



تاریخ تحلیلی - انتقادی فلسفہ اسلامی

به ضمیمه نقد محتوایی کتاب

سید یحییٰ یثربی

فلسفہ - ۱۳

۷۶۳	الف. افلاطون
۷۶۷	نقد و نظر
۷۶۸	ب. ارسطو
۷۷۲	نتیجه و نظر
۷۷۷	فصل دوم: سیاست از نظر متفکران مسلمان تا فارابی
۷۷۸	الف. دیدگاه متکلمان
۷۸۱	ب. سیاست از نظر فلاسفه اسلام
۷۸۲	و اما سیاست فارابی
۷۸۳	۱. زندگی اجتماعی انسان
۷۸۳	۲. نظام جامعه
۷۸۴	۳. ریاست مدینه
۷۸۵	۴. انتقال حاکمیت
۷۸۶	۵. جامعه‌های غیرفاضل
۷۸۷	۶. سرانجام مردم جامعه‌ها
۷۸۸	نتیجه و نظر
۷۸۹	فصل سوم: کارکرد حکمای بعدی
۷۸۹	الف. ابوالحسن عامری
۷۹۰	ب. اخوان الصفا
۷۹۲	نتیجه و نظر
۷۹۳	ج. ابن سینا
۷۹۵	نتیجه و نظر
۷۹۹	د. سهروردی
۸۰۱	ه. ملاصدرای شیرازی
۸۰۳	فصل چهارم: ارزیابی بحث سیاست فارابی
۸۱۱	ضمیمه
۸۱۳	نقد اول: نوشته حجت‌الاسلام حسن معلمی
۸۲۳	نقد دوم: نوشته دکتر عبدالحسین خسروپناه
۸۴۳	نقد سوم: نوشته حجت‌الاسلام آقای حمیدرضا شاکرین
۹۰۱	نمایه



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

پیشگفتار

تاریخ هر علمی را می‌توان با روش‌های مختلف مورد بحث، پژوهش و مطالعه قرار داد. تاریخ‌نگاری فلسفه نیز بر اساس چند روش قابل بررسی و تحقیق است.



۱. مدل فیلسوف‌محور

در این روش، هر یک از فیلسوفان، آرا و دیدگاه‌های آنان مورد مطالعه و بررسی قرار می‌گیرد. به عنوان نمونه، می‌توان از تاریخ فلسفه کلاسیک، تاریخ فلسفه غرب راسل و تاریخ فلسفه امیل بریه نام برد. در واقع، تاریخ فلسفه بر اساس این روش، تاریخ فیلسوفان است. این مدل نسبت به مدل‌های دیگر آسان‌تر می‌باشد.

۲. مدل مکتب‌محور

تاریخ فلسفه را می‌توان بر اساس مکتب فلسفی مورد بررسی قرار داد. به عنوان نمونه، در فلسفه غرب می‌توان بر اساس مکاتبی چون سوفسطاییان، کلیون، رواقیون، اپیکوریان، پوزیتیویسم، تحلیل زبانی، اگزیستانسیالیسم، فنومنولوژیسم و... به تاریخ‌نگاری پرداخت. همان‌گونه که در فلسفه اسلامی مکاتب فلسفی مشا، اشراق، حکمت متعالیه می‌تواند مبنا قرار گیرد.

۳. مدل روش و رویکرد محور

روش‌های کسب معرفت و شناخت، به سه روش تجربی، عقلی و شهودی تقسیم می‌شود. هر یک از این روش‌ها بر فروعاتی مشتمل است که از آن‌ها به رهیافت یا رویکرد، تعبیر می‌شود. به عنوان نمونه، اسپینوزا، لایب‌نیتس، دکارت، فلاسفه مشاء، اشراق و حکمت متعالیه، همه عقل‌گرا محسوب می‌شوند. رویکرد و رهیافت عقل‌گرایان با یکدیگر متفاوت است. به عنوان مثال، عقل‌گرایی در فلسفه مشاء، عقل‌گرایی محض است؛ ولی در فلسفه اشراق همراه با شهود؛ در حکمت متعالیه با شهود و نقل؛ و در کلام با نقل محض آمیخته می‌باشد. بنابراین، هر چند همه به لحاظ معرفت‌شناسی رئالیست هستند و معیار شناخت را قبول دارند و مبانی معرفتی آنان واحد است؛ اما در رویکردها رهیافت‌ها متمایزند.

برخی از فیلسوفان غرب نیز تجربه‌گرا هستند؛ مانند فرانسیس بیکن، جان استوارت میل، هابز، لاک و بارکلی؛ اما ممکن است دارای رویکردهای متفاوتی در تجربه‌گرایی باشند.

۴. مدل مسئله و موضوع محور

این شیوه تاریخ‌نگاری نسبت به مدل‌های دیگر دشوارتر است. در این مدل، مسئله‌های فلسفی با رویکرد تاریخی مورد بررسی قرار می‌گیرد. به عبارت دیگر، سیر تکامل و تطور یک مسئله از هنگام ظهور آن تا زمان حاضر مطالعه قرار می‌شود. به دیگر سخن، تاریخ فلسفه بر اساس این مدل، تاریخ مسائل فلسفی می‌باشد. به عنوان نمونه، تاریخ‌نگار، بر اساس این مدل، بررسی می‌کند که قاعده «الواحد» و یا اصالت وجود اولین بار توسط چه کسی مطرح شد و سیر تحول آن چگونه بود.

۵. مدل دوره محور

تاریخ فلسفه را می‌توان بر اساس شاخصه‌هایی به دوره‌های مختلفی تقسیم

کرد. تاریخ فلسفه غرب را به دوره یونان باستان، دوره قرون وسطی، دوره رنسانس، عصر جدید، دوره معاصر و... تقسیم کرده‌اند. اما در مورد دوره‌های تاریخ فلسفه اسلامی، دیدگاه‌های زیر می‌توان مطرح کرد. هانری کربن، دوره‌های فلسفه اسلامی را به سه دوره تقسیم می‌کند:

الف. کندی - ابن رشد

این دوره از جهاتی برای فلاسفه غرب شناخته شده‌تر است.

ب. سه سده پیش از دوره صفوی (دوره الاهیات صوفیانه)

از ویژگی‌های این دوره، بسط مکتب ابن عربی و مکتب نجم‌الدین کبری و پیوند تصوف از سویی با تشیع اثنی‌عشری و از سوی دیگر با آیین اسماعیلیه است.

ج. پس از دوره صفوی

در حالی که تصور می‌شد پس از ابن رشد، تحقیق فلسفه در سرزمین‌های اسلامی دچار وقفه شد، در سده دهم و پس از نوزایش صفوی در ایران با ظهور حکمت ملاصدرا جهش عظیمی در اندیشه اسلامی صورت گرفت که اثرات آن تاکنون ادامه دارد.^۱

شهید مطهری فلاسفه اسلامی را بر حسب رابطه استاد و شاگردی در سه طبقه ذکر می‌کند. بر این اساس، فلاسفهای که از اساتید طبقه بعدی و شاگردان طبقه قبل هستند و یا معاصر و هم‌زمان آن‌ها می‌باشند، در یک طبقه قرار می‌گیرند.^۲

دیدگاه سوم، تقسیم‌بندی دیگری را مطرح می‌کند که شامل دوره‌های زیر می‌باشد:

الف. دوره فلسفه تعقلی (کندی م ۲۵۲ - ابن رشد م ۵۹۵)؛ ویژگی این دوره

۱. ر.ک: هانری کربن، تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۸.

۲. مرتضی مطهری، خدمات متقابل اسلام و ایران، صص ۴۶۱-۴۵۷.

آن است که فلاسفه از روش عقلی محض برای حل مسایل فلسفی بهره می‌جستند. فلاسفه مشهور این دوره عبارتند از: کندی، زکریای رازی، فارابی، گروه اخوان الصفا، ابوریحان بیرونی، ابن سینا، ابن طفیل و ابن رشد.

ب. دوره فلسفه شهودی (غزالی م ۵۰۵ - دوانی م ۹۰۳)؛ این دوره شامل فلاسفه‌ای چون غزالی، سهروردی، عواجه طوسی، علامه حلی، قطب‌الدین رازی، صدرالدین دشتکی و محقق دوانی است.

ج. دوره فلسفه دینی: این دوره با میرداماد (م ۱۰۴۱) شروع می‌شود. وی فلسفه «یمانی» را تأسیس کرد که بر سنت و دین تأکید داشت. او از گزاره‌های دینی برای تدوین نظام فلسفی استفاده کرد. ملاصدرا، فیض کاشانی، لاهیجی، نراقی، اشکوری، رفیعی، آملی، آشتیانی و... از این قبیل فلاسفه‌اند.

د. دوره فلسفه معاصر: این دوره از علامه شعرانی و علامه طباطبایی آغاز می‌شود و هم اکنون ادامه دارد. ویژگی‌های این دوره آن است که اولاً فلسفه خود را با مکاتب غربی درگیر کرده است. ثانیاً فلسفه با نیازها و نظام‌های اجتماعی (نظام حقوقی، نظام سیاسی و...) پیوند خورده است.

دکتر یشری، محقق و پژوهشگر تاریخ تحلیلی و انتقادی فلسفه اسلامی موضوع محور به تبیین و تحلیل تاریخی پاره‌ای از موضوعات فلسفه اسلامی پرداخته و موضوع‌هایی مانند تعریف فلسفه، اصالت وجود یا ماهیت، تأملات فلسفی، علیت، خداشناسی، مسئله آفرینش و چیستی انسان را بررسی کرده است. این طرح از سال ۱۳۸۲ در شورای علمی گروه فلسفه مطرح گردید و به تصویب رسید، استاد یشری با تلاش فراوان این کار ارزشمند را تا سال ۱۳۸۴ به پایان رساند. اعضای محترم شورای علمی گروه به جهت اهمیت و تازگی طرح و با توجه به نقدهای محقق محترم به این نتیجه رسیدند که با دقت، اثر ارزیابی شود و دیدگاه‌های ارزیابان به نویسنده ارائه شود. شورای علمی گروه فلسفه پس از طی کردن مراحل گوناگون و با مشورت و تأیید محقق گرانمایه جناب دکتر یشری به این نتیجه رسید که این اثر با نقد ناقدان همراه باشد؛ به همین جهت، قسمت ضمیمه اثر به ارزیابی ناقدان مربوط می‌شود. ویژگی‌های

این اثر را می‌توان در موضوع محوری و رویکرد تاریخی به فلسفه و رهیافت تحلیلی دانست که چنین ویژگی‌هایی را نمی‌توان در آثار تاریخی - فلسفی یافت. گروه فلسفه پژوهشگاه در پایان از محقق محترم و فرهیخته و تمامی اعضای محترم شورای علمی گروه فلسفه به‌ویژه اساتیدی که در ارزیابی اثر با ما همکاری کردند، کمال تشکر را دارد.

گروه فلسفه

پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی



مرکز تحقیقات علوم و معارف اسلامی



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

مقدمه

مجموعه‌ای که با عنوان «تاریخ تحلیلی - انتقادی فلسفه اسلامی» تقدیم می‌شود، نخستین گامی است که در این زمینه برداشته می‌شود. به همین دلیل امکان دارد که با کاستی‌های زیادی همراه باشد. اما چنان‌که نمی‌توان انسان را به دلیل امکان خطا، از تفکر بازداشت، نیز نباید، به‌خاطر امکان خطا و کاستی، راه تحلیل و نقد را بست. اما دریغ که در جامعه‌ی سستی به دلایلی، گام‌های نخست گذشته را به گام آخر و همیشگی تبدیل نموده و نیازی به نقد و ارزیابی نمی‌بینند. در نتیجه، در جامعه‌ی اینچنین افکار پیشینیان سال‌ها و قرن‌ها، با تمام حرمت و قدرت بقا و دوام یافته و راه نوآوری و توسعه بسته می‌شود.

سال‌ها است جامعه‌ی ما به این مهم پی برده است که باید در عرصه علوم انسانی، تحول یافته و دست به ابداع و نوآوری بزنند. اما چنین آرزوهایی به دلایلی نتیجه‌بخش نبوده و نخواهد بود.

من تنها، به دو مورد از این دلایل اشاره می‌کنم:

یک - نداشتن مسأله. از الفبای پژوهش آن است که نخست، باید «مسأله» داشته باشیم. مسأله یعنی چه؟ برخی به خاطر ارتباط با مراکز علمی کشورهای پیشرفته، این را شنیده‌اند که پژوهش باید مسأله محور باشد، اما معنای این جمله را مخصوصاً در حوزه علوم انسانی درست در نیافته‌اند! زیرا تلقی همگانی از معنای مسأله محوری، این است که پژوهش موضوع محور نباشد، یعنی مثلاً درباره‌ی کل فلسفه به عنوان یک موضوع، پژوهش نکنیم، بلکه پژوهش را در مسائل آن، مانند علیت، اثبات واجب،

مقولات ده گانه و غیره، انجام دهیم! درحالی که «مسأله» به این معنا نیست. مسأله در حوزه پژوهش یعنی، مجهول، مشکل، بن‌بست و ابهام.

«مسأله» چگونه پدید می‌آید؟ مسأله فرزند نقد است. با نقد است که کاستی نظریه‌های موجود آشکار می‌گردد. با نقد و بررسی معلوم می‌گردد که فلان نظریه، در فلان جا و فلان قسمت، به بن‌بست می‌رسد و مشکل را حل نکرده و به مجهول ما پاسخ نمی‌گوید. همین بن‌بست و مشکل حل نشده و مجهول بی‌پاسخ، مسأله جدی ما می‌گردد. این‌جا است که محققان دست به کار می‌شوند، تا آن نظریه را اصلاح و تکمیل کرده و یا نظریه دیگری را به جای آن، سامان بخشند، تا این بن‌بست باز شده و مشکل و مجهول ما، حل شده و پاسخ یابد.

دو- داوری. اگر پیش از تعیین مسأله، انتظار داوری داشته باشیم، نه تنها پژوهش و نظریه‌پردازی را به بازی گرفته‌ایم، بلکه عملاً دانسته و ندانسته راه نقد را نیز بسته‌ایم! مثلاً اگر یافته‌های گالیلو و نیوتن راه به داوری و ارزیابی طرفداران متعصب بطلمیوس و ارسطو می‌سپردند، نتیجه‌ی ارزیابی و داوری آنان، پیشاپیش معلوم و روشن بود! سهروردی را به داوری سپردند، نتیجه‌ی آن چه شد؟ آیا تشویق کردند یا...؟ اگر ملاصدرا را هم به داوری می‌سپردند، همین می‌شد.

داوری در حاصل پژوهش‌ها و نظریه‌ها، یک امر ضروری است، اما در جایی که کاستی را شناخته و مسأله را مشخص کرده‌اند. در نتیجه هر کس کاری کند که یک مسأله علمی حل شود، کارش مورد تقدیر است.

اما آیا عده‌ای که صادقانه یا به طور مصلحتی، بر این باورند که آنچه داریم، بی‌عیب و نقص است و تاکنون هم کاری در نقد و ایجاد مسأله نکرده‌اند، حق دارند که به داوری دیدگاهی بنشینند که دم از کاستی و مسأله می‌زنند؟ همین قدر می‌گویم که آزموده را آزمودن، مایه‌ی پشیمانی است! امیدوارم که همین نقد مرا از شیوه تولید علم و نظریه‌پردازی‌شان، نیز به داوری نسپرده و از تذکر بی‌تعارف بنده رنجیده خاطر نشوند. بیاید به نقادان فکر و فرهنگمان میدان کار بدهیم و با حمایت و تشویق آنان، حاصل کارشان را جمع‌بندی کرده و در فرصت مناسبی به کاستی‌های خود پی برده و مسأله‌ها را مشخص کنیم! آن‌گاه از محققان خود بخواهیم که برای جبران این

کاستی‌ها و حل این مسأله‌ها، همت بگمارند. سپس کار آنان را بر اساس کارآیی دیدگاهشان در حل مسائل و رفع بن‌بست‌ها، ارزیابی کنیم. به این نکته‌ی مهم و راهگشا توجه جدی داشته باشیم که: جامعه‌ی علمی بی‌مسأله، نه پژوهش‌جذبی خواهد داشت و نه به نظریه‌ای خواهد رسید. اگر کسی چیزی گفت که با ذهن ما، انس ندارد و با میراث فلسفی ما سازگار نیست، و ما بر او ناخفته و چنان تحریمش کنیم که کسی جرأت نداشته باشد نامی از او ببرد، با چنین روشی نه تنها نقد و نظر را ترویج نمی‌کنیم بلکه راه نقد و نظر را هم بسته‌ایم.

این دو مشکل، خود لوازم زیان‌بار دیگر نیز دارند، همانند: انزوای شایستگان، رواج فرصت‌طلبی، و پرداختن به کارهای نمایشی. به همین دلیل، من به این نتیجه رسیده‌ام که باید در حد توان، نقد و ارزیابی میراث گذشتگانمان را جدی بگیرم، تا بلکه بتوانیم راهی برای توسعه و پیشرفت در علوم انسانی، مخصوصاً در فلسفه، پیدا کنیم. ولذا در زمینه‌های زیادی، همانند مسائل دینی و مذهبی، فلسفه، عرفان، مابیل اجتماعی، فلسفه‌های مضاف و منطقی و معرفت‌شناسی به نقد و تحلیل پرداخته‌ام.

تا آن‌جا که بتوانم، به نظریه‌پردازی و پیشنهادهای اصلاحی نیز پرداخته‌ام. از جمله: جستجوی راه نو برای سامان‌دهی منطق و معرفت‌شناسی کارآمد، جستجوی راه و روش نو در تفکر فلسفی، پیشنهادهای اصلاحی در حوزه فلسفه اسلامی، تحلیل جریان روشنفکری در ایران، تحلیل فرهنگ خودکامگی در برخوردهای سیاسی جناح‌های جامعه‌مان، مبانی فلسفه سیاست در اسلام و موارد دیگر که یکی از آن‌ها، همین تاریخ تحلیلی - انتقادی فلسفه اسلامی است.

این اثر به صورت پنج بخش جداگانه تنظیم یافته است، که عبارت‌اند از: کتاب اول: چند مسأله مقدماتی؛ کتاب دوم: تاریخ تحلیلی انتقادی علیت؛ کتاب سوم: هستی، ذات و صفات خدا؛ کتاب چهارم: آفرینش جهان؛ کتاب پنجم: انسان‌شناسی.

اگرچه این پنج کتاب، مسائل عمده فلسفه اسلامی را پوشش می‌دهند، اما مسائل مهم دیگر نیز، در دست بررسی و نقد و ارزیابی بوده‌اند. همانند منطق، سیاست، دین، قرآن، و ...

اما به دلایلی که می‌توان آن‌ها را از مشکلاتی که در آغاز این مقدمه توضیح دادم، حدس زد، تلاش من در این کار سه نتیجه را به دنبال داشت: یکی آن‌که از ادامه این کار حمایت نشد. اگرچه من آن‌را شخصا با هر مشکلی که بود، ادامه می‌دهم.

دوم این‌که چاپ این اثر که چهار سال پیش تمام شده بود، با بهانه‌های مختلف که یکی از آن‌ها همین «داوری» بود، به تأخیر افتاد. و سرانجام من به این راضی شدم که داوری‌ها و نقدهای این کتاب را نیز بخشی از این کتاب قرار داده و یکجا به چاپ برسانیم. در صورتی‌که باید کتاب چاپ می‌شد و نقدهای آن به صورت کتاب یا مقاله در مجله‌های مختلف نشر می‌یافت.

سوم این‌که من در اثر این‌گونه تلاش‌ها و با تمام کوششی که برای نقد و نوآوری داشتم، نه تنها مورد تشویق قرار نگرفته‌ام، بلکه حتی به حضور در انجمن فلسفه و فرهنگستان علوم و ایراد سخنرانی در مراکز علمی نیز توفیق ندارم. جز تعدادی سخنرانی، آن‌هم در قم و مراکز وابسته به حوزه نه در مراکز پژوهشی کشور.

اما چنان‌که گفتم تا زنده‌ام و فرصت دارم، راهی را که در پیش گرفته‌ام، ادامه خواهم داد و در این فاصله چند کتاب و مقاله چاپ کرده و کتاب‌ها و مقالات دیگری را نیز به نشر سپرده‌ام. این بحث را با دو نکته به پایان می‌برم:

یکی این‌که من در این چهار سال در همین موضوعاتی که تقدیم می‌گردد، به نکته‌های جدیدی دست یافته و مطالب ناگفته‌ای دارم، که انشاءالله به زودی آن‌ها را نیز منتشر خواهم کرد.

دیگر این‌که چون این کار، نخستین گام است، از علاقمندان فکر و فلسفه انتظار دارم که مرا با یادآوری کاستی‌ها یاری رسانند.

اگرچه از آوردن نقد برخی از دوستان در پایان کتاب، از جهت روال کار، خوشنود نبودم، اما از آن نظر که به نقد دیدگاه‌های من پرداخته‌اند، بسیار خوشحال بوده و از همه آنان سپاس گزارم. با این‌که بسیاری از آن نقدها را وارد نمی‌دانم، اما در پاسخ دادن به آن‌ها شتاب نمی‌ورزم و تشخیص و گزینش را به خوانندگان ارجمند وا می‌گذارم.

کتاب اول
چند مسئله مقدماتی



مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

مدخل

در این کتاب به بحث از مسائل زیر می‌پردازیم:

۱. نقد و بررسی تعریف فلسفه از منظر متفکران مسلمان و فیلسوفان غرب.
۲. مسئله اصالت وجود یا ماهیت.
۳. وجود کلیات و جایگاه آن.
۴. راه نو در تأملات فلسفی.

از این چهار مسئله، سه مسئله اول به صورت تاریخی، تحلیل و نقد شده‌اند. مسئله چهارم که به صورت پیشنهاد مطرح می‌شود، باز هم جنبه تحلیلی و انتقادی دارد، اما به دلیل آنکه چنین عنوانی نداشتیم، جنبه تاریخی آن مطرح نیست. با توجه به راه و روش درست اندیشه فلسفی، بسیاری از مشکلات فلسفه و مابعدالطبیعه، به‌خصوص اشکال بنیادی کانت حل خواهد شد.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

بخش اول:

نقد و بررسی تعریف فلسفه



مرکز تحقیقات کلیه ادیان و مذاهب اسلامی



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

مقدمه

به راه بادیه رفتن به از نشستن باطل

الف. برای توجه به اهمیت جایگاه و رسالت‌مان باید توجه داشته باشیم:

۱. در عصری هستیم که عصر جهانی شدن است؛
۲. جهانی شدن به اراده قدرت‌های مخالف و موافق با آن، بستگی ندارد، بلکه نتیجه انتخاب همگانی انسان‌ها است؛
۳. جهانی شدن، گام به گام پیش می‌رود و خبر نمی‌کند؛
۴. فکر و فرهنگ نیز، در عصر ارتباطات، منزوی نمی‌ماند و مانند محصولات صنعتی، هنری و دانش تجربی، جهانی می‌شود؛
۵. در انتخاب انسان‌ها که عامل اصلی جهانی شدن است، خرد و دانش تعیین کننده است، نه احساسات و عواطف؛
۶. غفلت و کم کاری هر ملتی، او را در صحنه رقابت، دچار شکست خواهد کرد.

ب. بنابراین باید حتی لحظه‌ای از کار نمانده و ذره‌ای از امکاناتمان را هدر ندهیم، تا بتوانیم در صحنه رقابت برای جهانی شدن، حضور مؤثر و فعال داشته باشیم. و برای این کار، لازم است:

۱. در حوزه دانش و اندیشه، پیشرفت لازم را داشته باشیم.
۲. از یک نظام فلسفی نیرومند، برخوردار شده، طرح‌هایی فراگیر برای رهبری جهانی ارائه کنیم.
۳. حضور فلسفه در صحنه جهانی، یعنی حضور انسان خردمند که شایسته

هدایت و رهبری جهانیان است.

۴. حضور انسان خردمند، یعنی فرصت طلوع و رواج دین عقلانی و بر حق و غروب و بطلان ادیان باطل و ضد بشر.

۵. از آنجا که؛ در شرایط کنونی فکر و فرهنگ بشر که به دست متفکران غرب مسیحی فراهم آمده است، میان علم و فلسفه عقل و ایمان دیوار کشیده‌اند؛ عملاً از طرفی حوزه ایمان را از دسترس نقد و ارزیابی دور ساخته‌اند و از طرف دیگر نگرش کلی و بنیادی انسان به جهان را که مبنای همه اصول اعتقادی و داورهای ارزشی او است، از دست وی گرفته‌اند. من نمی‌گویم این جریان، یک توطئه است! اما به هر حال چنین شده است.

هدف من از تعریف فلسفه آن است که فلسفه را از علم جدا نکنیم که طبعاً الاهیات و ایمان هم از علم و عقل جدا نشوند، تا فرصت نقد ادیان باطل را داشته و از امکان اثبات و دفاع عقلانی از بنیادهای اعتقادی و ارزشی برخوردار شویم.

ج. در چنین شرایطی، زمینه ظهور مهدی موعود (عج) آماده می‌گردد و با ظهور و حضور او، زمین از حق و عدل پر می‌شود. یعنی حق و عدل جهانی می‌گردد (واژه «ملا» یعنی فراگیری و جهانی شدن؛ یماًلاً... قسطاً و عدلاً). تلاش ناچیز ما با این امید و آرزو همراه است! و نه برای هیچ چیز دیگر؛ پس همه با هم بکوشیم.

با آرزوی آنکه در این جریان سهمی داشته باشیم.

سیدیحیی یثربی

یک. تعریف فلسفه

بشر از روزی که توانست بیندیشد، خود را جزئی از کل هستی دیده و کوشید تا جهانی را که در آن قرار دارد، بفهمد.

محدودیت‌های قوای ادراکی بشر که به حواس و عقل او منحصر بود، از طرفی و گستردگی میل کنجکاوی و فهم هر چه بیشتر او از طرف دیگر، ادراکات حسی و عقلی محدود را به کارگاه بی‌حد و مرز «خیال» او سپرد تا پاسخگوی میل کنجکاوی افزون‌خواه وی باشد. بر همین اساس، با ادراک محدود و تخیل نامحدود خود، به بنیادی‌ترین پرسش‌های فلسفی همانند پیدایش جهان و علل و عوامل پیدایش پدیده‌های مختلف آسمانی و زمینی پاسخ داده است. به نمونه‌ای از این پاسخ‌ها، از یونان باستان (خاستگاه فلسفه) توجه کنیم.

هزیود، یکی از دو شاعر نظریه‌پرداز یونان در قرن هشتم پیش از میلاد، پیدایش جهان را چنین توضیح می‌دهد:

نخست هستی بی‌نظم و درهم (کائوس) پدید آمد، سپس زمین (گایا) فراخ سینه، آن‌گاه «اروس» زیباترین خدایان. از هستی بی‌نظم و درهم، تاریکی و شب سیاه پدید آمد و از پیوند آن دو، اثیر روشن (هوا) و روز پدیدار گردید. از زمین، آسمان پرستاره و کوه‌ها و دریا پدید آمد. سپس از آمیزش زمین و آسمان، رودی که به گرد زمین می‌گردد (اقیانوس) و فرزندان دیگری از جمله تتوس زاده شدند. در نتیجه آمیزش اقیانوس و تتوس (خدای دریا)، چشمه‌ها و رودخانه‌ها پیدا شدند. دو تن دیگر از فرزندان آسمان و زمین، خورشید و ماه و

شفق صبح را تولید کردند^۱ و... و...

در این تبیین از پیدایش جهان، سهم عنصر ادراک در برابر سهم تخیل کودکان، بسیار ناچیز است.

مسائلی همانند آمیزش، زایش کوچک از بزرگ و نور از تاریکی به ادراک و تجربه مربوطاند، اما بقیه محصول تخیل اند و بس.

این گونه افسانه‌های خیالی که به تدریج و به دلایل گوناگون (از قبیل تعلق به قوم و میهن و آبا و اجداد و انتساب به الهام و کهنات) تقدیس هم می‌شوند، به آسانی و درخور فهم عامه، پاسخگوی نیاز انسان‌ها به دانایی بوده‌اند. سیری ناپذیری حس کنجکاوی بشر، دنیای افسانه را همچون جنگلی کرده بود که پیوسته از ساقه‌های کهنه آن، شاخه‌های تازه می‌روید، تا پاسخگوی پرسش‌های گوناگونی باشد که از پاسخ‌ها پدید می‌آیند.

با گذشت زمان، این آموزه‌های تقدیس شده، عملاً بند بر پای تفکر بشر شده، او را از تلاش شخصی و مستقل برای فهم جهان باز می‌دارد. یعنی حاصل و نتیجه تلاش و حرکت خود، عامل جمود و تحجر می‌گردد. خوشبختانه افزون‌خواهی انسان و حس کنجکاوی او وادارش می‌کند که به آن چه دارد خرسند نباشد. زیرا چنین شیوه ناپسندی (به وضع موجود خرسند بودن) گام‌های نخستین حرکت را گام‌های پایانی آن می‌گرداند!^۲

نبوغ یونانی با بهره‌گیری از مطالعات مقدماتی بابلیان و مصریان،^۳ برای انتقال از افسانه به علم، به نخستین تلاش شجاعانه اقدام کرد. بدین‌سان فیلسوفان طبیعی یونانی قدیم وارد میدان عمل شدند. تالس در نیمه اول قرن ششم پیش از میلاد، سپس *انکسیمنس* دوست و شاگرد او، و کمی بعد از آن‌ها *انکسیمنس* در نیمه دوم قرن ششم پیش از میلاد، کوشیدند تا حس و عقل را محور کار خود قرار داده و به شناخت تحقیقی و مستقل جهان پردازند.

۱. نئودور گمپرتس، *متفکران یونانی*، ج ۱، ص ۵۷.

۲. قرآن کریم، خرسندی احزاب از داشته‌های خود را که مایه گمراهی آنان شده است، سرزنش می‌کند: کل حزب بما لڤهیم فرحون، مومنون، آیه ۵۳.

۳. نئودور گمپرتس، *متفکران یونانی*، ج ۱، ص ۶۳.

اجازه می‌خواهم که در طلیعه تلاش‌های فلسفی، سه عامل محوری و بنیادی تلاش فلسفی را مشخص کنم. این سه عامل عبارتند از:

۱. تحقیق مستقل، نه تقلید از باورهای دیگران.
 ۲. تکیه بر قوای ادراکی همگانی انسان (حس و عقل)، نه وهم و خیال.
 ۳. مراجعه به واقعیت (تجربه) نه اسامی و مفاهیم ذهنی (ذهن‌گرایی).
- جای این عوامل در کار نخستین فیلسوفان یونان خالی نیست. لذا اگرچه همه یافته‌های آنان درست نیست، اما به نتایج خوبی هم دست یافته‌اند. به تعبیر راسل، علم و فلسفه *تالس* هر دو خام بود، اما باعث تسریع و تحریک فکر و مشاهده شد.^۱

هیچگاه انسان نمی‌تواند از عوامل منفی و بازدارنده، کاملاً بر کنار مانده و تنها سه عامل یاد شده را محور کار خود قرار دهد. عنصر تقلید، تخیل و ذهن‌گرایی کمایش در کار همه متفکران نمایان است؛ اما توفیق و کامیابی هر دانشمندی به نسبت دوری او از این عوامل منفی وابسته است. از آنجا که هدف ما، تعریف فلسفه است، نه مروری بر تاریخ آن؛ به نظرم به هدف خود نزدیک شده‌ام. لذا در اینجا تعریف فلسفه را مطرح می‌کنم:

فلسفه، عبارت است از تلاش هر انسانی برای فهم بنیادی، فراگیر و همه‌جانبه جهان، به وسیله قوای ادراکی خود و بر اساس واقعیت عینی.

در این تعریف، برای فلسفه و تفکر فلسفی سه ویژگی اصلی ذکر شده است. این سه ویژگی می‌تواند ویژگی‌های دیگر را که در تاریخ تفکر فلسفی، برای فلسفه ذکر شده، در بر داشته باشد. ضمناً با توجه به این ویژگی‌ها می‌توان برداشت‌های ناقص و تعریف‌های نارسای فلسفه را نیز نقد کرد. این ویژگی‌ها را کمی بیشتر توضیح می‌دهیم.

۱. فهم فراگیر جهان

فهم چیست؟ فهم ترکیبی از داده حس و تلاش‌های ذهن است. *ارسطو*

۱. برتراند راسل، *تاریخ فلسفه*، ج ۱، فصل ۲.

احساس را مقدمه تجربه و تجربه را مقدمه «علم» می‌داند. علم نه به معنای عام آن؛ بلکه علم به معنای «صناعت» یعنی مجموعه‌ای منظم و سازمان یافته از معلومات. ارسطو وقتی که برای توضیح معنای حکمت، اوصاف حکیم را می‌شمارد، نخستین صفت حکیم را چنین مطرح می‌کند:

حکیم، همه چیزها را تا آنجا که ممکن است، می‌داند.^۱

بنابراین فلسفه، دانش فراگیر نسبت به همه موجودات جهان است. اینکه ارسطو موضوع فلسفه را «موجود» یا «جوهر» می‌نامد، به این دلیل است که عنوان موجود،^۲ یا جوهر، یک عنوان فراگیر است. ارسطو تأکید می‌کند:

شایسته فیلسوف است که بتواند درباره همه چیزها نظر بدهد.^۳
اما او فلسفه را دارای مراتبی می‌داند که شامل حکمت طبیعی و ریاضی و الهی است.

حکمت الهی یا دانش نخستین، دانش مربوط به بنیادی‌ترین حقیقت، در جهان هستی است. ارسطو می‌گوید:
اگر یک جوهر دیگری در کنار آن‌هایی که طبیعتاً به هم گرد آمده‌اند، یافت نمی‌شد، آن‌گاه دانش طبیعی می‌توانست دانش نخستین باشد. اما اگر جوهر دگرگونی‌ناپذیر (یا نامتحرک)، وجود دارد، پس این جوهر مقدم است و دانش آن (جوهر) فلسفه نخستین است.^۴

۲. بر پایه قوای ادراکی بشر

در حوزه فلسفه، جز قوای انسان، ابزار دیگری برای فهم جهان پذیرفته نیست. فلسفه و دانش فلسفی بر دستاوردهای چشم، گوش، عقل و هوش انسان استوار است. برای انسان، علاوه بر ابزار عام و همگانی حس و عقل،

۱. ارسطو، متافیزیک، کتاب اول، فصل ۲.

۲. همان، کتاب چهارم، فصل ۲.

۳. همان.

۴. همان، کتاب ششم، فصل ۱.

ابزار و راه‌های دیگر نیز برای کسب دانش و معرفت، مطرح شده‌اند. یکی از آن‌ها، وحی و ارتباط با جهان غیب و دیگری ریاضت و سلوک برای دست یافتن به کشف و شهود و بصیرت باطنی است. معرفت حاصل از این دو را از عهد باستان، به عنوان آموزه‌های بیرون یا برتر از حوزه حس و عقل، در شرق و غرب جهان داشته و داریم. این‌گونه معارف، که بیشتر جنبه دینی دارند، گاهی به عنوان یک تعلیم الهام شده از سوی خداوند مطرح شده‌اند و گاهی به عنوان حاصل مکاشفات خود انسان. تعالیم ادیان توحیدی از نوع اول، و تعالیم نوافلاطونیان و مکاتب هندی از نوع دوم می‌باشد. اما فلسفه بی‌آنکه از آغاز به انکار این‌گونه معارف پردازد، بر آن کوشیده تا راه خود را بدون تعهد و بهره‌گیری از این‌ها، ادامه دهد.

این حرکت مستقل و بر اساس امکانات موجود و همگانی یعنی حس و عقل، دو امتیاز مهم دارد که نادیده گرفتن آن‌ها چندان معقول نیست. یکی اینکه در تکیه بر چشم و گوش و عقل و هوشمان اگر خطایی صورت گیرد، معذوریم؛ زیرا ما تلاش خود را کرده‌ایم، اما در مواردی کامیاب نشده‌ایم. دیگر اینکه اگر به معرفتی رسیده‌ایم، خودمان رسیده‌ایم و مدیون کسی نیستیم. شیخ مفید در تبیین هبوط آدم می‌گوید:

بهشتی که با تلاش خود انسان به دست آید، نه با تفضل الاهی، نعمتی بود که اگر هبوط نبود، انسان از آن محروم می‌ماند.^۱

برای هر انسان بسیار مهم است که خودش چیزی را ببیند و بفهمد؛ نه اینکه دیگران به جای او ببینند و بهفهمند!

کانت، اساس روشن‌اندیشی را این نکته می‌داند که انسان بتواند خود را از «نابالغی به تقصیر خویشتن» برهاند.^۲ انسان با این رهایی، دیگر دیگران را «قیم» حوزه اندیشه‌اش ندانسته و بدون هدایت آنان جرئت اندیشیدن می‌یابد. سپس فلسفه وظیفه خود می‌داند که دو قلمرو یاد شده معرفت (وحی،

۱. شیخ مفید، *اوهام المقالات*، ص ۲۷.

۲. ایمانوئل کانت، «رساله روشن نگری چیست؟»، در مجموعه روشن نگری چیست؟، صص ۱۸-۱۷.

مکاشفه) را نیز مورد بررسی قرار داده و در مورد اعتبار آن‌ها اظهار نظر کند و با این کار فلسفه عرفان و فلسفه دین را بر شاخه‌های متنوع خود بیفزاید.

۳. استناد به واقعیت عینی

بنا به گفته ارسطو:

سروکار داشتن بیش از حد با مفهوم‌ها، ما را از دیدن واقعیات باز می‌دارد.^۱

صدرا بر متکلمان خرده می‌گیرد که:

بدون شناخت محسوسات، وارد حوزه معقولات می‌شوند و بدون دانش ریاضی، به استدلال و اقامه برهان می‌پردازند و بی‌آنکه چیزی از علوم طبیعی بدانند، به بحث از الاهیات می‌پردازند!^۲

منطق که روش اندیشیدن را مورد بحث قرار داده و بر آن می‌کوشد که ما را در حرکت فکری‌مان، در حد توان از خطا باز دارد؛ در بحث‌های آغازین، نکته بسیار مهمی را طرح می‌کند که بسیار هشدار دهنده است. در آنجا که از «حد» به عنوان معرف موجود است، بحث می‌شود. جدی بودن آن را با شرط مهمی همراه می‌سازند. آن شرط عبارت از این است که ما از وجود خارجی پدیده‌ای که تعریفش می‌کنیم، آگاه باشیم. بنابراین اگر تعریف بر پایه وجود خارجی و عینیت نباشد، چیزی جز «شرح الأسم» نخواهد بود.^۳ متفکران مسلمان از دیرباز به دو نوع پرسش از چیستی، توجه کرده‌اند. شما یک بار معنای «ماء» را نمی‌دانید و می‌پرسید: ماء چیست؟ اگر در پاسخ شما، این واژه را معنا کنند و بگویند: یعنی آب، مشکل شما از میان می‌رود. اما اگر شما ذات و حقیقت عینی آب را نمی‌شناسید و می‌پرسید: «آب چیست؟» آن گاه باید شما را با حقیقت عینی و ترکیب خارجی آب آشنا کنند و بگویند: آب، ماده‌ای روان است که در بردارنده فلان عناصر است. در مورد نخست، پرسش شما از مفهوم

۱. تئودور گمپرتس، متفکران یونانی، ج ۱، ص ۳۳۷.

۲. صدرا، اسفار، ج ۱، ص ۳۶۳.

۳. برای نمونه، رک: هادی سبزواری، شرح منظومه منطق، بحث «حد».

واژه بوده و شرح اسم است؛ در حالی که در نمونه دوم، خواهان شناخت حقیقت عینی آن پدیده می‌باشید.

در اینجا نکته جالبی هست و آن اینکه اهل منطق، میان این دو پرسش، پرسش دیگری قرار داده و ترتیب پرسش‌های یک انسان را بدین شرح بیان کرده‌اند:

- پرسش از مفهوم واژه.

- پرسش از وجود عینی آن؛ یعنی آیا چنین چیزی واقعیت دارد؟

- پرسش از حقیقت آن چیز.

شما عنوان «اکسیر»، «نفس»، «زیبق» و «اتم» را می‌شنوید. اگر اصولاً معنای این واژه‌ها را ندانید، نخست می‌پرسید که: اکسیر چیست؟ زیبق چیست؟ و...

کسی که مفهوم این‌ها را می‌داند به شما می‌گوید: اکسیر، کیمیا است؛ نفس، جان است و زیبق، جیوه است. در اینجا مشکل شما، که فهم معنای لغوی واژه و اسم بود، از میان می‌رود، اما ممکن است، در واقعی و عینی بودن این‌ها تردید داشته باشید. اگر چنین باشد، نوبت به پرسش دیگری می‌رسد؛ آیا این‌ها وجود خارجی دارند؟ اگر پاسخ این پرسش، مثبت بود؛ یعنی شما به هر دلیل دانستید که برای نمونه جیوه در واقع وجود دارد، نوبت به پرسش از حقیقت آن چیز می‌رسد که جیوه چیست؟ اما اگر پاسخ این پرسش، مثبت نبود؛ یعنی به دلایلی شما قانع نشدید که چیزی به عنوان مصداق کیمیا، وجود خارجی داشته باشد، دیگر جای پرسش از حقیقت آن چیز نخواهد بود. کیمیایی که وجود خارجی آن ثابت نشده، یک واژه خواهد بود که تنها به مفهوم ذهنی خود اشاره دارد، نه به یک مصداق خارجی؛ و چون حقیقتی برای آن در جهان وجود ندارد، نمی‌توان در شناخت آن تلاش کرد. با توجه به همین نکته، فلاسفه و متفکران دانان گفته‌اند: تعاریفات اسمی حقایق، پس از اثبات وجود خارجی آن‌ها، به تعریف‌های حقیقی تبدیل می‌شوند.

مِنْ قَدْ مَا فِي بَدْوِ تَعْلِيمٍ نَضَعُ لِلْإِسْمِ، بِالْإِثْبَاتِ قَلْبَهُ يَقَعُ

در اینجا دو نکته یادآوری می‌شود:

یکی در ارتباط با فهم سبزواری از تفاوت حد و شرح الأسم. دیگری درباره «توجه به عینیت» که آن هم نیز ممکن است. به صورت نادرست انجام پذیرد. الف. ظاهراً حاج ملاهادی سبزواری چنین فهمیده است که مثلاً «حیوان ناطق» در تعریف انسان، پیش از ثبوت وجود انسان، شرح الأسم است؛ اما وقتی که وجود انسان ثابت شد، همین حیوان ناطق، به «حد» انسان تبدیل می‌گردد.

به نظر، این مطلب درست نیست. زیرا اگر کسی مثلاً سفینه فضایی را برای ما تعریف کرد. یعنی تمام علل و عوامل و مواد آن را تشریح کرد، اما چون ما هنوز نمی‌دانیم که چنین چیزی عملاً وجود دارد. این تعریف حد نخواهد بود.^۱ سپس وقتی که با دلایل و قرائنی، وجود آن برای ما ثابت شد، همین شرح اسم، به حد واقعی تبدیل می‌گردد؛ من نمی‌دانم که در اینجا، تعریف او از فضایی‌ها چه تغییر و تحولی در ذهن ما پیدا می‌کند که دیگر شرح الاسم نباشد و حد باشد؟ فکر نمی‌کنم چیزی به عنوان تفاوت این تعریف در کار باشد. بنابراین، هدف اصلی از این هشدار، آن است که برای شناخت حقیقت پدیده‌ها، باید به سراغ وجود خارجی آن‌ها برویم و به جابه‌جا شدن الفاظ و مفاهیم قناعت نکنیم. یعنی تا ما بر محور مفاهیم کار می‌کنیم، در حوزه نام‌ها و عنوان‌ها گرفتار خواهیم ماند. در مقابل، اگر به سراغ وجود خارجی پدیده‌ها رفته و برای درک آن‌ها تلاش کنیم، در مسیر فهم و درک حقیقت قرار خواهیم گرفت.

ب. هیچ گزاره‌ای حتی گزاره‌های قلمرو افسانه و اسطوره نیز، به‌طور کلی، از نوعی توجه به واقعیت، خالی نیست. اما توجه به واقعیت، خود بر دو گونه است: یکی اینکه گزاره‌ها مان را بر اساس واقعیت تنظیم کنیم. دیگر آنکه واقعیت را بر اساس گزاره‌های ذهنی مان تبیین کنیم. در اولی، پدیده‌ها را مورد بررسی قرار می‌دهیم، سپس درباره آن‌ها به بیان نظریه و حکم می‌پردازیم. اما

۱. با این حساب باید علم پیشین خدا و مجردات هم، شرح الأسم باشد.

در گونه دوم، به قلمرو ذهن اصالت داده و با معلومات ذهنی مان به تبیین پدیده‌ها می‌پردازیم. این گونه برخورد را در فلسفه اسلامی امروزان، حتی پیش از علم کلام قدیم می‌توان نشان داد!

مثلاً هنوز هم برای تبیین تقسیم یک لیوان آب به دو لیوان، یا تفسیر تبدیل آب به بخار به سراغ ماده و صورت ارسطویی می‌رویم. یا اینکه برای حذف جسم و بدن، فرض انسان معلق در فضای این‌سینا را به کار می‌بریم. و ده‌ها مورد دیگر.

دو. تعریف فلاسفه اسلام از فلسفه

الف. یعقوب بن اسحق کندی

کندی نخستین فیلسوف جهان اسلام (مرگ ۲۵۲ هـ) در رساله حدودش برای فلسفه، شش معنا به شرح زیر ذکر می‌کند:

۱. حکمت دوستی.
۲. خداگونگی.
۳. مرگ‌اندیشی. به معنای کشتن شهوات. زیرا اشتغال به لذت‌ها با ترک خردورزی همراه است.
۴. دانش دانش‌ها.
۵. خودشناسی.
۶. آگاهی و دانایی به ماهیت و انیت و علل چیزهای ابدی و کلی در حدّ توان انسان.^۱

به این معنا که فلسفه، جامع دانش‌ها و در عین حال نتیجه و محصول دانش‌های دیگر است. کندی این تعریف‌ها را از دیگران نقل می‌کند. او در

۱. یعقوب بن اسحق کندی، *رسالة فی حدود الاشیاء و رسومها*، زیر عنوان «فلسفه». ر.ک: ابوریثه، *رسائل الکندی الفلسفیة*، صص ۱۷۳-۱۷۲. این رساله ظاهراً نخستین رساله موجود در فلسفه اسلامی است که مخصوص حدود و تعریفات است و بعداً تألیف‌های مشابهی از ابن سینا، خوارزمی و جرجانی داریم.

۲. همان، ص ۱۷۳.

بزرگ‌ترین و شاید دقیق‌ترین اثر فلسفی خود^۱ فلسفه را به عنوان دانش برتر و بنیادی‌تر از همه دانش‌ها، چنین تعریف می‌کند:

دانش فلسفه، دانش حقیقت اشیا در حدّ توان انسان است.^۲

کنندی در نوشته دیگرش که عربی آن در دست نیست و فقط ترجمه لاتینی آن به جا مانده و دوباره به عربی ترجمه شده، به نقل از ارسطو می‌گوید:
دانش هر چیزی که مورد بررسی قرار گیرد، در زیر عنوان فلسفه قرار می‌گیرد، که فلسفه دانش همه چیز است.^۳
در نهایت، تعریف جامع و مختصر کنندی که بارها در نوشته‌هایش آمده، چنین است:

فلسفه، دانش حقیقت موجودات است.^۴

از نظر کنندی، فلسفه چهار ویژگی اساسی دارد:

۱. فلسفه، دانش کلیات است. زیرا جزئیات نامتناهیند و نمی‌توان بر آن‌ها احاطه علمی داشت.^۵ اصولاً سروکار ذهن با کلیات است و بس.^۶
 ۲. فلسفه به معنا می‌پردازد. بنابراین هر لفظ و عنوان کلی یا جزئی باید دارای معنا باشد، وگرنه مورد نظر و مطلوب فلسفه نمی‌تواند باشد.^۷
 ۳. باید تفکر فلسفی بر پایه علوم ریاضی، منطقی و طبیعی استوار گردد و سیر فکری از محسوس و مألوف آغاز گردد، وگرنه دچار وهم و گمان شده و به بیراهه خواهد رفت و راه عناد و انکار بسته نخواهد شد.^۸
- بر همین اساس، کنندی با تأکید می‌گوید:

خدا را جز از راه جهان و نشانه‌های عینی تأثیر و تدبیر او، نتوان

۱. ابوریحان، رسائل الکنندی الفلسفیه، ص ۱۸۰

۲. کنندی، «کتاب الکنندی الی المعتصم بالله فی الفلسفة الاولى»، رسائل کنندی، ص ۹۷.

۳. کنندی، «کتاب الجواهر الخمسة»، رسائل کنندی، ج ۲، ص ۸.

۴. برای نمونه: رسائل کنندی، صص ۹۷ و ۱۲۵.

۵. همان، صص ۱۲۴-۱۲۵.

۶. یحیی یثربی، از یقین تا یقین، ص ۱۷۰.

۷. همان.

۸. همان، صص ۱۸۷-۱۸۶. این همان نکته‌ای است که امروز به نام کانت معروف شده است که: در مابعدالطبیعه امکان خودکامگی ذهن هست.

شناخت.^۱

نظام هستی به گونه‌ای است که محسوس و معقول و مادی و مجرد به هم مربوط‌اند، و گرنه سیر از محسوس به معقول، امکان نداشت.^۲

۴. فلسفه، برترین دانش است. در ابواب و اجزای فلسفه نیز قسمت مربوط به مجردات و مبادی هستی، از اقسام دیگر برتر است.^۳

کنندی در دیدگاه خود از ارسطو پیروی می‌کند. نکات یاد شده کما بیش در آثار ارسطو مطرح شده‌اند.^۴

رهنمودهای روشی کنندی

کنندی به عنوان آغازگر فکر فلسفی در جهان اسلام، پیشنهادهای روشی ارجمندی دارد؛ از قبیل:

۱. توجه به جایگاه محسوسات در تفکر فلسفی، چنان‌که گذشت. و نیز توجه به پالایش تلاش‌های عقلانی از آلاینده‌های حس و خیال، تا مانند کودکان و عوام، تفکر فلسفی را به حذل افسانه تنزل ندهیم.^۵

۲. هدف پژوهش و آموزشی جز دست یافتن به حق و حقیقت نباشد. این مستلزم آن است که بدون هیچ‌گونه پیشداوری و جانبداری، از حق و حقیقت غفلت نکنیم. کنندی می‌گوید نباید از فراگرفتن حق و حقیقت از دیگران و از سرزمین‌های دور دست احساس شرم کنیم؛ زیرا هدف ما جز حق و حقیقت نیست؛ و این هدف را با هیچ انگیزه دیگری نباید از دست داد. نباید به تحقیر دیگران پرداخت و سخن درست آنان را بی‌مقدار کرد. هیچ‌کس از حق زیان نمی‌بیند، بلکه با آن شرف و بزرگی می‌یابد. پس باید در گزارش آرای دیگران کوتاهی نکرد و به قدر توان کوشید و از هرگونه خودخواهی، حسد و

۱. کنندی، «رسالة فی حدود الأشیاء»، رسائل، ص ۱۷۴.

۲. کنندی، «کتاب الجواهر الخمسة»، رسائل، ج ۲ صص ۱۲-۱.

۳. کنندی، «کتاب الکندی الی المعتصم»، رسائل، صص ۹۸-۹۷.

۴. ر.ک: ارسطو، «متافیزیک»، ص ۹۸۲-۱۰۷ و ۱۰۵-۲۱ و ۱۰۲۵ ب ۱۰۲۶ آ و ۱۰۶۴ ب ۱-۶.

۵. کنندی، «کتاب الکندی الی المعتصم»، رسائل، صص ۱۱۲-۱۱۱.

کوتاه‌بینی پرهیز کرده و به خاطر حفظ موقعیت اجتماعی‌امان، و به خاطر جاه‌طلبی و دین‌فروشی، به تکفیر و تخریب دیگران نپردازیم.^۱

۳. لزوم تلاش دسته‌جمعی و جهانی برای درک حقیقت.

کندی نیز مانند ارسطو حقیقت را بزرگ‌تر از آن می‌داند که فردی از افراد بشر به تنهایی به آن دست یابد. سهم هر کسی در تلاش برای فهم حقیقت ناچیز است، اما انسان‌ها اگر دست به دست هم بدهند و با یکدیگر همکاری کنند، معلومات قابل توجهی در ارتباط با حقیقت به دست می‌آورند. او نیز مانند ارسطو از همه کسانی که در راه درک حقیقت گام برداشته‌اند، سپاس می‌گزارد و قدردانی می‌کند. به عقیده او، میراث‌های معرفت و دانش از پیشینیان زمینه را برای پیشرفت و تعالی نسل‌های بعدی آماده می‌کند.^۲

کندی نیز مانند ارسطو پژوهشگران را در طول تاریخ، وابسته و خویشاوند یکدیگر می‌داند، اگرچه هر یک از آنان سهم ناچیزی داشته و حتی به خطا هم رفته باشند.^۳

۴. توجه دادن نسل‌ها به وظیفه‌شان. بر اساس نکاتی که گفته شد، به این نتیجه می‌رسیم که هر نسلی باید وظیفه خود را در تلاش برای کسب دانش و افزودن بر ذخایر معرفتی بشر فراموش نکرده و تمام عمر خود را به حفظ و روایت افکار دیگران صرف نکند.

۵. بر اساس دیدگاه‌های یاد شده، باید همیشه دانش و معرفت را ناقص و ناتمام تلقی کرده و هیچ نسلی را از تلاش در جهت توسعه و تعالی دانش و معرفت، معذور نداشت، و گرنه دچار آفت همیشگی تاریخ تفکر خواهیم شد. بدین‌سان که تجلیل بی‌حساب از دستاورد پیشینیان و بزرگداشت تقدیس گونه آنان، به آسانی نخستین گام‌های این حرکت فکری را آخرین گام‌های آن ساخته و نسل‌های بعدی را دچار جمود می‌سازد. چنان‌که جامعه اسلامی ما در

۱. همان، صص ۱۰۳-۱۰۴.

۲. همان.

۳. همان.

مورد ابن سینا، اشعری، سهروردی و صدررا به این آفت گرفتار شده و این گام‌های آغازین را به واپسین گام‌های دانش فلسفی تبدیل کرده است!

ب. ابونصر فارابی

فارابی (مرگ ۳۳۹ هـ) دومین شخصیت در تاریخ فلسفه اسلام، چندان به تعریف فلسفه و مسائل مربوط به موضوع، قلمرو، هدف و روش آن، پرداخته است. به گونه‌ای که در آثار خود غالباً این بحث را مطرح نمی‌کند.^۱ او در رساله فی اغراض مابعدالطبیعه که آن را در توضیح محتوای متافیزیک ارسطو نوشته است می‌گوید:

ارسطو در همه کتاب‌های مابعدالطبیعه به جز کتاب لامبدا (کتاب دوازدهم) به بحث از موجود و خواص و عوارض آن پرداخته، و فقط در این کتاب درباره خدا، عقل و نفس بحث کرده است. سپس با تقسیم علم به کلی و جزئی می‌گوید: علم کلی برخلاف علم جزئی درباره چیزی بحث می‌کند که همه موجودات را در برگیرد. مانند وجود، وحدت، تقدم، تأخر، قوه، فعل و غیره. مبدأ مشترک همه موجودات که ما آن را خدا می‌نامیم نیز در علم کلی مورد بحث قرار می‌گیرد.

او سپس تأکید می‌کند که ما تنها یک دانش کلی و فراگیر می‌توانیم داشته باشیم. وگرنه علم کلی اگر متعدد شود، جزئی خواهد بود.^۲ موضوع این علم کلی، موجود مطلق است و هر آنچه در فراگیر بودن با موجود مطلق برابر باشد. مانند «وحدت». و به مقابل این دو نیز می‌پردازد که عدم و کثرت است. سپس به مقولات دهگانه، با مبادی و لواحق آن‌ها می‌پردازد. از راه تقسیم و تجزیه مبادی، به بحث از موضوعات علوم جزئی می‌رسیم. دانش کلی در اینجا پایان می‌پذیرد.

۱. مانند: فصوص الحکم، آراء اهل المدينة الفاضلة، السياسة المدنية، التنبيه على سبيل السعادة و غیره، حتی در رساله قضیلة العلوم!

۲. فارابی، رساله فی اغراض مابعدالطبیعه، صص ۵-۱.

فارابی در تعلیقات، حکمت را با معرفت وجود حق برابر می‌داند که همان واجب‌الوجود است. چون ادراک همه ممکنات نسبت به شناخت واجب ناقص است، پس، جز خود واجب‌الوجود، حکیمی وجود ندارد.^۱ یعنی معرفت ناب در شأن خدا است. چنان‌که معرفت بی‌غرض به گفته ارسطو در شأن خدایان است.

فارابی همچنین بر لزوم سیر از محسوس و بر محدود بودن ادراک بشر تأکید می‌کند.^۲

ج. اخوان الصفا

این عده نیز درباره حکمت بحث کرده‌اند. آن‌ها در جایی علوم حکمی را چهاربخش دانسته‌اند: ریاضیات، منطقیات، طبیعیات و الاهیات.^۳

د. ابن سینا

ابن سینا (مرگ ۴۲۸ هـ) به تفصیل در این‌باره بحث کرده است؛ اما نه در همه کتاب‌هایش. او **الاهیات اشکرات** را با عنوان «درباره وجود و علت‌های آن» آغاز کرده و به همین قدر اکتفا می‌کند.^۴ و در **تعلیقات** خود، عیناً مطالب **تعلیقات فارابی** را تکرار می‌کند.^۵ در مبدأ و معاد نیز چیزی در تعریف فلسفه نمی‌گوید. جز اینکه بحث از مبدأ و معاد در دو قسم از دانش انجام می‌پذیرد. مبدأ حاصل مابعدالطبیعه و معاد حاصل طبیعیات است.^۶ و اما در **نجات** بحث خود را در طبیعیات چنین آغاز می‌کند:

علوم طبیعی دارای موضوعی است که آن موضوع دارای مبادی و عوامل

۱. فارابی، **تعلیقات**، بند ۲۴.

۲. همان، بند ۳-۶.

۳. **رسائل اخوان الصفا**، رساله اول از حکمیات.

۴. ابن سینا، **اشکرات**، نمط ۴.

۵. ابن سینا، **تعلیقات**، صص ۶۱-۶۲.

۶. ابن سینا، **المبدأ و المعاد**، ص ۱. در مابعدالطبیعه ذات و صفات واجب اثبات می‌گردد و در طبیعیات به اثبات نفس و بقای آن می‌پردازند.

پیشینی است. در علوم طبیعی نیز مانند همه دانش‌های جزئی به اثبات این مبادی و مقدمات نمی‌پردازند. جای این کار در دانش کلی و مابعدالطبیعه است که موضوع آن موجود مطلق و مسائل آن مبادی و لواحق عام موجود است.^۱

سپس در *الاهیات*، دانش کلی و الاهی را چنین توضیح می‌دهد: هر یک از علوم طبیعی و ریاضی و دانش‌های جزئی دیگر فقط از حال برخی از موجودات بحث می‌کنند. هیچ‌یک از آن‌ها به بررسی موجود مطلق و مبادی و لواحق آن نمی‌پردازد. بنابراین باید دانشی دیگر وجود داشته باشد که از موجود مطلق و لواحق آن بحث کند. و چون خداوند نیز به اتفاق آراء، مبدأ همه موجودات است، باید این دانش کلی را علم الاهی نامید. دانشی که از موجود مطلق بحث می‌کند و تا جایی پیش می‌رود که دانش‌های دیگر از آنجا آغاز می‌شوند. بدین‌سان مبادی همه دانش‌های جزئی در علم الاهی و دانش کلی تبیین می‌شوند.

او سپس به بیان لواحق و مسائل این علم می‌پردازد. یعنی اقسام و احکام و لواحق موجود، مانند مقولات، علّیت و غیره.^۲ اما در *شفا* با حوصله و تفصیل بیشتر درباره تعریف فلسفه و موضوع آن و اقسام و عوارض آن موضوع سخن گفته است. او در آغاز *الاهیات* به بحث پیشین خود درباره علوم فلسفی اشاره می‌کند.^۳ اشاره او به بحث آغازین بخش منطق است.^۴ *ابن سینا* در آنجا می‌گوید:

هدف فلسفه آن است که از حقیقت همه چیز آگاهی دهد. البته تا آنجا در حد توان انسان است.^۵

این تعریف اساسی او از فلسفه است.

۱. ابن سینا، *نجات*، *طبیعیات*، مقاله اول، فصل اول.

۲. ابن سینا، *نجات*، *الاهیات*، مقاله اول، فصل‌های ۴-۱. او مسائل فلسفه را در فصل چهارم این مقاله بیشتر توضیح داده است.

۳. ابن سینا، *شفا*، *الاهیات*، مقاله اول، فصل اول.

۴. ابن سینا، *شفا*، *منطق*، ج ۱، ص ۱۲.

۵. همان.

سپس ابن سینا به اقسام و شاخه‌های بحث فلسفی پرداخته و آن را به عملی و نظری و زیر مجموعه‌های هر یک از آنها تقسیم می‌کند. بحث‌های او در تقسیمات حکمت تقریباً یکسان است. چه در بخش منطق شفا و چه در طبیعیات و الاهیات آن.^۱ اگرچه بحث او در الاهیات طولانی‌تر است، اما در اصل چیز تازه‌ای ندارد.

به هر حال او می‌گوید که ما نمی‌توانیم موضوع علم الاهی را که برترین، درست‌ترین و بنیادی‌ترین دانش است، خدا یا علل و اسباب برین بدانیم. بلکه موضوع آن «موجود بما هو موجود» است. این همان مطلبی است که از زمان ارسطو بیان شده است. ابن سینا بحثی دارد در اینکه محدوده بحث در علم الاهی چیست؟ یعنی موجود از لحاظ کدام اوصافش در علم الاهی مورد بحث قرار می‌گیرد؟ او بحث از جسم طبیعی را از سه جهت در شأن فلسفه می‌داند: موجود بودن، جوهر بودن و مرکب بودن از ماده و صورت. چنین حدودی را در علوم دیگر نیز مطرح می‌کند.^۲

سپس ادامه می‌دهد که بحث از جوهر و جسم و مقدار و عدد از لحاظ وجودشان و چگونگی وجودشان، همه جزء مباحث فلسفی است نه دانش محسوسات. زیرا حقیقت کلی جوهر و جسم به محسوسات متعلق نیست.^۳ گویی که از نظر ابن سینا حوزه و محدوده بحث علم الاهی، کلیات است و ماهیات کلی نیز، اوصاف جزئیات را ندارند. یعنی جوهر کلی، نه دارای وصف مجرد است و نه دارای وصف مادیت. به این دلیل که اگر یکی از این اوصاف، مثلاً مجرد وصف اصل جوهر باشد، آن جوهر به صورت مادی امکان نخواهد داشت.^۴

سپس ابن سینا از سود و نتیجه این دانش سخن می‌گوید. او ابتدا «خیر» و

۱. در منطق: برهان، مقاله اول، فصل ۲ و مقاله ۲، فصل ۷؛ در طبیعیات، ج ۱، فصل ۱؛ و در الاهیات، مقاله اول، فصل‌های ۵-۱.

۲. ابن سینا، شفا، الاهیات، مقاله اول، فصل دوم.

۳. همان.

۴. همان.

«منفعت» را تعریف کرده و می‌نویسد: خیر ذاتاً مطلوب و خوشایند انسان است. و منفعت وسیله دستیابی به خیر است. سپس بحث خود را چنین ادامه می‌دهد:

همه دانش‌ها منفعت مشترکی دارند که تحصیل کمال نفس انسانی است. اما منظور اصلی در بحث از منفعت دانش‌ها این نیست. بلکه سود اصلی هر دانشی آن است که ما را در کسب دانش دیگری یاری رساند. سود و منفعت به این معنا دو کاربرد دارد: یکی مطلق و عام. که عبارت است از تأثیر یک دانش در پیدایش دانش دیگر. و دیگری خاص و مقید. و آن اینکه یک دانش در پیدایش دانش برتر از خود نقش داشته باشد. بنابراین علم الاهی (فلسفه) به معنای عام و مشترک منفعت، یک دانش سودمند است. و اما به معنی دیگر آن یعنی تأثیر در پیدایش دانش دیگر، سودمند نیست. زیرا بالاتر از آن دانشی نیست.^۱

بنابراین همه دانش‌ها در پیدایش فلسفه نقش دارند و سودمندند؛ اما فلسفه خود هدف نهایی همه دانش‌ها است، نه وسیله برای دانشی دیگر.^۲

جایگاه فلسفه از نظر ابن‌سینا

ابن‌سینا جایگاه فلسفه را بعد از دانش‌های طبیعی و ریاضی قرار می‌دهد. به این دلیل که بسیاری از مسلمات فلسفه، در دانش طبیعی تبیین می‌گردند. مانند: کون، فساد، دگرگونی، مکان، زمان، وابستگی هر متحرک به محرک، انتهای متحرک‌ها به محرک نخستین و غیره.

و اما دانش ریاضی نیز، شناخت نظام افلاک و فرشتگان و مراتب و درجات وجود را مورد بحث قرار می‌دهد.^۳

ابن‌سینا در اینجا اشکالی مطرح می‌کند. و آن اینکه: از طرفی مبادی دانش‌های جزئی در فلسفه تبیین می‌شود و از طرف دیگر، مسائل دانش‌های جزئی، مبادی فلسفه به‌شمار می‌روند. و این مستلزم دور است. پاسخ ابن‌سینا به این اشکال می‌دهد به چند وجه است:

۱. همان، فصل سوم.

۲. همان.

۳. همان.

یکی اینکه مسائلی از فلسفه که مبادی دانش طبیعی‌اند، غیر از آن مسائل‌اند که مبادی آن‌ها از علوم طبیعی است.

دیگر اینکه اگر مسئله‌ای از یک دانش را در دانش دیگر به کار ببریم، همیشه بر اساس اثبات برهانی آن نیست، بلکه به عنوان مسلمات به کار می‌روند.

سوم اینکه گاهی یک مسئله در دو دانش جداگانه، دارای برهان‌های متفاوت است.^۱

سپس ابن سینا می‌گوید: جایگاه شایسته فلسفه پیش از همه دانش‌ها است، اما نسبت به روند درک و فهم ما، جایگاهش بعد از همه دانش‌های دیگر قرار دارد. با این ملاحظه است که آن را «دانش مابعدالطبیعه» می‌نامند، و گرنه باید «دانش ماقبل‌الطبیعه» نامیده می‌شد.^۲

فلسفه از نگاه فیلسوفان بعد از ابن سینا

چنین به نظر می‌رسد که پس از ابن سینا، چیزی به این بحث‌ها نیفزوده باشند. از کسانی که تا حدودی به تفصیل در این باره بحث کرده‌اند، یکی ابوالبرکات بغدادی (مرگ ۵۴۷ هـ) و دیگر سهروردی (مرگ ۵۸۷ هـ) و ملاصدرا (مرگ ۱۰۵۰ هـ) است. از بحث هر یک از آن‌ها، چند نکته مهم را ذکر می‌کنیم.

الف. ابوالبرکات بغدادی

ابوالبرکات در اثر مفصل خود به نام *المعتبر* این نکته‌های مهم را بیان می‌کند:

۱. معرفت انسان، نخست به پدیده مرکب تعلق می‌گیرد (مثلاً ما انسان را می‌شناسیم)، سپس به شناخت مبادی و علل آن می‌پردازیم. اما باید توجه داشت که معرفت کل و مرکب، یک معرفت ساده و ناقص است. اما معرفت با

۱. همان.

۲. ابن سینا، *الهیات شفا*، مقاله اول، فصل ۳.

اجزا و بسایط و مبادی، یک معرفت عمیق و کامل است. به همین دلیل است که معرفت کل و مرکب که ناقص است، پیش از معرفت اجزا و مبادی قرار دارد.^۱ بنابراین، مبادی و اجزا در طبع و تکوین مقدم‌اند، اما در نظام شناخت ما مؤخراند. به همین دلیل باید آموزش از دانش پایین و جزئی آغاز شده و تدریجاً و پایه به پایه به سوی دانش برین پیش رود. لذا در طبیعیات از محسوسات آغاز می‌کنند و مبادی علم پایین را به تقلید پذیرفته و فهم تحقیق آن را در علم بالاتر پی می‌گیرند.

۲. معرفت درجه یک ما همان شناخت موجودات خارجی است. معرفت درجه دوم، شناخت این شناخت است. دانش نخست (درجه یک) که شناخت موجود است، به صفات و لواحق آن تعلق می‌گیرد و بر پایه اسباب و مبادی به دست می‌آید.^۲ هر موجودی ممکن است از جهات خاص مورد بررسی قرار گیرد و بر اساس هر جهتی، از مجموعه دانش خاص به‌شمار رود.

چنان‌که ممکن است به صورت عام و فراگیر مورد بررسی قرار گیرد. چون فراگیرتر از موجودیت، چیزی نیست. بحث از موجودیت موجودات، در مابعدالطبیعه و دانش نخستین بحث از جنبه و صفت عام موجودات است.^۳

۳. ابوالبرکات بغدادی در طبیعیات المعتمد می‌گوید:

آنچه در هستی مقدم است، در شناخت ما مؤخر است. و لذا جمعی مابعدالطبیعه را در واقع ماقبل‌الطبیعه دانسته‌اند.^۴

بنابراین دانش فلسفی از جهت کسب و تحصیل، پس از دانش‌های جزئی قرار گرفته و به وسیله آن‌ها به دست می‌آید. اما پس از تحقق و حصول، نگاه و سیرش از کلی به جزئی و از علت به معلول بوده و دانش برهانی و یقینی خواهد بود. و گرنه علوم همگی یک مجموعه‌اند و از هم جدا نیستند. بنابراین دانش

۱. ابوالبرکات بغدادی، المعتمد، طبیعیات، بخش اول، فصل اول.

۲. همان.

۳. همان.

۴. همان.

انسان، تا به نخستین مبادی هستی و مبدأ المبادی نرسد، ناقص خواهد بود.^۱

۴. انگیزه اساسی در اولویت پرداختن به دانش‌ها، قرابت آن‌ها به حواس ما است. *ابوالبرکات* می‌گوید: فراگیری دانش بر دو قسم است:

- فراگیری بر اساس توجه و آشنایی و کسب.

- فراگیری بر پایه تحقیق و دانایی.

فراگیری و کسب و توجه، از نزدیک‌ترین چیزها به حس آغاز می‌شود و به تدریج بالا می‌رود و از حس فاصله می‌گیرد. سپس فراگیری تحقیق از مبادی نخستین که دور از حس و ادراک غریزی نفس است، آغاز می‌شود و همه هستی را در بر می‌گیرد. بنابراین انسان تا از محسوسات آغاز نکند به فلسفه دست نمی‌یابد و استعداد تفکر فلسفی پیدا نمی‌کند. انسان در آموزش‌های آغازین، برخی از مبادی را مانند ایجاد و علیت به تقلید می‌پذیرد، اما پس از تمرین و تجربه در دانش‌های جزئی، امکان تحقیق در حوزه علم عالی و الهی را پیدا می‌کند. سپس با این نگرش تحقیقی، حوزه همه دانش‌ها را بر اساس مبادی نخستین آن‌ها تبیین می‌کند؛ حتی جزئی‌ترین دانش‌ها را.^۲

۵. چرا فلسفه را الاهیات می‌گویند؟ *ابوالبرکات* می‌گوید «اله» یک معنای نسبی است. و به هر قدرتی که بر موجود دیگری راهنما و مربی باشد گفته می‌شود. معمولاً به قدرت‌های نامرئی اله می‌گفتند. بنابراین الاهیات، دانشی است که از صفات خدایان و خدای خدایان بحث می‌کند. معنای اله، انحصار از معنای مبدأ و علت است. از این رو در فلسفه بحث را از موجود آغاز کرده، با بحث از مبدأ و علت ادامه می‌دهند. سپس با همین ترتیب سیر خود را از عام به خاص ادامه داده، به بحث از فاعل و غایت می‌پردازند و سرانجام به بحث خدایان رسیده و در نهایت به بحث از مبدأ مبادی و خدای خدایان می‌پردازند. که او به الوهیت از همه شایسته‌تر است. لذا پیشینیان این دانش را الاهیات

۱. همان.

۲. همان. به نظر من این نکته بسیار ظریف است و لذا در ادامه این بحث‌ها آن را بیشتر مورد توجه و بررسی قرار خواهیم داد.

نامیدند و در آن از خدا و فرشتگان و نفوس مجرد انسانی بحث می‌شد. بنابراین طبیعیات، دانش محسوسات بود و الاهیات، دانش خدایان. او می‌گوید ریاضیات را به این دلیل ریاضیات نامیده‌اند که ذهن انسان را در توجه به مجردات به ریاضت و تمرین وا می‌دارد.^۱

۶. او نیز مانند دیگران از برترین فلسفه سخن می‌گوید و فایده آن را به دست آوردن کمال انسانی یعنی کمال عقلی می‌داند. چنین کمالی انسان را به سعادت می‌رساند. چون با این دانش مبادی تقلیدی دانش‌های دیگر به مبادی تحقیقی تبدیل می‌شوند، می‌توان آن را دانش دانش‌ها نامید.^۲

۷. چنان‌که در بند ۲ گذشت، معرفت انسان درجاتی دارد؛ نخستین آن‌ها، آن صورت علمی است که از موجود خارجی پدید می‌آید. سپس خود همین صورت مورد شناسایی نفس قرار گرفته و در این معرفت دوم، صورت دیگری پدید می‌آید. پس از شناخت صورت دوم، صورت سوم پدید می‌آید. این صورت‌ها همانند صورت نخستین که از وجود خارجی حکایت می‌کرد، به ترتیب از یکدیگر حکایت می‌کنند.^۳ بدین سان معقولات با محسوسات ارتباط مستقیم می‌یابند.

ب. سهروردی

او در *تلویحات* همان تعریف معروف را بر اساس موضوعیت «وجود مطلق» مطرح می‌کند^۴ و در *المشارع و المطارحات*، همان مطالب را تکرار کرده است.^۵ در *لمحات* موضوع «فلسفه اولی» را «وجود» دانسته است.^۶ در نوشته‌های دیگرش، از جمله *حکمة الاشراق*، به تعریف فلسفه و حکمت

۱. ابوالبرکات بغدادی، *المعتبر، طبیعیات*، مقاله اول، فصل دوم.

۲. همان، فصل سوم.

۳. همان، فصل چهارم.

۴. یحیی سهروردی، *تلویحات، الهیات*، مقدمه، *مجموعه مصنفات سهروردی*، ج ۱، ص ۲.

۵. همان، صص ۱۹۶-۱۹۷.

۶. *لمحات*، علم ۳ مورد ۱.

نپرداخته است. اما منظور ما از مراجعه به آثار سهروردی، توجه دادن به دو نکته در اظهارات او است:

یکی اینکه او در بخش اول حکمة الاشراق، بعضی از مشائیان را به خاطر آنکه موضوع الاهیات را «وجود» قرار داده و بحث خود را بر وجود متمرکز ساخته‌اند، سرزنش می‌کند. او می‌گوید: وجود گاهی به معنی نسبت به کار می‌رود و گاهی به معنی رابطه؛ مانند «است» در گزاره‌های زیر:

کتاب در قفسه است.
 پرویز نویسنده است.

گاهی به معنی ذات و حقیقت است که به عنوان یک مفهوم ذهنی و اعتباری بر ماهیات و موجودات خارجی اطلاق می‌گردد. معلوم است که چنین چیزی نمی‌تواند موضوع الاهیات باشد. اگر آنان از «وجود» چیز دیگری می‌فهمند، باید آن را توضیح بدهند، نه اینکه بگویند: وجود چنان پیدا است که تعریف آن ممکن نیست.^۱

نکته دیگر اینکه سهروردی در آغاز بخش دوم که الاهیات حکمة الاشراق است، به جای وجود «شیء» را به نور، ظلمت، جوهر و عرض تقسیم می‌کند.^۲ چنان‌که در بخش اول حکمة الاشراق نیز «شیء» را به واجب و ممکن تقسیم می‌کند.^۳

شاید سهروردی به این نکته توجه دارد که فلسفه باید به حقایق خارجی استناد و ارتباط داشته باشد، لذا واژه وجود را که یک مفهوم اعتباری است، با واژه شیء جابه‌جا می‌کند. اگرچه این دومی نیز از مفاهیم عام و اعتباری است، اما به اندازه وجود، استقلال مفهومی پیدا نکرده است. لذا دلالت و اشاره آن به موجودات خارجی بیشتر از وجود است که انگار به چیزی جدا از موجودات خارجی دلالت می‌کند. شاید این واژه، چنین دلالتی را از نگرش‌های عرفانی به ارث برده باشد.

۱. بحی سهروردی، حکمة الاشراق، مجموعه مصنفات، بخش اول، ج ۲، ص ۶۷.

۲. همان، ص ۱۰۷.

۳. همان، ص ۶۲.

ج. صدرای شیرازی

صدرای نیز در تعریف، موضوع و مسائل حکمت بحث کرده است. از آنجا که پس از وی، حکمت متعالیه او تاکنون، به عنوان حکمت برتر از مکتب‌های مشائی و اشراقی پذیرفته شده است، نکات عمده بحث او را نیز نقل می‌کنیم:

۱. تعریف فلسفه: صدرای می‌گوید:

فلسفه آن است که ذهن انسان، جهانی باشد، برابر با جهان عینی.

یا اینکه:

نفس انسان به چنان کمالی برسد که حقیقت موجودات را چنان‌که در واقع هستند، با برهان نه تقلید و گمان در حد توان بشر دریابد.^۱

این تعریف، غایت و هدف فلسفه را نیز دربر دارد.

۲. او گاه «وجود» و گاهی «موجود» را موضوع فلسفه می‌نامد.^۲ البته بر اساس مبانی او، موجود واقعی همان وجود است.^۳ بنابراین در فلسفه از احوال موجود به ماهو موجود و از اقسام اولیه آنکه بدون نیاز به طبیعی یا ریاضی شدن، عارض موجود می‌شوند، بحث می‌شود.^۴

از زمان صدرای تاکنون درباره تعریف، موضوع و مسائل فلسفه چیزی افزون بر گفته او نگفته‌اند.^۵ اگرچه در برخی مسائل فرعی مانند تعریف عوارض ذاتی و تعریف امور عامه اظهار نظر کرده‌اند، اما این نظرها در حد اشکالات فرعی حاشیه‌نویسی‌اند. اخیراً طباطبایی به دو نکته دیگر تأکید کرده است. یکی جدایی علم از فلسفه، دیگری انگیزه پرداختن به فلسفه.^۶

۱. صدرای: اسفار، ج ۱ ص ۲۰.

۲. همان، صص ۲۵-۲۳ و ۲۸.

۳. همان، صص ۲۶۱ و ۳۰۴ و ج ۶ ص ۱۶۳.

۴. همان، ص ۲۸.

۵. هادی سبزواری، شرح منظومه حکمت، ص ۷؛ سیدمحمدحسین طباطبایی، نه‌ایه الحکمه، مقدمه.

۶. ر.ک: تعلیقات اسفار، ج ۱، صص ۳۳-۲۳؛ سیدمحمدحسین طباطبایی، نه‌ایه الحکمه، مقدمه؛

اصول فلسفه، مقاله ۱. در مصاحبه‌های عده‌ای از اساتید معاصر نیز چیزی افزون بر مطالب صدرای وجود ندارد (مجموعه مقالات چپسنی فلسفه اسلامی، پژوهشکده فلسفه و کلام اسلامی، مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی).

و تاکنون، نگاهی به تعریف فلسفه در جهان اسلام مورد توجه قرار گرفت و به اختصار بیان شد.

تعریف فلسفه در غرب

برای روشن شدن وضع فلسفه در تاریخ تفکر غرب، نگاهی به سیر فلسفه از ارسطو تا عصر جدید کافی است. ماجرای تفکر فلسفی در غرب، غم انگیزتر از سیر آن در جهان اسلام است. برتراند راسل می‌گوید:

این رشد در فلسفه اسلامی بن‌بستی بیش نیست و حال آنکه در فلسفه مسیحی مبدأ و آغاز محسوب می‌شود.^۱

البته منظور برتراند راسل آن است که این رشد در جهان اسلام نقطه پایان بود و در غرب مسیحی، نقطه آغاز. یعنی فلسفه در جهان اسلام با این رشد، تمام شد، اما در غرب مسیحی با این رشد، آغاز گردید. باید توجه داشت که این رشد عامل پایان نبود، بلکه عوامل دیگری مانند اشعریت و تصوف، فلسفه را تخریب نموده و زمین گیر کردند.^۲ این رشد، آخرین تلاش برای بقای این گونه تفکر بود که ناکام ماند.^۳ برای جهان اسلام غم‌انگیز است که تفکر فلسفی ما با کسی پایان پذیرد که تمدن جدید غرب، تفکر فلسفی و روشن‌اندیشی او را در تحول و تکامل خود مؤثر می‌داند!

اما جریان فلسفه در غرب مسیحی، غم‌انگیزتر از شرق اسلامی بود. از آنجا که این جریان در برخورد روشن‌اندیشان جدید غرب با فلسفه، بسیار مؤثر می‌باشد، کمی درباره آن توضیح می‌دهیم.

در برابر سخن درست برتراند راسل که آن را بارها نقل کرده و تأیید کرده‌ام، می‌خواهم بگویم: ارسطو که در غرب، نقطه پایان تفکر فلسفی بود، در

۱. برتراند راسل، تاریخ فلسفه غرب، کتاب دوم، فصل ۱۰

۲. ر.ک: یحیی یثربی، نقد غزالی، بخش اول و سوم.

۳. در جهان اسلام واقعاً فلسفه به این رشد ختم شد، اگرچه در میان شیعیان که کمتر تحت تأثیر غزالی و سایر پهلوانان ضد فلسفه بودند، ادامه یافت، اما در جهان تشیع نیز در حکمت متعالیه صدرایا عرفان در هم آمیخت و از تکامل لازم بازماند.

جهان اسلام نقطه آغاز آن شد! این سخن من نیز به گواهی تاریخ فلسفه‌ای که خود غربیان نوشته‌اند، سخنی است درست؛ چون در این نوشته بحث مفصل امکان ندارد، تنها به نگاهی گذرا به تاریخ تفکر فلسفی در غرب بسنده می‌کنیم. انسان تا چشم باز کرده و خود را به عنوان یک موجود اندیشمند شناخته است، هرگز نتوانست که در سنین بلوغ خود با ذهن خالی و تنها بر اساس چشم و گوش و عقل و هوش به فهم جهان بپردازد. انسان متولد در جزیره که به مجرد تولد، پدر و مادر خود را از دست بدهد و تنها و بدون آموزش و تربیت دیگران بزرگ شود، مانند انسان معلق در فضای /پن‌سینا، فرض و افسانه‌ای بیش نیست. زیرا انسان همیشه با ذهنی انباشته از باورها، با جهان مواجه می‌شود. در این میان آن‌گونه باوری را ارج می‌نهم که با سه ویژگی همراه باشد:

الف. تحقیق مستقل شخصی.
ب. تکیه بر قوای ادراکی همگانی انسان (حس و عقل).

ج. استناد به واقعیت.

در آغاز بحث خود، این‌گونه تفکر را تفکر فلسفی نامیدیم. سرزمین یونان در مغرب زمین، این افتخار را دارد که در تاریخ تفکر بشر، آغاز تفکر علمی و فلسفی به نام آنان ثبت شده است. یونانیان در زمانی که ذهن انسان‌ها با اسطوره و افسانه اشباع می‌شد، نخستین پرسش‌های علمی و فلسفی را درباره ماده اولیه جهان، معرفت‌شناسی، حرکت و تغییر مطرح کردند. و این کار بزرگی بود. نخستین فیلسوفان یونان در قرن ششم و پنجم قبل از میلاد کوشیدند تا بر پایه قوای ادراکی خود و بر اساس مشاهده طبیعت و تجربه، نظریه‌هایی درباره ماده نخستین و پیدایش پدیده‌ها ارائه کنند. /تکسیمس که هوا را ماده المواد می‌دانست، برای تبیین نظر خود از تخلخل و تکاشف بهره می‌جست. او می‌گفت: دم و بازدم ما با دهان باز گرم است و با دهان بسته سرد.^۱ بنابراین، هوا با انقباض خود، آب و خاک را پدید می‌آورد و با انبساط

۱. فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه، ج ۱، فصل ۳، بند ۳.

خود، آتش را، همین طور دموکریت و لوکیپ در اواسط قرن پنجم پیش از میلاد، نظریه اتم را مطرح کردند.

دستاورد و نتایج تفکر علمی و فلسفی یونانیان اگرچه چندان مهم نبود، اما راهی که پیش گرفته بودند، بسیار مهم و با ارزش بود. به قول راسل: اهمیت مکتب ملطی در آنچه به دست آورد، نیست، بلکه در آن چیزهایی است که خواست به دست آورد.^۱

ارسطو می گوید: فلسفه پیش از وی درباره همه چیز، گویی با لکنت سخن گفته است؛ زیرا هنوز جوان و در آغاز کار بوده است.^۲

تعبیر «لکنت زبان» به ابهام و ناپختگی فلسفه های پیش از ارسطو درباره علیت اشاره می کند. آثار افلاطون نیز در این باره مبهم و خام است. ژان وال، نظریه افلاطون را صورت جنینی نظریه علیت می داند. او می گوید: اولین بار در فلسفه ارسطو می توان نظریه منسجم درباره علیت را مشاهده کرد.^۳

در ارسطو ویژگی های تفکر فلسفی، ظهور بیشتری دارد. اما تفکر فلسفی همیشه از طرف افکار عوام پسند و غالباً تقدیس شده افسانه ای و خرافی، مورد تهدید بوده است. اگر ارسطو را اوج تفکر فلسفی یونان بدانیم، حق داریم، اما، ارسطو که در حوزه فلسفه و تفکر منسجم فلسفی گام اول بود، متأسفانه به دو دلیل، گام آخر نیز شد:

یکی از این دو دلیل به طرفداران و شیفتگان ارسطو مربوط است که با دلبستگی و شیفتگی به شخصیت وی، به جای تفکر و نظریه پردازی، تنها به شرح و تعلیم مطالب او قناعت کردند.

و دیگر؛ مکتب های غیرعقلانی است که بعد از ارسطو به تدریج توسعه یافتند.

با ظهور اسکندر به عنوان فاتح بزرگ از نیمه دوم قرن چهارم پیش از میلاد،

۱. برتراند راسل، تاریخ فلسفه غرب، کتاب اول، فصل دوم

۲. ارسطو، طبیعیات، ۲، ۳، ۱۹۴ ب و ۲، ۷، ۱۹۸ آ و متافیزیک، ۱، ۱۰-۳، ۹۸۳ آ تا ۹۹۳ آ.

۳. ژان وال، مابعدالطبیعه، صص ۳۱۵-۳۱۶.

فکر و فرهنگ یونان، مانند سرزمین آن، جزئی از یک کل بزرگ‌تر گردید. فلسفه تحت تأثیر شرایط جدید و نیز در اثر هماهنگی با فکر و فرهنگ رومیان که بیشتر به دنبال قواعد زندگی بودند تا مسائل نظری، دو رویکرد جدید پیدا کرد:

- یکی رویکرد اخلاقی و تربیتی.

- دیگری رویکرد و گرایش دینی.

هر دوی این رویکردها و گرایش‌ها بیشتر به نیازهای فرد در دنیای یونانی - رومی اهمیت می‌دادند. اگرچه این دو دیدگاه نیز گاهی به یکدیگر غلبه می‌کردند؛ مانند رواج تعالیم رواقی در دورانی و رواج آیین‌های اسرارآمیز دینی در دوران دیگر؛ اما سرانجام مکتب نوافلاطونی این دو رویکرد را با هم ترکیب کرد.^۱ کاپلستون تحولات فلسفه پس از ارسطو و در حوزه یونانی مآبی - رومی را در سه مرحله بررسی می‌کند:

۱. مرحله نخست، از اواخر قرن چهارم قبل از میلاد، تا نیمه اول قرن میلادی. در این دوره فلسفه‌های رواقی و اپیکوری بر رفتار و کسب سعادت شخصی تأکید می‌کردند. در برابر آنان، شکاکیت پوررون و پیروانش به تضعیف خردورزی و فلسفه می‌پرداخت. تأثیر متقابل این‌ها به گونه‌ای مذهب التقاطی منجر شد که در گرایش رواقیان متوسط و حوزه مشائی و آکادمی با جذب نظریه‌های یکدیگر خودنمایی کرد.

۲. دوره دوم، از نیمه قرن اول پیش از میلاد تا نیمه قرن سوم میلادی ادامه داشت. در این دوره بازگشت به درست اندیشی فلسفه ملاحظه می‌شود که در نقطه مقابل مذهب التقاطی است. همچنین به تنظیم و نشر و تفسیر آثار فلاسفه قدیم، به خصوص از طرف متفکران اسکندرانی توجه می‌شود. البته در مقابل این تمایل علمی، تمایل به عرفان دینی را در این دوره مدام در گسترش

۱. فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه، بخش ۵، فصل ۳۵، و تئودور گمپرتس، متفکران یونانی، کتاب ششم، فصل ۴۴، و برتراند راسل، تاریخ فلسفه غرب، کتاب اول، فصل ۲۵ و تاریخ فلسفه‌های دیگر.

می‌یابیم. علاقه شرقیان، از جمله فیلسوفان اسکندرانی، به فلسفی کردن عقاید غیرفلسفی، این تمایل را تشدید می‌کرد.

۳. دوره سوم، از نیمه قرن سوم تا نیمه قرن هفتم میلادی، که دوره نوافلاطونی است ادامه دارد. این دوره عملاً به جمع و ترکیب حوزه‌های فکری و اعتقادی اختصاص داشت.

در این دوره با پیدایش فلوپین در قرن سوم میلادی، عرفان جای فلسفه را گرفت. اگرچه فلوپین تا حدودی از حال و هوای یونانی پاسداری می‌کرد، اما معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی عرفانی را جانشین هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی فلسفی کرد. رویکرد ارفه‌ای - افلاطونی - فیثاغوری در تعالیم فلوپین تکمیل شد. اینک ریاضت و زهد، جای اندیشه را گرفته و زمینه را برای غلبه این مکتب، نه به صورت یک فلسفه، بلکه به شکل یک دین فراهم کرد.

در حقیقت «مسیحیت» بشر ساخته غرب، محصول طبیعی این شرایط بود. فلوپین و شاگردان و پیروانش با مسیحیت در افتادند. مانند قرقوریوس که پانزده کتاب بر ضد مسیحیت نوشته^۱، با نقد اناجیل و روشن ساختن تناقضات آن‌ها، در راستای پرده‌برداری از بطلان الوهیت مسیح و نشان دادن ابهام و غیرعقلانی بودن الاهیات مسیحی و دروغ‌گویی و سوء استفاده کشیشان، صادقانه کوشید.^۲ همچنین هیپاتی که در سال ۴۱۵ میلادی به دست مسیحیان کشته شد.^۳ اما در این درگیری، سرانجام غلبه با مسیحیت بود. در کمتر از سه قرن بعد از مرگ فلوپین، تعلیم فلسفه به وسیله امپراطور ژوستین در سال ۵۲۵ میلادی ممنوع شده و نوافلاطونیان غیرمسیحی صحنه را ترک گفتند. بدین‌سان این گرایش دیرینه ارفه‌ای - افلاطونی - فیثاغوری، در مسیحیت به شکل

۱. فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه، فصل ۴۵، این کتاب‌ها در سال ۴۴۸ میلادی سوزانده شدند و اطلاع ما از آن‌ها بیشتر از راه ردیه‌های مسیحیان است.

۲. برای نمونه ر.ک: پیردولا بریول، عکس‌المعمل مشرکان، ص ۲۸۶، ۱۹۳۴؛ اوزیپیوس، تاریخ کلیسای، صص ۵، ۶، ۱۹.

۳. فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه، فصل ۴۶.

عامه‌پسندی به حیات خود ادامه داد.^۱

با توجه به نکات یاد شده، فلسفه قرون وسطای غرب، معجونی بود از دو تعلیم غیرعقلانی: دین تحریف شده مسیحیت و مکتب غیرعقلانی و مسیحی شده نوافلاطونیان. هپروت در هپروت! در قلمرو این معجون، طبیعی است که به تعبیر راسل، فلسفه کنیز و برده کلام می‌گردد.^۲

به نظر من دنیای غرب در حوزه باورهایش، هنوز هم -ولو ناخودآگاه- به افکار غیرعقلانی وفادار است. روشن‌اندیشان غرب حق داشتند که خرافه، دین و فلسفه مسیحی را در یک سطح ارزیابی کرده و آن را مردود شمارند. زیرا آنان چیزی را که عقلانی نبود نمی‌توانستند بپذیرند. تفکر فلسفی در مغرب زمین با سابقه غیرعقلانی قرون وسطایی و لاحق گرایش‌های غیرعقلانی معاصرش به چنان آشفته‌بازاری دچار شده است که دقیق‌ترین تعریف آن در دایرةالمعارف قرن بیستم چنین است:

فلسفه عبارت است از آنچه فیلسوفان ارائه می‌دهند و درباره آن بیش از این نتوان گفت. زیرا برخلاف دانش‌های دیگر، کارکرد شناخته شده‌ای ندارد.^۳

شاید بنیادی‌ترین و در عین حال شرم‌آورترین اشکال فلسفه به وسیله کانت مطرح شد؛ آن اشکال خودکامگی ذهن در حوزه فلسفه. با این بیان: در مابعدالطبیعه می‌توان به طرق عدیده مرتکب خطا شد، بی‌آنکه ترسی از برملا شدن خطا در کار باشد. چون تنها چیزی که لازم است این است که ما با خود به تناقض نیفتیم. که این نیز در قضایای تألیفی - ولو به کلی موهوم - به سهولت ممکن است.^۴

۱. برای اطلاعات بیشتر، ر.ک: فردریک کاپلستون، *تاریخ فلسفه*، فصل ۳۵ تا ۴۶.

۲. فردریک کاپلستون، *اندیشه‌های بزرگ فلسفی*، ص ۳۲۹.

3. *Chambers's Encyclopedia*, Volume 10, Pegamon Press, 1967-

عین عبارت دایرةالمعارف یاد شده (ص ۶۷۸):

It is not easy to say what philosophy is because unlike other branches of learning it does not have a defined or definable sphere of operations; the shortest, most accurate, but unfortunately unilluminating answer would be that it is what philosophers do.

۴. ایمانوئل کانت، *تمهیدات*، ص ۲۲۳، و نیز برای نمونه از معاصران: راسل، *عرفان و منطق*، صص ۳۶-۲۲.

سه. تعریف فلاسفه مسیحی و جدید غرب از فلسفه

اکنون مواردی از تعریف فلسفه را از نظر متفکران غرب نقل می‌کنیم:
تعریف فلسفه در آغاز و در طی بسیاری از قرون به شرح زیر بوده است:
فراگیرترین نوع دانش درباره طبیعت، جهان، جایگاه انسان در جهان.^۱
در دایرةالمعارفی دیگر، تحقیق خوبی در تعریف و واژه‌شناسی فلسفه انجام پذیرفته است که به نکاتی از آن اشاره می‌شود.
در دوره‌های نخستین، مرز بین فلسفه و قلمرو دانش‌های بشری دیگر، به دقت معلوم نشده بود. فلسفه عبارت بود از هرگونه تلاش برای کسب معرفت.^۲

در قرن نوزدهم آلکوپین واژه فلسفه را «پژوهش در طبیعت» معنی می‌کند.
فلسفه به معنای «جامع همه علوم بشری» نیست، بلکه دانش کلی از موجودات جهان یا شناخت علل و اسباب کلی پدیده‌ها و یا معرفتی عمیق به نظم جهانی است.^۳ سپس گزیده‌ای از تعریف‌ها را به شرح زیر ارائه می‌کند که ما نیز آن‌ها را به اختصار بیان می‌کنیم:
الاطون آن را «تحصیل معرفت» می‌داند.

ارسطو: دانش مبادی و علل نخستین.

این مفاهیم بعد از ارسطو در مکاتب مختلف به کار می‌رفت. آباء کلیسا و فیلسوفان قرون وسطی تصور روشنی از فلسفه نداشتند. اما فیلسوفان عرب (مسلمان) در اواخر قرن دوازدهم و اساتید «حکمت مدرسی»^۴ در قرن سیزدهم میلادی، بارها به معنای اصلی فلسفه اشاره کرده‌اند. توماس آکویناس تعریف ارسطو را می‌پذیرد:^۵ دانش علل اولیه.

۱. Chambers's Encyclopaedia. پیشین

۲. Meta - Encyclopedia of Philosophy, (www. ditext. com/encyc/Frame.html)

۳. همان.

۴. تعبیر مدرسی (Scholasticism) مفهوم تحقیرآمیزی نسبت به فلسفه بی‌محتوا و غیرعقلانی پیش از تجدد غرب است.

۵. همان.

دکارت آن را به معنی شناخت حقیقت از راه علل اولیه می‌داند. جان لاک نیز فلسفه را دانش حقیقی اشیا می‌داند. کانت آن را به شناخت اصول کلی معرفت تقلیل می‌دهد. غالب فلاسفه آلمان بعد از کانت، فلسفه را آموزه‌های کلی مربوط به دانش می‌دانند.

بسیاری از معاصران، فلسفه را یک نظریه تألیفی از دانش‌های جزئی می‌شمارند. برخی نیز آن را به سوی ارزش‌ها سوق می‌دهند.^۱ در همه این تعریف‌ها، ویژگی تألیفی فلسفه مطرح است. به نظر می‌رسد که در تعریف فلسفه به همان چیزی تأکید کنیم که ارسطو تأکید داشت: جست‌وجوی علل و مبادی جزئیات تا دستیابی به اصول و مبادی نخستین و کلی جهان هستی، برای رسیدن به یک فهم فراگیر از مبادی هستی و نظم جهانی و جایگاه انسان.^۲

بحث تاریخ فلسفه‌ها و دایرةالمعارف‌های غربی درباره تعریف حکمت در همین حدود است. بنابراین ما نیز به همین اندازه قناعت کرده و مسائل را پی می‌گیریم.

بسیار طبیعی است که آباء کلیسا و فیلسوفان قرون وسطی، تعریف روشنی از فلسفه نداشته باشند. زیرا فلسفه آنان، ترکیبی از دو مکتب غیرعقلانی مسیحیت و نوافلاطونیان بود. چنان‌که مطرح شدن فیلسوفان مسلمان در بازگشت غرب مسیحی به معنا و اهداف اصلی فلسفه، کاملاً طبیعی است. برای اینکه ارسطو، دموکریت و به‌طور کلی تفکر علمی و فلسفی در سایه نوافلاطونیان و مسیحیت، به کلی از یاد غرب رفته بود. تا آنکه با ترجمه آثار ابن‌سینا و ابن‌رشد، در آن دنیای غیرعقلانی، با عقلانیت و تفکر فلسفی آشنا شدند. با همین عقلانیت بود که چند قرن بعد توانستند دنیای جدیدی پدید آورند که ارسطو در خواب هم نمی‌دید.

نیز در سایه همین عقلانیت است که غرب جدید، توان عقل را زیر پرش برده و همه تلاش فلسفی خود را در بررسی توان و اعتبار عقل و فاهمه به کار

۱. همان.

۲. همان.

گرفته و به نوعی نسبیت و شکاکیت روی آورده است. در غوغای این نسبیت و شکاکیت، معرفت بشری و در رأس آن، فلسفه و مابعدالطبیعه، رنگ باخته است.

اما اطمینان دارم که غرب فلسفه را رها نخواهد کرد. زیرا فلسفه در جست‌وجوی یقین است. و ما اگر نتوانیم به یقین و اطمینان برسیم، به تعبیر راسل، مثل این است که در بیابانی تنها و سرگردان مانده‌ایم؛ چنان‌که گویی عالم خارج چیزی جز سراب و رویا نیست. چنین چیزی بسیار آزار دهنده می‌باشد.^۱ اگر چه بر هگل به خاطر آنکه غایت سراسر کائنات را وصول به فلسفه می‌داند خرده گرفته‌اند،^۲ اما تردیدی نیست که بشر در سیر تکاملی خود، همیشه معرفت را برترین هدف و غایت شناخته است.^۳

پیش از ورود به مسائل مختلف شناخت فلسفه، از آنجا که کانت در دو قرن اخیر بیشترین اثر را در آشفته‌گی بحث‌های جدی فلسفی بر جای گذاشته است، باید مختصری به دیدگاه او پرداخت. او به‌طور کلی، امکان مابعدالطبیعه را مورد تردید قرار می‌دهد و می‌گوید:

اگر مابعدالطبیعه واقعاً به صورت یک علم درآمده بود؛ اگر ما می‌توانستیم بگوییم: این است مابعدالطبیعه و شما راست آموختن آن، و حقیقت آن از خود آن بر شما به نحوی قاطع و پایدار ثابت خواهد شد، در آن صورت چنین پرسشی لازم نبود. و تنها پرسشی که باقی می‌ماند این بود که مابعدالطبیعه چگونه ممکن شده است؟ و عقل چگونه باید آن را تحصیل کند؟ اما... هیچ کتاب واحدی وجود ندارد که بتوان آن را آن‌گونه که می‌توان کتاب *فلیدس* را عرضه کرد، نشان داد و گفت: این مابعدالطبیعه است! و اینجا است که می‌توانید به غایت قصوای این علم، یعنی به شناخت وجود اعلی و عالم عقبی که با اصول عقل محض میرهن گشته است نائل آید.^۴

۱. برتراند راسل، *مسائل فلسفه*، فصل ۲.

۲. استپس. و. ت. *فلسفه هگل*، کتاب چهارم، بخش سوم، فصل سوم.

۳. این مطلب را بیشتر توضیح خواهیم داد.

۴. ایمانوئل کانت، *تمهیدات*، بند چهارم.

کانت می گوید:

این سرنوشت هر فن کاذب و حکمت باطلی است که در نهایت، خود موجب فناى خود گردد. و لذا بشریت را به رها کردن مابعدالطبیعه فرا می خواند:

قصد من آن است که همه کسانی را که مابعدالطبیعه را در خور تحقیق و اعتنا می دانند، به این حقیقت معتقد سازم که قطعاً واجب است کار خویش را موقتاً متوقف سازند و هر آنچه تاکنون شده، ناشده انکارند. و مقدم بر هر امری بینند که آیا اصولاً ممکن است علمی چون مابعدالطبیعه وجود داشته باشد؟

اگر مابعدالطبیعه، خود علم است، چرا مانند علوم دیگر قبول عام و دائم نیافته است؟ و اگر علم نیست، چه شده است که همواره به صورت علم متظاهر بوده و ذهن آدمی را با امیدهایی که هرگز نه قطع می گردد و نه برآورده می شود، معطل ساخته است؟... در حالی که همه علوم دیگر بی وقفه قدم در راه توسعه و پیشرفت دارند. اما علمی که خود را حکمت محض می داند و همگان حل معمای خویش را از آن می طلبند، گرد یک نقطه می چرخد و قدمی، نمی تواند بردارد.^۱

مشکل کانت، مشکل معرفت شناسی است، و کم و بیش، همیشه مطرح بوده؛ اما کانت آن را مشکل حل نشدنی تلقی کرده است. ما در این باره بیشتر توضیح خواهیم داد. اما در اینجا به همین قدر اکتفا می کنم که او در برداشت خود از مابعدالطبیعه و فلسفه، دچار یک خطای بنیادی است. این خطای بنیادی، متأسفانه بر اساس یک توهم، دامگیر فیلسوفان مسلمان معاصر ما نیز شده است. او مابعدالطبیعه را چنین تعریف می کند:

مابعدالطبیعه، علم عقلی نظری کاملاً مستقلی است که از همه تعلیمات تجربی فراتر می رود و صرفاً مبتنی بر مفاهیم است.^۲

با این پیش فرض که بنیاد فلسفه تنها بر مفاهیم ذهنی استوار است و کاملاً از دانش های دیگر مستقل است، داوری کانت درباره فلسفه، کاملاً منطقی و درست است. اما این پیش فرض اگرچه تا حدودی مورد تأیید متفکران معاصر

۱. همان، ص ۱.

۲. ایمانوئل کانت، نقد عقل محض، پیشگفتار چاپ دوم، ب XV.

ما نیز می‌باشد، درست و منطقی نیست.^۱

چهار. نقد و ارزیابی فلسفه اسلامی

تا اینجا از فلسفه در فکر و فرهنگ بشر گفت‌وگو به میان آمد، اما حال به نقد و ارزیابی «فلسفه اسلامی» می‌پردازیم. آیا تفکری می‌تواند، دینی باشد و در عین حال فلسفی هم باشد؟ آیا چیزی به نام فلسفه اسلامی وجود دارد؟ قید اسلامی در فلسفه یعنی چه؟ در نهایت تعریف فلسفه در جهان اسلام و از نظر فلاسفه مسلمان چیست؟ رابطه این فلسفه با علوم دیگر چگونه رابطه‌ای است؟ ابزار کار فیلسوف مسلمان کدام است؟ مستند او چیست؟ و در نهایت چه هدفی را دنبال می‌کند؟ اکنون به پاسخ این پرسش‌ها می‌پردازیم.

۱. رابطه دین و فلسفه

بهتر است که در بحث خود، به‌طور موقت، دین‌داران را در نظر نگیریم که گرایش‌ها و سلیقه‌های گوناگون داشته‌اند، بلکه دعاوی عام و مورد فهم دین را ملاحظه کنیم. در جانب فلسفه نیز کاری به فیلسوفان نداشته و فقط به ادعای فلسفه توجه کنیم که در آن صورت بهتر به نتیجه می‌رسیم. اکنون با این ملاحظه، دین و فلسفه را با یکدیگر مقایسه کرده و ارتباط و نسبت آن‌ها را بررسی می‌کنیم.

الف. دین. ادیان جهان به‌طور کلی اصول و فروع خود را به پیروان خود تلقین می‌کنند. بر اساس ایمان آنان، انجام اعمال و وظایفی را برای رسیدن به سعادت حقیقی، لازم می‌دانند. در حوزه تعالیم دینی، تصمیم انسان و انتخاب او بر پایه توارث، تربیت و تلقین است. هر کس در آغوش هر خانواده‌ای بزرگ شود، دین او دین آن خانواده خواهد بود. این روال عادی ادیان است.

اما در این میان، دین اسلام بر خلاف همه ادیان موجود که بیشتر بر رفتار آدمی تأکید می‌ورزند، بر خردورزی و اعتبار فردیت انسان‌ها تأکید می‌کند. یعنی

۱. این موضوع را در بررسی ارتباط فلسفه با دانش‌های تجربی توضیح خواهیم داد.

اسلام باور خانواده و پذیرش عام جامعه را معتبر دانسته، هر کس را شخصاً مسئول انتخاب باورهایش می‌داند. اسلام فردیت (اعتبار عقل و فهم یکایک انسان‌ها) را به عنوان دستور و تکلیف مطرح نمی‌کند، بلکه آن را شرط درستی و مقبولیت ایمان می‌داند.

برای روشن شدن مطلب، «ایمان» را در مسیحیت و اسلام در نظر بگیرید. مسیحیت از مردم می‌خواهد که: ایمان بیاورند، سپس بیندیشند. اما اسلام به مردم می‌گوید: تا نپنداشیده‌اند و تا نتوانند از قید و بند تقلید آزاد گردند؛ نمی‌توانند ایمان داشته باشند.

به عبارت دیگر؛ در مسیحیت برابر قاعده مشهور «گوستین»^۱ فهم، پاداش ایمان است.^۲ اما در اسلام، ایمان دستاورد خردورزی و تفکر است. پیغمبر اسلام می‌فرماید: تا کسی عقل نداشته باشد، دین نخواهد داشت. و تعالی هر کس در مقامات معنوی و تقرب به خداوند، به میزان خردورزی او بستگی دارد.^۳ یعنی، تا اصالت و اعتبار انسان در میان نباشد، دین اسلام، ایمان او را درست نمی‌داند و او را نمی‌پذیرد. برخلاف مسیحیت که اصالت انسان را بر نمی‌تابد. لذا یک مسیحی تا ملحد نگردد، اعتبار نخواهد یافت. به همین دلیل، در غرب مسیحی، اصالت انسان، مستلزم الحاد است.

ب. فلسفه. چنان‌که گذشت، فلسفه، دانش و معرفتی است که بر سه عامل استوار است: فردیت، تعقل و استناد به واقعیت. بنابراین مکتب‌های غیرعقلانی مانند مکاتب هندی و نوافلاطونی و عرفان اسلامی جزء فلسفه به‌شمار نمی‌روند. اگرچه ممکن است در جای خود و با مبانی و روش خود، به نتایجی هم برسند.

اکنون می‌توان رابطه دین و فلسفه را به سادگی تشخیص داد. اگر دین، دین اسلام باشد، لازمه ورود به آن، فیلسوف بودن است. یعنی انسان باید با فردیت

۱. این قاعده، مدلول آیه‌ای است در کتاب مقدس: مادام که ایمان نیاورده‌اید، فهم نخواهید کرد (اشعیا۱ نبی، ۹/۷).

۲. طبرسی، مجمع البیان، ۴۸۷/۱۰. تأکید قرآن بر عقل و تحقیر آن از تقلید بر کسی پوشیده نیست.

و استقلال خود و بر اساس عقل و اندیشه و به استناد واقعیت، اصول این دین را انتخاب کند.

اما اگر دین غیر عقلانی باشد، مانند مسیحیت، در آن صورت با اندیشه و فلسفه سازگار نخواهد بود و با حضور فلسفه، فروخواهد پاشید.^۱ چنین دینی با مکتب‌های غیر عقلانی، مانند تعالیم نوافلاطونیان، کاملاً سازگار خواهد بود.

بنابراین دین عقلانی چیزی است که فلسفه می‌تواند به آن برسد و آن را تشخیص دهد و به اصول آن باور کند. دین یک واقعیت است و لذا آن را نباید در عرض فلسفه و به عنوان بدیل آن مطرح کرد. به این معنا که اگر دین که بر ادعای وحی و مکاشفه استوار است، درست نباشد، محتوای آن خرافه‌ای بیش نخواهد بود. و اگر درست باشد، یک جریان عینی و واقعی خواهد بود. این یک واقعیت است که مبدأ جهان به گونه‌ای با انسان ارتباط برقرار کرده است. بنابراین، این جریان واقعی و عینی نیز مانند واقعیت‌های دیگر، در قلمرو فلسفه قرار گرفته و فیلسوفان برای شناخت هر چه بیشتر آن تلاش خواهند کرد. بنابراین:

الف. فلسفه نیز مانند فیزیک و ریاضیات، با صفت دینی، اسلامی و یا مسیحی توصیف نمی‌شود.

ب. فلسفه مسیحی قرون وسطی، در حقیقت همان مسیحیت است و التقاطی از نوافلاطونیان. هیچ‌کدام از آن‌ها نیز به معنی درست، فلسفه نیستند. بلکه گاهی عده‌ای مجازاً یا ندانسته به آن‌ها فلسفه می‌گویند. برای اینکه هیچ‌یک از سه عنصر بنیادی فلسفه را ندارند.

ج. آثار ابن سینا، فارابی و ابن رشد به معنی واقعی کلمه فلسفه است. اما از این آثار چه در صدی متعلق به میراث یونانی و چه در محصول نظریه‌پردازی و ابداع خودشان است، در جای دیگر قابل بررسی است.^۲ البته مسلم است که

۱. «باخبر باشید که کسی شما را با فلسفه و مکر باطل نریايد». (رساله پولس رسول به کولسیان، ۸/۲)

۲. در تاریخ تحلیلی - انتقادی فلسفه که مشغول نوشتن آن هستم، تشخیص سهم فیلسوفان مسلمان در تک تک موضوعات و مسائل فلسفی با دقت پی‌گیری می‌شود. امیدوارم به زودی بتوانم آن را به سرانجام برسانم.

ابداع و نظریه پردازی اینان کم نیست. اگرچه به اقرار خودشان، نقش میراث یونانیان در تأسیس این فلسفه بسیار مهم است. نباید از این نکته غفلت کرد که فیلسوفان جهان اسلام، مبانی و مسائل یونانیان را فقط گزارش نکرده‌اند، بلکه آن‌ها را مورد بررسی و ارزیابی قرار داده و به عنوان حاصل خردورزی خود پذیرفته‌اند. چنان‌که با تعالیم اسلام نیز همین برخورد را داشته‌اند. یعنی هر موضوع و مسئله‌ای را که پذیرفته‌اند، با مبانی خودشان پذیرفته‌اند، نه به این دلیل که گفته خدا یا پیغمبر است. لذا هر موضوع و مسئله‌ای که با مبانی خودشان قابل تبیین نبوده است، آشکارا آن را کنار گذاشته‌اند. مثلاً اگر مبدایی برای جهان هستی پذیرفته‌اند، بر اساس مبانی خودشان بوده است. و اگر حدوث زمانی جهان و یا معاد جسمانی را نپذیرفته‌اند، به این دلیل است که با مبانی آنان قابل تبیین نبوده است.

این واقعیت جریان تفکر فلسفی در جهان اسلام است. اما این‌که چه میزان کامیاب بوده‌اند؟ بحث دیگری است. من درباره اینان، نظر برتراند راسل را درباره فیلسوفان مکتب ملطی تکرار می‌کنم که: اهمیت فلسفه اسلامی در آنچه به دست آورد نیست، بلکه در آن چیزهایی است که خواست به دست آورد.^۱

د. صفت اسلامی برای فلسفه اسلامی هرگز به این معنا نیست که محتوای این فلسفه برگرفته از اسلام است. بر خلاف فلسفه مسیحی قرون وسطی که چیزی جز مسیحیت التقاطی نبود. اکنون جای این پرسش است که این فلسفه، عنوان اسلامی را با چه توجیهی با خود دارد؟ این عنوان دلایل مختلف دارد و عنوان درستی هم هست. از جمله اینکه:

- محصول قلمرو اسلام و متفکران این قلمرو است. به این معنا می‌توانیم فلسفه‌ها را به مناطق جغرافیایی یا ادیان مختلف نسبت دهیم؛ چنان‌که آن را به ادوار مختلف تاریخ نسبت می‌دهیم. علوم دیگر مثلاً ریاضیات و فیزیک نیز چنین نسبتی را بر می‌تابند.

- با دین اسلام هماهنگ است. هماهنگی نه به این معنا که از منابع دینی به

۱. برتراند راسل، تاریخ فلسفه غرب، کتاب اول، بخش اول، فصل دوم.

دست آمده، بلکه به این معنا که تلاش آن در هستی‌شناسی، با آموزه‌های اسلام هماهنگ است. مثلاً اسلام، مبدأ هستی را یگانه می‌داند. فلسفه نیز در کاوش‌های خود به توحید واجب‌الوجود می‌رسد.

منعطف به اسلام است. هیچ فیلسوفی در طول تاریخ نبوده است که به گونه‌ای با محیط و تربیت خود پیوند نداشته باشد. این پیوند بیشتر از دو جنبه می‌باشد: یکی اثرپذیری و دیگر مسئله‌پذیری. در اثرپذیری نمونه‌های زیادی داریم که نابغه‌ها نیز در نهایت، تحت تأثیر پرورش و محیط بوده‌اند. ارسطو منعطف به سنت اعتقادی یونانیان است و کانت و هگل به مسیحیت و ابن‌سینا و فارابی نیز به اسلام.

مسئله‌پذیری که نتیجه انتظارات محیط است، بدین صورت است که ابن‌سینا توحید را بررسی می‌کند، نه تثلیث را؛ و صدرای معاد جسمانی را و اسپینوزا تثلیث را.

ضمناً یادآوری این نکته را لازم می‌دانم که «اصطلاح فلسفه اسلامی» اخیراً و در مقایسه با فلسفه‌های غربی به کار می‌رود، و گرنه در متون فلسفی ما فلسفه با صفت «اسلامی» همراه نیست. چنان‌که در تعریف‌ها، هرگز فلسفه با قید اسلامی مطرح نشده است و کسی از کندی تا طباطبائی به تعریف فلسفه با عنوان و قید اسلامی نپرداخته است. نتیجه آنکه: فلسفه اسلامی همان فلسفه است، نه کلام و عرفان! و بر اساس دانش بشری تنظیم شده است، نه وحی. بنابراین باید قید «اسلامی» را از آن حذف کنیم، تا از سوء تفاهم و برداشت ناقص جلوگیری شود.

۲. بررسی تعریف‌های فلسفه در جهان اسلام

چنان‌که گذشت، از آغاز تاکنون تعریف فلسفه، مشابه و یکسان بوده است. کندی آن را چنین تعریف می‌کند:

دانش حقیقت اشیا در حد توان انسان.^۱

۱. کندی، کتاب‌الکندی الی المعتمد... رسائل کندی، ص ۹۷.

اما منظور ما در اینجا، پرداختن به نکته‌هایی است که فیلسوفان در ارتباط با تعریف فلسفه ذکر کرده‌اند.

کنندی، گفتیم چهار ویژگی اساسی را در تعریف فلسفه مطرح می‌کند: کلی بودن دانش‌های فلسفی، معنادار بودن عناوین، استناد به محسوسات و دانش ریاضی و طبیعی، و برترین بودن دانش فلسفی.

فارابی بیشتر بر کلیت دانش فلسفی تأکید می‌کند.

اما ابن‌سینا به اثبات مبادی علوم تأکید می‌کند.^۱ او در *شفا* بیشتر به تعیین موضوع فلسفه و نیز به جایگاه فلسفه در مقایسه با دانش‌های دیگر می‌پردازد.^۲ در این میان *ابوالبرکات بغدادی*، نکته‌هایی جالب یادآور می‌شود؛ همانند:

- سیر معرفت از ترکیب به تجزیه.

- ترتب شناخت، از موجودات خارجی به سوی دانش فراگیر.

- سیر از محسوس به معقول.^۳

اما سهروردی، تنها یک نکته قابل توجه دارد و آن نقد این دیدگاه مشائیان است که: موضوع فلسفه، وجود است.^۴

نکته‌ای که ملاصدرا مطرح می‌کند، برابری ذهن انسان با جهان است.^۵ طباطبایی و پیروانش به جدایی فلسفه از علوم تجربی تأکید دارند.^۶ و نیز طباطبایی به انگیزه تحقیق فلسفی اشاره دارد.

اکنون به نقد و بررسی این دیدگاه‌ها می‌پردازیم.

۱. نقد تعریف فلسفه از کنندی تا ابن‌سینا

در عین اشتراک کنندی، فارابی و ابن‌سینا در اصل تعریف فلسفه، نکاتی را

۱. ابن‌سینا، *نجات*، *طبیعیات*، مقاله اول، فصل اول.

۲. ابن‌سینا، *الهیات شفا*، مقاله اول، فصل دوم.

۳. همین نوشته، کتاب اول، بخش اول.

۴. همان.

۵. همان.

۶. همان.

که این سه متفکر مورد توجه قرار داده‌اند بررسی می‌کنیم. کلیت دانش فلسفی و برتر بودن آن یعنی چه؟ آیا منظور از کلیت فراگیر بودن آن است؟ یا ثبات آن؟ به نظر من هر دو مورد را باید در نظر گرفت. اما متفکران ما در چگونگی این فراگیری یا ثبات هیچ‌گونه توضیحی ندارند. می‌دانیم که قوانین در علوم جزئی نیز کلی‌اند. پس منظور ما از کلی بودن در فلسفه چیست؟ شاید منظور از کلیت، کلیت امور عامه باشد که قوانین و مسائل هستی را که ثابت و فراگیرند شناسایی می‌کند. اما ثبات این‌ها از آن جهت است که همیشه جریان داشته و در هیچ شرایط زمانی و مکانی، استثنا و ابطال نمی‌پذیرند.

اگر از کلیت چنین تفسیری داشته باشیم، آیا دستیابی به چنین دانشی در توان بشر هست؟ قید «در حد توان بشر» که از همان آغاز در تعریف فلسفه آمده است، باید بیشتر مورد توجه قرار گیرد. ظاهراً فیلسوفان ما به این نکته متوجه بوده‌اند، اما آن را چندان جدی نگرفته‌اند. توان معرفتی انسان در حد وسواس‌آمیزی مورد عنایت فیلسوفان جدید مغرب زمین است. اما *فارابی* و *ابن سینا* از این قضیه با خوشبینی گذشته‌اند.

فارابی در *تعلیقات*، حکمت را که معرفت *علة العلل* است، در انحصار واجب‌الوجود می‌داند.^۱ *ابن سینا* نیز عیناً همین نکته را تکرار می‌کند.^۲ هر دو فیلسوف ادراک بشر را محدود دانسته و درک حقیقت موجودات را در توان انسان نمی‌دانند.^۳

این مطالب را *ابن سینا* و *فارابی* به زبان آورده‌اند، اما به نظر من چندان جدی نگرفته‌اند. اینکه حکمت در انحصار خدا است! و اینکه ما توان شناخت حقیقت موجودات را نداریم، همان نکته‌ای است که عیناً بیش از هفت قرن بعد به زبان لسینگ جاری شده است:

۱. *فارابی، تعلیقات*، بند ۲۴.

۲. *ابن سینا، تعلیقات*، ص ۶۲.

۳. *فارابی، تعلیقات*، بند ۶ و *ابن سینا، همان*، ص ۳۴.

بارالها! انگیزش جست‌وجوی حقیقت را به بنده خود ببخشای؛ زیرا حقیقت ناب تنها در شأن متعالی تو است.^۱

فیلسوف کسی است که همه هستی را مطالعه می‌کند. آیا چنین چیزی امکان دارد؟ پاسخ مثبت به این پرسش در گذشته، دو زمینه داشت: یکی کوچک پنداشتن جهان و دیگری خام‌اندیشی و غفلت انسان. تا دوران گالیله همه اندیشمندان غرب و تا حدود صد سال پیش همه اندیشمندان مسلمان، نه از جهان ذرات خبر داشتند و نه از دنیای کهکشان‌ها. برای آنان زمین مرکز جهان بود و آن آبی بی‌ستاره در بالای سرمان که با چشم غیرمسلح دیده می‌شد، فلک اطلس بود و پایان جهان! در این جهان کوچک، انسان حق داشت که خود را آن قدر بزرگ پندارد که بتواند همه آن جهان را در ذهن خود داشته باشد!

پاسخ منفی و همراه با یأس و تردید آن پرسش نیز چند زمینه دارد:

- دقت‌های معرفت‌شناختی اخیر انسان.
- وسعت بیکران و بی‌حد و مرز جهان.
- ناچیز بودن دستاورد فلسفه در تاریخ پیدایش خود.

پیشنهاد می‌کنم که از کامیابی فلسفه هرگز ناامید نشویم. در عین حال از ارزیابی توان خودمان و تلاش برای بالا بردن سطح این توان نیز غفلت نکنیم.^۲ مسئله معنادار بودن و استناد به محسوسات را که کفای یادآور شده است بعداً توضیح خواهیم داد. اما اکنون بیشتر به موضوع کلیت و دانش نخستین بودن فلسفه می‌پردازیم و رابطه آن را با موضوع علوم توضیح می‌دهیم.

الف. کلیت دانش فلسفی. چنان‌که گذشت، فلاسفه ما درباره این کلیت توضیح نداده‌اند. گفتیم منظور از کلیت، فراگیری و ثبات است. این فراگیری و ثبات از آنجا است که بنا بر عقیده ارسطو، در تبیین پدیده‌ها هر چه به علل

۱. ارهارد بار، مجموعه روش‌نگری چیست؟، ص ۷۶.

۲. برای مطالعه بیشتر رک: یحیی یثربی، از یقین تا یقین، فصل‌های ۹-۷. در این باره در آینده بیشتر توضیح خواهیم داد.

نخستین نزدیک شویم، دانش ما فراگیرتر بوده و ثبات بیشتری خواهد داشت. چنان‌که هر چه بیشتر به محسوسات نزدیک باشیم، اصول و قواعد ما محدودتر خواهند بود. از اینجا است که حوزه علوم تجربی، نسبت به فلسفه، جزئی‌تر و محدودتر است و جهان مادی و محسوس، چندان در قابل کلیت و ثبات نمی‌گنجد. تا گونه‌ای کلیت و ثبات در کار نباشد، ادراک ما معرفت جدی تلقی نمی‌شود. متفکران از دیرباز به این نکته توجه داشته‌اند لذا *افلاطون* به سراغ مثل می‌رفت، تا تکیه‌گاهی بر کلیت و ثبات معرفت پیدا کند. *ارسطو* نیز این کلیت و ثبات را در حوزه عقل و ادراکات عقلی جست‌وجو می‌کرد. *ماکس پلانک* فیزیک‌دان برجسته معاصر می‌گوید:

هر چند مشاهداتی تازه، و *تئوریه*، فرایندهایی از آن جهان حواس، منشأ همه سیر جهان فیزیک به سوی کمال است. اما جهان فیزیک در این میر تکاملی پیوسته از جهان حواس دور می‌گردد. کافی است به مبحث نور بیندیشیم که در آن چشم انسان دیگر نقشی ایفا نمی‌کند.^۱

بدینسان بشر با فاصله گرفتن از حواس به سوی کلیت و ثبات حرکت می‌کند. این کلیت و ثبات در آن سوی مرزهای دانش تجربی به دست می‌آید. آن دانش، همان دانش نخستین است.

ب. *رابطه فلسفه با موضوع علوم*. آنچه در آغاز کتاب‌ها یا بخش‌های فلسفی معاصر درباره ارتباط فلسفه با علوم آمده، این است که: فلسفه، عهده‌دار اثبات موضوع علوم است. *طباطبایی* می‌گوید: چون موضوع فلسفه اعم از موضوعات علوم است، پس همه علوم در ثبوت موضوعشان به فلسفه وابسته‌اند. خود موضوع فلسفه، چون موجود عام است، به صورت بدیهی قابل تصور و تصدیق است.^۲ اما آنچه در نوشته *فارابی* و *ابن سینا* آمده است، مثله «اثبات» موضوع نیست. در *تعلیقات فارابی* به جای اثبات واژه «نظر» آمده است.^۳ اما در *اعراض مابعدالطبیعه فارابی*، واژه بیان و تبیین مبادی و حدود موضوعات به کار رفته

۱. ماکس پلانک، تصویر جهان در فیزیک جدید، ص ۶.

۲. سیدمحمدحسین طباطبایی، *نهایة الحکمة*، مقدمه و اصول فلسفه، مقاله اول.

۳. فارابی، *تعلیقات*، بند ۹۵.

است.^۱

این سیئا نیز همین نظر و تبیین را مطرح می‌کند.^۲

اما صدرالمثالین، تعبیر بحث از موضوعات علوم دیگر را دارد و موضوعات علوم دیگر را به منزله عوارض ذاتی موضوع فلسفه می‌داند.^۳ به نظر من اثبات موضوع که در نوشته‌های طباطبائی مطرح شده است، چندان درست به نظر نمی‌رسد، بلکه باید همان تعبیر قدیمی بحث و تبیین را به کار ببریم. زیرا اگر رابطه فلسفه و علوم دیگر را با دقت بررسی کنیم، خواهیم دید که جریان تبیین مطرح است نه اثبات. آنچه از اظهارات طباطبائی بر می‌آید؛ بیش از این نیست که مثلاً یک فیزیک‌دان یا ریاضی‌دان اگر چه راجع به ماده و یا کمیت، در حد تخصص کسب دانش کرده‌اند، اما وجود کمیت و جسم را مسلم فرض کرده و در مورد اثبات آن کاری نکرده‌اند و نباید هم بکنند. زیرا فیلسوف مسئول این کار است. فیلسوف باید ثابت کند که جسم، یا کمیت، وجود دارد.^۴ از آنجا که تصور و تصدیق وجود و موجودیت موجودات بدیهی است،^۵ ارجاع اثبات موجودیت موضوعات علوم به فلسفه بی‌فایده خواهد بود.

البته در مواردی از قبیل اثبات نفس مجرد، یا اثبات واجب‌الوجود، می‌توان مسئله بود و نبود را مطرح کرد. اما در این‌گونه موارد نیز در اصل، تبیین مطرح است، نه بود و نبود.

یعنی در حقیقت، بحث اصلی و هدف ما این است که بدانیم انسان ترکیبی از جسم و روح مجرد است؟ یا فقط جسم است؟ یا آنکه می‌خواهیم بدانیم که جهان آفریدگاری دارد یا نه؟ یا بلکه از آغاز موجود بوده است؟ یا اینکه آیا حرکت از خود ماده پدید می‌آید؟ یا باید یک محرک مجرد از ماده، در کار

۱. فارابی، مقاله فی افراض مابعدالطبیعه، ص ۶.

۲. ابن سینا، تعلیقات، صص ۶۲-۶۱ و شفا، مقدمه الهیات.

۳. صدر، اسفار، ج ۱۷، ص ۲۴-۲۵.

۴. سیدمحمدحسین طباطبائی، اصول فلسفه، مقاله اول.

۵. سیدمحمدحسین طباطبائی، نه‌ایة الحکمة، مقدمه.

باشد؟

بنابراین وظیفه و کار اصلی فلسفه، تبیین واقعیت‌ها است، نه اثبات آن‌ها. ناگفته نماند که زمینه این دیدگاه برای طباطبایی از آنجا فراهم آمده است که او وظیفه و کار اصلی فلسفه را بررسی بود و نبود موجودات می‌داند. چنان‌که بارها این موضوع را مطرح کرده است.^۱ در صورتی که کار فلسفه این نیست که در مورد باور ما به بود یا نبود اشیا تحقیق کند. یعنی فلسفه کارش این نیست که به کشف خطاهای ما در بود و نبود اشیا بپردازد. بلکه این کار معرفت‌شناسی است که عوامل خطای داوری‌های ما را کشف کند و هشدار دهد.

اگر هدف فلسفه و مسئولیت آن، اصلاح خطای ما در ارتباط با بود و نبود اشیا باشد، در آن صورت اگر به فرض انسان در تشخیص بود و نبود اشیا خطا نمی‌کرد، دیگر نیازمند فلسفه نمی‌شد. و این درست نیست. زیرا:

مسئله وجود اشیایی مثل ماده یا روح، اگر بدیهی هم باشند، باز هم ما به بحث درباره آن‌ها نیاز داریم. زیرا، حکم به موجودیت عام چیزی، معرفت به آن چیز به‌شمار نمی‌رود. شاید یکی از بهترین نتایج تفکیک وجود از ماهیت که از زمان ارسطو سابقه دارد،^۲ این باشد که حکم به موجودیت چیزی یا آگاهی از موجودیت چیزی، ما را از تلاش برای فهم چیستی و ماهیت آن چیز بی‌نیاز نمی‌کند. بنابراین بر خلاف اظهارات طباطبایی، کار اصلی فلسفه و هر دانش دیگری، تلاش برای فهم چیستی موجودات است نه هستی عام آن. بشر از روزی که چشم باز کرده، پذیرفته است که آب هست، زندگی هست؛ زمین هست؛ آسمان هست؛ اما در چیستی آن‌ها بسیار دیر به آگاهی ناپذیری دست یافته است.

بنابراین کار فیلسوف این نیست که به طبیعت‌شناس بگوید: نگران نباش!

۱. همان.

۲. ابن سینا، اشارات، نمط چهار، فصل ۱۶؛ ابن سینا، شفا، الیهیات، مقاله ۱، فصل ۵ و ارسطو،

تحلیلات ثانوی، ۲، ۷، ۹۲ ب ۱۸-۴.

طبیعت هست، زمین هست، آسمان هست، ستاره هست. حال باید دید که کار اصلی فلسفه در ارتباط با دانش‌های دیگر چیست؟

به نظر من، این نکته وقتی روشن می‌شود که به نکته بسیار ظریف دیگری بیشتر توجه کنیم. آن نکته عبارت است از: «انتقال مدار بحث فلسفی از چیستی به هستی». برای روشن شدن این نکته لازم است توجه کنیم: گاهی برای ما فهم یک حقیقت مطرح است و گاهی واقعیت داشتن آن. مثلاً برای بیشتر دین‌داران، این مهم است که خدا یا روح وجود داشته باشد. اما برای یک دانشمند و فیلسوف، شناخت خدا و روح هدف اصلی است. برای اینکه اگر منظور از اثبات وجود، اثبات وجود در برابر شکاکان و ایدئالیست‌ها باشد، چنین اثباتی کار فلسفه نیست. زیرا فلسفه خودش واقعیت را اثبات نمی‌کند، بلکه با مسلم گرفتن آن، به شناخت آن می‌پردازد. اگر منظور از اثبات وجود، اثبات موجود بودن یعنی ابطال معدوم بودن یک پدیده است، یعنی اثبات کنیم که خدا یا روح وجود خارجی دارند و معدوم یا موهوم نیستند، این هم نیازمند فهم ما از چیستی آن‌ها و چیستی چیزهایی است که با بهره گرفتن از آن‌ها به اثبات این‌ها می‌پردازیم. یعنی ما باید نخست از چیستی «ممکن»، «نیاز ممکن»، «علت»، «ایجاد»، «واجب الوجود» و غیره آگاه باشیم تا بتوانیم به اثبات موجودیت واجب استدلال کنیم.

از طرف دیگر، چنان‌که در آغاز این بحث‌ها گذشت، تا هستی چیزی را نپذیرفته‌ایم، تلاش برای شناخت آن در حد «شرح الأسم» خواهد بود و معرفت فلسفی ایجاد نخواهد کرد. لذا ناچاریم:

اولاً؛ در کسب معرفت، از محسوسات آغاز کنیم. زیرا این‌ها به‌طور مستقیم با حواس ما ارتباط دارند.

ثانیاً؛ در کسب معرفت، از مرکب و کل به سوی عناصر و اجزا حرکت کنیم.

در اینجا، این پرسش مطرح می‌شود که مگر مبادی و اجزا بر کل مقدم نیستند؟ مگر علت‌های غیرمادی بر موجودات مادی تقدم ندارند؟ پس چرا باید

ترتیب دانش آن‌ها بر عکس ترتیب وجودشان باشد؟ باید عرض کنم: ای کاش در ترتیب دانش نیز، تقدم با اجزا و علل و مبادی مجرد بود! اما چه می‌توان کرد که انسان نمی‌تواند دانش خود را از بسایط و علل اولیه و مجردات آغاز کند! این بحث را در بندهای بعدی پی می‌گیریم. در اینجا به همین اندازه اکتفا می‌کنم که این‌سینا به ترتیب متفاوت هستی موجودات، با دانش ما به آن‌ها توجه داشته است. او نخستین کسی است که این نکته را یادآور شده است. او چنان‌که گذشت،^۱ در ارتباط با اشکال دور، از جهت نیاز فلسفه به علوم و نیاز علوم به فلسفه، سه پاسخ را ذکر می‌کند. اما نکته اصلی همان است که پس از آن پاسخها، ذکر کرده است و آن اینکه:

جایگاه شایسته فلسفه پیش از همه دانش‌ها است؛ اما نسبت به روند و سیر درک و فهم ما، جایگاه آن بعد از همه دانش‌های دیگر قرار دارد. با این ملاحظه است که آن را دانش مابعدالطبیعه می‌نامیم و گرنه باید ماقبل‌الطبیعه نامیده می‌شد.^۲

ابوالبرکات بغدادی نیز به این نکته تصریح دارد. او می‌گوید:

به همین دلیل گروهی مابعدالطبیعه را در واقع ماقبل‌الطبیعه می‌دانند.^۳

راز این مطلب را تنها ابوالبرکات بغدادی یادآور شده است و آن اینکه: معرفت ما نخست به پدیده مرکب تعلق می‌گیرد و پس از آن به شناخت مبادی و علل آن می‌پردازیم.^۴ این همان روش ارسطویی و مشائی کسب معرفت است. ارسطو می‌گوید:

ما علت‌ها را به خاطر کسب دانش مورد بررسی قرار می‌دهیم. زیرا هیچ چیز را بدون شناختن علت‌هایش نتوان شناخت. پس باید برای شناخت هر چیزی به شناخت مبادی آن پردازیم.^۵

۱. همین کتاب، کتاب اول، بخش اول: نقد و بررسی تعریف فلسفه، ص ۳۱.

۲. ابن سینا، *شفا، الهیات*، مقاله ۱ فصل ۳.

۳. ابوالبرکات بغدادی، *المعتبر، طبیعیات*، بخش اول، فصل اول.

۴. همان.

۵. ارسطو، *طبیعیات*، ۲، ۳ و ۱، ۱ و مابعدالطبیعه، ۱، ۲.

بنابراین به نظر می‌رسد طباطبایی و پیروانش چندان به این نکته توجه نکرده‌اند. لذا چنین فکر کرده‌اند که مابعدالطبیعه دانش مستقلی بوده و بر دانش‌های جزئی دیگر مقدم است. بنابراین ارتباط فلسفه را با دانش‌های دیگر، چندان جدی نگرفته‌اند و بر جدا و مستقل نشان دادن فلسفه کوشیده‌اند. چنین فلسفه‌ای هرگز تحول نیافته و سیر تکاملی نخواهد داشت. همه وقت استادان و شاگردان صرف تکرار و آموزش فلسفه موجود شده و تنها در حد حاشیه‌نگاری‌های توضیحی یا رفع اشکال‌های غالباً فرضی (مقدّر) تلاش خواهد شد. در پایان این را هم بگویم که در اظهارات پیشینان، -حتی ابن‌سینا- هم مضمون‌هایی هست که به استقلال و تقدم فلسفه اشاره می‌کند. مانند آنکه: فلسفه از موجود مطلق بحث کرده و تا جایی پیش می‌رود که دانش‌های دیگر از آنجا آغاز می‌شوند.^۱ البته این روش برای حرکت تکاملی در توسعه معرفت که یادگار ارسطو است، بر اساس دیدگاه او در نظام موجودات جهان بسیار منطقی و درست است. زیرا از نظری مقولات دارای ترتب‌باند و انواع و اجناس نیز دارای ترتب‌باند. بنابراین هرچه از بالا یعنی از علل و مبادی اولیه به پایین بیاییم، پدیده‌ها پیچیده‌تر و محدودتر می‌شوند؛ هر چه از پایین به بالا برویم، پایه به پایه با کلیت و عمومیت بزرگ‌تر روبه رو می‌شویم. بنابر این برای شناخت انسان دو راه پیش رو داریم: یکی اینکه نخست علل و مبادی اولیه را شناخته و به شناسایی جنس‌الاجناس انسان دست یابیم. سپس تقسیمات این جنس را مرتبه مرتبه پی بگیریم تا به انسان برسیم. سپس عوامل تشخیص او را به دست آورده، سپس آن‌ها را با یکدیگر ترکیب کنیم تا به شناخت فردی از افراد انسان نایل شویم. البته این کار بسیار دشوار است. روش دیگر آنکه یک فرد محسوس از انواع انسان یا انواع دیگر را در نظر گرفته، سپس به شناخت عوامل و علل او پردازیم. و به دنبال آن به شناخت علت‌های درجه بعدی او پرداخته، کار خود را تا به علل نخستین پیش ببریم. معلوم است که روش دوم را باید انتخاب کنیم. زیرا برای ما تنها سیر از

۱. ابن سینا، *نجات، الهیات، مقاله اول، فصل اول*.

محسوس به معقول و از جزئی به کلی امکان دارد.

پیشنهاد من این است که با توجه به تغییر دیدگاه‌های معاصر در مورد مقولات و ماده صورت ارسطویی، آیا نمی‌توان ارتباط فلسفه و علوم تجربی را بر اساس روش مطالعاتی دیگر به گونه‌ای دیگر تبیین کرد و از اینکه کار فلسفه، اثبات یا تبیین موضوعات علوم است، دست برداشت؟ به نظر من آن ارتباطی که ما توضیح دادیم، تنها بر اساس جدول اجناس و انواع و نظام مقولات کارآیی دارد. اکنون باید فلسفه ما نیز مانند دانش‌های دیگر، از توجه به ماهیت ارسطویی، یعنی جنس و فصل که نماینده ذهنی ماده و صورت خارجی بودند دست بردارد و به روش‌های جدید تحقیق در علوم توجه داشته باشد. اگر چه اظهار نظر درباره این روش‌ها و تعیین روش‌های کارآمد علوم، یکی از وظایف فلسفه (فلسفه علم) است، اما چه می‌توان کرد؟ این کار را سه قرن پیش از این، فیلسوفان جدید و نوآندیش مغرب زمین امثال هیوم و بیکن انجام دادند و ما هنوز قصد حرکت نداریم!

بنابراین دانش‌های دیگر از فلسفه جدا نبوده، همچنان از مقدمات کسب معرفت فلسفی به‌شمار می‌روند.

ما باید از مرز دانش‌ها فراتر رفته و به حوزه فلسفه پنا بگیریم. در نظام ارسطویی، هر علمی از عوارض موضوع خود بحث می‌کرد، اما بحث از خود موضوع، به علم بالاتر ارجاع می‌شد. علم بالاتر نیز از عوارض موضوع خودش بحث می‌کرد و بحث از موضوعش را به علم بالاتر ارجاع می‌داد، تا آنکه به بالاترین دانش‌ها یعنی فلسفه و الهیات دست می‌یافت. از یادمان نرود که این بحث‌ها بر اساس بررسی علت‌ها بود که سرانجام به بررسی مبادی نخستین و علل‌العلل می‌انجامید. بنابراین کار فیلسوف عبور از مرز علوم به قلمرو فلسفه بود. سپس نگرش از قلمرو فلسفه (قله دانش‌ها) به حوزه علوم بود؛ آن هم در جهت تبیین موضوعات علوم و راهنمایی دانشمندان و پژوهندگان علوم، در جنبه‌های مختلف معرفتی و روشی. بنابراین دانش‌ها از ما توضیح و توسعه می‌خواهند، نه موضوع!

حال انصاف دهیم که در کجای کاریم؟ و از امکانات مادی و معنوی خود در قلمرو فلسفه چگونه بهره‌داری می‌کنیم؟ آن هم در عصری که با دنیا طرفیم نه با خودمان!^۱

۳. روش و ابزار کار

امروزه از مسلمات است که اگر با روش درست و ابزار لازم، کار نکنیم، پیشرفتی نخواهیم داشت. قلمرو متعالی و دور از دسترس افکار عادی و ناورزیده، با چنان دشواری و پیچیدگی همراه است که اندک غفلتی بر مشکلات افزوده و کامیابی را دشوار می‌سازد. علاوه بر هوش و استعداد لازم، پرورش مناسب، شکیبایی، وارستگی و دانش‌دوستی و ده‌ها صفات دیگر، ده‌ها نکته روشی و ابزاری را نیز باید با دقت رعایت کرد. اینک به نمونه‌هایی از آن‌ها اشاره می‌کنیم.

الف. تکیه بر معرفت‌شناسی کارآمد.

اگر چه در کتاب‌های فلسفی و یا منطقی، بخشی یا فصلی به بحث مسائل معرفت‌شناسی اختصاص نیافته است؛ اما عملاً دارای یک معرفت‌شناسی جامع هستیم که مسائل آن به‌گونه مستقیم و غیر مستقیم در ضمن بحث‌های منطقی و فلسفی عنوان شده‌اند. این مسائل اگر چه با دقت اثبات نشده‌اند، اما به صورت اصول قطعی و ثابت پذیرفته شده‌اند. اکنون لازم است که یکایک آن‌ها را با دقت بررسی کرده، با حفظ و تقویت اصول و مسائل روشن و قابل اثبات و کار آمد، اصول و قواعد غیر قابل اثبات و در عین حال ناکارآمد و بازدارنده را کنار بگذاریم.

برای این کار، اقدامات پیگیر، جدی و همه جانبه لازم است؛ از جمله:

۱. نقد و ارزیابی مجدد معرفت‌شناسی موجودمان. انسان بر اساس یک

۱. مطلب از جمله نقد سهروردی به موضوع قرارداد و وجود نسبت به فلسفه و انگیزه

طباطبایی در تأکید بر جدایی علم و فلسفه را در فصل بعدی توضیح می‌دهیم.

معرفت‌شناسی خام، برخوردی خام با پیرامون خود داشته و چنان می‌پنداشت که همه چیز را یا شخصاً می‌فهمد و یا با پرسیدن از دیگران می‌تواند دریابد! دقت در برخورد کودکان با جهان پیرامون، شاهد زنده این مدعا است. عده زیادی در همین شرایط بزرگ می‌شوند و از دنیا می‌روند؛ اما عده‌ای در مراحل از عمر خود، به چنین وضعی با دیده تردید نگاه کرده، در می‌یابند که منابع کسب معرفت آنان چندان هم قابل اعتماد نیستند! زیرا قوای ادراکی و مردم محیط او هر دو در معرض خطر هستند. با همین توجه، به این نتیجه می‌رسند که باید خودشان شخصاً دست به کار شوند و حدود توان خود و میزان اعتبار باورهای مردم محیط را با دقت ارزیابی کنند.

این همان «فردیت» مورد توجه در روش آموزش و پژوهش است که انسان را از تقلید و خامی رها می‌سازد. *عین القضاة* می‌گوید:

روزی هزاران جنازه به گورستان می‌برند که حتی یکی از آن‌ها مزه شک را نچشیده است.^۱

یعنی بیشتر مردم عمر خود را با خامی و تقلید به سر می‌برند. چنین شرایط نامعقولی در محیط ادیان غیر عقلانی و متکی بر احساس و رفتار، مانند مسیحیت و مکاتب هندی، کاملاً طبیعی است. اما این یکی دیگر از معجزه‌های جاویدان اسلام است که ایمان را تنها به شرط فردیت و استقلال اندیشه می‌پذیرد و تقلید و تبعیت از محیط و سنت موروث را به شدت نکوهش می‌کند.^۲

اساس تجدد و تحول غرب همین بود که: جرأت اندیشیدن داشته باشند و با اینکه بالغ‌اند، خود را نابالغ نگاه ندارند.^۳

اصول و مسائلی که جداً سودمند و قابل اثبات‌اند، در معرفت‌شناسی ما کم نیستند، از جمله: توجه کافی به حس و عقل؛ شرط عدم تعمد و تقلید در تفکر؛

۱. *عین القضاة، نامه‌ها، نامه ۷۲.*

۲. جابه‌جا در قرآن کریم به این نکته تأکید شده است. و اینکه در اصول نباید تقلید کرد، شعار خاص و عام است.

۳. کانت، مقاله «روشن‌نگری چیست؟».

قبول امکان خلط در فکر؛ اطمینان به توان انسان در فهم؛ واقع گرایی، مخالفت و مبارزه با نسبیّت و شکایت مکتبی، توجه به شک روشی در حدی که معتزله غالباً شک را نخستین واجب هر انسان می دانستند^۱ و ده ها نکته مثبت دیگر.

اما اصول و مسائل باز دارنده هم داریم از قبیل: خوش بینی خام به اذهان حکما که جهانی هستند برابر با جهان عینی. خدا گونگی حکما که یک مفهوم یونانی و نوافلاطونی است و اصولاً با تعالیم اسلام سازگار نیست. زیرا اسلام با هرگونه اقدامی در رساندن غیر خدا، به مقام خدایی مخالفت کرده است. خداشدن و خداکردن انسان، هم در حوزه سیاست خطرناک است و هم در حوزه معرفت. با کمال تأسف در مسیحیت تحریف شده و تحت تأثیر تعالیم شرک قدیم و به خصوص نو افلاطونیان، هر دوی این ها اتفاق افتاده است.

ناگفته نماند که یکی دیگر از معجزه های قرآن کریم، علاوه بر محکوم کردن خدا انگاری انبیا و اولیا و علمای دینی، این نکته است که این کار را بزرگ ترین خطا و تحریف مسیحیت شمرده، به منبع چنین باورهایی نیز تصریح می کند که همان آیین های شرک و کفر است.^۲

بنابراین همه بزرگان حکمت را باید انسان و کاملاً انسان بدانیم که در معرض کاستی و خطایند؛ و خداوند جز در مورد معصومان، وعده عصمت نداده است. بنابراین باید:

۱- موجودی حکمت، منطق و معرفت شناسی را نقد کرده، به جبران کاستی ها پردازیم.

۱. جوبنی، الشامل، ص ۱۵؛ سیوری حلی، ارشاد الطالین، ص ۱۱۳؛ آقای حسن زاده آملی، آن را یک قاعده مورد قبول و پیروی عقلا می داند که اگر چه دکارت به زبان آورده، اما دیگران عملاً با شک به اندیشه پرداخته اند. (حسن زاده آملی، معرفت نفس، ص ۲۹۲).

۲. آل عمران، آیات ۷۹-۸۰ و توبه، آیات ۳۱-۳۰. قرآن کریم این گونه افکار را مضاهات (همسانی و تشبه) به آیین سابق کفر و شرک می داند. لطفاً آیات یاد شده را با دقت بخوانید! آن روز در آن محیط جاهلی چه کسی می توانست از منبع این باورها آگاه گردد؟ این معجزه نیست؟ خوش بختانه امروزه دانشمندان می دانند که مسیحیت همان مکتب نوافلاطونیان است، آن هم فقط با اندکی تغییر. بنگرید به تاریخ فلسفه ها. از جمله: فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه، ج ۱، بحث نوافلاطونیان.

- از خوش بینی کمی در معرفت حکما، یعنی برابری ذهن آنان با جهان عین چشم پوشیم و ببینیم چقدر؟ و تا کجا؟

- از خوش بینی کیفی در معرفت حکما که ناشی از تعریف خوش بینانه علم و یقین آنان است، بگذریم. من به اختصار به تعریف علم و باور اشاره می کنم و بحث مفصل را به فرصتی دیگر می گذارم:

ما که علم را به حصول صورت پدیده ها در ذهن تفسیر می کنیم، تدریجاً این صورت را به حقیقت اشیا تبدیل کرده و چنین می گوئیم: وجود عقلی موجودات همه ماهیت و حقیقت آن ها است. به گونه ای که فقط لباس وجود خارجی را با لباس وجود ذهنی عوض کرده است. و این وجود ذهنی یک وجود مجرد نیز می باشد.^۱ در حقیقت دیدگاه های ارسطو و افلاطون را یک جا، در وجود ذهنی پذیرفته ایم! یعنی یک صورت عقلی داریم که مانند مثل افلاطونی مجرد نیز هست. و این بسیار خوشبینانه و حتی با اظهارات و باورهای دیگر خودمان نیز در تضاد است. مثلاً فارابی به این نکته که شناخت حقیقت اشیا امکان ندارد، بازها تأکید کرده است.^۲

این حقیقت مطلق و ناب دانستن معرفت بشری با قید «به قدر توان انسان» نیز ناسازگار است. به همین دلیل یقین را باید از نو تعریف کنیم و لااقل به تعریف های معتزله و کندی برگردیم که یقین را بیشتر با اطمینان تعریف می کردند.^۳

ما یقین و معرفت را تمام شده تلقی نکنیم و تعریف یقین را با عدم امکان نقیض آن به بن بست تفکر، تبدیل نکنیم. برای اینکه چنین دیدگاهی (عدم امکان نقیض یقین) با امکان خطای انسان و نیز با برخی اظهارات فلاسفه خودمان و فلاسفه بزرگ غرب ناسازگار است. افلاطون و ارسطو دآوری نهایی را به خصوص در حوزه الاهیات دشوار می دانند. با نامعلوم بودن فصول حقیقی

۱. صدر، اسفار، ج ۳، ص ۲۹۲ به بعد. و ابن سینا، اشارات، نمط ۳، فصل ۱۶.

۲. فارابی، تعلیقات، بند ۶-۳. و ابن سینا، تعلیقات، ص ۳۴ و ۸۲.

۳. کندی، رساله حدود، رسائل کندی، ص ۱۷۱.

موجودات، از نظر فیلسوفان ما نیز دست یافتن به یقین نهایی آسان نیست. بنابراین باید همیشه راه را برای تکمیل معرفت باز بگذاریم. و ده‌ها نکته دیگر.

۲. بازگشت به حس و تجربه. در تاریخ تفکر بشر، دو گرایش مشخص داریم که یکی بیشتر بر محور ذهن می‌چرخد و دیگری بر مشاهده و تجربه از محسوسات استوار است. اگر این دو جریان را به نام دو فیلسوف معروف بنامیم، جریان اول افلاطونی و جریان دوم ارسطویی است.

جریان نخست، از اورفئوسیان و فیثاغوریان آغاز و به افلاطون رسیده و بعدها به وسیله نو افلاطونیان به کمال خود رسیده و سپس با مسیحیت قرون وسطی ادغام شده است.^۱

دومی جریانی بود که با تلاش دانشمندان طبیعت‌شناس ملطیه و اتمیانی چون دموکریت آغاز شده و به ارسطو رسیده بود. این جریان پس از قرن‌ها انزوا به وسیله ابن‌سینا و ابن‌رشد، احیا و با روشن‌اندیشان جدید غرب، به پیدایش تمدن جدید انجامید.

افلاطون که جهان‌بینی، سیاست و اخلاق را بر اساس تخیل استوار می‌ساخت، سخت از تجربه و پژوهش طبیعت، گریزان بود و در نهایت آن را نوعی تفریح و تفنن می‌شمرد.^۲ او افلاطون با تحقیر تجربه و پژوهش در طبیعت، خود را از واقعیت دور کرده و به آغوش خیال سپرده بود. او در جمهوری روش تجربه را تنها استهزا می‌کند، ولى در تیمائوس آن را مردود می‌داند. آنجا که به مناسبت بحث در نظریه رنگ، از آزمایش‌های فیزیکی گذشتگان سخن به میان می‌آید، آزمایش را گستاخی و دستبرد به قلمرو الوهیت قلمداد می‌کند. و بدینسان نه تنها به مهم‌ترین وسیله پژوهش طبیعی بی‌اعتنایی می‌کند، بلکه آن را گناه نیز می‌شمارد.^۳

اما ارسطو به تجربه و پژوهش که از پدر و اجداد طبیعی به ارث برده بود،

۱. فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه، ج ۱، فصل ۳۵ تا ۴۶.

۲. افلاطون، تیمائوس، ۵۹.

۳. تئودور گمپرتس، متفکران یونانی، کتاب پنجم، فصل ۱۹، بند ۳ و فصل ۱۲، بند ۲ و فصل

۱۸، بند ۱.

علاقه‌مند بود. او عطش خود را به دانستن، عذر اشتباه‌هایش قلمداد می‌کند. تجربه‌های او گاهی چنان دقیقند که مردانی چون *دروین* و *کویه* را به ستایش و اوست دارد؛ و گاهی نیز بسیار غلط و اشتباهند. مثلاً مغز را سرد کننده می‌دانست نه مرکز ادراک. و طبعاً با توجه به ادراکات آن روز، اشتباهاتش بیش از دیدگاه‌های درست او است. طبعاً ذهن او نیز تحت تأثیر افسانه و عقاید عامه است، اما به هر حال گرایش او به تجربه و استقرا جای تردید نیست.^۱

در فلسفه اسلامی نیز از همان آغاز، توجه به حس و مشاهده، جایگاه شایسته‌ای یافت. *فارابی* تأکید کرد معارف انسان تنها از راه حواس تحقق می‌یابد. و ادراک کلیات از طریق احساس جزئیات است.^۲

ابن سینا عیناً عبارات *فارابی* را نقل کرده است؛ اما توضیح و تأکید بیشتری دارد.^۳ او می‌گوید:

انسان به گونه‌ای آفریده شده است که تنها از راه حواس، علم و ادراک را به دست آورد. سپس از قوه وهم بهره گیرد.

و اما آنچه با عقل در می‌یابد نتیجه کسب است نه طبع. و اما اولیات را از راه استقرا و مشاهده به دست می‌آورد.^۴

او در جایی دیگر از همین تعلیقات، مانند *فارابی* اولیات را محصول خود عقل می‌داند بدون یاری گرفتن از حواس.^۵ اما در آخرین اثر فلسفی خود، *اشارات و تنبیها* - همه علوم و معارف انسان را تنها از راه حواس ممکن می‌داند و اولیات را نیز استثنا نمی‌کند.^۶

نظر *ابن سینا* در ارتباط با وابستگی اولیات به حواس در آثار دیگرش از جمله *نجات* به روشنی بیان شده است. بدین‌سان که عقل ما در حکم به اولیات

۱. همان، کتاب ششم، فصل ۶.

۲. *فارابی*، *تعلیقات*، بند ۳ و ۴۸.

۳. *ابن سینا*، *تعلیقات*، حصص ۲۳ و ۸۲.

۴. *ابن سینا*، همان، ص ۲۲.

۵. همان، ص ۲۳.

۶. *ابن سینا*، *اشارات*، نمط ۳، فصل ۱۵.

نیازمند چیزی نیست، اما اجزای گزاره‌های اولیه را از راه حس به دست می‌آورد.^۱

بنابراین در فلسفه اسلامی نیز ما باید به حس و تجربه اهمیت ویژه بدهیم. متأسفانه آمیختگی عناصر افلاطونی و نو افلاطونی به فلسفه مشائی یونان و اشتباه پیشینیان ما در نسبت دادن آثار نو افلاطونیان به ارسطو، ما را در خطر بی‌اعتنایی به تجربه قرار داد. ما اثری از این گرایش را در شاگرد ابن‌سینا، بهمنیار مشاهده می‌کنیم. او می‌گوید:

کسی که به دنبال حکمت است، باید تهذیب نفس کرده و به محسوسات و امور عادی توجه نکند.

جالب اینجا است که چنین دستوری را به ارسطو نسبت می‌دهد.^۲

از آنجا که ارسطو خطر گرایش به افلاطون را احساس می‌کرد، این گرایش‌ها را به شدت نقد کرده است.^۳ اما چه حاصل که در هجوم تصوف و اشعریت و با ظهور غزالی که نمادی از غلبه آن دو بوده، بساط هرگونه تلاش عقلانی، حتی در حوزه ریاضیات، بی‌ربط به باورهای دینی آنان برچیده شد. به فتوی غزالی جز تصوف و اشعریت، هر چه بود خطرناک تلقی شد. حتی منطق و ریاضیات نیز ممکن است زمینه را برای سرایت شر و شومی دانشمندان و فلاسفه به جامعه فراهم سازد.^۴

پیشنهاد من آن است که در این عصر که این همه دانش تجربی در رشته‌های مختلف پیشرفت کرده است، ما از توجه به آن‌ها، در تحول فلسفه‌مان غفلت نکنیم. نکته قابل توجهی را نیز یاد آور می‌شوم و آن اینکه اگر امثال ابن‌سینا به ناچار همه اقسام علوم را خودشان تحصیل می‌کردند، امروزه پیدایش رشته‌های تخصصی، کار را بر فیلسوف آسان کرده است. می‌توان از حاصل دانش و پژوهش تخصص‌های گوناگون بهره گرفت، بی‌آنکه شخصاً متخصص

۱. ابن سینا، نجات، چاپ دانشگاه تهران، ص ۱۲۲.

۲. بهمنیار، التحصیل، ص ۵۸۱.

۳. ابن سینا، شفا، منطق، ج ۴، صفحه ۴.

۴. غزالی، المقلد من الضلال، صص ۱۱۶-۱۰۰؛ حیات، ج ۱، صص ۲۶-۱۰.

باشیم.

۳. پیوند فلسفه با علوم تجربی. غالباً چنین می‌اندیشند که علوم قلمرو جداگانه‌ای دارند و فلسفه نیز حوزه مستقل دیگری است. علوم به حس و تجربه تکیه دارند و فلسفه به اولیات و قضایایی که از حس و تجربه بی‌نیازاند. بد نیست که به اقسام اولیات و بدیهیات، نظری بیفکنیم.

اقسام و توضیح بدیهیات و ضروریات از شرح منظومه سبزواری نقل می‌شود:

۱. اولیات. قضایایی که تصور موضوع و محمول و نسبت حکمیه در حکم جزمی انسان به آن گزاره کافی بوده و برای او قابل انکار نباشد مانند: دو نقیض با هم جمع نمی‌شوند؛ کل بزرگ‌تر از جزء است؛ دو ضد در یک جا جمع نمی‌شوند؛ دو چیز مساوی با یک چیز دیگر، با هم مساویند.

۲. مشاهدات. شامل حسیات و وجدانیات. قضایایی که تصور موضوع و محمول و نسبت حکمیه در حکم کفایت نکند، بلکه نیازمند ادراک حسی هم باشد. مانند: این آتش گرم است؛ این شکر شیرین است؛ من می‌ترسم، یا من دلیرم.

۳. فطریات. قضایایی که قیاسشان با خودشان است. مانند: چهار، زوج است.

۴. تجربیات. که حکم به آن‌ها نیازمند تکرار مشاهده و یک استدلال پنهان است.

۵. متواترات. گزاره‌ای که تعداد گزارشگرانش در حدی باشد که احتمال دروغ ندهیم.

۶. حدسیات. حکم بر اساس قراین. مانند حکم به اینکه نور ماه از خورشید است.^۱

از میان این‌ها، حدسیات، متواترات و تجربیات به حوزه حس و تجربه مربوطند. فطریات نیز اولی نیستند، بلکه محصول استدلالند. مشاهدات نیز اما

۱. هادی سبزواری، شرح منظومه منطقی، صص ۹۲-۸۸.

تصور موضوع و محمول ناچار از طریق حس به دست می‌آیند. زیرا راه دیگری برای تصور چیزی نداریم. از این رو گفته‌اند: هر که حسی نداشته باشد دانشی نخواهد داشت، یعنی بهره ما از دانش به نسبت بهره‌مندی ما از حس است. از طرف دیگر، گزاره اولی معروف و مورد اتفاق همین امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین است.

خود این گزاره معرفت نیست، بلکه بیشتر نظام و عملکرد ذهن ما را نشان می‌دهد؛ در عین حال چنان‌که گذشت، از حس هم بی‌نیاز نیست. بنابراین چگونه می‌توان چنین حکم کرد:

سنخ بحث فلسفی با سنخ بحث‌های علمی، دو سنخ صد در صد مختلف می‌باشد. هیچ‌گاه یک مسئله علمی از هیچ علم، جزء بحث فلسفی نبوده، بلکه هرگونه بحث و کاوش فلسفی (الاهی یا مادی) از بحث‌های علمی کنار می‌باشد و به روش خاصی که از بود و نبود سخن گوید بحث خواهد نمود.^۱

مرحوم طباطبائی در جایی دیگر، عدم تحول در فلسفه را به عنوان یک ارزش و اعتبار، نتیجه این می‌داند که سایر علوم به تجربه وابسته‌اند، ولی فلسفه تنها از بدیهیات بهره می‌گیرد و نظر علمی ثابت نتیجه می‌دهد.^۲ اظهارات ایشان از چند جهت محل اشکال است.

۱. نظر ایشان عملاً در فلسفه ما، مصداق ندارد. مسائل فلسفه‌مان را بر اساس اشارات ابن‌سینا، نمط‌های چهارم تا هفتم بررسی کنید. کدام یک از آن‌ها بدون توجه به حس و تجربه، از بدیهیات به دست آمده‌اند؟

دلایل اثبات نفس همه بر اساس تجربه‌اند. مگر انسان معلق در فضا یک تجربه نیست؟ این تجربه فرضی را امروز با بی‌حس کردن اندام‌ها می‌توان انجام داد. صرف نظر از اینکه خود فرض ابن‌سینا توهم محض است و از واقعیت حکایت نمی‌کند. زیرا انسان بالغ معلق، که ناگهان در همان حالت پدید آمده باشد، هرگز در جهان خارج اتفاق نیفتاده و نخواهد افتاد. دقت فرمایید که آیا

۱. سیدمحمدحسین طباطبائی، اصول فلسفه، مقاله اول، نکته ۱.

۲. همان.

حذف بدن با یک تجربه خیالی، بهره‌گیری از بدیهیات است؟ اما امروزه می‌توان با بی‌حسی تک تک اندام‌ها، آن‌ها را حذف کرد. آیا می‌توان با چنین حذفی به نتیجه *ابن سینا* دست یافت یا نه؟ بماند!

آیا عدم انحصار موجود، در محسوس از بدیهیات به دست می‌آید، یا از تجربه و بررسی محسوسات؟

حکم به اینکه: جهان ممکن و یا حادث است؛ از بدیهیات به دست می‌آید، یا از ملاحظه اوصاف جهان بر پایه حس و تجربه؟

بر عکس اظهارات مرحوم علامه، ما هر جا از تجربه فاصله گرفته‌ایم، یا به تجربه ناقص استناد کرده‌ایم و یا بر اساس معلومات دیگران حکم کرده‌ایم، بارها به خطا رفته‌ایم و از بدیهیات هم امدادی ندیده‌ایم. مانند حکم به وجود نه فلک و ده عقل و حکم به زنده بودن افسلاک و تأثیر نفوس آسمان‌ها، در حوادث زمین و ده‌ها مورد دیگر.

آری! مباحثی داریم که با تجربه کاری ندارند. مانند حکم به وحدت شخصی وجود و اینکه: *لیس فی الدلر غیره دیار*. اما این‌گونه احکام و مسائل، سراپا محل اشکال بوده و اصولاً جنبه فلسفی ندارند و نمی‌توانند داشته باشند. چون اصولاً جز با کشف و شهود قابل درک نبوده و در حوزه عقل، «شطح» به حساب می‌آیند که نه تصورشان می‌توان کرد و نه تصدیق! چنان‌که گذشت، حتی پایه‌ترین گزاره پایه و اولی‌ترین اولی نیز، از جهت تصور موضوع و محمولش، به تجربه وابسته است.

۲. سنخ بحث فلسفی از سنخ بحث علمی، صد در صد جدا است. این یعنی چه؟ مرحوم طباطبائی این جدایی را چنین توضیح می‌دهند:

نظر فلسفه با نظرهای سایر علوم از راه اطلاق و تقیید و عموم و خصوص، مختلف می‌باشد. به این معنا که بحث مادی به اثبات و نفی وجود مادی می‌پردازد، نه مطلق وجود. سپس مثال می‌زنند از دخالت موجود غیر مادی در ادراک، که بحث طبیعی در این باره ساکت است. اما فلسفه به کاوش خود ادامه می‌دهد.^۱

ظاهراً ایشان چنین فرض کرده‌اند که بحث علمی همان بحث مادی است. انسان‌ها نخست به دو دسته الهی و مادی، یا فلسفی و علمی تقسیم می‌شوند، سپس هر کدام به مذاق خود حکم کرده و به استدلال می‌پردازند! در صورتی که عملاً چنین نیست. بلکه انسان بدون تعهد به مادی یا الهی بودن، مطالعه و بررسی جهان را با دستگاه ادراکی خود آغاز می‌کند و در نتیجه تحقیقش به هر نظریه و حکمی که رسید، آن را می‌پذیرد. اگر به این نتیجه رسید که مثلاً در عمل ادراک، نظام ماده به تنهایی کفایت می‌کند، دیگر دلیلی برای فرض دخالت عامل غیر مادی نخواهد داشت و ادراک را یک عمل مادی می‌داند. و اگر به این نتیجه رسید که عمل ادراک از نظام ماده ساخته نیست؛ طبعاً به دخالت عامل غیر مادی باور می‌کند. عیناً مانند گردش ماه و اجسام دیگر به دور زمین، در اینجا نیز مسئله این است که: آیا در گردش دورانی اجرام و اجسام، عامل غیر مادی دخالت دارد یا خیر؟

در اینجا نیز نباید چنین فرض کنیم که یک محقق، از همان آغاز، مادی است و به هر حال باید باور کند که در این کار، عامل غیر مادی دخالت ندارد. و یک محقق دیگر از همان آغاز، الهی است و به هر حال باید باور کند که در اینجا یک عامل غیر مادی دخالت دارد. آنگاه ما اولی را عالم و دانشمند بنامیم و دومی را فیلسوف! چنین چیزی قطعاً درست نیست. بلکه محققان بر اساس شناختی که از قوانین طبیعت دارند، وقتی آن قوانین را از توجیه و تفسیر حرکت دورانی اجرام ناتوان یافته‌اند، ناچار شده‌اند که آسمان‌ها را دارای نفس مجرد بدانند. اگر آن‌ها قوانین طبیعت را برای گردش دورانی کافی می‌دانستند، هیچ نیازی به فرض موجود غیر مادی (نفس آسمان) نداشتند. کدام فیلسوف مسلمان امروز، تنها به این دلیل که فیلسوف الهی است، به جاندار بودن ماه یا زنده بودن پاک سوخت موشک‌ها و سفینه‌ها که سال‌ها است به دور زمین می‌گردند، باور می‌کند؟ چه کسی آن‌ها را به این دلیل که حرکت دورانی دارند، جاندار می‌داند؟ بنابراین این گونه بحث‌ها و اظهار نظرهای طباطبائی تحت تأثیر موضع طرفداران ماتریالیسم دیالکتیک است که به عنوان یک گرایش سیاسی در

این جامعه فعال بودند و متافیزیک را طرد و تحقیر می‌کردند. آن‌ها مدعی بودند که فلسفه آنان یک فلسفه علمی است. طباطبایی در برابر آنان می‌کوشید که ثابت کند فلسفه با علم کاری ندارد؛ و علمی نمی‌تواند باشد. در حالی که به جای آن باید در فکر علمی کردن فلسفه الهی‌مان بر می‌آمد. خود او جابه‌جا به این درگیری تصریح دارد.^۱

۳. آیا ثبات فلسفه، نشان اعتبار بیشتر آن است؟ البته ثبات دانش و معرفت در صورتی خوب است که انسان بتواند تمامی آنچه را که باید بداند، بداند. و این دانش و معرفت برای همه نسل‌ها به صورت ثابت کفایت کند. اما آیا واقعاً می‌توانیم یک ذهن کاملاً برابر با عین داشته باشیم؟ آنچه مسلم است و تجربه عینی هم تأییدش می‌کند، چنین چیزی امکان نداشته و نخواهد داشت.

قرآن کریم دانش بشر را در هر سطحی که باشد، ناچیز دانسته^۲ و هر مرتبه از دانش را شایسته آن می‌داند که دانش برتر از آن وجود داشته باشد.^۳ این یک معجزه دیگر از هزاران معجزه قرآن است. زیرا وقتی که موجودی فلسفه‌مان را نسبت به نیازمان به آگاهی از جهان می‌سنجیم، در حد شرم‌آوری ناچیز است. و از محتوای همین مجموعه ناچیز نیز بخش قابل توجهی آشکارا نادرستند. مانند: تعداد عقول، چگونگی صدور، مقولات، ماده و صورت، قاعده الواحد و بسیاری از دلایل و مسائل دیگر.

بنابراین از ثبات چه چیزی دم می‌زنیم؟ از ثبات اصل امتناع اجتماع نقیضین؟ یا ثبات اصل علیت و امثال این‌ها؟ بسیاری از این‌ها حتی معرفت به‌شمار نمی‌روند، بلکه به نظام اندیشه مربوطند. کسی از امتناع اجتماع نقیضین چیزی درباره جهان نمی‌فهمد.

اینکه موجودی بشر در زمینه فلسفه، به تحول و تکامل نیاز دارد، جای تردید نیست. یکی از مبانی تحقیر فلسفه همین است که:
همه علوم دیگر بی‌وقفه قدم در راه توسعه و پیشرفت دارند. این به

۱. همان، نکته ۱.

۲. اسراء، آیه ۸۵.

۳. یوسف، آیه ۷۶.

مسخره می‌ماند که ما در علمی که خود را حکمت محض می‌خواند و همگان نیز آنرا لسان‌الغیب می‌پندارند و حلّ معمای خویش از آن می‌طلبند، بی‌آنکه قدمی فرا پیش نهیم، دائماً گرد یک نقطه می‌چرخیم.^۱

بدون تردید یکی از عوامل این در جا زدن، جدایی فلسفه از علم است. پیشنهاد من آن است که برای پیوند فلسفه‌مان با دانش روزگار، نهایت کوشش را به کار گیریم. زیرا:

الف. تا حس نباشد، عقلی در کار نخواهد بود. امروزه ما از چیزهایی سخن می‌گوییم که ارسطو و ابن‌سینا هیچ‌گونه تصویری از آن نداشتند. مانند، انرژی هسته‌ای، امواج، کهکشان‌ها، دنیای ذرات، سلول، ویروس، عناصر شیمیایی، جدول عناصر، جاذبه، نسبیت و صدها و هزاران چیز دیگر، تا برسیم به تلفن، برق، هواپیما، سینما، تلویزیون، ماهواره، اینترنت و فضاپیما. زمانی این‌ها حتی متصور و معقول بشر نبودند. اما انسان از همان محسوس‌ها به این‌ها دست یافت. در مورد معقول‌های دیگر نیز نباید به دلخواه خود، به وجود یا عدم آن‌ها حکم کنیم، بلکه باید با بررسی محسوسات، وجود یا عدم عوامل مجرد را به دست آوریم. فلسفه در موازات علم نبوده و جدا از علم نیست. نه یک در صد جداست و نه صد در صد! بلکه فلسفه در طول علم است. علم به فلسفه می‌انجامد. ما با پیشرفت تکاملی دانش‌ها به فلسفه کامل‌تر دست می‌یابیم. سپس از قله فلسفه با یک نگاه فراگیر، سراسر کائنات را در نظر می‌گیریم و به آرمان برابری ذهن فیلسوف با عین، نزدیک می‌شویم. اما اگر حوزه علوم را از فلسفه جدا کنیم، از کجای جهان با خبر خواهیم بود؟ و با چه مبنای خبر خواهیم شد؟

ب. اگر علم نباشد، خطر خودکامگی ذهن در کمین است. اگر ما از مبانی محسوس و عینی فاصله بگیریم و تنها با مفروضات ذهنی کار کنیم، ممکن است از جایی سر در آوریم که فقط در نا کجا آباد خیال، جا داشته باشد. مانند کسی که با فرض یک اسب بالدار به فضانوردی پرداخته، فاصله منظومه‌ها و

۱. ایمانوئل کانت، *نقد عقل محض*، ص ۱.

ستارگان را بر مبنای این پرواز تعیین کند.

متفکران بزرگ از همان آغاز نسبت به این خطر هشدار داده‌اند. پارمنیدس می‌گفت: اندیشه باید به چیزی تعلق داشته باشد. یعنی کلمات باید معنی داشته باشند و لفظ با لفظ دیگر تفسیر نشود.^۱ این همان شرح الاسم مطرح شده در منطق است که توضیح دادیم.

گمپرتس می‌گوید:

نخستین گام‌های علمی در جاهایی برداشته می‌شد که کاهنان و عالمان فراغتی داشتند و سستی در پشت سر داشتند. ولی غالباً در همان‌جا این نخستین گام‌ها، آخرین گام می‌شدند. زیرا معلومات به دست آمده با پیوند یافتن با مسلمات اعتقادی، به صورت مسلمات جزمی در می‌آمدند.^۲

این هشدار بزرگی است! مبدا معلومات به دست آمده با تلاش ابن‌سینا، سهروردی و ملاصدرا که هر یک در نوع خود گام‌های نخست تفکر فلسفی می‌باشند، به دلیل عنوان اسلامی آن‌ها یا حرمت اشخاص، برای همیشه، گام‌های آخر گردند؛ چنان‌که تا کنون گام آخر به‌شمار رفته‌اند. بزرگ‌ترین عامل گام آخر شدن، همین قناعت به مفاهیم و عناوین آن‌ها و پاسداری از استمرار آن‌ها است که ما را از اقدام به تلاش جدید باز می‌دارد. آیا مقولات ارسطویی برای همیشه ما کافی است؟ آیا جسم، جوهر، نفس و... همان است که ابن‌سینا می‌شناخت؟ آیا آب همان عنصری است که ابن‌سینا و صدرا می‌پذیرفتند؟ عقل هم همین‌طور؛ آفرینش هم و مسائل دیگر نیز. آیا واقعاً حقیقت نهایی همین است که خدا فقط یک موجود (عقل اول) را به‌طور مستقیم آفریده است؟ آیا رابطه ذات و صفات الهی همان است که ابن‌سینا فهمیده است؟ آیا دیگران فقط باید مطالب آن‌ها را بیاموزند و حق بررسی واقعیت را نداشته باشند؟ بدون تردید در چنین شرایطی، گرفتار اصطلاحات و مفاهیم شده و گام اولمان، گام آخر خواهد شد. تنها راه رهایی از خودکامگی و بطلالت ذهن، بازگشت از ذهن

۱. برتراند راسل، تاریخ فلسفه، کتاب اول، فصل پنجم.

۲. تئودور گمپرتس، متفکران یونانی، کتاب اول، فصل ۱.

و مفاهیم ذهنی به واقعیات عینی است و پس.

پایه حاکمیت اسطوره و افسانه و خرافات، همین است که ذهن با مفاهیم اشباع شده، از توجه به واقعیت غفلت کند. ذهن‌گرایی و استناد و تکیه بر مفاهیم، از آن روی مشکل‌آفرین است که انسان را از بهترین وسیله اصلاح و تکمیل معلوماتش محروم می‌کند. آن وسیله عبارت است از توجه و استناد پیوسته به واقعیت و جهان خارج.

بنابراین، حتی انتزاعی‌ترین و کلی‌ترین بخش معارف بشر، یعنی فلسفه نیز نباید بر محور مفاهیم و مفروضات مانوس ذهن پیشینیان که در نظام مستی، حالت اثبات شده و معلوم و قطعی دارند، چرخیده و شماری معلومات مربوط به این مفاهیم و روابط آن‌ها را برای همیشه تکرار کرده و به دانشجویان و علاقه‌مندان فلسفه تعلیم داد. بلکه نخستین گام و شرط اصلی تفکر فلسفی، آن است که ذهن را از موجودی آن‌خالی کرده، سپس آن را مانند ابزاری همراه با قوا و حواس دیگر، برای برقرار ساختن ارتباط با واقعیت و جهان خارج و فهم آن به کار انداخت.

منشأ این اشکال بزرگ که سرچشمه داوریه‌های خطا و دور از حقیقت بوده و می‌باشد، چیزی جز ذهن‌گرایی نیست که انسان را در پایان به این توهم دچار می‌سازد که مفاهیم ذهن او حاکم بر جهان است و جهان باید برابر قوانین ذهن او رفتار کند! اگر کسی بگوید که چگونه می‌توان درباره مسائل فلسفی و ماوراءالطبیعه باشد، حتماً مطالعه معلول، ما را به شناخت علت رهنمون خواهد شد.

شناخت درست جریان فیزیک، ما را با متافیزیک آشنا خواهد کرد. محرک غیر متحرک / ارسطو، واجب‌الوجود / ابن‌سینا و نظریه عقول و نفوس فلاسفه

۱. دستورالعملی که دکارت با تأکید بر آن، تفکر نوین را بنیاد نهاد. خوشبختانه، برخی از متکلمان اسلام، از جمله ابوالهذیل علاف (م ۲۳۵ هـ) و نظام (م ۲۳۱ هـ) حدود هشت قرن پیش از دکارت، آشکارا و به تفصیل از این روش سخن گفتند؛ اما متأسفانه این‌گونه دیدگاه‌ها و روش‌های سازنده با تهاجم اشعری و تصوف، در جهان اسلام ناکام ماند و پس از قرن‌ها از غرب سر برآورد. (ر.ک: قاضی عبدالجبار، المفسر، ج ۱۲، صص ۲۳۷ و ۲۴۷).

اسلام و ده‌ها مسئله و موضوع ماورایی دیگر، همه از ملاحظه محسوسات به دست آمده‌اند و خواهند آمد. آنان که مفاهیم ذهنی خود را نه تنها عین حقیقت، بلکه حقیقت ناب می‌پندارند، عملاً از حقیقت فاصله می‌گیرند. ما به حقیقت ناب، دسترسی نداریم. تنها فعالیت ممکن، تلاش برای افزایش آگاهی‌مان از واقعیت است.

جهان، متغیر است و تنها راه ارتباط با آن، همین حواس ما است. این حواس با توان محدودش از آن واقعیت بی‌پایان و متغیر چیزی می‌گیرد و به ما تحویل می‌دهد. سپس ما بر پایه این داده‌ها، معرفت خود را نسبت به واقعیت سامان می‌بخشیم. اگر درباره امکان این ارتباط تردید شود - چنان که در یونان باستان از سوی سوفسطائیان، تردید شد - دچار شکاکیت مطلق و یا نسبیت خواهیم شد. به هر حال ما دو راه بیشتر در پیش نداریم:

یکی راه افلاطون است که باید از محسوسات، دست برداشته، حقیقت را در جهان «مثل» جست‌وجو کنیم که در گذشته (پیش از آمدن به این دنیا) با آن آشنا بودیم. محسوسات نیز در این میان، تنها نقش یادآوری آن مثل را بر عهده دارند. من برای این روش و مبنای آن دلیلی ندارم و آن را جدی نمی‌گیرم.

دیگری روش طبیعت‌شناسان قدیم و ارسطو و پیروانش که با ملاحظه جهان محسوس، به فهم عقلانی جهان هستی پردازیم.

من، دومی را بهترین راه فهم جهان می‌دانم؛ اما آن را به یک شرط اساسی مشروط می‌کنم که به نظرم پیشینیان به آن توجه چندانی نداشتند. آن شرط، این است که: «معلومات ما، حقیقت ناب نیست. بلکه تنها چهره و جنبه‌ای از حقیقت است که پیوسته با ملاحظات دقیق‌تر و مراجعات پی‌درپی می‌تواند تکمیل شود.»

باید توجه داشت که قوانین و قواعد علمی و فلسفی در سنجش با جهان هستی، مانند دستور زبان‌اند در سنجش با یک زبان زنده. چنان که ما هرگز نباید چنین گمان کنیم که دستور زبان می‌نویسیم و مردم بر پایه آن گفت‌وگو می‌کنند. هرگز نیز نباید چنان پنداریم که قواعد و قوانینی می‌سازیم که جهان

هستی باید بر اساس آن جریان یابد. بلکه ما باید همانند کسی که برای تألیف دستور زبان، زبان را بررسی می‌کند، به واقعیت بازگشته، قوانین و قواعد علمی و فلسفی را از متن آن به دست آوریم. یعنی قواعد و قوانین ما، گزاره‌هایی توصیفی از طبیعت و واقعیت باشند. اشکال علوم و فلسفه در دوران‌های گذشته جهان، بیشتر در همین جا بود که معمولاً قواعد و قوانین محدودی را که هر نسلی به دلایلی وارث آن شده بود، جدی‌تر از خود واقعیت می‌پنداشتند. گویی چنان می‌اندیشیدند که باید طبیعت و واقعیت، دستورالعمل خود را از علما و حکما بگیرد! حتی خدای جهان نیز برابر قواعد فلسفه باید چنین بکند و چنان نکند!

ج. تلاش برای تحول منطق. منطق ابزار حفظ ذهن از خطا است؛ اما همه خطاهای ما با منطق قابل کشف و جلوگیری نیست. اگر به این منطق امیدوار باشیم، با انواع خطاها، قرن‌ها به سر خواهیم برد. یکی از خطرهای همین منطق، تمرکز بر مفاهیم است. این نوشته گنجایش پرداختن به مشکلات برهان را ندارد و تنها به ذکر نمونه‌ای از بخش «معرف» اکتفا می‌کنیم.

اینکه «حد» بیانگر حقیقت و ماهیت و ذات موجودات است، بر دو پیش‌فرض استوار است: مقولات و ماده و صورت. بنابراین حد هر چیز بر اساس مقوله آن چیز، جنس قریب و فصل اخیر آن را که نماینده ماده و صورت آن هستند، بیان می‌کند. بدین‌سان صورت کاملی از ذات و حقیقت و واقعیت آن چیز را عرضه می‌کند.^۱ همین مطلب ظاهراً روشن و ساده، اشکالات متعددی دارد، از جمله:

الف. بی‌اعتبار شدن مقولات ارسطویی و ماده و صورت بر اساس فیزیک و شیمی جدید.

ب. محدودیت شناخت هر پدیده به دو مفهوم به عنوان «ذاتی». که از همان آغاز امکان تشخیص ذاتی مورد تردید بوده است.^۲

۱. ابن سینا، *شفاء، منطق (المدخل)*، صص ۲۸ و ۳۸-۳۹.

۲. فارابی، *تعلیقات*، صص ۴-۶. و ابن سینا، *تعلیقات*، ۳۵ (۳۰ و رساله حدود، بندهای ۷ و ۸).

ج. دو قطبی کردن ذهن. بدینسان که ذهن یکباره از مجهول مطلق به معلوم مطلق انتقال می‌یابد. بر پایه همین انتقال، دفعی از جهل مطلق به علم مطلق،^۱ شبهه امکان طلب مجهول را مطرح کرده‌اند.

چنین دیدگاهی از جهات گوناگون مشکل‌ساز است. در اینجا به مواردی از آن‌ها اشاره می‌کنیم.

یکی اینکه با چنین منطقی، انسان دچار خام‌اندیشی غرورانگیز و فریبنده‌ای می‌شود. او خیال می‌کند که می‌تواند سراسر جهان را با چنین تعریف و حدی بشناسد. عقل یعنی جوهر مجرد؛ جسم یعنی جوهر دارای ابعاد سه‌گانه؛ انسان یعنی حیوان ناطق؛ آسب یعنی حیوان شبیه‌کش؛ آب یعنی جوهر سرد و آتش، جوهر گرم و... بنابراین هر کس شناخت همه چیز را در ذهن و کتاب می‌جوید و کلاً از جهان خارج صرف‌نظر می‌کند.

دوم اینکه بر اساس چنین منطقی، دانش‌های بنیادی ما ثابت بوده و امکان تغییر ندارد. چون جز جنس و فصل، چیز دیگری در کار نیست. شاید برای ارسطو و ابن‌سینا شناخت پدیده‌ها، در همین حد دو کلمه‌ای کافی بود، اما دانش امروز، این درجه از شناخت را اصلاً شناخت علمی و فلسفی نمی‌داند.

سوم این‌که این‌گونه طبقه‌بندی و تعریف، حاصل گام‌های نخستین پژوهش علمی انسان‌ها است و حتماً از حد آگاهی‌های عرفی و ساده تجاوز نمی‌کند.

