



تاریخ فلسفه در جهان اسلام

متن نوشته شده درباره این کتاب در پشت جلد چاپی کتاب

«کتاب حاضر یکی از کتاب‌های ارزشمند در حوزه‌ی اندیشه و تفکر است. این کتاب برای متفکران و عالمان، به ویژه دانشجویانی که پیوسته با مفاهیم فلسفی روبه‌رو هستند، کاربرد فراوان دارد. یکی از ویژگی‌های بارز این کتاب، مختصر بودن مفاهیم ژرف و گسترده‌ی آن است؛ گردآوری مفاهیمی چون، فلسفه‌ی شرق، فلسفه‌ی غرب، تصوف، تأثیر متقابل اندیشه‌های اسلامی و یونانی، با همه‌ی ابعاد و زوایایشان، کار بسیار دشوار و دی عین حال مفیدی است. کتاب حاضر، از جمله کتاب‌های کاربردی است که هر محقق و دانشجوی حوزه‌ی «فلسفه اسلامی» ناگزیر است برای آگاهی و تکمیل مطالب خود، به آن رجوع کند.»

توضیحاتی درباره نسخه الکترونیکی حاضر

این نسخه از یکی از کتابخانه‌های دیجیتالی استخراج شده است. تمام صفحات و عناوین آن طوری در نرم افزار Word قرار گرفته شد که دقیقاً هماهنگ با صفحات چاپ شده توسط انتشارات علمی و فرهنگی باشد. تنها مورد مهمی که باید متذکر گردد این است که در کتابنامه‌های آخر هر فصل و بخش زیادی از زیرنویس‌ها، که به زبان‌های انگلیسی و مخصوصاً فرانسه بوده‌اند، از تایپ مطالب اجتناب شده است و این مهم تنها موقعی عیب محسوب خواهد شد که یک محقق جهت ارجاعات خاص امور پژوهشی خود بخواهد به این نسخه رجوع کند. قابل ذکر است که تمام منابع و زیرنویس‌هایی که به زبان عربی یا فارسی بوده‌اند، تمام و کمال تایپ شده است.

بنابراین اگر قصد شما از مطالعه‌ی این کتاب صرفاً جهت ارجاع به صفحات این کتاب باشد، مشکلی نخواهید داشت، اما اگر در مقام پیگیری و ردیابی منابع استفاده شده توسط مولفان این کتاب باشید، باید به نسخه‌ی چاپی مراجعه کنید.

تاریخ فلسفه در جهان اسلامی (تاریخ الفلسفه العربیه)

تک جلدی

نویسنده: فاخوری، حنا

مترجم: آیتی، عبدالمحمد

نویسنده: جر، خلیل

ناشر: شرکت انتشارات علمی فرهنگی

محل نشر: تهران

سال نشر: ۱۳۷۳

مقدمه مترجم بر چاپ اول

«تاریخ الفلسفه العربیه»، نامی است که مؤلفان دانشمند، حنا الفاخوری و خلیل الجری، بر این کتاب نهاده‌اند، لیکن در مطاوی آن اشاره کرده‌اند که چنین فلسفه‌ای را «فلسفه اسلامی» نیز می‌توان خواند. و حق هم همین است. زیرا کسانی چون فارابی، ابن سینا، غزالی، سهروردی، ابن رشد، ابن باجه، ابن طفیل و ابن خلدون، که ذکرشان در این کتاب آمده و آثار خود را به عربی نوشته‌اند، همه از فرهنگ عظیم اسلامی مایه گرفته‌اند. بنابراین ترجیح دادم که با الهام از استاد احمد آرام که به جای «العربی، العربیة»، در این موارد، «جهان اسلام یا اسلامی» به کار می‌برند، برای کتاب عنوان «تاریخ فلسفه در جهان اسلامی» را اختیار کنم.

اصل کتاب در دو جلد است، ولی ناشر محترم این ترجمه به ملاحظات صلاح در آن دانست که آن دو جلد را در یک مجلد قرار دهد. بنابراین اگر سخنی از جلد اول یا دوم رفته است، مراد بخش اول یا دوم همین مجلد است.

در مواردی که مؤلفان مطلبی را از کتب فارسی ترجمه کرده و در اثر خود آورده‌اند، کوشیده‌ام که عین متن فارسی را بیابم و نقل کنم. اگر مطلبی را از کتب دیگر آورده‌اند و آن کتب به فارسی ترجمه شده، به آن ترجمه‌ها نیز نظر کرده‌ام.

آنچه موجب شادمانی من و مزید اعتماد خواننده است، این است که دوست دانشمندم، آقای محمد رضا حکیمی، که در تدریس متون فلسفه اسلامی-از فارابی تا سبزواری-مدرسی والا و ارجمندند، این ترجمه را از آغاز تا انجام خوانده و با اصل مطابقه کرده‌اند و «توضیحاتی» به آخر کتاب افزوده‌اند. بدین وسیله سپاسگزار آن وجود عزیز هستم.

نیز از دوستان فاضلم آقای اصغر مهرپرور که در امور چاپ کتاب نظارت داشته‌اند و آقای حسین مشتاق، که فهرست راهنمای موضوعی کتاب را ترتیب داده‌اند، متشکرم. و
السلام

عبدالمحمد آیتی

اول تیرماه سال هزار و سیصد و پنجاه و پنج شمسی
مطابق بیست و سوم جمادی الثانی هزار و سیصد و نود و شش هجری قمری

فهرست مطالب

صفحه

عنوان

بخش اول

باب اول: مقدمات عامه

۳	فصل اول-فلسفه و مکتبهای فلسفی
۳	حقیقت فلسفه
۴	پیدایش و تطور فلسفه
۵	موضوع فلسفه
۶	فلسفه و علوم دیگر
۹	کتابنامه
۱۱	فصل دوم-فلسفه قدیم در شرق
۱۱	فلسفه شرق چیست
۱۱	مفهوم نخست
۱۳	مفهوم دوم
۱۴	در مصر
۱۶	در سومر و بابل و آشور
۱۸	در ایران
۲۰	اندیشه هندی
۲۱	تصوف هندی
۲۳	کتابنامه
۲۵	فصل سوم-فلسفه قدیم در غرب
۲۵	فلسفه یونان
۲۷	سپیده دم اندیشه یونانی

۲۸	گرایش به عقل و آغاز تفکر فلسفی
۲۹	۱- روش تجربی: مکتب یونایی
۲۹	طالس
۳۰	انکسیمندروس
۳۱	انکسیمانوس
۳۲	هرقلیطوس
۳۳	۱-عقل گرایی
۳۳	۲-مکتب فیثاغوری
۳۵	تصوف و فیثاغوریان
۳۶	۳-مکتب الثایی
۳۷	زنون
۳۸	اصحاب ذره (اتمبها)
۳۸	لئوکیپوس و ذیمقراطیس
۴۰	انکساغورس (۴۹۹-۴۲۸ ق م)
۴۱	انباذقلس
۴۳	شکفتگی فلسفه در آتن
۴۴	ترازنامه فلسفه یونان قبل از سقراط
۴۵	سقراط و سقراطیان
۴۶	سقراط
۴۸	افلاطون
۶۰	ارسطاطالیس
۷۴	از ارسطو تا مدرسه اسکندریه
۷۴	مکتب ابیقوری
۷۶	مکتب رواقی
۷۷	مذهب شک
۷۸	گنوسیها (اصحاب معرفت)
۸۱	رواقیان بعد از ارسطو
۸۲	نوافلاطونیان
۸۲	نهضت دینی
۸۳	فلوطین

۹۳	عناصر شرقی در فلسفه فلوطین
۹۵	کتابنامه

باب دوم: فلسفه اسلامی

۹۹	فصل اول- نظرات و آراء
۹۹	بحثی درباره فلسفه اسلامی
۱۰۲	پیدایش و تطور فرهنگ عرب
۱۰۴	فصل دوم-اسلام
۱۰۴	ظهور اسلام
۱۰۵	ارکان اسلام
۱۰۵	۱-قرآن
۱۰۶	۲-سنت
۱۰۶	۳-حدیث
۱۰۷	۴-فقه
۱۰۹	فرق اسلامی
۱۱۱	خوارج
۱۱۲	شیعه
۱۱۲	الف-زیدیه
۱۱۳	ب-غلات شیعه
۱۱۳	ج-امامیه
۱۱۴	معتزله
۱۱۴	ریشه معتزله
۱۱۸	مهمترین تعالیم معتزله
۱۲۴	فلسفه معتزله
۱۲۴	الف-فلسفه سیاسی معتزله
۱۲۶	ب-فلسفه طبیعی معتزله
۱۳۴	فلسفه اخلاقی معتزله
۱۳۶	زوال معتزله
۱۳۸	کتابنامه
۱۴۱	فصل سوم-علم کلام

۱۴۱	تعریف
۱۴۶	اشعری و اشعریان
۱۵۵	باقلانی
۱۵۶	جوینی
۱۵۸	کتابنامه
۱۵۹	فصل چهارم- غلات شیعه
۱۵۹	۱- وضع اقتصادی هنگام ظهور اسلام
۱۵۹	۲- وضع اقتصادی دولت اسلام
۱۶۰	۳- جنبشهای انقلابی
۱۶۲	الف- جنبش مزدکی
۱۶۲	ب- جنبش خرمیان
۱۶۲	ج- جنبش بابکیان
۱۶۴	۴- اسماعیلیان و قرامطیان
۱۶۷	۵- تفویض
۱۶۸	۶- ظهور اسماعیلیان
۱۶۸	اسماعیلیان
۱۶۸	نظام و تشکیلات
۱۷۰	پیشوایان و داعیان اسماعیلی
۱۷۲	مذهب اسماعیلی
۱۷۷	انواع معرفت
۱۷۸	ثواب و عقاب و خلق عالم
۱۷۹	ادوار عالم
۱۸۰	نبوت و امامت
۱۸۲	اوصیاء و اضداد
۱۸۳	رأی اسماعیلیه درباره امام
۱۸۴	تأثیر اسماعیلیه
۱۸۵	قرامطه
۱۸۵	اصل و تاریخ قرامطه
۱۸۶	قرامطه و فاطمیان

۱۸۷	مذهب قرامطه
۱۸۷	فلسفه قرامطه
۱۸۸	تأثیر قرامطه در تطور اسلام
۱۹۰	فصل پنجم- اخوان الصفا
۱۹۲	اخوان الصفا چه کسانی بودند؟
۱۹۲	۱- اختلاف آراء
۱۹۳	۲- نام ایشان
۱۹۴	۳- هدفهای ایشان
۱۹۶	۴- پنهانکاری
۱۹۷	۵- تشکیلات
۲۰۰	باطنیه در تعالیم اخوان
۲۰۱	رسائل اخوان الصفا
۲۰۳	تشیع و امامت در نظر اخوان
۲۰۹	باطن و ظاهر و شریعت و حکمت
۲۱۸	اخوان الصفا و فلسفه فیثاغوری
۲۲۰	۱- الهیات
۲۲۷	۲- نفس و لواحق آن
۲۳۱	الف- قوای طبیعی
۲۳۱	ب- قوای حساسه
۲۳۲	ج- قوای روحانی
۲۳۲	ادراک و معرفت
۲۳۴	۳- سیاست و اجتماع
۲۳۷	کتابنامه
۲۳۹	فصل ششم- تصوف
۲۳۹	تصوف چیست؟
۲۴۱	۱- اتحاد
۲۴۱	۲- عدم امکان توصیف
۲۴۲	۳- یقین

۲۴۲	۴-انفعال
۲۴۳	تصوف در اسلام
۲۴۴	الف-عامل اسلامی
۲۴۹	ب-عامل هندی
۲۵۱	ج-عامل مسیحی
۲۵۳	د-عامل افلاطونی جدید
۲۵۶	ه-عامل اشراقی
۲۵۹	مذهب تصوف اسلامی
۲۶۰	ذو النون مصری
۲۶۱	ابو یزید بسطامی
۲۶۱	ابو عبد الله محاسبی
۲۶۱	حسین بن منصور حلاج
۲۶۳	ابو القاسم جنید
۲۶۴	طریق حق
۲۶۴	الف-مقامات
۲۶۷	ب-احوال
۲۶۸	ج-شیخ و سالک
۲۷۱	د-مجاهده
۲۷۴	ه-نظرات و آراء صوفیه
۲۷۴	الف-توحید و وحدت وجود
۲۷۹	ب-حقیقت عالم و تطور
۲۸۰	ج-تجلی و جذب و فنا و بقاء
۲۸۶	د-وحدت ادیان
۲۸۸	ه-باطن و ظاهر و تأویل
۲۹۱	و-تصوف و اسلام
۲۹۵	ز-معرفت صوفیانه
۲۹۷	ح-تطور تصوف اسلامی
۲۹۸	الف-دراویش
۲۹۹	ب-طریقت
۳۰۱	ابن عربی

۳۰۳	شعر او
۳۰۳	تصوف او
۳۰۶	محبی الدین و اسلام
۳۰۹	فنا و وحدت وجود
۳۱۲	اثر او
۳۱۴	کتابنامه

بخش دوم

باب اول: تأثیر متقابل اندیشه اسلامی و یونانی

۳۲۱	فصل اول: از اسکندریه تا بغداد
۳۲۱	۱- اندیشه سریان
۳۲۲	۲- مدرسه‌ها
۳۲۲	الف- اسکندریه
۳۲۳	ب- مدرسه رها و مدرسه نصیبین
۳۲۶	ج- مدرسه جندی شاپور
۳۲۷	د- مدرسه حران
۳۲۷	۳- روایاتی از انتقال مدرسه اسکندریه
۳۲۸	۴- ترجمه‌های سریان
۳۲۹	مرحله نخست
۳۲۹	مرحله دوم
۳۲۹	مرحله سوم
۳۳۲	فصل دوم: نهضت ترجمه
۳۳۲	۱- بعد از فتوحات مسلمین
۳۳۳	۲- عصر ترجمه
۳۳۵	۳- کتی که به عربی ترجمه شد
۳۳۷	۴- کتابهای منحول
۳۳۸	۵- ارزش ترجمه‌های عربی
۳۴۲	۶- تأثیر ترجمه‌ها

۳۴۷	۷- تمدن یونان در جهان عرب و اسلام
۳۴۸	۸- اهل سنت و علوم اوایل
۳۵۲	کتابنامه

فصل سوم- علوم دخیله

۳۵۵	۱- علم طب
۳۵۷	رازی
۳۵۸	۲- کیمیا و داروگری
۳۵۹	جابر بن حیان
۳۶۰	۳- گیاهشناسی و جانورشناسی
۳۶۰	ابن بیطار
۳۶۱	۴- ریاضیات
۳۶۲	خوارزمی
۳۶۳	۵- نجوم
۳۶۵	بتانی
۳۶۵	۶- جغرافیا
۳۶۶	۷- طبیعیات
۳۶۷	۸- علم موسیقی
۳۶۹	کتابنامه

باب دوم: فلسفه اسلام در شرق

۳۷۳	فصل اول- از کندی تا فارابی
۳۷۴	کندی
۳۷۴	۱- زندگی
۳۷۵	۲- تألیفات
۳۷۶	۳- کندی و فلسفه
۳۸۱	۴- کندی و فلسفه طبیعی
۳۸۳	۵- کندی و حدوث عالم
۳۸۳	۶- کندی و نفس انسانی
۳۸۵	الف- قوه حاسه
۳۸۶	ب- قوای متوسطه

۳۸۶	ج-قوة عاقله
۳۹۰	۷-کندی و فلسفه ما بعد الطبیعه
۳۹۲	۸-حکم کلی بر فلسفه کندی و اسلوب او
۳۹۴	کتابنامه
۳۹۵	فصل دوم: فارابی
۳۹۵	۱-زندگی
۳۹۶	۲-شخصیت
۳۹۷	۳-آثار
۳۹۸	۴-فارابی و دسته‌بندی علوم
۴۰۰	فلسفه فارابی
۴۰۰	۱-وحدت فلسفه و گرایش به هماهنگ ساختن
۴۰۳	الف-روش زندگی افلاطون و ارسطو
۴۰۴	ب-رموز افلاطون و اسلوب ارسطو
۴۰۵	ج-نظریه مثل
۴۰۶	د-نظریه معرفت
۴۰۷	ه-نظریه عادت
۴۰۷	و-ارزش کار فارابی
۴۰۸	۲-منطق
۴۰۹	۱-علم منطق چیست؟
۴۰۹	۲-نتیجه منطق
۴۰۹	۳-موضوع منطق
۴۰۹	۴-اجزاء منطق
۴۱۰	۳-فلسفه ما بعد الطبیعه
۴۱۱	۱-خدا در فلسفه فارابی
۴۱۱	الف-واجب الوجود و ممکن الوجود
۴۱۲	ب-ذات خدا
۴۱۴	۲-فیض
۴۱۴	الف-فیض چیست؟
۴۱۵	ب-طریقه فیض

۴۱۷	۴-عالم
۴۱۷	الف-عقل فعال و ارتباط آن با عالم
۴۱۸	ب-ارزیابی
۴۲۰	نفس
۴۲۰	نفس بشری
۴۲۰	الف-طبیعت، اصل و سرانجام آن
۴۲۳	ب-قوای نفس
۴۲۳	الف-قوای محرکه
۴۲۴	ب-قوای مدرکه
۴۲۵	ج-وحدت نفس
۴۲۵	د-عقل
۴۲۹	ه-معرفت حسی و اشراق
۴۳۱	۵-اخلاق و سیاست
۴۳۲	۱-اخلاق
۴۳۵	۲-سیاست
۴۳۵	الف-ضرورت اجتماع و انواع اجتماعات
۴۳۶	ب-اختلاف ملتها
۴۳۷	انواع مدینه‌ها
۴۳۷	۱-مدینه فاضله
۴۴۱	۲-مدینه جاهله
۴۴۲	۳-مدینه فاسقه
۴۴۲	۴-مدینه متبدله
۴۴۲	۵-مدینه ضالۀ
۴۴۳	۶-نوابت
۴۴۵	۶-نبوت
۴۴۸	کتابنامه
۴۴۹	فصل سوم: ابن سینا
۴۵۰	۱-زندگی
۴۵۲	۲-تألیفات

٤٥٣	الف-كتاب الشفا
٤٥٣	ب-كتاب النجاة
٤٥٣	ج-كتاب الاشارات و التنبيهات
٤٥٤	د-كتاب الحكمة المشرقية
٤٥٤	ه-كتاب القانون في الطب
٤٥٤	فلسفه
٤٥٤	تقسيمبندی فلسفه
٤٥٥	الف-منطق
٤٥٦	ب-علم طبيعى
٤٥٦	ج-علم رياضى
٤٥٦	د-علم الهى
٤٥٦	ه-علم كلى
٤٥٦	و-علم اخلاق
٤٥٧	ز-تدبير منزل
٤٥٧	ح-تدبير مدينه
٤٥٧	ط-نبى
٤٥٧	علم منطق
٤٥٧	١-تصور
٤٥٧	٢-تصديق
٤٥٨	علم طبيعى
٤٥٨	١-مبادى علم طبيعى
٤٦١	٢-لواحق اجسام طبيعى
٤٦١	الف-حركت و سكون
٤٦١	ب-زمان
٤٦٢	ج-مكان و خلاً و تناهى و عدم تناهى
٤٦٢	٣-امور طبيعىه و غير طبيعىة اجسام
٤٦٣	٤-نبات و حيوان
٤٦٤	نفس
٤٦٥	١-اثبات وجود نفس
٤٦٥	الف-برهان طبيعى

۴۶۶	ب-برهان پسیکولوژی
۴۶۶	ج-برهان استمرار
۴۶۷	د-برهان وحدت نفس و برهان «من»
۴۶۷	ه-برهان انسان معلق در هوا
۴۶۸	۲-تعریف نفس
۴۷۰	۳-طبیعت نفس
۴۷۱	۴-حدوث نفس و خلود آن
۴۷۳	۵-وحدت نفس و بطلان تناسخ
۴۷۵	۶-قوای نفس
۴۷۶	الف-قوای نفس نباتی
۴۷۶	ب-قوای نفس حیوانی
۴۷۷	ج-قوای نفس ناطقه
۴۷۹	۷-نظریه معرفت
۴۸۰	الف-ادراک حسی
۴۸۶	ب-ادراک حسی باطن
۴۹۱	ج-ادراک عقلی
۴۹۲	تصوف در نظر ابن سینا
۵۰۴	ما بعد الطبیعه
۵۰۴	۱-ترتیب موجودات
۵۰۴	۲-علت و معلول
۵۰۵	۳-درباره کائن، یعنی واجب و ممکن
۵۰۶	۴-صدور کائنات از واحد
۵۰۷	۵-حدوث و قدم عالم
۵۰۸	۶-آیا خدا به جزئیات عالم است؟
۵۰۹	اخلاق و سیاست
۵۱۵	کتابنامه
۵۱۷	فصل چهارم: ابو حامد غزالی
۵۱۷	۱-زمان او
۵۱۸	۲-زندگی او

۵۲۱	۳-تألیفات
۵۲۳	۴-حیات فکری و روحی غزالی
۵۲۳	الف-معرفتجویی
۵۲۵	ب-شک
۵۲۶	ج-اخلاص او
۵۲۹	د-تصوف غزالی
۵۳۲	فلسفه غزالی
۵۳۳	۱-غزالی و فلسفه
۵۳۳	۱-دهریون
۵۳۳	۲-طبیعیون
۵۳۴	۳-الهیون
۵۳۶	الف-قدم عالم
۵۳۷	ب-علم خدا به جزئیات
۵۳۸	ج-حشر اجساد
۵۴۰	۲-غزالی و علم کلام
۵۴۲	۳-غزالی و باطنیه
۵۴۶	خدا در نظر غزالی
۵۵۸	عالم
۵۶۰	انسان
۵۶۲	نفس
۵۶۳	نفس نباتی
۵۶۳	نفس حیوانی
۵۶۳	نفس انسانی
۵۶۴	الف-نفس و روح و قلب و عقل
۵۶۵	ب-وجود نفس و مغایرت آن با بدن
۵۶۵	ج-طبیعت نفس
۵۶۹	د-حدوث نفس و علاقه آن به بدن و خلود آن
۵۷۴	عقل
۵۷۶	غزالی و نظریه معرفت
۵۸۶	غزالی و اسلام

۵۹۱	غزالی و اخلاق
۵۹۶	حکم کلی
۵۹۸	کتابنامه

باب سوم: فلسفه اسلامی در مغرب

۶۰۵	فصل اول: ابن باجه و ابن طفیل
۶۰۵	ابن باجه
۶۰۵	۱- زندگی
۶۰۶	۲- آثار
۶۰۷	۳- فلسفه
۶۰۸	الف- سیاست
۶۱۱	ب- نظریه نفس و معرفت
۶۱۴	ابن طفیل
۶۱۴	۱- زندگی
۶۱۴	۲- آثار
۶۲۰	فلسفه ابن طفیل
۶۲۰	۱- فلسفه طبیعی
۶۲۲	روح حیوانی و حرارت غریزی
۶۲۳	عمل روح حیوانی
۶۲۴	نفس
۶۲۶	عالم افلاک و اجسام سماوی
۶۲۷	قدم و حدوث عالم
۶۲۸	۲- ما بعد الطبیعه
۶۲۸	۱- خدا، وجود و صفات او
۶۲۹	۲- خلود نفس و سعادت و شقاوت آن
۶۳۰	۳- نظریه اتصال
۶۳۳	۴- دین و فلسفه
۶۳۵	کتابنامه
۶۳۶	فصل دوم: ابن رشد
۶۳۶	۱- زندگی

۶۳۷	۲- پیوستن او به امیر ابو یعقوب یوسف
۶۳۹	۳- ایام محنت
۶۴۱	۴- پایان حیات
۶۴۲	۵- آثار او
۶۴۶	کتابهایی که ابن رشد شرح کرده است
۶۴۹	تألیفات
۶۵۳	فلسفه ابن رشد
۶۵۴	فلسفه و دین
۶۶۶	فلسفه طبیعی
۶۶۶	۱- مبادی علم طبیعی: ماده و صورت و عدم
۶۶۸	۲- لواحق اجسام طبیعی: حرکت و سکون، زمان، مکان
۶۶۹	۳- ساختمان عالم
۶۷۱	نفس
۶۷۱	۱- مرتبه علم النفس
۶۷۲	۲- جوهر نفس
۶۷۶	نفس ناطقه
۶۷۶	۱- وجود قوه ناطقه
۶۷۷	۲- اقسام آن
۶۷۸	۳- عقل نظری
۶۸۳	۴- اتصال عقل بشری با عقل فعال
۶۸۵	فلسفه الهی
۶۸۷	۱- اثبات وجود خدا
۶۹۰	۲- صفات خدا
۶۹۲	علم خدا
۶۹۵	اراده و قدرت خدا- قدم عالم
۶۹۹	نبوت و معجزه
۷۰۱	قضا و قدر
۷۰۳	سیاست و اخلاق
۷۰۴	خلاصه
۷۰۶	کتابنامه

باب چهارم: فلسفه تاریخ و اجتماع

	ابن خلدون
۷۰۹	۱- محیط اجتماعی او
۷۰۹	۲- شرح حال
۷۱۲	۳- مقدمه ابن خلدون
۷۱۶	فلسفه ابن خلدون
۷۲۲	الف- فلسفه اجتماع یا عمران بشری
۷۲۷	۱- علم الاجتماع عمومی و اقتصادی
۷۳۲	۲- روانشناسی اجتماعی
۷۳۵	۳- روانشناسی سیاسی
۷۳۷	ب- فلسفه تاریخ
۷۴۳	ج- ابن خلدون و عصبیت
۷۴۳	۱- عصبیت چیست؟
۷۴۵	۲- اثر عصبیت در سیاست و اجتماع
۷۴۹	پایگاه ابن خلدون در جهان اندیشه
۷۵۲	کتابنامه
۷۵۳	توضیحات
۷۸۳	فهرست راهنما

بخش اول

باب اول

مقدمات عامه

فصل اول

فلسفه و مکتبهای فلسفی

حقیقت فلسفه

فلسفه مولود نگرش عقل آدمی به اصل و جوهر و سرنوشت وجود و دریافت و شناخت مبادی اولی است در آن. آدمی با چراغ عقل که پرتوی است از نور باری، تعالی، به قلمرو ناشناخته وجود قدم می‌نهد، به تتبع در احوال موجودات می‌پردازد، تا به درک حقایق آنها نائل آید و سلسله علل را بشناسد. و این کتاب بی‌آغاز و انجام را صفحه به صفحه ورق می‌زند تا به علت‌العلل که هر چیز از او و برای اوست برسد. سپس باز می‌گردد و به تحلیل عناصر و طبایع می‌پردازد، تا پرده از حقیقت جواهر و اعراض بردارد. و به تقسیم و ترتیب حقایق می‌پردازد تا آنگاه که صورت روشنی از عالم وجود برای او حاصل شود، و کیفیت انسجام اشیاء را در ذات خود و در اطراف خود-آنچه خارج از ذات اوست- تفسیر و توجیه کند.

چه‌بسا که آدمی در این طریق گم شود-که موجبات گمگشتگی بسیار است-و در تاریکیهای گونه‌گون سرگشته گردد، و در برابر برخی قضایا حیرت‌زده بایستد، و نداند که حقیقت آن چیست و از ادراک کنه آن عاجز باشد، زیرا درک انسان محدود است و یارای آنش نیست که به ادراک همه جزئیات و دقایق فایق آید. ادراک کلیات نیز خارج از دسترس اوست. از این‌روست که فلسفه را دارای مکاتب و مذاهب مختلف و نظریات متباین می‌بینیم. این مکاتب و این نظریات، به تعبیر آندره کرسون، چیزی جز انعکاس غریزه جستجوگر رام نشدنی انسانی نیست؛ غریزه‌ای که از گهواره تا گور در وجود اوست.

پیدایش و تطور فلسفه

فلسفه و عقل بشری توأم‌اند. از آن وقت که آدمی به جهان هستی دیده گشود، و زبانش به پرسش گشوده شد، و از علل پدیده‌ها سؤال کرد، فلسفه به وجود آمد. فلسفه در آغاز فطری و ساده بود. استنادش به حس و ظواهر اشیاء بود. سپس اندک‌اندک با تطور شعور و وجدان، عقل و منطق را به کار گرفت و تحقیق و نقد را جانشین خیالپردازی ساخت. و آنگاه که امکانات عقل ناچیز بود و مشاهده دقیق و آزمایش‌های علمی هم امکان نداشت، فلسفه برای خود حدی نمی‌شناخت، و می‌خواست به تفسیر همه جهان بپردازد.

می‌پنداشت که جهانی که او می‌سازد عین واقعیت خارجی است. اصولاً صفت متمیزهٔ عقول رشد نایافته، اعتقاد کورکورانه است به آنچه که می‌سازد، و ایمان است به آنچه که حقیقت می‌پندارد. ولی چون با واقعیت مواجه شود و مشاهداتش افزونتر گردد، به خطای خود پی می‌برد، آنگاه در آنچه یقین حاصل کرده بود تجدید نظر می‌کند. و این خود یکی از دلایل تجدید و تطور فلسفه است. فلسفه در هر مرحله‌ای از مراحل تجدید خود، قسمتی از باورهای پیشین را ترک می‌گوید، و به طرح سؤالهای تازه‌ای می‌پردازد. و در پرتو تجارب نوین، برای آن سؤالها پاسخهایی می‌یابد. از این‌روست که در هر زمان، فیلسوفی مبدع پدید می‌آورد که با دید خاص خویش به حل مشکلات می‌پردازد، و مایه‌های فکری نوینی عرضه می‌کند که خود سرآغاز پیدایش مکتبهای جدید می‌گردد.

آدمی در همان حال که در طلب معرفت، به بحث در مسائل مجرد عقلی می‌پردازد، در گرو اعمال ضروری و غرق در زندگی مادی روزانه است. از اینجاست که فلسفه، دارای دو بخش می‌شود: فلسفه نظری و فلسفه عملی. اخوان الصفا گویند: «فلسفه، آغازش دوست داشتن دانشهاست، و وسطش معرفت حقایق موجودات است به قدر طاقت انسانی، و آخرش گفتار و کردار است بر وفق علم.»

پس فلسفه، علم به اصولی است که ما را به شناخت وجود رهبری می‌کند، و از آن شناخت، راه ما به سوی هدف اعلی گشوده می‌شود. اما علم، همان معرفت موجود است - از آن حیث که موجود است - و وصول به علل و مبادی اولی و آخرین غایات. اما راه، همان سیر و سلوکی است که ما را به کمال می‌رساند تا به حقیقت انسانیت نائل آییم. و اما هدف اعلی، عبارت از سعادت است که از این کمال حاصل می‌آید.

موضوع فلسفه

سقراط گفت: «نفس خود را بشناس» و با این عبارت حدود فلسفه و اقسام آن را، که تا به امروز مرسوم و متبع است، تعیین کرد.

معرفت نفس مستلزم شناخت طبیعت و خواهشها و امیال و همه جنبه‌های فعالیت آن، و نیز جنبه‌های علایق آن با جسد و محیط و اجتماع است، که این خود موضوع علم النفس است به دو مفهوم جدید و قدیم آن.

شناخت نفس همچنین موجب شناخت قوای عقلانی آن است. قوای عقلانی، یعنی آنچه سبب تمیز انسان است از حیوان. انسان به برکت عقل و ذكاء خود، حکمهایی می‌کند و برطبق قوانین معینی که او را به معرفت صواب و خطا رهنمون است، ارتباطی میان آنها برقرار می‌سازد، همچنین از معرفت نفس، حدود دست‌اندازی عقل مشخص می‌شود؛ و آدمی به آخرین مرحله معرفتی که ممکن است به آن برسد، راهنمایی می‌شود. قوانینی را که انسان برای فکر کردن به وجود آورده است، موضوع منطقی خواهد بود.

علم النفس و منطقی هر دو به اعمال فکر توجه دارند. اما علم النفس اعمال فکری را عینا و بدون آنکه در پی تحقیق وابستگیهای آن به موضوعات خارجی باشد مورد توجه قرار می‌دهد. از این رو به صورت علمی نظری درمی‌آید، که درباره «واقع» حکمهایی می‌کند.

اما منطقی از آن جهت، اعمال فکری را مورد نظر قرار می‌دهد که می‌خواهد به غایتی که همان حقیقت باشد دست یابد. در این علم از شرایطی که برای صدور یک حکم صحیح یا یک مجادله قابل قبول لازم است، بحث می‌شود، و درباره «ارزشها» حکمهایی می‌کند.

نیز قواعدی را که عقل بر آن قواعد کار می‌کند مشخص می‌سازد. از این رو به صورت علمی تعلیمی درآمده است. به عبارت دیگر، علم النفس علمی است وصفی، و منطقی علمی است تعلیمی.

شناخت نفس، به شناخت طبیعت نفس و وظایف آن در اداره جسد منجر می‌گردد. و آدمی را به شناخت برخی از قواعد که سلوک او را مطابق طبیعت انسانی می‌سازد رهنمون می‌گردد، که اگر آنها را رعایت کند، موجب می‌شود که به اعمال خیر روی آورد و از کردارهای ناشایست بپرهیزد. و این موضوع علم اخلاق است.

آدمی چون به این درجه از معرفت رسید، و یا حتی پیش از آنکه به این درجه از معرفت برسد، باید از حقیقت این نفس و طبیعت و جوهر و مبدأ و سرنوشت آن سؤال کند: آیا نفس نیز چون جسد، مادی است و با فنای جسد فانی می‌شود؟ یا عنصر دیگری است که هیچگاه فنا بر او عارض نمی‌گردد؟ از کجا آمده و به کجا خواهد رفت؟ جهانی که در آن زندگی می‌کنیم چیست؟ آیا قدیم است یا حادث؟ آیا موجودی با قدرتی عظیم آن

را از عدم به وجود آورده و آن را اداره می‌کند، یا آنکه خود با یک سلسله قوانین و نظامات به وجود آمده است؟ اینها سؤالهایی است که از آن گریزی نیست، و آزمایشها و تجارب حسی را توان پاسخ دادن به آنها نیست. از این‌رو علم دیگری را ایجاد می‌کند که از آن به علم ماوراء الطبیعه تعبیر می‌کنیم.

فلسفه و علوم دیگر

از خصایص متفکران اولیه آن بود، که هرچه را درمی‌یافتند حقیقت می‌پنداشتند، و بدانچه که درک می‌کردند اطمینان و وثوق کامل داشتند. حدی برای امکانات خود نمی‌شناختند. عالم وجود را از آغاز تا انجام میدان جولان اندیشه خود می‌ساختند، و می‌کوشیدند تا پرده از اسرار آن برکشند، و رازهای نهانش را آشکار سازند. و فلسفه در آغاز پیدایشش - یعنی از آنگاه که آدمی خواست به نیروی عقل و خرد خود به معرفت نائل آید - کوشید تا همه جهان هستی را فهم کند. ازین‌رو در آغاز شامل همه علوم و معارف بود، و با اطمینان به پیروزی، به همه موضوعات - چه آنهایی که در حیطه اقتدار انسان بود و چه آنهایی که خارج از حیطه قدرت او بود - سرکشید.

اما خطاهایی که پی در پی مرتکب شد، موجب گردید که اندک‌اندک به خود آید و روشی اتخاذ کند که وصول به حقیقت را برای او بیشتر میسر سازد. پس یک‌یک مشکلات را به‌طور جداگانه مورد بحث قرار داد، تا بهتر بتواند بر آنها فایق آید. بدین طریق علوم، متفرع و متعدد شد، و موضوع هر علمی تعیین گردید. و این امر موجب آن شد که هر یک پس از دیگری، از درخت برومند فلسفه جدا شوند، و رشته‌های مختلفی پدید آید، و هر رشته را موضوع و روشی خاص باشد؛ چون ریاضیات، نجوم، علوم طبیعی، زیست‌شناسی و علوم انسانی.

در اینجا این سؤال پیش می‌آید که: آیا پس از آنکه علوم مختلف از فلسفه جدا گردید، فلسفه به نابودی گرایید و پس از انشعاب علوم، جز نشانی از آن برجای نماند؟ آیا امروز پس از آنکه دریافته‌ایم که از کشف حقیقت مطلق عاجز آمده‌ایم و نتوانسته‌ایم پرده از روی حقیقت اشیاء برداریم و از کنه و جوهر آنها آگاه شویم، می‌توانیم دستگاه دیگری که همه معارف انسانی را در برداشته باشد، جایگزین فلسفه سازیم، که این دستگاه، دارای هدفهایی محدود باشد، اما به همان نتایج اندکی که به‌دست می‌آورد اطمینان داشته باشد؟ علوم تحقیقی، هرچند که به پیشرفت نائل آیند، نمی‌توانند عطش عقل معرفتجوی انسان را فرو نشانند، زیرا این علوم برای فهم عالم و ادراک مطلق توان ندارند، و برای

کوشش انسان هدفی و برای سلوکش غایتی تعیین نمی‌نماید. بنابراین برای اندیشه‌های فلسفی میدانی باقی خواهد ماند، تا عقل بتواند غایت معرفت را برای خود بسنجد. و در ضمن این معرفت فلسفی، آنچه را در خود می‌یابد یا از جهان خارج به دست می‌آورد، مرزبندی کند. و در نتیجه، یک «پدیده» به یک «ارزش» بدل شود.

اکنون روشن می‌شود که فلسفه را دو هدف اساسی است که علم هرچند به اعلی‌درجه‌ی تعالی خود رسد، نمی‌تواند آنها را تحقق بخشد: یکی هدف نظری که عبارت است از معرفت عالم وجود و تفسیر آن، دیگر هدف عملی که عبارت است از معرفت خیر و تعیین روش آدمی بر وفق مقتضای آن.

چون فلسفه را، از این ناحیه مورد توجه قرار دهیم، ملاحظه خواهیم کرد که هدف آن را با هدف دین اختلافی چندان نیست. جز اینکه دین بر مبنای وحی و ایمان به آن است، و فلسفه برای وصول به غایت و هدف خویش جز عقل راهنمایی نمی‌شناسد. طریق فلسفه طریق عقلی صرف است و هیچ حقیقتی را جز آنکه به محک عقل سنجیده شود و مورد قبول آن افتد، نمی‌پذیرد.

علم نیز بر وفق مقتضای عقل عمل می‌کند. پس در این حال، فلسفه را با علم چه تفاوتی است؟

باید دانست که معرفت علمی را بر معرفت فلسفی فضیلتی است، زیرا نتایجی که از فلسفه عاید می‌شود بیشتر فرضی است، و حال آنکه نتیجه‌ای که از تحقیقات علمی به دست می‌آید یقینی است، و هر فرد ذی شعوری را مجاب می‌سازد.

لکن علم، با وجود آنکه آنچه را با حس درک می‌شود دسته‌بندی می‌کند، ولی از حیث موضوعاتی که مورد بحث قرار می‌دهد متعدد است، بنابراین نیازی را که عقل به «وحدت» دارد بر نمی‌آورد.

معرفت علمی هرچند که مولود عقل است، ولی عقل را به تمام معنی راضی نمی‌سازد.

زیرا انسان مشتاق فهم عالم و معرفت واقع و حقیقت است، می‌خواهد مبدأ کون و علت و غایت آن را بشناسد. انسان می‌خواهد بداند که از کجا آمده و به کجا خواهد رفت، و چه کاری باید انجام دهد، تا در این راه به سعادت رسد. پس این کوشش و تلاش برای وصول به معرفت و فهم کامل، در چهارچوب علم نمی‌گنجد، و آنچه این مقصود را برمی‌آورد، فلسفه است و لا غیر.

علم به فهم و درک کامل وجود قادر نیست، زیرا قوانین علمی هرچند روابط ثابتی را بیان می‌دارند ولی تفسیری نیستند. آنچه را که توجیه می‌کنند پدیده‌هاست، و آن هم امری نسبی است، و حال آنکه عقل انسانی می‌خواهد به حقایق و کنه اشیاء دست یابد.

و بالأخره علم نمی‌تواند برای راه و روش انسانی قانونی تعیین کند، زیرا علم

آنچه را که هست بیان می‌کند، نه آنچه باید باشد. هائری پوانکاره می‌گوید: عقل و منطق با همه تلاشهای خود، نتوانسته‌اند «ارزش» را از «واقع» جدا کنند و بگویند آنچه اکنون هست بهتر آن است که چگونه باشد. از این رو، علم مسئله اخلاق را لاینحل گذاشته است.

این است آنچه که فلسفه را از علم تحقیقی فراتر می‌برد، تا علمی برای دریافت ماوراء الطبیعه و علمی برای شناخت اخلاقیات پی‌ریزی کند، که علم ماوراء الطبیعه در پی معرفت حقیقت اشیاء و تفسیر کامل جهان و شناخت مبدأ اول است، و علم اخلاق، در برابر نظام «واقع»، نظام «حق» را-که ممکن است مخالف آن واقع باشد-قرار می‌دهد، و برای تعیین «ارزشها» و ترتیب آنها تلاش می‌کند.

با توجه به این بحث مختصر، ملاحظه می‌کنیم که مذاهب فلسفی که در طول تاریخ پدید آمده‌اند، و در نیرو بخشیدن به عقل آدمی سهیم بوده‌اند، بیشتر از این ارزش دارند که تنها از جنبه تاریخی درباره آنها بحث شود. هر یک از این مذاهب، سنگ تازه‌ای است برای بنای رفیع معرفت بشری، و گامی است به سوی هدفی که آدمیان در پی رسیدن به آن هستند. همه مسائلی که فلاسفه-و از جمله فلاسفه اسلام- مطرح کرده‌اند و در حل آن کوشش به کار برده‌اند، از مسائل مهم انسانیت هستند. انسان در هر کجا که باشد نمی‌تواند خود را لاقید و دور ازین مباحث نگاه دارد. و در حاشیه این تراژدی هستی-که خود او نیز یکی از عناصر تشکیل دهنده آن، بلکه عنصر اساسی آن است-زندگی کند، مگر آنکه منکر انسانیت خود باشد.

کتابنامه

فصل دوم

فلسفه قدیم در شرق

فلسفه شرق چیست

این عبارت: «فلسفه قدیم در شرق» حاوی دو مفهوم پیچیده است که توضیح آن دو، در آغاز سخن، ضروری به نظر می‌رسد:

مفهوم نخست

از تعریفی که در فصل اول این کتاب از فلسفه آوردیم چنین برمی‌آید که فلسفه به معنی مرسوم آن ویژه سرزمین یونان است. و بدان مفهوم که در یونان به کار می‌رفته، در هند و چین و مصر و دیگر تمدنهای قدیم شرقی وجود نداشته است، در مشرقزمین اگر فلسفه‌ای به آن معنی وجود داشته اقتباسی از یونانیان بوده است. از این رو مورخ فلسفه مشرق، واژه دیگری که اعم از واژه نخستین است به کار می‌برد، و به جای «فلسفه قدیم مشرق» می‌گوید «اندیشه شرقی» یا «حیات روحی شرقی».

و این بدان جهت است که مورخ فلسفه، در تمدنهای شرقی به مفاهیمی برخورد می‌کند، که در اندیشه و تمدن غرب وجود نداشته است. همچنین در غرب، به مفاهیمی می‌رسد که به خاطر شرقیان خطور نکرده است. اهمیت بسزایی که غربیان برای عقل در حل مشکلات قائل بودند، که به قول امیل برهیه، باید آن را «پرستش عقل» نامید، در مشرق سابقه نداشته است. برهیه در توجیه نظر خویش، به مشکل ارتباط میان وحی و عقل اشاره می‌کند که ویژه غرب بود، و پس از آنکه نصرانیت و سپس اسلام به آن سرزمینها راه یافتند، شکل واضحی یافت. و حال آنکه برای ملل مشرق چنین مشکلی وجود نداشت.

و این مسئله در مغربزمین از وقتی پدید آمد که نصرانیت و اسلام، و پیش از آن دو یهودیت، -که دین‌هایی بودند مستند به وحی- به آن سرزمین راه یافته، و با فلسفه‌های که قبلاً در آنجا، در بلاد یونان، به وجود آمده و شکل گرفته بود، برخورد کردند.

اما در هند مثلاً، فکر وسیله معرفت نیست بلکه آلت عمل است. و چنانکه ماسون-اورسل در کتاب خود «فلسفه در مشرق» آورده است، قدمای هند فکر را به قدر فعالیتش ارج می‌نهادند. هندی از خلال همه وظایف حیاتی خود به عقل می‌نگرد، و تنها به جنبه نظری آن بسنده نمی‌کند. یوگا، که از خصوصیات اندیشه هندی است «تعلیم می‌دهد که چگونه می‌توان جسم را تحت قدرت روح درآورد. و در چین فی المثل کتابی در جادوگری و فالگیری می‌یابیم که به طرح مسائلی نیز درباره وجود پرداخته است. . . . و در نظر کنفوسیوس علوم ماوراء الطبیعه نمی‌تواند از اخلاق و سیاست جدا باشد.»

از این ملاحظات به خوبی آشکار می‌شود، که چه تفاوت‌های شگرفی میان فکر شرقی و غربی وجود دارد. اندیشه شرقی، اندیشه عقلی صرف نیست، عناصر عاطفی و صوفیانه نیز در آن رخنه دارد. همچنانکه در کیش رو به زوال وثنی، و آیین‌های یهودی و نصرانی و اسلام نیز چنین است. وقتی به افلاطون و فلوطین و قدیس اوگوستین و غزالی مثلاً نظر می‌افکنیم، می‌بینیم که همگی در این کوششند که روح انسان در عروج کمالی خویش چنان دگرگون شود تا بتواند به حقیقت مطلق اتصال یابد. تصوف غرب با آنکه با تصوف شرق از جنبه‌هایی اختلاف دارد، در اینکه هر دو استكمال نفس انسانی را وجهه همت خود ساخته‌اند، به سوی یک هدف گام برمی‌دارند. در فکر هندی جنبه دیگری است که آن را، هرچه بیشتر از فکر غربی دور می‌کند، و آن جنبه انکار عالم و زندگی است. حکیم هندی چون به جهان و زندگی نظر افکند، هردو را بیمعنی و لبریز از رنج می‌بیند. نظر هندی به عالم نظر بدبینانه است. هرگونه علاقه آدمی را به جهان خارج خفه می‌کند. زندگی در نظر او بازی خنده‌آوری است، و آدمی یکی از بازیگران آن است، که مجبور است تا پایان نقش خود را بازی کند، تا آنگاه که از قید عالم ماده نجات یابد و به نفس کلی پیوندد.

اما فکر غربی زندگی را می‌شناسد، و به آن دل‌بستگی نشان می‌دهد، و با نگاهی خوشبینانه بدان می‌نگرد. این نظر برمینای غریزه‌ای است که در اعماق وجود هر موجود زنده‌ای به ودیعت گذاشته شده. آدمی در قبال اقارب و اجتماع و وطن و همه بشریت وظایفی دارد، و انجام آن وظایف از واجبات اوست، و حال آنکه در فکر هندی اصیل، چنین معنایی یافته نمی‌شود.

و همچنانکه در اندیشه غربی تمایلاتی به زهد و ترک دنیا مشاهده می‌شود، گهگاه در اندیشه هندی نیز تمایلاتی به زندگی و جهان مادی مشاهده می‌کنیم. خلاصه آنکه فکر هندی، چون فکر غربی، آمیزه‌ای است از اثبات زندگی و جهان و ترک و انکار آن دو،

ولی به قول البرت شواتزر، جنبه ترک و انکار در این یک غلبه دارد، و جنبه اثبات در آن دیگر.

هرکس بخواهد این دو سنخ فکر را با یکدیگر مقایسه کند، در یکی وحدت و تصوف خواهد دید، و در دیگری ثنویت (به معنای اعم) و گرایش به عقل.

مفاد کلام آنکه، فکر شرقی-همچنانکه پیش ازین گفتیم-وجود را واحد و انسان را مظهری از مظاهر عالم کبیر و شعله‌ای از روح کلی می‌داند، که از آن برآمده و بدان بازخواهد گشت. خدا و جهان، یعنی روح و ماده، دو عنصر مختلف نیستند، بلکه هر دو یک عنصر روحانیند. از این جهت در نظر اینان، ماده یکی از داده‌های حس است که نه حقیقت دارد و نه وجود مستقل، و صرفاً یک پدیده است، یا تطوری است از تطورات حقیقت واحد. و تنها راه وصول به معرفت-در این طرز فکر-حدس باطنی و فیضی است که از روح کلی افاضه می‌شود.

فکر غربی از قدیمترین زمان به دو چیز توجه داشته است، یعنی به ثنویت روح و ماده. روح جوهری است و ماده جوهری دیگر. بدین سبب، خالق جهان غیر از جهان است، و جهان با مبدع آن یکی نیست. ماده یک چیز است و روح چیز دیگر. و انسان مرکب است از دو جوهر مختلف، یکی نفس که همان روح بسیط و مجرد است، و دیگری جسد که همان جسم مادی است، که به این عنوان که روح در آن حلول کند و آن را به حرکت درآورد، موجود شده است.

و معرفت به واسطه عقل حاصل شود. عقل قوه‌ای است که به فهم عالم و اکتشاف قوانین جاریه آن قادر است. همچنین می‌تواند پدیده‌های عالم وجود را مورد بررسی قرار دهد و به حقیقت آنها پی برد.

مفهوم دوم

مفهوم غامض دوم مفهوم مشرق است. دو شکل از اشکال فکر بشری را باهم مقایسه کردیم و یکی را فکر شرقی نامیدیم و دیگری را فکر غربی. مستشرق مشهور ماسون- اورسل می‌گوید: «فکر در مغرب زمین در هیچ مرحله‌ای از مراحل تاریخ، بریده از دیگر قسمتهای عالم نبوده است» و پس از آنکه مفهوم «غرب» را مورد انتقاد قرار می‌دهد می‌گوید: در اینجا یک حقیقت بیش وجود ندارد و آن «اوراسیا» ست که شامل دو طرف است، طرف شرقی آن آسیا و طرف غربی آن اروپاست. آنچه را که تمدن غربی می‌خوانیم، مجموعه‌ای است از عناصر تمدنی که در ساحل غربی و شرقی دریای سفید (مدیترانه) به وجود آمده است.

در این سرزمین و سرزمینهای مجاور آن، از قدیمترین زمان، مللی با زبانهای مختلف، چون زبانهای سامی و هند و اروپایی یا برخی لهجه‌های افریقایی-که با زبانهای سامی خویشاوندی نداشت- می‌زیستند، و بر اندیشهٔ یکدیگر تأثیر متقابل داشتند. سخن فکری که در این ناحیه به وجود آمد، نتیجهٔ تأثیر متقابل اقوام هند و اروپایی و سامی در یکدیگر بود. آن تأثیر متقابلی که خود تحت تأثیر عواملی بود لغوی، که تاکنون پیچیده مانده است.

ماسون اورسل می‌افزاید که: «از این سخن نتیجه می‌شود که امپراطوریهای سامی که در بین‌النهرین به‌وجود آمد، و قبایل کوچ‌نشین عرب و فلسطینی از یک سو و مصریان از دیگر سو، در تکوین تمدن اروپایی سهمی بسزا داشته‌اند. زیرا همهٔ راههای مهم آسیا - مانند راه مصر-به دریای مدیترانه ختم می‌شد.»

علمای لغت و علمای ادیان، در میان ملت‌های قدیم هندی و سامی و اروپایی و ابستگیهای استوار یافته‌اند، چنانکه می‌توان علی‌رغم اختلافات موجود و اختلافات تاریخی، آنها را از یک اصل دانست. در اینجا فرصت آن نیست که جنبه‌های این تقارب را بیان کنیم، زیرا از مقصود خود-که نگارش تاریخ فلسفه است-به دور خواهیم افتاد. تنها به برخی از جنبه‌ها که به تاریخ فلسفه مربوط می‌شود، اشاره می‌کنیم. بنیانگذار مکتب فلسفی اتمی ابتدا موسکوس صیدونی بود. این مکتب در یونان با هرقلیطوس و ذیمقراطیس در جنب مکتب ایونی رشد یافت. و ما همان را در مذاهب فلسفی و دینی هند نیز می‌یابیم. همچنانکه متکلمان اسلام برای نشان دادن قدرت غیرمتمنهای پروردگار بدان پرداختند.

چقدر فلسفهٔ بدبینانهٔ هرقلیطوس و اعتقادات تناسخی فیثاغورس با فکر هندی، و از دیگر سو با عقاید برخی از مسلمانان افراطی مشابهت دارد.

فلسفهٔ عددی، فیثاغورس و افلاطون و بودا و اخوان الصفا را در یک‌جای گرد می‌آورد. و معرفت را وسیلهٔ آزادی و رهایی دانستن، هم در شرق پیروانی دارد و هم از معتقدات حکمای غرب است، چون رواقیان و ابیقوریان، و هم از عقاید قرمطیان و اسماعیلیان. ماسون اورسل وقتی می‌گوید: «فلسفهٔ یونان تظاهر جدیدی است از افکار اوراسیایی» اشتباه نمی‌کند. شناخت تمدنهای اناطولی و سوریه و مصر و آشور و بابل و ایران، در شناخت مذاهب فلسفی، که هرگز آنها را مذهبی به تمام معنی مستقل از عناصر بیگانه و قائم به ذات نمی‌دانیم، تأثیر به‌سزایی خواهد داشت.

در مصر

بدون تردید تمدن مصر آنچنان تمدن کهنسالی است که هیچ‌یک از تمدنهای دیگر عالم بر آن سبقت نداشته است. مصریان در هزارهٔ پنجم قبل از میلاد، برای تعیین وقت و مساحت اراضی، از روشهای علمی استفاده می‌کردند. و در شهرها و دیه‌هاشان نظامات

اجتماعی حکمفرما بود. در هزارهٔ دوم شهر «تب» (طیوه) به صورت پایتختی بزرگ درآمد، که فروغ تمدن مصر را در آسیا می‌گسترده. وقتی که مصر از قدرت افتاد و تحت سیطرهٔ حکومت آشوریان و ایرانیان و یونانیان و رومیان و بالأخره اعراب درآمد، در این مسیر از تمدنهای افریقا و اروپا و آسیا بهره‌مند شده بود و آن همه را بر میراث اصیل خود افزوده بود. و اینها همه مدرسهٔ مشهور اسکندریه را در آنجا به وجود آورد.

مصر برای متفکران نخستین یونان، سرزمین علم و معارف بود و مقصد دانشپژوهان. این متفکران، بدون شک، از دانشمندان مصری نصیب فراوان برده‌اند. هندسه نخستین بار در مصر پدید آمد. هر سال که نیل فیضان می‌کرد و مرزهای زمینهای زراعتی را می‌نشست، در تعیین مرزهای جدید به این علم نیاز می‌افتاد. نیز در ساختن اهرام و معابد احتیاج مبرم به دانستن علم هندسه بود. و هنگامی که می‌گوئیم هندسه در مصر جنبهٔ عملی داشت، بدان معنی نیست که مصریان در شناخت علمی خواص سطوح و احجام و نیز در علم حساب پیشرفتی نداشتند.

مردم دیگر جهان از مصریان آموختند که سال را به ۳۶۵ روز و ربع روز و ۱۲ ماه، و ماه را به چهار هفته، و هفته را به هفت روز، و شبانه‌روز را به ۲۴ ساعت، (۱۲ ساعت روز و ۱۲ ساعت شب) تقسیم کنند. همچنین مصریان به کرویّت خورشید و ماه پی بردند و گفتند که کواکب از عنصری آتشی هستند و خسوف و کسوف را توجیه کردند. اما در زمینهٔ طبیعیات گفتند که عالم از عناصر اربعه ترکیب یافته و اصل آن آب است.

یونانیان و دیگر ملل قدیم این معلومات را از مصریان فراگرفتند و آن را سرآغاز اندیشه‌های فلسفی خود قرار دادند.

در زمینهٔ معرفت نظری به سبب طرز تفکر دینی خود پیشرفتهای قابل ملاحظه‌ای داشته‌اند. دیانت مصری از ادیان دیگر قدیم در تطور اندیشهٔ بشری تأثیر بیشتری داشته است. مصریان نخستین ملتی بودند که میان خدایان ترتیبی قایل شدند و روابط خدایان و بشر را تعیین کردند. نخستین بار مصریان به حیات آخرت ایمان آوردند، و مسئلهٔ ثواب و عقاب پس از مرگ را مطرح ساختند، و گفتند ثواب و عقاب اخروی نتیجهٔ اعمالی است که در این جهان از ما سرمی‌زند، و ثوابکار کسی است که دارای طهارت اخلاقی باشد نه کسی که تنها به انجام مراسم پردازد. و مصریان از این بابت بر انبیاء یهود سبقت داشتند.

مهمترین چیزی که در دیانت مصری به چشم می‌خورد، یکی اعتقاد به خلود نفس است و دیگر مغایرت نفس با جسد. مغایرت نفس با جسد پایهٔ دو حقیقتی شد که بعدها در فلسفه رواج یافت، بدین معنی که در جهان دو جوهر است یکی جوهر مادی و دیگر جوهر روحانی.

همچنین مصریان اولین کسانی بودند که به سخن و سخنوری توجه خاص مبذول داشتند.

کاهنان مصری نخستین بار اصول جدل را پدید آوردند، تا آنجا که جدلیان یونان برای فراگرفتن این فن قصد آن دیار کردند و از کاهنان معابد علم جدل آموختند. هنوز نمی‌توان، به صورت علمی، میزان تأثیر فکر و تمدن مصر را در تطور تمدن و فکر بشریت تعیین کرد، ولی از تحقیقاتی که تاکنون به عمل آمده اجمالا این نکته به اثبات رسیده که دیانت و فلسفه یونان چه به شکل قدیم و چه به شکل اسکندرانی آن، نیز بسیاری از جنبه‌های افکار امروزی مدیون تمدن و فرهنگ مصر است. از آن سو هنوز بسیاری از عادات و اعتقادات افریقای سیاه همانهایی است که از راه لیبی و حبشه و بلاد نوبیا (سودان) از مصریان اخذ شده است. در پایان مقال می‌توان به حق ادعا کرد که مصر فراغنه، معلم بشریت بوده است.

در سومر و بابل و آشور

هرچند مصر را در تکوین تمدن قدیم تأثیر بسزایی بوده است، ولی کانون مرکزی تمدن قدیم سرزمین بین النهرین است که به گاهواره تمدن معروف است. پرتوی که از این کانون فروزان تابید سرتاسر جهان آن روز را از یک سو تا یونان و روم و از دیگر سو تا خاور دور روشن ساخت.

تمدن بین النهرین تا عصر حجر فرامی‌رود. دانشمندان از آثاری که به دست آورده‌اند معتقد شده‌اند که تمدن سومری مهمترین رکن تمدنهای آسیایی است. حتی تمدنی که در سواحل سند قبل از آمدن هندیان به آن سرزمین به وجود آمد، چیزی جز امتزاجی از تمدن سومری و دراویدی نبوده است.

تمدن سومری مولود آب و خاک است. این دو عنصر برای کسانی که از ارتفاعات ترکستان آمده و در بین النهرین سکونت گزیده بودند، بهترین وسیله معیشت کشاورزی بود. از گل‌خانه‌ها برآوردند و ظرفهای سفالین ساختند و برای نوشتن لوحه‌های گلی، (آجر) ساختند. پس اگر سومریان معتقد شوند که آدمی از گل آفریده شده تعجیبی نخواهد داشت. و هنوز هم این باور رواج خود را از دست نداده است.

بین النهرین محل برخورد ملل مختلف بود. پس از آنکه سومریان در این ناحیه مسکن گزیدند و تمدنی بزرگ را پی‌افکنند، اقوام سامی الاصل عموری از جانب جزیره العرب-پس از نقل مکانهای متعدد-به آن سرزمین درآمدند و در آنجا استقرار یافتند و سومریان را، تحت سیطره خویش کشیدند. حمورابی (۲۱۲۳-۲۰۸۱ ق. م) مؤسس نخستین سلسله پادشاهی در بابل بود.

از آن پس بابل محل امتزاج تمدنهای سومری و سامی گردید. زبان سامی جانشین

زبان

سومری شد. این زبان از سومری انعطاف‌پذیرتر و ساده‌تر و برای بیان افکار و اندیشه‌ها مناسب‌تر بود. همچنین «مردوک» خدای آنها بر سایر خدایان غلبه یافت و به صورت یک خدای واحد درآمد. همین امر اندیشهٔ توحید سامی را پدید آورد. نیز نباید فراموش کرد که قوانینی که حمورابی آورد تا به امروز اساس همهٔ قوانینی است که بشر وضع کرده است.

بعدها قدرت به دست آشوریان افتاد، ولی آنها در زمینهٔ فکری کار تازه‌ای نکردند. اما ارتباطی که با سوریها و مصریان و یونانیان داشتند سبب نفوذ تمدن بابلی به این سرزمینها گردید.

ماسون اورسل تأثیرات تمدن بین النهرین را در اقوام و ملل دیگر بدین طریق خلاصه کرده است:

۱- نظریهٔ زمان: این نظریه مبتنی بر نظام عالم وجود، و بسیاری از معارف است که از رصد ستارگان و مراقبت حرکت افلاک حاصل شده، نیز پرستش خورشید که اساس دیانات مهرپرستی در سوریه و فلات پالمیر گردید، و از یکسو در اندیشهٔ یونانی و از دیگرسو در فکر هندی از طریق ایران رسوخ یافت.

۲- اعتقاد به قدر که بر نظام عالم وجود و سرنوشت انسانی سیطره دارد. این قدر ناموس الهی است که هر موجودی را راه می‌برد و وجههٔ تطور آن را تعیین می‌نماید. یونانیان و هندیان این فکر را گرفتند و یکی از آن «کلمهٔ مولده» ساخت و دیگری «مرسوم الهی». وقتی به آنچه اسماعیلیه «امر الهی» می‌گویند توجه کنیم، با وجود جنبه‌های اسلامی آن، می‌بینیم چیزی جز همین مفهوم قدر نیست.

کسی که می‌خواهد تاریخ تطور اندیشه‌های را به تحریر درآورد، باید به رشته‌های آشکار و پنهانی که مظاهر گوناگون آن اندیشه را به هم ربط می‌دهد توجه کند، هر چند که این مظاهر در نظر اول بسی دور از یکدیگر می‌نمایند. آنچه به نظر گوناگون می‌آید جز جنبه‌های مختلفی از یک حقیقت واحد نیست، که در جوامع مختلف برحسب موقعیتها و اوضاع مختلف و عناصر تازه‌ای که بدان داخل شده، اینچنین گوناگون شده است.

قانون تطور فکر با تاریخ تطور افراد و ملل چندان فرقی ندارد. فکر نیز مانند افراد دارای کمال و تبار و نیا و عمو و دایی است. آنچه مهم است این است که بتوان بخوبی این شجرهٔ نسبت را کشید و به علاقه‌ها و ارتباطها پی برد.

فهم تطور فکر به‌طور کلی و تشخیص مظاهر متعدد این تطور در فکر عربی یا غربی، بدون توجه خاص به دیانت مجوسی ممکن نیست. ببینیم تخمی که در بین النهرین و آسیای صغیر پاشیده شد، چگونه رویید و نمو کرد و رنگ فکر عربی یافت.

مغان، جادوگر، غیبگو، ستاره‌شناس و پزشک بودند. دانش بابلی را نشر دادند و به مهرپرستی و کیش مانوی منتقل کردند. مستشرق جستجوگر، فرنس کومون، می‌گوید

مغان بابلی، که تعالیم خود را بر پایهٔ تنجیم کلدانی، آمیخته با رؤیاهای مزدایی بنا نهند، با نظریهٔ رواقیان که معتقد بودند که سرانجام عالم به کام آتش فرومی‌رود متفقند. و این امر عجیبی نیست در حالیکه می‌دانیم که رواقیان نظریهٔ «حتمیت» خود را از نظریهٔ قدر و نظریهٔ زمان کلدانیان گرفته‌اند. همچنین از آغاز قرن سوم (ق. م) یونانیان تحت تعالیم بروس بابلی با نظریهٔ «سنوات کبری» - که باطنیه و یهود نیز از آن آگاه بودند - آشنا شدند. و دیو جانس که بعد از کریسیوس عهده‌دار ادارهٔ رواق شد مردی بابلی از مردم سلوکیه بود.

اما آیین مانوی در قرن سوم میلادی ظهور کرد. این کیش امتزاجی از نصرانیت و یهودیت و علوم کلدانی و بابلی بود. مانویت در نشر آیینهای بین النهرین در بلاد شرق و غرب از چین تا اسپانیا و سواحل جنوبی فرانسه سهم بسزایی داشت.

ماسون اورسل گوید: «بلاد بین النهرین در سال (۶۴۰ م) اسلام پذیرفت، ولی از هزارهٔ سوم قبل از میلاد بود که به‌طور نامحسوسی عناصر عرب در آن داخل می‌شد.

نفوذ ایران در بین النهرین همیشه سطحی بوده و همچنین نفوذ یونان، اما اعراب از همان آغاز به قدرت رسیدن آشوریان، بر بین النهرین تسلط یافتند. وقتی قسمت جنوبی آن بلاد به دست ابو بکر افتاد، امری طبیعی بود که قسمتهای دیگر از جمله ناحیهٔ شمال غربی و آن قسمت که محاذی سوریه بود و از سالها پیش بسیاری از اعراب با مردم سامی‌نژاد آن آمیخته بودند و بغداد که بعدها در محل سابق بابل - که دیگر از صحنهٔ روزگار برافتاده بود - ساخته شود».

در ایران

از میان ملل قدیم، ایرانیان بیش از ملل دیگر در تمدن غربی و بخصوص در تمدن غربی اسلامی تأثیر داشته‌اند. ایرانیان سراسر آسیای غربی را تا دریای مدیترانه تصرف کردند، حتی دامنهٔ متصرفات خود را تا مصر نیز گسترش دادند. امپراطوری مقدونی که در مقابل ایران قد علم کرد، پس از تسلط اسکندر نتوانست تمدن و فرهنگ یونانی را چنانکه می‌خواست بر ایرانیان تحمیل کند.

در ایران باستان مذاهب متعددی پدید آمده که قدیمترین آنها پرستش آتش و پرستش بعضی از قوای طبیعت بوده است. ادیان قدیم که هر یک را منشأ دیگری بود در آیین مزدایی - که در سرتاسر ایران انتشار یافت - حل شدند. مزدا به معنی دانا است. مزدا خدای حکیم و عاقل از دیگر خدایان ممتاز شد و بر آنها غلبه یافت. همچنین خدای دیگری موسوم به اهورا قدرت یافت. اهورا مظهر نیرو بود. و این نیرو به دانایی در پیوست و هردو خدای توانایی برای عالم تشکیل دادند، موسوم به اهورا مزدا یا اورمزدا.

وقتی پارسیان به سرزمین ایران درآمدند اورمزد را برگزیدند، و او را خدای بزرگ خود قرار دادند، ولی در مقابل او خدای دیگری ساختند که مظهر شر در عالم بود. زیرا اورمزد خدای عاقل حکیم تنها مبدأ خیر بود. و بدین طریق از روزگار کهن «ثنویت» پدید آمد.

در نیمه قرن هفتم قبل از میلاد «آیین زردشتی» ظاهر شد، و مردم را به نیکی و صلاح خواند. زردشت اگرچه فکر مبارزه خیر و شر را پذیرفت، ولی در آن تعدیلی پدید آورد و علیه قربانی کردن و خون ریختن برخاست، و مردم را به پاکی گفتار و پندار و کردار فراخواند. کیش زردشت تا حدودی جنبه توحید داشت، به پرستش اهورامزدا دعوت می‌کرد و درعین حال به مبارزه با مبدأ شر و از میان بردن آن و مساعدت و یاری به مبدأ خیر دعوت می‌کرد. زردشت می‌گفت برای توفیق در این کار باید به اعمالی پرداخت که نتیجه آن رستگاری و پیروزی و صفای باطن باشد، تا موجب وصول به سر منزل سعادت گردد.

آیین زروانی، از آیینهای بس کهن است. زروانیان می‌گویند «زمان مطلق» یا غیر محدود دو فرزند توأمان آورد: یکی «اورمزد» و دیگری «اهریمن» به عبارت دیگر مبدأ خیر و مبدأ شر. اورمزد و اهریمن یک وحدت متساوی در قدرت هستند و همواره در جدال و نزاع. و دو قوه متعادلند که یکی بدون دیگری برپای نباشد. و این خود نمونه کوششی است که زروانیان برای وحدت بخشیدن آن دو مبدأ در یک مبدأ واحد به کار بردند. این وحدت بخشیدن امری نسبی است، یعنی در عین جوهریت به صورت مزدوج نیست. در عقاید زروانی که از عقیده کلدانیان در مورد آسمان و زمان مایه گرفته، اساس نظریه زمان «کرونوس» را که بعدها در اندیشه یونانیان مقام ارجمندی یافت، می‌بینیم. از این که بگذریم پاره‌ای از متفکران یونان از زروانیان اقتباس کردند. همچنانکه پاره‌ای از فرق اسلامی نیز عقیده عوالم متعاقبه یعنی عقیده به رجعت را از آنها فراگرفتند.

از عقایدی که در ایران رواج یافت، یکی هم اعتقاد به وجود نجات‌دهنده یا مهدی است. بدین معنی که مهدی روزگاری بازخواهد گشت تا بدی را از روی زمین براندازد و عدل را جانشین ستم سازد. و بشر را نجات بخشد. اندیشه مهدویت در اکثر دیانات قدیم وجود داشته. مثلاً یهودیان معتقد به بازگشت نجات‌دهنده بودند. به عقیده ایرانیان «میترا» نظام‌دهنده کون و نجات‌دهنده آن، که تحت فرمان «زمان» است؛ چیزی جز خدای «اوستای» ایران باستان نیست که رنگ زروانی به خود گرفته است. میترا روزی خواهد آمد و آتشی را که همه جهان را می‌بلعد خواهد افروخت، همچنانکه «شیوا» خدای هندی چنان خواهد کرد. میترا نیز جهان را از لوٹ کثافات پاک کند و تاریکی اهریمن را از میان براندازد.

این بحث مختصر را بدون آنکه سخنی از مانویت که یکی از مهمترین مظاهر اندیشه‌های ایرانی است بگوییم، نمی‌توان به پایان برد، هرچند مانویت بعدها ظهور کرد و بسیاری از افکار یهودیت و نصرانیت و نیز آیین گنوسی را پذیرفت. با آنکه مانویت خود را از کیش میتراپی دور می‌دارد، ولی از آن مطالب زیادی اخذ کرده است. مانویت در نشر افکار ایرانی در غرب و شرق اقصی سهم بسزایی داشته است.

مانی در سال ۲۱۵ میلادی در بابل متولد شد. مانی ایرانی‌نژاد بود. عمر خود را در ترویج دین جدیدی که آورده بود سپری ساخت. با مجوسان به مبارزه برخاست تا آنگاه که مغلوب آنان شد و او را بر دار کردند، ولی نتوانستند از رواج اندیشه‌های او جلو گیرند. پدر مانی از «مغتسله» بود. مغتسله از فرق ضالۀ مسیحی بودند که به طهارت جسم و پوشیدن جامۀ سفید که رمز طهارت است دعوت می‌کردند.

مانی مدعی بود که مسیح ثانی-یعنی همان فارقلیط-است که، مسیح به ظهور او وعده داده است. و او «دیانت نجات‌بخش» را به جهان آورده است. مانی «ثنویت» ایرانی - یعنی عقیده به دو مبدأ خیر و شر یا نور و ظلمت-را اساس دیانت خود قرار داد. و آن را بسی بیشتر گسترش داد، تا جایی که عناصر طبیعی را هم به این صفات متصف کرد. مانی عناصر خیر را از خدا و عناصر شر را از قوۀ اذلیه‌ای که با خدا مبارزه می‌کند منبعث دانست. مانی بشارت می‌داد که رهایی از شر به وسیلۀ تطهیر امکان‌پذیر است. و این تطهیر از طریق معرفت میسر است. بدین طریق معرفت به صورت وسیلۀ سعادت و خلاص خودنمایی می‌کند. و بودا و سقراط نیز چنین عقیده‌ای داشتند. بعدها صوفیان و فارابی و دیگر فلاسفۀ اسلام چنین نظریه‌ای آوردند. نیز می‌نگریم که مانی در مورد هماهنگ ساختن ادیان و عقاید مختلف در زمینۀ دینی کوشش کرد. بعدها از اخوان الصفا و فارابی نیز در مسائل دینی این کوشش را می‌یابیم. مانی میان اشراق افلاطونی جدید، نار عاقلۀ رواقیان، و نظریۀ چینیان در مورد آسمان و انواری که روح ما از آنها فروغ می‌گیرد جمع کرد. نباید فراموش کنیم که مسیح در انجیل نور عالم است. همچنین باید نظریۀ کلمۀ نورانی (لوگوس ابو فنتکوس) ارسطو را در نظر داشت. خلاصه آنکه دینی که مانی آورد توانست میان همه ملت‌ها وحدتی ایجاد کند.

اندیشه هندی

از جنبه‌های برجستۀ اندیشه هندی-علاوه بر جنبۀ اجتماعی آن یعنی تقسیم طبقاتی هندوان-تناسخ است. این اندیشه هرچند مسبوق به روزگاران کهن است، ولی در خلال دو قرن پنجم و ششم قبل از میلاد آشکار شد و شکل واضحی به خود گرفت. مقصود از تناسخ تنها انتقال ارواح از جسدی به جسد دیگر نیست. اگرچه در آغاز

مقصودی جز آن نداشت. تناسخ هندو نتیجه مذهبی فلسفی است که از آنچه ظاهر آن است وسیعتر و در عین حال عمیقتر است. اندیشه بدبینی که زندگی را سراسر اضطراب و وحشت و رنج و درد تلقی کند، و رهایی و آرامش ابدی را در فانی شدن در نفس کلی به حساب آورد، از عقاید هندیان است. متفکران هند به صورت ناپایدار قائلند. این صورت را ما را به سوی سرنوشتان سوق می‌دهد. و علت آن اعمالی است که از ما سر می‌زند. هر انسانی نتیجه عمل خود است و او بار دیگر به نتیجه عمل خود باز خواهد گشت. تناسخ چیزی جز تجسم همین صورت ناشی از سلوک فردی نیست. و این عدم استقرار تا لا نهاییه ادامه دارد. و چنان بدیختی است که نه دارویی دارد و نه از آن شفایی حاصل آید. می‌توان گفت که هند در قرن ششم قبل از میلاد، دستخوش یک نوع اضطراب متفاوتی شده بود، که در هیچ جای دیگر همانندی برای آن نمی‌شناسیم. این اضطراب منجر به عقیده به حلول گردید و در سراسر جهان انعکاس یافت. بیم از رجوع به زندگی بعد از مرگ، در نتیجه بیم از مرگ، بعد از هر بازگشت تازه به زندگی، متفکران هند را به جستجوی راهی که آنها را به رهایی رهنمون شود واداشت. اگر زندگی عبودیت و واقعیت شر است، پس بر آدمی است که برای رهایی خود از زندگی و واقعیت تلاش کند. این رهایی به دو طریق است یا از طریق معرفت است، یا از طریق دیگر که نادان را استطاعت و لوج بدان و سیر در آن نیست. هندوان مسئله رهایی را در درجه اول اهتمام خود قرار داده‌اند، منتهی در سطح فلسفی نه در سطح دینی و کوشیدند تا برای آزادی و رهایی منفذی پیدا کنند.

راه‌حلی که یوگا برای تحقق این آزادی یافت، دعوت به سیطره کامل بر نفس و روح بود، نه از راه قهر جسد و احتقار روح، بلکه از راه رسیدن به چنان استقلال ذاتی که انسان را سرور خود و سرور عالم سازد.

آیین جین nial راه‌حل را در پیروزی (جین به معنی پیروز است) از طریق زهدورزی و تأمل شناخت، که این دو آدمی را سرور خود و خالق اعمالش می‌سازند. در آیین بودایی وجود نفس به مثابه جوهری مستقل مورد انکار قرار گرفته. حقیقت نفس نسبی است. نفس نیز مانند جسد به عناصر تحلیل می‌رود، و این عناصر در جسدهای دیگری عود می‌کنند.

تصوف هندی

همه مسائلی که در مورد معرفت واقعی و اتصال به مبدأ اول عقل بشر را به خود مشغول داشته، از قدیمترین زمان اندیشه و تأمل حکمای هندی را نیز تحت تأثیر قرار داده است. و مکتب یوگا یکی از مهمترین مکاتب هند در این میدان است که وجهه اصلی

تصوف آن، اتصال نفس بشری است به مبدأ روحانی آن. یوگا-به نقل از اوپانیشاد که از کتب دینی قدیم هند است-تعلیم می‌دهد که جمیع اشکال حیات از حیات خدایان تا حقیرترین موجودات، دارای یک وحدت جوهری هستند. و این نخستین سنگ بنای وحدت وجود متصوفان است. آنها در جستجوی واحدند و آن را در همه چیز می‌یابند: «همه اوست: برهما، . . . او من هستم در درون قلبم، خردتر از دانه‌ای که از هر دانه دیگر خردتر باشد. . . . او نیز من هستم در درون قلبم بزرگتر از زمین و بزرگتر از آسمان و بزرگتر از همه آسمانها و بزرگتر از همه جهانها» .

در جای دیگر اوپانیشاد آمده است: «تو مردی، تو زنی، تو دوشیزه‌ای، تو پسری، تو پیرمرد متکی به عصایی، تو پدید آمدی درحالی که چهره تو به هر طرف بود. تو زنبور کبودی. تو طوطی گلگون چشمی، تو ابر توفانزایی، تو دریاها و فصلهایی. تو را نه آغاز است و نه انجام، همه عوالم از تو منبثق شده است.»

در این مذهب، انسان در کل منحل می‌شود و جز در اشتراک با این کل او را حقیقتی نیست. ما در این نظریه اساس هرگونه تصوفی را به عیان می‌بینیم، اساسی که انسان را وامی‌دارد تا برای یک اتحاد روحانی قیام کند.

یکی از صوفیه به فرزند خود می‌گوید: «هر موجودی وجود او، جزء جوهر لطیف است. و این جوهر خود، حقیقت است. و او، اوست. و تو ای پسر چیزی جز این نیستی». اما برای شناخت این حقیقت و اتحاد با مبدأ اول، باید حجابهایی را کنار زد، حجابهای ضخیم ماده. و تا این حجابها دریده نشود اتحاد صورت نیندد. و این کار در چند مرحله به انجام رسد. این مراحل با مقامات تصوف اسلامی شباهت بسیار دارد و به فروع متعدد تقسیم شود. مهمترین آنها عبارتند از:

*تطهیر جسم به غسل و تطهیر عقل به معرفت.

*پارسایی و دوری از همه وسایل آسایش.

*تسلیم مطلق در برابر مشیت خداوندی.

*محبت و بردباری.

*پشیمانی.

*تلاوت ادعیه و اوراد واجب.

*اتخاذ وضع جسمانی مناسب برای سیر آتش روحانی در مجسم.

کتابنامه

فلسفه قدیم در غرب

فلسفه یونان

یونان سرزمین معتدل و شکوفانی است که در دریای مدیترانه-زیباترین و پرشکوهترین دریاها-میان اروپا و آسیا و افریقا، واقع است، و امتداد این شبه جزیره به طرف مشرق است. این موقعیت جغرافیایی سبب شد که مردم یونان، زیبا و معتدل و مشتاق به زیبایی و هنر و دلباخته معرفت و دارای عقلی وسیع و اندیشه‌ای عمیق بار آیند. در قرن دوازدهم پیش از میلاد، جنگها پایان یافت و سواحل آسیای صغیر مرکز تبادل افکار و اندیشه میان مردم آسیا و آخایاییها (-یونانیان) که در آن روزگار در آن نواحی پراکنده بودند، گردید. شهرهای آیولیا، در سالهای میان قرن دوازدهم و هشتم ق. م. محل آمیزش فرهنگ آخایاییها و آسیاییها شد. تمدن آخایی با عناصر کرتی که خود از تمدن مصر تأثیر بسیار پذیرفته بود درآمیخت. تمدن آسیایی اختلاطی از تمدن بابلی و ایرانی و فینیقی و بقایای دیگر تمدنهای قدیم شرق بود. بدین طریق یونانیان از ماحصل همه تمدنها و فرهنگهای قدیم بهره‌مند شدند. اما آنچه در آن شکی نمی‌توان داشت، این است که فرهنگ قدیم که به یونانیان رسید، مجموعه‌ای از عناصر دینی و علمی و هنری بود که در آن خرافات با حقایق تاریخی آمیخته بود، چنانکه تشخیص خیالبافیها از مسائل عقلی و تجربی دشوار می‌نمود. نخستین متفکران یونانی آن را از غربال نقد گذرانیدند و سره کردند و برگزیدند. اهمیت کار این گروه، بیش از آنچه اختیار یا ابتکار کردند، در آن چیزهایی بود که حذف کردند و فلسفه را از آنها پیراستند. یونانیان این عناصر گوناگون را گرفتند و اندیشه خود را در آنها به کار داشتند.

(یونانی در هر کار به شیوه فنی اهتمام می‌ورزد و می‌خواهد که در هر دانشی به معرفت یقینی برسد) - و موارث فکری اقوام را باسطاس عقل سنجیدند تا راه صواب را بیابند و از خطا مصون مانند. یونانیان علم منطق را که همزاد فلسفه بود کشف کردند، و از آن علمی صاحب ارکان و اصول ساختند. فلسفه در اثر کوشش آنان، جانشین علوم لاهوت و دیگر علوم تجربی قدیم شد. آنها عقل را در علم و عمل مقام اول دادند. روش جدید عقلی ایشان، و روش صوفیانه مردم مشرق زمین، دو قطب اساسی هستند که تمدن و فرهنگ یونان در آن میان رشد یافت، و در قرن پنجم قبل از میلاد به اوج خود رسید.

اندیشه یونانی-همچنانکه دانستیم-اندیشه‌ای ابتدایی نبود. اندیشه‌ای بود که بر گذشته‌های بارور بنا شده بود، گذشته‌ای که هنوز از کیفیت آن بخوبی آگاه نیستیم.

اینک اقسام فلسفه یونان و خلاصه مذهب برخی از اکابر آن را ذکر می‌کنیم.

فلسفه یونان چهار دوره دارد:

۱- از طالس تا سقراط (از قرن هفتم تا پنجم ق. م.) در این دوره حکما به اصل عالم و کیفیت تکوین و عناصر آن می‌اندیشیدند: عصر کیهانشناختی.

۲- سقراط، افلاطون، ارسطو (قرن پنجم و چهارم ق. م.) دوره بحث‌های طبیعی-روانی، همراه برخی اندیشه‌های ماورای طبیعی.

۳- از مرگ ارسطو تا آغاز فلسفه نوافلاطونی (از پایان قرن چهارم ق. م. تا قرن سوم م.) دوره بحث‌های اخلاقی-ادبی.

۴- نوافلاطونی (از قرن سوم تا ششم م.) دوره بحث‌های دینی بر مبانی تصوف.

سپیده دم اندیشه یونانی

برتراند راسل می‌گوید: «در تاریخ هیچ چیز دهشت‌انگیزتر، و با توجهش دشوارتر، از ظهور ناگهانی تمدن در یونان نیست.» مورخان تاریخ فلسفه، معتقدند که فلسفه یونان با طالاس آغاز شد، و در مدت دو قرن به چنان قله‌ای رسید که دیگر از آن فراتر نتوانست شد. ولی دانش جدید، پدید آمدن ناگهانی را نفی می‌کند و معتقد است که، تکامل و تطور، قانون کلی موجودات زنده است، و فکر نیز چون حیوان و نبات موجود زنده‌ای است که نمو می‌کند و تطور می‌یابد. و آنچه به نظر ما خلق الساعه می‌آید، جهشی است که پس از یک سیر تدریجی، تحت تأثیر عوامل گوناگون تاریخی و جغرافیایی و اقتصادی و اجتماعی و غیر آن، حاصل شده و این جهش سرآغاز مرحله تازه‌ای است.

آنچه را که تمدن یونان می‌نامیم، چیزی جز حاصل تمدنهای کهن کرتی و مسینایی و آخایی و دوریایی نیست، که یکی پس از دیگری بر بلاد یونان و سرزمینهای مجاور آن سبطره داشته‌اند، و از راه دریا و خشکی با تمدنهای دیگر امتزاج یافته‌اند و بهره گرفته‌اند. به خصوص در امر کتابت که یونانیان از فینیقیها، حروف هجای مصمت را فرا-گرفتند، و خود مصوتهایی بر آنها افزودند، و آن را به صورتی درآوردند که قدرت ثبت اندیشه‌های فلسفی را پیدا کرد. و همین الفبای نسبتاً کامل در پیشبرد فرهنگ یونان سهم بسزایی داشته است.

آنچه را که مورخان، معجزه یونانی گویند، معجزه به تمام معنی کلمه نیست. یونانیان از ملل دیگر چیزهای بسیار آموخته‌اند، ولی آنچه را باید نبوغ یونانی نامید این است که چگونه یونانیان توانستند آن عناصر گوناگون را وحدت بخشند، و به صورت مکتبهای فلسفی درآورند، که تا به امروز هم در توجیه اندیشه انسانی فضل تقدم خود را از دست نداده است. شاید فضیلت قدیمترین متفکران یونان، که از آنها نامی در تاریخ مانده و یا اندکی از نوشته‌هایشان به دست ما رسیده است، در این است که توانستند میتولوژی قدیم و اساطیر و خرافات را کنار بزنند. ارزش این عمل آنها حتی از آنچه خود تأسیس کردند بیشتر است. اندیشه یونانی در آغاز اندیشه‌ای دینی خرافی بود، که می‌خواست عالم وجود را از طریق خدایان توجیه و تفسیر کند. در ایلید هومر که امروز یک کار دسته جمعی شمرده می‌شود، و تألیف آن بین قرن نهم و هشتم قبل از میلاد پایان یافته، خدایان در همه اعمال بشر مداخله کرده‌اند. ولی بالاتر از همه آنها عامل تقدیر قرار دارد که جهان را او راه می‌برد، و بر خدایان و آدمیان حکمفرماست و چه بسا همین فکر،

یکی از سرچشمه‌هایی باشد که علم، اعتقاد خود به قوانین طبیعت را از آنها گرفته است. همچنین هسیودوس اگرچه نظام جهان را، تحت تأثیر یک فکر انتقادی مرموز توجیه می‌کند، ولی معتقد است که اعمال پنجگانه آدمی مستخر تقدیری محتوم است. و همواره می‌خواهد نظامی را که جهان بر آن قرار دارد، به دست آورد. در اینجا مسلکهای «اسرار» اوج می‌گیرند، اسرار الثوسی و دیونوسوسی و جز آن. اسرار اورفئوسی، در ناحیه اخلاق به یونانیان بیداری ویژه‌ای می‌بخشد، و می‌کوشد تا انسان را، به سبب تطهیر نفس، با خدا متحد سازد. این مسلک به تناسخ نیز قائل می‌شود. شاید یونانیان این عقاید را-چنانکه هر دوت معتقد است-از مصریان گرفته باشند، یا از هندیان گرفته باشند از طریق ایرانیان که همواره با شهرهای یونایی ارتباط داشته‌اند.

برتراند راسل گوید: «مذهب اورفئوسی مذهبی زاهدانه بود. شراب نزد اورفئوسیهها تنها رمزی بود، چنانکه در مسیحیت نیز بعدها به همین معنی به کار رفت. سکری که اورفئوسیهها در پی آن بودند، حالت «وجد» یعنی حالت اتحاد با خدا بود. آنها معتقد بودند که بدین شیوه، به نوعی از معرفت عرفانی می‌رسند، که به وسایل معروف دیگر حاصل نمی‌گردد. این عنصر صوفیانه، به وسیله فیثاغورس به فلسفه یونان راه یافت. فیثاغورس مصلح مذهب اورفئوسی بود، همچنانکه اورفئوس مصلح مذهب دیونوسوسی بود. عناصر اورفئوسی از فیثاغورس به افلاطون و از افلاطون به اکثر فلسفه‌هایی که بعد از او آمد رسید. از آن پس در فلسفه، چه اندک و چه بسیار، یک عنصر دینی وجود داشت.»

گرایش به عقل و آغاز تفکر فلسفی

گرایش اشراقی یکی از دو گرایشی است که اندیشه آدمی را همواره به خود جلب کرده است. و دومی گرایش تعقلی است، که با شک آغاز می‌شود، و دست به نقد و سنجش می‌زند و بالاخره به فلسفه منجر می‌گردد. فلسفه در آغاز از دین متمایز نیست و پهلوی به-پهلوی آن پیش می‌رود، تا به درجه معینی از تطور می‌رسد، آنگاه از دین جدا شده مستقلاً به کار خود می‌پردازد.

از خصایص فکر بدوی این است که هر چه را می‌اندیشد، بی‌هیچ چون و چرایی، عین حقیقت بداند. آندره کرسون گوید: «در جهان دو گونه متفکران هستند، گروهی به پدیده‌های محسوس اهتمام خاص می‌ورزند، و به نظر و تجربه می‌پردازند. دسته دیگر جز به حقایق بدیهی و واضح که نیازی به برهان نداشته باشد، توجه ندارند. و بی‌اعتنا به عمل حواس، از واقعیات عینی رخ برتافته، به وسیله همان حقایق بدیهی، به اثبات حقایق دیگر می‌پردازند. نخستین متفکران یونانی نیز از این دو قسم بیرون نبودند، و مکاتبی فلسفی که

تأسیس کردند هریک به یکی از این دو روش گرایش داشت، از قبیل مکتب یونایی، و مکتب فیثاغوری، و مکتب الثایی.

۱- روش تجربی: مکتب یونایی

ارسطو اصحاب این مکتب را طبیعیان خوانده است. زیرا ایشان به تفسیر پدیده‌ها و ارجاع آنها، در عین اختلاف، به یک مبدأ واحد-در همان محیطی که در آن می‌زیستند- پرداختند و همه فلسفه را در این محدوده مورد بحث قرار دادند.

این متفکران می‌گفتند که ریاضیات و افلاک و پدیده‌های طبیعی، همه تابع نظام ثابتی هستند، که بر وفق قوانین دقیقی سیر می‌کنند، و همه اینها نمی‌توانند نتیجه صدفه و اتفاق باشند. در ورای عالم وجود، علتی است که عقل انسانی قادر به درک آن هست.

ولی این عقل چگونه آن علت را تصور می‌کند؟ گویا مرکز علوم یونانی که ازین اندیشه پدید آمد در میلطوس بود. تاریخ از زندگی متفکران این ناحیه، چیزی جز پاره‌ای معلومات آن هم آمیخته به افسانه باقی نگذاشته است، و آنچه از افکار و اندیشه ایشان می‌دانیم مطالبی جسته و گریخته است، که حکما و مورخان روایت کرده‌اند. از این حکما، سه تن مشهورند: طالس و انکسیمندروس و انکسیمانوس. این دو نفر اخیر به زبان یونایی می‌نوشته‌اند، ولی از طالس اثر مکتوبی به دست نیامده است. آنچه از افسانه‌ها به دست آمده، این است که انکسیمندروس رفیق طالس و انکسیمانوس دوست او بوده است.

این سه حکیم، که در قرن ششم قبل از میلاد می‌زیسته‌اند، آزمایشی و تجربه‌گر بوده‌اند. پس از آنها دیوجانس آمد. او در جزیره کرت، حدود قرن پنجم ق. م. می‌زیست. و پس از او هرقلیطوس افسوسی-متوفی حدود سال ۴۷۰. این حکما به طرق گوناگون به تفسیر عالم طبیعی و عالم عقلی و عالم اخلاقی پرداختند. در عالم چهار عنصر، آتش و آب و هوا و خاک، تشخیص دادند که ماده ازلی از آنها تکوین یافته است و عالم از آنها پدید آمده است، و از تحولات و امتزاج اجزاء آنها، همه کائنات پدید آمده‌اند.

طالس

از قدیمترین حکمای یونان که می‌شناسیم طالس است. طالس نخستین فیلسوفی است که صرفاً به بحث نظری پرداخت. او در نیمه دوم قرن ششم ق. م. می‌زیست. گویند به مصر سفر کرد و در آنجا هندسه آموخت، و هندسه را به یونان آورد. می‌دانیم که هندسه‌ای که در مصر رواج داشت، از یک سلسله معلومات عملی در پیرامون مساحت اراضی تجاوز نمی‌کرد، ولی طالس آن را به صورت علمی و نظری درآورد. نیز طالس، برای جهان هستی نظامی قائل شد، که در عین سادگی، در فلسفه تأثیر بسزایی داشته است. خلاصه عقاید او که در نوشته‌های حکمای متأخر آمده است، بدین قرار است:

فضای محیط به کره سختی که دارای سوراخهایی است منتهی می‌شود. آن سوی این کره جز ماده آتشین چیز دیگری نیست. آب دریا نصف پایین کره زمین را فراگرفته است و هوا و ابر نیمه بالایی را دربر دارد. زمین بر آب است. چیزی است اسطوناهای که عرض آن سه برابر ارتفاع آن است. طالس می‌گفت زندگی در آب پدید آمده است. آب عنصر اساسی است که عناصر دیگر از آن تکوین یافته‌اند. دلیل او آن بود که آب قابل تغییر است و به هر شکلی درمی‌آید.

ارسطو می‌گوید: که طالس این عقیده را از تأثیر باران در نمو گیاهان، از رطوبت ماده تناسلی در حیوان، و رطوبت جثه‌های جانوران به هنگام تلاشی و انحلال دریافته است.

انکسیمندروس

از طالس اثر مکتوبی برجای نمانده است. ولی شاگرد او انکسیمندروس کتابی تألیف کرده که فلاسفه پس از وی، آن را «الطبیعه» (طبیعت)، یا «فی تکون الاشياء» (درباره پدید آمدن اشیاء) نامیده‌اند. اما از کتاب او جز قطعات مختصری-آن هم مشکوک-به دست ما نرسیده است. انکسیمندروس منکر آن بود که آب اصل اشیاء باشد. او می‌گفت که اصل اشیاء ماده‌ای است بی‌شکل و بی‌حد و نهایت. آمیخته‌ای است صورت نگرفته از همه عناصر، و محتوی همه عوالم. همه کائنات از این عنصر غیرمتناهی از طریق «انفصال» پدید آمده‌اند. گرم از سرد و تر از خشک و بعضی از عناصر اربعه از بعضی دیگر جدا شده‌اند. انکسیمندروس نیز مانند طالس معتقد است که دریا مادر غذارسان به هر ذی‌حیاتی است. از دریا موجودات شگفت‌انگیزی برآمدند و در زیر شعاع خورشید نخستین انسان، از درون آنها سرزد.

انکسیمندروس در میان فلاسفه پیش از سقراط نظریات نبوغ‌آمیزی دارد: او معتقد به تعدد عوالم بود و می‌گفت جهان ما یکی از آنهاست. همچنین می‌گفت زندگی در آب تکوین یافته و پیوسته تغییر شکل داده تا به این شکلها که امروز می‌شناسیم رسیده است. این‌گونه آراء چندان از علوم امروزی بیگانه نیستند.

انکسیمندروس عقاید دیگری ابراز داشته، که در تاریخ اندیشه انسان، نقش مهمی ایفا کرده است. او می‌گفت آن سوی کره‌ای که محیط این عالم متغیر است، کرات دیگری هستند که هریک خود عالمی است شبیه به عالم ما. این عوالم از بطن فضای نامتناهی بیرون افتاده‌اند و بعد از مدتی محدود باردیگر متلاشی می‌شوند، تا باز به نوعی دیگر ظهور یابند.

انکسیمندروس نخستین کسی است که نقشه جغرافیایی کشید، و به انحاء سطح زمین پی برد. او تأکید می‌کرد که زمین نه بر آب است و نه بر پایه‌ای سخت، بلکه زمین در هوا

معلق است.

با انکسیمندروس عقل در اکتشاف حقیقت نقشی به عهده گرفت، ولی او همچنان برای ملاحظه واقع ارزشی بسیار قائل است. به عبارت دیگر، فلسفه انکسیمندروس آمیزه‌ای است از معرفت نظری و آزمایش حسی.

انکسیمانوس

انکسیمانوس که پیش از سال ۴۹۴ ق.م. ظهور کرده بود، در عمق تفکرات فلسفی به پایه انکسیمندروس نرسید، زیرا جهانی که او تصور می‌کند از حیث ترکیب و نظام با آنچه اسلافش تصور می‌کردند فرق چندانی ندارد. عالم او مجموعه‌ای است از کرات سخت شناور در فضا. جز اینکه این فضا همان هوا و ابر است و این عوالم در فضا، مانند موجودات زنده، تنفس می‌کنند.

بنابراین هوا عنصر اساسی کائنات است، زیرا بیشتر از آب، قابلیت تغییر شکل و اتخاذ صور مختلف دارد. انکسیمانوس توجه خاصی به توصیف پدیده‌های طبیعی و تعلیل آنها دارد. می‌گوید آتش خورشید به شدت می‌تابد، و حرارت آن بخارهای متصاعد از دریا را می‌مکد، و بر فراز سطح زمین طبقه انبوهی از ابر پدید می‌آورد، و این ابر به آتشفشان‌های آسمان می‌رسد، و آنچه‌انکه روغن آتش را برافروزد، اینها نیز موجب دوام فروزش آن آتشفشان‌ها شوند. گاه جرقه‌ای از آن آتش رها شود، و آتش در ابر زند، و این همان است که آن را آذرخش گوییم.

چون آتش از عمل بازایستد، ابر سرد شود و باران فروریزد و زمین را سیراب کند و دریاها را غذا دهد. این بارانها در راههایی که در زمین ایجاد می‌کنند فروروند و سپس به صورت چشمه‌ها و رودها بیرون آیند. در اثر سرما و حرارت خورشید، در هوا طوفانها ایجاد شود. و این طوفانها در فضای میان زمین و آسمان به جنبش آیند. آنچه این حرکت را پدید آورد، همان حرارت و برودت باشد.

در اینجا نخستین تفسیر و تعلیل جدی آثار علوی را می‌بینیم. آنچه انکسیمانوس گفته است، خطوط اصلی علم آثار علوی است که تا قرن شانزدهم همچنان لایتغیر ماند. بدین‌گونه ارزش مکتب یونانی، نه از جهت اهمیت معارفی که برجای گذاشته، بلکه از جهت توجهی که به مسائل طبیعی داشته به خوبی معلوم می‌شود. اینان یک سلسله مسائل مطرح کردند که پاسخ به آنها و بحث در پیرامون آنها موجب گشایش آفاق تازه‌ای گردید.

هرقلیطوس

از این سه حکیم که بگذریم، سرزمین یونانی حکمای دیگری را که اندیشه‌ها و عقایدشان به ما رسیده باشد به وجود نیاورده است. در حوالی سال ۵۰۱ ق. م. در افسس هرقلیطوس ظهور کرد. او تنها حکیم این شهر بود. نه پیش از او حکیمی در آن ناحیه پدید آمده بود و نه بعد از او. هرقلیطوس میان دقت نظر و عمق تفکر جمع کرده است.

هرقلیطوس معتقد است که تحول و سیورورت دائمی بر جهان حکمفرماست، و همه موجودات اعم از حیوان و جماد و نبات دستخوش این تحول هستند. هرچیز سیلان می‌یابد و دگرگون می‌شود. در این جهان هیچ‌چیز ثابت ثابت نیست. ما «بوی یک گل را دوبار استشمام نمی‌کنیم. و دوبار در یک نهر فرو نمی‌رویم.»

چون آتش سبکترین عناصر و سریعترین آنهاست، هرقلیطوس آن را عنصر اصلی دانسته، که عناصر دیگر از آن تکوین یافته‌اند. آتش همه‌چیز را در خود جذب می‌کند و هیچ‌چیز نیست که آتش از جذب آن ناتوان باشد. آتش و هوا و آب و خاک همواره در یک حرارت دائمی و دوری هستند. اینها هیچ‌گاه راحت و سکون نمی‌پذیرند. خاک به صورت آب، و آب به صورت ابر، سپس هوا، در می‌آید. هوا ملتهب می‌شود و به صورت آتش باز می‌گردد. . . آتش فرمانروایی است که همه‌چیز فرمانبردار آن است. آتش، ژئوس خدای جاوید و یکتاست. درحالی‌که دیگر خدایان یکی پس از دیگری فانی می‌شوند.

آتش در هر مکان و در هر لحظه یگانه چشمه زندگی است، و موجودات زنده را از بن و درون که جای اوست می‌سازد و می‌تراشد. آتش عامل محرک عضلات و اعضاء است. روح نیز که اصل حیات است، چیزی جز شعله‌ای از آتش ازلی نیست. چون حرارت در آن افزون شود، نیرو گیرد، و چون به خاموشی گراید ناتوان شود، و چون حرارت آن به آب بدل شود بمیرد.

در آتش نیرویی است همواره در حرکت و سخت توانمند که همان موجب مبارزه مستمری است که زندگی پرهیاهوی ما را فراگرفته است. هر موجودی مولود این مبارزه میان دو نیروی متناقض است. که چون لحظه‌ای متحد شوند لحظه‌ای دیگر از هم نفور گردند. وجود، جنگ است و اگر این جنگ به پایان رسد، عالم به پایان رسد. «باید بدانیم که این جنگ امری عمومی است. و خود برطبق عدالت است. و هرچیز در نتیجه همان، پدید می‌آید و فنا می‌پذیرد.»

مذهب «امتزاج اعداد» جزئی است از فلسفه هرقلیطوس، که ارزش و اهمیت آن از مذهب تغیر دائم او کمتر نیست. می‌گوید: «هر زوجی از اشیاء هم کامل است و هم غیر کامل. به هم گرد می‌آیند و از هم جدا می‌شوند. هم با خود توافق دارند و هم متنافرند.»

واحد مؤلف است از همه چیز، و هر چیزی از واحد صادر شود.»
ثبات کجاست؟ آن حقیقت ابدی که به تنهایی موضوع علم واقع می‌شود چیست؟
در نظر هرقلیطوس آن موجود یگانه ازلی آتش است، که هیچ‌گاه به سردی
نمی‌گراید. «آتش ابدی و ازلی است، بوده است و خواهد بود، و هیچ‌گاه حیات در آن
نمیرد.» و آن تغییر دائم، خود بر وفق نظامی حادث می‌شود، که هرقلیطوس آن را «ناموس
کون» نامیده است. و آنچه را که در این جهان می‌بینیم، فرمانبردار مجموعه‌ای از این
نوامیس است که هرقلیطوس به آن، نام «قانون» یا «اتفاق» و یا «کلمه» SOGOL می‌دهد،
که جز حکیمی که به نظر و تعمق در پدیده‌ها ممارست داشته باشد، آنها را نمی‌شناسد.

۱- عقل‌گرایی

سه تن حکیمی که نخست نام بردیم از مردم ملطیه بودند، و هرقلیطوس از مردم
افسس بود. ملطیه و افسس هردو در ناحیه غربی آسیای صغیر و از شهرهای آباد و تجاری
بودند و چون دیگر شهرهای یونانی، مرکز اغتشاشات و کشمکشهای سیاسی و اجتماعی.
یونیا در قرن ششم به تصرف ایران درآمد، و یکبار علیه ایرانیان شورش کرد. اما
این شورش به زودی سرکوب شد. از آن پس دیگر ناحیه یونیا نتوانست موقعیت علمی
سابق خود را به دست آورد. در این عصر کانون دیگری برای علم و فرهنگ، در شهرهای
یونانی جنوب ایتالیا پدید آمد.

تتها مکتب یونانی نبود که بحث و تفسیر عالم وجود و تعلیل پدیده‌های آن را به
عهده گرفته بود. در آنجا نیز کوشش دیگری به همین منظور، منتها به سبک و روش دیگر،
رواج یافته بود. مهمترین مکاتب این ناحیه، عبارت بودند از مکتب فیثاغوری و مذهب
الثائی. یونانیها روش تجربی پیش گرفته بودند، و فیثاغوریان نظری به طبیعت داشتند، و
در پاره‌ای موارد فلسفه عددی خود را براساس آن بنا می‌نهادند، ولی حکمای الثائی
کوچکترین توجهی به طبیعت نداشتند، و فلسفه خود را براساس فکر مجرد و براهین عقلی
بنیان نهادند.

۲- مکتب فیثاغوری

از فیثاغورس جز آنچه به وسیله اساطیر متعدد و متضاد از زمانهای بسیار کهن به
دست ما رسیده است، چیزی نمی‌دانیم. بسیار کسان حتی در وجود او شک کرده‌اند. آنچه
می‌دانیم این است که آیینی به نام آیین فیثاغوری بوده، که در روزگار قبل از ارسطو،
آخرین شکل خود را یافته، و در این جمله خلاصه شده که «عدد اصل همه کائنات است.»

برخی گویند فیثاغورس از مردم فینیقیه است، و در صور متولد شده است. و برخی او را از اهالی ساموس در جزیره‌ای روبروی ساحل ملطیه و افسس دانسته‌اند. در عهد پولوکراتس، جبار ساموس، در حدود سال ۵۳۲ ق. م. از دیار خود مهاجرت کرد، و به صقلیه رفت، و در شهر کروتون سکونت گزید. در آنجا گروهی از شاگردان گردش را گرفتند و جمعیتی تشکیل داد، که عقاید و مرامهایی مختص به خود داشت. از جمله آنکه گوشت و برخی حیوانات را بر خود حرام کرده بودند. نیز قربانی کردن حیوانات و پوشیدن لباسی را که در آن مواد حیوانی به کار رفته باشد جایز نمی‌دانستند. و اینها بدان سبب بود که به تناسخ، یعنی انتقال روح از جسدی به جسد دیگر اعتقاد داشتند.

فیثاغورس پیشوای گروهی دینی بود، که گویا می‌خواست پیروان او حکومت را به دست گیرند. نیز مؤسس مکتبی علمی بود که ریاضیات را علمی برهانی و مستقل می‌دانست.

آنچه مسلم است این است که فیثاغورس و اتباعش در کروتون و در دیگر شهرهای ایتالیا، انجمنهای دینی و سیاسی و علمی ترتیب دادند و می‌خواستند حکومتی مبنی بر اساس عقل و فضیلت تشکیل دهند.

به کمک معلومات مختلفی که به دست ما رسیده، می‌توانیم جمعیت فیثاغوری را چنین توصیف کنیم: گروهی از مردم، با نظامی مشترک، که رشته‌های استوار صداقت و دوستی آنها را به هم مرتبط می‌ساخت. گروهی از علما که هم به ریاضیات و فلکیات و موسیقی و طب می‌پرداختند، و هم به مسائل سیاسی. بدین‌گونه که می‌کوشیدند تا حکومت به دست علما افتد، که هرگاه نیازی به اعمال قدرت بود، خود آن قدرت را در دست داشته باشند.

آنگاه که دربارهٔ اخوان الصفا سخن بگوییم به ذکر تأثیر عمیق فیثاغوریان در آنها خواهیم پرداخت.

کار جمعیت‌های فیثاغوری تنها تأمل و نیایش نبود، بلکه از طریق بحث علمی که در معرفت خصائص عدد متمرکز شده بود، نیز می‌خواستند به توجیه حقیقت بپردازند. دانستیم که فیثاغورس می‌گفت حقیقت اساسی - اگر نگوییم تنها حقیقت - این است که عدد اصل همهٔ کائنات است. عدد از اتحاد دو اصل که حد، یعنی وحدت، و نامحدود باشد حاصل می‌شود. اعداد مختلفی هستند که می‌توان آنها را با مکان تعبیر کرد، بدین‌طریق که آنها را به شکل مثلثها و سطوح مختلفه و حجمها ترسیم کنیم.

عدد یا فرد است یا زوج. فرد عدد محدود کامل است و زوج عدد نامحدود ناقص.

اعداد قابلیت دارند که به صورت هندسی نمودار شوند. نقطه (-) نمودار وحدت است.

و چون نقطه‌ها در یک سطح یا در فضا ترتیب یابند، اعداد خطی پدید آیند، مانند ۲

(-) و اعداد مثلث مانند ۳() و اعداد مربع مانند ۴() و اعداد هرمی مانند

۵) و... پس عدد (یک) اصل اول همهٔ اعداد و مبدأ مفرد عدد «دو» است. دو، نخستین عدد زوج است. «سه» نخستین عدد از مجموع زوج و فرد است. «چهار» دوبرابر نخستین عدد زوج است و «ده» مجموع چهار عدد نخستین الخ... اعداد بیان‌کنندهٔ نسبت‌های کندی و تندی حرکتند. و نسبت عددی میان ارتفاع صوت و طول زه معروف است. فیثاغوریان بدین اکتفا نکردند، و فلسفهٔ عددی خود را به علم الجمال و سیاست و اخلاق و تربیت نیز گسترش دادند، و میان اعداد از یک تا ده و کائنات مادی و روحانی علاقه‌ای نهانی یافتند. اعداد علاوه بر نمودارهای هندسی، کنایه از حقایق ذهنی هم هستند.

مثلا عدد سه، با مکان که دارای سه بعد است تطبیق می‌کند، و عدد پنج با صفت، و شش با رطوبت، و هفت با عقل و نور و صحت، و هشت با عشق و صداقت، و نه با تفکر در امور. و ده که محتوی همهٔ این اعداد است، صاحب طبیعتی الهی است، و مطابق است با ترکیب عالم وجود که محتوی همهٔ اشیاء است.

تصوف و فیثاغوریان

کورنفورد در کتاب خود «از دین تا فلسفه» گوید: «مکتب فیثاغورس همچنانکه جنبهٔ علمی داشت از جنبهٔ تصوف نیز برخوردار بود.» و در جای دیگر گوید: «مکتب فلسفی که تحت تأثیر اندیشه‌های فیثاغورس به وجود آمدند، به تحقیقات ماورائی توجه خاص داشتند.

زیرا فیثاغورس به مسئلهٔ یگانگی خدای نادیده بیش از هر چیز ارج می‌نهاد، و عالم محسوس را به بطلان و فریب متصف می‌ساخت، و می‌گفت که جهان محسوس، سطحی است تیره که پرتو نور آسمانی در آن شکسته شود و همواره در غبار ظلمت فرورود.» یکی از مسائل اساسی تصوف اعتقاد به جاویدانی روح و وحدت کائنات است، و این چیزی است که فیثاغورس تعلیم می‌داد. علاوه بر آن معتقد بود که روح به انواع مختلف موجودات زنده تحول می‌یابد. هرچه در جهان پدید می‌آید و از میان می‌رود، بار دیگر در دوره‌ای که سه هزار سال است به جهان باز می‌گردد؛ پس هرچه به نظر تازه می‌آید تازه نیست، و هرچه متولد می‌شود و در آن حیات هست، باید چنان بدان بنگریم که یکی از افراد خانواده را می‌نگریم.

فیثاغورس متفکری است که حدس اشراقی را مورد اهتمام خاص خود قرار می‌دهد و آن را از فکر و حس برتر می‌شمارد. و این نیز یکی از اصول تصوف است که صوفی آنچه را به تأمل و شهود می‌یابد، هرگز به نظر و فکر و برهان در نمی‌یابد. فیثاغورس نفس را جوهری مغایر با جسد می‌داند، که مرکز آن دماغ است و خود وسیله‌ای برای انجام کارهای عقلی مانند اندیشیدن و حکم کردن. و چون روح بعد از

فناى جسد باقى است، مى‌تواند از جسدى به جسد ديگر رود. تعداد اجسادى كه نفس در آنها حلول مى‌كند، به اندازه درجه كمال آن نفس است. پس از مرگ فيثاغورس مكتب او همچنان در ايتاليا و صقليه (سيسيل) و تا عصر افلاطون و ارسطو در شهرهاى يونان رواج داشت. بعدها اگرچه به عنوان يك مكتب مستقل برپاى نماند، ولى در افكار و عقايد حكماى بعدى تأثير بسزايى داشته است؛ چنانكه افلاطون نتوانست تحت تأثير آن قرار نگیرد، و قرن‌ها بعد در مشرق ميان اخوان الصفا رواج يافت، چنانكه بايد اخوان الصفا را فيثاغوريان اسلام ناميد. و ما در آتیه در اين مورد بحث خواهيم كرد، و جنبه‌هاى مشترك اين دو نحله را بيان خواهيم داشت.

۳- مكتب الثابى

برمانيدس

برمانيدس در الثا، از توابع ايتاليا، در حوالى سال ۵۰۴ ق. م. به دنيا آمد. آنچه از او مى‌دانيم اين است كه او در سياست جامعه خود نقشى مهم داشته است و مردى بوده است مورد احترام. درباره «طبيعت»، ديوان شعرى سروده كه قسمتهائى از آن به ما رسيده است.

فلسفه او بيشتر در پيرامون «وجود» (كائن) و «پديده‌ها» است. معرفت دو راه دارد: «راه حقيقت» كه ما را به معرفت وجود مى‌كشاند. و «راه گمان» كه حكماى يونيايى در آن قدم نهادند و گمراه شدند.

«حقيقت» اين است كه فقط وجود موجود است و لا وجود را وجودى نيست. «وجود موجود است و لا وجود نه، و از اين گريزى نيست» حتى لا وجود به تصور نمى‌آيد، زيرا تصور و وجود عينا يك چيزند. نتيجه اين بحث واضح است؛ و مى‌توان آن را بدين طريق بيان كرد: وجود را آغازى نيست، زيرا صدور آن از عدم ممكن نباشد. و آن را نهايتى نيست، چه نتواند كه معدوم شود. پس وجود (يعنى همان كائن، باشنده) ازلى و ابدى و غير قابل تغيير و انقسام است. آن را صفاتى بيرون از ذات خود نيست، زيرا هرچه جز ذات او باشد، غير موجود است. همچنين دستخوش صيرورت نگردد، زيرا چون خواهد كه چيزى شود، يا آن چيز عين ذات اوست يا غير ذاتش، يعنى لا وجود، و اين محال است. اما راه دوم، نظرش به پديده‌هاست، يعنى ادراكات حسى و ظاهرى. پديده‌ها نمى‌توانند موضوع علم واقع شوند. زيرا آنچه از آنها حاصل شود ظنى بيش نيست، و ظن درخور حكما نباشد. با وجود اين برمانيدس خود به مطلبى مى‌پردازد كه آنها را «ظنون كاذبه» ناميده است. و آن مجموعه‌اى است از طبيعيات يونيايى و فلسفه فيثاغورى، بدون آنكه چيز قابل توجهى بدان افزوده باشد.

برمانیدس در فلسفه، عناصر تازه‌ای وارد کرد. از جمله آنکه برای معرفت دو درجه قائل شد: درجهٔ یقین که با منطوق راه بدان توان برد، و درجهٔ ادراک حسی و ظاهری که از خطا برکنار نباشد، و در آن، شک عقول تابناک را تیره سازد.

زنون

فلسفهٔ برمانیدس مناقض آراء هرقلیطوس در امر حرکت و صیوروت بود. همچنانکه با تجارب روزانهٔ ما و مدرکات حواسمان نیز مخالف بود. اصولاً مردم فلسفه‌ای را که مخالف با واقعیات محسوس باشد نمی‌پذیرند. فلسفهٔ برمانیدس نیازمند براهین عقلی بود. شاگرد او زنون-از مردم الئا-برای اثبات عقاید استاد خود چهار دلیل عقلی و ریاضی آورده است.

زنون دلایل خود را بر دو قسمت کرده است. در دو برهان قسم اول، بیان کرده که اگر زمان و مکان تا بی‌نهایت تقسیم می‌شوند، پس حرکت محال است. در دو برهان قسم دوم، بیان کرده که اگر زمان و مکان مرکب از اجزاء لا یتجزا باشند، باز هم حرکت محال است.

در بیان این دلایل به‌طور تفصیل داخل نمی‌شویم. تنها به ذکر دو تالی آنها بسنده می‌کنیم: فرض کنید اخیلس بخواهد سنگپشتی را دنبال کند که به جانب نقطهٔ «ن» در حرکت باشد زنون می‌گوید که اخیلس هرگز به سنگپشت نخواهد رسید. زیرا چون او به نقطه‌ای (س) که سنگپشت از آنجا به راه افتاده برسد، سنگپشت به نقطهٔ س ۱ رسیده است و چون او به نقطهٔ س ۱ استاد برسد، سنگپشت به س ۲ رسیده است و همچنین تا بی‌نهایت. به‌هرحال، هربار اخیلس به جای سنگپشت برسد، سنگپشت در جای دیگر خواهد بود.

اکنون فرض کنیم که وجود از اجزای لا یتجزا تشکیل شده و زمان از اجزای متمایز، در این حالت تیر پران ساکن است؛ زیرا ما نمی‌توانیم چیزی را تصور کنیم که میان دو نقطه (در مکان) و یا دو لحظه (در زمان) در حرکت باشد.^۱ بدین‌گونه می‌نگریم که این مکتب، به نام برهان عقلی، یک امر مشهود حسی را انکار می‌کند.

پس فلسفهٔ یونان از آغاز پیدایش خود، در دو جبهه گام زد: یکی حکمت یونانی و بخصوص هرقلیطوس، و دیگر حکمت برمانیدس و زنون.

گروه نخستین به اتکاء تجارب حسی به «صیوروت عامه» معتقد شدند. و گروه دوم

با

۱- یعنی حرکت غیرممکن است، چون انتقال از نقطه‌ای به نقطهٔ دیگر-در فرض تقسیم به بی‌نهایت-مستلزم پیمودن بینهایت نقطه است.

اقامهٔ براهین عقلی، وجود را مطلق و ثابت و غیرمتبدل دانستند. به راستی حق با کدام طرف است؟

پاره‌ای معتقدند که هریک از این دو گروه تا حدودی برحقند. و ما در آتیه خواهیم دانست که حکمای بعدی خواستند میان این دو نظریه توافقی ایجاد کنند. یعنی موضوع ثابتی پدید آورند که، به‌رغم محسوسات متغیر و متبدل، بتواند موضوع علم یقینی گردد. برخی معتقد شدند که این موضوع وجود (کائن) است و دستهٔ دیگر که بسیار اندکند، گویند حقیقت وجود ندارد، و اگر موجود هم باشد، راهی به شناخت آن نداریم.

اصحاب ذره (اتمیا)

گفتمیم که از یک‌سو نمی‌توان منکر هستی وجود شد، و از دیگر سوی محسوسات ما به علت تغییر و تبدل پیایی درخور اعتنا نیستند، اکنون چه باید کرد؟ باید راه‌حلی در نظر گرفت که بتوان میان این دو نظریه توافقی ایجاد کرد. نخستین‌بار این راه‌حل را در مکتب اتمیا می‌بینیم- اتمیا که در درجهٔ اول، چنانکه بالورس می‌گوید، می‌خواستند ارتباط واحد و کثرت را معین کنند. مکتب اتمی در نزد فیثاغورس عددی و ذهنی بود- چنانکه گذشت- و در نزد لئوکیپوس و ذیمقراطیس مادی، و در نزد انکساغورس روحانی.

لئوکیپوس و ذیمقراطیس

لئوکیپوس و ذیمقراطیس را واضع مکتب اتمی دانسته‌اند. بدون شک ذیمقراطیس مشهورترین و اثر گذارنده‌ترین متفکران قرن پنجم ق. م. است. مکتب فلسفی او در تاریخ اندیشهٔ بشری غوغایی عظیم برپا کرد. چنانکه انعکاس آن تا به امروز، یعنی دورهٔ علمی کنونی، نیز به گوش می‌رسد. او در حوالی سال ۴۶۰ ق. م. در آبدرا متولد شد. گویند صد سال زندگی کرد. شاگرد لئوکیپوس ملطی بود. همهٔ مؤلفات این متفکران بعد از مرگ ذیمقراطیس در مجموعه‌ای- که باید آن را دایرهٔ المعارف معارف بشری در آن عصر نامید- گرد آمده است. آنچه در این مجموعه از عمق اندیشه و وسعت معلومات گرد آمده، در کمتر دوره‌ای همانندی داشته است. ذیمقراطیس بر فلسفهٔ طبیعی خود نظریه‌های نفسی و اخلاقی نیز افزوده است که از حیث بساطت و عمق به‌حدی است که تا امروز، ارزش و اعتبار خود را همچنان حفظ کرده است. نظریه‌های ذیمقراطیس و لئوکیپوس، جز در فروع، باهم اختلافی ندارند. و از حیث اصول کلی یکسانند. چنانکه در نظر اول معلوم می‌شود که مذهب لئوکیپوس مولود مشاهده و منطقی است، و چون ارباب مکتب الثابی، راجع به وجود و لا وجود بحث کرده

است. ولی خود چیزی را پذیرفته است که نه موجود است و نه معدوم. وجود نتواند عدم شود و از عدم نشاید که وجودی پدید آید. وجود ملاً است و عدم خلأ. بنابراین دو کائن متعادل یافت می‌شود: ملاً و خلأ و این چیزی است که از تجربه به دست آورده‌ایم، چه اگر خلأ نمی‌بود حرکت نبود. و حرکت موجود است و راهی برای انکار آن نیست.

وجود، مرکب است از تعداد بینهایتی از عناصر بسیط ثابت و سخت که اگر آنها نمی‌بودند، آن مرکب نبود. چون به دقت بنگریم و به تجربه بپردازیم، به وجود موجودات بسیار ریزی، مثل آنها که در شعاع خورشید می‌رقصند و حبابهای رنگارنگی که در مایعات پراکنده‌اند و ذرات خوشبویی که از عطرها پراکنده می‌شوند، اعتراف خواهیم کرد.

این عناصر یا ذرات را سه صفت اساسی است: شکل و ترتیب و وضع. دو حرف ه ع را در نظر بیاورید. در شکل مختلفند و گاه در ترتیب نیز مختلف گردند، مانند «ه ع» و «ه ه» و گاه در وضع هم مختلف شوند چون ه ه ع ع.

در آغاز خلأ بود و انبوهی از ذرات. ذرات در خلأ رها شدند و از تألیف آلی و صدفهای آنها عوالم بیشمار به وجود آمد. ذرات را حرکتی است بی‌آغاز و بی‌نهایت. این حرکت آنها را به تصادم و تلاقی وامی‌دارد، و اجسام مختلفه از آنها پدید می‌آورد. نفس نیز مانند جسم مرکب از ذرات کروی شکل است، ولی این ذرات در غایت لطافت و خردیند. و در همه اجسام حلول کنند، حتی در آن دسته از اجسام که ما آنها را بیحرکت و بیجان می‌یابیم. احساس و شعور و عاطفه و فکر چیزی جز پدیده‌های مادی نیستند.

مثلاً ادراک از قبول صوری که از اشیاء خارجی می‌آیند حاصل می‌شود. آن صور هوا را می‌شکافند، و از سوراخهایی که ذرات از آن عبور می‌کنند در ما داخل می‌شوند. این صور از حیث ترکیب با اشیاء دیگر اختلافی ندارند، بلکه این اختلاف از حیث حجم و سبکی آنهاست. آنها در اعضاء حسی ما آثاری که باقی می‌مانند برجای می‌گذارند.

مذهب دیمقراطیس با مذهب لئوکیپوس در اصول چندان اختلافی ندارد. تنها دیمقراطیس در آراء استاد خود، برخی تعدیلات مهم ایجاد کرده است: ذرات ازلی، در ازل، در خلئی نامتناهی منتشر بودند. توده ذرات معادل آن خلأ نامتناهی بود، یعنی آن نیز نامتناهی بود. بدین طریق ملاحظه می‌کنیم که دیمقراطیس، از نظریه «خلأ عظیم»، که در آغاز از ذرات متمایز بود، عدول کرده است.

ترکیباتی که از اتحاد ذرات حاصل می‌شوند عارضی هستند. عوالم غیرمتناهیند و تا بینهایت تکوین می‌یابند و زوال می‌پذیرند. برای همه پدیده‌های عالم وجود، یک علت است که آن از یک‌سو با آلیت و ضرورت، و از سوی دیگر با بخت و اتفاق هماهنگ می‌شود. آلیت و اتفاق و ضرورت در نظر دیمقراطیس یک معنی دارند و آن یگانه علتی است که عقل از درک آن عاجز است، و موجب ائتلاف ذرات می‌شود. ولی این ذرات

بعد از ائتلاف بر وفق قوانین حتمی به سیر خود ادامه می‌دهند، و دیگر با صدفه ارتباطی ندارند.

نفس واحد است و مؤلف از ذرات کروی است. در آن تمییز روح از عقل ممکن نباشد. ولی نفس در جمیع اجزاء بدن پراکنده است، اما مرکز عقل سینه است. نفس را سه نوع تأثیر است: احساس، فکر و شعور. همه این تأثیرات نسبی است. و ما به عالم خارج، جز از طریق تأثیرات حسی پی نمی‌بریم. رنگ و بو و طعم و صوت، چون لذت و الم و تأثیرات دیگر، نتیجه عمل مشترک میان ذرات درک شده و آلات حسی ما هستند، یعنی هر احساسی امری است متعارف، و ادراک ما به حقیقت اشیا، تعلق نمی‌گیرد، بلکه کیفیات مختلفه آنها را درمی‌یابد. شاید مهمترین قسمت در فلسفه ذیمقراطیس، آراء اخلاقی او باشد. او حکیمی است خوشبین، که سعادت انسان را در رضا و قناعت و شادمانی می‌داند، و زندگی اجتماعی را امری ضروری می‌شمارد، که برای دفاع از نفس و همکاری در برآوردن نیازهای اساسی زندگی، چاره‌ای از آن نیست.

انکساغورس (۴۹۹-۴۲۸ ق. م.)

عقاید فلسفی انکساغورس با عقاید حکمای معاصر و متقدم، اختلاف زیادی ندارد. ولی او رأی تازه‌ای ابراز داشته، که حق بود اندیشه فلسفی را دگرگون سازد. انکساغورس یونیاپی بود. چون پریکلس او را فراخواند، به آتن آمد و مدت سی سال در آنجا بزیست. او می‌گفت که اجزاء همه اجسام، از اجزاء کوچک تقسیم‌ناپذیری مرکب شده‌اند، و در تقسیم یک جسم هر چه پیش برویم، جز اجزائی متجانس با کل نمی‌یابیم. مثلا استخوان مرکب است از اجزاء استخوانی، و یک قطره خون را هر چه تقسیم کنیم جز خون نخواهیم دید.

در آغاز آمیخته‌ای کلی، واحد، مساوی با ذات خود، زیادت و نقصان‌ناپذیر، وجود داشت که حصر و سنجش آن امکان نداشت. او با حرکتی نیرومند و درونی و آنچنان سریع که با هر حرکتی که اکنون درمی‌یابیم قابل قیاس نیست، به حرکت درآمد. و همه اشیائی که اکنون می‌نگریم از این کل بیرون آمد.

خارج از این کل و متمایز از آن، روح یا عقل^۱ پاک و ازلی قرار دارد، که دارای نیروی ادراک و قدرت بی‌پایان است. این عقل چون داخل این کل شد، شروع به تنظیم و تمییز اجزاء آن نمود، تا عالم بدین شکل که امروز می‌بینیم درآمد. ولی این تنظیم، به تدریج و در چند مرحله بر وفق ترتیبی دقیق و قوانینی ثابت، صورت گرفته است.

۱- به لاتین: nous.

در عالم وجود نه حیات است و نه مرگ. معنای ولادت انفصال جزء است از کل. و معنی مرگ بازگشت این جزء است به کل. و این انفصال و اتصال جز تحت تأثیر عقل، کامل نگردند.

در هر جسمی-هرچه بزرگ باشد- و در هر جزئی-هرچه کوچک باشد-مجموعه‌ای است از صفات و جرثومه‌ها، چون برودت و حرارت و خشکی و تری و نور و ظلمت و عناصر اربعه و تخمه همه چیزها. پس هیچ کوچکی و بزرگی به معنای مطلق نیست. اما عقول فردی متجانسند و در حیوان و انسان یکسان. تفاوتی که میان درجات هوش هست، به تفاوت‌های جسمی برمی‌گردد. برتری انسان بر سایر حیوانات این است که او دو دست دارد. ملاحظه می‌کنیم که فلسفه با ظهور انکساغورس، در راه جدیدی افتاد. انکساغورس مسائلی را مطرح کرد، که بعدها مورد بحث حکما واقع شد، چون ازلیت وجود، و اسباب مرگ و فنا، و نسبت معرفت، و علاقه میان طبیعت و روح. همه اینها مسائلی بودند چشم به‌راه حکیمی، صاحب عقلی ثاقب، که آنها را در یک دستگاه فلسفی دقیق و استوار مرتب سازد.

انباذقلس

نمی‌توان انباذقلس را به هیچیک از مکاتبی که تاکنون آورده‌ایم منسوب داشت، ولی به سبب آنکه او را در تطور اندیشه فلسفی اهمیتی بسزاست، و نوشته‌هایش حاوی مطالبی است از دوره‌ای از تفکر فلسفی، شرح حال و ذکر افکارش در اینجا لازم به‌نظر می‌رسد.

انباذقلس در آگریجنو (آگراگاس) از اعمال صقلیه در حدود سال ۴۴۴ ق. م. متولد شد. از خلال برخی از تألیفاتش که به ما رسیده، نیز از خلال افسانه‌های متناقضی که او آنها را در اطراف خود به وجود آورده، برمی‌آید که او حکیمی است که میان اندیشه عمیق و وسیع درباره عالم وجود، و آراء ابتدائی-که نخستین دوره تفکر انسانی را به یاد می‌آورد-جمع کرده است.

انباذقلس دارای اندیشه‌های دینی نیز بود. این اندیشه‌ها با مکتب فیثاغورس ارتباطی استوار داشت. آراء فلسفی او منحصر به این است که می‌گفت: عالم مرکب است از عناصر اربعه. این عناصر ازلی و ابدی و از حیث کمیت متعادلند. ترکیبات گونه‌گونی پیدا می‌کنند و این همه اشیاء مختلف و متنوع از ترکیب آنها پدید می‌آید. ترکیب این عناصر و انفصالشان، تابع قانون ازلی دو جانبه مهر و کین، یا به تعبیر امروز، جاذبه و دافعه هستند.

چون مهر برتری یابد، عناصر باهم متحد شوند، و این صلح است. و چون کین برتری یابد، عناصر از هم متنافر شوند، و این جنگ است. آنچه در عالم ملاحظه می‌کنیم،

چیزی

جز مبارزه میان این دو اصل نیست.

در عالم وجود این دو حالت متعاقب یکدیگرند: در حالت اول عناصر اربعه باهم سخت متحدند، و از آنها کرهٔ بینهایتی که در آن هیچ‌چیز از دیگری متمایز نیست، تکوین یافته است. آنچه انبذقلس در اینجا می‌گوید، شبیه به کائن برمانیدس است، که از هیچ جانب متناهی نیست، و خلأ در آن نباشد، و شیئی خارج از آن وجود ندارد.

حالت دوم، حالت جهان مرتبی است که می‌بینیم. یعنی حالت ترتیب‌یافته‌ای که عناصر از یکدیگر جدا و متمایز شده‌اند و کثرت حاصل شده، تا مهر بر کین پیروز شود، و بار دیگر همهٔ این عناصر به وحدت نخستین خود بازگردند. و این اتصال و انفصال تا لا‌نهایت ادامه خواهد داشت.

مهمترین چیزی که در فلسفهٔ انبذقلس به چشم می‌خورد، موضوع نفس و حیات است.

منشأ حیات قوای آلیه‌ای است که در جهان سیادت دارد، و آن مولود صدفه است. نبات از جوف زمین برآمد و حیوان در کنار آن قرار گرفت. همهٔ موجودات زنده را نفسی است که حس و ادراک می‌کند. همهٔ نفسهای جزئی از اصل واحدند و از جسمی به جسم دیگر می‌روند و در صیوررتی لا‌نهایت هستند. این سرنوشت نفسهایی است که مرتکب گناه شده‌اند. و تنها ناسهایی که کسب فضایل کرده‌اند، از قید این تناسخ رها می‌شوند، و به بهشت جاویدان نزد خدایان خواهند رفت. انبذقلس گوشتخواری را نهی کرد، زیرا به عقیدهٔ او، هر که گوشت بخورد، گوشت خویشاوندان خود را خورده است.

شکفتگی فلسفه در آتن

بیشتر حکمایی که تاکنون از آنها نام برده‌ایم، در خارج آتن پرورش یافته بودند. زیرا آتن در اواخر دوره جنگهای ایران و یونان، از سال ۴۸۰ (ق. م.) در میان سایر بلاد یونان نام‌آور شد، و مخصوصاً عصر پریکلس (۴۶۰ - ۴۳۰) عصر شکوفایی علم و هنر و ادب در آن سرزمین است. اما در همین ادوار، اخلاق رو به انحطاط گذاشت. جوانان جز به دنبال کسب مال و لذات نمی‌رفتند، چنانکه بعد از سال ۴۳۰ اوضاع سیاسی و اجتماعی یونان دچار اضطرابی عظیم شد. مسلماً در چنین اجتماعی که مردم با هر وسیله مشروع یا نامشروع، برای کسب مقام و لذت و ثروت بر هم پیشی می‌گیرند، برای معرفت و فضیلت ارزش و اعتباری نمی‌ماند.

آنچه طبیعتاً جای معرفت و فضیلت را در چنین اجتماعی می‌گرفت زبان داشتن بود، که از وسایل مهم اقناع و مجاب کردن است. سوفسطاییان کسانی بودند که برای کسب معیشت به جوانان چیزهایی می‌آموختند که معتقد بودند در زندگی برای آنها منافی دربر دارد.

تضاد و اختلاف آراء فلسفی در پیرامون یک موضوع واحد، موجب آن شد که متفکران در وجود حقیقت مطلق شک کنند، و حقیقت را امری نسبی بدانند، که به اختلاف عقول مختلف می‌شود.

معروفترین سوفسطاییان قدیم پروتاگورس آبدرای است. او در سال ۴۸۴ ق. م. متولد شد.

فلسفه پروتاگورس در تنقیح فن خطابه خلاصه می‌شود.

شاید پروتاگورس از دیمقراطیس یا هرقلیطوس، اعتقاد به صیرورت و عدم استقرار را فراگرفته باشد. می‌گوید هرچه درمی‌یابیم از طریق حواس ماست. و هر احساسی تنها در همان لحظه که حس می‌کنیم صحیح است. هر انسانی را احساسات خاص و متغیری است که تنها مقیاس حقیقت در نزد او همان است. پس فرد انسان در هر آئی از آنات حیاتش، مقیاس هر چیزی است، چه موجود و چه لا موجود. اگر این نکته صحیح باشد - که صحیح هم هست - سوفسطایی باید از بحث علمی که در آن سودی نیست اعراض کند، و تنها به آموختن فنی پردازد که بتواند به وسیله آن عقاید خود را بر دیگری تحمیل کند، و بدین سبب بر عقل و شعور او تسلط جوید و مطابق با میل خود او را راه برد. و این فن جز فن بلاغت نیست.

سوفسطاییان در همه معارف انسانی، از طب و ریاضیات و کنده‌کاری و نقاشی و

موسیقی تحقیق می‌کردند. و می‌گفتند این فنون را بهتر از اهل آن می‌دانند. از اوضاع اجتماعی و سیاسی و دینی و اخلاقی سخت انتقاد می‌کردند، و «شک» را-که خمیرمایه هر اضطراب و آشوبی است-در جامعه آتنی رسوخ دادند.

سوفسطاییان به مباحث لغوی و معانی و بیان توجه خاص داشتند، زیرا این مباحث از وسایل مهم اقناع به‌شمار می‌آمدند. شاید پروتاگورس بود که مذکر و مؤنث و خنثی را در کلمات تشخیص داد، و کلمه را به اسم و صفت و فعل تقسیم کرد. و اجزاء یک خطابه استوار را از مقدمه و مدخل و ترتیب و عرضه و مناقشه و تکذیب و خاتمه تعیین کرد. همچنین نخستین کسی است که علم منطق و صرف و نحو را وضع کرد. گورگیاس همان راه پروتاگورس را رفت، و کتابی در طبیعت تألیف کرد، که به نتایجی سلبی رسید. خلاصه عقاید او چنین است: «هیچ‌چیز موجود نیست، و اگر می‌بود نمی‌توانستیم بدان معرفت یابیم، و فرضا که معرفتش برای ما حاصل می‌شد، تعبیر آن معرفت برای فهم دیگری میسر نمی‌گردید.» سوفسطاییان همه به تمجید فن سخن و بلاغت پرداختند، و گفتند تنها بدین‌وسیله است که می‌توان به همه هدفها رسید. خطابه قادر به تجدید نفوس و بنای عالمی جدید است.

ناید تصور کرد که سوفسطاییان-آنچنانکه سقراط و افلاطون آنها را متهم کرده‌اند- جز ویرانگری کار دیگری نداشته‌اند. آنان منطق را آوردند، و فلسفه و اخلاق را تجدید کردند، و به سوی جهان ماورایی دری گشودند، دری که افلاطون از آن در داخل شد. در علم لغت تحرکی پدید آوردند، و برای تعبیر علمی بنیانی نهادند، و اندیشه انسانی را-برای شناختن امکانات و حدود خویش-آماده کردند.

ترازنامه فلسفه یونان قبل از سقراط

افلاطون تألیفات خود را در سال ۳۸۰ ق. م. آغاز کرد و در آنهاست تخمه همه اندیشه مغربزمین. طالس جستجو درباره حقیقت را در حوالی سال ۵۸۰ آغاز کرده بود. پس در کمتر از دو قرن اساس فلسفه وضع شد، و مسائلی که مدت بیست قرن عقول بشری را به خود مشغول ساخت، مطرح گردید. و برای مهمترین آنها راه‌حلهایی نیز یافته آمد.

در این مدت کوتاه متفکران یونان، یا به نیروی حواس و یا به دقت نظر، به وحدت عالم وجود در ماوراء این همه ظواهر گوناگون و پدیده‌های متعدد پی بردند. انکسیمندروس کاریکاتوری را که طالس از عالم کشیده بود گرفت، و از آن به تصور تعداد بی‌نهایتی از عوالم که در فضای بیکران حرکت می‌کنند پی برد، عوالمی که پدید می‌آیند و از میان می‌روند، و پیوسته در ظهوری نوین به سر می‌برند، حیات در آنها ظهور می‌کند، و نمو

می‌یابد، و انسان و حیوان به وجود می‌آورد. و سرانجام تصور انکسیمندروس از جهان، به مفاهیم بینهایت، ازل، آلیت، ضرورت، تطور، نظام و فضا منتهی می‌شود. اگر عالم وجود، جملگی، واحدی بینهایت است، پس موجوداتی که در آن جای دارند دستخوش تحول و تغییر بیرحمانه‌ای هستند. این چیزی بود که هرقلیطوس بدان معتقد بود. این اندیشه باب شک را گشود، و شک یکی از شروط اساسی علم است. چون برمانیدس ازین در داخل شد، دید که حقیقت را دو راه است: راه یقین و راه گمان. راه نخستین ما را به موجود ثابت می‌رساند، و راه دوم به پدیده‌های دگرگون‌شونده فریبنده. متفکران نظری هم به طبیعت بشری داشتند، و در طریق طب و اخلاق و علم النفس نیز گامهای بلند برداشتند، و فیثاغوریان بر همه اینها معرفت اعداد و اشکال هندسی و خصایص آنها را نیز افزودند.

اما امیپها خواستند میان داده‌های حواس و نظر عقلی صرف توافقی ایجاد کنند. انکساغورس به جای نیروی عاری از شعوری که می‌گفتند جهان را راه می‌برد، عقل را قرار داد، که جهان را برطبق یک قانون منطقی و روشن و دقیق اداره می‌کند. این اکتشافات علمی و عقلی با آنکه با اعتقادات عوام و خرافات به مبارزه برخاست، ولی نتوانست به کلی به آنها پایان بخشد، بلکه همچنان در مخیله عامه زنده ماند، تا غذای عقاید و مبنای آمال آنان باشد.

هنوز قرن پنجم ق. م. - قرن پیدایش عمیقترین و قویترین فلسفه‌هایی که نوع بشر شناخته است - آغاز نشده بود، که مهمترین مفاهیم نظری و ارزشهای عقلی، که تا به امروز هم مورد توجه است، پایه‌گذاری شد. آنچه امروز مذهب مادی، حلولی، توحیدی، روحانی، قدری، تشکیلی، اتمی، تکاملی، و آنچه عناصر اعتقادات دینی و اخلاقی و علمی ما را تشکیل می‌دهد، همه برای متفکران قرن پنجم یونان شناخته بوده است. به قول ویکتور بروشار: «مذاهب و مکاتب فلسفی همه در قرون قدیم موجود بوده‌اند.» و ریو می‌افزاید که: «همه این مذاهب پیش از افلاطون، در دوره هنری میان قرن ششم و پنجم قبل از میلاد، پایه‌گذاری شده‌اند.»

سقراط و سقراطیان

هیچ‌یک از کسانی که قبل از سقراط به فلسفه پرداختند آنتی نبودند. سقراط نخستین فیلسوفی است که از مردم آتن است.

آتن در عصر پریکلس - چنانکه گفتیم - به اوج ترقی و تعالی خود رسید، و در همان اوان که دچار یک انحطاط سیاسی و اخلاقی و اقتصادی شده بود، فلسفه و علم عالیترین درجات خود را طی کرد. با ظهور سقراط و افلاطون و ارسطو، آفاق دیگری

گشاده گردید. حقیقت این است که این سه تن آن قدر که از حیث قدرت تعبیر بر اسلاف خود تفوق دارند، از حیث قدرت ابتکار تفوق ندارند، زیرا آنچه را این سه تن مورد بحث و نظر قرار دادند، در اعصار پیش از آنها مطرح شده بود.

سقراط

سقراط در محیطی ظهور کرد که تحت تأثیر دو نوع گرایش متقابل و متضاد بود. گرایش ماورایی که بیشتر به ریاضیات و فلکیات و طبیعیات توجه داشت، و نظریات خود را به صورت قاطع و بدون تردید در صحت آنها بیان می‌داشت. گرایش دیگر سوفسطایی بود که ارزش فکری بشری را انکار می‌کرد، و شیوه‌های خطایی را برتر از هر چیزی می‌شمرد.

ولی سقراط با این هردو گرایش به پیکار برخاست. و فلسفه خود را، که ماده آن را از متقدمین گرفته بود، بر بنیانی نوین بنا نهاد. و برای فکر بشری راهی گشود که تا به امروز در آن گام برمی‌دارد.

سقراط بین سالهای ۴۶۹ و ۳۹۹ ق. م. زندگی می‌کرد، و جز آنچه دشمنان یا علاقه‌مندان از او نقل کرده‌اند، هیچ از او نمی‌دانیم. سقراط اثر مکتوبی برای ما باقی نگذاشت، زیرا هیچ کتابی تألیف نکرد، بلکه او عمر خود را به صورت یک معلم و مبشر سپری ساخت و به همین جهت خود را شایسته آن کرد که ملقب به «پدر فلسفه» گردد. بی‌هیچ تردید او نخستین کسی است که به وجود حقیقتی ثابت، و مثلی مستقل از حقایق محسوس، و معرفتی صحیح که بدون فضیلت معنایی ندارد، ایمان آورد. از این رو می‌نگریم که سقراط به اتحاد کامل بین عمل و فکر دعوت می‌کند.

معرفت ممکن نگردد، مگر زمانی که نظام ثابتی در عالم موجود باشد. و تصور این نظام میسر نشود، مگر وقتی که خدایانی عاقل و حکیم کار جهان را بگردانند، و بر اعمال انسان نظارت داشته باشند. و این نظام بر مستوای انسانی نتواند بود، مگر وقتی که انسان دارای روحی جاویدان باشد، که در عالم آخرت، برحسب استحقاق خود به ثواب و عقاب برسد.

سقراط به وجود نظامی که عالم کون را اداره می‌کند، و نیز یک عالم مثالی ثابت قائل بود. و می‌گفت که حواس را یارای راه یافتن به این عالم مثالی نیست. و این امر را دلیلی دیگر بر وجود نفس و تعریف آن گرفت. و نفس را این‌گونه تعریف کرد که «قوه‌ای است مدرک و مستقل از حواس که زمان گذرا را در آن تأثیری نیست. نیز از این راه، به تصور زندگی دیگر، که نفس قبل از زندگی زمینی آن را می‌شناخته است و در خلال آن به حقایق جاویدان الهی آشنا شده، نائل آمد. پس ناگزیر باید برای سلوک آدمی نظامهایی ثابت و حکمتی در زندگی، متکی به معرفت و فکر، وجود داشته باشد، زیرا

فضیلت مستلزم معرفت است، بلکه فضیلت چیزی جز معرفت نیست. و قوانین اخلاقی از نوع قوانین ساختگی نیست، بلکه معنی و جوهر آن قوانین از طبیعت اجتماع گرفته شده است.

بر بالای در معبد دلفی با حروف زرین نوشته شده بود «خود را بشناس». سقراط این سخن را شعار خود و نیز برنامه جستجوهای فلسفی خود قرار داد. و تحلیل طبیعت بشری و شناخت حقیقت آن را، وجهه همت خود ساخت. سقراط دریافت که در درون هرکس، مبدأ و تخمه معرفت وجود دارد. سقراط برای رسیدن به این معرفت، دو راه پیش گرفت:

راه استهزاء و راه استقراء.

سقراط مخاطب خود را به تعریف برخی از حقایق وا می‌داشت. سپس جنبه‌های ضعف را در تعریف او آشکار می‌داشت، و بدین طریق به سخریه‌اش می‌گرفت، و مستمعان را نیز به سخریه او می‌کشاند. نگاه وادارش می‌ساخت تا به تعریف دیگر بپردازد، تا آنجا که به تعریف مورد قبول، نایل آید.

گویند سقراط نخستین کسی است که حکمت را از آسمان به زمین آورد، یعنی او بحث درباره آسمان و طبیعت عناصر را تخطئه کرد، و انسان را موضوع معرفت علمی قرار داد و بس. همچنین برای اندیشه آدمی، برنامه و شیوه‌ای ترتیب داد که تا به امروز همچنان پابرجاست.

پس معرفت نفس، به معرفت قوا و خواستها و امیال او منجر می‌شود. و این، موضوع علم النفس است.

و معرفت نفس، به معرفت جوهر و اصل و سرنوشت آن منجر می‌شود. و این، موضوع ماوراء الطبیعه است.

و معرفت نفس، به معرفت قوانین منطقی برای درست‌اندیشی منجر می‌گردد. و این، موضوع علم منطق است.

و معرفت نفس، به معرفت راه سلوک نفس بر وفق طبیعت خاص او منجر می‌گردد. و این، موضوع علم اخلاق است.

اینها اصول اندیشه‌هایی است که سقراط، مدت بیست و پنج قرن، افکار نوع بشر را بدان مشغول داشت. اگرچه به‌طور تفصیل، از آراء او آگاهی نداریم، ولی این نکته روشن است که او راهی را گشود، که بعدها افلاطون و ارسطو در آن رفتند. به‌رحال رابطه بین «خدا و عالم» را تعیین کرد. و اندیشه «علت غایی» را در فلسفه وارد نمود.

زیرا علت فاعلی در نظر او، تسلیم عقل حکیمی مدبر خواهد بود. بدین طریق سقراط یکی از بزرگترین قهرمانان اندیشه انسانی است.

افلاطون

سقراط، جام زهری را که برای دفاع از عقیده خود و گواهی دادن بر حقیقت، برگزیده بود سرکشید. و تازه دیده برهم نهاده بود که اندیشه‌هایش-آنچنان که همانند آن در تاریخ فکر بشر سابقه نداشت-شکوفان شد. افکار سقراط موجد چند اصل مهم در فلسفه شد، و یکی از مهمترین آنها این است که عالم محسوس همه عالم وجود نیست. زیرا عالم دیگری نیز هست، که حقایق اشیاء-که ما با حواس خود جز سایه‌هایی از آنها را در این عالم درک نمی‌کنیم-در آنجاست. و آن عالم مثل و افکار مجرد و حقایق ازلی است. دیگر آنکه آدمی در پی سعادت است، و بر اوست که تعریف درست آن را دریابد، و به خاطر وصول به آن، ارزش عدالت و شجاعت و عفت و حکمت و فضایل دیگر را-که شاعران قدیم بدانها تعنی می‌کرده‌اند-بشناسد. مدینه را نیز نظامی است که مردم آن باید بدان مقید باشند، تا سعادت افراد و قدرت و بقاء دولت تأمین شود.

مشهورترین کسی که آراء سقراط را در قالب فلسفی روشنی ریخت، و آنچه را که فلاسفه پیشین آورده بودند گرفت، و آنچه را که به نیوغ خلاقه خود دریافته بود بر آن افزود، و از آن واحدی-دارای اجزایی محکم و بنیانی استوار-پدید آورد، بزرگترین همه فلاسفه-علی‌الاطلاق-افلاطون حکیم الهی و معلم ارسطو بود. او آنچنان سرچشمه فیاضی بود، که مهمترین اندیشه‌های امروز ما بدو بازمی‌گردد.

زندگی

افلاطون در آتن به سال ۴۲۷ ق. م. در خاندانی اصیل، زاده شد. در کودکی از تربیتی آنچنان، که شایان فرزندى از خاندان اشراف یونان بود، برخوردار گردید. در بیست سالگی به سقراط پیوست، و مدت هیجده سال ملازم او بود. سپس از جزیره کرت (اقریطس) و جنوب ایتالیا و سیسیل (صقلیه) و مصر دیدن کرد. در سال ۳۸۷ در آتن مدرسه‌ای گشود و به تعلیم آغاز کرد. ولی دوبار به خاطر سفر به سیراکوز، درس را تعطیل کرد. آرزوی او از سفر به سیراکوز، این بود که آراء سیاسی خود را، که می‌گفت باید فلاسفه حکومت کنند، در آنجا به کار دارد، اما در هر بار شکست خورد و بازگشت، و بار دیگر به دنبال کردن اندیشه‌های فلسفی خود پرداخت، تا در سال ۳۴۸ جهان را وداع گفت.

آکادمی که افلاطون تأسیس کرد، مدرسه به معنی حقیقی آن نبود، بلکه محلی بود که گروهی از دوستان و شاگردانش برای بحث و فحص، در یک محیط علمی، و آماده کردن مردانی برای اداره شئون مدینه بر وفق مقتضای عقل، گرد می‌آمدند.

آثار و روش او

آن دسته از تألیفات افلاطون، که برای تعلیم رسمی شاگردان آکادمی او به کار می‌رفته، به دست ما نرسیده است. آنچه به دست ما رسیده، مجموعه مکالماتی است که برای عامه مردم نوشته است. مورخان تاریخ فلسفه، کوشیده‌اند تا این مکالمات را به نحوی ترتیب دهند، که مبین تطور اندیشه او نیز باشد. و در این تلاش، صرف‌نظر از پاره‌ای اختلافات جزئی، به این نتیجه رسیده‌اند که مکالمات افلاطون بر چند دسته تقسیم می‌شوند:

۱- محاورات سقراطی: این سلسله از مکالمات را افلاطون در زمان حیات استاد خود یا کمی بعد از مرگ او نوشته است. در این مکالمات بیشتر به تشریح نظرات او پرداخته و کوشیده است، تا اندیشه‌های معلم خود را با امانت کامل ضبط کند. این مکالمات عبارتند از: «هیپاس کوچک»، «هیپاس بزرگ»، «یون»، «کریتون»، «الکیبیادس»، «خرمیدس»، «لاخس»، «لوسیسی»، «اوتوفرون» و سپس «پروتاگوراس» و «دفاع از سقراط».

۲- محاورات جوانی: در این سلسله آثار، افلاطون اندک‌اندک از تأثیر سقراط آزاد می‌شود و فلسفه مخصوص خودش پایه‌گذاری می‌گردد. این رسائل عبارتند از: «منکسنس»، «منون»، «اوتودموس»، «کراتولوس»، «مهمانی»، «فیدون»، و «سیاست» یا «جمهور».

۳- محاورات سن کمال: در این رسائل فلسفه افلاطون به نحو آشکاری از آراء استاد خود مشخص شده. این رسائل عبارتند از: «فدر»، «پارمیندس»، «تئایتوس»، «سوفسطایی» و «فیلبوس و سیاستمدار».

۴- محاورات ایام پیری: در این رسائل فلسفه افلاطون با جمیع مظاهر کمال خود جلوه‌گری می‌کند و آخرین نظریات او را درباره مسائل مهم فلسفی دربر دارد. این رساله‌ها عبارتند از: «تیمایوس»، «کریتیاس» و «قوانین».

افلاطون در این رسائل سه راه را در پیش گرفته است: محاوره، مجادله و خرافه. افلاطون راه محاوره را از آن جهت برگزید، تا در نوشته‌های خود نوعی حرکت و حیات ایجاد کند و میان فکر و صاحب فکر جدایی نیفکند. از این رو همه اشخاصی که در این محاورات از آنها سخن به میان آمده، مردان تاریخی و واقعی هستند، جز عده کمی که آنها را در محاوره شرکت داده، تا آرائی را از زبان آنان حکایت کند، که پیش از او کسی بیان نداشته است. در جدلهای افلاطونی دست کم دو نفر شرکت دارند، که یکی موضوعی را بیان می‌کند و به تعریف آن می‌پردازد و برای اثبات آن اقامه برهان می‌کند، و دیگری به مخالفت می‌پردازد و دلایل او را نقض می‌کند. این مکالمه در حالی به پایان می‌رسد که

جوانب مطلب برای خواننده روشن شده، و بر اوست که نتیجه را خود از میان جدل بیرون کشد. افلاطون نیز-چون بسیاری از پیشینیان خود که برای بیان و توجیه حقایق مجرد و غامض، به قصه و شعر متوسل می‌شدند-به خرافه متوسل می‌شود، و شاید مقصود افلاطون از خرافه، فرق گذاشتن میان حقایق روشنی است که در صحت آنها تردید نمی‌توان داشت؛ با فرضیاتی که در مواردی که حقیقت پیچیده و دور از دسترس می‌نماید، به آنها چنگ می‌زنیم.

فلسفه افلاطون

یکی از دشوارترین کارها، تحدید عناصری است که فلسفه افلاطون از آنها تشکیل شده است؛ زیرا مذهب افلاطونی، بیش از آنچه متصف به بیان حقیقت و استدلال درباره آن باشد، به جستجو از حقیقت متصف است. ازین رو است که می‌بینیم اندیشه او دینامیکی است و تا پایان همچنان در حال تطور است. به هر حال، در تاریخ فلسفه، یک سلسله افکار و آراء مهم منسوب به اوست که برتراند راسل آنها را بدین صورت ترتیب داده است:

«مهمترین موضوعاتی که فلسفه افلاطون دربر دارد عبارتند از: اول مدینه فاضله. مدینه فاضله افلاطونی، قدیمترین مدینه فاضله‌ای است، از مدینه‌های فاضله بسیاری که در تاریخ اندیشه بشری سابقه دارد. دیگر «نظریه مثل». نظریه مثل اولین کوششی است که برای حل مشکل معانی کلیه-که تا به امروز همچنان لاینحل مانده است-مبذول شده. سوم ادله اوست بر بقای نفس. و چهارم جهان‌شناسی او. و پنجم رای اوست در معرفت بدین معنی که معرفت بیش از آنکه ادراک حسی باشد، تذکر است.»

جمهوری افلاطون

افلاطون از خانواده‌ای بود که می‌توانست زمام امور کشور را به دست گیرد، ولی اوضاع و احوال سیاسی و اجتماعی چنان اقتضا کرد که او هیچ‌گاه حاکم نشود. اما این امر مانع از آن نشد که در تمام مدت حیاتش برای تحقق بخشیدن به یک نظام سیاسی-که در آن عدالت حکمفرما باشد و با اصول فلسفی اداره شود-بکوشد. افلاطون کتاب مفصلی نوشت و آن را «جمهوریت» نامید، و در آن آراء خود را در این زمینه به‌طور تفصیل شرح داد. فکر اساسی که موضوع جمهوریت بر آن دور می‌زند، تعریف درست عدالت است. یعنی وصف دولتی که به صورتی ایده‌آل تنظیم یافته باشد. افلاطون در مکالمات «الکibiادس» و «گورگیاس» و بعداً در کتاب «نوامیس» نیز بدان پرداخته است. ماهیت عدالت چیست؟ جوهر آن کدام است؟ افلاطون معتقد است که عدالت عبارت ازین است که در مدینه هرکس وظیفه‌ای را انجام دهد که برطبق تقسیم کار برعهده او گذاشته شده است. در هر اجتماعی نیازها و خواسته‌های متباین و مختلفی است، و بر حکامی که اداره امور مدینه را به عهده دارند، واجب است که به پیراستن و هماهنگ ساختن آنها بپردازند.

و چون به نفس انسانی بنگریم، در آن سه قوه یابیم: قوه‌ای برتر و آن «عقل» است. و دو قوه فروتر از آن، یکی «قوه غضبیه» که مرکز آن قلب است، و دیگری «قوه شهویه» که مرکز آن بطن است. شرط اساسی در سعادت نفس، سلامت آن است. و سلامت نفس جز به توازن قوای آن و سیطره عقل بر شهوات ممکن نگردد. و چون توازن قوی و سیطره عقل بر شهوات حاصل شد، نفس با متانت، در نهایت طمأنینه و سعادت خواهد زیست. افلاطون در کتاب «جمهوریت» و «نوامیس» می‌خواهد این آراء را با نظریات سیاسی خود منطبق سازد.

به این توضیح که همچنانکه نفس را سه قوه است، مدینه را نیز سه طبقه است: «طبقه زرین» و آن طبقه حکامی است که مدینه را اداره می‌کنند. «طبقه سیمین» و آن طبقه سپاهیان نگهبان مدینه است. و سوم «طبقه مسین» و آن طبقه کارگران است. بدیهی است که طبقه زرین مرکب از مردمی است که عقل بر آنها تسلط دارد. و طبقه سیمین مرکب از مردمی است متحلی به شجاعت. اما طبقه سوم مردمی هستند که شهوات بر آنها سیطره دارد، و نخستین فضیلت آنان عفت است. و هرگز مدینه را صحت و سعادت نبود و عدالت در آن حکمفرما نباشد، مگر هنگامی که حکام حکیم باشند، و دیگران مطیع فرمان ایشان. پس مشکل عدالت، به گزینش و تربیت صحیح این نگهبانان بازمی‌گردد.

افلاطون معتقد است که باید این نگهبانان از میان سپاهیان انتخاب شوند. ولی تربیت سپاهیان در شهرهای یونان، در درجه اول، به تعلیم موسیقی و ورزش بستگی دارد. ولی موسیقی آنچنان انحطاط یافته، که خلاف آنچه از آن انتظار هست نتیجه می‌دهد. بدین سبب باید آن را بار دیگر بر اساسی معین تجدید کرد. نغمه‌های مردم لودیای غم‌انگیز است و نغمه‌های مردم یونیا اضطراب‌آمیز و شهوت‌خیز، و موجب انحطاط اخلاقی است.

بنابراین تحریم آنها واجب است و تنها باید به نغمه‌های دوریایی و فروگویایی اکتفا کرد، زیرا آن نغمه‌ها روح حماسی را تقویت می‌کنند و دلیری می‌آورند. در شعر هم باید تجدیدنظر کرد. هم‌و هسیودوس و دیگران، خدایان را به صورتی که شایسته آنها نیست معرفی می‌کنند، و نهال بیم از مرگ را در دل نوجوانان می‌کارند. باید در مدینه بجز شعری که تغنی به ستایش خدا و تمجید از مردان نیکوکار باشد خوانده نشود.

اما ورزش، مقصود از آن تقویت جسم و پرورش آن است، و باید وظیفه خود را عملی سازد. بنابراین باید تمرینهای ورزشی به نهایت دشوار باشند. لیکن همه اینها که برشمردیم برای آنکه برای مدینه مردانی صالح آماده سازد کافی نیستند. بنابراین مهمترین وظیفه رئیس این است که وحدت دولت را حفظ کند، و آگاهی

به ضرورت این وحدت سر همه فضاائل اوست. و رؤساء بدین فضاائل متحلی نگردند، مگر آنکه یک زندگی مشترک داشته باشند، بدون مالکیت خصوصی و بدون زر و سیم و دارایی و وراثت. و چون در فرزندان رؤسا این صفات به کمال یافته نشد، باید آنان را فروانداخت و ساقط کرد. رؤسا باید زندگی برادرانه‌ای داشته باشند، و به چهار صفت سقراطی یعنی:

حکمت و شجاعت و عدالت و عفت، متصف باشند.

حفاظان وحدت دولت باید به وضع قوانین بپردازند. قوانینی که متضمن چهار امر مهم باشند، یعنی: اشتراک زنان و فرزندان، تمرینهای ورزشی و اخلاقی برای مردان و زنان بالسیویه، تربیت علمی و سیاسی، و تأمین رهبری دولت به وسیله فلاسفه. اما همخوابگی، تحت نظر اولیاء امور، برای تولید نسل برگزیده، به قرعه انجام خواهد گرفت.

فلاسفه از میان طبقه سپاهیان برگزیده می‌شوند. و فیلسوف کسی است که حقیقت را دوست بدارد، و به بحث و تحقیق علاقه‌مند باشد. و یقین را بر ظن ترجیح دهد، و عقلش را به آنچه ازلی است و دستخوش دگرگونی نمی‌شود، مشغول سازد. فلسفه روح است، و آن شکلی است از اشکال فکر و مجموعه‌ای است از استعدادها و مقاصد که همواره خیر-مانند نور-بر آن پرتوافکن باشد، زیرا این واقعیت خیر است که برای اشیاء، وجود و قوه و حیات و حقیقت را تأمین می‌کند.

اما روح فلسفی، در نظر افلاطون، عبارت است از محبت و نظام و نور و تمجید قوای عقل و قلب. چون فیلسوف به این درجه رسد، برای قبول معارفی-که او را برای قیام به وظیفه‌اش آماده می‌سازد-مستعد می‌شود. و این معارف حساب و هندسه و هیئت و موسیقی و جدل است.

«نگهبان دولت»، که باید تنومند باشد، از سن دهسالگی تا بیست سالگی زندگی سپاهی دارد. از آن پس، به مدت ده سال، پی‌درپی برای کاری که در پیش خواهد داشت تمرین داده می‌شود. سپس به مدت پنج سال، جدل می‌آموزد. آنگاه پانزده سال به انجام وظایف اداری یا نظامی می‌گذرانند. و به طبقه رؤسا داخل نمی‌شود، مگر بعد از آنکه به پنجاه سالگی ارتقاء یابد.

انحطاط مدینه

تحول و دگرگونی از خصائص زندگی است، و هر چیز را که مرکب از اجزاء باشد خواه و ناخواه عارض شود. از این‌رو مدینه نیز به یک حال باقی نماند.

بلکه میان طبقات کشمکش درگیر شود، و طبقه سپاهی سروری جوید، و تحصیل معرفت مهمل ماند، و سودجویی رواج یابد، پس از آن، توانگران حکومت را به دست گیرند؛ و در داخل مدینه دو گروه پدید آید: گروه بینوایان و گروه توانگران. پس بینوایان شورش کنند و حکومت جدیدی تأسیس کنند، که با اصول دموکراسی اداره شود و آزادی -که

مساوات از آن ناشی می‌شود-از بند رها گردد. و هرگز میان دو گروه که اینچنین در شرایط نامتساوی هستند مساوات برقرار نشود، مگر بعد از تزلزل و از میان رفتن قدرت حاکمه. اما عشق به آزادی روزافزون گردد، و همین امر موجب از بین رفتن آزادی می‌شود. به ناچار زمام امور به دست ظالمان افتد، و همین امر به حیات مدینه فاضله پایان دهد، زیرا حاکم ستم‌پیشه، مجال را برای شهوات گشاده گرداند، و در آن صورت تنها دو گونه مردم را حق زیستن باشد: بردگان و خودکامگانی که آزادی واقعی و صداقت خالصانه را نمی‌شناسند.

نوامیس

سیاست افلاطون در کتاب «نوامیس» با آنچه در «جمهوریت» آورده فرق می‌کند. و این تغییر نشانه عمق تفکر و آگاهی وسیع اوست. در این کتاب اندیشه اشتراک زن و مال را ترک گفته، ولی آنچه در هردو کتاب آمده موضوع ضرورت تربیت تحت نظر دولت، و ضرورت خضوع در برابر خدایان و تمسک به دین است؛ زیرا افراد بشر «ملک خدایان» هستند. و بنابراین نخستین هدف از تربیت این است که بذریع دین در دل‌های جوانان کاشته شود و کفر به مثابه جنایتی نابخشودنی به شمار آید.

نظریه مثل

تردید نیست که نظریه مثل سراغاز و سنک بنای همه فلسفه افلاطون است. و آن از به کار گرفتن استقراء سقراطی و جدل افلاطونی نتیجه شده است. این نظریه در کتاب «جمهوریت» در جنب آراء سیاسی، نه تنها در درجه اول اهمیت قرار گرفته، بلکه مشهورترین و مؤثرترین قسمت‌های کتاب است. افلاطون در این مبحث به گفتگو درباره فرق گذاشتن میان واقعیت و صورت ظاهر -که برمانیدس ابراز داشته بود- و تفاوت بین طریق حقیقت و طریق ظن، یا به تعبیر دیگر معرفت و حدس می‌پردازد:

ظاهر، چیزی است که به حواس ما درمی‌آید، و موجودات جزئی را که متصف به صفات متضاد هستند تشکیل می‌دهد. پس زیبا از جهتی زیبا و از جهتی زشت است و عادل از جهتی عادل و از جهتی ظالم است. اشیاء جزئی میان وجود مطلق و عدم مطلق قرار گرفته‌اند. از این‌رو نمی‌توانند منشأ معرفت قرار گیرند و تنها منشأ حدسند. معرفت فقط به اشیاء ثابت و لایتغیر تعلق می‌گیرد، نه به آنها که دارای صفات متضادند. حدس مربوط به عالم محسوس است و معرفت مربوط به عالم ازلی فوق محسوسات.

این عالم چیست؟

چون به مردم اطراف خود می‌نگریم، می‌بینیم که دارای اختلافات ظاهری هستند، اما در عین این اختلافات، در چیزی مشترکند که به ما اجازه می‌دهد همه آنها را انسان بنامیم. این چیز مشترک در همه افراد یک جنس حتی در آنهایی که به حواس ما در نمی‌آیند- مثل عدالت و مساوات، همان است که افلاطون آن را «مثال» می‌نامد. این مثال، موضوع حقیقی معرفت است، زیرا مثلا معرفت اسب، با معرفت خصوصیات افراد جنس آن مانند سن و حجم و رنگ، حاصل نشود؛ زیرا این صفات به اختلاف افراد، مختلف می‌شود. بلکه معرفت اسب، با معرفت آن مفهوم مشترک میان افراد جنس- که با ولادت فردی متولد نمی‌شود، و با فنا ی فردی فانی نمی‌گردد، بلکه چیزی است ابدی که در طبیعت جمیع افراد موجود است- حاصل می‌شود. از آنجا که «مثال» هر شیء برخلاف خودش- که جزئی است- کلی است، و می‌تواند موضوع معرفت قرار گیرد، بیان برخی از صفات و خصوصیات آن در اینجا ضروری به- نظر می‌رسد.

۱- مثل اجناسند. مقصود این است که می‌توانند افراد یک جنس را در بر گیرند. چنانکه همه گربه‌ها تحت جنس گربه مثالی هستند. اما افلاطون از این که «مثال» و «صورت» را امری ذهنی بدانند فراتر رفته، و آن را «جوهر» دانسته است. و از همین رو است که «مثال» را امری ثابت می‌داند. اشیائی که دستخوش کون و فساد هستند، همه در حال تبدیل و تغییرند. افلاطون می‌گوید: هرقلیطوس که سیوروت دائمی را قانون عالم وجود می‌دانست حق داشت، ولی سیوروت بر مثل عارض نشود، زیرا مثل در عالمی هستند، که حرکت در آن حادث نگردد، و در اینجا حق با برمانیدس است. مثل از لیند، که در آنها تضاد یا فساد راه نیابد.

۲- مثل اعدادند: در اینجا عقیده افلاطون به عقیده فیثاغورس نزدیک شده است. او می‌گوید: مثل برحسب انواع و اجناس مرتب شده‌اند، و به شکلی منظم به یکدیگر پیوسته‌اند. یعنی برخی از آنها با برخی دیگر دارای صفات مشترک هستند. مثلا حکمت، شجاعت، عفت و عدالت در صفت واحدی- که فضیلت باشد- مشترکند. همچنین از درجه‌ای به درجه دیگر ارتقاء یابند، تا به یک «مثال» اساسی که نسبت به آنها چون جنس الاجناس است برسند.

۳- مثل قائم به ذات و حقایق مطلقند. جزئیاتی که حواس درک می‌کنند واقعیت نیستند. افلاطون این معنی را چنین بیان می‌کند: هرگاه گروهی از افراد را نام مشترکی باشد، این افراد «مثال» مشترکی نیز دارند. مثلا عده زیادی تحت وجود دارد، ولی تنها یک مثال از تخت هست. و همچنانکه عکس تخت در آینه، نموداری است فقط از تخت، و «حقیقی» نیست، همچنین تخته‌های متکثر جزئی، حقیقت نیستند و تنها نسخه بدل‌هایی

از مثال (نمونه کامل تخت) به شمار می‌روند. تصور این مثال «معرفت» است، اما ادراک حسی تخت‌هایی که نجاران می‌سازند، صرفاً حدس است.

عامه مردم فقط به استناد حواس خود حکم به حقیقت اشیاء می‌کنند، ولی فیلسوف می‌داند که «مثل» خارج از دسترس حواس اوست، و ادراک آن جز به نیروی عقل صورت نپذیرد. آری مثال انسان از سقراط حقیقی‌تر است، و اگر سقراط را حقیقتی است بدان سبب است که فردی از افراد مثال انسان است.

ما تساوی را از دیدن اشیاء مساوی در نمی‌یابیم، بلکه تساوی را خود بر اشیاء متساوی منطبق می‌سازیم، زیرا عقل ما به نحوی از انحاء به «مثال» تساوی دست یافته است.

پس کوششی که در جدل می‌شود، حکم کردن را از سطح پدیده‌های فریبنده و حدس آزاد می‌کند، و رؤیت حقیقت مجرد و وصول به معرفت را میسر می‌سازد.

در اینجا افلاطون تمثیل معروف خود را که به «افسانه غار» معروف است می‌آورد: غاری را تصور کنید که گروهی از مردم را در آن زنجیر کرده باشند، به طوری که پشتشان به در غار است و نمی‌توانند به عقب بنگرند. روبروی آنها دیواری است که به آن نگاه می‌کنند، و بر آن چیزی جز سایه‌های خود و سایه اشیایی که در پشت سر آنهاست نمی‌بینند. و این سایه‌ها را به برکت آتشی می‌بینند که در پشت سر آنان افروخته‌اند. اینان تصور می‌کنند که آنچه بر روی دیوار می‌بینند حقیقت است و پس. زیرا در وضعی که آنها قرار گرفته‌اند جز آن نمی‌شناسند. اما هرگاه یکی از اینان بتواند زنجیر خود را بگسلد، و از غار بیرون آید، برای نخستین بار حقیقت را خواهد دید، و خواهد دانست که تا آن زمان فریب می‌خورده است. مردم در این جهان چون زندانیان غار هستند، و تنها فلاسفه‌اند که از بند اسارت رسته‌اند و حقیقت را مشاهده کرده‌اند.

نظریه معرفت

چگونه مثل را درک می‌کنیم؟ ممکن نیست که معرفت ما به مثل نتیجه تجربه حسی باشد. زیرا تجربه متعدد و متغیر است، درحالی که مثال واحد و ثابت است. هرچه اطراف ما را فراگرفته ناپایدار است، و حال آنکه مثل ازلیند. آیا می‌توان به وسیله حواس، معانی مجرد-چون عدالت و مساوات و فضیلت و جمال-را درک کرد؟ اگر نه چنین است، باید معرفت مثل را در حیطة اقتدار عقل گذاشت. ولی افلاطون، برخلاف ارسطو، معتقد نیست که عقل معانی کلی را از راه انتزاع از محسوسات جزئی به- دست می‌آورد، بلکه او به توجیه این مطلب به افسانه دیگری که آن را «افسانه تذکر» نام نهاده‌اند می‌پردازد.

ادراک حسی در نظر افلاطون چیز متغیری است، و همچنانکه پروتاگوراس گفته «انسان میزان هر چیزی است». پس سقراط، اگر تندرست باشد، شراب را شیرین خواهد

یافت. و اگر بیمار باشد همان شراب را تلخ پندارد. پس چون درک‌کننده متغیر است و امر درک شده نیز متغیر، پس معرفت حسی جز حدس نتیجه‌ای نخواهد داد.

بنابراین باید معرفت از منبع دیگری برای ما حاصل شده باشد. ما در زندگی پیشین به مشاهده مثل ازلی از نزدیک متمتع گشته‌ایم، ولی به سبب خطایی که از ما سرزده، از آن عالم دور افتاده‌ایم و آن نعمت را از دست داده‌ایم. و جان ما به این جهان فرودین-یعنی عالم خاک-هبوط کرده و در قالبی خاکی حلول کرده است. و چون زندانیان غار در این کالبد خاکی محبوس شده است. اکنون به خاطر اینکه این جسد خاکی ما را در خود گرفته، معرفتی را که اندوخته بودیم از دست داده‌ایم، ولی هر شیء جزئی را که اکنون حس می‌کنیم، خاطره مثال آن در ما زنده می‌شود؛ و از معرفت پیشین چیزی عاید ما می‌سازد. افلاطون بدین طریق علاقه انسان به موضوع معرفت را نیز توجیه می‌کند.

عالم

افلاطون نظریه عناصر اربعه را، از نظریات حکمای طبیعی که در آن زمان معمول بود، اخذ کرد و گفت جهان که نسخه‌ای است از عالم مثل و صورت محسوسی است از آن، از این عناصر تکوین یافته است، از آنجا که هر چیز تولد می‌یابد تا بمیرد و پدید می‌آید تا از بین برود. و اگر همه کائنات در تغییر و تبدل دائمند، باید به ناچار مبدأ واحدی باشد، که همه صور جزئی از آن بیرون آمده باشد و به آن بازگردد. این مبدأ دیدنی و لمس کردنی نیست، و شکلی ندارد، و همان چیزی است که آن را ماده یا هیولی (n?U نامیده است. و آن، چیزی است میان وجود و عدم.

ماده از آغاز متحرک بوده است، چه اگر ساکن می‌بود تصور حرکت در آن امکان نداشت. نیز ازلی است و خارج از آن، چیزی که حرکتش را بدان منتقل کند وجود ندارد. پس حرکتش ذاتی و از خود اوست. ماده زنده و دارنده نفس است. چه فقط نفس قادر بر- احداث حرکت خودبخودی است.

اما این نفس، سرکش و بدخو است و حال آنکه سیر عالم برطبق نظام درستی است.

پس وجود عقلی الهی، که بر تنظیم ماده برطبق نوامیس ثابت الهی، نظارت داشته باشد ضروری است. این عقل به مثابه مهندسی است الهی، که ماده ازلی را بر مقتضای قوانین هندسه منظم می‌کند. عقل در انجام این امر، به مثل ازلی الهی نظر دارد، و کواکب و آفتاب و ماه و سیارات را هریک به صورت مثال آنها ساخته است. پس عالم، ساخته اوست.

و اوست که از عالم، موجود زنده واحدی که دارای نفس و عقل است پدید آورده، که بر آنچه وجود یافته یا امکان وجود یافتنش هست محتوی است. بنابراین فرض، عوالم دیگری-چنانکه حکمای پیش از سقراط فرض می‌کردند-بیهوده است.

عالم کروی شکل است، زیرا شکل کروی کاملترین شکل است. و همواره به دور محور خود حرکتی دورانی و ابدی دارد، زیرا حرکت دورانی نزدیکترین حرکات به کمال است. و چون کواکب تکوین یافتند، مهندس عالم وجود به آنها چنین خطاب کرد:

«ای خدایان که از الیه فایض شده‌اید، ای خدایان که من شما را زاده‌ام، این عالم همیشه به سه جنس فناپذیر-که بدون آنها عالم وجود بر همه انواع موجودات زنده احتوا نیابد-نیازمند است. و از آنکه که من به آن حیات بخشیدم به خدایان شباهت یافت. اکنون تا این جهان همی در دسترس «موت» باشد و به صورت کل کاملی درآید، از آن قدرت که در تکوین شما به کار بردم نیرو بگیرید و در تکوین این زندگان بکوشید.» بدین طریق آدمیان که صاحب عقلند، و حیوانات که متحرک به اراده‌اند، و نباتات که دارای حسند پدید آمدند.

این عالم را پایانی نیست، چه نفسی که او را به حرکت درآورده هرگز نمی‌میرد، و خلود آن نتیجه حتمی عناصری است که از آن پدید گشته است.

آدمی را در این عالم مکانت خاصی است. او در ترکیب، عالم اصغر است. جسمی دارد با چند عضو و نفسی با قوای مختلف که برترین آنها قوه عقل است. عقل از حیث جوهر، الهی و قادر به معرفت مثل است. مهندس وجود، پس از آنکه افلاک را-چنانکه بیان کردیم-مورد خطاب قرار داد، افزود: «اما موجودات زنده‌ای که با موجودات فناپذیر (ابدی) مشابهت دارند، و شامل «جزئی الهی» هستند، من تخمه‌ها و سرآغاز آن چیزها را به شما خواهیم شناساند.» بنابراین، عقل در آدمی ودیعه الهی است. و همین است که او را به شناخت معقولات موفق می‌دارد، و به نیروی حدس به حقیقت ازلی واصل می‌سازد.

پس نفس انسانی را سه قوه است: عقل که جای آن در سر است، و شجاعت که جای آن در دل است، و شهوت حسی که جای آن در بطن است.

خلود نفس

افلاطون اندیشه وجود نفس پیش از جسد را از فیثاغورس گرفته است، و نمی‌توان یقین داشت که او به این حقیقت ایمان داشته، ولی آنچه درخور تردید نیست این است که افلاطون، به خلود نفس اعتقاد داشته، و برای اثبات عقیده خود دلالتی چند اقامه کرده است.

از بهترین نوشته‌های افلاطون، وصف لحظات آخر زندگی سقراط است در محاوره «فیدون». در این محاوره، افلاطون حالت سقراط را قبل از آنکه جام زهر را سربکشد، شرح می‌دهد و در اینجاست که به دلایل او بر بقاء نفس آگاه می‌شویم.

نخستین دلیل افلاطون این است که، هر چیز را ضدی است، و هر ضدی از ضد خود می‌زاید، روز از شب و شب از روز می‌زاید. چون مرگ و زندگی ضد یکدیگرند، باید یکی از دیگری زاده شود.

دلیل دوم آنکه، ما به عالم معقولات یعنی مثل آگاهییم. این آگاهی باید به وسیله‌ای ازلی و ابدی چون خود مثل حاصل شود. و چون مرگ، نفس را از پوستهٔ جسدی آن، جدا سازد، برای نفس امکان اتصال به مثل پیش می‌آید.

سوم آنکه، معرفت تذکر است. بر این قاعده، باید نفس قبل از تولد خود، مثل را مشاهده کرده باشد. پس ازلی است و آنچه ازلی باشد ابدی است.

چهارم آنکه، تنها مرکب است که انحلال می‌پذیرد. و نفس-که چون مثل بسیط است-انحلال نمی‌پذیرد. زیرا انحلال، منفک شدن اجزاء است از یکدیگر، و حال آنکه نفس بسیط است، و از اجزاء و ترکیب عاری است.

پنجم آنکه، ما مشتاق سعادت هستیم. و این اشتیاق از جوهر نفس است. و از آنجا که خواسته‌های ما در این جهان تحقق نیابد، ناچار باید جهان دیگری باشد، تا در آن جهان به سعادت برسیم.

و بالاخره آنکه، اخلاق حکم می‌کند که بدکار به کیفر خود برسد و نیکوکار پاداش اعمال خود را ببیند. و چون در این جهان، ثواب و عقابی عادلانه در مقابل اعمال نیست؛ باید زندگانی دیگری باشد که روح به جزای اعمال دنیوی خود برسد.

افلاطون از همهٔ آراء حکمای متقدم خود سود برده است. و آنها را در سیاقی دلپذیر ترتیب داده، مثلاً دیدیم که فیثاغورس قائل به تناسخ بود، افلاطون هم می‌گوید، روح فیلسوف واقعی پس از مرگ به مشاهدهٔ چهرهٔ حقیقت فایز می‌گردد، ولی ارواحی که به جسد علاقه دارند و از قید شهوات نرسته‌اند، به صورت اشباحی هولناک در می‌آیند، و بار دیگر در قبر به جسد می‌پیوندند؛ یا در جسم حیوانی، مثل خر و گاو، برحسب سختی که آن ارواح دارند، حلول می‌کنند. اما ارواح شریب و طاعی تا ابد در همان حال شقاوت باقی می‌مانند، و آنها را هیچ‌گونه خلاص نیست.

تمایلات اشراقی

افلاطون مبتکر اندیشهٔ اشراق نبود. فلاسفهٔ پیش از او به خصوص فیثاغورس چنین تمایلاتی داشتند. ولی اشراق در نزد او شکل و شیوهٔ خاصی یافت، و به مبادی روشن فلسفه متکی شد. تا آنجا که یکی از اجزاء واقعی فلسفهٔ او گردید، نه آنکه نظریه‌ای باشد گذرا و در حاشیهٔ آن.

وقتی افلاطون می‌گوید نفس از عالم دیگر به جسد هبوط کرده است، و می‌گوید جسد به منزلهٔ زندان اوست، انسان را مرکب از دو عنصر مختلف می‌داند. یکی آنکه به سوی معرفت رهسپر است، و دیگر آنکه سد راه معرفت است، زیرا که مرکز هواها و

شهووات و مخلوف و اوهام است. و چون نفس خواهد که به معرفت رسد، باید که حجاب جسد را بردرد، و از عبودیت آن خلاصی جوید. «چه روح به ذات و حقیقت خالص خود، باید حقیقت خالص اشیاء را دریابد.»

«بدین‌گونه چون از جسد و کودنی آن رهایی یافتیم، به «پاکیزگی» می‌رسیم، و می‌توانیم به «پاکیزه» بپیوندیم؛ و دریابیم که آن نور رخشان در کجاست. و آن نور، جز نور حقیقت نیست. و آن را که از لوث کدورت صافی نشده، توان تقرب به «پاکیزه» نیست. و تا روح از جسد جدا نگردد، تطهیر از آلائش میسر نخواهد شد.»

