌فرض استفاده کرده است:

۱. خدا حکیم است.

۲. تفاوت‌ها لازمه نظام علت و معلولی هستند.

۳. افعال باری تعالی، در غایات کلیه خود مفید هستند.

۴. تفاوت‌ها، به عدم قابلیت قابل باز می‌گردند.

استاد مطهری، گرچه عدل را از صفات فعل می‌داند، معنا و ملاک عدل الهی متکلمان را نمی‌پذیرد. به نظر ایشان: حُسن و قُبْح عقلی، که به عنوان مقدمه‌ای برای اثبات عدل الهی به کار می‌رود، از حوزه معقولات نظری خارج است؛ حال آن‌که «عدل» امری حقیقی است. وی حُسن و قُبْح را، جزء اندیشه‌های ضروری عملی اعتباری می‌داند و به هیچ وجه، آن را معیار و مقیاس افعال باری، محسوب نمی‌کند. از نظر ایشان، حُسن و قُبْح، به دو دلیل، نمی‌تواند ملاک افعال خداوند قرار بگیرد: اول آن‌که این قضیه که عدالت نیکوست، بدین معناست که رعایت حقوق دیگران نیکوست و این مفهوم رایج عدل، مفهومی است اخلاقی و مبتنی بر حُسن و قُبْح عقلی؛ دوم آن‌که بر فرض که حُسن و قُبْح ذاتی همان‌گونه که بر اعمال بشر حاکم است، بر فعل خداوند هم حاکم باشد، باز هم در مورد خداوند، مصداق پیدا نمی‌کند؛ زیرا هیچ‌کس نسبت به هیچ چیز مالکیتی ندارد، تا عملاً ظلم، در مورد خداوند صدق کند؛ بنابراین، خداوند، به این مفهوم رایج، نه عادل است و نه ظالم.

از نظر ایشان، انسان، چون ناقص است، برای آن‌که به هدف کمالی خود برسد، نیاز به آلات و ابزار دارد و از این‌رو، خوب و بد را اعتبار می‌کند و آن را

در جهت رسیدن به هدف، و به کار می‌برد؛ بنابراین، محدوده مفاهیم حُسن و قُبْح در حوزه زندگی بشری است و خداوند از آن‌جا که وجود صرف و کمال محض است، از استخدام آلت، به هر شکل و کیفیت منزہ است. این مفاهیم در ساحت کبریایی وی به عنوان مقیاس و معیار راه ندارد.

دوم: شرور

مطہری در باب شرور، به بحث پیرامون سه مسئلہ پرداختہ است:

(الف) ماہیت شرّ؛

(ب) تفکیک ناپذیری شرّ از خیر در نظام هستی؛

(ج) فواید و آثار شرّ.

- نسبی بودن شرّ

مطہری، بعد از آن‌کہ ماہیت شرّ را عدمی می‌داند، بہ تقسیم شرور پرداختہ و آن را بہ شرّ درجہ اول و شرّ درجہ دوم، تقسیم می‌کند؛ شرّ درجہ اول، شرّی است کہ از نوع نیستی است مانند ذاتی، کہ ذاتاً نیستی و عدم است، و شرّ درجہ دوم: هستی‌ای است کہ مستلزم نوعی نیستی است؛ یعنی: موجودی است کہ خودش از آن جہت کہ خودش است، خوب است و از آن جہت بد است کہ مستلزم یک نیستی است؛ مانند گزندگان.

- تعلق جعل بہ وجود حقیقی

استاد مطہری، صفات را بہ دو دستہ «حقیقی» و «نسبی» تقسیم می‌کند؛ صفات حقیقی صفاتی هستند کہ برای امکان اتّصاف، فرض خود ذات و آن صفت کافی است، صفات نسبی، صفاتی هستند کہ فرض موصوف و فرض صفت، بدون

فرض یک امر سوم، که طرف نسبت قرار گیرد، برای امکان اتّصاف موصوف به آن صفت، کافی نیست؛ ازاین‌رو، هر گاه صدق یک صفت بر چیزی، منوط به در نظر گرفتن امر ثالث و مقایسه این با آن باشد، در این صورت، صفت را نسبی می‌نامیم. حیات، یک صفت حقیقی و کوچکی و بزرگی، یک صفت نسبی است. استاد مطهری، شروری چون جهل را صفاتی حقیقی، ولی عدمی می‌داند؛ اما شروری که منشأ عدم هستند، مانند سیل، صفتی نسبی و قیاسی، و وجود آن را، وجود بالعرض می‌داند، این وجودات و صفات، امور اعتباری هستند که نیاز به فاعل ندارند.

استاد مطهری، شرّ و یا وجودهای اعتباری و انتزاعی را ضروری یا از لوازم وجودهای واقعی می‌داند که به‌طور مستقل، قابل طرح نیستند.