بعثم را در این‌باره با ذکر یک نمونه از ذهن‌گرایی خودمان تمام می‌کنم. ما هنوز در منطق و فلسفه خودمان، موجودات را بر اساس جنس و فصل، یعنی ماده و صورت می‌شناسیم، در حالی که حتی در کتب فلسفی خودمان، نظریه ماده و صورت، تنها بر اساس ثبوت عدم ترکیب جسم از اجزا، قابل دفاع می‌باشد.^۲ امروزه این ترکیب، از بدیهیات است.

پیشنهاد من آن است که در منطق پژوهش‌های فلسفی، به گام نخست

۱. ابن‌سینا، برای تحول دفعی، همین تحول ذهن از جهل به علم را مثال آورده است. ر.ک: ابن‌سینا، *شفا، الیهیات*، مقاله هشتم، فصل دوم.

۲. برای نمونه: ابن‌سینا، *اشارات*، نمط ۱، فصل‌های ۴-۹. و صدر، *اسفار*، ج ۵، ص ۷۷.

فلسفه اسلام، یعنی به فارابی باز گردیم. بنا به دیدگاه فارابی:

۱. نفس انسان، تنها با حسیات ارتباط برقرار می‌کند. بنا بر ادراک او بیشتر بر تخیل استوار است، تا تعقل.

۲. و لذا نمی‌تواند از حقیقت موجودات، آگاه گردد. بنابراین جز خواص و لوازم و عوارض موجودات، چیز دیگری درک نمی‌کند. و حتی حقیقت اعراض را هم درک نمی‌کند.

۳. او مادی که اسیر ماده است، نمی‌تواند، مجردات و حتی ذات خود را بشناسد.

۴. او می‌تواند از راه همین لوازم و عوارض، به وجود موجودات خاص پی برده، سپس خواص و لوازم دیگری را برای آن موجودات اثبات کند.^۱

با این منطق می‌توان:

۱. حدود معرفت انسانی را تشخیص داد و دچار غرور و فریب نشد.

۲. ذهن را دو قطبی ندانسته، بلکه مدام در توسعه دانش و فهم خود نسبت به موجودات کوشید.

۳. مبانی بی‌اعتبار و مبهم را مانند مقولات و ماده و صورت، کنار گذاشت.

۴. در تعمیم معلومات جهان مادی به جهان مجردات، با احتیاط گام برداشت.

۵. پیوند فلسفه و مابعد الطبیعه را با جهان مادی و محسوس، روشن‌تر تنظیم کرد.

علاوه بر این‌ها باید در شرایط برهان و اهمیت استقرا نیز تجدید نظر کرد.

د. همکاری و تفاهم با دیگران. در آغاز تفکر فلسفی، کنندی با پیشنهاد های سازنده روشی، نکات ارزنده‌ای مطرح کرد. از جمله اینکه حقیقت را از همه کس و همه جا باید فرا گرفت. تعصب به عقاید خودی و تحقیر آرای دیگران درست نیست.^۲ متأسفانه در عصر ما، عده‌ای که سرنوشت فلسفه را در

۱. فارابی، تعلیقات، بندهای ۶-۳ و ۴۸ و ۸۴-۸۳ این مطالب عیناً در تعلیقات ابن سینا آمده است، صص ۳۱-۳۰ و ۲۴ و ۸۲ و ۱۳۶ و ۱۳۷. سهروردی نیز همین مطالب را تکرار کرده است. حکمة الاشراق، مجموعه مصنفات، بخش اول، صص ۲۱-۱۸ و ۷۳.

۲. در همین نوشته، نکات او را نقل کردیم. ر.ک: بخش یک، تعریف فلسفه.

دانشگاه‌ها رقم می‌زنند، به دلایلی تحقیقات و دقت‌های متفکران غرب را تحقیر کرده و به تبادل فکر و بهره‌گیری از حاصل تلاش آنان در حوزه فلسفه تن نمی‌دهند. اینان گاه اندیشه و دانش را مستلزم بی‌دینی قلمداد کرده، گاه آن را با تجاوزات قدرت‌های استعماری یکی دانسته و گاه برای جبران حقارت‌های بیکاری و عقب‌ماندگی و کلاشی خودشان، راهی در پیش می‌گیرند که نه با دعوت اسلام به طلب علم سازگار است و نه حتی در حد عصر کنونی، شجاعانه و عاقلانه است.

اینان گاهی برای ایجاد فاصله میان ما و غرب، از مطالبی بهره می‌جویند که در آن‌ها دیدگاه غربیان، با دیدگاه فارابی و ابن‌سینا، هیچ تفاوتی ندارد. مثلاً بعد از انقلاب، ده‌ها پایان‌نامه و مقاله در ردّ و انکار دیدگاه هیوم در مورد علیت و ضرورت در حوزه حس و حوادث مادی نوشته‌اند، در حالی که نه تنها از دیدگاه متکلمان، بلکه از نظر فارابی و ابن‌سینا^۱ نیز در میان حوادث مادی و در حوزه حس، نه علیت هست و نه ضرورت.

یا همین قید «اسلامی» فلسفه ما را که عملاً شبهه کلام بودن آن را القا می‌کند، به خاطر آن جدی می‌گیرند تا فاصله را با غرب نگهدارند. در حالی که در آثار هیچ‌یک از فلاسفه ما، از کندی تا سبزواری، این قید مشاهده نمی‌شود. به همین دلایل پیشنهاد می‌کنم که در حوزه و مراکز دانشگاهی قید اسلامی را از فلسفه‌مان حذف کنند.

این آقایان با این همه مخالفت با عقلانیت و دانش غرب، در حوزه همه مطالب بی‌معنا و غیر عقلانی غرب و مسیحیت را با کمال شوق پذیرا شده و به نشر و ترویج آن می‌پردازند! این خود آسیب دیگری است بر تفکر فلسفی ما و اینکه بتوانیم تحولی در خردورزی حوزه خودمان ایجاد کنیم.

پیشنهاد می‌کنم که با همدلی و حوصله، دقت‌های روشی و معرفت‌شناختی و فلسفی غرب را همراه با دستاوردهای آنان در دانش‌های تجربی و علوم انسانی، توطئه ندانسته و به عنوان تلاش انسانی ارج نهاده، در سازمان‌دهی یک

۱. ابن‌سینا، اشارات، نمط ۶ فارابی، لفیلة العلوم، ص ۵.

نظام فلسفی کارآمد برای خودمان و همه بشریت مورد بهره‌برداری قرار دهیم. و خود را با مطالب بی‌معنا و غیرعقلانی و بی‌حاصل آنان و خودمان، سرگرم نکنیم.

ه نقد جدی، فضای فلسفی ما از نقد خالی است. من منکر برخی اظهارنظرهای حاشیه‌ای نیستم که این کار همیشه بوده و هست. نقدی کارساز، از دو آموزه روشی - معرفت‌شناختی پدید می‌آید: یکی توجه به آینده به جای گذشته و دیگری تغییر بستر آموزش و پژوهش، از متن به واقعیت عینی. در حوزه فلسفه ما، چنین اتفاقی رخ نداده است، زیرا ما هنوز چشم به گذشته داریم. هنوز گذشته را سند برتر دانش خود می‌دانیم و هر استاد گذشته را برتر از آینده و هر کتاب گذشته را معتبرتر از آثار بعدی می‌دانیم. برای ما *ارسطو*، بزرگ‌تر از *ابن سینا* و *ابن سینا* مهم‌تر از *صدر* و *صدر* مهم‌تر از *سبزواری* و *سبزواری* مهم‌تر از اساتید معاصر است. در این اهمیت، تنها به زمان توجه داریم، نه محتوای مطالبشان! این سنت است. *ابن سینا* هم از این جهت گله‌مند است. او می‌گوید:

عده‌ای *افلاطون* را تنها به خاطر آنکه به زمان گذشته تعلق دارد به *ارسطو* ترجیح می‌دهند. در حالی که واقعیت بر عکس آن است.^۱

اما در ارتباط با توجه به متن به جای واقع، اگر در شرایط آموزشی و پژوهشی ما دقت کنید، عملاً می‌بینید که کسی به جهان بیرون فکر نمی‌کند، بلکه همه هوش و حواس ما متوجه متون است. چه متون خودی و چه متون غربی. لذا هدف آموزش ما به جای تلاش برای فهم بیشتر واقعیت، تلاش برای انتقال معلومات پیشینیان و دیگران است.

علاوه بر این با مشق‌های زبان‌بخش گوناگونی نیز روبه‌رو هستیم که به هر حال تا این‌ها را چاره نکنیم، نقد جدی نخواهیم داشت.

و عامل دیگر که حتی از عوامل پیشین نیز خطرناک‌تر است، آن‌که سنت موروث را با سه صفت زیر که ضد نقد است، همراه کنیم:

- تعالی فلسفه از فهم.

- تقدیس فلسفه بایوند زدن آن به منابع دینی.

- فطری دانستن برخی از مسائل مهم و حساس.

متأسفانه در سال‌های اخیر با آمیختن فلسفه که اساسش بر خردورزی استوار است، با مطالب غیر عقلانی هندی و نوافلاطونی و عرفان اسلامی، برای فلسفه یک چهره متعالی از عقل و فهم ساخته‌اند. لذا به آسانی می‌توانند بگویند: ناقدان بگویند که شما این حکمت را نمی‌فهمید! و در نهایت می‌توانند بگویند: هیچ‌کس نمی‌تواند آن را درست بفهمد! - البته جز خود مدعیان متعصب!

از طرف دیگر با تأویل آن‌چنانی چند آیه و چند حدیث قدسی (که وضع اسنادشان معلوم نیست)، به این تعالیم حالت دینی می‌دهند. در نتیجه، نقد و انکار آن مطالب عملاً به معنای رد و انکار اسلام در می‌آید. معلوم است که ما پیش از هرگونه نقد اساسی، باید این‌گونه مشکلات مقدماتی را حل کنیم.

در نیم قرن اخیر، تحت تأثیر غرب، گاهی ما نیز انس ذهنی و تربیت و تلقین را با بداهت و فطری بودن اشتباه می‌کنیم. یکی مانند پلین تین‌گا در غرب، گزاره‌های دینی را به خاطر انس ذهنی (مانند تثلیث مسیحیت) جزء گزاره‌های پایه قلمداد می‌کند. اخیراً بعضی از بزرگان ما نیز بر فطری بودن خداشناسی تأکید می‌کنند. فطری دانستن این مسئله مهم، به گونه‌ای ما را وامی‌دارد که تحقیق عقلی را جدی نگرفته و به نقدها توجه نکنیم. حتی صاحبان دیدگاه‌های انتقادی را به غرض‌ورزی یا همراهی با شیطان متهم کنیم. زیرا کسی که مسئله فطری را انکار کند، در حقیقت به نوعی پا بر سر حقیقت می‌گذارد. خوش‌بختانه از حکمای ما هیچ‌کس هیچ گزاره‌ای را فطری ندانسته است. چنین باوری که زمانی در غرب رایج بوده است در جهان اسلام سابقه ندارد.^۱

در پایان از مشکل دیگری هم یاد کنم و آن اینکه: در آشفته بازار امروز مسائل فکری و فلسفی‌مان، نقد با مشکل دیگری نیز روبه‌رو است. و آن اینکه چون هیچ‌گونه مدیریتی برای پژوهش در حوزه فکر و فلسفه وجود ندارد،

۱. برای توضیح بیشتر، ر.ک: یحیی یثربی، *مبارز نقد ۲*، بخش ۵، ص ۱۸۹ به بعد.

هرگونه نقد جدی هم علاوه بر اینکه منتقد را با مشکلات روبه‌رو می‌سازد، در جایگاه خود قرار نمی‌گیرد و به هیچ وجه جدی گرفته نمی‌شود.

پیشنهاد: به نظر من با همه این مشکلات، دو چیز در امکان نقد و امکان غلبه بر مشکلات کارساز است:

۱. «جرئت اندیشیدن»، به قول کانت.^۱

۲. «دانش و معرفت در انحصار افراد به خصوصی نیست»، به قول سهروردی.^۲

از آنجا که انسان به شرایط موجود انس گرفته و آینده را که اتفاق نیفتاده، نمی‌تواند تصور کند، از شرایط برتری که می‌تواند به دست آورد، بی‌خبر است. مثلاً برای ابن‌سینا، هواپیما، تلویزیون، جراحی قلب حتی در خواب و خیال هم تصور نمی‌شدند؛ اما انسان‌ها با جرئت و تلاش به این‌گونه شرایط دست یافتند. من مطمئنم که می‌توانیم به شرایط فکری و فلسفی شایسته جاودانگی اسلام و جهانی شدن آن دست یابیم. اما نه من و نه دیگران، هیچ تصویری از آن شرایط برتر نداریم. اما آنچه مسلم است که دستیابی ما به آن شرایط در گرو آن است که به وضع موجودمان قانع و خرسند نباشیم و برای عبور از مرزها و ساختارهای شناخته شده، جرئت و پایداری لازم را داشته باشیم.

فرانسیس بیکن (مرگ ۱۶۲۶م) چهار قرن پیش می‌گفت: با قرن‌ها می‌توان انتظار دنیای دیگری داشت.^۳

سهروردی می‌گوید:

بدترین روزگار، روزگاری است که در آن، اندیشه‌ها متوقف مانده و بساط کوشش و تلاش را بر چیده باشند.^۴

۱. کانت، «رساله روشن‌نگری چیست؟»

۲. یحیی سهروردی، حکمة‌الاشراق، مجموعه مصنفات، مقدمه، ص ۹.

۳. بیکن، *ارغنون نو*، مقدمه.

۴. یحیی سهروردی، حکمة‌الاشراق، مجموعه مصنفات، ص ۱۰.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

بخش دوم:

مسئله اصالت وجود یا ماهیت



مرکز تحقیقات کلیه ویران‌های اسلامی



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

مقدمه

۱. هدف این نوشته

اصالت وجود، در حکمت متعالیه صدر المتألهین محمد بن ابراهیم شیرازی معروف به ملا صدرا (م ۱۰۵۰ هـ)، یک اصل بنیادی است. او علاوه بر تأکید و تکیه بر مسئله اصالت وجود به عنوان یک گزاره درست در هستی‌شناسی و جهان‌بینی، در ده‌ها مسئله دیگر نیز از این مسئله سود برده است. این مسئله، مانند روحی در کالبد سازمان فلسفی صدر است که عامل توفیق و کامیابی او در تحلیل، تبیین و اثبات مسائل گوناگون این نظام می‌باشد. در حکمت متعالیه صدر، علیت، حدوث و قدم، اثبات واجب، صفات واجب، صدور جهان، ربط حادث به قدیم، حرکت جوهری، معاد جسمانی، همه و همه به نوعی با اصالت وجود پیوند یافته و از آن یاری می‌گیرند. بنابراین مسئله اصالت وجود، شایسته هر گونه توجه و دقت می‌باشد. ما نیز در این نوشته، مسائل زیر را درباره این اصل بررسی می‌کنیم.

اول به پیشینه بحث نگاهی خواهیم کرد؛ آن‌گاه زمینه مسئله را در تاریخ تفکرات فلسفی و غیر فلسفی (دینی و عرفانی) جست‌وجو کرده، سپس اشکالات گوناگون و دگرگونی‌های محتوایی آن را از عهد باستان تا قرن یازدهم هجری یعنی دوران صدر، به دقت مورد بررسی قرار خواهیم داد. سپس به فهم و برداشت صدر از این اصل خواهیم پرداخت.

در این بخش، فهم ویژه صدر از این موضوع را با شکل عرفانی آن، سنجیده، به ارزیابی آن دو می‌پردازیم. ارزیابی این دو دیدگاه، یعنی دیدگاه

عرفا و صدر، بر پایه مسائل زیر خواهد بود:

- ارتباط با زمینه و سابقه مسئله؛

- آثار و نتایج نظری و عملی.

ناگفته نماند که ممکن است در این نقد و بررسی، به فهم صدر از این مسئله اشکال و اعتراض داشته باشیم. امیدوارم چنان که گفتم این تلاش ناچیز، نه گستاخی و نه ادعا، بلکه آغازی برای کوشش صادقانه به سوی تجزیه، تحلیل، بازشناسی و بازسازی فلسفه اسلامی محسوب شود.

هرگز نباید از این نکته اساسی غفلت کرد که در قلمرو اندیشه، وظیفه ما آن نیست که پاسدار گذشته بوده، در ترویج آن بکوشیم؛ بلکه باید در آثار پیشینیان تحقیق کنیم و به بازسازی آن پردازیم. این بازسازی و تکمیل، تنها با روشن‌اندیشی و خودباوری امکان دارد؛ اگر چه مستلزم رد و ابطال باورهای بزرگان گذشته نیز می‌باشد. شکست ایشان، از شأن آنان نمی‌کاهد؛ بلکه کامیابی و پیروزی نسل جدید را بشارت می‌دهد. چنان که بر اریکه قدرت ماندن آنان بر شکوه‌شان نیفزوده، نشان عدم رشد و تکامل معرفت و ناکامی و ناتوانی نسل‌های بعد خواهد بود. بی‌تردید، تحلیل دیدگاه‌ها و آثار گذشتگان و نقد و ارزیابی آن‌ها به رشد معرفت یاری می‌رساند. راهی که متفکران غرب، از چهار قرن پیش به صورت جدی پیش گرفته‌اند، آثار و نتایج بزرگ و با برکتی نتیجه داده است.

۲. چند مفهوم کلیدی

پیش از آغاز بحث اصلی، برای روشن شدن مفهوم چند واژه که در سراسر این نوشته تکرار خواهد شد، به تعریف و توضیح آن‌ها می‌پردازیم تا در کاربردهای دچار اشتباه نشویم.

الف. اصالت: اصیل در لغت و عرف، چیزی است که گوهر و نژاد نیک دارد و نجیب و ارجمند است. این کلمه درباره انسان، اسب، خانواده، قوم و ملت و نیز به معنای صادق و حقیقی بودن خبر یا سند به کار می‌رود؛ اما در

اصطلاح فلسفه و هستی‌شناسی، اصیل، یعنی حقیقی، عینی و واقعی؛ در برابر وهمی، نمایشی، اعتباری و خیالی. گفتنی است که آنچه از دیدگاه فلاسفه، به اصیل و غیر اصیل تقسیم می‌شود، موجود است، نه معدوم. یعنی چیزی که اصلاً وجود ندارد، چیزی نیست که درباره اصالت یا عدم اصالت آن بحث شود.

از این رو این بحث در جایی است که چیزی وجود داشته باشد. اما ممکن است گروهی بر این باور باشند که آن، در واقع وجود ندارد و آنچه به نظر می‌رسد «نمود» و توهم است، نه «بود» و حقیقت، مانند بحث در اصلی یا بدلی بودن یک قطعه طلا یا یک دانه مروارید. در اینجا چیزی داریم که ممکن است طلا باشد و یا آنکه تنها رنگ و آب طلا را داشته باشد؛ یا دانه‌ای داریم که شاید مروارید باشد، و شاید هم نمودی از آن.

بنابراین، مسئله اصالت، تنها در حوزه موجودات طرح شدنی است. یعنی نخست باید چیزهایی باشند که مورد ادراک ما قرار گیرند، آن گاه بر سر واقعی و عینی بودن آن‌ها تردید داشته باشیم. گروهی آن‌ها را اصیل و عینی دانسته و شماری، وهمی و پنداری بدانند. برای نمونه باید آسمانی بالای سر ما دیده شود تا آن گاه بپرسیم که آیا واقعاً چیزی به نام آسمان وجود دارد یا آسمان، نمودی بیش نبوده، پنداری بی‌حقیقت است؟

بنابر این در فلسفه، اصالت به معنی مطابقت کامل ظاهر وجود با حقیقت آن است.^۱ یعنی آنچه به نظر می‌آید که موجود است، در حقیقت نیز موجود بوده، مبدأ و منشأ ویژگی‌ها و آثاری باشد. این معنا در برابر اصطلاح اعتباری است. اعتباری تنها نمود و پندار است؛ ظاهراً هست، اما در حقیقت نیست. ظاهر وجودش، با حقیقت آن برابری ندارد و منشأ آثار هم نمی‌باشد، بلکه این ویژگی‌ها از چیز دیگری حاصل می‌شوند؛ اما شماری به خطا می‌روند و آن آثار را به این امر خیالی و اعتباری نسبت می‌دهند.

۱. جمیل صلیبا، فرهنگ فلسفی، واژه «اصالت».

ب. ماهیت: ماهیت از «ما هو؟» اخذ شده است. «ما هو؟» یعنی «چیستی». به این معنا که هر گاه انسان بخواهد با دیدن پدیده‌ها، آن‌ها را بشناسد، درباره آن‌ها می‌پرسد. پاسخ این پرسش‌ها، تلاشی است برای شناساندن آن‌ها. این پاسخ‌ها را ماهیت یا چیستی نامیده‌اند. چنان‌که گفتیم این پرسش و پاسخ، بر محور شناخت یک پدیده عینی است؛ اما گاهی، نه شناخت یک پدیده عینی، بلکه تشخیص معنای یک واژه مطرح است. در اینجا نیز می‌پرسیم: «آن چیست؟» که اگر آن را برای ما معنا کنند، پاسخ به ما داده‌اند.

اهل منطق از دیر باز متوجه تفاوت این دو نوع «ما هو؟» (چیستی) شده‌اند. منطق‌دانان مسلمان، اولی را پرسش از حقیقت (مطلب‌مای حقیقه)، و دومی را پرسش از مفهوم (مطلب‌مای شارحه) نامیده‌اند. شما یک بار معنی «ماء» را نمی‌دانید و می‌پرسید: ماء چیست؟ اگر در پاسخ شما، این واژه را معنا کنند و بگویند: یعنی آب، مشکل شما حل شده است. اما اگر شما ذات و حقیقت عینی آب را نمی‌شناسید و می‌پرسید: «آب چیست؟» آن وقت باید در پاسخ، شما را با حقیقت عینی و ترکیب خارجی آب آشنا کنند و بگویند: آب، ماده روانی است مرکب از فلان عناصر. پرسش شما، در مورد نخست از معنی و مفهوم واژه بوده و شرح اسم است؛ در حالی که در مورد دوم خواهان شناخت حقیقت عینی آن پدیده می‌باشید.

نکته جالب اینکه؛ اهل منطق، میان این دو پرسش، پرسش دیگری قرار داده و ترتیب پرسش‌های یک انسان را بدین شرح بیان کرده‌اند:

- پرسش از مفهوم واژه؛

- پرسش از وجود عینی آن؛ یعنی آیا چنین چیزی واقعیت دارد؟

- پرسش از حقیقت آن چیز؛

شما عنوان‌های «اکسیر»، «نفس»، «زیق» و «اتم» را می‌شنوید. اگر اصولاً معنی این واژه‌ها را ندانید، نخست درباره آن می‌پرسید که: اکسیر چیست؟ زیق چیست؟ و...

کسی که مفهوم این‌ها را می‌داند به شما می‌گوید: اکسیر، کیمیا است؛ نفس،

جان است و زیبق، جیوه است. در اینجا مشکل شما، که فهم واژه و اسم بود، از میان می‌رود. اما ممکن است شما در واقعی و عینی بودن این‌ها تردید داشته باشید. اگر این‌گونه باشد، نوبت به پرسش دیگری می‌رسد که آیا این‌ها وجود خارجی دارند؟ اگر پاسخ این پرسش مثبت بود؛ یعنی شما به هر دلیل دانستید که جیوه در واقع وجود دارد، نوبت به پرسش از حقیقت آن چیز می‌رسد که جیوه چیست؟ اما اگر پاسخ این پرسش، مثبت نبود؛ یعنی به دلایلی شما قانع نشدید که چیزی به عنوان مسمی و مصداق کیمیا، وجود خارجی داشته باشد، دیگر جای پرسش از حقیقت آن چیز نخواهد بود. کیمیایی که وجود خارجی آن ثابت نشده، یک واژه خواهد بود که تنها به مفهوم ذهنی خود اشاره دارد، نه به یک مصداق خارجی. و چون حقیقتی برای آن در جهان وجود ندارد، نمی‌توان در شناخت آن تلاش کرد. با توجه به همین نکته، فلاسفه و منطق‌دانان گفته‌اند: تعاریفات اسمی حقایق، پس از اثبات وجود خارجی آن‌ها، به تعریف‌های حقیقی تبدیل می‌شوند.

من ثم ما فی بدو تعلیم نضع للاسم، بالاثبات قلبه یقع^۱

این مطالب در کتاب‌های منطق بیان شده؛ اما آنچه که می‌خواهم به عنوان نکته‌ای ریشه‌ای مطرح کنم، این است که همین دوگانگی در تعریف، باعث خطای بزرگی شده است. به این معنی که متفکران ما، در نمونه‌هایی، میان اشاره واژه به ذهن و دلالت آن بر نمونه خارجی، تفاوت نگذاشته‌اند. آن‌ها و از این لغزشگاه، به جای آنکه به دنبال جهان خارج رفته، حقایق عینی را بررسی کنند، به قلمرو ذهن خود لغزیده، در آن قلمرو به حل و فصل مسائل پرداخته‌اند. ما این اشکال را به‌ویژه در فلسفه اسلامی پس از ابن‌سینا، در مواردی حتی بیش از علم کلام، مشاهده می‌کنیم.

برای نمونه، کلمه «جوهر» را در نظر بگیرید. فهم ملاصداً از جوهر جسمانی، مانند یک تکه چوب، یا مقداری آب، چیزی بود و فهم امروز ما از آن، بر پایه دگرگونی‌های دانش جدید، چیز دیگری است. با این وصف؛ چون

بیشتر با مفهوم ذهنی کلمه کار داریم، نه نمونه عینی آن، ما نیز آن را به همان معنا به کار می‌بریم که ملاصدرا به کار می‌برد! و با این همه افزایش آگاهی‌ها، باز هم به همان راه می‌رویم که او می‌پیمود!

ما هنوز گمان می‌کنیم که برای دو تکه شدن چوب، یا تقسیم شدن آب، ماده و صورتی در کار است و کون و فساد انجام می‌پذیرد!

بحث شرح اسم و تعریف حقیقی، در واقع توجه دادن به همین معنا و همین نکته است، که متأسفانه، هنوز هم برای اذهان ما، یک لغزشگاه است.

بنابراین، ماهیت که پاسخ این پرسش‌ها است، می‌تواند دو حالت داشته باشد؛ یکی حالت شرح اسم که تنها، در برابر یک واژه، واژه دیگری بیاوریم و دیگری یک تعریف ناظر به جهان خارج.

مرحوم دکتر جواد فلاطوری می‌گفت: در مفهوم ماهیت، اشتباهی روی داده است. و آن اینکه «ما»ی موصوله، به «ما»ی استفهامی تبدیل شده است.^۱ یعنی به جای آنکه توجه کنیم که «اسب»، «کیمیا» و «جیوه» در جهان خارج چه هست، می‌خواهیم به پرسش خود پاسخ دهیم. از این رو «آنچه در خارج هست»؛ یعنی واقعیت خارجی یک پدیده، به «آن چیست؟» تبدیل می‌شود؛ یعنی پاسخ ذهنی ما به این پرسش!

بنابراین ماهیت را نه به معنای یک مفهوم ذهنی، بلکه باید به معنی ذات، حقیقت و هویت یک پدیده در خارج در نظر گرفت. ماهیت یعنی هویت خارجی اسب که جدای از هویت خارجی آب است؛ و هویت عینی درخت که غیر از هویت عینی سنگ است.

ذهن ما بر واقعیت و تمایز این هویت‌ها استوار است. کار علم و فلسفه هم چیزی جز تلاش برای شناخت همین هویت‌ها نیست.

بنابراین، ماهیت هر جسمی، همان هویت، حقیقت و ذات او است. چنان‌که

۱. این نکته را آن مرحوم، در ایامی که در دانشکده الهیات دانشگاه تهران به عنوان استاد مدعو تدریس می‌کردند، مطرح کردند. به نظر من در سال ۱۳۵۸ بود.

ابن سینا و شیخ اشراق نیز به آن تصریح کرده‌اند.^۱ فلاسفه اسلام نیز، درباره ماهیت می‌گویند: ماهیت، هم می‌تواند در خارج باشد و هم می‌تواند در ذهن حاضر شود و بدین وسیله ذهن ما از لحاظ معرفت با خارج پیوند می‌یابد. اما باید توجه داشت که ماهیت ذهنی فقط وسیله و ابزار ارتباط با خارج، یعنی با ذات و هویت عینی پدیده است. بنابراین نباید به‌طور مستقل مورد توجه قرار گیرد، و گرنه تنها ارزش لغوی و شرح‌الاسمی خواهد داشت.

بنابراین، آتش، آن است که در خارج از ذهن، روشن و گرم است، نه اینکه آتش ماهیتی است که به خودی خود، نه گرم است و نه سرد. چنین آتشی وجود ندارد. و اگر آتش چنین منظور شود، فقط ارزش اسمی خواهد داشت.

ج. وجود: وجود هر پدیده‌ای همان هویت خارجی او است. بنابراین وجود هر چیزی، یک حقیقت جدا از ماهیت آن نیست. وقتی که پدیده‌ها را ملاحظه می‌کنیم، از آن‌ها دو مفهوم عام انتزاع می‌کنیم: یکی وجود و دیگری ماهیت. منشأ انتزاع وجود، جهت عینیت و تحقق پدیده‌ها است؛ و منشأ انتزاع ماهیت، جهت تمایز آن‌ها. مثلاً وقتی که اسب و سنگ را ملاحظه می‌کنیم، از آن منظر که آن دو در جهان خارج هستند و تحقق دارند، مفهوم وجود را و از آن جهت که هویت اسب، غیر از هویت سنگ است، چیستی و ماهیت آن‌ها را انتزاع می‌کنیم.

انتزاع مفهوم وجود (هستی) و ماهیت (چیستی) از یک پدیده، از دیرباز مورد توجه بوده است. ارسطو در این باره می‌گوید:

کسی که می‌داند، انسان یا هر چیز دیگری چیست، حتماً این را هم می‌داند که آن چیز هست ... اینکه «انسان چیست» و اینکه «انسان هست» دو مطلب جداگانه است ... بنابراین به وسیله تعریف می‌توان فهمید که آن چیست، اما نمی‌توان فهمید که هست.^۲

ابن سینا نیز چنین می‌گوید:

۱. ابن سینا، الشفاء، منطق، ص ۲۸. بحی سهروردی، حکمة الاشراق، مجموعه مصنفات، بخش ۲، آخر مقاله ۳.

۲. ارسطو، تحلیلات ثانوی، ۲، ۷، ۹۲ ب، ۱۸-۴.

امکان آن هست که تو معنی مثلث را بفهمی، اما در وجود خارجی آن تردید داشته باشی. بدانی که مثلث از خط و سطح پدید می‌آید؛ اما ندانی که در خارج چنین چیزی هست.^۱

در این باره نیز، ما با دو کاربرد روبه‌رو هستیم: یکی کاربرد وجود، به معنای یک مفهوم گسترده و انتزاعی که ذهن ما آن را از پدیده‌های خارجی، بر می‌گیرد. و دیگری کاربرد آن به معنای افراد و نمونه‌های خارجی این مفهوم، یعنی تک تک هویت‌های عینی و پدیده‌های خارجی که این مفهوم گسترده را از آن‌ها انتزاع کرده‌ایم. روشن است که مفهوم وجود نیز مانند ماهیت، در ذهن ما به صورت یک مفهوم عام و کلی است، و اگر بر نمونه‌ای ناظر باشد، آن نمونه حتماً یک موجود و هویت خارجی مشخص و معین خواهد بود. یعنی جای کلیات و مفاهیم عام، ذهن است و بس. اما آنچه در خارج و جهان واقع تحقق دارد، تنها افراد و نمونه‌های این مفهوم‌های کلی‌اند؛ و کلی، مصداق خارجی ندارد، مگر مجازاً و به معنای طبیعت مشترک پدیده‌ها، که آن را کلی طبیعی می‌نامند.^۲

مفهوم کلی، خود بر دو قسم است: یکی آنکه از هویت عینی فرد گرفته شده و از حقیقت عینی و از ذات و نهاد یک پدیده خارج از ذهن حکایت می‌کند؛ و دیگر آنکه یک عنوان بر ساخته ذهن است و بر چیزی مشخص در ذات و نهاد پدیده معین اشاره نداشته، بلکه به گونه کلی بر همه پدیده‌ها به‌طور یکسان صدق می‌کند. اولی؛ مانند اسب و سفید که از یک اسب سفید گرفته شده باشد. دومی مانند ممکن، ماهیت، وجود و جسم.

فلاسفه اسلام پس از توجه به این نکته، نوع اول را «معقول اول» و نوع دوم را «معقول ثانی» نامیده‌اند.^۳ از آنجا که قسمتی از این معقول‌های ثانی،

۱. ابن سینا، *الأشارات والتنبيهات*، نمط ۴، فصل ۶. و نیز: ابن سینا، *الشفاء، الیهیات*، مقاله اول فصل ۵ و بهمنیار، *التحصیل*، کتاب ۲ مقاله اول، فصل ۲.

۲. ابن سینا، *نجات، الیهیات*، مقاله ۱، فصل ۱۷؛ و کتب منطقی قدیم و جدید، بحث کلیات.

۳. ابن سینا، *شفاء*، ج ۲، ص ۲۷۳؛ ابن سینا، *التعلیقات*، تصحیح عبدالرحمن بدوی، صص ۱۶۸-۱۶۷؛ بهمن‌یار، *التحصیل*، تصحیح مرحوم مطهری، ص ۲۸۶.

هرگز مصداق خارجی ندارند، بعدها با دقت بیشتر آن‌ها را نیز به دو بخش تقسیم کرده‌اند:

- معقولات ثانیه منطقی که نمونه خارجی ندارند، یعنی بر چیزی در عالم خارج صدق نمی‌کنند، مانند: کلی، نوع، جنس و حد.
- معقولات ثانیه فلسفی که در خارج بر اشیا صدق می‌کنند، مانند ممکن، وجود، ماهیت، شیء، ذات و حقیقت.^۱

وجود نیز از مفاهیم انتزاعی و گسترده است که می‌تواند بر نمونه‌های خارجی، اشاره و صدق داشته باشد؛ یعنی معقول ثانی به معنای فلسفی آن است.

البته لفظ وجود، کاربرد سومی نیز دارد که بر یک حقیقت عینی، اما نامحسوس و باطنی دلالت دارد. این کاربرد، در برخی از آثار یونان باستان پیشینه دارد.^۲ در عرفان اسلامی نیز، «وجود» عنوانی برای یک حقیقت ازلی و ابدی است که حقیقت‌بخش همه نموده‌ها و هویت‌های ظاهری است. بنابراین کلمه وجود به گونه کلی، در سه معنا به کار می‌رود:

- اول: به عنوان یک مفهوم گسترده ذهنی که از موجودات جهان خارج اخذ شده است؛

- دوم: مصداق خارجی این مفهوم عام، مانند وجود خارجی کتاب، درخت و جز این‌ها؛ یعنی هویت خارجی این پدیده‌ها. در این صورت، آن مفهوم عام، به منزله عنوان این هویت‌ها خواهد بود.

- سوم: به عنوان یک حقیقت ثابت ازلی و ابدی در آن سوی این پدیده‌های محسوس و متغیر. این کاربرد، ویژه عرفان اسلامی است؛ البته با پیشینه‌ای در یونان باستان که در جای خود مطرح خواهد شد.

۱. هادی سبزواری، شرح منظومه حکمت، دنباله بحث وجود ذهنی.

۲. توضیح این مطلب، در همین نوشته، در بحث از اصالت باطن در عهد باستان خواهد آمد.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

فصل اول

زمینه و سابقه مسئله اصالت

یکی از اصول و قواعد مسلم فلسفه مشایی، این است که: هیچ پدیده‌ای، در جهان خاکی ما بدون ماده و مدت، پدید نمی‌آید.^۱ یعنی اگر خواستار پیدایش جوجه باشیم، باید تخم مرغی باشد؛ زمان بایسته نیز بگذرد تا این جوجه پدید آید. و گرنه امکان ندارد که بدون یک زمینه مناسب (تخم مرغ) و بدون گذشت زمان، به گونه ناگهانی جوجه‌ای از نیستی به هستی آید. قطعاً این اصل درباره دیدگاه‌های فلسفی نیز درست است. بنابراین، حتماً باید اصالت وجود ملاصدرا نیز در زمینه و زمان مناسب و لازم خود پدید آمده باشد. صدر المتألهین یک شبه ملهم نشده و مانند ابن عربی^۲ مدعی دریافت یک جای حکمت متعالیه از پیامبر و امام نیز نیست. پس باید دید که این زمینه و زمان کدام است؟ در این باره می‌توان به منابع و تعالیمی از قرون گذشته اشاره کرد: مانند تعالیم هندیان، حکمای یونان باستان، الفلوطین و عرفای اسلام. اینک درباره هر یک از این‌ها توضیح کوتاهی بیان می‌کنیم:

۱. ابن سینا، تهافت، الهیات، مقاله ۱، فصل ۱۶.

۲. ابن عربی در مقدمه فصوص الحکم، مدعی است که پیامبر اسلام (ص) این کتاب را یک جا، در اواخر محرم سال ۶۲۷ در یک رؤیای مکاشفه‌ای، به او داده و دستور داده است که آن را به میان مردم ببرد.

۱. اصالت باطن در عهد باستان

چنان‌که گفتیم «اصالت» از دیدگاه هستی‌شناسی به معنای واقعیت داشتن و منشأ اثر بودن است. در برابر آن، پدیده‌های اعتباری قرار دارند که واقعیت ندارند و منشأ اثر نیز نیستند. چیزی که هست، اینکه این اعتباری‌ها، موجود می‌نمایند. یعنی به نظر چنان می‌رسند که هستند، اما هستی آن‌ها پنداری بیش نیست.

باز هم یادآور می‌شوم که آنچه به اصیل و غیر اصیل بخش می‌شود، هستی و ظهور پدیده‌ها است که در آن بحث و اختلاف نظر می‌شود؛ بنابراین، تنها حوزه وجود محل بحث، اصالت داشتن یا اعتباری بودن است. یعنی گونه‌ای وجود و ظهور اشیا است که از نظر اصالت داشتن مورد بحث می‌باشد و چیزی که هرگز وجود نداشته باشد، مشمول این بحث نیست. با توجه به نکته فوق، بحث اصالت را در تاریخ تفکر بشری می‌گیریم.

شاید قدیمی‌ترین شکل بحث اصالت، از آنجا آغاز شده که انسان برای جهان، ظاهری جدا از باطن آن پنداشته است. نمی‌دانیم از کی و از کجا؟ اما می‌دانیم که از دیر باز کسانی بودند که جهان محسوس را اصیل نمی‌دانستند. کورنفورد می‌نویسد:

همه مکتب‌هایی که از پیش‌افورس (قرن ششم قبل از میلاد) الهام گرفته‌اند، جنبه آن جهانی‌شان می‌چرید. و همه ارزش‌ها را در اتحاد نادیده با خدا می‌جویند. و جهان پیدا را به این عنوان که دروغین و فریبنده است محکوم می‌کنند. می‌گویند که این دنیا، افق تیره‌ای است که در آن اشعه انوار الاهی منکسر گشته و در ابهام و تاریکی فرو رفته است.^۱

پارمنیدس و زنون نیز بر مسئله ظاهر و باطن اشاره دارند. از دیدگاه آنان، در جهان چیزهایی هستند که تنها نمایی از هستی دارند؛ اما در واقع، موجود نیستند. بنابراین، جهان هستی یک رویه خیالی دارد که اصیل نیست و یک درون حقیقی دارد که اصیل است. جالب آن که اینان نیز مانند عرفای ما، و

۱. کورنفورد، از دین تا فلسفه، به نقل از: برتراند راسل، تاریخ فلسفه غرب، ج ۱، فصل ۳.

سال‌ها پیش از عرفای ما، این دوران را «وجود» نامیده‌اند؛ یعنی جهان هستی را عبارت می‌دانستند از «وجود»، با ظواهر و نمودهای آن.

«وجود»، حقیقت و درون اصیل جهان بوده و این ظواهر و نمودها، دستاورد پندار و توهم ما از رویه اعتباری جهان هستند. بنابراین، انسان باید از نادانی به دانایی، یا از توهم به حقیقت پیشرفت کند.^۱

ملیسوس نیز مانند پارمنیدس (قرن پنجم قبل از میلاد)، واقعیت جهان را یگانه، تقسیم‌ناپذیر، غیر ظاهر، ازلی و بی‌حرکت می‌داند و حواس را از درک آن ناتوان می‌شمارد. بنابراین، آنچه با حس درک می‌کنیم، مانند کثرت و حرکت، توهمی بیش نیستند.^۲ اینان که قرن‌ها پیش از میلاد مسیح در یونان باستان، درباره جهان هستی نظریه‌پردازی کرده‌اند، اصالت را مختص به جهانی ویژه می‌دانند که در دسترس حواس ما نیست و جهان محسوس به منزله سایه او است.

سرزمین هند اگر هم پیشگام چنین بینشی نباشد، قطعاً تنها سرزمینی است که چنین تعالیمی را از زمان‌های بسیار دور به شکل نوشته در دست دارد. در متون و تعالیم *اوپانیشاده‌ها*، بینش، راهگشای پایه‌ای برای شناخت است، نه منطق و استدلال. با بینش می‌توان حقیقت ازلی و ابدی را در آن سوی پدیدارهای ناپایدار جهان محسوس دریافت. هستی اصیل، در آن سوی نمودهای اعتباری است. جهان متغیر با همه پدیده‌هایش، «مایا»^۳ هستند و حواس ما تنها می‌تواند با این مایا روبه‌رو گردد.

مایا، نمود، توهم و خیال است؛ اما چه می‌توان کرد که بشر ذاتاً محدود است. این محدودیت فطری، آگاهی ما را به جهان کثرت و تغیر، محدود می‌کند. ما فقط می‌توانیم کثرت و تغیر را دریابیم، اما از شناخت واقعیت ثابت و کلی جهان (برهمن) محرومیم. «برهمن» حقیقت ناپیدای جهان هستی است. این حقیقت، به هیچ‌یک از پدیده‌ها نمی‌ماند و با این همه، هیچ چیز از او جدا

۱. گاتری، W.K.C، *تاریخ فلسفه یونان*، ۶، الیاتیان.

۲. همان.

۳. در این باره رک: داریوش شایگان، *ادیان و مکتب‌های فلسفی هند*، ص ۲۳۱ و جان بی‌ناس،

تاریخ جامع ادیان، ص ۲۷۳.

نیست. ظهور همه چیز با او است، جز او و بیرون از او، هر چه هست، سراب است و موهوم. با همین مایا، لاهوت در ناسوت ظاهر می‌شود.

مایا از عهده دو کار بر می‌آید: یکی آفرینش، و پوشاندن حق، برهمن در جهان دانش خود، آفرینش را تصور و سپس آن را در خارج منعکس می‌کند. نسبت آفرینش به آفریننده، مانند حباب و امواج دریا به خود دریا است. در مکتب «ودانتا» آفرینش ظهور خود علت، به شکل معلول است؛ یعنی تنها علت است که واقعیت دارد. معلولات، نمودهای توهمی علت‌اند و نه بیشتر؛ اما نیروی پوشاندن مایا، از اینجا است که حجابی میان حق و خلق، باطن و ظاهر ایجاد می‌کند و انسان را در فریب پندار و نادانی گرفتار می‌کند.^۱

بنابراین در تعالیم هندیان، جهان باطنی دارد که اصیل است و ظاهری که موهوم و خیالی است و چیزی جز ظهورات آن باطن نیست.

۲. اصالت «مثل» در تعالیم افلاطون

دیدگاه بی‌اعتباری و توهمی بودن جهان محسوس، به دست افلاطون (م ۳۴۷ ق.م)، بزرگ‌مرد جهان اندیشه، از شکل یک تعلیم دینی، افسانه و اسطوره‌ای در آمده، جزو بحث انگیزترین مسائل فلسفی جهان شد.

در تعلیم افلاطون، جهان محسوس، یک جهان غیر اصیل و سایه‌ای از جهان مثل دانسته شده است. جهان مثل، اصیل و پایدار است؛ بنابراین افلاطون نیز، مسئله اصالت را دقیقاً مطرح کرده و جهان هستی را به اصیل و غیر اصیل بخش نموده است.

او برای تبیین این موضوع در اثر بزرگ و شناخته شده خود، جمهوری، نخست به بحث درباره منزلت فلسفه و فیلسوف پرداخته، پس از بحث در اهداف اصلی فیلسوف سرانجام تمثیل معروف «غار» را مطرح می‌کند. کسانی که به شناخت ثابت و یقین روشن نرسیده‌اند، همانند زندانیانی هستند که از کودکی در غاری به گونه‌ای زنجیر شده باشند که نتوانند تکان بخورند و

۱. «ارپوش شایگان، ادیان و مکتب‌های فلسفی هند، فصل ۱۷.

همیشه به روبه‌روی خود نگاه کنند که ته غار است و هرگز نباید به پشت سرشان که ورودی غار است بنگرند.

پشت سر آنان، در بیرون غار، آتشی بر جای بلندی روشن است. میان آتش و دهانه غار، جاده‌ای است که بار برانی با چهارپایان خود، با انواع کالاهای آن می‌گذرند. نور آتش به ته غار می‌رسد. در نتیجه سایه عابران، چهارپایان و بارهایشان که از میان آتش و غار عبور می‌کنند، به ته غار منعکس می‌شود. غارنشینان جز این سایه‌ها چیزی نمی‌بینند.

سرانجام یکی از این زندانیان به بیرون می‌گریزد و اشیای خارجی را در نور خورشید می‌بیند و می‌فهمد که تا به حال فریب سایه‌ها را خورده است.^۱ این موضوع که ما با سایه‌های جهان برین روبه‌رو هستیم، از امپدوکلس نیز آورده شده و منشأ آن، تعالیم اورفئوسیان است.^۲ اما چنان‌که گفتیم، افلاطون این نکته را به گونه «نظریه مثل» در می‌آورد که در آثار گذشتگان مطرح نشده است.

بنا بر دیدگاه مثل، همه پدیده‌های جهان محسوس، سایه‌ای از مثال نوع خودشان هستند. انسان‌ها، سایه‌ای از مثال انسان؛ اسب‌ها، سایه‌ای از مثال اسب؛ خوبی‌ها، سایه‌ای از مثال خوبی. همین‌طور همه انواع پدیده‌های متکثر و متغیر، با اوصاف متضاد خود، در جهان محسوس که متعلق حواس و منشأ «باور» ما هستند، مثالی در عالم مثل دارند که این مثال‌ها، حقایقی استوار و یگانه هستند که تنها با نور عقل درک شده و منشأ «شناخت» ما می‌شوند.

۳. اصالت واحد فلوطین

در تعالیم فلوطین (م ۲۷۰ م.) نیز، هستی دو سویه است؛ سویه‌ای، مظهر سویه‌ای دیگر است. اما نه عیناً مانند رابطه پدیده‌های متغیر، با مثل افلاطونی، بلکه بسیار ظریف‌تر از مسئله مثل. به گونه کلی دیدگاه فلوطین، با نظریه «مثل» دو تفاوت ریشه‌ای دارد:

۱. افلاطون، جمهوری، صص ۵۱۵-۵۱۴.

۲. برتراند راسل، تاریخ فلسفه غرب، ج ۱، فصل ۶.

یکی این که در دیدگاه مثل، افراد هر نوعی، سایه‌های یک مثال بودند؛ بنابراین، عالم مثال نیز، بر پایه کثرت انواع حقیقت عینی، کثرت پیدا می‌کرد. مثال اسب؛ مثال انسان؛ مثال شجاعت؛ مثال خوبی و ... کثرت موجود در عالم مثال، به حقیقت واحد برتری بر نمی‌گردد، در حالی که در تعالیم *فلوطين*، کثرت‌ها به وحدت باز می‌گردند: کثرت عالم طبیعت و جهان محسوس، به وحدت نفس؛ و کثرت نفس به وحدت عقل؛ و سرانجام همه کثرت‌ها در وحدت «واحد» فانی می‌شوند.

تفاوت دیگر این که در دیدگاه مثل، سایه‌ها و نمودهای جهان محسوس از مثال‌های خود جدا هستند و به هر حال، هویت ضعیف، اما جداگانه‌ای دارند. رابطه این پدیده‌های متغیر با آن مثال‌ها، رابطه ظاهر و باطن است. اما در دیدگاه *فلوطين*، واحد از عالم جدا نبوده، بلکه در پدیده‌های جهان ظاهر شده است و در عین حال غیر از پدیده‌ها است. و بدین سان، تعلیم *فلوطين* نسبت به نظریه مثل، یک «شطح» است که با عقل و اندیشه درک نمی‌شود. نمی‌توان از واحد چیزی گفت یا درباره‌اش چیزی نوشت. واحد، همه چیز است و در عین حال هیچ‌یک از اشیای عالم نیست، همه چیز در او است، اما او از همه چیز جدا است.^۱

رابطه جهان با واحد نیز رابطه‌ای شطحی^۲ است که نه با عقل، بلکه با مکاشفه درک شدنی است.^۳ بدین سان، همه جهان، اعظم از مجرد و مادی، جلوه‌ها و شئون واحدند. واحد، آن آفتاب نهان، در دل تک تک موجودات و ذرات جهان هستی، وجود دارد.

۴. اصالت وجود عرفای اسلام

در عرفان اسلامی نیز، مانند فلسفه *افلاطون* و دیدگاه *فلوطين*، حقیقت

۱. کارل یاسپرس، *فلوطين*، صص ۴۱-۳۵ و دوره آثار *فلوطين تاسوعات*، ترجمه محمد حسین لطفی، انتشارات خوارزمی، انشادهای ۴ و ۵ و ۶.

۲. منظور از شطح چیزی است که در حوزه عقل و اندیشه قابل تصور و تصدیق نباشد، مانند این جمله: «یک چیز، همه چیز است».

۳. انشاد یک، رساله ۶، بند ۷ و انشاد پنج، رساله ۵، بند ۶.

اصلی، در آن سوی این ظواهر بوده، همه هویت‌های عالم ظاهر، جلوه‌ها، سایه‌ها، مظاهر و شئون آن حقیقت اصلی‌اند که درون جهان است. این حقیقت اصلی، مانند «مثل» / *المثلون* متکثر و متعدد نیست، بلکه همانند «واحد» / *الواحدون*، یگانه ناب است. یگانه‌ای که هرگز کثرت و تغییر در او راه نمی‌یابد. عرفای اسلام نیز این حقیقت اصلی و یگانه را مانند برخی از حکمای یونان باستان، «وجود» نامیده‌اند.

«وجود»، یک حقیقت اصلی است که وحدت و وجوب، از اوصاف ذاتی او است. وجود در نهاد و طبیعت خود، واجب و یگانه است. و هر چه جز آن حقیقت واحد است، جز تعینات و نموده‌های آن نیست. این تعینات، نموده‌ها، تجلیات و شئون، اصلی نبوده، بلکه نموده‌های اعتباری و پنداری‌اند و بس؛ اما ادراکات ضعیف و چشم‌های احول بشر، از دیدن آن وحدت، ناتوان است و جز کثرت ظواهر و نموده‌ها را در نمی‌یابد. اگر دیده بصیرت و حقیقت‌بین درون در کار باشد، به عیان خواهند دید:

که یکی هست و هیچ نیست جز او وحده لا اله الا هو^۱

داود قیسری (م ۷۵۱ هـ)، بزرگ‌ترین شارح عرفان ابن عربی است. کسی که نه تنها متون اصلی و دشواری چون *فصوص الحکم ابن عربی* و *تائیه ابن فارض* را شرح کرده، بلکه با یک نگرش فراگیر، به تعالیم عرفا، نظم و ترتیب ویژه‌ای داده است. او افزون بر این، تبیین و تفسیر عرفا از جهان را نیز به سبک و شیوه فلاسفه نزدیک کرده، به پیدایش «عرفان نظری»، یاری شایانی رسانده است.

قیسری با نگارش دو مقدمه بر شرح خود از دو اثر معروف یاد شده (*فصوص الحکم، تائیه*)^۲ تعالیم نظری صوفیه و به تعبیر دیگر «عرفان نظری» را

۱. از ترجمه‌بند معروف هاتف اصفهانی.

۲. این دو مقدمه هم اکنون هر یک به صورت یک کتاب جامع مستقل در عرفان نظری، شرح و چاپ شده است. مقدمه شرح فصوص را استاد بزرگوار جناب آقای سیدجلال‌الدین آشتیانی شرح کرده که به نام «شرح مقدمه قیسری» منتشر شده است. مقدمه شرح تائیه را هم نگارنده این اثر ترجمه و شرح کرده که در بخش دوم کتاب «عرفان نظری»، چاپ رسیده است.

نظم و انسجام جدیدی بخشید که پیش از او وجود نداشت. این نظم و ترتیب تا به امروز تعیین کننده باب‌ها و فصل‌های اصلی و اصول و مسائل اساسی تصوف بوده و می‌باشد. او در این دو اثر، از موضوع عرفان به شکل تخصصی سخن گفته، حقیقت وجود را یک حقیقت اصیل در کانون مسائل و مباحث عرفانی قرار داده است. او بحث اسما و صفات، تنزلات، عوالم پنجگانه، نبوت، ولایت، خلافت و ختم نبوت و خلافت را در یک ترتیب و پیوستگی منطقی، بررسی کرده است. قیصری در باره وجود واجب و نمود هویت‌ها، و اعتباری و خیالی بودن تعینات عالم چنین می‌گوید:

همه آنچه جز آن وجود یگانه باشد، همانند امواج دریاست که تنها برای کسانی که از دریا غافل‌اند، قابل اثبات‌اند؛ اما کسی که از دریا خبر داشته باشد، می‌داند که همه این‌ها امواجی هستند که به وسیله دریا پدیدار شده‌اند. چنین کسی جز حق، چیزی را موجود ندانسته، همه را هستی‌هایی می‌یابد که در خیال ما، هست می‌نمایند. بنابراین، هستی ماسوا، خیال محض است و جز حق موجودی نیست.^۱

البته عرفا، در فکر مشکل معرفت‌شناختی مسئله نیز، بوده‌اند؛ یعنی دقیقاً توجه کرده‌اند که موهوم دانستن همه پدیده‌ها و اینکه آن‌ها همانند موجی بر دریای هستی حق‌اند، کار حس و عقل نیست. بنابراین باید عامل دیگری برای شناخت جست‌وجو کرد. این عامل، همان «بصیرت» باطنی، «شهود» و مکاشفه است.

بنابراین، اعتباری و خیالی بودن رویه و ظاهر جهان از طرفی و اصیل و حقیقی بودن تویه و باطن جهان از سوی دیگر، تنها با شهود باطنی و مکاشفه، قابل درک است. کسانی که به بصیرت باطنی نرسیده و ابزار درکشان همین حس و عقل است و به اصطلاح در «عالم فرق»‌اند، جز این کثرت موهوم را در نمی‌یابند. و اگر هم کسی از آن سوی این نمودها سخن گوید، از او نمی‌پذیرند. اما چون خود به عالم «جمع» و توحید برسند، بالعیان این حقیقت را در می‌یابند که: «یکی هست و هیچ نیست جز او»!

۱. مقدمه قیصری، مقصد اول، فصل ۱. یحیی یثربی، هرمان نظری، ص ۲۹۶.

قیصری در بحث «جمع» می‌گوید:

جمع؛ یعنی زوال حدوث، با نور قدم و هلاک و فنا، همه ممکنات در عین ذات احدی حضرت حق. هلاک و فنا، نه به این معنی که موجودات عالم، به‌طور کلی نابود می‌شوند و حضرت رب الارباب بدون هیچ آفریده‌ای تک و تنها می‌ماند! چنان‌که اهل حجاب (متکلمان ظاهرین) باور دارند. به گمان آنان، حضرت حق پیش از آفرینش عالم هم، تنها بود و هیچ آفریده‌ای با او نبود، سپس ممکنات را از نیستی به هستی در آورد! ما، هرگز چنین نمی‌گوییم، بلکه چنان‌که همیشه او در ملک هستی بی‌شریک و رقیب بوده است، از نظر عارفی که به مقام جمع رسیده است نیز، تنها او است که وجود حقیقی دارد. جز او هر چه نام «غیر» و عنوان «سوا» و «جز او» دارد، همه و همه، عین هویت الاهی‌اند. یعنی این هویت الاهی است که در مراتب مختلف و صورت‌های گوناگون ظاهر گشته است.^۱

در پایان بحث از پیشینه مسئله «اصالت»، به دو مسئله پایه‌ای این بحث باز می‌گردیم.

یکی از آن‌ها به حوزه هستی‌شناسی مسئله تعلق دارد، که همان اصالت بخشی از هستی، و پنداری بودن بخش دیگر آن است. دیگری نیز به حوزه معرفت‌شناختی مسئله مربوط است که مشکل آن، چگونگی درک و دریافت این اصالت و اعتباریت است.

به منظور روشن شدن بیشتر مسئله، این دو مورد را کمی بیشتر توضیح می‌دهیم.

الف. اصالت باطن و اعتباریتِ هویت‌های ظاهری

چنان‌که بیان شد؛ عده‌ای از مردم یونان و هند باستان، بر این عقیده بودند که جهان هستی دارای رویه و درون است؛ رویه آن، متغیر، متکثر، حادث و

۱. مقدمه قیصری، مقصد ۳، فصل ۱. البته برای این مطالب از آثار عرفا صدها شاهد و نمونه می‌توان آورد و همه آثار ابن عربی و مولوی و قونوی و سید حیدر آملی بر این تعالیم استوارند. اما به خاطر پرهیز از به درازا کشیدن مطلب و افزایش حجم رساله، غالباً بر مقدمه قیصری بسنده کردیم.

زوال‌پذیر است. اما درون آن، ثابت، پایدار، ازلی و ابدی است. در این میان، تعالیم هندی، درون را حقیقتی واحد می‌داند، چنان‌که *فلسوفین* نیز همه کثرت‌ها را به «واحد» بازگشت می‌داد. در یونان قدیم، اگر چه بر ثبات، ازلی و ابدی بودن این درون تصریح شده بود، *افلاطون* آن را به شکل مثل متعدد و متکثر، عنوان کرده و آن را به وحدت باز نمی‌گرداند. *فیثاغورس* و پیروان او نیز، وحدت این درون ناپیدای هستی را مطرح نکرده‌اند.

برتراند راسل به نقل از *کورنفورد* می‌گوید:

مذهب *فیثاغورس* یک نهضت اصلاحی در دین اورفئوسی بود و دین اورفئوسی یک نهضت اصلاحی در پرستش دیونیسوس بود.^۱

به هر حال، اینکه پیشینه مسئله به کجا باز می‌گردد؟ موضوع اصلی بحث ما نیست؛ اما مهم این است که چنین نگرشی، در افکار مردم عهد باستان بوده است. عرفان اسلامی نیز که از نیمه اول قرن دوم هجری (اواسط قرن هشتم میلادی)، پدید آمد، پس از آنکه نظام یافت و تکمیل شد، هستی‌شناسی خود را بر این اصل استوار کرد که: «ظاهر جهان، خیالی بیش نیست و آنچه اصیل و دارای هستی حقیقی است، حقیقتی است در آن سوی این نمودها، که آن را «وجود»، و در تعبیر دینی خود، «حق» در برابر «خلق» نامیدند. حق، وجود و اله، همگی تنها برای تعبیر به کار می‌روند، و گر نه آن حقیقت، نه نام دارد و نه نشان.

ابن عربی (م. ۶۳۸ هـ) نیز مانند *افلاطون*، رویه جهان را سایه درون آن می‌داند، او در این باره می‌گوید:

اعلم ان المقول علیه «سوی الحق» او مسمی العالم هو بالنسبة الي الحق كالظلل للشخص.^۲

بنابراین، جهان سراسر خیال است و بس؛

بدان که خیالی بیش نیستی و هر آنچه درک می‌کنی و غیر حق می‌نامی،

۱. برتراند راسل، *تاریخ فلسفه غرب*، ج ۱، فصل ۳.

۲. ابن عربی، *فصوص الحکم*، فص یوسفی (۹).

همگی خیالند. پس هستی سراپا خیال اندر خیال است.^۱
 به تعبیر دیگر، از دیدگاه عرفای اسلام، همه هویت‌های عالم امکان،
 نیستی‌های هستی نمایند و هرگز از صفت هستی بهره نبرده‌اند. ابن عربی
 می‌گوید:

ان الممكنات علي اصلها من العدم، و ليس وجود الا وجود الحق.^۲

همه ممکنات، چنان‌که در آغاز نبودند، هنوز هم نیستند و جز وجود حق،
 وجودی نیست.

دیدگاه عرفای اسلام، از آن رو که بر ثبات و وحدت درون هستی، تأکید
 می‌ورزد، در ردیف دیدگاه هندیان و فلوپین است. حقیقتی ازلی و یگانه است
 که همیشه بوده، هست و خواهد بود، و هر چه جز او، جلوه و نمود او است؛
 و از هستی، ثبات و وحدت، بهره‌ای ندارد، هرگز نبوده و نخواهد بود.

در اینجا بایسته است که به مسئله اصالت وجود عرفا، توجه دقیق داشته
 باشیم تا بتوانیم آن را با فهم صدر المتألهین سنجیده، داوری کنیم. عرفای اسلام،
 اصالت و اعتباریت را میان یک حقیقت در درون عالم و همه پدیده‌های مجرد
 و مادی جهان می‌دانند. به این معنا که آن حقیقت واحد، ازلی و ابدی که در
 درون هستی است، اصیل می‌باشد. و جز آن هر چه در عالم ظاهر هست،
 بهره‌ای از وجود ندارد و به قول ابن عربی، «خیال اندر خیال است».

تفاوت این دیدگاه با دیدگاه افلاطون، افزون بر آنچه گفتیم، در این است
 که افلاطون، اصالت را به مثل می‌داد که مجرد از ماده‌اند؛ یعنی مجردات را
 اصیل، و مادیات را اعتباری می‌دانست؛ اما از دیدگاه ابن عربی، مجردات و
 مادیات، از نظر شأن و جلوه حق بودن و اصالت نداشتن، تفاوتی ندارند.

از سوی دیگر، عرفای اسلام، پدیده‌های جهان ممکنات را همگی پنداری و
 غیراصیل می‌دانند و از وجود و ماهیت آن‌ها، سخنی به میان نمی‌آورند. یعنی
 همه هویت انسان، آب، درخت و سنگ را پنداری می‌دانند، نه تنها ماهیت یا

۱. همان.

۲. همان، فصل یقوی (۸)

وجود آن‌ها را. همه هویتشان اعتباری و ظهورشان تنها در سایه ظهور حق در آن‌ها است و پس؛ یعنی در هستی، تنها وجود حضرت حق، اصیل و حقیقی است و موجودات دیگر، با آن وجود موجودند و وجودی جداگانه و ویژه خود ندارند.

ب. درک و دریافت این اصالت

چنان‌که گفتیم، حوزه بحث از اصالت و اعتباریت، هستی پدیده‌ها است. یعنی موجوداتی که ما در عمل به هستی آن‌ها حکم می‌کنیم، به دو دسته اصیل و اعتباری تقسیم می‌شوند. بنابراین، دیدگاه‌های هندی، یونانی، فلسوفین و عرفای اسلام، همگی دو مشکل مشترک دارند:

اولاً، از دیدگاه اینان؛ مجموعه‌ای از موجودات جهان، با اینکه در عمل آن‌ها را موجود می‌دانیم، ناموجود، پنداری و موهوم هستند؛ و این خود یک تناقض است. یعنی ما با وجود اینکه می‌بینیم آب، سنگ، انسان و درخت وجود دارند، باید بپذیریم که واقعاً موجود نیستند، بلکه نموده‌های پنداری و نیستی‌های هستی نمایند. این تناقضی آشکار است که وجود آنچه را همه قوای ادراکی مان، دریافته و باور کرده، حقیقتاً نپذیریم و همه را دستاورد وهم و پندار بشماریم! برای نمونه، من یک لیوان آب در دست دارم و آن را می‌نوشم. در اینجا من عملاً پذیرفته‌ام که من هستم، آبی در لیوان هست، و من آن را می‌نوشم. با وجود این، چگونه می‌توانم بپذیرم که وجود من، لیوان و آب، هیچ‌کدام واقعی نبوده، و پنداری بیش نیستند؟!

ثانیاً، نه تنها باید هستی چیزهایی را که در دسترس قوای ادراکی ما است، اصیل بدانیم، بلکه باید اصالت حقیقتی را نیز که از قوای ادراکی ما پنهان است باور کنیم. یعنی باید چیزهای حاضر و شاهد را که متعلق درک و تجربه ما است پنداری و اعتباری دانسته، حقیقت پنهان و دور از دسترس قوای ادراکی خود را که هیچ تجربه‌ای از هستی آن نداریم، موجود و اصیل بدانیم. طرفداران این دیدگاه‌ها از همان آغاز به این دو مشکل توجه کرده‌اند. یعنی

متوجه شده‌اند که: «هست را نیست انگاشتن و نیست را هست، دانستن» به آسانی برای انسان، پذیرفتنی نیست.

برای پاسخ گفتن به این دو مسئله، تنها یک راه هست که پیروان چنین دیدگاهی به ناچار در سراسر تاریخ آن راه پیموده‌اند. و آن این که قوای ادراکی انسان، تخطئه شود؛ یعنی کاستی و گناه این تناقض آشکار را در قوای ادراکی خود جست‌وجو کرده، چنین باور کنیم که این تناقض از آن‌رو است که قوای ادراکی ظاهری ما (حواس و عقل) از سویی توان درک حقیقت را ندارند و از سوی دیگر به دلیل کاستی و ناتوانی خود، موجودات پنداری و خیالی را واقعی می‌پندارند! و بدین سان، این دیدگاه را توجیه کرده، هر دو مشکل پدید آمده را از میان بر داریم. پارمنیدس نیز باید این مشکل را که «جهان پدیدار، اگر نیست، پس چرا ما آن را هست می‌انگاریم و تفاوت آن با توهم محض چیست؟» به گونه‌ای باید پاسخ می‌داد؛ چنان‌که افلاطون نیز باید برای این مطلب که «چرا ما محسوسات سایه را درک می‌کنیم، اما از مثل درکی نداریم؟»، یک دلیل منطقی ارائه می‌کرد.

به ظاهر، افلاطون موفق‌تر از پارمنیدس بود و از راه تقسیم سه بخشی خود (وجود، ناوجود و صیورت) که بر اساس آن، ادراک بشر را نیز به سه بخش (معرفت، نادانی و عقیده) تقسیم می‌کرد، به حل منطقی این مشکل پرداخته است.^۱

از دیدگاه افلاطون، هستی‌های پایدار، مانند مثل را نمی‌توان با حواس دریافت؛ آن‌ها را تنها اندیشه درمی‌یابد، و او این‌گونه آگاهی را «شناخت» می‌نامد. اما سایه‌های آن حقایق پایدار را حس در می‌یابد. این ادراک وهم‌آلود را نیز «باور» می‌نامد.

پس تا هنگامی که آگاهی ما، در قید حواس ما است، از شناخت آن حقایق، بی‌خبر خواهیم ماند. یعنی در حقیقت، این تناقض، با توجیه عقلی حل شدنی نبوده، تنها راه برداشتن آن، تخطئه حس و عقل و هر گونه تلاش عقلانی است.

۱. دیلیو. کی. سی. گاتری، تاریخ فلسفه یونان، ص ۱۶۰.

این راه حل، از همان آغاز، کم و بیش مطرح بوده است. در تعالیم هندی، افلاطونی، فیثاغورسی و در تعالیم عرفان اسلامی، سرانجام با جدا کردن حوزه‌های معرفت‌شناسی، به برداشتن این مشکل پرداخته‌اند. روبه‌رویی عقل و اشراق، از عهد باستان تا دوران کنونی، بهترین و شاید تنها راه حل مسئله بوده و هست. عقل و حس نمی‌توانند به حقیقت دست یابند، پس باید برای درک حقیقت به دنبال اشراق رفت. اشراق نیز با سلوک، امکان می‌یابد. آدمی باید با سختی و سلوک، تعینات و حدود را در هم شکسته، با تعالی وجودی، به معرفتی برتر از دسترس عقل و اندیشه دست یابد. از این رو چنین دیدگاهی به ناچار، از نظر معرفت‌شناسی، نیازمند حوزه ویژه خویش بوده، هستی‌شناسی را با معرفت‌شناسی پیوند می‌زند.



مرکز تحقیقات فقه و فلسفه اسلامی

فصل دوم

اصالت وجود ملاصدرا

برای روشن تر شدن موضوع بحث، یعنی اصالت، مسئله را به گونه‌ای دیگر نیز مطرح می‌کنیم.

ما همگی موجوداتی اندیشمند و دارای حواس متعدد و گوناگون هستیم و از همان آغاز که با جهان پیرامون خود روبه‌رو می‌شویم، پدیده‌های پیرامون را تشخیص می‌دهیم و هویت هر یک از آن‌ها را جداگانه پذیرفته، از هر کدام از آن‌ها، انتظار ویژه‌ای داریم. نان می‌خوریم، آب می‌نوشیم و لباس می‌پوشیم و...؛ بسیار روشن است که در هویت این پدیده‌ها، یعنی در اینکه آب، آب است و سنگ نیست، و سنگ نیز سنگ است و آتش نیست، در برخورد عادی خود تردیدی نداریم. ما به شکل غریزی و فطری، جهان خارج و اصالت هویت‌های پیرامون را می‌پذیریم. باور می‌کنیم که این پدیده‌ها، هستند و خودشان وجود دارند، نه اینکه جلوه و نمود یک موجود دیگر باشند.

مردم در حال عادی، این جهان محسوس را به ظاهر و باطن، آن‌گونه که در آن مکتب‌ها بود، بخش نمی‌کنند که ظاهر را نمود و باطن را هستی حقیقی بدانند. باور به واقعیت پدیده‌ها، دیدگاه همه اندیشمندان و مردم عادی بوده، و پیش‌فرض و پایه فلسفه واقع‌گرا است. انسان، میز، خانه، درخت، گل، آب، مار و ماهی، همه و همه موجوداتی عینی و اصیل‌اند.

از دیدگاه یک فیلسوف مشائی - برای نمونه ابن‌سینا - هیچ پدیده‌ای جلوه

یک حقیقت پنهان نیست. آری! بی شک از دیدگاه او، جهان در عالم محسوس منحصر نیست،^۱ بلکه جهان مجردات نیز واقعی است؛ اما رابطه آن جهان مجرد، با این جهان مادی و محسوس، علّیت است، نه رابطه ظاهر و باطن، بود و نمود، و اصالت و اعتباریت. پدیده‌های جهان محسوس، همگی پدیده‌های واقعی، اصیل و عینی‌اند و خودشان هستند و «بود» اند، نه «نمود» ای پنداری! البته اینکه فیلسوفان در سنجش جهان مادی با دین‌داران مجردات، و دین‌داران در سنجش دنیا با آخرت، جهان مجردات و آخرت را از جهان مادی برتر می‌دانند، ربطی به موضوع بحث ما نداشته، به معنای اصالت عالم مجردات و آخرت، و پنداری بودن جهان ظاهری نیست.

من و شما و هر کسی که به دستگاه ادراکی خود وابسته بوده، ذهن خود را از افسانه و خرافه پیراسته باشد، چاره‌ای جز قبول اصالت همین هویت‌ها ندارد. برای چنین کسی آب، آب است و سنگ، سنگ و اسب، اسب. و چون در قلمرو فلسفه، اساس و ابزار کار ما، قوای ادراکی ظاهری، یعنی حواس و عقل است، طبعاً تنها تکیه‌گاه ما همین هویت‌های عینی خواهند بود که برای ذهن ما، به صورت حدها و ماهیت‌ها در می‌آیند. برای قوای ادراکی ما، تنها تکیه‌گاه همین واقعیت هویت‌ها، یا هویت‌های واقعی‌اند.

چنان‌که دیدیم، از عهد باستان تا به امروز، کسانی بوده و هستند که بر خلاف مردم عادی و فلاسفه مشاء، بر اصیل نبودن این هویت‌ها اصرار می‌ورزند، و اصالت را ویژه حقیقتی می‌دانند که در آن سوی حقیقت‌ها است! چنان‌که توضیح دادیم، عرفای اسلام نیز بر این باورند که این هویت‌های محسوس و نامحسوس که با قوای ادراکی عادی ما، یعنی با حس و عقل درک می‌شوند، اصالت نداشته، خیال‌اند و پس، اصالت، ویژه حقیقتی است که همه جهان، جلوه‌ها و نمودهای آن حقیقت‌اند.

آن حقیقت با قوای ادراکی معمولی ما درک شدنی نیست؛ بنابراین، هر تعبیری از آن، دقیق نخواهد بود. اگر از آن به «وجود» یا «حق» هم تعبیر کنیم،

۱. ابن سینا، *الأشارات والتنبیها*، نمط ۴، فصل‌های ۴ - ۱.

این، تنها تعبیری با کمترین اوصاف آن حقیقت خواهد بود که همان اعم مفهومات است. اگر واژه‌ای فراگیرتر از «وجود» و مناسب‌تر از «حق» داشتیم، با آن‌ها تعبیر می‌کردیم.^۱ بنابراین تنها آن وجود مطلق و حق، اصیل می‌باشد و جز او، همگی نمود است، نه بود و خیال؛ و نه حقیقت. بدین‌سان عرفا، در برابر فلاسفه قرار می‌گیرند.

حال باید دید که منظور صدر از «اصالت وجود» چیست؟

آنچه از ملاحظه و بررسی آثار دامنه‌دار و گوناگون او بر می‌آید، این است که او افزون بر پذیرش کامل دیدگاه عرفای اسلام، در صدد است که خود نیز دست به نوآوری زده و یک دیدگاه نو و ویژه خود، در موضوع اصالت وجود ارائه کند. به همین دلیل، در همه آثارش می‌توان به این دوگانگی پی برد. پیش از آنکه به نقد و ارزیابی دیدگاه ویژه صدر بپردازیم، بایسته است توضیحی اندک درباره برداشت دوگانه او از اصالت بیان کنیم.

۱. اصالت وجود به تعبیر عرفا

صدر در آثار گوناگون خود بارها اصالت وجود را به معنی عرفانی آن پذیرفته و عیناً دیدگاه عرفا را در برابر فلاسفه مشاء و درک عادی مردم، برگزیده است. او در *الأسفار الأربعة* در موارد گوناگون، در این باره، سخن گفته است. برای نمونه در موضوع علیت، پس از یک بحث نسبتاً دامنه‌دار، چند فصل را^۲ به شرح و بیان نکات نهفته یا نهان مانده در مورد علیت اختصاص می‌دهد. او ضمن آن‌ها با پذیرش همه سویه و کامل دیدگاه عرفا، یعنی اصالت انحصاری وجود حق، و اعتباری و پنداری بودن وجود جز او، سرانجام به این نتیجه می‌رسد:

از دیدگاه اهل حقیقت و پیروان حکمت متعالیه، موجودات اعم از عقل، نفس و صورت‌های نوعی، همگی از مراتب پرتو آن نور حقیقی و از

۱. ابن ترکیه، *تمهید القواعد*، صص ۱۸-۱۹.

۲. محمد بن ابراهیم شبرازی صدر المتألهین، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه*، ج ۲، صص ۲۴۷-۲۸۶.

تجلیات آن وجود قیومی‌اند. و هر جا که نور حق بتابد، توهم گرفتاران حجاب غفلت، فرو می‌پاشد؛ توهمی که بر اساس آن، چنین به نظر می‌آید که ماهیات ممکنات ذاتاً دارای وجودند! من برهان این اصل و قاعده را از عنایت و بخشش الهی به دست آورده‌ام. اصل دقیقی که به خاطر پیچیدگی، بر جمهور حکیمان پنهان مانده و گام‌های پیشگامان حکمت در این راه لغزیده است، تا چه رسد به مقلدان و پیروانشان! و چنان‌که خدای تعالی با فضل و رحمت خود، مرا بر معرفت هلاک سرمدی و نابودی ازلی ماهیات و اعیان ممکنات، هدایت کرد؛ همچنان با برهان روشن عرشی، به صراطی مستقیم راهبرم شد و در نتیجه این هدایت دانستم که:

موجود و وجود منحصر به یک حقیقت شخصی است که نه در موجودیت حقیقی شریک و هم‌تا دارد، و نه در عالم واقع نظیر و مانند. در دار هستی، جز او، دنیاری نیست. و هر چه جز او در دار هستی به نظر آید، از ظهورات ذات و تجلیات صفات او است؛ صفاتی که در واقع عین ذات او هستند.^۱

صدرا پس از بحث طولانی و نقل قول‌هایی از عرفا می‌گوید:

از مقدمات گذشته روشن شد که همه موجودات، یک اصل دارند که آن حقیقت است و باقی شئون آن، او ذات است و دیگران اسما و صفاتش. او اصل است و جز او، اطوار و شئونش. او موجود است و بقیه، جهات و حیثاتش.

سپس می‌افزاید:

این موضوع را با «حلول» اشتباه نکنید که در حلول، دو سو لازم است و در اینجا سوی دومی وجود ندارد؛ زیرا روشن شده که هر چه نام هستی دارد، جز شأنی از شئون آن حقیقت واحد نیست. اینکه تا کنون می‌گفتیم که در جهان هستی علت و معلولی هست، اکنون بر پایه سلوک عرفانی باید گفت که علت، یک امر حقیقی است و معلول، شأن و جهتی از شئون و جهات آن. بنابراین بازگشت علیت نیز به این است که آن حقیقت دارای اطوار و حیثیت‌های گوناگون می‌گردد (و هر لحظه به شکلی در می‌آید)، نه اینکه چیزی جدا از او ایجاد گردد. به عبارت دیگر: علیت تطور و نشان است، نه ایجاد و ابداع. در اینجا بیشتر دقت کن که

لغزشگاه عقول و افهام است. و نقد عمر در این راه بگذران که شاید اگر شایسته باشی به هدف برسی.^۱

صدر^۲ در ادامه بحث از تمثیلات عرفا، تمثیل «واحد و مراتب اعداد» را بهترین تمثیل برای بیان وحدت وجود ذکر کرده،^۳ هشدار می‌دهد که مبدا پندارند که این گونه مطالب را نمی‌توان با برهان ثابت کرد (پس ارج و اعتباری ندارند) که چنین گمانی، بر گرفته از کوتاهی فکر و کمی شعور است، و گرنه کشف آنان (عرفا) برتر از عقل و برهان است.^۴

او توضیحات جالبی در چگونگی موجودیت ممکنات ارائه می‌کند و شواهدی از کتب عرفای بزرگ، مانند ابن عربی، قونوی و عبدالله انصاری آورده و در ادامه بحث می‌گوید:

گویی که بر پایه گفته‌های ما، به یگانگی حق ایمان آوردی! یگانگی ویژه‌ای! این معنا که وجود، حقیقت واحدی است که همان عین حضرت حق است؛ و ماهیات و اعیان ممکنات، وجود حقیقی نداشته، موجود نیست آنان تنها به این معنا است که رنگ و برون هستی را می‌پذیرند... و آنچه در همه نموده‌ها و ماهیات جلوه‌گر شده و در همه شئون و تجلیات، مشاهده می‌شود، چیزی جز حقیقت وجود نیست... پس حقایق ممکنات همیشه، در حال نیستی بوده و هستند.

سپهرویی ز ممکن در دو عالم جدا هرگز نشد و الله اعلم.^۵

بنابراین لیس فی الدار غیره دنیا یعنی جز او هر چه هست، در واقع هستی ندارد و بیش از یک نمود و همی نیست. یعنی همه هویت‌ها و تعین‌ها با همه لوازم و آثارشان، تنها بر ادراک ضعیف ما، نمود پنداری دارند؛ و گرنه هر چه هست، او است و همه آثار و لوازم نیز از او هستند. نه ما، بلکه همه پدیده‌های جهان مادی و مجرد، به تعبیر مولوی شیران علم‌اند و بس:

۱. همان، صص ۳۰۱-۳۰۰.

۲. همان، ص ۳۰۸.

۳. همان، ص ۳۱۵.

۴. همان، صص ۳۴۱-۳۳۹. بیت مورد استشهاد صدر، از شیخ محمود شبستری است، در

گلشن راز.

ما همه شیران، ولی شیر علم حمله‌مان از باد باشد، دم بدم
حمله‌مان پیدا و ناپیداست باد جان فدای آنکه ناپیداست باد.^۱

صدرالمتألهین، در آثار خود بارها این دیدگاه را مورد تأیید و تأکید قرار داده است. برای رفع و دفع هرگونه شبهه و تردید، افزون بر مطالب گذشته به بخش دیگری از تأکید او به اینکه دیدگاهش، همان دیدگاه عرفای اسلام است، توجه کنید:

اینکه من برای وجود، مراتب و درجاتی اثبات می‌کنم، یک امر عمدی است تا کمکی باشد به سهولت آموزش، و گرنه دیدگاه درست در این باره، همان مذهب اولیا، عرفا و بزرگان اهل شهود است؛ یعنی وحدت ذاتی و حقیقی وجود و موجوده و ما با برهان قاطعی، ثابت خواهیم کرد که جهان هستی با اینکه با کثرت و تمایز همراه است، اما همه این‌ها مراتب تعینات حق‌اند که با ظهور نور حق، جلوه‌گر شده‌اند و از شئون ذات او می‌باشند و پس نه اینکه موجودات و اشیای جداگانه‌ای باشند.^۲

بنابراین، باید او را دنباله‌رو مکتب عرفان اسلامی و مروج دیدگاه عرفا بدانیم؛ تنها کاری که او کرده این است که با جعل اصطلاح و اقامه دلایل بحثی، مطلب عرفا را چون مسئله‌ای فلسفی بیان کرده است. همانند کاری که در مورد وحدت وجود و اشتراک وجود، انجام داده است. بنابراین، دیدگاه صدر باید بر خلاف دیدگاه عامه مردم و همه فلاسفه و متکلمان باشد که اصالت هویت‌های جهان را باور دارند. او این دیدگاه را که بر اصالت وجود حق و اعتباری و پنداری بودن همه ماهیت‌ها، وجودها و هویت‌های دیگر استوار است، باید برابر دیدگاه عرفا و بر پایه یک شناخت شهودی، پذیرفته و ترویج نماید و چنین نیز هست؛ زیرا در جای جای همه آثار و مباحث حکمت متعالیه‌اش، آشکارا بر این نکته تأکید ورزیده است.

۱. مولوی، مثنوی.

۲. صدرالمتألهین، اسفار، ج ۱، ص ۷۱.

۲. اصالت وجود به باور صدر

دیدگاه دیگر ملاصدرا که آن نیز در سراسر آثارش آمده، چیز دیگری است که برای روشن شدن بیشتر آن، ناچاریم به یادآوری مطالبی که در مقدمه، درباره کاربرد هستی و ماهیت گفتیم، پردازیم.

از دیرباز، در یک تحلیل ذهنی، از هر پدیده‌ای دو مفهوم وجود و ماهیت را انتزاع کرده‌اند. ارسطو، این موضوع را گفته است؛ ابن‌سینا نیز افزون بر آن، از علت‌های چهارگانه، علت مادی و صوری را علت ماهیت، و علت فاعلی و غایی را علت وجود شمرده است.^۱

از آنجا که بخش کردن یک چیز به هستی و ماهیت، ذهنی است، آنچه در خارج تحقق دارد، این دوگانگی را نخواهد داشت. انسان، اسب، سنگ، آب و درخت، هر کدام یک پدیده عینی‌اند که به هیچ روی، به هستی و ماهیت بخش شدنی نیستند. آبی که در لیوان روی میز من است، هستی یک آب است. یعنی اینجا چیزی هست که آن چیز آب است، نه سنگ. همین تعیین و تشخیص، یعنی همین آب بودن، آن را از همه پدیده‌های دیگر جدا می‌کند و در نتیجه چنین می‌شود که هر چیزی خودش باشد و غیر خودش نباشد.

هر پدیده‌ای با چیستی ویژه خود، در محدوده حد و تعریفی قرار می‌گیرد که جامع افراد و مانع اغیار است لذا انقلاب، یعنی تبدیل ناگهانی، پدیده‌ای به پدیده دیگر، محال می‌گردد. به همین دلیل، «اتحاد» دو پدیده، در عمل ناممکن می‌شود. چنان‌که ابن‌سینا، در آثار فلسفی خود، این مسئله را با استدلال، اثبات می‌کند.^۲

بنابراین، این آب یا قلم، یک حقیقت و هویت عینی دارد. تفاوتی ندارد که بگوییم هستی قلم یا ماهیت قلم، یک پدیده بیشتر نداریم. یعنی هستی و ماهیت، برابر جداگانه‌ای در خارج نداشته، بلکه دو مفهوم عام انتزاعی‌اند، که از یک مصداق خارجی انتزاع شده‌اند؛ اما صدر المتألهین این دوگانگی ذهنی

۱. ابن‌سینا، اشارات و تنبیها، نمط ۴، فصل‌های ۵ و ۶.

۲. ابن‌سینا، شفا، فن ۶، مقاله ۵، فصل ۶ اشارات و تنبیها، نمط ۷، فصل‌های ۱۰-۷.

هستی و ماهیت را جدی گرفته، چنین می‌گوید: هر چیزی یک هستی دارد و یک ماهیت، و چون هر چیزی در خارج یک چیز است و دو چیز نیست، باید تنها یکی از دو مفهوم وجود و ماهیت، اصیل باشد. یا هستی اصیل باشد و ماهیت اعتباری و یا بالعکس، اما اینکه هر دو اصیل نباشند یا هر دو اصیل باشند، معقول نیست و کسی نیز آن را نگفته است. آری! اگر منظور از اصالت هر دو این باشد که یک هویت عینی، منشأ انتزاع هر دو عنوان «وجود» و «ماهیت» باشد، همان برداشت و دیدگاه مشائیین خواهد بود.

اما شکل دوم مسئله؛ یعنی اینکه ماهیت، اصیل باشد، در واقع همان دیدگاه عموم مردم و فیلسوفان مشائی است؛ با این شرط که برداشت ما از «ماهیت»، برداشت صدرایی نباشد. یعنی «ما»ی ماهیت را موصوله بدانیم و از جنبه معطوف به خارج بودن واژه غفلت نکنیم. یعنی خود واژه «ماهیت» منظور نبوده، بلکه آیینهای باشد برای ملاحظه بیرون از ذهن.

هنگامی که ماهیت آب را در نظر می‌گیریم، یعنی آنچه در بیرون از ذهن، عنوان آب را دارد. با چنین ملاحظه‌ای اصالت ماهیت آب، به معنای آن است که این چیزی که در لیوان روی میز است، اصالت دارد و توهم نیست. خود این آب یک واقعیت است، با آثار و خواص خود؛ برای نمونه اگر آن را بنوشیم؛ تشنگی را برطرف می‌کند. بر خلاف دیدگاه افلاطون، فلوپین و عرفای اسلامی که واقعیت اصیل را در آن سوی این جهان می‌دانند و این پدیده‌ها را سایه و توهمی بیش نمی‌دانند؛ اما اگر ماهیت را به مفهوم صدرایی آن بدانیم، یعنی یک چیز ذهنی جدا از وجود، در آن صورت اگر بگوییم این ماهیت اصیل است، یعنی اگر بر این باور باشیم که ماهیت و مفهوم ذهنی آب، بدون وجود، تحقق خارجی و اصالت دارد، و منشأ اثر است، قطعاً یک دیدگاه نامعقول خواهد بود.

بی‌شک اگر کسی بر این باور باشد که برای نمونه آبی که در لیوان است و مرا سیراب می‌کند، تنها یک ماهیت ذهنی و بدون تحقق خارجی است، یعنی ماهیتی است بی‌وجود، و به عبارت دیگر ماهیت واقعی‌داری است که وجود

ندارد و بدون وجود دارای واقعیت شده است! چنین نگرشی به حق بیش از آنکه ملاصدرا و پیروانش به آن معترض شده‌اند، پوچ و بی‌معنا است و به نظر نمی‌رسد که هیچ اهل دقت و تحقیقی چنین رأیی داشته باشد.

این تناقض آشکار است که کسی بگوید: یک حقیقت واقعی، از وجود و واقعیت بهره ندارد! این یک مغالطه است. کسی چنین نمی‌گوید. نباید در تبیین مسئله و تنقیح موضوع بحث و در شیوه تأمل دچار اختلال گشته و از جاده منطقی منحرف شد.

اصل مسئله این است که: ما در عمل با واقعیتی در جهان هستی روبه‌رو هستیم و خواه و ناخواه آن را می‌پذیریم، و گر نه هیچ شناخت و فلسفه‌ای معنا نخواهد داشت. ما این واقعیت را به حس و تجربه در می‌یابیم و این یافته‌ها را تنظیم می‌کنیم. حس و عقل ما نیز، به ما می‌گوید که جهان، مجموعه‌ای از هویت‌ها است. مثل: انسان، اسب، زمین، خورشید، سیب، قند و غیره. همین حواس و اندیشه ما به ما می‌گوید که این هویت‌ها اصالت دارند، یعنی هر کدام از آن‌ها خودشان هستند، نه چیز دیگر؛ همه «بود»ند، نه نمود؛ خود واقعی‌اند، نه سایه؛ جلوه واقعیت حقیقی‌اند، نه مجازی؛ عینی‌اند، نه موهوم و پنداری؛ و در یک کلمه: «اصیل»‌اند نه «اعتباری»؛ و خود منشأ آثار و افعال خویش‌اند، نه مانند «شیران علم» که آثار و افعالشان از یک عامل ناپیدا پدید آمده باشد! این انسان است که هست و هم او است که می‌اندیشد؛ این اسب است که هست و همان است که راه می‌رود؛ این سنگ است که هست و همان است که وزن و حجم دارد. اصالت ماهیت، به این معنا است، و گر نه هیچ معنی و نتیجه‌ای نخواهد داشت.

اما آنچه از دیدگاه صدر المتألهین به دست می‌آید این نیست. او اصالت ماهیت را به معنی «عینی بودن ماهیت بدون وجود» دانسته، مردود می‌شمارد. از این‌رو از شکل نخست چهار صورت یاد شده، یعنی از اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت، دفاع می‌کند. اگر چه از بیانات صدر در میان آثارش، به

خصوص اسفار^۱ چنین بر می آید که او نفی اصالت هویت و تعیین پدیده‌ها، در مقابل اصالت وجود حضرت حق را مطرح کرده و در این مسئله، کنار عرفا قرار گرفته و با نظر مشائیان مقابله و مخالفت می‌کند، اما نحوه طرح مسئله و استدلال‌های صدر، به‌طور کلی به این معنی نبوده، بلکه به گونه‌ای است که اصالت وجود یک پدیده را در برابر اصالت ماهیت همان پدیده قرار می‌دهد. آنچه هم به نام او شناخته شده، جز همین برداشت نیست. صدر در همه آثارش، این دو دیدگاه را در کنار دیدگاه عرفا مطرح می‌کند، و بیش از آن، این دیدگاه را به عنوان دیدگاه ابداعی خود می‌داند. از جمله در اسفار می‌گوید:

از آنجا که حقیقت هر پدیده‌ای عبارت است از ویژگی وجودی آن چیز، پس باید خود وجود، برای حقیقت داشتن، اولویت داشته باشد؛ چنان‌که خود سفیدی به صفت سفید، اولی‌تر و شایسته‌تر از چیزی است که با عروض سفیدی، مصداق صفت «سفید» قرار می‌گیرد. بنابراین وجود، در هر پدیده‌ای خودش موجود است و ماهیت این پدیده‌ها که غیر از وجودشان است، خودشان موجود نیستند، بلکه به وسیله وجودشان موجودند. در نتیجه، آنچه واقعیت دارد، همین وجود است.^۲

او در ادامه مباحث و مسائل وجود، وجود را به نور تشبیه کرده، کاربرد کلمه «وجود» را همانند «نور» در معانی مختلف توضیح داده، می‌گوید:

همچنین گاهی وجود را به معنا و مفهوم انتزاعی عقلی به کار برده‌اند. وجود به این معنی از معقولات ثانیه و مفهومات مصدری است که هیچ‌گونه تحقق در خارج از ذهن ندارد و آن را «وجود اثباتی» می‌نامند. و گاهی منظور از وجود، یک چیز عینی و حقیقی است، که خودش، نیستی و نابودی را از خودش دفع کرده و با پیوستن به ماهیت، نه تنها عدم و نیستی ماهیت را دفع می‌کند، بلکه نیستی ماهیت‌ها، تنها به وسیله یک وجود حقیقی که مصداق این مفهوم انتزاعی است، قابل رفع و دفع است... بنابراین وجود هر چیزی، یک چیز عینی و حقیقی بوده و غیر از مفهوم انتزاعی موجودیت است... مبدأ و منشأ آثار یک پدیده و نیز معلول و اثر مبدأ آن پدیده، چیزی جز این وجودهای حقیقی نیست. این

۱. از جمله، اسفار، ج ۲، ص ۳۴۷ - ۲۸۶.

۲. صدرالدین محمد شیرازی، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج ۱، صص ۳۸-۳۹.

وجودهای حقیقی، هویت‌های عینی‌اند که خودشان وجود دارند. آری! تنها این وجودهایند که مبدأ اثر، و اثر مبدأند، نه مفاهیم انتزاعی وجود که عقلی بوده، در خارج وجود ندارند. نه ماهیت‌های کلی که در مرتبه ذاتشان، حتی بوی وجود به مشامشان هم نرسیده است... در نهایت به این نتیجه می‌رسیم که: آنچه در جهان خارج واقعیت و تحقق دارد، همین وجودها هستند، نه ماهیت‌های بدون وجود خارجی، چنان‌که پیشتر متأخران توهم کرده‌اند.^۱

بدینسان صدرالمعالمین وجود هر پدیده را در برابر ماهیت همان پدیده اصیل دانسته، آن را به عنوان نظریه فلسفی خود مطرح و اثبات می‌کند. البته به استدلال‌های صدر نمی‌پردازیم و منظور ما، نقد و ارزیابی این دیدگاه در کنار دیدگاه عرفا است.



مرکز تحقیقات فقه و فلسفه اسلامی



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

بخش سوم:

بحث تحلیلی - انتقادی وجود کلی



مرکز تحقیقات کلام و فقه اسلامی



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

مقدمه

از دیرباز مسائلی در فلسفه شرق و غرب مطرح شده که به دلایلی زمینه مناقشات و اثبات و ابطال‌های دامنه‌داری را فراهم آورده است. اگر موضوع را با دقت بررسی کنیم، خواهیم دید که در این گونه مسائل بحث‌انگیز، گاه خطایی کوچک در درک مسئله، یا بی‌توجهی به مبنای اصلی آن مسئله، باعث این همه پیچیدگی و مناقشه شده است! پیدا است که با عدم درک درست از هر مسئله، نمی‌توان وارد بحث ثمربخشی درباره آن شده؛ زیرا هرگونه تصدیق تحقیقی درست، نیازمند تصور دقیق و درست است. همچنین بی‌شک، غفلت از مبنای اصلی مسئله نیز مشکل‌آفرین خواهد بود؛ زیرا یک مسئله ممکن است بر پایه مبانی یک مکتب، پذیرفتنی بوده؛ اما بر پایه مبانی مکتب دیگر، به هیچ روی، شایان تبیین و پذیرش نباشد.

متأسفانه مشکل «درک ناقص» و «خلط مبنا» هر دو، بارها در مباحث فلسفی، اتفاق افتاده است. هدف این نوشتار، نگاهی گذرا و اجمالی به نمونه‌ایی از این گونه مسائل است. اینک به امید آنکه بر این تاریکی‌ها، پرتویی هر چند ناچیز بیفکنیم؛ پیش از هر چیز، موضوع «وجود کلی» را بررسی می‌کنیم.

۱. مشکل وجود خارجی کلی

از دیرباز میان فلاسفه شرق و غرب بر سر این مسئله که «آیا کلی وجود خارجی دارد یا نه؟» بحث درگرفته و همچنان ادامه دارد. برای روشن شدن

مسئله، نخست باید دانست که کلی، مفهومی است که بر افراد کثیر، قابل صدق باشد؛ مانند مفهوم انسان یا حیوان که بر افراد و مصادیق متعددی صدق می‌کند. معمولاً بحث کلیات در مباحث مقدماتی منطق مطرح می‌شود. منطقیان کلیات را معرفی و طبقه‌بندی می‌کنند، تا در بحث «معرف» (حد و رسم) از آن بهره گیرند.^۱ اما اینکه کلی وجود خارجی دارد یا نه؟ هیچ ارتباطی به منطق ندارد و جواب این پرسش، مثبت باشد یا منفی، در تنظیم «معرف» (حد و رسم) نقشی نخواهد داشت.

مسئله وجود کلی در خارج، تنها فلسفی است نه منطقی. بنابراین اصولاً طرح آن در منطق، منطقی نبوده و نیست! به هر حال، اساس پیدایش این مسئله، یعنی بحث از وجود خارجی کلی، اشاره کوتاه نمرتوریوس در اوایل ایساغوجی (فصل ۱، بند ۳) است. او در اینجا گفته است:

مطلقاً وارد این بحث نخواهیم شد که آیا اجناس و انواع، وجود خارجی دارند یا مجرد تصورات ذهن‌اند؟ و اگر وجود خارجی دارند جسمانی‌اند یا غیر جسمانی؟ و اگر غیر جسمانی هستند مفارق از محسوسات‌اند یا وجودشان جز در محسوسات نیست؟ این‌گونه مباحث دقیق‌اند و نیاز به مناقشات طولانی از نوع دیگر دارند که خارج از گنجایش و موضوع این رساله‌اند.^۲

همین اظهارات کوتاه، بحث‌های دراز و دامنه‌داری را در مغرب زمین ایجاد کرده است. در میان فلاسفه اسلام نیز این‌گونه مجادلات را داریم، گرچه نه به اندازه غربیان.

بحث کلیات آن‌قدر گرم و فراگیر بود که مورخان فلسفه، سراسر فلسفه قرون وسطی را تلاشی در جهت حل مسئله کلیات می‌دانند.^۳ در غرب شماری از جمله آنسلم (قرن ۱۱ م) کوشید تا برای کلیات، نوعی وجود خارجی در حد

۱. ر.ک: ابن سینا، *الشفاء، المنطق*، ۴۱-۴۶.

۲. ارسطو، *منطق*، ج ۳، صص ۱۰۵۸-۱۰۵۷.

۳. اتین ژیلسون، *نقد تفکر فلسفی غرب*، ص ۱۹.

مثل افلاطونی مطرح کند. اما گروهی دیگر از جمله روسلین، کلیات را جز لفظ و صدا چیز دیگری نمی‌دانند. گروهی دیگر از جمله آبلارد، میان این دو دیدگاه پل زده، می‌گویند که کلیات نه دارای وجود خارجی‌اند و نه مجرد الفاظ، بلکه تصورات ذهنی‌اند. به این معنا که دارای وجود ذهنی منطقی هستند؛ اما وجود خارجی ندارند.

در فلسفه اسلامی نیز پیش از ابن‌سینا، فارابی به این موضوع اشاره کرده و شاگردش یحیی بن عدی (مرگ ۳۴۶ ق، ر.ک: ۳۶۲) چند سالی پیش از تولد ابن‌سینا رساله مستقلی در این باره نوشته است. ابن‌سینا هم در مدخل «منطق شفا» یکی از فصل‌های دامنه‌دار را به این بحث اختصاص داده، در بخش «الهیات» نیز آن را مطرح کرده، همچنین در آثار دیگر خود نیز در این موضوع بحث کرده است. پس از او، این بحث به صورت یکی از مباحث منطق در آمده و تا کنون ادامه یافته است.

۲. منشأ اشتباه

اینک باید دید منشأ این همه بحث و درگیری چیست؟ به باور نگارنده، این بحث جز یک خلط و اشتباه، عامل دیگری ندارد، زیرا باید دانست که از دیدگاه فلاسفه مشاء که پایه کارشان عقل و استدلال عقلانی است، آنچه وجود خارجی دارد، جزئیات است؛ اما کلیات، بی‌جزئیات، مفاهیم و حقایق مبهمی هستند که هیچ‌گونه عینیت و تشخیصی ندارند. خواه کلی را جنس بدانیم و خواه نوع. به هر حال جنس، بی‌انواع، و نوع، بی‌اشخاص هیچ‌گونه عینیت و تحقق خارجی ندارد؛ از این رو بسیار طبیعی است که یک متفکر مشائی وجود کلی را ذهنی دانسته و برای آن هیچ‌گونه تحقق مستقل خارجی و عینی مطرح نکرده، با دقت بیشتر حتی به این نتیجه نیز برسد که کلی به معنای حقیقی آن، یعنی معنا و مفهوم عام و قابل صدق بر کثیر، حتی در ذهن هم وجود ندارد. زیرا آنچه در ذهن کلی تصور می‌کنیم، خود یک حقیقت عینی و شخصی بوده،

تنها به اعتبار ملاحظه و مقایسه با افراد خارجی، عنوان کلی پیدا می‌کند.^۱

فلاسفه اسلام، با توجه به این حقیقت آشکار، گفته‌اند که کلی امری ذهنی است؛ اما با وجود این می‌توان به نوعی وجود خارجی آن نیز باور داشت. به این معنا که کلی را اگر به عنوان «طبیعت» و «ماهیت» در نظر بگیریم، این «طبیعت» و «ماهیت» در ضمن افراد، دارای تحقق خارجی نیز خواهد بود. از این رو گفته‌اند که کلی عقلی و منطقی در خارج وجود ندارند؛ اما کلی به معنی کلی طبیعی (طبیعت و ماهیت) در ضمن افراد، وجود خارجی دارد.

این دیدگاه فلاسفه اسلام درباره وجود خارجی کلی بود. حال ببینیم که دیدگاه عرفا، اشراقیون، افلاطونیان و نوافلاطونیان در این باره چیست؟ از دیدگاه اینان، کلی نه یک مفهوم قابل صدق بر کثیر، بلکه یک وجود و حقیقت عینی و خارجی عام، در بردارنده و ساری در همه مراتب و افراد خویش است. همانند عقل کلی یا نفس کلی یا صورت کلی و جز این‌ها.

از دیدگاه اینان، کلی یک حقیقت عینی و شخصی است.^۲ «مثل» از دیدگاه افلاطون و عقل کلی یا نفس کلی، در تعالیم نوافلاطونیان و عرفای اسلام، نه یک مفهوم، بلکه یک حقیقت اصیل و عینی‌اند که همه جزئیات و افراد، ظهورات و تجلیات و تقیدات آن‌ها هستند.

بر پایه این دیدگاه - برخلاف فلاسفه مشاء - تحقق واقعی و اصیل، مربوط به وجود کلی است و جزئیات و افراد در سنجش با کلی، اعتباری و وهمی می‌باشند. بنابراین، بسیار منطقی است که کسانی مانند *توماس آکویناس* که در عین علاقه به تعلیم و شرح آثار ارسطو، به تعالیم فلسوفین و نوافلاطونیان گرایش شدیدی داشتند، زمینه‌ساز اشتباه و خلط مباحث باشند.

به باور من، هیچ‌یک از تلاش‌های متفکران مسلمان به سبب همین خلط مبنا به نتیجه درستی نرسیده است. چنان‌که عملاً در حوزه تفکرات اسلامی، از

۱. ابن سینا، *شفاء*، «الهیات»، فصل دوم، مقاله پنجم؛ ابن سینا، *منطقه*، مقاله دوازدهم؛ ملاصدرا، *اسفار اربعه*، ج ۲، ص ۷۲.

۲. کلی به معنی یک حقیقت عینی و ساری در حقایق دیگر، در همه متون قدیم و جدید عرفانی و نوافلاطونی مطرح شده است.

پیش از این سینا تا کنون این مسئله مطرح شده، و تنها نتیجه بحث، این بوده است که: «کلی در خارج وجود ندارد؛ آنچه در خارج موجود است طبیعت پدیده‌ها است؛ و چون این طبیعت در افراد یک نوع، متحد و یکسان است، می‌توان آن را کلی (کلی طبیعی) نامید».

روشن است که طرح و حل مسئله اگر بدین گونه بوده باشد، در آن صورت باید حق را به میر سید شریف جرجانی (مرگ ۸۱۶ ق) داد که این بحث را تنها لفظی دانسته، می‌گوید:

اگر طبیعت را موجود خارجی و عینی دانسته، در عین حال آن را امری مشترک میان افراد فرض کنیم، چنین چیزی غیر ممکن است؛ زیرا تعین و وحدت شخصی، با اشتراک و تحقق با اوصاف متضاد سازگار نیست. یعنی این یک فرض متناقض و محال است که یک حقیقت در عین تعین و تشخص خارجی، به صورت یک چیز مشترک و نامتعین، با مصادیق مختلف و متضاد وجود داشته باشد.

اگر طبیعت خارجی را در صورت تصور و تجرید عقلی، تنها در ذهن دارای صفت کلیت بدانیم، این عیناً همان دیدگاه است که می‌گوید: «آنچه در خارج موجود است، اشخاص است و کلیات از آن‌ها انتزاع می‌شوند» بنابراین، بحث ما فقط بحث لفظی خواهد بود.

محقق لاهیجی (مرگ ۱۰۷۲ ق) کوشیده است تا این نزاع را به گونه‌ای توجیه کرده و یک نزاع معنوی معرفی کند؛^۱ اما به هر حال در اصل قضیه تفاوتی نمی‌کند. تلاش محمد نفی مصباح برای ارجاع این مسئله به بحث اصالت وجود و اصالت ماهیت^۲ نیز دردی را دوا نمی‌کند. یعنی بنا بر قول به اصالت ماهیت، می‌توان کلی را موجود خارجی دانست، اما بنا بر اصالت

۱. این مبنا را خود ابن سینا هم، برای رد موجودیت خارجی کلی پذیرفته است. ر.ک: *شفاء الیهیات*، مقاله ۵، فصل ۲ نجات، الیهیات، مقاله ۱ فصل ۱۷. این نکته در *متافیزیک* ارسطو هم زیر عنوان «کلی را جوهر نمی‌توان دانست» آمده است. (متافیزیک، کتاب هفتم (زتا) ۷ فصل ۱۳).

۲. لاهیجی، *شوارق الالهام*، ص ۲۳.

۳. مصباح یزدی، *تملیق نه‌ایة الحکمة*، ص ۱۱۱.

وجود، کلی طبیعی که همان ماهیت است، وجودش به عرض افراد خواهد بود، نه بالذات. چنین راه حلی از چند جهت دچار اشکال است. از جمله:

- خود اصالت وجود یا ماهیت، یک بحث فلسفی محل اشکال بوده، یک بحث بی حاصل است.

- برابر دانستن باور به وجود کلی با اعتقاد به اصالت ماهیت، در تاریخ فلسفه شرق و غرب سابقه ندارد و توجیه پذیر هم نیست.

۳. پیشنهاد برای حل مشکل

این مشکلی است که دامنگیر فلاسفه مسلمان شده و بحث آنان درباره وجود کلی با همه هیاوهایی که به پا کرده، اگر بیشتر مورد دقت قرار گیرد، تا اندازه یک مناقشه لفظی تنزل پیدا می کند؛ نکته اصلی این است که دقیقاً دریابیم موضوع بحث در اصل چه بوده و اکنون در فلسفه اسلامی چیست؟

ماجرای این را به اینجا می توان ختم کرد که اصولاً این مسئله، یک مسئله منطقی نیست. چنان که فرغوریوس بحث آن را در *ایساغوجی* مناسب ندیده است، و *ملاهادی سبزواری* نیز، بعد از نقل دیدگاه ابن سینا در رد دیدگاه مرد همدانی، می گوید:

بحث از وجود خارجی کلی به منطق مربوط نیست، مگر اینکه تنها برای تشخیص میان سه نوع کلی (منطقی، عقلی، طبیعی) آن را در منطق مطرح می کنند.^۱

شاید به همین دلیل، ابن سینا این مسئله را هم در بخش منطق کتاب هایش مطرح کرده و هم در *الاهیات شفا و نجات*. یعنی گویی هنوز برایش روشن نیست که این مسئله به کجا مربوط است؛ جالب اینکه ابن سینا مسئله وجود کلی را در *الاهیات اشارات* اصلاً مورد بحث قرار نداده، ولی از آن به عنوان مقدمه ای برای اثبات موجودات نامحسوس استفاده کرده است.^۲ در حالی که در

۱. ابن سینا، *اشارات و تنبیهات*، ص ۲۳.

۲. همان، نمط چهارم، فصل های اول و دوم و چهارم.

هر دو کتاب *شفا* و *نجات*^۱ وجود خارجی کلی را جز به معنی طبیعت و ماهیت لا بشرط، انکار کرده است؛ اما برای برداشتن درست و پایانی این مشکل باید به این نکته توجه داشت که این نزاع و بحث بی حاصل، در فلسفه اسلامی بر دو خطای بنیادی استوار شده است:

- خطا در تعریف واژه «کلی».

- خطا در تشخیص منزلت این بحث.

بر پایه همین دو خطا، این همه بحث بی حاصل انجام گرفته است. سرانجام نیز نه فلاسفه غرب این بحث‌ها را به جایی رسانده‌اند و نه فلاسفه اسلامی. گرچه فلاسفه غرب این گونه مباحث را به طور کلی رها کرده، به تاریخ سپرده‌اند؛ اما در فلسفه اسلامی شیعی، هنوز هم بحث وجود کلی به صورت جدی مطرح است. اکنون برای روشن شدن موضوع به توضیح این دو خطا می‌پردازیم.

۱. خطا در تعریف: خاستگاه این خطا، عدم توجه به این نکته است که واژه «کلی» دو کاربرد کاملاً جداگانه دارد. از این قرار که مشائیان آن را به یک معنا به کار می‌برند و *افلاطون* و *نوافلاطونیان* به معنای دیگر. مراد پیروان *ارسطو* از کلی، جز ماهیت ذهنی نیست. این ماهیت ذهنی را از وجود افراد عینی و خارجی انتزاع می‌کنیم. بنابراین، عینیت، اصالت و تحقق، صفت افراد خارجی بوده و این ماهیت کلی انتزاعی نه تنها دارای وجود خارجی نیست، که فرض وجود خارجی آن نیز مستلزم تناقض است.

این مسئله را چنان‌که گذشت، *ابن سینا* نیز تأکید کرده است.^۲ بنابراین، موضوع وجود خارجی کلی اصلاً جای بحث نباید باشد. برای اینکه کسی نمی‌تواند با قواعد عقلی آن را توجیه کند.

اما همین واژه در اصطلاح *افلاطون*، *نوافلاطونیان*، *اشراقیون* و عرفای اسلام، معنای دیگری دارد. کلی در اصطلاح اینان عبارت است از: یک حقیقت نامتغیر

۱. ابن سینا، *شفا*، «الهیات»، مقاله پنجم، فصل دوم و *نجات*، «الهیات»، مقاله اول، فصل هفدهم.

۲. همان.

غیر مادی که نسبت به افراد محسوس، از سعه، احاطه و برتری ویژه‌ای برخوردار است. به گونه‌ای که اصالت عینی و تحقق خارجی، ذاتاً صفت همان حقیقت کلی است؛ اما افراد و جزئیات، هستی نماهای سایه‌واری هستند که در واقع جز جلوه‌ها و ظهورات آن حقیقت کلی نیستند. به گونه‌ای که به هر نسبتی که از اطلاق و کلیت یک حقیقت کاسته شود، به همان نسبت از اصالت و عینیت آن کاسته شده، بر اعتباریت و سایه‌وار بودن آن افزوده می‌شود.

کلیت و احاطه «برهمن» نسبت به «مایا» در مکاتب هندی،^۱ و کلیت حقیقت وجود، نسبت به کثرت محسوس، از دیدگاه پارمنیدس، زنون و ملیسوس در یونان قدیم،^۲ کلیت «مثل» افلاطون نسبت به موجودات محسوس،^۳ و کلیت «واحد» فلوپین و نو افلاطونیان نسبت به مراتب جهان،^۴ و کلیت و احاطه «وجود حق» نسبت به ماسوا از نظر عرفای اسلام^۵ از نوع همین کلیت و احاطه است.

از قضا درباره این حقیقت ساری در اعیان موجودات، عرفای اسلام عملاً واژه کلی را نیز به کار برده‌اند. برای نمونه، قیصری شارح بزرگ عرفان ابن عربی (مرگ ۷۵۱ ق) در بحث از «وجود حق» می‌گوید: (مقصد ۱، فصل ۱)
آن وجود واجب، عین حقیقت وجود است، یعنی «کلی طبیعی» وجود که آن را «وجود مطلق» نیز می‌گویند.^۶

۲. خطا در تشخیص جایگاه این بحث؛ خطا در تشخیص جایگاه وجود کلی از آنجا ناشی شده است که در فلسفه اسلامی، جنبه مقدمه بودن این بحث را نادیده گرفته و به آن به عنوان یک مسئله اصلی نگریسته‌اند؛ در حالی که این مسئله یعنی وجود کلی، هدف اصلی نبوده، بلکه وسیله و مقدمه‌ای برای تبیین

۱. داریوش شایگان، ادیان و مکاتب‌های فلسفی هند، ص ۲۳۱.

۲. دیلیو. کی. سی. گاتری، تاریخ فلسفه یونان، ج ۶، ص ۱۵۳ به بعد.

۳. افلاطون، دوره آثار، بند ۵۱۵-۵۱۴.

۴. فلوپین، اثنادهای چهارم تا ششم.

۵. ابن عربی، مقاصد الحکم، فص یوسفی؛ صدرالتألهین، اسفار اربعه، ج ۲، صص ۲۹۲-۲۹۱.

۶. داوود قیصری، شرح مقاصد الحکم، مقصد اول، فصل اول.

مسئله‌های اصلی دیگر بوده است. یعنی هدف اصلی این نبوده است که فلاسفه، به دو گروه تقسیم شده، گروهی وجود خارجی کلی را بپذیرند و گروهی آن را رد کنند. بلکه مسئله وجود کلی به عنوان یک پیش‌فرض و مقدمه، در تعیین تکلیف دو مسئله دیگر طرح شده که یکی از آن دو به حوزه معرفت‌شناسی و دیگری به وجودشناسی مربوط است.

الف. از نظر معرفت‌شناسی

از این دیدگاه، سه پرسش اساسی مطرح می‌کنیم:
یکی اینکه آن حقیقت ثابت و تغییر ناپذیری که می‌تواند متعلق معرفت قرار گیرد و برای ما یک شناخت یقینی و پایدار فراهم آورد، چیست؟
دیگر اینکه ما چگونه با آن حقیقت ثابت ارتباط برقرار می‌کنیم؟
سوم اینکه آن حقیقت ثابت، با این موجودات محسوس و متغیر چه ارتباطی دارد؟

در پاسخ پرسش اول، مشائیان، آن حقیقت ثابت و تغییرناپذیر را کلیاتی می‌دانند که قوه عاقله انسان بر پایه ملاحظه جزئیات و افراد خارجی، به آن‌ها دست می‌یابد.^۱ از دیدگاه افلاطون، حقایق ثابت و تغییرناپذیر، کلیات عقلی ما نیستند، بلکه حقیقت‌های مستقلی در بیرون از ذهن هستند که خود متعلق معرفت قرار می‌گیرند. افلاطون^۲ این حقیقت‌ها را «مثل» می‌نامد. اما عرفای اسلام، نوافلاطونیان و عرفای هند، حقیقت ثابت را رویه دیگر هستی (باطن) می‌دانند. رویه‌نمایان هستی (ظاهر) یعنی پدیده‌های محسوس و متغیر همگی جلوه‌ها، نموده‌ها و سایه‌های آن حقیقت پنهان‌اند.^۳

اما در پاسخ پرسش دوم، مشائیان ملاحظه و ارتباط ما را با جزئیات، زمینه‌ساز درک کلیات می‌دانند. افلاطون نیز ملاحظه محسوسات را زمینه‌ساز

۱. ابن سینا، اشارات و تنبیهات، نمط سوم.

۲. افلاطون، دوره آثار، ج ۶ و ۷.

۳. ابن عربی، فصوص الحکم، فص یوسفی و فص یعقوبی؛ داوود قیصری، مقدمه شرح فصوص الحکم.

یادآوری مثل می‌داند. مثلی که روح ما پیش از تعلق به بدن، آن‌ها را می‌شناخت. اما عرفای اسلام، هند و نوافلاطونیان، ریاضت و سلوک را تنها وسیله دست یافتن انسان به رویه پنهان هستی می‌دانند. یعنی انسان برای رسیدن به معرفت حقیقی و ثابت، باید با ریاضت و تحمل سختی‌ها، فاصله خود را با حقیقت از میان برده، به مقام اتحاد با حقیقت و باطن هستی برسد تا به کشف و شهود آن حقیقت دست یابد.

و اما در پاسخ پرسش سوم گفتنی است که افلاطون رابطه مثل را با موجودات جهان محسوس مانند رابطه اصل و فرع، و رابطه شخص و سایه خود می‌دانست. درحالی که عرفا، نوافلاطونیان و مکتب‌های هندی، آن را رابطه باطن جهان با ظاهر آن و از نوع رابطه جلوه‌گر و جلوه‌گاه می‌دانند.

اما مشائیان که برخلاف دیگران، ادعای خود را با عقل و اندیشه توجیه می‌کنند، در این باره با دشواری‌هایی روبه‌رو هستند. مشائیان اسلام، این مشکل را بر پایه وحدت ماهوی حقایق ذهنی و خارجی از میان می‌برند؛ یعنی ماهیت انسان که در جهان محسوس به صورت علی، احمد، فاطمه و غیره موجود است، عیناً به ذهن منتقل شده و به صورت «انسان معقول و کلی» با وجود ذهنی موجود می‌گردد.^۱

اگر این پیشنهاد را از طرف دیگر یعنی از ذهن آغاز کنیم، همان ادعای وجود خارجی کلی است. یعنی آن حقیقت کلی و معقول انسان، در ضمن علی و فاطمه، وجود خارجی یافته است.

بنابراین، عقیده مشائیان به وجود خارجی کلی، نوعی پاسخ به یک پرسش معرفت‌شناسی است. به این نکته در غرب دقیقاً توجه کرده‌اند، در صورتی که مشائیان اسلام، اشراقیان، ملاصدرا و پیروانش هیچ‌کدام به این نکته توجه نکرده، بحث وجود خارجی کلی را به گونه یک مسئله جداگانه مطرح کرده‌اند. این گونه داوری درباره کلی (وجود آن در ضمن افراد)، پنج قرن پیشتر از

۱. حاج ملاهادی سبزواری در این باره می‌گوید:

لشئ غیر الکوّن فی الأعیان کون بنفسه لدی الأذهان

ابن سینا به وسیله بوئتیوس^۱ مترجم و مفسر آثار فرفورئوس به لاتین مطرح شده بود.^۲ اما این نظریه چنان که ژیلسون می گوید؛ گرچه ساده و روشن است، بسیار سطحی نیز هست.^۳

البته این پیشنهاد ارسطو و همه مشائیان است. بوئتیوس و ابن سینا نیز به عنوان پیروان و شارحان این مکتب، طبعاً آن را می پذیرند. ولی هر کس که مانند آبلارد شش قرن بعد از بوئتیوس دقت بیشتری به خرج دهد، این پرسش را بسیار پیچیده می یابد که: «رابطه این کلیات با افراد خارجی چگونه است؟» آبلارد این پرسش را جدی گرفت، اما توجه نکرد که این، نه مسئله ای منطقی، که معرفت شناختی است.^۴ به هر حال رابطه این کلیات با افراد خارجی به عنوان یک مسئله معرفت شناسی همچنان مورد بحث و جدل متفکران قرون وسطا قرار گرفت، و سرانجام آبلارد نیز، پذیرفت که کلی مابه ازای خارجی ندارد و مشابهتش با افراد خارجی تنها یک مشابهت وهمی است.^۵ بدین سان زمینه توجه به جزئیات و بی اعتنایی به مفاهیم و کلیات فراهم آمد. در ادامه همین دقت ها، کام علم را به انتزاعی و شهودی تقسیم کرد و راه را برای نقادان بعدی همانند هیوم و کانت گشود.

در هر حال، چنان که گفتیم، فلاسفه اسلام بر جنبه معرفت شناختی مسئله کلیات توجه نکرده و نمی کنند. همین نکته، بحث وجود کلی را به گونه بحثی فرعی و بی حاصل درآورده است.

ب. از نظر هستی شناسی

بهترین راه حل مشکل وجود خارجی کلی آن است که دیدگاه هر مکتبی را

۱. Boethius، فیلسوف و متکلم مسیحی (م ۵۲۵ م) شارح ایساغوجی فرفورئوس. ر.ک: محمد ایلخانی، متافیزیک بوئتیوس.

۲. اتین ژیلسون، نقد تفکر اسلامی غرب، ص ۲۴.

۳. همان.

۴. همان، ص ۲۶.

۵. همان، ص ۳۷.

با اصول و مبانی آن مکتب بسنجیم. یعنی کلی را اگر به معنی فلسفی آن، یعنی به عنوان چیزی ذهنی و انتزاعی در نظر گرفتیم، با مبنای فلسفی می‌توان تکلیف آن را تعیین کرده، به‌طور قاطع حکم کرد که کلی وجود خارجی ندارد. اما اگر کلی را به معنای عرفانی و نوافلاطونی و حتی افلاطونی آن در نظر بگیریم، آن‌گاه، کلی یک حقیقت اصیل و عینی بوده، افراد و جزئیات، تجلیات و نمودهای آن خواهد بود. کلی به این معنی با همه جزئیات همراه بوده، در عین وحدت و تحقق خارجی و تشخیص عینی، عین همه افراد خارجی نیز خواهد بود. اما دیگر این دیدگاه با عقل و اندیشه قابل تصور و تصدیق نیست؛ بلکه آن را فقط با مبانی شهودی؛ یعنی سیر و سلوک عرفانی می‌توان دریافت و پذیرفت. منشأ اصلی رویارویی عقل و اشراق، از عهد باستان تا عصر حاضر چیزی جز همین مسئله بنیادی «اصالت» نیست.

مهرموریوس در بیانی که عامل این بحث‌ها شده، تأکید دارد که وجود خارجی کلیات، نیازمند کوششی از نوع دیگر است. بی‌تردید منظور او، همان روش غیر بحثی مبتنی بر سلوک و شهود است.

بدون شک شخصی که ابن‌سینا از او به عنوان «مرد همدانی»^۱ نام برده، این مسئله را بر اساس دیدگاه عرفا و نوافلاطونیان مطرح کرده است. زیرا ابن‌سینا در معرفی او می‌گوید:

مردی یافتم با دیدگاه‌های غریب و ناآشنا... منطقش منطقی دیگر... و اما الاهیاتش در شیوه‌ای مناسب با عقاید صوفیه و عجیب!

از قضا گزارش ابن‌سینا از دیدگاه او درباره کلی بسیار جالب است؛ او معتقد بوده:

برای انسان، انسانیت واحدی هست که با عوارض مربوط به علی و محمود از بین می‌رود؛ اما عین آن انسانیت کلی باقی است و فقط مقارنت

۱. این شخص دقیقاً شناخته نشده است. مرحوم دانش‌پژوه احتمال داده است که منظور از این مرد همدانی، ابوالقاسم کرمانی است که معاصر ابن‌سینا بوده و با او اختلاف داشته است. ر.ک: فهرست کتاب‌های اهدایی آقای سید محمد مشکوة به دانشگاه تهران، ۴۷/۳-۵۴.

۲. ابن‌سینا، رسائل، ص ۴۶۳.

آن با این اعراض از بین می‌رود. انسانیت موجود در علی جز انسانیت موجود در محمود نیست. اگر چه به لحاظ تقارن با هر یک از اعراض تفاوت می‌کند، اما ذاتاً یکی بیشتر نیست.^۱

گزارش در مجموع نواقصی نیز دارد؛ اما ممکن است از بیان ناقص مرد همدانی یا از دخل و تصرف این سینا سرچشمه گرفته باشد. به هر حال باید دقت کرد و دانست که این مرد که با الاهیاتی به شیوه صوفیه این مطلب را مطرح کرده، چه منظوری داشته است؟ مطمئناً منظور او همان است که در آثار فلوطین و عرفای اسلام درباره طبیعت وجود، عقل کلی و نفس کلی مطرح شده است و بس.

شایسته است یادآور شویم که در میان فلاسفه اسلام، شهاب‌الدین سهروردی این نکته را دریافته است؛ از این رو در بحث از وجود خارجی کلی، قاطعانه به عدم وجود خارجی آن حکم می‌کند. زیرا فرض عمومیت یک معنی، با وجود خارجی و تشخیص آن در تضاد است.^۲ اما کلی به معنی اشراقی آن، در جهان خارج موجود است. او در این باره می‌گوید:

سخن پیشینیان به صورت رمز و مجاز گویی است. آنان قبول دارند که مفاهیم عامی که بر موضوعات حمل می‌شوند، ذهنی‌اند و کلیات، تنها در ذهن وجود دارند. اما اینکه می‌گویند: در جهان مجردات یک انسان کلی هست؛ یعنی در عالم انوار یک نور مجردی هست که دارای پرتوهای مختلف و متناسبی است که انسان مادی، سایه او است. کلی بودن این نور مجرد، نه به معنی محمول ذهنی بودن (آن به انسان‌های کثیر) است؛ بلکه به این معنی است که نسبت فیض او به همه انسان‌ها یکسان است.

او نسبت به این‌ها مانند اصل است نسبت به فرع‌ها. کلی به این معنی غیر از کلی به معنی مفهوم عام قابل حمل بر افراد کثیر است. برای اینکه حکمای اشراق خود قبول دارند که این انسان کلی، دارای ذات و تخصص و تشخیص است؛ پس چگونه می‌توان آن را یک معنی و مفهوم عام دانست. همانگونه که اگر در مورد افلاک، عنوان کلی و جزئی را به کار می‌برند، معنی این عنوان‌ها با معنی منطقی آن‌ها تفاوت دارد؛ پس چنین بیاموزا.^۳

۱. همان، ص ۲۶۴.

۲. یحیی سهروردی، حکمة الاشراق، مجموعه مصنفات، ص ۱۵۸.

۳. همان، ص ۱۶۰.

نسبت این کلی به افراد آن، نه نسبت پدران به فرزندان، بلکه نسبت یک پدر به فرزندان متعدد او است. این نکته را سهروردی دریافته و عنوان پدر را در مورد آن حقایق کلی بارها به کار برده است.^۱ برخلاف حاج ملاهادی سبزواری^۲ که این رابطه را رابطه پدران با فرزندان دانسته و از نکته اصلی غافل مانده است؛ زیرا او کلی را تنها به معنای مفهوم و ماهیت عام گرفته است. البته کاربرد کلی به معنی اشرافی کلمه، در آثار عرفا و صدرالمآلهین^۳ و سبزواری نیز آمده است. اما ابن سینا و صدرا و پیروانش از نکته‌ای که شیخ اشراق دریافته، غافل مانده‌اند.

۴. نتیجه

از مجموعه بررسی‌های این گفتار درباره مسئله وجود کلی، نتیجه‌های زیر به دست می‌آید:

الف. بحث وجود کلی (حقایق ثابت) در یونان بر پایه مشکل معرفت‌شناسی آغاز شد. هدف این بحث، تعیین مصداق و مابۀ‌ازا آن حقیقت ثابت و تغییر ناپذیری بود که می‌تواند متعلق معرفت پایدار باشد. افلاطون مثل را مصداق و مابازا دانسته و ارسطو حقایق معقول (کلیات) را.

ب. این بحث همچنین می‌تواند یک مجادله وجودشناسی باشد میان فلاسفه از طرفی و عرفا، افلاطون و نوافلاطونیان از طرف دیگر؛ مبنی بر اینکه آیا اصالت با موجودات محسوس و افراد عینی است یا با کلیاتی که این محسوسات، پایه جلوه‌ها و نمودهای پنداری آن کلی یا کلیات‌اند؟

ج. بحث وجود کلی، همچنین ممکن است یک بحث فلسفی، عقلانی و معرفت‌شناختی باشد، در این باره که این حقایق ذهنی (کلیات) با افراد موجود

۱. در اواخر رساله قصه الغریبة الغریبة، در مکاشفه‌ای به حضور «پدر» می‌رسد. بزرگواری که گویی جلوه روشنایی او زمین و آسمان را می‌شکافت. این پدر می‌گوید که: من هم پدری دارم که رابطه‌اش با من همانند رابطه من با توست. همچنین اجدادی داریم تا برسیم به کسی که جدت و نیایی ندارد. و او است آن حقیقت جاودانه‌ای که در همه چیز جلوه‌گر است.

۲. هادی سبزواری، شرح منظومه، ص ۲۳.

۳. صدرالمآلهین، اسفار اربعه، ج ۱، ص ۲۷۳ به بعد.

در خارج چه ارتباطی دارند؟ یعنی این حقیقت‌های کلی که در عقل ما بوده و متعلق معرفت ما هستند، این حقایق چگونه با جزئیات خارجی و محسوس در ارتباطند؟ چون اعتبار معرفت ما از جهان به این ارتباط وابسته است. اینکه کلی را به عنوان ماهیت و طبیعت، در ضمن افراد آن موجود بدانیم، چنان‌که فلاسفه بر این باورند؛ در حقیقت از این راه برای پیوند ذهن با اعیان خارجی و افراد محسوس تلاش کرده‌ایم. چنان‌که بیان شد این مسئله در غرب بسیار مورد توجه بوده است؛ در حالی که این‌گونه دقت‌های معرفت‌شناسانه در رابطه ذهن و خارج در فلسفه اسلامی چندان مورد توجه نبوده است.

د. نیز می‌توان به موضوع وجود کلی همچون بحثی جداگانه، بدون ارتباط آن به اختلاف‌های ارسطو و افلاطون و فلاسفه و عرفا نگریسته، به پیوند آن با رابطه ذهن و جهان خارج نیز توجه نداشت! متأسفانه در فلسفه اسلامی، کلیات را فقط بدین صورت مورد بحث قرار داده‌اند! لذا این بحث در فلسفه اسلامی نه منزلتش روشن است و نه هدف و نتیجه‌ای را دنبال می‌کند! بنابراین، ما باید هر چه زودتر یکی از دو کار را انجام دهیم: یا بحث وجود کلی را در جای خود قرار داده، به دنبال هدف‌های وجودشناسی یا معرفت‌شناسی آن باشیم و یا اینکه این بحث را به کلی نادیده انگاریم.

هم ملاحظه می‌شود که در فلاسفه اسلامی، از وجود خارجی کلی نیز بحث می‌شود. برخی با استناد به وجود خارجی کلی، به این نتیجه می‌رسند که: «موجودات منحصر به محسوسات نیستند». چنان‌که گذشت، تنها این‌سینا از وجود کلی در خارج به اخذ چنین نتیجه‌ای تلاش کرده است.^۱ این تلاش هم چندان منطقی و کامیاب نبوده است. شاید به همین دلیل، هیچ‌یک از متفکران مسلمان پس از او دست به چنین تلاشی نزده‌اند.

و. نتیجه نهایی آن که این بحث در شرق و غرب دچار دگرگونی‌هایی شده؛ اما روی هم رفته، ضعف و نابسامانی در کار متفکران اسلام بیشتر است که باید جبران شود.

۱. ابن سینا، *اشارات و تنبیهات*، نمط چهارم، فصل‌های اول و دوم.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

بخش چهارم:
راه نو در تأملات فلسفی



مرکز تحقیقات کلام و علوم اسلامی



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

فصل اول

مابعد الطبیعه

مقدمه

دانایی اندکی بشر تا کجا است؟ انسان تا کجا آزاد است تا به اندازه توانش، آگاه شود؟

شاید انسان، با بلند پروازی خود، آرزوهایش را در قلمرو دانایی، به هیچ مرزی محدود نمی‌کرد که در عهد باستان، فلسفه را چون شناختی فراگیر، هدف خود قرار داد. فلسفه، فیزیک و متافیزیک را با علوم دیگری چون ریاضیات، سیاست، اخلاق و دین در دستور کار خود قرار داده و عنوان فراگیر «موجود» را موضوع این شناخت معرفی کرد.

بنابراین، فیلسوف کسی است که همه هستی را مطالعه می‌کند. آیا چنین چیزی امکان دارد؟ به این پرسش می‌توان پاسخ مثبت یا منفی داد.

برای پاسخ مثبت در دوران گذشته دو زمینه وجود داشت:

- کوچک پنداشتن جهان.^۱

- خام‌اندیشی و غفلت انسان.

۱. پیشینیان از ارسطو تا زمان گالیله و مسلمانان از ابن سینا تا حاج ملاهادی سبزواری، همگی نه از جهان ذرات خبر داشتند و نه از دنیای کهکشان‌ها. از نظر آنان، زمین مرکز جهان بود و آن آبی بی‌ستاره که در بالای سرمان با چشم غیر مسلح دیده می‌شود، فلک الأفلاک است که انتهای جهان مادی است.

باسخ منفی و یا همراه با تردید امروز نیز چند زمینه دارد:

- دقت‌های معرفت‌شناختی انسان.

- پهنه بی‌کرانه جهان.

- ناچیز بودن دستاورد فلسفه در سراسر تاریخ.

بر این باورم که تفکر فلسفی و نیز رسیدن به نظام فلسفی مطمئن و قابل

تعمیم و دفاع و توجیه، امکان دارد؛ اما دشوار و دیرپاب است؛ زیرا:

۱. فلسفه برای انسان، به اندازه نفس کشیدن بایسته است و انسان هرگز از مابعدالطبیعه بی‌نیاز نخواهد بود؛ اما دست یافتن به روش روشن و مطمئن و یافتن ملاک‌های معتبر برای توجیه و تعمیم گزاره‌های فلسفی، بسیار دشوار است.

۲. به دلیل بی‌حاصلی مجادلات فلسفی در کشور ما، چندان انگیزه‌ای وجود ندارد که گروهی را با استعداد و شایستگی لازم، به تفکرات فلسفی وادارد.

۳. در شرایط کنونی کشور ما، شماری که در راس مراکز آموزش یا پژوهش فلسفی قرار گرفته‌اند، از جنبه‌های گوناگون، شایستگی این کار را ندارند، از جمله این که:

- عملاً اهل کسب و کارند و آنچه ندارند، همین دغدغه و درد تحقیق و تفکر است.

- به علت جمود و تعصب، مسئولیتی جز ترویج و تعلیم خام تعالیم گذشته احساس نمی‌کنند.

ب- با پیروی از روش‌های سنتی آموزش و پژوهش، پیشینیان را در شایستگی، بی‌رقیب دانسته، از سویی فهم مطالب آنان را برای هرکسی - جز خودشان! - ممکن نمی‌دانند و از سویی دیگر، میراث گذشته را حقیقت ناب و نقدناپذیر و جامع می‌شمارند.

۴. به دلیل نداشتن استقلال در تفکر و احساس نکردن نیاز به اندیشیدن در

۱. ایمانوئل کانت، *مفیدات*، ص ۲۲۳. و نیز برای نمونه از معاصران: برتراند راسل، *مقدمه و منطق*، صص ۳۶-۲۲.

برابر اندیشه بزرگان گذشته، مطالبی از شرق و غرب گرفته، با هم تطبیق داده و گاهی هر حرف و ادعای جدیدی را با اندک شباهتی با اظهارات قدما، یکی دانسته، بر باور خود تأکید می‌ورزند که حرف تازه‌ای نیست تا شایان توجه باشد، مگر اینکه قدما نیز آن را گفته‌اند.

۵. با هر گونه نقد و نوآوری مخالفانند. تنها نوآوری پذیرفته آنان، کاری است که خودشان می‌کنند. دستاورد کار خودشان نیز در پایان جز این نیست که مطالب گذشته را با اندک تغییری در ادبیات و گاه‌گاهی با به کار بردن چند اصطلاح و نام جدید از فلسفه و فلاسفه جدید غرب، بازنویسی کرده، در جلدهای بسیار و پر حجم ارائه دهند.

۶. از همه این‌ها گذشته، چیزی که امروزه به نام فلسفه اسلامی در حوزه‌های علمی قدیم و در مراکز دانشگاهی فلسفه تدریس می‌شود، از جنبه‌های گوناگون با وضع روزگار ما سازگار نبوده و موجب شده که در جامعه ما، فلسفه را بی‌حاصل و حتی بی‌هدف پنداشته، اشتغال به آن را تنها در جایی لازم بدانند که کسی بخواهد، درباره عقاید دینی به شکل حرفه‌ای آموزش دیده و پژوهش کند. این همان چیزی است که غرب در قرون وسطا، فلسفه را آن گونه می‌شناخت، یعنی دانشی به اندازه کنیز کلام.

اکنون اگر با افتخار از حکمت ملاصدرا نام ببریم، به زودی در اذهان آشنایان با این حکمت، معاد جسمانی و حرکت جوهری که حدوث عالم را ثابت کند و اصالت وجود که پاسخ‌گوی نیاز اثبات واجب و توحید وی باشد، تداعی می‌گردد.

کار فلسفه، کنیزی کلام نیست، بلکه رهبری و هدایت انسان، به فهم و تشخیص اعتبار همه موجودات و حوادث و همه مسائل جهان و انسان است، که دین و مذهب نیز یکی از آن‌ها است. فلسفه، دین را مطالعه و ارزیابی نمی‌کند، چنان که انسان، خدا، مجرد، مادی، علوم تجربی، سیاست، تربیت، اخلاق و جز این‌ها را بررسی و ارزیابی نمی‌کند.

فلسفه اسلامی، با نیازهای معاصر و امروزی ما هماهنگ نیست؛ چون:

۱. این فلسفه با ابن سینا به شکل یک نظام منسجم در آمد. کار ابن سینا که باید گام نخست این حرکت به شمار می رفت، در عمل به گام پایانی تبدیل شد. پس از او نیز چیزی بر محتوای فلسفه افزوده نشد. آنچه سهروردی و سپس صدر المتألهین انجام دادند، چیزی جز آمیختن فلسفه با تصوف که یک مکتب غیر عقلانی است نبود. البته در این باره، کار سهروردی چندان مهم نیست؛ اما کار صدر، چنان جدی است که می توان گفت با تلاش او، عرفان نظری بر فلسفه مشایی پیروز شد.

۲. تحولات علوم تجربی به گونه ای است که دیگر با علوم طبیعی دوران ارسطو و ابن سینا، قیاس شدنی نیست. بنابراین، مسائلی که بر پایه داده های طبیعیات قدیم طراحی شده بودند، اعتبار خود را از دست می دهند، همانند عقول ده گانه، نفوس آسمانی، ربط حادث به قدیم بر پایه حرکات افلاک و تصورات جزئی و کلی نفوس آسمان، ارادی بودن حرکت همه اجسامی که حرکت دورانی دارند. ماده و صورت که بر پایه عدم ترکیب جسم از اجزا استوار بود و جز این ها.

۳. در غرب، بر اثر تحولات فکر و فرهنگ، پرسش هایی پدید آمد که در دوران ابن سینا و ملا صدرا مطرح نبودند. مانند مسائل فلسفه سیاست، تربیت، اخلاق، آموزش و پرورش، حقوق و تکالیف، دین و جز این ها.

۴. امروزه مسائل و مشکلات معرفت شناختی، جای ویژه ای در پژوهش های فلسفی دارد که در آثار فلسفی گذشته ها، این گونه مسائل مورد توجه نبوده اند، اما نه به آن اندازه که بتواند پاسخ گوی پرسش های امروز باشد.

۵. بسیاری از مسائل فلسفی به اندازه لازم و مورد نیاز امروز، بررسی و تجزیه و تحلیل نشده اند؛ برای نمونه، مبنای ضرورت در علیت، علیت فاعلی به معنای الهی آن، کون و فساد، امکان پیش از وجود حوادث و جز این ها.

نتیجه آن که باید به طراحی مابعدالطبیعه و تنظیم فلسفه ای پرداخت که همچنان بال بر سر همه رشته های علمی گسترانیده، جهان را در یک نگاه فراگیر بررسی کرده و به اندازه توان انسان ها، فهمی فراگیر از مجموعه هستی

داشته باشد. سپس در همه شئون زندگی انسان از پیدایش و مرگ او گرفته، تا روابط اجتماعی، ارزش‌های اخلاقی، تلاش‌های علمی، نیازهای مادی و معنوی او، پیشنهاد‌های سازنده و سودمند ارائه دهد.

بحث خود را در این باره، به شکل پیشنهاد مقدماتی به شرح زیر آغاز می‌کنم.

یک. سودمندی فلسفه

چنان که گذشت، بشر نمی‌تواند با بهانه‌هایی چون بی‌حاصل بودن تلاش‌ها، اختلاف نظرهای حل‌ناشدنی و نداشتن ملاک معتبر برای ارزیابی دیدگاه‌ها، از پرداختن به فلسفه پرهیز کند. به هر اندازه‌ای که انسان را درگیر مسائل زیستی بدانید، باز کسانی خواهند بود که به خوردن و خوابیدن قانع نشده، به دنبال پاسخ پرسش‌هایشان از اسرار هستی باشند؛ اما آیا در وادی مابعدالطبیعه، آبی برای تشنگان حقیقت پیدا می‌شود، یا همه‌اش سراب است و سرگردانی؟

برای این پرسش، دوگونه پاسخ داریم: یکی از نظر امکان مابعدالطبیعه که این موضوع را در فصل بعدی بررسی می‌کنیم؛ دیگری از حیث سودمندی‌های این‌گونه بحث و پژوهش‌ها، که در این قسمت به همین موضوع می‌پردازیم.

فلسفه و تفکر فلسفی، نتایج سودمندی دارد که به مواردی از آن‌ها اشاره می‌کنیم.

الف. تفکر فلسفی یک نیاز انسانی. این تفکر، پاسخی است به یک نیاز انکارناشدنی در انسان. نیازی که با رشته‌های علوم برآورده نمی‌شود. نیاز به فهم کلی و فراگیر جهانی که خود نیز جزء بسیار کوچکی از آن هستیم.

ب. نیاز به تملک معرفت. بسیاری از پاسخ‌های علمی و فلسفی، در ادیان عهد باستان وجود داشت. تکلیف این‌گونه پرسش‌ها که: جهان چیست؟ چگونه پدید آمده است؟ انسان چگونه پدید آمده و سرانجام زندگی‌اش چیست؟ همه در ادیان گذشته روشن بود؛ اما این انسان، تقلید را تنها به شرط ناتوانی گردن می‌نهد. لقمه را مادر در دهان بچه می‌گذارد؛ اما تا بچه از روش کار سر در

آورد، مقاومت می‌کند و می‌خواهد خودش لقمه را در دهان بگذارد. هنگامی که احساس می‌کنیم توان راه رفتن داریم، از اینکه کسی دست ما را بگیرد و راه ببرد، ناخرسندیم. همین احساس در حوزه تفکرات فلسفی نیز وجود دارد. انسان اگر به رشد فکری برسد، تقلید از دیگران، حتی اگر مدعی ارتباط با آسمان نیز باشند، قانعشان نمی‌کند. یکی از انگیزه‌های تفکر فلسفی در یونان باستان، همین شک و تردید در درستی باورهای مربوط به خدایان «المپ» بود.^۱

ج. علاقه به یک نظام قطعی و ثابت. انسان در ادراکات حسی خود، گونه‌ای ناستواری و عدم قطعیت می‌دید. آیا جهان همین است که می‌بینیم و لمس می‌کنیم؟ یا این‌ها، تنها نموداند و حقایق در دسترس ما نیستند؟ فرار از این تردیدها بود که انسان را به سوی تفکر فلسفی سوق داد.

برتراند راسل می‌گوید:

• کمابیش در سراسر فلسفه، شک، انگیزه بوده است و یقین، هدف. شک درباره حواس، شک درباره علم، شک درباره الاهیات...^۲

د. توسعه میدان تفکر. نگرش فراگیر که ویژگی ریشه‌ای تفکر فلسفی است، انسان را از قیدهای گوناگون رها کرده، برای همه انسان‌های این کره خاکی امکان تفاهم، تعاون و همزیستی عادلانه فراهم می‌آورد. پرداختن به تفکر فلسفی در پایان، این هدف را به دنبال دارد که انسان‌ها را از قید و بند بستر تاریخی - جغرافیایی زیست طبیعی خود رها سازد. پزشکی، فیزیک، شیمی و نیز صنعت و فناوری، ویژگی فراگیری دارند. تفکر آزاد فلسفی نیز می‌تواند همگانی شود. انسان‌ها چنان که در ریاضیات اختلاف ندارند، در باورهای فلسفی نیز می‌توانند به وحدت برسند. آن‌گاه همه انسان‌ها، با باورها و ارزش‌های مشترک، در جامعه و مدنیت یکسانی زندگی کنند که بر پایه خردورزی و عقل مشترک بشری استوار باشد، نه تلقین و تقلیدهای بومی و بیشتر افسانه‌ای و خیالی.

۱. برتراند راسل، *مرفان و منطق*، ص ۷.

۲. همان، ص ۸.

دو. امکان مابعد الطبیعه.

مابعد الطبیعه بر گزاره‌هایی تجربه ناشدنی استوار است؛ از این‌رو این خطر هست که نظام ذهن بر پایه تخیل و توهم، دچار مفروضاتی شود که با واقعیت ارتباطی نداشته باشد. مشکل بنیادین مابعد الطبیعه و فلسفه، همین است. اگر کانت امکان مابعد الطبیعه را بر نمی‌تابد و اگر کسانی آن را یک تلاش بی‌حاصل و فریبنده بدانند، همین نکته، پایه دیدگاه آنان خواهد بود.

به نظر من مابعد الطبیعه، امکان دارد و می‌توان مابعد الطبیعه عقلانی و تعمیم‌یافتنی طراحی کرد و آن را تا حدودی از بیم وهم و تخیل پاس داشت و گزاره‌های آن را بر پایه ملاک‌های معتبر توجیه کرد. پیش از توضیح آن، لازم می‌دانم مشکل مابعد الطبیعه را کمی بیشتر توضیح دهم.

شناخت ما دست‌آورد دو چیز است: داده‌های حسی و ذهن. گفتیم که هر دوی این‌ها دشواری‌های ویژه خود را دارند. با پرهیز از بیان مطالب گذشته، دو عامل مهم خطا در مابعد الطبیعه را به اختصار بررسی می‌کنیم:

یکی از این دو عامل، بیشتر جنبه روان‌شناختی دارد. مابعد الطبیعه - چنان که اشاره کردیم - به شکلی جانشین دین می‌شود. و چون ادیان، مجموعه‌ای از اطلاعات را درباره حقایق هستی، روابط آن‌ها و ارزش‌های زندگی و سرنوشت انسان و جز این‌ها، به شکل یک جا در اختیار انسان قرار می‌دهند، مابعد الطبیعه نیز به اقتضای طبع، به این فراگیری پایبند است.

از سوی دیگر، تعالیم ادیان معمولاً بیش از توجیه عقلی بر ایمان و یقین تقلیدی مردم استوار است. علاوه بر این‌ها هر فیلسوفی به سبب پرورش و تأثیر محیط، تحت تأثیر ادیان است.

بنابراین، بسیار عادی و طبیعی خواهد بود که هر فیلسوفی در طراحی مابعد الطبیعه‌اش پیوسته از دین رایج تاریخ و جغرافیای خود تأثیر پذیرد.

مابعد الطبیعه تالس و هراکلیتوس در ماده المواد جهان که اولی آب و دومی آتش را پیشنهاد کرد، از تفکر یونانی و شرقی الهه و ارباب انواع اثر پذیرفته است. همین‌گونه است ارباب انواع (مثل) افلاطون، متافیزیک دکارت، کانت،

هایدگر، کندی، فارابی، ابن سینا، سهروردی، صدرای و جز این‌ها که هر یک به شکلی از عقاید دینی زمان و محیط خویش تأثیر پذیرفته‌اند.

این تأثیرپذیری از دین، باعث می‌شود که مابعدالطبیعه، طبیعت و رنگ دین بگیرد. این طبیعت و رنگ دینی در مابعدالطبیعه فیلسوفان، از جنبه‌های گوناگون زیانبار است که به نمونه‌هایی از آن‌ها اشاره می‌کنیم.

الف. غیر عقلانی کردن مابعدالطبیعه. عموماً مابعدالطبیعه‌های برگرفته از دین، به مبانی و منابع غیر عقلانی توجه دارند. این مکاتب از فیثاغورس تا مگل و از سهروردی تا صدرای همگی، به شکلی شناخت شهودی برگرفته از اشراق و الهام عقیده دارند که چیزی است جدای از تلاش‌های چشم و گوش و عقل و هوش، علاوه بر ویژگی‌های دیگری مانند بی‌اعتباری جهان محسوس، وحدت و سریان حقیقت هستی. نتیجه زیانبار این گرایش غیر عقلانی، جز کوچک کردن و رها کردن حس و عقل انسان نیست.

ب. دادن حالت مجموعه‌ای در یک دین، همه اصول و فروع به هم مربوط‌اند، به گونه‌ای که تغییر یکی از آن‌ها به منزله بی‌حرمتی به همه آن دین است. این حالت در مابعدالطبیعه نیز چنان جا می‌افتد که اگر برای نمونه کسی، ارسطویی بود، هرگز به خود و دیگران حق نمی‌دهد که در وجود هیولا یا شمار مقولات و یا در وجود محرک غیر متحرک تردید داشته باشد. این ملاحظه مجموعه‌ای، از این رو زیانبار است که گزاره‌های نامعقول و بی‌دلیل در ترکیب مجموعه، جا گرفته و وارد ذهن می‌شوند.

ج. تقدیس مکتب. مابعدالطبیعه، یک سازمان فکری بشر ساخته است و طبعاً از کاستی و خطا در امان نخواهد بود؛ اما حالت دینی مابعدالطبیعه، آن را تقدیس نموده، با احساسات طرفدارانش گره می‌زند. زیان این تقدیس آن است که کسی جرئت نقد و رد آن را به خود ندهد. و این مکتب سال‌ها با همه کاستی‌هایش پایداری کند و به اصلاح و تغییر تن ندهد.

دومین عامل، جنبه معرفت‌شناختی دارد که عبارت است از تکیه بر مفاهیم، بدون توجه به واقعیت بیرون از ذهن. چنان که در گذشته نیز توضیح دادیم،

یکی از آفات دانش، ذهن‌زدگی و گرفتاری در حوزه مفاهیم و کلیات است؛ چون مابعدالطبیعه، چنان که شناخته شده است، با تجربه سروکار ندارد، بیش از علوم تجربی در معرض خطر ذهن‌زدگی است. در قیاس منطقی، سیر از مفهوم به مفهوم است. چنان که در گذشته گفتیم مفهوم اصولاً کلی است: آب، مرکب است، هر مرکبی تجزیه‌پذیر است؛ آب تجزیه شدنی است.

در این استدلال که بر یک پدیده خارجی و محسوس استوار و در پایان تجربه‌شدنی است، باز در قیاس، با مفاهیم کلی سروکار داریم. «آب»، «مرکب»، «تجزیه‌پذیر» و «است»، همگی کلی‌اند. هنگامی که در گزاره‌های عالم محسوس چنین باشد، در گزاره‌های غیر تجربی نیز چنین خواهد بود.

برای نمونه در گزاره «عقل اول، عقل دوم را ایجاد می‌کند»، مفاهیم «عقل»، «اول»، «دوم»، «را»، «ایجاد» و «می‌کند»، همگی کلی‌اند. علاوه بر این‌ها، ما با مفاهیمی مواجه هستیم که ماهوی نیستند؛ یعنی ماهیت عینی ندارند؛ مانند علیت، امکان، وجوب، وجود، ذات، ماهیت و جز این‌ها که «معقولات ثانیه» نامیده می‌شوند.

همین عمل ذهنی بر پایه مفاهیم و معقولات، زمینه را برای خطا و خلط حقایق با تخیلات آماده می‌کند. برای نمونه چنان‌که در فیزیک ماده را به جامد، مایع و گاز و یا در زیست‌شناسی، جانداران را به پستانداران و غیر پستانداران تقسیم می‌کنند، در بحث‌های فلسفی نیز، وجود را به واجب و ممکن و یا به حادث و قدیم تقسیم می‌کنند. چنان‌که در فیزیک و شیمی، این تقسیم را مبنای مسایل و احکام گوناگون قرار می‌دهند، در فلسفه نیز همین تقسیم‌ها را اساس مسایل و احکام گوناگون قرار می‌دهند. درباره فیزیک و شیمی، آن تقسیمات در بیرون ذهن شایان بررسی‌اند؛ در صورتی که تقسیمات فلسفی در خارج از ذهن ملاحظه و بررسی نمی‌شوند. این شایسته بررسی بودن یا نبودن، در سرنوشت مسایل از نظر امکان خطا بسیار مؤثرند.

اما امکان مابعدالطبیعه و چگونگی جلوگیری از میدان‌داری وهم و خیال را باید با دقت و حوصله بیشتری بررسی کنیم. در اینجا تنها درباره امکان

مابعدالطبیعه بحث کرده، موضوع جلوگیری از خودسری‌های ذهن و میدان‌داری وهم و خیال را به سبب اهمیت بنیادی آن در فصل جداگانه‌ای بررسی خواهیم کرد.

امکان مابعدالطبیعه، بر اساس اعتبار قوای ادراکی انسان استوار است. چنان که علوم تجربی بر این پایه استوار است.

به نظر من، راهی که ارسطو و ابن‌سینا در تبیین چگونگی پیدایش سازمان ذهنی، همراه و هماهنگ با تحولات عقل مطرح کرده‌اند، توجیه‌پذیرترین راه است. خلاصه این دیدگاه بر پایه گزارش ابن‌سینا به این شرح است:

نفس انسان، نخست حالت هیولای اولیه اجسام مادی را دارد که بالفعل هیچ صورتی ندارد؛ اما استعداد پذیرش صورت‌ها را دارد.^۱ این حالت ساده و بی‌شکل، برای نخستین بار در ادراک هر چیزی باید شکل محسوس آن چیز را داشته باشد.^۲ بنابراین، ادراک حسی نخستین گام در تحصیل هرگونه علم یقینی اکسایبی و فکری است.^۳ به همین دلیل، خود ادراک حسی، علم نیست؛^۴ اما هر کس حسی نداشته باشد، علمی نخواهد داشت.^۵

چنان که گفتیم؛ داده‌های حسی به تنهایی دانش و شناخت ایجاد نمی‌کنند. تولید علم با دخالت سازمان ذهنی انسان انجام می‌پذیرد. نظام ذهن نیز یکی از واقعیت‌های جهان است. چنان‌که زندگی، حرکت و حس از واقعیت‌های جهان‌اند، سازمان ذهن و توان عقل و اندیشه نیز از واقعیت‌های جهان عینی هستند. حس و داده‌های حسی، تنها راه ارتباطی ما است؛ اما این ارتباط اگر در

۱. ابن‌سینا، المبدأ و المعاد، صص ۹۷-۹۶؛ ابن‌سینا، اشارات و تنبیهات، نمط ۳ فصل‌های ۱۳-۱۰.

۲. اشارات، همان، فصل.

۳. ابن‌سینا، شفا (برهان) ص ۲۲۰. ابن‌سینا، تعلیقات، ص ۸۲ و نیز ر.ک: مهدی قوام صفری، «معرفت یقینی از دیدگاه ابن‌سینا»، مجله ذهن، تهران پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، سال ۲ شماره ۴، زمستان ۱۳۸۰.

۴. ابن‌سینا، تعلیقات، ص ۱۹۲.

۵. ابن‌سینا، شفا (برهان)، ص ۲۲۴.

پهنه حس بماند، شناخت نیست. تبدیل این ارتباط به معرفت، در سازمان ذهن صورت می‌گیرد. نظام ذهن، یک استعداد و توان است که به کمک داده‌های حسی فعلیت می‌یابد. *ابن سینا* این فعلیت را «عقل بالملکه» می‌نامد.^۱ او معلومات نفس را در این مرحله «اولیات» می‌نامد؛ بنابراین با نخستین گزاره‌های روشن، ذهن ما سازمان یافته، آماده کسب معلومات جدید می‌گردد.

این اولیات عبارتند از: تشخیص پدیده‌ها (هویت) و اینکه بین ایجاب و سلب واسطه‌ای نیست (امتناع اجتماع نقیضین) که یک اصل بنیادین و به عبارت دیگر «مبدأ المبادی» است.^۲ ذهن، این قضایا را جزء علوم خود نمی‌شمارد، بلکه این‌ها زیر بنای هرگونه کسب معلومات‌اند. این‌ها نظام ذهن‌اند و از این رو به اثبات نیازی ندارند و نیز ذهن از آن‌ها، نه در یک علم ویژه، بلکه در همه علوم بهره می‌گیرد.

من نمی‌خواهم با مسئله برخورد غیر انتقادی و عرفی داشته باشم؛ اما تردید ندارم که کار به آن اندازه پیچیده نیست که کانت گفته است. به باور من، معرفت‌شناسی غرب و معرفت‌شناسی اسلامی، هریک به گونه‌ای از باورهای دینی‌اند. چون خدایان یونان باستان نه خالق، بلکه محرک جهان و در تغییرات و حوادث آن مؤثر بودند، پدیده‌های جهان باید از نیستی به هستی نیایند، بلکه از حالت بالقوه، به حالت بالفعل درآیند. بر این پایه، *افلاطون*، دانش را تذکر می‌داند و *ارسطو* نیز نفس انسانی را بالقوه دارای معلومات می‌داند که با تأثیر عوامل، این قوه فعلیت می‌یابد. این گونه تفکر تقریباً همان است که در قرون وسطا، نفس را دارای معلومات فطری می‌دانست. این معلومات فطری، در دیدگاه دکارت، کانت و فیلسوفان بعدی نیز به گونه‌ای مطرح است. اینکه کانت، اصول فاهمه را برگرفته از درون خود فاهمه می‌داند،^۳ یا آنکه شناخت مقدم بر تجربه را دستاورد استعداد طبیعی انسان و فاهمه او می‌داند،^۴ و یا

۱. ابن سینا، *اشارات و تنبیها*؛ ابن سینا، *شفاه* (نفس)، ص ۱۸۶.

۲. ابن سینا، *شفاه* (الهیات)، ص ۴۸.

۳. ایمانوئل کانت، *تمهیدات*، بند ۳۵.

۴. همان، بند ۵.

مابعدالطبیعه را یک استعداد طبیعی عقل می‌پندارد،^۱ چیزی جز تعبیر دیگری از باور به گزاره‌های فطری عقل نیست. به هر روی معلومات یا پایه معلومات در خود نفس به شکل بالقوه، وجود دارند و این؛ یعنی همان چرخه زایش و پیدایش موجودات بالفعل از موجودات بالقوه. عیناً مانند فعلیت یافتن شکل در هیولای مستعد آن.

نکته دیگری که به باور من انعکاس یک زمینه دینی است، تحقیر عقل و شکاکیت و دور نگهداشتن عقل از واقعیت است. ادیان عصر باستان، عقل را کوچک می‌پنداشتند. همه مکتب‌های متأثر از این گونه باورها، قلمرو ادراکات عادی ما را که همین جهان باشد، وهمی و بی‌اعتبار شمرده، حقیقت را در آن سوی این مظاهر می‌پنداشتند. الاهیات غیر عقلانی مسیحیت نیز بر این نکته یعنی تحقیر عقل تأکید کرد.

به همین دلیل، در غرب مسیحی، شک به شکل لازمه ارجمند «ایمان» قد بر افراشت. حتی کانت در عمل، پس از آن همه بحث از عقل، نخست آن را اسیر تجربه می‌کند و در پایان نیز، عقل و علم را کنار می‌گذارد تا راه «ایمان» را هموار سازد!^۲ در غرب مسیحی، باید بی‌توجه به عقل ایمان آورد. آن گاه ایمان به ما راه اندیشه را خواهد آموخت!^۳ اگر در غرب مسیحی، گزاره‌ای باشد که بتوان آن را «پایه» دانست، هویت و امتناع تناقض نیست؛ چه ایمان مسیحی، تسلیم به تناقض است، بلکه گزاره‌های دینی است؛ برای نمونه گزاره «خدا هست».^۴

اما دینی شدن معرفت‌شناسی در جهان اسلام نیز که خداوند را آفریدگار و تنها آفریدگار جهان هستی می‌داند، در اینجا دیده می‌شود که فلاسفه اسلام، معلومات را بخشش عقل فعال دانسته، ادراک حسی را تنها زمینه‌ساز و به

۱. همان، ص ۲۲۱.

۲. ایمانوئل کانت، نقد عقل محض، BXXX.

۳. قاعده مشهور اگوستین که «فهم پاداش ایمان است» مضمون آیه‌ای است در عهد عتیق «مادم که ایمان نیاروده‌اید فهم نخواهید کرد» (کتاب اشعای نبی ۹/۷)

۴. الوین پلین نینگا، «آیا اعتقاد به خدا معقول است؟» مجموعه کلام فلسفی.

اصطلاح «معدّه» آن می‌شمارند.^۱

هدف از یادآوری این نکته، آن است که عقل و هوش و چشم و گوش انسان که این همه همراه و مددکار انسان بوده، تحت تأثیر تعالیم غالباً بشر ساخته و نادرست ادیان، همیشه مورد بی‌مهری انسان بوده است. چه دردناک است که انسان با امداد و همراهی کسی زندگی کند و لحظه‌ای بی‌امداد آن نباشد و با این وصف آن را همیشه کوچک و دشمن بوالفضول خود بشمارد! این موضوع چنان در غرب، ریشه‌دار است که کسی مانند ژان ملیه، هنگامی که دم از خرافات و جفاهای مسیحیت تحریف شده می‌زند و بر این دیانت و سردمدارانش حمله می‌کند، نخست به ارج و اعتبار عقل و حواس خود تأکید می‌ورزد:

خرد خویش را فدا نخواهم کرد؛ زیرا به یاری آن است که نیک را از بد، و راست را از نادرست باز می‌شناسم. اعتماد خود را به حواسم از دست نمی‌دهم؛ اگر چه اشتباه می‌کنند؛ اما همیشه مرا فریب نخواهند داد.^۲

بنابراین ما جز قوای ادراکی خود، هیچ عامل دیگری در اختیار نداریم و با این قوا خود را اداره می‌کنیم. اگر به این قوا تکیه کنیم، هم طبیعت و هم مسائل مربوط به ماوراءالطبیعه را خواهیم فهمید. و هر جا نیز نتوانیم بفهمیم، باز به نادانی خود آگاه خواهیم بود. بنابراین باید «تابو»ی شک و تحقیر عقل را کنار بگذاریم و با چشم و گوش و عقل و هوش خود تلاش کنیم.

لازم است یادآور شوم که این سخن هرگز نباید چنین تلقی شود که تلاش متفکران قدیم و جدید غرب را دست کم می‌گیرم. نه، هرگز! زیرا اولاً بی‌تردید دانشمندان یونان باستان در تاریخ تفکر، این افتخار را دارند که در تکیه بر عقل و اندیشه بشری در برابر افسانه و خرافات، برای شناخت جهان هستی، بر دیگران پیشی دارند. ثانیاً دنیای جدید دستاورد روشن‌اندیشی و تکیه بر حس و عقل متفکران جدید غرب است. ما چون تا حدودی در دنیای جدید به دنیا

۱. ابن سینا، شفا (برهان)، ص ۳۳۱. این باور در فلسفه اسلامی بنابراین اصل انحصار فاعلیت الهی به خداوند و مجردات، هنوز هم ادامه دارد. برای نمونه: سبزواری، هادی، منظومه منطوق،

۲. ویل دورانت، تاریخ تمدن، ج ۹، کتاب ۵، فصل ۱۸.

آمده‌ایم، جریان برای ما عادی است. اگر کسی از وضعیت مردم جهان - حتی در یک قرن پیش - تصور درستی داشته باشد، می‌داند که چه رخداد بزرگی با تلاش این اندیشمندان و روشنفکران روی داده است. اما به هر روی، در معرفت‌شناسی آنان این اشکال آشکار است که شک و تحقیر عقل برای آنان یک «تابو» است.

به بحث خود باز می‌گردم؛

ما از حس بی‌نیاز نیستیم. حتی قضایای اولی و بدیهیاتی مانند «امتناع اجتماع نقیضین» نیز داخل در نظام ذهن‌اند؛ یعنی اصولاً بدون چنین گزاره‌هایی از ذهن ما کاری ساخته نیست؛ اما دستاورد حس و ادراک حسی‌اند.^۱

بنابراین پایه کار ما بازگشت به واقعیت و طبیعت خواهد بود. ما با واقعیت ارتباط برقرار می‌کنیم. عامل ارتباط از طرف واقعیت، داده‌های آن به حواس ما است. از سوی ما گیرنده‌ای که پیام واقعیت را از حواس تحویل می‌گیرد، این مواد خام را به دانش و شناخت تبدیل می‌کند. در مرحله بعدی، از این معرفت‌ها نیز معرفت‌های دیگر تولید کرده، حوزه معرفت را از فیزیک به متافیزیک می‌گستراند.

اگر بپرسید که چگونه؟ پاسخ آن است که مانند دانشمندان موفق دنیا، به باور من، کار کسب دانش و شناخت به گونه طبیعی انجام می‌پذیرد و کاری به تردیدهای وسواس گونه معرفت‌شناسان ندارد. اگر قرار بود برای نخستین بار انسانی به راه افتد و به گفته معروف پا بگیرد، یا آنکه موتور دستگاهی روشن شود، نخست معرفت‌شناسان را جمع می‌کردند که بیایید بر پایه تخصص خود، ما را راهنمایی کنید! روشن کردن تکلیف مسائلی مانند وجود جهان خارج، ارزش ادراک حسی، اعتبار تجربه و عقل، توجیه گزاره‌ها، ضرورت علی، صدق و مطابقت، آن اندازه به درازا می‌کشید که دیگر از پا گرفتن انسان و کار آن موتور، چشم‌پوشی شود!

۱. مهدی قوام صفری، «معرفت یقینی از دیدگاه ابن سینا»، مجله ذهن، تهران پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، سال ۲ شماره ۴، زمستان ۱۳۸۰، ص ۹۲. ر.ک: ابن سینا، نجات، ص ۱۲۲.

پیشنهاد من این نیست که با مسئله معرفت‌شناسی، عرفی و خام‌اندیشانه مواجه شویم؛ نه، هرگز! بلکه می‌خواهم از سویی خود را با وسواس‌های افراطی برگرفته از میراث «تابو» گونه قرن‌ها، از کوشش نا امید نکنیم و از سوی دیگر نیز با بی‌اعتنایی به مشکلات شناختی انسان، گرفتار جزمیت و خام‌اندیشی نشویم. با وجود این، در عمل چه باید کرد؟

پاسخ این پرسش با توجه به توضیحات گذشته، کاملاً روشن است. و آن اینکه: به توان خود باور داشته، در شناخت جهان بکوشیم و بدانیم که یافته‌های ما به اندازه توان بشر است. چنین دیدگاهی نتایجی دارد که نمونه‌هایی از آن‌ها را بازگو می‌کنیم:

۱. دسترسی ما به واقعیت، به شکل اجمالی و کلی، جای تردید نیست. حتی اگر چیزی هم از واقعیت برای آن‌ها روشن نشود، همین، یک آگاهی و دستیابی است. یعنی دست‌کم این اندازه برای ما روشن شده که فعلاً از واقعیت چیزی نمی‌دانیم!

۲. به هر اندازه که با واقعیت ارتباط داشته باشیم، آخرین آگاهی نبوده، همیشه امکان دارد که بر آن، چیزی بیفزاییم. حتی اگر چیزی ندانیم؛ چون از جهل خود آگاهی، امید است که روزی بفهمیم.

۳. ما هرگز مالک حقیقت نبوده، به آگاهی به بی‌پایان، بی‌کاستی، و ناب نخواهیم رسید. دست‌آورد ما تنها همین که از جهان، بر پایه پیام‌های دریافتی‌مان با حواس، فهمی به اندازه توانمان داشته باشیم.

۴. این توان تابعی است از متغیرهای گوناگون، از جمله:

الف. استعداد اشخاص.

ب. شرایط اشخاص مستعد؛ مانند شرایط پرورشی، فرهنگی، محیطی، شغلی و جز این‌ها.

ج. امکانات جانبی؛ همانند در اختیار داشتن منابع، تجارب، ابزار کمکی، همکار و جز این‌ها.

بنابراین شناخت انسان از فیزیک و متافیزیک پیرو شرایط مؤثر بر توان

اشخاص است. او روزی خورشید را می‌دید و آن را گوی درخشانی می‌پنداشت و روزگاری نیز به سبب طلوع و غروب آن اندیشیده، گاه آن را جاندار پنداشته، رفت و آمد آن را نتیجه اراده خودش می‌دانست و گاه نیز آن را از آن الهه مهر می‌دانست که با میل و اراده او حرکت می‌کند.

گاهی آن را بر سر راهش با ازدهایی در کمین، روبه‌رو می‌شمرد که ازدها آن را بلعیده و دوباره بیرونش می‌آورد. ارسطو، ابن سینا، سهروردی، ملاصدرا و حکمای زیادی در شرق و غرب جهان، حرکت آن را نتیجه جاندار بودن فلک حامل آن می‌دانستند.

کوپرنیک (م ۱۵۴۳) حرکت سیاره‌ها را یک حرکت طبیعی دانسته و به جای زمین، خورشید را مرکز سیاره‌ها دانست. گالیله (م ۱۶۴۲) در آغاز قرن هفدهم (۱۶۰۹ م)، ابزار کار ساخته و با تلسکوپ به توان بشر، در مطالعه آسمان افزود. نیوتون (م ۱۷۲۷) یک قرن پس از گالیله با قانون گرانش عمومی، حرکت‌های گوناگون را از دنیای ذرات تا سقوط سیب و حرکت سیاره‌ها تبیین کرد. این قانون، حتی حرکتی را نیز که در دوران نیوتن ناشناخته بودند، مانند حرکت ستارگان دوتایی و شکل‌های کهکشانی، در بر گرفت.^۱

نظریه نیوتن همچنان پابرجا ماند تا آنکه در دهه اول و دوم قرن بیستم، آلبرت اینشتاین (م ۱۹۵۵) با نظریه‌های نسبیت عام و خاص، آن را اصلاح و تکمیل کرد. این نظریه‌ها هنوز مورد اطمینان‌اند؛^۲ اما پیوسته باید چشم به راه اصلاح‌ها و تکمیل‌ها بود.

بدین‌سان با پیشرفت علم و دانش و دستیابی انسان به امکانات جدید، به‌ویژه در ابزار مطالعه و تجربه، همیشه امکان تجدیدنظر در باورهای پیشین وجود دارد و با تکمیل آن، بشر خود را هر چه بیشتر به شناخت جهان و پدیده‌های آن نزدیک‌تر می‌سازد.

۵. این تغییر و اصلاح، نه مخالف یقین است و نه موافق نسبیت. اگرچه در

۱. جان هاسپرس، تحلیل فلسفی، ص ۲۵۹.

۲. همان، صص ۲۶۱-۲۶۰.

این باره در گذشته تا حدودی توضیح داده‌ایم، اما با نظر به اهمیت این دو نکته، باز به توضیح کوتاه آن‌ها می‌پردازیم.

الف. امکان تغییر باور و اصلاح‌پذیری آن مخالف یقین نیست؛ زیرا یقین را به دو گونه می‌توان شناخت:

یکی باوری است که ذهن به همسویی آن با واقع، جزم دارد و هیچ‌گونه احتمال خلاف نیز نداده، به امتناع نفیض آن باور نیز یقین دارد. *ابن سینا* یقین را چنین می‌شناساند و آن باوری را که نفیض آن ممکن باشد، باور ظنی و شبه یقین می‌داند.^۱

یقین دوم در تعریف ما که عبارت است از باوری مورد اطمینان که برای توجیه آن، قراین و شواهد کافی داریم و به همین دلیل آن را برگزیده، پذیرفته و باور کرده‌ایم؛ اما می‌دانیم که بشریم و نه تنها به حقیقت ناب خطاناپذیر و بی‌نیاز از هر گونه اصلاح و تکمیل دست نمی‌یابیم، بلکه همیشه در معرض خطا و فراموشی بوده و همه کارهای ما همانند ادراکات و معارف - پیوسته نیازمند تکمیل و اصلاح‌اند.

یقین به معنای اول، یک پدیده آرمسانی است که در دسترس ذهن بشر نیست؛ اما *ابن سینا* و اصولاً حکمای گذشته، متوجه این نکته نبوده‌اند. چنان‌که خداگونگی انسان نیز در احاطه به کلیات و داشتن ادراک ذهنی فراگیر، درست و خطاناپذیر به گونه‌ای که ذهن انسان یک جهان عقلی باشد که کاملاً با جهان عینی همسویی داشته باشد، یک آرمان است. اگر از خود *ابن سینا* مصداق چنین انسان و چنان ذهنی را می‌پرسیدی، حتماً *ارسطو* و خود را نام می‌برد؛ اما اکنون، من و شما به سادگی می‌توانیم بفهمیم که ذهنشان چه اندازه برابر با عین بوده و احاطه‌شان به کلیات تا کجا بوده است!

بنابر دیدگاه *ابن سینا*، انسان پس از کسب اولیات، هنگامی که وارد شناخت طبیعت می‌شود، برای دست یافتن به قوانین طبیعت، نیازمند استقرا است. *ابن سینا* استقرا را تنها راه تحصیل گزاره‌های طبیعت و جهان محسوس می‌داند

و این سخن، درست است؛ چون دستیابی به گزاره‌های تجربی، تنها با بررسی جزئیات که همان استقرا است امکان دارد.

استقرا بر سه قسم است: ناقص، تام و ذاتی.

استقرای ناقص، یقین ایجاد نمی‌کند.^۱ استقرای تام نیز اگر در جهانی که *ابن سینا* می‌پنداشت امکان داشت، در دنیای *گالیلو*، *نیوتن* و *اینشتاین* امکان ندارد که یقین تولید کند؛ چون دنیای *ابن سینا* و *ارسطو* در دسترس بود. نه فلک داشت و چهار عنصر، و تنها جای مرکبات عنصری همین یک چهارم قابل سکونت روی زمین بود؛ بنابراین هر مطالعه‌ای درباره حیوانات، جمادات، نباتات و عناصر تشکیل دهنده اجسام، در دسترس بود؛ اما در دنیای امروز، سخن از میلیاردها سال نوری فاصله و کهکشان‌ها و سحابی‌ها است. امروزه، اندازه بسیار ناچیزی از جهان در دسترس انسان با همه ابزارهای پیشرفته او است. این، انسان می‌خواهد تا کجای دنیا را بررسی و تجربه کند؟

استقرای ذاتی نیز دشواری‌هایی دارد. این گونه استقرا که بر پایه کشف علت استوار است، به باور *ابن سینا* یقین تولید می‌کند. *ابن سینا* این گونه استقرا را «تجربه» می‌نامد که پایه تولید گزاره‌های علوم طبیعی است.^۲ تجربه تنها از آن رو که استقرا است معتبر نیست، بلکه اعتبارش به سبب کشف علت حکم است. این کشف علت، نتیجه تکرار و زیادی بودن مشاهدات نیست؛ بلکه دستاورد یک قیاس خفی است. این قیاس بر این پایه استوار است که هر چه «اتفاقی» باشد، دائمی یا کثیرالوقوع نخواهد بود.^۳

خود *ابن سینا*، یقین و کلیت تجربه را مطلق نمی‌داند. تجربه، به دشواری باعث یقین مطلق و فراگیر می‌شود؛ زیرا:

۱. همان، ص ۲۲۰ و *ابن سینا، تعلیقات*، ص ۸۲.

۲. *ابن سینا، منطق* (برهان)، ص ۲۲۰.

۳. همان، ص ۹۵ به بعد و شفاء سماع طبیعی، ص ۶۳. برای توضیح بیشتر، رک: مهدی قوام صفری، «معرفت یقینی از دیدگاه ابن سینا»، مجله ذهن، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، سال ۲ شماره ۴، زمستان ۱۳۸۰ و نیز مهدی قوام صفری، «معرفت تجربی از نظر ابن سینا»، مجله تمیسات، شماره ۱۲.

اولاً؛ مسئله ذات و علیت به سادگی تشخیص دادنی نیستند.^۱
ثانیاً؛ برتری بر همه شرایط و عوامل مؤثر، در همه شرایط زمانی و مکانی دشوار است.

به هر روی، ابن سینا نیز می‌پذیرد که تجربه، از خطا در امان نبوده، یقین مطلق تولید نمی‌کند.^۲

بنابراین، مبنای ابن سینا برای چنان یقینی که هرگز خطاپذیر نبوده و همه جا و همیشه ثابت باشد چیست؟

برای نمونه، یکی از این گونه یقین‌های مطلق و خطاناپذیر ابن سینا، ترکیب نیافتن جسم از اجزا بود؛ دیگری جاندار بودن اجسامی که حرکت دورانی دارند؛ دیگری وجود چهار عنصر آب، آتش، خاک و هوا بود؛ و دیگر، توجیه حرکت طبیعی اجسام بر پایه سهم بیشتر یک عنصر در ترکیب آن‌ها بود. همه این یقین‌ها امروزه، آشکارا خطا و باطل‌اند. از کجا روشن است که یقین‌های دیگر وی چنین نباشند.

درباره ردّ ضرورت و عمومیت و ثبات علیت در طبیعیات، می‌توان دو مبنای را بررسی کرد.

یکی این که در جهان خارج، هر پدیده‌ای، به دلیل «جزئی» بودن، یک موجود تنها است. بر پایه قاعده «الواحد»^۳ هر معلولی چون جزئی است تنها از علت خود، امکان صدور دارد و از این رو اگر فلان سنگ جزئی، فلان شیشه جزئی را بشکند، چگونه می‌توان حکم کرد که سنگ دیگر، شیشه دیگر را خواهد شکست؟

دیگر این که بر پایه باور ابن سینا و همه فلاسفه اسلام، اجسام مادی نسبت به یکدیگر علت فاعلی نبوده، تنها به عنوان زمینه‌ساز و معدّ در همدیگر تأثیر

۱. فضا، برهان، ص ۹۵ به بعد.

۲. همان.

۳. قاعده‌ای که می‌گوید: از علت واحد، جز معلول واحد صادر نمی‌شود. ر.ک: ابن سینا،

اشکارات، نمط ۵، فصل ۱۱.

می‌گذارند.^۱

خود این سینا نیز می‌پذیرد که معذات با پدیده‌ها رابطه ضروری ندارند.^۲ بر این پایه، کلیت و اطلاق و ثبات هم نخواهند داشت.

ب. این امکان تغییرپذیری و اصلاح‌یافتن، موافق نسبیت نیست. چون نسبیت با واقعیت، سازگار نیست. زیرا اگر واقعیتی باشد، نسبی نخواهد بود. چون واقعیت از شرایط، امکانات و علایق هیچ‌کس پیروی نمی‌کند. چنان‌که گذشت، ما واقعیت را باور داریم؛ بنابراین نسبیت برای ما، تنها در میزان شناخت، مطرح شدنی خواهد بود. شناخت انسان به اندازه توان او است. این توان، خود به ده‌ها عامل بستگی دارد. اما حقیقت، نسبی نبوده و جدا از فهم و اندازه فهم ما است. فهم ما حقیقت را تغییر نمی‌دهد، اما ارتباط ما با حقیقت و فهم ما از آن، تغییر می‌کند.

گفتنی آن‌که همه فهم‌های گوناگون، به سوی نزدیکی به حقیقت‌اند. آن کسی که خورشید را گوی آتشین یا درخشان کوچکی می‌دید و آن را در اختیار الهه مهر می‌دانست، با آنکه امروزه فاصله، ترکیب، حجم و تاریخچه تقریبی پیدایش آن را می‌داند، هر دو در یک سو قرار دارند که همان راه شناخت و فهم این پدیده است؛ اما شناخت دومی از اولی بسیار کامل‌تر بوده، به حقیقت نزدیک‌تر است. کامل بودن فهم دوم نیز، نتیجه افزایش توان انسان امروزی است. چنان‌که نقص و کاستی فهم اول نیز نتیجه کاستی در توان انسان باستان بود. انسان امروز، تجارب و تحقیقات نسل‌های گذشته را در اختیار داشته، دستاوردهای فیزیک، شیمی، ستاره‌شناسی جدید را فراگرفته، از امکانات بشر ساخته زمینی و فضایی برای بررسی پدیده برخوردار است؛ بنابراین، بسیار طبیعی است که توان او، امکان فهم کامل‌تر به او داده و دیدگاهش به حقیقت نزدیک‌تر از دیدگاه انسان‌های باستان باشد.

اما این پایان کار نیست. شاید در آینده، بشر آگاهی‌هایی به دست آورد که

۱. ابن سینا، اشارات و تنبیهات، نمط ۶ فصل ۳۶.

۲. ابن سینا، نجات، الهیات، مقاله ۲ فصل ۳۵ و شفا، الهیات، مقاله ۹ فصل ۶.

اندازه معلومات انسان امروزی به آن، همان اندازه معلومات انسان عهد باستان باشد به انسان امروز.

ع نقد عامل حیات این روش؛ پیشنهاد ما چنانکه تا کنون روشن شده است، بر دو پایه استوار است:
- باور به توان فهم انسان.

- خطا پذیری و نقص این فهم، به دلیل محدودیت توان انسان.

بنابراین بر پایه روش پیشنهادی ما، انسان، نخست با روش درست برای فهم پدیده‌ها گام بر می‌دارد؛ سپس به هر گونه اشکالی که مطرح می‌شود، نه تنها بی‌اعتنا نمی‌باشد، همه را با دقت بررسی می‌کند. و از همه ملاک‌های پیشنهادی برای نزدیک شدن به حقیقت تا آنجا که امکان داشته باشد، بهره می‌جوید.

در این روش اگر بر داوری و باور تأکید می‌شود، به آن سبب است که انسان از تلاش در شناخت حقیقت تن نزند. بودن انسان در صحنه آفرینش، نه تنها به باور عرفا که از نظر مادی نیز حادثه‌ای استثنایی و شگفت‌انگیز است، آگاهی با شکوه‌ترین پدیده جهان هستی است. انسان دست‌کم در جهان مادی و در دسترس ما، تنها حامل این امانت سنگین است. به ظاهر تنها موجودی که در برابر بزرگی هستی، غرق حیرت و اعجاب شده، به تفکر فلسفی روی می‌آورد، همین انسان است. بنابراین غفلت و بی‌اعتنایی به این توان، منطقی و عاقلانه نیست. انسان نیز در سراسر تاریخ به این مسئولیت عمل کرده و همچنان باید به راه خود در تلاش برای فهم جهان ادامه دهد. دستاورد این تلاش‌ها، احکام و گزاره‌هایی خواهند بود که انسان درباره جهان به دست می‌آورد.

ارج و اعتبار این گزاره‌ها در آن است که نشانی از واقعیت داشته، حکایت و توصیفی از جهان عینی باشند. به اصطلاح هر گزاره‌ای که برابر واقع نباشد، صادق نبوده، چیزی جز فریب نخواهد بود. این همسویی با واقع، حتی در اولیات نیز که آن‌ها را از عناصر تشکیل دهنده نظام ذهن بر شمردیم، نقش بنیادی دارد. حتی این‌گونه گزاره‌های پایه و بدیهی نیز، ارج و اعتبارشان از آنجا

است که از نظام جهان حکایت می‌کنند.

ذهن اگر دارای خزانه‌ای از گزاره‌های گوناگون باشد، اما هیچ توجیهی برای حکایت آن‌ها از خارج ذهن نداشته باشد، سروکارش با افسانه و خرافه خواهد بود. به همین دلیل هر حکمی که صادر می‌کنیم و هر گزاره‌ای را که باور می‌کنیم، بی‌درنگ باید چشم به راه نقد آن حکم و گزاره باشیم. خزانه‌ای از گزاره‌های نقد نشده، چون جعبه‌ای از سکه‌های محک نخورده است. با نقد، عیار ارج و اعتبار نظریه‌ها آشکار می‌شود. بدین‌سان، نزدیکی انسان به حقیقت بیشتر می‌گردد. خطای بیشتر مربوط به کاستی‌های دیدگاه‌ها است؛ بنابراین با یافتن هر خطایی، زمینه یک اصلاح و تکمیل فراهم می‌آید.

چنان که گفتیم امکان تملک حقیقت ناب، خام‌اندیشی است. کار ما جز تلاش برای نزدیک شدن به حقیقت نیست. این تلاش با نقد به ثمر می‌نشیند. بنابراین از هر نقدی با جان و دل استقبال کرده، هر شبهه و اعتراضی را با حوصله، دقت، همدلی و امتنان بررسی می‌کنیم. هدف این بررسی نیز نباید بر داشتن آن شبهه باشد. اثبات خطا و نادانی دیگران به ما سودی نمی‌رساند. بلکه هدف ما و کسانی که به دیدگاه ما اعتراض دارند، جز این نباید باشد که همه با هم به بررسی و تجزیه و تحلیل موضوع پرداخته و یکی از دو نتیجه زیر را به دست آوریم:

- اگر نقد از استواری برخوردار و درست است و نکته‌ای را درباره کاستی‌های دیدگاه ما یادآور شده؛ از فرصت پیش آمده برای اصلاح و تکمیل باور خود خود بهره‌گیریم.

- اگر نقد در عین درستی، نکته‌ای را مطرح نکند که در تکمیل نظریه سودمند باشد، باید هر چه زودتر به اصلاح ابهامات و لغزش‌های نظریه خود پردازیم، تا زمینه برداشت‌های نادرست از دیدگاه ما از میان برود.

به هر حال این نقد به گونه‌ای سودمند خواهد بود. اگر در موردی محقق با خودخواهی، آن نقد را جدی نگیرد، دیگران و نسل‌های بعد از این نقد سود

خواهند برد.^۱

ما معمولاً نظریه را به یکی متعلق می‌دانیم و نقد را به دیگری. آری! عرف و عادت، چنین است؛ در حالی که خود صاحب نظریه به دلیل دلبستگی به موضوع و اشتغال فکری و آگاهی و تخصص، پیش‌تر و بیشتر از دیگران شایستگی نقد نظر خود را دارد.