اندیشهٔ تطهیر نفس، اندیشه‌ای اورفئوسی است. و تطهیر-در آن اندیشه-یکی از امور دین به‌شمار است. اما در نزد افلاطون، تطهیر عبارت است از پاک کردن روح از کثافات جسد. و اینک قسمتی از «فدر»:

«آنچه تاکنون گفتیم، متعلق است به نوع چهارم از انواع جنون. چون آدمی جمالی زمینی بیند، آن جمال حقیقی را به یاد آورد؛ در این حال گویی پروبال برمی‌آورد و می‌خواهد به سوی او پرواز کند، اما بالهایش از اینکه او را بدان جمال برسانند ناتوانند، در هوا چون پرنده‌ای معلق می‌ماند، و آنچه را که در زمین می‌گذرد از یاد می‌برد؛ در این حال مردم پندارند که دیوانه شده است. اما من به تو می‌گویم، که این حال برای هرکس که بدان دست یافت، یا هرکس که این حال را به او نقل داد، بهترین و زیباترین انواع شیفتگی است و سرچشمهٔ سعادت عظمی. آن‌کس که بدین شیوه شیفته شد و تا سرحد جنون دلباختهٔ جمال حقیقی شد، عاشق به معنی حقیقی کلمه اوست. نفس هر انسانی جمال حقیقت را در آنجا دیده است. و این مقتضای طبیعت اوست. و اگر این مشاهده، نمی‌بود ممکن نبود که بدین جسد درآید و آن را به حرکت درآورد. ولی آنچه برای هر نفسی میسر نمی‌شود این است که در اینجا به یاد آورد آنچه را در آنجا دیده است. بنابراین، برای نفسی که آن نور را جز لحظه‌ای مشاهده نکرده، و نفسی که در این جهان دستخوش بدبختی گشته و دیگرانش به جانب شر و فساد کشیده‌اند، و عالم قدس و آنچه را که سابقاً در آنجا دیده، پاک از یاد برده است، به یاد آوردن حقیقت آسان نیست.

شمارهٔ ارواحی که آن خاطره را به یاد دارند چه اندک است. این‌گونه ارواح چون در زندگی زمینی خود چهرهٔ جمال ازلی را بینند، شیفته شوند، و عنان اختیار را از دست بدهند، و دهشتزده ندانند که آنچه می‌بینند چیست.

عدالت و عفت و همهٔ صفات دیگری که روح برای آنها اهمیت بزرگی قائل است، در صورتهای پیچیدهٔ زمینی خود تیره و مبهم منعکس گردند، اما در آنجا که ما در زمرهٔ آن گروه سعدها (خوشبختان) و از یاران زئوس و دیگر خدایان بودیم، حقیقت صافی درخشان در مقابل ما جلوه‌گر می‌شد. و در تمام زندگی آن عالم، در سعادت رؤیایی الهی

به سر می‌بردیم. و در اسراری شرکت داشتیم که شایسته است آن را اسرار «طوباویان» خوانیم. و در عین پاکیزگی-بی‌آنکه بیمی از ناکامیها و شوربختیهایی که به انتظار ما نشسته بود در دل ما باشد-سرگرم آن اسرار بودیم. رؤیاهای پاکیزه، جان ما را می‌پیراست، و ما پاک و آرام و خوشبخت بودیم. و هنوز بار جسد-که چون مروارید در صدف-در درون آن محبوس گشته‌ایم، بر دوش ما سنگینی نمی‌کرد.

اگر آن خاطره‌ها همراه با اندوهی فراوان بر من مستولی شده‌اند، و من عنان سخن از دست دادم مرا معذور دار. که بسیار سخن گفتم دربارهٔ جمالی که آن روز در عوالم بالا می‌درخشید، و امروز که در روی زمین جای داریم، با چشم خود آن را حس می‌کنیم، که هیچ عضوی نافذتر از چشم نباشد. ولی ما را یارای آن نیست که عقل را با چشم سر بینیم. اگر عقل با چهره‌ای درخشان بر ما ظاهر شود، با عشقی که چون آتش افروخته ما را بسوزاند به سوی آن روی خواهیم آورد. پس تنها زیبایی است که می‌بینیم و بدان عشق می‌ورزیم.»

ارسطاطالیس

مذهب فلسفی افلاطون-اگر بتوان آن مجموعهٔ بزرگ از نظریات و آراء را مذهب فلسفی نامید-حتی برای نزدیکترین شاگردانش دشوار بود. بنابراین کوشیدند تا در آن به یک نظام یکپارچه و اساسی فلسفی دست یابند، ولی چون از یافتن این نظام عاجز آمدند؛ و هیچ‌کدام از آنان نتوانستند میراث فلسفی استاد را به‌طور کامل حفظ کنند، هرکس مناسب ذوق و به مقدار نبوغ خویش، چیزی از آن برگزید. سپتوسیپوس (soppisueps) با عقل ثابت و ریزبین خود، متوجه تبویب و تقسیم و تعریف شد. هرقلیدس شاعر، به جنبهٔ شعری آن پرداخت، ولی نتوانست عنان خیال سرکش خود را به دست گیرد، در نتیجه از راه عقل دور افتاد. اما ارسطو که به دقت علمی و روش نظم و ترتیب سخت علاقه‌مند بود، جنبهٔ شعری آثار افلاطون را از بین برد، و تنها به تعلیمات خشک استاد پرداخت، و بدین‌سبب آثار او از عمق و الهام بی‌نصیب ماند.

درست است که ارسطو قسمت اعظم فلسفهٔ خود را مدیون افلاطون است، ولی این امر مانع آن نمی‌شود که او را یک متفکر نابغه بدانیم، متفکر نابغه‌ای که حتی امروز هم تأثیر اندیشه‌های او را بر روی افکار خود احساس می‌کنیم.

زندگی

ارسطو در شهر استاگیرا به سال ۳۸۴ ق. م. در خاندانی که پدر در پدر پیشهٔ پزشکی داشتند، متولد شد. در سن هفده سالگی، بعد از مرگ پدر و مادر، به آتن آمد، و در آکادمی افلاطون در زمرهٔ شاگردان او درآمد، و تا زمان مرگ استاد خود -یعنی بیست سال-در خدمت او بود.

در سال ۳۴۳ فلیپ مقدونی او را نزد خود خواند، و به تعلیم و تربیت فرزند خود اسکندر گماشت. اسکندر به سال ۳۳۶ ق. م. به قصد فتوحات عازم مشرق شد. ارسطو به آتن بازگشت، و در سال ۳۳۵ مدرسه مشهور خود را در کنار معبد آپولون لوکی تأسیس کرد، و ازین رو به لوکیون (لیسه) معروف شد. چون ارسطو به هنگام بحث و گفتگو با شاگردان خود، در آن باغ راه می‌رفت، فلسفه او به «فلسفه مشاء» شهرت یافته است. بعد از مرگ اسکندر، حزب مخالف مقدونیه نیرومند شد، و ارسطو به خاطر ارتباطی که با اسکندر و مقدونیان داشت. مورد خشم مردم آتن واقع شد. ریاست مدرسه را به دوستش تئوفراستوس واگذاشت، و خود به خالکیس از شهرهای ائوبویا نزد یکی از دوستانش رفت. در آنجا در سال ۳۲۲، در سن ۶۲ سالگی، وفات یافت.

آثار

نوشته‌های ارسطو را به سه دسته تقسیم کرده‌اند. دسته اول، محاوراتی که در زمان حیات خود انتشار داده و در بیان آنها اهتمام خاصی مبذول داشته است. دسته دوم، مجموعه مواد و یادداشتهایی که آنها را برای تدوین کتب علمی خود تهیه کرده است.

دسته سوم، کتب علمی او.

از این سه دسته آثار، دسته اول و دوم از میان رفته است، و تنها برخی از عناوین آنها باقی مانده است، ولی دسته سوم، به دست ما رسیده است و می‌توان آنها را بدین صورت تنظیم کرد.

۱- منطق: ارسطو این کتاب خود را «ارغنون» یعنی آلت نامیده است. این کتاب مشتمل است بر ۱- مقولات، ۲- کتاب قضا یا (کتاب العبارة)، ۳- کتاب قیاس، ۴- کتاب برهان، ۵- جدلیات، ۶- سفسطه. بر کتاب سفسطه، دو کتاب دیگر را که عبارتند از خطابه و شعر افزوده است.

۲- طبیعیات: ۱- سماع طبیعی، ۲- سماء و عالم، ۳- کون و فساد، ۴- آثار علوی، ۵- کتاب النفس، ۶- مجموعه‌ای که نام «طبیعیات صغری» به آن داده‌اند، شامل الف- درباره حس و محسوس، ب- درباره ذاکره و تذکر، ج- درباره خواب، د- درباره رؤیا، ه- در تعبیر رؤیا، و- درباره کوتاهی و درازی زندگی، ز- درباره زندگی و مرگ، ح- درباره تنفس، ط- در تکون حیوانات.

۳- ماوراء الطبیعه: کتاب ما بعد الطبیعه

۴- اخلاق: اخلاق نیکوماخوس ۲- اخلاق اودموس.

۵- سیاست: کتاب سیاست.

فلسفه

ارسطو ایمانی، بی‌برهان عقلی، داشت به این‌که عقل بشری می‌تواند به معرفت دست یابد. و معرفت در نظر او جستجو از حقیقت یعنی کائن است. و اطلاع یافتن از او. پس در نظر ارسطو، حقیقت و کائن به یک معنی است. ارسطو پیش از آنکه به بنای فلسفه خود آغاز کند، مذاهب پیش از خود را مورد نقد قرار داد، و دید که پیشینیان در برخی موارد به حقیقت رسیده‌اند و در برخی دیگر راه گم کرده‌اند.

متفکران نخستین یونان، کائن را در عناصر مادی منحصر ساخته بودند، ولی از تفسیر بارزترین چیزی که در عالم وجود است، یعنی وحدت و نظام، عاجز مانده بودند. حکمایی که پس از ایشان آمدند، دریافتند که ماده نمی‌تواند همه‌چیز را تفسیر کند. ازین رو انبذقلس حب و بغض، و هرقلیطوس، کلمه، و انکساغورس عقل را در آن داخل کردند، ولی همه آنها از این عوامل فاعله‌قوایی آلی و ستیزه‌جو ساخته بودند. فیثاغورس و افلاطون به وجود قوایی روحانی معتقد شدند، و نزدیک بود که به سرمنز حقیقت برسند، ولی بدان نرسیدند. افلاطون می‌خواست کائنات را به مثلی که قائم به ذات خود هستند تفسیر کند، ولی از راه دور افتاد، زیرا تفسیر شیء، به شیئی که خارج از اوست نشاید. دیگر آنکه مثل-که اجناس کلید-خارج از ذهن ما یافته نشوند، چه در عالم واقع تنها جزئی است که موجود است. همچنین فیثاغورس وقتی به تفسیر کائنات مادی، از طریق خصایص ریاضی که جز مفاهیم ذهنی نیستند پرداخت، در کار خود توفیق نیافت؛ زیرا همان‌طور که برای مثل-که قائم به ذات باشند-در خارج از ذهن وجودی نیست، همچنین برای اعداد، خارج از اشیاء معدود، وجودی نخواهد بود.

منطق

ارسطو واضع منطق است. قوانین منطق را او تعیین کرد، و اجزاء آن را او مرتب نمود. اگر ارسطو را در همه قلمروهای اندیشه بشری تأثیر بسزایی باشد، باید گفت که مهمترین تأثیر او در قلمرو منطق است.

منطق در نظر ارسطو علم نیست، آلت علم است. و ازین‌روست که مجموع کتب منطقی خود را ارغنون (آلت) خوانده است. کسی معتقد نیست که ارسطو منطق را بدین صورت که امروز ما می‌بینیم تبویب کرده باشد، بلکه او از جدل آغاز کرد. جدل در میان سوفسطاییان رواج داشت و افلاطون تحقیقات فلسفی خود را بر آن بنا نهاده بود. اما ارسطو ملاحظه کرد که جدل هرگز به نتیجه مطلوب نمی‌رسد، و طرف را به یقین نمی‌رساند، زیرا جدل، به خود اشیاء نمی‌پردازد، بلکه آراء دیگران را در مورد اشیاء تحلیل می‌کند،

ازین رو مقدماتی که در جدل به کار می‌رود، قضایای شایعه است نه حقایق یقینی. ارسطو در این مباحثات، به اصول برهان و از آنجا به قیاس برهانی می‌رسد. اما منطق ارسطو، به آن صورت که امروز ترتیب یافته، از «مقولات» آغاز می‌شود، که درباره «حدود» بحث می‌کند. و «عبارت» که درباره «قضایا» بحث می‌کند. سپس به این سه مبحث می‌رسد:

۱- تحلیلات اولی، یا بحث درباره اشکال قیاس.

۲- تحلیلات ثانیه، یا بحث از حقیقت از راه برهان منطقی.

۳- مباحث «جدل» و «سفسطه» یا تحقیق درباره براهینی که یک یا چند شرط، از شروط لازم برهان را کم دارند.

مقولات: ارسطو می‌گوید مقولات ده‌تاست. و آن جوهر است (چون: انسان) و کم (چون: دو ذراع) و کیف (چون: سفید) و اضافه (چون: دوبرابر) و مکان (چون: در مدرسه) و زمان (چون: دیروز) و وضع (چون: نشسته) و ملک (چون: صاحب مال) و فعل (چون: می‌برد) و انفعال (چون: بریده می‌شود).

هرچه درباره موجود توان گفت از این مقولات بیرون نیست. جوهر قبول کننده همه مقولات دیگر است. ارسطو جوهر را بر دو قسم می‌کند: یکی «جوهر اول» که بر- موضوع حمل نشود و در موضوع یافت نگردد، مانند زید. و جوهر ثانوی که آن عبارت است از انواع، و اجناس، که جوهر اول در تحت آنها واقعند. چون انسان که بر موضوع حمل شود، مثل اینکه می‌گوییم «زید انسان است». اما در موضوع یافت نشود، زیرا زید نشاید که صفت شیء باشد. اما مقولات دیگر (جوهر ثانوی) همه در موضوع، تحقق یابند. مثلا می‌گوییم زید بلند است، و سپید است، و پدر است، و در خانه است، و دیروز نشسته بود، درحالی‌که شمشیرش را به گردن داشت. شمشیر چوب را می‌برد و چوب بریده می‌شود.

شاید مهمترین موارد مخالفت ارسطو با افلاطون، در این است که ارسطو جز به وجود جوهر اول، یعنی اشیاء جزئی قائل نیست؛ ولی در این امر که جوهر ثانوی - یعنی کلیات- محور علم منطق است، با او موافق است، زیرا علم جز به کلیات صورت نیندد.

کتاب عبارت (قضایا) ارسطو در تعریف قضیه می‌گوید: قضیه مرکب است از دو جزء اساسی: «اسم» (مسند الیه) و کلمه یعنی فعل (مسند). اسم، لفظی است دال بر معنی و مجرد از زمان. اما کلمه، علاوه بر آنکه بر معنایی دلالت می‌کند، دال بر زمان هم هست.

آنگاه ارسطو به تعریف حکم بسیط می‌پردازد و می‌گوید: حکم بسیط، لفظی است که دلالت می‌کند بر اینکه شیء-در یکی از سه زمان-موجود است یا غیر موجود. و آن یا

موجبه

است چون حکم به ثبوت شیئی برای شیئی، و یا سالبه است چون نفی شیئی از شیئی. نیز یا کلیه است چون «هر انسانی سپید است» یا جزئی است چون «زید سپید است.»

ارسطو در کتاب تحلیلات اولی، نوع دیگری بر انواع حکم می‌افزاید، و آن «مهمله» (یعنی قضیه‌ای که قید کلی یا جزئی در آن نیامده) است، مانند «لذت خیر نیست.» قیاس ارسطو مخترع قیاس است، و در تعریف آن گوید: «قیاس قولی است دارای دو یا چند مقدمه، که از آنها ضروره، بدون نیاز به چیز دیگری، حکمی زاید.» ارسطو می‌گوید: مقدمه، قضیه‌ای است که یا شیئی را بر شیئی دیگر اثبات کند، یا از آن سلب نماید. و آن یا کلیه است یا جزئی و یا مهمله. مقصود از کلیه، قضیه‌ای است که محمول آن به موضوعی کلی نسبت داده شود یا از آن سلب گردد. جزئی قضیه‌ای است که محمول آن به موضوعی جزئی نسبت داده شود یا از آن سلب گردد. و مبهمه (مهمله) قضیه‌ای است که محمول آن به موضوعی نسبت داده شود یا از آن سلب گردد، بدون آنکه در آن قید کلیت یا جزئیت شده باشد، مانند «اضداد تحت یک علم قرار می‌گیرند.» یا «لذت خیر نیست.»

قیاس، نزد ارسطو، از سه جزء ترکیب می‌یابد:

هر انسانی فانی است (مقدمه کبری)

سقراط انسان است (مقدمه صغری)

پس سقراط فانی است (نتیجه)

فلسفه اولی

ارسطو علوم را به نظری و عملی و صناعی تقسیم می‌کند. علوم نظری شامل الهیات یا علم ماوراء الطبیعه است، و آن را «فلسفه اولی» گوید. سپس طبیعیات است و بعد ریاضیات.

ارسطو می‌گوید: هدف نهایی آدمی معرفت است. و حکمت راستین در معرفت علل نیست، بلکه در معرفت علل کلیه اولی است. و چون از بیان علل چهارگانه، یعنی علت فاعلی و علت صوری و علت مادی و علت غائی فراغت می‌یابد، به تعریف فلسفه اولی می‌پردازد، و می‌گوید: فلسفه بحث درباره کائن است، از آن جهت که کائن است. یعنی قطع نظر از صفات آن. ارسطو می‌گوید این کائن، موجود است. و شناخت آن، به پاسخ این سؤال: «آن چیست.» و به تعریف طبیعت و جوهر و علت و ماهیت آن بستگی دارد.

الف- جوهر و اعراض: ارسطو در تعریف جوهر گوید: جوهر چیزی است که در موضوع نباشد و بر موضوع حمل نشود. جوهر، کائن موجود جزئی است، نه مجموعه‌ای از کائن‌ها. و نه کائنی کلی و مجرد. زید به تنهایی موجود حقیقی است برخلاف انسان کلی. بدین طریق می‌بینیم که نفی جوهریت معانی کلیه، یعنی مثل افلاطونی، محور فلسفه

اولای ارسطو است.

جهانی که موضوع تجربه حسی ماست، از موجودات جزئی تألیف یافته، ولی چون به این موجودات بنگریم، می‌بینیم که بعضی از آنها در پاره‌ای صفات مشترکند. و این صفات، چون خود آن موجودات، حقیقی و شایان موضوعیت هستند، نه اینکه زایدۀ عقل و خیال باشند. پس ما می‌توانیم آن صفات مشترک را، به عنوان صفات برای اشخاص، (کلی) تلقی کنیم، نه اینکه آنها را اشخاص (جزیی) به حساب آوریم.

وقتی ارسطو اعتراف می‌کند که، معانی مجرد و امور ریاضی، به خودی خود یافت نشوند، پی می‌بریم که او به وجود جواهر مفارق از ماده معتقد است؛ جواهر مفارقی که به حس در نمی‌آیند. نخستین آنها، خداست، یعنی محرک اولی که خود، داخل در مقولۀ حرکت نیست. و عقولی که افلاک سماوی را به حرکت می‌آورند، نیز عقل فعال بشری، که می‌تواند پس از مرگ جسد، وجودی مفارق (جدا و مستقل و بی‌نیاز از جسد) داشته باشد.

صفات-یعنی اعراض-جوهر نیستند، زیرا جز در اشخاص یافت نشوند، ولی گاه ذاتی هستند، چون حرارت در آتش، و گاه عارضی هستند، چون سفیدی در جامه.

چون جوهر، صفتی از صفات را پذیرفت، متغیر شود. فهم این تغییر، ممکن نگردد مگر بعد از آنکه مقصود از ماده و صورت و قوه و فعل و واسطه و غایت، فهمیده شود.

ب-ماده و صورت: صورت-به معنای متعارف-شکل خارجی شیء است. اما در اینجا، مقصود، کمال آخرین است که شیء را، شیء (همان که هست) می‌کند، و آن را از دیگر اشیاء مشخص می‌دارد. صورت که هر ماده‌ای آن را دارد، جز در ماده پدید نشود (البته به استثنای محرک اول). هر جوهری مرکب است از ماده-که ارسطو آن را هیولی می‌گوید-و صورت. و این صورت است که به جوهر چگونگی (کیفیت) می‌دهد.

هر جسمی برای مادون خود، صورت است، و برای مافوق خود ماده. مثلاً تخته، نسبت به چوب، صورت است، و نسبت به تخت، ماده.

عالم، چنانکه ارسطو تصویر می‌کند، دارای ترتیب متصاعدی است: در فرود آن، ماده واحده همه اشیاء جزئی است که جز به صورت مشخص نگردد، و در بالا صورتی است، بدون ماده، که محرک اول است.

ج-قوه و فعل: ارسطو در بحث از ماده و صورت، اندک‌اندک به قوه و فعل می‌پردازد. او می‌نگرد که اشیاء مصنوع، بر دو نوعند: برخی ساخته دست انسانند، و برخی مصنوع طبیعت. انسان ماده را می‌گیرد و بدان صورت می‌بخشد، ولی او صورتی را می‌تواند به ماده ببخشد که ماده در خور آن صورت باشد، مثلاً چوب و فلز و سنگ ماده‌اند و تنها در خور آنند که صندلی شوند. اما پشم هرگز نمی‌تواند ماده‌اره باشد.

ازین رو باید گفت که در طبیعت میان ماده و صورت علاقه‌ای است، و این علاقه در اشیاء طبیعی به خوبی هویدا است.

همچنین مثلا مادهٔ انسان، جز گوشت و خون و استخوان چیز دیگری نتواند بود. چنانکه گویی صورت، اجزای ماده‌ای را که بر آن طاری خواهد شد، تعیین می‌کند. در جهان رستنیها نیز چون جهان جانوران، هر مرحله‌ای نسبت به مرحلهٔ پیشین خود صورت است. بدین طریق ارسطو دو مظهر از مظاهر جوهر را به دست می‌دهد. نیز به نظر ارسطو می‌توان، صورتی را که ماده، اتخاذ کرده است و به وسیلهٔ آن تحقق یافته، کمال بالفعل دانست، چنانکه می‌توان، ماده‌ای را که صورتی اتخاذ کرده، و در همین حال، آماده است تا صورت دیگری اتخاذ کند، بالقوه، آن را دارای صورت ثانوی دانست.

پس کمال، و قوه، و فعل، همه اموری اعتباری و نسبند، زیرا ممکن است آنچه نسبت به فعل یا کمالی بالقوه باشد، نسبت به قوه‌ای که قبل از اوست بالفعل باشد، مثلا جوان دارای کمالات موجود در مرد کامل است بالقوه، و دارای کمالات کودک است بالفعل. برخی از حکما قوه را انکار کرده‌اند، اما ارسطو میان «آ» که «ب» می‌شود (چون آهن که شمشیر می‌شود) و «آ» که نمی‌تواند «ب» شود (چون پشم که نمی‌تواند شمشیر شود) فرق می‌نهد. ازین رو، قوه، برای هر تغییر، از حالی به حال دیگر، امری ضروری است.

انتقال از قوه به فعل، جز به واسطهٔ یک موجود بالفعل امکان نیابد. پس فعل منطقا و زمانا بر قوه مقدم است، همچنانکه صورت بر ماده مقدم است. و دلیل این امر این است که ازلی طبعاً بر زوالپذیر مقدم است. و شیء ازلی، به فعلیت موجود است نه به قوه، زیرا آنچه را که قوهٔ وجود باشد قوهٔ عدم نیز هست، و در این صورت، ازلی نخواهد بود.

د- حرکت: ارسطو انتقال از قوه به فعل را حرکت نامیده است. در نظر ارسطو طبیعت مبدأ حرکت است. بنابراین شناخت ماهیت حرکت ضروری است.

زنون وجود حرکت را نفی می‌کرد. افلاطون می‌گفت حرکت موجود است، ولی آن را منفصل و گسیخته می‌پنداشت. اما ارسطو هم وجود حرکت را تأکید می‌کند و هم آن را متصل می‌داند. و در تعریف آن گوید: حرکت انتقال از قوه به فعل است. فرق میان حرکت و فعل این است که، در حرکت، امکان و قابلیت انتقال از قوه به فعل، هنوز به‌طور کامل انجام نشده است، و شیء متحرک، ذاتا، همواره در انتقال است از حالتی به حالتی.

محرک اول ارسطو از بحث دربارهٔ حرکت، به بحث دربارهٔ محرک اول می‌پردازد و می‌گوید:

۱- حرکت ازلی و بی‌آغاز و انجام است.

- ۲- اشیایی هستند که گاه متحرکند و گاه ساکن.
- ۳- هرچه حرکت دارد، باید محرکی داشته باشد خارج از خود.
- ۴- محرک اول را هیچ چیز خارج از خود حرکت نمی‌دهد.
- ۵- محرک اول ساکن است و هیچ حرکت ندارد، نه حرکت ذاتی و نه عرضی.
- ۶- محرک اول یکی است و ازلی است.
- ۷- متحرک اول نیز ازلی است.
- ۸- تنها حرکت مکانی متصل است؛ و تنها حرکت دوری، متصل و غیر متناهی است.
- ۹- حرکت دوری مهمترین نوع از انواع حرکت مکانی است.
- ۱۰- محرک اول را اجزاء و ابعاد نیست، و آن، در قطر دائرة عالم وجود، قائم است.

علم النفس

الف: نفس و قوای آن: موضوع علم النفس شناخت طبیعت نفس و تعریف قوای آن است.

ارسطو هنگام بحث در طبیعت نفس، به این نکته اشاره می‌کند که وجود انواع مختلف نفسها، مانع آن نیست که نفس را به صورت یک طبیعت واحد مشترک در نظر گیریم.

انواع گوناگون نفس، به نحوی ترتیب یافته‌اند که هر نوعی، نوع پیش از خود را در بردارد، نه نوع بعد را.

در پایینترین مراتب، نفس غاذیه را می‌یابیم که هیچ نوعی از انواع موجودات زنده اعم از نبات و حیوان خالی از آن نیست. سپس نفس حاسه است که ویژه حیوانات است. وظیفه نفس حاسه، منحصر به ادراک تنها نیست، بلکه لذت و الم را نیز درمی‌یابد. و از اینجاست که همه حیوانات دارای قوه شهویه‌اند. از قوه حاسه، دو قوه دیگر پدید می‌آید که در اکثر حیوانات وجود دارد. بدین طریق که از ادراک، «مخیله» پدید می‌آید که بعداً به «ذاکره» تحول می‌یابد. و از شهوت، «حرکت» حاصل می‌شود. اما انسان را قوه‌ای است ویژه خود او و آن قوه عاقله است.

ب- نفس و جسد: اگر نفس را قوایی است مخصوص به خود، که جسد در آن قوا با نفس انباز نیست، پس باید بتواند جدای از جسد وجود داشته باشد، با آنکه می‌بینیم که بیشتر پدیده‌های نفس همراه با انفعالات بدنی است. ارسطو می‌گوید بیشتر این پدیده‌های نفسی اگر بر صورت خود-یعنی علل ذهنی- و ماده خود-یعنی شرایط جسمانی- مشتمل نباشند ناقصند. ازین رو ارسطو وجود دو جوهر مختلف را که یکی مادی و دومی روحانی باشد رد می‌کند. در نظر او نفس و جسد نه دو جوهر، بلکه دو عنصر جدایی‌ناپذیر از یک جوهر هستند.

نفس، صورت جسد است. و هر صورتی نمی‌تواند خارج از ماده خود، موجود باشد. پس رأی فیثاغوریان در مورد انتقال نفس از جسدی به جسد دیگر، رأی باطلی است. اما عقل فعال، از مبدأ دیگری است که فانی نمی‌شود و بعد از جسد باقی می‌ماند. نفس را امتیازاتی چند است: نخست آنکه مبدأ حرکت است، ولی خود حرکت نمی‌کند. دیگر آنکه علم پیدا می‌کند، بدون اینکه از عناصری که به آنها علم پیدا کرده، ترکیب یافته باشد. سوم آنکه از ماده جسمانی نیست. اما در تعریف آن باید گفت: نفس صورت جسد یا فعل آن است. و به عبارت بهتر «کمال اول جسم آلی است که بالقوه دارای حیات است». از قوای نفس است:

تغذیه: نمو موجودات زنده، به عمل عناصری که جسم زنده از آن تشکیل یافته مربوط نیست. زیرا در هر مرکب طبیعی، میان نمو و حجم معین حیوان، و اجزای مختلف جسم این حیوان، حدود و نسبت معینی است. آنچه این حدود و نسبت را حفظ می‌کند نفس است نه جسد. به عبارت دیگر صورت است نه ماده. ارسطو می‌گوید که قوه مولده، همان قوه نامیه است. ازین‌رو، اولین قوه از قوای نفس حیوانی را «قوه تغذیه و تولید» نامیده است.

احساس: ارسطو احساس را به تغذیه تشبیه کرده است. و فرق میان آن دو، این است که در غذا، ماده و صورت آن، هردو به عنوان بدل مایتحلل داخل بدن و جزء آن می‌شوند، اما در احساس، حواس تنها صورت محسوس را می‌گیرند، نه ماده آن را. احساس را سه شرط است:

۱- محسوس به درجه‌ای از شدت برسد که بتواند بر قصور ذاتی عضو حس‌کننده غلبه یابد.

۲- میان محسوس و عضو، اختلاف باشد. مثلا دست حرارت اجسامی را درک می‌کند، که درجه حرارت آنها، برابر با درجه حرارت خود دست نباشد.

۳- این اختلاف آنچنان زیاد نباشد که موجب فساد عضو گردد. حس مشترک: حس مشترک ما را به عالم ادراک می‌کشد. حس مشترک را عضو بخصوصی نیست. و نیز خود حس ششمی نباشد، بلکه حس مشترک عبارت است از طبیعت مشترک میان همه حواس. احساس در نظر ارسطو قوه واحدی است دارای طبیعتی ویژه، که برای هدفهای معینی در پنج عضو حسی تقسیم شده است، و هر عضوی را عمل معینی است. اما حس مشترک، عبارت است از قوه ادراک به صورت عام آن، که وظایف زیر را به عهده دارد:

۱- ادراک محسوسات مشترک.

۲- ادراک محسوسات عرضی (مثلا: این شخص سفید را که می‌بینیم سقرات است).

۳- ادراک ادراک (مثلا: ما تاریکی را به وسیله دیدن درک می‌کنیم، نه از آن حیث که دیدن است، بلکه از آن حیث که ادراک است) .

۴- فرق نهادن میان موضوعات دو حس مختلف (مثلا: ادراک سفید گرم یا سفید شیرین) .

متخیله: متخیله از حس نتیجه شود و کار خود را پس از اینکه محسوس از حس پنهان شود، انجام می‌دهد. این کار عبارت است از تکوین صورتهایی که قوه حافظه نگاه می‌دارد، و در هنگام نیاز، آنها را به یاد می‌آورد. اما تذکر (یادآوری) عبارت است از باز گرداندن خاطره‌ای که از وجدان غایب شده باشد. اما رؤیاهای از نتایج متخیله‌اند، یعنی آنچه از احساسات گذرا باقی مانده است.

حرکت: سومین وظیفه از وظایف نفس، حرکت است. و آن نه از قوه حدس حاصل شود و نه از حس، بلکه از شهوت حاصل آید. و شهوت بر دو گونه است: یکی شهوت عقلی که همان اراده است، که به جانب خیر میل کند. دیگری قوه نزوعیه، شهوت بهیمی، است که به سوی خیر ظاهری مایل شود. برای حرکت حیوان، چهار امر ضرور می‌نماید:

۱- شئی که حیوان قصد آن کند و آن غیر متحرک باشد.

۲- قوه شهوانی که در حیوان ایجاد حرکت کند، به سوی شیء مطلوب.

۳- حیوان که به جانب آن شیء حرکت کند.

۴- عضوی جسمانی که به وسیله آن، قوه شهوانی، حیوان را به حرکت آورد.

فکر: فکر پذیرنده صورت معقولات است، چنانکه حس پذیرنده صورت محسوسات است. فکر نیرویی است بالقوه، که پس از تفکر فعلیت یابد. ازین رو به تمام معنی مستقل از جسد باشد. و آن قوه‌ای است که بدان، ماهیت هر چیز را درک می‌کنیم، درحالی که به وسیله احساس، فقط جنبه مادی آن ماهیت را درک کنیم.

عقل فعال و عقل منفعل: ارسطو می‌گوید، در نفس دو عنصر متمایز است. و فرق میان آنها، مانند فرق میان ماده‌ای است که از آن اشیاء تکوین می‌یابند، و علت فاعلی که اشیاء را پدید می‌آورد.

ایتن ژیلسون نظریه ارسطو را درباره عقل بدین شکل خلاصه می‌کند:

۱- در هر موجود طبیعی یا مصنوعی عنصری است که ماده آن را تشکیل می‌دهد، و عنصری است که صورت آن را. عنصر اول بالقوه، و عنصر دوم بالفعل، هرچه را که در تحت جنس آن باشد، تحقق می‌بخشد. پس ضروری است که در نفس نیز، عقلی باشد که بتواند هر چیزی بشود، و عقلی که قادر باشد هر چیز را تحقق بخشد.

۲- عقلی که توانایی دارد که هر چیز را تحقق بخشد، ملکه نامیده شود.

۳- عمل عقل، نسبت به معقولات بالقوه‌ای که معقولات بالفعل می‌شوند، مانند عمل نور است نسبت به مرئیات بالقوه که، به وسیله آن، مرئیات بالفعل می‌شوند.

۴- عقل مفارق است.

۵- عقل انفعال‌ناپذیر است.

۶- در جوهر عقل ترکیب راه نیابد.

۷- عقل در ذات خود، فعلیت است.

۸- عقل ازلی است و فناپذیر.

۹- اما عقل منفعل، تباهی‌پذیر است و بدون مساعدت عقل فعال، تعقل کردن

نتواند.

بنابراین عقل فعال، در عقل منفعل-که ارسطو آن را چون ماده‌ای اعتبار می‌کند که عقل فعال صور اشیاء را در آن منعکس می‌سازد- مؤثر است. و نسبت عقل فعال به معقولات چون نسبت نور است به مرئیات. و زمانی که این عقل از ماده جدا شود، به طبیعت خود بازگردد، و صفایی را که هنگام اتصال به جسد از دست داده بود بازیابد.

اسکندر افرویدیسی پنداشته است که عقل فعال همان ذات الله و سرچشمه همه معقولات است، ولی این تصور با فلسفه ارسطو سازگار نیست. ارسطو معتقد به یک نوع ترتب صعودی است که از موجودات مادی آغاز می‌شود، و به انسان و اجرام سماوی و معقولات، سپس الله می‌رسد. و عقل فعال، در انسان، در یکی از این مراتب عالی‌ه قرار گرفته، نه در عالیترین همه مراتب. پس نمی‌توان آن را ذات باری تعالی به حساب آورد.

ما بعد الطبیعه

ارسطو می‌گوید، هدفی که انسان به سوی آن در تکاپو است، معرفت است. و این معرفت جز معرفت به علل کلی نباشد. چون آدمی بخواهد حقیقت تردیدناپذیر، یعنی موجود بما هو موجود، را تعریف کند، آن را جز در جوهر نیابد. از حقیقت جوهر که بگذریم، هرچه هست وجودش وابسته به جوهر است، یا آنکه صفت جوهر است یا مضاف به جوهر است و یا از دیگر مقولات عرضیه.

جوهر منقسم به سه قسم است: محسوسات ازلی (کواکب)، محسوسات فانی، و غیر محسوسات.

در اینجا ارسطو بار دیگر به مسئله مثل افلاطونی می‌پردازد، و وجود مثل را به عنوان جواهری قائم به ذات انکار می‌کند. پس وحدت، و کائن، و مفاهیم ریاضی، جواهر نیستند. و در عالم تجربه حسی، حقیقتی جز اشیاء جزئی نیست؛ ولی هنگامی که ما این اشیاء جزئی را ملاحظه می‌کنیم، متوجه می‌شویم که دسته‌ای از آنها تحت یک صفت مشترک قرار دارند. و حقیقت این صفات مشترک کمتر از حقیقت خود شیء نیست. پس

مفاهیم کلی، ساختهٔ عقل ما نیستند، ولی مانند مثل افلاطونی، حقایق قائم به ذات هم نیستند، بلکه وجودشان به وجود افرادی است که این مفاهیم، صفت آنها واقع می‌شوند. باید دانست که ارسطو، وجود موجوداتی را که به حس در نمی‌آیند نفی نمی‌کند. زیرا او وجود خدا را، که محرک است و نامتحرک، اثبات می‌کند. همچنین عقلی را که خدا آنها را به حرکت می‌آورد، و از حرکت آنها افلاک به حرکت می‌آیند؛ و بالاخره عقل بشری، یعنی عقل فعال باقی پس از جسد را باور دارد.

خدا

ارسطو برای اثبات وجود خدا دلایل بسیاری آورده است. از آن جمله است وجود خوب که خویتر را ایجاب می‌کند. دلیل دیگر علت غائی داشتن عالم است. و دیگر رؤیاهای، و غریزه در حیوان. ولی او به این دلایل بسنده نمی‌کند و به دلایل فلسفی دیگر می‌پردازد. ارسطو می‌گوید: همه چیز، جز زمان و تغیر، فنا شود. تنها تغیر متصل، حرکت در مکان است. و تنها حرکت متصل در مکان، حرکت دوری است. پس باید حرکتی دوری و ازلی وجود داشته باشد. و حرکت دوری-ازلی، امکان نیابد مگر بدین شروط:

۱- جوهری ازلی یافته شود.

۲- بر این جوهر ازلی است که حرکت را ایجاد کند. و این کار از مثل افلاطونی

ساخته نیست.

۳- کافی نیست که جوهر را بر ایجاد حرکت قدرت باشد، بلکه باید این قدرت دوام

داشته باشد.

۴- نشاید که این جوهر بالقوه باشد بلکه باید بالفعل باشد.

۵- باید که این جوهر غیرمادی باشد، زیرا گفتیم که ازلی است.

و به تجربه دانسته‌ایم که حرکت دوری که سکون نپذیرد حرکت افلاک است، پس

نیاز به محرکی دارد. و این محرک نباید که خود متحرک باشد، وگرنه خود آلت و واسطه باشد.

چگونه ممکن است محرکی عامل حرکت باشد بدون آنکه متحرک باشد؟ و حال

آنکه هر محرک طبیعی، از راه تماس با متحرک، آن را به حرکت آورد. بنابراین محرکی که خود متحرک نباشد، حرکت را به طریقه‌ای غیرطبیعی ایجاد کند، یعنی به شوق. پس خدا،

در آن واحد، هم علت فاعلی است و هم علت غائی. او فلک اول را حرکت دهد؛ و این بدان معنی است که فلک اول را نفسی باشد. افلاک دیگر هر یک دیگری را حرکت دهند، آن سان

که محرک اول، محرک همه باشد، و آفتاب و ماه را حرکت دهد، و شب و روز را از پی یکدیگر آورد، و همهٔ موجودات زمینی را ایجاد کند. محرک اول عقول را نیز، از آن جهت

که خود موضوع شوق و عشق آنهاست، به حرکت درآورد.

توجیه علاقه افلاک و نفوس فلکی آنها به عقول مفارقه، در فلسفه ارسطو آسان نیست. زیرا نصوص متعلق به این موضوع در غایت پیچیدگی است. بهتر آن است بگوییم که ارسطو، معتقد است که هر فلکی، از نفس و جسد ترکیب یافته است، و به عقل همتراز خود عشق می‌ورزد، و نسبت به آن، شوقزده است. در نظر ارسطو، محرک اول را هیچ فعالیت طبیعی نیست، بلکه او همواره در تعقل است. همه جوهر او حیات و روح است. و چون فکر (تعقل) تحت درک حواس و خیال قرار نمی‌گیرد، موضوع او (محرک اول)، برترین و عالیترین موضوعهاست، یعنی موضوع فکر او، خداست. بدین طریق ارسطو به عقلی (خدا) که جز ذات خود را تعقل نمی‌کند معتقد می‌شود، بدون آنکه به عدم امکان آن بیندیشد. آنچه فلاسفه اسلام می‌گویند که خدا به وجود خود، به علم حضوری، عالم است؛ و به جهان از راه معرفت ذات خود معرفت دارد، مطلبی است که هرگز به فکر ارسطو نرسیده است.

اخلاق و سیاست

اختلاف میان نفس انسان و نفس حیوان، تنها به این نیست که آدمی را احساس و حافظه است، بلکه بدین جهت است که نفس انسانی قادر است صور مشترک میان اشیاء متجانس را درک کند، و از میان پدیده‌های متغیر طبیعت، حقایق جاوید و ابدی را دریابد. ویژگی انسان در این ادراک است که به او قدرت معرفت «کلیات» و وصول به حکمت و فضیلت می‌دهد. اندیشه‌های ارسطو، در زمینه اخلاق و سیاست، از اینجا ناشی می‌شود. سقراط و افلاطون راست می‌گفتند که عالیترین هدف آدمی وصول به سعادت است، ولی در تعریف سعادت اشتباه می‌کردند. شناخت طبیعت سعادت میسر نشود، مگر بعد از شناخت وظیفه آن.

هریک از اعضای جسم آدمی را وظیفه مخصوصی است. وظیفه چشم دیدن است و وظیفه گوش شنیدن. و نیز آدمی را کلا وظیفه‌ای است که باید شناخته گردد. انسان را جنبه‌های نباتی و جنبه‌های حیوانی و جنبه‌های عقلانی است. ویژگی انسان در این نیست که در جنبه نباتی خود زندگی کند، زیرا حیوان و نبات نیز در این زندگی با او شریکند. نیز در حساس بودن نیست، زیرا در این زندگی حیوان با او شریک است. پس ویژگی انسان در جنبه عقلانی اوست. بنابراین انسان نمی‌تواند وظیفه واقعی خود را انجام دهد، مگر وقتی که در جنبه عقلانی خود زندگی کند. و همین زندگی است که او را به رسیدن به خیر که همان سعادت است رهنمون می‌شود.

آدمی چگونه می‌تواند از چنین زندگی برخوردار باشد؟

در مرتبه‌ای، زندگی نظری قرار دارد، یعنی زندگی عقلانی که دارنده آن

همواره بیندیشد و ذات خود را بیابد، که مردم عادی بدین درجه نرسند، و تنها گروهی از نخبگان و برگزیدگان مردم، که از شرایط خاصی برخوردارند، می‌توانند بدان برسند.

ازین مرتبه که بگذریم، مرتبه دیگری است. آن، مرتبه زندگی معتدلانه است. این زندگی را عقل رهبری می‌کند و هرکس می‌تواند، خود را مشمول آن سازد. هرکس در زندگی عملی خود، دستخوش افراط و تفریط است. و «هر فضیلتی حد اعتدال میان افراط و تفریط است.» مثلاً کرم، حد اعتدال اسراف و امساک است و شجاعت، حد اعتدال تهور و جبن. عاقل کسی است که از دو جانب افراط و تفریط روی گردان باشد، و طریق اعتدال را برگزیند.

این نظریه، نقطه اصلی فلسفه اخلاقی ارسطو است. ولی فضائل اخلاقی، فضائل شناخته نشوند، مگر وقتی به صورت عادت درآیند؛ مثلاً عقیف را عقیف و شجاع را شجاع، و عادل را عادل نتوان گفت، مگر وقتی که این صفات در او جنبه عادت یافته باشند.

آراء سیاسی ارسطو، تحت تأثیر این نظریه، با آراء سیاسی افلاطون مخالف است. دارایی و خانواده برای هر انسانی ضروری است. خانواده یک واحد اجتماعی است که انسان بدون آن نمی‌تواند زندگی کند. و خانواده خوشبخت نخواهد بود، مگر آنکه زن شریک مرد و مطیع او باشد، و فرزندان از پدر و مادر فرمانبرداری کنند، و ایشان را گرامی دارند. فرزندان را هیچ حقی نیست، تنها بر پدر واجب است که فرزند خود را تربیت کند و استعدادهای او را بارور سازد.

اما ارتباط میان ارباب و خادم، چون ارتباط آقا با برده است. بردگی امری طبیعی و ضروری است. اما هلنی‌ها ملتی هستند که نباید به بردگی افتند. باید برده از مردم خارج از یونان باشد. حکومت امری ضروری است، زیرا انسان «حیوانی اجتماعی» است، و سعادت او در این زندگی اجتماعی است. حکومت باید ضروریات زندگی او را در اختیارش بگذارد، و او را برای وصول به سعادت یاری کند. از واجبات حکومتها نیز یکی این است که آگاهی از توازن عقل و جسم را در افراد خود رشد دهند، تا همه مصداق «عقل سالم در تن سالم است» گردند.

در اینکه نوع حکومت پادشاهی باشد، یا اریستوکراسی، یا دموکراسی فرق چندانی نیست. مهم این است که دولت، نفع عامه مردم را تحقق بخشد.

از ارسطو تا مدرسه اسکندریه

فلسفه یونان، بعد از افلاطون و ارسطو، مکانت خود را از دست داد. و از آن ذروه شامخی که بدان رسیده بود آهنگ بازگشت نمود. از مسائل ماوراء الطبیعه رخ برتافت، و به موضوعات عادی پرداخت. به طور کلی همه کوشش او در سه مسئله اساسی خلاصه شد: مسئله منطقی، مسئله طبیعت و مسئله اخلاق. بار دیگر گرایش به اندیشه‌های سقراطی نشان داده شد، و مسائل اخلاقی مورد توجه قرار گرفت، تا آنجا که اگر به مسائل طبیعت می‌پرداختند، از آن جهت بود که حل بسیاری از مسائل اخلاقی منوط به حل مشکلات طبیعت بود. و اگر به منطقی می‌پرداختند از آن رو بود، که منطقی در حل مشکلات اخلاقی و طبیعی می‌توانست مؤثر باشد. فهم دو مکتب اساسی فلسفی که پس از ارسطو آمدند، یعنی مکتب ابیقوری و مکتب رواقی، بدون درک این حقایق میسر نخواهد شد.

مکتب ابیقوری

ابیقور، در ساموس به سال ۳۴۲ ق. م متولد شد. آنچه از او می‌دانیم این است که از کودکی به ذکاوت و تیزهوشی معروف بود. و از همان آغاز حیات دریافت که بدبختی مردم از ترس است: ترس از خدایان و ترس از مرگ. ابیقور کوشید تا راهی بیابد و بشر را از چنگال ترس برهاند. او در زمینه فلسفه کار تازه‌ای نکرده است، بلکه نظریات فلسفی متقدمین مخصوصاً مذهب اتمی دیمقراطیس را اتخاذ کرد. زیرا، به نظر او، از معرفت طبیعت اشیاء، آزادی انسان میسر می‌شود.

خدایان: ابیقور به وجود خدایان اعتقاد دارد، ولی می‌گوید ایشان توجهی به این عالم ندارند، و گرنه صاعقه معابدشان را درهم نمی‌کوبید، و کافر نعمتان را رخصت حیات نمی‌داد.

طبیعت: اما طبیعت، ساخته خدایان نیست، لئوکیپوس و هرقلیطوس به قدر کافی ما را از اسرار آن آگاه ساخته‌اند. هیچ‌چیز از عدم به وجود نمی‌آید، و هیچ‌چیز از وجود رهسپار عدم نمی‌شود. در طبیعت عناصری است ازلی و بسیط، که اجسام مرکبه از آنها ترکیب می‌شوند، و بدانها بازمی‌گردند. هر جسمی، مؤلف از ذرات ازلی فناپذیری است. موجودات زنده از زمین برآمده‌اند، و حرکتشان در نتیجه نفسی است، که از ذرات سبک و در غایت لطافت و دقت تألیف شده. نفس در بدن مانند مایع است در ظرف. چون ظرف شکسته شود، مایعی که در آن است می‌ریزد، و به اطراف پراکنده می‌شود. پس چون

جسد فانی شود روح نیز باقی نماند.
 آدمی را نفسی است که مبدأ حیات اوست، و روحی است که مبدأ اندیشه او. این دو عنصر هردو مادی و مؤلف از ذرات هستند.
 پس اگر خدایان از ما غافلند، چه بیمی از آنها داریم؟ و اگر مرگ، انحلال نفس و جسد است، چرا از مرگ می‌ترسیم؟ هنگامی که زنده‌ایم نباید از مرگ بترسیم، که مرگ را با ما فاصله است، و پس از مرگ هم ترس را موجبی نیست، که مرگ را احساس نکنیم.
 پس از مرگ به حالتی برمی‌گردیم که قبل از حیاتمان داشتیم؛ یعنی مجموعه‌ای از ذرات که بار دیگر اجساد دیگر و نفسهای دیگر را تشکیل دهند.
 این است سرنوشت انسان، و هر که آن را شناخت به آرامش و راحت رسید.
 ابی‌قور در پرتو این حقیقت، به نظر خود مذهب اخلاقی خود را بنیان می‌نهد. این قسمت مهمترین و مؤثرترین مباحث فلسفی اوست.
 قاعده اساسی در اخلاق این است که آدمی بر وفق نوامیس طبیعت زندگی کند.
 نخست آنکه هدف و غایت زندگی، حصول سعادت است، و سعادت جز لذت نیست؛ پس لذت چیست؟

لذات بر دو قسمند: لذات جسمانی و لذات روحانی. لذات روحانی امنیت است و آرامش خاطر و راحت. و این برتر از نخستین است. و خود به دو قسمت شود: لذات متحرک و لذات ساکن. لذات متحرک تمتع (بهره بردن) است، و لذات ساکن عدم الم (درد نداشتن). و همین است که ما را به سعادت رهبری می‌کند.

آدمی را سه گونه رغبت است. نخست رغبت‌های طبیعی و ضروری زندگی، چون رغبت به اکل و شرب. دوم رغبت‌های طبیعی غیرضروری زندگی، چون زن خواستن. و سوم رغبت‌های غیرطبیعی و غیرضروری چون لذت قدرتجویی. عاقل کسی است که لذت‌های نوع نخست را اشباع کند، و از لذت‌های نوع دوم کمتر بهره بگیرد، و از لذت‌های نوع سوم اعراض ورزد. عاقل حکیم کسی است که به اندک راضی باشد، و به قدر ضرورت اکتفا کند، و جز آن را حقیر شمارد. «هنگامی که حکیم احساس نیاز کند، همواره بیش از آنچه می‌گیرد، می‌دهد، زیرا او از گنجی که در وجود خود دارد، گنج استغنا و بی‌نیازی، صرف نظر کرده و اظهار نیاز نموده است.»

بهترین راه برای بی‌نیازی، اندوختن مال نیست، بلکه در کم کردن نیاز است. راز خوشبختی این است که هیچ‌گاه دست نیاز به چیزهایی که نمی‌توانیم بر آنها دست یابیم، دراز نکنیم. ابی‌قور می‌گوید: «وقتی که می‌گویم لذت غایت زندگی است مقصودم لذت کسانی که نمی‌توانند بر شهوات خود لجام زنند، یا لذت‌های جسمانی نیست. بسیاری کسانی که مذهب مرا درنیافته‌اند. مقصود من از لذت، نداشتن درد جسمانی و اضطراب روحی است.»

مکتب رواقی

مذهب فلسفی رواقی، ساخته‌اندیشه‌ی یک فیلسوف نیست، بلکه در طول زمان تکوین یافته و به کمال رسیده است. اساس این مکتب را زنون از مردم کیتیون نهاد، و در عصر سیسرون و سنکا و اپیکتیتوس و مارکوس اورلیوس در روم به اوج ترقی رسید. مکتب رواقی دارای نظریاتی است در منطق و الهیات و طبیعیات، ولی هدف عالی او اخلاق است، تا جایی که موضوعات دیگر را تا اندازه‌ای که به اخلاق ارتباط پیدا می‌کند، قابل توجه می‌شمارد.

رواقیان میان ظن و معرفت فرق می‌نهند. معرفت، در نظر اینان برخلاف تصور ارسطو، شناخت کلیات به نیروی عقل نیست. نیز برخلاف تصور افلاطون شناخت مثل به وسیله‌ی تذکر نیست. بلکه معرفت به وسیله‌ی حواس عاید می‌شود. احساس، اساس معرفت است و آن عبارت است از ادراک و حکم و تأکید.

در مورد طبیعت، نظریه‌ی رواقیان به کلی با نظریه‌ی ابیوقور فرق داشت. رواقیان می‌گفتند چنان نیست که طبیعت کورکورانه، بدون داشتن هدف و غایتی، دستخوش یک سلسله قوانین مادی باشد، و خدایان را در راهبرد آن هیچ‌گونه تأثیری نباشد. بلکه اجزای جهان هستی دارای ترکیبی دقیق است، و سیر عالم طبیعت بر وفق قوانینی شگفت‌انگیز است.

همه‌چیز از نظم و ترتیب خاصی پیروی می‌کند تا اشخاص و انواع بتوانند به حیات خود ادامه دهند. اگر بر این جهان، عقلی حکمفرما نباشد، که آن را به سوی هدفی معین سوق دهد، چگونه چنین چیزی امکان تواند داشت؟ عقل همان عامل فعالی است که جمال و هماهنگی طبیعت را عهده‌دار است، و آن همان خداست. خدا خارج از عالم وجود نیست، بلکه در همه‌ی ذرات عالم وجود حلول کرده است. رواقیان به این نتیجه رسیدند که، خدا و عالم و طبیعت یک‌چیز هستند، و هر کس به قوانین طبیعت گردن نهد، خدا را اطاعت کرده و به مقتضای عقل رفتار کرده است.

عقل در نظر رواقیان آتشی است لطیف، الهی، حکیم، و نظم دهنده که جهان را در پایان سال بزرگ که معادل ۱۸۰۰۰ سال است، خواهد بلعید. سپس عالم جدیدی به وجود خواهد آورد. و این کار همچنان تا ابد ادامه خواهد یافت.

هر موجود زنده‌ای مرکب از دو عنصر است: یکی جسد که جزئی است از ماده‌ی کلی، و دیگری نفس که شعله‌ای است از آتش کلی عاقل. اما انسان بر همه‌ی کائنات زنده برتری دارد، زیرا به زیور عقل آراسته است، و عقل، مقتبس از طبیعت الهی است.

رواقیان عقاید اخلاقی خود را بر اصول مذکور بنا نهادند. و نخستین قاعده‌ی اخلاقی را چنین بیان کردند که: انسان باید بر وفق طبیعت زندگی کند، زیرا طبیعت و عقل یکی هستند، و هدف اخلاق این است که آدمی عقل را بر اعمال خود حکمفرما کند. شهوات در

جهت مخالف عقل حرکت می‌کنند. پس زندگی اخلاقی، مبارزه با شهوات و رام کردن آنها را ایجاب می‌کند.

سعادت نهایی در «آرامش» و «سلامت درون» و «بی‌تشویشی» و «صفای کامل» است. تشویش را دو علت است: یکی آنکه از چیزی که بدان میل داریم محروم شویم.

دیگر آنکه آنچه از آن بیمناکیم رخ دهد. و ما می‌توانیم این دو علت را از میان ببریم، و در نهایت سعادت زندگی کنیم. علت نخستین را بدین طریق می‌توان از میان برد که شهوات را از دل خود دور کنیم. اما علت دوم خود به دو قسمت شود: اموری که متعلق به ماست، و اموری که جدا از ماست. آنچه متعلق به ماست، چیزهایی است که تحت فرمان ماست. آنچه جدا از ماست. چیزهایی است که آنها را خیر و خوبی گویند، چون تندرستی و زندگی و مال و جاه. راز خوشبختی در این است که بدین خیرات خیالی دل نبنديم؛ و اگر سعادت در این باشد که هرکس هرچه خواهد بکند، بر ماست که جز آنچه می‌توانیم بکنیم، نخواهیم.

بنابراین، در نظر رواقیان، بی‌تفاوتی نخستین فضیلت است: بی‌تفاوتی در مقابل رنج و مرگ و در مقابل لذت و زندگی. وقتی حکیم بدین درجه رسید، همه خیرات را به دست آورده و در نهایت غنا و قدرت و حریت و سعادت خواهد بود. حکیم کسی است که بتواند بگوید: «اگر خود بخواهم، همه چیز در نظر من خیر است.»

مذهب شک

ابیقوریان و رواقیان مشهورترین نحله‌های فلسفی بعد از ارسطو هستند، ولی همزمان با آنها نحله‌های دیگری پدید آمدند که مهمترینشان نحله پیروان مذهب شک است:

برای معرفت دو راه بیش نداریم: راه حواس و راه عقل. ابیقور و رواقیان راه نخست را برگزیدند، و افلاطون و ارسطو راه دوم را. اما شکاکان، که پورهون رئیسشان بود، گفتند که این دو طریق هیچ‌یک موصل به حقیقت نیستند.

آنچه را که حواس به ما می‌دهند در خور اعتماد نباشند، زیرا می‌بینیم که حیوانات از حیث ترکیب و اعضاء حسی مختلفند، و می‌بینیم که همه مردم یکسان چیزی را ادراک نمی‌کنند، نیز می‌بینیم که حواس گوناگون حتی در انسان تندرست همواره صادق نیستند، و ادراک در حال بیماری و صحت یکسان نیست، و شکل اشیاء به نسبت وضع و بعد آنها مختلف می‌شود. علاوه بر این، عادات ما، گاه ادراکات ما را تحت تأثیر قرار می‌دهند.

بنابراین هرکس به دریافته‌های حواس خود اطمینان یابد، چون کسی است که رؤیا را بیداری و وهم و خیال را حقیقت پندارد.

کسانی که از عقل پیروی می‌کنند، بیشتر از کسانی که پیرو حسند از وصول به حقیقت متمتع نیستند، زیرا از خصوصیات خطا این است که خود را صواب پندارد. چه کسی برای من ثابت می‌کند که درحالی‌که خود را مصیب می‌شمارد، بر خطا نباشد؟ بالاخره محک حقیقت چیست؟

چه وسیله‌ای موجود است که چون ما آن را یافتیم، حقیقت را بدان شناخته باشیم؟ چگونه مردم می‌توانند در اندیشه‌ای متفق باشند، درحالی‌که آنچه را که برای گروهی به مرحله‌ی یقین رسیده، برای گروه دیگر در مرحله‌ی شک باشد، و یا عین خطا؟ بنابراین عاقل کسی است که هیچ حکمی صادر نکند، و رأی را بر رأی دیگر ترجیح ندهد، زیرا همه‌ی حقایق نسبی و همه‌ی آراء متساویند.

بدین طریق فلسفه کم‌کم از مسائل جدی، که مورد بحث افلاطون و ارسطو بود، دور شد. و به صورت فنی از فنون منطقی درآمد، که جز بیان آراء و نظریات گوناگون و مجادلات لفظی کار دیگری نداشت.

گنوسیها (اصحاب معرفت)

فهم فلسفه افلاطونیان جدید و دیگر نهضت‌های فلسفی و دینی که از آن پس پدید آمد، و از ظهور مسیحیت تا اوایل قرن شانزدهم تطور یافت، بدون تحقیق در آراء گنوسیها -ولو به‌طور سطحی- امکان نخواهد یافت. قرن دوم میلادی شاهد یک جنب‌وجوش عظیم فکری و دینی بود، که در تاریخ همانندی نداشته است. انسان سرگردان، خواستار اتصال به خدا بود، و برای وصول به این مقصود تلاش می‌کرد. غایت مقصود، علم به وجود خدا، یا اقامه‌ی دلیل عقلی برای اثبات وجود خدا نبود، بلکه آرمان، وصول به یک معرفت «گنوسی» (شهودی و عرفانی) بود. و این معرفت تنها از یک راه حاصل می‌شد، یعنی راه شهود باطنی وصول به خدا و اتحاد حقیقی با او.

اندیشه‌های گنوسی، نخستین‌بار، قبل از مسیحیت، در عقاید مردم مشرق‌زمین، در نتیجه‌ی یک سلسله اضطرابات دینی پدیدار شد، و در فلسفه یونان مخصوصاً افلاطونیان و رواقیان و فیثاغوریان انعکاس یافت. اندیشه‌های گنوسی چون به مکاتب یونان رسید بارور شد، و چون با مسیحیت برخورد کرد-با همه‌ی اختلافات دینی و فکری که داشتند- با آن درآمیخت.

آیین گنوسی، حد و مرز مشخصی ندارد. بلکه مجموعه‌ای است از مذاهب گوناگون که تنها در برخی چیزها اشتراک دارند، ولی همه به جانب یک هدف روانند: که از وحی الهی «گنوس» یا معرفت و شهودی به وجود آورند که بتواند انسان را با خدا متحد کند.

لیبسیوس، یکی از مورخان این نحله، گوید: «آیین گنوسی اولین کوشش همه جانبه‌ای است برای بنیانگذاری یک فلسفه مسیحی». هرناک گوید: «آیین گنوسی یونانی کردن حدّ کیش مسیح است.» و همهٔ اینها بدین معنی است که قضیهٔ اساسی که محور مباحث گنوسی است، ایجاد حد مشترکی است میان معرفتی که از وحی حاصل می‌شود با معرفتی که عقل بدان راه می‌جوید.

اما ژیلسون با این رأی مخالف است، و «آیین گنوسی را کوششی می‌داند از جانب برخی افسانه‌سرایان فلسفه، برای مصادرهٔ مسیحیت و به کار گرفتن آن برای انجام مقاصد خود.» و دیدیم که این آیین پیش از مسیحیت به وجود آمد، ولی از آن پس گرایش نوینی یافت.

می‌شود حقایق مسیحیت را بر محک عقل عرضه داشت، ولی به شرط آنکه ایمان مسیحی چنین در نظر گرفته نشود که معرفت عقلی در جای آن قرار تواند گرفت. ژیلسون در تاریخ مسیحیت دو گرایش را بررسی کرده است: یکی گرایشی که معرفت را جایگزین ایمان قرار می‌دهد. دوم گرایشی که در برابر ایمان خاضع است، و آن را می‌پذیرد، و می‌کوشد تا همهٔ اسرار ایمانی را دریابد. باید بگوییم که گرایش نخستین، همان گرایش گنوسی است.

با آنکه منشأ آیین گنوسی، کهن و اصول آن مجهول است، ولی تاریخ، مرقیون را واضع اساسی آن می‌داند. مرقیون از این آراء مذهبی ساخت که از آغاز سال ۱۴۴ میلادی گروهی بدان گرویدند. تعجب در این است که آیین گنوسی درعین حال که نتوانسته است با مسیحیت متفق شود، همواره خود را بدان منسوب می‌دارد.

خلاصهٔ عقاید مرقیون این است که: «عهد جدید، مکمل عهد قدیم نیست، بلکه مخالف با آن است. خدای یهود ناقص است، زیرا عمل او ناقص است. او خالق عالم نیست، بلکه مادهٔ ازلی را نظم و ترتیب داده است. و این ماده مبدأ شر است. ازین‌رو سازنده را از کار خود نومید ساخت، و هبوط ملائکه از آسمان و سقوط انسان، مانع اصلاحی شد که او می‌خواست. پس بدین طریق انتقام گرفت، به اینکه برای آدمیان قوانین سخت وضع کرد، تا آنان را به عذابهای الیم دچار سازد. اما خدای دیگری بود که غریب مانده بود و یهود او را نمی‌شناخت. این خدا، خدای عدل و محبت بود. مسیح آمد و مردم را به این خدا بشارت داد. و مسیح خود همین خداست، که به صورت بشریت درآمد، تا خود را فدا کند. فدا محوری است که همهٔ تاریخ عالم وجود به گرد آن می‌گردد.»

آیین گنوسی مرقیون، محاط در چهارچوب مسیحیت است، اما باسیلیدس نظریات عجیبتری دربارهٔ جهان آورده که سرشار از تخیل است. باسیلیدس از مردم سوریه بود. در سال ۱۳۰ میلادی به اسکندریه آمد، تا اندیشه‌های خود را تعلیم کند:

«در آغاز و بالاتر از هر چیز، خدایی است غیر مولود، که خود شیء نبود و همهٔ اشیاء در آن بود. بدین معنی که انباری بود که تخمهٔ همهٔ کائنات در آن بود، محاط در کره‌ای که او را از همهٔ عالم وجود جدا می‌کرد. در وسط این انبار، خداوند موجودی خلق کرد. آن موجود «رکن اعظم» و مبدأ عالمی است که میان کرهٔ جدا افتاده و کرهٔ قمر جای دارد. و از آن، «ابن» (فرزندی) که مبدأ کائنات مختلف، یعنی «عقل» و «کلمه» و «حکمت» و «قدرت» است، صادر شد. اینها در آسمان نخستین ساکن شدند، و از آنها موجودات دیگری که در ۳۶۵ آسمان دیگرند پدید آمد. آخرین این آسمانها، آسمان قمر است که آن را بر فراز سرخود می‌بینیم، و آن مکان خدای یهود است.

«این خدای آخری، خواست که دامنهٔ ملک خویش وسعت دهد، پس زمین و آسمان را از مادهٔ ازلی بساخت. و انسان موجودی است مرکب، به جسد، وابسته به عالم ماده است و به نفس، وابسته به عالم الهی.

«رکن اعظم پنداشت که اوست خدای بزرگ، همچنانکه رکنی که یهودان می‌پرستند پنداشت که اوست خدای یکتا. لازم بود که این خطایی که از جهل-جهل به حقیقت-ناشی شده بود، جبران شود. ازین رو انجیل، یعنی گنوس، خطای رکن اعظم را بدو نمود. و مسیح کسی بود که مردم را به انجیل خود بشارت داد، و فدای عالم وجود را تکمیل نمود، و امور را به حال طبیعی خود بازگردانید.»

کوشش فلنتین (وی تا سال ۱۳۵ میلادی در اسکندریه و تا سال ۱۶۰ در روم تعلیم می‌داد) نیز کلاً صرف تمرکز بخشیدن به عقاید گنوسی گردید، یعنی معرفتی که رهایی را برای کسی که بدان دست یابد میسر می‌سازد، و مسئلهٔ وجود شر را در عالم حل می‌کند. شر در عالم وجود موجود است، پس باید اصل شر، در عمل آفرینش باشد، با آنکه خدای بزرگ خیر محض است و نمی‌تواند خالق شر باشد. بنابراین باید این شر را به موجود دیگری، که به نظر افلاطون، در طبیعت با آفرینندهٔ جهان فرقی ندارد، نسبت داد.

همهٔ مذاهب گنوسی غامض و پیچیده بود، تا فلوپتین آمد، و اصول آن را به کار گرفت و مذهب ساخت و مرتب نمود، و از آن مکتبی فلسفی، که قابل پذیرش عقل باشد، به وجود آورد.

ناگزیر در جهان مسیحی، با آیین گنوسی مبارزه می‌شد. نخستین کسی که به این مبارزه پرداخت، ایونایوس اسقف «گل» (لیون-در فرانسه کنونی) بود، که وجود واسطه‌ای میان خدا و خلق را انکار کرد. و با تأکید این عقیده را اظهار داشت که خدا حتی مادهٔ اولیهٔ خلقت را از عدم به وجود آورده است.

باید مرکز حقیقی فکر مسیحی را در قرن سوم در اسکندریه یافت، جایی که دین قدیم مصری با یهودیت و نصرانیت درآمیخت. و فلسفهٔ یونان، بخصوص اندیشه‌های افلاطونی و رواقی، بار دیگر شکوفا شد.

مشهورترین متفکران مسیحی در شهر اسکندریه، کلمنت اسکندرانی است. او کتب زیادی تألیف کرده است. از آن جمله کتابی است دربارهٔ اینکه فلسفه ذاتا شر نیست. پس معرفت بر دو گونه است: یکی معرفتی که از طریق وحی حاصل شود، که این نوع معرفت در عهد قدیم آغاز شد، و در عهد جدید به کمال رسید. و دیگر معرفتی که از طریق عقل طبیعی حاصل شود، و آن همان معرفتی است که فلاسفه یونان آوردند. تاریخ معرفت انسانی به مثابهٔ دو نهر عظیم است: شریعت یهودی و فلسفه یونانی، و مسیحیت از برخورد این دو نهر به وجود آمد. پس شریعت از آن یهود، و فلسفه از آن یونان، و شریعت و فلسفه و ایمان از آن نصرانیت است.

فلسفه را با ایمان تنافری نیست، زیرا برای هر انسانی مزیتی است که او را از حیوانات بی‌زبان جدا می‌سازد. این مزیت حکمت است. حکمت را از آن جهت که مبادی اولی را بیان می‌کند، «فکر»، و از آن جهت که برای وصول به معرفت برهانی، به این مبادی استناد می‌جوید «علم» نامند، و چون به حل قضایای عملی پردازد، «تکنیک» است، و چون از تقوی سخن گوید و به کلمه ایمان آرد و ما را به خضوع در برابر فرمانهای باری تعالی سوق دهد، «ایمان» است. در همه حال و در همهٔ مظاهر خود واحد است و تعددناپذیر.

روایان بعد از ارسطو

مکتب رواقی، بعد از پدید آورندهٔ آن، چند قرن فعالیت داشت، ولی فلاسفه‌ای که از خود خلاقیتی داشته باشند پدید نیامرد. فلاسفه، بیشتر به شرح اندیشه‌های ارسطو می‌پرداختند. مشهورترین حکمای این گروه اسکندر افرویدی است. او در آتن در قرن دوم علم آموخت. اسکندر همان کسی است که شارحان قرن سوم او را «ارسطوی ثانی» لقب داده‌اند. اسکندر کتاب منطق ارسطو و بسیاری از کتب دیگر او را شرح کرد. و خود کتابی در «نفس» و «قضا و قدر» نوشت. وی دشمن سرسخت رواقیان بود. در فلسفه ارسطو تعدیلات مهمی پدید آورد، که بعدها فلاسفه اسلام از او متأثر شدند. از آن جمله، نظریهٔ عقل است.

عقل در نظر او مفارق نیست. و دو جزء دارد: عقل هیولانی، یعنی عقل مادی و بالقوه موجود. و عقل بالملکه، یعنی عقل بالفعل. و به نظر او، این عقل دومی نمی‌تواند فعلیت یابد، مگر تحت تأثیر عقلی سوم، موسوم به عقل فعال، که عقل فعال، از نفس ما که کلا با فنای جسد فانی می‌شود نیست؛ بلکه جزئی است از عقل الهی. و نسبت عقل فعال به عقل بشری مانند نسبت نور است به رنگها.

نوافلاطونیان

دیدیم که فلسفه در مستعمرات یونان در آسیای صغیر و ایتالیا پدید آمد، و در آتن با سقراط و افلاطون و ارسطو به اوج ترقی خود رسید. سپس با ابیقر و رواقیان رو به انحطاط نهاد. ولی برخورد فلسفه یونان در اسکندریه با دیانت یهود و نصاری، باردیگر آن را نیرو و گرایشی تازه بخشید.

از نتایج فتوحات اسکندر مقدونی، ارتباطی بود که میان یونان و سوریه و اسکندریه پدید آمد؛ و اسکندریه پایتخت دولت مصر شد، و طولی نکشید که یکی از مهمترین مراکز علم و ادب شد. اسکندریه محل تلاقی رسوم و آیینهای قدیم شرق و اسرار اورفئوسی و فیثاغوری و اندیشه‌های یونانی گردید. این برخوردها، که گاه خصمانه و گاه دوستانه بود، در هر حال موجب پیدایش نظریات و آراء جدیدی شد.

شرق و غرب در اسکندریه تلاقی کردند. و ما وقتی می‌گوییم غرب، مقصودمان فلسفه یونان است با تحولی که در محیط روم یافت. و مقصودمان از شرق مجموعه‌ای است از افکار و اندیشه‌ها که هنوز شکل نگرفته بودند، و جدل منطقی را نمی‌شناختند، و همه عقاید را چه مورد قبول عقل باشد یا نباشد، قبول کرده بودند. در صف اول این طایفه، یهودیان بودند. اینان به موسی و تعلیمات او ایمان آورده بودند. خدا را یکی می‌دانستند، و او را خالق عالم می‌شناختند. و اکنون به فلسفه یونان روی آورده بودند تا از آن در تحکیم مبانی دینی خود سود جویند.

در اسکندریه دو نهضت پدید آمد: یکی نهضت دینی؛ یهودی-یونانی. دیگر نهضت فلسفی، نهضت اخیر از عناصر مختلف دیگر برخوردار شد؛ و به صورت مکتب نوافلاطونی آشکار گردید.

نهضت دینی

هرمیپوس (۲۰۰ ق. م) و اریستوبولس (۱۵۰ ق. م) کوشیدند تا دین یهود را با اندیشه‌های فلسفی یونان وفق دهند. سپس فیلون (متولد به سال ۲۵ ق. م) آمد و راه جدیدی گشود. او گفت: «حقیقت، بالتمام، در تورات است؛ ولی افلاطونیان نیز به حقیقت رسیده‌اند.» فیلون وفق دادن میان وحی و فلسفه افلاطونی را به عهده گرفت، و معتقد شد که این کار امکان دارد، به شرط آنکه بدانیم چگونه نص تورات را در پرتو فلسفه تأویل کنیم.

روش فیلون، یک روش رمزی (سمبولیک) متعارف در آن عصر بود. فیلون گفت: کائنی که افلاطون از آن سخن گفته، همان خدایی است که موسی بدان بشارت داده است، و آن فوق جوهر و فکر و خارج از زمان و مکان است. دارای هیچ کیفیتی نیست، و هیچ عقلی را توان دریافت آن نیست. او «مثال» است و خالق هر موجودی است.

ولی او جهان را بدون واسطه خلق نکرده، بلکه در آن میان واسطه‌هایی است که فیلون آنها را «قوی» و «مثل» و «ملائکه» و «شیاطین» نامیده است. او به شکل عجیبی میان دو مفهوم متناقض: مفهوم «مثل» (که در عقل الهی موجود است) و مفهوم ملائکه، یعنی قوایی که خداوند به کار می‌گیرد، خلط می‌کند. فیلون ملائکه را به القاب قیم‌ها، خادمان، نواب، عمادها، آلات، ادوات و نعم الله خوانده و آنها عبارتند از کروبیان، ملائکه، رؤسای ملائکه و مرسلات. فیلون خدا را «شمس معقول» و این قوی را «حکمه الله» می‌نامد. می‌گوید این قوی از او فیضان یافته‌اند. بدین‌گونه می‌بینیم که فیلون میان تعبیرات فلسفه افلاطونی و رواقی و تورات آمیخته است. مجموعه این قوی، کلی را تشکیل می‌دهند، که فیلون آن را «کلمه الله» و «فکر الله» می‌نامید. این «کل» -برحسب نصوصی که به ما رسیده- مجموعه‌ای است از قوی، یا موجود مشخصی الهی است؛ یا نظامی است از صور مجرده، یا جهان معقولی است -به تعبیر افلاطون- و یا مجموعه‌ای است از عقول ایجادکننده -به معنی رواقی آن.

فیلون نظر سفر تکوین تورات را که می‌گوید عالم از عدم آفریده شده، انکار می‌کند. و آن را بدین‌گونه تأویل می‌کند که عالم از حیث ماده، قدیم است، و از حیث شکل حادث، ولی حدوث آن قبل از زمان بوده است، زیرا زمان نتیجه حرکت عالم است. خداوند، در نخست، عالمی معقول و انسانی مثالی و عناصر و موجوداتی زنده در عالم فکر خود بیافرید، سپس عناصر و موجودات مادی و انسان منظور را تکوین داد. عالم معقول، از ازل در کلمه موجود بود، و آن کلا تابع نسبت‌های عددی است. در اینجا فیلون، وارد یک سلسله پیشنهادها می‌شود، که در غرابت، بر آنچه رواقیان و فیثاغوریان بدان رسیده بودند، پیشی گرفته است.

فلوطین

زندگی و آثار

فلوطین در لیکوپولیس، یکی از شهرهای مصر، حدود سال ۲۰۳ میلادی متولد شد. در اسکندریه پرورش یافت، و در همانجا نزد آمونیوس ساکاس فلسفه آموخت. سپس همراه امپراطور گوردیانوس، در حمله او به سال ۲۴۲ علیه ایرانیان، به مشرق آمد.

مقصودش از پیوستن به سپاه قیصر آشنایی به حکمت هند بود. از اتفاقات عجیب آنکه، مؤسس کیش مانوی نیز همراه سپاه ایران بود. بعد از شکست گوردیانوس، فلوطین به روم گریخت. در آنجا در حوالی سال ۲۴۴ به تدریس فلسفه پرداخت. و در همانجا نخبه‌ای

از شاگردان که سخت شیفته او بودند گردش بگرفتند. فلوطین مجموعه‌ای از عمق تفکر و پاک‌ی سیرت و زندگی زاهدانه و پارسایی بود.

تا سن چهل و نهسالگی دست به تألیف نزد شاگرد او، فرفور یوس صوری، مجموعه آثارش را جمع کرد، و آن را «تاسوعات» (دفترهای نه‌گانه) نامید. منظور از تاسوعات پنجاه و چهار رساله کوچک است، در شش مجلد، هریک حاوی نه رساله، شامل مباحث مختلف. در تاسوعه نخستین، بحث درباره انسان و اخلاق است. دومی و سومی شامل مباحث عالم محسوس و عنایت الهی است. و هریک از سه تاسوعه دیگر، حاوی یکی از «اصلهای سه‌گانه» (ثالوث) فلوطین یعنی نفس و عقل و واحد (-خیر) است. در واقع، او در هر تاسوعه، موضوعات مختلفی را مورد بحث قرار داده است.

فلسفه

درک فلسفه فلوطین، بدون آنکه نگاهی سریع به اوضاع قرن سوم میلادی-عصر پیدایش آن-بیفکنیم میسر نخواهد بود. به قول امیل برئی، قرن سوم قرن یک سلسله اضطرابهاست. وقوع جنگهای پی‌درپی، و گزندهای دیگری، چون طاعون و گرسنگی، امپراطوری روم را ناتوان کرد. ضمن آن، وثنیت و سایر مظاهر تمدن قدیم روی به سقوط نهاد. حکومت به دست کسانی افتاد که از فلسفه و علم و ادب آگاهی چندانی نداشتند، و به این چیزها روی خوش نشان نمی‌دادند. فررو در کتاب خود «سقوط تمدن قدیم» می‌گوید: انحطاط به همه زوایای زندگی راه یافت. وثنیت که اساس حیات اجتماعی و سیاسی و فکری بود، به حالت احتضار افتاد. دینهای شرقی سربرداشتند. ملتها و دینها و تمدنها و عادات به شکل عجیبی درهم آمیختند. در زمینه فلسفه، مذاهب یقینی در معرض سختترین حملات شکاکان واقع شدند.

در چنین جهان پرآشوب و اضطرابی، پاره‌ای کوشیدند تا سعادت را در جهانی غیر ازین جهان مادی جستجو کنند. و می‌خواستند برای آزادی و خلاص خویش راهی در فلسفه بیابند. فلوطین بیش از آن اندازه که می‌کوشید به شاگردان خود حقایق تازه‌ای بیاموزد، کوشش می‌کرد تا آنها را برای وصول به سعادت آماده کند. ازین رو او هم فیلسوف است و هم صوفی، زیرا همچنانکه برای درک حقیقت تلاش می‌کند، برای رهایی از قیود این جهان مادی و پاک شدن و وصول به حقیقت الهیه نیز در تلاش است.

کسانی که در فلسفه فلوطین تعمق کرده باشند، دریافته‌اند که حل دو مسئله اساسی را وجهه همت خود ساخته: دین و فلسفه. در مسئله دین، این نکته مورد بررسی است که چگونه و از چه راه باید باردیگر نفس را به طهارت و صفای نخستینش بازگردانید. در فلسفه، بحث در این است که ترکیب عالم وجود چگونه است و چگونه می‌توان به روشی که پسند عقل باشد آن را توجیه کرد. امیل برئی معتقد است که این دو مسئله سخت به

هم

مرتبطند، بدنحوی که یکی متمم دیگری است. بنابراین کشف مبدأ کائنات- که به نظر فلوطین هدف نگرش فلسفی است- «نهایت سیر» آدمی است، یعنی تعیین سرانجام فلوطین می‌گوید: «روحی که در جسد انسان قرار دارد، همواره در معرض شر و الم است. روح در بدبختی و خوف و شوق و شر زندگی می‌کند. جسد برای آن، مانند زندان و قبر است، و عالم به مثابه غار. نفس ذاتا پاک و بی‌آلایش است؛ ولی پیوستن آن، به جهان ماده، موجب شده که صفای خود را از دست بدهد. اما این آلایش هیچگونه تغییری در جوهر آن نداده است.»

فلوطین نخستین کسی نیست که دربارهٔ نفس چنین مطلبی بیان داشته. افلاطون نیز چنین عقایدی داشت. علاوه بر آن، ادیان اورفئوسی تعلیم می‌دادند که نفس به دام عالم ماده افتاده، و هدف غایی دین رها ساختن آن است از عناصر مادی. در آن میان که مکتب افلاطون فلسفی صرف بود، و اسرار اورفئوسی سرشار از افکار دینی بود، و به نظرات فلسفی توجهی نداشت و جهان را پهنه‌ای می‌دانست که باید در آن سرانجام نفس آدمی تعیین گردد، فلوطین می‌خواست ثابت کند که فلسفهٔ عقلی دارای ارزش دینی نیز هست، و موضوع سرانجام انسان نیز، در عالمی که اشیاء بر وفق یک نظام عقلی ترتیب یافته‌اند، دارای معنی و در خور توجه خواهد بود. ازین‌روست که امیل برثیه، فلوطین را از بزرگترین ارباب فلسفه می‌شناسد.

نظریهٔ فیض

امیل برثیه می‌گوید: «نظر فلوطین به «واقع» نظری است دوگانه: از یک‌سو نظریه‌ای می‌بینیم شبیه به افسانهٔ نفس، که در آن، عالم کون به دو بخش عالم بالا که عین پاکی و صفاست و عالم فرودین که عین ناپاکی است تقسیم شده است؛ و نفس گاه بدان عالم تعلق یابد و گاه بدین عالم. آنچه او را به هریک از این دو عالم منتسب می‌سازد، حیات درونی اوست. از سوی دیگر، عالم کون سلسله‌ای است از اشکال، که هر شکل به شکل پیش از خود وابسته است، به طریقی که عقل را فهم این نظام میسر است. فلسفهٔ فلوطین کلا بر محور این دو نظریه می‌گردد، و می‌خواهد اثبات کند که با یکدیگر منافاتی ندارند.

و در نتیجه، اثبات این نکته است که فلسفهٔ عقلی دارای ارزش دینی است.» درک فلسفهٔ فلوطین و همچنین فلسفهٔ اسلامی، که مبانی خود را بر آن قرار داده، بدون درک نظریهٔ او در مورد ساختمان عالم محسوس میسر نیست. بنا به فلسفهٔ فلوطین زمین در مرکز عالم است، و آسمان عبارت است از افلاکی متحد‌المرکز، که دورترین آنها جای ثوابت است. و هریک از افلاک بعدی، حامل یکی از سیارات است. این جهان محدود، ازلی و فناپذیر است.

«آسمانی است که موجودی است صاحب نفس... و زمینی است که مرده نیست.»

در آن است همهٔ جانداران که آنها را در اینجا زمینی گوئیم، و در آن است همهٔ نباتات زنده، و دریا و آبی است کلی، که فیض و حیاطش جاوید است. . . . و هوا نیز جزئی است از اجزاء این عالم تصور شده. . . .»

ما خود را اینچنین در برابر اقنوم دوم از سه اقنوم (اصل) فلوطینی می‌یابیم. این اقنوم، عقل یا عالم معقول است. اقنوم دوم، اقنوم دیگری را-که علت اوست-ایجاب می‌کند، زیرا عالم معقول متعدد است. و عدد، اول نیست، بلکه وحدت است که قبل از هر چیزی است. پس واحد، اول است و مبدأ عالم معقول.

اقنوم سوم، بعد از عالم معقول است. و همان است که تحقق یافتن ماده را ممکن می‌سازد، و واسطه‌ای است میان عالم عقلی و عالم حسی. این اقنوم سوم، نفس است.

در اینجا نیز باید دربارهٔ فلسفهٔ فلوطین و نظریهٔ فیض او، به سخن برئی توجیه کنیم: «در بالاترین مقام، احدیت است. از آن عقل فیاض شود، و از عقل نفس. هر مرتبه‌ای از این مراتب، همهٔ کائناتی را که بعداً در مکان تشخیص خواهند یافت، در بر دارد. در احدیت، همه‌چیز هست، منتهی بدون تمییز. عقل، حاوی همهٔ موجودات است، ولی در عین تمییز متحد، به نحوی که هر کائنی بالقوه محتوی دیگر کائنات است. اما در نفس، این کائنات متمایز و مشخصند، و چون به عالم محسوس رسند جدا و پراکنده شوند.»

می‌پرسیم: چگونه ممکن است کثرت از وحدت صادر شود. و چرا احدیت خواست که از عزلت و تنهایی خود بیرون آید؟ این دو سؤال از آغاز با اندیشهٔ فلسفی همراه بوده است. برمانیدس در جواب به این پرسش، کثرت را نفی کرد. اما فلوطین ضمن تشبیهات مشهور خویش-چنین پاسخ می‌دهد: «اگر بعد از احدیت کائن دیگری است. . . این کائن چگونه از آن صادر شد؟ باید دانست که آنچه از احدیت صادر شد، به منزلهٔ شعاعی است که در عین سکون مبدأ، از آن تابیده است؛ همچنانکه نور متلالی از خورشید ساکن می‌تابد.»

همهٔ کائنات، چون وجود یابند، در پیرامون آنها و از جوهرشان حقیقتی به خارج پراکنده شود، که این حقیقت، به منزلهٔ صورت‌اشیایی است که از آنها صادر می‌شود. .

در جای دیگر گوید: «چون کائنی به کمال خود رسد بزیاید. زیرا او طاقت آن را ندارد که در ذات خود باقی ماند، پس کائن دیگری پدید آورد. . . از آتش گرمی زاید و از برف سردی. . . بنابراین چگونه کائن کاملی، که همان خیر است، می‌تواند در ذات خود ساکن (بی‌فعل) باشد؟»

بدین طریق احدیت، در فلسفهٔ فلوطین، به صورت «قوهٔ همهٔ اشیاء» بدون آنکه هیچ-یک از اشیاء باشد، ظاهر می‌شود. و عقل که از احدیت فیاض می‌شود، چون مبدأ خود را تعقل می‌کند، بارور می‌شود، و مرتبهٔ مادون خود را پدید می‌آورد. این است مبدأ نظریه‌ای که فارابی فلسفهٔ خود را بر آن پی‌ریزی کرده است.

نفس

«نفس پایان کائنات معقول و کائنات موجود در عالم معقول، و آغاز کائنات موجود در عالم محسوس است. ازین رو به هردو جنبه معقول و محسوس بستگی دارد.» ، «نفس را قوای متعددی است، و با این قواست که در آغاز و میان و پایان اشیاء جای می‌گیرد.» اینک می‌گوید: «نفس مسافری است در جهان ماوراء الطبیعه» و برئیه می‌گوید:

«در نفس، شوق و حرکت هست.»

آراء فلوطین درباره نفس، بر بحثی پایه‌گذاری می‌شود که وی درباره احوال نفس در هر مرتبه‌ای از مراتب خود، پیش می‌کشد؛ یعنی انجذاب و فنای نفس در احدیت، به‌طوری که دیگر «نفس، نفس نیست» و تا جایی که به پایین‌ترین مرتبه می‌رسد و فقط به صورت قوه‌ای درمی‌آید برای اداره کردن جهان محسوس. فلوطین در برابر خود سه مکتب، از مکاتبی که درباره نفس به بحث پرداخته‌اند، می‌بیند. یکی مکتب رواقی که نفس را قوه‌ای تنظیم‌دهنده می‌داند. دیگر مکتب اورفئوسی-فیثاغوری که هبوط نفس به عالم محسوس را انحطاط او می‌شمارد. و سوم مکتبی که از تأثیر فیثاغوریان بر کنار نیست، و عالم محسوس را شر می‌داند. فلوطین به عقیده رواقیان گرویده و تا دورترین نتایج آن پیش رفته است. او می‌گوید هر قوه فاعله‌ای که در عالم طبیعت وجود دارد، یا نفس است یا مرتبط به نفس. آسمان را نفسی است، و هریک از کواکب را نفسی است، و زمین را نیز نفسی است که همان قوه مولده است. نیز با فیثاغوریان، در مورد انحطاط نفس، هنگامی که به عالم محسوس هبوط می‌کند، موافق است؛ اما با گنوسیها- به این اعتبار، که در نظر فلوطین، عالم محسوس، تا آخرین حدی که برای عالمی محسوس، امکان رسیدن به کمال هست، سیر می‌کند و می‌رسد-مخالفت می‌ورزد.

جزء فرودین نفس از این جهت به صورت قوه تنظیم‌دهنده در می‌آید که جزء بالایی آن در مشاهده و تأمل است. در تاسوعه سوم گوید: «جزء اول نفس، در بالاست. و پیوسته، در قله‌ای که قرار دارد، در حال تمامیت ازلی و اشراق ازلی است. این جزء همواره در آنجاست و نخستین چیزی است که با عالم معقولات انباز می‌شود. اما جزء دوم، که با جزء اول انباز است، همواره در حال فیض بخشیدن است. این جزء دوم، حیاتی ثانوی است که از جزء اول صادر شود؛ و در همه‌جا پراکنده گردد آن‌سان که هیچ مکانی از آن خالی نباشد. نفس به هنگام افاضه، جزء اول خود را در مکان معقول که جزء فرودین از آن خارج شده می‌گذارد. اگر فیض‌بخشی آن را از جزء اول جدا کند، دیگر در هر مکانی نخواهد بود، بلکه تنها در مکانی است که بدانجا فیض شده است.» نفس عالم، همانند دریایی روحانی است که حقایق محسوس در آن شناورند. «و نظام عالم وجود، از نفسی است که از سرچشمه ازلیت کسب حکمت می‌کند. و چون این حکمت ثابت و لا یتغیر است، نظام عالم وجود نیز ثابت و لا یتغیر است.» از اینجا درمی‌یابیم که فلوطین قوای عالم وجود را،

به یک فعالیت روحی-که عبارت باشد از قوه تأمل و قوه ابداع در آن واحد-برمی‌گرداند. «موجودی که تأمل می‌کند، موضوع تأمل خویش را ایجاد می‌کند، مثلاً مهندسان وقتی درباره اشکال تأمل می‌کنند، آنها را به وسیله تأمل ایجاد می‌کنند، طبیعت نیز... تأمل می‌کند، و بدین‌گونه نقشه و خطوط اجسام، آنچنانکه گویی از آن فرومی‌ریزند، تحقق می‌یابند.»

فلوطین چون به بحث درباره نفوس جزئی می‌پردازد، از طبیعت آنها می‌پرسد که آیا واحدند یا متعدد. آیا این نفوس جزئی اجزاء نفس کلیند یا نه. جوابی که به این سؤال می‌دهد این است که همه نفوس، در ذات خود، یکی هستند؛ و در نقطه اوج، در تأمل و تعقلی یگانه، اشتراک دارند. «همه نفوس را به عقل ارتباط محکمی است... با وجود این می‌خواهند جدا شوند، ولی جدایی کامل بر ایشان میسر نمی‌شود، ازین‌رو در عین جدایی وحدت از میان نمی‌رود. و هر نفسی از نفسها موجودی می‌گردد، ولی همه موجود واحدی را تشکیل می‌دهند. و این نقطه اساسی مذهب ماست که: همه نفوس از نفس واحد صادر می‌شوند. و حال این نفسهای متعدد، که از نفس واحد صادر شده‌اند، حال عقول است، که به عقول مفارقه و عقول غیرمفارقه تقسیم می‌شوند.»

تعدد نفوس به معنی خلق نفوس تازه‌ای نیست، بلکه نتیجه گسستن رشته‌هایی است که آنها را به نفس کلی مرتبط می‌دارد، و نیز تشخیص آنهاست بعد از این گسستن. چون نفس در جسد حلول کند، پاره‌ای از قوا چون ذاکره و احساس و ادراک در او ظاهر شود. و این خود دلیل دیگری است که این قوا از خصوصیات حیات روحی نفس است، یعنی وقتی به جسد می‌پیوندند. زیرا در مراتب عالی حیات روحی ذاکره‌ای نیست، چون نفس خارج از زمان زیست می‌کند، و احساسی نیست، چون نفس دور از محسوسات است، و اعمال فکر و ادراک نیست، چون «در موجود ازلی اعمال فکر نیست.»

ذاکره: ذاکره (حافظه) یکی از قوای نفس است و ربطی به جسد ندارد. زیرا ما هنگامی به یاد می‌آوریم که محسوس از عضو حاسه غایب باشد. و همچنانکه صور محسوس را به یاد می‌آوریم معارف مجرد را نیز به یاد می‌آوریم.

و اگر ذاکره در نفس باشد، در نفسی که به تمامی از جسد آزاد شده نخواهد بود. «زیرا نفس به همان اندازه که به معقول نزدیک می‌شود، اشیاء محسوس را از یاد

می‌برد.

از اینجاست که می‌توانیم گفت که نفس خیر، سریع النسیان است» و چون به معقول رسید، همه خاطرات خود را از یاد ببرد «چون هنگامی که نفس متوجه معقولات است، جز تعقل و تأمل در آنها کار دیگری از او ساخته نیست.»

ادراک: فلوطین می‌گوید که ادراک قوه‌ای است میان عقل و حس. ادراک را سه وظیفه است: نخست آنکه صوری را که از حس حاصل می‌شود می‌گیرد، و تحلیل و ترکیب

می‌کند، و عناصر مختلفی را که میخیزد به او می‌دهد گرد می‌آورد، و از آن چیزها می‌سازد. دیگر آنکه میان آنچه از حواس فراهم می‌آید، و آثاری که از صور معقوله به دست آورده، توفیق می‌دهد، مثلاً تشخیص می‌دهد که سقراط خیر (نیکوکردار) است، نه از راه ادراک حسی، بلکه از جهت اینکه در ذات سقراط، نمونه نیکی و خیر هست. سوم آنکه صور محسوسه موجود را بر صوری که از پیش دریافت داشته منطبق می‌کند، در نتیجه می‌فهمد که این شخص که اکنون می‌بیند همان سقراط است.

عقل (Nous)

نفس پس از آنکه عالم محسوس را نظام و حیات بخشید و به خود پرداخت، به سوی مبدأ خود، یعنی اقلون دوم از سه اقلون فلوطینی فرامی‌رود. «نوس» در نزد فلوطین مفهوم وسیعی دارد و عناصر متعددی را شامل می‌شود. آنچه‌آنکه نمی‌توان در مقابل آن، کلمه دیگری که کاملاً منظور را برساند قرار داد. اینگ واژه روح Spirit، Espirit، و هاینه‌مان واژه der Geist، و برئیه و ریو واژه Intelligence را پیشنهاد کرده‌اند، ولی هر یک از این واژه‌ها، جنبه‌ای از مفهوم کلمه را بیان می‌کند نه همه جنبه‌های آن را. عقل در نظر فلوطین، یکی از مراتب حیات روحی است، و مرحله‌ای از مراحل ارتقاء نفس در بازگشت نهاییش، و هم‌اکنون خود علت عالم محسوس است. ازین‌رو می‌بینیم، مثل افلاطونی و صورت ارسطویی را دربر می‌گیرد، و به خدای رواقیان، یعنی عقل گرداننده جهان، شباهت تام دارد.

با وجود این، نظریه عقل در فلسفه فلوطین معنی خاصی دارد. او پیش از هر چیز تأکید می‌کند که توجه عاقل به درون خود، دریافت آنچه را که در حقیقت او مکنون است، برای او میسر می‌سازد. فلوطین بارها این جمله را در آثار خود تکرار کرده است که: «هر کس خود را تعقل کند همه کائنات را تعقل کرده است».

فلوطین مانند افلاطون معتقد است که عشق آدمی را به شناخت حقیقت می‌رساند، و زندگی اخلاقی نیز که بر مبانی فضیلت استوار شده باشد، موصل آدمی به حقیقت است. ازین بحث درمی‌یابیم که، ارزشهای عقلی، در عین حال، همان ارزشهای اخلاقی و ارزشهای زیبایی هستند.

اما تأثیر ارسطو را در نظریه فلوطین، به‌طور آشکار، در این قطعه از تاسوعه پنجم می‌یابیم: «انسان مرکب است از نفس و جسد، و جسد مرکب است از عناصر اربعه، و هر یک از این عناصر مرکب است از ماده و صورت. . . چون به عالم وجود توجه کنیم، عقلی می‌یابیم که مهندس و خالق عالم است. آنچه قبول صورت می‌کند آتش و آب و هوا و خاک است، و لکن آنکه به این مواد صورت می‌بخشد نفس است. پس نفس به عناصر اربعه صورت می‌بخشد، اما در واقع، آنکه چنین قدرتی را به نفس ارزانی می‌دارد، عقل است.

همچنانکه هنر، به نفس هنرمند، قوانین کارش را ارزانی می‌دارد. پس عقل را، اگر صورت بخوانیم، در آن واحد، هم صورت نفس است و هم واهب این صورت.»

در این قسمت ملاحظه می‌کنیم که فلوطین عقل را «واهب الصّور» می‌داند، و این نظریه در فلاسفه اسلام و فلسفه قرون وسطی، تأثیر عمیق و بسزایی داشته است. در این باره فلوطین می‌گوید:

«چگونه ممکن است موجود بالقوه‌ای موجود بالفعل شود، اگر علتی فاعلی نباشد که آن را از قوه به فعل بکشد» پس عقل، به عنوان «واهب الصور»، با «فعل» محض، در فلسفه ارسطو، فرقی ندارد.

و عقل از آن جهت «واهب الصور» است که خود محتوی همه صورتهاست. او خدایی است که همه خدایان را دربر دارد، زیرا مثال عالم محسوس است. «ما در برابر عظمت و جمال عالم محسوس، نظام حرکت ازلی آن و خدایانی که در آن هستند، اعم از مرئی و غیرمرئی، متحیر می‌شویم. . . و هرگاه به درک مثال و حقیقت آن ارتقا یابیم، تحیرمان افزون خواهد شد. چه در آنجا معقولاتی را که ذاتا ازلی هستند و دارای معرفت و حیات، خواهیم دید، و به دیدار عقل مطلق-که سرور عالم وجود است-و حکمت برتر و حیات بی‌نهایت آن نائل خواهیم آمد. زیرا در آنجا همه کائنات ازلی و هر عقل و هر آله و هر نفسی در سکونی است دائم.»

پس برای ما آشکار می‌شود که عقلی که فلوطین می‌گوید حقیقتی است که همه حقایق کونیه، در آن فراهم آمده و ذوب گشته است؛ بدان‌گونه که هر یک از آن حقایق، خود نیز، محتوی همه کائنات دیگر است. و با وجود این، تمایز میان کائنات میسر خواهد بود، زیرا «از عقل است که همه عقول دیگر، که هر یک از آنها همه چیز خواهد بود، فیض می‌شود.»

در اینجا سؤال دیگری باقی می‌ماند: آیا معقولات خارج از عقل موجودند-چنانکه افلاطون می‌گفت-یا در عقل موجودند؟ پاسخی که فلوطین به این سؤال می‌دهد واضح است: «اگر معقولات-یعنی مثل افلاطونی-خارج از عقل وجود داشته باشند، معرفت عقلی نیز چیزی شبیه معرفت حسی خواهد بود.» و ممکن است که این معرفت حاصل نشود.

و از دیگر سو «حقیقت جوهریه، با ذات خود متفق است نه با شیء دیگر، و آن، جز از ذات خود تعبیر نکند» پس عقل، انتقال بیواسطه‌ای است از فکر به کائن، نه اینکه تصدیق کردن حقیقت خارجی باشد. و بدین طریق می‌بینیم که فلوطین از افلاطون فاصله می‌گیرد، و هر حقیقت عقلی را، که خارج از عقل کلی باشد، نفی می‌کند.

احدیت: در فلسفه یونان، عقل فوق هر چیزی است. تنها افلاطون بالاتر از عقل، «خیر» یا «احدیت» را قرار داده است. عقل در نظر رواقیان قوه‌ای است زنده و زندگی-بخش. اما در نظر افلاطون، عقل قوه‌ای است که قادر است که حدود سنجش کائنات، و

نسبت‌های ثابت ریاضی را-که در ورای نسبت‌های متغیری که حواس ما درمی‌یابد قرار دارد- کشف کند. و به نظر فلوطین، عقل هنگامی شایسته این عنوان است که «از احدیت نور گیرد، و بدان سبب قدرت کشف نسبت‌های ثابت و درک آنها در او پدید آید.»

فلوطین، چنانکه از مکتب فیثاغورس و فیلون متأثر شد، از افلاطون نیز تأثیر پذیرفت و از روایان این اصل را که «همه کائنات از واحد صادر شده‌اند» گرفت. ولی از نظر فلوطین، روایان وقتی گفتند نفس همان واحد است اشتباه کردند. بلکه نفس فلوطین متعدد است. نیز جوهر هم نمی‌تواند همان واحد باشد-چنانکه ارسطو گفته است- زیرا جوهر خود متعدد است، چون وقتی می‌گوییم جوهر انسان، یعنی حیوان و عاقل و غیر آن. پس اصل همان احدیت (واحد) است، ولی چگونه همه کائنات از احدیت بسیط صادر شده است؟ این صدور در سه مرحله انجام یافته: «احدیت از آنجا که کامل است، افزایه می‌کند. این فیض، موجود جدیدی ایجاد می‌کند. این موجود جدید، چون به اصل خود توجه کند از او بارور شود، و چون متوجه ذات خود شود، عقل باشد. بنابراین، این موجود جدید، از آن جهت که مبدأ اول (واحد، احدیت) را تعقل می‌کند و بدان توجه دارد، کائن و موجود است. و از آن جهت که ذات خویش را تعقل می‌کند، عقلی است دارای فعلیت عقلی.

فلوطین در جای دیگر گوید: «خیر، مبدأ است، و عقل موجوداتی را که ایجاد می‌کند از او می‌گیرد. . . و قدرت احداث موجوداتی را که از او پدید می‌آیند، از آنجا اخذ می‌کند.

پس احدیت به عقل آنچه را که نداشت اعطا می‌کند. و از احدیت، کثرت بر عقل چیره شود. و عقل از ضبط قدرتی که از احدیت گرفته عاجز است؛ ازین‌رو آن را جزء-جزء می‌کند، تا توان تحملش را داشته باشد.

عرفان فلوطین

نظریه فلوطین درباره احدیت، هم نظریه عقلی است و هم عرفانی، هرچند که این دو نظریه-چنانکه در فصل اول کتاب گفتیم-بهم ناسازگارند. و این نظریه که در عصر فلوطین شیوع داشت، نتیجه آمیختن اندیشه یونانی با دیانات شرقی بود.

بنا به این نظریه، خدا، در آن واحد، هم مبدأ تفسیر عالم وجود به طریق عقلی بود، و هم موضوع معرفت مستقیم و شهود باطنی. دیدیم که افلاطون به دو طریق به معرفت احدیت می‌رسید: طریق عشق و طریق عقل.

اما فلوطین این نظریه را اختیار کرد که: «خیر ماده، در صورت است، و اگر ماده حس داشته باشد، به صورت عشق خواهد ورزید.» ، «در کائنات یک ترتیب صعودی حکم‌فرماست، بدین طریق که هر کائنی نسبت به کائنی که فرودتر از او قرار گرفته خیر است. . . خیر ماده صورت است، و خیر جسد نفس است، که بدون آن نمی‌تواند ایجاد شود

و باقی بماند، و خیر نفس فضیلت است، و بالاتر از آن، عقل و بالای عقل همان حقیقتی است که آن را «اول» می‌گوییم.»

خیر هدف اعلایی است که نفسی که دارای عشق و محبت باشد بدان می‌رسد. این عشق عشق به اشیاء محسوس نیست. «تا وقتی عاشقان به مظاهر محسوس عشق می‌ورزند عاشق نیستند، ولی از دیدن این مظهر محسوس، در نفس تجزیه‌ناپذیر ایشان صورتی غیر محسوس تکوین می‌یابد. و در این هنگام است که عشق به وجود می‌آید.» پس عشق عرفانی عشقی است حقیقی و کامل که به هیچ موضوع معین محدودی تعلق نمی‌گیرد. «آن عشق که ما را به سر منزل «خیر» راهبری می‌کند حدی ندارد. آری عشق در اینجا، حدی نمی‌شناسد، زیرا معشوق را حدی نیست. جمال او با هر جمال دیگری فرق دارد، جمالی است برتر از هر جمال دیگر.»

این عشق حاصل نشود مگر بعد از رنج فراوان. و تنها کسانی بدان دست یابند که از امور مادی رخ برتابند، و نفس خود از هر صورتی مجرد سازند. در آن حال است که نفس، ناگهان، آگاه می‌شود و جمال حقیقت را مشاهده می‌کند. اما این مشاهده کوتاه و گهگاه است.

این است طریق عشق که ما را به خیر می‌رساند. و خیر نه از آن جهت که موضوع عشق است خیر است، بلکه از آن جهت که خیر است موضوع عشق است. بدین طریق فلوطین، طریق دوم، یعنی طریق عقل را مطرح می‌کند. و می‌خواهد طریق نخستین را بدین شیوه تعلیل عقلانی کند.

کسی که فلسفه فلوطین را سطحی مطالعه کند، چنین می‌فهمد که او دین و عقل را از یکدیگر متمایز می‌داند. و معتقد است که این دو را باهم چندان رابطه‌ای نیست. فلوطین بارها گفته است که شناخت حقیقت «احدیت» از طریق عقل محال است. بلکه این معرفت تنها از طریق اشراق و اتصال حاصل شود. بدان گونه که «چون به مشاهده اول نائل آییم، آن را جدا از ذات خود مشاهده نکنیم، بلکه با ذات خود مشاهده کنیم.» «ازین جهت، در این مشاهده، نیازی به واسطه نخواهد بود، زیرا آن دو (الله و نفس) شیء واحد شوند. و تا این اتحاد برجا می‌باشد، راهی برای جدا کردن آنها از یکدیگر نیست.» فهم این اتحاد در پرتو فلسفه فلوطینی میسر نخواهد بود. فلوطین در تاسوعه پنجم گوید: «نفس در جهان نیست، بلکه جهان در نفس است. زیرا جسم محل نفس نیست.

نفس در عقل است و جسم در نفس. و نفس در مبدأ دیگری است؛ اما در این مبدأ دیگر، چیزی غیر آن نیست، که بتواند در آن باشد. پس آن قطعا در هیچ چیز نیست. بنابراین در مکانی نیست، پس اشیاء دیگر کجا باشند؟ اشیاء دیگر در آن مبدأ هستند. پس آن مبدأ، بنابراین، اگر چه در آن اشیاء نباشد، از آنها دور نخواهد بود.»

دیدیم که همه نفس، در قسمت بالایی خود، آنچنان به یکدیگر متصلند که به صورت یک نفس واحد باشند. نفس، در آن مقام عالی خود، در عقل منحل گردد، آنچنانکه دیگر نفسی باقی نماند. همچنین عقل (عقلی که عشق می‌ورزد) به احدیت متصل می‌شود، و در آن منحل می‌شود. عقل در این حال، عقلی که می‌اندیشد نیست، بلکه عقلی است که عشق می‌ورزد. بدین طریق ملاحظه می‌کنیم که عشق، بلندترین مرتبه از مراتب معرفت عقلی است، و در این حال عشق، چیزی غیر از خود نفس نیست.

عالم محسوس و ماده

مفهوم عالم در نزد قدمای متفکرین، با آنچه امروز می‌گوییم فرق دارد. عالم، هر زنده‌ای است که نفس و اعضاء و حرکت و نظام داشته باشد. و در نظر فلوطین «الهی است محسوس به صورت الله معقول». بنگرید که عالم چسان از زبان فلوطین سخن می‌گوید: «خدا مرا بیافرید. من از او آمده‌ام پس من کاملم. من حاوی همه موجودات زنده هستم، پس نیازی به هیچ‌کس ندارم؛ زیرا همه کائنات از نبات و حیوان و هر چه زاده می‌شود، در من است. در من بسیاری از خدایان هستند و طوایفی از شیاطین و نفسهای پاک، و مردمی که سعادت را در فضیلت یافته‌اند. . . و همه موجوداتی که شایق خیرند و همه موجوداتی که به قدر طاقت خود بدان دست می‌یابند. . . گیاهان را حیات است، و حیوان را علاوه بر حیات، شعور. برخی را عقل است و برخی را حیات کلی».

نفس این عالم و نفس جزئی، همه در عالم عقلی هستند، یعنی جایی که در حال مشاهده هستند، و از فیض این مشاهده است که قدرت اداره امور عالم را به دست می‌آورند. و همچنانکه عقل از احدیت فایض شده، و نفس از عقل، همچنین عالم از نفس فایض گشته است.

این جهان را آغازی نیست، زیرا نتیجه مشاهده ازلی است. و آن در زمانی است که نه آن را اول است و نه آخر. عالم، بدان‌گونه که افلاطون می‌گوید، صورت ازل است.

عناصر شرقی در فلسفه فلوطین

دیدیم که فلوطین عقل را وسیله معرفت می‌داند، و دیدیم که عقل را موجودی کلی می‌شمارد، که همه کائنات در آن منحل شود و از آن صادر گردد. قسمت اول این نظر، از اصول عقاید هلنی است. ولی قسمت دوم آن، اگرچه در برخی از جنبه‌ها با فلسفه رواقیان شباهت دارد، ولی دارای ریشه‌هایی غیر یونانی است، و کسانی که این عقیده را، تطور طبیعی اندیشه یونانی دانسته‌اند به خطا رفته‌اند.

سؤالی که اکنون مطرح می‌شود این است: عناصر غیر یونانی که به فلسفه فلوطین راه یافته چیست. جوابی که به این سؤال داده می‌شود، از فلسفه فلوطینی فراتر می‌رود، چه فلسفه یونان از طریق فلوطین به عرب و متفکران قرون وسطی در مغرب رسید.

امیل برثیه مسئله را بدین طریق به صورت واضحتری مطرح می‌کند که: «همه این قضایا به یک قضیه برمی‌گردد، و آن ارتباط ماست به صورت کائنی جزئی به کائن کلی. پس چگونه «من» آگاه، با همه خصوصیات خود و علاقه‌ای که به جسد معینی دارد با همه قوای مختلفی که داراست، از یک کائن کلی خارج شده و به صورت موجود متمایز درآمده است؟، و اصولاً علاقه نفوس جزئی به نفس کلی چیست؟ و به‌طور کلی، چگونه کائن کلی، در عین کلیت، در همه اشیا یافت شود؟»

این قضیه از فلسفه یونان بیگانه است. علاقه جزئی به کلی در نزد فلوطین، همان وحدت عرفانی است، که ذات جزئی در کلی منحل گردد، نه ارتباط عقلی، چنانکه افلاطون و ارسطو و رواقیان می‌گفتند. بنابراین باید ریشه این نظر را در جای دیگر جستجو کرد. دیدیم که فلوطین، پس از آنکه فلسفه یونان را فراگرفت، به حکمت ایران و هند مایل شد، و با سپاه امپراطور گوردیانوس به ایران آمد. فلوطین از ایرانیان چه آموخت؟ مهمترین عقاید ایرانیان، در آن روزگار، منحصر به پرستش میترا بود. آیین میترا به یک موجود برتر، که سرچشمه نور است و به جهان ماده نور می‌پاشد و تاریکیهای آن را روشن می‌سازد، معتقد بود.

فرفورویوس در کتاب «زندگی فلوطین» گوید که معلم او، به فلسفه بربرها یعنی غیر یونانیها رغبت بسیار داشت. و از آنها بهره بسیار گرفت. وحدت «من» با کائن کلی در اوپانیاشاد آمده است. در کتب دینی هند اصل دیگری است، که در اندیشه‌های فلوطین آمده است؛ و بیگانگی آن با اندیشه‌های یونان به خوبی مشهود است. موضوع این اصل این است که اتحاد «من» با کائن کلی، از طریق معرفت کلی حاصل نمی‌شود، بلکه یافتی است که به تمرین و تأمل (ریاضت) حاصل شود.

و شاید بارزترین چیزی که فلسفه فلوطین را از نوافلاطونی و دیانات رایج در عصر او متمایز می‌کند، این است که در فلسفه فلوطین، اندیشه واسطه بین خدا و انسان، و اندیشه «نجات‌دهنده» و آنچه را «دیانات نجات» می‌نامیم دیده نمی‌شود. خدا در نظر فلوطین دور از ما نیست.

او در اینجا و آنجا و در هر مکان دیگری هست. «ذات باری غیرمناهی است، پس حدی ندارد، و این بدان معنی است که هرگز غایب نمی‌شود. اگر غایب نمی‌شود پس در همه جا و در همه چیز حاضر است.» فلسفه هندی نیز می‌گوید که برهما، یعنی کائن کلی، مبدأ جمیع کائنات است. و آتمن که «من» صرف است، در ذات با برهما اختلافی ندارد.

بدین‌گونه می‌نگریم که علاقه نفس جزئی به کائن کلی، که در فلسفه فلوطین هست، در اندیشه‌های هندی نیز به وضوح وجود دارد؛ و این مسئله، در این دو فلسفه، به یک نحو حل شده است.

کتابنامه

باب دوم

فلسفه اسلامی

فصل اول

نظرات و آراء

بحثی درباره فلسفه اسلامی

در پیرامون فلسفه اسلامی، نظرات و آراء مختلف و متضادی پدید آمده است. گروهی از محققان به کلی منکر آن شده‌اند، و گروهی دیگر وجود چنین فلسفه‌ای را مسلم داشته‌اند. گروه اول، یعنی منکران فلسفه اسلامی، برآنند که آنچه تحت این عنوان (فلسفه اسلامی) ارائه گردیده، چیزی جز آمیزه‌ای از اندیشه‌های ارسطو و نوافلاطونیان نیست، که به وسیله سربانیان به زبان عربی ترجمه شد، و در سایه دولت عباسی، که روح ایرانی بر آن سیطره داشت، در سرزمینهای دور از جزیره العرب رواج یافت. ارنست رنان می‌گوید: «اگر مجموعه افکار و عقایدی را که در مناطق امپراطوری اسلامی و در سرزمینهایی دور از شبه جزیره عربستان، به عنوان عکس العملی در برابر روحیه عربی به وجود آمد، «فلسفه عربی» بنامیم، جز خلط مبحثی ناستوده، چیز دیگری نخواهد بود.»

دکتر ابراهیم مدکور، در مقدمه کتاب خود «فی الفلسفه الاسلامیه، منهج و تطبیقه» می‌گوید: «مثلا گفته می‌شود که سامیهها در هر چیز، چه در دین و چه در هنر و زبان و تمدن، ذاتا اهل یکنواختی و سادگی هستند؛ به عبارت دیگر، روش تفکر آنها روش انفعال و تفریق است نه اتصال و تألیف. بنابراین، تنها به ادراک جزئیات و مفرداتی ناپیوسته، و یا مجموعه‌ای از عقاید بدون ترتیب و انسجام قادرند. اینان می‌پندارند که حکمای عرب جز آنکه مجموعه‌ای از معارف یونان را-آن هم به همان صورت که در قرن هفتم و هشتم میلادی مورد تأیید همگان بوده-فراگرفتند کار دیگری نکرده‌اند. یا آنکه

می‌گویند عرب را فلسفه‌ای نیست و آنچه در این زمینه مدون شده، تکرار فلسفه نوافلاطونیان است.»

کتاب گوتیه به نام «مقدمه‌ای بر تحقیق در فلسفه اسلامی» و مؤلفات ارنست رنان و مباحث ویکتور کوزن، در تاریخ فلسفه، همه بیان‌کننده چنین نظراتی هستند. بدین معنی که به عوامل نژادی استناد جسته‌اند. مثلاً گوتیه، که پس از رنان، در کتاب خود فصلی طولانی در مقایسه عنصر آریایی و سامی آورده، بدین نتیجه رسیده است که: «در همه مظاهر فعالیت انسانی، از پست‌ترین آنها چون آشپزی و آرایش تا برترین آنها چون نظامات سیاسی و اجتماعی، میان عنصر آریایی از یک‌سو و عنصر سامی-در خالص‌ترین آن یعنی عرب-از دیگرسو، اختلافی فاحش است. روح سامی نه تنها امور متشابه بلکه امور متضاد را گرد می‌آورد، بدون آنکه آنها را به یکدیگر ربط دهد و میانشان تلفیقی برقرار سازد. به عبارت دیگر ازین شاخ بدان شاخ می‌پرد. اما روح آریایی آنچنان میان اجزاء ارتباط منطقی برقرار می‌سازد که به هیچ‌وجه چنین طفره‌ای در آن مشهود نیست. روح سامی روح افتراق است و روح آریایی روح تألیف».

دسته دیگر از محققان، فلسفه عرب را چنین توجیه کرده‌اند: فلسفه عربی هدفش وفق دادن بین فلسفه ارسطو و افلاطون، و بین عقل و دین است. مثلاً روزه معتقد است که مذاهب فلسفی اسلامی منقسم به سه قسمت است: گروهی معتقدند که هرگز نمی‌توان دین و فلسفه را باهم وفق داد. پیشوای این گروه ابو حامد غزالی است، بعد از آنکه از مرحله شک گذشت و عقل را در ادراک حقایق عاجز یافت، و معتقد شد که حقیقت در دین است. گروه دیگر، در این مسئله که دین و فلسفه را باهم وفق نتوان داد، با غزالی همعقیده‌اند، ولی برعکس غزالی دین را بی‌اعتبار شمرده و گویند حقیقت همان فلسفه است.^۱ در قرون وسطی گمان می‌کردند این رشد از این گروه است! گروه سوم، وفق دادن میان آن دو را بدان شرط امکانپذیر می‌دانند که، اولاً میان عقاید عامه و خاصه فرق گذاشته شود؛ ثانیاً در شرح آیات قرآن به تأویل پرداخته شود. کندی و فارابی و ابن سینا و غزالی-در جوانی-و نیز ابن رشد حقیقی^۲ در این زمره‌اند.

ناگفته نماند که همه کسانی که چنین احکامی درباره فلسفه اسلامی صادر کرده‌اند، به ظاهر قضیه نگرسته‌اند، و تنها به برخی از جنبه‌های فکر اسلامی پرداخته و جنبه‌های دیگر آن را از نظر دور داشته‌اند.

۱- ظاهراً مقصودشان این است که هرچه از مباحث دینی، با برهان فلسفی ثابت شد، قابل قبول است.

۲- یعنی نه آن ابن رشدی که ساخته اذهان است و چیزهایی به وی نسبت داده‌اند، از قبیل انکار دین و... م.

اما رأی رنان و گوتیه و امثال ایشان، از جهتی به ملاحظات نژادی-که حداقل باید گفت دانش جدید آن را نمی‌پذیرد-مستند است، و از جهت دیگر به برخی از کتب عربی، یا نسخه‌های خطی ترجمه‌های لاتینی آنها-که هرگز نتوانسته‌اند حقیقت فکر اسلامی را به‌طور کامل و از مصادر اصلی آن بیان کنند-و همین امر موجب شده که چنین احکامی عجولانه و ناقص صادر کنند، که احیانا از تناقضی آشکار نیز خالی نیست.

مثلا رنان پس از انکار وجود فلسفه عربی اذعان می‌کند که «حکمای عرب نیز چون حکمای لاتین، در عین حال که فلسفه ارسطو را شرح کرده‌اند، دریافته‌اند که چگونه برای خود فلسفه‌ای آکنده از عناصر خاص خود به وجود آورند، که از آنچه در لوکیون تدریس می‌شد، متمایز باشد» و در جای دیگر می‌گوید: «فلسفه حقیقی اسلام را باید در مذاهب متکلمان جستجو کرد.»

و اگر این قسمت از قول روژیبه را که می‌گوید: «مهمترین مسئله‌ای که ذهن فلاسفه مسلمان را به خود مشغول داشته، وفق دادن دین و فلسفه بوده است.» بپذیریم. با قسمت دیگر سخن او که می‌گوید: «تنها وجهه همتشان کوشش در تحقق این امر بوده است.» موافق نیستیم. بلکه مسلمانان به مسائل مهمتری از قبیل وحدت و کثرت، رابطه بین خدا و جهان، و اختیار بشر در اعمال خود و غیره، نیز پرداخته‌اند. و ما این مسائل را در جای خود توضیح خواهیم داد.

بنابراین در عالم اسلامی، فلسفه‌ای با سیمای خاص خود به‌وجود آمد و ما در این کتاب می‌خواهیم مشهورترین اشخاص و مهمترین گرایشهای آنها را بیان کنیم.

اما این موضوع که این فلسفه را «فلسفه عربی» بنامیم یا «فلسفه اسلامی»، موضوعی چندان مهم نیست. این قضیه را دکتر ابراهیم مدکور، خوب حل کرده است:

اگر مقصود از «فلسفه عربی» این باشد که این فلسفه، تنها مدیون عنصر عرب است، مسلم است که ادعایی قابل قبول نیست. و ما ازین پیش هرگونه ادعایی را که مبنی بر تعصبات قومی باشد، مردود شناختیم. واقع این است که اسلام اقوام و ملل گوناگون را در زیر یک علم گرد آورد، و همه این ملل و اقوام در این جنبش فکری سهیم بوده‌اند.

اما در مورد اسلامی بودن این فلسفه، اگر منظور این باشد که این فلسفه، تنها ثمره افکار مسلمین است، ادعایی است با آنچه در تواریخ فلسفه آمده است متناقض، چه مسلمانان از آغاز شاگردان نسطوریان و یعقوبیان و یهود و صابئین بوده‌اند، و در این فعالیتهای علمی و فلسفی با دوستان معاصر خود، از یهودی و مسیحی، همکاری داشته‌اند.»

پس همه آنچه را که تحت عنوان «فلسفه عربی» می‌آوریم، مولود فکر عرب نیست. زیرا-چنانکه دیدیم و خواهیم دید-ملتهای مختلفی در تکوین آن سهیم بوده‌اند، و در گردآوری و تطور آن دخالت داشته‌اند، مانند ایرانیان و هندیان و ترکان و سریانیان و

مصریان و بربرها و اندلسیها. پس تنها مدیون اسلام نیست، زیرا این فلسفه از یونانیان و یهود و نصاری که مسلمان شدند و چه به خاطر منظوری خاص یا بدون هیچ منظوری- عناصر بیگانه بسیاری در آن وارد کردند، چیزهایی گرفته است.

همچنین نمی‌توان گفت که این فلسفه، مولود یک تمدن دست نخورده اسلامی است، زیرا عوامل گوناگونی، چه فرهنگی و چه دینی، در اسلام نفوذ یافته و از آن نفوذ پذیرفته است، و ازین نفوذ و آمیزش، افکار تازه‌ای که در تطور اندیشه‌های بشری اثری فعال داشته پدید آمده است. اگرچه در ابتدا مسلمانان شاگردان یهود و نصاری بودند، بعدها بر آنان استادی یافتند. اندیشه‌های فلسفی ابن العبری و ابن جبرول و ابن میمون و جز آنان به‌طور آشکار صبغه اسلامی داشت. همچنانکه مسیحیان وسیله نقل فلسفه یونانی به عالم اسلام بودند، یهود نیز وسیله نقل فلسفه اسلامی به قرون وسطی گردیدند. در هنگام بحث درباره ابن میمون و توماس آکویناس، به وسعت تأثر فکر اروپایی از مواهب فلسفه اسلامی آشنا خواهیم شد.

پیدایش و تطور فرهنگ عرب

عادت بر این است که پیش از اسلام را عصر «جاهلیت» بخوانند، تا گویای این باشد که در این عصر جهل و بدویت بر عرب سیطره داشته، و از حیث تمدن از دیگر همسایگان معاصر خود عقب‌تر بوده‌اند. این عقیده سبب آن شد که مورخان از وضع جزیره العرب، قبل از رسالت محمدی، و تمدنهایی که در آن سرزمین پدید آمده بود، کاملاً بیخبر بمانند. اما آثار مکشوفه‌ای از قبیل تصاویر و کتیبه‌ها، که از نیم قرن پیش به این طرف، از مصادر تاریخی عرب و ملل غیر عرب جمع‌آوری شده، خلاف این نظریه را اثبات کرده است.

عرب عصر جاهلی از نوشتن آگاهی داشت. ابن خلدون می‌گوید: «هنگام ظهور اسلام در میان قریش هفده تن بودند که نوشتن می‌دانستند» بر یکی از کتیبه‌هایی که اخیراً به دست آمده این عبارت نقش شده: «اله السماوات و الارضین» و بر کتیبه دیگری این عبارت:

«اسم الرحمن». دو کتیبه مزبور هردو یمنی است و حاکی ازین است که اندیشه یکتاپرستی در ملوک و زعمای یمن وجود داشته است.

در قرآن-که صادقترین مدرک مورد استفاده مورخ است-اندیشه و عقاید عرب جاهلی تا حدودی آمده است. و مجموعه این اوصاف دال بر این است که اعراب را در این دوره از تاریخ، با دنیای خارج از جزیره العرب، رابطه‌ای استوار بوده و عادات و رسوم که در میان آن قوم رایج بوده، با عادات و رسوم اقوام دور از تمدن فرق بسیار داشته است.

تاریخ تأکید می‌کند که عرب پیش از اسلام همواره با هندیان و یونانیان و رومیان و مصریان در تماس بوده و مسلماً این تماس دائماً بدو امکان می‌داده تا از تمدن و فرهنگ ملل شرقی و غربی متأثر و بهره‌مند شود.

البته این سخن بدان معنی نیست که اعراب جاهلی فلسفه‌ای هم داشته‌اند، ولی آثار منظوم و منثوری که به دست ما رسیده، گواه این است که ایشان به کشف مظاهر وجود همت می‌گماشته‌اند، و در این راه به اله یا الهه متعدد تمسک می‌جسته‌اند. نیز در اشعار طرفه بن العبد و زهیر بن ابی سلمی، آراء خاصه آنها را درباره حیات می‌یابیم، ولی همه اینها درخور آن نیست که مورخ فلسفه بدان توجه کند. اما عرب از اندیشه فلسفی، به معنی صحیح آن، برخوردار نگردید، مگر زمانی که قرآن ظهور کرد.

فصل دوم

اسلام

ظهور اسلام

ظهور اسلام مهم‌ترین حادثه تاریخی و دینی و فکری است، که جزیره العرب، بلکه تاریخ بشریت به خود دیده است. اسلام تنها دین نیست، دین است و تمدن، از آنجا که هرچه از آراء و مذاهب که در عالم اسلامی پدید آمده صبغه اسلامی داشته، فهم و درک فلسفه اسلامی، بدون فهم و درک دین اسلام میسر نیست، چه فلسفه اسلامی از اسلام سخت متأثر شده است. چنانکه ابراهیم مذکور می‌گوید: «این فلسفه، در مسائل و مباحثش، در غایات و هدفهایش، و بالاخره از آن جهت که اسلام آن را از تمدنهای مختلف گرد کرده است، اسلامی است.»

ساکنان جزیره العرب، قبل از اسلام، دینهای گونه‌گونه داشتند. کتیبه‌هایی که در ناحیه جنوب جزیره کشف شده، حاکی است که اعراب آفتاب و ماه را می‌پرستیدند. در قرآن، نام عده‌ای از خدایانی که عرب قبل از رسالت پیغمبر می‌پرستید، چون لات و عزی و منات و ودّ و سواع و یغوث و یعوق و نسر و جز آنها آمده است. علاوه بر این خدایان بتها و مجسمه‌هایی داشتند که کاهنان گرد آنها طواف می‌کردند و سرودهایی مسجع می‌خواندند. اعراب این بتها را تا آنجا که امکان داشت در میدانهای جنگ با خود می‌بردند.

از همان قرنهای اول مسیحیت، در حجاز و یمن، گروهی به کیش مسیحی یا یهودی گرویده بودند. بزرگترین مرکز مسیحیان نجران بود، و بزرگترین مرکز یهودیان خیبر و یثرب. مکه بازار مشهوری بود، که اعراب بدوی و حضری در مواقع معین بدانجا

می‌آمدند، همچنین بازار عکاظ. در مکه و عکاظ، بت‌پرستان با یهودیان و مسیحیان برخورد می‌کردند.

در قرن ششم بازارهای جزیرهٔ العرب دایر بود. این بازارها یکی از مراکز ملاقات هندیان و ایرانیان و بابلیان و حبشیان و مردم سوریه بود. قوافلی که از جزیرهٔ العرب به راه می‌افتاد، فرآورده‌های دیار عرب را به سرزمینهای دیگر می‌برد، همچنانکه فرآورده‌های سرزمینهای دیگر را به مکه می‌آورد.

در چنین اجتماعی که دره‌ایش را به روی ملل دیگر گشوده بود، محمد بن عبد الله، از میان فرزندان قریش ظهور کرد. قریش خاندان حاکم بر مکه بود. ارمغانی که محمد برای عرب و سایر جهانیان آورد، دینی بود که بشارت به خدای واحد و زندگی بازپسین و ثواب و عقاب می‌داد، پس هر که خواهد که نجات یابد، باید خدا را بپرستد و نماز بگزارد و زکات بدهد، «وَمَا أَمْرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ، حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَ يُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَ ذَلِكَ دِينُ الْقِيَمَةِ» (سورهٔ البینه، ۴).

محمد، قطع نظر از رسالت دینی، اعراب پراکنده را متحد ساخت، و از چهل و بیسامانی نجات بخشید، و به تعبیر هانری ماسه-اسباب شرکت آنان را برای همیشه در تاریخ تمدن میسر ساخت.

ارکان اسلام

ارکان اسلام سه است: قرآن، سنت و حدیث.

۱- قرآن

قرآن کلام خداست که به وسیلهٔ روح القدس (جبرئیل) بر محمد نازل شده است. «قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ لِيُثَبِّتَ الَّذِينَ آمَنُوا وَ هُدًى وَ بُشْرَى لِّلْمُسْلِمِينَ» (سورهٔ النحل، آیه ۱۰۴) و از نامهای قرآن است «الکتاب» و «الذکر». قرآن را ۱۱۴ سوره است، و هر سوره، مجموعه‌ای است از آیات. آیات قرآن ۶۲۱۱ است. قرآن ۳۰ «جزء» و ۶۰ «حزب» دارد.

در زمان پیغمبر اسلام، قرآن به صورت امروزشین ترتیب نیافته بود. برخی از آیات بر روی پاره‌های پوست نوشته شده بود؛ ولی بیشترین در سینهٔ صحابه بود. عمر ازین بیمناک شد که می‌آید بعد از مرگ اصحاب پیغمبر، که حافظان قرآن بودند، قرآن نیز از میان برود. بنابراین ابو بکر را به گرد آوردن آن تحریر کرد. ابو بکر نیز زید بن ثابت را بر این امر واداشت. زید هم آیات را در صحیفه‌هایی جداگانه ثبت کرد و به او داد، و این

کار در سال یازدهم هجری بود.

گفته‌اند که ابی بن کعب و عبد الله بن مسعود و ابو موسی اشعری و مقداد بن عمرو، نیز نسخی ترتیب دادند، که در پاره‌ای جاها، با آنچه زید بن ثابت گرد کرده بود اختلاف داشت، که ممکن بود موجب تفرقه مسلمانان شود. عثمان این امر را پیش‌بینی کرد و زید بن ثابت و برخی از قرشیان را فرمود تا قرآن را بدین‌صورت که امروز هست باردیگر مرتب سازند. پس نسخه‌ای از آن را در مدینه نهادند، و نسخه‌ای به کوفه و نسخه‌ای به بصره فرستادند و نسخه چهارم را به شام روانه داشتند، و آنچه را که با نسخ مزبور مطابقت نداشت از میان بردند.

زید سوره‌های قرآن را، نه برحسب تاریخ نزول، بلکه برحسب طول آنها مرتب ساخت. مثلاً سوره «البقره» - که دومین سوره قرآن است - مدنی، و سوره «الفلق» که صد و سیزدهمین سوره است، مکی است.

۲- سنت

پیغمبر در زمان حیات خود در میان امت حکم بود. اما پس از وفات او که اسلام به نحو سریعی در جهان انتشار یافت، مشکلات سیاسی و اجتماعی و فردی افزون شد؛ مشکلاتی که در قرآن برای همه آنها به‌طور وضوح راه‌حلی پیش‌بینی نشده بود، و مسلمانان درصدد افتادند که برای حل مشکلات خود راه‌هایی مناسب بیابند. اولین چیزی که بدان توجه کردند سنت پیغمبر بود. سنت پیغمبر عبارت است از مجموعه گفتار و کردار و رفتار و احکام او. علاوه بر این، سنت شامل رسوم و آداب امت اسلامی در دوران اول اسلام نیز می‌شد. آنچه را با این سنت مخالف بود بدعت می‌خواندند. و اهل سنت نامی بود که بر آن عده از مسلمانان که به این سنت تمسک جسته بودند، اطلاق می‌شد.

مرجع مردم در عمل به سنت اختصاصاً صحابه بودند، یعنی آن کسان که معاصر پیغمبر و با او زیسته بودند. سنت بعد از قرآن نخستین مرجع مسلمانان شد. در کنار علم فقه که هدف آن شرح نص قرآن بود، علم حدیث به‌وجود آمد. هدف علم حدیث جمع‌آوری احادیث رسول خدا بود و هرآنچه به کردار و گفتار پیغمبر و اصحاب او بستگی داشت.

۳- حدیث

حدیث را در آغاز از زبان صحابه گرد آوردند، که از پیامبر شنیده بودند. سپس از زبان تابعین که دومین نسل بودند، سپس از زبان تابعین تابعین، یعنی سومین نسل. حدیث از دو جزء مرکب است: یکی متن و دیگر اسناد. متن، خود حدیث است، و اسناد این است که مثلاً گفته شود: «حدیث کرد ما را فلان، از فلان، از رسول خدا صلی الله علیه و سلم».

اختلافات سیاسی موجب شد که هزارها حدیث مجعول به وجود آید، لذا مهمترین کار علماء حدیث، جدا ساختن احادیث صحیح از احادیث مجعول بود. در آغاز احادیث را، برحسب اینکه به چه کسی اسناد داده شده است، جمع‌آوری می‌کردند و این مجموعه را «مسند» می‌گفتند. از آن پس، احادیث را برحسب موضوع گرد آوردند و این‌گونه مجموعه‌ها را «مصنّف» می‌خواندند.

۴- فقه

در «تعریفات» جرجانی آمده است که «فقه در لغت عبارت است از فهم غرض متکلم از کلام او. و در اصطلاح، علم به احکام شرعیّه عملیه است که از ادله تفصیلیه به دست آمده باشد. نیز گویند: فقه درک و وقوف است بر آن معنی پنهان که حکم بدان تعلق گیرد. و این علمی است مستنبط به رأی و اجتهاد و نیازمند به نظر و تأمل. ازین روی شاید خدا را فقیه خواند، که چیزی بر او پوشیده نیست.»

آمیزش مسلمانان با ملل دیگری که در تمدن سابقه‌ای طولانی داشتند، نیز گرویدن جماعات کثیری ازین مردم به کیش اسلام، به گسترش مناسبات میان مسلمانان و ملل دیگر، نیز مناسبات افراد و اجتماعات منجر شد. ازین روی اساسی که احکام شرعیه بر آن استوار بود، دیگر جوابگوی نیاز مسلمین نبود، و بناچار علاوه بر آنچه بود، اساس و بنیان دیگری لازم می‌نمود.

خلفای بنی امیه دولت خود را برمبانی کشوری استوار کرده بودند، تا آنجا که در عصر ایشان دین و دولت از هم جدا شدند. بنی عباس که پایه‌های دولیشان بر دوش ایرانیان نهاده بود به عرب پشت کردند، و حال آنکه در ایام حکومت بنی امیه کارها به دست عنصر عرب بود. بنی عباس گفتند «هیچ مسلمانی را بر مسلمان دیگری جز به تقوی فضیلت نیست» و سلطه دینی و کشوری را باهم تلفیق کردند، و به فقها و مردان دین روی آوردند، و از آنها خواستند تا نصوص فقهی را گرد آورند. ازین تاریخ (نیمه قرن دوم هجری) مهمترین مصنفات فقهی به‌وجود آمد، و مذاهب مختلف فقهی، به دست فقهای بزرگ تکوین یافت.

از همان آغاز دو نوع روش در تحقیق احکام به وجود آمد: گروهی چون داود ظاهری و ابن حنبل، به شیوه کهن، تنها به احادیث پرداختند و احکام خود را فقط بر نصوص صریح بنیان نهادند. طایفه دیگر برای اندیشه و تجربه خود نیز ارجحی قائل شدند و به مقارنه و قیاس پرداختند، یا به نظر عقلی و رأی استناد کردند، یا به هر دو، به اضافه اصول دینی.

مذاهب فقهی که در این برهه از تاریخ اسلامی پدید آمده‌اند بسیارند، که چون طرفداران و مدافعان زیادی نداشته‌اند، یا به سبب سختگیری درباره نصوص و رد هرگونه تأویل و رأی-چون مذهب ظاهری- عمر درازی نداشته‌اند. از جمله کسانی که به تأسیس

مذاهب فقهی پرداختند و مذهبشان دیر نپایید، باید از امام اوزاعی و سفیان ثوری و لیث- ابن سعد و سفیان بن عیینه و ابن جریر طبری و دیگران نام برد. ازین میان از مذاهب سنی، چهار مذهب تا به امروز همچنان دوام یافته‌اند: مذهب مالکی، مذهب حنفی، مذهب شافعی و مذهب حنبلی.

الف-مذهب مالکی: مؤسس این مذهب، مالک بن انس است. مالک به سال ۹۳ هـ/۷۱۲ م در مدینه زاده شد و به سال ۱۷۹ هـ/۷۹۵ م در همان شهر وفات یافت. از آثار او کتاب «الموطأ» است. این کتاب مجموعه‌ای است از فقه و حدیث. و از تألیف آن، چنین قصد داشته که مذهبی فقهی مستند به حدیث به وجود آورد، درحالی که در حدیث تنها متن را معتبر می‌دارد و به اسناد چندان اهمیتی نمی‌دهد. مالک بعد از استناد به کتاب الله و احادیث نبوی، به عمل علمای معاصر خود از اهل مدینه استناد می‌جست، و اصل اجماع، یعنی اتفاق فقهای مدینه را درباره مسئله‌ای، و اصل رأی، یعنی آنچه را از اجتهاد شخصی برای او حاصل می‌شد نیز بر اصول خود افزود. دیگر از اصولی که مالک آورد، اصل «استصلاح» بود. بدین معنی که هنگام وضع حکم، مصلحت عامه را نیز در نظر گیرد و در هر موقعیتی آنچه اصلح است رعایت کند.

ب-مذهب حنفی: مؤسس این مذهب ابو حنیفه است. او به سال ۸۰ هـ/۶۹۶ م در کوفه ولادت یافت و در سال ۱۵۰ هـ/۷۶۷ م وفات کرد. کوفه و عراق در آن هنگام کانون فعالیت‌های فکری و عقلی بود. او از خود کتابی برجای نهاد موسوم به «الفقه الاکبر». نیز کتاب «وصیة ابي حنیفه» را از او دانسته‌اند، لکن به سختی چنین انتسابی را می‌توان پذیرفت.

مذهب ابو حنیفه بدین سه امر مشخص می‌شود: یکی اهمیت دادن فراوان او به رأی، و دیگر به کار بردن قیاس-و قیاس عبارت است از «استنباط معنی از نص بدین منظور که حکم منصوص علیه به حکم دیگری راهنما شود، و آن جمع بین اصل و فرع است در حکم» - و سه دیگر قول به استحسان است. و آن شبیه به اصل استصلاح مالک است. استحسان عبارت است از ترک قیاس و رأی در برخی احوال، و اتخاذ آنچه برای مردم اوفق و احسن باشد به استناد این حدیث: «ما رأه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن» .

ج-مذهب شافعی: مؤسس این مذهب امام شافعی است، که به سال ۱۵۰ هـ/۷۶۷ م در غزه متولد شد و به سال ۲۰۴ هـ/۸۲۰ م در فسطاط وفات یافت. شافعی نیز چون مالک معتقد به اجماع بود، ولی اجماع او برخلاف آنچه مالک می‌گفت منحصر به اجماع علمای مدینه نیست، بلکه اجماع همه فقهای اسلام است در یک عصر. شافعی رأی را نپذیرفت، همچنانکه استصلاح مالکی و استحسان حنفی را نیز قبول نداشت. او تنها به قیاس عمل کرد. ولی در «رساله» خود آن را منحصر به مواردی کرده است که قرآن و سنت و اجماع نیز آن موارد را در بر می‌گیرند.

د-مذهب حنبلی: این مذهب را احمد بن حنبل تأسیس کرد. او به سال ۱۶۴ هـ/۷۸۰ م در بغداد متولد شد و به سال ۲۴۱ هـ/۸۵۵ م در همان شهر وفات یافت. ابن حنبل شاگرد شافعی بود. او مذهب تازه‌ای به تمام معنی کلمه نیاورد، بلکه هر بدعت و هر تازه‌ای را رد کرد. نیز قیاس و استحسان و استصلاح را نپذیرفت. و تنها به رأی تمسک جست، آن هم بدین طریق که جز در مرحله نهایی نیاز، از آن کمک نگیرد. در نزد او، اصول فقه، قرآن و حدیث و سنت است.

داود ظاهری ازین هم پا فراتر نهاد، و اجماع را در صحابه منحصر ساخت، و رأی را مردود شناخت. و مذهب او به سبب سختگیریهایش دوامی نیافت، هرچند در اندلس طرفدارانی از قبیل ابن حزم پیدا کرد.

اهل سنت همه این مذاهب را بی‌تردید جزو مذاهب سنی می‌شمارند، زیرا اختلافی که هست در فروع فقهی است نه در اصول. و هر یک ازین فقه‌های چهارگانه را مجتهد مطلق می‌دانند. بدین معنی که مطلقاً حق دارند در تطبیق قیاس بر قرآن و سنت دارای رأی باشند.

فرق اسلامی

پیغمبر اسلام قبل از وفات خود خلیفه‌ای تعیین نکرد. و اگر عمر ترتیب کار را نداده بود و با ابو بکر بیعت نکرده و اکثریت را در اطراف او گرد نمی‌آورد بیم آن می‌رفت که بدین سبب در میان مسلمانان در مسئله خلافت مشکلاتی پدید آید^۱، اما این اقدام عمر، مانع آن نشد که علی که پسر عم رسول خدا و داماد او و اولین کسی بود که به رسالت او ایمان آورده بود، خلافت را حق مشروع خود بداند و به‌طور اکراه با ابو بکر بیعت کند.

ابو بکر دو سال خلافت کرد. و پس از خود، عمر را به جانشینی خود برگزید. عمر ده سال حکم راند و در ایام حکومت خود، ارکان دولت اسلامی را استوار ساخت. و امپراطوری اسلامی را وسعت بخشید، چنانکه در هنگام مرگ او، سوریه و ایران و مصر و ولایت قیروان را افزون بر جزیره العرب دربر گرفته بود.

بعد از عمر با عثمان بیعت کردند. او نه دوراندیشی عمر را داشت و نه پرهیزگاری او را. در عهد او آشوبها برخاست و این فکر که، خلافت حق اهل بیت پیغمبر است، آشکار گردید.

۱- شیعه معتقد است، که اختلافاتی که بعدها میان مسلمانان پدید آمد در اثر همین

اقدام عمر بود. -م.

چون در سال ۳۵ هـ/۶۵۶ م عثمان کشته شد، مسلمانان با علی بیعت کردند، ولی نه همه مسلمانان. جزیره و عراق بعد از گفتگوهای طولانی بدو پیوستند. طلحه و زبیر با او دم همسری می‌زدند. نیز معاویه والی سوریه، که پسرعم عثمان بود، به خلافت علی گردن نهاد و او را به قتل عثمان متهم کرد. چنانکه طلحه و زبیر نیز با عایشه، که به ام المؤمنین موسوم بود، همدست شدند و به عنوان گرفتن انتقام خون عثمان علیه علی برخاستند. در زمستان سال ۶۵۶ م علی در رأس لشکری از مدینه بیرون آمد، و راه بصره در پیش گرفت. میان او و تجزیه‌طلبانی که علیه او قیام کرده بودند، در «فریبه» -محلّی خارج شهر بصره- نبردی سخت در گرفت. این واقعه به جنگ جمل معروف است. طلحه و زبیر در این جنگ کشته شدند و عایشه اسیر گشت. علی او را همراه جماعتی حامی و نگهبان به مدینه روانه ساخت.

مسئله‌ای که برای علی باقی مانده بود، این بود که معاویه را به اطاعت آورد. بدین منظور وارد کوفه و مداین شد، و در نزدیکی رقه، از فرات گذشت و در دشت صفین با سپاه معاویه روبرو شد. میان دو سپاه کشمکشهایی رخ داد که پیروزی نصیب هیچیک از طرفین نگردید. تا آنکه که نبردی سخت در گرفت که اگر معاویه برای آنکه علی از جنگ باز ایستد و کتاب خدا را به عنوان حکم بپذیرد-قرآن بر نیزه نکرده بود، علی در این جنگ پیروز می‌بود. یکی از مردان معاویه قرآنی را بر نیزه کرد و گفت: «این قرآن میان ما و شما.» و سپس این آیه برخواند «أَلَمْ تَر إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيبًا مِنَ الْكِتَابِ يُدْعُونَ إِلَى كِتَابِ اللَّهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ يَتَوَلَّى فَرِيقٌ مِنْهُمْ وَ هُمْ مُعْرِضُونَ». برخی از یاران علی از او خواستند که به حکمیت تن در دهد، علی پذیرفت. «معاویه به علی پیغام داد که کتاب خدا چگونه سخن گوید؟ مردی از ما و مردی از شما انتخاب شوند، تا بدانچه در قرآن آمده است حکم کنند. علی گفت: پذیرفتم.»

چون علی به حکمیت تن در داد، گروهی شوریدند و گفتند حل مسئله خلافت پیغمبر را نباید به حکمیت افراد بشر وا گذاشت، و گفتند «لا حکم الا لله». اینان لشکرگاه علی را ترک کردند، و به دهی نزدیک کوفه موسوم به حروراء رفتند، و عبد الله بن وهب راسبی را بر خود امیر کردند، و به حروریه موسوم شدند. علی از جانب خود-از روی اجبار- ابو موسی اشعری را برگزید و معاویه عمر و عاص را، و این عمر و عاص بود که معاویه را به حیلۀ «قرآن بر نیزه کردن» در مقابل لشکر علی رهنمون شده بود، حیلۀ ای که «اوگوست میلر» آن را «شنیعتترین مسخره‌بازی تاریخ بشر که دارای وخیمترین نتایج بود» دانسته است. زیرا همین حیلۀ عمر و عاص و معاویه سبب شد که در میان مسلمانان خونهای بسیار ریخته شود.

دو حکم، در دومۀ الجندل، در ماه شوال سال ۳۷ هـ/مطابق ماه آذار (مارس) ۶۵۸ م گرد آمدند. پس از مذاکرات بسیار، عمر و عاص ابو موسی را واداشت تا علی و معاویه،

هردو، را از خلافت عزل کند، به شرط آنکه خود نیز چنین کند. ابو موسی چنین کرد. اما عمرو عاص که در فریب دادن ابو موسی پیروز شده بود برخاست و گفت: «ای مردم این ابو موسی شیخ مسلمانان و حکم مردم عراق است، کسی است که دین به دنیا نمی‌فروشد، علی را از خلافت خلع کرد و خلافت را در حق معاویه اثبات نمود.»

خوارج

وقتی اصحاب علی از نتیجه حکمیت آگاه شدند، و اهل شام معاویه را امیر المؤمنین خواندند، گروهی از یاران علی بر او خروج کردند، و به حروریه پیوستند. همه اینها را خوارج یا محکمه خوانند.

فرقه خوارج نخستین فرقه سیاسی و دینی است که در اسلام پدید آمده است. تعریف مذهب خوارج امر دشواری است، چه آنها خود به بیست فرقه منقسم شده‌اند. و نام همه این فرق را صاحب، «الفرق بین الفرق» آورده است.

ابو الحسن اشعری گوید: همه کسانی که علی و عثمان را و اصحاب جمل و حکمین و کسانی را که به حکمیت راضی شدند، و یکی از دو حکم را یا هردو آنها را تصویب کردند، کافر شمارند و خروج بر سلطان ستمکار را واجب دانند از خوارج محسوبند.»

خوارج اعمال را جزء مکمل ایمان می‌دانند، تا آنجا که مرتکب گناه را مرتد و کافر می‌شمارند. ازرقیهها (ازرقه) - که یکی از فرق خوارجند- قتل گناهکار را با اولاد و زنانش واجب می‌دانند.

ازرقه پیروان نافع بن ازرق هستند. اینان معتقدند که هرکس از مسلمانان با آنها مخالفت ورزد مشرک است و قتلش جایز. نجدات، پیروان نجده بن عامر نخعی، گویند قتل چنین کسی واجب است نه جایز. عجارده (-عجردهها، پیروان عبد الکریم بن عجرد) معتقدند که سوره یوسف از قرآن نیست. چه در آن سخن از عشق رفته است. میمونیه، اتباع میمون بن عمران، برای مرد نکاح دخترانش را تجویز می‌کردند. صفریه، اتباع زیاد بن- اصر، معتقد به تقیه در قول بودند نه در عمل. تقیه کتمان اعتقاد است در هنگام ضرورت و تظاهر به مذهبی است که دستگاه حاکمه را پسند افتاده است، به خاطر جلب منفعت، یا فریب دستگاه. در آتیه خواهیم دید که تقیه یکی از مبانی غلات شیعه است.

شیعه

از همان وقت که پیغمبر وفات یافت، مسلمانان در مسئله خلافت اختلاف کردند. گروهی گفتند که خلافت باید در خاندان پیغمبر باشد و علی بن ابی طالب، پسرعم و داماد او، از هرکس برای خلافت شایسته‌تر است. انصار علی به نام «شیعه» معروف شدند. طرفداران اهل بیت، در عهد سه خلیفه آرامش و سکون پیشه ساختند اما بعد از شهادت علی، با هرنوع حکومت غیر علوی مخالفت ورزیدند، و آن را غصبی خواندند. همانطور که مسئله خلافت سبب ظهور خوارج شد، سبب ظهور شیعه نیز گردید. سنی و شیعه در اصول عقاید اختلافی ندارند، زیرا اسلام مبتنی بر سه رکن است: توحید و نبوت و معاد. باید بر این سه رکن، رکن چهارمی نیز افزود. این رکن چهارم عبارت است از عمل به پنج اصل دیگر، که اسلام بر آنها مبتنی است. یعنی شهادت (اقرار به توحید و نبوت) و نماز و روزه و حج و زکات. اما شیعه امامیه بر این ارکان، رکن دیگری نیز افزوده و آن اعتقاد به امامت است.

محمد حسین آل کاشف الغطاء می‌گوید: «مقصود از امامت این است که معتقد باشد که امامت مانند نبوت منصبی است الهی، و همچنانکه خداوند سبحان هرکه را از بندگان خود بخواهد به نبوت و رسالت برمی‌گزیند. . . همچنین هرکه را که خواهد برای امامت اختیار می‌کند، و به پیغمبر خود امر می‌کند تا به امامتش تصریح کند و به پیشوایی مردم منصوبش سازد، تا به وظایفی که می‌بایست پیغمبر انجام دهد قیام کند. و شرط است که امام، چون پیغمبر، از اشتباه و گناه معصوم باشد.» برخی از شیعیان به الوهیت امام قائل شده‌اند. ازین رو است که نمی‌توان شیعه را چون یک مذهب واحد مورد بررسی قرار داد. شیعه را فرق چندی است و اهم آنها سه فرقه زیر است:

الف- زیدیه

اینان به امامت زید بن علی بن الحسین بن علی بن ابی طالب معتقدند. از دیگر فرق شیعه به سنت نزدیک‌ترین عمل خدا را در امام، نوعی تأیید و رهنمونی می‌دانند. و این معنی را که در امام جزئی از نور الهی وجود دارد رد می‌کنند. همچنین معتقد به رجعت امام و یا امام غایب نیستند. دکتر حمّوده غرابه می‌گوید «زیدیه ازین حیث که معتقدند که باید امام برای مطالبه حق خود قیام کند به خوارج نزدیکند، زیرا خوارج نیز قیام به خاطر عزل حاکم ستمکار را واجب می‌شمارند. به همین سبب زیدیه نیز منشأ بروز جنگ‌هایی در عالم اسلام شدند. زیدیه نیز مانند خوارج معتقد به تقیه نیستند. شاید این روش معتدلانه آنها بدان سبب باشد که رئیس آن فرقه، زیدین علی، نزد واصل بن عطا رئیس فرقه معتزله- که در آئیه درباره آن سخن خواهیم گفت-درس خوانده است؛ و بدین سبب است

که اعتقادات زیدیه، در اصول، به عقاید معتزله نزدیک است، یعنی هردو معتقد به نفی صفات و آزادی اراده هستند.»

ب- غلات شیعه

بعضی از فرق شیعه راه مبالغه پیمودند، تا آنجا که از دین اسلام خارج گشتند. اینان به عصمت علی اکتفا نکردند و به قول شهرستانی گفتند که «در علی جزئی الهی حلول کرده و با جسد او یکی شده، و اگر علم غیب داشت و از ملاحم (فتنه‌ها، شورشها، جنگهای بزرگ) خبر می‌داد و خبر هم صحیح درمی‌آمد بدان سبب بود؛ و با همین جزء- الهی بود که با کافران می‌جنگید و بر آنها پیروز می‌شد، و با همان بود که در قلعه خبیر را از جای کند.» بغدادی گوید: «اما فرقه سبأیه از رافضیان، در زمان علی، رضی الله عنه، بدعت خود آشکار کردند و برخی از ایشان به علی گفتند: «تو خدایی.» علی گروهی را ازین عقیده منصرف کرد و عبد الله بن سبأ را به سبابا مدان تبعد نمود.» مقریزی گوید:

«غلات شیعه که بعدها پدید آمدند، همه تعلیم یافته ابن سبأ بودند، و قول به حلول جزء- الهی در امام را از او اخذ کردند. حتی داعیان خلفای فاطمی در مصر نیز چنین رأی و اعتقادی داشتند.»

ج- امامیه

عقیده امامیه در مورد خلافت با خوارج و زیدیه فرق دارد. خوارج می‌گویند خلافت از ارکان دین نیست و مسلمانان نیازی به خلیفه ندارند بلکه کتاب خدا کافی است. زیدیه می‌گویند علی افضل صحابه و احق آنهاست به خلافت، اگرچه نص صحیحی یافت نشود که پیغمبر او را به خلافت برگزیده و وصی خود ساخته باشد، و هر فاطمی زاهد عالمی که قادر به قتال باشد و برای مطالبه حق قیام کند، صلاحیت امامت دارد. اما امامیه معتقدند که امامت از ارکان دین و اعتقاد به امام جزئی از ایمان است، و تعیین امام به دست مردم نیست؛ بلکه به دست پیغمبر است که صریحا علی را به جانشینی خود برگزیده، و علی نیز امام بعد از خود را انتخاب کرده است. این است که اعتقاد به وصایت در مذهب شیعه امامیه نقش مهمی دارد. . .

هریک ازین مذاهب، به چند فرقه منشعب شوند و ما در فصل دیگر به مهمترین آنها اشاره خواهیم کرد.

معتزله

ریشه معتزله

معتزله فرقه‌ای هستند از فرق اسلام، بلکه معتبرترین و قدیمیترین مکتب اندیشه و فکر است در نزد مسلمانان. هرکه خواهد به فلسفه حقیقی اسلام، یعنی به آن‌گونه فلسفه‌ای که به دین و تاریخ اسلام ارتباطی ناگسستنی دارد، دست یابد باید در کتب معتزله به تجسس پردازد، نه در کتب فلاسفه‌ای که عادةً آنها را فلاسفه اسلام خوانده‌اند، چون فارابی و ابن سینا و ابن رشد و امثال ایشان.

معتزله در آغاز قرن دوم هجری در بصره ظهور کردند. مورخان در سبب نامیدن ایشان بدین نام اختلاف کرده‌اند؛ بغدادی در کتاب خود موسوم به «الفرق بین الفرق» گوید:

ایشان را معتزله گفتند به سبب اینکه با اظهار این عقیده که «مسلمان فاسق نه مؤمن است و نه کافر»، از سایر مسلمین جدا شدند و کناره‌گیری (اعتزال) جستند. شهرستانی در کتاب «الملل و النحل» گوید: ایشان را بدان سبب معتزله گفتند که: «مؤسس این فرقه، واصل ابن عطا، چون با استاد خود حسن بصری در مسئله مرتکبین کبیره اختلاف حاصل کرد و در آن مجلس نظر خود را ابراز داشت، از مجلس حسن اعتزال جست و با آنها که با رأی او موافق بودند در گوشه‌ای از مسجد نشست و به شرح عقیده خود پرداخت. سپس عمرو بن-عبید نیز بدو پیوست. حسن بصری گفت: «اعتزل عنا واصل».

حقیقت این است که عنوان معتزله به سالها پیش از اعتزال و انفصال واصل از حسن بصری برمی‌گردد. ریشه معتزله یک ریشه سیاسی است که در همان جوی که شیعه و خوارج در آن به وجود آمدند پدیدار گردید. موضوع خلافت علی بن ابی طالب، موجب بروز بسیاری از حوادث مهم فکری و سیاسی در عالم اسلام-اگر نگوییم همه حوادث- شد. دیدیم که طلحه و زبیر بعد از قتل عثمان بر علی شوریدند و خون عثمان را از او می‌طلبیدند و دیدیم که تنی چند از صحابه که در رأس آنها سعد بن ابی وقاص و عبد الله بن- عمر و محمد بن مسلمه و عثمان بن زید و دیگران بودند، از بیعت با علی سر باز زدند و بیطرفی اختیار کردند؛ و به گفته طبری و دینوری و دیگر مورخان، احنف بن قیس در بصره با شش هزار مرد و جماعت ازد از جنگ کناره گرفت. نوبختی در کتاب «فرق الشیعه» درباره سعد بن ابی وقاص و عبد الله بن عمر و محمد بن مسلمه و اسامه بن زید گوید، که ایشان از علی اعتزال جستند و قتال در رکاب او را ترک کردند، چنانکه با خصم او نیز نپیوستند، پس اینان را معتزله گفتند، و ایشان سرمنشأ دیگر معتزله‌اند.

با اطلاعاتی که در دست داریم باید سخن نوبختی را بپذیریم، زیرا که فرقه واصل -

ابن عطاء در بصره تأسیس شد، و در عهد هشام و دیگر خلفای اموی پس از او (۱۰۵/هـ ۷۲۳ م- ۱۳۱/هـ ۷۴۸ م) به فعالیت پرداخت. در این دوران فتوحات اسلامی راکد شده بود و مسلمانان که در شهرها مستقر شده بودند، به تحقیق دربارهٔ مسائل دین می‌پرداختند. درحالی‌که در آغاز ایمانی ساده داشتند و در مسئلهٔ وحی چون و چرایی نداشتند، ازین پس هر چیز را به محک عقل می‌زدند؛ و این مسئله وقتی شدت یافت که مللی که به بحث و مناظره در مسائل لاهوت خو گرفته بودند به اسلام گرویدند. چه فتوحات اسلامی عناصر جدیدی را وارد دین کرده بود. انقسامات سیاسی و نابسامانیهای داخلی نیز مشکلاتی پدید آورده بود. از جملهٔ این مشکلات، موضوع گناهکاران غیر مشرک بود یا به اصطلاح «مرتکبین گناهان کبیره». گناهان کبیره، به سبب اختلافات سران در امر خلافت و قتل عثمان و علی، فراوان شده بودند. مسلمانان این مسائل را با آراء مختلف و اقوال گوناگون مورد بحث و گفتگو قرار می‌دادند. می‌گفتند که گناهان کبیره بر دو نوعند: یکی شرک است و مرتکب آن کافر و مخلد در آتش است؛ دوم دیگر گناهان کبیرهٔ غیر از شرک که نه قسم است: قتل نفس که خدا آن را، جز به حق، حرام کرده است؛ زنا، عقوق والدین، شهادت دروغ، جادوگری، خوردن مال یتیم، رباخواری، خودداری کردن از شرکت در سپاهی که به جهاد می‌رود و تهمت زنا بر زنان پاکدامن صاحب شوی زدن. مسلمانان مرتکب کبیره‌ای را که گناهش به شرک نرسد، فاسق یا فاجر می‌خواندند. اما اختلاف در این بود که فاسق مؤمن است یا کافر. خوارج می‌گفتند کافر است و در آتش مخلد، چه، ایمان بدون عمل کامل نیست؛ و مرجئه می‌گفتند مؤمن است، نهایت برای چنین کسی تعیین قصاص نمی‌کردند و می‌گفتند حکم دربارهٔ او به روز قیامت موکول است تا خداوند هرگونه بخواهد درباره‌اش حکم کند. حسن بصری (۲۱/هـ ۶۴۲ م- ۱۱۰/هـ ۷۲۸ م) در حلقه‌های مناظره‌ای که در مساجد بصره ترتیب می‌داد، مرتکب کبیره را منافق می‌خواند. ولی این قضیه همچنان برای گروهی از مسلمانان به نحو رضایت‌بخشی حل نشده بود. تا آنگاه که واصل بن عطا (۸۰/هـ ۶۹۹ م- ۱۳۱/هـ ۸۴۸ م) برخاست و راه‌حل جدیدی عنوان کرد و گفت: مرتکب کبیره فاسق است و میان کفر و ایمان منزلتی دارد، و اگر در آتش مخلد شود درک او بالاتر از درک کفار است، و این در صورتی است که بدون توبه از دنیا برود. و این همان رأیی بود که عمرو بن عبید را نیز به اعتزال کشانید. پیدایش معتزله و نظریهٔ «منزلهٔ بین المنزلتین»، تنها بدان سبب نبود که واصل بن عطا و پیروان او می‌خواستند مسائل را با دیدی عقلانی بررسی کنند، بلکه بدان سبب بود که می‌خواستند، دربارهٔ رجالی که در قضیهٔ خلافت علی شرکت داشته بودند، رأی صریحی صادر کنند. و ما به هنگام بحث از نظریات سیاسی معتزله در این باره سخن خواهیم گفت.

گفتیم که عناصر مختلفی به کیش اسلام درآمدند و اینان در مسلمان شدن خود کاملاً صادق نبودند. «اگرچه دولت بنی امیه دین را از دولت جدا کرد و والیان اموی گهگاه شدیداً به مخالفت با تعالیم اسلامی برمی‌خاستند، ولی در عهد ایشان سلطه، سلطه مسلمانان و عرب بود. و این روش امویان، گروهی را به مخالفت با عرب برانگیخت، تا آنجا که برای زوال سیادت عرب خواستار زوال اسلام شدند. چه اسلام بود که عرب را مجد و نیرو بخشیده بود. کسانی که ازین دوره با دستگاه خلافت دشمنی می‌ورزیدند چند دسته بودند، گروهی از خود مسلمانان و گروهی خارج ازین دین.»

«از دشمنان داخلی خلافت-مثلاً-رافضیان بودند. دسته‌ای رافضیان از غلات شیعه بودند که عناصری متعدد و بیگانه از اسلام را چون برخی عقاید مانویان از قبیل ثنویت و لا ادریه را در دین وارد کرده بودند. این آراء به نحو وسیعی در کوفه و بصره پراکنده بود. صاحب اغانی گوید: اصل و عمرو در خانه مردی از قبیلۀ ازد که شمنی (یعنی بودایی) بود، آمد و شد می‌کردند و در این مجالس بود که از ثنویت دفاع می‌شد.

شاید همچنانکه نیرنگ معتقد است، شرکت در همین اجتماعات بود که معتزله را به مبارزه علیه دهریان و ثنویان وادار کرد و چنین مبارزه‌ای را هدف اصلی فعالیت ایشان ساخت. دیگر از دشمنان دین، متصوفه بودند که به حلول اعتقاد داشتند. و معتزله در پاسخ اینان نیز اثبات کردند که خدا در هیچ‌چیز حلول نمی‌کند. و چون قومی گفتند که اسلام شبیه مسیحیت است، زیرا مسلمانان هم مانند مسیحیان که عیسی را کلمۀ ازلی خدا می‌دانند قرآن را کلمۀ الله و غیر مخلوق می‌شمارند، معتزله گفتند که قرآن مخلوق است.

در چنین وضعی آراء معتزله به وجود آمد و تحول یافت، تا آنجا که مذهبی شد - چنانکه خواهیم دید- با فروع و آراء بسیار. معتزله از آراء و مذاهب مختلفی که با آنها مبارزه می‌کرد خود نیز متأثر شد. زیرا افکار و آراء به‌طوری که دکتر ابراهیم مذکور، می‌گوید: «همواره تأثیر خود را دارند، خواه دوست باشند و خواه دشمن. موافق باشند یا مخالف؛ و چه‌بسا به‌رغم مخالفان خود، در آراء و اندیشه‌های ایشان تأثیر می‌گذارند» ازین رو معتزله، هم تحت تأثیر یهود واقع شدند و هم نصاری. مثلاً می‌گویند اندیشه خلق قرآن ریشه یهودی دارد که به وسیله برخی از ایشان در عالم اسلام نشر یافته است.

اما مسیحیان در همه بلاد اسلامی پراکنده بودند، و چند تن از علمای معروف در فلسفه و الهیات از میان ایشان برخاستند، مانند قدیس یوحنا دمشقی معروف به ابن سرجون، و ثابت بن قره شاگرد او، و قسطا بن لوقا، بهترین کسی که درباره جدل کتاب نوشته است، و دیگران. معتزله از الهیات دمشقی این آراء را اقتباس کردند که: خدا خیر و مصدر هر خیری است و از فعل شر به‌دور است و قادر به انجام آن نیست. نیز مرکب نیست. او را صفاتی که موجب تعدد او شود نیست. و صورتها و تشبیهاتی که در کتاب مقدس و غیر آن درباره خدا به کار رفته جز رموزی که آدمیان را در شناخت او یاری می‌کنند، چیز

دیگری نیستند. و انسان آزاد و در اعمال خود مخیر است، و جز به آنچه از روی اراده انجام می‌دهد مؤاخذه نمی‌شود.

معتزله اعتقاد به بزرگداشت عقل بشر را از ثابت بن قره فراگرفتند، و معتقد شدند که انسان به نیروی عقل خود قادر به شناخت خداوند است؛ و به همین منظور است که او را عاقل آفریده‌اند. نیز آدمی به نیروی عقل خود می‌تواند میان نیک و بد کارها فرق نهد. نیز در اثبات صحت دین اسلام، روش او را-در اقامهٔ برهان عقلی به جای دلائل نقلی برای اثبات صحت دین مسیح-به کار بردند. و همین امر منجر به وضع این قاعدهٔ معروفشان شد که «الفکر قبل ورود السمع».

بدین‌طریق معتزله تحت تأثیر لاهوت مسیحی رشد یافتند، و خود را به ادلهٔ عقلی مسلح ساختند، و از آراء خود و دین اسلام در مقابل موج افکار مختلفه-عم از دینی و قومی و نژادی-به دفاع پرداختند. معتزله با تمام قوا به تحصیل فلسفهٔ یونان پرداختند.

فلسفه‌ای که در آن روزگار، ترجمه کردنش به زبان عربی، به‌طور محسوس رایج شده بود. سپس اندکاندک از استدلال و دفاع در الهیات به مباحث نظری پرداختند، و ناچار به بحث در موضوعات فلسفه از قبیل حرکت و سکون و جوهر و عرض کشیده شدند. اما معتزله چون فلاسفهٔ اسلام، که بعدها آمدند، فلسفهٔ یونان را درست نپذیرفتند؛ بلکه هرچه را که با دین موافق بود قبول کردند، و آنچه را مخالف دین بود مردود شناختند.

ازین‌رو به حق به «آزاد فکران اسلام» ملقب شدند.

در اینجا لازم است به عقیدهٔ نادرستی که برخی از نویسندگان تاریخ فلسفهٔ اسلامی ابراز کرده‌اند اشاره کنیم. اینان می‌گویند: معتزله برای مجادله با مخالفان خود، منطق ارسطو را برگزیدند. کسانی که چنین نظریه‌ای ابراز داشته‌اند، بکلی از روشهای بحثی متفکران اسلام بیخبرند.

درست است که روش بحث در نزد این متفکران عبارت است از «قانونی که ذهن را هنگام استدلال از خطا باز دارد» و متکلمین و معتزله در مباحثات خود روشهای جدلی ویژه‌ای داشتند، اما این روشها نه تنها ارسطویی نبود، بلکه به عکس شدیدترین نقطهٔ مقابل منطق ارسطو نیز بود. این تیمیه گوید: «نظر مسلمانان به روش ایشان (یعنی پیروان منطق ارسطو) معطوف نشد، بلکه اشاعره و معتزله و کرامیه و شیعه و دیگر فریق همواره فساد منطق ارسطو را بازگو می‌کرده‌اند. نخستین کسی که منطق ایشان را با اصول مسلمانان آمیخت، ابو حامد غزالی بود.» و در جای دیگر گوید: «از آن وقت که کتب ارسطو به عربی ترجمه شده و مسلمانان او را شناخته‌اند، همواره در معرض نکوهش ایشان بوده است، و در موازین عقلی و شرعی خود نه هرگز به او توجه کرده‌اند و نه به- پیروان او.» و شاید علت این امر همان باشد که ابن خلدون گوید: «مسلمانان به سبب

آمیختگی منطق ارسطو با مسائل فلسفی که با عقاید اسلامی منافات داشت، از اقتباس و به کار بردن آن امتناع کردند.»

بنابراین، عقایدیان، چون فلسفه ارسطو را طرد کردند، منطقی را رها کردند؛ و منطق ارسطو همان وسیله‌ای بود که خود او برای اثبات و تأیید فلسفه‌اش به کار می‌برد.

مهمترین تعالیم معتزله

بغدادی گوید: معتزله به بیست و دو فرقه تقسیم شدند. دو فرقه از آنها که از غلات به شمارند کافر و بیست فرقه دیگر قدری محضند. اما همه این فرق در پنج اصل که خیاط در کتاب «الاتصار» خود آورده است شریکند. بدین معنی که هیچ معتزلی نیست مگر آنکه این پنج اصل را پذیرفته است:

۱- توحید ۲- عدل ۳- وعد و وعید ۴- منزله بین المنزلتین ۵- امر به معروف و نهی

از منکر.

الف- توحید: توحید از عقاید اساسی اسلام است. بلکه نخستین اعتقادی است که هر مسلمان باید داشته باشد. بنابراین معتزله مبتکر عقیده توحید نبودند، از مدافعان سرسخت آن بودند؛ تا جایی که به «اهل توحید» شهرت یافتند. معتزله همواره به بحث در حقیقت توحید می‌پرداختند و آرای را که وحدت مطلقه خدا و تنزیه کامل او را مشوب می‌ساخت سخت تخطئه می‌کردند. دکتر حموده غرابه گوید: «شاید آنچه موجب شد که معتزله اینچنین به دفاع از توحید برخیزند، برخی اعتقادات شیعه بود. اینان به سبب تأثری که از مذاهب ایرانی یافته بودند، در کنار اعتقاد فارسیان به تعدد و ثنویت، خدا را محسوس و مجسم می‌دانستند^۱». همین اعتقاد به توحید و تنزیه، معتزله را واداشت که به شدت علیه هر پنداری که به تشبیه یا به اعتبار صفاتی در خدا منجر می‌شد مبارزه کنند.

اشعری در کتاب «مقالات الاسلامیین» می‌گوید «معتزله معتقدند که خدا یکتاست و هیچ چیز همانند او نیست، جسم نیست، شخص و جوهر و عرض نیست، در زمان نیست، در هیچ مکانی حلول نمی‌کند، و هیچ صفتی از صفات مخلوق که دلالت بر حدوث داشته باشد در او نیست؛ محدود نیست و نه والد (پدر) است و نه مولود (فرزند). حواس او را در نیابد و به هیچ‌وجه شبیه مخلوق نیست. چشمها او را نبینند و اوها به او احاطه نیابند. شیء است ولی نه چون اشیاء، عالم و قادر وحی است نه چون عالمان و قادران و زندگان. تنها او قدیم و ازلی است و هیچ قدیمی جز او نیست، خدایی جز او نباشد. در ایجاد آنچه ایجاد کرد، دستگیری نداشت و مخلوقات را از روی نمونه‌ای نیافرید.

۱- معلوم نیست که آقای غرابه، این سخن را از کجا می‌گوید، و منظورش کدام شیعه است. در هیچیک از کتب عقاید شیعه چنین سخنی نیست؛ و مترجم که شیعه دوازده امامی است، چنین اعتقادی ندارد.

آنچه ازین آراء دریافته می‌شود عبارت است از:

۱- معتزله از آراء فلسفی که در آن زمان رواج داشت آگاه بودند و اصطلاحات فلسفه را، چون جوهر و عرض و حلول و قدم، در مقالات خود به کار می‌بردند.
۲- وقتی می‌گویند «هیچ چیز چون او نیست» آراء مشبیه را رد می‌کنند، و باب تأویل آن‌گونه آیات قرآن را که باری تعالی را به صفات انسانی متصف ساخته می‌کشایند.
۳- وقتی سخن از وحدت مطلقه می‌گویند بر «ثنویت» مجوس و «ثالوث» مسیحی خط بطلان می‌کشند.

۴- وقتی می‌گویند «نه والد است و نه مولود» عقیده مسیحیان را-که عیسی را پسر خدا می‌دانند و می‌گویند قبل از همه دهور از خدا به وجود آمد و در جوهر مساوی با اوست-رد می‌کنند.

۵- وقتی می‌گویند «در ایجاد آنچه ایجاد کرد دستیاری نداشت و مخلوق را براساس نمونه قبلی نیافرید» نظریه مثل افلاطونی و نظریه فیض فلوطین را-که فلاسفه مسلمان اقتباس کردند-مردود می‌شمارند.

صفات: از لوازم توحید-در نزد معتزله-نهی صفات از خداست. مقصود از صفات، صفات سلبیه چون «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» و نیز صفات معنا سلبی و لفظا ایجابی چون «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ» نیست. بلکه مقصود صفاتی است که لفظا و معنا ایجابی باشند، چون علم و اراده و کلام. در اینجا شایسته است که به بیان و تعلیل رأی ایشان در این موضوع مهم بپردازیم.

وقتی قرآن به صراحت از صفات باری سخن گفته باشد، و آنچه را که در کتاب خدا آمده انکار نتوان کرد، معتزله چگونه می‌توانند منکر صفات باشند؟ پس معتزله صفات باری را انکار نمی‌کنند، ولی اولاً قدیم بودن صفات، ثانیاً زائد بودن آنها را بر ذات منکرند.

در نظر معتزله، اقرار به قدیم و ازلی بودن صفات، مانند اقرار به چند قدیم است، و این خود شرک است. نیز زائد بر ذات دانستن صفات، مستلزم این است که ذات مبدأ، دارای خصوصیت اعراض شود، زیرا شیئی که عرضی بدان قائم است، آن عرض، برای تعیین و تحقق وی ضروری است. پس به نوعی محتاج به آن عرض است. پس اگر صفات، زاید بر ذات باشند، خدای تعالی محل عروض اعراض خواهد بود و در او ترکیب و تجسیم و انقسام حاصل شود، و هر چیز مرکبی به اجزاء خود محتاج است، و اجزاء آن غیر از خود آن است، و هر چه به غیری محتاج باشد ممکن الوجود باشد نه واجب الوجود بالذات.

شهرستانی، در بیان طریقه معتزله و اثبات مذهبشان، به تفصیل سخن گفته و ما خلاصه گفتار او را در اینجا می‌آوریم: معتزله صفات را در صورتی که به عنوان وجوه و اعتبارات عقلی برای یک ذات ملحوظ شوند انکار نمی‌کنند، بلکه منکر صفاتی هستند که به عنوان موجود ازلی، قدیم و قائم به ذات اعتبار شوند. زیرا اگر صفات، موجوداتی و ذواتی

همراه ذات باشند، از دو حال بیرون نیست: یا عین ذات موصوف هستند و یا غیر آن. اگر عین ذات باشند، همان چیزی است که معتزله می‌گویند. و در نتیجه، قول اهل سنت که می‌گویند همراه ذات هستند باطل است. و اگر صفات غیر ذات باشند، باز از دو حال بیرون نیست: یا حادثند یا قدیم، در مذهب سلف (مردم صدر اسلام) کسی به حدوث آنها قائل نبود، پس صفات قدیمند، و اگر چنین باشند در قدیم بودن، با ذات شریکند، بلکه خود، خدایانی دیگر خواهند بود، زیرا قدم اخص و شایسته ذات قدیم است و اشتراک در اخص، موجب اشتراک در اعم باشد.

شهرستانی در مورد نفی کردن معتزله صفات را گوید: «این سخن در آغاز ناپخته بود، و واصل، در اثبات نظر خود به استدلالی ساده می‌پرداخت، بدین معنی که اتفاق عقلا بر این است که وجود دو خدای قدیم و ازلی محال است. واصل می‌گفت: هرکس اثبات معنی و صفتی قدیم کند دو خدا اثبات کرده است. اصحاب واصل بعدها به مطالعه کتب فلاسفه پرداختند و همه صفات را به دو صفت عالمیت و قدرت برگرداندند، آنگاه گفتند که این دو صفت ذاتی هستند و چنانکه جثائی گوید، دو اعتبارند برای ذات قدیم، یا چنانکه ابو هاشم گوید دو حالتند. و ابو الحسین بصری معتقد بود که این دو صفت به یک صفت، یعنی عالمیت، بازگردد. و این عین مذهب فلاسفه است.

ابو الهذیل علاف در این باره مذهب خاصی دارد. او می‌گوید: «خدا عالم است به علمی که عین ذات اوست، و قادر است به قدرتی که عین ذات اوست، و حی است به حیاتی که عین ذات اوست.» معنی این سخن این است که علم و قدرت خدا عین ذات اوست و این قول نزدیک به قول ارسطوس است که می‌گوید: «خدا همه‌اش علم است، همه‌اش قدرت است، و همه‌اش حیات است» اشعری می‌گوید، ابو الهذیل در بغداد کتب ارسطو را خوانده و این رأی را از او گرفته است.

خلق قرآن: کلام (سخن گفتن) از صفات خداست. در قرآن آمده است: «وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا» (سوره النساء، آیه ۱۶۳). اکنون این بحث پیش می‌آید که آیا کلام خدا، ازلی است یا حادث. برخی از علما برآنند که قول به ازلیت قرآن ریشه مسیحی دارد.

زیرا مسیحیان این را که اقنوم دوم از نالوث اقدس است کلمه الله و ازلی دانند. معتزله بيمناک شدند که مبدا کسانی که به ازلیت کلام خدا معتقد می‌شوند و بیخبران، اسلام را از فرق نصاری پندارند. ازین رو با این رأی به مبارزه برخاستند و معتقد شدند که کلام خدا را ازلی و قدیم دانستن با توحیدی که از آن دفاع می‌کنند منافات دارد. پس قرآن که کلام خداست حادث است. چه همه صفات حدوث در آن جمع است: قرآن از سوره‌ها و آیات و کلمات و حروف ترکیب یافته، کلمات و حروفی که خوانده می‌شوند و شنیده می‌شوند.

قرآن را آغاز و انجام است، بنابراین نمی‌تواند ازلی باشد. ازین گذشته در قرآن ناسخ و منسوخ هست. و ناسخ، منسوخ را نسخ می‌کند. نیز خدا در توصیف آن گفته است که: «مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحَدَّثٍ» (سوره الانبیاء، آیه ۲) و جایز نیست که قدیم در معرض نسخ واقع شود، یا ازلی به حدوث متصف گردد. بنابراین قرآن مخلوق است، کلام خدا نیز مخلوق است، و خداوند به هنگام حاجت آن را خلق می‌کند. و این کلام قائم بدو نیست، بلکه خارج از ذات اوست. آن را در محلی خلق می‌کند و در آن محل شنیده می‌شود.

رؤیت: معتزله همچنانکه در مسئله توحید اصرار می‌ورزیدند در امر تنزیه نیز سختکوش بودند. معتزله می‌گفتند که خدا جوهر نیست، عرض نیست، طول و عمق و ابعاض و اجزاء و جوارح و اعضاء ندارد، و حواس را قدرت درک او نیست. رؤیت خدا در آخرت امری غیرممکن است، چه اگر رؤیت امکان داشته باشد، لازم آید که در مکانی در مقابل بیننده، متحیز و در جای قرارگیرنده باشد؛ با آنکه خدا جای ندارد و در مکان نیست. قرآن نیز وقتی می‌گوید: «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ» (سوره انعام، آیه ۱۰۳) نفی رؤیت کرده است. خدای تعالی گوید: «وَ قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا لَوْ لَمْ أَنْزَلْ عَلَيْكَ الْمَلَائِكَةَ أَوْ نَرَى رَبَّنَا، لَقَدْ اسْتَكْبَرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ وَ عَتَوْا عُتُوًا كَبِيرًا» (سوره الفرقان، آیه ۲۳).

اگر در قرآن آیاتی یافت شود که موهم جواز رؤیت در آخرت باشد، مانند این آیه «وَجُودٌ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ» (سوره القیامه، آیه ۲۲ و ۲۳) باید آنها را تاویل کرد و به معنی ظاهری نپرداخت، و یا برای درک معنی واقعی به لغت مراجعه کرد، مثلاً در این آیه نظر به معنی انتظار است نه رؤیت. بدین‌گونه می‌بینیم که معتزله قبل از فلاسفه، باب تاویل را گشودند و برای کتاب خدا ظاهر و باطنی قائل شدند.

ب-عدل: مسئله عدل بدان باز می‌گردد، که هر انسانی مطابق اعمالی که از او سر می‌زند، مورد بازخواست قرار گیرد. پس آیا آدمی مسئول اعمال خود است یا غیرمسئول؟ به عبارت دیگر: آیا قدری (تقدیری) هست که آدمی را به سوی اعمالش سوق می‌دهد، یا آدمیان در کارهای خود مختیرند؟ این مسئله سابقه‌ای کهن دارد، و از روزگاران قدیم اندیشه بشر را به خود معطوف داشته است. چون اسلام آمد، مسلمانان در قرآن از هردو دست آیاتی یافتند: آیاتی که دلالت بر جبر داشت و آیاتی که دال بر اختیار بود، یعنی انسان آزاد است و مسئول اعمال خود.