- تجزیه‌ناپذیری جهان

مطهری بعد از این‌که شرّ را لازمه وجود خیر می‌داند: به تفکیک‌ناپذیری آنها اشاره می‌کند، و معتقد است که شرور و خیرات، به هم آمیخته‌اند و چون یک واحد تجزیه‌ناپذیر است؛ بنابراین، حذف بعضی از اجزای جهان و ابقای بعضی، توهم محض است؛ ایشان معتقد است که شرور، دارای فوایدی نیز هستند و هم‌چنین، شرور، نسبت به کل عالم و نسبت به خیرات اقل هستند.^۱

۱. ر.ک: عدل الهی.

کتاب‌نامه

۱. آشنایی با قرآن، ج ۱، ۲، مرتضی مطهری، صدرا، قم، ۱۳۷۸ ش.
۲. استاد شهید به روایت اسناد مرکز انقلاب اسلامی.
۳. اسلام و مقتضیات زمان، ج ۱، مرتضی مطهری، صدرا، قم، ۱۳۷۴ ش.
۴. اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۱ - ۳، ۵، مرتضی مطهری، صدرا، قم، ۱۳۷۹ ش.
۵. امدادهای غیبی در زندگی بشر، مرتضی مطهری، صدرا، قم، ۱۳۷۰ ش.
۶. انسان و ایمان، مرتضی مطهری، صدرا، قم، ۱۳۷۸ ش.
۷. بر فراز اندیشه (روایتی از جلوه استادی شهید مطهری در دانشگاه)، علی تاجدینی، پژوهشکده فرهنگ و معارف، تهران، ۱۳۸۲ ش.
۸. بر فراز اندیشه، علی تاجدینی، پژوهشکده فرهنگ و معارف، تهران، ۱۳۸۲ ش.
۹. پاره‌ای از خورشید، امیر رضا ستوده و حمیدرضا سید ناصری، ذکر، تهران، ۱۳۷۷ ش.
۱۰. تاریخ فلسفه غرب، ج ۱، برتراند راسل، ترجمه: نجف دریابندری، پرواز، تهران، ۱۳۶۵ ش.
۱۱. تعلیم و تربیت در اسلام، مرتضی مطهری، صدرا، قم، ۱۳۷۴ ش.
۱۲. تفکر فلسفی غرب از منظر شهید مطهری، علی دژاکام، مؤسسه فرهنگی اندیشه، تهران، ۱۳۷۵ ش.
۱۳. تکامل اجتماعی انسان، مرتضی مطهری، صدرا، قم، ۱۳۷۴ ش.
۱۴. تلخیص المحصل، خواجه نصیر طوسی، به اهتمام عبد الله نورانی، دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۵۹ ش.
۱۵. تمهیدات، کانت، ترجمه: غلامعلی حداد عادل، مرکز نشر دانشگاهی، تهران.
۱۶. حماسه حسینی، ج ۲، مرتضی مطهری، صدرا، قم، ۱۳۸۱ ش.
۱۷. دین‌شناس معاصر، محمد محمدی، نشر قطره، تهران، ۱۳۷۴ ش.
۱۸. سیر فلسفه در ایران، اقبال لاهوری، ترجمه: امیر حسین آریانپور، مؤسسه فرهنگی منطقه‌ای، تهران، ۱۳۴۹ ش.

۱۹. سیری در سیره نبوی، مرتضی مطهری، صدرا، قم، ۱۳۷۴ ش.
۲۰. سیمای استاد در آینه نگاه یاران.
۲۱. شرح مبسوط منظومه، ج ۱ - ۳، مرتضی مطهری، صدرا، قم.
۲۲. شهید مطهری، مرزبان بیداری، محمد خردمند، مرکز چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی.
۲۳. عدل الهی، مرتضی مطهری، صدرا، قم، ۱۳۷۴ ش.
۲۴. علل گرایش به مادیگری، مرتضی مطهری، صدرا، قم، ۱۳۶۱ ش.
۲۵. فلسفه اخلاق، مرتضی مطهری، صدرا، قم، ۱۳۷۴ ش.
۲۶. فلسفه تاریخ، مرتضی مطهری، صدرا، قم، ۱۳۷۴ ش.
۲۷. فیلسوفان انگلیسی، کاپلستون، ترجمه: امیر جلال‌الدین اعلم، سروش، تهران، ۱۳۶۲ ش.
۲۸. گفتارهای معنوی، مرتضی مطهری، صدرا، قم، ۱۳۷۴ ش.
۲۹. مجموعه آثار، ج ۳، ۴، ۶، ۹، ۱۰، ۱۳، مرتضی مطهری، صدرا، قم، ۱۳۸۰ ش.
۳۰. مصلح بیدار، مرتضی مطهری، صدرا، قم، ۱۳۷۹ ش.
۳۱. مجله معرفت، «تعالی معرفت‌شناسی از دیدگاه شهید مطهری»، به قلم حسن معلمی.
۳۲. مقالات فلسفی، ج ۱، ۳، مرتضی مطهری، صدرا، قم، ۱۳۸۱ ش.
۳۳. نهضت‌های اسلامی در صدر ساله اخیر، صدرا، مرتضی مطهری، قم، ۱۳۷۴ ش.