مرکز تحقیقات کلامی و فلسفی اسلامی

۱. سه نکته یاد شده را از جوابیه کانت به نقد «کریستین گارو» اقتباس کرده‌ام. ر.ک: ایمانوئل کانت، *مفاهیم*، ص ۲۳۰.



مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

فصل دوم

مابعدالطبیعه و خودکامگی ذهن

مقدمه

یکی از خطرهای قلمرو مابعدالطبیعه به معنای عام و خاص آن، خودسری ذهن و عقل بر پایه تخیل و توهم است. اشکال بزرگ و درست کانت به مابعدالطبیعه، با عنوان مسائل جدلی دو سویه که به هر دو طرف قضیه، می‌شود استدلال کرد و اثباتش نموده،^۱ بر همین پایه استوار است که برای فعالیت ذهن، میدان باز است. او می‌گوید:

در مابعدالطبیعه می‌توان به طرق عدیده مرتکب خطا شد. بی‌آنکه ترسی از برملا شدن خطا در کار باشد. چون تنها چیزی که لازم است، این است که ما با خود به تناقض نیفتیم، که این نیز در قضایای تألیفی - ولو بکلی موهوم - به سهولت ممکن است.^۲

این شبهه و اشکال، بسیار به جا و منطقی است. کسی نیز منکر آن در مباحث فلسفی نخواهد شد. اگر کسی در وجود چنین اشکالی تردید داشته باشد، می‌توان با یادآوری نمونه‌های زیادی در تاریخ تفکر فلسفی، او را توجیه کرد. برای نمونه از آغاز، همان اندازه که واقعی بودن جهان محسوس مورد توجه متفکران بوده، غیر واقعی و موهوم بودن آن نیز طرفداران زیاد و بزرگی

۱. ایمانوئل کانت، *معیذات*، بند ۵۲.

۲. همان، بند ۵۲ ب.

داشته است. اگر دموکریست از «نظریه ذرات» دفاع می‌کرد، ارسطو نیز آن را مردود شمرده، از «نظریه ماده و صورت» دفاع می‌کرد. در جهان اسلام، اگر فلاسفه، جهان را قدیم زمانی می‌دانستند، متکلمان از حدوث زمانی آن دفاع می‌کردند و ده‌ها نمونه دیگر.

پذیرش شبهه و برداشتن آن

در تاریخ تفکر، به این پرسش دوگونه پاسخ داده‌اند. اکنون نیز ما یکی از همین دو پاسخ را می‌توانیم بپذیریم.

یک پاسخ این است که باید از مابعدالطبیعه چشم‌پوشی کرد. کاری که حاصلی نخواهد داشت و پرداختن به آن جز یک بازی مسخره و هدر دادن وقت نخواهد بود. آنان که عمر خود را در این راه تلف کرده، تا آخر عمر از کاری که کرده‌اند، لذت برده‌اند، آدم‌های خوش خیالی هستند که به خیالی دل خوش کرده‌اند. کوچک شمردن متافیزیک و نپذیرفتن ارزش تلاش عقلی برای فهم مسایل فراگیر جهان هستی، از عهد باستان از سوی ادیان عقل‌گریز و مکاتب عقل‌ستیز تا به امروز ادامه دارد. این کار در قرن هیجدهم میلادی به دلیل به ثمر نشستن تلاش انسان در حوزه علوم تجربی به اوج خود رسید.

پاسخ دیگر این که باید کار را دنبال کرد. قلمرو متافیزیک و فلسفه، هنوز هم با ابهام و تردید همراه است. متفکران بزرگ هنوز نتوانسته‌اند که در موضوع‌ها و مسئله‌های فلسفی، مانند علوم دیگر به فرمول‌های روشنی دست یابند که همگان بتوانند آن را دریافته، بپذیرند. اما آیا رها کردن این آرزوی دیرین بشر، در فهم هستی، منطقی است؟ کانت که از اشکال‌ها و دشواری‌های مابعدالطبیعه آگاه بود، در این باره می‌گوید:

اینکه روح آدمی روزی یک‌سره روی از تحقیقات مابعد طبیعی بگرداند همان اندازه دور از انتظار است که ما، برای آنکه دیگر هوای آلوده تنفس نکنیم، روزی ترجیح دهیم که به کلی دست از نفس کشیدن بداریم. مابعدالطبیعه همواره در جهان و حتی در هر فرد و خاصه در هر انسان

متفکر باقی خواهد ماند.^۱

من نیز سخن کانت را می‌پذیرم. اما در روشی که پذیرفته‌ام کاملاً با او مخالفم.^۲ به هر حال، مشکل بنیادی مابعدالطبیعه، همین خودکامگی ذهن است. این خودکامگی نیز از آنجا است که مابعدالطبیعه، ملاک و مستند عینی ندارد. از این‌رو هر کسی برابر تمایلات و زمینه‌های ذهنی و شخصیتی خود، مابعدالطبیعه ویژه خود را سامان می‌بخشد. کانت در ادامه مطلبی که درباره ارج و اهمیت مابعدالطبیعه از او آوردیم، درباره این آشفتگی‌ها چنین می‌گوید:

اما چون یک اندازه ثابت همگانی در دست نیست، هر کس مابعدالطبیعه خود را به قامت خود خواهد برید.^۳

منظور اصلی ما در این فصل، نشان دادن روش پرهیز و جلوگیری از خودکامگی ذهن در قلمرو مابعدالطبیعه است. برای روشن شدن این مطلب، لازم است تا روش اندیشیدن در مابعدالطبیعه را مشخص کنیم.

یک. روش تفکر فلسفی

اولاً هیچ گزاره مابعدالطبیعی را فطری عقل بشر ندانسته، همه معلومات انسان، حتی علم به بدیهیات اولیه مانند «امتناع اجتماع نقیضین» را نیز، پیش از هرگونه تجربه حسی ناممکن می‌دانیم؛ ثانیاً از حس، بدون دخالت ذهن، کاری ساخته نیست؛ بنابراین، ادراکات ما، حتی بدیهیات و گزاره‌های پایه، دست‌آورد دوسویه حس و ذهن‌اند.

در این کارکرد دوسویه، حس بر ذهن برتری و پیشی دارد. زیرا ذهن سرمایه شناختی خود را از حس می‌گیرد. این پیشی و برتری حس بر ذهن، دو نتیجه دارد:

یکی این که: اگر حس نباشد، شناخت نخواهد بود.^۴

۱. ایمانوئل کانت، تمهیدات، ص ۲۲۳.

۲. در این باره، در آینده توضیح خواهم داد.

۳. همان.

۴. شلما، برهان، ص ۲۲۴: «من فقد حسناً فقد علماً».

دیگر این که: اگر محسوسات نباشند، دانش و شناخت نخواهد بود. اگر اشیایی باشند که نتوانند حواس ما را تحریک کنند، یا آنکه بتوانند تحریک کنند، اما دور از دسترس حواس ما باشند، پنداری از آن‌ها نخواهیم داشت. با توجه به این مطالب، دشواری مابعدالطبیعه، این است که گزاره‌هایش به حس و تجربه ما نمی‌آیند؛ بنابراین، جای این پرسش بسیار جدی است که: پس ما چگونه و از چه راهی به گزاره‌های مابعدالطبیعی دست می‌یابیم؟ بسیار روشن است اگر نتوانیم یک راه روشن و روش عقلانی و قابل توجیه ارائه دهیم، اگر کسی مابعدالطبیعه را سراپا پندار و دستاورد خودکامگی‌های عقل نظری بداند، حق با او خواهد بود.

اکنون که پایه هر شناختی را حس دانستیم، باید به یک نکته ریشه‌ای دیگر نیز توجه کنیم. و آن این که، حس و احساس آن‌گاه به شناخت تبدیل می‌شود که در نظام ذهن، به مفهوم انتزاعی تبدیل شود؛ بنابراین، چنان‌که ذهن بدون حس به شناخت نمی‌رسد، حس نیز بدون عمل ذهن (فایده) شناخت تولید نمی‌کند. در این میان اگر در پایان، معرفت را در نظر بگیریم، بیشتر با فایده و ذهن سروکار خواهیم داشت. زیرا اصولاً تفکر شخصی ما و نیز انتقال مطالب به دیگران، همگی بر پایه مفاهیم کلی و انتزاعی است. بنابراین، در فهم جهان و انتقال این فهم، با انتزاعیات ذهنی سروکار داریم، نه با محسوسات و جزئیات عینی؛ اما چیزی که هست، این گزاره‌های مرکب از مفاهیم کلی و انتزاعی، در شناخت‌های فیزیک و جهان مادی به جهان عینی باز می‌گردند و جهان خارج از ذهن را برای ما توصیف می‌کنند. بدین‌سان با جهان عینی دوگونه رابطه دارند:

- اولاً؛ در اصول و بسایط، با حواس، از جهان خارج کسب شده‌اند.
 - ثانیاً؛ از نظر اعتبار، مرجع و مستندشان در جهان خارج است. گزاره «آب در دما درجه می‌جوشد» با حس و تجربه از خارج ذهن به ذهن آمده و از نظر اعتبار نیز هنگامی معتبر است که بتواند خود را در تجربه نشان بدهد.
- این انتزاع به دو گونه انجام می‌پذیرد. به همین دلیل، مفاهیم انتزاعی نیز به

دو گروه تقسیم می‌شوند که در فلسفه اسلامی به نام معقولات اولی و معقولات ثانوی شناخته شده‌اند. معقولات اولی، از موجودات عینی گرفته شده‌اند، با وجود اینکه معقولات ثانیه، از آن مفاهیم انتزاع شده‌اند، نه از موجودات عینی. این معقولات ثانوی خود بر دو بخش‌اند:

یکی آن‌ها که اوصاف مفاهیم ذهنی‌اند، مانند: کلی، جنس و نوع.
دیگر آن‌ها که اوصاف موجودات عینی‌اند، مانند: امکان، علیت و حدوث.
بخش اول جنبه منطقی دارد. از این مفاهیم در شناخت سازمان ذهن درباره طبقه‌بندی و استدلال استفاده می‌شود.

اما از بخش دوم، در تفسیر و تبیین جهان هستی استفاده می‌گردد.
اکنون باید دید که «انتزاع» یعنی چه؟ آیا یک عمل خودسر ذهن است که به دلخواه انسان صورت می‌پذیرد؟ شاید در یک نگاه ساده چنین به نظر آید؛ اما در حقیقت چنین نیست. چنان‌که حواس ما خودسر نیستند و به دلخواه نمی‌توانند عمل کنند، ذهن ما نیز خودسر نمی‌باشد. شما نمی‌توانید به گونه جدی « $2 \times 2 = 7$ » را بپذیرید. هر چیزی در سازمان ذهن به شکل پذیرفتنی نیست. شما می‌توانید انسان بالدار تصور کنید، اما آن را جدی نمی‌گیرید. در اینجا نکته‌ای هست که در موضوع بحث ما (مابعدالطبیعه) بسیار سودمند می‌باشد و آن، همان است که در گذشته^۱ توضیح دادیم، یعنی هر گزاره‌ای که با نظام ذهن سازگار نباشد، مزدود است و نیازمند استدلال هم نیست.

بنابراین، ذهن ما نیز مانند حواس ما خودسر نبوده، خودمختار است. یعنی در عمل خود مستقل است و از این‌رو انتزاع‌های آن، بی‌پایه نیست. اینکه کانت مقولات و مفاهیم فاهمه را جلوتر از تجربه دانسته و تجربه را در سایه این مقولات و مفاهیم ممکن می‌داند،^۲ یعنی همین: نظام ذهن برای خود اعتبار و استقلال دارد. هیوم نیز بر این نکته تأکید دارد و می‌گوید:

لیکن اگر درست بیازماییم خواهیم دید که هر چند فکر ما ظاهراً نامحدود

۱. فصل ۶ بند ۲.

۲. ایمانوئل کانت، *تمهیدات*، بند ۵ به بعد و بند ۳۰.

و دارای آزادی مطلق به نظر می‌رسد، ولی فی‌الواقع دایره آن بسیار تنگ و محدود است. قوه ابداع خیال فقط عبارت است از توانایی ترکیب کردن و جابه‌جا ساختن و افزودن و کاستن موادی که به وسیله حواس و تجربه و مشاهده در اختیار آن گذاشته می‌شود.^۱

با توجه به نکات یاد شده، نتایج زیر به دست می‌آیند:

۱. نه تنها مابعدالطبیعه، بلکه اصولاً علم و معرفت انسان، حتی در علوم تجربی و مسائل روزمره زندگی، بر انتزاعیات و کلیات استوار است. نه محسوسات و تجارب حسی.

۲. این مفاهیم انتزاعی در پایان، یک منبع بیشتر ندارند که همان محسوسات و تجارب حسی است.

۳. بنابراین، علوم طبیعی و مابعدالطبیعه هر دو در پایان، از بررسی جهان عینی به دست آمده‌اند. از این رو مابعدالطبیعه نیز مانند علوم طبیعی اعتبارش بر پایه مرجع و مستند عینی آن است.

۴. شناخت مابعدالطبیعی، به معنای ویژه آن، از نظر نهاد و ماهیت، از دانش طبیعی جدا نیست. اگر چه از نظر آسان یا دشوار بودن، در ترتیبی قرار بگیرند. برای نمونه، نخست به علوم طبیعی بپردازیم، سپس به ریاضیات و پس از آن به متافیزیک. اما به هر حال فیزیک و متافیزیک، دو شناخت جداگانه نیستند که مبانی و ابزار و اهداف گوناگون داشته باشند. در دوران قدیم که دانش شناخت، گستردگی امروز را نداشت، یک فیلسوف همه این معارف فیزیکی، ریاضی و متافیزیکی را فرا می‌گرفت و در همه مسائل و مباحث آن‌ها اظهار نظر می‌کرد. اما با گسترش دانش، به‌ویژه دانش‌های تجربی، دیگر امکان آن نیست که یک نفر حتی در موضوعی مانند فیزیک، آگاهی فراگیر داشته باشد. خود فیزیک اکنون به ده‌ها رشته اساسی تقسیم شده است. اما این به آن معنا نیست که بشر از اینکه فهم فراگیری از جهان داشته باشد، رویگردان شده است.

۵. چنان‌که تخصص در فیزیک، یا شیمی یا اخترشناسی به تنهایی نمی‌تواند

۱. دیوید هیوم، تحقیق درباره فهم انسانی، فصل ۱ بند ۱۳.

جای تفکر فلسفی را بگیرد؛ تخصص در مابعدالطبیعه (خدا، مجردات، روح) نیز نمی‌تواند یک شناخت فراگیر به‌شمار رود. تفکر فلسفی از دو جنبه نمی‌تواند به حوزه مابعدالطبیعه اختصاص یابد: یکی از جهت فراگیر نبودن،

دیگری از حیث نیاز همه شناخت‌ها به تجربه حسی.

اولی را همه کسانی که با مطالعات فلسفی سروکار دارند مورد توجه قرار داده‌اند؛ اما جنبه دوم را بیشتر نادیده گرفته‌اند. بیشتر چنین می‌پندارند که در فلسفه و مطالعات فلسفی، نخستین شرط آن است که با جهان محسوس، حس و تجربه کاری نداشته و از همان آغاز، خدا، روح و ایزدیت هستی را مورد بررسی قرار دهد.

بدون شک کسانی که با چنین سبایقه‌ای وارد مابعدالطبیعه شوند، مابعدالطبیعه‌شان جز بافته‌های خیال و وهم نخواهد بود. درباره دو جنبه یاد شده، به بیانی از کانت توجه کنیم:

کاربرد تجربی، که عقل فاهمه محض را در آن محدود ساخته است، هرگز غایت قصوای عقل را تأمین نمی‌کند. هر تجربه به خصوص، تنها جزئی از کراهی است که قلمرو تجربه است. اما کل مطلق همه تجربه‌های ممکن، دیگر تجربه نیست و با این حال یک مسئله ضروری عقل است... مفاهیم به تمامیت، یعنی وحدتی که جامع همه تجربه‌های ممکن است مربوط است و لذا از هر تجربه معلومی فراتر می‌رود و متعالی می‌شود.^۱

من بخش اول بیان کانت را می‌پذیرم؛ اما بخش دیگر آن که مابعدالطبیعه را چیزی می‌داند که با تجربه کار ندارد، درست نیست. مابعدالطبیعه، از طبیعت جدا نیست و در مابعدالطبیعه نیز تجربه هست و گرنه کار به خیال‌بافی می‌انجامد. هدف، روشن‌شدن همین مطلب است که پایه روش درست، تفکر فلسفی است.

دو. از فیزیک تا متافیزیک

مابعدالطبیعه، از تجربه بی‌نیاز نیست. اگر مابعدالطبیعه با تجربه ارتباط نداشته باشد، دچار خودکامگی ذهن و خیال‌بافی خواهیم شد. برای روشن شدن این مطلب، توجه به نکات زیر لازم است.

۱. دانش با تجربه آغاز می‌شود، اما ماهیت غیر تجربی دارد. هر تجربه دستاوردی دارد که غیر تجربی است. تجربه تا به انتزاع نرسد، شناخت ایجاد نمی‌کند. اگر صد بار، حادثه‌ای مانند طلوع خورشید رخ دهد و یک بره یا کودک آن را ببینند، چون قدرت انتزاع ندارند، به جریان طلوع و غروب خورشید معرفت نمی‌یابند. اما یک آدم بالغ اگر چند بار آن را ببیند، به جریان طلوع و غروب شناخت پیدا می‌کند. بنابراین شناخت از تجربه پیدا می‌شود؛ اما نهادش تجربی نیست. اگر چه به مسامحه آن را تجربی می‌نامیم، چون سرچشمه‌اش تجربه است.

۲. انتزاع یعنی چه؟ انتزاع یعنی تثبیت و تعمیم. آب یک رودخانه، در جریان مستمر است و ما با چشم سر آن را می‌بینیم. «در یک رودخانه دو بار نمی‌توان شنا کرد»، این سخنی است که همگان به سادگی آن را می‌فهمند. اما گزاره‌های: با یک نفر، دوبار نمی‌توان رویه‌رو شد؛ در سایه یک درخت، دوبار نمی‌توان نشست و یا با یک قلم دوبار نمی‌توان نوشت را گرچه همگان به سادگی نمی‌فهمند، برای اهل پژوهش، هیچ چیز در این جهان مادی در دو لحظه، یکسان نمی‌ماند. این، همان جزئیت عینی پدیده‌ها است. اما انسان این جزئی‌ها را به کلی تبدیل می‌کند. به عبارت دیگر، این تغییرها را ثبات می‌بخشد. بدین وسیله اشیا برای ما قابل اشاره ذهنی و عینی می‌شوند و به آسانی می‌توانیم بگوییم: این رودخانه، آن انسان، این درخت و این قلم.

اگر این تعمیم و تثبیت نباشد، واقعیت با ما ارتباطی نخواهد داشت. اگر فاهمه ما مفاهیم را انتزاع نکند، رابطه ما با طبیعت، مانند رابطه آینه اتاق قطار سریع‌السیر، با موجودات کنار خط آهن خواهد بود.

به سبب همین فاصله گرفتن مفاهیم کلی از اشیا جزئی است که فاهمه و

عقل ما، توان حکم و سپس توان استدلال پیدا می‌کند. بنابراین اگر هم نگوییم که احساس و تجربه، شناخت نیست، بی‌تردید باید بگوییم: شناخت دانش در انحصار تجربه نبوده و از تجربه فراتر است و ماهیت غیر تجربی دارد. گزاره‌های به اصطلاح مابعدالطبیعی قلمرو ریاضیات و علوم طبیعی فراتر از تجربه‌اند. این را کانت می‌گوید.^۱ اما او این‌ها را دستاورد فاهمه می‌داند. آن نیز به گونه پیشینی. چنان که گفتیم، این همان باور به گزاره‌های فطری عقل است که به باورم یک سنت غیر منطقی غربی است و توجیه عقلی ندارد.

این منطقی‌تر است که این‌گونه گزاره و هر گزاره‌ای را دستاورد فاهمه و عقل بدانیم که از مواد خاصی که احساس و تجربه در اختیارش می‌گذارد، با انتزاع به دست می‌آورد. بدین‌سان، شناخت، برتر از احساس و تجربه است و ماهیت غیر تجربی دارد. انتزاع ذهن، حکم و بسایط کلی و ثابت حکم را تدارک می‌بیند.

۳. مستند مابعدالطبیعه، همه نگرانی‌ها از خودکامگی ذهن و خیال‌بافی در قلمرو مابعدالطبیعه است. زیرا در دانش‌های طبیعی، همویی با تجربه، حکم را تأیید می‌کند و اعتبار می‌بخشد؛ در حالی که در مابعدالطبیعه، به تجربه‌ای دسترسی نداریم که درستی و نادرستی گزاره‌های آن را روشن سازیم. در نتیجه، عقل هرگونه که خواست عمل می‌کند.

اما چنان که اشاره کردیم، این‌گونه دیدگاه‌ها درباره مابعدالطبیعه، از آنجا سرچشمه می‌گیرد که مابعدالطبیعه را جنس دیگری از شناخت بدانیم که با دانش‌های تجربی، سنجیتی نداشته باشد. مانند شناخت شهودی عرفا که از نظر نهاد و ماهیت، ابزار و هدف، همگی با علوم رسمی و معمولی تفاوت دارد و حسابش از دانش‌های دیگر جدا است. بنابراین از همان آغاز، شناخت شهودی به عنوان علم حقیقی حساب خود را از دانش‌های دیگر که آن‌ها را با عنوان «علوم رسمی» می‌نامد، جدا می‌کند. آری! بیشتر افراد در شرق و غرب چنین می‌اندیشند.

اگر کسی بپرسد: چرا چنین شده است؟ شاید نتوان دقیقاً توضیح داد. اما من عامل روانشناختی این موضوع را در نزدیکی مابعدالطبیعه با دین و عرفان می‌دانم. چون غرب مسیحی و نیز پیروان مکتب‌های عرفانی، حساب خود را از علوم تجربی که دستاورد عقل و اندیشه بشر است، جدا کرده‌اند. مابعدالطبیعه را نیز به سبب نزدیکی و همانندی‌اش به دین و عرفان از نظر پرداختن به مسائل اعتقادی مهمی مانند خدا، معاد، نبوت و اخلاق، معرفتی پنداشته‌اند که در نهاد و ماهیت خود، از علوم تجربی جدا است. در صورتی که فلسفه و مابعدالطبیعه نیز مانند فیزیک و شیمی از علوم رسمی‌اند. مابعدالطبیعه نیز با تجربه سر و کار دارد و به دست تجربه و تجربه دیگران دیده می‌شود.

۴. از مشهود تا نامشهود؛ واپسین اجزای تشکیل دهنده ماده، نه تنها با حواس ما، حتی با ابزار هم، دیده نمی‌شوند؛ اما همه فیزیک‌دانان با استنباط از تجربه‌های مشهود به وجود آن‌ها باور دارند.

بر خلاف مشاهده عادی و دایوری خام و عامیانه، همه اهل علم و انسان‌های درس خوانده، باور کرده‌اند که زمین با چند سیاره دیگر به گرد خورشید می‌گردند. باید در میلیاردها کیلومتر دورتر از منظومه شمسی قرار بگیریم و از یک تلسکوپ قوی استفاده کنیم تا گردش سیاره‌ها را به دور خورشید ببینیم؛ اما این گردش از حرکات رصد شده سیاره‌ها اثبات می‌شود. این نظریه با تجاربی از کاوشگرهای فضایی نیز تأیید شده است. حقایق و واقعیت‌های نادیدنی داریم؛ چون امواج، انرژی، میدان‌های نیرو که در کمتر از یک قرن پیش کسی آن‌ها را به خواب هم نمی‌دید.^۱

در فیزیک، حقایق نامشهود را بر پایه شواهد و دلایل می‌پذیریم و راه را برای گسترش آگاهی‌ها باز می‌کنیم. پیوسته نیز بر پایه شواهد و دلایل عقلی و منطقی پیش رفته، از دخالت عناصر خرافی و خیالی جلوگیری می‌کنیم. هرچه از راه درست به دست آوریم، آن را دانش و شناخت می‌دانیم. با اطمینان از آن‌ها، در تسخیر طبیعت و بهسازی زندگی بهره می‌گیریم. پیوسته در صدد رفع

۱. جان هامپرس، درآمدی به تحلیل فلسفی، ص ۲۷۸.

کاستی‌ها و ابهامات نظریه‌ها و مسایل علمی بوده، از نقد، اصلاح و تکمیل معلوماتمان غفلت نمی‌کنیم.

در مسائل متافیزیک هم، کار با همین روش، مبانی و اهداف است. ابزار کار ما، حواس و عقل ما است. مستند گزاره‌ها، واقعیت و سازمان ذهن است. شواهد و دلایل ما، همگی عینی و علمی‌اند و هدف ما در متافیزیک نیز، فهم طبیعت و واقعیت و تلاش انتقادی برای تشخیص و اصلاح کاستی‌های این فهم است.

بنابراین، فیلسوف کسی است که در کل هستی به مطالعه می‌پردازد. او چنان که از حس به فاهمه می‌رسد و هیچ شناختی را به شکل مستقیم و غیر مستقیم از احساس و ادراک حسی بی‌نیاز نمی‌داند؛ پیش از شناخت جهان محسوس و مادی هم به سراغ جهان نامحسوس و غیر مادی نمی‌رود. او غیر مشهودها را با شهادت مشهودها، و نامحسوس‌ها را با دلالت محسوس‌ها می‌فهمد. بدین‌سان فیزیک و متافیزیک به هم پیوسته، مابعدالطبیعه از تجربه فاصله نمی‌گیرد.

برای نمونه، مسئله ازلی بودن عالم را از دیدگاه یک فیلسوف و عالم مابعدالطبیعه، توضیح می‌دهیم. نخست به باور کانت در این باره توجه کنیم:

در مابعدالطبیعه می‌توان به طرق عدیده مرتکب خطا شد، بی‌آنکه ترسی از برملا شدن خطا در کار باشد، چون تنها چیزی که لازم است، این است که ما با خود به تناقض نیفتیم، که این نیز در قضایای تألیفی - ولو به کلی موهوم - به سهولت ممکن است. در تمام مواردی که مفاهیمی را با هم تألیف می‌کنیم که تصور محضند و نمی‌توان آن‌ها را (با تمامی محتوایشان) به تجربه آورد، رد [قول] ما با تجربه به هیچ روی ممکن نیست. زیرا چگونه می‌توان با تجربه معلوم ساخت که جهان، آیا از ازل موجود بوده یا آغازی دارد؟ یا اینکه ماده، آیا به نحو نامتناهی قابل انقسام است یا از اجزا بسیط ترکیب شده است؟ این‌گونه مفاهیم، حتی در بزرگ‌ترین تجربه ممکن نیز قابل عرضه نیست و نادرستی رأیی را که اظهار یا انکار می‌شود با این محک نمی‌توان کشف کرد.^۱

بدین‌سان کانت مابعدالطبیعه را میدان بی‌حساب و کتاب فعالیت عقل می‌داند. او برای ادعایش مسئله ازلی بودن عالم را شاهد می‌آورد که به هیچ روی نمی‌توان روشن کرد که جهان ازلی بوده یا نبوده است. و نیز این را که آیا ماده از اجزای بسیط ترکیب شده، یا تا بی‌پایان بخش‌پذیر است؟ این تحلیل دقیق کانت از مابعدالطبیعه، بر پایه آن برداشت نادرست است که مابعدالطبیعه را چنان‌که در تدوین آثار ارسطو به شکل مجموعه‌ای جداگانه در آمده است، در واقع نیز شناختی بدانیم که به کلی از علوم طبیعی و ریاضی بوده و چیزی است در اختیار عقل و ذهن آدمی که هرگونه دلش خواست فرض کند و نظر بدهد. نگران کار هم نباشد؛ زیرا تنها عامل نگرانی آن است که با خود به تناقض بیفتیم و این عامل نگرانی در قضایای تألیفی - ولو به کلی پنداری - پیش نمی‌آید. از سویی، هیچ تجربه‌ای که بتواند دغل کاران را رسوا کند، وجود نداشته و نخواهد داشت.

اگر واقعاً مابعدالطبیعه این‌گونه باشد، هرگز به پشتیبانی نمی‌ارزد. کانت و معاصرانش هر چه در کوچک شمردن آن گفته باشند، باز کم گفته‌اند.^۱ کانت در روش کار مابعدالطبیعه چنین می‌گوید:

مابعدالطبیعه، علم عقلی نظری کاملاً مستقلی است که از همه تعلیمات تجربی فراتر می‌رود و... صرفاً مبتنی بر مفاهیم است.^۲

همه علوم و معارف بر مفاهیم استوارند. اما اینکه مابعدالطبیعه فراتر از همه تعلیم تجربی می‌رود؛ یعنی چه؟ اگر مراد این است که به حوزه‌هایی از شناخت می‌پردازد که با تجربه هیچ ارتباطی ندارند؛ یا مقصود آن است که اعتبار شناخت‌های آن حوزه‌ها، از تجربه به دست نمی‌آید؛ نادرست است. اگر چه برداشت فراگیر در غرب و شرق از مابعدالطبیعه نزدیک به همین بوده است.

مابعدالطبیعه و طبیعت در روش معرفت، تفاوتی ندارند. همین دو نمونه

۱. همان.

۲. ایمانوئل کانت، تمهیدات، صص ۲۲۵-۲۲۴؛ ایمانوئل کانت، نقد عقل محض، پیشگفتار، طبع اول، الف IX.

کانت را بررسی می‌کنیم. ترکیب ماده از اجزای بسیط یا بخش‌های بی‌پایان. این یکی از دو مسئله است. ما باید یکی از دو سو را انتخاب کنیم. بخش‌پذیری تا بی‌پایان، یا بخش‌ناپذیری تا بی‌پایان. از دیدگاه کانت و همفکرانش، یک فیلسوف چشمش را می‌بندد و ناگهان نظر می‌دهد: ماده تا بی‌نهایت بخش‌پذیر است. و آن دیگری، خلاف این را می‌گوید. هر دو نیز برای اثبات دیدگاه خود از راه تحلیل مفاهیم اقدام می‌کنند و هر دو نیز، سرانجام بی‌آنکه خطایشان آشکار شود، بر باور خود باقی می‌مانند و همین‌گونه است درباره ازل‌ی بودن یا نبودن جهان!

اگر چه مابعدالطبیعه‌های موجود، بیشتر در غرب و شرق این چنین‌اند؛ اما روش درست این نیست. چنین مابعدالطبیعه‌ای به جایی راه نخواهد برد. درست آن است که برای صدور احکام یاد شده (جسم تا بی‌پایان بخش‌پذیر است یا خلاف آن؛ عالم ازل‌ی است یا ازل‌ی نیست) در طبیعت شواهد و نشانه‌هایی هست که اگر برای به دست آوردن آن‌ها بکوشیم و شتابزده حکم نکنیم، دیدگاهمان به حقیقت نزدیک‌تر خواهد شد.

نمونه دیگری از همان نمونه‌های کانت را مطرح می‌کنم:

از یونان باستان درباره حقیقت جسم دو نظریه مطرح بود:

- دموکریت و همفکرانش جسم را مرکب از ذرات می‌دانستند.

- ارسطو و همفکران وی جسم را حقیقت متصلی می‌دانستند که بالقوه تا

بی‌پایان، بخش‌پذیر است.^۱

این دو دیدگاه متافیزیکی، اکنون در اثر پیشرفت علوم تجربی، در شرایط ۲۵ قرن پیش قرار ندارند. اکنون همه می‌دانند که جسم از اجزایی ترکیب شده است. بدین‌سان، پیشرفت علوم تجربی، یک مسئله متافیزیکی و فلسفی را در ردیف مسائل فیزیکی روشن می‌کند. ما باید مطمئن باشیم که اگر دیدگاه خود را مطلق و کامل ندانسته، به دنبال شواهد و قرائن نقد و تکمیل آن باشیم، به

۱. در جهان اسلام، ابن سینا و همه فلاسفه، مانند ارسطو جسم را مرکب از اجزاء نمی‌دانستند.

اما متکلمان اسلام، از همان آغاز ترکیب جسم از اجزاء را پذیرفته بودند.

نتیجه رضایت بخش خواهیم رسید. تکلیف مسئله ازلی بودن دنیا و بخش پذیری ماده تا بی پایان نیز، با پژوهش مشخص خواهد شد.

مشکل کسانی که در گذشته و حال به مابعدالطبیعه پرداخته‌اند، به نهاد و طبیعت مابعدالطبیعه مربوط نیست، بلکه به روش و مبانی خودشان مربوط است. روش آن‌ها عینی نبوده و مبنا و هدفشان، بیشتر کلامی و دینی بوده است. با وجود این، حتی در گذشته نیز دیدگاه‌ها بی مبنا و بر هوا نبوده است. برای نمونه، مبنای ارسطو در قدیم بودن ماده، همان دیدگاه دینی یونانیان بود که خدایان آنان آفریدگار نبودند. چنان‌که مبنای ابن سینا در تبیین حدوث جهان - ولو به معنی حدوث ذاتی - پیان بهم توجه به عقیده مسلمانان به آفریدگار بودن خداوند است. چنان‌که غرض او از تأکید بر قدیم زمانی بودن جهان، توجه به تمامیت ذات و صفات خدای تعالی است.^۱

مقصود متکلمان اسلام نیز از اصرار به حدوث زمانی جهان، سازگار ساختن آفرینش با اراده و اختیار خداوند است که باز هم یک تعلیم دینی است. بنابراین نظریه‌های متافیزیکی بی مبنا و بر هوا نیستند. اگر چه این مبانی، در مواردی غیر عقلانی‌اند.

۱. ابن سینا پس از نقل عقاید و دلایل هر دو طرف درباره حدوث و قدم جهان، می‌گوید: اینها را بین و خودت بر اساس خردورزی، نه هوا و تمایلات دیگر، یکی را انتخاب کن. البته پس از توجه به وحدت و یگانگی واجب الوجود. ر.ک: ابن سینا، اشارات و تنبیهات، نمط ۵، فصل ۱۲.

فصل سوم

از فیزیک تا متافیزیک

یک. نمونه‌ها

مابعدالطبیعه نیز مانند طبیعت، برای بشر شناختنی است. اگر وضعیت موضوع‌هایی مانند: تجرد نفس، خدا و ازلی بودن عالم و اختیار، تا به امروز به گونه‌ای روشن تعیین نشده است، هرگز دلیل بر آن نیست که همیشه در چنین وضع مبهمی باقی بماند. امروزه اسراری از طبیعت با قوای ادراکی بشر کشف شده است که یک قرن پیش در خیال نیز نمی‌گنجید. مگر چند قرن پیش قابل تصور بود که صدای بشر، از قاره‌ای به قاره دیگر منتقل شود؟ یا چند صد نفر در سائنی که چندین تن وزن دارد نشسته، در حالی که مطالعه می‌کنند یا غذا می‌خورند یا می‌خوابند، از قاره‌ای به قاره‌ای دیگر بروند؟ و صدها ناممکنی که اکنون عادی‌ترین پدیده شده است. برای نسل امروز چه اندازه تحقیرآمیز و مسخره است که شماری در قرون وسطا، مدعی بودند که حتی طبیعیات و ستاره‌شناسی و پزشکی را باید از متون کلیسایی بیاموزند و انسان را شایسته آن نمی‌دانستند که خود چیزی بفهمد؟

نکته فوق به همان اندازه تحقیرآمیز است که گمان کنیم بشر، هرگز نخواهد فهمید که، نفس مادی است یا مجرد، خدایی هست یا نیست، جهان ازلی است یا نه و اصولاً جز موجودات محسوس و مادی، موجودات غیر محسوس و مجرد نیز واقعیت دارند یا نه!

در این باره با هیوم هم عقیده‌ام که باید امیدوار بود. او درباره مسائل نفس انسان می‌گوید:

آیا صحیح است که کشف منظومه سیارات و تعیین مواضع اجرام سماوی را لایق شأن حکما بدانیم ولی حاصل زحمات کسانی را که با چنان توفیقی به تحدید اجزا ذهن انسان پرداخته‌اند نادیده انگاریم؟

آیا نمی‌توان امیدوار بود که اگر به نشر حکمت الثفاتی شود و از مردم بدان رغبتی ظاهر گردد! می‌تواند در تحقیقات خود پیشرفت نماید و اقلأ تا حدی از راز پنهان چگونگی اعمال ذهن انسان پرده بردارد؟^۱

همچنین با هیوم موافقم که انسان باید در این گونه مسائل تا پایان پیش رود. اطمینان دارم که بشر سرانجام با قراین و شواهد کافی برای دست یافتن به واقعیت امر، روبه‌رو خواهد شد. به‌ویژه که امروزه پیشرفت بشر در علم و دانش در پهنه‌های گوناگون، بیشتر ما را امیدوار می‌کند.

اقتضای عقل و منطق نیز همین امید و انتظار است. بنابراین، دیدگاه کانت که به گونه جزمی مسائلی را تا ابد خارج از توان انسان می‌داند و انسان را قاطعانه از جست‌وجوی هرگونه راهی جز راه پیشنهادی خودش، ناامید می‌سازد، منطقی به نظر نمی‌رسد. نباید با شتاب درباره مرزهای توانایی فهم انسان، داوری کرد. چنین نیست که اگر پیشرفتی در مابعدالطبیعه تا دوران کانت یا دوران ما به دست نیامده، دیگر برای همیشه، ناممکن باشد.

به نظر می‌رسد که توصیه ابن‌سینا منطقی‌تر باشد:

هر چه [را] شنیدیم، تا زمانی که با دلیل قاطع مردود نشده است، در حوزه احتمال بگذاریم.^۲

بنابراین در متافیزیک نیز مانند فیزیک با استناد به واقعیت از سویی و سازمان ذهن برخاسته از واقعیت از سوی دیگر، برای گسترش و پیشرفت فهم خود تلاش کنیم و به اندازه توان به داوری بپردازیم. اما این داوری‌ها را مطلق و ازل و ابدی ندانسته، با اطمینان خاطر از اینکه با دلایل و قرائن به داوری

۱. دیوید هیوم، تحقیق درباره فهم انسانی، فصل اول، بند ۸ و ۹.

۲. ابن‌سینا، اشارات و تنبیها، نمط ۱۰ فصل ۳۱.

پرداخته، در نقد دلایل و مبانی و شواهد و قراین دآوری‌ها تلاش کرده، همواره از تکمیل و اصلاح دیدگاه‌های خود غفلت نورییم.

اینک برای نمونه، شماری از مسائل متافیزیک را که از راه فیزیک تبیین شده‌اند - که روش صحیح کار است - برای تأیید گفته خودم، کوتاه یادآور می‌شوم:

۱. ارسطو، تجربه را پایه اثبات محرک غیر متحرک قرار می‌دهد. گزارش استدلال او به بیان راس، چنین است:

تجربه این نتیجه را تأیید می‌کند و نشان می‌دهد که چیزی وجود دارد که با حرکت دوری بی‌وقفه حرکت می‌کند، یعنی افلاک ستارگان. پس باید چیزی وجود داشته باشد که محرک آن است. اما آنچه هم محرک است و هم متحرک، چیزی است که نمی‌توانیم به آن رضایت دهیم، پس باید چیزی وجود داشته باشد که محرک باشد بی‌آنکه خودش حرکت کند. و محرک بی‌حرکت که تجربه بر آن دلالت می‌کند باید موجودی ازلی و جوهری و فعلیت محض باشد که وجودش پیش از این اثبات شد.^۱

ارسطو از حرکتی که دیده، به وجود محرک استدلال کرده و از صفت حرکت، که دائمی است، به ازلی بودن محرک پی می‌برد.

۲. اثبات موجودات نامحسوس. ابن سینا وجود حقایق نامحسوس را از راه دقت در محسوسات، اثبات کرده، پس از تحلیلی از حقایق کلی می‌گوید:

بدین‌سان بررسی محسوسات، به کشف وجود حقیقت نامحسوس انجامید.^۲

۳. اثبات واجب با مطالعه و بررسی ممکنات و حوادث. متکلمان و حکما با ملاحظه جهان محسوس و تغییرات و کون و فساد آن، به امکان و حدوث جهان پی‌برده و از راه امکان و حدوث جهان، به اثبات وجود واجب می‌پردازند.

۴. ملاک سهروردی در نظریه نور و ظلمت، جهان فیزیکی است. سهروردی

۱. ارسطو، متافیزیک، لامبدا، ۱۰۷۱ ب ۴ تا ۱۱ و ۱۰۷۲ آ ۲۲. (دیوید راس، ارسطو، صص ۲۷۴-۲۷۵ و همو، طبیعیات، ۲۵۷ آ ۳۱ - ب ۱۳.)

۲. ابن سینا، اشارات و تنبیهات، نمط ۴، فصل ۱.

پیوسته در تبیین نور و ظلمت و اوصاف آن‌ها، از تجارب فیزیکی استفاده می‌کند. برای نمونه او تاریک بودن اجسام مادی را با این دلیل توجیه می‌کند که:

عملاً می‌بینیم که اگر نوری بر اجسام نتابد، تاریک می‌مانند.^۱

۵. سهروردی همچنین نیاز موجودات محسوس را به نور مجرد، با بررسی محسوسات اثبات می‌کند.^۲

۶. سهروردی چگونگی علم خداوند به معلولات خودش را نیز، بر پایه مسئله فیزیکی «ابصار» (دیدن) تبیین می‌کند. بدین‌سان که او کار دیدن را به گونه‌ای تفسیر می‌کند که با دیدگاه پیشینیان تفاوت دارد. متکلمان، دیدن را برگرفته از آن می‌دانستند که نوری از چشم بیرون آمده و به اشیای دیدنی می‌تابد و انسان آن‌ها را می‌بیند؛ اما فلاسفه، دیدن را نتیجه انتقال تصویر پدیده‌ها به چشم انسان می‌دانستند. سهروردی با نپذیرفتن این دو نظریه، عمل دیدن را ناشی از نبودن حجاب میان چشم و اشیای محسوس می‌داند^۳ و بر پایه این دیدگاه، علم خدا را نیز، با حضور مخلوقات برای خداوند تفسیر می‌کند.^۴

۷. ابن سینا و حکمای دیگر، افلاک را موجودات زنده می‌پنداشتند. این دیدگاه، بر نظریه‌ای فیزیکی استوار بود؛ بر این پایه که حرکت دورانی، یک حرکت طبیعی نمی‌باشد؛ زیرا حرکت طبیعی بر پایه حرکت طبیعی عناصر چهارگانه به مراکز طبیعی خودشان، همیشه باید مستقیم باشند؛ از کوتاه‌ترین فاصله نقطه گریز تا نقطه مقصد. طبیعی است که در این‌گونه حرکات نقطه هدف در برابر نقطه گریز (مهرب) بود؛ در صورتی که در حرکات دورانی، یک جسم از جایی که می‌گریزد، به سوی همان جا می‌گریزد و چنین چیزی در حرکت طبیعی محال است. زیرا گریزگاه طبیعی یک جسم، محال است که

۱. بحی سهروردی، حکمة الاشراق، مجموعه مصنفات، ص ۱۰۷.

۲. همان، صص ۱۱۰-۱۰۹.

۳. البته این دیدگاه، خام و عامیانه بوده و بطلان آن از نظر دانش امروز، جای تردید نیست. و طبعاً نظریه مبنی بر آن نیز باطل خواهد بود.

۴. بحی سهروردی، حکمة الاشراق، مجموعه مصنفات، صص ۱۵۳-۱۵۰.

هدف طبیعی او باشد. پس باید حرکت دورانی، برگرفته از اراده یک موجود زنده باشد.^۱

۸. اثبات وجود نفس و نیز اثبات تجرد آن، هر دو بر پایه تجربه است. وجود نفس را از راه آثار و افعالی مانند حس و حرکت، در موجودات جاندار اثبات می‌کنند و تجرد آن را نیز بر پایه ملاحظات و تجربه‌هایی در ویژگی‌های اجسام.^۲

۹. نظریه عقول. تعداد عقول از دیدگاه ابن سینا، بر پایه شمار فلک‌ها تعیین می‌گردد. بنا بر عقیده بطلمیوس، نه فلک وجود داشت. با ملاحظه این فلک‌ها و جهان عنصری در مرکز، ما به ده عقل نیاز داریم.^۳ اگر ملاحظات تجربی، شمار فلک‌ها را یک‌صد می‌دانست، ما نیز باید وجود صد و یک عقل را فرض می‌کردیم. چنان‌که سهروردی، بر پایه مشاهده کثرت ستارگان در فلک ثوابت، نظریه عقول طولی را برای صدور آن‌ها کافی ندانسته، دیدگاه عقول طولی و عرضی را مطرح می‌کند.^۴

دو. اصلاح نظریه‌های متافیزیکی بر پایه تجارب فیزیکی

بر اساس اصل حرکت از فیزیک به متافیزیک، می‌توان به نقد و ارزیابی عقاید و آرای متافیزیکی پرداخت. نقد دیدگاه‌های فلسفی نیز با ملاحظه واقعیت و سازمان ذهن امکان دارد. اگر ما در چهار قرن پیش غرب و یک قرن پیش خودمان بودیم، مانند امروز توان تجدید نظر در دیدگاه‌های فلسفی گذشته را نداشتیم. زیرا پیشرفت علوم و دقت‌های جدید علمی و فلسفی، بر توان بشر

۱. برای نمونه: ابن سینا، *نجات، الهیات*، مقاله ۲، فصل ۲۶؛ یحیی سهروردی، *حکمة الاشراق*، مجموعه مصنفات، صص ۱۴۷-۱۴۹. محمد صدرالمتألهین، *الأسفار الأربعة*، ج ۶، ص ۴۳ و ج ۸، ص ۲۴۷.

۲. ابن سینا، *اشارات و تنبیها*؛ در مورد مسئله اولی به اوایل نمط ۳ و برای مسئله دوم به اوایل نمط ۷ مراجعه شود.

۳. همان، نمط ۶.

۴. یحیی سهروردی، *حکمة الاشراق*، مجموعه مصنفات، صص ۱۴۵-۱۳۸.

امروز افزوده است. به همین دلیل از متفکران امروز انتظاری داریم که از متفکران حتی کمتر از یک قرن پیش دنیای اسلام نداریم. منطقی نیست که ما همان انتظاری را که از محقق فلسفه در امروز داریم، از ملاحمدی سبزواری (م ۱۲۸۹ هـ) نیز که حدود یک قرن پیش به تفکر فلسفی می پرداخت داشته باشیم. چون او از دستاوردهای علوم جدید آگاه نبود از این رو حق داشت که جهان مادی را همان گونه بپندارد که ابن سینا می پنداشت؛ اما یک متفکر امروزی از این دستاوردها بی خبر نیست.

بنابراین حالا که ما توان بیشتری از نسل گذشته داریم، دو کار می توانیم انجام دهیم که برای متفکران مسلمان یک قرن پیش امکان نداشت. آن ها عبارتند از:

۱. نقد و اصلاح دیدگاه های متفکران گذشته؛
 ۲. طرح مسائل و موضوع های جدید در قلمرو تفکرات فلسفی.
- اینک به توضیح کوتاه هر یک از این دو نکته می پردازیم.

۱. نقد و اصلاح دیدگاه های متفکران گذشته

اکنون با توجه به دستاورد دانش امروز می توان در مسائل زیادی به بازاندیشی، اصلاح و تکمیل دیدگاه ها پرداخت که به نمونه هایی اشاره می شود:

الف. مسئله عقول دهگانه. با بطلان هیئت بطلمیوسی و بطلان باور به وجود نه فلک که از فلک قمر آغاز شده و به فلک اطلس (فلک الأفلاک) پایان می پذیرفت، قطعاً باید در شمار عقول نیز تجدیدنظر کرد؛ زیرا عامل تعیین کننده شماره ده، شماره افلاک بود و بس.

ب. نفوس آسمانی. باور به جاندار بودن افلاک و نقش نفوس آسمانی در تدبیر امور جهان مادی، در فلسفه ابن سینا، سهروردی و صدرالمقالتین اهمیت دارد. به گونه ای که حوادث جهان عناصر، یعنی همین جهان مادی در دسترس ما را بر پایه علم و اراده همین نفوس آسمانی تفسیر می کنند.^۱ حرکت

۱. برای نمونه: ابن سینا، نجات، الهیات، مقاله ۲، فصل ۳۸ و صدرالمقالتین، اسفار، ج ۶، ص ۴۰۶.

همیشگی افلاک نیز که در فلسفه مشاء حلقه اتصال حادث به قدیم است، با ادراکات عقلی و پندارهای خیالی همین نفوس تبیین می‌شود.

نقش افلاک و نفوس فلکی در جهان ما تا آن اندازه اهمیت داشت که افلاک را «پدران» و عناصر چهارگانه را «مادران» حوادث این جهان می‌دانستند که این حوادث به منزله «فرزندان» آنان بودند.^۱

اکنون بدون تردید باید کون و فساد حوادث با مبانی دیگری تبیین شده، ارتباط حادث با قدیم از نو توجیه گردد.

ج. مسئله ماده و صورت. فیلسوفان مشایی، از سویی به ترکیب اجسام از ذرات و اجزا باور نداشته، جسم را یک حقیقت پیوسته می‌دانستند و از سوی دیگر، وحدت یک حقیقت متصل را عین وجود آن چیز می‌دانستند. چون از نگاه آنان جسم، بالقوه تا بی‌پایان بخش پذیر می‌باشد، بدیهی است که به هنگام تقسیم، اجزای آن از هم جدا می‌شدند؛ مانند یک لیوان پر آب که می‌شد دو نیمه لیوان آب. در اینجا باید بپذیریم که آن حقیقت متصل از میان رفت و دو حقیقت متصل دیگر، هر یک در لیوانی جداگانه به وجود آمدند.

اما در اینجا عملاً با مشکل روبه‌رو هستیم و آن این که آن اتصال ضد خود، یعنی انفصال را چگونه می‌پذیرد؟ برای حل این مشکل، چنین پنداشته‌اند که جسم بسیط نیست، بلکه مرکب از ماده و صورت است؛ بنابراین در این گونه انفصال‌ها، صورت جسم از میان می‌رود، اما ماده که می‌تواند پذیرای صورت‌های دیگر نیز باشد، باقی‌مانده و به گونه دو حقیقت متصل جدید در می‌آید. این صورت‌های جدید را نیز یک موجود مجرد ایجاد می‌کند که آن را «عقل فعال» یا «واهب‌الصور» می‌نامند.^۲ این دیدگاه مشائیان در گذشته بود؛ اما امروز با پذیرش ترکیب اجسام از ذرات، در مسئله انفصال و اتصال به فرض ماده و صورت و عقل فعال نیازی نداریم.

۱. آیاء سبعه، افهات اربعه و موالید ثلاثه، رک: ابن سینا و ملاصدرا، بحث افلاک و عالم عناصر.
 ۲. اگر این دو لیوان نیمه را در یک لیوان بریزیم، انفصال به اتصال تبدیل شده و دو حقیقت جای خود را به یک حقیقت می‌دهد. اینجا هم همان طور با فرض ماده و صورت و عقل فعال مسئله را تبیین می‌کردند.

د. مسئله کون و فساد. در سازمان فلسفی ما پیدایش پدیده‌ها و نابودی آن‌ها و حتی دو لیوان شدن یک لیوان آب و یا دو تکه شدن یک چوب، همه بر پایه نظریه «کون و فساد» توجیه می‌شوند.

به این معنا که هر پدیده‌ای مرکب از عناصر متضاد است و این عناصر سرانجام همسویی ندارند و مزاج جسم، اختلال می‌یابد و در نتیجه بقای صورت در مزاج مختل، ناممکن شده، زایل می‌گردد. در این مرحله با زوال آن صورت، عقل فعال صورت مناسب دیگری به ترکیبات جدید اجزای آن می‌دهد.

با آنکه پدیده‌ای در اثر استعداد و شرایط ویژه تغییر یافته و برایش زمینه دریافت صورت جدید فراهم می‌آید. در اینجا عقل فعال، صورت جدیدی به عنوان ماده (ماده ثانوی) به آن اضافه می‌کند. بدین سان چوب به خاکستر یا آب به بخار تغییر می‌یابد.

بر پایه یافته‌های جدید علمی و فلسفی، باید تغییرات و تحولات با مبانی جدیدی تفسیر شوند. برای نمونه درباره بخار شدن آب، امروزه بسیار روشن است که هیچ اتفاقی از گونه معدوم شدن چیزی و موجود شدن چیز دیگر رخ نمی‌دهد. تنها چیزی که هست آنکه در اثر حرارت، مولکول‌ها فاصله بیشتری پیدا می‌کنند؛ بنابراین، بخار آب همان آب است؛ نه پدیده جدیدی که علت فاعلی (عقل فعال)، آن را از نیستی به هستی در آورده باشد.

همین‌گونه تبیین علت فاعلی و اثبات واجب، اثبات نفس، تجرد نفس، احساس، تعقل، زمان، مکان، مقولات و ده‌ها مسئله دیگر را می‌توان مورد نقد، بازبینی و اصلاح قرار داد و آن‌ها را تکمیل کرد.

و. نیز بسیاری از موضوع‌های طبقه‌بندی پدیده‌ها (مقولات) و ویژگی‌ها و آثار آن‌ها که در تعریف و تصور منطقی موجودات اثر دارند.

سه. تأمل در پرسش‌های جدید

کار فلسفه و تعهد او، نگاه فراگیر به تمامی پدیده‌های جهان هستی است

که عنوان «موجود» را دارند. چنان که یک فیلسوف، جسم، ستاره، روح، خدا، علیت، زمان، فضا و جز این‌ها را بررسی کرده، درباره آن‌ها نظر می‌دهد؛ همچنین باید درباره پدیده‌هایی، چون سیاست، قانون، حق، تکلیف، دین، علم، اخلاق، آزادی، جامعه مدنی، خانواده، تربیت، آموزش، پژوهش، هنر و جز این‌ها نظر بدهد.

بسیاری از این مسائل در سنت فلسفی قدیم، جدی گرفته نمی‌شدند. اما اکنون متفکران جدید غرب این‌گونه مسائل را به گونه جدی مورد بحث قرار داده‌اند. لازم است که ما نیز با روش درست و با توجه به مطالعات و دقت‌های موجود، در این‌گونه مسائل تأمل کرده، در این زمینه‌ها نیز نظریه‌پردازی کنیم. یکی از کاستی‌های امروز فلسفه اسلامی همین است که هنوز در حالت سستی خود باقی مانده، به بسیاری از موضوعات ملموس و مؤثر در زندگی بشر توجه نمی‌کند.

ما می‌توانیم با روش سیر از محسوس به نامحسوس، و نیز در هر نمونه‌ای با توجه به واقعیت از سویی و سازمان ذهن از سوی دیگر، در این‌گونه مسائل تأمل کرده، خود را هر چه بیشتر به واقعیت نزدیک کنیم.

بدیهی است که ترتب طبیعی مسائل و موضوعات نیز در استنباط نظریه‌ها و آرا تأثیر خواهند داشت. برای روشن شدن مطلب، به توضیح مفصل‌تر نمونه‌ای از مسائل یاد شده می‌پردازیم.

اگر موضوع دین توجیه داشته باشد و انسان به دینی مانند اسلام، با دلایل و شواهد کافی باور همراه با اطمینان (یقین) داشته باشد؛ طبعاً به خداوندی که با فرستادن انبیا و تأسیس شریعت، تدبیر زندگی بشر را اراده کرده است، باور خواهد داشت. این باور در یک ترتب طبیعی و منطقی، پایه و اساس بسیاری از قوانین، حقوق و تکالیف خواهد بود.

اما اگر کسی واقعیت دین اسلام و هیچ دین دیگر را باور نکند؛ یعنی دلایل و شواهد کافی برای این باور نداشته باشد، طبعاً خود را ملزم نمی‌داند که برای قوانین، حقوق و تکالیف، به سراغ آسمان برود، بلکه منشأ و منبع همه قوانین

را طبیعت انسان و نیازهای طبیعی او دانسته، رضایت و توافق انسان‌ها را تنها عامل تعیین کننده می‌داند. بدین‌سان، باورها در یک ترتب طبیعی و منطقی قرار می‌گیرند.

چهار. دیدگاه ما و دیانت

دیدگاه ما، درباره دین، باید دو نقطه مبهم را روشن سازد:
یکی این که آیا تعریف ما از «یقین» با ایمان و باورهای مورد انتظار در قلمرو دین اسلام سازگار است؟
دیگر این که آیا طرح پیشنهادی ما، یعنی سیر از فیزیک به متافیزیک در قلمرو عقاید دینی نیز کارایی دارد؟
این دو موضوع را کمی توضیح می‌دهیم.

۱. آیا تعریف ما از یقین با باورهای مورد انتظار دین سازگار است؟
ممکن است جامعه دین‌دار ما، یقین را به آن معنا که تعریف کردم (باور مطمئن، با احتمال نقص و خطا) نپسندند؛ زیرا چنین چیزی مجازی یقین نامیده می‌شود. وگرنه، یقین واقعی آن است که انسان نه تنها به مدلول گزاره یقین قاطع داشته باشد، بلکه به امتناع نقیض آن نیز قطع داشته باشد؛ وگرنه شناخت او ظنی و شبه یقین خواهد بود، نه یقین.^۱

اما باید توجه داشت این ادعای بزرگی است اگر کسی بگوید: همه باورهای من، چنان است که خلاف آن از محالات است، چنان‌که پیش از این گفتیم، در حد توان بشر نیست که حقیقت ناب و مطلق را در اختیار داشته باشد، بلکه تنها تلاش برای تقرب هر چه بیشتر برآورنده او است.

تردید ندارم در اینکه یقین ناب و بی‌کم و کاست برای بشر، امکان ندارد. من برای این ادعا شواهد و قرائنی دارم که عبارتند از:

الف. ما برای امکان دسترسی انسان به حقیقت ناب، هیچ دلیلی نداریم.
ب. روشن است که ما به حقیقت ناب دسترسی نداریم. تنها حاصل ما از

۱. ابن سینا، شفا (برهان)، ص ۵۱.

حقایق عینی انعکاس آثار و تأثیرات و تصویرهای آنها در قوای ادراکی ما است.

ج. شواهد زیادی داریم که عقاید انسان‌ها در باورهای دینی، باطل و ناقص‌اند، زیرا انسان‌های زیادی به ادیان باطل و به اساطیر و افسانه‌ها باور دارند؛ در صورتی که بطلان باورهای آنها روشن است و دست‌کم بطلان یا نقصان یکی از دو سوی عقاید مخالف، اجتناب‌ناپذیر است.

د. ما عملاً در بررسی باور هم‌کیشانه‌مان، بارها کاستی و بطلان می‌بینیم. از کجا معلوم که باورهای ما نیز، باطل یا ناقص نبوده باشند؟

ه. شریعت و دین اسلام نیز، آنچه از ما خواسته است، تقرب و نزدیک‌تر شدن است، نه تملک حقیقت یا فضیلت. عمل در شریعت مشروط به توان است و تکلیف خارج از حد توان نداریم. از این رو تکالیف عملی در هر کسی با توان او سنجیده می‌شود و با عمل وی در حد توان، تکالیف شرعی انجام می‌پذیرند.

بدون تردید، علم از عمل دشوارتر و پیچیده‌تر است. در جایی که عمل مشروط و محدود به توان انسان باشد، علم و عقیده نیز در حد توان اشخاص خواهد بود. چنان‌که تعالیم انبیا (ع) نیز به حد توان انسان‌ها محدود است.^۱

و. این دیدگاه به سود دین و مذهب درست و به زیان ادیان و مذاهب باطل است. توضیح آنکه امروزه، دو دیدگاه فریبنده و نادرست، مانع پیشرفت بشر در قلمرو شناخت دینی است:

یکی این دیدگاه که اصولاً گزاره‌های دینی را بی‌معنا و غیر قابل تحقیق بدانیم. در آن صورت حق و باطل در قلمرو ادیان معنا نداشته و هر دین و مذهبی به اندازه دین و مذهب دیگر بی‌معنا و تحقیق‌ناپذیر خواهد بود. ما بر پایه امکان سیر از فیزیک به متافیزیک و از محسوس به نامحسوس و با تعریف جدیدمان از یقین، نظریه بی‌معنا بودن و یا تحقیق‌ناپذیری گزاره‌های دینی را

۱. پیامبر اسلام (ص) فرموده است: ما انبیا (ص) مأموریم که در حد عقل و اندیشه مردم با آنان سخن بگوییم.

مردود و غیر منطقی می‌دانیم.

دیدگاه دوم این که یقین انسان خطاناپذیر است. بدیهی است که با چنین دیدگاهی، پیروان ادیان و مذاهب مختلف، باورهای خود را نقدناپذیر و غیر قابل خطا و اصلاح‌ناشدنی دانسته و بر دین و مذهبی که دارند وفادار و متعصب خواهند ماند. روشن است که در چنین شرایطی عیناً مانند تحقیق‌ناپذیر دانستن گزاره‌های دینی، باز هم ادیان و مذاهب حق و باطل در یک ردیف قرار گرفته، کسی به دین و مذهب خود با دیده نقد و تردید نگاه نخواهد کرد.

اما اگر دیدگاه ما در تعریف، یقین (باور مورد اطمینان قابل خطا و نقصان) و نیز امکان سیر از محسوس به نامحسوس را بپذیرد، خود و دیگران را در نقد باورهایش مجاز شمرده، با همین نقدها، پی به کاستی و خطای باورهایش برده، برای رسیدن به باورهای کامل‌تر و درست‌تر تلاش خواهد کرد.

۲. آیا طرح و روش ما (سیر از فیزیک به متافیزیک) در قلمرو باورهای دینی هم کارایی دارد؟

پاسخ ما به این پرسش مثبت است. یک فیلسوف باید اصول و مبانی دین مورد قبولش را بر اساس قراین و شواهد عقلانی توجیه کند. بدیهی است که در این توجیه، ترتب طبیعی و منطقی مسائل نقش پایه‌ای خواهد داشت، بنابراین، یک دین در صورتی عقلانی است که:

الف. پذیرش راستگویی (صدق) کسی که ادعای نبوت می‌کند، بر اساس معجزه باشد که از مصادیق سیر از محسوس به نامحسوس است.

ب. گزاره‌های پایه (اصول) آن، مانند دیگر گزاره‌های مابعدالطبیعه و متافیزیک، با روش سیر از محسوس به معقول اثبات گردد. چنان‌که در دین اسلام، وجود واجب، نبوت و تجرد نفس را با روش سیر از مشهود به نامشهود اثبات می‌کنند. واجب را بر پایه تأمل در موجودات ممکن که محسوسند؛^۱ نبوت را بر پایه تأمل در مراتب عقل نظری انسان که مشهود است؛^۲ و تجرد

۱. برای نمونه، ر.ک: ابن سینا، *الاشارات و تنبیها*، نمط ۴.

۲. همان، نمط ۳.

نفس را هم با دقت در ویژگی‌ها و آثار جسم که محسوس است.^۱

ج. منابع تعالیم او (کتاب و سنت) را بدون تحریف و با اسناد اطمینان‌بخش در دست داشته باشیم.

د. تعالیم او با حیات طبیعی و نظام مدنی معقول انسان‌ها، سازگار باشد.

بدیهی است که همه نمونه‌های یاد شده، در ادیان موجود جهان شایان بررسی است. بنابراین روش پیشنهادی ما را در حوزه ادیان نیز می‌توان به کار بست و به باورهای مورد اطمینان و درعین حال قابل نقد و بررسی دست یافت.

چهار. سازگاری دیدگاه ما با نقد و نوآوری

اگر انسان باور خود را به آن اندازه قطعی و همسو با حقیقت بداند که خلاف آن، به کلی محال و ممتنع باشد، دیگر به خود و دیگران اجازه نقد و تحقیق نخواهد داد. اگر نقد و پژوهش نباشد، تفکر بشر گرفتار جزمیت و خام‌اندیشی شده، از هر گونه حرکت و نوآوری بی‌بهره می‌ماند.

ویژه ساختن بند جداگانه به این بحث، به سبب اهمیت آن است.

نقد، عنصر سازنده و تنها راه حرکت فکری است. بنابراین اگر دیدگاهی در معرفت‌شناسی، چنان باشد که راه بر نقد ببندد، آن دیدگاه بسیار زیانبار و خطرناک خواهد بود. به سبب همین اهمیت، این نکته را کمی بیشتر توضیح می‌دهم.

باید توجه داشت که شناخت بر دو بخش قابل تصور است:

– شناخت حضوری (اشاره‌ای).

– شناخت حصولی (توصیفی).

در شناخت حضوری، فاعل شناسایی، خود شیء خارجی را که متعلق شناسایی است، درک می‌کند؛ اما در شناخت حصولی، تصویر و نماد و نشان دهنده آن را در می‌یابد. در اولی، شیء درک شده، برای شخص درک کننده، عیناً حضور دارد؛ در صورتی که در نوع دوم، شیء درک شده، تنها به اوصافش برای ما روشن است، نه خودش بی‌واسطه.

در دانش حضوری، عالم، عین معلوم را در حیطه ادراکش دارد؛ اما در دانش حصولی، تصویر و توصیف آن را. در علم حضوری می‌توان به معلوم اشاره کرد و به خود نشان داد که من این را درک کرده‌ام. اما در علم حضوری اگر نگاه عرفی و ساده نداشته باشیم،^۱ باید تصویر را به خود نشان دهیم که ما این تصویر را درک می‌کنیم؛ اما متعلق این تصویر در اختیار ما نیست.

حال باید دید که ما به چه چیزهایی علم حضوری داریم؟ عرفا می‌گویند؛ انسان بر اثر ریاضت، در حقیقت هستی فانی شده و به شناخت شهودی می‌رسد. معرفت شهودی، یعنی اتصال و اتحاد با خود حقیقت، نه تصویر و توصیف آن.

من منکر امکان و تحقق چنین شناختی نیستم. اما کسی تردید ندارد که چنین معرفتی، کمیاب، شخصی و انتقال‌ناپذیر به دیگران است. از سوی دیگر برای تحقق چنین معرفتی، قرائن و شواهد کافی در دست نیست. همچنین به دلیل شخصی بودن آن، برای دیگران قابل بهره‌برداری، اثبات و ابطال نیست. بنابراین نمی‌توانیم آن را مبنای قطعیت و عدم امکان خطا در باورهایمان قرار دهیم. با این وجود خود عرفا، همین معارف را نیز در معرض خطا و اشتباه می‌دانند و نمی‌شود درباره آن‌ها نیز به آسانی گفت: این است و جز این، محال است.

اما اگر از دعاوی عرفا بگذریم، نمونه‌های دیگر نیز برای علم حضوری بر شمرده‌اند از جمله:

- علم علت فاعلی به معلولش؛

- علم هر کسی به خودش؛

- علم ما به تصویرهای ذهنی خودمان.

از این سه مورد، مورد اول به ما ربط ندارد. برای اینکه انسان نمی‌تواند نسبت به پدیده‌های عینی جهان، علت فاعلی باشد. به عبارت دیگر، انسان هم،

۱. مانند سهروردی که در عمل «دیدن» بر اساس یک برداشت عرفی چنین می‌اندیشد که ما خود اشیا را می‌بینیم و تصویری در کار نیست، یحیی سهروردی، حکمة الاشراق، مجموعه مصنفات، ص ۱۵۰.

مانند دیگر موجودات جهان مادی، نمی‌تواند چیزی را هستی بخشد و علت فاعلی آن باشد. نمونه دوم نیز به مشکل معرفت‌شناسی ربط ندارد. چون مشکل معرفت‌شناختی بشر به ارتباط ذهن و عین مربوط است، نه علم هر کس به خودش. بگذریم از اینکه همین علم هر کس به خودش، تا چه اندازه مشکل شناخت انسان به خودش را حل کرده است! اگر این علم حضوری هر کس به خودش، مشکل گشا بود، ما در شناخت حقیقت انسان و خودشناسی این همه مشکل نداشتیم.

بنابراین، تنها نمونه‌ای که می‌توانیم معرفتمان را حضوری بدانیم، علم ما به صورت‌های ذهنی خودمان است. چنان‌که گذشت، حضوری بودن علم، هیچ ارزش معرفت‌شناختی ندارد؛ بنابراین علوم و معارف ما بیشتر توصیفی هستند. البته به جز داده‌های حسی؛ البته اگر بتوان، احساس را پیش از ارتباط با فاهمه، دانش و شناخت شمرد.

این توصیف چه با ذاتیات باشد و چه با عوارض، یک توصیف و گزارش است، نه عین واقعیت و حقیقت ناب. به همین دلیل، در معرض خطا و کاستی است. ما در تاریخ علم و فلسفه، صدها شاهد و نمونه داریم که نشان دهنده خطا و کاستی در این توصیف‌ها است. و نیز صدها نمونه داریم که نشان دهنده آن است که همیشه نگرش انتقادی انسان به این دیدگاه‌ها، راه‌گشای کشف و اصلاح این خطاها بوده است.

با پذیرش پیشنهاد ما، همیشه نه تنها راه نقد و بازشناسی عقاید و آرای توصیفی باز خواهد بود، بلکه در عمل، متفکران و پژوهشگران به نقد و بررسی باورهای خود و دیگران ملزم خواهند بود.

در پایان، این نکته را یادآور می‌شوم که این طرح پیشنهادی، به‌ویژه در نیمه دوم این نوشتار، در موارد زیادی نیازمند توجیه و توضیح بیشتر است که در نخستین فرصت - البته پس از دریافت نقدها و نظرات محققان و روشن‌اندیشان ارجمند - به آن‌ها خواهم پرداخت. و نیز بسیاری از لوازم و آثار سودمند چنین دیدگاهی را به زودی در نوشته‌ای دیگر توضیح خواهیم داد.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

کتاب دوم
تاریخ تحلیلی - انتقادی علّیت



مرکز تحقیقات کلام و اندیشه اسلامی



مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

مقدمه

هیچ امری بدون علت روی نمی‌دهد، بلکه هر رویدادی مبتنی بر علت و ضرورت است.

لوکیپ^۱

شاید زمانی ذهن انسان، چنان ساده بود که به رابطه علیت و سببیت توجه نداشت، اما مسلماً بسیار زود، تجربه زندگی او را متوجه این اصل ساخته است که: هر حادثه‌ای منشأ و سببی دارد.

در جست‌وجوی اسباب و علل پدیده‌ها و حوادث، زمین و آسمان هر دو مورد توجه انسان بوده‌اند. در یک نگاه تاریخی همراه با تحلیل و انتقاد، می‌توان میزان توجه انسان را به هر یک از این دو بررسی کرد.

با اطمینان می‌توان گفت: انسان بسیار زود متوجه «علیت» شده است. توجه اقوام ابتدایی به قوای مرموز (آرواح و شیاطین)، عوامل اثرگذار آسمانی (خدایان)، رواج سحر و جادو، همه نشانه آشکار توجه انسان به «علیت» است.

توجه انسان ابتدایی به نیروها و عوامل نامرئی و مرموز، هیچ منشأ و مبنایی جز «علیت» ندارد. اگر انسان‌ها به نیرو و عامل مرموزی به عنوان «خدای آب» یا «خدای آتش» باور کرده‌اند، جز این دلیلی نداشته است که آنان وقتی که آب و آتش را می‌دیدند، در جست‌وجوی «علت» آن‌ها بر می‌آمدند؛ چون در جهان محسوس، علتی برای آن‌ها نمی‌یافتند، بر اساس اعتقاد راسخ به اصل «علیت» نمی‌توانستند از جست‌وجوی علت چشم‌پوشند و در نتیجه، این علت را در

۱. اندیشمند یونانی معاصر دموکریت (ق ۵ ق م). ر.ک: تئودور کمپرتس، متفکران یونانی، ص ۳۳۵.

جهان نامحسوس و دور از دسترس قوای ادراکی بشر جست و جو می کردند. در تفکر اساطیری، خشم خدایان معلول عصیان انسان شمرده و عصیان انسان را نتیجه جهل وی می دانستند. ضربه های سرنوشت نیز، از نظر آنان، عللی داشت. سرنوشت علاوه بر حوادث، خدایان را نیز زیر سیطره داشت. بنابراین انسان ها از همان آغاز به موضوع علیت متوجه شده بودند؛ اگرچه راجع به اوصاف آن همانند کلیت و استمرار دقت نکرده و نیز درباره ماهیت، منشأ و ملاک اعتبار آن چیزی نمی دانستند. کاری که فیلسوفان کرده اند، همین دقت بیشتر در فهم و کشف ماهیت، منشأ، ملاک اعتبار، اوصاف و اقسام علت است.^۱

به نظر من چیزی که مانند قهرمان یک داستان، می تواند محور این بحث و پژوهش باشد، «علل چهارگانه» است. در نظام هستی از این چهار علت، «علت مادی» یک منشأ و سبب زمینی پدیده است. در حالی که «علت فاعلی» بیشتر آسمانی بوده است. «علت صوری» نیز به هر حال اگر در موردی آسمانی^۲ هم باشد، چون به ماده وابسته شده، یک علت زمینی به شمار می رود. اما «علت غایی» چنان که خواهیم دید بیشتر جنبه آسمانی دارد.

از آنجا که بحث ما جنبه فلسفی دارد که به حوزه درک و اندیشه انسان محدود است، با دیدگاه های دینی و شبه دینی کاری نداریم. مسایل مربوط به افسانه و اسطوره هم، چون جنبه عقلانی نداشته، با توجیه طبیعی پدیده ها کاری ندارند؛ لذا آن ها را هم در بحث خود دخالت نمی دهیم.

این بحث را در مراحل زیر پی می گیریم:

یونان پیش از سقراط، عصر ارسطو، دوران اولیه تفکرات اسلامی. (معتزله و الکندی). فارابی، ابن سینا، سهروردی و در پایان، عصر ملاصدرا تا امروز.

۱. رک: ژان وای، بحث در مابعدالطبیعه، ص ۳۱۲.

۲. مانند صورت بودن نفس مجرد انسانی به بدنش.

فصل اول

سابقه بحث علیت در یونان

۱. علیت در یونان پیش از سقراط

چون محور بحث را علت‌های چهارگانه قرار دادیم، بهتر است کمی در تعریف آن‌ها درنگ کنیم. علت مادی و صوری، یعنی همان پدیده؛ اما با یک نگرش تحلیلی. یک میز چوبی را اگر تحلیل و تجزیه ذهنی نکنیم، همان «میز چوبی» است. اما می‌توانیم با یک نگرش تحلیلی چنین در نظر بگیریم که «چوب» باشد، اما صورت «میز» نداشته باشد. یا «میز» باشد، اما نه از چوب. با چنین تحلیلی که در مصنوعات بشری به آسانی قابل تجربه است، چوب را ماده، و صورت میز را صورت می‌نامیم. بنابراین میز چوبی دو علت دارد؛ یکی علت مادی یعنی چوب و دیگری علت صوری یعنی شکل و صورت میز. اما علت فاعلی آن صنعتگر است که یک تکه چوب را به صورت میز درمی‌آورد. علت غایی آن نیز همان انگیزه و هدف صنعتگر است. این تحلیل را در مورد یک پدیده طبیعی، مثلاً اسب هم می‌توان در نظر گرفت. صورت اسب، ماده‌اش، فاعلش و غایت آن فاعل.

دموکریس^۱ و استاد معاصرش لوکیپ^۲ در اواسط قرن پنجم قبل از میلاد، درباره حوادث جهان چنین نظر دادند:

1. Demokritos

2. Laekippus

جهان چیزی جز «خلأ» و مجموعه‌ای از «اتم‌ها» نیست. این اتم‌ها، با حرکتی که به هیچ علتی در بیرون از خود اتم وابسته نیست، در خلأ به حرکت در می‌آیند. با به هم پیوستن اتم‌هایی که قابلیت به هم پیوستن دارند، توده‌های عظیم در فضا پدید می‌آیند و سپس با برخورد این توده‌ها با یکدیگر، کیهان شکل می‌گیرد.^۱ بدین‌سان از این اتم‌های ریز، آن توده‌های عظیم به وجود می‌آیند و در اثر برخورد با یکدیگر از هم می‌پاشند. این پیدایش و فروپاشی، با حجم‌های مختلف و خصوصیات گوناگون همیشه ادامه دارد.^۲

در این نظریه از علت‌های چهارگانه، تنها علت مادی، مطرح شده است. البته این ترکیب‌ها را می‌توان چیزی به منزله صورت در نظر گرفت، اما مشکل می‌توان آن‌ها را «علت صوری» نامید. در این نظریه جایی برای علت فاعلی نیست. طبعاً علت غایی هم در کار نخواهد بود.

ارسطو بیشتر فیلسوفان باستان را به علت مادی معتقد می‌داند و پس.^۳ او می‌گوید:

اکثر متفلسفان نخستین بر این عقیده بودند که تنها مبادی از نوع ماده، مبادی همه چیزهایند. آنچه را که همه موجودات از آن هستند و نخست از آن پدید می‌آیند و سرانجام در آن تباه می‌شوند (در حالی که جوهر باقی می‌ماند، اما حالات یا اعراض آن دگرگون می‌شوند)، این چیز به گفته ایشان عنصر (stoikheion) و اصل (مبدأ) موجودات است. و به همین سبب، ایشان معتقدند که هیچ چیز پدید نمی‌آید و از میان نمی‌رود (یا تباه نمی‌شود)، زیرا این‌گونه موجود (یا طبیعت) همیشه حفظ می‌شود.^۴

ارسطو سپس ادامه می‌دهد که اینان در تعداد و شکل (طبیعت) این اصل‌ها

۱. همان، صص ۳۹۸-۳۳۵.

۲. همان.

۳. البته در تحلیل برخی از متفکران یونانی پیش از سقراط نشانه‌هایی از اعتقاد به علت‌العلل غیرمادی وجود دارد. از قبیل «واحد» اگستوفانس (مرگ ۶۵۷ ق.م) و «عقل» انکساگورس (مرگ ۴۲۸ ق.م)؛ اما ظاهراً ارسطو اینها را جدی نمی‌گیرد. ر.ک: شرف‌الدین خراسانی، *تفسیر فیلسوفان یونان*، ص ۱۶۶. و امیل بریه، *تاریخ فلسفه*، ص ۹۱.

۴. ارسطو، *متافیزیک*، کتاب اول، فصل سوم، ۹۸۳ ب.

و ماده‌های نخستین، اختلاف دارند. *طالس* (مرگ ۵۴۶ ق.م) آب را اصل می‌داند و *آناکسیمنس* (مرگ ۵۲۸ ق.م) و *دیوگنس* (۳۰۰ تا ۳۵۰ ق.م)، هوا را و *هراکلیتوس* (مرگ ۴۸۰ ق.م)، آتش را و *امپدوکلس* (مرگ ۴۳۲ ق.م)، خاک را با سه عنصر یاد شده با هم، اصل و ماده‌المواد می‌داند.^۱

این عناصر و مواد خودشان همیشه هستند. نه چیزی از آن‌ها به وجود می‌آید و نه چیزی از میان می‌رود.^۲ *ارسطو* به دنبال نقل اقوال آنان می‌گوید: بر پایه این نظریات می‌توان گفت که تنها علت همان علت به اصطلاح مادی است.^۳

ارسطو در فصل بعدی، عقیده *دموکریت* و استادش را چنین گزارش می‌کند: اما *لوکیپوس* و *شاگرد وی دموکریتوس* (مرگ ۳۷۰ ق.م)^۴ می‌گویند که «پُر» (ملاً، *To pleres*) و «تهی» (خلأ، *To kenon*) عناصرند؛ و یکی [از این دو] را «موجود» (هستنده، *to on*) و دیگری را «ناموجود» (ناهستنده، *to me on*) می‌نامند. از این دو، «موجود» پُر و سفت است؛ و «ناموجود» تهی و سست (با رقیق) است. بدین سبب ایشان می‌گویند که «موجود» بیشتر از «ناموجود» وجود ندارد، زیرا جسم وجود واقعی بیشتری از تهی ندارد. ایشان این‌ها را به عنوان علت‌های مادی موجودات می‌شمارند. و درست مانند کسانی که جوهر بنیادی را یکی می‌دانند و چیزهای دیگر را از دگرگونی (انفعالات) آن‌ها پدید می‌آورند؛ و غلظت و رقت را سرچشمه این دگرگونی‌ها می‌شمارند؛ به همین‌سان، این اندیشمندان نیز، می‌گویند اختلاف‌های (اتم‌ها) علت‌های چیزهای دیگر می‌باشند. به گفته ایشان این اختلاف‌ها در سه چیز است: شکل، ترتیب و وضع (۱۵)؛ و می‌گویند که موجودات فقط در «صورت»، «تماس با هم» و «میل» (چرخش)، با هم اختلاف دارند؛ و از این میان، «صورت»، شکل است؛ «تماس با هم»، ترتیب است؛ و «میل» (چرخش)، وضع است. چنان‌که A با N در شکل، و AN و NA در ترتیب، و Z با N در

۱. همان، ۹۸۳ ب و ۹۸۴.

۲. همان.

۳. همان.

4. Dimokritos - Leukippos.

وضع، اختلاف دارند.^۱

بدین‌سان، این نخستین فیلسوفان و دقیق‌تر از همه، دموکریت، تنها علت مادی را در پیدایش موجودات کافی می‌دانستند. اتم‌ها و فضای خالی برای حرکت آن‌ها، کافی است که جهان موجود را داشته باشیم.

حرکت را به خود اتم‌ها نسبت دادن، علت فاعلی را حذف می‌کند. اما آیا ماده را از عامل بیرونی بی‌نیاز دانستن منطقی است؟ ارسطو می‌گوید: نه! او چنین باوری را ناشی از سهل‌انگاری آن فیلسوفان می‌داند:

اما ایشان نیز - سهل‌انگاران - از مسئله حرکت، و اینکه [حرکت] از کجا و چگونه در اشیا پدید می‌آید، غفلت کرده‌اند؛ به همان گونه که دیگران.^۲ اما دموکریت می‌گوید که حرکت اتم‌ها، یک حرکت سرمدی و بی‌آغاز است. و جستن آغازی برای چیزهای بی‌آغاز، یعنی جست‌وجوی علتی برای رویدادی که آغاز ندارد، درست نیست.^۳

بدین‌سان، با نادیده گرفتن علت فاعلی، از علت غایی هم نمی‌توان به‌طور جدی سخن گفت. در نتیجه همه حوادث بر اساس بخت و اتفاق پدید آمده و از بین می‌روند. اتفاقی دانستن حوادث سراسر جهان هستی، از همان آغاز مورد اعتراض بوده و اعتراض ارسطو، نمونه بارز آن‌ها است.^۴

پیش از اینکه به اشکالات مخالفان دموکریت بپردازیم، بهتر است ستایش وی را از زبان یک مورخ فلسفه در آغاز قرن بیستم بشنویم که اوج دوران عشق به تجلّد و بی‌اعتنایی به سنت بود:

عقیده دموکریت، هم با عقاید مردان بزرگی مانند گالیله هماهنگ و سازگار است که علم طبیعی را از زنجیرهای ارسطویی رهایی بخشیده‌اند، و هم با نتایج واقعی پژوهش‌های سیمصدسال اخیر. شکفت‌انگیز است که چگونه فقدان حجابی که علم را از تیزبینی باز می‌دارد سبب شد که دموکریت حقیقتی را احساس کند که دوربین ستاره‌شناسی (تلسکوپ) و

۱. ارسطو، *متافیزیک*، کتاب یکم، فصل چهارم، ۹۸۵ ب.

۲. همان.

۳. ثئودور گمپرتس، *متفکران یونانی*، ج ۱، ص ۳۵۸.

۴. ر.ک: ارسطو، *در باره آسمان*، کتاب ۳، ۳۰۰ ب. و *متافیزیک*، کتاب ۱، فصل ۴، ۹۸۵ ب.

روش تجزیه ماده از طریق طیف نور، در برابر چشم‌های حیرت‌زده پژوهشگران قرار داده است! وقتی که سخنان دموکریت را درباره تعداد کثیری از منظومه‌های جهانی مختلف که از لحاظ بزرگی با یکدیگر اختلاف دارند، بعضی دارای ابعاد متعددند (و بعضی فاقد ماه و خورشید)؛ بعضی در حال پیدایشند؛ بعضی (در نتیجه برخورد با یکدیگر) در حال اضمحلالند و بعضی فاقد هرگونه مایع می‌باشند، می‌شنویم؛ گمان می‌بریم صدای ستاره‌شناسی امروزی به گوش ما می‌رسد که ابعاد زحل را دیده و به فقدان بخار آب در کره ماه واقف گردیده، و سحابی‌های گسترده تاریک را - که وسایل علمی دقیق زمان ما در برابر دیدگان او قرار می‌دهند - تماشا کرده است. علت این هماهنگی و سازگاری عقیده دموکریت با عقاید علمای دوره جدید، کلاً یا تقریباً کلاً، آزادی از پیشداوری نیرومندی است که چشم را از دیدن حقیقت باز می‌دارد.^۱

اکنون کمی به بحث از علت فاعلی به معنی عامل ایجاد حرکت در ماده می‌پردازیم. آیا ماده را باید چیزی از بیرون به حرکت در آورد؟ یا می‌توان حرکت را از لوازم و اوصاف ثابت و دائمی ماده به‌شمار آورده، عاملی خارج از ماده را جست‌وجو نکرد؟

دموکریت و همفکرانش می‌گفتند: آری! حرکت از ماده است و پس، آیا هنوز هم دانشمندان فیزیک و شیمی بر این باور نیستند که ماده و حرکت برای توجیه پدیده‌های جهان کافی است و حرکت مال خود ماده است، نه از عامل بیرونی؟

اگر از دموکریت می‌پرسیدند: چرا ماده حرکت می‌کند؟ شاید به سادگی می‌گفت: «نمی‌دانم! اما همین قدر می‌دانم که حرکت می‌کند!» هر حادثه یا قانونی قابل تبیین نیست، بلکه باید پذیرفت: «جریان از این قرار است که هست». دموکریت هم می‌گفت: ما جریان را چنین می‌یابیم و به عبارت دیگر «همیشه چنین بوده که هست».^۲

۱. تئودور گمپرتس، *متفکران یونانی*، ج ۱، ص ۳۸۴.

۲. همان، ص ۳۸۱. برای اطلاعات بیشتر، ر.ک. دهلوی، کی. سی. گاتری، *تاریخ فلسفه یونان*.

ممکن است بسیاری از حوادث را با «جاذبه» تبیین کرد، اما شاید خود جاذبه قابل تبیین نباشد.

قوانین عام جهان ما، هنوز هم پذیرفته می‌شوند، اما تبیین نمی‌شوند. مانند قوانین نیوتن. این مبانی و قوانین تبیین‌ناپذیر را امروزه «واقعیت گنگ» می‌نامند. می‌دانیم که واقعیت این گونه است و نمی‌توانیم بگوییم که چرا این گونه است؟ *آنیستاین* امیدوار بود که قوانین فراگیرتری عرضه کند که جاذبه (گرانش)، الکتریسیته و مغناطیس را پوشش دهد. مثلاً قانون گرانش حالت خاصی از «نظریه میدان یگانه» باشد. اگر چنین نظریه‌ای پذیرفته شود، می‌توانیم قوانین عام فعلی را با آن تبیین کنیم؛ اما خودش به صورت «واقعیت گنگ» باقی می‌ماند.^۱

کاپلستون مورخ معروف فلسفه می‌گوید:

دموکریست و همفکرانش، از جهان یک تبیین ماشینی محض ارائه داده‌اند که قابل توجه است. کوشش برای ارائه تبیین کاملی از عالم بر حسب ماتریالیسم مکانیکی، چنان‌که می‌دانیم، در عصر جدید تحت تأثیر علم فیزیک، دوباره به صورت بسیار پرداخته‌تری، پدیدار شده است.^۲

بیش از این بحث را ادامه نمی‌دهیم و اینک به بحث از دیدگاه‌های رقیب می‌پردازیم. البته ضمن بحث بعدی، باز هم نکاتی از فلسفه دموکریست و همفکرانش، مطرح خواهد شد.

۲. تحولات مسئله علیت در فلسفه ارسطو

بررسی آرا و افکار فیلسوفان یونانی پیش از سقراط از دو جهت دشوار است: یکی پیچیدگی و ابهام موجود در اظهارات آن‌ها، چنان‌که قریباً از زبان ارسطو مطرح خواهیم کرد؛ دیگری نبودن یا کمبود آثاری که به‌طور مستقیم به

۱. جان هاسپرس، *درآمدی در تحلیل فلسفی*، ص ۲۸۰.

۲. فردریک کاپلستون، *تاریخ فلسفه*، یونان و روم، ترجمه سید جلال‌الدین مجتبی، ۱۳۷۵، ص ۹۱.

دبلیو. کی. سی. گاتری، *تاریخ فلسفه یونان*، ص ۴۷.

وسیله خود آن متفکران نوشته شده باشد.^۱

به خاطر رعایت هدف اصلی این پژوهش که تحلیل انتقادی فلسفه اسلامی است، وارد جزئیات تاریخ تحولات آرای فلسفی پیش از سقراط نشده، تنها دو موضع، یعنی موضع دموکریست و همفکرانش را با موضع ارسطو مورد بحث و بررسی قرار می‌دهیم. دلیل ما برای این کار، از طرفی اهمیت مقایسه این دو موضع است که در بسیاری از مسایل علّیت رو در روی هم قرار دارند. از طرف دیگر توجه متفکران اسلامی است که هر دو دیدگاه را از نظر مخالف و موافق مورد توجه قرار داده‌اند.

دموکریست و همفکرانش، پیدایش جهان، کون و فساد پدیده‌ها، تحولات و تغییرات آن‌ها را تنها با یک علت تبیین می‌کردند. این یک علت همان علت مادی بود. در حالی که ارسطو، چهار علت در تبیین جهان و حوادث آن لازم می‌داند.

اینکه باور به چهار علت را با نام ارسطو همراه کرده‌ایم، به این معنا نیست که در افکار و آثار پیشینیان از این چهار علت بحثی نشده است. بلکه به این دلیل است که پرداختن پیشینیان به همه یا برخی از این چهار علت، بسیار مختصر و مبهم است. این نکته در اظهارات ارسطو آشکارا مطرح شده است. او پس از بحث نسبتاً طولانی در کتاب اول متافیزیک و نقل اقوال فلاسفه از جمله افلاطون درباره علّیت و اقسام علت‌ها، سرانجام در آخرین فصل آن کتاب به عنوان نتیجه بحث‌هایش می‌نویسد:

از آنچه پیش از این گفته شد آشکار می‌شود که همه اندیشمندان گذشته، ظاهراً در جست‌وجوی همان علت‌هایی بوده‌اند که ما آن‌ها را در رساله خودمان «در پیرامون طبیعت»^۲ نام برده‌ایم، و جز آن‌ها علل دیگری را نمی‌توانیم نام ببریم. اما پژوهش آنان، در این باره، مبهم بوده است. و هر

۱. قطعات باقی‌مانده از حکمای پیش از سقراط را در منابع مختلف می‌توان یافت. از جمله: شرف‌الدین خراسانی، نخستین فیلسوفان یونان.

۲. ر.ک: ارسطو، سماع طبیعت، کتاب دوم، فصل سوم ۱۹۲ ب و فصل هفتم ۱۹۸ آ و متافیزیک، کتاب اول فصل سوم تا دهم، ۹۸۳ آ تا ۹۹۳ آ.

چند از یک لحاظ، از همه آنها سخن رفته است، اما از لحاظ دیگر، اصلاً از آنها سخن نرفته است. زیرا فلسفه پیشین، به نظر می‌رسد که درباره همه چیز، گویی با لکنت سخن گفته است، زیرا هنوز جوان، و در آغاز کار، بوده است.^۱

تعبیر «لکنت زبان» اشاره به ابهام و ناپختگی بحث و پژوهش فلسفه‌های پیش از ارسطو درباره علیت است. حتی در آثار افلاطون این ابهام و ناپختگی گاهی از آثار پیشینیان بیشتر است. تعبیر «جوان» نسبت به آن فلسفه‌ها یک تعبیر احترام‌آمیز همراه با ارج‌گذاری است؛ در حالی که ژان وال، نظریه علیت را در فلسفه افلاطون، به گونه‌ای می‌یابد که از آن به عنوان «صورت جنینی» مسئله تعبیر می‌کند.^۲ او در جای دیگر، ارسطو را نخستین کسی می‌داند که در علیت دارای نظریه منسجم است. در حالی که نظر فیلسوفان دیگر مبهم و غیرصریح بوده، و یا مانند نظریه رواقیان با تعارضاتی همراه است.^۳ هم او می‌گوید:

اولین بار در فلسفه ارسطو است که می‌توان نظریه خاصی را درباره علیت مشاهده کرد.^۴

ارسطو علت را به چهار قسم مادی، صوری، فاعلی و غایی سپس آنها را به قریب، بعید، بالعرض، بالذات، بالفعل و بالقوه تقسیم می‌کند.^۵ او برای پیدایش هر پدیده‌ای هر چهار علت را لازم می‌داند. اما تک تک این‌ها را شرط کافی تحقق وجود معلول نمی‌داند.^۶

ارسطو، برخلاف اتمیان، علت مادی را در تبیین پیدایش پدیده‌ها، کافی نمی‌داند. اکنون به تحلیل و ارزیابی کار ارسطو می‌پردازیم. برای این کار دلایل او را در عدول از دیدگاه دموکریت و همفکرانش (اتمیان) بررسی می‌کنیم.

۱. همان، کتاب اول، فصل دهم، ۹۹۳. آ.

۲. ژان وال، مابعدالطبیعه، ص ۳۱۵.

۳. همان، ص ۳۱۶.

۴. همان ص ۳۱۵.

۵. دیوید راس، ارسطو، ص ۱۲۱.

۶. همان، ص ۱۲۲.

یک. علت فاعلی

چرا علت مادی کافی نیست؟ اتمیان جهان را تنها همین جهان محسوس دانسته، موجود را برابر با محسوس بر می‌شمردند.^۱ آنان در ماده آن توان را می‌دیدند که حرکت کند و با تغییرات خود که نتیجه و معلول فراهم آمدن یا فروپاشیدن اجزا است، حوادث جهان را پدید آورد. این دیدگاه چنان‌که گذشت از طرف فیزیک‌دانان و شیمی‌دانان جدید هم تأیید می‌شود.

معلوم است که با این تبیین، دیگر برای علت فاعلی و غایی جایی نخواهد بود. ترکیبات آلی و غیر آلی ماده را می‌توان نماینده «صورت» ارسطویی دانست. اما مسلم است، نقشی را که ارسطو به «صورت» یا «علت صوری» می‌دهد، اتمیان جدی نمی‌گیرند.

اکنون باید دید که چرا ارسطو از این دیدگاه عدول کرده، علت‌های دیگری را با ماده همراه می‌کند؟ از سه علت دیگر که با ماده همراه شده‌اند، علت فاعلی، باید پیش از علت غایی مورد بحث و بررسی قرار گیرد، زیرا بدون اثبات علت فاعلی، بحث از غایت بی‌معنا است. اما علت صوری اگر چه ظاهراً چندان بحث‌انگیز نیست، اما درباره آن نیز نکته‌هایی هست که باید مورد بررسی قرار گیرند؛ البته اگر فرصت آن را داشته باشیم.

بحث را با علت فاعلی آغاز می‌کنیم، تا پاسخ این پرسش را که: چرا ماده به تنهایی برای تبیین موجودات و حوادث جهان کافی نیست؟ جست‌وجو کنیم.

الف. علت فاعلی چیست؟

یک تکه چوب اگر هزاران سال هم به خود رها گردد، به شکل یک میز در نمی‌آید، بنابراین اگر زمانی ببینیم که این چوب به صورت میز درآمده است، حتماً یک نجار، این کار را کرده است. بر این اساس، ارسطو باید دو کار را با هم انجام دهد: یکی اثبات سکون و

۱. دبلو، کی. سی. گاتری، تاریخ فلسفه یونان، صص ۴۶ و ۲۳۵.

خشتی و بی‌اثر بودن خود به خود ماده (هیولا). و دیگری وجود محرکی که این ماده را به حرکت در می‌آورد.

او جسم را به آسمانی و زمینی تقسیم می‌کند. اجسام زمینی در داخل پایین‌ترین فلک، یعنی فلک قمر قرار دارند. این اجسام در اصل بر چهار گونه‌اند: آتش، هوا، آب و خاک. این چهار جسم بسیط‌اند و ترکیبی ندارند. این‌ها به عنوان عنصرهای اصلی جهان ماده در درون فلک قمر واقعند.

این عناصر به صورت خالص بر اساس مکان طبیعی‌شان، در چهار کره قرار گرفته‌اند که به ترتیب عبارتند از: کره آتش که بیرونش چسبیده به فلک قمر و در درونش کره هوا را دارد. کره هوا که در درونش کره آب را دارد. کره آب هم محیط بر کره خاک است. این عناصر هر یک در جایگاه طبیعی خود قرار دارند.

حوادث جهان بر اساس ترکیبات این عناصر به وجود می‌آیند و به دلیل انحلال آن، ترکیب‌ها از بین می‌روند. آمیزش و ترکیب عناصر نتیجه حرکت است. اما این‌ها در جایگاه (مکان) طبیعی خود هستند و باید ساکن و بی‌حرکت باشند؛ مگر اینکه محرکی از بیرون داشته باشند. ارسطو این محرک را در آسمان‌ها جست‌وجو می‌کند.

افلاک می‌گردند و با گردش خود، این عناصر را تحت تأثیر قرار می‌دهند و به حرکت در می‌آورند.^۱

به خصوص خورشید که با دور شدن و نزدیک شدن متوالی و نیز متناوب خود، زمینه پیدایش و زوال گیاهان و جانوران و نیز پدیده‌های جوی را فراهم می‌آورد.^۲

اما این آسمان‌ها را چه عاملی به حرکت در می‌آورد؟ پاسخ ارسطو این است که یک عامل غیر مادی، محرک آسمان است. محرکی که خود حرکت نمی‌کند (محرک غیر متحرک). ارسطو در کتاب هشتم طبیعیات به تفصیل از این محرک بحث کرده است. در این کتاب می‌کوشد تا ثابت کند که هر

۱. ارسطو، *کائنات جوی*، یکم، ۹.

۲. همان.

متحرکی، نیازمند یک عامل محرک است.^۱ محرک نخستین، غیر متحرک است.^۲ او متحرک نخستین را موجودی ازلی می‌داند،^۳ چنان‌که محرک نخستین، واحد و ازلی است.^۴

ارسطو چگونگی ارتباط محرک نخستین را که غیر مادی است، با متحرک نخستین که مادی است، چنین تبیین می‌کند که آن محرک نامتحرک، معقول و معشوق این متحرک است.^۵

اگر افلاک دارای یک حرکت هدفمند باشند و به خاطر یک معشوق حرکت کنند، حتماً باید جان داشته و دارای عقل و اراده باشند. و نیز باید از چنان خصوصیتی برخوردار باشند که دچار فساد نشوند و جاودانه متحرک بمانند. ارسطو این خصوصیت را برای اجسام آسمانی، چنین توجیه می‌کند که آن‌ها از عنصر پنجم، ساخته شده‌اند؛ لذا دچار تغییرات کیفی و کمی نمی‌شوند و کون و فساد به آن‌ها راه ندارد. و برخلاف اجسام زمینی نه در خط مستقیم، بلکه به صورت دورانی حرکت می‌کنند.^۶ و طبعاً باید موجودات زنده بوده و دارای قدرت تعقل نیز باشند.^۷

ب. ارزیابی و نتیجه

ارسطو، غفلت اتمیان را از مبدأ حرکت، یک سهل‌انگاری می‌شمارد.^۸ اما

۱. ارسطو، طبیعیات، کتاب هشتم، فصل ۳ و مابعدالطبیعه، کتاب دوازدهم، فصل ۶.

۲. همان، فصل ۵، ۲۵۷ آ، ۲۵۸ ب.

۳. همان، فصل ۶ و مابعدالطبیعه، کتاب دوازدهم، فصل هفتم؛ درباره آسمان، کتاب یکم، فصل یازدهم.

۴. همان، فصل ۶ و مابعدالطبیعه، کتاب دوازدهم، فصل هفتم؛ درباره آسمان، کتاب یکم، فصل یازدهم.

۵. ارسطو، مابعدالطبیعه، کتاب دوازدهم، فصل هفتم، و درباره آسمان، ۲۷۹ آ، ۱۸ تا ۲۲.

۶. ارسطو، درباره آسمان، کتاب اول، فصل‌های ۲ و ۳.

۷. همان، کتاب هفتم، فصل چهاردهم؛ طبیعیات، کتاب اول، فصل نهم؛ و درباره کون و فساد، کتاب سوم، فصل یازدهم و کتاب چهارم، فصل دهم.

۸. ارسطو، مابعدالطبیعه، کتاب اول، فصل چهارم.

خود ارسطو در تبیین طبیعی و ماوراءالطبیعه‌ای جهان هستی، با اشکالاتی روبه‌رو است که به آسانی قابل حل و دفع نیستند. تنها به ذکر یکی از اشکال‌های اساسی این تبیین اکتفا می‌کنیم.

این تبیین، افسانه را با حقیقت در هم آمیخته است. افتخار بزرگ فیلسوفان و دانشمندان در این است که در تفسیر جهان از حد اسطوره و افسانه گذشته، می‌کوشند تا با مشاهده جهان عینی، در حد امکان به تفسیر آن بپردازند. کار اتمیان اگر ناقص و در مراحل هم با سهل‌انگاری همراه باشد، این برتری را دارد که با دقت و توجه بیشتری نسبت به حوادث و واقعیات عینی همراه است.

اتمیان اجزا و اتم‌ها را ماده جهان دانسته و حرکت را محصول همین اجزا می‌دانستند. اگر چه نمی‌توانستند چرایی ارتباط ماده و حرکت را تعیین کنند. شاید هنوز هم دانشمندان فیزیک در این باره و درباره بسیاری از قوانین جهان، مثلاً جاذبه و میدان، نتوانند بگویند که چرا ماده چنین است؟ مهم آن است که عملاً آن را چنین می‌بایم. وجود ماده و حرکت آن هر دو، اکنون نیز یک معما هستند. اما ماده و حرکت آن، اساس تبیین جهان است.

آنچه دانش امروز به ما می‌گوید این است که ماده همیشه در حال حرکت بوده و حقایق جهان مادی با سکون بیگانه‌اند. از اجرام و اجسام بزرگ مانند زمین و ستارگان گرفته، تا اجرام کوچک مانند مولکول‌ها و اتم‌ها، همه در حرکت بوده و با سکون ارتباطی ندارند.

بنابراین داورِ ارسطو مبنی بر اینکه: «سکون حالت طبیعی اجسام مادی است» کلاً خطا است. خطایی که امروزه منشأ آن بر کسی پوشیده نیست. خطای ناشی از گرفتاری به عادت و افسانه. اما عادت، ناشی از تنگی افق توانایی ادراک حسی ما است که نه تنها از درک حرکت دورانی اجزای ماده، بلکه از درک حرکت زمین، خودمان و اشیای پیرامونمان در فضا نیز عاجز می‌باشیم. این است آن عادتِ که ارسطو رفتارش شده و آن را «قانون» شمرده است.^۱

۱. تئودور گمپرتس، متفکران یونانی، ج ۱، ص ۳۶۱.

اما گرفتاری ارسطو به افسانه، در مورد اعتقاد به خدایان و خدایی بودن اجرام آسمانی، مورد اعتراف خودش نیز هست.^۱

چنان تبیین^۲ بر این باور است:

اگر ماده به صورت گدا در آمده است، به خاطر آن است که مدعیان فلسفه الهی حقوق ناشی از نسب اشرافی او را دزدیده‌اند!^۳

آیا ماده فعال و ذاتاً متحرک دموکریت را ارسطو به دلیل خدمت به خدایان آسمان، به سکون و بی‌خاصیتی نکشیده است؟ ماده (هیولا) در تحلیل ارسطویی، چیزی است که هیچ‌گونه فعلیت، تعین، اثر و فعالیت ندارد. ماده همیشه نیازمند جوهر دیگری است به نام صورت، تا با آن صورت و تنها در همراهی آن صورت، فعلیت و تعین پیدا کرده و منشأ اثر گردد. آیا واقعاً چنین است؟ با کدام تبیین و توجیه؟ اگر بنا را بر این بگذاریم که: بی‌آنکه ضرورتی در کار باشد، به بیرون از حوزه مادیات پناه نبرده و تا می‌توانیم در توجیه حوادث، از محسوسات بهره گرفته و با فرض موجودات نامحسوس کار را بر خود آسان نکنیم؛ در آن صورت جداً برای فرض عقول و نفوس آسمانی و آسمان‌ها چه نیازی داریم؟ ارسطو که عیناً مانند دموکریت و متفکران یونانی دیگر ماده را قدیم دانسته و علت فاعلی را به معنای «الهی» کلمه (علت ایجاد کننده) نمی‌پذیرد، امروزه نظر او قابل دفاع و توجیه نیست.

علاوه بر اینکه بطلان مبانی او در توجیه عامل حرکت در ماده، بر همگان روشن شده، نکات زیر نیز امروزه آشکار شده است:

اولاً؛ نه چهار کره از چهار عنصر ارسطو درست است و نه جایگاه طبیعی آن‌ها که مبنای توجیه «سکون» به عنوان یک اصل بنیادی در طبیعت قرار گرفته بود!

ثانیاً؛ نه آسمانی در کار است و نه نفوس آسمانی انسان گونه‌ای که موجودی را به نام «محرک غیرمتحرک» شناخته و شیفته و علاقه‌مند آن شده و

۱. ارسطو، مابعدالطبیعه، کتاب دوازدهم، فصل هشتم.

۲. فیزیک‌دان هلندی در قرن نوزدهم.

۳. تئودور گمپرتس، متفکران یونانی، ج ۱، ص ۳۶۲.

اجرام به آن بزرگی را به طور یکنواخت، برای همیشه به حرکت درآورد! به گونه‌ای که نه این نفوس خسته شوند! و نه هدف حرکت آن‌ها، روزی تأمین گردد و حرکت قطع شود! و نه آن اجسام و اجرام به دلیل داشتن طبیعت ویژه «اثیری» فرسوده شوند و خللی در حرکت پدید آید.

می‌توان با تخیل و افسانه، به تبیین طبیعت پرداخت و کار را بر خود آسان کرد، اما این کار، یک زیان بزرگ دارد و آن اینکه؛ با پرده‌پوشی بر نادانی انسان، او را از تلاش بیشتر برای فهم طبیعت باز می‌دارد.

بنابراین، درست آن بود که *ارسطو* اگر با توجیه و تبیین دموکریست هم قانع نمی‌شد، نظر خود را چنین قاطع تنظیم و ابراز نمی‌کرد. بلکه آن‌ها را تنها به عنوان یک فرض و پیشنهاد مطرح کرده و راه جست‌وجو و پژوهش را باز می‌گذاشت.



دو. غایت (علت غایی)

۱. غایت از نظر اتمیان

معروف است که دموکریست و همفکرانش، به غایت معتقد نبودند. در این باره از میان مورخان فلسفه، گزارش *گگاتری* را به طور کلی از دیگران دقیق‌تر یافتیم. او پس از بحث نسبتاً مشروح و دقیق، نظر *ارسطو* را در این باره چنین گزارش می‌کند:

ارسطو در طبیعیات^۱ سه تصور درباره اتفاق را توصیف می‌کند که در میان اسلافش رایج بوده‌اند. به دلایل خوبی می‌توان گفت که هر سه تصور، جنبه‌های متفاوت دیدگاهی است که دموکریتوس به آن معتقد بود.

تصور نخست این است که: پدیده اتفاقی وجود ندارد. هر آنچه می‌گویند اتفاقی است، دلیل معین خود را دارد. مردی که برای کاشتن درخت زیتون زمین را می‌کند و به گنجی می‌رسد، یافتن گنج اتفاقی نیست، بلکه علت خودش را دارد.

۱. *ارسطو، طبیعیات (فن سماع طبیعی)*، بنا، فصل ۴.

تصور دوم آنکه: منشأ کیهان اتفاقی به نظر می‌رسد، اما حوادث زمینی نشان دهنده نظم‌اند. می‌توان میان دو گونه علّیت تفاوت نهاد. علّیتی که منشأ پیدایش همه جهان‌ها است؛ و علّیتی که در جوانه‌زدن یک بذر در کار است. اولی ویژگی‌هایی دارد که نمی‌توان پیش‌بینی کرد، برخلاف فرایند رشد یک بذر که قابل پیش‌بینی است.

تصور سوم آنکه: اتفاق علّتی است که برای فهم انسان، ناشناخته است.^۱ به نظر من می‌توان «اتفاق» و «تصادف» را با ملاحظه علّت‌های چهارگانه ارسطو، با دو معنای کاملاً متفاوت به کار برد:

یکی با ملاحظه علّت فاعلی و دیگری با ملاحظه علّت غایی. تصادف و اتفاق در برابر علّت فاعلی به این معنا است که حادثه‌ای بدون علّت فاعلی یا بدون نسبت ضروری به یک علّت اتفاق بیفتد. مثلاً مجسمه‌ای داشته باشیم که هیچ مجسمه‌سازی آن را نساخته باشد؛ یا آنکه درخت سیی داشته باشیم که محصول و نتیجه بذری باشد که فاعل، آن را برای جوانه‌زدن گندم کاشته باشد. این فاعل اگر همان بذر را بار دیگر بکارد، شاید گندم جوانه زند، یا آنکه درخت بیدی پدید آید.

اما تصادف و اتفاق در برابر علّت غایی، به این معنا است که پدیده‌ای که به وجود می‌آید، نتیجه روابط علل و معلول‌ها بوده، اما کسی یا چیزی در پدید آوردن آن، هدف و انگیزه‌ای نداشته باشد. بارانی که به زمین می‌ریزد، محصول و نتیجه تراکم بخار و برخورد آن با جو سرد است و بس. هیچ‌کس و هیچ چیزی آن را برای آبیاری چمن‌های پارک‌های شهرها و یا مزرعه کشاورزان روستاها به زمین نمی‌ریزد.

دموکریّت، تصادف را به معنی اول، قطعاً نمی‌پذیرد. آنچه می‌تواند مراد او باشد، تصادف به معنی دوم است و بس. ذرات و اتم‌ها و حرکاتشان ازلی هستند و موجود و معدوم نمی‌گردند. اما در اثر حرکت با هم جمع شده و پدیده‌های بزرگ و کوچک را شکل می‌دهند، نیز به همان دلیل از هم جدا

۱. گاتری، W.K.C.، تاریخ فلسفه یونان، همان، ص ۷۷ به بعد.

می‌شوند و آن پدیده‌ها فرو می‌پاشند. بدون آنکه انگیزه و قصد و غرضی در کار بوده باشد.

دموکریت بدون شک، پیدایش پدیده‌ها و نیز فروپاشی آن‌ها را تابع یک قاعده و نیز نوعی ضرورت می‌داند. اگرچه این قاعده و ضرورت در مقایسه با ما، دو حالت متفاوت دارد: در یکی این نظم و ضرورت برای ما معلوم و آشنا است و در مورد دیگر، نامعلوم و نا آشنا. بنابراین هر پدیده‌ای، علتی دارد و با فرایند منظمی، پیدایش می‌یابد.

اما اتم‌ها شعور ندارند و برای پیدایش پدیده‌ها با انگیزه و هدف اقدام نمی‌کنند. بنابراین هیچ پدیده طبیعی، به خاطر تأمین هدف و انگیزه کسی یا چیزی پدید نیامده است.

پیش از اینکه دیدگاه ارسطو را نقل کنیم، یادآوری چند نکته لازم است: یکی اینکه بنا بر آنچه گفتیم، ضرورت علی و معلولی، با اتفاق و خودجوشی، هیچ‌گونه منافات و تضاد ندارد. ضرورت، صفت روابط پدیده‌ها است و جریان همه حوادث به زمینه‌ها و عوامل پیدایش آن‌ها مربوط است؛ در حالی که معنی خودجوشی و اتفاق آن است که این پدیده‌ها نتیجه قهری و طبیعی آن علل و عوامل اند و بس؛ نه اینکه انگیزه و هدفی در ایجاد آن‌ها دخالت دارد.

دیگر اینکه گاهی واژه «اتفاق» را چنان‌که گذشت، در جایی به کار می‌برند که فرایند پیدایش پدیده نه در واقع، بلکه برای ما انسان‌ها معلوم نباشد. پیدایش کهکشان‌ها، نسبت به ما چنین حالتی دارد؛ بر خلاف جوانه‌زدن یک بذر، یا جوشیدن و انجماد آب. معلوم است که معلوم نبودن فرایند علل و عوامل یک پدیده، نسبت به من و شما، هرگز به معنی نداشتن علت، در واقع و نفس الامر، نمی‌باشد.

۲. غایت از نظر ارسطو

راس، غایت را از نظر ارسطو به دو قسم تقسیم کرده و تعریف می‌کند: غایت هرمند و غایت طبیعت.

در مورد یک پدیده هنری، علت غایی دقیقاً عبارت است از ساختار خاصی که هنرمند آگاهانه می‌کوشد آن را در ماده خاصی تجسم بخشد. اما علت غایی در طبیعت، عبارت است از ساختار مشترک در نوع اخیر، که افراد نوع بدون داشتن هدفی آگاهانه، می‌کوشند تا آن را در فرد جدیدی تجسم بخشند.^۱

ارسطو چنان‌که هیچ پدیده‌ای را از هیچ یک از چهار علت بی‌نیاز نمی‌داند،^۲ هیچ علتی را هم به تنهایی برای پدیدآوردن یک پدیده، کافی نمی‌داند. او گاهی یک چیز را به جای چند علت می‌نشاند. صورت می‌تواند عیناً علت غایی و غایت هم باشد. و نیز در مواردی علت فاعلی هم باشد. مثلاً «صورت» در ذهن هنرمند، علت غایی مجسمه ساختن او بوده، در عین حال، عامل فعالیت و حرکت او نیز می‌باشد (علت فاعلی). و نیز صورت مجسمه هم می‌باشد (علت صوری). هر جسمی دارای مکان طبیعی است که اگر از آن فاصله بگیرد، به سوی آن حرکت خواهد کرد. مثلاً آتش به‌طور طبیعی به بالا حرکت می‌کند. در اینجا هم یک چیز در جای نه علت قرار می‌گیرد. صورت آتش که علت صوری و غایی او است، فاعل حرکت (علت فاعلی) به جایگاه طبیعی او نیز می‌باشد.

ارسطو علاوه بر علت‌های چهارگانه، دخالت عامل دیگری را نیز به عنوان «بخت و اتفاق» مطرح می‌کند.^۳ حوادث ناشی از بخت و اتفاق را استثنای قواعد عادی طبیعت می‌شمارد. ارسطو آن‌ها را «علت بالعرض» می‌نامد. ارسطو در *مابعدالطبیعه* نیز وارد بحث تصادف شده، آن را در برابر علت فاعلی و غایی هر دو عنوان کرده است. مثلاً یک بیمار را پزشک معالجه کند، یا تصادفاً (خودبه‌خود) بهبود یابد.^۴ موجود زنده‌ای از تر و ماده پدید آید، یا

۱. دیوید راس، *ارسطو*، ص ۱۲۳

۲. ارسطو، *طبیعیات*، کتاب دوم، فصل هفتم.

۳. همان، فصل‌های ۴-۶.

۴. ارسطو، *مابعدالطبیعه*، ۱۰۳۲ آ تا ۱۰۳۴ آ.

تصادفاً (خودبه‌خود) در اثر تأثیر گرمای خورشید از ماده پدید آید.^۱

راس می‌گوید:

نواقص بررسی ارسطو در باب بخت آشکار است. تمایز بین امر متعارف و امر استثنایی، رضایت‌بخش نیست... قاعده‌ها استثنا دارند. اما خود این استثناها مطابق قاعده‌اند. ارسطو دست کم در یک فقره این مطلب را تشخیص می‌دهد.^۲

راس در نهایت به این نتیجه می‌رسد که بحث ارسطو از بخت، در طبیعیات مستلزم قبول تصادف نیست. بخت صرفاً اسمی است برای برخورد تصادفی دو رشته از علت‌ها با یکدیگر. تا اینجا برای نسبت دادن «عدم قطعیت» به ارسطو، بر اساس اظهارات او درباره بخت و اتفاق، دلیلی نداریم.^۳



مرکز تحقیقات فقه و فلسفه اسلامی

۱. همان.

۲. ارسطو، مابعدالطبیعه، ۱۰۲۵ آ به بعد.

۳. دیوید راس، ارسطو، صص ۱۳۱-۱۲۴.

فصل دوم

علیت از نظر متفکران اسلام، از آغاز تا الکندی

خردورزی که تفکر فلسفی، یکی از آثار و نتایج آن است، مورد تأیید و تأکید دین اسلام است.^۱ هیچ‌یک از ادیان موجود و شناخته شده جهان-جز اسلام- نه فقط بر تفکر و خردورزی تأکید ندارند، بلکه به نوعی انسان را از خردورزی و تفکر باز می‌دارند. نمونه بارز این‌گونه ادیان خردستیز و اندیشه‌گریز، مسیحیت تحریف شده و ادیان هندی است.

به همین دلیل مسلمانان، به سرعت به تفکر و خردورزی روی آوردند و تمدن اسلامی همراه با خردورزی معتزله رشد می‌یافت. البته با پیدایش و اقتدار مکتب‌های خردگریز اشعریت و تصوف، این تمدن رو به ضعف و انحطاط نهاد.^۲

دین اسلام که مردم را به خردورزی دعوت کرده، خردورزی و دانش را اساس ارج و اعتبار ایمان و عمل یک انسان مسلمان می‌شمرد، از همان آغاز، مبانی و مسائل خود را بر پایه اصول و قواعد خردورزی تعلیم می‌داد. یکی از این اصول و قواعد، همین علیت بود. در قرآن کریم باد، عامل حرکت ابرها^۳ و

۱. برای درک میزان تأکید قرآن، بر خردورزی، کافی است که به کاربرد مکرر عقل، علم، شعور، نظر، فقه (= فهم)، فکر، ظن، یقین، ایمان (= باور صادق موجه) و مشتقات آن‌ها، با دقت و نگاه معرفت‌شناختی توجه کنیم.

۲. احمد محمود صبحی، *فی علم الکلام*، ۱/۱۰۴.

۳. قرآن، ۳۰ / ۴۸.

ابرها، عامل باران، و آب و باران، عامل رویش گیاهان و پدید آمدن میوه‌ها است.^۱

قرآن کریم همه حوادث جهان، از گردش زمین و ستارگان گرفته، تا رویش دانه‌ها و پیدایش جانداران و ظهور و سقوط دولت‌ها و ملت‌ها، همه را تابع سنن و قوانین الهی^۲ می‌داند. بدون شک از این سنن‌ها و قوانین اصلی و فراگیر، یکی نیز همین قانون و ناموس «علیت» است.

اما همه این سنن‌ها و قوانین با همه حوادث، نتیجه و محصول «إبداع» و ایجاد خداوند بوده و تابع اراده و امر تکوینی او می‌باشند.^۳ آفریننده‌ای^۴ که خلقت را آغاز کرده است، هر چه خواهد بر آن می‌افزاید.^۵ هر چه را اراده کند، می‌گوید «باش!» آن چیز حتماً موجود می‌گردد و تحقق پیدا می‌کند.^۶ او خالق و پروردگار جهانیان است؛ پروردگاری آگاه از همه چیز و توانا بر همه چیز.^۷

جریان خردورزی در جهان اسلام، در عین حمایت اسلام از این جریان، به هر حال در چهارچوب آموزه‌های کتاب و سنت بود. پیدایش علمی با نام «کلام» دو منشأ اصلی داشت: یکی درگیری و دیگری تأمل.

درگیری در دو جبهه بود: یکی درگیری مسلمانان با غیر مسلمانان؛ و دیگری درگیری پیروان مذاهب و تفاوت اسلامی با یکدیگر. به هر حال اقتضای هر دو منشأ، آن بود که نهایت تلاش در اصل، برای حفظ اسلام باشد. این حفظ اسلام، از دو راه باید پیگیری می‌شد: یکی اثبات اصول اعتقادی آن؛ و دیگری دفع شبهه‌های مخالفان بیرون از دین، یا دین‌داران گرفتار انحراف و تحریف.

۱. همان، ۲۲/۲ و ۲۷/۳۲ و ۵/۲۲

۲. همان، ۸۳/۳ و ۱۵/۱۳ و ۵۴/۷ و ۱۲/۱۶

۳. همان، ۴/۱۰ و ۵۴/۷

۴. همان، ۱/۳۵ و ۲۷/۳۰

۵. همان، ۱/۳۵ و ۷۳/۶

۶. همان، ۸۲/۳۶

۷. همان، ۲/۱ و ۷۷/۱۶ و ۲-۳/۵۷

بنابراین بسیار طبیعی بود که در تعریف کلام گفته آید:

دانشی که می‌توان با آن به اثبات عقاید دینی و دفع شبهه‌ها پرداخت.^۱

به همین دلیل همه مسایل جهت خاص خود را دارند. مسئله علّیت نیز، در کلام جهت‌دار است. جهت و هدف مسئله علّیت آن است که قدرت الاهی و شمول آن آسیب نبیند. بنابراین، جهت و هدف اساسی در بحث علّیت دو چیز است: یکی دفاع از قدرت عام و ازلی و ابدی خداوند؛ و دیگری دفاع از یگانگی او در مقام خلق و تأثیر.

همین جهت‌گیری مهم باعث شده که متکلمان اسلام علّیت را در انحصار تأثیر حق قرار داده، از علت‌های چهارگانه، تنها «علت فاعلی» را - آن هم به معنای جدید کلمه، نه به معنای ارسطویی آن - محور تبیین حوادث جهان قرار دهند. به همین دلیل ماده ارسطویی که شبهه «قدیم» بودن را با خود داشت، انکار شد. در نتیجه بازگشت به ماده و صورت، در تبیین اجسام از اعتبار افتاد. غایت هم برای خداوند، به صورت دقیق و جدی معنا نداشت. بنابراین تنها علت فاعلی، محور تبیین جهان شد.

متکلمان به جای هیولای ارسطویی که علت مادی اولیه بود، «اجزا» را پذیرفتند. اما اجزای اینان با اجزای اتمیان یونان، این تفاوت را داشت که مخلوق خداوند بود، نه ازلی و قدیم. از معتزله، *ابوالهذیل صلاف* (۲۲۶ هـ) و پیروانش این اجزا را تجزیه‌ناپذیر دانسته و نظام (مرگ ۲۳۱ هـ) و پیروانش آن‌ها را تجزیه‌پذیر می‌دانستند. بیشتر اشاعره هم با صلاف هم عقیده بودند.^۲ اینان با عقیده به جزء از رابطه جهان با خدا، تحلیل‌های گوناگونی دارند.

معمربن عباد سلمی (مرگ ۲۱۵ یا ۲۲۰ هـ) می‌گفت: قدرت خداوند، در محسوسات منعکس نمی‌شود. اعراض محسوسند، پس باید متعلق مستقیم قدرت خدا نباشند. خداوند جوهرها را می‌آفریند و عرض‌ها در ضمن اجسام پدید می‌آیند. کوچک‌ترین اجسام، حداقل هشت جزء دارد و چون اجزا فراهم

۱. محمد اعلی تهانوی، *کشاف اصطلاحات الفنون*، ص ۲۲. همین تعریف، همراه با توضیح دقیق، ر.ک: ابونصر فارابی، *احصاء العلوم*، مطبعة السعادة، ص ۷۱.

۲. محمد شهرستانی، *نهاية الاقدام*، ص ۵۰۵ به بعد.

آیند، وجود اعراض حتمی است.^۱ در حقیقت اعراض مخلوقات اجسام‌اند. آتش، گرما را و حیوان حرکت را پدید می‌آورد.^۲

ابوالهذیل علاف در روابط پدیده‌های طبیعی، اصطلاح «تولید» یا «تولد» را به کاربرد که در واقع همان رابطه ضروری علیت است. از نظر معتزله، هر علت طبیعی، ضرورتاً معلول خود را به دنبال خواهد داشت. وگرنه لازم آید که تیر را پرتاب کنی و پرتاب نشود. یا آنکه کوهی با تکان آهسته‌ای از جای کنده شده و یا آنکه چیزی را ببرد. یا آنکه کوهی با تکان آهسته‌ای از جای کنده شده و یا آنکه جسم کوچکی با فشار نیرومندی که به آن وارد می‌شود، از جای نجنبند.^۳

معتزله در عین اعتقاد به ضرورت علی، هرگز از قدرت خداوند و عمومیت آن غفلت ندارند و همه این‌ها را نتیجه آن می‌دانند که خداوند چنین آفریده است. لذا عده‌ای پدیده‌ای را که نتیجه «تولید» است فعل خدا می‌نامند و عده‌ای فعل و اثر طبیعت^۴

ابراهیم بن سيار معروف به **نظام** (مرگ ۲۳۱ هـ) شاگرد **ابوالهذیل علاف**، با جرئت و دقتی که به کاربرد، بر توسعه و عمق تفکرات اسلامی افزود.^۵ می‌دانیم که متکلمان با مطرح کردن نظریه اجزاء، جهان ماده را از حالت یکپارچگی و فضای هندسی درآورده، آن را مجموعه‌ای از اجزاء دانسته و وارد حوزه کمّ منفصل می‌کردند. با این هدف که در حد امکان اجسام را دارای وحدت و هویت مستقل ندانسته و آن‌ها را دارای طبیعت مؤثر در اوصاف و عوارض بشمارند، تا بتوانند همه چیز را به‌طور مستقیم به قدرت خداوند نسبت دهند. اما **نظام** با قبول نظریه جزء، جسم را دارای طبیعت شمرده و آن طبیعت را منشأ اثر دانست. یعنی آب جریان پیدا می‌کند، سنگ فرو می‌افتد و شعله رو به بالا می‌رود. او بر خلاف **علاف**، جهان را در آغاز آفرینش متحرک می‌داند و این‌ها

۱. ابوالحسن علی بن اسماعیل اشعری، مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، ۳۰۳/۲.

۲. همان، ۳۳۳/۲ و محمد شهرستانی، ملل و النحل، ۷۴/۱.

۳. ابوالحسن خیاط، الانتصار، ص ۶۱؛ ابوالحسن اشعری، مقالات، ۸۸/۲.

۴. ابن حزم، الفصل فی الملل و النحل، ۵۹/۵.

۵. ابوالحسن خیاط، الانتصار، ص ۷۲.

را منافی قدرت خداوند نمی‌داند. برای اینکه خداوند را می‌توان در آثاری که به طبیعت بخشیده مشاهده کرد. و نیز در جایی که خداوند همین طبیعت را بر خلاف طبیعتش ظاهر می‌سازد، مثلاً آتش، ابراهیم را نمی‌سوزاند و آب قوم موسی را غرق نمی‌کند، می‌توان نقش و تأثیر او را آشکارا دریافت.

نظام، فراگیری قدرت و خلقت الاهی را از راه‌های گوناگون مطرح می‌کند. از قبیل نظریه «کمون» و «آفرینش مستمر». یعنی همه ترکیب و تألیف‌های اجزا در سازماندهی اجسام به قهر و قدرت خداوند وابسته است.^۱

بر اساس نظریه خلق مدام، **نظام** بر این باور است که دو نوع آفرینش داریم: یکی ایجاد نخستین از نیستی و دیگری خلق مدام و پیوسته آن پدیدده ایجاد شده. **جاحظ** از قول **نظام** می‌گوید: خداوند جهان هستی را با تمام موجوداتش پیوسته می‌آفریند، بی‌آنکه آن‌ها را فانی کرده سپس به عالم هستی بازگرداند.^۲

بر اساس نظریه خلق مدام، اجسام هرگز در دو زمان متوالی باقی نمی‌مانند. چنان‌که اعراض در دو زمان متوالی باقی نمی‌مانند.

بدینسان اندیشه خلق مدام، از نظر توجه به نقش علت فاعلی، جای تحریک ارسطویی را می‌گیرد.

اما بحث عمومیت قدرت الاهی باید در مورد افعال انسان نیز عنوان شود. **نظام** در اینجا هم بر اساس روش خود در تبیین آثار و اوصاف پدیدده‌های طبیعی، به حل مشکل می‌پردازد. او روح انسان را بر اساس آفرینش الاهی دارای قدرت اختیار، ادراک و حرکت می‌داند. این قدرت نتیجه ایجاد الاهی است. یعنی خداوند او را چنین آفریده است. **نظام** همه فعالیت‌های انسانی را از جنس حرکت می‌داند. هر چه محصول بی‌واسطه انسان باشد، از نوع حرکت است و انسان، فاعل و عامل آن است. اما حوادثی که به‌طور مستقیم از انسان صادر نشوند، از تولیدات طبیعی به‌شمار می‌آیند. مثلاً اگر تیر را پرتاب کنی،

۱. ابوالحسن اشعری، مقالات، ۲/۲۳.

۲. ابوالحسن خباط، الأتصار، ص ۵۲؛ ابوالحسن اشعری، مقالات، ۲/۴۰۴.

حرکت، فعل انسان است، اما عبور آن در فضا و برخوردش به هدف و نیز تأثیرش در هدف، یک جریان ضروری طبیعت است.^۱

اما موضوع «شیئیت معدوم» و بحث علیت، از دیدگاه‌های معروف معتزله، عقیده بر این است که معدوم نیز شیء است. این عقیده که برای فلاسفه و حتی بسیاری از متکلمان مسلمان هم، شگفت‌انگیز و غیرقابل قبول بوده، برای معتزله در حوزه‌های مختلف به عنوان مبنای کارآیی داشته است.^۲

آنچه اکنون مورد نظر ما است رابطه این موضوع با مسئله علیت است. عده‌ای از تحلیل‌گران تفکر اهل کلام و حتی بعضی از متکلمان دوران‌های گذشته، این عقیده را به نوعی به فرض قدیم بودن عناصر اولیه جهان مربوط دانسته‌اند. بغدادی (مرگ ۴۲۹ هـ) می‌گوید:

کسانی مانند جیبی، خلیط و بزرگان دیگر معتزله که معدومات را دارای اوصاف موجودات دانسته‌اند و یا به ثبوت و شینیت آن‌ها معتقد شده‌اند، به نوعی قدیم بودن جهان را مطرح کرده‌اند، اگرچه به بیان آشکار و صریح مسئله جرئت نکرده‌اند.^۳

این موضوع را اسفرائینی (مرگ ۴۷۱ هـ) در حقیقت به منزله تصریح معتزله به قدم عالم شمرده است.^۴

اما شهرستانی (مرگ ۵۴۸ هـ) از بغدادی و اسفرائینی گامی جلوتر نهاده، به منشأیابی این عقیده پرداخته است. شهرستانی معتزله را در این مسئله، پیرو ارسطو می‌شمارد. به عقیده وی، ارسطو هم امکان سابق بر وجود هر پدیده را معدوم محض نمی‌دانست، بلکه چیزی می‌دانست که می‌تواند معدوم بماند یا موجود گردد. و آن چیز عبارت بود از هیولا.^۵ چنان‌که این رشد نیز به این موضوع تصریح کرده است که فلاسفه و معتزله هر دو، به لزوم چیزی که حامل

۱. عبدالهادی ابوریثه، النظام، ص ۹۹ به بعد؛ محمد شهرستانی، ملل و نحل، ۸۰/۱.

۲. مانند اینکه: در منطق و معرفت‌شناسی از لحاظ موضوع برخی قضایا و در الهیات از لحاظ

نبین علم الاهی و اوصاف دیگرش از شئی بودن معدوم بهره می‌گرفتند.

۳. بغدادی، اصول‌الدین، ص ۷۱.

۴. اسفرائینی، التبصیر فی الدین، ص ۶۰.

۵. محمد شهرستانی، نهاية الاقدام، تصحیح گیوم، ص ۳۳.

امکان یک پدیده باشد، معتقدند. اما فلاسفه آن حامل امکان را هرگز از یک صورت بالفعل و موجود جدا نمی‌دانند.^۱

این موضوع را در بحث از قدم و حدوث جهان پی می‌گیریم. معتزله اشیای معدوم را «ثابت» می‌دانند و ثبوت را نیز مانند شئییت اعم از وجود می‌شمارند. اگرچه مکتب معتزله با کوشش بزرگانی مانند بشر بن معتمر (مرگ ۲۱۰ هـ)، خیاط (مرگ ۲۹۰ هـ)، ابوعلی جبایی (مرگ ۳۰۳ هـ)، قاضی عبدالجبار (مرگ ۴۱۵ هـ) و ابوهاشم جبایی (مرگ ۳۲۱ هـ) شرح و بسط یافت، اما تغییر بنیادی پیدا نکرد. مثلاً در همین مسئله مورد بحث ما (علّیت)، ابوعلی جبایی تا حدودی به موضع اشاعره نزدیک شده، رابطه علت و سبب را با معلول و مسبب، رابطه وجوب و ضرورت نمی‌داند. برای اینکه رابطه وجوب و ضرورت، تنها میان ایجاد کننده و ایجاد شده قابل قبول است، در حالی که خداوند می‌تواند پنبه و آتش را در کنار هم قرار دهد، بدون اینکه احتراقی پدید آید.^۲

مرکز تحقیقات فقهی و حقوقی اسلامی

نتیجه و نظر

دیدگاه معتزله یا اندیشمندان خردورز جهان اسلام را درباره علّیت گزارش کردیم. در اینجا با ذکر چند مسئله دیگر درباره معتزله، بحث را به پایان می‌بریم:

۱. در نظام تعلیمی دین اسلام، تعلیم تاریخی با عقل‌گرایی است یا عقل‌ستیزی؟

به نظر من، عقل‌گرایی بر عقل‌ستیزی مقدم است. من این نظر را بر اساس دلایل و شواهد زیر باور دارم:

الف. معنی «ایمان» در دین اسلام، اساس هرگونه دین‌داری «ایمان» است. در تعالیم اسلام، ایمان تنها بر اساس خردورزی امکان دارد. برای اینکه اگر

۱. محمد بن احمد ابن رشد، تهافت التهافت، ص ۸۰

۲. ابوالحسن اشعری، مقالات، ۷۰/۲.

یکی از گزاره‌های مربوط به اصول دین اسلام، مثلاً اگر این گزاره را که: «خداوند یکتا است» بدون باور عقلانی استوار اظهار کنی، به تصریح قرآن، آن «اسلام» است نه «ایمان».^۱ و اگر اظهار ایمان کسی بر خلاف اعتقاد ذهنی او باشد «نفاق» خواهد بود.^۲

ب. عقیده مسلمانان به آزادی و اختیار انسان و توان انتخاب و عمل او در میدان تکلیف و امتحان، و مسئولیت او در برابر اعمال و رفتارش، یک اصل اساسی و جا افتاده بود که منشأ آن جز تعالیم قرآن و پیامبر اسلام (ص) نبود. در حالی که منشأ نظریه جبر، بیشتر از هر چیز، اغراض و هواپرستی کام‌جویان و قدرت‌طلبان بود.

همه محققان و مورخان عقاید اسلامی برآنند که عقیده به جبر را نخستین بار معاویه بن ابوسفیان به خاطر اغراض سیاسی خود، عنوان کرده و رواج داد. معاویه همیشه در مجالس خود می‌گفت:

من و علی کار را به خدا وانهادیم و خداوند علی را شکست داده و مرا یاری کرد.^۳

بسیاری از متمکاران و فاسقان، برای توجیه کار خود به تقدیر خداوند متوسل می‌شدند.^۴

صیدالله بن زیاد، حاکم اموی کوفه، بعد از فاجعه کربلا، از علی بن الحسین (ع) که با اسرای کربلا وارد مجلس او شده بود، پرسید: نام تو چیست؟ پاسخ شنید که: علی بن حسین.

ابن زیاد گفت: مگر خداوند پسر حسین را نکشته است؟ علی بن الحسین پاسخ داد: برادری داشتم که او هم نامش علی بود که مردم او را کشتند.

۱. قرآن کریم، ۴۹/۱۵-۱۴.

۲. همان، ۲/۹۳-۱.

۳. ر.ک: ابن المرتضی، المثبه و الأمل، مبحث ۷-۸.

۴. اصفهانی، لغاتی، ۹۹/۱۰؛ ابن قتیبه، الأمانة و السياسة، ۴۱/۳.

ابن‌زیاد مطابق سیاست اموی پاسخ داد که نه، او را خدا کشت!^۱
چنین تفکری، مدام مورد اعتراض مؤمنان درست‌اندیش بود. این نشان می‌دهد که تعالیم اسلام به گونه‌ای بود که برابر با عقل و منطق و اصول و قواعد فکر و فلسفه باشد.

ج. تقدم اعتزال عقل‌گرا بر اشعریّت عقل‌ستیز از نظر تاریخی، یکی دیگر از شواهد سازگاری اسلام با عقل‌گرایی است.

۲. معتزله در اعتقاد به جزء از کدام منبع متأثر بودند؟

خردگرایان ما، وقتی که مشغول مباحثی از قبیل امامت، جبر و اختیار، وعد و وعید، تکلیف، کلام الاهی و غیره بودند، کمتر مورد اتهام تبعیت و اقتباس از ملل بیگانه بودند. اما وقتی که وارد مباحث طبیعیات شدند، غالباً به پیروی از مکاتب یونانی متهم بودند.

بدون شک فلاسفه و متکلمان اسلام هر دو تا حدودی با تعالیم متفکران یونان باستان آشنا بودند و طبعاً از آن عقاید اثر می‌پذیرفتند. اگر بحث‌های متکلمان در قرن اول و دوم را با بحث‌های آنان در قرن سوم و چهارم مقایسه کنیم، از جهت کم و کیف، تفاوت‌های زیادی خواهیم یافت.

مثلاً مسائل قرن اول و دوم عبارت بودند از: صفات الاهی، به خصوص تکلیم، مسئله اختیار انسان و قدرت خداوند، امامت، کفر و ایمان، ناسخ و منسوخ، تکلیف و امثال این‌ها در صورتی که در قرن سوم، هم بحث در آن مسائل عمیق‌تر شد و هم بحث‌های جدیدی پدید آمد، از قبیل بحث نظر و شک، بحث طبیعیات، بحث علیت و غیره.

۱. طبری، تاریخ، ص ۳۵۰. ولذا بنی‌امیه کسانی را که به آزادی و مسئولیت انسان معتقد بودند مورد تعقیب و آزار قرار می‌دادند. چنان‌که معبد جهنمی را به همین دلیل تعقیب کردند و سرانجام حجاج او را در سال ۸۰ هجری کشت. چنان‌که غیلان دمشقی که در زمان عمر بن عبدالعزیز فرصتی یافته و بر ضد امویان و نظام فکری مورد تأیید آنان فعالیت می‌کرد، سرانجام به دست هشام بن عبدالملک خلیفه اموی با شکنجه کشته شد. ر.ک: عبدالجبار قاضی، طبقات المعتزله، صص ۳۳۴-۳۳۰، ذهبی، میزان الاعتدال فی نقد الرجال، ۴/۴۱۱؛ ابن‌المرنطقی، المثنی و الاصل، صص ۸-۷.

همین تفاوت به خوبی نشان می‌دهد که متکلمان قرن سوم - که عصر ترجمه آثار یونانی بود - از این آثار متأثر شدند. اما اگر دقت کنیم عملاً می‌بینیم که در همین زمینه‌ها هم که از یونان متأثر شده‌اند، دیدگاه آنان با دیدگاه یونانیان از جهات مختلف تفاوت دارد که ما به مواردی از آنها اشاره می‌کنیم:

الف. هدف اصلی متکلمان اسلام بر خلاف یونانیان، نه تفسیر طبیعت، بلکه تبیین قدرت الاهی بود. همین نکته از دیرباز موضع انسان را از موضع فلاسفه حتی فلاسفه اسلام جدا می‌کرد.

ب. تعلیم قرآن این بود که جهان از نیستی به هستی درآمده است و صفت قدیم منحصر به خداوند است. در صورتی که متفکران یونان هر یک به نوعی به جوهر یا ماده قدیم باور داشتند.

ج. به خاطر دو تفاوت یاد شده، متکلمان به مباحثی اهمیت می‌دادند و یونانیان به مسائل و مباحثی دیگر. متکلمان، بحث در مورد ماهیت اجزا و شکل و کیفیت ترکیب آنها با یکدیگر و نیز کیفیت تجزیه آنها و فرض خلأ برای امکان حرکت جوهرها نمی‌پرداختند؛ در حالی که آنها مسائل جدی متفکران یونان بودند. در مقابل، آنچه برای متکلمان ما اهمیت داشت، قدرت الاهی بود در خلق و ایجاد این جوهرها و ترکیب و تجزیه آنها؛ در صورتی که این گونه مسائل برای یونانیان مطرح نبود.

د. تعریف متکلمان اسلام و حکمای یونان از جزء و جوهر و عرض با یکدیگر متفاوت است. جزء در تعریف اتمیان یونان، جوهری بود که قائم به ذات بود. یعنی خود به خود وجود داشت و نیازمند علتی نبود. این جزء با حرکات خود باعث ترکیبات شده و با این ترکیب‌ها، اجسام بزرگ و کوچک جهان را پدید می‌آورد. در حالی که همین جزء و جوهر، در فهم و تفسیر متکلمان مسلمان، چیزی قائم به غیر است که در وجودش نیازمند خداوند است که ایجادش کند و در بقایش هم محتاج ایجاد مستمر خداوند است. و نیز نیازمند اعراض است و اعراض خود، در دو زمان پیاپی باقی نمی‌ماند و با

خلق مدام از طرف خداوند، صورت بقا می‌یابند.^۱

بنابراین باید نظریه متکلمان را درباره «جزء»، جوهر، عرض، جسم، کون و فساد و غیره بر اساس مبانی خودشان مطالعه کرد، نه بر پایه سوابق مسئله در یونان و غیره.

پینس،^۲ بسیار کوشیده است تا برای دیدگاه متکلمان درباره «جزء»، منبعی از یونان یا هند پیدا کند؛ اما چندان هم موفق نبوده است. برای اینکه متفکران مسلمان قطعاً کم و بیش از دیدگاه حکمای هند و به خصوص یونان با خبر بودند، اما هر آنچه از مطالب و مسائل آنان پسندیده و اقتباس کرده‌اند، آن را در چهارچوبی از تعالیم استوار قرآن و سنت، بازسازی کرده‌اند. به گونه‌ای که در مواردی شباهت دیدگاه متکلمان با دیدگاه هندیان و یونانیان، تنها در اسم و لفظ است.

در نهایت معتزله در تنظیم جهان‌بینی خود، اصالت را به آموزه‌های دین اسلام می‌دادند. به خاطر آنکه آن‌ها را با عقل و منطق مطابق می‌یافتند. بنابراین اجزا و اجسام را کلاً حادث دانسته و جوهر و عرض هر دو را در پیدایش و بقا نیازمند ایجاد و خلق مدام خداوند می‌شمردند. اجسام و جواهر را مستقلاً منشأ اثر یا دارای طبیعت و ذات موثر نمی‌دانستند و همه تحولات و تغییرات را با مشیت و قدرت خداوند تفسیر می‌کردند.

در ارتباط با بحث ما می‌توان رگه ضعیفی از علّیت را با عنوان «سببیت» در میان پدیده‌ها مطرح کرد و نه بیش از این.

آنچه به عنوان نتیجه اصلی این بحث در ارتباط به موضوع ما (علّیت) باید مورد توجه قرار داد، این است که متکلمان در عین خردگرایی، بیش از هر چیز به آموزه‌های اسلام توجه دارند و گویی که آن را با عقل و اندیشه سازگارتر می‌یابند، تا فرضیه‌های یونانی اتم‌گرایان یا ارسطوییان.

۱. ابوالحسن اشعری، مقالات، ۴۴/۱.

۲. Pines. کتاب او با عنوان «اتم‌گرایی نزد مسلمانان» به وسیله دکتر عبدالهادی ابوریس به عربی ترجمه شده و با نام «مذهب الذره عند المسلمين» چاپ شده است. ر.ک: ابوریس، مقدمه چاپ عربی؛ و نیز صص ۹۹-۱۲۸.

اهل کلام اگر نظریه جزء را در تبیین جهان محسوس انتخاب می‌کنند، صرفاً به این دلیل است که این نظریه، با تغییراتی که در معانی و مفاهیم اجزا و علیت می‌دهند، با تبیین قدرت الاهی و با آموزه‌های دین اسلام در این باره سازگارتر است.

آنان در تعالیم ارسطو نیز دست به گزینش می‌زنند. فاعل (علت فاعلی) و غایت (علت غایی) را با تغییر اساسی مفهوم و معنای آن دو می‌پذیرند، اما ماده و صورت را نمی‌پذیرند. باز هم مبنا و اساس کار چیزی جز محور و پایه بودن تعالیم اسلام نیست.

و اگر از سببیت و ارتباط میان حوادث سخن می‌گویند، در نهایت همه را به قدرت و مشیت الاهی وابسته می‌سازند. با این بیان که: قدرت سبب، همان قدرت مسبب (سبب‌ساز) است. و اگر چیزی به وسیله سبب پدید می‌آید، اگر سبب و سبب‌ساز، هر دو، را در پیدایش دخالت بدهیم درست نیست، برای اینکه یک چیز نتیجه دو سبب نخواهد بود. بنابراین باید یکی از آن دو را عامل و فاعل حقیقی بدانیم. آن فاعل حقیقی هم حتماً خدای سبب‌ساز خواهد بود، نه سبب‌های ظاهری مانند طبیعت و غیره.

فصل سوم

علیت از نظر «کندی» نخستین فیلسوف اسلامی

در عصر زندگی کندی (الکندی)^۱ (مرگ ۲۵۲ یا ۲۶۰) افکار یونانیان به عربی ترجمه می‌شد. این کار را غالباً مسیحیان سریانی، به تشویق خلافت اسلامی به عهده داشتند. کندی نخستین عرب مسلمان بود که این مطالب را به‌طور جدی مورد توجه قرار داد. در آثاری که از کندی به دست ما رسیده است، بحث‌های مختصری درباره علیت وجود دارد.

او چهار علت ارسطو را با تعریف‌های مشابهی قبول دارد. او در تعریف فلسفه که آن را علم علت می‌نامد، می‌گوید:

ما وقتی چیزی را می‌دانیم که از علت آن با خبر باشیم. علت یا ماده است و یا صورت، و یا فاعل یعنی چیزی که حرکت از او است و یا متمم، یعنی آن چیزی که معلول به خاطر آن به وجود می‌آید.^۲

کندی می‌گوید:

امکان ندارد که چیزی علت خودش باشد.^۳

او در جایی دیگر علل طبیعی را به چهار نوع تقسیم می‌کند: علتی که چیزی از آن پدید آمده است. یعنی ماده و صورت آن پدیده که

۱. ابویوسف یعقوب بن اسحاق، منسوب به قبیله کنده یکی از قبایل بزرگ عربستان پیش از اسلام

۲. ابویوسف کندی، رسائل الکندی الفلسفیه، ص ۳۰، (نامه به معتصم)

۳. همان، ص ۵۸

تعیین کننده هویت آن است. و مبدأ حرکت آن چیزی که علت آن پدیده است. و چهارم آن چیزی که کار به خاطر آن انجام پذیرفته است.^۱

کندی در رساله‌ای مستقل، فاعل را به حقیقی و مجازی تقسیم می‌کند. رساله چنین آغاز می‌شود:

باید دید که «فعل» چیست؟ و بر چند نوع است؟ از نظر ما، فعل حقیقی نخستین، همان هست گردانیدن نیست‌ها است.^۲

او چنین ادامه می‌دهد: بدیهی است که چنین فعلی در انحصار خداوند است که غایت و نهایت همه علت‌ها است. زیرا که نیست‌ها را هست گردانیدن از غیر او بر نمی‌آید. و این گونه فعل را «ابداع» می‌نامیم.^۳

اما فعل حقیقی دوم که به دنبال فعل نخستین می‌آید، عبارت است از اثر مؤثر در یک چیز اثرپذیر. بنابراین همه تأثیرات از فاعل حق یعنی خداوند است که آفریدگار است و هر چه جز او است یعنی همه آفریدگان مجازاً فاعل به‌شمار می‌روند نه حقیقتاً. یعنی آفریدگان در حقیقت همگی منفعل‌اند. به این صورت که نخست یکی از آن‌ها از خداوند اثر می‌پذیرد، سپس دیگری از وی اثر می‌پذیرد، تا اینکه به آخرین پدیده می‌رسد. پس اثرپذیر اول نسبت به اثرپذیر دوم، مجازاً فاعل به‌شمار می‌رود. به خاطر آنکه علت قریب انفعال او است. و همین‌طور است دومی نسبت به سومی و تا آخر. اما خداوند با واسطه و بی‌واسطه، علت نخستین همه آفریده‌ها است. علت قریب منفعل نخستین و علت با واسطه منفعل‌ها و پدیده‌های بعدی. این فاعل‌های مجازی که در حقیقت منفعل‌اند نه فاعل، خود به دو قسم تقسیم می‌شوند:

یکی آنکه اثر با قطع شدن و نابودی مؤثر از بین برود، مانند از بین رفتن حرکت با ایستادن حرکت کننده.

دیگری آنکه اثر با امساک مؤثر، باقی بماند، مانند اثر نقاشی و ساختمان و

۱. همان، ص ۱۱۸ (رساله حدود و رسوم).

۲. کندی، همان، ص ۳۴ به بعد. «رساله در فاعل حق اول تام و فاعل ناقص مجازی»، عین عبارت او چنین است: «ان الفعل الحقيقي الأول تامی الیه الیهات عن لیس».

۳. همان.

امثال این‌ها. چنان‌که نقاش و بنا از کار باز می‌ایستند، ولی نقش و بنا همچنان باقی می‌ماند. نوع اول را *کنندی* فعل می‌نامد و نوع دوم را عمل.^۱ این‌گونه تفاوت در تحلیل این رشد هم بیان شده است که در آینده، ضمن بحث از دیدگاه این رشد خواهد آمد.^۲

کون و فساد مخصوص عالم عناصر، یعنی زیر فلک قمر است. اجرام و نقوس آسمانی با حرکات و اوضاع خود، در حوادث جهان عنصری اثر می‌گذارند و باعث کون و فساد پدیده‌ها و ظهور و سقوط دولت‌ها و شرایط نیک و بد زندگی جانداران از جمله انسان می‌شوند.^۳

نتیجه و نظر

بحث و تبیین *کنندی* در مسئله علیّت، بسیار محدود است.^۴ او بیش از آنکه از حکمای یونان، به خصوص *ارسطو* اثر پذیرد، از دین اسلام و کلام معتزله اثر پذیرفته است.

او در بحث علیّت، با معتزله فاصله زیاد ندارد. او هم مانند معتزله «علت فاعلی» را با مفهوم «ایجاد کننده حوادث از عدم»، اساس تفسیر و تبیین پیدایش و تحولات جهان می‌داند. اگر چه از علت مادی و صوری هم نام می‌برد، اما آن‌ها را چندان جدی نمی‌گیرد. حتی کمتر از آنکه معتزله به «اجزا» توجه دارند، *کنندی* به ماده و صورت توجه می‌کند. عناوین بحث‌های او در عقاید، بیشتر همان عناوین معتزله است، مانند «عدل»، «توحید» و غیره.

من با محقق عرب، *ماجد فخری* در این نظر موافقم که برخلاف رأی بعضی

۱. همان.

۲. رک: همین اثر، فصل ۸.

۳. رساله «الأبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون و الفساد»، مجموعه رسائل *کنندی*، ۲۱۹/۱ به بعد.

۴. این ارزیابی چنان‌که تصریح شده، تنها به بحث *کنندی* درباره علیّت مربوط است و طبیعات، طب و ریاضیات و مسائل فلسفی دیگر او را شامل نمی‌گردد.

از منتقدان قدیم کندی،^۱ او از ارسطو روی گردانیده و به شریعت اسلام وفادار مانده است.^۲

اما این محقق و استاد دانشگاه بیروت و دانشگاه‌های امریکا را در ارجاع عقاید کندی به منابع غیر اسلامی، سخت در اشتباه می‌دانم. او کندی را مانند بیشتر متکلمان (به تعبیر وی مدرسی) اسلام، به یک منبع تاریخی مشترک ارجاع می‌دهد. این منبع عبارت است از یحیی نحوی، شارح و متکلم اسکندرانی. او آخرین مدافع بزرگ اندیشه «سامی خلق از عدم» در روزگار قبل از اسلام. همچنین او با «از لیست عالم» که ارسطو و پروکلسوس از آن دفاع می‌کردند، مخالف بود.^۳

هر محقق منصفی می‌داند که کندی و معتزله را در بحث «آفرینش از عدم» به جای تعالیم اسلام، به یحیی نحوی نسامی، در دوران پیش از اسلام ارجاع دادن، چه قدر بیراه و دور از منطق است. زیرا اینان در این باره چیزی نمی‌گویند که در قرآن و سنت وجود نداشته باشد. اساس نظر کندی هم، مانند معتزله، جز دلالت کتاب و سنت اسلامی نیست. به هر حال تبیین کندی از علیت و مسائل آن بسیار ابتدایی است. او به بسیاری از مسائل و مباحث این موضوع، چنان‌که بعداً خواهد آمد، متوجه و آگاه نبوده است.

در اینجا توجه به چند نکته را لازم می‌دانم:

یکی اینکه تعیین سهم و میزان دخالت خداوند و علل و اسباب ظاهری در پیدایش پدیده‌ها و تحولات جهان، توضیح روشن ندارد. ظاهراً تقسیم این دخالت بین خداوند به عنوان علت فاعلی و عوامل دیگر به عنوان «معدّات» (عوامل زمینه‌ساز ایجاد خداوند) در ذهن کندی مطرح نبوده است.

دوم اینکه عنوان «منفعل» برای فاعل‌های مجازی، در بحث فلاسفه بعدی نیامده است. اما همین عنوان می‌تواند، مبنای تعاقب و توالی پدیده‌ها در جهان

۱. ابن جلیجل، طبقات الاطباء، ص ۷۳؛ ابن ابی أصیبعه، صیون الانباء، ۲۷۰/۱.

۲. مابجد فخری، سیر فلسفه در جهان اسلام، ص ۸۶.

۳. ر.ک: همان، صص ۹۳-۹۴ و نیز به:

مادی باشد. به این معنا که مثلاً خداوند با ایجاد «آ»، آن را زمینه‌ساز پذیرش فعل و فیض جدیدی می‌سازد که وجود «ب» است. همچنین وجود «ب» پذیرای فیض وجود «ج» قرار می‌گیرد. یعنی در حقیقت علت حقیقی یعنی ایجاد کننده، تنها خدا است، اما عوامل دیگر تنها از لحاظ پذیرش فیض حق مطرح‌اند. روشن است که می‌توان این نظر را با نظریه معدّات فلاسفه بعدی، یکی دانست.

سومین نکته اینکه کندی اثرپذیرها را بر دو قسم تقسیم می‌کند: بقای اثر بدون بقای مؤثر و عدم بقای اثر با عدم بقای مؤثر. نوع اول را «عمل» و نوع دوم را «فعل» می‌نامد. نظر کندی در اینجا نه با دیدگاه متکلمان سازگار است که اثر را در بقایش، نیازمند مؤثر نمی‌دانند. و نه با فلاسفه بعد از خودش که اثر را به‌طور کلی، در بقا نیز نیازمند مؤثر می‌دانند. مگر اینکه منظور کندی در این بحث، رابطه اثر و مؤثرهای مجازی باشد. ولی کندی خود به چنین چیزی اشاره ندارد.

البته چنان‌که خواهد آمد، این رشد نیز چنین سخنی دارد. اما این رشد برخلاف کندی، فاعل را به معنای «ایجاد کننده از عدم» مورد تردید قرار می‌دهد.



مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

فصل چهارم

علیت از نظر فارابی

۱. مقدمه

پیش از مرگ *فارابی* (ابو نصر) در سال ۳۳۹ هجری، دو جریان فکری دیگر، در کنار معتزله پدید آمد؛ یکی پس ناکامیاب بود و دیگری چنان کامیاب که پس از حدود دو قرن، بساط معتزله را کاملاً در نوردیده، تنها گرایش غالب و حاکم در تفکرات اسلامی شد.^۱

از این دو جریان، یکی بازگشت به مادیت یونانی بود و دومی تلاشی بود در جهت باور به خدای قادر مطلق.

شخصیت برجسته و نماد گرایش بازگشت به مادیت یا طبیعت‌گرایی، *محمد بن زکریای رازی* (۳۱۳ یا ۳۲۰ هـ) است. نماینده گرایش به قدرت مطلقه خداوندی، *ابوالحسن اشعری* (مرگ ۳۳۰ هـ) است که این مکتب به نام او شهرت یافته است.^۱

دیدگاه این دو متفکر را درباره علیت، به اختصار بررسی می‌کنیم:

۱. این دو گرایش مادی و الهی که از یونان باستان، رو در روی هم بودند، اما نگرش مادی غلبه داشت، سرانجام در جهان اسلام هم با ظهور کمرنگی از این تقابل، جریان به نفع دیدگاه الهی خاتمه یافت. برای مطالعه بیشتر، به بخش دوم این نوشته، مسئله خدا در تاریخ فلسفه مراجعه فرمایید.

الف. محمد بن زکریای رازی

هدف اصلی متفکران اسلامی، نه شناخت طبیعت، بلکه دفاع از عقاید دینی بود. اینان عقیده به جزء را در این راه، بر هیولای ارسطو ترجیح دادند؛ در صورتی که اتم‌گرایان معروف نیز اجزای را قدیم دانسته و در تفسیر طبیعت جایی به خدا نمی‌دادند. اما به هر حال متکلمان، عقیده اینان را ترجیح دادند. اما جوهر و عرض را به گونه‌ای تعریف کردند که با تفسیر دینی خودشان سازگار باشد نه با تفسیر یونانیان.^۱

اینان اراده و قدرت خداوند را در تمام حوادث جهان به عنوان عامل اصلی مطرح کردند. اما در نهایت شخصیت بزرگ یا بزرگ‌ترین شخصیت^۲ معتزله، نظام (مرگ ۲۳۱ هـ) از طرف عده‌ای به کوتاهی در تفسیر قدرت الهی متهم شد. نظام به خصوص از طرف اشاعره (از ابوالحسن اشعری گرفته تا شهرستانی) بر پایه محدود کردن کار خدا در دایره حسن و مصلحت، مورد اتهام و اعتراض قرار گرفت.^۳

درگیر شدن با افکار یونانی اگرچه امثال نظام را به طبیعت‌گرایی نکشید؛ اما کسان دیگری مانند سرخسی (احمد بن طیب، مقتول ۲۸۶ هـ) و ابن راوندی (۲۹۷ هـ) و رازی به نوعی اثرپذیری از تفکر یونانی را در طبیعت‌گرایی، از خود بروز دادند. رازی را از دو جهت سرزنش می‌کنند: یکی بازگشت از ارسطو و دیگری پیروی از طبیعت‌گرایان یونان باستان.^۴

رازی که قسمت عمده آثارش از بین رفته و عقایدش را بیشتر با روایت مخالفانش باید شنود، به پنج حقیقت قدیم باور دارد که عبارتند از:

۱. خدا، ۲. نفس کلی، ۳. هیولا، ۴. مکان و ۵. زمان.

از این پنج قدیم، دو حقیقت، زنده و فعال است که عبارتند از خدا و نفس.

۱. ابوالحسن اشعری، مقالات، ۴۴/۱؛ یوسف کرم، مراد وهبه، المعجم الفلسفی، ماده ذره، جزء و جوهر.

۲. احمد محمود صبحی، فی علم الکلام، ص ۲۱۷.

۳. همان، صص ۲۲۴ و ۲۵۲.

۴. صاعد بن صاعد النلسی، طبقات الامم، ص ۵۳؛ ابوالحسن مسعودی، التیبه والاشراف، صص ۱۲۲ و ۱۶۲.

یکی منفعل و بی‌جان است که هیولا است که همه موجودات از آن پدید آمده‌اند. دوتای دیگر، زنده نبوده و فعل و انفعالی هم ندارند که عبارتند از: مکان (خلأ) و زمان.^۱

به نظر می‌رسد که رازی با قبول خداوند، در موضوع علیت به راهی رفته است که بر خلاف طبیعت‌گرایان یونان است. خداوند رازی نیز مانند علت‌های فاعلی ارسطو، «ابداع» نمی‌کند؛ بلکه کارش پدیدآوردن پدیده‌ها از راه ترکیب است.^۲

این گرایش چنان که گفتیم، چندان کامیاب نبوده و در سیر تفکرات مسلمانان نقشی نداشته و به دست فراموشی سپرده شده است.

ب. اشعری و اشعریت

با اینکه دین اسلام خردورزی را تشویق می‌کرد و چنان‌که گفتیم، عقل‌گرایان (معتزله) نخستین گروه رسمی اسلامی بودند که عقل و اندیشه را اساس کار قرار داده و به بحث از عقاید دینی پرداختند؛ اما این عقل‌گرایی با همه تأکیدها و تشویق‌های قرآن، از همان آغاز از طرف کسانی که نمی‌خواستند قداست تعالیم دینی و حرمت کلام الهی با چون و چرای بشری آسیب یابد، مورد اعتراض و تهدید قرار گرفت. محدثان و علمای دین، دلالت ظاهری کتاب و سنت را از هرگونه دخل و تصرف بشری بی‌نیاز می‌دیدند. از شخصیت‌های معروف این گرایش می‌توان از داوود بن علی (مرگ ۲۷۰ هـ) نام برد. اینان هرگونه بحث کلامی را بدعت می‌شمردند.^۳ احمد بن حنبل (مرگ ۲۴۱ هـ) و مالک بن انس (مرگ ۱۸۲ هـ) از پیشوایان اهل سنت، نیز از این

۱. محمد رازی، رسائل فلسفیه؛ ابوعلی احمد، الأزمه و الأمکنه، ۱/۱۴۴؛ بیرونی لیپزیک، ۱۹۲۵، ص ۱۶۳

۲. ناصر خسرو، زاد المسافرین، صص ۷۶-۷۵؛ محمد رازی، رسائل فلسفیه، ص ۲۲۴. باید توجه داشت که موضوع کفر و زندقه رازی به انکار دین و حیانی مربوط است نه انکار خدا.

۳. امین احمد، محیی الاسلام، ص ۳۶؛ ابوالحسن اشعری، رساله فی استحسان الخوض فی علم الکلام، ص ۴.

گرایش حمایت می‌کردند.

در این میان *ابوالحسن اشعری* (مرگ ۳۳۰ یا ۳۳۴ هـ) را کسی می‌دانند که با میانه‌روی خود، تندروی‌های معتزله را در اعتماد بر عقل از طرفی و افراط ظاهریه را در اعتبار دلالت ظاهری کتاب و سنت از طرف دیگر، تعدیل کرد.^۱ اگرچه در یک نگرش ظاهری، تعبیر «تعدیل» درست است؛ اما اشعریّت با مبانی خاص خود عملاً اندیشه و چون و چرا را نپذیرفته و گرایش اهل ظاهر را رسمیت بخشید.

دیدگاه اینان (اشاعره) در علّیت بر این اساس و هدف استوار است که قدرت و سلطنت مطلقه خداوند را در سراسر جهان هستی جاری دانسته و آفریدگان را از هرگونه آفرینشی ناتوان بدانند و اعلام کنند: تنها عامل مؤثر، قدرت قدیم است و قدرت حادث نمی‌تواند منشأ اثر باشد.^۲

این دیدگاه، یعنی سلب هرگونه قدرت تأثیر از مخلوقات، سال‌ها پیش از *ابوالحسن اشعری* بسیار صریح و روشن به وسیله *جهم بن صفوان* (مرگ ۱۲۷ هـ) مطرح شده بود. *جهم بن صفوان* بر این باور بود که؛ چنان‌که میوه دادن را به درخت، جریان را به رودخانه، حرکت را به سنگ، طلوع و غروب را به خورشید و رویش گیاهان را به زمین، مجازاً نسبت می‌دهیم و در حقیقت همه این‌ها کار خداوند است، نسبت افعال انسان هم به انسان، مجازی است. بنابراین خلق افعال موجودات جاندار و بی‌جان، در انحصار خداوند است.^۳

بدین‌گونه اشاعره با نفی رابطه علّیت میان پدیده‌های جهان و حوادث و لوازم آن‌ها، در بسط و تحکیم قدرت خداوندی کوشیدند. اینان نظریه جواهر و اعراض را همانند معتزله برابر با قدرت مطلقه خداوندی تنظیم کردند. اعراض را بالطبع زوال‌پذیر دانستند و ذرات و اتم‌ها را نیز همانند اعراض در پیدایش و بقا، نیازمند خداوند دانسته و اجسام را نیز ترکیبی از همین جواهر و اعراض

۱. شریف، م.م. تاریخ فلسفه در اسلام، ج ۱، ص ۳۲۰.

۲. *ابوالحسن اشعری*، مقالات، صص ۲۹۱ و ۵۵۴-۵۳۹؛ الاپانه، ص ۹.

۳. شهرستانی، ملل و نحل، ص ۵۹ به بعد؛ بغدادی، اصول الدین، ص ۱۳۴.

شمرده، همه را یک جا و به طور مستقیم به اراده خداوند وابسته ساختند.^۱
متکلمان نظریه زوال‌پذیری اعراض را از آیات قرآن کریم اقتباس کرده بودند.^۲

ابوالحسن اشعری وقت خود را بیشتر صرف مسائل اعتقادی مانند قدم قرآن، صفات الاهی و رویت خداوند کرد. اما همفکران بعدی او همچون قاضی ابویوسف محمد باقلانی (مرگ ۴۰۳ هـ)، امام الحرمین جوینی (مرگ ۴۷۸ هـ)، غزالی (مرگ ۵۰۵ هـ) و نصر رازی (مرگ ۶۰۶ هـ) مابعدالطبیعه اشعری را کامل‌تر کردند.

ناگفته نماند که در دیدگاه اشاعره، نکته‌ای هست که به نظر من باید پیش از آنکه تاکنون مورد توجه بوده است، مورد توجه و دقت جدی قرار گیرد. آن نکته اینکه: «آیا خدا برتر و بالاتر از همه چیز نیست؟» به عبارت دیگر آیا در جهان هستی چیزی هست که دایره حاکمیت و شمول آن، حتی خدا را نیز در قلمرو خود بگنجاند؟ اشاعره بر این باوراند چیزی برتر از خدا وجود ندارد، تا بر افعال خداوند اثر بگذارد. در حالی که معتزله و فلاسفه بعد از کندی، هر یک به نوعی، افعال الاهی را در چهارچوب چیز دیگری قرار می‌دهند که گویی آن چیز دیگر، برتر از خدا بوده و بر خداوند نیز حاکم است!

آن چیز دیگر از نظر معتزله، «حُسن و قبح» است و از دیدگاه فلاسفه بعدی نیز «علّیت» از چنین موقعیتی برخوردار است. بدیهی است که مؤمنان و بندگان خدا، از این‌گونه باورها در مورد خداوند، خوشنود نخواهند بود. این ناخوشنودی دلایلی دارد؛ از جمله:

الف. ظاهر کتاب و سنت با محدودیت قدرت خداوند سازگار نیست. خداوند بر همه چیز توانا است.^۳ و جریان منظم حوادث که ما از آن با عنوان

۱. ابوالحسن اشعری، مقالات الاسلامیین، ص ۳۷۰

۲. قرآن کریم، ۲۴/۴۶ و ۶۷/۸

۳. این مضمون بیش از بیست و هفت بار در قرآن، با همین تعبیر تکرار شده است. از جمله فقط در سوره بقره آیه‌های: ۲۰، ۱۰۶، ۱۰۹، ۱۴۸، ۲۵۹ و ۲۸۴ و با تعبیرهای دیگر و ذکر مصادیق هم ده‌ها بار تکرار شده است.

سببیت، یا علیت تعبیر می‌کنیم، همگی محصول اراده و فعل خداونداند.^۱ و سنت‌های خداوند اگر تبدیل و تغییر نمی‌پذیرند،^۲ از آن جهت است که خداوند چنین قرار داده و اراده کرده است؛ نه اینکه این سنت‌ها خارج از حوزه اراده و اقتدار خداوند بوده باشند.

ب. اگر واقعیتی برتر و بالاتر از خدا بوده و محصول اراده و فعل خدا نباشد، در آن صورت، آن واقعیت، از کجا تحقق یافته است؟ علیت را که روز به روز کمرنگ‌تر شده و می‌شود، با کدام دلیل می‌توان به عنوان واقعیت مطلق در نظر گرفت که حتی کارهای خدا نیز باید در چهارچوب آن انجام پذیرد؟ مسئله حسن و قبح از علیت هم آسیب‌پذیرتر است.

ج. همه خداشناسان، انتظار دارند که خداوند دعای آنان را پذیرفته، درخواست‌های آنان را انجام دهد. اگر قانون علیت و ضرورت علی و معلولی در کار باشد، دعاها و مناجات مؤمنان بی‌حاصل بوده و کارها بر اساس علیت جریان خواهد یافت.

به هر حال؛ چنان‌که در جای خود توضیح داده‌ام، یکی از عوامل نفوذ اشعریت و شکست فلسفه و اعتزال همین نکته است که خدای اشاعره بر همه چیز توانا است و هر کاری را می‌تواند انجام دهد و حسن و قبح و قوانین جهان، همه به اراده و تشریع و فعل او مربوط‌اند.^۳

۲. علیت از نظر فارابی

بدون شک *فارابی* در پدید آمدن فلسفه اسلامی نقش مؤثر داشته است. اما بحث او در مسئله علیت چندان قابل توجه نیست.

فارابی علت‌های چهارگانه را با این عنوان‌ها مطرح کرده است:

«مبادی وجود بر چهار گونه‌اند: «ماذا» (چیست؟)، «عماذا» (از چیست؟) و

۱. قرآن کریم، ۳۳ / ۳۸.

۲. همان، ۶۲/۳۳ و موارد دیگر.

۳. برای توضیح بیشتر، ر.ک: بحیی یثربی، *نقد غزالی*، ص ۷۶ به بعد.

«لماذا؟» (برای چیست؟) اولی همان صورت است و دومی فاعل و ماده و سومی غایت می‌باشد.^۱ فارابی چند نکته هم درباره علّیت دارد که عبارتند از: الف. بعضی موجودات هر چهار علت را دارند؛ اما ممکن است بعضی از موجودات تنها سه علت را داشته باشند. این گونه موجودات باید مجرد بوده و نیازمند ماده نباشند.^۲

ب. علت باید با معلول وجود داشته باشد. بنابراین علت‌هایی که با معلول و در کنار معلول باقی نمی‌مانند، علت‌های حقیقی نیستند، بلکه از نوع معدّ و معین‌اند.^۳

ج. غایت در امور طبیعی همان وجود صورت در ماده است. زیرا هر طبیعت شخصی، با این هدف حرکت می‌کند که صورتی در ماده پدید آید.^۴ د. عدم اشیا هم ناشی از سبب است. فارابی می‌گوید هیچ چیز به خودی خود معدوم نمی‌گردد؛ و الا وجودش امکان نمی‌یافت. عده‌ای چنین می‌پندارند که حرکت به خودی خود نابود می‌گردد، در حالی که این عدم از یک سبب سرچشمه می‌گیرد.^۵

ه. علت‌ها بر دو قسمت: نزدیک و دور. علت‌های نزدیک را می‌توان شناخت؛ اما علت‌های دور گاهی به درستی شناخته نمی‌شوند. همین شناختن علت‌های دور باعث می‌شود که بعضی از حوادث را اتفاقی و تصادفی بپندارند.^۶

و. افعال و آثار طبیعی ضروری نیستند. برخی چنین می‌پندارند که آثار و افعال طبیعی ضروری هستند. یعنی آتش حتماً می‌سوزاند و آب مرطوب

۱. ابونصر فارابی، *تحصیل السعادة*، ص ۵۲

۲. همان.

۳. ابونصر فارابی، *التعلیقات*، صص ۴۳-۴۲ (بند ۱۰).

۴. همان، صص ۵۴ و ۵۷ (بندهای ۶۵ و ۷۷).

۵. همان، ص ۵۹ (بند ۸۰).

۶. ابونصر فارابی، *رساله فی ما یصح و ما لا یصح من احکام النجوم*، صص ۵۰ و ۵۷ (بندهای ۵ و ۱۷ و ۱۸).

می‌سازد و برف سرد می‌کند. در حالی که این آثار برای این طبیعت‌ها ضروری نیستند، بلکه به گونه‌ای هستند که غالباً امکان دارند.

برای اینکه هر کاری به دو طرف نیازمند است: یکی آمادگی فاعل برای تأثیر و دیگری آمادگی منفعل برای پذیرش اثر فاعل. اگر در هر یک از دو طرف این آمادگی نباشد، هیچ فعل و اثری تحقق نمی‌یابد. هر چه این آمادگی بیشتر باشد، نتیجه کامل‌تر خواهد بود. اگر در طرف منفعل، مانع‌ها و عدم آمادگی‌ها در کار نباشد، رابطه طبیعت با افعال و آثارش ضروری خواهد بود.^۱

فارابی در آثار دیگرش نیز تأثیر موجودات مادی و محسوس را ضروری نمی‌داند. بلکه این تأثیر را «در بیشتر موارد ممکن» می‌داند. یعنی غالباً آتش، امکان سوزاندن دارد.^۲

ز. میان موجودات مادی رابطه علیت فاعلی نیست. *فارابی* می‌گوید:

علت حرارت، وجودی است که بخشنده صورت به موجودات جهان است (واهب الصور). بنابراین، هم علت حرارت و هم علت سوزانیدن و نیز علت آتش، همان «واهب الصور» است. و هیچ فردی از این‌ها، نمی‌تواند علت فرد و شخص دیگر باشد.^۳

متأسفانه *فارابی* رساله یا فصل ویژه‌ای را برای بحث علیت ندارد. این‌ها را از لابلای مطالب رسالات او در آوردیم. البته در مورد مسائلی که علیت، پایه و اساس آن‌ها است از قبیل آفرینش جهان، ترتب موجودات و غیره مطالبی دارد که در جای خود خواهد آمد.

ح. علل و مبادی اجسام و اعراض جسمانی، شش مرتبه اصلی و عمده دارند که هر مرتبه، شامل صنف و نوع خاصی از این علل و مبادی است. این شش نوع و مرتبه به شرح زیراند:

- سبب نخستین، در مرتبه نخستین.

- سبب‌های ثانوی، در مرتبه دوم.

۱. همان، ص ۵۲ (بند ۱۰)

۲. همو، رساله فضیلة العلوم، چاپ حیدرآباد، ص ۵.

۳. ابونصر فارابی، تعلیقات، همان، ص ۶۶ (بند ۹۹)

- عقل فعال، در مرتبه سوم.

- نفس، در مرتبه چهارم.

- صورت، در مرتبه پنجم.

- ماده، در مرتبه ششم.^۱

ط. قاعده الواحد. این قاعده را متکلمان عموماً مطرح نکرده و بعداً هم قبول نکردند. از فلاسفه پیش از ابن سینا نیز ظاهراً تنها فارابی آن را مطرح کرده است. آقای دینانی نوشته‌اند که نخستین کسی که در جهان اسلام، آن را مطرح کرده، کندی است.^۲ میرزا مهدی آشتیانی به خاطر دل‌بستگی خودشان، این قاعده را به همه فلاسفه یونان و همه حکما و عرفای مسلمان و اکثریت متکلمان مسلمان نسبت داده‌اند!^۳ از این نسبت‌های بی‌سند به فلاسفه یونان و اسلامی موارد زیادی در دست است.

آنچه مسلم است، کندی نخستین کسی نبوده که این موضوع را مطرح کرده باشد. آقای دکتر دینانی نوشته‌اند که برای نخستین بار این قاعده در آثار کندی مورد بررسی قرار گرفته است؛ اما به جای چند اثر، تنها از یک اثر نام برده و گفته‌اند که کندی در رساله وحدانیت خدا و تناهی جرم جهان، آن قاعده را به تفصیل مورد بررسی قرار داده و حتی به آن استناد کرده است!^۴ این هم خطا است و آقای دکتر عبارت کندی را درست متوجه نشده‌اند.

توضیح آنکه رساله نام برده این نام را دارد «فی وحدانیه الله و تناهی جرم العالم» و در اثبات توحید واجب است. با این بیان که اگر «محدث» (واجب الوجود) بیش از یکی باشد، همگی مرکب خواهند بود از ما به الأشراک و ما به الأمتیاز. موجود مرکب نیازمند علّتی است که این ترکیب را ایجاد کند. بنابراین باید این فاعل نیز فاعلی داشته باشد. اکنون آن فاعل یا واحد است و یا کثیر. اگر واحد باشد که هم او واجب الوجود است و مطلب ما ثابت می‌شود. و اگر کثیر باشد

۱. ابونصر فارابی، *السیاسات المدنیّة*، ص ۱.

۲. غلامحسین ابراهیمی دینانی، *قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی*، ۶۱۵/۲-۶۱۱.

۳. مهدی آشتیانی، *اساس التّوحید*، صص ۱۵-۷.

۴. غلامحسین ابراهیمی دینانی، *قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی*، ۶۱۴/۲.

و این کثیر هم از کثیر صادر شود، در آن صورت، جریان تا بی نهایت ادامه می یابد. چون تسلسل باطل است، پس فاعل باید واحد باشد.^۱

بنابراین اگر دقت کنیم، سخن کندی برخلاف قاعده الواحد است! یعنی کندی می گوید که حتماً باید در جایی این کثرت به وحدت برسد؛ وگرنه اگر همیشه کثیر از کثیر صادر شود، دچار تسلسل خواهیم شد.

اما فارابی لااقل در دو رساله اش (اثبات مفارقات، زینون الکبیر) این قاعده را مطرح کرده است.

فارابی برای اثبات و تبیین این قاعده، دلیلی ارائه نمی دهد و مبنایی ذکر نمی کند. اما از این قاعده در دو مورد بهره برداری می کند:

فارابی در رساله زینون در این مورد از این قاعده استفاده می کند که ماده و صورت جسم، هر دو با هم از مبدأ واحد صادر نمی شوند.^۲ سپس فارابی این قاعده را از ارسطو هم نقل می کند.^۳ در رساله اثبات مفارقات نیز با این قاعده، صدور عقل را از واجب، ضروری دانسته و وجود عقول را اثبات می کند.^۴

مرکز تحقیقات فلسفه اسلامی

۱. یعقوب بن اسحق کندی، رساله فی وحدانیه الله و تناهی جرم العالم؛ کندی، رساله «الأبانه عن العلة الفاعلة القریبة للكون و الفساد»، مجموعه رسائل کندی، ص ۲۰۷.

۲. ابونصر فارابی، رساله زینون، فصل ۳.

۳. همان.

۴. ابونصر فارابی، رساله فی اثبات المفارقات.

فصل پنجم

علیت بعد از فارابی، تا ابن سینا

میان *فارابی* (مرگ ۳۳۹ هـ) و *ابن سینا* (مرگ ۴۲۸ هـ) فاصله‌ای داریم در حدود یک قرن. در این فاصله جریان‌های فکری گوناگونی پدید آمدند که برخی از آن‌ها، چندان اهمیتی ندارند. اما به هر حال از دو جریان عمده نمی‌توان صرف‌نظر کرد: یکی *تصوف* و دیگری *اخوان الصفا*.

از آنجا که *تصوف* یک جریان فکری نبوده، بلکه به قلمرو دیگری غیر از قلمرو عقل و اندیشه که محور فلسفه است تعلق دارد، در بحث علیت، دیدگاه صوفیان را مطرح نمی‌کنیم. مسئله «تشان و تطوّر حق»، مقوله‌ای است که اگر چه در نهایت از علیت به دور نیست، اما چون در حوزه عقل قابل تصور و تصدیق نیست، نباید در اینجا و در کنار دیدگاه‌های عقلانی طرح شود. اگرچه عرفا نیز در نیمه دوم قرن چهارم، مکتب خود را به صورت بحثی و تدوین شده، در اختیار دیگران گذاشتند.^۱

اما دیدگاه *اخوان الصفا* را باید بررسی کنیم. *اخوان الصفا* را اگر بر اساس

۱. تدوین کتاب‌های عرفانی مهمی در این مقطع انجام یافت که هنوز هم از منابع اصلی و مهم *تصوف* به شمار می‌روند. مانند: *اللمع* ابونصر عبدالله بن علی سراج طوسی (مرگ ۳۷۸ هـ). و *التعرف* لمذهب اهل *التصوف* ابوبکر محمد کلابادی (مرگ ۳۸۰ هـ). و *قوت القلوب* ابوطالب مکی (قوت ۳۸۶ هـ). تلاش برای بحثی کردن عرفان، بعدها نیز ادامه یافت. این کار با شارحان تعالیم ابن عربی در قرن هفتم و هشتم هجری، به اوج خود رسید.

«رسائل» آنان در نظر بگیریم، به نیمه دوم قرن چهارم مربوط‌اند. (۳۷۰ - ۳۵۰). و در فاصله *فارابی* و *ابن سینا* قرار دارند. اینان هم درباره علت مطالب زیر را دارند:

در تعریف علت می‌گویند: هر چیزی که منشأ و عامل پدید آمدن وجود چیز دیگر گردد، آن را علت و آن چیز پدید آمده را معلول خوانند.^۱ اینان نیز مانند *ارسطو*، موجودات جهان ماده را دارای چهار علت می‌دانند:

علت مادی، علت صوری، علت فاعلی و علت غایی.^۲

سپس موجودات را از نظر این چهار علت، بر سه قسم می‌دانند:

یکی آنان که تنها یک علت دارند، مانند عقل و نفس.

دوم آنان که دو علت دارند، مانند افلاک و ستارگان.

سوم آن‌ها که چهار علت دارند، مانند مرکبات جهان عناصر (معدن، نبات و حیوان).^۳

اخوان الصفا با تقسیم معلول از نظر نیاز به علت‌ها به معنی «ابداع» و «احداث» توجه داشتند. اولی ایجاد چیزی است از عدم؛ یعنی نیست را هست کردن، بدون دخالت و وساطت هیچ عاملی جز علت. مانند ایجاد عقل اول به وسیله خداوند. احداث نیز همین ایجاد است؛ اما با دخالت واسطه‌ها و عوامل دیگر، مانند ماده و زمان.^۴

ضمناً در آثار *اخوان الصفا* قاعده الواحد مطرح نشده است. در جایی حتی بر لزوم صدور کثیر از واحد تأکید شده است؛ با این بیان:

۱. *اخوان الصفا، رسائل*، صص ۲۰۱، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۵۹-۲۵۸ و ۲۸۵ (رساله‌های سوم، چهارم، نهم و دهم از نفسانیات عقلیات). ناگفته نماند که در «مجمل الحکمة» که ترجمه و تلخیص رسائل *اخوان* است، قید «وجود به خویشی بودن» در تعریف علت آمده است. «هر چه را وجود به خویشی بودن و وجود چیزی دیگر از وی بود، علت گویند». من در متن رساله‌ها این قید را نیافتم. رک: *مجمل الحکمة*، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه و ایرج افشار، ص ۲۹۴.

۲. *اخوان الصفا، رسائل*.

۳. همان.

۴. همان، رساله دهم از بخش سوم.

از آنجا که آفریدگار از هر جهتی حقیقتاً یگانه است، نباید مخلوق او حقیقتاً یگانه باشد. بلکه باید یک واحد متکثر و مثنوی و مزدوج باشد.^۱

اینکه *اخوان الصفا*، عقل را معلولی می‌داند که تنها یک علت دارد، از این جهت است که عقل مجرد است و لذا ماده و صورت ندارد و خداوند هم در کارهایش غایت ندارد (شاید!) اما اینکه افلاک دو علت دارند، یعنی هم علت فاعلی دارند و هم علت مادی. در اینجا چرا علت صوری به حساب نیامده است؟ علت غایی را می‌توان با غایت و غرض نداشتن خدا، نفی کرد. اما چرا مرکبات جهان عناصر چهار علت دارند؟ وجود سه علت (مادی، صورت، فاعلی) معلوم است. اما چرا علت غایی در اینجا اضافه شده است؟ مگر این مرکبات معلول خدا نیستند؟ خدایی که در کارهایش غایت ندارد.



مرکز تحقیقات فلسفه اسلامی

۱. همان، رساله سوم از نفسانیات عقلیات (۲۱۰/۳).



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

فصل ششم

جمع‌بندی تلاش‌ها، تا ابن‌سینا

ابن‌سینا به فلسفه اسلامی، نظامی سنجیده و استوار بخشیده است. او تا امروز جایگاه خود را به عنوان برجسته‌ترین فیلسوف جهان اسلام حفظ کرده است. همه گرایش‌های بعدی تفکر در جهان اسلام نیز، مانند کلام، حکمت اشراق و حکمت متعالیه، علی‌رغم همه ادعاهایشان، بر محور این نظام چرخیده‌اند. به همین دلیل لازم می‌دانیم که پیش از پرداختن به ابن‌سینا، محصول تلاش متفکران پیشین را در مسئله علت، با نگاهی گذرا، جمع‌بندی کنیم.

آرای متفکران پیش از ابن‌سینا، در مسئله علت به اختصار به شرح زیر است:

۱. دموکریست و اتمیان، تنها ماده را در تبیین پدیده‌های جهان کافی می‌دانستند.

۲. ارسطو، علل چهارگانه را عنوان کرد (علت مادی، صوری، فاعلی و غایی). در علت فاعلی ارسطو، دو نکته قابل توجه است:

- یکی اینکه این علت، فقط عامل حرکت و تغییر است، نه خلق و ایجاد پدیده‌ها.

- دیگر اینکه این علت فعال نیست، بلکه معشوق است. یعنی او با جهان کاری ندارد، بلکه بعضی از موجودات (عقول و نفوس آسمانی) به خاطر عشق

و علاقه به او، فعال شده، آسمان‌ها را به جنبش درآورده، در پیدایش پدیده‌ها اثر می‌گذارند.