آیاتی که از آنها جبر استشمام می‌شود عبارتند از:
 «قُلْ لَنْ يُصِيبَنَا إِلَّا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَنَا» (سوره التوبه، آیه ۵۱) - «مَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِي وَ مَنْ يَضَلِّ فَاُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ» (سوره الاعراف، آیه ۱۷۷) و آیاتی که اختیار و آزادی را می‌رساند: «كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ» (سوره المدثر، آیه ۳۸)، «مَنْ عَمِلْ

صَالِحاً فَلِنَفْسِهِ وَ مَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا وَ مَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ» (سوره فصلت، آیه ۴۶) ، «قَدْ جَاءَكُمْ بَصَائِرُ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِ وَ مَنْ عَمِيَ فَعَلَيْهَا وَ مَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِخَفِيظٍ» (سوره الانعام، آیه ۱۰۴) ، «فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَ مَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ» (سوره الكهف، آیه ۲۹) ، «لَا تَكْلَفُ نَفْساً إِلَّا وُسْعَهَا» (سوره الانعام، آیه ۱۵۲) در این آیات و در آیاتی نظیر آنها نسبت به حریت انسان تأکید صریح شده است.

اندیشه قدری در اسلام رواج یافت، اما گروهی بدین دلیل که اثبات قدر شرکت دادن خداست در اعمال زشتی که از انسان سر می‌زند، با آن به مبارزه برخاستند و اندیشه قدریه-که قدر را نفی می‌کند و به قدرت انسان در خلق اعمالش قائل است-پدید آمد. رهبر این عقیده معبد جهنی و غیلان دمشقی بودند که به نظر ابن نباته مصری، غیلان این عقیده را از مردی نصرانی از مردم عراق-که به اسلام گرویده و این عقیده را در اسلام وارد کرده بود-اخذ کرد. قدریه می‌گویند: «هر بنده‌ای خالق افعال خود است و کفر و معاصی به تقدیر خداوند نخواهد بود. این فرقه با جهمی (پیروان جهم بن صفوان) که قائل به عدم قدرت بنده هستند و او را چون جمادی می‌دانند که نه تأثیر در فعل دارد و نه «کسب» ، مخالفند.

حسن بصری، استاد واصل بن عطا مؤسس معتزله، چنین تعلیم می‌داد که بنده آزاد است، و در افعال خود از خیر و شر اختیار مطلق دارد. معتزله نیز این عقیده را از حسن بصری گرفتند و به آزادی بنده و تمکن او در خلق افعالش قائل شدند، و آن قدر در این راه مبارزه کردند تا به «اهل عدل و توحید» معروف شدند.

معتزله این اصل را به دو سبب مهم پذیرفتند: یکی آنکه معتقد بودند که خدا ستمکار نیست، بنابراین عقاب و ثواب، جز به اعمالی که بنده آن را از روی آزادی و اختیار انجام داده باشد تعلق نمی‌گیرد. دیگر آنکه می‌خواستند این عقیده رافضیان شیعه را که معتقد بودند به وقوع ظلم از جانب خدا، و اینکه او خواهان هر زشتی و معصیتی است، رد نمایند.

شاید معتزله از رواقیان متأثر شده باشند، زیرا رواقیان می‌گفتند: خدا عالم را به-غایت خیر سوق می‌دهد و هر چه از او صادر می‌شود نیکوست؛ و این امر در نظام دقیقی که بر جمیع مظاهر عالم وجود سیطره دارد هویداست.

معتزله افعال آدمی را به افعال اضطراری و اختیاری تقسیم می‌کنند. افعال اضطراری چون لرزشی که هنگام سرما یا تب بر آدمی عارض می‌شود؛ می‌گویند این افعال مخلوق خداوند است و بنده را در ایجاد آنها قدرتی نیست، و ثواب و عقابی هم ندارد.

اعمال اختیاری، چون راه رفتن و نوشتن که به قدرت بنده است. اگر بنده را در خلق اعمال اختیاری قدرتی نباشد، فهم و توجیه تکلیف و امر و نهی، امکان نخواهد داشت؛

و ثواب و عقاب را معنایی نخواهد بود. مسلم است که عواقب و پاداشهای اخلاقی و قانونی، وقتی منطقی است که آدمی در افعالش حریت مطلقه داشته باشد.

ج-وعد و وعید: وعد و وعید اصل سوم از اصول معتزله است. معتزله گفتند که عدل بر خدا واجب است. و همین وجوب عدل، موجب آن می‌شود که خدا وعد و وعید خود را عملی سازد، چه ذات باری، خود وعده داده و ملتزم شده است. بنابراین، وعد و وعید، فرع اعتقاد معتزله به عدل است، نه اصلی مستقل.

د-المنزلة بین المنزلتین: اصل چهارم، از اصول مذهب اعتزال، المنزلة بین المنزلتین است. و همان‌طور که گذشت، همین اصل بود که واصل بن عطا را از حسن بصری جدا کرد.

واصل گفت: مسلمانی که مرتکب کبیره‌ای شود در صورتی که گناه او شرک نباشد، نه مؤمن است نه کافر، بلکه فاسق است؛ و فسق را مرتبه و منزلتی مستقل از کفر و ایمان شمرد، منزلتی میان آن دو. پس فاسق فروتر از مؤمن و برتر از کافر است.

معتزله، این فکر میانه‌گزینی (-توسط) را از آیات قرآن و احادیث پیغمبر که مردم را به میانه‌روی و دوری از افراط و تفریط دعوت می‌کنند، اقتباس کردند، نیز از ارسطو که فضیلت را حد وسط میان افراط و تفریط قرار می‌داد، و از افلاطون که میان حسن و قبح قائل به درجتی بود، اخذ کردند. معتزله بعدها این فکر را توسعه دادند، تا از آن یک مبدأ عقلی و اخلاقی و روشی فلسفی که همان روش اعتدال در امور و گزینش راه میانه باشد به وجود آوردند.

چون به گناهان نظر افکندند آن را بر دو نوع دیدند: کبیره و صغیره. کبیره را نیز بر دو نوع یافتند: یکی آنچه به اصلی از اصول دین خلل آورد مانند شرک و اعتقاد به وقوع ظلم از خدا، که هرکه مرتکب آنها شود کافر است. دیگر گناهی که به اصلی از اصول دین خلل نیاورد، چون قتل نفس و زنا و شهادت دروغ و غیر آن، که پیش ازین آوردیم. مرتکب آنها از آن جهت که مرتکب یکی از منهیات دین شده مؤمن نیست، و از آن جهت که شهادت بر زبان آورده کافر هم نیست، بلکه فاسق است.

ه-امر به معروف و نهی از منکر: این اصل از اصول عقاید نیست، بلکه جزء تکالیف است، و جای بحث آن در فقه. در قرآن در این معنی آیاتی چند است، از جمله: «وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ» (سوره آل عمران، آیه ۱۰۴)، «يَا بَنِي آدَمَ اصْلُوا وَ أَمُرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَ أَنْهُوا عَنِ الْمُنْكَرِ» (سوره لقمان، آیه ۱۷).

معتزله به این موضوع پی بردند و آن را بر هر مؤمنی واجب شمرند؛ در نتیجه مقاومت در مقابل کافران و فاسقان یکی از واجبات دینی شد. و خود در این باره شدت بسیار به خرج دادند؛ و بر این عقیده که هرکه با آنها مخالفت کند مرتکب منکری شده

است در برانداختن مخالفان خود به حد قساوت رسیدند و یکی از علل افول ستارهٔ اقبالشان از آسمان اسلام همین امر بود.

فلسفهٔ معتزله

اینها بود اصول پنجگانهٔ معتزله که همه بدان اقرار داشتند و اعتقاد به آنها بر هریک از ایشان واجب بود. اما هنگام تطبیق این اصول، میانشان، در فروع اختلافاتی پدید آمد؛ چنانکه نمی‌توان آن را تحت مکتبی به نام مکتب معتزله گرد آورد. بلکه آنچه ازین پس به وجود آمد مکتب‌هایی بود که بر گرد افراد تشکیل شد و تطور و تحول یافت. نظیر آنچه در یونان در مورد مکتب فیثاغوری، ابیقوری و رواقی پدید آمد.

وقتی که معتزله در پرتو فلسفهٔ یونان و تعالیم دیگری که به آنها رسیده بود به تعمق و بحث در اصول خود، و به توسعه در شرح و تفسیر آن پرداختند، راههای گوناگون رفتند و به بیش از بیست فرقه منشعب شدند، که مهمترین آنها عبارتند از:

هدیلیه: این فرقه را ابو الهذیل علاّف (۱۳۵ هـ / ۷۵۱ م - ۲۳۵ هـ / ۸۴۹ م) پدید آورد.

نظامیه: پیروان ابراهیم نظام (۱۶۰ هـ / ۷۷۵ م - ۲۳۱ هـ / ۸۴۶ م)

جاحظیه: پیروان جاحظ (۱۵۹ هـ / ۷۷۵ م - ۲۵۶ هـ / ۸۷۲ م)

جبائیه: پیروان جبائی (۲۳۵ هـ / ۸۴۹ م - ۳۰۳ هـ / ۹۱۷ م)

در این کتاب، آن قدر که به بیان آن قسمت از آراء فلسفی، که عقیده و مذهب معتزله بر آن مبتنی و استوار است و این خود نتیجهٔ ضروری اصول ایشان است، توجه داریم به بحث دربارهٔ هریک ازین فرق به‌طور جداگانه توجه نداریم. و برای بحث مزبور ارزش فراوان قائلیم، زیرا معتزله بحق اولین متفکران اسلامی هستند که مذهب فلسفی کامل و مستقلاً بنا نهادند که شامل الهیات و طبیعات و علم النفس و اخلاق و سیاست بود.

الف-فلسفهٔ سیاسی معتزله

گفتیم که پیدایش معتزله در آغاز جنبهٔ سیاسی داشت، و آنچه واصل بن عطا را به قول منزلهٔ بین المنزلتین واداشت، در درجهٔ اول، جنبه‌های سیاسی قضیه بود. بغدادی ثابت کرده که «جدایی واصل از استاد خود حسن بصری در زمان فتنهٔ ازارقه بود. مردم در این روزگار در امر مسلمانانی که مرتکب گناه می‌شدند اختلاف کرده و به چند دسته تقسیم شده بودند. فرقه‌ای می‌گفتند هرکس مرتکب گناهی شود، چه صغیره چه کبیره،

مشرك به خداست. و این قول خوارج ازارقه بود. «بغدادی سپس می‌افزاید که: «واصل دید مردم زمان دربارهٔ علی و اصحابش و نیز طلحه و زبیر و عایشه و سایر اصحاب جمل اختلاف‌نظر دارند» ازین‌رو خوارج، طرفداران علی را تکفیر می‌کردند، «درحالی‌که اهل سنت و جماعت به صحت اسلام آن دو گروه که در جنگ جمل شرکت بسته بودند رأی می‌دادند. اما واصل هیچ‌یک ازین دو رأی را نپذیرفت، و گفت یکی از دو فرقه-به‌طور نامشخص-فاسق است و معلوم نیست آن فرقهٔ فاسق، کدامیک از آن دو است». عمرو- ابن عبید بن باب (در گذشته به سال ۱۴۵ هـ/ ۷۶۲ م) پا را ازین فراتر نهاد، زیرا واصل می‌گفت یکی ازین دو فرقه مؤمن است و یکی فاسق، و معلوم نیست مؤمن کدام است و فاسق کدام، بنابراین شهادت دو مرد از یک فرقه-خواه از اصحاب علی، خواه از اصحاب طلحه-را می‌پذیرد ولی شهادت دو مرد را که یکی از فرقهٔ علی و یکی از فرقهٔ طلحه باشد مردود می‌شمارد. ولی عمرو می‌گفت هردو فرقه که در روز جمل باهم روبرو شدند فاسقند و شهادت دو مرد از آنها را ولو آنکه از یک فرقه هم باشند نمی‌پذیرد.

ازین‌روست که برخی پنداشته‌اند که: واصل و عمرو از خوارجند. اسحق بن- سوید العدوی نیز، در این شعر، این قول را تأیید می‌کند:

برئت من الخوارج لست منها من الغزأل منهم و این باب

اما حقیقت جز این است و برای بیان آن به ذکر قول نیبرگ می‌پردازیم. او

می‌گوید:

اولا واصل و هم معتزله با بنی امیه دشمن بودند. ثانيا، واصل در مسئلهٔ قتل عثمان وضع خود را روشن نکرد، و این به صلاح پیروان علی بود، چه ایشان قهرمانان این حادثه بودند. ثالثا واصل را با علویین مدینه رابطه‌ای استوار بود، و زیدیه، او را مانند پیشوایان خود گرامی می‌داشتند. رابعا چون عباسیان به خلافت رسیدند، همان روش را پیش گرفتند که واصل پیش گرفته بود. خواه در قضیهٔ «منزلت»^۱ یا در مورد آزادی انسان.

نیز همین عباسیان مدت یک قرن تمام از معتزله جانبداری کردند.

آیا در خور یادآوری نیست که واصل داعیان خود را به سراسر جهان اسلامی می‌فرستاد، تا با دشمنان دین مجادله کنند. ؟ و اینان خود را «اوتاد الله» می‌خواندند؛ و این فعالیت درست در موقعی بود که عباسیان نیز به دعوت برخاسته بودند، و در نهان و آشکار برای برانداختن دولت اموی می‌کوشیدند؟

در اینجا این نکته را هم می‌افزاییم که، مسئلهٔ آزادی انسان را نیز با سیاست رابطه‌ای محکم است. زیرا امویان قائل به جبر شدند، و از آن دفاع می‌کردند تا به مردم ثابت کنند که آنچه در صفین گذشت، و موجب انتقال خلافت به آنها شد، امری بوده است

۱- المنزلة بين المنزلتين، که شرحش گذشت.

محتوم و آن را خدا خواسته بود و بشر را در آن دستی نبود. ولی مخالفان بنی امیه از آزادی اراده دفاع می‌کردند. قبل از معتزله غیلان دمشقی فدای این عقیده شد، و خلیفهٔ اموی، هشام، او را کشت.

عمرو بن عبید، عنصر تازه و مهمی بود که به معتزله پیوست. عمرو از محدثان بزرگ بود. و چون به معتزله پیوست گروه کثیری از محدثان قدری مذهب بصره بدو پیوستند، چنانکه معتزلی و قدری چون دو لفظ مترادف شدند. دیدیم، عمرو، علی و اصحاب او و طلحه و اصحابش را فاسق می‌دانست. ازین‌رو، وقتی عباسیان به حکومت رسیدند و شیعه را-که اگر نمی‌بودند، بنی عباس هرگز به برانداختن دولت اموی توفیق نمی‌یافتند- از دستگاه خود راندند، عمرو به بنی عباس پیوست. از اینجا معتزله، دو گروه شدند: یکی معتزلهٔ بصره، که به کلی با شیعه قطع علاقه کردند و به مدد عباسیان برخاستند؛ پیشوای این قوم، عمرو بن عبید بود. دیگر زیدیه که معتزلهٔ بغداد و برخی از معتزلهٔ بصره بودند. اینان همچنان وابسته به شیعیان میانه‌رو باقی ماندند.

دو مکتب بصره و بغداد در قضیهٔ امامت نیز اختلاف کردند. معتزلهٔ بصره می‌گفتند که امام شرعی کسی است که امت بر او اجماع کرده باشد، بنابراین امامت علی را که امت بر او اجماع نکرده بود قبول نداشتند، و به امامت معاویه، که بعد از شهادت علی، امت بر او اجماع کرد گردن نهادند. اما معتزلهٔ بغداد و برخی از معتزلهٔ بصره، برای امامت دو شرط قائل شدند. شرط اول-که زیدیه نیز به آن قائلند-آن است که امام از ذریهٔ فاطمه زهرا (ع) باشد. شرط دوم آنکه امت بر او اجماع کرده باشد.

مقصود از اجماع در اینجا رأی اکثریت است، که همواره قدرت را به همراه دارد. پس اگر کسی به دعوی برخیزد و این دو شرط در او نباشد، قیام علیه او و کشتنش جایز است. اما این خروج، جز به پیشوایی امام عادل نتواند بود. و امام عادل کسی است که محافظ شریعت خدایی باشد و از توحید و عدل دفاع کند. به عبارت دیگر، امام عادل امامی است که مذهب اعتزال داشته باشد.

پس فلسفهٔ معتزله-در صورتی که موقعیت مناسب باشد-مبتنی بر اصل قدرت است. و بنابراین اصل بود که معتزلیان با مخالفان خود، هنگام قیام دولت عباسی سخت جنگیدند و از هرگونه کشتار و تبعید و شکنجه کردن خودداری نکردند.

ب- فلسفهٔ طبیعی معتزله

معتزله مبادی فلسفهٔ طبیعی خود را از دو اصل توحید و عدل، که اساس مذهبشان بود، اتخاذ کردند. و گفتند خدا عالم را خلق کرده، و «وجود او همواره بر کائنات سبقت داشته، و خود قبل از مخلوقات موجود بوده است» و اوست که جهان را از عدم به وجود آورده است. لیکن معتزله، دربارهٔ عدم، نظر خاصی دارند.

اینان وقتی می‌گویند عدم، مقصودشان مادهٔ عالم است. بنابراین عالم در نظر معتزله از دو چیز ترکیب یافته: ماده‌ای که مأخوذ از عدم است، و وجود که از سوی خداست. پس عدم، مادهٔ عالم و وجود، صورت آن است.

معتزله می‌گویند: معدوم بر دو نوع است: معدوم ممکن، و آن قبل از آنکه صورت وجود یابد، شیء، یعنی ذات و عین و حقیقت است. دیگر معدوم غیر ممکن، که هرگز تحقق نیابد زیرا شیء نیست.

معتزله در اثبات اینکه عدم، چیزی است چون شیء، ماهیت، ذات و عین، دلایل بسیار آورده‌اند. از آن جمله است:

۱- علم باید بر شیء که معلوم است متکی باشد. و عدم معلوم است، زیرا اندیشهٔ آن در ذهن ما هست، پس عدم شیء است.

۲- علم خدا قدیم است و همچنین است آنچه موضوع علم اوست، و چون خدا به اشیاء قبل از وجودشان علم داشته، لازم می‌آید که این اشیاء قبل از وجودشان اشیاء بوده باشند.

و چون خداوند این اشیاء را وجود بخشید، جز صفت وجود چیز تازه‌ای بر آنها نیفزود.

معتزله برای دفاع از عقیدهٔ خود که خدا مجرد از جمیع صفات ماده است: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» ازین نظریه استفاده کردند، زیرا اگر او اشیاء را خلق کرده بود، ماهیات اشیاء چون ماهیت او می‌بود، ولی او اشیاء را نیافریده بلکه به آنها وجود بخشیده است، (همان-طور که فلاسفه عقل فعال را بخشندهٔ صورت می‌دانند) و اگر خدای تعالی نبود کائنات موجود نمی‌شد. (همان‌طور که به قول فلاسفه، اگر عقل فعال نمی‌بود، عالم به زیور وجود فعلی آراسته نمی‌شد.) بنابراین عدم در مذهب معتزله «هیولا» ی ازلی را که ارسطو و افلاطون به آن معتقد بودند، به یاد می‌آورد. بلکه باید گفت، بیش از همه به شیء غیر متعین (a ne pov) که انکسیمندروس می‌گفت شباهت دارد.

ولی اگر معدومات چون هیولی قدیم باشند، آیا برای خدا در قدم شریکی پدید نیامده، که ما به دو قدیم معتقد شده باشیم؟ معتزله خواستند که ایراد را به دلیل تفاوت میان دو قدیم رد کنند، و تا حدودی هم این استدلال موقعیت آنها را نجات داد، ولی استدلالشان آنچنان نیست که عقل و منطق را راضی سازد.

الف- نظام هستی

معتزله تنها بدین نظریه که عالم از عدم خلق شده بسنده نکردند؛ بلکه کوشیدند تا قوانینی را که بر این عالم حاکم است توجیه کنند. در اینجا نظریهٔ رواقیان یعنی حتمیت مطلق و قوانین ثابتی را که همهٔ موجودات مطیع آنها هستند، پذیرفتند. پس در نظر معتزله، هر جسم طبیعی را قوانین ثابتی است که بر آن حکمفرماست.

چنانکه جاحظ می‌گوید: «اجسام را طبایع و افعالی است ویژه آنها» ولی این حتمیت شامل ذات باری نمی‌شود، زیرا او جسم طبیعی نیست. نیز افعال انسان را شامل نمی‌گردد، زیرا طبیعت انسان بر طبیعت این اجسام برتری دارد. همچنین می‌بینیم که معتزله به دفاع از حریت اراده پرداختند، و نظریه‌ای ابراز داشتند که بعدها کانت، فیلسوف آلمانی، فلسفه اخلاقی خود را بر آن بنیان نهاد.

در اینجا، پیش از بحث درباره انسان، به ذکر آراء معتزله درباره اجسام طبیعی می‌پردازیم. قبل از شروع در بحث از ذکر مقدماتی ناگزیریم، زیرا بدون این مقدمات، به فهم و درک فلسفه معتزله، و آنچه آن را از مکتب فلسفی کندی و فارابی جدا می‌کند، قادر نخواهیم بود.

گفتیم که معتزله و سایر اصولیین اسلام، قیاسهای ارسطویی را همان‌طور که ابن-خلدون می‌گوید: به سبب همراه بودن آن با علوم فلسفی که مابین با عقاید است نپذیرفتند.

ازین‌رو در تعریفهای خود، «حد» را-که برحسب آنچه ارسطو و پیروانش می‌گویند «تعریف شیء» است به وسیله ماهیت آن، یعنی جنس و فصل-به کار نبردند. حد در نظر معتزله و سایر اصولیین، جدا کردن «محدود» است از غیر «محدود» و بس. مثلا ارسطو در تعریف جسم می‌گوید: «جسم مرکب از هیولی و صورت است»، اما -مثلا-ابو الهذیل می‌گوید: «جسم چیزی است که راست و چپ و پشت و رو و بالا و پایین داشته باشد.» و معمر می‌گوید: «جسم دارای طول و عرض و عمق است». و درحالی‌که ابو الهذیل می‌گوید: «حداقل اجزای جسم شش تاست یکی راست و دیگری چپ، یکی پشت و دیگری رو، و یکی بالا و دیگری پایین»، معمر گوید: «حداقل اجزای جسم هشت تاست.» پس مقصود از ترکیب در نظر معتزله، ماهیت و صورت نیست، بلکه مقصود ترکیب از اجزاء لا یتجزا است. و از اینجا به اصل اندیشه «جوهر فرد» در نزد متفکران اسلامی پی می‌بریم.

جزء لا یتجزا: در اینکه معتزله نظریه جوهر فرد را از کجا گرفته‌اند، مورخان تاریخ فلسفه اسلام، عقاید گوناگونی ابراز داشته‌اند. برخی گویند معتزله این نظریه را از یونانیان، چون ذیمقراطیس و لئوکیپوس و ابیقور گرفته‌اند. بئیس می‌گوید: نظریه معتزله درباره جوهر فرد، با آنچه یونانیان می‌گفتند فرق دارد. بئیس می‌خواهد مصدر این اندیشه را در مذهب اتمی هندیان جستجو کند. او نیز همچون هورتن، پیش از وی، میان آراء متکلمین و آراء بعضی فرق هند شباهتهایی یافته است. مثلا هندیان نیز چون معتزله می‌گفتند عدم شیء است. نیز اوصافی که معتزله برای جوهر فرد بیان کرده‌اند، به آراء هندیان نزدیکتر است تا به آراء یونانیان. بنابراین معتزله هنگام نشو و نما، خود را با نظریات متداول درباره جوهر فرد روبرو دیدند. این نظریات برخی از اصل هندی بود و برخی از آراء ذیمقراطیس و

ابیفور، ولی نتوانستند به سرچشمه اصلی آنها دست یابند. حتی به طور مفصل و کامل نیز مآخذی درباره آنها به دست نیاوردند. به آنچه دست یافتند مطالبی پراکنده بود که دارای یک گرایش فکری بود. معتزله توانستند از مجموع آن، مذهبی خاص پدید-آورند. بزرگان فرقه معتزله تنها در جزئیات باهم اختلاف داشتند، ولی در اینکه «جوهر-فرد» و «جزء لا یتجزا» وجود دارد، اتفاق کلی داشتند. از میان رهبران فرقه، تنها نظام بود که وجود جزء لا یتجزا را انکار می‌کرد. معتزله از نظریه جوهر فرد مبنایی ساختند، و اندیشه خود را در مورد قدرت خدا و علاقه او به عالم، بر آن استوار کردند.

پیشوایان معتزله، برای اثبات وجود جزء لا یتجزا براهین عقلی اقامه نکردند. بلکه قول به جوهر فرد را فرع عقیده به قدرت الهی قرار دادند. ولی از آن وقت که نظام جوهر فرد را انکار کرد، به جهت رد عقاید او، به اقامه دلیل پرداختند. این دلایل برخی عقلی هستند و برخی دینی، و از جمله آنها پنج دلیل است که ابن حزم آورده و ما از قول بینس آنها را نقل می‌کنیم.

دلیل نخست: اگر جوهر فرد وجود نداشته باشد، کسی که مسافتی متناهی را طی می‌کند، باید مسافت بی‌نهایتی را طی کرده باشد، زیرا این مسافت به بی‌نهایت قسمت‌پذیر است.

این دلیل را از زنون گرفته‌اند. نظام برای پاسخ به این اشکال، قائل به «طرفه» شده است.

دلیل دوم: هرگاه جرمی پهلوی جرم دیگری قرار گیرد، ناگزیر باید، یکی از این دو جرم را جزئی از جرم دیگر در کنار قرار گیرد، که آن جزء، آخرین قسمت جرم در کنار قرار گیرنده است.

دلیل سوم: این دلیل مبتنی است بر یکی از قواعد مهم علم کلام اسلامی، یعنی قول به اینکه ذات باری قادر مطلق است. دلیل این است: خدا که اجزاء جسم را تألیف کرده، آیا به تجزیه آن تا آنجا که دیگر ترکیبی از آن باقی نماند و آن جزء آخر دیگر قابل قسمت نباشد، قادر است یا نه؟ اگر گفته شود که قادر نیست، اعتراف به عجز خداست.

و اگر گویند قادر است اقرار است به جزء لا یتجزا.

دلیل چهارم: اگر هر جسم را تا بی‌نهایت بتوان تقسیم کرد، در یک دانه خردل، همان اندازه اجزاء بی‌نهایت هست که در یک کوه.

دلیل پنجم: علم خدا بر هر چیزی محیط است، در این صورت باید عدد اجزاء جسم را بداند، پس اجزاء متناهی است.

بنابراین جسم از اجزاء لا یتجزا ترکیب شده. نهایت برخی از معتزله آن را مرکب از شش جزء، و برخی از هشت جزء، و فوطی از سی و شش جزء دانسته است. زیرا فوطی

جسم را مرکب از شش رکن می‌داند و هر رکن را مرکب از شش جزء، یعنی آنچه را که ابو الهذیل جزء گوید، فوطی رکن داند.

بعضی از معتزله گویند که جزء را طول و عرض نیست، چون نقطه هندسی. این قول متأثر از فیثاغوریان است. آنچه نظر ما را دربارهٔ این تأثیر جلب می‌کند، گفتهٔ جبائی است، آنجا که می‌گوید: «حداقل اجزای جسم هشت تاست، زیرا دو جزء که به هم منضم شوند، طول را تشکیل دهند، و عرض به انضمام دو جزء دیگر حاصل شود؛ و عمق به انضمام چهار جزء دیگر، که بر آن چهار جزء، منطبق گردند. پس آنچه از هشت جزء حاصل شود، جسمی است دارای طول و عرض و عمق.» و چنانکه در بحث از فیثاغوریان دیدیم، این همان رأی ایشان است در ترکیب اجسام. اما دستهٔ دیگر از معتزله معتقدند که جزء - لا یتجزا، خود دارای ابعادی و صفاتی است، چنانکه جبائی می‌گوید: «جوهر واحد (- جوهر فرد) در عین حال که تقسیم‌پذیر نیست، می‌تواند مثل جسم دارای رنگ و طعم و بو باشد.» و اسکافی را نیز چنین رأیی است.

نظام راه، در قضیهٔ جزء لا یتجزا، با دیگر معتزله اختلاف است. او جزئی را که حتی در ذهن نتوان آن را تقسیم کرد نفی می‌کند. ازین رو هنگامی که به بیان اجسام طبیعی می‌پردازد، سخن از جزء لا یتجزا نمی‌گوید، بلکه در تعریف جسم می‌گوید: «جسم دارای طول و عرض و عمق است» آنگاه به بحث دربارهٔ صفات و خصایص آن می‌پردازد. شاید نظام در این مورد، از برمانیدس و زنون - که مقادیر را مرکب از اجزاء غیرمتناهی می‌دانند - و از رواقیان - که به انتقاد از مذهب اتمی دیمقراطیس و ابیقور پرداخته تأکید کردند که مادهٔ بالفعل تا بی‌نهایت تقسیم‌پذیر است - تأثیر پذیرفته باشد.

بحث معتزله دربارهٔ جزء لا یتجزا، ایشان را به بحث در عرض و چگونگی رابطهٔ آن با جوهر کشانید. برخی از ایشان میان جوهر و عرض تمیز نهادند و گفتند، عرض صفتی است ملاصق با جوهر. بعضی گفتند اعراض از تماس و ترکیب اجزاء حاصل شوند. نکتهٔ در خور ذکر این است که معتزله در فرق جوهر و عرض، برخی عقیده‌ای دارند که همان را کانت، فیلسوف آلمانی، نیز ابراز داشته است. مثلاً معمر گوید: «ما جوهر را درک نمی‌کنیم، آنچه به ادراک ما در می‌آیند اعراضند، و تنها اعراضند که محسوسند.» این سخن معمر درست شبیه قول کانت است، آنجا که می‌گوید: «آنچه تحت ادراک ما قرار می‌گیرد پدیده است.» رأی معتزله در مورد عرض و ارتباط آن با جوهر، آنان را به قانون حتمیت سوق داد، زیرا همان‌طور که خصائص جوهر ثابت هستند، جوهر هم خود ثابتند. پس هر جنسی از اجسام، موجد نوع معینی از اعمال است. بنابراین اگر به همهٔ خصائص آگاه شویم، به طبیعت جسم آگاه شده‌ایم، و به قوانینی که بر آن حاکم است پی برده‌ایم، زیرا این قوانین ثابت و لا یتغیرند.

حرکت: گفتیم، خلق در نزد معتزله یعنی عملی الهی، که اشیاء را از عدم به وجود می‌آورد. پس اگر اکثرشان معتقد باشند که اشیاء قبل از وجود یافتن، دارای همه صفاتی هستند که بعد از وجود بدان متصف می‌شوند، در نتیجه، متحرک بودن معدوم را انکار کرده، و قائل شده‌اند که حرکت صفتی است که اجسام، آن را از وجود کسب می‌کنند.

و چون معنی حرکت انتقال جسم است از مکانی به مکانی، به عبارت دیگر: کون اول، در مکان دوم؛ بنابراین، حرکت مستلزم دو مکان و دو زمان است، درحالی‌که سکون - که عبارت است از درنگ در مکان واحد، در دو زمان متوالی - یک مکان است و دو زمان.

ارسطو می‌گوید حرکت بر شش نوع است: کون و فساد، حرکت مکانی، نمو، نقص و استحاله؛ ولی ابو الهذیل به دو نوع حرکت معتقد است: کون و انتقال.

و چون حرکت عرض است و اعراض دائمی نیستند، پس حرکت نیز دائمی نیست، و همه حرکات به سکون منتهی می‌شوند.

علت: خدا گفت «کن» (-باش) و عالم ایجاد شد. یعنی از عدم به وجود منتقل گشت. پس خدا علت اولای جمیع کائنات است، و هر علت دیگر که در نظر آید نسبت به آن علت اولی، علت ثانوی است.

علل را انواعی است، که نظام آنها را بر سه قسم دانسته است: «علتی که مقدم بر معلول است، چون اراده انجام کاری (اراده موجب) و امثال آن؛ دیگر علتی که همراه معلول است، چون حرکت پای من که راه رفتنم به آن بستگی دارد؛ سوم علتی که بعد از معلول است و از آن به غرض و مقصود تعبیر می‌کنند؛ مثل اینکه می‌گویی این سقف را می‌سازم تا در سایه آن بیاسایم، که این آسودن در سایه سقف، پس از ساختن آن خواهد بود.»

برخی از معتزله علت غائی را انکار کرده‌اند، ولی بیشترین آن را پذیرفته‌اند، و همراه این عقیده که عالم طبیعت را سیری است بر وفق طبایع اشیاء، به یک نظام عاقلانه که جهان را به نحو شایسته‌ای اداره می‌کند قائل شده‌اند، که این نظام، جز بهترین را پدید نخواهد آورد. چنانکه می‌بینیم معتزله در اینجا نیز، در عین حال که اصل حریت انسان را حفظ کرده‌اند، به نظریه رواقیان گراییده‌اند.

ب- انسان

انسان جزئی از اجزاء عالم وجود است. لکن طبیعت او دیگر است و طبیعت اجسام دیگر. چه او مرکب از نفس و جسد است. برخی از معتزله اتصال نفس به جسد را اتصال عرضی دانند و برخی اتصال جوهری. ولی همه در این‌که طبیعت نفس مغایر طبیعت جسد است اتفاق دارند. نظام -مانند افلاطون- جسد را آفت و زندان و در فشار قراردهنده نفس می‌داند و اضافه می‌کند که «جسد آلت و قالب نفس است.» عمل نفس تعقل و اراده است. دیگر کارها از آن جسد است. بنابراین، افعال جسد تابع همان جبری است که همه اجسام طبیعت در مقابل آن خاضعند، اما نفس در اعمال خود آزاد است و هموست که جسم را

بدین سوی یا آن سوی سوق می‌دهد. پس آزادی به معنی صحیح آن، خلق افعال نیست، بلکه رهبری آنهاست.

اگر اتصال نفس به جسد اتصالی عرضی باشد-چنانکه اکثر معتزله می‌گویند-این بدان معنی نیست که نفس از جسد و جسد از نفس متأثر نمی‌شود. مثلاً معرفت حسی، فقط از طریق جسم و به وسیله حواس جسمی حاصل می‌گردد. از سوی دیگر، مغایرت نفس با جسد، سرانجام نفس را از سرانجام جسد جدا می‌کند، زیرا نفس با فنای جسد فانی نمی‌شود، اما نفس، بدون جسد، قادر به درک لذت و الم نیست.

ازین رو معتزله به معاد جسمانی معتقدند، تا نفسها، با اجساد، جزای اعمال خیر یا شری را که در دنیا انجام داده‌اند، دریابند.

الف-معرفت:

معرفت بر دو نوع است: حسی و عقلی. معرفت حسی از طریق حواس است و معرفت عقلی از طریق عقل. معتزله در مسئله احساس، رأی ارسطو را پذیرفته‌اند و حواس را تنها ابزارهایی می‌دانند که نفس به وسیله آنها حس می‌کند. وقتی تفسیر جاحظ را در مورد احساس می‌نگریم، گویی یکی از نوشته‌های ارسطو را در پیش چشم داریم. جاحظ می‌گوید:

«نفس ازین دریچه‌ها و ازین راهها قادر به ادراک است. این راهها که یکی نام سامعه به خود گرفته و دیگری باصره و سدیگر شامه.» معتزله میان احساس که از اعمال حس و عملی طبیعی است، و ادراک که عملی عقلی است فرق گذاشته‌اند.

نظام گوید: «بوییدن و چشیدن و لمس کردن، ادراک شیء بوییده شده و چشیده شده و لمس کرده شده نیست، ادراک بوییده شده و چشیده شده و لمس کرده شده، غیر از چشیدن و لمس کردن و بوییدن است.»

پس حواس ادراک نمی‌کنند تنها متأثر می‌شوند؛ و تأثر آنها، جز به واسطه عقل، جنبه ادراک نمی‌یابد.

معرفت عقلی از طریق عقل است. ابو الهذیل در تعریف عقل گوید: «عقل توانایی و قدرت اکتساب علم است» و علم، جز به ادراک کلیات مجرده حاصل نشود. پس وظیفه عقل تجرید معقولات است از محسوسات، و کشف رابطه میان آنها. اما وظیفه عقل به همینجا، یعنی ادراک کلیات و اکتساب علم، پایان نمی‌پذیرد؛ بلکه انسان را نیز در اعمالش راهنمایی می‌کند، پس وظیفه عقل، در آن واحد، هم نظری است و هم عملی. معتزله را در طریقه اکتساب معرفت بحثی مفصل است. ایشان عقیده افلاطون را که می‌گوید معرفت «تذکر» است و نیز وجود معلومات غریزی را نفی کرده‌اند.

ابو الهذیل در تعریف معرفتها گفته است: «معرفتها بر دو نوعند: «یکی به اضطرار چون معرفت خدا و معرفت دلیلی که به معرفت خدا منجر می‌شود. دیگر اکتسابی و تجربی است چون معلوماتی که به وسیله حواس، یا قیاس حاصل می‌شود.» ولی نوع اول غریزی نیست، بلکه عقل، در مرحله بلوغ خویش بدان دست می‌یابد. و عقل خود برای معرفت خدا و معرفت خیر و شر بسنده است. به قول ابو هلال عسکری: «قدمای معتزله از همان آغاز به عقل متکی بودند و نیروی او را در جنب آیات قرآنی تصدیق می‌کردند.» نظام می‌گوید:

«بر انسان اندیشه‌مند، اگر فرزانه باشد و نیروی تفکر داشته باشد، واجب است پیش از اینکه از شرع دلیلی برسد، او خود به خداشناسی و تحصیل معرفت بپردازد.» پس بنابراین، معرفت خدا عقلاً واجب است؛ و معرفت را چند مرحله است، در مراحل اولیه حسی است و در مراحل بعد عقلی، و در این مرحله است که «انسان توحید و عدل و همه واجبات و تکالیف خدایی را می‌شناسد» و در مرحله سوم به معرفت آشکار (شهود) توحید و عدل می‌رسد. و این مرحله را جز اهل تأمل و درونگرایان در نیابند.

ب- اراده:

معتزله از اراده و از آزادی اختیار دفاع کرده‌اند. زیرا اگر اعمال از روی اراده و اختیار از انسانی که دارای قدرت معرفت و اراده است صادر نشود، عدل خداوند که گناهکار را کیفر و ثوابکار را جزا می‌دهد معنایی نخواهد داشت. و از آنجا که عقل می‌تواند خیر و شر را از هم تمیز دهد، قادر به اختیار نیز خواهد بود.

معتزله می‌گویند: «از انسان، جز اراده، فعلی سر نمی‌زند. دیگر اعراض، افعال طبیعی اجسامند.» معتزله، میان «فعل ارادی آزاد» و «فعل متولد»، فرق می‌گذارند. به این معنی که قسم اخیر، بر وفق قوانین طبیعی حادث می‌شود. اما فعل ارادی، بدین قوانین گردن نهد و اضطراری نیز نباشد. بنابراین «فعل انسان آزاد، به خواست و اختیار خودش واقع می‌شود نه به خلق و ایجاد خداوند»

معتزله را برای اثبات اختیار چند دلیل است:

۱- شعور به اختیار: شهرستانی گوید: «معتزله می‌گویند آدمی در وجدان خود احساس می‌کند که برحسب دواعی یا علل منصرف‌کننده، افعالی از او سر می‌زند، یعنی مثلاً چون اراده رفتن کند به راه می‌افتد، و چون خواهد که بایستد می‌ایستد. و آنکه منکر این حقیقت باشد، منکر ضروریات شده است. بنابراین، اگر خود قادر به ایجاد آنچه اراده کرده است نمی‌بود احساس قدرت نمی‌کرد.» پس وجود علل و اسباب ایجاد عزم می‌کنند، و این عزم شرط اساسی فعل اختیاری است؛ زیرا اراده چیزی جز میل نفس به انجام فعل موردنظر نیست.

۲- تکلیف: وعد و وعید مقرون به تکلیفند. مقصود از تکلیف چیزی است که از آدمی خواسته شده که انجام دهد. و تکلیف به معنی واقعی خود، عملی نیست مگر آنکه

مكلف مختار و قادر به انجام کار باشد. و اگر اختیار نباشد تکلیف-چه از جانب خدا باشد و چه از جانب عقل-باطل است.

۳-قرآن: معتزله در اثبات اختیار تنها به عقل متکی نیستند، بلکه از قرآن نیز دلیل می‌آورند. زیرا در قرآن آیاتی است مؤید نظریه ایشان، از قبیل «إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَ إِمَّا كَفُورًا»^۱ (سوره الانسان، آیه ۳) ؛ «لَا تُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا»^۲ (سوره الانعام، آیه ۱۵۲) ؛ «وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ»^۳ (سوره الکهف، آیه ۲۹).

[ج-] فلسفه اخلاقی معتزله

اساس فلسفه اخلاقی معتزله را در گفته‌ی واصل بن عطا می‌یابیم، که می‌گوید: «ذات باری، حکیم و عادل است و جایز نیست شر و ظلم بدو نسبت داده شود. و جایز نیست که از بندگان خود چیزی خلاف آنچه به آنها امر کرده است بخواهد؛ یا آنها را به کاری فرمان دهد و سپس بدان عمل ایشان را مجازات کند. پس بنده فاعل فعل خود است چه خیر و چه شر، چه ایمان و چه کفر، چه طاعت و چه معصیت. و در مقابل فعلی که از او سر زده است پاداش می‌بیند و خدای تعالی است که او را بر همه این افعال قادر ساخته است. و محال است که خداوند بنده را مخاطب سازد که «بکن» ، درحالی که او را امکان انجام دادن آن فعل نباشد. و این انسان است که در وجدان خود، قدرت بر انجام دادن فعل را حس می‌کند.»

پس عدل خدا، اختیار را ایجاب می‌کند و همچنانکه دیدیم، معرفت از عقل نتیجه می‌شود. بنابراین، عقل است که آدمی را به معرفت یک قانون اخلاقی طبیعی-که عمل بدان از وظایف آدمی است-می‌رساند. پس حیات اخلاقی بر دو پایه قرار دارد: یکی معرفت قانون طبیعی، دیگر قدرت انسان بر اجرا یا عدم اجرای آن.

خیر و شر از آن جهت خیر و شر نیستند که شریعت آنها را بدان صفات متصف ساخته، بلکه از آن جهت خیر و شرند که خیر ذاتا خیر است و شر ذاتا شر. بنابراین، ملاک اخلاقی افعال در قوانین شرعی نیست، بلکه در ذات همان افعال است. و وظیفه شرع، این است که حقایقی را که عقل درک کرده است اثبات کند. معتزله می‌گویند: «از عبادات آنچه حسن است ذاتا حسن است و آنچه قبیح است ذاتا قبیح است، نه به سبب علتی خارج از ذات خود فعل. نیز طاعت ذاتا طاعت است و معصیت ذاتا معصیت است» تا آنجا

۱- «ما راه را به انسان نشان دادیم، حال یا او سپاس می‌دارد و بر راه می‌رود، یا ناسپاسی می‌کند و بیراهه‌رو می‌گردد.»

۲- «ما هیچ کس را افزون از توانایش تکلیف نمی‌کنیم.»

۳- «ای پیامبر! بگو حق از جانب پروردگارتان فرود آمد، اکنون هرکس می‌خواهد بگردد و هرکس می‌خواهد نگردد.»

که شریعت را حق آن نیست که افعالی را که ذاتا قبیحند مباح سازد. ولی خدا آدمی را همواره به شایسته‌تر امر می‌کند. و او را نشاید که به معصیت فرمان دهد و از حسنه نهی کند. در زمینه اخلاق ارزش وحی چیست؟ در این مورد دکتر البر نادر می‌گوید: «وحی ارزش حقیقی برخی افعال را که در ارزش آنها تردیدی وجود دارد تثبیت می‌کند، ولی به هیچ‌یک از افعال هیچ‌گونه ارزش اخلاقی اعطا نمی‌کند، زیرا ارزش اخلاقی هر فعلی ذاتی اوست.» نتیجه وحی این است که «منجر به وضع احکامی می‌شود، که هیچ عقلی بدانها نرسیده و هیچ اندیشه‌ای بدانها راه نیافته است.» وحی مناقض شریعت طبیعی که عقل بدان راه یافته است نیست، بلکه مکمل و توضیح‌دهنده آن است. و شریعت عقلی برای هر انسانی که پختگی عقلش کامل شده باشد، حاصل می‌شود. اما وحی تنها به برخی از مردم می‌رسد؛ و چون در موردی با آنچه عقل آن را اثبات کرده است مناقض آمد، باید در پرتو عقل به تأویل آن پرداخت.

ایمان، معرفت شریعت و عمل به مقتضای آن است. ولی کسی که شریعت را شناخت و به مقتضای آن عمل نکرد، چون موحد است کافر شمرده نمی‌شود، بلکه در زمره فاسقان است و مستحق عذاب و اگر بدون آنکه توبه کند، در حال فسق، از دنیا برود در آتش جهنم مخلد خواهد ماند.

این بود مهم‌ترین آراء معتزله، این آزادگان فکر و پیامبران خرد در عالم اسلام. همان‌طور که مشاهده کردیم، آرای منشعب و گونه‌گون بود، اما این پراکندگی و گونه-گونی تنها در فروع است نه در اصول. و همین اختلافات است که از مذهب اعتزال فلسفه زنده و تازه‌ای به وجود می‌آورد که مشکلات را دسته‌بندی کرده و در پرتو عقل آنها را حل می‌کند. و تا آنجا عقل را ارج داده که دین و وحی را نیز فرمانبردار آن ساخته است. و همین امر سبب عظمت مکتب معتزله بود، چنانکه علت افول آن از آسمان جهان اسلام نیز همین بود. افولی که همواره زبانی جبران‌ناشدنی به شمار می‌آید؛ و احمد امین بدین طریق از آن تعبیر کرده است:

«به نظر من بزرگترین مصائب مسلمین مرگ معتزله بود، و این جنایتی بود که خود بر خود روا داشتند.»

فعالیت معتزله، منحصر به مسائل نظری نبود، بلکه به تفسیر قرآن و علوم لغوی نیز کشیده شد، به خصوص در این قسم اخیر، که معتزله از مهم‌ترین بنیانگذاران آن بودند، و پیوستگی ایشان به مکتب لغوی بصریان مشهور است. همچنین به فقه و حدیث نیز توجه داشتند، و در پدید آوردن مذاهب مختلف دارای اثری عمیق بودند.

زوال معتزله

احمد امین وقتی که می‌گوید: معتزله بر خود جنایت کردند راست می‌گوید. آنها می‌خواستند در راه حریت مبارزه کنند، ولی آزادی رأی و عقیده کسانی را که به مذهبشان نگرویده بودند محترم نمی‌داشتند. تا دیدند که خلیفه‌ای چون مأمون به آنها گروید، اعتقادات خود را از واجبات شمردند، و هر که را که دم از مخالفت زد به شدیدترین وجه به بند کشیدند. در نتیجه عالم اسلام به بلایی خونین دچار گشت، که جامعه اسلامی را دو گروه کرد. گروهی به عقل ایمان داشت و دین را فرمانبردار احکام آن می‌دانست؛ گروه دیگر سخت به ظاهر قرآن تمسک می‌جست، و هر پدیده تازه‌ای را بدعت و کفر می‌شمرد و بیم آن بود که بر اثر این نزاع به اسلام و روح اسلام زبانی جبران‌ناپذیر وارد آید. تا آنکه متوکل - که دشمن معتزله بود - به خلافت رسید و قدرت از دست رفته معتقدان به غیر مخلوق بودن قرآن را به ایشان بازگردانید. از آن پس معتزله که سالها یکه‌تاز میدان بودند در معرض نابودی قرار گرفتند؛ کتابهایشان طعمه آتش و مدارکشان عرضه زوال گردید و جمعشان پریشان گشت. به‌ویژه از آنگاه که از یک‌سو ابو الحسن اشعری برخاست، و از جنبه فکر و جدل با آنها درآویخت و از سوی دیگر، دشمنان دیگر به کندن بنیاد ایشان پرداختند.

معتزله با اهل حدیث مبارزه کردند، اما اهل حدیث غلبه یافتند و با آنها به کارزار برخاستند. با این همه، معتزله اگرچه به عنوان یک فرقه سازمان یافته، در گیرودار مبارزات منقرض گشت، ولی طرفدارانشان در گوشه و کنار جهان اسلام همچنان باقی ماندند، و هر چندگاه معلمی شاگردانی را گرد خود جمع می‌کرد و به تعلیم مبادی اعتزال می‌پرداخت. در اواخر قرن سوم هجری، ابو الحسین خیاط - که یکی از معتبرترین مراجع شناخت مذهب اعتزال به شمار است - طلوع کرد. و در اوائل قرن چهارم، ابو بکر احمد بن علی الاخشیدی (در گذشته به سال ۳۲۰/هـ ۹۳۲ م) مکتبی در بغداد تأسیس کرد، که نفوذ آن در همه قرن چهارم هویدا بود. و از مشاهیر علمای متأخر ایشان، ابو القاسم محمود بن عمر زمخشری (۴۶۷/هـ ۱۰۷۵ م - ۵۳۸/هـ ۱۱۴۴ م) بود که در کتاب خود «الکشاف عن حقایق - التنزیل» قرآن را به شیوه معتزله تفسیر کرد، و به خلق قرآن قائل گشت. و این کتاب تا آنگاه که تفسیر بیضاوی جای آن را گرفت، مهمترین مرجع اهل سنت در تفسیر قرآن بود.

معتزله تا آنگاه که مغولان بر بلاد اسلام سیطره یافتند، از پای در نیامدند. امروز اهم آراء ایشان را باید نزد فرقه شیعه زیدیه جستجو کرد.

اگرچه معتزله رو به زوال نهادند، ولی آثار اعتزال در اسلام عمیقتر از آن بود که به زوال ایشان زوال یابد. دشمنان معتزله تنها وقتی توانستند بر عقل‌گرایی ویژه ایشان غلبه یابند، که در بحث و استدلال، همان اصول را اتخاذ کردند؛ زیرا تفکر اسلامی، همراه

معتزله، گرایشی یافت که هیچ‌گاه از آن عدول نکرد، ولی ازین گرایش، وسیله‌ای ساخت برای استوار ساختن مبادی دین، به گونه‌ای که میان تقلید و تمسک بدوی به ظاهر کلمات قرآن، و تأویل و تفسیری که مقتضیات عقل را حاکم بر «نقل» می‌ساخت، راه وسطی برگزید. این راه وسط را مردی برگزید که خود، اگرچه از معتزله روی برنافته بود، با اندیشهٔ اعتزال رشد یافته و از سرچشمهٔ آن سیراب گردیده بود. مذهبی که او پدید آورد دیری نپایید که مذهب همهٔ اهل سنت و جماعت گشت و ابن متفکر ابو الحسن اشعری بود.

کتابنامه

۱. آل کاشف الغطاء، محمد حسين: اصل الشيعة و اصولها-صيدا/۱۹۳۱.
۲. ابن حزم: كتاب الفصل و النحل-قاهره/۱۳۴۷.
۳. ابن خلدون: مقدمه-از انتشارات دار الكتاب اللبناني، بيروت/۱۹۵۶.
۴. ابن خلكان: وفيات الاعيان-قاهره.
۵. ابن عساکر: تبیین کذب المفترى فيما نسب الى الامام الاشعري-دمشق/۱۳۴۷.
۶. ابن النديم: الفهرست-طبع فلوجل.
۷. احمد امين: فجر الاسلام-قاهره.
- » ضحى الاسلام-قاهره.
۸. اشعري: مقالات الاسلاميين، طبع ريتز-استانبول.
۹. باقلائي: التمهيد-قاهره/۱۹۴۷.
۱۰. بغدادى: الفرق بين الفرق-قاهره/۱۹۴۸.
۱۱. بور، ت. ج. دى: تاريخ الفلسفة فى الاسلام، ترجمه ابو ريده-قاهره/۱۹۳۸.
۱۲. بينس: مذهب الذرة عند المسلمين-قاهره.
۱۳. جوينى: كتاب الارشاد الى قواعد الادلة فى اصول الاعتقاد-پاریس/۱۹۳۸.
۱۴. زيدان، جرجى: تاريخ التمدن الاسلامى-۵ جلد-قاهره/۱۹۲۲ و ۱۹۳۱.
۱۵. شهرستاني: كتاب الملل و النحل، در حاشیه كتاب الفصل ابن حزم-قاهره/۱۹۴۷.
۱۶. عبد الرأزق، مصطفى: تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلاميه، قاهره/۱۹۴۴.
۱۷. غرابه، حموده: الاشعري-قاهره/۱۹۵۳.
۱۸. گلدتسيهر: العقيدة و الشريعة فى الاسلام، ترجمه عربى-قاهره/۱۹۴۶.
۱۹. مدكور، ابراهيم: فى الفلسفة الاسلاميه، منهج و تطبيقه-قاهره/۱۹۴۷.
۲۰. نادر، البر: المعتزله.
۲۱. نوبختى: فرق الشيعة-طبع ريتز.

فصل سوم

علم کلام

تعریف

در متون قدیم، علم مستقلاً به نام «علم کلام» نمی‌یابیم. کلام در «لغت» لفظی است مرکب از چند کلمه که -وضعا و اصطلاحاً، نه طبعاً- بر معنایی دلالت می‌کند. نخستین بار که این واژه (کلام) در غیر معنی صرف لغوی‌اش به کار رفت، به عنوان یکی از صفات باری تعالی -صفت نطق- بود.

در قرآن، در سوره «الفتح»، آیه ۴۱۵، و سوره «التوبه»، آیه ۷ و جز آن، ذکر کلام خدا آمده است. بسیاری، از جمله اشعری در کتاب «الابانۀ عن اصول الدیانۀ»، آن را به معنی ظاهریش، یعنی مکالمه گرفتند. و گروه دیگر، صفتی از صفات خدایش شمردند. لفظ فقه (به معنی فهم) در آغاز، شامل همه جنبه‌های نظری عقیده و شریعت می‌شد.

و مقصود از آن، به کار بردن عقل بود. در مقابل آن، واژه علم قرار داشت، که شامل جنبه‌های نقلی عقیده و شریعت، یعنی قرآن و حدیث می‌شد، و مرادف بود با کلمه روایت. سپس فقه عبارت شد از «علم به احکام شرعیۀ عملیۀ به دست آمده از ادله تفصیلی، یعنی علمی که احکام را، با رأی و اجتهاد و تأمل استنباط می‌کند.» و کلام عبارت شد از «علمی که بحث می‌کند درباره ذات باری تعالی، و صفات او، و احوال ممکنات، از آغاز تا انجام، برطبق قانون اسلام.»

علم کلام به معنی امروزش، علمی است شبیه لاهوت نصاری. کسانی را که به علم کلام اشتغال داشته باشند متکلم گویند. می‌توان متکلمان را فرقه‌ای جداگانه تلقی کرد، که برای فهم نص و دفاع از عقیده از نیروی عقل مدد می‌گیرند. ازین حیث، متکلمان،

با حنبلیان- که تنها به عقیده سلف تمسک می‌جویند- و متصوفه- که معرفت خود را بر مشاهده درونی و ریاضت بنا می‌نهند- و فلاسفه- که اساس کار خود را بر فلسفه یونان مبتنی می‌شمارند و همه حقیقت را در آن می‌جویند- و شیعه تعلیمی (اسماعیلی)- که اساس معرفت را نه عقل و نه نقل، بلکه تعلیم امام معصوم می‌شمارند- فرق دارند.

ابن الندیم در کتاب «الفهرست» متکلمین زمان خود را (قرن چهارم هجری و دهم میلادی) به پنج طبقه منحصر کرده است. معتزله، شیعه امامیه، زیدیه، مشبهه و صوفیه. ماکدونالد می‌گوید که این تقسیم به علت تمایلی است که ابن الندیم به شیعه و معتزله داشته است. ازین جهت اشعری را در طبقه سوم قرار می‌دهد، و از ماتریدی (متوفی به سال ۳۳۳ هـ/ ۹۴۴ م) ذکری نمی‌کند.

تردیدی نیست که مؤسس علم کلام، به تعریفی که ابن خلدون از آن کرده است، اشعری است. ابن خلدون در تعریف علم کلام می‌گوید: کلام علمی است متضمن دفاع از عقاید ایمانی به وسیله دلایل. عقلی ورد بر مبتدعه که از اعتقادات سلف و اهل سنت منحرف شده‌اند. «مسلم معتزله هم از متکلمین بودند، ولی نمی‌توانیم ایشان را بدین نام بنامیم. چه علم کلام، در هنگام ظهور آنان، هنوز شکل خاص خود را نیافته بود. نیز بدان سبب که آنان با اهل سنت در بسیاری از امور مخالفت می‌ورزیدند. ولی اگر از علم کلام، نظر در مسائل مربوط به عقاید دینی برای فهم نصوصی که درباره این مسائل رسیده است، منظور باشد، باید به سالهای نخستین اسلام برگردیم و ببینیم که چگونه قرآن سرچشمه و محور همه علوم اسلامی بود و بر هر مسلمان فهم و تفسیر قرآن واجب بود؛ ولی این کار در پرتو کتب انبیاء پیشین، که مسلمین آنها را تحریف شده می‌دانستند، و نیز در پرتو فلسفه یونان امکان‌پذیر نبود. نخستین بار این جنبش در حجاز و به‌ویژه در مدینه- که هنوز فلسفه یونان در آن راه نیافته بود- پدید آمد. گارده و قنواتی^۱ می‌گویند که علم نحو را عجمان پدید آوردند، تا بر فهم کتاب خدا قادر باشند. و علم خطابه به- جهت بیان زیبایی و اعجاز قرآن پدید آمد. و حدیث به خاطر شرح و توجیه برخی آیات و بیان مطالبی که ذکرش در قرآن نیامده بود جمع‌آوری شد؛ و فقه به خاطر بنای مبادی اخلاقی و اجتماعی مبتنی بر تعلیم قرآن به وجود آمد. و بالاخره علم کلام به جهت دفاع از قرآن و اقامه برهان بر صحت آنچه در آن آمده است، تکوین یافت.

ابن خلدون برای ظهور علم کلام دلیل دیگری دارد که مرجع آن نیز قرآن است: «برخی از آیات قرآن از محکّمات است، یعنی آیاتی است که درک معانی آنها آسان است.

و برخی متشابهات است، یعنی آیاتی است که درک معانی آنها آسان نیست، و خواننده در معانی آنها دچار اشتباه می‌شود. آیات متشابه، موجب پاره‌ای اختلافات شد که

در توجیه آنها علاوه بر دلایل نقلی به استدلالهای عقلی هم نیاز می‌افتاد؛ و همین استدلالها سبب تکوین علم کلام گردید.»

به‌هرحال، تا از عواملی که در تکوین علم کلام مؤثر بوده آگاه نشویم، و آن سلسله از حوادث سیاسی و تاریخی را که موجب تکامل آن شده بررسی نکنیم، درک صحیحی از علم کلام نخواهیم داشت.

در هنگام وفات پیامبر اسلام، مدینه-که خلفای راشدین در آن می‌زیستند-مقر خلافت و مرکز اسلام شد. لکن دیری نیامید که این مرکز ثقل از مدینه به دمشق، پایتخت خلفای بنی امیه، انتقال یافت و از آنجا به بغداد آمد. بغداد را عباسیان ساختند و آن را مرکز دولت خویش قرار دادند. در دمشق عناصر مسیحی نفوذ داشتند و در بغداد عناصر ایرانی. بغداد در قرن سوم هجری-قبل از انقراض عباسیان و ظهور ملوک الطوائف در همه امپراطوری اسلام، و پیدایش دولتهای کوچکی که دیگر فرمانبردار یک مرکز اصلی نبودند و به ناچار با یکدیگر دم از رقابت می‌زدند-یکی از مراکز مهم تمدن و فرهنگ جهان در قرون وسطی به شمار می‌آمد.

در دوره اول یعنی آنگاه که مرکز خلافت مدینه بود، به هنگام بحث درباره قرآن، از فهم ظاهری آن تجاوز نمی‌کردند و به تعلیل و تفسیر آیات متشابه-خواه با احادیث مروی از رسول خدا و خواه از طریق اجتهاد-نمی‌پرداختند. اگر اجتهادی هم صورت می‌گرفت، از درک معانی فراتر نمی‌رفتند و برای اثبات صحت آن، در پی دلیل و برهان نبودند. زیرا آتش ایمان هنوز به علت نزدیکی به زمان پیغمبر در قلوب مسلمانان زبانه می‌کشید. نیز مسلمین با ملل غیر مسلمان، آنچنانکه باید، برخوردی نداشتند تا در مناظرات مجبور به اقامه دلیل باشند و این برخورد بعدها در بلاد شام و عراق حاصل شد.

در عهد دولت اموی-به تعبیر گارده و قنواتی-نظر در امور دینی از مرحله تکوین به مرحله نضج یافتن می‌رفت. از اهم عواملی که در این تطور اثری بسزا داشت، یکی اختلافات سیاسی بود که در آغاز این فصل بدان اشاره کردیم؛ دیگر انتقال مرکز خلافت بود به دمشق. نیز انتشار زبان عربی در میان ملل مغلوب، موجب آمیزش ساکنان اصلی آن بلاد با اعراب فاتح، و در نتیجه دخول عناصر یهودی و مزدکی و مانوی و مسیحی در میان مسلمانان گردید. و دیدیم که مسیحیان چگونه از فلسفه یونان، به‌ویژه از منطق ارسطو آگاه بودند.

در چنین فضای فکری و سیاسی فرق گوناگون به وجود آمدند، و میانشان برخوردهای فکری رخ داد. چنانکه در نخست، مذاهب فقهی تکوین و تبلور یافت. ترجمه‌هایی که از یونانی و فارسی و هندی به عربی می‌شد، سبب آن گردید که در اندیشه اصیل عربی، عناصر تازه‌ای وارد شود. و اگرچه اعراب همه آنها را نپذیرفتند، ولی تا حد زیادی از آن متأثر گردیدند.

دیدیم که فلسفه، چگونه به دست دشمنان اسلام، سلاحی شد تا با این خصم جدید (اسلام) به مبارزه پردازند. و معتزله چگونه در درجه اول به دفاع از دین برخاستند، و برای رد دلائل دشمنان خود، از همان سلاح-یعنی از براهین نظری-استفاده کردند، و شاید بزرگترین این دشمنان-در قلمرو مسائل اعتقادی-علمای لاهوت کلیساهای مشرق بودند. نمی‌توان معتزله را متکلم گفت، زیرا این نام را ویژه کسانی می‌دانیم که کلام را وسیله دفاع از حدیث می‌شمارند و کتب خود را نیز بر این شیوه تألیف کرده‌اند، و حال آنکه معتزله خصم اهل حدیثند؛ و اگر معتزله و متکلمین، در این امر: «برای شناخت خدا و اقامه دلیل بر وجود او، بر هر مرد و زن مسلمان واجب است که به عقل و نظر تمسک جوید» هم‌رأی باشند، درباره سرچشمه این وجوب باهم اختلاف دارند. معتزله می‌گویند این وجوب امری است عقلی که از طبیعت عقل، پدید آمده است. اما متکلمین، شریعت را بر عقل مقدم می‌دارند، و می‌گویند تمسک به عقل و نظر در امور اعتقادی، واجب شرعی است و اگر شریعت وجود نمی‌داشت، عقل به معرفت خدا و اثبات وجود او قدرت نمی‌یافت. پس عقل در نظر معتزله راهنمایی است در ذات انسان، که او را به شناخت خیر و شر مدد می‌کند؛ و ادیان الهی را وقتی ارزش و بهاست که با احکام عقل وفق دهند. اما متکلمین، مخصوصاً در دوره‌های اول، نص (نقل شرعی) را در درجه نخست قرار می‌دادند و عقل را در درجه دوم.

در اینجا دو نوع برهان هست: یکی «برهان عقلی» که جز به عقل و مبادی عقلی تکیه ندارد. دیگر «برهان سمعی (نقلی)» که به قرآن و حدیث و اجماع متکی است. معتزله تنها برهان عقلی را دارای ارزش می‌دانند و می‌گویند هر برهان سمعی که عقل آن را استوار نداند مردود است. درحالی‌که متکلمین، و در رأس آنان اشعریان، تأکید می‌کنند که برهان عقلی را از آن جهت ارزش است، که شرع به پیروی از عقل امر کرده است. و عقل ذاتاً ارزشی ندارد، بلکه ارزشش در چیزهایی است که به وسیله شرع می‌آموزد. و آنجا که نتوان به برهان عقلی دست یافت، باید به برهان سمعی-یا نقلی که بعداً سمعی را بدین نام خواندند-پرداخت.

در موضوع تأویل نیز، متکلمین با معتزله اختلاف دارند. چنانکه در این آیه آمده است: «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ، مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ، وَ أُخْرُ مُتَشَابِهَاتٌ» (سوره آل عمران، آیه ۷) در قرآن دو گونه آیات هست: محکمات که ام کتابند، و متشابهات. در نظر معتزله، معنای آیات محکمات واضح است و نیازی به تأویل آنها نیست. اما متشابهات محتاج به تأویل است. و این تأویل، گاه لغوی است، بدین معنی- که «ناظره» را در این آیه: «إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ» (سوره قیامت، آیه ۲۳) باید منتظره معنی کرد، یعنی منتظر جود پروردگار خود است. چون نظر کردن به چیزی نیز نوعی ترقب و

انتظار است. و میثاق را در این آیه: «أَلَمْ يُوْحَدْ عَلَيْهِمْ مِيثَاقُ الْكِتَابِ» (سوره اعراف، آیه ۱۶۹) به نحو خاصی تأویل کرده‌اند.

در مورد تأویل باید گفت که تحولات بسیار پدید آمده است. بسیاری از اسلاف از تأویل ابا می‌کردند، و آیات متشابه را به خدا و می‌گذاشتند. ولی در عین حال از مشبهه دوری می‌گزیدند؛ و هرچند برطبق آنچه در کتاب خدا آمده است، اقرار می‌کردند که خدا چهره و دست و پا و تخت دارد، ولی می‌گفتند که ما از فهم معانی حقیقی این عبارات عاجزیم.

اشعریان می‌گفتند که اینها صفات حقیقی هستند، لیکن ما را توان معرفت حقیقت آنها نیست. و این، همان معنی «بلا کیف» ی است که در کتب اشعری می‌یابیم.

اما متکلمان چون در مقابل ایراد فلاسفه و نصاری قرار گرفتند، که می‌گفتند:

«اگر خدا در عرش و کرسی حلول می‌کند چگونه در جسم آدمی که اشرف از عرش و کرسی است حلول نمی‌کند؟» به تأویل بازگشتند و گفتند که منظور از دست خدا قدرت اوست، و از چشم خدا عنایت او، و از پرده برداشتن از ساق، منظور اضطرابی است که در روز قیامت مردم را فرامی‌گیرد.

آنچه که موجب این همه کشمکشها شده، این آیه است که مخالفان تأویل، آن را بدین صورت قرائت کردند: «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ، وَ آخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ، فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَ ابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ، وَ مَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ. - الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا، وَ مَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ» (سوره آل عمران، آیه ۷) و معتزله و فلاسفه و متأخرین از اشعریان، چون امام الحرمین و برخی دیگر از موافقان تأویل چنین خواندند: الا الله و الراسخون فی العلم. - يقولون آمنا به كل من عند ربنا. اگرچه برخی از متکلمین متأخر (از اشعریان) در تأویل، از معتزله پیش افتادند، ولی در تفسیر «نور» هرگز روش ابن سینا را در توجیه فلسفی او که نور، به معنی فیض است، نپذیرفتند. و از «میثاق» به معنی تاریخی آن گراییدند. و در مسئله رؤیت خدا با چشم پافشاری کردند. و همین امور موجب آن می‌شود که معتزله را در زمره این‌گونه متکلمین نیاوریم، و بگوییم علم کلام تنها به وسیله اشعری به صورت علمی مستقل دارای روش و موضوع خاص درآمد، و کتاب «الابانه عن اصول- الدیانة» اشعری اولین کتابی است که در این علم تألیف شد. «الابانه» اگرچه نتوانست چون سایر کتب الهی که بعدها تصنیف شد به کمال خود برسد، ولی راه محققان آینده را گشود، و بسیاری از پیشوایان فکری عالم اسلام، چون باقلانی و طبری (در گذشته به سال ۳۱۰ هـ/ ۹۲۳ م) و ابن فورک (در گذشته به سال ۴۰۶ هـ/ ۱۰۱۶ م) و اسفراینی (در گذشته به سال ۴۱۸ هـ/ ۱۰۲۸ م) و بغدادی (در گذشته به سال ۴۲۹ هـ/ ۱۰۳۵ م) و غزالی (در گذشته به سال ۵۰۵ هـ/ ۱۱۱۱ م) و ایچی (در گذشته به سال ۷۵۶ هـ/ ۱۳۵۹ م) و سنوسی (در گذشته به سال ۸۹۵ هـ/ ۱۴۹۰ م) و دیگران، پیرو او بودند.

اشعری و اشعریان

اشعری در محیط پرهیاهوی معتزله زاده شد و بالیدن گرفت و علم آموخت. وی در آغاز از مدافعان سرسخت معتزله بود، ولی سپس از آنان رخ برتافت و به دشمنی پرداخت، و بر پیکر ایشان ضربات کشنده وارد ساخت، تا آنجا که باید گفت شکست این فرقه به دست او تحقق یافت.

زندگی و آثار

ابو الحسن علی بن اسماعیل اشعری نواده ابو موسی اشعری-یکی از دو تن حکم میان علی و معاویه در واقعه صفین-به سال ۲۶۰ هـ/۸۷۳ م در بصره زاده شد. در اوایل جوانی به معتزله پیوست، و نزد جبائی-از مشاهیر پیشوایان معتزله-به تلمذ پرداخت و تا چهل سالگی ملازم او بود. اشعری خود به دفاع از اصول اعتزال پرداخت و در یاری این فرقه کتب بسیار تألیف کرد.

چون به چهل سالگی رسید، پانزده روز در خانه خود اعتکاف کرد. آنگاه به مسجد بصره درآمد و بر کرسی ایستاد و با بانگی رسا ندا در داد که «ای مردم! آنکه مرا می‌شناسد، می‌شناسد و آنکه نمی‌شناسد اینک خود را به او می‌شناسانم. من ابو الحسن علی بن اسماعیل اشعری هستم. پیش ازین به خلق قرآن معتقد بودم و می‌گفتم خدا به چشم دیده نشود، و من خود فاعل اعمال شر هستم. اکنون ازین عقاید دست برداشته توبه می‌کنم، و به مخالفت با معتزله برخاسته‌ام و می‌خواهم فضایح و معایب ایشان را برشمارم.» در اینکه چه چیز موجب جدایی اشعری از معتزله شد اقوال بسیاری است، و در اینجا ما را قصد آن نیست که به ذکر همه آنها پردازیم. شاید علت اصلی شکافی بود که در جامعه اسلامی پدید آمده بود، و بیم آن می‌رفت که موجب نابودی دین گردد، و اشعری که مردی مسلمان و پرهیزگار بود نمی‌خواست دین خدا و سنت رسول او یکسر فدای عقاید معتزله شود، که پیروی از عقل ایشان را به ابراز عقایدی وادار ساخته بود که اسلام صحیح بدان اقرار نداشت. نیز نمی‌خواست قربانی محدثین و مشبهه گردد که تنها به ظاهر نص توجه داشتند نه به روح و حقیقت آن، که دین را به جمود و تاجر سوق می‌داد، بدان گونه که عقل را راضی نمی‌ساخت و احساسات دینی را سیراب نمی‌کرد.

اشعری خواست میان روش اصحاب عقل و اصحاب نص، راه میانه‌ای را برگزیند، راهی که نجات اسلام و خشنودی اکثریت مسلمانان در آن باشد.

اشعری تنها بدان اکتفا نکرد که مذهبی معتدل بیاورد، بلکه در راه چنین مذهبی نیز به مبارزه برخاست. و در دفاع و نشر آن، کتب بسیار تألیف کرد، چنانکه تعداد تألیفاتش-آنگونه که در کتاب «العمد» که آخرین کتاب او هم نیست، آمده است-از نود بگذشت. شاگردانش در حدود سیصد کتاب در مباحث گوناگون به او نسبت می‌داده‌اند،

اشعری از جمله کتبی در آداب جدل و تفسیر قرآن و شریعت و اخبار نوشت. او در کتاب «السماء و العالم» و «الآثار العلویة» عقاید ارسطو را رد کرد. نیز بر اصحاب تناسخ و دهریان و مجوس و مشبهه و خوارج و سایر فرق اسلام ردهایی نگاشته است، اما مهمترین کتب او در رد بر معتزله و سران ایشان است، چون جبائی و بلخی و اسکافی و ابو الهذیل و دیگران. همچنین بر عقاید اشعری خود، آنگاه که معتزلی بوده، رد نوشته است.

از مشهورترین تألیفات او «مقالات الاسلامیین» است. او در این کتاب مذاهب مختلف را با دقت و امانتی خاص بررسی کرده، چنانکه می‌توان آن را یکی از مراجع مهم تاریخ عقاید و اولین کتاب در نوع خود در تاریخ فکر اسلامی به حساب آورد. «مقالات-الاسلامیین» اشعری در سه قسمت است. قسمت اول، شرح مفصل و دقیقی از مذاهب فرق اسلامی (شیعه، خوارج، مرجئه، معتزله، مجسمه، جهمیّه، ضرابیه، نجاریه، بکریه و نساک) است و در قسمت دوم به شرح عقاید اهل حدیث و سنت پرداخته، و در قسمت سوم مذاهب مختلف کلامی را مورد بحث قرار داده است.

کتاب «الابانۀ عن اصول الدیانۀ» توجیهی است از عقاید اهل سنت، که به ذکر اوصاف احمد بن حنبل آغاز می‌شود، آنگاه مقالات، تا آخر کتاب، بدون ترتیبی منطقی از پی یکدیگر آمده‌اند.

اشعری پس از آنکه عمر خود را در مبارزه در راه سنت و نبرد با معتزله گذرانید به سال ۳۲۴ هـ/ ۹۳۵ م در بغداد بدرود حیات گفت.

مذهب: در اشعری دو نوع تمایل به ظاهر متناقض و در حقیقت مکمل یکدیگر، دیده می‌شود: یکی تمایلی که او را به پیشوایان مذاهب اهل سنت نزدیک می‌کند، چنانکه برخی او را شافعی پنداشته‌اند و برخی مالکی و بیشتر حنبلی. و دیگر تمایلی که او را وادار می‌کند تا همچنان دور از مذاهب مختلف فقهی باقی بماند. و این دو تمایل نتیجهٔ علاقه‌ای است که او به استمالهٔ همهٔ مذاهب و فرق و راضی نگاهداشتن آنها دارد، و معتقد است که آنها در اصول متفقند، و اگر اختلافی هست در فروع است، چنانکه ابن عساکر از او نقل کرده که گوید: «همه مجتهد و مصیب بودند، همه برحقند، در اصول اختلافی ندارند، اختلافشان در فروع است».

شاگردان اشعری نمی‌خواستند مکتب و مذهب خاصی داشته باشند. می‌گفتند که ما همه معتقد به خدای واحدیم، و اشعری چیز تازه‌ای نیاورده است؛ بلکه همهٔ آنچه را که اسلاف پاک عقیدتش آورده بودند، یکجا گرد کرده و به صورتی روشن و ساده بیان داشته است.

اشعری بدین سبب که در آغاز از شاگردان معتزله بود، از عقل و براهین عقلی رخ برنتافت. ازین‌رو به کار گرفتن عقل را در مسائل دینی بدعت نمی‌شمرد. و نیز بحث از قضایایی را که رسول خدا به آنها نپرداخته بود، بدعت نمی‌دانست، بدان دلیل که صحابه

که اهل بدعت نبودند بعد از پیغمبر در مسائلی بحث کردند که رسول خدا خود بحث نکرده بود. اشعری کتاب خود موسوم به «استحسان الخوض فی علم الکلام» را در ردّ جماعتی نوشت که اهل نظر نبودند و بر کسانی که برای تأیید دین، ادله عقلی اقامه می‌کردند و به کلام توسل می‌جستند خرده می‌گرفتند. و از قرآن و سنت دلائلی آورد و ثابت کرد که این دو مرجع (قرآن و سنت) نه جانب عقل را رها کرده‌اند و نه نظر و استدلال را حرام داشته‌اند. پس برخلاف قول «جاهلان» به کار گرفتن عقل در فهم دین و تأیید آن واجب است.

اشعری همانگونه که کسانی را که نظر عقلی را حرام می‌دانستند مورد انتقاد قرار می‌داد، رأی کسانی را هم که در اتکاء به عقل راه مبالغه می‌پیمودند، چون معتزله، رد می‌کرد. و ثابت کرد که ایشان بدین سبب، از راه راست منحرف شدند، و صفات خدا را نفی کردند، و کارشان به تعطیل کشید، و خدا را آنچنان به صورتی مجرد وصف کردند که عقل را توانایی تصور او نیست، و معتقد به خلق قرآن شدند، و آنچنان به تأویل پرداختند که معنا را دیگرگون ساختند، و به نام عقل رؤیت خدا را منکر شدند، و با انکار سنت که یکی از دو اصل دین است، در را به روی دشمنان دین گشودند.

بدین طریق اشعری برای خود، میان این دو جانب متناقض، راه سومی را برگزید. و برای درک نص به عقل تمسک جست، بدون آنکه نص را فدای عقل کند. و نظر و استدلالهای عقلی را چون علمای لاهوت نصاری در قرون وسطی، در خدمت شریعت آورد. زیرا به- نیروی همین عقل و نظر است که می‌گوییم خدا ازلی است. و عالم حادث زمانی و ذاتی است. و خدا جسم نیست، چه جسم یا مرکب است و ترکیب در ذات باری نشاید، و یا بسیط است، و در این صورت، نتوان بر او نامی اطلاق کرد که «خود، خود را بدان نام نخوانده و پیغمبرش نیز او را بدان نام نخوانده باشد و مسلمانان بر آن اجماع نکرده باشند.»

صفات خدا: خدا قدیم است، باقی است، به هیچیک از حادثات شبیه نیست، بسیط است، به این صفات: قدرت، علم، اراده، حیات، سمع، بصر و کلام، متصف است. معتزله نیز بدین صفات اقرار داشتند، ولی می‌گفتند عین ذاتند. اشعری می‌گوید این صفات قدیمند. چه اگر حادث باشند، یا خدا آنها را در ذات خود به وجود آورده و این محال است، زیرا خدا محل حوادث نیست؛ یا در ذات دیگری ایجاد کرده که این نیز محال است. همچنین محال است که این صفات حادث و قائم به ذات خود باشند، زیرا صفت، قائم به ذات خود نتواند بود. صفات باری نه با یکدیگر مغایرند و نه با ذات باری، زیرا «غیریت وقتی صادق است که به وجهی از وجوه، یکی از دیگری جدا شود.» و چون خدا ازلی است و صفات او نیز ازلی است، بنابراین تصور جدا شدن و انفصال صفت از ذات یا مغایرت صفت با ذات باری ممکن نیست. چنانکه تصور انفصال صفتی از صفت دیگر نیز ممکن نیست.

اشعری در مورد قدرت خدا گوید: «قدرت خدا نامتناهی است و هیچ چیز آن را محدود نمی‌کند. پس خالق هر فعلی، چه اضطراری و چه اختیاری، اوست. ولی بنده متصف به آن فعل است، چنانکه سنگ، متصف به حرکتی است که خدا در آن خلق می‌کند. در این صورت، خدا خالق افعال خیر و افعال شر است. و هیچ چیز چنانکه معتزله می‌گفتند - ذاتا شر نیست، بلکه چیزهایی شر است که شرع آنها را شر خوانده باشد، زیرا در این صورت خدا آن چیزها را بدین صفت متصف ساخته است. خیر و شر هر دو از او پدید آمده‌اند، زیرا شر اگر بدون اراده او صادر گردد یا از سهو و غفلت است، یا از عجز و قصور، و اینها لایق ذات باری نیست.

کسب: اشعری افعال را بر دو گونه می‌داند: افعال اضطراری و افعال اختیاری. و می‌گوید: هر کس می‌داند که حرکات ارادی به اختیار خود او از او صادر می‌شود، چه او قادر است که آنها را انجام دهد یا انجام ندهد، اما قدرت در انسان چیزی است خارج از ذات او و زائد بر او، زیرا اگر قدرت ذاتی انسان بود هرگز از او جدا نمی‌شد، و حال آنکه گاه این قدرت از او جدا می‌شود. زیرا گاه به انجام کاری قادر است و گاه عاجز. و این قدرت، خالق افعال انسان نیست، زیرا اگر افعال اختیاری، مخلوق خدا و بنده هر دو باشد، اجتماع دو مؤثر بود در یک اثر، و این محال است.

پس معنی تکلیف چیست؟ و چگونه ممکن است ذات باری انسان را به کیفر اعمالی که انجام دهنده آنها نبوده است معاقبت کند؟

اشعری در پاسخ این سؤال گوید: قدرت انسان اگر خلق کننده نباشد، کسب کننده هست، زیرا کافر وقتی ایمان نمی‌آورد به سبب عجز کلی نیست، بلکه بدان سبب است که به ضد ایمان پرداخته و از ایمان اعراض کرده است. پس «کسب» نتیجه آن است که آدمی اراده خود را به جانب اعمال پسندیده متوجه سازد. بنابراین هنگامی که انسان اراده عمل

خیری کند، خداوند قدرت بر آن عمل را در او خلق می‌کند و انسان مستحق ثواب می‌شود؛ و چون اراده عمل شری کند، خداوند قدرت بر آن عمل را در او خلق می‌کند و او را بر آن، عقوبت می‌کند. بنابراین کسب در نزد اشعری جانشین خلق است در نزد معتزله، و اراده در نزد هر دو، شرط اساسی کیفر دادن است. «پس تعلق قدرت خدا به افعال اختیاری بندگان، تعلق ایجاد است، و تعلق قدرت بنده به علت اراده‌ای که کرده- تعلق کسب است»

کلام خدا: دیدیم که معتزله معتقد به خلق قرآن بودند و می‌گفتند کلام خدا حادث است. اما اشعری عقیده ایشان را مردود شناخت و به اثبات قدم قرآن و کلام خدا پرداخت.

اشعری می‌پذیرد که هیچ نصی نیست که قدیم بودن کلام خدا را اثبات کند، ازین رو می‌کوشد تا این مطلب را با دلیل عقلی به ثبوت رساند. می‌گوید، معنی این آیه چیست:

«إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ؟» (سوره نحل، آیه ۴۰) محققا منظور کائنات حادث است. زیرا اگر کلام خدا نیز، داخل این مقوله باشد، خود کلمه «کن» (-باش، ایجاد شو) که از جمله کلام خداست، برای وجود یافتن، نیازمند به کلمه «کن» دیگری خواهد بود، و همچنین تا بی‌نهایت. پس باید کلام خدا ازلی باشد و هیچ کلمه «کن» بر آن سبقت نداشته باشد.

اما در اینجا دو نوع کلام باشد: کلام نفسی و کلام لفظی. اطلاق عنوان کلام به این نوع اخیر، یا بر سبیل مجاز است یا از باب اشتراک لفظ. و منظور از اینکه کلام خدا قدیم است، همان کلام نفسی است، یعنی معنا، و چون می‌گوییم قرآن قدیم است، منظور همین است، وگرنه کلمات و حروف و کاغذ و مرکب و غیر آن، همه حادثند.

در اینجا نیز اشعری میان معتزله که معتقد به خلق قرآن بودند، و حشویه که می‌گفتند قرآن لفظا و معنا قدیم است، راه میانه‌ای را برگزیده است.

رؤیت خدا: معتزله رؤیت خدا را با چشم نفی کردند. اشعری آن را اثبات نمود و دلیل او این آیه بود: «وَجُودٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ» که در این آیه، نظر را مقرون به وجه آورده، و معنی چنین نظری نظر با چشم است. اما این آیه که می‌گوید «لَا تُدْرِكُهُ- الْأَبْصَارُ» (سوره انعام، آیه ۱۰۳) مقصود در این دنیاست نه در آخرت.

آفرینش عالم: اشعری در مورد آفرینش عالم، چنین استدلال می‌کند که همه اجسام از جوهر و اعراض تکوین یافته‌اند، و هیچ جوهری بدون عرض یافته نشود، چنانکه تصور اعراض نیز بدون جوهر امکان نیابد. پس باید میان جوهر و عرض ملازمه‌ای باشد، بدین- که وجود جوهر، وجود عرض را خواهد و وجود عرض وجود جوهر را. و چون به اعراض بنگریم می‌بینیم که متغیرند، و هر متغیری لا محاله حادث است. اگر اعراض حادث باشند، اراده خود را به جانب اعمال پسندیده متوجه سازد. بنابراین هنگامی که انسان اراده عمل خیری کند، خداوند قدرت بر آن عمل را در او خلق می‌کند و انسان مستحق ثواب

می‌شود؛ و چون اراده عمل شری کند، خداوند قدرت بر آن عمل را در او خلق می‌کند و او را بر آن، عقوبت می‌کند. بنابراین کسب در نزد اشعری جانشین خلق است در نزد معتزله، و اراده در نزد هر دو، شرط اساسی کیفر دادن است. «پس تعلق قدرت خدا به افعال اختیاری بندگان، تعلق ایجاد است، و تعلق قدرت بنده-به علت اراده‌ای که کرده- تعلق کسب است» کلام خدا: دیدیم که معتزله معتقد به خلق قرآن بودند و می‌گفتند کلام خدا حادث است. اما اشعری عقیده ایشان را مردود شناخت و به اثبات قدم قرآن و کلام خدا پرداخت. اشعری می‌پذیرد که هیچ نصی نیست که قدیم بودن کلام خدا را اثبات کند، ازین رو می‌کوشد تا این مطلب را با دلیل عقلی به ثبوت رساند. می‌گوید، معنی این آیه چیست:

«إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ؟» (سوره نحل، آیه ۴۰) محققا منظور کائنات حادث است. زیرا اگر کلام خدا نیز، داخل این مقوله باشد، خود کلمه «کن» (-باش، ایجاد شو) که از جمله کلام خداست، برای وجود یافتن، نیازمند به کلمه «کن» دیگری خواهد بود، و همچنین تا بی‌نهایت. پس باید کلام خدا ازلی باشد و هیچ کلمه «کن» بر آن سبقت نداشته باشد.

اما در اینجا دو نوع کلام باشد: کلام نفسی و کلام لفظی. اطلاق عنوان کلام به این نوع اخیر، یا بر سبیل مجاز است یا از باب اشتراک لفظ. و منظور از اینکه کلام خدا قدیم است، همان کلام نفسی است، یعنی معنا. و چون می‌گوییم قرآن قدیم است، منظور همین است، وگرنه کلمات و حروف و کاغذ و مرکب و غیر آن، همه حادثند.

در اینجا نیز اشعری میان معتزله که معتقد به خلق قرآن بودند، و حشویه که می‌گفتند قرآن لفظا و معنا قدیم است، راه میانه‌ای را برگزیده است.

رؤیت خدا: معتزله رؤیت خدا را با چشم نفی کردند. اشعری آن را اثبات نمود و دلیل او این آیه بود: «وَجُودٌ يُؤْمِنُ نَاصِرَةً إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةً» که در این آیه، نظر را مقرون به وجه آورده، و معنی چنین نظری نظر با چشم است. اما این آیه که می‌گوید «لَا تُدْرِكُهُ-الْأَبْصَارُ» (سوره انعام، آیه ۱۰۳) مقصود در این دنیاست نه در آخرت.

آفرینش عالم: اشعری در مورد آفرینش عالم، چنین استدلال می‌کند که همه اجسام از جوهر و اعراض تکوین یافته‌اند، و هیچ جوهری بدون عرض یافته نشود، چنانکه تصور اعراض نیز بدون جوهر امکان نیابد. پس باید میان جوهر و عرض ملازمه‌ای باشد، بدین- که وجود جوهر، وجود عرض را خواهد و وجود عرض وجود جوهر را. و چون به اعراض بنگریم می‌بینیم که متغیرند، و هر متغیری لا محاله حادث است. اگر اعراض حادث باشند، معتزله پنداشته‌اند-وجود ندارد.^۱

۱- دکتر حموده غرابه: الاشعری.

پس اشعری که بحق مؤسس علم کلام است، میان اصحاب نص و اصحاب عقل راه میانه‌ای را برگزیده است، و در صورتی از پی عقل می‌رود که در خدمت شرع باشد و حد خود را نگاه دارد.

چنانکه ابن عساکر نقل کرده، جوینی موقعیت اشعری را میان مذاهب مختلف بدین طریق تعیین کرده است:

رأی اصحاب عقل

۱- صفات:

جبریان و رافضیان و معتزله، صفات را باطل دانسته و به تعطیل حکم داده‌اند.

رأی اشعری

صفات حقیقی و ازلی هستند، ولی نه چون صفات آدمیان.

رأی اصحاب نقل

حشویه و مشبهه صفات را اثبات کردند و گفتند چون صفات آدمیان است.

۲- اعمال بشر:

قدریه و معتزله گفته‌اند انسان به خلق اعمال خود قادر است و کسب را بر این

قدرت مبتنی می‌سازند.

خدا افعال را در انسان خلق می‌کند، و انسان را جز کسب هیچ نیست.

جبریان قدرت انسان را در خلق اعمال، و نیز کسب را منکرند.

۳- رؤیت خدا

معتزله و جهمیه و نجاریه منکر آنند.

خدا به چشم دیده می‌شود، ولی بدون حلول و کیف و حدّ.

حشویه می‌گویند انسان، خدا را در آخرت چون سایر اشیاء مرئی خواهد دید.

رأی اصحاب عقل

۴- حلول:

معتزله می‌گویند خدا بدون حلول و اتحاد در هر مکانی هست.

رأی اشعری

خدا قبل از مکان وجود داشته، او عرش و کرسی را آفریده است. پس او نیازی به

مکان ندارد و آفرینش مکان تغییری در طبیعت او نداده است.

رأی اصحاب نقل

حشویه می‌گویند خدا حالّ در عرش است، در حالی که بر کرسی نشسته و کرسی

مکان اوست.

۵- تأویل

معتزله می‌گویند معنی «ید» (هنگامی که در مورد خدا به کار رود) قدرت است، و معنی «وجه»، وجود و معنی «نزول»، نزول بعضی از آیات یا نزول ملائکه است، و معنی «عرش»، تسلط است.

ید و وجه و نزول و عرش، همه صفات حقیقیند، چون سمع و بصر و علم و قدرت. ید و وجه، اعضای جسمانیند، و نزول و جلوس به عقیده حشویه حقیقی است. ۶-قرآن:

قرآن به عقیده معتزله کلام خدا و حادث است. قرآن کلام خدا و قدیم است، ولی حروف و مرکب و کاغذ حادثند. حشویه می‌گویند هرچه در قرآن است قدیم است. ۷-ایمان:

معتزله و جهمیه و نجاریه می‌گویند ایمان حادث است. ایمان بر دو نوع است: ایمان خدا، قدیم است؛ و ایمان انسان، حادث است. حشویه می‌گویند ایمان قدیم است. رأی اصحاب عقل ۸-عقاب:

خوارج و معتزله می‌گویند مرتکب کبیره در آتش مخلد است. رأی اشعری مرتکب کبیره اگر مؤمن باشد به خدا واگذار شود، و خدا یا او را به بهشت می‌برد، یا مدتی او را به آتش می‌افکند. رأی اصحاب نقل مرجئه می‌گویند درباره مرتکب کبیره‌ای که مسلمان باشد، حکمی نتوان کرد، تا روز قیامت. ۹-شفاعت:

معتزله می‌گویند: پیغمبر نتواند کسی را شفاعت کند. اگر خدا اجازه دهد، پیامبر مؤمن گناهکار را شفاعت می‌کند. روافض می‌گویند پیغمبر و علی می‌توانند حتی غیر مؤمن را بدون اذن خدا شفاعت کنند.

۱۰-خلافت:

معتزله، معاویه و طلحه و زبیر و عایشه را فاسق می‌دانند و شهادتشان را قبول نمی‌کنند، اما امویان فاسق نیستند.

همه مجتهد و مصیبنده، و مسلمانان بر خلافت خلفای راشدین اجماع کردند پس خلافتشان صحیح است.

رافضیان همه این اشخاص را کافر می‌شمارند

بدین‌طریق اشعری در اندیشه دینی اسلامی نقطه تحولی است؛ نقطه انتقالی است میان محدثان محافظه‌کار و علمای متأخر تاکنون. ولی طولی نکشید که عقاید اشعریان دستخوش تطورات و تحولات شد، یعنی اشعریان به عقل‌گرایی بیشتری یافتند، تا آنجا که آن را بر نص ترجیح نهادند، و چنانکه خیالی و عبد‌الحکیم، در حواشی خود بر «عقاید-نسفی» گفتند «در مواردی که نص حاکی از چیزی باشد که عقل آن را ممتنع شمارد، باید به تأویل آن پرداخت، چه عقل بر نقل مقدم است». «عقل اصل است و نقل فرع، زیرا نقل موقوف است بر اثبات صانع و اثبات عالمیت و قدرت او، پس در ابطال عقل به-وسیله نقل، ابطال اصل است به وسیله فرع، و این هم ابطال عقل است و هم ابطال نقل».

بدین‌سبب اهل سنت، عقاید اشعری را نپذیرفتند و در آغاز-مانند معتزله-به مبارزه با آن برخاستند، و اشعریان را از اصحاب بدعت خواندند، و دربرانداختنشان سعی پیوستند، تا آنگاه که نظام‌الملک وزیر سلجوقی (در گذشته به سال ۴۸۵ هـ/۱۰۹۲ م) آمد و مدرسه‌های نظامیه بغداد و نیشابور را تأسیس کرد، و مقرر داشت که باید در آن دو مدرسه تعلیمات بر وفق مذهب اشعری باشد. ازین پس، مذهب اشعری مذهب رسمی اهل سنت شد. و اشعریان همان اهل سنتند.

تطور مذهب اشعری

گویی چنان مقدر شده بود که همواره مردانی از طبقات بالا به مذهب اشعری گردن نهند و از آن دفاع کنند، و مبادی آن را بر اساس یک فلسفه ماورائی استوار سازند. ابن خلدون در «مقدمه» خود می‌گوید: «پیروان شیخ ابو الحسن اشعری بسیار شدند، و شاگردانش چون ابن مجاهد و جز او، روش وی را پیش گرفتند. قاضی ابو بکر باقلانی از ایشان فراگرفت، و امام آن قوم شد. آنگاه عقاید اشعری را تهذیب کرد و مقدماتی عقلی که مبنای ادله و نظرات آنها بود ترتیب داد، مانند اثبات جوهر فرد و خلأ و اینکه عرض به عرض قیام نیابد، و اینکه عرض در دو زمان باقی نماند.»

باقلانی

در بصره همانجا که زادگاه استادش اشعری بود، متولد شد، و در بغداد به سال ۴۰۳/هـ ۱۰۱۳ م وفات یافت. مردی تیزهوش و نکته‌سنج و عالم به حدیث و در دینداری سخت با حمیت بود.

باقلانی بار دیگر، به مذهب ذری (امی) که معتزله از آن سخن می‌گفتند، بازگشت و از آن دلیلی ساخت برای اثبات قدرت بی‌حد خدا، و از حقایق عالم طبیعی تنها به جوهر فرد یا جزء لا یتجزا اعتراف کرد، ولی گفت که این جوهر، در عالم وجود حاصل نشود، مگر آنکه عرضی بر آن افزون گردد. و جسم مرکب، از اجتماع چند جوهر پدید آید. جواهر خود ممکن و لا ضروری هستند، و همچنین است اعراضی که بر آنها عارض شوند. بنابراین اجسامی که از جوهر و عرض حاصل شوند نیز ممکن باشند و همه مخلوق خدا هستند. خداست که جوهر فرد را آفریده است، همچنانکه اعراض و اجسام را آفریده. و این خلق پیوسته است، زیرا جوهر و عرض و جسم، در بیشتر از یک آن، نتوانند موجود شوند. و اگر خدا، یک آن، از آفرینش بازایستد همه آنچه لباس وجود پوشیده زوال یابد و راه دیار عدم پوید.

هر عرضی را در مقابل عرضی است. حیات را مرگ در مقابل است و خیر را شر و حرارت را برودت، و دو عرض مختلف را نشاید که در یک جسم واحد، از جهت واحد، و در آن واحد، تلاقی کنند. ولی تعاقب اعراض متقابل بر جوهر واحد ممتنع نباشد، زیرا لا علاقة ضروری، برخی از اعراض را به برخی دیگر ارتباط می‌دهد.

باقلانی ازین آراء این نتیجه مهم را گرفت که در طبیعت چنانکه معتزله می‌گفتند - قوانین جبری وجود ندارد؛ زیرا ائتلاف ذرات و تعاقب اعراض بر آنها، دو امر نسبی و ذاتیند، که نه از طبیعت جواهر حاصل شوند و نه از طبیعت اعراض، بلکه از اراده خدا حاصل شوند. بنابراین اگر خدا بخواهد نظامی را که در نظر ما بر عالم وجود حاکم است دگرگون کند

می‌تواند. بدین طریق که عادت را تغییر می‌دهد و عرضی را بدل به عرض دیگر می‌کند، پس معجزه‌ای رخ می‌دهد و معجزه چیزی جز خرق عادت نیست.

پس سببیت در میان نیست و آنچه هست تعاقب اعراض است؛ و این تعاقب، گاه همان‌سان ادامه می‌یابد، و گاه برحسب آنچه خدا اراده کند، دگرگون می‌شود. و آنچه تصورش برای ما ممکن باشد، وقوعش هم ممکن است.

از اینجا نفی قانون سببیت، یکی از اصول اشعریان شد، تا جایی که کسانی را که معتقد بدان بودند و برای اسباب اختیاری قدرت فاعلی قائل می‌شدند-مانند فلاسفه و دهریان- تکفیر می‌کردند. آنچه شایسته ذکر است این است که اشعریان ازین جهت به نظریه جوهر فرد قائل شدند که آن نظریه، نتیجه مقدماتی عقلی بود که مذهبشان بدان اتکا داشت، بلکه این نظریه را وسیله استوار ساختن اساس عقاید خود شناختند. و بدین سبب است که این رشد به آنان عیب می‌گیرد.

جوینی

جوینی، (۴۱۹ هـ/۱۰۲۸ م-۴۷۸ هـ/۱۰۸۵ م) همان راهی را که باقلانی بعد از اشعری پیمود در پیش گرفت و در بزرگداشت عقل از آن دو پیش افتاد. و بدین طریق خشم اهل حدیث را برانگیخت، تا آنجا که نخست به بغداد گریخت و از بغداد به حجاز رفت و در مکه و مدینه اقامت گزید، و در آنجا به تدریس پرداخت و به «امام الحرمین» ملقب شد. چون نظام الملک وزارت یافت و مدرسه نظامیه نیشابور را تأسیس کرد، جوینی را جهت تدریس به آنجا فراخواند.

جوینی علاوه بر علم کلام، به اصول فقه نیز اشتغال ورزید. او اولین کسی است که روشی فقهی براساس مذهب اشعری تأسیس کرد، که شرح آن، در کتاب او به نام «الارشاد- فی اصول الاعتقاد» آمده است. نخستین چیزی که جوینی تأکید می‌کند این است که، حداقل چیزی که بر انسان عاقل واجب است، تمسک جستن به نظر است تا عالم وجود را بشناسد.

و مقصود از نظر، استدلالی است که ما را به معرفت و یا ظن می‌رساند. او برای اثبات وجوب نظر، به اقامه دلائل عقلی و نقلی می‌پردازد. ولی عقیده معتزله را که می‌گویند:

«نظر عقلا واجب است» رد می‌کند، و معتقد است که تنها اوامر شرع است که واجب است. و وجوب نظر، به سبب اجماع امت است. و حکم آنچه امت بر آن اجماع کرده باشند، حکم شرع است.

امام الحرمین در قضیه صفات چنین افاضه می‌کند که، صفات بر دو قسمند: یکی «صفات نفسی» که بدون علتی قائم در ذاتند. دیگر «صفات معنوی» که به سبب علتی قائم در ذات پدید می‌آیند. اما درباره صفات خدا باید گفت: او موجود است، باقی است،

هیچ چیز همانند او نیست و او را امتداد نیست. این صفت اخیر (او را امتداد نیست) جوینی را ضروره و امی دارد که هرچه را که بر جسمانیت و مکان داشتن ذات باری دلالت کند تأویل کند و رمز بداند.

معرفت صفات خدا جز به واسطه آنچه بر ما معلوم است حاصل نشود، پس غیر مرئی را جز به مرئی نتوان شناخت و علایقی که معلوم را به مجهول مرتبط می‌کند، چهار نوع است:

۱- علت: علم علت عالم بودن انسان است. ۲- شرط: حیات شرط عالم بودن انسان است. ۳- حقیقت یا طبیعت: حقیقت عالم این است که دارای علم باشد. ۴- دلیل عقلی: ابداع عقلا دال بر وجود ابداع‌کننده است. و بدین طریق امام الحرمین از وجود مخلوق به وجود خالق استدلال می‌کند.

دیدیم که چگونه امام الحرمین به استناد عقل و نقل می‌خواهد قضایای مربوط به- عقیده و شریعت را حل کند. و همین معنی است که در علم کلام برای او موقعیت ارجمندی به وجود آورده است. علاوه بر این، او استاد حجّه الاسلام ابو حامد غزالی بود. و ما انشاء الله در بخش دوم این کتاب، شرح مبسوطی درباره او خواهیم نگاشت.

كتابنامه

١. اشعري: مقالات الاسلاميين، طبع ريتز-استانبول.
- الابانة عن اصول الديانة.
٢. باقلاني: التمهيد-قاهره/١٩٤٧
٣. جويني: كتاب الارشاد-پاريس/١٩٣٨
٤. غرابه، حموده: الاشعري-قاهره/١٩٥٣
٥. گلدتسيهر: العقيدة و الشريعة في الاسلام-قاهره/١٩٦٤

فصل چهارم

غلات شیعه

در فصل سوم، پیرامون فرق اسلامی، از جمله شیعه، سخن گفتیم و بحث درباره غلات شیعه را به این فصل وا گذاشتیم. و این برای رعایت دو سبب اساسی بود: یکی آنکه عواملی که به ظهور شیعه در اسلام منجر شد، غیر از عواملی است که به ظهور فرقه‌های غلات- در درون این مذهب-انجامید. دیگر آنکه غلات، اگرچه تظاهر به اسلام می‌کردند، ولی فرقه‌هایی تشکیل دادند که دینی خاص و عقایدی مخصوص داشتند، که هیچ‌گونه ارتباطی به اسلام نداشت.

بیشتر مورخان «اندیشه اسلامی»، اصل اسماعیلیان و قمرطیان را به تشیع علوی برمی‌گردانند، و عامل مهم دیگری را، که در نظر ما از عامل نخستین در به وجود آوردن این دو فرقه و فرقه‌های مشابه آنها مهمتر است، نادیده می‌گیرند. و این عامل، بیش از آنکه عاملی سیاسی باشد، عاملی نژادی، اقتصادی و دینی است.

۱-وضع اقتصادی هنگام ظهور اسلام

امروز علمای تاریخ ادیان معتقدند که دیانات بزرگ، به همان اندازه که بر اندیشه‌های دینی صرف مبتنی است، به اساس اجتماعی و اقتصادی متکی است. کاپتانی پا فراتر نهاده گوید: «اسلام جنبش دینی نبود، جنبه ظاهری آن دینی بود؛ ولی جوهره آن سیاسی و اقتصادی بود.» ما ضمن اینکه عقیده کاپتانی را نمی‌پذیریم، معتقدیم که عوامل اقتصادی نقش مهمی در تکوین و توجیه اسلام داشته است.

کسی که با دقت و تعمق قرآن را مطالعه کند، بر صدق دعوی ما دلایل بسیار خواهد یافت. از جمله آیات متعددی است درباره ربا و رباخواران (سوره بقره، آیه ۲۷۶). نیز در قرآن برای کم‌فروشان طمعکار که «چون برای خود پیمانہ کنند، پیمانہ پر می‌کنند و چون برای مردم پیمانہ کنند یا کالایی را بکشند کم می‌دهند» حدی معین کرده (سوره مطففون، آیه ۱-۳) و برای وام‌دهی و وام‌گیری نیز شرایطی قرار داده: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا

إِذَا تَدَانَيْتُمْ بَدِينٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ، وَ لِيَكْتُبَ بَيْنَكُمْ بِالْعَدْلِ، وَ لَا يَأْبَ كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ فَلْيَكْتُبْ وَ لِيُمْلَأِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ وَ لِيَتَّقِيَ اللَّهَ رَبَّهُ وَ لَا يَخْسَ مِنْهُ شَيْئاً فَإِنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهاً أَوْ ضَعِيفاً أَوْ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يُمْلَأَ هُوَ فَلْيُمْلَأْ وَ لِيُهِ بِالْعَدْلِ وَ اسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَ أَمْرَاتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ» (سوره بقره، آیه ۲۸۲) .

ساکنان مکه و مدینه به دو طبقه تقسیم می‌شدند. طبقه توانگر و اشراف که قرآن آنان را ملاً و اعزاء نامیده: «بِقَوْلِهِمْ لَنْ نَرْجِعَنَّ إِلَى الْمَدِينَةِ لِخُرُوجِ الْأَعَزِّ مِنْهَا الْأَذَلِّ» (سوره منافقون، آیه ۸) . و از هرسو فریاد اعتراض علیه آن وضع اسفاور برخاسته بود، چنانکه اعشى گوید:

تبيتون في المشتى ملاء بطونكم

و جاراتكم غرثى يبتن خمائصا

انقلاب اجتماعی که پیامبر عرب بدان دست زد، از همه انقلابهایی که در همه اعصار تاریخ رخ داده، مهمتر و عمیقتر بود. و او از حال بینوایان و ستم و طغیان توانگران از دیگران آگاهتر بود. خود یتیم و فقیر زیسته بود، و برای به دست آوردن قوت، برای دیگران مزدوری می‌کرد و از علف بیابان و میوه خاربنان صحرايي سد جوع می‌کرد. «أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيمًا فَآوَىٰ، وَ وَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَىٰ، وَ وَجَدَكَ عَائِلًا فَأَغْنَىٰ» (سوره ضحی، آیه ۶-۸) .

پیغمبر اسلام با توانگران و اشراف به جنگ برخاست و از حقوق بینوایان دفاع کرد. بنابراین مایه شگفتی نخواهد بود اگر کلمه «حق» و «عدل» و «انصاف» در مذاق فقرا خوش آید و دسته‌دسته به دین نو بگروند و به تأیید آن پردازند و به سخن آن گوش دهند و به جانش بپذیرند. و این خود، اریستو کراتهای مکه را ناخشنود سازد، تا جایی که پیامبر را این گونه به تمسخر گیرند: «وَمَا نَرَاكَ اتَّبَعَكَ إِلَّا الَّذِينَ هُمْ أَرَادُوا أَنْ يُنْفِرُوا» (سوره هود، آیه ۲۷)

جنگ بزرگی که اشراف مکه علیه پیغمبر برانگیختند تا جایی که او را به هجرت از دیار خود مجبور کردند، به خاطر دل‌بستگی به دین اجدادشان نبود، بلکه به خاطر اصولی بود که انتشار آن در میان عامه، مصالح اقتصادی اشراف را به خطر می‌افکند.

۲- وضع اقتصادی دولت اسلام

اصلاحات اسلام نتوانست همه مفاسد اجتماع را ریشه کن کند. مللی که اسلام در میان آنها منتشر شد نیز چون جزیره العرب، دارای مشکلات اجتماعی و اقتصادی بودند و در نتیجه فتوحات اسلام این مشکلات پیچیده‌تر شد، زیرا خلفای نخستین چنان به امور لشکرکشی سرگرم بودند که فرصت کافی برای پرداختن به اصلاحات اقتصادی نمی‌یافتند. نیز سنگینی خراجهایی که عمر بن الخطاب مؤسس امپراطوری عرب و خلفای بعد از او تعیین کردند، بیشتر بر دوش ملل مغلوب، چون سریانیان و قبطیان و نبطیان و ایرانیان و

ترکان بود تا بر دوش فاتحان. چه اینان علاوه بر جزیه و خراج-که مالیات بر درآمد بود- مالیاتی نیز از بابت صنایع و حرف و پیشه‌های آزاد می‌پرداختند. این امر موجب شد که بسیاری بدون آنکه به اسلام عقیده‌ای داشته باشند، تنها به خاطر نجات از پرداخت انواع خراجها و جزیه‌ها به اسلام ایمان آوردند؛ چنانکه در خلافت عمر بن- الخطاب، مصر از اهل ذمه و اصحاب خراج خالی شد، و در ایام عثمان و علی نزدیک بود که بیت المال خالی بماند.

در ایام دولت اموی، پس از یک دوران کوتاه بهبود، اوضاع اقتصادی رو به وخامت نهاد، چه جنگها از یکسو و اسرافکاری امویین از سوی دیگر، مال بیشتری را برای بیت المال می‌طلبید. امویها بر سنت پیغمبر و خلفای راشدین خط بطلان کشیدند، و حتی کسانی را که اسلام آورده بودند به پرداخت جزیه و خراج واداشتند. ازین پس اسلام-آوردگان روی به تقلیل نهادند. خشم و نارضایی عمومیت یافت و انقلابات و شورشها فراوان گشت.

امویان قانونی آوردند که به موجب آن، اعراب مسلمان می‌توانستند، خراج از جزیره العرب صاحب زمین شوند؛ با آنکه این امر، در زمان ابو بکر و عمر ممنوع بود. هنوز پنجاه سال ازین حکم نگذشته بود که حاصلخیزترین اراضی در مصر و سوریه و عراق و ایران، در دست گروه اندکی از مالکان افتاد که به وسیله ساکنان مختلف این اراضی، از آنها حاصل برمی‌داشتند.

این امور موجب خشم و نارضایی مردم شد؛ دشمنان بنی امیه افزون گشتند. اینان گروهی فقرا را به بردگی گرفته شده بودند، و گروهی از ملل غیر عرب که عرب بدانها به چشم تحقیر و خواری می‌نگریست و گروهی مجوسانی بودند که همچنان به دین قدیم خود عشق می‌ورزیدند.

در عهد عباسی نیز نه تنها اوضاع بهبود نیافت بلکه ناگوارتر شد. عباسیان که برکشیدگان ایرانیان بودند، می‌خواستند میان عرب و عجم مساواتی برقرار کنند؛ از-ین‌رو، به سران و بزرگان قوم مرتبت بخشیدند، و نتیجه این شد که طبقه ضعیف، میان دو نیروی مقتدر خلافت و اشراف، خرد شد.

عصر ایرانی اگرچه در عصر عباسی نفوذ فراوان به دست آورد، ولی همچنان به-دین قدیم خود که اسلام بدان پایان بخشیده بود، و زبان ملی خود که اینک زبان عربی در معاملات رسمی جایگزین آن گشته بود، علاقه می‌ورزید. و این امر موجب بروز پاره‌ای انقلابات علیه عباسیان گردید. این انقلابات از خروج سنباد (۱۳۷ هـ / ۷۵۴ م) تا آخرین قیامی که به سقوط خلافت انجامید ادامه داشت.

۳- جنبش‌های انقلابی

مهمترین این جنبشها در بلاد ایران رخ داد، و نخستین آنها جنبش مزدک بود، پیش از اسلام.

الف- جنبش مزدکی

جنبش مزدکی، یک جنبش اشتراکی و آزادیخواهانه بود. بلعمی، مورخ ایرانی و مختصرکننده تاریخ طبری گوید: «مزدک... ملک از خواسته وزن بگرفت و گفت: خدای عز و جل، این جهان را عیان راست نهاد؛ و یکی را بیشتر و یکی را کمتر نهاد. و چنین باید که همه جهان با یکدیگر به خواسته و زنان راست باشد؛ و نباید یکی را خواسته بیشتر باشد و یکی را کمتر... و درویش و توانگر باید که به مال یکی باشند.»

ب- جنبش خرمیان

این جنبش بعد از شهادت ابو مسلم خراسانی، در سال ۱۳۷ هـ/ ۷۵۴ م پدید آمد. برخی منکر مرگ ابو مسلم شدند و می‌پنداشتند که او باز می‌گردد تا جهان را که پر از ظلم و جور شده، پر از عدل و داد کند. و برخی به مرگ او معتقد بودند و دخترش فاطمه را امام می‌خواندند. اینان را «مسلمیه» یا «فاطمیه» گویند. سنباد در خراسان به طلب خون ابو مسلم برخاست، ولی قیام او بیش از هفتاد روز نپایید. جنبش خرمیان از جنبه‌های گرایش اجتماعی به مزدکیان پیوسته است، و از جنبه‌های سیاسی و اعتقادات دینی به شیعه. مطهر بن طاهر گوید: خرمیان به فرق متعدد منقسم شدند و همه به رجعت و تناسخ معتقد بودند، ولی می‌گفتند: این اسماء و اجسام تغییر می‌یابند. خرمیان می‌گفتند همه انبیاء و رسل، اگرچه تعالیشان مختلف است، ولی همه از یک منبع الهام می‌گیرند. خرمیان را امامانی است که به هنگام اختلاف به آنان رجوع می‌کنند، و پیامرسانانی دارند که همواره در میانشان می‌گردند. اما عقیده ایشان، در درجه اول متکی به دو مبدأ نور و ظلمت است. اسطخری می‌گوید: در دیهه‌های مسجدی است که در آنها نماز می‌گزارند و قرآن می‌خوانند، ولی به‌طوری که می‌گویند- در باطن معتقد به دینی نیستند.

ج- جنبش بابکیان

بعد از سرکوبی انقلاب زنگیان (رنج) نیز جنبش خرمیان نمرد، بلکه در عصر مأمون به وسیله بابک خرمی به صورت تازه‌ای ظهور کرد. بابک با یاران خود مدت بیست سال در مقابل لشکر خلفا ایستادگی کرد، تا آنجا که نزدیک بود سپاه خلیفه را برای همیشه تارومار کند، و در کوههای قرا داغ ایران یک جمهوری اشتراکی تشکیل دهد. ظهور این جنبش معلول آن وضع اجتماعی و اقتصادی بود که در آغاز این فصل به- آن پرداختیم.

جنبش بابک پیروز شد و به سرعت رو به انتشار نهاد، و اقوام مختلفی از ایرانی و کرد و رومی و ارمنی و حتی از عرب، چون محمد بن یوسف الثغری و ابو دلف عجلی-به-نقل بغدادی-بدو پیوستند و بنا به گفته بغدادی: «مردم عامی دسته‌دسته آیین او را گردن می‌نهادند، تا آنجا که شماره پیروان او که جزء سپاه او در آذربایجان و دیلم بودند، به-سیصد هزار تن رسید.» طبری گوید: «جماعت کثیری از مردم جبال از همدان و اصفهان و ماسبدان و مهران به دین او در آمدند.»

بابک زردشتی و ایرانی بود، ولی برخلاف آنچه مورخان مخالفش ادعا می‌کنند، قصد نابودی اسلام و عرب را نداشت؛ زیرا چنانکه دیدیم، برخی از زعمای عرب بدو پیوسته بودند، و او خود در مورد عقاید دینی مردم سختگیری نمی‌کرد. بغدادی که از دشمنان سرسخت بابکیان است گوید: «بابک مسلمانانی را که در میان اتباع او بودند، از اقامه علنی شاعر دینی منع نمی‌کرد، حتی بابکیان ایشان را در ساختن مساجدشان کمک می‌کردند.» اولین انگیزه بابک در قیام خود، اصلاحات اجتماعی بود که آنها را در دو اصل اساسی آورده است:

۱- پایان بخشیدن به فئودالیسم، از طریق گرفتن زمین از صاحبان آن، و واگذار-کردن به‌طور رایگان به کشاورزان.

۲- آزاد کردن زن از بردگی و برابر قرار دادن او با مرد در حقوق و وظایف.

به‌طوری که می‌بینیم، جنبش بابک دنباله جنبش مزدک است. و ازین‌روست که بغدادی می‌گوید: «خرمدینان بر مذهب مزدک بودند» بنابراین تعلیمات مزدک بعد از مرگ او نمرد، بلکه همچنان زنده ماند، تا مردی که باردیگر آن را تشکیلات و رونق داد، به پا خاست. آنچه بابک را در این اقدام بیش از همه باری کرد، ستمی بود که توانگران نسبت به فقرا اعمال می‌کردند. چنانکه یعقوبی پس از دیدار ایشان گوید: «روز به روز گارشان سختتر می‌شود و بر سروران خود خروج می‌کنند، و دستجاتی جهت غارت و چپاول تشکیل می‌دهند.»

در اطراف بابکیان ادعاهای مغرضانه بسیار است، چنانکه حقیقت‌مذهبان در پرده‌ای ازین اوهام مستور مانده است. حقیقت این است که بابکیان می‌کوشیدند تا روحشان به امور مادی آلوده نگردد. گوشت و آنچه را که زاهدان دیگر نمی‌خوردند بر خود حرام ساخته بودند.

شهرستانی گوید: «بابکیان می‌گفتند همه پیامبران با وجود اختلاف ادیان و شرایع خود، دارای یک روح واحدند و وحی هیچ‌گاه منقطع نمی‌شود. و هرکس متدین به دینی باشد، در صورتی که امید ثواب و بیم از عقاب داشته باشد، نزد ایشان مصیب است.

ازین‌رو-تا آنگاه که به کینشان برنخاسته و قصد نابود کردن مذهبشان نکرده باشند- هرگز زبان به بدگویی کسی نمی‌گشایند و به کسی آزار نمی‌رسانند؛ بابکیان از خونریزی نیز جدا پرهیز می‌کنند مگر آن هنگام که جنگ و کشمکش در میان باشد.»
جنش بابک از تابستان سال ۲۰۱ هـ/۸۱۲ م آغاز شد و مدت بیست سال در کمال پیروزی پایدار بماند. چند بار آنچنان دولت عباسی را تهدید کرد که بیم آن می‌رفت بساط عباسیان را برچیند، ولی سرانجام بابک در نبردی شکست خورد و بر دار کشته شد، سال ۲۲۳ هـ/۸۳۷ م.

۴- اسماعیلیان و قرمطیان

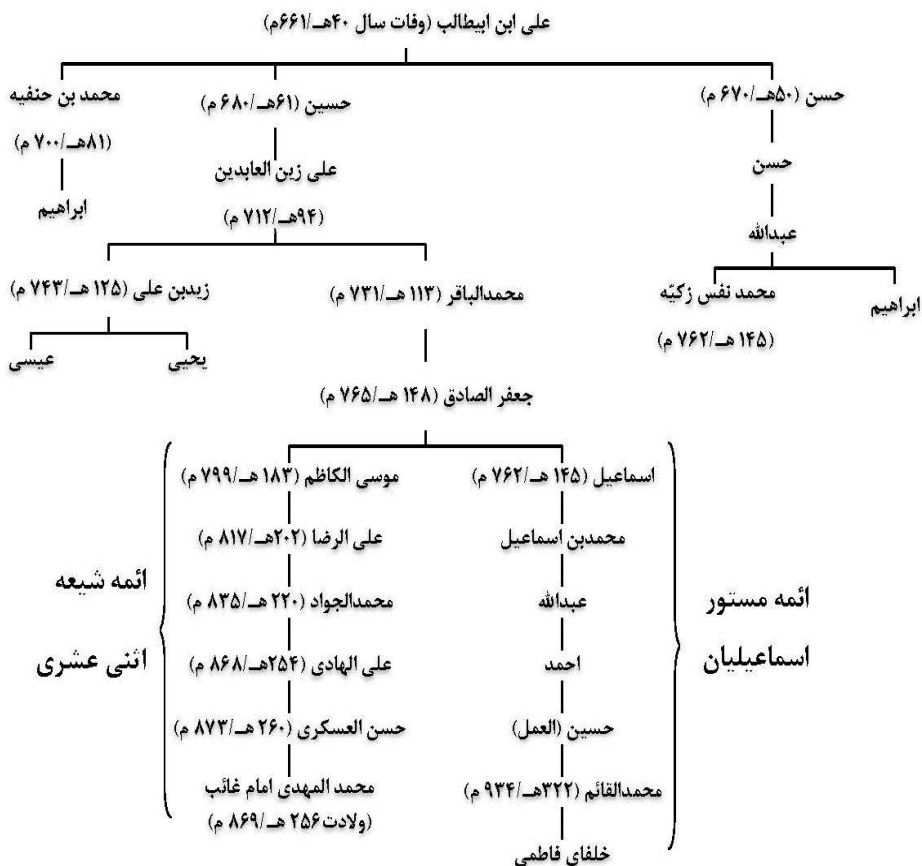
دیدیم که شیعه چگونه به وجود آمد. پیدایش شیعه نتیجه اختلاف‌نظر میان مسلمانان در اطراف مسائل دینی نبود، بلکه معلول امر خلافت و نظام سیاسی بود. یعنی مسئله‌ای که مهمترین زمینه فکری مسلمانان قرون اول اسلام بود.
و گفتیم که اسلام دین و تمدن است، بنابراین، اجتماعی که حیات اجتماعی و سیاسی و فکری آن برپایه دین باشد، باید همه مسائل دیگرش را در چارچوب دین قرار دهد. لذا اختلافات سیاسی همه رنگ دینی داشتند و ازین جهت دارای سیمای خاصی بودند.

هر فرقه‌ای که از یک اصل منشعب می‌شود، و به صورت یک فرع مستقل درمی‌آید؛ خواه ناخواه، خود به فرق دیگری تقسیم می‌شود. این فرقه‌ها برخی نزدیک به اصل هستند، و در اصول قضا با آن مخالفتی ندارند، و برخی راهی کاملاً تازه در پیش می‌گیرند، و آنچنان از اصل خود دور می‌شوند که به هیچ‌وجه میانشان پیوندی تشخیص نتوان داد.
مثلاً خوارج با آنکه به‌ندرت با اهل سنت اختلاف پیدا کردند، ایشان را «خوامس» (پنجمیها) گفتند. یعنی «منشعبینی که از دایره مذاهب چهارگانه اهل سنت خارج شده‌اند.»

برای غلات شیعه، ازین روی، در این تألیف فصل خاصی قرار دادیم که معتقدیم ایشان از اسلام فاصله گرفتند و جماعات سیاسی و فکری و دینی مستقلی تشکیل دادند که در تاریخ فکر اسلامی اثری عمیق داشت. در تشیع سیمای دینی بر سیمای سیاسی غلبه دارد و همین امر موجب ظهور فلسفه خاصی شده است، که نویسنده تاریخ فکر اسلامی باید به خاطر تازگی و ابتکاری که در آن هست، آن فلسفه را بیش از فلسفه متفکرین دیگر مسلمان که مقلد فلسفه یونانند مورد توجه قرار دهد.
در اینجا قصد آن نداریم که همه فرق غلات شیعه را-که بسیارند-مورد بحث قرار دهیم، بلکه تنها به ذکر اسماعیلیان و قرمطیان می‌پردازیم.

اسماعیلیان، یکی از فرق غلات شیعه است که خود به چند فرقه تقسیم شده و هر فرقه با فرقه دیگر گاه اختلاف بسیار دارد. شناخت اسماعیلیان بدون شناخت سلاله علی (ع)

ممکن نشود، زیرا این فرق گوناگون، همه به نامهای فرزندان و فرزندزادگان داماد پیامبر موسومند.



مهدویت

دیدیم که تشیع بعد از وفات پیغمبر به وجود آمد. و آن در آغاز جنبش سیاسی محض بود و خواستار خلافت برای علی بن ابیطالب (ع) . این جنبش در نخستین مرحله‌اش، تا نیمهٔ قرن اول هجری، رنگ عربی داشت. ولی اوضاع سیاسی و اجتماعی و اقتصادی به زودی دگرگون شد. ازین پس نفوذ عناصر غیر عرب رو به ازدیاد نهاد، و شمارهٔ کسانی که از وضع مادی خود در رنج بودند افزونی یافت. و جمعیت‌های مختلفی که جز طغیان علیه دستگاه خلافت وجه اشتراکی نداشتند پدید آمد. اینان بر گرد شیعیانی که خود مورد شکنجه و ستم خلفا واقع شده بودند مجتمع شدند. بنابراین غیر از شیعیان عرب، برخی از کسانی که تشیع را پذیرفتند، هنوز اسلام در قلوبشان به خوبی جایگزین نشده بود. اینان در انحاء بلاد اسلامی پراکنده شدند.

این امر منجر به آن شد که در اصل اعتقاد نیز تطوری حاصل شود. عناصر مسیحی و یهودی نیز بدان پیوستند و ادارهٔ این سازمان از دست اعراب به دست موالی افتاد. و تنافر طبقاتی جای تنافر نژادی را گرفت. و تشیع مذهب ستمدیدگان و محرومانی شد که علیه قدرت طبقهٔ حاکمه برخاسته بودند؛ در این احوال اندیشهٔ مهدویت ظهور کرد.

کلمهٔ «مهدی» به معنی کسی است که خداوند او را به ایمان هدایت کرده است. و از القایی است که به پیغمبر نیز اطلاق می‌شد، چنانکه حسان بن ثابت گوید:

ما بال عینک لا تنام كأنما كحلت مآقیها بكحل الازمد

جزعا علی «المهدی» اصبح ناویا یا خیر من وطی الحصى لا تبعد

بعدها خلفا را نیز مهدی گفتند، ولی شیعه آن را منحصرأ به امام منتظر، که در آخر الزمان خواهد آمد و جهان را-پس از آنکه پر از ظلم و جور شده باشد-پر از عدل و داد خواهد کرد، اطلاق کردند.

در فصل مقدمات عمومی دیدیم که اعتقاد به نجات‌دهنده، سابقه‌ای طولانی دارد. می‌دانیم که این فکر در نزد ستمدیدگان در دوران بردگی و تجاوز، قوت گرفته بود. زیرا علی کشته شد. حسن فرزند او را به زهر شهید کردند. حسین فرزند دیگرش را با شمشیر کشتند. و در عهد دولت اموی، شیعیان سختترین و دردناکترین رنج و شکنجه را دیدند. «ستم و تجاوز عباسیان نیز از آغاز ظهورشان نسبت به شیعیان کمتر از امویان نبود. بنابراین اندیشهٔ مهدویت و انتظار نجات‌دهنده‌ای که ستمدیدگان را از یوغ این نظام ستم‌پیشه خلاصی بخشد به قوت خود باقی ماند» (فان فلوتن) .

دعبل خزاعی، شاعر شیعی گوید:

قتل و اسر و تحریق و منهبة فعل الغزاة بأرض الروم و الخزر

اری امیة معذورین ان قتلوا و لا اری لبنی العباس من عذر

برای اثبات مطلب، نامه‌ای که ابو بکر خوارزمی به شیعیان نیشابور نوشته است و در آن ذکر ستم بنی امیه و بنی عباس نسبت به «اهل بیت» آمده است، شاهد صادق است، گوید: «ما مردمی هستیم که خداوند دنیا را برای ما نخواست و ما را برای دنیای دیگر ذخیره کرده است. ما دو گروه شدیم: گروهی شهید شدند و گروهی دربه‌در. زندگان به سبب آنچه بر سرشان آمده است، بر مردگان رشک می‌برند.»

برخی گفته‌اند اندیشه مهدویت، به عصر علی برمی‌گردد، آن هنگام که ابن سبا یهودی که به اسلام گرویده بود گفت که: «در علی جزئی الهی حلول کرده است.» ولی، اولین بار که به این کلمه به معنی دقیقش برمی‌خوریم، آغاز قیام مختار است در کوفه (سال ۶۶ هـ/۶۸۵ م) مختار مدعی بود که محمد بن حنفیه، مهدی منتظر است. و در این روزگار کوفه مهد آشوبها و فتن بود. مختار و محمد بن حنفیه، هر دو وفات یافتند، ولی اندیشه مهدویت همچنان زنده ماند و به‌طور سریع نشر یافت. کسانی که به مهدویت معتقد بودند می‌گفتند که مهدی نمرده است و روزگاری باز می‌گردد؛ و از اینجا بود که فکر غیبت و رجعت که اکثر فرق شیعه بدان معتقدند نضج یافت.

در خلال هفتاد و پنج سالی که میان شورش مختار و ظهور اسماعیلیه فاصله است، دو تمایل بزرگ پدید آمده است: یکی فاطمیون که خلافت را برای حسن و حسین فرزندان فاطمه و زوجه علی طلب می‌کردند و دیگر حنفیه که خلافت را حق محمد بن حنفیه فرزند همسر دیگر علی-پس از فاطمه-می‌دانستند.

۵- تفویض

در میان شیعیان اندیشه دیگری نیز به ظهور پیوست و آن عقیده به تفویض بود. مقصود از تفویض این است که صاحب حقی، می‌تواند به خاطر دیگری از حق خود درگذرد.

و چون ابو هاشم بن محمد بن حنفیه، حق خود را در امامت به ابو عبد الله عباسی تفویض کرد، عباسیان خود را وارث علویان حنفی شمردند. و با آنکه تنها یک فرقه از فرق شیعه به- سود عباسیان از حق خود گذشته بود، عباسیان می‌گفتند که حق علویان در امامت، به وسیله تفویض، به آنها واگذار شده است.

فاطمیون هنگام تأسیس دولت عباسی، به دو دسته حسینیان (سادات حسنی) و حسینیان (سادات حسینی) منقسم بودند. پیشوای حسینیان، محمد بن عبد الله بن الحسن (۱۰۰-۱۴۵)، معروف به نفس زکّیه، بود. او برای دولت عباسیان خطر بزرگی ایجاد کرد. ابو جعفر منصور با او جنگید و او را با برادرش ابراهیم بکشت. ازین پس بیشتر یاران او به- حسینیان پیوستند. ازین گروه جمعی به زید بن علی پیوستند و به زیدیه معروف شدند. دسته دیگر از محمد الباقر پیروی کردند و به باقریه شهرت یافتند. این گروه اخیر زیر پرچم جعفر بن محمد الصادق گرد آمدند و به «شیعه جعفری» مشهور شدند.

۶- ظهور اسماعیلیان

پس از وفات جعفر الصادق، (سال ۱۴۸ هـ/ ۷۶۵ م) پیروان او به دو قسمت شدند، قسمتی به پسر بزرگش اسماعیل پیوستند، و به اسماعیلیان و نیز شیعهٔ سبعیه (-هفت امامی) معروف شدند، زیرا اسماعیل را امام هفتم می‌دانند. (علی، حسن، حسین، علی زین العابدین، محمد الباقر، جعفر الصادق و اسماعیل) و دستهٔ دیگر، به موسی الکاظم، برادر کوچک اسماعیل و فرزندان او تا امام دوازدهم گرویدند، و ایشان همان موسویه یا اثنا عشریه‌اند.

امام دوازدهم امام غایب «محمد المهدی» است که در سامرا، به سال ۲۶۰ هـ (۸۷۳ م) از دیدگان مردم مخفی شد.

اسماعیلیان نیز به دو گروه تقسیم شدند: گروهی که می‌گویند اسماعیل پیش از پدر نمرده است و پدرش او را پس از خود به امامت برگزیده است، و اسماعیل قائم و مهدی منتظر است که برای نجات امت خود باز خواهد گشت. اینان فرقهٔ اسماعیلیان هستند.

دستهٔ دیگر می‌گویند، امامت بعد از جعفر صادق به محمد بن اسماعیل رسید، زیرا بعد از حسن و حسین، دیگر امامت از برادر به برادر منتقل نمی‌شود، بلکه در صلب (فرزند) باقی می‌ماند. این گروه را مبارکیه گویند که قمرطیان به آنان منسوبند. اینان معتقدند که محمد بن اسماعیل نمرده است و او قائم و مهدی و خاتم پیامبران است.

اسماعیلیان

نظام و تشکیلات

در تاریخ اسلام و در تاریخ عمومی-به گمان ما-هیچ جماعتی نیست که به اندازه اسماعیلیان دربارهٔ آن، اختلاف آراء وجود داشته باشد. و با آنکه قرنهایی چند را طی کرده و تخته‌هایی را سرنگون ساخته و دولتها پدید آورده است، هنوز تاریخ این فرقه همچنان در پردهٔ ابهام مانده است. آنچه این ابهام را به وجود آورده دو علت اساسی است: یکی شیعه بودن اسماعیلیه است که مورخین می‌خواهند آن را در پرتو مذهب سیاسی علوی این فرقه تحلیل کنند. و حال آنکه تشیع اسماعیلیه، در نظر ما، وسیله است نه غایت. و دیگر آنکه اسماعیلیه نیز، چون فرق دیگری که با حکومت عباسی مخالفت می‌ورزیدند، همواره مورد هجوم و ارباب بوده‌اند. ازین رو کوشش‌هایشان پنهان بود و جمعیت‌های سری تشکیل می‌دادند. و این امر موجب آن شد که گروه معدودی پی به حقیقت آن برند. و دشمنان‌شان-مانند بیشتر پیروانشان-آن را یکی از فرق شیعه بدانند که برای بازگرداندن خلافت به صاحبان شرعی آن، فرزندان فاطمه دختر رسول خدا، تلاش می‌کنند.

با وجود قرابت روحی و سیاسی و اعتقادی که میان اسماعیلیان و شیعه وجود دارد، اگر نتوانیم اسماعیلیه را به جنبش اشتراکی بابکی مربوط کنیم، در شناخت حقیقت آن دچار اشکال خواهیم شد. زیرا نهضت بابکی، اگرچه به عنوان یک نیروی مسلح منظم از بین رفت، ولی همواره به عنوان یک فکر، که راه خود را در میان مردم می‌گشود و باران و پیروانی در زیر پرچم خود گرد می‌آورد، باقی ماند.

شاید یکی از علل شکست بابک این بود که حوزه دعوت او، از یک حوزه اقلیمی تجاوز نکرد و تنها در میان گروهی از مردم که در کوههای ارژان و آذربایجان سکونت داشتند، یعنی فقط قبایل ایرانی، نفوذ داشت و در میان اعراب که بر بلاد سروری داشتند، و ترک و بربر که به تعبیر جاحظ، «ماده اسلام و سپاه منظم آن» بودند رخنه نکرده بود. اما اسماعیلیه از همان آغاز می‌خواستند که آیینشان همگانی باشد. و «توانستند غالب و مغلوب و دینداران آزاد فکر و متعصبین همه طوایف را یکجا گرد آورند. از مؤمنان برای انتقال قدرت به دست کافران سود جویند. و از غالبان آلتی جهت ویران ساختن بنیان حکومت و تسلیم آن به دیگران استفاده کنند. هدف اساسی عبد الله بن میمون همین بود. او افکاری دهشت‌انگیز و عجیب و جسورانه داشت که به پایمردی هوش سرشار و چابکی شگفت‌انگیز و مردم‌شناسی عمیق خود توانست به آنها تحقق بخشد.» (دوزی)

دیدیم که واژه اسماعیلیه، که در آغاز امر، بر برخی از فرق معتدل شیعه دلالت می‌کرد، طولی نکشید که به صورت مجموعه‌ای از مذاهب بیگانه با اسلام و احزاب سیاسی و اجتماعی و آرائی فلسفی درآمد که به سمت یک هدف، گرفتن حکومت از دست عباسیان و انتقال آن به خاندان علی، پیش می‌رفت. در اعتقادات اسماعیلی اندیشه مهدویت و عقیده به امام زمانی که روزی باز می‌گردد، تا بر بنی عباس غلبه جوید، و عدل و صلح را در زمین جایگزین استبداد و ستم سازد نیز، پدیدار شد.

برخی از اصول اجتماعی که اسماعیلیه از اصحاب بابک و مزدک گرفتند از این قرار

است:

۱- مساوات میان مرد و زن.

۲- ابطال مالکیت زمین و تقسیم آن به‌طور رایگان و عادلانه میان نیازمندان به آن.

۳- مبارزه با عصبیت نژادی و نشر افکار برادری میان همه مردم با وجود اختلاف در

نژاد و ملیت و طرز فکر.

بنابراین ظهور اسماعیلیه، عکس العملی بود در مقابل شعوبیه، اگرچه بغدادی می‌گوید: «شعوبیان به کیش اسماعیلیه وارد شدند و به یاری آن برخاستند» ولی این همکاری بدان سبب بود که شعوبیان و اسماعیلیان، هر دو، با دولت حاکم و تعصب عربی دشمنی می‌ورزیدند. ازین رو پهلو به پهلو پیش رفتند، بدون آنکه باهم مزوج شوند یا تصادم کنند.

اسماعیلیان نخست در خفا عمل می‌کردند و سازمانهای مخفی تأسیس کردند. ازین جمعیتها یکی جمعیت اخوان الصفا بود، به شیوه جمعیتهای فیثاغوری. و کس از اسرار این جمعیتها-جز بزرگان قوم که به پیشوای نهضت تقرب داشتند و مراحل هفتگانه را پیموده و به آخرین مرحله رسیده بودند-آگاهی نداشت. اما عامه مردم که ایشان را «کوران و خران» می‌نامیدند، غذای روحشان مطالبی بود که در کتب منزله به‌طور عام، و قرآن به-وجه اخص، آمده بود. اما صاحبان عقل ثاقب که «خدا چشم ظاهر و باطنشان را گشوده بود» شایسته آن بودند که به آن مذهب آشنا شوند. «مردم را دعوت کن! بدین طریق که به آنچه مورد علاقه آنان است علاقه نشان دهی، تا جایی که هریک پندارند که تو از ایشان هستی، پس در هرکس عقل و خردی یافتی حقیقت را به او بگوی.» «و چون فلسفه‌دانی دیدی او را نیک نگاه دار که تکیه ما بر فلاسفه است، و ما و ایشان هر دو معتقد به قدم عالم هستیم، و این در صورتی است که برخی از آنان با ما مخالفت نورزند و نگویند که جهان را مدبری است که ما او را نمی‌شناسیم.»

پیشوایان و داعیان اسماعیلی

برنارد لوئیس در کتاب خود دو عقیده را نقل می‌کند که همه فرق باطنیه در آن مشترکند.

الف- پدر فرزندی روحانی: معتقدات گنوسی و علاقه اسماعیلیه به معانی باطنی اشیاء، موجب شد که به پدر فرزندی روحانی (تبنی روحی) علاقه‌ای خاص نشان دهند، زیرا مصدر این تبنی، روح جاوید است نه جسد فانی. اخوان الصفا می‌گویند: «بدانکه معلم و استاد نسبت به روح تو سمت ابوت دارد، زیرا سبب حیات و نشو و نمای روح، معلم است. چنانکه پدر نسبت به جسد تو همین سمت را دارد و سبب وجود آن است.

بدین‌طریق همان‌طور که پدر به تو صورت جسدی داده، معلم به تو صورت روحانی اعطاء کرده. زیرا معلم نفس را با علوم غذا می‌دهد و با معارف می‌پروراند، و به طریق نعیم و لذت و سرور ابدی و راحت سرمدی هدایت می‌کند، چنانکه پدرت سبب وجود جسد تو است و در این دنیایی که فانی است و هر لحظه در معرض دگرگونی است مربی و مرشد تو در راه طلب معاش است. پس ای برادر! از خدا بخواه تا تو را معلمی ارزانی دارد، مرشد و راهنمای و نیک رأی، و خدا را بر نعمتهای سرشارش سپاس گوی.»^۱

نصیر الدین طوسی گوید: ذریهٔ امام بر چهار وجه است: نخست معنا چون سلمان فارسی. دوم به معنی و شکل چون مولانا حسن. سوم به شکل و معنی و حقیقت، چون مولانا حسین. و چهارم به شکل جسمی، چون المستعلی.^۱

ب- امام مستودع و امام مستقر: اسماعیلیه می‌گویند امام مستودع پسر امام مستقر است. و اگر او را چند فرزند باشد بزرگترین پسر اوست. او همهٔ اسرار امامت را می‌داند، و تا هنگامی که بدین صفت متصف است بزرگترین مردان زمان خود است.

جز اینکه نمی‌تواند امامت را در نسل خود قرار دهد، پس فرزندان و نوادگانش، «سادات» هستند نه «ائمه». اما امام مستقر، همهٔ صفات امام را دارد، و حق دارد که امامت را به نسل خود منتقل کند.

نخستین امام اسماعیلیه، محمد بن اسماعیل است. او از حجاز به شام و عراق و فارس آمد. و از بیم هارون الرشید، در خفا، مردم را به امامت خود دعوت می‌کرد. پیروانش او را نخستین امام مستور می‌دانستند و می‌گفتند که او دین جدیدی آورده و دین قدیم را نسخ کرده است. محمد بن اسماعیل با میمون قذاح، پایه‌های کیش اسماعیلی را بنیان گذاشتند.

وقتی محمد مرد، چند فرزند از او برجای ماند، که از آن میان، جز عبد الله الرضی را-که دعوت اسماعیلی در ایام او رشد و انتشار یافت- نمی‌شناسیم. عبد الله با جنبش فلسفی عصر مأمون هم‌زمان بود؛ و گویند پسر او محمد، صاحب رسائل اخوان الصفاست. هر امامی را حجتی بود. میمون قذاح، حجت اسماعیل، و عبد الله بن میمون، حجت عبد الله بن محمد و پسرش احمد بود.

عبد الله بن میمون مهم‌ترین شخصیتی است که اسماعیلیه به خود دیده است. او دریافت که چگونه از ضعف خلافت عباسی، جهت رواج دعوت اسماعیلی استفاده کند، و چگونه از انقسام فرق شیعه به حنفیه و حسیویه و حسینیّه بهره گیرد، و آنها را در زیر لوای امامت اسماعیل بن جعفر الصادق گرد آورد.

او می‌خواست دین جدیدی بیاورد که شامل همهٔ ادیان باشد، و شیعی و سنی و مسیحی و یهودی و مجوسی را راضی سازد. اما مسائل اساسی که این کیش بر آن استوار بود عبارت بودند از:

۱- این سخن خواجه نصیر، بیان عقاید اسماعیلیه است. و الا به اعتقاد شیعهٔ دوازده امامی-که خود خواجه نصیر از این فرقه است و وجود مهدی منتظر را اثبات می‌کند (فصول نصیریّه) - همهٔ ائمه، وارث خواص روحی و جسمی و معنوی پیامبرند-

۱- طبقه‌بندی تعلیمات بر وفق قدرت تعقل و فهم تعلیم گیرنده، بدین طریق که هفت مرحله ترتیب داد، مرحله نخست برای مبتدیان و مرحله آخر برای واصلین، و در این مرحله است که کشف حاصل می‌شود.

۲- مخفیانه کردن تعلیمات، از بیم عباسیان و برای ترغیب مردم.

۳- تمسک به فلسفه، مخصوصاً فلسفه نوافلاطونی، و استوار ساختن کیش

اسماعیلی بر بنیانهای آن.

۴- انتخاب داعیان و آماده ساختن آنان، به نحوی دقیق. این انتخاب از میان کسانی صورت می‌گرفت که دارای شدت ذکاوت و کثرت علم و حسن بیان و سادگی کلام و نیروی استدلال باشند.

۵- تمسک به تأویل، بدین طریق که می‌گفتند معنی حقیقی آیات منزله را جز امام یا نزدیکترین کس به او نداند.

۶- نظریه امام مستتر، که او را جز عبد الله کس نشناسد، و همه سرنوشت دعوت به دست او باشد.

بدینسان عبد الله، روح این جنبش و مغز متفکر آن گردید؛ و در همه جای جهان اسلامی جمعیه‌هایی تأسیس کرد، و پس از خود زمام پیشوایی ایشان را به دست فرزندش سپرد.

عبید الله مهدی، مؤسس دولت فاطمیان مغرب، از نوادگان عبد الله بن میمون بود، نه از نوادگان علی. پس چگونه کسی که «حجت» بود، «امام» شد؟
پیش ازین، درباره پدر فرزندی روحانی سخن گفتیم، که امام مستودع، در زمان حیات خود دارای همه صفات امام هست، ولی نمی‌تواند امامت را به فرزند خود انتقال دهد. و عبد الله امام مستودع بود، که امامت را به صلب حسن انتقال داد، نه به فرزندان خود. و پس از او، محمد ملقب به القائم، پسر حسن بن احمد، به خلافت رسید. و او نخستین خلیفه فاطمی است از نسل علی (ع).

مذهب اسماعیلی

نویسندگان تاریخ فلسفه اسلامی، تا چندی پیش، جز آنچه اهل سنت از اسماعیلیان نوشته بودند اطلاع دیگری نداشتند. اهل سنت از دشمنان سرسخت اسماعیلیان بودند و ایشان را به کفر و زندقه و لابلالگیری متهم می‌کردند، و از سایر دشمنان اسلام خطرناکتر می‌شمردند. بغدادی در کتاب الفرق بین الفرق در این باره گوید:

«زبان اسماعیلیان برای اسلام، از زبان یهود و نصاری و مجوس، حتی از زبان دهریان و دیگر اصناف کفر، نیز از زبان دجال که در آخر الزمان آید، بیشتر است.» در جای دیگر گوید: «آنچه از دین باطنیان برای من محقق شده، این است که ایشان دهریان زندیقند، قائل به قدم عالمند، همه پیامبران و ادیان را منکرند، زیرا می‌خواهند که هر چه را

که طبع بدان میل می‌کند مباح شمارند» همین بغدادی از نامه‌ای از یکی از داعیان اسماعیلی سخن می‌گوید که در آن چنین آمده است: «من تو را وصیت می‌کنم که مردم را در قرآن و تورات و زبور و انجیل به شک اندازی، و ایشان را به ابطال شرایع و ابطال معاد و رستاخیز و ابطال ملائکهٔ آسمان و ابطال جن در زمین دعوت کنی.»

اما برخلاف پیشینیان، در این روزگار ما را از اسماعیلیان آگاهی بسیار است. این آگاهی را از کتابهایی که بیشتر به وسیلهٔ مستشرق روسی ایوانوف منتشر شده است اقتباس کرده‌ایم، همچنین از تحقیقات متعدد کارادووو و ماسینیون و برنارد لوتیس نیز سود جسته‌ایم.

آنچه از این مأخذ دریافته‌ایم این است که اسماعیلیه-همچنانکه گفتیم-جمعیتی سری بود، دارای مبادی سیاسی و اجتماعی و فلسفی، متصف به آزادی دینی و تمایل عقلی.

و فرق میان مذهب عقلی اسماعیلیه و معتزله در این است که، معتزله برای دفاع از دین به عقل تمسک می‌جستند، و حال آنکه اسماعیلیه برای انهدام اساس همهٔ ادیان به عقل تمسک جویند.

اسماعیلیه به امام معصوم معتقدند؛ این امام معصوم را نصیر الدین طوسی «نور هدایت» و «فندیل عزت صمدی» و «شخص معرفت و محبت» می‌خواند. «خداوند وحدت خویش بر او نهاد، و خلعت الوهیت خود تا ابد بر او پوشید. . . سخن او سخن خداست، و اعمال او اعمال خداست؛ و همین است اوامر و نواهی و رغبات و معرفت و قدرت و وجه و سمع و بصر او.» بدین سان کلمهٔ امام، فوق احکام شریعت قرار می‌گیرد، که هیچ معرفتی، جز به او صورت نیندد. بنابراین، معرفت حقهٔ به تعلیم است. ازین رو است که اسماعیلیه را تعلیمیه گویند.

باطن و ظاهر: عقاید اسماعیلیه بر دو گونه است: ظاهر و آن هر چیزی است که متعلق به روش خارجی و علائق بین افراد بشر باشد. و باطن و آن بدین معنی است که آیات منزله و اعتقادات را معنی باطنی است که، کسی جز امام یا مقربین به او از آن آگاه نیست. اسماعیلیان در توجیه این عقیده به این اصل تمسک جستند که، هیچ ظاهری بدون باطنی که در مقابل آن باشد و هیچ باطنی بدون ظاهری که در مقابل آن باشد، نیست. و همین امر موجب آن شد که اسماعیلیه را باطنیه خوانند.

در جنبهٔ ظاهری با مذهب سنی اختلاف قابل توجهی ندارند، تا آنجا که هر چه را که اسلام واجب ساخته، هر فرد اسماعیلی نیز بر خود واجب می‌شمارد، هر چند مرتبه‌اش بالا رود، و قدرت تعمق در معرفت باطن داشته باشد.

اما جنبهٔ باطنی مذهب، بر دو پایه استوار است: اول تأویل قرآن و دین به نحوی که با هدفهای کیش اسماعیلی سازگار باشد. دوم-که مهمتر از نخستین است-معرفت حقایق

است. و آن شناخت همهٔ مذهب فلسفی علمی اسماعیلی است که، در اصل خود، به استدلال بر این امر برمی‌گردد که، امامت امری است الهی و آن ویژهٔ فرزندان فاطمه (ع) است نه دیگران.

پیشوایان کیش اسماعیلی کوشش داشتند که، از اسرار مذاهب خود برای هرکس، به اندازهٔ استطاعت عقل و فهمش آشکار کنند. دشمنان اسماعیلیان می‌گفتند: کیش ایشان منافی با اسلام است. ولی در واقع محور مباحث اسماعیلیه در جنبهٔ باطنی، همان محوری است که مباحث اصلی اسلام پیرامون آن می‌چرخد. چون اعتراف به وجود خدا، و وحدت مطلقهٔ او، و رسالت محمد، و اعتقاد به اینکه قرآن کلام خداست. اسماعیلیان می‌خواستند آیات قرآن را، برطبق تعالیم فلسفی که در عصرشان رواج داشت، مخصوصاً به شیوهٔ فلسفهٔ اسکندرانی شرح دهند.

اسماعیلیه به تعالیم فلوطین اکتفا نکردند، بلکه از فلسفهٔ فیثاغوریان جدید، و برخی از عناصر مزدکی و مانوی و مسیحی نیز بهره‌ها گرفتند. همچنین از تأثیر عناصر گنوسی و علم تنجیم نیز برکنار نماندند. اسماعیلیه از متصوفه نیز، مخصوصاً از آنچه ایشان از نوافلاطونیان اقتباس کرده بودند، به حد وفور فراگرفتند، ولی در نوشته‌های خود، اصطلاحات صوفیه را به کار نبردند، و نظریهٔ اتصال و حلول را نپذیرفتند.

فلسفهٔ طبیعی اسماعیلیه، مستند به فلسفهٔ ارسطو است. و در واقع، با آن، اختلافی ندارد. ما در بحثی که از اخوان الصفا خواهیم داشت در تشریح این نظر خواهیم کوشید. اینک به ذکر اصول فلسفهٔ اسماعیلیه می‌پردازیم؛ و در بیان این اصول، از کتاب روضهٔ-التسلیم نصیر الدین طوسی سود می‌جوئیم. این کتاب را نصیر الدین به زبان فارسی نوشته، و آن را ایوانوف با ترجمهٔ انگلیسیش منتشر کرده است.

آنچه در درجهٔ اول، مورد توجه قرار می‌گیرد، تفاوت میان «عالم اکبر» و «عالم اصغر» است. اما طریقهٔ حدوث این عالم اکبر، از فیض ازلی است. مبدأ موجودات یکی است و آن امر خدای تعالی است و کلمهٔ او.

«آنچه بدون توسط چیزی، از امر صادر شد، عقل اول است؛ و دیگر موجودات به توسط متوسطان، از امر در وجود آمدند، مثلاً نفس به توسط عقل، و هیولا و طبیعت و جسم به توسط نفس.»^۱

اسماعیلیه میان نظریهٔ فلوطین در مسئلهٔ فیض، و نظریهٔ بطلمیوس در ترکیب جهان، جمع کردند؛ و به عقول مختلفه‌ای قائل شدند که شمارهٔ آنها با شمارهٔ افلاک برابر است.

«عقل چون تصور کند، این تصور-انسان که فلوطین می‌گوید-علت وجود شود.

چون عقل اول، تصور علت خود کرد-که نسبت شریفت‌ر داشت-آن تصور موجب ایجاد عقل دیگر شد، یعنی عقل فلک الافلاک، که فلک اطلس و عرش هم خوانندش-و چون تصور ذات خود کرد-که نسبت وسط داشت-یعنی بدانست که واجب به غیر است، آن تصور موجب ایجاد نفس کلی شد، یعنی نفس فلک الافلاک، و چون تصور امکان خود کرد، که نسبت ادون داشت، یعنی بدانست که به خود ممکن است، آن تصور موجب ایجاد فلک الافلاک گردید.^۱

«اما هیولا و صورت: هیولا و صورت آنجا لازم آید که نفس کلی، تصور ذات عقل اول کرد و او را کامل دانست. و از دانستن او عقل را کامل، صورتی که از حیث کمال است موجود گشت. و چون تصور ذات خود کرد، خود را ناقص دانست. و از دانستن او خود را ناقص، هیولی که از حیز نقصان است موجود گشت. و این دو اعتبار از آنجا نفس را لازم آمد که او را دو روی است: رویی با وحدت، رویی با کثرت.» و دیگر عقول و اشتراکشان در سیر عالم و نفوس و تصرفاتشان و افلاک و تدابیرشان و ارکان (عناصر) و تأثیراتشان و موالید (مملکت جماد و نبات و حیوان) و تناسباتشان، همه از تصور عقلمند. و تا عقل تصور کند ابداع و اختراع بود. و عقل فلک الافلاک را هم، بر مثال عقل اول سه تصور لازم آید: یکی موجب ایجاد عقل دیگر شد، یعنی عقل فلک البروج که ملک الکواکب و کرسی هم خوانندش. و یکی موجب ایجاد (از) فلک-البروج تا به عقل فلک زحل، و از عقل فلک زحل تا به عقل فلک مشتری، و از عقل فلک مشتری تا به عقل فلک مریخ، و از عقل فلک مریخ تا به عقل فلک آفتاب، و از عقل فلک آفتاب تا به عقل فلک زهره، و از عقل فلک زهره تا به عقل فلک عطارد، و از عقل فلک عطارد تا به عقل فلک قمر، همه را همین سه تصور لازم آید. و آن سه تصور موجب ایجاد عقل و نفس و فلکی دیگر می‌شد. و هیولا و صورت هر فلکی از همان دو تصور که هر نفس می‌کرد، یعنی عقل را کامل دانست و خود را ناقص، لازم می‌آید.^۲

و سپس دربارهٔ آفرینش عالم افلاک گوید: «هر فلکی نفسی و عقلی از برای آن بود، و هریک را محرک مفارق و محرک مباشری ببايست. محرک مفارق، عقل و محرک مباشر، نفس. محرک مفارق مثلا چون مغناطیس که او به خود هیچ حرکت نمی‌کند، و آهن را در حرکت می‌آورد، و به خویشتن جذب می‌کند. و محرک مباشر مثلا باد که در درخت می‌پیچد و او را حرکت می‌دهد. و این عقل آخرین، یعنی [عقل] فلک قمر، از آن رویی که در این عالم اشیاء را از قوت به فعل می‌آورد، عقل فعال خوانند. و از آن رویی که صورت این اشیاء او می‌بخشد عقل واهب الصور.»^۳

۱- روضه‌التسلیم، ص ۱۱

۲ و ۳ - همانجا، ص ۱۲

«همچنین خدا خواست که شماره افلاک نه باشد، و بروج دوازده، و آباء (سیارات) هفت، و امهات (ارکان) چهار، و موالید (جماد، نبات و حیوان) سه. و این را جز امامان در نمی‌یابند، زیرا تنها ایشانند که خلق را-چه جزئی و چه کلی-درک می‌کنند.» فیض امر، که به توسط ابداع به عرش رسید، به توسط عرش به کرسی پیوست. و از کرسی به فلک زحل متعلق شد. و همچنین به فلکهای دیگر واحدا بعد واحد تا به فلک قمر. و مطارح و شعاعات کواکب، به قوت آن فیض به توسط فلک قمر بر ارکان افتاد. و از آن سبب تحریک عناصر لازم آید. و از آن تحرک انفعالاتی که موجب اجتماع عناصر بود، لازم گشت.^۱

عقل و نفس و هیولا: نصیر الدین طوسی عقل اول، و عقل فعال، و عقل کلی را مفهوماتی با نامهای متعدد و حقیقت واحد شمرده است. و در وجه تسمیه آنها گفته است: «عقل اول را از آن رویی که اول موجودی است که از امر باری تعالی در وجود آمد، و وجود بی‌توسط یافت، عقل اول خوانند. و از آن رویی که اشیاء به واسطه تأیید او از قوت به فعل می‌آیند، عقل فعال، و از آن رویی که عقل جزوی که در این عالم به عاقلان پیوسته است، از آثار اوست، عقل کل»^۲.

در مورد نفس گوید: «در این عالم، از محیط فلک الاعلی تا به مرکز تحت الثری، یک شخص است، که او را عالم کبیر خوانند. و نفس کلی او را روان است، که در جسم او یک فعل می‌کند، اما فعل و تأثیر او به اضافه با قبول، که هر جزوی از اجزای عالم به حسب استعداد خود می‌کند، متفاوت است. چنانچه فعل و تأثیر او در آسمان حرکت است، و در زمین سکون، و در عناصر امتزاج، و در معادن عقد، و در نبات نمو، و در حیوان حس و حرکت، و در انسان نطق و تمیز»^۳.

اما هیولا، دلالت می‌کند بر هر چه که «قبول چیزی کند و چیزی را بشاید» و آن به چهار معنی است: هیولای کلی: «و آن جسم مطلق است از فلک اعلی تا به تحت ثری، که نفس کل در آن-همچنانکه صنایع عالم عنصری که عالم کون و فساد است در عنصریات تصرف می‌کنند-تصرف می‌کند». هیولای طبیعت: «در ارکان چهارگانه تصرف می‌کند، و از آن صور مختلف، چون معادن و نبات و حیوان، می‌برانگیزد.»^۴ هیولای صنعت: «که (در) هر جسمی است که در آن عمل توان کرد، همچون در چوب درودگر و آهن آهنگر. . .»^۵ هیولای ماده: «و آن ماده‌ای است که ممکن است که از آن هر چیز به وجود آید. هیولا را ماده منفعله گویند، «که می‌تواند قابل جمله صورتها باشد.»^۶

۱ و ۲ - ۳ - روضه التسلیم، ص ۱۹

۴ و ۵ - همانجا، ص ۲۰

۶ - همانجا، ص ۲۱

معرفت نفس آدمی: «جسم را از آنجا که جسم است، هیچ فعل و حرکت نیست. . . اجسامی می‌بینیم که افعال و حرکات از ایشان صادر می‌شود و می‌دانیم که آن حرکات و افعال از قوتی (است) که ماورای جسمیت است. و ما حرکات بعض اجسام بر یک سمت می‌بینیم و می‌یابیم، مثلا حرکت آتش از مرکز به محیط و حرکت آب از محیط به مرکز. و می‌دانیم که آب و آتش، آن حرکت بالطبع می‌کنند و آن را حرکت طبیعی می‌خوانیم. و حرکت بعضی اجسام بر چند نوع و سمت مختلف می‌یابیم. حرکت بعضی بی‌اختیار، یا با هیچ شعور و ادراک، که آن را نفس نباتی می‌خوانیم. و حرکت بعضی با اختیار و با اختیار، شعور و ادراک و با شعور و ادراک، هیچ تمییز نه، و آن را نفس حیوانی می‌خوانیم. و حرکت بعضی با اختیار، و با اختیار، شعور و ادراک، و شعور و ادراک و تمییز کلی، و آن را نفس انسانی می‌خوانیم. و این دو نفس یعنی نباتی و حیوانی نامتجزی و نامنقسم است و پس از فنای بدن و مفارقت باقی می‌ماند.»^۱

اما قوای نفس و افعال آن با آنچه ارسطو آورده است اختلافی ندارد.

معرفت عقل آدمی: خواجه طوسی، منکر این است که عقول برابر باشند؛ و همچنانکه فلاسفه می‌گویند معتقد است که عقل را مراتب مختلف است. ولی این مراتب که او می‌گوید، با آنچه فارابی آورده است، اندکی متفاوت است. فارابی مراتب عقل را سه می‌شمارد: عقل هیولانی، عقل بالفعل و عقل مستفاد. و نصیر الدین برای آن چهار مرتبه قائل است: عقل هیولانی، عقل ملکی، عقل بالفعل و عقل مستفاد.

سپس صاحب کتاب روضه التسلیم، به مقایسه عالم اکبر و اصغر می‌پردازد و می‌گوید: «عالم کبیر از محیط فلک اعلی تا مرکز تحت الثری یک شخص است که او را انسان کلی خوانند و نشان انسان به حد بلوغ آن باشد، و مثل خودی باز تواند داد. و چون عالم کبیر، که انسان کلی است، به کمال بلوغ رسید، مثل خودی که باز داد، انسان جزوی بود، که به شکل عالم صغیر است در عالم کبیر، و به معنی عالم کبیر است در عالم صغیر.»

انواع معرفت

معرفت یا علم چهارگونه است: ضروری، نظری و تعلیمی و تأییدی. علم ضروری که آن را علم بدیهی خوانند آن است که ادراک آن به وهم و حس و خیال توان کرد، و در آن به استعمال فکر خود محتاج باشد نه به تعلیم غیر. . . علم نظری آن است که در آن با بدیهه عقل به استعمال فکر خود محتاج باشد. مثلا اول نظر کنند تا بدانند که خلق نبود پس بود، و دیگر بار نظر کنند که بودن او نه به اختیار او بود. اگر بودن به اختیار بودی، هر کمال و مطلوب و مرتبه که او را بایستی با او برابر آفریده شدی، و او اثرکننده بودی نه اثرپذیرنده، و متصرف احوال خود بودی به آنچه خواستی، و هر اثری

۱- روضه التسلیم، ص ۲۱

که پذیرفتی به اختیار خود پذیرفتی. و دیگر بار نظر کنند تا بدانند که نه چنین است، او اثرپذیر است نه اثرکننده، و متصرف احوال خود نمی‌تواند بود. البته او را در هر اثری که آدمی پذیرد هیچ اختیاری نیست. و دیگر بار نظر کنند تا بدانند که آن اثر که او می‌پذیرد از غیر اوست. و اگر آن غیر نیز همچون او اثرپذیر باشد و آن دیگر همچنین الی ما یتناهی، متسلسل شود و هرگز به فیصل نرسد. و دیگر بار نظر کنند تا بدانند که به ضرورت باید که نهایت این اثرپذیرندگان با اثرکننده مطلق رسد، و او اثرکننده باشد نه اثرپذیر. و دیگر بار نظر کنند تا بدانند که آن اثرکننده مطلق و مؤثر، صانع و خالق عالم است. . .

«و علم تعلیمی آن است که چون آن علم از آثار قدرت او، تعالی، به آثار علم او، تعالی، ترقی کند و بحث معرفت آن رود و مسائلی با میان آید که در آن به تعلیم معلم کلی محتاج باشند، مثلاً آنکه تا معرفت توحید او، تعالی، چنان شرح دهد که نه تشبیهی لازم آید و نه تعطیلی. . .

«و علم تأییدی آن است که چون در امثال این مسائل که گفته شد رجوع با معلم کلی کند اگر تعلیم او مقدر باشد، هر ظواهر و عبارات و شیئا بعد شیء به ترتیب و تدریج و اضافات قبول کنند، تعلیمش خوانند، و اگر مقدر باشد بر بواطن و معانی دفعه واحد قبول کنند تأییدش خوانند.»^۱

اسماعیلیه به علت اتخاذ نظریه تعلیم به «تعلیمیه» موسوم شدند. و همین امر ایشان را به امام معصوم که بدون شناختن او راهی به رهایی نیست مرتبط می‌دارد. و نیز به سبب رأی خاصی که راجع به خیر و شر اظهار کردند، سیمای خاصی یافتند. رأی زردشتیان را که قائل به دو مبدأ نور و ظلمت بودند رد کردند و گفتند که خیر از مستلزمات کمال است و شر از مستلزمات نقصان، و عالم مرکب است از عوالم سه‌گانه یعنی عالم روحانی که خیر محض است و عالم نفسانی که خیر و شر است و عالم جسمانی که شر محض است؛ و مردم نیز منقسم به این اقسام شوند.

قضاء و قدر از فرمان ازلی خداست و این دو به جانب خیر متوجهند و دو ملک بر آن دو نظارت دارند: یکی سابق و دیگری شاهد. اما شر منتج از قضا و قدر نیست، بلکه از جهت حجابهایی است که حواس ما و خیال ما و امیال ما در مقابل دیدگان عقل ما می‌دارند؛ ازین‌رو نیازمند به معلمی هستیم که این حجاب را زایل کند زیرا ما بدون آن معلم شر را خیر پنداشته آن را برمی‌گزینیم.

ثواب و عقاب و خلق عالم

نصیر الدین طوسی گوید: بیشتر مسلمانان معتقدند که بهشت مکانی مادی است که در آن همه خوشیها و لذات جمع است و جای آن در اعلی - علیین است و جحیم عکس

۱- روضه التسلیم، ص ۳۹، ۴۰

آن است و همه کتب منزله نعیم و جحیم را بدین طریق با صفات مادی توصیف کرده‌اند تا به عقول مردم نزدیک باشد ولی در حقیقت نعیم چیزی جز وجود نامتناهی و جحیم جز فنای نامتناهی چیز دیگری نیست. نصیر الدین نظریه تفریق بین عالم مثل و عالم محسوس را که عالم ظواهر است از افلاطون گرفته و گفته است که نعیم مطلق عالم مباینات است و جحیم مطلق عالم مشابهاات.

تنها خواستند که این امور را درک می‌کنند، همچنانکه تأویل کتب آسمانی را جز ایشان کسی در نیابد؛ مثلاً قصه خلق آدم که در سفر تکوین تورات و در قرآن هردو آمده است، رموز و اشاراتی هستند و کسانی که «نظر بصیرت ایشان از کون مشابهات برنگذرد و به کون مباینات نرسد ازین قواعد برنگذرد و بر این‌ها ایستند»^۱ و عین عبارت خواجه چنین است: «اگر بهشت و دوزخ حقیقی، چنانکه اعتقاد بیشتری از اهل اسلام است؛ جایگاهی بود معمول از مواد جسمانی مرکب از اشیاء هیولانی، مثلاً بهشت باغی و بوستانی با فضایی هرچه بی‌اندازه‌تر مزین به انهار و اشجار و حور و قصور و آب و شیر و انگبین و شراب و دیگر نعمتهای گوناگون از اطعمه و اشربه که ایشان برمی‌شمارند و مثلاً دوزخ مفاکی با طول و عرض و عمق هرچه عظیمتر، ابداً دائماً پر آتش و ماران و کژدمان سهمناک بی‌قیاس که دندان و نیش می‌زنند و زنجیرها چنانکه گفته‌اند به آتش تافته‌اند و سرخ کرده و گرهی بر آن چون کوهی بزرگ، دوزخیان را چون در آتش اندازند و به آن عذاب کنند، هیچ فرق نبودی میان دنیا و آخرت. بلکه حالت بهشت در اعلیٰ علیین و حالت دوزخ در اسفل السافلین، هرچه عظیمتر است و وهم و فکر هیچ‌کس در آن نمی‌رسد و پیغمبران که از بهشت و دوزخ به این اوصاف جسمانی خبر داده و آگاه نموده‌اند همه سخنهایی است برحسب مقادیر عقول، از برای ترغیب و ترهیب گفته‌اند، تا عوام به آن سبب به طاعت میل کنند و از معصیت بپرهیزند و خواص بر اسرار و حقایق واقف باشند.

«اما اعتقاد به اینکه این عالم روزگاری معدوم بوده و روزگار دیگر موجود شده از خرافات بافته خیال است، زیرا کسی که بگوید: «روزگاری خدا بوده و در آن روزگار خالق نبوده است کافر شده است.»^۲

ادوار عالم

«وقتی می‌گوییم عالم نبوده و بود شده، ازین مفهوم ادوار مختلفه عالم را که شماره آنها به هیجده هزار می‌رسد اراده کرده‌ایم. مخلوقات نه در مدت شش روز، که در مدت شش هزار سال به وجود آمده‌اند و إِنَّ یَوْمًا عِنْدَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ. (سوره حج، آیه ۴۷) و آنکه مردم عوام تصور کرده‌اند که مردم اول، در عالم نه آدم بود این غلط است. هرگز نبود که در این عالم مردم نبود، آن است که مقصود از حرکات افلاک و امتزاج ارکان،

۱ و ۲- روضه التسلیم، ص ۵۸.

موالید بود و مقصود از موالید نوع مردم، از ترتیب وجود چنان اقتضا کند که اول انعقاد بود، پس نبات و پس حیوان و پس انسان زیرا اگر انعقاد نبودی نبات نتوانستی بود و اگر انعقاد نبات و حیوان نبودی انسان نتوانستی بود. و همچنانکه هرگز نبود که عالم نبود، که در عالم، انعقاد و نبات و حیوان نبود، و نوع مردم نبود. و به این حکم نوع مردم من الازل الی الابد بوده است و باشد.»^۱

«در هر دوری از ادوار مردمی بوده‌اند با سنتها و روشها و طرق معیشت و طریقتها (دینها) ی خود. و آدم واضح دین در دور ماست و ما آدمیان هستیم. و دور پیغمبری، ظاهر شریعت او را دور ستر خوانند. و دور هر قائمی را که حقایق شرایع پیغمبران است آن قیامت خوانند. ۲ و هر دوری هزار سال دوام دارد. و هر هفت هزار سال قیامت است. و هر هفت دور یعنی (۴۹-۷-۷) چهل و نه هزار سال قیامت قیامت‌هاست. ادوار ستر و ادوار کشف چون شب و روز از پی یکدیگر آیند.»^۳

نبوت و امامت

مردم مطیع دو حکمند: ناموس شریعت و دنیا و ناموس قیامت و آخرت، اما ناموس شریعت نسبت‌های آدمی است به آدمی و حاکمان آن پیامبران‌اند. ناموس قیامت و آخرت نسبت‌های انسان است به خدا و حاکمان آن قائمان قیامت‌اند.

قائم قیامت زمان شریعت را تعیین می‌کند. دور ستر متعلق به نبی است و دور کشف متعلق به امام است.

در دور نخست مردم تحت تأثیر حس و خیالند؛ پس پیغمبر می‌آید و برای ایشان شریعتی وضع می‌کند به شکلی که به فهم آن قادر باشند. سپس این دور به پایان می‌رسد و دور کمال آغاز می‌گردد، در اینجاست که امام می‌آید و بر همه ادوار سیطره می‌یابد و پرده از چهره حقیقت بر می‌گیرد و معارف حسی و وهمی و خیالی صحت معقولات مطلق روحی الهی می‌یابند و این باور از تأویل این سخن «رَدَّ الشَّيْءِ الِیْ اَوَّلِهِ» یعنی به معنای حقیقی باطن، پدید آمده است.

خداوند اجناس را مرتب کرد و نبات را در نهایت معادن و حیوان را در نهایت نبات و انسان را در نهایت حیوان و انبیاء را در نهایت انسان قرار داد. کلمه علیا و عقل اول و نفس کلی را در این عالم مظاهری است. مظهر کلمه علیا امام است و مظهر عقل اول حجت امام است و مظهر نفس کلی پیغمبر است.

اگر نبی را نبی یا واضع شریعت یا مظهر نفس کلی بنامیم همه یک چیز است. نبی در آن واحد هم متعلم است و هم معلم. متعلم است از آنچه که معرفت را از روحانیات و ملائکه از طریق وحی و الهام می‌گیرد و این بدان معنی است که نفس کلی که همان لوح

۱ و ۲ و ۳ - روضه التسلیم، ص ۶۱، ۶۰

محفوظ است، روح او را روشن می‌سازد. ولی وحی بدون معارضهٔ خیال بدو نرسد چه نبی نیز انسانی است چون انسانهای دیگر «قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ» (سورهٔ فصلت، آیهٔ ۶) اما امام سروری است که به ارادهٔ او آنچه موجود نیست موجود شود و به امر او محال ضروری گردد. و معرفت امام به عنوان امام برای عامه میسر نگردد، چه نه حس و نه عقل هیچ‌یک را یارای وصول به معرفت ذات او و طبیعت صفات او نیست. اما معرفت طبیعت انسان امری است ممکن. خداوند امام را مرکز آسمانها و قطب زمین قرار داده تا هر متحرک و ساکنی به حال خود باشد. و بقاء عالم و روح آن متعلق است به بقاء امام و روح او که «اگر جهان از امام زمان خالی باشد اهل خود را بلرزاند». امام نه محتاج به طبیعت جسمانی است و نه محتاج به طبیعت روحانی، چه این دو آفریده شده‌اند تا محتاج به او باشند و خدا مردم و جن و ملائکه را تحت امر او قرار داده و او مالک رقاب همه است.

«کل خلیفه منقادۀ لنا بقدرته، و صابرة الی طاعتنا بعزته، و کسوت وحدت خود او را پوشید، و بقای سرمدیت خود به او ارزانی داشت و از اسماء و صفات خود او را صفتی بخشیده که به آن ظهور می‌کند، و انوار آن اسم و آثار آن صفت ظاهر می‌گردد، و قول او قول خدای و فعل او فعل خدای و امر او امر خدای و کلمهٔ او کلمهٔ خدای و حکم او حکم خدای و ارادت او ارادت خدای و علم او علم خدای و قدرت او قدرت خدای و روی او روی خدای و دست او دست خدای و سمع او سمع خدای و بصر او بصر خدای، و او را رسد که گوید «نحن اسماء الله الحسنی و صفاته العلیا» یعنی اسم بزرگ و صفات اعظم خدای معین مشخص منم و «عرفت الله قبل خلق السموات و الارض» یعنی منم که خدای را پیش از آفریدن آسمان و زمین بشناختم و «نحن بمکان من الله اذا کتبه فنحن هو» یعنی ما از خدای به جایگاهی‌ایم که چون ما به او باشیم ما او باشیم و «انا رافع السموات و انا باسط الارضین، و انا الاول و الآخر، و انا الظاهر و الباطن، و انا بکل شیء علیم» یعنی من آنم که افراشتم آسمان را و من آنم که گستردم زمین را، و منم اول و منم آخر و منم ظاهر و منم باطن و به همهٔ چیزها دانا.^۱ «این امامت حقیقی است که هرگز بنگردد و متبدل نباشد و همین در نسل مولانا متناسل باشد»^۲ و هیچ امام بدون امامت و هیچ امامتی بدون امام نبود؛ اکنون این بحث پیش می‌آید که این امام چه کسی می‌تواند باشد.

این اوصاف که برشمردیم نه بر انبیاء تطبیق می‌کند و نه بر حجج و نه بر حکما و نه بر ملوک، چه همهٔ اینان برای نیل به کمال محتاج به او هستند.

امام عین حق و تمام کمال است. «و امامان از ظاهر تا باطن از نسل و صلب پاک امام‌اند یکی پس از یکی.^۳» امام در هر حال امام است چه به صورت نطفه باشد یا به صورت طفل یا جوان یا پیر. این ما هستیم که او را به این صورتهای می‌نگریم، همچنانکه

کسی که مبتلی به سرگیجه باشد خانه را در حال چرخش می‌بیند، و حال آنکه خانه ساکن است. و بدانسان که شربتی در دهن بیمار تلخ آید.

«معرفت امام بذاته هرگز برای مردم به‌طور کامل میسر نشود، اما در عالم نسبت و تشابه امام به چهار وجه شناخته شود:

۱- معرفت شخص او به صورت جسمانی او که در این معرفت حیوان هم مشترکند و خصمان را آن معرفت حاصل می‌شود.

۲- معرفت اسم عام او و نسب جسمانی او که در این معرفت مبطلان با محققان و منافقان با مؤمنان مشترک باشند. اما اگر این معرفت نباشد و خواهند که دعا کنند، ندانند که در دعا که را خوانند و در استجاب و استغفار نام که برند.

۳- امامت او و ایمان و تسلیم به او، که در این معرفت مابینت محق و مبطل به کلی می‌باشد و نیکان به تیرا از اهل باطل و بدان جدا می‌شوند و به تولا در جماعت امام حق می‌آیند.

۴- معرفت ذات او به حقیقت صفات او که این معرفت به تنزیه و تقدیس است از دیگر معرفتها بکل الوجوه و آنجا نفوس مقدسه و عقول منوره را قوت آن نیست که بر روی آفتاب آن نور پاک باز نگرند.^۱»

«امامان همه یکی هستند و معنی رجعت ظهور امام است به شکل جدید. و معنی امام و قائم هر دو یکی‌اند، اما مردم آن امام را قائم خوانند که در شریعت تصرف زیادت کند. چون قائم ظهور شکلی کند یعنی دعوت فعلی کند و نه قولی، او را مالک الرقاب خوانند و چون ظهور معنوی کند یعنی دعوت هم قولی کند و هم فعلی او را مالک القلوب خوانند.

امامان را دستیارانی است ازین قرار: متعلم، معلم، داعی، باب باطن، لسان علم، حجت کبری و ید قدرت. متعلم کسی است که نمی‌داند و برای دانستن می‌کوشد، معلم کسی است به معرفتی دست یافته و اینک آن را برای دیگران نقل می‌کند. و حجت امام جاهلی است که به فیض انوار تأیید امام عالم شده است. و ید قدرت کسی است که امور دولت را اداره می‌کند. و لسان علم چون آبی است که در زمین فرومی‌رود و به نباتات زندگی و نیرو می‌بخشد.

باب باطن و داعی به وجهی هر دو یکی می‌باشند و زبان علم و حجت اعظم که ایشان همچنین هر دو یکی می‌باشند.^۲»

اوصیاء و اصداد

انبیاء ششگانه عبارتند از: آدم و نوح و ابراهیم و موسی و عیسی و محمد، و هفتمین مهدی منتظر است.

هر نبیی را وصیی است که مستقر نور امامت است و علم نبوت نزد اوست. وصی آدم شیث است و وصی نوح سام و وصی ابراهیم ملک السلام و وصی موسی ذو القرنین معروف به هارون؛ اما هارون قبل از موسی وفات کرد و وصایت به یوشع بن نون رسید و او آن را نگاه داشت تا به فرزندان هارون اعاده کرد؛ و وصی عیسی معدّ مسمی به شمعون-الصفّا است و وصی محمد، علی است.

هر نبیی را ضد و دشمنی است: «وَ كَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا مِنَ الْمُجْرِمِينَ» (سوره فرقان، آیه ۳۱) ضد آدم ابلیس بود و ضد نوح نسر و ضد ابراهیم نمرود و ضد موسی فرعون و ضد عیسی یهودا و ضد محمد ابو لهب. از آنجا که دعوت محمد مقدمه قیامت بود ارکان سبعة شریعت او معانی خاصی گرفته‌اند:

«اول شهادت: آنکه خدا را به خدایی‌شناسی. دوم طهارت: آنکه از آیین و سنت گذشته دست برداری و اعراض کنی. سوم نماز: پیوسته از خدایشناسی گویی. چهارم روزه: آنکه با مبطلان سخن به تقیه گویی تا پیوسته به روزه بوده باشی. پنجم زکات: آنکه آنچه خدای تعالی به تو ارزانی داشته به دیگران ارزانی داری.^۱ ششم حج: و معنی آنکه دست از این سرای فانی برداری و طلب سرای باقی کنی. هفتم جهاد: آنکه خود را در ذات خدای معدوم کنی.»^۲

برحسب نص وحی، در بهشت آب و شیر و عسل و شراب باشد و آب رمز معرفت بدیهی است که هر انسانی بدو می‌رسد، شیر به معنی وصول به معرفت نظری عادی است و عسل به معنی وصول به معرفت تعلیمی است و شراب به معنی وصول به معرفت تأییدی است.

رأی اسماعیلیه درباره امام

برخی از اسماعیلیه محمد را عقل کلی و وصی او علی را مظهر نفس کلی دانند. پس امام در اینجا در درجه دوم بعد از نبی قرار گیرد نه در درجه اول و قبل از او. ولی همه اسماعیلیه متفق‌اند که باید برای حصول نجات، امام را بشناسند زیرا «هرکس که بمیرد و امام زمان خود را نشناسد چون مردم عصر جاهلی مرده است.»^۱ نزاریه از افکار متصوفه نیز متأثر شدند و به حیات روحی اهمیت بسیار دادند. و مبدأ عالم وجود را نور امام قرار دادند. و گفتند مبدأ امامت یعنی مبدأ هدایت الهیه قبل از ابداع عالم وجود موجود بوده است. در این صورت امام امر الهی و کن و کلمه‌ای است که قرآن از آن سخن گفته است. و از آنچه نصیر الدین بیان کرده معلوم می‌شود که نبوت

۱- تمایلات سوسیالیستی اسماعیلیه که در آغاز از آن ذکری آوردیم این است.

۲- روضه التسلیم، ص ۱۳۴

روحی پیش از نبوت جسدی بوده است. نزاریان معتقدند که جزء الهی که در امام موجود است از طریق نص از پدر به پسر منتقل می‌شود.

تأثیر اسماعیلیه

کتابی در دست داریم که صفحات اول و آخر آن افتاده، بنابراین نه نام کتاب معلوم است و نه نام مؤلف آن. در این کتاب آمده است که: «اگر بخواهیم تاریخ جنبشهایی را که اسماعیلیه به وجود آوردند به تفصیل دنبال کنیم، همچنین اگر بخواهیم دقیقاً از تأثیر افکار اسماعیلیه در آداب و فلسفه اسلامی و زندگی اجتماعی اسلامی در آن اعصار به بحث پردازیم آنچنانکه وافی به مقصود باشد نیاز به تألیف کتب متعدد داریم. ازین‌رو اشاره گوئیم که افکاری که داعیان اسماعیلیه میان طبقات مختلف مسلمانان و غیرمسلمانان نشر دادند، زندگی ایشان را واژگونه کرد و چنان دگرگونی پدید آورد که آثار آن تا به امروز هم هنوز باقی است. انتشار رسائل اخوان الصفا که به منزله نخستین دایره المعارف علوم است که در جهان منتشر شده، فلسفه را مدیون خود ساخته است. اسماعیلیه می‌خواستند در این رسائل مبادی علمی و نظر خاص خود را درباره طبیعت انسان بیان دارند و آراء فلاسفه یونان را که در نظرشان مرتبتی چون مرتبت پیامبران یا حتی بیش از آنها داشتند، نشر دهند. و بدین طریق راه را برای فیلسوفانی چون فارابی و ابن سینا و غیر ایشان گشودند. زیرا تردیدی نیست که بسیاری از نظریات این حکما و افکار بلندشان مأخوذ از کتب اسماعیلیه است. می‌توان به عنوان مثال نظریه «امام کامل» یا «حکیم کامل» را نام برد که مسلمانان از نتایج افکار اسماعیلیه است. و ازین قبیل است نظریات مبتکرانه‌ای که در داستان حی بن یقظان ابن طفیل می‌یابیم. اسماعیلیه را در تفسیر مخصوصاً در مورد رواج اصول تأویل آثار بین و عمیقی است. نیز در فلسفه تصوف، کتبی به وجود آورده‌اند که نشان آن را در کتابهای ابن العربی و غزالی و حلاج و غیره می‌بینیم.

و متصوفان ایران همواره از برادران عرب خود به مبادی اسماعیلی تمایل بیشتر داشته‌اند. از همه اینها مهمتر، جنبش اسماعیلیه راه را برای نشر افکار آزاد در عالم اسلامی گشود. مردم شهادت یافتند تا در مسائل معقول علناً به بحث و مناظره پردازند و حال آنکه پیش از آن از این‌گونه مباحث هرچند خطر کمتری در بر داشت بیمناک بودند.