ارسطو علت غایی را به غایت هنرمند و غایت طبیعت تقسیم می‌کند. اولی همان ساختار خاصی است که هنرمند، آگاهانه آن را در ماده تجسم می‌بخشد. دومی ساختار مشترک در نوع اخیر است که افراد نوع، ناآگاهانه آن را در فرد جدیدی تجسم می‌بخشند.

ارسطو نکات زیر را هم در علت عنوان کرده است:

- هیچ پدیده‌ای از چهار علت بی‌نیاز نیست.

- هیچ علتی به تنهایی برای پدید آوردن یک پدیده کافی نیست.

- یک علت می‌تواند، علت دیگر هم باشد. مثلاً علت صوری، علت غایی یا فاعلی هم باشد.

ارسطو علاوه بر علت‌های چهارگانه، عامل دیگری را نیز به نام «بخت و اتفاق» مطرح می‌کند. اما در جهان اسلام، بخت و اتفاق را یک عامل واقعی ندانسته، این‌گونه مفاهیم (بخت و اتفاق) را ناشی از اشتباه غایت فاعل، با آنچه کار وی در مسیر خود به آن می‌رسد، می‌دانند. مانند آنکه کسی چاه می‌کند، تا به آب برسد، اما در مسیر رسیدن به آب، به سنگ یا گنج می‌رسد.^۱

معتزله علل چهارگانه ارسطو را چندان جدی نمی‌گیرند؛ بلکه خود نوعی علت فاعلی را مطرح می‌کنند که کارش نه تنها تحریک و تغییر، بلکه خلق و ایجاد از عدم نیز هست.

اینان نظریه «جزء» اتمیان یونان را نیز با تغییر در معنا و مفهوم آن به جای ماده ارسطو می‌نشانند. حوادث جهان را با نظریه «خلق مدام» به‌طور مستقیم به خداوند ارتباط می‌دهند. ضرورت علی را هم چندان جدی نمی‌گیرند. اگرچه آن را در روابط پدیده‌های طبیعی یعنی «تولید» می‌پذیرند. اما همه این‌ها را برخاسته از اراده و خلقت خداوند می‌دانند که هر وقت بخواهد می‌تواند این

۱. برای مطالعه و توضیح بیشتر، ر.ک: صدر، اسفار، ۲/۲۵۴ به بعد، این سینا، شفاء، طبیعات.

مقاله ۱ فصل ۱۳؛ محمدحسین طباطبائی، نهاية الحکمه، مرحله ۸، فصل ۱۳.

رابطه را بر هم زنند.

اما کندی علل چهارگانه ارسطو را مطرح کرده و علت فاعلی را به حقیقی و مجازی تقسیم می‌کند. فاعل حقیقی را که کارش هست گردانیدن نیست‌ها است، همان خداوند جهان می‌داند و بس، او بقیه موجودات را به عنوان فاعل‌های مجازی مطرح می‌کند.

در این میان کسانی چون رازی، مانند ارسطو، طبیعت را بیشتر مورد توجه قرار داده و کار خدا را همان تجزیه و ترکیب دانستند. اما این گرایش به خاطر ناسازگاری با تعالیم اسلام چندان نپایید.

با پیدایش اشعریت، علیت اعتبار خود را از دست داده، همه حوادث جهان در پیدایش و روابط خود، تنها با اراده و قدرت خداوند تفسیر شدند.

فارابی اگرچه علت‌های چهارگانه را نام می‌برد، اما بحث او درباره علیت در چند نکته زیر خلاصه می‌شود:

الف. بعضی از موجودات هر چهار علت را دارند، اما مجردات تنها سه علت دارند.

ب. علتی که همراه با معلول باقی نماند، علت حقیقی نبوده، بلکه معدّ است.

ج. غایت در پدیده‌های طبیعی همان صورت است.

د. عدم اشیا هم ناشی از سبب است.

ه. علت‌ها یا دورند یا نزدیک.

و. حوادث اتفاقی، حوادثی هستند که علت‌های دورشان برای ما شناخته شده نیستند.

ز. تأثیر عوامل طبیعی به صورت ضروری نیست، بلکه مشروط به آمادگی‌های فاعل و متفعل است.

ح. میان موجودات مادی، رابطه علیت فاعلی نیست. علیت فاعلی در انحصار «واهب الصور» می‌باشد.

اخوان الصفا نیز در علیت مطلب زیادی ندارند. آنان علل چهارگانه را

مطرح کرده و موجودات را از نظر تعداد علت‌ها به سه قسم می‌دانند:

- موجودات یک علتی، مانند عقل و نفس.

- دو علتی، مانند اجرام آسمانی.

- چهار علتی، مانند مرکبات جهان عناصر.

آن‌ها معلول را به ابداعی و احدائی تقسیم می‌کنند. اولی ایجاد از عدم است، بدون دخالت چیزی جز فاعل. دومی همین ایجاد است، اما به واسطه عوامل دیگری مانند ماده و زمان.

این تمام چیزی است که آنچه ابن سینا در بحث علیت از پیشینیان خود در دست دارد. حال باید دید که خود او در این باره چه کرده است؟



مرکز تحقیقات فلسفه اسلامی

فصل هفتم

علیت از نظر ابن سینا

کار ابن سینا را در دو مرحله پی می گیریم: یکی گزارش آنچه در آثار او درباره علیت وجود دارد. دیگری یک نگرش تحلیلی در جهت تشخیص کارهای اختصاصی ابن سینا و افزوده های وی بر دستاورد متفکران پیشین.

یک. گزارش مباحث و مسایل

۱. تعریف علیت. ابن سینا در تعریف علت و معلول می گوید:

مبدأ (علت) هر آن چیزی است که خودش به خودی خود یا به واسطه دیگری دارای وجود تام و کامل گشته، سپس منشأ پیدایش و قوام پدیده دیگر باشد.^۱

۲. اقسام علت. ابن سینا در مرحله اول، علت را به دو قسم اصلی تقسیم می کند:

الف. علل ماهیت؛

ب. علل وجود.

چون هر یک از این دو قسم خود بر دو قسمند، علت ها به طور کلی بر چهار قسم خواهند بود: علت مادی و علت صوری که علل ماهیت اند و علت

فاعلی و علت غایی. که علل وجوداند.^۱

در اینجا یادآوری این نکته را لازم می‌دانم که این علت‌های چهارگانه تنها در جوهرهای مادی مطرح‌اند. اما جوهرهای مجرد، دارای ماده نیستند. نیز عرض‌ها بسیط‌اند و دارای ماده نیستند. اما چون عرض‌ها به هر حال به عالم ماده و جهان محسوس تعلق دارند و از حوادث زمانی به‌شمار می‌روند؛ از محلی که همانند ماده، حامل قوه آن‌ها باشد، بی‌نیاز نیستند. از این رو ابن‌سینا موضوع را در مورد عرض‌ها جانشین ماده می‌داند. لذا می‌گوید: اگر موضوع و ماده را یکی بدانیم، تعداد علت‌های ما چهار خواهد بود؛ وگرنه پنج قسم علت خواهیم داشت.^۲

او در نجات علت را با ملاحظات شش قسم می‌داند؛ به این شرح:

- ماده برای مرکب.
- صورت برای مرکب.
- موضوع برای عرض.
- صورت برای ماده.
- فاعل.
- غایت.

۳. علت تامه و ناقصه. او در تقسیم دیگر، علت را به دو قسم تقسیم می‌کند:

- علت تامه. علتی که برای ایجاد معلول خود، نیازمند همراه شدن با عوامل دیگر نباشد.

- علت ناقصه. چیزی که می‌تواند منشأ ایجاد چیز دیگر باشد، به شرط آنکه با عوامل دیگر همراه گردد.^۳

علت تامه به دو صورت قابل فرض است: یکی آنکه چیزی بالذات علت

۱. ابن‌سینا، اشارات و تنبیها، نمط ۴، فصل‌های ۷-۵.

۲. ابن‌سینا، شفاء الیهیات، مقاله ششم، فصل.

۳. ابن‌سینا، اشارات، نمط ۵، فصل ۸.

پیدایش چیز دیگر باشد. مانند واجب‌الوجود، نسبت به عقل اول. دیگر آنکه چیزی اگرچه بالذات علت چیزی نباشد، اما همه شرایط لازم دیگر را با خود داشته باشد. مانند علّیت عقل فعال برای پیدایش جوجه، از تخم مرغی که به مدت لازم و در شرایط لازم، تحولات لازم را یافته باشد.

۴. علت فاعلی و معدّ. این‌سیئا در تقسیم دیگر، علت را به دو قسم تقسیم می‌کند:

- علت فاعلی که کارش هست کردن از نیستی است. یعنی چیزی را که وجود ندارد، وجود می‌بخشد و ایجاد می‌کند.

- علت معدّ که نمی‌تواند چیزی را ایجاد کند؛ یعنی آن را از نیستی به هستی در آورد؛ اما می‌تواند زمینه را برای پیدایش چیزهای جدیدی به وسیله علت فاعلی، مانند یک صورت جسمانی در ماده، یا یک عرض در اجسام دیگر آماده کند.

این‌سیئا فاعل بودن یعنی ایجاد را در انحصار «عقول» مجزّد از ماده می‌داند. از نظر او اجسام مادی تنها می‌توانند «معدّ» و زمینه‌ساز پیدایش صورت‌های جدید جسمانی و یا اعراض واقع شوند.^۱

۵. میان علت‌های معدّ و معلول‌ها رابطه ضروری وجود ندارد بلکه یک اولویت پدید می‌آید. این‌سیئا در این‌باره می‌گوید: معدّ آن چیزی است که در یک زمینه حالتی ایجاد می‌کند که این زمینه با آن حالت، نسبت به یک پدیده در مقابل پدیده دیگر اولویت می‌یابد. و همین اولویت سبب ترجیح آن صورت شده، سپس آن صورت از طرف مبادی نخستین که بخشنده صورت‌ها هستند، به آن زمینه مستعد افاضه می‌گردد.^۲

۶. میان علت تامه و معلول همیشه رابطه «ضرورت» وجود دارد نه اولویت. برخلاف علت‌های ناقص و عوامل معدّ و زمینه‌ساز که رابطه آن‌ها با معلول رابطه ضروری نیست. چنان‌که در شماره پیش گفتیم. استدلال این‌سیئا

۱. این‌سیئا، اشارات و تنبیهات، نسط ششم، فصل ۳۶.

۲. این‌سیئا، نجات، الهیات، مقاله دوم، فصل ۳۵ و شفا، الهیات مقاله ۹، فصل ۶.

که پس از وی نیز تا به امروز چیزی بر آن نیفزوده‌اند، به این شرح است:

نسبت یک ماهیت ممکن، به وجود و عدم، مساوی است. ترجیح یکی از آن‌ها، نیازمند مرجح بیرونی است. تا این ترجیح به حد ضرورت نرسد، هر دو طرف امکان دارد. چون هر دو طرف، امکان دارد، باز هم به مرجع نیازمندیم. بنابراین، تنها در جایی که یک طرف ضرورت پیدا کند، دیگر طرف مقابل امکان نخواهد داشت و نیاز به مرجح از بین خواهد رفت.^۱

۷. از یک علت، جز یک معلول صادر نمی‌گردد. این‌سینا این رابطه را میان علت و معلول اثبات کرده^۲، و آن را مبنای اساسی تبیین و پیدایش جهان قرار داده است. اساس این قاعده، چیزی جز لزوم «سنخیت» میان علت و معلول نمی‌باشد؛ چنان‌که استدلال این‌سینا هم در اثبات این قاعده، بر این مبنا استوار است؛ با این بیان که: اگر یک علت منشأ صدور و پیدایش دو معلول واقع شود، حتماً باید دارای دو جنبه و جهت جداگانه باشد.^۳

اما چنان‌که خواهیم گفت، این‌سینا لزوم سنخیت میان علت و معلول را نه تنها در جایی ثابت نکرده، بلکه بر خلاف آن هم سخن گفته است. او در شفا می‌گوید: معلول یک علت ممکن است، مانند خودش نباشد.^۴ و در جای دیگر می‌گوید: علت از نظر نوع باید مخالف با معلول خود باشد. و لذا عقل می‌تواند علت عقل باشد؛^۵ اما جسم نمی‌تواند علت جسم بوده، یا نفس علت نفس باشد.^۶

۸. تقسیم علت فاعلی به:

- فاعل الاهی. آنکه بخشنده وجود معلول است.

۱. ابن سینا، اشارات، نخط ۵، فصل ۱۰.

۲. همان، فصل ۱۱، و نخط ۶ فصل‌های ۲۹ و ۳۷ و ۳۹ و ۴۱ و ۴۲؛ شفا، الیهیات، مقاله ۹ فصل ۵؛ المباحثات، بند ۷۸۷.

۳. ابن سینا، اشارات، نخط ۵، فصل ۱۰.

۴. ابن سینا، شفا، الیهیات، مقاله ۶ فصل ۳ و نیز: تعلیقات، تحقیق عبدالرحمن بدوی، صص ۹۶ و ۱۳۴-۱۳۵.

۵. زیرا هر عقلی یک نوع جداگانه است.

۶. ابن سینا، المباحثات، تحقیق محسن پیدارفر، بند ۳۹۵ و ۷۸۵.

- فاعل طبیعی. آنکه عامل حرکت در جسم است.^۱

۹. اثبات علت فاعلی الاهی. ابن سینا علت‌های دیگر (مادی، صوری، غایی) را در پیدایش و موجودیت، نیازمند فاعل الاهی می‌داند.^۲

۱۰. پس از آفرینش عقول، افلاک و نفوس آسمانی، کلیات عناصر جهان مادی، با دخالت آن عقول، افلاک و نفوس، پدید می‌آیند. سپس به دلیل همین تأثیرات آسمانی، ترکیبات عناصر، پدید آمده، یا ناپدید می‌شوند. بدین‌سان کون و فساد در جهان مادی به دو عامل وابسته می‌گردد:

یکی عامل تأثیرات و آمادگی‌های مادی.
و دیگری علت فاعلی (عقل فعال) که پس از آمادگی محل، صورت مناسب آن را به آن افاضه می‌کند.^۳

دو. کارهای اختصاصی ابن سینا

ابن سینا این افتخار را دارد که مؤسس نظام فلسفی در جهان اسلام است. اما بدون شک از محتوای این نظام، قسمتی ابداع ابن سینا بوده و قسمتی برگرفته از نظرات و آرای حکمای پیشین است؛ از یونان باستان گرفته، تا متکلمان و فیلسوفان اسلامی.

اکنون می‌خواهیم ابداعات و مسایل مختص به ابن سینا را در مسئله علّیت مشخص کنیم.

۱. تعریف علت. بدان‌گونه که از ابن سینا نقل کردیم، در آثار پیش از وی سابقه ندارد. ابن سینا از تعریف علت، شرط قدیم و واجب بودن را حذف کرده و می‌گوید:

«علت هر آن چیزی است که به خودی خود، یا به واسطه علت دیگر دارای وجود تام گشته، سپس منشأ پیدایش یا قوام موجود دیگری گردد. البته پیش از ابن سینا، اخوان الصفا نیز از تعریف علت ایجاد، شرط وجوب

۱. ابن سینا، شفاء، الهیات، مقاله ۶، فصل‌های ۱ و ۲.

۲. ابن سینا، اشارات، نمط ۲، فصل ۷.

۳. ابن سینا، شفاء، الهیات، مقاله ۹، فصل ۶.

را حذف کرده بودند.^۱ اما عملاً چنان که در بخش های دیگر این نوشته، از جمله در بحث «صدور جهان و نظام کون و فساد» خواهد آمد، تبیین روشن این مسئله را مدیون ابن سینا هستیم.

۲. تقسیم علت به: علل ماهیت و علل وجود. اگرچه علت های چهارگانه را از ارسطو به این سو، زیاد عنوان کرده اند، اما تقسیم آن ها به علت های ماهوی و وجودی، تنها در آثار ابن سینا عنوان شده است.

۳. وابسته گردانیدن مه علت (مادی، صوری و غایی) به یک علت (فاعلی). با این کار ابن سینا به این نتیجه می رسد که از میان علت ها، تنها علت فاعلی، شایستگی آن را دارد که به عنوان علّة العّلل مطرح شود.^۲

نتیجه این کار ابن سینا آن است که ما بتوانیم به وجود علّة العّلل استدلال کنیم. برای اینکه ابن سینا جهان را قدیم زمانی دانسته و پیدایش حوادث مادی را بدون ماده و مدت، هیچ گاه امکان پذیر نمی داند. بنابراین اگر علت فاعلی، به معنی الهی آن اثبات نگردد، از معدّات و عوامل متوالی که تا بی نهایت می توانند ادامه یابند، هرگز به موجود واجب الوجود نمی رسیم. این مسئله بسیار مهم که از ابداعات ابن سینا است، پیش از وی، حتی پس از وی نیز تا به امروز مورد غفلت قرار گرفته است.^۳

۴. تقسیم علت فاعلی به: الهی و طبیعی. متکلمین، به خصوص اشاعره، تأثیر غیر خداوند را چندان جدی نگرفتند. کسّهای هم فاعل را به حقیقی و مجازی تقسیم کرده، جز خداوند را «فاعل مجازی» نامید.

کسانی مانند رازی به طبیعت سهم بیشتر داده و کار خدا را تقریباً همانند دیدگاه ارسطو در حرکت دادن و تجزیه و ترکیب، خلاصه کردند. فارابی در این باره بحث نکرده و فقط به «معدّ» بودن بعضی از عامل ها و فاعل ها اشاره داشت.

۱. همین اثر، فصل پنجم.

۲. ابن سینا، اشارات و تنبیهات، نمط ۴، فصل های ۷ و ۸.

۳. این موضوع را در بحث اثبات واجب به تفصیل مورد بررسی قرار خواهیم داد.

اما/بن‌سینا با بیان روشن، نقش عوامل مادی را با توجه به خداوند و مبادی عالیه مشخص کرد. از نظر/بن‌سینا، مجردات از علل فاعلی خود، بدون دخالت علل و عوامل دیگر پدید می‌آیند. اما موجودات جهان مادی در پیدایش خود، به دو چیز نیازمندند: یکی عوامل زمینه‌ساز (معدّات)، دیگری علت فاعلی (عقل فعال). /بن‌سینا با این نظریه، نقش علل و عوامل مادی را بسیار جدی و مؤثر دانست. به گونه‌ای که تأثیر و عمل علت فاعلی (علت ماورایی و غیرمادی) را به تأثیر علت‌های مادی وابسته کرد. علت‌های مادی، فاعل طبیعی و معدّ پیدایش یک پدیده‌اند. یعنی باید نخست این علل و عوامل به صحنه بیایند و کارشان را بکنند، سپس علت فاعلی وارد میدان شده و کار خود را که همان «ایجاد» است انجام دهد. فاعل طبیعی و ماده و استعداد مادی، همگی فراهم می‌آیند تا زمینه عمل علت فاعلی را آماده کنند. مثلاً اگر قرار باشد جوجه‌ای پدید آید، نخست باید تخم مرغی سالم و آماده تحوّل وجود داشته باشد. سپس این تخم مرغ در شرایط مناسبی مانند زیر بال مرغ یا در داخل دستگاه جوجه‌کشی قرار گیرد. سپس مدتی این شرایط و محرک‌ها در تخم مرغ اثر بگذارند، تا سرانجام که زمینه لازم آماده شد، علت فاعلی وارد عمل شود و درست در لحظه‌ای که شرایط و زمینه بقای صورت تخم مرغ آسیب‌دیده و دیگر بقای این صورت امکان ندارد، صورت جوجه را در ماده تخم مرغ پدید آورد.

اگر آب را روی آتش بگذارید، تأثیر آتش به عنوان فاعل طبیعی، حرارت آب را بالا می‌برد تا اینکه به درجه‌ای می‌رسد که دیگر صورت آب، در ماده‌اش نمی‌تواند بماند. در این موقع همزمان با معدوم شدن صورت آب، علت فاعلی، صورت بخار را در ماده آن ایجاد می‌کند. بدین‌سان «کون و فساد» پدیده‌ها تحقق می‌یابد.

۵. ضرورت علی. از نظر متفکرانی که اساس تلاش آنان تحکیم و تفسیر عقاید دینی بود (متکلمان) ضرورت میان فاعل و فعل او، از جهتی درست بود و از جهت دیگر نادرست. درست از آن جهت که خداوند (فاعل) اگر پیدایش

با تحول چیزی را اراده کند، قطعاً و ضرورتاً آن چیز تحقق می‌یابد.^۱
و نادرست از آن جهت که از طرف هیچ فاعلی نسبت به فعلش، ضرورت و حتمیت وجود ندارد. برای اینکه فاعل‌ها کلاً بر دو قسمند:
الف. فاعل حقیقی که خداوند جهان، تنها مصداق آن است، فاعل مختار است. یعنی میان او و کارهایش، هیچ حتمیت و ضرورتی، که مربوط به طرف خداوند باشد، وجود ندارد.

ب. فاعل‌های ظاهری و مجازی دیگر که همه عوامل آسمانی، زمینی، انسانی و غیر انسانی به ظاهر مؤثر در پدید آمدن پدیده‌ها را در بر می‌گیرد. این‌ها اصلاً نقش جدی در پیدایش و تحول جهان ندارند، تا چه رسد به ضرورت و حتمیت این نقش. مثلاً سوزاندن در حقیقت کار آتش نیست و کار خدا است. دیگر چه جای آنکه بگوییم که آتش بالضرورة و حتماً خواهد سوزاند.

در این میان دیدگاه معصر، خلاف و نظام در اوایل قرن سوم هجری در مورد تأثیر جوهرها در پیدایش اعراض و نقش طبیعت اجسام در پیدایش آثار و اوصاف خودشان، گاهی به پذیرش علیت در میان پدیده‌های جهان نزدیک می‌شود؛^۲ اما با تأمل در زیربنای فکری و مجموع اظهارات متفکران معتزله، همه این تأثیرها، از اراده و قدرت خداوند نشأت می‌یابند^۳ و در اراده الاهی نیز، ضرورتی نسبت به فاعل اراده وجود ندارد.

کنشی نیز مانند معتزله، ایجاد موجودات و همه تأثیرهای دیگر را به خداوند متعلق دانسته، جز خداوند که تنها فاعل حقیقی است، بقیه مؤثرها را فاعل‌های مجازی می‌داند. بحث او در علیت بسیار محدود و ناچیز است.^۴

فارابی نیز در بحث ناچیز و محدود خود، آشکارا به انکار ضرورت در تأثیر و تأثرهای پدیده‌های جهان نظر می‌دهد. او اصولاً علیت را در موجودات

۱. قرآن در مواردی از جمله ۸۲/۲۶ به این نکته تصریح و تأکید دارد.

۲. چنان‌که در فصل دوم همین نوشته، گزارش کردیم.

۳. همان؛ و نیز، عبدالجبار قاضی، المعنی، جزء نهم، ص ۱۴.

۴. ر.ک: فصل چهارم همین نوشته.

طبیعی انکار می‌کند.^۱

اخوان الصفا هم به مسئله ضرورت، اشاره‌ای ندارند.

اما *ابن سینا* با همان اعتنایی که به اصل علّیت دارد، احکام و قوانین علّیت را نیز بسیار جدی می‌گیرد. او همیشه، ایجاد و تأثیر را تنها در حالت وجوب و ضرورت، قابل تحقق می‌داند.^۲

او خداوند را هم مشمول قوانین علّیت می‌داند و در نتیجه این ضرورت را در رابطه خدا و جهان نیز، بی‌هیچ استثنایی مورد تأکید قرار می‌دهد. اما اینکه آیا توجیه لازم را در این باره دارد یا نه؟ مسئله دیگری هست.

ابن سینا همه حوادث جهان و رابطه عرضی و طولی آن‌ها را نتیجه و معلول علم‌الاهی (عنایت) دانسته و علم‌الاهی را بر اساس علّیت، توجیه می‌کند. چون این علم مستند به علّیت است (خداوند در ازل، از علم به ذات خود، به معلول اول عالم می‌شود. سپس از علم به معلول اول، از معلول یا معلول‌های بعدی آگاه می‌گردد. همین‌طور علم ازلی او سراسر جهان را از ازل تا به ابد، طولاً و عرضاً، فرا می‌گیرد). این علم (عنایت) جنبه «فعلی» دارد، نه انفعالی. یعنی این علم که در حقیقت بر اساس قانون علّیت تنظیم شده است، برگرفته از حوادث جهان نمی‌باشد، بلکه الزاماً حوادث جهان برابر آن علم پدید آمده و تحول پیدا خواهند کرد.^۳

این علم با استناد به ضرورت نظام علّی، دارای سه ویژگی به این شرح است:

یکی عمومیت و فراگیری. برای اینکه در حوادث جهان، چیزی بیرون از دایره علّیت عمل نمی‌کند.

دیگری ضرورت پیدایش و تحولات همه موجودات.

۱. چنان‌که در فصل چهارم گذشت.

۲. برای نمونه، ر.ک: *ابن سینا، اشارات و تنبیها*، نمط ۵ فصل ۱۰؛ *ابن سینا، نجاة، الهیات*، مقاله ۲ فصل ۳.

۳. *ابن سینا، نمط ۷ فصل‌های ۱۳ و ۲۲.*

و سومی ضرورت نظام پیدایش و تحول آنها.^۱
 بنابراین مسئله ضرورت علی و معلولی، در آثار ابن سینا، جایگاه یک اصل
 اساسی را دارد. به گونه‌ای که حتی ذات، صفات و افعال الاهی را نیز در بر
 می‌گیرد.



مرکز تحقیقات کلام و فلسفه اسلامی

فصل هشتم

ارزیابی کار ابن سینا

ابن سینا در تنظیم فلسفه و ترتیب باب‌ها و فصول مباحث فلسفی، با هیچ‌یک از پیشینیان مسلمان خود قابل مقایسه نیست. آثار باقی مانده از ابن سینا، با حجم قابل توجه، نشان دهنده نقش او در گسترش کمی و کیفی تعالیمی است که امروزه به نام «فلسفه مشایی اسلامی» شناخته می‌شود. اگرچه حجم مجموعه رسائل کندی و فارابی و به خصوص اخوان الصفا هم کم نیست؛ اما مطالب دو نفر اول پراکنده و جدا از یکدیگر بوده و هرگز نمی‌توان مجموع آن‌ها را با نجات ابن سینا مقایسه کرد، چه رسد به شفا و اشارات وی.

از جهت دیگر، محتوای رسائل اخوان الصفا، بیشتر مطالب خطابی یا انعکاس عقاید فیثاغوریان و نوافلاطونیان و صوفیه اسلام است. در حالی که محتوای کتاب‌های ابن سینا، مطالب علمی و فلسفی استدلالی و برهانی است. تأکید ابن سینا بر عقل و استدلال، بیش از پیشینیان مسلمان او بوده و در مقایسه با یونانیان، بی‌تردید، نزدیک‌ترین شخص به ارسطو است.

در مورد علیت نیز بحث‌های وی، با هیچ‌یک از اسلاف مسلمان خود قابل مقایسه نیست. با این وصف به نظر من در بحث علیت ابن سینا، نقاط مبهمی وجود دارد که به مواردی از آن‌ها اشاره می‌کنم:

۱. علیت به معنی ایجاد از عدم. یا علیت فاعلی به معنی الاهی آن در اصطلاح ابن سینا (نه به معنی ارسطویی این واژه که ابن سینا آن را فاعل طبیعی

می‌نامد). در این‌گونه از علیت، فرض ما این است که چیزی نبوده و سپس به وسیله یک عامل که ما آن را «علت فاعلی» می‌نامیم، از نیستی به هستی درآمده است.

به نظر من، در این فرض دو نقطه مبهم وجود دارد که نیازمند بحث و پژوهش است:

- نخست آنکه «وجود از عدم» یعنی چه؟ و چرا؟
- دیگر اینکه آن کدام عامل است که این کار را می‌کند؟
- برای روشن شدن مطلب به مثال‌های زیر توجه کنید:
- نجار از یک تکه چوب، میز می‌سازد.
- یک دانشجو با ترکیب اکسیژن و هیدروژن آب درست می‌کند.
- یک پرنده مدتی تخم خود را زیر بال می‌گیرد و جوجه پدید می‌آید.
- بدون شک در هر سه مورد، ما با پدیده جدیدی روبه‌رو هستیم با آثار و اوصافی متفاوت از آثار و اوصاف چیزهایی که آن را پدید آورده‌اند. کاری که از میز بر می‌آید، از تکه چوب بر نمی‌آید. آب مایع است و آتش را خاموش می‌کند و رفع عطش می‌کند، در صورتی که هیدروژن و اکسیژن هر دو گاز بودند، اولی کاملاً قابل احتراق و دومی از شرایط لازم احتراق بود. تخم پرنده نیز جسمی است بی‌حس و حرکت، اما جوجه حس و حرکت دارد.
- یک آدم عادی و یک دانشمند علوم تجربی، اگر مانند دموکریت، همه این تحولات را مادی بدانند و یا مانند ارسطو، این حوادث را محصول ماده و علت فاعلی به معنی محرک بدانند، با کدام توجیه باید او را قانع کنیم که این‌طور نیست؛ بلکه چنین است که میز، آب و جوجه قبلاً وجود نداشتند و اکنون که موجود شده‌اند، پس یک فاعل الهی آن‌ها را از عدم به وجود آورده است.
- البته این‌سینا در مورد مثال اول (میز) دخالت فاعل الهی را لازم نمی‌داند. برای اینکه در آنجا چیزی از عدم به وجود نیامده است؛ بلکه نجار چوب را که موجود بود، با تراشیدن و بریدن و به هم وصل کردن، به شکل میز درآورده است. اما در مثال دوم و سوم، فاعل الهی را مطرح می‌کند. برای اینکه جوجه

و آب وجود نداشتند و بعداً به وسیله آن فاعل الاهی به وجود آمدند. تفاوت این دو مورد با مورد اول در این است که میز در واقع همان چوب است که قبلاً وجود داشت و اکنون هم وجود دارد. فقط با بریدن و تراشیدن و به هم وصل کردن، شکل جدید یافته است. اما آب و جوجه قبلاً نبود، آنچه بود اکسیژن و هیدروژن بود و تخم پرنده.

بی تردید امروزه ما به آسانی نمی‌توانیم مسئله را به همان سادگی که پیشینیان می‌دیدند، ببینیم.^۱ آنچه اکنون باید با دقت مورد بررسی قرار گیرد، عبارت است از:

الف. بازگشت از ماده و صورت ارسطویی به «اجزای» دموکریتی بر اساس داده‌های علوم جدید. با توجه به اینکه ارسطو و پیروان او، از جمله ابن‌سینا و حتی ملاصدرا، در بحث طبیعیات، ماده و صورت را تنها بر اساس بطلان اعتقاد به ترکیب اجسام از اجزا برگزیده بودند^۲ خال که ترکیب جسم از اجزا در دانش جدید غیرقابل تردید است، دیگر باور به ماده و صورت ارسطویی جایی نخواهد داشت.

ب. مشائیان بر اساس نظریه ترکیب جسم از ماده و صورت، صورت را یک جوهر مستقل فرض می‌کردند که به وسیله علت فاعلی از نیستی به هستی در می‌آمد. اینک آیا ترکیب اجسام را می‌توان جانشین صورت کرد؟
به هر حال آیا آب، چیزی جز عناصر آن است؟ و آیا عامل بیرون از پدیده، جز حرکت دادن اجزا، کار دیگری هم انجام داده و چیزی را از نیستی به هستی درآورده است؟ اگر آری، با کدام توجیه؟

ج. تا آنجا که من اطلاع دارم، از فلاسفه اسلام، کسی جز ابن‌سینا نیاز به فرض و اثبات علت فاعلی را در کنار علت مادی و صوری و غایی، مورد بحث و استدلال قرار نداده است. اما این بحث تنها همین قدر است که غیناً

۱. مثلاً ابن‌سینا، حقیقت جسم را همان چیزی می‌داند که با چشم غیر مسلح دیده می‌شود، (اشارات و تنبیهات، نمط ۱، فصل ۳).

۲. ر.ک: ابن‌سینا، طبیعیات ثلثا و نجات. صدرا، اسفار و غیره. ابن‌سینا، طبیعیات اشارات و تنبیهات را با ابطال نظریه ترکیب جسم از اجزاء آغاز می‌کند. (نمط ۱، فصل‌های ۱ و ۲).

نقل می‌کنم:

علت موجد (فاعل الاهی) اگر چیزی ایجاد کند که آن چیز دارای علل ماهوی (ماده و صورت) باشد، یا علت پیدایش بعضی از آن‌ها است، مانند صورت؛ و یا علت پیدایش همه آن‌ها است؛ و به هر حال علت ترکیب آن علت‌ها هم هست.^۱

همین است و بس. در آثار هیچ‌یک از فلاسفه، حتی همین قدر هم، به این مسئله نپرداخته‌اند!

البته امکان دارد کسی مدعی شود که بحث فلاسفه اسلام از نیاز ممکن به علت، همان تلاش برای اثبات علت فاعلی است. باید توجه داشت مسئله نیاز به علت، اعم از علت فاعلی الاهی و علت‌های مادی و صوری و فاعل‌های طبیعی و معدّات است. برای اینکه ما همه می‌پذیریم که ممکن و معلول نیازمند علت‌اند. اما آیا آن علت، همان علت به معنی علل داخلی (اجزا) و نیز عامل تغییر و حرکت این اجزا نمی‌تواند باشد؟ روشن است که پاسخ این پرسش، مسئله را به همان بحث از علت فاعلی باز می‌گرداند؛ نه اینکه علت فاعلی را برای ما اثبات کند.

مگر اینکه ممکن را به معنی معدوم، یا متساوی‌النسبه به وجود و عدم بگیریم. یعنی مثلاً آب را معدوم فرض کنیم، یا آنکه نسبت آن را به هستی و نیستی یکسان فرض کنیم، تا بتوانیم نیاز آن را به علت فاعلی توجیه کنیم. اما این فرض هم عملاً یک فرض دقیق و درست نیست. برای اینکه یک ماهیت ممکن، بی‌هیچ زمینه وجودی، تنها در ذهن ما قابل تصور است؛ وگرنه در عالم واقع هر ممکنی مسبوق به ماده و مدت است. یعنی در جهان محسوس، هیچ حادثه‌ای بدون زمان و زمینه امکان پیدایش ندارد. این موضوع را ابن‌سینا نیز مورد تأکید قرار داده و آن را با برهان اثبات کرده است.^۲ این زمینه‌ها تا بی‌نهایت ادامه می‌یابند و تسلسل آن‌ها نیز به دلیل عدم اجتماع آن‌ها، از نظر

۱. ابن‌سینا، اشارات و تنبیها، نمط ۴ فصل ۷.

۲. ر.ک: ابن‌سینا، نجات، الهیات، مقاله ۱ فصل‌های ۱۵ و ۱۶؛ شفا، طبیعیات، فن اول، مقاله ۲.

فصل ۱۱. و اشارات و تنبیها، نمط ۵، فصل‌های ۴-۶.

فلاسفه باطل نمی‌باشد.

بنابراین همیشه هر تختی از چوب و هر پرنده‌ای از تخم و هر ترکیب مادی، از اجزایی است که قبلاً موجودند. پس همیشه یک چیز از چیز دیگر پدید می‌آید، نه از نیستی مطلق.

علاوه بر این وقتی می‌گوییم: که نسبت چیزی به وجود و عدم مساوی است؛ آن «چیز» یعنی چه؟ به عبارت دیگر، گزاره‌ای که از تساوی نسبت چیزی با وجود و عدم خبر می‌دهد. این خبر جز فرض و تخیل ذهنی بر چه پایه‌ای استوار است؟ اگر در بیرون از ذهن چیزی هست، پس نسبتش به وجود و عدم یکسان نیست. زیرا آن چیز هست و دارای هستی است. و اگر در بیرون چیزی نیست، باز هم تساوی نسبت معنا ندارد.

د. اگر علت فاعلی اثبات نشود، ما جز حوادث متوالی نخواهیم داشت. در حوادث متوالی نیز تسلسل باطل نیست. بنابراین هرگز به چیزی به عنوان مبدأ نمی‌رسیم که او آغازگر آفرینش باشد. و لذا اثبات علت فاعلی، یکی از پایه‌های اثبات واجب‌الوجود است. برای اینکه اگر بتوان واجب‌الوجودی را به عنوان مبدأ هستی اثبات کرد، باید آن را در سلسله علت‌های فاعلی، به معنی الاهی آن، جست‌وجو کرد. چنان‌که ابن‌سینا این نکته را مورد تأکید قرار داده است.^۱

ه. ابن‌سینا این را می‌پذیرد که علّیت به معنی فاعل الاهی، در میان اجسام و حتی میان نفوس انسانی و اجسام، تحقق ندارد.^۲ با این حساب ما از کجا به چنین مفهومی دست یافته‌ایم؟ در بحث از نظر متکلمان درباره علّیت، گفتم که مبنای نظر آنان آموزه‌های دینی است. خلق و ایجاد از عدم، در کتاب و سنت آمده است؛ اما ابن‌سینا به عنوان یک فیلسوف این خلق از عدم را از کدام پایه و مبنا گرفته است؟

اگر ما از محسوسات به معقولات می‌رسیم، در میان محسوسات، چنین رابطه‌ای وجود ندارد. پس ما آن را از کجا یافته‌ایم؟ البته منظور من آن است که

۱. ابن‌سینا، اشارات و تنبیها، نمط ۴، فصل ۸.

۲. برای نمونه: ابن‌سینا، اشارات و تنبیها، نمط ۶، فصل‌های ۶۳-۳۱.

از نظر ابن سینا، چنین علیتی در میان محسوسات نیست. اما در واقع شاید هست و ما هنوز به آن پی نبرده‌ایم. شاید اگر بکوشیم، چنین چیزی پیدا کنیم. از طرف ابن سینا می‌توان گفت: اینکه میان محسوسات علیت فاعلی نیست، درست است. اما میان غیر محسوسات با محسوسات چنین رابطه‌ای هست. مثلاً عقل فعال چیزهایی را از نیستی به هستی در می‌آورد. در آن صورت باید توجیه لازم را داشته باشیم.

۲. تعمیم علیت، فلاسفه جدید بر سر این مسئله بحث دارند که آیا شرایط مورد مشاهده و تجربه امروز ما درباره رابطه حوادث (علیت)، در آینده و نیز در همه نقاط جهان مادی قابل تکرار است؟

از کجا می‌دانیم که اگر آتش را به بنزین نزدیک کنیم، آن را مشتعل خواهیم ساخت؟ جواب ما این خواهد بود که آن را بارها آزموده‌ایم. در کجا؟ در روی همین کره خاکی. اما آیا این جریان همیشه و همه‌جا یکسان اتفاق می‌افتد؟ جواب ما این است که: آری! اگر به ما بگویند از کجا می‌دانی؟ این بار جواب ما چیست؟

متفکران جدید در این باره بحث مفصل دارند، اما باید دید که جواب ابن سینا و ما چیست؟ از این مهم‌تر، چگونگی تبیین مبنای تعمیم علیت به ماوراءالطبیعه و شمول قوانین و مسائل آن به موجودات آن عالم است. از کجا می‌دانیم که موجودات غیرمادی هم، در پیدایش و روابط خود، از قانون علیت در مورد درک و تصدیق ما پیروی می‌کنند؟ مثلاً تا خدا بوده، جهان باید بوده باشد و گرنه تخلف معلول از علت لازم می‌آید یا آنکه خداوند جز یک موجود نمی‌تواند بیافریند! این‌ها را از کجا می‌دانیم؟

نیز تعمیم آن به حوزه‌های فیزیکی اجسام کلان، مانند سحابی‌ها، و کهکشان‌ها از طرفی و حوزه خرده‌ها و ذرات از طرف دیگر، بر چه پایه‌ای استوار است؟ لاپلاس^۱ دانشمند فرانسوی در نیمه دوم قرن هیجدهم، بر این باور بود که با علم به قوانین طبیعت، می‌توان همه جریان‌های گذشته و آینده را

استنتاج کرد. اما تحولات بعدی علم فیزیک، اساس این نظریه را متزلزل ساخته است. نظریه فعلی کوانت‌ها^۱ ثابت می‌کند که قوانین فیزیک اجازه نمی‌دهند که از شرایط مشهود در اجزای نهایی ماده (الکترون‌ها، پروتون‌ها و غیره) حالت آینده آن‌ها را استنتاج کنیم.^۲

بنابراین، اکنون باید مبنای تعمیم علّیت را به موارد زیر روشن سازیم:

الف. جهان مجردات (خدا، عقول و ارواح).

ب. آینده جهان مادی و گذشته آن.

ج. جهان اجسام بزرگ و دنیای ذرات.

منظور من این نیست که چنین تعمیمی غیرقابل اثبات است، بلکه می‌خواهم بگویم که فعلاً مبنای همه‌پسندی که به آسانی این تعمیم را توجیه کند، نداریم؛ اما می‌توانیم داشته باشیم. زیرا با این پیش‌فرض به تلاش عقلانی دست زده‌ایم که سرانجام می‌توانیم فهم خود را توسعه دهیم.

۳. مبنای اعتبار علّیت. ابن‌سینا به عنوان یک فیلسوف مشایی، نمی‌تواند تجربه‌های حسی را در دست یافتن به قوانین عقلی نادیده بگیرد. از طرف دیگر، او در همان زمان از نکته‌ای که مورد استناد فلاسفه جدید غرب است، به دقت آگاه بود. آن نکته این است که حس ما، جز توالی حادثه‌ها چیز دیگری را درک نمی‌کند. عین عبارت ابن‌سینا در این باره چنین است:

اما حس، جز به توالی پدیده‌ها نمی‌انجامد. و اگر حادثه‌ای به دنبال حادثه‌ای دیگر واقع شود، هیچ ضرورتی در کار نیست که یکی از آن دو را سبب دیگری بدانیم. اما اینکه ما پس از مشاهده و تجربه موارد تکراری این توالی، به اقناعی می‌رسیم، این اقناع آن اندازه معتبر و مؤکد نیست که یقین‌آور باشد.^۳

اکنون لازم است که در فلسفه اسلامی، تکلیف علّیت را از نظر مبنا و اعتبار

به یکی از سه صورت زیر مشخص کنیم:

I. Quantum-Theory.

۲. کازیمیرتز آزدوکیویچ، مسائل و نظریات فلسفه، صص ۱۹۶-۱۹۷.

۳. ابن‌سینا، شفاء، الهیات، مقاله ۱ فصل ۱.

الف. آیا قوانین علیت گزاره‌های ما، از واقعیت جهان هستی است؟ یعنی آیا جهان را چه مادی محض بدانیم و چه در فرمان خداوند، جریان حوادث آن به گونه است که ما از مشاهده آن‌ها، قوانین علیت را به دست می‌آوریم؟

ب. آیا این قوانین، از احکام فاهمه نیستند که ما جهان را در چهارچوب آن‌ها می‌فهمیم؟ یعنی علیت را در حد قوانین بازی در نظر بگیریم. بازی فوتبال با قوانین خاصی انجام می‌پذیرد و ما هم با قواعد خاصی با جهان روبه‌رو می‌شویم. با این تفاوت که ما قواعد بازی را آگاهانه می‌سازیم و بر آن توافق می‌کنیم، اما قواعد فاهمه محصول غیرارادی فاهمه ما است.

ج. قوانین علیت از اصالت و اعتباری برخوردارند که واقعیت جهان، حتی خدای جهان، الزاماً در محدوده آن قرار می‌گیرند. چنان‌که در اساطیر یونانی، چیزی به نام «سرنوشت» حتی خدایان را هم تحت تأثیر خود داشت. در دیدگاه مشائیان نیز علیت همان سرنوشتی است که حتی علم و قدرت خدا را نیز سامان می‌بخشد.

شواهد زیادی دارم دال بر اینکه برداشت ابن‌سینا از علیت، همین برداشت اخیر است. در آن صورت باید توجیه لازم این باور را داشته باشیم. فرض اول را می‌توان به تجربه و استقرا مستند کرد؛ اگرچه تعمیم این تجربه از جهتی و یقین‌آور بودن آن نیز، از جهت دیگر، باز هم محل بحث و تردید خواهد بود. اما فرض دوم و سوم را دشوار می‌توان به تجربه ارتباط داد.

۴. مبانی برخی از مسائل علیت. بعضی از مسائل علیت را ابن‌سینا بسیار سهل گرفته و از کنار آن‌ها گذشته است. از قبیل:

الف. مبنای قاعده الواحد. با توجه به اینکه ظاهراً مبنای اثبات این قاعده، اصل لزوم سنخیت میان علت و معلول است؛ اما ابن‌سینا، لزوم «سنخیت» میان علت و معلول را به عنوان پایه مسئله «الواحد»، نه مطرح کرده و نه اثبات نموده است. چنان‌که گفتم، اظهاراتی هم دارد که از آن‌ها، لزوم عدم سنخیت میان علت و معلول به دست می‌آید؛^۱ با این وصف، او قاعده الواحد را اساس تبیین

۱. ابن‌سینا، فقه‌الهیات، مقاله ۶ فصل ۳. ابن‌سینا، المباحثات، بندهای ۳۹۵ و ۷۸۵

پیدایش جهان قرار داده^۱ و برای اثبات این قاعده کوشیده است.^۲

ب. رابطه ضروری میان علت و معلول. ابن سینا این ضرورت را از طرف معلول مورد بحث و استدلال قرار داده است. با این عنوان که هر چیزی تا به حد ضرورت نرسد، به وجود نمی آید.^۳ اما این ضرورت را از طرف علت مورد بحث قرار نداده و اثبات هم نکرده است. یعنی ابن سینا به توجیه لازم این فرض نمی پردازد که هرگاه علت تامی وجود داشت، ضرورتاً باید معلول آن هم وجود داشته باشد.

ابن سینا با اینکه این مسئله را اثبات نکرده، آن را اساس فرض قدیم بودن جهان قرار داده است. او در توجیه قدیم بودن تنها به رد اشکالات متکلمان پرداخته و قضیه را با یک بیان خطابی به پایان برده است. بیان خطابی او این است: چه دلیلی دارد که خداوند، از افاضه وجود موجودات خودداری کند؟^۴

ج. ابن سینا علّیت به معنی فاعل الاهی را که همان ایجاد از عدم است، در میان اجسام نمی پذیرد. بنابراین همه اجسام و حتی انسان را از نظر تأثیر بر اجسام دیگر، جزء فاعل های طبیعی یا معدّات می داند و ایجاد را در انحصار مجردّات تام (عقول) قرار می دهد. بنابراین اگر آبی به بخار تبدیل می شود، یا تخم مرغی جوجه می گردد، دخالت آب و آتش و انسان و تخم مرغ و مرغ همگی به عنوان معدّ و زمینه ساز، قابل قبول است. یعنی اگر شما آب را روی آتش می گذارید، این آتش نیست که آن را بخار می کند، بلکه آتش، تنها کارش زمینه پیدایش بخار را آماده کردن است. همین که زمینه آماده شد، این عقل فعال است که آب را بخار می کند. علاوه بر لزوم اثبات چنین فرضی - چنان که قبلاً یادآور شدم - تقسیم قدرت میان این عوامل بر چه مبنا است؟ آیا هر دو نوع علت (علل معدّه و علت فاعلی) در عرض هم اند؟ یا آنکه یکی از آن دو نقش اول را به عهده دارد؟

۱. ابن سینا، اشارات و تنبیهاط، نمط ششم، فصل ۲۹.

۲. همان، نمط ۵، فصل ۱۱.

۳. همان، فصل ۱۰.

۴. همان، فصل ۱۲.

ظاهر آکبر سینا و پیروانش، قدرت علل فاعلی را در گرو این زمینه‌ها می‌دانند. یعنی تا زمینه آماده نباشد، از علل فاعلی کاری بر نمی‌آید. در آن صورت، این گونه محدود کردن قدرت علل فاعلی بر چه مبنایی استوار است؟ اگر موجودی را مانند عقل فعال، بر ایجاد اشیا از عدم توانا بدانیم، با چه توجیهی این توان را به دخالت و مشارکت علل معده محدود و مشروط سازیم؟ آیا این تقسیم قدرت را بهتر از این می‌توان تنظیم و توجیه کرد؟ یا آنکه سرانجام باید کار را یک طرفه کنیم، بدین سان که یا مانند متکلمان - بخصوص اشاعره - همه کارها، حتی حسن و قبح و علیت را به دست خدا بسپاریم؛ و یا مانند مادیون، همه آنها را از همین علل مادی ناشی بدانیم؟

بی‌تردید همه این‌ها شایسته دقت و بررسی می‌باشند. من هم به نوبه خود، در فرصت مناسب، درباره این‌ها بحث خواهم کرد. ان شاء الله



مرکز تحقیقات فقه و فلسفه اسلامی

فصل نهم

مسئله علیت بعد از ابن سینا

از ابن سینا که بگذریم با حوزه جدیدی از عقاید و افکار در جهان اسلام روبه‌رو می‌شویم که حال و هوای همگی، فاصله گرفتن از خردورزی و پناه بردن به «ما نمی‌دانیم» اشعری و «غیر ما نمی‌داند» عرفا و صوفیه می‌باشد! این فاصله گرفتن از خردورزی، به سرعت ادامه یافته در کمتر از یک قرن پس از ابن سینا، با پشتیبانی قدرت و شهرت غزالی (مرگ ۵۰۵ هـ) به نهایت قوت خود می‌رسد و همچنان تا به امروز در قدرت باقی می‌ماند. همین جریان کار ابن سینا را که در واقع نخستین گام جدی ما، در خردورزی و دانش‌پژوهی بود، عملاً به آخرین گام حرکت فکری ما تبدیل می‌کند. ابن سینا منزوی می‌گردد و تفکر علمی و فلسفی تحقیر می‌شود. خردورزی و اندیشه، شوم و خطرناک تلقی شده، شیدایی و جنون و بلاهت، تقدیس می‌گردد.^۱ غزالی پرچم برافراشته خردستیزی، همچنان در اوج شهرت و اقتدار باقی می‌ماند!

اگرچه ابن رشد حدود یک قرن پس از غزالی به قصد مبارزه با این جریان، پا در میدان می‌نهد و می‌کوشد تا بیانیته غزالی را که فلسفه و دانش را یاوه و یاوه‌سرایی خوانده بود،^۲ پاسخی درخور بدهد؛ اما حضور ابن عربی در تشییع

۱. یحیی یشری، نقد غزالی، بخش اول، فصل‌های ۲ و ۳.

۲. اشاره به نوشته معروف غزالی، در رد فلسفه به نام «تهافت الفلاسفة» که ابن رشد در رد آن کتابی نوشت به نام «تهافت التهافت».

فیلسوف و فلسفه، به سوی گورستان قرطبه، فاتحه‌ای بود بر این گونه تلاش‌های بی حاصل!^۱

شاید من اشتباه می‌کنم، اما عملاً بررسی خواهم کرد. در این بررسی من از چند نفر سخن خواهم گفت:

از سهروردی (مرگ ۵۸۷ هـ)، به خاطر تلاش جدی وی برای فاصله گرفتن از ابن‌سینا. اما باید دید که مثلاً در علیت چه کار جدیدی کرده است؟

از ابن رشد به خاطر تلاش صادقانه‌اش در احیای فلسفه و نیز به خاطر برخی دقت‌هایش.

از صدرالمؤمنین (مرگ ۱۰۵۰ هـ)، به خاطر آنکه رسماً عرفیان را در جای فلسفه نشانده و این فاصله گرفتن از خردورزی را به صورت یک نظام به ظاهر عقلانی درآورده و هنوز هم در جهان تشیع یگانه‌تاز میدان است.

از علامه سید محمدحسین طباطبائی (مرگ ۱۳۶۲ هـ) به خاطر توجه خاصش به ابن‌سینا و تأکیدش بر روش برهانی و نیز به دلیل آشناییش با تفکر جدید غرب.

سهروردی و ابن رشد را در این فصل و صدر و طباطبائی را در فصل بعدی مورد بحث قرار می‌دهیم.

۱. علیت از نظر سهروردی

شهاب‌الدین یحیی بن حبش سهروردی (۵۸۷-۵۴۹ هـ)، مؤسس مکتبی به نام حکمة‌الاشراق، در علیت، حتی همه مباحث ابن‌سینا را نیاورده است، تا چه رسد به افزودن چیزی بر آن‌ها. آنچه از سهروردی درباره علیت می‌توان مطرح کرد، دو مسئله به شرح زیر است:

۱. محی‌الدین ابن‌عربی، (مرگ ۶۳۸ هـ) فتوحات مکیه، بیروت، ۱۵۴/۱-۱۵۳. او نقل می‌کند: در سال ۵۹۵ هجری در مراسم تشییع ابن رشد حاضر بودم. جنازه او را به یک طرف چهار پا و کتاب‌هایش را به طرف دیگر آن بار کرده و به سوی گورستان می‌رفتیم. (= تشییع جنازه فیلسوف و فلسفه!).

الف. سهروردی نور جوهری را به جای علت فاعلی ابن سینا گذاشته است. با شبیه‌سازی دانسته و ندانسته از کار ابن سینا. چنان‌که گذشت، ابن سینا چهار علت برای هر پدیده مطرح کرده، سپس سه علت از این چهار علت را معلول یکی از آن‌ها دانسته که همان علت فاعلی است. سهروردی هم موجودات را به چهار قسم تقسیم کرده که عبارتند از:

۱. نور جوهری مجرد (عقول و نفوس).
۲. نور عارض (نور فیزیکی و محسوس و نیز اوصاف غیرمادی عقول و نفوس).

۳. ظلمت جوهری (جسم و به تعبیر وی «جوهر غاسق»).
 ۴. عرض‌های ظلمانی (نه مقوله عرضی معروف که خود آن را در سه مقوله جمع کرده و حرکت را هم به عنوان مقوله دیگر به آن‌ها افزوده است).
- سپس سه قسم از این چهار قسم را معلول قسم اول یعنی نور جوهری مجرد دانسته است. او با استدلالی نه چندان قابل قبول، این سه قسم را محصول و معلول یکدیگر ندانسته و هر سه را معلول قسم اول شمرده است.^۱
- ب. از چهار علت معروف ابن سینا، اولاً، در مورد مصداق علت مادی پدیده‌های مادی، نظر دیگری دارد. و آن اینکه سهروردی ترکیب جسم از هیولا و صورت را نپذیرفته است، بلکه حقیقت بسیط جسم را ماده صورت‌های جسمانی موجودات جهان می‌داند.

ثانیاً، صورت یا علت صوری و نیز صورت‌های نوعیه را برخلاف ابن سینا جوهر ندانسته و از اعراض جسم می‌شمارد.^۲

- ج. جواز صدور بسیط از مرکب.^۳
- سهروردی در بقیه مسائل علّیت، همان مطالب ابن سینا را تکرار کرده است. اگرچه در مواردی از لحاظ تبیین و توجیه مسئله، ابداعاتی دارد. مثلاً در توجیه

۱. ر.ک: بحی سهروردی، حکمة‌الاشراق، مجموعه مصنفات، قسم دوم، مقاله ۱، صص ۱۱۰-۱۰۸.

۲. همان، قسم اول، مقاله ۳، صص ۸۶-۷۴.

۳. همان، صص ۹۵-۹۴.

کیفیت صدور، یا اینکه صادر اول باید یک نور جوهری مجرد (عقل) باشد، توجیهات خاص خود را دارد که در بحث‌های مربوط به آن‌ها یادآور خواهیم شد.^۱

سهروردی، در مقایسه با ابن‌سینا، باید یک پیرو به‌شمار آید، نه حریف مبتکر. برای اینکه سهروردی اگر اهل سلوک بوده و به جایی رسیده که ابن‌سینا نرسیده، ادعایی است که در آثار سهروردی هیچ دلیل و قرینه‌ای برای دفاع از آن نیست. ادعا مهم نیست؛ مهم، نتیجه است. اکنون که مسئله علیت مورد بحث ما است، می‌بینیم که او حرفی جدید و قابل دفاع ندارد.

از دو مطلب جدید او (وابسته گردانیدن سه قسم از موجودات به یک قسم، و مرکب ندانستن جسم) نیز دومی جدید نیست. برای اینکه از همان زمان ارسطو و حتی پیش از وی، کسانی هیولای ارسطو را رد می‌کردند. همه متکلمان مسلمان پیش از سهروردی، به رد این دیدگاه پرداخته و جسم را مرکب از هیولا و صورت نمی‌دانند.

نظر این منکران هیولا، از نظر دانش امروز، قابل قبول‌تر از نظر سهروردی هم هست. برای اینکه منکران هیولا از دموکریت یونانی، تا متکلمان مسلمان، همگی جسم را مرکب از اجزا می‌دانند، چنان‌که این ترکیب امروزه از مسائل آشکار علوم جدید است. در صورتی که سهروردی جسم را یک حقیقت ممتد و بسیط می‌دانست و خود آن را ماده صورت‌های دیگر می‌شمرد که به نظر من قابل اثبات و دفاع نمی‌باشد.

به هر حال سهروردی ماده و صورت را می‌پذیرد، اما در مصداق ماده اولیه، با ابن‌سینا اختلاف دارد. ابن‌سینا هیولی را آن امر مبهم می‌داند که پذیرای هرگونه صورت است؛ اما سهروردی جسم مطلق که هیچ‌گونه صورتی نداشته باشد! این دو، جز در تحلیل ذهنی و فرضی، با هم تفاوتی ندارند.

اما موضوع جوهر یا عرض بودن صورت جسمانی و صورت‌های نوعیه، مطلبی نیست که بتوان از آن، در فهم و تبیین اجسام بهره گرفت. نه فیزیک

۱. در بحث از پیدایش و تحولات جهان.

امروز به این مسائل توجه دارد و نه شیمی و زیست‌شناسی. طبعاً در سیر از محسوس به معقول، نمی‌توان دستاورد علوم جدید را در شناخت حقیقت جسم نادیده گرفت.

اما نظر سهروردی در مورد جواز صدور بسیط از مرکب، بیشتر به جدال لفظی شباهت دارد تا یک دیدگاه فلسفی.^۱

۲. علیّت از نظر ابن رشد

حذف علیّت، یعنی حذف عقل^۲

ابوالولید محمد بن رشد (مرگ ۵۹۵ هـ) که همزمان با سهروردی زندگی می‌کرد، در غرب سرزمین‌های اسلامی به راهی رفت درست برخلاف راه سهروردی (مرگ ۵۸۷ هـ) و غزالی (مرگ ۵۰۵ هـ). او به جای نقد و تحقیر فلسفه، به احیای آن همت گماشت.

او حتی به تصفیه فلسفه مشائی ارسطویی، از خطاهای شارحان، از جمله فارابی و ابن سینا پرداخت. در این گونه موضع‌گیری ابن رشد، شرایط سیاسی نیز بی‌اثر نبود.^۳

اینک به بحث از دیدگاه وی در مسئله علیّت می‌پردازیم.

۱. اصل علیّت

ابن رشد، انکار علیّت را با دلایل زیر نامعقول و غیر قابل توجیه می‌شمارد:
الف. انکار علیّت با عقل آدمی سازگار نیست. برای اینکه عقل آدمی چیزی

۱. این مطلب در فصل بعدی، در بحث از دیدگاه ملاصدرا بیان می‌شود.

۲. محمد بن احمد ابن رشد، *تهافت التهافت*، ص ۳۵۱.

۳. به این دلیل: اولاً؛ چون که بحث خود را در تاریخ تحلیلی - انتقادی فلسفه، به صورت موضوعی ادامه خواهیم داد، پرداختن به این گونه تأثیرها را به بحث جداگانه‌ای موکول کرده‌ام، تا مجبور به تکرار آن‌ها نشوم. ثانیاً؛ نقش سیاست را می‌توان در جرأت و حنی علاقه فیلسوف دخالت داد، اما در تک تک مسائل فلسفه چنین کاری امکان ندارد. جز در مواردی از قبیل امامت و جبر و اختیار.

بیش از درک و فهم روابط موجودات جهان نیست.^۱ اصولاً تفاوت توان ویژه انسان که ما آن را «عقل» می‌نامیم، با قوای ادراکی دیگرش مانند حس، خیال و وهم در این است که تنها با عقل می‌توان روابط اشیا را دریافت. بنابراین، چون تنها کار عقل، فهم و درک روابط پدیده‌ها است؛ و چون روابط پدیده‌ها بر اساس علیت و سببیت قابل فهم است، طبعاً انکار علیت به منزله انکار عقل خواهد بود.^۲

ب. اختلال منطق فهم و علم. فهم انسان از اشیای جهان، بیش از هر چیز از فهم و درک علل آن اشیا ناشی است. بنابراین انکار علیت به منزله انکار دستیابی انسان به حد و برهان است.^۳

۲. ضرورت علی و معلولی: این رشد، انکار رابطه قطعی و ضروری میان علت و معلول و سبب و مسبب را موجب عدم دسترسی انسان به علم و یقین می‌داند.^۴

۳. تقسیم علت فاعلی را به: فاعل بالطبع و فاعل بالاراده، یک تقسیم دقیق و بر اساس حصر عقلی ندانسته و می‌گوید: آیا این حصر، یک حصر عقلی دقیق است؟ یا آنکه می‌توان با دلیل و برهان، گونه سومی از فاعل را اثبات کرد که از نوع فاعل بالطبع و بالاراده‌ای که در جهان محسوس مشاهده می‌کنیم نباشد؟

۴. جماد را نیز می‌توان فاعل حقیقی نامید: برخلاف متکلمین و نیز کندی، فارابی و ابن‌سینا که هریک به نوعی، فاعلیت اصیل و حقیقی را منحصر به مبادی عالی دانسته و فاعلیت جماد و حتی انسان را چندان جدی نمی‌گیرند،

۱. تأکید کانت بر مقولات فاهمه از همین باب است. همچنین تأکید بر اولیات از طرف متفکران، از همین جا است که ذهن ما جز با این‌ها، توان فعالیت ندارد. اگر از ذهن ما، تمایز، هویت، امتناع، اجتماع و ارتفاع نقیضان و علیت را بگیریم، هرگز قدرت اندیشیدن نخواهیم داشت.

۲. محمدبن احمد ابن رشد، تهافت التهافت.

۳. همان.

۴. همان، و نیز ص ۳۵۷.

این رشد می‌نویسد:

اگر می‌گویند که جماد فاعل نیست؛ به این معناست که فعلش از علم و اراده آن، سرچشمه ندارد. به عبارت دیگر فعل جماد ناشی از عقل و اراده او نیست، نه اینکه جماد اصلاً فعلی نداشته باشد. زیرا ما عملاً و عیناً مشاهده می‌کنیم که جمادات نیز چیزهایی را از قوه به فعل در می‌آورند.^۱

۵. تعریف فاعل (علت فاعلی): از نظر این رشد تقسیم فاعل به فاعل طبیعی و الاهی، درست نیست. برای اینکه از نظر وی، فاعل الاهی به معنی فاعلی که چیزی را از نیستی به هستی درآورد، معنی ندارد. او در این باره می‌گوید:

از نظر فلاسفه، علل و اسباب بر چهار قسم‌اند: فاعل، ماده، صورت و غایت. و فاعل آن است که چیزی را از قوه به فعل و از عدم به وجود در می‌آورد.^۲

وی در جای دیگر این «از عدم به وجود آوردن» را بدین گونه تفسیر می‌کند:

از نظر فلاسفه، فعل فاعل عبارت است از اینکه یک حقیقت بالقوه را به حال بالفعل درآورد. و این کار، یعنی تبدیل بالقوه، به بالفعل، به موجودات از دو جهت تعلق می‌گیرد: یکی در مقام ایجاد که آن را از وجود بالقوه، به وجود بالفعل منتقل می‌سازد و عدم آن چیز رفع می‌گردد. و دیگری در مقام اعدام (نیست گردانیدن) که چیزی را از حالت وجود بالفعل، به حالت وجود بالقوه، رسانیده و بدین وسیله عدم آن موجود، پدید می‌آید...

و اگر کسی از ایجاد و اعدام، چیز دیگری بفهمد، یعنی اینکه فاعل، عدم را تبدیل به وجود، یا وجود را تبدیل به عدم می‌کند، چنین چیزی کاملاً محال است. برای اینکه تبدیل پدیده‌های متقابل به یکدیگر در همه متقابل‌ها، محال است؛ چه رسد به وجود و عدم. اینان معنی فاعل را درست نفهمیده‌اند! آنان متوجه این نکته نشده‌اند که منظور از اینکه چیزی را از نیستی به هستی درآورند، آن است که آن را از حالت وجود

۱. همان، ص ۱۱۱.

۲. همان، ص ۱۰۹.

بالقوه به حالت وجود بالفعل درآورند. و اعدام بر عکس این، عبارت است از تبدیل وجود بالفعل به وجود بالقوه.^۱

۶. معلول در چه چیزی به علت نیازمند است؟ / بن سينا در تحلیل این موضوع چنین می گوید:

در مفهوم فعل (ایجاد) سه چیز هست: عدم، وجود، و بودن این وجود بعد از عدم.^۲

یعنی وقتی که «ب» به وسیله «الف» ایجاد می گردد، این ایجاد به سه مفهوم قابل تجزیه است: یکی «عدم» که زمانی «ب» وجود نداشت. دومی «وجود» که به وسیله «الف» به وجود آمد. سومی، بودن این هستی پس از نیستی (حدوث). یعنی چون اول نبود و سپس به وجود آمد، این هستی با این وصف توصیف می گردد که پس از نیستی است.

این سينا سپس این پرسش را طرح می کند: معلول در کدام یک از این سه مفهوم، نیازمند علت است؟

او در پاسخ می گوید: «عدم» چیزی نیست که به علت وابسته باشد. و مفهوم سوم یعنی «پس از نیستی بودن این هستی» (حدوث)، هم صفت لازم و ضروری چنین موجودی است. اوصاف و لوازم ضروری یک چیز، نیازمند آن نیستند که به وسیله علت پدید آیند. برای اینکه چنین موجودی بدون چنان وصفی، امکان ندارد. در نتیجه آن چه از معلول به علت تعلق دارد، چیزی جز «وجود» معلول نیست.^۳

این رشد این تبیین را نپذیرفته و آن را یک «مغالطه» شمرده است. برای اینکه این سينا یک فرض را از قلم انداخته است و آن اینکه تعلق معلول به علت در «وجود آمیخته به عدم» باشد. یعنی در «وجود بالقوه».

از نظر این رشد، فعل فاعل، نه به عدم تعلق می گیرد و نه به وجود بالفعل و کامل. بلکه تنها به وجود آمیخته به عدم تعلق می گیرد. بنابراین وجود جهان،

۱. همان، صص ۹۶-۹۷ و ۱۰۳.

۲. ابن سينا، اشارات و تنبیهات، نمط ۵، فصل ۲.

۳. ابن سينا، همان.

وجودی است همیشه آمیخته به عدم؛ عیناً مانند حرکت. چنان که نیاز حرکت به محرک دائمی است، نیاز جهان به علت نیز دائمی است.^۱

بنابراین فرض پیدایش وجود از عدم، یعنی پیدایش وجود کامل از عدم مطلق، یک فرض نادرست است. بلکه همیشه وجود بالقوه به وجود بالفعل، در بستر زمان تغییر می‌یابد. بدین گونه هر موجودی از موجود دیگر پدید می‌آید. اگر چه موجود بعدی از نظر ذات، حد، اسم و اثر، با موجود قبلی کاملاً متفاوت و مخالف باشد.^۲

این رشد در اینجا به چند نکته قابل توجه نیز می‌پردازد؛ از جمله: نیاز معلول به علت در بقا. بر اساس این نظریه، نیاز معلول در بقایش به آسانی قابل توجیه است. برای اینکه جهان هستی یک‌سر در حال تحول است. همه موجودات از یک حالت بالقوه به یک حالت بالفعل در حرکت‌اند. این رشد می‌نویسد:

فیلسوفان محقق رابطه جهان برین را با خداوند، چنین رابطه‌ای می‌دانند، چه رسد به جهان پایین، و مخلوقات، با مصنوعات از این جهت تفاوت دارند که وجود مصنوعات با عدم همراه نیست. و لذا در بقای خود نیازمند علت نمی‌باشد. و اگر وجود جهان را آمیخته با قوه و عدم در نظر بگیریم، در بقایش نیازمند علت نخواهد بود. برای اینکه یک موجود بالفعل کامل، نیازی به علت ندارد، مگر آنکه جوهر این موجودیت را عیناً اضافه و نسبت به علت بدانیم. در حالی که جهان هستی یک حقیقت جوهری است که با علت خود نسبت دارد، نه اینکه موجودیت آن عین همین نسبت و اضافه باشد.^۳

بنابراین، چنین موجودی، تنها در صورتی که در حرکت باشد، نیازمند فاعل خواهد بود.

این رشد می‌گوید:

ما عملاً در جهان محسوسات، دو گونه فاعل داریم:

۱. محمد بن احمد ابن رشد، تهافت التهافت، ص ۱۱۶.

۲. همان، ص ۱۵۰.

۳. همان، ص ۱۱۷.

یکی آنکه فعلش، تنها در حال صدور به او وابسته است؛ و چون فعلش تکمیل شد، دیگر به فاعل نیازمند نیست، مانند بنا و ساختمان. و گونه دیگر آنکه فعلش به گونه‌ای به مفعول تعلق می‌یابد که وجود این مفعول جدا از این تعلق نمی‌تواند باشد. و اگر فعل فاعل در کار نباشد، وجود مفعول نیز، از میان خواهد رفت.

فاعل نوع دوم، از فاعل اول، در فاعلیت برتر خواهد بود. برای اینکه او مفعول را هم ایجاد می‌کند و هم نگه می‌دارد؛ در صورتی که اولی فقط ایجاد می‌کرد و اما نگهداری با عامل دیگر تحقق می‌یافت. این گونه فاعلیت (فاعل نوع دوم)، تنها در رابطه محرک با حرکت و نیز در رابطه محرک، با موجوداتی که وجودشان در گرو حرکت است، قابل تصور و تبیین است. از اینجا است که چون فلاسفه حرکت را فعل فاعل می‌دانستند، و جهان هستی را محصول حرکت می‌دانستند، بر این باور شدند که فاعل عالم، همان فاعل حرکت است. و اگر این فاعل لحظه‌ای از کار باز ایستد، جهان هستی نابود می‌گردد.^۱

این دو گونه فعل را کندی نیز مطرح کرده بود.^۲ بنابراین کندی، ابن سینا و ابن رشد، هر سه، بر این باورند که برخی از فعل‌ها در بقای خود نیز نیازمند فاعل‌اند، در حالی که برخی از فعل‌ها، تنها در پیدایش خود نیازمند فاعل‌اند، نه در بقا. در اینجا نظر ابن سینا با نظر ابن رشد و کندی تفاوت دارد. ابن سینا هر فعلی را در بقا نیازمند فاعل می‌داند. و مثال‌های کندی و ابن رشد را در مورد بی‌نیازی از فاعل درست نمی‌داند. برای اینکه بنا فاعل الاهی نیست. بلکه فاعلی طبیعی است چنان‌که خانه یک موجود اعتباری است. خانه همان مجموعه سنگ و آجر و سیمان و آهن است و پس و چیزی به نام خانه، از عدم به وجود نیامده تا در بقایش نیازمند باشد. اما آن شکل ساختگی معلول اجتماع مواد مختلف از قبیل آهن و آجر است و معلوم است که در بقایش نیز به این اجتماعی وابسته است.

اما ابن رشد به نکته دیگری اشاره دارد که به نظرم قابل توجه است؛ آن

۱. همان، صص ۱۷۶-۱۷۵.

۲. همین نوشته، فصل ۳.

اینکه وابستگی در جهان ماده، از آنجا است که هر وجودی، با نوعی عدم همراه است و هر بالفعلی، نوعی بالقوه هم هست. این نشان وابستگی آن به عامل و فاعل است که آن فاعل، قوه‌ها را به فعلیت تبدیل کند. این گونه قوه در مصنوعات بشر وجود ندارد. مثلاً دانه گندم بالقوه سنبل است؛ خود بالقوه دانه می‌شود و همچنین، برخلاف مصنوعات، مثلاً میز بالفعل یک امر بالقوه طبیعی نیست و بالقوه یک پدیده دیگر هم نمی‌باشد که بعداً از آن پدید آید.

۷. قاعده الواحد. ابن رشد، این قاعده را در حد یک خرافه ارزیابی کرده، از کار فارابی و ابن سینا اظهار تعجب می‌کند. به نظر وی، اینان بودند که برای نخستین بار، چنین خرافه‌ای را مطرح کردند و دیگران هم از آنان تقلید کرده، چنین عقیده‌ای را به فلاسفه نسبت دادند.^۱

ابن رشد، اعتقاد به این عقیده را با نحوه تبیین ابن سینا از چگونگی پیدایش جهان، متناقض می‌یابد. برای اینکه به هر حال کثرت مفروض در عقل اول، اگر یک کثرت واقعی باشد، بر خلاف این قاعده، از مصدر واحد صادر شده است.^۲ سپس خود ابن رشد، برای این قاعده، محملی می‌تراشد که صدور کثرت از خداوند، بر اساس وجه وحدت آن کثرت است. این تبیین در حقیقت، همان تبیین ابن سینا در صدور عقل اول از واجب‌الوجود است.^۳ او سپس ادعا می‌کند که اینان سخن ارسطو و پیروان او را نفهمیده‌اند.^۴

۸. تأخر معلول از علت. بر اساس ضرورت علّی، با وجود علت، وجود معلول ضروری بوده و تأخر وجود معلول از علت تامه، امکان ندارد. اما ابن رشد در این باره نیز دو نکته جالب توجه دارد:

یکی اینکه معلول، الزاماً وقتی با علت همراه خواهد بود که علت، از طریق

۱. محمد بن احمد بن رشد، نهالت التهافت، ص ۱۶۴.

۲. همان، صص ۱۶۵-۱۶۴.

۳. بعداً در مسئله صدور جهان در این باره بحث خواهیم کرد.

۴. همان، صص ۱۶۷-۱۶۶. ابن رشد مدعی است که ارسطو این نکته را در مابعدالطبیعه، آخر کتاب لامبداها (کتاب ۱۲ فصل ۱۰) توضیح داده است. پنهان نماند که در این قسمت مابعدالطبیعه، نکته روشنی در این باره نیست.

صورت بودن یا غایت بودن، علت باشد. اما علتی که از طریق فاعلیت (البته فاعلیت به معنی ارسطویی کلمه مراد این رشد است) علت است، معلولش الزاماً همراه وی نخواهد بود. بلکه گاهی علت فاعلی وجود دارد؛ اما هنوز معلولش وجود ندارد.^۱

دیگر اینکه این رشد عدم تأخر معلول از علت و به عبارت دیگر همراهی همیشگی آن دو را تنها در مورد فاعلی که فعلش از نوع حرکت باشد درست می‌داند، نه در مورد فاعلی که فعلش ساکن بوده، یا آنکه شأنیست حرکت و سکون نداشته باشد. اگر چنین رابطه‌ای میان خدا و جهان هست، به خاطر آن است که جهان در حرکت است.^۲

این رشد درباره حدوث و قدم عالم نیز، سخنی دارد که در جای خود ذکر خواهد شد.^۳

۹. نیاز هر متحرکی به محرک، یک اصل یقینی و عام نبوده، بلکه نیازمند تبیین و اثبات است. این رشد می‌گوید:

مشهور است که پدیده ممکن در تحقق خود، نیازمند مرجع خارجی است. برای اینکه آشکارا این موضوع را در مصنوعات بشری و نیز در بسیاری از پدیده‌های طبیعی، مشاهده می‌کنیم. اگر چه در نیاز پدیده‌های طبیعی به مرجع خارجی، جای تردید وجود دارد. برای اینکه بیشتر پدیده‌های طبیعی، مبدأ و عامل دگرگونی را در درون خود دارند. و به همین دلیل، در بیشتر موارد، گمان می‌رود که در این پدیده‌های طبیعی، محرک و متحرک، هر دو یکی باشند. (یعنی پدیده در خروج از قوه به فعل، نیازمند تأثیر عامل خارجی نباشد). و اینکه همه متحرک‌ها، نیازمند محرک بیرون از خود باشند، به خودی خود، یک اصل بدیهی و شناخته شده نیست. این‌ها همه نیازمند اثبات و تبیین‌اند.^۴

۱. همان، ص ۱۲۱.

۲. همان، صص ۱۱۹-۱۲۰.

۳. در بحث از آفرینش جهان، از مجموعه بحث‌های ما در تاریخ تحلیلی - انتقادی فلسفه اسلامی، برای نمونه‌ای از نظرات ابن رشد، ر.ک: محمدبن احمد ابن رشد، *تهافت التهافت*، صص ۵۲-۵۴ و ۱۱۵ و ۱۲۲.

۴. محمدبن احمد ابن رشد، *تهافت التهافت*، ص ۲۲.

۱۰. تأثیر حقیقی علل و عوامل مادی. ابن سینا، چون فاعل الاهی را عامل ایجاد پدیده‌ها می‌دانست (چیزی که چیزی را از نیستی به هستی در آورد)، این گونه فعالیت را در شأن اجسام نمی‌دانست. اجسام را تنها در حد «معدّات» مؤثر می‌شمرد. اما ابن رشد که فاعل را نه ایجاد کننده از عدم، بلکه عامل خروج معلول از قوه به فعل می‌داند، تأثیر اجسام را در یکدیگر، در حد علت فاعلی الاهی می‌پذیرد. اگر چه در نهایت احتمال تأثیر عوامل غیر مادی را هم نادرست نمی‌داند.

از نظر ابن رشد، انکار تأثیر محسوسات در یکدیگر، یک سفسطه است. و کسی که چنین سخنی بگوید، یا زیانش با آنچه در ذهن و عقل به آن معتقد است، یکی نیست، و یا آنکه گرفتار یک شبهه سوفسطایی شده است.^۱ سپس ابن رشد ادعای خود را با دلایل زیر توجیه می‌کند:

یکی اینکه اگر علّیت را در محسوسات، نپذیریم، نمی‌توانیم به این اصل برسیم که: «هر فعلی فاعلی دارد». و اگر کسی به این دلیل که در چند مورد، از علل مؤثر اطلاع ندارد، این اصل را مورد تردید قرار دهد، باید بداند که مجهول بودن اسباب در چند مورد، اعتماد ما را بر علّیت و سببیت که آن را عملاً مشاهده می‌کنیم، کم نمی‌کند. و لذا هر جا که سبب مجهول باشد، طبعاً در جست‌وجوی آن خواهیم بود که آن را بشناسیم.

دیگر اینکه با انکار تأثیرات اجسام، درباره ذاتیات و آثار آنها، چه می‌توان گفت؟ هر موجودی جز با علل و اسباب ذاتی آن قابل شناخت نیست. این ذات و ذاتیات از طریق افعال و آثارشان شناخته می‌شوند. اگر هر موجودی دارای فعل خاص خود نبود، دیگر طبیعت خاص، اسم خاص و حد خاص موجودات معنا نداشت و همه پدیده‌ها یکی می‌شدند. آن‌گاه ذهن انسان و منطق و معرفت بشری مختل می‌گردید.^۲

۱۱. نقش علل فاعلی الاهی. اشاعره هر گونه تغییر و کون و فساد را به

۱. همان، صص ۳۵۱-۳۵۰.

۲. همان.

خدا نسبت می‌دادند و تأثیر اجسام و علل دیگر را نمی‌پذیرفتند. اما ابن‌سینا، فعل و اثر موجودات مادی را به عنوان فاعل‌های طبیعی، تنها در حد معدّات و زمینه‌سازان دانسته، تأثیر آن‌ها را فقط در حد حرکت دادن اشیا می‌پذیرفت. به همین دلیل، هر گونه کون و فساد جوهرها و عرض‌ها را به یک موجود غیر مادی (عقل فعال، واهب‌الصور) نسبت می‌داد.

ابن رشد، بر خلاف اشاعره و ابن‌سینا، تأثیر عوامل و علل جسمانی را یک تأثیر حقیقی می‌داند.^۱ برای اینکه اصلاً ایجاد را به معنی «نیست را هست گردانیدن» نمی‌داند، بلکه ایجاد را به معنی «به فعلیت درآوردن موجود بالقوه» می‌پذیرد.^۲

ابن رشد، صدور اعراض از جوهرهای جسمانی را یک مسئله روشن دانسته و انکار آن را به منزله انکار حواس انسان شمرده است. او فلاسفه را نیز در این مسئله با خود هم عقیده دانسته و عقیده آنان را به دخالت مبدأ غیر مادی، به کون و فساد صورت‌های جوهری منحصر می‌داند.^۳ و همچنین از فلاسفه نقل کرده و خودش نیز تأیید می‌کند که امکان دارد، عوامل جسمانی مؤثر مطلق، یا تنها مؤثر نباشند، مثلاً آتش بدون شک پنبه را می‌سوزاند. اما آیا این سوزاندن کار آتش است و بس، یا عوامل دیگری هم دخالت دارند؟ ابن رشد دخالت عامل یا عامل‌های دیگر را حتی در وجود آتش جای تردید نمی‌داند، چه رسد به فعل و اثر آتش.^۴ اما ماهیت این عامل محل بحث است که آیا مادی است یا مجرد؟ یا چیزی است، در حد وسط و میانه مادی و مجرد؟^۵

۱۲. امکان که زمینه‌ساز ایجاد است یک حقیقت عینی است. حتی قدرت خداوند هم به غیر ممکن تعلق نمی‌گیرد. اما این امکان چیست؟ ابن رشد این

۱. همان، صص ۱۱۱ و ۹۷-۹۶.

۲. همان، صص ۸۰-۷۹، ۹۷-۹۶، ۱۰۹ و ۱۵۱.

۳. همان، صص ۳۵۵-۳۵۴.

۴. همان.

۵. همان، ص ۳۵۵.

امکان را از نوع مفاهیم و معقولات اعتباری نمی‌داند. او می‌گوید:
امکان، نیازمند یک ماده موجود در جهان خارج است. و این مسئله‌ای
است آشکار.

برای اینکه هر معقول صادق باشد، به چیزی در خارج از ذهن دلالت
داشته باشد. زیرا گزاره صادق آن است که با واقعیت خارجی تطابق
داشته باشد. بنابراین وقتی که در موردی حکم می‌کنیم که فلان چیز
ممکن است؛ باید این حکم مصداق و متعلق خود را در خارج از ذهن
داشته باشد.^۱

دو. نتیجه و نظر

این رشد را در غرب با عنوان شارح و مفسر فلسفه ارسطو می‌شناسند. شاید
عده‌ای چنین گمان برند که او شارح است و فیلسوف نیست! بر خلاف این سینه
که فیلسوف است، نه شارح! اما در حقیقت آنکه اگر شارح خوب و دقیق باشد،
به یقین، حداقل در حد معارفی که به شرح آن پرداخته است، علم و آگاهی
دارد؛ البته اگر فقط شارح باشد. اما اگر در موارد مهم و دقیق به اظهار نظر هم
پردازد، حتماً فیلسوف هم هست. آنچه آثار این رشد گواهی می‌دهد این است
که او اهل نظر و دقت است. اما اینکه بیش از تألیف، به شرح پرداخته، کاری
است بسیار منطقی. برای اینکه او به عنوان فیلسوف و مدافع و مروج فلسفه،
نمی‌توانست نسبت به آثار ارسطو، فیلسوف و رئیس راه و رسم مشائی،
بی تفاوت باشد.



وقتی اهمیت این رشد از لحاظ تفکر فلسفی روشن می‌شود که او را با
سهروردی مقایسه کنید. این مقایسه اگر در مجموع مسائل فلسفه هم، فعلاً
امکان نداشته باشد، در همین مسائل علیت، به آسانی ممکن است. سهروردی،
با همه ادعا و هیاهویش، چه نکاتی در علیت به ما می‌آموزد؟ در همین بحث
گذرای ما دیدید که این رشد، به چه نکات دقیق و مهمی، حساس شده و به
چه نکته‌سنجی‌های ظریف و دقیقی می‌پردازد! در همین بحث علیت از موارد

دقت ابن رشد می‌توان مسائل زیر را نام برد:

۱. تجدید نظر در تعریف علت فاعلی.
۲. دقت در تعریف ایجاد.
۳. تأثیر غل و عوامل مادی.
۴. قاعده الواحد.
۵. تفاوت جهان فیزیک و متافیزیک.
۶. تأخر معلول از علت.
۷. نیاز متحرک به محرک.
۸. نیاز معلول به علت در بقا.
۹. ملاک تعلق و نیاز معلول به علت.
۱۰. معنی امکان.^۱

و نکات دیگری که نیازمند وقت و دقت بیشتری است تا از آثارش استخراج شوند. از ده مورد یاد شده، تنها مورد اخیر را کمی بیشتر توضیح می‌دهیم.

در معنی امکان، آنچه در آثار ابن سینا آمده، این است که موجود به دو قسم واجب و ممکن تقسیم می‌شود. ممکن آن است که نسبت آن به وجود و عدم مساوی باشد.^۲

او در جای دیگر، ضمن بحث از نیاز حادث به ماده، این نکته را مطرح کرده که اولاً امکان غیر از قدرت فاعل است؛ ثانیاً امکان، یک حقیقت جوهری نبوده، بلکه یک چیز نسبی (اضافی) است و لذا نیازمند آن است که موضوعی در خارج داشته باشد.^۳

ابن سینا توضیح نمی‌دهد که این نسبی بودن در امکان، یعنی چه؟ آیا هر نسبتی نیازمند موضوع خارجی است؟ روشن است که ملاحظه تساوی یک

۱. چون این موارد را قبلاً توضیح داده و منبع اقوال ابن رشد را ذکر کرده‌ایم، دوباره آن‌ها را تکرار نکردیم.

۲. ابن سینا، اشارات و تنبیها، نمط ۴ فصل ۹.

۳. همان، نمط ۵ فصل ۶.

ماهیت، نسبت به وجود و عدم، صرفاً جنبه ذهنی دارد و نیازمند موضوع خارجی نمی‌باشد. این نسبت، محصول تحلیل و ملاحظه ذهنی است. بنابراین موضوع آن هم، در همان ذهن قرار دارد. بر اساس فرض *ابن‌سینا*، امکان ذاتی، نمی‌تواند موضوع خارجی داشته باشد. مثلاً امکان ذاتی عقل اول، پیش از موجودیت عقل اول، دارای کدام موضوع خارجی است؟

اما امکان مورد نظر *ابن‌رشد*، باید موضوعی موجود در خارج داشته باشد. برای اینکه دیدگاه *ابن‌رشد*، در رابطه علت و معلول، عینی‌تر از دیدگاه *ابن‌سینا* است.

از نظر *ابن‌سینا*، کار علت آن است که ماهیت معدوم را موجود سازد. یعنی چیزی را از نیستی به هستی در آورد. در صورتی که از نظر *ابن‌رشد*، کار علت آن است که موجود بالقوه‌ای را به موجود بالفعل تبدیل کند.

همین اختلاف دیدگاه، در کار و نقش علت، در مسئله عینیت داشتن و نداشتن موضوع امکان نیز نقش اساسی دارد. برای اینکه، آنچه *ابن‌سینا* و متکلمان، پیش از پیدایش پدیده در نظر می‌گیرند، عدم آن پدیده است. و عدم نمی‌تواند موضوع امکان باشد. برای اینکه عدم چیزی نیست تا موضوع صفت عینی دیگری واقع شود.

اما آنچه *ابن‌رشد* پیش از پیدایش و به عبارت دقیق‌تر، پیش از فعلیت یک پدیده، در نظر می‌گیرد، موجود بالقوه‌ای است که می‌تواند به یک موجود بالفعل تبدیل گردد. همین موجود بالقوه، در حقیقت حامل و موضوع قوه و امکان آن فعلیت است.

ناگفته نماند که *ابن‌سینا* هم، از لزوم موضوع برای امکان سخن گفته است. او می‌گوید: امکان ممکن، غیر از قدرت فاعل است. بنابراین امکان، چیز جداگانه‌ای است و چون جوهر نیست، پس باید موضوعی داشته باشد.^۱ اما *ابن‌سینا* به اندازه *ابن‌رشد*، این‌گونه امکان را اساس تبیین‌هایش قرار نمی‌دهد. مثلاً در همان جا که لزوم موضوع را برای امکان مطرح می‌کند، بیانش

به گونه‌ای است که امکان ذاتی بیش از به اصطلاح امکان استعدادی مورد توجه قرار می‌گیرد. به طور کلی ماهیت استدلال این دو متفکر تفاوت می‌کند. استدلال ابن‌سینا، بر اساس مقایسه مفهومی امکان با قدرت قادر است. نتیجه‌گیری وی از این مقایسه چنین است:

اگر امکان، همان قدرت قادر باشد؛ وقتی که می‌گوییم فلان چیز غیر مقدور است، چون غیر ممکن است، باید دچار مصادره باشیم؛ درحالی که چنین نیست. یعنی استدلال ما حالت مصادره به مطلوب را ندارد.^۱

اما استدلال ابن‌رشد، ناظر به لزوم عینیت امکان است، با این بیان: اینک می‌گوییم، فلان چیز ممکن است؛ این گزاره اگر صادق باشد، باید مابه‌ازایی در خارج داشته باشد.^۲

در آثار حکمای بعدی نیز، امکان ذاتی را که یکی از مواد ثلاث است، از اعتبارات عقلی شمرده‌اند.^۳

امکان به معنی تساوی نسبت ماهیت به وجود و عدم، مصداق خارجی ندارد. زیرا هر چه وجود دارد، طبعاً از حالت تساوی درآمده است. به همین دلیل است که بعضی از منطقیان، امکان را در آینده، در نظر گرفته‌اند (امکان استقبالی) که این فرض هم درست نیست.^۴

نکته‌های دیگری هم که ابن‌رشد درباره امکان گفته است، قابل توجه و تأمل‌اند. از جمله تقسیم امکان به امکان از طرف فاعل و امکان از طرف قابل. و دیگری تقسیم آن به امکان قابل و امکان مقبول.^۵

امکان از طرف فاعل مانند اینکه: من امکان دارد که بنویسم. امکان از طرف قابل مانند اینکه: این کاغذ امکان نوشته شدن را دارد. بنابراین نباید این دو را با هم اشتباه کرد. امکان قابل و پذیرنده اثر، در امکان فاعل یعنی امکان تأثیر و

۱. همان.

۲. محمدبن احمد ابن رشد، *تهافت التهافت*، صص ۸۰-۷۷.

۳. محمد صدر المتألهین، *الأسفار الاربعه*، ۱/۱۴۲.

۴. در این باره در جای خود به بحث بیشتری می‌پردازیم.

۵. محمدبن احمد ابن رشد، *تهافت التهافت*، صص ۷۹-۷۷.

انجام فعل از طرف فاعل، شرط است.^۱

اما تقسیم امکان، به امکان قابل و امکان مقبول، از این قرار است که: امکان، در قابل، یعنی در موضوعی که اثر فاعل را می‌پذیرد، به معنای آن است که: ممتنع و محال نیست که این موضوع فلان اثر را بپذیرد. مثلاً محال نیست که هسته خرما، درخت خرما شود. و اما امکان در مقبول، یعنی در اثر پذیرفته شده، به این معنا است که آن اثر حالت ضروری ندارد. بنابراین در هنگامی که اثر فاعل فعلیت می‌یابد، این امکان به معنای غیرممتنع نیست که به فعلیت تحول می‌یابد. بلکه امکان در مقابل ضرورت است که فعلیت می‌یابد و دارای ضرورت می‌گردد. بنابراین معدوم ممکن از آن جهت ممکن است که بالقوه است، نه از آن جهت که معدوم بالفعل یا موجود بالفعل است.^۲



مرکز تحقیقات کلامی و فلسفی اسلامی

۱. همان، ص ۷۹.

۲. همان.



مرکز تحقیقات کتب و علوم اسلامی

فصل دهم

علیت از نظر صدر المتألهین و پیروانش

۱. صدرا و علیت

با توجه به کمیت بحث‌های ابن سینا، صدر المتألهین، برخلاف فیلسوفان مسلمان دیگر، در علیت چنان به تفصیل بحث کرده که از نظر کمیت، اگر بیش از ابن سینا نباشد کمتر هم نمی‌باشد. ما ضمن نقل دیدگاه‌های او، تنها نکاتی را مورد توجه قرار می‌دهیم که او آن‌ها را بر مطالب ابن سینا افزوده باشد. از آنجا که صدرا در قسمت‌های مختلف آثارش به این مباحث پرداخته، و اثر معروفش اسفار جامع همه مطالب او است، ما نیز مطالب را از همین اثر نقل می‌کنیم:

۱. تعریف علت:

علت آن چیزی است که وجود چیز دیگری بر آن متوقف بوده، با عدم آن علت، وجود این معلول محتمل شده، اما با وجود آن، وجود معلول واجب نگردد.^۱

۲. تقسیم علت به چهار قسم و تقسیم هر یک از اقسام به اقسام مختلف و بیان روابط و احکام آن‌ها.^۲

۳. وجوب و ضرورت وجود علت، هنگام وجود معلول، و ضرورت وجود

۱. صدر المتألهین، اسفار، ۱۲۷/۲.

۲. همان، صص ۱۳۰/۲-۱۲۷ و ۱۹۴-۱۹۱.

- معلول به هنگام وجود علت.^۱
۴. هر علتی از معلول خود قوی تر است.^۲
۵. معلول بسیط، از علت مرکب صادر نمی شود. برخلاف نظر سهروردی که به جواز آن معتقد است.^۳
۶. مناط حاجت معلول به علت، امکان است نه حدوث.^۴
۷. از یک علت، جز یک معلول، امکان صدور ندارد.^۵
۸. یک معلول نمی تواند، به چند علت مستند باشد.^۶
۹. معیت و همراهی علت فاعلی با معلول.^۷
۱۰. اقسام علت فاعلی. صدر/ علت فاعلی را شش گونه می داند:

- فاعل بالطبع؛

- فاعل بالقدر؛

- فاعل بالجبر؛

- فاعل بالقصد؛

- فاعل بالعناية؛

- فاعل بالرضا؛^۸

۱۱. همه افعال و حرکات جهان هستی دارای غایت اند و هیچ کاری بی غایت (گراف) نمی باشد.

اگر در موردی چنان به نظر رسد که غایتی در کار نیست، اگر دقت شود، آنجا هم غایت وجود دارد. اگرچه غایت ها همیشه از نوع غایت های فکری و

۱. همان، صص ۱۴۱/۲-۱۳۱ و ۱۹۹/۱.

۲. همان، صص ۱۸۹/۲-۱۸۶ و ۲۱۴/۲.

۳. همان، صص ۲۱۲-۱۲۰۹ یحیی سهروردی، حکمة الاشراف، مجموعه مصنفات، صص ۹۶-۹۴.

۴. صدر/ اسفار، همان، صص ۲۰۴/۲-۲۰۲ و ۳۸۹ و ۱۹/۳ و ۲۵۲ و ۲۹۸/۷.

۵. همان، صص ۲۰۹/۲-۲۰۴ و ۲۱۱/۷-۲۰۴.

۶. همان، صص ۲۱۲/۲-۲۱۰.

۷. همان، صص ۲۲۰/۱-۲۱۲ و ۲۲۹/۲-۲۲۶.

۸. همان، صص ۲۲۶/۲-۲۲۰.

عقلانی نبوده، بلکه غایت مبادی خیالی و غیره باشند. غایت به دو معنی است: یکی آنکه کار به آن پایان می‌یابد (ما الیه الحركة) و دیگر آنکه کار به خاطر آن انجام می‌پذیرد (ما لأجله الحركة). غایت نهایی همه هستی، وجود حضرت حق است.^۱

۱۲. سنخیت علت و معلول. این سنخیت در عین و ذهن، هر دو وجود دارد.^۲

۲. بررسی دیدگاه صدرای و پیروانش

۱. تعریف علّیت. او در این باره چیزی افزون بر ابن‌سینا و سهروردی ندارد. وی نیز مانند سهروردی، در علّیت، توقف وجود چیزی بر دیگری را مطرح کرده است.^۳

۲. چگونگی دستیابی ذهن به علّیت (علت و معلول). صدرای در این باره چیزی ندارد، جز همان که این مفهوم، از معقولات ثانیه فلسفی است. معقولات بر ساخته ذهن‌اند. از پیروان صدرای نیز کسی این مسئله، یعنی چگونگی دستیابی ذهن به علّیت را به صورت جدی مطرح نکرده است. آقای محمدتقی مصباح در تعلیقه نهایی، اندکی به این مسئله پرداخته‌اند. ایشان هم علّیت را از معقولات ثانیه دانسته و یادآور شده‌اند که از نوع معقولات ثانیه فلسفی است که اگرچه عروض آن در ذهن است؛ اما اشیای خارجی با عناوین علّیت توصیف می‌شوند.

او سپس درباره چگونگی دست یافتن ذهن به این مفاهیم، تجربه را کافی ندانسته و می‌گوید: می‌توان گفت که انسان از کجا یقین پیدا می‌کند که ادراکاتش مابازاء خارجی دارند و تجربه بر آن‌ها جریان دارد؟ و نیز از کجا معلوم که توالی پدیده‌ها و حوادث، اتفاقی نیستند؟

۱. صدرالمتألهین، اسفار، صص ۲۸۶/۲-۲۵۰.

۲. همان، ۲۹۹/۲ و ۲۳۶/۷، ۲۵۳، ۲۶۳.

۳. یحیی سهروردی، المشارع و المظارعات، مجموعه آثار پیشین، ۳۷۶-۳۷۷/۱. صدرالمتألهین،

اسفار، ۱۲۷/۲.

آن‌گاه چنین ادامه می‌دهد: درست آن است که بگوییم توجه حضوری انسان به رابطه نفس با افعالش از طرفی و رابطه افعال نفس با یکدیگر از طرف دیگر، زمینه را برای درک مفهوم علیت آماده می‌کند. او در نهایت، حضوری بودن این معلومات را در راز بدهات اصل علیت می‌شمارند.^۱

این دیدگاه که همان دیدگاه طباطبایی است، از چند جهت محل اشکال است.

اولاً؛ از کجا معلوم که توجه انسان به تجربه درونی خودش، بر تجربه بیرونی وی تقدم دارد؟ به خصوص در آن موارد که موضوع جنبه تحلیلی داشته باشد. به نظر می‌رسد که تجربه‌های بیرونی، در کشف این‌گونه روابط در میان پدیده‌ها، نقش اصلی را داشته باشند. زیرا چنین به نظر می‌رسد که توجه انسان به روابط اشیای خارجی، ساده‌تر، روشن‌تر و حتی جلوتر از توجه او به روابط نفس خود با افعال آن باشد.

ثانیاً؛ در اینکه مأخذ و منشأ دستیابی انسان به این مفهوم (علیت) تجربه است، بیرونی و درونی بودن تجربه، اهمیت نخواهد داشت.

ثالثاً؛ حضوری بودن توجه نفس به رابطه خود با افعالش، دلیل بدهات موضوع علیت نخواهد بود. برای اینکه در مورد رابطه نفس با افعالش یا رابطه افعال آن با یکدیگر، نیز می‌توان این تردید را مطرح کرد که از کجا معلوم که این توالی‌ها، اتفاقی نباشند؟ و نیز از کجا معلوم است که این رابطه (علیت) در قلمرو حوادث بیرون از ذهن هم، جریان داشته و صادق باشد؟

۳. ضرورت علی. استدلال صدر در باره ضرورت علی و معلولی، همان استدلال ابن سینا است.^۲ و استدلالشان بر این اساس است که: تا نسبت پدیده ممکن به یکی از دو طرف (وجود، عدم) به حد ضرورت نرسد و راه برای امکان طرف مقابل بسته نشود، تحقق آن پدیده یا عدم تحقق آن هر دو امکان

۱. محمدتقی مصباح یزدی، تعلیقه علی نهایة الحکمة، صص ۲۲۸-۲۲۷.

۲. صدر، اسفار، ج ۱، صص ۲۰۶-۱۹۹؛ ج ۲، صص ۱۴۱-۱۳۱.

خواهد داشت و باز هم ترجیح یکی از دو طرف، نیازمند مرجح خواهد بود.

در اینجا بر اساس تحلیل *ابن رشد* می‌توان گفت: اگر منظور شما از تبدیل شدن امکان به ضرورت امکان قابل باشد، آن امکان در مقابل امتناع است، نه ضرورت. و اگر منظور امکان مقبول باشد، این امکان پس از تحقق پدید آمده و پس از فعلیت یافتن آن، به ضرورت تبدیل می‌شود، نه پیش از آن.

۴. عدم جواز صدور بسیط از مرکب. در این مورد هم مبانی *صدر* و *سهروردی*، چندان تفاوت نمی‌کند و هر دو صدور یک معلول شخصی را از دو علت، غیر ممکن می‌دانند، اما اگر وحدت معلول، وحدت شخصی نباشد، اشکال ندارد که از دو علت صادر شود.^۱

در مسائل ۵ تا ۸، *صدر* با *ابن سینا* و *سهروردی* اختلاف نظر ندارد.

استدلال این سه حکیم نیز در مورد این چهار مسئله، مشابه و یکسان است. اما همچنان مبانی این احکام، مصادیق و موضوعات آن‌ها، مبهم است. در نهایت هم، موضوع اصلی و قابل دفاع این احکام، فاعل‌های الهی و مجرد از ماده خواهند بود. و گرنه این بحث‌ها در روابط موجودات مادی، اگرچه به نوعی قابل توجیه‌اند، اما می‌توان در آن‌ها تردید هم داشت. مثلاً، مسئله معیت و همزمانی علت با معلول، و به عبارت دیگر رابطه «وجوب بالقیاس» میان آن دو، در آثار حکما با این بیان اثبات می‌گردد: اگر با وجود علت، معلول، وجود نداشته باشد، پس این علت، علت واقعی و تام آن معلول نبوده است. این از طرفی و از طرف دیگر، وجود معلول در هر مقطع زمانی، هویت و تشخیص خاص آن معلول است. بنابراین اگر در مقطعی از زمان، علت وجود داشته باشد، اما معلول وجود نداشته باشد، با وجوب بالقیاس علت و معلول، سازگار نخواهد بود.^۲

همه این احکام، تنها در صورتی قابل توجیه‌اند که ما معنی و مصداق دو

۱. همان، ج ۲، صص ۲۱۲-۲۰۹؛ بحی سهروردی، حکمة الاشراق، مجموعه مصنفات، صص ۹۶-۹۴.

۲. ابن سینا، *شفاء الیهیات*، مقاله ۴ فصل ۱ و مقاله ۶ فصل ۲. و نیز، لاهیجی، *سوارق الالهام*،

فصل ۳، مسئله ۲، و رازی، *فخرالدین، المباحث المشرقیة*، ۴۷۷/۱ و *صدر*، *اسفار*، ۱۳۱/۲.

چیز را به دقت مشخص کرده باشیم:

- یکی علت فاعلی؛

- و دیگری علت تامه؛

وگرنه، بحث ما بیشتر جنبه تحلیلی مفهومی داشته و نوعی مصادره خواهد بود. در آینده در این باره بیشتر بحث خواهیم کرد. اما آنچه در اینجا باید گفت این است که علت فاعلی و اثر و فیض آن، وجود (ایجاد از عدم) به این سادگی قابل توجیه و تبیین نیست. نکته‌ای که ذهن امثال ارسطو، ابن رشد و مادیون جدید، از توجه به آن ناتوان شده، بیش از این‌ها نیازمند بحث و پژوهش است. و علت تامه نیز، موضوع پیچیده‌ای است. تصور ما از علت تامه، عیناً مانند تصور ما از یک موجود شخصی است. چنان‌که از نظر ما و در فلسفه اسلامی موجودمان، علی مثلاً یک جوهر است که دارای مجموعه‌ای از اعراض است که همه این عرض‌ها، عارض آن جوهرند!

در اینجا در ذهن خودمان، علی را به گونه‌ای در نظر می‌گیریم که نه سیاه باشد و نه سفید (حذف کیفیت) و نه بلند باشد و نه کوتاه و نه متوسط (حذف کمیت) و... سپس این‌ها را به آن اضافه می‌کنیم و حاصل جمع این جوهر با آن عوارض می‌شود موجودی به نام «علی».

در مورد علت تامه نیز، انگار نخست یک چیز را مانند «بنجار» در نظر می‌گیریم، سپس وسایل و لوازم دیگر را با او در یک‌جا در نظر می‌گیریم و آن را «علت تامه» می‌گوییم. در پیدایش جوجه از تخم یا پیدایش آب از اجزای ترکیب دهنده‌اش، آنکه در جای بنجار قرار بگیرد کیست و یا چیست؟ اگر بگویند که علت تامه همین مجموعه است، اعضای این مجموعه نسبت به همدیگر جنبه اصلی و فرعی یا جوهری و عرضی ندارند. آن‌گاه آیا آن مجموعه، همیشه از چنان وحدتی برخوردار است که میان آن و معلولش، ضرورت و سنخیت و احکام دیگر را بپذیریم؟ به هر حال این مسئله نیز نیازمند دقت و پژوهش جدی، عمیق و طولانی است.

۹. اقسام علت فاعلی. اقسام علت فاعلی که صدر برشمرده، در آثار

پیشینیان وی به آن صورت نیامده است. در *اسفار* و *مبدأ و معاد*، شش قسم مذکور را توضیح داده؛^۱ اما در تعلیقاتش بر *شفای ابن سینا*، قسم دیگری را نیز با عنوان «فاعل تسخیری» به آن‌ها افزوده است.^۲ *سبزواری* آن را با افزودن عنوان «فاعل بالتجلی» به هشت قسم رسانده است.^۳

اقسام فاعل در اصل بر دو قسم است: بالطبع و بالقصد. اولی به اقتضای طبیعت خود فعال است؛ در صورتی که دومی بر اساس علم و اراده‌اش کار می‌کند. اما اینکه این فاعل بالطبع برخلاف طبیعتش کار کند تا فاعل بالقسر باشد و نیز اقسام فاعل بالقصد از قبیل فاعل بالجبر، بالعنایه و بالتسخیر، همه محل بحث‌اند و تبیین مفهوم روشنی ندارند. آنچه حکمای اسلام را به فرض عناوین بالعنایه، بالتجلی و بالرضا واداشته، مشکلات تبیین چگونگی علم خداوند و به خصوص علم ازلی او به کاینات است.^۴

از طرف دیگر فاعل بالجبر، در حقیقت با فاعل بالقصد، جز در تسامح عرفی، فرقی ندارد. نیز تفاوت فاعل بالقسر و بالجبر محل تأمل است.

۱۰. تعمیم غایت به همه افعال و آثار. بحث غایت را صدر^۵ نیز مانند *ابن سینا*، از مباحث مهم فلسفه برشمرده است.^۶ او نیز مانند *ابن سینا*، غایت را به دو معنی، شامل همه فاعل‌های ارادی و طبیعی می‌داند. این دو معنی عبارتند از:

۱. آنچه حرکت به آن می‌انجامد.

۲. آنچه فعل فاعل به خاطر آن انجام می‌پذیرد.

غایت به معنای اول، شامل همه موجودات باشعور و بی‌شعوری است که دارای حرکت‌اند. اما غایت به معنای دوم، مخصوص کارهای موجودات باشعور است و تحقق آن در فاعل‌های بی‌شعور معنی ندارد.

۱. صدر، *اسفار*، ۲/۲۲۵-۲۲۰؛ صدر، *المبدأ و المعاد*، صص ۱۳۵-۱۳۳.

۲. صدر، *تعلیقات شفاء*، ص ۲۴۴.

۳. هادی سبزواری، *شرح منظومه*، فریده هفتم، غرر یکم.

۴. این موضوع را در مسئله خداشناسی مورد بحث و بررسی قرار می‌دهیم.

۵. صدر، *اسفار*، ۲/۲۷۰. مقایسه شود با *ابن سینا*، *شفاء الهیات*، مقاله ۶، اواخر فصل آخر؛

بهمنیار، *التحصیل*، ص ۵۴۹.

اما غایت به معنای نخست نیز از دو جهت برای موجودات طبیعی بی‌شعور معنی ندارد: یکی از این جهت که به هر حال داشتن غایت، مستلزم شعور است. هر فاعلی بر اساس شعور و آگاهی است که کاری را برای رسیدن به هدفی انجام می‌دهد. چه آن هدف عقلی باشد، یا خیالی. اما در جایی که شعوری در کار نیست، غایت چه معنی دارد؟

ارسطو، غایت را در این‌گونه موارد به معنای ویژه‌ای به کار می‌برد که به یک جریان عینی و قابل مشاهده در طبیعت دلالت کند. مانند جریان حرکت نطفه به سوی انسان شدن و حرکت بذر به طرف گیاه شدن. اگرچه بیان ارسطو درباره غایت داشتن طبیعت در موارد زیادی انسان‌انگارانه است، اما او به با شعور بودن طبیعت اعتقاد ندارد.^۱

صدر^۲ در موارد متعددی، موجودات مادی را دارای شعور و شوق دانسته است. البته پیش از صدر این سینا و فخر رازی هم، چنین اظهاراتی بیان کرده‌اند.^۳ ناگفته پیداست که اثبات و توجیه چنین فرضی بسیار دشوار است. از طرف دیگر، امروزه چیزی را فاعل طبیعی حرکت نمی‌دانند. و لذا بحث از غایت طبیعی، به معنای ارسطویی آن، جز در جانداران (گیاه، حیوان)، چندان جدی نخواهد بود. مثلاً دیگر کسی بر این باور نیست که خاک به اقتضای طبیعت، به مرکز جهان حرکت کند و آتش به طرف بالا برود.

در اینجا باید نکته‌ای را مورد غفلت قرار ندهیم و آن اینکه: از نظر حکمای الهی که صدر^۴ نیز از آنان است، جهان در قبضه تدبیر خداوند است. و لذا غایت هر پدیده و هر تغییری را به جای آنکه به خود آن پدیده نسبت دهیم، باید به خداوند نسبت دهیم. غایت‌مندی کارهای خداوند را در بحث خداشناسی بررسی خواهیم کرد.

۱. به بحث غایت از نظر ارسطو، در همین نوشته و نیز به منابع زیر مراجعه فرمائید:

- دیوید راس، ارسطو، ص ۱۲۸ به بعد.

- مهدی قوام صفری، نظریه صورت در فلسفه ارسطو، ص ۲۳۹ به بعد.

۲. صدر، اسفار، ۲/۲۷۳ به بعد، ۲۳۲ به بعد و ۱۶۸/۷-۱۴۸.

۳. ابن سینا، رسائل، ص ۳۷۹؛ فخرالدین رازی، المباحث المشرقیه، ۵۲۲/۱.

۱۱. سنخیت. صدر/ سنخیت علت و معلول را به عنوان یک اصل پذیرفته و قاعده الواحد را بر اساس همین سنخیت توجیه می‌کند.^۱ با اینکه از زمان فارابی قاعده «الواحد»^۲ را در فلسفه داریم، و با اینکه این قاعده بر مبنایی جز سنخیت استوار نیست، کسی از قدما درباره سنخیت سخن نگفته است. این بحث از قرن ششم در آثار سهروردی (مرگ ۵۸۷ هـ) به‌طور غیرمستقیم مطرح شده است.^۳ پس از وی، فخر رازی (مرگ ۶۰۶ هـ) این موضوع را به‌طور جدی مطرح کرده و عقیده به سنخیت را باطل دانسته است. او می‌گوید:

اگر میان واجب‌الوجود و معلولش سنخیت باشد، این سنخیت الزاماً به یکی از دو صورت زیر خواهد بود:

الف. سنخیت کلی و همه جانبه که به هیچ وجه معقول نیست.
ب. سنخیت «من وجه» که تنها از جهتی میان آن دو، سنخیت باشد. چنین فرضی هم مستلزم ترکیب واجب‌الوجود از مابه‌الأشترک و مابه‌الامتیاز است.^۴

اما صدرالمعانی شیرازی تصریح دارد به اینکه مبنا و اساس قاعده الواحد همین سنخیت است. صدر/ در این باره می‌نویسد:

باید میان علت افاضه وجود و معلولش ملایمت و مناسبتی باشد، به گونه‌ای که آن علت، با موجودات دیگر چنین مناسبتی نداشته باشد. مانند مناسبت آتش با سوزاندن، آب با پرودت، خورشید با نورافشانی. و لذا این مناسبت و ملایمت میان آتش و پرودت، آب و سوزاندن و میان زمین و نورافشانی نیست.^۵

سپس صدر/ «ملایمت» را به معنای «مشابهت» و مشابهت را نیز نوعی «مماثلت» دانسته است. مماثلت به معنای اتحاد دو چیز از جهت ذات و حقیقت است. سپس ادامه می‌دهد که اگر این اتحاد را در صفت‌های آن دو

۱. اسفار، ج ۷، صص ۳۱۰-۲۰۴.

۲. فصل چهارم، بند ۲ از همین نوشته.

۳. آن هم بسیار کم، مانند این عبارتش که: «اگر نور چیزی اقتضا کند، آن چیز جز نور نخواهد بود»، مجمره مصنفات، ۱۲۵/۲.

۴. فخرالدین رازی، المباحث المشرقیة، ج ۱، صص ۴۶۸-۴۶۱.

۵. صدر، اسفار، ج ۷، ص ۲۳۶.

چیز در نظر بگیریم، آن را مماثلت، و اگر میان موصوف‌ها ملاحظه کنیم «مشابهت» می‌نامند. بنابراین مشابهت در حقیقت همان اتحاد در حقیقت است.^۱ مرحوم طباطبایی، در حاشیه‌ای که بر این قسمت نوشته، بیان صدر را از نظر الفاظ نامطلوب و از نظر محتوا غیر برهانی دانسته است. او به آشفتگی‌های دیگری نیز در بیان صدر تصریح کرده است؛ از جمله اینکه اگر منظور صدر از مماثلت و مشابهت، معنای اصطلاحی آن‌ها باشد، در مورد خدا جریان نخواهد داشت. برای اینکه آن‌ها همه از احکام ماهیات‌اند و خدا ماهیت ندارد. و اگر منظورش معانی دیگری باشد که مجازاً با عناوین مذکور تعبیر شده‌اند، در آن صورت بر ابهام مسئله خواهند افزود و مشکلی حل نخواهد شد.^۲

خود طباطبایی نیز، بر ضرورت سنخیت تأکید کرده و آن را مبنای قاعده الواحد شمرده است. اما آن را با عناوینی از قبیل «مناسبت ذاتی» و «ارتباط خاص» تفسیر و توجیه کرده است. تعبیرهای ایشان نیز چیزی از ابهام موضوع نمی‌کاهد.^۳ او در *نهایة الحکمة* نیز با اینکه بر ضرورت سنخیت تأکید می‌کند، هیچ‌گونه توضیحی درباره ماهیت این سنخیت ارائه نمی‌دهد.^۴

در پایان، به این نکته باید توجه داشت که: اصل سنخیت با دو دیدگاه دیگر *ابن سینا* که پیش از این نیز به آن‌ها اشاره شد، ناسازگار است. آن دو دیدگاه عبارتند از:

الف. اینکه افراد یک حقیقت نمی‌توانند با یکدیگر رابطه علی و معلولی داشته باشند. *ابن سینا* این موضوع را مطرح کرده و به این نتیجه می‌رسد که افراد یک حقیقت نمی‌توانند در تجرد و تجسم و بی‌نیازی از ماده و نیازمندی به ماده، متفاوت بوده، ذاتاً علت و معلول یکدیگر باشند.^۵

ابن سینا در تعلیقات خود می‌نویسد:

۱. همان.

۲. همان، صص ۲۳۶-۲۳۷. پاورقی طباطبایی.

۳. همان، ص ۲۳۷. پاورقی.

۴. سید محمد حسین طباطبایی، *نهایة الحکمة*، مرحله هشتم، فصل چهارم.

۵. *ابن سینا، شفا، الیهیات*، مقاله هفتم، فصل سوم.

هر چیزی که از نظر نوع و جنس خود، معلول باشد، علّتی بیرون از جنس و نوع خود خواهد داشت. آتش، آب، نفس، افلاک، اجسام و امور وابسته به اجسام که همگی ممکن الوجوداند، با چیزی بیرون از ذات خود که واجب الوجود است، پدید می‌آیند. بنابراین هرگاه ماده‌ای آماده پذیرش صورتی شد، آن صورت به وسیله علّتی خارج از نوع آن ایجاد می‌گردد. پس آتش نمی‌تواند علّت آتش دیگر باشد...^۱

ناگفته نماند که موضوع: «شخص نمی‌تواند علّت شخص باشد، علّت آتش و حرارت آن هر دو، واهب الصور است» پیش از ابن سینا، در تعلیقات فارابی آمده است.^۲

ب. میان علّت و معلولش همیشه مماثلت وجود ندارد. مانند حرارت ناشی از اصطکاک، یا سیاهی ناشی از حرارت.^۳

صدرالمثالیین پس از نقل بیانات ابن سینا در مورد بند الفیه، مطلب را بر اساس باور به تشکیک در ماهیات توجیه می‌کند. یعنی علّیت افراد یک حقیقت را به یکدیگر، بر اساس جواز تشکیک در ماهیت، ممکن می‌داند.^۴

به نظر من مسئله سنخیت در جهان ماده و نسبت به علل معده، به آسانی قابل توجیه است. اما برای اثبات جریان این قاعده در جهان مجردات و در رابطه علّت فاعلی الهی با معلولش باید دلیل و توجیه مناسبی پیدا کرد.

توجیه آن در جهان مادی بر این پایه است که در جهان ماده، همه پدیده‌ها حادثند؛ هر حادثی مسبوق به ماده است؛ ماده هر حادثی، چیزی است که استعداد آن را دارد که تحت شرایط خاصی به آن پدیده حادث خاص تبدیل گردد. بنابراین رابطه یک پدیده حادث با معدّات خود، بر اساس ارتباط و مناسبت امر بالقوة با امر بالفعل است. مانند رابطه نطفه با جنین و درخت با میوه.

۱. ابن سینا، تعلیقات، ص ۹۶.

۲. ابونصر فارابی، تعلیقات، بند ۹۹.

۳. همان، مقاله ششم، فصل سوم.

۴. اسفار، ج ۲، ص ۷۳/۷۵.

اما این رابطه را میان یک علت فاعلی مجرد و معلولات آن چگونه می‌توان توجیه کرد؟ باید مورد تأمل و تحقیق قرار گیرد.

مرحوم مطهری در پاورقی روش رئالیسم می‌نویسند: که برای اثبات اصل سنخیت می‌توان دو نوع دلیل آورد: دلیل حسی و استقرایی و دلیل قیاسی. سپس دلیل حسی و استقرایی را خودشان ضعیف دانسته‌اند. برای اینکه از طریق استقرا نمی‌توان به قانون کلی دست یافت.

اما دلیل قیاسی ایشان بر مقدمات زیر استوار است:

- علت و معلول با هم متباین و بیگانه نیستند؛

- علیت برابر است با ایجاد؛

- واقعیت معلول، عین ارتباط به علت است؛

- این ارتباط و نسبت مطلق نیست. بلکه ارتباط و نسبت هر معلولی

به علت خاص و هر علتی به معلول خاص است.

بنابراین هر معلولی تنها با یک علت می‌تواند چنین رابطه‌ای داشته باشد.^۱

با کمی دقت می‌توان تشخیص داد دلیل مذکور و مقدمات آن، با اصل مدعا که سنخیت باشد، چندان تفاوت نداشته و تنها در عبارت متفاوتند. این استدلال در حقیقت، مصادره به مطلوب است. بنابراین مطهری نیز در تبیین و توجیه اصل سنخیت، مطلب مهم و قابل توجه ندارد.

اما اینکه صدر، مشکل علیت افراد یک نوع را نسبت به همدیگر، با تشکیک در ماهیت حل می‌کند، چندان قابل قبول به نظر نمی‌آید. زیرا باید توجه داشت که قبول تشکیک در ماهیت، علاوه بر اینکه بر اساس مبانی عقلانی حد و تعریف مورد قبول قدما و صدر درست نیست، مشکلات متعددی نیز به دنبال دارد؛ از جمله:

الف. اختلال در تعمیم استقرا. وقتی افراد یک نوع این قدر تفاوت داشتند که یکی مجرد بود و دیگری مادی، یا یکی علت بود و دیگری معلول، در آن

۱. سید محمد حسین طباطبائی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، با مقدمه شهید مرتضی مطهری، مقاله نهم بند نهم. پاورقی این بند.

صورت با استقرا در تعدادی از افراد، چگونه می‌توان با قیاس حکم را به همه افراد تعمیم داد؟

ب. عدم امکان دستیابی به حد جامع و مانع که به نظرم نیازمند توضیح نیست.

به هر حال، ادعای شمول و حاکمیت سنخیت به حوزه افعال الاهی، واقعاً دلیل و توجیه نیرومندی می‌خواهد. پس چگونه می‌توان در حالی که یک تعریف درست از سنخیت نداریم، آن را در حوزه فعل خداوند دخالت دهیم و به این نتیجه برسیم که از خدا، جز یک معلول، امکان صدور ندارد. در این باره در بحث فعل خدا و صدور جهان بحث خواهیم داشت.

این بود بحث ما در تاریخ تحلیلی - انتقادی مسئله علیّت. البته مسائل و نکات زیادی درباره مسائل مطرح شده در کار است که اظهار نظر و دیدگاه خود را درباره آن‌ها به وقتی وا می‌گذارم که لااقل از چهار مسئله مهم دیگر، یک گزارش تحلیلی - انتقادی تنظیم کرده باشم.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

کتاب سوم
هستی، ذات و صفات خدا



مرکز تحقیقات کلامی و علوم اسلامی



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

فصل اول

مقدمات

یک. تعریف خدا در اسلام

در عصر حاضر، در هیچ دین و مکتبی، موضوع «خدا» به اندازه دین اسلام روشن و عقلانی نیست. تحت تأثیر آموزه‌های روشن اسلام، در این باره، در فلسفه، کلام و عرفان اسلامی نیز، این موضوع، وضوح و عقلانیت بیشتری دارد.

اگر خدای اسلام را تعریف کنیم، چند ویژگی در آن می‌یابیم که اساس و عنصرهای اصلی این تعریف می‌باشند. مانند:

یک. تعین و تشخیص.

دوم. وحدت.

سوم. ایجاد موجودات از عدم.

چهارم. تدبیر فراگیر جزء و کل نظام هستی از ازل تا ابد.

پس از توضیح مختصر این ویژگی‌ها، در این حد از فهم را حد نهایی امکان فهم و تصور بشر از خدا در نظر گرفته، آموزه‌های ادیان و مکاتب دیگر را در مورد خدا، با آن مقایسه کرده و از لحاظ فلسفی ارزیابی می‌کنیم. اینک توضیح ویژگی‌های یاد شده:

۱. تعین

خدا با همه کمالات خود، یک حقیقت مشخص و متعین است. یعنی خدا نیز مانند همه موجودات دیگر، موجودی است ممتاز و مشخص؛ اما خالق همه آن‌ها و حاکم بر همه آن‌ها. چنان‌که هر یک از موجودات دیگر نیز، دارای امتیاز و تعین و تشخیص خود می‌باشند. اما همگی مخلوق خدا بوده و در حکم تکوینی او هستند.

این تعین و تشخیص از نظر آموزه‌های دین اسلام، یک امر عادی و منطقی بود. چنان‌که از نظر قوای ادراکی انسان نیز، همین تعین پدیده‌ها، پایه و اساس فهم ما از جهان بوده و جزء سامان ناگزیر عقل و حس ما است. اگرچه از لحاظ دقت معرفت‌شناختی، ذهن ما با مفاهیم کلی سروکار دارد؛ اما همین کلیت‌ها نیز بر اساس تعین‌ها استوارند. همانند تعین جنسی، نوعی و فردی.

اما اگر این تعین در کار نباشد، بر اساس توان ذهن، تصور و تصدیق حقیقت نامتعین، امکان ندارد. به همین دلیل هم از حقیقت نامتعین نمی‌توان خبر داد و تعریفش کرد.

این مسأله بر تعین واجب تأکید داشته و تعین او را عین ذاتش می‌داند.^۱ او بر همین اساس، به اثبات یگانگی او نیز می‌پردازد.^۲

۲. وحدت

وحدت هم از اوصاف اصلی خدا در تعالیم دین، کلام و فلسفه اسلام است. تا حدی که «توحید»، نخستین اصل و مهم‌ترین اصل از اصول دین اسلام است.

۳. ایجاد

خلق و ایجاد موجودات، کار خدا است. همه دین‌داران و اهل کلام، کبلاً

۱. اشارات، نمط چهارم، فصل‌های ۱۸-۲۰؛ و بحث توحید شفا و نجات؛ و فخرالدین رازی، المباحث المشرقیه، ۴۷۲/۲ به بعد.

۲. همان.

جهان هستی را حادث می‌دانند. یعنی جهان از نیستی به هستی در آمده است. اگرچه زمینه‌ها و اسباب مادی هم، در کتاب و سنت مورد توجه قرار گرفته‌اند، مانند خلقت انسان از نطفه و پدیدآوردن گیاهان از خاک و آب.^۱ از نظر فلاسفه اسلام، همه پدیده‌ها و حالات و دگرگونی‌های آن‌ها با اراده و ایجاد باواسطه و بی‌واسطه خداوند است.

۴. تدبیر

خدا از نظر متفکران اسلام، مدبر جهان نیز می‌باشد. همه موجودات نه تنها در پیدایش و بقا، بلکه در روابط و نظام وجودشان نیز زیر اراده تکوینی و فرمان تشریعی خداوند می‌باشند. آفرینش و فرمان در انحصار او است.^۲

دو. خدا در عقاید و آرای دیگران

اینک نگاهی گذرا به اوصاف خدا در عقاید و آرای دیگران داریم. به خاطر آنکه هدف ما بررسی تاریخ تحلیلی - انتقادی مسئله «خدا» در فلسفه اسلامی است، از مکاتب و آرای دیگر، تنها به آن‌ها می‌پردازیم که احتمال دارد در تفکر اندیشمندان اسلامی تأثیر داشته باشند.

۱. خدا در باور مردم یونان

فلسفه و حتی کلام اسلامی، به‌طور مستقیم و غیرمستقیم، از تفکر یونانی آگاه بوده است. در جهان اسلام، به متفکران یونان، بیشتر با دیده احترام نگریسته‌اند.

۱. بنگرید به معجم‌های قرآن و سنت، ماده: خلق، بدأ، جعل، فطر، انشأ و امثال آن‌ها. علاوه بر کتاب و سنت، رک: ابن سینا، *نجات، الهیات*، مقاله ۲، فصل‌های ۴، ۹، ۱۰، ۱۱. ابن سینا، *شفاء، الهیات*، مقاله ۱، فصل ۷ و مقاله ۸ فصل‌های ۴ و ۵؛ ابن فورک، *مجرد مقالات اشعری*، صص ۵۵ و ۵۸؛ ماتریدی، *توحید*، صص ۴۷-۱۹. جوینی، *ارشاد*، صص ۷۵-۶۹. عبدالقاهر بغدادی، *اصول‌الدین*، صص ۸۶-۸۵ ایچی، *موانع*، ص ۲۷۸؛ صدوق، *توحید*. جمال‌الدین حلی، *ارشاد الطالبین*، ص ۲۴۹ به بعد.

۲. همان، ماده: امر، نهی، دین، شرع، قضاء، کتابت، فرض و غیره.

عقاید دینی یونانیان میراث افسانه‌ها و اسطوره‌های اقوام کهن این سرزمین و سرزمین‌های دیگر، به خصوص بابل و مصر است.^۱ در باور یونانیان، خدا یا خدایان، از چهار صفت یاد شده، دو صفت تعین و تدبیر را کم و بیش دارا بوده، دو صفت دیگر یعنی توحید و آفریدگاری را ندارند. منظور من آن است که اگرچه خدایان در یک مرتبه نیستند و مثلاً «زنوس» از همه بالاتر است، اما همه خدایان بیشتر با اکراه به فرمان خدای بزرگ (خدای آسمان) گردن می‌نهند. حتی برای نافرمانی‌های خود در برابر خدای بزرگ، به هر حيله و فریبی دست می‌زنند.^۲

این خدایان به گونه‌ای در آفرینش نیز مطرح‌اند. اما نه به صورت ایجاد، بلکه به صورت تولید طبیعی.^۳

خدایان یونان، در کوه المپ، در پیرامون اورنگ زنوس گرد آمده، به نغمه آپولون و فرشتگان دانش و هنر گوش داده، از جام‌های زرین، نکتار نوشیده، با عشق‌بازی و جنگ و قدرت‌طلبی و دخالت در زندگی قهرمانان و مردم، وقت می‌گذرانند.^۴

در مورد بحث‌های افسانه‌ای و اسطوره‌ای یونانیان و جست‌وجوی تأثیر یا انعکاس آن‌ها در فلسفه یونان و به تبع آن در فلسفه اسلامی، چند نکته را با اهمیت می‌بینیم که عبارتند از:

الف. تعین خدایان. خدایان همانند قهرمانان، افرادی بودند بیشتر با خلق و خوی انسانی.

ب. تعدد خدایان.

ج. دخالت خدایان در حوادث جهان، از جمله در خطا و صواب عقاید و آرای انسان‌ها.

د. قانونمند و نیز الزاماً اخلاقی نبودن کار خدایان.

۱. تنودور گمپرتس، متفکران یونانی، ج ۱، ص ۶۳.

۲. همان، ص ۴۶.

۳. ر.ک: دو اثر هومر ایلایاد و اوودیسه. ترجمه سعید نفیسی.

۴. دو منبع پیشین.

ه. حاکمیت چیزی به عنوان سرنوشت (مویرا)^۱ بر کل جهان، حتی خدایان.

۲. خدا از نظر افلاطون و ارسطو

عقیده افلاطون نیز، درباره خدا، از عقیده یونانیان متأثر است. او نیز تعداد خدایان را می‌پذیرد و آفرینش را در حد اسطوره‌های زمانش، گنگ و آشفته مطرح می‌کند. افلاطون از مبدایی به نام «ضرورت» سخن می‌گوید که آن مبدء، بر خلاف خدا، مخالف «نیک» است. مبدایی دیگر به نام «عقل» می‌خواهد بر آن چیره شود، اما نمی‌تواند. سپس در کنار این دو مبدء، مبدء سومی مطرح می‌کند که «علت حرکت نامنظم» است. نخست این مبدء بر جهان حکومت می‌کند. سپس خدا جهان را نظم می‌بخشد. خدا نفس جهان را می‌آفریند، سپس قشر جهان یا تن آن یعنی آسمان را می‌آفریند.^۲ افلاطون در تیمائوس و سوفیست و مرد سیاسی، این خدای بزرگ را «استادکار»، «پدر» و «صانع» (دمیورژ) می‌نامد.^۳

افلاطون با هوشیاری تمام به این نکته تأکید می‌ورزد که ما نمی‌توانیم به معرفت علمی دقیقی از جهان دست یابیم. زیرا «فقط انسانیم» و بنابراین باید «داستان احتمالی و تقریبی را بپذیریم و در جست‌وجوی چیزی بیشتر برنیابیم».^۴ او درباره خدایان متداول یونان می‌گوید:

شناختن و اعلام کردن چگونگی پیدایش آن خدایان، از توانایی ما بیرون است، بهتر آنکه از عرف متداول پیروی کنیم.^۵

از نظر افلاطون، صانع، فاعل الهی نیست. یعنی چیزی را از عدم به وجود در نمی‌آورد، بلکه در ماده موجود تصرف می‌کند. اما به هر حال مطالب افلاطون درباره خدا و خدایان، آشفته و افسانه‌وار بوده و گاهی متناقض نیز

1. Moira.

۲. افلاطون، تیمائوس.

۳. تئودور گمپرنس، متفکران یونانی، ج ۲، کتاب پنجم، فصل ۱۹.

۴. تیمائوس، ۲۹ د ۱-۳.

۵. همان، ۴۰ د ۶-۴۱ الف ۳.

می‌باشد.^۱

اما عقیده ارسطو در مورد خدا، ترکیبی است از عقاید مردم عامی (که ارسطو نسبت به عقاید آن‌ها زیاد بدبین نیست)^۲ و دقت‌های فلسفی خودش. روشن است که خدای ارسطو فقط محرک است و خالق نیست. تأثیری که خدا در جهان دارد به سختی می‌توان آن را فعل و کار خدا دانست، بلکه یک تأثیر ناآگاهانه است. خدای ارسطو با عشق و شوق آسمان را به حرکت در می‌آورد. یعنی آسمان موجود زنده‌ای است که خدا را به عنوان معشوق در نظر می‌گیرد و به حرکت در می‌آید.^۳ محرک اول به حکم آنکه غیرمادی است، نمی‌تواند هیچ فعل جسمانی انجام دهد. فعالیت خدا، فعالیت فکر است که جاودانه به خود می‌اندیشد.^۴ خدا علت غایی جهان است. به این عنوان که متعلق میل و شوق است و در جهان از این راه حرکت ایجاد می‌کند. بدینسان خدای ارسطو تنها از طریق علت غایی بودن، علت فاعلی جهان است. ارسطو غایت را در طبیعت، غایت درونی می‌داند. یعنی هر بالقوه‌ای صورت بالفعل خود را غایت خود قرار می‌دهد. بنابراین حرکت همه اشیای محسوس به سوی تحقق کامل قابلیت‌های آن‌ها است.^۵

ارسطو هرگونه عمل، اثر و خواست و حتی نیکی اخلاقی را از بقایای تصور خدا به صورت انسان می‌انگارد. و لذا آن‌ها را از خدای خود سلب می‌کند؛ چون همگی ناشی از نقص و نیازند.^۶

اما اظهارات ارسطو، همه جا به همین قدر نیست. بلکه در موارد دیگر، به

۱. برای نمونه، رک: تنودور گمپرتس، *متفکران یونانی*، ج ۲ کتاب پنجم، فصل نوزدهم. و فردریک کاپلستون، *تاریخ فلسفه*، ج ۱، بخش سوم، فصل ۲۴.

۲. تنودور گمپرتس، *متفکران یونانی*، کتاب ششم، فصل ششم؛ ارسطو، *مابعدالطبیعه*، کتاب دوازدهم، فصل هشتم.

۳. ارسطو، *درباره آسمان*، ۲۸۵، آ ۲۹ و ۲۹۲، آ ۲۰، ب ۱ و طبیعیات، ۲۵۷، آ ۳۱ ب ۱۳ و ۲۶۷ ب ۹-۶.

۴. *مابعدالطبیعه*، لا مبدا، ۹، ۱۰۷۴ ب ۳۳-۳۵.

۵. فردریک کاپلستون، *تاریخ فلسفه*، بخش چهارم، فصل ۲۹.

۶. تنودور گمپرتس، *متفکران یونانی*، کتاب ششم، فصل هجدهم.

نقش و دخالت تدبیر و مشیت خداوند در جهان نیز اشاره دارد.^۱
از این بحث گذرا به این نتیجه می‌رسیم که خدا از نظر افلاطون،
مشخصات زیر را دارد:
الف. تعین؛
ب. تعدد؛

اما نظر او در مورد آفریدگار بودن خدا اگرچه چندان صریح نیست، اما به هر حال خدای وی ناظم است نه صانع. اما اینکه جهان را تدبیر می‌کند یا نه؟ در اینجا هم ظاهراً خدای افلاطون، چندان دخالتی در کار جهان ندارد. خدای ارسطو نیز همان مشخصات خدای افلاطون را دارد، با این تفاوت که ارسطو کلاً خدا را از اینکه به تدبیر امور جهان پردازد، حتی در حد نظم افلاطون، بالاتر می‌داند.

۳. خدا در مکتب‌های ارسطویی و افلاطونی

با پیدایش شخصیت‌های بزرگ علمی، دیگران شخصیت خود را در پناه آن بزرگان درآورده، فردیت و استقلال خود را از دست می‌دهند. در چنین شرایطی با مرور زمان و تا پیدایش نابغه دیگری که شخصاً با دانش و معرفت درگیر شود، معمولاً افراد عادی یکی از دو راه زیر را انتخاب می‌کنند:
یکی تفسیر و ترویج مکتب آن شخصیت‌های برجسته و دیگری میل به ترکیب مکاتب و تعالیم آنان، برای پرهیز از تخطئه پیشینیان.
ارسطو و افلاطون در قله تلاش‌های معرفتی یونانیان قرار داشتند. طبیعی است که دیگران به سایه آنان پناهنده شوند و به یکی از دو راه یاد شده بروند.
ارسطو و افلاطون در قرن چهارم پیش از میلاد می‌زیستند. از مکتب‌های بعدی می‌توان موارد زیر را نام برد.

۱. مابعدالطبیعه، لامبدا، ۱۰۷۵ آ ۱۵ و ۱۰۷۶ آ ۴ و ۱۰۷۵ آ ۱۹. و نیز برای نمونه رک:

- دیوید راس، ارسطو، صص ۲۸۱-۲۸۲.

- فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه.

- تئودور گمپرتس، متفکران یونانی.

الف. رواقیان. اینان خدا را روح فعال جهان و عبارت از همان آتش نخستین می‌دانستند که همه پدیده‌ها از آن به وجود آمده و به آن باز می‌گردند. از نظر اینان:

همه چیز اجزای یک کل شگفت‌انگیزاند که جسمش طبیعت و روحش خدا است.^۱

رواقیان «اثیر» را خدای برتری می‌دانستند که با عقلش جهان را تدبیر می‌کند.^۲

رواقیان عقاید خود را از باورهای قدیمی یونانیان و از حکمای پیشین مانند مراکلیتوس، افلاطون و ارسطو اقتباس کرده‌اند. خدای رواقیان، در حقیقت یک موجود متشخص و مجرد نبوده، بلکه ترکیبی از فعل و انفعال است.^۳

ب. حوزه اپیکوری. مکتبی که در اواخر قرن چهارم و اوایل قرن سوم پیش از میلاد به وجود آمد. پیروان این مکتب به دیدگاه دموکریتوس بازگشته، جهان را حاصل برخورد اتم‌ها می‌دانستند. آن‌ها مانند دموکریت، وجود خدایان را انکار نمی‌کردند. اما طبیعت را به گونه‌ای تفسیر می‌کردند که آدمیان از ترس خدایان، در امان باشند. منکر بقای پس از مرگ انسان بوده، و شأن خدایان را بالاتر از آن می‌دانستند که کاری به کار جهان و از جمله انسان، داشته باشند. خدایان در میان جهان‌ها سکونت دارند. خوش و زیبا، می‌خورند و می‌نوشند و کاری به کار کسی ندارند. آنان را می‌توان دوست داشت و پرستید؛ اما نباید از آن‌ها ترسید و با قربانی و شفاعت از آنان دلجویی کرد. پرهیزکاری راستین عبارت است از فکر درست و صحیح.^۴

ج. از شکاکان قدیم تا نو فیثاغوریان. پیرون بنیانگذار شکاکیت در اواخر

۱. فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه، بخش پنجم، فصل سی و ششم.

۲. همان، به نقل از: سیرون، آکادمی قدیم، ۲، ۴۱، ۱۲۶.

۳. فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه.

۴. برای نمونه رک: فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه، فصل ۳۷؛ دیوگنس لائرتیوس، قدیم‌ترین

تاریخ فلسفه، (قرن سوم میلادی) ۱۰، ۲۸-۳۸ و ۱۳۹. و از آثار باقی‌مانده از اپیکور، درباره

طبیعت اشیاء، دفتر اول، ۲۶۵ تا ۲۶۶ و دفتر سوم، ۲۲-۱۸ و دفتر پنجم ۱۲۰۳-۱۱۹۸.

قرن چهارم پیش از میلاد و اوایل قرن سوم و نیز شخصیت‌های آکادمی متوسط و جدید در قرن سوم و چهارم پیش از میلاد، با غیرممکن دانستن معرفت، هیچ گزاره‌ای را قابل اثبات نمی‌دانستند. طبیعی است که در چنین نگرشی، الاهیات هم اعتبار خود را از دست می‌دهد. اما بعضی از متفکران آکادمی جدید در قرن اول پیش از میلاد دست از شکاکیت برداشته و حقیقت و معرفت را دور از دسترس بشر ندانستند. اینان با عنوان التقاطی شناخته می‌شدند. یک التقاطی رومی (م. ترتیوس واری) نه تنها به خداشناسی بازگشت، بلکه از اعتقاد به تعدد خدایان فاصله گرفته، خدای واحدی را که نفس عالم است و بر طبق عقل حکومت می‌کند پذیرفت.^۱ (قرن اول پیش از میلاد).

در حوزه مشائیان جدید و شارحان ارسطو، باز هم خدایان مطرح شدند. اما همین مشائیان و کلیبان التقاطی درباره خدا یا خدایان، دچار ابهام و سرگشتگی بودند. با پیدایش نوفیثاغوریان بازگشت به حیات دینی رنگ تازه‌ای یافت. اسکندریه که محل تلاقی فلسفه یونان با دین شرقی بود، بحث خداشناسی را رواج بخشید. تومنیوس^۲ متفکر نوفیثاغوری سلسله مراتب الاهی را مطرح کرد. خدای اول مبدأ ذات یا پدر، خدای دوم یا صنایع، و خدای سوم یا عالم. تعالیم نوفیثاغوریان از قرن اول پیش از میلاد آغاز شد. اینان خدای نخست را از دیگر خدایان جدا کردند. در ارتباط با مذهب فیثاغوری جدید، در ادبیات هرمتی در قرن اول قبل از میلاد، خدا و معرفت آن، جایگاه خاصی یافت. با رواج مسیحیت شرق، تفکر یونانی با رقیب جدیدی روبه‌رو شد. ما این رقابت را در نوشته فیلوسترآتوس عملاً مشاهده می‌کنیم. او در این نوشته که در حدود سال ۲۰۰ میلادی نوشته شده است، آپولونیوس را به عنوان مرد عاقل و خدمتگزار راستین خدایان و یک معجزه‌گر معرفی کرد و تا حدودی در جلب نظر مردم موفق هم شد. این نوشته در مبارزه با مسیحیت، جایگاه مهمی داشت.

۱. فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه، فصل ۳۸

۲. اهل سوریه (آپامنا) که در نیمه دوم قرن دوم میلادی می‌زیست.

فرموریوس با این نوشته آشنا بود.^۱

د. از افلاطونیان متوسط تا نوافلاطونیان. مذهب افلاطونی متوسط با ترکیب تعالیم افلاطون و نیشاتورث، تعالی خدا را مورد توجه قرار داده، موجودات واسطه میان خدا و خلق را جهت حفظ این تعالی پذیرفت. اودرس اسکندرانی در الوهیت، یک «واحد» سه جنبه‌ای را مطرح کرد. پلوتارک مفهوم و تصور خالص‌تری از خدا ارائه داد. او نیز موجودات واسطه میان خدا و خلق (خدایان ستاره‌ای) را پذیرفته و ارواح و فرشتگانی را که حلقه ارتباط بین خدا و انسان بودند فرض کرد. آلبینوس در حدود قرن دوم میلادی، خدای نخستین، عقل و نفس را از یکدیگر متمایز ساخت. او نیز بین خدا و خلق، خدایان ستاره‌ای و دیگر خدایان را واسطه کرد. این سنت در افلاطونیان متوسط بعدی نیز ادامه یافت.^۲

تعالیم فلسفی غرب و تعالیم دین یهود در اسکندریه به هم رسیدند. فیلون یهودی در نیمه نخست قرن اول میلادی، در فلسفه یونان و کتاب مقدس یک حقیقت را می‌دید. او در تلاش خود برای سازش فلسفه و دین یهود، تا حدودی موفق شد. خدای فیلون در عین تشخیص، مطلق و بسیط بود. حساب خدا از حساب کائنات جدا بود. فیلون نیز موجودات واسطه را پذیرفت، تا فاصله خدا و جهان مادی را پر کند. عقل (لوگوس یانوس) در رأس سلسله واسطه‌ها قرار داشت. لوگوس ابزار خداوند در ساختن این عالم است.^۳

بدینسان زمینه برای ظهور نوافلاطونیان آماده شد. فلاطین در قرن سوم میلادی خدا را به‌طور مطلق، متعالی دانست. او واحد (احد) را حقیقت توصیف‌ناپذیر و فوق همه اوصاف شمرد.^۴ او در رابطه خدا و خلق، مسئله صدور را مطرح کرد و عقل و نفس را صبادر اول و دوم دانست. سپس آملیوس، فرموریوس و شاگردان دیگر او از قرن سوم به بعد به تفسیر و ترویج این

۱. فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه، فصل‌های ۲۲-۳۸.

۲. همان، فصل چهل و سوم.

۳. همان، فصل ۴۴.

۴. فلاطین، نه‌گانه‌ها، ۵، ۴، ۳، ۸ و ۹.

مکتب پرداختند. از پیروان دیگر مکتب نوافلاطونی باید از یامیلیئوس شاگرد
 ترموریوس نام برد. او واحدی را برتر از واحد مخلوطین مطرح کرد. واحدی که
 درباره آن نمی توان هیچ حکمی کرد. شاگردان این مکتب در حوزه سوری و
 آتنی هر یک به نوعی به تفسیر و تکمیل این مکتب پرداختند. در میان آنان باید
 بوئیوس مسیحی را از همه مهم تر تلقی کرد که در اواخر قرن پنجم و اوایل
 قرن ششم می زیست.^۱



مرکز تحقیقات کتب و اسناد



مرکز تحقیقات کتب و علوم اسلامی

فصل دوم

توصیف خدا پیش از اسلام

از روزی که انسان به چیزی در حدود مفهوم خدا باور کرده، برای خدا، یا خدایان اوصافی ذکر کرده است. ما این اوصاف را از یونان باستان پی می‌گیریم.

۱. پیش از ارسطو

تفکر فلسفی را از تخیلات و افسانه‌پردازی، تنها با میزان و مبنای عقلانیت می‌توان جدا کرد. هر گزاره‌ای که باور آن تنها بر اساس تلقین و تقلید بوده و هیچ‌گونه قرینه و توجیه عقلانی نداشته باشد، افسانه خواهد بود. اگرچه به هر حال این افسانه‌ها نیز منشأ انتزاع دارند. اما منشأ انتزاع داشتن، به توجیه عقلانی ربطی ندارد. زکریا یونانیان را به خاطر آنکه در سایه دوری از تعصب، ادراک واقعیت و نیروی انتزاع «خیلی زود توانستند اندیشه‌های دینی خود را بدان گونه که بودند، یعنی به عنوان آفرینش‌های یک تخیل هنری بازشناسند» می‌ستاید.^۲ کاپلستون در اینجا به دو نکته توجه می‌دهد: یکی اینکه این حکم همه مردم یونان را در بر نمی‌گیرد. دوم اینکه انتقال از اسطوره به فلسفه، یک واقعیت ناگهانی و دفعی نبوده، حضور اسطوره در جهان‌شناسی یونانی حتی

۱. Zeller

۲. ادوارد زلر، *طرح‌های تاریخ فلسفه یونانی*، ترجمه انگلیسی پالمر، صص ۳-۲.

بعد از عصر سقراط نیز ادامه داشت.^۱ در واقع این اثرپذیری از فکر و فرهنگ محیط به گونه‌ای حتی در روشنفکران عصر جدید نیز مشاهده می‌شود. بنابراین اشاره ارسطو به سابقه فکر طالس که آب را اصل همه چیز می‌دانست، در عقاید دینی دوران باستان که الهه آب را اساس آفرینش دانسته و آن را به عنوان پدیده مقدسی که مورد سوگند خدایان بود، تقدیس می‌کردند، از اهمیت کار طالس نمی‌کاهد.^۲ آنچه مسلم است طالس، دموکریت و همفکرانشان از اسطوره زمان خود فاصله گرفتند. اگرچه در دیدگاه هراکلیتوس و میثاق‌نورث، آتش و عدد با اوصاف مبهم خدایان دیده می‌شود. اما به هر حال خدای این دو نیز یک خدای متعین نمی‌باشد. اگرچه هر دوی این‌ها به نوعی زنوس را مطرح کرده و آن را اصل همه چیز شمردند. در تعالیم امپدوکلس در قرن پنجم پیش از میلاد، فعالیت عشق و مطرح شده، اما رابطه آن دو با خدا و نقش خود آن‌ها در کائنات تبیین نشده است. آنکساگوراس که «نوس» را نظم دهنده سراسر جهان می‌دانست. او نوس را با این اوصاف توصیف کرده است:

- بساطت؛

- نامتناهی؛

- خود مختار؛

- یگانه؛

- قائم به ذات؛

- لطیف؛

- عالم به همه چیز؛

- دارای قدرت و احاطه کامل؛^۳

اما در اینکه این نوس مادی یا مجرد است، میان محققان اختلاف هست.^۴ سقراط که پس از سوفسطاییان تعالیمش را آغاز کرد، تمام تلاشش بر آن

۱. فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه، ص ۲۵.

۲. ارسطو، متافیزیک، کتاب یکم، فصل سوم.

۳. قطعه ۱۲ و ۱۴.

۴. فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه، بخش یکم، فصل نهم.

بود که راه و روش اندیشیدن را باز کند. او ظاهراً کاری به کار خدایان نداشت. اگر چه به پرستش نکردن خدایان مردم جامعه متهم شده بود.

آنتیس تنس (بنیان‌گذار حوزه کلیبی) شاگرد **گرگیاس** که بعدها **پیرو سقراط** شده بود، به وحدت خدا اصرار داشت. از نظر او، خدایان قراردادی زیادند، اما خدای طبیعی، یکی بیش نیست.^۱

به نظر می‌رسد که متفکران یونان، در تبیین عقلانی خدایان مورد اعتقاد عامه، که بر ساخته تخیل شاعران بودند، ناتوان بوده و به نوعی سربه‌سر قضیه نگذاشته‌اند. چنین چیزی بسیار هم منطقی و طبیعی است. برای اینکه اگر متفکران به حل عقلانی مسئله خدایان توانایی ندارند، از رد و انکار، یا تسامح و مماشات، دومی در عین احتیاط‌آمیز بودنش، به دلیل سازگاری با شرایط محیط، برای آنان دردسر کمتری داشت.

موضع‌گیری افلاطون در برابر خدایان سستی، آشکارا به این نکته دلالت دارد. **افلاطون** درباره خدایان انسان‌انگارانه از نظر پیدایش و حاکمیت آن‌ها، وارد بحث جدی نمی‌شود و آشکارا به رد آن‌ها نمی‌پردازد، بلکه خاطرنشان می‌کند: «شناختن و اعلام کردم تکون آنان، فوق توانایی ما است». بنابراین بهتر است که «از عرف متداول و مقرر پیروی کنیم».^۲ **دمیورژ** (صانع) **افلاطون**، جهان را با برگرفتن چیزی که آن را پذیرنده می‌نامد از طرفی، و با کیفیات اولیه از طرف دیگر، سامان می‌بخشد.^۳

۲. ارسطو

ارسطو بیش از پیشینیان به تبیین عقلانی مسائل وفادار است. درباره محرک نامتحرک که آن را خدا می‌نامیم، بحث‌های جدی‌تر دارد. و چندین دلیل برای اثبات آن اقامه می‌کند. اما آیا واقعاً **مابعدالطبیعه** او برای پاسخ گفتن به نیازهای

۱. چیچرو، درباره طبیعت، ۱، ۱۳، ۳۲.

۲. تیمائوس، ۴۰ د ۶-۴۱ الف ۳.

۳. همان، ۴۹، ۵۰، ۵۱ و موارد دیگر و نیز ر.ک: فردریک کاپلستون، *تاریخ فلسفه*، بخش سوم، فصل بیست و چهارم.

طبیعیات است؟ یا اینکه طبیعیات او زمینه پرداختن به مابعدالطبیعه است؟ شاید به طور قطع و یقین قابل داوری نباشد. یعنی ما نتوانیم به سادگی و با دلایل روشن، تشخیص بدهیم که آیا ارسطو متفکر خداشناسی است که طبیعت را به خاطر تکمیل الاهیاتش بررسی می کند (تقریباً مانند متکلمین)؟ یا دانشمندی است که در شناخت طبیعت و قوانین آن خود را نیازمند مابعدالطبیعه می یابد؟

بر این باورم که ارسطو را اگر در عینیت خودش، یعنی با توجه به شرایط و اوضاع درونی و بیرونی او در نظر بگیریم، وی را فیلسوف و دانشمندی می یابیم که همانند اسلافش سر به سر دین مردم نگذاشته و در جست و جوی فهم حقیقت است. اما در فهم حقیقت، خود را نیازمند قبول محرک نامتحرک و نیروهای نامحسوس دیگر می داند. اگر ارسطو را بیش از این، توسعه دهیم، احتمالاً حق بسیاری از تلاشگران بعدی حوزه علم و فلسفه، پایمال خواهد شد؛ از جمله حق ابن سینا. مورخان فلسفه همگی سیر تاریخ فلسفه را از یونان آغاز کرده، از قرون وسطای غرب گذرانیده، با تفکر عصر جدید غرب به سر منزل رسانده اند، بی آنکه برای تلاش های همراه با دقت و عمق ابن سینا و ابن رشد، کوچک ترین جایی باز کرده باشند. بدون تردید تکامل و گسترش الهیات در قرون وسطی، در حد قابل توجهی مدیون انتقال فکر فلسفی مسلمانان به سرزمین غرب است. بر خلاف غفلت یا غرض ورزی غریبان، بر آنم که نقش اسلام و اندیشمندان مسلمان را در تکامل الهیات به اختصار توضیح دهم. تا این نکته را یادآور شوم که متفکران قرون وسطی تحت تأثیر مسیحیت عقل ستیز، نتوانستند از افکار فیلسوفان مسلمان به خوبی سود ببرند. اگرچه جای تردید نیست که تحولات فکری غرب به همان اندازه که عکس العمل عقل ستیزی مسیحیت است، در رشد و تحول خود مدیون تلاش های فکری ابن سینا و ابن رشد می باشد. ما این را در زمینه الهیات بعداً توضیح خواهیم داد. اما اوصاف خدا از نظر ارسطو:

الف. خدا محرک است نه آفریدگار. چنان که آثار ارسطو و موضع گیری های

ثابت او نشان می‌دهد، او خدا را فاعل الاهی نمی‌داند، بلکه فاعل طبیعی می‌شمارد. بنابراین نسبت دادن برهان وجوب و امکان در اثبات واجب، به ارسطو درست نمی‌باشد. برای اینکه این برهان بر اساس باور به «ایجاد از عدم» استوار است. یعنی اساس این استدلال، اعتقاد به فاعلیت به معنای الاهی آن است. و معلوم است که یونانیان با این مفهوم آشنا نبودند.^۱

ب. خدای ارسطو فعال نیست. یعنی در تدبیر جهان نقش ندارد. برای اینکه ارسطو اوصافی را که به تعلق خاطر خدا به جهان دلالت داشته باشند. تنها در شأن خدایانی می‌داند که انسان‌انگارانه تصویر شده‌اند. ارسطو برای اینکه خدا، یا خدایان را از مشکلات انسان‌انگاری آنها تعالی بخشد، این‌گونه اوصاف را از آنها سلب می‌کند.^۲

بنابراین خدای ارسطو، ارتباط تشریعی، تربیتی، تدبیری با جهان و انسان نداشته و در نهایت به داوری و تشویق فرمانبرداران و تنبیه گناهکاران نمی‌پردازد. و به‌طور کلی از مشیت و اراده معطوف به جهان که نشانه نقص و انسان‌انگاری خدایان است، منزّه است. همچنین خدا در جهان، هیچ غایتی را دنبال نمی‌کند. اگرچه ارسطو در یک فقره می‌گوید:

خدا و طبیعت هرگز بیهوده عمل نمی‌کنند،^۳

اما فقرات بسیاری هست که در آنها تنها طبیعت را به عنوان عاملی که بیهوده عمل نمی‌کند، مطرح کرده است.^۴
ج. خدا بسیط است و اجزا ندارد.^۵
د. خدا حجم ندارد.^۶

۱. برای نمونه ر.ک: ارسطو، درباره آسمان، ۳۰۱ ب ۳۱، ۲۷۹ ب ۱۲ به بعد.

۲. مابعدالطبیعه، کتاب ۱۲ فصل ۹؛ اخلاق نیکو ماخووسی، کتاب ۱۰ فصل ۸، ۱۱۷۸ ب.

۳. ارسطو، درباره آسمان، ۲۷۱ آ ۳۳.

۴. ارسطو، درباره پیدایش جانوران، ۷۴۴ ب ۱۶ آ ۳۶ و درباره آسمان، ۲۹۱ ب ۱۳، آ ۲۴ و درباره اعضای جانوران، ۶۸۶ آ ۲۲ و موارد دیگر.

۵. طبیعیات، کتاب هشتم فصل دهم.

۶. همان.

ه. ازلی است.^۱

و. واحد است.^۲

وحدت محرک نامتحرک (یا خدا) در آثار ارسطو مبهم است. از طرفی او کثرت محرک‌ها را می‌پذیرد و همه آن‌ها را غیرمادی و فعلیت محض می‌داند.^۳ از طرف دیگر به وحدت محرک نامتحرک تأکید داشته و آن را یعنی وحدت محرک را مبنای عقیده به وحدت آسمان قرار داده است.^۴

در مورد این ناسازگاری، شارحان ارسطو بیشتر بر اساس یک اصل دیگر که مورد قبول ارسطو است، دچار مشکل شده‌اند. بر اساس آن اصل، «کثرت عددی مستلزم مادی بودن است». اگر کثرت عددی مستلزم مادی بودن است، پس خدای مجرد، بیش از یکی نخواهد بود.

ارسطو خود به این موضوع تصریح دارد که خدای جهان، بیش از یکی نیست، زیرا کثرت عددی خدایان مستلزم مادی بودن آن‌ها است. پس چگونه می‌توان کثرت خدایان را مطرح کرد و به اصل ملازمه کثرت عددی و مادیت پایبند بود؟

فلوطین ظاهراً نخستین کسی است که متوجه این ناسازگاری شده است. شارحان ارسطو، در حل این مشکل پیشنهادی زیر را ارائه داده‌اند: یکی اینکه کثرت نوعی محرک‌ها را ناشی از ماده معقول بدانیم. ارسطو خود تصریح دارد به اینکه:

جنس، ماده معقول انواع خویش است.^۵

بنابراین کثرت نوعی محرک‌های نخستین را با این مبنا توجیه کنیم. دیگر اینکه کثرت عددی یک نوع نیازمند ماده است، نه کثرت خود انواع. یعنی یک حقیقت نوعی اگر دارای افراد متعدد باشد، این تعدد فقط به کمک

۱. همان، فصل ششم، ۲۵۸ ب ۱۰ تا ۲۵۹ آ ۲۰. و متافیزیک کتاب دوازدهم (لامبدا)، ۱۰۷۱ ب.

۲. طبیعیات، همان.

۳. مابعدالطبیعه، کتاب ۱۲، فصل ۶، ۱۰۷۱ ب ۲۲-۲۰.

۴. همان، (لامبدا) فصل ۸.

۵. همان، کتاب ۸، فصل ششم.

ماده امکان دارد. اما اگر یک جنس در ضمن دو نوع یا چندین نوع تحقق یابد، نیازمند ماده نمی‌باشد. پس تعدد محرک‌ها، تعدد نوعی است، نه تعدد فردی.

از شارحان ارسطو، راس راه حل اول را پذیرفته است و گاتری و فلیپس مرلان دومی را قبول دارند.^۱

اما در حقیقت این دو راه حل، به یک اصل باز می‌گردند و آن اینکه؛ کثرت نوعی گرچه کثرت و تعدد است، اما نیازمند ماده محسوس نیست. این راه حل، در آثار ارسطو، عنوان نشده است. ظاهراً برای ارسطو، اشکال فلسطین، مطرح نبوده است. اما چرا؟ به نظر من به خاطر آنکه ارسطو، خدایان متعدد را جز یک محرک نامتحرک، صرفاً بر اساس موافقت و هماهنگی با عقاید مردم، مطرح کرده است. چنان‌که او خود به این مطلب اشاره دارد. این نکته در آخر فصل هشتم کتاب دوازدهم مابعدالطبیعه با این بیان آمده است:

اما اینکه یک آسمان وجود دارد، آشکار است. زیرا اگر آسمان‌های بسیار، مانند انسان‌ها (بسیار)، باشند، آن‌گاه مبدأ هر یک صورتاً (یا نوعاً) یکی، اما عدداً بسیار خواهد بود. لکن هر آنچه که عدداً بسیار است، دارای ماده است. زیرا یک و همان مفهوم بر بسیاری صدق می‌کند، مانند مفهوم «انسان» (که بر بسیاری افراد صدق می‌کند)، اما سقراط یکی است. لکن چیستی (یا ماهیت) نخستین دارای ماده نیست. زیرا تحقق کامل است. پس محرک نخستین که نامتحرک است، هم مفهوماً و هم عدداً یکی است، و بنابراین همچنین است آن متحرکی که جاودانه و پیوسته در حرکت است. پس تنها یک آسمان هست.

از سوی پیشینیان و نیاکان باستان همچون میراث برجای مانده‌ای به بازپسینان در شکل اسطوره فراداده شده است که این اجرام آسمانی خدایانند و وجود الاهی همه طبیعت را فراگرفته است. آن‌گاه بقیه‌های آن به نحوی اسطوره‌پی برای اقناع عوام و نیز به خاطر کاربرد قانون و مصلحت همگانی بعداً افزوده شده است. می‌گویند که این خدایان انسان‌شکل و همانند بعضی جانوران دیگراند و چیزهای دیگری نیز به دنبال و نظیر آنچه گفته شد می‌گویند. اکنون اگر کسی این‌ها را جدا کند و تنها پاره نخست آنرا بگیرد، یعنی اینکه ایشان می‌انگاشتند که

۱. ر.ک: مهدی قوام صفری، نظریه صورت در فلسفه ارسطو، صص ۴۰۵-۳۹۸.

جوهرهای نخستین خدایان‌اند، آن‌گاه باید بپذیرد که سخنی خدایی گفته شده است، و چون هر هنر و هر فلسفه‌ای احتمالاً بارها تا حد امکان کشف شده و بار دیگر از میان رفته است، این عقاید ایشان نیز همچون بقایایی (از عقاید پیشین) تاکنون حفظ شده‌اند. فقط به این اندازه عقاید پدران و پیشینیان بر ما آشکار و فهمیدنی است.^۱

می‌بینیم که ارسطو به هر حال می‌خواهد خود را از دین جامعه‌اش جدا نکند؛ لذا می‌کوشد تا به گونه‌ای افسانه‌های قدیم را قابل توجیه نشان دهد. اگرچه همین ارسطو بعد از درگذشت اسکندر، به بی‌دینی متهم شد. اما بر خلاف سقراط، صلاح را در فرار دیده و آتن را ترک گفته، به خال کیس رفت و سال بعد در همان‌جا درگذشت.^۲ (۳۲۲ ق م).

ز. خدا جز خودش به چیز دیگری علم ندارد. زیرا اگر چیزی دیگری را تعقل کند، به آن وابسته خواهد بود.

بنابراین اگر باید از این امر پرهیز شود، صرف اندیشیدن بهترین چیز نتواند بود. پس عقل چون برترین چیز است، به خودش می‌اندیشد و اندیشیدن او اندیشیدن به اندیشیدن است.^۳

برداشت رایج از تعالیم ارسطو همین است. اگرچه در اظهارات او گاهی اشاره به توجه خدا به غیر خود پیدا می‌شود، اما چنان‌که گفتیم، ارسطو این‌ها را برهانی نکرده و به مذاق قوم مطرح می‌کند. مانند اشاره به الهام خدا در خواب^۴ که در باور دینی یونانیان سال‌ها پیش از ارسطو یک مسئله جا افتاده بود.

در اینجا یادآوری سه نکته را لازم می‌دانم:

یکی اینکه چنان‌که گمپرتس هشدار داده: برای داوری منصفانه لازم است آنچه را ارسطو می‌خواست، از آنچه او توانسته است به آن نایل شود، تفکیک کنیم.^۵

بدون تردید، ارسطو آرزو داشت برای هر آنچه مورد علاقه او و مردم

۱. ارسطو، مابعدالطبیعه، ۱۰۷۴ آ ۳۰ - ۱۰۷۴ ب ۱۵، صص ۴۰۷-۴۰۶.

۲. فرحریک کاپلستون، تاریخ فلسفه، ص ۳۱۰.

۳. مابعدالطبیعه، کتاب ۱۲ فصل نهم.

۴. ارسطو، رساله درباره الهام در خواب، ۱، ۴۶۲ ب ۱۲-۱۹.

۵. نودور گمپرتس، متفکران یونانی، ج ۳ ص ۱۴۴۰.

پیرامون او است، توجیه مناسب و عقلانی داشته باشد. اما در آثارش چه قدر و تا کجا از عهده بر آمده است؟ حساب دیگری دارد. آنچه به وضوح از آثار وی به دست می‌آید، چنین است که گزارش کردیم.

دوم اینکه ما به خاطر دلبستگی‌های عمومی‌مان به گذشته و شخصیت‌های مشهور، علاقه‌مندیم که کار آنان را هر چه کامل‌تر نشان دهیم! اما باید به این نکته توجه داشته باشیم که در تجلیل و تکریم پیشینیان تا آنجا مجازیم که حق متفکران بعدی پایمال نگردد. می‌توان از قطعات و متون باقی مانده از متفکران عهد باستان، مثلاً دموکریت یا ارسطو، به همه یافته‌های نیوتن، اشاراتی پیدا کرد، اما این کار را اگر جدی بگیریم، حق نیوتن را به خاطر بزرگداشت بزرگان گذشته، پایمال کرده‌ایم.

بر اساس این نکته، نمی‌خواهم چنان با شیفتگی ارسطو را گزارش کنم که حق متفکران بعدی از جمله این سینا پایمال گردد.

سوم اینکه به هر حال زبان یک فیلسوف، بیش از ذهن او، وابسته به فکر و فرهنگ رایج جامعه است. لذا نباید هر چه در هر جا و هر مناسبتی به زبان او آمده است، به حساب باورهای عقلانی و قابل دفاع و توجیه او گذاشت. اگر یک دانشمند و فیلسوف امروزی تعبیر «دل‌م می‌خواهد» را به کار ببرد، هرگز به آن معنا نیست که او، «دل» را به جای مغز، مرکز ادراک می‌داند. بنابراین، در آثار ارسطو و متفکران دیگر، تنها مطالبی را که آن متفکر، آن را به عنوان مسئله علمی و فلسفی طرح کرده و به تبیین و توجیه آن پرداخته باشد، به حساب فکر و فلسفه او می‌گذاریم، نه هر چه بر زبان و قلم او رفته است.

۳. بعد از ارسطو

مقدمه

با ظهور اسکندر به عنوان فاتح بزرگ، از نیمه دوم قرن چهارم پیش از میلاد، در حالی که دروازه‌های شرق به روی غرب باز می‌شد، فکر و فرهنگ یونان هم، همچون سرزمین یونان، جزئی از یک کل بزرگ‌تر به شمار می‌رفت.

بازتاب وضع جدید در فرهنگ یونان، از جمله در فلسفه جای تردید نبود. با انحلال «دولت شهر»ی که افلاطون و ارسطو تصورش می‌کردند، فرد تکیه‌گاه خود را از دست داده، دستخوش مقتضیات و پیشامدهای بیرون از پیش‌بینی و اراده خود شد. جابه‌جایی یک جامعه مدنی کوچک، با امپراطوری گسترده، باعث شد که فلسفه نیز توجه خود را از جامعه برگردانده، متوجه نیازهای فردی ساخت. فلسفه تحت تأثیر شرایط جدید و نیز در اثر هم‌آوایی با فکر و فرهنگ رومیان که بیش از مسائل نظری، به دنبال مبانی عملی بودند، تدارک موازین و قواعد زندگی را محور وظایف خود قرار داد.

این وظایف جدید، به فلسفه دو رویکرد جدید بخشید:

- یکی رویکرد اخلاقی و تربیتی.

- دیگری رویکرد و گرایش دینی.

هر دوی این رویکردها و گرایش‌ها، یک هدف داشتند. یعنی برآوردن نیاز فرد در دنیای یونانی - رومی. نیاز به پایه و تکیه‌گاه مطمئن برای زندگی فردی خود. لذا از این دو گرایش، هر کدام در فرصتی خاص بروز بیشتر داشت و می‌توانست تا حدودی جای آن دیگری را بگیرد. مانند رواج تعالیم رواقی در دورانی، و رواج آیین‌های اسرارآمیز دینی در دوران دیگر. گاهی نیز برای ترکیب آن دو تلاش می‌شد، چنان‌که در مکتب نوافلاطونی می‌بینیم.^۱

توسعه و پیشرفت فلسفه یونانی‌مآبی - رومی را در چند مرحله متفاوت در نظر می‌گیرند که ما این مراحل را بر اساس گزارش کاپلستون نقل می‌کنیم:

یک. مرحله یا دوره اول از حدود پایان قرن چهارم ق.م، تا وسط قرن اول ق.م امتداد دارد. این دوره با تأسیس فلسفه‌های رواقی و اپیکوری مشخص و موصوف است، که تأکید را بر رفتار و نیل به سعادت شخصی قرار دادند، در حالی که برای پایه‌های جهان‌شناسی نظام‌هایشان به فکر پیش از سقراطی

۱. فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه، بخش ۵، فصل ۲۵ و تئودور گمپرتس، متفکران یونانی، کتاب ششم، فصل ۴۴. و برتراند راسل، تاریخ فلسفه غرب، ج ۱ فصل ۲۵. و تاریخ فلسفه‌های دیگر.

بازگشتند. در برابر این نظام‌های «جزمی»، شکاکیت پورو و پیروانش قرار دارد، که تمایل شکاکانه در آکادمی‌های میانه و جدید را بر آن باید افزود. تأثیر متقابل بین این فلسفه‌ها به نوعی مذهب التقاطی منجر شد، که در گرایش مذهب رواقی متوسط و حوزه مشائی و آکادمی به جذب التقاطی نظریه‌های یکدیگر، خودنمایی کرد.

دو. مذهب التقاطی از یک سو و شکاکیت از سوی دیگر تا دوره دوم (از حدود وسط قرن اول ق.م. تا وسط قرن سوم میلادی) ادامه یافت. اما این دوره با بازگشتی به «درست اعتقادی» فلسفی مشخص و موصوف است. در این دوره علاقه زیادی به بنیانگذاران حوزه‌ها، زندگی و آثار و نظریه‌های آنان، معطوف شد. این تمایل به «درست اعتقادی» فلسفی نقطه مقابل تداوم مذهب التقاطی است. علاقه به گذشته در زمینه تحقیق علمی هم پُر ثمر بود، از جمله در تنظیم، نشر، شرح و تفسیر آثار فلاسفه قدیم تلاش خوبی به عمل آمد. در چنین کاری، فضل تقدم به اسکندرانیان تعلق دارد.

اما این علاقه علمی تنها وصف ویژه دوره دوم نیست. در مقابل این علاقه علمی، تمایل به عرفان دینی را نیز می‌یابیم که پیوسته نیرومندتر می‌شود. خاطرنشان کرده‌اند (مثلاً پراشر، ص ۳۶) این تمایل ریشه مشترکی با تمایل علمی، یعنی، فقدان تفکر نظری بارور، دارد. در حالی که عامل اخیر ممکن بود به شکاکیت یا به تبعات علمی بکشد. همچنین ممکن بود به تمایلی به عرفان دینی منتج شود. البته این تمایل را آگاهی دینی روبه‌رشد زمان و آشنایی با ادیان شرقی‌الاصل تسهیل می‌کرد. فلاسفه غربی، مثلاً نوفیثاغوریان، سعی می‌کردند تا این عناصر دینی - عرفانی را در نظام‌های تفکر نظریشان داخل و ترکیب کنند، و حال آنکه متفکران شرقی، مثلاً فیلون اسکندرانی، می‌کوشیدند تا مفاهیم دینی خود را در یک طرح فلسفی منظم و مرتب کنند. متفکرانی نظیر فیلون نیز البته تحت تأثیر این میل بودند که می‌خواستند نظریات غیریونانی خود را در شکل و شمایل فلسفی به خورد یونانیان بدهند.

سه. دوره سوم (از حدود وسط قرن سوم میلادی تا وسط قرن ششم

میلادی - یا، در اسکندریه، تا وسط قرن هفتم) دوره نوافلاطونی است. این آخرین کوشش تفکر نظری فلسفه قدیم سعی بر آن داشت تا همه عناصر با ارزش را در نظریه‌ها و عقاید فلسفی و دینی شرق و غرب در یک نظام جامع ترکیب کند، و عملاً همه حوزه‌های فلسفی را جذب کرد و فراگرفت و قرن‌ها بر پیشرفت فلسفی تسلط و نفوذ داشت، به‌طوری که در یک تاریخ فلسفه نمی‌توان به نحو توجیه‌پذیر از آن صرف‌نظر کرد یا آن را به زباله‌دان عرفان باطنی انداخت. وانگهی، مذهب نوافلاطونی تأثیر بزرگی در تفکر مسیحی داشت. کافی است که ما درباره نام‌هایی نظیر *اگوستین* و *دیونوسیوس کاذب* (مجعلول) بیندیشیم.^۱

پیش از اینکه به دیدگاه مکتب‌های مهم بعد از *ارسطو*، درباره توصیف خدا بپردازیم، لازم است به دیدگاه دو تن از جانشینان معروف *ارسطو* یعنی *تئوفراست* (مرگ ۲۸۵ ق.م) و *استراتن* (مرگ ۲۷۰ ق.م) توجه داشته باشیم. *تئوفراست*، با توجه به دشواری‌های نظریه محرک نام‌تحرک *ارسطو*، ظاهراً آن را در تبیین جهان جدی نمی‌گرفت. اما خودش نیز در عین وفاداری جدی نسبت به دین، خداشناسی مبهم و غیرمنطقی دارد. خدا برای او گاه به معنای آسمان و گاه به معنای روح یا دم (حیات) است.^۲

اما *استراتن* به دیدگاه اتم‌گرایان، لوکیپ و دموکریت بازگشته و طبعاً فلسفه الهی *افلاطون* و *ارسطو* را کنار گذاشته است. اما تا کجا پیش رفته است؟ معلوم نیست.^۳

سیسرون می‌نویسد که او گفته است:

من در تبیین پیدایش جهان از فرض اثربخشی خدا استفاده نمی‌کنم.^۴

۱. فردریک کاپلستون، *تاریخ فلسفه*، بخش ۵ فصل ۳۵.

۲. اولی بنا به وصیت *ارسطو* و دومی بنا به وصیت *تئوفراست*، اداره مدرسه مشائی را به عهده داشتند. ر.ک: *تئودور گمپرتس*، *متفکران یونانی*، کتاب ششم، فصل‌های ۴۳-۳۹.

۳. *تئودور گمپرتس*، *متفکران یونانی*، فصل ۴۲.

۴. زیرا از محتوای سه کتاب او «درباره خدایان» چیزی به دست ما نرسیده است.

۵. *تئودور گمپرتس*، *متفکران یونانی*، کتاب ششم، فصل ۴۳.

اگرچه دیدگاه او به بحث ما (توصیف خدا) ارتباط چندانی ندارد، اما از لحاظ چرخش‌های مکتب‌های بعدی از افلاطون و ارسطو، به عقاید پیش از سقراط، جالب توجه است.

اکنون دیدگاه‌های مکاتب دوران بعد از ارسطو را درباره صفات الاهی مورد توجه قرار می‌دهیم:

۱. مذهب رواقیان قدیم که زنون (مرگ ۲۶۳ ق م) بنیانگذار آن بود و پس از وی به وسیله شاگردانش از جمله خروسیپوس (مرگ ۲۰۸ ق م) ادامه یافت، خدا را در حد همان آتش نخستین هراکلیتوس، عنوان می‌کردند. آتش آن «کل شگفت‌انگیز» بود که جسمش طبیعت بود و روحش خدا.^۱ رواقیان اگرچه دیدگاه رایج را درباره خدایان و قربانی و دعا، نقد می‌کردند، اما عملاً خدایان را به عنوان مظهري از خدای واحد «ژئوس» توجیه می‌کردند.^۲

۲. اپیکوریان. پیروان مکتبی که اپیکوروس (مرگ ۲۷۰ ق م) بنیاد نهاد و از معروف‌ترین شخصیت‌های آن است شاعر لاتینی لوکرتیوس (مرگ ۵۴ ق م). پیروان این مکتب، خدایان را مادی دانسته و آن‌ها را خالق و مدبر عالم نمی‌دانستند. آن‌ها جهان را مادی و مکانیکی تفسیر می‌کردند. تنها با انسان‌نگاری به خدایان معرفت داریم اگرچه شناخت عقلی هم امکان دارد. خدایان نیز از اجزای مادی ترکیب یافته‌اند. تصاویر رویاهای ما از طرف خدایان به ما می‌رسد.^۳

۴. نوافلاطونیان

بعد از ارسطو، در مراکز فرهنگی، به دلیل پیدایش ارتباط در اثر گسترش امپراطوری‌ها، ترکیب و التقاط، رواج بیشتری یافت. اما مسئله خدا همچنان بین رد و اثبات از طرفی و توصیف انسان‌انگاران و فلسفی از طرف دیگر در نوسان

۱. فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه، ص ۴۴۵.

۲. همان.

۳. همان، بخش ۵، فصل ۳/۳۷.

بوده و مطلب جدید و مهمی در این باره گفته نمی‌شد.

شاید حوزه نوفیثاغوری در این میان، جدی‌تر از دیگران به الاهیات پرداخته است. از شخصیت‌های معروف این حوزه، نومنیوس و نیکوماخس گراسایی می‌باشند که اولی اهل عربستان و دومی اهل سوریه که هر دو در قرن دوم میلادی می‌زیستند. اولی علم الاهی را مثل می‌دانست اما مثلی که در روح خدا بودند. و دومی از افلاطون به عنوان موسای یونانی شده سخن گفته است.^۱ نومنیوس در توصیف خدا، تثلیث را مطرح کرد:

- پرتوس ثئوس که اصل وجود، مبدأ ذات، پدر و پادشاه است.

- دمیورژ که به دلیل بهره‌مندی از وجود خدای اول، خیر است و مبدأ تکوین و خالق جهان است.

- جهان که خدای سوم است و مخلوق.^۲

در این دیدگاه ارسطو، افلاطون و افسانه به هم آمیخته است.

از نمونه‌های جالب التقاط، تصویری است که فیلوسترآتوس، از آپولونیوس در کتابی در حدود سال ۲۰۰ میلادی، آورده است. یک مسیح! اما یونانی! که زمانی یک رقیب جدی برای مسیح مسیحی! به‌شمار می‌رفت.^۳ البته حدود دو قرن پیش از وی، اودرس اسکندرانی (حدود ۲۵ ق م) یک «واحد» سه جنبه‌ای مطرح کرده بود.^۴

یکی دیگر از متفکران التقاطی این دوره پلوتارک است که در نیمه دوم قرن اول میلادی متولد شد. او در تعالی بخشیدن به توصیف خدا کوشید.^۵ پلوتارک تحت تأثیر شکاکیت آکادمی‌های متوسط و جدید، تا حدودی به عقل و اندیشه

۱. کلمنت اسکندرانی، جنگ ۱، ۲۲، ۱۴۸.

۲. پروکلو، شرح بر نیماتوس افلاطون، ۱، ۳۰۳ و ۲۷ به بعد. فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه، فصل ۴۲.

۳. مراجعه کنید به: میر، هرمس، ص ۳۷۱ به بعد. و لامبریدیوس، زندگینامه الکساندر مسوروس، ۲۰ و اگوستین، نامه‌ها، ۱۳۶، ۱۰۲، ۳۲، ۱۲۸، ۱۸.

۴. فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه، ج ۱، بخش ۵ فصل ۴۳.

۵. همان.

خوش بین نبود. شاید به همین دلیل از شهود مستقیم یا تماس با «متعالی» سخن می‌گفت. وی وحی و الهام و نبوت را باور داشت. او ارتباط فکر فلسفی را با خدا، یک ارتباط ضعیف شمرده، ارتباط مناسب را به آزادی روح ما مشروط می‌دانست. خدا خیر محض و از هر مسئولیتی نسبت به شر مبرا است؛ و لذا باید بین خدا و جهان، خدایان دیگری از ارواح و فرشتگان و ستارگان پذیرفت. او بر این باور بود که خدا یگانه است، اما این خدای واحد، در ادیان مختلف به گونه‌های متفاوت، توصیف می‌شود.^۱

آلپینوس (حدود قرن دوم میلادی) خدا را با فرض عقل و نفس از عالم جدا کرد. مثل را علم جاوید خدا دانست. از نظر وی، خدای نخستین به‌طور مستقیم در جهان عمل نمی‌کند، بلکه به واسطه عقل اثر می‌گذارد.^۲ او با طرح عقل و نفس، میان خدای نخستین و جهان، از زمینه‌های نزدیک به نوافلاطونیان به‌شمار می‌رود.^۳

در نیمه دوم قرن دوم میلادی، سلسوس نیز بر تعالی خدا تأکید کرده، فرشتگان را میان خدا و جهان قرار می‌داد. او با مسیحیت و خدای انسان‌مدارانه آن، به شدت مخالف بود.^۴

اما با پیشرفت مدنیت اسکندریه و رسیدنش به جایگاه یک شهر بزرگ جهان‌وطنی، در مرز مشترک شرق و غرب، و دستیابی یهود به سهم مناسبی از جمعیت^۵ و تأثیر فرهنگی نیرومند، زمینه را برای غلبه «جریان بازگشت به مذهب» فراهم آورد. در تاریخ تفکر یونانی و یونانی‌مآبی، تنازع دین و فلسفه، سه مرحله تقریباً مشخص دارد:

– حمله به مذهب و ترویج مادیت (دوران پیش از سقراط).

– کوشش برای نشان دادن اخلاق طبیعی به جای مذهب (به صورت معتدل به

۱. همان، فصل ۴۳؛ پلوتارک، *درباره ایزیس و اوزیریس*، ۲۶، ۷۷ و ۷۸.

۲. آلپینوس، *تعلیمات*، ۱۶۴، ۲۱ به بعد.

۳. فردریک کاپلستون، *تاریخ فلسفه*، فصل ۴۳.

۴. همان. و نیز، سلسوس، *رسالات*، ۱۴، ۱۷ و ۱۱.

۵. حدود یک پنجم جمعیت شهر، ر.ک: ویل دورانت، *تاریخ تمدن*، ج ۲، کتاب ۵، فصل ۲۵.

وسیله ارسطو و پیروانش و نیز به وسیله اپیکور).

- بازگشت به مذهب (دوره شکاکان و رواقیان).

من با ویل دورانت هم عقیده‌ام که چنین توالی بین قوت و ضعف جریان‌ها، همیشه در تاریخ بشر بوده و خواهد بود.^۱

در حوزه اسکندریه، نمونه برجسته تلاشگران در جهت ترکیب فلسفه با دین، فیلون اسکندرانی (مرگ کمی بعد از ۴۰ میلادی) است. فیلون دین و فلسفه را در درونمایه اصلی‌شان که «حقیقت واحد» باشد، مشترک می‌دید. او تلاش فیلسوفان را برای بالاتر نهادن خدا، از انسان‌انگاری می‌پذیرفت. به همین دلیل، بیانات انسان‌انگارانه تورات را به دو صورت قابل تفسیر می‌دانست.

۱. معنا و تفسیر سطحی و انسان‌انگارانه؛

۲. معنا و تفسیر عالی و غیرانسان‌انگارانه؛

اما هرگز دوم، اولی را بی‌اعتبار نمی‌کند. اصالت دین، در سازش با فلسفه، باید مورد توجه قرار گیرد.^۲ خدا متعالی از ادراک عقلی بشر بوده، تنها با خلسه و شهود مستقیم قابل درک است.^۳

فیلون، خدا را شخص می‌داند، با این اوصاف: وجود محض، بسیط مطلق، مختار، قائم به ذات، برتر از زمان و مکان و محیط بر همه چیز.^۴

این اصرار بر تعالی، بعدها (نیمه دوم قرن دوم میلادی) در تعالیم افلاطونیان متوسط و نوفیثاغوریان نیز مورد توجه بوده و زمینه را برای فرض واسطه میان خدا و خلق و دفاع از عقول آماده کرد. عقل (لوگوس یانوس) را فیلون، نخستین مولود و اصیل‌ترین و قدیم‌ترین موجود می‌داند.^۵ لوگوس محل

۱. ویل دورانت، تاریخ تمدن، فصل ۲۹.

۲. ر.ک: درباره هجرت ابراهیم، ۱۶، ۹۲.

۳. درباره اخلاق فیلیون، ۴۸، ۱۶۷.

۴. همان، و کتاب‌های مربوط به قوانین تمثیلی، ۲۰۱، ۲. و درباره تحول اسماء ۴۰، ۲۷. و اختلاف زبان‌ها، ۲۷، ۱۳۶ و درباره خواب‌ها، اول ۱۱، ۶۲ به نقل از: فردریک کاپلستون،

تاریخ فلسفه، فصل ۴۴.

۵. قوانین تمثیلی، ۳، ۶۱، ۱۷۵.

مثّل است،^۱ چنان که در مذهب نوفیثاغوری «نوس» محلّ مثل بود. این مثل در ارتباط با علم خدا و طراحی وی از جهان، بعداً مورد بحث قرار می‌گیرد. فیلون، علاوه بر لوگوس، قوا یا موجودات دیگری را نیز به عنوان واسطه و در عین حال تابع خدا، ذکر می‌کند؛ مانند: فعالیت، پادشاهی، قدرت، دوراندیشی و قانون‌گذاری (شرعیات). رابطه قوا با ذات خدا که آیا قوا به صورت وابسته به ذات هستند، یا مستقل‌اند؟ نظر فیلون روشن نیست.^۲ لوگوس را می‌توان جلوه، معلول یا چیزی در حد صفت خدا دانست. در نهایت لوگوس فیلون بیشتر به عقل، در مذهب نوافلاطونیان همانند است، تا به پسر در تثلیث مسیحی.^۳

این‌ها موارد مهمی بودند که به پیدایش تعالیم معروف به نوافلاطونی انجامیدند.



مکتب نوافلاطونی

فلوطین در آغاز قرن سوم میلادی، در مصر به دنیا آمده و در حدود ۲۷۰ میلادی درگذشت. او شاگرد آمونیوس ساکاس بود که چیز قابل توجهی از او نمی‌دانیم. جریانی که خود را پیش از عقل به شهود و الهام نزدیک می‌ساخت، سرانجام در تعالیم فلوطین تکمیل گردید. فلوطین را برخلاف افلاطون، نباید در تاریخ فلسفه جا داد، بلکه جایگاه او در تاریخ حکمت اشراقی و عرفان است. اما از آنجا که این دو جریان دائماً در عین تقابل و منازعه با یکدیگر، در سرنوشت همدیگر مؤثر بوده‌اند، نمی‌توان در تاریخ فلسفه، فلوطین را نادیده گرفت. به خصوص از آن جهت که جریانی را که به ارث برده بود، بیش از مسیحیان با حال و هوای یونانی نگه داشت. در تعالیم فلوطین، خدا یعنی همان «واحد» با اوصاف زیر همراه است:

۱. درباره خلقت عالم، ۴، ۱۷ به بعد.

۲. فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه، فصل ۴۴. برای مطالعه بیشتر به تاریخ پیدایش تثلیث مسیحیت مراجعه شود.

۳. ر.ک: لبرتون جویلیس، تاریخ تثلیث.

۱. یگانه‌ای است، به دور از هرگونه کثرت. حتی کثرت جوهر و عرض؛
۲. و لذا موضوع هیچ محمول مثبت یا منفی قرار نمی‌گیرد، چون نامحدود است؛
۳. و لذا فراتر از همه موجوداتی است که با چنین محمول‌هایی محدود می‌گردند.^۱ پس او را با هیچ نامی نمی‌توان نامید.^۲
۴. نمی‌توان به واحد، تفکر، اراده و فعل را نسبت داد. زیرا این‌گونه نسبت‌ها مستلزم تمایز است. تمایز بین فکر با متعلق آن، یا اراده و فعل، با متعلق آن‌ها.^۳
۵. اگر واحد یا خیر هم به او گفته شود، از ناچاری بوده و جنبه تسامح و مجاز خواهد داشت.^۴
۶. مبدأ و معاد همه چیز است. «نخستین» است و «پایان راه». «همه چیزها از او هستند و در تلاش رسیدن به او».^۵
۷. ورای عقل و علم و اندیشه است.^۶ حتی اگر مانند / رسطو، اندیشه «واحد» را درباره خودش بداتیم، باز هم چیزی گفته‌ایم که در شأن «نخستین» نیست.^۷
- فلوطين برای تبیین رابطه احد با همه دوری آن از کثرت، با جهان محسوس مادی، مانند پیشینیان خود، به واسطه متوسل می‌گردد. او عقل و روح (نفس) را در میان احد و جهان محسوس قرار می‌دهد.^۸

اما در مورد ایجاد و تدبیر «واحد» نسبت به جهان، چاره‌اندیشی فلوطين به

۱. فلوطين، نه‌گانه‌ها، انشاد ۶، رساله ۸، فصل ۹. (ارجاع‌های مربوط به آثار فلوطين، همه جا به همین ترتیب‌اند) و نیز، ۶/۷، ۳۸.

۲. همان، ۵، ۹، ۵ و ۶، ۹، ۵.

۳. همان، ۳، ۸، ۸.

۴. همان، ۶، ۹، ۵ و ۶.

۵. همان، ۵، ۲، ۱.

۶. همان، ۵، ۳، ۱۳.

۷. همان، ۵، ۱، ۹.

۸. همان، ۲، ۹، ۱.

این راه حل انجامیده است که:

اولاً؛ واحد، جهان را ایجاد نکرده است، بلکه از شدت پُری، لبریز شده و از این لبریزی، چیزهای دیگر پدید آمده‌اند.^۱
اما در مورد تدبیر، ظاهراً «واحد» کاری به کار جهان ندارد. اما دستورالعملی بر اساس همین جهان‌بینی عملاً باید رعایت شود، تا فرع‌ها بر اصل خویش بازگردند.^۲

از چگونگی این نزول و صعود، در جای خود بحث خواهیم کرد. در اینجا با ذکر یک نکته که در فهم مطالب متفکران عارف مسلک پیشین، بسیار مهم است، فعلاً به همین قدر از آرای *فلوطين* قناعت می‌کنیم و آن نکته این‌که: ما از جهان هستی چیزهایی را درک می‌کنیم و چیزهای دیگری را در نمی‌یابیم. این موضوع در طول تاریخ بشر به دو صورت، مطرح بوده است:
- یکی به صورت کمی. به این معنا که ما اشیا و موجوداتی را که در دسترس ما هستند، درک می‌کنیم؛ اما می‌دانیم که موجودات دیگری نیز هستند، اما همانند این‌ها در دسترس ما نیستند. لذا ما یا اصلاً از وجود آن‌ها خبر نداریم و یا اینکه آگاهی درست و کاملی از آن‌ها نداریم. مانند موجودات مجرد و خدایان و نیز موجودات زنده و سرزمین‌های دیگر، برای انسان دیروز و امروز. و مانند ذات و حقیقت پشت پدیدارها، برای کانت و پیروانش در دنیای امروز.
- دیگر به صورت کیفی. به این معنا که ادراک ما چیزی جز توهم و تخیل نبوده و قوای ظاهری ما جز با پدیده‌ها یا پدیدارهای وهمی و خیالی روبه‌رو نمی‌باشد. اما حقیقت، چیزی است که عقل و اندیشه را به آن راه نیست. زیرا حقیقت در آن سوی این مظاهر وهمی، خیالی و متکثر قرار دارد.

بنابراین، درک آن حقیقت در گرو ریاضت و سلوک می‌باشد. این تفکر ارفه‌ای - فیثاغوری - افلاطونی، در تعالیم *فلوطين*، صورت کامل‌تر و پیچیده‌تری پیدا کرد. در این‌گونه تفکر، سرزمین هند اگر پیشگام هم نباشد، به

۱. همان، ۵، ۲، ۱.

۲. همان، ۵، ۱، ۱۲-۱۱؛ ۱، ۶، ۵ و ۶ و ۹.

یقین تنها سرزمینی است که از زمان‌های بسیار دور تعالیم مفصل و مکتوب دارد.^۱ در این گونه تعالیم، چنان‌که هستی‌شناسی متفاوت است، باید معرفت‌شناسی هم متفاوت باشد.^۲ لذا در این گونه مکاتب، معمولاً نوعی سلوک و ریاضت، برای درک حقیقت لازم است.

نوافلاطونیان دیگر

ظاهراً جنبه نظری رویکرد ارفه‌ای - افلاطونی - فیثاغوری، در تعالیم *فلوطین* تکمیل شد. لذا شاگردان و پیروان او، بیشتر متوجه جنبه عملی آن یعنی زهد و ریاضت شدند. همین عامل زمینه را برای غلبه این مکتب، اما نه به صورت یک فلسفه، بلکه به شکل یک دین آماده کرد که «مسیحیت» بشرساخته، محصول طبیعی این شرایط بود. اگرچه خود *فلوطین* و شاگردان و پیروانش با مسیحیت در افتادند، مانند *فرغوریوس* که پانزده کتاب بر ضد مسیحیت نوشته،^۳ با نقد *اناجیل* و روشن ساختن تناقضات آن‌ها، برای پرده‌برداری از *بطلان الوهیت مسیح* و نشان دادن، ابهام و غیرعقلانی بودن الاهیات مسیحی و دروغ‌گویی و سوء استفاده کشیشان، صادقانه کوشید.^۴ *هیپاتیا* مبارز نوافلاطونی دیگر که در سال ۴۱۵ میلادی به دست مسیحیان کشته شد.^۵ اما در این درگیری، سرانجام غلبه با مسیحیت بود. در کمتر از سه قرن بعد از مرگ *فلوطین*، تعلیم فلسفه به وسیله امپراتور *ژوستین* در آتن ممنوع شده و نوافلاطونیان غیرمسیحی صحنه را ترک گفتند. بدین‌سان این گرایش دیرینه ارفه‌ای - افلاطونی - فیثاغوری، در مسیحیت به شکل عامه‌پسندی به حیات

۱. داریوش شایگان، *ادیان و مکتب‌های فلسفی هند*، فصل ۱۷؛ جان بی‌ناس، *تاریخ جامع ادیان*، ص ۲۷۳.

۲. برای توضیح بیشتر، رک: یحیی یثربی، *هیار نقد*، ۲؛ بحث اصالت وجود.

۳. فردریک کاپلستون، *تاریخ فلسفه*، فصل ۴۵، این کتاب‌ها در سال ۴۴۸ میلادی سوزانده شدند و اطلاع ما از آن‌ها بیشتر از راه ردیه‌های مسیحیان است.

۴. برای نمونه رک: *پیردولابرول*، *عکس‌العمل مشرکان*، ص ۲۸۶، ۱۹۳۴، و *اوزیبوس*، *تاریخ کلیسایی*، ۶، ۱۹، ۵.

۵. فردریک کاپلستون، *تاریخ فلسفه*، فصل ۴۶.

خود ادامه داد.

چنان‌که گفتیم پیروان *فلوطین* و مکتب *نوافلاطونی*، بیشتر به جنبه عملی پرداختند، اما در حوزه نظری نیز کارهایی کردند که به موارد مهم آن‌ها اشاره می‌کنیم:

آملیوس، بر تعداد موجودات واسطه میان خدا و جهان محسوس افزوده، *نوس* (عقل) را دارای سه «اقتوم»^۱ دانست. *یامبلیخوس* (مرگ حدود ۳۳۰ م) شاگرد *فرموریوس*، واحدی برتر از واحد *فلوطین* را عنوان کرد که ورای هرگونه وصف بوده و فراتر از خیر است.^۲ از واحد، عامل مثل یا اشیای معقول، و از مثل، عالم موجودات عقلانی که عبارت است از *نوس* و یک *اقتوم* واسطه و *دمیورژ* صادر می‌شود.^۳ *یامبلیخوس*، برای رسیدن به اتحاد با خدا، هدایت وحی را لازم شمرده، بدین وسیله کاهن و کشیش را از فیلسوف برتر نهاد و راه را برای غلبه مسیحیت هموار کرد.

پروکلوس (ابرقس، مرگ ۴۸۵ م) با دعوی پیامبر گونه‌اش که خود را تجسد دوباره *نیکوماخوس* فیثاغوری می‌دانست، به بسط و شرح تعالیم *یامبلیخوس* کوشید. او بر دینی شدن حکمت نزدیک‌تر شد. سرانجام در اسکندریه، شاگرد *هیاتیاس* که به خاطر مبارزه با مسیحیت کشته شده بود، به‌نام *سین سیوس*، در سال ۴۱۱ رسماً اسقف کلیسا شد!^۴

به ظاهر بعد از این دیگر باید الاهیات مسیحی غرب را پی‌گیری کرد. اما چون مسائل این الاهیات، از نظر سابقه فلسفه اسلامی نقشی ندارند، بحث خود را در خداشناسی با نگاهی به دیدگاه *هیروکلوس* که می‌توان او را نمونه بارز

۱. واژه «اقتوم» و اقانیم (Hypostases) سه‌گانه که در مسیحیت به کار می‌رود. عنوان یکی از رساله‌های *فلوطین* است (انتاد ۵، رساله ۱) البته عناوین رساله‌بی را *فرموریوس* انتخاب کرده است. خود *فلوطین* هم عنوان *اقتوم* را درباره واحد به کار برده است. (۸۰۶، ۱۵).

نیز عنوان «پدر» را بارها به کار برده است. از جمله: ۵، ۱، ۱.

۲. *داماسکیوس*، مسائل و راه حل‌هایی درباره اصول اولیه، ۴۳.

۳. همان، ۵۴. و *پروکلوس*، شرح بر *تیمائوس افلاطون*، ۱۳۰۸، ۲۱ به بعد.

۴. فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه، فصل ۴۶.

اثرپذیری از مسیحیت مطرح کرد، به پایان می‌بریم.

هیروکلس اسکندری که از حدود ۴۲۰ میلادی در اسکندریه تدریس می‌کرد، سلسله مراتب موجودات را که *یامیلیخوس* و *پروکلس* آن همه در مورد آن راه افراط پیموده بودند، به یک سو نهاده، تنها یک موجود فوق زمینی، یعنی دمپورژ را می‌پذیرد. او آفرینش ارادی از هیچ (فاعلیت الاهی) را به وسیله دمپورژ، تأیید می‌کند.^۱

اگر از بحث خداشناسی و توصیف خدا، بدون نگرش به عقاید ایرانیان بگذریم، کار درستی نکرده‌ایم. عقاید ایرانیان در عین سادگی، پیچیده است. اهورامزدا، خدای خردمند و خردورز جهان، با شش امشاسپند (بی‌مرگان مقدس) به صورت مجموعه‌ای از صفات یا نیروهای مجرد و تا حدودی شخص‌گونه، بر جهان حاکم است.

امشاسپندان عبارتند از: اشه (نظم کیهانی یا راستی)، بهمن (منش و خرد نیک)، شهرپور (مهرتری و فرمانروایی)، اسفند (فروتنی مقدس)، خرداد (تمامی و درستی)، مرداد (بی‌مرگی). البته منشأ شر عامل جداگانه‌ای است به نام «اهریمن». این اهریمن (انگزه مثنویو: منش بد)، در برابر و مقابل منش پاک (سپنته مثنویو) قرار دارد، نه اهورا مزدا. خدایان و الهه‌های دیگر نیز مورد توجه بوده‌اند که از موارد مهم آن، مهر یا میترا (الهه خورشید و روشنایی) و اردویسور آناهید می‌باشند.

برخی از محققان، مهر پرستی را آیین قدیمی و پایدار ایرانیان می‌دانند که بعداً با نوعی دوگانه‌بینی همراه شده است. این دوگانه‌بینی بر اساس تقابل جهان مادی و معنوی (گیتی - مینوی)، میان خدای نیک، اهورامزدا و خدای بد، اهریمن استوار است که هر یک از این دو یاران خود را دارند. مانند مهر و ناهید برای اهورامزدا و دیوان و دروغان برای اهریمن. و هر کدام کار و مخلوق مناسب خود را پدید می‌آورند.^۲

۱. همان. و فوتیوس، کتابخانه، ۴۶۰ ب ۲۳ به بعد و ۴۶۱ ب ۶ به بعد.

۲. به کوشش م.م. شریف، تاریخ فلسفه در اسلام، ج ۱، ص ۷۹ به بعد.

فصل سوم

توصیف خدا از نظر متفکران اسلام

۱. تعریف و توصیف خدا در قرآن

اگر قرآن را به عنوان یک «اعجاز» نگریسته و مشخصه اصلی اعجاز را همان «خارق العاده» بودن بدانیم، از نظر تبیین این ادعا و اثباتش مشکلی نخواهیم داشت. اگر قرآن را با جدیدترین متون توحیدی پیش از آن، یعنی انجیل‌ها مقایسه کنیم، به تفاوت‌های بنیادی زیادی می‌رسیم. یکی از این تفاوت‌ها همین خارق العاده بودن قرآن یعنی عدم تبعیت آن از زمینه و زمان است. انجیل‌ها فرزند زمینه و زمان خویش‌اند.

چنان‌که گذشت، یک رویکرد ارفه‌ای - افلاطونی - فیثاغوری در دوره خاصی از تکامل خود، تقریباً عین همین الاهیات مسیحی بود. مسیحیت بازتاب مستقیم این تعالیم است. در حالی که قرآن از نظر محتوا و حتی فرم و صورت، چنین حالتی ندارد. یعنی آن را نمی‌توان محصول یک جریان فکری یا دینی رایج در زمان بعثت پیامبر اسلام (ص) و در پیرامون شبه جزیره عربستان دانست.

خدا در قرآن، تعریف فنی (ماهوی) نشده، اما کاملاً توصیف شده است. خداوند با اوصاف زیر توصیف شده است.

۱. یگانه^۱ و بی‌شریک^۲ است و مثل و مانند ندارد.^۳ این فکر با عنوان «اصل توحید» یکی از سه اصل اساسی دین اسلام است. قرآن با این اصل، همه افکار و زمینه‌های موجود تاریخی را به یکسو نهاده و راه دیگری را که از همه آن‌ها جدا و مستقل است، در پیش می‌گیرد. هیچ موجود «خداگونه»‌ای در زمین و آسمان وجود نداشته^۴ و هیچ‌گونه پسر و دختر یا پدر و مادری برای خدا وجود ندارد.^۵

قرآن، شرک را مکتب بی‌برهان^۶ و برخلاف تجربه^۷ و محصول اوهام و اغراض انسان‌ها می‌داند که در نظام تکوین جایی ندارد.^۸

۲. زنده (حی) است.^۹

۳. قادر است و فعال مایشاء.

۴. عالم است، عالم غیب و شهادت.

۵. دارای اراده و اختیار است.

۶. شنونده و بینا است.

۷. سخن می‌گوید و بندگان را مخاطب قرار می‌دهد.

۸. صفات عام دیگری نیز دارد از قبیل: رحیم، رؤوف، تواب، قیوم، خالق،

رزاق، پروردگار، راهنما، صاحب اختیار و تنها داور روز رستاخیز، بهترین حاکم عادل، بخشنده و آمرزگار.

-
۱. بقره، آیه ۱۳۶؛ آل عمران، آیه ۱۸، انعام، آیه ۱۹ و آیات متعدد دیگر.
 ۲. انعام، آیات ۲۲-۲۴ و ۱۳۶-۱۳۷؛ مؤمنون، آیه ۹۲ و آیات متعدد دیگر.
 ۳. اخلاص، آیه ۴؛ نحل، آیه ۵۱ و آیات دیگر.
 ۴. مؤمنون، آیه ۹۱ و آیات دیگر.
 ۵. انعام، آیات ۱۰۲-۱۰۱؛ اخلاص، آیه ۳ و آیات دیگر.
 ۶. مؤمنون، آیه ۱۱۷ و آیات دیگر.
 ۷. فرقان، آیه ۳ و آیات دیگر.
 ۸. نجم، آیات ۲۸-۱۹ و آیات دیگر.
 ۹. بقره، آیه ۲۵۵؛ مؤمن، آیه ۶۵.

۲. دیدگاه گروه‌های کلامی

مسلمانان صدر اسلام نیز، بر اساس همین تعالیم، عقاید و باورهای خود را در مورد خدا سامان بخشیده و مشکلی نداشتند. اما چیزی از مرگ پیامبر اسلام (ص) نگذشته بود که متفکران اولیه اسلام، در تبیین و تعریف این اوصاف، دچار مشکل و اختلاف شدند. اهم مسائل اختلافی، اختلاف معتزله و اشاعره بود. این دو گروه، عمده‌ترین درگیری را در تعیین چگونگی رابطه صفات با ذات و نیز در فهم و تفسیر برخی از صفات داشتند.

یک. معتزله

از شخصیت‌های مؤثر و معروف آن‌ها می‌توان *واصل بن عطا* (مرگ ۱۳۱ هـ)، *ابوالهذیل علاف* (مرگ ۲۲۶ هـ)، *نظام* (مرگ ۲۳۱ هـ)، *بشر بن معتمر* (مرگ ۲۱۰)، *معتمر* (مرگ ۲۲۸ هـ)، *ثمامه* (مرگ ۲۱۳ هـ)، *جاحظ* (مرگ ۲۵۵ هـ)، *ابوعلی جبایی* (مرگ) و *ابوماشم جبایی* (مرگ ۳۲۱ هـ) را نام برد.

معتزله صفات حق را بر اساس «توحید» نفی می‌کردند. در نتیجه، همه آثار مربوط به اوصاف گوناگون را متعلق به ذات حق می‌دانستند. به عقیده آنان، در مورد خدا، صفات دارای مابازاء جداگانه نیستند، وگرنه لازم می‌آید که خدا دارای کثرت بوده و نیز حقایق قدیم دیگری به عنوان صفات، در جنب خدا وجود داشته باشند. به همین دلیل، *واصل ابن عطا*، صفات الهی را نفی و انکار می‌کرد. اما معتزله غالباً همه صفات را به دو صفت «علم و قدرت» بازگردانده و این دو صفت را نیز به «وحدانیت» ارجاع می‌دادند.

ابوالهذیل علاف با نفی صفات موافق نبوده، بلکه صفات را پذیرفته و آن‌ها را با ذات یکی می‌دانست. دیدگاه *شهرستانی* و فلاسفه اسلام نیز همین است.

چنان‌که بیان شد، قرآن کریم نه تنها رنگ مکاتب موجود زمان خود را نداشت، بلکه آن‌ها را به انحراف و تحریف هم نسبت می‌داد. همین نکته وقتی که با دقت مورد توجه قرار گیرد، آشکارا یک معجزه است. این اعجاز وقتی جلوه و اهمیت بیشتر پیدا می‌کند که می‌بینیم، عملاً مسلمان‌ها، با داشتن تعالیم

قرآن، باز هم تحت تأثیر افکار مردم پیرامون خود قرار گرفتند! تفکر مسلمانان در آغاز تحت تأثیر جریانی که به تثلیث مسیحیت انجامید، قرار نگرفت، اما بعدها کاملاً به دور از آن تأثیرها نیز نماند. اینک به نمونه‌هایی از این تأثیر پذیری‌ها اشاره می‌کنیم که غالباً از شخصیت‌های مکتب معتزله‌اند:

الف. *احمد بن حنبل* از پیروان نظام و معاصر وی، به دو خدا معتقد بود: یکی خدای خالق و قدیم و دیگری خدای مخلوق که همان عیسی پسر مریم که فرزند خدا است. علمای اسلام، او را به خاطر این عقیده، خارج از دین اسلام دانسته‌اند.^۱

ب. *نظام*، اراده الاهی را نفی می‌کرد، که اراده دلیل نیازمندی است.^۲ از نظر او، اراده خداوند همان علم او است.^۳ و نیز قدرت خدا را بر شر و گناه انکار می‌کرد.^۴

ج. *معتز*، علم الاهی را نفی می‌کرد. او در نفی صفات خدا، در جهت پرهیز از کثرت، به جایی می‌رسد که علم خدا را به ذات خود و به موجودات دیگر انکار می‌کند. او اراده را نیز انکار کرده و تحت تأثیر دیدگاه نوافلاطونی، تنها صفات سلبی را در مورد خدا روا می‌داند.^۵

د. *ثمامه*، خداوند را نه با اراده، بلکه به اقتضای طبع، خالق عالم دانسته و قدیم بودن جهان را می‌پذیرفت.

دو. اشاعره

ابوالحسن علی بن اسماعیل اشعری (مرگ ۳۳۰ یا ۳۳۴ هـ) که مکتب فکری مقابل معتزله با نام او شناخته شده است، در زمانی وارد میدان مباحث فکری شد که گسترش نفوذ معتزله و عقاید عجیب آنان از قبیل نفی صفات الاهی و

۱. م. م. شریف، *تاریخ فلسفه در اسلام*، ص ۲۹۸.

۲. *ابوالحسن اشعری، رسالة فی استحقاق الخوض فی علم الکلام*، ص ۴.

۳. *عبدالکریم شهرستانی، الملک و النعل*، ج ۱، ص ۵۵.

۴. همان، ص ۵۴.

۵. همان، صص ۶۸-۶۵ و منابع کلامی دیگر.

انکار علم و اراده خداوند، افکار عمومی و احساسات دین‌داران را نه تنها راضی و قانع نمی‌کرد، بلکه ناخشنود و خشمگین هم می‌ساخت. برای اینکه چنین عقایدی را با کتاب، سنت و باور علما و محدثان سازگار نمی‌یافتند. این ناخشنودی و خشم، زمانی شدت یافت که مأمون با قدرت سیاسی از مکتب معتزله حمایت کرده و مخالفان را آزار می‌داد.^۱ عکس‌العمل این ناخشنودی آن بود که مکتب رقیبی پدید آید که در عین جلب رضایت علما و محدثان و اهل ظاهر، در برابر علاقه‌مندان به بحث و استدلال ایستادگی کند. اشعریت که *ابوالحسن اشعری* بنیادش نهاد، این وظیفه را به خوبی انجام داد. مخالفان معتزله به «صفاتیّه» معروف بودند. چون محل نزاع اصلی آنان، همین صفات خدا بود. اما اینان نیز برعکس معتزله، گاهی چنان افراط می‌کردند که خداوند را در اثر توصیف و تشبیه، به حد یک انسان تنزل می‌دادند. لذا مخالفانشان، آنان را مشبّه و مجسمه هم می‌نامیدند. یعنی کسانی که خداوند را جسم یا همانند انسان می‌دانند.^۲

در این میان *ابوالحسن اشعری* از طرفی دیدگاه صفاتیّه را تأیید کرده، صفات را بر دو قسم سلبی و وجودی تقسیم کرده، برای صفات ثبوتی و وجودی، به مابازای خارجی قائل شدند. اشاعره در اینجا به دو نکته تأکید کردند: یکی اینکه صفات خدا، در ماهیت و معنا با صفات بشری تفاوت دارد. دوم اینکه چگونگی ارتباط ذات با صفات برای ما معلوم نیست. اولی به «اصل مخالفت» و دومی به «کیفیت مجهول» معروفند. بنا بر اصل دوم، نه می‌توان گفت که صفات عین ذاتند و نه می‌توان گفت که غیر ذات‌اند.^۳

سه. دلایل طرفین

دلیل عمده معتزله، پرهیز از ترکیب و کثرت در ذات و صفات خدا است.

۱. همان، صص ۷۱-۷۰.

۲. رک: عبدالکریم شهرستانی، *الملل والنحل*، ج ۱، ص ۹۲ به بعد.

۳. *ابوالحسن اشعری، مقالات الاسلاطین*، ص ۲۹۱.

اما دوری از تشبیه و تجسیم هم انگیزه مؤثر در این دیدگاه است. اگر این دلایل و انگیزه‌ها را با دلایل و انگیزه‌های پیش از اسلام یونانیان و مکاتب اثرپذیر از آنان مقایسه کنیم، عملاً با فاصله و تفاوت زیادی روبه‌رو خواهیم شد. برای اینکه مشکل متفکران یونانی و یونانی‌مآب، بیشتر از هر چیز، پرهیز از انسان‌نگاری و انتساب شر و نقص به خدا یا خدایان بود.^۱ اما دلیل نوافلاطونیان، چیزی دیگر بود و آن اینکه توصیف خدا مستلزم محدود کردن او است، در حالی که خدا برتر از هرگونه وصف و حد است.^۲ عرفای اسلام که پیش از مذاهب و مکاتب دیگر، از نوافلاطونیان متأثرند، برای مسئله صفات، راه‌حل دیگری در پیش گرفته‌اند. راه‌حل آنان به این شرح است که برای وجود حضرت حق، سه اعتبار یا مقام در نظر گرفته‌اند:

۱. غیب هویت.

۲. احدیت.

۳. واحدیت.

آن‌ها مقام نخست را بالاتر از هر اسم و عنوان و اشاره و خبر می‌دانند. خواه به صورت ایجابی باشد یا سلبی. عیناً مانند دیدگاه *فَلَوْ طَیْن* درباره واحد. در مقام دوم، ذات را بدون نسبت و حضور صفات در نظر می‌گیرند. و در مقام سوم، ذات را با همه اسما و صفات همراه می‌دانند.^۳

گرچه سه مرحله بودن دیدگاه عرفا، یادآور تثلیث موجود در تفکر یونانی است، اما با دیدگاه همه آنان تفاوت و فاصله آشکار دارد. اما انگیزه اصلی اشاعره، هماهنگی با دلالت کتاب و سنت و فهم علما و محدثان است. آنان برای توجیه دیدگاه خود دلایلی نیز دارند، از جمله:

الف. قیاس غایب به شاهد. پس از ثبوت صفات از طریق دلالت افعال

۱. همین نوشته، کتاب سوم، فصل دوم.

۲. همان.

۳. برای نمونه، مقدمه قیصری بر شرح فصوص ابن عربی، با شرح و تفسیر سیدجلال‌الدین آشتیانی، قم بوستان کتاب، مقدمه رساله؛ و شرح تائیه ابن فارض، ترجمه و شرح سیدیحیی یثربی، قم بوستان کتاب، مقدمه رساله.

الاهی، در فهم معنا و رابطه آن‌ها با ذات، باید نشانه‌های محسوس را مبنا قرار دهیم. چون در انسان صفات با یکدیگر و با ذات متفاوتند، پس درباره خدا نیز باید چنین باشد.^۱ اشاعره مبای این تعمیم را چهار چیز می‌دانند: علت، شرط، حد و دلیل.^۲

ب. لزوم وحدت صفات متضاد با قول به عینیت صفات با ذات و بی‌فایده بودن انتساب ذات به صفات. اگر صفات خدا، همه عین ذات او باشند، از طرفی این صفات با یکدیگر تفاوت نخواهد داشت. از طرف دیگر، نسبت این اوصاف به ذات، معنا و حاصلی نخواهد داشت.

ج. لزوم اتحاد معانی صفات.^۳ با قبول اینکه صفات همگی، عین ذات‌اند، همه آن‌ها دارای یک معنا خواهند بود.

این بحث را با دیدگاه ابوهاشم جایی، از معتزله که راه‌حل دیگری در پیش گرفت به پایان می‌بریم. ابوهاشم، با ابداع اصلی با عنوان «حال» به حل مشکل صفات پرداخت. او صفات را به «حال» ارجاع داده و گفت: حالات هر چیزی، در واقع، نه موجوداند و نه معدوم. و نیز نه معلوم‌اند و نه مجهول. بنابراین چیزهایی مانند علم و قدرت و آزاده که به عنوان صفات خدا، از نظر زیادت بر ذات، یا عینیت با آن، مورد اختلاف بودند، در حقیقت، جز حالاتی نیستند که تنها همراه ذات، معلوم ما واقع می‌شوند، وگرنه به خودی خود، نه معلوم‌اند و نه مجهول و نه موجوداند و نه معدوم.

بنابراین بحث از عینیت یا زیادت آن‌ها، لازم نیست. برای اینکه آن‌ها اگرچه معدوم نیستند، اما موجود هم نیستند.^۴

دیدگاه ابوهاشم، از طرف اشاعره مردود شناخته شد، جز باقلانی که آن را پذیرفت. امام الحرمین جوینی نیز مدتی از این عقیده حمایت می‌کرد، اما بعدها

۱. عبدالکریم شهرستانی، الملک والنحل، ج ۱ ص ۹۴.

۲. شهرستانی، نهاية الأقدام، به کوشش آلفرد گیوم، مکتبة الثقافة الدینیة، ص ۱۸۲ به بعد.

۳. ابوالحسن اشعری، مقالات، ص ۴۸۴.

۴. شهرستانی، نهاية الأقدام، ص ۱۳۱ به بعد.

از موضع خود بازگشت.^۱

چهار. دیدگاه فلاسفه اسلام

از آنجا که فلاسفه این بحث را بسیار جدی گرفته‌اند، پیش از پرداختن به دیدگاه‌های فلاسفه، در ارتباط با تعریف واجب و مسائل صفات او و چگونگی استدلال فلاسفه برای اثبات ذات و صفات واجب، بحث صفات را به صورت زیر پی می‌گیریم:

نخست به جمع‌بندی دیدگاه‌های متکلمان درباره صفات پرداخته، سپس قسمتی از مناقشات آنان را درباره ضرورت توصیف واجب، یادآور شده، آن‌گاه دیدگاه فیلسوفان مسلمان را درباره صفات واجب ذکر می‌کنیم.

از همان آغاز، خدا را با اوصافش تعریف کرده‌اند. این به آن دلیل است که بشر چیز زیادی درباره ذات خدا ندانسته و نمی‌داند. *ماتریدی (ابومنصور محمد بن محمد، مرگ ۳۳۳ هـ)* می‌گوید: باور انسان به یک قدرت برتر و واقعیت نهایی، یک باور فراگیر است. اختلاف مردم در تعریف، تشخیص و توصیف این قدرت برتر است. عقل انسان به ناچار صفاتی را به خدا نسبت می‌دهد، اما زبان برای تعبیر از ذات و صفات خداوند واژه مناسب ندارد که بتوان با آن واژه یا واژه‌ها، به دور از تشبیه و قیاس، درباره خداوند سخن گفت. *ماتریدی* سپس ادامه می‌دهد:

همه مردم اسما و صفاتی را با معانی مورد نظرشان درباره خدا به کار می‌برند. جز معتزله که صفات خداوند را نفی می‌کنند، معلوم است که نفی صفات، و مجهول دانستن معنای اسما و صفات، از طرفی، توصیف را پیاوه و بی‌حاصل ساخته، از طرف دیگر، علم ما را به خداوند ناممکن می‌سازد. ما باید خداوند را توصیف کنیم، اما در این توصیف، اصل تنزیه (نفی مشابهت) و مخالفت (اختلاف با مخلوقات) را همیشه در نظر داشته باشیم. رابطه ذات و صفات، چنان پیچیده است که شاید هرگز به گونه‌ای رضایت‌بخش حل نشود.

۱. پیشین، و نیز جوینی، *امام الحرمین، الشامل فی اصول الدین*، ص ۶۳۷.

ما نباید بیش از این حکم کنیم که:

صفات نه عین او است و نه غیر او.^۱

منظور من از نقل نظر مائریدی این بود که او به نکات مهمی اشاره کرده است که ما نیز درصدد بررسی آنها هستیم. این نکته‌ها عبارتند از:

۱. او، توصیف را قاعده فراگیر دانسته و معتزله را یک جریان استثنایی بر شمرده است. به نظر من از منظری این سخن کاملاً درست است و آن منظر، جهت عرفی و عامیانه مسئله است. چنان‌که در جریان تاریخی مسئله بیان شد، عامه مردم، در طول تاریخ عقاید خود را درباره خدایان، بر پایه قیاس و تشبیه (انسان‌نگاری) تنظیم کرده و می‌کنند. هنوز هم که هنوز است، خدای یک فرد مسیحی بر اساس ذهنیت و طرز تفکر او سامان یافته و خدای یک مسلمان نیز بر اساس ذهنیت مسلمانان. حتی خدای هر مسلمانی کما بیش حال و هوای آن شخص را دارد. خدای یکی از دخالت بنده‌اش در سیاست خوشحال می‌شود، در حالی که خدای فرد دیگری از گوشه‌گیری بنده‌اش خشنود است! خدای یکی حجاب را برای زن جدی می‌گیرد و خدای دیگری، چنان است که به این کارها اهمیت نمی‌دهد!

آری! مردم با انسان‌نگاری و بهتر و دقیق‌تر از آن تعبیر، با قیاس به نفس، خدای خود را می‌شناسند و با آن ارتباط برقرار کرده، توصیفش می‌کنند.

این جریان عادی گذشته و اکنون بشر است. اما معتزله در استثنا از این جریان تنها نبوده‌اند، بلکه همیشه کسانی بوده و هستند که خواهان فهم، تبیین و توجیه عقلانی گزاره‌های دینی می‌باشند. عقل‌گرایی و توجه به اصالت و اعتبار عقل و اندیشه بشر، از افتخارات گروه معتزله است. کسانی که با فهم درست اسلام و با توجه به راهنمایی‌های قرآن، دست به تفکر و تأمل زده و بر آن شده‌اند که باورهای خود را بر اساس ظن و تقلید سامان ندهند. روشی که از سقراط و ارسطو گرفته تا ابن‌سینا و ابن‌رشد ادامه یافته، سپس در تفکر جدید

۱. محمد بن محمد مائریدی، التوحید، ص ۱۲، ۲۱، ۳۱، ۴۴، ۵۱ به نقل م.م. شریف، تاریخ فلسفه در اسلام، ص ۳۷۸ به بعد، و کمال‌الدین البیاضی، اشارات المرام، ص ۱۱۸.

غرب، صورت جدی‌تری یافته است. بنابراین نباید توصیف را آن هم به صورت انسان‌انگارانه و قیاس به نفس، یک قاعده علمی و فلسفی در جریان خداشناسی قلمداد کرد.

۲. با توجه به نکته‌ای که در بند پیش (۱) گفتیم، اشعریّت، تأسیس یک مکتب نیست، بلکه تلاشی است برای پاسداری از فهم عرفی دین. اشعریّت به وسیله سه نفر در جهان اسلام به صورت یک مکتب درآمد: *ابوالحسن اشعری*، *ماتریدی* و *طحاوی* (احمد بن محمد، مرگ ۳۲۱ هـ). در حالی که اینان عملاً بنیان‌گذار هیچ اصل جدیدی نبودند و همان فهم عرفی را تأیید و توجیه می‌کردند. یعنی در نهایت، فقط دیدگاه ظاهریه و اهل حدیث به وسیله اینان توجیه شد. اگرچه توجیه آنان، گاهی در حد ارجاع به جهل نیز می‌باشد. مانند: «مجهول بودن کیفیت» یا «اصل مخالفت» و یا «نه چنین است و نه چنان»! این راه و روش‌ها به وسیله بزرگانی چون *محمد باقر لاری* (مرگ ۴۰۳ هـ)، امام الحرمین *جوینی* (مرگ ۴۷۸ هـ)، *محمد غزالی* (مرگ ۵۰۵ هـ) و *فخرالدین رازی* (مرگ ۶۰۶ هـ) از جهات مختلف گسترش یافت و به صورت یک مکتب فکری درآمد.

۳. معرفت خدا، از *ماتریدی* نقل کردیم که اگر صفات را نفی کنیم یا بی‌معنا بدانیم، راه معرفت ما از خدا بسته می‌شود. برای اینکه معرفت بر اساس نظام منطقی ما، یا با خدا است و یا با رسم. اجزای تشکیل دهنده حد و رسم نیز، عناوین ماهوی‌اند؛ مانند: جنس، فصل، عرض عام و خاص. بنابراین کسانی که واجب را دارای ماهیت نمی‌دانند، مانند اکثر فلاسفه اسلام - عملاً خدا را قابل تعریف نمی‌دانند. اگر کسانی نیز مانند بعضی از اهل کلام، او را دارای ماهیت مجهول (ناشناختی) بدانند، باز هم تفاوت نخواهد کرد.

بنابراین تنها راه شناخت ما از خدا، همین شناخت او از راه توصیف است. در قلمرو توصیف نیز ما با چندین دشواری روبه‌رو هستیم؛ از جمله:

۱. چگونگی تصور ما از خدا.

۲. امکان توصیف چیزی که از ذاتش چیزی نمی‌دانیم یا نمی‌توانیم بدانیم.

۳. مبنای اوصاف.

۴. مشکلات حذف یا عین ذات دانستن اوصاف، از قبیل:

الف. مشکل فهم در عرف دینی.

ب. مشکل هستی‌شناختی.

ج. مشکل معرفت‌شناختی مانند: اجتماع ضدین و عدم امکان معرفت خدا

و غیره.

اما دیدگاه فلاسفه اسلام در مورد صفات واجب، بیشتر همان عینیت ذات و صفات است. پس از ملاحظه دیدگاه آن‌ها، مسائل بالا را باز هم مورد بررسی قرار می‌دهیم.

۱. نظر کنندی

ابو یوسف یعقوب بن اسحاق کنندی که به نخستین فیلسوف در جهان اسلام معروف است، دیدگاهش درباره رابطه ذات و صفات خدا، همان دیدگاه معتزله است. زیرا کنندی در الاهیات، کاملاً تحت تأثیر معتزله بود. چنان‌که نزد خلفایی که از معتزله حمایت می‌کردند، جایگاه بلندی داشت. البته با این قرینه‌ها نمی‌توان او را از معتزله بر شمرد. اما تعریف کتاب مستقلى در توحید و عدل و مسائل دیگری که مورد تأکید معتزله بودند، نزدیکی او را با معتزله به خوبی نشان می‌دهد.^۱ البته این کتاب‌ها و رساله‌های کنندی اکنون در دسترس ما نیستند. کنندی در صفات خدا به توحید در عدد و ذات، از هر جهت تأکید داشته، او را از هرگونه همانندی با پدیده‌های محسوس برتر می‌داند. او در همه این‌ها به آیات قرآنی نظر دارد. وی خدا را بیرون از مقوله جوهر و عرض می‌داند^۲ و او را با همه صفات معروف قرآنی و با برخی از اوصاف فلسفی نیز مانند *علة‌العلل*، غیر متحرک و غیر توصیف می‌کند.^۳

کنندی عنوان ویژه‌ای در مورد رابطه ذات و صفات ندارد. اما در ردیه که

۱. محمد عبدالهادی ابوریثه، *رسائل الکنندی الفلسفیه*، ص ۲۷ به بعد.

۲. کنندی، *رسائل الکنندی الفلسفیه*، به تحقیق محمد عبدالهادی ابوریثه، ص ۱۶۰ به بعد.

۳. همان، ص ۲۱۵، ۱۶۰ و ۱۵۴.

غربیان قرون وسطی بر دیدگاه وی نوشته‌اند، یکی از اتهامات او نفی هرگونه صفت تشبیهی از خداوند است. بنابراین احتمال دارد که آنان رساله یا رساله‌هایی از کندی دیده باشند که در آن‌ها بحث از نفی و انکار صفات خدا وجود داشته باشد.

اما به نظر من در همین آثار باقیمانده از کندی، به قدر کافی در نفی صفات خدا - اگرچه نه با این عنوان - بحث شده است. او پس از بحث طولانی در وحدت و کثرت و اقسام آن‌ها چنین نتیجه می‌گیرد که واحد حقیقی داخل در هیچ یک از کلیات پنجگانه نبوده، نه جوهر است نه عرض، نه نفس نه عقل، نه کل نه جزء و... واحد حقیقی با هیچ چیز توصیف نمی‌شود که به وحدت او آسیب برساند. بنابراین وحدت او یک وحدت ناب است... واحد حقیقی آن واحد بالذاتی است که هیچ‌گونه کثرت ندارد و هیچ‌گونه تقسیم نمی‌پذیرد.^۱

۲. نظر فلاسفه بعدی

فارابی و ابن‌سینا نیز درباره زیادت یا عینیت صفات خدا، بحث مستقلی ندارند و گویی که این مسئله را نیز مانند برخی از مسائل مورد توجه متکلمان،^۲ چندان جدی نگرفته‌اند. اما به هر حال مطلبی در این باره گفته‌اند. نظر ابن‌سینا را از تعلیقات در پایان همین بحث خواهیم آورد. او در سه اثر فلسفی بزرگ و مهمش (شفا، نجات، اشارات) در این باره چیزی نگفته است. فارابی نیز ضمن بحث از اسما و صفات خدا در این باره اشاراتی دارد که در دو کتابش (آراء اهل المدینه الفاضله، السیاسة المدینه) با بیان مشابه ذکر شده‌اند. او می‌گوید:

شایسته نیست چنین بپندارند که انواع کمالاتی که اسمای متعدد خدا به آن‌ها اشاره دارند، به صورت جزئی از ذات و هویت حق‌اند. بلکه سزاوار است که این اسمای کثیر بر جوهر واحد و هستی یگانه و قسمت‌ناپذیر اشاره کنند. این‌گونه عناوین در غیر خدا بر فضیلت‌ها و کمالات خارج از

۱. کندی، رسائل الکندی الفلسفیه، صص ۱۶۲-۱۶۰. (آخر رساله کندی در فلسفه اولی).

۲. مانند مسئله کلام خدا از نظر قدیم یا حادث بودن و یا کیفیت آن.

جوهر دلالت دارند. اما در خدا از کمالات جوهری حکایت می‌کنند.^۱
 در *فصوص الحکم*^۲ منسوب به فارابی، این مسئله به صورت دیگر مطرح شده است که آن را در پایان همین بحث زیر عنوان «نتیجه و نظر» می‌آوریم تا آن را با نظر ابن سینا در *تعلیقات* مقایسه کنیم.

سهروردی نیز در این باره چیزی ندارد. ابن سینا در آخرین اثر فلسفی خودش یعنی *اشارات و تنبیهات و سهروردی در حکمة الاشراق* در این باره بحث ندارند و تنها به رابطه ضروری صفات واجب‌الوجود، با ذات او اشاره کرده و عروض صفات را بر ذات، مردود می‌شمارند. ابن سینا می‌گوید:

از نظر فلاسفه، واجب بالذات، از همه جهات واجب است. یعنی رابطه واجب‌الوجود، با همه صفات و احوال اولیه‌اش، رابطه وجوب است.^۳

سهروردی نیز مسئله را به همین صورت مطرح کرده و برای بطلان فرض لحوق و عروض صفات نورالانوار چند دلیل می‌آورد. این دلیل‌ها بر اساس لزوم نیاز واجب یا اتحاد فاعل و قابل استوارند.^۴ ابو حامد غزالی (مرگ ۵۰۵ هـ) این مسئله را به عنوان ششمین مسئله، از بیست مسئله فلسفی مورد اعتراض، در *تهافت الفلاسفة* ذکر کرده است.^۵

او با نقل و نقد تفصیلی دیدگاه‌ها و دلایل طرفین (اشاعره، معتزله و فلاسفه) در این مسئله بحث را به صفت علم کشیده و به پایان برده است.

۱. ابونصر فارابی، *آراء اهل المدينة الفاضلة*، باب نهم؛ ابونصر فارابی، *السیاسة المدنية*، مقاله اول، فصل هشتم.

۲. این کتابچه معروف اگرچه به نام فارابی شناخته می‌شود، اما از لحاظ محتوا و سبک با آثار دیگر فارابی هماهنگ نیست. نام این اثر را تا قرن دهم هجری، کسی در شمار تالیفات فارابی نیاورده است. نخستین کسی که این کتاب را به فارابی نسبت داده، حاجی خلیفه (مرگ ۱۰۶۷ هـ) در *كشف الظنون* (۱۲۶۵/۲) است. این اثر به احتمال زیاد از آثار یک فیلسوف عارف مسلک ناشناخته قرن ششم و هفتم باشد که هم از فلسفه مشاء متأثر است و هم از عرفان اسلامی.

۳. ابن سینا، *اشارات*، نمط ۵ فصل ۱۲.

۴. یحیی سهروردی، *حکمة الاشراق*، مجموعه مصنفات، ج ۲، صص ۱۲۴-۱۲۳.

۵. نیز مراجعه شود به: محمد بن احمد ابن رشد، *تهافت التهافت*، مسئله ششم.

بی آنکه به جمع‌بندی و نتیجه‌گیری روشنی برسد.^۱ اما در آغاز بحث، با یک نگاه کلی به مسئله می‌گوید:

کسانی که به نفی صفات یا وحدت آن‌ها با ذات، نظر داده‌اند، این دشواری را در پیش دارند که چگونه مثلاً، علم، قدرت و اراده را از طرفی با قادر و مرید و عالم، و همه این‌ها را با یکدیگر از طرف دیگر و نیز همه آن‌ها را با ذات یکی می‌دانند؟ و چنین چیزی چگونه قابل فهم و تبیین است؟^۲

اما کسانی که صفات زاید بر ذات را می‌پذیرند، این دشواری را در پیش دارند که: چگونه می‌توان ذات را شرط وجود صفات دانسته و صفات را شرط کمال ذات بشماریم و در عین حال مجموع ذات و صفات را یک حقیقت واجب و غیر معلول بدانیم؟

سپس ابن رشد چنین ادامه می‌دهد: اگر ما یک حقیقت واجب را بپذیریم، ناچار باید آن را غیر مرکب بدانیم. برای اینکه مرکب نیازمند است. اما دلیل ابن سینا در اثبات واجب به نفی مرکب قدیم نمی‌انجامد. استدلال مبنی بر امکان وجوب ابن سینا، تنها یک وجود واجب بی‌نیاز از علت فاعلی را ثابت می‌کند. اما اینکه این حقیقت بی‌نیاز از علت فاعلی، مرکب هم نیست، مطلب دیگری است که به دلیل دیگری نیازمند است.

سپس ابن رشد می‌نویسد:

اینکه یک ذات اگر دارای صفات متعدد اضافی یا سلبی یا وهمی باشد، به گونه‌ای که کثرت این صفات باعث کثرت ذات نگردد، هیچ اشکالی ندارد. مگر اینکه کسی این صفات را جوهرهای قائم به ذات بداند و همه آن‌ها را بالفعل موجود بداند. اما اگر این صفات بالقوه باشند، از نظر فلاسفه اشکالی ندارد، مانند اجزای حدی یک پدیده.^۳

البته ابن رشد، در *مناهی الأدلة* در این باره موضع متفاوتی دارد مبنی بر اینکه: معارف شریعت بر دو قسمند: معارف ظاهری و تأویلی. اولی تکلیف توده مردم

۱. همان.

۲. همان.

۳. محمد بن احمد ابن رشد، *تهافت التهافت*، صص ۲۱۰-۲۰۸.

است و دومی، تکلیف علما و اندیشمندان. چون این کتاب را با هدف تعریف و اصلاح عقاید توده مردم نوشته است، در مورد این گونه مسائل، یعنی ارتباط صفات با ذات، بر آن است که: هم عقیده اشاعره، آثار و نتایج نامطلوبی دارد و هم آرای معتزله با عقل و منطق سازگار نیست و برای توده مردم گمراه کننده است. چون چنین است، تکلیف توده مردم آن است که تصریح شریعت را مبنا قرار داده و به وجود این صفات اقرار کنند، اما وارد شرح و تفصیل بعدی نشوند. زیرا برای توده مردم، رسیدن به معرفت یقینی در این گونه مسائل ممکن نیست.^۱

فخرالدین رازی (مرگ ۶۰۶ هـ) در بحث از ذات و صفات خدا فصلی دارد در نفی ترکیب از واجب. او پس از استدلال بر نفی کثرت از واجب با اشاره به بحث رابطه ذات و صفات می گوید:

وحدت ذاتی واجب به این معنا نیست که از نظر صفات سلبی و نسبی نیز وحدت داشته باشد. بلکه این وحدت، تنها مربوط به ذات واجب است که معروض و موضوع صفات حقیقی و اعتباری او است.^۲

اما **صدرالمؤمنین شیرازی** این مسئله را چنین عنوان می کند: متأخرین بر این باورند که صفات واجب باید عین ذاتش باشند. معلوم نیست که منظور وی از «متأخرین» چه کسانی اند. چنان که گذشت، چنین نظری از طرف ابن سینا و سهروردی مطرح نشده بود. اما چه کسانی آن را در دوره های بعدی مطرح کرده اند، صدر می گوید. او پس از ذکر چندین دلیل عقلی، نقلی و عرفانی، سرانجام چنین نتیجه گیری می کند:

اگر صفات خدا را عین ذاتش بدانیم، به این معنا نیست که معانی و مفاهیم آنها متغایر نیستند، چنان که عده زیادی از عقلا و اهل دقت^۳ گفته اند. چنین نظری، پنداری نادرست خواهد بود. زیرا در آن صورت همه اسما و اوصاف به یک معنا خواهند بود. و کاربرد اسما و صفات مختلف درباره خدا، بی حاصل

۱. محمدبن احمد ابن رشد، *الکشف من مناهج الأدلة فی عقائد الملّة*، مقدمه کتاب و بحث صفات واجب (فصل سوم).

۲. فخرالدین محمد رازی، *المباحث المشرقیة*، ج ۲، صص ۴۷۸-۴۷۷.

۳. باز هم معلوم نیست که منظور صدرا از «عقلا و اهل دقت» چه کسانی هستند؟

بوده و به تعطیل و الحاد خواهد انجامید. بلکه معنای وحدت ذات و صفات آن است که همه آنها با یک وجود موجودند و وجود ذات حضرت حق از وجود صفاتش جدا و متمایز نیست. چنانکه وجود هیچ صفتی از وجود صفت دیگر، متمایز نیست. به گونه‌ای که هر یک دارای تشخیص جداگانه باشد. بلکه خداوند قادر است اما با خود ذاتش و همچنین عالم است با عین ذات خود. و اراده می‌کند با اراده‌ای که همان ذات خود او است. از این سه صفت هر یک منشأ چندین صفت دیگر می‌گردد. همین طور اسما و صفات نامتناهی دیگری که از ترکیب این اسما و صفات پدید می‌آیند. سپس صدر متذکر می‌شود که همه این‌ها بر اساس حقانیت اصالت وجود است، و گرنه صفات خدا باید بر اساس معانی آنها، متعدد و متکثر می‌بودند. مگر آنکه همه آنها را به یک معنا باز می‌گردانند.

هر دو راه حل درست نمی‌باشد. زیرا فرض کثرت در ذات و صفات واجب، نادرست است. چنانکه فرض وحدت مفهوم و معنای ذات و صفات نیز درست نیست.^۱

طباطبایی نیز همین دیدگاه را می‌پذیرد. او بی‌آنکه به منبعی ارجاع دهد، آن را به حکما منسوب می‌داند.^۲ شاید هم منظورش از حکما، صدر و پیروانش باشد. اما مبنای طباطبایی برای توجیه این دیدگاه دو چیز است: یکی اینکه واجب، علت سراسر هستی است و لذا همه کمالات را دارا است. دیگر اینکه وجودش بسیط است و هیچ‌گونه کثرت ندارد. بنابراین همه کمالات عین ذات او است و همه کمالات عین یکدیگرند. لذا صفات ذاتی خدا با داشتن مفاهیم مختلف، در عین و مصداق یکی هستند.^۳

اینکه یک حقیقت بسیط در عین وحدت و بساطت خود، عین صفات و چیزهای دیگر هم باشد، تنها مگر با شهود قابل ادراک باشد. و گرنه در حوزه عقل و اندیشه، چنین چیزی، امکان ندارد. این سبب این نکته را مورد تأکید قرار

۱. محمد صدر، اسفار، ج ۶ ص ۱۴۵ به بعد.

۲. سید محمد حسین طباطبایی، نه‌ایة الحکمة، مرحله ۱۲ فصل ۹.

۳. همان.

می‌دهد.^۱ اقتضای عقل و منطق نیز همان است. چون هر چیزی خودش می‌باشد و لاغیر. اگر در عالم فنا و کشف و شهود هم، چیز عین چیزهای دیگر باشد، به آن عالم مربوط است نه به حوزه عقل و اندیشه ما.

این بود دیدگاه فیلسوفان اسلامی، درباره چگونگی وجود صفات خدا و ارتباط آن‌ها با ذات خداوند. اما در حقیقت، چگونگی وجود و ارتباط، در دیدگاه معتزله و اشاعره و حکما، همچنان نامعلوم مانده است. برای اینکه در اینجا باید پاسخ دو پرسش زیر روشن گردد:

یکی اینکه: آیا صفات الاهی، وجود واقعی دارند؟ یعنی مثلاً آیا علم یا قدرت خداوند، مابازایی در جهان هستی دارد یا نه؟

و دیگر اینکه بنا بر فرض وجود واقعی و عینی صفات، آیا کثرت صفات به کثرت ذات می‌انجامد یا نه؟

اشاعره بیشتر به عینیت و ما بازای خارجی داشتن صفات، اندیشیده و صفات حق را چنان‌که در منابع دینی آمده، کاملاً عینی و متمایز دانسته‌اند. اما چگونگی ارتباط ذات و صفات را بی‌توجیه رها کرده و طبق سنت خودشان گفته‌اند: اینکه این صفات، عین ذات‌اند یا غیر ذات، برای ما معلوم نیست. و به هیچ طرف نمی‌توانیم حکم کنیم.

دیدگاه معتزله و حکما، عملاً مبنی بر حذف صفات است. به این معنا که ذات واجب را منشأ آثار همه صفات بدانیم. با این فرض، مشکل کثرت حل می‌شود. یعنی پاسخ پرسش دوم بیان می‌شود که کثرت صفات به کثرت ذات نمی‌انجامد. اما پرسش اول، همچنان مبهم می‌ماند که: آیا صفات واجب، دارای ما بازای عینی هستند، یا نه؟

روشن است که علیت نهایی واجب برای جهان هستی، و اینکه او همه کمالات را دارا است، نمی‌تواند مبنای توجیه عینیت و ما بازای خارجی داشتن تک تک صفات خداوند باشد. وگرنه دچار اشکال خلوت ذات از صفات شده و یا الفاظ دال بر ذات و الفاظ دال بر یکایک صفات. الفاظ مترادف خواهند بود

که همگی به یک معنا و مفهوم دلالت خواهند داشت. چنین چیزی علاوه بر بی‌حاصل و بی‌فایده بودن کاربرد الفاظ متعدد، از نظر فهم عامه دین‌داران نیز درست نخواهد بود. در اینجا نیز همانند بسیاری از موارد دیگر می‌توان گفت: ما به‌طور فطری از هر لفظی معنای ویژه‌ای را قصد می‌کنیم.

بنابراین، تأکید ملاصدرا و پیروانش از جمله طباطبایی به اینکه «صفات واجب از نظر مفهوم، متکثر و مختلف بوده اما عیناً و مصداقاً یکی بیش نیستند»^۱ عملاً تنها یک فرض و ادعا است. ادعایی برای رهایی از مشکل کثرت در ذات واجب، اما بدون تبیین و توجیه عقلانی روشن و بدون آنکه مشکل خلوص ذات از صفات و مشکل مترادف الفاظ را نیز بتواند حل کند.

۳. نتیجه و نظر

به نظر من این موضوع باید بدانگونه حل شود که در تعلیقات ابن‌سینا حل شده است. ابن‌سینا در تعلیقات، بنا را بر این می‌گذارد که عینیت صفات واجب و تمایز خارجی آن‌ها را بپذیرد. بدینسان مشکل مطرح شده در پرسش اول را پاسخ روشن بدهد. اما مشکل دوم را بدینگونه حل کند که صفات واجب با اینکه حقایق عینی و متمایزند، باعث کثرت در ذات حق نمی‌گردند. زیرا این اسما و صفات اجزای ذات نبوده، بلکه از لوازم ذات واجب‌اند.

ابن‌سینا ضمن بحث از مسئله کثرت در واجب و نفی اجزا از ذات واجب چنین می‌گوید:

این هم درست نیست که صفات مختلف واجب را اجزای ذات واجب بدانیم. زیرا در آن صورت واجب به آن‌ها نیازمند بوده، وجوب وجودش ذاتی نخواهد بود. و نیز نمی‌توان این صفات را عارض ذات دانست که نتیجه آن از طرفی معلول بودن صفات واجب و از طرف دیگر بالقوه بودن ذات واجب خواهد بود. مگر اینکه این صفات و عوارض را از لوازم ذات واجب بدانیم. با این فرض صفات واجب مجموعه‌ای از عوارض موجود در ذات واجب نخواهند بود. بلکه صفات واجب همان

۱. صدرا، اسفار، ص ۱۴۵؛ طباطبایی، نه‌ایه، پیشین.

ذات او خواهد بود. به این معنا که صفات از لوازم ذات خواهد بود. زیرا تفاوت است میان اینکه بگوییم فلان جسم سفید است، به این دلیل که از بیرون از ذات خود این سفیدی را به دست آورده است؛ و اینکه بگوییم آن جسم سفید است، به دلیل اینکه سفیدی از لوازم او است. با چنین فرضی، مسئله کثرت در واجب حل شده و مشکل اتحاد قابل و فاعل پیش نمی‌آید.^۱

این نکته را ابن‌سینا در همان کتاب در موارد دیگر نیز مورد تأکید قرار داده است.^۲ به نظر من این راه حل از راه حل‌های پیشنهادی اشاعره و معتزله و صدرالمعالمین قابل تبیین‌تر و توجیه‌پذیرتر است.

در *فصوص الحکم* منسوب به *فارابی* که من آن را به ظن قوی از آثار قرن ششم و هفتم هجری می‌دانم،^۳ این نظریه با نکته ظریف دیگری نیز همراه است که عیناً نقل می‌کنیم:

در ذات خداوند، کثرتی وجود ندارد. بلکه کثرت، بعد از ذات پیدا می‌شود. (دو سطر پیش درباره علم خدا به جهان گفته بود که صفت علم، صفت ذات است، اما ذات نیست، بلکه لازم ذات است) زیرا صفت بعد از ذات است، البته نه بعدیت با زمان، بلکه بر اساس ترتب وجود.^۴

همین سخن را ابن‌سینا در *اشارات و تنبیهات* آورده است. او در دفع اشکال پیدایش کثرت در علم واجب می‌گوید:

کثرت علم، کثرت در لازم متأخر از ذات است. نه در ذات و قوام ذات... و چنین کثرتی به وحدت ذات آسیب نمی‌رساند. خداوند دارای کثرت در لوازم نسبی و غیر نسبی خود بوده و کثرت نسبی نیز بر او عارض می‌گردد، کثرت اسمای حق نیز، از همین کثرت‌ها است. اما این‌ها به یگانگی و بساطت ذات او، آسیب نمی‌رسانند.^۵

اما آن نکته باریک که در *فصوص آمده* است، عیناً همان است که در

۱. ابن‌سینا، *التعلیقات*، ص ۱۸۱.

۲. همان، صص ۱۸۰ و ۱۸۸.

۳. در پاورقی چند صفحه پیش، در این باره توضیح مختصری آورده‌ام.

۴. ابونصر فارابی، *فصوص الحکم*، فص ۶۷.

۵. ابن‌سینا، *اشارات و تنبیهات*، نمط هفتم، فصل هفدهم.

اشارات و تنبیهاات ابن سینا آمده است. و آن عبارت است از «لحاظ ترتب در صفات خدا». ابن سینا در دفع شبهه کثرت، به دو مبنا تأکید می‌کند:

- یکی اینکه این کثرت از لوازم ذات‌اند؛

- دیگر اینکه این کثرت دارای ترتیب‌اند؛^۱

او مبنای اول را کمی توضیح می‌دهد، اما در مورد مبنای دوم، هیچ توضیحی نمی‌دهد و ظاهراً آن را تنها در مورد کثرت علم و معلومات خدا مطرح می‌کند.^۲ اما در *فصوص الحکم* منسوب به فارابی مبنای دوم با دو تفاوت مهم در مقایسه با *اشارات ابن سینا* مورد بحث قرار گرفته است:

- یکی اینکه این مبنا در مورد مجموعه صفات خدا مطرح شده است. یعنی صفات متکثر خدا دارای ترتیب‌اند و از یکدیگر پدید می‌آیند.

- دیگر اینکه توضیح بیشتری درباره این ترتب داده است.

بیان *فصوص الحکم*، به این شرح است:

پس کثرتی در ذات نیست، بلکه کثرت در مرحله بعد از ذات است. زیرا صفت بعد از ذات است. البته نه با زمان، بلکه با ترتب در وجود. اما این کثرت، ترتیبی دارد که به ذات منتهی می‌گردد. شرح این ترتیب، طولانی است. این ترتیب، کثرت را در یک «نظام» فراهم می‌آورد. این نظام، خود نوعی وحدت است. چون ذات و صفات حق را بدین‌سان در نظر بگیریم، همه در یک وحدت قرار می‌گیرند. بنابراین همه صفات در دو صفت «قدرت» و «علم» فراهم آمده، تقرّر یافته، سپس بر اساس موضوعات کثرت می‌پذیرند. پس خداوند، کل این کل و جامع این مجموعه صفات بر اساس حقیقت احدیت ذات خویش است.^۳

این ارجاع صفات، به صفات اصلی، در عرفان اسلامی^۴ و کلام اسلامی^۵ هر

۱. همان.

۲. همان.

۳. ابونصر فارابی، *فصوص*، پیشین.

۴. برای نمونه، رک: سیدحیی یثربی، *عرفان نظری*، بخش ۲ (شرح رساله قیصری) ص ۳۲۰.

۵. برای نمونه: شهرستانی، *نهاية الأقدام*، قاعده هشتم.

دو سابقه دارد. اما آن را در کتب فلسفی، زیاد جدی نگرفته‌اند. به نظر من چنان‌که هستی‌شناسی را با همین ارجاع کثرت جهان به وحدت (در عقل اول) حل می‌کنند، در صفات متکثر نیز همین کار را می‌توان کرد. این کار در دو مرحله می‌تواند مایه تبیین و توجیه باشد. یکی هستی‌شناسی حق و صفاتش و دیگری در معرفت‌شناسی ذات و صفات الاهی.^۱



مرکز تحقیقات کلامی و فلسفی اسلامی

۱. در این باره بعداً بحث بیشتری ارائه می‌کنیم.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

فصل چهارم

اثبات وجود خدا

در بحث از اثبات وجود خدا، موضوع را از همان آغاز فلسفه در یونان پی گرفته، سپس دلایل فیلسوفان مسلمان را بررسی می‌کنیم.

یک. اثبات وجود خدا در تعالیم یونانیان و پیروانشان

الف. پیش از سقراط

مسلم است که موضوع خدا و خدایان، پیش از پیدایش تفکرات فلسفی، بر اساس افسانه و اسطوره، در میان مردم، یک موضوع جا افتاده و مقبول بود. بسیار طبیعی است که ذهن ساده انسان‌های دوران باستان، طبیعت و خدایان را در شرایطی که هستند (بر اساس افسانه‌های موجودشان) پذیرفته و به مسائل انتزاعی و پیچیده‌ای از قبیل چگونگی پیدایش خدایان و جهان نپردازند. نیز بسیار طبیعی است که نخستین افراد متفکر و دانا، هر یک در حد توان به این مسائل انتزاعی نپردازند. پس از پیگیری تعریف خدا، از دیدگاه این متفکران، اینک به ذکر دلایل و توجیه عقلانی آنان در مورد اثبات خدا یا خدایان می‌پردازیم.

ذهن متفکران نخستین هم به هر حال، با موضوع «پیدایش» درگیر نمی‌شود. لذا در اثبات خدا، یا خدایان بر «ایجاد»، تکیه و تأکید نمی‌شود و به جای آن به مبانی دیگری تأکید می‌شود. این مبانی دیگر عبارتند از:

- نظم و زیبایی.

- غایت.

- امکان اشرف.

- تحریک.

اکنون دلایل متفکران یونان را برای اثبات وجود خدا بر پایه مبانی یادشده بررسی می‌کنیم.

آنکساگوراس (قرن پنجم ق م) حقیقتی را به نام «نوس» عامل نظم جهان می‌دانت:

نوس همه اشیایی را که باید باشند و همه اشیایی را که بودند و اکنون هستند و خواهند بود، و این چرخش را که در آن، اکنون ستارگان در گردشند، و خورشید و ماه و هوا و آتش را که جدا شدند به نظم در آورد.^۱
ارسطو، هوشیاری **آنکساگوراس** را به خاطر توجه به این نکته که نظم و زیبایی معلول و مقتضای ماده نبوده، بلکه از «نوس» (عقل) است می‌ستاید؛ اگرچه گویا پیشتر از وی **هرموتیموس**،^۲ آن را ابراز داشته است.^۳

ب. افلاطون و ارسطو

افلاطون نیز وجود صانع (دمپورژ) را به عنوان ناظم مطرح می‌کند.^۴
افلاطون تأکید می‌کند بیانش در مورد خدا و خدایان جنبه احتمال و تقریب دارد. زیرا ما انسانیم و نباید در جست‌وجوی بیشتر برآییم.^۵
 اما **ارسطو** در **متافیزیک** و نوشته‌های قدیمیش، دلایل و برهان‌های خود را با مبانی مختلف مطرح می‌کند، به این شرح:
 الف. او استدلال **آنکساگوراس** را می‌پسندد. یعنی نظم جهان را نیازمند یک

۱. فردریک کاپلستون، *تاریخ فلسفه*، بخش یکم، فصل نهم، به نقل از قطعه ۱۲.

۲. چهارده افسانه‌ای که آن را تجسد پیشین روح پیتاگوراس (فیثاغورث) می‌پنداشتند.

۳. **ارسطو**، **متافیزیک**، کتاب یکم (آلفای بزرگ)، فصل سوم.

۴. تیمائوس، ۲۸ ج ۲-۳ و ۳۰ الف ۳-۴ و ب ۱، ج ۱.

۵. همان، ۲۹ د ۱-۳.

علت متعالی می‌داند.^۱ ارسطو در محاوره‌ای از مردمی سخن می‌گوید که نخستین بار در زیبایی زمین و دریا و شکوه آسمان پر ستاره نگریستند و نتیجه گرفتند که این آثار بزرگ، ناشی از خدایان هستند.^۲

ب. چنان‌که بعد از ارسطو به نام او معروف شده است، او از راه حرکت به اثبات محرک غیر متحرک می‌پردازد. بحث ارسطو را در این‌باره بر اساس گزارش راس^۳ نقل می‌کنیم:

ارسطو در لامبدا^۴ در باب اثبات وجود خدا آن اندازه دور از ایده‌های دینی عامیانه استدلال می‌کند که با عقل و پیش‌داوری شنوندگانش هیچ‌گونه سازگاری ندارد؛ و بر پایه اصولی استدلال می‌کند که در ژرفای مابعدالطبیعه‌اش قرار دارند. آن استدلال را که گونه‌ای استدلال جهان‌شناختی است، می‌توان این‌گونه تفسیر کرد: جواهر، نخستین چیزهای موجودند.^۵ بنابراین اگر همه جواهر تباهی‌پذیر بودند، همه چیز تباهی‌پذیر می‌بود، اما دو چیز هست که تباهی‌پذیر است، یعنی: تغییر و زمان. زمان نمی‌تواند پدید آید یا تباه شود، زیرا این امر به معنای وجود داشتن زمانی قبل از پیدایش زمان، یا زمانی بعد از تباهی زمان است. و تغییر نیز باید همراه با زمان، پیوسته و مداوم باشد، زیرا زمان، اگر با تغییر یکی نباشد، دست کم ملازم آن است.^۶ اما تنها تغییر پیوسته و مداوم، تغییر مکانی است،^۷ و تنها تغییر پیوسته مکانی، حرکت دوری است.^۸ بنابراین باید حرکت دوری ازلی وجود داشته باشد.^۹

برای به وجود آوردن حرکت ازلی باید جوهر ازلی وجود داشته باشد. تا اینجا مثل افلاطونی بسنده است. اما این جوهر ازلی باید قادر به ایجاد حرکت

۱. ارسطو، متافیزیک.

۲. پاره‌ها، آ ۳۴ - ب ۱۱ و آ ۳۲-۱۱.

۳. دیوید راس، ارسطو، صص ۲۷۵-۲۷۳.

۴. فصول ۶، ۷.

۵. ارسطو، متافیزیک، ۱۰۶۹ آ ۱۹ تا ۲۶، ر: زنا، ۱.

۶. یعنی: شمارش تغییر است، ط، ۲۱۹ ب ۱، و غیره.

۷. ط، ۲۶۱ آ ۳۱ - ب ۲۶.

۸. ۲۶۱ ب ۲۷ - ۲۶۳ آ ۳، ۲۶۴ آ ۷ - ۲۶۵ آ ۱۲.

۹. لامبدا، ۱۰۷۱ ب ۴ تا ۱۱.

باشد، که مثل قادر نیستند.^۱ این جوهر نه تنها باید قدرت این کار را داشته باشد، بلکه باید آن را عملی سازد. ذات آن باید فعالیت باشد نه قدرت، زیرا در غیر این صورت برایش این امکان خواهد بود که قدرتش را به کار نبندد، و در این صورت، تغییر، ازلی یعنی ضرورتاً جاویدان نخواهد بود. چنین جوهری باید غیرمادی باشد، زیرا باید ازلی باشد.^۲

تجربه این نتیجه را تأیید می‌کند^۳ و نشان می‌دهد که چیزی وجود دارد که با حرکت دوری بی‌وقفه حرکت می‌کند؛ یعنی افلاک ستارگان. پس باید چیزی وجود داشته باشد که محرک آن است. اما آنچه هم محرک است و هم متحرک، چیزی است که نمی‌توانیم به آن رضایت دهیم، پس باید چیزی وجود داشته باشد که محرک باشد بی‌آنکه خودش حرکت کند.^۴ و محرک بی‌حرکت که تجربه بر آن دلالت می‌کند باید موجودی ازلی و جوهری و فعلیت محض باشد، که وجودش پیش از این اثبات شد.

آن‌گاه ارسطو، چگونگی ارتباط این موجود غیرمتحرک را با موجود متحرک، مورد بحث قرار داده و می‌گوید: از آنجا که علت طبیعی حرکت مستلزم تماس متقابل و عکس‌العمل متحرک بر محرک است،^۵ بنابراین تأثیر این محرک غیرمتحرک باید تنها از طریق ایجاد شوق در متحرک باشد. لازمه امکان چنین چیزی آن است که لااقل آسمان نخستین جان داشته باشد و یا همه اجسام آسمانی زنده باشند.^۶

ج. ارسطو در محاوره‌ای امکان اشرف را مطرح می‌کند و می‌گوید:

هر جا یک بهتر هست، یک بهترین هست. در میان چیزهای موجود یکی بهتر از دیگری است، بنابراین یک بهترین وجود دارد که باید الهی

۱. ر.ک: *آلفای بزرگ*، ۹۹۱ تا ۱۱، ب ۳ تا ۹، ۹۹۲ تا ۲۹ تا ۳۲؛ زتا، ۱۰۳۳ ب ۲۶-۱۰۳۴ آ ۵.

۲. *لامبدا*، ۱۰۷۱ ب ۱۲ تا ۲۲.

۳. ۱۰۷۲ آ ۲۲.

۴. ر.ک: ط، ۲۵۷ آ ۳۱-ب ۱۳.

۵. همان، ۲۰۲ آ ۳ تا ۷.

۶. د. آ، ۲۸۵ آ ۲۹ و ۲۹۲ آ ۲۰، ب ۱.

باشد.^۱

این‌ها دلایل ارسطو، برای اثبات محرک نامتحرک یا عامل نظم و زیبایی و یا منبع و منشأ کمال هستند.

گویا دلیل اخیر ارسطو (ج)، به دوره نخست وی تعلق دارد که تحت تأثیر افلاطون بوده است. زیرا در *مابعدالطبیعه* از این مبنا استفاده نمی‌کند. این احتمالی است که کاپلستون آن را مطرح کرده است.^۲ اما در *متافیزیک* نیز به چنین چیزی اشاره دارد. با این بیان:

هر چیزی که کیفیتی را به چیزهای دیگر همانم آن منتقل می‌کند خودش به غایت از آن کیفیت برخوردار است مثلاً آتش گرم‌ترین است. زیرا علت گرما در همه چیزهای دیگر است.^۳

سن توماس با اشاره به عبارت یاد شده و مثال ارسطو (آتش) این استدلال را به صورت ارتباط علی و معلولی عنوان کرده است.^۴

به نظر من آمیختن این استدلال با علیت چندان درست نیست. زیرا اثبات وجود خدا بر مبنای علیت (علیت فاعلی الاهی) با مبنای فکری ارسطو سازگار نمی‌باشد.^۵

ج. مذاهب بعد از ارسطو

در مکتب‌هایی که پس از ارسطو رواج یافتند، ظاهراً استدلال و بحث‌های نظری در الاهیات کمرنگ شده و رویکرد دینی قوت گرفت. دلیل این کار را در فصل بعدی توضیح خواهیم داد.^۶ اما دلایل این مکتب‌ها:

۱. دیوید راس، ارسطو، ص ۲۷۳ به نقل از پاره‌ها، ۱۴۷۶ ب ۲۲-۲۴ و تنودور گمپرتس، *متفکران یونانی*، کتاب ششم، فصل هیجدهم به نقل از ارسطو، قطعات، ۱۶.

۲. فردریک کاپلستون، *تاریخ فلسفه*، ص ۲۶۳.

۳. *متافیزیک*، کتاب دوم (آلفای کوچک)، فصل اول.

۴. فردریک کاپلستون، *تاریخ فلسفه*، ص ۳۶۳، به نقل از: سن توماس، *مجموعه الهیات*، کتاب اول الف، سؤال ۲، بند ۳.

۵. در این باره در بحث‌های بعدی بیشتر توضیح خواهیم داد.

۶. فصل سوم، بند ۳، از همین نوشته.

چند دلیل از روایان قدیم نقل شده است به این شرح:

۱. استدلال بر اساس زیبایی و نظم موجود در جهان.

۲. استدلال بر اساس امکان اشرف، بدین سان که وقتی انسان که جزء عالم است دارای عقل و شعور است، پس باید یک کل دارای عقل و شعور هم باشد. خدا همین شعور جهان است.^۱ آنان خدا را مادی می‌دانستند. آتش در نظر آنان خدا بود و روح جهان که مبدأ و معاد موجودات جهان به‌شمار می‌رفت.

اما در آکادمی جدید (آکادمی سوم) کارنئادس (مرگ ۱۲۹ ق م) بنیانگذار آن به الاهیات رواقی تاخته، دلیل‌های آنان را برای اثبات وجود خدا کافی ندانسته و می‌گفت که نظریه آنان درباره ماهیت (ذات) خدا شامل تعارض احکام است.^۲ اساس اشکال اینان همین تعارض تحلیل‌ها از طرفی و معلوم نبودن اینکه جهان محصول بی‌طرح و نظم قوای طبیعی است یا نه؟ از طرف دیگر بود.

حکمت اپیکوریان که در اوایل قرن سوم پیش از میلاد به وسیله اپیکور (مرگ ۲۷۰ ق م) تأسیس شد، نیز بر بازگشت به دیدگاه اتمیان یونان استوار بود. او خدایان را در حلقه موجودات مادی اثیری، برای ایجاد آرامش روحی لازم می‌شمرد. اما ترس از آنان را بی‌مورد دانسته و می‌گفت: خدایان کاری به کار آدمیان ندارند.^۳

دو. اثبات ذات و صفات واجب از نظر متفکران مسلمان

ظاهراً وجود خدا چنان‌که مائریدی گفت، برای هیچ فرقه‌ای جای تردید نبوده و مشکل اصلی در تعریف و توصیف خدا بود. اما به هر حال این معتقدان به خدا، در برابر منکران و نیز برای توجیه عقلانی دیدگاه خودشان به

۱. فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه، فصل ۳۶.

۲. همان، فصل ۳۸ به نقل از: سیرون، درباره خدایان، ۳، ۱۷، ۴۴، ۳۰، ۲۹ پیوسته.

۳. فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه، ص ۳۶۳، به نقل از: سن توماس، مجموعه الهیات، کتاب اول الف، سؤال ۲، بند ۳.

استدلال دست زده‌اند. اگرچه همه استدلال‌ها، یک هدف را دنبال می‌کنند، اما مبانی استدلال‌ها با هم تفاوت دارند. این رشد، در این مورد از سه گروه نام می‌برد:

– ظاهریه که استدلال عقلی را نمی‌پذیرند و می‌گویند: خدا را تنها از راه نقل و سمع یعنی با قرآن و سنت می‌توان شناخت.

– معتزله و اشاعره، خدا را با استدلال عقلی قابل اثبات می‌دانند.

– صوفیه که مدعی‌اند با سلوک به خدا می‌رسند.^۱

پیش از ظهور معتزله، فقها و محدثان، بیشتر بر اساس تعالیم قرآن، خدا را شناخته و استدلالشان همان شیوه استدلال قرآن بود که موجودات جهان خالق دارند که حی و عالم و قادر است. همه جا آیات و نشانه‌های وجود خداوند را می‌توان دید؛ در طبیعت،^۲ و در درون خود.^۳

این روش هنوز هم طرفداران زیادی دارد و اصولاً بیشتر دین‌داران، این‌گونه مسائل را از متون دینی یاد می‌گیرند. ندوی یکی از دانشمندان دینی معاصر می‌گوید:

پیامبران با اطلاعاتی که در اختیار مردم گذاشتند، آنان را از دردمر برداشتن به مسائل نامحسوس بی‌نیاز کردند. اما مردم قدر نعمت را ندانسته و در قلمرو پیچیده و مبهم الاهیات سردرگم شدند.^۴

استاد مطهری در مقدمه جلد پنجم اصول فلسفه، به دو گروه، به شدت تاخته‌اند:

یکی ظاهریه و محدثان که نقل را مستند معرفت خود می‌دانند. دیگری عده‌ای از محققان معاصر مسلمان مانند ندوی، سید قطب و مهندس بازرگان که مطالعات علمی را وسیله فهم مسائل مابعدالطبیعی قرار داده‌اند.

۱. محمد بن احمد ابن رشد، الکشف عن مناهج الأدکة، فصل اول.

۲. برای نمونه: روم، آیات ۲۲، ۲۳، ۲۴، ۲۵ و ۴۶.

۳. فصلت، آیه ۵۳.

۴. ابوالحسن ندوی، ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين، ص ۹۷.

بحث در مورد دوم را ان شاء الله در ادامه بحث‌های خودم در جست‌وجوی راه نو در معرفت‌شناسی و تأملات فلسفی،^۱ به تفصیل توضیح داده و تا حدودی روشن خواهم ساخت که ما چاره‌ای جز این نداریم که از محسوس به معقول برویم. این روش، هرگز به معنی بی‌اعتبار دانستن عقل و استدلال نیست. بلکه تلاشی است، در جست‌وجوی مبنا و ملاکی برای ارزیابی گزاره‌های عقلی و گریز از بی‌بندوباری‌ها و خیالبافی‌های ذهن انسان و مسخره و مضحکه شدن مابعدالطبیعه، به عنوان مسائل غیرقابل اثبات و دعاوی دلبخواه این فیلسوف یا آن فیلسوف!^۲

اما در مورد استناد به نقل، به نظرم باید تأمل بیشتر داشته باشیم. برای روشن شدن موضوع، کمی توضیح می‌دهم. مراجعه به نقل، ذاتاً غیرمنطقی و فریبنده نیست. ما در زندگی روزمره‌مان نیز، مدام از نقل استفاده می‌کنیم. به نظر من بهره‌گیری از نقل با سه شرط، کاملاً منطقی و اطمینان‌بخش است: یکی اینکه تجویز بهره‌برداری از نقل، به بهای تخریب و تحمیق عقل تمام نشود. چنان‌که در مسیحیت موجود، ایمان را با زیر پا گذاشتن عقل به دست می‌آورند. در مسیحیت موجود، ایمان نه تنها با عقل نمی‌سازد، بلکه ضد آن نیز می‌باشد.^۳ بنابراین مشکل اصلی در نقل‌گرایی عده‌ای از مسلمانان نیز همین است که می‌خواهند اعتبار نقل را بر پایه بی‌اعتباری عقل و اندیشه انسان استوار سازند.

دیگر اینکه با عقل از نقل استفاده کنیم. یعنی نقل ابزار عقل باشد. چنان‌که عقل ما از صدها ابزار دیگر نیز بهره می‌گیرد و به آن‌ها اطمینان می‌کند. مانند اطمینان ما به ساعت در تعیین زمان یا به دماسنج در تعیین درجه حرارت.

۱. بخش نخست این بحث‌ها که طرح اولیه پیشنهادی من است، در سال ۱۳۸۳ به وسیله بوستان کتاب قم منتشر شد. با نام «از یقین تا یقین». این تلاش ادامه خواهد داشت، ان شاء الله.

۲. چنان‌که کانت عنوان کرده است. رک: کانت، *تمهیدات*.

۳. برای نمونه، رک: اونا مونو، *درد جاودانگی*، صص ۱۰۳ و ۱۷۲؛ میرجا الیاده، *فرهنگ و دین*، ص ۱۱۱.

سوم اینکه اعتبار منبع نقل (نبی یا امام معصوم) با عقل و منطق ثابت شده باشد، نه با ظن و تقلید.

به نظر من بهره‌گیری از نقل نه تنها خلاف عقل و منطق نیست، بلکه اقتضای عقل و منطق نیز هست. اگر من ندانم که فردا هوا بارانی خواهد بود، یا نه؛ سپس با یک مرکز هواشناسی مطمئن تماس بگیرم و بدانم که آنان امکانات پیش‌بینی علمی را دارند و به من نیز دروغ نخواهند گفت، به سخن آنان در وضع هوای فردا اطمینان می‌کنم. اطمینانی که اگر خودم شخصاً به هواشناسی پرداخته و از امکانات لازم استفاده کرده باشم، از آن بیشتر نخواهد بود.

پس اگر من نبوت کسی را با عقل و منطق پذیرفته باشم و مطمئن باشم که او به من خبری می‌گوید، چرا به این خبر اطمینان نکنم؟ سخن سهروردی بسیار درست است که می‌گوید:

چرا ما به رصد چند ستاره‌شناس اطمینان بکنیم، اما به بزرگان معرفت و حکمت اطمینان نکنیم؟^{۱۵۱}

برای فهم حقایق نامحسوس، سه راه داریم:

- بهره‌گیری از محسوس؛ *حقیقت‌گویی سهروردی*

- وحی؛

- شهود؛

در بحث معرفت‌شناسی به تفصیل توضیح داده‌ام که راه دوم مطمئن‌تر از راه کشف و شهود است. علاوه بر مشکل بیان‌ناپذیری و غیره که در مورد کشف و شهود مطرح‌اند. در اینجا بحث ما برابر عرف فلاسفه، بر اساس عقل و استدلال است. مسئله اعتماد به نقل و حدود و شرایط آن را در جای دیگر بحث خواهیم کرد. اینک به دلایل اثبات ذات واجب، می‌پردازیم.

۱. دلایل قرآنی

این رشد در نگرشی به تاریخ تفکر اسلامی، چهار فرقه را در ارتباط با

۱. یحیی سهروردی، (شیخ اشراق) حکمة الاشراق، مجموعه مصنفات، ص ۱۵۶.

اثبات ذات خدا نام می‌برد:

- اشاعره.

- معتزله.

- باطنیه (صوفیان).

- حشویه.

ادعا می‌کند که هر چهار گروه با انتخاب مواضع خاص خود، متون شرعی را تأویل کرده، همگی با مسائل و مبانی خود ساخته‌شان، تنها خود را برحق دانسته و مخالفان را به بدعت و کفر نسبت داده‌اند. در حالی که دلایل و دعاوی هیچ‌یک از آن‌ها مطابق شرع نیست. *ابن رشد*، پیش از پرداختن به دلایل قرآنی، به نقد آرا و مواضع این چهار گروه پرداخته که به اختصار نقل می‌کنیم:

الف. حشویه. اینان راه شناخت خدا را نه عقل، بلکه نقل می‌دانند. یعنی همان تکلیف شرع به ایمان ایجاب می‌کند که ما، وجود خدا را بر اساس دلالت شریعت تصدیق کنیم. همین دلالت صاحب شریعت چنان‌که در معاد کافی است. ایمان به وجود خدا نیز کافی است. *ابن رشد* می‌گوید: چنین ادعایی برخلاف تصریحات و تأکیدات قرآنی است که ما را به استدلال و مشاهده آیات و نشانه‌های خداوند دعوت می‌کند.

ب. اهل کلام (معتزله و اشاعره).^۱ *ابن رشد* دیدگاه اینان را مورد بررسی و نقد قرار داده و می‌گوید: اینان با اینکه در شناخت خدا تنها عقل را مبنا و اساس کار می‌شناسند، اما باز به طریق شریعت نمی‌روند. زیرا اینان بر اساس حدوث عالم استدلال می‌کنند که این حدوث خود بر اساس ترکیب اجسام از اجزا و حدوث اجزا استوار است که همه این‌ها علاوه بر دشواری اثبات‌شان، برهانی نبوده و به یقین نمی‌انجامند. او سپس مواردی از نقض و اشکال خود را به مقدمات و مبانی آن‌ها ذکر می‌کند. وی در نهایت چنین می‌گوید: راه اهل

۱. البته *ابن رشد* در مورد معتزله می‌گوید چیزی از کتاب‌های آنان را در اندلس در اختیار ندارم. اما از آنجا که در این گونه استدلال‌ها اشاعره پیرو معتزله‌اند، ما هر دو را با هم ذکر کردیم.

کلام نه راه نظری یقینی است چنانکه گفتیم و نه شرعی یقینی. به خاطر آنکه راه‌های شرعی اگر مورد دقت قرار گیرند، غالباً با دو صفت همراهند. یکی یقینی بودن و دیگری سادگی یعنی نداشتن مقدمات زیاد.

ج. صوفیه.^۱ روش صوفیه عقلانی نیست. و اگر درست هم باشد، قابل تعمیم نمی‌باشد. و اگر چنین راه و روشی مورد نظر بود، این همه تأکید قرآن بر عقل و اندیشه معنا نداشت.

سپس این رشد در مورد راه و روش شرعی در شناخت خدا چنین می‌گوید: با بررسی قرآن، راه و روش شناخت خدا را تنها بر دو گونه خواهیم یافت: الف. دلیل عنایت. مبنای آن، انسان است و اینکه انسان مورد توجه آفرینش بوده و همه موجودات به خاطر او آفریده شده‌اند. این دلیل خود بر دو اصل استوار است:

یکی اینکه همه موجودات در پیرامون انسان، با وجود انسان هماهنگ‌اند. و دیگر اینکه این هماهنگی، تصادفی نبوده، بلکه از یک قصد و اراده پدید آمده است.

این رشد شواهد و قرائن این هماهنگی را توضیح داده و ارتباط این هماهنگی با عقل و اراده را بدیهی دانسته است.

ب. دلالت اختراع. این دلیل خود بر دو اصل استوار است. این رشد این دو اصل را برای همه مردم از بدیهیات می‌شمارد که عبارتند از: یکی آفریده بودن موجودات. و دیگری اینکه هر آفریده‌ای آفریدگاری دارد.

او سپس اضافه می‌کند که با استقرا در قرآن، آیاتی را که در مورد اثبات خدا آمده‌اند، بر سه گونه می‌یابیم:
- آیات مربوط به دلیل عنایت.^۲

۱. این رشد در اول بحث عنوان باطنیه را آورده است. اما در نقد دیدگاه‌ها، بجای باطنیه، صوفیه را آورده است. شاید از نظر وی این دو عنوان به یک مصداق دلالت دارند. رک: محمد بن احمد ابن رشد، *الکشف عن مناهج الأدلة*، پیشین.

۲. همانند آیه‌های: نبأ ۶ و ۱۶، فرقان ۶۱، عبس ۲۴.

- آیات مربوط به دلیل اختراع.^۱

- آیاتی که به هر دوی این‌ها تأکید دارند.^۲

این‌رشد این دو روش را در اثبات خدا برای خواص و توده مردم هر دو کافی دانسته، او تفاوت این دو گروه را در معرفت اجمالی و تفصیلی می‌داند. یعنی توده مردم از عنایت و اختراع یک ادراک اجمالی و حسی دارند، اما خواص و دانشمندان، علاوه بر این ادراک حسی، از دقایق برهانی نیز باخبرند. چنان‌که توده مردم وقتی مصنوعات بشری را ببینند، همین اندازه می‌دانند که این‌ها را کسی ساخته است. اما دانشمندان و خواص با درک ظرایف بیشتری از صنعت، به دانش و مهارت سازنده آن بیشتر پی می‌برند.^۳

۲. دلایل اهل کلام

استدلال متکلمان بر دو اصل استوار است:

یکی اینکه جهان حادث نیازمند علتی است که آن را به وجود آورد.

دیگر اینکه جهان و پدیده‌های آن امکان داشت به صورت‌های مختلفی تحقق یابند. انتخاب و ترجیح یک صورت از میان صورت‌های ممکن، نیازمند یک عامل ترجیح دهنده است.

درباره این دو اصل کمی توضیح می‌دهیم:

- اهل کلام، اصل حدوث عالم را از سه مقدمه نتیجه می‌گیرند که عبارتند از:
- الف. جوهرها از عرض‌ها جدایی ناپذیرند، یعنی هیچ جوهری بدون عوارض امکان تحقق ندارد.
 - ب. عرض‌ها حادث‌اند.
 - ج. چیزی که در تحقق خود به چیزهای حادث وابسته باشد، خود نیز حادث خواهد بود.

۱. غاشیه، آیه ۱۷، حج، آیه ۷۳، انعام، آیه ۷۹.

۲. بقره، آیات ۲۱ و ۲۲، یس، آیه ۳۳، آل عمران، آیه ۱۹۱ و غیره.

۳. محمدبن احمد ابن رشد، *الکشف عن مناهج الادب*، فصل اول.

البته تبیین و توجیه این مقدمات، ساده و آسان نبوده و همیشه با اشکالات متعدد همراه بوده است. مثلاً؛

- عقیده متکلمان به جزء که آن را جوهر می‌نامند، همیشه محل تردید بوده است. اگرچه امروزه محل تردید نیست، اما جزئی که در فیزیک امروز مطرح است با جزئی که متکلمین تعریف می‌کردند تفاوت بنیادی دارد.

- اما اینکه اعراض حادث‌اند، آن هم از نظر اثبات و تعمیم مشکلاتی دارد. غالباً حدوث اعراض را بر اساس مشاهده اثبات می‌کنند. با این اعراضی که عملاً حدوث آن‌ها را مشاهده می‌کنیم، مانند حرارتی که در آب پیدا می‌شود، اگر حادث نباشند، یا باید از محل دیگری به اینجا انتقال یابند و یا از آغاز در موضوع خود پنهان باشند و در شرایط ویژه‌ای آشکار گردند. اما چون هر دو فرض، محال است، پس اعراض حادث‌اند. روشن است که اثبات و تعمیم این مسائل چندان آسان نیست.

- اما اینکه هر چیزی که بدون حوادث نتواند باشد، خود نیز حادث خواهد بود. در اینجا نیز اگر منظور از حوادث، افراد و آحاد معین حوادث باشد، شاید بتوان موضوع را به سادگی پذیرفت. اما اگر منظور جنس و نوع حوادث باشد، -که منظور متکلمان نیز همین است- نمی‌توان از آن مقدمه به نتیجه مطلوب دست یافت.

به هر حال استدلال بر اساس حدوث، استدلال رایج و معروف متکلمان، میراث معتزله است که اشاعره هم از آنان برگرفته‌اند. متکلمان معروف، با تفاوت‌های ناچیزی در مقدمات و مباحث، این استدلال را به کار برده‌اند. همانند: *ابوالحسن اشعری*^۱، *ماتریدی*^۲، *امام الحرمین جوینی*^۳، *بغدادی*^۴، *غزالی*^۵.

۱. ابوالحسن اشعری، *فی الرد علی اهل الزيغ والبدع*، صص ۱۷-۱۹.

۲. ابومنصور ماتریدی، *التوحید*، ص ۱۱ به بعد.

۳. جوینی، *الشامل فی اصول الدین*، ص ۲۶۳ به بعد.

۴. عبدالقاهر بغدادی، *اصول الدین*، ص ۵۹ به بعد.

۵. محمد غزالی، *الاقتصاد فی الاعتقاد*، ص ۱۹ به بعد.

رازی،^۱ ایجی،^۲ ابن حزم^۳ و دیگران.

اما اصل جواز نیز به دو صورت ارائه می‌شود:

۱. تقدم موجودات خارجی به یکدیگر، با داشتن طبیعت یکسان، نیازمند عاملی است که این تقدم را ترجیح بخشد. عامل این ترجیح خداوند است.^۴
۲. اشیا می‌توانند و امکان داشت که صورت‌های گوناگون داشته باشند. تحقق صورت موجود، از میان آن همه امکان و احتمال، نیازمند عامل مرجح و تعیین کننده است. این تعیین بخش، همان خداوند می‌باشد.

این بیان را ابن رشد به امام الحرمین جوینی نسبت می‌دهد که در رساله نظامیه خود، آن را بیان داشته است. این رساله که به تعبیر ابن رشد رساله معروف او است، اکنون در دست ما نیست. اما ابن رشد بیان امام الحرمین را از این رساله چنین نقل می‌کند:

این استدلال بر دو مقدمه استوار است: یکی اینکه جهان با همه موجوداتش امکان داشت برخلاف وضع موجود باشد. مثلاً از این بزرگ‌تر یا از این کوچک‌تر، و یا با اشکالی غیر از اشکال موجود. یا با اعداد و جهات حرکاتی، غیر آنچه اکنون تحقق یافته است.

مقدمه دوم اینکه این حالت‌ها و صورت‌های حادث، نیازمند عامل تعیین و حدوث‌اند.^۵ البته این رشد این دو مقدمه را نقد کرده و محتوای آن‌ها را خطایی می‌داند نه برهانی.^۶

۳. دلایل فلاسفه

فلسفه اسلامی در آغاز، از کلام عقلی فاصله چندانی نداشت، اما بتدریج

۱. فخرالدین رازی، *محصل افکار المتقدمین والمتأخرین*، ص ۲۱۳.

۲. عضدالدین ایجی، *المواقف*، ص ۲۶۶.

۳. ابن حزم، *الفصل*، ج ۱، ص ۵۷ به بعد.

۴. باقلانی، *تمهید الأوایل و تلخیص الدلائل*، ص ۴۳.

۵. محمدبن احمد ابن رشد، *الکشف عن مناهج الأدلة*، فصل اول.

۶. همان.

فاصله گرفت. این فاصله در این سیئا به آخرین حد خود رسید. اینک دیدگاه فیلسوفان اسلامی را در اثبات واجب پی می گیریم.

الف. کندی

کندی در این مسئله با متکلمان پیش از خود موافق است که جهان از نظر جرم، حرکت و زمان متناهی است. او سپس از این مقدمه به این نتیجه می رسد که جهان، حادث است. پس نیازمند عاملی است که آنرا از نیستی به هستی درآورد.^۱ این یکی از دلایل کندی برای اثبات خدا است. دلیل دوم کندی چنین است:

موجودات محسوس و عوارض و لواحق آنها یا واحدند یا کثیر. کثرت چیزی جز مجموعه وحدت ها نیست. بنابراین اگر وحدت نباشد، کثرت نخواهد بود. نتیجه این مقدمات آن است که هویت موجودات با وحدت است. پس فیض وحدت از طرف خدای واحد، هویت بخش موجودات محسوس و لواحق آنها است. بنابراین او علت ابداع است، یعنی حرکت موجودات در جهت هویت پذیری و وحدت از او است. او مبدأ حرکت در جهان است. و همه موجودات در پیدایش و بقا به او وابسته اند.^۲

استدلال سوم کندی:

این دلیل از مقدمه زیر تشکیل می شود:

یک چیز حادث نمی تواند علت خودش باشد. کندی این مقدمه را با فرض صورت های مختلفی از قضیه توضیح داده است. و با توجه به اثبات حدوث جهان بر اساس تناهی و ترکیب آن. (بدین گونه که هیچ جسمی از حرکت و تبدل و تألیف و ترکیب بی نیاز نیست؛ پس هیچ جسمی و جرمی نامتناهی نخواهد بود. چون هیچ حرکتی نامتناهی نیست). باید جهان علتی داشته باشد که آن را حادث کند. یعنی این موجودات مرکب را ترکیب بخشد. چون کثرت

۱. کندی، رساله وحدانیة الله و تناهی جرم العالم. رسائل الکندی الفلسفیه، صص ۲۰۷-۲۰۱.

۲. رساله کندی در فلسفه اولی، اواخر رساله. رسائل الکندی، صص ۱۶۲-۱۶۱.

همیشه نمی‌تواند از کثرت سرچشمه گیرد (چون به تسلسل می‌انجامد)، باید سرانجام این کثرت‌ها به وحدتی پایان پذیرند که هیچ کثرتی به آن راه ندارد. پس عامل همه حرکت‌ها و ترکیب‌ها یک حقیقت واحد و قدیم و بی‌کثرت است.^۱

دلیل چهارم کنندگی:

این دلیل بر اساس نظم، هماهنگی و هدفمند بودن جهان است. او این نکته را در بیشتر رساله‌هایش مورد توجه قرار داده و بر اساس آن به وجود یک تدبیر و مدبر در جهان هستی استدلال می‌کند. وی می‌گوید:

نظم این جهان و ترتیب و فعل و انفعال آن و اینکه پیدایش، زوال، ثبات و تغییر پدیده‌های جهان با بهترین نظام همراه است، نشان روشن آن است که در جهان هستی استوارترین تدبیر در کار است. و هیچ تدبیری بدون مدبر انجام نمی‌پذیرد. زیرا تدبیر یک جریان قائم به نسبت است و نیازمند طرف نسبت می‌باشد.^۲

دلیل پنجم کنندگی:

کنندگی از تمثیل هم در اثبات خدا استفاده می‌کند. او می‌گوید: چنان‌که پیشینیان گفته‌اند، انسان جهان کوچکی است. انسان با ملاحظه تدبیر نفس نسبت به بدن بهترین نشانه و دلیل است به اینکه این جهان خدایی دارد که آن را اداره می‌کند.^۳

این‌گونه استدلال از جهیم و ابوحنیفه نیز نقل شده است.^۴ این آغاز تفکر فلسفی در جهان اسلام است. اگر به تاریخ تفکر فلسفی باز گردیم، می‌بینیم که این تفکر بیش از هر چیز مدیون تفکر کلامی (معتزله) است. اگر این تفکر را که گام اول در فلسفه اسلامی است، با تفکر ارسطو، در

۱. کنندگی، رساله در فلسفه اولی، و رساله فی وحدانیه الله و تناهی جرم العالم، رسائل الکندی، ص ۱۲۳ به بعد و ۲۰۱ به بعد.

۲. رساله کنندگی در علت کون و فساد، و رساله در تناهی جرم عالم، و رساله در مسجود جرم اقصی، و رساله‌های دیگر، رک: رسائل الکندی، صص ۱۷۵، ۲۱۴، ۲۳۰، ۲۳۶، ۲۵۷ و ۳۰۹.

۳. کنندگی، رساله در حدود اشیاء، رسائل الکندی، صص ۱۷۴-۱۷۳.

۴. رسائل الکندی، ص ۱۷۴.

مورد خدا مقایسه کنیم، عملاً هیچ شباهتی میان آن دو نخواهیم یافت. نه در تعریف خدا، نه در تبیین رابطه آن با جهان و نه در مبانی اثبات خدا و توجیه باور به خدا. در آینده در مقایسه فلسفه اسلامی با سوابق یونانی و غیر یونانی فلسفه، بیشتر به این موضوع خواهیم پرداخت.

ب. فارابی

فارابی نسبت به اثبات واجب، چندان حساس نیست. او در بحث از خدا بیشتر به اوصاف خدا پرداخته است، تا اثبات ذات او. مثلاً در آثارش از جمله *آراء اهل المدينة الفاضلة و السياسة المدنیة* تنها از صفات واجب سخن گفته است. در *فصوص الحکم* نیز همین طور. اما در برخی از نوشته‌هایش برای اثبات وجود خدا، استدلال کرده است. اساس استدلالش امکان و وجوب است. او بر این اساس در دو نوشته جداگانه به چند صورت که کمی با یکدیگر متفاوت‌اند، استدلال کرده است:

یکی به این صورت که:

۱. در این جهان هر حادثی که نبوده و بعداً به وجود آمده، ممکن است. برای اینکه اگر ممتنع بود، هرگز به وجود نمی‌آمد. و اگر واجب بود، از ازل تا ابد موجود می‌بود.

۲. موجود ممکن به علتی نیازمند است که او را از نیستی به هستی درآورد.

۳. بنابراین هر آنچه وجودش ذاتی نباشد، ممکن است و هر ممکنی ضرورتاً دارای طرف و نهایت است.

۴. پس همه ممکنات سرانجام به واجب‌الوجود می‌رسند.^۱

و دیگر به این صورت:

۱. وجود، وجوب و امکان برای ذهن بشر، روشن و بدیهی‌اند و نیازمند

تعریف نیستند، مگر در حد متوجه ساختن طرف.

۲. موجودات جهان بر دو قسمند: یکی آنکه به لحاظ ذات، وجودش

۱. ابونصر فارابی، رساله زینون، مسئله اول.

ضروری است که آن را واجب‌الوجود می‌نامند. دیگر آنکه وجودش ممکن است. یعنی فرض عدم آن مستلزم محال نیست. و دارای علت است و چنین موجودی برای همیشه ذاتاً ممکن است. اما به وسیله عامل دیگر موجود و واجب می‌گردد (واجب بالغیر)، این وجود و وجوب بالغیر برای او یا دائمی است و یا موقت.

۳. در سلسله موجودات ممکن از لحاظ علیت و معلولیت، دور و تسلسل باطل است.

۴. بنابراین سلسله ممکنات، سرانجام به یک واجب‌الوجود بالذات می‌رسند که فرض عدم آن مستلزم محال است.^۱

صورت سوم استدلال فارابی به شرح زیر است:

۱. ممکنات باید به موجودی که سبب و علت ندارد پایان پذیرند، والا لازم آید در سه موجودی که با یکدیگر رابطه علی و معلولی داشته باشند و یک طرف معلول باشد و طرف دیگر علت، طرف علت هم معلول باشد.

۲. اگر این علت نیز در حکم آن موجود میانی باشد که هم معلول است و هم علت، خود نیازمند خواهد بود به طرفی که علت آن باشد و خود در حکم موجود واسطه و میانی خواهد بود.

۳. اگر تعداد این واسطه‌ها را متناهی بدانیم یا نامتناهی، تفاوت نمی‌کند. سرانجام باید همگی به یک موجودی که سبب ندارد متکی باشند.^۲

خلاصه استدلال فارابی این است: اگر ما سلسله‌ای از علت‌ها و معلول‌ها را در نظر بگیریم، آخرین فرد این سلسله معلول است، اما علت نیست. اولین فرد این سلسله نیز علت است و معلول نیست. اما افراد وسط، هم علت‌اند و هم معلول. اگر این علت که در اول سلسله است، واجب نباشد، در حکم موجودات واقع در وسط خواهد بود که هم علت‌اند و هم معلول. در نتیجه آن نیز نیازمند یک علت دیگر خواهد بود. حال اگر این سلسله را متناهی بدانیم یا

۱. ابونصر فارابی، *الدهاوی الفلییة*، آغاز رساله.

۲. ابونصر فارابی، *رساله در البات مفارقات*، ص ۳.

نامتناهی، سرانجام باید به علتی که معلول نیست پایان پذیرد.

بحث و نظر

کنندگی نیز مانند متکلمان، حدوث موجودات را مبنای اثبات واجب قرار می‌داد. اما در استدلال‌های کنندگی به چهار مبنای دیگر نیز توجه شده بود. بنابراین کنندگی از پنج مبنای اثبات واجب بهره می‌گرفت. این پنج مبنای عبارتند از: مبنای حدوث، مبنای ترکیب و مبنای وحدت. یعنی خداوند بر اساس سه مبنای وحدت، ترکیب و حدوث، مورد نیاز بود:

- حدوث جهان، که جهان حادث نیازمند عاملی بود که آن را پدید آورد.
- ترکیب موجودات جهان، که نیازمند عاملی بود که این ترکیبات را پدید آورد.

- وحدت پدیده‌ها، که تا چیزی وحدت نیابد، واقعیت و هویت عینی پیدا نمی‌کند، پس باید عامل وحدت‌بخش موجودات، وجود داشته باشد.
مبنای چهارم کنندگی، نظم جهان بود که نظم نشان دهنده شعور و تدبیر در آفرینش بود.

مبنای پنجم وی تمثیل بود. که جهان نیز همانند انسان به یک روح مدبر نیاز دارد.

با توجه به مبنای دیگر متکلمان، یعنی «جواز»، و دو مبنای قرآنی اثبات خدا - به تعبیر ابن رشد - که عنایت به انسان بود و اختراع و آفرینش جهان و موجودات آن، تاکنون برای اثبات واجب‌الوجود، هشت مبنای شرح زیر مطرح شده‌اند:

۱. حدوث جهان.

۲. جواز.

۳. ترکیب موجودات.

۴. وحدت موجودات.

۵. نظم جهان.

۶. تمثیل (قیاس جهان به انسان).

۷. عنایت به انسان.

۸. اختراع.

بدین سان در تفکر اسلامی، پیش از *فارابی* هشت مبنای متفاوت برای اثبات واجب داریم که هیچ کدام سابقه روشنی در فلسفه یونان ندارند. جالب آنکه تا اینجا، از مبنای *ارسطو*، در اثبات محرک غیرمتحرک خبری نیست. نه تنها خبری از مبنای *ارسطو* در میان نیست، بلکه خدایی نیز اثبات می‌گردد که هیچ گونه ارتباط و نسبتی با محرک غیرمتحرک *ارسطو* ندارد.

فارابی استدلال خود را در اثبات واجب، بر مبنای «وجوب و امکان»، استوار کرده که با مبنای وی تعداد مبنای استدلال برای اثبات واجب، به نه مبنای متفاوت می‌رسد. چنان‌که اشاره شد، استدلال *فارابی* در هر یک از سه اثر جداگانه‌اش، صورت متفاوت دارد. اما محتوای استدلال یکی است. عنوان «واسطه» یا «وسط» در استدلال سوم، چیزی بر محتوا نمی‌افزاید. جز تصریح به این نکته که: علت نهایی «علیة‌العلل» در سلسله متشکل از علت‌ها و معلول‌ها، باید در آغاز (انتهای طرف) این سلسله قرار گیرد.

اما تقریر و صورت سوم استدلال یک نکته بنیادی بر محتوا می‌افزاید و آن اینکه: در استدلال بر مبنای وجوب و امکان، پیش فرض بطلان دور و تسلسل لازم نیست. این سلسله متناهی فرض شود یا غیرمتناهی، در اینکه نیازمند یک واجب‌الوجود است، تفاوتی ایجاد نمی‌کند. در حالی که *فارابی* در صورت دوم استدلالش بر بطلان دور و تسلسل استناد کرده بود. اما در صورت اول استدلالش به لزوم یا عدم لزوم توجه به بطلان دور و تسلسل اشاره نمی‌کند.

ج. ابن سینا

در فاصله *فارابی* و *ابن سینا*، در بحث از علیت، نظری داشتیم به *اخوان‌الصفا* و *محمد بن زکریای رازی*. در مسئله خداشناسی نیز، پیش از بررسی دلایل *ابن سینا*، به سراغ *اخوان‌الصفا* و *رازی* می‌رویم. *محمد بن زکریای رازی* چنان‌که

معروف است به پنج قدیم معتقد است. خدا، نفس، هیولا، زمان و مکان. در مطالبی که از او نقل شده، او بیش از خدا، در صدد اثبات چهار موجود قدیم دیگر است. زیرا فلاسفه اسلام، منکر قدیم بودن آن‌ها هستند. برخلاف وجود خدا که همگی در آن متفق القول‌اند و آفرینش استوار بر عقل و اندیشه، گواه وجود او است.^۱

اما *اخوان الصفا* نیز، شاید بیشتر به این دلیل که دستیابی به معرفت خدا را حاصل سلوک و پرهیز می‌دانند،^۲ نه عقل و اندیشه، به اثبات استدلالی خدا چندان توجه نکرده‌اند. آنان نیز حدوث جهان را دلیل نیرومند اثبات وجود خدا می‌دانند.^۳

حال باید دید که *ابن سینا* در این باره چه کرده است؟

ابن سینا در آثار فلسفی خود، به صورت‌های زیر، برای اثبات وجود خدا، استدلال می‌کند:

۱. استدلال *شفا*، این استدلال با مقدمات زیر انجام می‌پذیرد:

الف. اگر یک معلول را با علت و علت علت آن در نظر بگیریم، امکان ندارد که تا بی‌نهایت هر علتی، علت دیگر داشته باشد.

ب. برای اینکه معلول و علت آن و علت علتش را اگر نسبت به همدیگر در نظر بگیریم، علت نخست، علت خواهد بود نه معلول. و آن دو چیز دیگر با واسطه و بی‌واسطه معلول او خواهند بود.

ج. این دو چیز بعدی، علت مطلق به‌شمار نمی‌روند، زیرا آنکه در وسط است، معلول علت اول و علت معلول سوم است. و معلول سوم، فقط معلول است و علت چیزی نیست.

د. خاصیت آنکه در وسط است، آن است که علت یک طرف و معلول

۱. بیرونی، ابوریحان، تحقیق ماللهند، لایپزیک، ۱۹۲۵ م ص ۱۶۳؛ محمد رازی، *رسائل فلسفیه*، صص ۱۹۰، ۱۹۷.

۲. *اخوان الصفا*، *رسائل بیروت*، ۱۳۷۲، بخش الهیات، و *مجموع الحکمة*، ترجمه رسائل، به کوشش دانش پژوه، پژوهشگاه علوم انسانی، تهران، ۱۳۷۵، الهیات، فصل‌های ۱ و ۲، ص ۳۲۰.

۳. همان، ص ۳۲۵.

طرف دیگر است. اکنون اگر این وسط را یک یا چند عدد فرض کنیم، متناهی باشند یا نامتناهی، همگی این خاصیت را دارند که در مجموع، علت معلول اخیراند و خودشان معلول‌اند و نیازمند علت‌اند.

ه. بنابراین باید سرانجام به علتی برسیم که معلول نیست.^۱

این‌گونه استدلال به تنهایی علت‌ها در متافیزیک ارسطو هم وجود دارد.^۲ ما این موضوع را در بحث از سابقه استدلال‌ها بررسی خواهیم کرد. از متفکران پیش از ابن‌سینا نیز، فارابی سابقه این استدلال را عنوان کرده است.^۳ این استدلال، تنها استدلالی است که در شفای ابن‌سینا، برای اثبات واجب آمده است. این استدلال از جهات مختلف مورد نقد و اعتراض می‌باشد که در نقد و بررسی استدلال‌ها خواهد آمد.

۲. تعلیقات. استدلال ابن‌سینا در تعلیقات نیز با اندکی تفاوت در بیان، همین استدلال است که در شفا آمده است.^۴

۳. نجات. استدلال ابن‌سینا در نجات به این شرح است:

الف. بی‌تردید ما قبول داریم که واقعی هست.

ب. این واقعیت و هستی یا واجب است و یا ممکن.

ج. اگر واجب باشد پس وجود واجب را پذیرفته‌ایم.

د. و اگر این هستی ممکن باشد، باید سرانجام به یک هستی واجب پایان پذیرد.^۵

ابن‌سینا در تبیین این نتیجه، اصل دیگر را مورد بررسی قرار می‌دهد. و آن اینکه، یک پدیده ممکن در یک زمان نمی‌تواند علت‌های نامتناهی داشته باشد که همه آن علت‌ها ذاتاً ممکن‌الوجود بوده باشند.^۶

۱. ابن‌سینا، شفا، الهیات، مقاله هشتم، فصل اول.

۲. ارسطو، متافیزیک، کتاب دوم (آلفای کوچک)، فصل دوم.

۳. همین فصل، استدلال‌های فارابی، استدلال سوم.

۴. ابن‌سینا، التعلیقات، ص ۳۹.

۵. ابن‌سینا، نجات، الهیات، مقاله دوم، فصل دوازدهم.

۶. همان، فصل‌های ۱۲ و ۱۳.

۴. *اشارات*. استدلال *ابن سینا* در *اشارات* با استدلال‌های او در آثار دیگرش تفاوت‌های بنیادی دارد. شاید از آن جهت که *اشارات* و *تنبیهات* آخرین اثر فلسفی *ابن سینا* بوده و محصول دوران پختگی او است. شارحان *اشارات* به ظرایف کار *ابن سینا* توجه نکرده‌اند. لذا نکته‌های مهم کار او را چنان‌که باید و شاید در نیافته و نتوانسته‌اند معرفی کنند. ما این موضوع را در بررسی و ارزیابی استدلال‌ها توضیح خواهیم داد. اما استدلال *ابن سینا* در *اشارات*:

الف. موجود، منحصر به محسوس نیست.^۱

ب. هر پدیده‌ای چهار علت دارد؛ دو علت ماهوی که عبارتند از علت مادی و صوری. و دو علت وجودی که عبارتند از علت فاعلی و غایی.^۲

ج. سه علت از این چهار علت، یعنی علت‌های مادی، صوری و غایی در وجود خود، به علت فاعلی وابسته‌اند.^۳

د. اگر علت اولایی باشد، حتماً از نوع علت فاعلی خواهد بود که علت وجود معلول و علت اجزای ماهوی آن است.^۴

ه. موجود به‌طور کلی به دو قسم تقسیم می‌شود: واجب و ممکن. موجود ممکن سرانجام باید به موجود واجب پایان پذیرد؛ خواه سلسله ممکنات، متناهی فرضی یا نامتناهی باشند.^۵

د. سهروردی

یحیی سهروردی، شیخ اشراق، (مرگ ۵۸۷ هـ) در آثار مختلف خود به این موضوع پرداخته است. اما مبانی او همان مبانی *فارابی* و *ابن سینا* است. جز در *حکمة الاشراق* که کوشیده است تا از مبانی خاص بهره‌جوید. خود او نیز در مقدمه *حکمة الاشراق* تصریح کرده است که بیشتر نوشته‌های دیگرش به سبک

۱. ابن سینا، *اشارات و تنبیهات*، نمط چهار، فصل‌های ۱-۴.

۲. همان، فصل‌های پنجم و ششم.

۳. همان، فصل هفتم.

۴. همان، فصل هشتم.

۵. همان، فصل‌های نهم تا پانزدهم.

و روش مشائیان است.^۱ اکنون پس از مروری بر کتاب‌های دیگرش، استدلال حکمة الاشراق را توضیح خواهیم داد.

الف. *تلویحات*. استدلال سهروردی در *تلویحات*، همان استدلال فارابی و *ابن سینا* در *اشارات*، بر مبنای وجوب و امکان است.^۲ سهروردی سپس چنین ادامه می‌دهد:

در کتاب‌های دیگرمان به پیروی بعضی از بزرگان یعنی *ابن سینا* روش دیگری در پیش گرفته‌ایم.

این روش را بر مبنای عدم زیادت وجود واجب بر ماهیت استوار ساخته و بلافاصله آن را اقلناعی دانسته و رد کرده است.^۳

اما این سخن سهروردی درست نیست. برای اینکه *ابن سینا* در هیچ‌یک از آثارش، بر اساس وحدت ماهیت واجب با وجود آن، برای اثبات واجب استدلال نکرده است. مسئله وحدت وجود و ماهیت واجب به مسئله بساطت واجب مربوط است، نه اثبات وجودش. *ابن سینا* هم آن را در بحث از وحدت و بساطت واجب مطرح کرده است.^۴ چنان‌که سهروردی نیز در ادامه بحث خود، همین مسئله (وحدت وجود و ماهیت واجب) را مبنای استدلال به توحید واجب قرار می‌دهد.^۵

سهروردی به دنبال بحث در بساطت واجب، دو مینا و روش دیگر نیز برای اثبات واجب ذکر می‌کند. این دو روش به این شرح‌اند:

یکی اینکه؛ اجزای جسم به صورت دور نمی‌توانند علت یکدیگر باشند، و چون واجب هم نیستند، پس ممکن‌اند. همین‌طور جسمی که از آن دو مرکب است، ممکن و نیازمند است به واجب‌الوجودی که جسم نباشد. نیز حرکات جسم نیز طبیعی و ذاتی جسم نمی‌باشد و نیازمند محرک است تا برسد به

۱. یحیی سهروردی، حکمة الاشراق، مجموعه مصنفات، ج ۲، ص ۱۰.

۲. همان، ج ۱، صص ۳۳-۳۴.

۳. همان ص ۳۴.

۴. ابن سینا، *اشارات*، نمط ۴، فصل ۲۲.

۵. یحیی سهروردی، حکمة الاشراق، مجموعه مصنفات، ج ۱ ص ۳۴ به بعد.

واجب.^۱

روش دیگر اینکه؛ ما افرادی از مقولات مختلف را می‌بینیم که حادثند و نیازمند، بنابراین از نظر ماهیت و طبیعت ممکن‌اند، پس همه مقولات ممکن‌اند و نیازمند و واجب‌اند.^۲

در حقیقت این دو دلیل نیز بر اساس همان مبنای وجوب و امکان، استواراند. فقط در تحلیل و تبیین امکان موجودات با دلیل‌های دیگر تفاوت دارند.

ب. *المشارع والمطارحات*. استدلال سهروردی در اینجا نیز بر همان مبنای وجوب و امکان است. سهروردی می‌گوید با همین روش می‌توان تناهی سلسله علل را در طرف صعود ثابت کرد. یعنی این استدلال در اثبات واجب، نه تنها بر بطلان تسلسل استوار نیست، بلکه خود دلیل بطلان تسلسل در طرف صعود هم می‌باشد.^۳

سهروردی در *المشارع والمطارحات* دلایل دیگر نیز دارد که عبارتند از:

۱. استدلال از راه وحدت واجب‌الوجود. پس از اثبات وحدت واجب‌الوجود، از طریق کثرت اجسام و کثرت عوارض آنها، به امکان آنها پی برده و واجب را از این طریق اثبات می‌کنیم.^۴

۲. باز هم از طریق نیاز متقابل جوهر و عرض به یکدیگر، به امکان آنها پی برده و از طریق نیازشان به مرجع، به اثبات واجب می‌پردازیم.^۵

۳. از راه نیاز حرکت به غایت. یعنی حرکت افلاک نفسانی است و باید غایتی داشته باشد. غایت آنها نیز باید برتر از نفوس افلاک باشد. این غایت که یک موجود مجرد (عقل) است، اگر ممکن باشد نیازمند واجب خواهد بود.^۶

۱. همان، صص ۳۸-۳۹.

۲. همان، ص ۳۹.

۳. یحیی سهروردی، *المشارع*، مشرع ۴: مجموعه مصنفات سهروردی، ج ۱، صص ۳۸۶-۳۸۷.

۴. یحیی سهروردی، *مجموعه مصنفات سهروردی*، ص ۳۸۷.

۵. همان، ص ۳۸۸.

۶. همان، صص ۳۸۸-۳۸۹.

سهروردی درباره این استدلال که میراث ارسطو است، سخنی دارد که در بخش ارزیابی دلایل خدانشناسی آن را بررسی خواهیم کرد.

۴. استدلال از طریق زیادت وجود موجودات بر ماهیاتشان.

با این بیان که:

- اگر وجود موجودات غیر از ماهیات آنها نبود، لازم می‌آمد که همه موجودات واجب باشند.

- و چون وجودشان زاید بر ماهیت آنها است، پس همگی ممکن‌اند و نیازمند واجب.^۱

ج. رسالات دیگر سهروردی در رساله‌های دیگر خود مانند: رساله در اعتقاد حکما،^۲ پرتونامه،^۳ الواح عمادی^۴ و یزدان شناخت،^۵ مسئله اثبات واجب را بر مبنای امکان و وجوب استوار ساخته است که نیازی به تکرار نیست.

د. حکمة الاشراق. سهروردی در حکمة الاشراق می‌کوشد تا آنجا که بتواند به گونه‌ای دیگر سخن بگوید. در مسئله اثبات واجب نیز این تلاش، آشکارا به چشم می‌خورد. لذا ما نیز با حوصله و دقت بیشتر به گزارش استدلال او می‌پردازیم:

۱. سهروردی نخست شیء (موجود) را به نور و ظلمت تقسیم کرده، سپس هر یک از آن دو را به دو قسم جوهر و عرض تقسیم می‌کند. بنابراین جهان هستی را در چهار مقوله اصلی زیر طبقه‌بندی می‌کند:

- نور جوهری مجرد.

- نور عارضی.

- جوهر غاسق (جسم).

- هیأت‌های ظلمانی (مقولات عرضی).

۱. همان، ص ۳۸۹.

۲. یحیی سهروردی، مجموعه مصنفات سهروردی، ۲۶۳ به بعد.

۳. همان، ج ۳، ص ۳۱ به بعد.

۴. همان، ص ۱۳۴ به بعد.

۵. همان، ص ۴۱۳.

۲. او سه مقوله از این چهار مقوله را نیازمند مقوله نور جوهری مجرد دانسته و برای اثبات وابستگی و نیازمندی تک تک آن‌ها به موجود دیگر استدلال می‌کند.

۳. این نور مجرد که همه به آن وابسته‌اند اگر نیازمند باشد، نیازمند نور مجرد دیگری خواهد بود.

۴. چون دور و تسلسل در موجودات مترتب و مجتمع باطل است، بنابراین باید سرانجام به نور مجردی برسیم که بالاتر از آن نوری نباشد. این همان نورالانوار است.^۱

این استدلال اشکالاتی دارد که در بررسی و ارزیابی دلایل خواهد آمد.

ه. دلایل اثبات واجب از ملاصدرا تاکنون

بعد از قرن پنجم و ششم هجری، هر چه در آثار متکلمان و فلاسفه می‌بینیم، چیزی جز تکرار مطالب و مبانی گذشتگان نیست. لذا بدون پرداختن به موارد دیگر، تنها به ذکر دلایل ملاصدرا، از قرن یازدهم و طباطبایی از عصر حاضر اکتفا می‌کنیم.

۱. دلایل صدرا

الف. تقریر جدید از برهان صدیقین. صدرا که تقریر ابن سینا را در برهان صدیقین نمی‌پذیرد،^۲ آن را چنین تقریر می‌کند:

۱. وجود، یک حقیقت عینی واحد و بسیط و متشکک است.

۲. این حقیقت متشکک، در کامل‌ترین درجه‌اش که کامل‌تر از آن تصور نمی‌شود، به غیر وابسته نیست.

۳. تمام بر نقص و فعل بر قوه، مقدم است.

۴. تمام و کامل هر چیزی، همان چیز است، با برتری‌هایش.

پس به این نتیجه می‌رسیم که وجود یا بی‌نیاز از دیگران است که همان

۱. بحسب سهروردی، حکمة الاشراق، مجموعه مصنفات، ج ۲، صص ۱۲۲-۱۰۷.

۲. محمد صدرالدین شیرازی، اسفار، ج ۶، ص ۲۷.

واجب الوجود است. و یا نیازمند به دیگران است که ممکن الوجود است و به واجب الوجود وابسته.^۱

ب. دلایل دیگر؛

صدر، علاوه بر برهان مذکور، دلایل دیگر را نیز از دیگران نقل می‌کند که تنها عناوین آن‌ها را ذکر می‌کنیم:

۱. برهان صدیقین^۲ ابن سینا.

۲. همان برهان، بدون استفاده از تسلسل که از مشاعر و مطارحات سهروردی نقل می‌کند.^۳

۳. برهان بر اساس امکان و تعلق پدیده‌ها، بدون استفاده از بطلان تسلسل.

۴. برهان بعضی از محققان بر مبنای اینکه «انحصار موجودات در ممکنات مستلزم دور است»، به خاطر توقف موجود بر ایجاد و بالعکس.

۵. برهان دیگر او بر اساس اینکه: «موجود از آن جهت که موجود است، نیازی به مبدأ ندارد».

۶. برهان دیگرش بر اساس اینکه: «برای مجموع موجودات، مبدایی نیست».

۷. برهان دیگرش بر اساس: «مجموع موجودات، ممتنع‌العدم‌اند».^۴

۸. اثبات واجب بر اساس صفت وحدت آن.^۵

۹. اثبات واجب بر اساس تخصیص اجسام به صورت‌ها.^۶

۱۰. اثبات از طریق حرکت با مبنای مختلف.^۷ (راه علمای طبیعی)

۱۱. اثبات از طریق نیاز نفس به فاعلی اشرف از خودش. (راه علمای

۱. صدر، اسفار ج ۶، صص ۱۶-۱۴.

۲. همان، ص ۲۶.

۳. همان، ص ۳۶.

۴. (شماره‌های ۴ تا ۷) همان، ص ۳۷ به بعد.

۵. همان، ص ۴۱.

۶. همان، ج ۶، ص ۴۱.

۷. همان، ص ۴۲.

طبیعی.^۱۱۲. اثبات متکلمان بر اساس حدوث کائنات.^۲

۲. دلایل علامه طباطبائی

بعد از صدر، غالباً به سبک و سلیقه او عمل کرده و بیشتر به برهان صدیقین توجه کرده‌اند. دلایل طباطبائی پیرو معاصر صدر نیز در اثبات خداشناسی همان دلایل پیشینان است. ما دلایل ایشان را در دو بخش بررسی می‌کنیم:

الف. در *نهایة الحکمة*. طباطبائی در *نهایة الحکمة* چند دلیل زیر را آورده که همگی تکرار دلایل پیشینان است.

۱. برهان صدیقین: حقیقت هستی یا واجب است و یا مستلزم واجب. پس واجب‌الوجودی هست.^۳

۲. همان دلیل به تقریر ملاهادی سبزواری^۴ از برهان صدیقین: وجود، یک حقیقت مطلق عینی است که عدم نمی‌پذیرد. هر چه عدم نپذیرد، واجب بالذات است.^۵

۳. تقریر صدر از این برهان که نقل شد.^۶

۴. برهان بر اساس نیاز ممکن به مرجح و بطلان دور و تسلسل.^۷

۵. برهان بر اساس وجوب وجود، که اگر وجوب‌بالغیر باشد به وجوب ذاتی نیازمند خواهد بود و چون دور و تسلسل هم باطل است، پس باید به واجب بالذات برسیم.^۸

۱. همان، ص ۴۵.

۲. همان، ص ۴۷.

۳. سید محمدحسین طباطبائی، *نهایة الحکمة*، مرحله ۱۲، فصل ۱.۴. سبزواری، *تعلیقات اسفار*، ج ۶ ص .۵. سید محمدحسین طباطبائی، *نهایة الحکمة*.

۶. همین نوشته، دلایل صدر، الف و اسفار ج ۶ ص ۱۶.

۷. سید محمدحسین طباطبائی، *نهایة الحکمة*، فصل ۲.

۸. همان.

۶. برهان علمای طبیعیات، بر اساس حرکت.^۱

۷. برهان علمای طبیعی، بر اساس پیدایش نفس.^۲

۸. برهان اهل کلام، بر اساس حدوث موجودات.^۳

ب. اصول فلسفه و تعلیقات اسفار

طباطبایی دو دلیل دیگر، بر هشت دلیل مذکور، افزوده است، به این شرح:

۹. تقریر خاص طباطبایی از برهان صدیقین. این تقریر در دو جا آمده

است: یکی اصول فلسفه و روش رئالیسم،^۴ و دیگری در تعلیقات اسفار.^۵ بیان طباطبایی:

۱. واقعیت هستی، بی هیچ قید و شرط، لا واقعیت نمی‌شود؛

۲. جهان و اجزای آن نفی می‌پذیرد؛

۳. جهان و اجزایش در واقعیت خود به آن واقعیت که خودبه‌خود

واقعیت است، تکیه دارد.

۱۰. برهان دیگر بر اساس اینکه:

۱. جهان یک واحد طبیعی و شخصی است.

۲. این واحد، موجودی است ممکن و حادث.

۳. پس نیازمند علتی است، بیرون از خودش.^۶

این‌ها بودند دلایل طباطبایی برای اثبات واجب. چنان‌که گفتیم این دلایل از

قرن ششم به بعد، جنبه تکراری داشته و حداکثر با تغییرات نامؤثر حاشیه‌ای همراه‌اند.

اکنون باید به تحلیل مبانی و سوابق تاریخی این دلایل بپردازیم.

۱. همان.

۲. همان، فصل ۲.

۳. همان.

۴. سیدمحمدحسین طباطبایی، اصول فلسفه یا روش رئالیسم، ج ۵، ص ۷۷ به بعد.

۵. سیدمحمدحسین طباطبایی، تعلیقات اسفار، ج ۶، ص ۱۴.

۶. سیدمحمدحسین طباطبایی، اصول فلسفه، ص ۸۹ به بعد.

فصل پنجم

نقد و بررسی دلایل اثبات وجود خدا

یک. از یونان باستان تا اسلام

دلایل اثبات وجود خدا را از مرحله‌ای جدی می‌گیریم که خردورزی بشر آغاز شده باشد. زیرا پیش از آن، انگیزه انسان برای خداپرستی و دین‌داری جز گرایش‌های ناشی از تخیل یا تربیت و تلقین نبود. اگرچه هنوز هم تقریباً همه مردم با همین انگیزه خداپرست و دین‌دارند، اما به هر حال در تاریخ تحلیلی و انتقادی فلسفه، کار ما به حوزه عقلانی منحصر است.

در غالب ادیان موجود جهان، اساس کار دین‌داری، همین تربیت و تلقین است و کاری با توجیه عقلانی ندارند. در این میان تنها در دین اسلام به‌طور غیر عادی (خارق‌العاده و اعجاز‌گونه) اساس کار دین‌داری بر خردورزی و استدلال استوار است. دین اسلام تنها دین موجود دنیا است که چنان بر خردورزی تأکید می‌ورزد که دین‌داری را بدون توجیه عقلانی ارجحی نمی‌گذارد.^۱

اما بررسی دلایل اثبات وجود خدا، در طول تاریخ تفکرات فلسفی، باید از یونان آغاز گردد. در یونان نیز این دلایل با ارسطو صورت جدی می‌یابند. اما به هر حال پیش از وی نیز چیزهایی در این باره وجود دارد؛ اگرچه به صورت

۱. در این باره، نکات زیادی در قرآن و حدیث داریم که نیازی به ذکر نمونه نیست.

استدلال هم بیان نشده باشد. مبانی اثبات وجود خدا در یونان باستان نیاز وجودی پدیده‌ها نیست. برای اینکه ذهن یونانی چنان‌که گفتیم چندان با پیدایش پدیده‌ها درگیر نمی‌باشد. مبانی مورد توجه آنان عبارتند از: نظم و زیبایی، غایت، امکان اشرف و حرکت.

آنکساگوراس، «نوس» را عامل نظم جهان می‌داند. افلاطون نیز به نظم توجه داشت. ارسطو نیز نظم را می‌پسندد. بنابراین ما می‌توانیم یکی از مبانی خداشناسی یونانیان را نظم جهان بدانیم. مبنای دیگری که از ارسطو به بعد مورد توجه قرار گرفته، حرکت است. این مبنا در تاریخ تفکر اسلامی به نام علمای طبیعی، به خصوص به نام ارسطو شناخته شده است. غایت نیز، بیشتر در ضمن نظم یا حرکت مطرح است.

مبنای سوم امکان اشرف است که ارسطو شاید با اثرپذیرفتن از افلاطون زمانی آن را مطرح کرده است.

این سه مبنا را مورد بررسی قرار می‌دهیم. چون برهان نظم پیچیده‌تر از دو برهان است و از آن دو نیز برهان حرکت عینی‌تر و در عین حال پیچیده‌تر است، بررسی خود را از مبنای سوم آغاز می‌کنیم.

الف. امکان اشرف

امکان اشرف به عنوان یک قاعده و مبنا از توجیه لازم برخوردار نیست. این مبنا در آثار سهروردی نیز مطرح شده است. اما نه برای اثبات وجود خدا، بلکه برای اثبات وجود مجرد و ارباب انواع.

اما پیشینیان و نیز سهروردی، راجع به مبنای این قاعده توضیح لازم را نداده‌اند. البته سهروردی برای توجیه این قاعده استدلالی دارد و آن اینکه: بنا بر قاعده الواحد، نمی‌توان موجود برتر و پست (اشرف و اخس) هر دو را معلول یک علت دانست. و نیز نمی‌توان موجود برتر را معلول موجود پست شمرد. بنابراین باید موجود برتر پیش از موجود پست به وجود آید، تا علت پیدایش موجود پست قرار گیرد.

این استدلال سهروردی چندین مبنا دارد که توجیه و اثبات هر یک از آن‌ها دشوارتر از اثبات وجود خدا است. از جمله:

۱. قاعده الواحد که اثبات و توجیه قاعده الواحد، در جهان مجردات کار ساده‌ای نیست.^۱

۲. نظام علیت منحصر به یک جریان مشخص و به هم پیوسته‌ای باشد که پیدایش پدیده‌ها بیرون از این جریان امکان نداشته باشد. این هم به سادگی قابل اثبات نیست.

۳. جریان قاعده الواحد اگر در مورد خدا هم مطرح باشد، در عوامل و علل بعدی جهان مطرح نخواهد بود. زیرا عوامل و علل بعدی دارای جهات گوناگونند.

بنابراین تنها در یک نظام نزولی و صعودی نوافلاطونی، می‌توان بر اساس قاعده امکان اشرف، وجود موجود برتر را از راه مشاهده موجود پست اثبات کرد. وگرنه وجود هیچ موجود پستی، دلیل آن نیست که موجود برتری حتماً وجود دارد.

۴. اینکه در میان افراد یک نوع رابطه علی و معلولی از نظر مبانی مشاء قابل توجیه نیست.^۲ بنابراین فرض یک موجود برتر که با موجود پست، از یک نوع بوده و در عین حال علت موجود پست هم باشد، با این اصل فلسفی سازگار نمی‌باشد.

ب. حرکت

استدلال برپایه حرکت بر پیش‌فرض‌های زیر استوار است:

۱. نیاز حرکت و هرگونه حرکتی به محرک.

۲. بطلان تسلسل.

۱. ر.ک: سیدیحیی یثربی، «نقدی بر قاعده الواحد و اصل سنخیت»، مجله نقد و نظر، سال دهم شماره ۱ و ۲ تابستان ۱۳۸۴.

۲. ابن سینا، *شفاء الیهیات*، مقاله ۷ فصل ۳.

این پیش‌فرض‌ها، از جهات مختلف محل اشکالند. از جمله:

۱. پیش‌فرض نیاز هر حرکتی به محرک، خود بر نظریه جایگاه طبیعی عناصر و اجسام استوار است. بر اساس این نظریه، هر یک از اجسام عنصری جایگاه خاص خود را دارند که خاک در مرکز جهان است، سپس آب، هوا و آتش قرار دارد. جایگاه مرکبات نیز تابع عنصر غالب در ترکیب آن‌ها است.

بنابراین هر جسمی در جای طبیعی خود ساکن است. حرکت تنها وقتی اتفاق می‌افتد که یک جسم با نیروی دیگران از جایگاهش حرکت داده شود. تا این نیرو بر آن جسم اثر داشته باشد، جسم با این نیرو در حرکت خواهد بود. هرگاه این نیرو جسم را رها کند، آن‌گاه به اقتضای طبع، به سوی جایگاه طبیعی خود حرکت خواهد کرد. لذا منشأ هر حرکتی یک نیروی محرک است.^۱

همچنین بر اساس نظریه جایگاه طبیعی، هر حرکت طبیعی از نقطه‌ای که آغاز شود، به‌طور مستقیم به سوی مقصد خود که همان جایگاه طبیعی است حرکت کرده و با رسیدن به مقصد، حرکت پایان می‌پذیرد. بنابراین اگر جسمی حرکت دورانی داشته باشد -مانند افلاک- آن حرکت حتماً ناشی از نیروی بیرونی خواهد بود. زیرا در حرکت دورانی، جسم متحرک از هر نقطه‌ای که می‌گریزد، دوباره به آن نقطه باز می‌گردد. در حالی که در حرکت طبیعی محال است که جسم از نقطه‌ای که به سوی جایگاهش حرکت کرده، دوباره به سوی آن نقطه به حرکت درآید.^۲

پیش‌فرض جایگاه طبیعی که سکون را حالت طبیعی اجسام می‌داند، پس از نظریه نیوتن (مرگ ۱۷۲۷ م) اعتبار خود را از دست داده است. برای اینکه اکنون نه چهار عنصر مطرح است و نه جایگاه طبیعی. بنابراین حرکت اجسام نیز مانند سکون آن‌ها یک امر طبیعی است. از طرف دیگر حرکت‌های دورانی نیز در عصر حاضر، با جاذبه تبیین می‌گردند، نه با زنده بودن و جان داشتن اجرام آسمانی و ارادی بودن حرکات آن‌ها.

۱. همان.

۲. همان.

۲. در جایی که جاندار بودن اجرام آسمانی مردود گردد، فرض حرکت ارادی ناشی از شوق نسبت به محرک غیرمتحرک، معنا نخواهد داشت.

۳. در پدیده‌های زمان‌مند و نیز در خود زمان که همیشه با پیدایش بخشی، بخشی دیگر از بین می‌روند، بطلان تسلسل از نظر بسیاری از متفکران اسلامی قابل توجیه نمی‌باشد.

۴. از راه برهان حرکت، نمی‌توان جز خدایی را که فاعل طبیعی (محرک) باشد، اثبات کرد. بنابراین خدایی که با این برهان اثبات شود، آفریدگار جهان نخواهد بود.

شاید به خاطر همین اشکالات است که فلاسفه اسلام مبنای حرکت را چندان مورد توجه قرار نداده‌اند.

ج. نظم

مبنای نظم از عهد باستان تاکنون یک مبنای مورد توجه می‌باشد. شاید ویژگی ملموس و تجربه‌پذیر بودن آن، عامل اصلی این اعتبار و توجه بوده است. این مبنا بر دو پیش‌فرض زیر استوار است:

۱. نظم و طرح، همیشه محصول شعور است.
۲. اگر جهان را با دقت بررسی کنیم، قراین و شواهد زیادی خواهیم یافت که بر وجود نظم و طرح دلالت دارند.

این مبنا از جهت این دو پیش‌فرض مورد انکار و مناقشه‌های گوناگون قرار گرفته است. وجود نظم به معنای ارزشی آن، از جهتی و نیاز ضروری نظم به طراح با شعور از طرف دیگر، می‌تواند مورد تردید و مناقشه واقع شود. اهم این مناقشه‌ها را به اختصار بررسی می‌کنیم:

۱. نظم یعنی چه؟ مفهوم نظم، از اعتبارات ذهن است. اما از اعتباراتی است که از واقعیت خارجی انتزاع شده است. اساس این انتزاع چیست؟ هماهنگی اجزا یا هدفمند بودن، یا روابط پدیده‌ها و با همگی آن‌ها؟ سپس باید دید که ملاک و معیار این عنوان‌ها چیست؟ اجزا را با کدام

کیفیت هماهنگ می‌نامیم؟ مهره‌های نرد یا شطرنج را در کدام شرایط هماهنگ می‌نامیم و چرا؟ بارش باران در موسم نیاز مزارع و به اندازه نیاز و بارش آن در زمانی که نیازی به آن نبوده، بلکه زیان‌آور نیز می‌باشد، هر دو هدفمنداند؟ رویش خاری از تخم یا ریشه خار و تولد نوزاد پسر برای پادشاهی که سال‌ها او و مردم کشورش در انتظار ولیعهداند، در یک ردیف بوده و ارزش برابری دارند؟

همچنین آرایش آسمان، برای افراد عادی قدیم که با کمک ستارگان سمت و سوی سفر شبانه، اوقات شب یا سعد و نحس ایام و یا حوادث آینده را تشخیص می‌دادند، همان‌قدر و همان‌گونه منظم است که برای یک فیزیک‌دان و ستاره‌شناس امروز که با فضای بی‌پایانی روبه‌رو است که مملو از منظومه‌ها، کهکشان‌ها، سحابی‌ها و ستارگان دنباله‌دار است؟

۲. شعور یا تصادف؟ یکی دیگر از مشکلات برهان نظم آن است که دلالت نظم بر وجود شعور قطعی نیست و در نهایت، یک احتمال است. برای اینکه اگر مثلاً ده مهره را که از یک تابه شماره‌بندی شده است در کیسه‌ای به هم زده، سپس بخواهیم به صورت تصادفی از کیسه درآوریم، اگرچه احتمال آنکه ده مهره به ترتیب درآیند، یک چند میلیاردی است. اما به هر حال این احتمال از میان نمی‌رود، بلکه این احتمال نیز، مانند همه صورت‌های مفروض و ممکن، تنها یک احتمال است و هیچ فرقی با آن‌ها ندارد. یعنی مثلاً چنان‌که پیدایش توده‌های بزرگی از ذرات به شکل کره‌ای بدون شرایط زندگی احتمال دارد، پیدایش کره‌ای با شرایط زندگی نیز محتمل است. بنابراین پیدایش مجموعه‌ای هماهنگ، از برخورد ذرات بی‌شعور، عقلاً محال و ممتنع نمی‌باشد. به خصوص اگر زمان و شرایط و امکانات نامتناهی درکار باشد. چنان‌که در حوادث طبیعی چنین است. مثلاً در آوردن تصادفی همه سکه‌ها به ترتیب از یک تابه، اگر در عمر یک انسان و ده انسان هم اتفاق نیفتد، آیا در بی‌نهایت نیز اتفاق نخواهد افتاد؟ شاید به همین دلیل است که پس از آگاهی از تاریخ طبیعی زمین و منظومه شمسی که برخلاف تاریخ توراتی، عمر جهان را بسیار

طولانی نشان می‌دهد، و نیز با ملاحظه‌های نو از طبیعت، این برهان، تا حدودی شهرت و اهمیت خود را از دست داده است.^۱

۳. ناظم یا آفریدگار؟ یکی دیگر از اشکالات برهان نظم این است که این برهان اگر هیچ اشکالی هم نداشته باشد، تنها یک مبدأ و منبع هوش و تدبیر را به عنوان طراح کیهانی، می‌تواند ثابت کند، نه خدایی را که واجب‌الوجود و هستی‌بخش کائنات است.^۲

۴. تمثیل بی‌مبنا است. اشکال دیگر آن که اساس این برهان، تمثیل است. ما می‌خواهیم طبیعت را با انسان مقایسه کرده و چنین نتیجه بگیریم که چون کارهای منظم و هدفمند انسان محصول شعور و تدبیر او است، پس کارهای منظم جهان نیز از شعور و تدبیر پدید آمده‌اند.

چنان‌که در بحث از دلایل اثبات واجب گذشت، حکمای اسلام، از برهان نظم و اتقان صنع، برای اثبات صفات واجب بهره گرفته‌اند. نه اثبات ذات واجب. از میان حکمای معروف ما، تنها کندی از این مبنا در اثبات واجب بهره گرفته است.^۳ چنان‌که تمثیل را نیز، تنها او در این مسئله به کار برده است.^۴

اگرچه علمای دین و اهل کلام، به خصوص در مقام‌های خطابی، از این مبنا، در اثبات واجب نیز بهره گرفته‌اند، اما این مبنا در غرب از دوران باستان تاکنون مورد توجه بوده است. این خود نشانه توجه حکما، فلاسفه و متکلمان اسلام، به ظرایف و دقایق استدلال است، برخلاف حکمای غرب که خیلی دیر به اشکالات این مبنا توجه کرده‌اند.

اما از اشکالات این برهان، جز اشکال سوم، بقیه اشکال‌ها را می‌توان پاسخ گفت. اما چون هدف در این نوشته گزارش تاریخ تحلیلی فلسفه اسلامی است،

۱. جان هاسپرس، درآمدی در تحلیل فلسفی، ص ۵۱۵ به بعد.

۲. همان، ص ۵۱۳ و نیز: جوادی آملی، برآمین الیات خدا، ص ۴۱؛ بهاء‌الدین خرمشاهی، خدا در فلسفه، (ترجمه مقالاتی از دایرة المعارف فلسفه، نیویورک ۱۹۶۷)، ص ۸۵.

۳. کندی، رساله در علت کون و فساد، رساله در تناسل جرم عالم و رساله‌های دیگر. رک: به کوشش ابوریحانه، رسائل الکندی الفلسفیه، صص ۱۷۵، ۲۱۴، ۲۳۰، ۲۳۶، ۲۵۷ و ۳۰۹.

۴. کندی، رساله در حدود اشیا، رسائل الکندی، صص ۱۷۳-۱۷۴.

وارد این مناقشه‌ها نمی‌شویم. علاقه‌مندان می‌توانند به منابع متعدد در این‌باره مراجعه کنند.^۱

یکی دیگر از اشکالات برهان نظم، مسئله «شر» است که در تاریخ فلسفه، به خصوص در غرب، بسیار بحث‌انگیز بوده است. از آنجا که این مسئله بیشتر به قدرت و حکمت خدا مربوط است، آن را در بحث آفرینش بررسی خواهیم کرد.

دو. نقد و بررسی دلایل متفکران اسلام تا فارابی

چنان‌که در فصل گذشته گفتیم، تا زمان فارابی استدلال‌های گوناگونی از طرف متکلمان و نخستین فیلسوف مسلمان کنونی، بر اساس هشت مبنای مختلف برای اثبات خدا ارائه شده است. این هشت مبنا عبارتند از:

۱. حدوث جهان؛
۲. جواز؛
۳. ترکیب موجودات؛
۴. وحدت موجودات؛
۵. نظم؛
۶. تمثیل؛
۷. عنایت؛
۸. اختراع.

نکته جالبی که باز هم یادآوری آن را لازم می‌دانم، این است که دلایل متفکران اسلام از دو جهت با میراث ارسطو، فاصله دارد:

- یکی از جهت خدایی که ثابت می‌کند.
- دیگر از جهت مبنا که مبنای حرکت و نیاز به محرک، تا عصر فارابی در

۱. از جمله: ۱. خدا در فلسفه، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی.

۲. جوادی آملی، پراهمین البات خدا.

۳. سیدمحمدحسین طباطبائی، اصول فلسفه یا روش رئالیسم، ج ۵.

۴. غالب کتاب‌ها و مقاله‌های مربوط به فلسفه دین.

تفکر مسلمانان را مطرح نمی‌باشد.^۱

اما از مبانی هشتگانه، مبنای نظم را بررسی کردیم و چنان‌که گفتیم از فلاسفه مسلمان، تنها کندی از این مبنا در اثبات خدا بهره گرفته است. در عین حال این مبنا و مبنای تمثیل، در فلسفه پیش از اسلام سابقه دارد. رواقیان، هم نظم را به کار برده‌اند و هم ترکیبی از تمثیل و امکان اشرف را.^۲ اینک به مبانی دیگر می‌پردازیم.

۱. تمثیل، چون این مبنا ساده‌تر از مبانی دیگر است، نخست آن را مورد بررسی قرار می‌دهیم. از تمثیل برای اثبات وجود خدا به صورت‌های گوناگون بهره گرفته‌اند، همانند:

الف. چنان‌که انسان، با شعور اداره می‌شود، جهان نیز باید چنین باشد. این صورت را رواقیان^۳ و کندی^۴ به کار برده‌اند.

ب. افلاطون و عده‌ای از متکلمان که از راه آفریده بودن اجزای عالم، به آفریده بودن کل آن، استدلال می‌کنند.^۵

ج. استدلال ابوالحسن باهلی که پیدایش انسان از نطفه کار کسی یا چیزی جز خدای عالم و قادر نمی‌تواند باشد، پس همه اجسام مخلوق او می‌باشند. چون همه جسمند و همگان دارای حکم یکسان خواهند بود.^۶

این‌گونه استدلال نیز، در فلسفه اسلامی، مورد توجه قرار نگرفته است. برای اینکه چنین استدلالی نیازمند مبانی و شرایطی است که دست یافتن به آن‌ها دشوار است. در نتیجه یک استدلال روش و یقین‌آور نخواهد بود و بیشتر جنبه خطابی خواهد داشت.

۱. ر.ک: فصل پیشین از همین اثر.

۲. فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه، فصل ۳۶.

۳. همان.

۴. کندی، رساله در حدود اشیاء، رسائل، صص ۱۷۳-۱۷۴.

۵. افلاطون، تیمائوس، ۲۸۸؛ هری اوسترین ولفسن، فلسفه علم کلام، ص ۴۱۱.

۶. شهرستانی، نه‌ایه، ص ۱۱۲؛ شهرستانی ابوالحسن را نام می‌برد، ولفسن برابر نظر شرایتر، او را ابوالحسن باهلی می‌داند، نه اشعری. ولفسن، پیشین.

۲ و ۳. برهان‌های قرآنی. این دو برهان که *ابن رشد* آن‌ها را در دو عنوان مطرح کرد: عنایت و اختراع، عملاً به برهان نظم و ابداع و احداث بر می‌گردند. در مورد مبنای نظم بحث کردیم، اما مسئله ابداع و احداث (آفرینش) را در ضمن برهان وجوب و امکان بررسی خواهیم کرد.

۴. برهان بر اساس وحدت موجودات. این برهان نیز عملاً به برهان ابداع و احداث باز می‌گردد. برای اینکه در این برهان خداوند به عنوان هویت‌بخش و آفریدگار موجودات مطرح شده است. با این تفاوت که به جای مثلاً عنوان «وجود»، عنوان «وحدت» را پایه هویت و عنایت پدیده‌ها شمرده‌اند. این مبنا خود به سادگی قابل توجیه نیست که چگونه وحدت عامل تحقق است؟ اگرچه از همان زمان *ارسطو* همانند فلسفه *ابن سینا* این نکته مورد توجه بوده که وحدت با وجود ارتباط تنگاتنگی دارد. *ارسطو* در *متافیزیک* می‌گوید:

موجود و واحد یک چیز و یک طبیعت‌اند.^۱

ارسطو این عقیده را به فیثاغوریان و *افلاطون* نیز نسبت می‌دهد.^۲ *ابن سینا* نیز در ملازمه وحدت با وجود بحث کرده است،^۳ چنان‌که *صدرالمعالمین* نیز وحدت را مساوق وجود دانسته است.^۴ به این معنی که وحدت و وجود دو مفهوم‌اند که یک مصداق دارند.

۵. دلیل ترکیب. این دلیل بر اساس نیاز ترکیب به عامل ترکیب دهنده است. بر اساس این نیاز که به دلیل بطلان تسلسل، سرانجام به موجودی می‌رسیم که خود مرکب نبوده و عامل ترکیب پدیده‌های جهان می‌باشد.^۵ پیدا است که این استدلال نیز بر علیت و وجوب و امکان استوار است، اگرچه مبنای آن به جای وجود یا وحدت، ترکیب است. البته با این مبنا می‌توان یک موجود مجرد و قسمت‌ناپذیر را ثابت کرد که خودش مرکب نبوده و عامل

۱. *ارسطو*، *متافیزیک*، کتاب چهارم، فصل یکم ۲۲ ب ۱۰۰۳ به بعد.

۲. همان، کتاب سوم، فصل یکم، ۷-۴ آ ۹۹۶.

۳. *ابن سینا*، *شفا، الهیات*، مقاله ۳ فصل ۳.

۴. *صدرالمعالمین*، *تعلیقات الهیات شفا*، مقاله ۳ فصل ۳. و *اسفار*، ج ۳، ص ۲۹۸.

۵. *کندی*، *رسائل*، ص ۲۰۷.

ترکیب پدیده‌های دیگر باشد. اما اگر چنین مبنایی را بپذیریم، باید تنها پدیده‌های مادی و مرکب را ممکن بدانیم و عقول و مجردات دیگری اگر باشند، ممکن و نیازمند نخواهند بود، چون دارای ترکیب نیستند. اگرچه از نظر بیشتر متکلمان نیز چنین است. یعنی تنها خدا مجرد است و بقیه موجودات، همگی مادی و جسمانی‌اند. اما کندی و فلاسفه بعدی چنین دیدگاهی را نمی‌پذیرند. و نیز بنابر آن دیدگاه، اجسام بسیط (عناصر) جهان، نیازمند علت نخواهند بود.

در نهایت این مبنا به همان مبنای نظم باز می‌گردد. زیرا منظور از ترکیب، ترکیب هدفمند است.

۶. مبنای جواز. این مبنا با هر دو صورت آن که بیان شد، دو اشکال دارد: الف. مبنای جواز به همان مبنای مرجح باز می‌گردد. از مبنای مرجح، در مواضع گوناگون استفاده شده است، از قبیل ترجیح وجود بر عدم، ترجیح نظام فعلی بر نظام‌های ممکن دیگر^۱ و ترجیح لحظه حدوث جهان بر لحظه‌های ممکن دیگر^۲ ترجیح جهت حرکت عناصر و اجسام بر جهات ممکن دیگر.^۳ ما درباره نیاز به مرجح به بحث بیشتری می‌پردازیم.

ب. در اینجا نکته‌ای هست و آن اینکه مبنای جواز تنها در صورتی می‌تواند مطرح باشد که ما اصالت و اعتبار علیت را نادیده بگیریم. اما اگر مانند ابن سینا و مشائیان مسلمان دیگر، اصل علیت را فراگیر و معتبر بدانیم، در آن صورت، جواز معنا نخواهد داشت. حتی برای خود خدا هم جواز معنا ندارد. برای اینکه آفرینش ضرورتاً بر اساس علیت و برابر با اقتضای اصول و قواعد آن، همانند قاعده الواحد و سنخیت انجام می‌پذیرد. و گونه‌ای دیگر از جریان هستی، جز در عالم فرض امکان ندارد. این مسئله را در بحث آفرینش، بررسی خواهیم کرد.

۱. محمدبن احمد ابن رشد، *الکشف عن مناهج الادلة*، صص ۳۷-۳۸.

۲. اشعری، *الأبانه*، ص ۶۰.

۳. محمدبن احمد ابن رشد، *الکشف عن مناهج الادلة*.

۷. حدوث. حدوث شایع‌ترین و در عین حال عینی‌ترین مبنای استدلال است برای اثبات خدا. استدلال با این مبنا خود بر دو اصل استوار است:
الف. جهان، حادث است.

ب. هر حادثی نیازمند علتی است که آن را پدید آورد.
بنابراین کسی که مبنای حدوث را به کار می‌گیرد، باید بتواند این دو اصل را ثابت کند. اما ظاهراً نیاز حادث را به عامل احداث، عیناً مانند نیاز معلول به علت، یک اصل روشن می‌دانند که انکار آن به تعبیر این رشد به منزله انکار عقل و اندیشه است.^۱ بنابراین دشواری عمده این استدلال در اثبات مقدمه نخست آن، یعنی حدوث جهان است.

شهرستانی می‌گوید: اهل کلام، در این مسئله، دو راه در پیش می‌گیرند؛ یکی تلاش برای اثبات حدوث جهان و دیگری کوشش در ابطال قدیم بودن جهان.^۲

چنان‌که گذشت این برهان به نام متکلمان معروف است. اشاعره آن را از معتزله گرفته‌اند. تقریرهای گوناگون این استدلال، بیشتر به چگونگی اثبات حدوث جهان، یا ابطال قدیم بودن آن مربوط است. اکنون این تقریرها را بررسی می‌کنیم:

الف. تقریر معروف و مشهوری که بیان شد. بر این اساس که عرض‌ها حادثند و جوهرها نیز که محل این حوادثند، باید حادث باشند. متکلمان معروف همگی این استدلال را به کار برده‌اند،^۳ اگرچه تقریرها اندکی متفاوتند. ولفسن، تقریرها را به‌طور کلی سه گونه دانسته است:

- گونه نخست که قدیم‌تر است، بر مبنای حدوث اجسام است، اجسامی که از اتم‌ها تشکیل شده‌اند.

- گونه دوم که بر مبنای حدوث اتم‌ها است. این دو گونه مورد استفاده

۱. محمد بن احمد ابن رشد، *تهافت التهافت*، ص ۳۵۱.

۲. عبدالکریم شهرستانی، *نهاية الاقدام*، ص ۱۱.

۳. برای اسامی متکلمان و منابع عقایدشان، بنگرید به: همین نوشته، دلایل اهل کلام بر اثبات خدا.

متکلمان بوده است.^۱

- گونه سوم که بر مبنای حدوث اجسام است، اما اجسامی که از اتم‌ها تشکیل شده‌اند، این را غیر متکلمان به کار برده‌اند. مانند فارابی.^۲

در گونه اول و دوم، حدوث اجسام و اتم‌ها، بر اساس حدوث اعراض آن‌ها اثبات شده است. گروهی از متکلمان، ذرات و اتم‌ها را نامحسوس می‌دانند؛ چنان‌که یونانیان نامحسوس می‌دانستند. اینان مبنای استدلال خود را حدوث اجسام قرار دادند که محسوس‌اند. اما کسانی که اتم‌ها را محسوس می‌دانستند، خود آن‌ها را مبنای استدلال قرار دادند.^۳

در استدلال متکلمان توجه به دو چیز اساسی، آشکارا به چشم می‌خورد: یکی اینکه تلاش متکلمان بر آن است که از محسوسات بهره گیرند و این کار، بسیار مهم است. برای اینکه متافیزیک جدا شده از فیزیک، حوزه خودکامگی‌های اذهان بشری خواهد بود.^۴

دیگر اینکه مبادی و عناصر عالم، هر چه باشد، مهم نیست، مهم، حدوث عالم است. بنابراین، هر فرضی که به اثبات حدوث جهان، یاری رساند، بر فرض‌های دیگر ترجیح خواهد داشت. عدول اهل کلام از هیولای ارسطویی به اجزای اتمیان، بر اساس همین نکته بوده است.

به این استدلال‌ها، اشکالاتی وارد کرده‌اند که از میان آن‌ها به اشکال‌های این رشد، به عنوان نمونه اشاره می‌کنیم.

این رشد می‌نویسد:

شناخته‌ترین راهی که همه متکلمان در پیش گرفته‌اند، بر سه مقدمه استوار است:

یکی اینکه: هرگز جوهرها، بدون عرض‌ها نمی‌توانند باشند.

۱. از آنجا که اهل فن، گونه‌های این استدلال‌ها را در جای خود تشخیص می‌دهند، ذکر تفصیلی تقریرها را لازم ندیدم.

۲. ابونصر فارابی، هیون المسائل.

۳. هری اوسترین ولفسن، فلسفه علم کلام، ص ۴۰۷ و در مورد عقیده یونانیان و متکلمان مسلمان به محسوس و یا نامحسوس بودن اجسام، همان، ص ۴۹۱.

۴. برای توضیح بیشتر، ر.ک: سیدیحیی یثربی، از یقین تا یقین، فصل‌های ۸ و ۹.

دوم اینکه: عرض‌ها، حادث‌اند.

و سوم اینکه: هر چیزی که بدون حوادث نتواند باشد، خودش نیز حادث خواهد بود.^۱

او سپس به نقد این سه مقدمه پرداخته و می‌گوید:

اگر منظورشان از جوهری که بی‌عرض نتواند بود، جسم باشد، سخن درستی است؛ اما اگر منظورشان اجزا و اتم‌ها باشد، داوری در این باره دشوار خواهد بود. برای اینکه وجود اتم‌های قسمت‌ناپذیر مورد نظر اهل کلام، مورد اختلاف است. دلایل اشاعره نیز در اثبات آن، همگی خطابی‌اند... بنابراین نباید چنین مسئله پیچیده و مبهم را اساس اثبات خداوند قرار داد.^۲

مقدمه دوم نیز محل تردید است. برای اینکه از کجا می‌توان تجربه حدوث عوارض اجسام در دسترس خود را به همه اجسام، حتی اجسام آسمانی تعمیم داد؟ چنان‌که از مشاهده حدوث اجسام در دسترس خودمان نمی‌توانیم به حدوث همه اجسام حکم کنیم. به هر حال قیاس غایب به شاهد، یک مبنای خطابی است، مگر آنکه به یکسانی طبیعت آن دو، یقین داشته باشیم.

مقدمه سوم نیز درست نیست. برای آنکه تنها در جایی که یک جوهر با عرض‌های معین داشته باشیم، می‌توانیم از حدوث آن عرض‌ها به حدوث آن جسم حکم کنیم. اما خالی نبودن جسم از عرض‌های متجانسی که با زوال یکی، دیگری جای آن را می‌گیرد، در صورت ثبوت حدوث آن عرض‌ها نیز، حدوث آن‌ها نمی‌تواند دلیل حدوث جسم باشد.^۳

سه. بررسی و نقد دلایل اثبات وجود خدا از فارابی تا صدرا

مقدمه

چنان‌که بیان شد^۴ تا زمان فارابی، استدلال‌های اثبات وجود خدا بر هشت

۱. محمدبن احمد ابن رشد، *الکشف عن مناهج الأدلة*، ص ۴۶.

۲. همان، صص ۴۹-۴۶.

۳. همان، صص ۵۳-۴۹.

۴. همین اثر، کتاب سوم، فصل‌های چهارم و پنجم.

مبنا استوار بود. *فارابی* مبنای وجوب و امکان را اساس استدلال خود قرار داد و یک مبنا بر مبنای گذشتگان افزود. چنان‌که توضیح دادیم، این مبنا در آثار *فارابی* سه تقریر و صورت متفاوت دارد.

ابن سینا نیز چنان‌که گذشت،^۱ با تقریرهای مختلف، در آثارش از همین مبنا بهره گرفته است. *سهروردی* نیز در بیشتر آثارش با تقریرهای مختلف، همان مبنا را مطرح کرده است. اگرچه مقدمات او در *حکمة الاشراق* تا حدودی با مقدمات *ابن سینا* در *اشارات* متفاوت است. اکنون باید نکات قابل توجه این استدلال‌ها و نیز اشکالات آن‌ها را بررسی کنیم.

۱. *فارابی* و *ابن سینا*

استدلال اول و سوم *فارابی* بر اساس لزوم تناهی در سلسله علت‌ها است. *فارابی* این تناهی را به‌طور مستقل اثبات کرده و بر پایه بطلان تسلسل استوار نمی‌سازد. مبنای او در استدلال اول و دوم، وجوب و امکان است؛ در حالی که در استدلال سوم بر اساس خود علیت استدلال می‌کند.

ابن سینا استدلال خود را در *شفاء* بر خود علیت استوار می‌سازد، اما در کتاب‌های دیگرش،^۲ وجوب و امکان را پایه استدلال‌هایش قرار می‌دهد.

استدلال‌های *ابن سینا*، عیناً همان استدلال‌های *فارابی* است. اما در *اشارات*، این استدلال که بر اساس وجوب و امکان استوار گشته است، با مقدمات و توضیحاتی همراه است که استدلال *فارابی* آن‌ها را ندارد. مقدمات *ابن سینا* عبارتند از:

۱. اثبات عدم انحصار موجود، در محسوس.^۳
۲. تبیین علت‌های ماهوی (اجزای ذات، ماده و صورت) و علت‌های وجودی (عوامل پیدایش، فاعل و غایت).

۱. همان.

۲. نجات، مبدأ و معاد و اشارات.

۳. *اشارات و تنبیها*، نمط ۲ فصل‌های ۴-۱.

۳. اثبات نیاز علت‌های ماهوی و نیز علت غایی که یکی از علت‌های وجودی پدیده بود، به علت فاعلی.^۱
۴. تبیین آنکه از اقسام علت‌ها، جز علت فاعلی، هیچ کدام شایسته آن نیستند که *علة العلل* هستی باشند.^۲
- معلوم است که این مقدمات، در درستی استدلال *ابن سینا* نقشی مؤثر دارند. همچنین *ابن سینا* این استدلال را با توضیحاتی پی می‌گیرد که *فارابی* آن‌ها را ندارد.^۳

اما اشکالات این استدلال

بر استدلال *ابن سینا* اشکالات متعددی وارد است. به برخی از این اشکالات را پیشینیان گفته‌اند. اما برخی از آن‌ها تاکنون از طرف کسی عنوان نشده است. لذا هر اشکالی که مورد بحث قرار می‌گیرد با ذکر نام کسی که آن را مطرح کرده همراه است. برای اینکه از نظر تاریخ تحلیلی فلسفه، باید نقش افرادی که با اظهارنظر، زمینه را برای تحول و تکامل فراهم آورده‌اند، معلوم گردد. این اشکالات عبارتند از:

الف. اشکال بر مقدمه عدم انحصار موجود در محسوس

پیش از بیان اشکال، توضیح این نکته را لازم می‌دانم که در اثبات واجب، با برهان وجوب و امکان، باید نخست وجود حقایق نامحسوس را بپذیریم. زیرا محور برهان وجوب و امکان، علت فاعلی به معنای خاص «فاعل الاهی» این واژه است.^۴ همه فلاسفه چنین علیتی را در موجودات محسوس، غیر ممکن می‌دانند.^۵

۱. همان، فصل‌های ۷-۵.

۲. همان، فصل ۸.

۳. همان، فصل‌های ۱۲-۱۳.

۴. *ابن سینا، اشارات*، نمط ۴، فصل ۸.

۵. همان، نمط ۶، فصل ۳۶، و *یحیی سهروردی، حکمة الاشراق، مجموعه مصنفات*، ج ۲،

صص ۱۰۹ و ۱۱۹.

ابن سینا در اثبات واجب از این مقدمه بهره می‌گیرد. و گرنه لزومی نداشت که آن را در آغاز نمط چهارم که مخصوص بحث از واجب و صفات او است، مورد بررسی قرار داده و اثبات کند.^۱ چنان‌که بحث او از علیت و علت فاعلی نیز به خاطر نقش آن‌ها در برهان وجوب و امکان است.

اما چون شارحان، از جمله *خواجه نصیرالدین طوسی* به این نکته متوجه نشده، برهان وجوب و امکان را بدون توجه به این مقدمات تقریر کرده‌اند. چنان‌که به دلیل غفلت آنان از بی‌نیازی این برهان از ابطال تسلسل، بطلان دور و تسلسل را دوباره بر این برهان افزوده‌اند.^۲ *سهروردی* نیز با اینکه خود به این نکته توجه داشته است که برهان وجوب و امکان، نه تنها نیازمند بطلان تسلسل نیست، بلکه خود این برهان، یکی از دلایل بطلان تسلسل در طرف صعودی سلسله علل می‌باشد.^۳ با این وصف، باز هم در *حکمة الاشراق*، این برهان را بر بطلان تسلسل استوار ساخته است.^۴

منظور من آن است که *ابن سینا* به پیروی از *فارابی*،^۵ بر بی‌نیازی این برهان از بطلان تسلسل تأکید کرده،^۶ اما اثبات دو مقدمه را برای این برهان لازم شمرده است. یکی اثبات عدم انحصار موجود در محسوس و دیگری اثبات علل فاعلی^۷ و بیان نیاز همه اقسام علت‌ها به آن و اینکه *علّة العلیل*، باید از نوع

۱. ابن سینا در هر نمطی، بر اساس مسئله اصلی خود در آن نمط، به مجموعه‌ای از مسائل مقدماتی پرداخته است. مانند نمط ۵ که اگرچه مسئله اصلی آن اثبات قدیم بودن جهان است، اما ابن سینا در آن نمط، نخست از وابستگی معلول به علت، مناط نیاز، نیاز حادث به ماده و زمان، ضرورت علی، قاعده الواحد و غیره به عنوان مسائل مقدماتی و مؤثر در مسئله اصلی، بحث می‌کند.

۲. نصیرالدین طوسی، *تجريد الاعتقاد*، اثبات واجب: و نیز: نصیرالدین طوسی، *شرح اشارات*، نمط ۴، فصل‌های ۱۵-۱۱.

۳. یحیی سهروردی، *المشارع و المظارح*، مشرع ۴، فصل ۱.

۴. یحیی سهروردی، *حکمة الاشراق*، مجموعه مصنفات، ج ۲، ص ۱۲۱.

۵. ابونصر فارابی، *رساله در اثبات مفارقات*، ص ۳.

۶. ابن سینا، *اشارات*، نمط ۴، فصل ۱۵.

۷. همان، فصل ۷.

همین علت فاعلی باشد.^۱ در حالی که شارحان و پیروان او، از جمله نصرالدین رازی و نصیرالدین طوسی این دو مقدمه مهم را نادیده گرفته‌اند و دوباره این برهان را به بطلان تسلسل وابسته کرده‌اند.

حال که عدم انحصار موجود در محسوس، از مقدمات مهم این استدلال است، به نظر من دلایل ابن‌سینا برای اثبات این موضوع محل اشکال است. اینک بررسی دلایل ابن‌سینا:

دلیل اول، این دلیل در صورتی درست بود که «کلی» یک حقیقت عینی بود، مانند مثل افلاطونی، در حالی که از نظر ابن‌سینا و همه حکمای اسلام، نه تنها کلی وجود خارجی ندارد، بلکه حتی در ذهن نیز وجود حقیقی ندارد. مفاهیم و ماهیات ذهنی به حمل اولی و با تسامح، کلی در نظر می‌گیریم.^۲ آن حقیقت انسانیت که در حسن و حسین وجود دارد، یک حقیقت یگانه‌ای که دارای وجود خارجی جداگانه باشد، نیست. آنچه وجود خارجی دارد، افراد این کلی است، نه خود کلی. اما اینکه این افراد همگی در حقیقت واحدی مشترک‌اند، هرگز دلیل آن نیست که این حقیقت واحد، برای خودش وجود خارجی داشته‌باشد و در عین حال قابل اطلاق و صدق بر افراد کثیر نیز باشد.

در یک کلام، حقیقت واحد مشترک و قابل صدق بر کثیر، جز در ذهن وجود ندارد. آنکه در ضمن افراد وجود دارد، متحد با افراد بوده و فرد، محسوس است. پس آنکه نامحسوس است، موجود خارجی نیست و آنکه در خارج موجود است، نامحسوس نیست. این همان اشکالی است که ابن‌سینا در پاسخ آن مغلطه کرده است.^۳

نادرستی استدلال‌های دیگر ابن‌سینا را از قبیل محسوس نبودن حس، وهم، عقل، خشم و ترس^۴ به دلیل بسیار سطحی و عرفی بودن نگرش ابن‌سینا،

۱. همان، فصل ۸.

۲. ابن‌سینا، شفاء، الهیات، مقاله ۵ فصل ۲. و نیز: شفاء منطق مقاله ۱۲، ملاصدرا، اسفار، ج ۲۲ ص ۷۲.

۳. ابن‌سینا، اشارات، نمط ۴، فصل ۲.

۴. همان، فصل ۳.

نیازمند توضیح نمی‌دانم.

بنابراین باید برای اثبات اینکه موجود منحصر در محسوس نیست، دلایل دیگری جست‌وجو کرد. *لارایی* بی‌آنکه عدم انحصار موجود در محسوس را مقدمه استدلال وجوب و امکان قرار دهد، خود رساله‌ای دارد در اثبات مفارقات. به هر حال اثبات عدم انحصار موجود در محسوس (اثبات مفارقات)، از اثبات واجب، دشوارتر است و نباید چنین ساده از کنار آن گذشت.

ب. اشکال بر نتیجه این مقدمه

ابن‌سینا پس از آنکه بر اساس وجود خارجی کلی که آن را حقیقت اشیا نامید، عدم انحصار موجود در محسوس را ثابت کرد، آن را مقدمه قرار داده و به مجرد و نامحسوس بودن *علة‌العلل* این موجودات حکم کرده و می‌نویسد:

همه موجوداتی که وجود خارجی دارند، از نظر حقیقت ذات خود، یگانه و نامحسوس‌اند. پس به طریق اولی، حقیقتی که حقیقت‌بخش این حقایق نامحسوس است، نامحسوس خواهد بود.^۱

این بیان *ابن‌سینا* چندین اشکال دارد؛ از جمله:

۱. بیان استدلال، خطایی است. *فخر رازی* نیز این بیان را اقصای و خطایی می‌داند. برای اینکه از نوعی تمثیل استفاده شده است. اگرچه *نصیرالدین طوسی* تلاش می‌کند که آن را به صورت برهان درآورد.^۲
۲. نامحسوس بودن حقایق موجودات، بر نامحسوس بودن آفریدگار آنها دلالت ندارد. مگر اینکه از مبانی دیگری همانند لزوم برتری علت بر معلول، یا عدم امکان علیت فاعلی اجسام استفاده شود.

ج. اشکال اثبات علت فاعلی

برهان وجوب و امکان جز بر اساس باور به علت فاعلی درست نمی‌باشد. در حالی که اثبات علت فاعلی به این سادگی نیست که *ابن‌سینا* به آن پرداخته

۱. همان، فصل ۴.

۲. شرح اشارات رازی و خواجه، نمط چهار، فصل چهار.

است. اثبات حادث بودن ماده از طرفی، و اثبات اینکه صورت را باید یک علت مجرد به ماده بدهد از طرف دیگر، و نیز اثبات ترکیب جسم از ماده و صورت و نیاز این ترکیب به علت فاعلی چندان آسان نیست. زیرا به همان سادگی که ابن سینا می گوید، علت فاعلی باید ماده و صورت را ایجاد کند و عامل ترکیب میان آن دو باشد. می توان گفت که ماده یا عناصر و اجزا قدیم اند و صورت مختلف پدیده ها چیزی جز ترکیبات گوناگون این عناصر و اجزا نمی باشند. این ترکیبات نتیجه تغییرات و تأثیرات موجودات مادی بر یکدیگرند.

بنابراین برای اثبات علت فاعلی به معنای فاعل الهی، باید دقت و تلاش بیشتری کرد. به خصوص در این روزگار که پیشرفت های علوم تجربی انسان را با ماده آشنا تر کرده است. اما دریغ که این مسئله مهم را بعد از ابن سینا هیچ کس جدی نگرفته است! حتی در آثار مفصل فلسفی، همانند اسفار ملاصدرا، یک سطر درباره این موضوع بحث نشده است. موضوعی که از اثبات واجب نیز مهم تر است. زیرا چنان که ابن سینا می گوید، اگر علّة العللی در کار باشد، از نوع همین علت فاعلی خواهد بود.^۱

مسئله علت فاعلی، در حقیقت بر مسئله «ایجاد از عدم» استوار است. یعنی نخست باید تکلیف این مسئله را روشن کرد که آیا پدیده های جهان از نیستی به هستی در می آیند، یا از حالت بالقوه به حالت بالفعل تبدیل می شوند؟ اگر فرض دوم درست باشد، دیگر به علت فاعلی نیازی نخواهد بود. اما اگر فرض اول ثابت گردد، قطعاً نیازمند علت فاعلی خواهیم بود.^۲

د. اشکال بر تقسیم موجود به ممکن و واجب

مبانی تقسیم موجود به واجب و ممکن چیست؟ آنچه با حس و تجربه در می یابیم، همین ممکنات و حوادث و پدیده هایند، نه واجب؛ پس از کجا می دانیم که موجود، یا واجب است یا ممکن؟ ابن سینا واجب را چنین تعریف

۱. ابن سینا، اشارات، نمط ۴، فصل ۸.

۲. در این باره در فصل علیت، کمی بحث شده، اما بررسی مشروح آن را در مسئله «آفرینش» بیان می کنیم.

می‌کند: موجودی که اگر ذات آن را با قطع نظر از عوامل دیگر در نظر بگیریم، وجودش واجب باشد.^۱ این جمله یعنی چه؟ ما چگونه ذاتی را در نظر آورده و مورد توجه قرار می‌دهیم و می‌بینیم که وجودش واجب است؟ ذات مورد توجه و تصور در مورد واجب‌الوجود، یعنی چه؟ نسبت ضروری وجود به آن ذات یعنی چه؟

از طرف دیگر، ذات ممکن‌الوجود، یعنی چه؟ چگونه می‌توان ذاتی را با قطع نظر از همه عوامل دیگر، مورد توجه قرار داده و می‌بینیم که آن ذات، با وجود و عدم نسبت مساوی دارد؟^۲ ذات مساوی نسبت با هستی و نیستی یعنی چه؟ این چگونه ذاتی است که ما آن را با وجود، آن هم وجود خودش، مقایسه می‌کنیم و به این نتیجه می‌رسیم که این ذات، با آن وجود، همان نسبت را دارد که آن ذات با عدم خود؟

چنین چیزی تنها با دو ملاحظه توجیه دارد:

یکی اینکه بحث در قلمرو منطق باشد. یعنی تنها بر اساس ارتباط مفاهیم موضوع و محمول گزاره‌ها با یکدیگر جهات امکان، وجوب و امتناع را در نظر بگیریم و کاری به جهان عینی نداشته باشیم. اما حتی در قلمرو بحث‌های منطقی نیز همه نسبت‌ها و احکام بر اساس تجربه و مشاهده موجودات محسوس، تنظیم و تأیید می‌شوند. وگرنه هیچ مفهومی به خودی، به هیچ‌گونه نسبت و حکمی دلالت ندارد. هیچ‌کس نمی‌تواند از مفهوم «آ»، به این حکم برسد که «آ» نیازمند است. یا آنکه نسبت «آ» با «ب» عام و خاص، تباین یا تساوی است.

البته با فرض ذهنی می‌توان گفت که «آ»، «ب» است، یا «ب» نیست. هیچ تناقضی از این حکم‌ها لازم نمی‌آید، اما اگر بخواهیم به عنوان یک معرفت، حکم کنیم که «آ»، «ب» است، باید از بیرون از این مفهوم کمک بگیریم. وگرنه گرفتار همان شبهه امکان خودکامگی ذهن خواهیم شد که کانت مطرح کرده

۱. همان، فصل ۹.

۲. همان.

است.^۱

دیگر اینکه برای «ماهیت» پیش از وجودش و جدا از وجود، نوعی واقعیت و تحقق خیالی بپذیریم، به گونه‌ای که ماهیت را به منزله جوهر دانسته، وجود نیز به صورت عرض تخیل گردد.

اما اگر با نگاه هستی‌شناختی، واقعیت جهان را مورد توجه قرار دهیم، نه با ممکن به معنای مذکور (دارای نسبت مساوی به وجود و عدم) روبه‌رو خواهیم شد و نه با واجب‌الوجود. اگر واقعاً در جهان هستی واجب‌الوجودی داشته باشیم، دیگر جای استدلال برای اثبات آن نخواهد ماند.

در نهایت اگر «امکان» را به معنای مطلق نیاز و حتی به معنای توالی در نظر بگیریم - چنان‌که حواس ما نیز بر همین اندازه دلالت دارند - در آن صورت چنین ممکن به عوامل دیگر وابسته خواهد بود، نه به واجب‌الوجود. در این گونه وابستگی‌های تعاقبی و از نوع معدّاتی آن، نه تسلسل باطل است و نه فرض واجب‌الوجود، ضروری است.

ه اشکال از لحاظ نتیجه مرکزیت‌گویی وجودی

اگر حکم مجموعه معلول‌ها، همان حکم تک تک افراد آن باشد که این‌سینا چنین فرض کرده است؛ در آن صورت این استدلال، در مورد همه اقسام علت‌ها جریان خواهد یافت. مثلاً چون هر حادثی نیازمند ماده است، پس پیش از همه حوادث، باید ماده‌ای وجود داشته باشد. و همین‌طور در مورد صورت و غایت.

با اثبات *علّة‌العلل*، در هر یک از اقسام علت‌ها، با همین مبنای نیاز، می‌توان تعدّد قدما را نتیجه گرفت. برای اینکه چنان‌که این‌سینا تصریح می‌کند، این استدلال، با تقریر «وسط و طرف» همه اقسام علت‌ها را در بر می‌گیرد.^۲ از شمول این استدلال به همه اقسام علت‌ها، می‌توان به دو گونه نتیجه کاملاً

۱. ایمانوئل کانت، *تمهیدات*، بند ۵۲ ب.

۲. ابن‌سینا، *شفاء الیهیات*، مقاله ۸ فصل ۱.

ناسازگار با یکدیگر دست یافت.

یکی اینکه نه تنها علل فاعلی باید به *علةالعلل* پایان پذیرند، بلکه باید علل دیگر نیز به نهایت برسند و سرانجام همه اقسام *علةالعلل* ها به واجب باز گردند و به وسیله او موجود گردند.^۱

نتیجه دوم آنکه در هر قسمتی از علل، به یک *علةالعلل* برسیم. پس دارای چندین نهایت و *علةالعلل* باشیم.

آنچه در *مناظریک ارسطو* آمده، همین نتیجه دوم است،^۲ نه اول. عده‌ای استدلال *فارابی* و *ابن سینا* را همان استدلال *ارسطو* دانسته‌اند؛ اما اگر دقت کنیم، این سخن درباره *فارابی* درست است، ولی در مورد استدلال *ابن سینا* در کتاب‌هایش تفاوت می‌کند.

برای اینکه نتیجه این استدلال همان نتیجه اول است. چنان‌که *ارسطو* نیز تنها به دنبال آن است که تناهی اقسام علل را ثابت کند. نظر *ارسطو* بیشتر به جنبه معرفت‌شناختی مسئله است.^۳ در حالی که هدف *فارابی* و *ابن سینا*، جنبه هستی‌شناختی دارد. *ارسطو* می‌خواهد بگوید عللی که در شناخت یک چیز نقش دارند، متناهی‌اند، در حالی که *فارابی* و *ابن سینا* در صدد اثبات خدای هستی‌بخش کاینات‌اند.

لذا باید برای دست یافتن به هدف اثبات واجب، چیزی بر این استدلال افزود. *فارابی* با توجه به همین نکته، همراهی دو چیز را با این استدلال لازم می‌داند:

یکی اثبات مفارق و مجرد بودن آن *علةالعلل*.

دومی، اثبات علیت فاعلی که بارزترین نشانه آن لزوم همراهی علت با معلول به عبارت دیگر نیازمندی معلول به علت در بقای خویش است.^۴

ابن سینا نیز پیش از اقامه برهان یادآور می‌شود: علت وجود یک پدیده

۱. همان.

۲. *ارسطو*، *مناظریک*، کتاب دوم، فصل دوم.

۳. همان، فصل‌های ۱-۳.

۴. ابونصر *فارابی*، *رسالة فی اثبات المفارقات*، صص ۳-۴.

(علت فاعلی) باید همراه معلول وجود داشته باشد.^۱

با توجه به نکات یاد شده می‌توان دانست که ابن‌سینا در تنظیم مطالب *اشارات*، دقت بیشتری به کار برده است. برای اینکه عدم انحصار موجود در محسوس و نیاز اقسام دیگر علت‌ها، به علت فاعلی را پیشاپیش اثبات کرده است.^۲

در مورد مبنای وجوب و امکان، بحث‌ها و اشکالات دیگری نیز از طرف متکلمان اسلامی یا متفکران غربی عنوان شده که به دلیل پرهیز از طولانی‌تر شدن بحث، از ذکر آن‌ها در اینجا خودداری کرده و در فصل‌های دیگر، به خصوص در بحث آفرینش باز هم به برخی از آن‌ها خواهیم پرداخت.

و. اشکال از لحاظ ادعای ابن‌سینا

در این استدلال، برای اثبات وجود، وحدت و تنزیه واجب، هیچ نیازی به در نظر گرفتن فعل و خلق خداوند نیست.^۳ ظاهراً ابن‌سینا در اینجا به تبع عرفا، دچار نوعی ادعا و شعار است. در چنین ادعایی، مبنای عرفا شهود و حوزه شهود است که در آنجا با ظهور و تجلی حق، خلق ناپدید و یا ناپیدایند.

بدیهی است که اگر کسی در چنان قلمروی قرار گرفته باشد، خلق را واسطه شناخت حق قرار نخواهد داد که به تعبیر شبستری، چنین کاری، «خورشید را با نور شمع جست‌وجو کردن است».^۴ اما اکنون ما در جهان عادی هستیم و در اینجا چنان وضعی وجود ندارد و طبعاً باید خدا را با استدلال ثابت کرد.

در استدلال هم نمی‌توان بدون در نظر گرفتن مخلوقات و افعال خدا، به وجود او پی برد. چنین کاری نه تنها در حوزه عقل و اندیشه (فلسفه) امکان

۱. ابن‌سینا، *الهیات شفاء*، مقاله ۸، فصل ۱.

۲. ابن‌سینا، *اشارات*، نمط ۴، فصل‌های ۸-۱.

۳. همان، فصل ۲۹.

۴. محمود شبستری، *گلشن راز*.