آیا اگر اسماعیلیه راه را نگشوده بودند و مردم به شنیدن آنگونه اقوال خو نمی‌گرفتند، ابو العلاء معری و غیر او می‌توانستند افکار کوبنده خود را به‌طور علنی انتشار دهند و مردم را به سرپیچی از مقررات و خروج از اطاعت قدرتمندان دعوت کنند؟

اما از جهت اجتماعی تأثیر اسماعیلیه را در یکی از فرق منسوب بدو یعنی قرامطه می‌بینیم. در این فرقه است که افکار اسماعیلی به خوبی تجلی کرده و هدفهای اشتراکی ایشان تحقق یافته است.

قراмпته

اصل و تاریخ قراмпته

قراмпته شاخه‌ای از شاخه‌های درخت تناور اسماعیلیه‌اند، که پس از قیام مشهور صاحب الزنج (۲۶۴ هـ / ۸۷۷ م) در سمت جنوبی بین النهرین ظهور کردند. اختلاف ایشان به عنوان یک فرع-با اسماعیلیه به عنوان اصل-در برخی مسائل درجه دوم است، اما در جنبه‌های اساسی باهم اشتراک دارند. این جنبش، منحصر به اعراب و نبطیان ساکن عراق و سوریه و جزیره العرب بود؛ و از آن روی که برای اقامه عدل و مساوات در میان مردم کوشش مبذول می‌داشتند، از سایر اسماعیلیه ممتاز بودند، و ازین حیث، دنباله بابکیان به شمار می‌آمدند.

قیام حمدان قرمط در حوالی واسط، میان کوفه و بصره، پدید آمد. آنجا منطقه‌ای بود آماده برای دعوتهای انقلابی. مردمش آمیزه‌ای از اعراب و نبطیان و بردگان زنجی بودند. اینان برای دیگران کار می‌کردند و زیر یوغ ستم اربابان خود بودند. حمدان که خود یکی از داعیان اسماعیلیه بود، مرکزی ترتیب داد و آن را دار الهجره نامید. پیروانش در آنجا گرد می‌آمدند، و پاره‌ای از وجوهات خود را بدانجا می‌پرداختند که یکی از آنها «زکاة الفطره» بود، که برای امام مستور جمع‌آوری می‌شد. و دیگر «ضریبه الهجره» بود، برای تأمین نیازمندیهای «دار الهجره». سدیگر «خمس» بود برای شرکت در «عشاء المحبه» یعنی خوردن «خبز الفردوس» (نان بهشتی). کار پیروان حمدان بدانجا کشید که همه مایملک خود را به صورت مشاع در اختیار جمع قرار دادند، تا آنجا که دیگر فقیر و غنی در میان ایشان نماند. و کسی جز «شمشیر و سلاحش» مالک چیزی نبود. معاون و دست راست او دامادش عبدان بود؛ این عبدان کتابی در شرح مذهب قرمطی نوشت و گفت همه کتب آسمانی و قوانین دینی که به پیامبران وحی شده، حجابی است برای معنی باطنی آن، که هیچ‌کس جز امام یا جانشین او، آن معنی باطنی را درک نتواند کرد.

حمدان وقتی دید که مردم را به جمعیت او اقبالی است، تشکیلات دقیقی چید و دعوت خود را به خارج نیز گسترش داد. ذکویه دندانانی را به عراق فرستاد و ابو سعید جنبانی را به جنوب ایران و بحرین روانه کرد. حمدان و ذکویه و ابو سعید، فقط مجربان اوامر داعیانی بالاتر از خود بودند، که هیچ‌کس نام حقیقی آنها را نمی‌دانست و تنها اسمهای مستعاری داشتند، چون «صاحب الظهور» و «صاحب الناقه» و «صاحب الخال».

کم‌کم در اطراف سرزمین خلافت، پناهگاههایی تأسیس شد و قیامهایی به وقوع پیوست، که مهمتر از همه، قیام ذکویه در صحرای سوریه (به سال ۲۸۸ هـ / ۹۰۰ م) بود، و قیام خراسان (به سال ۲۹۰ هـ / ۹۰۲ م). ولی خلیفه عباسی همواره نیرومندتر از ایشان بود،

و همه این قیامها را سرکوب کرد؛ مخصوصا پس از مرگ ذکویه (۲۹۴ هـ/۹۰۶ م) جنبش عراق خاموش شد.

در احساء و بحرین-آنجا که «صاحب الناقه» (ابو عبد الله محمد)، ابو سعید جنابی را فرستاده بود-دعوت قرمطیان پیروزی درخشانی به دست آورد. و هنوز به سال ۲۸۸ هـ/۹۰۰ م نکشیده بود، که ابو سعید بر آن بلاد غلبه یافت و یک جمهوری کمونیستی تشکیل داد و بصره و بغداد را تهدید کرد. بعد از وفات ابو سعید، پسرش ابو طاهر سلیمان (۳۰۱ هـ/۹۱۴ م-۳۳۲ هـ/۹۴۳ م)، به جای او نشست. و او گاه به بصره و بغداد می‌تاخت و گاه به حجاز و حرمین (مکه و مدینه) و راه حجاج را به خطر می‌افکند، تا آنجا که وحشت سرتاسر بلاد خلافت را بگرفت. در سال ۳۱۷ هـ/۹۳۰ م، ابو طاهر به مکه درآمد و مردم آنجا و حاجیان از زن و مرد را قتل عام کرد درحالی‌که «به کعبه پناه برده بودند و چاه زمزم را از ایشان بینداشت و زمین مسجد را به اجسادشان مفروش ساخت؛ و در کوچه‌های مکه و کوههای اطراف، در حدود سی هزار تن از مردم خراسان و مغرب بکشت و همین‌قدر از زنان و پسران اسیر گرفت». همه آنچه را که در مکه بود، از زیورها و جواهر و گنجها، غارت کرد. همچنین حجر الاسود را با خود برد و این سنگ مدت بیست سال دور از کعبه ماند، تا آنکه به امر منصور، خلیفه فاطمی، به موضع نخستینش باز گردانده شد. بعد از مرگ ابو طاهر تغییر مهمی رخ نداد، جز آنکه فرزندانش به جای ایجاد جنگهای خارجی، به اصلاح امور داخلی پرداختند.

قرامطه و فاطمیان

تدرید نیست که پیوند قرامطه با فاطمیان، در آغاز مستحکمتر بود و بزرگان این فرقه، مردم را به نام «امام زمان مستور» به دین نوین می‌خواندند؛ و وجوهات را به نام خلفای فاطمی جمع می‌کردند و قسمتی از آن را برای ایشان می‌فرستادند. نیز دیدیم که حجر الاسود را به مکه باز نگردانیدند، مگر به امر منصور، خلیفه فاطمی. ماسینیون در مقاله‌ای که در خلاصه دایرة المعارف اسلامی، در پیرامون معتزله نوشته است گوید: ساله فاطمی، هنگام قیام در مغرب و مصر، خود را وابسته به مذهب قرمطی می‌دانست.

اما بعد مسافت و پیروزیهایی که قرمطیان به دست آوردند، موجب شد که از خلفا فاصله بگیرند، و به دشمنانشان-عباسیان-نزدیک شوند، زیرا در رفتار و سلوک، خلفای فاطمی را مطابق آنچه که از امام منتظر انتظار داشتند نیافتند.

مذهب قرامطه

دیدیم که میان مذهب قرامطه و سبک اجتماعی مزدک و بابک ارتباطی استوار بود. این مذهب مبتنی بر اشتراک اموال بود. چنانکه ناصر خسرو، جهانگرد ایرانی، که در سال ۴۴۳ هـ/ ۱۰۵۱ م از احساء دیدن کرده گوید: «و آسیاها باشد در لحسا (احساء) که ملک سلطان باشد، و به سوی (برای) رعیت غله آرد کنند، که هیچ نستانندی. و عمارت آسیا و مزد آسیابان از مال سلطان دهند.»^۱ دیگری گوید: «همه چیز در میان آنان مشترک است، مگر شمشیر.»

اما از لحاظ دین، قرامطه را دین یا شعائر دینی قابل ذکری نیست. ابو طاهر کعبه را ویران کرد و ارکان آن را درهم کوبید، تا به قول خود، بنای کفر و پرستش سنگها را براندازد. ابن جزّار گوید: «یکی از اصحاب ابو طاهر سوار بر اسب خود وارد خانه خدا شد و به مردمی که در آنجا بودند ندا داد که «ای خران! شما این خانه سنگی را سجده می‌کنید، و گرد آن می‌چرخید، و به اکرامش می‌رقصید، بر دیوارهایش روی می‌سایید، و فقیهان شما که مقتدایان شما هستند، چیزی بهتر ازین به شما نمی‌آموزند، و برای محو این خرافات جز این شمشیر باقی نمانده است. و السلام.»

این امر بر نویسندگان اسلام مخفی نماند، بدین سبب قرامطه را به کفر و زندقه متهم ساختند. صاحب الفرق بین الفرق گوید: «برای هر رکنی از ارکان شریعت تأویلاتی آوردند، که مورت گمراهی است، چنانکه گفتند: نماز دوست داشتن امام است، و حج زیارت و خدمت اوست، و مراد از روزه امساک از افشاء راز ایشان است، بدون عهد و میثاقی. و گفتند هرکس که معنی عبادت را دانست، وجوب آن از او ساقط می‌شود؛ و یقین را در معرفت تأویل دانستند.»

اما به شهادت ناصر خسرو، قرامطه به هیچ وجه سختگیری نمی‌کردند: «اگر کسی نماز کند، او را باز ندارند، و لیکن خود نکنند.»^۲

فلسفه قرامطه

فلسفه قرامطه، در خطوط کلی، با فلسفه اسماعیلیه اختلافی ندارد. و چون به بیان فلسفه اخوان الصفا پرداختیم، شناخت فلسفه این فرقه نیز میسر خواهد شد. برای فلسفه اخوان الصفا به‌خاطر اهمیتی که در تاریخ فکر اسلامی دارد و نیز بدان سبب که در مجموعه رسائل آنها، مباحث مفصلی درباره آراء علمی و فلسفی که قرامطه از آن دفاع می‌کردند آمده است، فصل جداگانه‌ای قرار داده‌ایم.

بنابراین، اکنون تنها به شرح برخی از قضایا می‌پردازیم که آنها را در درک ارتباط فلسفه قرامطه با آنچه مخالفت متفکرین اسلام را علیه آنان برانگیخت، دارای اهمیت

می‌دانیم. انتشار سریع و پیروزی بزرگ این افکار، در پهنهٔ سیاست و فکر، به جایی رسید که به صورت خطری درآمد و موجب وحشت علمای اسلام شد؛ چنانکه نادیده گرفتن آن دیگر امکان نداشت. علمای اسلام در مسلک قرمطی، آثار هجوم مجوسان و مزدکیان (خرمیه) و مانویان را برای انهدام ارکان اسلام به عیان می‌دیدند، چنانکه غزالی تعلیمات قرامطه را کفر می‌خواند، و می‌گفت: «ایشان در عقیده به دو مبدأ، از ثنویت و مجوس الهام گرفته‌اند؛ ولی به جای «نور» و «ظلمت»، دو لفظ «سابق» و «تالی» را به کار می‌برند».

در مذهب قرامطه، نور را جایگاه ممتازی است. ذات الهی نور علوی است، که از آن نور شعشعانی و نور قاهر صادر می‌شود و ازین است که عقل کلی و نفس هستی صدور می‌یابند و این نفس، عقول بشری (عقول انبیاء و ائمه و برگزیدگان) را می‌آفریند.

اما دیگر عقول، اشباح عدمیه‌اند. نور شعشعانی در مرحلهٔ دوم، نور ظلامی را-که همان ماده باشد-می‌آفریند. ماده، منفعل و مقهور و آمادۀ زوال است، به صورتهای گونه‌گون درمی‌آید، چون افلاک در آسمان و اجسام فانی بر روی زمین.

عقول انبیاء و ائمه و پیروانشان شعاعهایی از نور شعشعانی هستند، بدین طریق که نور شعشعانی، در میان نور ظلامی ساکن در ماده، بدانها فیض می‌بخشد. و آنها بدین گونه صاحب نور می‌شوند و شعور ذاتی خود را از دست داده، دارای طبیعت و حدسی الهی می‌شوند که آنان را از عبودیت طاغیان پنجگانه-یعنی «آسمان» که شب و روز را از پی هم می‌آورد، و «طبیعت» که شوق و اسف می‌آفریند، و «ناموس» که امر و نهی می‌کند، و «دولت» که مراقبت و معاقبت می‌کند، و «ضرورت» که هر انسانی را خاضع کار روزانهٔ خود می‌سازد-آزاد می‌کند.

قرامطه حقیقت مذهب خود را برای پیروانشان آشکار نمی‌ساختند، مگر بعد از آماده ساختن طولانی و طی مراحل مختلفی که روش فیثاغوریان و مانویان را به یاد ما می‌آورد؛ و نیز پس از آنکه فرد را سوگندهای گران می‌دادند که رازی را فاش نسازد.

تأثیر قرامطه در تطوّر اسلام

در این امر تردیدی نیست که قرامطه، در فکر اسلامی اثری عمیق داشته‌اند. آنجا که دربارهٔ اسماعیلیه صحبت می‌کردیم، از اثر شگرف رسائل اخوان الصفا در فلسفه و تصوف مسلمین سخن گفتیم. ماسینیون می‌گوید: متصوفه با آنکه با اسماعیلیه و قرامطه مبارزه می‌کردند، از آنها اصطلاحات متعددی فراگرفتند، مثل نورانی، نفسانی، روحانی، جسمانی، شعشعانی، وحدانی، ناموس، لاهوت، ناسوت، جبروت، فیض، حلول، ظهور، جولان، تکوین، تلویح و تأیید. نیز می‌بینیم که شهاب الدین سهروردی، اصطلاح «نور قاهر» را به کار برده است، چنانکه ابن عربی تأویل قرآن را از ایشان اقتباس کرده، اگرچه در تأویل، راه اعتدال پیموده است.

در فصلی که اختصاصاً راجع به اخوان الصفا و فلسفهٔ ایشان بحث می‌کنیم، اهمیت اسماعیلیه و قرامطه بیشتر آشکار خواهد شد. هرچند که هنوز آنچنانکه باید نتوانسته‌ایم به‌طور کلی، پرده از کار این فرقهٔ نیرومند برداریم و به همهٔ انقلاباتی که در عالم اسلامی، در زمینهٔ دین و فکر و سیاست و اجتماع پدید آوردند، احاطه یابیم.

فصل پنجم

اخوان الصفا

گلدتسیهر می‌گوید: «اگر اسماعیلیان را ازین حیث که دعوت خود را وسیله جنبش عظیمی در تاریخ دینی اسلام- یعنی جنبش قرمطیان- قرار دادند، و نیز از آن حیث که کوششهای ایشان موجب تأسیس دولت بزرگی در تاریخ سیاسی اسلام- یعنی دولت فاطمیان- شد، ارزیابی نکنیم، تفاوتی که میان اسماعیلیان و امامیان وجود دارد (ازین حیث که آنها معتقد به هفت امام و اینان معتقد به دوازده امامند) تنها یک تفاوت صوری و ظاهری است و برای تمیز اسماعیلیان از سایر فرق متعدد شیعه کافی نیست.

«کسانی که برای ترویج فرقه اسماعیلیه برخاسته بودند، غالباً از تمایلات این فرقه استفاده کرده، نظریه‌های عجیب ملل غیر مسلمان را بدان ممزوج می‌ساختند. از قویترین عواملی که موجب تطور افکار اسلامی شد، یکی مطالبی بود که از راه فلسفه رسوخ کرد. اسماعیلیان از نظریه فیض افلاطونی آغاز کردند. و این همان اساسی است که جماعت بصری اخوان الصفا، دایره المعارف مشهور فلسفه خود را بر آن بنا نهادند. .»^۱

گلدتسیهر ازین حیث که اخوان الصفا را از اسماعیلیه شمرده است، در حدس خود مصیب است، ولی از آن بابت که فلسفه ایشان را فلسفه دینی پنداشته اشتباه کرده است. ظهور اخوان الصفا جز نتیجه طبیعی تطور اوضاع سیاسی و اجتماعی در بلاد عرب و جزئی از برنامه وسیعی که اسماعیلیان برای وصول به هدفهای خود- که پیش ازین توضیح دادیم و حدود آن را معین کردیم- طرح کرده بودند، چیز دیگری نبود.

قرن چهارم هجری، قرن شکفتگی علم و فرهنگ است. در این قرن، فلسفه یونان به- نحو وسیعی رواج یافت، و مسلمانان به تحصیل آن پرداختند، و در این راه شیوه التقاط و امتزاج را برگزیدند. در این دوره، تمایلات فیثاغوری و افلاطونی- که هردو رنگ تصوف داشتند- برتری خاصی یافتند. بیشتر فرق اسلامی، دینی و سیاسی، به بحث و تحقیق در

۱- العقیده و الشریعة فی الاسلام، ترجمه عربی، ص ۲۱۲ به بعد.

این فلسفه مشغول شده بودند و می‌خواستند بنیان عقاید خود را به نیروی آن استوار سازند.

آتهایی که بر قدرت عرب و بر اسلام سنی خرده می‌گرفتند، مدعی بودند که شریعت در اثر اندیشه‌های جاهلانه چرکین شده و تطهیر آن جز به فلسفه امکان نیابد. در این صورت، بعید به نظر نمی‌رسد که از میان اسماعیلیان، نحله‌ای به نام اخوان-الرضا با تمایلات فلسفی ظهور کند، و رسائلی ترتیب دهد که در آن عصاره همه کشمکشهای فلسفه شایع در آن روزگار آمده باشد و در باطن به بیان حقایق فکری خود بپردازد، و برای پیروان خویش، نقشه حیات فرهنگی و سیاسی بکشد و آن نقشه‌ها را به خاطر سختگیری حکام (و ما دیدیم که این حکام، چه مبارزه وحشتناکی را علیه شیعه عموماً و فرق غلات خصوصاً برانگیخته بودند) مکتوم سازد، و از دسترس کسانی که اهلیت آن را نداشتند، یا مستعد درک آن نبودند، دور نگاه دارد. به فرض آنکه کسانی منکر این شوند و بگویند، اخوان‌الرضا نه از کسی بیم داشتند و نه از قدرتی می‌ترسیدند، اما این معنی را انکار نتوان کرد که ایشان معتقد به تقیه بوده‌اند.

بدین طریق دانستیم که ظهور اخوان‌الرضا، نتیجه طبیعی اوضاع سیاسی و اجتماعی است، چنانکه نتیجه طبیعی اوضاع فرهنگی آن عصر نیز هست.

دکتر طه حسین گوید: «کتاب رسائل اخوان‌الرضا، بیان‌کننده درستترین و قویترین نمونه این دو پدیده متناقض است: از یک سو فساد زندگی سیاسی اسلام در آن روزگار، بدین طریق که کسانی که به تألیف رسائل پرداخته‌اند، به علت آنکه مجبور بوده‌اند در پشت پرده به کار پردازند، همچنان برای ما ناشناخته مانده‌اند و قبل از هر چیز یک غرض سیاسی را دنبال می‌کرده‌اند. دیگر مخالفت با نظام سیاسی بغداد، بدین معنی که با بغداد مخالفت می‌ورزیدند، همچنانکه نظام سیاسی قاهره را هم با خلوص نیت یاری نمی‌کرده‌اند. نه به-خلافت عباسیان علاقه نشان می‌داده‌اند و نه خلافت فاطمیان را دوست می‌داشته‌اند. بلکه دارای اغراض و مقاصد افراطی سیاسی بودند، اینان از غلات شیعه بودند و شاید هم از اسماعیلیان.

در مورد مقاصد اسماعیلیان و ابزار سیاسی ایشان، و عدم علاقه‌شان به خلفای فاطمی مصر، و دشمنی آنان با عباسیان، اقوال بسیاری است.

اینان در پشت پرده عمل می‌کردند، و جمعیت‌های سری تشکیل می‌دادند. و آنچنانکه برمی‌آید، قوام جمعیتشان بر مسائل سیاسی و عقلی بود. می‌خواستند نظام سیاسی حاکم بر عالم اسلام را واژگون کنند. و برای وصول به این مقصود، به واژگون ساختن نظام عقلی که بر زندگی مسلمانان سیطره داشت، نیز پرداختند.

این جمعیت سری ما، بدون شک از این نوع کوششها که در یونان شده بود، تأثیر پذیرفته بودند: چون کوششهای فیثاغورثیان و افلاطون و توفیقی که در این راه به دست آوردند، نظیر توفیق فیثاغورث بود. اسماعیلیه موفق شدند برای خود چنان وضعی سیاسی به وجود آورند، که در برخی از بلاد قدرت یابند، و حتی در مواردی رعب و وحشتی ایجاد کنند.^۱

اخوان الصفا چه کسانی بودند؟

۱- اختلاف آراء

در این باره که اخوان الصفا چه کسانی بودند و چه مذهبی داشتند، علما و مورخان را اختلاف است. و این بدان سبب است که ایشان می‌کوشیدند تا حقیقت امر و نام خود را از دیگران بپوشانند. قفطی در کتاب «اخبار العلماء باخبار الحکماء» گوید: «چون مصنفان رسائل نام خود را مخفی می‌داشتند، مردم در نویسندگان حقیقی آنها اختلاف کرده‌اند و هرکس به طریق حدس و تخمین چیزی گفته است. گروهی گفتند که آن رساله‌ها، از آثار یکی از امامان از نسل علی بن ابیطالب (کرم الله وجهه) است.

گروهی گویند تألیف یکی از متکلمان دوره اول معتزله است. و برخی گویند تألیف حکیم مجریطی قرطبی است. و این پندار بدان سبب است که او «الرساله الجامعة» اخوان الصفا را به اندلس برد و برای شاگردان خود املاء کرد. ازین رو پاره‌ای تصور کردند که مجریطی خود نویسنده الرساله الجامعة است. زیرا این رساله، تفسیر سایر رسائل و تعلیقه‌ای است بر آنها، و نیز عین عبارات رسائل دیگر به فراوانی در آن آمده است.

گروه دیگر گویند که این رساله‌ها، از آثار جعفر الصادق است. و برخی نیز آنها را به مسلم بن قاسم اندلسی (۳۹۵ هـ)، و برخی به احمد بن عبد الله - از اعقاب جعفر الصادق - منسوب داشته‌اند. عماد الدین ادریسی گوید: «چون سید احمد بن عبد الله بیمناک شد که مبدا مسلمانان از شریعت محمدی به علوم فلاسفه منحرف شوند، رسائل اخوان الصفا و خلآن الوفا را تألیف کرد. و در آن علوم و حکمت و معارف الهی و فلسفی و شرعی را گرد آورد.» دیدیم که فرقه اسماعیلیه، به امامت اسماعیل بن جعفر و پسرش محمد و فرزندان محمد: عبد الله بن محمد، و احمد بن عبد الله، و حسین بن احمد و محمد بن الحسین اعتقاد داشتند و اینان همه از امامان مستور بودند.

کسانی که در کتب تاریخ تتبع و نظر دارند، به این نکته رسیده‌اند که اخوان الصفا جمعیتی بودند به‌طور عموم - از شیعیان باطنی و - به‌طور خصوص - از اسماعیلیان.

۱- مقدمه رسائل اخوان الصفا، ص ۹۰، ۷

و این رسائل را برخی از نخبگان ایشان، از قبیل احمد بن عبد الله نوشته‌اند. از میان اخوان، زید بن رفاعه، و ابو سلیمان محمد بن نصر البستی -معروف به المقدسی- و ابو الحسن علی بن هارون زنجانی، و ابو احمد نهرجوری، که همه را در جهان علم و معرفت نام و آوازه است، شناخته شده‌اند. و شاید این مصنفان، رسائل را به راهنمایی احمد بن عبد الله تصنیف می‌کرده‌اند و بدین سبب رسائل بدو منسوب شده است.

ظهور اخوان الصفا در عالم اسلام قدیمتر است، لکن اخوان در کتمان عقاید خود می‌کوشیدند، ازین رو تا سال ۳۳۴- یعنی قبل از پیروزی آل بویه بر بغداد-نه از ایشان نامی بود و نه از رساله‌هاشان نشانی. اینان ابتدا در بصره ظاهر شدند و از آنجا به دیگر بلاد پراکنده گشتند، که در آنجاها داعیان و مجالسی داشتند.

اینکه اخوان الصفا از شیعه هستند، مسئله‌ای است که از رسائل و تعلیماتشان کاملا مشهود است، و حتی دو تن از کسانی که در این قضیه تعمقی کرده باشند باهم اختلافی نخواهند داشت. برای اثبات تشیع اخوان الصفا، چند نوع ادله داریم: یکی اقوال علما و مورخان، دیگر اقوالی از خود اخوان الصفا، و سدیگر اسلوب کار و عقایدشان که به تمام معنی موافق شیعیان باطنی است. اما اقوال علما و مورخان بسیار است. از آن جمله قول این تیمیه را در رد بر «تصیریه» می‌آوریم که گوید: و حقیقت امر ایشان (یعنی نصیریه) این است که به هیچ‌یک از انبیاء و مرسلین... و به هیچ‌یک از کتب منزله ایمان ندارند... و گاه اقوال خود را بر مذهب متفلسفه طبیعی-نه الهی-مبتنی می‌سازند. همچنانکه صاحبان رسائل اخوان- الصفا نیز چنین می‌کنند. ایشان نیز گاه به قول متفلسفه و مجوس که پرستندگان نور هستند استناد می‌کنند و کفر و رفض بر آن می‌افزایند، و گفتارهای پیامبران را دلیل می‌آورند، گاه به دروغ؛ در این صورت لفظ را تحریف می‌کنند، تا با گفتار متفلسفه و پیروان ارسطو سازگار باشد. و گاه عین کلمات رسول خدا (ص) را می‌آورند، ولی موضوع آن را تحریف می‌کنند. ما قبلا اقوال کسانی را که رسائل را به ائمه (ع)، یا برخی از رجال شیعه باطنی نسبت می‌دادند، نیز عقیده دکنتر طه حسین را آوریم.

اما روش اخوان الصفا در مخفیکاری و فرستادن داعیان به اطراف، درست روش اسماعیلیه است. اقوال و تعلیم اخوان الصفا، لبریز از تمایلات شیعی است، و از افکار اسماعیلیان و باطنیان و قرمطیان سخت متأثر است. ما در آتیه در این زمینه بحث خواهیم کرد.

۲- نام ایشان

«اخوان الصفا و خلان الوفاء» اسمی است که اخوان برای دلالت بر حقیقت حال خود اتخاذ کردند. این نام در زبان عربی مشهور است و در کتب عربی به فراوانی آمده است. ابن مقفع در ترجمه کتاب کلیله و دمنه، در باب «الحمامه المطوقه» چند بار این عنوان را آورده است. اخوان الصفا، به کتاب کلیله و دمنه، از جهت حکمت و شرح معانی

دوستی و اسلوب رمزی و نیز داستانهایی که هم دارای معنای باطنی است و هم ظاهری-و همه اینها با روش و هدف اخوان موافق است-اهمیت بسیار می‌دهند. «اخوان گروهی هستند که صفا و صداقت و قدس و طهارت، ایشان را گردهم آورده است.» اخوان «اهل عدل و ابناء حمداند.» خود را ملزم ساخته‌اند تا در نهایت یکرنگی باهم آمیزش کنند و خویشتر را به نیکوترین القاب ملقب داشته‌اند. کسی که رسائل اخوان الصفا را مطالعه کرده باشد، ایشان را در فرهنگ و یکدلی و صفا و اخلاص از همه مردم برتر خواهد یافت. ابو حیان توحیدی، در توصیف یکی از ایشان، زید بن رفاعه، گوید:

«مردی است با هوشی چیره، و ذهنی وقاد، و آگاهی بسیار از نظم و نشر، و در کتابت و حساب و بلاغت و تاریخ ایام بی‌همانند، و از عقاید مردمان مطلع، و نسبت به آراء ملل مختلف بصیر، و در هر فنی وارد: یا در حد فراگیری که پنداری اهل آن فن است، یا در حد میانه، که مقاصد آن فن را می‌فهماند، و یا در حد نهایی، که هر کس را در برابر خود مجاب می‌سازد.»

۳- هدفهای ایشان

هدفهای اخوان الصفا دینی و سیاسی بود. دشمنان از روی خشم و انکار در آنها نگریسته‌اند و ایشان را خارج از دین اسلام پنداشته‌اند. و دربارهٔ ایشان، با نهایت سختدلی قضاوت کرده‌اند. ابو سلیمان محمد بن بهرام منطقی سجستانی (قرن چهارم هجری) گوید: «اینان (یعنی اخوان) پندارند که می‌توانند فلسفه را-یعنی علم نجوم، و فلیکات، و مقادیر و مجسطی، و آثار طبیعت، و موسیقی که معرفت نغمه‌ها و ایقاعات و نقرات و اوزان است، و منطق که سنجش آراء است به وسیلهٔ نسبتها و کمیتها-با شریعت بیامیزند و دین را به فلسفه پیوند دهند. با اینکه این، کاری است ناشدنی. به راستی اخوان- الصفا را چگونه میسر شود که از جانب خود مرامی پی افکنند که حقایق فلسفه و قوانین شریعت را در یکجا گرد کرده باشد. ازین طایفه که بگذریم طوایف دیگر هم هستند که چنین مقاصدی دارند؛ چون عزیمت‌خوانان، و کیمیاگران، و طلسم‌بندان، و خوابگزاران، و ساحران، و غیبگویان.» بدین طریق سجستانی کار اخوان را بی‌ارج شمرده و دلیلش این است که دین از جانب خداست، و فلسفه را در آن مجال چند و چون نیست. ازین روست که او اخوان را از زمرهٔ شعبده‌بازان و کافران دانسته است.

ابو حیان توحیدی (قرن چهارم هجری) ضمن اینکه مخالف اخوان است، در شرح هدفهایشان چنین گوید: «این گروه به محبت و صفا و صداقت و قدس و طهارت و نیکخواهی به سر می‌برند. مذهبی پدید آورده‌اند و پندارند که بدان وسیله به خشنودی خدا رسیده‌اند؛ زیرا معتقدند که دین را به نادانیه‌ها چرکین کرده و به گمراهیها آمیخته‌اند و دیگر برای شستشو و تطهیر آن، جز فلسفه راهی نیست. زیرا فلسفه حاوی حکمت اعتقادی

و مصلحت‌اجتهادی است. و معتقدند که اگر فلسفه یونانی و شریعت عربی را به هم بیامیزند، نهایت کمال حاصل خواهد شد.»

اخوان معتقدند که فلسفه فوق‌شریعت است و فضایل فلسفی، فوق فضایل شرعی است. و جاویدانی همراه با سعادت، از آن فلاسفه است؛ که سعادت عقلی است.

اخوان بدین‌گونه قصد آن داشتند که شریعت را با فلسفه تطهیر کنند، یعنی دین را به میزان فلسفه بسنجند و ازین راه، به یک انقلاب فکری که موافق آراء غلات شیعه باشد برسند، و از آنجا به یک انقلاب سیاسی. و ما انعکاس این صدا را در فلسفه ابن رشد خواهیم دید.

چون به تتبع در رسائل اخوان الصفا پردازیم، بدین نکته واقف می‌شویم که، اخوان مردم را به تشکیل دولتی جدید مبتنی بر اساسی جدید دعوت می‌کنند؛ و می‌کوشند تا دین را به صورت خاصی به وسیله فلسفه توجیه کنند. ما ازین هم فراتر رفته می‌گوییم: هدف اخوان یک هدف سیاسی محض است و تشیعشان ظاهری است، تا آراء حقیقی و اغراض خاص خود را در زیر آن مخفی سازند. و این روش پنهانکاری سخت و هراس فراوان و تقیه شگفتی که در پیش گرفتند، روش اسماعیلیه را به یاد می‌آورد.

هدفهای سیاسی ایشان را از برخی مطالب رسائل دریافته‌ایم، مثلاً آنجا که می‌گویند:

«ای برادر نیکوکار مهربان! خدا ترا و ما را به روحی از جانب خود یاری کند.

می‌بینیم که دولت بدکاران سخت نیرو گرفته، قدرشان هویدا گشته، کردارهایشان در این عصر در جهان پراکنده شده است؛ و چون به نهایت افزونی خود رسند، انحطاط و نقصان از پی در خواهد آمد. و بدان که دولت و ملک در هر روزگار و زمان و دور و قرانی، از مردمی به مردم دیگر، و از خاندانی به خاندان دیگر، و از دیاری به دیار دیگر افتد. و بدان ای برادر که دولت اهل خیر، نخستین‌بار از جمعی از علما و حکما و برگزیدگان و فضلا پدید خواهد آمد: مردانی که دارای اندیشه واحد و مذهب واحد و دین واحدند، و میان خود عهدی بندند که بیهوده ستیزه نکنند، و از باری یکدیگر باز نایستند، و در اعمال و آرائشان چون یک تن واحد باشند.»^۱

در این گفتار، دلیل بارزی است بر هدف سیاسی ایشان و بر این اعتقاد که آن ساعت که تخت عباسی را فروکوبند و انقلابی همه‌جانبه برپا سازند، فرارسیده است.^۲

اخوان در توصیف اوضاع اجتماعی زمان و فسادی که دامنگیر جامعه شده است گویند: «بیشتر مردم زمان ما که در علم نجوم نظر می‌کنند، در امر آخرت به شک

۱- الرسائل، ج ۱، ص ۱۳۱

۲- الرسائل، ج ۴، ص ۱۹۸

افتاده‌اند، و در احکام دین متحیرند، و از اسرار تعلیمات پیامبران بیخبر، و منکر رستاخیز و حساب. ما ایشان را از طریق علمی که خود دارند (فلسفه) به دین راهنمایی کنیم، و از کاری که خود در دست گرفته‌اند بر ایشان دلیل آوریم، تا مطلب به فهمشان نزدیکتر باشد و بهتر بتوانند حقایق را درک کنند.»^۱

بدین طریق آشکار می‌شود که اخوان از طریق توجیه جدید دین، سیاست تازه‌ای را پیش گرفته بودند. دینشان فلسفی و عقلی بود، و می‌خواستند دین را به نیروی فلسفه و علوم طبیعی تفسیر کنند. هر چیز را به طبیعت باز می‌گرداندند و هر امری از امور دین را در نظر ایشان معنی خاصی بود. ما ازین پس درباره آن توضیح خواهیم داد؛ دینشان الهی مادی و تشیعشان آشکار و تصوفشان عقلی است.

در مورد تشیع چنین می‌گویند: «بدان ای برادر! که هر نفسی را از مؤمنان، در عالم ارواح ابیونی است، همانگونه در عالم اجساد، برای هر جسدی ابیونی است. چنانکه رسول خدا، صلی الله علیه و آله و سلم، به علی، رضی الله عنه، گفت: «ای علی! من و تو ابیون این امت هستیم. . . و این ابوت روحانی است نه جسمانی.»

۴- پنهانکاری

اخوان برای تحقق دادن به هدفهای خود، راه پنهانکاری برگزیدند. حقیقت امر و حقیقت آراء و هدف خود را از دیگران پوشیده می‌داشتند، و بیشتر به رموز می‌پرداختند. رسائل خود را بر مبنایی علمی تألیف کردند و از فلسفه به همان مفهوم عام قدیم خود سخن می‌گفتند، بدین طریق که مباحث را به صورت دروس پی‌درپی و متصل می‌آوردند و آراء خود را در طی آن بیان می‌کردند. تعلیم خاصه خود را، اینجا و آنجا، در ضمن مباحث، پراکنده می‌ساختند؛ و همه اینها را با مهارت خاص خود به انجام می‌رسانیدند. در مطاوی سخنشان به پیروان خود توصیه می‌کردند تا در نگهداری و تعلیم آن رسائل سختگیر باشند. نیز از جنبه رمزی اقوال خود ایشان را آگاه می‌ساختند. و فراوان دیده شود که رساله خود را بدین عبارات پایان دهند: «ای برادر! خدا ترا در فهم این اشارات لطیف و اسرار خفی موفق کند، و ترا و ما را و همه برادران را در هر زمان و در هر جا که هستند به درک آن توفیق دهد». رساله هشتم از «رسائل جسمانیة طبیعیة» را بدین عبارت به پایان می‌آورند: «بدان ای برادر که ما در این رساله، غرض مطلوب خویش را بیان کردیم. به ما بدگمان مشو، و این رساله را بازیچه اطفال، یا خرافه‌سرایی اخوان به حساب میاور، که عادت ما بر این است که حقایق را در الفاظ و عبارات و اشارات بپوشیم، تا ما را از کاری که داریم باز ندارد. . .»^۲

۱- الرسائل، ج ۱، ص ۹۴

۲- الرسائل، ج ۲، ص ۳۱۷

اخوان در حفظ رسائل خود سخت حریص بودند. بیم آن داشتند که مبدا دچار تلف شود یا به دست کسانی افتد که قیمت آنها را شناسند. ازین رو می‌گفتند: «بر هر کس که این رسائل یا یکی از آنها به دستش می‌افتد، لازم است که به دست کسی که شایستگی ندارد یا بدان رغبتی نشان نمی‌دهد نسیپارد، تا موجب تباهی آنها گردد. و از شایستگان پوشیده ندارد، تا به این رسائل ستم نشده باشد. همین‌گونه باید این رسائل را جز به آن گروه از طالبان علم و ادب و دوستداران حکمت، که آزاده و نیکوسیر و استوارگو و دانا و بینا به هدف و خواهان ارشادند، معرفی نکند. و در حفظ و اختفاء یا اعلان و اظهار آنها سخت بهوش باشد: آنها را نیکو نگاه دارد و درست مواظبت کند.»^۱

۵- تشکیلات

اخوان را چهار درجه بود:

۱- «الاخوان الابرار الرحماء». اینان مبتدیان و کسانی بودند که سنشان میان پانزده تا سی سال بود. از خصایص لازمه این گروه صفای ذات و روح و تیزهوشی و سرعت انتقال بود.

۲- «الاخوان الاخیار الفضلاء». اینان کسانی بودند بین سی تا چهل سالگی، دارای «مرتبه رؤساء سیاستمدان، و لازمه این گروه، مراعات اخوان و سخاوت و فیض‌بخشی و شفقت و مهربانی و وفاداری بود نسبت به دیگر اخوان.»^۲

۳- «الاخوان الفضلاء الکرام». اینان بین چهل تا پنجاه سالگی بودند. «مرتبه اینان مرتبه شاهان صاحب قدرت بود، و خود خداوندان امر و نهی و پیروزی و قیام علیه خصمان، و داوری به هنگام ظهور معاندان و مخالفان طریقه بودند، بدین‌سان که کار را به رفق و لطف و مدارا فیصله دهند و به اصلاح کشند.»^۳ این گروه از دانشمندان اخوان بودند که نوامیس را می‌شناختند و عقاید را تدوین می‌کردند، و راهها را روشن می‌نمودند، و از حقایق دفاع می‌کردند، و برای نشر و گسترش دعوت می‌کوشیدند.

۴- مرتبه آخر و مرتبه کمال است، که همه اخوان، از سه درجه پیشین، به این درجه و مرتبه دعوت می‌شدند. این مرتبه، از آن کسانی بود که سنشان از پنجاه می‌گذشت.

اخوان می‌گفتند: «این مرتبه، مرتبه آمادگی برای رستخیز و مفارقت هیولی است. در این مرتبه، قوه معراج دست می‌دهد، و بدان قوه، صعود به ملکوت آسمان، و مشاهده احوال قیامت، بعث و حشر و نشر و حساب و میزان و عبور از صراط و نجات از دوزخ و مجاورت ذات پروردگار رحمان میسر می‌گردد.»^۴

۱- الرسائل، ج ۱، ص ۲۰

۲ و ۳ و ۴- الرسائل، ج ۴، ص ۱۱۹، ۱۲۰

اینها بود مراتب اخوان، یا به عبارت دیگر، راهی که هر کس می‌خواست به جمعیت سری اخوان بپیوندد باید طی کند. این مراتب، بیش از هر چیز به طریقه عباد و ارباب زهد می‌ماند که با تمایلات فلسفی آمیخته باشد. یا نظیر تعالیم نوافلاطونیان، مخصوصاً فلوپطین است که اولین گام زندگی را در آزادی از سنگینی بار تن دانسته، تا به صفای جوهر و نفوس منجر شود. گام دوم را در تفکر فلسفی دانسته، تا به «اشعاع سخی» -فروغ فیض‌بخش- و «سخاء اشعاعی» -فیض فروغ‌بخش- کشیده شود. گام سوم را در معرفت از طریق نظر عقلی و دریافت بدون تفکر و استدلال و استنتاج (شهود) دانسته، تا به معرفت نوامیس الهیه منتهی شود. و گام چهارم را اتحاد با خدا دانسته، به نحوی که آدمی به اراده خدا عمل کند و خدا به اراده آدمی. و این به فنای صوفیانه می‌انجامد، و به اینکه انسان فوق هر ناموس و هر شریعت باشد؛ با چشم خدا ببیند و با دست خدا کار کند، زیرا که در خدا فانی شده است. عمر الدسوقی گوید: «این طبقات چهارگانه را که ماکدونالد، طبقه مریدان و معلمان و پیشوایان، و مقربان به خدا نامیده است، با نظام عمومی طبقاتی شیعه باطنی و سازمانهای ایشان منطبق است. در آنجا نیز دعوت، با سؤال از مبتدی، از بعضی مسائل دینی و شرعی و مشکلات آغاز می‌شود، و به او تلقین می‌کنند که دین امری است مکتوم، که عامه مردم از آن بیخبرند، و ریشه شر، اعراض مردم است از ائمه صادقین. آنگاه مبتدی وارد مراتب نگاهانه می‌شود، و در پایان، به آخرین مرکز اسرار و ما بعد الطبیعه -که به مرتبه چهارم اخوان شباهت دارد- می‌رسد. و شاید این نوع تقسیم را فاطمیان از اخوان الصفا اقتباس کرده باشند.» همچنانکه دیدیم، جمعیت اخوان الصفا، جمعیتی است سازمان‌یافته، و تنها کسانی در آن راه می‌یابند که به صفات عالیه متصف باشند، صفاتی که در ضمن رسائل خود، از آنها بسیار سخن گفته‌اند و چنانکه در رساله هشتم از «رسائل جسمانیة طبیعیة» آورده‌اند، کمال انسان را در دارا بودن این خصوصیات دانسته‌اند: «عالم خبیر، فاضل زکی، صاحب بصیرت، فارسی‌نساب، عربی دین، حنیفی مذهب، عراقی آداب، عبرانی مخبر، مسیحی منهج، شامی النّسک، یونانی علوم، هندی بصیرت، صوفی سیر، ملکی اخلاق، ربّانی رای، الهی معارف و صمدانی.»^۱ اخوان الصفا در زندگی و آراء خود شیوه «بهبذینی» و تلیفیک داشتند. می‌خواستند از همه ادیان و مکاتب فلسفی و فکری استفاده برند، آنگاه مردم را به آنچه برگزیده‌اند دعوت کنند. ولی از میان مردم تنها کسانی را که شایستگی داشتند دعوت می‌کردند. «شایسته است که برادران -ایدهم الله- در هر سرزمینی که هستند، اگر خواهند دوست و یا برادر تازه‌ای برگزینند، در احوال او بنگرند، از سابقه او آگاه باشند، اخلاق او را بیازمایند، از مذهب و عقاید او بپرسند، تا بدانند که صداقت و صفا و مودت و حقیقت اخوت را شایسته است یا نه. بنابراین اگر خواهی دوست یا برادری

برگزینی، باید، چنانکه درهم و دینار را می‌سنجی، او را نیز بسنجی. و چنانکه خاک زمینی را که می‌خواهی در آن درختی بنشانی، وارسی می‌کنی، او را نیز وارسی کنی. و مانند اهل دنیا، که به هنگام انتخاب زن جهت ازدواج، و خریدن برده و سایر کالاها، به آزمایش و تجسس می‌پردازند، تو نیز در موقع انتخاب دوست و برادر باید از آزمایش و سنجش خودداری نکنی.^۱ بدینسان کسی در خور پیوستن به جمعیت اخوان بود که در دین و مذهب خود معتقد به مهربانی و شفقت به همه مردم باشد، برای گناهکاران دل بسوزاند و آمرزش بخواهد، و به هر ذی‌روحي محبت ورزد، و صلاح همه را بخواهد. . . بنابراین کسی که «خودپسند و لافزن، یا بی‌خیر و لجوج، یا درشتخوی و خشن، یا ستیزه‌جو و جدلی، یا حسود و کینه‌توز، یا منافق و ریاکار، یا بخیل و تنگ‌نظر، یا ترسو و سهل‌انگار، یا مکار و بیوفا، یا متکبر و جبار، یا حریص و پرخور، یا بیش از آنچه هست دوستدار مدح و ثناء، یا زشت گوینده به اقربان، یا تحقیرکننده همردیفان و دیگران و مذمت‌کننده آنان و یا تنها متکی به حول و قوت خود باشد، انسلاک در سلک اخوان را شایسته نیست، که اینگونه کسان صداقت و صفای برادری را نشانند، چه این اخلاق و آراء و عادات، اعتقاد او را نسبت به برادرانش فاسد کند.»^۲ پیوستن به جماعت اخوان یک ضمانت اجتماعی و سیاسی و دینی بود «زیرا اخوان با صداقت، در دفع دشمنان پیروزی، در بزم دوستان زینت، در شادند و بلا تکیه‌گاه محکم، زمان بیماری و سختی پشتیبان آدمی، در روز حاجت گنج اندوخته، در مهمات مددکار، برای صعود به مراحل عالی نردبان، به هنگام وساطت راهی به دلها، و در روز وحشت و هراس دژی استوارند. این‌گونه اخوانند که چون غایب باشی حفظ الغیب تو کنند، و اگر بلغزی دستگیر تو باشند، و اگر ترا دشمنی باشد سرکوبش سازند. هریک از این اخوان، چون آن شجره مبارک است که با شاخه‌های فروافتاده، میوه‌اش را در دسترس همگان می‌نهد، و با برگهای خوشبویش تو را می‌پوشاند و بر سر تو سایه می‌افکند. اگر به سخن لب‌گشودی ترا یاری می‌دهد، و اگر فراموش کردی به یادت می‌آورد. ترا به نیکی کردن فرمان دهد و خود زودتر به انجام آن پردازد، و تو را به کار خیر ترغیب کند، و خود پیشتر انجام دهد. تو را به خوبی راه نماید و مال و جانش را برای تو فدا کند.» بر هریک از اخوان واجب بود تا خود رسولی باشد که شایستگان را به دخول در این مسلک دعوت کند، تا دولت خیر پایدار ماند. جماعت اخوان، در همه شهرها و در میان همه طبقات پراکنده بودند. هر شاخه را رئیسی بود و در خلوتی که جز اخوان کسی از آن آگاه نبود اجتماع می‌کردند. اخوان، داعیان و مبشران داشتند، و همه برای نشر دعوت می‌کوشیدند. تا افزون شوند، و آن انقلاب بزرگ-که می‌خواستند-بر دستشان انجام گیرد. رئیس هر شاخه می‌بایست هر دوازده روز یکبار، همه اخوان را در جایی گرد آورد.

جای این اجتماع، مشخص نبود، بلکه در هر مکان و موضعی که در آن ایمن بودند تشکیل می‌یافت. و جز کسانی که خود را تطهیر و تلطیف کرده و تا حد امکان خود را آراسته بودند، احدی را در آن جمع راه نبود. هرگاه کسی از حضور در مجمع تخلف می‌کرد، می‌بایست عذری قانع‌کننده بیاورد. و چون جلسه منعقد می‌شد، رئیس در جامه خاص خود ظاهر می‌گشت و حکم را بر حاضران می‌خواند. و تا آن حد که میزان فهم و گنجایش ذهنشان بود موعظه می‌کرد، و رسائل را برای ایشان یکی پس از دیگری تفسیر می‌کرد، تا آنگاه که گروهی از آنان دوره به پایان برند و از کوشش و تلاششان رضایت حاصل شود. آنگاه آزمایشهای دیگر در امور دنیوی و در آنچه مورد علاقه و محبت ایشان بود پیش می‌آمد. بدین‌طریق که ایشان را فرمان می‌دادند تا از نزدیکان ببرند و با بیگانگان بپیوندند، و آنان می‌بریدند و می‌پیوستند، مال خود در آن راه انفاق کنند، و انفاق می‌کردند، جان خود بر سر این کار ببازند، و می‌باختند، در راه رضای خدا بکوشند، و می‌کوشیدند، از وطن بیرون روند، و می‌رفتند، از یاران ببرند، و می‌بریدند، فرزندان خود را بی‌پدر گذارند، و می‌گذاشتند، زنان خود را بی‌شوی سازند، و می‌ساختند و از شهر و وطن آواره می‌گشتند. چون کسی چنین می‌کرد، و از همه این آزمایشها برمی‌آمد، رئیس او را به علم خود راهبری می‌کرد، و کتب پنهانی بر او می‌خواند، و اسرار ناگفته می‌گفت، و علوم مکتومه آشکار می‌ساخت، و رسائل و کتب اخوان الصفا را به او می‌آموخت، و از اسرار آگاهش می‌کرد، و معانی اخبار و روایات و امثال و اشارات را با او در میان می‌نهاد.^۱

باطنیه در تعالیم اخوان

گفتیم که اخوان از شیعیان اسماعیلیه باطنی بودند، و ازین اصل باطنی پیروی می‌کردند که هر ظاهری را باطنی است. و علم را به دین، و فلسفه را به شریعت درآمیختند. و در این راه آنچه‌ن پیش رفتند که سخنشان ترکیبی شد از فلسفه یونان و آراء ایرانی و هندی و مسیحی و اسلامی و ملل دیگر.

۱- وحدت فلسفی: کسی که کتب اخوان الصفا را به دقت خوانده باشد، درمی‌یابد که ایشان به وحدت فلسفی معتقدند. بدین‌معنی که می‌گویند حقیقت واحد است، و اختلاف آراء در مذاهب و ادیان، تنها از جنبه ظاهری‌ست. و باطن یکی بیش نیست، که حکماء راسخ در علم از آن آگاهند. این اندیشه است که فارابی را واداشت تا میان آراء فلاسفه، حکمت، و دین سازش برقرار سازد. اخوان الصفا در بهگزینی و التقاط تا آنجا پیش رفتند که همان‌طور که از اسلام سخن می‌گفتند، از مسیحیت و عقاید صابئی و مذاهب دیگر، بی‌هیچ تفاوتی، سخن می‌گفتند.

۱- الرسالة الجامعة، ج ۲، ص ۳۹۵-۴۰۰

در رسالهٔ چهارم از «رسائل ناموسیة شرعیة» آمده است که «خلاصه» برادران ما را- ایدهم الله- شایسته است که با هیچ علمی دشمنی نکنند، و از هیچ کتابی دوری نگزینند، و بر هیچ مذهب تعصب نورزند، چه اندیشه و مذهب ما، همهٔ آنها را دربر دارد، و همهٔ علوم را گرد آورده است، بدین طریق که در همهٔ موجودات از عقلی و حسی، از آغاز تا انجام، به ظاهر و باطن، به آشکار و پنهان، به چشم حقیقت نگریسته است که همه از یک مبدأ هستند، و همه را یک علت است. عالم واحد است، و نفسی واحد بر جواهر مختلف و اجناس متباین و انواع گوناگون و جزئیات متغایر آن، محیط است.

رسائل اخوان الصفا

اخوان الصفا، برای پرورش کسانی که به جمعشان می‌پیوستند، پنجاه و چهار رساله تصنیف کردند. این رسائل را به چهار بخش کرده‌اند، از این قرار:

۱- رسائل ریاضیة تعلیمیة: ۱۴ رساله.

۲- رسائل جسمانیة طبیعیة: ۱۷ رساله.

۳- رسائل نفسانیة عقلیة: ۱۰ رساله.

۴- رسائل ناموسیة الهیة و شرعیة دینیة: ۱۱ رساله (و ۱ رساله به عنوان مقدمه)، و به دنبال این رسائل، رسالهٔ دیگری است به نام «رسالهٔ جامعه». اخوان دربارهٔ این رساله چنین گویند: «و از پی آن رسائل، رسالهٔ جامعه می‌آید، حاوی هرآنچه در رساله‌های پیشین آورده شد، و مشتمل بر همهٔ حقایق آنها. و غرض از این رساله، ایضاح و تنبیه بر حقایقی است که در این رسائل بدانها اشاره کرده‌ایم، به نحوی کاملتر و واضحتر. . . همهٔ این رسائل، به مثابهٔ مقدمه و مدخل آن هستند و راهنمای بدان و نمونه‌هایی از آن. و مشکل آن گشوده نشود، و اسرار آن مکشوف نگردد، مگر برای کسی که نخست به وسیلهٔ رسائل تهذیب یافته باشد. رسالهٔ جامعه، هدف اصلی ما از همهٔ مطالبی است که ازین پیش، در رسائل آوردیم، و قصد و غایت مراد ماست.»^۱

اخوان الصفا مصادر رسائل خود را چنین معرفی کرده‌اند: «علوم ما از چهار نوع کتاب مأخوذ است:

یکی کتبی که حکما و فلاسفه تصنیف کرده‌اند، دربارهٔ ریاضیات و طبیعیات.

دیگر کتب آسمانی که بر انبیاء، صلوات الله علیهم، نازل شده است، مانند تورات و

انجیل و قرآن، و دیگر صحف (کتب) انبیاء، که معانی و اسرار خفیهٔ آنها، به وسیلهٔ وحی، از ملائکه اخذ شده است.

سوم کتاب طبیعت (آفاق) ، یعنی همین صور و اشکال کنونی موجودات، از قبیل ترکیب افلاک و تقسیم بروج و حرکات کواکب و مقادیر اجرام آنها، و تغییرات زمان، و استحاله عناصر و انواع کائنات معدنی و حیوانی و نباتی و اصناف مصنوعاتی که به دست بشر ساخته شود. همه اینها نمود و اشاراتی هستند دال بر معانی لطیف و اسرار دقیق، که مردم ظاهر آنها را می‌بینند ولی به معانی باطنی و الهی آنها پی نمی‌برند.

نوع چهارم کتاب الهی (انفس) است که جز پاکان دست بدان نبرند. کتابی که در دست کاتبان بزرگوار و نیکوکار پروردگار است. این کتاب عبارت است از جوهر نفوس و اجناس و انواع و جزئیات نفوس و تصرف نفوس در اجسام و به حرکت درآوردن و راهبری کردن و حکم راندن بر اجسام و ایجاد فعل به وسیله اجسام و ابدان لحظه به لحظه. .^۱ ظاهر مقصود از دو مصدر سوم و چهارم، تجربه و آزمونهای خود اخوان است و تعلیم باطنی ایشان.

رسائل اخوان الصفا، برخی بزرگتر و برخی کوچکتر است. و مجموعاً مطالبی است خلاصه شده و تطبیقی، بدون نظرات عمیق علمی و فلسفی. و در این، جای شگفتی نیست، زیرا این کتب بیشتر برای مبتدیان و کسانی که می‌خواسته‌اند به نظریات این گروه با روشی آسان آشنا شوند تألیف یافته، ازین گذشته این کتب در نهایت محافظه‌کاری و با یک نوع تردستی نوشته شده است.

نباید فراموش کرد که اخوان رسائل را برای مردمی تألیف کرده‌اند، که خود یک سلسله اعتقادات و روشهای فکری داشتند. اعتقادات و روشهایی که مدتها با آن خو گرفته بودند، و هنوز آمادگی کافی برای قبول دعوت اسماعیلی و همه تعلیمات باطنی نداشتند. در این صورت لازم بود که رسائل به همین شکلی که هست تألیف شود، تا خواننده‌ای را که از مذهبشان بیگانه و یا تازه با آن آشنا شده است نرماند. اما برای گروهی که در این دعوت رسوخی یافته بودند، کتب خاص دیگری بود که هنوز هم پیروان آن، در حفظ و پنهانداشت آنها می‌کوشند.

قفطی به این حقیقت پی برده که «این رسائل مجموعه مقالاتی است مشوق، ولی غیر کامل و بدون تحقیق و استدلال کافی، گویی تنها برای تنبیه و اشاره به مقصودی نوشته شده است که جوینده را به نوعی از حکمت راهبری کند.»

اخوان خود به این حقیقت اعتراف کرده و در رسائل چنین گفته‌اند: «بدان ای برادر! که ما در هر علمی چیزی شبیه مقدمه و مدخل می‌آوریم، تا برادران ما را به شناخت آن علم وارد، و برای تحصیل آن بر سر شوق آورد، که چون شوق ایجاد شد، حرص بر آگاهی پدید آید.»

در جای دیگر آمده است: «بدان ای برادر، ما در کتب و رساله‌های خود، از علوم، آن قدر می‌آوریم که موجب انگیزش هوش و تنبیه نفس باشد. پس از هر علمی بدان قدر که امکان فراگیری آن بود و زمان اقتضا داشت گرفتیم، و کوشیدیم تا آنچه می‌آوریم از بهترین چیزی باشد که بر آن دست یافته و بدان رسیده‌ایم. ازین رو آن را برای برادران خود (آیدهم الله و ایانا) یادداشت کرده، گرد آوردیم و تألیف نمودیم. و آنچه برای خود می‌خواستیم، برای ایشان خواستیم.»

همهٔ اینها با مسائل اساسی مذهب اسماعیلیه تطبیق می‌کند، یعنی: به تدریج آموختن و بر وفق قدرت عقلی متعلم بر فهم مطلب (یا استعداد قبول آن) تعلیم دادن، و تعلیم را از بیم قدرت زمان پنهان کردن، و مبتنی کردن مذهب بر فلسفه، به‌خصوص فلسفهٔ نو- افلاطونیان.

تشیع و امامت در نظر اخوان

پیش ازین گفتیم که اخوان، به‌طور عموم از شیعیان و به‌طور خصوص از اسماعیلیه‌اند. در این باره دلایلی داریم که به ذکر برخی از آنها می‌پردازیم:

آنچه محققان را در مورد اخوان الصفا دچار حیرت کرده است، رازداری و محافظه‌کاری است که در رسائلشان دیده می‌شود. اخوان الصفا-همچنانکه دیدیم-سخت از افشاء اسرار خود پرهیز داشتند و شدیداً تقیه می‌کردند، و در گزینش اتباع خود مراقبت و دقت بسیار می‌نمودند، و رموز و اسرار خود را تدریجاً برای یاران بیان می‌کردند، تا یقین کنند که آنچه می‌گویند و هر رازی را که می‌گشایند، در سینهٔ مستمعانی مخلص جایگزین می‌شود. زیرا اگر هدفهای سیاسی آنها قبل از موقع معهود افشا می‌شد، بیم آن بود که همه را طعمهٔ مرگ سازد. این امر که علما را دچار حیرت کرده، خود یکی از نقشه‌های فرقهٔ اسماعیلی باطنی است، زیرا ایشان آنچه را ظاهر می‌کردند غیر از آن چیزی بود که در باطن داشتند. نیز آنچه را که در باطن داشتند به رمز و اشاره بیان می‌کردند. برای هر چیز تأویلی قائل بودند و برای هر ظاهری باطنی.

اخوان الصفا به عدد توجه بسیار داشتند. هرچیز را بدان راجع می‌ساختند و هر پدیده را با عدد تفسیر می‌کردند. و همهٔ اینها از روشهای اسماعیلیه و شیعهٔ باطنی است. ایشان بودند که به اعداد و حساب «جَمَل» روی آوردند، و موجودات را با این روش خاص تفسیر می‌کردند، و می‌خواستند از راه علم اعداد، اسرار آینده را دریابند. در رسائل اخوان الصفا دربارهٔ اعداد بحث مفصلی آمده است. و چنانکه خواهیم دید عدد را اساس و رکن فهم عالم وجود دانسته‌اند. برای عدد ۷ و ۱۲ منزلت خاصی معتقدند،

زیرا اسماعیلیه از شیعیان سبعیه (هفت امامی) هستند و برای هر امام نیز دوازده حواری قائلند.^۱

آنچه از تاریخ برمی آید این است که اسماعیلیه، در رسائل اخوان الصفا، برای مذهب و عقیده خود مواد بسیار یافتند و اتباع خود را به مطالعه آنها تحریض می کردند. و این خود دلیل واضحی است بر اینکه میان عقاید اسماعیلیه و اخوان الصفا پیوندی است. همچنین اخوان الصفا، رؤسای «فرع» ها (شاخه‌ها) را وادار می کردند، تا برای جماعت زبردستان خود، کتاب «جفر» را درباره حساب جمل و کشف اسرار آینده از راه اعداد، بخوانند (الرساله الجامعه-ج ۲، ص ۳۹۹) و کتاب جفر از آثار فرزندان علی بن ابیطالب (ع) است. ناگفته نماند که اخوان الصفا، گاه به طور تصریح و گاه به طور اشاره و کنایه، از حقیقت مذهب خود پرده برمی داشتند. در جزء چهارم از رسائل خود، سخن از تشیع و فرق آن بسیار گفته اند. و می کوشند تا مذهب خود را از هر اشتباه و یکسوگرایی پاک بدارند. و معتقدند که خود شیعیانی هستند که کلید معرفت و دین در دست ایشان است. می گویند: «بدان ای برادر! که در میان مردم، طایفه ای از اهل ملت ما هستند که هم به فضل ما مقررند و هم به فضل اهل بیت، ولی از علوم ما آگاهی ندارند و از اسرار حکمت ما غافلند. ازین رو وجود ما را انکار می کنند و بقاء ما را نمی خواهند. بعلاوه شیعیان ما را که مقرر به وجود ما و منتظر ظهور امر ما هستند تحقیر می کنند، و با آنها دشمنی می ورزند و تعصب به خرج می دهند. «و بدان که یکی از علل این امر، این است که گروهی از اشرار مردم، تشیع را چون پرده ای بر اعمال خود کشیدند، تا از آمرین به معروف و نهی کنندگان از منکر در- امان باشند. بدین معنی که مرتکب هر امر ممنوعی می شوند و واجبات را ترک می گویند، و چون کسی آنها را از فعل بدشان نهی کند، اظهار تشیع می کنند و خود را از پیروان علی می شمارند. راستی را که چه بد می کنند. گروهی دیگر به جسم، خود را منسوب به ما دارند، ولی روحا از ما بیزارند. خود را علوی می نامند و حال آنکه از علویان

۱- در الرسالة الجامعه (ج ۱، ص ۶۲۲) آمده است که، «همچنین رئیس هفتم، که در آخر الزمان آید، سید و سرور اخوان الصفاست. او به همه علوم اسلاف خود، یعنی آن شش رئیس دیگر صلوات الله علیهم، محیط است. ظهور او ظهور همه سعادت‌هاست. او کامل کننده جهان و بازگرداننده خلق است به آنچه در آغاز بود و رساننده حق است به اهل حق». رؤساء ششگانه در نظر اخوان عبارتند از: آدم و نوح و ابراهیم و موسی و عیسی و محمد، که به ظهور رئیس هفتم بشارت داده اند. و رئیس هفتم «مهدی منتظر» است. اخوان الصفا مهدی را به خورشید تشبیه کرده اند، زیرا او چون خورشید به این جهان روح حیات را افاضه می کند. نیز او را «فارقلیط اکبر» خوانند. . (الرساله الجامعه، ج ۲، ص ۳۶۰-۳۶۷). نیز رجوع کنید به آنچه در پیرامون فلسفه خواجه نصیر الدین طوسی نوشته ایم.

نیستند؛ بل از آن مقام بسیار بسیار فروترند.^۱ «اخوان در فصلی که خطاب به متشیعان نوشته‌اند گویند «ای برادر نیکوکار مشفق! جنبه اشتراک ما با تو محبت پیغمبر ما است، علیه السلام، و اهل بیت طاهرین او، و ولایت امیر المؤمنین علی بن ابیطالب، بهترین اوصیاء، صلوات الله علیهم اجمعین.»^۲»

از همه این مطالب، روشن می‌شود که اخوان الصفا شیعه هستند و به عقیده خود- شیعه خالص، و علی بن ابیطالب را-همچنانکه دیدی-بهترین اوصیاء می‌دانند.

از اینها گذشته، اخوان علوم خفیه را مخصوص اهل بیت می‌دانند، و بدین طریق از مذهب باطنی اسماعیلی خود پرده برمی‌دارند. علوم خفیه را چون سحر و تنجیم و آنچه ازین قبیل است، از ضروریات زندگی و سلطنت زمینی می‌شمارند، که باید هر انسانی از آنها آگاه باشد تا بدان طریق کارهای خود تدبیر کند، زیرا کار سلطنت زمینی و سیاست فلسفی او بدین عمل و معرفت این علم و احکام این صنعت و حساب تقویم وابسته بود.^۳ اما خلیفه (امام) کسی است که خدا به امر خود او را به خلافت برگزیده و به نیروی ملائکه تأیید کرده است. خداوند کارهای او را خود تدبیر می‌کند، تدبیری که همه سعادات فلکی را در او گرد می‌آورد و نفوس و ارواح فلکی را متوجه او می‌سازد.

اخوان برای اثبات این امر، سلیمان را شاهد می‌آورند، که خداوند جن و انس و وحش و طیر را مسخر او ساخت. و موسی را که خداوند فرعون را مقهور او گردانید، تا جایی که ساحران وی-که همه از منجمان و کاهنان زمان بودند و امور کشور فرعون را در دست داشتند-به موسی اقرار آوردند. و محمد را که خدا او را یاری کرد، و بر او وحی فرستاد، و پادشاهان را مغلوب او ساخت، و کاهنان و منجمان را به اقرار به او واداشت، زیرا او خود مدبر امور آنها و حاکم بر آنها بود و خود نیازی به تدبیر ایشان نداشت و چیزها می‌گفت که تا آن روزگار از آنها آگاهی نداشتند.

اخوان گویند: «این است صفت ولایت عظمی و خلافت کبری، که همان خلافت الله- تعالی باشد. این خلافت در زمان پیغمبر، صلی الله علیه و آله و سلم، به خود او مفوض شد، و به همین کیفیت، بعد از پیغمبر اسلام، خلیفه کسی است که خود پیامبر به خلافت برگزیند. این ولایت مخصوص اهل بیت رسالت علیهم السلام است. و در آن به مدبران و علماء دیگر محتاج نیستند، و مردم از اسرار ایشان آگاهی ندارند و از اخبارشان بیخبرند. نیز از سالهای ولادت و مرگشان و ستین عمرشان کسی را آگاهی نیست. کارهایشان ویژه خودشان است و در آن انبازی ندارند. ازین روست که شایسته ریاست و خلافتند. هیچ کاری از آنها سر نمی‌زند جز به مشیت الهی و اراده ربانی، آن هم بدان

هنگام که مقتضی اظهار آن علم باشد. ایشان اطباء نفوس و مداویان ارواحند^۱.» و گویند: «بدان ای برادر! که خاندانی که در آن سرّ خلافت و علم نبوت باشد، همان خاندانی است که در جاهلیت و اسلام، به خاطر علائم و آثاری که از آنها ظاهر می‌شد و معجزاتی که داشتند، به «سحر-عظیم» متهم شده‌اند.»^۲

امامت

در نظر اخوان امامت امری ضروری است. گویند: «بدان که همه امت اسلام معتقدند که باید امامی باشد، تا پس از پیغمبر، خلیفه او در میان امتش باشد. و این به چند منظور است، یکی آنکه حافظ شریعت و زنده‌کننده سنت و امر به معروف و ناهی از منکر باشد، و امت از رأی او پیروی کند.» آیین عبارت می‌فهمیم که خلافت در نظر اخوان دارای معنی خاصی است که با امامت پیوندی استوار دارد. در نظر اخوان امام کسی است که در او چهل و شش خصلت باشد، چنانکه گویند: «بدان ای برادر! که چون این خصال در کسی از افراد بشر، در دوری از ادوار قرانات، و وقتی از زمان گرد آمد، او مبعوث (حجت الهی) و صاحب الزمان است، و تا هنگامی که زنده است امام مردم است. و چون رسالت خویش را تبلیغ کرد، و امانت الهی را رسانید، و امت را اندرز داد، و قرآن را مدون ساخت و تأویل آن را آشکار نمود، و شریعت را استواری بخشید، و راه را روشن کرد، و سنت را برپای داشت، و مردم را از پراکندگی درآورد، آنگاه وفات یافت و درگذشت؛ این خصال در امت به‌طور وراثت باقی می‌ماند. و چون همه این خصال، یا قسمت اعظم آن، در یکی از افراد امت یافته شد، او جانشین امام در گذشته خواهد بود. و اگر چنان اتفاق افتاد که همه این خصال در شخص واحدی مجتمع نشد، بلکه در اشخاص متعدد یافته شد، باید که این گروه در یک رأی متفق شوند، و دلپایشان به محبت یکدیگر الفت یابد، و به یاری دین و حفظ شریعت و اقامت سنت و تحریض امت بر راه دین همدست شوند. تا دولتشان در دنیا مستدام بود و در آخرت پاداش نیک بینند. و اگر این امت بعد از وفات پیغمبر پراکنده شد، و در امر دین اختلاف کرد و رشته پیوندشان گسسته گشت، هم امر آخرتشان فاسد گردد و هم دولتشان زوال یابد.»^۴

گویی اخوان الصفا در اینجا وضعی را توصیف می‌کنند، که کار دولت بنی عباس بدان منجر شد. و می‌گویند که بنی عباس را راه نجاتی نیست، مگر آنکه به جماعت ایشان پیوندند. آنگاه می‌افزایند: «اگر تو خواهان اصلاح دین و دنیا باشی، پس بیا تا با جماعت

۱- ۲- الرسائل، ج ۴، ص ۴۰۲-۴۰۳ و ۴۰۵

۳- الرسائل، ج ۴، ص ۳۰

۴- الرسائل، ج ۴، ص ۱۷۹. از اینجا روشن می‌شود که فارابی نیز در «مدینه فاضله» تحت تأثیر همین طرز فکر شیعی است.

اخوان فاضل پیوندیم. و از دستور شریعت، در رفتار درست و نیکخواهی محض و صفای برادری پیروی کنیم.»^۱ بنابراین اخوان معتقدند که آن صفات که برشمردیم در ایشان مجتمع است، و امام از آنهاست و او آشکار است. گویند: «برخی از شیعه معتقدند که امامان را اگر ندا دهند می‌شنوند و دعوت خواهندگان را اجابت می‌کنند. اما اینان حقیقت آنچه را که می‌گویند در نمی‌یابند و صحت آنچه را بدان معتقدند نمی‌شناسند. برخی دیگر می‌گویند: امام منتظر از خوف مخالفان مخفی شده است. هرگز! او ظاهر و در میان ایشان است. ایشان را می‌شناسد اما ایشان او را نمی‌شناسند. و همه شیعه معترفند که پیغمبران خزائن علم خداوندند و جانشینان پیامبران و ائمه طاهرین وارث علم نبوتند. ولی ایشان (شیعیان) به حقیقت آنچه اقرار می‌کنند آگاه نیستند، و اهمیت واقعی این عقیده را درک نمی‌کنند.»^۲ بدین طریق ملاحظه می‌کنید که امامت در نظر اخوان، چیزی از نبوت است. نیز ایشان معتقد به «مهدی» هستند و این مهدی باز می‌گردد، تا زمین را پر از عدل و داد کند، بعد از آنکه پر از جور و ظلم شده باشد- مردم را از بند عبودیت می‌رهاند، و دعوت اخوان الصفا را آشکار می‌کند و جمع پراکنده ایشان را گرد می‌آورد.

و بدین طریق با ظهور آن نفس زکیه (جان پاک)، هر حقی به صاحبش برمی‌گردد. و چون اخوان زمام کارها را به دست گرفتند و تعلیماتشان که عین حقایق است انتشار یافت، دور کشف فراخواهد رسید. اخوان الصفا همواره به ظهور دولت خود و زوال دولت شر (ظاهرا مقصود دولت بنی عباس است) بشارت می‌دهند، یعنی «دولتی که بزرگی فروختند و جماعت مؤمنان را خوار ساختند، همچنانکه با ذریه نبوت و اهل بیت رسالت نیز چنین کردند، و نگذاشتند آل محمد (ص) در جهان به خاطر صلاح عام و نفع همگان به کوشش برخیزند. حتی دهان ایشان بستند و نگذاشتند که حقایق را بگویند.»^۳

اخوان معتقدند که نخستین امام یا خلیفه آدم است و خلافت بنی عباس خلافت ابلیس است؛ چه آنان غصب خلافت کردند. و گویند: «بدان ای برادر! ایدک الله تعالی، که نخستین خلیفه‌ای که از جانب خدای تعالی در زمین خلافت یافت، آدم علیه السلام بود. و تا آنگاه که امر خدا را که فرمان داده بود با ابلیس- که دشمن و ضد اوست- مخالفت ورزد، و به آن درخت نزدیک نشود، اطاعت کرده بود در بهشت بماند. و چون امر ابلیس را اطاعت کرد، و از آن درخت خورد، از طاعت خداوند خارج شد و به امر ابلیس گردن نهاد. و چون به ندای خداوند از خطای خود آگاه شد و دانست که سفارش خدای تعالی را از یاد برده است، بازگشت و توبت و انابت آورد، و دیگر چون ابلیس، استکبار نکرد و بزرگی نفروخت. از ذریه آدم نیز آنها که در زمین خلافت یافته‌اند، اینچنینند، یعنی

۱ و ۲- الرسائل، ج ۴، ص ۱۷۹ و ۱۹۹-۲۰۰

۳- الرسالة الجامعه، ج ۱، ص ۴۴۷، ۴۳۷

هرکس از آنان که به فرمان خدای تعالی-همان فرمان ثانوی که آدم نه دیگر از آن سرپیچی کرد و نه از یادش برد و آن را چون حقیقتی جاودانه در اعقاب خود گذاشت- خلافت یافت؛ آنچنانکه آدم بعد از توبه، خلافتش خلافت نبوت و رسالت امامت است. اما هرکس از آن فرمان سرپیچی کرد و با آن وصیت مخالفت ورزید، و خواست خلیفه الله شود، تا با کوشش و حرص خود، به تدبیر امور خلق بپردازد، کارش را دوامی نخواهد بود و اگر دوام یابد، باید گفت که او خلیفه ابلیس است، زیرا چنین خلافت و دولتی سراسر حیلت و مکیدت و خدعه و تعدی و غصب و ظلم و عدوان و خذلان و طغیان و عصیان است^۱. بنگرید که در این عبارات چه سان بنی عباس را مورد حمله قرار داده اند. و اخوان چون دیگر غلات شیعه، هرکس را که بدون اهلیت مدعی خلافت شود تکفیر می کنند.

اخوان همچنین با کسانی که می گویند «امام از خوف دشمنان خود غایب شده است» می ستیزند و می گویند که امام در میان مردم است. جز اینکه برای امامان دو دور وجود دارد: دور کشف و دور ستر؛ در دور کشف امامان در میان مردم ظاهر باشند، و در دور ستر غیرظاهر، و این امر از روی ترس نیست. و اما «دوستان ایشان جای امامان غایب را بدانند، و هرگاه اراده کنند نزد آنان روند. و اگر چنین نباشد زمانه از امام-که حجت خداست بر خلق- خالی خواهد ماند؛ و حال آنکه خداوند هیچ گاه، خلق را بی حجت نگذارد و رشته ای را که میان او و مردم کشیده شده است قطع نکند. امامان میخهای زمینند و چه در دور کشف و چه دور ستر، خلفای حقیقی خدا هستند. در دوره کشف قدرت و تصرفشان در ابدان و اجسام ظاهر گردد، و در دور ستر، اثرشان در جانها و خردها و صاحبان مملکت ارضی و خلافت جسمانی جاری باشد^۲»

شهرستانی در کتاب «الملل و النحل» گوید: «وگو- (یعنی اسماعیلیه) زمین هرگز از امام حی قائم، خالی نباشد، خواه مکشوف باشد خواه مستور. و چون امام ظاهر باشد، باید حجت و داعیان او مستور باشند. و چون امام مستور باشد باید حجت و داعیان او آشکار باشند. و بعد از امامان مستور، ظهور مهدی خواهد بود. . .

«و مذهبشان این است که می گویند هرکس بمیرد و امام زمان خود را نشناسد، چون مردم عصر جاهلیت (یعنی بی هیچ دینی) مرده است. نیز هرکس بمیرد و در گردن او بیعت امام نباشد، چون مردم عصر جاهلیت مرده است.»

این گرایش اخوان به وحدت فلسفی و اینکه در حقیقت باطنی همه آراء یکی هستند، نتیجه گرایش ایشان است به فیثاغوریان، زیرا چنانکه خواهیم دید به عقیده ایشان هر چیزی به وحدت عددی، که از آن، متعدد و متنوع متفرع می شود، باز می گردد.

اما اختلاف ظاهری که میان دیانات و مذاهب انبیاء و حکما مشاهده می‌شود، به سبب ادوار و قرانات فلکی است و نیز به سبب تعقل و روحیه ملتهاست نسبت به مکان و زمان. در این باره گویند: «بدان که اختلاف قوانین دینی در صورتی که دین واحد باشد زیانمند نیست، زیرا دین اطاعت و انقیاد از رئیسی است فرمانده، که مرئوسان خود را برحسب شایستگی و مصلحت یک‌یک آنان امر یا نهی می‌کند. ازین‌رو شرایع انبیاء، علیهم السلام، گونه‌گون شد. و همچنین سنن دین و قواعد نوامیس، زیرا انبیاء، پزشکان و منجمان نفوسند. علت این اختلاف این است که در طول ادوار و قرانات و هزاره‌ها همچنانکه اجساد را علل و امراض از تغییرات زمان و هوا و غذا پدید آید، بر نفوس مردم هر زمان نیز امراض و علل گوناگون، چون اخلاق زشت و عادات ستمکارانه و آراء فاسد منبث از نادانیه عارض شود، و برحسب این بیماریها علاجه‌ها و مداوای پزشکان متفاوت باشد. همچنین است شرایع انبیاء و اختلاف سنن ایشان، برحسب نیازی که در هر قرنی ایجاب می‌کند. مثلا شریعت نوح، علیه السلام، شریعتی است لازمه همان زمان، و شریعت ابراهیم لازمه زمان دیگر، و مردم دیگر. ^۱ «اخوان معتقدند که ادیان را باطن و ظاهری است. باطن همان حقیقت فلسفی الهی است. و ظاهر چون روزه و نماز و امثال آن، که برای حکما رموز است و برای عامه مردم راه است، و برحسب اختلاف زمان و مکان دگرگون می‌شود. اخوان معتقدند که اختلاف علما رحمت است: «گویند اختلاف علما رحمت است. دیگر از فواید اختلاف در احکام و شرایع دین و آداب مذاهب این است که امر دین محدود و سخت و شکننده نباشد، و رخصت و تأویلی در کار باشد. پس ازین روی نیز اختلاف علما رحمت است. و اختلاف اهل دیانات در امر دین و سنن و احکام آن نیز حکمتی آشکار است که جز محققان بصیر آن را نشانند. ^۲»

باطن و ظاهر و شریعت و حکمت

فکر باطن و ظاهر در مذهب اخوان اثری وسیع داشته است. اخوان بدین وسیله باب تأویل را گشودند و برای نگارش اسلوبی برگزیدند که در آن ظاهر نوشته را با باطن آن فرق باشد. و برای تأویلات و انتشار یک سلسله عقاید خود، که گاه از حیطة عقاید اسلامی خارج بود، حد و مرزی قائل نشدند. و تا انتشار اینگونه افکار آسان باشد بر آن لباس علم پوشانیدند، و رنگ معرفت بدان زدند و به رموز و اشارات بیانش کردند. اخوان می‌گویند: «کتب پیغمبران را تأویلات و تفسیراتی است غیر از آنچه الفاظ آنها دلالت می‌کند. و آن تأویلات و تفسیرات را جز علماء راسخون در علم در نیابند ^۳» نیز گویند: «همه آنچه

انبیاء، علیهم السلام، درباره اوصاف بهشت و نعیم اهل آن، و عذاب آتش و عقاب و احوال قیامت گفته‌اند، همه حق و صدق است و در آن تردیدی نمی‌توان داشت. ولی مطلب، آن طوری که این ظالمان و کافران تصور می‌کنند نیست. بلکه حقیقت واقع، امری است و رای آن، که جز خدای و راسخان در علم درنیابند^۱ پس حقیقت را جز راسخان در علم، که اخوان الصفا خود از آن زمره‌اند، نشاناسند. و گفتار انبیاء مطالبی است منطبق با عقول و نفوس برحسب زمان و مکان. و اما جوهر آن، حقیقتی است که تنها راسخان در علم می‌شناسند. اخوان گویند: «بدان ای برادر! که کلام ملائکه اشارات و ایماست، و کلام مردم عبارات و الفاظ، اما معانی میان همه مشترک است. انبیاء وحی و خبر را به‌طور ایماست و اشاره از ملائکه دریافت می‌کردند و این قدرت دریافت از ملائکه، به سبب لطافت هوش و پاکی و شفافی جانشان میسر می‌شد. آنگاه این معانی را با زبانی که یکی از اعضاء جسد است، برای هر امتی به لغت و الفاظ خود آن امت بیان می‌کردند. و بدان ای برادر! که انبیاء در خطابات خود، الفاظی دارای معانی مشترک به کار می‌بردند تا هر انسانی به اندازه قدرت و تحمل عقل خود از آن بهره‌گیرد. مردم برخی خواصند و برخی عوام و برخی میان این دو. عامه ازین الفاظ یک نوع معانی درمی‌یابند و خاصه معانی دقیقتر و لطیفتر، و صلاح همه در همین است، که گفته‌اند: کلموا الناس علی قدر عقولهم.^۲»

بدین‌طریق ملاحظه می‌شود که اخوان برای شریعت دو معنی قائلند، یا به عبارت بهتر یک معنی باطنی و یک معنی ظاهری که به معنی باطنی اشاره دارد. معنی باطنی حقیقی است و موافق است با داده‌های علم و حکمت، و این، همان است که سپس مبدأ فلسفه ابن رشد قرار خواهد گرفت. اخوان الصفا، ارباب جدل را- یعنی کسانی که به گفته ابن رشد تنها چیزی که دارند جدل است- به چشم حقارت می‌نگرند، زیرا «ایشان از جانب خود در دیانات و شرایع چیزها آورده‌اند، که پیغمبر، علیه السلام، نیاورده است و بدان فرمان نداده. اینان اینگونه مطالب را از جانب خود بدعت گذاردند و به عوام مردم گفتند اینها سنت پیغمبر و سیرت اوست. و آنچنان در چشم خود آراستندش که پنداشتند آنچه خود ابداع کرده‌اند، همان چیزی است که پیغمبر بدان فرمان داده است. در احکام و قضایا نیز بسیاری از آراء و قیاسات خود افزودند، و بدین‌سبب از کتاب پروردگار و سنت پیغمبرشان عدول کردند، و بر اهل قرآن بزرگی فروختند، و گفتند تا هرچه بر آنها مشکل آمده از ایشان پرسند. و به سبب سخافت عقل خود پنداشتند که خدا امر شریعت و فریض دینی را ناتمام گذاشته، و اینان باید که به آراء فاسد و قیاسات کاذب خود آن را کمال بخشند. و همه این کارها را به طلب ریاست کردند.»^۳

۱- الرسائل، ج ۳، ص ۸۷

۲- الرسائل، ج ۴، ص ۱۷۶ و ج ۳، ص ۹۲، ۹۰

۳- الرسائل، ج ۳، ص ۱۶۱

اخوان معتقدند که دین خدا ناتمام نیست، و همهٔ احوال انسانی را دربر دارد، ولی- به تعبیر ابن رشد- جز اصحاب قیاس برهانی آن را درک نکنند. اما اصحاب قیاس جدلی، جماعتی فاسد و مفسدند که از راسخان در علم نیستند. اینان معنی باطنی شریعت را نمی‌دانند و مانند دیگر مردم از معنای ظاهری دین هم پیروی نمی‌کنند، آنگاه به یک سلسله اجتهادات می‌پردازند که ثمره‌ای جز از هم گسستن صفوف مسلمانان ندارد.

اخوان می‌گویند یکی از اصول عقل بشری این است که بحث و تحقیق کند، و دین نیز ازین قاعده برکنار نیست و تاب و توان این را دارد که درباره‌اش بحث و تحقیق شود، تا عقل به حقیقت باطن آن برسد. «و بدان که همچنانکه متوسطین در هر علم و صنعتی هنگامی که امکان بحث و کشف به وسیلهٔ دلائل و براهین بر ایشان میسر باشد، به تقلید رضا نمی‌دهند؛ همچنین کسانی را که به کتب انبیاء، علیهم السلام، و اسرار و اشارات پنهانی آنها اقرار کرده‌اند، شایسته است که به تقلید راضی نشوند. متوسطین در علوم، مانند کودکان و زنان و ضعیف عقلان به تقلید بسنده نکنند و واجب است در کشف اسرار و اشارات آن بکوشند. غرض پیغمبران، علیهم السلام، در آنچه از توصیف بهشت و لذات ساکنان آن آورده‌اند، تنها اقرار زبانی بدون اعتقاد، یا اعتقاد بدون تحقیق و رسیدگی نیست، بلکه غرض آن است که به طریقی شوق بهشت را در دلها برانگیزند تا موجد طلب گردد. چه اگر انسان به چیزی رغبت نکند به طلب آن بر نمی‌خیزد و تا حقیقت چیزی را درنیابد بدان راغب نمی‌شود؛ و تا چیزی را تصور نکند حقیقتش را درنیابد، و چیزی را که خفی و غایب باشد تصور نتواند کرد، مگر با شنیدن اوصاف کامل آن که بیان‌کنندهٔ همه محاسنش باشد. ازین‌روست که در قرآن توصیف محاسن بهشت و سرور اهل بهشت و لذات نعمتهای بهشت فراوان آمده است.»^۱ بدین طریق روشن می‌شود که شریعت پذیرندهٔ تحقیق عقلی است، زیرا با بیانی آمده است که آدمی را به اکتشاف معانی باطنی آن دعوت می‌کند. و این اکتشاف جز به نیروی عقل امکان نیابد. و اکنون ما برخی قضایای دینی را عنوان می‌کنیم و می‌گوییم که اخوان چگونه آنها را با روش تأویلی خود درک و توجیه می‌کردند. دین: نگرش اخوان به دین کلا نگرش باطنی است. دین را دو جنبه است: باطن و ظاهر. حقیقت دین، باطن آن است و آنکه باطن را دریابد و بدان تمسک جوید نیازی به ظاهر ندارد. چنانکه گویند: «بدان که خدای تعالی، دین را راهی از دنیا به آخرت قرار داده و صلاح دنیا و آخرت وابسته به آن است، زیرا دین را ظاهری است و باطنی و قوام دین به هردو است.

«برخی از مردم چون به دین تمسک جویند جز صلاح دنیا و منافع دنیوی نخواهند، ازین‌رو به احکام دین و اعمال آن از نماز و روزه و امثال آن حریص شوند و ربا

کنند و منافع دنیوی بطلبند، و همین حفظ ظاهر دین، خود قوام دین است. همچنانکه گفته شده: «ان الله ينصر هذا الدين باقوام لا خلاق لهم». برخی از مردم دنیا را به جهت طلب آخرت و صلاح معاد خواهند، پس در امر دنیا زهد ورزند و کار بد نکنند، و آنچه به امانت گرفته‌اند چه پنهان و چه آشکار-ادا کنند و با مردم به صدق و ورع بدون هیچ غل و غشی معامله کنند. و در این عمل هم صلاح دنیا باشد و هم آخرت.^۱

اخوان در جای دیگر گویند: «پس بدان ای‌دک الله که علم دین و آداب آن و آنچه بدان تعلق گیرد بر دو نوع است: برخی ظاهر و آشکار و برخی باطن و پنهان. و آنچه از آداب و احکام دین برای عامه شایسته‌تر است، جنبه آشکار و ظاهر آن است؛ چون علم نماز و روزه و زکات و صدقات و قرائت و تسبیح و تهلیل؛ و علم عبارات، چون علم اخبار و روایات و قصص و امثال آن، که از روی اعتقاد می‌آموزند. و از علوم دین، آنچه درخور متوسطین از خاصه و عامه هست، یکی درک کامل احکام دین و تحقیق در سیرت عادل و نظر در معانی الفاظ مانند تفسیر و تنزیل و تأویل، و نگرستن در محکمت و مشابهاات، و به دست آوردن حجت و برهان است. و اینکه تا هنگامی که اجتهاد و دقت نظر برای او ممکن است به تقلید خرسند نگردد. و آنچه شایسته است که خواص-یعنی آنها که در حکمت به درجه کمال رسیده‌اند و در علم دین راسخ گشته‌اند-در آن بحث و نظر کنند، نگرستن در اسرار دین و بواطن امور و اسرار مکنون آن است، که جز پاکان از لوث شهوات و آلودگی کبر و ریا بر آن دست نبرند. و آن بحث در این است که هدف اصحاب نوامیس در رموز و اشارات لطیفشان-که معانی آنها از ملائکه مأخوذ است-چیست، و تأویل آن چیست و حقیقت معانی موجود در تورات و انجیل و زبور و قرآن و صحف پیامبران کدام است.»^۲ بدین طریق ملاحظه می‌شود که دین در نظر اخوان دو است: یکی اصل و ملاک امر، که همان اعتقاد در ضمیر و سر است. دیگر فرع که مبنی است بر قول و عمل آشکارا. همچنین ملاحظه می‌کنیم که اعتقادات در نظر ایشان سه نوع است: یکی آنکه خواص را به کار آید نه عوام را، دیگر آنکه برای عوام است نه خواص، و سدیگر آنکه میان خواص و عوام مشترک است.

نبوت: اخوان-به همان روش باطنی و اسماعیلی-می‌خواهند شریعت را به علم بیامیزند. در تفسیر نبوت به تأثیرات فلکی متوسل می‌شوند و عالم افلاک به اعتقاد ایشان-چنانکه خواهیم دید-عالم ملائکه است. پیامبر اخبار را از ملائکه می‌گیرد و ملائکه همان کواکبند. پس نبوت از تأثیرات عطارد است. اخوان گویند: «از جرم عطارد، نیرویی روحانی

۱- الرسائل، ج ۴، ص ۳۰

۲- الرسائل، ج ۴، ص ۴۶، ۴۷ و الرسالة الجامعة، ج ۲، ص ۳۴۴

پراکنده شود و در همهٔ جسم عالم و اجزاء آن سرپان یابد. و همهٔ معرفت و حس و خطور و الهام و وحی و نبوت و علومی که در جهان هست، از آن نیرو است.»^۱

کلینی-یکی از اعلام شیعه-در کتاب خود «اصول کافی» گوید: «حسن بن عباس، معروف به الرضی، به امام نوشت: «فدایت شوم مرا از فرقی که میان رسول و امام و نبی است خبر ده!» امام گفت-یا نوشت:- «فرق میان رسول و نبی و امام در این است که: رسول کسی است که جبرئیل بر او نازل می‌شود و او جبرئیل را می‌بیند و سخن او را می‌شنود و وحی بر او فرود می‌آید، و گاه در خواب می‌بیند چون رؤیای ابراهیم. و نبی گاه سخن را بشنود و گاه شخص را ببیند، ولی سخن نشنود. اما امام کلام را می‌شنود، ولی گوینده را نمی‌بیند.» پس نبی کلام ملائکه را از عالم افلاک می‌شنود. و عالم افلاک را اصوات و نغمه‌هایی است-که اخوان در رسائل خود به تفصیل بیان کرده‌اند-و از آن کلامی بر بعضی اشخاص نازل شود، و آنها را به مرتبهٔ نبوت برساند.

غرض نبی تأدیب نفوس انسانی و ترقی دادن نفوس است از مرتبهٔ بشریت به مرتبهٔ ملائکه، یعنی کمک کردن به نفوس برای ایجاد یک رستاخیز در درون خود و سیر در طریقی که افلاطونیان جهت نجات از زندان جسم و عالم فساد تعیین کرده‌اند. و پیغمبر برای وصول به این مقصود، به زبان هر ملتی و با اسلوبی که موافق میزان تفکر و عقل هر ملتی باشد، و به قدر قابلیت و استعداد و تمایلات آن ملت، سخن می‌گوید.

در مورد صفات پیامبر، اخوان در رسالهٔ نخستین خود-دربارهٔ آراء و ادیان- داد سخن داده‌اند. و از آن جمله است وحی، و تدوین کتاب منزل به بیانی موجز، و وضع قوانین، و مداوای نفوس بیمار و رهایی دادن آنها از چنگ مذاهب باطل، و شناختن چگونگی تربیت نفوس شریه و امثال آن، از آنچه اخوان با صفات امام آمیخته‌اند، زیرا امامت را جزئی از نبوت قرار داده‌اند.

می‌گویند گاه ممکن است که خداوند، در شخص واحدی هم نبوت نهد و هم پادشاهی، چنانکه داوود و سلیمان و محمد بودند، که اینان هم صاحب امر نبوت بودند هم پادشاهی. و خدا دین و پادشاهی را برای امت او خواست. «و مقصود نخستین دین است، و پادشاهی امری عارضی است، و به چند سبب آمده است: یکی آنکه اگر پادشاه از امت اسلام نباشد، ممکن است مردم را از دین باز دارد، یا دربارهٔ امت سوءقصدی پیوندد، آنچنانکه فرعون با بنی اسرائیل کرد. سبب دیگر همان است که اردشیر گفت:

«پادشاهی و دین دو برادر توأمند». سبب سوم آنکه طبیعت مردم این است که به دین ملوک خود رغبت جویند، و جز از ایشان بیمناک نباشند.»^۲

۱- الرسائل، ج ۲، ص ۱۲۵

۲- الرسائل، ج ۴، ص ۳۲-۳۳

نبوت در نظر اخوان، فیضی است از نفس کلی بر نفس نبی که جزئی است. در این باره گویند: «و بدان که برخی از نفوس جزئی، به صورت نفس کلی متصور شوند و برخی بدان نزدیک گردند. و این برحسب میزان قبول اوست آنچه را که از علوم و معارف و اخلاق جمیل بر او فیضان می‌کند. هرچه این میزان قبول بیشتر باشد، از سایر ابناء جنس خود اشرف و افضل باشند، چون نفوس انبیاء، علیهم السلام، که چون به سبب صفای جوهر خود، از نفس کلی پذیرای فیض گردند، کتاب الهی که عجایب علوم خفی و معانی لطیف و اسرار مکنون در آن است که جز پاکان از آلودگیهای عالم طبیعت بدان دست نیازند، بر آنان نازل شود.»^۱ و این فیض به واسطه کواکب، یعنی ملائکه، کمال می‌یابد. نفس کلی نیروی خود را در همه عالم پراکنده می‌کند، و به واسطه کواکب، افعال او در کائناتی که تحت فلک قمر است ظاهر می‌شود. پیش ازین گفتیم که چگونه اخوان به عطارد قوه‌ای روحانی نسبت می‌دهند، که در جمیع جسم و اجزاء عالم سریان دارد، و معارف و الهام و وحی و نبوت از آن است. نبی چون رسالت خود را ادا کرد، و از جهان رخت بریست، حکما و علما جانشینان او خواهند بود که گفته‌اند «علما وارثان انبیایند» و انبیاء سفرای خدایند میان او و بندگانش، تا معانی را تعبیر کنند و آن را به زبانهای مختلف به مردم بفهمانند. و چون پیغمبران رفتند علما و حکما جای آنها را بگیرند و در گفتار و کردارشان نایب ایشان باشند. و مردم را معالم دین و طریق آخرت و مصالح دنیا بیاموزند.»^۲

ملائکه و شیاطین و جن: اخوان در تفسیر معنی ملائکه و شیاطین و جن، روش باطنی دارند. ملائکه در نظر ایشان ساکنان افلاک یعنی نفوس کواکبند، نیز نفوسی که قبلا در جسد بوده و کار نیک کرده‌اند، گویند: «ملائکه نفوسی نیکو کردارند که موکل به حفظ عالم و صلاح مردمند، و اینان در زمانی پیش ازین، در جسد بوده، به تهذیب خویش نائل آمدند و بصیرت و آگاهی یافتند، و از اجساد خود مفارقت جستند، و از جسم بی‌نیاز شدند و به رستگاری رسیدند و نجات یافتند، و در فضای افلاک و پهنة سموات به- گردش پرداختند. این ارواح تا آسمان و زمین برپاست، شادمان و خوش و متلذذند.»^۳

و از اینجاست که نفوسی که اکنون در جسدند ولی خیر و نیکوکارند، بالقوه و در نتیجه ملائکه‌اند و چون از جسد مفارقت کردند، بالفعل ملائکه باشند. همچنین شیاطین نیز نفوس شریه‌اند که تهذیب نشده و بینایی و معرفت حاصل نکرده از بدن جدا شده‌اند، و

۱- الرسائل، ج ۲، ص ۷. خواجه نصیر الدین طوسی می‌گوید: «پیامبر، مظهر نفس کلی است. و وحی، نفس پیامبر را از فروغ نفس کلی، که همان لوح محفوظ است، روشن می‌سازد. زیرا نفس پیامبر، همان مظهر نفس کلی است». رجوع شود به «روضه التسليم».

۲- الرسائل، ج ۳، ص ۳۲۶-۳۲۷

۳- الرسائل، ج ۱، ص ۹۶

همینسان دورمانده از درک حقایق در ظلمات بحر هیولا سرگردان گشتند و در قعر ظلمات عالم اجسام غوطه خوردند. عذاب اینگونه نفوس، همان عدم معرفت آنهاست، بدین طریق که «لذت شراب معارف را نمی‌چشند». و اینچنین است وضع غریبتهای جن. پس مخلوقات خاصی و ارواحی، جز آنچه در عالم افلاک و عالم فساد است، نیست. و همانطور که آشکار است، این عقیده با آنچه در کتب آسمانی آمده است مخالف است.

ابلیس در نظر اخوان، شخصی است از بقایای اشخاص دوره کشف. مقصود از کشف، کشف حقایق است به نور عقل تا آنجا که بر نفس هیچ چیز از افاضات و بخششی که علی‌الدوام بدو می‌رسد پوشیده نماند.

توضیح آنکه، چون هنگام دور ستر، یعنی زمان اشتیاق نفوس جزئی به اتحاد با اشخاص طبیعی (قرار یافتن در ابدان) فرارسید، خدای تعالی حکم خود را نازل کرد، و سنت خود را برپای داشت و شریعت خود را بنیان نهاد. آن را به آدم تعلیم کرد، و فرمان داد تا به ملائکه-که مأمور سجده به او بودند-بیاموزد. ازین میان ابلیس از روی تکبر و عناد، از سجده آدم سر باز زد. و بدین سبب به سختترین عقوبتها گرفتار شد. پس با آدم خدعه کرد، تا او را در خطا افکند، و نفس او را شوقزده کرد تا بداند آنچه در دور کشف است و از آن به «شجره معرفت» تعبیر شده چیست. و هم آنچه را که فرمان به پوشیدن و نگاهداریش شده بود آشکار ساخت. پس آدم عقوبت شد، و از بهشت خارج گردید، و ملائکه‌ای که خداوند در خدمت او گذاشته بود-تا حال او را برحسب آنچه حکمت الهی ایجاب می‌کند تدبیر کنند-او را ترک کردند، زیرا در عالم قضا و قدر خدایی، حتم بود که خداوند خلق نخستین را باز بیاورد، و عالم ثانی را ایجاد کند و آثار دوره ستر را محو سازد. و چون آدم توبه کرد، خدا از او درگذشت، و ملائکه‌ای را که به تدبیر امور او مأمور بودند به او باز گردانید.^۱ علاوه بر این، اخوان لفظ شیطان را بر کسی که هوسش بر عقلش غلبه یافته، و کسی که مطیع قوه غضبیه خود شده باشد، اطلاق کرده‌اند.^۲

ملائکه نیز کواکب فلکند «خداوند آنها را برای عمارت عالم و تدبیر خلائق و اداره مردم آفریده است؛ ایشان خلفاء خداوند در افلاک. احکام این کواکب در این کائنات، که تحت فلک قمر است، جاری است. ایشان را نیز افعالی لطیف و تأثیراتی نهانی است که شناخت کیفیت آن، برای بیشتر مردم دشوار است.»

نیز ملائکه در نظر اخوان، طبیعت است. و طبیعت در نظرشان قوه‌ای است از قوای نفس کلی که از آن پراکنده شود و در تمام اجسامی که تحت فلک قمر هستند سریان یابد، که «به زبان شریعت گویند: ملائکه مولکین به حفظ عالم و تدبیر مخلوق به اذن خداوند.

و به زبان فلسفی گویند قوای طبیعی فاعل در اجسام به اذن خداوند.^۱

این بود ملائکه و شیاطین در نظر اخوان. وظیفه ملائکه تدبیر عالم و اصلاح خلائق است، اما شیاطین، نفوس بالقوه شیطانی را وسوسه می‌کنند تا آنها را به فعلیت درآورند. و این وسوسه «مانند کسی است که میل به خوردن و آشامیدن در او قوی باشد، اما حرارت هاضمه‌اش در تحلیل آن ضعیف؛ میل به خوردن دارد ولی غذا در دهانش گوارا نیست، بدین سبب تنها به این خشنود است که طعام‌خواران را ببیند و از راه نظر، خود را ارضا سازد.»^۲ پس نفوس مفارقة شریه را برای درک لذات محسوس آلت تمتع نیست، بنابراین دوست دارند که همجنسان خود را که قدرت فعل دارند، وسوسه کنند و ایشان را به جنگ و دشمنی و خصومت و دیگر افعال زشت وادارند. بهشت و دوزخ: اخوان الصفا در رسائل خود اوهام مردمی را که به ظاهر اقوال انبیاء پرداخته‌اند بیان می‌کنند، و می‌گویند که این اقوال، برای عوام مردم است که قدرت درک معانی دقیق را ندارند. پس اوصاف بهشت و دوزخ آنچنانکه در کتب سماوی آمده است، یعنی لذات یا آلام جسمانی، همه رموز و اشاراتی به حقایق غیر مادی هستند. جهنم در نظر ایشان عالم کون و فساد، و بهشت عالم افلاک است. اخوان می‌گویند: «و بدان ای برادر! که بهشت عالم ارواح است. و آتش جهنم عالم اجسام زیر فلک قمر.^۳»، اهل جهنم نفوس متعلق به اجسادند و در معرض آلام و دردها. و اهل بهشت نفوس ملکیه‌اند، در عالم افلاک و پهنه آسمانها، در روح و ریحان. اکنون بنگر که اخوان نعیم اهل بهشت و عذاب اهل آتش را چگونه وصف کنند. «و بدان که نفس چون ازین هیكل مفارقت کرد، از آثار جسد، جز آنچه از معارف ربانی و اخلاق جمیل ملکی و آراء صحیح نجات‌بخش و اعمال صالح پاکیزه و پسندیده و راحتی‌آور کسب کرده است با او نخواهد ماند. و اگر نفس به این صفات خوب خو گرفته باشد، این صفات در ذات او مصور شوند به صورتی روحانی و نورانی و زیبا، که چون نفس خود را بنگرد و آن صورتها در خود ببیند، شادمان شود و از سرور و لذت سرشار گردد. و این خود ثواب و نعیم اوست. و اگر اخلاقش پست و بد و ناسازگار و آرائش فاسد و اعمالش مهلک و

-
- ۱- الرسائل، ج ۲، ص ۵۵، ۱۰۸-۱۰۹. خواجه نصیر الدین طوسی-از قول اسماعیلیه گوید: «چون نفس کلی به سوی کمال به حرکت آمد، طبیعت کلی مبدأ این حرکت، و جسم کلی مبدأ قبول این حرکت بود. طبیعت کلی یکی از قوای نفس کلی است و همه قوای روحانی این عالم از اجزاء آنند. و این کائنات روحانی، ملائکه نامیده می‌شوند.»
- ۲- الرسائل، ج ۳، ص ۹۴-۹۵
- ۳- و این دو عالم همانهاست که خواجه نصیر الدین طوسی، «عالم مباینات» و «عالم مشابهات» گوید. -م.

جهالتش فراوان و از دیدن حقایق نابینا باشد، این صفات در ذات او به صورتی زشت مصور شوند، که هرگاه خود را بنگرد و به خود نظر افکند، آنچه ببیند او را ناخوش آید، و خواهد که از خود بگریزد، ولی راه فرار کجا یابد.^۱ گاه بهشت را در نظر اخوان معانی نسبی است، مثلاً می‌گویند: «بهشت نفس نباتی، صورت حیوانی است، و بهشت نفس حیوانی، صورت انسانی، و بهشت نفس انسانی، صورت ملکی...»^۲

قیامت و معاد: اخوان قیامت و رستاخیز را چنین تعریف کرده‌اند: «معنی قیامت مشتق از قام یقوم قیاما (-برخاستن) است، و تاء برای مبالغه است و قیامت به معنی (برخاستن شدید) نفس است از گرفتاری و بلا. و بعث، برانگیخته شدن و بیداری نفس است از خواب غفلت و جهالت که به زبان فارسی رستخیز گویند، یعنی از جای برخاستن.» و بدین‌طریق معنی قیامت را به امری که از حیطة طبیعت بیرون نیست برمی‌گردانند.

اخوان به دو نوع قیامت معتقدند: قیامت کبری و قیامت صغری. قیامت کبری مفارقت نفس کلی است از عالم افلاک، و قیامت صغری مفارقت نفس جزئی است از جسد. و بدین‌طریق معاد عبارت است از رجوع نفوس جزئی به نفس کلی. اخوان گویند: «دوران فلک تا مادامی که نفس کلی به آن پیوسته است ادامه دارد، و چون از آن مفارقت جست قیامت کبری برپا می‌شود.» اخوان رستخیز را بر چند نوع می‌دانند: یکی رستخیز نفوس، یعنی بیداری از خواب غفلت و جهالت، و زندگی به روح معارف. دیگری رستخیز اجساد، و آن هنگامی است که روحی که متعلق به آنها بوده است به سویشان باز گردد. ظاهراً مقصود اخوان از نوع دوم رستخیز، انتقال نفوسی است که هنوز تطهیر نشده‌اند به بدن؛ بدین‌طریق که بار دیگر در ظلمت هیولا فروروند و به جزای اعمال بد و غفلت و جهالت خود برسند. نوع سوم رستخیز اصدار و عود است و آن مفارقت نفس است از جسد، بعد از اتحاد با آن و تعلق به آن، «همراه با آنچه کرده و زیر بار آنچه به دست آورده، یا به عذاب و یا به نعمت و سرور.»^۳ اخوان در رساله «جامعه» خود سخن از «بعث المبدأ» گفته‌اند. مقصودشان ازین تعبیر، انبعاث نفس است از عقل و سپس انبعاث بعضی اشیاء است از بعضی دیگر، که سرآغاز همه، خدای عزّ و جلّ است. نیز سخن از «بعث الابداء» گفته‌اند. و مقصودشان بعث از قوه است به فعل، یعنی «آوردن اشیاء از عدم به وجود بالضروره و بودن آنها در هیولی» و بدین‌طریق حلقه‌های زنجیر هستی را در یک حرکت مستدیر به هم ربط می‌دهند، و به وحدت فیثاغوری می‌رسند، وحدتی که آن را اساس هر چیزی می‌دانند. حشر در لغت ایشان به معنی حشر نفوس جزئی است به سوی نفس

۱- الرسائل، ج ۲، ص ۴۲-۴۳

۲- الرسائل، ج ۳، ص ۳۷۰

۳- الرسالة الجامعه، ج ۲، ص ۲۰۳-۲۰۴

کلی^۱. اخوان الصفا در رساله جامعه می‌کوشند هر لفظ یا عبارتی را که در شریعت دربارهٔ بعث و حشر و عقاب و ثواب و امثال آن آمده است، مطابق نظریات باطنی طبیعی خود تفسیر کنند. و آنگاه برای کسی که خواهان فهم این حقایق باشد، فراگرفتن علوم ریاضی و طبیعی و نفسی را شرط اساسی می‌دانند، که در غیر این صورت راه را گم می‌کند، و از هدف دور می‌شود، و در مقابل ظاهر اقوال شریعت، متحیر و متردد خواهد ماند.

معجزات: اخوان وجود معجزات را منکرند و آنچه را در این زمینه از پیغمبران روایت شده، به روش باطنی تأویل می‌کنند. مثلاً مقصود از بینا ساختن نابینایان این بود که آنها را از ظلمت جهل به نور معرفت می‌آورد. گویند: «ای برادر! بر تو پوشیده نیست اینکه مسیح اقوام مختلفی را مداوا کرد، یا مرده را زنده نمود، یا کور مادرزاد و سپس را بهبود بخشید، مقصود از آن، رهایی نفوس گمراهان است از امراض مزمن جهل، به داروهایی از اسرار حکمت و معجونهای توحید و تمجید، و مسهل‌های حلم و استغفار، و پرهیز نیکو به ترک شهوات و به سفر در تابستان و زمستان، یعنی جوشش آتش غضب و برودت حماقت. همین‌گونه است بینا ساختن نابینا به معالجه‌ای متناسب با چشم، چه کوری کوری دل است نه کوری چشم، چنانکه غنی غنای دل است نه غنای مال.»^۲

آنچه ازین مباحث روشن شد، تمایلات باطنی اسماعیلی اخوان الصفا بود. بدین قصد که اساس دین را ویران سازند و بر خرابه‌های آن دینی خاص بنا نهند که مزوجی باشد از وثنیت و یهودیت و نصرانیت و اسلام و استوار بر ارکان فیثاغوری و نوافلاطونی و فلسفه ایران و هند، و هدف نهایی آنکه زمام فرمانروایی را به دست گیرند، و حکومتی به‌وجود آورند که حکما، بر آن ریاست داشته باشند. این طوفانهای فکری، اثری روشن در اندیشه حکمای بعد، مثل فارابی و ابن رشد و دیگران داشت. در رسائل اخوان الصفا، به فلسفه فیثاغوریان بسیار اشارت رفته است، ازین‌رو اندکی راجع به این فلسفه و کیفیت برداشت اخوان از آن، و اینکه چگونه آنرا اساس فلسفه ماورائی و طبیعی و سیاسی خود قرار دادند، به بحث می‌پردازیم.

اخوان الصفا و فلسفه فیثاغوری

فلسفه اخوان الصفا از عناصر ارسطویی و افلاطونی و نوافلاطونی و غیر آن متأثر است، و قبل از هر چیز براساس فیثاغوری مبتنی است. اخوان فیثاغورس را معلم اکبر و خزانه حکمت می‌دانند. و تصریح کرده‌اند که هنگام نگرش در همهٔ علوم و موجودات عالم و کیفیت حدوث و پدید آمدن آنها از علت واحد و مبدأ واحد، و نیز بیان آن به وسیلهٔ

۱- الرسالة الجامعة، ج ۲، ص ۲۱۱

۲- الرسائل، ج ۴، ص ۲۳

مثالهای عددی و براهین هندسی به اصول فیثاغورسی متکی هستند. ازین رو است که به مباحث عددی اهتمام بسیار دارند، و در این مورد رساله‌ها پرداخته‌اند. زیرا «علم عدد به مثابه جذر علوم و عنصر حکمت و مبدأ معارف و اسطقس معانی و اکسیر اول و کیمیای اکبر است»^۱ فیثاغوریان می‌گفتند که این جهان به جهان اعداد شبیه‌تر است تا به آب و آتش و خاک. و عدد اصل موجودات است و موجودات اعدادند و عالم عدد و آهنگ است.^۲ در مقدمه کلی که در آغاز کتاب آوردیم، به عقاید این نحله (فیثاغوری) اشارت رفت. در اینجا می‌خواهیم به این نکته اشاره کنیم که برداشت اخوان ازین فلسفه‌ها، چگونه بوده و چه‌سان معارف خود را بر آن پایه بنا نهادند.

اصل همهٔ اعداد از یک است تا چهار و دیگر اعداد مرکب ازین چهار عدد است، یعنی چون به چهار، یک بیفزاییم پنج شود، و چون دو بیفزاییم شش شود. و چون یک و سه اضافه کنیم هشت شود، همچنین تا آخر اعداد. یک، اصل هر عدد و مرجع آن است و هر عددی از آن مرکب شود و بدان تجزیه گردد، و تنها اوست که تجزیه نمی‌شود.

ارثماتیکی (حساب) شناخت خواص عدد است و نیز شناخت اینکه اصل اعداد یک است. و در جومطریا (هندسه) نقطه به جای یک است در علم اعداد. و در اسطرونومیا (هیئت) خورشید و احوال آن در میان سایر کواکب، حکم یک را دارد در علم حساب، و نقطه را در علم هندسه. و در نسبت‌های عددی علم (وافق) مساوی شدن اصل و قانون است مانند یک، در علم عدد. و در موسیقی حرکت به منزلهٔ یک است، و سبب به منزلهٔ دو، و وتد به منزلهٔ سه، و فاصله به منزلهٔ چهار، و سایر نغمات و الحان از آنها مرکبند، همچنانکه سایر اعداد از آحاد و عشرات و مآت و الوف، مرکب از چهار و سه و دو و یک هستند.

و در منطق جوهر چون یک است و مقولات نه‌گانهٔ دیگر، چون نه عدد اصول است. چهارتا مقدمند، یعنی جوهر و کم و کیف و مضاف، و مقولات دیگر مرکبند از آنها.

در هیولا جسم مرکب است از جوهر و طول و عرض و عمق، و سایر اجسام مرکبند از جسم مطلق. و در مبادی «نسبت ذات باری به دیگر موجودات، چون نسبت واحد است به اعداد. و عقل به مثابهٔ دو، و نفس به مثابهٔ سه، و هیولا به مثابهٔ چهار است. و سایر مخلوقات مرکب از هیولا و صورتند که از نفس کلی پدید آمده‌اند. و نفس کلی پدید گشته

۱- الرسالة الجامعه، ج ۱، ص ۹ و الرسائل، ج ۱، ص ۱

۲- اخوان نیز چون فیثاغوریان معتقد بودند که افلاک را نغمه‌ای است. در الرسالة- الجامعه (ج ۱، ص ۱۸۶) آمده است که: «افلاک بلند و کواکب شریف و جواهر لطیف را از دوران و احتکاکشان به یکدیگر نغمات طرب‌انگیز و شگفت‌آور و الحان خوش، چون نغمات و الحان عود و مزمار و طنبور، برخیزد» و فیثاغوریان می‌گویند که فیثاغورس به علت صفای باطنی که یافته بود، توانست موسیقی افلاک را بشنود.

از عقل کلی است و عقل به امر ذات باری، جل ثنائه، ابداع شده. خدا عقل را از عدم به وجود آورد، و جمع اشیاء را بالقوه و بالفعل در آن ترسیم نمود^۱.

عدد بر دو نوع است: عدد صحیح و عدد کسری. پیدایش عدد صحیح به صورت تزايد است و پیدایش عدد کسری به قسمت شدن. «چون یک واحد از دو واحد مراد بود، در این صورت یک را نصف گویند. و چون یک واحد از سه واحد مراد بود آن را ثلث خوانند» اخوان مذهب فلسفی خود را بر این مبادی که شرح دادیم، بنیان کرده‌اند. اینک به تفصیل آن می‌پردازیم.

۱- الهیات

اخوان در اقامهٔ برهان بر وجود خدا و صفات او، به وجود عدد واحد و خواص آن تکیه کرده‌اند. و ما در مقدمات عامه، در آغاز این کتاب، ارزش این برهان فیثاغوری را بیان داشتیم. در اینجا فقط به بسط آراء اخوان می‌پردازیم که چگونه وحدت عددی را مبدأ آراء مختلف قرار داده‌اند. در «رسالهٔ جامعه» گویند: «علم عدد زبانی است ناطق به توحید و تنزیه و نفی‌کنندهٔ تعطیل و تشبیه. این کسانی را که منکر وحدانیت و قائل به ثنویت باشند رد می‌کند. زیرا در عدد، چون واحد باطل شود، نظام عدد درهم ریزد و در اقسام آن تعطیل افتد. همچنین هر کس که منکر خدای واحد حق باشد، او را در هیچ‌حالی از احوال و هیچ عملی از اعمال ثباتی نبود^۲». بدین شیوه اخوان بر وجود خدا و بر ویژه‌ترین صفت او، یعنی وحدت، استدلال می‌کنند. عدد یک پیش از عدد دو است، و عدد دو متضمن معنی یک است، پس لفظ یک مقدم بر لفظ دو است، ازین‌روست که یک، سبقت را شایسته‌تر بود. و چون یکی از دو چیز؛ بر رفیق خود مقدم شود، فضیلت سبقت را یافته باشد. و دومی در لفظ از پس آن آید. بدین طریق فضیلت توحید و فضل واحد معلوم شد^۳. خدا در نظر اخوان نه شخص است و نه صورت. بلکه هویتی است وحدانی (یگانه) دارای قوهٔ واحد و افعال بسیار و اعمال متعدد، که هیچ‌کس از مخلوقات نمی‌داند که او چیست و کجاست و چگونه است؟ او بخشندهٔ وجود است به موجودات، و پدیدآورندهٔ صور کائنات است در هیولا، و مبدع جمیع کیفیات است بدون زمان و مکان. گفت: «باش! پس شد. او در هر چیزی هست بی‌آمیختن و با هر چیزی هست بدون ممزوج شدن، مانند وجود یک، در هر عددی.»^۴

و همچنانکه در سلسلهٔ اعداد، واحد را نه جزء است و نه مثل، همچنین خدا را در میان مخلوقاتش نه مثل است و نه شبه. اخوان می‌گویند که خداوند، برحسب اقتضای

۱- الرسائل، ج ۱، ص ۱۴۶

۲ و ۳- الرسالة الجامعة، ج ۱، ص ۳۰ و ۳۱

۴- الرسائل، ج ۴، ص ۵۰-۵۱

حکمت خود، معرفت هویت خویش را در سرشت نفوس قرار داده است تا شناخت او بدون تعلم و اکتساب صورت پذیرد.

بنابراین وجود خدا روشن است و نیازی به برهان ندارد، و انسان به‌طور بدیهی او را می‌شناسد، و این شناخت در طبیعت بشر به ودیعت نهاده شده، و هرچه در عالم وجود است خبر از وجود خدای تعالی و حکمت او و جمیع صفاتش دهد. اخوان گویند: «آنکه در آفرینش آسمان و زمین و آنچه در آفاق و انفس است از نشانه‌های آشکار و دلیلهایی که بر وحدانیت او گواهی دهند بیندیشد، دریابد که موجودات او را بر وجود او دلالتی است، چنانکه کثرت موجودات دال بر وحدت اوست، و جفت بودن آنها دال بر تک بودن اوست، و دگرگونی آنها دال بر دوام اوست، و زوال آنها دال بر ثبات اوست، و عجز آنها دال بر قدرت اوست، و ناتوانی آنها دال بر توانایی اوست، و احاطه بعضی از آنها بر بعض دیگر دال بر احاطه اوست بر همه موجودات.»^۱

اخوان کسانی را که صفات جسمانی به خدا نسبت می‌دهند رد می‌کنند، و در این مورد به راه معتزله می‌روند، چه واحد نامرکب است و این‌گونه صفات که به او نسبت داده می‌شود به‌طور مجاز است و به خاطر ارضاء عامه و جهال، اما صفات باری «که در آن هیچ شریکی ندارد، عبارت است از: مبدع، مخترع، خالق، مکنون، قادر، علیم، حی، موجود، قدیم و فاعل.»^۲

اخوان به بیان علم خدا پرداخته، و به اختلافی که در این مورد میان فلاسفه است توجه کرده‌اند، ولی گویند معلومات در علم خدا، مثل بودن عدد است در واحد، پس علم خدا مانند علم عقلاء که صور معقولات، بعد از نظر به محسوسات و تأمل و فکر، در عقولشان حاصل می‌شود نیست. بلکه علم او ذاتی است، همچنانکه عدد ذات واحد است. و چنانکه واحد محیط به همه اعداد و شامل آنهاست، خدا نیز به اشیاء و ماهیات آنها عالم است. اما در مورد قدرت خدای تعالی، اخوان از قدرت سخن بسیار گفته‌اند، و اعمال بسیار به خداوند منسوب داشته‌اند، که اهم آنها ابداع و خلق است از طریق فیض. در این باب جای سخن بسیار است، ولی از آنجا که بنای کار ما در این کتاب بر اختصار است، بدان اشارتی می‌رود.

مبادی که اخوان تعالیم خود را بر آن بنا نهادند، مبادی عددی فیثاغوری است. گویند کثرت، همه احاد است و آغاز کثرت دواست و سپس سه. کثرت دو نوع است، عدد و معدود، و فرق میان آن دو در این است که عدد کمیت صور اشیاء است در نفس شمارنده، و معدود عین آن اشیاء است.

۱- الرسالة الجامعة، ج ۱، ص ۲۸۹-۲۹۰

۲- الرسائل، ج ۴، ص ۲۵۲

فیض: اخوان بر نظریه فیثاغوری خود نظریه افلاطونی و افلوپینی را نیز افزوده‌اند، و آن عبارت است از اینکه خدا صلاح است، وجود و فیض، طبیعت صلاح است. پس همچنانکه انوار از طبیعت خورشید منبعث است، همچنین خلاق به صورت فیض و اشراق از ذات باری منبعث شود. اما کیفیت صدور متعدد از واحد راه بدون آنکه تغییری در واحد پدید آید، اخوان به روش فیثاغوری تفسیر کرده‌اند، و می‌گویند هرگاه از عدد یک، اعداد دیگر مرکب شوند تجزیه در آن رخ ندهد. همچنین خدا بعد از اختراع اشیاء، همچنان واحد باقی بماند، و چنانکه واحد اصل عدد و منشأ و اول و آخر اوست، همچنین خدا علت اشیاء و خالق آنها و اول و آخر آنهاست. و چنانکه قیام و دوام اعداد به واحد است، همچنین مخلوقات را دوامی جز به عنایت خالق نیست. زیرا «و به‌طور دوام عالم را زیر نظر دارد، و اگر خداوند یک لحظه، توجه خود را فروگیرد، جهان به یکباره متلاشی شود و به دیار عدم رود.»^۱

خدا اشیاء را در عقل، اختراع و در نفس، ایجاد و در هیولی، تصویر کرد. اخوان گویند: «بدان ای برادر! ذات باری، جل ثنائه، نخستین چیزی که از نور وحدانیت خود اختراع و ابداع کرده جوهری است بسیط که آن را عقل فعال گویند-چنانکه عدد دو به تکرار یک حاصل شود-آنگاه نفس کلی فلکی را از نور عقل بیافرید-آنچنانکه عدد سه از افزودن یک بر دو حاصل شود-سپس سایر مخلوقات را از هیولی بیافرید، و آن را به توسط عقل و نفس مرتب ساخت، چنانکه سایر اعداد را از چهار به وسیله افزودن اعداد ماقبل آن، بر آن بیافرید.»^۲ و در جای دیگر گویند: «بدان ای برادر! خداوند ترا و ما را به روح خود مؤید دارد که: نسبت باری، جل ثنائه، به موجودات مانند نسبت واحد است به عدد، و نسبت عقل به آنها مانند نسبت دو است به عدد، و نسبت نفس به موجودات مانند نسبت سه است به عدد، و نسبت هیولی چون نسبت چهار است.»^۳

قبل از آنکه بدین بحث پردازیم باید بگوییم که، اخوان میان خلق و ابداع فرق می‌نهند. خلق ایجاد شیء است از چیزی دیگر چنانکه خدای تعالی گوید: «خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ» اما ابداع «ایجاد شیء است از لا شیء»^۴ سپس درباره فیض این اصل فلوپین را اثبات می‌کنند: «بدان که هر موجود تامی به موجود مادون خود فیض می‌رساند. و این فیض از جوهر اوست، یعنی صورت مقومه او، که همان ذات او باشد. مثلا حرارت آتش به اجسام اطراف خود، فیض گرما و حرارت می‌بخشد. و این حرارت جوهریت آتش است که

۱- الرسالة الجامعة، ج ۱، ص ۲۳۶

۲ و ۳- الرسائل، ج ۱ ص ۲۸ و ۲۹

۴- الرسائل، ج ۴، ص ۵۲

صورت مقومه اوست. همچنین از خورشید فیض نور و ضیاء بر افلاک و هوا می‌رسد، زیرا نور جوهریت خورشید و صورت مقوم ذات اوست.

سپس اخوان به توضیح دو امر دیگر پرداخته‌اند، و آن این است که اولاً مخلوق جزئی از خالق نیست، ثانیاً خدا در فعل خود مختار است. و گویند: «بدان که وجود عالم نسبت به خدا چون وجود خانه نسبت به بنا، یا چون وجود نوشته نسبت به نویسنده نیست که بعد از ایجاد بذاته ثابت و مستقل و مستغنی از نویسنده یا بنا باشد، بلکه این نسبت مانند نسبت کلام است به متکلم، که چون ساکت شد کلام نباشد، یا چون وجود نور خورشید است در هوا، که چون خورشید غروب کرد نور آن هم از هوا برود. و بدان که سخن متکلم جزء او نیست بلکه فعلی است یا عملی است که انجام می‌دهد. و آن را بعد از آنکه وجود ندارد، ایجاد می‌کند. همچنین است حکم نوری که در هوا از خورشید دیده شود که جزء خورشید نیست بلکه فیض آن است. و همین‌گونه است نسبت وجود عالم به ذات باری. نیز عالم جزء ذات باری نیست، بلکه فضل و فیضی است که از او افاضه شده، و فعلی است که انجام داده، بعد از آنکه انجام نداده بود. نیز نباید فرض شود، و شایسته نیست که تصور گردد که وجود عالم طبعاً و بدون هیچ اختیاری از باری تعالی پدید آمده است، مثل وجود نور خورشید که طبعاً و بدون اختیار خورشید ساطع گردد. خدای تعالی در فعل خود مختار است و اگر خواهد کند...»^۱

در آفرینش هیچ موجبی جز موجب حکمت نیست، زیرا خدا حکیم است و آفرینش عالم، حکمت است، و انجام فعل حکمت از حکیم واجب است^۲»

اخوان معتقد به حدوث عالم و منکر قدم آن هستند. دلیلشان این است که عالم در کلیات و جزئیات خود متحرک است. ازین‌روست حرکات کواکب و دوران افلاک و استحاله عناصر و تکوین مولدات. «و هر حرکتی که در متحرکی باشد، خود نیز به خاطر آن متحرک، در حرکت است، و هم سبب حرکت دیگری. و چون معدوم شد، سببیتش نیز از بین برود.»^۳ و در رد کسانی که به قدم هیولی معتقدند گویند «بدان که بسیاری از اهل علم و کسانی که در حقایق اشیاء سخن می‌گویند، فرق میان شیء مخلوق مصنوع، و مخترع مبدع را نمی‌دانند. و این یکی از علل اختلاف آراء علماست در مورد قدم و حدوث عالم. پس بدان که خلق پدید آمدن شیء است از شیء دیگر، و مصنوع چیزی جز وجود صورت در هیولی نیست. اما ابداع و اختراع ایجاد شیء است از لا شیء^۴» اخوان الصفا معتقدند که هیولای صنعت، مصنوع طبیعت است، و آن شیء موجود باشد. و هیولای نفس، مصنوع باری تعالی است و مبدع و مخترع است، اما نه از شیء دیگر. اخوان در اقوال

۱ و ۲- الرسائل، ج ۳، ص ۳۱۸-۳۱۹ و ۳۳۹ و ۳۱۴-۳۱۵

۴- الرسائل، ج ۴، ص ۱۱

خود به اقامهٔ براهین دقیق فلسفی کمتر پرداخته‌اند، و معانی را آنچنانکه باید به‌طور کامل تفصیل نداده‌اند، تا آنجا که گویی رساله‌های ایشان مقدماتی بیش نیستند، و پژوهشگران را ارضاء نمی‌کنند.

اخوان عالم را بر دو قسم می‌دانند: عالم جسمانی و عالم روحانی. عالم جسمانی فلک محیط است و آنچه در درون آن است، از سایر افلاک و عناصر و موالید سه‌گانه. اما عالم روحانی، عالم عقل فعال و نفس کلی و هیولای اولی و صور مجرده است که اجسامی سه‌بعدی نیستند. خداوند عالم روحانی را دفعهٔ واحده، و مرتب و منظم بدون زمان و مکان و هیولا، ابداع و اختراع کرد. و عالم جسمانی را به‌طور تدریج در طی گذشت دهور و زمان بیافرید. زیرا: «بر هیولای کلی، یعنی جسم مطلق، روزگاری دراز گذشت تا لطیف از کثیف جدا شد و تا اشکال فلکی، کرویت و شفافیت یافتند و برخی در جوف برخی دیگر ترکیب پذیرفتند، و تا اجرام کواکب نورانی مستدیر شدند و در مراکز خود قرار گرفتند، و تا ارکان (-عناصر) اربعه جدا شدند و در مراتب خود قرار گرفتند و نظام یافتند.»^۱

وجود خدا بر همه مقدم است، مانند تقدم یک بر همهٔ اعداد. و عالم ارواح در وجود بر عالم افلاک مقدم است، و این تقدم به روزگاری است دراز که نهایتی برای آن نیست.

و افلاک در وجود بر ارکان مقدمند، و این تقدم به زمانها و ادوار و قرانات است، و ارکان اربعه در وجود مقدم بر موالیدند، و این تقدم به روزها و ماهها و سالهاست.

و اکنون بنگر که اخوان الصفا چگونه طریق تعلق نفس کلی را به اجسام توصیف می‌کنند: «پس بدان که بر نفس-قبل از آنکه به جسم ذی ابعاد تعلق گیرد-روزگاری دراز گذشت. در این مدت او در عالم روحانی و مکان نورانی و دار حیوانی (سرای زنده بودن) خود روبه‌روی علت خود، عقل فعال، بود. و از او فیض و فضائل و خیرات می‌گرفت. متنعم و متلذذ و راحت و مسرور و شادمان بود. چون از آن فضائل و خیرات سرشار گشت، حالتی چون حالت زادن بر او عارض شد، و طالب کسی شد که آن خیرات و فضائل را بر او افاضه کند. جسم، قبل ازین، از اشکال و صور و نقوش خالی بود.

نفس روی به هیولی آورد، کثیف را از لطیف جدا ساخت، و آن فضائل و خیرات را بر او افاضه کرد. چون خدای تعالی چنان دید، او را بر جسم تسلط بخشید و جسم را برای او مهیا ساخت. و از آن جسم، عالم افلاک و طبقات آسمان، از فلک محیط تا مرکز زمین را خلق کرد. و افلاک را در جوف یکدیگر مرکب ساخت، و کواکب را در مراکز خود جای داد، و ارکان (عناصر) را به نیکوترین صورت نظم و ترتیب-آنچنانکه اکنون هست-در مراتب خود ترتیب داد. تا نفس در اداره و گرداندن کواکب توانا باشد، و اظهار افعال و فضائل و خیراتش-که از عقل فعال گرفته است-بر او آسان گردد.»^۲

بنابراین، عقل فعال اولین موجودی است که از خدای تعالی فایض گشته. او جوهری است بسیط و روحانی، در اوست همه صور موجودات به صورتی غیرمتراکم و متزاحم، آنچنانکه صور مصنوعات قبل از بروز و ساخته شدن، در نفس صانع است^۱ و او وجه الله است، عزّ و جلّ، که نه تحول می‌یابد و نه زوال. خلقت تام و ابداع اول است. و چون دارای این خصوصیات است، واجب است که در موضع کلمه الله- که به آن همه اشیا را آفریده است- باشد که حکم او را هیچ چیز باز نشکند.^۲

از عقل فعال، فیض دیگری فیضان یافت، در رتبه از او فروتر، موسوم به عقل منفعل، که همان نفس کلی است. نفس کلی جوهری است روحانی و بسیط و پذیرنده صور و فضائل از عقل فعال به همان ترتیب و نظام. نفس کلی وجه عقل فعال و علت منفعله اوست، از ابداع اول. «و فیض نور عقل به او رسید، و کلمه قوی شد، و به انفعال متحرک گشت، و چهره‌اش به نور جبروت درخشیدن گرفت، و وجه کلی آن- که خورشید باشد- آشکار شد، و درخشید و در جای مناسب خود- به موجب حکمت الهی و عنایت ربانی- قرار گرفت.»^۳

از نفس فیض دیگری فروتر از او فایض شد، که هیولای اولی نام یافت. هیولای اولی «جوهری است بسیط و روحانی که در طول زمان، اندک‌اندک، صور و اشکال را از نفس می‌پذیرد.» و بدین طریق، صور همه موجودات آشکار شوند، بدانسان که در حدوث و بقاء، نسبت به علت اولی، یکی پس از دیگری واقع شود همچنانکه در حدوث و انتظام، یک پیش از دو واقع شده و زوجها در کنار فردها قرار دارد.^۴

نخستین صورتی که هیولای اولی پذیرا شود، طول و عرض و عمق است و این همان جسم مطلق یا هیولای ثانی است. چون به جسم مطلق رسد فیض متوقف گردد، و به سبب نقصان مرتبه او از جوهر روحانی و غلظت جوهر خود و بعدش از علت اولی از او جوهری دیگر فایض نشود.

۱- الرسائل، ج ۳، ص ۲۲۹

۲- الرسالة الجامعه، ج ۱، ص ۵۲۸-۵۲۹. صفاتی که اخوان الصفا برای عقل فعال می‌آورند، به صفاتی که نصاری مسیح را از آن حیث که کلمه الله است وصف می‌کنند، شبیه است. اخوان، به هنگام سخن گفتن درباره «عقل فعال» و «نفس کلی» رموز بسیار به کار می‌برند، حتی در رساله جامعه، از خط حمیری و امثال آن استفاده می‌کنند، تا حقیقت اندیشه خود را، هرگونه شده، بفهمانند.

۳- الرسالة الجامعه، ج ۱، ص ۵۲۹-۵۳۰. از اینجا معلوم است که اخوان چگونه رموز و اشارات بسیار به کار می‌برده‌اند.

۴- الرسائل، ج ۳، ص ۲۲۹-۲۳۰

چون فیض از جانب خدای تعالی، بر عقل دوام یافت و از عقل بر نفس، نفس به جسم مطلق توجه کرد، و تا آن را به فضائل و کمال برساند صور و اشکال و رنگها را در آن تصویر کرد. نخستین صورتی که نفس در جسم پدید آورد، شکل کروی بود، که افضل اشکال است. و آن را به حرکت دورانی درآورد که نیز افضل حرکات است. و از فلک محیط تا مرکز زمین، یکی را در جوف دیگری قرار داد. و آن یازده کره باشد. و همه این مجموعه یک عالم واحد منظم به نظام کلی است. و زمین غلیظترین همه اجسام است و تاریکتر از همه، به خاطر دوریش از فلک محیط. و فلک محیط به سبب نزدیک بودنش به هیولای اولی، که جوهر بسیط معقول است، لطیفترین اجسام و روحانی‌ترین و درخشانده‌ترین آنهاست.^۱ و همچنین نفس کلی، به توسط عقل فعال، هیولای اولی را در طول و عرض و عمق به حرکت درآورد، و جسم مطلق شد. سپس از جسم، عالم افلاک و کواکب و ارکان (-عناصر) اربعه را بیافرید، سپس افلاک را به گرد عناصر به حرکت درآورد و برخی به برخی بیامیخت و از آن موالید، معادن و نبات و حیوان، پدید آمد. ظهور موالید -برعکس کائنات عالم روحانی- از فروترین می‌آغازد، بنابراین نخست معدن پدید آمد، آنگاه نبات و آنگاه حیوان. و این بدان سبب است که «همواره فروتر آلتی است برای آنکه بعد از آن آید و بدو ارزانی شده»، پس معدن، مادهٔ تکون نبات و حیوان است، و نبات غذای حیوان، ازین رو وجود معدن بر نبات مقدم است، و وجود نبات بر حیوان.^۲ اخوان عالم را، انسان اکبر گویند، یعنی عالم با همهٔ افلاک و طبقات سماوات و عناصر و موالیدش به منزلهٔ جسم واحد است، و دارای نفس واحدی است که قوای آن، در جمیع اجزاء این جسم ساری است؛ چون سریان نفس انسان واحد در جمیع اجزاء جسدش.^۳ اخوان همهٔ جسم عالم را، با جمیع افلاک و کواکب و عناصر اربعه و ترکیب برخی در جوف برخی دیگر، مرکب و مؤلف و مصنوع از یکدیگر به یک نسبت ریاضی می‌دانند و می‌گویند جسم عالم به مثابهٔ جسم یک حیوان، یا یک آدمی و یا یک شهر است، و مدبر و مصور و ترکیب‌کننده و مؤلف و مبدع و مخترع آن یکی است بدون هیچ شریکی.^۴

نیز اخوان می‌گویند که نفس عالم را افعال کلی است به وسیلهٔ قوای کلی، و افعالی جنسی است به وسیلهٔ قوای جنسی، و افعالی نوعی است به وسیلهٔ قوای نوعی، و افعالی

۱- الرسائل، ج ۳، ص ۱۹۸

۲- الرسالة الجامعه، ج ۱، ص ۲۷۷-۲۷۹

۳- الرسائل، ج ۲، ص ۲۰-۲۱. به هنگام بیان فلسفهٔ اسماعیلیه دیدیم که مسئله‌ای که بسیار جالب توجه بود این بود که آنان، میان «عالم اکبر» و «عالم اصغر» فرق قائل بودند و جهان را «نسان اکبر» و انسان را «جهان اصغر» می‌خواندند.

۴- الرسائل، ج ۱، ص ۱۶۰

شخصی به وسیله قوای شخصی، و آن حرکت اوست از مشرق به مغرب و بالعکس، و از شمال به جنوب و بالعکس، و از بالا به پایین و بالعکس. این قوی با افعالشان نفوس جنسی و نوعی و شخصی نامیده شوند. پس نفوس برحسب قوای مختلفشان، و آن قوی برحسب افعال گوناگونشان، متکثر شوند. همچنانکه جسم عالم برحسب اختلاف اشکالش متکثر شود، و اشکالش برحسب اختلاف اعراضش. افعال کلی نفس عالم، گرداندن افلاک و کواکب است از مشرق به مغرب به اراده نخستین، و قرار دادن آنهاست در مرکز خاص خود. و افعال جنسیه آن، افعالی است مختص به هر فلک و هر کوكب، یعنی حرکات ششگانه عارض بر آنها، نیز آنچه مختص است به عناصر اربعه که تحت فلک قمر هستند، یعنی حرکات طبیعی. و افعال نوعیه آن، اختصاص به موالید، حیوان و نبات و معادن، دارد. و افعال شخصیته‌اش در افراد حیوان است و آنچه از صنایع بر دست بشر پدید آید.^۱

موضوع خدا و مخلوقات را اخوان با روشی ممزوج از فیثاغوری و نوافلاطونی مورد بحث قرار داده‌اند، و می‌گویند: «خدای سبحان در وجود متقدم بر عقل است، و او خالق و مبدع آن است، و این تقدم چون تقدم عدد یک است بر عدد دو، و عقل در وجود بر نفس متقدم است، از او پدید آمده و از او آغاز شده. و این تقدم چون تقدم عدد دو است بر سه. و نفس در وجود متقدم بر هیولای اولی است، چون تقدم سه بر چهار. و همه آن دفعه واحده بدون زمان و مکان، منبسط از ذات باری است و شرفی که بعضی بر بعضی دیگر دارند به سبب قرب بیشتر است به مبدأ. پس خدای سبحان، علت عقل است و عقل علت نفس و نفس علت هیولی، و در هیولی صور مجرده ترکب یابد، و طبیعت قوه‌ای است منفعل از نفس.»^۲

۲- نفس و لواحق آن

اخوان الصفا در مورد نفس گرایش افلاطونی-فیثاغوری دارند. ولی پیش از خوض در این موضوع، به مردم نگریستند و آنها را در مورد شناخت و تعریف نفس و ماهیت آن بر سه دسته یافتند: گروهی که گویند نفس جسمی لطیف است نه مرئی و نه محسوس. و گروهی که گویند نفس جوهری است روحانی که جسم نیست، و به عقل درک شود اما به حس درنیاید، و پس از مرگ باقی است. و گروهی که گویند نفس عرضی است که از مزاج بدن و اخلاط جسد زاید و به مرگ و فساد بدن فاسد شود و جز با جسم وجود نیابد. «این گروه اخیر را جسمیون گویند که جز اجسام محسوس، چیزی را نمی‌شناسند.»^۳

۱- الرسائل، ج ۱، ص ۲۲۴

۲- الرسالة الجامعة، ج ۲، ص ۲۹۵

۳- الرسائل، ج ۳، ص ۳۴۸

ماهیت نفس: نفس جوهری است روحانی، آسمانی، نورانی، زنده به ذات خود، دانای بالقوه، فعال بالطبع، قابل تعلیم، فعال در اجسام و به کار گیرنده آنها، و تا وقتی که خدا خواهد با اجسام حیوانی و نباتی همراه است و تکمیل‌کننده آنهاست، و آنگاه آن اجسام را ترک گوید و از آنها مفارقت جوید، و به اصل و سرمنزل و مبدأ خود باز گردد. . .^۱

مصدر و مأل نفس: نفس جزئی یکی از قوای پدید آمده از نفس کلی است. و به عبارت دیگر: یکی از مثال (نماد) های عقلی است که در نفس کلی، به صورت انوار روحانی ذاتی، و اشباح نورانی ملکی، جلوه‌گر می‌شود. و همه کوشش و حرکتش در تسبیح و تقدیس خداوند است، که چون نفس کلی ازین فضائل و خیرات سرشار شد، خواست که به علت خود تشبه جوید و مفید گردد. چون خداوند تعالی این خواست را در او دید، او را بر جسم سیطره بخشید و جسم را برای او آماده ساخت و از آن جسم، عالم افلاک را آفرید. و نفس کلی به- اختیار، در آن به حرکت درآمد. و چون در آن اشیاء مخلوقه، قوه‌ای جهت قبول آثار خود یافت در آنها صورت آنچه را در ذات خود داشت تصویر کرد و بدانها شکل بخشید، و در آنها نقش آفرید و رنگ زد و به آنها حرکت داد؛ پس اشیاء به جسم، کثیف و به نفس، لطیف شدند. و به قوه‌ای که به عنایت ربانی و افاضت عقلی و اراده نفسانی، به وسیله آن از عدم به وجود آمدند تحرک یافتند. چون این قوی و حرکات فاضل و کامل در عالم افلاک سریان یافت، افلاک را انواری شفاف، دارای اجرام لطیف و سبک سیر ساخت، و نمونه‌های صور مجردة را بر آن نقش کرد؛ پس ملائکه نمونه‌هایی شدند از ملائکه مقربین که بالاتر از آنها قرار دارند. به همین طریق اهل هر آسمانی، از فلک محیط تا فلک قمر، به وجود آمد. نفس مدت‌ها -که خداوند عز و جل داند که چند است- به همین حال در نیکوترین نظام و کمال باقی بود، تا آنگاه که از آدم آن خطیئه سرزد، و نفوس جزئی به مرکز زمین آمدند، و با اجسام سفلی متحد شدند. و آنکه به سبب نسیان و خطا مستحق عذاب شده بود از اجرام علوی جدا شد. و به سه فرقه تقسیم شدند: فرقه‌ای با ماهیت معادن یکی شدند و فرقه‌ای با ماهیت نبات و فرقه‌ای با ماهیت حیوان، که نوع افضل آن انسان است.^۲ نفس در نظر اخوان الصفا از مثالهای نفس کلی است، و در وجود بر جسد سبقت دارد، و نزول آن از عالم علوی به جسد، به سبب نسیان و خطای او بوده است.

اخوان معصیت آدم و اخراج او را از بهشت، رمز معصیت این نفسهای جزئی می‌دانند، که پیش از این توضیح داده شد. و گویند «بدانکه امور الهیّه، صور مجردة از هیولی هستند و جوهری باقی و جاویدان. و بدانکه نفس تو یکی ازین صورتهاست، پس در معرفت آن بکوش. شاید بتوانی آن را از دریای هیولی و جهنم اجسام و اسارت طبیعت

۱- الرسائل، ج ۱، ص ۱۹۷

۲- الرسالة الجامعه، ج ۲، ص ۲۹۷-۲۹۹

نجات بخشی. اسارتی که از گناه پدرمان آدم علیه السلام بدان گرفتار شدیم، هنگامی که پروردگار خود را نافرمانی کرد، و او و فرزندانش از بهشت که عالم ارواح است اخراج شدند. پس ای برادر! در شناخت این مقاصد و رموز که در کتب انبیاء آمده است بکوش.^۱ بدین طریق ملاحظه خواهی کرد که آنچه اخوان از آدم می‌گویند، غیر از آن چیزی است که ما می‌شناسیم و در کتب انبیاء آمده است. اما معصیت این نفوس جزئیة تا هنگامی که به کمال فضائل نائل نیامده‌اند و آنچه را که از فضائل و خیرات در قوه و امکان داشته‌اند به فعل در نیامده همچنان برجای خواهد بود. «و این امر امکان نخواهد یافت مگر به دل بستگی پیدا کردن آن نفوس به این اجساد و تدبیر و تصرف در اجساد. همچنانکه ذات باری، جلّ ثناؤه، اظهار جود و فیض و احسان و افضال و انعامش جز به ایجاد کردن و تدبیر و راه بردن او این هیكل عظیم مبنی بر حکمت مصنوع به قدرت یعنی فلک محیط و آنچه را در درون آن است، از سایر افلاک و کواکب و ارکان و موالید، امکان نیافت.»^۲

حال که چنین است نفس باید خود را به آب معرفت پاکیزه سازد، و فضائل خویش اکمال کند، تا بار دیگر به عالم علوی خود باز گردد. و این بازگشت به وسیله مرگ است که خود ولادت نفس است. اخوان گویند: «نفس تمتع نیابد مگر بعد از مفارقت از جسد، زیرا موت جسد ولادت نفس است. موت جسد چیزی جز مفارقت نفس از آن نیست، همچنانکه ولادت جنین چیزی جز مفارقت از رحم نباشد. پس همچنانکه ولادت حکمت است، موت نیز حکمت است. و همچنانکه صورت جنین-چون کمال یافت و خلقش تمام شد-دیگر از بودن در رحم منتفع نشود، بلکه انتفاع او بعد از ولادت در زندگی دنیاست، همچنین نفس چون به هنگام درنگ در جسد، صورتش کمال یافت و فضائلش تکمیل شد، بعد از مفارقتش از جسد، در حیات آخرت، منتفع شود. بنابراین موت حکمت است، زیرا بقای ابدی جز بعد از حصول آن میسر نشود. پس در حقیقت موت سبب حیات ابد، و زندگی در این دنیا سبب موت است، زیرا آدمی تا داخل در این عالم نشود موتش امکان نیابد.»^۳

چون نفسی که مرتبط به جسد است توبه کرد، نفس کلی به او توجه کند. «نفس جزئی، به وسیله توبه و بازگشت به سوی خدا و استغفار برای هرکس در زمین هست، و طلب خشنودی خداوند برای آنان، به سوی عقل توجه پیدا می‌کند و برای قبول فیض عقلی مستعد می‌شود.»^۴ توبه نفس بدین طریق است که از گفتار انبیاء مرسلین پیروی کند، و از سر پند گرفتن به امور بنگرد. نفس عاقل چون در علم نجوم نظر کند، و در

۱- الرسائل، ج ۲، ص ۱۷

۲- الرسائل، ج ۱، ص ۲۴۶

۳- الرسائل، ج ۳، ص ۵۹-۶۰

۴- الرسالة الجامعة، ج ۲، ص ۲۹۹

وسعت این افلاک و شگفتی حرکات و اوضاع آنها بیندیشد، مشتاق صعود به فلک شود تا آنچه را که در آنجاست به معاینت ببیند. ولی با این جسد ثقیل، صعود را امکان نباشد. اما چون نفس ازین جثه جدا شد و چیزی از سوء افعال و فساد عقاید و تراکم نادانیهی و دنائت اخلاق مانع او نگردید «در کمتر از یک چشم به هم زدن، بدون گذشت زمان، خود را در آنجا یابد، زیرا نفس همواره در جایی است که منظور و محبوب او آنجاست. همچنانکه نفس عاشق همواره در جایی است که معشوق در آنجاست. پس اگر عشق او این باشد که با این جسد بود و معشوق او لذات محسوسه و شهوات جسمانی باشد، هرگز از آنجا که هست فراتر نرود، و مشتاق صعود به عالم افلاک نگردد، و درهای آسمان به روی او باز نشود، و با گروه ملائکه به بهشت درنیاید، بلکه در تحت فلک قمر، در قعر این اجسام متغیر و متضاد سرگردان بماند، و گاه از کون به فساد آید و گاه از فساد به کون»^۱ پس سعادت نفس در این است که در عالم افلاک زیست کند.

تناسخ: اکنون به قضیه‌ای دقیق می‌رسیم که آیا اخوان معتقد به تناسخند یا نه؟ به ظاهر معتقد به تناسخ هستند و ما را دلائلی است که برخی از آنها را ذیلا می‌آوریم. اخوان در رساله سیزدهم از رسائل جسمانیه طبیعیّه می‌گویند: «نفس» جزئی چون به علوم و معارف کمال نیابد، و به اخلاق جمیله مهذب نشود، و کجیهای خود را که همان داشتن آراء فاسده است راست نکند، چون از اجساد مفارقت کند، به جوهر خود منتفع نشود، و به ذات خویش مستقل نباشد، و به سبب سنگینی گناهان نتواند به جانب عالم بالا رود. و چون آن مکان شریف را از دست بدهد، مقید در زیر آسمان بماند، و شیطانیهایی که از شهوات جسمانی و آراء فاسده و اهتمام به امور هیولایی به او آویخته‌اند، او را به قعر اجسام تاریک و اسارت طبیعت جسدانی بازگردانند.^۲ و در رساله سوم در نجوم گویند: «نفوس جزئیّه در ظلمات دریای هیولی شنا کنند، و در قعر اجسام تاریک-که دارای سه شعبه‌اند- در ژرفنای برزخ غوطه خورند. و هرگاه پوستشان کهنه شود، پوست دیگری به جای آن روید. ^۳» پیش ازین توضیح دادیم که اخوان نه تنها متمایل به تناسخند، بلکه بدان اعتقاد دارند، اگرچه این اعتقاد خود را در پوششی از رموز و اشارات پوشیده‌اند. و این در- صورتی که اخوان از فیثاغوریان باشند- و تناسخ از معتقدات این نحله است- امر عجیبی نخواهد بود. چون نفوس جزئیّه تطهیر شدند، کلا به نفس کلی باز می‌گردند، و در آن عالم روحانی و نورانی به همان حالت نخستین در همان وقت دهری ابدی سرمدی نامتناهی که قبل از تعلق به جسم در آنجا بودند می‌مانند.^۴

۱- الرسائل، ج ۱، ص ۹۱-۹۳

۲- الرسائل، ج ۳، ص ۲۶-۲۷

۳- الرسائل، ج ۱، ص ۹۶-۹۷

۴- الرسالة الجامعه، ج ۲، ص ۳۰۰-۳۰۱

قوای نفس: جسد در نظر اخوان چون کشوری است که نفس پادشاه آن است، و اوست که این کشور را اداره می‌کند «نفس را جنود و اعوان و خدام و غلامانی است مطیع او، فرمانبر فرمانهای او، تحت اختیار او، که هرگز از طاعتش خارج نشوند.

اوست که اوامر و افعالی را که می‌خواهد به آنها وحی می‌کند. فرمان می‌دهد، نهی می‌کند، و بدون گفت‌و شنود دستورهای خود را صادر می‌نماید. اینها از نفس برآمده‌اند و نفس در آنها سریان دارد و آنها آنچه را نفس می‌گوید بی‌درنگ انجام می‌دهند.^۱»

نفس واحد است اگرچه قوایش متعدد است. «نفس بالذات واحد است، و این نامها که بر او نهاده‌اند به سبب افعالی است که از او به ظهور می‌رسد، مثلا هرگاه در جسم عمل غذا و نمو را انجام دهد نفس نامیه‌اش گویند، و چون عمل حس و حرکت و انتقال را انجام دهد، نفس حیوانی‌اش خوانند و چون عمل فکر و تمیز را انجام دهد، به نفس ناطقه موسوم شود.^۲»

و چون اخوان در این باب با فلاسفه پیشین اختلافی ندارند، به آوردن جدول ذیل درباره قوای نفس در نظر ایشان اکتفا می‌کنیم:^۳

الف-قوای طبیعی

۱-قوای نفس نباتی: مرکزش کبد است، افعالش از راه وریدها به سایر اطراف بدن جریان دارد.

۲-قوای نفس حیوانی: مرکزش قلب است، و افعالش از راه شریانها به سایر اطراف بدن جریان دارد.

۳-قوای نفس ناطقه: مرکزش دماغ است، و افعالش از راه اعصاب به سایر اطراف بدن جریان دارد.

ب-قوای حساسه:

حواس خمسسه

۱-سامعه: مرکز آن در گوشه‌است و صداهای قابل شنیدن را می‌شنود. نسبت این قوه به نفس چون نسبت پیک است به پادشاه که اخبار را از نواحی مملکت به او می‌رساند.

۲-باصره: مرکز آن در چشم است. روشنی و تاریکی و رنگها و اندازه‌ها و ابعاد و اشکال و صور و حرکات و سکون را درک می‌کند.

۳-شامه: مرکز آن در بینی است و بوها را درمی‌یابد.

۱- الرسالة الجامعة، ج ۱، ص ۵۹۴-۵۹۵

۲- الرسائل، ج ۲، ص ۳۲۵-۳۲۶

۳- الرسالة الجامعة، ج ۱، ص ۵۹۴-۵۹۵، ۵۹۷-۶۰۲ و الرسائل، ج ۳، ص ۱۹۵

۴-ذائقه: مرکز آن در زبان است. طعم را درک می‌کند و نسبتش به نفس چون نسبت خوالیگر است به پادشاه.

۵-لامسه: مرکز آن در دستهاست، گرمی و سردی و تری و خشکی و نرمی و درشتی و سختی و سستی و سنگینی و سبکی را درمی‌یابد.

ج-قوای روحانی

۱-متخیله: مرکز آن جلو دماغ است. نقوش محسوسات را می‌گیرد و به قوه مفکره می‌دهد.

۲-مفکره: مرکز آن وسط دماغ است، محسوسات را از یکدیگر تمیز می‌دهد، نیز حق و باطل و درست و نادرست و سودمند و زیانمند را، آنگاه همه را به قوه حافظه می‌دهد.

۳-حافظه: مرکز آن آخر دماغ است، و آن معلومات را جهت وقت حاجت نگهداری می‌کند.

۴-ناطقه: مرکز آن در حلقوم است تا زبان، این قوه از جانب نفس سخن می‌گوید، و آنچه را که می‌اندیشد چه از علوم و چه احتیاجاتش بیان می‌کند.

۵-صانع: مرکز آن در دستها و انگشتان است، و آن از حرکت نفس حاصل شود، چون نوشتن و همه صنایع دیگر.

ادراک و معرفت

اخوان در رساله دهم از رسائل جسمانیة طبیعیه، راههای علم انسان به معلومات را نشان داده‌اند و آن را بر سه قسم کرده‌اند: یکی طریق حواس خمس، دوم طریق عقل و سدیگر طریق برهان. و کیفیت وصول آثار محسوسه به قوه متخیله را چنین بیان داشته‌اند: «از جلو دماغ، عصبهای لطیف و نرمی منتشر می‌شود که به بن و ریشه حواس متصل و در حواس پراکنده شوند. این عصبها در اجزاء جرم دماغ، چون تار عنکبوت پراکنده‌اند. و چون از راه حواس با کیفیت محسوسات پیوست و از آن متأثر شد، این تأثیر به این اعصاب که در جلو دماغ جای دارند، برسد و از آنجا در قوه متخیله گرد آید. همچنانکه نامه‌های پیکها نزد رئیس آنان گرد آید، آنگاه همه این نامه‌ها نزد پادشاه فرستاده شود، و پادشاه آنها را بخواند و معانیشان را دریابد. سپس همه را به خازن خود دهد، تا در جایی جهت وقت حاجت نگاه دارد.»^۱

اخوان می‌گویند حواس خطا نکنند، بلکه محسوسات را آنچنانکه دریافته‌اند عینا منتقل می‌کنند. مثلا چشم سراب را چنانکه گویی آب است منتقل می‌سازد، ولی این قوه مفکره است که اگر نیکو تمیز نداده باشد در حکم خود خطا می‌کند.

قوای روحانی را در درک امور راهی است مخالف قوای حسی. بدین طریق که قوای روحانی، نقوش معلومات را به صورت «روحانی» درک می‌کند، یعنی بدون هیولی، در حالی - که قوای حسی محسوسات را جز در هیولی درک نکند. علاوه بر این، قوای روحانی نقوش معلومات را برخلاف قوای حسی از یکدیگر می‌گیرند. توضیح آنکه هریک از قوای حسی مختص به ادراک دسته خاصی از محسوسات است. مثلاً باصره صداها و طعمها و بوها و ملموسات را درک نکند. درحالی‌که قوای روحانی در ادراک نقوش معلومات، در حکم مددکاران هستند، بدین نحو که قوه متخیله چون صور محسوسات را گرفت و آن را در خود پذیرفت-همچنانکه موم نقش نگین را می‌پذیرد-همه آن را، در حال، به قوه مفکره می‌دهد. پس هنگامی که محسوسات از معرض مشاهده حواس غایب شدند، این نقوش در صورت روحانی در ذات خود باقی خواهند ماند، همچنانکه نقش نگین در موم مصور به صورتی روحانی و مجرد از هیولای خود باقی می‌ماند. در این هنگام موم به مثابه هیولی و نقش به مثابه صورت است. چون صور محسوسات در جوهر نفس حاصل شد، نخستین عمل قوه مفکره تأمل در یک‌یک آنهاست، تا معانی و کمیات و کیفیات و خواص و منافع و مضار هریک را دریابد. افعال قوه مفکره بر دو نوع است. یک سلسله افعال که ویژه خود آن است، و دیگر افعالی که در آنها با دیگران شریک است. صنایع مشترک است میان قوه مفکره و قوه صنایعیه. و سخن گفتن مشترک است میان آن قوه و قوه ناطقه. و تسلط بر صور محفوظات مشترک است میان آن و قوه حافظه. اما فکر، رویت، تصور، اعتبار، ترکیب، تحلیل، جمع، قیاس، فراست، زجر، تکهن، خواطر، الهامات، پذیرفتن وحی و تخیلات رؤیا، همه و همه، در نظر اخوان الصفا از خواص قوه مفکره است. گویند: «با فکر، غوامض و مشکلات علمی استخراج شود. با رویت، تدبیر مملکتداری و سیاست راست آید. با تصور، حقایق اشیاء درک شود. با اعتبار و پندیابی، امور گذشته مورد تأمل واقع شود. با ترکیب، صنایع و حرفه‌ها پدید آید. با تحلیل، عناصر بسیط و مبادی اشیاء معلوم گردد. با جمع، انواع و اجناس شناخته شود. با قیاس، امور زمانی و مکانی غایب روشن گردد. با فراست، حالات پنهانی انسانها دانسته شود. با زجر، حوادث روزگار معلوم گردد. با تکهن، از راه نجوم و فلکیات کائنات شناخته شود. با خواب و رؤیا بیمها و شادیهای آینده دانسته شود. و با خواطر و الهامات و وحی، راه وضع قانون و تدوین کتب آسمانی و تأویلات پنهانی آنها-که جز بر پاکان و مطهران یعنی اهل بیت پیامبر، روشن نیست-دانسته گردد.»^۱

بدین‌گونه، علوم در نفس، صور معلوماتند که نفس انتزاع کرده و در فکر خود تصویر نموده است؛ در این حال، جوهر نفس برای صور آن معلومات چون هیولاست، و آن صور در آن چون صورت است. به واسطه این معلومات، نفوس جزئی به نفس کلی نزدیک می‌شوند.

نفوس جزئی به همان اندازه که به نفس کلی نزدیک شده‌اند، قدرت فیض‌پذیری دارند، و هر چه نزدیکتر به آن باشند، از سایر همجنسان خود شریفترند.

نفوس صفایافته پیغمبران اینچنین است. فیض نفس کلی بر آنها افزوده شده، و بدین سبب است که کتبی از جانب خدا می‌آوردند مشحون از عجایب خفیه و معانی لطیفه و اسرار مکنونه. حال نفوس محققین حکما که علوم فراوانی استنباط کرده‌اند و صنایع بدیع آورده‌اند نیز چنین است. همچنین نفوس کاهنان که قبل وقوع حوادث از روی دلائل فلکی و علامات زجری از کائنات خبر می‌دهند، به همین سبب است.^۱

معرفت در نزد اخوان براساس ارسطویی استوار است. بر این اساس بناهای مختلفی با سنگهایی که هریک از آن را از جایی کنده‌اند برآورده‌اند.

۳- سیاست و اجتماع

اخوان الصفا نظریه خود را بر این مبدأ بنیان نهاده‌اند که انسان بالطبع اجتماعی است. بنابراین جز با همکاری ابناء جنس خود به هدف نرسد. «تو قادر نیستی که به تنهایی زندگی کنی، جز آنکه زندگانی با ناخوشی توأم باشد. و زندگی خوش را جز به یاری و همکاری اهل شهر و ملازمت قانون نخواهی یافت. ای برادر! به یقین بدان، اگر ممکن می‌بود که کسی در تنهایی نجات یابد، خدای تعالی ما را به تعاون امر نمی‌فرمود.»^۲

پس انسان نتواند که تنها و دور از مردم دیگر زندگی کند. زیرا انسان نیازمند به زندگانی خوش است، که این زندگی جز با داشتن چند صنعت مختلف فراهم نشود، و یک نفر هرگز نتواند همه آن صنایع را به خوبی فراگیرد، چه عمر اندک است و صنایع بسیار، از این‌رو در هر شهر و دیه، گروهی کثیر گرد آمده‌اند تا به یاری یکدیگر بپردازند.

حکمت خداوندی و عنایت پروردگار چنان ایجاب کرده که جماعتی به صنعتها بپردازند، و جماعتی به بازرگانی، و جماعتی به ساختن بناها، و جماعتی به تدبیر سیاسات، و جماعتی به امر تعلیم و تعلم، و جماعتی به خدمتگزاری برای همه.^۳

اخوان سیاست را در پنج رشته دانسته‌اند: سیاست نبویه، سیاست ملوکیه، سیاست عامیه، سیاست خاصیه و سیاست ذاتیه. اما سیاست نبویه، شناخت کیفیت وضع نوامیس و سنن نیکو است با بیان فصیح، و مداوای نفوس بیمار از دیانات فاسد و آراء سخیف و عادات ناپسند و افعال ستمکارانه، و معرفت کیفیت رهانیدن مردم از این ادیان و عادات نادرست.

سیاست ملوکیه معرفت حفظ شریعت است برای مردم و احیای سنت در میان ایشان به وسیله امر به معروف و نهی از منکر، از طریق اقامه حدود و اجرای احکامی که صاحب شریعت وضع کرده، و ردّ مظالم، و سرکوبی دشمنان، و بازداشتن اشرار و یاری

۱ و ۲- الرسائل، ج ۲، ص ۷-۸ و ۱۱۹

۳- الرسائل، ج ۱، ص ۶۲

اخیراً. مجریان این سیاست اختصاصاً جانشینان پیامبران و ائمهٔ مهدتین‌اند. بدین‌گونه حق حکومت از آن انبیاء و حکماء است.

سیاست عامیه، ریاست بر جماعت است، چون ریاست امراء بر بلاد و شهرها، و ریاست دهگانان بر مردم دیه‌ها، و ریاست سرداران بر سپاهیان و امثال آن. این سیاست عبارت است از معرفت طبقات مردم زیردست خود و شناخت حالات و انساب و صنایع و مذاهب و اخلاق ایشان، و نیز ترتیب مراتب و مراعات امور و رسیدگی به علل و اسباب کار جامعه و ایجاد اتحاد و عدالت در میان مردم، و نیز به کار داشتن هریک در آنچه به خوبی از عهده برآید.

سیاست خاصیه معرفت هر انسانی است به کیفیت تدبیر منزل و امر معیشت و مراعات امر خادمان و غلامان و فرزندان و ممالیک و اقرباء خود، و نیز طرز زیستن با همسایگان و همنشینی با یاران و قضاء حقوق ایشان و ترتیب کار و نظر در مصالح دنیا و آخرتشان. اما سیاست ذاتیه، معرفت هر انسانی است به خود و اخلاق خود و نیز توجه به- کردار و گفتار خود، هنگام شهوت و غضب و خشنودی، و نگرستن در همهٔ کارهای خویشتن.^۱

اما سیاست و اجتماع در هر حال، جز به وسیلهٔ یک نیروی فرمانروا که به مثابهٔ سر است برای بدن پایدار نماند. سر رابط میان اعضاء است که امور اعضاء دیگر را تدبیر می‌کند، و آنها را به سویی که خیرشان در آن است سوق می‌دهد. «رعیت باید بشنود و اطاعت کند، زیرا ملک (امام) نسبت به رعیت به منزلهٔ سر است نسبت به جسد. و رعیت و سپاهیان چون دیگر اعضای بدنند که در صورتی امور انتظام پذیرد که هرکس وظیفهٔ خود را انجام دهد. و صلاح جمع و رستگاری همه در این است و بس.»^۲

در مورد خصال ملک گویند: «نخستین خصلت ملک اخذ بیعت است از اتباع، و ترتیب مراتب خاص و عام، و گردآوری خراج و عشر و جزیه، و پرداختن ارزاق سپاهیان و حواشی، و حفظ نغور و نگهداری مملکت، و قبول صلح و سازش و هدایا از ملوک و رؤساء برای تألیف قلوب و ایجاد الفت و آنچه ازین گونه خصال میان رؤسا و ملوک معمول باشد.»^۳

اخوان می‌گویند: دولتها هم‌چون زندگانند، به وجود می‌آیند، به سن کمال می‌رسند، و پیر می‌شوند، و حکومت همواره از ملتی به ملت دیگر و از خاندانی به خاندان دیگر می‌رسد. و این برحسب ادوار و قرانات فلکی است.

۱- الرسائل، ج ۱، ص ۲۰۷-۲۰۹

۲- الرسائل، ج ۲، ص ۲۰۳

۳- الرسائل، ج ۴، ص ۳۲

اخوان الصفا را در سیاست و اداره کردن اهل (خاندان) و اصحاب و رعیت سخن بسیار است. آنها سیاست خود را بر نظام وجود و نظام افلاک و نظام نفس و جسد و نظام قوای نفس و امثال آن بنا می‌نهند. نظریهٔ اخوان در این مباحث شبیه نظریهٔ فارابی است. در خاتمهٔ این باب این سخن ارجمند اخوان الصفا را از رسالهٔ پانزدهم از رسائل جسمانیهٔ طبیعیه می‌آوریم:

«بدان که جسد مورد سیاست است و نفس سیاستگر. پس هر نفسی که در سیاست جسدش آنچه‌آنکه باید رنج برد، سیاست خاندان و خادمان و غلامان نیز برایش امکان یابد. و هرکس بتواند خاندان خود را با سیرتی عادل اداره کند، می‌تواند قبیله‌ای را اداره کند.

و آنکه بتواند قبیله‌ای را راه برد، می‌تواند زمام سیاست مردم شهری را به دست گیرد. و آنکه بر این کار توانا باشد، تواند که ناموس الهی را تدبیر کند. و آنکه به تدبیر ناموس الهی قادر باشد، امکان صعود به عالم افلاک و پهنهٔ سموات و جهان جاوید بیابد. و بدین طریق مزد عمل نیک خود را خواهد گرفت.^۱»

این بود خلاصه‌ای از عقاید اخوان الصفا، یا به عبارت بهتر، گردشی کوتاه در مجموعهٔ رسائلشان که خود دائرةٔ المعارفی علمی است، و همهٔ آراء و سیاست خود را آمیخته به الغاز و اشارات در آن، جای داده‌اند و بیشتر مقصودشان از نگارش تعلیم بوده است نه بحث عمیق؛ و در آن، علم را به تنجیم و سحر و عزائم آمیخته‌اند، و به نشر افکار ضد حکومتی پرداخته‌اند، و مردم را به کیش باطنی اسماعیلی فراخوانده‌اند. کلامشان آمیزه‌ای است از فرهنگها و ادیان گوناگون، فلسفه‌شان مجموعه‌ای است از عقاید فیثاغوری و افلاطونی جدید که بدان رنگ شیعهٔ باطنی زده‌اند. و برای آن گروه از فلاسفهٔ اسلام که پس از ایشان آمدند راه آزاداندیشی در دین و سیاست را گشودند.

کتابنامه

۱. رسائل اخوان الصفاء. طبع قاهره-۱۹۲۸.
۲. الرسالة الجامعة. طبع المجمع العلمي العربي، دمشق-۱۹۴۸.
۳. اسفراينی (ابو المظفر) : التبصير في الدين و تمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين. طبع الخانجي، مصر-۱۹۵۵.
۴. ابن مالک: كشف اسرار الباطنية. طبع الكوثرى، قاهره-۱۹۳۹.
۵. جوينى: الحشاشون. طبع ميرزا محمد، ليدن-۱۹۳۷.
۶. بغدادى: الفرق بين الفرق. طبع محمد بدر، قاهره-۱۳۲۸.
۷. شهرستاني: الملل و النحل. طبع محمود توفيق، قاهره-۱۹۴۹.
۸. النوبختى: فرق الشيعة. طبع ريترو، استانبول-۱۹۳۱.
۹. لويس (برنارد) : اصول الاسماعيليه. ترجمه خليل احمد جلو، قاهره.
۱۰. الدسوقي (عمر) : اخوان الصفا، قاهره-۱۹۴۷.
۱۱. عبد النور (جبور) : اخوان الصفا، سلسله نوابغ الفكر العربي) دار المعارف-۱۹۵۴.
۱۲. فروخ (عمر) : اخوان الصفا، بيروت-۱۹۴۵.
۱۳. الطيباوى (عبد اللطيف) : جماعة اخوان الصفا، مجلة «الكليه»، سال ۱۷.
۱۴. عباسى (اديب) : مباحث عن اخوان الصفا، مجلة الرساله، سال ۲، شماره هاى ۳۵، ۲۶ و ۴۰.
۱۵. غلاب (محمد) : جماعة اخوان الصفا، المشرق-۱۹۴۵.

فصل ششم

تصوف

تصوف چیست؟

در آغاز مقدمات عامه این کتاب گفتیم که، اندیشمندان نوع انسان به دو دسته منقسم می‌شوند. دسته‌ای معتقد به حقیقت این عالمند و می‌گویند آنچه به وسیله حواس ما درک می‌شود به ذات خود قائم است، و با زوال ما زوال نمی‌پذیرد. گروه دیگر به حقیقت این عالم معتقد نیستند و می‌گویند، جهان خارج، مجموعه‌ای است از تصورات ما، به عبارت دیگر: مجموعه‌ای از معانی ذهنی است که به ذات خود حقیقت ندارد و اگر وجودی دارد در ذهن است.

مناقشه طرفداران این دو نظریه که یکی را پیروان مکتب اصالت ماده و دیگری را پیروان مکتب اصالت تصور نامیده‌اند، سرتاسر تاریخ فکر بشری را اشغال کرده است. برای تلفیق و جمع میان این دو نظریه، کوششهای فراوانی صورت گرفته است. از آن - جمله است کوشش کانت فیلسوف آلمانی.

کانت وجود اشیاء را حقیقی می‌داند، ولی معرفت آن را نفی می‌نماید. و از جهان پدیده‌ها، که خود امری نسبی است - یعنی جهانی که تحت حواس ما قرار می‌گیرد و می‌تواند موضوع تجربه و آگاهی ما واقع شود - حقیقت انسانی دیگری می‌سازد. در مکتب فلسفی پدیده‌شناسی، وجود حقیقت، انکار نمی‌شود، ولی از بحث درباره آن خودداری به - عمل می‌آید و اگر بحثی است تنها درباره ظواهر و اعراض است.

صوفیه نیز راه میانین را گزیده‌اند. بدین معنی که به ادراکات حواس که جهان آگاهی عملی از آن تکوین می‌یابد اقرار می‌کنند، و آن را قوه تصویرگر فکر می‌دانند، ولی به وجود جهانی از علل که در ماوراء مدرکات حواس قرار دارد نیز قائلند، و می‌گویند آن را

حقیقتی است برتر از حقیقت عالم حسی، هر چند که به نسبت به حقیقت قسوی، یعنی حقیقت الهیه، بیش از هر چیز به سرایی ناپایدار ماند.

بنابراین، صوفیه بدین طریق راه حل میانه‌ای را پیش می‌نهند که بیشتر مورد توجه دیندارانی است که می‌خواهند میان دین و لوازم اخلاقی آن از یکسو، و موهبت‌های علم که از تجربه حسی حاصل شده است از دیگر سو، تلفیق کنند.

البته این بدان معنی نیست که صوفیه پیرو مکتب اصالت ماده ساده‌ای هستند و به-عالم حس، وجودی مطلق ارزانی می‌دارند. بلکه اذعان دارند که اقرار به وجود عالم حس از جهت سلوک آدمی ضروری است، زیرا آدمی تا در قید حیات است در این جهان محسوس زندگی می‌کند، و سلوک خود را به نسبت با آن بنا می‌نهد.

از سوی دیگر، صوفیه پیروان خود را از اقامه برهان عقلی بر وجود خدای تعالی بر حذر می‌دارند، و به طوری که کانت در متناقضات (antinomies) خود می‌گوید، این کوششی است بی‌نتیجه. با این وضع آنها می‌خواهند پیروانشان از راه مشاهده باطن، به وجود آگاه شوند و با حقیقت ازلی روبه‌رو گردند. وقتی صوفی در این راه قدم نهد، می‌تواند تجربه‌ای مافوق این تجربه‌های معمولی حاصل کند، و به درک آن حقایق متعالی (transcendantes) نائل آید.

اما این حقیقت مدرک، در هیچ وصفی ننگند، چنانکه هیچ کلامی را قدرت آن نیست که موضوع تجربه را به نوعی تعبیر کند، و چنانکه غزالی گوید، هر کس که بدین درجه نائل آید و این حالت برای او میسر گردد، شایسته است که افزون ازین چیزی نگوید که:

و کان ما کان ممّا لست اذکره فظنّ خیرا و لا تسئل عن الخبر
ویلیام جیمس در کتاب خود «انواع معرفت دینی» متعرض این موضوع شده و گفته است:

«وجدان عادی، یا وجدان عقلی ما، نوع خاصی از انواع وجدان است که در اطراف آن، اقسامی از وجدان هست که با آن فرق فاحش دارند و حجابی در نهایت نازکی میان آنها فاصله است. ما می‌توانیم، بدون آنکه به وجود آنها پی ببریم، راه زندگی را طی کنیم. اما هنگامی که یک تشبیه درونی در ما پیدا می‌شود، صور وجدان آشکار می‌گردد. ولی هستی را روی هم‌رفته، تا همه آن صور لحاظ نشوند، نمی‌توان وصف کرد. و همین صورند که آفاق نوینی در برابر ما می‌گشایند، اما از تعیین مرزهای آن آفاق خود نیز عاجزند. هر چه هست، این صور گوناگون دریافت و وجدان، ما را از اینکه بیش از هنگام خود، فکر کنیم همه موجودات را شناخته‌ایم، باز می‌دارند.»

تصوف دین نیست و اگر غایت دین، میسر ساختن رؤیت خداست در آخرت، متصوف برای حصول این رؤیت منتظر نمی‌ماند، بلکه به اعمالی متوسل می‌شود که آنها را

فوق فرائض دینی می‌شمارد. او به سعادت این‌جهانی رغبتی ندارد بلکه می‌کوشد تا به سعادت‌ی متعالی‌تر از آن دست یابد. همه توجه او به حقایق و ارزشهای روحی است و هرچه را جز آن باشد بی‌ارج می‌شمارد؛ و به لذتی دل بسته است که از هر لذت دیگر فراتر است. در اینجا لازم است به این نکته اشاره کنیم که این لذت، نتیجه‌ای است که متصوف بدون آنکه برای حصول آن سعی کرده باشد فراچنگ می‌آورد. زیرا هرگز این لذت را مقصود غایی خود قرار نداده، که هدف غایی او جز اتحاد با خدا نبوده است؛ اتحادی که همه هدفها و غایات محدود و شخصی در آن معدوم گردیده است. اما این اتحاد چیست؟ آنها که بدان مقام رسیده‌اند آن را در چند امر منحصر ساخته‌اند که از مهمترین آنهاست:

۱- اتحاد

در امر اتحاد تجربه صوفی با هرگونه تجربه دیگر فرق دارد. تجربه حسی و تجربه عقلی نیاز به دو چیز دارد: یکی تجربه‌کننده و دیگر موضوع تجربه. و این موضوع، خارج از حیطه وجدان و جدا از آن است. ولی در تجربه صوفی، موضوع تجربه چنان آشکار می‌شود که گویی از اعماق وجود جاری می‌گردد و موضوع تجربه و تجربه-کننده به صورت واحد در می‌آیند. حلاج گوید:

انا من اهوی و من اهوی انا

نحن روحان حللنا بدنا

و ابن فارض گوید:

ما زلت ایتاها و ایتای لم تزل

و لا فرق بل ذاتی لذاتی احبت

و جلال الدین رومی گوید:

در اصل یکی بداست جان من و تو

پیدای من و تو و نهان من و تو

خالی باشد بگویم آن من و تو

برخاست من و تو از میان من و تو

و نیز گوید:

نی من منم و نه تو تویی نی تو منی

هم من منم و هم تو تویی هم تو منی

من با تو چنانم ای نگار خنتی

کاندر غلطم که من توام یا تو منی

۲- عدم/مکان توصیف

کسی که به تجربه صوفیانه می‌پردازد، یارای آتش نیست که حقیقت آن را بیان کند، یا از آنچه مشاهده و حس می‌کند به لفظ تعبیر نماید. زیرا زبانی که به کار می‌دارد

زبانی است که برای تعبیر تجربه‌های حسی به کار می‌رود چه، آن زبان مولود همان تجربه حسی است؛ اما تجربه صوفی برتر از حس است و در هیچ کلامی نمی‌گنجد. غزالی گوید: «سپس از مشاهده صور و امثال به درجاتی رسد که سخن از وصف آن عاجز آید و هیچ معبری به تعبیر آن قدرت نیابد، چه هر لفظی که به کار برد مشتمل بر خطایی صریح بود، که احتراز از آن امکان نداشته باشد». ازین‌روست که پاره‌ای از متصوفه چون خواسته‌اند آنچه را که در عالم شهود دیده‌اند توصیف کنند، شیوه منفی در پیش گرفته‌اند، بدین معنی که آنچه دیده‌ایم چنین و چنان نیست، یعنی زبان از وصف حقیقت آن عاجز است:

يقولون لی صفها، فأنت بوصفها
خبیر، اجل عندی باوصافها علم
صفاء و لا ماء، و لطف و لا هوا
و نور و لا نار، و روح و لا جسم
۳- یتسین

اگرچه برای صوفی تعبیر کردن از ادراک صوفیانه دشوار باشد، ولی او در حقیقت این ادراک شکی ندارد، بلکه آن را حقیقت قصوی می‌شمارد.

تجربه صوفی از امکان خطا به دور است، زیرا حقیقت برای او چون نور آشکار است. غزالی در کتاب «احیاء علوم الدین» این معرفت را که علم مکاشفت نامد، چنین توصیف می‌کند: «عبارت است از نوری که چون قلب تطهیر شد در آن ظاهر شود. و ازین نور امور بسیاری که پیش ازین نامی از آنها می‌شنید و معانی مجمل ناواضحی را برای آنها می‌پنداشت کشف شود، تا آنجا که معرفت به خدای سبحان حاصل شود.» در جای دیگر گوید: «مقصود از علم مکاشفت این است که حجاب برداشته شود، تا حق آنچنان برای او آشکار شود که چنان باشد که، گویی در امور عینی که شکی در آنها نمی‌توان داشت، می‌نگرد.»

۴- انفعال

از بارزترین مظاهر تجربه صوفیانه که همه متصوفه بدان معترفند، این است که اتحاد جز به یاری و معاونتی از خارج و نعمت و لطفی که خداوند بر آدمی ارزانی می‌دارد حاصل نشود. همه ریاضت‌های روحی و جسمی و همه انواع زهد و پرهیز فقط وسائلی هستند که آدمی را برای نیل به این سعادت یاری می‌کنند. متصوفه اسلام، در این راه به لزوم قطعی چیزی که توکلش می‌نامند اصرار می‌ورزند. غزالی در «المعتد من الضلال» این معنی را به نحو شایسته‌ای شرح داده است: «شایسته است که ازین نور طلب کشف شود، و آن از منبع جود خداوندی، در پاره‌ای از اوقات می‌جهد، و باید مترصد آن بود.» تصوف بر چند مفهوم اساسی مبتنی است، از آن جمله است:

۱- طبیعت اساسی حیات و عالم، جوهری است روحانی که در هر شیء موجود است، هرچند مظاهر آن مختلف و اشکالش متعدد باشد.

۲- انسان از دو جوهر ترکیب شده است: جوهری جسمانی و جوهری روحانی. جوهر جسمانی او ازین جهان مایه گرفته و وابستگی او را به این عالم تعیین می‌کند، و شناخت این جهان را به وسیلهٔ عقل و آلات حسی میسر می‌سازد. جوهر روحانی، از شریک بودن انسان با حقیقت حیات کلی سرچشمه یافته است. و همچنانکه جسم را آلاتی است که شناخت جهان مادی را، از راه تجربه‌های حسی یا عقلی برای او میسر می‌سازد، همچنین روح را نیز قوه‌ای است که می‌تواند در تجربهٔ باطنی و روحی، کیفیات عالمی والاتر، یعنی همان عالم روح را درک کند.

۳- متصوف از ادراک این عالم به ادراک عالم ماوراء آن ناائل نمی‌آید، مگر آنکه راه معینی را طی کند. چینیان این راه را «تاؤ» گویند، و مسیحیان «via mystica» و مسلمانان طریقت، و یونانیان قدیم «em ?o ?co»، و مقصود از همهٔ اینها یک چیز است. لازم است تذکر داده شود که همهٔ متصوفین با وجود اختلاف زمان و نژاد و مذهب در توصیف این راه متفقند. به طوری که نه تنها در اصل، بلکه در بیانشان نیز چندان فرقی مشهود نیست. اما تعریف تصوف کار آسانی نیست، زیرا تصوف مذهبی نیست که بر اصولی معین و مبادی روشن مبتنی باشد. تصوف طریقه‌ای است برای رسیدن به خدا، و راههای آن، به تعداد کسانی که آن را می‌پیمایند مختلف است. و در سلوک این راه، احوال خصوصی نفسی را سهم بسزایی است.