ندارد، بلکه در حوزه کشف و شهود نیز غیرممکن است. ابن عربی می گوید:
بعضی از حکما و ابو حامد غزالی، ادعا کرده اند که می توان خداوند را
بدون نظر به جهان شناخت! این ادعا درست نبوده و غلط است.^۱

چنان که خود ابن سینا، برخلاف ادعایش، همه مقدمات استدلالش را از فعل
و مخلوق خداوند به دست می آورد. مانند: عدم انحصار موجود به محسوس،
علل اربعه، موجود ممکن و نیازمند و حتی اصل مسئله علیت و نیاز که ما آن ها
را از ملاحظه مخلوقات به دست آورده ایم.

با یادآوری دو نکته دیگر این بحث را به پایان می برم.

- یکی اینکه چنین ادعایی با حدیث قدسی معروف و مقبول عرفا در انگیزه
آفرینش و تجلی خداوند ناسازگار است. زیرا بر اساس حدیث گنت کسراً...
خداوند، جهان را به خاطر آن آفریده است که شناخته شود. هم کسی باشد که
او را بشناسد و هم کسی یا چیزی باشد که وسیله شناخت خداوند قرار گیرد.
- دیگر اینکه این گونه ادعا وقتی در اثبات واجب، این همه اشکال داشت،
در اثبات توحید و تنزیه واجب، اصلاً کارایی نخواهد داشت.

۲. سهروردی

استدلال اساسی سهروردی و تنها استدلالش در حکمة الاشراق، بر مبنای فقر
و غنا (وجوب و امکان) است. اگرچه تقریرهای او، در آثار مختلفش، از تقریر
ابن سینا متفاوت است. در اینجا استدلال حکمة الاشراق او را که با مبانی و
مقدمات جدیدی همراه است بررسی می کنیم.

سهروردی در این استدلال به مقدمات ابن سینا، در اشارات توجه داشته
است. اما طبق معمول کوشیده تا به گمان خود راه نوی در پیش گیرد. بنابراین
موجود را به نور و ظلمت و هر یک از آن دو را به جوهر و عرض تقسیم کرده
است. سپس سه مقوله از این چهار مقوله را نیازمند مقوله نور جوهری مجرد
شمرده، آن گاه این نور مجرد را موضوع «فقر» و «غنا» قرار داده است. سپس با

۱. ابن عربی، فصوص الحکم، فص ابراهیمی.

فرض فقر نور مجرد، بر اساس بطلان دور و تسلسل به وجود نور غنی «نورالأنوار» پی برده است.

ابن استدلال سهروردی با استدلال ابن سینا یک تفاوت ظاهری دارد و آن به کار بردن اصطلاح فقر و غنا به جای وجوب و امکان است. این تفاوت چون تنها یک تفاوت لفظی است مهم نیست. برای اینکه در معنا و مقصود اصلی تغییر ایجاد نمی‌کند.

اما در این استدلال سهروردی، تفاوت‌های دیگری نیز وجود دارد که در مقایسه با استدلال ابن سینا، ارزش و اعتبار چندانی ندارد؛ از جمله:

الف. تقسیم موجود به نور و ظلمت و تقسیم هر یک از آن‌ها به جوهر و عرض، به سادگی قابل توجیه نیست.

ب. وابسته کردن سه مقوله ادعایی سهروردی (نور عارض، برزخ، هیئت ظلمانی) به نور مجرد، از دو جهت محل اشکال است؛

یکی از جهت اثبات نور مجرد. روشن است که سهروردی در این موضوع یعنی در وابسته کردن، سه مقوله بر یک مقوله، به کار ابن سینا نظر داشته است. ابن سینا سه قسم از اقسام چهارگانه علت را نیازمند یک قسم دیگر، یعنی علت فاعلی دانست. اما او به اثبات علت فاعلی پرداخته و به ضرورت وجود چنین علتی، به عنوان یک عامل هستی‌بخش، استدلال می‌کند. در حالی که سهروردی برای اثبات نور مجرد دلیلی ندارد. مگر اینکه منظور او از نور مجرد همان علت فاعلی باشد. نوآوری سهروردی تنها در اصطلاح می‌باشد.

ج. مطرح کردن بطلان دور و تسلسل. با اینکه سهروردی خود به این نکته توجه داشته است که استدلال قارایی و ابن سینا بر مبنای وجوب و امکان، به بطلان دور و تسلسل نیازی ندارد،^۱ برهان خود را بر بطلان آن دو، استوار ساخته است.

اما استدلال سهروردی از راه نیاز حرکت به غایت که آن را میراث ارسطو دانسته است، چون بر اساس فهم قدما از حرکت و زنده دانستن آسمان استوار

۱. یحیی سهروردی، *المشارع، مشرع* ۴؛ *مجموعه مصنفات سهروردی*، ج ۱، صص ۳۸۶-۳۸۷.

است، چندان اعتباری ندارد.

۳. دیدگاه ابن رشد

پیش از آنکه به بحث از دیدگاه ملاصدرا بپردازیم، توجه به اشکال ابن رشد به مبنای امکان در برهان ابن سینا و دیگران و پیشنهاد تکمیلی و اصلاحی او را لازم می‌دانیم. خود ابن رشد بر این باور است که بهترین دلیل‌ها برای اثبات خدا، همان دلایل قرآنی است که بر دو مبنای عنایت و اختراع استوارند.^۱

اما در مورد مبنای امکان و وجوب بر این باور است که این مبنا به متکلمان تعلق دارد. این مبنا را نخست معتزله و سپس اشاعره به کار برده‌اند. آنان بودند که موجود را به ممکن و ضروری تقسیم کرده و از راه نیاز ممکن به فاعل به اثبات خدا پرداختند.^۲

ابن رشد مدعی است که این برهان را نخستین بار ابن سینا وارد فلسفه کرد.^۳ در حالی که این مبنا را برای نخستین بار فارابی وارد فلسفه کرده است نه ابن سینا.

ابن رشد خود این مبنا را می‌پسندد، در عین حال آن را با چند اشکال رویه‌رو می‌بیند:

یکی اینکه ممکن فرض کردن سراسر هستی، چیزی است که به خودی خود روشن نیست. اگر همانند ابن سینا به خاطر تعمیم امکان به «سراسر هستی»، امکان را به معنای «موجود دارای علت» فرض کنیم، این کار نیز نتیجه مطلوب نمی‌دهد. زیرا تقسیم موجود به علت‌دار، و بی‌علت نیز، یک تقسیم روشن و معلوم نیست تا بتوان آن را که دارای علت است، به ممکن و ضروری تقسیم کرد. بنابراین اگر منظور ما از ممکن، ممکن حقیقی باشد، در آن صورت به ممکن ضروری نیاز خواهد داشت، نه به ضروری بدون علت.

۱. محمدبن احمد ابن رشد، *الکشف*، پیشین.

۲. محمدبن احمد ابن رشد، *تهافت التهافت*، صص ۱۸۳-۱۸۴.

۳. همان، ص ۱۸۳.

و اگر منظور ما از ممکن چیزی باشد که دارای علت بوده و در عین حال ضروری باشد، لازمه آن فرض این است که چنین موجودی دارای علت است. علت آن نیز دارای علت است، تا بی نهایت. و هرگز به واجب الوجود نمی‌رسیم. زیرا در فرض امکان حقیقی، وجود علت‌های نامتناهی محال است. در حالی که در موجودات ضروری، محال بودن عدم تناهی سلسله علت‌ها روشن نیست. مگر آنکه با دلایل دیگر، حکم ممکنات را به ضروریات نیز تعمیم دهیم.^۱

این رشد سپس بحث خود را چنین ادامه می‌دهد: لازمه فرض اسباب و علل نامتناهی ممکن، آن است که یک ممکن بی‌علت را بپذیریم. اما لازمه فرض موجودات ضروری با علل و اسباب نامتناهی آن است که آن را که فرض کرده‌ایم دارای علت است، دارای علت نباشد. بنابراین نتیجه‌ای که از هر دو فرض به دست می‌آوریم، درست است. اما محالی که در هر یک از دو فرض لازم می‌آید، از محال فرض دیگر جدا است. به همین دلیل اگر کسی بخواهد استدلال ابن‌سینا را به صورت یک برهان استوار درآورد، باید استدلال خود را در دو مرحله انجام بدهد. با این ترتیب:

نخست بگوید: موجودات ممکن، نیازمند علل و اسبابی هستند که از پیش وجود داشته باشند. و اگر این علل و اسباب ممکن باشند، آن‌ها نیز نیازمند علل و اسباب دیگر خواهند بود. اگر این سلسله را بی‌نهایت فرض کنیم، لازم آید که یک موجود ممکن بدون علت پدید آمده باشد؛ و این محال است. پس باید این سلسله سرانجام به یک علت ضروری پایان پذیرد.

سپس باید بگوید حال که به یک علت ضروری رسیده‌ایم، این علت ضروری، آیا با علل و اسباب ضروری شده است، یا بدون علل و اسباب؟ اگر با علل و اسباب ضروری شده باشد، باز جای این سؤال در مورد آن علل و اسباب باقی است. و اگر این سلسله را نامتناهی فرض کنیم، لازم آید که موجودی که با علل و اسباب پدید آمده است، با علل و اسباب پدید نیامده باشد. و این محال است. پس باید سرانجام به یک علت ضروری برسیم که

نیازمند علت نباشد. این همان واجب‌الوجود است.
 اگر برهان را بدین‌گونه ارائه دهیم، اشکالی نخواهد داشت. اما اگر آن را بدان‌گونه که *ابن سینا* به کار برده است، به کار ببریم، از جهات مختلف محل اشکال خواهد بود. از جمله اینکه: امکان به معنی مشترک به کار رفته است و نیز تقسیم موجود به ممکن و غیرممکن درست نیست، زیرا موجود به این دو قسم منحصر نیست.^۱

چهار. بررسی و نقد دلایل صدرا و پیروانش در اثبات واجب

۱. دلایل صدرا

چنان‌که در فصل پیش آوردیم، *صدرا* برای اثبات واجب، سیزده دلیل آورده که همه آن‌ها پیش از او به‌گونه‌ای مطرح شده‌اند. و در غالب آن‌ها، خود *صدرا* به سابقه استدلال تصریح دارد.^۲ آنچه *صدرا* به عنوان تلاش شخصی انجام داده، تلاشی است برای ارائه تقریر جدید و کامل از برهان صدیقین. *صدرا* خودش برهان *ابن سینا* را برهان شایسته «صدیقان» نمی‌داند. به این دلایل:
 اولاً؛ در تقریر *ابن سینا*، از ممکن یا امکان ماهیات، برای اثبات واجب استفاده شده است. عیناً مانند استفاده متکلمان از حدوث موجودات.

ثانیاً؛ *ابن سینا* و دیگران، مفهوم وجود را اساس کارشان قرار داده‌اند، در حالی که وجوب، صفت مصداق وجود است. اشکال اول *صدرا* درست است، چنان‌که پیش از این گفتیم.^۳ اما اشکال دوم ایشان را بعداً توضیح خواهیم داد.
 پیش از اینکه به نقد تقریر *صدرا* بپردازیم، یادآوری این نکته را لازم می‌دانم که گزارش *صدرا* از برهان *ابن سینا* گزارش صحیحی نیست. برای اینکه، *ابن سینا*، در برهان خود، از بطلان دور و تسلسل بهره نمی‌گیرد. چنان‌که در متن استدلالش، تأکید دارد بر اینکه سلسله ممکنات متناهی باشند یا نامتناهی، در

۱. همان، صص ۱۸۵-۱۸۶.

۲. همین نوشته، کتاب سوم، فصل ۳. نیز: *صدرا، اسفار*، ج ۶، صص ۲۷-۱۴.

۳. همین فصل، بند سه.

استدلال ما اثر نخواهند داشت.^۱ با این وصف، صدر در گزارش تقریر ابن سینا بطلان دور و تسلسل را داخل استدلال کرده است.^۲

صدر نیز همانند دیگران، به جای دقت در متن اشارات ابن سینا، گزارش خواجه نصیرالدین طوسی را مورد توجه قرار داده است. اما تقریر خود صدر، از جهات مختلف محل اشکال است که به مواردی از آن‌ها اشاره می‌کنم:

الف. صدر در استدلال خود، با استفاده از مبانی بیشتر، کار را دچار ابهام و غموض کرده است. یعنی برای فهم و پذیرش استدلال صدر، باید نخست اصالت وجود را پذیرفته، سپس وحدت وجود را بپذیریم. پس از پذیرش اصالت وجود و وحدت آن، باید در مرحله سوم بپذیریم: این وجود اصیل و واحد، دارای مراتب غنی و فقیر است. در مرتبه چهارم بپذیریم که در این مراتب، بالاترین مرتبه‌ای هست که کامل‌تر از آن وجود ندارد. سپس بپذیریم که این مرتبه کامل‌تر، به چیزی وابسته نیست. در مرحله پنجم بپذیریم که بر اساس تقدم فعل بر قوه و تمام بر نقص، این مرتبه کامل، بر مراتب دیگر تقدم دارد. در مرحله ششم بپذیریم که تمام و کامل هر چیزی، همه کمالات و برتری‌های مراتب پایین‌تر از خود را دارد.

پس از این همه مقدمات، می‌توان استدلال کرد که وجود یا بی‌نیاز است که همان مرتبه کامل است و یا نیازمند است که وابسته به آن مرتبه کامل است. واقعاً طی این همه مراحل کار هر کسی نیست.

ب. بیشتر این مبانی، اصلاً با عقل و اندیشه، قابل تصور و تصدیق نیستند. آنچه ما از وحدت عینی وجود، اصالت آن، تشکیل در مراتب وجود و چگونگی تعلق این مراتب به یکدیگر درک می‌کنیم، چیزی جز مفاهیم و تصاویر وهمی و خیالی نیست. حقیقت این مسائل و موضوعات، اگر واقعیت داشته باشند، جز با شهود و مکاشفه قابل شناخت نیستند. و کسی هم که اهل

۱. ابن سینا، اشارات، نمط ۴ فصل‌های ۱۱ و ۱۵.

۲. صدر، اسفار، ج ۶، ص ۲۷.

شهود باشد، نیازی به استدلال ندارد.

ج. مسلم است که ذهن و عقل ما با قواعد و اصول خودش از قبیل علیت و امکان می‌تواند کار کند. عقل ما نمی‌تواند به جای رابطه علیت و امکان مثلاً، از رابطه تجلی یک حقیقت در مراتب و شئون مختلف و رابطه این مظاهر و مراتب و شئون با آن حقیقت، بهره جوید که این‌ها همه تنها در حوزه شهود مطرح‌اند. شهود نیز به عالم جمع و توحید مربوط است و ما اکنون در عالم «تفاوت اول» قرار داریم. اگر خودمان هم در مقام تفاوت بعدالجمع بوده باشیم، دیگران که در این مقام نیستند.

د. تقریر صدر^۱ و همه تقریرهای دیگر^۲ با صرف‌نظر از اشکالات خاص هریک از آن‌ها، همگی به شبهه خلط مفهوم با مصداق گرفتارند. اشکالات دیگری هم دارند از قبیل چگونگی تقسیم یک حقیقت به واجب و ممکن که به خاطر پرهیز از اطاله بحث از ذکر آن‌ها خودداری می‌کنم. برخی از اشکالات استدلال‌ها را خود صدر^۳ یادآور شده است.^۴

۲. پیروان صدر (طباطبایی) نسبت به تکرار و تکریم صدری

بعد از صدر، غالباً دلیل او را بیشتر مورد توجه قرار داده‌اند. از جمله طباطبایی که بیشتر موضع او با موضع صدر یکی است. چون او در میان پیروان صدر، جایگاه خاصی دارد، بحث خود را با بررسی دلایل ایشان ادامه می‌دهیم و نیز به پایان می‌بریم.

طباطبایی در آثار خود، ده دلیل برای اثبات واجب آورده است. هشت دلیل ایشان، تکرار دلایل پیشینیان است.^۵ اما دو دلیل دیگر را ظاهراً با تأمل و دقت خودشان، ابداع کرده‌اند. چون دلایل دیگر را در بررسی دیدگاه پیشینیان بررسی

۱. آشتیانی در تعلیقاتش بر شرح منظومه سبزواری، نوزده تقریر از این برهان ذکر می‌کند. ر.ک:

مهدی آشتیانی، تعلیقه بر شرح منظومه حکمت سبزواری، ص ۴۸۹.

۲. جوادی آملی، براهین اثبات خدا، ص ۲۱۶.

۳. صدر، اسفار، ج ۶، ص ۳۹ و صفحات و موارد دیگر.

۴. سیدمحمدحسین طباطبایی، نهاية الحکمة، مرحله ۱۲ فصل‌های ۱ و ۲.

- کرده‌ایم، در اینجا تنها به بررسی این دو دلیل علامه می‌پردازیم.
- الف. **تقریر خاص از برهان صدیقین.** اساس **تقریر طباطبائی** سه چیز است:
- واقعیت، لا واقعیت نمی‌شود.
 - اجزای جهان و جهان، نفی پذیرند.
 - پس جهان و اجزای آن، به آن واقعیت بالذات وابسته‌اند.^۱
- این استدلال از جهات مختلف، محل اشکال است؛ از جمله:
۱. شبهه اخذ مفهوم به جای مصداق. آن واقعیت که لا واقعیت را نپذیرد، تنها در حوزه مفاهیم است، وگرنه چنان‌که در مقدمه دوم ایشان آمده است، همه جهان و اجزای آن، نفی پذیرند.
 ۲. اگر منظور ایشان از واقعیت، واقعیت زوال‌ناپذیر در جهان خارج باشد، چنین وجود واجب را پذیرفته، سپس به اثبات آن استدلال می‌کنند.
 ۳. مادیون نیز، مانند **دموکریت** و حتی **ارسطو**، ماده را در نهایت ازلی و ابدی می‌دانند. پس ایشان نیز می‌توانند همه این مقدمات را بپذیرند، اما اعتقادی هم به مبدأ آگاه و مدبر و آفریدگار نداشته باشند.
 ۴. اشکال **محمد تقی مصباح** که آنچه با این تقریر اثبات می‌گردد، وجود یک حقیقت واجب است. اما اینکه آن حقیقت، غیر از جهان و اجزای جهان است، با این تقریر اثبات نمی‌گردد. برخلاف تقریرهای دیگر که جدایی خدا از جهان را نیز تبیین می‌کردند.^۲
 ۵. این تقریر، همان تقریر معروف عرفا است که با آن به وجوب حقیقت و طبیعت وجود استدلال می‌کنند. مثلاً **قیصری** (مرگ ۷۵۱ هـ) در مقدمه شرح **فصوص**، بر وجوب طبیعت وجود، چنین استدلال می‌کند:
- هیچ وجود مطلق نیستی نمی‌پذیرد. هر ممکنی پذیرای نیستی است. پس وجود، واجب بالذات است.^۳

۱. سید محمد حسین طباطبائی، **اصول فلسفه یا روش رئالیسم**، ج ۵، ص ۷۷ به بعد.

سید محمد حسین طباطبائی، **تعلیقات اسفار**، ج ۶، ص ۱۴.

۲. محمد تقی مصباح یزدی، **تعلیقة نهاية الحکمة**، ص ۴۱۰.

۳. داوود قیصری، **شرح فصوص این عربی**، ص ۸.

همین مضمون را از متأخرین، میرزا جواد ملکی تبریزی با این بیان آورده است: حقیقت وجود ممتنع العدم است. و هر ممتنع العدمی قدیم است بالضروره. پس حقیقت وجود قدیم است.^۱ معلوم است که حقیقت مطلق یا طبیعت کلی وجود که مورد نظر عرفا است، غیر از موجود واجب الوجودی است که فلاسفه و اهل کلام اثبات می کنند.

ب. استدلال بر مبنای وحدت طبیعی و شخصی جهان و نیاز آن به علت بیرونی.^۲ بدیهی است که چنین مبنایی به این سادگی و آسانی قابل توجیه نیست. موضوع وحدت شخصی جهان و انسان کبیر بودن آن در تاریخ باورهای بشر سابقه طولانی دارد. اما از لحاظ فلسفی یک اصل قابل تبیین و توجیه نیست، مگر اینکه اهل شهود از راه مکاشفه به چنین چیزی رسیده باشند؛ و آن هم حساب دیگری دارد که به بحث فلسفی ما مربوط نیست.

پنج. چند نکته

در پایان این بحث ذکر چند نکته را لازم می دانم:

۱. نکته ای که بعضی از معاصرین^۳ در ارتباط با برهان صدیقین مطرح کرده اند و آن اینکه منظور از صدیقان که این برهان ها را به آنان نسبت می دهند چه کسانی هستند؟ ظاهر مطلب اقتضا می کند که منظور از صدیقان عرفای اسلامی باشند. اگر منظور عرفا باشد، باید توجه داشت که خدا را با خدا شناختن برای عرفا نیز چنان که گفتیم یک جریان روشن و قابل قبول نیست مگر برای کسانی که با کشف و شهود برتر به چنین معرفتی دست یافته باشند. البته رسیدن به چنان کشفی باز هم بی مقدمه و بدون توجه به جلوه های الهی و بدون سالک و سلوک امکان ندارد.

۱. جواد ملکی تبریزی، رساله لقاء الله، ص ۱۷۷. چنان که در دلایلی که صدرا نقل کرده بود نیز، چنین استدلالی وجود داشت. (دلیل های شماره ۵ و ۶ و ۷ صدرا که از بعضی از محققان نقل کرده بود).

۲. سید محمد حسین طباطبائی، اصول فلسفه، ج ۵، ص ۸۹ به بعد.

۳. محمد تقی مصباح یزدی، تعلیقه نهایة الحکمة، صص ۴۱۱-۴۱۰.

بنابراین بهتر آن است که بگوییم: معرفت برهانی تنها راه معرفت حق است در حوزه عقل و اندیشه. اما این معرفت یک معرفت محدود است. انسان با پاکسازی درون و صفای باطن می‌تواند به معرفت برتری دست یابد که به استدلال نیازی نداشته باشد.

۲. آیه‌ای که *ابن سینا* و *صدر* و دیگران از آن به دو گونه استدلال استفاده می‌کنند چنین دلالتی ندارد. یعنی از متن آیه این بر نمی‌آید که ما در معرفت خدا، جز راه آیات آفاقی و انفسی راه دیگری داریم که عبارت است از اینکه نخست خدا را بدون واسطه‌ای از مخلوقات او بشناسیم، سپس از خود او به شناخت صفات و افعال او دست یابیم. این نکته را نیز آقای مصباح مورد توجه قرار داده‌اند.^۱

۳. برهانی که برای اثبات وجود خدا به کار می‌بریم چگونه برهانی هستند؟ آیا برهان لمی‌اند یا برهان ائی؟ مرحوم طباطبائی تصریح دارند به اینکه ما برای اثبات وجود خدا برهان لمی نداریم. برای اینکه در برهان لمی از علت به معلول پی می‌برند و خداوند علت ندارد، پس برای اثبات او نمی‌توانیم برهان لمی داشته باشیم. ایشان اصولاً در فلسفه الهی استفاده از برهان لمی را غیرممکن می‌دانند، زیرا موضوع فلسفه موجود است از آن جهت که موجود است و موجود مطلق علتی بیرون از خود ندارد.^۲ *صدرالمآلهین* نیز می‌گوید: برای وجود واجب برهان بالذات نداریم. بلکه برهان‌ها بالعرض‌اند و برخی شبیه برهان لمی‌اند.^۳

اینکه در فلسفه برهان لمی نداریم و اینکه برای اثبات وجود واجب برهان لمی نداریم، ما را به این نتیجه می‌رساند که استدلال‌های ما در حوزه متافیزیک و فلسفه هیچگاه یقین‌آور نیستند. یعنی گزاره‌ها و احکام فلسفی هیچ‌کدام با برهان لمی که دارای نتیجه یقینی باشد، به دست نمی‌آیند. در حالی که تلقی عمومی اهل فلسفه آن است که معرفت آنان همگی برهانی و یقینی‌اند.

۱. همان، ص ۴۱۰.

۲. سید محمد حسین طباطبائی، *نهایة الحکمه*، مرحله اول، فصل دوم.

۳. صدر، *اسفار*، ج ۶، صص ۲۸-۲۹.

من این بحث مهم را که آیا در خداشناسی و یا به طور کلی در حوزه فلسفه می‌توانیم گزاره‌های برهانی داشته و به معلومات یقینی دست یابیم، یا نه؟ آگاهانه در آغاز فصل مربوط به بررسی و نقد دلایل خداشناسی نیاوردم که این بحث امروزه، نیازمند فرصت و دقت بیشتر است. اما به هر حال اشاره به پیشنهادها و نظریه‌های اهل تحقیق در این باره لازم است.

الف. ظاهراً کسی پیش از صدر^۱ وارد این بحث نشده است. نظر صدر^۲ در مورد اثبات واجب چنین است: برای اثبات واجب، برهان بالذات اقامه نمی‌شود، بلکه برهان‌ها بالعرض‌اند و برخی از آن‌ها شبیه برهان لمی‌اند.^۳ صدر^۴ توضیح نمی‌دهد که آیا اگر برهان لمی نباشد و شبیه لمی باشد از طرف دیگر بالذات نبوده و بالعرض باشد، افاده یقین می‌کند یا نه؟

از لحاظ دیگر، صدر^۵ در مورد برهان‌های مورد استفاده در فلسفه به طور کلی، چیزی نمی‌گوید. یعنی او هیچ توجیه یا توضیحی در ماهیت براهین فلسفی نمی‌دهد که آیا لمی‌اند یا ائی و نتایج آن‌ها یقینی می‌باشند یا نه؟

ب. طباطبایی با صراحت در هر دو مورد، نظر داده است. او برهان اثبات واجب‌الوجود و همه براهین فلسفی را از نوع «برهان ائی» می‌داند.^۶ از طرف دیگر، این مسئله را یادآور می‌شود که از نظر اهل منطق، برهان ائی بر دو قسم است: اگر از معلول به علت پی ببریم، آن را در اصطلاح، «دلیل» می‌نامند. و اگر از لازم آشکاری به لازم دیگری که آشکار نیست، پی ببریم، آن را «ان مطلق» می‌نامند. همه اهل منطق این تقسیم را می‌پذیرند.^۷ او سپس اضافه می‌کند که برهان‌های فلسفی از نوع دوم هستند. و نوع دوم از برهان ائی برخلاف نوع اول آن افاده یقین می‌کند. اما نوع اول آن جز در موردی که از انحصار علت آگاه باشیم، افاده یقین نمی‌کند. بنابراین همه مسائل فلسفی و

۱. همان. ضمناً از عنوان «بالعرض» بودن استدلال چند توجیه داریم که در تعلیقات صفحه ۲۹،

ج ۶ اسفار آمده است که از آن‌ها سیر از مفهوم به مصداق است.

۲. سیدمحمدحسین طباطبایی، تعلیقات اسفار، ج ۶، ص ۲۹. سیدمحمدحسین طباطبایی،

نهایة الحکمة، مداخل کتاب و مرحله ۱۲ فصل ۱.

۳. برای نمونه: ابن سینا، فسط، برهان، ص ۷۹.

خداشناسی با استدلال‌هایی اثبات می‌شوند که از نوع برهان «ان مطلق» اند و افاده یقین می‌کنند.^۱

ج. تعمیم علت به حوزه مفاهیم و اعتباریات و معقولات ثانیه را مبنای لمی و یقینی بودن برهان‌های فلسفی و اثبات واجب بدانیم. یا اینکه علت را تنها در ثبوت حد اکبر به حد اصغر مبنا قرار بدهیم نه در وجود خارجی حد اصغر. یا اینکه اگر وجود مطلق را هم دارای علت ندانیم، افراد این وجود مطلق دارای علت هستند، پس می‌توانند برهان لمی داشته باشند. یا اینکه لااقل در مسائل مربوط به افعال الهی و معلول‌های او می‌توانیم برهان لمی داشته باشیم.^۲

موارد فوق دیدگاه‌ها در مورد برهانی یا یقینی بودن گزاره‌های فلسفی و خداشناسی هستند.

د. همه این اظهارات در نهایت به یک مبنا باز می‌گردد و آن مبنای منطق ارسطویی ما است. به نظر من ما باید در دو چیز تجدیدنظر کرد: یکی در تعریفی که از یقین داریم که من آن را در جایی دیگر به تفصیل توضیح داده‌ام.^۳ دیگر در نظام منطقی خودمان در زمینه استدلال کرد باید به تغییرات بنیادی دست بزنیم و خود را از محدوده مقولات ارسطویی و حد و برهان منطق قدیم بالاتر بکشیم و مسئله پی بردن از علت به معلول و نیز مسئله ذاتیات را از نو بررسی کرده و اعتبار و ارزش آن‌ها را مشخص سازیم. در این مورد نیز من کارهایی کرده‌ام که قسمتی از آن آماده نشر است.^۴

۱. سید محمد حسین طباطبائی، *نهایة الحکمة*، مرحله دوازده، فصل دوم و اسفار، ج ۶، تعلیق، ص ۲۷.

۲. محمد تقی مصباح یزدی، *تعلیقه علمی نهایة الحکمة*، ص ۱۴ به بعد.

۳. سید حبیب یثربی، *از یقین تا یقین*، فصل پنجم به بعد.

۴. البته از فصل هفتم به بعد کتاب از یقین، تلاشی است در جهت پیدا کردن، راه نو و کارآمد برای تأملات فلسفی. اما هنوز کار جدی آغاز نشده است!

فصل ششم

چگونگی تصور خدا

یک. پیش از اسلام

سابقه بحث از چگونگی علم بشر به خدا را نیز همانند مسایل دیگر، از یونان باستان پی می گیریم. چون این مسئله، یک مسئله جدید است، در آثار پیشینیان چندان مورد توجه قرار نگرفته است. لذا دوران پیش از اسلام را در دو مرحله مورد بررسی قرار می دهیم: از آغاز تا فلوطین، سپس از فلوطین تا ظهور کلام اسلامی.

۱. از آغاز تا فلوطین

الف. افسانه و اسطوره

به نظر من، خدایان افسانه‌ای و اساطیری دوران باستان که ساخته و پرداخته وهم و خیال انسان‌هایند، به‌طور کلی اشیا و حوادث طبیعی جاندار شده‌اند که بعداً انسان‌انگارانه سامان‌دهی شده‌اند. طبعاً به تدریج تعالی یافته و حالت غیرمادی (متافیزیکی) پیدا کرده‌اند. مثلاً خورشید به عنوان خدا پذیرفته شده، سپس، همین خورشید را انسان‌انگارانه، دارای، حیات و عقل و اراده و قدرت تأثیر دانسته‌اند. سپس خدایی دیگر و انسان‌گونه، ماورایی و نامرئی تصور شده که خورشید مظهر آن به‌شمار رفته است.

اگر آثار هومر^۱ (حدود قرن نهم پیش از میلاد) و هزیود^۲ را مطالعه کنیم، با انواع خدایان روبه‌رو می‌شویم. تنها *ایلیاد هومر* کافی است تا دریابیم که خدایان، گاه جنبه یک پدیده طبیعی دارند و گاه یک موجود مجرد شخصی‌اند که به یک پدیده طبیعی مانند خورشید، آسمان و زمین تعلق دارند. یا به مفاهیم انتزاعی مانند، جنگ، وحشت و خواب تعلق دارند.^۳

به هر حال خدا را بر اساس افکار و ذهن یونانیان باید چنین تعریف کرد: موجودات زنده‌ای که بر مقدرات زندگی انسان‌ها، حاکم‌اند. *ژیلسون* می‌نویسد:

تعریف خدای یونانی باید چنین باشد: خدا به دیده هر یک از موجودات زنده، موجود زنده دیگری است که بر حیاتش ربوبیت دارد.^۴
بنابراین مبنای شناخت آنان از خدا، چیزی جز خصوصیات انسان و مسائل و موضوعات متعلق به زندگی او نبود. این شناخت یا توهم و تخیل، ساخته قوای ادراکی انسان بود.

ب. افلاطون و ارسطو

ظاهراً *افلاطون* چنان‌که در مسئله پیدایش خدایان، از عرف متداول پیروی می‌کرد،^۵ در تصور خدا نیز پیرو همان عرف می‌باشد.^۶ اگر بیشتر دقت کنیم، تصور او از خدایان، همانند تصور او از «مثال» خواهد بود؛ موجودات ثابت و باقی، از نوع همین موجودات متغیر و فانی. *ژیلسون* می‌گوید:

خدای *افلاطون* موجود فردی و زنده‌ای است که واجد همه صفات اصلی مثال است.^۷ *افلاطون* خداشناسی را میراث پیشینیان می‌داند. و

1. Homer

2. Hesiod

۳. ر.ک: هومر، *ایلیاد*، ترجمه سعید نفیسی.

۴. اتین ژیلسون، *خدا و فلسفه*، ص ۲۴.

۵. تئودور گمپرتس، *متفکران یونانی*، ج ۲، کتاب پنجم، فصل ۱۹.

۶. افلاطون، *تیمائوس*، ۴۰ د، ۶ و ۴۱ الف ۳.

۷. اتین ژیلسون، *خدا و فلسفه*، ص ۳۸.

انسان‌انگاری خدایان را نه تنها مردود نمی‌شمارد، بلکه تنها الگوی مناسب انسان را برای سامان دادن به تصور خدا، همین نفس انسانی می‌داند.^۱

افلاطون، ارواح انسانی را از جنس خدایان می‌داند. یعنی روح هر انسان، یک خدا است. چنان‌که نفوس ستارگان و خورشید، خدایند.^۲ بنابراین هر که خود را بشناسد، خدا را شناخته است (من عرف نفسه، عرف ربه).

اما *ارسطو*، از جهات مختلف با *افلاطون* فاصله دارد، از جمله در «تصور خدا» محرک نخستین *ارسطو*، نه آفریدگار است و نه مدبر، بلکه یک معشوق است. نه خدای *ارسطو*، کاری به جهان دارد و نه نفس بشر از جنس خدایان است. به همین دلیل، شاید چیزی درباره تصور خدای فلسفی خود برای گفتن ندارد. اگر خدای توده مردم را عنوان کند، طبعاً در فهم و تصور خدایان به نوعی با مردم هماهنگ بوده است. خدای *ارسطو* یا خدایانش، وحدت عددی و شخصیت فردی دارند.^۳

اما از *ارسطو* نکته مهمی را در تصور خدا می‌آموزیم. و آن اینکه: باید از هرگونه انسان‌انگاری خدا پرهیز کرد.^۴

ارسطو منشأ تصور خدا را دو چیز می‌داند: نفوس خود آدمیان و حرکت ستارگان.^۵

مبنای *ارسطو*، در تصور چنین خدایی چه می‌تواند باشد؟ به نظر می‌رسد که *ارسطو* در این کار دو هدف را دنبال می‌کرد:

یکی حفظ استقلال عوامل طبیعی جهان هستی در فعل و انفعال. دیگری تلاش در تبیین «کمال مطلق» خدا، زیرا هرگونه عمل و فعالیتی، نشان نیاز و نقص است.

۱. افلاطون، نوامیس، ۶۴۱ به بعد و ۸۹۹ تا ۹۰۷. و جمهوری ۳۷۷ به بعد. اتین ژیلسون، خدا و فلسفه، ص ۴۰.

۲. اتین ژیلسون، خدا و فلسفه، ص ۳۸ و افلاطون، نوامیس، پیشین.

۳. ارسطو، متافیزیک، ۱۰۷۴ آ.

۴. همان، ۱۰۷۴ ب.

۵. اتین ژیلسون، خدا و فلسفه، ص ۴۱، به نقل از: ارسطو، قطعه ۱۲، مجموعه آثار چاپ برلین ۱۸۷۰ م، ج ۵ ص ۱۲۷۵ به بعد.

بدیهی است که با تصور ارسطویی از خدا، این دو هدف به دست می‌آیند. ارسطو، پس از مرگ اسکندر که او را گرامی می‌داشت، تنها یک سال زنده بود. اما همین یک سال را نتوانست در آن بماند. زیرا مردم او را به بی‌دینی متهم کردند. شاید مردم حق داشتند! زیرا از دو هدف یاد شده، دومی برای مردم به سادگی قابل توجیه نیست. مردم نه تنها عمل و فعالیت را نشان نقص و نیاز نمی‌دانند، بلکه دلیل کمال و صفات کمالی خدا نیز می‌شمارند. *خدای در خواب ارسطو*، با *خدای مرده نیچه*، برای دین‌داران فاصله چندانی ندارد.

شاید به همین دلیل باشد که بعد از ارسطو، خدای او چندان مورد توجه قرار نگرفت. حتی پیروان او نیز به چنین خدایی، علاقه نشان ندادند. شاید یکی از دلایل غلبه گرایش‌های دینی بر فلسفه، همین نکته باشد که خدای فلسفه به کار دین‌داران نمی‌آید! زیرا هدف فیلسوف، فهم جهان به عنوان «شیء» است، در حالی که اساطیر یونانی حاکی از تصمیم راسخ انسان به تنها نماندن در میان اشیای جهان است. به همین دلیل من با ژیلسون در این نظر موافقم که *اسطوره ممکن است راه دین‌داری بوده و یا خودش یک امر دینی باشد*، اما نمی‌تواند راه دستیابی به فلسفه حقیقی باشد.^۱ و هیچ فلسفه راستین، نمی‌تواند به صورت جدی با اسطوره و افسانه، هماهنگ گردد. بنابراین بسیار طبیعی بود که راه افسانه و اسطوره و دین‌های مبتنی بر اسطوره، از تفکر فلسفی جدا گردد.

در جریان همین بازگشت به دین، کمی پس از مرگ ارسطو، در مکتب رواقیان که خدا را یک «آتش فعال» تصور کرده و آن را درونمایه موجودات جهان و روح آن‌ها و مبدأ اصلی هستی می‌دانستند، نیایش و قربانی و دین عامه مورد توجه قرار می‌گیرد. در نیایش مشهور *کلئانتس*، از زئوس درخواست می‌شود که فرزندان خود را از سلطه خطا رهایی بخشد. و کمی جلوتر در مورد این فرزندان چنین آمده است:

در میان همه موجودات، تنها ما فرزندان تو هستیم که به هر کجا

۱. اتین ژیلسون، *خدا و فلسفه*، صص ۳۲-۳۳. بر اساس همین نکته، عقلانیت اسلام، نشان می‌دهد که این دین، بر خلاف ادیان دیگر، افسانه بشر ساخته نیست.

می‌رویم، صورت تو را با خود داریم.^۱

تصور «پدر» و «فرزندان» در گرایش‌های غیرعقلانی یونانیان و یونانی‌مآبان یک مسئله جدی است. در مکتب اپیکوریان، هم‌زمان با رواقیان، خدایان را کاملاً انسان‌انگارانه تصور می‌کردند؛ مرکب از اتم‌های عالی، شبیه انسان، اما با بدنی لطیف‌تر، مذکر و مؤنث و اهل خوراک و عیش نوش که کاری به کار انسان ندارند.^۲ ظاهراً رواقیان نیز، در تصور چنین خدایی، استقلال طبیعت و آزادی و آرامش انسان را دنبال می‌کردند. بر این اساس که انسان در دنیا از طرف خدایان، اداره و تهدید نمی‌شود. پس از مرگ هم که نابودی محض است، ترس بی‌معنا است. اندیشیدن، بهترین پرستش و دین‌داری است.^۳

در قرن اول میلادی، یک متفکر کلبی به نام دیون خروسوسوم می‌گفت: تصور خدا برای همگان فطری است. این تصور حاصل تأمل در آفرینش است. اما هیچ‌کس نمی‌تواند ماهیت خدا را تصور کند. تصویر انسانی خدا کاملاً طبیعی است. زیرا انسان عالی‌ترین موجودی است که ما از آن تجربه داریم.^۴ با پیدایش مکتب نوفیثاغوری از حدود یک قرن پیش از میلاد، در اسکندریه و شاید هم تحت تأثیر تعالیم یهود، برای حفظ برتری و تنزیه خدا، واسطه‌هایی میان خدا و جهان عنوان می‌شود.

خدای اول به عنوان پدر، سپس خدای دوم که آفریدگار است و سوم که اصل جهان است، با نام‌های به ترتیب: پدر، خالق و مخلوق؛ یا پدر بزرگ، نوه و نتیجه.^۵ ظاهراً تصور اینان از این خدایان، چندان روشن نبوده و بیشتر حالت اسطوره‌ای داشته است.

اوُدُرس اسکندرانی (۲۵ ق م) و پلوتارک (۴۵ م) و آلپینوس (حدود قرن

۱. فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه، ج ۱، بخش ۵، فصل ۳۶.

۲. لوکریوس، درباره طبیعت اشیاء، دفتر سوم، ۱۸ به بعد و دفتر پنجم، ۱۱۹۸ به بعد. فردریک

کاپلستون، تاریخ فلسفه، فصل ۳۷، برتراند راسل، تاریخ فلسفه غرب، ج ۱ فصل ۲۷.

۳. منابع پیشین.

۴. دیون خروسوسوم، خطابه‌ها، ۱۲، ۶۱.

۵. فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه، فصل ۴۲.

دوم میلادی) از افلاطون متوسط‌اند. اولی به خدای سه جنبه‌ای (ثلیث) و دومی به وحدت خدا تأکید داشت. سومی نیز به تثلیث (خدای نخستین، عقل و نفس) باور داشت. درباره چگونگی تصور خدا، پلوتارک درک عقلانی از خدا را یک درک ضعیف نامیده و نفس را پس از رهایی به معرفت کامل‌تری توانا دانسته است.^۱

فیلمون یهودی در اسکندریه (مرگ اواسط قرن اول میلادی) وارث دیدگاه‌های التقاطی و متنوع، بر اساس تعالیم تورات و الاهیات یهودی، خدا را چنین تصور و تصویر می‌کرد: وجود محض، بسیط، قائم بذات، آزاد، بیرون از زمان و مکان و محیط بر همه.^۲ اما در مورد چگونگی معرفت و تصور ما، فیلمون می‌گوید:

درک علمی خدا ممکن نیست، زیرا برای درک خدا باید خدا شویم که محال است.^۳

بلکه تنها در شهود مستقیم (وضوح و بداهت) قابل درک است.^۴ فیلمون فضیلت را اساس معرفت می‌دانست. از نظر وی، انسان باید بیشترین شباهت ممکن را به خدا کسب کند. او می‌گوید:

خلسه عالی‌ترین مرحله حیات نفس در این جهان خاکی است،^۵ که معرفت الاهی را ممکن می‌سازد.^۶

بدین‌سان زمینه مکتب فکری خاصی که بعدها به نام *فلوپیون* و *نوافلاطونیان* شناخته شد، پدید آمد.

۱. فردریک کاپلستون، *تاریخ فلسفه*، فصل ۲۲.

۲. فیلمون، *هجرت ابراهیم*، ۱۶، ۱۹۲/ *اخلاق قایل*، ۴۸، ۱۶۷.

۳. فیلمون، *قطعه الف*، ۶۵۴.

۴. فیلمون، *اخلاق قایل*، پیشین. مقایسه شود با تعبیر: «عرفان صریح عقلی» ابن سینا، *اشارات*، نمط ۴ فصل ۲۷.

۵. فیلمون، *خلقت عالم*، ۵۰، ۱۴۴/ *انسانیت*، ۲۳، ۱۶۸.

۶. فیلمون، *اخلاق قایل*.

۲. فلوطین و بعد از او

الف. فلوطین

برخلاف بسیاری از پیشینیان، دیدگاه *فلوطین* (قرن سوم میلادی) در ارتباط با مسئله تصور خدا، روشن و صریح است. *فلوطین* خدا را غیرقابل توصیف و تعریف دانسته، تنها راه معرفت را «شهود» می‌داند. *فلوطین* مسائل مورد علاقه و اعتقاد خود را به تکرار در رساله‌های مختلف مطرح می‌کند. مسئله تصور خدا نیز همین‌طور، در رساله‌های مختلف مورد بحث قرار گرفته است. اما به نظر من در رساله پنجم از نه‌گانه پنجم، توضیح جالب و روشنی دارد که آن را بررسی می‌کنیم.

فلوطین، بر این اساس که خدا، «این» نیست و «نامی» برای او نمی‌باشد، او را قابل تعریف و شناخت عقلانی نمی‌داند.^۱ حکم به هستی خدا، عقلانی است، اما عقل نمی‌تواند به «چگونگی» او دست یابد.^۲ این یک نکته بسیار دقیق معرفت‌شناختی است که تا تعین، هویت و تمایز در کار نباشد، مفهوم و نام، در میان نخواهد بود. و چون ذهن ما با نام و مفهوم سرو کار دارد، پس نمی‌تواند از یک حقیقت بی‌تعین‌شناختی به دست آورد.

انسان باید با سیر در مراحل، از حس و عقل فراتر رفته، در خلسه‌ای، دوگانگی از میان برخاسته و با خدا متحد گردد. البته این دیدار در حوزه خودآگاهی، قابل بیان و توصیف نیست. چون حقیقت بی‌تمایز، در ظرف و قالب تمایز و مفهوم نمی‌گنجد.^۳

بعد از *فلوطین*، دیگر جا برای دقت‌های عقلی تنگ شده بود. پیروان *فلوطین* یک مکتب عملی راه انداخته بودند که به یک دین اسطوره‌ای شبیه‌تر از یک مکتب فکری و فلسفی بود. لذا به آسانی در قالب مسیحیت نوپای نیازمند

۱. فلوطین، نه‌گانه‌ها، ۵، ۵.

۲. همان.

۳. همان، ۱، ۲ و ۳، ۴، ۶، ۹، ۱۱-۷؛ فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه، فصل ۴۵، برتراند

راسل، تاریخ فلسفه غرب، ج ۱ فصل ۳۰.

محتوا، جا گرفت. و خود به عنوان یک مکتب، ناپدید شد. در اوایل قرن ششم میلادی، تعلیم فلسفه به فرمان امپراطور یوستیانیوس (ژوستین) ممنوع گردید. من با برتراند راسل در این نظر موافقم که فلسطین نقطه پایان فلسفه یونانی و نقطه آغاز کیش مسیحی بود.^۱

این بود میراث تفکر یونانی که ممکن است در مواردی متفکران اسلامی را تحت تأثیر قرار داده باشد.^۲

دو. چگونگی تصور خدا در جهان اسلام

در اینکه ما نمی‌توانیم درباره ذات خداوند، چیزی بدانیم و بگوییم، مسلمانان اتفاق نظر دارند. اما به هر حال این مسئله همیشه مطرح بوده است که می‌خواهیم درباره خداوند چیزی بدانیم و بگوییم. اما چگونه؟ گرایش‌های نوافلاطونی و عرفانی در جهان اسلام نیز، این کار را در توان عقل نمی‌دانند.^۳ اکنون چگونگی تصور خدا، دیدگاه علمای دین، متکلمان و فلاسفه را در تاریخ تفکر اسلامی پی می‌گیریم.

مرکز تحقیقات کلامی و فلسفی

۱. دیدگاه محدثان و علمای دین، بر اساس دلالت ظاهر کتاب و سنت

خدای اسلام، دقیقاً دارای همان خصوصاتی است که بشر از دیرباز در جست‌وجوی آن بوده است. انسان عامی در جست‌وجوی خدای متشخص، صاحب قدرت و توان عمل بود. خواص در عین علاقه‌مندی به چنین خدایی، از ترس گرفتار شدن به انسان‌انگاری، خدا را تا می‌توانستند، انتزاعی و غیرفعال تعریف می‌کردند.

۱. برتراند راسل، تاریخ فلسفه غرب، ج ۱، فصل ۳۱؛ فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه، فصل ۴۷ (اواخر فصل).

۲. این را بررسی خواهیم کرد.

۳. دیدگاه اینان را بعداً بررسی می‌کنیم.

اما خدای اسلام خدایی است که در عین تشخیص و تدبیر جهان، از هرگونه همانندی با انسان منزّه است. بنابراین باید گفت که از نظر اسلام، همیشه نوعی تشبیه همراه با تنزیه مورد توجه است. تشبیه برای امکان تصور خدا و تنزیه برای پرهیز از کاستی‌های تصور بشری. و لذا حتی پیش از پیدایش گروه‌های کلامی، بحث تشبیه و تنزیه در ارتباط با تصور و شناخت خدا، مطرح بود.^۱ منشأ اختلاف و بحث این بود که هر دو مفهوم تشبیه و تنزیه در آیات قرآن بارها آمده‌اند.

ابن خلدون همین آیات به ظاهر متعارض را زمینه‌ساز پیدایش سه دیدگاه مختلف می‌داند. این سه دیدگاه عبارتند از:

الف. دیدگاه مسلمانان نخستین که بیشتر به آیات تنزیه، توجه داشتند.
ب. گروهی که تشبیه را جدی گرفته و در تصور و فهم خدا، انسان‌انگارانه فکر می‌کردند.

ج. گروهی که با تأویل آیات تشبیه، آن‌ها را با آیات تنزیه تطبیق می‌دادند.^۲
گروه اول دیدگاه خود را با دو دلیل توجیه می‌کردند:
- یکی کثرت آیات تنزیه.

- دیگری وضوح و ظهور دلالت آیات تنزیه.

البته منظور ابن خلدون از آیات تشبیه، آیاتی است که برای خدا، شکل انسانی ارائه می‌دهند. مانند آیاتی که بر دست و چشم و صورت خدا دلالت داشته یا به حرکت و نشستن او دلالت دارند؛ چنان‌که منظور وی از آیات تنزیه، علاوه بر آیات نفی مثل و مانند، همه آیاتی است که خدایان دیگر و بت‌ها را محکوم می‌کند.^۳

اما دیدگاه گروه دوم، به دلیل کثرت و وضوح آیات تنزیه، مقبولیت و رواج چندانی نیافت. اما گروه سوم به دلیل وجود آیات متعدد تشبیه از طرفی و لزوم

۱. ابن خلدون، مقدمه، ویرایش کاترمر، ج ۳، ص ۳۶.

۲. همان، صص ۳۸-۳۷.

۳. همان.

تنزیه خدا از طرف دیگر، مقبولیت و رواج فراگیری یافت. اگر چه واژه تأویل را همه پیروان این دیدگاه، به یک معنا به کار نبرده‌اند.

تأویل در آغاز به این معنا بود که: «خدا بدنی دارد، نه مانند این بدن‌ها»، «بانگی دارد نه مشابه این بانگ‌ها» و همین‌طور در مورد دست، صورت، فرود آمدن و نشستن خدا و غیره.^۱

اما ابن‌خلدون این دیدگاه را متناقض دانسته است. زیرا چنین تأویلی در حقیقت، نفی همان چیز اثبات شده است.^۲

منظور از عنوان کردن بحث تشبیه و تنزیه آن است که ما هر چه به سوی تشبیه برویم، معرفت ما آسان‌تر و روشن می‌شود؛ و هرچه به تنزیه نزدیک شویم، شناخت ما از خدا دشوارتر می‌گردد. اما کثرت و وضوح آیات تنزیه، در اصالت و اهمیت تنزیه، جای تردید باقی نمی‌گذارد. به همین دلیل است که مسئله امکان معرفت و تصور خدا و چگونگی آن، در تفکر کلامی و فلسفی ما با اشکالات و ابهاماتی نیز همراه است.

در فلسفه اسلامی، چندان وارد این بحث نشده‌اند، اگرچه در این رابطه نکته‌هایی گفته‌اند. اما متکلمان اسلامی، تا حدودی به این موضوع پرداخته‌اند. به همین دلیل، ما سابقه بحث را نخست در کلام پی می‌گیریم و سپس به نکته‌های فلاسفه اسلام می‌پردازیم.

۲. چگونگی شناخت ما از خدا از نظر متکلمان

به نظر من، حاصل تلاش اهل کلام را در این زمینه، می‌توان بیش از آثار معروف کلامی دیگر، در شرح مقاصد تفتازانی ملاحظه کرد. تفتازانی مانند بعضی از اهل کلام، در شرح مقاصد،^۳ مسئله علم به حقیقت خدا را به صورت

۱. همان، ص ۳۸.

۲. همان.

۳. سعدالدین تفتازانی، شرح المقاصد، ج ۴، ص ۲۱۲. و متکلمان دیگر مانند ایجی، قاضی عسقلانی، میرسید شریف، شرح موافق، قم، شریف رضی، ج ۸، ص ۱۴۳؛ فخرالدین محمد رازی، المباحث المشرقیه، ج ۲، ص ۵۲۱.

یک مسئله مستقل مورد بحث قرار داده و می‌گوید: متفکران اسلام در این مسئله، دو دیدگاه مختلف دارند به این شرح:

۱. عده زیادی از محققان، بر این باورند که دستیابی بشر به شناخت و تصور حقیقت خدا، امکان ندارد.

۲. اکثریت اهل کلام، بر خلاف آنان، شناخت و تصور خدا را ممکن می‌دانند.

ناگفته نماند که متکلمان در طرح مسئله، وقوع و حصول معرفت را از امکان آن جدا می‌کنند.^۱ طبعاً مسئله امکان و جواز، بر وقوع و حصول تقدم دارد. یعنی مهم این است بدانیم که آیا شناخت و تصور خدا ممکن است یا نه؟ برای اینکه تا امکان و جواز شناخت معلوم نگردد، بحث از وقوع شناخت، معنا نخواهد داشت.

متکلمان، فلاسفه را به‌طور عام و از اهل کلام نیز کسانی مانند ابو حامد غزالی و امام الحرمین جوینی را طرفدار دیدگاه اول (عدم امکان شناخت خدا) دانسته، و اکثر متکلمان اشعری مسلک و همه معتزله را پیرو دیدگاه دوم می‌شمارند.^۲

و اما دلایل طرفین؛

۱. آنان که دست یافتن بشر را به تصور و شناخت خدا غیر ممکن می‌دانند، با دلایل مختلف به اثبات ادعای خود می‌پردازند. از جمله قاضی عضد ایچی که دلایل زیر را آورده است:

الف. آنچه ما از خدا می‌دانیم، جز عرض، مانند وجود، یا سلب مانند جوهر نبودن، یا نسبت مانند خالق بودن، نیست. آمده می‌گوید:

آن چه از خدا در می‌یابیم یا صفات خارج از ذات، و یا صفات سلبی و اضافی‌اند و این‌ها به خصوصیت ذات واجب دلالت ندارند، اگرچه به وجود یک حقیقت مستقل و متمایز دلالت دارند. چنان‌که ما با خاصیت جذب آهن، به وجود چیزی که دارای این اثر است، پی می‌بریم و نیز

۱. سعدالدین تفتازانی، شرح المقاصد، ج ۴، ص ۲۱۴ میرسید شریف جرجانی، شرح الموافف.

۲. همان.

می‌دانیم که آن چیز، از چیزهای دیگر متمایز است. اما هرگز از این راه نمی‌توانیم به حقیقت آن چیز پی ببریم.^۱

ب. اوصافی که از خدا می‌شناسیم، همه کلی و قابل صدق بر دیگران‌اند. لذا در نفی شریک از خدا، نیازمند استدلالیم. در حالی که ذات او یک حقیقت شخصی و جزئی است. پس آنچه می‌دانیم، غیر از آن چیزی است که نمی‌دانیم. به عبارت دیگر آنچه می‌دانیم اوصاف‌اند. اما ذات را تصور نکرده و نمی‌شناسیم.^۲

تفتازانی نیز همین دو دلیل را برای عدم حصول تصور آورده، سپس برای عدم امکان آن، به صورت‌های زیر استدلال کرده است.

الف. علم و شناخت، نیازمند حصول صورت موجودات در ذهن است. حصول صورت، تنها با انتزاع ماهیت کلی آن‌ها امکان دارد. و چون واجب، ماهیت کلی‌ای که با عوارض تشخص یافته باشد، ندارد، پس علم به واجب امکان ندارد.

ب. علم و آگاهی از واجب، یا باید به صورت بدیهی باشد که به اتفاق همه، بدیهی نیست. و یا به صورت تحدید و تعریف باشد که واجب حد (جنس و فصل) ندارد. و یا از طریق «رسم» باشد که رسم افاده علم به حقیقت نمی‌کند.^۳

فخرالدین رازی، بدون تفکیک حصول معرفت، از جواز و امکان آن، چهار دلیل برای ناشناخته بودن حقیقت خدا برای بشر آورده است. این برهان‌ها عبارتند از:

الف. چون خداوند علت همه موجودات جهان است؛ و چون علم به علت مستلزم علم به معلول است، پس ما با علم به خدا باید به همه کاینات علم داشته باشیم. در حالی که چنین نیست.

ب. آنچه ما از واجب‌الوجود، دریافته‌ایم، تعدادی اوصاف کلی است. و قید

۱. ایچی و جرجانی، شرح موالف، ج ۸، صص ۲۱۴-۲۱۳.

۲. همان.

۳. سعدالدین تفتازانی، شرح المقاصد، ج ۴، صص ۲۱۵-۲۱۴.

کلی، هیچگاه باعث جزئی شدن نمی‌گردد. پس آنچه از واجب می‌دانیم، چیزی جز مجموعه‌ای از امور کلی نیست. و از هویت شخصی و جزئی واجب، چیزی معلوم ما نشده است.

ج. از راه استقرا به این نتیجه رسیده‌ایم که برای شناخت موجودات دور از دسترس حواس ظاهری ما، جز دو راه وجود ندارد؛

- یکی وجدان و تجربه درونی آن، مانند تشنگی و لذت.

- دیگری تلاش برای فهم آن‌ها از راه تشبیه و تمثیل، مانند آنکه برای ناشناختن لذت موسیقی را با تشبیه به چیزهای دیگر توضیح دهیم.

بنابراین، حقیقت واجب‌الوجود را که برای ما قابل درک تجربی نیست، با تشبیه و تمثیل نیز نمی‌توان شناخت.

د. ادراک با حصول صورت و ماهیت موجودات است. خداوند دارای ماهیت معقولی نیست که با حقیقت عینی وی یکی باشد. وگرنه باید مانند ماهیات دیگر، قابل صدق بر افراد متعدد باشد.^۱ و نیز باید به خود ماهیت‌های موجود در اذهسان، عنوان واجب صدق کند و در نتیجه، واجب دارای مصداق‌های متعدد گردد و توحید حق باطل شود.^۲

۲. آنان که معرفت و تصور خدا را ممکن می‌دانند، یعنی اکثریت اهل کلام، دو راه در پیش می‌گیرند:

- یکی استدلال برای اثبات ادعای خودشان.

- دیگری رد و ابطال دلایل مخالفان.

اما استدلال برای امکان و حصول معرفت خدا، به این شرح است:

الف. ما وجود خدا را در می‌یابیم و می‌شناسیم. چون ماهیت او نیز همان وجود او است، پس ماهیت او را نیز می‌شناسیم. وگرنه لازم آید که یک چیز با یک اعتبار هم معلوم باشد و هم مجهول.^۳

۱. فخرالدین محمد رازی، المباحث المشرقیه، ج ۲، صص ۵۲۴-۵۲۱.

۲. سعدالدین تفتازانی، شرح المقاصد، ج ۴، صص ۲۱۵-۲۱۴.

۳. سعدالدین تفتازانی، المحصل، صص ۲۷۲-۲۷۱؛ سعدالدین تفتازانی، شرح اسماء الله الحسنی،

ب. اگر ذات واجب معلوم ما نباشد، باید هیچ حکمی درباره آن نداشته باشیم، در حالی که ما درباره او بر مبنای صفات و افعالش احکام مختلفی صادر می‌کنیم. حتی اگر بگوییم که ذات خدا بر ما معلوم نیست، این خود یک حکم است.^۱

اما رد و ابطال استدلال مخالفان به اختصار عبارت است از:
الف. راه علم و تصور منحصر به آن نیست که چیزی را بالبداهه بدانیم یا با حدّ و رسم دریابیم. بلکه از راه الهام و عنایت الاهی و تغییر شرایط نفس بشر نیز امکان دارد.

ب. اینکه اگر ماهیت واجب در ذهن قرار بگیرد، از آن جهت که مصداق واجب است، باعث کثرت واجب خواهد بود؛ در رد آن می‌توان گفت: آنچه با توحید منافات دارد، تعداد افراد عینی واجب است، نه صورت ذهنی او.

ج. اینکه می‌گویند اگر ذات واجب معلوم نباشد، حکم با تشبیه و تمثیل نیز بر او امکان نخواهد داشت، درست نیست؛ زیرا در امکان حکم تشبیهی، تصور کامل حقیقت واجب لازم نبوده، بلکه یک تصور اجمالی کافی است.^۲
د. تعریف به رسم نیز ممکن است ما را با حقیقت چیزی آشنا کند.^۳

۳. چگونگی شناخت ما از خدا، از نظر فلاسفه

از کندی در این باره چیزی نیافتیم. اما فارابی نکته‌های قابل توجهی به شرح زیر دارد:

الف. او نخست به یک نکته معرفت‌شناختی اشاره می‌کند که نفس انسان تا گرفتار ماده است، مجردات و اوصاف مجردات را چنان‌که در حال تجرد از ماده می‌تواند بشناسد، نمی‌تواند بشناسد. انسان پیش از تجرد حتی چنان‌که باید

۱. سعدالدین تفتازانی، شرح المقاصد، ج ۴، ص ۲۱۴.

۲. این پاسخ را من تکمیل و تنظیم کرده‌ام و به این صورت در منابع نیامده است. تا پاسخی به استدلال بند «ج» مخالفان داده باشیم.

۳. ایچی و جرجانی، شرح مواقف، ج ۸، ص ۱۲۵؛ سعدالدین تفتازانی، شرح المقاصد، ج ۴، صص ۲۱۵-۲۱۳.

و شاید، ذات مجرد خود را نیز نمی‌تواند بشناسد.

ب. بنابراین نفس انسان مادامی که اسیر بدن است، تنها می‌تواند تخیلی از موجودات داشته باشد، نه تعقل. زیرا او با عقلیات آشنا نبوده و کارش یکسره با حسیّات است. به همین دلیل به حسیّات اطمینان یافته و چنین می‌پندارد که عقلیات، وجود واقعی ندارند و چیزی جز وهمیات مطلق نمی‌باشند.

ج. انسان توان آن را ندارد که از حقیقت موجودات آگاه گردد. بنابراین ما جز خواص و لوازم و اعراض موجودات را نمی‌شناسیم. به همین دلیل ما از حقیقت خدا، عقل، نفس، فلک، آب، خاک و غیره چیزی نمی‌دانیم. و نیز حقیقت همین اعراض را هم نمی‌شناسیم. همین نکته زمینه اختلافات اعتقادی را فراهم آورده است.^۱

د. ما از راه همین خواص و لوازم به وجود اشیای خاص پی برده، سپس خواص دیگری را برای او شناسایی می‌کنیم. سپس به وجود واقعیت (انیت) آن پی می‌بریم. چنان‌که در مورد نفس و مکان و موجودات دیگری که ما انیت و واقعیت آن‌ها را نه از راه شناخت آن‌ها، بلکه از راه نیست‌ها و رابطه‌های آن‌ها با موجودات دیگر، و با از راه عوارض و لوازم آن‌ها می‌شناسیم.

مانند نفس؛ ما وقتی می‌بینیم که جسمی حرکت می‌کند و حرکتش طبیعی نیست، پی می‌بریم که این جسم را عامل دیگری حرکت می‌دهد. سپس در خواص و لوازم این عامل، دقت می‌کنیم، تا سرانجام به انیت آن پی می‌بریم. فارابی پس از این نکته‌ها، نظر خود را در مورد شناخت ما از خدا چنین توضیح می‌دهد:

ما حقیقت خدا را نمی‌شناسیم. بلکه تنها این را می‌دانیم که او واجب‌الوجود است. و وجوب وجود از لوازم او است، نه حقیقت او. سپس بر اساس این لازم، به لوازم دیگر او مانند یگانگی و اوصاف دیگرش پی می‌بریم.^۲ او در ادامه به توضیح چند نکته می‌پردازد به این شرح:

۱. ابونصر فارابی، تعلیقات، صص ۴-۶.

۲. همان؛ و ابونصر فارابی، تعلیقات، بند ۳-۶.

الف. خدا حد دارد، ولی بسیط است. حد همیشه چند جزء دارد، اما محدود لازم نیست که همیشه دارای اجزا باشد. بلکه عقل ما چیزهایی را اعتبار می‌کند که به منزله جنس و فصل باشند. بنابراین، می‌توان واجب را تعریف کرد، بی‌آنکه دارای اجزا باشد.

ب. در مورد حد، عنوان «واجب‌الوجود» را به صورت بدیهی و نه کسبی درک می‌کنیم، البته بر اساس تقسیم وجود به واجب و ممکن. سپس به اوصاف دیگر او مانند وحدت، از راه وجوب پی می‌بریم.

ج. وجود از لوازم ماهیات است نه از مقومات آن‌ها. اما ماهیت واجب‌الوجود همان انیت او است. بنابراین باید وجود او یک حقیقت عینی بوده و موضوع احکام صفات سلبی و ثبوتی باشد. تخصص و تشخیص چنین وجودی، جز با شدت و تأکد نخواهد بود. چنین وجودی یک حقیقت بی‌نام است که با عنوان تأکد وجود و غیره از آن تعبیر می‌کنند. شایسته‌ترین عنوان برای او همین حقیقت واجبیت است. البته به معنی مطلق نه به معنی عام کلمه. از قوای چنین وجودی نیز، با عنوان «لوازم» تعبیر می‌شود. زیرا حقیقت این قوا برای ما شناخته شده نیست. در صورتی که حقیقت واجب شناخته شود، عنوان وجوب وجود، نسبت به آن حقیقت جنبه «شرح‌الاسم» خواهد داشت.^۱

این‌سینا مسئله چگونگی شناخت و تصور واجب را به‌طور جدی مورد بحث قرار نمی‌دهد. او پس از آنکه هرگونه ماهیت و جنس و حد را از واجب نفی می‌کند، می‌گوید:

برای واجب هیچ‌گونه حد و برهانی وجود ندارد. بلکه او برهان همه چیز است. برای او دلالت‌های روشنی در کار است. اگر به تحقیق بنگریم، خداوند بعد از انیت خود با سلب مشابهات و ایجاب اضافات توصیف می‌گردد. زیرا همه چیز از او است.^۲ او در آخرین نوشته فلسفی خود، اشارات می‌گوید: خداوند هم‌تا و ضد ندارد و نیز جنس و فصل ندارد، پس حد نیز ندارد. و جز

۱. ابن‌نصر فارابی، تعلیقات، صص ۴-۶. و چاپ تهران، بندهای ۹-۷.

۲. ابن‌سینا، شفاء‌الغیبات، مقاله ۸، فصل ۵.

با «عرفان عقلی روشن» اشاره پذیر نمی باشد.^۱

این، عیناً همان تعبیری است که در قسمت اول این فصل، از فیلسوف نقل کردیم.^۲

این سینا در تعلیقات عیناً مطالب فارابی را آورده است؛ از جمله:

انسان در زندگی دنیوی گرفتار بدن و انگیزه های جسمانی است و تا چیزی را آشکارا نبیند و یا با حواس خود درک نکند، باور نمی کند. و هر چه را نتواند با حواس خود درک کند، دارای وجود و واقعیت نمی داند. زیرا به حواس خود انس گرفته و در تنگنای بدن از حقایق نامحسوس غافل است.^۳

این سینا پس از بحث درباره قوای ادراکی انسان می گوید:

انسان نمی تواند حقیقت موجودات را دریابد، به خصوص حقیقت موجودات غیر مرکب را. تنها چیزی که برای انسان قابل درک است، لوازم و خواص موجودات است. و چون خداوند بسیط ترین موجودات است، آنچه انسان می تواند از او دریابد، سرانجام چیزی جز وجوب وجود نیست که از ویژه ترین لوازم او است.^۴

سپس *این سینا* همان مطالب *فارابی* را تکرار می کند: ما از موجودات جهان جز خواص و لوازم و اعراض آنها را نمی شناسیم. ما از فصول و مقومات اشیا، خبر نداریم. همین قدر می دانیم که موجوداتی هستند با خواص و عوارض و لوازم خودشان. به همین دلیل ما حقیقت خداوند، عقل، نفس، فلک، آتش، آب و خاک را نمی شناسیم.

این سینا در این قسمت نیز، همان توضیحات و مثال های *فارابی* را عیناً

تکرار می کند.^۵ سپس نکته ای را که *فارابی* گفته تکرار می کند:

اجزای حلا یک حقیقت بسیط، اجزای قوام آن نیستند. این اجزا را عقل ما اعتبار می کند، در حالی که آن حقیقت بسیط دارای جزء نیست. ما خداوند را

۱. این سینا، *اشارات و تشبیهات*، نمط ۴، فصل ۲۷.

۲. همین فصل، بند یک، آخر شماره ۱.

۳. این سینا، *التعلیقات*، صص ۳۰-۳۱.

۴. همان، ص ۳۴.

۵. همان، صص ۳۴-۳۵.

همین قدر می‌شناسیم که واجب‌الوجود است. این شناخت، یک شناخت بدیهی است بدون کسب. زیرا ما وجود را به واجب و ممکن تقسیم می‌کنیم.^۱

سهروردی نیز این مسئله را به صورت جدی مورد بحث قرار نداده است. اما در معرفت‌شناسی سهروردی و نیز در مقوله‌بندی موجودات در نور و ظلمت، نکته‌هایی هست که می‌تواند تکلیف شناخت خدا را تا حدودی روشن سازد. نکته معرفت‌شناختی سهروردی این است که او نیز مانند ابن‌سینا، همان موضع فارابی را تأیید می‌کند که شناخت فصول و ذاتیات موجودات، کار دشواری است. بنابراین تعریف‌های ما باید با مجموعه‌ای از عوارض و لوازم موجودات باشد. اما با این شرط که مجموعه این عوارض و لوازم به یکی از سه صورت زیر به آن موجود خاص، اختصاص داشته باشند:

- یا تک تک این مجموعه از عوارض و لوازم خاص آن موجود باشد.

- یا بعضی از آن‌ها.

- یا مجموعه آن‌ها، همه با هم، از مختصات آن موجود باشد.^۲

اما نکته مربوط به مقوله‌های نور و ظلمت او، این است که بر اساس این مقوله‌بندی، خدا در مقوله نور قرار گرفته و به نوعی دارای ماهیت می‌گردد.^۳ بدیهی است که داشتن ماهیت در امکان و چگونگی شناخت و تصور ما اثر می‌گذارد.

اما صدرالمتألهین محمد شیرازی، این مسئله را در اثر اصلی و بزرگ خود *الأسفار الأربعة* در چند جا مطرح کرده است. اینک نگاهی به این موارد:

الف. او در یک‌جا می‌گوید که حقیقت خداوند برای هیچ‌کس با علم حصولی (دریافت صورتی از او) معلوم نمی‌گردد. این موضوع مورد اتفاق حکما و عرفا بوده و با برهان‌های مختلف اثبات شده است. زیرا خدا دارای ماهیت نیست، تا به ذهن ما انتقال یابد. خاصیت وجود هم همین خارجیت

۱. همان، ص ۳۵.

۲. شهاب‌الدینی یحیی سهروردی، *حکمة الاشراق*، مجموعه مصنفات، قسم اول، مقاله اول، ضابط هفتم.

۳. همان، قسم دوم، مقاله اول، فصل‌های ۳ و ۸ و ۹ و مقاله دوم، فصل دوم.

است و به ذهن انتقال نمی‌یابد. بنابراین هیچ‌کس کنه حقیقت حق را با عقل و حس نمی‌تواند دریابد. چون همه معلول‌اند و معلول هرگز به علت خود احاطه پیدا نمی‌کند.

اما اینکه ذات حق مشهود کسی نباشد، درست نیست، بلکه هر کسی به اندازه فیضی که از او می‌گیرد، یعنی به میزان ظرفیت وجودی خود، حضرت حق را در می‌یابد.

او در ادامه بحث تأکید می‌ورزد: ادراک معلولات از علت‌العلل، همیشه از پشت حجاب‌ها خواهد بود. انسان حتی در حال فنا نیز در حجاب تعیین خویش است. سپس علم را مانند جهل، به بسیط و مرکب تقسیم می‌کند. و ادعا می‌کند که ادراک بسیط حق برای همه کس در اصل فطرتش حاصل است. برای اینکه وجود هر چیزی عین ارتباط به واجب‌الوجود است. پس ادراک هیچ چیز بدون ادراک خدا، امکان ندارد. اما این ادراک یک ادراک مرکب نیست، یعنی ادراک هر معلولی با ادراک علت آن همراه است، اما انسان از این ادراک، آگاه نیست. به بیان دیگر، انسان می‌داند ولی نمی‌داند که می‌داند.^۱

ب. صدر در جایی دیگر متعلق علم بشر را بر سه قسم می‌داند:

- آن‌ها که وجودشان در نهایت قوت است، مثل خدا و عقول.

- آن‌ها که وجودشان در نهایت ضعف است یا معدوم صرف‌اند، مانند

هیولا، زمان، حرکت و ممتنعات.

- آن‌ها که در میان این دو حالت قرار دارند، مانند اجسام.

عقول بشر تا گرفتار بدن‌اند، توان ادراک قسم اول را ندارند، اما به خاطر نهایت قوتشان، چنان‌که توان ادراک قسم دوم را نیز ندارند به خاطر نهایت ضعف و نقصانشان. بنابراین عقل بشر تنها به ادراک نوع سوم، توانا است.^۲

ج. صدر در جای دیگر پس از نقل نظر ابن‌هریری که تجلی حق همیشه به میزان استعداد محل تجلی است، می‌گوید که اختلاف مردم در معرفت حق به

۱. صدرالمتألهین، مفاتیح ج ۱، صص ۱۱۹-۱۱۳

۲. همان، ص ۳۸۷.

تفاوت آن‌ها در تجلیات حق مربوط است. یعنی هر کسی در جایگاه خاص خودش، تجلی مناسب خود را دریافت می‌کند و در نتیجه معرفت او در حد مشاهده همین تجلی خواهد بود.^۱

این بحث را با نظر علامه طباطبائی به پایان می‌بریم. از فلاسفه جهان اسلام، تا به حال کسی این مسئله را به‌طور مستقل و جدی مورد بحث قرار نداده است. علامه طباطبائی تنها کسی است که در اصول فلسفه، فصل جداگانه‌ای به این بحث اختصاص داده است.^۲ او مبنای بحث را در امکان تصور خدا، توان ادراک انسان از موجود مطلق دانسته و تلاش می‌کند تا چگونگی تصور ما از خدا را بر اساس تصور ما از «مطلق» توضیح دهد.

ایشان نخست اشکال را به این صورت طرح می‌کنند: ما عملاً در زندگی مادی خود، با موجودات محدود، معلول و مقید سروکار داریم. بنابراین حس و خیال ما از تصور یک حقیقت نامتناهی و مطلق ناتوان خواهد بود. «ما هرگز نمی‌توانیم با توجه عادی خود موجود مطلق را تصور نماییم».^۳

سپس برای حل این مشکل می‌گویند: ما برخلاف فرض بالا، همیشه با تصور مطلق سروکار داریم! برای اینکه هر تصور مقیدی، عبارت است از مجموعه‌ای تصور مطلق.

زیرا هر مقید، مجموع چندین مطلق است که به واسطه مقارنت و برخورد، همدیگر را مقید ساخته و از اطلاق انداخته‌اند.^۴

علامه چنین ادامه می‌دهند: «انسان کوتاه سفید» مقیدی است که از سه مطلق به وجود آمده است. پس ما مطلق را تصور کرده‌ایم، ولی در میان قیود.^۵ سپس ایشان برای توضیح مطلب، یک مثال آورده‌اند: «تصور یک روستایی از نیویورک»، که آن را صد برابر آبادی خود تصور می‌کند. سپس ادامه می‌دهند:

۱. همان، ج ۲، صص ۳۶۷-۳۶۳.

۲. سید محمد حسین طباطبائی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۵، ص ۹۹.

۳. همان.

۴. همان، ص ۱۰۱.

۵. همان.

ما برای اصلاح تصور وی می‌گوییم: نیویورک آبادی است، لیکن نه از این آبادی‌ها.^۱

آن‌گاه چنین نتیجه می‌گیرند:

ما اطلاق مفهوم را پیوسته با نفی نگهداری می‌نماییم. و نیاز ما به این نفی، در مورد علت جهان هستی (خدا) از هر مورد دیگر بیشتر است.^۲

این بود تحلیل طباطبائی از چگونگی تصور ما از خدا، اما این تحلیل از جهات مختلف محل اشکال است. به مواردی از این اشکالات اشاره می‌کنیم:

۱. ایشان مفهوم کلی را با تصور و درک حقیقت مطلق، یکی گرفته‌اند، در حالی که این دو با هم تفاوت دارند؛ اگرچه مفهوم کلی با مفهوم مطلق تفاوت ندارد. «انسان سفید کوتاه» را می‌توان مثال مطلق مقید شده در نظر گرفت و نیز می‌توان مثال کلی جزئی (جزئی نسبی) شده دانست. اگر فقط مفهوم انسان سفید کوتاه را در نظر بگیریم، ذهن ما به چنین کاری توانا است و جای تردید هم نیست. مشکل ما این نیست که آیا ذهن ما می‌تواند تصور کلی و مطلق داشته باشد و سپس آن را مقید سازد، یا نه؟ این مسئله جای تردید نیست. در مورد خدا مشکل ما این نیست که آیا می‌توان چند مفهوم از قبیل خدا، علة‌العلل، واجب‌الوجود و غیره را تصور نمود یا نه؟ بلکه مشکل ما در فهم و درک چگونگی استناد این تصور به خارج، و امکان عینی و خارجی این تصور است.

۲. ایشان در آغاز بحث، چنان عنوان می‌کنند که انگار برای ذهن ما، تصور مطلق، آسان‌تر از مقید بوده و مطلق بر مقید تقدم دارد. در صورتی که با مثالی که آورده‌اند، عملاً نشان داده‌اند که تصور نیویورک بر پایه تصور روستا سامان می‌یابد. یعنی باید نخست تصور مقید داشته باشیم تا بتوانیم تصور مطلق بسازیم.

۳. علامه اضافه کرده‌اند که ما برای اصلاح تصور آن روستایی، از نفی بهره می‌گیریم و به او می‌گوییم: «نیویورک آبادی است، لیکن نه از این آبادی‌ها» و

۱. همان، صص ۱۰۳ - ۱۰۲.

۲. همان، ص ۱۰۴.

نیاز ما به این نفی در مورد خدا بیشتر است.^۱

حال باید دید که طباطبایی، پس از حدود یازده قرن، چه چیزی در تصور خدا به دیدگاه علما و محدثان و اهل ظاهر افزوده است؟ نظر آنان همگی این بود که خدا موجود است، نه مثل موجودات دیگر و عالم است نه مثل عالمان دیگر و... همین نگرش بود که بعدها به عنوان «اصل مخالفت» معروف شد. طباطبایی نیز همین را می‌گوید و نه چیز دیگر یا بیشتر.

۴. چنان‌که گفتیم مشکل ما در امکان تصور یک مفهوم کلی نیست. بلکه مشکل در ارتباط آن، با واقعیت مشخص و متعین خارجی است. ما این مفهوم را باید در دو مرحله با واقعیت خارجی و مابازاء آن ارتباط دهیم: یکی در انتزاع این مفهوم از آن واقعیت. دیگری در مقام دلالت و تطابق این مفهوم با آن واقعیت. مرحوم طباطبایی در این باره چیزی بر سخن متکلمان پیشین نیفزوده است. در حالی که اصلاً آنان به این مشکل توجه نداشته‌اند. مرحوم طباطبایی توجه دارد و آن را به عنوان یک مسئله مطرح می‌کند.

۵. اما اگر به عنوان «مطلق» دقت شود، خود مشکل دیگری بر مشکلات ما می‌افزاید. برای اینکه:

اولاً؛ چنان‌که در منطق بیان شده است، کلیات و مطلق‌ها مفاهیم انتزاعی‌اند و به‌طور مستقل در خارج وجود ندارند. از نظر طبقه‌بندی نیز کلیات، تا به صورت فردی از یک نوع در نیابند، تحقق خارجی نخواهند داشت. مثلاً ما جوهر کلی نداریم، همچنین حیوان یا انسان کلی و مطلق در جهان خارج نداریم. آنچه در خارج هست، افراد انسان یا اسب است که حیوان و انسان هم در ضمن آن افراد، واقعیت پیدا کرده و در خارج موجود می‌گردد.

علاوه بر این، ما هرگز با ضمیمه کردن یک مفهوم کلی به مفهوم کلی دیگر، به حقیقت جزئی و شخصی نمی‌رسیم. بنابراین با ضمیمه کردن مجموعه‌ای از اوصاف و قیود کلی به یکدیگر، یک حقیقت متعین شخصی به دست نمی‌آید. البته ممکن است بگویند که این‌ها به حوزه ماهیات مربوط‌اند و

واجب ماهیت ندارد. این هم چنان که خواهد آمد، مشکل را حل نخواهد کرد. ثانیاً؛ اطلاق تضمین شده به وسیله سلب، یعنی مفهوم مطلق که اطلاق آن را با سلب «تعیین»ها و «تقید»ها حفظ می‌کنیم، به هر حال برای ما فقط این قدر آگاهی می‌دهد که آنچه مورد نظر ما است یک چیز مطلق است، اما هیچ چیز نیست. این هیچ چیز نبودن (سلب) یک داوری است و گزاره ما در این داوری، یک موضوع دارد و یک حکم سلبی یا سلب حکم. مثلاً اگر بگوییم آ، ب نیست یا سبب، اسب نیست، وقتی این گزاره جدی تلقی می‌شود که ما تصویری از دو طرف داشته باشیم. یعنی هم بتوانیم «آ» را تصور کنیم، هم «ب» را؛ هم سبب را درک کنیم، هم اسب را. اما اگر از یک طرف تصویری نداشته باشیم، این داوری چگونه امکان دارد و چه ارزش معرفتی خواهد داشت؟ ثالثاً؛ اگر مطلق مفهوم، یا به عبارت دیگر، یک مفهوم مطلق ذهنی، مابازاء مطلق خارجی داشته باشد، مطلق خارجی یعنی چه؟ یعنی یک حقیقت بی‌تشخص و بی‌تعیین؟ آیا خدا یک حقیقت نامتشخص و نامعین است؟ کدام یک از فلاسفه و متکلمان اسلام، خدا را حقیقت نامعین و غیرمتشخص دانسته‌اند؟ ژان وال می‌گوید:

نامتناهی بودن مبدأ جهان، تنها در نزد *اناکسیماندروس* و *ملیسوس* و *فلوطین* دیده می‌شود. دو فیلسوف نخستین، برای اینکه نامتناهی را برتر از متناهی می‌انگاشتند، به شدت مورد نقد و انتقاد *ارسطو* قرار گرفته‌اند. بنابراین در نظر حکمای اوایل، خداوند بیشتر به صورت متناهی تصور می‌شده است. اساساً متناهی بودن در نظر آنان نوعی فضل و کمال بوده است. تنها با ظهور فلسفه نوافلاطونی و مسیحیت است که این نظر متحول شده است.^۱

ما دیدگاه یونانیان معتقد به مطلق و نامتناهی و نامحدود بودن خدا را در گذشته^۲ نقل کردیم. این دیدگاه هرگز نمی‌تواند با عقل و منطق مورد بررسی قرار گیرد. لذا پیروان این دیدگاه‌ها هر کدام به نوعی بر غیر عقلانی بودن

۱. ژان وال، بحث در مابعدالطبیعه، ص ۷۸۸.

۲. همین نوشته.

ارتباط انسان با خدا تأکید می‌کردند.^۱ برای اینکه عقل ما با کثرت و تمایز سروکار دارد، در حالی که در نامتناهی و کلی، هیچ‌گونه تمایز و کثرت وجود ندارد.

اما اگر ارسطو به این نکته اصرار می‌ورزد که متناهی از نامتناهی بهتر است، شاید به این دلیل باشد که از نظر مشاء و عقل و اندیشه عادی همه انسان‌ها، اصالت و عینیت به افراد مشخص و متعین تعلق دارد و کلیات مبهم و غیر موجودند. در حالی که از نظر دیدگاه‌های نوافلاطونی و عرفانی، تعینات جزئی وهم و خیالی بیش نبوده و اصالت و واقعیت در انحصار آن حقیقت مطلق و کلی است.^۲

علامه طباطبایی خودشان درباره چگونگی تصور فلاسفه و متکلمین اسلام از توحید واجب‌الوجود، بر این باورند: به خاطر انس و الفت انسان با وحدت عددی، همه فلاسفه از دوران باستان تا قرن دهم هجری (۱۶ میلادی) وحدت واجب را عددی می‌دانستند. دیدگاه متکلمان نیز همین وحدت عددی بود. اما پس از گذشت هزار سال از هجرت، فلاسفه اسلام به «وحدت اطلاق» واجب پی بردند.^۳

اگرچه بحث ما در مسئله توحید نیست، اما همین وحدت عددی، در ارتباط با تعین واجب بسیار اهمیت دارد.

آری! اینکه همه انسان‌ها و متفکران، وحدت خدا را از نوع وحدت عددی دانسته‌اند درست است و نیز درست است که عده‌ای در جهان اسلام، این وحدت را «اطلاق» دانسته‌اند. اما سخن علامه در این باره، از چند جهت محل اشکال است:

یکی اینکه مبنای چنین باوری را انس انسان با وحدت عددی دانسته‌اند، در حالی که حوزه عقل و اندیشه انسان، جز این‌گونه وحدت را در نمی‌یابد.

۱. مانند دیدگاه فلوپین که کمی پیش، نقل شد. و دیدگاه عرفای اسلام.

۲. برای توضیح بیشتر، ر.ک: سیدیحیی بشری، *هیار نقد*، ۲، مسئله وجود کلی.

۳. سیدمحمدحسین طباطبایی، *المیزان*، ج ۶، ص ۱۰۴.

چنان‌که طرفداران اطلاق واجب همگی این نکته را قبول دارند. دیگر اینکه قضیه به قرن دهم هجری هیچ ربطی ندارد. برای اینکه عقیده به اطلاق و صرافت و کلیت خدا و مبدأ هستی نیز از هند و یونان باستان وجود داشته، در جهان اسلام نیز پس از پیدایش صوفیه، از همان قرن پنجم هجری مطرح بوده است.

این بود گزارشی از دیدگاه اهل کلام و فلاسفه اسلام در مورد امکان تصور و شناخت خداوند، در فصل بعدی به تحلیل و تبیین این موضوع می‌پردازیم.



مرکز تحقیقات کلامی و فلسفی اسلامی



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

فصل هفتم

تحلیل دیدگاه‌ها در تصور خدا

تصور و معرفت ما از موجودات به یکی از سه صورت زیر می‌باشد:

الف. تصور و شناخت سلبی (تنزیهی). در این گونه تصور، تکیه و تأکید ما بر سلب و نفی است. مانند اینکه ما موجود مجرد را جسم ندانسته و شکل، بعد، زمانی و مکانی بودن را از آن سلب کنیم.

ب. تصور و شناخت اثباتی (ماهوی). این گونه شناخت بر ماهیت پدیده استوار است. مانند اینکه انسان را با «حیوان ناطق» تصور می‌کنیم.

ج. تصور و شناخت مرکب از نفی و اثبات. مانند اینکه در تعریف نفس انسان بگوییم: جوهری که از لحاظ ذات مجرد است، اما از جهت فعلش مجرد نیست.

البته اگر دقت کنیم، هرگز سلب، بی‌اثبات نبوده و اثبات نیز به دور از سلب نمی‌باشد. برای اینکه در آنجا که سلب می‌کنیم، از چیزی سلب می‌کنیم. وقتی می‌گوییم: مجرد، شکل و بعد ندارد، معنایش این است که در اینجا چیزی هست که شکل و بعد ندارد. و نیز در جایی که می‌گوییم: انسان حیوان ناطق است، عملاً غیر حیوان و غیر ناطق را از تعریف او دور می‌کنیم. یعنی در حقیقت می‌گوییم او جسم بی‌جان، یا جاندار بی‌اندیشه، نیست.

چنین چیزی اقتضای طبیعت ذهن ما است، نه یک قرارداد و دستور. اگر به صورت یک قاعده و دستور منطقی یا معرفت‌شناختی نیز مطرح گردد، جنبه

توصیف و گزارش از واقعیت جریان ذهن بشر خواهد بود، نه دستورالعمل تأسیس و تنظیم ذهن و اندیشه. برای اینکه ذهن ما بر «هو هویت» استوار است. یعنی بر تمایز پدیده‌ها، تمایز، ترکیبی از نفی و اثبات است. وقتی سبب را از چوب تشخیص می‌دهیم، عملاً در مورد هر دو، چیزی را اثبات کرده و چیزی را سلب می‌کنیم. سبب، سبب است و چوب نیست. و چوب، چوب است و سبب نیست. بنابراین در یک تصور و شناخت عقلانی، از اثبات و سلب ناگزیریم.

حال باید دید که از این اثبات و سلب، کدام مهم‌تر بوده و نقش بنیادین معرفت را برعهده دارد؟

چنان‌که سابقه منطق و معرفت‌شناسی نشان می‌دهد، محور معرفت، جهت اثباتی تعریف است. در حد و رسم موجودات، این مهم است که بدانیم: آن چه است. بدیهی است وقتی که چستی یک موجود، معلوم شد، طبعاً بسیاری از «آن، چه نیست»ها، یعنی سلب‌ها و نفی‌ها خودبه‌خود معلوم خواهند شد. همچنین اگر تا حدودی ندانیم که یک موجود چه است، طبعاً حکم ما به اینکه آن موجود، چه نیست، دشوار خواهد بود. چنان‌که در ضمن دلایل طرفداران امکان شناخت و تصور خدا آمده بود که اگر ما شناختی از خدا نداشته باشیم، هیچ حکمی درباره خدا، حتی حکم به اینکه خدا معلوم ما نیست نمی‌توانیم صادر کنیم.^۱

پس از گزارش دیدگاه‌های متکلمان و فلاسفه، به نظر من، برای امکان دستیابی به نتیجه بهتر و نیز برای بررسی و ارزیابی این دیدگاه‌ها، نخست باید تکلیف دو مسئله را روشن کنیم:

- یکی اینکه منظور ما از ماهیت چیست؟
- دیگری چگونگی علم ما به موجودات جهان.
- اینک به بحث از این دو مسئله می‌پردازیم.

۱. همین اثر، فصل پیش، دلایل طرفداران شناخت خدا؛ و نیز سعدالدین تفتازانی، شرح المقاصد، ج ۴، ص ۲۱۴.

یک. ماهیت یعنی چه؟

ابن سینا در تعریف ماهیت می گوید:

روشن است که هر چیزی دارای حقیقت ویژه‌ای است. و این حقیقت ویژه، ماهیت، همان چیز است.^۱

او در جای دیگر می گوید:

هر چیزی ماهیت خاصی دارد که با داشتن آن ماهیت، آن چیز است. و این ماهیت حقیقت و بلکه ذات آن چیز است.^۲

انسان در همان تجربه‌های نخستین خود، از پیرامونش، بر دو اساس با موجودات دیگر ارتباط برقرار می‌کند:

- یکی اینکه آن‌ها هستند، (رنالیم خام).

- دیگر اینکه آن‌ها چیستند، (هویت یا تعین).

انسان‌ها مشکل خود را در مورد هستی اشیا بیشتر با حواس خود حل کرده و می‌کنند. در مورد چیستی موجودات نیز با تکیه بر حواس خود، با ابداع و وضع اسامی و عناوین، مشکل خود را حل کرده‌اند. این اسامی و عناوین بر اساس شکل ظاهری و آثار و خواص پدیده‌ها انتخاب شده‌اند.

اما با پیدایش تفکرات منطقی و فلسفی، چیستی پدیده‌ها بیشتر مورد توجه قرار گرفته و دانشمندان برای به دست آوردن تعریف‌های دقیق‌تر، کوشیدند. در نهایت این تعریف‌های دقیق‌تر را بیان کننده ماهیت موجودات دانستند.

در فلسفه اسلامی، تعریف بر دو پیش فرض بنیادی استوار است. یعنی برای به دست آوردن ماهیت و حقیقت و ذات موجودات، بر اساس این دو پیش فرض تلاش می‌کنند:

یکی مقولات دهگانه. یعنی بر اساس این باور که موجودات جهان به‌طور کلی در ده مقوله، طبقه‌بندی شده‌اند (یک مقوله جوهر و نه مقوله عرض).

و دیگری ماده و صورت. یعنی هر موجودی دو جنبه دارد: یکی ماده و دیگری صورت.

۱. ابن سینا، *عقاید الهیات*، مقاله اول، فصل ۵.

۲. همو، *عقاید منطقی (المدخل)*، ص ۲۸.

ما این دو پیش فرض را از ارسطو و شارحانش به ارث برده ایم. بنابراین در تعیین ماهیت، حد و تعریف پدیده‌ها باید دو چیز را تعیین کنیم. یکی مقوله آن چیز و دیگری عنوان‌های حاکی از ماده و صورت آن را. که عبارتند از جنس و فصل. بنابراین ماهیت هر چیزی عبارت است از جنس و فصل آن چیز. که در حقیقت صورت کاملی از ذات و واقعیت آن چیز را ارائه می‌دهد.^۱

به نظر من در حوزه معرفت‌شناسی و فلسفه اسلامی در ارتباط با ماهیت در دو مورد با اشکال جدی روبه‌رو هستیم. این دو مورد را به اختصار یادآور می‌شوم.

الف. ارج و اعتبار ماهیت

از نظر متفکران ما ترکیبی از جنس و فصل که بیان‌کننده ماهیت موجودات‌اند، همه عوامل بنیادین واقعیت آن‌ها را نشان می‌دهند و هیچ عنصر و عاملی ناشناخته نمی‌ماند. بنابراین ماهیتی که در تعریف موجودات به کار می‌رود، صورت کاملی از مقومات و عوامل و عناصر تشکیل‌دهنده آن شیء است. لذا هر مفهومی که بخشی از حقیقت یک شیء را نشان بدهد، یک مفهوم ماهوی شمرده نمی‌شود. مثلاً مفهوم حیوان به تنهایی و نیز مفهوم ناطق به تنهایی اگرچه بر جزء ماهیت دلالت دارند و از ذاتیات انسان به‌شمار می‌روند، اما مفهوم ماهوی به‌شمار نمی‌روند، بلکه به عنوان مفاهیم ذاتی نامیده می‌شوند. و مفاهیمی که در ماهیت و ذات دخالت نداشته باشند «عرضی» نامیده می‌شوند.^۲

اشکالات این دیدگاه عبارتند از:

۱. تنظیم ماهیت و حد و تعریف اشیا بر اساس دو پیش فرض ارسطویی (مقولات؛ ماده و صورت)!

این تنظیم به خصوص با قطعی شدن ترکیب جسم از اجزا باید مورد

۱. ابن سینا، اشارات و تنبیها، ج ۱، ص ۴۳ و شفا، پیشین، ص ۳۴.

۲. برای نمونه: ابن سینا، شفا، منطق، صص ۳۸-۳۰.

تجدید نظر قرار بگیرد. مسلم است که نظریه ماده و صورت بر بطلان ترکیب جسم از اجزا استوار بود. وقتی که ما بر اساس علوم جدید، ترکیب جسم از اجزا را مسلم می‌دانیم، دیگر نظریه ماده و صورت، اعتبار و ضرورت خود را از دست می‌دهد. از طرف دیگر، مقولات ارسطویی در طبقه‌بندی موجودات جهان، اعتبار خود را از دست داده است. بنابراین حتماً باید در تنظیم حد و تعریف موجودات، تجدیدنظر کنیم و کار را بر پایه مقولات و ماده و صورت استوار نسازیم.

۲. تکیه و تأکید بر ذاتیات و بی‌اعتنایی به عرضیات

بر اساس پیش فرض‌های نام برده، هر موجودی ذات و ذاتیاتی داشت که عناصر بنیادی واقعیت آن موجود را نشان می‌دادند. در تعریف آن موجود نیز، باید فقط از این‌ها که در حقیقت همان جنس و فصل بودند، استفاده کنند و عوامل و عناصر دیگر را در شناخت پذیرده دخالت ندهند.

اما عملاً تشخیص این ذاتیات نه تنها آسان نبود، بلکه گمراه کننده نیز بود. اما اینکه ذاتیات، به آسانی قابل تشخیص نبودند، اگرچه از همان آغاز مورد توجه اندیشمندان مسلمان بوده، اما چندان جدی تلقی نشده است.

فارابی به این نکته که دست‌یابی به ذاتیات دشوار است تأکید داشت.^۱ ابن‌سینا نیز در آثار خود، به این نکته اشاره دارد. از جمله در تعلیقات چنان‌که نقل کردیم،^۲ و اوایل رساله حدود.^۳ اما به هر حال این نکته اساسی را چندان مورد توجه قرار نداده و فلسفه اسلامی را بر پایه همین حدود و تعاریف و ماهیات، استوار ساخته‌اند.

۳. دو قطبی کردن ذهن

با این پیش فرض که حد و تعریف، همه حقیقت و ذات موجودات را در بر

۱. ابن‌نصر فارابی، *التعلیقات*، صص ۴-۶.

۲. ابن‌سینا، *تعلیقات*، صص ۳۵-۳۰.

۳. ابن‌سینا، *رساله حدود*، بندهای ۷ و ۸.

دارد، طبعاً هر ذهنی اگر آن حد و تعریف را داشته باشد، نسبت به حقیقت و ذات موجودی که تعریف شده است، هیچ مجهولی نخواهد داشت. هر کسی این حد و تعریف را با همین ترکیب نداند، آن موجود را نشناخته است. بنابراین، ذهن انسان نسبت به موجودات جهان، یا به گونه‌ای است که از آن‌ها چیزی نمی‌داند، و یا به همه حقیقت آن‌ها آگاه است. یعنی ذهن همیشه از جهل کامل به علم کامل انتقال می‌یابد (بر این اساس است که مسئله چگونگی طلب مجهول مطرح شده است).

چنین دیدگاهی از جهات گوناگون مشکل‌ساز است که به مواردی از آن‌ها در بحث‌های بعدی اشاره خواهیم کرد.

ب. تجزیه موجودات به ماهیت و وجود

از دیرباز انسان در برخورد با واقعیت به هستی و چیستی توجه کرده است. در آثار بزرگان منطق و فلسفه نیز هر دوی این‌ها مورد توجه بوده‌اند. ارسطو هستی و چیستی را چنین مطرح می‌کند:

کسی که می‌داند انسان یا هر چیز دیگری چیست، حتماً این را هم می‌داند که آن چیز هست... اینکه «انسان چیست؟» و اینکه «انسان هست» دو مطلب جداگانه است.^۱

چنان‌که ابن‌سینا هم جدایی هستی و چیستی را مورد توجه قرار داده و به اثبات این موضوع نیز می‌پردازد.^۲

تجزیه هر چیز به وجود و ماهیت اگر به درستی مورد بهره‌برداری قرار گیرد، بسیار راه‌گشا و سودمند است. برای اینکه ثبوت هستی یک چیز، ما را از تلاش برای چیستی آن بی‌نیاز نمی‌کند. اینکه آب هست، یک مطلب است و اینکه آب چیست؟ مطلب دیگر. چنان‌که اگر ما چیستی تعریف شده‌ای را در ذهن خود داشته باشیم، دلیل آن نمی‌شود که چنان چیزی در واقعیت هم وجود

۱. ارسطو، *تحلیلات ثانوی*، ۲، ۷، ۹۲ ب، ۴ به بعد.

۲. ابن‌سینا، *شفاء الیهیات*، مقاله اول، فصل ۵. و اشارات و تنبیها، نمط ۴، فصل ۶.

دارد. مثلاً اگر ما تعریفی از زمان داشته باشیم، دلیل آن نیست که در عالم واقع حقیقتی به نام زمان وجود داشته باشد. نکته اول را که هستی یک چیز از چیستی آن، بی‌نیاز نمی‌کند، انسان‌ها از همان آغاز مورد توجه قرار داده‌اند. یک کودک چیزی را می‌بیند و عملاً هستی آن را می‌پذیرد و آن را با اشاره به پدر و مادرش نشان داده و می‌پرسد: این چیست؟

و اما نکته دوم که دانستن ماهیت و چیستی یک چیز دلیل وجود خارجی آن نیست، نیز از دیرباز مورد توجه بوده است. *ارسطو* می‌گوید:
به وسیله تعریف می‌توان فهمید که آن چیست؟ اما نمی‌توان فهمید که هست.^۱

ابن سینا نیز می‌گوید:

ممکن است تو بدانی که مثلث چیست، اما ندانی که در خارج چنین چیزی هست.^۲

اما در مواردی از این تجزیه بهره گرفته‌اند که به نظر من درست نمی‌باشد، از جمله:

مرکز تحقیقات علوم و معارف اسلامی

۱. در معرفت و شناخت اشیا

متفکران ما در مواردی بین اشاره لفظ به ذهن و دلالت آن به مصداق خارجی تفاوت نگذاشته‌اند. در اثر این غفلت به جای آنکه به سراغ جهان خارج رفته و حقایق عینی را مورد دقت و بررسی قرار بدهند، در قلمرو ذهن خود به حل و فصل مسائل پرداخته‌اند. با اینکه در منطق ما نسبت به این غفلت هشدار دقیقی وجود دارد. و آن اینکه هر تعریفی تنها بر اساس ثبوت واقعیت خارجی آن چیز تعریف شده، یک تعریف حقیقی است. وگرنه تعریف اسمی و شرح و توضیح لفظی خواهد بود.^۳ اشکال ذهن‌گرایی بر اساس غفلت از این

۱. *ارسطو، تحلیلات ثانوی.*

۲. *ابن سینا، شفا، الیهیات.*

۳. مراجعه کنید به کتب منطقی، بحث حد و تعریف از جمله: ملاهادی سبزواری. شرح منظومه منطقی، بحث حد.

نکته در فلسفه اسلامی، در موارد زیادی به چشم می‌خورد. مثلاً فهم ملاصدرا از جوهر جسمانی (یک تکه چوب) چیزی دیگر بود و فهم امروز دانشمندان از این تکه چوب، چیز دیگری است. با این وصف، ما هنوز هم جوهر را با همان تعریف قدیمی به کار می‌بریم. و بر اساس همان تصور، مجموعه‌ای از احکام و نتایج را اعتبار می‌بخشیم. همین‌طور در مورد سایر مقولات و نیز درباره ماده و صورت.

بنابراین ماهیت وقتی ارزش و اعتبار دارد که از واقعیت خارجی فاصله نگیرد. چنان‌که ابن سینا^۱ آن را با وجود خاص پدیده‌ها یکی می‌داند. در واقع ماهیت هر چیز، همان حقیقت خارجی او است. حقیقت خارجی هر چیزی نیز همان ماهیت او است.^۱ آن عنوان‌هایی که در ذهن ما به عنوان نماینده آن حقیقت خارجی هستند نیز، به نام ماهیت نامیده می‌شوند. اما با این شرط که هرگز از وسیله و ابزار بودن آن‌ها نسبت به حقایق خارجی غفلت نکنیم. و گرنه تنها ارزش لغوی و شرح الاسمی خواهند داشت. آتش آن است که در خارج از ذهن، روشن و گرم است، نه آن ماهیتی که نه گرم است و نه سرد.

۲. در هستی‌شناسی

بر اساس تجزیه یک حقیقت به وجود و ماهیت در هستی‌شناسی هم گاهی کار را بر خود آسان می‌کنیم. مثلاً بسیار آسان فرض می‌کنیم که ماهیتی هست که نسبت آن، به وجود و عدم مساوی است. در صورتی که در جهان خارج، چنین چیزی نداریم. سپس چنین ماهیتی را که جز در وهم ما، در جای دیگری، هیچ‌گونه مابازاء ندارد، مبنای چندین حکم قرار می‌دهیم. یا آنکه به صورت یک اصل فراگیر چنین می‌اندیشیم: هر موجودی که دارای هستی و چیستی است، الزاماً هستی آن بر چیستی آن عارض شده است. سپس به این نتیجه می‌رسیم: چنین موجودی مرکب بوده و به یک عامل بیرون از خود، جهت ایجاد این عروض و ترکیب نیازمند است.

۱. ابن سینا، *شفاء الیهیات*، مقاله اول، فصل ۵.

دو. چگونگی علم ما به موجودات جهان

بنا بر عقیده همه متفکران اسلام (علمای دین، متکلمان، فلاسفه) انسان در آغاز پیدایش خود هیچ گونه معرفتی به همراه ندارد. آموزه قرآن نیز این نکته را تأیید می‌کند:

در آیه‌ای آمده است:

خداوند شما را در حالی از شکم مادرانتان بیرون آورد که چیزی نمی‌دانستید. سپس برای شما چشم و گوش و عقل و هوش بخشید تا سپاسگزار باشید.^۱

اکنون به نظر می‌رسد که می‌بایست به نکاتی در این رابطه توجه کنیم.

۱. ذاتیات یعنی چه؟

آیا می‌توان ذاتیات یک چیز را تشخیص داده و به همه حقیقت آن پی برد؟ اگر نه، پس چه باید کرد؟ برای روشن شدن مسئله باید به بررسی مسائل زیر پردازیم:

الف. ابزار معرفت ما

ما با واقعیت تنها از راه حواس خود برخورد می‌کنیم، بنابراین مبدأ معرفت انسان، حس او است. این حس اگرچه خطا می‌کند، اما به هر حال ما را با واقعیت ارتباط می‌دهد. اگر انسان فقط همین حواس را داشت، از ارتباط بسیار ضعیفی با واقعیت بهره‌مند می‌شد. سهم عمده ارتباط ما با واقعیت، به نیروی اندیشه و استدلال ما (عقل) تعلق دارد. عقل چنان بر حواس ما حاکم است که گویی اصلاً حواس ما، کاره‌ای نیستند. آنان که به اصالت عقل و بی‌نیازی آن از تجربه باور کرده‌اند، از این جهت معذورند که در انسان برخلاف حیوان، حواس انسان استقلال چندانی ندارند. ما اگر برای نمونه بخواهیم یک احساس ناب داشته باشیم، نخواهیم توانست. برای اینکه هیچ راهی نداریم که سلطه عقل را بر حس از میان برداریم. شاید این گونه تجربه را در دوران شیرخوارگی

داشته‌ایم، اما هیچ خاطره‌ای از آن در یادمان نمانده است. بنابراین ما احساس خالص نداریم. بلکه عقل ما حواس ما را به کار می‌گیرد تا با جهان ارتباط یابد. هر چه را که حواس به ذهن انتقال دهند، بلافاصله به وسیله عقل، شکل و سازمان یافته و به عنوان ابزاری برای فهم طبیعت، مورد بهره‌برداری قرار می‌گیرند.

بدون شک، عقل در سازماندهی ادراکات و برداشت‌های گوناگون از آن‌ها، در جهت فهم و تفسیر جهان به کاستی‌ها و خطاهایی گرفتار می‌شود. اما از آنجا که بر خود و کارکرد خود آگاه است، دیر یا زود می‌تواند از کاستی‌ها و خطاهایش آگاه گردد. و چون آگاه شد، به جبران آن‌ها پردازد.

ب. میزان ارتباط ذهن و عین

آیا ذهن انسان توان آن را دارد که به همه جهان هستی احاطه یافته و به حقیقت کامل موجودات دست یابد؟

کسانی چون ابن‌سینا و ملاصدرا از حکمای اسلام و بیشتر حکمای قرون گذشته غرب، ذهن را دارای چنین توانی می‌دانستند. اما اندیشمندان جدید غرب، چنین دیدگاهی را خام و غیر انتقادی دانسته، با زیر ذره‌بین قرار دادن ذهن انسان و امکانات و توانایی‌های آن، تا مرحله ایده‌آلیسم مطلق و شکاکیت مطلق پیش رفتند. اگرچه این‌گونه دیدگاه‌ها نیز توجیه منطقی نداشتند؛ اما آن باور سهل‌گیرانه و خام گذشته نیز، کاملاً دور از عقل و منطق بود.

اکنون پرسش اصلی ما باید این باشد: «چه قدر می‌توانیم از جهان آگاه گردیم؟»

بدون تردید صورت‌های ذهنی ما، مفهوم‌هایی هستند که به نوعی از واقعیت حکایت می‌کنند. نه اینکه تمام ذات اشیای خارجی به ذهن ما منتقل شود، بلکه تنها نمایشی از واقع را با مفاهیم و شبح‌های آن اشیاء می‌توانیم در ذهن داشته باشیم. به همین دلیل ما باید همیشه نگران میزان مطابقت و موافقت این مفاهیم و اشباح با اشیاء واقعی باشیم. اگر از تطابق این مفاهیم با واقعیت غفلت کنیم، به

آسانی می‌توانیم به استدلال‌های گوناگون دست زده و به نتایجی برسیم که ما را راضی و قانع کنند. اما اگر روزی متوجه شدیم که این مفاهیم در جهت شناختن واقع به کار نرفته‌اند، همه آن نتایج اعتبار خود را از دست خواهند داد.

ما با واقعیت ارتباط دو سویه برقرار می‌کنیم. عامل ارتباط از طرف واقعیت، داده‌های آن به حواس ما است. و از طرف ما گیرنده‌ای که پیام واقعیت را از حواس تحویل گرفته، این مواد خام را به علم و معرفت تبدیل می‌کند. در مرحله بعدی از این معرفت‌ها نیز، معرفت‌های دیگر تولید کرده، حوزه معرفت را از فیزیک به متافیزیک می‌گسترانند. اما چگونه؟

پیشنهاد من این نیست که با مسئله معرفت‌شناسی، برخورد عرفی و خام‌اندیشانه داشته باشیم؛ نه؛ هرگز! بلکه می‌خواهم از طرفی خود را با وسواس‌های افراطی ناشی از میراث «تابو» گونه نسبت و شکاکیت قرن‌ها، از کار و کوشش فکری باز نداشته و دچار یأس نکنیم. و از طرف دیگر نیز با بی‌اعتنایی به مشکلات معرفتی انسان، گرفتار جزمیت و خام‌اندیشی نشویم. خوب! عملاً چه باید کرد؟

به نظر من پاسخ این پرسش با توجه به توضیحات گذشته، کاملاً روشن است. و آن اینکه: اولاً؛ به توان خود باور داشته، در شناخت جهان بکوشیم. ثانیاً؛ در عین تلاش و کوشش بدانیم که یافته‌های ما در حدّ توان ما خواهد بود. چنین دیدگاهی نتایجی دارد که مواردی از آن‌ها را مطرح می‌کنیم:

۱. دسترسی ما به واقعیت، به صورت اجمالی و کلی جای تردید نیست. حتی اگر چیزی هم از واقعیت بر ما معلوم نشود، باز همین قدر نیز، یک آگاهی و دستیابی است. یعنی اقلّ این قدر معلوم ما شده است که فعلاً از واقعیت چیزی نمی‌دانیم! یعنی یک درجه از جهل ما که جهل مرکب بود، کاسته شده است. ما نمی‌دانیم، اما می‌دانیم که نمی‌دانیم!

۲. به هر میزان که با واقعیت ارتباط داشته باشیم، این آخرین حدّ آگاهی نبوده، همیشه امکان آن هست که بر این میزان چیزی بیفزاییم. حتی اگر چیزی هم ندانیم، چون از جهل خود آگاهیم، امید آن هست که روزی چیزی بدانیم.

۳. ما هرگز مالک حقیقت نبوده و به آگاهی بی‌پایان، بی‌نقص و ناب نخواهیم رسید. حاصل ما تنها همین است که از جهان، بر اساس پیام‌های دریافتی‌مان به وسیله حواس، فهمی در حد توان داشته باشیم.^۱

از بحث معرفت‌شناختی به همین اندازه قناعت کرده و نتیجه چنین نگرشی را آن می‌دانم که به همان دیدگاه *فارابی* باز گردیم که ذاتیات موجودات قابل دسترسی و شناخت نیستند و باید به عوارض و لوازم قناعت کنیم.

سه. چاره‌اندیشی

برای خروج از این تنگناها، پیشنهادهای من به این شرح است:

۱. بازگشت به فارابی

بازگشت به نظریه *فارابی*، در جهت عبور از ماهیت، بر این اساس که:

الف. انسان در این دنیا، تنها با حواس خود سروکار دارد و با حقایق معقول و مجرد، جز با تخیل آشنا نمی‌باشد.

ب. بنابراین سروکار ما تنها با خواص و لوازم و عوارض موجودات است. ما حقیقت موجودات، حتی حقیقت همین عوارض و لوازم را نمی‌شناسیم.

ج. از راه همین لوازم به وجود (انیت) موجودات خاص پی برده، سپس خواص و لوازم دیگری را برای آن موجود خاص شناسایی می‌کنیم.^۲

چنان‌که گذشت، *ابن سینا* نیز در بعضی نوشته‌هایش این را تأیید می‌کند. بیان *فارابی* با اندکی تغییر در عبارت آن، در *تعلیقات ابن سینا* آمده است.^۳

سهروردی با قاطعیت در برابر «حدک» و تعریف مشائیان ایستاده و شناخت موجودات را با آن روش غیرممکن می‌شمارد. او تعریف درست را تنها با

۱. علاقه‌مندان به مطالعه بیشتر مراجعه فرمایند به: سیدیحیی پیری، *از یقین تا یقین*، در *معرفت‌شناسی و تأملات فلسفی*.

۲. ابونصر فارابی، *تعلیقات*، صص ۶-۴.

۳. ابن سینا، *تعلیقات*، صص ۳۵-۳۰.

مجموعه خواص و لوازم یک موجود، ممکن می‌داند.^۱

۲. عبور از «حد»

پیشنهاد فارابی و سهروردی را جدی گرفته، مجموعه لوازم و خواص را جایگزین «حد» بکنیم. برای اینکه:

الف. دستیابی به ذات و ذاتیات اشیا دشوار است و شاید نیز غیرممکن.

ب. حد بر اساس جنس و فصل است که خود جنس و فصل، بر اساس دو فرضیه بی‌اعتبار استوار است:

- یکی ماده و صورت ارسطویی.

- دیگری مقولات ارسطویی.

امروزه موجودات جهان به گونه‌ای دیگر طبقه‌بندی شده‌اند. دیگر در هیچ‌یک از علوم، مبنای شناخت موجودات این نیست که: این موجود در کدام یک از مقولات دهگانه قرار می‌گیرد. تعریف‌ها امروزه، بر ترکیبات، اجزاء، خواص و لوازم موجودات استوارند، نه جایگاه مقوله‌ای پدیده‌ها. گسترش بی‌حد و حساب جهان از طرفی و گسترش معلومات انسان از پدیده‌ها، از طرف دیگر، نه طبقه‌بندی کل جهان را به آسانی اجازه می‌دهد و نه در فلان طبقه قرار گرفتن یک پدیده را در شناخت آن کافی می‌داند.

امروزه نگرش علمی با نگرش عرفی و خام، فاصله زیادی پیدا کرده است. در حالی که در زمان ارسطو و ابن‌سینا چنین نبود. ارسطو و ابن‌سینا پدیده‌های زیر را چنین تعریف می‌کردند:

انسان = حیوان ناطق؛ اسب = حیوان شیهه‌کش؛ جاندار = دارای حس و حرکت؛ نور = به خودی خود دیده می‌شود و باعث دیده شدن اشیای دیگر نیز می‌گردد؛ و امثال این‌ها. روشن است که چنین فهمی از این موجودات به فهم عرفی بسیار نزدیک است. و لذا از نشان دادن واقعیت این پدیده‌ها، بسیار فاصله دارد. شما در کنار یک زیست‌شناس اگر بر اساس این‌گونه تعریف‌ها

۱. بهی سهروردی، حکمة الاشراق.

ادعا کنید که جانداران را می‌شناسید، یا در نزد یک فیزیک‌دان درباره نور چنان تعریفی ارائه دهید، اظهارات و شناخت شما را تنها در حد یک برخورد عامیانه می‌پذیرد. و گرنه به شما می‌گوید که اصلاً اطلاعاتی از این‌ها ندارید و عوام محض هستید!

ماده و صورت نیز، از نوعی نگرش سطحی سرچشمه دارد. ما یک ماده را در نظر می‌گیریم که هر صورتی را می‌پذیرد؛ بنابراین هر پدیده‌ای به آسانی قابل تعریف می‌گردد. برای اینکه یک ماده و زمینه در نظر می‌گیریم و یک صورت، دیگر کار تمام است. مثلاً جاندار بودن، ماده و زمینه انواع حیوانات است. سپس صورت هر کدام را به آن اضافه کنیم، مثلاً صورت شیهه‌کش را به جاندار اضافه کنیم، دیگر چیزی نمی‌ماند که معلوم ما نشده باشد.

بنابراین در شناخت پدیده‌ها، بیش از این‌ها باید کوشید. امروزه در مورد جان و جاندار، با اینکه هزاران نکته باریک‌تر از موی را روشن کرده‌اند، اما باز هم، هزاران نقطه مبهم و مجهول باقی مانده است. چه خام‌اندیشانه خواهد بود اگر به «حده» یک چیز یعنی ذکر جنس و فصل آن و تعیین جایگاهش در نظام مقولات ارسطویی قناعت کرده و چنان بیندیشیم که از «گنه» آن چیز آگاه شده‌ایم و از ذاتیاتش چیزی مجهول نمانده است!

۳. عبور از ماهیت

مسئله ماهیت در فلسفه اسلامی منشأ مشکلات گوناگون بوده و می‌باشد. باید ذهن خود را از استقلال و اعتباری که به ماهیت داده‌اند، بپالاییم. به گونه‌ای که ماهیت، به چیزی جز همان هویت خارجی اشاره نداشته باشد. از اینکه ماهیت را از وجود جدا کرده‌ایم، در معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی دچار غفلت و آسان‌گیری شده‌ایم. از گذشته‌های دور، انسان هستی و چیستی را اساس درک و دریافت خود از جهان قرار داده است. یعنی در جهان موجوداتی هستند و از همدیگر نیز متمایزند. اما تعبیرهای «هستی» و «چیستی»، محصول انتزاع ما می‌باشند و به اصطلاح از مفاهیم و مقولات ثانیه‌اند. یعنی اگر چه بر

موجودات جهان صدق می‌کنند، اما خودشان مصداق و مابازاء عینی جداگانه ندارند. آب را می‌بینیم، حکم می‌کنیم که آب هست. یا چیزی را در لیوان می‌بینیم و حکم می‌کنیم که آن آب است. اینجا ما سه چیز نداریم. یکی هستی آب، دیگری خود آب، یعنی چیستی آن. و سومی یک موجود مرکب از این دو، بلکه فقط یک هویت عینی داریم که آب است و بس.

این‌سینا تجزیه یک چیز را به وجود و ماهیت، با بیانی عنوان کرده است که می‌توان آن را سرآغاز تجزیه وجود از ماهیت در فلسفه اسلامی به‌شمار آورد. او در بحث از اقسام علت‌ها، دو علت (فاعل و غایت) را علت وجود و دو علت دیگر (ماده و صورت) را علت ماهیت نامید.^۱ کار او کاملاً درست بود. اما اگر با توضیح لازم همراه می‌بود، بهتر می‌شد. اگرچه او در جای دیگر به این نکته تصریح می‌کند که: «ماهیت هر چیزی همان وجود خاص آن چیز است»، اما این تجزیه به هر حال مبنای پایداری به حساب آمد.^۲

در ایران بعد از ملاصدرا، تجزیه وجود از ماهیت اساس فلسفه اسلامی و حکمت متعالیه شد. تا جایی که حتی اصالت یکی از آن دو و اعتباری بودن دیگری، پایه یک مناقشه فلسفی پایدار شد. عده‌ای وجود را اصل و ماهیت را اعتباری دانستند و عده‌ای به عکس آن نظر دادند. هنوز هم این مشکل حاکم است. به‌گونه‌ای که به نظر من خروج از تلقین و رسوبات این تفکر بسیار دشوار است. اما به هر حال باید به این اصل روشن بازگشت که وجود و ماهیت دو چیز جدا از هم نبوده و هر دو از انتزاعات ذهن بشرند.

۴. عبور از دو قطبی کردن ذهن

افراط در اعتبار ماهیت و حد، عملاً ذهن را دو قطبی می‌کرد، که در یک طرف جهل بود و در طرف دیگر علم. زیرا بنابراین دیدگاه، ماهیت هرچیز، همه اجزای ذاتی آن موجود را دربردارد. و اگر این ماهیت در ذهن باشد یا در

۱. ابن سینا، اشارات و تنبیها، نمط ۴، فصل ۵.

۲. ابن سینا، شفاء الیهیات، مقاله ۱، فصل ۵.

خارج از ذهن، امکان ندارد که چیزی از اجزا و مقومات آن موجود را در خود نداشته باشد.^۱ بنابراین هر کس که آن ماهیت را می‌داند، همه چیز را می‌داند و اگر نمی‌داند، هیچ چیز نمی‌داند.

یعنی مثلاً یک نفر ماهیت انسان و اسب را نمی‌داند. چنین کسی نسبت به همه حقیقت انسان و اسب جاهل است و کسی که می‌داند انسان حیوان ناطق است و اسب، حیوان شبیه‌کش، دیگر همه حقیقت انسان و اسب برای او معلوم است. ما باید از این وضعیت نیز خودمان را نجات داده و خود را با واقعیت کار آشنا سازیم که: ادراک ما از موجودات جهان، همیشه محدود بوده و قابل گسترش می‌باشد.

۴. حل مشکل تصور خدا

با توجه به بحث نسبتاً طولانی و در مواردی نیز تکراری ما که تنها انگیزه آن، اهمیت و ظرافت مسئله است، اکنون به دیدگاه‌های اصلی اهل کلام و فلسفه باز می‌گردیم. اینان به‌طور کلی در دو گروه قرار داشتند: نخست؛ آنان که هرگونه تصور خدا را غیرممکن می‌دانستند. دوم؛ آنانکه آن را ممکن می‌دانستند. مشکل گروه اول که شامل همه فلاسفه و تعدادی از متکلمان است، از اینجا است که:

۱. شناخت را به حدّ منحصر می‌دانند.
 ۲. شناخت از طریق عوارض و لوازم را شناخت نمی‌دانند.
 ۳. گاهی بین عین و ذهن تفاوت نمی‌گذارند.
 ۴. گاهی به مبانی غیر روشن استناد می‌کنند.^۲
- از بیان توضیح مختصری در موارد فوق ناگزیریم:
- منظور من از مبانی غیر روشن در استدلال بر عدم امکان شناخت خدا، این

۱. ابن سینا، اشارات، منطق، نهج اول.

۲. رک: همین نوشته فصل پیشین، بحث استدلال بر عدم امکان علم به خدا.

است که مثلاً یکی از مبانی آنان، این اصل است که: «علم به علت، مستلزم علم به معلول است».^۱ حد و حدود این مطلب از چند جهت روشن نیست: از جهت اینکه عالم در چه شرایطی باشد و معلوم در چه شرایطی. و نیز منظور از علم، معرفت شهودی است، یا شامل علم حصولی هم می‌شود؟ دیگر اینکه آیا علم به کدام نوع و قسم از علت، موجب علم به معلوم می‌گردد؟ علت فاعلی؟ مادی؟ صوری؟ غایی؟ علت ناقصه؟ نامه؟ و...

و اما تفاوت نگذاشتن بین عین و ذهن در استدلال‌های زیر به نظر می‌رسد: - استدلال (ب) در شرح مواقف و شرح مقاصد، استدلال (ب) *فخر رازی*.^۲ در همه این اشکال‌ها از این نکته غفلت شده است که ما همیشه در ذهن خود با کلی سروکار داریم و در جهان خارج با جزئی. امکان ندارد که با مقید کردن مفاهیم در ذهن خودمان، به چیزی برسیم که واقعاً یک حقیقت جزئی باشد. اما اینکه شناخت از طریق عوارض و لوازم را شناخت واقعی نمی‌شمارند، مطلبی است که در منطق ما جا افتاده است. برای اینکه چنان‌که گذشت حکما و منطق‌دانان ما معرفت را بر اساس ماهیت موجودات، استوار ساخته‌اند. ماهیت موجودات نیز عوارض و لوازم را در بر نمی‌گیرد.

بنابراین مشکل شماره ۲ ما همان مشکل شماره ۱ ما خواهد بود.

با این حساب، مشکل اصلی ما در بحث تصور خدا، همین مشکل ماهیت است. اما مشکل ماهیت به نوبه خود، مبنای دیگری دارد که همه فلاسفه و همفکرانشان از اهل کلام بر آن تصریح کرده‌اند. مبنای مشکل ماهیت، لزوم ترکیب در ذات واجب است.

این ترکیب از دو جهت عنوان می‌گردد:

یکی از جهت آنکه واجب در مقوله قرار می‌گیرد و دارای جنس و فصل می‌شود.

دیگر از آن منظر که ماهیت واجب از وجود او جدا بوده و باعث ترکیب

۱. همان، استدلال اول فخرالدین محمد رازی، *المباحث المشرقیه*، ج ۲، ص ۵۲۱.

۲. منابع مطالب بالا در بحث‌های پیشین از تصور خدا گذشت.

در ذات او می‌گردد.

بنابراین اگر ما بتوانیم مشکل ماهیت و ترکیب را حل کنیم، می‌توانیم درباره تعریف واجب، تصور او و ماهیتش چیزی برای گفتن داشته باشیم. به نظر من با توجه به توضیحاتی که بیان کردیم و برای پرهیز از طولانی شدن بحث، تکرارشان نمی‌کنیم، می‌توانیم به راحتی و به صورت یک استدلال و تبیین عقلانی به نتایج زیر دست یابیم:

۱. خدا نیز مانند موجودات دیگر ماهیت دارد، اما نه به معنای ارسطویی آن، بلکه به آن معنا که سهروردی می‌گوید. یعنی ماهیت هر چیز عبارت است از مجموعه‌ای از عوارض و لوازم آن چیز که به نوعی مختص آن باشد.^۱ سهروردی می‌گوید که ما جز این چاره‌ای نداریم. چون ذاتیات را نمی‌توان به دست آورد.

اما به نظر من امروزه جز این روش، مبنای قابل دفاعی ندارد. زیرا نظام مقولات و ماده و صورت مبنای قابل دفاعی نیستند.

۲. چون ماهیت بر اساس مقولات و ماده و صورت تنظیم نمی‌شود، داشتن ماهیت در همه جا مستلزم ترکیب نمی‌باشد. زیرا می‌توانیم از یک حقیقت، خواص و لوازم متعدد داشته باشیم.

۳. چون وجود و ماهیت هر دو از یک حقیقت انتزاع می‌شوند، داشتن ماهیت به معنای جدایی خارجی آن از وجود نبوده و مستلزم ترکیب نمی‌باشد. البته در اینجا، جای بحث‌ها و دقت‌های بیشتری هست که فعلاً به آن‌ها نمی‌پردازیم، ان شاء الله در فصل مربوط به تنظیم خداشناسی عقلانی به آن خواهیم پرداخت.

یادآور می‌شوم که نظریه‌های من در این اثر جنبه پیشنهادی دارند و بدیهی است که با عنایت و اظهار نظر محققان قابل اصلاح و تکمیل خواهند بود.

۱. یحیی سهروردی، حکمة الاشراق ۷ قسم اول، مقاله اول، ضابط هفتم.

فصل هشتم

توحید و دلایل آن

دلایل اثبات وجود خدا، چنان که گذشت - همگی تنها به وجود مبدأ و حقیقت واجب دلالت دارند. اما درباره اوصاف واجب و مبدأ هستی، از جمله در مورد یگانگی او باید جداگانه به تبیین و استدلال پرداخت. پیش از ورود به بحث دلایل توحید، یادآوری دو نکته را لازم می‌دانم:

مرکز تحقیقات فقهی و حقوقی اسلامی

الف. تعریف وحدت

بیش از هر چیز باید توجه داشت که وحدتی که بر واجب حمل می‌شود، دو معنای متفاوت دارد:

۱. وحدت عددی، یعنی اینکه واجب‌الوجود یک حقیقت موجود و متعین است که تعیین آن، عین ذات او است. لذا کثرت پذیر نبوده و بیش از یک فرد نخواهد بود.

۲. توحید اطلاقاً، یعنی اینکه ذات واجب یک حقیقت مطلق و بی‌قید است که همه هستی در انحصار او است و جایی برای حقیقتی دیگر وجود ندارد. به عبارت دیگر، در توحید عددی می‌گوییم: خدا یگانه است، یعنی خدای دیگری وجود ندارد. اما در توحید اطلاقاً می‌گوییم: خدا یگانه است، یعنی در جهان هستی، جز حق، موجود دیگری وجود ندارد. و هر چه جز او است، چیزی جز عدم هستی‌نما نبوده و در عین حال، از تجلیات و شئونات و مظاهر او است.

ب. سابقه تاریخی این دو معنای توحید

انسان‌ها از دوران باستان تا کنون، به جای آنکه با دقت‌های فلسفی یا دعاوی غیر عقلانی با موضوع خدا برخورد کنند، با یک نگرش عرفی و قابل درک و توجه عامه مردم برخورد کرده‌اند. اگر چه چنین برخوردی با مسئله، همیشه کم و بیش از انسان‌نگاری خدا دور نمانده است، اما به هر حال تنها برخورد ممکن و قابل درک و فهم بشر بوده است.

خدایان یونان باستان، اعم از خدایان متعدد دینی و افسانه‌ای آنان، یا خدای ارسطو و افلاطون، همگی دارای تعین و تشخیص بوده‌اند. در ادیان توحیدی (یهود، مسیحیت و اسلام) نیز خداوند دارای تعین و تشخیص بوده است. جز مسیحیت که در آموزه‌های موجود آن، تحت تأثیر یک جریان فکری که در قلوطن به اوج خود رسید، این تعین و تشخیص در مواردی، جای خود را به ابهام و اطلاق می‌دهد.

دیدگاه ژان وال و دیدگاه ارسطو را پیش از این، نقل کردیم و گفتیم که در ادیان و مکاتب فلسفی جهان و نیز در کلام و فلسفه اسلامی، وحدت خدا عددی است. وحدت اطلاق خدا (حقیقت) تنها در مکاتب شهودی هندی و نو افلاطونی مطرح است.^۱ باید توجه داشت که ذهن و عقل انسان توان اندیشیدن به مطلق را ندارد. خود مکاتب عرفانی به این نکته تصریح داشته و تأکید کرده‌اند.

در اینجا عده‌ای با استفاده از جملاتی از نهج البلاغه، وحدت عددی را درست ندانسته و می‌خواهند وحدت اطلاق را وحدت مورد نظر اسلام بدانند. به منظور ارزیابی چنین دیدگاهی، لازم است که نخست به آن چند جمله توجه کنیم. در یک جمله آمده است:

خداوند یکتاست، اما نه به معنای عدد^۲

در جمله‌ای دیگر آمده است:

۱. همین اثر، بحث چگونگی تصور خدا، کتاب سوم، فصل ۵.

۲. نهج البلاغه، خطبه ۱۵۲: واحد لا بتأویل عدد.

هر که به سوی خدا اشاره کند، در حقیقت او را محدود کرده است. و کسی که او را محدود سازد، در حقیقت او را شمرده است.^۱

باید توجه داشت که این جمله‌ها هرگز به وحدت اطلاق مورد نظر عرفا و نوافلاطونیان دلالت ندارند. بلکه ناظر به همان نکته‌اند که به «اصل مخالفت» معروف است. یعنی خداوند دارای اوصاف و افعال است، اما نه همانند اوصاف و افعال عادی و بشری. شنواست اما نه چون شنیدن‌های ما. عالم است، نه چون علم ما. بنابراین وحدت خداوند نیز، از نوع وحدت مورد تصور ما نیست. وحدت مورد تصور ما معمولاً بر محدودیت و قلت دلالت دارد، اما در مورد خداوند، وحدت مستلزم کمبود و ضعف نیست.

به این نکته در *نهج البلاغه* تصریح شده است:

جز حضرت حق، هر چیز دیگری که عنوان وحدت و یکتایی داشته باشد، نشان کمی و کاستی است.^۲

بنابراین، نفی وحدت عددی، هرگز به معنای اثبات وحدت اطلاق خداوند نیست. به هر حال آنچه از توحید در اسلام، از همان آغاز فهمیده‌اند، آن است که جز خدا، خدای دیگری وجود ندارد. نه اینکه جز وجود خدا، وجود و موجود دیگری وجود ندارد. آنچه در کتاب و سنت در این باره مطرح بوده است، چیزی جز نفی شریک نیست. اگر چه در تفکر اسلامی، بعداً نفی جزء و صفت را نیز در معنای توحید گنجانیده‌اند.

اکنون بحث خود را از همان معنای اصلی توحید یعنی نفی تعدد خدا، آغاز کرده، سپس به معنای دیگر آن می‌پردازیم.

اما دلایل توحید:

۱. برهان قرآنی تمانع

توحید اسلام، در برابر شرک بوده است. شرک یعنی اعتقاد به خدایان متعدد. خواه این خدایان با یکدیگر در تضاد باشند و یا اینکه در یک نظام

۱. همان، خطبه ۱: من اشاریه فقد حده و من حده فقد عدو.

۲. همان، خطبه ۶۴.

طولی هماهنگ، در هستی و نظام جهان و جریان حوادث، تأثیر داشته باشند. برای اثبات توحید و ابطال شرک، یک برهان قرآنی داریم که اهل کلام آن را «برهان تمناع» نامیده‌اند. این برهان از این آیه اقتباس شده است:

اگر در زمین و آسمان، خدایان دیگری جز «الله»، بودند کار به تباهی زمین و آسمان می‌انجامید.^۱

معمولاً برهان تمناع را چنین تقریر می‌کنند:

با فرض دو خدا، اگر یکی اراده کاری را کند و دیگری (خدای دوم) ضد آن را اراده کند، سه فرض خواهیم داشت:

۱. اراده هر دو تحقق یابد. این فرض مستلزم اجتماع ضدین خواهد بود.
 ۲. اراده هر دو تحقق نیابد. از این فرض، ارتفاع ضدین لازم می‌آید و نیز عجز و ناتوانی هر دو خدا ثابت می‌گردد.
 ۳. اراده، یکی از آن دو تحقق یابد. در آن صورت علاوه بر لزوم ترجیح بلا مرجع یکی از دو اراده‌ای که دارای شرایط مساوی هستند، عجز و ناتوانی یکی از آن دو خدا نیز، ثابت خواهد شد.^۲
- جوینی با تفکیک مبانی این برهان، آن را بر هشت اصل استوار می‌یابد. آن گاه به بررسی و نقد آن‌ها می‌پردازد.^۳

قاضی عبد الجبار بغدادی نیز، اصول و مبانی این برهان را بر اساس دیدگاه‌های معتزله مورد بررسی قرار می‌دهد. او مقدمات و مبانی این استدلال را در نه اصل بیان داشته، سپس اشکالات این اصول را بر پایه عقاید معتزله مورد بررسی قرار می‌دهد.^۴

ملاصدرا تقریرهای اهل کلام را از برهان تمناع، خطابی و حتی شعری

۱. انبیاء، آیه ۲۲، درگیری خدایان، در آیه‌ای دیگر نیز مطرح شده است. مؤمنون، آیه ۹۱.
 ۲. ر.ک: علی جرجانی (میرسید شریف)، شرح مواقف، ج ۸، ص ۴۲؛ سعدالدین نقتازانی، شرح المقاصد، ج ۴، ص ۳۴؛ محمد باقلانی، التمهید، ص ۴۷؛ ابوالحسن اشعری، استحصان الخوض فی الکلام، ص ۸۹؛ امام الحرمین جوینی، الشامل، ص ۳۵۶؛ قاضی عبد الجبار بغدادی، شرح الاصول الخمسه، ص ۲۷۸؛ قاضی عبد الجبار بغدادی، المغنی، ج ۴، ص ۲۷۵.
 ۳. امام الحرمین جوینی، الشامل، صص ۳۶۸-۳۵۶.
 ۴. قاضی عبد الجبار بغدادی، شرح الاصول الخمسه، ص ۲۷۸ به بعد.

دانسته و در شأن یک برهان قرآنی نمی‌داند. آن‌گاه خودش این برهان را بر اساس اصول زیر استوار می‌سازد:

- وجود عامل تشخیص هر پدیده است.

- وجود و تشخیص هر پدیده‌ای، با علت آن است که به او وجود می‌بخشد.

- چنان‌که برای یک شخص، دو شخص متمایز امکان ندارد، برای او دو

وجود و دو علت وجود بخش نیز قابل تصور نیست.^۱

اکنون نمونه‌ای از اشکالات برهان تمنع را می‌آوریم:

۱. امکان هماهنگی خدایان، بر اساس عقل و علم به مصلحت.

۲. امکان تقسیم کارها بر اساس سنخیت و تناسب. چنان‌که کار ارباب انواع

چنین است.

در پاسخ اشکال اول می‌توان گفت: هماهنگی و سازش دو موجود قائم به ذات و بی‌نیاز، تنها در حوزه اعتباریات امکان‌پذیر است؛ نه در قلمرو تکوین و ضرورت علی و معلولی.

اما شبهه دوم نیازمند دقت بیشتر و مبانی دیگری است، از قبیل وحدت جهان و ارتباط تکوینی اجزای جهان به یکدیگر.

۳. برهان تمنع، تنها در آنجا جریان دارد که خدایان در عرض یکدیگر بوده باشند. اما در جایی که خدایان در یک سلسله مراتب طولی قرار گرفته باشند، نه تنها تمنع و تضادی پیش نمی‌آید، بلکه خدایان فرو دست، از عوامل تأثیر و تدبیر خدایان بالاتر خواهند بود.

در پاسخ این شبهه می‌توان گفت: در چنین وضعی، یک خدا در رأس این سلسله به عنوان خدای خدایان قرار گرفته، بقیه از عوامل تأثیر و تدبیر او خواهند بود، نه خدایان مستقل دیگر. چنین فرضی با توحید منافات نداشته، بلکه در حقیقت نوعی توحید است.

۲. برهان تعین

برخلاف برهان تمانع که همه علمای اسلام و متکلمان، از همان آغاز به آن توجه کرده‌اند، برهان تعین پیش از ابن‌سینا مطرح نبوده است. می‌توان گفت ابن‌سینا مبتکر این برهان است. پس از ابن‌سینا نیز همیشه مورد توجه فلاسفه و متکلمان بوده است.

بهترین تقریر ابن‌سینا از این برهان، در اشارات و تنبیهات آمده است. او پیش از پرداختن به این برهان، دو مسئله را به عنوان مقدمه‌های این برهان اثبات می‌کند:

۱. یک حقیقت نمی‌تواند لوازم مختلف داشته باشد.^۱
۲. وجود هیچ موجودی را نمی‌توان لازم و معلول ماهیت یا اوصاف و لوازم آن موجود دانست.^۲

او سپس به تقریر برهان می‌پردازد: واجب‌الوجود باید تعین داشته باشد. اگر این تعین، عین ذات واجب باشد، در آن صورت هیچ‌گونه کثرت و تعدد امکان نخواهد داشت. برای اینکه اصلاً ذات واجب عین این تعین است که دارد.

بنابراین طرف بحث ما، برای دفاع از تعدد و کثرت خدایان، ناچار است که تعین را عین ذات واجب نداند. معلوم است که اگر تعین، عین ذات واجب نباشد، رابطه‌اش با وجوب وجود، یا رابطه لزوم خواهد بود، یا رابطه عروض. در نتیجه چهار صورت زیر را خواهیم داشت:

۱. فرض اول این است که وجوب وجود را از لوازم تعین واجب بدانیم. در این صورت، بنا به اصلی که در مقدمه دوم گفتیم (که وجود نمی‌تواند از لوازم ماهیت یک شیء یا از لوازم صفات آن باشد) این فرض صحیح نخواهد بود. برای اینکه ما نمی‌توانیم وجوب وجود را از لوازم تعین (ماهیت) واجب بدانیم.

۲. اگر وجوب وجود را عارض بر تعین فرض کنیم، به دلیل آنکه هر

۱. ابن‌سینا، اشارات، نمط ۴ فصل ۱۶.

۲. همان، فصل ۱۷.

عروضی به یک علت خارجی احتیاج دارد، در آن صورت، واجب در وجود خود، معلول عامل خارجی خواهد بود.

۳. اگر تعین را عارض بر وجوب وجود بدانیم، باز هم نیازمند علتی خواهد بود، زیرا محتاج بودن به علت در عروض، امری مسلم است. در اینجا باید توجه داشت که وجوب وجود (که معروض فرض شده است) باید از قبل، نوعی تعین داشته باشد. حال اگر تعین قبلی او را همان تعین عارض فرض کنیم، لازمه‌اش آن است که واجب‌الوجود در اصل تعین خود معلول غیر باشد. و اگر تعین وجوب وجود را تعینی مقدم بر تعین عارض فرض کنیم، ما سخن را در مورد همان تعین پیشین از سر می‌گیریم که آیا عارض ذات، یا لازم ذات واجب است؟

۴. فرض چهارم این است که تعین را لازم وجوب وجود بدانیم. این فرض نیز درست نیست. زیرا طرف مقابل ما به ثبوت معتقد است، یعنی واجب‌الوجود را متعدد می‌داند. با فرض تعدد واجب، در این صورت، لازم می‌آید که حقیقت واحد، تعین‌های مختلف داشته باشد. این «ما به الاختلاف‌ها» لازم یک معنای مشترک، یعنی همان «ما به الاتحاد» (وجوب وجود) باشند. این قسم نیز باطل است، زیرا در مقدمه اول بیان کردیم: یک حقیقت نمی‌تواند لوازم مختلف داشته باشد.

بنابراین با بطلان چهار فرض فوق، باید این فرض را بپذیریم که تعین واجب، عین ذات واجب‌الوجود است. در آن صورت دیگر فرض افراد دیگر (واجب‌های دیگر) معنا نخواهد داشت.

این برهان بعدها از طرف متکلمان و فلاسفه مورد توجه قرار گرفت. عده‌ای به بعضی از مبانی و مقدمات آن اشکال کرده، کوشیده‌اند تا به گونه‌ای تقریر کنند که قوی‌تر از تقریر ابن‌سینا باشد. شارحان/اشارات نیز در فهم مطالب ابن‌سینا دچار اشکال و اختلاف شده‌اند. از جمله کاربرد مقدمه اول را در استدلال ابن‌سینا، تشخیص نداده‌اند. این سردرگمی تا به امروز ادامه یافته

است.^۱

این‌سینا چنان که در متن همین فصل آمده، از این مقدمه در ابطال یکی از فرض‌های چهارگانه خود استفاده می‌کند. این فرض عبارت است از اینکه: تعین‌های واجب‌های متعدد را (که طرف مشرک ما مطرح کرده است) از لوازم وجوب وجود بدانیم (آخرین فرضی که در اشارات به عنوان «باقی الأقسام» آمده است). این فرض بر اساس مقدمه اول باطل است. برای آنکه یک حقیقت (وجوب وجود) نمی‌تواند لوازم مختلف (تعین‌های واجب‌های متعدد) داشته باشد؛ یعنی ما به الاختلاف لازم ما به الاتفاق باشد که تنها فرض باطل در مقدمه اول بود. منشأ خطای شارحان، غفلت آنان از فرض تعدد واجب، بنا بر عقیده مخالفان توحید است.^۲

مبنای این‌سینا در برهان تعین این است که اگر تعین واجب، عین دانش نباشد، فرض لزوم یا عروض آن‌ها به یکدیگر قابل توجیه نخواهد بود. اما از تقریر دیگران می‌توان تقریر صاحب مقاصد و شارح آن را در نظر گرفت.^۳ و نیز تقریر ایجی، میرسید شریف جرجانی^۴ و ملاصدرا نیز شایسته ذکراند.^۵

۳. برهان ترکیب

برهان ترکیب، در فلسفه اسلامی، از برهان تعین ساده‌تر است. برهان ترکیب بر این اساس استوار است که:

۱. دو واجب، در وجوب مشترکند و در چیز دیگر مختلف‌اند. پس هر دو

۱. از جمله شهید مطهری که مطلب را پیچیده دانسته و نکته را در نیافته است. ر.ک: مطهری،

مرتضی، «درس‌های اشارات»، مجموعه آثار، ج ۷، صص ۴۰-۳۴.

۲. برای توضیح بیشتر. ر.ک: سیدیحیی یثربی، «دیدگاه‌ها در فهم اشارات»، مجله دانشکده ادبیات دانشگاه تبریز، شماره ۱۳۵، سال ۳۳ پاییز ۱۳۶۹.

۳. سعدالدین تفتازانی، شرح المقاصد، ج ۴، ص ۳۱ به بعد.

۴. میرسید شریف جرجانی، شرح الموائف، ج ۸، ص ۴۰ به بعد.

۵. صدرا، المبدأ و المعاد، بحث صفات واجب.

مرکب‌اند از یک جنبه مشترک و یک جنبه اختصاصی .

۲. هر مرکبی نیازمند است و نمی‌تواند واجب باشد.

چنین چیزی در آثار کندی هست. او می‌گوید:

واجب باید بسیط باشد، چون هر موجود مرکبی نیازمند عاملی است که آن ترکیب را پدید آورد.^۱

در حقیقت کندی به اثبات مبدأ و علت‌العلل هستی می‌پردازد. اما با این

مبانی:

۱. هر جا کثرتی باشد که آن کثرت در یک عنوان عام مشترک باشد، این

کثرت مستلزم ترکیب افراد از یک چیز مشترک و یک چیز خاص به آن فرد است.

۲. هر جا ترکیب باشد، آن ترکیب نیازمند عاملی است که آن ترکیب را

پدید آورد.

۳. نیاز ترکیب به ترکیب دهنده، تا بی‌نهایت ادامه نخواهد یافت.

۴. پس باید به یک موجود بسیط و یگانه‌ای برسیم که کثرت نداشته باشد.

این برهان در اصل برای اثبات واجب‌الوجود است. اما به جای عنوان

«علت»، عنوان فاعل را به کار برده است. منظور از عنوان عام و مشترک همین «

فاعل» است. بنابراین باید گفت: اگر فاعل دارای کثرت باشد، مرکب خواهد

بود و سرانجام باید به یک فاعل غیر مرکب (واحد) برسیم.^۲

معلوم است که این برهان می‌تواند برهان توحید هم باشد. برای اینکه در

این برهان، علت‌العلل هستی با صفت «وحدت» اثبات شده است. یعنی به جای

«واجب‌الوجود»، فاعل واحد (بسیط) اثبات شده است. به عبارت دیگر در این

برهان، صفت وحدت، به جای وجوب وجود نشسته است. چون این وحدت

بر مبنای برهان ترکیب اثبات شده است، می‌توان کندی را که نخستین فیلسوف

جهان است، نخستین کسی دانست که از این برهان بهره گرفته است. فارابی نیز

۱. کندی، رسالة فی وحدة الله و تناهی جرم العالم، رسائل فلسفی کندی، ص ۲۰۷.

۲. همان.

این برهان را در *فصوص* چنین به کار برده است:

واجب دارای کثرت عددی نخواهد بود. زیرا هر کثیری معلول است.^۱ او در *فصوص* بیش از این توضیح نمی‌دهد، اما در اثر دیگرش معلولیت افراد کثیر را با ترکیب توجیه می‌کند. اما نه مثل کندی که بگوید: هر مرکبی نیازمند عامل ترکیب دهنده است؛ بلکه با این مبنا که: هر مرکبی متأخر از اجزای خود و نیازمند آن‌ها است.^۲ بنابراین تا *فارابی*، برهان ترکیب بر یکی از سه اساس استوار شده است:

۱. هر ترکیبی نیازمند ترکیب دهنده است. (مبنای کندی).

۲. هر مرکبی از اجزای خود متأخر است. (مبنای *فارابی*).

۳. هر کثیری معلول است، چون عامل کثرت، ذاتی عامل وحدت نمی‌تواند باشد، پس از طرف غیر است. (مبنای *فارابی*).

البته مبنای سوم را به برهان تعیین نیز می‌توان ارجاع داد. با این بیان که تعیین افراد اگر ذاتی آن حقیقت مشترک بود، کثرت، امکان نداشت. پس تعیین افراد، معلول غیر است.^۳ به همین دلیل، ما نیز این‌گونه بحث‌ها را که بر مبنای معلول بودن کثرت باشد، در برهان تعیین قرار دادیم.

این‌سینا، برهان مبنی بر نیاز مرکب به اجزا، یا به عامل ترکیب دهنده را در *اشارات* و کتاب‌های دیگرش نیآورده است. اگر چه او نیز در بساطت واجب بحث دارد، اما بحث از بساطت غیر از برهان ترکیب، بر نفی کثرت عددی واجب است.

سهروردی نیز برهان ترکیب را با مبنای اول و دوم نیآورده است. اگر چه اشکال او بر برهان تعیین، در برهان ترکیب هم می‌تواند مطرح گردد.

اهل کلام نیز در اوایل، همان برهان «تجانح» و برهان‌های مشابه عقلی و نقلی را آورده و برهان ترکیب را نیآورده‌اند. مثلاً *ابو صلاح حلبی* (مرگ ۴۴۷ هـ) و

۱. ابونصر *فارابی*، *فصوص الحکم*، فص ۷.

۲. ابونصر *فارابی*، *آراء اهل المدينة الفاضلة*، باب ۲.

۳. ابونصر *فارابی*، *فصوص*، فص ۴-۳.

امام الحرمین جوینی این برهان را نیاورده‌اند.^۱ اما متکلمان بعدی آن را به عنوان برهان حکما آورده‌اند؛ از جمله:

الف. شهرستانی با این بیان که: اگر فرضاً دو واجب داشته باشیم، لازم آید که مرکب باشند از ما به الاشتراک و ما به الامتیاز. پس به اجزای خود که باید قبلاً وجود داشته باشند، نیازمند خواهند بود و واجب نخواهند بود.^۲

تفتازانی نیز همین تقریر را آورده است.^۳ چنان‌که علامه حلی و فاضل مقداد نیز آن را به عنوان برهان حکما، با تقریر فوق آورده‌اند.^۴

صدرالمثلهین نیز بیشتر بر مبنای تعیین استدلال کرده و در ضمن استدلال، مبنای ترکیب را نیز مطرح کرده است. او در دو جا از توحید واجب بحث کرده است: یکی در ضمن بحث از مواد ثلاث.^۵ و دیگری در بحث از ذات و صفات واجب. صدر المبنای ترکیب را در اینجا مطرح کرده است.^۶

فرض‌های اصلی استدلال بر مبنای ترکیب، بر اساس بیشتر تقریرها، سه فرض است. زیرا ما اگر دو واجب یا بیشتر داشته باشیم، آن‌ها به خاطر آنکه واجب‌الوجوداند، یک جنبه مشترک خواهند داشت. این جنبه مشترک به یکی از سه صورت زیر خواهد بود:

الف. اشتراک در یک مفهوم عرضی، با تمایز واجب‌ها در ذات و ذاتیات.

ب. اشتراک در جزء ذات و تمایز با جزء دیگر آن.

ج. اشتراک در تمام ذات و تمایز با عوارض.

بدیهی است که تنها صورت «ب» مبنای برهان ترکیب است، اما دو صورت

۱. تقی‌الدین ابوصلاح حلبی، تقریب المعارف، صص ۵۶-۵۳ عبدالمکک جوینی، الشامل، صص ۱۸۴-۱۷۲.

۲. عبد‌الکریم شهرستانی، نهاية الاقدام، صص ۹۹-۱۰۰.

۳. سعدالدین تفتازانی، شرح المقاصد، ج ۴، ص ۳۲.

۴. مقداد سیوری حلی، ارشاد الطالبین، صص ۲۵۰-۲۴۹، در شرح باب حادی عشر نیز همین برهان آمده است.

۵. صدر، اسفار، ج ۱ ص ۱۲۹ به بعد.

۶. همان، ج ۶ ص ۶۰.

«الف» و «ج» به مسئله تعیین مربوطند، اما تا این دو فرض باطل نشود، فرض «ب» الزاماً مطرح نمی‌شود.

در تقریرهای گوناگون، این فرض‌ها با مبانی مشابه، ابطال شده‌اند. در مقام مقایسه بهترین و در عین حال منسجم‌ترین تقریرهای برهان تعیین به نظر من تقریر ابن‌سینا در اشارات و تنبیهاست. همه مبانی ابطال فرض‌های یاد شده، از طرف اهل کلام و فلسفه به نوعی مورد نقد و اشکال قرار گرفته‌اند که آن‌ها را در پایان همین فصل بررسی خواهیم کرد.

۴. برهان امتناع کثرت

در متافیزیک ارسطو، این مطلب وجود دارد که «تا ماده نباشد کثرت و تعدد، امکان نخواهد داشت»^۱ اما ارسطو خودش به کثرت و تعدد خدایان باور داشت. این ناسازگاری را بین دو باور ارسطو ظاهراً برای نخستین بار فلسوفین یاد آور شده است.^۲ در بحث علیت این ناسازگاری را مطرح کردیم. گفتیم که شارحان ارسطو در این مورد دو نظر دارند:

یکی اینکه خدایان دارای نوعی ماده عقلی‌اند. چنان‌که ارسطو خودش «جنس» را ماده عقلی می‌داند.^۳ دیگر اینکه کثرت نوعی، نیازمند ماده نیست، بلکه تنها کثرت عددی نیازمند ماده است. از شارحان معروف ارسطو، راس راه‌حل اول و محکم‌تری راه‌حل دوم را پذیرفته است.^۴ اما این دو راه‌حل، در حقیقت چندان فاصله‌ای با هم ندارند. زیرا برای پیدایش کثرت، در یک حقیقت، نیازمند عواملی هستیم که آن حقیقت واحد را تکثیر کنند. این عوامل کثرت، در مورد حقیقت واحد جنسی، فصل‌های نوعی‌اند و در حقیقت واحد نوعی، عوارض فردی می‌باشند. چون تحقق عوارض فردی نیازمند ماده است، پس باید برای کثرت عددی یک نوع، ماده‌ای داشته باشیم.

۱. ارسطو، متافیزیک، ۱۰۷۴ آ ۳۸-۳۹.

۲. مهدی قوام صفری، صورت در فلسفه ارسطو، ص ۳۹۹. به نقل از راس (۱۹۲۶) ج ۲ ص ۳۹۵.

۳. ارسطو، متافیزیک، ۱۰۲۴ ب ۸ و ۱۰۳۸ آ ۶ و ۱۰۴۵ آ ۳۴.

۴. برای توضیح بیشتر، ر.ک: مهدی قوام صفری، نظریه صورت در فلسفه ارسطو، ص ۳۹۸ به بعد.

برهان امتناع کثرت را این‌سینا چنین تقریر کرده است:

۱. حقیقت واحد نوعی، به خودی خود دچار کثرت و تعدد نمی‌شود.
۲. کثرت حقیقت نوعی نیازمند تأثیر علل و عوامل بیرونی است.
۳. تأثیر علل و عوامل بیرونی نیز نیازمند ماده‌ای است که این تأثیر را بپذیرد.

بنابراین، در جایی که ماده نباشد، کثرت و تعدد یک حقیقت نوعی امکان نخواهد داشت.^۱

این برهان چنان‌که گفتیم، ریشه در یونان دارد و در آرای ارسطو آمده است.^۲

به کار نرفتن چنین استدلالی در آثار معتزله و حتی در آثار کندی، نشان دهنده استقلال فکری اندیشمندان قرن دوم و سوم هجری است. نخستین کسی که این برهان را به کار برد، فارابی است. او در *فصوص الحکم* می‌گوید:

وجوب وجود، بر افراد کثیری که با یکدیگر اختلاف عددی داشته باشند، قابل حمل نمی‌باشد، و گرنه معلول خواهد بود.^۳

او پیش از این گفته بود: هر ماهیتی که دارای افراد کثیر باشد، این کثرت به اقتضای ذات آن ماهیت نخواهد بود؛ و گرنه هرگز دارای فرد نمی‌شد. پس این کثرت ناشی از یک عامل بیرون از ذات بوده و معلول غیر خواهد بود.^۴

صدر المتألهین همین استدلال را به کار برده است. اما در حقیقت نمی‌توان این استدلال‌ها را به برهان امتناع کثرت ربط داد. این‌ها بیشتر بر اساس امتناع عروض تعین استواراند. اما مبنای امتناع کثرت آن است که در جهان مجردات، کثرت فردی امکان ندارد. چون چنین کثرتی نیازمند ماده است.

این مبنا چنان‌که در *اسفار صدر* مورد توجه قرار نگرفته، از طرف پیروان او

۱. ابن‌سینا، *اشارات*، نمط ۴ فصل ۱۹.

۲. ارسطو، *متافیزیک*، کتاب ۱۲ فصل ۸.

۳. ابونصر فارابی، *فصوص الحکم*، فص ۷.

۴. همان، فص ۳.

نیز اساس استدلال واقع نشده است.^۱

۵. برهان مقدورات

اگرچه این برهان را اهل کلام بیشتر مورد توجه قرار داده‌اند، اما مبانی و مقدمات استدلال آن بیشتر جنبه فلسفی دارد. مقدمات و مبانی این برهان به شرح زیر است:

الف. دو واجب‌الوجود داریم که هر دو از علم و قدرت و اراده مستقل و کامل برخوردارند.

ب. همه ممکنات به گونه مساوی و بدون هیچ‌گونه تفاوتی، می‌توانند متعلق اراده و قدرت هر یک از آن دو واجب قرار گیرند.

ج. تعلق قدرت هر دو واجب با هم به مقدور واحد محال است.

د. ترجیح یکی از اراده‌ها و قدرت‌ها، در تعلق به آن مقدور معین، بدون هیچ‌گونه مرجحی محال است.

بنابراین اگر بیش از یک واجب‌الوجود، داشته باشیم، آفرینش موجودات امکان نخواهد داشت.

ع. برهان بعثت انبیا(ع)

متکلمان از برهان دیگری بهره می‌گیرند که بر مقدمات و مبانی زیر استوار است:

الف. خدای یگانه‌ای با برانگیختن پیامبران متعدد و متوالی، از وجود خود خبر داده و فرمان‌هایش را به مردم اعلام کرده است.

ب. اگر جز این خدا، خدایان دیگر نیز وجود داشتند، آنان نیز از هر راه و روشی که لازم بود بهره می‌گرفتند و هستی خود را اعلام کرده و فرمان خود را ابلاغ می‌کردند.

۱. از جمله: هادی سبزواری، شرح منظومه حکمت، بحث توحید، و سید محمدحسین طباطبائی، نهاية الحکمة، مرحله ۱۲ فصل ۷-۳، البته صدرا در بحث توحید المبدأ و المعاد، این مبنا را آورده است.

ج. چون تا کنون چنین چیزی اتفاق نیفتاده است، پس خدایی، جز خدای یگانه وجود ندارد.^۱

۷. برهان وحدت جهان

این برهان بر مقدمات و مبانی زیر استوار است.

الف. بیش از یک جهان که مرکز آن زمین و مرز نهایی آن سطح بیرونی فلک‌الافلاک است، جهان یا جهان‌های دیگری وجود ندارد.

ب. این جهان دارای هویت شخصی یگانه‌ای است که موجودات مختلف به منزله اجزا و اندام‌های آن می‌باشند.

ج. معلول واحد، حتماً از علت واحد پدید آمده است.

بنابراین خدای جهان، خدایی است واحد و یکتا.

در اینجا دو مسئله داریم: یکی وحدت جهان، دیگری استدلال از این وحدت به وحدت خدای جهان.

این برهان را متکلمان مورد توجه قرار داده‌اند، در آثار کندی و فارابی نیز نیامده است. ابن‌سینا نیز با اینکه مسئله «وحدت جهان» را در بخش طبیعیات شفا مطرح کرده است؛^۲ اما در بخش الاهیات شفا و نجات، اشارات و مبدء و معاد، آن را پایه استدلال برای توحید خداوند قرار نداده است. اما بعد از ابن‌سینا چنین استدلالی وارد بحث الاهیات شده است.

مسئله وحدت جهان در آثار بهمنیار، میرداماد، صدرای ملاحادی سبزواری و علامه طباطبائی نیز مورد بحث قرار گرفته و پذیرفته شده است.^۳

عقیده به وحدت شخصی جهان، یک باور نو افلاطونی است که ریشه در تعالیم فیثاغورث و اورفئوسیان دارد. مفهوم انسان بودن جهان همانند مفهوم

۱. سعدالدین تفتازانی، شرح المقاصد، ج ۴، صص ۳۵ و ۳۸.

۲. ابن‌سینا، شفا، طبیعیات، صص ۷۶-۷۳.

۳. بهمنیار، التحصیل، ص ۶۵۵؛ میرداماد، قیاسات، ص ۴۲۵؛ صدرای اسفار، ج ۶، ص ۹۶، ج ۷، ص ۱۱۵؛ صدرای المبدء و المعاد، بحث توحید هادی سبزواری، شرح منظومه حکمت، الاهیات، بحث توحید؛ سید محمد حسین طباطبائی، اصول فلسفه، ج ۵، ص ۸۹ به بعد و ۱۰۸.

«جهان بودن انسان»، از تعالیم آنان به عرفان اسلامی و حکمت متعالیه راه یافته است. البته بعضی از فلاسفه اسلام نیز تحت تأثیر آن دیدگاه، به اثبات نوعی وحدت شخصی جهان کوشیده‌اند. مثلاً صدرای شیرازی می‌گوید:

وحدت شخصی جهان، نزد ما با برهان اثبات شده است.

او بی‌آنکه به منبع و مستندی اشاره کند، چنین ادامه می‌دهد:

ارسطوی حکیم نیز به این نکته تصریح کرده است که جهان، یک موجود جاندار است.^۱

اما استدلال با این مبنا که در آثار حکمای قرن دهم به بعد مشاهده می‌شود، بدین‌سان است: جهان که یک واحد شخصی است، برابر قاعده‌الواحد، باید تنها از یک آفریدگار پدید آید. چنان‌که مثلاً علی به عنوان یک شخص، تنها یک خدا دارد که او را آفریده است.^۲

در توجیه وحدت شخصی جهان، صدرای و پیروانش از جمله طباطبایی مبنای خاصی دارند که درباره آن در بخش نقد و نظر بحث خواهیم کرد.

۸. برهان فرجه

ملاصدرا بر اساس حدیثی از امام صادق (ع) که با هشام بن حکم گفت‌وگو کرده است،^۳ برهانی را مطرح می‌کند با عنوان فرجه. مطهری نیز آن را در پاورقی اصول فلسفه آورده است.^۴ اما در حقیقت، این برهان یکی از تقریرهای برهان تعین می‌باشد. در نقد و نظر برهان‌ها این نکته را بیشتر توضیح خواهیم داد.

۱. صدرای اسفار، ج ۷ صص ۱۱۳ و ۱۲۴.

۲. صدرای مبدا و معاد، ص ۷۶؛ میرداماد، قیاسات، صص ۴۱۶-۴۱۵.

۳. محمد کلینی، اصول کافی، باب توحید. صدرای شرح اصول کافی، همان باب.

۴. سیدمحمدحسین طباطبایی، اصول فلسفه، ج ۵، ص ۱۰۱۷ پاورقی مطهری.

فصل نهم

بررسی و نقد دلایل توحید

تا اینجا هشت دلیل بر اثبات توحید واجب‌الوجود آوردیم که ظاهراً هر یک از آنها به گونه‌ای مبنای ویژه خود را داشت. این دلایل عبارتند از:

۱. برهان قرآنی تمنع.

۲. برهان تعین.

۳. برهان ترکیب.

۴. برهان امتناع کثرت.

۵. برهان مقدورات.

۶. برهان بعثت انبیا.

۷. برهان وحدت جهان.

۸. برهان فرجه.

از آنجا که اساس تعدد برهان، اختلاف مبنا و مقدمات آنها است، با دقت در مبانی و مقدمات این برهان‌ها می‌توان آنها را به دو مبنای زیر باز گردانید. این دو مبنا عبارتند از :

۱. مبنای تمایز. این مبنا، برهان‌های زیر را در بر می‌گیرد:

الف. تعین.

ب. ترکیب.

ج. امتناع کثرت.

د. فرجه .

۲. مبنای تأثیر. این مبنا برهان‌های زیر را شامل می‌گردد:

الف. تمایع.

ب. مقدورات.

ج. وحدت جهان.

د. بعثت انبیا.

یک. مبنای تمایز

در مبنای اول، استدلال بر این اساس استوار است که: اگر واجب را یگانه و یکتا ندانیم، با مشکلات گوناگونی روبه‌رو می‌شویم که به هیچ وجه برای ما قابل حل و توجیه نیستند. این مشکلات عبارتند از:

۱. مشکل عدم امکان کثرت. این مشکل بر اصول زیر استوار است:

- خدا باید مجرد باشد.

- کثرت در جهان مجردات امکان ندارد.

اینک برای امکان نقد و نظر در باره استدلال استوار شده بر مبنای عدم

امکان کثرت، این دو اصل را بررسی می‌کنیم:

الف. تجرد خدا

برای همه اذهان ساده و افکار ناورزیده با موضوع‌های و مسائل انتزاعی، جسمانی دانستن همه چیز، از جمله خدا و فرشتگان، نه تنها یک امر عادی، بلکه یک چیز اجتناب‌ناپذیر است. اسطوره‌های باستانی اقوام و ملل مختلف، گواه زنده این ادعا است.

شاید نکته اصلی در این موضوع، آن باشد که انسان، از میان قوای ادراکی خود، بیش از همه به چشم توجه داشته و چیزی را که نتواند ببیند، نتوانسته است تصور بکند. بنابراین اعتقاد به جسمانی و یا جسم بودن خدا یا خدایان و فرشتگان نیز بر همین اساس است. بهتر است که مسئله تجرد خدا را در دو

مرحله مورد بحث قرار دهیم: یکی پیش از اسلام و یکی در تفکر اسلامی.

الف. مسئله تجرد خدا پیش از اسلام

چنان‌که در بحث از توصیف خدا و چگونگی تصور آن گذشت؛ یونانیان معمولاً خدایان را یا یک موجود طبیعی می‌دانستند، و یا یک شخص انسان‌گونه‌ای که به یک پدیده طبیعی تعلق دارد. مطالعه *اپی‌د هومر*، در تأیید این ادعا کافی است. متفکران یونان نیز تا حدود زیاد تحت تأثیر همین عقاید موروثی هستند. آتش *فیثاغورث* و *هراکلیتوس*، آب *تالس* و *دمیورژ افلاطون*، همگی بازتابی از عقاید عامه و موروثی محیط‌اند.

اگرچه تجرد خدا یا لااقل تجرد برخی از خدایان، در آثار *ارسطو* و *افلاطون* مطرح شده؛ اما در عقاید متفکران بعدی باز هم غلبه با انسان‌انگاری خدا است.^۱

روایان قدیم، خدا را آتش می‌پنداشتند. این آتش جسمی داشت که طبیعت بود و روحی داشت که خدا بود.^۲ چنان‌که *افلاطون* ارواح انسانی را از جنس خدایان می‌دانست. چنان‌که نفوس همه ستارگان و خورشید را نیز خدا می‌دانست.^۳

اپیکوریان نیز خدا را مادی دانسته و تنها راه شناخت خدا را انسان‌انگاری می‌دانستند.^۴ تلاش *ارسطو* برای تنزیه محرک نامتحرک از انسان‌انگاری، با احساسات دینی عامه مردم سازگار نبود. به همین دلیل در دوران‌های بعد از *ارسطو*، حالت دینی باورها رشد بیشتر داشت. در باورهای دینی آن دوران‌ها نیز، انسان‌انگاری یک اصل اساسی بود. یک متفکر کلیبی بنام *دیون خرئوستوم*، (قرن اول میلادی) می‌گوید:

۱. برای توضیح بیشتر و ملاحظه منابع عقاید، به کتاب سوم، فصل‌های ۶ و ۷ در مورد توصیف خدا و چگونگی شناخت و تصور او، در همین نوشته مراجعه شود.

۲. فردریک کاپلستون، *تاریخ فلسفه*، ج ۱ ص ۴۴۵.

۳. *افلاطون*، *توماس*، ۶۴۱ به بعد و ۹۰۷-۸۹۹ *افلاطون*، جمهوری، ۳۷۷ به بعد.

۴. فردریک کاپلستون، *تاریخ فلسفه*، بخش ۵ فصل ۳۷.

تصویر انسانی خدا کاملاً طبیعی است. زیرا انسان عالی‌ترین موجودی است که ما از آن تجربه داریم.^۱

این انسان‌انگاری، سرانجام به مشکل یک رابطه انسانی، جهان را با خدا پیوند می‌دهد. یعنی رابطه پدری و فرزندی، مکتب‌های رواقی، کلبی و اپیکوری، خدایان را شبیه انسان و مرکب از اتم‌های عالی و با بدنی لطیف‌تر تصور کرده و آنان را دارای تمایز جنسی مرد و زن و اهل خوراک و عیش و نوش می‌دانستند.^۲

در نیایش *کلماتیس* خطاب به زئوس، این تعبیر را داریم:
ما فرزندان تو هستیم و صورت تو را با خود داریم.^۳

این دیدگاه، در تعالیم *فلوطین* به گونه‌ای تعالی یافت، اما در حقیقت «واحد» *فلوطین* با یک واسطه، در طبیعت ظهور داشت. بدین‌سان به اصطلاح، لاهوت با ناسوت، پیوند می‌یافت. *فلوطین* واحد را چنان بالا می‌برد که قابل تعریف و شناخت عقلانی نمی‌داند.^۴

اما در حقیقت تعالیم او نیز بازتابی از تعالیم افلاطونیان متوسط بود. افلاطونیان متوسط، مانند پیشینیان خود، یعنی کلیان و رواقیان، خدا را دارای سه شاخه یا سه ظهور می‌دانستند.

خدای اول پدر بود، خدای دوم آفریدگار و خدای سوم، خود جهان بود. همین فکر چنان‌که گفتیم درون‌مایه مسیحیت را تشکیل داد. چنان‌که می‌دانیم در تعالیم یهود نیز زمینه زیادی برای جسم و جسمانی پنداشتن خدا وجود داشت. یهودیان در این باره دقت و نگرانی زیادی نداشتند. آنان عقاید خود را بر اساس دلالت ظاهری کتاب مقدس سامان می‌دادند.

ابن میمون درباره علمای یهود چنین می‌گوید:

۱. دیون خروسوستوم، *خطابه‌ها*، ۱۲، ۶۱.

۲. لوکریوس، *درباره طبیعت اشیاء*، دفتر ۳، ۱۸ به بعد و دفتر ۵، ۱۱۹۸ به بعد. و برتراند راسل،

تاریخ فلسفه، ج ۱ فصل ۲۷.

۳. فردریک کاپلستون، *تاریخ فلسفه*، ج ۱ بخش ۵، فصل ۳۶.

۴. *فلوطین، نه‌گانه‌ها*، ۵، ۵.

علمای یهود مقدار کمی از علم کلام را در زمینه توحید و مسائل وابسته به آن، که در آثار جاوونیان و قرائیان وجود دارد، همه را از متکلمان مسلمان گرفته‌اند.^۱

او در دنباله سخن خود می‌افزاید:

نخستین تفاوت کلامی در جهان اسلام، معتزله بود و هم‌دینان ما از ایشان پیروی کردند.^۲

یهودیان، آیه‌های متون دینی را با همان دلالت ظاهری آن‌ها پذیرفته بودند. سال‌ها بعد از پیدایش کلام اسلامی، دست به تأویل آیاتی زدند که بر تصویر جسمانی خداوند دلالت داشتند.

ابن میمون از عده‌ای متکلم یهودی نقل می‌کند که آنان اعتقاد به جسم نبودن خدا را به منزله معدوم دانستن خدا دانسته‌اند. اگر چه در عین حال خدا از گوشت و خون عادی ندانسته و جسم او را عالی‌ترین نوع جسم می‌دانستند.^۳ یک متکلم یهودی نیمه دوم قرن ششم هجری می‌نویسد: عقیده عامه مردم به جسم بودن خدا، به خاطر آن است که از نظر آنان، هر کس که جسم نداشته باشد، وجود ندارد.^۴

البته چنان که گفتیم، بعدها در قرن ششم و هفتم هجری، متکلمان یهودی به غیر جسمانی دانستن خدا کوشیده و به تأویل آیات تشبیه اقدام کرده‌اند. در نتیجه، عقیده به جسمانی نبودن خدا رواج یافت.^۵

ب. تَجَوُّدِ خدا در اسلام

یکی از مسایل غیر عادی (خارق‌العاده) استقلال محتوایی دین اسلام است. این استقلال در یکایک مسائل اصلی آن نمایان است. در مسئله جسمانیت

۱. موسی ابن میمون، *دلالة الحائرين*، موره اول، ۷۱، صص ۱۲۲-۱۲۱.

۲. همان؛ و نیز: هری اوسترین ولفسن، *فلسفه علم کلام*، ص ۸۹ به بعد.

۳. موسی ابن میمون، *موره اول*، ۱ ص ۱۴.

۴. ابراهیم بن داود، *امونوت ربه*، ۱۰۲، ص ۴۷. به نقل از: هری اوسترین ولفسن، *فلسفه علم کلام*، صص ۱۰۹-۱۰۸.

۵. هری اوسترین ولفسن، *فلسفه علم کلام*، ص ۱۱۰.

خداوند نیز، قرآن نه با تعالیم دینی محیط پیدایش خود که غالباً نوعی شرک و بت پرستی بودند هماهنگ است؛ و نه با همه محتوای تعالیم موجود یهود و نصارا. قرآن کریم بر تنزیه و تعالی خداوند تأکید داشته و او را از هرگونه همانندی با پدیده‌های دیگر دور می‌داند، اوصاف بشری خاص خداوند را نیز که مورد اعتقاد یهود و نصارا بود، به شدت انکار می‌کند.^۱

با این وصف، به دلیل وجود آیه‌هایی که در ظاهر بر تشبیه دلالت دارند، عده‌ای نیز به نوعی، جسمانی بودن خداوند را مطرح کرده‌اند. به‌طور کلی متکلمان، محدثان، مفسران و فقهای اسلام در این مسئله به سه گروه تقسیم می‌شوند:

یکی آنان که آیات تشبیه^۲ و احادیث دال بر تشبیه^۳ را به معنای ظاهری آن گرفته و از هرگونه تأویل و تفسیر مجازی پرهیز می‌کنند. اینان را «مجسمه‌نامند. معمولاً ابن تیمیه، ذهبی و ابن حجر را از سران این گروه می‌شمارند. دیگر کسانی که خدا را از هرگونه نسبت جسم و جسمانی بودن برتر دانسته و الفاظ آیات و روایات دال بر تشبیه را تأویل کرده و به معنای مجازی آن‌ها حمل می‌کنند. اینان «اهل تأویل» اند. بیشتر علمای سنی و شیعه چنین موضعی دارند.

گروه سوم کسانی هستند که دیدگاه هر دو گروه را خطا دانسته و بر این باورند که در این‌گونه موارد باید از هرگونه بحث و بررسی پرهیز کرده و فهم آن‌ها را دور از حد بشر دانست و کار را به خدا و پیامبرش و انهاد. اینان را «مفوضه» می‌نامند.^۴

اما فلاسفه اسلام همگی، هر گونه عقیده به جسم و جسمانی بودن را در مورد خدا مردود می‌دانند. چون بحث ما مربوط به دیدگاه فلاسفه اسلام است،

۱. رک: بخش توصیف خدا در این نوشته.

۲. مانند آیه‌های: فجر ۲۲؛ فتح ۱۰؛ مائده ۶۴؛ قیامت ۲۳-۲۲؛ اعراف ۵۴؛ و نجم ۱۳.

۳. برای نمونه: بخاری، ج ۴، جزء ۷، ص ۲۲۴؛ مسلم، ۱۵۱/۸ و ۱۵۲؛ ابن ماجه، ج ۱، ص ۶۹؛ و غیره.

۴. علی کورانی، جسم‌انگاری خدا از نگاه سنی و شیعه، صص ۱۵-۱۳.

باید دلایل آنان را برای رد جسم و جسمانی بودن خداوند مورد بررسی قرار دهیم.

کندی، بی آنکه عنوان جسم را مطرح کند، همه اوصاف و احکام جسم را (مانند ماده، صورت، زمان، مکان، کمیت، قسمت و غیره) از خدا نفی می‌کند. بر این اساس که لازمه این‌ها ترکیب است و هر مرکبی نیازمند عامل ترکیب دهنده است.^۱

فارابی نیز به همین سان، بی آنکه بحث جسم بودن خدا را عنوان کند، خداوند را از داشتن اجزای قوام‌بخش معنوی و مقداری، به دور می‌داند. او مبنای استدلال خود را لزوم دو نتیجه باطل می‌داند:

یکی اینکه در صورت واجب بودن اجزاء، تعدد واجب لازم می‌آید.
و دیگری لزوم تقدم اجزا بر واجب و نیاز واجب به آن‌ها.^۲

اما ابن سینا بر خلاف آن دو فیلسوف، جسم و جسمانی نبودن خداوند را جداگانه مورد بحث قرار داده و بر بطلان آن بر دو مبنای استدلال می‌کند:

یکی لزوم تقدم اجزا و نیاز واجب به آن‌ها.
دیگری وجود کثرت در اجسام، چه کثرت فردی و چه کثرت نوعی و عدم امکان کثرت نوعی و فردی در واجب‌الوجود.^۳

در آثار حکمای بعدی همانند سهروردی، صدررا، سبزواری و طباطبایی نیز، جسم و جسمانی نبودن خدا به گونه‌ای مستقل مورد بحث قرار نگرفته است. اینان با اثبات بساطت واجب و نفی هر گونه جزء عملاً جسم و جسمانی نبودن واجب را اثبات کرده‌اند.^۴ ما نیز مبنای اینان در بحث از مبنای «ترکیب» بررسی

۱. کندی، مجموعه رسائل، صص ۱۶۲-۱۵۳، (رساله به معتصم، در فلسفه اولی).

۲. ابونصر فارابی، فصوص الحکم، فص ۸: ابونصر فارابی، آراء اهل المدينة الفاضلة، باب اول.

۳. ابن سینا، اشارات، نمط ۴ فصل ۲۳.

۴. صدررا، اسفار، ج ۶ ص ۱۰۰ به بعد، یحیی سهروردی، حکمة الاشراق، مجموعه مصنفات،

ص ۱۲۱ به بعد. سهروردی حتی بساطت واجب را نیز به عنوان بحث مستقل مطرح

نکرده است؛ هادی سبزواری، شرح منظومه، الهیات خاص، سید محمد حسین طباطبایی، نهاية

الحکمة، مرحله ۱۲ فصل ۴.

خواهیم کرد.

ب. عدم امکان کثرت در جهان مجردات

برای اهل کلام، تجرد موجودات دیگری، جز خداوند، چندان مطرح نیست. اما فلاسفه که موجودات مجرد را مطرح می‌کنند، چنان‌که در بحث از علیت و توحید گذشت، از همان زمان ارسطو پیدایش کثرت فردی را در جهان مجردات غیر ممکن می‌دانند. مبنای اینان برای اثبات این ادعا آن است که تشخص و تمایز فردی، نیازمند تأثیر علل و عوامل خارجی است. برای امکان تأثیر علل و عوامل خارجی نیز وجود ماده پذیرنده از ضروریات است.^۱

اما وجود کثرت نوعی در جهان مجردات، اگر از نظر ارسطو هم مبهم باشد،^۲ از نظر فلاسفه اسلام کاملاً پذیرفته شده است.^۳

به نظر من هر دو مقدمه این استدلال می‌تواند محل تأمل باشد. مسئله تجرد از جهات زیر:

۱. تعریف و اثبات مجردات

مبنای ما برای تعریف و شناخت مجرد چیست؟ آیا تنها عنوان سلبی «غیر مادی»^۴ بودن، برای کسب یک معرفت معتبر از مجموعه‌ای از موجودات جهان کافی است؟ آیا آنان که موجودات غیر جسمانی را نمی‌توانند بپذیرند، یا حتی نمی‌توانند تصور کنند، واقعاً باید تحقیر شوند؟ آنان در تجربه عادی خود، با چنان چیزهایی که ما آن‌ها را مجرد می‌نامیم، ارتباط نیافته‌اند. آیا ما ارتباط یافته‌ایم؟

۱. برای نمونه: ابن سینا، اشارات، نمط ۴ فصل ۱۹.

۲. ر.ک: مهدی قوام صفری، نظریه صورت در فلسفه ارسطو، ص ۳۹۷ به بعد.

۳. ابونصر فارابی، رساله در اثبات مفارقات، ابن سینا، اشارات، نمط ۶ فصل‌های ۱۷-۱۰. صدر، اسفار، ج ۱ ص ۲۷۲ و جاهای دیگر.

۴. ابونصر فارابی، رساله در اثبات مفارقات، ص ۲. او برای مفارقات چهار صفت ذکر می‌کند: جسم نبودن، ابدیت، خودآگاهی و داشتن نوعی سعادت برتر از سعادت مادی.

آیا پذیرش عدم انحصار موجود در محسوس به آن سادگی است که هیچ متفکری به تبیین و اثبات آن نپرداخته است؟ اگرچه در اوایل کار فلسفی، *فارابی* و *ابن سینا* کمی به این مسئله پرداخته‌اند، اما در دوره‌های بعدی دیگر کسی به سراغ این مسئله نرفته است.

فارابی وجود مجردات را بر اساس مبانی زیر اثبات می‌کند:

الف. ضرورت تجرد واجب، وگرنه لازم آید که واجب مرکب باشد از اجزای مقداری و معنوی.

ب. نیاز جسم مرکب به عاملی غیر مرکب که باید جسم نباشد.

ج. نیاز افلاک به پدید آورنده‌ای از غیر جسم، به خاطر عدم امکان علیت فلک حاوی به فلک محوی.

د. نیاز نفوس انسانی که مجرداند به علت مجرد. زیرا معلولیت نفوس به جسم امکان ندارد.

ه. نیاز نفوس انسان به عاملی بالفعل که آن‌ها را از قوه به فعل درآورد.

و. نیاز متحرک‌ها به محرک غیر متحرک، یعنی عامل مجرد.^۱

اما *ابن سینا* در چهار مورد به اثبات مجردات می‌پردازد:

الف. آنجا که می‌خواهد موجود را منحصر در محسوس نداند.^۲

ب. آنجا که نیاز علت مادی و صوری و غایی را به علت فاعلی مطرح می‌کند. با توجه به اینکه علت فاعلی نمی‌تواند جسم باشد.^۳

ج. آنجا که نخستین صادر از واجب را تعیین می‌کند.

د. آنجا که علل پیدایش افلاک را مطرح می‌کند.^۴

با توجه به مبانی *ابن سینا* و *فارابی*، مبنای چهارم *ابن سینا* همان است که *فارابی* پیش از وی مطرح کرده است. (مبنای ج) مبنای دوم او نیز تا حدودی با مبنای دوم *فارابی* هماهنگ است. اما مبنای اول او در رساله اثبات مفارقات

۱. همان، صص ۷-۳.

۲. *ابن سینا، اشارات*، نمط ۴ فصل‌های ۱-۴.

۳. همان، فصل‌های ۷-۸.

۴. همان، نمط ۶ فصل‌های ۱۶-۱۰.

فراوانی نیامده است.

اگر با دقت این دلایل را بررسی کنیم، همه آنها به آسانی محل اشکال و تردیدند.

۲. معنا و ملاک جسم

جسم چه معنی دارد؟ ما از ماده و جسم چه می‌فهمیم؟ آیا فهم عرفی پیشینیان از جسم (جوهری که دارای ابعاد سه‌گانه است) برای هرگونه حکمی در باره ماده کافی است؟ امروزه بشر چیزهای بیشتری درباره ماده و انرژی می‌داند. شاید در آینده اطلاعات بسیار پیچیده‌تری نیز در این‌باره به دست آورد. بنابراین ما نمی‌توانیم به این سادگی درباره جسم و ماده داوری کنیم. جوینی (مرگ ۴۷۸ هـ) بحث مفصلی در این‌باره دارد که: چرا عده‌ای خدا را جسم می‌دانند. او از طرف آنان می‌گوید:

ما در تجربه خودمان جز جسم چیز دیگری را منشأ اثر نمی‌یابیم.
بنابراین حق داریم در مسئله وجود نیز به ناچار از شاهد به غائب پی
می‌بریم.^۱

جوینی سپس دلایل دیگری نیز از طرف آنان مطرح می‌کند که مبنای مشابهی دارند. آن‌گاه به نقد دلایل آنان می‌پردازد. اما پیش از این‌ها بحث نسبتاً مفصلی در باره حقیقت جسم دارد. او بعد از ذکر تعریف معروف جسم که فلاسفه و معتزله مطرح کرده‌اند، یعنی داشتن طول، عرض و عمق، معانی دیگری نیز برای جسم مطرح می‌کند؛ از جمله:

- الف. تعریف صالحی: جسم آن است که قائم به خود باشد.
- ب. تعریف هشام: جسم وقتی درباره خدا به کار می‌رود، یعنی شیء.
- ج. تعریف بعضی از کرامیه: جسم آن چیزی است که موجود است.
- د. تعریف خود جوینی که آن را به اهل حق نسبت می‌دهد: جسم آن است که ترکیب می‌بخشد و ترکیب می‌پذیرد.

۱. عبدالملک جوینی، الشامل، ص ۲۲۱.

او سپس به اثبات و تبیین دیدگاه خود می‌پردازد^۱ و در نهایت دیدگاهی را نقل می‌کند که بر اساس آن دربارۀ خداوند، جسم بودن به این معنا است که: موجودی است به خود پایدار، نه آنکه الزاماً دارای ترکیب باشد.^۲

نتیجۀ بحث آنکه ما نباید چنان‌که سنت ما است، به این سادگی حکم کنیم که خدا این است و آن نیست. بنابراین باید برای داشتن یک معرفت مورد اطمینان، تعریف سه چیز را داشته باشیم: خدا، مجرد و جسم. یک فیلسوف معاصر، نباید بر اساس تعریف‌های عرفی و ساده موجود در این‌گونه مسائل پیچیده، به داوری بنشیند و خود را از هر گونه دقت و جست‌وجوی بیشتر بی‌نیاز یابد.

به عنوان شاهد مدعایم به نکته‌ای از آثار ملاصدرا اشاره می‌کنم. او در مورد بدن انسان در روز معاد می‌گوید:

جسم و بدن، به یک معنای معین، در معاد ما شرط نشده است. بلکه مهم آن است که نفس با ماده همراه باشد، حالا آن ماده و بدن هر خصوصیّتی را داشته باشد مهم نیست.

این نشانگر آن است که مادی و جسمانی بودن، می‌تواند معانی و مصداق‌های مختلف داشته باشد.

اما مقدمه عدم امکان کثرت در مجردات نیز، از جهات مختلف می‌تواند محل نقد و اعتراض باشد؛ از جمله:

الف. فرض دو واجب کاملاً مستقل در جنس و نوع

این شبهه در معارف ما به نام *این کمونه* مشهور است. اما چنان‌که صدر یادآور شده، این شبهه، پیش از *این کمونه* مطرح بوده است.^۳ اما اینکه این شبهه، از *ابرقلس*، شاگرد *افلاطون* باشد^۴ در هیچ منبع معتبری نیامده است.

۱. همان، ص ۲۰۸ به بعد.

۲. همان، ص ۲۲۵.

۳. ملاصدرا، *الشواهد الربوبیه*، بحث معاد. اصل اول از اصول مقدماتی.

۴. ملاصدرا، *اسفار*، ج ۱ ص ۱۳۲.

۵. حسن حسن‌زاده، *وحدت از دیدگاه عارف و حکیم*، ص ۱۰۴.

این شبهه را در موارد متعددی از مبانی استدلال برای اثبات توحید خدا می‌توان عنوان کرد. از جمله در همین مبنای امتناع کثرت. بدین‌سان که حصول کثرت، در نگاه ارسطویی از طرفی مقدمه تحقق عینی و از طرف دیگر نشان دهنده تأثیر علل و عوامل بیرونی است. زیرا از نظر ارسطو، برای تحقق عینی کلی، راهی وجود ندارد، جز اینکه در ضمن جزئی‌هایش وجود خارجی پیدا کند. جوهر کلی و مطلق وجود ندارد. جسم کلی و مطلق، حیوان کلی و مطلق، همچنین انسان کلی و مطلق هیچ‌کدام وجود خارجی ندارند و نیز نمی‌توانند وجود خارجی داشته باشند؛ مگر اینکه افرادی از آن‌ها در خارج تحقق یابند. بنابراین همه کلیات، در تحقق خودشان به عوامل و زمینه‌های بیرونی نیازمند می‌باشند. بر اساس آمادگی و پذیرش این زمینه‌ها است که عوامل و علل بیرونی می‌توانند، جنس را در صورت چند نوع، و نوع را در صورت چند فرد و شخص تحقق بخشند.

اما شجره یا نردبان انواع و اجناس، از اعتبارات ارسطو، در طبقه‌بندی موجودات است. جریان عینی جهان هستی، بر اساس این شجره نیست، بلکه این شجره را از جریان هستی، انتزاع و اعتبار کرده‌اند. مثلاً جوهر ارسطو، به منزله نخستین جاندار داروین نیست. زیرا بر اساس نظریه داروین، اگر نخست آن موجود تک سلولی پیدا نمی‌شد، جانداران امروزی، از جمله ما انسان‌ها وجود نداشتیم.

اما جوهر ارسطو از چنین موقعیتی برخوردار نیست. یعنی چنین نیست که نخست یک جوهر پدید آید، سپس به دو یا چند نوع دیگر تقسیم شود. بنابراین در مسئله مورد بحث ما نیز نباید دچار این پندار شد که: نخست یک واجب پدید می‌آید؛ سپس کثرت و تعدد آن انجام می‌پذیرد؛ بلکه همانگونه که می‌پذیریم که جهان هستی به یک واجب‌الوجود تکیه دارد، ممکن است بپذیریم که جهان هستی به دو، یا چند واجب‌الوجود تکیه دارد که هیچ‌کدام از آن‌ها نیازمند علت بیرون از خود نیستند. و لذا همه آن‌ها مصداق عنوان واجب‌الوجود می‌باشند. چنان‌که عنوان «امکان» جنس جوهر و کیف و کم

نیست، عنوان «واجب» نیز جنس آن موجودات بی نیاز نمی باشد.

ب. تمایز تشکیکی

می توان دو یا چند خدا فرض کرد که اگر چه از نظر حقیقت یکسان باشند، اما از نظر مراتب وجودی متفاوت باشند. اما همه آن ها خدا بوده و از عوامل دیگر بی نیاز باشند. یعنی هر کدام در قلمرو خود کامل و مؤثر بوده باشند، اگر چه در مقایسه با خدا یا خدایان دیگر، تفاوت هایی نیز داشته باشند. عیناً مانند سلسله عقول طولی سهروردی. با این تفاوت که سلسله عقول سهروردی معلول اند، اما این واجب ها و خداها معلول نیستند. یا در تشبیهی دیگر مانند اسما و صفات حق از نظر عرفا. این اسما و صفات نسبت به یکدیگر در عین اتحاد، اختلاف و تمایز نیز دارند.

اهل تحقیق باید چنان که گفتیم این مبانی و مسائل را خیلی سهل و آسان نگیرند. تا آنکه سرانجام بتوانند، یک توجیه جهانی روشن ارائه دهند. به گونه ای که به سادگی قابل تردید و اشکال نباشد.

۲. مشکل تعین

با فرض دو یا چند واجب، تعین آن ها، قابل توجیه نبود. مشکل تعین و تمایز را با تقریرهای مختلف بیان داشته اند، اما بازگشت همه آن ها به این است که: این تعین را اگر عین ذات واجب بدانیم، کثرت امکان ندارد. و اگر لازم یا عارض ذات بدانیم، با مشکل نیاز و معلولیت واجب های مفروض، روبه رو خواهیم شد.

این مشکل نیز با فرض دو، یا چند واجبی که هیچ گونه اشتراک ذاتی نداشته باشند، قابل حل است. چنان که توضیح دادیم، مفاهیم مقوله ای نمی توانند به عنوان یک واقعیت عینی و مبنای چنین مشکلاتی، مطرح شوند.

۳. مشکل ترکیب

فرض دو یا چند واجب، با اشتراک آن ها در حقیقت وجوب وجود، از

جهتی و داشتن عامل تمایز از جهت دیگر، عملاً هر دو واجب را مرکب می‌کرد. یعنی هر واجبی عبارت می‌شد از یک جنبه مشترک و یک جنبه اختصاصی. چون ترکیب نشان دهنده نیاز است، و نیاز با وجوب نمی‌سازد، پس نمی‌توان دو یا چند واجب فرض کرد. این مشکل بر مبانی و اصول زیر استوار است:

الف. دو واجب فرض شده، حتماً در یک حقیقت مشترک‌اند.

ب. کثرت یک حقیقت، تنها از راه افزایش یک عامل بیرون از آن حقیقت امکان دارد.

ج. ترکیب نشان دهنده نیاز و معلولیت است.

حال به بررسی این اصول و مقدمات می‌پردازیم:

الف. دو واجب فرض شده حتماً در یک حقیقت مشترک می‌باشند. چنین حکمی از مقولات ارسطویی سرچشمه دارد که اگر دو جوهر، یا دو حیوان، یا دو انسان داشته باشیم که هر دو در یک مقوله قرار گیرند، حتماً دارای اشتراک ذاتی خواهند بود. اما این اصل و مبنا از چند جهت محل اشکال است:

۱. واجب را در مفاهیم مقوله‌ای وارد کردن درست نیست. بیشتر فلاسفه اسلام، واجب را از سنخ مقولات نمی‌دانند. بنابراین برای دو یا چند واجب، حساب جنس و فصل باز کردن محل اشکال است.

۲. امکان دارد بعضی از چیزها که زیر عنوان واحد قرار دارند، دارای اشتراک ذاتی نباشند. مانند مقوله‌های عرضی. با اینکه مقوله‌های عرضی همگی، عنوان عرض را دارند، اما از لحاظ ذات مشترک نیستند. بنابراین ما نباید عنوان وجوب وجود را همانند یک عنوان مقوله‌ای ذاتی در نظر بگیریم. ما می‌توانیم عنوان وجوب وجود را یک عنوان اعتباری در نظر بگیریم که از دو، یا چند خدا انتزاع شده باشد.

درست مانند عنوان «امکان» که از حقایق مختلفی که دارای هیچ‌گونه اشتراک ذاتی نیستند، انتزاع می‌شود. این اشکال نیز از مصادیق شبهه معروف به این کمونه است. چنان که گفتیم این شبهه پیش از این کمونه مطرح شده است.

سهروردی پیش از این کمونه، این نکته را مطرح کرده است. او در موارد متعدد بر اعتباری بودن وجود تأکید دارد. از جمله در نقد برهان ترکیب می‌گوید:

می‌توان گفت واجب‌ها در وجوب وجود مشترک‌اند. اما این وجوب وجود، یک حقیقت عینی نیست، بلکه یک مفهوم اعتباری است.^۱

و لذا موجب ترکیب در خدایان متعدد نمی‌شود. سپس سهروردی چنین ادامه می‌دهد:

مگر اینکه وجود را در مورد واجب‌الوجود، بر خلاف ممکنات اعتباری ندانسته و ماهیت واجب را عین وجود او بدانیم.^۲

ملاصدرا پس از تقریر برهان ترکیب چنین می‌گوید:

کسی نمی‌گوید که مفهوم عام و بدیهی وجوب وجود عین ذات واجب است. بلکه ذات واجب را منشأ انتزاع مفهوم وجود می‌دانند. یعنی ذات واجب به خودی خود منشأ انتزاع مفهوم وجود است. پس چرا نمی‌توان دو واجب فرض کرد که هر دوی آن‌ها به خودی خود، منشأ انتزاع این مفهوم باشند. سپس چنین ادامه می‌دهد: عینیت وجود واجب با ماهیت آن نیز مشکل ما را حل نمی‌کند. زیرا عقل انسان می‌تواند دو حقیقت بسیط را فرض کند که هر دوی آن‌ها چنان باشند که به وجود و ماهیت تحلیل نشوند. بنابراین حکما با جابه جا کردن مفهوم با فرد، دچار مغالطه شده‌اند.^۳

می‌بینیم که ملاصدرا حتی با فرض عینیت وجود و ماهیت واجب نیز اشکال این کمونه را وارد می‌داند. سپس ملاصدرا به حل این شبهه اقدام می‌کند و می‌گوید:

بنا بر مبانی ما، دفع این شبهه مشکل نیست. برای اینکه اشتراک معانی مصدری ذاتی، ناشی از وحدت و اشتراک منشأ انتزاع آن‌ها است. بنابر این اشتراک در این مفهوم عام نشان دهنده اشتراک در وجود حقیقی و عینی است. بنابراین چون هر دو واجب، در یک جهت ذاتی مشترکند، باید در یک جنبه

۱. یحیی سهروردی، المشارع و المطارحات، مصنفات شیخ اشراق سهروردی، صص ۳۹۳ و ۳۹۵.

۲. همان، ص ۳۹۵.

۳. صدر، افکار، ج ۶، صص ۶۰-۵۸.

ذاتی نیز از هم جدا گردند. پس هر دو مرکب خواهند بود.^۱

به این بیان ملاحظه در چند اشکال وارد است:

الف. اشکالی که سهروردی مطرح کرده است مبنی بر اینکه: برای تمایز و تعدد یک حقیقت، همیشه تمایز ذاتی لازم نیست. زیرا عامل امتیاز آن‌ها می‌تواند عرضی هم باشد. چنان‌که افراد انسان با امور عرضی از یکدیگر جدا می‌شوند.^۲

ب. اشکالی که خود صدر مطرح کرده است و آن اینکه اختلاف دو واجب، از نوع اختلاف‌های تشکیکی باشد.^۳

البته به هر دو اشکال پاسخ داده‌اند. اما به آن پاسخ‌ها نیز می‌توان پاسخ داد. بدین‌سان بحث‌های مبنی بر تحلیل مفهومی، به آسانی پایان نمی‌پذیرند.

صدرالمعالمین در جای دیگر، اثبات اشتراک دو واجب را در یک حقیقت ذاتی، بر این اساس استوار می‌سازد: نمی‌توان از حقایق مختلف، معنای واحدی انتزاع کرد. اما چنان‌که گفتیم این استدلال چندان قوت ندارد. زیرا ما مثلاً از مصداق کیف و کم هر دو، عنوان عرض را انتزاع می‌کنیم و می‌پذیریم که عنوان عرض برای آن‌ها ذاتی است؛ در صورتی که آن‌ها هیچ‌گونه اشتراک ماهوی با هم ندارند. یا از جوهر و کیف و کم، عنوان «امکان» را انتزاع می‌کنیم. و این عنوان را ذاتی آن‌ها می‌دانیم، در حالی که آن‌ها هیچ‌گونه اشتراک ذاتی با همدیگر ندارند. با بحث‌هایی که کردیم می‌توان برهان فرجه را نیز مورد نقد و بررسی قرار داد.

دو. مبنای تأثیر

در مبنای «تأثیر»، استدلال بر این اساس استوار است که اگر واجب را یگانه و یکتا ندانیم با مشکلات گوناگونی روبه‌رو می‌شویم، از جمله:

۱. همان، صص ۶۱-۶۰.

۲. یحیی سهروردی، المشارع و المظارحات، مصنفات شیخ اشراق سهروردی، ص ۳۹۴.

۳. صدر، اسفار، ص ۶۰.

۱. تمناع.

۲. مقدورات.

۳. وحدت جهان.

۴. بعثت انبیا.

ما این مشکلات را جز با پذیرش توحید واجب نمی‌توانیم حل کنیم. این استدلال نیز از جهات مختلف مورد نقد و اشکال است؛ از جمله:

الف. سهروردی برهان تمناع را یک استدلال اقناعی و خطابی دانسته است.^۱ اما در حقیقت می‌توان مشکل تمناع و مقدورات را برهانی دانست. برای آنکه به هر حال میان خدا و خلق، یک رابطه تکوینی برقرار است. و این رابطه تکوینی بر اساس قوانین شناخته شده ما از علیت و تأثیر، به سادگی با هر فرضی، قابل توجیه نیست. به عبارت دیگر بازگشت برهان تمناع و برهان مقدورات هر دو به این نکته است که: آیا جهان هستی می‌تواند معلول و وابسته دو مبدأ و مدبر مستقل باشد؟ به نظر من پاسخ مثبت به این پرسش آسان نیست، مگر آنکه از دو مبنای زیر یکی را بپذیریم:

یا خدا یا خدایان را در حد محرک غیر متحرک / ارسطو در نظر بگیریم؛

و یا آنکه خدایان را نیز همانند انسان موجودات محدود بدانیم. چنان‌که در عقاید یونانیان، خدایان نیز موجودات انسان‌گونه‌ای بودند که هر کدام از آن‌ها محدودیت‌های خاص خود را داشتند و به نوعی حریف و رقیب یکدیگر نیز بودند، اگر چه در ارتباط با انسان‌ها همه آن‌ها از توان و امکانات لازم بهره داشتند.

ب. اما وحدت عالم. آن نیز امروزه به سادگی دوران گذشته قابل توجیه نیست. چنین استدلالی را بعضی از فلاسفه اسلام به ارسطو نسبت داده‌اند.^۲ البته این نسبت درست نیست. ارسطو، برخلاف نسبت فلاسفه اسلام، از وحدت محرک غیر متحرک بر اساس مبنای عدم امکان کثرت در مجردات، به وحدت

۱. یحیی سهروردی، المشارع و المطارحات، مصنفات شیخ اشراق سهروردی، ص ۳۹۵.

۲. صدر، مبدا و معاد، ص ۱۷۶؛ صدر، اسفار، ج ۷، صص ۱۱۴-۱۱۳.

عالم استدلال می‌کند،^۱ نه از وحدت عالم به وحدت خدا! اما چنان که در تقریر این استدلال توضیح دادیم، این استدلال از جهات مختلف محل اشکال است. زیرا جهان در تصور پیشینیان مجموعه‌ای به هم پیوسته‌ای بود در داخل پوسته واحدی به نام فلک اطلس! اما اینک جهان مادی از چنان گستره‌ای برخوردار است که پیشینیان و حتی انسان امروزی قدرت تصور آن را ندارد.

چنان‌که در آنجا توضیح دادیم، فکر وحدت عالم از تفکر عرفانی و غیر عقلانی دوران باستان سرچشمه دارد. آنان جهان را انسان می‌انگاشتند چنان‌که انسان را نیز جهان می‌دانستند. این‌گونه افکار هیچ‌گونه توجیه عقلی ندارد. استدلال‌هایی که بر اثبات و توجیه وحدت شخصی جهان آورده‌اند، هیچ‌کدام ارزش و اعتبار ندارند و به آسانی قابل رد و انکارند. مثلاً ملاهادی سبزواری می‌گوید: اگر ما دو جهان مختلف داشته باشیم، کاربرد و ازه جهان در باره آن‌ها به صورت اشتراک لفظی خواهد بود. چون بطلان اشتراک لفظی جهان، بدیهی است، پس ما دو جهان مختلف نداریم! آیا با این‌گونه استدلال‌ها می‌توان به وحدت شخصی عالم باور کرد؟

صدرالمتألهین برای جهان یک جهت وحدت و یک جهت کثرت در نظر می‌گیرد^۲ و اجزای عالم را بر اساس ارتباط علی و معلولی با یکدیگر مرتبط می‌داند و آن را بهترین و برترین جهان ممکن می‌شمارد. او براین اساس مجموعه جهان را یک واحد شخصی می‌داند.^۳ پیروان ملاصدرای از جمله طباطبایی نیز همین مبنا را در توجیه وحدت جهان به کار برده‌اند.^۴

۱. ارسطو، متافیزیک، کتاب ۱۲ فصل ۸.

۲. صدرای، مبدا و معاد، ص ۷۶.

۳. صدرای، اسفار، ج ۵ ص ۳۴۹ و ج ۷، صص ۱۱۳-۱۱۴.

۴. سیدمحمدحسین طباطبایی، نهاية الحکمة، مرحله ۱۲ فصل ۶؛ سیدمحمدحسین طباطبایی،

اصول فلسفه، ج ۵، صص ۸۹ و ۱۰۸؛ ص ۱۱۰ به بعد، پاورقی مطهری.

فصل دهم

علم خداوند

یک. از یونانیان تا ابن سینا

در این قسمت، مسئله علم ازلی خداوند را از یونان باستان تا زمان ابن سینا پی می گیریم. در این نگرش، از اهمیت کار فلاسفه مسلمان، به خصوص فارابی و ابن سینا، آگاه شده، سپس دیدگاه منتقدان ابن سینا را مورد بررسی قرار می دهیم.

۱. سابقه بحث تا فارابی

بدون تردید مسئله علم خداوند به خودش و آگاهی جاودانه او از جهان هستی چنان که در فلسفه مشائی اسلامی توجیه شده، در هیچ مکتب فلسفی دیگر توجیه عقلانی نشده است. برای پرهیز از طولانی شدن، بحث، سابقه مسئله را تنها با اشاره‌ای یادآور می شویم.

علم خدا در ادیان افسانه‌ای و باستانی چیزی بود شبیه علم و آگاهی انسان. به خاطر آنکه انسان‌انگاری، همه اوصاف خدا را در بر می گرفت. پیروان ادیان بیشتر با تجلیل، تقدیس و پرستش خداوند در گیرند که هم احساسات آنان را راضی می کند، هم به آسانی قابل اجرا است. اما در حد امکان به تجزیه و تحلیل و تبیین عقلانی مسائل مربوط به ذات و صفات خداوند نمی پردازند. زیرا این کار، از طرفی با احساسات دینی آنان سازگار نیست. زیرا یک دین‌دار

به خودش اجازه نمی‌دهد که به تجزیه و تشریح ذات و صفات خدایش بپردازد. از طرف دیگر چنین کاری، با پیچیدگی خاص خود، بسیار دشوار است و کار هر کس نیست.

حتی در افکار فیلسوفان هم تأثیر عقاید دینی جایگاه ویژه‌ای دارد. آنکساگوراس، «نوس» را ناظم جهان و عالم به همه چیز می‌دانست.^۱ اما در تبیین آن، چیزی نمی‌گوید.

افلاطون نیز به خدایان نگاه عرفی دارد. ارسطو علم خدا را به جهان در شأن خدا نمی‌داند.^۲

اگرچه خدای ارسطو خودآگاه است، اما این خودآگاهی توجیه لازم را ندارد. جز اینکه خداوند باید از چنین کمالی بی‌بهره نباشد.^۳

آلینوس (قرن دوم میلادی) مثل را علم جاوید خدا می‌دانست. فیلون خدا را شخص می‌داند و محیط بر همه چیز.^۴ فیلون، عقل (لوگوس یا نوس) را محل مثل می‌داند. چنان‌که در مکتب نوافیثاغوری «نوس» محل مثل بود و این عقل یا نوس عامل علم خدا و آگاهی او از جریان هستی‌اند. اگرچه علم خدا با مثل توجیه می‌شود، اما خود مثل و چگونگی علم بودن آن نسبت به خدا توجیه نمی‌شود.

اما فلوطین بر این باور است که تفکر در شأن خدا نیست.^۵ او خدا را ورای عقل و علم می‌داند. اگر چه این اندیشه درباره خودش هم باشد، باز هم در شأن او نیست.^۶

متفکران اسلامی از همان آغاز، خداوند را عالم به تمامی کائنات از ازل تا ابد می‌دانستند. اما در تبیین چگونگی این آگاهی بحثی نداشتند. بحث در تبیین

۱. قطعه‌های ۱۲ و ۱۴.

۲. ارسطو، متافیزیک، کتاب ۱۲ فصل ۹.

۳. همان.

۴. فیلون، درباره اخلاق قایلین، ۴۸، ۱۶۷.

۵. فلوطین، نه‌گانه‌ها، ۳ و ۸.

۶. همان، ۵، ۱، ۹.

علم خداوند نیز مانند همه مسائل دیگر در اثر تأمل و دقت‌های بعدی پدید آمده است. به همین دلیل متکلمان قرن اول تا سوم نیز وارد این بحث نشده‌اند. کندی نخستین فیلسوف جهان اسلام نیز همانند اهل کلام به این بحث پرداخته است.^۱

نخستین فیلسوفی که چگونگی علم خداوند را مورد بحث قرار داده، فارابی است. این بحث را فارابی در *فصوص الحکم* کامل‌تر انجام داده است، اگرچه در آثار دیگر او نیز این بحث تا حدی وجود دارد. فارابی در *آرای اهل مدینه فاضله* بحث علم خدا را چنین آغاز می‌کند:

چون خداوند مادی نیست ذاتاً عقل بالفعل است. زیرا آنچه مانع تعقل صورت است، ماده آن است. بنابراین خداوند عقل بالفعل است و به همین دلیل معقول بالفعل نیز می‌باشد. او عقل و عاقل و معقول است.^۲ فارابی در اینجا تنها به تبیین علم خدا به ذات خود پرداخته و مبنای تبیین او مجرد ذات خدا بود. زیرا ذات مجرد عاقل و معقول بالفعل است. اما فارابی در باره چگونگی علم ازلی خداوند به کائنات در این کتاب (*آراء اهل مدینه...*) چیزی نگفته است. بر خلاف *فصوص الحکم* که در آنجا در این باره نیز سخن گفته است. او در *فصوص الحکم* می‌گوید:

ذات خداوند موضوع و عوارض ندارد. پس هیچ‌گونه پوشش و حجاب برای او در کار نیست. پس او روشن و پدیدار است.^۳

وی در ادامه بحث به توضیح این مطلب پرداخته و می‌گوید:

در ذات واجب هیچ مانعی وجود ندارد که ادراک نشود؛ نه وجودش ضعیف است، نه ادراکش و نه حجابی در کار است. چون در ذات حق هیچ‌گونه کثرت و آمیزش و موانع وجود ندارد، ذاتاً آشکار و پدیدار است.^۴

فارابی در چگونگی علم خدا به کائنات می‌گوید:

۱. کندی، *مجموعه رسائل*.

۲. ابن‌نصر فارابی، *آراء اهل المدینه الفاضله*، صص ۳۷-۳۵.

۳. ابن‌نصر فارابی، *فصوص الحکم*، فص ۱۰.

۴. همان.

واجب الوجود مبدأ همه فیض‌ها است. همه کائنات به او تعلق دارند بی آنکه باعث کثرت در ذات او گردند. پس خداوند به همه جهان آگاهی دارد و این آگاهی از ذات او سرچشمه می‌گیرد. علم او به ذاتش خود ذات او است. و اما علم او به کائنات در مرحله بعد از ذات است. بنابراین کثرت علم کثرتی است بعد از ذات. و همه کثرت‌ها نسبت به ذات او وحدت می‌یابند. و او در عین وحدتش همه کائنات است.^۱

او در ادامه بحث چنین می‌نویسد:

هر چیزی که سبب و علت آن شناخته شود، خودش نیز شناخته شود. و چون ترتیب علل و اسباب را در نظر بگیریم، سرانجام به جزئیات می‌رسیم. از اینجا است که همه کلیات و جزئیات، از نخستین ظهور حق ظاهر می‌شوند.^۲

فارابی چگونگی علم خدا به حوادث متغیر زمانی را تبیین می‌کند:

ظهور موجودات برای او در زمان و آن نمی‌باشد. بلکه تنها از ناحیه ذات خود به آن‌ها آگاه می‌گردد. با همان ترتیبی که در نزد او است، مورد به مورد و مرحله به مرحله، تا به نهایت. بنابراین علم خداوند به ذات خود همان علم او به مجموعه واقع در مرحله دوم است که هیچ حد و نهایت ندارد.^۳

او سپس به مرحله کثرت در علم پرداخته و فراگیری علم خداوند را مورد تأکید قرار می‌دهد:

علم خداوند به ذات خود تقسیم‌ناپذیر است. و اما علم دوم او از ناحیه ذات او است. چنین علمی وقتی کثرت یافت، این کثرت در مرحله بعد از ذات است. و به وحدت ذات آسیب نمی‌زند. هیچ برگی فرو نمی‌افتد مگر آنکه خداوند به آن آگاه است.^۴

بررسی و نظر

چنان‌که پیش از این نیز اشاره کرده‌ایم، اگر *فصوص الحکم* تألیف **فارابی**

۱. همان، فصل ۱۱

۲. همان، فصل ۱۳

۳. همان.

۴. همان، فصل ۱۴. قسمت آخر بیان فارابی مضمون آیه ۵۹ در سوره انعام است.

باشد، در بحث علم خدا نظریه پردازی اساسی متعلق به او است. اگر کسی مطالب *فصوص الحکم* را با آرای *اهل مدینه فاضله* بسنجد، آشکارا در می‌یابد که بحث علم خدا، در *فصوص* کامل‌تر از کتاب‌های دیگر *فارابی* است. او در آرای *اهل مدینه فاضله* تنها به تبیین علم خدا به ذات خود پرداخته، اما در *فصوص الحکم* همان مطالب را کامل‌تر از آنجا آورده است. علاوه بر آن، مسائل زیر را نیز مورد بحث و تبیین قرار داده است:

الف. چگونگی علم ازلی خداوند به کائنات.

ب. چگونگی علم خدا به جزئیات.

ج. شبهه پیدایش کثرت در ذات خدا در اثر کثرت در علم او، و پاسخ به آن.

اگر *فصوص الحکم* اثر *فارابی* باشد، در علم خداوند حرف نهایی را او زده است و *ابن سینا* به شرح و توضیح مطالب او پرداخته و برخی مقدمات و مبانی لازم را نیز به بحث *فارابی* افزوده است. اما اگر *فصوص الحکم* اثر *فارابی* نبوده و بعد از *ابن سینا* نوشته شده باشد، نظریه پرداز اصلی در علم خداوند *ابن سینا* خواهد بود. به همین دلیل بحث خود را در دو قسمت پی می‌گیریم: تبیین *ابن سینا* از علم الاهی و دیدگاه فلاسفه اسلام بعد از *ابن سینا*.

۲. دیدگاه ابن سینا

موضوع علم ازلی الاهی، یکی از موضوعات بسیار مهم و اساسی فلسفه است. پیدایش و آفرینش جهان، مسائل و مشکلاتی را برای فکر انسان فراهم می‌آورد که رهایی از آن‌ها و گشودن گره‌های کور این مشکلات کار آسانی نیست.

- چرا و چگونه جهان پدید آمده است؟

- چرا جهان به وضع کنونی آفریده شده، یا پدید آمده است؟

- نظم و ضرورت موجود در روابط پدیده‌ها از کجا است؟

این‌ها از پرسش‌های اساسی فلسفه‌اند که پاسخ آن‌ها دقت و تلاش زیادی

می‌طلبد. ابن‌سینا تبیین بسیاری از این‌گونه مسائل آفرینش را بر اساس علم الاهی استوار می‌کند. او علم واجب به ذات خود را یک علم ذاتی دانسته و همین علم به ذات را از آنجا که علم به علت مستلزم علم به معلول است، منشأ یک علم فعلی به سراسر جهان هستی می‌داند.^۱

فلاسفه در توضیح علم فعلی، مهندسی را مثال می‌زنند که نقشه ساختمانی را در نظر می‌گیرد، سپس آن را مطابق طرح خود در خارج ایجاد می‌کند. اما در حقیقت، این یک مثال و تشبیه است. رابطه علم فعلی خداوند، با پیدایش کائنات، با این مثال قابل مقایسه نیست. به هر حال علم فعلی خداوند، پیدایش معلومات او را به دنبال خود دارد. با این حساب موجودات جهان، بر اساس معلومات خداوند، تحقق پیدا می‌کنند.^۲

بدین‌سان در حل مشکلات آفرینش، علم الاهی را مبنا قرار می‌دهیم. اما باید دید که نظام خود علم خدا، از کجا سرچشمه گرفته است؟ برای اینکه مستند کردن چیزی به چیز دیگر، همیشه مشکل را حل نمی‌کند، بلکه فقط جای پرسش را عوض می‌کند. مثلاً وقتی که متکلمین، حدوث جهان را در زمان معین، نه پیشتر و نه پستر، به اراده الاهی نسبت می‌دهند، در واقع مشکل پرسش از دلیل پیدایش جهان را در آن لحظه معین، پاسخ نداده‌اند، بلکه این مشکل را به جای دیگری منتقل کرده‌اند و آن اراده حق است. این بار به جای آنکه بگوییم: چرا جهان در آن لحظه به وجود آمد؟ خواهیم گفت: چرا خداوند، پیدایش جهان را در آن لحظه اراده کرد، نه در لحظات دیگر؟

ما نیز اگر پیدایش جهان و نظام حاکم بر آن را با علم الاهی تفسیر کنیم، ممکن است جای این پرسش باشد که: منشأ علم الاهی و نظام این علم چیست؟ در این باره اظهارات متکلمین و عرفا، چندان دقیق و قابل نقد و

۱. منظور از علم فعلی، علمی است که منشأ معلومات است. در مقابل علم انفعالی که معلومات منشأ پیدایش آن در ذهن عالمند.

۲. ابن‌سینا، *اشارات و تنبیهات*، نمط ۷، فصل‌های ۱۵-۱۳. بحث ابن‌سینا در موضوع علم الاهی در اشارات و تنبیهات، دقیق‌تر و منسجم‌تر از آثار دیگر او است. مقایسه شود با: ابن‌سینا، *شفاء الیهیات*، مقاله ۸ فصل ۷ و همو، *نجات الیهیات*، مقاله ۲ فصل‌های ۲۰-۱۶.

بررسی با معیارهای عقلی نیست. اما کار ابن سینا در این مسئله بسیار ظریف و دقیق است. ابن سینا، علم باری و نظام حاکم بر آن را به موضوع علیت پیوند می‌دهد. با این بیان روشن که واجب‌الوجود علت‌العلل جهان است. او چون به ذات خود علم دارد و علم به علت، مستلزم علم به معلول است، پس خداوند، از ناحیه ذات خود، به همه معلول‌هایش علم دارد.

بنابراین علم الاهی بر مبنای نظام علیت، نظام می‌یابد. نظام علیت و علم الاهی، چنان به هم آمیخته‌اند که تفکیک آن دو ممکن نیست. علیت و علم ازلی الاهی، در سراسر هستی از ازل تا ابد، ساری و جاری‌اند. اما از لحاظ ترتب، علم تابع علیت و جهان هستی هم تابع علم است. اما چنان‌که بر اهل فن پوشیده نیست، علم الاهی مشکلاتی به دنبال خود دارد که باید به حل و فصل آن‌ها پرداخت. ما معمولاً بعضی از مسائل را خیلی ساده به زبان می‌آوریم. مثلاً به آسانی می‌گوییم: خدا جهان را آفریده یا خدا از ازل همه چیز را می‌داند. اما همین مسائل را اگر به حوزه دقت‌های عقلی برده و بخواهیم با مبانی موجود و شناخته شده ذهن خود، تبیین و تفسیر کنیم، با هزاران مشکل روبه‌رو خواهیم شد.

عامه مردم در این‌گونه مسائل تنها به قسمت آسان آن اکتفا کرده و می‌گویند: خدا جهان را آفرید، یا خدا همه چیز را می‌داند. اما هرگز به قسمت دوم مسئله که قسمت مشکل آن است، یعنی تعمق و تطبیق این مسائل با موازین عقل و اندیشه، تن در نمی‌دهند. معمولاً خود را این‌گونه راضی می‌کنند که، خدا خودش می‌داند، به ما چه؟ و یا اینکه از کیفیت و چگونگی این مسائل نباید پرس و جو کرد. اما یک فیلسوف هرگز نمی‌تواند با این‌گونه مسکن‌ها آرام گیرد. چون او متعهد فهم است و رسالت خود را تجزیه و تحلیل مسائل می‌داند. و لذا باید به پژوهش و تجزیه و تحلیل بپردازد. اما چون به تحلیل این مسائل می‌پردازد، مشکلات گوناگون تبیین و توجیه مسئله، یکی پس از دیگری، پدیدار می‌شوند.

در همین مسئله علم خدا، چندین مشکل داریم که همگی به پیدایش کثرت

در ذات و صفات الاهی بر می گردند. ما در بحث توحید، هرگونه کثرت را از ساحت الاهی نفی کرده ایم. اما در بحث علم، عملاً با چند گونه کثرت روبه رو می شویم؛ از آن جمله است:

۱. کثرت حاصل از اختلاف علم و عالم.
 ۲. کثرت حاصل از اختلاف معلومات که این کثرت خود بر دو نوع است:
اول: کثرت نوعی. مانند کثرت موجود در عالم مجردات که هر نوع در این عالم منحصر در یک فرد است. لذا کثرت در این عالم فقط کثرت نوعی است.
دوم: کثرت فردی. مانند کثرت افراد یک نوع.
ما در جهان مادی، هم کثرت نوعی داریم و هم کثرت فردی؛ هم انسان و اسب داریم، هم افرادی برای انسان و اسب.
 ۳. کثرت تغییرات (جزئیت)، علاوه بر این ها هر انسان و هر اسبی، همانند همه موجودات مادی دیگر، هر لحظه در تغییرند. بدین سان مشکل تغییر هم بر مشکل کثرت افزوده می شود. حال علم الاهی را چگونه باید با این معلومات متکثر و متغیر وفق داد؟ مشکلات کثرت را از چه راهی باید حل کرد؟
- ابن سینا اشکال کثرت علم و عالم را با اثبات عینیت و اتحاد ذات حق با همه اوصافش پاسخ می گوید. اما کثرت موجود در علم را اعم از کثرت نوعی و فردی، به نوعی تبیین و تحلیل می کند که در عین شمول و احاطه علم الاهی، هیچ گونه کثرتی در آن راه نداشته باشد.

او در اینجا علاوه بر اینکه علم را از لوازم ذات دانسته و کثرت لازم را منافی وحدت ذات نمی داند،^۱ توجیه دیگری هم دارد. وی به سه فرض از علم، به عنوان مثال، متوسل می شود: علم بالقوه که فقط ملکه است. علم تفصیلی بالفعل. و سومی علم اجمالی بسیطی که همه تفصیلات را دربر دارد. او علم الاهی را از نوع سوم می داند که در عین بساطت، دارای فعلیت و جامعیت می باشد.^۲

۱. ابن سینا، اشارات، نمط ۷ فصل ۱۷.

۲. ابن سینا، تعلیقات، ص ۱۹۳ و همو، الهیات دانشنامه علانی، پیشین، صص ۸۸-۸۷.

این سینا مشکل تغییر در معلومات را از این راه پاسخ می‌گوید: علم به جزئیات و متغیرات، گاهی به صورت جزئی و متغیر است. مانند علم و آگاهی یک انسان معمولی از کسوف معین، به هنگام مشاهده کسوف. و گاهی علم به جزئیات و متغیرات به صورت ثابت و کلی است. مانند علم قبلی و بعدی ستاره‌شناسی که این کسوف را پیش‌بینی کرده بود، نسبت به این کسوف. بدیهی است که علم منجم به این کسوف معین، از علم یک فرد عادی دقیق‌تر بوده و در عین حال از نوعی ثبات برخوردار است. یعنی افراد عادی این کسوف را قبل از کسوف نمی‌دانستند و به هنگام کسوف در می‌یابند. اما منجم آگاهی به کسوف از راه علل و اسباب آن بوده و لذا پیش از کسوف نیز همانند زمان کسوف از این حادثه آگاه بود.

این سینا علم الاهی را به جزئیات قبول دارد. اما علم او را به جزئیات به صورت کلی می‌داند. یعنی علمش را به متغیرات به صورت ثابت مطرح می‌کند. علم و آگاهی منجم نسبت به کسوف، می‌تواند تمثیل ناقصی از علم ثابت حضرت حق به متغیرات جهان ماده باشد.

این سینا در تبیین علم واجب به جزئیات و متغیرات، مبنای بسیار عمیق و دقیقی را مطرح کرده که به نظرم مورد درک و توجه کامل قرار نگرفته است. آن مبنا عبارت است از اینکه وی به همه جزئیات و متغیرات، نوعی جنبه کلیت و ثبات می‌دهد. با این تحلیل که:

الاشیا الجزئیة قد تعقل کما تعقل الکلیات، من حیث نجب بامابها منسوبة الی
مبدأ نوعه فی شخصه یتخصص به.^۱

در این تحلیل همه جزئیات، حالت کلی پیدا کرده و همه متغیرات، نوعی ثبات می‌یابند. زیرا هر پدیده‌ای با ملاحظه تمامی عوامل پیدایش و تخصص آن، پدیده‌ای است منحصر به فرد که ثانی ندارد. همچنین هر مرحله‌ای از حرکات و تغییرات، مرحله‌ای منحصر به فرد است که ثانی ندارد. و همین ثانی نداشتن، آن را به صورت یک امر تکثیرناپذیر و تغییرناپذیر در می‌آورد. این

نکته‌ای است پس ظریف که بر اساس آن، همه پدیده‌ها همانند مجردات، نوعشان منحصر در فرد است. اگرچه اطلاق نوع، به جزئیات کاملاً با معنی مصطلح و منطقی کلمه مطابق نباشد.

امام محمد غزالی و متکلمان دیگری که ابن‌سینا را به عدم توانایی در اثبات علم خدای تعالی به جزئیات متهم می‌کنند، الحق کارشان منصفانه نیست. ابن‌سینا علم خدا را به سراسر هستی بر مبنای جریان علیت در سراسر هستی، می‌پذیرد و اثبات می‌کند. اما این علم را علمی برتر از علوم عادی ما تحلیل می‌کند که شایسته ذات لایتغیر حضرت حق باشد. در حالی که علم ما به جزئیات و متغیرات به صورت جزئی و متغیر است، علم حق به همان‌ها به صورت کلی و ثابت می‌باشد. بدیهی است که فهم این تحلیل ظریف به دقت بسیار و هوش سرشار نیازمند است.

دو. دیدگاه منتقدان ابن‌سینا

دیدگاهی را که غزالی بنیاد نهاده و ابن‌سینا به تکمیل آن پرداخت، با اینکه بر اصول و مبانی استواری قرار داشت، بسیاری از متفکران بعدی نپذیرفتند. از جمله آن‌ها است امام محمد غزالی،^۱ شیخ شهاب‌الدین سهروردی^۲ (شیخ اشراق)، خواجه نصیرالدین طوسی،^۳ ابوالبرکات بغدادی،^۴ ملاصدرا^۵ و پیروانش. اکنون دیدگاه کسانی را که از نظر ابن‌سینا برگشته و آن را مورد نقد قرار داده‌اند، مورد بررسی قرار می‌دهیم.

۱. محمد غزالی، تهافت الفلاسفه، ص ۱۸۵.

۲. یحیی سهروردی، حکمة الاشراق، مجموعه مصنفات، ج ۲، ص ۱۵۰ و ۱۱۰ و ج ۱، ص ۴۷۴. پرنونامه (ج ۳، ص ۲۷).

۳. نصیرالدین طوسی، شرح اشارات، شرح نسط هفتم (ج ۳، ص ۳۰۴).

۴. ابوالبرکات بغدادی، المعتمد، ج ۲، ص ۹۳.

۵. صدر، اسفار، ج ۶، صص ۲۲۷ و ۲۲۱ به بعد.

۱. امام محمد غزالی

غزالی در *تهافت الفلاسفه* مسئله یازدهم تا سیزدهم را به نقد دیدگاه ابن سینا در علم الاهی اختصاص داده است. او می‌گوید:

چون جهان از اراده حق پدید آمده است، پس خداوند به جهان علم قبلی داشته است. و چون هر موجودی که دارای علم و اراده باشد یک موجود زنده خواهد بود، پس خداوند زنده است. و هر زنده‌ای به خود و دیگران آگاهی دارد. بنابراین خداوند به همه کائنات آگاه است.^۱

غزالی آشکارا خداوند را انسان‌انگارانه تصور کرده است. در حالی که به این سادگی نمی‌توان مسئله اراده، آگاهی و زندگی را در مورد خدا توضیح داد. چنان‌که گفتیم همه کسانی که خدا را قبول دارند به سادگی حکم می‌کنند که خداوند دارای اراده و دانایی است. مشکل یک فیلسوف در تبیین و توجیه این حکم است. ما همه می‌دانیم و قبول داریم که این جهان پدید آمده است و وجود دارد. اما مشکل فیلسوف و دانشمند، در توجیه چگونگی پدید آمدن این جهان است. غزالی به سادگی از اراده خدا علم او را ثابت می‌کند؛ و با علم و اراده او حیات او را؛ و بر اساس حیات و زندگی او علم او به خود و دیگران را ثابت می‌کند. اما همه این‌ها با ملاک و معیار انسان‌انگاری است. یعنی او از تجربه عادی خودش سخن می‌گوید. اما از چگونگی امکان تعمیم این تجربه به حوزه مجردات هیچ توجیه عقلانی ارائه نمی‌دهد. اشکالات او به عقاید فلاسفه در مسئله علم خداوند، همگی از این ویژگی برخوردارند؛ از جمله اینکه:

الف. چون فلاسفه جهان را قدیم می‌دانند، بنابراین از نظر آنان جهان از اراده خدا پدید نیامده است، تا خداوند به آن آگاهی داشته باشد.^۲

بدیهی است که هیچ فیلسوفی قدیم بودن عالم را از جهت زمان، با غیر ارادی بودن فعل خدا و انکار علم خدا به مخلوقاتش، برابر نمی‌داند. غزالی چنان‌که در معنی علم، نگرش عرفی دارد، در معنی قدیم بودن و اراده کردن نیز نگرش عرفی دارد.

۱. محمد غزالی، *تهافت الفلاسفه*، مسئله ۱۱.

۲. همان.

ب. فلاسفه علم به ذات خداوند را مبنای علم او به جهان می‌دانند. این بسیار زشت است که ما انسان‌ها به‌طور مستقیم هم از خودمان آگاه باشیم هم از دیگران، اما علم خداوند را به ذات خودش منحصر دانسته، سپس علم به ذات را منشأ علم به دیگران بدانیم.^۱

بسیار روشن است که غزالی در اینجا نیز از اصل مطلب که تبیین و توجیه علم ازلی و نامتغیر خداوند است، غفلت کرده. او اولاً خدا را به عنوان یک موجود انسانی در نظر گرفته آن‌گاه چنین سخنی را به زبان آورده است. ثانیاً به اصل مطلب یعنی توجیه چگونگی علم خدا به موجودات پیش از آفرینش آن‌ها، توجه نکرده است.

ج. بنا بر اینکه شما فلاسفه، علم و اراده خداوند را نمی‌توانید ثابت کنید، چگونه می‌توانید علم او را به ذات خود ثابت کنید؟ چون جهان اگر از علم و اراده پدید نیاید، امکان دارد که مبدأ آن یک موجود خودآگاه هم نباشد.^۲ در اینجا نیز غزالی بر اساس استنباط‌های نادرست خود از دیدگاه فلاسفه، نتیجه‌ای را به آنان نسبت می‌دهد که در حقیقت درست نیست. چنان‌که گذشت مبنای ابن‌سینا و فارابی در اثبات خودآگاهی واجب مجرد ذات واجب بود. آنان می‌گفتند چون هر مجردی خودآگاه است، پس واجب نیز خودآگاه است. سپس در توجیه چگونگی علم ازلی خداوند به سراسر جهان هستی، از ازلی تا ابد، همین خودآگاهی مبنای اصلی بود. بدین‌گونه که چون واجب علت جهان و چون خودآگاه است، از آگاهی به خودش که علت است، به معلول خود نیز آگاه می‌گردد. این است حرف فلاسفه. کار درست آن بود که غزالی مبنای دقیق‌تر و روشن‌تر برای تبیین علم ازلی خداوند به جهان، ارائه می‌داد، نه اینکه با نسبت‌های نادرست به تخریب دیدگاه فلاسفه بکوشد. غزالی تنها به نقل مبنای فلاسفه پرداخته، سپس آن را یک ادعای بی‌دلیل قلمداد کرده است. بی‌آنکه مبنای استدلال فلاسفه را با دلیل و توجیه عقلانی باطل نموده یا تغییر

۱. همان.

۲. محمد غزالی، تهافت الفلاسفه، مسئله دوازدهم.

دهد. چنان‌که ابن رشد می‌گوید، ما نباید نتیجه فلاسفه را نقد کنیم. بلکه باید به نقد مقدمات آن نتیجه پردازیم.^۱

د. علم خدا به جزئیات تعلق نمی‌گیرد، زیرا خداوند فقط به کلیات آگاهی دارد.^۲

غزالی با این مقدمه که آن را عقیده فلاسفه می‌شمارد، به این نتیجه می‌رسد که خداوند باید از کفر و ایمان انسان‌ها خبر نداشته باشد! و نیز خداوند از تک تک پیامبران، خبر نداشته باشد! او سپس مبنای فلاسفه را که علم به جزئیات باعث تغییر در عالم است، به نقد می‌کشد و می‌گوید: چرا علم ازلی خداوند را به یک کسوف، با علم همزمان او به یک کسوف یکی نمی‌دانید؟ و چرا اختلاف این دو علم را در نسبت‌ها و اضافات ندانسته و آن را به تغییر صفت خداوند باز می‌گردانید؟

در اینجا نیز غزالی علم خدا را با علم انسان مقایسه کرده و از تلاش فلاسفه، برای توجیه مبنای دقیق علم ازلی خداوند و ثبات و بی‌تغییر ماندن آن علم، غفلت کرده است. در نهایت غزالی و نصیرالدین طوسی و بسیاری از متفکران بعدی، بیان ابن‌سینا را درست نفهمیده‌اند. یعنی برداشت آنان از تعبیر ابن‌سینا درست نبوده است، نه اینکه مطلب ابن‌سینا درست نباشد. همان‌ی و ابن‌سینا هرگز در فکر آن نیستند که علم خدا به جزئیات را انکار کنند، بلکه می‌خواهند ثبات علم ازلی خداوند را با این مبنا توجیه کنند که علم خدا به جزئیات نیز به گونه‌ای حالت کلیت و ثبات داشته و دستخوش تغییر نمی‌گردد. بهتر آن است که بیان ابن‌سینا را بار دیگر مورد توجه قرار دهیم:

اشیا جزئی و متغیر گاهی مانند کلیات و حقایق ثابت تعقل می‌شوند. یعنی امکان دارد که عاقلی، یک عده حقایق متغیر را به صورت ثابت تعقل کند. یعنی اگر تعقل کننده پدیده‌ای را در ارتباط با علل و اسباب آن تعقل کند، این تعقل یک تعقل ثابت و کلی خواهد بود.^۳

۱. محمدبن احمد ابن رشد، *تهافت التهافت*، ص ۲۸۷.

۲. محمد غزالی، *تهافت الفلاسفه*، مسئله ۱۳.

۳. ابن سینا، *اشارات*، نمط ۷، فصل ۱۸.

این است سخن ابن سینا و همین نکته چگونگی علم ثابت به تغییرات و علم کلی به جزئیات را تبیین کرده و توضیح داده است. اما متفکران بعدی از جمله غزالی و خواجه نصیر این تعبیر ابن سینا را چنین فهمیده‌اند که: خداوند فقط به کلیات علم دارد نه به جزئیات. از این رو غزالی می‌گوید:

چگونه آنان علم خدا به کلیات را می‌پذیرند، در حالی که علم او به جزئیات را نمی‌پذیرند در صورتی که اختلاف و دوری میان اجناس و انواع کلی، بارها بیش از اختلاف در تغییرات یک چیز است. چگونه است که تغییرات نوعی و جنسی ایجاد کثرت نمی‌کنند، اما تغییرات زمانی ایجاد کثرت می‌کنند؟^۱

غزالی متوجه نشده که مشکل کثرت نوعی، جدا از مشکل کثرت ناشی از تغییرات است. چنان‌که ملاهادی سبزواری، به دلیل عدم توجه به معنای اصلی کلیت که همان ثبات است، آن را به معنای گسترش و احاطه گرفته است. او ادراک کلی خداوند را به این معنا دانسته است که: خداوند یک چیز را به صورت فراگیر نسبت به آن چیز و چیزهای دیگر تعقل می‌کند. یعنی همه را به صورت واحد تعقل می‌کند. سپس می‌افزاید: مفهوم کلیت در علم الهی، همانند مفهوم آن در مورد رب‌النوع و فلک محیط است.^۲ بر واضح است که منظور ابن سینا، و نیز عبارت اشارات، هیچ ربطی به اینکه سبزواری گفته است، ندارد.

۲. ابوالبرکات بغدادی

ابوالبرکات بغدادی نیز که حدود ۴۲ سال بعد از مرگ غزالی از دنیا رفته (۵۴۷) دیدگاه ابن سینا را درباره علم الهی مردود دانسته است. او برخلاف غزالی که با استدلال‌های کلامی به اثبات دیدگاه خود می‌پردازد، از روش فلسفی استفاده می‌کند.

۱. محمد غزالی، نهات الفلاسفه، مسئله ۱۳.

۲. هادی سبزواری، تعلیقه اسفار صدر، ج ۶، صص ۱۹۵-۱۹۴.

از نظر ابن سینا و ابوالبرکات، تبیین علم و آگاهی انسان در دستیابی انسان به چگونگی علم خداوند، مؤثر است. به همین دلیل ابن سینا پیش از تبیین علم خداوند بحث مفصلی در تبیین و شناخت علم انسان بیان می‌کند.^۱ ابوالبرکات بغدادی نیز نقد دیدگاه ابن سینا را از همین جا آغاز می‌کند. او درباره قوای ادراکی انسان یعنی حس و عقل به تفصیل سخن می‌گوید.^۲ او به چند نکته در حوزه آگاهی انسان تکیه می‌کند که برخلاف نظر ابن سینا است. نکاتی که ابوالبرکات مورد تأکید قرار داده و به اثبات آن‌ها می‌پردازد عبارتند از:

الف. اینکه ابن سینا می‌گوید ادراک جزئیات و صورت‌های خیالی به وسیله قوای جسمانی است و صورت‌های حسی و خیالی در جسم قرار دارند، درست نیست. برای اینکه نفوس ما خودشان به طور مستقیم صورت‌های حسی و خیالی را درک می‌کنند. ابوالبرکات ادعای خود را با مسئله انطباق کبیر در صغیر اثبات می‌کند. او می‌گوید: همان قوه ادراکی که کلیات را درک می‌کند، عیناً جزئیات را نیز در می‌یابد.

آنچه قوه ادراکی ما در می‌یابد، نه کلی است و نه جزئی. صفت کلی و جزئی بودن، با اعتبار بعدی به آن‌ها عارض می‌گردد. بنابراین همان قوه که کلی را در می‌یابد، جزئی را نیز درک می‌کند.

ب. برخلاف نظر ابن سینا، حافظه کلیات و جزئیات را نیز از قوای خود نفس می‌داند. نه اینکه حافظه جزئیات در مغز انسان بوده و حافظه کلیات در عالم مجردات باشد؛ چنان‌که ابن سینا پنداشته است.^۳

ج. در ادراک نفس نسبت به موجودات و حقایق کلی و جزئی و نیز در حفظ و نگهداری نفس ادراکات خود، به صورت نیازی نمی‌باشد.

د. اگر صورتی هم در ادراک موجودات در کار باشد، آن صورت با صورت عینی موجودات تفاوت دارد. بنابراین صورت‌های علمی از نظر عوارض و

۱. ابن سینا، اشارات، نمط هفتم، فصل‌های ۱ تا ۱۲.

۲. ابوالبرکات بغدادی، المعتمد، ج ۳، صص ۶۹ تا ۹۹.

۳. ابن سینا، اشارات، نمط سوم، فصل ۱۳.

لوازم با صورت‌های عینی یکسان نیستند.

ابوالبرکات با این مبانی و مقدمات، خداوند را به جزئیات و کلیات هر دو عالم دانسته و علم را موجب کثرت و تغییر در ذات و صفات واجب نمی‌داند. **ابوالبرکات** با این نظریه‌هایش در مورد علم انسان، علم خدا به موجودات جهان را به گونه‌ای می‌داند که هیچ‌گونه نیازمند صورت نبوده و موجب کثرت در واجب‌الوجود نمی‌گردد. بنابراین نسبت ادراک جزئیات به خداوند به منزله جسم و جسمانی دانستن خدا نیست. برای اینکه حتی در ادراک معمولی بشر نیز اصل ادراک نه جسم است و نه جسمانی.

یادآوری این نکته را لازم می‌دانم که دیدگاه **سهروردی** در مورد علم الهی با اندکی تفاوت، همین دیدگاه **ابوالبرکات بغدادی** است.^۱

ابوالبرکات در اثبات علم خدا به خود و دیگران از تبیین *ابن‌سینا* عدول کرده و با این مبنا به اثبات علم خداوند می‌پردازد که آنکه در موجودات دیگر توان خودآگاهی و آگاهی به دیگران ایجاد کرده است، چگونه خود از علم و آگاهی بهره نداشته باشد؟^۲

در بحث‌های **ابوالبرکات بغدادی** چند نکته دیگر نیز وجود دارد که ذکر آن‌ها سودمند است.

الف. پیچیدگی مطلب دلیل حقانیت آن نیست. نتیجه زیان‌بار پیچیدگی مطلب نیز آن است که هر کسی از عهده بررسی و رد و ابطال آن بر نمی‌آید. در نتیجه یا چنین می‌پندارد که آن مطلب درست است و خلاف آن درست نیست؛ یا بر عکس آن، تصور می‌کند که آن مطلب درست نبوده و خلافتش درست است. و یا به هر دو طرف قضیه بر اساس وهم و پندار خوش‌بین یا بدبین می‌گردد.^۳

ب. گاهی تنزیه خداوند به گونه‌ای است که سرانجام از شأن او می‌کاهد و

۱. **ابوالبرکات بغدادی**، *المعتبر*، ج ۳، صص ۹۹ تا ۸۴ نظر **سهروردی**، کمی بعد خواهد آمد.

۲. همان، ص ۹۴.

۳. همان، ص ۸۴.

به همین دلیل رد آن تنزیه به منزله تجلیل خداوند است! دیدگاه ارسطو و ابن سینا درباره علم خداوند نیز از این قبیل است.

ج. اینان که در تبیین و توجیه علم و آگاهی انسان ناتوانند و محل صورت محسوسات را بطن مقدم مغز می‌دانند، بی‌آنکه مشکل نقش بستن بزرگ در کوچک را بتوانند حل کنند، و یا نشان دهند که فاصله پدیده‌ها چگونه در این صورت‌های نزدیک به هم منعکس می‌گردد، چگونه به خود اجازه می‌دهند که درباره علم خداوند به گونه‌ای اظهارنظر کنند که سرانجام به جهل مطلق مبدأ هستی بیانجامد! چرا دست نگه نمی‌دارند و نمی‌دانم به زبان نمی‌آورند.

د. نمی‌دانم گفتن انسان از دانایی او نمی‌کاهد، اما راه را برای تحقیق و تلاش آیندگان باز می‌گذارد و زمینه نظریه‌پردازی دیگران را فراهم می‌آورد.^۱

۳. شهاب‌الدین سهروردی

چند مورد از تعرض سهروردی به مبانی ابن سینا در علم واجب‌الوجود به شرح زیر است:

مرکز تحقیقات علوم دینی

الف. حقیقت علم واجب به ذات خود

مبنای علم از نظر ابن سینا، تجرد است. علم واجب به ذات خود، از راه تجرد و معقولیت بالفعل ذات، اثبات می‌گردد.^۲ اساس این تبیین عدم غیبت ذات از ذات است. به دلیل آنکه هیچ‌گونه مانعی از ماده و عوارض مادی در کار نیست که ذات مجرد را از خودش، در حجاب قرار دهد.

سهروردی این مبنا را نمی‌پذیرد، چون عدم غیبت، یک امر سلبی است. او مبنای علم واجب را به ذات خود، همان «نور لنفسه» یعنی نور مجرد بودن وی می‌داند. زیرا که طبیعت نور، ظهور است. و چون مستقل و لنفسه است، برای خود نیز ظهور دارد و لذا خودآگاه است. بنابراین هر نور مجردی خودآگاه و

۱. همان، ص ۹۵.

۲. ابن سینا، اشارات، نمط ۴، فصل ۲۸.

هر خودآگاهی نور مجرد است. سهروردی اصولاً در هیچ جا، ملاک آگاهی را مجرد نمی‌داند. او نظر مشائیان را با مواردی نقض می‌کند.^۱

ب. مبنای علم واجب بغیر

چنان‌که دیدیم ابن‌سینا مبنای علم واجب به غیر را سه چیز می‌داند: علم به ذات؛ علیت ذات به ماسوی؛ و اینکه علم به علت مستلزم علم به معلول است.

سهروردی در اینجا هم تسلیم مبنای ابن‌سینا نشده و می‌گوید:
و كما ان معلوله غير ذاته فكذلك العلم بمعلوله غير العلم بذاته. و اما ما يقال ان علمه بلازمه منظور في علمه بذاته كلام لا طائل تحته. فان...^۲

از نظر سهروردی علم به علت نمی‌تواند منشأ علم به معلول باشد. به عبارت دیگر نمی‌توان علم به لوازم را منظوی در علم به ملزوم دانست. برای اینکه:

اولاً؛ همانگونه که معلول غیر از علت است، علم به معلول نیز غیر از علم به علت خواهد بود.

ثانیاً؛ فلاسفه مشاء علم واجب را یک امر سلبی (عدم غیبت) می‌دانند. چگونه می‌توان علم به موجودات جهان را در یک امر سلبی مندرج دانست؟ علم به لازم، نیازمند صورت لازم است. یعنی داشتن صورت علت، بدون داشتن صورت معلول، موجب علم به معلول نمی‌گردد. هرگز علم به ضاحکیت مندرج در علم به انسانیت نیست. زیرا ضاحک بودن نه مدلول مطابقت انسان است و نه مدلول تضمنی آن. بنابراین، علم به ضاحکیت به صورت دیگری غیر از صورت انسانیت نیازمند است.

۱. یحیی سهروردی، حکمة الاشراف، مجموعه مصنفات، ج ۲، صص ۱۱۰ و ۱۲۴.

۲. همان، ص ۱۱۴ به بعد.

۳. همان، ص ۱۵۱.

ج. حقیقت علم واجب به غیر

ابن سینا رابطه علم و صاحب علم را طبعاً از نوع رابطه صفت و موصوف می‌داند که علم در عالم قرار دارد. او پس از ابطال اعتقاد به اتحاد عاقل و معقول می‌گوید:

بنابراین برای تو روشن می‌گردد که به هنگام تعقل چیزی، ذات عاقل یک موجود مستقل است و همچنان مستقل باقی ماند. تنها چیزی که اتفاق می‌افتد آن است که صورت عقلانی حقایق معقول، در حوزه عقل و اندیشه عاقل، حضور و ظهور می‌یابد. عیناً مانند عرض در جوهر یا نقش در زمینه، نه به صورت اتحاد عاقل و معقول.^۱

اما شهاب‌الدین سهروردی می‌گوید:

علم حق به موجودات به معنی «عدم حجاب» است. یعنی حجابی میان حق و خلق نیست. پس خلق برای حق حاضرند و ظاهر. او علم و بصر حق را یکی می‌داند. او این دیدگاه را بر نظریه خود در «ابصار» مستند می‌کند. از نظر وی ابصار نه با خروج شعاع از چشم است - چنان‌که متکلمان می‌گفتند - و نه با انطباق اشباح اشیا در چشم - چنان‌که مشائیین می‌گفتند - بلکه ابصار (دیدن) نتیجه نبودن حجاب و حایل میان یک چیز و بیننده آن است.^۲

بنابراین علم حق که از دیدگاه ابن سینا به علم حصولی شباهت داشت، از نظر سهروردی علم حضوری است.

ناگفته نماند که همین استقلال‌جویی سهروردی در علم الاهی، پس از وی بیش از دیدگاه ابن سینا مورد توجه قرار گرفته است. از جمله خواجه نصیرالدین طوسی، برخلاف تلاش همیشگی خود، در دفاع از دیدگاه‌های ابن سینا، در مسئله علم الاهی بر دیدگاه او تاخته است. او پس از وارد کردن چندین اشکال به دیدگاه ابن سینا، همان موضع سهروردی را برگزیده است. با این تفاوت که به جای آنکه چگونگی «ابصار» (دیدن) را مبنا قرار دهد، رابطه علت را با معلولش مبنا قرار داده و می‌گوید:

۱. ابن سینا، *المعارف*، نمط ۷، فصل ۱۲.

۲. بحی سهروردی، *حکمة الاشراق*، مجموعه مصنفات، ج ۲، صص ۱۵۰ و ۱۵۳.

معلوم است که رابطه آفریدگار یک پدیده، با آفریده‌اش، کمتر از رابطه ذهن با صورت معقول خود نیست. بنابراین، معلول‌های یک علت عاقل، بی‌آنکه در ذهن او حلول داشته باشند، برای او معلوم خواهند بود. پس صورت معلول‌ها، بدون حلول در ذهن علت، متعلق علم و آگاهی آن علت خواهند بود.^۱

د. ارجاع کثرت به وحدت

سهروردی تحلیل مشائیان را در ارجاع کثرت علم الاهی به وحدت، درست ندانسته و می‌گوید:

اشکال فرض علم الاهی به صورت «ملکه» آن بود که فعلیت نداشت. و اشکال فرض «علم تفصیلی» آن بود که منتهی به کثرت می‌شد. و فرض «علم اجمالی حاوی تفصیلات»، برای رفع این دو اشکال بود؛ در حالی که در این فرض نیز اشکال عدم فعلیت پابرجاست. یعنی علم الاهی در این فرض نیز، بالقوه است. اگرچه قوه این فرض، از قوه فرض ملکه، به فعلیت نزدیک‌تر است.^۲

هر متفکر با انصافی، در مقایسه دیدگاه‌های سهروردی با دیدگاه‌های ابن‌سینا، در می‌یابد که تحلیل ابن‌سینا در مسائل علم الاهی بسیار دقیق‌تر از تحلیل‌های سهروردی است. نقد و بررسی دیدگاه سهروردی و کسانی را که بعد از وی و به پیروی از او، از راه و روش ابن‌سینا بازگشته‌اند، به بعد از بحث از منشأ نظام هستی وا می‌گذاریم.

د. نظام آفرینش

درباره آفرینش سه پرسش بنیادی مطرح است:

۱. جهان هستی چرا پدید آمد؟
۲. جهان بر چه اساسی دارای نظم موجود شد، نه نظم‌های ممکن دیگر؟
۳. ثبات جریان هستی و نظم آن از چیست؟

۱. نصیرالدین طوسی، شرح اشارات، نمط ۷، فصل ۱۷.

۲. یحیی سهروردی، حکمة الاشراق، مجموعه مصنفات، ج ۲، صص ۱۵۱-۱۵۲.

سهروردی قسمتی از بحث پیدایش جهان را به پاسخ این پرسش‌ها اختصاص داده است. برای بررسی و ارزیابی دیدگاه او، نخست دیدگاه ابن سینا را در پاسخ به این پرسش‌ها مورد بحث قرار می‌دهیم.

باید توجه داشت که پیدایش پدیده، چیزی است و خصوصیات، اوصاف و روابط پدیده با پدیده‌های دیگر، چیز دیگری. مثلاً خود پیدایش انسان در کره زمین مسئله‌ای نیازمند توضیح است. یعنی باید دید که چه علل و عواملی دست به دست هم دادند و زمینه را برای پیدایش انسان فراهم آوردند؟ این یک مسئله است. مسئله دیگر اینکه چرا و به چه علت، انسان دارای این خصوصیت و اوصاف شد که می‌بینیم، نه خصوصیات و اوصاف دیگری؟ یعنی چرا هر انسانی، دو پا، دو دست، دو چشم، دو گوش، یک قلب، یک معده، یک سر و یک دهان دارد؟ و چرا چهار پا، سه دست، ده چشم، بیست گوش، هفت قلب و پنج معده، شش سر و نه دهان ندارد؟ در مورد کل جهان هم، یک پرسش از اصل پیدایش جهان مطرح است که آن را با علت پاسخ می‌دهیم. چرا جهان پدید آمد؟ پاسخ این است که علت جهان وجود داشت و علت تامه هم بود، لذا محال بود که معلولش یعنی جهان وجود نداشته باشد.

اما پرسش‌های دیگر اینکه: چرا جهان چنین شد که هست؟ چرا از میان طرح‌های مختلف، این طرح انتخاب شد؟ چه چیزی شکل و شرایط تک تک پدیده‌ها را تعیین کرد؟

این‌ها، پرسش از اصل پیدایش نیست، پرسش از نظام جهان است. پرسش سوم این است که این پیدایش با همین نظم، ثبات و دوام خود را از کدام عوامل به دست می‌آورد؟

ابن سینا همه این‌ها را به علم الاهی یعنی «عنایت» باز می‌گرداند. او پس از یک بحث طولانی، عنایت یعنی علم الاهی را دارای سه جنبه می‌داند به این شرح:

- فراگیری علم خدا نسبت به سراسر هستی از ازل تا ابد.

- علم خدا به ضرورت این جریان.

- علم خدا به نظام این جریان.

بنابراین *ابن سینا* هر سه پرسش یاد شده را با علم خدا پاسخ می‌دهد. اکنون باید دید علم خدا چیست و چه ویژگی‌هایی دارد؟

ابن سینا علم خدا را دارای دو ویژگی بنیادی می‌داند:

یکی اینکه این علم ذاتی خداوند است. یعنی علم او از لوازم ذات او است و به چیز دیگری وابسته نیست.

دیگر اینکه علم خداوند را از نوع علم فعلی می‌داند نه انفعالی. یعنی علم او منشأ جهان و موجودات جهان است، نه اینکه علم او انعکاسی از پدیده‌های جهان بوده باشد. بنابراین جهان و هرچه در آن است، چنان پدید می‌آید و جریان می‌یابد که در علم الاهی بود. پس پیدایش جهان، نظم آن، و ضرورت این پیدایش و نظم، همه از علم خدا سرچشمه دارند.^۱

در اینجا *ابن سینا* تحلیل ظریفی دارد: این علم و سامان آن بر علیت استوار است. یعنی در حقیقت این اصل علیت است که علم خدا و سامان آن را پدید می‌آورد. برای روشن شدن نقش اصل علیت در علم خدا و سامان آن، باید توجه داشت که علم خدا به جهان از آنجا است که علم به علت مستلزم علم به معلول است. بنابراین چون خداوند علت عقل اول است، از آگاهی به ذات خود به وجود عقل اول نیز آگاه می‌گردد. سپس از آگاهی به عقل اول، به معلول‌های عقل اول پی می‌برد. آن گاه از آگاهی به معلول‌های عقل اول به معلول‌های بعدی، و همین طور تا بی‌نهایت. بنابراین سراسر هستی بر اساس علیت، با سلسله طولی و عرضی خود، با نظامی که آن نیز بر پایه علیت استوار است، در علم ازلی خداوند صورت می‌بندد. از آنجا که علیت با ضرورت همراه است، پس همه موجودات جهان برابر علم خدا به صورت ضروری و حتمی تحقق یافته و خواهند یافت. این دیدگاه *ابن سینا* است.

اما سهروردی، در مورد نظام عالم و ضرورت این نظام، توجیه دیگری دارد.

۱. *ابن سینا، اشارات*، نط ۷، فصل ۲۲.

او همه این‌ها را به نظام جهان مجردات و مثل بر می‌گرداند.^۱

نقد و ارزیابی

دیدگاه سهروردی درباره علم الاهی در مقایسه با نظر ابن‌سینا، از جهات مختلف، خام و نادرست است؛ از جمله:

۱. توجیه سهروردی از علم ازلی خداوند، چندان منطقی به نظر نمی‌رسد. دیدگاه سهروردی در این مورد از چند جهت مشکل دارد. از جمله:

الف. سهروردی علم خدا را به موجودات دیگر برپایه نظریه فیزیکی عده‌ای ساده‌اندیش، درباره دیدن (ابصار) استوار می‌سازد. در صورتی که این نظریه که در عمل دیدن تصویر و شبیحی در کار نمی‌باشد، آشکارا نادرست است. پس اصل نظریه و تعمیم آن به علم خدا نیز درست نخواهد بود. در صورتی که ابن‌سینا علم خدا به موجودات دیگر را برپایه این اصل که: «علم به علت مستلزم علم به معلول است» توجیه می‌کرد. اگرچه مبنای ابن‌سینا هم می‌تواند مورد تردید قرار گیرد، اما مبنای سهروردی آشکارا باطل و نادرست است.

ب. سهروردی با برگرداندن علم خدا به دیدن خدا، متعلق این علم را دو چیز می‌داند: یکی خود موجودات جهان، و دیگری صورت علمی موجودات در ذهن عقول و نفوس آسمانی. یعنی در حقیقت خدا موجوداتی را که بالفعل موجودند، بدون صورت و به‌طور حضوری درک می‌کند، اما موجوداتی را که بالفعل موجود نیستند، از راه نقش بستن صورت آن‌ها در اذهان موجودات برین در می‌یابد.

روشن است که لازمه چنین نظری آن است که:

اولاً؛ خدا از جهت علم خود، به اذهان دیگران وابسته باشد. در صورتی که وابستگی واجب‌الوجود به دیگران، محال است.

ثانیاً؛ نورالأنوار، در مرتبه ذات خود و با قطع نظر از مخلوقات، هیچ‌گونه علم و آگاهی نداشته باشد.

۱. یحیی سهروردی، حکمة الاشراف، مجموعه مصنفات، ج ۲.

۲. سهروردی روشن نمی‌سازد که منظور او از فرض اذهان عقول عالیه در قسمتی از علم خدا، توجیه کدام یک از مسائل زیر است:

الف. آیا او می‌خواهد علم خدا به جزئیات، یعنی به اجزای همیشه در تغییر جهان مادی را تبیین کند؟ / این سینا علم خدا به جزئیات متغیر را این‌گونه توجیه می‌کرد که علم خدا به این متغیرها از نوعی ثبات برخوردار است. آیا سهروردی هم ثبات این متغیرها را در اذهان برین جست‌وجو می‌کند؟ اگر چنین هم باشد باز کار این سینا که بر مسئله روشن علیت استوار است، از نظر استحکام و درست بودن با نظر سهروردی که بر اذهان نفوس آسمانی استوار است قابل مقایسه نیست.

باید توجه داشت که عقیده به نفوس آسمانی در تاریخ اندیشه‌های فلسفی، دو سرچشمه اساسی دارد:

یکی باور افسانه‌ای پیشینیان به ارباب انواع و خدایان ریز و درشت در جهان موهومی به نام «آسمان» که نسبت به زمین، در جایگاه بالاتر و برتری قرار داشت.

دیگری نیاز دانشمندان طبیعی به توجیه و تبیین حرکت افلاک و سیارات. برای اینکه بر پایه معلومات طبیعی دانان قدیم، حرکت اجسام، بر اساس جایگاه طبیعی عناصر توجیه می‌شد. بدین‌سان که هر عنصری (خاک، آب، هوا، آتش) اگر با نیروی خارجی، از جایگاه طبیعی خود دور می‌شد، با زوال این نیرو، در یک خط مستقیم به سوی جایگاه طبیعی خود باز می‌گشت. بنابراین، حرکت‌های دورانی که در آن‌ها هر جسمی دوباره به نقطه‌ای که از آن گریخته بود، باز می‌گشت، با جایگاه طبیعی قابل توجیه نبودند. لذا به ناچار هر جسم را که حرکت دورانی داشت، زنده می‌پنداشتند.^۱

بنابراین آیا باید ما نیز بر اساس همان افسانه‌ها و همان قوانین نادرست طبیعی، باز هم باید در اثبات ارباب انواع و نفوس آسمانی بکوشیم؟ یا آنکه

۱. ابن سینا، اشارات، نمط ۳ فصل ۲۶؛ صدرالمتألهین، ج ۶ ص ۴۳؛ هادی سبزواری، شرح منظومه، ص ۲۶۸ و یحیی سهروردی، حکمة الاشراق، مجموعه مصنفات، ج ۲، صص ۱۲۹-۱۲۷.

فلسفه را از این گونه مسائل بی‌مبنا بپیراییم؟

آیا ما نیز در عصر حاضر ناچاریم مانند ارسطو بر افسانه نیاکان وفادار مانده و اجرام آسمانی را خدایان،^۱ یا دستیاران خداوند بدانیم؟ آن هم در حوزه تعالیم دین توحیدی و عقلانی اسلام؟

ب. یا اینکه سهروردی می‌خواهد با این فرض، علم ازلی و پیشین خداوند را توجیه کند؟ که این هم درست نیست. برای اینکه مبنای ابن‌سینا برای جریان علم خدا، از ازل تا ابد، اصل علیت بود. یعنی چون خدا علت جهان و علم به علت، مستلزم علم به معلول است، پس خداوند از راه علم به ذات خود، به سراسر هستی از ازل تا ابد آگاه می‌شود. اما سهروردی با فرض اذهان برین به ما توضیح نمی‌دهد که مبنای توجیه نقش‌ها و صورت‌های این اذهان چیست؟ یعنی صورت موجودات از ازل تا به ابد، از کجا و بر چه اساسی در این اذهان وجود دارند؟

ج. ظاهراً همه تلاش سهروردی برای آن است که علم خدا را از نوع علم حضوری بداند، در حالی که مبنای او (تعمیم قانون ابصار و غیره) قابل توجیه کافی نیستند. حتی عرفای اسلام که سراسر جهان هستی را مظاهر و جلوه‌های خدا می‌دانند و مبنای کارشان نیز بر معرفت شهودی است، خود را از فرض علم برای خدا، در حوزه اعیان ثابته، بی‌نیاز نمی‌دانند.

۳. توجیه سهروردی از نظام جهان هستی نیز درست نیست. زیرا بازگردانیدن نظام جهان مادی نه به علم خدا، بلکه به نظام جهان مجردات، تنها جای مسئله را عوض می‌کند، اما مسئله همچنان حل نشده می‌ماند. بنابراین به سادگی می‌توان پرسید که نظام عالم مجردات، از چه عواملی سرچشمه دارد؟ سهروردی در این باره چیزی نمی‌گوید.

در حقیقت، کار سهروردی نوعی پیروی از افلاطون است که می‌خواست مشکل معرفت را با «مَثَل» حل کند. از همان آغاز بزرگانی چون ارسطو، بی‌پایه و بی‌حاصل بودن این راه حل افسانه‌ای را یادآور شدند. اینک نمونه‌ای از نقد

۱. ارسطو، متافیزیک، کتاب ۱۲، اواخر فصل دهم.

ارسطو:

اما کسانی که مثل را به عنوان علت‌ها معین می‌کنند، موجودات دیگری را به تعداد موجودات جهان محسوس به میان می‌آورند. چنان که گویی کسی برای شمارش موجودات جهان بکوشد تا به تعداد آن‌ها موجودات دیگری را ثابت کند.^۱

کار سهروردی دقیقاً همین‌طور است. او برای تبیین و توجیه نظام جهان، جهان را دو برابر فرض می‌کند. سپس نظم یکی را با دیگری توجیه می‌کند. اما درباره نظم جهان مجردات، هیچ توضیحی ارائه نمی‌کند.

۵. سهروردی از ضرورت حاکم بر نظام جهان نیز توجیه لازم را ندارد. در حالی که ضرورت نظام از نظر ابن‌سینا بر پایه علم خدا و ضرورت علّی و معلولی استوار بود که یک مبنای روشن و قابل توجیه می‌باشد.

۴. نصیرالدین طوسی

صدرالمثلهین می‌گوید کسانی که بعد از ابن‌سینا بر آن کوشیده‌اند تا در نظریه ابن‌سینا اشکالی بیابند، در نهایت کاری انجام نداده‌اند، جز آنکه کوتاه‌بینی و ناتوانی ذهنی خود را نشان دهند، یا ناورزیدگی خود را در اصول فلسفی به نمایش بگذارند.

صدرا از این عده ابوالبرکات بغدادی، سهروردی، خواجه نصیرالدین طوسی و خفّری را نام می‌برد. ما درباره ابوالبرکات سخن گفتیم. صدرا در مورد خواجه نصیرالدین طوسی می‌گوید:

پس از سهروردی محقق طوسی بیش از دیگران در نقد و رد دیدگاه ابن‌سینا کوشیده است. با اینکه او در آغاز شرح اشارات قول داده بود که به مقام مخالفت با ابن‌سینا بر نیاید. و ای کاش چنان که در بسیاری از جاها با ابن‌سینا هماهنگ بوده است، در مسئله علم خدا نیز به مقام مخالفت با وی بر نمی‌آمد. و به قولی که داده بود وفادار می‌ماند که این بیشتر به سودش بود تا بعداً بتواند به یاری خدا به دیدگاه درست دست یابد.^۲

۱. ارسطو، متافیزیک، کتاب یکم، فصل نهم.

۲. صدرا، اسفار، ج ۶، ص ۲۰۹.

اشکالات *خواجه نصیرالدین طوسی*، به دیدگاه *ابن سینا*، غالباً همان اشکالات *سهروردی* است. *صدرالمതلهین* اشکالات *خواجه* را بر اساس توضیحات خود *ابن سینا* پاسخ گفته است.^۱

خواجه نصیرالدین طوسی اگرچه اشکالات *سهروردی* را تکرار کرده است، اما در نظریه خود بر آن کوشیده است تا از اشکال‌های دیدگاه *سهروردی* پرهیز کند. *خواجه* می‌گوید: چنان‌که ذات و تعقل ذات، دو چیز جداگانه نیستند، معلول اول خداوند و تعقل آن نیز از هم جدا نیستند. سپس *خواجه* می‌افزاید: جوهرهای عقلی هم موجودات دیگر را تعقل می‌کنند و هم ذات واجب را. معلوم است که تعقل جوهرهای عقلی از موجوداتی که معلول آنها نیستند به صورت علم حصولی است. اما چون همه موجودات و از جمله جوهر عقلیه، معلول خداوندند، وجود آنها با معلوم بودن آنها برای خداوند، تفاوتی ندارد. پس خداوند با ادراک حضوری جوهر عقلی و معلومات حصولی، آنان را نیز در می‌یابد.

روشن است که کار محقق *طوسی* از کار *سهروردی* دقیق‌تر نیست و همان اشکالات وارد بر *سهروردی*، به دیدگاه *طوسی* نیز وارد است. *صدرالمതلهین* در ادامه بحث خود می‌گوید: دیدگاه *خواجه نصیرالدین طوسی* در حقیقت همان دیدگاه *سهروردی* است، با اندکی تفاوت بعد از این دو بزرگوار، همه آن دیدگاه را پذیرفته‌اند و جز من کسی به آن اشکالی وارد نکرده است. او اشکالات این دیدگاه را در هشت عنوان و مبنا توضیح می‌دهد. برای نمونه دو مورد از اشکال‌های *صدر* ذکر می‌شود:

نخستین آنها این اشکال است: بر اساس دیدگاه این دو بزرگوار، علم ازلی خداوند که بر آفرینش سبقت داشته باشد، اثبات و توجیه نمی‌شود. آخرین اشکال اینکه بر اساس دیدگاه این دو بزرگوار، لازم آید که خداوند در مقام ذات خود از معلومات خود، آگاهی نداشته باشد.^۲

۱. همان، صص ۲۲۱ تا ۲۰۹.

۲. همان، صص ۲۶۳-۲۵۶.

۵. صدر المتألهین

صدر المتألهین پس از نقل و نقد دیدگاه‌های پیشینیان، به بیان دیدگاه خود می‌پردازد و می‌کوشد تا علم خدا را بر اساس این اصل توضیح دهد: «حقیقت بسیط همه چیزهای دیگر است». سپس چنین ادامه می‌دهد:

اما این نکته دقیقی است که هیچ‌یک از فلاسفه مسلمان و غیرمسلمان نتوانسته است حق آن را ادا کند. به خاطر آنکه چنین کاری جز با قوه مکاشفه همراه با بحث و تفکر طولانی، امکان ندارد. تا کشف در کار نباشد، با بحث و تفکر در فهم این اصل، به جایی نتوان رسید.

صدرا می‌نویسد:

بحث بیشتر فلاسفه و متفکران، بر مدار احکام مفهومات کلی است، نه انبیا و جودی به همین دلیل است که در چنین جاهایی دچار کونه‌بینی و سرگردانی می‌شوند و نمی‌توانند دریابند که چگونه یک حقیقت بسیط که در نهایت وحدت و بساطت است، صورت علمی موجودات مختلف و متکثر می‌گردد.^۱

پس از یک بحث طولانی، دیدگاه خود را با دو روش توضیح می‌دهد: روش حکما و روش صوفیه.^۲ اکنون به گزارش مطالب او می‌پردازیم:

الف. تبیین این مبنا بر اساس دیدگاه حکما.

صدرا مبنای «حقیقت بسیط، همه چیز است» را بر اساس چهار مقدمه توضیح می‌دهد. این اصول مقدماتی از این قرارند:

اصل اول - هر هویت وجودی مصداق برخی از معانی کلی است. مانند انسان که مصداق مفاهیم زیادی است از قبیل جوهر، جسم، حیوان، ناطق و غیره. گاهی همه این مفاهیم به وجود واحد موجودند. بنابراین اشیای متعدد و کثیر می‌توانند با یک وجود موجود شوند.

اصل دوم - هر چه وجود یک موجود کامل‌تر باشد، بساطت آن بیشتر بوده و در عین حال کمالات و معانی بیشتری را در بر می‌گیرد. مانند وجود انسان

۱. همان، ص ۲۳۹.

۲. همان، صص ۲۶۴-۲۶۳.

که نسبت به جسم، کمالات و مفاهیم بیشتری را در بر دارد. اصل سوم - از صدق هر مفهومی به یک چیز، لازم نمی‌آید که آن چیز وجود خاص و خارجی آن مفهوم باشد. مثلاً وجود انسان اگرچه معنی حیوان را در خود دارد، اما وجود و مصداق واقعی یک حیوان نیست. بنابراین امکان دارد که تمام حقیقت یک چیز جزئی از حقیقت یک چیز کامل‌تر باشد.

اصل چهارم - کمال هر موجودی، باید در علت آن، وجود داشته باشد. حتی به صورت برتر و کامل‌تر. تا به علت العلل که در بردارنده تمامی خیرات و کمالات مراتب نزولی وجود است نایل شویم.

اکنون باتوجه به این اصول، واجب‌الوجود که سرچشمه فیض سراسر هستی است، باید ذات بسیط و یگانه او کمالات همه موجودات را در خود داشته باشد. بنابراین چون وجود او، وجود همه پدیده‌ها است، تعقل آن وجود نیز با تعقل همه موجودات برابر است. پس علم خدا به تمامی موجودات جهان، پیش از وجود این موجودات، در مرتبه ذات حق حاصل است. زیرا معلومات خداوند با همه کثرت و تفصیلشان، با وجود یگانه و بسیط خداوند موجودند. پس وجود خداوند در عین یگانگی، همه آنها است.^۱

ب. تبیین این اصل و مبنا بر اساس روش صوفیه.

وجود حق دارای اسما و صفات است که این اسما و صفات، از لوازم ذات او هستند. هر چه درجه وجود کامل‌تر باشد، فضایل ذاتی و محمولات حاکی از آن فضایل بیشتر خواهد بود. و هر کس هر موجودی را بشناسد، در واقع همه فضایل و محمولات آن را خواهد شناخت.

بنابراین چون ذات خداوند جامع همه فضایل و خیرات و مبدأ همه فضایل و کمالات موجودات دیگر است، بنابراین در عین اتحاد و یگانگی ذاتش، می‌تواند مصداق محمولات عقلی متکثر و متفاوت قرار گیرد. همه این‌ها در مرتبه ذات واجب، ثبوت و بر آفرینش جهان تقدم داشته باشند.

بنابراین چون علم خداوند به ذات خود، همان وجود ذات خویش است، و

همه اعیان موجودات با وجود او موجودند، پس همه موجودات جهان در تعقل یگانه آن ذات یگانه، معلوم می‌شوند. پس خداوند پیش از ایجاد جهان، آن را با تعقل واحد درک و پس از ایجاد جهان نیز آن‌ها را تعقل می‌کند. در ازل با وحدت و در مقام بعدی با کثرت.^۱

نقد و نظر

این بود دیدگاه صدررا در علم خداوند. اما در مقایسه دیدگاه او با دیدگاه ابن‌سینا، برتری‌های دیدگاه ابن‌سینا آشکارا مشاهده می‌شود. در علم خدا چنان‌که در بحث از دیدگاه ابن‌سینا توضیح دادیم، چند مسئله و مشکل داریم که به دلیل اهمیت مطلب، بار دیگر آن‌ها را یادآور می‌شوم:

الف. مشکل مبنای خودآگاهی خدا. یعنی ما بر اساس کدام مبنای علم خداوند را به ذات خودش ثابت می‌کنیم.

ب. مشکل مبنای آگاهی خداوند از کائنات در ازل و پیش از پیدایش کائنات.

ج. مشکل مبنای تنزیه خداوند از کثرت ناشی از کثرت معلومات.

د. مشکل مبنای عدم تغییر در ذات و صفات واجب با ادراک جزئیات و متغیرات.

اکنون انصاف باید داد که آیا اصل «حقیقت بسیط همه چیز است» پاسخ همه این اشکال‌ها است؟ آیا با این اصل می‌توان همه پرسش‌های مذکور را توجیه کرده و پاسخ گفت؟

آنچه مسلم است، حقیقت بسیط به معنی عقلی آن، نمی‌تواند همه اشیا باشد. در حوزه علوم عقلی بساطت چنین معنایی ندارد. بنابراین این اصل که حقیقت بسیط همه اشیا است یک اصل عرفانی و نوافلاطونی است. بدیهی است که این‌گونه مطالب و ادعاها، جز با کشف و شهود قابل دستیابی نیستند. از آن رو که فلسفه بحث خود را بر اساس اصول و مبانی عقلانی و در دسترس

همه عقلا پیش می‌برد، نمی‌توانیم یک اصل عرفانی را اساس یک برهان فلسفی قرار دهیم. چنان‌که خود صدر^۱ اقرار می‌کند به اینکه این اصل را هیچ‌یک از فلاسفه مسلمان و غیرمسلمان نفهمیده‌اند! حتی ابن‌سینا^۲ زیرا بدون ذوق کامل و کشف درست نمی‌توان از آن اصل آگاه شد.^۳

آیا هیچ‌یک از فلاسفه مسلمان و غیرمسلمان، نباید از علم خدا تبیین درستی داشته باشند؟ و همه باید از صاحب کشف و ذوقی مانند صدر^۴ تقلید کنند؟! از آنجا که حاصل مکاشفات و ادراکات شهودی، قابلیت انتقال به دیگران را ندارند، حتی باور تقلیدی نیز در اینجا امکان ندارد. زیرا تقلید و معرفت تقلیدی در جایی است که مقلد گزاره‌ای را تنها بر اساس گفته دیگران بپذیرد. اما در معارف شهودی، جز صاحب کشف، هیچ‌کس دیگر نمی‌تواند بهره‌ای از این معارف داشته باشد، تا آن را با تقلید بپذیرد. مثلاً کسی که شخصاً به مقام فنا نرسیده و به بصیرت باطن دست نیافته باشد، اصلاً درکی از مسئله «حقیقت بسیط، در عین بساطت و وحدت خود، همه چیز است» نخواهد داشت.

به نظر من صدر^۵ با تمام تلاشی که در نقد دیدگاه این و آن به کار برده است، خود در تبیین علم الاهی نظریه قابل توجیه و روشنی که بر دیدگاه پیشینیان به خصوص بر دیدگاه ابن‌سینا^۶ برتری داشته باشد، تنظیم نکرده است.

او اثبات علم خداوند را به ذات خود، بر سه مبنا استوار می‌سازد؛ به این

شرح:

الف. بازگشت حقیقت علم به حقیقت وجود است، با نداشتن کاستی‌های نیستی و پرده‌های ظلمانی. و چون ذات مجرد، از این کاستی‌ها و حجاب‌ها به دور است، پس ذات خود را تعقل می‌کند.

ب. هر صفت کمالیه‌ای که با امکان عام به واجب نسبت یابد، آن صفت برای واجب ضروری خواهد بود.

ج. بخشنده یک کمال، خود بی‌بهره از آن نخواهد بود. بلکه همان کمال را

به گونه‌ای برتر در خود خواهد داشت.^۱

معلوم است که این مبانی پیش از این‌سینا به وسیله فلاسفه و متکلمان، در اثبات علم واجب، به کار رفته بودند.

اما در مورد چگونگی علم خدا به دیگران و رفع مشکلات مختلف این علم، صدرای چیزی جز همان مبنای بساطت ندارد. پیروان صدرای نیز در این‌باره کار چندانی نکرده‌اند.

مثلاً محقق سبزواری در علم خدا به دیگران، همان مبنای *لارایی* و *این‌سینا* را به کار می‌برد.^۲

مبنای دیگری که *ملاهادی سبزواری* مطرح کرده، اتحاد ذات علت با علم و ذات معلول با معلوم است.

و مبنای سوم همان «حقیقت بسیط، همه چیز است» می‌باشد.^۳

اما از متأخران، سیدمحمدحسین طباطبایی در اصول فلسفه، به تبیین علم واجب به ذات خود و به دیگران پرداخته است. جز همین قدر که: کمالات و صفاتی که به وجود بر می‌گردند، یعنی به راستی وجود خارجی دارند، به‌طور اطلاق برای خدای جهان ثابت‌اند. پس خدای جهان، دانا، توانا و زنده می‌باشد.^۴

علامه در *نهایة الحکمة* یک فصل را به بحث از علم الهی اختصاص داده و علم خداوند به ذات خود را بر اساس تجرد وجود واجب اثبات کرده است.

او علم واجب به دیگران را بر اساس همان بساطت واجب و دارابودن همه کمالات اثبات کرده است. وی همچنین سراسر جهان را به خاطر معلول بودنشان، معلوم علم حضوری خدا دانسته است. سپس او نیز مانند صدرای سبزواری به نقل اقوال مختلف در علم باری پرداخته است، بی‌آنکه به سند و منبعی اشاره کند.^۵

۱. همان، ج ۳، ص ۱۷۶ تا ۱۷۴.

۲. هادی سبزواری، شرح منظومه حکمت، مقصد سوم، بحث علم واجب.

۳. همان.

۴. سیدمحمدحسین طباطبایی، اصول فلسفه، ج ۵، صص ۱۳۸-۱۳۹.

۵. سیدمحمدحسین طباطبایی، *نهایة الحکمة*، مرحله ۱۲ فصل ۱۱.

کتاب چهارم
آفرینش جهان



مرکز تحقیقات کتب و علوم اسلامی



مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

بخش اول:

دیدگاه‌ها و مبانی



مرکز تحقیقات کلامی و فقهی اسلامی



مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

فصل اول

نظریه و دلایل تا ابن سینا

مسئله آفرینش از مسائل مهم و بنیادی فلسفه است. پیچیدگی این مسئله از آنجا است که به چندین مسئله مهم دیگر مانند علّیت، علت العلل، ملاک نیاز معلول به علت و... وابسته است. متفکران اسلام از همان آغاز این مسئله را مورد توجه قرار داده‌اند. ما هم در تحلیل و نقد دیدگاه‌ها، سابقه تاریخی مسئله را با مسائل مقدماتی آن مورد بررسی قرار می‌دهیم.

از آنجا که اثرپذیری فلسفه اسلامی از مکاتب غیریونانی ناچیز است، در این مسئله نیز همانند مسائل دیگر به یونان بازگشته و سابقه مسئله را از آنجا پی می‌گیریم. بحث خود را از مفهوم آفرینش آغاز می‌کنیم.

۱. مفهوم آفرینش

چنان‌که در بحث علّیت و توصیف خدا بیان شد، در یونان، آفرینش، تنها به معنای ساختن چیزی از چیزی بود. نیز به این نکته اشاره شد که برخی از متفکران یونان باستان مانند دموکریت، آفرینش را به این معنا نیز نمی‌پذیرفتند. بلکه چنین باور داشتند که اجزا و ذرات مادی قدیم‌اند و خود به خود متحرک‌اند. این ذرات، در اثر حرکت دچار ترکیب شده و پدیده‌های جهان را به وجود می‌آورند. چنان‌که با تجزیه شدنشان، باعث نابودی آن پدیده می‌شوند.

بنابراین در یونان باستان، آفرینش دو معنا دارد: یکی ساختن چیزی از چیزی، دیگری ساخته شدن چیزی از چیز دیگر. سپس در تعالیم *فلسوفین* آفرینش معنی سومی پیدا کرد که عبارت بود از تجلی و ظهور چیزی در صورت چیزهای دیگر.

این آفرینش در باور یهودیان و مسیحیان، معنا و مفهوم دیگری پیدا کرد که عبارت بود از ایجاد چیزی از عدم، یا به هستی درآوردن چیزی از نیستی. متفکران اسلام از همان آغاز معنی اخیر را پذیرفته‌اند، یعنی آفرینش را به معنای از هستی به نیستی درآوردن گرفته‌اند.

و لفسن می گوید:

نخستین کاربرد صریح تعبیر «آفرینش از عدم» در زبان لاتین به وسیله *ترتولیان* در حدود سال ۲۰۷ م. به عمل آمده است.^۱ و در زبان یونانی به وسیله *هیپولیتوس* در حدود سال ۲۲۲ م. چنین تعبیری آمده است.^۲

و لفسن بحث خود را چنین ادامه می‌دهد:

اگر چه برخی از یهودیان بر آن می‌کوشیدند که آفرینش *تورات* را به آفرینش یا ساختن از چیزی تفسیر کنند، ولی تعلیمات مستقیم ربانیان حاکی از آن بود که آفرینش از عدم صورت گرفته است.^۳

در متون دینی یهودی و مسیحی، به آفرینش از عدم به‌طور صریح مطرح نشده است. عبارتی در کتاب دوم *مکابیان* (۲۸:۷) آمده که خداوند آسمان و زمین و آنچه در آن است را نه از چیزهای موجود ساخته است. همین تعبیر را بعداً به معنی غیر موجود و معدوم تفسیر کرده‌اند.^۴

این مسئله در قرآن کریم نیز چندان صریح و روشن نیست. تا جایی که *ابن رشد* می‌گوید:

تعلیم قرآن آن است که جهان از چیزی آفریده شده است.^۵

۱. ترتولیان، بر ضد مرتونیان، دوم، ۵.

۲. هیپولیتوس، بر ضد العباد، دهم، ۳۳، ۸.

۳. برای مطالعه بیشتر ر.ک: هری اوسترین و لفسن، *فلسفه علم کلام*، ص ۳۸۱ به بعد.

۴. همان، ص ۳۸۱.

۵. محمدبن احمد ابن رشد، *فصل المقال*، ص ۱۳.

به هر حال مسلمانان غالباً آفرینش از عدم را آموزه وحی می‌دانند. چنان‌که همه کتب کلامی و فلسفی در جهان اسلام این موضوع را پذیرفته‌اند. اگرچه چنان‌که بعداً توضیح خواهیم داد، فیلسوفان مسلمان بر خلاف متکلمان، آفرینش از عدم را در حوادث مادی غیرممکن می‌دانند.

مسلم است در یک دین توحیدی کامل، اگر خداوند را آفریدگار و مدبر جهان بدانیم، او را در مقام بالاتری قرارداده‌ایم و الوهیت و قدمت را به انحصار او در آورده‌ایم. اما اگر در کنار خدا چیز یا چیزهای دیگری را ازلی و ناآفریده بدانیم و خدا را تنها صنعت‌گر و سازنده موجودات بشماریم، از شأن او کاسته‌ایم. اگر تدبیر جهان، به خصوص انسان‌ها را نیز از او بگیریم، عملاً او را از ذهن و زندگی انسان حذف کرده‌ایم. بسیار طبیعی است که مسلمانان به عنوان پیروان کامل‌ترین دین، تا آنجا که امکان دارد در تجلیل و تقدیس خدا بکوشند و هرگونه مانند و شریک را در هستی و ازلی بودن او مردود شمارند. از اینجا است که دین اسلام با عنوان «دین توحید» شناخته می‌شود.

اما پرسش اصلی این است: کدامیک از چهار مفهوم آفرینش بیشتر توجیه‌پذیر و عقلانی است؟

قدیم بودن ماده و صانع بودن خدا؟ یا قدیم بودن ماده و پیدایش خود به خودی پدیده‌ها؟ یا تجلی خدا و مظهر بودن کائنات؟ و یا آفرینش جهان از عدم؟

از میان این چهار نظریه، نظریه تجلی، دیدگاه *خلو طین* و پیروان او بوده و نیز به گونه‌ای، دیدگاه غالب مکاتب هندی می‌باشد. در جهان اسلام نیز صوفیه و عرفا از این دیدگاه دفاع کرده‌اند.^۱

درباره توجیه عقلانی این دیدگاه نمی‌توانیم وارد بحث شویم. برای اینکه

۱. در کلیه ادیان و مکاتب هندی، به استثنای آیین بودایی بر وجود یک حقیقت ثابت و یگانه و بی‌آلایش، تأکید شده است که موجودات جهان همگی، تمیّنات آن حقیقت‌اند. ر.ک: داریوش شایگان، *ادیان و مکاتب‌های فلسفی هند*، صص ۶۷۵-۶۶۸ و ۲۴ و ۱۰۷ و ۳۱۲ و ۳۳۳ و ۸۰۷ و در متون عرفانی مراجعه کنید به: مقدمه‌های قیصری، به شرح فصوص و شرح ثانیه و شرح‌های مختلف فصوص الحکم ابن عربی و عرفان نظری نگارنده.

خود طرفداران این دیدگاه بر آن باورند که این مطالب را جز با کشف و شهود ناشی از ریاضت، نمی‌توان شناخت. تا انسان ریاضت نکشد و به بصیرت باطن و معرفت شهودی دست نیابد، از این راز، جز یک پندار چیززی در دست نخواهد داشت.

از آنجا که یافته‌های اهل شهود در معرض ده‌ها مشکل معرفت‌شناختی است، بر فرض واقعیت داشتن این مکاتب و ثمربخش بودن ریاضت در تحصیل نوع ویژه‌ای از معرفت، تنها به خاطر دو مشکل از ده‌ها مشکلات این مکتب، نمی‌توان اظهارات آنان را مبنای داوری قرار داد. از این دو مشکل یکی شخصی بودن تجربه‌های شهودی و غیرقابل تعمیم و انتقال بودن آن‌ها است. و دیگری امکان خطای عارف در مقام تجربه یا تعبیر از تجربه خویش است. بنابراین ما تنها به بررسی سه دیدگاه می‌پردازیم:

- یکی قدیم بودن ذرات جهان و پیدایش خودبه خود پدیده‌ها.

- دیگری قدیم بودن ذرات یا ماده نخستین جهان (هیولا) و آفریدگار بودن

خدا، به معنی ساختن پدیده‌ها و صورت بخشیدن به آن‌ها.

سوم پدید آمدن جهان از نیستی به هستی، به وسیله خدایی که تنها موجود

قدیم و ازلی جهان است.

البته فرض سوم خود، دو صورت دارد: یکی حادث بودن سراسر هستی.

دیگری حادث بودن جهان مادی و قدیم زمانی بودن جهان مجردات.

۲. توجیه نظریه‌ها

گفتیم سه نظریه را درباره آفرینش و پیدایش جهان می‌توان بررسی کرد.

نظریه سوم خود به دو نظریه تقسیم می‌شود. بنابراین پنج نظریه را مورد بررسی قرار می‌دهیم.

یک. نظریه قدیم بودن ذرات و پیدایش تصادفی پدیده‌ها

این نظریه در تاریخ فلسفه به نام دموکریتوس و لوکیپوس معروف است.

توجیه این نظریه، بر این مبنا استوار است: «ماده می‌تواند خودکفا باشد». ماده از آغاز بوده، حرکت نیز داشته است. و همین دو عامل یعنی ماده و حرکت کافی‌اند که حوادث جهان را پدید آورند و از بین ببرند.

نظریه آفرینش پدیده‌ها از مواد قدیم، تنها وقتی نیازمند فرض علل و عوامل غیر مادی است که برای ما ثابت گردد که نه ماده می‌تواند قدیم باشد و نه حوادث و پدیده‌های مادی بدون دخالت عوامل غیرمادی امکان پیدایش دارند. یونانیان که آفرینش را مطرح نمی‌کنند، یعنی ماده را قدیم می‌دانند و یا درباره حدوث و قدم آن بحث نمی‌کنند، نیاز به علل و عوامل دیگر را با توجه به پدیده‌های دیگری همانند نظم و حرکت مطرح می‌کنند. ضمناً با مبانی عقلانی نیز، این نیاز را توجیه می‌کنند، مانند غایت و امکان اشرف.

از آنجا که دلایل یونانیان را در اثبات خدا، به عنوان یک عامل بیرون در بحث مربوط به این مسئله آورده‌ایم، در اینجا فقط به اشاره‌ای مختصر اکتفا می‌کنیم.

آنکساگوراس (قرن پنجم ق.م) حقیقتی را به نام «نوس» عامل نظم جهان می‌داند.^۱

ارسطو، هوشیاری وی را می‌ستاید که نظم را معلول ماده نمی‌داند.^۲ افلاطون خدایان را می‌پذیرد، اما او نیز بر مبنای نظم تکیه دارد، اگرچه معرفت انسان را نسبت به خدا یک معرفت یقینی و قطعی نمی‌داند.^۳

اما ارسطو با مبانی گوناگون، نیاز جهان را به خدا اثبات می‌کند، از جمله: الف. نظم. چنان‌که گذشت او پیشینیان از جمله آنکساگوراس را به خاطر آنکه نظم جهان را نیازمند یک علت متعالی دانسته‌اند می‌ستاید.^۴

ب. حرکت. ارسطو حرکت را در جهان مادی نیازمند یک محرک

۱. فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه، بخش یکم، فصل یکم، به نقل از قطعه ۱۲.

۲. ارسطو، متافیزیک، کتاب یکم، فصل سوم.

۳. تیمائوس، ۲۸ ج ۲-۳ و ۳۰ الف ۳-۴ و ب ۱-ج ۱.

۴. همان، ۲۹ د ۱-۳.

۵. ارسطو، متافیزیک؛ و نیز: پاره‌ها، آ ۳۴-ب ۱۱ و آ ۳۲-۱۱.

غیرمتحرک می‌داند. این محرک غیرمتحرک تنها از راه ایجاد شوق متحرک را به حرکت وا می‌دارد. از نظر ارسطو گردش کار جهان مادی نتیجه حرکت و تغییر است و این حرکت و تغییر باید جاودانه باشند. بنابراین برای ایجاد یک حرکت جاودانی به دو چیز احتیاج داریم: یکی اجسام جاننداری که حرکت دورانی داشته باشند. و دیگر یک عامل جاودانی که این جاندار را به حرکت وادارد.^۱

ج. امکان اشرف. که توضیح آن در دلایل اثبات وجود خدا بیان شد.

این‌ها مبنای ارسطو برای اثبات یک عامل غیرمادی هستند، تا بتوان حوادث جهان را تبیین و توجیه کرد. اما آیا این استدلال‌ها درست و اطمینان بخش‌اند؟ به‌طور مسلم مبنای حرکت، امروزه قابل دفاع نیست.

انسان امروز با شناخت کامل‌تری از قوانین حرکت، خود را نیازمند فرض جاندار بودن اجسامی که حرکت دورانی دارند نمی‌یابد. دانش امروز نه آسمان را قبول دارد و نه جاودانگی اجرام آسمانی را و نه جاندار بودن آن‌ها را. فیزیک امروز از انفجارهای عظیم و پیدایش و نابودی خورشیدها و ستارگان خبر می‌دهد. بنابراین دیگر نمی‌توان مانند ارسطو با پیش‌فرض آسمان جاندار، به اثبات محرک نامتحرک پرداخت.

اما امکان اشرف و نظم. چنان‌که در بررسی دلایل خداشناسی گفتیم، مبنای امکان اشرف، از توجیه لازم برخوردار نیست.

اما نظم، یک مبنای قدیمی است. این مبنا تا به امروز نیز اعتبار دارد. اما نظم تنها وقتی می‌تواند وجود یک عامل غیرمادی را ثابت کند که دو پیش‌فرض زیر را بپذیریم:

یک. نظم و طرح، همیشه محصول شعور است.

دو. جهان موجود ما، دارای نظم و طرح است.

در ارزیابی دلایل خداشناسی تا حدودی در این‌باره توضیح دادم و کاستی‌ها

۱. ارسطو، متافیزیک، لامبدا، فصل‌های ۶ و ۷ و کتاب یکم ۹۱۱ آ تا ۱۱، ب ۳ تا ۹، ۹۹۲ آ تا ۲۹ تا ۳۲؛ زتا، ۱۰۳۳ ب ۲۶-۱۰۳۴ آ و د، آ، ۲۸۵ آ تا ۲۹ و ۲۹۲ آ تا ۲۰.

و اشکالات این مبنا را مطرح کردم.^۱ آنچه در اینجا یادآور می‌شوم، دو نکته است:

۱. جریان طبیعی یا نظم. وقتی ما به سراغ عامل غیرطبیعی می‌رویم که خود طبیعت برای توجیه حوادث کافی نباشد. یعنی اگر طبیعت را شایسته ایجاد نظم و زیبایی ندانیم، حتماً باید به سراغ یک عامل غیرمادی برویم. در اینجا می‌خواهم به این نکته توجه شود: آیا آنچه ما نظم می‌پنداریم، واقعاً نظم است، یا یک جریان عادی و طبیعی؟

آیا بودن هوا در کره زمین از پیش طرح‌ریزی شده و با پیدایش انسان هماهنگ شده است؟ یا اینکه یک جریان طبیعی زمینه پیدایش آن را فراهم ساخته و با پیدایش هوا، آب و شرایط دیگر، باز هم بر مبنای یک جریان طبیعی، انسان پدید آمده است؟ آیا با در نظر گرفتن زمان، مکان و شرایط نامتناهی، و نیز با توجه به مجموعه‌ای از قوانین و قواعد طبیعی، باز هم می‌توان هماهنگی‌ها را به عامل غیرطبیعی نسبت داد؟

اگر چه هنوز هم پیچیدگی‌هایی در قلمرو فیزیک و زیست‌شناسی و غیره وجود دارند که با قوانین طبیعت قابل توجیه نیستند، اما آیا نمی‌توان امیدوار بود که در آینده همه آن‌ها توجیه شوند؟

۲. یکی از اشکالات معروف مبنای نظم، مسئله «شر» است. شاید بهترین پاسخ به این اشکال همان باشد که ابن سینا و دیگران مطرح کرده‌اند. آن اینکه شر، نسبت به خیر اندک است. و نیز پیدایش شر به خاطر آن است که خیر زیاد بدون شر اندک، امکان نداشت.^۲ اما امروزه ما می‌بینیم که همین زندگی در کره زمین در دوران گذشته با شر و رنج بسیاری همراه بود، اما اکنون به وسیله بشر، تا حدودی از بین رفته‌اند. همانند بیماری‌های واگیر (وباء، طاعون، آبله و...)، جنگ‌های بزرگ و کوچک فراوان، قحطی و حاکمیت‌های آزار دهنده و نظام‌های اجتماعی زیان‌بار، همانند نظام برده‌داری و ارباب و رعیتی.

۱. همین نوشته، کتاب سوم، خداشناسی.

۲. ابن سینا، اشارات، نمط ۷، فصل ۲۳.

به نظر من نه مانند دنیای غرب یکباره دین را غیر عقلانی اعلام کنیم. و نه خود را به این گونه مبانی توجیهی شکننده خوشنود سازیم. اگر غرب دین را غیر عقلانی اعلام کرده است، حق دارد. زیرا مسیحیتی که غرب با آن روبه رو بود، یک دین غیر عقلانی و اندیشه ستیز است. چون اسلام یک دین عقلانی بوده و بنیاد دعوت خود را بر عقل و اندیشه انسان استوار می‌سازد، ما نباید هرگز این نظر را تأیید کنیم که دین یا هر دینی غیر عقلانی بوده و چیزی است جدا از حوزه دانش و اندیشه بشر. دین اگر چنین باشد، در ردیف اسطوره و افسانه قرار می‌گیرد. با اسطوره و افسانه نمی‌توان به زندگی انسان‌ها، سامان شایسته را بخشید. زیرا اسطوره و افسانه، امکان تشخیص و گزینش ندارد. در حالی که انسان موجودی است که کارهایش را بر تشخیص موضوعات و گزینش موجه آن‌ها استوار می‌سازد.^۱ اما اینکه به این مبانی شکننده دل خوش نکنیم، به نظر من این هم نکته مهمی است. برای اینکه اگر به آنچه داریم با دیده نقد نگاه نکنیم، پیشرفتی نخواهیم داشت.

زیرا در آن صورت، ما نیز مانند دیگران چنان می‌پنداریم که هر آنچه باید داشته باشیم یا می‌توانیم داشته باشیم، همین است که داریم. در صورتی که به نظر من در عصر جهانی شدن و گسترش اطلاعات، می‌توان بیش از این‌ها کار کرد و بیش از این‌ها داشت. دنیای غرق در شک و تردید، تشنه سرچشمه‌های زلال یقین است. می‌توان با تلاش جدی و پیگیر، نوری برای دنیای تاریک این گرفتاران شک و تردید تدارک دید.

به نظر من، از میان مبانی مختلفی که در کلام و فلسفه اسلامی برای اثبات نیاز جهان به خدا به کار رفته‌اند، مبنای حدوث و امکان، بیش از همه آن‌ها

۱. یکی از پشتوانه‌های اصلی جهانی شدن یک چیز، و اصلی‌ترین پشتوانه آن، همین است که انسان‌ها بتوانند آن را بشناسند و تشخیص دهند و انتخاب کنند. همه اینها در جایی است که جریان، یک جریان عقلانی باشد.

دین اسلام که خود را دین درست همه انسان‌ها می‌داند، از همان آغاز بنیاد خود را بر تشخیص انسان‌ها و انتخاب آزادانه آنان نهاده است. نه عوامل دیگری، همانند: تقلید، فریب، تحمیل و اکراه.

قابل توجیه است. اما فلاسفه اسلام، حدوث را چندان جدی نگرفته و بیشتر به وجوب و امکان متوسل شده‌اند.

در مورد این دو مبنا در فصل نقد و ارزیابی دلایل خداشناسی^۱ کمی توضیح دادیم که تکرار نمی‌کنیم.

دو. نظریه قدیم بودن هیولا و آفرینش صورت‌ها

در این مسئله دو دیدگاه از یونان داریم که تا حدودی متفاوتند. یکی دیدگاه افلاطون که به عامل سازنده‌ای (دمیورژ) باور داشت. دیگری دیدگاه ارسطو که عامل بیرون از طبیعت را فقط مشوق حرکت می‌دانست و ظاهراً جریان حوادث جهان را محصول خود طبیعت می‌دانست. از نظر ارسطو مشکل اصلی تبیین جریان حوادث جهان، این بود که بتوانیم پیدایش حرکت را توجیه کنیم. ارسطو حرکت را با دو عامل جدا از طبیعت زمین و جهان خاکی توجیه می‌کند:

یکی محرک غیر متحرک که مشوق حرکت است. دیگری آسمان‌های جاننداری که مانند محرک غیر متحرک، قدیم و جاودانی‌اند و با عشق و علاقه‌ای که به محرک غیر متحرک دارند، دائماً در حرکت بوده و خواهند بود.

با پیدایش حرکت، عناصری که در زیر فلک قمر قرار دارند، در اثر حرکت آسمان‌ها، با ترکیبات گوناگون خود، انواع جماد، نبات و حیوان را پدید می‌آورند. چنان‌که با تجزیه و انحلال این ترکیب‌ها، عامل زوال و نابودی جماد، نبات و حیوان می‌گردند.

بنابراین ارسطو نیز در حقیقت مانند ذره‌گرایان یونان باستان، به آفرینش و سازندگی یک عامل ماورایی باور ندارد. اما از این جهت با ذره‌گرایان یعنی دموکریت و لوکیپ تفاوت دارد که آنان ظاهراً پیدایش پدیده‌ها را تصادفی می‌دانند، اما ارسطو این پیدایش را به یک نظم و غایت‌گرایی در طبیعت نسبت

۱. همین نوشته، کتاب سوم، خداشناسی.

می‌دهد.^۱

در واقع ارسطو به گونه‌ای طبیعت را خودکفا می‌داند. از نظر او گردش کار جهان فقط به یک حرکت نیازمند است و بقیه کار را خود طبیعت انجام می‌دهد.

شاید یکی از دلایل رویکرد متکلمان اسلام به ارسطو و مخالفت آنان با ذره‌گرایی، همین نکته باشد که ذره‌گرایی پیدایش پدیده‌ها را به تصادف ارجاع می‌دهد، اما ارسطو سر رشته تدبیر جریان حوادث را به دست طبیعت می‌سپارد. برای متکلم مسلمان، مقابله با تصادف آسان‌تر از سلب صلاحیت از طبیعت است.

شاید باز هم به همین گونه انگیزه‌ها بازگردد که دین‌داران در جهان اسلام، بعدها از ارسطو رو به افلاطون آورده‌اند.

سه. پدید آمدن جهان هستی از نیستی (ایجاد)

پدید آمدن جهان در اثر «ایجاد» یک عامل واجب‌الوجود، نظریه‌ای است که در میان متفکران یونان طرفدار نداشته است. دلیل آنان برای مخالفت با این نظریه باز هم به تجربه باز می‌گشت. انسان‌ها به‌طور معمول در جریان زندگی خود هیچ‌گونه تجربه‌ای از ایجاد ندارند. یعنی کسی در جایی نمی‌بیند که چیزی از نیستی به هستی درآمده باشد. مثلاً کسی که حیوانی را ندوشیده و از جایی هم شیر نخورده، ناگهان ببیند که یک کاسه شیر در خانه او پدید آمده است.

از آنجا که ما به هر حال در خداشناسی از تجارب خود بهره می‌گیریم، و به عبارت دیگر حکم شاهد را به غائب تعمیم می‌دهیم، در محیط‌های دینی، داستان‌ها و روایات زیادی هست که همیشه مسئله ایجاد مورد مشاهده مردم بوده است. مثلاً با اراده یک شخص مقدس، پدیده‌های زیادی پدید آمده‌اند، از

۱. ارسطو، درباره پیدایش جانوران، ۷۴۲ ب ۱۶، آ ۳۶؛ درباره آسمان، ۲۹۱ ب ۱۳، آ ۲۴؛ و درباره اعضای جانوران، ۶۸۶ آ ۲۲.

خوراک و نوشیدنی‌ها تا حوادثی مانند زلزله، باران و حتی سپاهیان جنگاور. در اینجا باید نخست به دلایل طرفداران و مخالفان ایجاد، توجه کنیم. سپس در میان طرفداران ایجاد به مسئله مورد اختلاف حادث یا قدیم بودن جهان بپردازیم.

اما دلایل طرفین:

الف. دلایل کسانی که ایجاد را ممکن نمی‌دانند.

دیدگاه کسانی که ایجاد را نمی‌پذیرند، می‌تواند به شواهد و زمینه‌های زیر استوار گردد:

۱. تجارب روزمره زندگی. در حوادث روزمره جهان، آفرینش از عدم دیده نمی‌شود. ما همیشه چیزهای پدید آمده را از چیزهای دیگر به دست می‌آوریم. همین موضوع زمینه‌ساز آن بوده که در افسانه‌های باستانی به آفرینش از عدم توجهی دیده نمی‌شود.

۲. نیاز هر حادثی به ماده و مدت. چنان‌که به زودی آن را مورد بحث و بررسی قرار می‌دهیم.

۳. نظریه مبتنی بر فیزیک جدید که هیچ چیز از عدم به وجود نیامده و هیچ موجودی معدوم نمی‌گردد.

۴. استدلال/پیکور، مبنی بر اینکه اگر پدیده‌ای از عدم محض پدید می‌آید، در آن صورت پیدایش همه چیز در همه جا امکان می‌یافت.^۱

۵. استدلال/ابن رشد. ابن رشد بر این باور است که در فلسفه، کار علت چیزی جز این نیست که یک چیز بالقوه را به بالفعل تبدیل کند و بالعکس. سپس او چنین ادامه می‌دهد: اگر کسی از ایجاد و اعدام چیز دیگری بفهمد، یعنی اینکه فاعل، عدم را تبدیل به وجود، یا وجود را به عدم تبدیل می‌کند، چنین چیزی کاملاً محال است. برای اینکه تبدیل پدیده‌های متقابل به یکدیگر،

۱. دیوگنس لائرتیوس، *قدم‌نرین تاریخ فلسفه*، ۱۰، ۳۸-۹.

در همه متقابل‌ها محال است، چه رسد به وجود و عدم.^۱

ب. دلایل کسانی که ایجاد را یک اصل بنیادی می‌دانند

متکلمان عموماً و فلاسفه اسلام همگی جز این رشد، بر این باورند که بنیادی‌ترین اصل در جهان هستی، اصل ایجاد از عدم است. بر این اساس که هر چیزی که واجب‌الوجود نباشد، هیچ اقتضایی نسبت به وجود نخواهد داشت و باید از طرف عامل دیگر به وجود آید. اهل کلام بر این مطلب تأکید دارند: اگر جهان از نظر ایجاد و حدوث، نیازمند علت نباشد، دیگر هیچ دلیلی بر نیاز و معلولیت آن نخواهیم داشت.

مسلم است که با فرض ایجاد و حدوث، نیازمندی جهان به واجب‌الوجود آسان‌تر اثبات می‌گردد؛ اما آیا واقعیت امر از این قرار است؟ یعنی تحولات جهان بر پایه هست شدن نیست‌ها و نیست شدن هست‌ها استوار است؟^۲

چهار. حدوث و قدم

اما در مورد مسئله حدوث و قدم عالم، در جهان اسلام دو دیدگاه معروف داریم:

یکی دیدگاه متکلمان که جهان را حادث می‌دانند.

دیگری دیدگاه فیلسوفان جهان اسلام که کلیت جهان را قدیم می‌دانند. اگرچه حوادث جهان مادی را در هیچ مقطعی قدیم نمی‌دانند. یعنی جهان را به مجرد و مادی تقسیم می‌کنند. جهان مجردات را قدیم ازلی و ابدی می‌دانند و در عین حال آن‌ها را به خداوند وابسته و نیازمند می‌دانند. اما جهان ماده را از نظر ماده و برخی از موجودات مادی و به گمان آنان تغییرناپذیر، قدیم می‌دانند. ولی حوادث زمانی جهان ماده را حادث می‌شمارند. به عبارت دیگر بنا بر دیدگاه آنان، هیچ زمانی در گذشته نبوده است که موجودات مجرد و ماده

۱. محمدبن احمد ابن رشد، *تهافت التهافت*، ص ۱۱۱.

۲. در آینده در این باره بحث می‌کنیم.

و اجسام نامتغیر مانند افلاک، وجود نداشته باشند. یعنی تا خدا بوده، اینان نیز بوده‌اند و تا خدا باشد، اینان نیز خواهند بود. اما حوادث مادی دیگر همانند اقسام جماد و نبات و حیوان، این‌ها همیشه در زمان پدید آمده‌اند و در زمان پدید خواهند آمد.

مسلم است افکار مردم عادی، برای احساس نیاز به عامل غیبی، با باور به حدوث جهان سازگارتر است. یعنی اگر فرض کنیم که انسانی در روی این کره وجود نداشته، سپس با اراده خداوند یک زوج انسان آفریده شده است، نقش خدا ملموس‌تر خواهد بود. تا اینکه بگوییم تا خدا بوده، انسانی هم بوده که نسل به نسل عوض شده و تا به انسان امروزی رسیده است.

راز نفرت دین‌داران از نظریه داروین، همین است که بر اساس آن نظریه، انسان آفریده نمی‌شود، بلکه از جانداران دیگر در اثر تحول و تکامل پدید می‌آید.

علاوه بر این، متون دینی نیز اگرچه نه با صراحت کامل - آفرینش از عدم را مطرح می‌کنند. و اینکه زمانی خدا بوده و چیزی همراه او نبوده است. به همین انگیزه‌ها و دلایل، متفکران اسلام از همان آغاز، آفرینش از عدم را پذیرفته و از آن دفاع کرده‌اند. اما در اینکه این عدم چگونه عدمی است، با یکدیگر اختلاف اساسی دارند.

اگر بخواهیم با اصطلاح معروف فلسفه اسلامی از این اختلاف تعبیر کنیم، باید بگوییم: متکلمان این عدم را عدم زمانی می‌دانند. یعنی می‌گویند زمانی خدا بوده و جهان نبوده است. سپس خداوند جهان را آفریده است. یعنی آن را از نیستی به هستی درآورده است. اما فلاسفه بر اساس اصول و قوانینی که به آن‌ها پایبندند، چنین فرضی را درست نمی‌دانند. بلکه می‌گویند منظور از عدم، عدم در مقام ذات جهان است. یعنی تا خدا بوده، جهان نیز وجود داشته است. و تا خدا باشد، جهان نیز وجود خواهد داشت. از آنجا که خداوند به زمان محدود نمی‌شود و یک موجود ازلی و ابدی است، جهان نیز از ازل بوده و تا ابد ادامه خواهد داشت. اما در عین حال وجود جهان، وجودی است بعد از

عدم. اما این بعدیت در زمان نیست. بلکه از این جهت است که جهان ممکنات در مقام ذات و ماهیت خود، نسبت به وجود و عدم مساوی است. یعنی خود به خود نه اقتضای وجود می‌کند و نه اقتضای عدم. اینکه می‌بینیم جهان موجود شده، این وجود را قطعاً از دیگری گرفته است. بنابراین در مقام مقایسه آن حالتی که مربوط به ذات او است (معدوم بودن، یا نسبت به وجود عدم مساوی بودن) بر آن حالتی که از دیگری به دست آورده است (وجود و موجودیت) تقدم دارد.

اما اگر بخواهم این موضوع را با بیان دیگر بگویم، چنین می‌گویم: متکلمان بر آنند تا تقدم عدم بر وجود را به صورت یک جریان عینی مطرح کنند. یعنی بگویند که عملاً و در واقعیت، در مقطعی جهان نبوده، پس از نیستی به هستی درآمده است. اینکه فلاسفه تقدم ذاتی را مطرح می‌کنند، برای متکلمان قابل فهم و قبول نیست. زیرا این گونه تقدم عدم بر وجود، بیشتر جنبه ذهنی و تحلیلی دارد. اما در واقعیت و در جریان عینی، عدم بر وجود جهان تقدم ندارد. یعنی جهان همیشه بوده است و هیچ مقطعی نبوده که جهان در آن وجود نداشته باشد.

دیدگاه فلاسفه را در آثار کندی به صورت واضح نمی‌بینیم. اما فارابی آن را مطرح کرده است.^۱ بعد از فارابی، ابن سینا با شرح بیشتر و با مبانی و مقدمات لازم آن، به تبیین این مسئله پرداخته است.^۲

۱. ابونصر فارابی، *مفصوص الحکم*، فص ۲.

۲. ابن سینا، *اشارات*، نمط ۵، فصل ۷.

فصل دوم

مبانی ابن سینا و نقد اهل کلام

ابن سینا در کتاب‌هایش از جمله در *اشارات*، تمامی یک نمط را به تبیین حدوث ذاتی و قدم زمانی جهان و اثبات و توضیح مبانی و مقدمات آن اختصاص داده است.^۱ از آنجا که گزارش *ابن سینا* در *اشارات* بسیار دقیق و جامع است، ما نیز این مسئله را نخست بر اساس تبیین *ابن سینا* در *اشارات* گزارش می‌کنیم. آن‌گاه به ذکر نکات دیگری که فلاسفه و متکلمان دیگر مطرح کرده‌اند، می‌پردازیم.

ابن سینا حدوث زمانی جهان را قابل توجیه نمی‌داند و از قدیم زمانی بودن آن دفاع می‌کند.

او در نمط پنجم *اشارات* می‌کوشد تا نامی از طرفداران دو دیدگاه (حادث زمانی یا قدیم بودن جهان) نبرد. لذا در این نمط نه نامی از فلاسفه می‌برد و نه از متکلمان. او نخست مبانی و مقدمات مسئله را توضیح می‌دهد. این مبانی و مقدمات عبارتند از:

۱. ملاک نیاز معلول به علت

حدوث یعنی از نیستی به هستی درآمدن، تنها مبنای نیاز معلول به علت نیست. تا اگر چیزی به وجود آمد و دارای هستی شد، دیگر نیازمند علت

نباشد. منظور ابن سینا از طرح این مسئله آن است که دیدگاه متکلمان را به نقد کشد. زیرا آنان بر این نکته اصرار می‌ورزند که تنها عامل و ملاک نیاز معلول به علت، آن است که معلول، وجود نداشته و باید یک علت آن را از نیستی به هستی در می‌آورد. اما وقتی موجودی از نیستی به هستی درآمد، دیگر به علت نیازی ندارد.

غزالی می‌گوید، مردم بر دو گروهند؛

یکی اهل حق که جهان را حادث می‌دانند و نیازمند آفریدگار.
گروه دیگر دهریان‌اند که جهان را قدیم می‌دانند و بی‌نیاز از آفریدگار.
اگرچه سخن گروه دوم باطل است، اما ما می‌فهمیم که چه می‌گویند! اما فلاسفه گرفتار تناقض‌اند. زیرا از طرفی جهان را قدیم می‌دانند و از طرف دیگر آن را نیازمند به آفریدگار می‌شمارند.^۱

ابن سینا برای توجیه و اثبات دیدگاه متکلمان، از طرف آنان سه دلیل می‌آورد.

یکی؛ نمونه‌ای از مشهودات. مانند ساختمان که در بقایش به بنا نیازی ندارد.
دیگری؛ اگر چیزی با داشتن وجود، باز هم نیازمند علت ایجاد کننده‌ای باشد که آن را ایجاد کند، تحصیل حاصل خواهد بود.

سوم؛ اگر موجود از آن جهت که موجود است، نیازمند باشد، باید واجب‌الوجود نیز نیازمند علت باشد، چون موجود است.

ابن سینا برای روشن ساختن موضوع، معنای ایجاد را به عناصر اصلی و فرعی آن تحلیل می‌کند و چگونگی نیاز معلول به علت را توضیح می‌دهد. او بحث خود را چنین ادامه می‌دهد:

وقتی چیزی به وسیله چیز دیگری هستی می‌یابد، در هر شرایط و با هر قیدی که باشد ما با سه عنصر بنیادی مواجهیم: نیستی، هستی و اینکه این هستی پس از نیستی است (حدوث).

اکنون باید دید که کدام یک از این سه عنصر، در ارتباط و وابستگی معلول به علت، نقش اصلی و بنیادی دارند؟

۱. محمد غزالی، *مهاجرت الفلاسفه*، مسئله چهارم.

نیستی معلول، هیچ ربطی به علت ندارد. چنان که صفت حدوث نیز برای چنین موجودی ضرورت دارد و نیازمند عامل و علت نمی باشد. بنابراین تنها عنصری که اساس وابستگی و ارتباط معلول به علت است، همین «وجود» است.

اکنون باید دید که ملاک وابستگی این وجود، حدوث است یا امکان؟ چون امکان از نظر مفهوم از حدوث اعم است، این وابستگی به امکان مربوط است، نه حدوث. زیرا اگر دو عنوان جداگانه مبنای یک حکم باشند، این حکم ذاتاً به عنوان اعم مربوط است. بنابراین معلول در پیدایش و بقای خود، هر دو، نیازمند علت خواهد بود. زیرا او در هر دو حال با صفت امکان همراه است. هم در حال حدوث و هم در حال بقا.^۱

۲. نیاز هر پدیده به زمان و زمینه.

ابن سینا سپس مقدمه و مبنای دیگری را مطرح می کند که هر حادثی برای پیدایش خود، به ماده و مدت (زمینه و زمان) نیازمند است. او با تبیین ماهیت زمان، به این نتیجه می رسد که زمان، مقدار حرکت است، اما نه بر اساس مسافت. بنابراین تا متحرک و حرکت وجود نداشته باشد، زمان تحقق نخواهد یافت. چون عدم حادث باید بر وجودش تقدم زمانی داشته باشد، پس هر حادث به زمان وابسته و نیازمند است.

ابن سینا، بر اساس عرض بودن صفت امکان و نیاز آن به موضوع، هر حادث را نیازمند موضوعی می داند که حامل و معروض امکان آن پدیده باشد. این موضوع همان ماده است. بنابراین هر موجود حادثی نیازمند ماده می باشد.^۲

۳. حدوث ذاتی

ابن سینا با توضیح تقدم زمانی و مکانی، نوع دیگری از تقدم را مطرح

۱. ابن سینا، اشارات، نمط ۵، فصل های ۳-۱.

۲. همان، فصل های ۶-۵.

می‌کند که با تقدم و تأخر زمانی، تفاوت بنیادی دارد. و آن تقدم و تأخر بر اساس استحقاق هستی است. یعنی اینکه یکی از دو موجود در موجودیت، بر دیگری تقدم داشته باشد. به عبارت دیگر، وجود مقدم علت وجود بعدی باشد. مانند حرکت دست نسبت به حرکت قلم. *ابن سینا* این گونه تقدم را تقدم ذاتی می‌داند. سپس به این نتیجه می‌رسد که در حدوث یک پدیده، همیشه تقدم زمانی عدم بر وجود، لازم نیست. بلکه گاهی این حدوث با تقدم ذاتی عدم بر وجود نیز تحقق می‌یابد. او این گونه حدوث را «حدوث ذاتی» می‌نامد.^۱

اگر پدیده‌ای نیازمند ماده و مدت نباشد، خداوند آن را بدون واسطه ایجاد می‌کند. این گونه ایجاد را *ابن سینا* «ابداع» می‌نامد. *ابن سینا* ابداع را برتر و بالاتر از احداث دانسته و بدین وسیله می‌خواهد بگوید که فعل مستقیم و بی‌واسطه خداوند، به زمان و زمینه نیازمند نمی‌باشد.^۲

۴. رابطه ضروری علت و معلول

به باور *ابن سینا*، رابطه علت، با ضرورت همراه است. این ضرورت در دو طرف لحاظ می‌گردد: یکی در ایجاد علت، و دیگری در موجودیت معلول. یعنی با تحقق علت، تحقق معلول اجتناب‌ناپذیر است. و نیز هر معلولی تا به مقام ضرورت نرسد، تحقق پیدا نمی‌کند. به عبارت دیگر هر موجودی تنها در صورتی موجود می‌گردد که وجودش ضرورت یافته باشد.^۳

۵. از واحد جز واحد صادر نمی‌گردد

ابن سینا این قاعده معروف را نیز بر مقدمات و مبانی تبیین دیدگاه خود در قدیم بودن جهان قرار می‌دهد.^۴ با توجه به این مبانی و مقدمات، او حدوث ذاتی جهان و قدیم بودن زمانی آن را چنین توضیح می‌دهد:

۱. همان، فصل ۷.

۲. همان، فصل ۹.

۳. *ابن سینا*، اشارات، نمط ۵، فصل‌های ۸ و ۹.

۴. همان، فصل ۱۱.

واجب‌الوجود موجودی است یگانه و یکتا، به دور از هرگونه کثرت و تغییر، و منزّه از هرگونه نقص و نارسایی. به عبارت دیگر خداوند علتی است نام و تمام و بی‌نیاز از هرگونه تغییر و تحول.

از طرف دیگر در عدم ناب، یعنی در وضعیت پیش از پیدایش جهان، چیزی وجود ندارد که در کار خدا و در ایجاد اولویت‌ها اثر داشته باشد. پس از طرف علت هیچ مانعی در کار نیست. از طرف معلول نیز چیزی وجود ندارد تا نقشی داشته باشد. در چنین شرایطی اگر قرار است جهان آفریده شود، باید بی‌درنگ آفریده شود. و اگر امکان صدور ندارد، هرگز نباید آفریده شود. زیرا هیچ‌گونه تغییری در دو طرف قابل تصور نیست.^۱ این بود، تقریر و تبیین ابن‌سینا، از حدوث ذاتی و قدم زمانی جهان.

اما متکلمان از آنجا که موجود قدیم را بی‌نیاز از آفریدگار می‌دانند، برای اثبات حدوث زمانی جهان و نیز برای ابطال قدیم بودن آن تا می‌توانند می‌کوشند. ابن‌سینا در اینجا برای ابطال قدیم بودن عالم، سه اشکال معروف متکلمان را نقل کرده و نقد می‌کند. این سه اشکال عبارتند از:

الف. اگر جهان حادث نباشد، باید در گذشته موجودات بی‌نهایتی از انواع و اقسام مختلف داشته باشیم که همگی بالفعل موجود شده باشند. در حالی که از نظر عقلی، چنین چیزی محال است.

ب. هر پدیده‌ای که امروز تحقق پیدا می‌کند، باید متوقف بر حوادث نامتناهی باشد. چنین چیزی محال است.

ج. هر لحظه بر حوادث جهان افزوده می‌شود. اگر جهان را بی‌آغاز بدانیم، دچار تناقض می‌شویم. زیرا نامتناهی با افزایش در تناقض است.

متکلمان مورد به مورد مقدماتی را که ابن‌سینا آورده است، مورد نقد و اعتراض قرار داده‌اند. چنان که فلاسفه نیز استدلال متکلمان را مردود شمرده‌اند. به خاطر پرهیز از طولانی شدن بحث، نخست اشکال و رد ابن‌سینا را نقل، سپس مواردی از اشکالات متکلمان را به استدلال فلاسفه بیان می‌کنیم.

الف. اشکال و رد ابن سینا به استدلال‌های متکلمان

۱. در اعتراض به استدلال اول متکلمان که می‌گفتند: با فرض قدیم بودن عالم، لازم می‌آید که در زمان گذشته حوادث نامتناهی موجود داشته باشیم؛ ابن سینا می‌گوید:

هرگز چنین نیست که اگر حکمی بر تک تک افراد صادق بود، بر مجموعه آن نیز صادق باشد. بنابراین ما قبول داریم که حوادث گذشته نامتناهی است. و تک تک آن‌ها نیز در وقت خود موجود بوده‌اند؛ اما هرگز همه آن‌ها به صورت یک مجموعه نامتناهی وجود نداشته‌اند و نامتناهی اگر یک جا موجود فرض نشود، محال نیست.

۲. در پاسخ اشکال دوم آنان می‌گوید: حادثه امروز وقتی بر حوادث نامتناهی وابسته می‌شود که هم این حادثه و هم آن حوادث نامتناهی هر دو، وجود نداشته باشند، و اگر بخواهیم حادثه امروز پدید بیاید، باید مجموعه نامتناهی حوادث پیش از آن پدید آیند. معلوم است که توقف وجود یک پدیده بر وجود پدیده‌های نامتناهی، پیدایش آن پدیده را ناممکن می‌سازد. اما در مورد پدیده‌های جهان این گونه نیست. هر یک از حوادث امروز، تنها به مجموعه‌ای از حوادث محدود و متناهی نیازمند است. اگر چه در گذشته، حوادث نامتناهی پدید آمده و از میان رفته‌اند.

اگر شما بگویید پیش از حادثه امروز، وجود حوادث نامتناهی در گذشته محال است، این همان مسئله مورد نزاع ما است که ما جهان را قدیم می‌دانیم و شما نمی‌دانید. یعنی ما بر این باوریم که حوادث امروز جهان، مسبوق به حوادث نامتناهی است، و شما آن را مردود می‌شمارید. بنابراین شما همان مدعای خود را دلیل خود قرار داده‌اید.

۳. اما مسئله افزایش تعداد حوادث، در حوادث نامتناهی تعاقبی افزایش و کاهش، هیچ گونه منافاتی با عدم تناهی آن‌ها ندارد.

البته چنین نیست که متکلمان به این اشکال‌ها پاسخ نداشته باشند. ولی به هر حال اگر ما بر اساس مفاهیم، استدلال کنیم، ممکن است هیچ‌یک از دو

طرف محکوم نشود. اگر کانت این گونه مسائل را جدلی الطرفین می داند، حق با او است. چنان که در جای خود توضیح داده‌ام،^۱ باید تلاش کنیم که مسائل مابعدالطبیعه را به گونه‌ای به طبیعت ارتباط دهیم، تا از مشکل جدلی الطرفین بودن مسائل دور شویم.

ب. مواردی از اشکال و رد متکلمان بر دیدگاه فلاسفه

۱. مناط نیاز معلول به علت

ابن سینا در مقدمه اول می گفت: معلول لازم نیست همیشه حادث زمانی باشد، بلکه در مواردی حدوث ذاتی نیز کافی است. او از این مطلب چنین نتیجه می گرفت: معلول نه تنها در پیدایش، بلکه در بقای خود نیز به علت نیازمند است. بنابراین موجوداتی که ذاتاً ممکن باشند، در صورت قدیم بودن نیز نیازمند علت خواهند بود. زیرا مناط نیاز، امکان معلول است، نه حدوث آن. اما *غزالی* چنین می گفت: اگر شما چیزی را هیچگاه معدوم ندانید، چگونه می توانید او را نیازمند آفریدگار و علت فرض کنید؟^۲

به نظر من سخن متکلمان شایسته تأمل است. برای اینکه اگر ما بپذیریم که چیزی از آغاز وجود دارد، از کجا می توانیم نیاز آن را به ایجاد کننده ثابت کنیم؟ ظاهراً مشکل از اینجا سرچشمه می گیرد که ما در ذهن خود هر پدیده‌ای را به وجود و ماهیت تقسیم می کنیم. این یک تقسیم انتزاعی و بر تحلیل مفهومی استوار است. زیرا در واقع هیچ چیز به وجود و ماهیت تقسیم نمی شود. اما فلاسفه بر اساس همین تقسیم، ماهیت پدیده‌ها را جدا از وجودشان در نظر گرفته و نسبت آن را با وجود و عدم مساوی فرض می کنند. سپس بر اساس همین فرض، به ادعاها و استدلال‌های گوناگون می پردازند. یکی از این‌ها همین مسئله حدوث ذاتی است. *ابن سینا* بارها این تعبیر را به کار می برد که جهان «پیش از آنکه به وجود بیاید» در اینجا حق داریم از *ابن سینا*

۱. سیدیحیی یثربی، *از یقین تا یقین*، فصل‌های ۹-۷.

۲. محمد غزالی، *مهاولت الفلاسفه*، مسئله چهارم.

بپرسیم: منظور شما از کلمه «پیش» چیست؟

شما زمان را قدیم می‌دانید، یعنی از اول بوده است و نیز فلک را قدیم می‌دانید و ماده را نیز قدیم می‌دانید، یعنی همه این‌ها همیشه وجود داشته‌اند. پس در ذهن شما، مفهوم «پیش» از کدام واقعیت عینی حکایت می‌کند؟ فلاسفه در اینجا به همان تجزیه مفهومی وجود و ماهیت متوسل شده و می‌گویند: نسبت ماهیت جهان به وجود و عدم مساوی است. این حالت تساوی نسبت به وجود و عدم، پیش از حالت موجود بودن آن ماهیت است. این گونه پیشی با زمان نیست و ما آن را «پیشی بالذات» می‌نامیم.^۱

در پاسخ این سخن می‌گوییم: نه تنها ماهیت جهان، بلکه هیچ ماهیتی و هیچ هویتی در جهان خارج، نسبتش به وجود و عدم مساوی نیست. چون پدیده‌های جهان اگر هستند، هستی آن‌ها ضروری است. و اگر نیستند، نیستی آن‌ها ضروری است؛ بنابراین موضوع تساوی نسبت به وجود و عدم، اصلاً جنبه عینی ندارد، بلکه کاملاً ذهنی بوده و بر فرض و اعتبار ما انسان‌ها استوار است.

به نظر من تلاش میرداماد بر طرح حدوث دهری، تلاشی است در راستای عینی کردن مسئله حدوث. میرداماد به این نتیجه می‌رسد که مسئله حدوث ذاتی این‌سینا، جنبه ذهنی داشته و با واقعیت هستی تطبیق نمی‌کند.^۲ بنابراین اگر ذهن گروهی از متفکران را نتواند راضی کند، جای شگفتی نیست.

برای روشن شدن مطلب، توجه به دو اصطلاح رایج درباره «عدم» لازم است. آن عدمی که متکلم مطرح می‌کند، «عدم مفارق» است. اما آن عدمی که ابن‌سینا و فلاسفه دیگر مطرح می‌کنند، «عدم مجامع» است. عدم مفارق به واقعیت تکیه دارد. مانند عدم امروز حادثه‌ای که فردا اتفاق می‌افتد. مثلاً فردا آسمان ابری خواهد بود، اما امروز آسمان صاف است؛ یعنی ابری نیست. اما عدم مجامع شاهی از واقعیت ندارد، بلکه تنها با تحلیل و فرض ما همراه

۱. ابن‌سینا، اشارات، نمط ۵، فصل ۷.

۲. میرداماد، گیسات، ص ۱۷.

است. مانند عدم نوری که اکنون می‌تابد، نسبت به ماهیت آن. یعنی ما چنین فرض می‌کنیم که این نور که اکنون موجود است، ماهیتی دارد که نسبتش به وجود و عدم مساوی است. یعنی آن ماهیت اگر با قطع نظر از همه شرایط ملاحظه شود، این تساوی نسبت را دارد.

اما در اینجا می‌توان این اشکال را مطرح کرد: منظور ما از ماهیت چیست؟ و منظور ما از «ماهیت تنها خودش» با قطع نظر از همه شرایط چیست؟ و چنین چیزی جز در جهان فرض و خیال در کجا قرار دارد؟

بنابراین عدم مجامع که اساس نظریه حدوث ذاتی است، بیشتر جنبه تحلیل مفهومی دارد، تا گزارش از واقعیت. به همین دلیل *میرداماد* با مبنای دیگری به تبیین مسئله اقدام می‌کند. مبنای *میرداماد* عبارت است از اینکه:

در جهان واقع برای موجودات جهان سه جایگاه وجود دارد که به ترتیب برتری عبارتند از: سرمد، دهر و زمان. واقعیت‌های جهان هستی در این ظرف‌ها و جایگاه‌ها قرار دارند. سرمد، جایگاه ذات و صفات واجب‌الوجود است. دهر، جایگاه مجردات؛ و زمان، جایگاه حوادث مادی است. بنابراین سرمد ظرف و جایگاه وجود حضرت حق است. موجودی که در جایگاه سرمد قرار دارد، ازلی و ابدی است. زیرا وجود او در سرمد است. پیش از سرمد و بالاتر از آن جایگاهی نیست تا موجود سرمدی در آن جایگاه نبوده باشد. اما موجودات دهری در ظرف سرمد وجود ندارند. بلکه در آنجا معدوم‌اند. چنان که موجودات زمانی در جایگاه دهر معدوم‌اند، چنان که حوادث زمانی از لحاظ تک تک آن‌ها، در ظرف زمان نیز معدوم‌اند.

بنابراین جز واجب‌الوجود که قدیم است، بقیه حادث‌اند. اما نه به معنی تحلیلی و انتزاعی کلمه، بلکه به معنای واقعی آن. چنان که حادثه امروز در ظرف زمانی دیروز وجود نداشت و لذا وجودش مسبوق به عدم مفارق است. کلیت جهان ماده نیز در عالم دهر وجود نداشته و ندارد و مجردات نیز در ظرف و جایگاه سرمد وجود نداشته و ندارند. بدین‌سان به جز واجب‌الوجود، هر چه هست، واقعاً به عدم غیرمجامع مسبوق است. این است برداشت دیگران

از دیدگاه میرداماد.^۱

اما در حقیقت، این برداشت، برداشت درستی نیست. نظر میرداماد چنان که در قهسات او آمده است: به شرح زیر است:

۱. میرداماد، تلاش می‌کند تا نشان دهد که «حدوث ذاتی» یک موضوع ذهنی است، زیرا:

در حدوث ذاتی عدم مقابل، در واقعیت و خارج از ذهن مطرح نمی‌شود، بلکه تنها جنبه تحلیل ذهنی دارد. زیرا سلب وجود از ماهیت، در مقام لحاظ «بشرط لا»ی آن، با موجودیت در متن واقع، تقابل ندارد. چنان که طرفداران این نظر می‌گویند، این سلب، با موجودیت خارجی، نه تنها تقابل ندارد، بلکه این سلب وجود با آن موجودیت در یک جا نیز جمع می‌گردد.^۲

میرداماد، علاوه بر این، در حدوث زمانی نیز به این دلیل که در تقابل سلب و ایجاب، وحدت زمان شرط است، تقابلی در میان قبلیت عدم و بعدیت وجود نمی‌بیند.^۳

۲. میرداماد برای ایجاد چنین تقابلی در واقعیت و خارج از ذهن، میان وجود و عدم، ظرف «دهر» را پیشنهاد می‌کند. زیرا در «دهر» هیچ گونه امتداد و انقسامی تصور نمی‌شود. لذا حدّ عدم صریح و خارجی، از حدّ وجود خارجی جدا نمی‌باشد. با بطلان عقد سلب دهری، عقد ایجاب ثابت دهری در جایگاه آن قرار می‌گیرد. اما در قدم دهری، وجود بالفعل، مسبوق به عدم صریح در متن دهر نیست.^۴

۳. میرداماد وجود و عینیت دهر را به دلایل زیر اثبات می‌کند:

الف. هر آنچه زمانی نیست، مانند خود زمان، حرکت و فلک و مجردات، نه قدیم زمانی هستند و نه حادث زمانی. زیرا وجودشان در زمان نیست، تا اگر

۱. هادی سبزواری، شرح منظومه حکمت، مقصد اول، فریده سوم، سیدمحمدحسین طباطبائی؛

نهاية الحکمة، مرحله ۱۱، فصل ۸

۲. میرداماد، قهسات، ص ۱۷.

۳. همان.

۴. همان، صص ۱۸-۱۷.

وجودشان را در همه زمان بپذیریم، قدیم باشند. یا در برخی از زمان که حادث به‌شمار روند. عین نسبت یک موجود مجرد به مکان. نمی‌توان گفت که آن موجود مجرد، در همه مکان‌ها است، یا در مکان مخصوصی قرار دارد. پس باید این‌ها را قدیم یا حادث دهری دانست.^۱

ب. اگر صادر اول در متن خارج، دارای وجود سرمدی باشد، با جاعل و فاعل خود برابر خواهد بود. این خلاف عقل و قریحه انسانی است. پس باید حضرت حق در متن سرمد، بر زمانیات و دهریات تقدم عینی داشته باشد.^۲
ج. تقریر دیگر از بیان «الف».^۳ و بیانات مشابه دیگر.^۴

د. بهره‌گیری از بیان عرفا و حکما در مورد خلق دفعی و یکباره عالم به وسیله خدا، که منظور از آن قطعاً دفعی زمانی و آنی نیست، بلکه منظور، یکبارگی و دفعی بودن دهری است.^۵

۴. میرداماد تفاوت تقدم و تأخر زمانی و دهری را از جهات مختلف مورد توجه قرار می‌دهد. او می‌گوید: این دو گونه تقدم و تأخر، اگرچه در انفکاک بودن قبل و بعد، یکسان‌اند، اما از چند جهت دیگر فرق دارند؛ از جمله:

الف. انفکاک قبل و بعد زمانی بر اساس امتداد زمانی است، اما در دهری بر اساس متن، عینی و آشکار واقعیت است.

ب. برخلاف تقدم و تأخر دهری، تقدم و تأخر زمانی، شدت و ضعف می‌پذیرد.

ج. در تقدم و تأخر زمانی، وجود و عدم، در حیث یکدیگر واقع نمی‌شوند، بر خلاف دهری.

د. در تأخر زمانی، امکان دارد متأخر وجود باشد یا عدم. اما متأخر دهری، جز وجود نخواهد بود. زیرا انقطاع وجود در دهر ممکن نیست.

۱. همان، ص ۱۸.

۲. همان، صص ۷۸-۷۹.

۳. همان، ص ۸۶.

۴. همان ص ۱۱۳.

۵. همان، ص ۱۱۸.

ه. تقدم حقایق مجرد بر حقایق مادی، تنها در دهر امکان دارد، نه در زمان.^۱

۵. میرداماد آن گاه حدوث دهری را بدین گونه توضیح می دهد:

حادث‌هایی در زمان حادثند. یعنی موجودات زمانی هستند که وجودشان بر اساس گذشت زمان، بعد از عدم آنها قرار گرفته است.

اما مبدعات، مانند افلاک، خود زمان و مجردات، نه در زمان، بلکه در دهر، مسبوق به عدم اند. اما در سرمد، سبق عدم امکان ندارد. بنابراین، سرمد، به خداوند اختصاص دارد و هیچ موجود ممکن به آنجا راه ندارد. اما مجردات و حتی متغیرات نیز نه به صورت متغیر، بلکه به صورت ثابت، در دهر موجودند. سبق عدم بر وجود آنها نیز در همین دهر است. اما موجودات مادی و زمانی که مسبوق به امکان استعدادی هستند، در زمان قرار دارند.

بنابراین همه مبدعات (مجردات) و کائنات (زمان و فلک و ماده الموات) نیز همانند موجودات زمانی، از ذات حق تأخر دارند، اما تقدم و تأخر آنها از نوع تقدم و تأخر اندازه‌پذیر نیست. بلکه بر اساس تقدم عدم ناب و صریح بر وجود آنها در دهر است. و گرنه لازم آید که دهر به زمان متقلب شده، و حقیقت ثابت وقار، به حقیقت متغیر و سیال تبدیل گردد که بالبداهه محال و باطل است.^۲

تلاش میرداماد برای رفع نارسایی نظریه حدوث ذاتی جالب توجه است. اما این نظریه به آسانی قابل توجیه نبوده و با مشکلات متعدد دست به گریبان است. از جمله دشواری اثبات جایگاه‌های سرمد و دهر.

این رشد در این مسئله به گونه‌ای دیگر به چاره‌اندیشی می‌پردازد. او می‌کوشد تا دیدگاه فلاسفه را بیش از دیدگاه اهل کلام نزدیک به عینیت نشان دهد. او می‌گوید:

نظریه فلاسفه از جهان مورد تجربه ما بیش از نظریه مادیون و متکلمان

۱. همان، صص ۸۸-۸۹

۲. همان، صص ۱۱۱ تا ۱۱۶ و ص ۲۱۷ به بعد.

قابل فهم و تبیین است. زیرا فاعل در جهان مورد تجربه ما دو قسم است: یکی آنکه کارش تنها در زمان پیدایش به او وابسته است. اما چون پدید آمد و تمام شد. دیگر از فاعل بی‌نیاز است. مانند ساختمان نسبت به سازنده‌اش.

و قسم دوم آنکه فعل فاعل، همان وجود مفعول است. به گونه‌ای که اگر این فعل و عمل علت در کار نباشد، وجود معلول نیز از میان خواهد رفت.

بدیهی است که علت و فاعل در قسم دوم از قسم اول برتر است. زیرا وجود و بقای معلول هر دو، به چنین علتی وابسته‌اند. در صورتی که در قسم اول علت، تنها وجود معلول را به او می‌داد. اما بقای معلول از ناحیه علل و عوامل دیگر تأمین می‌شد. قسم دوم، مانند حرکت نسبت به محرک، معلوم است که وجود و بقای حرکت هر دو به محرک وابسته‌اند. بنابراین تأثیر خداوند در جهان از قسم دوم بوده و کار او در واقع نوعی ایجاد حرکت است که اساس وجود جهان است، بنابراین جهان در وجود و بقای خود نیازمند خدا است. چون خدا قدیم است، جهان نیز می‌تواند قدیم باشد. یعنی آغاز و انجامی نداشته باشد، نه اینکه بی‌نیاز باشد.^۱

بنابراین مسئله مناط نیاز ممکن نیز می‌تواند از جهات مختلف مورد اشکال قرار گیرد، چنان که وابستگی معلول به علت در وجودش نیز نیازمند دقت و تأمل است.

۲. نیاز حادث به ماده و مدت

الف. نیاز حادث به ماده.

فاعلیت را بر دو قسم می‌دانیم:

یکی فاعلیت طبیعی که کارش ایجاد حرکت است.

دیگر فاعلیت الهی به معنای از نیستی به هستی در آوردن.

در تفکر فیلسوفان یونانی، فاعلیت الهی وجود نداشت. یعنی آنان موجودات جهان را محصول زمان و زمینه می‌دانستند و پیدایش موجود را از عدم ناب، ممکن نمی‌دانستند. دلیل آنان نیز همین تجربه جهان مادی بود. در

۱. محمدبن احمد ابن رشد، تهافت التهافت، مسئله چهارم.

جهان ماده، تجربه‌ای از پیدایش موجودی نداریم که آن موجود هیچ زمینه و سابقه‌ای نداشته باشد. بنابراین تبیین و توجیه فاعلیت الهی، به مبانی توجیهی روشن و قابل قبول نیازمند است. در فاعل طبیعی جریان از این قرار است که با ایجاد حرکت، اجزا ماده به هم وصل می‌شوند و پدیده‌هایی را به وجود می‌آورند. مثلاً اگر عناصر لازم آب یا نمک را کسی فراهم آورد و آن‌ها را با هم ترکیب کند، نتیجه ترکیب آن موجودی جدیدی خواهد بود با خواص و آثار جدید که ما آن را آب یا نمک می‌نامیم. فاعل طبیعی تنها فراهم آوردن زمینه ترکیب را بر عهده دارد و کار دیگری انجام نمی‌دهد.

اما بر اساس عقیده به فاعل الهی که کارش ایجاد از عدم است، هرگز فراهم آوردن و در کنار هم قراردادن عناصر آب یا نمک باعث پیدایش نمک یا آب نمی‌شود. بلکه نمک یا آب را یک فاعل الهی از نیستی به هستی در می‌آورد. اما اگر بگویید پس عناصر و اجزای ترکیب دهنده آن چه نقشی دارند؟ کسی که به فاعل الهی باور دارد، خواهد گفت: این‌ها زمینه‌ساز تأثیر و ایجاد فاعل الهی‌اند. یعنی این‌ها فقط زمینه را برای ایجاد فاعل الهی آماده می‌کنند.

این فاعل الهی که کارش ایجاد از عدم است، عملاً دو نوع ایجاد دارد: یکی ایجادیه که به زمان و زمینه وابسته نیست و بدون دخالت شرایط و زمینه‌ها، انجام می‌پذیرد.

دیگر ایجادیه که نیازمند زمان و زمینه لازم است. قسم نخست را «ابداع» و دومی را «احداث» می‌نامند.^۱

حکمای مسلمان از هر دو نوع ایجاد در نظریه قدیم بودن جهان بهره گرفته‌اند. از نوع اول در آنجا که گفته‌اند: وقتی علت تام و کامل است و معلول او نیازمند هیچ زمینه‌ای نیست، پس باید از همان آغاز، این معلول وجود داشته باشد.^۲ از نوع دوم در آنجا گفته‌اند: اگر جهان حادث باشد، نیازمند است که

۱. ابن سینا، اشارات، نمط ۵ فصل ۹.

۲. همان، فصل ۱۲.

پیش از آن ماده‌ای وجود داشته باشد.

ما در مورد نوع اول تا حدی بحث کردیم. گفتیم که چنین معلولی، امکان و حدوثش تحلیلی خواهد بود و عملاً نیازمند علت نخواهد بود. اکنون نوع دوم آفرینش را بررسی می‌کنیم.

به باور ابن‌سینا هر حادثی نیازمند زمینه است. اما متکلمان اشعری می‌گویند خداوند می‌تواند پدیده‌ها را از نیستی به هستی در آورد و هیچگونه نیازی به مشارکت و دخالت عوامل بیرون از خود ندارد. اگر ما علیت فاعلی را در معنای الهی آنکه ایجاد از عدم است بپذیریم، چنان‌که همه متفکران اسلام آن را در مورد خداوند پذیرفته‌اند، به ماده نیازی نخواهد بود. زیرا اگر علتی بتواند چیزی را از نیستی به هستی در آورد، در مورد نیست‌ها برای ایجاد او تفاوت و تمایزی وجود نخواهد داشت و هر چیزی را که بخواهد از نیستی به هستی در می‌آورد.

در اینجا فلاسفه اسلام نیاز حادث را به زمینه و ماده با این دلیل ثابت می‌کنند که هر حادثی پیش از پیدایش خود دارای صفت امکان است. چون صفت امکان عرض است، پس نیازمند موضوع و موضوع امکان همان ماده است.^۱

امام محمد غزالی در پاسخ این استدلال می‌گوید:

«امکان» یک فرض عقلی است و اوصاف عقلی و انتزاعی نیازمند وجود موضوع و موصوف نمی‌باشند.^۲

گزارش غزالی از استدلال ابن‌سینا درست است.^۳ اشکال او به ابن‌سینا نیز به نظر من درست است. برای اینکه به اقرار همه فلاسفه، مواد ثلاث یعنی وجوب، امتناع و امکان از اعتبارات عقلی‌اند و به عبارت دیگر از معقولات

۱. ابن‌سینا، اشارات، نمط ۵، فصل ۶.

۲. محمد غزالی، نهات الفلاسفه، مسئله اول. فخرالدین رازی، یک قرن بعد از غزالی، با اینکه عقیده به ثبوتی بودن صفت امکان را به اکثر متفکران نسبت داده است، آن عقیده را نادرست دانسته است. او استدلال عمده طرفداران آن دیدگاه را که می‌گویند: «اگر امکان یک امر عدمی باشد، ما در واقع باید ماهیت ممکن نداشته باشیم»، نقض کرده و مردود شمرده است. سپس برای اثبات ثبوتی نبودن امکان پنج دلیل آورده است. فخرالدین محمد رازی، المباحث المشرقیه، ج ۱، ص ۲۱۱ به بعد.

۳. ابن‌سینا، اشارات، نمط ۵، فصل ۶.

ثانیه‌اند. صدر می‌گوید: چنین مشهور است که فلاسفه مشاء امکان را یک صفت عینی دانسته و رواقیان آن را یک صفت ذهنی محض می‌دانند که در خارج از ذهن هیچ عینیتی ندارد. صدر هر دو دیدگاه را نپذیرفته و خود بر آن است: امکان دارای نوعی عینیت است. عینیتی که به تعبیر وی، از نوع «وجود رابط» است، نه «وجود فی‌نفسه».

بر این اساس، دو دیدگاه ظاهراً متناقض پیشین را در واقع متناقض نمی‌داند. برای اینکه منظور مشائیان از عینیت امکان، داشتن وجود رابط است. منظور رواقیان از نفی عینیت آن، نفی وجود فی‌نفسه آن است.^۱ به هر حال امکان از معقولات ثانی به معنای فلسفی آن است و پس، یعنی از آن‌گونه معقولات ثانیه است که دارای مصداق خارجی است.^۲

اما در اینجا از نکته‌ای نباید غفلت کرد. و آن اینکه: امکان ذاتی به معنای دقیق کلمه، مصداقی در خارج ندارد. آنکه در خارج مصداقی دارد، امکان به معنای مطلق نیاز و تعلق است، نه به معنای تساوی نسبت به وجود و عدم. به همین دلیل بهتر بود که این سیاق به جای امکان از استعداد و زمینه بهره می‌جست. یعنی به جای امکان ذاتی، امکان استعدادی را مطرح می‌کرد. زیرا در حوادث جهان مادی، امکان ذاتی یک ماهیت، شرط کافی پیدایش آن نمی‌باشد. بلکه باید امکان استعدادی آن پدیده نیز در کار باشد تا آن پدیده بوجود آید. مانند ماهیت جوجه که ممکن بالذات است، اما تا تخم مرغی در کار نباشد، قابل پیدایش نمی‌باشد.

این رشد به این نکته توجه دارد، لذا در پاسخ اعتراض غزالی می‌گوید:

ممکن دو معنی دارد: یکی امکان در پذیرنده و یکی امکان مربوط به پدیده پذیرفته شده. امکان پذیرنده در برابر امتناع است. اما امکان پذیرفته شده، در مقابل ضرورت است. بنابراین موصوف امکان در قبال امتناع،

۱. بنگرید به: صدر، اسفار، ج ۱ ص ۱۳۹ به بعد و ص ۱۷۱ به بعد.

۲. همان؛ و نیز: لاهیجی، سقاری، فصل اول مسئله ۲۰؛ فخرالدین محمد رازی، المباحث المشرقیه، ج ۱، صص ۱۲۱-۱۱۴؛ سهروردی، حکمة الأشراف، ص ۶۴ به بعد؛ و تلویحات، ص ۲۵؛ و العشارع و المطارحات، ص ۳۴۳ به بعد.

خود پدیده نیست. زیرا این امکان با پیدایش پدیده از بین می‌رود. این امکان مربوط به جهت بالقوه بودن آن پدیده است. و لذا باید حامل و موصوف آن، آن چیزی باشد که از حالت بالقوه به حالت بالفعل انتقال می‌یابد. این نکته در معنای امکان نهفته است. زیرا معنای امکان آن است که پدیده‌ای که وجود ندارد، آمادگی پیدا کرده است تا بوجود آید. این معدوم ممکن نه از جهت عدمش ممکن است و نه از جهت فعلیت وجود آن. بلکه این امکان از جهت بالقوه آن انتزاع می‌شود.^۱

پس این رشد با اشاره به یک نکته تاریخی اشاره کرده و ادامه می‌دهد: عقیده معتزله به ذات و شیء بودن معدوم، بر اساس همین امکان استعدادی است و به جهت بالقوه ممکنات مربوط است. به این دلیل که عدم یا وجود در تضاد است و هرگز خود عدم تبدیل به وجود نمی‌گردد. چنان‌که خود وجود نیز به عدم تبدیل نمی‌گردد. پس باید یک ماده و موضوعی باشد که این دو صفت متضاد را به تناوب بپذیرد.^۲

چنین نظری درباره عقیده یاد شده معتزله، پیش از این رشد نیز سابقه دارد. بغدادی (مرگ ۴۲۹ هـ) به خاطر همین عقیده، عده‌ای از معتزله را ولو به‌طور غیر آشکار به قدیم شمردن جهان معتقد دانسته است.^۳ اسفرائینی نیز چنین نظر داده است که معتزله آشکارا قدیم بودن عالم را مطرح کرده‌اند.^۴ شهرستانی نیز عقیده معتزله را برگرفته از نظریه هیولای ارسطو می‌داند.^۵

دقت این رشد ارجمند است. برای اینکه از دوران باستان، اثبات ماده اولی (هیولی) بر مبنای همین تضاد بوده است.^۶ چنان‌که در فلسفه اسلامی نیز اثبات هیولی بر مبنای تضاد اتصال و انفصال استوار است.^۷

۱. محمدبن احمد ابن رشد، تهافت التهافت، ص ۷۹ (مسئله اول).

۲. همان، صص ۷۹-۸۰.

۳. بغدادی، اصول الدین، ص ۷۱.

۴. اسفرائینی، التبصیر فی الدین، ص ۶۰.

۵. شهرستانی، نهاية الاقدام، ص ۳۳.

۶. ارسطو، درباره کون و لمعاد، ۱۰۲، ۳۲۹ آ ۲۴ تا ب ۱.

۷. دلیل مبتنی بر «وصل و فصل» مهم‌ترین دلیل اثبات هیولا در کتب فلاسفه اسلام است؛ از ابن سینا تا سبزواری. برای نمونه، رک: ابن سینا، اشارات و تنبیهات، طبیعیات، نمط ۱، فصل‌های ۹-۶.

مبنای امکان استعدادی نیز اگرچه در جهان در دسترس ما روشن و قابل توجیه می‌باشد، اما برای توجیه فعل خداوند، کارآیی ندارد. زیرا چنین اصلی، با فاعلیت به معنای الاهی کلمه (از نیستی به هستی درآوردن) ناسازگار است. چنان‌که گذشت، ارسطو نظم حوادث و پیدایش آن‌ها را بر اساس هدفمند بودن طبیعت توجیه می‌کرد.^۱ او در حقیقت، ماده را به‌طور طبیعی در حرکت به طرف صورت دانسته و صورت را غایت و فاعل پدیده نیز می‌دانست. او در حقیقت، دو علت را اساسی می‌دانست: ماده و صورت.

غایت نیز همان صورت است.^۲ مبنای هدفمند بودن جهان نیز، چیزی جز همین جریان غالب طبیعت نبود. از نظر ارسطو، نظم و سازگاری مشهود، حاصل بخت و اتفاق نیست، زیرا این‌ها دائمی یا اکثری‌اند. و امر اتفاقی نه دائمی است و نه اکثری.^۳

بنابراین، در نگرش ارسطو به حوادث و موجودات جهان، هر موجود بالفعل، پیش از حالت فعلیت خود، در حالت بالقوه بوده است. پس هرگونه فعلیتی، بدون قوه پیشین امکان ندارد. یعنی هر پدیده‌ای در حقیقت چیزی جز فعلیت یافتن حالت بالقوه‌اش نیست. پس باید پیش از وجود بالفعل هر پدیده، زمینه بالقوه‌ای وجود داشته باشد. طبیعی است که این زمینه در ماده و موضوع عینی و خارجی قرار دارد.

اپیکور (مرگ ۳۷۰ ق م) نیز چنین بیانی دارد:

بیش از هر چیز، باید بپذیریم که هیچ چیز نمی‌تواند از آنچه وجود ندارد پدید آید؛ زیرا اگر جز این می‌بود، همه چیز از همه چیز حاصل می‌شد و نیازی به هیچ بذری نبود. و اگر چیزی که ناپدید شده است چنان مطلقاً از میان می‌رفت که لاموجود می‌شد، پس همه چیز به زودی از میان

۱. ارسطو، پ. ج، ۷۲۴ ب ۱۶ آ ۳۶ و د. آ، ۲۹۱ ب ۱۳ آ ۲۴ و ۱. ج، ۲۲ آ ۶۸۶ و موارد دیگر.

۲. ارسطو، ط، ۲۷، ۱۹۸ آ ۲۳ به بعد، ب ۳ به بعد و ۱۹۹ آ ۳ به بعد و پ. ج، ۱، ۱، ۷۱۵ آ ۴، ۷ و طبیعیات، ۲، ۱۹۴ آ ۲۸. برای توضیح بیشتر، رک: مهدی قوام صفری، نظریه صورت در فلسفه ارسطو، ص ۱۰۹ به بعد. و مابعدالطبیعه، کتاب ۸ فصل ۴.

۳. دیوید راس، ارسطو، ص ۱۲۸. ارسطو، ط، ۲، ۸، ۹۹ آ ۸، ب ۳۳.

می‌رفت، زیرا اشیایی که معدوم می‌شدند، دیگر وجود نمی‌داشتند.^۱

کاپلستون می‌نویسد:

ما می‌توانیم این سخن را با نوشته لوکرسوس مقایسه کنیم، «اینک آنچه را آموختم دریاب که از عدم نیست که چیزی آفریده می‌شود و پدید آمده‌ها به عدم باز نخواهند گشت».^۲

بدین سان می‌بینیم که ارسطو این موضوع (زمینه و استعداد) را زمینه توجیه نظم طبیعت، و اپیکور آن را مبنای بی‌نیازی از «ایجاد» قرار می‌دهد. در حقیقت، آن حالت بالقوه، دو کار انجام می‌دهد: یکی اینکه به طرف یک صورت معین حرکت می‌کند، نه یک صورت نامعین که با تصادف دارای آن صورت شود. دیگر اینکه آن حالت بالقوه است که به این حالت بالفعل تغییر می‌یابد، نه اینکه چیزی از نیستی به هستی در می‌آید.

اکنون ما چگونه می‌توانیم میان اصل نیاز هر حادثی به ماده از طرفی و قدرت خدا بر ایجاد، یعنی به هستی در آوردن از نیستی از طرف دیگر، سازگاری ایجاد کنیم؟ علاوه بر این‌ها، اگر امکان به معنای ذاتی کلمه، نیازمند موضوع باشد، باید امکان عقل اول نیز نیازمند موضوعی باشد که آن موضوع بر وجود عقل اول تقدم داشته باشد.

اگر موجودی باشد که بتواند چیزی را از نیستی به هستی در آورد، دیگر چه نیازی است به اینکه پیش از این چیز چیز دیگری وجود داشته باشد؟ یک معدوم، با هیچ موجودی تناسب و ارتباط ندارد. مگر اینکه یک طرف را موجود بالقوه و طرف دیگر را موجود بالفعل در نظر بگیریم. و موجود بالقوه را از علل و عوامل آن موجود بالفعل بدانیم. چنان‌که این رشد می‌گفت. چنین فرضی نیز با عقاید اهل کلام نمی‌سازد که اصلاً علیت را در جهان حوادث نمی‌پذیرند.^۳

۱. دیوگنس لائرتیوس، قدیم‌ترین تاریخ فلسفه، ۱۰، صص ۳۸-۳۹.

۲. لوکرسوس، درباره طبیعت اشیاء، دفتر اول، ۷، صص ۲۶۶-۲۶۵.

۳. این بحث را بعداً بیشتر توضیح خواهیم داد.

ب. نیاز حادث به زمان

اما در مورد نیاز حادث به زمان نیز استدلال ابن سینا محل اشکال است. برای اینکه ابن سینا زمان را یک حقیقت عینی می‌داند که به تغییر یک موجود متغیر وابسته است.^۱ اما متکلمان آن را چندان جدی نمی‌گیرند. پیش از هرگونه داوری، باید به سابقه این بحث نظر کنیم.

زمان از چیزهایی است که خیلی زود مورد توجه انسان‌ها قرار گرفته است، به گونه‌ای که حتی در عقاید حکمای قدیم، زمان جزو عناصر اصلی هستی شمرده شده است. در افسانه‌های دوران باستان نیز دگرگونی و زمان را ذات هر چیز می‌دانستند.^۲

اگرچه زمان از دیرباز مورد توجه انسان‌ها بوده، اما حقیقت و ماهیت آن همیشه غرق در ابهام و اشکال بوده است. تا جایی که فیلسوفان حوزه الذا مانند پارمنیدس و شاگردش زنون، به خاطر همین مشکلات و ابهامات، منکر واقعیت زمان شدند. بحث‌های زنون در مورد حرکت و زمان تا عصر حاضر در فلسفه غرب حضور و تأثیر داشته است.^۳

حدود نیم قرن پیش از زنون و پارمنیدس، در میانه قرن ششم پیش از میلاد، نمره کوروس به وجود سه ذات ازلی باور داشت: کروئوس که مبدأ زمان بود و زئوس و ختونی (الاهه زمین).^۴

افلاطون جهان هستی را به دو حوزه متفاوت تقسیم کرده است: جهان محسوس و جهان معقول. زمان را به دنیای محسوس اختصاص داده و آن را نوعی بازتاب جهان معقول در جهان محسوس شمرده است. وی زمان و نفس را از لحاظ تصور یکی شمرده و آن دو را هم آغاز انگاشته است.^۵ او واقعیت زمان را به گونه‌ای به تن جهان (آسمان) وابسته می‌داند. او در حقیقت زمان را

۱. ابن سینا، اشارات، نمط ۵ فصل‌های ۵ و ۶.

۲. ژان وال، مابعدالطبیعه، ص ۲۹۳.

۳. همان، ص ۲۹۴؛ تلودور گمپرتس، متفکران یونانی، کتاب دوم، فصل ۲، بند ۳.

۴. تلودور گمپرتس، متفکران یونانی، کتاب اول فصل ۲ بند ۲.

۵. افلاطون، فیثاغورس و ژان وال، مابعدالطبیعه، ص ۲۹۴.

با حرکت آسمان قابل اندازه‌گیری می‌داند.^۱

اما بحث ارسطو درباره زمان دقیق‌تر و گسترده‌تر از بحث پیشینیان است. وی طبیعت زمان را غیر واقعی، یا «نه چندان واقعی» دانسته و آن را با حرکت یا تغییر در ارتباط دانسته و در نهایت آن را شمارش حرکت بر اساس تقدم و تأخر می‌داند.^۲

ارسطو رابطه نفس و زمان را مورد بررسی قرار داده و می‌گوید:
اگر شمارنده‌ای نباشد چیزی شمرده نخواهد شد.^۳

روافیان نیز زمان را ذهنی می‌دانستند. سرانجام در تعالیم کانت نیز زمان یک امر ذهنی شمرده شده است.^۴

متفکران اسلام نیز درباره زمان دچار اختلاف‌اند. اهل کلام زمان را یک چیز وهمی دانسته‌اند، در حالی که فیلسوفان مسلمان آن را یک حقیقت عینی شمرده‌اند.

کنندی مانند ارسطو، زمان را با حرکت و جسم ارتباط داده و وجود زمان را به وجود جسم و حرکت وابسته دانسته است.^۵ اما کنندی برخلاف ارسطو زمان را دارای آغاز می‌داند.^۶

فارابی چیزی درباره زمان ندارد، حتی در *فصوص الحکم*، فقط در تعلیقاتش آن را از عوارض جسم می‌داند که همان دیدگاه ارسطو است.^۷

اما ابن سینا درباره زمان بحث بیشتری دارد. ابن سینا نیز مانند حکمای

۱. تئودور گمپرتس، *متفکران یونانی*، کتاب پنجم، فصل ۱۹ بند ۳.

۲. ارسطو، ط، چهارم، ۲ و ۱۰؛ گمپرتس عبارتی از ارسطو را در رابطه زمان با حرکت از طبیعات او (چهارم، فصل ۱۱، ۲۱۹ ب و ۲۲۰ آ) نقل کرده و در ترجمه آن تعبیرهای ویژه را پیشنهاد می‌کند. تئودور گمپرتس، *متفکران یونانی*، کتاب ششم فصل ۱۱ بند ۶.

۳. ارسطو، ط، ۲۲۳ آ تا ۲۹ و ۲۲۴ آ.

۴. برای مطالعه بیشتر رکن: ژان وال، *مابعدالطبیعه*، ص ۲۹۳ به بعد.

۵. کنندی، نامه به معتصم در فلسفه اولی، مجموعه *رسائل*، ص ۱۱۷ به بعد.

۶. همان. گویا کنندی نوشته مستقلی درباره زمان داشته است به نام «رسالة فی النسب الزمانيه» اما به دست ما نرسیده است. (فهرست ابن ندیم، ص ۲۶۰؛ قطبی، ص ۲۴۵).

۷. ابونصر فارابی، *تعلیقات*، بند ۹۵.

پیشین، زمان را به حرکت و جسم وابسته می‌داند.^۱

اما متکلمان زمان را یک حقیقت عینی نمی‌دانند. غزالی می‌نویسد:

ما اگر می‌گوییم خدا بود و عیسی نبود، پس عیسی به وجود آمد، در اینجا تنها دو چیز واقعی داریم: خدا و عیسی. اما عیسی نبود و به وجود آمد. در این جریان هیچ ضرورتی در کار نیست که ما یک حقیقت سومی را فرض کنیم به نام زمان. اگر چه واهمه ما دست به چنین توهمی خواهد زد. و همه مفاهیم زمانی، از قبیل گذشته و آینده، از مقایسه ذهنی ما بر اساس همین توهم پدید می‌آیند.^۲

بنابراین ما می‌توانیم حدوث جهان را بپذیریم، بی‌آنکه مجبور باشیم برای حدوث آن، حقیقت دیگری را به نام «زمان» دخالت دهیم. پس برای فعل خداوند، نه ماده پیشین ضرورت دارد و نه زمان. در نتیجه می‌توان هستی جهان را پس از نیستی آن، بدون درگیر شدن با مشکلات ناشی از ضرورت تقدم زمان و ماده بر حدوث جهان، پذیرفت. و اگر الزاماً باید پیش از هر حادثی، زمان و ماده وجود داشته باشد، در آن صورت به هر حال ناگزیر از پذیرش قدیم بودن ماده خواهیم بود.

۳. ضرورت علی و معلولی

ابن سینا دو گونه ضرورت را در رابطه علت و معلول اثبات می‌کند:

الف. ضرورت تأثیر فاعل و علت.

ب. ضرورت اثرپذیری معلول.

ضرورت نوع الف، به این معناست که هرگاه علت وجود داشته باشد، تأثیر آن یعنی ایجاد معلول ضروری و اجتناب‌ناپذیر است. پس اگر در تأثیر علت تأخیری امکان داشته باشد، حتماً آن علت، هنوز علت تامه نیست و چیزی کم

۱. برای نمونه: ابن سینا، اشارات و تنبیهات، نمط ۵، فصل‌های ۴ و ۵.

۲. محمد غزالی، تهافت الفلاسفه، مسئله اول، درباره زمان رک: ارسطو، الطبيعة، ۴۰۴/۱ به بعد.

ابن سینا، شفا، طبیعیات، ص ۱۴۸ به بعد. ایچی، موافق، ص ۱۰۸ به بعد. فخرالدین محمد

رازی، المباحث المشرفیه، ج ۱، ص ۷۵۵ به بعد. ابوالبرکات بغدادی، المعتبر، ج ۲، ص ۶۹

به بعد.

دارد که نمی‌تواند تأثیر کند.^۱

ضرورت نوع ب، یعنی وجود معلول تا به حد ضرورت نرسد، موجود نمی‌گردد.^۲ بنابراین هر معلولی که موجود شده است، نخست وجودش ضرورت یافته، سپس موجود شده است. پیش از ارزیابی این نظریه، نگاهی داریم به سابقه آن. سابقه تاریخی مسئله را در مراحل زیر پی می‌گیریم:

الف. ضرورت علی از یونان باستان تا ظهور تفکر اسلامی

«ضرورت» در افکار مردم یونان باستان، از عناصر بنیادی جهان‌بینی است. عنصری که حتی خدایان نیز گرفتار آن بودند. «ضرورت» در تفکر یونانیان، صورت عقلانی و فلسفی شده تقدیر است. ژیلسون می‌نویسد:

همان نسبتی که بین ضرورت و تقدیر برقرار است، میان مفهوم فلسفی «علت» و مفهوم یونانی خدایان نیز حاکم است.^۳

ژئوس پدر همه خدایان و انسان‌ها و بزرگ‌ترین خدای جهان، اگرچه اراده دارد، اما اراده‌اش، هماهنگ با تقدیر و سرنوشت جریان می‌یابد.^۴ برتراند راسل نیز تأیید می‌کند که تصور جبر و ضرورت در یونان باستان جنبه دینی داشت. بنابراین حق با اپیکور بود که حمله به دین را بدون حمله به جبریت، ناقص و ناتمام می‌دانست.^۵

دمیورژ افلاطون نیز، قدرت محدود دارد. زیرا همیشه با دو مبدأ قدیم و توانمند دیگر، درگیر است: مبدأیی به نام «ضرورت» که در مواردی راه «نیک» را می‌بندد. و مبدأیی سوم که «علت حرکت نامنظم» است.^۶

اما ارسطو، چنان‌که همیشه بر آن می‌کوشد که بیش از آموزه‌های دینی بر

۱. ابن سینا، اشارات، محط ۵، فصل ۸.

۲. همان، فصل ۱۰.

۳. اتین ژیلسون، محله و فلسفه، ص ۳۱.

۴. هومر، ایلیاد، باب ۱۶، بندهای ۴۳۹ تا ۴۴۱.

۵. برتراند راسل، تاریخ فلسفه، ج ۱، فصل ۲۵.

۶. افلاطون، تیمائوس، ۲۹ و ۳۰، تنویر گمپرتس، متفکران یونانی، کتاب پنجم، فصل ۱۹.

تجارب عینی و تحلیل‌های عقلی تکیه کند، در مورد ضرورت نیز، از تفکر رایج یونانی فاصله گرفته، «احتمال» را در کنار ضرورت جای می‌دهد.^۱ به هر حال بحث ضرورت در میراث یونانی، حتی پس از ارسطو نیز، به عنوان یک مسئله فلسفی، چندان مورد توجه نمی‌باشد. آنچه برای برخی مکتب‌ها، مانند رواقیان قدیم مطرح بود، تلاش برای اثبات آزادی انسان، در برابر تقدیرالاهی بود.^۲

ب. ضرورت از نظر متفکران اسلام

اگرچه متفکران مسلمان در این مسئله دچار اختلاف شدند، اما در نهایت، موضع اختلاف اصلی آنان، جهان محسوس نبود، بلکه خدا و جهان مجردات بود. برای اینکه رابطه علی به معنای «فاعلیت الاهی» را همه متفکران مسلمان، در میان پدیده‌های جهان محسوس نمی‌پذیرند.^۳ همه آنان چنین فاعلیتی را در انحصار واجب‌الوجود و موجودات مجرد دیگر مانند عقل فعال می‌دانند. بعضی از متفکران اسلام مانند ابن رشد، فاعلیت الاهی را حتی در مورد خدا و مجردات نیز مورد تردید قرار می‌دهد. یعنی حتی کار خدا و مجردات را هم از نوع «ایجاد از عدم» نمی‌داند.

بنابراین مسئله مورد اختلاف ما در ارتباط با «ضرورت» و حتی در مورد خود علیت باید به صورت زیر عنوان شود:
آیا خداوند (واجب‌الوجود) حاکم بر قانون علیت است، یا محکوم و مشمول آن؟

گروهی از متفکران مسلمان می‌کوشند تا خدا را در جایگاهی بالاتر از علیت قرار دهند. یعنی خدا منشأ علیت و ضرورت باشد. اشاعره چنین می‌اندیشند. اینان چنان‌که در حوزه هستی‌شناسی خدا را حاکم بر علیت

۱. تئودور گمپرتس، متفکران یونانی، کتاب ششم، فصل ۱۰، ارسطو، درباره عبارت «خطابه».

فصل ۹ و طبیعیات کتاب ۲ فصل ۹ و کون و فساد، ۲، ۱۱ و متافیزیک، کتاب هفتم.

۲. برای نمونه: فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه، ج ۱ بخش ۵ فصل ۳۶.

۳. رک: علیت، از همین تألیف، کتاب دوم.

می‌دانند، در حوزه ارزش‌ها نیز، خداوند را حاکم بر حسن و قبح می‌شمارند. اما فیلسوفان مسلمان بر این باورند که قانون علیت، حوزه الوهیت را نیز تحت پوشش خود دارد. چنان‌که خداوند بر اساس علیت اثبات می‌گردد. مهم‌ترین صفت خداوند در ارتباط با آفرینش و نظم جهان، یعنی صفت علم نیز بر اساس علیت تبیین شده و آفرینش جهان نیز الزاماً بر اساس علیت جریان می‌یابد. لذا از خداوند جز یک موجود مجرد (عقل) امکان صدور نمی‌یابد. چنان‌که متفکران معتزله در حوزه ارزش، حسن و قبح را بر حوزه الوهیت حاکم دانسته‌اند. به گونه‌ای که فعالیت خداوند و حتی اراده‌اش در چهارچوب «حُسن» قرار می‌گیرد. به نظر من این مسئله از چند جهت نیازمند بررسی مجدد است:

یکی از جهت تبیین و اثبات اصل علیت به معنی فاعلیت الاهی. دیگر از جهت تبیین و اثبات مسئله ضرورت و توضیح دایره شمول آن نسبت به طرف‌های علت و معلول.

سوم در تبیین مبنا و دلایل انحصار علیت و ضرورت به حوزه الوهیت و مجردات. ناگفته نماند که با بحث‌های بند اول اگر بتوانیم علیت فاعلی را اثبات کنیم، این علیت در انحصار حوزه الوهیت و مجردات خواهد بود. طبعاً فلاسفه ما ضرورت را نیز در این حوزه و در چنین علیتی می‌پذیرند. بنابراین تبیین و اثبات بند اول، مهم‌تر از دو بند بعدی خواهد بود.

آنچه به نظر من می‌رسد و آن را حتی بنا بر فرض ثبوت علت فاعلی و نیز ثبوت انحصار قانون علیت و ضرورت به حوزه مجردات، می‌توان مطرح کرد، این نکته است: ما ضرورت ذهنی ناشی از تحقق علت و معلول را با ضرورت ارتباطی و اقتضایی (وجوب بالقیاس) دو طرف علت و معلول اشتباه می‌کنیم. توضیح مطلب آنکه میان علت تامه و معلول آنکه هر دو فعلیت و تحقق یافته‌اند، نوعی تلازم وجود دارد که این تلازم و معیت می‌تواند منشأ انتزاع ضرورت باشد. اما آیا این ضرورت انتزاعی ما به یک اقتضای واقعی از طرفین دلالت دارد؟

از آنجا که چنین نکته‌ای تاکنون مورد توجه متفکران ما قرار نگرفته است، آن را کمی توضیح می‌دهم. فرض کنیم که الف علت ب است و اکنون ما هر دوی آن‌ها را در عالم خارج در کنار یکدیگر مشاهده می‌کنیم. در اینجا جای این پرسش هست که آیا جریان واقعیت عینی به صورت کدامیک از دو فرض زیر است:

- آیا ما به دنبال الف، ب را داریم و هیچگونه ضرورتی میان این دو نسبت به وجود یکدیگر تحقق ندارد؟
یا اینکه:

- میان الف و ب نوعی کشش و اقتضا وجود دارد که همان ضرورت، یا وجوب بالقیاس است؟

به نظر من اگر فاعل، تامّ و تمام (علت تامّه) نباشد و فعل (معلول)، هنوز تحقق نیافته باشد، هیچگونه ضرورتی میان دو طرف، عنوان نمی‌شود؛ نه ضرورتی در اقتضای فاعل و نه ضرورتی در تحقق فعل.