تصوف در اسلام

در اینکه تصوف از چه کلمه‌ای مشتق شده است اختلاف فراوان هست. و ما در این کتاب وقت خود را در بیان آن آراء و مناقشات دربارهٔ آنها تلف نکنیم و تنها به ذکر عقیدهٔ خاورشناس نولد که می‌پردازیم: کلمهٔ تصوف مشتق از صوف است، و صوفی کسی است که پشمینهٔ خشن پوشد. سهروردی صاحب کتاب «عوارف المعارف» گوید: «اشتقاق تصوف از صوف از هر اشتقاق دیگر مناسبتر است، چه می‌گویند تصوف یعنی پشمینه پوشید، همچنانکه می‌گویند تقمص یعنی جامه بر تن کرد. پس صوفیان را به لباس ظاهرشان منسوب کرده‌اند که از هر نسبتی روشنتر است.» آنچه در این مقال مورد توجه است،

۱- عوارف المعارف، در حاشیهٔ احیاء علوم الدین غزالی، طبع قاهره، جلد اول، ص ۲۹۳-

شناخت و پیدایش و رشد تصوف اسلامی است، سپس تحقیق در تطور آن و وضع پیروان آن.

قبل از پرداختن به این موضوع دقیق و مهم، ذکر این نکته لازم می‌نماید که تصوف اسلامی را اشکال گوناگون است، چون تصوف حلولی، تصوف فلسفی و تصوف سنتی. همه این اصناف در پاره‌ای موارد باهم مشترکند و در پاره‌ای موارد مختلف. ما در آتی به ذکر آنها خواهیم پرداخت. اما عواملی که در تصوف اسلامی تأثیر گذاشته بسیار است، که اکنون به ذکر مهمترین آنها می‌پردازیم.

الف- عامل اسلامی

دکتر ابراهیم مدکور می‌نویسد: «اسلام با رهبانیت مسیحی و ریاضت هندی میانه‌خوشی ندارد. اسلام پیروان خود را به فعالیتهای دنیوی و بهره‌مند شدن از لذات مباح زندگی دعوت می‌کند. «قل من حرم زینة الله الّتی اخرج لعباده، و الطّیبات من الرزق. قل هی للذّین آمنوا فی الحیاة الدنیا، خالصة یوم القیامه.» به این ترتیب، اسلام از طریقه‌ای که کشیشان و راهبان در دیرها و صومعه‌های خود معمول می‌دارند، و روش فقرا و زهاد هند و رنج و شکنجه مطلوب آنان فاصله بسیار دارد^۱. « برخی از خاورشناسان معتقدند که تصوف از خارج به اسلام درآمده است. مثلا لامنس می‌گوید: «فرقه‌های قدیم اسلامی، چون خوارج و امامیه، با تصوف مبارزه داشته‌اند همچنانکه اخیرا وهابیان دست به اقداماتی علیه تصوف زدند.»

کارا دووو معتقد است که قرآن کتابی نیست که توانسته باشد، مسلکاً، متصوفین را به سوی خود جذب کند. زیرا قرآن بیشتر به مسائل زندگی خارج پرداخته و به مسائل درونی و روحی توجه چندانی ندارد.» بنابراین باید برای تصوف اسلامی مآخذی پیدا کرد خارج از اسلام. اما نظر ماسینیون چیز دیگری است، او معتقد است که «بذر حقیقی تصوف در قرآن است و این بذرها آنچنان کافی و وافی هستند که نیازی بدان نیست که بر سفره اجنبی نشست.» نیز می‌گوید: «هر محیط دینی که در مورد تقوی و تأمل و اخلاص به پیروان خود تأکید اکید کرده باشد، صلاحیت آن را دارد که روح تصوف در آن ظهور کند. بنابراین تصوف مخصوص یک نژاد یا یک زبان یا یک ملت به‌خصوص نیست، بلکه آن پدیده‌ای روحی است که به حدود مادی لغت و نژاد، محدود نمی‌شود. پس تصوف اسلامی، از قرآن که مسلمان آیتش را تلاوت می‌کند و در آن آیات تأمل می‌نماید و به انجام واجباتش قیام می‌کند، سرچشمه گرفته و نمو یافته و تطور پذیرفته است.»

مرگلیوئ هم در این قول با ماسینیون همراه است، و ماکدونالد هم با آنها مخالفت نکرده است.

۱- فی الفلسفة الاسلامیه، منهج و تطبیقه، ص ۶۶.

حقیقت این است که مآخذ تصوف اسلامی متعدد است. برخی ازین مآخذ اسلامی و برخی غیراسلامی است، یعنی هندی و فارسی و مسیحی و یونانی است.

برای بیان عناصر اسلامی که در پیدایش تصوف اسلامی تأثیر داشته‌اند، باید به قرآن و سنت رسول خدا و زندگانی مسلمانان اولیه از صحابه و تابعین بپردازیم.

چون به قرآن-که نخستین مآخذ تفکر و مهمترین مرجع عقیده و شریعت اسلامی است-مراجعه کنیم، در آن آیات بسیاری می‌بینیم که مسلمانان را به اعراض از دنیا و کوشش برای زندگی اخروی دعوت می‌کند: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُلْهِكُمْ أَمْوَالُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ، وَ مَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ» (سوره منافقون، آیه ۹)؛ «وَ مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ إِيْتَاعًا مَرْضَاتٍ لِلَّهِ وَ تَنْبِيئًا مِنْ أَنفُسِهِمْ كَمَثَلِ جَنَّةٍ بِرَبْوَةٍ أَصَابَهَا وَابِلٌ فَآتَتْ أُكُلَهَا ضِعْفَيْنِ» (سوره بقره، آیه ۲۶۵)

همچنین در قرآن آیاتی است درباره ذکر و مراقبت نفس و بسیاری از اموری که متصوفین به عنوان مقامات برگزیدند و مذهب خود را بر آن بنا نهادند: «وَ إصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ، يُرِيدُونَ وَجْهَهُ، وَ لَا تَعُدَّ عَيْنَاكَ عَنْهُمْ تُرِيدُ زِينَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ لَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَن ذِكْرِنَا وَ اتَّبَعَ هَوَاهُ وَ كَانَ أَمْرُهُ فُرْطًا» (سوره كهف، آیه ۲۸)؛ «فَاصْبِرْ عَلَىٰ مَا يَقُولُونَ وَ سَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَ قَبْلَ غُرُوبِهَا، وَ مِنْ أَنَاءِ اللَّيْلِ فَسَبِّحْ وَ اطْرَافِ النَّهَارِ لَعَلَّكَ تَرْضَىٰ» (سوره طه، آیه ۱۳۰)؛ «وَ أْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلَاةِ وَ اصْطَبِرْ عَلَيْهَا، لَا نَسْأَلُكَ رِزْقًا، لَنْ نَرْزُقَكَ، وَ الْعَاقِبَةُ لِلتَّقْوَىٰ» (سوره طه، آیه ۱۳۲).

در قرآن نه تنها آیاتی است که مؤمنان را به ذکر و پرستش و نماز و ترک دنیا برمی‌انگیزد، بلکه آیاتی است که صوفیان می‌توانند آنها را دلیل همه نظریات خود قرار دهند، و از آنها برای آراء و عقاید خود پایه و اساسی بسازند. مثلاً درباره ذکر آمده است: «فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ» (سوره بقره، آیه ۱۵۲)؛ «وَ أَذْكُرْ رَبَّكَ كَثِيرًا وَ سَبِّحْ بِالْعَشِيِّ وَ الْإِبْكَارِ» (سوره آل عمران، آیه ۴۱)؛ «وَ أَذْكُرْ رَبَّكَ فِي نَفْسِكَ تَضَرَّعًا وَ خِيفَةً» (سوره اعراف، آیه ۲۰۵). درباره رضا: «رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَ رَضُوا عَنْهُ» (سوره مائده، آیه ۱۱۹)؛ سوره توبه، آیه ۱۰۰؛ سوره مجادله، آیه ۲۲؛ سوره بینه، آیه ۸)؛ «وَ لَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَىٰ» (سوره ضحی، آیه ۵). درباره حب: «فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَ يُحِبُّونَهُ» (سوره مائده، آیه ۵۴). درباره قرب: «وَ نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ» (سوره ق، آیه ۱۶).

صوفیه ازین هم فراتر رفته‌اند و برای نظریات خود در حلول و وحدت وجود نیز از قرآن دلائلی اقامه کرده‌اند: «هُوَ الْأَوَّلُ وَ الْآخِرُ وَ الظَّاهِرُ وَ الْبَاطِنُ وَ هُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (سوره حدید، آیه ۳)؛ «وَ لِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَ الْمَغْرِبُ فَإِنَّمَا تَوَلَّوْا فَنَمَّ وَجْهَ اللَّهِ» (سوره

بقره، آیه ۱۱۵). نیز برای وحدت ادیان با وجود تعدد مظاهر آن، ماخذی یافته‌اند: «لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا. وَ لَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً» (سوره مائده، آیه ۴۸).

اما اینها بدان معنی نیست که صوفیان اسلام، نخست این آیات را در کتاب خدا یافته‌اند، سپس تصوف خود را بر آنها بنا نهاده باشند، بلکه چون به کتاب خدا نگریستند، در آن آیاتی یافتند که از اصول تصوفشان دفاع می‌کرد. اگر متصوفه برای تعیین روش خود نخست به قرآن رجوع کرده بودند و به موجب وصایای آن عمل می‌کردند، آیات بسیاری را نیز می‌دیدند که آدمی را به کار و کوشش در طلب معاش، و تمتع از طبیات عالم تحریض می‌کند: «فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ الْآلِهَةِ» (سوره جمعه، آیه ۱۰)؛ «وَ ابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَ لَا تُنْسِنِ نَصِيْبَكَ مِنَ الدُّنْيَا» (سوره قصص، آیه ۷۷)؛ «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُحَرِّمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ» (سوره مائده، آیه ۸۷).

این دو تمایل متباین: اعراض از دنیا و کوشش به خاطر آن را در سیره رسول نیز می‌بینیم. از او روایت شده که فرمود: «بهترین شما کسی نیست که دنیا را به خاطر آخرت و یا آخرت را برای دنیا ترک کند. بهترین شما کسی است که هم نصیب خویش از دنیا برگیرد و هم ذخیره راه آخرت فراهم سازد.» همچنین از تجرد نهی فرمود و به مردی که می‌خواست تجرد اختیار کند گفت: «بنابراین تو از اخوان شیاطین هستی. اگر از راهبان نصاری هستی به ایشان پیوند، و اگر از ما هستی بدان که سنت ما نکاح است.» نیز فرمود: «کسی که می‌خورد و شکر می‌گوید، از زاهد روزه‌دار بهتر است.» نیز از او روایت شده که گفت: «از دنیای شما دو چیز را دوست دارم: زنان و بوی خوش را. و قره العین (روشنی چشم) من نماز است.» رسول خدا مردم را به عبادت و تقوی و ادای حقوق خداوند ترغیب می‌کرد، و خود پیشوای مسلمانان بود، ولی هرگز از لذائذ مشروع دنیا نهی نکرده و خود را از آنها محروم نساخته است.

چون به زندگی صحابه و مسلمانان پیشین بنگریم، برای این دو روش نمونه‌های بسیار خواهیم یافت. در آن روزگار شرایط برای پرورش و تقویت روح زهد مناسب بوده است که چنانکه گلدتسیهر می‌گوید، مظهر حقیقی و پاک روح دینی همان زهد بوده است، و مردمی پرهیزگار و صاحب ورع بوده‌اند که زیور و زینت ظاهری را توهین به مثل اعلای زندگی اسلامی می‌دانستند. در عراق کمی پس از فتوحات مسلمین، زهد پدیدار شد. گروهی بودند که همواره به نماز مشغول بودند و از زندگی دنیوی به امید نعیم آخرت که خداوند به خائفان وعده داده روی برتافته بودند. در مقابل اینان گروه دیگری بودند که می‌گفتند ایمان و تقوی با تمتع برگرفتن از طبیات این عالم منافاتی ندارد. زبیر بن عوام قرشی که از عشره مبشره است - یعنی آنان که پیغمبر به آنها بشارت بهشت داده بود - چون از دنیا رفت املاکی برجای گذاشت که بهایش ۳۵ تا ۵۲ میلیون درهم بود، و تنها در

مدینه-غیر از آنچه در بصره و کوفه و فسطاط و اسکندریه داشت- صاحب یازده خانه بود. صحابی دیگر، از عشره مبشره، طلحه بن عبید الله بود که او نیز املاکی به مبلغ سی هزار درهم، و صد کیسه چرمی که هریک حاوی سه قنطار طلا بود برجای گذاشت. همراه با این امر، مسئله دیگری در اسلام پدید آمد که همواره با نمو و پیشرفت اسلام نمو و پیشرفت نمود. و آن مسئله جهاد بود. اسلام دین ریاضت و توکل نیست، اگرچه ازین دو بی‌نصیب نیست، ولی در درجه اول دین کار و جهاد است: «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَ الَّذِينَ هَاجَرُوا وَ جَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ، أُولَئِكَ يَرْجُونَ رَحْمَتَ اللَّهِ» (سوره بقره، آیه ۲۱۸). جهاد بر هر مسلمانی واجب است تا آنجا که بعضی از فرق مسلمین آن را رکن ششم از ارکان دین دانسته‌اند. از پیغمبر روایت شده که فرمود: «لکل نبی رهبانیة، و رهبانیة هذه الامة الجهاد فی سبیل الله». ولی جهاد در راه خدا و سعی از بی‌متاع دنیا و پرداختن به امور مردم، مانع از آن نیست که مسلمانان به پیغمبر خود اقتدا کنند، چنانکه برخی را که دنیا به زخارف خود نتوانست بفریبد، از دنیا اعراض کردند و به زهد و عبادت گرویدند.

از آن زمان که عثمان بن عفان به قتل رسید، میان مسلمانان فتنه‌های سخت برخاست. عثمان در خانه‌اش کشته شد. و خونهای مسلمانان به دست خودشان در جنگهای جمل و صفین و نهروان ریخته شد. علی در مسجد کوفه شهید شد. حسین بعد از برادر خود حسن شربت شهادت نوشید. زید بن علی و پسرش یحیی را بر دار کردند. ابن زبیر بر در مسجد- الحرام در مکه به قتل رسید. و عراق و حجاز و شام صحنه‌های نبرد میان مسلمانان شد. از عهد عثمان و سپس در عصر اموی و عباسی دستگاه خلافت غرقه در لذات شد. عکس العمل این امر آن شد که پرهیزگاران- آنها که حقیقت متعالی اسلام را در زهد و اعراض از دنیا می‌دانستند- به همان اندازه که دیگران به لهو و لعب روی می‌آوردند، به عقیده خود دلیستگی بیشتر یافتند. تمدن عباسی عبارت بود از «مسجد و میکده، قاری قرآن و نوازنده ساز، شب زنده‌داری که منتظر طلوع فجر بود و باده‌گساری که در باغها شراب صبحی می‌زد، مردی که همه شب نمازگزار بود و مردی که طرب ساز، گروهی از سیری در عذاب بودند و گروهی از گرسنگی، گروهی در دین شک داشتند و گروهی در ایمان خود به یقین رسیده بودند، همه اینها به فراوانی در عصر عباسی وجود داشت.»^۱

آنچه احمد امین راجع به عصر عباسی گفته، در عصر اموی هم نظایر فراوان داشت. این تضاد منجر به دو نوع عکس العمل شد. گروهی همه مسلمانان را فاسق می‌دانستند و با همه خصومت می‌ورزیدند و همه را با دم شمشیر می‌رانند، اینان خوارج بودند.

۱- ضحی الاسلام، ج ۱، ص ۱۶۰

گروهی از بیم آنکه جنگی در گیرد و خونی ریخته شود، عزلت گزیده به گوشه‌گیری و زهد و پارسایی پرداخته بودند. بارزترین فرد این گروه، حسن بصری و اصل بن عطا و معاذة قیسیه و رابعه عدویه و بسیاری دیگر بودند که همه در قرن دوم زندگی می‌کردند. ولی امثال این اشخاص را زاهد می‌گفتند نه صوفی. کلمه «صوفیه» پیش از جاحظ (متوفی به سال ۲۵۶ هـ ق/ ۸۶۹ م) به کار نرفته است. و نخستین کسی که او را صوفی خوانده‌اند، ابو هاشم کوفی است (درگذشته حدود سال ۱۶۲ هـ ق/ ۷۷۸ م).

اگر زهد، سلوک خاصی باشد، تصوف فلسفه‌ای دینی و جهان‌بینی است ویژه. ابن خلدون گوید: «تصوف از علوم شرعیه‌ای است که بعدا در میان ملت اسلام پدید آمده است. اصل آن دل نهادن به عبادت و پرداختن به خدای تعالی است و اعراض از زخارف دنیا و ترک آنچه مردم دیگر را بدان رغبت است از لذت و مال و جاه، و انزوا و کناره‌گیری از خلق به خاطر عبادت. این تصوف در میان پیشینیان صحابه رواج داشت. چون در قرن دوم و بعد از آن مردم به دنیا روی آوردند، آنها که به عبادت پرداخته بودند به صوفیه یا متصوفه موسوم شدند». صاحب کتاب «عوارف المعارف» گوید: «تصوف نه فقر است و نه زهد. بلکه اسمی است جامع معانی فقر و معانی زهد با صفات و خصایصی دیگر که مرد بدون آنها صوفی نباشد، اگرچه زاهد یا فقیر بود.»^۱ طیب‌اوی^۲ به موارد فرق میان زهد و تصوف اشاره کرده و از آنجمله است:

اولا- فرقی است در هدف و غایت: زاهد دنیا را به طمع آخرت ترک می‌کند، اما صوفی هدفش اتصال به خداوند است در این دنیا.

ثانیا- فرقی است در اندیشه: زاهد از خشم و غضب خداوند می‌ترسد، و صوفی به رحمت و لطف و کرم او مطمئن است.

به این دو مورد می‌افزاییم که: تصوف از عناصر متعددی که از خارج بدان داخل شده است متأثر گردیده، ولی زهد اسلامی- اگرچه ممکن است از مسیحیت یا کیشهای هندی تأثیری پذیرفته باشد- ولی در روح و هدف، همواره اسلامی بوده است.

زهد و پارسایی برخی از مسلمانان، هرچند به تنهایی برای ایجاد جنبش تصوف و تغذیه آن کافی نبود، ولی از عوامل نیرومند پیدایش و رشد و تقویت تصوف به شمار می‌رود.

کسی که بخواهد به تحقیق عواملی که در پیدایش زهد اسلامی مؤثر بود بپردازد، باید به تحقیق در حقیقت دین اسلام بپردازد. و آنکه خواهد عواملی را که در ظهور تصوف تأثیر بسزا داشتند جستجو کند، باید نخست به اسلام بنگرد و سپس شیوه فقر هنود و

۱- عوارف المعارف، در حاشیه‌ی احیاء العلوم، ج ۱، ص ۲۸۳

۲- التصوف الاسلامی العربی، ص ۲۶

رهبانان نصاری و اقطاب فلسفه یونان را مورد تحقیق قرار دهد. نتیجه آنکه اگر در اسلام زمینه‌های تصوف وجود نمی‌داشت، اگر طبیعت اسلام با این مسلک منافات داشت، هرگز تا این اندازه به ندای صوفیان ملل دیگر پاسخ داده نمی‌شد.

در اینجا اشاره سریعی لازم است به اینکه تصوف و تشیع از جهاتی باهم اشتراک دارند. عقیده به «قطب» در نزد صوفیه، با عقیده به «مهدی» در نظر شیعه-با توجه به آنکه هردو دارای صفات متعددی هستند، از جمله عصمت و معرفت-چندان فرقی ندارد. از موارد دیگر اشتراک آنکه متصوفه و شیعه هردو به تأویل و تقیه و علم باطنی و ظاهری باور دارند. نیز نباید تصور کرد که کراماتی که متصوفه به اولیاء خود نسبت می‌دهند، ذاتا با آنچه شیعه به امامان خود نسبت می‌دهد، از قبیل علم غیب و اخبار از غیب، فرق چندانی دارد. «آنچه از آثار آن مذاهب و افکار در طول قرون باقی مانده است گواه آن است که تصوف و تشیع، در اعصار گذشته اسلامی، در عراق چه شکفتگی داشته‌اند، و هنوز قبور و مساجد بسیاری هست که برخی مخصوص شیعه است، از قبیل قبور فرزندان علی بن ابیطالب، و برخی متعلق به متصوفه است چون صوفی معروف حسن بصری که چون ستاره‌ای در بصره طلوع کرد و گروه کثیری را هدایت نمود.

«در نزدیک بصره، در اقلیم بطایح، صوفیان طریقهٔ رفاعیه استقرار یافتند و بغداد مسکن عبد القادر گیلانی شیخ طریقهٔ قادریه بود. و در شمال عراق، طریقهٔ عدویه، به پیشوایی عدی بن مسافر العکاری الاموی، رونق یافت.»^۱

ب- عامل هندی

در مقدمات عامه، سخن از فلسفه هند رفت و گفتیم که نمی‌توان تصوف را به معنی واقعی آن درک کرد، مگر آنکه تصوف هندی را بشناسیم. زیرا همهٔ مسائلی که عارض فکر بشر شده، از قبیل شوق به معرفت و اتصال به خدا، پیش ازین در اندیشهٔ هندی به وجود آمده است. مسلمانان، راهبان جهانگرد بودایی یا کسانی را که روش ایشان را از لحاظ زندگی و یا تفکر پذیرفته بودند می‌شناخته‌اند. زیرا در عهد دولت بنی امیه و بنی عباس، در بلاد شام و عراق، در بین مسلمانان گروه کثیری از اینگونه مردم آمد و شد داشته‌اند. جاحظ می‌گوید طریقت آنها بر چهار اصل استوار بود: قداست، طهارت، صداقت و مسکنت (فقر).

ما عقیدهٔ دکتر طه حسین را در کتاب «ذکری ابی العلاء» نمی‌پذیریم. او معتقد است که تصوف یک مذهب اسلامی خالص نیست، بلکه مذهبی است هندی که نزد رواقیان و حکماء اسکندرانی رنگ یونانی یافته، سپس در ایام بنی عباس رنگ اسلامی گرفته است.

۱- حیاة السید البدوی، تألیف ابراهیم احمد نور الدین، ص ۳۵-۳۶

تصوف اسلامی یک مذهب هندی با رنگ فلسفی یا اسلامی نیست، بلکه ریشه آن اسلامی است که عناصر هندی در آن داخل شده و بر آن اثر گذاشته است. و این اثر، به خصوص در دوران اخیر، صورت فعالیت‌تری داشته است. مثلاً اندیشه فَنای روح فردی در وجود کلی، از اندیشه‌های اساسی است که به وسیلهٔ بایزید بسطامی (متوفی به سال ۲۶۱ هـ/۸۵۲ م) در آن داخل شده است.

اما اموری که میان تصوف هندی و تصوف اسلامی مشترک است عبارت است از: فناء در وجود کلی. این حالت را صوفیه «فناء» و «محو» و «استهلاک» گویند و آن شباهت بسیار با «نیروانا» ی هندی دارد. فنا و نیروانا هر دو معنی فانی شدن خصال ناستوده و افعال ناپسند ناشی از آنهاست به وسیلهٔ اتصال مداوم به خصال و افعالی که مخالف با آنها باشد، و نیز هر دو به معنی فَنای شخصیت و تلاشی و انعدام شعور است به وجود خود. ولی فناء صوفی به حیات جاوید در خدا و شعور به اینکه دو ذات ذات واحدی هستند منجر می‌شود:

مزجت روحک فی روحی کما

تمزج الخمره بالماء الزلال

فاذا مستک شیء مستی

فاذا انت انا فی کلّ حال

اما نیروانای هندی فَنای مطلق است در نفس کلی، و سکون مطلق است در حالتی که با عدم اختلافی ندارد.

صوفیهٔ هند نیز مانند صوفیهٔ اسلام معتقد به مراحل هستند که باید سالک آن را طی کند، تا به عالیترین درجات این فنا نائل آید. گلدتسیهر می‌گوید:

«هرچند صوفیه را با بودائیان در مسائلی در سلوک اختلاف است، ولی هر دو از یک منبع سرچشمه گرفته‌اند و هر دو به تأمل - که صوفیه آن را «مراقبت» و «دیانت» گویند - به عنوان یک مرحلهٔ آمادگی برای سیر به سوی مراتب کمال، اهمیت فراوان می‌دهند. و این در موردی است که تأمل و موضوع تأمل، شیء واحدی شود.» ابراهیم ادهم گوید: «تأمل، حج عقل است.»

از موارد اشتراک تصوف اسلامی با تصوف هندی نیز، یکی اتحاد با وجود کلی است، چنانکه هر دو یکی شوند، تا آنجا که صوفیه کسی را که بگوید من خدا را می‌شناسم شرک می‌دانند. زیرا شناسایی مولود دو چیز است: یکی شناسنده و دیگر شناخته شده، و این به دوگانگی منجر شود. همچنین برهمنیان نیز می‌گویند معرفت انسان به برهما، رأیی سخیف و باطل است که هر معرفتی به دوگانگی رسد، «زیرا در هر معرفتی دو چیز وجود دارد: ذاتی که می‌شناسد و ذاتی که شناخته می‌شود.»

از آثار هندی در تصوف اسلامی، خرقه‌ای است که مرید به هنگام دخول در جماعت صوفیه می‌پوشد. و این خرقه رمزی است از فقر و اعراض از عالم. دیگر، به کار بردن سبجه و گفتن ذکر است که در اسلام شیوع فراوان دارد. کرمر در کتاب خود موسوم به «طرحهایی در تاریخ فرهنگ» گوید: صوفیان مسلمان از هندیان روش ریاضت به وسیله ذکر را فراگرفتند، همچنانکه «روش تنفس» راه که موجب وصول به انجذاب روحی می‌شود این عناصر هندی به یکباره در تصوف اسلامی وارد نشد، بلکه در خلال تطور تاریخی که مدتها ادامه داشت، خرده‌خرده داخل گردید. پس با عناصر مدخوله دیگر درآمیخت، و کلاً جزئی از اجزاء تصوف اسلامی را ساختند، آنچنانکه بسیاری از معانی اولیه و رنگ اصلی خود را از دست دادند.

ج- عامل مسیحی

شاید عامل مسیحی، قدیمترین و مؤثرترین عوامل در تصوف اسلامی باشد. کسی که «رسالهٔ قشیری» را مطالعه کرده باشد، بسیاری از تعالیم انجیل و اقوال مسیح را در ضمن شرح حال متصوفهٔ پیشین خواهد دید. زهد و پارسایی مسیحی، در سرزمینهایی که اسلام داخل شد قبلاً منتشر شده بود. همچنین در عصر جاهلیت در جزیرهٔ العرب شناخته بوده است. چنانکه اثر آن در شعر جاهلی مشهود است. قرآن به راهبان جهانگرد مسیحی اشاره کرده و آنها را ستوده است: «الْتَّائِبُونَ الْعَابِدُونَ الْحَامِدُونَ السَّائِحُونَ الرَّاكِعُونَ السَّاجِدُونَ الْأَمْرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّاهُونَ عَنِ الْمُنْكَرِ» (سوره توبه، آیه ۱۱۲) و نیز از زنان این قوم برای زنان پرهیزگار مسلمان سرمشقی قرار داده: «عَسَىٰ رَبُّهُ إِنْ طَلَّقَكُنَّ أَنْ يُبَدِّلَهُ أَرْوَاجًا خَيْرًا مِنْكَنَّ مُسْلِمَاتٍ مُّؤْمِنَاتٍ قَانِتَاتٍ تَائِبَاتٍ عَابِدَاتٍ سَائِحَاتٍ، تَتَذَكَّرْنَ» (سوره تحریم، آیه ۵).

از میان مسلمانان آنها که راه زهد و پرهیز را به خاطر نیل به حیات اخروی پیش گرفته بودند، در ناسکان مسیحی به چشم اعجاب می‌نگریستند، چنانکه در ترجیح فقر به غنی از آنها پیروی کردند. و فقر از فضائل مسیحیت است و در قرآن ذکری از آن نشده است. و متصوفهٔ اسلام چنانکه ابن تیمیه ثابت کرده آن را از مسیحیت گرفته‌اند، و مرادف کلمهٔ تصوف به کار برده‌اند.

از خصوصیات دین مسیح نیز توکل مطلق به خدا و اعتقاد کورکورانه به عنایت اوست. در انجیل متی (۲۶-۲۵:۶) چنین آمده است:

«... به شما می‌گویم از بهر جان خود اندیشه مکنید که چه خورید یا چه آشامید، و نه برای بدن خود که چه بپوشید، آیا جان از خوراک و بدن از پوشاک بهتر نیست. مرغان هوا را نظر کنید که نه می‌کارند و نه می‌دروند، و نه در انبارها ذخیره می‌کنند، و پدر آسمانی شما، آنها را می‌پروراند. آیا شما از آنها به مراتب بهتر نیستید.»

صوفیه توکل را یکی از مقامات مهم شمرده‌اند، که هر که بدان رسد به مرتبه طمأنینه روحی رسیده است.

در کنار توکل، حبّ الهی را می‌بینیم-که در مسیحیت همراه با ایمان و رجاء، فضائل سه‌گانه را تشکیل می‌دهند-حبّ الهی نیز به تصوف اسلامی داخل شده و رنگ خاص به خود را گرفته است. اگر دین اسلام در درجه اول دین خوف از خداست، دین مسیح دین محبت است. تحت تأثیر مسیحیت «پدیده تازه‌ای در شریعت وارد شده که به خوف و خشیت از خدا پایان دهد؛ بدین طریق که عابد در مقابل معبود خود می‌ایستد، و آنچنانکه عاشقی با معشوق خود سخن می‌گوید با او سخن می‌گوید. و از اینجاست که افق شاعرانه تازه‌ای به وجود می‌آید، و همواره نمو می‌کند و شکوفان می‌شود و راه راه شده از عناصر حساس این فکر می‌شود.» و شاید نخستین کسی که محبت را جانشین خوف ساخت، رابعه عدویه باشد (وفات به سال ۱۳۳ هـ/ ۷۵۲ م)

در کتب صوفیه اخبار بسیاری از مسیح روایت شده. در «قوت القلوب» ابو طالب مکی آمده است: روایت شده که مسیح بر طایفه‌ای از عباد گذشت که از عبادت سوخته شده بودند، چونان مشکهای کهنه. مسیح پرسید: «شما چه کسانید؟»، گفتند: «ما عابدانیم» پرسید: «به چه سبب عبادت می‌کنید؟» گفتند: «از خوف آتش، ما از آتش می‌ترسیم» گفت:

«بر خداست که شما را از آنچه می‌ترسید ایمن گرداند.» پس از آنجا گذشت و به گروه دیگر رسید، با عبادت بیشتر. پرسید: «به چه سبب عبادت می‌کنید؟» گفتند: «به شوق بهشت و دست یافتن به آنچه خدا برای دوستان خود آماده ساخته، ما بدان امید می‌داریم.» مسیح گفت: «بر خداست که آنچه را که امید می‌دارید به شما عطا کند.» پس از آنجا گذشت و به گروه دیگر از عابدان رسید و گفت: «شما چه کسانید؟» گفتند: «عاشقان خدا، اگر او را می‌پرستیم به خاطر بیم از آتش او یا شوق به بهشت او نیست، بلکه به خاطر دوستی او و تعظیم در مقابل جلال اوست» گفت: «شما اولیاء خداوند هستید، و من مأمورم که در میان شما بمانم.» پس در میان آنها ماند.

صوفیان مسلمان لباس پشمینه را از راهبان مسیحی گرفتند، و آنچنان در پیروی از آنها راه مبالغه پیمودند که برخی از آنها با وجود اینکه برخلاف تعالیم اسلام بود از ازدواج سرباز زدند.

انجیل در تصوف اسلامی نقش مهمی را داشته است، چنانکه کتب صوفیه پر از قطعاتی از آیات انجیل است. غزالی به قول انجیل استشهاد می‌کند که، چون تصدق دهی چنان ده که دست چپت نداند که دست راستت چه کرده، زیرا آنکه به خفیات آگاه است به آشکار تو را پاداش دهد. و چون روزه گرفتی صورت خود بشوی و موی خود به روغن بیامیز، تا جز خدای تو کس دیگر از آن آگاه نشود.

در انجیل و در رسائل تعابیر زیادی است که عیناً آنها را در نزد صوفیه اسلام می‌یابیم.

در رسالهٔ دوم پولس مقدس، به کورنتیان، چنین آمده است: «من در مسیح مردی را می‌شناسم که چهار سال پیش به آسمان سوم رفته شده، به بهشت رفته شد. کلماتی پنهانی شنید که هیچ انسان دیگر را بیان آنها جایز نیست.» (فصل دوازدهم، ۱-۵) و این حقیقت بزرگ تا حد زیادی از هر نوع تجربهٔ بشری درمی‌گذرد، «بلکه چنانکه مکتوب است، چیزهایی است که چشمی ندیده و گوشی نشنیده و به خاطر انسانی خطور نکرده، یعنی آنچه خدا برای دوستداران خود مهیا کرده است. اما خدا آنها را به روح خود بر ما کشف نموده است، زیرا روح، همه چیز حتی عمقهای خدا را نیز تفحص می‌کند.» (رسالهٔ نخستین به کورنتیان، فصل دوم، ۹-۱۰)

شاید این سخن متصوفان که می‌گویند: «هرکس به درجهٔ اتحاد رسد، حکم شریعت از او اسقاط می‌شود.» از رسائل پولس قدیس اخذ شده باشد. او در نامه‌ای که به غلاطیان نوشته گوید: «اگر از روح هدایت شدید، زیر حکم شریعت نیستید» (فصل پنجم، آیهٔ ۱۸).

همچنین قدیس آوگوستینوس نیز درجاتی را که انسان باید طی کند تا به مقام اتحاد رسد برشمرده، و آن را در هفت درجه منحصر ساخته است، از این قرار: «توبه: طهارت جسد، طهارت نفس، طهارت عقل، فضیلت، طمأنینه، دخول در نور و مشاهده.»

د-عامل افلاطونی جدید

تصوف اسلامی در آغاز، مسلکی اخلاقی و دینی بود و در آن صدد نبود که برای خود پایگاهی فلسفی یابد، بلکه همواره از تأمل و مجاهده با نفس و نماز بهره می‌گرفت. ولی طولی نکشید که به صورت مذهبی فلسفی درآمد-یعنی ممزوجی از آیین گنوسی و مانوی با صیغهٔ افلاطونی جدید. نخستین کسی که فلسفه را وارد تصوف کرد، ذو النون مصری بود، که قفطی درباره‌اش می‌گوید: «ذو النون از حیث آگاهی به صنعت کیمیا و داشتن علوم باطنی و اطلاع از علوم فلسفی همانند جابر بن حیان بود». نیکلسون ثابت می‌کند که بیشتر آراء ذو النون، با آنچه در کتب دیونوسیوس آمده-که مبدأ تصوف مسیحی در قرون وسطی شمرده می‌شود-همانند است. کتبی که به دیونوسیوس نسبت داده شده، چیزی جز تألیفات اسطفانوس (ابن صدیل)، راهب گنوسی سربانی-که در اواخر قرن پنجم و اوایل قرن ششم مسیحی زندگی می‌کرده است-نیست. آثار این مرد به زبان عربی نقل شده و در هنگام ظهور تصوف اسلامی رواج کامل داشت. این دیونوسیوس در تاریخ تصوف مسیحی و اسلامی تأثیر عمیقی داشته است. از آرائی که او به‌طور وضوح بیان داشته و پس از او شهرت یافته این است که معرفت خدا به عقل غیرممکن است، زیرا عقل تنها معرفت آثار خدا را برای ما ممکن می‌سازد. اما معرفت حقیقت بعد از تطهیر قلب از

ناپاکیها و آزادی از بندگی جسد و ترک دنیا و لذائد آن، و خشوع و خاموشی و تأمل، حاصل می‌شود. در این هنگام انسان به مشاهده خدا و اتصال به او نایل می‌آید، و معنی این اتصال همان تالئه است. «و تو ای عزیز! حواس و عقل و هر بود و نبود را پس پشت افکن و در حالت غیبت از خود، مستعد اتصال باش به کسی که فوق همه کائنات و جمیع معلومات است. و چون از ذات خود و هر چیز دیگر آزاد و متجرد شدی، عریان و وارسته به نور الهی منتقل گردی.»

این چند سطر تا به امروز الهام‌بخش همه متصوفان بوده است. سریانیان سوریه از قدیم به ترجمه آثار یونانی به زبان خود و شرح و تلخیص و تعلیق بر آنها توجه داشته‌اند. از جمله این آثار کتاب ربوبیت است که آن را به خطا به ارسطو نسبت داده‌اند، با آنکه در حقیقت جزئی از «تاسوعات» فلوطین است. نقل این آثار به زبان عربی، پاره‌ای از عقاید را در میان مسلمانان رواج داد، که اسلام با آنها بیگانه بود، و مذاهب فیض و اشراق و ادویه (گنوسی) و غیبت از خود، در بین مسلمین شناخته و رایج گردید.

این مطلب که از نیکلسون نقل می‌کنیم، دلیل روشنی است که آراء گنوسی و ثنویت مانی و عقاید افلاطونیان جدید در تصوف اسلامی اثری عمیق داشته‌اند. درویشی رفاعی گوید: «هفتاد هزار حجاب بین الله-خدای واحد-و عالم حس و ماده فاصله است. هر روحی قبل از ولادت ازین هفتاد هزار حجاب می‌گذرد، که نصف باطن آن نور است و نصف ظاهر کلمه. چون روح از خلال هر حجاب از حجابهای نور بگذرد، حالتی از حالات ربانیت از او دور شود. و چون از خلال حجابی از حجابهای ظلمت بگذرد، حالتی از حالات دنیوی باید. ازین‌روست که طفل در آغاز ولادت بانگ برآورد، زیرا روح می‌داند که از خدا جدا شده. و چون کودک در خواب بگرید، دلیل بر آن است که روح آنچه را که از دست داده یاد می‌کند. و دریدن حجابها، «نسیان» را بر او چیره می‌سازد. و ازین‌روست که انسان را انسان گفته‌اند (که از نسیان آید). انسان اکنون زندانی جسم خویش است و این حجابهای ضخیم میان او و خدا فاصله انداخته است.»

هدف اصلی صوفیه-طریقه درویش-این است که ازین زندان گریزگاهی یابند، و این هفتاد هزار حجاب برداشته شود و آن وحدت اصیل با خدای واحد احد میسر گردد، درحالی‌که هنوز درون جسم خود است. جسد خلع نمی‌شود بلکه مصفی می‌گردد و روحانی می‌شود، تا یاور روح باشد نه گردن‌های در سر راه او. جسد، مانند سنگ معدن است که چون بر آتش گذاخته شود دگرگون می‌شود.

شیخ به مرید می‌گوید که راز دگرگونیش نزد اوست. و می‌گوید: «تو را در آتش احساس روحی خواهیم انداخت و تو پاکیزه خواهی شد.»^۱

درباره عوامل گوناگونی که در ظهور تصوف اسلامی تأثیر گذاشته بودند و همچنین از عناصر بیگانه‌ای که در آن نفوذ یافته و در تطور آن مؤثر بوده‌اند سخن گفتیم.

اکنون ذکر این نکته ضروری است که این عناصر بدان صورت در آن داخل نشده‌اند که تعیین و تحدید آنها آسان باشد و بتوان هر عنصری را به‌طور دقیق و صریح به اصل خود ارجاع کرد. بنابراین اگر فلان اثر را به فلان عامل ارجاع می‌کنیم، بدان معنی نیست که آن اثر منحصرًا متعلق به همان عامل است و بس، بلکه چه بسا آن اثر را بتوان با عوامل دیگر نیز یافت. مثلاً حیات ناسکانه را هم در میان بودائیان می‌توان دید و هم در میان مسیحیان. همچنین است فقر و توکل که میان آن دو مذهب مشترک است. و موضوع محبت الهیه عاملی است مشترک میان مسیحیت و نوافلاطونی. همچنانکه مذهب حجابهای گنوسی تا اندازه‌ای فلوطینی است. و نباید فراموش کنیم که این مذاهب مختلف مستقل و دور از یکدیگر به وجود نیامده‌اند، بلکه با یکدیگر در اسکندریه معارضه کرده و درهم تأثیر متقابل داشته‌اند. همچنانکه بعدها این حال در دمشق و بصره و کوفه و بغداد پدید آمد.

براون گوید: «اگر قبول کنیم که بین تصوف و اندیشه‌های نوافلاطونی ارتباطی برقرار است، همواره مسائلی مطرح می‌شود که معلومات فعلی ما به دشواری به آنها پاسخ خواهد داد. نخست آنکه نوافلاطونیان برای فلسفه خود از مشرق زمین و به خصوص از ایران-که فلوطین از آن دیدن کرد-چه چیزهایی را اخذ کردند. زیرا فرفوروس شرح حال نویس او گوید: فلوطین بدان سبب به ایران رفت تا از مذاهب فلسفی که در آنجا تعلیم داده می‌شد اطلاع حاصل کند. دیگر آنکه انتشار آراء فلاسفه هفتگانه نوافلاطونی که از خشم یوستینیانوس در حدود سال ۵۳۲ م گریخته و به خسرو انوشیروان پناه برده بودند تا چه اندازه بوده است.»

در اینجا یک عامل مهم دیگری هست که غالباً کسانی که درباره تصوف اسلامی بحث کرده‌اند آن را از یاد برده‌اند و آن عامل اشراق است که غالباً به مدرسه اسکندریه منسوب می‌دارند، و حال آنکه عنصری است ایرانی و زردشتی. مسلمانان آن را با حکمت افلاطونی آمیخته‌اند. و به خاطر نقش مهمی که داشته جای آن دارد که فصلی را بدان اختصاص دهیم، هرچند که در هنگام بحث از فلسفه اشراق در اسلام درباره آن بحث خواهیم کرد.

ه- عامل اشراقی

برای درک معنی اشراق باید به مطلبی که قطب الدین شیرازی در شرح بر «حکمت الاشراق» شهاب الدین سهروردی نوشته بهر دازیم و آن را به طور کامل نقل کنیم:

«حکمت اشراق، یعنی حکمتی که بر اشراق که عبارت از کشف است مبتنی باشد، یا حکمت مردم مشرق زمین، یعنی مردم ایران. معنی دوم باز به همان معنی نخستین راجع شود، چه حکمت ایرانیان کشفی و ذوقی بود و آن را حکمت اشراقی می گویند، زیرا اشراق ظهور انوار عقلی و لمعان و فیضان آنهاست به وسیله تابیدن بر نفسها و جانها هنگام وارسته شدن آنها. تکیه گاه ایرانیان در حکمت، ذوق و کشف بوده، مانند حکمای قدیم یونان، جز ارسطو و پیروانش، که بر بحث و برهان متکی بودند نه چیز دیگر.»

ازین عبارت دو مسئله آشکار می شود:

۱- حکمت اشراق: حکمتی است که در آن وجود، بدون واسطه و به نوعی از حدس عارفانه حاصل می شود، نه با دلیل و برهان. و این نوع از معرفت، همان است که غزالی - همچنانکه در کتاب «المنقذ من الضلال» گفته است- در پایان دوره شک خویش بدان دست یافت.

این معرفت را صوفی ذوق گوید و متصوفان مسیحی در مغرب نام لاتینی (Gustus) را که معنی آن به عربی ذوق است بر آن اطلاق کردند.

۲- اشراق: یعنی نوع خاصی از معرفت-همچنانکه اشاره کردیم- ویژه مردم مشرق یعنی ایرانیان است، نه چنانکه پوکوک در مقدمه خود بر ترجمه «حی بن یقظان» پنداشته ویژه حکمای هند. و ما می دانیم که حکمت پیشین ایران مبتنی بر کشف و مشاهده بوده، یعنی دو اصلی که مخصوص «حکماء متأله» است. و آن، حکمت ذوقی اشراقی است.

شهاب الدین سهروردی در کتاب خود «حکمت الاشراق» به حکمای قدیم ایران انتساب می جوید و مخصوصاً تأکید می کند که باید به رموز متوسل شد. و سپس می افزاید:

«بنابراین اساس اشراق بر نور و ظلمت استوار است.» قطب الدین شیرازی در شرح آن گوید: «اساس حکمت مردم مشرق بر رموز مبتنی است و مقصود از مردم مشرق، حکمای فرسند که به دو اصل: نور و ظلمت، قائل بودند.» حکمای فرس که به آنها اشارت رفته در اینجا، زردشت و کیخسرو و پیروانشان هستند.

بنابراین علم اشراقی چیست و چگونه حاصل شود؟

سهروردی علم را بر دو قسم می کند: علم صوری (حصولی) و علم حضوری. علم صوری همان فلسفه مشاء است. و هرکس که خواهد علمی متصف به صفت یقین عقلی داشته باشد، باید که بدین نوع از علم دست یابد. اما علم حضوری، بدون «سوانح نوری» تمام نشود. مقصود از سوانح نوری، «لوامع نوریة عقلیه ای است که مبنای همان اصول صحیحی است که اساس حکمت اشراق است». حصول این علم حضوری-مانند حصول

علم صوری-به پدید آمدن شکل یا صورتی در ذات نیست، بلکه حصول آن به چیزی است که با نفس می‌آمیزد و جزء انبیت و حقیقت آن می‌شود. علم صوری، یعنی علمی که در نفس از طریق صورتی مجرد حاصل شده، جز معرفت کلی حاصل دیگری ندارد. اما علم حقیقی، علم حضوری است که از عالم و معلوم وحدتی تامه می‌سازد. و ازین روست که آن را علم حضوری و اتصالی و شهودی خوانده‌اند. این علم تنها ارباب مکاشفت را حاصل شود، که بر جسد خود تسلط دارند، و می‌توانند مجرد از ماده گردند.

جرجانی در تعریف این علم گفته است: «علم حضوری عبارت است از حصول علم به چیزی بدون حصول صورت آن در ذهن چون علم شخص به ذات خود» و سهروردی در کتاب «تلویحات» به افلاطون نسبت دهد که او گفت: «گاه با خود خلوت کنم، بدنم را در سویی رها سازم، و چنان شوم که گویی مجرد و بدون بدن و عریان از ملبس طبیعی و بری از هیولا گردم. پس خارج از سایر اشیاء و داخل در نفس خود باشم. در این هنگام در نفس خود، آنچنان بهاء و تالکؤ و شکوه و محاسن عجیب و دلپذیر ببینم که در شگفت بمانم. در آنحال دانم که من جزئی از عالم شریف اعلی هستم.» آنگاه می‌افزاید که «صوفیه و وارستان» از مسلمانان، راه اهل حکمت پیش گرفتند و به چشمه نور رسیدند، یافتند آنچه یافتند. «وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ» (سوره نور، آیه ۴۰)

حکمه الاشراق

هانری کربن، مقدمه گرانقدری بر «مجموعه‌ای در حکمت الهی» از مصنفات شهاب الدین یحیی بن حبش سهروردی» نوشته است که به وسیله جمعیت خاورشناسان آلمانی منتشر شده است. کربن، در این مقدمه، به‌طور کامل در این موضوع بحث کرده است. هرکس که خواهان تحقیقات بیشتری در حکمه الاشراق باشد، باید به نوشته او مراجعه کند.

ازین بحث چنین برمی‌آید که قبل از شهاب الدین سهروردی، به وسیله ابن سینا و فخر رازی و دیگران در این زمینه کوششهایی به عمل آمده، ولی هیچ‌یک موفقیت‌آمیز نبوده است. زیرا اینان نتوانستند به منابع حکمت حکمای مشرق که در عهد فلاسفه خسروانی فرس وضع شده بود دست یابند. سهروردی گوید: «در ایران نحل‌های از حکما بودند که مردم را به حق هدایت می‌کردند. اینان حکمایی بودند غیر از مشبهه مجوس. و تنها ما حکمت نوریه شریفه ایشان را، که مشرب افلاطون و حکمای پیش از او نیز بود، در کتاب حکمه الاشراق و کتبی که پیش از آن نوشته‌ایم زنده ساختیم.» و در جای دیگر، از صاحبان آن حکمت یاد کرده و گفته است که: «ما علم حقیقت را در کتاب خود موسوم به «حکمه الاشراق» به ودیعه نهادیم. و حکمتی کهن را زنده ساختیم که پیش ازین ائمه هند و ایران و بابل و مصر و قدماء یونان تا افلاطون بدان نظر داشته و حکمت خود را از آن استخراج کرده‌اند، و آن خمیره ازلیه است.»

این خمیره ازلیه، خمیره حکمه الاشراقی است که گروهی از گزیدگان از حکمای متأله-که سهروردی منسوب به آنهاست-به میراث گذاشته‌اند و سهروردی می‌خواهد حکمت ایشان را زنده کند. این حکما تنها از ایران نیستند، برخی از ایشان نیز یونانی باشند که «یک کلمه» (حقیقت سرّی) را به یکدیگر سپردند و در نگهداری آن کوشیدند. علاوه بر این، متصوفه اسلام را نیز در این رساله اشراقیه که مزوجی است از دو خمیره:

خمیره قدمای فرس و خمیره فیثاغوری، سهم بسزایی است. ذو النون مصری و ابو سهل تستری خمیره افلاطونی و فیثاغورسی را گرفتند، و بایزید بسطامی و حلاج و ابو الحسن خرقانی خمیره فارسی، یعنی خمیره حکمای فرس را. در اینجا به خاطر اهمیت موضوعی که درصدد تحقیق آن هستیم، به ذکر سخن سهروردی در پایان «کتاب المشارع و المطارحات» می‌پردازیم:

«و اما نور طامس که به موت اصغر^۱ سوق می‌دهد، آخرین کسی که از آن به درستی خبر داد از یونانیان، حکیم بزرگوار افلاطون بود. و از بزرگان این راه که نامش در تاریخ مانده هم‌مس است. و از فارسیان، مالک زمین کیومرث و از پیروان او، فریدون و کیخسرو بودند. اما انوار سلوک در این روزگاران نزدیک، پس خمیره فیثاغوریان به برادر اخیممی (ذو النون مصری) و از او به سیّار تستر (ابو سهل) و پیروان او رسید. و اما خمیره حکمای خسروانی در سلوک، به سیّار بسطام (بایزید) رسید، و پس از او به جوانمرد بیضاء (حلاج) و بعد از ایشان به جوانمرد آمل (ابو العباس قصاب) و جوانمرد خرقان (ابو الحسن خرقانی). و از جمله، خمیره‌های حکمای خسروانی، خمیره‌های است که با طریقه‌ای از خمیره‌های پیروان فیثاغورس و انبذقلس و اسقلبیوس، در زبان نگهداران کلمه (حقیقت سرّی)، در سرزمینهای غربی و شرقی (حکمت)، امتزاج یافت، و به دست اشخاصی افتاد که به آرامش و اطمینان بدان تکلم کردند (یعنی صاحب قدرت و تصرفات عجیب شدند) که سرگذشتشان در افسانه‌ها آمده است.»

سهروردی میان فلسفه یونان از جهتی، و حکمه الاشراق از جهت دیگر، فرقی نمی‌نهد، بلکه حکما را به دو دسته تقسیم می‌کند: دسته اشراقیان که حکمای فرس و حکمای یونان تا افلاطون از ایشانند؛ و گروه مشائیان، ارسطو و پیروانش، و او علمای کلام را نیز بدانها می‌افزاید. به نظر شیخ اشراق، تنها دسته اول، شایسته آنند که ملقب به گروه متأله گردند. «من از پیروان مشاء کسی را نمی‌شناسم که در حکمت الهی یعنی فقه الانوار

۱- مقصود سهروردی از «موت اصغر»، رها شدن روح است از بدن در حالت خلسه و انجذاب، ایه اصطلاح: حال تخلیه، تخلیه روح، تخلیه بدن از روح، خواب یا موت اختیاری. در برابر موت اکبر، که همان مرگ و جدایی نهایی روح است از بدن. -م.

درک مجردات) راسخ قدم شده باشد». حکمت اشراق همچنانکه گفتیم بر روشهای عقلی استوار نیست، بلکه بر «تحقیق و رصد کردن روحانی و مباحث قدسی و تجارب صحیح و روشهای خلع و تجرید» بنا گردیده است، پس تنها تجربه شخصی است که آدمی را به «حق الیقین» می‌رساند.

اشراق و تصوف را رابطه‌ای استوار است و تأثیر ایرانی در تصوف روشن است. ملا عبد الرزاق کاشانی، در توضیح معنای «باطن» که محیی الدین آن را به وجود شیث پیامبر مربوط می‌داند، گوید: «نخستین کس که قائل به تناسخ (مقصود بازگشت ارواح است به ابدان به معنای معاد) و معاد جسمانی شد، و فلاسفه اشراق پیرو اویند و در عرف اشراقیان، «اغاثادیمون» نام دارد، خود صاحب شریعت و دین (پیامبر) بوده است.» شکی نیست که مطالعه کتب فهلوی، که منبع سنتهای فلسفی سهروردی بوده‌اند، نکته‌های بسیاری از تاریخ تصوف اسلامی و جنبش دینی در ایران و هند و ارتباط آنها را به حکمت قدیم ایرانی روشن می‌سازد. ولی قلت مصادر و صعوبت دست یافتن به آنها، در کتابخانه‌های عمومی و خصوصی، چنین اقدامی را در حال حاضر تا حدودی غیرممکن ساخته است.

مذهب تصوف اسلامی

دیدیم که تصوف اسلامی از زهد پدید آمد. هرچند دین و تاریخ اسلام در ظهور زهد در میان مسلمانان تأثیر بسزایی داشته، ولی عوامل بیگانه‌ای که نام بردیم نیز در پیدایش تصوف به صورت مذهبی، با راه و روشی روشن، اثری عمیق داشته‌اند. بر زهاد، بیشتر، عبادت و فقر و تقوی و محاسبه نفس و خوف غلبه داشت. «ولی زمینه فکری و فلسفی و نیز زمینه روحی محض که هدفش فناء فی الله باشد، در سیرت آنها به‌طور وضوح پدیدار نبود. . . زهاد از فناء و وحدت وجود چندان سخنی نگفته‌اند^۱» در نزد زهاد، برخی نشانه‌های تصوف را می‌بینیم، ولی به‌طور پراکنده، بدون آنکه بتوان بر آن نام مذهب اطلاق کرد. مثلاً رابعه عدویه، از زهاد قرن دوم، سخنی در عشق دارد شبیه کلام صوفیه: «الهی بهشت را به دوستانت ده و آتش را به دشمنانت، اما مرا تو خود بسنده‌ای^۲» و از محمد واسع، کلامی روایت شده که می‌توان آن را مقدمه وحدت وجود شناخت: «هیچ چیز ندیدم جز آنکه نور خدا را در آن دیدم.» نیز به حسن بصری-متوفی به سال ۱۱۰ هـ/ ۷۲۸ م- سخنی منسوب است که شاید قدیمی‌ترین سخن در عشق و رفع حجاب مادی باشد که

۱- التصوف و فرید الدین العطار، ص ۲۶

۲- رساله قشیری، باب محبت.

می‌گوید: «چون بر بنده من اشتغال به من غالب شود، نعمت و لذت او را در ذکر خود قرار دهم. و چون نعمت و لذت او را در ذکر خود قرار دادم، او عاشق من شود و من عاشق او؛ و چون او عاشق من شد و من عاشق او، حجاب میان من و او برداشته شود.»

در قرن سوم هجری، عناصر بیگانه در اسلام آغاز نفوذ کردند، و زهد کم‌کم به تصوف گرایید. ولی متصوفان اولیه، چون زاهدان، به‌طور انفراد می‌زیستند، و هر کس برای خود مشی و مرامی داشت. تصوف قبل از آنکه قواعدی معین و قوانینی ثابت پیدا کند، در همه سوی عالم اسلامی رواج یافت. و از همان آغاز به تأمل تمایل جست، و به ریاضت روحی پناه برد، و از طریق عشق خدایی راهی راه فنا شد. صوفیه پیشین معتقد بودند که هر که همچنان به عبادات پردازد و راه تقوی پیش گیرد، به فوائد روحانی بزرگی دست یابد، و «علم قلوب» به معرفت رهنمون شود. و این «علم قلوب» صوفی را در سیر و سفرش به سوی خدا رهبری می‌کند. زیرا گام نهادن در حیات روحانی، «سفر» یا «حج» نامیده شود. و راهی که «مبتدی» - که او را «سالک» گویند - می‌پیماید به «فناء در حق» منتهی می‌شود. اما این مقام پس از طی «مقامات» معینی حاصل می‌شود، در خلال آن مقامات به مواهب روحانی مختلفی نائل شود که در اصطلاح «حوال» نامیده شوند.

قبل از آنکه به توصیف «طریق حق» پردازیم، به ذکر حالات چند تن از مشاهیر تصوف در قرن سوم-قرنی که در آن تصوف به صورت مذهبی جلوه‌گر شد - می‌پردازیم.

ذو النون مصری (۱۸۰ هـ / ۷۹۶ م - ۲۴۵ هـ / ۸۵۹ م)

او در احمیم متولد شد و در قاهره زندگی کرد. به سفرهای زیادی رفت. به سبب منازعه‌ای که با معتزله در مورد خلق قرآن داشت به زندان افتاد. چون از زندان بیرون آمد در قاهره وفات یافت. مورخان تصوف، او را از بانیان تصوف می‌دانند، و نظریه معرفت عارفانه (گنوس) و ترتیب و تبویب احوال و مقامات را بدو منسوب می‌دارند. و دیدیم که او نخستین کسی است که فلسفه را در تصوف درآورد. گفتار بسیاری بدو منسوب است از آنجمله: «صوفیه قومی هستند که خدا را بر هر چیز بگزیدند، و خدا نیز ایشان را بر هر چیز بگزید.» نیز: «آرزو داشتم که ببینم، چون دیدم دهشت سرور آنچنان غلبه یافت که جلو گریستن را گرفتن نتوانستم.»

ابو یزید بسطامی (وفات به سال ۲۶۰ هـ / ۸۷۴ م)

از مشهورترین صوفیان قرن سوم هجری است. بیشتر عمر خود را به زهد و پارسایی و ریاضت در بسطام گذرانید. خواست که از طریق تجرید و فنا به اتحاد نائل آید. و به درجه‌ای رسید که گفت: «سبحانی ما اعظم شأنی». از او اقوال بسیار نقل شده از آن جمله: «دوازده سال آهنگر نفس خویش بودم، و پنج سال آئینه دل خویش بودم، و یک سال در میان این هردو حال می‌نگریستم. زناری یافتم بر میان خویش ظاهر، دوازده سال در آن بودم تا ببریدم. پس بنگریستم دیگر بار در باطن خویش زناری دیدم و پنج سال اندر آن نظر کردم تا چگونه ببرم. پس راه آن مرا کشف افتاد. پس به مردم نگریستم، همه را مرده دیدم، چهار تکبیر بر ایشان زدم^۱». نیز اقوالی بدو منسوب است که کسانی که معنی آنها را ندانند از زمره کلمات کفرآمیزش خوانند: «به خدا سوگند که لوای من از لوای محمد بزرگتر است. لوای من از نوری است که همه جن و انس و پیامبران در زیر آن باشند». «اگر یک بار مرا ببینی، ترا بهتر از آن است که هزار بار پروردگارت را ببینی». «پروردگارا، اطاعت تو مرا بزرگتر است از اطاعت من تو را». جنید کوشید تا کلمات نامقبول بایزید را تفسیر کند و به فهم مردم نزدیک سازد.

ابو عبد الله محاسبی (۱۶۵ هـ / ۷۸۱ م - ۲۴۳ هـ / ۸۵۷ م)

نخستین صوفی سنی است که میان فقه و فلسفه و تصوف جمع کرد. اشاعره او را از اسلاف خود دانند. او را محاسبی از آن‌رو می‌گفتند که همواره به محاسبه نفس خویش می‌پرداخت. کتاب او موسوم به «رعاية لحقوق الله» همه در تصوف است. محاسبی شرط صحت عبادت را در دو چیز دانند: عمل و نیت قلبی. او معتقد است که «احوال» به طهارت منجر شود، همچنانکه تصریح می‌کند که برگزیدگان در بهشت به اتحاد با خدا برسند.

حسین بن منصور حلاج (۲۴۴ هـ / ۸۵۸ م - ۳۰۹ هـ / ۹۲۲ م)

صوفیی است از مردم فارس. به عربی می‌نوشت و شاگرد تستری و مکی و جنید بود. چندی بعد از ایشان جدا شد، و ترک عزلت گفت، و در خراسان و اهواز و هند و ترکستان چون بشیر تصوف به سفر پرداخت. سپس حج به جا آورد. از سفر حج، به بغداد رسید و گروهی از شاگردانش گردش را گرفتند. از جانب معتزله به شعبده متهم شد. فرقه امامیه و ظاهریه نیز به مخالفتش برخاستند. حکومت عباسی توقیفش کرد و شکنجه‌اش داد و هشت سال به زندانش افکند. سپس تازیانه‌اش زدند و در صحن زندان بغداد بر دارش کردند و جسدش را سوزانیدند. فرقه حلاجیه از آن پس به وجود آمد. اینان

۱- ترجمه رساله قشیریه، ص ۱۴۷

به اسقاط وسایط قائل شدند یعنی به جای فرائض پنجگانه، از جمله حج، اعمال دیگری انجام دهند.

نیز گویند، هرگاه بشر زهد ورزد، روحی ناطقه و الهی به روح بشری متصل شود. و این همان مذهب حلول لاهوت در ناسوت است. و چون کسی بدین درجه رسید شاید که بگوید «انا الحق».

حلاج در تصوف، قائل به امکان اتحاد تام با ذات الهی است. عقاید درباره او مختلف است. ابن داود و ابن حزم و ابن خلدون و جوینی و جبایی و قزوینی او را کافر شمرده‌اند. دیگران، چون عاملی و مقدسی و سید مرتضی و نصیر الدین طوسی و غزالی و فخر رازی و ماتریدی و ابن طفیل او را از اولیاء دانسته‌اند. و ابن بهلول و سیوطی و قشیری و جبلی و عده‌ای دیگر درباره او سکوت کرده‌اند.

از اشعار اوست:

عجبت منك و منی

یا منیة المتمنی

ادنیتنی منك حتی

ظننت انک آتی

و غبت فی الوجد حتی

افنیتنی بک عتی

در اتحاد گوید:

قد تصبرت و هل یص

بر قلبی عن فؤادی

ما زجت روحک رو

حی فی دنوّ و بعد

فانا انت کما-

انک آتی و مرادی

مزجت روحک فی روحی کما

تمزج الخمره فی الماء الزلال

فاذا مسک شیء مستی

فاذا انت انا فی کلّ حال

و در وحدت وجود گوید

و أی الارض تخلو منك حتی

تعالوا یطلبونک فی السماء

تراهم ینظرون الیک جهرا

و هم لا يبصرون من العماء
انا انت بلا شك فسيحانك سبحاني
مثالك في عيني و ذكرك في فمي
و مثواك في قلبي فاين تغيب؟
انا من اهوى و من اهوى انا
نحن روحان حللنا بدنا
فاذا ابصرتني ابصرته
و اذا ابصرته ابصرتنا

ابو القاسم جنید (متوفی به سال ۲۹۸ هـ / ۹۱۰ م)

در بغداد زاده شد و در همانجا وفات یافت. متأخران او را «سید الطائفه» و «شیخ المشایخ» و «طاووس الفقراء» خوانده‌اند. شاید نخستین کسی است که در فناء فی الله سخن گفت و آن را به صورت عارفانه درآورد. از سخنان اوست: «ما تصوف را از قیل و قال نگرفتیم، بلکه از گرسنگی یافتیم و دست کشیدن از آرزو و بریدن از آنچه دوست داشتیم و اندر چشم ما آراسته بود.» او را پرسیدند: «این علم از کجا یافتی؟» گفت: «از اینکه سی سال، زیر این پلکان، در برابر خدا نشستم.» و اشاره به پلکان خانه خود کرد. جنید و محاسبی از معتدلین صوفیه‌اند و به سنت نزدیکتر. او جامعه صوفیان نمی‌پوشید، بل در لباس عالمان می‌بود. جنید نماینده اهل «صحو» است، آنچنانکه ابو یزید بسطامی نماینده اهل «سکر».

این صوفیان را در تطور تصوف اثری عمیق است. «در قرن سوم و چهارم تصوف بیش از آنکه زهد و عبادت بدنی باشد، فکر و تأمل و ریاضات نفسانی بود. و از هدفهای مهم آن، توجه به خدا و فناء در ذات احدیت و محو وجود محدود مجازی در وجود مطلق حقیقی بود، که ازین اندیشه، وحدت وجود پدید آمد که صوفی در همه عالم جز یک موجود-ذات باری تعالی-نبیند که هرچه جز اوست عدم باشد».

ازین دوره تصوف به صورت جمعیهایی درآمد، که هریک را روشی و شیخی و سالکانی بود. و اندک‌اندک از آن روحی که در آغاز داشت فاصله گرفت. ضروری است قبل از پرداختن به موضوع خود و بحث در دگرگونیهای تصوف با گذشت روزگاران، به شرح آنچه صوفیه «طریقت» می‌گویند بپردازیم. مقصود از «طریقت» راهی است که به خدا یعنی حق مطلق و فناء در او منتهی می‌شود.

طریق حق

این راه راهی دراز و سخت است. کمتر کسی از سالکان به پایان آن رسد. هرکس خواهد که راه به سر برد، باید از «مقاماتی» بگذرد و به «احوالی» که آن مقامات را سزد ممارست ورزد. مقامات مراحل هستند که سالک یکی را پس از دیگری می‌پیماید، مانند کسی که در سفر از منزلی به منزل دیگر می‌رود.

الف-مقامات

حال و مقام، گاه با یکدیگر اشتباه شوند. و به سبب همین تشابه و تداخل است که در اشارات مشایخ صوفیه نیز اختلاف پدید آمده است. چنانکه یکی آنچه را دیگری حال دانسته، مقام گفته، یا آنچه را مقام خوانده حال دانسته است.

سهروردی گوید: «برای جدا کردن حال و مقام از یکدیگر ضابطه‌ای لازم است هرچند خود لفظ هریک (حال، مقام) مشعر به فرق میان آن دو است. حال را به سبب تحولش حال گفته‌اند، و مقام را به خاطر ثبوت و استقرارش مقام خوانده‌اند. گاه آنچه حال است مقام شود^۱». مقامات را سالک با کوشش خاص خود به دست می‌آورد، ولی «احوال در دل فرود آیند و پایدار نباشند.» و آن موهبتی است از خداوند تعالی که هرگاه خواهد بر بنده ارزانی دارد. ازین‌رو است که گفته‌اند احوال از جمله مواهبند^۲ و مقامات از جمله مکاسب^۳. زیرا نخستین «از سرچشمه جود آید، و دیگری با سعی و کوشش حاصل شود.» سهروردی گوید: «مکاسب آمیخته به مواهبند و مواهب آمیخته به مکاسب. پس احوال مواجه‌اند و مقامات طرق مواجید. و لکن در مقامات، کسب کردن آشکار است و مواهب پنهان. و در احوال، کسب کردن پنهان است و مواهب آشکار.

پس احوال مواهب علوی سماوی است، و مقامات طرق آنهاست^۴». .

مشایخ متصوفه در عدد مقامات اختلاف کرده‌اند. طوسی (ابو نصر سراج) در کتاب «اللمع فی التصوف» آنها را هفت دانسته: توبه، ورع، زهد، فقر، صبر، توکل و رضا.

۱- عوارف المعارف، ج ۴، ص ۲۴۴

۲ و ۳ و ۴- عوارف المعارف، ص ۲۵۰ و ۲۶۰

توبه: «توبه اصل هر مقام و قوام هر مقام و مفتاح هر حال است. و آن نخستین مقامات است. و به مثابه زمین است برای بنا^۱» و در تعریف آن گفته‌اند: «توبه، بیداری دل است از خواب غفلت و دیدن عبد است حال بد خویش را»^۲ قشیری برای صحت توبه سه شرط آورده است: «از ناشایستیها بازایستد، و لگام نفس بازکشد از متابعت شهوات، و اندر حال از زلت، مفارقت کند و عزم درست کند که نیز باز آن ناشایستیها نگردد»^۳ و توبه جز به محاسبیت و مراقبت استقامت نپذیرد، و تائب تائب نبود تا میان خوف و رجا نباشد. و چون توبه^۴ نصح درست شد، نفس تزکیه شود، و آینه^۵ دل روشن گردد، و زشتی دنیا در دلش آشکار شود و زهد پیشه کند.

زهد: غزالی گوید: «زهد آن است که دنیا، آسوده و راحت، به آدمی روی آرد و او بتواند بدون اینکه بدنام شود یا مقامش پایین آید از آن بهره برگیرد، ولی از بیم آنکه مبدا که به دنیا انس گیرد و، در نتیجه، به غیر خدا انس گیرد، و جز خدا را دوست داشته باشد، و در محبت ذات باری دیگری را شریک ساخته باشد، آن را ترک گوید. «۴» با این تعریف زهد عبارت است از ترک لذایذ گذران دنیا، به طمع لذایذ پایدار آخرت. اگر ایمان ترک لذایذ غیرمشروع است، زهد ترک لذایذ مشروع و غیرمشروع باشد. سراج گوید:

«زهد در حلال موجود است، اما حرام و شبهه پس ترک آن واجب است.»

فقر: زهد در دنیا، به فقر منجر شود. و فقر در نظر صوفی به معنی نداشتن مال نیست، بلکه نخواستن آن است. یکی از صوفیان در تعریف فقر گفته است: «فقر آن است که آنچه در دست نیست، در دل نیز نباشد.» سهروردی معتقد است که زهد از فقر افضل است، زیرا زهد همان فقر است با اضافهای. چون فقیر، به ناچار، فاقد چیزی است، اما زاهد از سر اختیار، چیزی را ترک می‌گوید و رها می‌کند.

ورع: شبلی گوید: «ورع آن است که نگذاری قلبت یک چشم به هم زدن از خدا غافل باشد. «۵» دیگری گوید: «ورع آن است که، چه در حال غضب و چه در حال رضا، جز حق نگوید. و همه^۶ کوشش برای خشنودی خدای تعالی باشد.» پس ورع، آغاز زهد است و آن «راهبر به خوف است، و خوف راهبر به معرفت، و معرفت راهبر به قرب به خدا.»

صبر: از مقاماتی است که به سالک نیرو می‌دهد تا همه^۷ ناکامیها و مشکلات را با لبی خندان تحمل کند، زیرا همه^۸ اینها از مشیت خداوندی است. نیز گفته‌اند: «هر چیزی را جوهری است، و جوهر انسان عقل است، و جوهر عقل صبر، پس صبر مالش نفس است و

۱- عوارف المعارف، ص ۲۶۰

۲ و ۳- ترجمه رساله قشیریه، ص ۳۵۹ و ۱۲۸

۴ و ۵- احیاء علوم الدین، ج ۴، ص ۱۸۷ و ۲۹۵-ح

نفس به مالش نرم شود». «گویند مردی نزد شبلی آمد و پرسید: کدام صبر بر صابران دشوارتر است؟ گفت صبر در خدا، گفت: نه؛ گفت: صبر برای خدا، گفت: نه؛ گفت:

صبر با خدا، گفت: نه؛ شبلی خشمگین شد و گفت: وای بر تو چیست آن؟ آن مرد گفت: صبر از خدا. گویند: شبلی نعره‌ای زد و بیفتاد چنانکه نزدیک بود جان از بدنش پرواز کند.^۱»

توکل: یکی از صوفیان در تعریف آن گوید: توکل «افکندن بدن است در عبودیت، و تعلق قلب است به ربوبیت، و اطمینان است به رسیدن مقدار کافی، پس اگر او را دادند شکر کند و اگر ندادند صبر کند، در نهایت رضا و موافقت با تقدیر الهی». پس توکل تسلیم شدن کامل سالک است به مشیت خداوند. سهل گوید: «نخستین مرحله توکل این است که بنده در مقابل ذات پروردگار، چون مرده‌ای باشد در دست غسل، که هر سوی که خواهد او را بگرداند و او خود حرکتی و تدبیری نداشته باشد.^۲» پاره‌ای از صوفیه آنچنان به توکل گراییدند که طلب معاش واگذاشتند، و از کسب سرباز زدند، و چون بیمار شدند دارو به کار نبردند. پس آنکه به خدا توکل کرده به فکر فردایش نباشد، و جز در همان ساعت زندگی نکند، زیرا خدا کفیل رزق فردای هر انسانی است، آنچنانکه «پرندگان هوا را، که نه می‌کارند و نه درو می‌کنند و نه غذایی در انبار می‌نهند، روزی دهد.»

رضا: «رضا خشنودی دل است به آنچه قضا پیش آورد» رابعه عدویه گوید: «رضا آن است که خشنودی بنده به مصیبت چون خشنودی او به نعمت باشد.» غزالی در این باب گوید: «رضا ثمره‌ای از ثمرات محبت و از عالیترین مقامات مقربین است.^۳» زیرا «آدمی را چون بلایی از جانب خدا رسد، و او داند که ثوابی که برایش ذخیره می‌کنند از آنچه از دست داده بیشتر است، بدان راضی شود و رغبت کند و دوستش دارد و خدا را بر آن شکر گوید.^۴»

اندیشه رضا در نزد برخی از متصوفه دگرگون شد، تا آنجا که به صورت لابلگیری برخی از رواقیان درآمد. چنانکه صوفی «مدح و ذم را برابر می‌دانست، و به هیچ‌یک اهمیت نمی‌داد، و آزار و ضرب و عذاب و مرگ را می‌پذیرفت به این عنوان که اینها همه حوادثی هستند جاری در متن تراژدی لذت ابدی.^۵»

۱- عوارف المعارف، ج ۴ ص ۳۰۴

۲- عوارف المعارف، ص ۳۲۳

۳- احیاء علوم الدین، ج ۴، ص ۲۹۴

۴- احیاء علوم الدین، ص ۲۹۷

۵- الصوفیة فی الاسلام، ص ۵۰

ب- احوال

صاحب «اللمع» احوال را ده داند ازین قرار: مراقبت، قرب، محبت، خوف، رجاء، شوق، انس، طمأنینه، مشاهده و یقین.

مراقبت: عبارت است از متمرکز کردن فکر و دل بیدار بودن، به طریقی که وسوس شیطنانی و افکار گناه‌آلود را در آن راهی نباشد. گویند: «خدا را چنان عبادت کن که گویی او را می‌بینی، زیرا که اگر چه تو او را نمی‌بینی او تو را می‌بیند.»

طریق معرفت و قدس، جز به تطهیر نفس ازین صفات و دیگر کثافات آن نباشد. و این صفات مذموم و کثافات بسیار است، از آن جمله است: جهل و کبر و حسد و غضب و بخل. پس به ریاضت و مراقبت ریشه‌کن شدن این خصال مذموم از نفس و تجلی آن به صفات پسندیده میسر شود، تا آدمی در خود بمیرد تا در خدا زنده باشد. و چون بدین درجت رسد توان گفت که به مقام توکل و رضا رسیده است.

ذکر: در رسالهٔ قشیریه آمده است که ذکر رکنی است قوی اندر طریق حق، سبحانه و تعالی، و هیچکس به خدای تعالی نرسد مگر به دوام ذکر. و ذکر دو گونه باشد: ذکر زبان و ذکر دل. و بنده به استدامت آن (ذکر زبان) به ذکر دل رسد. و تأثیر، ذکر دل را بود. چون بنده به دل و زبان ذاکر شد، او کامل بود در وصف خویش و حال سلوک خویش^۱ بدوی گوید: «ذکر به دل است نه تنها به زبان، و ذکری که به زبان باشد نه به دل، لب تکان دادن باشد و بس» در توضیح این سخن گوید: «خدای را با حضور قلب ذکر گوی. زهار از غفلت، که مورث قساوت قلب باشد.»^۲

غزالی در این موضوع یک صفحه تمام نوشته که ماکدونالد آن را چنین خلاصه کرده است: «بر اوست که دل خود را بر حالتی نگاه دارد که، وجود شیء و عدم آن در نزد او برابر باشد. پس در گوشه‌ای تنها بنشیند و تنها به ادای فرایض پردازد، و خود را به تلاوت قرآن، یا دقت در معانی آن، یا مطالعهٔ کتب حدیث و هر چه از این قبیل باشد مشغول نکند. جز خدای هیچ چیز را در دل خود راه ندهد. و در ایام خلوت از تکرار نام الله (الله الله) باز نایستد. و فکر در او بندد تا به جایی رسد که زبان او از حرکت باز ایستد، ولی گویی کلمهٔ «الله» خودبخود از زبان او جاری است. و این حال را ادامه دهد تا زبان او به کلی از حرکت بازماند، و احساس کند که قلبش به ذکر مشغول است. آنگاه بکوشد و همچنان به ذکر ادامه دهد تا آنکه شکل و حروف کلمهٔ «الله» از قلبش زائل شود، و فقط معنای آن در قلب باقی بماند؛ یعنی چنان احساس کند که کلمهٔ «الله» در قلب چنان جایگزین شده که از آن جداشدنی نیست. بدین مرحله که رسید، همه چیز در گرو اراده

۱- ترجمهٔ رسالهٔ قشیریه، ص ۳۴۷

۲- حیاة السید البدوی، ص ۶۶

اوست، جز رحمت و عنایت خداوندی. در این حال، سالک خود را در معرض نسמת رحمت قرار داده و باید که چشم بدان دارد تا چه فتوحی او را حاصل شود، چنانکه خدا با اولیا و انبیاء خود کند. اگر او این راه را ادامه دهد، مسلم است که نور حق در قلب او تابیدن خواهد گرفت. و این نور در آغاز ناپایدار است، چون برقی می‌آید و می‌رود. و گاه بود که دیر کند؛ و اگر بازگردد، گاه بماند و گاه نماند؛ و اگر بماند گاه درنگش دراز باشد و گاه نه^۱».

و نه چنان است که هرکس که ازین مقامات گذشت و این احوال شناخت و به ذکر ملازمت نمود، به آخر راه رسد و او را مشاهده و یقین حاصل شود. واصلان برگزیدگانیند بس اندک^۲.

مشاهده و یقین: اما مشاهده و یقین، کسی بدین دو حال نرسد مگر خدا بر او منت نهاده باشد. و چنین کسان بس نادرند. پس ازین در این باره سخن خواهیم گفت. چون سالک این راه را به دقت پیمود، و بر همه مقامات گذشت، و همه حالات او را حاصل شد، شایستگی یابد که در زمره صوفیان صفا درآید. در این هنگام شیخ او را خرقة پوشد. و این نشان ظاهر اوست تا از دیگر مردم متمایز باشد. قرب: مراقبت سالک را به قرب آشنا می‌کند، بدین سان که او به خدا نزدیک است و خدا به او نزدیک. جنید گوید: «همان قدر که دل‌های بندگان به او نزدیک باشد، او به دل‌های بندگانش نزدیک است.»

محبت: مهم‌ترین احوال محبت است که رسول خدا در مقام دعا می‌گفت: «بار خدایا، محبت خود را نزد من، از خودم و گوشم و چشمم و خاندان و دارایی‌ام و از آب سرد محبوبتر گردان.» سهروردی گوید: «این محبت خالص اصل همه احوال خوب و موجب آنهاست. محبت در میان احوال، چون توبه است در میان مقامات. پس هرکس توبه‌اش درست و به کمال باشد، سایر مقامات را از زهد و رضا و توکل حاصل کند. و هرکس محبتش درست باشد، سایر حالات از فنا و بقا و صحو تحقق یابد^۳» ابو الحسین وراق گوید: «محبت در قلب آتشی است که هر آلودگی را بسوزاند». مشهورترین صوفیان معتقد است که محبت، صفات محبوب را در محب پدید آورد. او گوید:

انا من اهوی و من اهوی انا

نحن روحان حللنا بدنا

فاذا ابصرتنی ابصرته

و اذا ابصرته ابصرتنا

۱ و ۲- الصوفیة فی الاسلام، ص ۵۱-۵۲

۳- عوارف المعارف، در حاشیة احیاء، ج ۴، ص ۳۳۶-۳۳۷

و بدین طریق، حقیقت قول رسول خدا را تعبیر می‌کنند که گفت «تخلّقوا باخلاق الله» (دارای اخلاق خدایی شوید!)

صوفیه در غزلها و قصاید خود از عشق و شراب فراوان سخن گفته‌اند، تا آنجا که آدمی به شک می‌افتد که آیا در همه این اشعار نغمه عشق خدایی سروده می‌شود. «صوفیه ازین روی این اسلوب رمزی را اختیار کردند، که برای بیان عقاید خود راه دیگری نداشتند.»^۱

شاید در میان صوفیه برخی ناحفاظان و زندیقان بوده‌اند که تصوف را وسیله تفنن در باده‌گساریها و فسق و فجور خود قرار می‌داده‌اند، ولی بیشتر، مردمانی بودند با اخلاص. صوفی صادق، متدین به دین عشق است. زیرا در دل خود، خلاصه آنچه را که در عالم کون است مشاهده می‌کند. ابن عربی می‌گوید:

لقد صار قلبي قابلا كل صورة
فمرعي لغزلان و دیر لرهبان
و بیت لاونان و كعبه طائف
و الواح توراه و صحف لقرآن
أدين بدين الحب آتی توجّهت
ركائبه، فالحب ديني و ایمانی

عشق عنصر عاطفی دین است. همان است که صوفی را به درجه‌ای می‌رساند که خدا را در همه مخلوقات می‌بیند و ازین‌روی همه را دوست می‌دارد. عشق او به خدا به طمع بهشت یا خوف از دوزخ نیست، بل خدا را به خاطر خدا دوست دارد. رابعه گوید: «خدایا اگر تو را به سبب خوف از آتش می‌پرستم مرا در آن بسوزان، و اگر تو را به شوق بهشت می‌پرستم مرا از آن دور بدار، و اگر تو را به خاطر ذات تو می‌پرستم جمال سرمدی خود را از من مگردان.»

عشق صوفی، منحصر به خدا نیست بلکه دیگر موجودات را نیز دربر می‌گیرد. چه صفات خدایی در مخلوقات او تجلی کرده است. اصل و جوهر این عشق، معرفت (گنوس) است، و آدمی به حقیقت آن جز به موهبت خداوندی نرسد. آیا نفس کبوتری نوحه‌سرا نیست که موطن مألوف را از دست داده و پیوسته مشتاق بازگشت بدان است؟ چنانکه ابن سینا در قصیده عینیه خود گوید:

هبطت اليك من المحلّ الارفع و رقاء ذات تعزّز و تمنع

و این کبوتر نیز به شوق سرمنزله محبوب و بازگشت بدان پرپر می‌زند. جلال الدین رومی معتقد است که عشق نفس به خدا و شوق او به بازگشت به سوی خدا چیزی نیست جز عشق خدا به خود:

هیچ عاشق خود نباشد وصل جو تا نه معشوقش بود جویای او
لیک عشق عاشقان تن زه کند عشق معشوقان، خوش و فربه کند
چون در این دل برق مهر دوست جست اندر آن دل دوستی می‌دان که هست
در دل تو مهر حق چون شد دو تو هست حق را، بی‌گمانی، مهر تو^۱
شوق: محب، مشتاق است، پس محبت مورث شوق است. نسبت شوق به محبت، چون نسبت زهد است به توبه. چون توبه در نفس استقرار یافت زهد پدید شود، و چون محبت استقرار یافت شوق ظاهر گردد. ابو عثمان گوید: «شوق ثمره محبت است، پس هرکس که خدا را دوست دارد شوق لقاییش در او پدید آید.»
انس: محبت منجر به انس شود. انس «گفتگوی جانهاست با محبوب در بزم قرب».

رابعه گوید:

و لقد جعلتك في الفؤاد محدثي

و ابحت جسمي من اراد جلوسي

فالجسم مني للجليس مؤانس

و حبيب قلبي في الفؤاد انيسي

خوف: خوف حالی است مقابل محبت، زیرا قرب و نظر به خدا موجد عشق باشند، همچنانکه موجد خوف باشند، خوفی که از شکوه و عظمت و جلال او نتیجه شود.

طمأنینه: این حال، از آن کسانی است که «انس» به خدا را برای کسی که در این جهان زندگی می‌کند، مقدر نمی‌دانند. گویی این حال، ویژه محافظه‌کارانی است که همواره معتقدند که اتصال و اتحاد با خدا، در جهان خاکی، برای بشر ممکن نیست، اگر چه به بالاترین درجه کمال نفسی و استعداد ذاتی رسیده باشد. بنابراین این‌گونه کسان، با آرامش و سلامت، صاحب حال طمأنینه می‌شوند، به خدای خود اطمینان یافته، زمام امور خود را بدو می‌سپارند.^۲

ج- شیخ و سالک

راه تصوف سخت و پرفراز و نشیب است. مرید نتواند که به تنهایی از آن بگذرد، پس نیازمند به شیخی است آزموده تا کار خود به او واگذارد. از شروط ارادت، یکی این

۱- مثنوی، چاپ میرخانی، ص ۳۱۲

۲- التصوف عند العرب، ص ۱۱۵-۱۱۶

است که سالک، همه کار خود به شیخ واگذارد و چشم بسته مطیع فرمان او باشد، تا حال او چون چیزی باشد که جذب مغناطیس گردد. و این حال را حالت «فناء نفس در شیخ» گویند. بر سالک لازم است که طالب مرشدی شود در هر جای که باشد، و به ناچار او را خواهد یافت که عالم از مرشدی خالی نبود. «مرشد قطبی است که عالم بر گرد او می‌چرخد»^۱ بلکه هرگاه مرشدی سالکی را در طلب ببیند، خود بر او ظاهر گردد. مرشد را بر سالک تسلط مطلق است. و حصول همه احوال، گرو آغاز کار و حسن توجه و عنایت مرشد است. و بر سالک است که کار خود به‌طور کمال بدو تفویض کند، که رستگاری او به قدر خضوع او، و آزادی او به قدر عبودیت اوست در برابر مرشد. و سالکی که خاک قدم مرشد، چون سرمه به چشم نکشد، فلاح نیابد. در این قطعه از مصیبتنامه عطار توصیف کاملی از طریق و مراحل آن ارائه می‌شود:

سالک القصه چو پیری زنده یافت / خویش را در پیش او افکنده یافت
جانش از شادی او آمد به جوش / از میان جانش، شد حلقه بگوش
سایه پیرش چنان بر جان فتاد / کافتابش در تنورستان فتاد
نور ظاهر گشت و ظلمت می‌گریخت / عشق آمد عقل و حشمت می‌گریخت
صد هزاران گل که درناید به گفت / در گلستان دل سالک شکفت
چون چنین گلها درون جان بدید / وز دو چشم خون‌فشان باران بدید
همچو رعدی در خروش افتاد زار / همچو برقی خنده می‌زد بیقرار
گاه اندر خنده گه در گریه بود / این نبود از کسب او، این هدیه بود
جذبه‌ای بود از عنایت در رسید / کفر بگریخت و هدایت در رسید
سالها باید که تا یک قطره آب / در دل دریا شود در خوشاب
قطره باران اگر چه پر بود / بحر را در عمرها یک در بود
گر شدی هر قطره‌ای در یتیم / هر یتیمی مصطفی بودی مقیم
عاقبت چون گشت سالک بیقرار / در رهش افکند پیر نامدار
گفت در ره رهنان خفته‌اند / تو مخسب اینجا، کن آنچه گفته‌اند
راه دور است ای پسر هشیار / باش / خواب با گور افکن و بیدار باش...
سالک عاشق مزاج سخت کوش / همچو آتش آمد از سودا به جوش
هر چه بود از سود و سودا بر فکند / برهنه خود را به دریا در فکند
چون سر شکر و شکایت بر نهاد / سر به راه بی‌نهایت در نهاد
باز بود آن صبح دولت روز او / طفل ره شد عقل پیرآموز او
صد هزاران راه گوناگون بدید / صد هزاران قلمز پر خون بدید

۱- بنگر که اعتقاد به مرشد و قطب، شبیه اعتقاد شیعه است به امام.

صد جهان می‌تافت از هر سوی او / صد فلک می‌گشت در پهلوی او
 صد محیط موج زن با خویش داشت / صد بهشت و دوزخ اندر پیش داشت
 گشت حیران سالک افتاده کار / لاشه مرده، راه دور، افتاده بار
 گر بسی در زد کسش نگشاد در / و بسی پر زد کسش نگشاد پر
 می‌طپید و می‌چخید و می‌دوید / می‌کشید و می‌برید و می‌پرید
 گر به پایان رفت شد پیشان ز دست / و به پیشان رفت شد پایان ز دست
 گر نمی‌شد هر دمش می‌خواندند / و هر می‌شد هر دمش می‌راندند
 لاجرم عقلش شد و دیوانه گشت / و ز خرد یکبارگی بیگانه گشت
 نکته دیوانگان آغاز کرد / بال و پر مرغ مستی باز کرد
 گفت ای دردی که درمان منی / جان جانی، کفر و ایمان منی
 گر مرا صد کوه بر گردن نهی / آن همه بر جان خود بی‌من نهی
 من که باشم تا چنین دردی کشم / دامن خود در چنین گردی کشم
 بس عجب دردی نمی‌دانم ترا / این قدر دانم که می‌خوانم ترا
 گر بگیریم گوئیم از گریه چند / و بخندم گوئیم بگری مخند
 گر نخفتم خواب بهتر بینیم / و بخفتم خواب دیگر بینیم
 و رکنم گویی مکن بشنو سخن / و نخواهم کرد خواهی گفت کن
 و خورم گویی مخور ای بیخبر / و نخواهم خورد خواهی گفت خور
 با تو چتوان خورد نتوان خورد هیچ / با تو چتوان کرد نتوان کرد هیچ
 خواستن از تو نه زشت و نه نکوست / نه تو را دشمن توان گفتن نه دوست
 سالک سرگشته چون اینجا رسید / رخت همت هرچه بد آنجا کشید
 روی از پس رفتنش ممکن نبود / و ز پس می‌رفت دل ساکن نبود
 دید عالم عالم از خون موج زن / آگاه عرش و گاه گردون موج زن
 صد هزاران عالم پرشور بود / اجای راری بد نه جای زور بود
 لاجرم انبان زاری برگرفت / دربه‌در بی‌زور و زاری درگرفت
 خویشتن را رسته دید اول ز بند / لاجرم برشد بر این دود بلند
 بر شد از پندار و سودا درگرفت / زان بدین زودی ز بالا درگرفت.^۱

هجویری در کشف المحجوب گوید: «اندر عادات مشایخ، رضی الله عنهم، سنت
 چنان رفته‌ست که چون مریدی به حکم تبرک تعلق بدیشان کند، مرو را به سه سال، اندر
 سه معنی، ادب کنند، اگر به حکم آن معنی قیام کند، و الا گویند طریقت، مرین را قبول

نکند. یک سال به خدمت خلق، و دیگر سال به خدمت حق، و دیگر سال به مراعات دل خود.

خدمت خلق آنگاه تواند کرد که خود را اندر درجهٔ خادمان نهد، و همهٔ خلق را اندر درجهٔ مخدومان، یعنی بی‌تمییز همه را خدمت کند و بهتر از خود داند و خدمت جمله بر خود واجب داند. و خود را بر آن خدمت فضلی ننهد بر دیگران که آن خسروانی عظیم و عیبی ظاهر و غیبی فاحش بود، و از آفات زمانه اندر زمانه یکی بلاء بی‌دوا این است. و خدمت حق، جل جلاله، آنگاه تواند کرد که همهٔ حظاء خویش از دنیا و عقبی بکل منقطع تواند کرد، و مطلق، مر حق را، سبحانه و تعالی، پرستش کرد، از برای وی، که تابنده، مر حق را برای کفارت گناه و یافت درجات عبادت می‌کند، نه وی را می‌پرستد، تا به اسباب دنیا چه رسد. و مراعات دل آنگاه تواند کرد که همش مجتمع شده باشد، و هموم مختلف از دلش برخاسته. اندر حضرت انس دل را از مواقع غفلت نگاه دارد. و چون این سه شرط اندر مرید حاصل شد، پوشیدن مرقعه مرید را به تحقیق، دون تقلید، مسلم باشد.^۱

در همهٔ کتبی که در شرح طریقت تصوف نوشته شده، فصلی مشبوع در وصف حال مرید و پیوستگی او به شیخ خود و آداب مریدی آمده است. بر مرید یا سالک واجب است در مقابل مرشد و شیخ خود، مسلوب الاختیار بود و جز به اجازت و امر او در نفس و مال خود تصرف نکند. و باید که شیخ خود را نمونهٔ عالی کمال و فضیلت و تقوی شناسد.

مرتبهٔ مشایخ، برترین مراتب طریقهٔ تصوف است. زیرا اوست که مرید را به راه اقتدا به رسول خدا می‌برد. و این راه راه تزکیه است «که چون نفس تزکیه شد، آئینهٔ دل روشن گردد، و انوار عظمت الهی در آن منعکس شود، و جمال توحید در آن لایح گردد، و دیدهٔ بصیرت به مطالعهٔ انوار جلال قدم و رؤیت کمال ازلی نائل آید.»^۲

شیخ همچنانکه نفس خود را راه برد، نفوس مریدان را نیز راهبری کند، تا «مرید، جزء شیخ شود، چنانکه فرزند جزء پدر بود در ولادت طبیعی. همچنین او را ولادتی مجدد که ولادت معنوی است صورت پذیرد. چنانکه از عیسی، علیه السلام، روایت شده که گفت: «کسی که دو بار ولادت نیابد، به ملکوت آسمانها راه نخواهد یافت.»^۳

در اینجا همان پدر فرزندی روحی را که نزد شیعه دیدیم نزد صوفیه نیز به وضوح می‌بینیم، چنانکه ازین نص برمی‌آید: «از طریق ولادت (طبیعی) پدر شوند، به واسطهٔ طبیعی که خود زادگاه هوسند. از طریق ولادت معنوی نیز پدر شوند، به واسطهٔ علم.

پس ولادت ظاهری را آفت فنا در پی بود، و ولادت معنوی از فنا در امان، زیرا ولادت معنوی از شجرهٔ خلد که شجرهٔ علم است به وجود آید، نه آن شجرهٔ گندم که ابلیس شجرهٔ خلدش نامید. و ابلیس هر چیز را به ضدش بیند. پس آشکار شد که شیخ پدر

۱- کشف‌المحجوب، ص ۶۱ ۲- عوارف‌المعارف، ج ۲، ص ۱۲ ۳- عوارف‌المعارف، ص ۱۲

معنوی است. و بسیار می‌شد که شیخ ما، با شیخ الاسلام ابو نجیب سهروردی، رحمه الله، می‌گفت:

پسر من کسی است که بر راه من رود، و به هدایت من راه جوید.^۱
سالکان را به چهار قسمت کرده‌اند. سالک مجرد، مجذوب مجرد، سالک متدارک به جذب، و مجذوب متدارک به سلوک. مقام مشایخ برتر از مرتبه اول و دوم باشد. اما مرتبه سوم شایسته ایشان است، ولی کاملترین مشایخ، در مرتبه چهارمند، یعنی مجذوب متدارک به سلوکند، زیرا در آن مرتبه، همه حجابها مرتفع شده، و او به مرحله کشف و یقین و مشاهده رسیده به آشکار می‌گوید: «انا الحق» و «لا اعبد ربا تم اراه»

د- مجاهده

مجاهده شرط اساسی سلوک در طریق تصوف است. در رساله قشیریه آمده است: «ابو عثمان مغربی راست که هرکه پندارد که این در بر وی باز گشایند، و هیچ چیز یابد از حقیقت، مگر به مجاهده، اندر غلط است»^۲ مجاهده بر دو نوع است: یکی مجاهده ظاهر، چون روزه و خاموشی و تأمل و خلوت و عزلت. و مجاهده باطن، که ریاضت نفس و تطهیر آن از صفات مذموم باشد. پیغمبر (ص) فرمود: «دشمنترین دشمنان تو نفس تو است که میان دو پهلویت جای دارد.» ازین رو مشایخ صوفیه، محاربه با نفس را وجهه همت خود ساخته‌اند و مقصود از نفس از نظر صوفیه «صفات نکوهیده و عیناک انسانی است». از محاسبی پرسیدند: مراقبت چیست؟ گفت: «آغاز آن آگاهی قلب است به نزدیک بودن خدا».

گفته‌اند:

إذا ما خلوت الدهر يوما فلا تقل / خلوت و لكن قل على رقيب
و لا تحسبن الله يغفل ساعة / و لا ان ما تخفيه عنه يغيب^۳

ه- نظرات و آراء صوفیه

صوفیه را معتقدات و آرای است، برخی ازین معتقدات و آراء مأخوذ از تعالیم قرآن است، و برخی از فلسفه‌ای که در جهان اسلامی و میان مسلمانان شایع و رایج بوده است، و برخی نیز نتیجه تجربه‌های شخصی و فردی است. در این کتاب مجال آن نیست که به ذکر همه این موارد پردازیم. بنابراین تنها مهمترین آنها را یادآور می‌شویم:

۱- عوارف المعارف، ص ۲۱-۲۲

۲- ترجمه رساله قشیریه، ص ۱۴۷

۳- احیاء علوم الدین، ج ۴، ص ۳۳۹

الف- توحید و وحدت وجود

توحید، نخستین سنگ بنای اسلام است. و همین عقیده یکی از انگیزه‌های بزرگ مجاهده صوفیانه است. جز اینکه همه صوفیه بر مدلول آن متفق نیستند، بلکه آنچه مورد اتفاق همگان است مظاهر آن است. آنچه به شرح آن خواهیم پرداخت همین مظاهر مشترک است.

۱- ذات الهی منزله از ماده و از جمیع صفات است. رأی صوفیه در این مورد همان رأی معتزله است.

۲- حقیقت همان «الله» است و در همه عوالم جز وجودی واحد، یعنی وجود حق مطلق و عین یقین و حب و جمال، چیزی نیست. الله، درحالی که فوق زمان و مکان است، در همه کائنات حلول کرده است. در تعریف نگنجد و هرگونه توصیفی که از او شود به انکارش انجامد.

۳- عالم کثرت را در ذات خود وجودی نیست. بلکه هرچه در آن است نسبی و مظهري از مظاهر باری تعالی است. همه عالم، به تجلی، از وجود مطلق صادر شده است. این اندیشه از ابتکارات صوفیه نیست، در فلسفه یونان هم پیش ازین رواج داشته. دیدیم که افلاطون جز حقیقت مثل به حقیقت ثابت دیگری معتقد نبود. اما عالم محسوسات عالم عوارض و خیال است. فلوطین می‌گفت: محسوسات صاحب وجود حقیقی نیستند و عالم جز سایه‌ای از خدا و انعکاسی از او نیست.

شهرستانی همین مطلب را با عبارت «ان الغائب المطلوب هو طیّ الشاهد الحاضر» ادا کرده است. وی گوید: «مفهوم این اطلاق این است که هرچه به حس ما درک می‌شود در عالم عقل وجود ثابتی دارد. تنها فرق در این است که آنچه ما درک می‌کنیم سایه حقیقت آن چیز است. و چون سایه هر چیز به اعتبار گمان و حس ما گاه آن را بزرگتر و گاه کوچکتر و گاه به اندازه اصل نشان می‌دهد، این خود مزاحم یقین و درک اصلی است. بنابراین ما باید همه همت خود را در طلب بقاء ابدی و وجود سرمدی به کار بریم و با کوشش تمام آن را بخواهیم. پس آنچه غایب است، به وسیله حق، در ضمن همین محسوسات است و با دقیق نگریستن در همین محسوسات، آن ناپیدا پیدا خواهد شد.»^۱

عبد الکریم جیلی (گیلانی) در کتاب «الانسان الکامل» گوید:

لیس الوجود سوی خیال عند من

یدری الخیال بقدره المتعاطم

فالحسن قبل بدوه متخیل

لک و هو ان یمضی کحلم النائم

۱- ملل و نحل، در حاشیه ملل و نحل ابن حزم، ج ۲، ص ۷۳

فکذاک حال ظهوره فی حسنا

باق علی اصل له بتلازم

لا تغتر بالחסن فهو مخیل

و کذلک المعنی و کل العالم

۴- خداوند این جهان را به عبث نیافریده: «وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ» (سوره حجر، آیه ۸۵). موجودات نتیجه حتمی وجود الهی است. خدا عین کمال و عین جمال است. و چون خواست که شناخته شود، به صفات گوناگون خود تجلی کرد و عالم پدید آمد. در این باره صوفیه روایت کنند که گفت: «گنج پنهانی بودم، خواستم که شناخته گردم، عالم را بیافریدم. پس مرا به من شناختند.» اما تعلیل فلسفی این نظریه، گفته فلوطین است که: «ظهور، مقتضای کمال است.» و خدا عین کمال و عین جمال است. طبیعت کمال افاضه است، و طبیعت جمال تولید عشق، و طبیعت عشق این است که هر چه دوست دارد ایجاد کند.

عبد الرحمان جامی را در این باره شعری است که اینک به نقل آن می پردازیم:

شاهد خلوتگه غیب از نخست / بود پی جلوه کمر کرده چست
آینه غیب نما پیش داشت / جلوه نمایی همه با خویش داشت
ناظر و منظور همو بود و بس / غیر وی این عرصه نپیمود کس
جمله یکی بود و دویی هیچ نه / دعوی مایی و تویی هیچ نه
بود قلم رسته ز زخم تراش / لوح هم آسوده ز رنج خراش
عرش قدم بر سر کرسی نداشت / عقل سر نادره پرسى نداشت
دایره چرخ به صد دخل و خرج / بود به مطموره یک نقطه درج
سلک فلک ناظم انجم نبود / پشت زمین حامل مردم نبود
بود در این مهد فرو بسته دم / طفل موالید به خواب عدم
دیدۀ آن شاهد نابوده بین / معنی معدوم چو موجود بین
گرچه همی دید در اجمال ذات / حسن تفصیل شئون صفات
خواست که در آینه های دگر / بر نظر خویش شود جلوه گر
در خور هریک ز صفات قدم / روی دگر جلوه دهد لاجرم
روضۀ جانبخش جهان آفرید / باغچۀ کون و مکان آفرید
کرد ز شاخ گل و برگ چنار / جلوه او حسن دگر آشکار
سرو نشان از قد رعناش داد / گل خبر از طلعت زیباش داد
غنچه سخن از شکرش کرد ساز / قفل ز درج گهرش کرد باز
سبزه به گل غالیۀ تر سرشت / پیش گل اوصاف خط او نوشت
شد هوس طره او باد را / بست گره طره شمشاد را

نرگس جماش به آن چشم مست / زد ره مستان صبحی پرست
 فاخته با طوق تمنای سرو / زد نفس شوق ز بالای سرو...
 ... حسن ز هر چاک زد القصه سر / عشق شد از جای دگر جلوه گر
 حسن ز هر چهره که رخ بر فروخت / عشق از آن شعله دلی را بسوخت
 حسن به هر طره که آرام یافت / عشق دلی آمده در دام یافت
 حسن ز هر لب که شکر خنده کرد / عشق دلی را به غمش بنده کرد
 حسن جز از عشق نگیرد غدی / عشق هم از وی نگریزد بلی
 قالب و جانند به هم حسن و عشق / گوهر و کاند به هم حسن و عشق
 از ازل این هردو به هم بوده اند / جز به هم این راه نپیموده اند...^۱
 و در این معنی ابن فارض راست:
 جلت فی تجلیها الوجود لناظری
 ففی کل مرئی اراها برؤیة
 فکل ملیح حسنه من جمالها
 معار لها، بل حسن کل ملیحہ
 و ما ذاک الا ان بدت بمظاهر
 فظنوا سواها و هی فیها تجلّت

در اینجا در معنی توحید میان مسلمان سنتگرای و صوفی فرقی است. مسلمان سنتگرای می‌گوید: الله در ذات و صفات و افعال یکی است و آفرینش او عالم را به صورت ابداع بوده، پس دو حقیقت وجود دارد: الله و عالم. و این دو حقیقت متغایرند و معنی دوگانگی که صوفیه منکر آن هستند این است. زیرا صوفیه جز یک موجود واحد نبینند، و آن الله حق احد است، که در وراء همه موجودات مخفی است. و عالم با همه موجوداتش از جماد و نبات و حیوان و انسان، همه با خدا یکی هستند؛ زیرا عالم فیضی است که از او صادر شده، بدون آنکه کثرت در حق راه یابد، یا در وحدانیتش خللی پدید آرد. جامی این معنی را با زبان فلسفی چنین بیان می‌کند:

بود جمله شئون حق ز ازل / مندرج در تعین اول
 همه بالذات متحد باهم / همه در ضمن یکدگر مدغم
 در میانشان تعدد و تمییز / خارجا منتفی و علما نیز
 بعد از آن در تعین ثانی / شد مفصل شئون پنهانی

۱- تحفه الاحرار، مقاله اول.

شد حقایق ز یکدگر ممتاز / امتیازی درون پرده راز
 امتیازی ز روی علم فقط / امتیازات خارجی منقطع. . .
 . . . بود واحد به ذات لیک نمود / متعدد به پیش چشم شهود. . .
 ز اختلاف تنوعات ظهور / شد مصور عوالم مشهور
 عطار معتقد است که عالم تجلی ذات باری است. به عبارت دیگر چون سایه است
 نسبت به خورشید، یا صورت است نسبت به آینه. «این دو جهان عکس کمال اوست، هر چه
 در این جهان بینی جز صورتی از تجلی او نیست. در هر ذره‌ای قدرت او هست، چنانکه
 گویی هر ذره فریاد زند که من ذره نیستم. اگر در عالم، هر چیز، مظهری از مظاهر خداست
 پس در عالم، صغیر و کبیری نیست. درون ذره خورشید است و درون قطره دریا و اگر
 ذره‌ای را بشکافی در او جهانی بینی.
 و ما الوجه الآ واحد غیر انه
 اذا انت عددت المرایا تعددا»^۱.

۵- نفس کلیه که مظهر فعال خداست، همه عالم کون را به حرکت آورد، و آن در
 هر نفس و در هر مبدئی از مبادی حیات موجود است.

حقیقت انسان در روح بسیط است. روح بسیط بدون آنکه او را به اعمال بشری
 علاقه و ارتباطی باشد محرک نفس است. و نفس را سه درجه است: درجه فرودین که
 درجه زندگی نباتی است؛ درجه میانین که درجه شعور حیوانی است که نتیجه اعمال
 حواس است و آنچه از آن حاصل شود از لذت و الم. و در فراتر درجه، نفس مرکز مخیله و
 هوش و اراده گردد، که اصل و ماده آن از ادراک حسی به دست آید. ولی نفس در برخی
 حالات خود، از روح، نوری حدسی دریافت کند، و این نور اتصال او را به روح میسر سازد.

۶- انسان عالم اصغر و او چنانکه دیدیم روح بسیط است، و این روح از عالم مطلق
 و عین حقیقت است، ولی متصل به ماده است. ازین رو می‌بینیم که همواره مشتاق وصول
 به اصل است، یعنی حقیقتی که ذات معرفت و خیر و جمال است. نگرستن در این
 حقیقت آدمی را امکان می‌دهد تا بدان متصل شود، اما بدان شرط که نفس را از
 پلیدیهایش پاک کند- همچنانکه در باب مجاهده دیدیم. بدینسان غایت قصوای حیات
 آدمی، وصول به اتحاد با خدا و فنای در اوست.

برخی از صوفیه به این اصول، اصول دیگری افزوده‌اند که پاره‌ای آنها را سه اصل
 دانسته‌اند:

۱- حقیقت قصوی، واحد است.

۲- حقیقت قصوی، حقیقت شخصی (جزئی) نیست.

۱- التصوف و فرید الدین العطار، ص ۸۰-۸۱

۳- شناخت آن حقیقت قصوی ممکن است، ولی نه از طریق حواس، همچنانکه در مبحث معرفت خواهیم دید.

و همچنانکه نفس را سه درجه است، روح را نیز سه درجه باشد: درجهٔ فرودین را صوفیه سرّ خوانند و او وجدانی اخلاقی است برای تمیز میان خیر و شر، سپس روح است که عامل فعال است. و در پایان قلب است که نقطهٔ اتصال میان انسان و خداست. و چنانکه جلال الدین گوید: «اینجا عالمی است و آنجا عالمی و من بر آستان این دو نشستام.» و همین امر است که موجب آن شده تا صوفیه به قلب اهمیت فراوان دهند.

ب- حقیقت عالم و تطور

همچنانکه گفتیم، عالم را حقیقتی نیست، بلکه عدمی است که بسان خیال نمودار شود، انسان که عکس درختان در آب را کد دریاچه و صورت در آینه.

ابن عربی گوید: «خدا مرا در مقابل خود قرار داد و گفت: تو کیستی؟ گفتم: من عدمی هستم نمودار.» صوفیه گویند: «خدا بود و هیچ چیز با او نبود، و او اکنون نیز همچنان است که بود.» فیضی که از خدا صادر شود، مراتب مختلفی را طی کند تا به انسان رسد. و این فیض نزد او نماند، بلکه همچنان رود تا به انسان کامل رسد، و او حلقه‌ای است که عالم ظاهر را به وجود مطلق پیوند دهد. آدمی بر روی زمین خلق نشده تا تنها از نعیم آن بهره‌مند شود، بلکه بر اوست که دگرگون شود و از مراحل مختلف روحی بگذرد، تا به ارزشهای معنوی تازه‌ای نائل آید. و این زندگی دنیا، جز فرصتی برای تجربه‌هایی که او را در ادامهٔ سیر در «راه حق» باری دهد، چیز دیگری نیست. انسان حلقه‌ای است از حلقات تطوری که نفس را به مبدأ و مبدع خود وصل می‌کند، پس از اینکه نفس از مراحل مختلفی گذشته تا به مرحلهٔ انسانی رسیده است.

چنانکه جلال الدین رومی گوید:

از جمادی مردم و نامی شدم / وز نما مردم ز حیوان سر زدم

مردم از حیوانی و آدم شدم / تا چه ترسم کی ز مردن کم شدم

حملهٔ دیگر بمیرم از بشر / تا برآرم از ملایک بال و پر

بار دیگر از ملک پران شوم / آنچه اندر وهم ناید آن شوم

وز ملک هم بایدم جستن ز جو / کل شیء هالک الا وجهه

بار دیگر از ملک پران شوم / آنچه اندر وهم ناید آن شوم

پس عدم کردم عدم چون / ارغنون گویدم کانا الیه راجعون

و در جای دیگر گوید:

آمده اول به اقلیم جماد / وز جمادی در نباتی اوفتاد

سالها اندر نباتی عمر کرد وز جمادی یاد ناورد از نبرد

وز نباتی چون به حیوانی فتاد نامدش حال نباتی هیچ یاد

باز از حیوان سوی انسانیش / می‌کشید آن خالقی که دانیش
همچنین اقلیم تا اقلیم رفت / تا شد اکنون عاقل و دانا و زفت

ج- تجلی و جذب و فنا و بقاء

چون ذات باری آدمی را جذب به خود نمود و بر او تجلی کرد، این رؤیت به چشم سر نباشد که به چشم دل باشد، بدین طریق که در دل او نوری افکند. و چنانکه غزالی در آغاز کتاب «المنقذ من الضلال» گوید- بدون این نور معرفت ممکن نگردد. و این نور جزئی است از نور او. «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ، مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ، الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ، الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ، يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ، لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ، يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَ لَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ، نُورٌ عَلَى نُورٍ، يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ» (سوره توبه، آیه ۳۵).

و این همان نوری است که یوحنا در انجیل خود از آن سخن گفت: «در ابتدا کلمه بود و کلمه نزد خدا بود. . . در او حیات بود، و حیات نور انسان بود، و نور در تاریکی می‌درخشید، و تاریکی او را در نیافت. . . آن نور حقیقی بود که هر انسان را که به جهان آید منور گرداند؛ و او در جهان بود و جهان به واسطه او آفریده شد، و جهان او را شناخت». ^۱ و شهاب الدین سهروردی از مجوسان و یوحنا گرفت و در «هیاكل الانوار» (ظ: النور) از آن یاد کرد و گفت: «نام نور را برافراز، اهل نور را پیروز گردان، و نور را به نور راه نمای.»

در «ذخائر الاعلاق» آمده است که، اگرچه همه وجود او را از نور نساخت، در گوش او نوری قرار داد و در چشم او نوری. و این نور همان است که صوفی، هنگامی که از حواس خود غایب شود و در نور وجود ربانی جوهریت یابد، آن را ببیند. در این حال نفس فردی را از دست بدهد و نفس کلی را بیابد. به عبارت دیگر: او را جذبه‌ای که بدان اسباب اتصال روح به خدا میسر شود، فراهم آید. پس حجابها فروریزد و اتحاد حاصل شود. صوفیه این جذب را به نامهای مختلف خوانده‌اند چون: فنا، وجد، سماع، ذوق، شرب، غیبت و سکر.

جذب-یکی از صوفیه جذب را چنین تعریف کرده که «سری است الهی که خداوند به فضل خویش به مؤمنین حقیقی عطا فرماید که با عین الیقین او را مشاهده کنند»، یا «اشراق آتشی است که در ارض روح مشتعل می‌شود و سبب اشتعال آن آتش، عشق است» این دو تعریف هر دو لفظی هستند و فهم حقیقت جذبه را که فقدان شعور و نوعی از

۱- انجیل یوحنا، فصل اول، آیه ۱ تا ۱۰

غیبت از خویش است که بدون اراده حاصل شود برای ما میسر نمی‌سازند. این غیبت گاه اندک زمانی و گاه چند روز دوام یابد، و آن را که عارض شود فاقد الاحساس سازد. از وسائلی که متصوفان برای وصول به جذبه استفاده می‌کنند، ذکر و سماع و رقص است.

و همه به سماع بازگردد.

سماع: شاید بهترین مطلبی که درباره سماع آمده آن است که غزالی در طی چند صفحه در «احیاء علوم الدین» آورده است و اینک به ذکر قطعاتی از آن می‌پردازیم:

«سپاس خدایی را که دل‌های اولیاء خویش، به آتش عشق خود بسوخت. . . تا در دو کون چیزی جز او ندیدند. اگر صورتی در چشمشان آمد دلشان به صورتگر گرایید؛ و اگر نغمه‌ای به گوششان رسید ضمیرشان به محبوب راهبر شد؛ و اگر بانگی مزعج یا مقلق، یا مطرب، یا محزن، یا مبهج و یا مشوق و یا مبهج برآید انزعاجشان به سوی خداست و فرارشان به اوست و قلقشان بر اوست و حزنشان در اوست و شوقشان به آنچه‌ای است که نزد اوست. . . سماعشان از او و استماعشان بدو است.»^۱

بدان که سماع آغاز کار است، و ثمره آن حالتی است در قلب که آن را وجد گویند. و ثمره وجد حرکت دادن دست و پای است، که اگر ناموزون بود اضطرابش نامند، و اگر موزون باشد کف زدن و رقصش خوانند. غزالی پس از ذکر اقوال کسانی که سماع را حرام دانسته‌اند یا مباح، خود در باب اباحت آن فصلی مشبع می‌نگارد، و از آثار و آداب سماع سخن می‌گوید. از جمله گوید: «حکایت کرده‌اند از ابو الحسن نوری که او در مجلسی بود و این بیت بشنید:

ما زلت انزل فی و دادک منزلا

تتحیر الالباب عند نزوله

پس به وجد آمد و برخاست آشفته و سر در بیابان نهاد، تا به نیزاری افتاد که نیهای آن را بریده بودند، و اندکی از ساقه بر روی زمین مانده بود، چون شمشیر تیز. ابو الحسن تا چاشتگاه بر آن نیزار می‌دوید، و آن شعر می‌خواند، و خون از پایش می‌ریخت، تا پا و ساقهایش ورم کرد، چند روزی بماند و دعوت حق اجابت کرد. خدایش بیامرزاد. و این درجه صدیقین است در فهم و وجد، و اعلی درجات است، زیرا سمعی که در آن احوال فراموش نشده باشد، به درجه کمال نیست چون آمیخته به صفات بشریت است. و آن نوعی تصور است. کمال آن است که بکلی خود و احوال خود را از یاد ببرد. یعنی هیچ بدانها التفاتی نکند. . . در این مرتبه است که اگر سماع دست دهد برای خدا و به خدا و در خدا و از خداست و این مرتبه کسی است که در دریای حقایق فرورود، و از

۱- احیاء العلوم الدین، ج ۲، ص ۲۳۶

ساحل احوال و اعمال بگذرد، و صفای توحید را با اخلاص محض درآمیزد. و در او، از او، هیچ باقی نماند، و بشریتش بکلی سرد شود، و التفاتش به صفات بشریت نابود گردد.

و مقصود من فناء جسد نیست، که فناء قلب است. و مقصود از قلب گوشت و خون نیست، که سرّی است لطیف که با قلب ظاهری نسبتی پنهانی دارد، و آن سوی آن، از امر پروردگار، عز و جل، روحی است که هرکس شناختش شناختش و هرکس نشناختش نشناختش. آن سرّ (قلبی) را وجودی است، که تحقق آن، به همان چیزی است که در قلب پدید می‌شود. بنابراین، اگر چیز دیگری (جز خدا) در آن پدید شود، پنداری که قلب همان چیز شده است، مانند آینه صاف که از خود رنگی ندارد و رنگ آن، رنگ کسی است که در آن پدیدار شود. یا چون شیشه که همواره رنگ چیزی را حکایت کند که در آن جای گرفته، و گر نه خود دارای صورتی نیست، که صورت آن، قبول صورتهاست. و رنگ آن هیئت استعداد برای قبول رنگهاست. و این شعر ازین حقیقت یعنی از سرّ قلب نسبت به آنچه در آن حضور یابد، حکایت کند:

رقی الزّجاج و رقت الخمر
فتشابها فتشاكل الامر
فکأنما خمر و لا قدح
و کأنما قدح و لا خمر

و این مقامی است از مقامات علوم مکاشفت. و تخیلات آن کسانی که ادعای حلول و اتحاد کنند و گویند: «انا الحق» از همین جا ناشی می‌شود.^۱

وجد: ابو الحسین دراج گوید: «وجد عبارت از آن است که هنگام سماع پدید آید.» عمرو بن عثمان مکی گوید: «به هیچ عبارت وجد را تعریف نتوان کرد، زیرا وجد سرّ خداست در نزد بندگان مؤمن و اهل یقین.» دیگری گوید: «وجد رفع حجاب است.» عبد الرحمن بدوی گوید: «در حال اتصال به خدا، نور الهی قلب عابد را فروگیرد، و بدنش را به لرزه درآورد، و در این حال وجد بر او عارض گردد، و سرتاسر به خدا متعلق شود. پس وجد حالتی است که در نفس حادث شود، و او را به حالت سکر اندازد، و به رقص و نعره زدن و گاه پاره کردن جامه وادارد. و چه بسا حکایتها آورده‌اند که فلان شنید که کسی بیتی یا آیه‌ای از قرآن می‌خواند، فریاد زدن آغاز کرد، و بیهوش بر زمین افتاد، یا قلبش بترکید و جان بداد.»

فنا: فناء را درجاتی است و از آن به وجوه گوناگون تعبیر شده. ابو سعید ابو الخیر گوید: «فناء، فناى خودی خود است.» دیگری گوید: «فناء، فناء و نیست شدن اوصاف مذموم و بقاء اوصاف محمود است.» سه‌روردی گوید: «فنا بر دو نوع است، فناء ظاهر و

فناء باطن. فناء ظاهر این است که حق، سبحانه و تعالی، به طریق افعال جلوه کند و از بنده سلب اختیار و اراده سازد، تا آنجا که برای خود و غیر خود هیچ فعل و اراده و اختیار نبیند و اثبات نکند، مگر فعل و اراده و اختیار حق، سبحانه و تعالی را. پس بر این شیوه در معاملات با خدای بگشاید، چنانکه شنیده‌ام که پاره‌ای از کسان که مقیم این مقام از فناء هستند روزها نه طعامی می‌خورند و نه آبی می‌آشامند، تا آنجا که تنها حق است که در وجود آنان کار می‌کند. و فنای باطن چنان است که در مکاشفات صفات قدیم، غرق فنای صفات خود بود، و گاه در مشاهده آثار عظمت ذات قدیم، غرق فنای ذات خود، تا چنان وجود حق بر او مستولی شود که باطن او از جمله وساوس و هواجس فانی گردد. و در فنا، غیبت احساس ضروری نیست، لکن گاه بود که برخی را غیبت احساس نیز حادث شود.^۱

از شبلی و دیگر متصوفه روایت شده که در حال انجذاب هرگز ادراکشان باز جای نمی‌آمد، تا هنگام نماز و چون نماز می‌گزاردند دیگر بار به آن حالت بازمی‌گشتند. حکایت کنند که پزشکان پای ابو الخیر اقطع ببریدند و او در نماز بود و درنیافت. و سه‌روردی حکایتی از مسلم بن یسار می‌آورد که او در نماز بود، ستونی از ستونهای مسجد جامع بیفتاد چنانکه مردم بازار از بانگ فروافتادنش بترسیدند و به مسجد درآمدند، او را در نماز دیدند که نه ستون دریافته بود و نه افتادنش را.^۲

پیش ازین درباره جزئی شباهت که میان فناء و نیروانای هندوان است اشارتی کردیم، ولی میان آن دو یک تفاوت اساسی است، بدین معنی که نیروانا، فنای نهایی است، زیرا نفس از قیود جسد آزاد می‌شود و در نفس کلی چنان فانی می‌گردد که دیگر او را وجودی باقی نمی‌ماند. اما فنای متصوفین اسلام را بقاء در پی است، بدین معنی که انسان فانی فی الله و باقی بالله شود.

عطار گوید:

هر که در دریای کل گم بوده شد / دایما گم بوده و آسوده شد

دل بدین دریا درین آسودگی / می‌نیاید هیچ جز گم بودگی

گر ازین گم بودگی بازش دهند / صنع بین گردد بسی رازش دهند

که بعد از فنا وجود دیگری یابد. «من، روزگاری است که خود را از میان برده‌ام، اگر سپس زنده باشم، این به وجودی دیگر است.» مفهوم نیروانا از اندیشه خداپرستی دور است، و با تناسخ مربوط، زیرا تناسخ را حدی می‌دهد. نیز نفسی که مستغرق نیروانا شد به شکلی از اشکال به عالم وجود بازمی‌گردد. اما فنای صوفی از اندیشه تناسخ به دور است، و جز به شرط اعتقاد به خدایی که در هر شیء هست، مفهوم نمی‌یابد. هرگاه بخواهیم از

۱- عوارف المعارف، ج ۴، ص ۳۸۰ به بعد

۲- عوارف المعارف، ج ۴، ص ۳۸۵

اصل فنای صوفی بحث کنیم می‌توانیم آنرا در تصوف مسیحی بیابیم، چه اساس این تصوف انعدام اراده انسان و فنای آن است در اراده خدای تعالی.

پاره‌ای از صوفیان که فنا را اتحاد با خدا دانسته‌اند مبالغه کرده‌اند. اینان معتقد به حلول طبیعت الهی در طبیعت انسانی هستند. غزالی آنجا که سخن از وجد می‌گوید این نظریه را مورد انتقاد قرار داده است: «این مقام از مقامات علوم مکاشفت است. قول آنها که ادعای حلول و اتحاد کردند و گفتند «انا الحق» از اینجا سرچشمه می‌گیرد و زمزمه نصاری در دعوی اتحاد لاهوت به ناسوت، یا ملبس شدن لاهوت به لباس ناسوت، یا حلول لاهوت در ناسوت از اینجاست. و این غلط محض است، مانند کسی که حکم به سرخی آینه کند، وقتی که رنگ سرخ در آن افتاده باشد.»^۱ سراج گوید: «جماعتی از بغدادیان به غلط افتاده‌اند که می‌گویند، چون از اوصاف خود فانی شوند در اوصاف حق درآیند. اینان از روی نادانی کارشان به ادعای حلول کشید، و به قول نصاری درباره مسیح، علیه السلام، گردن نهادند. و اگر کسی پندارد که از یکی از متقدمین شنیده یا در کلام او دیده که در معنی فناء از اوصاف خود و دخول در اوصاف حق سخن گفته است، معنی سخن او، خروج از اراده خود و دخول در اراده حق است. یعنی باید بداند که اراده نیز از عطایای ذات باری است، پس آنچه او خواسته به خواست خداست، و آنچه بدو اعطا شده به فضل اوست.

اوست که از رؤیت نفس خویش بازش داشته، تا سر تا پا به خدا متوجه گردد. و این منزل یکی از منازل اهل توحید است. آنان که در این معنی به غلط افتادند، نکته باریک درنیافتند و پنداشتند اوصاف باری تعالی، باری تعالی است. و این کفر است، زیرا خدا خود در دلها حلول نمی‌کند، آنچه در دلها حلول می‌کند ایمان به اوست و توحید اوست و تعظیم در برابر نام او.»^۲

هجویری در «کشف المحجوب» در این باره داد سخن داده و تأکید کرده است که فنا به معنی فقدان طبیعت بشری نیست، بلکه به معنی فقدان صفات است، زیرا آنچه مانع راه کمال است صفات بشری است نه طبیعت بشری. سراج نیز در این زمینه گوید: «برخی ترک طعام و شراب کنند و پندارند که بشریت همین قالب است، و چون جثه ضعیف بشود بشریت از آن زایل گردد و به صفات الهی موصوف شود. این فرقه جاهل گمراه هرگز نتوانستند میان طبیعت بشری و اخلاق بشری فرقی قائل شوند. زیرا بشریت از بشر زایل نگردد، همچنانکه سیاهی از سیاه زایل نشود. و آنچه به سبب قدرت نور حقیقت تبدیل و تفسیر می‌یابد اخلاق بشری است.»

۱- احیاء علوم الدین، ج ۲، ص ۲۵۷

۲- اللمع، ص ۴۳۳

نیز هجویری گوید: «هرچه اندر سلطان آتش افتد، به قهر وی به صفت وی درآید. چون سلطان آتش وصف شیء را اندر شیء مبدل می‌گرداند. سلطان ارادت حق، از سلطان آتش اولی‌تر. اما این تصرف آتش اندر وصف آهن است، و عین همان است، هرگز آهن آتش نگردد. و الله اعلم.»^۱

اما اعتقادات صوفیه چیزی است و عقاید مورخان تصوف چیز دیگر. متصوفان در حالات وجد و سکر کلماتی بر زبان می‌آورند که رنگ کفر دارد، از آن جمله است قول حلاج که می‌گوید: «انا الحق» یا قول بایزید بسطامی که می‌گوید: «سبحانی».

حلاج معتقد است که آدمی از اصل الهی است، و از ملک برتر است، و گرنه خداوند ملک را به سجده او امر نمی‌کرد «إِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَ اسْتَكْبَرَ وَ كَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ» (سوره بقره، آیه ۳۴).

ماسینیون در «دایرة المعارف مختصر اسلامی» در ذیل کلمه «شطح»^۲ برخی از سخنان صوفیه را آورده است. از آن جمله سخن حلاج است که می‌گفت: «ایشان را بیمارز و مرا میامرز، زیرا نماز عاشق حقیقی کفر شود.» و سخن سهل تستری: «من حجت خدایم در برابر اولیاء زمان خود.» و سخن واسطی: «اعمال شریعت کفر است» و سخن ابو الخیر: «در جیه من جز خدای نباشد» و سخن حریری: «فقیر حقیقی را نه دل است نه خدای» و سخن شیخ ابو الحسن خرقانی: «اگر به آسمان بگویم بجنید اطاعت کند، و اگر خورشید را بگویم بایستد در فلک خود از رفتن بازماند.»

فنا را درجاتی است. عالیترین درجه آن فناء در ذات الهی است، چنانکه هردو یکی شوند و سالک چون حلاج تواند سرود:

مزجت روحک فی روحی کما / تمزج الخمره فی الماء الزلال
فاذا مستک شیء مستنی / فاذا انت انا فی کلّ حال
و یا:

انا من اهوی و من اهوی انا / نحن روحان حللنا بدنا
فاذا ابصرتنی ابصرته / و اذا ابصرته ابصرتنا

۱- کشف المحجوب، ص ۳۱۵

۲- سخن گستاخانه، بیان رموز و عباراتی در حال وجد که بوی خودپسندی و ادعا و خلاف شرع از آن استشمام شود. -م.

این سخنان با روح اسلام توافق ندارند، ازین رو چنین مدعیانی را به کفر متهم می‌ساختند. برخی را به محاکمه بردند و محکوم به مرگ کردند. پس صوفیه به دفاع و تبریئه خود برخاستند، چنانکه خواهیم دید.

د- وحدت ادیان

گلدتسیهر می‌نویسد: «صوفیه هرچند خود را طرفدار دین اسلام نشان دهند و به تعظیم آن کوشند، ولی اغلب در این تمایل مشترکند که خواهان محو همهٔ مرزهایی هستند که ادیان و عقاید را از هم جدا می‌کنند. آنها می‌گویند هر یک ازین ادیان و عقاید در ذات خود دارای ارزش و اهمیت است.»^۱

ابن تیمیه می‌گوید پاره‌ای از متصوفان بر انبیاء و به خصوص بر حضرت محمد (ص) می‌تازند، زیرا او «فرقه‌های مذهبی را مشخص ساخت، و گفت هر کس را چنین اعتقادی نباشد به عقوبت دچار شود»^۲ برای بیان اندیشهٔ وحدت ادیان متصوفه، شعر ابن عربی را مثال می‌آوریم:

لقد صار قلبی قابلاً کلّ صورة
فمرعی لغزلان و دیر لرهبان
و بیت لاوتان و کعبه طائف
و الواح توراة و صحف لقرآن
أدین بدین الحب آتی توجّهت
رکائبه، فالحبّ دینی و ایمانی

این عقیده بدانجا برمی‌گردد که صوفیه، همهٔ ادیان را برابر می‌شمارند و می‌گویند: مثلاً اسلام بر بت‌پرستی فضیلت ندارد. حلاج گوید:

تفکرت فی الادیان جدا محققاً
فالفیتها اصلاً له شعب جما
فلا تطلبین للمراء دیناً فأنه
یصد عن الاصل الوثیق و آما
یطالبه اصل یعبر عنده
جمیع المعالی و المعانی فیفهما
و دیگری گوید:

۱- العقیده و الشریعة فی السلام، ص ۱۵۱-۱۵۲

۲- الرسائل، ج ۱، ص ۱۴۸

«خدا را در هر دل طاهر و مقدس مسجدی است، بگذار مردم خدا را در آن مسجد عبادت کنند، هر جا که هستند، نه در مسجد سنگی» این سخن با آنچه حافظ شیرازی (۷۲۰ هـ / ۱۳۲۰ م - ۷۹۱ هـ / ۱۳۸۹ م) گوید در معنی اختلاف چندانی ندارند:

در عشق خانقاه و خرابات فرق نیست / هر جا که هست پرتو روی حبیب هست

آنجا که کار صومعه را جلوه می‌دهند / ناقوس دیر راهب و نام صلیب هست

آیا خدا در جمیع مظاهرش یکی نیست؟ ابن عربی می‌گوید: «آنها که خدا را در آفتاب می‌پرستند، آفتابی را می‌بینند، و آنها که در جانوران می‌پرستندش جانوری را، و آنها که در سنگ می‌پرستندش سنگی را، و آنها که او را به عنوان وجودی صمدانی-که هیچ چیز همانند او نیست-می‌پرستند، آن را می‌بینند که هیچ همانندی ندارد. خود را یکسره پایبند عقیده معینی مکن تا دیگران را تکفیر کنی، که چون پایبند عقیده مشخصی شدی، خیر کثیری را از دست داده‌ای. بلکه دیگر نتوانی حقیقت را به‌طور آشکارا ببینی.

خدا در هر زمان و مکان موجود است و بر هر چیز قادر. چنین خدایی را یک عقیده

واحد محدود نخواهد کرد.»^۱

ازین‌روست که جلال‌الدین رومی گوید:

در بتکده تا خیال معشوقه ماست

رفتن به طواف کعبه در عین خطاست

گر کعبه از او بوی ندارد کنش است

با بوی وصال او، کنش کعبه ماست

عبد‌الکریم جیلانی، (۷۶۷ هـ / ۱۳۶۵ م - ۸۱۱ هـ / ۱۴۰۸ م) ، یکی از احفاد عبد

القادر جیلانی، در کتاب خود موسوم به «الانسان‌الکامل» به بحث در این موضوع پرداخته گوید: «خدای تعالی همه موجودات را برای پرستش خود بیافرید. پس عبادت پروردگار، امری جبلی و فطری است. . . و اگر مردم را در عبادات و ادیان اختلافی است، این اختلاف به سبب اختلاف کسانی است که این نامها و صفات را وضع کرده‌اند. وقتی خدای تعالی می‌فرماید: «كُلُّ النَّاسِ أُمَّةٌ وَاحِدَةٌ» معنیش این است که از آغاز خلقت، پرستش امری فطری و جبلی ایشان بوده است. و چون خدای تعالی، پیامبران را فرستاد، عبادات به حسب اختلاف تفسیر مردمان مختلف شد، اما خداوند تفسیر هر گروه را در نظر آنان نیکو ساخت، تا او را از همان راه تفسیر و تشخیص خود عبادت کنند و این معنی این آیه است که می‌فرماید «مَا مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا»^۲

۱- الصوفیة فی الاسلام، ص ۸۶

۲- الانسان‌الکامل، ج ۳، ص ۸۰

جیلانی معتقد است که ملت‌های اصلی ده ملت باشند، و ازین ده ملت است که همه مذاهب متفرع شده‌اند، آنها عبارتند از:

- ۱- کفار: ایشان بت پرستانند.
 - ۲- طبیعیون: پرستندگان گرمی و سردی و خشکی و تری.
 - ۳- فلاسفه: پرستندگان کواکب سبعه.
 - ۴- ثنویه: پرستندگان نور و ظلمت.
 - ۵- مجوس: آتش پرستان.
 - ۶- دهریه: آنها که هیچ چیز را نمی‌پرستند.
 - ۷- براهمه: پیروان برهما
 - ۸- یهود
 - ۹- نصاری
 - ۱۰- مسلمین
- که اهل کتابند^۱

برخی ازین فراتر رفته، و همه ملل و نحل و ادیان را موانعی در راه معرفت خدا شمرده‌اند. حافظ گوید:

جنگ هفتاد و دو ملت همه را عذر بنه / چون ندیدند حقیقت ره افسانه زنده
و ابو سعید ابو الخیر به دوست خود ابن سینا گفت: «آنگاه که همه مساجد و مدارس به کلی ویران نگردند درویشان کار خود به سر نخواهند برد. و تا کفر و ایمان به هم همانند نشوند، اسلام و ایمان به هیچ روی درست و کامل نخواهد بود». زیرا مرد حق علم از کتاب فرانگیرد. مرد حق آن سوی ایمان و کفر است و نزد مرد حق خطا و صواب برابر باشد. و نظیر این سخنان در آثار جلال الدین مولوی و دیگر صوفیان فراوان توان یافت.

ه- باطن و ظاهر و تأویل

صوفیه نخستین کسانی نبودند که برای دین، باطن و ظاهری قائل شدند و در بیان آیات به تأویل پناه بردند. دیدیم که معتزله و غلات شیعه نیز چنین عقایدی داشتند. همچنین خواهیم دید که فلاسفه نیز برای تطبیق فلسفه و دین کار خود را براساس تأویل نهاده‌اند. چون تصوف پا گرفت و انتشار یافت، صوفیه با تکفیر مسلمانان روبرو شدند، و برای دفاع از خود به تأویل و تفسیر آیات، مطابق طریقه و روش خویش پرداختند. بدین‌سان که به جای معانی ظاهری آیات، معانی باطنی قائل شدند. در تفسیر سهل

۱- «التصوف الاسلامی» و نیز «msicids ym cimsls ni seidutS-noslohciN»

العربی» از طبیبوی، ص ۹۵-۹۶

تستری «تفسیر القرآن العظیم» ازین گونه تأویلات بسیار است، چنانکه موجد علمی شده موسوم به «علم مستنبطات». و سراج در کتاب «اللمع» آن را چنین بیان می‌کند:

«مستنبطات عبارت است از آنچه اهل فهم از محققان، از ظاهر و باطن کتاب خدای، عز و جل، استنباط کرده‌اند، نیز از ظاهر و باطن اعمال و اقوال رسول خدا-صلی الله علیه و آله-دریافته‌اند و خود در باطن و ظاهر به آنها عمل کرده‌اند.

چون به آنچه آموختند عمل کردند، پروردگار عالم، علم آنچه را نیز که نیاموخته‌اند، به ایشان عنایت خواهد کرد. و آن علم اشارت است، و علمی است که چون خدای پرده از دل اصفیاء خود برگرفت، بدان از معانی و لطایف و اسرار مکنون و غرایب علوم و حکمت‌های طرفه که در معانی قرآن و اخبار رسول خدا آمده است، آگاه شوند.»

این‌گونه صوفیه به تأویل آیات قرآن پرداختند، تأویلی رمزی که با طریقهٔ ایشان موافق بود، و در پیشبرد مذهبشان به کار می‌رفت. و تأکید می‌کردند که مقصود ازین آیات، آن معنی پنهانی است که ورای معنی ظاهری آنهاست. گلدتسیهر مواردی از تأویل صوفیه را در کتاب خود ذکر کرده است. از جمله در تأویل آیات «وَ اصْطَرَبْ لَهُمْ مَثَلًا مِنْ اصْحَابِ الْقَرْيَةِ اِذْ جَاءَهَا الْمُرْسَلُونَ. اِذْ اَرْسَلْنَا اِلَيْهِمُ اثْنَيْنِ فَكَذَّبُوهُمَا فَعَزَّزْنَا بِثَالِثٍ، فَقَالُوا اِنَّا اِلَيْكُمْ مُّرْسَلُونَ. قَالُوا مَا اَنْتُمْ اِلَّا بَشَرٌ مِثْلُنَا وَ مَا اَنْزَلَ الرَّحْمٰنُ مِنْ شَيْءٍ اِنْ اَنْتُمْ اِلَّا تَكْذِبُونَ. قَالُوا رَبَّنَا عَلِّمْنَا اِنَّا اِلَيْكُمْ لَمُرْسَلُونَ» (سورهٔ یس، آیهٔ ۱۳-۱۶) می‌گویند: «قریه جسم است، و آن سه رسول، روح و قلب و عقلند.» با آنکه در آیه، هیچ دلیلی وجود ندارد که این تأویل مجازی را روا سازد. اما صوفیه می‌گویند این تأویل نتیجهٔ اجتهاد شخص نیست، بلکه موهبتی است که خدا منت نهاد و بر صوفی ارزانی داشت، و آن خود علم لدنی است. این فرض، رأی صوفیه را در این موضوع چنین بیان می‌کند: «رسول خدا معنی باطنی آیات قرآن را به وصی خود علی آموخت» - و این عین عقیدهٔ شیعه است:-

و اوضح بالتأویل ما کان مشکلا علیّ بعلم ناله بالوصیة

تردید نیست که اهل سنت این‌گونه عقاید را مردود شناخته‌اند، و می‌گویند پیغمبر چیزی از وحی را از جمهور امت مخفی نداشت، و به کسی از مسلمانان علم باطن نیاموخت.^۱

بدین علت و علل دیگر، تصوف مورد هجوم سختی از جانب اهل سنت واقع شد و صوفیان به کفر و زندقه متهم گردیدند. در اینجا ضروری است به ارتباط و علایق تصوف به اسلام اشاره کنیم.

ولی پیش از آن، به نوع دیگری از تأویل که نه در نصوص قرآن، بلکه دربارهٔ کلمات و اقوال خود صوفیان به کار رفته اشاره می‌کنیم:

۱- این نظر مستشرق یهودی گلدتسیهر است: «العقیده و الشریعة فی الاسلام»، ص

۱۴۰، نه مطلق علمای سنت.

هر کوششی که برای تعبیر ظواهر تصوف به کار رود با شکست مواجه خواهد شد، زیرا حالات تصوف، حدسی و نفسی و تجربه‌هایی شخصی است. و کلمات ما را قدرت بیان آنها نیست. زیرا زبان مولود تجربه است، و برای تجربه صوفیانه زبانی که بتواند روشنگر ماهیت آن باشد وجود ندارد؛ ازین‌رو صوفیه، همین لغات شایع را به کار گرفته‌اند و معانی خارج از قدرت این الفاظ، به آنها داده‌اند. و از اینجاست که می‌بینیم غالباً مشایخ صوفیه چون به برخی از حالات خاص می‌رسیدند، مهر خاموشی بر لب می‌زدند، زیرا معتقدند که آنچه را که آنها یافته‌اند بالاتر از هر تعبیر و تصویری است.

ابن عربی گوید: «اهل معرفت را قدرت آن نیست که دیگران را از آنچه درمی‌یابند آگاه کنند. تنها کاری که از ایشان ساخته است، این است که با اهل معنی و حقیقت به گونهٔ رمز و اشارت از آن دریافته‌ها سخن گویند.»

مولوی گوید:

گفتمش پوشیده خوشتر سرّ یار
خود تو در ضمن حکایت گوش دار
خوشتر آن باشد که سرّ دلبران
گفته آید در حدیث دیگران

و غزالی گوید:

فکان ما کان ممّا لست اذکره
فظنّ خیرا و لا تسأل عن الخبر

بنابراین مثلا اتحاد و فنا را که از حالات صوفیه است نمی‌توان به کلامی بیان کرد که عامهٔ مردم آن را دریابند. و آنچه در این‌باره گفته شده تنها جنبهٔ ظاهری قضیه بوده است، و معنی باطنی آن را جز عارفانی که قادر به حل آن لغزها و رموز باشند، دیگری نخواهد یافت. ابن عربی گوید:

کلّ ما اذکره من طلل
او ربوع او مغان کلّ ما
و کذا ان قلت ها او قلت یا
و الا ان جاء فیه او اما
و کذا ان قلت هی او قلت هو
او همو او هنّ جمعا او هما
و کذا ان قلت قد انجدلی
قدر فی شعرنا او اتهمنا
و کذا السحب ان قلت بکت
و کذا الزهر اذا ما ابتسما

او أنادی بحداءه یمّوا
 بانة الحاجر او ورق الحمی
 او بدور او خدور افلت
 او شموس او نبات انجما
 او نساء کاعبات نهّد
 طالعات کشموس او دمی
 کلّ ما اذکره ممّا جرى
 ذکره او مثله ان تفهما
 منه اسرار و انوار جلت
 او علت جاء بها ربّ السّما
 لفؤادی او فؤاد من له
 مثل مالی من شروط العلما
 صفة قدسیة علویة
 اعلمت ان لصدقی قدما
 فاصرف الخاطر عن ظاهرها
 و اطلب الباطن حتی تعلمنا
 و-تصوف و اسلام

گفتیم که تصوف در اسلام و از اسلام به وجود آمد، زیرا شاخه‌های آن بر ریشه زهد اسلامی روید، و نیز بدان سبب که پیامبر اسلام خود مثل اعلای زهاد و متصوفین بود؛ آنچنان انسان کاملی که هر متصوف بدو اقتدا می‌کرد.

با وجود این، و قبل از آنکه تصوف در معرض این تحول قرار گیرد و اندکاندک از اسلام صحیح فاصله یابد، دسته‌هایی از مسلمانان به مبارزه و دشمنی با آن برخاستند.

گفتیم که تصوف اولین بار که پدید آمد، عکس العملی بود علیه فساد اوضاع اجتماعی و اخلاقی آن عصر، و کوششی برای طهارت باطن آنچنانکه بتوان به حق واصل شد. بهترین شاهد در این مورد زندگی و اعمال و مواظب حسن بصری و زندگی و وصایای محاسبی است. اما فقها و متکلمین نمی‌پسندند که وجدان به تنهایی در قضایای باطنی حکمفرما باشد، و شرایع و احکام قرآن منحصر به اعمال ظاهر گردد و حکم و سلطه خود را بر نفاق باطن و خبث نیت از دست بدهد. ازین‌رو زهاد را که می‌گفتند نیت فوق اعمال هستند، و سنت از فریضه، و طاعت از عبادت بهتر است، اهل بدعت می‌شمردند.

خوارچ پیشاهنگان دشمنی با متصوفه بودند. سپس امامیه (زیدیه و اثنا عشریه و غلات شیعه) در قرن سوم به مخالفت برخاستند، و هرگونه دعوت به روش صوفیانه را تخطئه کردند. زیرا تصوف در میان مردم چیزهایی را رایج می‌کرد که تا آن روزگار سابقه

نداشت، چون پشمینه‌پوشی و طناب به گردن انداختن. ازین گذشته آنها را از اطاعت پیشوایان باز می‌داشت.

اما اهل سنت علیه تصوف جز در دوره‌های متأخر جبهه نگرفتند. و در این مخالفت هم نتوانستند هم‌رای شوند. زیرا آنها که از تصوف انتقاد می‌کردند دو دسته بودند:

حشویه از سویی و معتزله و ظاهریه از سوی دیگر. آنچه احمد بن حنبل بر آنها عیب می‌گرفت یکی، اتخاذ تأمل به جای نماز بود، و دیگر اعتقادشان در مورد رسیدن نفس به مرحله‌ای از دوستی با خدا که آنها را از قید شریعت آزاد می‌کرد و به نوعی اباحت وامی‌داشت.

اما معتزله و ظاهریه، مسئلهٔ عشق را بر آنها عیب می‌گرفتند، و می‌گفتند این عشق میان خالق و مخلوق به نظریهٔ تشبیه منجر می‌شود. نیز از ملامسه و اتصال و حلول که برخی صوفیه از آن سخن می‌گفتند، سخت انتقاد می‌کردند. اما تصوف معتدل هرگز مورد انتقاد اهل سنت واقع نشد، چنانکه برخی علمای اهل سنت مثل ابن جوزی و ابن تیمیه (۶۶۱/هـ - ۷۲۸/هـ ۱۳۲۸ م) و ابن قیم جوزیه (۶۹۱/هـ - ۱۲۹۲ م - ۷۵۱/هـ - ۱۳۵۰ م)، کسانی مانند ابو طالب مکی (متوفی به سال ۳۸۶/هـ - ۹۹۶ م) و غزالی را محترم می‌داشتند، و کتابهایشان را حجت می‌شمردند. از میان صوفیه اگر کسانی مورد حمله و غضب واقع شدند، آنها بودند که راه افراط پیمودند و از کلامشان بوی کفر و زندقه می‌آمد. مثلا مانند برخی که می‌گویند دین حقیقی دینی است که کفر و ایمان در آن یکسان باشد:

از کفر و ز اسلام برون صحرایی است

ما را به میان آن فضا سودایی است

عارف چو بدان رسید سر را بنهد

نه کفر و نه اسلام و نه آنجا جایی است.

و حلاج گوید:

کفرت بدین الله و الکفر واجب

لدی و عند المسلمین قبیح

تردید نیست که اسلام صحیح، نظریات صوفیه را در حلول و وحدت وجود و مشاهده -هرچند بخواهند برای هریک شواهدی از آیات قرآن بیاورند- نمی‌پذیرد. و ما در آنجا که دربارهٔ عامل اسلامی در تصوف بحث می‌کردیم، بدین معنی اشاره کردیم. معتزله و ظاهریه با اصل اتحاد مخالفت می‌ورزیدند، زیرا اتحاد به اشتراک در ذات باری تعالی و حلول لاهوت در ناسوت منجر می‌شود. چنانکه حلاج گوید:

سبحان من اظهر ناسوته

سرّ سنا لاهوته الثاقب

ثم بدا لخلقه ظاهرا

فی صورۃ الاکل و الشارب

حلول ارکان و عقیده قدرت الهیه را متزلزل می‌سازد. چه، خدا انسان نشود و انسان به مقام خدایی نرسد. پاره‌ای از صوفیه معتدل خواستند برخی کلمات چون «انا الحق» یا «ها فی جبتی غیر الله» را توجیه کنند، که گویندگان این کلمات در حالت سرمستی و جذبہ بدانها تفوّه کرده‌اند، و این سخنان از آنها نیست بلکه سخن خداست که از زبان ایشان برآمده است.

پاره‌ای از صوفیه در معنی این کلمات چیزهایی را می‌بینند که دیگران نمی‌بینند. حلاج از ارتباط خود با خدا سخن می‌گوید:

انا سرّ الحق، ما الحقّ انا
بل انا «حق» ففرق بیننا
انا عين الله فی الاشیا فهل
ظاهر فی الكون الا عیننا؟

ابن عربی در معنی حلول به تفسیر قول او پرداخته، و اعتراف کرده که انسان خداست، ولی با این فرق که «دائم» و «فانی» برای خدای واحد، دو وجهند، که یکی مکمل دیگری است، و هریک نیازمند به دیگری. اما اسلام سنتی به این تأویلات قانع نشود و همه را کفر شمارد.

نظریه متصوفین درباره شریعت، با نظریه آنها درباره حقیقت اختلافی ندارد. وقتی کفر و ایمان نزد عارفی که به اعلی درجات رسیده مساوی باشد، حق و باطل و خطا و صواب هم در نظر او برابر باشد. بنابر این عقیده، عارف مافوق شریعت قرار گیرد، همچنانکه مافوق عقیدت قرار داشت. بعضی از فرق صوفیه، چون بکتاشیه، خود را از قیود شریعت آزاد ساختند. اینان از غلات شیعه بودند. همه ادیان را مساوی دانند و با لا ادریه و وثنیه علائق معنوی دارند، ولی عناصر نصرانیت به آشکار در افکار و عقایدشان دیده می‌شود. از آن جمله است «عشاء ربانی» که در آن نان و شراب و پنیر تقسیم می‌کنند، و اعتراف در مقابل شیخ و بخشیدن او گناهان را و نیز تثلیث. بکتاشیه علی را خدا می‌دانند و به تناسخ ارواح معتقدند.

«بسیاری از بزرگان صوفیه معتقدند که تا مدتی که آدمی سالک و در زمره مریدان است ملزم به رعایت حدود شریعت است. اما چون به مرتبه اولیاء رسید تخطی از آن جایز است. چنین انسانی به مرتبه‌ای رسیده است بس فراتر از مراتب عوام الناس، بنابراین اگر از آنان اعمالی سر زند که ظاهراً مخالف با دین باشد نباید درباره آنها شک کرد. صوفیان قدیم معتقد بودند که ولی هرگاه از احکام دین چشم پوشید، می‌رساند که او به مرتبه ولایت رسیده است. اما بعدها عقیده عمومی درباره اولیاء و تجلیل آنان به حساب دین گذاشته شد، به این معنی که گفتند، شخصی که مورد عنایت ربانی قرار گرفته و جزء اولیاء شده

است، نمی‌تواند مرتکب امری شود که آن معصیت است، یا دست‌کم، نمی‌توان برطبق ظاهر اعمالش حکم کرد.^۱ پس ولی مافوق انتقاد بشری است. دست‌اوچنانکه جلال الدین رومی می‌گوید-دست‌خداست.

شاید این عقیده از آنجا سرچشمه گیرد که، صوفیه در شریعت معتقد به ظاهر و باطنند.

بدین طریق که ظاهر شریعت، یعنی دین، ویژه عامه است و باطن آن، یعنی تصوف، از آن اولیاء است. پاره‌ای از صوفیه از اینکه تصوف به مرحله‌ای برسد که، اسلام و احکام آن را انکار کند، به وحشت افتادند. ازین‌رو به مخالفت با افراطیان برخاستند-زیرا عمل آنها را موجب انحلال و از بین رفتن تصوف می‌دانستند-و گفتند که انسان کامل به خدا و در خدا زنده است، و باید که اگر حقیقت را «دثار» خود می‌سازد شریعت را «شعار» قرار دهد.

از میان صوفیه دو تن-عبد‌الکریم قشیری، (متوفی به سال ۴۳۷/۱۰۴۵ م) و ابو حامد غزالی-در بازگرداندن تصوف بار دیگر به حوزه اسلام کوششی فراوان کردند.

«رساله قشیریه» که اثر عمیقی در متوسطین از صوفیه داشته، یکی از مراجع مهم معرفت بزرگان این مسلک و اقوال ایشان و اصول اساسی تصوف است. قشیری در کتاب خود کوشیده است میان شریعت و طریقت وفق دهد. قشیری به شکاف عظیمی که میان این دو به وجود آمده بود توجه کرده و گفته است:

«خداوندان حقیقت ازین طایفه پیشتر برفتند، و اندر زمانه ما از آن طایفه نماند مگر اثر ایشان... و اندر طریقت فترت پیدا آمد، لا بلکه یکسر مندرس گشت به حقیقت. و پیران که این طریقت را دانستند برفتند، و اندکی‌اند برنایان که به سیرت و طریقت ایشان اقتدا کنند. ورع برفت، و بساط او برنوشته آمد. و طمع اندر دلها قوی شد و بیخ فروبرد. و حرمت شریعت از دلها بیرون شد. و ناپاکی اندر دین قویترین سببی دانند. و دست بداشتند تمییز کردن میان حلال و حرام. ترک حرمت و بی‌حشمتی دین خویش کردند و آسان فراز گرفتند گزاردن عبادتها. و نماز و روزه را خوار فراز گرفتند. و اسب اندر میدان غفلت همی تازند. . . و بدین بی‌حرمتیها بسنده نکردند و اشارت کردند به برترین حقایق و احوال، دعوی کردند که ایشان از حد بندگی برگذشتند، و به حقیقت وصال رسیدند. . . و خویشان از آن همی شمردند که اسرار احدیت ایشان را پیدا کردند، و ایشان را صافی گردانیدند صفات بشریت، و آن حکم از ایشان برخاست.^۲»

۱- الصوفیة فی الاسلام، ص ۱۲۲

۲- ترجمه رساله قشیریه، ص ۱۰ و ۱۱

اگر کوشش قشیری در آن بود که بار دیگر عقیده رسمی اسلام را به تصوف برگرداند، غزالی می‌کوشید تا تصوف را در عمق اسلام وارد کند. و بدون شک کتاب «احیاء علوم-الدین» او مهمترین مأخذ تصوف اسلامی است.

بعد از نوشته‌های قشیری و غزالی، بیشتر متصوفان به سنت و احترام شریعت باز-گشتند، زیرا به قول قشیری: «شریعت امر به التزام بندگی بود، و حقیقت مشاهده ربوبیت. هر شریعت که مؤید نبود به حقیقت، پذیرفته نبود. و هر حقیقت که بسته نبود به شریعت، با هیچ حاصل نیاید. و شریعت به تکلیف خلق آمده است. و حقیقت خبر دادن است از تصرف حق. شریعت پرستیدن حق است و حقیقت دیدن حق.»^۱

همچنین معتقدند که «شریعت بدون حقیقت نفاق است، و حقیقت بدون شریعت الحاد» و چون کسی به اسلام اقرار کند، هردو را شامل شود که قول او «لا اله الا الله» حقیقت است و قول او «محمد رسول الله» شریعت است. پس هرکس که حقیقت را منکر شود کافر شود، و هرکه شریعت را رد کند به زندیقی افتد. جنید به مردی که ذکر معرفت می‌کرد و می‌گفت که: اهل معرفت به خدای، عز و جل، به جایگاهی رسند که به ترک حرکات بگویند، از باب بر و تقرب به خدای، عز و جل، چنین گفت که: «این قول گروهی باشد که به ترک اعمال گویند. و این به نزدیک من منکر است. و آنکه دزدی کند و زنا کند نکو حال تر به نزدیک من، از آنکه این گوید. و عارفان به خدای تعالی کارها از خدای تعالی فراگیرند. و اندر آن رجوع باز او کنند. و اگر من هزار سال بزیم، از اعمال یک ذره کم نکنم، مگر مرا از آن بازدارند.»^۲

با وجود آنکه صوفیه می‌کوشیدند به عقیدت و شریعت مقید باشند، از تأویل آن دو بازنیاستادند. چنانکه فرید الدین عطار گوید:

تا بهشت و دوزخ اندر ره بود / جان تو زین راز کی آگه بود
طاعت روحانیان از بهر توست / خلد و دوزخ عکس لطف و قهر توست

ز- معرفت صوفیانه

صوفیان را به کار عقل اعتمادی چندان نیست. در بحثی که راجع به مبادی تصوف داشتیم گفتیم که معرفت حقیقت قصوی ممکن است ولی نه از طریق حواس، و گفتیم که روح را سه درجه است، فروتر از همه سرّ است، و بالاتر از آن روح، و برتر از آن قلب. و گفتیم که غزالی می‌گوید، مقصود از قلب گوشت و خون نیست، بلکه مقصود سرّ لطیفی

۱- ترجمه رساله قشیری، ص ۱۲۷

۲- ترجمه رساله قشیری، ص ۵۱

است که او را با قلب ظاهر نسبتی است پنهانی، آن سوی آن روحی است که از امر پروردگار است. در «رسالة قشیریه» آمده است که «قلب محل معارف است».

عقل آلت معرفت است، ولی از معرفت حقایق پنهانی عاجز است. چنانکه فرید الدین عطار در مقدمه منطلق الطیر گوید:

هین فکن چندان قیاس ای حق شناس
زانکه ناید کار بیچون در قیاس
در جدالش عقل و جان فرتوت شد
عقل حیران گشت و خود مبهوت شد

پس معرفت صوفیانه از طریق عقل نیست، بلکه از طریق تجربه درونی است. این نوع از معرفت را غزالی علم مکاشف و یا علم باطن نامد. و آن «علم صدیقین و مقربین یعنی علم المکاشفه است. و آن عبارت از نوری است که چون دل، از صفات ناپسند، تطهیر و تزکیت یافت، در آن تجلی کند. ازین تجلی، امور بسیار کشف شود، اموری که زان پیش نامهایشان را می شنید و می پنداشت که آنها را معانی مجمل و غیر واضح است، و لکن اکنون به معرفت حقیقی دست یافته است، آنها را به وضوح درمی یابد.»^۱

ابن عربی علوم را به سه نوع تقسیم کرده است: علم عقل و علم احوال و علم اسرار. علم عقل، از نظر و برهان حاصل شود. علم احوال، عقل آن را درنیابد، بلکه به ذوق و مشاهده حاصل شود و تا کسی متصف بدان نشود و ذوقی چنان نیابد، حقیقت آن را درک نکند. و علم اسرار، فراتر از حوزه علم عقل و ادراک است. و آن علم متصوفه و علم لدنی است؛ حکمتی است که خدا به هر که خواهد عنایت کند. و اساس آن فیض و نفته (دمیدن) و روح است.

بنابر رأی ابن عربی، بالاترین معارف، معرفت خداست. و آن از طریق عقل حاصل نشود «زیرا عقل خدا را درک نکند، چه عقل بشری چیزهایی را که در میان آنها مشارکتی در نوع و جنس یا طبیعت باشد درک می کند. و خدا به قلب و کشف و وحی شناخته شود»

صاحب کتاب «کشف الظنون عن اسامی الکتب و الفنون» معرفت را به چند نوع تقسیم کرده و گفته است: «اما حکمت الاشراف نسبت به علوم فلسفی، به منزله تصوف است نسبت به علوم اسلامی. همچنانکه حکمت طبیعی و الهی نسبت به علوم فلسفی به منزله علم کلام است نسبت به علوم اسلامی. بیان مطلب چنین است که سعادت عظمی و مرتبه علیا، برای نفس ناطقه، معرفت صانع است به آنچه او راست از صفات کمال و تنزیه او از نقصان...»

۱- احیاء علوم الدین، ج ۱، ص ۱۸

راه وصول به این معرفت از دو جهت است: یکی طریقه اهل نظر و استدلال، و دیگر طریقه اهل ریاضات و مجاهدات. آنها که از راه نخست بروند، اگر متدین به یکی از ادیان انبیاء علیهم السلام باشند متکلم نامیده شوند، وگرنه حکیم مشائی. و آنها که به راه دیگر روند، اگر ریاضتشان با احکام شرع وفق دهد، صوفی نامیده شوند، وگرنه حکیم اشراقی.»

پس روش صوفیه در معرفت، با روش حکما مخالف است. معرفت حکما بر نظر عقلی استوار است، ولی «معرفت صوفیه بر ذوق و انجذاب به سوی موضوع معرفت، و اتصال روحی بدان قرار دارد. در این روش ذوقی عارفانه، هیچ عنصر عقلی وجود ندارد، اگرچه می‌تواند از عناصر عقلی ترکیب شود.^۱»

«دایره المعارف بریتانیا» تصوف را چنین تعریف کرده است: «تعریف تصوف به عنوان یکی از مراحل اندیشه، یا درکی در درون، دشوار است. ظاهراً یعنی: کوشش عقل انسانی برای درک حقایق و لذت رسیدن به خدا. اما قسمت اول این تعریف، جنبه فلسفی تصوف است، و قسمت دوم، جنبه دینی آن. کوشش نخستین نظری و تأملی است و کوشش دوم عملی. جنبه عملی تصوف قبل از جنبه فلسفی آن پدید آمد. متصوف راه خود را همیشه با مجاهده و ریاضت آغاز می‌کند نه با تأمل و اندیشه. ازین رو «قلب» در نظر صوفیه از عقل مهمتر است، بلکه می‌توان گفت که قلب، همه چیز است. ازین جهت آن را «عرش رحمن» خوانده‌اند. و در موارد بسیار، عدم توفیق عقل را در شناخت ذات باری تصریح کرده‌اند. ازین جهت، باید گفت تصوف جنبه عاطفی دارد و مذهب صوفیه از باب احساس است، نه از باب اندیشه.^۲»

وقتی قلب برای معرفت بهترین وسیله باشد، عشق به منزله کلید آن است. عطار- تونی در مقدمه «جوهر الذات» گوید: «عشق صفات تو را می‌شناسد که او از جوهر است. . . او حجاب را برمی‌گیرد، چون او تو را در تنهاییت دید و شناخت.»
فرضا که عقل را امکان معرفت کلی باشد به کنه ذات نرسد.

ح-تطور تصوف اسلامی

قشیری می‌خواست شریعت و طریقت را وفق دهد و خلاصه و گزیده مذهب سنت را با تصوف درآمیزد. و غزالی می‌خواست تصوف را در اسلام سنتی داخل کند. و این دو اقدام هردو در حلقه‌های صوفیان و مراکز اهل سنت اثری عمیق بخشید. ولی آن دو، آنچنانکه شاید، در کار خود توفیق نیافتند. زیرا با آنکه همواره در همه اعصار در میان صوفیه مردمی بوده‌اند در اسلام خود مخلص-که جز رضای خدا و فوز لقای او و نعیم او در آخرت، چیزی نمی‌خواسته‌اند-ولی تصوف از جاده مستقیم منحرف شد، تا آنجا که برخی درباره آن گفتند: «تصوف روزگاری حال بود، اکنون کار شده، احتساب بود، اکتساب

۱ و ۲-التصوف فی الشعر العربی، ص ۳۳۰

گردیده، فداکاری بود، رنگ اشتها به خود گرفته، پیرو اسلاف بود، بازیچهٔ اخلاف شده، روزگاری عمارت دلها بود، حال انگیزهٔ غرور گردیده، تعفف بود، تکلف شده. تخلّق بود، تملّق شده، درد بود، شکمبارگی گشته، قناعت بود، سخترویی شده، تجرید بود تعلق گردیده.^۱»

زندگی صوفیان در آغاز بر اساس فردی بود. سپس مریدان گرد شیخی جمع شدند، و هنوز قرن یازدهم میلادی به پایان نیامده بود که «انجمنهای اخوت» تشکیل شد. صوفیه در مکانی که آن را «تکیه»، «دیر»، «زاویه» و یا «خانقاه» می‌نامیدند گرد آمدند. این مکانها را صوفی مشهوری با نظامی معین اداره می‌کرد و غالباً مشهورترین شاگردان خود را به خلافت برمی‌گزید. قزوینی در کتاب «آثار البلاد» آورده است که ابو سعید ابو الخیر (متوفی به سال ۴۴۱ هـ/ ۱۰۴۹ م) نخستین کسی بود که این اماکن را تأسیس کرد. و این بعد از ظهور دولت سلجوقیان بود.

پس از این، نظام دراویش و سلسله‌ها به وجود آمد.

الف-دراویش

درویش لغتی است فارسی به معنی فقیر. درویش باید عضو جمعیتی دینی باشد. این جمعیتها در جهان اسلامی بسیار شدند، و از همان آغاز پیدایش تا به امروز منشأ آثار بسیار بوده‌اند. در «دایرة المعارف اخلاقی بریتانیا» آمده است که فرق میان درویش و صوفی، همان فرق نظری و عملی است. زیرا تصوف جنبهٔ فلسفی قضیه است و درویشی جنبهٔ ذکر و عبادت.

مرید در این جمعیتها و سلسله‌ها وارد نمی‌شود مگر بر دست شیخی که او را طریقتی خاص است. و این سلسله‌ها را هریک عقایدی است. برخی به زهد و توکل اکتفا کرده‌اند، و برخی از اسلام بیرون رفته‌اند. مثلاً در ایران سلسله‌هایی است از دراویش که شریعت را به کلی، چه از حیث اعتقاد و چه از حیث اخلاق، رها کرده‌اند. می‌گویند سلوک آنها جانشین نماز است. به‌طور خلاصه، می‌توان گفت که دراویش ایران و ترکیه، از دراویش مصر و شمال آفریقا از اسلام دورترند.

برخی از این جمعیتها، برای وصول به یک هدف تلاش می‌کنند و آن این است که لحظاتی از خود بیخبر شوند، خواه با واسطه و وسیله یا بدون آن. اما واسطه‌ها و وسیله‌ها بسیار است، از جمله کف زدن، نعره زدن، رقص توأم با ذکر. فرقهٔ مولویه را که منسوب به جلال الدین رومی هستند، رقص و سرودهای مخصوصی است. و سعدیه بر دفهای کوچکی می‌زنند موسوم به «باز». در جوامع دینی مصر، این دف زدن را به سبب بدعت بودنش

۱- التصوف الاسلامی العربی، ص ۵۲

حرام می‌دانند. سعدیه و رفاعیه را اعیاد خاصی است. در آن روزها صمغ مذاب، عنبر، و افی و عقرب و مار می‌خورند، و تکه‌های شیشه می‌بلعند، و تن خود را با میله‌های آهنین گداخته می‌آزارند و در زیر پلکهای خود خار می‌نهند. بعضی از درویش به دیدار محبوب نائل می‌شوند، یا به هوا صعود می‌کنند، ولی این‌گونه اعمال را که «کرامات» گویند جز در نزد اولیاء نتوان دید.

زنان درویش نیز «تکایا» ی مخصوص به خود دارند، که به وسیله زنی اداره می‌شود.

عده‌ای از آنها نیز در عالم می‌گردند، و تنها در مواقع معین-آن هم برای ادای ذکر- در مکانی دور هم جمع می‌شوند. و گروهی نیز عضو هیچ جمعیتی نیستند و همچون جهانگردان متکدی زندگی می‌کنند.

ب-طریقت

در آغاز، «طریقت» روشی بود که شیخ برای تربیت و راه بردن مریدان خود، در طرق مقامات و احوال، به مقتضای قوانین شرع برمی‌گزید. بعدها که مشایخ صوفیه مورد انتقاد و حمله فقها واقع شدند، کوشیدند تا اعمال خود را بیشتر با سنت وفق دهند، بدین طریق که اصول آنها را از قرآن و حدیث بگیرند-شاید بهترین مطالبی که در این زمینه نوشته شده، قسمتی است که در جزء سوم کتاب «احیاء علوم الدین» غزالی آمده است. سپس «طریقت» تبدیل به «معاشرت» یعنی زندگانی مشترک شد. و هرکس که می‌خواست به سلک درویشان درآید و «مرید» شود، لازم بود که اصول آن را از «شیخ» یا «مرشد» باموزد-این «شیخ» یا «مرشد» را در فارسی «پیر» و در ترکی «بابا» گویند- آنگاه در «تکیه» (-خانقاه) که غالباً در جوار قبر صاحب طریقت ساخته می‌شده عزلت جوید. زندگی داخل خانقاه و در میان «اخوان» با شب‌زنده‌داری و روزه و ورد (غالباً: «یا لطیف») و ذکر و مجالس مخصوصی از رقص و سماع، و گاه بر تن دریدن جامه، توأم است. چون این ریاضتها به پایان رسد، مرید به «اجازه» نایل می‌آید، و دو خرقه می‌گیرد: یکی «خرقه ورد» و دیگری «خرقه تبرک» .

فقها غالباً این نوع اعمال را بدعت می‌شمارند، مخصوصاً به کار داشتن بعضی از منہیات، چون قهوه و حشیش و افیون را.

اگرچه بعضی از این طریقه‌ها از سنت اسلام جدا شده‌اند، ولی در حیات روحی مسلمین تأثیر بسزایی گذاشته‌اند، چه در همه سوی بلاد اسلام منتشر شده و با زندگی روزمره مردم درآمیخته‌اند. شماره فرق و طریقه‌ها از دویست هم افزون است، و چون از هر طریقه، شعب مختلفی نیز پیدا شده، شماره کردن آنها بس دشوار است. پاره‌ای ازین فرق

به سبب انحراف از آن غایت و هدف اصلی، که به خاطر آن پدید آمده بودند، روی به انحطاط نهاده‌اند.

مشهورترین فرق موجود عبارتند از:

۱- احمدیه: این فرقه را سید احمد بدوی (۵۹۶ هـ/ ۱۱۹۹ م- ۶۷۵ هـ/ ۱۲۷۶ م) در

طنطای مصر به وجود آورد، و تا امروز همچنان دایر است.

۲- بکتاشیه: قبلاً درباره آن سخن گفتیم.

۳- قادریه: شاخه‌ای است از جنیدیه. آن را عبد القادر جیلانی (یا جبلی) (متوفی به

سال ۵۶۱ هـ/ ۱۱۶۶ م) در بغداد پدید آورد. پاره‌ای از پیروانش به او نسبت الوهیت دادند و گفتند، بعد از الله، او پروردگار مخلوقات است. اما میانه‌روهای اصحابش او را ولّی از اولیاء خدا می‌دانند. امروز قبر او زیارتگاه است. فرقه قادریه رواج بسیار یافت، و امروز به بیش از بیست فرقه تقسیم شده‌اند.

۴- قلندریه: فرق این فرقه با فرق دیگر این است که درویشان آن، از سیاحتگراند،

و مقید به قاعده معینی نیستند، و به احکام دینی و قوانین اجتماعی وقعی نمی‌نهند.

۵- رفاعیه: منسوبند به احمد رفاعی (متوفی به سال ۵۷۸ هـ/ ۱۱۸۳ م) پیروان این

فرقه، در حال بیخودی، کارد به خود می‌زنند و عقرب و مار و قطعات شیشه می‌بلعند و دست به آهن گداخته می‌زنند.

۶- سنوسیّه: منسوبند به سیدی محمد سنوسی ادیسی (۱۲۰۶ هـ/ ۱۷۹۱ م-

۱۲۷۶ هـ/ ۱۸۵۹ م).

۷- شاذلیه: این طریقه را ابو مدین تلمسانی (متوفی به سال ۵۹۳ هـ/ ۱۱۹۷ م)

تأسیس کرد. نسبت این فرقه، از نام ابو الحسن شاذلی (۵۹۳ هـ/ ۱۱۹۷ م- ۶۵۶ هـ/ ۱۲۵۹ م) است.

از امتیازات این طریقه، این است که مرید را به اخلاق عالیّه-آنچنانکه در «قوت

القلوب» ابو طالب مکی، و «احیاء علوم الدین» غزالی آمده است-تربیت می‌کنند. این

طریقه بر پنج اصل استوار است: ۱- خوف از خدا در نهان و آشکار. ۲- اطاعت از سنت در

قول و عمل. ۳- بی‌اعتنائی به مردم در خوشی و ناخوشی. ۴- تسلیم اراده حق بودن در

کارهای بزرگ و کوچک. ۵- پناه بردن به خدا در شادیها و غمها. پیروان این طریقه اهل

خانقاه نیستند، و از کسی کمک نمی‌پذیرند، و پرسه نمی‌زنند و تکدی نمی‌کنند، بلکه از

پیشه‌وری و کارهای یدی زندگی خود را می‌گذرانند.

۸- شطّاریه: منسوبند به عبد الله شطّار (متوفی به سال ۸۱۸ هـ/ ۱۴۱۵ م). این

فرقه در هند و سوماترا و جاوه پراکنده‌اند. از اصول آنهاست توحید مطلق و ردّ فنا. زیرا فنا

باعث فرض دو موجود است: موجودی که فانی می‌شود و موجودی که در او فانی می‌شوند.

و این با وحدت منافات دارد. و از اقوال آنهاست: «ذات و صفات و افعال خود راه ذات و صفات و افعال خدا بشمار و یکی باش».

دیگر از فرق صوفیه جزولیه است که شاخه‌ای است از شاذلیه، و در مغرب در قرن پانزدهم میلادی منتشر شده. و جنیدیه که منسوب است به جنید، که از آن، قادریه پدید آمد. و غزالیه که منسوب است به امام محمد غزالی. و حیدریه که شاخه‌ای ایرانی است از قلندریه. این فرقه در قرن دوازدهم به وجود آمد. و حلاجیه که منسوب است به حسین بن منصور حلاج. و حلولیه و حروفیه و اباحیه و اتحادیه، که تقریباً از اسلام به دور افتاده‌اند. حروفیه طریقه‌ای است شیعی که آن را فضل الله استرابادی-در اواخر قرن هشتم هجری- تأسیس کرد. این طریقه به دست علی الاعلی (ابو الحسن) شاگرد فضل الله استرابادی در حکومت ترکان نفوذ یافت، و یکتاشیان به متابعت آنها درآمدند. از اصول این فرقه این است که می‌گویند: «عالم ازلی است، و حرکتی دورانی دارد، و این حرکت سبب همه تغییرات و حوادث عالم شود. عالم را ادواری است متشابه، که هر دور از آدمی شروع می‌شود و به حساب و مواخذتی پایان می‌یابد. (و این، عین مذهب اسماعیلیه است) و خدا به صورت انسان تجلی می‌کند، زیرا انسان را به صورت خود آفریده است. و این تجلی در انبیاء است، و آخرین آنها محمد (ص) است. آنگاه نوبت به اولیاء رسد، از علی تا حسن عسکری، تا امام دوازدهم، و آخرین اولیاء، فضل الله است که سرسلسله الهیت است، و او اله متجسد باشد» . رئیس فرقه را «بابا» گویند. مریدان نزد او اعتراف کنند و از او مغفرت خواهند.

دیگر از فرق صوفیه، فرقه خلوتیه است، که شاخه‌ای است از سهروردیه. و کبرویه که شعبه خراسانی جنیدیه است، که در قرن هفتم به وجود آمد. و مولویه در اناطولی که منسوب است به جلال الدین رومی (۶۰۴ ه/۱۲۰۷ م-۶۷۲ ه/۱۲۷۳ م) که در گذشته با برخی از آراء او آشنا شدیم. و نقشبندیه که منسوب است به بهاء الدین نقشبندی بخاری (۷۱۷ ه/۱۳۱۷ م-۷۹۱ ه/۱۳۸۹ م).

این فرق و طریقه‌های مختلف و متباین، در عقاید و غایات باهم اختلاف دارند. برخی همچنان وفادار به سنن اسلام باقی مانده‌اند، و برخی عقایدی آورده‌اند که اسلام از آن بیخبر است. و ازین رو متهم به کفر و زندقه شده‌اند. ولی همه را در حیات و تاریخ مسلمانان اثری بسزاست. چنانکه مردم به کرامات برخی از اولیاء عقیده دارند، و درویشان را محترم می‌شمارند، و میان شعبده و دین قویم و علم صحیح فرقی نمی‌نهند.

ابن عربی

ابن عربی، مشهورترین صوفی اسلام است که بسیاری از آثار او بر جای مانده است. نام او محمد و لقبش محیی الدین و کنیه‌اش ابو بکر است. و چون از نسل حاتم طائی بود به حاتمی طائی اشتها داشت. در مشرق او را ابن عربی (بی الف و لام) می‌گویند، تا با

قاضی ابو بکر، ابن العربی اشتباه نشود. در مغرب زمین نیز او را ابن عربی خوانند. شاگردانش به «الشیخ الاکبر» ملقبش ساختند.

در اندلس، در شهر مرسیه، در هفدهم رمضان سال ۵۶۰ (مطابق هیجدهم ژوئیه سال ۱۱۶۵) در خاندان علم و فضل متولد شد. در هشت سالگی به اشبیلیه رفت. مدت بیست سال به فراگرفتن علم حدیث و فقه و کلام پرداخت. از مذاهب فلسفی و علوم متداول زمان خود نیز آگاه شد. در جوانی از حلقه درس استادان مشهوری چون ابو بکر بن خلف و ابن بشکوال و دیگران بهره‌های بسیار گرفت. آنگاه به حلقه اهل تصوف پیوست و خرقة پوشید. شیخ او، ابن مسرّه اندلسی قرطبی بود.

در سی سالگی قصد تونس کرد، پس از دیدار از سبته و غرناطه و شهرهای مهم مغرب به آنجا رسید، و به مشهورترین علمای آن دیار پیوست. در حدود سال (۵۹۸/۱۲۰۱ م) به قصد حج عازم مشرق شد، و دیگر به مغرب بازنگشت.

پس از زیارت کعبه، به موصل رفت. در سال ۶۰۱ به بغداد رسید. ازین پس در شهرهای مشرق همواره در گردش بود، گاه او را در بغداد می‌بینیم و گاه در حلب و زمانی در آسیای صغیر. و هرچند گاه به مکه بازمی‌گشت و باز بار سفر می‌یست. قبل از آنکه به هر شهری برسد، صیت شهرتش رسیده بود. چون وارد می‌شد دانش‌پژوهان و دانشمندان گردش را می‌گرفتند، و غالباً به بحث و جدل می‌پرداختند. تا به دمشق آمد و تا پایان عمر، یعنی ربیع الاول سال ۶۳۸ هـ (مطابق اکتبر ۱۲۴۰ م) در آنجا ماند. چون درگذشت در دامنه کوه قاسیون دفنش کردند. قبرش هنوز هم در دمشق معروف است و بر سر گوش مسجد جامعی به نام او ساخته‌اند.

این بود آنچه از زندگی او می‌دانیم. نیز می‌دانیم که در جنگهای صلیبی، خود شرکت کرده و مسلمانان را به شرکت در آنها تحریض می‌کرده است. اقامتش در مکه و حوالی آن، با آنکه طولانی بوده، ولی مداوم نبوده است. در این مدت چند بار دچار حیرت و سرگستگی شد. و چند بار از کفر و الحاد، به ایمان و اعتقاد قوی و عمیق گرایید.

تألیفات ابن عربی فراوان است، و چنانکه بروکلیمان می‌گوید: بیش از دویست اثر، پاره‌ای طولانی و پاره‌ای به صورت رساله‌هایی مختصر. مشهورترین آثار او «فتوحات مکیه» است که این کتاب را شعرانی، تحت عنوان «لواقح الانوار القدسیة المنتقاة من الفتوحات المکیة» خلاصه کرده است. فتوحات برای شناخت تصوف یکی از مهمترین مراجع است.

این کتاب شش فصل و پانصد و شصت باب دارد. دیگر «فصوص الحکم» است. این کتاب را عبد الغنی نابلسی تحت عنوان «شرح جواهر النصوص فی حل کلمات الفصوص» شرح کرده است. ویر (T. H. Weir)، در مقاله خود در «مختصر دایرة المعارف اسلامی» نوشته است که، چون ابن عربی در سال (۵۹۸/۱۲۰۱ م) به مکه رسید، با زنی صاحب کمال آشنا شد. و در سال (۶۱۱/۱۲۱۴ م) که بار دیگر نزد او برگشت، درباره او

قصایدی غزلوار ساخته بود. و سال بعد آن قصاید را به شیوه تصوف شرح کرد. این کتاب را نیکلسن با ترجمه انگلیسی آن، تحت عنوان «ترجمان الاشواق» چاپ کرده است.

شعراو

این عربی در شعر به پایه این فرض که الحق باید او را پیشوای شاعران متصوف عرب نامید نرسید. فراوان شعر گفته ولی شعر خوب کمتر گفته است. بدون شک آنچه در «ترجمان الاشواق» آمده از نیکوترین اشعار اوست. از جمله قصایدی که در این کتاب آمده قصیده‌ای است با این مطلع.

انی عجبت لظبی من محاسنه
یختال ما بین ازهار و بستان
و وزن را دگرگون کرده و گفته است:
و من اعجب الاشیاء ظبی مبرقع
یشیر بعناب و یومی باجفان
و یرعاه ما بین الترائب و الحشا
و یا عجا من روضه وسط نیران
لقد صار قلبی قابلا کل صوره
فمرعی لغزلان و دیر لرهبان
و بیت لاوئان و کعبه طائف
و الواح توره و مصحف قرآن
ادین بدین الحب انی توجهت
رکائبه فالحب دینی و ایمانی

تصوف او

اکثر کتبی که از این عربی برجای مانده، در تصوف و اسرار و طرق آن است. و آنچه او در این موضوع نوشته توجیه تصوف نظری نیست، بلکه نتیجه تجارب شخصی اوست. هنوز به سی و هشت سالگی نرسیده بود که به مقام شیخیت رسید. مریدان گردش بگرفتند و او به ارشاد آنان پرداخت، تا آنجا که در میان مشایخ صوفیه به «الشیخ الاکبر» معروف شد. نابلسی در مقدمه شرح فوق الذکر بر کتاب «فصوص» او را بدین القاب می‌ستاید: «دریای معارف الهی و ترجمان علوم ربّانی، الشیخ الاکبر و القطب الافخر.»

این عربی همان مقامات و احوالی را در تصوف شناخت که صوفیه دیگر شناخته بودند، ولی او در اثر ممارست چیزهای تازه‌ای دریافت که، مهمتر از همه نظریه وجد و

فناست. در تعریف وجد گوید: «وجد چیزی است از احوال که به دل درآید، و دل را از شهود خود بی‌نیاز کند.» و در تعریف فنا گوید: «آن است که بنده، کار خود ببیند که آنچه کند خدا کند.»

با آنکه عشق، از موضوعاتی است که همه متصوفه بدان معتقدند، ولی از خلال بسیاری از نوشته‌های ابن عربی برمی‌آید که، عشق حالتی است که وصفش نتوان کرد و به هیچ کلامی تعریفش نتوان نمود. گوید: «هرکس که عشق را تعریف کند آن را نشناخته، و کسی که از جام آن جرعه‌ای نچشیده باشد آن را نشناخته، و کسی که گوید من از آن جام سیراب شدم آن را نشناخته، که عشق شرابی است که کسی را سیراب نکند.» و آیا این سخن نیز از ابن عربی نیست؟:

ادین بدین الحب انی توجهت

رکائبه فالحب دینی و ایمانی

بنابراین اگر او در توصیف عشق خود می‌گوید: «لطیفترین چیزی که در عشق بیایی، عشقی است مفروط، و هوی و شوقی است دردانگیز، و دلدادگی و لاغری است و بیخوابی و بیخوراکی و بیخبری و بیخودی و فنا، سپس تجلی و فیض و لذتی وصف‌ناپذیر» تعجب نخواهیم کرد.

این جرعه‌ای است که ابن عربی از جام عشق الهی چشیده است، و چنانکه گوید: «اگر آن را بر آسمان نهند فروپاشد، و اگر بر ستاره نهند تار گردد، و اگر بر کوه نهند از جای کنده شود، . . . من در وجود خود از عجایب عشق چیزها دیدم که هیچ وصف‌کننده‌ای وصفش نتواند کرد. عشق به مقدار تجلی است و تجلی به مقدار معرفت.» اما عشق عارفان را در «فتوحات مکیه» چنین توصیف می‌کند: «دل محبان خدا شکافته شد، و آنان جلال و عظمت پروردگار را به نور دل دیدند، بدنهایشان این جهانی و ارواحشان ملکوتی و عقولشان آسمانی است. میان صفوف ملائکه می‌چمند، و به عین الیقین مشاهده می‌کنند، و به آن اندازه که قدرت دارند او را می‌پرستند، آن هم نه به طمع بهشت و نه به خاطر خوف از جهنم، بلکه از آن جهت که او را دوست دارند.»

چون عشق به این پایه رسد، عاشق در معشوق خود محو و فانی گردد، که «عشق الهی پرازجترین چیزی است در عالم معانی. ازین رو طاقت از آدمی فروگیرد. عاشق از خود بیخبر گردد، و در معشوق فنا شود، فنایی معنوی که تصور آن ممکن نباشد. چگونه توان چیزی را که فاقد صورت است تصور کرد؟ و معنویات را صورت نیست. و این عشق عارفان است که آنان را از عوام مردم ممتاز سازد.»

آری ابن عربی از آن‌گونه عارفان است که از عوام ممتازند و او در «دیوان اکبر» درباره خود گفته است:

خصصت بعلم لم یخص بمثله

سواى من الرحمن و العرش و الكرسي.
در ضمن قصائد محیی الدین، به ابیاتی برمی‌خوریم که حاکی از آن است که او در
علوم تصوف به مقامی رسیده که کس بدان مقام نرسیده است. دکتر عبد النور در کتاب
«التصوف عند العرب» از این‌گونه ابیات آورده است، از جمله:

اللّٰه يعلم و الدلائل تشهد

آتی امام العالمین محمد

و نیز:

لكل زمان واحد هو عينه

و آتی ذاك الشخص فی العصر اوحده

و از اوست این قصیده که از کرامات و معارف خود سخن می‌گوید:

خصصت بعلم لم یخص بمثله

سواى من الرحمن و العرش و الكرسي

و اشهدت من علم الغیوب عجائبا

تصان عن التذکار فی عالم الحسّ

فیا عجبا انی اروح و اغتدی

غریبا وحیدا فی الوجود بلا جنس

لقد أنکر الاقوام قولی و شنعوا

علیّ بعلم لا ألوم به نفسی

فلا هم مع الاحیاء فی نور ما اری

و لا هم مع الاموات فی ظلمة الرمس

علوم لنا فی عالم الكون قد سرت

من المغرب الاقصى الی مطلع الشمس

تحلّی بها من كان عقلا مجردا

عن الفکر و التخمین و الوهم و الحدس

نیز گوید:

آتی یتیمه دهری ما لها شبه

من الفراند فی نحر و لا نجر

بنابراین، ابن عربی صوفیی است که از طریق عقل و بحث نظری به سرچشمه

معرفت دست نیافته، که آنچه یافته از طریق ذوق و الهام الهی بوده است:

قلمی و لوحی فی الوجود یمده

قلم الالاه و لوحه المحفوظ

و چنانکه در کتاب «فتوحات» گوید، معلم حقیقی او ذات باری است: «خَلَقَ الْإِنْسَانَ».

عَلَّمَهُ الْبَيِّنَاتِ» و «يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ» پس علم او علم لدنی و فیض الهی است، چنانکه در فتوحات گوید: «مؤمنی که متأدب به آداب پروردگار خود بود، و بر احکام شریعت مواظبت داشته باشد، چون به خلوت نشیند و ذکر پیشه کند و فکر خود از ماسوی الله منصرف سازد، و مانند فقیر بر آستان کرم پروردگار سر نهد، در این حال خدای تعالی، بر او می‌بخشاید و از علوم و اسرار الهی و معارف ربانی به او ارزانی می‌دارد.» در جای دیگر گوید: «در این هنگام صاحب همتی را که با پروردگار خود، جلّت هیبت و عظمت متّه، به خلوت نشست، علمی حاصل شود، از آنچه هیچکس را در بسیط زمین حاصل نشده باشد، زیرا آنچه بدو می‌دهند وراء احکام عقل است، و کس را دسترسی بدان نباشد، که بخشی است از خدای وهاب علیم.»

آری معرفت ابن عربی از نوع معارف عقلی نیست. «از قلم خداوندی و لوح محفوظ است»، یا چنانکه می‌گوید: «همه آنچه را که من در کتب می‌نگارم، از فکر و اندیشه نیست، بلکه الهام فرشته است بر دل من.» و در باب ۳۷۳ از «فتوحات مکّیه» گوید: «آنچه من در این باب نوشتم و یا خواهم نوشت، املاء الهی و القاء ربانی یا نفثه روحانی است در روح من، و همه اینها به خاطر میراثی است که از انبیاء به من رسیده و به پیروی از ایشان است، نه از سر استقلال.»

محبی الدین و اسلام

محبی الدین بن عربی صوفی مسلمانی است که نخستین سرچشمه الهامش قرآن است. گوید: «سپاس خدای را که آنچه دارم تقلید از کسی نیست، بلکه چیزی است که از قرآن به من عطا شده، و مددی است که از پیغمبرم به من رسیده است، و فیضی است که پروردگار من مرا به انوار آن نواخته است.»

بدین طریق می‌خواهد در گفته‌ها و نوشته‌هایش به شریعت تمسک جوید: «نوشتم آنچه نوشتم و من با سپاس خداوند-اقرار می‌کنم که سخنی بیرون از شرع نگفتم، و از طریق کتاب و سنت پای بیرون نگذاشتم، بلکه از آن دو مدد جست‌ام و بدان دو راه خود روشن ساختم.» در جای دیگر اعتراف می‌کند که «هرکه ترازوی شریعت را، حتی یک لحظه، از دست نهاد هلاک شد.»

و کسی که مقدمه «فتوحات مکّیه» را بخواند، به صفای عقیدت او پی می‌برد و یقین می‌کند که هیچ سخنی خلاف شریعت اسلام نگفته است. اینک قطعاتی از آن: «همانا خدای تعالی واحد است. او را در الوهیت ثانی نیست. از زن و فرزند مبری است. مالک مطلق است و او را شریکی نیست. صانعی است که با او مدبری نیست به ذات

خود موجود است و به موجدی که او را وجود دهد نیازمند نباشد. بلکه جز او هر چه هست در وجود بدو نیازمند است. عالم همه موجود به اوست و او تنها متصف به صفت وجود است. وجودش را آغازی و بقایش را نهایی نیست، وجودی مطلق است نه مقید، قائم به ذات است. جوهری که نیازمند به حیّز و مکان باشد نیست. عرض نیست که اگر عرض باشد باقی نتواند بود. جسم نیست تا او را جهت و بعد باشد. از جهت و بعد منزه است. به چشم دل دیده شود نه چشم سر. و چون بخواهد، بر عرش خود استواء جوید، همچنانکه خود گفته است و به همان معنی که اراده کرده. . . انجام و آغاز از اوست. او را ماندنی قابل تصور نباشد، و عقول بدو راه نبرند. زمان، او را محدود نکند و مکان در بر نگیرد. . . بود و هیچ چیز با او نبود؛ که قبل و بعد از ساخته‌های زمانی است که او ابداع کرده است.

« . . . هیچ چیز همانند او نیست. . . جهان را نه از روی مثالی بیافرید. مخلوقات را بیافرید و آنچه را بیافرید دیرینه کرد. . . هیچ ذره‌ای نیست که جز به سوی او و از سوی او حرکت نکند. . . او اول و آخر و ظاهر و باطن است، و بر هر چیزی قادر است. . . به هر چیز قبل از ایجاد آن آگاه است. و چون آن را انسان که در علم اوست بیافرید، همواره بدان عالم است. و چون شیء تجدد یابد علم او تجدد نیابد. به علم خود اشیاء را متقن و محکم ساخت. . . هر که را خواهد گمراه کند، و هر که را خواهد راه نماید. کفر و ایمان و طاعت و معصیت به مشیت و حکم و اراده اوست. در عالم وجود به حقیقت جز او صاحب اراده‌ای نیست. . . به کلامی قدیم و ازلی چون سایر صفاتش از، علم و اراده، سخن گفت. با موسی با آن کلام ازلی سخن گفت. آن را زبور و تورات و انجیل نامید. بدون حرف، بدون اصوات، بدون آهنگ و بدون لغات، که او خالق اصوات و حروف و لغات است. جهانیان را به دو گروه بیافرید و ایشان را در دو منزلت قرار داد، گفت: اینان برای بهشت و مرا چه، و اینان برای جهنم و مرا چه. . . »

ازین عبارت می‌یابیم که ابن عربی از آراء فلاسفه آگاه است، و تعبیر آنها را به کار می‌برد، و نیز از اختلافات اهل فرق مطلع است، و در مواردی که آنها مجادله و کشمکش دارند، او رأی خود را به صراحت می‌گوید.

او در مقابل همه فرق اسلامی می‌ایستد، و با قول به تأویل مبارزه می‌کند و مردم را به پیروی کلام خدا-آنچنانکه نازل شده-دعوت می‌کند: «باید به آن لفظ و معنایی که از جانب خدا نازل شده ایمان آورد، نه به آنچه عقل تأویل کند و تصور و منطق ابداع نماید.»^۱

۱- محیی الدین بن عربی-از طه عبد الباقي سرور، ص ۱۰۱

قضیه صفات، از قضایایی است که مدتها افکار معتزله و اشاعره را به خود مشغول داشته بود. ابن عربی در این داوری گوید: «شاعره و معتزله پندارند که چون به تأویل توسل جستند از تشبیه-که همواره آن را بر فرقه مجسمه عیب می‌گرفتند-بر کنار مانده‌اند، و حال آنکه خود نیز در تشبیه افتاده‌اند، جز آنکه در عوض تشبیه به اجسام، صفات قدیم را، در حقیقت و حدّه، به معانی حادث مابین با آن صفات تشبیه کرده‌اند.» سپس در جای دیگر گوید: «بدان که خیر در ایمان است به آنچه خدا نازل کرده، و شر در تأویل است و هر که دست به تأویل زند، خویشتن را از ایمان محروم کرده است.» ابن عربی معتزله را گاهگاه مورد حملات سخت قرار می‌دهد و می‌گوید: «بدان که ادب در عدم تأویل آیات صفات، و وجوب ایمان به آنهاست به همان صورت که نازل شده‌اند بدون بیان کیفیت، زیرا نمی‌دانیم آیا اگر آیه‌ای را تأویل کردیم، این تأویل همان چیزی است که مقصود خدا بوده تا بدان اعتماد کنیم، یا مراد و مقصود خدا نبوده است و مردود است. بدین سبب بر ما لازم است که در هر چیزی که از جانب خداست و ما را علم بدان نیست بی‌چون و چرا تسلیم شویم. مثلاً اگر به ما بگویند که پروردگار ما چگونه در شگفت می‌شود، یا چگونه خوشحال می‌گردد، یا چگونه خشم می‌گیرد، همان‌طور که در قرآن و حدیث آمده است، گوییم که ما به آنچه از جانب خدا آمده، به هر مراد و مقصودی که او داشته ایمان داریم. و به آنچه از جانب رسول خدا آمده، به هر مراد و مقصودی که او داشته ایمان داریم. و چگونگی آنها را خدا و رسول خدا دانند.

روش اسلاف چنین بود. در این صورت نه تأویل باشد نه تجسیم و نه تشبیه. و جز این نیست که هیچ چیزی همانند خدا نیست.»

در جای دیگر به‌طور وضوح گوید: «بدان که همه آنچه را که حق تعالی، خود را بدان وصف کرده، از خلق و احیاء و اماته و بخشش و عطا و مکر و استهزاء و فرح و تعجب و غضب و رضا و بشاشت و پا و دست و چشم و چشمها و غیر آن، همه به درستی، صفات پروردگار ماست. و ما از جانب خود او را بدین صفات نخوانده‌ایم. و این خدای تعالی است که خود را به زبان پیامبرانش، قبل از پیدایش ما، بدین صفات موصوف ساخته و به ادله عقلیه ثابت شده که خدای تعالی، صادق است و پیامبرانش نیز صادق بودند. و لکن این صفات در حد علم خدای، سبحانه و تعالی، و در حدی است که ذات او می‌پذیرد و لایق جلال اوست. ما را اجازت آن نیست که در رد آنها سخن گوییم، یا در چگونگی آنها بحث کنیم، یا جز بدان وجه که او اراده کرده، این صفات را به او نسبت دهیم-و آن‌گونه که صفتی را به خود نسبت می‌دهیم، آن صفات را هم به او نسبت دهیم و پناه بر خدا که به مقتضای علم خود، او را به صفتی موصوف سازیم، زیرا ما در این دنیا به ذات او جاهلیم و در آن دنیا نمی‌دانیم که حال چگونه بود.»

«بدین‌سان نه تأویل است نه تشبیه و نه تنزیه، که تأویل محروم شدن از ایمان است و تشبیه، به دو بودن مشبه منتهی شود، و تنزیه محدود کردن منزّه است و هر دو باطل و لایق ذات احدیت نیستند.»

از عبارتی که قبلاً آوردیم، عقیدهٔ ابن عربی، دربارهٔ قضاء و قدر معلوم شد که او به آن دو قائل است و خدا را فاعل همهٔ افعال می‌داند. عبارت زیر این موضوع را به نحو روشنتری بیان می‌کند: «خداوند اعمال را به ما نسبت داد زیرا مورد ثواب و عقاب ما هستیم، و حال آنکه آن اعمال در حقیقت از اوست. اما چون دیدیم که این اعمال بر دست ما انجام می‌گیرند، و ما ادعا کردیم که از ما سر می‌زنند، خداوند نیز بر حساب ادعای ما آنها را به ما نسبت داد. . . سپس چون پرده از روی بصیرت ما یکسو زد، دیدیم که آن اعمال همه از اوست، و او فاعل در ماست و ما انجام دهندگانیم». در جای دیگر گوید:

«خداوند فعل را به بنده نسبت نداد مگر بدان سبب که خود، از پشت حجاب جسم بنده، فاعل حقیقی آن است و فعل جز فعل خدای تعالی نیست. برخی این معنی دریافتند و برخی دریافتند.»

فنا و وحدت وجود

فنا شدن در ذات واحد، غایت و هدفی است که متصوفان مشتاقانه به سوی آن می‌روند. و آن نتیجهٔ عشق مفرط است. دیدیم که ابن عربی می‌گفت:

«لطیف‌ترین چیزی که در دوستی بیایی، عشقی است مفرط و هوی و شوقی است دردانگیز و اشتیاق و لاغری است و بیخوابی و بیخوراکی و بیخبری و بیخودی و فنا، سپس تجلی و فیض و لذتی وصفناپذیر.» در حالت فنا، عاشق جز معشوق نبیند و دنیا و ما فیها در نظرش نیاید. اگر برخی گویند که در این حال عاشقان با معشوق خود یکی شوند، و در آن حل گردند، و به صورت یک روح واحد درآیند، ابن عربی بدین نظریه اقرار نکند، بلکه تأکید کند که تقرب به خدا و مشاهده، جز فیض معرفت، نتیجهٔ دیگر ندهند. «یعنی هرکس که به خدا تقرب جوید و او را دوست دارد، خداوند انوار معرفت خود بر او افاضه کند، تا حقایق بر او مکشوف گردد و هر چیز را به نور این معرفت ببیند.» اما در مورد حلول و اتحاد، هر دو را به قاطعیت رد می‌کند: «نه حلول است و نه اتحاد، زیرا قول به حلول، بیماری علاج‌ناپذیری است، چون هر که میان تو و او جدایی افکند، عینیتی برای تو و عینیتی برای او قائل شده. نمی‌نگری که می‌گوید: «من گوش او شوم که بدان می‌شنود؟ وجود تو را، با ارجاع ضمیر به تو، اثبات کند تا تو را به تو دلالت کند. پس جز ملحدان به اتحاد قائل نباشند، همچنانکه قائلین به حلول جاهلان و فضولان باشند.»

ابن عربی در چند جای دیگر، نظریهٔ حلول و اتحاد را تخطئه می‌کند، از جمله می‌گوید: «تو، تو هستی و او، اوست. مبادا چون آن عاشق بگویی: «من کیم لیلی و لیلی کیست من.» و سپس می‌کوشد تا گویندهٔ این شعر را تبرئه کند. «بدان که آن عاشق وقتی

گفت: «من کیم لیلیّ و لیلی کيست من» این سخن به زبان عشق بود نه به زبان علم و تحقیق. از بن‌روست که چون از حالت سکر به حالت صحو آیند، این سخن انکار کنند.»
در باب ۲۹۲ از «فتوحات» می‌گوید: «از بزرگترین دلایل بر نفی حلول و اتحاد-که پاره‌ای پنداشته‌اند-این است که عقلا بدانی که در ماه از نور خورشید هیچ نیست و خورشید به ذات خود در ماه درنیامده است، بلکه ماه محل نور اوست و روشن بدوست.

همچنین در بنده، از خالق او هیچ نیست، و در او حلول نکرده است.»
همچنانکه بنده عین خالق نیست، عالم هم عین خالق نیست. محیی الدین در «لواحق الانوار» به این معنی تصریح می‌کند: «کسی را ابدأ یارای آن نیست-هرچند درجات مشاهده او بالا باشد-که بگوید: عالم عین حق است، یا متحد با اوست.» آنها که خدا را از عالم جدا کرده‌اند، بدان سبب است که به ذات باری تعالی، جاهلند؛ و آنها که او را به عالم درآمیختند نیز به خاطر جهل به ذات اوست. ذات نه ادراک شود و نه به تعریف درآید.

ابن عربی گوید: «خلاصه آنکه دلها در شناخت او سرگشته‌اند، و عقلها حیران. عارفان می‌خواهند از شدت تنزیه به کلی از عالم جدایش کنند و نمی‌توانند؛ و می‌خواهند از شدت قرب عین عالمش سازند و میسرشان نشود. پس همواره متحیرند، گاه می‌گویند او، گاه می‌پرسند چیست او؟ گاه می‌گویند اوست آنچه اوست. و بدین طریق عظمت باری تعالی هویدا شود.»

از عباراتی که از او نقل کردیم، معلوم شد که حلول و وحدت وجود و اتحاد را با عقاید او فاصله بسیار است، اما در آثار او عبارات دیگری نیز هست که دالّ بر این است که به وحدت کون و حلول خدا در آن معتقد است. در «شجره الکون» گوید: «من به عالم کون، و تکوین آن نگریستم، عالم کون را درختی دیدم که اصل آن از دانه «کن» (-باش) بود. «کان» کونیت، به لقاح دانه «نَحْنُ خَلَقْنَاكُمْ» تلقیح شد. . . و نخستین چیزی که از آن درخت روید سه شاخه بود: شاخه‌ای به سوی راست رفت، و شاخه‌ای به سوی چپ، و شاخه‌ای مستقیم رو به بالا. و از آن «السابقون المقربون» پدید آمدند. چون ثبوت یافت و بالا کشید، از شاخه بالایی آن، عالم معنی و از شاخه فرودین آن، عالم صورت پدید آمد. پوستهای آن درخت عالم ملک شد و آنچه از باطن و مغز و معانی آن بود عالم ملکوت گردید. آبی که در شریانها و عروق آن جاری و سبب حیات و نمّوش بود، عالم جبروت شد که آن سرّ کلمه «کن» است. حدود آن، جهات را تشکیل داد یعنی بالا، پایین، چپ، راست، پشت و پیش. و عالم افلاک و اجرام و ملائکه و احکام و آثار، به منزله برگهای سایه‌افکن آن درختند.»^۱ در رساله دیگر گوید: «هیچ دیده‌ای جز بر او قرار نگیرد و هر که

بیرون رود از او بیرون رود و هر که فراسو آید فراسوی او آید. هان ای خردمندان پس
غیبت و حجاب کجاست؟»

نیز این ابیات او دلیلی است بر عقیده او به حلول و اتحاد:
و من عجب ائی أحنّ الیهم / و أسأل شوقاً عنهم و هم معی
فتبکیهم عینی و هم فی سوادها / و یشکو النوی قلبی و هم بین اضلعی
بنابراین عبارت و امثال آنها، نیکلسن و آسین پلاسیوس و دیگر مستشرقین و
مورخین تاریخ تصوف در اسلام، این عربی را صاحب نظریه وحدت وجود می‌دانند.

دکتر ابو العالی عفیفی گوید: «پیش از ابن عربی، مذهب وحدت وجود در اسلام به
صورت کامل خود وجود نداشت. او پایه‌گذار حقیقی و مؤسس این مکتب و مفسر معانی و
مقاصد آن است. ابن عربی وحدت وجود را چنان شکل داد، که از آن پس هر کس از
مسلمانان در این مذهب سخن گفت، از او اخذ کرده بود.»^۱

بلی ابن عربی همه کائنات را زنده و به «ایقاع الهی و قول ربانی» تسبیح‌گوی
می‌داند. «چه بسا ابزار نجار از نجار بیشتر بداند. آن ابزار نیز زنده است و به خالق خود آگاه
و به حمد او تسبیح‌گوی؛ می‌داند که برای چه خلق شده. به هر چه در طبیعت وجود دارد
الهام شده که برای چه کاری آفریده شده است.»

و این قسمت دیگری است از «فتوحات» دالّ بر آنکه همه کائنات زنده است:
«بدان که در نان و آب و همه خورشها و آشامیدنیها و پوشیدنیها و موکبها و مجلسها و گلها
و میوه‌ها، ارواح لطیفی است غیر از ماده آنها، که سر به فرمان دارند، تا آنچه را که از این
اشیاء منظور شده است برآورند. جنبه نهانی و سرّ حیات اشیاء، همین روح فرمانپذیر است
نسبت به غایت هستی. و در این ارواح لطیف، تجلی است از دوست داشتن خداوند بنده
خود را، و علو منزلت بنده، و به همین وسیله است که خدا آنچه را مایه سعادت و علم و
بقای بنده است، مسخر او می‌سازد. این ارواح، در آن اشیاء همچون امانت قرار داده شده
است. و در آن صور مادی محبوس است، تا آنها را به روح انسانی که برای وی آفریده
شده‌اند، تسلیم کند و مردان خدا را که از چشم باطنشان پرده برداشته شده، سنگها و
نباتات زمین ندا می‌دهند و از منافع و مضار خود آنها را آگاه می‌سازند.»

محبی الدین در پاره‌ای از مواقع، از بیم دشمنان خود، وحدت وجود و اتحاد را نفی
می‌کند. آنگاه باز در مواضع دیگر به آن اقرار می‌کند و گاه برای آنکه اصل اندیشه خود را از
ناهلان مستور دارد، سخن به رمز و اشاره می‌گوید: «بدان که اهل الله اشاراتی را که به کار
می‌برند برای خود وضع نکرده‌اند؛ آنها حق را آشکارا می‌دانند.

این اصطلاحات وضع شده، تا کسانی که از حال و قال اهل حق آگاه نیستند گرد آنها نگردند، تا مبادا چیزی بشنوند که تا آنوقت نشنیده باشند، و اهل حق را منکر شوند؛ و بدین سبب به عقوبت خدای تعالی گرفتار آیند.» و شاید آنچه موجب آوردن آن اشارات و رموز، در قصیدهٔ میمیهٔ او-که ابیاتی از آن را پیشتر آوردیم-شده، وحشت او از خشم عوام بوده است. چنانکه گوید «با این مردم راحت صورت نبندد پس به سوی خدا بازگرد، که تو را سزاوارتر است، اگر آنچنانکه هستی و با آن عقاید که داری با ایشان معاشرت کنی، تو را بکشند؛ پس مستور بودن اولی است.»

بعید نیست که ابن عربی، در قضیهٔ وحدت وجود خود در تردید بوده است، از آنجا که خود گوید: «صوفی می خواهد از شدت تنزیه خدا را از عالم جدا کند و توانش نیست، و می خواهد از شدت قرب، عین عالمش داند و میسرش نگردد». «و شاید دربارهٔ خدا دو نظریه داشته باشد، نظریهٔ نخستین همان خدایی باشد که در قرآن آمده است، و در آغاز «فتوحات مکیه» از آن سخن گفته، خدایی که از حلول و اتحاد مبری است. دیگر، خدایی که نه او را صفات است و نه علاقه، و آن هر چیزی است که لباس وجود پوشیده، و عین مخلوقات است.»

اثر او

ابن عربی، پیشوای بلامنازع تصوف و دریایی است از علوم و معارف صوفی. در زمان خود در سرتاسر عالم اسلامی، تأثیر فراوان داشت؛ مصنفات بسیاری به سرعت عالمگیر شد و مردم از هر سوی بدانها روی آوردند. آثار او چون دیگر آثار، جدال و کشمکشها برانگیخت. برخی «فتوحات مکیه» را بزرگترین اثر فکری اسلامی دانسته‌اند، و مؤلف آن را به لقب الشیخ الاکبر ملقب ساختند. و برخی آن را غامض و مشوش خوانده‌اند، و نویسنده‌اش را به الحاد متهم کردند.

ابن عربی، بدون شک، یکی از اعلام فکر اسلامی است، بلکه از اعلام فکر در سرتاسر جهان است، تأثیر اندیشه‌های او از عالم اسلامی گذشت و به جهان غرب رسید. نیکلسن گوید: «ابن عربی، نایغهٔ اسلام در اندلس، با مباحث پر دامنه‌ای که در الهیات داشت، و مشاهدات بزرگی که در عالم روح نصیص شده بود، راه جنبش و آزادی را بر لاهوت مسیحی گشود.» سپس گوید: «تأثیر ابن عربی، در جنبش فکری در اروپا، منحصر به این نیست، بلکه او در جنبش ادبی اروپا نیز تأثیر داشت. مثلاً وقتی در «کمندی الهی» دانته را با آنچه ابن عربی نوشته مقایسه کنیم، می‌بینیم که دانته نه تنها-به‌طور واضح- در روش و اسلوب شاگرد او بوده بلکه در صور و امثال و اصطلاحات و سبک هنری نیز از ابن عربی بهره‌های بسیار گرفته است.»^۱

۱- محیی الدین بن عربی، طه سرور، ص ۲۱۸

مستشرق اسپانیائی میکال آسین پلاسیوس کتابی دارد، تحت عنوان «اسلام و کمدی الهی»، در آنجا اثبات کرده که شاعر ایتالیایی درست در قالب ابن عربی، کار کرده است، چنانکه نه تنها در صور و اصطلاحات، بلکه در سبک فنی نیز میانشان مشابهتهای فراوان است. او ابن عربی را «استاد حقیقی نهضت تصوف دینی در اروپا می‌داند» و می‌گوید: «بدیهی است که نخستین فلاسفه صوفی، از مغرب زمین، یوهان اکهارت آلمانی است. او در قرن بعد از ابن عربی می‌زیسته و در دانشگاه پاریس-که دانشگاهی بوده در حکمت و علوم مبتنی بر فرهنگ اسلامی اسپانیایی-درس خوانده و اکهارت نیز، چون ابن عربی می‌گوید: «خدا وجود حق است و در حقیقت، جز او هیچ چیز موجود نیست. و حقیقت الهی در همه اشیا تجلی کرده، مخصوصا در روح انسان که سعادت کبرای او در اتصال به خداست از طریق ریاضت و معرفت و تسبیح و تحمید.» و پیوند روح به خدا، از پیوند ماده به صورت، و اجزاء به کل، و اعضاء به اجسام، بیشتر است» .

کتابنامه

- ۱- ابن تیمیّه: مجموعه الرسائل الكبرى. قاهره-۱۳۲۳
- ۲- ابن حزم: الفصل في الملل و النحل. قاهره-۱۳۱۷ تا ۱۳۲۰
- ۳- ابن عربی: ترجمان الاشواق. طبع نیکلسن، لندن-۱۹۱۱ و فتوحات مکیه.
- ۴- ابو طالب مکی: قوت القلوب. المطبعة المصریه-۱۹۳۲
- ۵- احمد امین: ضحی الاسلام. قاهره-۱۹۳۵
- ۶- بغدادی: الفرق بین الفرق. قاهره-۱۹۴۸
- ۷- ثقافه الهند: جلد هفتم، شماره سوم-سپتامبر ۱۹۵۶
- ۸- جامی: لوايح، ترجمه انگلیسی. هوبنفلد و میرزا محمد قزوینی، لندن-۱۹۰۶
- ۹- جرجانی: التعریفات. قاهره-۱۹۳۸
- ۱۰- حاجی خلیفه: كشف الظنون عن اسامی الكتب و الفنون. طبع فولگل
- ۱۱- حسان (عبد الحکیم) : التصوف فی الشعر العربی. مکتبه الانجلو المصریه-
۱۹۵۴
- ۱۲- حلاج: طواسین. انتشار و تعلیق ماسینیون، پاریس-۱۹۰۳
- ۱۳- رومی (جلال الدین) : مثنوی. انتشار و ترجمه انگلیسی نیکلسن در ۶ دفتر
۱۹۳۷ تا ۱۹۲۵
- ۱۴- سراج: الّمع فی التصوف. طبع نیکلسن، لندن-۱۹۱۴
- ۱۵- سرور (طه عبد الباقي) : محی الدین بن عربی. مکتبه الانجلو المصریه، چاپ
دوم-۱۹۵۱
- ۱۶- سهروردی: عوارف المعارف، در حاشیه احیاء العلوم غزالی. قاهره-۱۲۸۹
- ۱۷- الشعرانی: الطبقات الكبرى، دو جلد. القاهره-۱۲۲۹ و لواقع الانوار فی طبقات
الاخيار، چاپ بولاق-۱۲۷۶
- ۱۸- شهرستانی: الملل و النحل. در حاشیه الفصل ابن حزم.
- ۱۹- الطیبای (عبد اللطیف) : التصوف الاسلامی العربی. قاهره-۱۹۲۸
- ۲۰- عبد النور (جبور) : التصوف عند العرب، بیروت-۱۹۳۸
- ۲۱- عزام (عبد الوهاب) : التصوف و فريد الدين العطار. قاهره-۱۹۴۵
- ۲۲- عطار (فريد الدين) : منطق الطير، ترجمه کارسین دتاسی. پاریس-۱۹۴۶
- ۲۳- غزالی: احیاء علوم الدین، چهار جلد. قاهره-۱۲۸۹
- ۲۴- گلدتسیهر: العقیده و الشریعه فی الاسلام، ترجمه عربی. قاهره-۱۹۴۶
- ۲۵- کشیری: الرسالة القشیریه، بولاق-۱۲۸۴
- ۲۶- مدکور (ابراهیم) : فی الفلسفه الاسلامیه، منهج و تطبیقه. قاهره-۱۹۴۷

- ٢٧- نور الدين (ابراهيم احمد) : حياة السيد البدوى، قاهره (چاپ دوم) - ١٣٦٩
- ٢٨- نيكلسن: الصوفية في الاسلام. ترجمه نور الدين شريبه. قاهره- ١٩٥١ و في التصوف الاسلامى و تاريخه. ترجمه ابو العلاء عفيفى، قاهره- ١٩٤٧
- ٢٩- هجوبرى: كشف المحجوب. ترجمه نيكلسن به انگليسى، لندن- ١٩١١

بخش دوم

باب اول

تأثیر متقابل اندیشه اسلامی و یونانی

فصل اول

از اسکندریه تا بغداد

۱- اندیشه سیرانی

وقتی که می‌بینیم قسمت مهمی از معارف یونانی، از طریق مسلمین به قرون وسطای مسیحی رسیده است، اهمیت این بحث که چگونه فلسفه یونان و سایر فروع آن، از علوم نظری و عملی، از نسلی به نسل دیگر منتقل شد تا به بغداد رسید و از آنجا به سرتاسر عالم پرتو افکند بیشتر می‌شود. اما تحقیقات مورخان اندیشه بشری، از خاورشناسان و دیگران، نتوانسته است چنانکه باید و شاید این مسیر تاریک را روشن کند. رنان، در سال ۱۸۵۲ نوشت: «اسکندرانیان، سیرانیان، مسلمین و مسیحیان قرون وسطی همه حلقه‌های یک زنجیرند.»

ما معتقد به این اتصال هستیم، ولی نه بدان ترتیب که از اسکندریه آغاز کنیم چه، سپاه اسکندر پیش از آنکه به مصر وارد شود سوریه را اشغال کرده بود و اشغال رومیان در سالهای بعد نه تنها مانع رواج فرهنگ یونانی در سوریه نشد، بلکه در انتشار بیشتر آن سهم بسزایی داشت. رومیان کسانی بودند که کتب یونانی را به شهر «رها» که آمادگی داشت تا به صورت نیرومندترین مراکز فلسفه مشاء در شرق درآید، وارد کردند.

تکچ، در کتاب خود موسوم به «کتاب شعر ارسطو نزد سیرانیان» دریافته است که فلسفه یونان از قرن سوم میلادی، چه تأثیر عمیقی در مناقشات مسائل لاهوت میان مسیحیان سیرانی داشته است. مدارکی از قرن اول و دوم مسیحی در دست است که با روش تردیدناپذیری معلوم می‌دارد که فرهنگ هلنی قبل ازین ایام، میان سیرانیان رواج داشته است. یکی ازین آثار نامه‌ای است که مارای سموساتی به پسرش سرافیون نوشته.

این نامه صرفاً تحت تأثیر فلسفه رواقی است. نویسنده آن از شکوفایی بولیکربوس و شجاعت اخیلِس و صناعت ارشمیدس و حکمت سقراط و علم فیثاغورس سخن گفته،

سپس درباره مرگ سقراط در آتن و سوختن فیثاغورس در ساموس مطالبی آورده، می‌افزاید:

«نه سقراط به خاطر وجود افلاطون مرده است و نه فیثاغورس در راه تمثال‌ها» تاریخ این نامه به نیمه قرن اول میلادی می‌رسد. اثر دیگر «کتاب نوامیس بلدان» است از ابن-دیصان (۱۵۴-۲۲۲ م). در این کتاب آنقدر از لغات یونانی آمده است که گویی اصلاً به این زبان نوشته شده است. نو (Nav) در اثری از اثوسیوس، یافته است که او تأکید کرده که ابن دیصان زبان سریانی را که زبان مادری‌اش بوده، و زبان یونانی را که زبان فرهنگ آن روزگار بوده، نیک می‌دانسته است. ولی او به زبان نخستین می‌نوشته، و بارانش نوشته‌های او را به زبان دوم نقل می‌کرده‌اند.

قدیمی‌ترین ترجمه‌هایی که به ما رسیده از قرن پنجم میلادی بالاتر نیست. و اولین کتاب یونانی که به سریانی نقل شده، کتاب «گراماتیک دنیس» بوده که به وسیله یوسف اهوازی (متوفی قبل از ۵۸۰ م) ترجمه شده است.

فلسفه یونان به برکت فتوحات اسکندر و مهاجرت عده‌ای از فلاسفه یونان به بلاد شرق رسید. مشهورترین مدارس یونانی که بعد از اسکندر در این بلاد تشکیل شد، مدرسه اسکندریه و انطاکیه است. سریانیان فرهنگ یونانی را از انطاکیه به رها و نصیبین و حران و جندیشاپور و بغداد نقل کردند.

۲- مدرسه‌ها

الف- اسکندریه

بعد از مرگ اسکندر، یونانیانی که زیر یوغ مقدونیان درآمده بودند، آزادی یافتند و در نتیجه همه رشته‌هایی را که آنها را به مقدونیه وصل می‌کرد بریدند. از جمله کسانی که دچار این سرنوشت شدند، استادان مدرسه ارسطویی آتن بودند. اینان به اسکندریه پناه بردند و در آنجا برای اشاعه حکمت مشاء مدرسه‌ای دایر کردند. این مدرسه تا بدان هنگام که مصر مغلوب اعراب شد دایر بود. مدرسه اسکندریه «تنها مدرسه یونانی خالص در بلادی بود که اولین بار مورد حمله اعراب واقع شد. بدین سبب دور از حقیقت نیست اگر بگوییم در نقل علوم به سرزمینهای اسلامی سهم بسزایی داشته است»^۱ قبل از ظهور اسلام، در اسکندریه مدارس متعددی بود. اغلب این مدارس کتابخانه‌های بزرگی داشتند که پیش از فتوحات مسلمین از میان رفتند. برچیا گوید: «دشوار بلکه ناممکن است که تصور کنیم، بعد از پایان قرن چهارم میلادی، کتابخانه‌ای واقعا بزرگ و عمومی در اسکندریه وجود

۱- التراث اليونانی فی الحضارة الاسلامیة، ص ۳۷-۳۸.

داشته است.» بنابراین، روایت مورخان که می‌گویند، سپاه مسلمین کتابخانه مشهور اسکندریه را آتش زد، افسانه‌ای است دور از واقعیت تاریخی.

چون فلسفه یونان رنگ مسیحیت گرفت، بنتین رواقی مدرسه بزرگی تأسیس کرد. از آن مدرسه بود اوريجانوس (۱۸۵-۲۵۴) که بعد از اکلیمنوس اسکندرانی (۱۶۰-۲۱۵) اساس نخستین فلسفه مسیحیت را پی افکند. اوريجانوس شاگرد آمونیوس سقا (ساکاس) بود، و از او روش التقاطی را در فلسفه آموخت. نشان این التقاط در کتابهای او بخوبی مشهود است. چون اوريجانوس مجبور شد از اسکندریه خارج شود، به فلسطین پناه برد و در قیصریه مدرسه‌ای از همان نوع که در اسکندریه داشت دایر کرد. دانشپژوهان از هر سوی مشرق‌زمین بدان روی آوردند و مشهورترین متفکرانی که در رهبری مدارس سوریه اثر فعالی داشتند از شاگردان این مدرسه بودند.

ب- مدرسه رها و مدرسه نصیبین

مدرسه انطاکیه در سال ۲۷۰ دایر شد، و عده کثیری از طلاب بدان روی آوردند. آنچه در آنجا تدریس می‌شد خطابه و فلسفه افلاطون بود. این مدرسه در ترویج فکر سریانی و نشر فلسفه یونان بین ساکنان سوریه اثری عمیق داشت. زبانی که در این مدرسه بدان تدریس می‌شد زبان یونانی بود. با آنکه زبان سریانی در این هنگام زبان کلیسای شرقی و غربی شده بود، ولی در آن مدرسه راه نداشت. در حوالی سال ۳۲۰ مدرسه نصیبین دایر شد. از استادان این مدرسه مار افرام، مشهورترین همه نویسندگان و شعرای سوری بود؛ او زبان یونانی نمی‌دانست. در سال ۳۶۳ ایرانیان مدرسه مشهور رها را دایر کردند.

رها اولین مرکز فرهنگ هلنی-سریانی در آسیا بود. ابن دیصان در آنجا متولد شد. «عهد-قدیم» در قرن دوم، در آنجا به سریانی نوشته شد. نیز تاسیان کتاب خود موسوم به «دیاتسارون» (norassetaid) را در آنجا نوشته است.

از آغاز تأسیس مدرسه رها، تعلیم زبان یونانی مانند زبان سریانی در آن اجباری شد و فلسفه ارسطو، جزء برنامه گردید. لکن تدریس فلسفه ارسطو با شروح اسکندر افرویدیسی و مدرسه اسکندریه همراه بود، یعنی رنگ فلسفه نوافلاطونی داشت.

دیرها غالباً آباد و بیشترشان از مراکز مهم فرهنگ به شمار می‌آمدند. مشهورترین آنها رأس العین و قنسیرین بود، ولی هیچ‌یک از آنها در این میدان به پایه رها نرسیدند. در آن هنگام، فلسفه مانند امروز علمی جداگانه نبود که فقط متخصصان به تدریس

آن پردازند. بلکه اثری زنده بود که به قول اولری در کتاب «فکر اسلامی و موقعیت آن در تاریخ»، مردم آن را در نگرش خود به جهانی که در آن می‌زیستند دنبال می‌کردند، و به الهیات و قوانین و آراء اجتماعی خود شکل خاص آن را می‌دادند. فلسفه در قرن پنجم میلادی، در مناظرات لاهوتی، مقام اول را اشغال کرد. آراء اسکندر افرویدیسی در نفس، و

آراء فلوطین در فیض، رواج یافته بود، به طوری که عقیده به نفس حیوانی و روح-یعنی نفس عاقله که به وسیله فیض از جانب عقل فعال آمده است- رواج کامل داشت.

چون امپراطور زنون، مدرسه رها را به سبب تمایلات نسطوری آن در سال ۴۸۹ بست، مدرسان آن به ایران پناهنده شدند و مدرسه نصیبین را که بعدها کانون مهمی شد تأسیس کردند. و از آنجا نصرانیت را آنچنانکه خود درک کرده بودند در قاره آسیا پراکنده کردند، و بدان جهت که کلیسای بیزانطی-که مخالف آنها بود- زبان یونانی را به عنوان زبان دینی برگزیده بود، اینان زبان سریانی را زبان دینی انتخاب کردند و کتب لاهوتی و فلسفی را که به زبان یونانی بود به سریانی نقل کردند. همین فلسفه ارسطو و فلسفه افلاطونیان جدید به خارج امپراطوری بیزانطی راه یافت و در ایران و بعضی بلاد هند شایع شد. نسطوریان عامل مهم این انتقال بودند، حتی بعد از فتح مسلمین. زیرا آنان اولین کسانی بودند که ترجمه‌های سریانی آثار یونانی را به عربی برگردانیدند، و در دسترس مسلمانان قرار دادند.

نسطوریان دچار همان مشکلاتی شدند که بعدها مسلمانان نیز دچار آن شدند؛ مهمترین این مشکلات، وفق دادن عقیده دینی با حقیقت فلسفی بود.

در اینجا لازم است به ذکر نقاط اساسی، که بر سر آن مناقشاتی میان کلیساهای مختلف مسیحی و بعدها میان فلاسفه مسلمان و علمای دینی واقع شد، بپردازیم.

آریوس (۲۵۶-۳۳۶) قول تازه‌ای ابراز داشت و گفت منکر این نیست که مسیح پسر خدا باشد، ولی این فرزندی، فرزندی جسمانی نیست. بلکه به طریق فیض و انبثاق است؛ و با این فرض به الوهیت مسیح هم لطمه‌ای وارد نمی‌آید. زیرا آنچه از چیز دیگری برون داده می‌شود، در طبیعت با آن مغایر نیست. پیروان آریوس-مانند مخالفان خود- معتقد بودند که انبثاق از ازل صورت گرفته است، ولی آریوس صدور این از اب را به صدور معلول از علت تشبیه می‌کرد.

بدین وصف پسر از پدر پدید آمده و شبیه به اوست، نه برابر با او. مخالفان، با این رأی به مخالفت برخاستند و گفتند، در قدم مراتب نباشد و این عقیده آریوس موجب فرض تغییر در ذات باری شود، زیرا زمانی بوده که هنوز پدر نبوده، و پس از آن زمان دیگر آمده که پدر شده است. و در فلسفه آموخته‌ایم که علت اولی دستخوش تغییر نمی‌شود. پس پدر از ازل پدر بوده و بنابراین باید پسر نیز از ازل پسر بوده باشد.

یعنی کلمه از ازل از پدر بیرون داده شده و در قدم با او مساوی است. بدین طریق ملاحظه می‌کنیم که فلسفه چگونه در مناقشات دینی راه جست و بر آن سیطره یافت. قسمتی از این مناقشات درباره نفس بود، به خصوص بعد از مجمع نقیه که در سال ۳۲۵ تأسیس شده بود، و در آن، مسئله مسیح متجسد مطرح شد. زیرا لاهوت

مسیحی می‌گفت: «مسیح همان کلمهٔ ازلی است که همان روح آفریننده است و نفس عاقلهٔ او ازین کلمه پدید آمده است. بنابراین، میان کلمه و نفس چه ارتباطی است.»
اتباع کلیسای اسکندریه گفتند: کلمه و نفس عاقله حتما در یک جسد باهم متحدند.

اما اتباع کلیسای انطاکیه امکان این اتحاد را نمی‌کردند.
دیودوروس همان‌طور که بعدها نسطوریوس (۳۸۰-۴۴۰) تعلیم داد، می‌گفت:
«مریم عذرا، مادر مسیح انسان است، نه مادر خدا. یعنی مادر جسد او است و روح و نفس او؛ و مسیح هنگام تولد جز انسانی نبوده است، ولی پس از آنکه کلمه، در جسد انسانی او حلول کرد، الوهیت یافت.» . مجمع افسس (۴۳۱) این رأی را نپذیرفت و تأکید کرد که مسیح شخصی بود دارای دو گونه طبیعت: طبیعت الهی و طبیعت انسانی. اتباع نسطوریوس این رأی را نپذیرفتند، و از کلیسای کاتولیک انشعاب کردند و خود کلیسای دیگری تأسیس کردند که به کلیسای شرقی موسوم شد، زیرا اتباع این کلیسا بیشتر در شرق امپراطوری بیزانطی و ایران پراکنده بودند.

پاره‌ای از اتباع مجمع افسس در اعتقاد خود راه افراط پیمودند و پنداشتند که اتحاد بین کلمه و نفس عاقله اساس طبیعت انسانی را درهم کوبیده است. ازین‌رو در مسیح تنها یک طبیعت واحده مانده و آن طبیعت الهی است. مجمع خلقیدونیه در سال ۴۴۸ این عقیده را نپذیرفت، و اتباع طبیعت واحد را از آغوش کلیسای دولتی راند. این دستهٔ جدید به یعقوبیان معروف شدند: منسوب به یعقوب سروجی که آنها را به گرد خویش درآورده بود. یعقوبیان نیز مانند نسطوریان، مورد غضب حکومت واقع شدند، ولی ایشان از سرزمینهای دولت روم شرقی بیرون نرفتند و مانند نسطوریان به ایران پناهنده نشدند. ازین‌رو کلیسای ایشان به کلیسای سریانی غربی معروف شد.

جدا شدن دو کلیسای سریانی نسطوری و یعقوبی، از کلیسای یونانی بیزنطی، و توجه آنها به اجرای اعمال دینی و نوشتن کتب و احکام به زبان سریانی، یکی از عوامل مهمی بود که به نقل فلسفهٔ یونان به زبان سریانی کمک کرد، و به آن جنبش فکری-که در سالهای میان این انفصال و ظهور اسلام در این ناحیه پدید آمده بود-مساعدت نمود.
توجه سریانیان تنها به فلسفهٔ یونان نبود، بلکه ایشان به سایر معارف چون طب و ریاضیات و کیمیا و فلکیات نیز توجه داشتند.

هنوز فتوحات اسلامی آغاز نشده بود که اسکندریه یکی از مراکز مهم تحقیقات علمی بود. در عین حال تحقیقات منطقی و فلسفی نیز میان سریانیان سوریه و ایران رواج داشت.

نسطوریان از یعقوبیان رغبت بیشتری به حکمت افلاطونیان جدید و تصوف نشان می‌دادند.

راهبان مسیحی در همهٔ مشرقزمین و در جزیرهٔ العرب پراکنده بودند. برخی سیاحتگرانی صوفی بودند و برخی واعظانی که بت پرستان و یهودیان را به کیش خود فرامی خواندند، و برخی نیز پیشهٔ پزشکی داشتند.

ج- مدرسهٔ جندی شاپور

اندکی پیش از فتوحات مسلمانان، انوشیروان (۵۳۱-۵۷۸) در جندی شاپور، از اعمال خوزستان، مدرسه‌ای تأسیس کرد و بسیاری از کتب سریانی و یونانی و هندی را در آن گرد آورد و فرمان داد تا به زبان پهلوی ترجمه شوند. از میان دیگر علوم در مدرسه جندی شاپور به علم طب اهمیت داده می‌شد، و بیشتر مدرسان آن از مسیحیان نسطوری بودند. بعدها مهم‌ترین تألیفات که در آنجا به عمل آمده بود به زبان عربی نقل شد و مدرسهٔ طب بغداد در آغاز خلافت عباسیان از تجارب و استادان مدرسهٔ جندی شاپور استفادهٔ بسیار برد.

انوشیروان پادشاهی واسع الصدر و آزاد فکر بود. هفت تن از حکمای نوافلاطونی را که از آتن اخراج شده بودند پذیرفت، و برای نشر معلوماتشان وضع مناسبی پدید آورد. بدین طریق ایران قبل از تسلط مسلمین درهای خود را به روی فرهنگ یونان گشوده بود. ایرانیان با فرهنگ یونانی بیگانه نبودند. قبل ازین با فتوحات اسکندر تا حدودی با آن آشنا شده بودند و ازین گذشته وقتی سپاهیان ایران از نبرد سوریه و فتح آن دیار بازگشتند، مقداری از روحیه و عادات یونانی را با خود همراه داشتند.

د- مدرسه حرّان

در حرّان مدرسه دیگری تأسیس یافته بود که از تاریخ تأسیس آن اطلاعی نداریم، ولی می‌دانیم که حرّان شهری است کهن از شهرهای جزیره، نزدیک به رها. پس از آنکه دنیای هلنی به عیسویت گرایید، حرّان پناهگاه وثنیان یونان شد، همچنانکه برای ارباب دیانات بابلی و صابئین و فلسفه نوافلاطونی پناهگاه خوبی به شمار می‌آمد. پس از تسلط مسلمانان، حرّان از مراکز مهم علم و اقتصاد بود. ازین رو آمیزشش با جهان خارج بیشتر شد. چنانکه در آنجا وثنیت قدیم سامی با تحقیقات ریاضی و نجومی و با مذهب نو- فیثاغوری و نوافلاطونی درهم آمیخت. حرّانیان یا صابئین-و این اسمی است که در قرن سوم و چهارم هجری بر آنها اطلاق شد-حکمت صوفیانه خود را به هرمس مثلث و آغا- تاذیمون و اورانیوس و غیر ایشان منسوب می‌داشتند.^۱ حرّان در جنبش فکری و علمی عرب سهم بسزائی داشت. پاره‌ای از علمای آن دیار در ترجمه آثار یونانی به عربی ید طولایی داشتند.

۳- روایاتی از انتقال مدرسه اسکندریه

از مدارس مختلفی که در اسکندریه و انطاکیه و حرّان و دیگر شهرها شهرت یافته بود سخن گفتیم؛ در اینجا پاره‌ای از روایاتی را که مایهوف از نویسندگان عرب و «عربی نویس» در پیرامون انتقال مدرسه اسکندریه می‌آورد، ذکر می‌کنیم. نخستین روایت از فارابی است: «تعلیم از اسکندریه به انطاکیه آمد. در آنجا مدتی درنگ کرد تا که تنها یک استاد ماند، ازین استاد، دو تن علم آموختند و با کتابهایی از اسکندریه بیرون آمدند:

یکی ازین دو از مردم حرّان بود و دیگری از مردم مرو. آنکه از مردم مرو بود، نیز دو تن را تعلیم داد: یکی ابراهیم مروزی و دیگری یوحنا بن حیلان». مسعودی در کتاب «التنبیه و الاشراف» گوید: «در کتاب» فنون المعارف و ما جرى فی الذهور السوالف» درباره فلسفه و بزرگان آن و فصول و ابوابش سخن گفتیم. . . و گفتیم که چگونه مجلس درس از آتن به اسکندریه مصر منتقل شد. و به چه سبب در ایام عمر بن عبد العزیز (۹۹ هـ/ ۷۱۸ م- ۱۰۱ هـ/ ۷۲۰ م) از اسکندریه به انطاکیه، و از آنجا در ایام متوکل (۲۳۲ هـ/ ۸۴۷ م- ۲۴۷ هـ/ ۸۱۶ م) به حرّان منتقل شد، تا در ایام معتضد (۲۷۹ هـ/ ۸۹۲ م- ۲۸۹ هـ/ ۹۰۲ م) به قوبری و یوحنا بن حیلان-که در مدینه السلام در ایام مقتدر وفات یافت-و ابراهیم مروزی و سپس به ابو محمد بن کرنیب و ابو بشر متی بن یونس-که هردو از شاگردان ابراهیم مروزی بودند-منتهی شد. در زمان ما مردم به شرحی که ابن متی بر

۱- تاریخ الفلسفه فی الاسلام، ترجمه عربی، ص ۱۷-۱۸

کتب ارسطو نوشته است اعتماد دارند. سپس به ابو نصر محمد بن محمد فارابی رسید. فارابی شاگرد یوحنا بن حیلان بود. فارابی در دمشق در رجب سال ۳۳۹ وفات یافت.»

ازین دو روایت و روایت‌های دیگر برمی‌آید که «مجلس درس» از اسکندریه به انطاکیه و از انطاکیه به حران منتقل شد. حران برای یونانیان، در سرزمینی که مردمش به سریانی سخن می‌گفتند، سنگرگاه استواری بود. سریانیان مسیحی، حرانیان بت‌پرست را به چشم کینه می‌نگریستند و شهرشان را هلبینوپولیس (یعنی شهر یونانیان) می‌خواندند. استادان حکمت در عهد خلافت معتضد، عمومی متوکل، از حران به بغداد منتقل شدند. دو مترجم مشهور: ثابت بن قره و قسطا بن لوقا، از استادان مدرسه حران بودند که به بغداد رفتند.

از مشهورترین استادانی که در بغداد تدریس کردند و بر کتب ارسطو و دیگران شرح نوشتند، قوبری استاد ابو بشر متی، و یوحنا بن حیلان استاد فارابی بودند، و دیگر ابو یحیی مروزی استاد ابو بشر متی بود. ابو بشر متی، همان بود که-به گفته ابن ندیم:-

«ریاست منطقدانان عصر خود را داشت» و او استاد یحیی بن عدی و ابو سلیمان منطقی سجستانی و فارابی و گروهی دیگر بود. پس جنبش علمی در بغداد بس نیرومند بود و در عمق و نضج به درجه‌ای رسیده بود که کندی و فارابی امکان یافتند-آنچنانکه شایسته نوع آنان بود-به تعلّم و تعلیم پردازند.

۴- ترجمه‌های سریانی

دیدیم که فلسفه یونان، در قرن اول میلادی، برای سریانیان شناخته بود. و بعید نیست که پیش از آن نیز سریانیان با فلسفه یونان آشنا بوده‌اند، ولی مدارکی که در دست داریم به ما اجازه تأیید کامل این فرض را نمی‌دهند. سریانیان در آغاز نیازی به ترجمه فلسفه از یونانی به زبان خود نداشتند، زیرا زبان یونانی در مدارس آنها رایج بود و اهل فضل از آن آگاه بودند. هرچه نفوذ ایرانیان در سرزمین‌های سریانی بیشتر می‌شد، از تأثیر یونانیان می‌کاست، و استادان مدارس سریانی ضرورت نقل کتابهای یونانی را به زبان خود بیشتر احساس می‌کردند، زیرا در مدارس آن دیار، جز به همان زبان سریانی تدریس نمی‌شد.

از میان سریانیان فیلسوفی به معنی واقعی کلمه برنخاست، ولی گروه بسیاری از آنان به آموختن فلسفه همت گماشتند. کسانی که به نگارش تاریخ علوم عقلی در میان سریانیان پرداخته‌اند-از خاورشناسان و غیر ایشان-متفقند که سریانیان فلسفه را با ترجمه متون فلسفی یونان آغاز کردند، و با نوشتن شرح و تعلیق بدان خاتمه دادند.

تاریخ ترجمه‌های سریانیان منحصر به سه مرحله است:

مرحله نخست

در نیمه قرن پنجم میلادی در رها شروع شد. و چون زنون در سال ۴۸۹ مدرسه رها را بست به ایران انتقال یافت. در رها دو شخص موسوم به هبا (متوفی به سال ۴۵۷) و فروبا، مترجم کتاب «عبارت» و هفت مقاله اول از کتاب «تحلیلات اولی» از ارسطو و نویسنده شرحی بر آن دو شهرت داشتند. در نصیبین، پولس نصیبی معروف به پولس، فارسی، که کتابی در منطق ارسطو تألیف کرده بود مشهور بود. رنان، این کتاب را «شالوده محکمی می‌داند برای جنبش فکری یونانی، در قرن پنجم در ایران». در این مرحله فلسفه یونان بین نسطوریان رواج داشت. و اینان تنها ازین جهت به تدریس آن می‌پرداختند، تا برای مباحثات لاهوتی خود بنیان استواری نهند. ازین رو بیش از هر چیز به منطق ارسطو توجه داشتند. سربانیان در این مرحله مستقیماً تحت تأثیر مدرسه آتن بودند و از تأثیر شروح اسکندر افرودیسی و آمونیوس و دیگر شارحان اسکندریه برکنار بودند.

مرحله دوم

از اوایل قرن ششم تا کمی بعد از تسلط اسلام ادامه داشت. از خصوصیات این مرحله، کثرت تألیفات فلسفی است. مشهورترین نویسندگان فلسفه در این عصر سرجیوس رأس عینی (متوفی به سال ۵۳۶ میلادی) است. سرجیوس معروفترین نویسندگان سریانی است که به فلسفه همت گماشت. او رئیس پزشکان رأس عین بود-در شمال جزیره. مردی بود فیلسوف، عالم، مورخ، ادیب و لغوی و نیز از کاهنان نسطوری. زبان یونانی و طب و فلسفه را در اسکندریه آموخت. از او تعداد زیادی ترجمه و تألیف باقی مانده که مشهورترین آنها عبارتند از:

۱- ترجمه «یساغوجی» فرفوربوس. ۲- شرحی مفصل بر کتاب «مقولات ارسطو» در هفت مقاله. ۳- رساله‌ای در «کل». ۴- رساله‌ای در «جنس» و «نوع» و «فرد». ۵- رساله‌ای در «ایجاب و سلب». ۶- مکالمه سقراط و اروستراتوس درباره نفس. ۷- ترجمه مقاله‌ای در نفس، منسوب به ارسطو. ۸- ترجمه مقاله‌ای در غضب از فلوطرخوس. ۹- ترجمه مقاله‌ای در سخن‌چینی از لوقیانوس. ۱۰- ترجمه مقاله‌ای در غضب از ثامسطیوس و ترجمه‌های دیگر. ما به اهم آثار منطقی و فلسفی او اشاره کردیم. تألیفات دیگری در طب و تاریخ و جز آن دارد، که ابن ابی اصیبعه ذکر کرده و بومشتارک و روبنسن دوال و غیر این دو تن جمع‌آوری کرده‌اند.

مرحله سوم

این مرحله خود شامل دو دوره است: دوره اول متعلق به خود سربانیان است، بدون تأثیر اسلام. دوره دوم که مهمتر از دوره اول است، دوره‌ای است تحت تأثیر اسلام، که تحقیق درباره آن، جز در پرتو این دین میسر نخواهد بود.

امپراطور یوستینیوس، در نیمه قرن ششم، مسیحیان یعقوبی را تارومار کرد. ازین رو یوحنا ی افنونایی (متوفی به سال ۵۳۸ م) و راهبان او به ساحل چپ فرات نقل کردند و در آنجا در قنسرین دیری تأسیس کردند که بعدها یکی از مراکز تعلیمات سریانی-یونانی گردید. از کسانی که در این دیر شهرت یافتند، یکی مارساویروس (متوفی به سال ۶۶۷ م) بود که عده‌ای پژوهندگان فلسفه دور او را گرفتند و از او فلسفه آموختند. مارساویروس، سمت اسقفی قنسرین یافت، و همه عمر خود را در تعلیم و تعلم فلسفه و علوم و لاهوت گذراند، و کتبی چند نوشت که فلاسفه اسلام نیز آن کتب را می‌شناختند.

از شاگردان او، آناناسیوس (متوفی به سال ۶۹۶ م) شهرت یافت. آناناسیوس در آیین یعقوبی به مقام بطریقی رسید. او بر منطق ارسطو شرحهایی نوشت که به عربی ترجمه شد و مورد استفاده مدرسه بغداد قرار گرفت. اما مشهورترین شاگردان مارساویروس، که در قنسرین به درس نشست، یعقوب رهاوی (۶۳۳-۷۰۸) بود. این مرد به اسکندریه رفت و زبان یونانی آموخت. یعقوب رهاوی در فنون گوناگون، چون لاهوت و فلسفه و تاریخ و جغرافیا و لغت، استادی یافت و در همه اینها تألیفاتی برجای گذاشت که خود مرجعی مهم بشمارند. همچنین فرهنگنامه‌ای در الفاظ فلسفی نوشت. اما جورجیوس (متوفی به سال ۷۲۴)، اسقف عرب و شاگرد آناناسیوس، به ترجمه و شرح کتب ارسطو در منطق پرداخت، و آثاری بر جای نهاد که یادآور آثار ابن رشد هستند.

سریانیان بیش از هر چیز به مسائل لاهوت توجه داشتند و یکدل به منطق ارسطو پرداختند، زیرا «منطق ارسطو به منزله سلاحی بود که می‌توانستند آن را در مناقشات لاهوتی خود به کار برند، و پایه‌ای بود برای مباحث لغوی که آنها را در فهم نصوص کتاب مقدس مدد می‌نمود.»

چون مسلمین از فتح سوریه بپرداختند، سریانیان اختلافات و مناقشات لاهوتی را پس پشت افکندند، تا بتوانند در برابر دین جدید صف استواری تشکیل دهند. بدین‌گونه وضع اجتماعی و سیاسی جدید، توجه فکری آنها را به جای دیگر معطوف کرد. زبان سریانی به صورت لهجه‌ای محلی درآمد و زبان عربی سیادت یافت. زبان سریانی ازین پس زبان دینی مسیحی شد، و تنها در دیرها به تعلیم آن می‌پرداختند. عده‌ای همچنان به تألیف کتبی به سریانی اشتغال داشتند، ولی این تألیفات حتی آنهایی که جنبه فلسفی دارند-مورد توجه ما نیستند. آنچه در درجه اول اهمیت است، ترجمه‌های سریانیان در عصر عباسی است، که بدان وسیله میراث فرهنگی یونان را به عالم اسلام و زبان عرب آوردند.

از آنچه گفتیم روشن می‌شود که نهضت ترجمه از سریانی به عربی، امری ناگهانی نبوده است، بلکه از چند قرن پیش ازین راه منظمی را طی کرده، و اوضاع را برای ترجمه‌های عصر اسلامی مناسب ساخته بود.

آشنایی اعراب با سریانیان به زمانی دراز می‌کشد. سریانیان قبل از اسلام، در جزیرهٔ العرب، به طب شناخته بوده‌اند. و در قسمت شمالی این شبه‌جزیره، گروه کثیری از سریانیان فارغ التحصیل از جندی‌شاپور می‌زیسته‌اند. بعد از فتح عرب، این علایق استوارتر گردید. اعراب چون به سوریا درآمدند، از آن فرهنگ غنی در شگفت شدند.

هرچند حرکت علمی در عصر امویان به علت اشتغال ایشان به جنگها کندی گرفت، ولی عباسیان جبران کردند و در ترویج علم و فلسفه سعی بلیغ به جای آوردند. در اینجا نیز به تأثیر سریانیان برمی‌خوریم. در خلافت بنی عباس ایرانیان روی کار آمدند، و روحیهٔ ایرانی بر روحیهٔ عربی تسلط یافت.

دیدیم که راهبان نسطوری، پس از بسته شدن مدرسهٔ رها، به ایران رفتند و در آنجا مدارسی تأسیس کردند که مشهورترین آنها مدرسهٔ رها و نصیبین بود. «پراکنده شدن نسطوریانی که به تحصیل حکمت ارسطو دل بسته بودند، در ایران و سوریه، یکی از مهمترین حوادث تاریخ فلسفه است، زیرا چشمه‌های فلسفهٔ اسلامی و عربی از سرزمینهای ایشان جوشیدن گرفت.»

از آن پس که ابو جعفر منصور دوانیقی شهر بغداد را در سال ۱۴۸/۵۷۶۵ م بنا نهاد، و مدرسه‌ای برای تعلیم علم طب در آن برپا ساخت، جرجیس بن بختیشوع را از جندی-شاپور فراخواند، و به ریاست مدرسه منصوب کرد. همچنین نویسندگان سریانی را به ترجمهٔ آثار یونانی به عربی مأمور ساخت.

فصل دوم

نهضت ترجمه

۱- بعد از فتوحات مسلمین

مسلمانان در سال ۶۳۸ م سوریه و عراق را تسخیر کردند و هنوز چهار سال نگذشته بود که ایران را نیز به تصرف درآوردند. در سال ۶۶۱ دولت اموی در دمشق تشکیل شد، ولی مسیحیان همچنان در دین و افکار خود آزاد بودند و فعالیت‌های علمی و فلسفی خود را دنبال می‌کردند. اگرچه مدارس یعقوبیان به پایه‌ی مدارس نسطوریان نمی‌رسید، ولی باز هم در دیر قنسرین، در ساحل چپ فرات، یکی از مراکز مهم تعلیمات یونانی به وجود آمد. از فارغ‌التحصیلان آن باید یعقوب رهاوی و جورجیوس اسقف عرب را نام برد.

با آنکه عباسیان پس از استقرار به مباحث علمی توجه خاص مبذول می‌داشتند، و در نقل علوم یونانی و ایرانی اهتمام بلیغ به کار می‌بردند، ولی سربانیان همچنان مستقلاً کار خود را دنبال می‌کردند و کسانی مانند یوحنا بن ماسویه طبیب و حنین بن اسحق و ابن-العبری معروف به ابو الفرج (متوفی به سال ۱۲۸۶ م) تألیفات خود را به زبان سریانی می‌نوشتند.

سربانیان، کتب مهمی که در تاریخ تکامل اندیشه‌ی بشری اثری فعال داشته باشد بر جای گذاشتند، ولی واسطه‌ی نقل فلسفه و علوم یونانی به جهان اسلام بودند. پیش از همه در طب و منطق استادی نشان دادند، و مسلمین این دو علم را از آنها فراگرفتند. به عقیده‌ی اولری، علوم یونانی از پنج طریق وارد جهان اسلامی شد:

۱- نسطوریان. اینان نخستین معلمان مسلمین بودند و علم طب از آنها به-

مسلمین رسید.

۲- یعقوبیان. اینان فلسفه‌ی نوافلاطونی و تصوف را به عالم اسلام آوردند.

۳- مدرسه جندیشاپور. این مدرسه ایرانی و زردشتی بود، ولی مشهورترین استادان آن از نسطوریان بودند.

۴- مدرسه حران. مدرسه حران وثنی بود و در آن علوم و معارف بابلی و یونانی باهم درآمیخت.

۵- یهودیان. اینان خود، علم طب را از نسطوریان فراگرفته بودند.
لکلر در کتاب «تاریخ طب عربی» گوید: «در میان اطباء قرن دهم میلادی، بیست و نه طبیب مسیحی و سه طبیب یهودی و چهار طبیب وثنی حرانی بود. در قرن بعد، تعداد مسیحیان به سه و یهودیان به هفت رسید، و از آن پس طب به دست مسلمانان افتاد.»

۲- عصر ترجمه

هنوز هشتاد سال از سقوط دولت اموی نگذشته بود که قسمت زیادی از تألیفات ارسطو و شارحان مدرسه اسکندریه و بسیاری از کتب جالینوس و برخی مکالمات افلاطون به عربی ترجمه شد. این ترجمه‌ها منحصر به کتب یونانی نبود، بلکه مقداری از کتب ملل دیگر را-که در آن عصر از منابع معرفت به شمار می‌آمد- نیز دربر می‌گرفت. دکتر ابراهیم مدکور گوید: «مسلمانان مدت سه قرن به ترجمه آثار علمی و فلسفی و ادبی که ملل دیگر برای آنها به میراث گذاشته بودند پرداختند؛ مسلمانان این میراث عظیم انسانی را از شش زبان گرفتند: عربی، سریانی، پهلوی، هندی، لاتینی و بالاخره و مخصوصاً یونانی.»

ترجمه به زبان عربی از اواخر قرن هفتم مسیحی آغاز شد، ولی در اواخر قرن هشتم رونق یافت و در اواخر قرن نهم به حد اعتلای خود رسید. بدیهی است که ترجمه‌های اولیه مستقیماً شامل موضوعاتی علمی بود. ابن ندیم از خالد بن یزید-حاکم مصر در عهد اموی- سخن می‌گوید که به علوم عشق می‌ورزید. او برخی از علمای اسکندرانی را به نقل پاره‌ای از کتب قبطی و یونانی در طب و کیمیا وادار کرد. این ترجمه‌ها نخستین ترجمه در نوع خود به زبان عربی بود. همچنین عمر بن عبد العزیز، خلیفه اموی، فرمود تا کتابی را در طب به عربی ترجمه کردند.

اما نهضت حقیقی ترجمه، از عهد ابو جعفر منصور دوانیقی خلیفه عباسی، آغاز شد. او شهر بغداد را ساخت و آن را جانشین آتن و اسکندریه کرد. خلفای دیگر عباسی کار منصور را دنبال کردند. مأمون در سال ۲۱۷/۸۳۲ م برای ترجمه مدرسه‌ای تأسیس کرد که به «بیت الحکمه» معروف شد. مأمون گروهی از مترجمان را در آنجا گرد کرد و طبیب نصرانی یوحنا بن ماسویه را بر آنها ریاست داد. همچنین عده‌ای را به هند و ایران و قسطنطنیه فرستاد، تا کتب سودمند را گرد آورند. در این بیت الحکمه حنین بن- اسحق،

که هنوز هجده ساله بود، یکی از مترجمان فعال بود. او در زمان متوکل-که بار دیگر در حوالی سال ۲۴۲ هـ/۸۵۷ م یعنی همان سال وفات یوحنا بن ماسویه بیت الحکمه را تجدید کرد-ریاست آنجا را یافت.

در آغاز ترجمه‌ها به زبان سریانی بود. اما از آن پس که حنین بن اسحق ریاست را به عهده گرفت، ترجمه به زبان عربی افزونی یافت. تصحیح و تنقیح و تجدیدنظر در ترجمه‌های قدیمی نیز مورد توجه واقع شد.

حنین بن اسحق (متوفی به سال ۲۶۰ هـ/۸۷۷ م) علاوه بر زبان خودش (سریانی)، یونانی و فارسی و عربی نیز می‌دانست. «او بارزترین شخصیت در قرن نهم بود. نیز از بزرگترین حکمایی بود که به صفات و اخلاق حسنه متحلی بود و هیچ‌کس به قدر او در نهضت ترجمه و نقل فعالیت نداشته است.»

حنین بن اسحق گاه کتابهایی را که خود یا دیگری ترجمه کرده بود، با اصل مطابقت می‌کرد و گاه با چند نسخه دیگر یونانی نیز مطابقت می‌نمود و با کمال دقت به اختلافات آنها اشاره می‌کرد. حنین بیشتر اوقات نخست کتبی را به سریانی و سپس از سریانی به عربی برمی‌گردانید.

اما پسرش اسحق (متوفی به سال ۲۹۸ هـ/۹۱۰ م) در جامعه عرب پرورش یافت. زبان اصلی او عربی بود، او علاوه بر آنکه کتبی را از یونانی رأساً به عربی برگردانید، در ترجمه‌های پدر و مترجمان دیگر نیز می‌نگریست. چنانکه هیچ کس به اندازه او در آشنا کردن مسلمین به فلسفه یونان سهم نبوده است چه، او بیشتر آثار ارسطو را یا به عربی ترجمه کرد و یا تصحیح نمود. باید دانست که این رشد در نوشتن شروع خود بر فلسفه ارسطو از ترجمه‌های اسحق سود بسیار برده است. ترجمه‌های او به سبب اعتباری که داشت و دقتی که در آنها به کار رفته بود، به دستور معروف شد، به طوری که دیگر ترجمه‌ها را با آنها مقابله می‌کردند. حنین ترجمه کتب طب را ترجیح می‌داد، و پسرش اسحق کتب فلسفه را.

پیش از حنین عده دیگری در کار ترجمه بودند که از آن جمله‌اند: حجاج بن مطر، و یوحنا بن البطریق (متوفی به سال ۲۰۰ هـ/۸۱۵ م)، و عبد الملک بن ناعمه حمصی (متوفی به سال ۲۲۰ هـ/۸۳۵ م)، همان که کتاب «ربوبیت» را-که شرحی است مأخوذ از «تاسوعات» فلوطین-ترجمه کرد، کتابی که به خطا، به ارسطو نسبت داده شد. نیز از مترجمین بزرگ بود: قسطا بن لوقای بعلبکی (۲۰۵ هـ/۸۲۰ م-۲۸۸ هـ/۹۰۰ م) و در رأس همه مترجمان، حبیش، خواهرزاده حنین بن اسحق، قرار داشت.

نهضت ترجمه و نقل تا قرن چهارم هجری (دهم میلادی) ادامه داشت. از معاریف مترجمان قرن چهارم یکی ابو بشر متی بن یونس القناعی (متوفی به سال ۳۲۸ هـ/۹۳۹ م) بود.

یعقوبیان بعد از نسطوریان آمدند. از میان ایشان نیز یحیی بن عدی تکریتی (متوفی به سال ۳۶۴ ه/ ۹۷۳ م) معروف به منطقی برخاست. یحیی را ازین رو منطقی می‌گفتند که در این علم سخت قوی‌دست بود و فارابی نزد او منطقی خواند. البته سهم عمده در انتشار منطقی ارسطو در عالم اسلام از آن ابو بشر بود. از جمله مترجمین معتبر باید ابو علی اسحاق بن زرعه (۳۳۱ ه/ ۹۴۲ م - ۳۹۸ ه/ ۱۰۰۸ م) و ثابت بن قره صابئی حرّانی (متوفی به سال ۲۸۹ ه/ ۹۰۱ م) را نام برد.

۳- کتبی که به عربی ترجمه شد

دیدیم کتبی که در آغاز به عربی ترجمه می‌شد کتب مربوط به علوم عملی بود، مانند طب و حساب و کیمیا. ولی کوشش مترجمان منحصر به این چند رشته نشد، بلکه به علوم دیگر و معارف نظری چون علوم طبیعی و مابعد الطبیعه و دین نیز پرداختند. ترجمه «تورات» و «انجیل» ها، نیز ترجمه کتب مانوی و مزدکی در این دوره صورت گرفت.^۱

مسلمانان از هندی و پهلوی برخی کتب در نجوم و حساب و سیاست ترجمه کردند، همچنانکه از یونانی مهمترین کتب هندسه و ستاره‌شناسی را به عربی برگردانیدند. اما مهمترین و مؤثرترین کتبی که جلب نظر ایشان می‌کرد کتب طبی و فلسفی بود. ابن ندیم گوید: «مسلمانان بعضی از فلاسفه قبل از سقراط و برخی از سوفسطائیان و شکاکان و رواقیان و ابیوریان را می‌شناختند. مذهب ذری ذیمقراطیس و ابیوروس در عقاید متکلمین و اشاعره تأثیر گذاشت، همچنانکه مذهب مادی رواقیان در متفکران معتزلی مؤثر بود. نوشته‌های نظام بزرگترین دلیل این مدعاست^۲». ابراهیم مذکور می‌گوید:

«متکلمین اسلام برای بطلان ادله فلسفه ارسطو، از روش استدلال شکاکان استفاده می‌کردند».

اگر در کتاب «الملل و النحل» شهرستانی نظر کنیم، از فلسفه طالس و فیثاغورس و انکساغورس و امبادقلس مباحث مختصری می‌یابیم، چنانکه فلسفه اخوان الصفا جوهر فیثاغوری است. ولی آگاهی مسلمانان ازین فلسفه‌ها سطحی و ناقص و مغشوش بود، تا آنجا که به گفته‌های آنها نمی‌توان اعتماد کرد. مثلا شهرستانی که از دیگر مورخان مذاهب و نحله‌های قدیم دقت و امانت بیشتری به کار می‌برد، غالباً فیثاغوریان و نوافلاطونیان را

۱- الفهرست، طبع فلوجل، ص ۲۱ و ۲۳ و ۳۳۸ به بعد.

۲- الفهرست، ص ۲۴۵.

باهم خلط می‌کند و آراء رواقیان را به اسکندرانیها منتسب می‌دارد. شاید چنانکه ابراهیم مذکور تأکید می‌کند، مسلمانان از فلاسفه یونان تنها با افلاطون و ارسطو مستقیماً آشنا بوده‌اند و از دیگران غیرمستقیم، یعنی از خلال نوشته‌های تاریخی فلوطرخوس و جالینوس و فرفورئوس آگاهی یافته‌اند.

در هر حال، ترجمه‌های فلسفی از زبان یونانی که درخور ذکر باشد جز نوشته‌های فلوطین و ارسطو و شارحانش به دست ما نرسیده است. از افلاطون نیز کتابهای «جمهوریت»، «نومیس»، «تیمایوس»، «سوفیست»، «سیاست»، «فیدون»، و «دفاع از سقراط» به عربی ترجمه شده‌اند.

ارسطو را «معلم اول» نامیدند و بارها همه تألیفات او را از طبیعیات و ما بعد الطبیعه و کتب اخلاقی و اقتصادی و سیاسی و منطقی به عربی ترجمه کردند. مترجمان بدین اکتفا نکردند و برای فهم غوامض حکمت ارسطو به ترجمه آثار شارحان او پرداختند. از جمله شروح ثئوفراستوس و آمونیوس و اسکندر افرودیسی را- که این سینا او را «فاضل متأخرین» نامیده- به عربی ترجمه کردند.

جالینوس را تنها به صورت یک طبیب نمی‌شناختند، بلکه او را به عنوان شارح حکمت ارسطو و افلاطون، نیز مورخ و منطقی می‌شناختند و کتب فلسفی و نیز تعلیقات و حواشی او را مانند کتب طبیی ترجمه کردند.

تردید نیست که کتب ارسطو، مقام اول را در نزد مسلمین اشغال کرد، ولی عقاید فلسفی او نیز مغشوش و آمیخته به عناصر بیگانه به دست آنها رسید.

ابراهیم مذکور گوید: «اگر فلاسفه اسلام ارسطو را فقط از خلال کتابهای او یا کتابهای مکتب مشاء شناخته بودند، به‌طور قطع میراثی که برای ما می‌گذاشتند غیر ازین بود که اکنون هست، اما مدرسه اسکندریه، میان آنها و معلم اول فاصله شد، و تأثیر بسیاری در افکار آنان برجای نهاد. علاوه بر این، آنچه این تأثیر را نیرومندتر کرد این بود که فلسفه اسکندریه که مستقیماً به آنها رسید، با اصول عقاید اسلامی بهتر وفق می‌داد.

همچنین حکمای اسلام ارسطو را از خلال منشور نوافلاطونیان دیدند. ازین‌روست که فلاسفه مسلمان، فرفورئوس و ثامسطیوس و آمونیوس و سمبلیقوس و داود ارمنی را بیشتر از شاگردان بلافضل ارسطو می‌شناختند. . . مسلمانان شروح اسکندریه را متمم حکمت ارسطویی می‌شمردند.»

ت. ج. دی‌بور می‌افزاید که «اجمالاً باید گفت که سربانیان و مسلمین، فلسفه را از جایی آغاز کردند که آخرین حکمای یونان به پایان آورده بودند، یعنی از جایی که علمای مکتب نوافلاطونی به شرح کتب ارسطو-آن هم در جوار تدریس فلسفه افلاطون- پرداختند. حرآنیان و بعضی از فرق اسلام، مدتها به بحث در پیرامون حکمت افلاطون یا حکمت

افلاطونی آمیخته به مذهب فیثاغوری اشتغال داشتند. این آراء با آراء رواقیان و افلاطونیان جدید نیز درهم آمیخت.^۱

۴- کتابهای منحول^۲

حکمای دوره اسلامی کتابهایی را به ارسطو منسوب می‌داشتند که محتویات آنها با روش ارسطویی منطبق نمی‌نمود؛ و چون این کتابها را از آثار او می‌پنداشتند، بسیاری از اندیشه‌های افلاطونی و فیثاغوری و نوافلاطونی را با فلسفه او درآمیختند. از جمله این کتب «کتاب خیر محض» است با تمایلات فلوطینی و «کتاب التفاحه (سیب)» است که در آن از خلود نفس و عدم اختلاف حقیقی میان فضیلت و معرفت با ردیلت و جهل - که از اندیشه‌های سقراط است - سخن رفته. و ما در جلد اول این کتاب از آن بحث کردیم.

از مشهورترین کتبی که بخطا به ارسطو نسبت داده شده، کتاب «ربوبیت» است. این کتاب قسمتی از «تاسوعات» فلوطین است، که تعلیم ارسطو و نوافلاطونیان با تعلیم اسکندر افرویدیسی را به هم درآمیخته و در فلسفه اسلام بیش از آثار ارسطو مؤثر بوده است. این تأثیر به خوبی در کتب فارابی و ابن سینا و ابن رشد مشهود است. معروف است که حکمای اسکندریه می‌خواستند میان افلاطون و ارسطو و رواقیان وفق دهند، حکمای دوره اسلامی نیز چنین اندیشه‌ای داشتند و این فکر را به فلسفه مسیحیت در قرون وسطی داخل کردند. کتاب «ربوبیت» از جنبه دیگر، یعنی از جنبه تصوف نیز در افکار مسلمانان تأثیر داشت. ما در بخش اول آنگاه که درباره فلسفه فلوطین و نیز درباره تصوف سخن می‌گفتیم، بدین معنی اشاره کردیم.

باید تذکر دهیم که سرانیان اولین کسانی بودند که این کتب را به ارسطو نسبت دادند. بومشتارک گوید، کتاب «ربوبیت» از سریانی به عربی ترجمه شده، نه از یونانی.

۱- تاریخ الفلسفه فی الاسلام، ترجمه عربی، ص ۲۶-۲۷

۲- «منحول»، قول، نظر یا کتابی است که به کسی نسبت داده شود ولی از او نباشد.

۵- ارزش ترجمه‌های عربی

بسیاری در صحت ترجمه‌های عربی از کتب سریانی و یونانی شک کردند، ولی این شک، ارزش علمی و تحقیقی ندارد، زیرا ارزش مترجمان و معرفت عمیقی که به زبان یونانی و عربی و سریانی داشتند، امری مسلم است. روش ترجمه آنها تقریباً یک روش علمی بود. بدین طریق که ترجمه یک کتاب را چند بار تکرار می‌کردند، و ترجمه‌های قدیمی را از روی نصوص مختلف یونانی تصحیح می‌نمودند و نسخه‌های اصلی را باهم مطابقت می‌کردند، و موارد اختلاف را می‌آوردند. ما به اصل نسخ خطی کتب منطقی ارسطو در کتابخانه ملی پاریس دست یافتیم و به خوبی دریافتیم که ترجمه‌هایی که از آنها به دست داده‌اند، در نهایت دقت و وضوح بوده است، مگر در مواردی که مترجم مقصود مؤلف را به‌خوبی دریافته است. در این صورت آنها را تحت اللفظی ترجمه کرده، تنها در این موارد معدود، یا ترجمه غلط است یا نارسا. و این امر چندان هم شگفت نیست، زیرا مترجمان امروزی ارسطو نیز با آنکه بیش از مترجمان قرن سوم هجری وسایل در اختیار دارند و نیز رموز فلسفه ارسطو بیشتر مکشوف شده، هنوز در برخی نصوص غامض او اتفاق رأی ندارند.

در اینجا مثالهای چندی می‌آوریم تا دانسته شود که مترجمان چگونه در حفظ امانت و دقت حریص بوده‌اند. در حاشیه «کتاب الخطاب» - نسخه خطی مذکور - چنین آمده است: «لازم است بدانی که من این نسخه را از روی نسخه‌ای عربی نوشتم، و هر جا که در آن تردید داشتم به نسخه سریانی آن - که صحیحتر می‌نمود - رجوع کردم، و هر جا که تصحیح آن لازم می‌نمود در این نسخه تصحیح کردم.»

و در حاشیه کتاب «المواضع الجدلیه» چنین آمده است: «در این مقاله مواضعی چند است که چون معنی درستش را نمی‌دانستیم، تحت اللفظی ترجمه کردیم؛ ولی بار دیگر در آن تجدیدنظر خواهیم کرد، و چون معنی صحیح آنها را دریافتیم، مطلب خود را اصلاح خواهیم کرد. انشاء الله.»

ذیلاً قسمتی را که در آغاز «کتاب سوفسطیقا»، ترجمه ابو زکریا یحیی بن عدی، نوشته شده است می‌آوریم، تا به شیوه علمی ناسخان آن روزگار در استنساخ کتب، آگاه گردیم:

شیخ ابو الخیر حسن بن سوار، رضی الله عنه، گوید: «مترجم نیازمند است تا آنچه را که به زبان خود ترجمه می‌کند، آنچنان نیکو دریافته باشد که تصور او از معنی، درست مانند تصور نویسنده اصلی باشد. و برای درک این مقصود باید به دو زبان یکی زبانی که از آن ترجمه می‌کند و دیگر زبانی که بدان ترجمه می‌کند، نیک آگاه باشد. اما اتانس راهب چون به فهم فلسفه ارسطو به خوبی قادر نبود، ازین‌رو در ترجمه او خلل یافته شود و همه

کسانی که این کتاب را از روی ترجمه سریانی اتانس راهب به عربی ترجمه کرده‌اند، چون به شرح و تفسیری از آن دسترسی نداشته‌اند، به درک همه معانی و مفاهیم آن نایل نیامده‌اند. ازین‌رو هریک کوشش بسیار کرده‌اند تا بتوانند مقصود و منظور فیلسوف را به خوبی دریابند؛ بدین‌سبب، برخی از جاهای ترجمه اتانس را تغییر داده‌اند. و چون ما دوست داشتیم که از استنباط همه مترجمان این کتاب آگاه شویم، همه ترجمه‌هایی را که به دست آوردیم نوشتیم تا مطالعه‌کنندگان همه را ببینند و در هریک تأمل کنند، و از درک جایی، جای دیگر را نیز دریابند. یحیی بن عدی-مرد فاضل-نیز این کتاب را تفسیر کرده بود و من قسمت اعظم آن را دیدم که پندارم دو ثلث آن بود، به سریانی و عربی. گویا یحیی کتاب خود را تمام کرده بود، ولی بعد از وفات در ضمن کتب او یافته نشد. گاه تصور می‌کنم که خود، آن را از میان برده است زیرا از آن راضی نبوده، و گاه پندارم-البته این شق اخیر به یقین نزدیکتر است-که کسی آن کتاب را از او دزدیده باشد. کتاب مذکور را قبل از آنکه تفسیر کند از روی ترجمه سریانی آن ترجمه کرد. ازین‌رو در ترجمه، موارد غامض و نامفهوم یافته شود. در این روزگار تفسیری از اسکندر افرویدیسی به زبان یونانی به دست آمد، که او نیز قسمتی از آغاز کتاب را تفسیر کرده بود. در این اثنا به من خبر رسید که ابو اسحاق ابراهیم بن بکوش، این کتاب را از سریانی به عربی ترجمه کرده است. ابو اسحاق در ترجمه خود از یوحنا-کشیش یونانی معروف به ابن فتیله-که در هندسه استادی داشت مدد گرفته، ولی ترجمه او به دست من نرسیده است. نیز گویند که ابو بشر، رحمه الله، ترجمه نخستین را اصلاح کرده که آن کتاب نیز به دست من نرسیده است. این مطالب را از آن جهت در اینجا آوردم تا هرکس که این کتاب به دستش رسد، به سرگذشت کتاب واقف شود و بداند چرا من همه ترجمه‌ها را می‌آورم.»

سپس سه ترجمه مختلف از کتاب مزبور را می‌نویسد.

چون فلاسفه مسلمان به این ترجمه‌ها دست یافتند، دیگر به موضوع مشکلی برخورد نکردند، زیرا مترجمان مفهوم و منظور فیلسوف را به خوبی دریافته بودند، و هرچا غموضی پیش آمده بود به شرح آن پرداخته بودند. برای تأیید سخن خویش، آنچه را که در مقدمه کتاب «مقولات» آمده است نقل می‌کنیم:

«اما غرض ارسطوطالس فی هذا الكتاب، فهو الكلام فی الالفاظ البسيطة التي فی الوضع الاول، الدالة علی اجناس الامور العالیة، من حيث هی دالة، بتوسط الآثار التي فی النفس منها، و فی الامور من حيث يستدلّ علیها باللفظ، فهذا هو غرضه فی هذا الكتاب.»

«حسن بن سوار» این چند سطر را بدین نحو تفسیر می‌کند:

گفتیم غرض ارسطو «الكلام فی الالفاظ» است تا فرق باشد میان این قول و میان قول آنکه گوید کلام او درباره «امور» است. و گفتیم «بسيطة» تا فرق باشد میان آنها و الفاظ مرکبه، چون «انسان راه می‌رود»، که این نیز لفظی دالّ است، ولی بسیط نیست

بلکه مرکب است. و بحث درباره آن را در جزء دوم کتاب می‌آورد. و گفتیم «التي في الوضع الاول»، تا فرق باشد میان آنها و الفاظی که دارای وضع ثانویند. زیرا اسمها در وضع اول، نامها و اوصافی هستند که ابتداء بر امور اطلاق شده‌اند و به صورت نشانه‌ها و علاماتی - که بر آنها دلالت اجمالی دارند- درآمده‌اند. مثل اینکه این را «سیم» و آن را «مس» و آن دیگر را «زر» خوانده‌ایم، و خلاصه همه الفاظی که به وسیله آنها به معنی مفردی اشاره می‌گردد. الفاظی که دارای وضع ثانویند عبارتند از الفاظی که دالند بر چیزهایی که ما، از میان الفاظ دارای وضع اول، تمیز داده‌ایم.

مثلا هر لفظی را که دال بر معنایی باشد، بدون آنکه بر زمان دلالت کند، اسم خوانده‌ایم، چون «زید» و «عمرو». و هر لفظی را که علاوه بر آنکه بر معنایی دلالت کند، دال بر زمان نیز باشد، کلمه خوانده‌ایم، چون «قام» و «يقوم». پس این الفاظ دارای وضع ثانویند، و پس از وجود وضع اول، این وضع را یافته‌اند.

اما سود این علم روشن است. زیرا غرض از صناعت منطبق برهان است و برهان نوعی قیاس است. در این حال نیازمندیم که قیاس را بشناسیم. قیاس حدافل، مؤلف از دو مقدمه است. حال، لازم است بدانیم که مقدمات چیستند. هر مقدمه مرکب از موضوع و محمول است. اکنون باید موضوع و محمول را شناخت. موضوع و محمول از اسم و کلمه باشند و اسماء و کلمات، از الفاظی که دارای وضع ثانوی هستند. در اینجا نیازمندیم که نخست الفاظی را که دارای وضع اولی هستند، یعنی الفاظی را که دلالت بر امور موجود دارند بشناسیم، و این کتاب ما را بدین مقصود راه می‌برد.

اما نام کتاب چیست؟ برخی-مانند دارسطرس افرویدیسی-گویند نام آن «الکتاب الذی قبل طوبیقا» است. بعضی آن را «فی اجناس المقولات» خوانده‌اند، چون فولوطیوس. گروهی به «فی العشرة اجناس» موسومش کرده‌اند و عده‌ای به «فی المقولات»، و قومی «المقولات»، چنانکه امروز بدین نام مشهور است. و می‌توان آن را به جای «المقولات»، «قاطیغوریاس» نیز نامید.

اما نویسنده آن، ارسطاطالیس پسر نیقوماخوس طبیب است. او در شهر استاگیرا از اعمال مقدونیه زاده شده. این انتساب از چند جهت ثابت می‌شود: یکی از نحوه کتاب و صحت معانی آن، دیگر آنکه در زمره کتبی که در انتساب آنها به ارسطاطالیس تردیدی نیست، نام این کتاب آمده است. و سدیگر آنکه گروهی از ثقات مفسرین فلسفه تأیید کرده‌اند که این کتاب از اوست. سمفلیقیوس (سمبلیقیوس؟) گوید: «مردی به نام ارسطوس، در کتابی که در ترتیب کتب ارسطاطالیس نوشته، آورده است که کتاب دیگری در مقولات، به ارسطو منسوب است که آن نیز، مختصری است و با کتاب مقولات اندکی فرق دارد. این کتاب چنین آغاز می‌شود: «برخی از موجودات بر موضوعی حمل

می‌شوند...^۱ ولی تعداد مطالبی که در آن آمده بود، و ترتیب آنها با کتاب مقولات فرقی نداشت، جز پاره‌های اختلافات لفظی.

گروهی پنداشته‌اند که این کتاب از ارسطو نیست، زیرا در آن آرائی آمده که با آراء حکیم مخالف است. از جمله آنکه در این کتاب آمده است که جواهر محسوسه، جواهر اول هستند و اجناس و انواع جواهر ثانوی. و این مخالف رأی ارسطو است. دیگر آنکه ارسطو معتقد است که مضافان (یعنی دو امر وجودی که هریک از آن دو به قیاس به دیگری تعقل شود) به طبع باهمند، و حال آنکه در این کتاب آمده است که معلوم اقدم از علم است و محسوس اقدم از حس. دیگر آنکه صاحب این کتاب انواع حرکت را شش می‌داند: کون، فساد، نمو، نقص، استحاله و نقله (انتقال)، و ارسطو در کتاب «سماع طبیعی» می‌گوید تنها حرکت در سه مقوله است: کم و کیف و این. و کون و فساد را -گرچه جز به حرکت تمام نشوند- حرکت نمی‌شناسد. و ما در تفسیر خود بر این کتاب این شکوک را رفع کرده‌ایم.

اما اجزائی که این کتاب بدان تقسیم می‌شود، سه است: در قسمت اول از چیزهایی سخن می‌گوید که در توجیه مقولات بدانها نیاز است. و جمهور حکما از آن بیخبر بوده‌اند، چون متفق و متواطی و غیر آن. در قسمت دوم سخن در اجناس اولیه گوید، که غرض از تألیف کتاب، بحث دربارهٔ آنهاست. قسمت سوم بحث دربارهٔ مقولات است. ارسطو به -صورتی محققانه در آن‌باره سخن می‌گوید، انسان که هیچیک از جمهور حکما را چنان دانشی نبوده است.

در این قسمت، از مقابلات و متقدم و متأخر و معا و حرکت و له بحث می‌کند و هرچند در اینجا آنچنانکه باید به تفصیل نپرداخته، ولی به عنوان مقدمه -یعنی مطالبی که هرکس باید قبل از فراگرفتن علم منطق و فلسفه از آن آگاه باشد- کافی به نظر می‌رسد. در نسخه خطی این کتاب، ملاحظات و شرحهایی نوشته شده است.

از آنچه آوردیم به خوبی آشکار می‌شود که عادت بر این بوده که ترجمه‌ها را جهت مزید فایده و مفهوم ساختن آنها با شرح و تفسیر می‌آمیخته‌اند. نیز نگاه که در انتقال مدرسه اسکندریه به بغداد سخن می‌گفتیم، یادآور شدیم که مترجمان خود از فلاسفه بودند. و در ضمن ترجمه، شروح و تفاسیری نیز باقی گذاشته‌اند، که جاده را برای حکمای بزرگی چون کندی و فارابی و رازی کوبیدند. غالباً یک کتاب واحد را چند بار از مصادر مختلف ترجمه می‌کردند، و ترجمه‌ها را باهم مطابقت می‌نمودند و برخی را از روی برخی دیگر تصحیح می‌کردند و با اصل یونانی آن تطبیق می‌دادند. مورخان ۸۸ ترجمهٔ مختلف

۱- ولی کتاب «مقولات» معروف، با تعریف اسماء متفقه و اسماء متواطئه و اسماء مشتقه می‌آغازد و سپس جملهٔ بالا می‌آید (مؤلفان).

را که ۲۳ مترجم از ۲۰ کتاب از کتب ارسطو به عمل آورده‌اند، نام می‌برند. و گاه برای یک کتاب بیش از چهار ترجمه مختلف است.

در اینجا لازم است ذکر شود که، مفردات لغات علمی و فلسفی که بعدها فلاسفه مسلمان به کار بردند در آن روزگار وضع شد. و در این تردیدی نیست که یکی از مشکلات مترجمان وضع لغاتی بود که بتواند مفاهیمی را که تا آن زمان نویسندگان عرب زبان نمی‌شناختند، بیان کند. و الحق در این کار حداکثر توفیق نصیب آنان شد.

۶- تأثیر ترجمه‌ها

ترجمه‌هایی که به ذکر آنها پرداختیم، در جهان اسلام و عرب، موجب چنان انقلاب فکری و فرهنگی و لغوی گردید که در تمام تاریخ تمدن بشری نظیری نداشته، حتی بر رنسانس اروپا در قرن پانزدهم میلادی نیز برتری داشت. اعراب در صدر اسلام و در عهد دولت اموی، جز به علوم قرآنی و فروع آن-چون علم فقه و کلام و حدیث و لغت-توجهی نداشتند. اما از علوم دخیله یا «علوم اوائل»-به تعبیر نویسندگان مسلمان-چون طب و هیئت و ریاضیات و طبیعیات و کیمیا و موسیقی و فلسفه و فروع آن نصیب چندانی نداشتند، تا آنجا که باید گفت بیشتر این علوم برای آنان مجهول بود. دیدیم که سربانیان و صابئین و حرانیان در نقل این علوم به زبان عربی و انتشار آن در جهان اسلام سهم بسزایی داشتند، تا آنجا که «فرهنگ اسلامی» در قرون وسطی و پیش از عصر رنسانس به برکت این کوششها نمونه کامل تمدن نوع بشر بود.

این علوم دخیله که عرب از راه این ترجمه‌ها بدان آشنایی یافت، در همه نواحی فکر اسلامی حتی در مسائل دینی تأثیر عمیق داشت. زیرا برخورد مسلمانان با فرهنگها و فلسفه‌های بیگانه، آنها را وادار می‌کرد تا هرچه را به تعبد فراگرفته بودند به محک عقل بسنجند و از اینجا فرق مختلف پیدا شدند؛ فرقی که به علل سیاسی پدید آمدند، ولی بعدها برای اثبات حقانیت خویش و ابطال دلائل خصم مجبور شدند با مکاتب فلسفی و استدلالهای منطقی آشنا شوند.

شاید اولین نتیجه بارز برخورد مسلمانان با علوم بیگانگان، خروج آنها از فطرت نخستین و ایمان ساده خود بود، تا آنجا که گروه کثیری چون به دیده عقل نگریستند، در آنچه بی‌چون و چرا پذیرفته بودند تردید کردند، و عقل در همه مناقشات و مباحثات مقام اول را به دست آورد و حاکم بی‌منازع شد، که باید از آن پس در پرتو آن قدم برداشت و به نور آن راه جست.

به کار گرفتن عقل در امور دین، در پاره‌ای، موجب الحاد و زندقه و انکار نبوت و معجزات شد. معجزاتی که مسلمانان اولیه بدون آنکه بخواهند علل و اسباب آن را کشف کنند، می‌پذیرفتند.

مثلا راوندی زندیق، خود را پشت سر براهمه مخفی می‌کند، تا بگوید: «براهمه می‌گویند برای ما و خصمانمان به اثبات رسیده که عقل بزرگترین نعمتهای خداوند است بر مردم. به وسیله عقل است که آدمی خدا را می‌شناسد، و از برکت عقل و به خاطر آن است که امر و نهی و ترغیب و ترهیب به درستی انجام می‌گیرد. پس اگر آنچه را که رسول آورده از حیث تحسین و تقبیح و قبول و منع بر وفق قانون عقل است، وظیفه نگرش در حجت او و اجابت دعوتش از ما ساقط می‌گردد، زیرا با وجود داشتن عقل از او بی‌نیاز می‌شویم. و ارسال رسل بدین طریق امری خطا خواهد بود. و اگر آنچه از تحسین و تقبیح و قبول و منع آورده، برخلاف قوانین عقل باشد، پس اقرار به نبوت او از ما ساقط گردد.»^۱

و ابو العلاء معری گوید:

سأتبع من یدعو الی الخیر جاهدا

و أرحل عنها ما امامی سوی عقلی

و در انتقاد از نظریه امام معصوم، نزد تعلیمیه (-اسماعیلیه) گوید:

یرتجی الناس أن یقوم امام

ناطق فی الکتبیه الخرساء

کذب الظن لا امام سوی العقل

مشیرا فی صبحه و المساء

تقدیس عقل در نزد برخی به درجه‌ای رسید که حادثی به شیوه افلاطونیان جدید به پیغمبر نسبت دادند. از آن جمله است این حدیث که «اول ما خلق الله العقل» و غزالی بدون آنکه در صحت آن تردید کند، در کتاب «احیاء العلوم» خود آن را نقل کرده است.^۲ روحیه «گنوسی» در همه فرق صدر اسلام سیطره داشت. این روحیه با اندیشه‌های افلاطونی جدید و تصوف اسلامی درهم آمیخت و موجب پیدایش عقیده به امام معصوم در نزد اسماعیلیه گردید. پاره‌ای از فرق اسلامی به تناسخ قائل شده‌اند، این عقیده نیز از عقاید دخیله و بیگانه است. گلدتسیهر در گفتاری تحت عنوان «عناصر افلاطونی جدید و گنوسی در حدیث» با شواهد متعدد، اثری را که این عناصر دخیله در این علم و علوم دیگر اسلامی، برجای گذاشته‌اند اثبات کرده است.

۱- رجوع شود به متونی که کراوس در *ailati'd atsvir*، به سال ۱۹۳۴ تحت عنوان -*nehcsimalsi ruz ethcihcsegrezteK egeartieB*، منتشر کرده است.

۲- احیاء العلوم، ج ۱، ص ۷۴

چون به ادب و شعر عصر اموی و عباسی بپردازیم، چنین تأثیری را خواهیم یافت. شعر، موضوعات سنتی و معمول در عصر جاهلی و صدر اسلام را پس پشت افکند و به موضوعات تازه‌ای روی آورد. صور فنی جدید و افکار و موادی که از تمدنهای بیگانه اخذ شده بود، در تطور نثر و شعر عربی نقش مهمی بازی کرد. ما نشانه‌های آن را در شعر درباری اموی و سبکهای پیرو آن، مخصوصاً نزد متصوفه و کسانی چون ابو العتاهیه و متنبی و ابو العلاء معری می‌بینیم.

علم نحو و لغت و عروض نیز از تأثیر منطق و فلسفه برکنار نماند. چنانکه نحویان بصره را به علت به کار بردن اصطلاحات منطق در نحو «اهل منطق» می‌خواندند. و می‌دانیم که تأثیر مذاهب فلسفی، پیش از دیگر جایها در بصره-که از شهرهای مهم امپراطوری اسلامی بود-ظاهر شد. نحویان بصره یا شیعه بودند یا از معتزله، و اینان ابواب مذهب خود را به روی فلسفه گشوده بودند.

تحت تأثیر منطق ارسطو و تحقیقات لغوی که ایرانیان بدان همت گماشته بودند، و آنچه خلیل بن احمد از دوست خود ابن مقفع آموخته بود، انواع جمله را تعیین کردند و کلمه را به «اسم» و «فعل» و «حرف» یا «اسم» و «کلمه» و «ادات» تقسیم نمودند. مشهور آن است که نخست، نحویان رواقی یونان چنین تقسیمی به کار داشته بودند. و در کتاب عبارت ارسطو، که هم سرینانین آن را ترجمه و شرح کرده بودند و هم ایرانیان، و بعدها این ترجمه‌ها به دست اعراب رسید، چنین تقسیمی و تحقیقی درباره آن، دیده می‌شود.

نیز می‌دانیم که جاحظ اشکال قیاس منطقی را در اسالیب بلاغت داخل کرد، از آنجا که اصطلاح «قول موجب» را که ارباب این فن استعمال می‌کنند، به کار برد. قول موجب، همان ارسطو است.

لغت نیز تحت لوای فلسفه رشد و تکامل یافت، زیرا برای بیان مفاهیم جدید علمی و فلسفی، به وضع لغات تازه‌ای نیاز افتاد و زبان عربی به خاطر شیوه انعطاف‌پذیر خود، در تصریف و اشتقاق، وضع مساعدی داشت. ازین‌رو مترجمان توانستند یک سلسله لغاتی را که تا به امروز هم متداول است وضع کنند. از قبیل: اولیّات، این، بدیهیات، حدسیات، ذات، آئیت، کیفیت، هویت، ماهیت، و امثال آنها. برای برخی از کلمات متداول نیز، علاوه بر معنی لغوی، معنی اصطلاحی وضع کردند، چون: عدم، عکس، ماده، صورت، دور، فصل، حد، قیاس، مقدمه، رسم، وضع، حمل، حکم، عبارت، سلب، ایجاب، استقرار، استدلال، استقصاء، عرض، فصل، نوع، جنس، خاص، عام، کلی، جزئی، معانده، مصدره، مضاف، قضیه، نتیجه، تصور، تصدیق، عنصر، قوه، فعل، انفعال، اثر، و امثال آن.

همچنین لغات تازه دیگری که در کتب کیمیا، طب، ریاضیات، نجوم و غیره، به فراوانی توان یافت. در نتیجه بسیاری از لغات، برحسب اینکه در کدام علم به کار رفته

باشند، معانی مختلفی یافتند. مثلاً در کتاب «جامع العلوم» معروف به «دستور العلماء» قاضی احمد نکری لغات زیر چنین معنی شده‌اند:

دلیل

دلیل در لغت راهنماست، یا چیزی که به وسیله آن راهنمایی شوند. و در اصطلاح گاه مرادف با برهان باشد، و گاه مرادف با قیاس. و در اصطلاح علمای اصول، دلیل چیزی است که چون به نظر صحیح در آن نگریسته شود، می‌توان به مطلوب جزئی رسید.

قیاس

در لغت اندازه گرفتن باشد، و در اصطلاح علمای منطق، قولی است تألیف - شده از چند قضیه که قبول آن بالذات موجب قبول و پذیرش قول دیگری است، که نتیجه آن است. و در اصطلاح علمای اصول، مساوات فرع است با اصل، در علت حکم خود.

حال

حال در لغت نهایت گذشته و آغاز آینده است، و آن عبارت از لحظه‌ای است که حد مشترک میان دو زمان گذشته و آینده است. حال در نزد علمای معانی بیان، امری است که موجب تکلم بر وجهی مخصوص باشد. نزد ارباب سلوک، موهبتی است که بر دل سالک از جانب حق وارد شود و بگذرد. و نزد حکما عبارت است از کیفیات غیر - راسخه نفس، مانند کتابت در آغاز فراگرفتن آن. و چون در نفس رسوخ یافت آن را ملکه گویند. و حال در نزد امام الحرمین و قاضی ابو بکر باقلانی و ابو هاشم، از معتزله، واسطه میان موجود و معدوم است. و در نزد نحویان چیزی است که بیان‌کننده حالت فاعل یا مفعول به باشد. بسیاری از مترجمان لغاتی را از زبانهای بیگانه به زبان عربی آوردند، و این لغات بیشتر در علوم دخیله بود، چون علم نباتشناسی و حیوانشناسی و علوم فلسفی. این‌گونه لغات از چند زبان به عاریت گرفته شده‌اند.

از یونانی: اسطوره، اسطقس، اسفنج، اسطراب، مجسطی، انبیق، بلغم، تریاق، جنس، طغمه، فلسفه، غراماطیق، جغرافیا، ارخبیل، اقیانوس، برکان، ازمیل، اسفین، طاووس، غبطه، فانوس، فنار، فندق، فح، قالب، بستان، بطاقه، و غیر آن.

از زبان فارسی: کوز، ابریق، طشت، خوان، طبق، قصعه، سکرچه، فیروز، بلور، کعک، فلفل، کروپاء، قرفه (دارچین)، کافور، صندل، زنجبیل، نرجس، بنفسج، سوسن، یاسمین، قرنفل، جوهر، جلتار، مسک، عنبر، و بسیاری از لغات دیگر. و هرکس به فرهنگهای عربی سر کشیده باشد، خواهد دریافت که چه بسیار لغاتی که از زبانهای دیگر گرفته شده و معرب گردیده است.

اکنون به خوبی می‌توان قضاوت کرد که ترجمه‌ها چه تأثیر شگرفی در همه جنبه‌های فکر عربی داشته‌اند. ابراهیم مدکور گوید: «این مترجمان در جنب کار اصلی خود (یعنی ترجمه) خدمت بزرگی به زبان و فرهنگ عرب نمودند. علاقه‌ای که به نشر معرفت

داشتند آنها را به پرداختن تألیفات متعددی در طب و طبیعیات و کیمیا و نجوم و ریاضیات و فلسفه واداشت. این تألیفات-یا چنانکه خود نویسندگانشان از روی تواضع آنها را «مدخل» ها نامیده‌اند-نخستین پرتو مباحث عقلی را در عالم اسلام تابانیدند. این پرتو نخستین، عبارت بود از یک سلسله رساله‌های مختصر که از هر علمی در اختیار مسلمانان می‌گذاشت. و همینها موجب نشر و تعمیم دانش شد. و در نتیجه، رشته‌های تخصصی و بحثهایی عمیق را پدید آورد، که مسلمین، در مدارس مختلف، آنها را تدریس می‌کردند.

مثلا ثابت بن قره‌حرانی، در طب و ریاضیات و فلسفه سرآمد شد. و در جنب ترجمه‌هایش، تألیفات ارجمندی نیز پدید آورد. و یکی از مهمترین شعب ریاضی، یعنی حساب انتگرال و دیفرانسیل (جامعه و فاصله) را پی افکند. نیز او بود که توانست حجم جسم حاصل شده از دوران سهمی را بر گرد محورش اندازه بگیرد. از تصنیفات اوست: کتاب «فی العمل بالکرة»، «فی المسائل الهندسیه»، «فی الهیئة»، «فی ترکیب الافلاک»، «فی تصحیح مسائل الجبر بالبراهین الهندسیه»، «فی اوجاع الکلی و المئانة» و «فی الموسیقی».

نیز قسطا بن لوقا که در طب و هندسه و موسیقی استادی یافت و تألیفات بسیاری برجای گذاشت.

اما یحیی بن عدی هم فیلسوف بود و هم منطقی، به تمام معنی کلمه، و هیچ موضوعی از موضوعات این علوم نماند مگر آنکه در آن وارد شد و الحق نیکو از عهده برآمد. همچنین مترجمان در بسط و نشر فرهنگ یونانی در جهان اسلامی خدمات شایانی انجام دادند و راه آیندگان را باز کردند و هموار نمودند و موجب اتصال تمدن هلنی با جهان اسلام در قرون وسطی شدند، زیرا مسیحیان روم ابتدا متفکران یونان را از طریق مترجمان و حکمای عرب و اسلام شناختند. چه بسا آثار ارزشمند یونانی، که نسخه اصلی آن از میان رفته ولی ترجمه‌های عربی یا لاتینی و عبری منقول از عربی آنها باقی مانده است.

۷- تمدن یونان در جهان عرب و اسلام

چیزی که در آن تردید نمی‌توان کرد-هرچند مورخان تاریخ علوم عقلی اسلام آنچنانکه باید بدان نپرداخته‌اند-این است که شرق اسلامی تمدن واقعی یونان، یعنی آن تمدنی را که در یونان پدید آمد و سپس تحت تأثیر عوامل ذاتی-نه عوامل خارجی-تطور یافت، به خوبی نمی‌شناخت. شرق اسلامی با تمدن هلنی آشنا بود و مقصود از تمدن هلنی تمدنی است که از برخورد فکر اصیل یونانی با افکار و دیانات شرقی، که بعد از فتوحات اسکندر دو قرنین در شرق و مخصوصاً مصر و هند و ایران با آن درآمیخت، پدید آمد.

مایر گوید: «تمدن هلنی تا آنجا که می‌توانست، خصایص ذاتی ملتها و استقلال برخی را از برخی دیگر انکار می‌کرد، و به جای آن انسانیت را قرار می‌داد، که در عین مساوات تحت لوای یک فرهنگ باشند. این فرهنگ اگرچه بر اساس فرهنگ ملی یونان به وجود آمد، رنگ ملی خود را از دست داد، و پرستش همه انسانیت را جانشین آن ساخت. این روحیه بعدها به مسیحیت و اسلام به ارث رسید.»^۱

تأثیر تمدن و فرهنگ هلنی در شرق و غرب یکسان نبود، زیرا در شرق، برعکس غرب، با زبان و دین تازه‌ای روبه‌رو شد.

«اعراب جز اندکی هلنی نبودند، یعنی قوم و ملت تازه نفسی بودند. ولی در این مبارزه و برخورد فکری و روحی سهمی نداشتند. کسانی که در این مبارزه و برخورد فکری و روحی شرکت داشتند، ملت‌هایی بودند که در بلادی که عرب فتح کرده بود ساکن بودند. آیا این میراث کهن چگونه به دست آنها رسید؟ این میراث، برای آنان، در لباس تازه‌هلنی-یعنی به صورت مسیحیت شرقی و یهودیت توراتی، سپس مانوی و زردشی سرشار از روح یونانی-ظاهر گردید. چنانکه گویی میراث گذشتگان در این اوان تحت نفوذ روح شرقی بود، یعنی بیش از آنکه غربی باشد شرقی بود. اگرچه مسیحیت در غرب نتوانست منشأ شرقی خود را منکر شود.»^۲

وقتی اسلام از مهد خود قدم بیرون نهاد و با تمدن‌های غربی-یعنی تمدن هلنی در لباس شرقی-برخورد کرد، مبارزه میان دین جدید و عناصری که وجود او را تهدید می‌کرد آغاز گردید. آنجا که در زمینه علم کلام سخن می‌گفتیم، یادآور شدیم که این عمل به خاطر دفاع از اسلام بر ضد این عناصر ویرانگر پدید آمد. مانویان و زردشتیان برای اسلام کمتر از مسیحیان و یهود خطرناک نبودند. ولی پیش از آنکه اسلام گریبان خود را از این

۱- رجوع کنید به، KtsreaG, ethchihce sed HsumsinelleH، و مقاله بکر، که عبد

الرحمن بدوی در کتاب «التراث اليونانی» ص ۴ به عربی ترجمه کرده است.

۲- کارل هاینریش بکر: «تراث الاوائل فی الشرق و الغرب»، ترجمه عبد الرحمن بدوی، در

همان مأخذ پیش، ص ۶

عناصر دخیله رها سازد، «روحیه گنوسی بر فرق صدر اسلام سیطره یافت و سپس تصوف را که در آغاز بدعتی شمرده می شد تحت تأثیر قرار داد.»^۱

بکر می گوید، شوری که مأمون نشان می داد، در اینکه گروهی از مترجمان را به ترجمه فلسفه یونان به عربی وادارد، و چنین عملی نه برای مردم مشرق مفهوم بود و نه معهود، علتش علاقه مسلمین بود به اینکه دست در دست فلسفه یونان، علیه آیین گنوسی که یک نوع تهدید دینی و سیاسی به شمار می آمد، قیام کنند. ازین روست که مسلمین به آثار هومیروس و دیگر نویسندگان و شاعران یونان توجهی نداشتند، زیرا در این مبارزه از آنها طرفی نمی بستند. و خلاصه می توان مؤکداً گفت که: سایر ترشحات فکر یونانی از شعر غنائی و رزمی و نمایشی و ادبیات محض و هنر مجسمه سازی و نقاشی و عقاید دینی و اساطیر خدایان هیچ چیز به شرقیان-علی الخصوص به مسلمانان-نرسید. اما آنچه را که از ترشحات فلسفی و منطقی دیگر علوم عقلی یونانی بود، به جان پذیرا شدند و این معارف در عالم اسلام رواج بیمانند یافتند. فرهنگ عقلی یونان شامل همه معارف بود و مسلمانان هنگام اقتباس چیز تازه ای بر آن نیفزودند، بلکه آن را تنظیم کردند و خطاهایش را اصلاح نمودند، و در فروع آن تعمق ورزیدند. ازین رو فرهنگ هلنی در عالم اسلام با افکاری که مخالف آن باشد برخورد نکرد، جز در زمینه دینی که یک سلسله مبارزات سرسختانه میان اصحاب علوم معقول و علوم منقول-یعنی میان پیروان وحی و پیروان فلسفه-پدید آمد. هرچند گروهی از متفکران کوشیدند تا میان این دو سنخ فکر، نوعی توافق و آشتی ایجاد کنند، ولی چنانکه در فصول آتیه به آن اشاره خواهیم کرد، از کوشش خود سودی نبردند.

۸- اهل سنت و علوم اوایل

اسلام با سعه صدر، علوم دخیله را پذیرفت. خلفا آن را تأیید کردند و دیگران را به تحصیل و تعمق در آن تحریض نمودند. تا به حدی که موقعیتی که این علوم در جهان اسلامی یافتند، در هیچ دوره ای سابقه نداشت. ولی برخی از علمای اهل سنت مخصوصاً حنبلیان به این علوم و کسانی که مشتغل به تحصیل و تعلیم آن بودند، به چشم تردید می نگریستند، و آنها را بددین می خواندند و به کفر و زندقه منسوب می داشتند.

غزالی می گوید: «اگر بگوییم علم حساب و منطق که به هیچ روی، نه نفیا و نه اثباتاً، متعرض دین نشده اند، از علوم فلاسفه ملحد هستند، موجب نفرت طابع اهل دین از آنها می شود.»^۲

۱- همانجا، ص ۱۰

۲- معیار العلم، ص ۱۱۷

دشمنان فلسفه آیاتی را که در قرآن در تحریض مردم به طلب علم آمده بود، به نوع دیگر تأویل می‌کردند و می‌گفتند، مقصود از آن علم، علمی است که از پیغمبر به میراث مانده است نه هر علمی، «علمی که شایسته نام علم است، علمی است که از پیغمبر به میراث مانده باشد. و هرچه جز آن است از دو حال بیرون نیست: یا علم هست و نافع نیست و یا با آنکه نام علم به آن داده‌اند علم نیست. بنابراین علم نافع تنها علمی است که میراث محمد (ص) باشد.^۱» علوم غیرشرعی را «علوم ردیئه» یعنی علوم پست می‌خواندند، چنانکه «در طبقات الحنابلة» ابن رجب حنبلی آمده است. این رجب هنگام سخن درباره یکی از علما چنین گوید: «مردی ادیب و هوشمند و خوشایند است و از فلسفه و منطق و نجوم و دیگر علوم ردیئه آگاه. آ»

سبکی نظریه مأمون را در مورد خلق قرآن، به همان مقدار اندکی که او از علوم اوایل آگاهی یافته بود، منسوب می‌دارد. و ذهبی که یکی از علما را به وسعت دامنه علم می‌ستاید، افسوس‌خوران گوید: «کاش که اشتغال به علوم اوایل را ترک می‌گفت، که آن مرضی است در دین یا خود هلاک دین است، و چه اندکند اهل نجات، از میان مشتغلان بدان علوم.»

دشمنی برخی از حنبلیان با کتب علمی و فلسفی به درجه‌ای رسید که به دست آوردن آن کتب برای طالبان آن با خطر جانی توأم بود. ابن اثیر در اخبار سال ۲۷۷ (۸۹۰ م) یعنی در اوج نهضت علمی بغداد گوید: «کسانی را که حرفه نساخی داشتند سوگند می‌دادند که به استنساخ هیچ کتاب فلسفی نپردازند».

نیز در اخبار سال ۵۵۵ (۱۱۶۰ م) - یعنی پنجاه سال پس از وفات غزالی - گوید: «المستنجد یکی از قضات را دستگیر کرد و کتابهای او را گرفت و هرچه در علوم فلسفی بود در میدان آتش زد. در آن میان کتاب «شفای» ابن سینا و «رسائل» اخوان الصفا و امثال آنها نیز دیده می‌شد.»

مبارزه اسلام با الهیات و طبیعات ارسطو، به علت تناقضی که با تعالیم قرآن داشت، امری طبیعی بود. ولی نبردی که دشمنان علوم اوایل انگیختند، همه آن علوم را شامل می‌شد. مثلاً حجة الاسلام غزالی که خود معترف است که علوم ریاضی سودمند است و «تفیا و اثباتا متعلق به امور دینی نیست. و از آنجا که علومی است برهانی نمی‌توان به انکار آنها پرداخت» باز، حوض در مسائل ریاضی را از دو نظر خطرناک می‌بیند: یکی آنکه هرکس که در این علوم نظر کند از دقایق و استدلالهای آن در شگفت خواهد شد، و در

۱- مجموعه الرسائل الكبرى، ابن تیمیه، ج ۱، ص ۲۳۸

۲- التراث اليونانی، ص ۱۷۰

نتیجه به فلاسفه حسن اعتقاد خواهد یافت. آنگاه هرچه از کفر و تعطیل و بیدینی آنها که در زبانها افتاده است بشنود بپذیرد و از روی تقلید محض کافر شود. و گوید: اگر دین را حقیقتی بود، از نظر اینان با آن دقتی که در این علم مبذول می‌دارند مخفی نمی‌ماند. و چون به کفر و انکار آنان آشنا شود، پندار حق همان کفر و انکار است. و چه بسیار دیده‌ام کسانی را که به همین اندازه، یعنی تنها از راه تقلید صرف، از راه حق منحرف شدند.

و اگر به چنین کسان گویی که حذاقت در یک علم، دلیل حذاقت در هر علمی نیست، و کسی که در فقه و کلام حذاقتی یافته دلیل نیست که در طب نیز حاذق باشد، نیز آنکه در علوم عقلی ناآگاه باشد لازم نیست که از نحو هم بیخبر بود، بلکه هر صنعتی را اهلی است که در آن به مرتبهٔ براعت و پیشوایی رسیده‌اند، اگرچه در صنعتهای دیگر ناآگاه و کانا باشند، بنابراین کلام اهل فلسفه در ریاضیات از روی برهان است، ولی در الهیات تخمینی است و جز کسی که همهٔ جوانب آن را آزموده و در آن خوض کرده باشد، بر این معنی واقف نیست؛ هرگاه این سخنان بر کسی که به تقلید فریفتهٔ فلاسفه شده، فروخوانده شود، نپذیرد. بلکه غلبهٔ هوس و شهوت بطالت و شوق تظاهر به کیاست او را وادارد تا در حسن‌ظن خود به همهٔ این علوم اصرار ورزد.

«و این آفت بزرگی است. به خاطر آن باید هرکس را که در این علوم خوضی پیوسته است، از آن بازداشت، که اگرچه متعلق به امر دین نباشد، ولی از مبادی این علوم است و شرّ و شومی آن به همه رسد. و آنان که بدین گرداب افتادند، از زیر بار دین شانه خالی کردند و دهنهٔ تقوی از سر به در نمودند.»^۱ غزالی در جای دیگر گوید: «همچنان است نظر کردن در علم اقلیدس و مجسطی و دقایق حساب و هندسه و ریاضیات که موجب بیداری ذهن و نیروی نفس می‌شود و ما از آنها منع می‌کنیم، زیرا از مقدمات علوم اوایل هستند، و در ورای آنها مذاهب فاسده واقع شده‌اند.»^۲

اما هیچیک از علوم اوایل به قدر علم منطق مورد اعتراض اهل سنت نشد. چنانکه گفتند «من تمنطق تزندق» یعنی هرکس منطق آموزد زندق شود. و این قول خود مثلی شد. اخوان الصفا می‌گویند: متکلمین - که مقصودشان معتزله است - معتقدند که در علم طب فایده‌ای نیست، و علم هندسه از معرفت حقایق اشیاء عاجز است، و علم منطق و طبیعیات کفر و زندقاند، و هرکس به آنها پردازد ملحد است.

ابن صلاح شهرزوری (متوفی به سال ۶۴۳/۵ ۱۲۴۵ م) چنین فتوی می‌دهد: «فلسفه، پایهٔ سفاهت است و بی‌بندوباری و ریشهٔ حیرت و گمراهی است و داعیهٔ انحراف از

۱- المنقذ من الضلال، چاپ احمد فرید زفاعی، ج ۲، ص ۱۱۸-۱۲۰

۲- فاتحهٔ العلوم، ص ۵۶

حق و میل به زندقه است. اما منطق مدخل فلسفه است و مقدمه آن. و مدخل و مقدمه شر، شر باشد.

و اشتغال به تعلیم و تعلم آن را شرع مباح نساخته. و اما استعمال اصطلاحات منطقی، در احکام شرع، بد و ناپسند است. پادشاه باید شر این میثومان را از مسلمانان به دور کند، و از مدارس اخراج نماید، و از شهر تبعید کند، و به خاطر تعلیم و تعلم حکمت به عقوبت رساند، و هرکس را که در او نشانی از عقاید فلاسفه بیند طعمه تیغ هلاک سازد، یا به اسلام دعوت کند، تا آن آتش خاموش شود، و آثار فلسفه و فلاسفه محو گردد».

شاید علت آنکه غزالی، با آنکه به منطق اشتغال بسیار داشت، نام منطق بر تألیفات منطقی خود نمی‌نهاد، و آنها را به نامهایی از قبیل «محک النظر» و «معیار العلم» و «القسطاس - المستقیم» می‌نامید، همین باشد.

ابن طلموس در مقدمه «کتاب المدخل لصناعة المنطق»^۱ گوید: «اینها کتبی است که ابو حامد در منطق تألیف کرده، اما او، هم نام کتابها را تغییر داده و هم اصطلاحات آنها را، و به جای آنها اصطلاحات معمول در نزد فقهای زمان را به کار برده است. و همه این کارها از آن سبب است تا از بلایی که بر سر دیگر علما آمد خود را رهایی بخشد، یعنی آنهایی که سخنان غریب و نامألوف گفتند و بسی رنج و اهانت دیدند. اما خداوند او را به لطف خود بنواخت و با این لطایف الحیل که او را داده بود، از شر خصمان مصون ماند.»

این نبرد که میان اهل آن علوم و علوم شرعی درافتاد، به پیروزی اهل شرع خاتمه یافت. و چون صدای ابن رشد - آخرین مدافع فلسفه - خاموش شد، فلسفه تا چند قرن دیگر نتوانست روی پای خود بایستد.

این فصل را نمی‌توان بدون اشاره به این نکته خاتمه داد که «فریاد معارضان منطق به جایی نرسید، بلکه علم کلام برای تأسیس قواعد و مقدمات خود، نیز به خاطر تطور و ارتقاء آن علم، فلسفه ارسطو را پیشوای خود قرار داد. ^۲ منطق تا به امروز هم، به عنوان یار و مددکار علوم شرعی، تدریس می‌شود.

۱- طبع مادرید، ۱۹۱۶، ص ۱۳

۲- تراث الاوائل فی الشرق و الغرب، ص ۱۶۶

کتابنامه

فصل اول و دوم

فصل سوم

علوم دخیله

«اصالت قدر مشترکی است میان همه تمدنها: هر تمدنی هم ابتکار داشته و هم واسطه انتقال بوده، و با این حال، دارای ویژگی خاصی بوده که آن را از دیگر تمدنهای عالم مشخص می‌کند؛ و هیچ تمدنی نیست که از ابتکار یا وساطت یا ویژگی خاص برکنار باشد.»^۱

بنابراین، وقتی این گونه علوم را علوم دخیله می‌نامیم، نامگذاری نسبی است. زیرا پیش از عصر ترجمه و نقل، اعراب از نجوم و طب آگاهی داشتند و علم فراست و عرافت و قیافت در میان آنها شیوع داشت.

ولی ترجمه‌های یونانی و سریانی به آنها رنگ علمی داد و موضوعات تازه‌ای بر آنها افزود، و تجارب چند نسل را در اختیار آنها گذاشت. این کار هم به وسیله ملت‌هایی که خود به اسلام گرویده بودند انجام یافت، و هم به دست کسانی که با اسلام همپیمان شده بودند، تا برای حفظ میراث بشریت و افزودن به آن و انتقال آن به نسل‌های بعدی بکوشند.

۱- علم طب

در جزیره العرب علم طب ویژه سریانیان بود، و اعراب طبق عادت، بیماران خود را با وسائل ابتدایی معالجه می‌کردند. طب را با کهنات می‌آمیختند و هر قبیله‌ای را فالگیری بود. مشهورترین آنها فالگیران نجد و یمامه بودند.

جعلت لعراف الیمامه حکمه

و عراف نجد ان هما شفیان

۱- اثر العرب فی الحضارة الارویبه، عباس محمود العقاد، ص ۲۴

اسلام به اعمال جادوگران و فالگیران در معالجهٔ بیماران، خاتمه داد و با آنکه پزشکان صدر اسلام بیشتر خارج از دین بودند، ولی اسلام از این علم تمجید کرد و گفت: «العلم علمان، علم الادیان و علم الابدان». تا مدتها علم طب وقف بر یهود و نصاری و صابئین بود، و مسلمانانی که در پی تحصیل این علم می‌رفتند، هرگز کارشان رواج نمی‌یافت و مورد اعتماد همکیشان خود واقع نمی‌شدند.

جاحظ از اسد بن جانی، طبیب مسلمان بغدادی، چنین حکایت کند: «کارش کساد شد. کسی به او گفت: امسال سالی بیماری خیز است و بیماری همه‌گیر، و تو در فن پزشکی عالمی، و به صبر و خدمت موصوف، و از بیان و معرفت برخوردار، چگونه سخن از کساد گویی؟ گفت: یکی آنکه من مسلمانم و این مردم پیش از آنکه من پزشکی پیشه کنم، یا حتی پیش از آنکه آفریده شوم، معتقد بوده‌اند که مسلمانان در طبابت توفیق نیابند.

دیگر آنکه نام من اسد است و اگر صلیبا و مرایل و یوحنا و بیرا بود، کارم رواج دیگری داشت. سدبگر آنکه کنیهٔ من ابو الحارث است، و بهتر بود که ابو عیسی یا ابو زکریا یا ابو ابراهیم می‌بود. چهارم آنکه مرا ردای پنبه‌ای سفید است، و می‌بایست ردای حریر سیاه داشته باشم و در آخر آنکه زبان من عربی است، و اگر رواج کار خواهیم باید به زبان مردم جندی‌شاپور سخن گویم.»^۱

وقتی مقتدر در سال (۳۱۹ هـ/۹۳۱ م) خواست هشتصد تن پزشکان بغداد را امتحان کند- و ازین عدد به کثرت کسانی که این پیشه را پذیرفته بودند آگاه می‌شویم- ثابت بن- قره، طبیب صابئی، را بدین کار گماشت. همچنانکه المکتفی نیز دو قرن بعد، ابن التلمیذ، طبیب نصرانی، را این سمت داد.

اما وضع بدین صورت باقی نماند. مسلمانان به فراگرفتن علوم پزشکی پرداختند و چنان سرآمد شدند که تا قرن هفدهم معلم اروپاییان بودند.

پزشکان مسلمان تنها به علم طب نمی‌پرداختند، بلکه به علوم دیگری چون هندسه و نجوم و کیمیا و فلسفه و موسیقی نیز اشتغال می‌ورزیدند. ازین‌رو برخی نظریات ریاضی و طبیعی و منطقی در این علم داخل شده است. بر طبیب واجب بود که از مزاجهای جسم و طبایع اغذیه و ادویه آگاه باشد. و از احکام نجوم و فعل کواکب بیخبر نبود. «طبیب برادر منجم است، و باید دانش او را ارج نهد، زیرا موضوع علم نجوم اشرف از موضوع صناعت طب است و باید که کار خود را برطبق روشهای ریاضی و منطقی دنبال کند.»^۲

با آنکه کتب بقراط و جالینوس نخستین مرجع متعلمان این فن بود، ولی پزشکان مسلمان بدین قانع نشدند، و به دیگر اطباء یونانی و سریانی و ایرانی و هندی نیز مراجعه

۱- البیان و التبین، ص ۸۵

۲- تاریخ الفلسفه فی الاسلام، ص ۸۸

کردند؛ و میان عقاید آنها مقارنه‌ای ایجاد کردند و به آزمایشها و تجارب شخصی نیز متکی شدند و در آن فن براعت یافتند، چنانکه دایره‌المعارفهایی از خود بر جای نهادند که بعدها به زبان لاتینی ترجمه شد. و از آن جهت که این آثار، شامل اندیشه‌های طبی اعراب و یونانیان و هندیان و ایرانیان و نبطیان بود، در مجامع علمی اروپا تدریس می‌شد. مشهورترین این دایره‌المعارفها، «قانون» ابن سینا و «حاوی» رازی است. «حاوی» در نزد غربیان از «قانون» مشهورتر است. پزشکان مسلمان، در جراحی و شکسته‌بندی بیشتر بر کتاب «التعریف لمن عجز عن التصریف»، تصنیف ابو القاسم خلف بن عباس اعتماد می‌کردند.

پزشکان اسلام، در علم طب و علوم وابسته به آن سهم بسزایی داشتند. اینان برای نخستین بار در تاریخ، امراض معدی را به دقت توصیف کرده‌اند. مثلاً رازی برای اولین بار، حصبه و آبله را به دقت توصیف کرده. همچنانکه ابن سینا اول کسی است که التهاب غلاف دماغ را وصف کرده و فرق میان التهاب پرده صفاق و التهاب ریه و زخمهای کبد را بیان کرده است.

ابن نفیس شرحی بر قانون نوشته، و اولین بار در تاریخ، از گردش ربوی خون سخن گفته، و به تأکید در این شرح خود گفته است که خون در ریه پاک شود. و علی بن عباس - مجوسی، قبل از هاروی، از گردش خون و عروق شعریه سخن گفته است.

رازی

ابو بکر محمد بن زکریای رازی، طبیب مشهور اسلام است. کتب او به زبان لاتینی ترجمه شد، و چنان حجیتی در طب یافت که تا قرن هفدهم، کتب اصلی درسی سرزمین اروپا بود. رازی به سال ۲۵۱ هـ/ ۸۶۵ م متولد شد، و به سال ۳۱۳ هـ/ ۹۲۵ م وفات یافت. رازی در ریاضی و طب و فلسفه و نجوم و کیمیا و منطق استاد بود، ولی طب را بر دیگر علوم برتری نهاد و به دقت نظر در آن و تدوین ابواب آن مشهور شد.

رازی اولین کسی است که آبله و حصبه را در کتابی توصیف کرده، و این کتاب یکی از بهترین کتب طبی است که به دست ما رسیده است. این کتاب به زبان لاتینی ترجمه شده و بارها به طبع رسیده است. تعداد تألیفات او را صاحب «الفهرست» ۱۱۳ کتاب بزرگ و ۲۸ رساله، و ابن ابی اصیبعه ۲۳۲ دانسته، که بیشتر آنها از میان رفته است.

آگاهی رازی از فلسفه موجب آن شد که او برای نفس و تأثیرش در بدن اهمیت زیادی قائل شود. او معتقد است که طبیب جسمانی باید طبیب روانی هم باشد، و در این باره کتاب پر ارزشی تألیف کرده است. و اوست که می‌گوید: «بر طبیب لازم است که همواره بیمار خود را به صحت امیدوار سازد، اگرچه خود امیدوی بدان نداشته باشد، زیرا مزاج جسم آدمی تابع احوالات نفسی اوست.»

آراء فلسفی رازی چنین خلاصه می‌شود: عالم را خالق است ازلی و اولین چیزی که از او صادر شد نور روحانی خالص بسیط است. از آن نور نفوسی که چون خود او انوار روحانی بسیطند صدور یافت. از پی این نور ظلمت است و از ظلمت، نفوس حیوانی، که خادم نفس ناطقه‌اند صادر شدند. پس ملاحظه می‌کنیم که فلسفه رازی متأثر از فلسفه مانوی است، که در آن عصر در جوار مذاهب فلسفی یونانی نوفیثاغوری و نوافلاطونی و غیر آن دو، رایج بوده است.

از آغاز، در جوار نور روحانی بسیط، کائن جسمانی مرکب پدید آمد. و از آن عناصر اربعه: آب و هوا و آتش و خاک، و طبایع اربعه: گرمی و سردی و خشکی و تری به وجود آمدند.

رازی منجم نیز بود، ولی ستارگان را عقول مفارق-چنانکه بعضی از فلاسفه معتقد بودند- نمی‌دانست، بلکه معتقد بود که ستارگان اجرامی هستند تکوین یافته از همان عناصری که اجسام عالم ارضی تکوین یافته‌اند.

رازی تا حدودی بدبین و شکاک بود و این دو بیت بدو منسوب است:

لعمری ما ادری و قد أذن البلی

بعاجل ترحال الی این ترحالی

و این محلّ الروح بعد خروجه

من الهیکل المنحلّ و الجسد البالی

عقاید رازی وقتی در مقابل الله، مبادی قدیم دیگری، چون نفس کلی و هیولای

اولی و مکان و زمان مطلق قائل می‌شود، با توحید اسلامی مخالف خواهد بود.

۲- کیمیا و داروگری

حکمای اسلام را در کیمیا و داروگری سهم بسزایی است. دیدیم که نخستین کتابهایی که در عهد دولت فاطمی به زبان عربی ترجمه شد، در کیمیا بود. و اول کسی که به این علم اشتغال جست، خالد بن یزید ملقب به حکیم آل مروان بود. ولی مشهورترین کسی که کیمیا را به‌طور مطلق پیشه خود قرار داد، جابر بن حیان است. برتلو صاحب کتاب «کیمیا در قرون وسطی»، جابر را در کیمیا هم‌طراز ارسطو در منطق می‌داند.

در قرون وسطی، کیمیا را به معنی جدیدش یعنی علم شیمی نمی‌شناختند. کیمیادانان می‌کوشیدند تا فلزات را طلا کنند؛ و کیمیادانان ما نیز اگرچه این دانش را به صورت مددکار طب درآوردند، ولی نتوانستند خود را از خرافات و اساطیری که بدان ملحق بود آزاد سازند. مهم‌ترین کوششی که در این راه می‌شد، از سه جهت بود: یکی ایجاد یک ذوب‌کننده عام برای همه مواد عنصری. دیگر کشف آنچه را که حجر الفلاسفه می‌گفتند، تا

به وسیله آن فلزها را بدل به طلا کنند. و سدیگر یافتن اکسیر حیات، یعنی دارویی که همه علل و امراض را شفا بخشد^۱.

آنچه در خور توجه است این است که علمای اسلام، که به این علم اشتغال داشتند، صاحب تجارب و آزمایشهای بزرگ بودند، و از این راه به اکتشافات مهمی نائل آمدند. آنان بودند که «طریق تقطیر و ترشیح و تکلیس و تحویل و تبخیر و تصعید و تذویب (گداز) و تبلور را یافتند. نیز آنان بودند که الکل و قلیائیهها و نوشادر و نیترات نقره و راسب احمر (اکسید جیوه) و بوره و اسید ترتیریک و خلاف آن را کشف کردند. و هنوز هم نام بعضی ازین مواد، بر اصل عربی آن دلالت دارد.^۲»

اما «در داروگری باید گفت که مسلمین از پیشوایان و مؤسسان بودند. هر داروخانه‌ای در زمان ما بر نبوغ آنها شاهد صادقی است. مسلمین در شناخت داروها، خواه ریشه نباتی یا معدنی داشته باشد و یا حیوانی، استادی یافتند. و نخستین کسانی بودند که به تألیف «قربادین» پرداختند. یوحنا بن ماسویه در این راه پیشقدم است. پس از او، باید از شاپور بن سهل از بیمارستان جندی‌شاپور نام برد. او «قربادین» کبیر را در هفده فصل تألیف کرد. و تا زمانی که «قربادین» ابن تلمیذ نوشته شد کتاب او شهرت داشت. ^۳»

بهترین کتاب در داروگری، کتاب «منهاج الدکان و دستور الاعیان» است، تألیف کوهن عطار، داروگر یهودی و رئیس داروگران قاهره.

جابر بن حیان

جابر بن حیان شخصیت عظیمی است در پرده اساطیر پنهان و صدها کتاب در کیمیا، به عربی و لاتینی، به او منسوب. در دربار هارون الرشید بود و کارگزار برمکیان. آنچه از او می‌دانیم این است که او ایرانی‌نژاد بود و از اصحاب خاص امام جعفر صادق (ع). نیز مشهورترین کسانی است که به زبان عربی در علم کیمیا تألیف کردند. تألیفات او بسیار است، چنانکه از صد می‌گذرد، ولی همچنان صحت انتساب برخی از آنها به او مورد تردید است.

معروف است که او کاشف اسید سولفوریک (جوهر گوگرد) معروف به «زیت الزاج» و اسید نیتریک (جوهر شوره)، و تیزاب (مخلوط جوهر شوره و جوهر نمک)، و سود-سوزآور، و سلیمانی، و یودور جیوه و انتیمون و غیر آن است.

۱- تاریخ الفکر العربی، ص ۶۵

۲- الطب العربی، ص ۱۸۴

۳- همان مأخذ، ص ۱۸۵

۳- گیاهشناسی و جانورشناسی

مسلمانان به گیاهشناسی، چون دیگر علوم، رغبت وافر نشان دادند. مترجمان عهد رشید و مأمون، این رشته از معارف را نیز سخت مورد توجه قرار دادند و کتابهای گیاهشناسی و قرابادین را از هندی و یونانی ترجمه کردند. مشهورترین این کتابها، کتاب دیوسقوریدس است، موسوم به «نبات و قرابادین» که در عهد متوکل به وسیله اصطفن بن-باسیل ترجمه شده است.

در قرن پنجم هجری، ابن جلجل، طبیب اندلسی، نیز کتابی نوشت و آنچه را دیوسقوریدس ذکر نکرده بود، در آن گرد آورد، و آن را بر ترجمه ابن باسیل افزود. یکی از مشهورترین مؤلفان گیاهشناسی، ابن بیطار، شاگرد دانشمند گیاهشناس، ابن الرومیه است.

ابن بیطار

او در مالقه، در اندلس متولد شد. برای تحقیق درباره نباتات، شهرهای بسیاری را زیر پا گذاشت و در سال ۶۴۶/۱۲۴۸ م در دمشق وفات یافت. از او کتبی چند باقی مانده است. مشهورترینشان عبارتند از «المغنی فی الادویة المفردة» و «الجامع لمفردات-الادویة و الاغذیه». این کتاب اخیر، علاوه بر آنکه شامل همه اطلاعاتی است که در آن عصر علم گیاهشناسی بدان رسیده بود، نتایج تحقیقات و تجارب بیماند خاص او را که در سفرها به دست آورده بود نیز دربر دارد.

ابن بیطار، در کتاب خود، بیش از ۱۴۰۰ عقار را از نباتی و حیوانی و معدنی تعریف کرده است. از آن میان ۳۰۰ عقار جدید است که در کتب پیش از او نیامده است.

ابن بیطار کتاب خود را به ترتیب الفبایی مرتب کرده است.

در زمینه جانورشناسی نیز تحقیقات بسیاری صورت گرفت، ولی هرگز به پای تحقیقات گیاهشناسی نرسید. از نخستین کتب این فن «کتاب الحیوان» جاحظ، (متوفی به سال ۲۵۴/۸۶۸ م) است. کتاب جاحظ حاوی مطالب ارزشمند و مفید است، از جمله مبادی نظریه تطور را که داروین آورد، در کتاب جاحظ توان یافت. اما بیشتر مقالات جاحظ، به اساطیر و افسانه نزدیکتر است تا به واقعیت صحیح علمی. قزوینی (قرن هفتم هجری و سیزدهم میلادی) را نیز کتابی است موسوم به «عجایب المخلوقات و غرائب الموجودات».

در این کتاب به توصیف پاره‌ای از حیوانات پرداخته، ولی تحت تأثیر شدید جاحظ

است.

دمیری (قرن هشتم هجری) نیز کتابی در حیوانشناسی دارد به نام «حیة الحیوان الکبری» که او نیز از جاحظ متأثر شده است. کتاب دمیری بهترین کتابی است در این فن

که بیش از نهمصد نوع از حیوانات را با ذکر نامها و مزایا و طبایع آنها توصیف کرده است. در مطاوی کتاب بسیاری از افسانه‌ها و اساطیر و نکات تاریخی و ادبی و شعری آمده است.

۴- ریاضیات

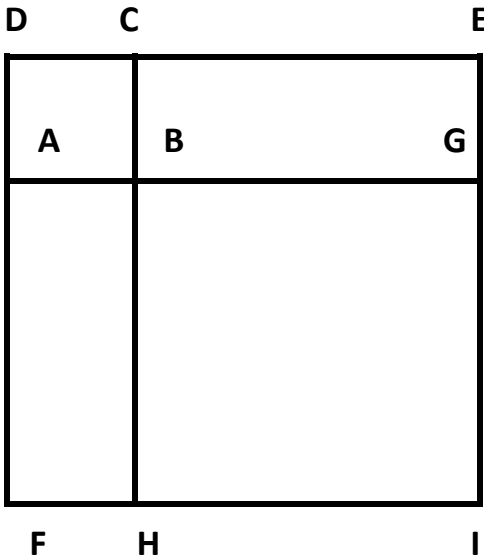
متفکران اسلام به ریاضیات و فروع آن، چون حساب و هندسه و نجوم و موسیقی، توجه خاص داشتند. و در این علوم بیش از همه از کتب اقلیدس و فیثاغورس سود بردند. همچنین از هندیان و ایرانیان و بابلیان و مصریان نیز در این زمینه کسب دانش کردند، و خود مطالبی بر آنها افزودند که موجب اعجاب علمای مغرب زمین شد. در مباحث خواص اعداد نیز غور کردند و به شناخت مبحث تصاعد در حساب و قوانین جمع آنها نایل آمدند. همچنین قواعدی برای جذرگیری و جمع مربعات اعداد متوالی و مکعبات کشف کردند و برای صحت این قواعد براهینی اقامه کردند. خوارزمی در عصر مأمون علم جبر را پدید آورد. کتاب او به نام «الجبر و المقابله»، سالها مرجع علمای شرق و غرب بود. و گویا او واضع روشی است که امروز در حل معادلات درجه دوم به کار می‌بریم. کاجوری گوید: «حل معادلات درجه دوم، به کمک مقاطع مخروطی، یکی از مهمترین روشهایی است که ریاضیدانان مسلمان به کار بردند.» ما معتقدیم که مهمترین ابتکارات این ریاضیدانان، وضع اساسی برای هندسه تحلیلی بود. زیرا آنها نخستین کسانی بودند که برای حل بعضی از مسائل هندسی از جبر، و برای حل بعضی از مسائل جبری از هندسه، استفاده کردند. در هندسه، ریاضیدانان اسلام سرآمد شدند و علمای مغربزمین این دانش را از آنها فراگرفتند، زیرا در آن روزگار غربیها هنوز با کتب اقلیدس آشنایی نداشتند. نیز مسلمین نخستین کسانی بودند که ارقام عربی را-که امروز هم مستعمل است- وارد اروپا کردند، و این ارقام جانشین ارقام لاتینی شد. تا آن زمان به جای ارقام، از حروف بزرگ استفاده می‌کردند؛ مسلمین این ارقام را از هندیان اخذ کرده بودند. ازین‌رو آنها را ارقام هندی می‌خواندند؛ همچنانکه اروپاییان آنها را ارقام عربی می‌خوانند.

خوارزمی

محمد بن موسای خوارزمی، از مردم خوارزم است. در بغداد اقامت گزید، و در عهد مأمون به اوج اشتهار رسید. مأمون او را به بغداد خواسته بود، تا «کتاب الوصایا- فی الجبر و المقابله» را تصنیف کند. خوارزمی نخستین کسی است که واژه الجبر (Algebre) را به کار برده است. فرنگیان این کلمه را از او گرفته‌اند و تا امروز هم استعمال می‌کنند.

خوارزمی در همه علوم، بخصوص نجوم و ریاضیات، برتری یافت، چنانکه از همه علمای عصر خویش پیش افتاد. او جبر را، مستقل از حساب، مورد توجه قرار داد، و برای آن قواعد ثابتی وضع کرد. برای حل معادلات درجه دوم جبری، از راههای هندسی ابتکاری خود استفاده کرد. خوارزمی در حساب کتابی تصنیف کرد که در نوع خود از حیث ترتیب و تبویب بیسابقه بود. این کتاب را ادلارد بائی، تحت عنوان الگوریتمی (Algorithmi - الخوارزمی) به لاتینی ترجمه کرد و علم حساب تا چند قرن در اروپا بدین نام معروف بود، و از همین کلمه لگاریتم (Logaritme) به معنی علم نسبت‌های عددی گرفته شده است.

اینک حل یکی از معادلات درجه دوم را از راه هندسه-که خوارزمی مبتکر آن است- می‌آوریم:



$x^2 + 10x = 39$
فرض کنیم که $x = AB$ باشد.
با AB مربع $ABCD$ را
می‌سازیم و ضلع CD را تا
 E و ضلع AD را تا F امتداد
می‌دهیم، به نحوی که
 $CE = AF = 10/2 = 5$
و مستطیل $CEBG$ و
 $ABFH$ حاصل شود.

$$x^2 = x * x = ABCD \text{ مساحت مربع}$$

$$5x = 5 * x = ABFH \text{ مساحت مستطیل}$$

$$5x = 5 * x = CEBG \text{ مساحت مستطیل}$$

$$10x = \text{مجموع مساحت دو مستطیل}$$

۲- پس مجموع مساحت دو مستطیل (10x) و مربع ABCD یعنی x^2 چنین

می‌شود:

$$x^2 + 10x = 39$$

۳- اکنون به مربع BGHI که هریک از اضلاع آن مساوی ۵ است می‌نگریم که

$$\text{مساحت آن برابر است با } 5 * 5 = 25.$$

چون این مساحت را به طرفین معادله فوق بیفزاییم، معادله ذیل به دست می‌آید:

$$x^2 + 10x + 25 = 39 + 25 = 64$$

و این ۶۴ مساحت مربع DEFI است و بنابراین طول هر ضلع از این مربع ۶۴ یعنی

۸ به دست می‌آید، یعنی:

$$AG = 8$$

۴- چون $AG = AB + BG$ است، و از طرف دیگر می‌دانیم که اندازه‌های AG و BG به

ترتیب ۸ و ۵ است، اندازه AB یعنی x از این معادله چنین به دست می‌آید:

$$x = AB = AG - BG = 8 - 5 = 3$$

۵- نجوم

مسلمین پیش از عصر عباسی با علم نجوم-به معنی علمی آن-آشنایی نداشتند.

آنچه در این زمینه داشتند، همان تنجیم بود. مقصود از تنجیم، نگرستن در احوال کواکب و حرکات و احکام آنها بود برای تعیین خسوف و کسوف، و ارتباط اوضاع کواکب با حوادث عالم، برای اطلاع از ساعت سعد و وضع آینده و جنگ و صلح و باران و سایر پروزات جوی. با آنکه دین اسلام تنجیم و ستاره‌بینی را نهی کرده بود، با وجود- این، خلفا و مخصوصا عباسیان به آن توجه فراوان داشتند. و با منجمان «در بسیاری از احوال اداری و سیاسی و اعمالی که از عواقب آن بیم داشتند مشورت می‌کردند، و از آنها می‌خواستند تا در حال فلک و اقترانات کواکب نظر کنند. سپس بر آن منوال عمل می‌کردند. همچنین بیمارپها را بر مقتضای حال فلک معالجه می‌کردند. و پیش از پرداختن به هر کاری، حتی غذا خوردن و به دیدار دیگران رفتن، به سعد و نحس کواکب می‌نگریستند.»^۱

۱- تاریخ التمدن الاسلامی، ج ۳، ص ۱۹ و نیز تراث العرب العلمی، ص ۵۷

یکی از عللی که خلفا را به تقویت علم نجوم واداشت همین بود. علت دیگر انجام فرائض دینی بود-از نظر وقت‌شناسی و... -که مسلمین را به تحصیل وامی داشت.

خاورشناس نلیون در کتاب خود «تاریخ نجوم اسلامی» گوید: «بر هر مسلمانی واجب بود که اوقات نماز را که به اختلاف مکان و زمان تغییر می‌کرد بشناسد. مسلمان می‌بایست که در هنگام نماز رو به جانب قبله کند. پس باید جهت قبله را بشناسد و این خود مبتنی بر حل مسئله‌ای از مسائل علم هیئت است و به مثلثات کروی مربوط می‌شود. نیز چنین است روزه داشتن و روزه گشودن در ماه رمضان که مسلمانان را به محاسبات فلکی برمی‌انگیزد. این احکام شرعی درباره روزه، منجمان مسلمان را بر آن داشته است که درباره مسائل دشوار وابسته به رؤیت هلال و احوال شفق به جستجو برخیزند. و به همین جهت در این باره پیشرفتهایی کردند و محاسبات و روشهای تازه‌ای آوردند که در میان یونانیان و ایرانیان قدیم سابقه نداشت.»^۱

مسلمین معلومات نجومی خود را از کتب هندی و یونانی اخذ کردند. در عهد مأمون مهمترین کتب نجومی، چون کتاب «سند هند» بزرگ، و کتاب «مجسطی» بطلمیوس، و بسیاری غیر ازین دو به عربی ترجمه شد. علمای اسلام تنها به نقل آثار گذشتگان نپرداختند، بلکه خطاهای آنان را نیز اصلاح کردند و مطالب بسیاری بر آنچه آنها آورده بودند افزودند. مسلمین نخستین کسانی بودند که به طریقه‌ای علمی توانستند طول یک درجه از خط نصف النهار را تعیین کنند. مسلمین برای اولین بار اصول رسم بر سطح کره را شناختند و به کروی بودن زمین و دوران آن به گرد محورش قائل شدند. و انحناء کسوف و میل فلک البروج را ثبت کردند و در گاه‌شماری نیز قدمهای بزرگ برداشتند. مسلمین برای انجام این مقاصد رصدخانه‌های چندی بنا کردند، و برای ترصد کواکب، آلات دقیقی اختراع نمودند. مشهورترین این آلات دقیق اسطرلاب است که به سعی و دقت ایشان اصلاح شده است. و از اینجا بود که علم فلک در نزد مسلمین به صورت علمی استقرایی درآمد، و حال آنکه قبلاً نظری بود. یکی دیگر از کارهای ارزشمند مسلمین، پیراستن علم نجوم بود از خزعبلات و خرافات اهل تنجیم و اخترگویی.

از دلایل برتری ایشان در این علم، یکی واژه‌های نجومی عربی است که در قرون وسطی رواج داشت و امروز نیز متداول است. این واژه‌ها را منجمان مسلمان به قاموس نجومی اروپا افزوده‌اند. از قبیل: Albadaran (الدبران)، Altaref (الطرف)، Caph (کف)، Arnab (ارنب)، Vega (نسر واقع)، Deneb (ذنب) و بسیاری دیگر.

۱- علم الفلك و تاریخچه، ص ۱۴۲ و ۲۳۰ و ۲۳۱ و ترجمه فارسی آقای احمد آرام از این کتاب به نام «تاریخ نجوم اسلامی»، ص ۲۸۵-۲۸۶ و نیز تراث العرب العلمی، ص

بتّانی

ابو عبد الله بتّانی، یکی از اعظم ستاره‌شناسان تاریخ است. او در حدود سال ۲۳۵ هـ/ ۸۴۷ م، در بتّان متولد شد و در سال ۳۱۷ هـ/ ۹۲۹ م وفات یافت. او را بطلمیوس عرب (اسلام) گویند. بتّانی در نجوم نظریات مهم تازه آورده است و تحقیقات تازه و پر ارزشی در زمینه نجوم و جبر و مثلثات انجام داده و به رصد کواکب مشهور است «چنانکه هیچکس از اقران و معاصران او در تصحیح رصد کواکب بدان پایه که او رسیده است نرسید، و در قرون بعد نیز چنان کسی نیامد.»^۱

«بتّانی، حرکت نقطه دُنب را نسبت به زمین تعیین کرد، و اندازه دو اعتدال صیفی و شتوی، و میل فلک البروج را نسبت به معدل النهار اصلاح نمود، و طول سال شمسی را به دقت حساب کرد. همچنین او از کسانی است که مواقع بسیاری از نجوم را معین نمود، و پاره‌ای از حرکات ماه و سیارات را تصحیح کرد. و با بطلمیوس - که اوج شمسی را ثابت می‌دانست - مخالفت ورزید و ثابت کرد که اوج شمسی تابع حرکت تقدیمی اعتدالین است. و نتیجه گرفت که معادله زمان، به کندی، با گذشت روزگاران تغییر می‌پذیرد.»^۲

۶- جغرافیا

مسلمین علم جغرافیا را از کتب بطلمیوس فراگرفتند. همچنانکه در علم نجوم نیز کتاب «مجسطی» را در آغاز و انجام کار دستور العمل خود ساختند. ولی به جغرافیا سخت دلبسته شدند، و در آن اشتهار یافتند و بر آن مطالب بسیاری افزودند. و خود از طریق ارساد فلکی و سیر و سفر دست به تحقیقات تازه‌ای زدند.

ادریسی سرچشمه‌های نیل را کشف کرد. و بیرونی آراء بارزنی در جغرافیا اظهار داشت. جغرافیادانان اسلام کرویت زمین را ثابت کردند. ابن خردادبه (متوفی به سال ۲۷۱ هـ/ ۸۸۵ م) نوشت: «زمین چون کره مدور است، و در جوف فلک، چون قرار گرفتن زرده تخم مرغ در تخم مرغ واقع شده است.» ابن رسته (متوفی به سال ۲۹۱ هـ/ ۹۰۳ م) گفت: «خدای، عزّ و جل، فلک را چون کره دوار اجوفی آفرید. زمین نیز کروی است و در جوف فلک جای دارد.» و دلیل او بر این مدعا آن است که «طلوع و غروب خورشید و ماه و دیگر کواکب، در سراسر زمین، در یک زمان نیست، بلکه طلوع آنها در سرزمینهای مشرق قبل از غروب آنها در سرزمینهای مغرب است. و این معنی در مورد حوادثی که در اجرام علوی اتفاق می‌افتد آشکارتر می‌شود: مثلاً خسوف که در یک لحظه اتفاق می‌افتد، در نواحی مختلف، وقت آن اختلاف پیدا می‌کند؛ به طوری که اگر در دو شهر شرقی و غربی رصد

شود، و خسوف در شهر شرقی، در ساعت سه از شب گذشته باشد، در شهر غربی در کمتر از سه ساعت از شب-به قدر مسافت میان دو شهر-خواهد بود.»
 با آنکه آثار مفصلی که از ابن خردادبه و یعقوبی (سال تألیف: ۲۷۸ هـ/ ۸۹۱ م) و مسعودی (سال تألیف: ۳۳۲ هـ/ ۹۴۳ م) و مقدسی (۲۷۵ هـ/ ۹۸۳ م) و ادریسی (۵۴۸ هـ/ ۱۱۵۴ م) و یاقوت (۶۲۳ هـ/ ۱۲۲۵ م) و قزوینی (۶۷۴ هـ/ ۱۲۷۵ م) و ابن- بطوطه (۷۵۶ هـ/ ۱۳۵۵ م) باقی مانده، پر از روایات عجیب و خرافات است، ولی در عین حال، حاوی بسیاری از معلومات دقیق و اوصاف کامل شهرهایی است که از آنها دیدار کرده و راههایی که طی نموده‌اند. همچنین مطالب ارزشمندی از عادات و رسوم و روش زندگی و عقاید و آداب و علوم مللی را که با آنها آمیزش کرده‌اند، دربر دارد.

۷- طبیعیات

تحقیقات مسلمین در زمینه طبیعیات نیز هم وسیع است و هم پرفایده. ارشمیدس قوانین وزن مخصوص را کشف کرد، ولی علمای اسلام در آن تعمق کردند و به استخراج وزن مخصوص بسیاری از اجسام جامد و مایع نائل آمدند. نتایجی که علمای اسلام بدان دست یافتند، به آنچه علم جدید دریافته بسیار نزدیک است. اینک به پاره‌ای از ارقامی که بیرونی (متوفی به سال ۴۴۰ هـ/ ۱۰۴۸ م) و خازنی (در نیمه اول قرن ششم هجری و دوازدهم میلادی) به دست داده‌اند اشاره می‌کنیم:

ماده/ارقام بیرونی/ارقام خازنی/ارقام جدید

طلا/۱۹,۲۶|۱۹,۰۵|۱۹,۰۵

جیوه/۱۳,۷۴|۱۳,۵۶|۱۳,۵۹

مس/۸,۹۲|۸,۸۳|۸,۶۶

آب شیرین سرد/۱,۰۰|۱,۰۰

آب گرم/۰,۹۵۸|۰,۹۵۷

آب صفر درجه/۱,۰۴۱|۱,۰۲۷

روغن زیتون/۰,۹۲۰|۰,۹۱

خون انسان/۱,۰۳۳|۱,۰۴۵-۱,۰۷۵^۱

ابن هیثم (متوفی به سال ۴۳۰ هـ/ ۱۰۳۸ م) نیز یکی از بزرگترین فیزیکدانان قرون وسطی است. او در ریاضیات و هندسه و فلسفه و طبیعیات و نجوم نبوغ خاصی داشت. در «دایره المعارف بریتانیکا» چنین آمده است: «ابن هیثم بزرگترین مکتشف در علم مناظر

است که بعد از بطلمیوس ظهور کرد.» جرج سارتن می‌گوید: «ابن هیثم بزرگترین فیزیکدان اسلام، بلکه بزرگترین فیزیکدان قرون وسطی و در شمار چند تن معدود از مشاهیر علمای علم مناظر در سراسر جهان است.^۱» و همین امر است که خاورشناس ماکس مایرهوف را واداشت تا تصریح کند که «عظمت ابتکار مسلمین در علم مناظر تجلی کرد.^۲» علمای اروپا، مدت پنج قرن، درباره نور، خوشه‌چین خرمن دانش ابن هیثم بودند. زاخاو درباره بیرونی (۳۶۲ هـ/۹۷۳ م-۴۴۰ هـ/۱۰۴۸ م) می‌گوید: «او بزرگترین خردمندی است که تاریخ شناخته. این رأی درباره او نتیجه اطلاع دقیق از همه آثار او خواهد بود.» سارتن نیز درباره او گوید: «بیرونی پژوهشگری است فیلسوف و ریاضیدان و جغرافیاشناس با دانشی وسیع. باید گفت که او از اعظم علمای اسلام و از اکابر علمای جهان است.^۳»

بیرونی کتاب مفصلی در خواص تعداد زیادی از عناصر و جواهر و فواید تجاری و طبی آنها دارد. او کسی است که نخستین بار کشف کرد که شعاع نور از جسم مرئی به چشم می‌رسد. و از این کشف، انقلابی بزرگ در علم مناظر به وجود آمد. همچنین او تحقیقاتی در فشار مایعات به عمل آورد. و همه اینها جز اکتشافات فراوان او در زمینه هیئت و هندسه است.

۸- علم موسیقی

مسلمین از موسیقی علمی مستقل و قائم بالذات به وجود آوردند و برای آن، قواعد ثابت ریاضی ساختند. مشهورترین موسیقیدانان قرون وسطی، علی الاطلاق، فارابی است. فارابی در این باره کتاب مفصلی نوشته و الحان موسیقی را از دو جنبه نظری و علمی مورد بحث قرار داده است. او ابتدا به بحث علمی درباره طبیعت اصوات و طریقه انتقال آنها به گوش می‌پردازد، سپس به توصیف آلات موسیقی معروف در زمان خود. فارابی برای نوشتن موسیقی علامات خاصی وضع کرد. نیز آهنگهایی که او ساخته هنوز هم در میان درویشان مولوی رایج است. از کتابی که بارون دولانژه به فرانسه ترجمه کرده برمی‌آید که، فارابی بزرگترین کسی است که در این علم تحقیق نموده، و برای آن قواعد و قوانین وضع کرده تا آنجا که باید گفت قبل از دوره‌های جدید کسی به پایه و مقام او نرسیده است.

۱- مقدمه تاریخ العلم، ج ۱، ص ۷۲۱ و تراث العرب العلمی، ص ۱۵۷

۲- همانجا، ص ۱۵۵

۳- همانجا، ص ۱۶۰

از آنچه تاکنون آوردیم، برتری مسلمین در نشر علوم و معارف آشکار گردید. اگر همه کتبی که مسلمین در زمینه‌های مختلف علوم نوشته‌اند-علمی که بدون بحث در موضوع، به ذکر نام آنها اکتفا کردیم-یکجا گرد آید، نیک روشن شود که آنچه دانشمندان اسلام در راه خدمت به بشریت انجام داده‌اند، بر آنچه دیگران-با وجود سابقه بیشتر تاریخی و امکانات فزونیتر-انجام داده‌اند برتری دارد، حتی یونان. ولی متأسفانه هنوز آثار علمی مسلمین-چنانکه باید-مورد توجه واقع نشده و حتی قسمت زیادی از آنها نابود گشته، و بسیاری از آنها در کتابخانه‌های شرق و غرب، به اصطلاح خاک می‌خورد. و اگر این کتابها به زبان لاتینی ترجمه نشده بود، و پیشوایان نهضت علمی اروپا اساس و مبادی کار خود را بر آنها بنا نمی‌نهادند، و دیگران دنباله تحقیقات آنان را تا به امروز نمی‌گرفتند، این نهضت علمی جهانی تا قرن‌ها به عقب می‌افتاد.

علمای غرب دانش را از اسلاف خود که شاگردان مکتب مسلمین بودند فراگرفتند. ولی شاگردان را بلندنام ساختند و استادان را از یاد بردند. اگر خاورشناسانی چون: سارتن و مایرهوف و لکر و کاجوری و سدیو و اسمیث و نلینو و غیر ایشان نبودند، شاید نام نوابغی چون بیرونی و ابن هیثم و خوارزمی و ابن بیطار و جابر بن حیان و رازی و دیگرانی از این پایه، برای ما هم مجهول می‌ماند، و شنیدن این نامها، در اعماق روحمان، هیچ شور و هیجانی به وجود نمی‌آورد. با آنکه ملل دیگر به دانشمندان خود افتخار می‌کنند- و باید افتخار کنند-هرگز در سرتاسر تاریخ طولانی خود، کسانی را به وجود نیاورده‌اند که از اینان، به تقدیر و ستایش و نشر آثار و شناساندن افتخارات، سزاوارتر باشند.

کتابنامه

باب دوم

فلسفه اسلام در

شرق

فصل اول

از کندی تا فارابی

در جلد اول این کتاب [مقصود همان بخش اول همین ترجمه است]، از سرآغاز نهضت فکری اسلام و از علل و بواعث آن، همچنین از حوادثی که به همراه آن پدید آمد سخن گفتیم، و دیدیم که علم کلام چگونه پیدا شد و تکامل یافت، و چه فرقه‌هایی، چگونه ظهور یافتند. مخصوصاً از جنبش شیعی و تأثیر عمیقی که این مذهب و افراطیان آن در این نهضت فکری داشتند سخن به میان آوردیم. وقتی به عقب بازگردیم می‌بینیم که این اندیشه فلسفی با پیدایش معتزله و اشاعره تبلور یافت و به تفسیر مظاهر وجود و موجود برخاست. معتزله به بحث درباره ذات و صفات خدا پرداختند بدین اطمینان که عقل آدمی به شناخت ذات باری تواناست. همچنین مسئله حدوث عالم را مورد بحث و توجیه قرار دادند و از دیدگاه ارسطو و افلاطون، به قضیه عدم و هیولای کلی نگریستند؛ نیز مسائل «جوهر فرد» یا «جزء لا یتجزی» و معرفت و اختیار و مسائل بسیار دیگری را که در فلسفه قدیم به نحو وسیعی مورد تحقیق واقع شده بود مطرح کردند. در حل مسائل دینی نیز اهمیتی به خرج دادند، از جمله آنکه توانستند میان دین و فلسفه توافقی ایجاد کنند؛ و همین امر توجه آنها را به سوی دو جنبه باطن و ظاهر جلب کرد. مسئله امامت نیز موجب اقامه نظامی اجتماعی گردید که از یک سو با نظریه فلوپینی در تنظیم عالم وجود موافق بود و از دیگر سو با فلسفه عددی فیثاغوریان، و همه این جستجوها، جنبه التقاطی داشت و این تمایل التقاطی با پیدایش اخوان الصفا، به عقیده وحدت فلسفی که فارابی بدان اهمیت بسیار می‌داد انجامید. ازین پس به خوبی مشاهده می‌افتد که فلسفه اسلامی راه خود را می‌یابد و در مسیری ثابت می‌افتد.

در این گیرودار دو تن از چهره‌های درخشان فلسفه اسلامی به ظهور می‌رسند. این دو یکی ابو یوسف یعقوب کندی است و دیگر ابو نصر فارابی.

کندی

۱- زندگی

ابو یوسف یعقوب بن اسحاق کندی معروف به «فیلسوف عرب»، و یا «فیلسوف و شاهزادهٔ عرب»، از حکمای اسلامی عرب‌نژاد است و این دو عنوان بر این مدعا دو شاهد عدلند.

قاضی صاعد اندلسی^۱ می‌گوید: «نسب کندی به یعرب بن قحطان از اعراب جنوب می‌رسد. پدرش اسحاق بن صباح، در عهد مهدی و رشید، امیر کوفه بود. و اجدادش برکنده یا دیگر سرزمینهای جنوبی جزیرهٔ العرب حکومت داشتند.» مورخان گویی به زندگی او توجهی مبذول نداشته‌اند و ازین‌رو از تاریخچهٔ زندگیش آن‌قدر که بتواند عطش پژوهندگان را فرونشاندن ذکرى به میان نیاورده‌اند. بنابراین از زندگی او چیز زیادی نمی‌دانیم. قفطی گوید: «کندی از خاندانی بزرگ بود از مردم بصره، جدش از کارگزاران بنی هاشم بود. به بصره آمد، که در آنجا ملکی داشت. آنگاه به بغداد رفت و همچنانکه به کسب دانش و ادب می‌پرداخت، در دستگاه خلافت نیز مقامی یافت.»^۲

ابن اصیبه می‌افزاید که «او در نزد مأمون و معتصم و پسرش احمد مقامی ارجمند داشت^۳» و بیهقی او را استاد احمد بن معتصم می‌داند. نیز گویند که ابو معشر جعفر بن محمد - بلخی، با وی شدیداً مخالفت داشته است. این ابو جعفر از اصحاب حدیث به شمار است و این کشمکشها به سبب اشتغال کندی به علوم فلاسفه بوده است.

این بود آنچه از زندگی پیشوای فیلسوفان عرب از مطاوی کتب بیرون آوریم؛ مردی که حتی تاریخ ولادت و وفاتش را جز به تقریب نمی‌دانیم و نویسندگان تاریخ فلسفه در حق او قصور ورزیده‌اند. بنابراین شاید کندی در حدود سال ۱۸۵ هـ/ ۸۰۱ م متولد شده و در حدود سال ۲۵۲ هـ/ ۸۶۶ م وفات یافته باشد. وی بیشتر عمر خود را در قرن سوم هجری سپری ساخته با مأمون و معتصم معاصر بود؛ و آن نهضت عظیم فکری و جنبش ترجمه و نقل را در اوج شکفتگیش دید و هم با ناقل تماس مستقیم داشت، هم با منقول. دامنهٔ دانش خود را وسعت داد، و در جوی آکنده از مجادلات دینی و مذهبی - از گفتگوها و مباحثات معتزله گرفته تا دعوت‌های شیعیان معتدل و افراطیان شیعه - سخت به آموختن فلسفه پرداخت، تا آنجا که ابن ندیم با لحنی مبالغه‌آمیز دربارهٔ او گفت: «کندی در معرفت علوم قدیم فاضل دهر و یگانهٔ عصر خود بود.»^۴

۱- طبقات الامم، قاهره، ص ۵۹ به بعد. ۲- اخبار الحکماء، چاپ قاهره، ص ۲۴۱-۲۴۷

۳- عیون الانباء، ج ۱، ص ۲۰۷ ۴- الفهرست، ص ۲۵۵

۲- تألیفات

در واقع نمی‌توان گفت که تعداد تألیفات کندی چند است. به دو دلیل، یکی آنکه روات و مورخان در آن سخت اختلاف دارند؛ چنانکه صاحب «الفهرست» و صاحب «اخبار-الحکماء» شماره آنها را به ۲۳۸ کتاب و رساله رسانده، و قاضی صاعد اندلسی ۵۰ اثر ثبت کرده است. دیگر آنکه بسیاری از کتب و رسائل کندی از میان رفته و آنچه باقی مانده یکدست نیست. یعنی قسمتی از رساله‌های را در رساله دیگر می‌بینیم. در هر حال در میان آثار موجود منسوب به او برخلاف دیگر فلاسفه، هیچ‌گاه کتاب مفصلی نمی‌یابیم. رسائل موجود کندی در علوم مختلف است: برخی در فلسفه‌اند و برخی در منطق یا موسیقی و حساب و غیر آن. . . علاوه بر این بیشتر رسائل کندی تنها قسمتی از قضایای فلسفی را دربر دارد و به همه مسائل پیچیده‌ای که در طول تاریخ، اذهان فلاسفه را فرسوده است نپرداخته و چنانکه خود گوید: «از توسعه بحث در مورد حل مشکلات فلسفی^۱» خودداری کرده است. از اینها که بگذریم کندی در رسائل خود اهتمام فراوانی به تحدید و تعریف و توضیح فنی دارد، و او در این مورد بیشتر در نقش استادی است که به دقت علاقه زیادی نشان می‌دهد تا به غور و تعمق در معماهای فلسفی.

اینها که گفتیم چیزی از مقام و منزلت او-به عنوان پیشوای دیگران در عرصه تفسیر کتب قدما و شرح و تعلیق بر آنها و بیان آراء شخصی خود در برخی از موضوعات- نمی‌کاهد. و به علت فقدان بسیاری از آثار او نمی‌توان درباره ارزش واقعی فلسفه‌اش حکم کرد، اگرچه بسیاری از آن رسائل در موضوعات فلسفی نبوده‌اند. مشهورترین کسی که به رسائل کندی دست یافت، مستشرق آلمانی هلموت ریتزر Hillmuth Ritter بود. ریتزر در کتابخانه ایاصوفیه، در آستانه، به مجموعه‌ای از آثار کندی دست یافت. این مجموعه را که حاوی بیست و نه رساله بود، محمد عبد الهادی ابو ریده منتشر کرده است. برخی از این رسائل در علوم طبیعی است و برخی در فلسفه، و در آنها پیرامون وحدانیت خدا و تناهی جرم عالم و عقل و نفس و فلسفه اولی و مائیت^۲ آنچه که نتواند بی‌نهایت باشد و آنچه بی‌نهایت است بحث کرده است.

این بود نظر کوتاهی به تألیفات فیلسوف عرب. و ما چون به مطالعه آنها پردازیم درمی‌یابیم که کندی به تحدید فلسفه اهتمام شدید می‌ورزید. همچنین می‌کوشید الفاظی را انتخاب کند که به خوبی بتوانند مفاهیم فلسفی را بیان کنند و در این مسیر به بحث در پاره‌ای از قضایای طبیعت و ما بعد الطبیعه و متعلقات و فروع آن پرداخته است.

۱- رسائل الكندی الفلسفیه، ص ۱۰۳

۲- مائیت به معنی ماهیت است. از رسائل کندی به این نکته پی می‌بریم که در زمان او هنوز اصطلاحات فلسفی خوب جا نیفتاده بوده است.

او تحت تأثیر عقاید فیثاغوریان، معتقد است که ریاضیات مقدمه ضروری فلسفه است.

کندی از حکمای التقاطی اسلام است و چه در مسائل طبیعی و چه ما بعد الطبیعی به آراء ارسطو اعتماد می‌کند، هرچند که در قضیه قدم عالم و مسائلی پیرامون ذات و صفات خدا با او مخالفت ورزیده است و در این قضایا جانب وحی و ایمان را گرفته است. در علم النفس پیرو افلاطون است، و در اخلاق تعالیم سقراط و افلاطون را در پیش چشم دارد.

در فلسفه، به قول ابراهیم مدکور، آراء قدما را درهم می‌آمیزد، و از آن آمیزه رأی خود را بیرون می‌کشد از آنجا که کندی به عقل اعتماد دارد و در تفسیر آیات قرآنی به تأویل متوسل می‌شود، پیداست که به معتزله گرایش داشته است.

۳- کندی و فلسفه

کندی در رساله‌ای که برای معتصم بالله نوشته، به بیان حقیقت فلسفه و وجوب تعلیم و تعلم آن اهتمام ورزیده است. کندی در این رساله گوید که فلسفه شریفترین علوم است و برترین آنها و هر متفکری را تحصیل آن واجب است. این سخنان کندی عکس‌العمل مخالفتی است که در آغاز با فلسفه شده بود و می‌گفتند فلسفه از علوم بت‌پرستان است و طریق کفر و خروج از دین است. لازم است تذکر داده شود که این تصور همواره برای فلاسفه اسلام اسباب زحمات بسیار شده، چنانکه درباره این رشد خواهیم دید. کندی نیز در عصر خود به علت اشتغال به فلسفه با مخالفت‌های گوناگونی روبه‌رو شد، به‌طوری که ابن اصیبعه گوید، ابو معشر جعفر بن محمد بن عمر بلخی بر او طعن می‌زد و مردم را بر او می‌شورانند.

اما کندی کسی را بر او گماشت تا با فلسفه آشنایش کند، ابو معشر فریفته فلسفه شد و بدین طریق از کندی دفع شر گردید.^۱

کندی فلسفه را از دو نظر دنبال می‌کند. نخست آنکه می‌خواهد آراء حکمای سلف را درباره فلسفه تتبع کند. نتیجه این تحقیق در یکی از رسائل او موسوم به «رساله الحدود» گرد آمده است. کندی در این رساله شش تعریف از فلسفه می‌آورد، که در اکثر آنها گرایشهای افلاطونی او به خوبی مشهود است. جنبه دوم کار کندی تعریف‌هایی است که خود از فلسفه کرده، و تحت تأثیر افلاطون و ارسطو است. این نظریات خود را در رساله‌ای که برای معتصم بالله درباره فلسفه اولی نوشته است منعکس ساخته. کندی در این رساله می‌گوید: «فلسفه علم به حقایق اشیاء است به قدر طاقت بشری» و ما نیک می‌دانیم که فیلسوف در نظر افلاطون کسی است که به حلیه محبت حقیقت متحلی باشد و مشتاق

۱- رک: چهار مقاله نظامی عروضی، تصحیح دکتر معین، ص ۹۰، ۹۱. مترجم.

جستجو و پژوهش بود، و یقین را بر ظن برتری نهد^۱. کندی می‌افزاید که «در علم به حقیقت اشیاء علم ربوبیت و علم وحدانیت و علم فضیلت و همه علمهای نافع و راه رسیدن به آنها و همه علمهای زیانمند و راه دوری از آنها نهفته است.»^۲ ازین رو است که فلسفه به نظری و عملی تقسیم شده، و مقصود از نظری دریافت حق است و مقصود از عملی عمل کردن به آن و بدین طریق کندی توجه خود را به تقسیمی که ارسطو برای فلسفه کرده است، معطوف می‌دارد. کمال آدمیت هرکس بدان درجه است که از پی شناخت حقیقت رفته و بدان عمل کرده است. حال که چنین است باید مفهوم حقیقت را شناخت و طریق وصول به آن را دریافت.

حقیقت متعلق است به آئیت اشیاء. «زیرا هرچه را آئیت باشد حقیقت نیز هست. پس بناچار حق در آئیت موجوده، موجود است»^۳. اما راه وصول به حقیقت همان راهی است که افلاطون و فیثاغوریان مشخص کرده‌اند. افلاطون ثابت کرد که روح فلسفی عبارت است از محبت و نظام و نور و تمجید قوای عقل و قلب. و چون فیلسوف به این درجه رسد، برای قبول معارفی که او را برای قیام به وظیفه‌اش مهیا می‌سازد، آماده می‌شود. و این معارف عبارتند از حساب و هندسه و هیئت و موسیقی و جدل. فیثاغوریان ثابت کردند که راه ریاضیات راه وصول به معرفت فلسفی است. کندی می‌خواست که برای وصول به معرفت چنین راهی را برگزیند. یعنی ریاضیات و طب را نیز در فلسفه دخالت دهد. رساله او تحت عنوان «آه لا تنال الفلسفة الا بعلم الرياضيات» گواه بر این مدعاست. کندی رساله دیگری دارد به این عنوان «کمیة کتب ارسطوطاليس و ما يحتاج اليه في تحصيل الفلسفة» . او در این رساله اعلام می‌کند که هرکس که خواهد به فلسفه دست یابد، چاره‌ای جز آن ندارد که کتب ارسطو را مطالعه کند. نیز در این رساله به تعداد و مراتب کتب فیلسوف می‌پردازد و ضرورت فراگرفتن علم ریاضیات را برای کسی که قصد آموختن فلسفه و آگاهی از کتب ارسطو دارد تأکید می‌کند. کندی با آنکه در مطاوی افکارش تمایلات افلاطونی و فیثاغوری یافته می‌شود، نخستین فیلسوف مشائی اسلام است. محمد عبد الهادی ابو ریده، خلاصه اندیشه‌های فلسفی کندی را در این باره بدین طریق بیان می‌دارد: «علت توجهی که کندی به ریاضیات مبذول می‌دارد این است که نخستین علم، علم به جواهر اولای محسوسه و صفات آنهاست یعنی کمّ و کیف و... و معرفت حقیقی فلسفی به جواهر اولی، به توسط کمّ و کیف حاصل شود. و معرفت به جواهر ثانوی، یعنی معقولات، جز به علم به جواهر اولی میسر نگردد. پس کسی که از علم کمّ و کیف کم بهره باشد،

۱- رجوع شود به بخش اول این کتاب.

۲- رسائل الکندی الفلسفیه، ص ۱۰۴

۳- حقیقت و کائن در نظر ارسطو یکی است.