مثلاً اگر قرار باشد که به وسیله عقل فعال، فلان تخم مرغ معین به جوجه تبدیل شود، به عبارت دیگر اگر قرار باشد که از علتی به نام عقل فعال، معلولی که جوجه است پدید آید، اما همه شرایط این کار هنوز تحقق نیافته باشد، قطعاً ضرورتی در کار نخواهد بود و آن فعل نیز انجام نخواهد پذیرفت. اما وقتی که همه شرایط فراهم آمد به گونه‌ای که جوجه‌ای از آن تخم مرغ بیرون آمد، در اینجا آنچه مسلم است، معلولی از آن علت پدید آمده است. اما آیا پیدایش این معلول، به ضرورتی در این رابطه دلالت دارد؟ پاسخ من به این پرسش منفی است. زیرا تا همه شرایط نبود، تحقق معلول امکان نداشت. و چون همه شرایط فراهم آمد، معلول تحقق می‌یابد و بس. این ماییم که از تحقق معلول، یک وجوب و ضرورت را که مربوط به تحقق معلول است، انتزاع و اعتبار نموده و آن را به رابطه علت و معلول نسبت می‌دهیم.

۴. قاعده الواحد و اصل سنخیت

همان‌گونه که گفته شد، قاعده الواحد هیچ مبنای دیگری جز سنخیت ندارد. فیلسوفان مسلمان از *فارابی* تا امروز این قاعده را به عنوان یک قاعده برهانی و روشن به کار گرفته‌اند. اما در اوایل به مبنای این قاعده نپرداخته بودند. حتی در مواردی دیدگاه‌هایی داشته‌اند که آن دیدگاه‌ها با اصل سنخیت سازگار نبوده است. مانند عقیده *فارابی* و *ابن سینا* به اینکه علت و معلول نمی‌توانند از یک نوع باشند. مثلاً آتش علت آتش باشد یا نفس علت نفس.^۱ *ابن سینا* در جای دیگر به این نکته تصریح می‌کند که میان علت و معلول، مماثلت لازم نیست. یعنی ممکن است معلول با علت خود هیچگونه همانندی نداشته باشد. مانند حرارت ناشی از اصطکاک یا سیاهی ناشی از حرارت.^۲

چنان‌که در بحث علیت گذشت، مبنای الواحد را تا زمان *سهروردی* اصلاً مورد توجه قرار نداده بودند. *سهروردی* نیز تنها به این موضوع اشاره‌ای کرده است.^۳ اما *فخر رازی* (مرگ ۶۰۶ هـ) این موضوع را آشکارا مطرح کرده و سنخیت را باطل و مردود شمرده است.^۴

اما متفکران بعدی از جمله *صدرا* و پیروانش، سنخیت را به عنوان یک اصل مطرح کرده و آن را اساس قاعده الواحد شمرده‌اند. ولی هرگز نتوانسته‌اند تعریف روشنی از آن ارائه دهند.^۵

این رشد و بیشتر متکلمان مسلمان، قاعده الواحد را نپذیرفته‌اند. *ابن رشد*،

۱. ابن سینا، *المباحثات*، بند ۳۹۵ و ۷۸۵؛ ابن سینا، *تعلیقات*، ص ۱۱۳۴؛ ابن سینا، *شفاء الیهیات*، مقاله هفتم، فصل سوم.

ابونصر فارابی، *تعلیقات*، بند ۹۹.

۲. ابن سینا، *شفاء*، مقاله ششم، فصل سوم.

۳. یحیی سهروردی، *مجموعه مصنفات*، ج ۲، ص ۱۲۵.

۴. فخرالدین محمد رازی، *المباحث المشرقیه*، ج ۱، ص ۲۶۰ به بعد.

۵. ر.ک: بحث علیت از همین تألیف. و *صدرا، اسفار*، ج ۷، ص ۲۰۶، و *پاورقی مرحوم طباطبائی* در ص ۲۳۷. و سیدمحمدحسین طباطبائی، *نهایة الحکمه*، مرحله هشتم، فصل چهارم.

اگرچه ابداع این قاعده را به فارابی و ابن سینا نسبت داده و فلاسفه بعدی را مقلدان این دو نفر می‌شمارد، اما خودش این قاعده را در حد یک خرافه ارزیابی می‌کند.^۱

به نظر من اصل سنخیت در حد امکان استعدادی و استعداد، از یونان باستان مطرح بوده و هنوز هم می‌تواند به عنوان یک اصل مهم مورد توجه قرار گیرد. اما جایگاه استعداد و امکان استعدادی، جهان محسوس و مادی است. بنابراین تعمیم آن به جهان مجردات، حتی به فاعلیت خداوند، نیازمند دلیل است و نباید به سادگی از آن گذشت.

در اینجا نکته دقیق و جالبی نیز هست که فلاسفه اسلام به آن توجه نکرده‌اند؛ آن اینکه اصل سنخیت با فاعلیت الهی سازگار نمی‌باشد. به این معنا که بر اساس اصل سنخیت همیشه هر معلولی از زمینه خاص و مناسب خود پدید می‌آید. در صورتی که بنابر اصل فاعلیت الهی، یک پدیده می‌تواند بدون هیچ زمینه‌ای پدید آید. به تعبیر دیگر، بر اساس سنخیت، هر پدیده‌ای صورت تحول یافته یک بذر و زمینه است. در حالی که علت فاعلی پدیده‌ها را از نیستی به هستی در می‌آورد.

اما اینکه فلاسفه اسلام سنخیت را به جهان مجرد و مادی تعمیم داده، اما استعداد و امکان استعدادی را تنها در جهان مادی، شرط پیدایش پدیده‌ها می‌دانند، باید تعریف روشنی از سنخیت و مبنای تعمیم آن ارائه دهند که متأسفانه چنین کاری تاکنون انجام نپذیرفته است.

۱. محمدبن احمد ابن رشد، *تهافت التهافت*، ص ۱۶۴.

۲. همین تألیف، بخش علیت؛ و نیز: دیوگنس لائرتیوس، *قدیم‌ترین تاریخ فلسفه*، ۱۰، ۳۸-۹.

بخش دوم:
نقد و نظر



مرکز تحقیقات کلامی و علوم اسلامی



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

اکنون با توجه به مبانی و مقدمات مذکور/بن‌سینا و نقد مخالفان، مسئله
آفرینش و رابطه خدا با جهان را از جهات زیر مورد بحث قرار می‌دهیم:

- قدم و حدوث جهان.

- انگیزه آفرینش.

- چگونگی صدور آغازین.

- گزینش و نظم.

- نسبت ارتباط حوادث روزمره به خدا و معدات.

- مسئله شر.

- نسبت ارتباط کارهای انسان به خدا و خودش.



مرکز تحقیقات اسلامی



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

فصل اول

قدم و حدوث جهان

چنان‌که معروف است، از متفکران اسلام، متکلمان به حدوث زمانی جهان باور دارند و فلاسفه به قدم زمانی آن. اما همین فلاسفه، جهان را قدیم مطلق ندانسته، بلکه با نوعی تبیین و توجیه، به حدوث ذاتی آن باور دارند. در بخش نخست همین کتاب، به ذکر دعاوی و دلایل طرفین پرداختیم. برای امکان نقد و ارزیابی دیدگاه طرفین، مسئله را در دو بخش پی می‌گیریم: یکی موضوع «ایجاد از عدم» و دیگری موضوع حدوث و قدم. روشن شدن تکلیف موضوع اول، ما را در تبیین موضوع دوم یاری رسانده و راهنمایی خواهد کرد.

۱. آفرینش از عدم

آفرینش از عدم، نظریه‌ای است، در برابر دو نظریه دیگر: یکی آنکه خداوند را سازنده می‌داند و آفرینش را به معنای ساختن چیزی از چیزی یا نظم خاص بخشیدن به شی یا اشیا بی‌نظم، در نظر می‌گیرد. نظریه دیگر خداوند را در موجودات متجلی دانسته و آفرینش را چیزی جز جلوه و ظهور خداوند، در صورت‌ها و مظاهر مختلف نمی‌داند. آفرینش از عدم، با دو نظر بعدی از این لحاظ متفاوت است که در آفرینش جهان از عدم، پیش از آفرینش خدا، هیچ موجودی وجود نداشته است. و در آفرینش پدیده‌های خاص نیز، آن پدیده، پیش از آفرینش، وجود نداشته است.

مثلاً اگر خداوند در شرایط خاصی جوجه‌ای را می‌آفریند، این جوجه پیش از آفرینش، وجود ندارد. آن چه وجود دارد یک تخم مرغ است و بس. این تخم مرغ، در شرایط خاصی، به وسیله خدا یا عقل فعال، از بین می‌رود و به جای آن، جوجه‌ای به وجود می‌آید. اگر چه صورت این جوجه، از نظر فلاسفه اسلام، در همان ماده قرار می‌گیرد که حامل صورت تخم مرغ بود؛ اما به هر حال این جوجه یا صورت این جوجه که اساس هستی و قوام آن است (زیرا قوام هر چیزی با آخرین فصل آن است) پیش از آفرینش، هیچ‌گونه موجودیتی نداشته است. ماده تخم مرغ تنها به عنوان زمینه (معدّ) و محل مستعدّ پیدایش آن صورت مطرح می‌باشد.

در آغاز همین کتاب (آفرینش) کمی در این باره توضیح دادیم. در اینجا نخست باید در مورد برتری دیدگاه آفرینش از عدم به دو دیدگاه دیگر، توضیح داده، سپس دلایل و شواهد درستی و توجیه آن را مطرح کنیم.

الف. برتری دیدگاه آفرینش از عدم

به نظر من، این دیدگاه، در خداشناسی برادو دیدگاه رقیب خود، برتری دارد؛ اگرچه این برتری در مورد هر یک از آن دو، دلیل خاص خود را دارد. ترجیح این دیدگاه از جهت سازگار بودن با کمال مطلق خداوند، بر دیدگاه صنعت و سازندگی، از دو جهت و بر اساس دو مبنا قابل توجیه است:

اول آنکه خدای آفریدگار، بر خدای صنعتگر برتری دارد. زیرا خدای صنعتگر تنها به تغییر و تنظیم موجودات می‌پردازد؛ در حالی که خدای آفریدگار، هر چه بخواهد، از نیستی به هستی در می‌آورد. لذا آفرینش از دو جهت بر صنعتگری ترجیح می‌یابد: از نظر بنیادی بودن کارش و از نظر دامنه و گستردگی توانش. یعنی بر اساس نظریه آفرینش، از جهتی خداوند چیزی را از چیز دیگر نمی‌سازد، بلکه آن را ایجاد می‌کند. و از جهت دیگر، فعالیت خداوند، به امکانات موجود محدود نیست، بلکه هر وقت و هر جا که بخواهد، می‌تواند چیزی ایجاد کند.

دوم آنکه اگر خدا را آفریدگار ندانیم، باید ماده و زمان را نیز قدیم بدانیم. در آن صورت خداوند در قدمت دارای شریک خواهد بود. چنین اندیشه‌ای با توحید خداوند، سازگار نیست. زیرا توحید را به حوزه سازندگی تخصیص داده و خداوند را از لحاظ موجودیت ازلی و قدیم خود، دارای همتا و شریک می‌داند.

ترجیح آفرینش بر دیدگاه ظهور و جلوه نیز از چند منظر قابل توجیه است: یکی دلالت متون ادیان توحیدی، بر وجود مشخص خدا. دیگری سازگاری این دیدگاه با حوزه عقل و تجربه انسانی است. نظریه تجلی که بر وحدت وجود استوار می‌باشد، چیزی نیست که با حوزه تجربه و اندیشه قابل بررسی باشد. وحدت وجود جز با شهود، آن هم پس از فنای انیت و هویت اشخاص قابل درک نیست. اگرچه درک بعد از فنای انسان نیز خود، یک شطح است. زیرا که مثلاً در جایی که خود من در کار نباشم، در عین حال، چگونه می‌توانم حقیقت و یگانگی هستی را دریابم؟

به هر حال برای توجیه آفرینش از عدم، چه راهی داریم؟ البته این موضوع در دو حوزه متفاوت مطرح است: یکی در حوزه مجردات و دیگری در حوزه مادیات.

فرض آفرینش از عدم در حوزه مجردات، یک فرض منطقی و معقول است. زیرا یک موجود مجرد، هیچ‌گونه حالت بالقوه ندارد و دارای ترکیب از اجزا و عناصر گوناگون هم نمی‌باشد. بنابراین اگر علت تامه‌ای برای ایجاد آن وجود داشته باشد، حتماً موجود خواهد شد. و اگر آن علت را در کنار خود نداشته باشد، حتماً معدوم خواهد شد. این معدوم بودن یا شدن، یک واقعیت اجتناب‌ناپذیر است. برای اینکه چنین موجودی نه از زمینه مستعد پدید می‌آید و نه از اجزایی که با هم ترکیب شده باشند، بلکه با وجود علت تامه‌اش، یکباره از نیستی مطلق به هستی در می‌آید و با از دست دادن علت خودش از هستی، به نیستی مطلق می‌پیوندد.

برخلاف موجودات جهان مادی که محصول زمینه مساعد و ترکیب

اجزایند. مثلاً پیدایش یک جوجه یا گردو، نیازمند زمینه مساعد پیشین و اجزای ترکیب دهنده‌اش می‌باشد. بنابراین آن‌ها همیشه از چیزی پدید می‌آیند، نه از عدم مطلق. و هرگاه معدوم هم بشوند، باز هم اجزای تشکیل دهنده آن‌ها باقی می‌مانند.

مشکل ما در تبیین ایجاد از عدم، در همین نکته است که آنجا که ایجاد از عدم به معنای واقعی تحقق دارد، در دسترس تجربه و مشاهده ما نیست. در قلمرو تجربه و مشاهده ما نیز ایجاد از عدم مطلق، وجود ندارد.

از طرف دیگر نمی‌توانیم بر اساس حوزه‌ای که هیچ‌گونه تجربه‌ای از آن نداریم، قانونی به دست آورده و آن را به حوزه تجربیات و مشاهداتمان نیز تعمیم دهیم. بلکه برعکس، ما باید بر اساس یافته‌های جهان مورد تجربه‌مان، قوانینی به دست آوریم که بتوان آن را به حوزه غیرتجربی نیز سرایت داد. من در طرح جدیدی که برای ایجاد تحول در معرفت‌شناسی و تفکر فلسفی ارائه کرده‌ام، این نکته را بیشتر توضیح داده‌ام.^۱

یکی از خطرهای قلمرو مابعدالطبیعه به معنای عام و خاص آن، خودسری ذهن و عقل بر پایه تخیل و توهم است. وجود مسائل جدلی‌الطرفین از اینجا است که در مابعدالطبیعه، فعالیت ذهن آزاد است. تنها راه‌هایی از این اشکال بنیادی در پرداختن به فلسفه و تأملات مابعدالطبیعی، آن است که متافیزیک را از فیزیک جدا نکنیم. برای اینکه به قول کانت، هر یک مابعدالطبیعه خود را به قامت خود نبریم، بلکه به یک اندیشه قابل تعمیم دست یابیم. به نظر من تنها یک راه و روش درست در پیش داریم. و آن اینکه: متافیزیک را از فیزیک و با فیزیک تنظیم کنیم. زیرا چنان‌که اگر حسن نباشد، شناختی نخواهیم داشت، تا دانش تجربی نداشته باشیم، به یک مابعدالطبیعه درست دست نمی‌یابیم.

نه تنها مابعدالطبیعه، بلکه علوم تجربی نیز در نهایت بر انتزاعیات و کلیات استوارند. اما این انتزاعیات و کلیات یک منبع بیشتر ندارند. این منبع، محسوسات و تجارب حسی ما است. دانش با تجربه آغاز می‌شود، اما ماهیت

۱. سیدیحیی پیری، از یقین تا یقین، فصل هفتم تا نهم.

غیرتجربی دارد. فلسفه نیز باید با دانش‌های تجربی فراهم می‌آید، اگرچه در نهایت ماهیت تجربی نداشته باشد.

بنابراین فیلسوف کسی است که هیچ شناختی را از ادراک حسی بی‌نیاز نمی‌داند؛ پیش از شناخت جهان محسوس و مادی نیز به دنبال جهان نامحسوس و غیرمادی نمی‌رود.^۱

بنابراین در مورد ایجاد از عدم از سه نمونه و شاهد حسی می‌توان بهره گرفت. دو نمونه از این سه نمونه، به فکر و دانش قدیم مربوط است. و سومی بر یافته‌های دانش جدید استوار است. ما این سه نمونه را کمی توضیح می‌دهیم.

الف. توجیه آفرینش بر اساس «صورت» ارسطویی. می‌دانیم که ارسطو به آفرینش از عدم باور نداشت و علت فاعلی را تنها به معنای طبیعی آن می‌پذیرفت. اما متفکران اسلام، ایجاد از عدم را از مسائل بنیادی الاهیات خود می‌دانستند. به همین دلیل بود که متفکران جهان اسلام، به منظور توجیه فاعلیت الاهی، صورت هر چیز را به عنوان محور و عنصر بنیادی قوام آن چیز مطرح کردند.^۲

بنابراین وجود و عدم انواع مجردات، بر محور صورت و فصل اخیر آن‌ها است. چون ما پیدایش و نابودی پدیده‌ها را مشاهده می‌کنیم، می‌توانیم موضوع ایجاد از عدم را در پیدایش صورت‌ها مشاهده کنیم. این دیدگاه فلاسفه اسلام بود.

ب. اما متکلمان مسلمان با دلایل خاص خود بر این باورند که همه موجودات جهان محسوس هر لحظه از بین می‌روند و چیزی از آن‌ها باقی نمی‌ماند. زیرا ماده مشترک ارسطویی را نمی‌پذیرند، بلکه موجودات جهان را مرکب از اجزا می‌دانند. این اجزا و مرکبات همگی هر لحظه از بین می‌روند و بار دیگر از نیستی مطلق ایجاد می‌شوند. استدلال متکلمان برای اثبات واجب،

۱. همان، فصل هشتم.

۲. صدر، *اسفار*، ج ۲، صص ۱۸۹ و ۲۹۰، ج ۳، ص ۹۳، ج ۶، ص ۳۳۴، ج ۹، ص ۱۸۷.

بر مبنای همین باور بود که جهان، اعم از جوهر و عرض آن، همگی، همیشه حادث‌اند، یعنی پس از نیستی به هستی در می‌آیند.^۱

ج. این شاهد و نمونه، دستاورد علوم جدید است و آن اینکه: بر اساس پژوهش‌های جدید، در عرصه فیزیک مادون اتمی، معلوم شده است که الکترون‌ها در یک نقطه خاص معدوم شده و به هیچ وجه قابل ردیابی نیستند. سپس بدون هیچ علت محسوس، در جای دیگر موجود می‌گردند. به گونه‌ای که حتی محل پیدایش جدید آن‌ها، جز بر اساس احتمال آماری، قابل تعیین نمی‌باشد.

از این موضوع در سال‌های اخیر، برای تردید در علیت و تردید در جریان آن، در قلمرو مادون اتمی بهره گرفته‌اند. اما آیا از این موضوع نمی‌توان به این نظریه دست یافت که در مرحله‌ای از پژوهش فیزیکی به این نکته می‌رسیم که ماده و انرژی به‌طور مستمر نابود می‌شوند و از نو آفریده می‌شوند؟ همان نظریه‌ای که متکلمان مسلمان بیش از ده قرن است که بر آن تأکید می‌ورزند.

این‌ها بودند نمونه‌ها و مواردی که می‌توانند مبنای توجیهی باور به آفرینش از عدم باشند. شاید پژوهش‌های بشر در آینده، شواهد و دلایل استوارتری در اختیار وی بگذارد.

دیدگاه آفرینش از عدم، چنان‌که گفتیم بر دو دیدگاه رقیب (ساخته‌شدن از چیزی و تجلی خدا در شکل پدیده‌ها) برتری دارد. اگر روزی حقانیت این دیدگاه بر همگان آشکار شود، باعث سرافرازی متفکران متعهد به اسلام، یعنی اهل کلام خواهد بود که با الهام از کتاب و سنت، به این راز جالب دست یافته‌اند.

۱. ابوالحسن اشعری، فی الرد علی اهل الزيغ و البدع، ص ۱۷ به بعد، ماتریدی، التوحید، ص ۱۱ به بعد. جوینی، الشامل، ص ۲۶۳ به بعد. بغدادی، اصول الدین، ص ۵۹ به بعد. محمد غزالی، الاقتصاد، ص ۱۹ به بعد. فخرالدین محمد رازی، المعصل، ص ۲۱۳ به بعد و کتب معتبر کلامی دیگر، مانند مواقف، والفصل و...

۲. حدوث و قدم

متفکران مسلمان، برخلاف یونانیان، آفرینش از عدم را اصل مسلم خود می‌دانند. اما در عین حال در تبیین این موضوع به چند دسته و گروه تقسیم می‌شوند. اشاعره، معتزله، فلاسفه (به جز ابن رشد) و صوفیه.

الف. اشاعره جهان را در اصل و آغاز، حادث دانسته و حدوث آن را نیز از نوع حدوث زمانی می‌دانند. اما زمان را چیزی نمی‌دانند که الزاماً نیازمند حرکت و متحرک بوده و آنان را در عقیده به حدوث زمانی جهان با مشکل روبه‌رو سازد. چون خداوند فاعل مختار است، هر کاری را می‌تواند انجام ندهد، چنان‌که می‌تواند انجام بدهد.

فلاسفه به این استدلال اعتراض مشهوری دارند. آن اینکه: خداوند اگر به عنوان فاعل مختار، آفرینش جهان را انجام ندهد، دلیل آن است که اراده نکرده است. و آن‌گاه که می‌آفریند، حتماً اراده کرده است.

حال خود این اراده جای پرسش است که چرا نبود و سپس پدید آمد؟^۱ ما در اینجا به تکرار مناقشات مکرر فلاسفه و متکلمین نمی‌پردازیم و این بحث را با یک پیشنهاد به پایان می‌بریم.

روشن است که جهان تاریخ کوتاهی ندارد. بنابراین تمرکز در اینجا که پیدایش جهان مسبوق به عدم زمانی یا شبه زمانی بوده یا نبوده است؟ نتیجه چندانی ندارد. باید مسئله را به صورت دیگری مطرح کرد، تا لااقل نتیجه‌ای در خداشناسی ما داشته باشد. پیشنهاد من آن است که به جای بحث از حدوث و قدم جهان، مسائل زیر را مورد بررسی قرار دهیم:

الف. آیا خداوند نیز مشمول قانون ضرورت علی می‌شود؟ یعنی می‌خواهیم بدانیم که اصولاً اگر ضرورت علی ثابت باشد،^۲ چنین ضرورتی خدا را نیز در بر می‌گیرد یا نه؟

۱. محمدبن احمد ابن رشد، *تهافت التهافت*، مسئله اول؛ ابن سینا، *الاشارات*، نمط ۵، فصل ۱۲.

۲. در بحث علیت و نیز در اوایل بحث آفرینش، درباره مشکلات اثبات ضرورت علی بحث کردیم.

متکلمان چنین ضرورتی را همانند خود علیت، شامل خدا نمی‌دانند. در صورتی که فلاسفه به‌طور عموم از شمول این قاعده به واجب‌الوجود در تفسیر آفرینش بهره می‌جویند.

ب. آفرینش از عدم امکان دارد یا ندارد؟

در اینجا نیز متکلمان اشعری، ایجاد از عدم را ممکن می‌دانند. اما فلاسفه آن را غیرممکن می‌دانند. از نظر فلاسفه، مجردات هرگز معدوم نبوده‌اند و جهان مادی نیز همیشه بوده است. تنها نوعی حدوث را مطرح می‌کنند که بر تحلیل ذهنی استوار است.

ما اگر تکلیف این دو مسئله را روشن کنیم، در بحث خداشناسی و فهم تحولات جهان و ارتباط خدا و جهان به عنوان اصول تعیین کننده به کار می‌آیند.^۱



مرکز تحقیقات کلامی و فلسفی اسلامی

۱. چنان‌که در بحث‌های آینده توضیح خواهیم داد.

فصل دوم

انگیزه آفرینش

۱. دیدگاه حکمای یونان تا عصر متفکران مسلمان

نگرش مادی، غایت و انگیزه را در پیدایش موجودات نمی‌پذیرد. دموکریت عهد باستان و ماتریالیست‌های معاصر، هر دو، در نفی انگیزه و غرض و غایت در پیدایش موجودات هم‌داستانند. اما ارسطو، محرک نامتحرک را فارغ از فکر جهان و آگاهی از آن تصویر کرده و لذا برای چنین خدایی نیز انگیزه و غایت در کار نخواهد بود.

غایت بعد از درجه محرک نامتحرک پیدا می‌شود. از نفوس آسمانی و از طبیعت. انگیزه ایجاد حرکت در نفوس آسمانی، توجه و شوق به محرک نامتحرک است.^۱ غایت حرکت در طبیعت آن است که هر بالقوه‌ای به صورت بالفعل مناسب خود درآید. نیز هر اندامی یا هر چیزی از عهده کار معینی برآید.^۲ اما در حقیقت، ارسطو در مسئله غایت به علمای مادی از علمای الهی نزدیک‌تر است. زیرا، غایت مورد نظر او، چندان ربطی به تدبیر الهی ندارد. از آنجا که مسئله غایت در آثار ارسطو چندان روشن نیست، تفسیر *راس* را در ارتباط با این موضوع عیناً نقل می‌کنیم:

۱. برای نمونه، ر.ک: ارسطو، *کون و فساد*، ۲۳۶ آ ۳۲، ب ۱۶؛ *متافیزیک*، کتاب ۱۲، ۱۰۷۲ ب ۱۳ و ۱۰۷۴ آ ۲۳ و ۱۰۷۶ آ ۴.

۲. برای نمونه، ر.ک: ارسطو، *درباره آسمان*، ۲۹، آ ۳۱؛ *متافیزیک*، کتاب هفتم، ۹، ۱۰۳۴ آ ۲۱، ب ۲.

یکی از ویژگی‌های برجسته دیدگاه ارسطو در باب جهان، غایت‌انگاری تمام عیار او است. غیر از بعضی تصادفات اتفاقی، همه آنچه وجود دارد یا رخ می‌دهد، از برای غایتی وجود دارد یا رخ می‌دهد. اما چندان روشن نیست که این دیدگاه را چگونه باید تفسیر کرد. آیا این دیدگاه به این معنا است. (۱) ساختار و تاریخ جهان سرشار از طرحی الاهی است؟ یا (۲) جهان حاصل کار خودآگاهانه هر یک از موجودات در جهت غایات است؟ یا (۳) کوشش ناخودآگاهانه‌ای در طبیعت به سوی غایات وجود دارد؟

(۱) شق نخست با نظریه لامبدأ، که بر پایه آن تنها فعالیت خدا خودشناسی است، نمی‌خواند. اما حتی در لامبدأ نیز آثاری از اندیشه دیگری به چشم می‌خورد. وقتی خدا به فرمانده سپاه تشبیه می‌شود که نظم سپاه حاصل کار او است، یا وقتی خدا به رهبر مردم تشبیه می‌شود، یا وقتی جهان به خانه‌ای تشبیه می‌شود که در آن به هر یک از اعضای آن، از برترین عضو تا پایین‌ترین عضو آن،^۱ وظیفه‌ای کم و بیش معین نسبت داده می‌شود، دشوار است فرض نکنیم ارسطو درباره خدا این‌گونه می‌اندیشد که او از طریق اراده‌اش خطوط اصلی تحولات جهان را در مهار دارد. اسکندر تا آنجا که به حفظ انواع مربوط است، عقیده به فعالیت ارادی خدا را به ارسطو نسبت می‌دهد. این تفسیر اسکندر بر فقره‌ای^۲ مبتنی است که در آن ارسطو می‌گوید: خدا برای موجوداتی که، به دلیل فاصله‌شان از اصل نخستین، وجود پایدار ندارند (برای آدمیان و جانوران و گیاهان، در مقابل ستارگان) از طریق ترتیب دادن پیدایش مداوم [آنچه را در مرتبه] بعد [از ستارگان] بهترین است فراهم آورده است. به طریق مشابه، ستایش آناکساگوراس^۳ از برای دخیل دانستن عقل به عنوان علت نظم در جهان، مستلزم نسبت دادن نظم عمومی جهان به خدا است، همانگونه که عباراتی نظیر «خدا و طبیعت هرگز بیهوده عمل نمی‌کنند»^۴ نیز مستلزم آن است.

۱. ارسطو، متافیزیک، کتاب دوازدهم، ۱۰۷۵ آ ۱۵ و ۱۹ و ۱۰۷۶ آ ۴.

۲. ارسطو، کون و نساد، ۳۳۶ ب ۳۱.

۳. ارسطو، متافیزیک، کتاب یکم، ۹۸۴ ب ۱۵.

۴. ارسطو، درباره آسمان، ۲۷۱ آ ۳۳.

اما شایان توجه است بدانیم که اگر فقراتی را که *ارسطو* در آن‌ها احتمالاً با رأی جمهور مماشات می‌کند در حساب نیاوریم، نشان بسیار کمتری از آنگونه اندیشه وی خواهیم داشت. او هرگز کلمه «مشیت» خدا را برخلاف *سقراط* و *افلاطون*^۱ به کار نبرده است. وی عقیده‌ای جدی به پاداش و مجازات اخروی ندارد. او بر خلاف *افلاطون* به توجیه راه‌های خدا به سوی انسان علاقه‌ای ندارد.^۲

(۲) شق دوم را این حقیقت ابطال می‌سازد که غایت‌انگاری در طبیعت، آشکارا در مقابل کار اندیشه است.^۳ به‌طور کلی به نظر می‌رسد شق (۳) در ذهن *ارسطو* حاکم بوده است. در مقابل یک فقره که می‌گوید: خدا و طبیعت هرگز بیهوده عمل نمی‌کنند، فقرات بسیاری وجود دارند که می‌گویند: طبیعت بیهوده عمل نمی‌کند. درست است که مفهوم غایت ناخودآگاه رضایت‌بخش نیست. اگر عمل را صرفاً تولید نتیجه ندانیم، بلکه هدف داشتن را نیز لازمه تولید آن بدانیم، باید عاملی را در نظر داشته باشیم که یا نتیجه را تصور می‌کند و رسیدن به آن را هدف می‌داند، یا ابزاری است برای عقل دیگری که از طریق آن عامل می‌خواهد اهداف آگاهانه‌اش را تحقق بخشد. غایت‌انگاری ناآگاهانه مستلزم هدفی است که هدف هیچ عقلی نیست، و در نتیجه اصلاً هدف نیست. اما زبان *ارسطو* به گونه‌ای است که نشان می‌دهد او همچون بسیاری از متفکران جدید - این مشکل را احساس نمی‌کند، و اینکه وی اغلب به کار کردن با مفهوم هدف ناآگاهانه در خود طبیعت راضی است.^۴

این *ارسطو* است. اما *افلاطون* برخلاف *ارسطو*، خدا را دارای اراده می‌داند. خدا چون نیک است، اراده می‌کند که همه چیز نیک باشد و «تا حد امکان» منظم. اما *افلاطون* اراده و قدرت خدا را نامحدود نمی‌داند. زیرا «ضرورت» به عنوان یک عنصر، اراده و قدرت خدا را محدود می‌سازد. مبدأ و عنصر دیگری

۱. اکستوفون، *خاطرات سقراطی*، ۱، ۴، ۶؛ *ارسطو*، *افلاطون*، تیمائوس، ۳۰c، ۴۴c.

۲. *ارسطو*، *طبیعیات*، ۱۹۲ آ ۱۵.

۳. همان، ۱۹۹ ب ۲۶.

۴. دیوید راس، *ارسطو*، ص ۲۸۱ به بعد.

نیز مطرح است که «علت حرکت نامنظم» است. خدا بر بی‌نظمی غلبه می‌کند، اما ضرورت همچنان اراده خدا را تحت تأثیر قرار می‌دهد.^۱

از نظر افلاطون، دنیای محسوس در حال شدن است و آنچه می‌شود، بالضروره باید به واسطه فعل علتی بشود.^۲ فاعل این شدن دمیورژ است. او آنچه را که در حرکت نامنظم بود، برگرفته و به نظم در می‌آورد.^۳ انگیزه دمیورژ در چنین کاری چه بود؟ دمیورژ خوب است و خواست که همه چیزها تا حد امکان به خود او شبیه باشند. داوری او این است که نظم بهتر از بی‌نظمی است و هر چیز باید به بهترین وجه ساخته و پرداخته شود.^۴ افلاطون برای بی‌نظمی‌های موجود در نظام هستی، علاوه بر ضرورت، امکانات ماده را نیز مطرح می‌کند. ماده‌ای که در اختیار دمیورژ است، محدودیت‌هایی دارد. لیکن او بهترین کاری که با آن می‌توانست بکند، کرد و آن را تا آنجا که ممکن بود، عالی و کامل ساخت.^۵

به نظر من «امکانات محدود ماده» و «ضرورت» به یک چیز اشاره دارند و آن اینکه جهان ماده نیز در جریان هستی و نظام آن نقش دارد. بنابراین افلاطون، پیدایش جهان را نتیجه تأثیر عقل و ضرورت می‌داند.^۶

تردیدی نیست که منظور افلاطون از ضرورت، ضرورت علی و معلولی مورد نظر امروزی ما نیست. برای اینکه ما سابقه توجه به نقش ماده را در عقاید دموکریت و همفکرانش ملاحظه کردیم.^۷ بنابر دیدگاه آنان، جهان بر اساس حرکات اتم‌ها پدید می‌آید و هیچ غایت عقلانی در پیدایش پدیده‌ها اثر ندارد. بنابراین می‌توان گفت: افلاطون در جریان پیدایش پدیده‌ها، هم عقل و

۱. افلاطون، تیمائوس، ۲۹ و ۳۰.

۲. افلاطون، تیمائوس، ۲۸ ج ۲-۳.

۳. همان، ۳۰ الف ۳-۴.

۴. همان، ۲۹ هـ ۳ و ۳۰ الف ۶.

۵. فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه، کتاب اول، بخش ۳، فصل ۲۴.

۶. همان، ۴۷ هـ ۵ و ۴۸ الف ۲.

۷. خود افلاطون بارها یادآور این نکته می‌شود. از جمله: قوانین، ۸۸۹ ج ۴-۶.

تدبیر دمیورژ را دخالت می‌دهد، هم جریان بی‌غایت ماده را. بنابراین سه مفهوم «به‌طور خودبه‌خودی»^۱ و «به تصادف» و «بالضروره»، به یک چیز اشاره دارند. و آن اینکه اگرچه عقل، ماده را بر اساس یک طرح و غرض آگاهانه به کار می‌گیرد، اما ماده نیز برای خود خاصیت و امکاناتی دارد که نمی‌تواند به‌طور کامل تابع اراده دمیورژ باشد.

فلوطین برخلاف افلاطون برای خدا، غرض و اراده‌ای مطرح نمی‌کند: واحد خواستار چیزی نیست. چون واحد نخستین، کامل و پر است و چیزی نمی‌جوید و چیزی ندارد و نیازمند چیزی نیست، تقریباً می‌توان گفت لبریز شد و از این لبریزی چیزی دیگر پدید آمد.^۲

اگر چه ظاهر کلام فلوطین به نوعی ضرورت اشاره دارد؛ اما او تصریح می‌کند که فعل واحد ناشی از اراده او است. او تحلیل نسبتاً مفصلی در تبیین «اراده آزاد» ارائه داده، سپس اراده آزاد را در انحصار عقل می‌داند.^۳ واحد دارای اراده است، اما اراده‌اش عین ذات و عین علم او است. اراده‌اش به خاطر چیزهای دیگر نیست.^۴ فلوطین می‌نویسد:

هر چیزی که درباره‌اش می‌توان گفت که نیازمند است، نیازمند «نیکی» است، یعنی نیازمند چیزی که او را نگاهدارد. برای واحد، نیکی وجود ندارد. و از این رو خواهش برای رسیدن به نیکی نیز در او نیست.^۵

فلوطین، صدور را اتفاقی نمی‌داند. فعل واحد، ارادی است، اما نه به معنای متداول. صدور ضروری است، چون واحد، چنین اراده کرده است.^۶

دیدگاه فلوطین در مورد اراده خداوند و انگیزه آفرینش، از لحاظ همانندی به دیدگاه فلاسفه اسلام، نه متکلمان و عرفای اسلام بسیار جالب توجه است.

۱. ارسطو، طبیعیات، ۲، ۴، ۱۹۶ آ ۲۵.

۲. فلوطین، نه‌گانه‌ها، ۵، ۲، ۱. این موضوع در میمر دهم اتولوجیا آمده است. (عبدالرحمن بدوی، *فلوطین ضد العرب*، ص ۱۳۴).

۳. همان، ۶، ۸، ۵.

۴. همان، ۶، ۸، ۱۳.

۵. همان، ۶، ۹، ۶.

۶. جونل. ل. کرم، *فلسفه در عصر رنسانس اسلامی*، صص ۲۹۸-۲۹۷.

۲. دیدگاه متفکران اسلام

انگیزه، بر اساس اراده مطرح می‌گردد. اراده نیز در جایی است که فاعل شعور داشته باشد. بنابراین بسیار طبیعی است که عده‌ای اراده را بی‌نیاز از انگیزه دانسته و عده‌ای دیگر علم را جانشین اراده و انگیزه، هر دو، بدانند. از متفکران مسلمان، معتزله که از نظر تاریخی پیش از گروه‌های فکری دیگر قدمت دارند، بر اساس دلالت متون دینی و نیز بر اساس داده‌های تجارب انسانی، خداوند را دارای علم، اراده و انگیزه می‌دانند.

اما اشاعره و فلاسفه هر دو، انگیزه را در مورد خدا نمی‌پذیرند. ولی هر دوی آن‌ها علم و اراده خداوند را می‌پذیرند. با این تفاوت که فلاسفه، اراده خدا را جدا از علم او، نمی‌دانند. در حالی که اشاعره آن دو را از یکدیگر جدا می‌شمارند.

این طرح اجمالی مسئله است، اینک در این‌باره به توضیح بیشتری می‌پردازیم.

شهرستانی این بحث را چنین آغاز می‌کند:

مذهب اهل حق آن است که: خداوند جهان را بدون هیچ‌گونه انگیزه‌ای آفریده است. چه آن انگیزه سود مربوط به فاعل باشد، یا سود مخلوقات. و یا اصولاً انگیزه او مربوط به یک چیز سودمند نباشد. بنابراین خدا را در آفرینش هیچ انگیزه‌ای در کار نبوده و هیچ عاملی او را به این کار واداشته است، بلکه علت همه موجودات، آفرینش او است. و آفرینش او هیچ علتی ندارد.

اما معتزله می‌گویند: فاعل دانا و حکیم هیچ کاری را بی‌هدف و انگیزه انجام نمی‌دهد. کاری که به دنبال هدف نباشد، کاری به بازی و گزاف خواهد بود. بنابراین حکیم کار را به خاطر دو چیز انجام می‌دهد: سود خود، یا دیگران. چون خداوند از سودجویی برتر است، کارهایش تنها به خاطر سود دیگران خواهد بود. در نتیجه کار خدا هرگز از یک نوع مصلحت خالی نیست.

اما فلاسفه اسلام همگی هرگونه غرض و انگیزه را در مورد کارهای خدا

مردود می‌شمارند.^۱

همه منابع مسئله را تقریباً به همین صورت گزارش کرده‌اند.^۲
متکلمان شیعه نیز در مورد کارهای خدا، انگیزه را مطرح می‌کنند.
علامه حلی می‌گوید:

خداوند در کارهای خود انگیزه و هدف دارد. به دو دلیل: یکی دلالت قرآن. و دیگر اینکه کار بی‌هدف، کار عبث و گزاف خواهد بود.^۳
اینکه غرض و انگیزه در شأن خدا نیست، در فلسفه اسلامی مورد اتفاق فلاسفه است، جز کندی که این مسئله را مطرح نکرده است. اگر هم مطرح می‌کرد، بعید نبود که برابر نظر معتزله باشد. زیرا معمولاً در عقایدش تحت تأثیر معتزله است. او حتی در اصول مذهب معتزله، کتاب و رساله نیز تألیف کرده است.^۴

فارابی بر این نکته تصریح دارد که خدا در کارهای خود، قصد و غرض ندارد. با تأکید به اینکه کارهای خدا ناشی از علم و اراده او است.^۵
ابن سینا نیز همین عقیده را^۶ دارد. چنان‌که سهروردی نیز عیناً مطالب ابن سینا را تکرار می‌کند.^۷

ابوالبرکات بغدادی نیز خداوند را غایت نهایی جهان هستی دانسته و مانند ابن سینا کار او را از نوع جود و بخشش می‌داند. او در مورد خدا، غایت را

۱. عبدالکریم شهرستانی، *نهاية الاقدام*، صص ۳۹۸-۳۹۵.

۲. فخرالدین محمد رازی، *المباحث المشرقية*، ج ۲، صص ۵۰۸ تا ۵۱۵. ابن سینا، *اشارات و تنبيهات*، نمط ششم؛ ابن سینا، *شفاء الیهات*، ۳۶۷/۲ و ۴۰۲ به بعد؛ فخرالدین محمد رازی، *المحصل*، ص ۲۴۳ به بعد؛ ما تریذی، *توحید*، ص ۲۸۶ به بعد؛ و ابن فورک، *مجرد مقالات اشعری*، ص ۶۹ به بعد؛ ابن حزم، *الفصل*، ۳۶۳/۲؛ و ایچی، *مؤلف*، صص ۲۹۱ و ۳۲۱.

۳. حلی، *باب حادی عشر*، فصل چهارم با شرح‌های مختلف؛ ابن میثم، *قواعد المرام*، ص ۱۱۰.

۴. ابوریزده، *رسائل الکندی الفلسفیة*، ص ۲۷.

۵. ابونصر فارابی، *عیون المسائل*، ص ۵۱.

۶. ابن سینا، *اشارات*، نمط ۶ فصل‌های ۹-۱.

۷. یحیی سهروردی، *حکمة الاشراق*، مجموعه مصنفات، بخش دوم، مقاله دوم، فصل چهارم.

همان جود می‌داند که بازگشتش به ذات حضرت حق است. ملاصدرا نیز در کارهای واجب، غایت و انگیزه را نمی‌پذیرد. اگرچه آن را به معنای دیگر که بعداً توضیح خواهیم داد می‌پذیرد.^۱ اکنون دلایل طرف‌های بحث را به اختصار بررسی می‌کنیم.

الف. دلایل کسانی که در فعل خدا غایت را می‌پذیرند، مانند معتزله و شیعه. اینان می‌گویند خداوند، حکیم است. حکیم هیچ کاری را بی‌انگیزه و بی‌هدف انجام نمی‌دهد. خداوند نیز کارهایش را با این هدف انجام می‌دهد که به دیگران سود برساند. ما این حکمت را در جهان هستی آشکارا می‌بینیم. زبان وحی نیز بر این مسئله تأکید دارد.^۲

ب. دلایل کسانی که فعل خداوند را دارای انگیزه و غرض نمی‌دانند، مانند اشاعره و فلاسفه اسلام. دلیل عمده اینان بر این اساس استوار است که هر فاعل هدف‌داری به دنبال تکمیل خویش است. و چون خداوند، کامل و بی‌نیاز مطلق است، پس در کارهایش به دنبال هدف و غرض نخواهد بود. بنابراین هر چه می‌کند، بخشش ناب است و بس.

دلیل دیگر اینان آن است که هر کسی که کاری را برای دیگری انجام دهد، در خدمت او بوده و از نظر درجه و مرتبه پایین‌تر از او خواهد بود. البته این استدلال، خطایی است.

اما صدرالمتألهین درباره غایت در کارهای خدا، بحث مفصلی دارد. او نخست بین غایت و خیر تفاوت می‌گذارد. اگر نتیجه هر کاری را نسبت به فاعل آن در نظر بگیریم، از لحاظ فاعلیت آن، این نتیجه را غایت و غرض نامند. و اگر آن را با توجه به فاعل آن در نظر بگیریم، اما نه از جهت فاعلیت فاعل، بلکه از آن جهت که فاعل با این هدف به دنبال تکمیل خویش است، در این صورت آن را «خیر» می‌نامند.^۳

۱. صدر، اسفار، ۲/۲۵۹ به بعد و ۶/۳۶۶ به بعد.

۲. عبدالکریم شهرستانی، نه‌ایة الاقدام، ص ۴۰۰ به بعد؛ علامه حلی، باب حادی عشر، ص ۱۶۰ به بعد.

۳. صدر، اسفار، ۲/۲۶۷ به بعد.

سپس صدر می‌گوید: «خیر» و «جود» تفاوت قائل می‌شود. او می‌گوید: اگر فاعل از وجود غایت یا از لوازم وجود آن منفعل و مستکمل باشد، آن غایت، خیر است. و گرنه، جود به‌شمار می‌رود.^۱

بنابراین صدر می‌خواهد بگوید که می‌توان در کارهای واجب‌الوجود، غایت را مطرح کرد. اما غایتی که از نوع جود است. و هیچ‌گونه منفعت و مصلحتی در کار نیست. بلکه ذات او به گونه‌ای است که به شایسته‌ترین وجهی مصدر هستی می‌گردد.^۲

صدر در نهایت به همان دیدگاه حکما می‌رسد که موجود کامل در کار خود، هدفی جز ذات خود نخواهد داشت. او تفاوت این دیدگاه را با دیدگاه اشاعره در آن می‌داند که اشاعره غرض و غایت را به‌طور مطلق نفی می‌کنند، اما حکما به گونه‌ای خود ذات را غایت قرار می‌دهند.^۳

ابوالبرکات بغدادی در این مسئله این نکته را مطرح می‌کند که اگر جود و بخشش، با عدم آن تفاوتی نداشت، خداوند این بخشش و «جود» را اختیار نمی‌کرد. پس مقصود خداوند در فعل خود، همین جود است. بنابراین می‌توان جود را غایت ایجاد دانست. در حقیقت جود برای او ذاتی است.^۴

نقد و نظر

به نظر من مشکل اصلی برای اشاعره یک چیز است و برای فلاسفه یک چیز دیگر. مشکل اشاعره حفظ برتری خداوند است. در صورتی که مشکل فلاسفه، پاسداری از کمال و وجوب همه، جانبه حضرت حق است. لذا باید حساب این دو مکتب را از یکدیگر جدا کرد.

اما اینکه اشاعره می‌خواهند خداوند را حاکم بر همه قوانین و قواعد عینی و ارزشی قرار داده و جایگاه او را بالاتر از جایگاه محاسبات محسوس و

۱. همان، ص ۲۶۹.

۲. همان، ص ۲۸۱.

۳. همان، ۳۶۷/۶.

۴. ابوالبرکات بغدادی، المعبر، ج ۳، صص ۶۹-۶۸.

مشهود قرار بدهند، یک هدف و موضع شناخته شده است. می‌توان گفت: اگر مبدایی برای جهان اثبات گردد و آن مبدأ، جهان را از نیستی مطلق پدید آورده باشد، ما حق داریم او را فراتر از هر قانون و قاعده‌ای قرار بدهیم. زیرا اگر در جهان قاعده‌ای هم وجود داشته باشد، وابسته به ایجاد و اراده خدا خواهد بود. می‌توان چنین ادعایی کرد. اما چنین ادعایی با یک مشکل بنیادی روبه‌رو خواهد شد. و آن اینکه اثبات خداوند، باید بر اساس قواعد و قوانین، انجام نپذیرد. زیرا با قطع نظر از وجود خدا، قانونی وجود نخواهد داشت. به عبارت دیگر ما قانون علیت را نه یک قانون مستقل، بلکه قانون وابسته به اراده خدا بدانیم، آن وقت خود خدا را با کدام قانون اثبات خواهیم کرد؟

البته در پاسخ می‌توان گفت که قوانین عالم اگرچه در خدا سرچشمه دارند، اما به عنوان آیات الهی، به اثبات خدا نیز یاری می‌رسانند.

اما مشکل فلاسفه؛ اگر چه پاسداری از کمال و تمامیت خداوند، هدف خوبی است، اما از آنجا که تجارب عادی ما نشان می‌دهد، به هر حال باید آن فاعل آگاه و آزاد هدفی در کار خود داشته باشد. اگر بخواهیم مسئله را مانند ارسطو حل کنیم، یعنی برای حفظ کمال خداوند، رابطه او را با جهان قطع کنیم و اگر هم قطع نکردیم، این رابطه را یک رابطه ازلی و کلی بدانیم، اگرچه از جهتی از کمال و تمامیت خداوند دفاع کرده‌ایم، اما از طرف دیگر به حوزه اراده و فعالیت او آسیب زده‌ایم.

در اینجا پیشنهاد من آن است که کمال و وجوب همه‌جانبه خداوند را بپذیریم، اما در عین حال بتوانیم تدبیر مستمر او را در کائنات به گونه‌ای توجیه کنیم.

در این توجیه نیز من پیشنهادی دارم. آن اینکه میان داشتن صفات و به‌کار گرفتن آن‌ها تفاوت بگذاریم. یعنی حساب دو مقام را از هم جدا کنیم. یکی اثبات همه صفات در حد عینیت با ذات و با جهت و جنبه وجوب آن ذات. یعنی بگوییم واجب‌الوجود همه کمالات را یک جا و بالضروره از ازل تا ابد دارا است. اما این صفات برای اولین و آخرین بار فقط در ازل به کار نمی‌روند.

بلکه خداوند از قدرت خود و اراده‌اش همیشه می‌تواند بهره جوید. مثلاً اراده او همیشه می‌تواند هدفی را دنبال کند. اما اینکه به دنبال هدف رفتن نشان نقص باشد، می‌تواند از نو مورد بررسی قرار گیرد. آیا ترجیح جود بر عدم آن برای خداوند نشان نقص به‌شمار می‌رود؟ به نظر من مسئله نیازمند تأمل بیشتر است، تا حوزه اعتبار و خطابه را از حوزه برهان و هستی‌شناسی جدا کند.

همان‌گونه که گفتیم؛ دیدگاه فلاسفه اسلام از دیدگاه *فَلَوُطِین* متأثر است. در دیدگاه او، صدور، اساس پیدایش جهان است، نه خلق از عدم. صدور نیز خود از سنت یونانی متأثر است که خلق از عدم را نمی‌پذیرد. در حالی که فلاسفه اسلام، عیناً مانند متکلمان اشعری به خلق از عدم معتقدند. به نظر من در خلق از عدم نمی‌توانیم قواعد از پیش موجودی را در حد «سرنوشت» یونانی، حاکم بر خدا و فعل خدا بدانیم.



مرکز تحقیقات کلامی و فقهی اسلامی



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

فصل سوم

چگونگی صدور آغازین

۱. پیش از اسلام

نخستین موجود پدید آمده از ماده یا اجزای قدیم، چه بوده است؟ دموکریت و ارسطو در این باره چیزی نگفته‌اند. افلاطون نیز در این باره مطلبی ندارد. در آثار کسانی که یک عنصر، مثلاً آب را قدیم می‌دانند و آن را ماده‌المواد می‌شمارند، از نخستین پدیده سخن به میان آمده است. مثلاً الکسیپتوس (ق ۶ پیش از میلاد) هوا را ماده اولیه جهان می‌دانست که با تراکم خود، نخست باد، سپس ابر و آب را به وجود می‌آورد. سپس آب با انقباض و تراکم بیشتر، خاک شده و سرانجام، سنگ می‌گردد. اگرچه باز هم تقدم و تأخر باد و آب، نسبت به آتش که از انبساط هوا پدید می‌آید، معلوم نشده است،^۱ تا نخستین پدیده معلوم گردد.

اما در افسانه‌های باستانی مربوط به پیدایش جهان، معمولاً ترتیب آفرینش مطرح است. مثلاً مره کورس که پیش از میانه قرن ششم میلادی کتاب نوشته است، به وجود سه ذات ازلی معتقد بود: کروئوس یا مبدأ زمان، ژئوس و ختونیه. او آتش و دم هوا و آب را نخستین پدیده‌های جهان دانست که از

۱. برتراند راسل، تاریخ فلسفه غرب، ج ۱ فصل ۲؛ فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه، بخش ۱،

کرونوس پدید آمدند. سپس از آن‌ها، نسل‌های متعدد خدایان پیدا شدند و...^۱ در افسانه‌ای دیگر بر اساس یک روایت ارفه‌ای، به وسیله کرونوس یا مبدأ زمان، از ماده نور و نیز از کائوس، بیضه‌ای سیمین پدید می‌آید. از این بیضه که نخستین آفریده کرونوس است، خدایی پدید می‌آید که فانس نام دارد که خدای روشنایی، عشق و معرفت است. این خدا نطفه همه موجودات را در خود دارد. او شب را پدید آورده، سپس خدای دیگری به صورت مار ایجاد می‌کند. کرونوس از طریق آمیزش با شب، اورانوس و گایا (آسمان و زمین) را که نیاکان نسل میانه خدایانند، به وجود می‌آورد. در این میان ژئوس، فانس را می‌بلعد و با این کار، نطفه‌های همه موجودات را به خود منتقل می‌کند، سپس با بیرون آوردن آن‌ها، نسل سوم خدایان و تمامی جهان محسوس را می‌آفریند.^۲ فلسفه، تلاش انسان برای فهم عقلانی جهان است و طبعاً در برابر افسانه قرار می‌گیرد. اما هرگز از تأثیر و آمیزش افسانه در امان نمی‌ماند. اکنون مسئله چگونگی آفرینش یا صدور آغازین جهان را از نظر متفکران پی می‌گیریم. کسانی که خداوند را به عنوان آفریدگار جهان در نظر می‌گیرند، معمولاً میان خدا و جهان، واسطه یا واسطه‌هایی را می‌پذیرند. انگیزه آنان از فرض این واسطه‌ها، تنزیه و متعالی دانستن خداوند است.

اگر از این انگیزه بگذریم، شاید حل مشکل ارتباط کثرت با وحدت، اساسی‌ترین عامل باشد. البته در موضوع چگونگی ارتباط کثرت با وحدت نیز، هدف، تنزیه خداوند است. زیرا هدف اصلی مسئله آن است که خداوند را از داشتن کثرت، در حوزه ذات یا صفاتش تنزیه کند. شاید هم به خاطر این دو عامل است که در مکاتب بعد از ارسطو که به تدریج حالت دینی به خود می‌گیرند، این واسطه‌ها جدی‌تر مطرح شده‌اند. زیرا در نگرش دینی، تمایل به حفظ وحدت خدا و تعالی آن یک اصل بنیادی است.

فیلون اسکندرانی (مرگ حدود ۴۴ م) که شخص عمده فلسفه یهودی -

۱. تئودور گمپرتس، متفکران یونانی، ج ۱، فصل دو.

۲. همان.

اسکندرانی است، از کسانی است که بر تنزیه و تعالی خدا اصرار دارد. او می‌کوشد تا میان جهان و خدا، واسطه‌های متعددی فرض کند. عالی‌ترین فرد این واسطه‌ها، عقل (لوگوس یا نوس) است. لوگوس ابزار خداوند در ساختن این عالم است.^۱ به وسیله لوگوس، عالم مثل، سپس جهان مادی ایجاد می‌گردد.^۲

شخصیت عمده بعدی *فلوطین* است. او نیز در تنزیه خدا می‌کوشد. وی نیز صادر اول را عقل می‌داند. عقل یک موجود دو جنبه‌ای است. از جهتی جلوه واحد است و از جهتی یک تعین جدا از واحد. این عقل، صور و مثل همه موجودات را در خود دارد.^۳ در همین عقل (نوس) کثرت ظهور می‌یابد. از عقل، نفس صادر می‌گردد.

این نفس که غیر جسمانی و تقسیم‌ناپذیر است، حلقه ارتباط بین عالم محسوس و عالم نامحسوس است. *فلوطین* این نفس را در دو مرتبه عالی و دانی فرض می‌کند که اولی به عقل نزدیک‌تر است و دومی به جهان محسوس. این نفس دانی همان طبیعت کلی است.^۴ بعد از قلمرو نفس، قلمرو جهان مادی است.

در اینجا نکته‌ای هست که ظهور آن را در حکمت اشراق سهروردی آشکارا می‌توان دید. و آن اینکه از نظر *فلوطین*، صدور در حقیقت به منزله تابش نور است. *فلوطین* واحد را به خورشید تشبیه می‌کند که هم ذاتش نور است (الامپسیس) و هم بیرون از خود را نورانی می‌کند (پریلامپسیس). و با این کار هیچ‌گونه کاهشی نمی‌یابد.^۵ و سرانجام کاهش و نابودی نور (استزیس) برابر با جهان ماده است. پس ماده یک امر عدمی و در حقیقت ماده همان فقدان نور

۱. فیلون، کتاب‌های مربوط به قوانین تمثیلی، ۳، ۶۱، ۱۷۵.

۲. فیلون، درباره خلقت عالم، ۴، ۱۷ به بعد.

۳. *فلوطین*، نه‌گانه‌ها، ۵، ۷، یک به بعد.

۴. همان، ۳، ۸، ۳.

۵. همان، ۵، ۲، ۱. مقایسه شود با یحیی سهروردی، حکمة‌الاشراق، مجموعه مصنفات، بخش

دوم، مقاله اول و دوم.

است.^۱

بعد از تعالیم نوافلاطونیان، هر چه هست نوعی رنگ نوافلاطونی دارد. یامپلیخوس (مرگ ۳۳۰ م) در تنزیه واحد، از مخلوطین نیز فراتر می‌رود. از نظر او واحد، منشأ عالم مثل می‌گردد. این عالم مثل، حقایق معقول‌اند. سپس به وسیله آن‌ها عالم موجودات عقلانی پدید می‌آید. این عالم عبارت است از: نوس و یک اقنوم واسطه و دمیورژ.^۲ سپس نوبت به صدور نفس آسمانی می‌رسد. سپس از این نفس، دو نفس دیگر صادر می‌گردد.^۳ پروکلوس (مرگ ۴۸۵ م) سه لحظه اصلی در جهان هستی مطرح می‌کند: ماندن در اصل، صدور از اصل و بازگشت به اصل.^۴ اما ترتیب صدوری که پروکلوس پیشنهاد می‌کند، با پیشنهاد دیگران کمی متفاوت است.

او می‌گوید:

از واحد نخستین، واحدها صادر می‌شوند. سپس از این واحدها، قلمرو نوس صادر می‌گردد. قلمرو نوس خودش به سه مرتبه تقسیم می‌شود: مدرکات، مدرکات و معقولات و سومی معقولات.^۵

پروکلوس در این سه قلمرو، تقسیمات دیگری را نیز مطرح می‌کند. دو قلمرو اول، به سه مرتبه سه‌گانه، و سومی به هفت هفتگانه تقسیم می‌شود: در زیر قلمرو کلی نوس، قلمرو نفس قرار دارد که واسطه‌ای است میان عالم محسوس و فوق محسوس. قلمرو نفس خود به سه قلمرو تقسیم می‌شود: نفوس الاهی، نفوس شیطانی و نفوس آدمی. و هر یک از این مراحل باز تقسیماتی دارد.^۶

۱. همان، ۲، ۴. و نیز ۳، ۷، ۶ و نیز ۶، ۳، ۷. و نیز

۲. فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه، ج ۱، فصل ۴۶. ر.ک: پروکلوس، شرح بر تیمائوس افلاطون، ۱۳۰۸، ۵۲۱.

۳. همان.

۴. پروکلوس، اصول الهیات، ۳۰ به بعد.

۵. پروکلوس، درباره الهیات افلاطونی، ۳، ۱۴، ۴، ۱.

۶. همان.

۲. صدور از نظر متفکران اسلام

متکلمان معتزلی و اشعری با توجه به دلالت متون دینی، آفرینش را بدون واسطه به خداوند نسبت می‌دهند. اما اینکه خداوند نخستین چیزی که آفرید چه بود؟ به‌طور جدی بحثی ندارند. زیرا از نظر آنان، تعلق قدرت خداوند به همه موجودات جهان امکان دارد. و لذا هیچ نیازی نیست که خداوند در آفرینش جهان ترتیب خاصی به‌کار گیرد. این دیدگاه بر دو اصل استوار است: یکی انحصار ایجاد به خداوند؛ دیگری عمومیت امکان، نسبت به همه ممکنات.^۱

از فلاسفه اسلام، کندی ترتیب آفرینش را مطرح نکرده است. فارابی ظاهراً نخستین کسی است که ترتیب آفرینش را مورد بحث قرار می‌دهد. او بر اساس قاعده الواحد اثبات می‌کند که ماده و صورت جسم هر دو با هم از مبدأ واحد صادر نمی‌شوند.^۲ بنابراین باید نخستین صادر از واجب‌الوجود عقل باشد.^۳ در هیچ‌یک از آثار فارابی به اندازه *السیاسة المدینه*، درباره چگونگی آفرینش آغازین بحث نشده است. او می‌گوید: در نظام هستی تنها مبدأ جهان، واحد و یگانه است؛ اما در مراتب و مبادی دیگر، کثرت امکان دارد. او این مراتب و مبادی را شش مرتبه اصلی می‌داند:

- سبب اول که پدیدآورنده نخستین است.

- پدیدآورندگان در درجه دوم.

- عقل فعال.

- نفس.

- صورت.

- ماده.

۱. فورک، مجرد مقالات اشعری، ص ۳۸؛ عبدالکریم شهرستانی، *نهاية الاقدام*، ص ۵۴؛ فخرالدین

محمد رازی، *البراهین*، ۲۳۱/۱؛ طوسی، *نقد المحصل*، صص ۲۳۷ و ۲۹۸؛ فخرالدین محمد

رازی، *المباحث المشرقیه*، ۴۶۰/۱ و ۵۳۰/۲.

۲. ابونصر فارابی، *رسالة فینون*، فصل ۳.

۳. ابونصر فارابی، *رسالة فی اثبات المفارقات*.

از نظر *فارابی*، اجسام و اعراض جهان محسوس ما از این عوامل ششگانه پدید می‌آیند. او می‌افزاید که از این مبادی شش‌گانه، سه مبدأ نخستین، جسم و جسمانی نیستند. و سه مبدأ دیگر اگر چه جسم نیستند، اما به گونه‌ای در جسم‌اند.^۱

فارابی ادامه می‌دهد:

خداوند مبادی ردیف دوم را ایجاد می‌کند. و این مبادی ردیف دوم، افلاک را پدید می‌آورند. پیدایش افلاک از این مبادی به ترتیب درجات وجود آن‌ها خواهد بود. فلک برین، از برترین مبدأ ردیف دوم و پایین‌ترین فلک از پایین‌ترین مبدأ ردیف دوم پدید می‌آید. شماره این مبادی، یعنی مبادی ردیف دوم برابر است با شماره این افلاک. و عقل فعال عهده دار تکمیل نفوس انسانی است.^۲

در آثار دیگر خود، چیزی بر این مطلب نمی‌افزاید. این بحث در بعضی از نوشته‌های دیگر با تفصیل بیشتر، بیان می‌شود. بدین‌سان که از مبدأ اول تنها یک معلول صادر می‌شود. و این معلول واحد خود با کثرت ناشی از ملاحظاتی از قبیل: تعقل ذات خود، تعقل مبدأ، امکان ذاتی، وجوب بالغیر، می‌تواند مبدأ پیدایش دو موجود دیگر شود که یکی عقل دوم است و دیگری فلک اول. همین‌طور عقل دوم بر اساس همین‌گونه کثرت‌ها مایه پیدایش دو پدیده دیگر می‌شود که عبارتند از عقل سوم و فلک دوم. به همین‌سان پیدایش ادامه می‌یابد تا به عقل دهم و فلک نهم می‌رسیم. این عقل دهم همان عقل فعال است که باعث پیدایش جهان ماده و نفوس شده و عامل تکامل آن نفوس می‌شود.^۳

ابن سینا و پیروانش، چیزی بر مطالب *فارابی* نیفزوده‌اند. این نظریه تا *صدر* و *سبزواری* ادامه یافته است. *ابن سینا* در آخرین و منسجم‌ترین اثر فلسفی خود (*اشارات و تنبیهات*)، عیناً مطالب *فارابی* را تکرار کرده است.^۴

۱. ابونصر فارابی، *السیاسة المدینة*، فصل اول.

۲. همان، فصل دوم.

۳. ابونصر فارابی، *آراء اهل المدینة الفاضلة*، باب ۱۳-۷.

۴. ابن سینا، *اشارات*، نبط ۶ فصل‌های ۴۲-۳۶؛ بهمنیار، *التحصیل*، ص ۵۳۱؛ میرداماد، *تجسّسات*،

صص ۳۹۰-۳۸۷. *صدرا*، *اسفار*، ج ۷ ص ۲۰۴ به بعد و ۲۷۶ به بعد.

اما سهروردی، فرضیه این‌سینا را در چگونگی پیدایش آغازین، در مواردی نمی‌پذیرد. او قاعده الواحد را می‌پذیرد؛^۱ اینکه باید نخستین آفریده خداوند یک عقل باشد و اینکه عقول میان خدا و جهان مادی واسطه قرار می‌گیرند، برای سهروردی مسلم است، اما از آنجا که او جوهر را نه پنج قسم، بلکه دو قسم می‌داند (جوهر مجرد نوری و جوهر غاسق برزخی). و نیز جوهر غاسق، یعنی جسم را بسیط می‌داند نه مرکب از ماده و صورت؛ دلیل او نیز برای تقدم عقل بر جسم در پیدایش، با دلیل این‌سینا متفاوت است.

این‌سینا به این دلیل صادر اول را «عقل» می‌داند که جسم مرکب است از ماده و صورت.

سهروردی جسم را یک حقیقت بسیط و غیرمرکب از ماده و صورت می‌داند. با این وصف، او آن را صادر اول نمی‌داند. زیرا اگر جسم صادر اول باشد، آفرینش در همان جا متوقف می‌شود. برای اینکه جسم نمی‌تواند موجود دیگری را ایجاد کند. برخلاف عقل که بر ابداع و ایجاد موجودات دیگر توانا است.^۲

از نظر تعداد عقول نیز سهروردی، عقول طولی را در ده عقل منحصر نمی‌داند، برای اینکه کثرت موجود در فلک ثوابت را با جهات مطرح شده در یک عقل ساز قبیل جهت وجوب بالغیر، امکان بالذات، تعقل ذات خود، تعقل مبدأ و غیره - قابل توجیه و تبیین نمی‌داند. بنابراین از نظر سهروردی توجیه و تحلیل مشائیان در چگونگی آفرینش جهان، درست نبوده و مستلزم چندین نتیجه محال بوده و برخلاف قوانین فلسفی است.

سهروردی در این مورد نیز، طرحی نو و مستقل از مشائیان ارائه می‌دهد: ما نباید تعداد عقول را در ده یا بیست، یا صد و یا دویست، محدود کنیم. بلکه باید سلسله طولی عقول تا آنجا ادامه یابد که دیگر به دلیل ضعف عقول

۱. یحیی سهروردی، مجموعه مصنفات (حکمة الاشراق) ۱۲۵/۲، و (تلویحات)، ۵۰/۱ و (المشارع و المعارضات)، ۳۸۵/۱.

۲. سهروردی، حکمة الاشراق، مجموعه مصنفات، ۱۲۶/۲.

پایین، صدور عقل ممکن نباشد.

سپس از این عقول طولی با دخالت مشاهدات و اشراق‌های متضاعف و همچنین با تأثیر قهر عالی نسبت به سافل و عشق سافل نسبت عالی، سلسله دیگری از عقول پدید می‌آیند. افراد این سلسله، بر خلاف سلسله پیشین، در طول یکدیگر نیستند، بلکه در عرض یکدیگرند. سپس با مشارکت این عقول عرضی و همه مشاهدات و اشراقات، پدیده‌های عالم ماده به وجود می‌آیند. بنابراین، کثرت عالم اجسام از طرفی، و غیر مترتب بودن آن‌ها از طرف دیگر، به آسانی تفسیر می‌شود. در صورتی که مبنای این رسایی را نداشت.

سهروردی بر لزوم این دو سلسله از عقول، یعنی سلسله طولیه و سلسله عرضیه تأکید دارد؛ زیرا که به عقیده وی، یکی از این دو سلسله، ما را از فرض سلسله دیگر بی‌نیاز نمی‌کند. زیرا اگر ما تنها سلسله عرضیه عقول را فرض کنیم، این سلسله با تمام کثرتش نمی‌تواند از نورالانوار و واجب‌الوجود صدور یابد. پس ما ناچاریم، عقول طولیه را نیز بپذیریم. اما فرض عقول طولی نیز، ما را از فرض عقول متکافئه و عرضیه بی‌نیاز نمی‌کند. برای اینکه چنان‌که گذشت، موجودات جهان ماده با یکدیگر رابطه طولی ندارند. لذا از نظر صدور، با سلسله طولی عقول، قابل توجیه نیستند. بنابراین، فرض یک سلسله طولی، آن هم فقط تا ده عقل، برای توجیه صدور جهان مادی کافی نیست.^۱

۳. نتیجه و نظر

اگر متفکری در پیدایش پدیده مخصوصی مانند جانداران، یا در پیدایش کل جهان هستی، ترتیب ویژه‌ای را بر اساس ضرورت تقدم و تأخر برخی از موجودات بر برخی دیگر، مطرح کند، قطعاً آن را از تجربه یا قوانین و اصول شناخته شده‌ای به دست آورده است. گندم تا آرد نشود، خمیر نمی‌شود و تا خمیر نشود به صورت نان در نمی‌آید. هوا اگر به صورت ابر در نیاید، به

۱. یحیی سهروردی، المشارع و المظارحات، مجموعه مصنفات، ۳۸۵/۱ به بعد؛ تلویحات، همان،

۵۴/۱-۵۵ و ۶۸-۶۹؛ و حکمة‌الاشراق، مجموعه مصنفات، ۱۲۵/۲ به بعد و ۱۵۴ به بعد.

صورت باران (آب) در نمی‌آید. تا به صورت آب در نیاید، به صورت سنگ در نمی‌آید. موجود جاندار از پاخته آغاز شده و به انسان رسیده است. از نظر فیزیک‌دانان جدید نیز، پس از انفجار بزرگ به نسبت کاهش درجه حرارت، پیدایش صورت‌های ویژه‌ای از ماده امکان می‌یابد.

چنین ترتیب، تقدم و تاخیری ناشی از یک ضرورت طبیعی در جریان و تحولات مادی است. اما آیا چنین ترتیبی را در آفریده‌های یک قادر مطلق نیز که می‌تواند همه چیز را از نیستی به هستی در آورد، می‌توان مطرح کرد؟ و چرا؟

انگیزه متفکران پیش از اسلام، برای فرض واسطه در میان خدا و جهان مادی، پاسداری از تنزیه و تعالی خداوند است. این تنزیه و تعالی از جهات گوناگون مطرح بود، از جمله:

الف. تنزیه خداوند از ارتباط با شرور و کاستی‌ها و پستی‌های جهان مادی.^۱

ب. تنزیه خدا از کثرت جهان مادی.

ج. عدم امکان صدور بی‌واسطه جهان مادی از خدا.

بی‌تردید فرض واسطه و خدایان متعدد یا موجودات خداگونه، اما پایین‌تر از خدا، تا حدودی از عقاید چند خدایی عصر باستان اثر پذیرفته است. اگرچه انگیزه‌های یاد شده نیز نقش مهمی داشته‌اند.

بر اساس گزارش مورخان فلسفه، آنچه در تفکر یونانی و یونانی‌مآب (یونانی، رومی، شرقی) به عنوان انگیزه طرح این واسطه‌ها ذکر شده، انگیزه الف است. در طرز فکری که حاصل مثلث ارفه‌ای، فیثاغوری و افلاطونی بود، جهان مادی به حدی بی‌اعتبار بود که در شأن خدا نبود که با آن در ارتباط باشد.^۲

بنابراین مبنا و انگیزه، عمده فرض واسطه میان خدا و جهان محسوس، در افکار دوران‌های پیش از اسلام می‌تواند دو موضوع باشد: یکی باورهای دینی ادیان غیر توحیدی؛ و دیگری فاصله ارزشی خدا با جهان مادی.

۱. برای نمونه، فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه، ج ۱ فصل ۴۲.

۲. همان.

اما در فلسفه اسلامی آنچه مطرح است، از دو انگیزه ب و ج بیرون نیست. در میان این دو انگیزه نیز، انگیزه ج اهمیت بیشتری دارد. زیرا انگیزه ب، بر اساس انگیزه ج مطرح می‌شود. زیرا اگر صدور کثرت، از وحدت امکان داشت، دیگر تلاش برای تنزیه خدا از کثرت، معنا نمی‌داشت. بنابراین مشکل اصلی برای فیلسوفان مسلمان، امکان صدور کثیر از واحد است.

در مورد فرض واسطه، بحث خود را به شرح زیر پی می‌گیریم:

الف. تأثر فلاسفه مسلمان از دیگران.

ب. دلایل فلاسفه مسلمان و مبانی این دلایل از قبیل: علیت، سنخیت.

ج. اشکالات فرض واسطه.

الف. اثرپذیری فلاسفه مسلمان از دیگران

به نظر جای تردید نیست که فلاسفه در فرض واسطه میان خدا و خلق، از افکار دیگران اثر پذیرفته‌اند. محققان مغرب زمین در این گونه موارد، معمولاً پای کلام یهودی یا مسیحی را به میان می‌کشند.^۱ اما در حقیقت خود یهودیان و مسیحیان، در این گونه مباحث تحت تأثیر افکار یونانیان و یونانی‌مآبان هستند.

مسلم است عقاید اسلامی بیش از هر منبع دیگر، از قرآن و تعالیم اسلام سرچشمه دارد؛ اما تأثیر دیگران در شکل‌گیری و تحول این عقاید جای تردید نیست. مثلاً توحید خداوند یک آموزه اسلامی و الهام‌بخش و پدیدآورنده آن نیز قرآن است. اما بدون تردید باور به وحدت وجود و اینکه توحید خدا یعنی جز خدا موجود دیگری نداریم، از تعالیم هندیان و نوافلاطونیان متأثر است.

به نظر من اثرپذیری باورهای فلاسفه اسلام، از افکار فلسفی یونانی بیش از باورهای یهودی یا مسیحی است. زیرا مسیحیت و دین یهود را مسلمانان به عنوان یک منبع درست و قابل اطمینان نمی‌پذیرفتند. زیرا مسلمانان آن‌ها را به عنوان ادیان تحریف شده و منسوخ دارای ارج و اعتبار نمی‌دانستند. و همه

۱. برای نمونه: هری اوسترین ولفسن، فلسفه علم کلام، فصل ۱ بند ۶-۲ و فصل ۲ و فصل ۴ و فصل ۵.

مسلمانان در برابر آن موضع خصمانه داشته و مقاومت می‌کردند. در صورتی که در برابر دانش و اندیشه پیشینیان (علوم اوایل) لااقل قسمتی از علمای اسلام، نه تنها چنین موضعی نداشتند، بلکه بهره‌گیری از علوم دیگران را برپایه تشویق و لااقل تجویز اسلام،^۱ نوعی تکلیف و وظیفه می‌دانستند.

در مورد فرض واسطه نیز، دیدگاه فلاسفه ما تحت تأثیر نوافلاطونیان است. چنان‌که همین تعالیم نوافلاطونیان در تشکیل تعالیم مسیحیت نیز نقش بنیادی دارد.^۲

بنابراین می‌توان مسیحیت را نیز راه دیگری، برای بهره‌گیری از تعالیم نوافلاطونیان دانست. اما چنان‌که گفتم بهره‌گیری مستقیم و بی‌واسطه از دانش یونانیان، با دشواری‌های کمتر روبه‌رو بود. چنان‌که اگر سابقه عقاید مختلف در ارتباط با مسئله واسطه‌ها، مورد دقت و ملاحظه قرار گیرد، عملاً به این نتیجه می‌توان دست یافت که دیدگاه فلاسفه ما، به دیدگاه نوافلاطونیان شبیه‌تر است تا دیدگاه مسیحیت.

ب. دلایل فلاسفه مسلمان

فلاسفه اسلام، فرض واسطه را میان خداوند و جهان مادی، با چند دلیل توجیه می‌کنند، از قبیل:

۱. صدور دو چیز، نشانه ترکیب در مصدر است.^۳
 ۲. صدور دو چیز از یک چیز، مستلزم اجتماع نقیضین است.^۴
 ۳. میان علت و معلول باید مناسبتی وجود داشته باشد، وگرنه صدور معلول معین از علت معین، امکان نخواهد داشت.^۵
- بدیهی است که مبنای این استدلال‌ها دو چیز است:

۱. مانند حدیث معروف پیامبر اسلام (ص): دانش را هر چند در چین باشد، به دست آورید.
 ۲. برتراند راسل، تاریخ فلسفه غرب، ج ۱ فصل ۳۰.
 ۳. ابن سینا، اشارات، نمط ۶ فصل‌های ۴۲-۳۶؛ بهمنیار، التحصیل، ص ۵۳۱ میرداماد، تمیسات، ۳۸۷-۳۹۰. صدر، اسفار، ج ۷ ص ۲۰۴ به بعد و ۲۷۶ به بعد.
 ۴. همان.
 ۵. همان.

یکی ضرورت قوانین علیت عام که حوزه فعالیت خداوند را نیز در برگیرد. و دیگری اصل سنخیت میان علت و معلول آن.

ج. اشکالات فرض واسطه

به نظر من فرض واسطه از جهات مختلف محل اشکال است؛ از جمله:

۱. فرض واسطه با آموزه‌های قرآن و سنت پیامبر (ص) سازگار نیست. برای اینکه اگر در نظام آفرینش وجود ده عقل، دخالت می‌داشت حتماً در قرآن کریم به آن‌ها و دخالت آن‌ها اشاره می‌شد. بنابراین یک مسلمان معتقد به قرآن، حق دارد که آن را به دلیل ناسازگار بودن با تعالیم دینی، مردود بداند.

از اینجا است که متکلمان مسلمان، خواه اشاعره یا شیعه و معتزله، همگی بر آنند که قدرت خدا فراگیر است و خداوند همه موجودات را به‌طور مستقیم می‌آفریند و به واسطه نیازی ندارد.^۱

۲. نادرستی قاعده الواحد

قاعده الواحد هیچ مبنایی جز اصل سنخیت ندارد. اصل سنخیت نیز در مورد ایجاد از عدم، نه تنها درست نیست، بلکه خلاف آن را نیز ثابت می‌کند. چنان‌که در تاریخ فلسفه از اصل سنخیت برای رد عقیده به ایجاد از عدم استفاده شده است.^۲

۳. تبعیت حوزه وجود و فعالیت خداوند از قانون علیت روشن نیست.

اگر ما جداً هستی را معلول خدایی می‌دانیم که آن را از نیستی مطلق، با اراده و قدرت خود پدید آورده است، با کدام دلیل می‌توانیم ذات آن خداوند و صفات و افعالش را در سیطره قوانینی بدانیم که با آن قوانین در جزء کوچکی از این جهان آشنا شده‌ایم. مبنای ما بر تعمیم این قوانین چیست؟ فلاسفه اسلام فرض واسطه را جز بر اساس قانون علیت و اصل سنخیت استوار نمی‌سازند.

۱. فورک، مجرد مقالات اشعری، ص ۳۸؛ عبدالکریم شهرستانی، نه‌ایة الافهام، ص ۵۴؛ فخرالدین

محمد رازی، المباحث المشرقیة، ۵۳۵/۲ و البراهین، ۲۳۱/۱ و نصیرالدین طوسی، نقد

المحصل، ص ۲۳۷ و قواعد العقائد، ص ۱۴.

۲. فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه، ج ۱، فصل ۳۷.

در حالی که علیت و قوانین مربوط به آن، از جمله سنخیت، به سادگی قابل تعریف نبوده و به روشنی قابل قبول نبوده و به سادگی اثبات نمی‌شوند. به خصوص سنخیت که نه تنها تعریف درستی ندارد، اصولاً با مبنای فاعلیت الهامی سازگار هم نیست. به گونه‌ای که *اپیکور* بر اساس لزوم سنخیت، به رد امکان «ایجاد از عدم» می‌پرداخت.^۱

د. امکان پیشنهادهای دیگر

گفتیم مشکل اصلی فلاسفه اسلام که آن‌ها را بر فرض واسطه میان خدا و جهان مادی واداشته، مشکل صدور کثیر از واحد است. با فرض ثبوت و حتمیت عدم امکان صدور کثیر از واحد، می‌توان این مشکل را از راه‌های دیگر حل کرد. گفتیم با فرض ثبوت عدم امکان صدور کثیر از واحد، ممکن است کسی صدور کثیر از واحد را نه تنها محال نداند، بلکه بسیار هم منطقی و قابل توجیه بداند. چنان‌که اهل کلام، بر این اساس که همه ممکنات در تعلق قدرت خداوند، برابر و یکسان‌اند، صدور همه آن‌ها را نیز از واجب، ممکن می‌دانند.^۲ چنان‌که *کندی* بر پایه لزوم صدور کثیر از واحد، به اثبات واجب می‌پردازد.^۳ اما اگر کسی عیناً مانند *ابن سینا* و *صدرا* به این اصل معتقد بود که از واحد، جز واحد صادر نمی‌گردد، باز هم از راه‌های مختلف می‌تواند صدور کثرت از خداوند را بدون فرض واسطه توجیه کند. از جمله:

۱. تبیین پیشنهادی *ابن رشد*. *ابن رشد* می‌گوید:

عقیده به اصل و قاعده «الواحد» با تبیین *ابن سینا* از چگونگی پیدایش جهان در تضاد است. برای اینکه به هر حال کثرت مفروض در عقل اول، اگر یک کثرت واقعی باشد، برخلاف این قاعده، از مصدر واحد صادر

۱. برای توضیح بیشتر درباره اصل سنخیت و قاعده الواحد ر.ک: کتاب دوم این نوشته، مسئله علیت.

۲. نصیرالدین طوسی، *تقدّم المحصل*، صص ۲۳۷ و ۲۹۸؛ عبدالکریم شهرستانی، *نهاية الاقسام*، ص ۵۴؛ فخرالدین محمد رازی، *البراهین فی علم الکلام*، ج ۱، ص ۲۳۱.

۳. یعقوب بن اسحق *کندی*، *رسالة فی وحدانية الله و تناهی جرم العالم*.

شده است.^۱

سپس خود ابن رشد، برای این قاعده، محملی می‌تراشد. توجیه وی از این قرار است که صدور کثرت از خداوند بر اساس وجه وحدت آن کثرت است. این تبیین، در حقیقت، همان تبیین ابن سینا در صدور عقل اول از واجب الوجود است.^۲ سپس ادعا می‌کند که اینان سخن ارسطو و پیروان او را نفهمیده‌اند.^۳

۲. تبیین بر اساس کثرت صفات واجب. پیدایش کثرت در جهان را می‌توان بر اساس کثرت صفات الاهی توجیه کرد. چنان‌که عرفای ما چنین کرده‌اند. یعنی کثرت جهان مادی و مجرد را نتیجه کثرت در اعیان ثابته دانسته و کثرت اعیان ثابته را با اسما و صفات خداوند توجیه می‌کنند.^۴ ما نیز می‌توانیم اولاً صفات خداوند را نفی نکرده و عین ذات هم ندانسته، بلکه در یک سلسله طولی همه صفات را از لوازم اولیه ذات بدانیم. و پیدایش کثرت در جهان را به کثرت صفات بازگردانیم. بدین‌سان، صفات را منشأ کثرت فرض کنیم. زیرا اعتبار صفات الاهی برای منشأ آثار بودن، حتماً بیش از اعتبار جهات تحلیلی عقل اول در تبیین ابن سینا است.

ابن سینا برای اینکه عقل اول را منشأ صدور دو معلول بداند، در وجود او به جهات کثرت استناد می‌کند، از قبیل وجوب بالغیر، امکان بالذات، علم عقل اول به ذات خود و علم او به واجب الوجود. آیا صفات خداوند حتی در حد این جهات تحلیلی عقل اول، برای توجیه پیدایش کثرت کارآیی ندارند؟

۱. محمدبن احمد ابن رشد، *تهافت التهافت*، صص ۱۶۵-۱۶۴.

۲. بعداً در مسئله صدور جهان در این باره بحث خواهیم کرد.

۳. همان، صص ۱۶۷-۱۶۶. ابن رشد مدعی است که ارسطو این نکته را در مابعدالطبیعه، آخر کتاب لامبدأ (کتاب ۱۲ فصل ۱۰) توضیح داده است. پنهان نمائید که در این قسمت مابعدالطبیعه، نکته روشنی در این باره نیست.

۴. برای نمونه بنگرید به محی‌الدین ابن عربی، *فصوص الحکم*، فص اول. و مقدمه فیضری بر شرح فصوص، بحث حضرات پنج‌گانه و بحث مقام واحدیت و اسما و صفات حق تعالی.

فصل چهارم

گزینش و نظم

منظور ما در این قسمت، تبیین نظم و نظام موجود در جهان و در تک تک موجودات است. اصل موجودیت یک چیز است و نظام و چگونگی و مشخصات موجودیت، چیز دیگر. مثلاً موجودیت انسان که با چه وسیله و چگونه موجود شده، یک مسئله است؛ شکل و هیئت و نظام وجود او مسئله دیگری است. چرا انسان کوچک‌تر از این یا بزرگ‌تر خلق نشد؟ چرا دو چشم دارد نه بیشتر؟ چرا یک مرکز تلمبه خون دارد نه بیشتر؟ و صدها و هزاران پرسش از این نوع که آن‌ها را پرسش‌های مربوط به گزینش و نظم می‌نامیم. به عبارت دیگر، مسئله ما این است که از میان صورت‌ها و جهان‌های ممکن، چه عاملی در گزینش صورت فعلی جهان و صورت‌های موجود پدیده‌های جهان، اثر گذاشته است؟

در این قسمت نیز همانند بحث‌های گذشته، نخست بررسی سابقه مسئله را از یونان پی می‌گیریم، سپس به دیدگاه متفکران اسلام می‌پردازیم.

۱. دیدگاه متفکران پیش از اسلام

آنچه از افلاطون می‌دانیم این است که دمیورژ، موجودات این جهان را با الگوی «مُثل» می‌سازد.^۱ آنچه از ارسطو می‌فهمیم آن است که غایتمند بودن

۱. افلاطون، تیمائوس.

طبیعت، سبب پیدایش نظم و نظام موجود پدیده‌ها است. بدین‌سان که هر موجود بالفعلی، محصول یک موجود بالقوه است. از جهت دیگر همان موجود بالقوه محصول یک موجود بالفعل است. عین هسته خرما و درخت خرما. بنابراین جهان مادی همیشه در تجدد و این تجدد برای آن، بهترین است.^۱

نظم پدیده‌ها را ارسطو به خود طبیعت که کوشش ناخودآگاهانه‌ای به سوی غایت‌ها دارد نسبت می‌دهد؛ نه به تدبیر الاهی و نه به آگاهی موجودات طبیعی. زیرا خدای ارسطو با تدبیر جهان کاری ندارد. اگرچه اسکندر بر آن می‌کوشید که در حفظ انواع، عقیده به اراده خدا را به ارسطو نسبت بدهد. اسکندر برای نظر خود دو گواه دارد؛ یکی نسبت تجدد جهان به خدا در فقره‌ای از کون و فساد.^۲ و دیگری ستایش ارسطو از آنکساگوراس، به خاطر نسبت دادن نظم جهان به عقل.^۳ و نیز عباراتی از قبیل «خدا و طبیعت هرگز بیهوده عمل نمی‌کنند».^۴

اما مجموع آثار ارسطو، کمتر جایی دارای چنین اشاره‌هایی است. او برخلاف سقراط و افلاطون،^۵ مثبت خدا را در توجیه نظم جهان هرگز به‌کار نمی‌گیرد.

آشکارا ارسطو غایت‌گرایی طبیعت را در مقابل نقش و کار اندیشه می‌گذارد. بنابراین او بیهوده عمل نکردن طبیعت را یک جریان طبیعی می‌داند نه عقلانی.^۶

البته ارسطو در اظهارات خود، گاهی فرهنگ عمومی را رعایت می‌کند. شاید برخی دوگانگی‌ها در این‌گونه مباحث از این جهت باشد.^۷

۱. ارسطو، کون و فساد، ۳۳۶ ب ۳۱.

۲. همان.

۳. ارسطو، متافیزیک، آلفای بزرگ، ۹۸۴ ب ۱۵.

۴. ارسطو، درباره آسمان، ۲۷۱ آ ۳۳.

۵. اکسنوفون، خاطرات سقراطی، ۱، ۴، ۶ و غیره؛ افلاطون، تیمائوس، ۳۰C، ۴۴C.

۶. ارسطو، طبیعیات، ۱۹۹ ب ۲۶، و نیز ر.ک: راس، ارسطو، صص ۲۸۱-۲۸۳.

۷. راس، ارسطو، ص ۲۸۲.

اما در مکتب‌های بعد از ارسطو شاید رواقیان (حدود قرن سوم قبل از میلاد) نخستین گروهی باشند که نظم و زیبایی را به یک عقل درونی یعنی خدا نسبت داده‌اند. اگرچه اینان عقل و خدای فعال را نیز مانند ماده منفعل، مادی می‌دانند.

این اصل فعال (خدا = هُ لوگوس)، مفاهیم بذرگونه یا مبادی مولد (اسپرماتیکو) تمامی اشیا موجود را که صورت‌های فعال آن‌ها هستند در خود دارد. این صورت‌های فعال در پدیده‌های جزئی، ظهور می‌یابند.^۱

نیکوماخس گراسایی (اهل جرس در عربستان)، (زندگی حدود ۱۴۰ میلادی) مثل را که اعداداند، الگوی جهان دانسته، اما برخلاف افلاطون، جایگاه مثل را روح الاهی می‌داند. انتقال مثل به علم الاهی را در فلسفه نومیوس (اهل سوریه، زندگی نیمه دوم قرن میلادی) نیز می‌بینیم. او خدایان را سه مرحله‌ای می‌داند: خدای اول که اصل وجود و خیر است. خدای دوم که صانع است و عالم را از روی مثل می‌آفریند. و خود عالم خدای سوم به‌شمار می‌رود.^۲

خدای نخستین به‌طور مستقیم عمل نمی‌کند، بلکه به واسطه عقل عمل می‌کند. بین خدا و جهان، خدایان ستاره‌ای واسطه‌اند؛ «مثل» در علم خدا نمونه اشیا می‌باشند.^۳

آتیکوس (حدود ۱۷۶ م) مثل را اندیشه‌های خدا می‌خواند.^۴
فیلون اسکندرانی (مرگ حدود ۴۰ میلادی) عقل (لوگوس) را که نخستین آفریده خداوند بود، جایگاه مثل قرار داد و این مثل یک جهان مثالی بود.^۵
فلوطین نیز صادر اول را عقل (نوس) می‌داند. این نوس «مثل» همه انواع و

۱. سیرون، آکادمی قدیم، ۲، ۴۱، ۱۲۶. فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه، ج ۱۷، صص ۴۲۵-۴۲۶.
۲. رک: فیلون یهودی، مذهب افلاطونی متوسط و مذهب نوافلاطونی. و کلمنت اسکندرانی، جنگ، ۱، ۲۲، ۱۴۸ (آباءشناسی یونانی، ۸، ۸۹۵). و پروکلس، شرح بر تیمائوس و افلاطون، ۱، ۳۰۳، ۲۷ به بعد.

۳. آلبینوس، تعلیمات، صص ۱۶۴-۱۶۳.

۴. فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه، ج ۱، فصل ۲۳.

۵. فیلون، درباره خلقت عالم، ۴، ۱۷ به بعد.

افراد را در خود دارد.^۱

فلوطين معقولات عقل را با وی متحد می‌داند و به نوعی کثرت علمی را به وحدت باز می‌گرداند.^۲

او این تعقل را از نوع دیگر می‌داند که با عقل استدلالی متفاوت است. همچنین با ادراک حسی نیز قابل مقایسه نیست.^۳

ظاهراً از راه ترجمه‌ها، قسمتی از این مطالب به دست فیلسوفان ما رسیده باشد، نه جزئیات بیشتر، یا شرح و تفسیرهای عمیق‌تر. بنابراین ما نیز به همین اندازه از عقاید و آرای حکمای پیش از اسلام قناعت می‌کنیم. پیش از پرداختن به بحث از عقاید و آرای متفکران مسلمان، لازم است یک نکته بنیادی را در آرای پیشینیان، مطرح کنیم.

ارسطو استقلال طبیعت را در جریان حوادث و کون و فساد پدیده‌ها، جدی می‌گیرد. او در حد امکان بر آن می‌کوشد که عوامل غیرمادی را همه جا در کنار ماده قرار ندهد. در واقع تا ضرورتی در کار نباشد، آن عوامل را در جریان حوادث، شریک و همکار طبیعت نسازد.

لذا او عوامل غیرمادی را تنها در ایجاد حرکت لازم دانسته و طبیعت را با داشتن حرکت از هر چیز دیگر بی‌نیاز می‌داند. یعنی اگر برای ارسطو ثابت می‌شد که حرکت می‌تواند لازمه ماده باشد، دیگر برای او فرض و اثبات موجودات غیرمادی لازم نمی‌شد.

اما افلاطون و پیروانش، از جمله فلوطين، بر آنند که طرح و نقشه جهان هستی را نمی‌توان از خواص و لوازم ماده شمرد. بلکه باید، یک یا چند عامل غیرمادی، با علم و آگاهی از روی مدل‌ها و نمونه‌هایی که در عالم «مثل» وجود دارند، طرح موجودات جهان را ریخته و بیافریند.

گروه دوم در مورد چگونگی نظم این الگوها (مثل) چیزی نگفته‌اند. خواه

۱. فلوطين، نه‌گانه‌ها، ۵، ۷، ۱ به بعد.

۲. همان، ۵، ۳، ۱۱ و ۵.

۳. همان، ۵، ۴، ۲ و ۵، ۹، ۵. مقایسه کنید با اتولوجیا، می‌مردم.

مثل را به طور مستقل، در جهان عینی موجود بدانیم یا آن‌ها را در عقل و یا در علم خدا، جای دهیم، به هر حال باید بتوانیم نظم موجود در میان آن‌ها را تبیین کنیم. اما اینان در این باره چیزی نگفته‌اند. بنابراین اینان عملاً در تبیین نظم جهان چیزی نگفته‌اند. تنها کاری که کرده‌اند، آن است که جای پرسش از علت نظم را تغییر داده و از جهان مادی به عالم مثل منتقل کرده‌اند.

۲. دیدگاه متفکران مسلمان

متکلمان، مسئله نظام جهان هستی و پدیده‌ها را به صورت مستقل مورد بحث قرار نداده‌اند. اما با عنوان کردن «جواز»، امکان، فرض‌های دیگر را مورد توجه قرار داده‌اند. اینان برهان جواز را به دو گونه بیان کرده‌اند:

۱. تقدم موجودات خارجی به یکدیگر، با داشتن طبیعت یکسان، نیازمند عاملی است که این تقدم را ترجیح بخشد. عامل این ترجیح خداوند است.^۱

۲. اشیا می‌توانند و امکان داشت که صورت‌های گوناگون داشته باشند. تحقق صورت موجود، از میان آن همه امکان و احتمال، نیازمند عامل مرجح و تعیین‌کننده است. این تعیین‌بخش، همان خداوند می‌باشد.

این بیان را ابن رشد به *امام الحرمین جوینی* نسبت می‌دهد که در رساله *نظامیه* خود آن را بیان داشته است. این رساله که به تعبیر *ابن رشد* رساله معروف او است، اکنون در دست ما نیست، اما *ابن رشد* بیان *امام الحرمین* را از آن رساله چنین نقل می‌کند:

این استدلال (برهان جواز) بر دو مقدمه استوار است: یکی اینکه: جهان با همه موجوداتش امکان داشت برخلاف وضع موجود باشد، مثلاً از این بزرگ‌تر بوده، یا از این کوچک‌تر باشد، و یا اشکالی غیر از اشکال موجود داشته، یا اعداد و جهات حرکتی داشته باشد غیر از آنچه اکنون تحقق یافته است. مقدمه دوم اینکه این حالت‌ها و صورت‌های حادث، نیازمند عامل تعیین و

حدوث‌اند.^۱

البته ابن رشد این دو مقدمه را نقد کرده و محتوای آن‌ها را خطایی می‌داند نه برهانی.^۲ ابن رشد مقدمه اول را در مورد بعضی از اجزای عالم، آشکارا کاذب می‌داند. مانند اینکه جایز باشد که انسان به گونه‌ای غیر از اینکه هست وجود داشته باشد. در موارد دیگر نیز، امکان حالات دیگر، جای تردید است. مانند اینکه جایز باشد حرکت شرقی، غربی باشد و بالعکس. زیرا امکان دارد که هر شرایطی دلیل خاص خود را داشته باشد و به گونه‌ای دیگر امکان نداشته باشد. اما از آن دلایل خبر نداشته باشیم. مانند مصنوعات بشر که ممکن است افراد ناآگاه چنین فکر کنند که آن‌ها را به گونه‌ای دیگر نیز می‌توان ساخت. در صورتی که از نظر صنعتگر، آن چیز اگر به گونه‌ای دیگر ساخته شود، کارآیی نخواهد داشت.^۳

البته متکلمان با این مقدمات در حدود اثبات واجب‌الوجوداند، نه تبیین نظام موجودات. اما به‌طور ضمنی نظر خود را در این باره نیز بیان کرده‌اند که نظام موجود معلول اراده خداوند است. اینکه این نظام معلول خداوند است، مورد اتفاق اهل کلام و فیلسوفان مسلمان است؛ اما اینکه چرا خداوند چنین نظامی را انتخاب کرده است؟ از نظر آنان پاسخ‌های متفاوت دارد.

اشاعره می‌گویند که اراده خداوند بالاتر از همه چیز است. بنابراین نباید به دنبال چهارچوب‌های حسن و مصلحت بود.^۴ البته خداوند کارش را با حکمت و صواب انجام می‌دهد، اما رعایت مصلحت بر او لازم نیست.^۵ خداوند حکیم است، چون حکمت همان شناخت حقیقت موجودات است. البته گاهی حکمت به این معنا است که خداوند جهان را به بهترین و

۱. محمدبن احمد ابن رشد، *الكشف عن مناهج الادلة*، فصل اول.

۲. همان.

۳. همان.

۴. محمد غزالی، *الاقتصاد فی الاعتقاد*، ص ۱۹۷ به بعد و ۲۵۰ به بعد.

۵. فورک، *مقالات اشعری*، ص ۱۲۷. و فخرالدین محمد رازی، *المباحث المشرقیه*، ۵۲۰/۲.

استوارترین حالت بیافریند. گاهی حکمت به معنای مقدس بودن از انجام کارهای ناشایست است.^۱ این‌ها همه معنی حکمت نظری است. اما حکمت عملی بر اساس کسب منفعت و دفع ضرر است.^۲ و برای خداوند جلب منفعت یا دفع ضرر مطرح نیست.^۳

اما معتزله نظام عالم را بر اساس مصلحت توجیه می‌کنند.^۴ متکلمین شیعه نیز می‌توانند نظام عالم را با مصلحت توجیه کنند. زیرا اینان نیز رعایت مصلحت را بر خداوند لازم می‌دانند.^۵ اما فلاسفه که به حسن و قبح و مصلحت، تکیه نمی‌کنند، نظام عالم را با چه مبنایی توجیه می‌کنند؟

فلاسفه از این جهت که به هر حال به دنبال مبنا هستند، با معتزله هماهنگ‌اند، نه با اشاعره. اما با معتزله نیز این تفاوت را دارند که اگرچه نظام عالم را بر اساس صلاح و مصلحت می‌دانند، اما عده‌ای از آنان، تصریح دارند به اینکه نظام عالم نمی‌شود که صالح‌ترین نظام باشد. زیرا هر نظامی را در نظر بگیرید، از آن صالح‌تر قابل تصور است.^۶ در حالی که فلاسفه بر این باوراند که نظام جهان، بهترین نظام است. البته در آثار کندی و فارابی، «نظام احسن» مطرح نشده،^۷ ولی از ابن سینا به بعد بر آن تأکید شده است.

فلاسفه در مبنا و منشأ این نظام اختلاف دارند. ابن سینا «نظام احسن» را نتیجه علم الهی می‌داند.^۸ البته در شفا قید «به حسب الامکان» را آورده است.^۹

۱. فخرالدین محمد رازی، *لوامع البیات*، ص ۲۸۴ به بعد.

۲. فخرالدین محمد رازی، *المطالب العالیة*، ۲۷۹/۳ به بعد.

۳. عبدالکریم شهرستانی، *نهاية الاقدام*، ص ۳۹۷.

۴. محمد غزالی، *الاقتصاد*، ص ۲۰۵؛ طوسی، *قواعد العقائد*، ص ۴۵۲.

۵. مفید، *النکت الاعتقادیة*، ص ۲۷۷؛ حلی، *کشف المراد*، ص ۴۸۰.

۶. عبدالکریم شهرستانی، *نهاية الاقدام*، ص ۳۹۸.

۷. فارابی اصطلاح «نظام» را به کار برده است، اما بدون قید «احسن». بنگرید به: ابونصر فارابی،

فصوص الحکم، فص ۶۷.

۸. برای نمونه، ابن سینا، *اشارات*، نمط ۷، فصل ۲۲.

۹. ابن سینا، *شفا، الهیات*، ص ۴۵۰.

این قید، چنان‌که در فصل ششم خواهد آمد، در آثار *افلاطون* آمده است. به نظرم تأکید بر این قید در سازگاری باور به نظام احسن، با عقیده به وجود شر، اهمیت بسیار دارد.

ابن سینا، نظام جهان را به «علم الاهی» و به اصطلاح خودش به «عنایت»^۱ باز می‌گرداند. اما چنان‌که گفتیم، این بازگرداندن‌ها، مشکل را حل نمی‌کنند. بلکه تنها به جابه‌جایی آن قناعت می‌کنند.

برای اینکه در اینجا جای این پرسش هست که نظام علم الاهی از کجا سرچشمه می‌گیرد؟ متکلم اشعری کار را به خدا می‌رساند و تمام می‌کند و می‌گوید: در کارهای خدا جای چون و چرا نیست! معتزلی با مصلحت کار را تمام می‌کند؛ بدون آنکه درباره چگونگی و تبیین این مصلحت چیزی بگوید! مثلاً با چه دلیلی شرایط فعلی انسان را از جهت میانگین وزن، قد، هوش، توان و تعداد اندام‌ها به صلاح انسان می‌داند. مثلاً با کدام دلیل می‌توان ثابت کرد که اگر انسان سه دست و شش چشم و ده گوش داشت و قد و وزنش دوبرابر یا نصف اندازه فعلی بود، به مصلحت او نبود؟

اما *ابن سینا* کار را در علم الاهی تمام نمی‌کند. بلکه علم الاهی را با علیت، توجیه و تبیین می‌کند. از نظر *ابن سینا*، از آنجا که علم به علت، مستلزم علم به معلول است، علم خداوند به ذات خود، مستلزم علم او به معلول اول است. علم به معلول اول نیز مستلزم علم به معلول او است. علم به معلول او، مستلزم علم به معلول معلول او است. بدین‌سان همه هستی ازلاً و ابداً با نظام طولی و عرضی خود، در ازل معلوم حق می‌باشد.^۲

بنابراین علم واجب در حقیقت از حاکمیت «اصل علیت» و عوارض و لوازم آن برخاسته است. چنان‌که فعالیت ایجاد و واجب نیز از این اصل تبعیت می‌کند. مثلاً نخستین آفریده خدا جز «عقل» نمی‌تواند باشد.^۳

۱. *ابن سینا، اشارات*، نمط ۷، فصل ۲۲.

۲. همان، فصل ۱۵.

۳. همان، نمط ۶، فصل‌های ۱۴-۱۰.

بنابراین نسبت به نظام جهان نیز همانند پیدایش آن، اشاعره و معتزله هر دو اراده خداوند را مبنا قرار می‌دهند. اشاعره اراده خداوند را به‌طور کلی حاکم بر همه چیز در نظر می‌گیرند؛ اما معتزله آن را در چهارچوب حسن و قبح قرار می‌دهند. اگرچه این اراده آزاد است، اما بر اساس حسن و قبح جریان می‌یابد. *ابن سینا* با اصل قرارداد علیت، اراده را به گونه‌ای تأویل کرده و آن را با علم الهی «عنایت» یکی می‌داند.^۱

در همین فصل، در پایان بحث از دیدگاه متفکران پیش از اسلام، گفتیم: *ارسطو* طبیعت را در ایجاد نظم، مستقل می‌داند. اما *افلاطون* و پیروانش نظام را به آفریدگار جهان نسبت می‌دادند و الگوی آن را نیز جهان «مثل» می‌دانستند. خواه مثل، موجودات مستقل عینی باشند، یا در علم خداوند، جای داشته باشند.^۲

با توجه به این سابقه، می‌توان گفت: دیدگاه اشاعره، از این سابقه تأثیر نپذیرفته است. همچنین در دیدگاه معتزله نیز جای تأثیر سابقه، خالی است. اگر چه نقش ماهیات «ثابت» (ثبات ازل) در علم خدا را می‌توان از دیدگاه کسانی متأثر دانست که مثل موجود در علم الهی را الگوی نظام جهان می‌دانند.

اما دیدگاه *ابن سینا*، با دیدگاه پیشینیان هماهنگ است. این هماهنگی می‌تواند نتیجه اثرپذیری از آنان باشد. و نیز می‌تواند نتیجه دقت عقلی *ابن سینا* و قواعد عام مورد قبول او و پیشینیان باشد.

دیدگاه *ابن سینا* از آن جهت به *ارسطو* نزدیک است که از نظر وی نظام جهان هستی محصول و اثر یک جریان قانونی (علیت) است. جریانی که حتی ذات، صفات و افعال خداوند نیز، بر اساس همان جریان قانونی، تبیین می‌گردد. بنابراین *ابن سینا*، جریان قانونی علیت را یک جریان مستقل از تأثیر الهی می‌داند.

۱. ابن سینا، *نجات*، صص ۶۰۴-۶۰۰؛ ابن سینا، *اشعار*، نمط ۶، فصل‌های ۷-۹.

۲. همین نوشته، فصل چهارم، آخر شماره ۱.

اما از آن جهت که به هر حال «نظام» هستی را با علم‌الاهی تبیین می‌کند، شبیه افلاطونیان است. پنهان نماند که در تفسیر این‌سیا، طبیعت مادی در امکان پیدایش موجودات نقش جدی دارد. به گونه‌ای که پیدایش پدیده‌ها و نظام آن‌ها، همگی با معادلات تنظیم می‌گردد. یعنی ایجاد علت فاعلی، همیشه مسبوق به زمینه‌سازی علل مادی است.

سهروردی در حکمة‌الاشراق، ارجاع نظام عالم را به علم‌الاهی نپذیرفته، نظام جهان مادی را معلول نظام جهان مجردات می‌داند. او با اعتقاد به اینکه نظام جهان، نظام احسن و اتم است،^۱ آن را نتیجه و انعکاسی از نظام جهان مجردات می‌داند.^۲

چنان‌که در بحث از دیدگاه او درباره علم‌الاهی، گفتیم، سهروردی، دقیقاً فقط جای مسئله را عوض می‌کند، اما مشکل نظم و نظام همچنان حل نمی‌شود.^۳ زیرا سهروردی درباره منشأ نظم و نظام در جهان مجردات، هیچ‌گونه توجیه و توضیحی ندارد.

اما صدرای نیز نظام عالم را نظام احسن و اتم می‌داند و آن را اصل ثابت نزد همگان و مورد اتفاق فلاسفه و اهل کلام می‌نامد.^۴ او همه مراتب هستی را برترین و بهترین صورت قابل تصور و ممکن آفرینش می‌داند.^۵

صدرای منشأ این نظام را علم‌الاهی می‌داند.^۶ اما درباره منشأ این علم چیزی نمی‌گوید، جز همان که این‌سیا گفته است.^۷ اما او بعدها نظر خاص خود را بر مبنای بساطت واجب مطرح می‌کند که قابل فهم و توجیه نیست.^۸

۱. یحیی سهروردی، حکمة‌الاشراق، مجموعه مصنفات، ۱۳۷/۲.

۲. همان، صص ۱۵۳-۱۵۰.

۳. همین نوشته، کتاب سوم، فصل نهم، قسمت دوم، بند ۳.

۴. صدرای، اسفار، ج ۷، ص ۹۱.

۵. همان، ص ۱۰۸.

۶. همان، ص ۱۰۷.

۷. همان، ص ۱۷۸ به بعد.

۸. همان، ص ۲۶۴ به بعد.

پیروان صدرالمآلهین نیز، نظام جهان را نظام احسن می‌دانند. اما در منشأ این نظام، بیشتر از دیدگاه ابن‌سینا و یا صدر، پیروی می‌کنند. و نکته قابل توجه مخصوص به خودشان ندارند.

اینان تحلیل دقیق و عقلانی ابن‌سینا را در مورد منشأ علم ازلی خداوند، جدی نمی‌گیرند.^۱ و لذا چیزی درباره آن نگفته‌اند. اما به نظر من، یکی از مسائل بنیادی جهان‌بینی همین است که آیا علیت، منشأ علم خدا و نظم جهان است، یا اراده و خواست خداوند و یا هر دو؟



مرکز تحقیقات فقه و فلسفه اسلامی

۱. همان، صص ۹۱ و ۱۰۷. و هادی سبزواری، شرح منظومه حکمت، مقصد ۳، فریده ۳؛ سید محمد حسین طباطبایی، نهاية الحکمة، مرحله ۱۲، فصل‌های ۱۱ و ۱۷.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

فصل پنجم

ارتباط اراده واجب با علیت

اراده، در موجود عاقل، معنای روشنی دارد. گاه آن را در برابر کراهت به کار می‌برند. در این گونه کاربرد، معنی آن دوست داشتن و علاقه‌مند بودن است. چنان‌که کراهت به معنای بی‌میلی و بی‌زاری است. گاه اراده را به عنوان صفت فاعل عنوان می‌کنند. «فاعل بالأرادة» در برابر «فاعل بالطبع» از طرفی و «فاعل بالجبر» از طرف دیگر، قرار می‌گیرد. اراده به عنوان صفت فاعل را به معانی گوناگون در نظر گرفته‌اند.

اشاعره آن را چنین معنا کرده‌اند: اراده فاعل، آن چیزی است که یکی از دو طرف ممکن را برای انجام دادن در زمان خاص و به گونه‌ای مخصوص، برمی‌گزیند.^۱ صفت اراده در خداوند قدیم و ازلی بوده و زاید بر ذات خداوند^۲ و چیزی است غیر از علم و قدرت.^۳

بنابراین می‌توان گفت: ترجیح و گزینش، خاصیت اراده است و به انگیزه و غرض دیگری در این ترجیح و گزینش نیازی نمی‌باشد. بنابراین، خداوند با اراده قدیمش، اصل وجود و مشخصات دیگر هر موجودی را برمی‌گزیند. همه حوادث جهان، جز اراده و قدرت خدا، به هیچ چیز دیگری وابسته نیستند. لذا

۱. سعدالدین تفتازانی، شرح المقاصد، ج ۱، ص ۲۳۶.

۲. فخرالدین محمد رازی، البراهین، ج ۱، ص ۱۳۱ به بعد؛ شهرستانی، ملل و نحل، ص ۱۲۲.

۳. همان، ص ۱۲۳؛ طوسی، نقد المعصل، ص ۲۸۱ به بعد.

خداوند در آفرینش موجودات و ایجاد کل جهان، کاملاً مختار و آزاد است. خداوند با هیچ حدی محدود نبوده و تابع هیچ ضرورتی نمی‌باشد. جهان از اراده او پدید می‌آید نه ذات یا علم او.^۱

اما معتزله در معنای اراده اتفاق نظر ندارند. بعضی آن را حادث دانسته‌اند، اما بی‌نیاز از محل می‌دانند. عده‌ای اراده را به علم باز می‌گردانند (علم به مصلحت).^۲ اما به هر حال همگی آنان خداوند را فاعل ارادی می‌دانند که همه کارهای جهان با اراده او انجام می‌پذیرد.

متکلمان شیعه نیز اگرچه در تعریف اراده وحدت نظر ندارند، اما در اینکه پیدایش جهان و همه حوادث آن با اراده خداوند است، متفق‌اند.^۳ اما اراده از نظر فلاسفه مسلمان.

کنندی درباره اراده خداوند، دیدگاهش شبیه معتزله است. او هم عوامل و اسباب عادی را مؤثر می‌داند، هم خداوند را مؤثر و آفریدگار حقیقی همه سبب‌ها و مسبب‌ها می‌داند.^۴

فارابی اراده خداوند را با «علم او به تناسب معلول‌هایش با ذات او» تفسیر می‌کند. او اراده خداوند را عین «علم» و «رضای» او می‌داند.^۵

ابن سینا نیز اراده را به همین معنا تفسیر می‌کند و آن را در مورد واجب، چیزی جز علم و عنایت واجب نمی‌داند.^۶ حتی در آخرین و منسجم‌ترین اثر خود، اشارات و تنبیها، فعل واجب را از آن برتر می‌داند که «ارادی» باشد.^۷

۱. محمد غزالی، الاقتصاد، ص ۱۹۷.

۲. قاضی عبدالجبار بغدادی، المغنی، جزء ششم، صص ۳-۴. و سعدالدین تفتازانی، شرح المقاصد، ج ۱، ص ۲۳۶.

۳. مفید، اوایل المقالات، ص ۱۲؛ طوسی، تجرید، مقصد ۳ فصل ۲؛ نوبختی، انوارالملکوت، ص ۱۳۷؛ و حلی، مناهج الیقین، ص ۹۱.

۴. رسائل کنندی، صص ۱۶۶، ۱۸۴، ۲۳۴ و ۲۴۴ و موارد دیگر.

۵. ابونصر فارابی، تعلیقات، بند ۱.

۶. ابن سینا، تعلیقات، صص ۱۶ و ۱۸ و ۵۱ به بعد؛ نجات الهیات، مقاله ۲، فصل ۲۰؛ و شفا الهیات.

۷. ابن سینا، اشارات، نمط ۶، فصل ۷. و نمط ۷، فصل ۲۲.

این نظریه را که به نام *ابن سینا* معروف شده است، *فارابی* طرح کرده و *ابن سینا* و حکمای بعدی نیز چیزی بر آن نیفزوده‌اند. اگرچه در توضیح و اثبات آن بیانات و توجیه‌های گوناگون آورده‌اند. اما به هر حال همه آن‌ها همان دیدگاه *فارابی* را پذیرفته‌اند.^۱ تنها طباطبایی به اینکه اراده عین علم باشد، اعتراض کرده است. او اراده را مانند بیشتر معتزله و برابر با دیدگاه بعضی از متکلمان شیعه مانند مفید و شیخ طوسی،^۲ از صفات فعلی خدا دانسته و آن را غیر از علم می‌داند.^۳ البته از قدما نیز *ابوالبرکات* علم و اراده را دو صفت جداگانه دانسته و جهان را از اراده خدا صادر می‌داند.^۴

ابن سینا در ارتباط انسان با تبیین مسائل پیچیده و دشوار نکته‌ای دارد و آن اینکه:

کمالات انسان در زمینه دانش و معرفت، محدود و ناچیز است. دانایانی که دانش فراگیر داشته باشند، اندک‌اند؛ بلکه همه آنان دارای نقصی‌اند. این چیزی است که هر کس عملاً در خود مشاهده می‌کند. همین ناچیزی ادراک و دانش انسان را ترساننده، عده‌ای را از کسب معرفت ناامید می‌سازد. آنان دانش‌جویی را رها کرده، به کسب مال و مقام رو می‌آورند. یا آنکه گرفتار اوهام گمراه کننده می‌شوند. سپس برای گرفتار توهم شدن، معتزله را مثال می‌زنند و می‌گویند:

معتزله چنان می‌پندارند که جسم نبودن خدا را ثابت کرده‌اند، در حالی که تنها بر اساس توهم به چنین پنداری رسیده‌اند؛ سپس چون به شرح احوال و اوصاف او رسیده‌اند، دچار انسان‌انگاری خدا شده‌اند؛ چنان

۱. ر.ک: سهروردی حکمة الاشراق، مجموعه مصنفات، تلویحات، ۵۲/۱ و ۷۲ و ۲۶۶/۲ و ۱۳۴. سهروردی آفرینش را حاصل «جوده» می‌داند. او اراده و ارتباط اراده و علم را مطرح نمی‌کند. اما اینکه در نهایت به همان دیدگاه ابن سینا برمی‌گردد یا نه؟ باید تأمل کرد. چون او در جایی به ارجاع اراده به علم تصریح ندارد، اما به نفسی اراده متجدد تصریح دارد. مصنفات، ۵۲/۱.

۲. مفید، اوایل المقالات، ص ۱۲؛ طوسی، تمهید الأصول، ص ۵۷.

۳. سیدمحمدحسین طباطبایی، نهاية الحکمة، مرحله ۱۲ فصل ۱۳.

۴. ابوالبرکات بغدادی، المعبر، الهیات، ص ۱۰۵ به بعد.

پنداشته‌اند که اگر خدا از اوصاف و احوال انسانی به دور باشد، ناقص خواهد بود. و ندانسته‌اند که این احوال و اوصاف که مال ما است، همگی نتیجه و نشان نقصان‌اند.

ابن سینا، اساس خطای معتزله را در آن می‌داند که از اوصاف مجردات خبر ندارند! و اوصاف آن‌ها را بر مبنای اوصاف محسوسات و با مقایسه به آن‌ها تعیین می‌کنند.^۱

آیا این مشکل که مشکل بسیار جدی است، فقط مشکل معتزله است؟ آیا فلاسفه و اشاعره این مشکل را ندارند؟ بدون تردید چنین مشکلی دامن‌گیر همه کسانی است که به بحث از جهان مجردات و خداوند می‌پردازند. در اینجا ما دو مسئله متفاوت داریم:

یکی اینکه بر اساس توهم، اوصاف محسوسات، از جمله انسان را به خدا نسبت ندهیم. همان چیزی که *ابن سینا* آن را بر معتزله خرده گرفته است. دیگر اینکه برای فهم مجردات و داوری درباره آن‌ها، برخلاف تعرض *ابن سینا* به معتزله، هیچ راهی نداریم، جز اینکه شاهد را دلیل غایب دانسته و از محسوس به معقول پی ببریم. شاید کسانی مدعی شوند که انسان می‌تواند پیش از هر چیز، از وجود و اوصاف خداوند، آگاه شود. سپس جهان را با خدا بشناسد، نه خدا را با جهان!

اما چنین ادعایی در حوزه عقل و اندیشه عملی نیست. حتی ادعای *ابن سینا* مبنی بر اینکه به چنین کاری دست زده، با ملاحظه عملکرد او در اثبات واجب،^۲ درست به نظر نمی‌رسد و تنها یک ادعا است. *ابن عربی*، چنین ادعایی را حتی در حوزه کشف نادرست می‌داند.^۳

اکنون ماییم و مسئله اراده خداوند در ارتباط با علیت. ظاهراً *ابن سینا* می‌کوشد تا علیت را اساس تبیین رابطه خدا و جهان قرار دهد. اما اهل کلام تلاش می‌کنند تا اراده خداوند را اساس این رابطه بشمارند. *ابن سینا* با ارجاع

۱. *ابن سینا، تعلیقات*، ص ۵۲.

۲. *ابن سینا، اشارات*، نمط ۴، فصل ۲۹.

۳. *ابن عربی، فصوص الحکم*، فص ابراهیمی (۵).

اراده خدا به علم او، عملاً اراده را به عنوان یک عنصر مؤثر، حذف می‌کند. اما اگر بگویند که علم جانشین اراده می‌شود، باید توجه داشته باشند که علم خدا نیز به وسیله «علیت» رقم می‌خورد. یعنی به عنوان جانشین اراده، نقشی در برابر علیت و قوانین و جریان آن بر عهده ندارد.

ابن سینا نخست این نکته را مطرح می‌کند که علم خدا باید «فعلی» باشد. او در تعریف علم فعلی می‌گوید:

در علم فعلی، نخست صورت اشیا در عقل پدید می‌آید، سپس در خارج از ذهن، ایجاد می‌گردد. بنابراین موجودات جهان برابر با این علم پدید می‌آیند. یعنی جریان هستی از این علم تبعیت می‌کند، نه اینکه علم خدا تابع جریان هستی باشد.^۱

طبعاً وقتی که اراده واجب را عین این علم بدانیم، به سادگی می‌توان گفت که جریان هستی بر پایه اراده خداوند است. ابن سینا و پیروانش نیز چنین گفته‌اند. اما مطلب در همین جا پایان نمی‌پذیرد که ابن سینا و پیروانش، آن را در همین جا ختم کرده‌اند. زیرا ما باید منشأ این علم فعلی را مشخص و تبیین کنیم.

ابن سینا در فصل بعدی ظاهراً به این پرسش پاسخ داده و علم خدا را «ذاتی» می‌داند. او علم ذاتی را چنین تعریف می‌کند: علوم و ادراکاتی که ذهن عالم، آن‌ها را از عامل عقلانی دیگر نگرفته باشد، بلکه آن‌ها را در خودش داشته باشد. برخلاف علوم و ادراک «غیری» که قوه ادراکی عالم، آن‌ها را از عامل دیگر می‌گیرد.^۲

منظور ابن سینا از این ذاتی و غیری آن است که افاضه علم از ناحیه دیگران نباشد، بلکه عیناً مانند وجود واجب مال خود واجب باشد.

اما این ذاتی بودن، مشکل منشأ علم را حل نمی‌کند. بلکه تنها این مشکل را حل می‌کند که علوم غیری تا بی‌نهایت ادامه نیابند، بلکه سرانجام به یک علم ذاتی پایان پذیرند. اما هنوز این پرسش مطرح است که این علم ذاتی از کجا

۱. ابن سینا، اشعارات، نمط ۷، فصل ۱۳.

۲. همان، فصل ۱۴.

سامان و بر چه مبنا تحقق یافته است. مثلاً علم خدا به اینکه ارسطو شاگرد افلاطون خواهد بود، اگرچه ذاتی است، اما اجزای آن، (ارسطو، افلاطون، شاگرد) از کجا پدید آمده‌اند؟

ابن سینا از پیدایش و نظام علم الهی (عنایت) تحلیلی دارد که دقیقاً پاسخ این پرسش است. او می‌گوید:

واجب‌الوجود، ذات خود را تعقل می‌کند. چون ذات او علت جهان است، از راه تعقل ذاتش، معلولات خود را نیز تعقل می‌کند. بنابراین او همه کائنات را از ازل تا ابد، بر اساس علیت، در نظام طولی و عرضی از بالا به پایین درک می‌کند.^۱

او در فصل دیگر، علم واجب را به جزئیات، به صورت کلی دانسته و آن را بر اساس «علیت» و علم مبتنی بر علیت، توجیه می‌کند.^۲

اکنون با توجه به مطالب مذکور در منشأ علم واجب، می‌توان به این نتیجه رسید که منشأ علم واجب جریان ضروری، علیت است. یعنی «علیت» به عنوان یک قانون بر حوزه الوهیت نیز حکومت دارد. بنابراین، جریان هستی را علیت نظام می‌بخشد و خداوند نیز یکی از عوامل این علیت فراگیر است.

بنابراین واجب‌الوجود، حاکم مطلق جهان هستی نبوده و خود از قانون علیت و ضرورت‌های آن تبعیت می‌کند. به نظرم اساسی‌ترین مبنای مورد اختلاف، همین مطلق بودن یا نبودن قدرت و اراده خداوند است. بر این مبنا، اشاعره خداوند را بالاتر از هر چهار چوب هستی‌شناختی و ارزشی قرار می‌دهند، در صورتی که معتزله او را در چهارچوب ارزشی قرار داده و فلاسفه نیز برای او چهارچوب علیت را در نظر می‌گیرند.

پیش از بررسی این چهارچوب‌ها، این نکته را یادآور می‌شویم که تحلیل ابن سینا از علم الهی، بر اساس منشأ بودن علیت نسبت به علم با دو اشکال اساسی مواجه است:

یکی اینکه؛ علم واجب بر اساس تبیین و تحلیل خود ابن سینا، برخلاف

۱. همان، فصل ۱۵.

۲. همان، فصل ۱۸.

ادعای وی، فعلی نیست، بلکه انفعالی است. انفعال، از جریان هستی بر اساس علیت. مانند علم منجم نسبت به کسوف معین که بعداً اتفاق خواهد افتاد. پیدا است که علم منجم، فعلی نیست. یعنی این علم آن کسوف را ایجاد نمی‌کند. کسوف بر اساس جریان حوادث، برابر با قوانین علیت، پیش می‌آید. دانش و آگاهی منجم نیز به استناد همین جریان حوادث بر اساس علل و اسباب است. دیگر اینکه؛ این علم کاملاً ذاتی نیست، یعنی به‌طور مستقیم و مستقل از ذات به دست نمی‌آید، بلکه محصول علیت است. به گونه‌ای که اگر ذات واجب، به عنوان علت، منظور نشود، این علم، تحقق نمی‌یابد. (فتأمل!)

اما عواملی که برای قدرت و اراده خداوند، حلاً و مرز ایجاد می‌کنند، در کلام و فلسفه ما عبارتند از:

الف. حُسن و مصلحت

ب. علیت، شامل: اصل سنخیت، الواحد، ضرورت، امکان ذاتی و استعدادی. تفاوت این دو عامل در آن است که در «عامل الف»، اختیار و اراده فاعل محور و اساس کار است. برای اینکه اگر اراده و اختیار در کار نباشد، انتخاب احسن و اصلح، امکان نخواهد داشت.

اما اگر عامل علیت را در نظر بگیریم، با ضرورت غیرقابل تغییر روبه‌رو خواهیم شد. دیگر اراده و انتخاب احسن و اصلح در کار نبوده و امکان هم نخواهد داشت. مثلاً در این جریان که آتش می‌سوزاند، یا جسم سقوط می‌کند، یا ماه در مدار خود به دور زمین می‌چرخد، هیچ‌گونه ارزشی نمی‌تواند مطرح شود. با این حساب اگر از واجب‌الوجود، عقل اول صادر می‌شود، جریان کار، به اقتضای علیت، به گونه‌ای است که جز این امکان ندارد. یعنی ضرورتاً باید چنین باشد و بس! دیگر انتخاب اصلح چه معنا دارد؟ همین‌طور است در پیدایش جوجه‌ای از تخم مرغ با فراهم آمدن همه شرایط لازم و یا پیدا نشدن آن، در صورت فراهم نیامدن شرایط لازم. دیگر چه جای انتخاب احسن و اصلح.

نکته دیگر اینکه، همین ابن‌سینا و فلاسفه مشاء که می‌گویند: ما با

موضوعات اعتباری از قبیل حسن و قبح و مفسده و مصلحت به تبیین جهان نمی‌پردازیم؛ پس چگونه از نظام احسن سخن گفته و علم الاهی را الزاماً شامل حسن نظام می‌دانند و غیر آن را با «حکمت» خداوند سازگار نمی‌دانند؟ بحث شرّ نیز مشمول همین اشکال است که بر اساس کدام اصل و قاعده علیت، باید کثیرالشرّ یا چیزی که خیر و شرش برابر است، از خدا صادر نگردد. مطابق کدام قانون علیت، موجود کثیرالخیر بر اساس «جود» و خیر و امثال آن‌ها صدورش واجب گردد؟ اصولاً واجب بر خدا، یعنی چه؟

همین‌طور، در بحث از مسئله «عمومیت اراده واجب»، تخصیص این عمومیت با مبنای حسن و قبح چه معنا دارد؟ یا اینکه بحث از غرض خداوند چه معنا دارد؟ فلاسفه ما با نفی غرض به خاطر پاسداری از کمال واجب، فعل او را «جود» می‌نامند.^۱ «جود» در نظام علیت، چه معنا دارد؟ آیا جود، خودش از مقوله حسن و قبح و اعتباریات نیست؟ چگونه می‌توان جریان ضروری علیت را با «جود» پیوند داد؟ آیا آتشی که چیزی را گرم می‌کند، یک کار اخلاقی «جود» انجام می‌دهد؟ آیا اگر خدا این «جود» را نداشته باشد، در شأن او نخواهد بود؟ در شأن او بودن، ارزش نیست؟

بدیهی است که در اینجا نخست باید تکلیف بنیادی‌ترین مسئله را که می‌تواند در تبیین مسائل بعدی مؤثر باشد، تعیین کرد. از قدیم گفته‌اند: فلسفه دانش علل نخستین است. این گفته هرگز به این معنا نیست که فلسفه با علوم جزئی سروکار ندارد، بلکه منظور آن است که علوم جزئی در محدوده خاص خود به تحقیق می‌پردازند، اما فلسفه به حل بنیادی‌ترین مسائل می‌پردازد که حل آن‌ها به حل مشکلات بنیادی علوم دیگر یاری می‌رساند. اینکه علوم دیگر در اثبات موضوع خود به فلسفه نیازمندند، درست نیست. بلکه علوم دیگر در تبیین موضوع خود به فلسفه نیازمندند.^۲

۱. ابن سینا، اشارات، نمط ۶ فصل‌های ۹-۱. یحیی سهروردی، حکمة الاشراق، مجموعه مصنفات، ۲.

۲. این موضوع را در تعریف تحلیلی - انتقادی فلسفه توضیح داده‌ام که در کتاب اول تاریخ تحلیلی فلسفه منتشر خواهد شد.

اکنون ما به عنوان یک فیلسوف باید درباره مسائل یاد شده، به حل مسئله بنیادی آنها، پرداخته و پاسخ آنها را از پاسخ آن مسئله بنیادی استخراج کنیم. مسئله بنیادی ما همین است که تکلیف «اراده الاهی» را با «علیت» روشن کنیم. یعنی تقدم و حاکمیت یکی از آن دو را نسبت به دیگری مشخص کنیم. در تاریخ تفکر اسلامی، موضع اشاعره از همان آغاز در این باره روشن است.^۱ اشاعره اصالت و تقدم و حاکمیت را به اراده خداوند می دهند. بنابراین برای آنان، حسن و قبح، جود، غرض، مصلحت، خیر و شر هیچ کدام در ارتباط با اراده الاهی، نقشی ندارند.

اما معتزله و شیعه مفاهیم فوق را در برابر اراده الاهی قرار داده و اراده الاهی را به رعایت آنها ملزم می کنند. اما فلاسفه که بنا بر تعریف فلسفه باید آزاد بیندیشند و جز به مبانی هستی شناختی استناد نکنند، طبعاً باید علیت را مبنای بنیادی قرار داده و جز جریان ضروری آن به چیز دیگری نیندیشند. اما عملاً چنین نکرده اند و به گونه ای دچار تشویش و آشفتگی شده اند. مواردی از این آشفتگی ها عبارتند از:

الف. مسئله غرض در آفرینش. در اینجا باید به این پرسش پاسخ دهیم: پیدایش و نظام و ضرورت جریان هستی از کجا سرچشمه دارد؟ پاسخ ابن سینا و فلاسفه بعدی پیرو او^۲ آن است که منشأ همه این ها، علم و عنایت خداوند است. حال باید دید که این علم با همه محتوایش (اصل پیدایش، نظام هستی و ضرورت جهان هستی) از اراده خداوند سرچشمه می گیرد یا از علیت؟ یعنی ما این را می پذیریم که «موجود وفق معلوم» است. و هر چه جریان می یابد، چنان است که در علم الاهی رقم خورده است. اما آیا این علم و عنایت با اراده خدا رقم خورده است، یا با علیت؟ تکلیف این مسئله باید روشن شود.

۱. فعلاً کاری به صحت و بطلان دیدگاه نداریم.

۲. جز سهروردی که علم و عنایت را برداشته و به جای آن (جز در نظم و نظام جهان مادی که آنرا به جهان مجردات وابسته کرده است)، چیزی نگذاشته و کار خود را آشفته تر کرده است.

برای روشن تر شدن بحث، مثالی می‌آورم. از خداوند، تنها یک عقل صادر می‌شود (عقل اول). از آن عقل، یک عقل (عقل دوم) و یک فلک (فلک اطلس). در اینجا، ما با پیدایش دو عقل و یک فلک مواجهیم که نخست عقل اول، سپس عقل دوم و فلک اول پیدا شده‌اند. در اینجا سه چیز مطرح است: یکی اصل پیدایش این‌ها؛ دوم نظم و نظام عقل و فلک نسبت به هم و نیز در هویت خودشان؛ و سوم ضرورت حاکم بر این جریان که باید چنین می‌بود و جز این امکان نداشت.

اگر از *ابن سینا* پرسیم که چرا و از کجا چنین شده است؟ خواهد گفت: موجود و جریان وجود برابر با علم الاهی است. یعنی منشأ این‌ها علم و عنایت خداوند است. *ابن سینا* تا اینجا آمده است، اما بحث را نباید همین جا رها کرد. او خود چنین رها کردن را نمی‌پذیرد؛ مثلاً وقتی که متکلمان حدوث جهان را با اراده الاهی توجیه می‌کنند، او می‌گوید:

شما جای مشکل را عوض کردید نه اینکه مشکل را حل کرده باشید. برای اینکه تعلق خود اراده به حدوث جهان، نیازمند تبیین و توجیه است. عیناً مانند خود حدوث جهان که نیازمند توجیه بود.^۱

ابن سینا که همه چیز را با علم الاهی توجیه می‌کند، نمی‌تواند خود علم را توجیه نکرده رها کند و رها هم نکرده است. برای اینکه او تبیین علم و عنایت را بر مبنای علیت استوار می‌سازد. خدا علت است و علم به علت مستلزم علم به معلول است. چون خدا به خودش علم دارد، پس به جهان علم دارد.^۲

بنابراین، این جریان که از خدا یک عقل و از آن عقل یک عقل و یک فلک، صادر شده است، تنها بر اساس علیت بوده است. و اینکه خداوند پیش از وقوع جریان، آن را دانسته، به خاطر همین علیت است.

بنابراین، اصالت، تقدم و حاکمیت به علیت تعلق دارد، نه اراده خداوند. تا اینجا درست است و *ابن سینا* و پیروانش نیز همین را قبول دارند. اما این‌ها در عین حال موضع اهل کلام را نیز رها نمی‌کنند و آشفتگی از اینجا آغاز می‌شود.

۱. *ابن سینا، اشارات،* نمط ۵، فصل ۱۲.

۲. همان، فصل ۱۵.

یعنی آنان باز هم می‌خواهند اراده الاهی را مطرح کنند. مسائلی از قبیل: جود و بخشش بودن آفرینش؛^۱ خدا قصد و غرضی ندارد؛^۲ باید نظام عالم بهترین نظام باشد؛^۳ آفرینش بر اساس خیر و صواب است؛^۴ آفرینش موجودی که شر محض، کثیرالشر و مساوی در خیر و شر باشد، با حکمت خداوند سازگار نیست و باید آفریده نشود؛^۵ نیافریدن موجود کثیرالخیر با جود خداوند سازگار نیست و باید آفریده شود؛^۶ شر مرضی بالعرض است.^۷ عالی طالب سافل نیست؛^۸ عالی برای سافل کار نمی‌کند؛^۹ چرا خداوند بنده‌گانش را عذاب می‌کند؟^{۱۰} وقتی می‌توانند طرح شوند که ما اراده و انتخاب خدا را بپذیریم. و اگر اراده و انتخابی در کار باشد، حتماً حسن و قبح و مصلحت در کار خواهد بود.

خود ابن سینا در مورد ظلم و عدل خداوند، در ارتباط با عذاب اخروی به این نکته توجه کرده و می‌گوید:

بحث‌های مربوط به عدل و ظلم خداوند، از مقدمات مشهوری به دست آمده‌اند که برای دست یافتن به برخی مصالح منظور شده‌اند. وگرنه چنین ضرورت‌هایی (که این طور باید بکند و آن طور باید نکند) برای خدا وجود ندارد. سپس می‌گوید که اگر به دنبال حقیقت هستی، باید از مقدمات ضروری بهره‌گیری، نه از مقدمات و مبانی مشهوری.^{۱۱}

۱. ابن سینا، اشارات، نمط ۶ فصل‌های ۹-۱.

۲. همان.

۳. همان، نمط ۷، فصل ۲۲.

۴. همان.

۵. همان، فصل ۲۳.

۶. همان، فصل ۲۶.

۷. همان، فصل ۲۳.

۸. همان، نمط ۶، فصل ۶.

۹. همان.

۱۰. همان، نمط ۷، فصل ۲۷.

۱۱. همان.

با این وصف خود *ابن سینا* این نکته را بارها مراعات نکرده است. به خصوص در مسائلی که با عقاید دینی در ارتباطند. مانند اوصاف خدا و افعال خدا، معاد، نبوت و سیاست. (فتاوی!)

یکی از مسائل پیچیده و دشوار رابطه اراده خدا و علیت، جایگاه آن دو، در حوادث جاری و روزمره است. مثلاً: خورشید نور می‌دهد. از ابر باران می‌ریزد. تخم مرغ جوجه می‌شود. آتش آب را گرم می‌کند. انسانی متولد می‌شود؛ دیگری می‌میرد. یکی به قدرت می‌رسد. دیگری ثروتی به دست می‌آورد. آن یکی باسواد می‌شود. آن دیگری عبادت می‌کند. دیگری به ستم و گناه می‌پردازد. و...

در این تغییرات، جریان علیت چه نقشی دارد و اراده خدا چه قدر اثر دارد؟ دیدگاه اهل کلام روشن است. *ابن سینا* و فلاسفه بعدی، توضیح کافی ندارند. اما به هر حال می‌خواهند، از فیلسوفی و دین‌داری، هر دو فاصله بگیرند. این کافی نیست و درست هم نیست که مسئله را با ابهام رها کنیم. اگرچه به طور کلی چنان‌که گفتیم علیت را در این موارد بر اراده خدا مقدم می‌دارند. تا تخم مرغی نباشد، آفرینش جوجه انجام نمی‌پذیرد و نخواهد پذیرفت.

اگر خدا جوجه‌ای بیافریند، وقتی می‌آفریند که تخم مرغی، حدود سه هفته در زیر بال مرغ یا در شرایط مناسب دیگر قرار گیرد. این آفرینش باز هم به وسیله عقل فعال خواهد بود، نه خود خدا به طور مستقیم!

فصل ششم

مسئله شر

برای کسانی که جریان هستی را در تدبیر یک موجود آگاه نمی‌دانند، وجود آفات و بلایای طبیعی و تجاوز و ستم انسانی، یک جریان عادی است. هستی چنین است و چنین بوده و خواهد بود. نیز برای کسانی که در تدبیر جهان، دخالت عوامل غیبی را می‌پذیرند، اما این عوامل را دو دسته جداگانه (عوامل خیر، عوامل شر) می‌پندارند؛ یک دسته سودمند و خیرخواه و دسته دیگر زیانبار و بدخواه‌اند. برای اینان نیز وجود شر و بلا یا کاملاً طبیعی است.

مشکل آنجا است که جهان را در اختیار یک عامل غیبی آگاه، توانمند و خیرخواه بدانیم و عملاً با شر و نقصان هم روبه‌رو گردیم! چنین چیزی آن قدر غیرمنطقی است که عده‌ای از متفکران، وجود شر را نه تنها قرینه‌ای علیه وجود خداوند می‌دانند، بلکه آن را منطقاً با اعتقاد به خدا ناسازگار می‌دانند.^۱ این مسئله از دوران باستان مطرح بوده و مسلمانان نیز در فلسفه، بسیار جدی به آن پرداخته‌اند. اکنون نخست به سابقه بحث پرداخته، سپس دیدگاه متفکران مسلمان را بررسی می‌کنیم.

۱. ر.ک: مایکل پترسون و چند نفر دیگر، عقل و اعتقاد دینی، فصل ۶.

۱. مسئله شر از آغاز تا ظهور متفکران مسلمان

افلاطون بر آن بود که دمیورژ «در حد امکان» به نظم جهان می‌پردازد. در برابر دمیورژ، ماده را داریم که امکاناتش محدود است. دمیورژ در حد امکان می‌کوشد تا هر چیز به بهترین وجه ساخته و پرداخته شود.^۱

روایان معتقد بودند که نقص در اجزای جهان، در ملاحظه کل هستی، خیر است. یعنی نقص اجزا در حقیقت سبب کمال کل است. در واقع شر وجود ندارد. هر چه هست، خوبی است، اما خوبی‌ها بدون بدی‌ها نمی‌توانند وجود داشته باشند.^۲ هر آنچه به نظر ما بد است، از منظر دیگر خوب است. شر در افعال بشر به نیت مربوط است و گرنه خود فعل، شر نیست. در قلمرو اخلاقی نیز همانند قلمرو فیزیکی، اضداد مستلزم یکدیگرند. خروسیوس می‌گوید:

استعداد برای فضیلت در واقع مستلزم استعداد برای رذیلت است. و نیز شر در جهان، خیر را برجسته‌تر می‌سازد.^۳

پلوتارک (متولد ۴۵ م) که در تنزیه خدا می‌کوشید، شر را به نفس جهان که علت شر و نقص است نسبت داده و خدا را «خیر محض» دانست. «اوزیریس» نماینده و بیانگر اصل خیر و «تروفون» نماینده و بیانگر اصل شر و «ایزیس» نماینده ماده خنثی، ولی متعایل و عاشق خیر است.^۴

در اینجا برتری عقل بر نفس و نفس بر ماده مطرح شده است. زیرا نفس در عین اینکه منشأ شر است، عاری از عقل نمی‌باشد.

پروکلوس (ابرقلس، مرگ ۴۸۵ م) شر را عبارت از نقص می‌داند که این نقص از لوازم درجات پایین وجود است.^۵

۱. افلاطون، تیمائوس، ۲۸، ج ۲-۳ و ۲۹، هـ ۳-۳۰ الف ۶ و ۳۰ الف ۳-۴، ب ۱-ج ۱، و ۳۱ الف ۲-ب ۳ و ۳۹ هـ ۳-۴۰ الف ۲.

۲. فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه، ج ۱، فصل ۳۶.

۳. پلوتارک، درباره یادداشت‌های عمومی علیه رواقیان، ۱۰۶۵ د. مارکوس اورلیوس، به خویشتن دفتر ششم، ۴۲.

۴. پلوتارک، درباره ایزیس و اوزیریس، ۲۶.

۵. پروکلوس، درباره الهیات افلاطونی، ۱، ۱۷ و شرح بر جمهوری افلاطون، کتاب اول، ۳۷، ۳۷ به بعد. فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه، ج ۱، فصل ۴۶.

از دیدگاه *فلوطين* و نوافلاطونیان نیز جهان مجردات «وجود و برتر از وجود» اند. بدی در این مرحله امکان ندارد. بلکه شر و بدی به جهان محسوس تعلق دارد که سایه وجود است و فاصله‌اش با وجود بیش از فاصله سایه با موجود و غرق در فقر است. بدی جسم و روح در جهان محسوس از بی‌نظمی و لجام گسیختگی است. خلاصه کلام آنکه منشأ بدی ماده است.^۱

۲. شر از نظر متفکران مسلمان

آیا نظام هستی بر اساس علیت و ضرورت علی جریان دارد؟ یا بر اساس اراده ناشی از آگاهی یک موجود حاکم بر جهان هستی؟ متکلمان اسلام، اراده خداوند را اساس جریان هستی می‌دانند. اما فلاسفه مسلمان، علیت را. به عبارت دیگر، از نظر اهل کلام، اراده خداوند بر قوانین هستی‌شناختی حاکم بوده و *علة العلیل همه حوادث و نظام هستی، همین خداوند و اراده او است*. در حالی که از نظر فلاسفه، فراگیرترین اصل حاکم بر هستی و نظام آن، علیت است. به گونه‌ای که حتی هستی خدا و اوصافش بر اساس علیت شناسایی شده و اثبات می‌شوند. چنان‌که فعل و تأثیر خداوند نیز، برابر با قوانین علیت، انجام می‌پذیرد.

حال اگر مسئله شر را بررسی می‌کنیم، نخست باید تکلیف خدا را با علیت روشن سازیم. زیرا اگر استقلال و حاکمیت اراده خداوند را بپذیریم، افعال خداوند نیز باید در حوزه ارزش‌ها و عقل عملی بررسی گردد و آن‌گاه معلوم شود که مثلاً چرا خدا شر را آفریده است؟ اما اگر در جریان هستی، علیت و ضرورت علی را دخالت دادیم، آن‌گاه پرسش از ارزش در نتایج علیت چه معنا خواهد داشت؟ برای اینکه علیت و جریان وابسته به آن، قابل تغییر و انتخاب نیستند، تا کسی مسئول نتایج کارها باشد.

این نکته را در فصل پیش توضیح دادیم. در اینجا به همین اشاره کفایت کرده و به ذکر دیدگاه‌ها می‌پردازیم.

اشاعره که خداوند او را بر جریان هستی و نظام آن حاکم می‌دانند و هرگونه علیت و ضرورت دیگر را نفی می‌کنند، همه حوادث جهان را به طور مستقیم به اراده الاهی ربط داده و خدا را که برتر از هرگونه قانون هستی‌شناختی می‌دانند، از اصول ارزشی نیز برتر نهاده و در مورد کارهای او حسن و قبح و مصلحت را جاری نمی‌دانند. او مبدأ و منشأ همه اصول و قواعد نظری و عملی است و خود در سیطره هیچ‌یک از آن‌ها نمی‌باشد.^۱

اما معتزله و شیعه از طرفی به حاکمیت اراده خداوند باور دارند و از طرف دیگر حسن و قبح عقلی را می‌پذیرند. در نتیجه حاکمیت اراده الاهی را به دایره حسن و مصلحت تخصیص داده و خدا را از اراده و انجام قبح به دور می‌دانند. خداوند به انجام خیر داعی (انگیزه) دارد و از انجام شر صارف دارد. و چون آگاه و بی‌نیاز است، هرگز اراده قبح نکرده و آن را انجام نمی‌دهد.^۲ و هر آنچه در نظر عادی مردم شر باشد، قطعاً خیری را در آشکار و نهان در بر دارد که باعث ایجاد آن شده است. و گاهی نیز شر را خارج از حوزه هستی شمرده و آن را یک امر «عدمی» دانسته و از قلمرو ایجاد خداوند خارج می‌سازند.^۳

اما فلاسفه تقریباً در مورد شر اتفاق نظر دارند. از نظر آنان، شر یا عدمی است و یا بالعرض پدید می‌آید.

کنندی، همان موضع معتزله را دارد. هر چه هست به اقتضای حسن و مصلحت پدید آمده است.

فارابی، شر (در تعبیر فارابی «آفات» و «عاهات») را نتیجه «ضرورت»ها دانسته و ناتوانی ماده از پذیرش نظام تام و کامل را زمینه‌ساز شر دانسته است.^۴

۱. فخرالدین محمد رازی، المباحث المشرقیه، ج ۲ ص ۵۲۹. محمد غزالی، الاقتصاد فی الاعتقاد، ص ۷۶.

۲. طوسی، تجرید المقایید، مقصد ۳ فصل ۳؛ علی، کشف المراد، ص ۴۲۵. شیخ طوسی، تمهید الأصول، ص ۱۱۰.

۳. حلی، کشف المراد، ص ۴۲۵.

۴. ابونصر فارابی، تعلیقات، بند ۲۶.

ابن سینا عین عبارت *لارایی* را در تعلیقاتش آورده است.^۱ او در *شفاء و نجات* بحث بیشتری کرده که خلاصه آن این است:

الف. شر، عدمی است. وجود هر جا و همیشه، خیر است. شرّ و کاستی، همیشه به عدم و نبود مربوط است. و عدم به هیچ گونه مبدأ فاعلی نیازمند نیست. زیرا فاعلیت خداوند و هر فاعل دیگری، تنها در حوزه هستی جریان دارد و مورد نیاز است.^۲

ب. شر بالذات، یعنی موجودی که در ذات و نهاد خود شر باشد، وجود ندارد، بلکه شر بودن همیشه بالعرض و نسبی است.^۳

ج. شر مخصوص موجودات مادی است و شرّ این موجودات، نسبت به خیرشان، اندک و ناچیز است. و نیز تعداد موجودات گرفتار شر و آفت، نسبت به موجودات سالم کمتر است.^۴

این مطلب، بعد از ابن سینا به وسیله بهمنیار، سهروردی، صدرای شیرازی و سبزواری تکرار شده است. اینان جز نکته‌های فرعی و حاشیه‌ای، چیزی بر مطالب ابن سینا نیفزوده‌اند.^۵

با توجه به مطالب مذکور و سابقه بحث در دوران پیش از اسلام، می‌توان گفت: متفکران اسلام، چیزی بر مطالب پیشینان نیفزوده‌اند. در این میان دیدگاه ابن سینا در تقسیم موجود به پنج قسم و حکم به وجود کثیرالخیر و قلیل الشرّ، نه در سابقه بحث‌ها به صورت جدی مطرح شده و نه در فلسفه‌های بعدی مغرب زمین. اما چنان‌که گذشت، باید نخست تکلیف اراده خدا را تعیین کنیم.

۱. ابن سینا، تعلیقات، ص ۶۲.

۲. ابن سینا، *شفاء، الهیات*، مقاله ۹ فصل ۶، و مقاله ۴ فصل ۳؛ *نجات، الهیات*، مقاله ۲ فصل ۳۶؛ و *الشارات و تنبیهات*، نمط ۷ فصل‌های ۲۷-۲۳.

۳. همان.

۴. همان.

۵. بهمنیار، *التحصیل*، ص ۶۵۷ به بعد؛ یحیی سهروردی، *المشارع و المظارحات*، *مصنفات سهروردی*، ج ۱ ص ۴۶۶ به بعد؛ صدرای شیرازی، *اسفار*، ج ۷ ص ۵۸ به بعد؛ هادی سبزواری، *شرح منظومه حکمت، الهیات*، بحث توحید واجب؛ طباطبائی نیز چیزی بر مطالب ابن سینا نیفزوده است.

اگر همه چیز ناشی از اراده خدا باشد، بحث شرّ جدی خواهد بود. وگرنه اگر یک ضرورت علی را بر رابطه جهان و خدا حاکم بدانیم، دیگر باید گفت: هر چه هست و می‌توانست باشد، این است و پس دیگر خیر و شر معنا ندارد. جز در حوزه ارزشی و نسبت به ما انسان‌ها.



مرکز تحقیقات کلامی و فلسفی اسلامی

کتاب پنجم
انسان شناسی



مرکز تحقیقات کتب و علوم اسلامی



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

بخش اول: چیستی انسان



مرکز تحقیقات کلامی و علوم اسلامی



مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

برای انسان، دیگران پیش از خودش، جسم پیش از جانش و دنیا پیش از آخرت، مورد توجه و شناسایی قرار گرفته است. انسان خیلی پیشتر از اینکه بفهمد خودش چیست؟ به فهم چیستی اشیای دیگر و انسان‌های دیگر نیاز داشت، تا از اشیا برای رفع نیازهای زیستی خود بهره گرفته و با انسان‌ها رابطه سودمند برقرار سازد. اما به هر حال وقت آن نیز رسید که به خودش نیز بپردازد.

در این پرداختن، شاید مدت‌ها طول کشید، تا زندگی پس از مرگ را باور کند. پس از آن نیز مدت‌ها طول کشید تا به دوگانگی جسم و جان بیندیشد. در تفکر مسلمانان، بر اساس آموزه‌های قرآن، دو مسئله از سه مسئله یاد شده، مطرح بود؛ هم انسان مورد توجه بود. هم حیات پس از مرگ او. اما دوگانگی روح و جسم، چندان مطرح نبود. و لذا متفکران مسلمان، تجرد نفس انسان را که پس از پیدایش فلسفه مورد توجه قرار گرفت، به آسانی نمی‌پذیرفتند.^۱

به هر حال چون هدف این نوشته، تاریخ تحلیلی - انتقادی فلسفه اسلامی است، همانند بخش‌های دیگر این نوشته، نخست به سابقه مسئله در یونان و میراث یونانی می‌پردازیم که در تفکر مسلمانان نقش اساسی دارد. یادآور می‌شوم که در همه مسائل انسان‌شناسی، چنین کاری لازم است. بحث خود را از ماهیت و هویت انسان آغاز می‌کنیم.

۱. محمد غزالی، *تهافت الفلاسفه*، مسئله ۱۸ و ۱۹. و حلی، *ارشاد الطالبین*، ص ۳۸۶ به بعد.



مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

فصل اول

ماهیت انسان

۱. دیدگاه متفکران یونان و پیروانشان درباره ماهیت انسان

چون وجود جسمانی (بدن) انسان، جای بحث و تردید نبوده است، بحث خود را با اعتقاد به «روح» آغاز می‌کنیم. انسان به مشاهده تأثیر مکرر و ثابت برخی پدیده‌های طبیعی، مانند خورشید، آسمان، زمین، رود و دریا، به تدریج آن‌ها شخصیت داده و آن‌ها را جاندار می‌پندارد. تدریجاً ارواح و دمون‌های نادیدنی را نیز اضافه می‌کند. خود را نیز بر اساس تجاربی از جمله رویاهایش، دارای یک جنبه نادیدنی می‌داند. و مرگ را نشانه‌ای از جداشدن چیزی از وجود انسان می‌پندارد.

آن چیزی که غیر از بدن است، چیست؟ کاری به باورهای معمولی که آن را «دم» یا «خون» یا چیز دیگر دانسته‌اند، نداریم. به اقتضای بحث به سراغ دیدگاه دانایان و فیلسوفان می‌رویم.

امپدوکلس (ق ۵ پ م) نفس را دُمونی می‌دانست که از وطن آسمانی خود، به «دشت مصیبت» و مکان عاری از شادی افکنده شده است.^۱ این نظریه در حقیقت همان نظریه «ارفه‌ای - فیثاغوری» است.^۲

دموکریس و لوکیپ، نفس را مادی می‌دانستند. نفس اتم‌هایی متحرک بودند،

۱. تئودور گمپرتس، *متفکران یونانی*، ج ۱، کتاب ۲، فصل ۵.

۲. همان.

گرد و صاف.^۱

انکسیمندر می گوید:

آتش آسمانی، قسمتی از زمین را خشک کرد، زندگی از گل و لجن گرم پیدا شد. نخست موجودات زنده شبیه ماهی بودند. حیوانات خشکی‌ها نیز از آن‌ها پدید آمده‌اند، از جمله انسان.^۲

انکسیمنس می گفت:

هوا که ماده اولیه جهان است، در خالص‌ترین صورت خود، ماده اولیه زندگی نیز هست. بخش کوچکی از این خمیرمایه نفس، در بدن هر حیوان یا انسانی محبوس گشته و نفس او را تشکیل می‌دهد. این نفس متعلق به جهانی است، در آن سوی هوای ناخالصی که ما تنفس می‌کنیم.^۳

افلاطون نفوس بشر را پیش از تعلق به بدن، در آسمان‌ها و در کنار خدایان - البته هر نفسی در کنار خدای خویشاوند خود - می‌داند. همه نفوس به دنبال تعالی‌اند و با خدایان، ارباب می‌رانند و به عوالم بالا می‌روند. سپس در تشریح ماهیت نفس می‌گوید: نفس گویی ارباب‌ای است دو اسبه که یک اسب آن شریف و اسب دیگر غیرشریف است. و خرد همانند ارباب‌رانان، زمام هر دو اسب را در دست دارد. این نفوس به دنبال حقیقت واقعی در آن سوی آسمان‌هایند. این حقیقت را فقط خرد در می‌یابد. این نفوس در خلال ارباب‌رانی با خدایان، نگاه کوتاهی به حقیقت خواهند داشت. اما در این کشمکش، بال‌های خود را از دست داده و به زمین سقوط می‌کنند و به کالبد انسانی داخل می‌شوند.^۴

آنچه از آثار و اظهارات افلاطون، در باره ماهیت نفس به دست می‌آید، سه

چیز است:

- منشأ معرفت بودن.

- منشأ حرکت بودن.

۱. همان، کتاب سوم، فصل ۲.

۲. دیلیو. کی. سی. گاتری، تاریخ فلسفه یونان، ص ۴۱.

۳. همان، ص ۴۳.

۴. تلودور گمبرتس، متفکران یونانی، ج ۲، کتاب ۵، فصل ۹.

- منشأ ارزیابی و تدبیر.^۱

بنابر این از نظر وی، بر خلاف پیشینیان، نفس انسان از جنس عناصر مادی نبوده و نیز از عوارض و کیفیات هماهنگی جسم (بدن) هم نمی‌باشد. بلکه حقیقی است کاملاً متمایز از بدن که منشأ معرفت و حرکت و تدبیر است. اگر چه نفس، جسم و جسمانی نمی‌باشد، اما چنان‌که در بدن اثر می‌گذارد، از بدن هم اثر می‌پذیرد.^۲

ارسطو در آغاز کتاب نفس خود تحقیق در باره نفس را در عین اهمیت، دشوار می‌داند و روش‌های تحقیق را متفاوت می‌شمارد.^۳

ارسطو ماده را از نظر کمال دارای درجات مختلف می‌داند. به نسبت بالا بودن درجه ماده، صورت آن نیز قوت و غلبه بیشتر می‌یابد. او ترکیب آلی را برتر از غیر آلی دانسته و ترکیب‌های آلی را دارای نفس می‌داند. وی نفس را چنین تعریف می‌کند:

کمال اول جسم طبیعی آلی.^۴

از نظر او یک جسم طبیعی آلی که دارای حیات است، مبدأ این حیات، نفس آن جسم است. او درباره نظریه‌های فلاسفه پیشین بحث کرده، خود را مانند افلاطون مخالف پیروان دموکریت می‌شمارد.

ارسطو نفس را با اوصاف زیر توصیف می‌کند:

- علت و اصل بدن زنده؛

- منشأ حرکت؛

- علت غایی؛

- علت صوری اجسام زنده.

۱. همان؛ و بورمان کارل، افلاطون، صص ۱۱۸-۱۱۷؛ برتراند راسل، تاریخ فلسفه غرب، کتاب اول، فصل ۱۶؛ دیلیو. کی. سی. گاتری، افلاطون، ص ۳۲۶؛ فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه، ج ۱، فصل ۲۱.

۲. از آثار افلاطون ر.ک: توالین، ۸۹۶؛ تیمائوس، ۴۶؛ تیدون، ۸۵؛ ۸۶، د، ۹۳، ج و ۹۵، الف.

۳. ارسطو، درباره نفس، ۴۰۲ الف و ۴۱۲ الف.

۴. همان، ۴۱۲ الف ۲۷-ب ۴.

ارسطو بر خلاف افلاطون نفس را از بدن جدا نمی‌داند. بلکه آن را کمال و فعلیت بدن می‌داند. به گونه‌ای که آن دو را یک جوهر می‌شناسد. نه اینکه نفس را زندانی بدن بشمارد.^۱

ارسطو پیش از طرح دیدگاه خود به بررسی دیدگاه گذشتگان می‌پردازد و از آن‌ها در دو مورد انتقاد می‌کند.

یکی اینکه؛ آنان از فهم این نکته نا توان بودند که نفس را باید امری واحد بدانند، با قوای مختلف، نه دارای اجزای متعدد.

دوم اینکه؛ آنان نتوانسته‌اند رابطه نفس و بدن را به درستی دریابند و به حلول روح در بدن معتقد شده‌اند. در حالی که موجود زنده به طور کلی با نفس و بدن، یک واحد است. مطالعه موجود زنده باید بر زیست‌شناسی مبتنی باشد. بدن ماده نفس است و نفس صورت آن. پس نفس بعد از بدن بوده و فرع بدن است. اگر چه به لحاظی فعلیت بر قوه تقدم دارد.

با این وصف، ارسطو اگر چه نفس قوای آن را مادی می‌داند، اما برای «تعقل» حساب دیگری باز می‌کند و می‌گوید:

دریاره عقل، یعنی قوه تفکر فعال، هنوز هیچ مفهوم روشنی نداریم. آن (عقل) ظاهراً جنس دیگری از نفس است و می‌تواند وجود مستقل داشته باشد.^۲

آن قسمت از سخنان ارسطو که به بقای مبدأ عقل ارتباط دارد، در آثار او به روشنی تبیین نشده است.

ارسطو در این قسمت، «مبدأ عقل» انسانی را چنان مطرح می‌کند که افلاطون در تیمائوس «نفس خردمند سر» را.^۳

البته باید توجه داشت که مرگ‌ناپذیری نفس از نظر ارسطو، مرگ‌ناپذیری فردی نیست. مبدأ عقل که پیش از تولد هر انسان در تن او جای می‌گیرد، پس از فنای تن به همان جایگاه اصلی خود یعنی آسمان (اثیر) باز می‌گردد. چنین

۱. همان، ۴۱۴ الف ۱۹ به بعد.

۲. همان، کتاب دوم، ۴۱۳ ب ۲۵. ر.ک: دلبو. کی. سی. گاتری، تاریخ فلسفه یونان، ص ۱۶۵ به بعد؛ تنودور گمپرتس، متفکران یونانی، ج ۲، ص ۱۳۹۹ به بعد.

۳. تنودور گمپرتس، متفکران یونانی، ج ۲ کتاب ۵ فصل ۱۰ بند ۳ و کتاب ۶ فصل ۱۷.

دیدگاهی از ارسطو می‌تواند دو سر چشمه متفاوت داشته باشد:

یکی اثر پذیرفتن از پیشینیان، به خصوص از *فلاطون*، *ارسطو* از نظریه استادش *فلاطون*، محدودیت مرگ‌ناپذیری را به بخش خردمند (متعقل) نفس اقتباس کرده و بازگشت بخش مرگ‌ناپذیر نفس به عنصر آسمانی را نیز از باور رایج و عمومی بر گرفته است.^۱

دیگری، تجربه و مشاهدات عینی است. بدین‌سان که ادراکات و عواطف ما بیشتر جنبه فردی دارد و نشان می‌دهد که به بدن اشخاص وابسته است. در صورتی که مسائل کلی که حاصل ادراک عقل‌اند، مانند امتناع اجتماع سلب و ایجاب، ثابت و همگانی‌اند. این نشانه آن است که جنبه بدنی ندارند.^۲ بر این اساس است که *ارسطو* می‌گوید:

نوس (عقل) یگانه چیزی است که از بیرون در آدمی راه می‌یابد، و یگانه امر خدایی است و فعالیتش با هیچ فعالیت جسمانی بستگی ندارد.^۳
در مذهب رواقیان، نفس انسان شریف‌ترین نوع نفوس است. نفس آدمی جزئی از «آتش» الهی است که هنگام آفرینش آدمیان فرود آمده و از نسلی به نسل دیگر انتقال یافته است. نفس نیز مانند هر چیز دیگر مادی است.^۴
نوفیثاغوریان، نفس را که دارای دوگانگی خیر و شر است، به عنوان یک اسیر سقوط یافته به بدن تلقی می‌کنند.^۵

در عقیده تفاوتی‌آیینیه که حدود دو قرن پیش از مسیح در فلسطین تشکیل شده بود، تأثیر فکر یونانی را آشکارا می‌توان دید. این تفاوتی‌آیینیه نفس را غیر از بدن دانسته و به وجود آن پیش از بدن باور داشتند. فیلون یهودی نیز نفس را فوق بدن می‌دانست.^۶

۱. ارسطو، درباره پیدایش جانوران، کتاب ۳، فصل ۳، ۷۳۶ ب.

۲. تئودور گمپرتس، متفکران یونانی، کتاب ۶، فصل ۱۷، بند ۳ و ۲.

۳. همان، بند ۳.

۴. فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه، فصل ۳۵.

۵. خالکیدیموس، شرح بر تئوفلاستوس، ج ۲۹۳؛ فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه، فصل ۴۲.

۶. فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه، فصل ۴۴؛ فیلون، درباره خواب‌ها، ۱۲۳، ۱۴۹.

تعالیم ارفه‌ای، فیثاغوری و افلاطونی با گذشت زمان به خصوص در حوزه‌های شرقی، ظهور و تکامل بیشتر می‌یافت. تا آنکه در تعالیم *فلوطين* و پیروانش به عنوان عناصر اصلی تثبیت گردید. *فلوطين* پس از پیدایش عقل از احد، خود عقل را که جلوه احد است مصدر نفس می‌داند.^۱

این نفس در مرتبه‌ای نفس جهان است. این نفس غیر جسمانی و تقسیم‌ناپذیر می‌باشد. نفس واسطه‌ای است میان عقل و طبیعت. *فلوطين* بر خلاف *افلاطون* به دو نفس باور دارد: یکی برتر بوده و به عقل نزدیک است و هیچ‌گونه تماسی با جهان ماده ندارد. دومی نفس جهان محسوس است که *فلوطين* آن را «طبیعت» می‌نامند.^۲ نفوس افراد بشر از «نفس عالم» صادر می‌شوند. این نفوس باز دارای دو جزء می‌باشند: جزء و عنصر عالی‌تر که به قلمرو عقول نزدیک‌اند. و یک عنصر فروتر که با بدن درگیر است. نفس پیش از بدن موجود بوده و اتحادش با بدن نتیجه سقوط آن است.^۳

از پیروان *فلوطين* در قرن پنجم میلادی، پروکلوئوس موقعیت برجسته‌ای دارد. او نفس را واسطه‌ای بین جهان محسوس و نامحسوس دانسته و آنرا صورت جهان برین و الگوی جهان زیرین می‌شمارد. او قلمرو نفوس را به سه قسمت تقسیم می‌کند: الهی، شیطانی و انسانی.^۴

۲. دیدگاه متفکران مسلمان در ماهیت انسان

قرآن کریم بر خلقت دوگانه انسان تصریح دارد: جسم که از عناصر مادی و جان که از روح الهی است.^۵ اما وجود مستقل روح را مطرح نمی‌کند. لذا غالب متکلمان و علمای دین،

۱. *فلوطين*، نه‌گانه‌ها، ۵، ۲، ۱ و ۵، ۱، ۳.

۲. همان، ۳، ۸، ۳.

۳. همان، ۴، ۳، ۱۰ و ۵، ۹، ۳، ۱۷ و ۳، ۵، ۴.

۴. پروکلوئوس، *اصول الهیات*، ۳۰ به بعد؛ درباره *الهیات افلاطونی*، ۲، ۴، ۳ و ۱۴، ۴، ۱.

۵. قرآن کریم، سوره ۱/۴، ۲/۶ و ۱۹۸، ۱۲/۷، ۵/۲۲، ۱۲/۲۳، ۱۴-۲۰/۳۰ و ۲۱ و ۵۴ و ۱۹-۷/۳۲.

۱۱/۳۵، ۱۶/۴۹ و ۵۷/۴۰ و موارد متعدد دیگر.

روح مجرد انسان را نمی‌پذیرند. بنابراین وجود روح پیش از بدن و پس از آن، بدون بدن، معنا نخواهد داشت. برخی از آنان عقیده به تجرد نفس و وجود آن پیش از بدن و بقای آن پس از مرگ را زمینه اعتقاد به تناسخ شمرده‌اند و آنرا با دلالت الفاظ قرآن در تضاد دانسته‌اند.^۱

شیخ مفید، روح انسان را جدا از بدن او دانسته، اما این ارواح را ذاتاً جاودانه نمی‌داند از نظر وی این ارواح مانند اعراض در بقای خود نیازمند خداونداند. نظر متفکران مسلمان در باره نفس انسان بسیار آشفته و متنوع است. *ابوالحسن اشعری*، دیدگاه اشخاص و گروه‌های مختلف را به شرح زیر نقل می‌کند:

۱. *نظام*، روح را همان نفس می‌داند که جسم است و روح را ذاتاً زنده

می‌داند.

۲. گروه دیگر، روح را عرض می‌نامند.

۳. عده‌ای دیگر، می‌گویند که ما نمی‌دانیم آیا روح جوهر است یا عرض؟

۴. جایی، روح را جسم می‌داند و حیات روح را نیز عارضی می‌داند.

۵. روح چیزی جز اعتدال چهار طبیعت نیست.

۶. روح یک چیز پنجمی است غیر از عناصر چهارگانه.

۷. روح همان خون صاف و خالص است.

۸. زندگی جز حرارت غریزی چیز دیگری نیست.

همه این‌ها، حیات را همان روح می‌دانند.

۹. *اصم*، حیات و روح را چیزی جز بدن نمی‌داند.

۱۰. از *ارسطو* نقل شده است که نفس چیزی است بسیط و جاودانه.

۱۱. نفس دارای حدود و ارکان مادی است.

۱۲. مشابه قول پیشین، با این تفاوت که با موجودات بی‌جان از نظر

حقیقت تفاوتی ندارد.

۱۳. از *جعفر بن مبشر* نقل است که می‌گوید: نفس جوهری است میان

جوهر و جسم.

۱۴. گروهی گفته‌اند (ابوالهذیل): نفس غیر از روح و روح غیر از حیات است و حیات هم عرض است.

۱۵. جعفر بن حرب می‌گوید:

نفس عرض است که در جسم پدید می‌آید و دارای هیچ‌یک از اوصاف جواهر و اجسام نیست.^۱

پنهان نماند که نقل دیدگاه ارسطو چندان روشن و دقیق نبوده و مطابق اظهارات ارسطو نیست.

۱۶. باقلانی و جوینی نفس را اجسام لطیفی می‌دانند که در خلال اجسام محسوس قرار گرفته‌اند. مادی که آن اجسام لطیف در لابلای اجسام محسوس باشند، برابر عادت خداوند، حیات آن اجسام ادامه می‌یابد.^۲

۱۷. ابن حزم، عقیده به جسم بودن نفس را پذیرفته و نفس و روح را به یک معنا دانسته است.^۳

۱۸. فخر رازی، گاه نفس را مجرد می‌داند و گاه آن را اجزا مخصوص می‌داند که باقی و پایدارند.^۴

وی در محصل می‌گوید:

کسانی که نفس را جسم و جسمانی نمی‌دانند، عبارتند از: فلاسفه و معمر از معتزله و امام محمد غزالی از ما.^۵

این بحث را با گزارشی از جمال‌الدین حلی (مرگ ۸۲۶ هـ) به پایان می‌بریم. او در باره عقاید مختلف در ماهیت انسان می‌گوید: آرای بیش از حد متنوع متفکران را می‌توان چنین دسته‌بندی کرد: از نظر آنان، انسان یا جسم است و یا جسمانی، و یا اینکه نه جسم است و نه جسمانی. هر یک از این سه

۱. ابوالحسن اشعری، مقادیر الاسلامیین، ج ۲، صص ۳۰-۲۹.

۲. جوینی، ارفاء، ص ۳۱۸؛ سیف‌الدین آمدی، ابتکار الافکار.

۳. ابن حزم، الفصل، ج ۵، ص ۳۰۱ به بعد.

۴. ر.ک: فخرالدین محمد رازی، مطالب عالی، ج ۷، ص ۳۳ به بعد؛ معالم اصبهرالدین، ص ۱۱۵ به بعد؛ و آثار دیگر رازی، بحث نفس و روح. و شرح اشارات، نمط سوم.

۵. فخرالدین محمد رازی، المحصل، رکن چهارم، قسم ۲.

گروه نیز، دیدگاه‌های مختلف دارند که به اختصار ذکر می‌کنیم:

۱. کسانی که به جسم بودن انسان عقیده دارند. خود اینان بر چند گروه تقسیم می‌شوند. گروهی از معتزله، مانند *ابوعلی* و *پسرش* بر این باورند که انسان همین بدن محسوس است.

سید مرتضی نیز بر این باور است. گروهی آنرا جزء آتشین و گروهی جزء هوایی و گروهی جزء آبی می‌دانند. چنان‌که عده‌ای می‌گویند انسان همان خون است. گروهی به جای خون، خلط‌های چهارگانه را ذکر کرده‌اند. چنان‌که عده‌ای آنرا مرکب از روح لطیف بخاری در قلب و مغز و کبد می‌دانند. و گروهی آنرا همان نفس (دم) انسان می‌دانند. نظام آنرا جسم لطیفی می‌داند که در داخل بدن است. برخی از محققان مانند *ابو الحسن بصری* و غیره می‌گویند که آن مقداری از اجزای اصلی بدن است که بی‌کم و کاست از اول عمر انسان تا آخر عمرش باقی می‌ماند.

علامه حلی، *میثم بحرانی* و دیگران نیز همین نظر را دارند.

۲. کسانی که آنرا جسمانی می‌دانند نیز نظرهای مختلف دارند. *ابن راوندی* آنرا جزء لایتجزا می‌داند که جایگاهش قلب است و برخی آن را مزاج معتدل و گروهی حیات می‌دانند و گروهی نظام اندام‌ها و شکل بشر می‌دانند.

۳. کسانی ماهیت انسان را نه جسم می‌دانند و نه جسمانی، بلکه آنرا جوهر مجردی می‌دانند که با بدن رابطه تدبیر دارد. چنین باوری به عموم فلاسفه تعلق دارد. از متکلمان نیز *راغب* و *معمر* از معتزله و *فهرالی* از اشاعره و *ابوسهل*، *شیخ مفید* و *محقق طوسی* از شیعه بر این باورند. سپس *جمال‌الدین حلی* چنین ادامه می‌دهد: در میان طرفداران این دیدگاه، دو مذهب مشهور و معروف است. یکی مذهب معتقدان به تجرد روح و دیگری مذهب کسانی که ماهیت انسان را اجزای اصلی می‌دانند.^۱

در اینجا یادآوری این نکته را لازم می‌دانم که اقوال متفکران اسلامی در چگونگی اثر پذیرفتن از عقاید یونانیان اشکالاتی دارد که امروزه باید به اصلاح

۱. جمال‌الدین مقداد حلی، *ارشاد الطالبین*، ص ۳۸۶ به بعد.

آن‌ها پرداخت. این اشکالات از چند جهت می‌توانند مورد بررسی مجدد قرار گیرند. از جمله:

- الف. ضعف و کم اعتباری منابع اصلی که به عربی ترجمه شده بودند.
- ب. ابهام مطالب و دشواری فهم معنا و مقصود اصلی اصطلاحات و تعبیرات.
- ج. ترجمه‌های ناقص بر اساس نقص اطلاعات مترجم در فهم متن اصلی و ناتوانی وی در انتخاب واژه‌های متناسب، به‌عنوان معادل در زبان عربی.
- د. خلط شخصیت‌ها، دیدگاه‌ها و عدم تشخیص عناصر دینی یونانی، یهودی، مسیحی و...

همین تعریف‌های مختلف از نفس (به عنوان نمونه) مأخوذ از کتابی است به نام *آراء فلسفه* که به عربی ترجمه شده که منسوب به پلوتارک (فلوطر خوس) است. او یک شخصیت برجسته در حوزه افلاطونی متوسط است که آثار و آرای *افلاطون* را شرح کرده و بر ضد رواقیان و اپیکوریان کتاب می‌نوشت. *پلوتارک* یک *التقاطی* است. او تحت تأثیر *افلاطون*، مشائیان، رواقیان و فیثاغوریان جدید است.^۱

سجستانی در پاسخ به یکی از پرسش‌های وزیر می‌گوید: نفس را مشکل می‌توان توصیف کرد. سپس از متقدمان و متأخران تعریف‌هایی نقل می‌کند از قبیل: امتزاج عناصر، هماهنگی عناصر، عددی که ذاتاً محرک است، چیزی هوایی، روح گرم، طبیعت همیشه در جنبش، کمال جسم طبیعی دارای حیات، و جوهر غیر جسمانی که بدن را به حرکت در می‌آورد.^۲

می‌بینیم که هنوز تعریف ما از نفس، تعریف ارسطویی است. اکنون با ثبوت ترکیب اجسام از ذرات و عدم لزوم فرض ماده و صورت از طرفی و با دستیابی به نتایج تحقیقات جدید زیست‌شناسی، مغز و اعصاب، روان‌شناسی و

۱. فردریک کاپلستون، *تاریخ فلسفه*، ج ۱، فصل ۴۳، بند ۲.

۲. جونل کرم ۵، *فلسفه در عصر رنسانس اسلامی: ابوسلیمان سجستانی و مجلس او*، ص ۳۳۹ به بعد؛ نیز ر.ک: *فلوطر خوس، الآراء الطبیعیه*، ترجمه عربی از قسطنین لوقا، ص ۲۵۱ به بعد؛ و ابوحیان توحیدی، *الامتناع*، ج ۳، ص ۱۰۸ به بعد.

ده‌ها دانش مربوط از طرف دیگر، ضرورت دارد که متفکران معاصر برای نفس انسانی، تعریف قابل تبیین و توجیه در سطح جهان ارائه دهند.^۱

دیدگاه فلاسفه

فلاسفه مسلمان از همان آغاز، تعریف ارسطو از نفس را عیناً به کار برده‌اند، اگر چه در مسائل دیگر نفس تحت تأثیر افلاطون و نوافلاطونیان نیز بوده‌اند.

کنندی نفس را چنین تعریف می‌کند:

نفس، تمامیت جسم طبیعی آلی پذیرای حیات است.^۲

سپس او دو تعریف یا بیان دیگر را نیز نقل می‌کند: یکی «استکمال نخستین جسم طبیعی که بالقوه دارای حیات است» و دیگری «جوهر عقل متحرک از خود، دارای اجزای یا قوای متعدد».^۳

فارابی در کتاب‌هایش به تعریف نفس پرداخته است. در تعلیقات او نیز چیزی در باره ماهیت نفس نیامده است. در رساله‌ای به نام «مسائل متفاوتة سئل عنها» از او پرسیده‌اند که تعریف ارسطو را درباره نفس بیان کند. او چنین گفته است:

استکمال اول جسم طبیعی آلی که بالقوه دارای حیات است.^۴

ابن سینا نیز همین تعریف را آورده است: کمال نخستین جسم طبیعی آلی که بالقوه دارای حیات است.^۵ قید «بالقوه» دارای حیات را ابن سینا در غالب

۱. درباره اشکالات و ضعف‌های دیدگاه‌های گذشته متفکران، در قسمت‌های بعدی این بخش، باز هم بحث می‌کنم.

۲. کنندی، رساله فی حدود الاشیاء و رسومها، رسائل کنندی، ص ۱۶۴.

۳. همان، در آخر بیان دوم، تعبیر «بعدد مؤلف» بود که ما آن را بر اساس دیدگاه‌های مختلف افلاطون و ارسطو، درباره اینکه نفس دارای اجزاء است یا اینکه یک چیز است اما دارای قوای مختلف است، به صورت فوق ترجمه کردیم.

۴. ابن‌نصر فارابی، رساله مسائل متفرقه، سؤال ۳۳.

۵. ابن سینا، رساله حدود، بند ۴ و نجات، اول فن ۱۶ و رساله نفس، تهران ۱۳۳۱ صص ۱۱-۹ و علماء نفس، ص ۱۰.

کتاب‌هایش نیاورده است. این تعریف بعد از ابن سینا تا به امروز پذیرفته و در حقیقت تکرار شده است. اگرچه برخی دقت‌های حاشیه‌ای در شمول آن به اقسام مختلف نفوس (نباتی، حیوانی، انسانی و فلکی) به عمل آورده‌اند.^۱ ناگفته نماند که همین دقت در مورد تفاوت اقسام و انواع نفوس را نیز ارسطو مطرح کرده است.

نتیجه و نظر

تعریف حکمای اسلام از نفس، عیناً تعریف ارسطو است. این تعریف در ترجمه کتاب *نفس ارسطو* به وسیله اسحق بن حنین چنین آمده است:
اول تمام (کمال اول) جرم طبیعی ذی حیاة بالقوه.^۲
در این تعریف قید «آلی» نیامده، اما ضمن بحث‌های ارسطو همه این تعبیرها مطرح شده است.^۳

ارسطو نفس را با این عبارت‌ها تعریف می‌کند:

صورت جسم طبیعی‌ای که بالقوه حیات دارد.^۴

و

کمال و فعلیت نخستین جسم طبیعی‌ای که بالقوه حیات دارد.^۵

و

فعلیت اول جسم طبیعی‌ای که دارای اندام است.^۶

تعریف فلاسفه اسلام نیز در همین حد است. اما در عین اینکه در ماهیت

۱. برای نمونه: صدر، اسفار، ج ۸، صص ۲۳-۲۴؛ هادی سبزواری، شرح منظومه حکمت، مقصد ۴ فریده ۶.

۲. ارسطو، *فی النفس*، تحقیق عبدالرحمن بدوی، ص ۳۰.

۳. برای نمونه ر.ک: ارسطو، *در ساره نفس*، ۱، ص ۴۰۹ ب ۲۱-۱۸ و ۲۰، ۴۱۲ آ، ۳۰-۲۸؛ مثال دیگر، ۷، ۳، ۱۰۲۳ آ ۳۷-۳۵.

۴. همان، ۴۱۲ آ ۲۰.

۵. همان، ۲۸-۲۸.

۶. همان، ب ۵. برای توضیح بیشتر ر.ک: مهدی قوام صفری، *نظریه صورت در فلسفه ارسطو*، ص ۲۹۳ به بعد.

نفس کاملاً از ارسطو تبعیت می‌کنند، از جهات دیگر گرایش‌های افلاطونی و نو افلاطونی را جدی‌تر می‌گیرند. از جمله:

الف. در رابطه نفس و بدن، نفس انسانی را تنها از لحاظ تدبیر به بدن وابسته می‌دانند. یعنی نفس را یک جوهر مجرد مستقل فرض می‌کنند که تنها از جهت نیازش به تکامل، به بدن وابسته است و به تدبیر بدن می‌پردازد.

ب. از نظر بقای جاودانه نفوس بعد از بدن، آن هم به صورت افراد متمایز از یکدیگر.

چنان‌که در بحث از نظر ارسطو گفتیم؛ خود ارسطو نیز در مسئله «الف» و «ب» در مواردی به راه افلاطون رفته است. اما آیا این راه، راه درستی می‌باشد یا نه؟ پرسشی است که پاسخ مثبت یا منفی آن را بر اساس صحت و قوت مبانی و دلایل توجیه آن‌ها می‌توان تعیین کرد. آنچه مسلم است اینکه ارسطو بر خلاف افلاطون نفس را دارای قوای مختلف می‌داند، نه اجزای متعدد.^۱ فیلسوفان مسلمان نیز چنین دیدگاهی دارند. اگر چه اجزای سه‌گانه افلاطونی را نیز ولو به عنوان سه جنبه یا سه قوه (شهو، غضبی و عاقل) همیشه به کار برده و می‌برند.

فلوطین بر این باور است که اگر نفس را صورت بدن بدانیم، شاید ادراک حسی نفس ممکن باشد، ولی تعقل امکان نخواهد داشت؛ بنابراین باید به وجود نفس دیگر نیز به نام عقل که موجودی است جاودانه باور کنیم.^۲ این مسئله نیز باید بر اساس مبانی و دلایل آن بررسی شود.

اگر دلایل این دو دیدگاه مختلف را به اختصار مورد توجه قرار بدهیم، می‌توانیم آن‌را در فرصتی دیگر و با توجه به مطالعات جدید زیست‌شناسان و روان‌شناسان و سایر تخصص‌ها مورد بررسی قرار دهیم.

۱. همان، ۴۱۳ ب ۲۹-۲۷ و ۴۳۲ آ ۲۳ به بعد.

۲. فلوطین، نه‌گانه‌ها، ۴، ۷، ۸، ۵.

۱. دلایل افلاطونیان

افلاطون نفس را دارای سه جزء غیر مادی می‌داند: عقلانی، شهوی و غضبی. او برای هر یک از این اجزا جایگاهی نیز تعیین می‌کند. سر جایگاه جزء عقلانی و فناپذیر، شهوی زیر حجاب حاجز و جایگاه غضبی مینه است.^۱ این روح غیر مادی از بیرون وارد بدن شده و آن را اداره می‌کند؛ نه چنان‌که ارسطو می‌گوید که به عنوان یک جوهر، صورت بدن است.

دلایل‌های توجیهی مسئله در آموزه‌های *فلوطین* عبارتند از:

۱. اگر رابطه روح با بدن رابطه صورت و ماده باشد، باید با تجزیه بدن، روح نیز تجزیه شود.
 ۲. اگر روح صورت بدن باشد، باید رویا امکان نداشته باشد. زیرا صورت از ماده نمی‌تواند دور شود.
 ۳. اگر روح صورت بدن باشد، تعقل امکان نخواهد داشت.
 ۴. اگر روح صورت بدن بود، اجتماع صورت‌های علمی که بدن‌بال هم پدید می‌آیند، در آن امکان نداشت.
 ۵. گیاه که می‌خشکد، روحش در ریشه می‌ماند. پس روح صورت گیاه نیست.
 ۶. روح از جوانه کوچک به تنه بزرگ گیاه راه پیدا می‌کند. پس روح صورت نیست.
 ۷. یک حقیقت تقسیم‌ناپذیر چگونه می‌تواند صورت یک ماده تقسیم‌پذیر باشد.
 ۸. روح از بدن به بدن دیگر منتقل می‌شود. در حالی که صورت قابل انتقال نیست.^۲
- این‌ها بود دلایل *فلوطین* بر مجرد روح و صورت نبودن آن برای بدن. او دو

۱. افلاطون، جمهوری، ۴۳۹b - ۴۴۲c و ۵ و ۴۳۹d و ۸ و ۴۳۹d و ۲ و ۴۴۱a.

ویتمانوس، ۶۹d - ۷۰a. ر.ک: مهدی قوام صفری، نظریه صورت در فلسفه ارسطو، ص ۳۰۷ به بعد.

۲. فلوطین، نه‌گانه‌ها، ۴، ۷، ۸، ۵.