بهتر است که در علم جواهر اولی و جواهر ثانی و در هیچ‌یک از علوم انسانی طمع درنندد.^۱» در هریک از دو علم کمیت و کیفیت دو صنعت است که کندی به توضیح آنها می‌پردازد: «بحث در کمیت شامل دو صنعت است: یکی صنعت عدد که از کمیت مفرده بحث می‌کند، یعنی از حساب و جمع و تفریق و ضرب و تقسیم. و اما علم دیگر، علم تألیف است و مقصود از آن ایجاد نسبت عددی است به عدد دیگر و مقارنه با آن و شناخت اعداد مؤتلفه و مختلفه. و آنچه در اینجا مورد بحث واقع می‌شود اضافه کمیات است به یکدیگر. بحث در کیفیت نیز شامل دو صنعت بود: یکی علم کیفیت ثابت، که عبارت است از علم مساحت و موسوم است به هندسه. دیگر علم کیفیت متحرک، که عبارت است از علم هیئت کل^۲ در شکل و حرکت، نیز علم به زمانهای حرکت در هریک از اجرام عالم که کون و فساد عارض آنها نمی‌شود، مگر هنگامی که مبدع آنها خواهد، که همچنانکه آنها را پدید آورده از میان ببرد. و آن علم تنجیم است.^۳»

«در این ترتیب و ترتب، آنچه بحق باید مقدم بر همه باشد عدد است، زیرا اگر عدد موجود نمی‌بود نه معدود بود و نه تألیف عدد. و چون معدود نمی‌بود خطوط و سطوح و اجرام و ازمان و حرکات نمی‌بودند. و اگر عدد نمی‌بود علم مساحت و علم تنجیم نمی‌بودند. و آنچه در مرتبه دوم واقع شده، علم مساحت و در مرتبه سوم، علم تنجیم است که مرکب است از عدد و مساحت؛ و در مرتبه چهارم تألیف است که مرکب است از عدد و مساحت و تنجیم. . . .^۴» این بود فلسفه و این بود طریق حقیقت «و شریفترین اقسام فلسفه و ارجمندترین آنها فلسفه اولی است، یعنی علم به ذات احدیت که علت همه موجودات است. ازین رو باید که فیلسوف کامل-که اشرف از مردم دیگر است-به این اشرف علوم محیط باشد. زیرا علم به علت، اشرف از علم به معلول است^۵» ارسطو نیز تأکید می‌کند که غایت قصوای انسان، معرفت علل کلیه اولی‌ست. در سخن کندی همچنین تأثیر فلسفه افلاطون و طرح مدینه فاضله فارابی به خوبی مشاهده می‌شود. اگر فلسفه علم به حقایق اشیاء باشد، بنابراین میان فلسفه و دین اختلافی نیست. از اینجاست که کندی می‌خواهد میان فلسفه و دین وفق دهد. او می‌گوید که فلسفه و دین هر دو علم به حق هستند. در این اندیشه تمایلات معتزلی او را می‌بینیم. او در رساله‌ای که برای احمد بن المعتمد نوشته، به قدرت عقل اعتراف می‌کند که «به جان خودم سوگند که گفتار پیغمبر

۱- رسائل الکندی الفلسفیه، ص ۴۷

۲- یعنی آسمان و جهان.

۳- منظور از تنجیم، آسمان‌شناسی است.

۴- رساله «فی کمیة کتب ارسطوطالیس و مایحتاج- الیه فی تحصیل الفلسفه»، ص

۳۷۷، از مجموعه رسائل کندی.

۵- رسائل الکندی الفلسفیه، ص ۹۸

راستگو محمد، صلوات الله علیه، و هرچه را که از جانب باری، عز و جل، آورده، چون به مقیاس عقل سنجیده شوند درخور پذیرشند. و جز کسانی که از نعمت عقل بی بهره باشند به دفع و انکار آنها برنخیزند»^۱ نیز در همان رساله درباره فلسفه اولی می گوید: «در علم به حقیقت اشیاء علم ربوبیت است و علم وحدانیت و علم فضیلت، و نیز شناخت هر علم نافع و راه وصول به آن و شناخت هر علم مضری و راه پرهیز از آن. و همه اینها چیزهایی است که پیامبران راستگو از جانب خدا، جل - ثناؤه، آورده‌اند. زیرا آنچه پیامبران آورده‌اند عبارت است از اقرار به ربوبیت ذات باری، و به کار بستن و متحلی شدن به فضایل، و اعراض از رذایل.»^۲ بدین طریق کندی میان دین و فلسفه توافقی ایجاد می کند و بر دشمنان فلسفه سخت می تازد و از فلاسفه دفاع می کند و می گوید: «باید که از تمجید حقیقت و تحصیل آن، از هرجا که باشد، شرم نداشته باشیم هرچند از جانب مردمی دور از ما، یا ملت‌های مخالف با ما آمده باشد. زیرا طالب حقیقت را هیچ چیز سزاوارتر از حقیقت نیست، و خوار شمردن حقیقت و خرد شمردن گوینده و آورنده آن، شایسته نباشد، که حقیقت هیچ کس را خوار نسازد، بلکه همه را به ذرّه شرافت رساند.»^۳

در نظر کندی هر کس که فلسفه را انکار کند حقیقت را انکار کرده، و ازین رو کافر باشد. کندی گوید: «آنها که فلسفه را انکار کنند مردمی هستند دور از حق، اگرچه به غیر استحقاق، تاج حق بر سر خویش نهاده باشند؛ اینان از درک حقیقت عاجزند و از آنچه صاحبان رأی درخور آنند محروم و حسد بر نفسهای حیوان صفت ایشان مستولی است. ارباب فضایل انسانی را پست می شمارند، زیرا خود از نیل به آن فضایل ناتوانند. به خاطر حفظ مقامات سالوس خود - و مقاماتی که نه برای یافتن حق، بلکه به خاطر ریاست و تجارت با دین به دست آورده‌اند - از هر ستمی فروگذار نمی کنند. اینان از دین بی بهره‌اند چه، هر کس به تجارت کالایی پردازد، آن را در معرض فروش گذارد، و هر کس چیزی را در معرض فروش گذارد، دیگر آن چیز، از آن او نخواهد بود. پس هر کس با دین تجارت کند، دیندار نخواهد بود. و بحق باید کسی را که با علم به حقیقت اشیاء معاندت می ورزد و آن را کفر می نامد، عاری از دین شمرد.»^۴

کندی معتقد است که، دشمنان فلسفه، برای آنکه انکار و اجتناب خود را از فلسفه واجب قلمداد کنند، نیازمند به اقامه دلایلند. و از این جهت، در تناقض افتند و رسوا شوند. وی گوید: «به ناچار مخالفان با فلسفه، خود به زبان خود، به وجوب فراگرفتن آن اعتراف کنند، زیرا از دو حال بیرون نیست: یا می گویند فراگرفتن آن واجب است یا واجب نیست. اگر گویند واجب است، پس طلب آن هم برایشان واجب شود. و اگر گویند واجب

۱- رسائل الکندی الفلسفیه، ص ۲۴۴

۲- رسائل الکندی الفلسفیه، ص ۱۰۴

۳- رسائل الکندی الفلسفیه، ص ۱۰۳

۴- رسائل الکندی الفلسفیه، ص ۱۰۳-۱۰۴

نیست، باید علت آن را بیان کنند و برای آن دلیلی بیاورند، درحالی که آوردن علت و دلیل، در شأن کسی است که از علم به حقایق اشیاء بهره‌مند باشد.^۱

اما گاه شود که میان تعلیمات فلسفه و آیات قرآن تناقضی مشهود شود. و این تناقض است که پاره‌ای را به مخالفت با فلسفه واداشته است. کندی حل این مشکل را در تأویل آیات یافته است. او می‌گوید، کلمات عربی را یک معنی حقیقی است و یک معنی مجازی؛ و بدین طریق متفکر می‌تواند از منطوق برخی آیات، معانی مجازی آنها را از راه تأویل دریابد، به شرط آنکه از خرد و دین بهره‌مند باشد. کندی در رساله‌ای که برای شاگرد خود، امیر احمد بن المعتصم نوشته و آن را «رسالة فی الابانة عن سجود-الجرم الاقصى و طاعته لله عز و جل» نامیده، به تأویل پرداخته و سجود و طاعت را به معنی اظهار عظمت ذات باری و تسلیم به امر او تفسیر کرده است.

اگر میان علوم فلاسفه و علوم انبیاء فرقی باشد، در طریقه و منشأ و خصوصیات است. بدین طریق که علوم انبیاء، پس از تطهیر نفس و آمادگی برای پذیرش آن از جانب خداوند به نحوی عجیب-که خارج از مقدرات طبیعی باشد-به آنها افزوده می‌شود.

دیگر آنکه علوم انبیاء، موجز و روشن و سهل الوصول و شامل همه مقصود است. خلاصه آنکه در نظر کندی، فراگرفتن فلسفه واجب است. و ازین‌رو خود در طلب آن به جد ایستاده، و روش او عبارت است از پیروی از اقوال قدما و بیان آن اقوال به ساده‌ترین وجه-که همه کسانی که طالب آنند بتوانند به آن دست یابند-و تکمیل آنچه آنها به کمال نگفته‌اند، با زبان متداول عصر و سنت زمان، و به اندازه امکان، با اجتناب از بیان هرچه اهل زمان از آن ناخشنودند و به تعبیر خود او: «امساک از تفصیل در حل معضلات که موجب شبهه شود، به جهت مصون ماندن از سوء تأویل آن عده از مردم روزگار که بویی از حقیقت نبرده‌اند، اگرچه بدون استحقاق تاج اهل حق بر سر نهاده‌اند.»^۲

روش کندی روش منطقی ریاضی است. او به ترتیب و تبویب اهمیت بسیار می‌دهد، همچنانکه روشن کردن مفاهیم فلسفی را سخت مورد توجه قرار داده، چنانکه در این زمینه رساله‌ای دارد موسوم به «فی حدود الاشیاء و رسومها». کندی در این رساله بسیاری از مفاهیم فلسفی را تعریف کرده است، مثلاً:

علت اولی: مبدع، فاعل، متمم کل و غیر متحرک است.

عقل: جوهر بسیطی است که مدرک حقایق اشیاء است.

طبیعت: مبدأ حرکت و سکون بعد از حرکت است، و آن نخستین قوای نفس است.

۱- رسائل الكندی الفلسفیه، ص ۱۰۵

۲- رسائل الكندی الفلسفیه، ص ۱۰۳

نفس: تمامیت جرم طبیعی آلی قابل حیات است. نیز گفته‌اند: نخستین استکمال جسم طبیعی است که بالقوه دارای حیات است. نیز در تعریف نفس گویند: جوهر عقلی است متحرک به ذات به وسیله چندین آلت ترکیب یافته.

جرم: آنچه آن را سه بعد باشد.

ابداع: پدید آوردن شیء از نیستی.

هیولی: قوه‌ای است موضوع برای حمل صور و قبول کننده صور.

صورت: آنچه شیئیت شیء بدان است.

۴- کندی و فلسفه طبیعی

کندی در چند رساله از رسائل خود، از جمله در رساله‌ای که برای احمد بن محمد خراسانی به نام «فی ایضاح تناهی جرم العالم» نوشته، و رساله‌ای موسوم به «مائیة ما لا یمكن ان یکون لا نهاییه له و ما الذی یقال لا نهاییه له»، و رساله دیگری به نام «فی وحدانیة الله و تناهی جرم العالم» که برای علی بن الجهم تصنیف کرده، و رساله دیگری تحت عنوان «فی الابانة عن العلة الفاعلة القریبة للکون و الفساد»، و رساله «فی الابانة عن سجد الجرم- الاقصی و طاعته لله عز و جل» که برای احمد بن معتصم نوشته، و رساله «فی انه توجد جواهر- لا اجسام» و دیگر رسائل، در مسائل فلسفه طبیعی بحث کرده است. از مطالعه این رسائل برمی‌آید که کندی در طبیعیات، افلاطونی و ارسطویی است و می‌خواهد میان این دو حکیم وجه توافقی پدید آورد. کندی می‌گوید، جهان را علتی است که آن ذات باری است. او جهان را آفریده و نظام بخشیده و برخی را علت برخی دیگر ساخته. جهان از لا موجود موجود شده و خدا آن را ابداع کرده است. بدین طریق کندی قدم عالم را منکر می‌شود. کندی معتقد است که در عالم وجود، حرکت‌های مختلف است، یکی از آنها حرکت کون-فسادی است. و برای آنکه از علت آن حرکت جستجو کند، به علت‌های اربعة ارسطو نظر می‌کند، که علت کون هر کائن و فساد هر فاسدی است. کندی به اینجا منتهی می‌شود که علت فاعله کون هر کائن و فساد هر فاسد، عبارت است از علت اولی، یعنی خدا، که علت العلل است؛ و علت دیگری است فروتر از علت العلل یا علت اولی، و آن عبارت است از همه اشخاص سماوی، یعنی کواکب، که به وسیله عناصر اربعة، عامل کون و فساد باشند. و کون و فساد محصور در تحت فلک قمرند، زیرا کون و فساد به عقیده کندی و حکمای متقدم بر او، تنها در اشیائی جریان دارند که دارای کیفیات و متضادات باشند.

و گرمی و سردی و تری و خشکی نخستین کیفیاتند. و جرم اقصای عالم، یعنی مابین حضیض قمر تا نهایت جسم فلک، نه سرد است و نه گرم و نه خشک و نه تر، پس کون و فساد بدان عارض نگردد.^۱

بدین طریق کندی عالم را به دو قسمت کند: مادون فلک قمر و آنچه از فلک قمر است تا منتهای عالم، که این قسمت، پر است از عناصر اربعه و آنچه از آن عناصر ترکیب یابند. و این جهان، جهان دگرگونی و کون و فساد است. اما قسمت دوم، پذیرای قوانین کون و فساد نیست، زیرا از کیفیات که منشأ کون و فسادند، خالی است. زمین در وسط عالم است و آن کره‌ای است ثابت در مکان خود. بر گرد آن، کره آب است و بالای آن کره هوا، و بالای آن کره آتش. آنگاه افلاک با اجرامی که در آنها هستند جای گرفته‌اند و آخرین افلاک، فلک اقصی است که محیط بر همه عالم است. این فلک را کندی «جسم کل» نامیده و آن سوی آن «نه ملاً است و نه خلأ، زیرا معنی خلأ مکانی است که در آن متمکنی نباشد، و حال آنکه مکان و متمکن را باهم قیاس توان کرد، چه اگر مکانی باشد به ناچار متمکنی نیز خواهد بود و اگر متمکنی باشد بالضرورة مکانی باید باشد.»^۲

حرکت فلک دایره‌ای است، و آن به گرد نقطه‌ای ثابت که مرکز عالم است می‌چرخد. کندی در رساله «الابانۀ عن سجود الجرم الاقصی و طاعته لله عز و جل» ثابت می‌کند که فلک، با همه اجرامش زنده است. و اجرام فلکی را تنها حس باصره و سامعه است. و این دو حس، نطق و تمییز را ایجاد کنند. و ازین رو اجرام فلکی زنده و ناطق و ممیّز باشند؛ و چون افلاک برای آنچه در عالم کون و فساد است علت قریبه است، حیاتی که بر روی زمین است معلول حیات جرم اقصی است. و این فلک است که حیات را بر روی زمین پدید می‌آورد، زیرا به روشی معین همواره می‌گردد. و از اینچنین حرکتی، حیات بر روی زمین پدید می‌آید، و هر چیز از قوه به فعل می‌گراید.

کندی گوید: «باید از این امر به عظمت قدرت خداوند، جلّ ثناؤه، پی ببریم. . . و همه عالم را یک موجود زنده پر اجزاء پنداریم. زیرا عالم، جرمی است بدون خلأ و در بیشتر آن- یعنی جرم عالی اشرف-قوه‌ای است نفسانی و شریف و فاعل در مادون خود. این قوه نفسانی به آن اندازه که درخور باشد، در هریک از موجودات صاحب نفس وجود دارد، مانند یک فرد انسان.»^۳

بدین طریق کندی نظام عالم وجود را بیان می‌کند و اثبات می‌کند که عالم را نفس کلیه‌ای است که علت قریبه فاعلی است برای نفوس ارضی.

۱- رساله «فی الابانۀ عن العلة الفاعلة القریبة للکون و الفساد.»

۲- رساله فلسفه اولی، ص ۱۰۹، از مجموعه رسائل.

۳- رسائل الکندی الفلسفیه، ص ۳۵۹-۳۶۰

۵- کندی و حدوث عالم

سپس کندی به مسئله حدوث عالم می‌پردازد و می‌کوشد تا برای اثبات آن دلائلی اقامه کند. او در این مسئله، پیرو تعالیم دین اسلام و آراء متکلمان معاصر خود است و با ارسطو مخالفت می‌ورزد. برهان کندی مبتنی بر تحدید معنی زمان و تحدید معنی حرکت است. کندی می‌گوید که هرچه در جهان هست متحرک است و حرکت تبدل احوال است. «و هر تبدلی، شمارنده زمان متبدل، یعنی جرم است. پس هرچه تبدل پذیرد، دارای زمان است.» پس زمان «مدتی است که حرکت آن را می‌شمارد». و آن «شمارش حرکت» است.

بنابراین اگر حرکت باشد زمان نیز باشد، و اگر حرکت نباشد زمان نباشد. «و حرکت، حرکت جرم است، پس اگر جرم باشد حرکت باشد، و اگر جرم نباشد حرکت نباشد.» و ازین جهت «جرم و حرکت و زمان همه همراه باشند و یکی در آئیت (وجود) بر دیگری سبقت ندارد.» زمان متناهی است، زیرا ممکن نیست زمانی باشد بالفعل بی‌نهایت. و این بدان سبب است که جرم متحرک متناهی است، پس حرکت متناهی است. کندی می‌افزاید که تنها زمان بالقوه بی‌نهایت را می‌توان تصور کرد. و این معنی را چنین توضیح می‌دهد:

«می‌توان جرم کل را هرچه بخواهیم در عالم وهم و خیال بر آن بیفزاییم و پیوسته بیفزاییم، زیرا، از جهت امکان، نهایتی برای افزایش نیست. پس جرم بالقوه بی‌نهایت است، چون قوه چیزی جز امکان نیست، پس هرچه در چیزی باشد که آن را بالقوه نهایتی نبود، آن چیز را نیز بالقوه نهایتی نبود.^۱» و چون چنین باشد پس جرم و حرکت و زمان متناهند و دارای آغاز، و چیزی که آغاز داشته باشد حادث بود.

۶- کندی و نفس انسانی

کندی خود درباره نفس، رأی خاصی ابراز نمی‌کند. آنچه در این باب می‌آورد، بیان آراء حکمای پیشین است. از مطالبی که کندی درباره نفس نوشته می‌توان به میزان معرفت او به فلسفه یونان و نیز نهایت دقت و امانتی که در ذکر مآخذ معمول می‌دارد پی برد. همچنین وقتی رأیی را بر رأی دیگر ترجیح می‌دهد می‌توان تا حدودی از وجهه نظر او آگاه شد.

در مجموعه رسائل فلسفی کندی، که بارها بدان اشاره کرده‌ایم، رساله‌ای است تحت عنوان «القول فی النفس، المختصر من کتاب ارسطو و فلاطن و سائر الفلاسفه»^۲، و

۱- رسائل الكندی الفلسفیه، ص ۲۰۳

۲- رسائل، ص ۲۷۲-۲۸۰

در کنار آن رساله کوتاه دیگری است موسوم به «کلام للکندی فی النفس مختصر وجیز»^۱ از این دو رساله برمی آید که کندی کتاب نفس ارسطو را نمی‌شناخته، و آنچه را به معلم اول نسبت داده مطالبی بوده که از «کتاب الربوبیه» فلوطین که دارای تمایلات افلاطونی بوده است اخذ کرده، و ما در بخش اول این کتاب گفتیم که «کتاب ربوبیت» از ارسطو نیست. کندی در رساله «حدود الاشیاء و رسومها» نفس را چنین تعریف کرده: «نفس تمامیت جرم طبیعی آلی قابل حیات است»، یا «نخستین استکمال جسم طبیعی بالقوه دارای حیات است». این دو تعریف از ارسطو و حکمای پیرو مکتب اوست. ولی از پی این دو، تعریفی می‌آورد که جنبه فیثاغوری-افلاطونی دارد، آنجا که می‌گوید: «هی جوهر عقل متحرک من ذاته بعدد مؤلف».

کندی در بیان طبیعت نفس گوید: «نفس جوهری بسیط، الهی و روحانی است»، «نه طول دارد و نه عرض و نه عمق». نوری است «از نور باری تعالی»، ولی هرگز صریحا نمی‌گوید که آیا نفس چنانکه افلاطون می‌گوید، قبل از بدن موجود بوده، یا-انچنانکه مسلمانان معتقدند-با جسم آفریده شده و در آن حلول کرده است. کندی می‌گوید: «ما در این جهان مانند کاروانی هستیم که از پل یا معبری می‌گذریم؛ در اینجا درنگی نخواهیم داشت، مقام و فرارگاه اصلی ما عالمی است اعلی و شریف، که ارواح ما پس از مرگ بدان عالم منتقل می‌شوند». او در این گفتار صریحا به خلود نفس اقرار می‌کند، و در پایان رساله، در تأیید گفته خود چنین می‌گوید: «ای انسان نادان! آیا نمی‌دانی که بقای تو در این جهان لمحهای بیش نیست و تو، به عالم حقیقی خواهی رفت و در آنجا تا ابد خواهی ماند؟» اما از کجا آمده‌ایم؟ آیا از عدم، یا از عالمی که دوباره به آن بازمی‌گردیم؟ این چیزی است که کندی سخنی درباره آن نگفته است.^۲

معلوم می‌شود که کندی معتقد به خلود نفس در عذاب و شقاوت نیست، بلکه به دلیل مطلبی که از افلاطون نقل می‌کند، معتقد به خلاص نفس است: «چنان نیست که نفسی که از جسد خارج شد، در حال به آن مکان^۳ رود، زیرا نفسی که از جسد خارج شده هنوز آلوده است. پس بعضی از نفوس به فلک قمر روند و مدتی در آنجا درنگ کنند، و چون پاک شدند، به فلک عطارد بالا روند و در آنجا نیز مدتی درنگ کنند و چون پاک شدند، به فلک کوبکی بالاتر فراشوند. و همچنین طی مدارج کنند تا به فلک اعلی رسند.

۱- رسائل، ص ۲۸۱-۲۸۲

۲- ابن ندیم و قفطی و ابن ابی اصیبعه رساله‌ای به کندی نسبت می‌دهند موسوم به «فیما للنفس» -ذکره و هی فی عالم العقل قبل کونها فی عالم الحس» ، ولی این رساله به دست ما نرسیده تا بتوانیم از رأی او در این موضوع مهم آگاه گردیم.

۳- یعنی «آن سوی فلک، در عالم ربوبیت، آنجا که نور خداست.»

در آنجا به نهایت پاکیزه شوند و همهٔ آلودگیهای حس و خیالات و پلیدیهای آن از آنها زایل گردد، آنگاه به عالم عقل روند. . . و به نور «باری» رسند. . . و خداوند در آنجا چیزهایی از سیاست عالم به وی بازگذارد که نفس به انجام دادن و تصرف در آنها متلذذ گردد.»

اما علاقهٔ نفس به جسد، علاقهٔ عارضی است. نفس متحد با جسد است و کارهای خود را به وسیلهٔ آن انجام دهد، با آنکه «جدا از جسد و مابین با آن است». و نفس بعد از فناى جسد باقی می‌ماند.

اما قوای نفس بسیار است. کندی به ذکر دو قوهٔ بزرگ و دور از هم می‌پردازد: قوهٔ حسی و قوهٔ عقلی. قوای دیگر میان این دو قوه‌اند که عبارتند از قوهٔ مصوره و غاذیه و نامیه و غضبیه و شهوانیه.

کندی در تقسیم قوای نفس به ذکر عقیدهٔ افلاطون می‌پردازد و می‌گوید: «افلاطون قوهٔ شهوانی انسان را به خوک، و قوهٔ غضبیه را به سگ، و قوهٔ عقلانی را به پادشاه تشبیه می‌کند. و می‌گوید، کسی که قوهٔ شهوانی بر او چیره شود و شهوات و جهةٔ همت و مقصود او باشد چون خوک بود. و آنکه قوهٔ غضبیه بر او غالب باشد به سگ ماند. و کسی که قوهٔ عقلیه چیره‌ترین قوای او باشد و شیوهٔ او فکر و تمییز و معرفت حقایق اشیاء و جستجو از حقایق علم باشد، او انسان است و بیش از هر چیز به حضرت باری تعالی نزدیک است.»

همهٔ قوا متعلق به نفسند، ولی آلت برخی از آنها دماغ است که محل همهٔ قوای نفسیه است. و دماغ آلتی است مشترک میان حس و عقل. و برخی را آلات ثانوی است چون چشم و گوش و بینی و زبان و همهٔ اعضای لامسه.

الف-قوهٔ حاسه

آلتهای آن، اعضای حواس پنجگانه است. قوهٔ حاسه، صور محسوسات را که در طینت آنها، یعنی در هیولا و مادهٔ آنها قرار دارد درمی‌یابد. این قوه را قدرت آن نیست که صوری را که درمی‌یابد باهم ترکیب کند. مثلاً چشم «نمی‌تواند برای ما انسانی که او را شاخ یا بال باشد، و به عبارت دیگر انسانی جز آنچه در طبیعت وجود دارد بیافریند.» این قوهٔ حاسه که میان همهٔ افراد حیوان مشترک است، جز صور جزئی اشیاء را درک نمی‌کند. مقصود از صورت جزئی، صورتی است که آن را رنگ و شکل و طعم و آواز و بوی باشد و در خور لمس شدن بود، و به‌طور کلی هر صورتی است که دارای مادهٔ باشد. «قوهٔ حاسه چیزی جز نفس نیست و نسبت آن به نفس، چون نسبت عضو به جسم نیست، بلکه او خود نفس است.»^۱ حاس و محسوس در نفس یک چیزند. «همهٔ محسوسات همواره دارای هیولایند.» و تنها اشخاص جزئیة هیولانیه در تحت حواس واقع می‌شوند.

۱- رسالهٔ فی العقل، در مجموع «رسائل الکندی الفلسفیه»، ص ۳۰۵

ب- قوای متوسطه

از آن جمله است قوه مصوره «یعنی قوه‌ای که صور جزئیات را بدون ماده ایجاد می‌کند.

بدین معنی که صور اشیاء را درحالی که حامل آن صور-یعنی ماده-در معرض حواس ما نباشد در ذهن ایجاد می‌کند. . . فرق میان حس و قوه مصوره این است که، حس صور محسوسات را درحالی که در ماده هستند به ما القا می‌کند. و این قوه صور محسوسات را مجرد از ماده با شکل و همه کیفیت و کمیتشان به ما عرضه می‌دارد.» «قوه مصوره هم در حال خواب و هم در حال بیداری عمل می‌کند.» از خصوصیات این قوه است که قدرت ترکیب دارد، یعنی می‌تواند انسانی تصور کند با سری چون سر شیر. دیگر از قوای متوسطه، قوه حفظ یا حافظه است. این قوه صوری را که قوه مصوره به او ارزانی می‌دارد می‌پذیرد و حفظ می‌کند.

ازین دو که بگذریم یکی قوه غضبیه است و دیگر قوه شهویه. کندی در کتاب «حدود الاشیاء و رسومها» آن را قوه غلبیه نامیده است. و آن قوه‌ای است که در برخی اوقات آدمی را برمی‌انگیزد و به انجام کارهای بزرگ وامی‌دارد. و این قوه غیر از نفس است، زیرا نفس قوه غضبیه را از ارتکاب آنچه می‌خواهد باز می‌دارد.

قوه شهویه: و آن «قوه‌ای است که در پاره‌ای از اوقات به برخی از شهوات سوق می‌دهد». این قوه نیز غیر از نفس است، زیرا نفس آن را از نیل به همه خواستهایش باز می‌دارد «و مانع لا محاله غیر از ممنوع است، زیرا یک چیز نمی‌تواند ضد خود باشد». کندی از قوه غاذیه و قوه نامیه نیز نام می‌برد، ولی درباره آنها توضیحی نمی‌دهد. معلوم است که عقیده او در این مورد با عقیده ارسطو اختلافی ندارد.

ج- قوه عاقله

قوه عاقله قوه‌ای است که صور اشیاء را مجرد از هیولای آنها درک می‌کند. یعنی درک انواع و اجناس می‌کند نه اشخاص. همچنین مبادی معلومات را درک می‌کند، مانند درک این معنی که هر معلولی را علتی است. و ایجاب و سلب در یک موضوع واحد در یک زمان واحد یافته نشوند.

کندی را در عقل رساله‌ای است که در آن-تحت تأثیر ارسطو و شارحان او بخصوص اسکندر افرویدیسی-به بحث در پیرامون عقل می‌پردازد. ما در بخش اول این کتاب عقاید ارسطو و اسکندر را بیان داشتیم و اکنون به تشریح عقاید کندی می‌پردازیم. کندی عقل را چنین تقسیم می‌کند:

۱- عقلی که همواره بالفعل است.

۲- عقل بالقوه.

۳- عقلی که در نفس از قوه به سوی فعلیت می‌رود.

۴- عقل ظاهر.

برای آنکه رأی کندی را در مورد عقل دریابیم، باید به کتاب او در فلسفه اولی رجوع کنیم، آنجا که می‌گوید: «انواع و اجناس... چون با نفس متحد گردند معقول باشند؛ و نفس به هنگام اتحاد این انواع با او عاقل بالفعل گردد. و حال آنکه قبل ازین اتحاد عاقل بالقوه بود. و اگر چیزی در چیزی بالقوه باشد، به خودی خود نتواند که خویشتن را به فعل درآورد، یعنی آنچه بالقوه چیزی است، باید به وسیله چیز دیگری که بالفعل همان چیز است به فعلیت آید. پس آنچه نفس را که عاقل بالقوه است عاقل بالفعل سازد، یعنی با این انواع و اجناس یا کلیات اتحاد یابد، عین کلیات باشد. به عبارت دیگر در اثر اتحاد آنها با نفس، نفس عاقل شود، یعنی او را نوعی از عقل باشد و کلیات اشیاء در آن حاصل آید. پس این صور معقوله که در درون نفس از قوه خارج می‌شوند و فعلیت می‌یابند، چون فعلیت خود را از عقل اول می‌گیرند، عقل مستفاد نفسند.»^۱

ازین بیان صریح درمی‌یابیم که عقل واحد است، که در نفس بالقوه است و سپس به فعلیت می‌آید. و این به فعلیت درآمدن-برخلاف آنچه فارابی و ارسطو و اتباع ایشان می‌گفتند-تحت تأثیر عقل بالفعل که همان عقل فعال باشد نیست؛ بلکه تحت تأثیر معقولاتی است که همواره بالفعل هستند؛ و این معقولات انواع و اجناس اشیاء یعنی همان مثل افلاطونیند. افلاطون ادراک این معقولات را به تذکر می‌دانست. ولی کندی معتقد است که نفس عاقل بالقوه است و تحت تأثیر عقل اول به فعلیت گراید. و چون صورت عقلیه با آن متحد گردد، نفس را با صورت عقلیه تغایری نباشد، زیرا منقسم نیست که متغایر باشد. بنابراین هنگامی که صورت عقلیه با آن متحد شد، نفس و صورت عقلیه یک چیز شوند، یعنی نفس هم عاقل باشد و هم معقول. پس عقل و معقول از جهت نفس شیء واحد باشند.^۲

چون معقولات برای عقل بالقوه حاصل شد، و عقل بالقوه عقل بالفعل گردید، این عقل بالفعل چون به کار برده شود، عقل ظاهر نامیده شود و به اعتبار وجود آن در نفس، «قنیه» یعنی ملکه باشد. و عقل مستفاد همان کلیات اشیاء است، نه از آن حیث که به ذات خود قائم است که در این حال عقل اول خوانده می‌شود، بلکه از آن حیث که به شکل صورت بی‌هیولا و بدون مصوره، بالفعل در نفس حاصل است.

کندی رساله خود را موسوم به «فی العقل» چنین خاتمه می‌دهد: «عقل یا علت و اول همه معقولات و عقول ثانیه است و یا در مرحله ثانی قرار گرفته. در این صورت تا موقعی که نفس عاقل بالفعل نشده است در نفس بالقوه باشد. و در مرحله سوم عقلی است

۱- رسائل الکندی الفلسفیه، ص ۱۵۴-۱۵۵

۲- رسائل الکندی، ص ۳۵۶

که در نفس بالفعل است و در نفس موجود، به نحوی که هر زمان که بخواهد، یکی از آن صور معقوله را خارج سازد و به کار برد و آن را به موجودی غیر از خود اظهار دارد مانند نوشتن در کاتب که کاتب آن را فراگرفته و در نزد خود محفوظ داشته و هرگاه که بخواهد آن را به کار می‌برد. و مرحله چهارم، عقلی است که از نفس به ظهور می‌رسد و برای دیگران نیز بالفعل وجود می‌یابد. و فرق میان مرحله سوم و چهارم در این است که در آنجا صورتهای معقول از پیش به دست آمده و بر جای خود ثابت و ساکن مانده بود و در اینجا آن صورتهای تحصیل شده بالفعل ظهور می‌یابد و به کار می‌افتد و یا در ابتدای اکتساب خویش است.

به هر صورت وجه ممیز این مرحله فعالیت نفس است خواه برای اینکه صور معقول را اکتساب کند، خواه برای اینکه صور مکتسب را به کار اندازد و ظاهر سازد.^۱ کندی به یکی دیگر از مسائل مربوط به نفس یعنی مسئله خواب و رؤیا می‌پردازد و رساله خاصی در توجیه و تفسیر آن نوشته است. کندی می‌گوید که خواب و رؤیا از عوارض نفسند. ازین رو درک آن دو جز برای کسی که از احوال نفس به خوبی آگاه باشد میسر نیست. کندی معتقد است که از قوای نفس دو قوه بزرگ و متباعد از یکدیگر است:

«یکی حسی و دیگری عقلی. قوای متوسط میان حس و عقل همه در انسانی که جرم زنده و نموکنده است موجود است.» سپس به تعریف خواب می‌پردازد و می‌گوید که «خواب عبارت است از اینکه نفس هیچ‌یک از حواس را به کار ندارد.» و برای آنکه میان خواب و آن - گونه بیماری که در اثر عروض آن، انسان حواس خود را از دست می‌دهد فرق باشد می‌افزاید:

«خواب عبارت است از اینکه موجود زنده ثابت در حال صحت طبیعتا فاقد استعمال حواس خود گردد.» و هرگاه که نفس ترک استعمال همه حواس کرد، قوه مصوره (مخیله) عمل کند. و ما در این هنگام صور محسوسات را مجرد از ماده محسوس آنها به ذهن می‌آوریم.

و این مصوره هم در خواب عمل کند و هم در بیداری، ولی عمل او در خواب آشکارتر باشد.

در بیداری نیز عمل کند «چنانکه آدمی در حال بیداری ممکن است پاره‌ای از حواسش به کار خود مشغول باشند، چنین شخصی مخیله خود را به کار می‌دارد و صور اشیائی را در آن پدید می‌آورد. حال هرچه بیشتر در دریای فکر غوطه‌ور شود و از به کار

۱- رسائل الکندی الفلسفیه، ص ۳۵۷-۳۵۸

داشتن حواس خود، خودداری ورزد، این صورتها روشنتر جلوه کنند چنانکه گویی به وسیلهٔ حس خود آنها را درک می‌کند.»^۱

کندی معتقد است که صوری که مخیلهٔ ارزانی می‌دارد از صوری که حواس ارزانی می‌دارند واضحتر و متقنترند. حتی مخیلهٔ می‌تواند صورتها را با یکدیگر ترکیب کند و مثلاً برای ما انسانی با شاخ و بال بیافریند. رؤیا نیز چنین است. «در رؤیا نفس فکر را به کار می‌گیرد و استعمال حواس را فرومی‌گذارد» و از نظر اثر آن، رؤیا عبارت است از «انطباع صورت هر ذی‌صورتی که فکر بدان رسیده باشد در نفس، به وسیلهٔ قوهٔ مصوره، بدان سبب که نفس به جای حواس تنها فکر را به کار می‌برد.»

کندی برای آنکه توجیه کند چگونه پاره‌ای از چیزها را قبل از آنکه واقع شوند در خواب می‌بینیم و نیز به چه سبب ضد برخی از امور را در خواب مشاهده می‌کنیم به فلسفهٔ افلاطون می‌گراید که می‌گوید نفس بالطبع همه‌چیز را می‌داند و محل همهٔ چیزهای حسی و عقلی است. کندی می‌گوید که «نفس از آنجا که بسیار دان و بیدار و زنده است گاه قبل از وجود اتفاقات به آنها به‌طور رمز اشاره می‌کند و یا از عین آنها خبر می‌دهد.

و چون موجود زنده در اثر پاکیزه شدن از اعراضی که موجب فساد قبول قوای نفس شود مهیا و آمادهٔ کمال قبول باشد و نفس برای اظهار آن آثار نیرومند بود، بتواند به عین آن چیزها قبل از وجود یافتنشان برسد. و به هر اندازه که نفس آماده‌تر باشد بیشتر بدان اعیان و حقایق دست یابد» و اگر آمادگی و تهیؤ کمتری جهت قبول آثار نفس داشته باشد در این صورت اخبار را به صورت رمز دریابد. چنانکه اگر بنا باشد به سفری رود پرنده‌ای را می‌بیند که از سوپی به سوی دیگر می‌پرد. و این رمز سفر باشد و برای دریافت حقیقت آن باید به تأویل چنگ زد. و چون ازین هم ناتوان‌تر بود آنگاه به جای رمز و اشاره ضد امری را که واقع خواهد شد ببیند «چنانکه انسانی را در خواب ببیند که مرده است و این دلیل بر زیادت عمر او باشد. و یا مردی را ببیند که فقیر شده و این نشان توانگر شدن او باشد» و چون ازین هم ناتوان‌تر بود آنگاه جز خواب پریشان که از هیچ چیز واضحی خبر ندهد نبیند.^۲

این بود مجموعهٔ آراء کندی در احلام و رؤیاها. چنانکه ملاحظه شد بر هیچ اساس علمی استوار نیست. بلکه آمیزه‌ای است از اصول ارسطویی و احکام افلاطونی و یک سلسله استنتاجات خیالی.

۱- رسائل الکندی الفلسفیه، ص ۲۹۵-۲۹۶

۲- رسائل الکندی الفلسفیه، ص ۳۰۳-۳۰۶

۷- کندی و فلسفه مابعدالطبیعه

کندی فلسفه مابعدالطبیعه را در چند رساله از رسائل خود، مخصوصاً در دو رساله «فی الفلسفه الاولی» و «فی وحدانیة الله و تناهی جرم العالم» مورد بحث قرار می‌دهد. کندی در این رسائل از طبیعت و وجود و صفات خدا بحث کرده است. اما طبیعت خدا، او حقیقت وجود است «هیچگاه معدوم نبوده و هیچگاه معدوم نشود و همواره بوده و خواهد بود». خدا وجودی است تام که هیچ وجودی بر او سبقت نداشته و وجود او را پایانی نباشد و هیچ موجودی جز به وجود او موجود نشود. اینک پیش از بحث درباره صفات باری، به چند دلیل از دلایلی که این حکیم برای اثبات باری تعالی آورده است، اشاره می‌کنیم.

کندی دلایل خود را برای اثبات وجود خدا بر دو صفت حدوث و کثرت در موجودات و به تدبیر کون و نظام آن بنا می‌نهد و این همان روشی است که ارسطو و دیگر حکمای پیشین نیز از آن استفاده می‌کردند. توضیح آنکه: کندی می‌پرسد «آیا ممکن است که شیئی علت وجود ذات خود باشد یا ممکن نیست؟» آنگاه پاسخ می‌دهد که این امر غیرممکن است. زیرا عالم حادث است و آن را آغاز زمانی است و همچنین متناهی است. ازین‌رو نیازمند به محدثی است. کندی می‌گوید: «ممتنع است که جرمی باشد که پیوسته موجود بوده است زیرا جرم ضروره محدث است و هر محدثی را محدثی حدوث بخشیده است و محدث و محدث را نسبت مضاف باشد. پس هر جرمی را باید محدثی از عدم به وجود آورده باشد»^۱

کندی برهان دوم خود را که مبتنی است بر کثرت در موجودات چنین می‌آورد:

«نشاید که در اشیاء اعم از محسوس و یا ملحق به محسوس، کثرت بدون وحدت و وحدت بدون کثرت باشد و چون همه محسوسات مشترک در کثرت و وحدت هستند، این امر معلول علتی است و به‌طور تصادف و اتفاق نیست. و این علت غیر ذات اشیاء مشترک در وحدت و کثرت است. زیرا اگر اشتراک وحدت و کثرت معلول علتی از ذات آن دو باشد، این امر به بی‌نهایت کشد. یعنی آن علت را نیز علت دیگر باشد تا بی‌نهایت. و حال آنکه «ممکن نیست که شیء بالفعل بی‌نهایت بود» پس جز این نتوان گفت که اشتراک آن دو را علتی دیگر است غیر ذاتشان که ارفع و اشرف و اقدم از ذاتشان باشند. چه، علت بالذات قبل از معلول است. کندی گوید: «علت اشتراک کثرت و وحدت با اشیاء کثیر و واحد نه در جنس است و نه در شباهت و مشاکلت. بلکه علتی است که کون و ثبات آن اعلی و اشرف و اقدم از آن است» و سبب این امر این است که «مشارکت در مشارکات علتی خارج از مشارکات را ایجاب می‌کند» و گرنه علل بی‌نهایت شود و این ممتنع است، «آنها که در

۱- رسائل الکندی الفلسفیه، ص ۲۰۷

جنس واحد هستند هیچ چیز از آنها بالذات اقدم نیست. . . و حال آنکه علت بالذات اقدم از معلول است» و «مشابهت در جنس واحد و در نوع واحد چون سرخی و سرخی و شکل و شکل این چنین نیست.»^۱

بالاخره کندی برهان سوم خود را اقامه می‌کند. این برهان مبتنی بر تدبیر است و می‌گوید: «عالم مرئی نشاید که تدبیرش جز به عالم نامرئی باشد. و عالم نامرئی معلوم نباشد جز به تدبیر و آثاری که دال بر آن است و آن تدبیر و آثار در این عالم یافته شود.» این برهان همان برهان غائیت است که ارسطو به تفصیل بیان کرده است.

اکنون باید به بیان عقاید کندی در مورد صفات باری تعالی بپردازیم. این قضیه در آن عصر یکی از مسائل جدال‌انگیز بوده است. کندی در مورد صفات راه معتزله را پیش گرفته است و وحدت را اخصّ صفات باری دانسته، بنابراین خدا واحد بالعدد و واحد بالذات است. و ممکن نیست که در جوهر او کثرت باشد، ازین‌رو صفات عبارت است از اینکه بگوییم خدا عالم است و حیّ و قدیر و . . . و چون وحدت از اخصّ صفات خداست، کندی می‌کوشد به طرق مختلف و خوب این وحدت را در ذات باری اثبات کند.

و توضیح می‌دهد که در خدا کثرت جایز نیست. زیرا او نه دارای هیولی است و نه دارای صورت و نه دارای کمیت است و نه دارای کیفیت و نه اضافه و نه موصوف به چیزی از دیگر معقولات است و نه دارای جنس است و نه فصل و نه شخص و نه عرض خاص و نه عرض عام و نه متحرک است. . . پس او وحدت محض است یعنی هیچ چیز جز وحدت نیست. . .»

خدا ازلی است، و ازلی «کسی است که هیچ‌گاه نیست نشود و موجودی پیش از او نبوده است، و قوامش به غیر خودش نیست و او را علتی نباشد و او را نه موضوع است و نه محمول و نه فاعل و نه سبب. زیرا عللی که پیش ازین ذکر کردیم (یعنی همان علل معروف) جز از آن نیست.»

ازلی فاسد نشود، زیرا فساد عبارت از تبدل محمول است نه حامل اول. ازلی متحرک نیست، زیرا در حرکت نیز تبدل است و این با وجود تامّ خداوند منافات دارد. و چون ازلی را حرکت نیست زمان ندارد، زیرا زمان عدد حرکت است. ولی این ازلی را فعلی خاص است و آن ابداع است «یعنی ایجاد موجودات از عدم» و چون ابداع کند هیچ‌گونه انفعال یا تأثیری بدو عارض نشود. پس خدا همان علت اولائی است که او را علتی نیست؛ علت فاعله‌ای است که او را فاعلی نیست، متممی است که او را متممی نیست و ایجادکننده همه چیز است از عدم.

۸- حکم کلی بر فلسفه کندی و اسلوب او

کندی نخستین فیلسوف عرب است که در مسائل فلسفی و علمی خوض کرده و به زبان عربی فلسفه نوشته است. موقعیت او در این زبان همانند موقعیت دکارت است در زبان فرانسه؛ هرچند این دو حکیم را از جهت زمان و تمایلات فلسفی و عمق افکار و اندیشه تفاوت‌هایی است. کار مهم کندی که از آراء حکمای پیشین آگاهی داشت این بود که مذاهب و نحله‌های فلسفی را که اعراب پیش ازین نمی‌شناختند به آنان بشناساند و مسائلی را که هنوز بدان دست نیافته بودند بر ایشان توجیه و تحلیل کند. البته این کاری بس دشوار بود ولی کندی به خوبی از عهده آن برآمد.

اما موضوع اصطلاحات فلسفی، باید گفت که کندی بهترین روش را برگزید، یعنی همان راه مترجمان را پیش گرفت. بدین معنی که ابتدا برای یافتن اصطلاحات یونانی در خود زبان عربی به جستجو پرداخت و معادل هر اصطلاحی را در همین زبان پیدا کرد؛ مثل حکمت به جای فلسفه و مصوره به جای «فنتاسیا» و عنصر به جای «اسطقس» و طین و ماده به جای «هیولا» و الخ. کندی برای آنکه اصطلاحات جدید را تعریف کند و ذهن خواننده را با آنها آشنا سازد، در این باره رساله‌ای تألیف کرد که نخستین رساله‌ای است در نوع خود که به ما رسیده است. کندی به این هم اکتفا نکرد و کلمات فلسفی را مکرر در مکرر در تألیفات دیگر خود تعریف نمود. مثلاً در آغاز کتاب خود موسوم به «فی الفلسفه الأولى» می‌گوید: «الفلسفه الأولى التي حدها علم الاشياء بحقائقها بقدر طاقة الانسان» و سپس تذکر می‌دهد و می‌افزاید: «اعنى علم الحق الاول الذي هو علة كل حق» و در فن نخستین همان کتاب گوید: «اشياء بر دو گونه‌اند، کلی و جزئی، منظور از کلی، اجناس برای انواع است و انواع برای اشخاص. و منظور از جزئی، اشخاص است برای انواع.» تعاریف کندی از دقت و ایجاز برخوردار هستند، در تعریف جرم گوید: «ماله ثلاثة ابعاد» و در تعریف عنصر گوید: «طینة كل طينة» و در تعریف عمل گوید: «فعل بفكر» و در تعریف عزم گوید:

«ثبات الرأى على الفعل» و در تعریف معرفت گوید: «رأى غير زائل» و در تعریف اتصال گوید: «اتحاد النهايات» و در تعریف انفصال گوید: «تباين المتصل» و الخ، ابو ریده گوید:

«کار منحصر به فرد کندی این است که چون نیازش به وضع اصطلاحی افتد گاه یک کلمه کهن را که دیگر از استعمال خارج شده از نو احیاء می‌کند مثل کلمه «ایس» به معنی موجود^۱ آنگاه این کلمه را به «ایسات» جمع می‌بندد و از آن فعل «آیس» و مصدر «تآیس» و اسم فاعل «مؤیس» و اسم مفعول «مؤیس» می‌سازد. پس در تعریف فعل

۱- رسائل الکندی الفلسفیه، ص ۲۰-۲۱

ابداعی حقیقی گوید: «تأسیس الایسات عن لیس.» کندی در زبان عربی خود تصرفاتی می‌کند، چنانکه از «هو» ی ضمیر منفصل، فعل «هوی یهوی» و «تهوی یتهوی» پدید می‌آورد. و با وجود این «در علم لغت استاد است چنانکه گاه خواننده امروزی به بعضی از اشتقاقاتی که او به کار برده برخورد می‌کند و آن را غریب می‌یابد ولی چون به کتاب لغت مراجعه می‌کند می‌بیند صیغه صحیحی است.»^۱

پاره‌ای از اصطلاحات که کندی به کار برده بعدها دگرگون شده، چنانکه بعدها به جای «قنیه» ملکه و ملک و به جای «طینه» هیولا و ماده و به جای «مجرده» مفارقه و به جای «مائیه» ماهیت و به جای «حامل» قابل و به جای «اوجد» ادرك و به جای «قوة غلبیه» قوة غضبیه به کار برده‌اند.

اما مسائل فلسفی که مورد بحث قرار داده همان چیزی است که حکمای پیشین نیز مورد بحث قرار داده‌اند. ولی او تنها به نقل اقوال ارسطو و افلاطون و دیگر حکمای یونان اکتفا نکرده و استقلال فکری خود را از دست نداده و آرائی را اختیار کرده که آنها را موافق تمایلات فلسفی خاص خود و معتقدات دینی‌اش تشخیص داده است کندی در فلسفه طبیعی ارسطویی است ولی قدم و اصولی را که مبنای آن هستند انکار می‌کند و نیز در مورد نفس عقیده ارسطو را نفی می‌کند و عقیده افلاطون را می‌پذیرد؛ زیرا اندیشه و رأی افلاطون را به خاطر روحانیت آن، از اندیشه و رأی ارسطو که جنبه مادی دارد با اسلام سازگارتر می‌داند. اما رأی او درباره خدا و صفات او چنانکه دیدیم اسلامی و معتزلی است، هرچند با فلاسفه پیشین نیز از مشابهتی عاری نیست و از رواقیان متأثر است.

ولی کندی را نمی‌توان صاحب یک مکتب مشخص فلسفی دانست. اگر ابو نصر فارابی را مؤسس حقیقی مکتب فلسفه اسلامی بدانیم، باید کندی را پیشوای این فلسفه به شمار آوریم. آنچه از او در خور توجه است این است که کندی در یک محیط عربی پرورش یافته و شیوه او شیوه خالص عربی اسلامی است.

۱- رسائل الکندی الفلسفیه، ص ۲۰-۲۱.

كتابنامه

١. ابن ابى اصيبيه: عيون الانبياء فى طبقات الاطباء. قاهره-١٢٩٩ هـ. ق
٢. القفطى: اخبار العلماء بأخبار الحكماء. قاهره.
٣. ابو ريده (محمد عبد الهادى) : رسائل الكندى الفلسفيه. قاهره-١٩٥٠
٤. الاهوانى (احمد فؤاد) : كتاب الكندى الى المعتصم بالله فى الفلسفه الاولى. قاهره-١٩٤٨
٥. عبد الرازق (مصطفى) : فيلسوف العرب و المعلم الثانى. قاهره-١٩٤٥

فصل دوم

فارابی

[مقدمه]

۱- زندگی

ابو نصر محمد بن محمد بن طرخان بن اوزلغ، معروف به فارابی، در حدود سال ۲۵۷ هـ / ۸۷۰ م در شهر فاراب-که همان اترار امروز باشد از بلاد ترکستان-متولد شد. ابن-ابی اصیبغه گوید: «پدرش ایرانی الاصل بود. با زنی از ترکان ازدواج کرد و در سپاه ترک در زمره سرداران درآمد. فارابی پیش از آنکه خود را وقف تحصیل فلسفه کند، در فاراب به کار قضاوت می‌پرداخت.^۱» «لئون افریقی می‌گوید: «او را نسبی شریف بود و می‌توانست زندگی توانگرانه‌ای داشته باشد، اما به فلسفه دل برنهاد و عزلت و تأمل را برگزید.»

فارابی در همان زادگاه خود به کسب دانش پرداخت. در فراگرفتن زبانهای دیگر قدرتی عجیب داشت. ابن خلکان گوید: «فارابی، در مقابل سیف الدوله صریحا گفت که هفتاد زبان می‌داند^۲». درست است که این روایت ابن خلکان در خور تردید است، ولی آنچه تردیدی در آن نداریم این است که ابو نصر به زبان عربی و فارسی و ترکی و کردی به- خوبی آگاه بود. و این از تألیفات او به خصوص «کتاب الموسیقی الکبیر» به وضوح پدیدار است. و ظاهرا به زبان یونانی و سریانی-که در آن روزگار، زبان علم و فلسفه بود- آشنایی نداشت.

او به قصد بغداد از دیار خود پای بیرون نهاد. بغداد در آن ایام، مرکز علم و معرفت بود. نمی‌دانیم چه وقت این سفر را آغاز کرد، ولی گویا سن او از چهل گذشته بود. زیرا

۱- عیون الانباء فی طبقات الاطباء، ج ۲، ص ۱۴۳

۲- وفیات الاعیان، ص ۷۱۷

وقتی به پایتخت خلافت رسید نزد ابو بشر مّتی (متوفی به سال ۳۲۸ هـ/۹۳۹ م) ، به تحصیل پرداخت و مشهور آن است که ابو بشر با آنکه مردی سالخورده بود، فقط ده سال از شاگرد خود بزرگتر بود.

فارابی در بغداد صرفاً به تحصیل منطق پرداخت. از بغداد به حرّان رفت و در حلقهٔ درس یوحنا بن حیلان نشست. در این عهد المقتدر خلافت می‌کرد. او به سال ۲۹۵ هـ/۹۰۷ م به خلافت رسید. گویا موقعی که به بغداد آمد زبان عربی را نیک نمی‌دانست، از این‌رو-چنانکه خود گوید-نزد ابو بکر بن سراج به فراگرفتن علم نحو مشغول شد. اقامت او در حرّان به طول نینجامید. بار دیگر به بغداد برگشت و پس از آنکه در علم منطق استادی یافت، همهٔ وقت خود را وقف فلسفه کرد و سی سال عمر خود را در تألیف و شرح و تعلیم آن گذراند. از میان شاگردان او، فیلسوف مشهور نصرانی، یحیی بن عدی سرآمد همگان شد. به سال ۳۳۰ هـ/۹۴۱ م به دمشق رفت و به سیف الدولهٔ حمدانی حاکم حلب پیوست و در زمرهٔ علمای دربار او درآمد و در حملهٔ سیف الدوله به حلب همراه او بود. و در همین سفر، وفات او به سال ۳۳۸ هـ/۹۵۰ م در سن هشتاد سالگی در دمشق اتفاق افتاد.

۲- شخصیت

مورخان اسلام متفقند که فارابی زهدپیشه و عزلتگزین و اهل تأمل بود. ابن-خلکان می‌گوید: «زندگی او زندگی فلاسفهٔ پیشین را به یاد می‌آورد». به روایت قفطی «مدتی در زیّ اهل تصوف با سیف الدوله آمدوشد داشت.»^۱ در دمشق از مردم گریزان بود و جز در کنار برکهٔ آب و یا در انبوه درختان باغ دیده نمی‌شد. می‌گویند نگهبان یکی از باغهای دمشق بود و شبها بیدار می‌ماند و در زیر نور چراغ پاسبانان به مطالعه و تألیف می‌پرداخت.

اعراض او از امور دنیوی به حدی رسید که با آنکه سیف الدوله-که شیفتهٔ علم او شده و به مقام ارجمندش پی برده بود-برایش از بیت المال حقوق بسیار تعیین کرده بود، به چهار درهم در روز که با آن سد جوع می‌کرد قناعت می‌ورزید.

فارابی در انواع علوم بیهمتا بود، چنانکه در هر علمی از علوم زمان خویش استادی شد و کتابی نوشت. از کتابهای او که به ما رسیده و نیز از کتابهای او که از میان رفته و نامی از آنها در کتب تاریخ و فلسفه باقی مانده، معلوم می‌شود که در علوم زبان و ریاضیات و کیمیا و هیأت و علوم نظامی و موسیقی و طبیعیات و الاهیات و علوم مدنی و فقه و منطق دستی قوی داشته. شگفت نیست اگر ابن سبعین دربارهٔ او گفته باشد:

۱- اخبار العلماء باخبار الحکماء، ص ۱۸۳

«این مرد، بافهمترین فلاسفهٔ اسلام و آگاهترین ایشان در علوم قدیمه است و تنها فیلسوف اوست» و ماسینیون در حق او بگوید: «اولین متفکر مسلمان و فیلسوف به تمام معنی است.»^۱

درست است که کندی نخستین فیلسوف عرب است که راه را گشوده، ولی او نتوانست مکتبی فلسفی تأسیس کند و میان مسائلی که مورد بحث قرار داد وحدتی ایجاد کند، اما فارابی، که به قول ابن خلکان «بزرگترین فلاسفهٔ اسلام است علی الاطلاق» توانست مکتبی کامل تأسیس کند. او در عالم اسلام همان نقشی را داشت که فلوطین در فلسفهٔ غرب. ابن سینا او را استاد خود شمرد و ابن رشد و دیگر حکمای اسلام و عرب شاگرد او بودند و بحق او را بعد از ارسطو که ملقب به «معلم اول» بود، «معلم ثانی» لقب دادند.

۳- آثار

فارابی را در موضوعات مختلف تألیفات بسیاری است، ولی آنچه‌آنکه آثار ابن سینا رواج یافت آثار فارابی رواجی نداشت. شاید علت این امر به قول ابن خلکان-آن بوده که بیشتر آثار خود را به‌طور پراکنده روی تکه‌هایی از کاغذ و یا در دفترهای پراکنده می‌نوشت، و رساله و کتابی مفصل و کامل از او باقی نماند. متأسفانه بیشتر آثار او از میان رفته و جز-تقریباً-سی رساله به زبان عربی از او باقی نمانده است. فارابی در قرون وسطی شهرت بسزایی داشت. یهود آثار او را سخت مورد توجه قرار دادند و آنها را به عبری ترجمه کردند. این ترجمه‌ها امروز در کتابخانه‌های اروپا موجود است. همچنین برخی از آثار او که از عبری یا عربی به لاتینی ترجمه شده در دست است. آثار فارابی بیشتر در شرح و توضیح فلسفهٔ ارسطو و افلاطون و جالینوس است. «معلم ثانی» کتب این بزرگان را در منطق و طبیعیات و نوامیس و اخلاق و ما بعد الطبیعه مورد مطالعه و بحث قرار داده است.

فارابی یکی از شارحان آثار ارسطو است. ابن سینا حکایت کند که کتاب «ما بعد الطبیعه» ارسطو را بیش از چهل بار خوانده و نفهمیده تا به کتاب «اغراض ما بعد الطبیعه» فارابی دست یافته، و مطالعهٔ این کتاب، آن مشکلات را برای او گشوده است. مشهورترین کتابهای فارابی عبارتند از:

۱- مقاله فی اغراض ما بعد الطبیعه.

۲- رساله فی اثبات المفارقات.

۳- شرح رساله زینون الکبیر الیونانی.

۴- رساله فی مسائل متفرقه.

۵- التعلیقات.

۱- مقدمهٔ کتاب ابراهیم مدکور.

- ۶- کتاب الجمع بین رأیی الحکیمین: افلاطون و ارسطو.
 ۷- رساله فیما ینبج معرفته قبل تعلّم الفلسفه.
 ۸- کتاب تحصیل السعاده.
 ۹- کتاب آراء اهل المدینه الفاضله.
 ۱۰- کتاب السیاسات المدنیّه.
 ۱۱- کتاب الموسیقی الکبیر.
 ۱۲- احصاء العلوم.
 ۱۳- رساله فی العقل.
 ۱۴- تحقیق غرض ارسطاطالیس فی کتاب ما بعد الطبیعه.
 ۱۵- رساله فیما ینبج ان یقّدّم قبل تعلّم الفلسفه.
 ۱۶- عیون المسائل.
 ۱۷- رساله فی جواب مسائل سئل عنها.
 ۱۸- ما یصحّ و ما لا یصحّ من احکام النجوم.

۴- فارابی و دستهبندی علوم

فارابی را رساله‌ای است موسوم به «احصاء العلوم» که می‌خواهیم اختصاصاً آن را مورد تحلیل قرار دهیم. زیرا این کتاب از یک سو مبین وسعت دانش فیلسوف ماست و از دیگر سو بیان‌کننده مفهومی است که از لفظ «علم» در این عصر اراده می‌شد. احصاء-العلوم کتاب کوچکی است که فارابی سبب تألیف آن را چنین بیان می‌دارد: «قصداً ما از این کتاب آن بود که علوم مشهور را یکی‌یکی بشماریم. و به اجمال از موضوع هریک از آنها آگاه شویم و هریک را که اجزائی باشد، بر اجزاء آن واقف گردیم و همچنین اجزاء آن اجزاء. و آن را در پنج فصل آوردیم: نخست در علم زبان و اجزاء آن؛ دوم در علم منطق و اجزاء آن؛ سوم در علم تعلیم؛ چهارم در علم طبیعی و اجزاء آن و در علم الهی و اجزاء آن؛ پنجم در علم مدنی و اجزاء آن و علم فقه و علم کلام.»^۱

علوم برحسب تقسیم فارابی عبارتند از:

۱- علم زبان. و آن دو قسم است:

الف: یاد گرفتن الفاظی که نزد ملتی دارای معنی است و شناخت حدود و دلالت آن الفاظ.

ب: شناخت قوانین آن الفاظ.

۲- علم منطوق. و آن مشتمل است بر:
مقولات، عبارت، قیاس، برهان، جدل، سوفسطیقا-یعنی حکمت غلطاندان از
(سوفسطایی) -خطابه و شعر.

۳- علم تعالیم. و آن بر شش قسمت بزرگ است:
الف-علم عدد (عملی و نظری). ب-علم هندسه. ج-علم مناظر. د-علم نجوم.
ه-علم الاثقال. و-علم الحیل.

۴- علم طبیعی. و موضوع آن اجسام طبیعی است و اعراضی که قوام آنها بدین
اجسام است و در امور ذیل بحث می‌کند:
الف. اجسام طبیعی مانند آسمان و زمین و آنچه بین آنهاست و نبات و حیوان.
ب-اجسام مصنوعی چون شیشه و شمشیر و تخت و هر جسمی که مصنوعی
ساخته شده است.
علم طبیعی بر هشت قسم است: ۱-سماط طبیعی. ۲-سماط و عالم. ۳-کون و
فساد. ۴ و ۵-آثار علوی. ۶-معادن. ۷-نبات. ۸-حیوان و نفس.

۵-علم الهی. و همه آن در کتاب «ما بعد الطبیعه» آمده است و به سه بخش
تقسیم شود و به ترتیب درباره امور ذیل بحث کند:
الف: موجودات و چیزهایی که بر موجودات-تنها از آن جهت که موجودند- عارض
می‌شوند.

ب: درباره مبادی براهین در علوم جزئی نظری.
ج: درباره موجوداتی که نه خود اجسامند و نه در اجسام.

۶-علم مدنی. و آن علمی است که از انواع افعال و رفتار ارادی بحث می‌کند و بیان
می‌دارد که چه ملکاتی برای انسان شایسته است. . . و هدفهایی را که به خاطر آنها افعال
انجام می‌یابند و رفتار به کار می‌روند، مورد بحث قرار می‌دهد. این علم را دو جزء است:
الف-جزئی مشتمل است بر تعریف سعادت.
ب-و جزئی مشتمل است بر وجه ترتیب اخلاق و سیرتها و افعال.

۷-علم فقه. و آن علمی است که به وسیله آن آدمی قدرت می‌یابد تا آنچه را که
شارع حدود آن را تعریف نکرده از مقایسه با آنچه حدود آن را به صراحت تعیین کرده
است استنباط کند و آن بر دو جزء است:
الف-درباره آراء.

ب-دربارهٔ افعال.

۸- علم کلام. و آن ملکه‌ای است که آدمی به وسیلهٔ آن می‌تواند به یاری آراء و افعالی که واضع دین آورده برخیزد و آن نیز در دو جزء است:

الف-دربارهٔ آراء

ب-دربارهٔ افعال

بدین ترتیب ملاحظه کردیم که فارابی دانشها را به شیوهٔ ارسطو تقسیم کرد. و دو علم دیگر یکی فقه و دیگری کلام که از علوم اسلامی بشمارند و در عصر او اهمیت بسزایی داشتند بر آنها بیفزود.

فلسفهٔ فارابی

فلسفهٔ فارابی آمیزه‌ای است از حکمت ارسطویی و نوافلاطونی که رنگ اسلامی و بخصوص شیعی اثناعشری به خود گرفته است. او در منطق و طبیعیات ارسطویی است و در اخلاق و سیاست افلاطونی، و در ما بعد الطبیعه فلوپینی. و قبل از هر چیز حکیمی است التقاطی و تلفیقی و مؤمن به وحدت فلسفه و مدافع آن در هر حال.

۱- وحدت فلسفه و گرایش به هماهنگ ساختن

قبل از فارابی گرایش به هماهنگ ساختن و وفق دادن رواج یافته بود و از آغاز ظهور مدرسهٔ اسکندریه، افکار فلاسفه را سخت تحت تأثیر قرار داد. این اندیشه مخصوصاً آن جهت ملائم طبع مسلمین بود که اندیشهٔ اسلامی خود یک نوع هماهنگ‌گرایی فطری است. بدین طریق که همواره از تلفیق آراء مختلف آراء تازه‌ای بیرون می‌کشد که حد وسط و شکل معتدل آنهاست. و مسلمین غالباً به این آراء حد وسط و معتدل علاقهٔ بیشتری نشان داده‌اند، چنانکه مذهب اشعری، به خاطر آنکه حد وسط میان اصحاب عقل و اصحاب نقل است، و نیز مذهب شافعی به سبب آنکه راه میانه‌ای است بین مذهب حنفی و مالکی، پیروان بیشتری (در میان اهل سنت) یافته‌اند. فلاسفهٔ اسلام نیز برای هماهنگ ساختن و التیام میان مذاهب فلسفی پیشینیان کوشش بسیاری مبذول داشتند.

فارابی نیز از جملهٔ کسانی است که می‌خواهند آراء مختلف را باهم وفق دهند، ولی او در این راه بر همهٔ اسلاف خود پیشی جسته، تا آنجا که به توفیق میان نظریات متباین بسنده نکرده و تأکید می‌کند که فلسفه یکی است و حقیقت فلسفی-هرچند مذاهب فلسفی متعدد باشند-متعدد نیست. و در این امر، شگفتی نیست، زیرا می‌دانیم که فارابی در ساختن دستگاه فلسفی خویش، به گزینش و هماهنگ ساختن علاقه داشت. ابراهیم

مدکور می‌گوید: «فارابی می‌خواهد همه‌چیز را به بحث بگذارد و امور مختلف را از جنبه‌های گوناگون مورد تحقیق قرار دهد؛ و در همه احتمالات ممکنه سخن گوید و به جای تعمیم، به تقسیم و تفصیل می‌پردازد. این روح سازندگی حتی در اسلوب نگارش او به- وضوح پیداست. او نویسنده‌ای است که هرچه بیشتر به ایجاز و تلخیص می‌گراید و ارزش هر لفظی را در جمله می‌شناسد و همچنانکه در معنی می‌اندیشد، در انتخاب لفظ نیز سخت تأمل می‌کند.»

فارابی به وحدت فلسفه سخت معتقد بود، و برای اثبات آن به ذکر براهین و ادله بسیار پرداخت و رسائل متعدد نوشت که از آن جمله «کتاب الجمع بین رأیی الحکیمین: افلاطون الالهی و ارسطو» به دست ما رسیده است.

اگر حقیقت فلسفی واحد است، باید بتوان میان افکار فلاسفه بزرگ به ویژه افلاطون و ارسطو توافقی پدید آورد. زیرا چگونه ممکن است وقتی غایت و هدف آن- دو حکیم بزرگ بحث درباره آن حقیقت یکتا بوده است، در آراء باهم اختلاف داشته باشند؟ اگر فرقه‌های فلسفی مختلفی پدید آمده امر تأسف‌آوری است. همان‌طور که پدیدار شدن فرق مختلف سیاسی تأسف‌انگیز است و بدعت‌گذاران فلسفه، خود یکی از عوامل این تشویش و اختلاف بوده‌اند. در واقع همان‌طور که می‌توان ارسطو را به شیوه فرفوربوس شناخت، به شیوه اسکندر افرویدیسی نیز می‌توان شناخت.

چیزی که در خور ذکر است این است که فارابی بیشتر به اصل مطلب می‌پردازد تا به حواشی. غالباً متعرض مسائل روشن و ساده نمی‌شود، تا برای حل معضلات فرصت بیشتری داشته باشد. فارابی پرچانگی نمی‌کند و برخلاف کندی از تکرار می‌پرهیزد، و برای آنکه مهارت خود را در قلم‌فرسایی در پیرامون تعابیر فلسفی به اثبات برساند، به توضیح واضحات نمی‌پردازد.

این نکته نیز شایان توجه است که بین فارابی شیعی، با اخوان الصفا- که آنان نیز از پیروان تشیع بودند- در مورد اینکه حقیقت یکی است، و اختلاف در آراء و مذاهب امری ظاهری است و باطن امر یکی است و جز حکمای راسخ در علم آن را درنیابند، هماهنگی است.

از تمایل فارابی به تشیع، از آنجا آگاه می‌شویم که او نیز فلسفه را به طرف سیاست سوق می‌داد و این راهی بود که همه پیروان تشیع برای سرنگون ساختن قدرت حاکمه و اقامه نظامی سیاسی- که امام در رأس آن باشد- گام برمی‌داشتند. به عقیده ایشان امام هم هادی است و هم مهدی، بدین معنی که عقل فعال به نور خود او را راهنمایی می‌کند و او مردم را در پرتو این نور راهبری می‌فرماید.

فارابی نیز همینسان، اندیشه‌های خود را در مورد وحدت فلسفه و توجه آن به یک هدف واحد، در کتاب «آراء اهل المدینه الفاضله» بیان داشته، میان آراء افلاطون و ارسطو

از یک سو و عقل و وحی از دیگر سو وفق داده است. نیز مانند اخوان الصفا به سلاح تأویل مسلح شده، و چون غلات شیعه که از تأویل، مبدئی دینی ساختند، او مبدئی فلسفی به-وجود آورد.

اما فارابی چگونه میان افلاطون و ارسطو وفق داده است؟ کتاب او در این زمینه بهترین اثری است که به وجود آمده است. فارابی میان آن دو حکیم یونانی پاره‌ای اختلافات یافته، ولی معتقد است که این اختلافات سطحی است و در مورد قضایای اساسی نیست.

مخصوصاً آنکه «آن دو، مبدع فلسفه و پدیدآورنده اصول و متمم فروع آنند و همه حکمای بعدی، کم و زیاد، بدان دو متکی هستند. در هر مورد هرچه آن دو حکیم بگویند پذیرفتنی است، زیرا سخن آنها از شوائب مبری است. اگر همه متفکران چنین عقیده‌ای ندارند، ولی بیشترین را رأی بر این است... حتی آنها که در این باب اختلاف نظر دارند به پیشوایی آن دو مقررند و در حکمت به آنها مثل زند؛ اندیشه آنها را معتبر دارند و آن دو را به عنوان حکیم مطلق و صاحب علوم دقیقه و دارنده استنباطات عجیب و غوام معانی مشکل و واصل به حقیقت می‌شناسند.» وقتی چنین باشد محال است که آن دو باهم اختلاف رأی داشته باشند، زیرا بدون تردید هر دو از سرچشمه صافی حکمت جرعه نوشیده‌اند، از سرچشمه حکمتی که واحد است و تعدد نپذیرد. و اگر در میان آن دو اختلافی باشد «از سه حال بیرون نیست: یا آنکه تعریفی که از فلسفه شده نادرست است، یا آنکه رأی اکثریت در مورد فیلسوف بودن آنها خلاف واقع است، یا آنکه در معرفت کسانی که پنداشته‌اند که میان آن دو اختلاف است، خللی است» و حال آنکه آن دو حکیم در تعریف فلسفه اختلافی ندارند؛ هر که کتب آنها را دیده باشد نیک می‌داند که هر دو در تعریف فلسفه گفته‌اند که فلسفه «علم به موجودات است به اعتبار موجود بودن.» نیز دریابد که آن دو مرد در نهایت اخلاص موجود را تعریف کرده‌اند، بدون آنکه چیزی از خود اختراع کنند یا قصد گمراه کردن دیگران را داشته باشند. پس اگر کسانی بخواهند عقیده اکثریت را در مورد فیلسوف بودن آن دو و تفوق آنها بر دیگران تکذیب کنند، باید گفت نوعی گستاخی است، زیرا رأی عام یکی از قویترین برهین است. پس یک شق باقی می‌ماند که اختلاف میان آن دو حکیم امری وهمی و عاری از حقیقت باشد.

فارابی معتقد است که تصور اختلاف میان افلاطون و ارسطو، سه علت دارد: یکی روش زندگی آن دو، دیگر روش آنها در تألیف، و سدیگر مذهب فلسفی آنها.

الف- روش زندگی افلاطون و ارسطو

می‌گویند روش زندگی افلاطون و ارسطو باهم متفاوت بود. افلاطون معرض از دنیا و متمایل به خلوت و عزلت بود، ولی شاگرد او برخلاف، دنیا دوست بود. املاک بسیار داشت. زن گرفت و صاحب فرزند شد. به وزارت اسکندر رسید و چنانکه بر کسانی که اخبار پیشینیان را مطالعه کرده‌اند پوشیده نیست، اسباب تعیش دنیوی فراهم داشت. این امر چنین گمانی به وجود می‌آورد که این دو حکیم از لحاظ عقیده در امر دو جهان نیز، باهم اختلاف داشته‌اند.

فارابی به این اشکال چنین پاسخ دهد که میان افلاطون و ارسطو، در مسائل اخلاقی و سیاسی هیچ اختلافی نیست. «افلاطون کسی است که در سیاست کتاب نوشته، و روش عادلانه را بیان داشته، و درباره زندگی اجتماعی سخن گفته، و فضایل آنها را توضیح داده، و فساد را که از اعراض از زندگی اجتماعی و عدم همکاری میان افراد جامعه پدید می‌آید خاطر نشان ساخته است». ارسطو نیز درست در همین مباحث و به همان شیوه استاد سخن گفته است، ولی استعداد طبیعی و امکانات خاصی که برای ارسطو به وجود آمده بود، خواه‌ناخواه، او را به زندگی دنیوی سوق داد و از روش استاد خود دور ساخت. پس آن دو اگرچه در عمل خلاف یکدیگر بودند، ولی در نظر متفق بودند. فارابی گوید: «بیشتر مردم ممکن است آنچه را که بهتر و درستتر و شایسته‌تر است بدانند، ولی قدرت و طاقت انجام آن را نداشته باشند؛ و گاه بود که قدرت و طاقت برخی از کارها را داشته باشند و قدرت و طاقت برخی دیگر از کارها را نداشته باشند.»

اختلاف عمل افلاطون و ارسطو، در واقع، اختلاف نیست، مزاج و استعداد است. افلاطون خود را مستعد زندگی اجتماعی نمی‌دید، ازین رو مدتی از آن اجتناب ورزید تا به تکمیل نفس بپردازد. درحالی‌که ارسطو این امکان و استعداد را هم از جنبه جسمانی داشت و هم از جنبه روحانی. فارابی به تمایلات صوفیانه افلاطون، که از خصایص ایام پیری اوست- و در طول قرون از عوامل مؤثر در تصوف ملل دیگر بوده است تا آنجا که به «افلاطون الهی» موسوم گشت- اشاره می‌کند و می‌گوید، هرچند فلسفه افلاطون به تصوف توجهی دارد، ولی امر جسم را نیز مهمل نگذاشته است؛ بلکه می‌خواهد بگوید که همواره سیطره و قدرت از آن روح است، هرچند جسد از یک زندگی خوش و پر نعمت برخوردار باشد.

ب- رموز افلاطون و اسلوب ارسطو

هرکس کتب افلاطون را خوانده باشد، آنها را پر از غموض و مشکلات خواهد یافت. زیرا افلاطون برای بیان اندیشه‌های خود، روش رمز و اشاره را پذیرفته بود. اما کتب ارسطو مبوب و مرتب و همواره از یک روال صحیح برخوردار است. بنابراین اگر اختلافی هست، در اسلوب آن دو حکیم خواهد بود.

فارابی در پاسخ این اشکال می‌گوید، افلاطون چنان روشی را انتخاب کرد، زیرا معتقد بود که فلسفه را باید در اختیار اهل آن گذاشت نه در اختیار هرکس. و روش او ابواب فلسفه را جز بر رخ کسانی که بحق شایسته آن باشند نخواهد گشود. البته در کتب ارسطو نیز، همین غموض و دشواری در زیر پرده تبویب و ترتیب وجود دارد.

زیرا روش بیان ارسطو نیز گاه بسی پیچیده است، مثلاً گاه یکی از مقدمات قیاس را چه در علوم طبیعی و چه در علوم ما بعد الطبیعه و اخلاق می‌اندازد. یا آنکه مقدمات قیاسی را ذکر می‌کند ولی نتیجه قیاس دیگری را می‌آورد. ازین امور به خوبی روشن می‌شود که او نیز معتقد است که فلسفه باید در اختیار اهل آن باشد نه هرکس دیگر.

آنچه در آن شکی نمی‌توان داشت این است که افلاطون در تعبیر از اندیشه‌های خود، به راههای گوناگون رفته است: گاه محاوره و گاه جدل و گاه افسانه؛ بدین منظور که سخنش را حرکت و حیات و رونقی دیگر باشد. شاید افلاطون ازین جهت به افسانه متوسل می‌شود تا میان حقایق روشن تردیدناپذیر و فرضهای ظنی-که هنگام غموض حقیقت و عدم وصول به آن به کار می‌بریم-فرق نهاده باشد. در مورد ارسطو، فارابی معتقد است که صعوبت درک نوشته‌هایش به علت ایجاز و غموض در شیوه کتابت اوست. و این غموض نتیجه عمق مطلب و ایجاز کلام وی است.

فارابی ازین مطالب چنین نتیجه می‌گیرد که، آن دو حکیم هردو یک هدف داشته‌اند و آن هدف اخفاء فلسفه از نظر نااهل و منصرف ساختن عامه از توجه به آن بوده است.

آنچه ازین بحث به خوبی مشهود است، تمایل شیعی باطنی اوست که فارابی با آن پیوستگی ذهنی داشت.

ج- نظریه مثل

پس از آنکه فارابی به آن دو مسئله، یعنی روش زندگی و سبک کنابت دو حکیم یونانی پایان می‌دهد، به بحث در عقاید فلسفی آن دو می‌پردازد. و اهمّ همه مسائل، مسئله مثل است، که افلاطون آن را اثبات می‌کرد و ارسطو نفی می‌نمود؛ و افلاطون را از آن جهت که عالمی به نام عالم معقولات، فوق حس و مفارق از آن، اعتبار کرده ملامت می‌نمود، زیرا در نظر او معقولات را جز در عقل وجودی نیست.

فارابی در این باره هم می‌گوید، اگر در عقاید آن دو حکیم اختلافی به نظر آید ظاهری است نه حقیقی و عمیق. ارسطو نیز معتقد به وجود صور روحانی در فوق این عالم است و کلام او در انکار مثل، معانی و تأویلات بسیار دارد. این دو فیلسوف متفقند که در ذات باری، صور و مثلی است و اگر آن صور و مثل در عقل الهی نمی‌بودند، خلق و ابداع موجودات چگونه صورت می‌گرفت.

ما در بخش اول این کتاب، نظریه افلاطون را در باب مثل آوردیم و دیدیم که مثل سنگ اول و اسّ اساس فلسفه اوست، چنانکه در کتاب «جمهوریت»، در جنب آراء سیاسی او، مقام اول را یافته بلکه مهمترین و مشهورترین و مؤثرترین بخشهای کتاب «جمهوریت» است. نیز دیدیم که ارسطو چگونه عقیده به مثل را رد کرد و گفت که افلاطون می‌خواهد کائنات را به وسیله مثلی قائم به ذات تفسیر کند، و راه خود گم کرده است؛ زیرا تفسیر شیء به شیئی خارج از او میسر نیست. و مثل اجناس کلیه‌اند و نتوانند بیرون از ذهن ما وجود داشته باشند، چه تنها «جزئی» است که وجود خارجی دارد. نیز دیدیم که چگونه ارسطو در «کتاب ما بعد الطبیعه» نظریه افلاطون را در باب مثل به باد انتقاد گرفت. فارابی به این دو نظریه متناقض برخورد کرده است. نیز کتاب «ربوبیت» را که گفتم قسمتی است از «تاسوعات» فلوطین و به خطا به ارسطو منسوب شده دیده است. در این کتاب که او می‌پنداشته از ارسطو است، وجود مثل در عالم علوی اثبات شده. او به اشتباه بودن نسبت این کتاب به ارسطو با آنکه سخن ارسطو در ردّ مثل کاملاً واضح است- پی نبرده است.

بنابراین مطابق میل خود خواسته است که نظریه افلاطون و ارسطو را در مورد مثل وفق دهد، و اختلاف آن دو را امری ظاهری قلمداد کند. فارابی می‌گوید: «این اقوال وقتی از جنبه ظاهرشان مورد توجه قرار گیرند، از یکی ازین سه وجه خالی نباشند: یا آنکه باید گفت ارسطو با وجود برتری و کمال فطنت و تبحری که در این مسائل دارد، در یک مسئله، یعنی در علم ربوبی، دچار تناقض‌گویی شده است، که این امر از چنان حکیمی سخت بعید می‌نماید. وجه دوم آنکه بعضی ازین کتب از ارسطو است و بعضی از او نیست. این امر بعیدتر از اولی است، زیرا کتبی که در این امور بحث می‌کند، مشهورتر از آن است

که بگوییم پاره‌ای از آنها از ارسطو نیست. وجه سوم آنکه بگوییم این اختلافات در ظاهر است نه در معنی و حقیقت.

فارابی متکی به این عقیده است که مثل عبارتند از صوری موجود در عقل الهی، که اگر نبودند خلق و ابداع صورت نمی‌گرفت، و حال آنکه به عقیده افلاطون، مثل قائم به ذاتند نه صوری موجود در عقل الهی. آنگاه آرائی را به ارسطو نسبت می‌دهد که از او نیست، بلکه از فلوطین است. بنابراین او آراء افلاطون و فلوطین را وفق می‌دهد، نه آراء افلاطون و ارسطو را.

د- نظریه معرفت

نظریه معرفت مربوط به نظریه مثل است. افلاطون می‌گوید، معرفت تذکر است. بدین معنی که چون اشیاء جزئی را احساس کنیم، ازین احساس خاطره مثال او در ما زنده شود، و چیزی از معرفت گذشته ما را، در حیات پیشین ما به ما بازگرداند-یعنی هنگامی که ما به طور مستقیم با مثل ازلیه مربوط بودیم. ارسطو می‌گوید، معرفت عبارت است از تجرید صور از محسوس. فارابی می‌گوید در این مورد نیز-یعنی در علم و تعلیم- هیچ اختلافی میان آن دو حکیم نیست، زیرا هریک ازین دو رأی را که بگیریم فرقی نمی‌کند، چه اختلاف ظاهری است نه عمقی. چون هردو فیلسوف در اینکه مصدر معرفت، آزمون است اتفاق نظر دارند. و فارابی برای صور سه نوع وجود قائل است: وجودی در خدا، وجودی در عالم روحانی-که همان عالم مثل باشد- و وجودی در اشیاء، که ما آن صور را به قوت عقل از اشیاء تجرید می‌کنیم تا ماده علم ما باشد.

موضوعی که در اینجا قابل توجه است این است که فارابی تنها به دو مورد پرداخته، یکی تذکر افلاطونی و دیگر تجرید ارسطویی، و متعرض قضیه زندگی نفس در عالم مثل- قبل از فرودآمدنش به این عالم- نشده است. زیرا او در این موضوع با ارسطو هم- عقیده است. ارسطو معرفت را تجرید صورت از محسوس و اختیار می‌داند. فارابی برای آنکه این نظریه را با نظریه افلاطون وفق دهد به تأویل می‌پردازد و می‌گوید که معرفت عبارت است از تجرید صور و منضم ساختن آنها در ذهن ما با صوری که قبلاً تجرید شده‌اند. این صوری که سابقاً تجرید شده‌اند در درون ذهن ما هستند که جز هنگام تجرید صور دیگری، که مشابه و مناسب با آنها باشند، ظاهر نمی‌شوند و چون آن صور را به این صور منضم ساختیم معرفت حاصل می‌شود. فارابی این بیان را، هم نظریه تذکر افلاطون می‌داند و هم نظریه ارسطو. و حال آنکه جز خروج صریح از نظریه افلاطون چیز دیگری نیست.^۱

۱- بخش اول این کتاب، ص ۵۵ دیده شود

ه- نظریهٔ عادت

مسئلهٔ دیگری که فارابی بدان پرداخته و خواسته است نظریهٔ افلاطون و ارسطو را در مورد آن نیز وفق دهد، مسئلهٔ عادت و ارتباط آن با فضیلت است. فارابی می‌گوید، افلاطون معتقد است که استعدادات طبیعی بر عادت غلبه دارند، چنانکه بس دشوار است که آدمی به وسیلهٔ عادت اخلاق خود را دگرگون سازد. و ارسطو در کتاب «اخلاق نیکو ماخوس» می‌گوید، اخلاق عاداتی هستند که به وسیلهٔ تمرین و ممارست دگرگون می‌شوند. فارابی می‌افزاید که اختلاف آن دو حکیم در این مورد ظاهری است نه حقیقی. افلاطون برای استعدادات فطری اهمیت بسیار قائل است، ولی منکر تغییر استعدادهای فطری نیست، اگر- چه این تغییر بس دشوار باشد. ارسطو معتقد به امکان تغییر اخلاق هست ولی اذعان دارد که این تغییر برحسب اشخاص گاه بس دشوار و گاه آسان است. پس او نیز به وجود استعدادهای فطری معترف است؛ نیز باور دارد که سهولت یا صعوبت این تغییر اخلاق وابسته به این استعدادهاست. پس دو حکیم اختلافی ندارند.

همچنین فارابی افلاطون را به طرف ارسطو متمایل می‌کند و آنچه‌ان اهمیت برای عادت قائل می‌شود که افلاطون هرگز قائل نشده بود. زیرا افلاطون استعدادات فطری را در درجهٔ اول قرار می‌داد و می‌گفت تغییر این فطریات بسیار دشوار است. این بحث در فلسفهٔ تربیتی هریک از دو حکیم اهمیت شایانی دارد، زیرا افلاطون برآن است که تربیت، نمؤ دادن استعدادات طبیعی و راهنمایی هر شخصی است برحسب امیال نفسانی و استعدادات فطری او؛ و ارسطو معتقد است که فضیلت و عادت اکتسابی است و تغییر عادت امری ممکن و عادی است.

و- ارزش کار فارابی

تردیدی نیست که فارابی در این امر رنجی صادقانه متحمل شده. او با روشی علمی آراء دو حکیم را باهم مقایسه کرده و اندیشه‌های مختلف آن دو را از اینجا و آنجا کتابهایشان گرد آورده است. او در این کار به اقوال مردم دربارهٔ افکار آن دو اهمیت نداده و خود از منابع اصلی استفاده کرده است. ولی کوشش او بر پایه‌ای سست قرار دارد، یعنی اعتقاد به وحدت فلسفه. ازین‌رو با اختلاف فراوانی که میان افکار افلاطون و شاگردش موجود است، زحمت او تا حدودی بر باد است. فارابی برای انجام این مقصود کتاب «اثولوجیا» یا «ربوبیت» را که یکی از بخشهای «تاسوعات» فلوطین است، از ارسطو پنداشته و در آن به یک سلسله آراء افلاطونی برخورد کرده و همین امر او را در کارش دلیر ساخته است.

آنچه در آن تردید نمی‌توان داشت این است که فارابی در این امر خود تمایلات باطنی داشته است و باطنیان می‌کوشیدند تا نظریات مختلف را به هم نزدیک کنند و

می‌گفتند همهٔ مذاهب در باطن یکی هستند و همه دارای یک حقیقتند. فارابی نیز بدین مقصود به تأویل چنگ می‌زند و آن را کلید هر مشکلی می‌داند. او میان آراء افلاطونی و ارسطویی در تردد است. گاه افلاطونی می‌شود و ارسطو را بدان سو می‌کشد، و گاه ارسطویی می‌شود و افلاطون را بدان سو می‌کشد. و گاه پاره‌ای از مسائل را نادیده می‌انگارد و به آنها اهمیتی نمی‌دهد و نمی‌خواهد خواننده را از آنها آگاه کند؛ و غالباً تکرار می‌کند که اختلاف آن دو حکیم ظاهری است. آنچه از کلام فارابی درمی‌یابیم این است که، او به سقراط و افلاطون و ارسطو به چشم ائمهٔ معصومین می‌نگرد و می‌کوشد تا افلاطون و ارسطو را از امکان وقوع در خطا منزه سازد. همچنین قابل ذکر است که آنچه فارابی به صورت توفیق میان آن دو حکیم ارائه می‌دهد، چیزی است که از فکر خود او برخاسته-با توجه به اینکه او مردی شیعی است-نه حقیقت مذهب افلاطون و ارسطو.

اگرچه فارابی در کار خود با شکست مواجه شده، ولی راه را برای دیگر فلاسفهٔ اسلام گشوده است. بدین طریق که بعدها میان ارسطو و عقاید اسلامی یک نوع توفیقی داده شد و فلسفهٔ ارسطو را از اصول فلسفهٔ اسلامی قرار داد.

مسئلهٔ وفق دادن میان دین و فلسفه از کارهای فارابی است. او همچنانکه میان افلاطون و ارسطو وفق داد، میان دین اسلام و فلسفهٔ یونان را نیز جمع کرد و گفت که دین محمدی با حکمت یونانی متناقض نیست. هرچند برخی اختلافات و تناقضات دیده شود، ولی اینها همه در ظاهر است و بهتر است که برای رفع این تناقضات، به تأویلات فلسفی بپردازیم و حقیقت مجرده را از ورای این رموز و استعارات گوناگون بیرون کشیم. مصدر اصلی دین و فلسفه، عقل فعال است. بنابراین هیچ فرق جوهری میان آنها نیست و اختلافی میان حکما و انبیاء وجود ندارد. همچنین هیچ اختلافی میان ارسطو و محمد نیست.

۲- منطق

فارابی دربارهٔ منطق اهتمام خاصی داشت، تا آنجا که او را بعد از ارسطو «معلم ثانی» گفتند. او را در این علم تألیفات بسیاری بوده که از آن میان تنها شرح «کتاب- العبارة»^۱ ارسطو به ما رسیده است. بجز این کتاب، قطعات پراکنده‌ای از او در مطاوی کتابهای دیگرش چون «تحصیل السعاده» و «احصاء العلوم» آمده است. فارابی در منطق پیرو ارسطو است. اینک به بیان مجملی از آراء او می‌پردازیم.

۱- این کتاب، در حدود ۲۰۰ صفحه است به قطع بزرگ.

۱- علم منطقی چیست؟

فارابی می‌گوید: «علم منطقی مجموعه‌ای است از قوانینی که عقل را به راه راست می‌اندازد و آدمی را از اشتباه و لغزش و خطای در معقولات بازمی‌دارد، قوانینی که به وسیله آنها، در معقولات، آنچه را ممکن است خطاکننده‌ای در آنها خطا کند می‌آزمایند، زیرا در مورد برخی از معقولات هرگز امکان ندارد که اشتباهی پیش آید؛ و آن همان معقولاتی است که آدمی بنابر فطرت می‌تواند آنها را بشناسد و درباره آنها یقین حاصل کند، مانند اینکه کلّ بزرگتر از جزء است، یا عدد سه فرد است. علم منطقی مانند علم نحو است، یعنی منطقی نسبت به عقل و معقولات، همان حالتی را دارد که نحو نسبت به زبان و الفاظ.»^۱

۲- نتیجه منطقی

فارابی گوید: «... پس همه اینها هدفهای منطقی هستند و از همین هدفهاست که غنای سرشار این علم آشکار می‌شود. بنابراین در تمام مواردی که بخواهیم درست فکر کنیم، و در مواردی که بخواهیم خطای دیگران را اصلاح نماییم، و در مواردی که دیگران بخواهند خطای ما را اصلاح کنند، باید از علم منطقی استفاده شود.»^۲

۳- موضوع منطقی

گوید: «موضوع منطقی، اموری است که قوانین منطقی درباره آنها اجرا می‌شود. و این امور عبارتند از: معقولات، ازین نظر که مدلول الفاظند. و الفاظ، ازین نظر که دالند بر آن معقولات.»^۳

۴- اجزاء منطقی

فارابی منطقی را دارای هشت جزء می‌داند: مقولات عشر یا قاطیغوریاس؛ عبارت یا باری ارمیناس؛ قیاس یا انولوطیقای اول؛ برهان یا انولوطیقای دوم؛ موضوعات جدلی یا سوفسطیقا؛ خطابه یا ریطوریکا؛ و شعر یا بوطیقا. اما قیاس بر پنج نوع است: قیاس برهانی که افاده علم البقین کند در مطلوبی که خواهان معرفت آن هستیم. و قیاس جدلی، و آن مرکب است از مشهورات و مسلمات. اما مشهورات قضایا و آرایبی هستند که اتفاق همه مردم بر آنها موجب قبول آنها شده است. چون: «عدل حسن و کذب قبیح است». مسلمات مقدماتی است که برحسب

۱- احصاء العلوم، ص ۱۱-۱۲

۲ و ۳- احصاء العلوم، ص ۱۳ و ۱۷

تسلیم مخاطب اتخاذ شوند، خواه حقّه باشند یا مشهوره و یا مقبوله، در هر حال، آنچه بدان توجه می‌شود تسلیم مخاطب است.

قیاس جدلی برای ایجاد ظن قوی-آنچنانکه نزدیک به یقین باشد هرچند یقین نباشد- به کار رود.

برهان سوفسطایی آنچه را که حق نیست حق جلوه‌گر می‌کند.

قیاس خطابی موجب اقناع قریب به ظن قوی است.

قیاس شعری انگیزاننده عاطفه و خیال آدمی است.

۳- فلسفه ما بعد الطبیعه

فارابی در عهدی بود که پیش از آن، مشکلات مهم فلسفی مورد بحث و تحقیق قرار گرفته و برای هر یک از آنها راه‌حلهای مختلف و متناقضی پیشنهاد شده بود، که در بخش اول این کتاب در ضمن فلسفه یونان به شرح آن پرداختیم. از آن پس اسلام آمد و در میان فرق مختلف آن، مسائل دیگری مطرح شد که برای آنها نیز راه‌حلهای مختلف و متناقض آوردند. فارابی نمی‌توانست خارج از آن فضای دینی و فکری عصر خود زندگی کند و مسلماً همه این مسائل اهتمام و توجه او را نیز برمی‌انگیخت.

یکی از مسائل مهم فلسفه، مسئله وحدت و علاقه و ارتباط آن با کثرت بود. حکمای یونان این مشکل را در شکل طبیعی آن حل کرده بودند، ولی در مدرسه اسکندریه و عالم اسلام شکل دینی به خود گرفت. و با آنکه راه‌حل آن چندان فرقی نکرد ولی مضمون و مقصود آن دیگرگون شد. حکمای اسکندریه و بعد از آنها حکمای اسلام درصدد برآمدند تا برای عالم وجود قائل به نظامی گردند که هم مطابق عقل باشد و هم موافق برخی ضروریات دینی. در چنین نظامی، مسئله صدور کثرت از وحدت، اساس و نخستین سنگ بنا به شمار می‌آمد. و دیدیم که چگونه فلوطین به فلسفه جنبه دینی داد.

اندیشه فلسفی در اسلام نیز ابتدا از دین برخاست. و در مدارس معتزله-پیش از آنکه فلاسفه بدان بپردازند-منتشر شد. و بحث بر سر طبیعت ذات باری و صفات او و ارتباطش با عالم گرم گشت، و چنانکه دیدیم دو گونه تمایل فکری پدید آمد: یکی تمایل عقلی که راه معتزله بود، و دیگر تمایل مادی که راه مشبهه بود؛ راه‌حل متوسط چه بود و فارابی در این قضیه چه نقشی یافت؟

۱- خدا در فلسفه فارابی

الف- واجب الوجود و ممکن الوجود

فارابی پیش از آنکه درباره ذات و صفات باری سخن گوید، موجودات را دو قسمت می‌کند: «یکی آنکه چون ذاتش اعتبار شود وجودش واجب نیاید، و آن ممکن-الوجود است. دیگر آنکه چون ذاتش اعتبار شود، وجودش واجب آید، و آن واجب-الوجود است.»^۱

۱- ممکن الوجود بالذات و واجب الوجود بالغير

و آن چیزی است که وجودش به علت باشد، و چیزی است که چون موجود شود واجب الوجود بالغير بود، مانند نور که بالفعل موجود نیست، مگر وقتی که خورشید وجود داشته باشد؛ پس نور پیش از وجود خورشید ممکن الوجود بالذات است و ذاتا وجود برای آن ضروری نیست، اما چون خورشید موجود شد نور واجب الوجود بالغير شود. این ممکن الوجود، دلیل وجود علت اولی است، زیرا اشیاء ممکنه باید به واجب الوجود منتهی شوند. این واجب الوجود، موجود نخستین است، چه سلسله موجودات-هرچه امتداد یابد-نیازمند به موجودی است که به آنها وجود دهد، چون ممکن الوجود نمی‌تواند به خود افاضه وجود کند، و باید که این موجود، خود واجب الوجود باشد.

۲- واجب الوجود بالذات

و آن کسی است که ذات او مقتضی وجود است، و «فرض عدم وجود او محال باشد. و وجود او به غیر نباشد، و او سبب اول است برای وجود اشیاء». این واجب الوجود، همان است که آن را «الله» می‌گوییم.

۱- عیون المسائل، ص ۵۰

ب- ذات خدا

۱- خدا وجود تام است

خدا وجودی است بدون علت، زیرا «از هر نقصی مبری است» وجود خدا افضل و اقدم است، ازین رو ازلی و دائم الوجود است. و جوهر او بقاء و دوام وجودش را بسنده است. «وجودی چون وجود او نخواهد بود» و وجود او «از هر ماده...»

و صورتی عاری است. چه هر صورتی باید که در ماده‌ای باشد، و اگر او را صورت باشد لازم آید که ذات او مرکب از ماده و صورت باشد. پس وجود باری بسیط و نامرکب است. و چنین وجودی نتواند برای دیگری فرض شود، زیرا تام است و شیء تام الوجود را «بیرون از او وجودی از نوع وجود خود یافته نشود» همچنانکه «کسی را در جمال تام و کامل گوییم که بیرون از او جمالی از نوع جمال او نتوان یافت. . .» پس خدا واحد و بی‌شریک است. اگر بیش از یک خدا یافته شود، از چند حال خارج نیست: یا آنکه همه همانند یکدیگرند، و این محال است. یا در یک چیز باهم متغایرنند، پس آن چیزی که هر یک را از دیگری متغایر کرده است، جزئی است از آنچه قوام وجود هر یک به آن است.

و جزئی که در آن مشترکند، جزء دیگری است. اگر چنین باشد لازم آید که از اجزاء مرکب باشند و این نیز محال است. پس از آنجا که خدا بسیط است، تعریف آن محال باشد، زیرا تعریف ترکیب است، چون تعریف یا به نوع و فصل است-چنانکه در ماهیات است-یا به ماده و صورت-چنانکه در جواهر است-و همه اینها با بساطت ذات باری منافات دارند.

با وجود این، ما خدا را می‌شناسیم ولی شناخت ما بیرون از حد تعریف است، در حالی که اشیاء را هر اندازه که در وجود بکمال باشند در حد تعریف می‌شناسیم. چون خدا وجود تام است باید معرفت ما به او واضحترین و دقیقترین معرفتها باشد، ولی وجود الهی، وجود مطلق الکیمال است و ازین جهت مافوق قوای ادراکی ماست. پس ادراک متناهی قادر به درک آن کمال غیرمتناهی نیست. او نور شدیدی است که دیدگان را خیره کند. ازین گذشته ما در عالم ماده غوطه‌وریم و ماده دیدگان ما را فروپوشیده و هرچه خود را از حجابهای ماده بیرون کشیم، به همان اندازه، معرفت باری برای ما واضحت و کاملتر خواهد شد.

۲- صفات خدا

صفات خدا با ذات او یکی است، زیرا خدا واحد بسیط است. «خدا در ذات و جوهر خود عقل بالفعل است، زیرا آنچه صورت را از اینکه عقل بالفعل باشد مانع آید ماده است. . پس اگر شیء محتاج به ماده نباشد، چنین شیئی در ذات و جوهر خود عقل بالفعل است. و خدا را نیز چنین حالتی است، پس عقل بالفعل است. همچنین خدا به ذات و جوهر خود معقول است، زیرا آنچه شیء را از اینکه بالفعل معقول باشد مانع آید، ماده است. و او از آن

جهت که عقل است معقول هم هست، زیرا کسی که عقل هویت اوست، برای آنکه معقول باشد نیازی به ذات دیگری-خارج از خود-ندارد، تا او را تعقل کند، بلکه او خود خویشتن را تعقل کند و از آن باب که ذات خود را تعقل کند عاقل باشد. پس خدا بالفعل، هم عقل است و هم عاقل است و هم معقول.»^۱ و این همه، یک ذات است و یک جوهر واحد.

وقتی می‌گوییم خدا عالم است نیز چنین مبثی پیش می‌آید «خدا برای آنکه عالم باشد نیازمند به ذات دیگری نیست که از علمی که به او می‌یابد فضیلت عالمیت را برای خود کسب کند. و برای آنکه معلوم باشد، محتاج به ذات دیگری نیست که به او علم یابد، بلکه ذات باری در ذات و جوهر هم عالم است و هم معلوم؛ و علم او به ذات خود، چیزی جز ذات او نیست، که او عالم است و معلوم است و علم است. پس خدا ذات واحد و جوهر واحد است.»^۲

همچنین ذات باری حکیم است اما «نه به حکمتی که به سبب علم به شئی خارج از ذات خود کسب کرده باشد، بلکه ذات او حکیم بودن را به اینکه علم به ذات خود داشته باشد کفایت می‌کند.»

خدا حق است، زیرا موجود است و وجود او کاملترین وجود است. نیز حق است زیرا «او تعقل شده است که به ذات خویش، تعقل‌کننده خود را-چنانکه هست-واجد است.» خدا حیّ است، بلکه عین حیات است. «چه بگوییم حیّ است یا بگوییم حیات است به یک معنی است» وقتی می‌گوییم عین حیات است، مقصود آن نیست که خدا دارای حیات طبیعی مادی است که قوام آن حرکت است، بلکه حیات او در این است که او عقل بالفعل و معقول بالفعل و همیشه و ابدا عاقل است. حیات او، ذاتی واحد و جوهری واحد است.

خدا شیفته عظمت و جلال و مجد غیرمتناهی خود است. «خود را دوست دارد و به خود عشق ورزد» هم عاشق است هم معشوق پس «او محبوب اول، و معشوق اول است، خواه دیگران محب او باشند و به او عشق بورزند یا نه.»^۳

در این مبحث، فارابی می‌کوشد تا ثابت کند که ذات احدیت، واحد و بسیط است و صفات او عین ذات اوست. فارابی ازین بابت به معتزله پیوسته است. در مورد اسماء حسنی، فارابی معتقد است که می‌توانیم هر اسمی را که بخواهیم هرگاه دالّ بر ارتباطهای گوناگون او با مخلوقاتش باشد و بیانگر عظمت و جلال او بود بر او اطلاق کنیم. و اطلاق این اسمها دلالت بر ترکیب در ذات او، یا صفاتی بیرون از ذات او نخواهد کرد.

۱- آراء اهل المدینة الفاضله، ص ۹-۱۰

۲- آراء اهل المدینة الفاضله، ص ۱۱

۳- آراء اهل المدینة الفاضله، ص ۱۷-۱۸.

این بود نظریات فارابی دربارهٔ خدا. و چنانکه کاملاً مشهود است، از فلسفهٔ ما بعد الطبیعه ارسطو و تعالیم اسلامی و تأملات افلاطونی مستفاد شده است. خدای فارابی از مخلوقاتش فاصلهٔ زیاد دارد و جز به تأمل و ریاضت صوفیانه بدان نتوان رسید. همین امر در میان فرق اسلامی موجب یک سلسله جدالها شد و فقها را به انکار فلسفه و فلاسفه برانگیخت. زیرا خدای قرآن، به مخلوقات خود نزدیک است و به همهٔ اعمال آنها علم کامل دارد و اوصاف او با آنچه فلاسفه تصور کرده‌اند فرق دارد. فارابی این رأی را که خدا به کائنات علم ندارد و آن را تعقل نمی‌کند از ارسطو گرفته است. فارابی در بیان این معنی گوید: «همهٔ معقولاتی را که آدمی از اشیاء مادی تعقل می‌کند، نفوس سماوی تعقل نکنند؛ زیرا جوهر و ذات آنها بالاتر ازین است که به تعقل چیزهایی که از آنها پست‌ترند مشغول شوند. خدا ذات خود را تعقل کند، و ذات او از یک نظر همهٔ موجودات باشد، که چون ذات خود را تعقل کند، از یک نظر، همهٔ موجودات را تعقل کرده است، زیرا وجود همهٔ موجودات، مقتبس از وجود اوست.^۱» بدین‌گونه فارابی معتقد است که خدا به جزئیات خارج از ذات خود علم ندارد، ولی از آن حیث که علت آنهاست به آنها علم غیرمستقیم دارد. هرچه باشد باید اذعان کرد که آراء فارابی دربارهٔ ذات و صفات خدا، اساس فلسفهٔ ابن سینا و ابن رشد است و در فلسفهٔ اسلامی تأثیر عمیق داشته است.

۲- فیض

یا صدور ممکن از واجب الوجود-مراتب موجودات

خدا در نظر فارابی عقلی است جدا از ماده، پس ارتباط او در عین وحدت با عالم ماده چگونه است، و چگونه بدون آنکه وحدانیت خود را از دست بدهد، عالم از او صادر گشته است؟ آیا کائنات در زمانی از او صادر شده، یا چون او قدیم است؟ اینها مسائلی است که فارابی در اینجا به بحث پیرامون آنها می‌پردازد.

الف- فیض چیست

اقوال فلاسفه در بیان ماهیت فیض مختلف است. نوافلاطونیان یک سلسله استعارات و تشبیهات آورده‌اند که هیچ حقیقتی را روشن نمی‌سازد. فارابی فیض را با روش عقلی توضیح می‌دهد که: خدا ذات خود را تعقل کرد و عالم از علم او به ذات خود صدور یافت. فارابی می‌گوید: «عالم از او پدید آمد، از آن حیث که او به ذات خود عالم بود. پس

۱- السیاسات المدنیة، ص ۵-۶

علم او علت وجود چیزی است که آن، عالم است.» پس کافی است که خدا به چیزی عالم باشد تا آن چیز موجود شود، زیرا علم خدا علم بالفعل است و کافی است که خدا ذات خود را که علت عالم وجود است تعقل کند، تا عالم وجود پدید آید. بنابراین در صدور موجودات از خدا حرکت و آلت نیست، چون فیض، عملی عقلی است. و این به وجود آمدن اشیاء، برای ذات باری افادۀ کمال نکند، زیرا خدا را به آنها احتیاجی نیست.

فارابی می‌گوید: «وجود آنچه وجود می‌یابد، به هیچ‌وجه غایت وجودی او نشود، و وجود اشیاء، غایت و هدف وجود باری نخواهد بود، از قبیل وجود فرزند که از جهتی که فرزند است غایت وجود پدر و مادر است از آن جهت که آنان پدر و مادرند. مقصود این است که وجودی که از خدا موجود می‌شود، برای او افادۀ کمال نکند. برعکس ما که از انجام کارهایی که می‌کنیم-مثلا مالی به کسی عطا می‌نماییم-بزرگواری و لذت کسب می‌کنیم. . . وجود خدا به خاطر دیگری نیست، و به وسیلهٔ او مثل خودش ایجاد نمی‌شود تا آنکه غرض از وجود خدا ایجاد دیگر چیزها باشد، و در نتیجه برای وجود او سببی خارج از ذاتش تصور شود.»^۱

ب- طریقهٔ فیض

فارابی نیز مانند فلوطین-که پیش از او ثابت کرده بود-ثابت کرد که «آنچه از وجود نخستین (یعنی خداوند) صادر شود باید که احدیّ الذات باشد، زیرا وجود نخستین خود از هر جهت احدیّ الذات است. و از چیزی که از هر جهت واحد باشد، جز واحد صادر نشود. و این واحد امری مفارق باشد.»^۲

فارابی می‌خواهد بگوید که از واحد کامل در احدیت خود، جز موجود واحد صادر نشود؛ زیرا فیض از علم باری به ذات خود صادر شود. اگر صادر از ذات باری متعدد باشد، بدین معنی است که ذات باری-که مثال وجود است-متعدد باشد. و این محال است. و این واحدی که از ذات باری صدور یافته، باید مفارق یعنی مجرد از ماده باشد، چون ذات الهی مجرد از ماده و جسم است. همچنین فارابی در جای دیگر به اثبات رسانیده است که: «در تعقل خدا و عقول، قوهٔ فیض و خلق باشد» چنانکه در ما نیز، کافی است که چیزی را تعقل کنیم، تا نیروهای جسم برای انجام آن به کار افتند.

این موجودی که از ذات باری صادر شد، عقل اول است. عقل اول ممکن الوجود بذاته و واجب الوجود به کائن اول یعنی به خداست. همچنین فارابی، در غیر خدا، میان وجود و هویت (ماهیت) فرق می‌نهد. و در غیر خدا وجود را عرضی می‌داند که به ماهیت

۱- آراء اهل المدینة الفاضله، ص ۱۹

۲- رسالۀ فی اثبات المفارقات، ص ۴-۵

اضافه شده است. بدین گونه همه کائنات از جهت ماهیت خود ممکن الوجودند. و برای آنکه فعلیت یابند محتاج به فاعلند. و آن فاعل خداست.

این عقل اول که مجرد از ماده است، از آن جهت که واجب الوجود بالله است، واحد است، ولی از آن جهت که ممکن الوجود به ذات خود است، از ترکیب خالی نیست، زیرا در علم او دو گونه اعتبار هست: از یک سو واجب الوجود را تعقل کند، و از دیگر - سو ذات خود را که ممکن الوجود بالذات و واجب الوجود بالغیر است. و بدین طریق تعددش از ذات خود آید، چنانکه وحدتش از خدا. و همین تعددی که ازین اعتبارات مختلفه در علمش عارض او شود، راه ابداع کثرت است در عالم وجود.

چون تعقل و ابداع در عقول یک‌چیزند، از عقل اول از آن جهت که واجب الوجود و عالم به ذات باری است، عقل دیگری پدید آمد. و کثرتی که در آن است به همان وجهی است که گفتیم. نیز از آن حیث که ممکن الوجود و عالم به ذات خود است، فلک اعلی - با ماده و صورت خود-پدید آمد، که صورت آن، نفس است. مقصود این است که از آن دو امر (که در صادر اول تصور شد) دو امر دیگر پدید آمد: فلک و نفس.

از عقل دوم، عقل سوم و آسمان دوم-یعنی فلک کواکب ثابت-صادر شد، و از عقل سوم، عقل چهارم و کره زحل، و از عقل چهارم، عقل پنجم و کره مشتری، و از عقل پنجم، عقل ششم و کره مریخ، و از عقل ششم، عقل هفتم و کره شمس، و از عقل هفتم، عقل هشتم و کره زهره، و از عقل هشتم، عقل نهم و کره عطارد، و از عقل نهم، عقل دهم و کره قمر. «بنابراین، عقلی و فلکی از هر عقل پدید آمد. ما مقدار این عقول و افلاک را اجمالاً می‌دانیم تا برسند به عقل فعال مجرد از ماده، و در اینجاست که عدد افلاک به پایان می‌رسد. و صدور این عقول از یکدیگر مسلسل و بی‌نهایت نیست. این عقول را انواع مختلف است و هریک از آنها نوعی علی‌حده است. عقل دهم، از جهتی سبب وجود نفوس ارضیه، و از جهتی-به وساطت افلاک-سبب وجود ارکان یعنی عناصر اربعه است.»^۱ از عقل دهم، هیولای مشترک بین اجسام صادر شد. همه این عقول، مجرد از ماده‌اند و همه بالفعل. و خدا فقط ذات خود را تعقل کند، ولی این عقول هم ذات خود را تعقل کنند و هم واجب الوجود را... .

اگر در بیان فارابی^۲ تعداد عقول یازده می‌شود، بدان اعتبار است که عقل اول که صادر از واجب الوجود است، در سلسله فیض، نسبت به اول، یعنی واجب الوجود، در مرتبه ثانی قرار می‌گیرد.

۱- عیون المسائل، ص ۷-۹

۲- «آراء اهل المدینه الفاضله»، فصل :- «القول فی الموجودات- الثوانی و کیفیت صدور

الکثیر.»

۴- عالم

فارابی نظام عالم وجود را کلا بر نظریه فیض بنا نهاده است، ولی او مخترع این نظام نیست. فلاسفه قدیم یونان نیز چنین نظریه‌ای داشتند و افلاطون و ارسطو نظریات خود را از آنها اخذ کردند. برطبق این نظام، عالم وجود مرکب از افلاکی است که در داخل یکدیگر، دورترین آنها از مرکز، فلک کواکب ثابته است. دیگر افلاک هریک، سیاره‌ای از سیارات را حمل کنند. پس هشت فلک است که گرد زمین-که در وسط و ثابت است- می‌گردند. فارابی بر این نظام فلک نهمی هم افزوده، و آن را آن سوی فلک ثوابت قرار داده و آسمان اولش نامیده است.

حرکت این افلاک مستدیر و ازلی است. به قول ارسطو، محرک این افلاک خدا است. ارسطو برای هریک از افلاک عقلی و برای هر کواکب از کواکب سیاره نفسی عاقله قائل بود؛ ولی نظام ارسطویی پیچیده می‌شود، تا آنجا که شماره عقول و نفوس افلاک به پنجاه و پنج می‌رسد.

اما فارابی بیرون از محرک اول، فقط ده عقل قائل شده که تا عقل نهم هریک مدبر فلکی هستند؛ و عقل دهم که عقل فعال است، به عالم مادون قمر می‌پردازد. هریک از این افلاک را نفسی است که محرک اوست. و این نفوس نیروی خود را از عقل آن فلک می‌گیرند، همچنانکه همه عقول نیروی خود را از محرک اول می‌گیرند.

عقل فعال و ارزیابی

الف- عقل فعال و ارتباط آن با عالم

عقل فعال را در فلسفه فارابی، در حرکت افلاک و کواکب نقشی نیست، زیرا این عقل به عالم تحت فلک قمر، یعنی به عالم کون و فساد، می‌پردازد. فارابی می‌گوید: «عقل فعال از جهتی سبب وجود نفوس ارضیه، و از جهتی -به وساطت افلاک- سبب وجود ارکان اربعه (آب و هوا و آتش و خاک) است^۱». بدین طریق که از تحرک افلاک و تماس یکی با دیگری، عناصر اربعه حاصل می‌شوند و حرکات به نسبت‌های مختلف باهم ممزوج می‌گردند و از آنها اجسام پدید می‌آیند. و «این اجسامی را که از عناصر اربعه به وجود آمده‌اند قوایی است که به آنها استعداد فعل اعطا می‌کند، و آن قوی عبارتند از گرمی و سردی. و قوایی است که به آنها استعداد قبول فعل اعطا می‌کند، و آن قوی عبارتند از تری و خشکی^۲».

۱- عیون المسائل، ص ۹

۲- السیاسات المدنیة، ص ۷

ولی همه اجسام مرکب از هیولی و صورتند. «قوام صورت به ماده است، و ماده موضوع است برای حمل صورت.

صورتها را بدون ماده بذاتها قوامی نیست و محتاجند که همواره موجود در موضوع باشند و موضوع آنها ماده است و وجود ماده به خاطر صورت است.^۱ ولی ماده علت وجود صورتی نیست و از صورتی به صورت دیگر منتقل نمی‌شود، مگر تحت تأثیر فاعلی بیرون از او. و این فاعل عقل فعال است که فارابی آن را «واهب الصّور» خوانده است.

اما ترتیب عالم وجود در نظر فارابی چنین است: «مبادی که قوام اجسام و اعراضی که بر آنها عارض شوند بدانهاست شش قسمند و شش مرتبه بزرگ دارند و هر مرتبه قسمی را در بردارد، ازین قرار: سبب اول در مرتبه اولی است. اسباب ثانیه در مرتبه ثانی. عقل فعال در مرتبه ثالث. نفس در مرتبه رابع. صورت در مرتبه خامس و ماده در مرتبه سادس. آنچه در مرتبه اول قرار دارد نتواند که کثیر باشد، بلکه فرد و واحد است. اما آنچه در مراتب دیگر قرار دارند، همه کثیرند.

«سه دسته از آنها در اجسام نیستند و آنها عبارتند از: سبب اول و ثانی و عقل- فعال. و سه در اجسامند، ولی خود جسم نیستند و آنها عبارتند از نفس و صورت و ماده. و اجسام بر شش جنسند: جسم سماوی، حیوان ناطق، حیوان غیرناطق، نبات، جسم معدنی، و اسطقسات اربعه.»^۲

سبب اول، سبب وجود اسباب ثانیه است و از هر یک از اسباب ثانیه، وجود فلکی از افلاک حاصل شده است؛ چنانکه گذشت و از آخرین آنها، فلکی که در آن قمر جای دارد پدید آمد. و از عقل فعال، آنچه مادون فلک قمر است صادر شد. فارابی سبب اول را «الله» می‌خواند، و اسباب ثانیه را «روحانیان و ملائکه و امثال» آن، و عقل فعال را «روح الامین و روح القدس»^۳

نفوس در نظر فارابی بسیارند، چون نفوس اجسام سماوی و نفوس حیوان ناطق و نفوس حیوان غیرناطق.

ب- ارزیابی

فارابی وقتی در مورد فیض و نظام عالم وجود نظریاتی آنچنان ابراز می‌کند، می‌خواهد میان آراء حکمای پیشین و نظریه خود در مورد توحید اسلامی توافقی ایجاد کند. آنچه در زمینه نظام عقول آورده بود، یادآور نظریات ارسطو است. ارسطو نیز چنانکه آوردیم، قائل به وجود جواهر مفارق از ماده بود، جواهری که به تحت حواس در نمی‌آیند. و می‌گفت، نخستین آنها خداست که محرک و غیرمحرک است، و سپس عقولی که افلاک

۱- عیون المسائل، ص ۱۸

۲ و ۳- السياسات المدنیة، ص ۲-۳

سماوی را به حرکت می‌آورند. ارسطو تعداد این عقول را منحصر نکرده بود، ولی این کار به وسیلهٔ اسماعیلیه-که میان نظریهٔ فلوطین در فیض و نظریهٔ بطلمیوس در ترکیب عالم وجود جمع کردند-انجام یافت. بنابر آنچه آنها آوردند تعداد افلاک به نه رسید. و هر فلکی را محرکی مفارق-که عقل آن-و محرکی مباشر-که نفس آن است-مفروض گشت. عقل دهم، عقل فعال و واهب الصّور است. زیرا او کائنات موجود در عالم کون و فساد را از قوه به فعل می‌آورد. فارابی برای آنکه عقیدهٔ توحید اسلامی را حفظ کند، در ابداع خدا جهان را، به اندیشهٔ افلاطونی روی آورده است.

و بدین طریق عقیدهٔ صابئین را که برای کواکب مقام الوهیت قائل بودند، رد کرده است.

و خدا را در اول قرار داده و عقول را از ابداعات او دانسته، ولی از پاره‌ای از باورهای حلولی شیعه نتوانسته است خود را خلاص کند. و به عقول سماوی قوهٔ ابداع عطا کرده، درحالی که ابداع از صفات خداوند است. و پنداشته که اگر بگوید این ابداع به واسطهٔ ذات باری است-که علّة العلل است-از عقیدهٔ اسلامی بیرون نرفته است.

فارابی از این حیث به اسماعیلیه نزدیک است که به قول خواجه طوسی، قوهٔ ابداع و امر فیض به عرش رسید و از عرش به کرسی و سپس فلک به فلک هبوط کرد تا به فلک قمر رسید. و به قوهٔ این فیض، شعاعات کواکب از طریق فلک قمر به ارکان تابید و عناصر را به نشاط آورد. و تحرک که علت اجتماع عناصر و افتراق آنهاست، امری ضروری گردید.

فارابی در نظریهٔ قدم عالم، تابع ارسطو است، ولی برای آنکه از عقیدهٔ اسلامی خارج نشود، میان قدم عالم-چنانکه ارسطو گفته-و اندیشهٔ خلق-چنانکه دین گفته-جمع کرده است. بدین طریق که عقول را ابداع خدا می‌داند، ولی این ابداع در زمان نبوده است. فارابی در واقع نتوانسته است قضیه را آنچنانکه رضایت‌بخش باشد حل کند. سپس خواسته است خدا را از تعدد و ماده منزّه سازد. در اینجا به وساطت عقول متمسک شده، ولی نتوانسته است توضیح دهد که ماده چگونه ازین عقول مجرد از ماده صادر شده است. فارابی از ماده می‌گریخت، ولی پس از یک دور طولانی در ماده غوطه‌ور شد و عالم کون و فساد را از عالم لا فساد صادر دانست. بنابراین، معلوم است که ترتیب سلسلهٔ عقول نمی‌تواند برای پیدایش عالم راه‌حل درستی باشد.

لازم است تذکر داده شود که اخوان الصفا و ابن سینا افلاک را ملائکه می‌خوانند که «خدا ایشان را آفرید، تا جهانش را آبادان کنند و مخلوقات را سامان بخشند و مردم را نظام دهند و ایشان خلفاء خدایند در افلاک او. . . احکام این کواکب در کائنات تحت فلک قمر جاری است. آنها را افعالی لطیف و تأثیراتی پنهانی است، که معرفت و کیفیت آنها برای اکثر مردم دشوار است.» ولی هیچ‌یک از اینها با آیات قرآنی موافق نیست، زیرا، قرآن ملائکه را دارای قوهٔ ابداع نمی‌داند.

نفس

فراپی-همچنانکه فلاسفه یونان قبل از او می‌گفتند-معتقد است که جز افراد انسانی، موجودات دیگر نیز دارای نفس هستند. آسمان را نفسی است و عالم را نفسی دیگر است و هریک از کواکب را نفسی است و حیوان و نبات را نیز نفسی دیگر است. طبیعی است که نفوس اجسام سماوی، مابین نفوس انسان و حیوان و نبات است. «نفوس سماوی از حیث نوع و جوهر دیگرند. اجسام سماوی به آن نفوس، جوهریت یافته و از آنها حرکت دورانی گرفته. نفوس اجسام سماوی، اشرف و اکمل و افضل از نفوس انواع حیوان و نبات است» این نفوس همواره بالفعل‌اند و هرگز بالقوه نیستند. «در اجسام سماوی نه نفوس حساسه هست و نه نفوس متخیله، بلکه هرچه هست نفوس متعقله باشد. نفوس اجسام سماوی تا حدودی مجانس نفس ناطقه انسانی است.»^۱

نفس بشری

الف-طبیعت، اصل و سرانجام آن

فراپی در تعریف نفس از ارسطو پیروی کرده که گوید: «نفس نخستین استکمال جسم طبیعی آلی بالقوه ذی حیات است^۲.» و در جای دیگر نیز همانند ارسطو، آن را صورت جسد نامیده. فراپی در نفسیات خود هرچند تمایلات ارسطویی دارد، ولی تا پایان با معلم اول هماهنگ نیست. از یک سو نفس را صورت جسد می‌خواند و از دیگر سو می‌گوید نفس جوهری است بسیط و روحانی و مابین با جسد. و برای اثبات این امر دلایل زیادی اقامه می‌کند، از جمله:

«اول آنکه نفس درک معقولات می‌کند و معقولات معانی مجرده‌اند چون: سفیدی و سیاهی^۳.» اگر معقولات در جسم حاصل شوند باید که مانند جسم، دارای اشکال و اوضاع و مقادیر گردند و بدین طریق دیگر معقولات نباشند.

دوم آنکه نفس به خود شعور دارد. و اگر نفس موجود در آلتی بود، نمی‌توانست بدون درک آن آلت خود را درک کند. پس میان نفس و آلت آن، آلتی دیگر بود. و این امر موجب تسلسل شود. آنچه ذات خود را درک کند، ذاتش متعلق به اوست. و هر موجودی که در آلتی باشد، ذاتش متعلق به دیگری است.

سوم آنکه نفس اضداد را باهم درک کند، به نحوی که در ماده، جمع اضداد، بدین صورت ممتنع باشد.

۱- السیاسات المدنیة، ص ۵

۲- مسائل متفرقه، فصل ۳

۳- رساله فی اثبات المفارقات، ص ۷

چهارم دلیلی اقلناعی است، که عقل بعد از پیری نیرومند شود. در این صورت، نفس با تباه شدن ماده-که موجب حدوث و تکثر و تعین نفس بود و تعلق آن به این بدن نه بدن دیگر-تباه نشود.

نفس بعد از فنای بدن باید که باقی باشد. فارابی گوید: «جایز نیست که-چون افلاطون-بگوییم که نفس پیش از بدن موجود بوده است. نیز جایز نیست که-چون اصحاب تناسخ-قائل شویم که نفس از جسدی به جسد دیگر منتقل می‌شود. نفس را بعد از بدن سعادت‌ها و شقاوت‌هاست و این احوال در وضع نفوس مختلف فرق می‌کند و هر نفسی مستحق حالتی است.^۱» نفس از عقل فعال که واهب الصور است فایض شده، زیرا او صورت جسد است. و این در هنگامی است که مادهٔ جسد، در رحم، قابل آن صورت گردد. فارابی در «الدعاوی القلییه» گوید: «آن نفس ناطقه که دارای قوت ادراک است، یک چیز است و آن آدمی است. و او را فروع و قوایی است پراکنده در اعضا که از واهب الصور حادث شده و این حدوث موقعی است که شیء پذیرندهٔ آن، یعنی بدن یا چیزی که می‌تواند بدن شود، قابل پذیرش باشد. . . جایز نیست بگوییم نفس قبل از وجود بدن موجود بوده، یا از بدنی به بدن دیگر خواهد رفت. نیز نتوان گفت که در یک بدن واحد دو نفس هست. نفس مفارق است و بعد از مرگ باقی است و در آن قوهٔ قبول فساد نباشد.»^۲

مورخان فلسفه در پیرامون رأی فارابی در مورد سرنوشت نفس بعد از مرگ اختلاف دارند. برخی می‌گویند که او معتقد به خلود نفس است و برخی می‌گویند نه.

واقع این است که فارابی، در این مورد خطیر، رأی صریحی ابراز نکرده است. زیرا او از یک سو تحت تأثیر ارسطو است و از سوی دیگر نتوانسته است با تعلیمات اسلام مخالفت ورزد. گاهی می‌گوید خلود از طبیعت نفس است، گاه می‌گوید نفوس جاهله از خلود بی‌بهره‌اند. مثلاً بعد از آنکه تأکید می‌کند که مردم مدینهٔ فاضله ضروری است که بر افعال خیر مواظبت داشته باشند، می‌گوید: «هرچه این افعال از نفس بیشتر سرزند و تکرار شود و انسان بر آنها مواظبت ورزد، نفس نیرومندتر و برتر و کاملتر شود، و به حد کمال رسد، چنانکه از ماده مستغنی گردد و از آن تبری جوید، و با تلف شدن ماده تلف نشود.»^۳

فارابی در کتاب «السیاسات المدنیّه» عین همین قول را تکرار می‌کند.^۴ و در جای دیگر فناء نفوس جاهله را اثبات می‌کند که می‌گوید: «اما اهل شهرهایی که در جهلند، نفوسشان همچنان کمال نایافته بماند، بلکه ضرورتاً در قوام خود به ماده نیازمند باشند. . .

۱- عیون المسائل، ص ۲۱

۲- کتاب «فی النفس و العقل لفلاسفة الاغریق و الاسلام»، ص ۷۳

۳- آراء اهل المدینهٔ الفاضله، ص ۹۴

۴- السیاسات المدنیّه، ص ۵۱

اینان هلاک‌شوندگان و پی‌سپران وادی عدم هستند، چون بهائم و سباع و خزندگان.^۱» در جای دیگر گوید: «نفوس بیمار، گاه به مرض خود آگاه نشوند و پندارند که سالمند، و به قول مرشد و معلم و راهنما کار نکنند: نفوس اینان در حالت هیولایی باقی بمانند، و به کمال نرسند، و از ماده جدا نشوند، تا چون ماده باطل شد این نفوس نیز باطل شوند.^۲»

ابن طفیل در مقدمه «حیّ بن یقظان» گوید که فارابی در شرحی که بر کتاب ارسطو در اخلاق نوشته گفته است که آدمی تنها در این جهان به خیر نهایی خواهد رسید، بنابراین آنچه جز این ادعا کرده‌اند چیزی جز هذیان و خرافات نیست. و ابن رشد نیز در کتابی خطی به نام «العقل الهیولانی و اتصاله بالعقل الفعال» گوید که: فارابی منکر خلود نفس بود، و می‌گفت که آدمی به وسیله معرفت و تحصیل علوم نظری به سعادت قصوی می‌رسد. و اینکه می‌گویند نفس انسان جوهری مفارق خواهد شد چیزی جز از انواع خرافات نیست. زیرا چیزی که تولد می‌یابد و می‌میرد نتواند که جاویدان باشد. و فارابی خود گوید: «قدما معتقدند که ازین نفوس انسانی و از عقول فعاله، نفوسی زاید که آنها باقی باشند و نفوس انسانی فناپذیرند^۳». فارابی همچنین خلود بعضی از نفوس را در شقاوت تأکید می‌کند. اینها نفوس اهل مدینه‌های فاسقه‌اند. اسحق بن لطیف، فیلسوف یهودی، در یک نسخه خطی به زبان عبری که در کتابخانه ملی پاریس موجود است،^۴ متذکر شده که فارابی در کتاب خود «الملئة الفاضله» اثبات می‌کند که نفوسی که اهل مدینه فاسقه‌اند و به معرفت خیر نائل شده‌اند، ولی برای وصول به آن نکوشیده‌اند، بعد از فناء جسد، با همان معرفت که کسب کرده بودند باقی می‌مانند، ولی نه می‌توانند به کمال واقعی رسند و نه فانی می‌شوند. اما نفوس جاهله که در این جهان به معرفت خیر نائل نیامده‌اند به کلی فانی می‌شوند. نیز می‌گوید: «همچنین جزء ناطق، تا هنگامی که سرگرم چیزهایی است که به وسیله حواس دریافت داشته، رنج و آزاری را که از شکل و صورت عالم ماده به او می‌رسد در نمی‌یابد، اما چون نفس ناطقه به کلی از حواس مجرد گردد، آن رنج و آزار را دریابد و همه دهر در رنجی عظیم باقی بماند. و چون یکی از همشهریان او- یعنی از مردم مدینه فاسقه- به او برخورد کند- رنج و آزار هریک آن دو بیشتر شود، زیرا این برخوردها بی‌نهایت باشد، پس، رنج و آزار هم بی‌نهایت باشد و این است شقاوت.»^۵

۱- آراء اهل المدینة الفاضله، ص ۹۹-۱۰۰

۲- السياسات المدنیة، ص ۵۳

۳- التعلیقات، ص ۱۴

۴- نسخه خطی به شماره ۱۲۸،۹۸۲

۵- آراء اهل المدینة الفاضله، ص ۱۰۱

فراپی نفوس را از حیث بقاء و فنائشان به سه دسته تقسیم کند: دسته‌ای که سعادت را شناخته و برای رسیدن به آن کوشیده‌اند و به آن رسیده‌اند. اینان مخلص در سعادت باشند. و دسته‌ای که سعادت را شناخته‌اند ولی از آن اعراض کرده‌اند، اینان مخلص در شقاوتند. و دسته‌ای که سعادت را شناخته‌اند و به درجه عقل مستفاد نرسیده‌اند و همچنان نیازمند به ماده‌اند. اینان با فناى جسد فانی می‌شوند.

ب- قوای نفس

فراپی می‌گوید: «از نوع حیوان، از جمله انسان را خواصی است. یکی اینکه او را نفسی است که به وسیلهٔ اعضاء جسمانی اعمال خود را انجام می‌دهد، ولی انسان علاوه بر آن، دارای قوهٔ دیگری است موسوم به عقل، که در انجام اعمال خود به اعضاء جسمانی نیاز ندارد. قوای نفس عبارتند از: غاذیه، مربیّه و مولده و هریک از اینها را قوه‌ای است خدمتگزار. و قوای عقلانی انسان عبارتند از: حواس ظاهری، و حواس باطنی، چون متخیله و واهمه و حافظه و متفکره. و قوهٔ شهویه و غضبیه، که محرک اعضايند. و برخی قوا که محرک نیستند. این قوه‌ها همه، فعلشان با آلت است.

و از قوای نفس است، عقل عملی.^۱»

در مطاوی کتب و رسالاتی از او که به دست ما رسیده، می‌توان خلاصهٔ آراء او را دربارهٔ نفس بدین طریق خلاصه کرد:

برخی از قوای نفس، قوای محرکه‌اند و برخی قوای مدرکه.

الف- قوای محرکه

۱- قوای منمیه

این قوی میان نبات و حیوان و انسان مشترکند و هدف آنها نمو دادن موجود زنده و نگهداری آن است در وجود و تأمین حفظ نوع. ازین قوی است: غاذیه و مربیّه و مولده.

۲- قوای نزوعیه (محرکه)

و آن قوایی است که موجب انگیزش انسان به طلب شیء یا گریز از آن، و اشتیاق یا کراهت، و گزینش یا دوری از چیزها می‌شود. و حب و بغض و دوستی و دشمنی و خوف و امن و خشم و خشنودی و شهوت و ترحم و سایر عوارض نفس ازین قوی است.^۲ «و اراده ازین قوی سرچشمه می‌گیرد، زیرا اراده تمایل و اشتیاق است به آنچه

۱- عیون المسائل، ص ۲۰-۲۱

۲- السياسات المدنیّه، ص ۴

ادراک شده، یا بازگشت و نفرت از آن-خواه آن ادراک به حس باشد، خواه به تخیل و خواه به قوه ناطقه-و حکم به فعل یا ترک آن. و این تمایل و اشتیاق، گاه به دانستن چیزی است.^۱ نیز از قوای نزوعیه است قوه شهوانی، و آن قوه‌ای است که به آن، جلب چیزهای نیک و سودمند کنند. و قوه غضبیه که به آن دفع مضرات نمایند.

ب-قوای مدرکه

۱-قوای حساسه

ازین قوی است حواس خارجی که عبارت از حواس پنجگانه باشد. بدین حواس درک ملموسات مثل حرارت و برودت شود. نیز طعمها و بویها و صداها و رنگها و همه مصرات درک شود. و ازین قوی است حس باطن که بدان چیزهایی درک شوند که حواس خارجی قادر به درک آنها نباشند، «زیرا ادراک از وظایف نفس است، و کار حواس احساس است و بس.»^۲

۲-متخیله

این قوه، صورت محسوسات را بعد از غیبت آنها از حس نگاه دارد و بعضی را با بعضی ترکیب کند و بعضی را از بعضی جدا سازد، چه در خواب و چه در بیداری. ترکیب و تجزیه‌هایی که به وسیله این قوه صورت می‌گیرد، برخی صادق باشند و برخی کاذب. علاوه بر این، ادراک سودمند و زیانمند و لذتبخش و آزاردهنده به وسیله آن است، ولی درک افعال و اخلاق نیک و بد را نتواند.^۳

متخیله در حیوان، همان قوه وهم است که از محسوس آنچه را که به حس در- نمی‌آید درک می‌کند؛ چنانکه گوسفند از دیدن گرگ، عداوت و کینه‌توزیهای آن را نسبت به خود درک کند و از آن بگریزد. قوه واهمه را در انسان متفکره گویند، بدین طریق که از عناصر محفوظ ترکیبات مختلفی پدید آورد. این ترکیبات گاه مطابق حقیقت و واقع است و گاه دور از آن، مثل اینکه موجودی تصور کند با تن حیوان و سر انسان.

همچنانکه ذاکره (حافظه) آنچه را که حس باطن به آن دهد حفظ می‌کند. نیز آن سوی محسوسات قوه‌ای است که محسوسات را می‌پذیرد و نگاه می‌دارد. این قوه را فارابی، حس مشترک نامیده است. ارسطو آن را خوانده است، ولی میان حس مشترک و متخیله فرقی قائل نشده است.

۳-قوه ناطقه

«به وسیله این قوه ادراک معقولات میسر شود و میان زیبا و زشت فرق نهند و صناعات و علوم فراگیرند.»^۴

۱- آراء اهل المدینه الفاضله، ص ۴۹-۵۰

۲- التعليقات، ص ۳

۳- آراء اهل المدینه الفاضله، ص ۴۹

۴- آراء اهل المدینه الفاضله، ص ۴۹

فارابی بعد از ارسطو، در ناطقه، دو قوهٔ مختلف تشخیص داده است. یکی «نظری که انسان به وسیلهٔ آن حائز معرفت شود» و دیگر «عملی که انسان به وسیلهٔ آن حائز صناعات و حرفه‌ها گردد.»^۱

ج- وحدت نفس

با آنکه قوای نفس متعدّدند، ولی نفس واحد است. فارابی در کتاب خود «آراء- اهل المدینه الفاضله»، فصل خاصی برای این موضوع ترتیب داده، تحت این عنوان «کیف تصویر هذه القوى و الاجزاء نفسا واحدا؟» - یعنی: چگونه این قوی و اجزای آنها نفس واحدی تشکیل می‌دهند؟. فارابی در این کتاب بیان کرده که همهٔ قوای نفس به نحوی ترتیب یافته‌اند که، هریک از آنها برای مادون خود صورتند و برای مافوق خود ماده.

مثلا «قوهٔ رئیسهٔ غاذیه، برای قوهٔ رئیسهٔ حاسه به منزلهٔ ماده است، و حاسه صورت آن است. و قوهٔ رئیسهٔ حاسه، برای متخیله به مثابهٔ ماده است و متخیله صورت آن. و قوهٔ رئیسهٔ متخیله برای ناطقهٔ رئیسه، چون ماده است و ناطقه صورت آن. و قوهٔ ناطقه، ماده برای قوای دیگری نیست بلکه صورت همهٔ قوی است. بدین طریق همهٔ قوای نفس، مظاهر مختلف و پیوستهٔ حقیقت واحدی هستند که همان نفس انسان باشد.

این قوی از جسد جدا نیستند. در آنجا رشته‌هایی است که نفس را به جسد مرتبط می‌دارد. اگر قلب نبود، تغذیهٔ حصول نمی‌یافت و میل و اشتیاق به چیزی وجود نمی‌داشت. و اگر حواس نبودند احساسات نبود. حتی نفس، اگر جسد مهیای قبول آن نبود، وجود نمی‌یافت. جسد در نظر فارابی بیش از هر چیز شبیه به شهری است که در هر قسمت آن رئیسی باشد، و آن رئیس فرمانبردار بالاترین مقام باشد و آن مقام قلب است. فارابی در این مورد و موارد دیگر، جنبهٔ سیاسی به مسائل می‌دهد. زیرا او از فلسفه، هدف سیاسی دارد، و تا به جنبه‌های سیاسی کار او توجه نشود، فهم فلسفه‌اش میسر نخواهد بود.

د- عقل

شاید مسئلهٔ عقل، مهم‌ترین مسئله‌ای است که فارابی به بحث دربارهٔ آن پرداخته است. هرچند ارسطو نخستین کسی است که به این مسئله توجه داشته، ولی آنچه او آورده پیچیده و مشوش است. همهٔ شارحان فلسفهٔ ارسطو، در این مبحث وارد شده‌اند، چنانکه کندی نیز بدان پرداخته است، ولی تنها فارابی توانست مکتبی روشن و دستگامی صحیح و منسجم بنا نهد که در فلسفهٔ غرب و اسلام تأثیری بسزا داشته باشد.

۱- السیاسات المدنیة، ص ۴

آن‌گاه که دربارهٔ قوهٔ ناطقه سخن می‌گفتیم، گفتیم که فارابی قوهٔ ناطقه را به دو قوه، یعنی دو عقل، تقسیم می‌کند: عقل عملی، یعنی در نظر ارسطو، و عقل علمی (نظری) یعنی در نظر وی. آنچه در اینجا مورد بحث ماست، شق دوم یعنی عقل نظری است، که دارای سه مرتبه است: عقل هیولانی، عقل بالملکه و عقل مستفاد.

۱- عقل هیولانی

عقل هیولانی را عقل بالقوه نامد و چنین تعریفش کند: «و آن، نفسی است یا جزئی از نفسی، یا قوه‌ای از قوای نفس، یا چیزی است که ذات آن، معدّ یا مستعد این است که ماهیات و صور همهٔ موجودات را از مواد آنها انتزاع کند، تا آن‌طور که به عنوان صورت آن مواد در نظر بگیرد!»^۱ در جای دیگر گوید: «عقل که در مراحل نخست، به‌طور طبیعی، در انسان پیدا می‌شود، هیئتی است در ماده‌ای آماده برای قبول تصاویر معقولات. این هیئت، بالقوه، عقل بالفعل است، و در این مرحله، عقل هیولانی.»^۲

ملاحظه می‌کنید که فارابی در تحدید طبیعت این عقل، رأی ثابتی ابراز نمی‌دارد. گاه می‌گوید که نفس است، و گاه جزئی از نفس، و گاه قوه و گاه هیئت و «زمانی جوهری بسیط که جسم نیست.»^۳ ارسطو رأی خود را به‌طور صریح بیان نکرده و باب پرسش و پاسخ را مفتوح گذاشته است. اما اسکندر افرودیسی، عقل هیولانی را عقل ماده نامیده و می‌افزاید که: «اگر این عقل را مادی نامیده‌ام، نه از آن جهت است که چون ماده، جنبهٔ قابل دارد، بلکه از آن جهت است که در ماده است. و در ماده بودن آن، بدان معنی است که او بالقوه، هر چیزی هست» در مورد کندی، باید گفت عقل هیولانی در نظر او، همان عقل مادی است در نظر اسکندر افرودیسی.

وظیفهٔ عقل هیولانی این است که صور و ماهیات را از مواد انتزاع کند، تا همه در آن بالفعل موجود باشند، بدین معنی که معقولات قبل از آنکه تعقل شوند، معقولات بالقوه‌اند و عقل بالفعل است. و چون تعقل شدند، معقولات بالفعل گردند و عقل عقل بالفعل شود.

۱- رساله فی العقل، ص ۱۲

۲- آراء اهل المدینه الفاضله، ص ۶۳

۳- عیون المسائل، ص ۲۱

۲- عقل بالفعل، یا عقل بالملکه

چون معقولات در عقل فعلیت یافتند، او را ملکه شوند و عقل نسبت به آن معقولات عقل بالفعل شود. ولی نسبت به معقولاتی که هنوز تعقل نکرده عقل بالقوه باشد. و چون آنها را نیز تعقل کرد، نسبت به آنها هم عقل بالفعل گردد. فارابی گوید: چون معقولات انتزاع شده، در آن (یعنی عقل هیولانی) حاصل شدند، این معقولات، معقولات بالفعل شوند. و حال آنکه قبل از آنکه از مواد انتزاع شوند، بالقوه بودند. و این معقولات چون منتزع شدند معقولات بالفعل گردند، زیرا برای آن ذات به منزله صورت شوند. و آن ذات، عقل بالفعل شود، به آنچه بالفعل معقولات است. پس معقولات بالفعل و عقل بالفعل یک چیز باشند. وقتی می‌گوییم عقل تعقل می‌کند پس عاقل است، چیزی جز آن نیست که معقولات برای عقل، صورت می‌شوند.

و عقل خود بعینه همان صور است. بنابراین معنی عاقل بالفعل و عقل بالفعل و معقول - بالفعل یکی است.

معقولات را در این حال دو وجود است. وجودی بالقوه در اشیاء، قبل از آنکه تعقل شوند و وجود دیگری در عقل. و چون عقل این معقولات مجرد از ماده را که در او حاصل شده‌اند تعقل کند، چیزی خارج از ذات خود تعقل نکرده باشد. و در این حال از مرتبه عقل بالفعل به مرتبه عقل مستفاد منتقل می‌شود.

۳- عقل مستفاد

عقل مستفاد، عقل بالفعلی است که معقولات مجرد را تعقل کرده و به درک صور مفارقه قادر شده است. فرق میان معقولات مجرد و صور مفارقه این است که نخستین در ماده بوده و از آن انتزاع شده، و دومی که همواره مفارقه بوده «هیچگاه در ماده نبوده است» مانند عقول سماوی مثلا. و عقل بالفعل به درجه عقل مستفاد نمی‌رسد، مگر وقتی که همه معقولات یا بیشتر آنها برای او به صورت معقول بالفعل حاصل شوند.

و «در این حال میان او و عقل فعال چیز دیگری نباشد.»

بدین طریق ملاحظه می‌کنیم که عقل انسانی در نظر فارابی سه درجه دارد. فرو-ترین آن عقل مادی، یا عقل هیولانی و یا عقل بالقوه است. و این عقل برای عقل بالفعل به منزله ماده است. و در درجه دوم عقل بالفعل است که نسبت به عقل هیولانی در حکم صورت است و نسبت به عقل مستفاد در حکم ماده. و در بالاترین درجه عقل مستفاد است. و آن نسبت به عقل بالفعل به منزله صورت است، و نسبت به عقل دیگری که انسانی نیست، یعنی عقل فعال، در حکم ماده است.

دو عقل نخستین، معقولات مجرد از ماده را درک نمی‌کنند، و در هر حال محتاج به ماده هستند. بدان‌گونه که چون ماده فانی شود آنها نیز با فانی ماده فانی گردند. اما عقل مستفاد، به مرتبه‌ای رسیده است که می‌تواند به‌طور مستقیم معقولات را از عقل فعال

بگیرد و از ماده بی‌نیاز باشد و به فنای آن فانی نشود. ملاحظه می‌کنید که در نظر فارابی نفس جاویدان نیست مگر وقتی که به مرتبه عقل مستفاد برسد و از ماده بی‌نیاز گردد و قدرت اتصال به عقل فعال را داشته باشد. در این هنگام است که بعد از آنکه مادی بود الهی می‌شود.^۱

۴- عقل فعال

فارابی عقل فعال را «روح الامین» و «روح القدس» می‌خواند. و آن آخرین عقول مفارقة سماوی است. «نه در ماده بوده است و نه در ماده خواهد بود.» این عقل همیشه بالفعل است. فارابی این عقیده را از ارسطو گرفته است، تا انتقال از قوه به فعل را توجیه کند، زیرا هرچه بالقوه باشد نتواند که از جانب خود بالفعل گردد، مگر تحت تأثیر موجودی دیگر که دائماً بالفعل باشد. بنابراین عقل فعال در نظر ارسطو، نسبت به معقولات بالقوه-که معقولات بالفعل می‌شوند-و عقل بالقوه-که عقل بالفعل می‌گردد-مانند نسبت خورشید است به مرئیات بالقوه، که به وسیله خورشید مرئیات بالفعل می‌شوند، و به بنیابی بالقوه که با نور خورشید بنیابی بالفعل می‌گردد. فارابی این تشبیه را از ارسطو گرفته است و گوید: «عقل فعال همان چیزی است که آن ذاتی را که عقل بالقوه بود عقل بالفعل ساخت، و معقولاتی را که معقولات بالقوه بودند معقولات بالفعل گردانید؛ و نسبت آن به عقلی که بالقوه است مثل نسبت خورشید است به چشم که تا آنگاه که در ظلمت است بنیابی بالقوه است. . . و چون نور در آن حاصل شد. . . بنیابی بالفعل شود و رنگها بالفعل مرئی باشند. . . پس با حصول صور مرئیات در چشم، چشم بالفعل شد. . . همچنین عقل فعال چیزی است که عقل بالقوه را عقل بالفعل سازد. . . و بدین طریق عینا معقولات نیز بالفعل شوند.»^۲

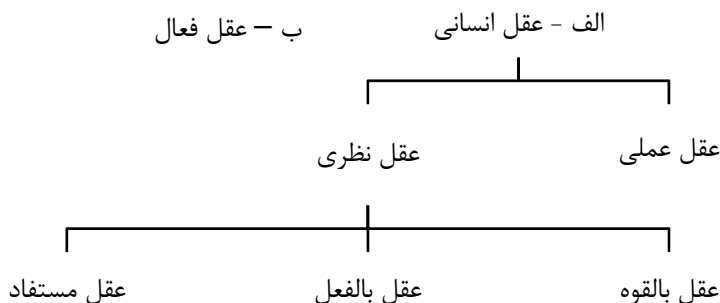
فارابی عقل فعال را واهب الصور می‌داند که معقولات در آن موجودند، و اوست که آنها را به عقل انسانی ارزانی می‌دارد. بدین طریق فارابی از ارسطو دور شده و به افلاطون نزدیک شده است. زیرا معقولاتی که در عقل فعال موجودند درست مانند صور افلاطونی هستند. فرقی که میان افلاطون و فارابی هست در این است که افلاطون مثل را به ذات خود موجود و خارج از ذات باری می‌داند، ولی فارابی آنها را در عقل فعال موجود می‌داند نه خارج از آن و قائم بالذات. فارابی نظریه افلاطون را بدین طریق درک کرده است که «اگر موجودات را صور و آثاری در ذات موجود حیّ مرید نبود، پس به چه‌سان آنها را ایجاد می‌کرد و بر چه مثالی آنچه را که می‌خواست خلق و ابداع کند می‌ساخت. . . بنابراین شایسته است که گفتار حکما را در آنچه پیرامون صور الهیه آورده‌اند این‌گونه بدانی، نه آنکه وجود آنها را اشباحی تصور کنی خارج ازین عالم.»^۳

۲- رساله فی العقل، ص ۲۵-۳۷

۱- السياسات المدنیة، ص ۷

۳- کتاب الجمع بین رای الحکیمین، ص ۲۷

دکتر ابراهیم مدکور، نظریه فارابی را در عقل بدین‌سان خلاصه کرده است:
 نظریه فارابی در مورد عقل، در فلسفه اسلامی چنانکه خواهیم دید- و فلسفه مسیحیت در طول قرون وسطی تأثیر عمیقی داشته است.



ه- معرفت حسی و اشراق

فارابی این نظریه را که هر معرفتی از راه حواس است نه از طریق تذکر-آنچنانکه افلاطون می‌گفت-از ارسطو گرفته است. زیرا فارابی معتقد به وجود روح قبل از جسد نبود. او گوید: «حصول معارف برای آدمی از جانب حواس باشد. و انسان از آن جهت به ادراک کلیات نایل می‌آید که ادراک جزئیات می‌کند. و نفس بالقوه عالم است. . . و حواس راهی است که نفس انسانی از طریق آن به درک معارف نایل می‌آید.»^۱

این معرفت حسی ما را به درک حقیقت اشیاء قادر نمی‌سازد، چه «وقوف بر حقایق اشیاء در قدرت آدمی نیست. و آدمی از اشیاء جز خواص و لوازم و اعراض آنها را درک نمی‌کند. ما حقیقت ذات اول و عقل و نفس و فلک و آتش و هوا و آب و زمین را در نمی‌یابیم و به حقایق اعراض پی نمی‌بریم. مثلاً ما از حقیقت جوهر آگاه نیستیم، بلکه تنها چیزی را می‌شناسیم که چنین خاصیتی دارد، یعنی در موضوع نیست. و این معنی، حقیقت جوهر نیست. همچنین حقیقت جسم را نمی‌شناسیم، بلکه چیزی را می‌شناسیم که دارای طول و عرض و عمق است. و حقیقت حیوان را نمی‌شناسیم، بلکه چیزی را می‌شناسیم که دارای ادراک و عمل است.»^۲

۱- التعلیقات، ص ۳-۴

۲- التعلیقات، ص ۴

پس معرفت ما از ظواهر اشیا در نمی‌گذرد و ما به حقیقت آنها پی نمی‌بریم. این امر مولود آزمایشهای حسی ماست. و همین آزمایشهای حسی است که ادراک جزئیات محسوسه را برای ما میسازد. و ما ازین راه به معرفت کلیات فرامی‌رویم. اما این کار چگونه کامل می‌شود؟ فارابی در شرح و تبیین آن چنین گوید: «اشیاء محسوسه غیرمعلومند و محسوسات، مثالهای معلوماتند. و معلوم است که مثال غیرممثل است. مثلا خط بسیط که تصور می‌کنیم طرف جسم است، در خارج موجود نیست، ولی چیزی است که عقل آن را درمی‌یابد. و گاه گمان می‌شود که صور محسوسات هنگامی که حس به‌طور مستقیم با محسوس برخورد می‌کند، بلاواسطه در عقل حاصل می‌شود، و حال آنکه چنین نیست. میان محسوس و عقل واسطه‌های چندی است، بدین معنی که صور محسوسات نخست در حس حاصل می‌شود، و حس آن صور را به حس مشترک می‌دهد، و حس مشترک آن صور را به تخیل می‌دهد، و به تمییز می‌سپارد، تا تمییز آن را تهذیب و تنقیح کند، آنگاه آن را به عقل فرستد.»^۱ صور موجود در عقل، مطابق اشیائی که در خارج وجود دارند نیست، یعنی این صور تنها مجرد از ماده است. «و چون عقل لطیف‌ترین اشیا است پس صوری که در آن حاصل می‌شود لطیف‌ترین صورتهاست.»

البته اینها که گفتیم دلیل آن نیست که هرچه از معارف به دست آورده‌ایم همه از راه تجربه حسی بوده است «طفل را نفسی است بالقوه عالم، و همچنین حواسی است که آن حواس آلات ادراکند و حواس جزئیات را درک کند، و از معرفت جزئیات معرفت کلیات حاصل شود. و در حقیقت کلیات، تجربه شده‌اند.» فارابی اشیائی را که علم به آنها حاصل می‌شود بر دو قسم تقسیم کرده است: قسمی که به تصدیق «یعنی به فکر و رویت و استنباط دانسته شوند. و قسمی که به تصور یعنی به طریق حدس مستقیم دریافته شوند. و این قسم اخیر شامل مقبولات و مشهورات و محسوسات و معقولات اولی است.»

مقبولات، چیزهایی است که چون از شخص موثق و یا از چند شخص بشنویم مورد قبولمان واقع شود.

مشهورات، آرائی است که در نزد همه مردم، و یا نزد بیشترینشان و یا در نزد دانشمندانشان، بدون آنکه کسی با آنها مخالفت ورزد مشهور باشد. مانند این قضیه که: نیکی با پدر و مادر واجب است. و شکر منعم نیکوست. و کفران نعمت زشت است. و یا آنچه در نزد اهل هر صنعتی مشهور باشد.

محسوسات، چیزهایی است که با یکی از حواس خمس ادراک شود، مانند این قضیه:

اینکه نشسته است زید است، یا اکنون هنگام روز است.

معقولات اولی، عبارت از چیزهایی است که گویی از آغاز می‌دانسته‌ایم و فطرتا به آنها یقین داریم و معتقدیم که جز آنها نخواهد بود، بدون آنکه بدانیم که در ابتدای امر چگونه این‌گونه علم برای ما حاصل شده است. چون: سه، عدد فرد است. و جزء، کوچکتر از کل است. و دو کمیت که یکی به اندازه دیگری باشد، هردو مساویند و امثال آن.^۱

از یک سو می‌بینیم که نفس برای قبول معرفت استعدادی دارد، و از دیگر سو نفس فطرتا از بعضی معقولات و مبادی اولی که به او امکان معرفت می‌دهند آگاه است. سپس حواس به کار می‌افتند و برای نفس هنگام مواجهه مستقیم با محسوسات تحصیل معرفت می‌کنند و سپس این صورتها از حالتی به دیگر حالت منتقل می‌شوند، تا به کلی مجرد شوند و به عقل بالقوه رسند، و عقل بالقوه آنها را دریابد و عقل بالفعل گردد و این صور برای آن به صورت معقولات بالفعل درآیند. ولی این عقل نمی‌تواند از قوه به فعل آید، مگر تحت تأثیر عقل دیگری یعنی عقل فعال که او بخشنده معرفت است.

فارابی گوید: «در ذات آنها (یعنی معقولات) چنان کفایتی نیست که از جانب خود معقولات بالفعل شوند و نیز در قوه ناطقه (یعنی در طبیعت عقل) چنین چیزی نیست، بلکه برای آنکه عقل بالفعل شوند، نیازمند به چیز دیگری هستند که آنها را از قوه به فعل آرد. . . و آنکه چنین کاری را انجام می‌دهد، ذاتی است که جوهر آن عقلی است بالفعل و مفارق از ماده. . . که نسبت آن به عقل هیولانی، چون نسبت آفتاب است به بینایی. . . و عمل این عقل مفارق در عقل هیولانی، شبیه است به عمل آفتاب در بینایی. و ازین‌روست که آن را عقل فعال خوانده‌اند. . . و چون از عقل فعال، در قوه عقل انسانی آن چیزی که نسبتش به آن مانند نور است نسبت به چشم، حاصل شد، در این هنگام محسوسات از آنچه در قوه متخیله محفوظ است به صورت معقولات در قوه ناطقه حاصل می‌شوند. و این همان معقولات اولی است که در میان همه مردم مشترک است.»^۲ پس معرفت، فیضی است از عقل فعال که واهب معرفت و واهب صور است. و چنین معرفتی، معرفتی اشراقی است. بدین طریق فارابی نوع دیگری از معرفت را که ارسطو نشناخته بود- فلوطین آن را بالاترین انواع معرفت می‌داند- در فلسفه خود وارد کرده است.

۵- اخلاق و سیاست

فارابی نیز چون حکمای پیش از خود، معتقد بود که فلسفه همه انواع معرفت را

۱- فصول یرحتاج الیهما فی صناعة المنطق، نسخه خطی عبری، شماره ۱۰۰۹ در کتابخانه ملی پاریس.

۲- آراء اهل المدینة الفاضله، ص ۶۳-۶۵

شامل است. و بدین جهت هنگامی که کتب اخلاقی و سیاسی او را می‌گشاییم، فصلهای کاملی در مباحث منطق و علم النفس و فلسفه اولی و علم ما بعد الطبیعه می‌یابیم. این معنی از فارابی بعید نیست، زیرا فلسفه او رنگ سیاسی خاصی دارد، که او را از دیگر متفکران اسلام متمیز می‌دارد. ازین‌رو اگر روش سیاسی خاص او شناخته نشود، درک فلسفه‌اش به خوبی میسر نخواهد بود.

اینگونه تمایلات سیاسی، چنان بر فکر او سیطره یافته که دیگر قضایای فلسفی را تحت الشعاع خود قرار داده است. کتابهای اصلی و اساسی او که می‌توان نظریات فلسفی حکیم را در آنها یافت، کتابهایی است که در سیاست نوشته است از قبیل «آراء اهل المدینه- الفاضله» و «کتاب السیاسة» و کتاب «السیاسات المدنیة» و «تحصیل السعادة» و «رسالة فی- التنبیه علی سبل السعادة».

۱- اخلاق

فارابی کتب متعددی در موضوع اخلاق نوشته است، ولی آنچه از آنها به دست ما رسیده و دستخوش فنا نشده، خود دارای اهمیت و اعتبار بسیار است. حکیم نیز مانند افلاطون در کتاب «جمهوریت»، معتقد است که هدف اصلی از اخلاق تحصیل سعادت است. عقاید فارابی را در اخلاق باید در کتاب او موسوم به «رسالة فی التنبیه علی سبل- السعادة» جستجو کرد. در آنجاست که می‌گوید که سعادت آخرین هدفی است که آدمی برای وصول به آن می‌کوشد. و آنچه آدمی برای وصول به آن می‌کوشد، در نظر او، خیر و غایت کمال است و سعادت بالاترین خیرهاست. هرچه آدمی برای رسیدن به این خیر کوشش کند سعادت او کاملتر خواهد بود.

فارابی می‌گوید: برخی از اعمال آدمی درخور ستایش است و برخی شایسته نکوهش، و برخی نه درخور ستایش و نه درخور نکوهش. دسته اول شامل سه قسم است: ۱- اعمال بدنی، ۲- حالات انفعالی، ۳- اعمالی که از روی فکر و رویت انجام گیرد. و سعادت جز به ممارست کارهای نیک از روی میل و پی‌درپی به دست نیاید. آدمی در اعمال نیک خود آزاد است، زیرا انسان را بالقوه خصالی است که او را به تقویت این اعمال یاری می‌دهد، تا آنگاه که ملکه او گردند و چون ملکه شدند به آسانی زایل نشوند.

فارابی تأکید می‌کند که اخلاق پسندیده و اخلاق ناپسند، هر دو، در اثر ممارست کسب شوند. و اگر کسی را اخلاق پسندیده نباشد، می‌تواند در اثر عادت، آن را تحصیل کند. و عادت عبارت است از قیام به یک عمل واحد پی‌درپی و بسیار در زمانی طولانی و اوقاتی نزدیک به هم.^۱

۱- التنبیه علی سبل السعادة، ص ۸

عمل صالح عملی است که در حد اعتدال باشد، زیرا افراط، هم برای نفس مضر است و هم برای جسد. ولی از کجا توان دانست که حد اعتدال چیست؟ فارابی می‌گوید:

«این کار به نظر در زمان آن عمل، و مکان آن، و شخصی که به انجام آن قیام می‌کند، و هدف او، و وسائلی که به کار می‌گیرد، و به خود عمل، مربوط است. یعنی در همه این امور باید اعتدال رعایت شود.^۱»

«اما نخستین اعمال نیک شجاعت است، و آن حد اعتدال است میان تهور و جبن. و کرم است، و آن حد اعتدال است میان بخل و اسراف. و عفت است، و آن حد اعتدال است میان عنان‌گسیختگی و عدم شعور به لذت. بدیهی است که ما در همه اعمال خود به دنبال لذت می‌رویم. اما لذات برخی جسمانیند که از راه حواس حاصل می‌شوند، و برخی فکری، چون لذت غلبه و لذت معرفت. لذات جسمانی را زودتر می‌توان شناخت و سبکتر می‌توان به آنها رسید، ولی سریع الزوالند. اما لذات فکری دیر حاصل شوند و دیرپایند. و این‌گونه لذات است که باید از پی آنها رفت. اما خصلی که آدمی را به انجام کارهای پسندیده یاری می‌کنند، مهمترین آنها خوب فکر کردن و نیروی تصمیم و تشخیص خوب داشتن است. تشخیص خوب چیزی است که به وسیله آن بر شناسایی آنچه آدمی می‌تواند بشناسد ناائل می‌آییم و آن بر دو نوع است: نوعی آنچه بدان علم حاصل می‌شود ولی چنان نیست که باید بدان عمل کرد، مانند علم به این قضیه: عالم حادث است یا خدا واحد است. نوع دیگر آنچه هم بدان علم حاصل می‌شود و هم باید بدان عمل کرد، مانند علم به این قضیه: اطاعت پدر و مادر نیکو است.^۲»

این دو نوع علم، یعنی علم نظری و علم عملی، فلسفه را تشکیل می‌دهند، که بدان به سعادت و تشخیص خوب توان رسید. و این خود به وسیله منطق حاصل شود. زیرا منطق علمی است که بدان میان خطایی که پنداریم صواب است و صوابی که پنداریم خطاست، تمییز می‌دهیم.

فارابی در کتاب «تحصیل السعاده» گوید: «چهار چیز است که چون در جامعه‌ای یافته شود، سعادت این جهانی و آن جهانی برای مردم آن فراهم آید. و آن چهار عبارتند از: فضائل نظری، فضائل فکری، فضائل اخلاقی و صناعات عملی.^۳»

فضائل نظری عبارت است از علوم، و از آن جمله است «آنچه از آغاز امر برای آدمی حاصل شده، بدون آنکه بداند چگونه و از کجا. این‌گونه علوم مبادی اولای معرفتند و دیگر علمی که به تأمل و تحقیق و استنباط در اثر تعلیم و تعلم حاصل شده‌اند.»

۱- همان مأخذ، ص ۱۰

۲- همان مأخذ، ص ۱۹

۳- تحصیل السعاده، ص ۲

سرآغاز این قسم اخیر، منطقی است و در پی آن بحث از مبادی موجودات می‌آید. و نخستین اجناس موجودات، «اعداد و کمیت‌ها» و علمی که مشتمل بر جنس اعداد و کمیت‌هاست، علم تعلیم نامیده شود^۱. و بدین علم پیوسته است «علوم مناظر، و اگر متحرک، و علوم اجسام سماوی، و علم موسیقی، و علم الاثقال، و علم الحیل» و پیوسته به این علم است علم طبیعت، یعنی علم «اجسام و خواص اجسام و انواع اجسام که جهان را تشکیل داده‌اند و آنچه در جهان هست»^۲.

و چون از علم طبیعی فراغت یافتیم به علمی می‌رسیم که «حد وسط میان علم طبیعت و علم ما بعد الطبیعه^۳» است. در این علم از نفس و عقل و امور معقول بحث می‌شود.

و از آنجا که انسان «نمی‌تواند به تنهایی و بدون معاونت مردم دیگر، به همه این علوم و کمالات برسد، نیازمند است که با مردم دیگر زندگی کند و ازین‌رو است که او را حیوان انسی یا حیوان مدنی گفته‌اند. در اینجا علم دیگری به میان می‌آید و آن علم انسانی و علم مدنی است»^۴.

فضائل فکری، چیزهایی است که استنباط آنچه را که نافعتر است، برای وصول هدفی عالی، امکانپذیر می‌سازد. ازین‌رو آنها را فضائل فکری مدنی خوانده‌اند. «و آنها بیش از هر چیز، قدرت بر وضع نوامیس (قوانین و اصول) است»^۵. و فضائل فکری از فضائل نظری جدا نیست.

فضائل اخلاقی فضائلی است خواستار خیر و بعد از فضائل فکری جای دارد، زیرا شرط به دست آوردن فضائل اخلاقی، فضائل فکری است.

برخی از فضائل اخلاقی و فضائل فکری فطریند و برخی ارادی، و اراده مکمل امور فطری است.

اما کیفیت حصول فضائل انسانی این است که آدمی نفس خود را بررسی کند و عیبهای آن را بشناسد و برای به دست آوردن صفات پسندیده کوشش کند. و آدمی به مقام فضل و کمال نرسد، مگر وقتی که به این فضائل دست یابد.

تحصیل فضائل مختلف برای ملل عالم به دو طریقه اولیه صورت می‌گیرد: یکی تعلیم و دیگری تأدیب.

«تعلیم عبارت است از ایجاد فضائل نظری در ملتها و مدینه‌ها. و تأدیب طریق ایجاد فضائل خلقی و صناعات عملی است در میان مردم. تعلیم به گفتار است و تأدیب گاه به گفتار است و گاه به کردار»^۶.

۱- تحصیل السعاده، ص ۸ ۲- همان مأخذ، ص ۹ ۳- همان مأخذ، ص ۱۲

۴- همان مأخذ، ص ۱۴ ۵- همان مأخذ، ص ۲۳ ۶- همان مأخذ، ص ۲۹

اما فضائل و صناعات عملی، به دو طریق حاصل شوند: «یکی به گفتار اقناعی و انفعالی و دیگر از راه اکراره.»^۱

اینها بود اهم آراء اخلاقی فارابی، و چنانکه دیدیم با مذهب فلسفی و نیز با آراء سیاسی او رابطه‌ای مستقیم دارد. زیرا تعلیم و تأدیب جز بر دست معلم و مؤدب انجام نشود. این معلم و مؤدب خود، رئیس مدینه است یا کسی است که رئیس مدینه او را بدین کار گماشته است.

۲- سیاست

گفتیم که سیاست مهمترین قسمت از فلسفه فارابی است، زیرا هدف اساسی همه فلسفه او سیاست است. و همه اندیشه‌های او بدان منجر گردد. کسانی که درباره فلسفه سیاسی فارابی تحقیق می‌کنند، روشنشان این است که به تحلیل کتاب «آراء اهل المدینه الفاضله» اکتفا کنند، بدون آنکه درصدد یافتن رشته‌های ارتباط این کتاب با دیگر کتب فلسفی او برآیند و بدون آنکه بخواهند در پرتو مباحث این کتاب، کتب دیگر او را مورد بررسی قرار دهند.

از کتب فارابی در سیاست است کتاب «تحصیل السعاده» و «رساله فی التنبیه علی سبل - السعاده» و «جوامع کتاب النوامیس لافلاطون» و «کتاب المبادی الانسانیه» و «کتاب - السياسات المدنیه» و «الملئة الفاضله» و «رساله فی آراء اهل المدینه الفاضله» و «کلام ابی نصر - الفارابی فی وصایا یعم نفعها جمیع من یستعملها من طبقات الناس» و رسائل و مقالات متعدد دیگر.

از بدین طریق روشن می‌شود که آراء سیاسی مهمترین مشاغل علمی فارابی است و او از هر مناسبتی برای پیش کشیدن مباحث سیاست استفاده کرده است. فارابی خود هیچگاه شغل سیاسی نداشت و با رجال سیاست دمخور نبود. مردی بود با اندیشه‌ای عمیق و اطلاعی وسیع. تمایلات شیعی او وادارش کرده بود که در پیرامون امامت به چنین تحقیقاتی بپردازد؛ و سیاست او بیش از آنکه عملی باشد نظری است، که در صفحات آتیه درباره آن سخن خواهیم گفت:

[ضرورت اجتماع و اختلاف ملت ها]

الف- ضرورت اجتماع و انواع اجتماعات

شاید هدف اعلائی که فارابی به سوی آن گام برمی‌دارد، خود سیاست نیست، بلکه تحصیل سعادت است به وسیله اکتساب فضائی که تحصیل سعادت را ممکن می‌سازند، و در گذشته به ذکر آنها پرداختیم. ولی «بدون معاونت و یاری مردم بسیار، به تنهایی به این کمالات نتوان رسید. هر انسانی فطرتاً باید با افراد دیگر در ارتباط باشد و هریک از افراد

۱- تحصیل السعاده، ص ۳۱

بشر نیاز به این همبستگی دارد. یعنی باید به معاونت دیگر افراد و هماهنگی با آنها خود را به درجه کمال برساند. ازین‌رو، این نوع از حیوان نیازمند است که در جایی مأوی گزیند و در مجاورت با دیگران به سر برد، و بدین سبب است که او را حیوان انسی و حیوان مدنی خوانده‌اند.^۱»

در کتاب «آراء اهل المدینة الفاضله» فصلی است تحت عنوان «القول فی احتیاج الانسان- الی الاجتماع و التعاون»، در آن فصل گوید: «فرد بشری برای بقای خود، و برای آنکه به برترین کمالات انسانی خود برسد، نیازمند به چیزهای بسیاری است که به تنهایی از عهده انجام آنها بر نمی‌آید؛ بلکه نیازمند به گروهی است که هر یک نیازی از نیازهای او را برآورد.

و هر فردی از افراد این گروه را چنین حالتی است. ازین‌رو است که آدمی به کمال فطری خود نخواهد رسید، مگر به مدد اجتماعات که در امور مددکار یکدیگر باشند، و در رفع نیازهای یکدیگر اقدام کنند، تا جامعه هم برپای باشد و هم به کمال برسد. از اینجاست که افراد انسان افزون شدند و در جایی آباد از زمین زندگی کردند، و ازین افراد جامعه‌های انسانی پدید آمد.^۲»

پس اجتماع وسیله است نه هدف. هدف رسیدن به کمال است که سعادت دنیا و آخرت بدان تأمین شود. اما جوامع انسانی: «برخی کاملند و برخی غیرکامل. کامل را سه نوع است: بزرگ و میانه و کوچک». جوامع بزرگ «عبارت است از جامعه ملل بسیار در حال اجتماع و تعاون.^۳» یا «جوامعی است که همه در معموره باشند^۴». و جوامع میانه عبارت است از «اجتماع ملتی در جزئی از معموره» و جوامع کوچک عبارت است از «اجتماع اهل شهری در جزئی از سرزمین ملتی.»

اما اجتماعات غیرکامل، عبارت است از اجتماعات «در دیه‌ها و محله‌ها و کوچه‌ها و خانه‌ها». هر یک از اجتماعات غیر کامل ممکن است ناقصتر از دیگری باشد، چنانکه اجتماع منزلی جزئی است از اجتماع کوچه، و اجتماع کوچه جزئی است از اجتماع محله، و اجتماع محله جزئی است از اجتماع شهر. اجتماعات دیه‌ها و اجتماعات محله‌ها همه تابع اجتماع شهرند، جز آنکه محله‌ها اجزاء شهرند، ولی دیه‌ها خادم آن. اجتماع شهر جزئی از ملت است و ملت به شهرها منقسم شوند و جماعت بشریت، به ملتها تقسیم گردد.^۵»

ب- اختلاف ملتها

«ملتی از ملت دیگر به دو امر طبیعی و یک امر وصفی و عنوانی متمایز می‌شود.

-
- ۱- تحصیل السعاده، ص ۱۴
 - ۲- آراء اهل المدینة الفاضله، ص ۷۷-۷۸
 - ۳- السياسات المدنيه، ص ۳۹
 - ۴- آراء اهل المدینة الفاضله، ص ۷۸
 - ۵- السياسات المدنيه، ص ۳۹-۴۰

دو امر طبیعی یکی خلقت است و دیگر عادت و امر وصفی که در آن دو امر طبیعی مدخلیتی جزئی دارد، زبان است.^۱»

این اختلاف را علل طبیعی است. نخست «اختلاف اجزاء اجسام سماوی فلک اول و فلک ثوابت است که رو به آنها قرار دارد. سپس اختلاف اوضاع افلاک مائله است از اجزاء زمین از نظر قرب و بعد. بدین اختلافها، اختلاف اجزاء زمین نیز که مساکن ملتهاست افزوده می‌شود. در نتیجه اختلاف اجزاء زمین، بخاراتی که از زمین متصاعد می‌شود اختلاف یابند؛ زیرا بخاری که از زمینی متصاعد شود مشابه همان زمین است. نتیجه اختلاف بخارات، اختلاف هوا و اختلاف آب باشد و اختلاف هوا و آب، سبب اختلاف نباتات و اختلاف انواع حیوانات غیرناطق شود. بدین سبب اختلاف غذاهای مردم پدید آید. اختلاف غذاها موجب اختلاف مواد غذایی و کشت و زرع شود و این سبب اختلاف خلقت و خلق و خوی طبیعی مردمان گردد.^۲»

انواع مدینه‌ها

گفتمیم که هدف نهایی تعاون است برای نیل به سعادت. پس بهترین مدینه‌ها «مدینه‌ای است که مردم آن اعمالی را انجام دهند که آنها را به این سعادت برساند.» و این مدینه فاضله است. «و ملتی که در همه مدینه‌هایش چنین تعاونی باشد ملت فاضله نامیده شود؛ نیز معموره فاضله معموره‌ای است که چنین خصایصی داشته باشد.^۳»

مدینه فاضله را ضدهایی است که فارابی در کتاب «السیاسات المدنیه» به آنها اشاره کرده است. و آنها عبارتند از مدینه جاهله، مدینه فاسقه و مدینه ضاله. در کتاب «آراء- اهل المدینه الفاضله» مدینه متبدله را نیز به آنها می‌افزاید. و هر یک از این مدینه‌ها بر چند نوع است:

۱-مدینه فاضله

فارابی این معنی را که مدینه را به جسم آدمی تشبیه کند، از افلاطون گرفته است. گوید: مدینه فاضله شبیه به بدن است، بدنی که کامل و صحیح باشد و همه اعضای مختلفه آن برای تتمیم حیات حیوانی و حفظ آن کار خود را به نحو درستی انجام دهند. و همچنانکه اعضای بدن را یکی بر دیگری برتری است، و آن را قلبی است که بر همه اعضا ریاست دارد، همچنین در مدینه کسی است که بر دیگران ریاست کند و کسان دیگری هستند که مقام و مرتبه ایشان نزدیک به مقام و مرتبه رئیس است؛ و همچنانکه بعضی از اعضای بدن خادم بعضی دیگر است، در مدینه نیز باید اشخاصی خادم اشخاص دیگر باشند

۱-السیاسات المدنیه، ص ۳۹-۴۰

۲- همان مأخذ، ص ۳۹-۴۱

۳- آراء اهل المدینه الفاضله، ص ۷۹

«جز آنکه اعضاء بدن طبيعیند و آنچه از آنها سر می‌زند به سبب قوای طبیعی است، ولی اعضاء مدینه هر چند خود طبيعیند، اوصاف و اعمالشان ارادی است نه طبیعی.

علاوه بر این، اعضاء مدینه، بر حسب فطرتهای گوناگونی که دارند، هر کدام را بهر کاری ساخته‌اند.^۱» و همچنانکه بدن وحدتی را تشکیل می‌دهد، در مدینه فاضله نیز «اجزاء به یکدیگر مرتبطند، و بعضی بر بعض دیگر مقدمند، یا از بعضی دیگر مؤخر^۲».

در اینجا باید به این اندیشه فارابی اشاره کرد که او در اکثر تألیفاتش در هر چیزی به دنبال وحدت و ترتیب می‌گردد. مثلاً نفس دارای وحدتی است و در عین حال قوای آن به صورت خاصی ترتیب یافته‌اند که نفس ناطقه در بالاترین مراتب، و نفس غاذیه در پستترین مراتب قرار دارد. همچنین اعضاء بدن را هم ترتیبی خاص است: «قلب در رأس دیگر اعضاست و اعضاء دیگر خادمان آنند، ولی قلب خادم عضوی نیست. تا به اعضایی برسیم که تنها خادمند و هیچ عضوی خادم آنها نیست. در مدینه فاضله نیز چنین است، رئیسی دارد و در تحت نظر او مراتب دیگری است که هر یک به مرتبه مادون خود سمت ریاست دارد، تا جایی که دیگر عضوی در خدمت آن نیست، و در تحت نظر او اعضاء دیگری نیستند.^۳» پس مدینه فاضله، شبیه به موجودات طبیعی است که در آنها نیز وحدت و ترتیب وجود دارد. نیز سیر مراتب در مدینه فاضله «شبیه به سیر مراتب موجودات است، یعنی از ذات اول آغاز می‌شوند و به ماده اولی و اسطقسات خاتمه می‌یابد. و ائتلاف میان اجزاء، شبیه به ارتباط و ائتلاف موجودات مختلف است با یکدیگر.^۴»

هر مجموعه‌ای که اجزایش به هم پیوسته و بالطبع به هم مرتبط باشد، آن را از میان همان اجزاء، رئیسی است. وضع موجودات نیز چنین است: نسبت سبب اول به سایر موجودات، مانند نسبت پادشاه مدینه فاضله است به سایر اجزاء آن. و آنچه از ماده مجرد است، در مرتبه‌ای نزدیکتر به سبب اول واقع شده است. و در تحت آن مجردات اجسام سماوی هستند. و در تحت اجسام سماوی اجسام هیولانی، و هر یک پهلوی دیگری است تا به سبب اول رسد که همه در افعال بدو وابسته‌اند و به نیروی او موجودند.^۵»

پس نسبت سبب اول به موجودات، مانند نسبت پادشاه مدینه فاضله است به اجزاء آن، و مانند نسبت قلب است به بدن، و نسبت قوه ناطقه است به دیگر قوای نفس.

رئیس مدینه فاضله هر عضوی از اعضاء مدینه فاضله را صلاحیت آن نیست که ریاست مدینه فاضله را بر عهده گیرد. رئیس مدینه فاضله نمی‌تواند هر کسی باشد، زیرا ریاست به دو چیز است: یکی آنکه شخص از حیث سرشت و طبیعت آماده آن مقام باشد،

۱- آراء اهل المدینه الفاضله، ص ۸۰

۲- السياسات المدنیة، ص ۵۴

۳- همان مأخذ، ص ۵۴

۴- آراء اهل المدینه الفاضله، ص ۸۲

دیگر آنکه واجد ملکه و هیئت ارادی چنان کاری باشد^۱. «چنین انسانی، انسان کاملی است که بالفعل هم عقل است و هم معقول^۲.» و «چنین مرتبه‌ای در کسانی خواهد بود که دارای روح بزرگ و سرشت فوق العاده باشند؛ آن هم هنگامی که نفسشان به عقل فعال متصل شود. و هنگامی که به چنین مرحله‌ای برسد که نخست به مرحله عقل منفعل و پس از آن به مرحله عقل مستفاد رسیده باشد. زیرا در این مرحله است که می‌تواند به عقل فعال اتصال یابد^۳.» بنابراین، رئیس مدینه فاضله، به‌طور مستقیم، معرفت را از طریق وحی از عقل فعال می‌گیرد. و این اخذ معرفت، در خواب است یا در بیداری. و عقل فعال تنها واسطه‌ای است. «و چون عقل فعال از وجود سبب اول فائض شده، می‌توان گفت که سبب اول، به توسط عقل فعال به اینگونه انسان وحی می‌کند^۴.» «آنچه از ذات باری تعالی به عقل فعال افزوده شود، عقل فعال آن را به واسطه عقل مستفاد به عقل منفعل خود افزوده کند، و از آنجا به قوه متخیله خود، پس از این نظر که عقل منفعل وی افزوده کند حکیم فیلسوف و متعقل کامل باشد، و از این نظر که به متخیله خود افزوده کند پیغمبر خواهد بود که مردم را از عواقب امورشان آگاه سازد و بیم دهد^۵.» از اینجا می‌بینیم که فارابی از افلاطون دور می‌شود، و به نظریه نبوت در اسلام نزدیک می‌گردد.

رئیس مدینه وقتی شایان این درجه خواهد بود که در او دوازده خصلت جمع باشد:
 ۱- تندرست و کامل الاعضاء باشد. ۲- قدرت فهم و تصورش نیکو باشد و هر چه را که می‌فهمد و درک می‌کند به خوبی به خاطر بسپارد. ۳- زیرک و هوشیار باشد. ۴- خوش سخن باشد. ۵- دوستدار تعلیم و استفاده باشد. ۶- در خوردن و آشامیدن و زن حریص نباشد. ۷- دوستدار راستی و راستگویان باشد و دشمن دروغ و دروغگویان. ۸- بزرگوار و دوستدار بزرگواری باشد. ۹- درهم و دینار و دیگر متاع دنیوی در نظرش بیقدر باشد.
 ۱۰- ذاتا دوستدار دادگری و مردم دادگر باشد، و دشمن ستم و مردم ستم‌پیشه.
 ۱۱- شخصی معتدل باشد نه سهل‌انگار و لجوج و سختگیر. ۱۲- اراده‌ای نیرومند داشته باشد و ضعیف النفس و ترسو نباشد.

«اگر هرکس که به ریاست مدینه نامزد شود باید همه این صفات را داشته باشد، باید گفت چنین شخصی با این مجموعه صفات بس نادر الوجود خواهد بود، تا چه رسد که باید هر رئیسی را جانشینی نیز با این صفات باشد. بنابراین اگر در مدینه، مردی که همه این صفات را داشته باشد یافت نشد، باید کسانی را پیدا کرد که در هر یک، یک یا چند صفت از این صفات باشد، مثلاً یکی حکیم باشد و یکی دادگر. . . و از ائتلاف این اشخاص

۱- آراء اهل المدینه الفاضله، ص ۸۲
 ۲- همان مأخذ، ص ۸۴
 ۳- السياسات المدنيه، ص ۴۹
 ۴- همان مأخذ، ص ۵۰
 ۵- آراء اهل المدینه الفاضله، ص ۸۶

هیئت رئیسهٔ مدینه فراهم آید. و اگر کسانی که هریک، یکی از این صفات را دارا بود، یافت شد، مگر مردی که صفت حکمت داشته باشد، در این صورت مدینه بی‌پادشاه خواهد ماند و دستخوش هلاکت خواهد گشت. و اگر نتوانستند حکیمی بیابند طولی نخواهد کشید که مدینه رو به انقراض خواهد نهاد.^۱»

این رئیس هم معلم است و هم مرشد و هم مدبّر. زیرا هر مردمی را فطرت‌های گوناگون است و «همه این‌گونه نیستند که از جانب خود فطرتا سعادت را بشناسند، یا چیزهایی را که باید از آنها آگاه باشند بدانند، بلکه همواره نیازمند به معلم و راهبرند.^۲» به عبارت دیگر: «همهٔ مردم، برحسب فطرت به معلم نیازمندند و هم باید از راه تربیت و تمرین، به مراحل‌ی که برای آن آمادگی دارند برسند.^۳»

گفتیم که رئیس، واضع نوامیس و شرایع است. گاه اموری پیش آید که اهل مدینهٔ فاضله دسته‌دسته شوند و هر دسته برای خود ملکی برگزینند. «و اگر اتفاق افتاد که در یک زمان چند تن ازین پادشاهان، در یک مدینه یا در میان یک ملت و یا در میان ملت‌های بسیار وجود داشت، اجتماع همهٔ آنها به منزلهٔ وجود یک پادشاه خواهد بود، زیرا همتها و غرضها و اراده‌ها و روش‌های آنان یکی است. و چون در دین یکی جانشین دیگری شود، باید دانست که همه چون یک نفس واحدند و دومی بر سیرت اولی و متأخر به سیرت متقدم است. چنانکه یکی از آنها اگر بخواهد می‌تواند شریعتی را که خود وضع کرده تغییر دهد و بهتری به جای آن وضع کند. و نیز متأخر می‌تواند شریعت متقدم را تغییر دهد، زیرا متقدم اگر خود در زمان متأخر بود چنین می‌کرد.^۴»

از آنچه گذشت، می‌بینیم که گرایش‌های شیعی و آراء اسماعیلی در اندیشه‌های فارابی اثر عمیقی گذاشته است. فارابی نظام اجتماعی خود را بر اساس «عالم اکبر» و «عالم اصغر» نهاده است و برای برپای بودن اجتماع، وجود معلم را که همان امام باشد ضروری می‌داند. و این یکی از عقاید شیعه است که باید امام بر اجتماع، اشراف کامل داشته باشد. میان نظریهٔ فارابی در مورد ارتباط رئیس مدینهٔ فاضله با خدا، به توسط عقل فعال، و عقاید نصیر الدین طوسی دربارهٔ امام معصوم شباهت بسیار است.^۵

همچنانکه امامان باید یکی پس از دیگری در روی زمین امامت کنند، همچنین رؤسای مدینهٔ فاضله نیز یکی پس از دیگری ریاست خواهند کرد. و همچنانکه امام از حیث صفات به درجهٔ کمال است، رئیس نیز از چنین کمالی برخوردار است. و همچنانکه بقای روح و جسم عالم، مرهون وجود امام است، بقای مدینه نیز وابسته به بقای رئیس مدینه

۱- آراء اهل المدینهٔ الفاضله، ص ۹۰ ۲- السیاسات المدنیة، ص ۴۸

۳- همان مأخذ، ص ۴۶ ۴- همان مأخذ، ص ۵۰-۵۱

۵- رجوع کنید به بخش اول، ص ۱۸۰ به بعد

است، که «اگر اتفاقاً حکیمی یافته نشد، طولی نخواهد کشید که مدینه منقرض گردد.» در نزد اسماعیلیه، امامت را با نبوت فرق جوهری و اساسی نیست، نبی در آن واحد هم متعلم است و هم معلم. متعلم است از آن‌رو که از طریق وحی کسب معرفت می‌کند و معلم است از آن‌روی که قوانین شریعت را به مردم می‌آموزد و به قدر میزان عقول و به زبان خودشان با آنها سخن می‌گوید.

امام نیز متصل به عقل الهی است. اوست که از حقایق پرده برمی‌گیرد و از برکت علم تأویل، همهٔ معارف حسی و وهمی و خیالی در قالب صحیح معقولات مطلقه و وحی الهی، در نظر او روشن است. و ازین‌روست که امام فیلسوف است. و رئیس مدینهٔ فاضله نیز، هم فیلسوف است و هم نبی.

حال که چنین است، سعادت عقلی و فضائل اصلی فضائل فکری هستند. در اینجا فارابی از صوفیه به وضوح فاصله می‌گیرد، زیرا او معتقد است که کمال یک ادراک عقلی است، و حال آنکه صوفیه می‌گفتند کمال در کشتن شهوت و آزاد کردن روح است از زندان بدن، جهت اتصال به خدا از راه معرفت صوفیانه. البته نمی‌توان منکر گرایشهای صوفیانهٔ فارابی شد، اما تصوف او مبتنی بر اساس عقلی صرف است. تصوف او تصوفی است نظری، متکی بر معرفت و تأمل. فارابی به امکان اتحاد مطلق میان عقل بشری و عقل فعال قائل نیست، زیرا عقل مستفاد-که اعلی مراتب عقل انسانی است-در وظیفه و طبیعت خود با عقل فعال اختلاف دارد.

چیزی که در آن تردیدی نیست این است که نظریهٔ فارابی در سعادت، از نظریهٔ ارسطو مأخوذ است. زیرا در نظر ارسطو نیز سعادت جز به ادراک و تأمل نیست. و نیز شکی نیست که نظریهٔ او در مورد اتحاد با عقل فعال، متأثر از نظریهٔ نوافلاطونی است و نوافلاطونیان، دربارهٔ واحد، همان نظریهٔ تصوف عقلانی را داشتند^۱.

۲- مدینهٔ جاهله

مدینهٔ جاهله، مدینه‌ای است که «مردمش نه سعادت را می‌شناسند و نه سعادت به خاطرشان خطور می‌کند»، چنانکه اگر ایشان را به سعادت راهنمایی کنند، بدان سوی روند. و اگر از سعادت برای ایشان سخن گویند بدان اعتقاد نیابند. و از خیرات جز سلامت جسم و فراخی در تمتع از لذات نشناسند، که اگر بدان دست یافتند گمان برند که به سعادت رسیده‌اند، و اگر دست نیافتند پندارند که در بدبختی افتاده‌اند.

فارابی این مدینه را به چند قسم تقسیم کرده است: مدینهٔ ضروریه، و آن مدینه‌ای است که مردمش بدانچه قوام جسم ایشان است از مأكول و مشروب به قدر ضرورت اکتفا کرده‌اند. و مدینهٔ بدآله، و آن مدینه‌ای است که مردمش جز برای رسیدن به فراخ- نعمتی

۱- رجوع کنید به بخش اول، ص ۹۱ به بعد

و ثروت تلاش نمی‌کنند. و پندارند که فراخ‌نعمتی و ثروت غایت زندگی است. و مدینه خست و شقاوت، و آن مدینه‌ای است که قصد مردمش تمتع از لذت محسوس است از مأكول و مشروب و غیر آن، و برگزیدن هر نوع هزل و لعب بر امور دیگر. و مدینه کرامت، که مردم آن می‌خواهند صاحب مکرمات و عظمت و نام و آوازه شوند، چه در گفتار و چه در کردار. و مدینه تغلب و آن مدینه‌ای است که مردمش می‌خواهند بر دیگران پیروز شوند و سعادتشان را در این پیروزی می‌دانند. و مدینه جماعیت، و آن مدینه‌ای است که مردمش خواهان هرج و مرج و متابعت از هوای نفسند و اینکه هرگونه که بخواهند عمل کنند. «مردم این شهر عنان گسیخته‌اند و هرچه خواهند کنند و همه برابراند و یکی را بر دیگری برتری و سیادت نیست»^۱.

فارابی در کتاب «السیاسات المدنیة» مدینه دیگری بر این مدینه‌ها می‌افزاید و آن مدینه النذاله است. مردم این مدینه برای نیل به ثروت و فراخی و جمع مال بیش از نیاز خود تلاش می‌کنند و آن را جز در امور ضروری که قوام جسم بدان است مصرف نمی‌کنند.

۳- مدینه فاسقه

مردم این مدینه، همه آنچه را که مردم مدینه فاضله از سعادت و خدا و عقل فعال شناخته‌اند می‌شناسند، ولی اعمالشان چون اعمال مدینه‌های جاهله است. می‌گویند و باور دارند، ولی عمل نمی‌کنند.

۴- مدینه متبدله

آراء و افعال مردم این مدینه، چون مردم مدینه فاضله است، ولی در آن تصرف کرده‌اند و بدین سبب در آراء و افعالشان فساد راه یافته است.

۵- مدینه ضاله

مردم این مدینه، درباره خدا و عقل فعال آرائی فاسد ابراز داشته‌اند. و رئیس آن مدعی است که به او وحی می‌شود. بدین طریق وی مردم را به اقوال و افعال خود فریفته است.

۱- السیاسات المدنیة، ص ۵۹ به بعد

۶-نوابت

این مدینه‌ها به‌طور استقلال، متضاد با مدینه فاضله نیستند، و وجود استقلالی ندارند، بلکه به مثابه علفهای هرزه‌اند «نوابت در مدینه‌ها به مثابه تلخه است در مزرعه گندم و یا خارهایی است که در میان کشتزارها می‌رویند، یا سایر علفهایی که به درختان و مزارع زیان می‌رسانند. سپس از میان مردم آنان که طبع بهیمی دارند شهرنشین نیستند، و اصلا اجتماعات شهری ندارند. بلکه برخی چون بهایم اهلی هستند و برخی چون بهایم وحشی، و برخی چون درندگان. ازین‌رو که برخی در بیابانها پراکنده‌اند، و برخی چون دسته‌های حیوانات وحشی در بیابانها زندگی کنند، و برخی نزدیک شهرها باشند، و برخی جز گوشت خام نخورند، و برخی چرا کنند، و برخی چون سباع درندگی کنند. این‌گونه مردم در اطراف معموره زمین مثلا در اقصای شمال یا اقصای جنوب یافته شوند. باید با اینان به شیوه بهایم رفتار کرد: از آن میان آنها را که اهلی باشند به بردگی گرفت و چون بهایم از آنها کار کشید. و با آنها که وحشی هستند و از آنها سودی عاید نمی‌شود، بلکه زیانمندند، چون سایر حیوانات زیانمند رفتار کرد^۱».

خصال اهل مدینه فاضله

فارابی به توضیح درباره مردم مدینه‌های جاهله و آراء آنها بیش از مردم مدینه فاضله و آراء آنها اهتمام ورزیده است. او در بیان مدینه فاضله، به تفصیل درباره موجودات و نظام آنها و جسم آدمی و نظام آن به بحث پرداخته، و می‌خواهد که مدینه فاضله و نظام و ترتیب مراتب آن، بر آن منوال باشد. نیز هنگامی که جنبه‌های منفی قضیه را بیان می‌کند، غیرمستقیم به بیان جنبه‌های مثبت آن می‌پردازد. اما گاه‌گاه به ذکر پاره‌ای از صفاتی که مردم مدینه فاضله باید داشته باشند اشاره می‌کند.

این صفات مبتنی بر سه چیز است: علم و عمل و نظام فضیلت. و این سه بر دو اصل استوارند:

استعدادات هر عضوی از اعضای جمعیت و نیازهای آنها. اما علم، چنانکه در کتاب «آراء- اهل المدینه الفاضله» آمده است عبارت است از علم به سبب اول، و صفات او، و عقول مفارقه، و افلاک، و اجسام طبیعی، و نفس، و نظام اجتماع، و غیر اینها از آنچه ذکرش گذشت. و این علم بر دو قسم است: علم فلسفی که از فلاسفه و حکما خواسته شود، و علم تمثیلی تصویری که از عامه مردم.

مدینه فاضله در نظام خود به مدینه سماوی، آنجا که سعادت جاوید است و ابرار گروه‌گروه برحسب مراتب و درجات کمال و محاسن افعال زندگی می‌کنند، منتهی می‌شود.

۱- السیاسات المدنیة، ص ۵۷-۵۸

در این باب فارابی به تفصیل، آراء مردم مدینه جاهله و ضاله را شرح می‌دهد، یعنی آرائی که همه رنگ جهالت و ضلالت دارند. ازین قبیل است اعتقاد به آنکه زمین میدان تنازع بقاء است، و هریک از موجودات برای بقای خویش می‌خواهد دیگری را نابود کند. وجود از آن کسی است که غلبه می‌کند، و سعادت از آن کسی است که پیروز می‌شود. بهره ضعیف نابودی یا بردگی است «در این مدینه‌ها هرج و مرج حکمفرماست و هیچ مراتبی و نظامی نیست. چنان نیست که یکی به خاطر اهلیت و صلاحیتش بر دیگری ترجیح داده شود. هرکس در تلاش است که همه مزایای حیات را به خود اختصاص دهد و برای جلب این مزایا بر دیگران غلبه جوید، و آنکه برای وصول به مقاصد خود پیروزمندتر است سعادت‌مندتر است.»

گروهی از ایشان معتقدند که قوام اجتماع تنها به رفع حوائج ضروری است و بدین سبب باید که انسانی انسان دیگر را به خدمت گیرد، پس پایه و اساس اجتماع بر وجود قاهر و مقهور است. فارابی این نوع روابط اجتماعی را بیماری سبعی نامیده است. و گروهی از ایشان معتقدند که قوام اجتماع به ارتباط و دوستی است، اما در اینکه این امر چگونه به حصول می‌پیوندد، اختلاف دارند. برخی گویند به این است که افراد از یک پدر باشند، آنگاه این خویشاوندان همخون به دفاع از خود پردازند. برخی گویند به دامادی است؛ بدین طریق که «مردی از این خاندان با زنی از خاندانی دیگر ازدواج کند، و زنی از آن خاندان، با مردی از این خاندان. برخی گویند به انضمام است به یک رئیس که بر دیگران غلبه یافته باشد. برخی گویند که افراد جهت غلبه با یکدیگر عهد و پیمان بندند.

برخی گویند به تشابه خلق و خو و طبیعت و اشتراک در زبان است. و برخی گویند به اشتراک در منزل و مسکن است که نخست اشتراک در منزل است و سپس اشتراک در کوچه، آنگاه اشتراک در دین... و سپس اشتراک در شهر و سپس اشتراک در ناحیه‌ای که شهر در آن واقع است.»

این بود پاره‌ای از آراء مردم مدینه جاهله و ضاله. عدالت در نظر ایشان همان چیزی است که طبع هرکس می‌خواهد یعنی قهر و غلبه و گردن نهادن مغلوب به اوامر غالب. و اینکه مغلوب کارهایی انجام دهد که در آن نفع غالب بیشتر ملحوظ شده باشد.

مردم مدینه جاهله و ضاله، عدل را چنین تعبیر می‌کنند. پس قوام عدل قدرت و غلبه است که هرکس هرچه بتواند برای خود تحصیل کند. پس ناتوان را جز تسلیم چاره‌ای نیست و باید به قناعت و بردگی گردن نهد.

فارابی بسیاری از عقاید اجتماعی خود را از افلاطون گرفته است. ولی آنچه آورده، برخلاف افلاطون، بیشتر جنبه خیالی و مثالی دارد تا واقعیت. مثلاً مانند آن حکیم انواع حکومت را بیان نکرده، و طریق اختیار رئیس و تربیت اهل مدینه را ناگفته گذاشته است.

افلاطون حکیمی است واقع‌بین. رئیس جمهوریت او از همه علوم نظری آگاه است و به مقام معرفت رسیده است، و مدت پانزده سال با مردم آمیزش کرده، آنگاه چنین مسئولیتی را به عهده می‌گیرد. ولی رئیس مدینه فاضله فارابی، از چنین تمرین و ممارستی بی‌بهره است. فارابی فیلسوفی است نظری و دور از واقعیت. می‌پندارد که هر کس به عقل فعال پیوست می‌تواند بر همه مشکلاتی که در اداره مدینه پیش می‌آید غلبه یابد. حتی مردم مدینه را تعلیم خواهد داد و رهبری خواهد کرد. و ایشان را به راه سعادت که آخرین هدف آنهاست راه خواهد نمود.

۶- نبوت

نبوت از اصول اساسی اسلام است. زیرا همه تعلیمات اسلامی بر مبنای وحی است. و رسول خدا هیچ چیز از خود نگفته است «وَ النَّجْمُ إِذَا هَوَىٰ. مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَ مَا غَوَىٰ. وَ مَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ. إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ. عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَىٰ» (سوره النجم، آیه ۱-۵) بنابراین بر هر فیلسوف مسلمانی است که اگر خواهد که مسلمان باشد- و عقاید خود را با عقاید اسلامی تطبیق دهد- نبوت را در اندیشه‌های فلسفی خویش مکانی لایق بخشد.

و میان دین و فلسفه یعنی وحی و معرفت عقلی وفق دهد. نخستین فیلسوف مسلمانی که مسئله نبوت را مورد توجه قرار داد، فارابی بود و اوست که در توفیق میان دین و فلسفه سعی بلیغ مبذول داشته است. «مسئله نبوت مهمترین جزئی از مذهب فلسفی اوست که بر پایه‌هایی از علم النفس و ماوراء الطبیعه استوار است، و با اخلاق و سیاست ارتباطی استوار دارد»^۱.

فارابی معتقد است که «فیلسوف و رئیس و ملک و قانونگذار و امام همه به یک معنی است. هر لفظی ازین الفاظ در نزد کسانی که به زبان ما سخن می‌گویند، بر مدلول الفاظ دیگر بعینه تطبیق می‌کند»^۲ شرط رسیدن به این مقام آن است که آدمی به درجه عقل مستفاد رسیده باشد و عقل او به عقل فعال پیوسته بود و «هرچه از جانب خدای، تبارک و تعالی، به عقل فعال افزوده شود، عقل فعال به توسط عقل مستفاد، آن را به عقل منفعل و سپس متخیله او افزوده کند. پس از آن حیث که به عقل منفعل او افزوده می‌شود

۱- فی الفلسفة الاسلامیه، ص ۱۸ به بعد

۲- تحصیل السعاده، ص ۴۳ و ۴۴

۳- آراء اهل المدینه الفاضله، ص ۸۵-۸۷

حکیم و فیلسوف است و متعقل کامل. و از آن حیث که به قوه متخیله او افزوده می‌شود پیامبر منذر است که می‌تواند در همان آن از همه جزئیات خبر دهد. ^۳»

فارابی در کیفیت وحی چنین می‌گوید: «وقتی قوه متخیله در شخصی به نهایت کمال رسد، و محسوساتی که از خارج می‌آیند بر او مستولی نشوند، و او را در خود مستغرق نسازند، می‌تواند از عقل فعال، جزئیات حال و آینده یا صور آنها را از میان محسوسات بپذیرد. نیز صور معقولات مفارقه و دیگر موجودات شریفه را می‌پذیرد و آنها را می‌بیند و آدمی را به آن نسبت که از معقولات پذیرش است، از امور الهی آگاهی است و این برترین مراتبی است که انسان به نیروی قوه متخیله بدان تواند رسید.»^۱

این است عقاید فارابی درباره نبوت که بعد از مباحث اجتماعی و روانی خود بدان رسیده است. پیامبر و حکیم در نظر او کسانی هستند که صلاحیت ریاست مدینه فاضله را دارند. و هردو آنها در اثر اتصال به عقل فعال-که مصدر شرایع و قوانین ضروری نظام جمعیت است-بدان نائل آمده‌اند. فرق آن دو در این است که پیامبر از طریق متخیله (قوای درونی) این اتصال را حاصل کند، و حکیم از طریق بحث و نظر.

و بدین شیوه فارابی میان دین و فلسفه و وحی و نظر وفق می‌دهد. منبع افزوده یکی است: همان عقل فعال. و حقیقت نیز یکی است: چیزی است که افزوده می‌شود. پس تنها اختلاف در طریقه این اتصال است، و جز این هیچ‌گونه اختلافی نیست.

خلاصه

فلسفه فارابی را با اندکی تفصیل در پاره‌ای از مسائلیش مورد بحث قرار دادیم. ولی متأسفانه به پاره‌ای از کتب او از جمله کتاب «الموسیقی الکبیر» نپرداختیم، زیرا معتقدیم که این کتاب هم از جنبه نظری و هم از جنبه عملی درخور اهمیت بسیار است و نیاز به بحث مفصل دیگری دارد. همچنین آراء او را درباره جسم انسان و برخی ظواهر طبیعت نیاوردیم. و از همین مطالبی که در پیرامون آراء و عقاید او ذکر کردیم، نظریه ابن خلکان که می‌گوید «فارابی بزرگترین همه فلاسفه اسلام است» اثبات می‌شود. فارابی در فلسفه اسلام مکتب تازه‌ای گشوده است، مکتبی با بنیانی استوار و حلقه‌هایی به هم پیوسته و وحدتی عجیب. هیچ مسئله‌ای را حکمای مسلمان بعد از او مورد بحث قرار ندادند جز آنکه فارابی-پیش از آنان-درباره آن بحث کرده و رأی خود را بیان نموده است. و ما هنگامی که پیرامون این حکما سخن می‌گوییم خواهیم گفت که در چه مواردی مدیون فارابی هستیم.

۱- آراء اهل المدینه الفاضله، ص ۸۵-۸۷

دکتر ابراهیم مدکور گوید: «مذهب فارابی مذهبی است روحانی و مثالی. او روح را در هرجا می‌بیند: خدای او روح الارواح است و عقول مفارقة او کائنات روحی محضند و رئیس مدینه یا پیامبر او انسانی است که روحش بر جسدش سیطره یافته. روح است که عالم سماوی را می‌گرداند و جهان تحت قمر را نظام می‌بخشد. و این روحانیت، از ناحیه دیگر، تعظیم عقل و فکر است. کائن اول در نزد فارابی معقول معقولات و فکرت فکرتهاست.

و کائنات دیگر جز امتداد این معقول و مظهري از مظاهر این فکر نیستند و ما به عالم روحانی نمی‌رسیم و به سعادت قصوی نائل نمی‌شویم، مگر به فکر و علم و تأمل.»
اگرچه فارابی از افلاطون و ارسطو و فلوطین مطالب زیادی اخذ کرده است، ولی شخصیت خویش را نیز حفظ کرده است و به آنچه که از دیگران اخذ کرده رنگ خاص خود را زده است.

او برای اسلام، فلسفه‌ای بنیان نهاد که قائم به ذات خود است، نه رواقی است نه مشائی و نه نوافلاطونی، بلکه پدیده تازه‌ای است که از همه این مدارس تأثیر پذیرفته، و ازین منابع سیراب شده، ولی روح آن، روح اسلام است.

کتابنامه

۱. تألیفات فارابی:
 - الف. احصاء العلوم: طبع دکتر عثمان امین، قاهره-۱۹۴۹
 - ب. آراء اهل المدينة الفاضله: قاهره، چاپ دوم-۱۹۴۸
 - ج. رساله فی العقل: طبع اب بویج، بیروت-۱۹۳۸
 - د. التعليقات، و اغراض ما بعد الطبیعه، و اثبات المفارقات و مسائل متفرقه، و التنبيه- على سبيل السعادة، و تحصيل السعادة، و السياسات المدنية، طبع حیدرآباد-سال ۱۳۴۴، ۱۳۴۵، ۱۳۴۶ هـ.
 - هـ. کتاب الجمع بین رأی حکیمین، و عیون المسائل، و جواب مسائل سئل عنها: طبع قاهره-۱۹۰۷.
 - و. کتاب الوصایا: طبع شیخو، بیروت-۱۹۲۸
۲. ابن ابی اصیبعه: عیون الانباء فی طبقات الاطباء: قاهره-۱۸۸۲
۳. ابن خلکان: وفيات الاعیان، طبع دسلان، پاریس-۱۸۴۲-۱۸۷۱
۴. صلیبا (جمیل): من افلاطون الی ابن سینا، دمشق-۱۹۳۵
۵. فرح (الاب الیاس): الفارابی-۱۹۳۷.
۶. قاسم (محمود): فی النفس و العقل لفلاسفة الاغریق و الاسلام، قاهره. ۱۹۴۹
۷. مدکور (ابراهیم): فی الفلسفة الاسلامیه-منهج و تطبیقه، قاهره-۱۹۴۷.

فصل سوم

ابن سینا

[مقدمه]

ابن سینا بنیانگذار فلسفه اسلام نبوده، نیز تاریخ فکر و فلسفه اسلامی به او پایان نمی‌یابد. ظهور او در عهدی بود که به برکت کار مترجمان و شروح و تعلیقات ایشان، فلسفه جای خود را در جهان اسلامی باز کرده بود و مردانی چون کندی و فارابی در این پهنه به ظهور رسیده، موضوعات اصلی و اساسی را تعیین کرده، و راه را برای کسانی که می‌خواستند در آن قدم بگذارند صاف کرده بودند.

دیدیم که در طی سه قرن اول اسلام، خط سیر حکمت و فلسفه چگونه بود و به چه مسائلی می‌پرداخت و مکاتب مختلف چگونه پدید آمدند و موقعیت و وضع خود را در برابر وحی و عقل چگونه مشخص گردانیدند. مثلاً فارابی با آن نبوغ چشمگیر خود ظهور کرد و می‌خواست از یکسو میان فلاسفه و از دیگر سو دین و فلسفه را باهم وفق دهد. فارابی فلسفه اسلامی را بر اساسی استوار بنا نهاد و برای بسیاری از مسائل و قضایا راه‌حلهایی یافت که مورد استفاده حکمای بعد از او گردید. فارابی آراء فلسفی خود را در رساله‌های کوتاه می‌نوشت؛ به همین سبب اکثر آنها در طی قرون دستخوش زوال گشته است و تنها اندکی از آنها به‌طور پراکنده به دست ما رسیده است. شاید اگر جز این می‌کرد وضع جز این بود. پس از او ابن سینا آمد. او اندیشه‌های فلسفی خود را به صورت کتابهای مفصل و خوش عبارت نگاشت. کتابهایی که دیرپاتر از کتابهای فارابی بودند، هرچند از حیث عمق و ابتکار بر کتابهای او رجحانی ندارند.

۱- زندگی

برای تحقیق در زندگی ابن سینا، دو مأخذ موثق و مهم در دست داریم. یکی به خط خود اوست و دیگر نوشته جوزجانی شاگرد او که آنچه استادش نوشته تکمیل کرده و آنچه را مجمل نوشته تفصیل داده است. شیخ الرئیس در عصری ظهور کرد که دولت بنی عباس رو به ضعف نهاده بود و امپراطوری اسلامی به دولتهای کوچکی که غالباً باهم در حال نزاع بودند تقسیم شده بود. و چنانکه دیدیم فارابی به یکی از همین دولتها - یعنی دولت شیعه حمدانیان حلب-انتساب جسته بود. در سال ۳۳۴ آل بویه با سپاهی از دیلمیان وارد بغداد شدند و خلافت بازیچه دست معز الدوله، یکی از سران این خاندان، که خود را سلطان می‌نامید شد. کار آل بویه بالا گرفت و خلیفه مطیع فرمان آنها شد. در سال ۴۴۷ هجری دولت آل بویه منقرض شد. پیش ازین، حکومت سامانیان در خراسان تشکیل شده بود و چون امیر خراسان منصور بن نوح به سال ۳۶۵ وفات یافت، فرزندش نوح بن منصور به جای او نشست. در عهد دولت نوح بن منصور، یعنی به سال ۳۷۰ هـ/ ۹۸۰ م، در دیه افشنه، ابو علی حسین بن عبد الله بن سینا ملقب به شیخ الرئیس متولد شد-البته این تاریخ برحسب روایت ابن خلکان و قفطی است. ولی ابن ابی اصیبعه، تاریخ ولادت شیخ را سال ۳۷۵ نوشته است-پدرش از مردم بلخ بود و به عنوان یکی از عمال دولتی به بخارا آمد و در ضمن آمدن به دیه افشنه از آنجا زنی خواست و او برایش دو پسر آورد که نخستین آنها ابو علی بود.

پس از چندی عبد الله به بخارا نقل کرد و در آنجا ابو علی پس از فراگرفتن «قرآن» به علوم دینی و نجوم پرداخت و هنوز دهساله بود. در این ایام گروهی از داعیان اسماعیلیه به بخارا آمدند و گروهی از مردم آن دیار از جمله عبد الله به آنان گرویدند؛ اما فیلسوف ما چنانکه خود گوید، هرچند مقالات آنها را درمی‌یافت، ولی به آنها دلبستگی نشان نمی‌داد. بلکه همچنان به تحصیل ریاضیات و طبیعیات و منطق و علوم ما بعد الطبیعه اشتغال داشت.

علم طب را نزد مردی مسیحی موسوم به عیسی بن یحیی آغاز کرد و هنوز به شانزده سالگی نرسیده بود که صیت شهرتش در طب همه‌جا را فراگرفت. از هر سو جویندگان این علم قصد او کردند و از سرچشمه فیاض دانش او بهره‌مند شدند. او در علم طب تنها به مباحث نظری نمی‌پرداخت، بلکه از بیماران عیادت می‌کرد و تجارب شخصی خود را درباره آنها اعمال می‌کرد و سیر بیماری و اثر مداوا را در آنها تعقیب می‌نمود. بعد به فلسفه روی آورد و مدت دو سال از عمر خود را وقف تحصیل آن کرد. هرگاه مسئله‌ای بر او مشکل می‌افتاد به مسجد جامع می‌رفت و به تضرع از خدا می‌خواست تا آن مشکل گشوده شود. از درگاه باریتعالی نیز نومید باز نمی‌گذشت.

فیلسوف هیچگاه از مطالعه و تحقیق ملول نمی‌شد و باز نمی‌ایستاد، نه در روز و نه در شب. بسا که چون خواب بر او غلبه می‌یافت، در عالم رؤیا به حل مسائل علمی و فلسفی نائل می‌آمد. چون در طبیعیات و منطق و ریاضیات به درجه کمال رسید بیشتر اوقات خود را به علوم ما بعد الطبیعه اختصاص داد. کتاب «ما بعد الطبیعه» ارسطو را به دست آورد ولی درک مطالب آن بر او دشوار بود و چنانکه خود گوید، بیش از چهل بار آن را خواند تا از بر شد ولی مشکلات آن گشوده نگشت. تا روزی به هنگام عصر به دکان کتابفروشی رفت. مردی کتابی به او عرضه کرد و با آنکه چندان مایل به خرید آن نبود کتاب را به سه درهم خرید. این کتاب همان کتاب فارابی، موسوم به «اغراض - ما بعد الطبیعه لارسطو» بود. چون کتاب را خواند، حل همه مشکلات خود را در آن یافت و سخت شادمان شد.

هفده ساله بود که نوح بن منصور به بیماری سختی دچار شد، چنانکه پزشکان در مداوای او فروماندند، ولی طبیب جوان او را معالجه کرد؛ و چون امیر خراسان سلامت خود بازیافت، او را مقرب درگاه خود ساخت و کتابخانه خود را در اختیار او گذاشت.

ابو علی در آنجا کتابهایی یافت که تا آن‌گاه ندیده بود. پس با شور و شوقی هرچه تمامتر به مطالعه آنها پرداخت. ولی از بد حادثه آتش در کتابخانه افتاد و حسودان گفتند که او خود کتابخانه را به آتش کشیده، تا کتابهای نادری که در حکمت در آنجا خوانده است به دست دیگری نرسد.

در سن بیست و یکسالگی به تألیف و تصنیف پرداخت و چون به بیست و دو سالگی رسید پدرش وفات یافت و دیگر نتوانست در بخارا بماند. رخت سفر بربست و عازم خوارزم شد و از آنجا به جرجان (گرگان) رفت. در آنجا با ابو عبید جوزجانی - که از آن پس همواره ملازم او بود - مردی از توانگران آن دیار موسوم به ابو محمد شیرازی آشنا شد. این ابو محمد برای او خانه‌ای خرید. حکیم آن خانه را وقف دانشپژوهان کرد و در آنجا به تدریس و تألیف پرداخت.

در این هنگام گرگان دستخوش یک سلسله انقلابات سیاسی گردید. بدین سبب شیخ از آنجا خارج شد. از شهری به شهری می‌رفت تا به همدان افتاد. در آنجا شمس الدوله را از بیماری سختی نجات داد. شمس الدوله او را وزارت بخشید. اما پس از چندی سپاهیان پادشاه بر او خروج کردند و خانه‌اش را به باد غارت دادند و خودش را دستگیر کردند و به زندان افکندند و از پادشاه کشتنش را خواستند، ولی شمس الدوله نپذیرفت و از زندان آزادش کرد و او متواری شد. بار دیگر شمس الدوله به مرض قولنج دچار شد و شیخ را جهت معالجه خود دعوت کرد، ولی او عذر آورد و شمس الدوله بار دیگر منصب وزارت بدو داد. در این اثناء شاگردش جوزجانی از او خواست تا کتابی کامل در فلسفه ارسطو بنویسد. دعوت شاگرد را اجابت کرد و قسمت طبیعیات «شفا» را نوشت و تألیف کتاب «قانون» را - که قسمت اولش را در گرگان نوشته بود - ادامه داد.

چون شمس الدوله وفات یافت و پسرش به جای او نشست، از شیخ الرئیس خواست تا منصب وزارت او را بپذیرد، ولی او ابا کرد و با علاء الدوله، امیر اصفهان، در نهان باب مکاتبت گشود. چون تاج الملک ازین امر آگاه شد، او را در قلعهٔ فردجان زندانی کرد. مدت این زندان چهار ماه بود. شیخ پس از خاتمهٔ زندان اجباراً در همدان اقامت گزید، تا آنگاه که به‌طور ناشناس گریخت و به اصفهان رفت. امیر اصفهان مقدمش را گرامی داشت و او را در بیشتر سفرها و حتی جنگهایش مصاحب خود ساخت.

زندگی ابن سینا لبریز از جر و جوش و کوشش و فعالیت بود، گاه به تدریس مشغول بود و گاه به تألیف و گاه به لهو و خوشگذرانی و شب‌زنده‌داری. همین افراط‌کاریها او را ناتوان کرد، چنانکه وقتی به مرض قولنج دچار شد به معالجهٔ خود قدرت نیافت. در سال ۴۲۸ هـ/ ۱۰۳۷ م در سن پنجاه و هشت سالگی در همدان وفات یافت و در همانجا به خاک سپرده شد.

۲- تألیفات

زندگی ابن سینا نه زندگی آرامی بود و نه طولانی. از سوی دیگر اشتغالات سیاسی از قبیل وزارت برای او فرصت زیادی باقی نمی‌گذاشت تا آنچنانکه باید به تألیف و تصنیف پردازد. باوجود این شمارهٔ تألیفات او از صد در گذشته است و برخی ازین آثار شامل مجلدات متعدد است. دکتر اب بولس مسعد گوید: «هر زمانی که فرصتی دست می‌داد به مطالعه و کتابت می‌پرداخت و اگر چنین فرصتی در روز حاصل نمی‌گشت در شب آن را جستجو می‌کرد. چنانکه هیچ شبی را به‌طور کامل نخوابید. روزها به کار دیوانی اشتغال داشت و شبها به تدریس و تألیف. و خود گوید که "چون از کار فراغت می‌یافتیم مغنیان از هر دست می‌آمدند و بزم شراب آراسته می‌شد". هنگام سفر پیش از راه‌توشه، کتابها و کاغذهایش را می‌بست. هرگاه که از سیر مانده می‌گشت، قلم به دست می‌گرفت و به تفکر می‌نشست. در زندان که بود، قبل از نان و آب، قلم و کاغذ می‌خواست.»^۱ مردی بود با حافظه‌ای شگرف. بیشتر کتب را از بر داشت و در تألیف سخت چالاک بود. شاگرد او جوزجانی می‌گوید: «از او اتمام کتاب «شفا» را خواستیم، ابو غالب را خواند و از او کاغذ و دوات خواست. ابو غالب حاضر کرد. شیخ قریب بیست جزء، روی کاغذ هشت یک، رؤوس مسائل را نوشت و دو روز در این کار بود تا اینکه رؤوس همهٔ مسائل را نوشت. و کتابی نزد او نبود و مأخذی نبود که به آن رجوع کند.

هرچه نوشت از بر نوشت. سپس شیخ آن اجزاء را در مقابل خود نهاد و کاغذ به دست گرفت و در هر مسئله می‌نگریست و شرح آن را می‌نوشت. و هر روز پنجاه ورق سیاه می‌کرد تا همهٔ طبیعیات و الاهیات را به پایان برد، جز دو کتاب حیوان و نبات.»

۱- مجلهٔ المقتطف، شمارهٔ آوریل ۱۹۵۲، ص ۱۰

باید دانست که راهی که ابن سینا در آن گام نهاده بود، به برکت وجود فارابی روشن شده بود. بنابراین کار او بسی سهلتر از اسلافش بود. بدین طریق تعداد کتب او افزونتر شد. اینک به شرح مهمترین آنها می‌پردازیم:

الف- کتاب الشفا

این کتاب مهمترین مؤلفات اوست در حکمت، در چهار قسمت: منطق، طبیعیات، ریاضیات و الاهیات. «شفا» دایرة المعارفی فلسفی است در هجده جزء. از این کتاب نسخ بسیار به دست ما رسیده که همچنان در کتابخانه‌های غرب و شرق پراکنده است.

الاهیات و طبیعیات «شفا» در تهران با چاپ سنگی به طبع رسیده است که تقریباً نادر الوجود است. مجمع علمی چکوسلواکی در پراگ در سال ۱۹۵۶ به طبع فن ششم از طبیعیات «شفا» یعنی علم النفس آن همت گماشت، و آن را با ترجمه فرانسوی‌اش به اهتمام مستشرق یان باکوش به چاپ رسانید. همچنین قسمت منطق «شفا» در سال ۱۹۵۳، در قاهره به طبع رسیده است.

درباره این کتاب آنچه می‌دانیم این است که شیخ در همدان طبیعیات و الاهیات و قسمتی از منطق «شفا» را نوشت- و این قبل از آن است که در فردجان محبوس شود- سپس قسمتهای مجسطی، ارثماتیقی و موسیقی را در اصفهان تألیف کرد. و قسمت حیوان و نبات را در سالی که علاء الدوله به «شاپورخواست» می‌رفت تصنیف فرمود. و بدین طریق دایرة المعارف بزرگ فلسفی پایان یافت. چنین بود شرح تألیف کتابی که متفکران شرق و غرب را به تحسین واداشته است.

ب- کتاب النجاة

این کتاب مختصر کتاب «شفاء» است. با کتاب «قانون» در سال ۱۵۹۳ در رم طبع شده و یک بار هم در سال ۱۳۳۱ ه در مصر چاپ شده است. شیخ الرئیس این کتاب را «برای کسی که می‌خواهد از طبقه عامه پا فراتر نهد و به طبقه خاصه پیوندد و از اصول فلسفه اطلاع یابد» تألیف کرده است.

ج- کتاب الاشارات و التنبيهات

صاحب «كشف الظنون» درباره آن گوید: «کتابی است صغیر الحجم و کثیر العلم و دشوار، شامل سخنان فرزندگان، مبین نکت عجیب و فواید غریب که اکثر کتب مفصل از آنها خالی است. منطق را در ده منهج و حکمت را در ده نمط آورده است». این ابی اصبیعه در کتاب «عیون الانباء» گوید: «کتاب اشارات، آخرین و بهترین کتب شیخ است در حکمت». در سال ۱۸۹۲ در لیدن به چاپ رسید و قسمتی از آن به زبان فرانسه ترجمه شده است.

د- کتاب الحکمة المشرقیة

این کتاب از جهت مضمون نامش و ازین جهت که -جز منطق- اثری از بقیة آن نیست، موجب مناقشات بسیار شده است. برخی می‌گویند کتابی بوده است در تصوف و آن را «حکمة المشرقیین» خوانده‌اند. تنها نلینو، مستشرق ایتالیایی، این ابهام را برطرف کرده و گفته است، از آن جهت آن را بدین نام خوانده‌اند که کتابی بوده است خاص فلسفه شرق در مقابل فلسفه غرب.

ه- کتاب القانون فی الطب

کتابی است مفصل، در پنج جلد، حاوی بسیاری از فنون و تعالیم و جمل و مقالات و فصول. در قرون گذشته به زبان لاتینی ترجمه شده و تا اواخر قرن هفدهم از مواد درسی دانشگاههای اروپا بوده است. در سال ۱۵۹۳ م در روم، و در سال ۱۳۲۳ ه. ق در هند، نیز در بلاد دیگر به طبع رسیده است.

و- قصائد و رسائل مختلف در حکمت و اخلاق و منطق و علم النفس.

فلسفه

ابن سینا شاعر است، ازین رو اندیشه‌های دینی خود را با زبان زیبایی شعر بیان کرده است و رساله‌های کوچکش، به خصوص آنگاه که سخنش جنبه اشراقی می‌یابد، از سحر و زیبایی شعری آکنده است و به تصاویر خیال و مجاز و تشبیه آراسته است.

چنانکه در قصه «حی بن یقظان» و «رسالة الطیر» چنین است. ولی این نه بدان معنی است که او در این فن، پایه و مایه فردوسی را داشت. در علم نیز مقامی ارجمند داشت، ولی به پایه بیرونی نمی‌رسید و در طب رازی بر او برتری داشت. ابن سینا فیلسوف بود، ولی دو بور معتقد است که از حیث عمق اندیشه و ابتکار به مقام فارابی نایل نیامد «یکی از اشتباهاتی که غالباً مورخان فلسفه اسلامی گرفتار آن شده‌اند این است که معتقدند که مقام ابن سینا در بیان فلسفه خالص ارسطویی از فارابی بالاتر است.»^۱

اشتهار ابن سینا در درجه اول، به علت فراوانی آثار و سهولت اسلوب و سبک روشن او است در بیان مطالبی که از مصادر مختلف اقتباس کرده و تلفیق آنها با یکدیگر، و ارائه آنها در قالبی شیوا به صورت آمیزه‌ای از حکمت یونان و حکمت مشرق.

۱- تاریخ الفلسفة فی الاسلام، ص ۱۶۶

شیخ در این باره گوید: «شرح نوشتن بر کتب فلسفی قدما دیگر بس است. اکنون زمانی رسیده که ما فلسفه خاص خود را بنیان نهیم» ولی این گفته به معنای آن نیست که او برای ما مذهب فلسفی جدید و مبتکرانه‌ای گذاشته است. بلکه آنچه او در بیشتر مصنفاتش مخصوصاً در «الاشارات و التنبیها» و «الحکمة المشرقیة» انجام داده، این است که بر فلسفه قدیم لباسی نو پوشانده است.

تقسیم‌بندی فلسفه

شیخ الرئیس گوید: «دانشها بسیار است و علاقه به آنها گونه‌گون. ولی در نظر اول می‌توان آنها را به دو دسته تقسیم کرد: یکی دانشهایی که احکام آنها برای همیشه ثابت نیست، بلکه در زمانهای معینی درست است و بعد ارزش خود را از دست می‌دهد. و دیگر علومى که همه اجزاء زمان را فرامی‌گیرد و برای همیشه باقی است. و اینگونه دانشهاست که باید آنها را «حکمت» نامید. و این دانشها را نیز اصول و فروعی است و مقصود ما در اینجا اصول است. و توابع و فروع عبارتند از طب و فلاح و علوم جزئی، چون تنجیم، و صناعت‌های دیگری که در اینجا نیازی به ذکر آنها نیست.»

سپس ابن سینا به بحث در اصول می‌پردازد و آن را نیز بر دو قسم می‌کند: یک قسم آلت است مانند علم منطق. که چون خواهند به امور موجود در عالم و آنچه پیش از آن است علم حاصل کنند، نخست بدان نیاز افتد. و قسمی که آلت نیست.

قسم دوم را دو شعبه است: یکی آنکه هدفش تزکیه نفس است به وسیله معرفت و آن علم نظری است. و دیگر عمل است بر وفق این معرفت و آن علم عملی است. علم نظری برای شناخت حق می‌کوشد و علم عملی برای شناخت خیر.

هریک از دو علم نظری و عملی خود به چهار قسم شوند. علم نظری شامل علم طبیعی و علم ریاضی و علم الهی و علم کلی است. و علم عملی نیز شامل علم اخلاق است و تدبیر منزل و تدبیر مدینه و نبوت.^۱

پس تقسیم علوم بر این وجه خواهد بود:

الف-منطق

و آن نسبت به دیگر علوم به منزله آلت است. زیرا ما را از اصولی آگاه می‌کند که برای پی بردن از معلوم به مجهول بدان حاجت افتد. این علم به همه راههایی که ذهن را از مجهول به معلوم منتقل می‌کند، نیز به همه امور و جهاتی که موجب گمراهی ذهن در

۱- منطق المشرقیین، ص ۵-۷

استخراج معلوم از مجهول می‌شود، و رفع همه توهماتی که در این طریق پیش می‌آید، اشاره می‌کند.

ب- علم طبیعی

این علم در امور درآمیخته با ماده بحث می‌کند. و این امور نشاید که در هر ماده‌ای باشند، بلکه تنها در ماده‌ای هستند که برای پذیرش آنها آماده است. مانند «انسانیت» در انسان و «استخوان بودن» در استخوان که در هر ماده دیگر جز انسان و استخوان یافته نشوند.

ج- علم ریاضی

این علم نیز در امور درآمیخته با ماده بحث می‌کند، ولی بدون آنکه اختصاص به ماده معینی داشته باشد، بلکه در هر ماده‌ای-در صورتی که مانعی در میان نباشد-یافت شود، چون «۲ بودن» و «۳ بودن» که هم در استخوان یافت شوند و هم در انسان و هم در هر موجود دیگری. و چون «مربع بودن» و «مدور بودن» که در اجسام مختلف یافت شوند.

د- علم الهی

این علم در اموری بحث می‌کند که نشاید که در ماده یافت شوند، و حرکت در آنها نباشد، و در حقیقت واقع و هم در تصور عقلی، مابین با ماده و حرکت باشند مانند خالق اول و انواع ملائکه.

ه- علم کلی

این علم در اموری بحث می‌کند که گاه در ماده باشند و گاه در ماده نباشند، مانند وحدت و کثرت و جزئی و علت و معلول.

و- علم اخلاق

این علم در کیفیتی بحث می‌کند که انسان در نفس و احوال خود باید که بر آن سیاق باشد، تا در دنیا و آخرت سعادت‌مند شود.

ز- تدبیر منزل

این علم می‌آموزد که انسان چگونه باید با دیگر افراد خانه زیست کند.

ح- تدبیر مدینه

این علم می‌آموزد که انسان چگونه باید با دیگر افراد مدینه (-شهر) زندگی کند.

ط- نبی

کسی است که قوانین کلی، جهت تدبیر منزل و تدبیر مدینه، هردو، وضع می‌کند.

علم منطق

شیخ الرئیس در منطق تعمق بسیار کرده، ولی چیز تازه‌ای بر آنچه فارابی و ارسطو آورده‌اند نیفزوده است. او نیز می‌پرسد که آیا منطق جزئی از فلسفه است یا آلت آن است و می‌کوشد تا میان مشائیان که منطق را آلت، و رواقیان که به خلاف آن معتقدند، توفیق دهد. و گوید، منطق هم می‌تواند جزئی از فلسفه باشد و هم آلت برای درک آن. «کسی که فلسفه را بحث از اشیاء از آن حیث که موجودند و به وجود ذهنی و خارجی تقسیم می‌شوند، می‌داند منطق را جزئی از فلسفه نمی‌شناسد. بلکه از آن جهت که در این تحقیق نافع واقع شود، آن را آلت فلسفه داند. و آنکه فلسفه را به‌طور کلی بحث نظری می‌شمارد، منطق در نزد او جزئی از فلسفه و آلت اجزاء دیگر فلسفه خواهد بود.»^۱ اختلافی که در اینجا آمده است لفظی است و به اختلاف در تعریف فلسفه بازمی‌گردد. این سینا با استفاده از قول فارابی، علم را دو قسمت می‌کند: تصور و تصدیق.

۱- تصور

و آن علم اولی است که در حصول آن به مبادی که اقدام از آن باشد نیازی نیست. و آن به «حدّ» کسب شود، چون تصور انسان و سفیدی.

۲- تصدیق

علمی است که از قیاس و برهان و امعان فکر نتیجه شود، چون تصدیق به اینکه هر کلی را مبدئی است.

پس حد و قیاس دو وسیله‌اند که بدانها معلوماتی که قبلاً مجهول بوده‌اند حاصل می‌شوند. «و منطق صنعتی است نظری که به ما می‌آموزد که حدّ صحیح و قیاس صحیح که آن را در حقیقت برهان نامند از چه صور و موادی حاصل می‌شوند.»

در تقسیم منطق، ابن سینا و دیگر حکمای اسلام از فارابی پیروی کرده‌اند. و همان تقسیماتی را آورده‌اند که او در کتاب «احصاء العلوم» آورده است از این قرار:

اول: بحث در الفاظ و معانی کتاب «ایساغوجی» فروریوس است.
«ایساغوجی» به معنی «مدخل» علم منطق است.

دوم: بحث در عدد معانی بسیطه عامه که مشتمل است بر جمیع کائنات، قطع نظر از وجود آن در نفس یا خارج از نفس. و آن مقولات عشر است یا اجناس عشر. یعنی: جوهر، کم، اضافه، کیف، این، متی، وضع، ملک، فعل و انفعال. این قسم از منطق در کتاب «قاطیقوریاس» ارسطو است، که همان کتاب «مقولات» باشد.

سوم: «عبارت» و آن بحث در تألیف معانی بسیطه است ایجابا یا سلبا، تا از آن قضیه‌ای حاصل شود که در آن، احتمال صدق و کذب بود. جای این مباحث در کتاب «باری ارمیناس» ارسطو است.

چهارم: بحث در تألیف قضایاست به نحوی که ما را به معرفت تازه‌ای برساند. ارسطو این امر را در کتاب «انولوپتیقا» یعنی «تحلیل به قیاس» آورده است.

پنجم: بحث در شروط ضروری مقدمات قیاس است تا نتیجه آن یقینی باشد. این امر را ارسطو در کتاب «انولوپتیقای» دوم یعنی «برهان» مورد بحث قرار داده است.

ششم: در تحدید قیاسهای نافع است، برای کسانی که از فهم و معرفت برهان عاجزند. این امر را ارسطو در کتاب «دیالکتیقا» «جدل» آورده است.

هفتم: بحث در نقائص برهان است و در مجاز و در همه خطاهایی که ممکن است در قیاس حاصل شود، با ذکر وسائلی که ما را از ارتکاب آن خطاها بازمی‌دارد. و این موضوع کتاب «سوفسطیقای» ارسطو است.

هشتم: در تحدید قیاسهای خطایی است و همه آنچه را که خطیب جهت اقناع بدانها نیازمند است. و این موضوع کتاب «ریطوریکا» یعنی «خطابه» است.

نهم: بحث در شعر است، و آنچه که باید در هر موضوعی وجود داشته باشد، که نقائص آن چیست و مواضع ضعف آن کجاست. ارسطو این امر را در کتاب «پویتیقا» یعنی شعر آورده است.

منطق در نظر ابن سینا علم به معانی است که آن معانی به مثابه صوری است که فکر در آن ریخته شود، زیرا موضوع منطق را جز در ذهن وجودی نیست. مانند معنی ذاتیت، و کثرت و عموم و خصوص و وجوب و امکان و غیر آن.

اما فایده آن بسیار است، چون «استکمال انسان- از آن جهت که انسان ذی‌عقل است- این است که حق را به خاطر خود حق بشناسد، و خیر را به خاطر عمل به آن و به چنگ آوردنش بشناسد. آدمی فطرتا و بدیهدتا قادر به درک و شناخت حق و خیر نیست.

و آنچه در این زمینه دریافته است به اکتساب دریافته است. و این اکتساب، اکتساب مجهول است و منشأ اکتساب مجهول، معلوم است. و چون انسان آغاز کند باید بداند که اکتساب مجهول از معلوم چگونه است.^۱ و این به منطقی حاصل شود. زیرا منطقی علمی است که «با ارائه قواعد حد حقیقی، و فرق میان ذاتی و عرضی، و میان آنچه مقوم ماهیت است از آنچه مقوم ماهیت نیست، از خطای در ادراک حفظ می‌کند. نیز ما را از خطای در تصدیق و رسیدن به احکام و نتایج باطله یا غیرمسلمه بازمی‌دارد. و راه و روش طرق برهان موصل به یقین را در پیش پای ما می‌گشاید. و از درافتادن به سفسطهای که منجر به غلط و مغالطه می‌شود، برحذر می‌دارد.»^۲

علم طبیعی

علم طبیعی، صناعتی است نظری و موضوع آن «اجسام موجود است از آن حیث که دستخوش تغییر باشند و موصوف به حرکات و سکون شوند.»
علم طبیعی را مبادی است که قبل از خوض در آن علم باید آن مبادی را شناخت، ولی وظیفه علم طبیعی نیست که به توجیه آن مبانی بپردازد، بلکه این امر به عهده علم الهی واگذار شده است.

۱- مبادی علم طبیعی

مبادی علم طبیعی عبارتند از ماده و صورت و عدم.
ارسطو می‌گوید هر مرکبی دارای سه جزء است: ماده و صورت و عدم. ماده قبل از حدوث صورت واحد است، ولی محتوی دو عنصر مختلف است، یکی عنصری که علی‌رغم تغییر و دگرگونی ثابت است. و دوم ضد عنصری که از تغییر و دگرگونی حادث می‌شود.
مثلاً وقتی می‌گوییم انسان موسیقار شد، انسان عنصری است که چون به موسیقاری موصوف شود، تغییری در آن پدید نمی‌آید، ولی چون موسیقار شد، عدم موسیقاری در او معدوم شود.
فارابی این نظریه ارسطو را گرفته و ابن سینا از او پیروی نموده است. شیخ می‌گوید:

اجسام طبیعی مرکب است از ماده که محل است و صورت که حال در آن است. و نسبت ماده به صورت، مثل نسبت مس است به مجسمه. پس جسم طبیعی را تنها دو مبدأ است:

۲- النجاة، ص ۹۸

۱- منطق شفا، ص ۱۶-۱۷

ماده و صورت. و آن را لواحقی است از قبیل اعراض، چون حرکت و سکون و امثال آنها. فرق صورت با اعراض این است که اعراض بالطبع بعد از ماده‌اند، و صورت به علیت قبل از آن. و ماده و صورت بالطبع و به علیت قبل از اعراض هستند. و بهره صورت از وجود، بیش از بهره ماده است، زیرا صورت است که به ماده اعطای وجود می‌کند. و وجود هیولا نیز به صورت است. اما عدم ذاتی، که علی الاطلاق موجود و یا علی الاطلاق معدوم باشد، نیست، بلکه عدم، رفع ذات موجود است بالقوه.

هر عدمی مبدأ موجود نیست، بلکه عدمی مبدأ موجود است که مقارن با قوه یعنی امکان باشد. مثلاً چون شمشیر را در نظر آوریم می‌بینیم که هم در پشم معدوم است و هم در قطعه آهن، ولی عدم شمشیر در پشم مبدأ وجود شمشیر نیست. و برعکس آهن، زیرا شمشیر بالقوه در قطعه آهن موجود است، و در پشم موجود نیست. و هر ماده‌ای که در آن عدمی باشد که آن عدم مبدأ شیء بوده باشد، هیولای همان شیء است.

چون صورت در هیولا حاصل شود، هیولا موضوع آن شود. پس ماده را نسبت به صورت معدومته بالقوه موجود در آن، هیولا خوانند، و نسبت به صورتی که بالفعل در آن موجود است موضوع. هر جسم طبیعی مرکب است از هیولا و صورت. در اینجا شیخ می‌پرسد: آیا اجسام طبیعی تا بی‌نهایت قسمت‌پذیرند یا آنکه مرکبند از اجزاء لا یتجزا؟ این سینا کسانی را که این قضیه را مورد بحث قرار داده‌اند به سه گروه تقسیم کرده است:

دسته اول: کسانی که می‌گویند اجسام طبیعی بالفعل و بالقوه به اجزاء متناهی تقسیم می‌شوند و مرکبند از اجزاء لا یتجزا.

دسته دوم: کسانی که می‌گویند اجسام طبیعی را اجزاء غیرمتناهی است، و همه آن اجزاء بالفعل در آن جسم موجودند.

دسته سوم: کسانی که می‌گویند اجسام طبیعی بر چند گونه‌اند: یکی آنها که مرکبند از قسمتهایی، در صورت متشابه، چون تخت، یا مرکبند از قسمتهایی در صورت مختلف، چون بدن حیوان. و دیگر آنها که بسیطند. اجسام مرکب را اجزائی است بالفعل موجود و متناهی، و آن اجزاء عبارتند از همان اجسام بسیطی که مرکب از آنها ترکیب یافته است.

این سینا نظریه‌های دو دسته اول را باطل می‌شمارد. و در ابطال نظریه دسته اول دلائلی چند اقامه می‌کند، از جمله آنکه از اجزاء لا یتجزا نه مقداری ترکیب شود و نه جسمی. زیرا هر چه لا یتجزا باشد تماسش با جزء دیگر جز از طریق تداخل نباشد، و هر چه تماسش از اینگونه باشد نشود که جسمی بزرگتر از خود آن ترکیب شود. نظریه دوم را نیز به برهین عقلی رد می‌کند. از آن جمله است برهانی که آن را از زنون گرفته است و گوید: «محال است که متحرکی مسافتی را که دارای اجزائی بالفعل نامتناهی باشد طی کند، مگر

آنکه همه اجزاء آن را پیموده باشد. پس متحرکی و مسافتی اینچنین را تصور کن، این مسافت را نصف است و نصف آن را نصف تا بی‌نهایت. اگر چنین باشد متحرک در زمانی متناهی الطرفین، اجزاء غیرمتناهی را طی خواهد کرد، که چون تالی، محال است پس مقدم نیز محال است.^۱ سپس در ادامه این بحث می‌گوید: «هیچ کثرتی نیست مگر آنکه واحد بالفعل و به‌طور لا یتجزی در آن موجود است. پس هر جسم صاحب کثرتی را اجزاء اولیة لا یتجزی است.»

۲- لواحق اجسام طبیعی

و آن حرکت است و سکون و زمان و مکان و خلأ و تناهی و عدم تناهی.

الف- حرکت و سکون

شیخ در تعریف حرکت گوید: «حرکت تبدل حالت ثابت در جسم است، اندک‌اندک، ضمن روی آوردن به سویی.»

ارسطو انواع حرکت را شش می‌داند: کون، فساد، نمو، نقص، استحاله، و حرکت مکانی، ولی کون و فساد را از انواع حرکت خارج می‌کند. ابن سینا نیز همین شیوه را پیش گرفته که می‌گوید: «هر حرکتی در امری است که افزونی و کاستی پذیرد، و هیچ‌یک از انواع جوهر چنین نیست. پس حرکت در جوهر به هیچ وجه صحیح نیست. بنابراین کون و فساد جوهر به حرکت نیست، بلکه امری است که دفعهٔ واحده انجام می‌شود.»

همچنین انتقال از مکانی به مکانی حرکت است. و انتقال از سپیدی به سیاهی حرکت است (استحاله). و ازدیاد حجم حرکت است (-نمو). نقصان آن نیز حرکت است. هر متحرکی جز به وسیلهٔ علتی محرکه حرکت نکند. و این علت محرکه یا موجود در جسم است، در این صورت آن را متحرک بذاته گویند؛ یا آنکه موجود در جسم نیست یعنی خارج از آن است، در این صورت آن را متحرک لا بذاته خوانند. متحرک بذاته که علت حرکت در آن موجود است، تواند که گاه حرکت کند و گاه حرکت نکند. در این صورت او را متحرک بالاختیار گویند؛ یا نتواند که حرکت نکند، در این صورت آن را متحرک بالطبع خوانند. متحرک بالطبع یا متحرک به تسخیر است یعنی بدون ارادهٔ او، علتش آن را به حرکت درآورد، در این صورت آن را متحرک بالطبع خوانند؛ یا به اراده و قصد، متحرک باشد که در این صورت آن را متحرک بالنفس الفلکیه خوانند.^۲

ب- زمان

ابن سینا نیز چون ارسطو می‌گوید که زمان متعلق به حرکت است. «از- این‌رو زمان، تصور نشود مگر با تصور حرکت. پس هرگاه که حرکت احساس نشود زمان نیز احساس نشود، چنانکه در قصهٔ اصحاب کهف آورده‌اند.»

۲- النجاة، ص ۱۰۸-۱۰۹

۱- النجاة، ص ۱۰۴ به بعد

«زمان، محدث به حدوث زمانی نیست، بلکه حدوث آن حدوث ابداعی است، یعنی محدث آن، در زمان و مدت، بر آن مقدم نیست، بلکه در ذات بر آن مقدم است. و اگر زمان را مبدأ زمانی باشد، حدوث آن باید در زمانی متقدم بر آن بوده باشد، و حال آنکه معنی محدث زمانی آن است که نبوده، سپس بود شده است.» ابن سینا نیز مانند ارسطو، زمان را این‌گونه تعریف می‌کند: «مقدار حرکت دوری، نسبت به پیش و پس آن» و چون زمان را مقدار حرکت می‌داند و زمان غیرمحدث به حدوث زمانی است، پس حرکت نیز غیرمحدث به حدوث زمانی است. عقیده شیخ در مورد حدوث و قدم عالم از این بحث سرچشمه می‌گیرد.

ج- مکان و خلأ و تناهی و عدم تناهی مکان چیزی است که جسم در آن قرار دارد و محیط بر آن است و حاوی آن. و چون جسم حرکت داده شود از آن جدا گردد. نیز مساوی با آن است، زیرا نشاید که دو جسم در یک مکان باشند. مکان نه هیولی است و نه صورت است، زیرا هیولی و صورت جز در چیزی که آن چیز موجود در مکان است نباشند. ابن سینا مانند ارسطو منکر خلئی است که ذیمقراطیس اثبات کرده بود. همچنانکه مقدار غیرمتناهی و عدد غیرمتناهی و حرکت غیرمتناهی را نیز انکار می‌کرد.

۳- امور طبیعی و غیرطبیعی اجسام

اجسام برخی بسیطند و برخی مرکب. وجود اجسام مرکب به حس و مشاهدت اثبات شود و اشیاء بسیط به واسطه اشیاء مرکب، زیرا مرکبات از بسائط ترکیب شوند. هر جسمی را مکانی است طبیعی که بالطبع به سوی آن حرکت کند، مانند آتش که حرکت به بالا کند و سنگ که حرکت به جانب فرود کند.

نیز هر جسمی را شکلی طبیعی است. و آن شکل طبیعی شکل کروی است در اجسام بسیط، و شکل غیرکروی در اجسام مرکب. زیرا «فعل طبیعت واحد در ماده واحد متشابه است. و طبیعت جز فعل واحدی انجام ندهد. مثلاً ممکن نیست جزئی از شکل را به صورت زاویه و جزء دیگر را به صورت خط مستقیم یا منحنی درآورد. پس لازم آید که جمیع اجزاء متشابه باشند.» ابن سینا برای آنکه ثابت کند که عالم واحد و نامتعدد است، به اصل مکان طبیعی قائل شده است. «اجسام بسیط متشابه الصور محال نیست که بر مقتضای طبیعت خود، متصل یا منفصل باشند. و چون متصل فرض شوند، حیّز واحد خواهند داشت و مکانشان واحد خواهد بود. و چون متفرق گردند و قوه آنها همان قوه باشد، مکانشان همان مکانی خواهد بود که در حالت اتصال بود. زیرا گفتیم که نشاید که یک جسم واحد را دو مکان طبیعی باشد. بنابراین اجسام متشابه الصور و متشابه القوی را یک حیّز طبیعی و یک جهت طبیعی است. ازین مقدمه روشن شد که نشاید که دو زمین در دو وسط از دو عالم وجود داشته باشد و دو نار در دو افق محیط به دو عالم. پس طبعاً جز یک زمین و یک نار نخواهد بود. و همین‌گونه است دیگر اجرام.» چون اجسام بسیطه

طبیعتا باید که مستدیر باشند، پس لازم آید که همه عالم کره واحد مستدیری باشد. و اگر کره دیگری فرض شود محال بود. و این محال به خاطر خلئی است که میان آن دو است و ما دانستیم که خلأ غیر موجود است.

اما اجسامی که کائنات مرکبه از آنها تکوین یافته، به واسطه قوای متفاعله که عبارتند از حرارت و برودت و رطوبت و یبوست، باهم متحد شوند. و عناصری که این اجسام از آنها ترکیب شوند، عبارتند از آتش که گرم و خشک است و مکانش در بالاست. سپس هوا که گرم و تر است و مکانش زیر آتش است. سپس آب که سرد و تر است و مکانش زیر هواست. و بالآخره خاک که سرد و خشک است و مکانش پایین تر از همه است.

پایان مواضع طبیعی اجسام پذیرای کون و فساد، اعم از بسیط یا مرکب، نزد فلک آتش است. و آن فلک مادون قمر باشد. آن سوی آن افلاکی است با طبایع مختلف. افلاک اجسامی هستند ابداعی، که دارای حرکت دورانی دائمی هستند. و فلکی که فوق عالم کون و فساد است زنده و دارای نفس است.

ازین عناصر انواع معادن به پایمردی قوایی که در آنها نهفته است و قوای دیگری که از قوای فلکی افاضه می شود تکوین می یابند، همچنانکه پدیده های طبیعی چون باده ها و باران و برق و رعد و زلزله ها و بخارها و امثال آن تکوین یابند.

۴- نبات و حیوان

«ازین عناصر نیز به سبب قوای فلکیه، چون به حد اعتدال امتزاج یافتند، موجودات دیگری تکوین می یابند. نخستین آنها نبات است. برخی از نباتات بذر دارند و برخی نه، و چون نبات تغذیه می کند، دارای قوه غاذیه است. و چون نمو می کند صاحب قوه نامیه. و چون برخی از نباتات تولید مثل می کنند، دارای قوه مولده اند. کار قوه مولده این است که صورت شیء را به ماده انتقال دهد، و جزئی از آن را جدا ساخته، نیرویی از سنخ خود در آن بنهد.»

معلوم است که همه افعال نباتی و حیوانی و انسانی، از قوایی زاید بر جسمیت و حتی زاید بر طبیعت مزاج، صادر می شوند.

پس از نبات، حیوان است. حیوان از ترکیب عناصر پدید می آید، و لیکن ترکیبی که مزاج آن از مزاج معدن و نبات، به اعتدال نزدیکتر است، و به مرحله ای رسیده است که می تواند پس از واجد بودن نفس نباتی- واجد نفس حیوانی باشد. هرچه اعتدال این ترکیب بیشتر شود، نیروی پذیرفتن نفس دیگری که لطیفتر باشد، در آن فروزی می یابد.

«نباتات و حیوانات، دارای ذاتی جوهری هستند، که دارای صورتی است که همان نفس نباتی و نفس حیوانی باشد، و ماده ای که همان جسم و اعضای جسم است.»

نفس

فلاسفه از قدیمترین اعصار به نفس توجه داشته‌اند، و در کتب خود به تحلیل مسائل آن پرداخته‌اند. «و آراء و نظریات گوناگون ابراز داشته‌اند. به عقیده حکمای مادی نفس همان جسم است بدون هیچ تمایز و اختصاصی. اما روحیتون نفس را مجرد از ماده می‌دانند و آن را قوه‌ای الهی می‌شمارند، که از عالم علوی بر بدن هبوط کرده است.

گروهی حد متوسط را گرفته‌اند و آن را آمیزه‌ای از جسم و روح شناخته‌اند، یا بخاری گرم، مانند رواقیان و پاره‌ای چون ارسطو و پیروانش نفس را صورت جسد می‌دانند.^۱ حکمای اسلامی همه این آراء را مورد توجه قرار داده و درباره آنها نظریات مختلفی داده‌اند. «با آنکه در تعالیم قرآن به تحقیق درباره حقیقت نفس تشویقی نشده است، و حتی پاره‌ای از فقهاء چون مالک و شافعی چنین مباحثی را حرام دانسته‌اند، باز هم می‌بینیم که در میان شیعه و سنی و مدارس گوناگون کلامی و تصوف در مورد نفس نظریات مختلفی ابراز شده است. چنانکه برخی از هبوط نفس سخن می‌گویند و گروهی از جنبه روحی آن. دسته‌ای عقل را بر آن برتری می‌نهند و جمعی به تناسخ گردن نهاده‌اند.»^۲

آراء متکلمان اسلام نیز مانند یونانیان درباره نفس مختلف است. گروهی از ایشان به روحانیت آن رأی داده‌اند و گروهی آن را مادی دانسته‌اند و جمعی میان این دو نظریه مخالف هم، راه میانه‌ای برگزیده‌اند. اشعری و باقلانی در روحانیت آن شک کرده‌اند، ولی جوینی روحانیت آن را تأکید کرده و به خلود آن اعتقاد راسخ دارد.

فلاسفه اسلام نیز بدین قضیه پرداخته‌اند، چنانکه قسطا بن لوقا رساله‌ای به نام «رساله فی الفرق بین النفس و الروح» نوشته و کندی و فارابی نیز در این راه تلاشی کرده‌اند ولی هیچ‌یک از آنان به اندازه ابن سینا به موضوع نفس توجه نداشته و تألیفات و تصنیفات برجای نگذاشته، و در کتب فلسفی خود به‌طور وسیع به بحث در این موضوع پرداخته‌اند. از جمله رساله‌های مستقلی که ابن سینا در این باب پرداخته اینهاست: «رساله فی معرفه النفس الناطقه و احوالها»، و «اختلاف الناس فی امر النفس»، و «بقاء النفس الناطقه»، و «تعلق النفس بالبدن» و «رساله فی علم النفس»، و «بحث عن القوى النفسیه»، و «قصیده- عینیه» در نفس و غیر اینها از تألیفات یا شروحاتی که بر کتاب «نفس» ارسطو نوشته است، چه به زبان عربی و چه به زبان فارسی. شیخ الرئیس می‌خواست در پیچ و خم این مسائل داخل شود و غوامض آن را بگشاید، بدون آنکه به مباحث ارسطو و یا مباحث طبی و تشریحی که بعد از معلم اول رواج یافته بود نیازمند شود. او نفس را هم از جنبه متافیزیکی مورد بحث قرار داد و هم از جنبه فیزیولوژی. و در

۲- همان مأخذ، ص ۱۵۴

۱- فی الفلسفه الاسلامیه، ص ۱۵۳

این جنبهٔ اخیر بیش از دیگر فلاسفهٔ عرب و اسلام به علم و اندیشهٔ جدید نزدیک شده است. به طور کلی، چه از ناحیهٔ متافیزیکی و چه از ناحیهٔ فیزیولوژی، او بزرگترین علمای علم النفس قدیم است. ولی در این شکی نیست که آراء ابن سینا چون آراء دیگر فلاسفهٔ پیشین، به سبب ضعف وسائل تشریح و تحقیق و تجربه، از نقایصی خالی نیست. اما با همهٔ اینها به خاطر جنبه‌های ابتکاری آن، تا پیش از عصر جدید، در شرق و غرب اثری وسیع داشته است. ما در این کتاب همان تقسیمبندی شیخ را به کار می‌داریم و نخست به جنبهٔ متافیزیکی که به بحث دربارهٔ وجود نفس و ماهیت آن و علاقهٔ آن به بدن و خلود آن و امثال این مسائل است می‌پردازیم و سپس مسئله را از ناحیهٔ طبیعی آن که بحث دربارهٔ قوای مختلف نفس است مورد بررسی قرار می‌دهیم.

۱- اثبات وجود نفس

ابن سینا پیش از آنکه به تعریف نفس و بیان قوی و وظائف آنها بپردازد، اثبات وجود نفس و مغایرت آن را با بدن وجههٔ همت خویش ساخته است و این به دو سبب اصلی است، یکی آنکه «کسی که خواهد چیزی را وصف کند باید که نخست وجود آن را اثبات کند. در غیر این صورت، از راه و روش صحیح و روشن منحرف شود. بنابراین بر ما واجب است که نخست به اثبات وجود قوای نفسانی بپردازیم، سپس به تعریف و تحدید و تشریح هر یک از قوی.»^۱ دیگر آنکه شیخ در اثبات حقیقت نفس و جوهریت آن، به عنوان جوهری مغایر با بدن که با فنای آن فانی نمی‌شود، می‌خواهد وضع خود را در برابر کسانی که منکر وجود نفس هستند، یا کسانی که آن را عرضی از اعراض جسد می‌شمارند، روشن کند. ازین روست که در بسیاری از تألیفات خود اینگونه براهین را تکرار می‌کند و مهمترین آنها عبارتند از:

الف- برهان طبیعی

ابن سینا حرکت را بر دو قسم می‌کند: حرکت قسری و حرکت ارادی. این دو حرکت از جسم صادر نمی‌شوند؛ حرکت قسری نیازمند محرکی است خارجی و حرکت ارادی «گاه بر مقتضای طبیعت است، چون سقوط جسم از بالا به پایین یا ضد مقتضای طبیعت است، چون انسانی که بر روی زمین راه می‌رود با آنکه سنگینی جسمش او را به سکون وامی‌دارد، یا پرنده‌ای که در هوا می‌پرد بدون آنکه بر زمین افتد. این حرکت ضد مقتضای طبیعت، مستلزم محرک خاصی است زائد بر عناصر جسم متحرک و آن نفس است.»^۲ و در واقع «جسامی را می‌بینیم که هم دارای حسند و هم متحرک بالاراده‌اند. همچنین اجسامی را می‌بینیم که تغذیه و نمو و تولیدمثل می‌کنند و هیچ‌یک ازین امور از جهت جسمیت آنها نیست. پس ناچار در ذات این اجسام برای این

۲- فی الفلسفه الاسلامیه، ص ۱۷۳

۱- رساله فی القوی النفسانیه، ص ۸

کارها مبادی دیگری هست و بالجمله آنچه مبدأ صدور کارهایی است که پیوسته به یک روش نیست و از روی اراده است، آن را نفس گوئیم.»^۱ ابن سینا این برهان را از افلاطون و ارسطو گرفته است.

ب- برهان پسیکولوژی

از خواص انسان یکی این است که چون اشیاء نادره را ادراک کند، انفعالی در او پدید آید که تعجب نامیده شود و این تعجب سبب خنده است. و چون اشیاء زیانمند و آزاررساننده را ادراک کند، انفعالی در او پدید آید که آن را تنفر خوانند و این تنفر سبب گریه است. . . و گاه می‌فهمد که دیگری آگاهی یافته که او کاری کرده که انجامش شایسته او نبوده است، و از آن انفعالی نفسانی در او پدید آید که آن را شرمساری گویند.^۲ آدمی به سبب نطق و به کار بردن اشاره از دیگر حیوانات ممتاز است «اخصّ خواصّ انسان، تصور معانی کلیه عقلیه است که به تمام معنی مجرد از ماده‌اند، و رسیدن به معرفت مجهولات تصدیقی و تصویری از معلومات حقیقی. این احوال و افعال در انسان یافته شوند و بیشترشان به او اختصاص دارند، هرچند بعضی بدنی هستند ولی وجودشان در انسان به خاطر نفسی است که در او هست، و در دیگر حیوانات نیست.»^۳ آیا این بدان معنی نیست که در انسان سالم قوه‌ای است که او را از موجودات نامدرک ممتاز می‌کند؟ ابن سینا در کتاب «الاشارات و التنبیهاث»، این دو برهان را چنین خلاصه می‌کند: «قوای محرکه و مدرکه و حافظه برای مزاج، چیزی دیگرند و تو می‌توانی آن قوی را نفس بنامی. و این همان جوهری است که در اجزاء بدن تو و سپس در بدن تو تصرف می‌کند. و این جوهر در تو یکی است، و آن، تو هستی.»^۴

ج- برهان استمرار

ابن سینا نفس و بدن را باهم مقایسه می‌کند و میان آن دو تفاوتی شگرف می‌بیند، بدین معنی که بدن در معرض دگرگونی و تبدل و زیادت و نقصان است و مرکب است از اجزائی که خود عرضه عوامل دگرگونیند. اما نفس همواره بر یک حال باقی است. می‌گوید: «ای عاقل! بدان که تو امروز درست همان کسی هستی که در همه عمرت بوده‌ای، حتی بسیاری از آنچه را که بر تو گذشته است به یاد داری. تو ثابت و مستمری و در این شکی نیست، ولی بدن تو همیشه در تحلیل و نقصان است. از این رو آدمی به غذا نیازمند است تا بدل مایتحلل بدن او گردد. . . اما تو خود می‌دانی که در مدت بیست سال، از بدن تو، از آنچه در آغاز بود چیزی برجای نمانده است، ولی تو در تمام این مدت به بقای ذات خود معترفی و در تمام عمر نیز چنین خواهد بود. پس ذات تو با بدن تو و اجزاء ظاهری و

۳- شفاء، ص ۲۰۳

۲- شفاء، ص ۲۰۴

۱- شفاء، ص ۹

۴- الاشارات و التنبیهاث، جزء اول، ص ۱۲۶ و ۱۲۸

باطنی آن مغایر است. این برهان در غیب را به روی ما می‌گشاید، زیرا جوهر نفس از حس و اوهام، پنهان است.»^۱

د- برهان وحدت نفس و برهان «من»

نفس محل معقولات است و «جوهری که محل معقولات است جسم و قائم به جسم نیست. و نه قوه‌ای است در جسم و نه به هیچ وجه صورت جسم است.»^۲ شیخ می‌گوید، اگر محل معقولات، جسم یا مقداری از مقادیر باشد، از دو حال بیرون نیست: یا صورت معقوله در چیزی از جسم که غیرمنقسم است حلول می‌کند- که این محال است- یا در قسمتی از جسم که منقسم است حلول می‌کند. اگر چنین باشد، یعنی آن قسمت از جسم، تقسیم‌پذیر باشد، صورت معقوله هم قسمت شود یا به دو جزء متشابه و یا به دو جزء غیرمتشابه. «اگر متشابه باشند، چگونه شود که ازین دو، چیزی حاصل شود که غیر از خودشان است و اگر غیرمتشابه باشند، چگونه ممکن است که صورت معقوله را اجزاء غیرمتشابه باشد.»^۳ پس واجب آید که محل صورت معقوله، جوهری باشد که نه جسم باشد، و نه قابل قسمت، چه اگر جز این باشد، همان‌طور که جسم انقسام‌پذیر، صورت معقوله نیز انقسام‌پذیر. نفس را وظایف مختلفی است، ولی علی‌رغم تعدد این وظایف، خود همچنان واحد است. «باید که رشته‌ای این قوای شهوانیه و غضبیه و مدرکه را به هم پیوندد، به‌طوری که نسبت آن به این قوی مثل نسبت حس مشترک باشد به حواس... و ما می‌دانیم که این قوی یکدیگر را به کار می‌گیرند... و این چیزی که رشته ارتباط است شاید که جسم باشد... پس در اینکه نفس جسم نیست اعتراضی باقی نمی‌ماند.» شیخ در رساله خود موسوم به «رساله فی معرفه النفس الناطقه و احوالها» گوید: «انسان می‌گوید فلان چیز را به چشمم درک کردم، یا به فلان چیز میل پیدا کردم، یا از آن خشمگین شدم، همچنین می‌گوید، با دستم گرفتم، با پایم راه رفتم، با زبانتم تکلم کردم، با گوشم شنیدم، در فلان موضوع اندیشیدم، پنداشتم و خیال کردم. ازین امور دانسته می‌شود که در انسان چیزی است جامع، که این ادراکات و افعال به او منتهی می‌شود. نیز ضرورتاً درمی‌یابیم که آن چیز که جامع این ادراکات و افعال است، یکی از اجزای این بدن نیست. زیرا آدمی با گوش نمی‌بیند و با چشم نمی‌شنود، و با دست راه نمی‌رود، و با پا نمی‌گیرد. پس در او چیزی است که جامع جمیع این ادراکات و افعال است، و همین است که انسان به خود اشاره می‌کند و می‌گوید «من». و این چیزی است ورای اجزای بدن. پس «من» هر شخصی غیر بدن اوست.»^۴

ه- برهان انسان معلق در هوا

۱- رساله فی معرفه النفس الناطقه، ص ۷ ۲- شفاء، ص ۲۰۶

۳- شفاء، ص ۲۰۸-۲۰۹ ۴- فی النفس و العقل، تألیف دکتر محمود قاسم، ص ۸۲

از دلایل جالبی که ابن سینا بر وجود نفس اقامه کرده است، دلیلی است که ژیلسون (E.Gilson) آن را «دلیل انسان پرنده» خوانده و ما آن را در زمره دلایل قدیس آوگوستینوس نیز می‌یابیم، که از آباء کنیسه شرقی اخذ کرده است. نیز «دلیل انسان پرنده» به عبارت دکارت: «من فکر می‌کنم پس من هستم» شباهت بسیار دارد. ابن سینا می‌گوید:

«به خود پرداز و بیندیش که در آن هنگام که تندرست هستی و یا در حالات دیگری جز تندرستی، در وضعی که امور را نیکو درک می‌کنی، آیا هیچ از وجود خود غفلت ورزیده‌ای و شده است که خود را ثابت نیابی؟ به نظر من که شخص عاقل و دانا چنین نیست، حتی کسی که در خواب است و حتی مست در حین مستی از ذات خود غافل نیست اگرچه ممکن است به اینکه از خود غافل نیست توجه نداشته باشد. اگر تو چنان تصور کنی که از آغاز با عقل و هیئت صحیح آفریده شده‌ای و خود را چنان تصور کنی که گویی که هیچ‌یک از اعضاء خود را نمی‌بینی و لمس نمی‌کنی و در هوای آزاد معلق هستی، در این حال از همه چیز غافل خواهی بود، مگر از خودت خودت». نیز در کتاب «شفا» گوید: «باید یکی از ما چنین تصور کند که گویی یکباره کامل آفریده شده و دیده‌اش از مشاهده اشیا خارجی پوشیده است. و او در هوا یا خلثی همچنان پایین می‌رود، بدون آنکه با چیزی از فشار هوا برخورد کند، که نیاز به احساس آن داشته باشد، و میان اعضایش فرق نهاده شود، و یا با چیزی تلاقی کند یا تماس یابد. در این هنگام باید تأمل کند که آیا وجود خود را ثابت می‌داند؟ و در اثبات آن تردید نمی‌کند؟ در این حال اعضاء خود را اعم از خارجی چون دست و پا و داخلی چون احشاء و قلب و دماغ و همچنین هیچ‌یک از اشیا خارجی را موجود نخواهد دانست، بلکه تنها خود را موجود می‌داند بدون طول و عرض و عمق. اگر در این حال برای او ممکن شود که دستی یا عضو دیگری را تصور کند، آن را نه جزئی از ذات خود خواهد پنداشت و نه شرط ذات خود. و تو می‌دانی که آنچه در این حال اثبات شده (خود، من) غیر از چیزی است که اثبات نشده (اعضاء) و آنچه به آن اقرار شده غیر از چیزی است که به آن اقرار نشده است. بنابراین، ذاتی که وجودش با این خصوصیت که خود انسان است ثابت شده، غیر از جسم و دیگر اعضای اوست، که در آن حال، ثابت پنداشته نشده‌اند. پس هرکه این معنی را دریابد، داند که وجود نفس چیزی است غیر از وجود جسم، بلکه نفس ایدا جسم نیست. و او خود، از راه آن تجربه که ذکر شد-به این امر عارف شده و آگاه گشته است.»^۱

۲- تعریف نفس

در اواخر مبحث علم طبیعی، دیدیم که همه افعال نباتی و حیوانی و انسانی از

قوایی است زائد بر جسمیت و زائد بر اصل مزاج. این قوی را کمال خوانند، زیرا به وسیله این قواست که نبات و حیوان بالفعل نبات و حیوان شوند. ما اینها را از نظر افعالی که از آنها صادر می‌شوند قوی ۱، و از نظر آنکه جنس را کمال می‌بخشند تا به صورت نوع محصل - یعنی موجود بالفعل - درمی‌آید کمال می‌خوانیم. و بهتر آن است که نفس را کمال گوئیم، زیرا «نفس از جهت قوه‌ای که ادراک حیوان بدان استکمال می‌یابد کمال است. نیز از جهت قوه‌ای که افعال حیوان از آن صادر می‌شود کمال است. نفس مفارق از ماده کمال است و نفس غیر مفارق از ماده هم کمال است.»^۱

کمال بر دو قسم است: کمال اول و کمال ثانی. کمال اول آن است که نوع بدان فعلیت می‌یابد، مانند شکل شمشیری برای شمشیر. کمال دوم نتیجه افعال و انفعالات شیء است، چون بریدن برای شمشیر و تمیز و رؤیت و احساس برای انسان. و از اینجاست که نفس کمال اول است. و کمال، کمال است برای چیزی. و نفس، کمال است برای جسم به معنی جنسی آن نه به معنی مادی. و این جسم نشاید که هرگونه جسمی باشد، یعنی نفس کمال جسم صناعی چون تخت و صندلی نیست، بلکه کمال جسم طبیعی است. و نه هر جسم طبیعی، مثلاً نفس کمال آتش و زمین و هوا نباشد. بلکه در این جهان، نفس کمال آن گونه جسم طبیعی است که کمالات ثانیه به وسیله آلات - یعنی آنچه در افعال حیات، از قبیل تغذیه و نمو بدانها استعانت می‌جوید - از آن صادر می‌شود. پس نفس کمال اول جسم طبیعی آلی است. و نفس نباتی «کمال اول جسم طبیعی آلی است، از آن جهت که زاد و ولد می‌کند و پرورش می‌یابد و تغذیه می‌کند». و نفس حیوانی «کمال اول جسم طبیعی آلی است، از جهت ادراک جزئیات و حرکت بالاراده» و نفس انسانی «کمال اول جسم طبیعی آلی است، از جهت اعمالی فکری که به اختیار انجام می‌دهد، و استنباط به رأی، و از جهت ادراک کلیات.»^۲

ازین تعریف چنین برمی‌آید که شیخ الرئیس رأی ارسطو را پذیرفته است، زیرا او تعریف معلم اول را بدون آنکه در آن تغییری بدهد نقل می‌کند. ولی حقیقت امر غیر ازین است، زیرا کمال در نظر ارسطو مرادف با صورت است، و نفس، صورت جسد است و نتواند که بدون آن وجود یابد. چه صورت در قوام خود به ماده نیازمند است. شیخ می‌خواهد فرقی را که عقیده او با عقیده ارسطو دارد بیان کند. برای همین تأکید می‌کند که «هر صورتی کمال است، ولی هر کمالی صورت نیست. مثلاً ملاح کمال سفینه است ولی صورت سفینه نیست. و آنچه از کمال، مفارق با ذات باشد، در واقع نه صورت ماده است و نه در ماده، زیرا صورتی که در ماده است صورتی است منطبقه در آن و قائم به آن.»^۳

۳- شفاء، ص ۱۱

۲- النجاة، ص ۱۵۸

۱- شفاء، ص ۱۲

۳- طبیعت نفس

اثبات وجود نفس، برای بیان طبیعت و حقیقت آن کافی نیست، زیرا وقتی که می‌گوییم نفس کمال اول است، به بیان طبیعت آن نپرداخته‌ایم. اعتقاد ما بر این است که این سینا وقتی آن همه دلائل برای اثبات وجود نفس اقامه می‌کند، هدف او اثبات این حقیقت است که نفس با جسم مغایر است و از آن متمایز. شیخ پس از آنکه به بیان تقابل جوهر و عرض می‌پردازد، می‌گوید: «وجود نفس در جسم چون وجود عرض در موضوع خود نیست، پس نفس جوهر است.»^۱ زیرا می‌تواند بدون جسم یافته شود، ولی جسم بدون نفس برپای نتواند بود، که چون از آن جدا شد دستخوش تغییرات خارجی گردد و انحلال یابد.

ابن سینا نخستین کسی نیست که به جوهریت نفس قائل شده است. پیش از او افلاطون و فلوپتین نیز چنین اعتقادی داشتند. فارابی نیز چنانکه دیدیم به اثبات آن پرداخته است.

ابن سینا علاوه بر اثبات جوهریت نفس ثابت کرده که نفس جوهری است روحانی. راهینی که بر روحانیت نفس اقامه کرده بر سه گونه است: منطقی و ریاضی و طبیعی، و مهمترین آنها عبارتند از:

الف- نفس، ادراک معقولات می‌کند و این ادراک از خواص اجسام نیست. زیرا صور معقوله «چون در عقل یافت شوند به وضعی نیستند که بتوان گفت تجزیه می‌پذیرند، یا انقسام یا امثال آن، پس صور معقوله نمی‌توانند در جسم باشند. . . توضیح آنکه هر کمیت متصلی منقسم است و لازم می‌آید که صورتی که در آن حلول کرده به تبع مکان و محل خود منقسم شود. و چون در جسم تصور تقسیمات غیرمتناهی توان کرد، آن صورت معقوله هم باید که تا بی‌نهایت تقسیم شود، و حال آنکه صورت معقوله هرگز منقسم نشود، خواه دارای اجزائی متشابه باشد یا غیرمتشابه.»^۲ و دیدیم که فارابی هم برای اثبات روحانیت نفس، به اقامه چنین برهانی پرداخت.

ب- نفس ادراک کلیات کند. نیز خود را بدون هیچ آلت و وسیله‌ای درک کند. اما حس، شیء خارجی را حس می‌کند، ولی ذات خود و آلت خود و احساس خود را حس نمی‌کند. همچنین است خیال که نه ذات خود را تخیل کند و نه فعل و آلت خود را.^۳ پس نفس را طبیعتی است غیر از طبیعت حس و خیال.

ج- استمرار عمل و قوت محسوسات آلات جسمانی را ناتوان می‌کنند و چه بسا موجب فساد آنها شوند. «مثلاً نور زیاد چشم را و رعد شدید گوش را ضعیف می‌کنند و گاه

۱- شفاء، ص ۳۰ ۲- النجاة، ص ۱۷۷-۱۷۸

۳- شفاء، ص ۲۱۵ و النجاة، ص ۱۷۹

از کار می‌اندازند. نیز چون چیزی بس قوی و شدید را ادراک کنند، به ادراک ضعیف قدرت نیابند. کسی که نور شدیدی را می‌بیند با آن و یا پس از آن قادر به دیدن نور ضعیف نیست. و کسی که بانگ عظیمی را می‌شنود با آن و یا پس از آن قادر به شنیدن بانگ ضعیف نیست. اما در قوهٔ عقلیه امر برخلاف این است، زیرا که چون شخص در تعقل مداومت کرد و اموری را که قویتر است تصور نمود، درک آنچه ضعیفتر است برای او آسان خواهد شد.^۱

د- همهٔ اجزای بدن پس از آنکه به منتهای نشوء و قوت خود رسیدند رو به ضعف می‌نهند. و این امر در سن چهل سالگی است یا در حدود چهل سالگی، و حال آنکه قوای عقلانی در این اوان کاملتر و نیرومندتر می‌شوند. اگر اینها از سنخ قوای بدنی بودند، می‌بایست که مانند بدن رو به ضعف نهند، ولی این حال جز در موارد استثنایی، یعنی مواقعی که موانعی پیش آید، دیده نشده است. پس قوای عقلانی غیر از قوای بدنی هستند.

۴- حدوث نفس و خلود آن

ابن سینا ثابت می‌کند که «نفس هنگامی حدوث می‌یابد که بدنی که صلاحیت به-کار بردن آن را داشته باشد حدوث یابد، تا بدن حادث به منزلهٔ محل فرمانروایی و آلت و ابزار کار نفس باشد.»^۲ پس به مخالفت با افلاطون پرداخته گوید «چنان نیست که نفوس انسانی، جدا از بدن و قبل از آن، قائم به خود بوده‌اند و سپس در بدن حلول کرده‌اند.»^۳ و دلیل او بر این امر این است که نفوس انسانی در نوع و معنی متفقند. و در این صورت اگر برای نفس وجودی بود جز اینکه با بدن حادث یابد، در آن وجود قبلی که پیش از تن داشت، جایز نبود که متکثر باشد. زیرا تکثر یا از جهت ماهیت و صورت است، یا از جهت انتساب به عنصر و ماده، که در نتیجهٔ امکان و ازمنه و علل حدوث، تکثر می‌یابد. نفوس از جهت ماهیت و صورت متغایر نیستند، زیرا صورت آنها یکی است.

بلکه اگر متغایرند از جهت قابل ماهیت یعنی بدن است. شیخ می‌گوید «اگر امکان می‌داشت که نفس بدون بدن موجود باشد، ممکن نمی‌شد که نفسی با نفس دیگر مغایرت عددی داشته باشد. و این امر در همهٔ اشیاء کلیت دارد. زیرا اشیائی که ذوات آنها فقط معانی است، تکثر آنها به حامل و قابل آنهاست. نیز تکثرشان به چیزهایی است که از آنها منفعل شده‌اند. . .»^۴ و محال است که نفس واحد باشد، و سپس آن نفس واحد، در اجسام کثیر تقسیم گردد. زیرا بسیط تجزیه و تقسیم نشود. و صورت جسدی نتواند که در همان وقت صورت جسدی دیگر باشد. پس نفسها وقتی حادث می‌شوند که مادهٔ بدنی که شایستگی به کار بردن داشته باشد حادث شده باشد.

۲- النجاه، ص ۱۸۴

۱- شفاء، ص ۲۱۵

۴- شفاء، ص ۲۲۰-۲۲۱

۳- شفاء، ص ۲۲۰

هرگاه نفس با جسد حادث شده باشد، پس هر جسدی را نفسی است و نفوس در اجساد از حیث نوع واحد و از حیث عدد کثیرند. و چون نفوس از ابدان مفارقت یابند، باز مانند زمانی که در ابدان بودند متعدّدند. «و هر نفسی به حسب اختلاف موادش، و برحسب اختلاف ازمئه حدوثش، و برحسب اختلاف هیئت آن، یعنی اختلاف ابدان، ذات منفردی است.»

ابن سینا بدین‌گونه بر این مسئله که وجود نفس پیش از بدن امری محال است استدلال می‌کند. یعنی می‌گوید اگر نفس پیش از بدن وجود یابد تعدّد آن محال باشد، و چون با آن وجود یابد متعدّد باشد. و بعد از زوال ابدان تعدّد او باقی ماند. و هر نفسی در این حال به اختلاف ماده‌ای که در آن حدوث یافته، و به اختلاف زمان حدوث، و به اختلاف استعدادهای گونه‌گونی که به اختلاف ابدان واجد می‌شود، ذات منفردی است.^۱ اما خلود نفس انسانی، از مسائلی است که شیخ به اثبات آن پرداخته است.

بدین طریق که نفس با بدن حادث می‌شود، ولی با فساد آن فساد نمی‌یابد. و این رأی با رأی ارسطو که می‌گوید صورت با فساد ماده فاسد می‌شود مخالف است. همچنین با مذهب فارابی عاری از مباینی نیست. زیرا ابن سینا متعرض فرق میان عقل هیولانی و عقل مستفاد در نفس از جهت خلود آن نمی‌شود، چون نفس ناطقه در نظر او هنگامی که به درجه عقل بالفعل یا به درجه عقل مستفاد منتقل شود، از حیث نوع مختلف نمی‌گردد. در اینجا شیخ با رأی ارسطو و اسکندر افرویدیسی و فارابی مخالفت می‌کند و می‌گوید نفس در اثر حصول معقولات چیز دیگر نشود، زیرا نفس محل پذیرنده معقولات است و اخص خواص آن عقل است، و معقولات تنها صور اشیائی هستند که نفس تعقل کرده، و نفس همواره غیر آن صور است. و نفس جاویدان است زیرا ذاتی است روحانی و نامرکب.

وقتی می‌گوییم که نفس صورت جسد است، بدان معنی نیست که به فساد آن فاسد می‌شود.

بیان این معنی این است که وقتی شیئی به فساد شیئی دیگر فاسد می‌شود که میان آنها یک نوع تعقلی باشد، و ما می‌دانیم که نفس و جسد باهم به وجود می‌آیند، و هر دو جوهرند، و جسد هیچ علتی از علل وجود نفس نیست، زیرا تعلق نفس به بدن، از نوع تعلق معلول به علت ذاتی نیست.

۵- وحدت نفس و بطلان تناسخ

شیخ الرئیس چون ثابت کرد که هر جسدی را نفسی است که با حدوث آن حادث می‌شود، به بطلان و انکار تناسخ می‌پردازد. زیرا اگر تناسخ ثابت شود، لازم آید که بدن واحد را دو نفس باشد. و این محال است. شیخ در توجیه این مطلب می‌گوید: «هر بدنی با حدوث مزاج ماده‌اش مستحق حدوث نفسی خواهد بود. و نشاید که بدنی را چنین استحقاقی باشد و بدن دیگر را نباشد. زیرا اشخاص انواع در اموری که بدان تقوم یافته‌اند اختلاف نمی‌یابند و جایز نیست که بدن انسانی مستحق نفسی باشد که به این نفس کامل شود و بدن دیگری استحقاق نداشته باشد، با اینکه آن بدن هم در نوع دارای حکم همین مزاج است یعنی استحقاق این نفس را دارد به طوری که اگر دارای نفسی شود وجود می‌یابد و گرنه، نه. پس در این صورت اگر این بدن دوم فرضاً استحقاق نفس را نداشته باشد، از نوع آن بدن نخواهد بود. و چون ما فرض کنیم که یک نفس متناسخ در ابدان چندی پیدا شود و هر بدنی هم به ذات خود مستحق نفس است که باید در آن حادث گردد و تعلق به آن داشته باشد، پس یک بدن دارای دو نفس خواهد بود. دیگر اینکه- در صورت تناسخ-علاقه میان نفس و بدن از راه انطباق در بدن نیست (بلکه علاقه میان نفس و بدن علاقه اشتغال نفس است به بدن) تا اینکه نفس بدین بدن شاعر شود و این بدن از نفس خود منفعل گردد؛ در صورتی که هر جنبنده‌ای نفس خود را یک نفس می‌داند که متصرف و مدبر بدن اوست. پس اگر در بدن نفس دیگری باشد که صاحب نفس از آن آگاه نیست و خود آن نفس نیز شاعر به خود نیست و هیچ اشتغال و سروکاری با بدن ندارد، دیگر آن را هیچ علاقه و وابستگی به بدن نخواهد بود، چونکه تنها علاقه نفس به بدن از همین طریق است، پس تناسخ به هیچ طور تحقق نخواهد یافت.

اما وحدت نفس: ابن سینا از کسانی است که به وحدت نفس قائل است. در نظر او نفس واحد و قوای آن متعدد است. و این قوی مظاهر نفوس متعدده نیستند. شیخ برای وحدت نفس و وحدت حیات نفسی، براهینی اقامه کرده است و واضح ساخته که قوای نفسی قوایی هستند برای یک ذات واحد که آن ذات واحد به توسط آن قوی به انجام همه وظایف خود قیام می‌کند. و آنچه در آن شکی نیست این است که قوای نفس متعدد است. ابن سینا می‌گوید: «افعال متخالف به قوای متخالف است. و هر قوه از نظر اینکه قوه است، به فعل اول که از آن صادر می‌شود قوه خواهد بود. پس قوه غضبی از لذات منفعل نمی‌شود، همچنین نیروی شهوانی از اشیائی که سبب ایذاء شخصند. و از آنچه این دو قوه متأثر می‌شوند قوه مدرکه متأثر نمی‌گردد و هیچکدام ازین دو قوه برای صور مدرکه قابل

نیستند که بتوانند صور مدرکه را تصور کنند.^۱ چون این اصل مقرر شد گوییم: باید برای این قوی «جامعی باشد که همه آنها را جمع کند و نسبت آن چیز به این قوی، مانند نسبت حس مشترک به حواس باشد. . . زیرا ما به یقین می‌دانیم که برخی قوی برخی دیگر را مشغول می‌کنند و پاره‌ای پاره‌ای دیگر را استعمال می‌کنند. . . و اگر جامعی نباشد که همه آنها را به کار بندد و به بعضی از بعضی دیگر اشتغال یابد و دسته‌ای را استعمال نکند و به کار نبندد پس به هیچ‌وجه نباید پاره‌ای از این قوی پاره دیگر را از فعل خود بازدارد و از آن منصرف شود، زیرا اگر فعل قوه‌ای از قوی را به قوه دیگر اتصال نباشد و اگر آلت و محل و امری که همه را جمع کرده مشترک نباشد، آن قوه را از کار خود باز نمی‌دارد. با اینکه ما می‌بینیم که احساس، شهوت را برمی‌انگیزد، و قوه شهوانی از محسوس از حیثی که محسوس است-انفعال می‌یابد. پس اگر از حیثی که محسوس نیست منفعل گردد، البته انفعال آن مثل انفعال حس ازین محسوس نخواهد بود. و گرنه باید که خود قوه شهوی حس کند و جایز نیست که این دو قوه یکی باشند. پس آشکار شد که این دو قوه برای یک حقیقتند و بدین سبب است که صحیح است گفته شود چون، احساس کردیم شهوت یافتیم و یا اینکه چون فلان امر را دیدیم غضب کردیم.»^۲

شیخ الرئیس در دنباله ادله خود می‌افزاید که آن چیزی را که هرکس از ما ذات خود می‌داند جایز نیست که جسم باشد، زیرا جسم از حیثی که جسم است، نمی‌تواند مجمع این قوی باشد؛ در غیر این صورت می‌بایست که هر جسمی چنین خاصیتی می‌داشت. و نیز جایز نیست که پاره‌ای از این قوی جسمانی و جایگیر در جسم باشد. بالأخره آنکه جسم گاه بعضی از اعضاء آن ناقص گردد، با وجود این ما آگاهیم که خودمان هستیم، ما، ما هستیم هرچند که ندانیم که ما را دست یا عضو دیگری هست. پس آنچه در آن تردیدی نیست این است که نفس همان چیزی است که جامع قواست.

آری نفس انسانی، هم اعمال نفس نباتی را که در نبات است انجام می‌دهد هم اعمال و وظایف نفس حیوانی را که در حیوان است و هم وظیفه و اعمال نفس انسانی را که همان ادراک کلیات باشد. پس نفس انسانی دارای قوایی است که به تدریج به مرحله عالی خود می‌رسد و هریک از این قوی و مراتب داخل در دیگری است، به طوری که قوه‌ای که در مرتبه پایین قرار دارد (مثلا قوه نباتی) در مرتبه بالا (نفس انسانی) نیز هست و

۱- شفاء، ص ۲۳۰-۲۳۱. ترجمه این قسمت را از کتاب «روانشناسی شفا»، ترجمه

فارسی آقای اکبر داناسرشت برگرفتیم. -م.

۲- شفاء، ص ۲۵۰. ترجمه این قسمت را از کتاب «روانشناسی شفا» برگرفتیم.

قوه‌ای که از آن مرتبه بالاست به مانند مبدئی است برای حصول قوه مرتبه پایین تر. فارابی این مراتب را در کتاب «المدينة الفاضلة» خود شرح داده است.^۱

شیخ الرئیس در توضیح اندیشه خود چنین فرماید: «توهم کنیم که در جای جوهر مفارق آتش یا آفتاب باشد و در جای بدن جرمی باشد که از آتش متأثر گردد. و فرض می‌کنیم که این جسم کره‌ای باشد و در جای نفس نباتی، تسخین این کره باشد از آتش، و در جای نفس حیوانی روشن شدن این کره از آتش باشد، و در جای نفس انسانی اشتعال این کره باشد، گوئیم این جرم متأثر مانند کره، اگر وضعیت ازین مؤثر وضعی باشد که قبول اشتعال و روشن شدن نکند، بلکه تنها طوری باشد که قبول تسخین کند، جز تسخین را قبول نخواهد کرد. و اگر وضع آن اینطور باشد که جرم نیز با نسبتی که به آن یافته علاوه بر قبول تسخین، آن را هم روشن کند پس ضوئی که از آن مفارق بر این می‌تابد علت تسخین و اضاءة آن می‌شود. چنانکه شمس با شعاع خود تسخین و روشن می‌کند، سپس اگر استعداد شدیدتر شد و چیزی باشد که صلاحیت اشتعال داشته باشد، از مؤثری که صلاحیت دارد به قوت و شعاع خود اشتعال دهد، البته این شعاع جرمی شبیه به مفارق پدید می‌آرد. و این شعله با مفارق علت نورپاشی و تسخین می‌شوند، حتی اگر به تنهایی بماند امر اضاءة و تسخین تمام گردد. نیز ممکن است که تنها تسخین یافت شود، یا فقط تسخین و اضاءة به‌طور جداگانه، و یکی ازین دو که متأخر است علت باشد که مقدم از آن افاضه شده باشد. و چون باهم جمع شدند هر کدام را که متأخر فرض کردیم برای متقدم نیز مبدأ خواهد بود و متقدم از آن فایض خواهد شد. پس باید حال قوای نفسانی را این‌طور تصور کرد.»^۲

۶- قوای نفس

استاد نجاتی گوید: «ابن سینا در مباحث علم النفسی خود، هم روش تحلیلی را به کار برده و هم روش ترکیبی را. او در روش تحلیلی، ضمن عنوانبندی کاملی به ذکر همه بخشهای این علم می‌پردازد. و در روش ترکیبی، اعمال و وظایف نفسانی را به ترتیب متعاضد از ساده‌ترین آنها و نزدیکترینشان به فطرت و غریزه تا کاملترین و نمودارترین آنها مورد بحث قرار می‌دهد. ابن سینا در این ترتیب می‌خواهد میان وظایف نفسانی رابطه‌ای منطقی ایجاد کند، به‌طوری که هر وظیفه یا کار که در درجه پایینتر قرار دارد، در ضمن وظیفه و یا کاری که در درجه بالاتر است یافت شود. و هر مرتبه فروتری در خدمت

۱- رجوع شود به «الادراک الحسی عند ابن سینا» -از محمد نجاتی، ص ۳۰-۳۱

۲- شفاء، ص ۲۵۹-۲۶۰. ترجمه این قسمت را از کتاب «روانشناسی شفا» برگرفتیم. -م.

مرتبه فراتر باشد، به شیوه‌ای که وظایف بالاتر واجد وظایف پایینتر بوده و بر آنها سمت ریاست داشته باشند.^۱

اینک به تقسیم قوای نفسانی به شیوه‌ای که در کتاب «شفا» و «نجات» آمده است می‌پردازیم.

الف-قوای نفس نباتی

نفس نباتی دارای سه قوه است:

۱- قوه غاذیه

و آن قوه‌ای است که جسم دیگری را به شکل جسمی که خود در آن موجود است درمی‌آورد و بدل ما يتحلل آن می‌سازد.

۲- قوه نامیه (-منمیه)

و آن قوه‌ای است که بر هر جسمی که خود در آن است، جسمی شبیه به آن را از جهت طول و عرض و عمق می‌افزاید، تا آن جسم در نشو و نما به کمال خود رسد.

۳- قوه مؤلده

و آن قوه‌ای است که از جسمی که خود در آن است، جزئی را که بالقوه همانند آن جسم است می‌گیرد، و با اجسام مشابه دیگر، با ترکیب و تمزیج، چیز دیگری را که بالفعل همانند آن است به وجود می‌آورد.

ب-قوای نفس حیوانی

نفس حیوانی را علاوه بر آنچه در نفس نباتی گفتیم دو قوه دیگر است: یکی محرکه و دیگر مدرکه، و هریک ازین دو را خود اقسام و شعب متعدد است. ابن سینا آنها را چنین بیان می‌کند:

(۱) قوه محرکه بر دو قسم است. باعنه و فاعله. قوه محرکه باعنه، قوه نزوعیه و انگیزاننده شوق است، و آن نیز به دو شعبه می‌گردد: یکی شهوانیه که به خاطر طلب لذت، حیوان را به طرف اشیاء ملائم سوق می‌دهد. و دیگر غضبیه که به خاطر دفع مضرت، حیوان را از اشیاء مضر دور می‌سازد. و محرکه فاعله که کار آن تحریک عضلات است و ادا کردن آنها به انجام اعمال بدنی.

(۲) قوه مدرکه، و آن نیز بر دو قسم است: قوه‌ای که از خارج درک می‌کند و دیگر قوه‌ای که از داخل ادراک می‌نماید. قوه مدرکه خارجی حواس خمسسه است: بینایی، شنوایی، بویایی، چشایی و بساوابی (لمس). این قوه اخیر، یعنی لمس، به منزله جنس است برای چهار قوه دیگر: یکی قوه‌ای که گرمی و سردی را تمیز می‌دهد. دوم قوه‌ای که

۱- الادراک الحسی عند ابن سینا، ص ۲۲

تر و خشک را تمیز می‌دهد. سدیگر قوه‌ای که سخت و نرم را تمیز می‌دهد، و چهارم قوه‌ای که خشن و صاف را.

اما قوهٔ مدرکهٔ داخلی حواس باطنی است. پاره‌ای از این قوه درک‌کنندهٔ صور محسوسات است و پاره‌ای درک‌کنندهٔ معانی آنها.

ادراک صورت به وسیلهٔ حواس ظاهره و نفس باطنه تواما انجام می‌گیرد، بدین طریق که حواس ظاهره آنچه را که ادراک می‌کند به نفس باطنه منتقل می‌کند. نخستین مانند ادراک گوسفند شکل و هیئت گرگ را. و دومین مثل ادراک گوسفند دشمنی گرگ را.

از قوای باطنه است:

- حس مشترک: و آن پذیرایی همهٔ صورتهایی است که حواس خمس به او می‌دهد.
- خیال و مصوره: صورتها را می‌گیرد و بعد از غیبت محسوسات حفظ می‌کند.
- متخیله: در حیوان آنچه را که در خیال است به اختیار باهم ترکیب می‌کند، یا از یکدیگر جدا می‌سازد. متخیله را در انسان مفرکه گویند.
وهمیه: درک معانی غیرمحسوس می‌کند، مانند ادراک گوسفند دشمنی گرگ را.
- حافظه و ذاکره: آنچه را که قوهٔ وهمیه از معانی غیرمحسوس درک می‌کند نگهداری می‌نماید.

ج- قوای نفس ناطقه

قوای نفس ناطقهٔ انسانی به عامله و عالمه تقسیم می‌شود و هریک از آن دو را عقل می‌نامند. عامله قوه‌ای است که مبدأ محرک بدن انسان است به افعال جزئی. اخلاق آدمی از آن سرچشمه می‌گیرد و باید که این قوه بر دیگر قوای بدنی سیطره یابد، تا این اخلاق، اخلاقی پسندیده شود. و قوهٔ عالمه قوهٔ نظری است و کار او این است که صور کلیهٔ مجرد از ماده در او منطبع شود. و آن مبدأ معرفت است.

نفس نباتی میان نبات و حیوان و انسان مشترک است، و نفس حیوانی میان انسان و حیوان، و نفس ناطقه ویژهٔ انسان است.

نفس ناطقه را دو قوه است: عملی و نظری.

- قوهٔ عملی

قوه‌ای است که نفس، به وسیلهٔ آن قوه، در پرتو آراء جزئی که یا آنها را از مقدمات مشهوره یا اولیه یا از تجربه و آزمایش به دست آورده به تدبیر بدن می‌پردازد.

- قوهٔ نظری

و آن قوه‌ای است که عقل برای آنکه عقل بالفعل گردد بدان محتاج است. برای آنکه نظریهٔ شیخ الرئیس را در این مورد بخوبی دریابیم، از ذکر نظریهٔ او در مورد قوه و فعل ناچاریم.

قوه‌ای که در عقل است به سه معنی اطلاق شود:

الف- قوه مطلقه

این قوه شبیه ماده است و به خودی خود نتواند که به فعل آید، مثل قوه طفلی که هنوز نوشتن نیاموخته. این قوه را قوه هیولانی گویند.

ب- قوه ممکنه

و آن قوه‌ای است که همه آلات و وسائلی که برای انتقال به فعل ضروری است، برای او حاصل شده است، چون قوه کودکی که قلم و دوات و حروف الفبا را می‌شناسد. و این آلات مبادی اولیه هستند. مانند این دو قضیه: «کل بزرگتر از جزء است» و «دو مقدار برابر با مقدار سوم، باهم برابرند»، که به وسیله آنها آدمی به معقولات ثانیه مثل قضایای اقلیدس می‌رسد.

ج- قوه کامله یعنی ملکه

و آن قوه‌ای است که برای انتقال به فعلیت هیچ کم ندارد، چون قوه نویسندگی که در این صنعت به کمال رسیده است.

قوه مطلقه، برابر با عقل هیولانی است و ازین رو آن را بدین نام نامیده‌اند که، مانند هیولای اولی ذاتا دارای هیچ صورتی نیست و مستعد قبول هر صورتی است. چون معقولات اولی که همان علوم اولیه‌اند در عقل هیولانی حاصل شد، به نحوی که مستعد قبول معقولات ثانوی گردد، عقل بالملکه شود. معقولات ثانوی علومی هستند که یا از طریق تفکر حاصل شده‌اند یا از غیر طریق تفکر. در صورت اول دارندگان آن از اصحاب فکرند و در صورت دوم از اصحاب حدس.

و چون صور معقوله برای عقل حاصل شد، عقل آنها را بالفعل مورد مطالعه قرار نمی‌دهد و به آنها رجوع نمی‌کند، بلکه چنانکه گویی صور معقوله نزد او اندوخته شده‌اند، هر وقت که خواهد آنها را مطالعه و تعقل می‌کند. و علاوه بر آن معقول بودن آن صور را نیز تعقل می‌کند. این مرحله از عقل را عقل بالفعل می‌گویند. زیرا او بدون تکلف و اکتساب هرگاه که خواهد تعقل کند.

و هرگاه صورت معقوله در عقل حاصل شود، و عقل آن را تعقل کند و بداند که بالفعل آن را تعقل می‌کند، عقل مستفاد نامیده شود. هر عقلی از عقول که ذکر آن رفت، نسبت به درجه مافوق خود بالقوه است و نسبت به مادون خود بالفعل. و انتقال از آن قوه به فعل به واسطه عقلی است که دائما بالفعل است و عقل فعال نامیده می‌شود.

نظریه ابن سینا در این باب در «شفا» و «نجات» چنین بود، که با آنچه در «تحدیدات» و «شارات» آورده است قدری اختلاف دارد. زیرا در آنجا عقل مستفاد را پیش از عقل بالفعل قرار می‌دهد، بدین ترتیب که عقل هیولانی را به مثابه «مشکات» داند، و عقل بالملکه را به منزله «زجاجه» و از دو فعل این عقل، فکر را «شجره زیتونه» و حدس را

«زیت» و قوه قدسی را در مقام «يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَ لَوْ لَمْ تَمَسُّهُ نَارٌ» و عقل مستفاد را «نور علی نور» و عقل بالفعل را «مصباح» و بالأخره عقل فعال را «نار» دانسته است که نور مصباح مستفاد از آن است.

ابن سینا در اینجا ناظر است به این آیه از قرآن: «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ، مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ، الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ، الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ، يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ، لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا عَرَبِيَّةٍ، يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَ لَوْ لَمْ تَمَسُّهُ نَارٌ، نُورٌ عَلَى نُورٍ، يَهْدِي- اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ. وَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (سوره النور، آیه ۳۵).

خواجه نصیر الدین طوسی در شرح این سخن گوید: «... مشکاة شبیه به عقل هیولانی است که در ذات خود تاریک است ولی قبول نور کند... و زجاجه شبیه به عقل بالملکه است، که در ذات خود شفاف است و به نحو کاملی پذیرنده نور است. و الشجرة- الزیتونه شبیه است به فکر، که استعداد قبول نور دارد، ولی بعد از حرکت بسیار. و زیت شبیه به حدس است، از آن جهت که از زیتون به نور نزدیکتر است. و آنکه «يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَ لَوْ لَمْ تَمَسُّهُ نَارٌ» است به قوه قدسیه شبیه است، که بالفعل تعقل می‌کند، هرچند چیزی که آن را از قوه به فعل آورد نباشد. و نور علی نور، شبیه به عقل مستفاد است، زیرا که صور معقوله نوری، و نفس قبول کننده آن، نوری دیگر است. و مصباح به عقل بالفعل شبیه است، زیرا به خودی خود بدون نیاز به نوری که از دیگر جای کسب کند، نورانی است. و نار، عقل فعال است، زیرا چراغها بدان روشن گردد. فاضل شارح گوید:

عقل مستفاد را بر عقل بالفعل مقدم داشت، زیرا ملکه کتابت، به هنگام فعلیت یافتن آن ملکه حاصل شود. ازین رو عقل فعال، در وجود، متقدم است بر قوه‌ای که آن را عقل بالفعل خوانند. و بدان که این تقدم-که فخر رازی گوید-اگرچه برحسب وجود درست است، ولی عقل مستفاد، غایت قصوی است و رئیس مطلق است که سایر قوای انسانی و حیوانی و نباتی، که پیش از او قرار گرفته‌اند همه خدمتگزار او هستند.»^۱

۷- نظریه معرفت

شیخ الرئیس در این باب پیرو مذهب مشاء است و ادراک را بر دو نوع می‌داند: ادراک حسی و ادراک عقلی. و در تعریف ادراک گوید: «ادراک عبارت است از گرفتن صورت مدرک به نحوی از انحاء، پس اگر ادراک، ادراک شیء مادی باشد، گرفتن

۱- شرح اشارات، چاپ مصر، جزء ۱، ص ۱۵۵

صورت آن است به نحوی مجرد از ماده.^۱ به‌طور کلی ادراک شیء عبارت است از «تمثل شدن حقیقت شیء، در نزد مدرک، به نحوی که آنچه بدان وسیله ادراک می‌شود، آن را دریابد.»^۲

بنابراین ادراک حسی عبارت است از متمثل شدن صور محسوسات در حواس، و ادراک عقلی عبارت است از متمثل شدن صور معقولات در عقل. و در هریک از ادراک حسی و عقلی نوعی تجرید است. ارسطو نیز معرفت را تجرید می‌دانست، برخلاف افلاطون که می‌گفت معرفت تذکر است. ما در مباحث آئیه با انواع این تجرید آشنا خواهیم شد. اما ادراک عقلی همه باطنی است، چنانکه خواهیم دید. اما ادراک حسی بر دو نوع است: ظاهر و باطن. ما در این تألیف به بیان نظریات شیخ در ادراک و معرفت می‌پردازیم، و از ادراک حسی که اولین گام معرفت است آغاز می‌کنیم.

الف-ادراک حسی

ادراک عبارت است از انتقال حقایق اشیاء خارجی به ذهن ما. درپچه‌های این انتقال، حواس ظاهری است که ابن سینا آنها را از بسیط تا مرکب، چنین مرتب ساخته است:

بساوایی، چشایی، بویایی، شنوایی و بینایی. این حواس وقتی درک می‌کنند که به محسوس تشبه یابند. ابن سینا گوید: «استعداد احساس در قوه حاسه به این است که مانند محسوس بالفعل شود، زیرا احساس عبارت است از قبول صورت شیء به‌طور تجرید از ماده‌ای که در آن است، پس قوه حاسه به آن صورت درمی‌آید.»^۳ و هنگام ادراک حس‌کننده به محسوس تشبه می‌یابد. همان‌طور که هنگامی که مهر را بر موم می‌نهمیم موم به صورت مهر درمی‌آید. عقاید شیخ در این زمینه در حدود عقاید ارسطو و فارابی است: حس‌کننده، صورت را از ماده مجرد می‌کند و صورت در آن باقی می‌ماند، همچنانکه نقش مهر در موم باقی می‌ماند. ولی تجرید صورت از ماده بدون لواحق ماده، از قبیل کم و کیف و وضع و این، نخواهد بود. یعنی صورت موجود در حس دارای نوعی مقدار و کیفیت و وضع و این است.^۴

«پس حس، صورت را از ماده با این لواحق و با وقوع نسبتی میان آن لواحق و ماده اخذ می‌کند. هنگامی که این نسبت زایل گردد، این‌گونه ادراک باطل می‌شود، زیرا حس‌کننده، صورت را با تمام لواحقش از ماده انتزاع نکرده است. و اگر ماده غایب گردد، حس‌کننده نمی‌تواند صورت را نگاه دارد، چنانکه گویی صورت را به‌طور کامل و استوار از ماده انتزاع ننموده، و اگر بخواهد در حس موجود باشد، نیازمند به وجود ماده است.»^۵

۱- شفاء، ص ۵۹ ۲- اشارات، ج ۱، ص ۱۳۰ ۳- شفاء، ص ۶۳

۴- شفاء، ص ۶۱ ۵- شفاء، ص ۶۰-۶۱

بنابراین باید گفت: «این استعداد در قوه حس‌کننده هست که مانند محسوس بالفعل شود. . . پس مبصر، بالقوه مثل مبصر است، و همچنین است ملموس و مطعوم و غیر آن.

پس حس‌کننده بالفعل مانند محسوس بالفعل است و حس‌کننده بالقوه مانند محسوس بالقوه؛ و محسوس قریب، در حقیقت چیزی است که حس‌کننده از صورت محسوس تصور کرده است. بنابراین حس‌کننده از جهتی ذات خود را حس کند نه جسم محسوس را؛ زیرا او صورتی را حس کرده که نزدیک به او و محسوس اوست، اما محسوس خارجی، به صورت محسوس بعید، مصور است.»^۱

«حواس برای ادراک محسوس نیازمند به آلات بدنی هستند، و برخی نیازمند به وسایطی چون هوا و آب. و این بدان سبب است که احساس، انفعال یا مقارن با انفعال است. احساس عبارت است از قبول حواس، صورت محسوس را. انفعال حواس از محسوس از راه حرکت نیست، زیرا در اینجا دگرگونی ضدی به ضد دیگر نیست، بلکه استکمال است، یعنی کمالی که بالقوه بوده بدون آنکه فعلیتی باطل شود-به فعلیت پیوسته است.»^۲

آنچه در آن تردیدی نمی‌توان داشت، این است که عضو حس‌کننده جز از آنچه در کیفیت با آن مخالف است منفعل نمی‌شود و به آنچه مشابه اوست متأثر نمی‌گردد. بدین‌طریق باید میان حس و محسوس در کیفیت اختلافی باشد، تا احساس انجام گیرد. مثلاً حس لامسه نمی‌تواند حرارت چیزی را که لمس کرده احساس کند مگر آنکه حرارت آن، با حرارت آن دیگری فرق داشته باشد. . . محسوسات گاه خاصند، چون رنگ که احساس آن خاص بینایی است، و گاه مشترک، یعنی همه حواس آن را درک می‌کنند، چون شکل و عدد و بزرگی و حرکت و سکون.

محمد نجاتی گوید: «از آنچه گذشت معلوم می‌شود که احساس را در نزد ابن سینا دو صفت اصلی خاص است: یکی آنکه احساس انفعال یا مقارن انفعال است، دیگر آنکه احساس، ادراک صور محسوسات خارجی است؛ و چون این دو خاصیت را در تعریف واحدی گرد آوریم، به یک تعریف کلی از احساس به مشرب ابن سینا می‌رسیم، که با آنچه علمای روانشناسی امروز در تعریف احساس گفته‌اند شبیه است. پس می‌گوییم که: احساس وظیفه یا پدیده‌ای است نفسانی و ادراکی که در نتیجه انفعال حس از محسوسات خارجی حاصل می‌شود.»^۳ آنچه لازم است ذکر شود، این است که ابن سینا در مباحث حواس، به موضوع لذت و الم که همراه احساسند نیز اشاره کرده است، و می‌گوید انفعال حسی، به تبع آنکه مؤثر ملائم یا غیر ملائم باشد، همراه با لذت و الم است. شیخ در این باب گوید: «برخی حواس را از محسوس خود نه لذت است و نه الم، و برخی به یاری یکی از

۱- شفاء، ص ۶۳-۶۷ ۲- شفاء، ص ۶۷ ۳- الادراک الحسی عند ابن سینا، ص ۲۵

محسوسات درک لذت و الم کنند. اما آن حسی که لذت و الم در آن نیست چشم است که از دیدن رنگ نه ملتذ شود نه المناک. بلکه آنکه لذت می‌برد و متالم می‌شود نفس است. گوش نیز چنین است که اگر مثلاً گوش از صدای شدیدی یا چشم از نور مفراطی متالم شوند از جنبهٔ بینایی و یا شنوایی آنها نخواهد بود، بلکه از آن جنبه است که دارای حس لامسه‌اند. که چون در قوهٔ لمسی آنها الم حسّی حادث شود متالم شوند و چون زوال یابد ملتذ گردند. اما حس شامه و ذائقه، هنگامی که به کیفیتی منافر یا ملائم خود متکّیف شوند، الم یا لذت می‌برند. اما حس لامسه گاهی از کیفیت شیء لمس شده متالم می‌شود یا لذت می‌برد، و گاهی نیز بدون توسط کیفیتی که محسوس اول است لذت یا الم می‌برد، بلکه لذت و الم به واسطهٔ تفرق اتصال و التیام آن است.^۱ ابن سینا پس از یک نظر اجمالی و کلی به بحث دربارهٔ حواس می‌پردازد. و بحث خود را به نحو پیوسته و منظمی از نظر فیزیولوژی و روانی به‌طور تفصیل دنبال می‌کند. و به بیان ترکیب هر حاسه و عضو آن، و موضوع احساس آن، و طریقهٔ ادراک آن می‌پردازد. وی با دید وسیعی آراء پیشینیان را مورد جرح و تعدیل قرار می‌دهد، و نخست به حس لامسه می‌پردازد، زیرا این حس ساده‌ترین حواس و ضروری‌ترین آنهاست، و سپس از ادراک به وسیلهٔ ذائقه و شامه و سامعه و باصره داد سخن می‌دهد.

لمس (پساوایی) ابن سینا نیز چون حکمای پیش از خود، آن را نخستین حواس می‌خواند. «زیرا بدان، حیوان حیوان شود. . . و همچنانکه هر چیزی که دارای نفس ارضی است دارای قوهٔ غاذیه است، و جایز است که یک‌یک قوای خود را از دست دهد، و هنوز دارای نفس باشد، ولی جایز نیست که قوهٔ غاذیهٔ خود را از دست دهد، همچنین هر چیزی که دارای نفس حیوانی باشد دارای قوهٔ لمس است. و جایز است که یک‌یک حواس دیگر را از دست بدهد، و حواس دیگر جانشین آنها گردد، ولی جایز نیست که حس لمس خود را از دست بدهد. . . و بیان مطلب آنکه ترکیب اولیهٔ حیوان از کیفیات ملموس است. و مزاج حیوان نیز از همین کیفیات است. و به اختلال این کیفیات، مزاج حیوان فاسد شود.»^۲ معنی این عبارت این است که برای بقای حیات حیوان لمس ضروری است، زیرا مزاج او مرکب است از کیفیات چهارگانهٔ اولیه، یعنی گرمی و سردی و تری و خشکی. و این مدرکات لمس است.

اما مدرکات سایر حواس به بقای حیات حیوان ربطی ندارند. ازین‌روست که ضرورتشان کمتر از ضرورت لمس است. گاه ممکن است که حیوان، حس بینایی را از

۱- شفاء، ص ۷۲. مقصود از تفرق اتصال: «چیزی است که در اعضاء حادث می‌شود از دگرگونی در ترکیب و هیئت، بر سبیل خراش پوست، یا مجروح شدن گوشت، یا شکستن و ترک خوردن استخوان و امثال آن. و التیام اتصال، بازگشت اعضاء است به حالت اول خود» (محمد نجاتی، به نقل از کتاب القانون).

۲- شفاء، ص ۶۸

دست بدهد و همچنان حیوان باقی بماند و بتواند دیگر حواس خود را جانشین بینایی کند، ولی نمی‌توان هیچ حسی را جانشین حس لمس ساخت.

عضو لمس در نظر ابن سینا لحم عصبی یا لحم و عصب است و احساس در اثر تماس عضو با شیء حاصل می‌شود، اگرچه میان آن دو چیزی واسطه نشود. شیخ منکر آن است که احساس به وسیله عصب به تنهایی حاصل گردد. می‌گوید: «عصب در واقع رساننده حس لمس است به عضوی که غیر از خود آن است یعنی گوشت. و اگر عصب به تنهایی حس‌کننده باشد، باید حساس در پوست و گوشت انسان چیزی باشد منتشر مانند لیف (پوست درخت خرما)، و انسان نتواند به همه اجزای خود حس کند، بلکه حس کردن منحصر به اجزای لیفی شود. اما چنین نیست و عصبی که در حس لمس است، هم مودّی است و هم قابل حس.»^۱ بدین طریق معلوم می‌شود که شیخ الرئیس اطلاع روشنی از جهاز عصبی نداشته، و پوست بدن را دارای حس لامسه می‌شمرد، و عصب را قابل و مودّی، یعنی در لمس با پوست مشترک می‌دانسته، درحالی‌که در علوم جدید ثابت شده است که لمس به واسطه نوک اعصابی است که در پوست بدن پراکنده‌اند. اموری که لمس می‌شوند عبارتند از گرمی و سردی و خشکی و تری و زبری و صافی و سنگینی و سبکی.

«اما سختی و نرمی و لزجی و چسبندگی و غیر آن به تبع آنچه مذکور افتاد لمس شوند.»^۲ آنچه لازم است ذکر شود، این است که شیخ در کتاب «شفاء» معتقد است که لامسه عضوی مرکب است. و این با نظریه علم جدید موافق است. شیخ گوید که: «قوة لمس را قوای بسیار است. و هریک از آنها تضادی را درک می‌کنند. پس آنچه تضاد میان سرد و گرم را درک می‌کند، غیر از آن است که تضاد میان سنگینی و سبکی را درک می‌کند. زیرا این امور افعال اولیه حس هستند، و واجب است که برای هرکدام از آنها قوه‌ای خاص باشد. اما چون این قوی در همه آلات به‌طور تساوی منتشر شده است، پنداشته شود که همه قوای حس لامسه یک حس است. چنانکه اگر لمس و ذوق (چشیدن) در همه بدن منتشر بود-چنانکه در زبان منتشرند-چنان تصور می‌شد که این دو قوه یکی است و چون در غیر از زبان در همه پوست بدن از یکدیگر جدا هستند، اختلافشان محسوس است و ضروری نیست که هریک از قوای لمس را آلتی باشد مختص بدان. بلکه رواست که یک آلت برای همه مشترک باشد. نیز جایز است که به‌طور نامحسوسی در همه آلات مشترک باشند.»^۳

چشایی در نظر ابن سینا چشایی از نوع لمس است. و آن «با لامسه شریک است، که بیشتر اوقات شیء چشیده‌شده با لامسه درک شود. و فرق آن با لامسه این است که نفس ملامسه منجر به درک طعم نمی‌شود، همچنانکه نفس ملامسه با شیء گرم منجر

۳- شفاء، ص ۷۳-۷۴

۲- شفاء، ص ۶۹

۱- شفاء، ص ۷۲-۷۳

به درک گرمی می‌شود. بلکه نیازمند به واسطه‌ای است که خود دارای طعم نباشد و طعم را بپذیرد. و این واسطه لعاب دهان است. . . اگر این لعاب عاری از طعم باشد، طعمها را به درستی درمی‌یابد؛ ولی اگر طعمی با آن درآمیزد-مثل وقتی که لعاب دهان مردم صفرایی با تلخی آمیخته است-چشنده، طعم را تلخ احساس کند»^۱. عضو چشایی در نزد ابن سینا همان چیزی است که اصحاب علم جدید نیز بدان معترفند. و آن در نوک اعصاب پراکنده در طبقه بیرون زبان است. و لعاب دهان با شیء چشیدنی آمیخته می‌شود، تا رسیدن آن را به حاسه چشایی آسان سازد.

بویایی عضو آن «دو زائده سرپستانی هستند که در مقدم دماغ روئیده‌اند و اعصاب شم که از جلو دماغ آمده‌اند به جانب آنها امتداد می‌یابند. و باد (هوا) از سوراخهایی که در نوعی صافی-که در زیر آن دو زائده و در بالای دو سوراخ بینی قرار گرفته است- به آنها می‌رسد.»^۲ و بویایی بدین نحو صورت می‌گیرد که هوا یا آب یا بخارها که از اجسام تحلیل یافته‌اند به نوک اعصابی که در بینی هستند برسند. همچنین بویایی نیز به ملامسه بخارها با اعصاب مزبور، و یا به واسطه آب و هوا صورت می‌گیرد.

شنوایی محسوس اول آن، صداهاست. صدا امری است که از کندن یا کوبیدن با مقاومت شدید شیء کنده‌شده یا کوبیده‌شده و حرکتی سخت در هوا یا آنچه چون هوا باشد، حاصل می‌شود. بنابراین صدا امری قائم به ذات نیست، که مانند سفیدی و سیاهی و شکل، ثابت الوجود باشد و بتوان برای آن یک امتداد وجودی تصور کرد. صدا عبارت است از نتیجه حرکتی سخت که از به هم خوردن کوبنده و کوبیده‌شده برخیزد؛ و با امواجی که در هوا یا آب پدید می‌آورد «در گوش به صماخ می‌رسد. در آن، محفظه‌ای است که هوای راکد در آن است، که چون هوای خارج به آن رسد به تموج آید، و آن سوی آن دیواره‌ای است که اعصاب حس شنوایی بر آن پراکنده است.»^۳ پس بدین طریق صدا حس می‌شود و عضو آن همین دیواره‌ای است که عصب شنوایی بر آن پراکنده است.

صوت در نظر شیخ الرئیس غیر از تموج هوا یا آب است. زیرا تموج به آلت دیگری جز گوش احساس می‌شود. وجود خارجی صدا از آن حیث نیست که بالفعل مسموع است، بلکه از آن جهت است که بالقوه مسموع است. و آن امری است چون شکلی و هیئتی از اشکال تموج نه خود تموج.

بینایی محسوس اول آن، رنگ است که به وسیله نور، ظاهر و منتقل می‌شود. نور به عقیده ابن سینا جسم نیست بلکه کیفیتی است که در جسم شیء نورانی حادث می‌شود

۱- شفاء، ص ۷۵ - الادراک الحسی، نقل از کتاب «قانون» ابن سینا

۲- شفاء، ص ۱۰۱-۱۰۲

و شعاعهایی بر اجسام می‌تاباند و آنها را روشن می‌کند. و از خصوصیات آن این است که از جسم شفاف می‌گذرد. و نور نیز غیر از رنگ است. نور سبب ظهور و نقل رنگ است. و نیز جزئی از شیء مرئی است که آن را رنگ گوئیم. و چون با رنگ بالقوه درآمیزد، از آن دو، رنگ بالفعل حادث شود. «پس نور جزئی است از آن چیزی که رنگ نامیده شود و ممزوجی است در آن.»^۱ اما دیدن چگونه صورت می‌گیرد، ابن سینا آن را بدین نحو بیان می‌کند: «شیخ شیء مبصر (دیده شده) نخستین بار در رطوبت جلیدیه منطبع می‌شود، ولی دیدن در واقع در این مرحله نیست و گرنه یک شیء واحد دو چیز دیده می‌شد.

زیرا در دو جلیدیه دو شیخ می‌افتد. همچنانکه چون با دو دست لمس شود دو چیز لمس شده است. ولی این دو شیخ از عصب مجوف به محل التقای آن دو که به شکل صلیب است می‌رسد. . . همچنانکه در مخروطی وهمی، صورت خارجی امتداد می‌یابد و به باریکی می‌گراید تا زاویه آن در وراء سطح جلیدیه افتد؛ همین‌گونه شبیحی که در جلیدیه است، به وساطت روحی که در این دو عصب است، به صورت مخروط به محل تلاقی آن دو عصب می‌رسد. و این دو مخروط در آنجا باهم تقاطع می‌کنند و از آن دو یک شیخ واحد پدید می‌آید. و این تقاطع در نزد روحی است که قوه باصره را به همراه دارد. پس از این کار، روحی که در آنجاست آن مرئی را می‌رساند، نه اینکه دفعه دیگری مرئی ادراک شود؛ و اگر دفعه دیگری مرئی ادراک می‌شد، چون این دو عصب از هم جدا می‌شوند، ادراک مرئی تعدد می‌یافت. و این روح مؤدی شیخ از جوهر چشم است که در فضای مقدم دماغ ریخته شده، و صورت مبصر دفعه دیگری در آن روح که حامل قوه حس مشترک است نفوذ می‌کند، و حس مشترک این صورت را قبول کرده و ابصار به کمال خود می‌رسد. و قوه مبصره -اگرچه فائض از حس مشترک است- غیر از حس مشترک است.»^۲

بدین‌گونه نور در نظر ابن سینا، واسطه دیدن است. و عضو بصری، محل التقای دو عصب بینایی است. و بیگمان ابن سینا در همه این مباحث، ملاحظات علمی دقیق و ارزشمندی ابراز داشته است.

ب- ادراک حسی باطن

پس از آنکه شیخ الرئیس درباره ادراک حسی ظاهر به تفصیل به بحث پرداخت، و طرق وصول محسوسات خارجی را به ذهن ما بیان داشت، به بحث درباره ادراک حسی باطن می‌پردازد. شیخ الرئیس در توجیه و تحلیل حواس به منابع طبی و فلسفی یونانی و نیز به معلومات خود در طب و پزشکی استناد می‌کند. و بدین طریق بر مجموعه دانش

۲- شفاء، ص ۱۴۵-۱۴۷

۱- شفاء، ص ۱۰۱-۱۰۲

قدیم نظریات پرارزشی می‌افزاید. روش او همان روش مشاء و استادش ابو نصر فارابی است و او در همان چارچوب به بحث و تحلیل می‌پردازد:

محسوسات به واسطهٔ اعضاء احساس می‌شوند نه ادراک حقیقی. در مرحلهٔ احساس میان لمس‌شدنی و چشیدنی و بوییدنی و شنیدنی و دیدنی تمیز داده نمی‌شود. مگر آنکه به حاکم درونی یعنی «فیطاسیا» یا حس مشترک برسد. حس مشترک صورت اشیاء حسی را بدون آنکه آن صورت را از علایق مادی‌اش مجرد کند می‌گیرد، و محسوسات را گرد می‌آورد، و با یکدیگر می‌سنجد و از یکدیگر تمیز می‌دهد. بدین طریق باید گفت که «حس مشترک قوه‌ای است که همهٔ محسوسات بدان منتهی می‌شوند. . . و آن مرکز حواس است و از آن شعبه‌های مختلف پدید می‌آیند. . . و در واقع قوه‌ای که حس می‌کند همین قوه است»^۱ حس مشترک پذیرندهٔ صورت است نه نگهدارندهٔ آن. صورتی که از خارج اخذ شده، تا زمانی که میان آن دو و محسوس خارجی نسبتی محفوظ است و یا زمان درازی نگذشته است در آن باقی می‌ماند، و چون محسوس غایب شد صورت نیز محو می‌شود.

صورت محسوساتی که به واسطهٔ حواس به حس مشترک منتقل شده‌اند به خزانهٔ خیال یا مصوره می‌روند، تا در آنجا سبب انفعال حواس باطنی شوند. همچنین باید دانست که موضوع حواس ظاهری، مادهٔ موجود است و موضوع حواس باطنی صورت ماده است، هر چند که این ماده بعد از آنکه حضور یافت از حواس غایب شود.

فرق میان این سینا و ارسطو در این امر این است که ارسطو، معتقد است که تأثیر محسوسات خارجی در اعضای حواس ظاهری حتی بعد از انتهای احساس و غیاب محسوس باقی می‌ماند، و این تأثیر خود موضوع ادراک حسی است. اما ابن سینا می‌گوید که ادراک حسی باطن به دماغ که مرکز جمیع حواس باطنی است می‌رود. فرق دیگر این است که ارسطو به حس مشترک به صورت یک عضو مستقل نمی‌نگرد، «بلکه مقصود او از حس مشترک طبیعت مشترک در میان حواس ظاهری است، یعنی همهٔ حواس ظاهری متحدند به طریقی که گویی یک حس واحدند.»

پس حس مشترک هر چه را که به وسیلهٔ حواس دریافت می‌دارد به قوهٔ مصوره یا خیال می‌دهد، تا در آنجا اندوخته کند. شیخ الرئیس گوید: «قوه‌ای که عبارت از حس مشترک است صورت را با واسطه‌هایی به قوهٔ مصوره یا خیالی می‌رساند. و این قوهٔ مصوره یا خیالی آن صورت را می‌گیرد و نگاه می‌دارد.»^۲ پس قوهٔ مصوره یا خیال، قوه‌ای است که صور محسوسات را بعد از آنکه از ماده مجرد شدند نگهداری می‌کند. خیال صورت را از ماده مجرد می‌سازد «به نحوی که دیگر برای آنکه در خیال وجود ثابتی داشته باشد به مادهٔ خود نیازمند نیست. چنانکه اگر ماده، از حس غایب باشد یا از میان برود، وجود

۲- شفاء، ص ۱۴۷

۱- شفاء، ص ۱۵۷-۱۵۹

صورت در خیال ثابت است. پس خیال به‌طور کامل میان صورت منتزع شده با ماده قطع علاقه کرده است، با این حال باز هم صورت را از لواحق مادی کاملاً مجرد نساخته است و همچنین حس را از ماده و لواحق آن. خیال صورت را از ماده کاملاً مجرد می‌کند ولی از لواحق ماده مجرد نمی‌کند، زیرا صورت موجود در خیال، مشابه و مطابق صورت محسوس است و باز هم دارای نوعی اندازه و کیف و وضع.^۱ وظیفه این قوه تنها نگهداری است و جز آن وظیفه دیگری ندارد.

این سینا دربارهٔ این صورت اندوخته شده در خیال، به بحث می‌پردازد و معتقد است که هم آدمی و هم حیوان می‌تواند این صور را بار دیگر به خاطر آورد و آنها را ترکیب و تحلیل کند، بدین طریق که آنها را بر هم بیفزاید و یا از هم جدا کند. و ازین ترکیب و تحلیل اشیایی پدید آورد که از مأخوذات حس نیست، بلکه صوری است غیرموجود در خارج. ازین قبیل است آنچه در خواب می‌بینیم و درحالی که غرق خیال هستیم در بیداری. این سینا ازین امر قوه تازه‌ای را-که اگر در حیوان باشد، آن را متخیله می‌نامد و اگر در انسان باشد مفکره-استخراج می‌کند. وظیفه این قوه استعداد و سپس ابتکار است به وسیله جمع و تفریق. آنچه ابن سینا می‌آورد درست همان چیزی است که در علم النفس جدید می‌بینیم. در اینجا لازم است گفته شود که فارابی میان خیال و متخیله فرقی نمی‌گذارد، و حفظ و استعداد و ابتکار را متعلق به یک قوه می‌داند، و حال آنکه از مطالعه «شفا» ابن اصل روشن می‌شود که شیخ میان متخیله و خیال فرق می‌گذارد. ولی فرقی که میان آن دو می‌نهد خالی از یک نوع ارجاع یکی به دیگری نیست.

ابن سینا در این باب متعرض دو موضوع می‌شود: یکی رؤیاهای دیگر نبوت. رؤیاهای هنگامی است که حواس ظاهره و قوای تعقل، به خواب رود و تخیل قوی باشد. در این حال به صوری که در مصوره است روی آرد و آن را به کار گیرد. در این هنگام صورتهای چنانکه گویی در خارج موجودند و دارای حقیقت، ظاهر گردند، و چه‌بسا که رؤیاهای از بعضی احساسات خارجی و یا عضوی و یا از بقایای افکار بیداری حاصل شوند.

و گاه رؤیاهای، چه در بیداری و چه در خواب، از تأثیرات سماوی باشند. شیخ در این باب گوید: «معانی همهٔ امور موجود در عالم، از گذشته و حال و آنچه خواهد که شود، در علم باری تعالی و ملائکهٔ عقلیه از یک سو، و در نفوس ملائکهٔ سماوی از دیگر سو موجود است. و تناسب میان نفوس بشری با آن جواهر ملکی از تناسب با اجسام محسوس بیشتر است، که در آنجا هیچ حجاب و بخلی نیست. و تنها اگر حجابی هست از این طرف است یعنی از طرف قوایل که به علت فرورفتن در عالم اجسام، یا به سبب آلودگی به اموری که آنها را به فرود می‌کشاند، محبوب شده‌اند. و چون کمترین فراغتی ازین امور بایند، مطالعه

آنچه در آن نفوس فلکی است برای آنها میسور گردد.»^۱ همچنین ملائکه یا عقل فعال به متخیله می‌پیوندند. اگر آدمی در خواب باشد رؤیاست، و اگر در بیداری باشد نبوت است. شیخ در این باب دنباله‌رو فارابی است. و ما پیش ازین به بیان افکار او پرداختیم.

اینها که برشمردیم اعمال قوه متخیله است. و در جنب این اعمال می‌بینیم که در محسوسات حکم به یک سلسله معانی می‌کنیم که به حس در نمی‌آیند. حال یا آنکه اصلا محسوس نیستند (چون دشمنی و مرگ و منافرت که گوسفند از صورت گرگ دارد. خلاصه همان معنایی که گوسفند را از گرگ می‌رماند. و موافقت، یعنی انس و الفتی که در صاحب خود درک می‌کند) و یا آن معانی محسوسند، ولی در هنگام حکم، آن را حس نمی‌کنیم (چنانکه چیزی زرد را می‌بینیم و حکم می‌کنیم که عسل است و شیرین است) که این حکم به وسیله حواس به دست نیامده و چنین حکمی از جنس محسوسات نیست، اگرچه اجزاء آن از جنس محسوس باشد. و در همان حال آن را درک نمی‌کند، و چه بسا حکمی که برای صورت صادر می‌کنیم غلط باشد.»^۲

و این امر اقتضا می‌کند که در ما قوه دیگری باشد، برای درک اینگونه معانی که از دایره حس مشترک و متخیله بیرون است، زیرا مادی نیست اگرچه در ماده هست. این قوه را قوه وهم یا وهمیه گویند.

محمد نجاتی عقاید ابن سینا را در کتب مختلف او مورد بررسی قرار داده و از مجموع چنین خلاصه کرده است: «وهم قوه‌ای است که معانی جزئی غیر محسوس را که در محسوسات جزئی موجودند درک می‌کند، اما درکی جزئی و متعلق به این محسوسات و در قیاس با آنها»^۳ وهم عملی عقلی نیست، زیرا چنانکه گفتیم حیوانات نیز از آن برخوردارند. نیز معانی آن از کلیات نیست، زیرا صور وهمی از لواحق ماده مجرد نیستند، چرا که وهم برحسب ماده و در قیاس به آن، صور جزئیات را اخذ می‌کند.

اما چگونه وهم می‌تواند اینگونه معانی^۴ را که حس ظاهر درک نمی‌کند، درک کند؟ شیخ در این باره گوید:

«الهاماتی که از رحمت خداوندی بر همه افزوده شده سبب این امر است. چون آویختن طفل به پستان مادرش پس از تولد. . . و این کار جز از غریزه‌ای که الهام الهی است چیز دیگری نیست. . . همچنین حیوانات را الهامات غریزی است. . . و نوع دیگر چیزی است چون تجربه، بدین معنی که چون به حیوان لذت یا المی رسد یا سودی حسی

۲- شفاء، ص ۱۶۰-۱۶۱

۱- شفاء، ص ۱۷۳

۳- الادراک الحسی عند ابن سینا، ص ۱۶۰

۴- چنین مصطلح شده است که مدرکات حسی را چون با متخیله سنجیده شوند، صور؛ و چون با قوه وهم سنجیده شوند، معانی گویند.

یا زبانی حسی، مقارن با صورتی حسی به او رسد. بدین گونه صورت آن شیء و صورت آنچه مقارن آن بوده در مصوره‌اش نقش می‌شود. و در ذاکره معنی و نسبت میان آن دو و حکم بین آن دو مرتسم می‌گردد، زیرا قوه ذاکره ذاتا و به طبیعت خویش این معنی را درمی‌یابد. بنابراین چون بار دیگر آن صورت از خارج برای متخیله آشکار شد در مصوره حرکت می‌کند، و همه آنچه مقارن آن بوده‌اند از معانی سودمند و زیانمند، با آن حرکت می‌کنند و این امر را از راه تجربه به دست می‌آورد. بدین سبب است که سگها از چوب و سنگ می‌ترسند.^۱ پس وهم در حیوان حاکم بزرگ است.^۲ بلکه وهم «قوه رئیس حاکم در حیوان است. ولی نه به‌طور حکم فصلی که از خصائص عقل است. بلکه حکمی تخیلی که به جزئیات و به صورت حسیه مقرون است. و بیشتر افعال حیوان از آن صادر می‌شود.»

این سینا می‌افزاید که «ممکن است که قوه وهمیه همان متذکره و متخیله و متفکره باشد و این قوه حاکم باشد. یعنی بذاته حاکم باشد و به حرکات و افعالی که دارد متخیله و متذکره باشد. یعنی از آن حیث که در صور و معانی عمل کند متخیله باشد و از آن حیث که عمل آن به صور و معانی منتهی گردد متذکره نامیده شود.»^۳ پس وهمیه رئیس قوای حسی و مشرف بر آنهاست.

خزانه وهم، حافظه یا ذاکره نامیده شود^۴ و آن آخرین قوای حسی است. «و این قوه را متذکره نیز گویند. و از آن جهت که نگهدار مدرکات خویش است حافظه نامیده شود، و از آن جهت که دارای استعدادی است که صور زائل شده را به سرعت باز می‌گرداند متذکره‌اش گویند. . . قوه واهمه برای اعاده صور زائل شده، به یاری نیروی متخیله، یکایک صور موجود در خیال را تجسس می‌کند. . . و چون صورتی بر او عرضه شد که معانی گمگشته‌ای را با آن صورت ادراک کرده بود، فی الفور بر او آشکار می‌گردد. و مانند این است که این معنی از خارج بر او وارد گشته و قوه حافظه آن معنی را از خارج ثابت نگاه داشته است. عمل فوق یاد آمدن نامیده می‌شود. و بسا ممکن است که نیروی متذکره از معنی به صورت رود، و در نتیجه چیز به یاد آمده به خزانه حفظ نسبتی نیافته بلکه به خزانه خیال نسبت یافته است.»^۵

اینها بود قوای مختلف حیوانی، آدمی را علاوه بر اینها قوای دیگری است که بدان از دیگر حیوانات ممتاز شود. این قوی عبارتند از قوای ادراک عقلی.

۱- شفاء، ص ۱۷۸-۱۸۰ ۲- شفاء، ص ۱۷۷ ۳- شفاء، ص ۱۶۳

۴- این سینا مرکز آن را در مؤخر دماغ می‌داند ۵- شفاء، ص ۲۳۱-۲۳۲

ج- ادراک عقلی

از معانی جزئیة مذکور، از طریق تجرید معانی آنها از ماده و علایق و لواحق ماده، کلیات مفرده انتزاع شود. و این کار را نمی‌توانیم به نیروی حس انجام دهیم، به خاطر آنکه ادراک عقلی به نهایت از محسوس دور است. پس باید در ما قوه دیگری باشد که ادراک کلیات کند و مادی نباشد. این قوه را عقل می‌نامیم و وظیفه آن اولا تجرید صور عقلیه است به طریقی که نفس بتواند مبادی تصور را حاصل کند. و این به معاونت استعمال خیال و وهم باشد. ثانيا اقامه مناسبات میان آن کلیات به سلب یا به ایجاب. ثالثا تحصیل مقدمات تجربی از راه استدلال منطقی. و رابعا «اخباری که در اثر شدت تواتر موجب تصدیق شود.»^۱ نفس انسانی مسلما عاقل بالقوه است که سپس عاقل بالفعل گردد. و برای آنکه از قوه به فعل آید نیازمند به سببی است که همان عقل بالفعل باشد. «که مبادی صور عقلی به‌طور مجرد در آن است. و نسبت آن عقل به نفوس ما مانند نسبت آفتاب است به چشمهای ما. . . بدین معنی که چون عقل بر جزئیاتی که در خیال است مشرف شود، نور عقل فعال که در ماست بر آن بتابد و از ماده و علایق آن مجرد شود و در نفس ناطقه منطبع گردد، نه اینکه خود این صور از تخیل به عقل منتقل گردد و نه اینکه معنای مغمور در علایق ماده، که فی‌نفسه مجرد است، مانند خود چیزی احداث کند، بلکه به این معنی که مطالعه آن صور، نفس را آماده می‌کند تا صورتی مجرد، از عقل فعال بر آن اضافه شود.^۲ پیش ازین عقاید ابن سینا را در مورد قوای نفس ناطقه بیان داشتیم، و دیدیم که تفاوت چندانی با عقاید فارابی نداشت. ازین‌رو نیازی به تکرار و تفصیل آن نمی‌بینیم. آنچه در اینجا می‌آوریم عقاید شیخ است درباره حدس یا عقل قدسی. شیخ معتقد است که حدس عبارت است از استعداد اتصال به عقل فعال در برخی از مردم، بدون نیاز به تعلم، چنانکه گویی این مردم خود همه‌چیز را می‌دانند. و این درجه از عقل را عقل قدسی می‌خوانند. و آن از جنس عقل بالملکه است. جز آنکه این مقامی ارجمند است که همه مردم از آن بهره‌مند نیستند. بلکه «چنان اتفاق می‌افتد که شخصی از میان مردم که نفس او به نهایت صافی گشته و به مبادی عقلی رسیده می‌تواند از حدس یعنی از الهامات عقل فعال برخوردار گردد. . . بدین طریق که صورتهایی که در عقل فعال است در ذهن او مرتسم می‌گردد. . . و این قسمی است از نبوت بلکه برترین اقسام آن است. و بهتر است که این قوه را قوه قدسی بنامیم که برترین قوای انسانی است.»^۳

درباره نظریه معرفت به‌طور خلاصه باید گفت که معرفت بدین طریق حاصل می‌شود. که، حس صورت محسوسات را انتزاع کند. این صورت را که هنوز با ماده علاقه و

ارتباط دارد، خیال می‌پذیرد و کاملاً از ماده جدا می‌سازد. اما وهم به آن سلسله از معانی می‌رسد که ذاتا مادی نیستند، چون خیر و شر و موافق و مخالف، ولی این معانی در وهم، جزئی و متعلق به صور محسوسه‌اند. اما عقل در تجرید معانی به درجه‌ای می‌رسد که دیگر، آن معانی از هرگونه ماده و لواحق ماده مجرد می‌شوند.

ادراک جزئی به وسیله آلت جسمانی است، اما ادراک خیالی عبارت است از تجرید تام از ماده و عدم تجرید از علایق. چنانکه زید را از میان مردم با وضع و شکل خاص او درک می‌کنیم. اما ادراک عقلی بدون آلات جسمانی است. و اگر امر جز این باشد، عقل قادر به درک ذات خود و درک آلت و به درک اینکه او خود، عقل است قادر نخواهد بود. پس عقل به تنهایی به ادراک معانی کلیه مجرد از ماده و مجرد از لواحق ماده نائل خواهد آمد.

تصوف در نظر ابن سینا

اگر تصوف را یک تجربه باطنی و ذوقی به حساب آوریم، و بگوییم که صوفی کسی است که به این تجربه دست بزند، و از طریق این ذوق به کشف نائل آید، دشوار است که ابن سینا را از جمله صوفیه به حساب آوریم. اما مورخان فلسفه درباره تصوف او سخنها گفته‌اند، همچنانکه درباره تصوف فارابی سخن گفته‌اند. کارا دو وو گوید: «ابن سینا در این اواخر به تصوف نظر کرد و آنچه در این باب آورده است به خوبی از سایر اجزاء فلسفه او متمایز است. شیخ تصوف را به صورت یک مبحث فنی-چنانکه گویی فصلی از فصول فلسفه است-مورد بحث قرار داد. و برخلاف او می‌بینیم که تصوف در همه آثار فارابی نفوذ دارد، و الفاظ صوفیانه در تمام مؤلفات او پراکنده است. و تو به خوبی درمی‌یابی که تصوف برای فارابی چیزی به عنوان یک نظریه نیست، بلکه تصوف برای او یک حالت نفسانی است.»^۱ در واقع زندگی فارابی یک زندگی زهد و عزلت بود، درحالی که زندگی ابن سینا در انواع ملذات غرقه بود. و تصوف یکی از اجزاء متمم فلسفه فارابی بود، و حال آنکه برای ابن سینا فقط یک مذهب نظری بود متمایز از دیگر اجزاء فلسفه او.

به‌طور جسته و گریخته در مؤلفات شیخ مطالبی صوفیانه می‌یابیم، ولی در کتاب «الاشارات و التنبیها» است که او رأساً و به تفصیل داد سخن داده است. و شاید که این کتاب جزئی از همان کتاب «حکمة المشرقیین» باشد که می‌خواست-همچنانکه در مقدمه «منطق المشرقیین» گوید-آن را در مقابل فلسفه مشاء قرار دهد. و این فلسفه‌ای است که در کتاب «شفا» آورد و آن را ویژه عامه قلمداد کرد.

۱- فی الفلسفة الاسلامیه، ص ۵۴

سه فصل آخر کتاب «الاشارات و التنبيهات» در تصوف است. فصل اول درباره سعادت بحث می‌کند یعنی لذت عقلی. فصل دوم در «مقامات العارفين» و فصل سوم درباره «اسرار- الآيات» یعنی کرامات و خوارق عاداتی که از عارفان سر می‌زند. ابن سینا تصوف را به خوبی دریافته و حقیقت آن را بیان کرده است. «و خواه به حقیقت تصوف بنگریم و یا به روش آن در نزد ابن سینا، میان ابن سینا و دیگران فرقی نمی‌بینیم. جز اینکه آنها به مقاماتی نائل آمدند که شیخ هنوز بر آستانه آن بود و آنها از دریایی عبور کردند که شیخ تازه به کنار آن رسیده بود. تصوفی که شیخ بیان می‌کند چیزی است که از مطالعه احوال و آثار صوفیان دریافته است». دکتر عبد الحلیم حمود برخلاف مورخان جدید فلسفه معتقد است که «تصوف ابن سینا از مذاهب صوفیه و سنت‌گرایان اسلام متمایز است. تصوف او مردم را به زهد و اعتزال از نعیم جهان دعوت نمی‌کند، بلکه تصوف او مذهبی است عقلی که به انتصار ذهن و اشراق عقل و تزکیه نفس منتهی می‌شود تا نفس مستعد دریافت فیض عقل فعال گردد. و این بدان جهت است که ابن سینا عقاید فارابی را در تصوف پذیرفته است و تصوف فارابی تصوفی است بر اساس عقل استوار. تصوف فارابی صرفاً تصوفی روحی نیست که برای تطهیر نفس و ترقی مدارج کمال، ریاضت و مجاهده و محاربه با نفس را وجهه همت خود سازد؛ بلکه تصوف او تصوفی است نظری و متکی بر بحث و تأمل. به نظر او طهارت نفس تنها از طریق جسم و اعمال بدنی میسر نمی‌شود، بلکه طریق آن طریق عقل و اعمال فکری است.»^۱

قبل از آنکه در این باره رأی قطعی صادر کنیم، بهتر است نگاهی به اندیشه‌های صوفیانه شیخ الرئیس بیفکنیم.

ابن سینا در «التمط الثامن» از کتاب «الاشارات و التنبيهات» خود، در انواع لذت بحث می‌کند و چون ایبقور و افلاطون و ارسطو معتقد است که لذت حقیقی عبارت است از «درک و رسیدن بدان چیز که نزد دریابنده کمال و خیر است از آن روی که چنان است» و این لذت، لذت حسی نیست. که «لذات باطنی بزرگتر از لذات ظاهری است.» و اشرف لذات باطنی لذات عقلی است. و اگر «هر چیز که بدان لذت باشد، سبب کمالی است که مدرک را حاصل شود. . . پس کمال جوهر عاقل در آن است که حق آشکارا در وی متمثل شود. و روشنی و بهاء حق را به قدر امکان دریابد. پس از آن وجود به تمامی آن، چنانکه هست، مجرد از هرگونه شائبه در آن نمودار گردد. و بعد از باری تعالی، ابتدا به جوهر عالیّه عقلی کند سپس جوهر روحانی آسمانی و اجرام سماوی. و باید که این نموداری جدا از ذات آنها نباشد. و این همان کمالی است که جوهر عقلی بدان بالفعل شود. و آنچه پیش ازین گفتیم کمال حیوانی است.»^۲

طبیعت هر کائنی این است که شایق به کمال خود باشد. و اگر نفس به معقولات که کمال او هستند مشتاق نباشد، به علت آن است که در قفس بدن افتاده و در لذات جسمانی غوطه‌ور شده است. نفس انسان در این حال به آزاری که بدو خواهد رسید توجه ندارد، اما چون از جسم مفارقت جست، از وضع ناپسندی که در اثر عدم بلوغ به کمال بدان دچار می‌شود در رنج خواهد افتاد، و در شرار اندوه روحانی که بسی سختتر از آتش جسمانی است خواهد سوخت.

آدمی می‌تواند قبل از مفارقت نفس از جسد به این لذت برسد، و از آن برخوردار گردد. البته تنها عارفانی که در تأمل جبروت غوطه‌ورند و از شواغل بدن روی گردانند، می‌توانند از آن لذت موفور بهره‌مند گردند. اما آنها که بدین درجه در زندگی نرسیده‌اند و شیخ آنها را «بله‌ها» نامیده چه سرنوشتی خواهند داشت؟ فارابی می‌گفت نفس مدینه جاهله فانی هستند. دیگران معتقد بودند که این نفوس به تناسخ آن قدر از جسمی به جسم دیگر خواهند رفت تا تطهیر شوند. ابن سینا از فارابی متأثر شده و گوید که این نفوس ممکن نگردد که از جسم بی‌نیاز شوند.

در کتاب «المبدأ و المعاد» گوید: «پاره‌ای از اهل علم که سخن به گزافه نمی‌گویند (شاید مقصود او فارابی است) می‌گویند که این نفوس هنگامی که از بدن مفارقت یافتند، چون همواره به بدن اندیشیده‌اند، جز امور بدنی چیز دیگر نشانند، و به چیزی بالاتر از بدن تعلق نیابند.»^۱ اما شیخ الرئیس -چنانکه دیدیم- به بقای همه نفوس حتی نفوس جاهله معتقد است. و مانند فارابی معتقد به فنای آنها نیست. نیز با تناسخ مخالف است، آنجا که گوید: «اما تناسخ و بازآمدن نفس به اجسامی از آن جنس که پیش از مفارقت در آن بود محال است. و گرنه لازم می‌آید که هر مزاجی را دو نفس می‌بود یکی نفسی که به استحقاق بدن و شایستگی وی از مبادی فایض شود، و دیگر آنکه بر سبیل تناسخ به وی بازآمده است.»^۲ اما راه‌حلی که شیخ برای این موضوع یافته است، این است که نفوسی که از بدن بی‌نیاز نمی‌شوند، بعد از مرگ به ابدانی می‌پیوندند تا آن ابدان به صورت آلاتی برای آنها باشد. و این ابدان نه انسانی هستند و نه حیوانی: «و ممتنع نیست که این جسم، جسم سماوی باشد یا شبیه به آن. و شاید در این مراحل، آخر الامر، چنان استعدادی پیدا کنند که بتوانند بدان مرحله که عارفان رسیده‌اند، ایشان نیز برسند.»^۳

شیخ بعد از آنکه در پیرامون شوق و عشق مطالبی بیان می‌کند، در «التمط التاسع» از کتاب «اشارات»، به وصف مقامات عارفان می‌پردازد:

عارفان را در این دنیا مقامات و درجاتی است ویژه خودشان، که دیگران را نیست.

۲- الاشارات و التنبیها، ص ۱۰۴

۱- شرح اشارات طوسی، ص ۹۷

۳- الاشارات و التنبیها، ص ۱۰۸

و نیز آنها را کارهایی است نهان و کارهایی است آشکار. آنانکه نمی‌شناسند، همه را منکرند و آنان که می‌شناسند آن کارها را بزرگ می‌شمارند.

ابن سینا میان زاهد و عابد و عارف فرق می‌نهد و می‌گوید: «آنکه از متاع دنیا و خوشیهای آن اعراض کرده است زاهد است؛ و آنکه به عبادت پرداخته از قبیل نماز و روزه و امثال آن عابد است؛ و آنکه فکر خود را متوجه جهان مقدس جبروت کرده و همیشه منتظر تابیدن نور حق است اندر سرّ خود، او را عارف خوانند.»

«عبادت در نزد غیر عارف نوعی معامله است. گویی در این دنیا عملی می‌کند تا مزد آن را در آخرت بگیرد. این مزد همان اجر و ثواب است. اما در نزد عارف، عبادت ریاضتی است همتهای او را و قوتهای نفس او را، چون متوهمه و متخیله، تا عادت یابد که از جانب غرور به جناب حق بازگردد.»^۱ «عارف خدا را برای خدا خواهد، و هیچ چیز را بر شناخت و بر عبادت او اختیار نکند. زیرا اوست که مستحق عبادت است، و عبادت وی نه به خاطر امیدی است و نه از بیمی». اما عارف چگونه به این درجه رسد؟ مسلماً باید مراحل را طی کند. نخستین مرحله، اراده است، سپس ریاضت. مقصود از ریاضت، سلوک طریق است و هدف از ریاضت سه چیز است: یکی اعراض از ما سوی الله، دیگر مطیع کردن نفس اماره در برابر نفس مطمئنه، و سدیگر تلطیف سرّ برای آگاهی.»

«و چون ارادت و ریاضت او به حد معینی رسید، خلصاتی لذیذ از نور حق بر وی افتد، چون برقهایی که می‌درخشد و اندر حال خاموش می‌شود. و عارفان این حال را اوقات گویند. و هر «وقتی» را دو وجد است یکی به وی و دیگری بر وی. پس چون در ریاضت امعان و مداومت کند، این حال او را بسیار پدید آید.»^۲

و هرگاه که در آن حال فروشود، حتی در غیر اوقات ریاضت آن، انوار را مشاهده کند، تا جایی که جز خدای هیچ نبیند. «پس از آن، ریاضت او را به حدی رساند که وقت وی سکینه شود» و سپس به درجه‌ای بالاتر رسد «چنانکه به هر چه نگرند، دیگری را ببیند». فخر رازی در شرح این «شاره» گوید:

«برخی از محققان اصحاب طریقت گفته‌اند که: «ما رأیت شیئا الاّ و رأیت الله بعده» و چون فراتر شدند گفتند: «ما رأینا شیئا الاّ و رأینا الله معه». و چون فراتر شدند گفتند: «ما رأینا شیئا الاّ و رأینا الله قبله» و چون فراتر شدند گفتند که هیچ جز خدای نمی‌بینند. و غرض از این اشاره «کمال درجه نخستین است ازین درجات.»^۳

«و چون ریاضت ازین بگذرد و به «نیل» رسد، سرّ او آینه‌ای روشن شود در برابر حق. و او در آن، آثار حق مشاهدت می‌کند. و گویی که آن لذات بزرگ را بر وی می‌ریزند.

۱- شرح خواجه نصیر طوسی بر «الاشارات و التنبیهات»، ص ۱۰۸

۲- شرح اشارات، ص ۱۱۷

۳- شرح اشارات، ص ۱۱۸

و به خود خرم باشد، از آن‌رو که آثار حق در وی باشد. و او را در این حالت نظری با حق باشد و نظری با نفس خویش و هنوز متردد باشد.»^۱

«بعد از آن از خویشتن غایب شود، و نظر وی بر جانب قدس مقصور باشد. و اگر به خود نظر کند از آن لحاظ باشد که نگرش حق به وی باشد، نه از آن لحاظ که وی را آن رتبت حاصل است. و در آنجاست که وصول، به حقیقت پیوندد.»

ابن سینا را در وصف عارفان بیانی زیباست: «عارف همیشه خرم و گشاده‌رو و خندان است. هم خردان را گرامی دارد و هم بزرگان را، و با فرومایه گمنام چنان گشاده‌رو باشد که با بزرگوار مشهور. . . عارف شجاع است و چگونه چنین نباشد که او از مرگ نپرهیزد. و بخشنده است و چگونه چنین نباشد که به باطل دل نبیند. و از گناهها درگذرد و چگونه چنین نباشد که نفس او بزرگتر از آن است که خطای نوع بشر او را خشمگین کند. و حقد و کینه فراموش کند و چگونه چنین نباشد که فکر او به حق مشغول است.»^۲

ابن سینا در «اللمط العاشر» در اسرار آیات سخن می‌گوید و می‌خواهد اینگونه اعمال خوارق عادات را تعلیل علمی و طبیعی کند. ازین‌رو خوارق عادات را در چهار امر منحصر می‌کند. یکی قدرت ترک غذا برای مدتی دراز، دیگر قدرت انجام کارهای دشوار، سدیگر قدرت بر اخبار از غیب، و چهارم قدرت تصرف در عناصر.

در تعلیل قسمت اول گوید که حالات نفسانی در جسد مؤثر است. «و چگونه چنین نباشد، با آنکه تو می‌دانی کسی که در حال خوف است از شهوتش کاسته می‌شود و غذایش هضم نمی‌شود، و از کارهای طبیعی که قدرت بر انجام آنها داشت عاجز می‌آید. . . و چون نفس مطمئنه، قوای بدنی را ریاضت دهد، ایشان در مهماتی که نفس را بود پیروی نفس کنند، و چون این پیروی استوار گشت، و صرف‌نظر کردن نفس از سایر خواسته‌هایش نضج یافت، افعال طبیعی نفس که مربوط به قوای نباتی اوست، متوقف خواهد گشت. بدین‌گونه در این حال، بدن حتی کمتر از حال مرض، تحلیل خواهد رفت.»^۳ و در تعلیل انجام اعمال دشوار گوید که «آدمی را در حال اعتدال، نیرو و قدرت معینی است. چون به مرضی دچار شود این نیرو کاهش پذیرد. و چون خشمگین شود، این نیرو افزون شود. پس عجب نیست اگر عارف تکانی بخورد چنانکه در هنگام فرح پدید می‌آید. . . و یا او را حالتی پدید آید چنانکه در هنگام جدال و منافست پدید می‌آید، و از حمیت فروخته شود. و آنچه عارف را پدید آید، بزرگتر و عظیمتر بود از آنچه در حال فرح یا خشم بود. و چگونه چنین نباشد که آنچه عارف کند به نیروی خداوندی است.»

۱- الاشارات و التنبیهات، ص ۱۱۹

۲- همان مأخذ، ص ۱۲۱-۱۲۳

۳- شرح اشارات، ص ۱۲۵-۱۲۶

همچنین اخبار از غیب نیز خارج از امور طبیعی نیست. در این مورد هم «تجربه و قیاس را هماهنگی است، زیرا نفس انسانی می‌تواند در عالم خواب از غیب خبرها دریابد، پس هیچ مانعی نیست که در عالم بیداری نیز با غیب ارتباط یابد...»

«و گاه مشاهده شود که برخی از بیماران و صغیران، صور محسوس ظاهر حاضر ببینند که آنها را با خارج نسبتی نباشد، پس آنچه موجب نقش بستن این صورتها شده سببی باطنی است، یا سببی است که در سبب باطنی مؤثر افتاده است». پس نفس آدمی می‌تواند از ملاً اعلی کسب علم کند به دو شرط: یکی آنکه خود مستعد آن باشد، دیگر آنکه حجابی در میان نباشد. پس در این حال اثر روحانی بر نفس عارض شود. باشد که اثر به غایت قوی و نفس در آن حال که نقش بر او فرود آید ساکن و استوار باشد. بنابراین، آن صورت در وی مرتسم شود. «و آنچه از آن اثر-که در آن سخن می‌گوییم-در حال خواب یا بیداری در ذاکره بماند، الهام یا وحی صریح است یا رؤیاهایی است که نیاز به تعبیر و تأویل ندارد.» اما تصرف در عناصر و خرق عادت، چون احداث زلزله، یا شفای بیمار، یا از بین بردن وبا و امثال آن را «نیز در اسرار طبیعت اسباب و عللی است.»

نفس مغایر با بدن است، و باوجوداین، در آن تأثیر می‌گذارد. چنانکه وهم و گمان گاه ممکن است که بیماری آرد و یا بیماری را شفا بخشد. «پس بعید بدان که بعضی از نفوس را ملکه‌ای باشد که تأثیرش از بدن تعدی کند و در دیگر چیزها اثر کند. و آن قوت بدان حد باشد که گویی نفس چنین شخصی، نفس جهان است؛ و نادرست مپندار که بعضی از نفوس را این قوت باشد که در نفسهای دیگر عمل کند مخصوصاً اگر قوای آن نفس، به علت فروکوفتن قوای جسمانی برانگیخته شده باشد که در این صورت بتواند بر شهوت و غضب و خوف دیگری نیز چیره شود.»

این بود اهم آراء این سینا در تصوف. دیدیم که او از نوشته‌های پیشوایان تصوف که معاصر او بودند، یا آنها که پیش از او بودند آگاه است. و به هنگام بحث دربارهٔ رؤیت غیب و اطلاع از آن، به تأکید می‌گوید که خود در این باب آزمون کرده است. «اگر من بخواهم جزئیات آنچه را که در این باب دیده‌ام، یا از کسانی که به گفتارشان وثوق دارم، شنیده‌ام بیان کنم سخن به درازا کشد.»^۱ اکنون با این تفصیل آیا می‌توان این سینا را در شمار متصوفان آورد؟ پاسخ این سؤال منفی است. زیرا زندگی شیخ آنگونه که خود برای ما نوشته، یا شاگردش جوزجانی به رشتهٔ تحریر درآورده است، زندگی زهد و پرهیز و ریاضت نبوده است.

و چنانکه گفتیم نمی‌دانیم که آیا او این مقامات را طی کرده است و به آن حالات رسیده است یا نه.

تصوف ابن سینا، تصوفی نظری است و آنچه در کتاب «اشارات» آورده چیزی جز تحلیل تصوف نیست، که بدون تردید تحلیل دلپذیری است. شیخ تنها در کتاب «اشارات» به این موضوع نپرداخته است، بلکه بیش از سی رساله در این زمینه تصنیف کرده، و این سی رساله را در ضمن مؤلفات ابن سینا که قنواتی آورده است می‌توان دید. از آن جمله است «رساله حی بن یقظان» و «رساله الطیر» و قصه «سلامان و ابدال» و «قصیده عینیه» در نفس.

در همه این آثار، تأثیر فلسفه افلاطون و نوافلاطونی، بیش از تأثیر تصوف نمودار است. ابن سینا در «رساله الطیر» روشی رمزی (سمبولیک) به کار برده است. در این کتاب نفوس انسانی را به دسته‌ای از مرغان تشبیه کرده که صیادان (یعنی شهوات جسمانی) آنها را به دام انداخته‌اند. این مرغان برای رهایی تلاش می‌کنند، و بند از سر و بال خود می‌گشایند، ولی پایهایشان همچنان در بند گرفتار است. و بدین‌گونه از عوالمی می‌گذرند تا به آستان پادشاه می‌رسند. در آنجا شرح حال خویش می‌گویند. شاه به رحمت در ایشان می‌نگرد، و کسی را فرمان می‌دهد تا بند از آنان بردارد. و این کس همان ملک الموت است. در «رساله حی بن یقظان» ابن سینا چنان می‌پندارد که با یکی از دوستان جهت تفرج از شهر بیرون آمده است. در خارج شهر، حی بن یقظان به صورت پیری شکوهمند به او می‌رسد. پیری که در عین سالخوردگی نیرومند و استوار است. در اورشلیم زاده شده، و چون پدرش مفاتیح حکمت بدو سپرده، جهت تعلیم و ارشاد به گرد جهان می‌گردد. این پیر روشن‌ضمیر، فیلسوف ما را برای مشاهده عالم عقلی مرشد و راهنما می‌شود. و در مقابل او دو راه می‌گشاید: یکی به سوی مغرب که راه ماده و شر است، و یکی به جانب مشرق که طریق صور معقوله منزه از آلودگیهای مادی است. راهنما ابن سینا را به این راه می‌برد و هردو به سرچشمه آب زندگی می‌رسند، جایی که از آن نور ساطع است، نور خدا. ولی رسیدن به این چشمه مگر بعد از جدایی از رفیقان راه نیست، که این رفیقان عبارتند از غضب و شهوت و ماده. دی‌بور معتقد است که «حی بن یقظان، راهنمای نفوس ناطقه انسانی است، یعنی عقل فعال، آخرین عقول فلکی، و هموست که در عقل آدمی تأثیر می‌گذارد»^۱ ابن سینا همین شیوه رمزی را در قصه «سلامان و ابدال» نیز به کار داشته است. ولی اصل این کتاب به دست ما نرسیده و فقط خواجه طوسی در شرح «اشارات» خلاصه آن را آورده است. و آن ازین قرار است:

«سلامان و ابدال دو برادر بودند. ابدال برادر خردتر بود که سلامان او را پرورده بود. ابدال زیبا و عاقل و شجاع بود. زن سلامان دل بدو بست و عشق خود را بر او آشکار نمود. ابدال از آن زن اعراض کرد، زن به شوهر خود گفت تا خواهرش را به عقد ابدال

۱- تاریخ الفلسفه فی الاسلام، ص ۱۸۱

درآورد. سلمان چنین کرد و خواهر زن خویش را به عقد برادر آورد. در شب زفاف زن سلمان در بستر خواهر خود خوابید. ابدال پنداشت که عروس اوست. اما به ناگاه برقی بجهید و خانه روشن کرد و پرده از راز برافکند و مرد از بستر بگریخت. دیگر روز از برادر لشکری طلبید تا به کشورگشایی برود. به جنگ اعدا رفت و پیروزمند بازگشت.

بار دیگر زن عاشقی نمود و مرد از او رخ برتافت. چندی بعد دشمنی بر آنها تاخت و سلمان سپاهی به سرداری ابدال به نبرد فرستاد. زن مالی به سران سپاه بخشید تا او را در جنگ فروگذارند. و آنان چنین کردند. ابدال گرفتار آمد و مجروح شد. دشمن پیروز گشت. سپاه، او را که می‌پنداشتند مرده است، در میدان جنگ ترک کردند. یکی از حیوانات بر او گذشت و از شیر خود غذایی داد تا شفا یافت. ابدال چون توانمند شد، نزد برادر آمد.

در این حال برادر در چنگ دشمن اسیر افتاده بود. او سپاه گرد کرد و لشکر دشمن بشکست و سردار ایشان در بند کرد و ملک بر برادر راست کرد. ولی زن سلمان آشپز و خوالیگر را بفریفت تا زهر در طعام ابدال کردند و او بمرد. سلمان از مرگ برادر سخت دلشکسته شد و به عزت پناه برد و به درگاه خدا زاری کرد، تا کنه امر به او الهام شد. او نیز آشپز و خوالیگر و زن را زهر داد و همه را بکشت.»

خواجه طوسی این قصه را چنین تفسیر می‌کند: «سلمان نفس ناطقه است، و ابدال عقل نظری که در تعالی است تا عقل مستفاد شود... زن سلمان قوهٔ بدنی است که امر به شهوت و غضب می‌کند و با نفس متحد است و عشق او به ابدال علاقه‌ای است که این قوه به تسخیر عقل دارد، چنانکه دیگر قوی را مسخر خود ساخته است تا بدان وسیله به نیازهای فناپذیر خود برسد و عقل را از توجه به عالم خود بازدارد. و منظور از خواهر او، همان عقل عملی است که مطیع عقل نظری است. و آن نفس مطمئنه است. و اینکه خود را به جای خواهر قلمداد کرد، عبارت است از اینکه نفس اماره خواهشهای پست خود را به عنوان اعمال صالح و بر وفق حقیقت جلوه می‌دهد. و برق لامع جلوه‌ای است خدایی که گاه در هنگام اشتغال به امور فانیه در دل پدید می‌آید. و آن جذبه‌ای است از جذبات حق.

«رو روی گردان شدن او از آن زن، روی گردانی عقل است از هوی. و کشورگشایی او برای برادرش، عبارت است از توجه نفس به وسیلهٔ قوهٔ نظریه به جبروت و ملکوت و تعالی او به عالم الهی... و پراکنده شدن سپاه از گرد او، انقطاع قوای حسیه و خیالیه و وهمیه است، هنگام عروجش به ملاً اعلی... و تغذیهٔ ابدال از شیر وحوش صحرا، افاضهٔ کمال است بر او از مفارقاتی که فوق این عالمند. و اختلال حال سلمان از فقدان برادر، اضطراب نفس است از اهمالی که در اعمال خود ورزیده است. و بازگشت او به جانب برادر اشاره است به التفات عقل به انتظام مصالح خود در تدبیر بدن. و آشپز قوهٔ غضبیه است که هنگام طلب انتقام برافروخته شود. و خوالیگر قوهٔ شهویه است که جاذب مایحتاج بدن

است به سوی آن. و توطئهٔ این دو بر هلاک ابسال، اشاره است به اضمحلال عقل، در سنین کهولت و فرتوتی، درحالی که نفس آماره هنوز آن دو قوه (شهوة و غضب) را به کار می‌دارد، مخصوصا که به علت ضعف و عجز، احتیاج بیشتری بدانها پیدا می‌کند. و هلاک ساختن سلامان آنها را، اشاره است به ترک نفس استعمال قوای بدنی را در آخر عمر، و زوال هیجان غضب و شهوت و انکسار قوت آنها. و اعتزال سلامان از پادشاهی و واگذار کردن به دیگری، عبارت است از انقطاع عقل از تدبیر بدن و قرار دادن بدن است در تحت تصرف قوای دیگر.^۱

شیخ رئیس را در بیان سرگذشت نفس انسانی، قصیده‌ای است معروف به قصیدهٔ

عینیه:

هبطت الیک من المحلّ الارفع
ورقاء ذات تعزّز و تمنّع
محبوبة عن کلّ مقلّة عارف (ناظر)
و هی التی سفرت و لم تتبرقع
وصلت علی کره الیک و ربّما
کرهت فراقک و هی ذات تفجّع
انفت و ما انست، فلما واصلت
الفت مجاوره الخراب البلقع
و أظنها نسیت عهدا بالحمی
و منازل بفراقها لم تقنع
حتی اذا اتصلت بهاء هبوطها
من میم مرکزها بذات الاجرع
علقت بها ثاء الثقیل، فاصبحت
بین المعالم و الطلول الخضع
تبکی اذا ذکرت دیارا بالحمی
بمدامع تهمی و لّمّا تقطع
و تظلّ ساجعة علی الدمن التی
درست بتکرار الرّیاح الاربع
اذعاقها الشکر الكثیف و صدّها
قفص عن الاوج الفسیح المربع
حتی اذا قرب المسیر الی الحمی

۱- الاشارات و التنبیها، ج ۲، ص ۱۰۳-۱۰۴

و دنا الرَّحیل الی الفضاء الاوسع
 سجت و قد كشف الغطاء فابصرت
 ما لیس یدرک بالعیون الهجّع
 و غدت مفارقة لكل مخلف
 عنہا حلیف الترب غیر مشیع
 و بدت تغرد فوق ذروه شاهق
 و العلم یرفع کلّ من لم یرفع
 فلائی شیء اهبطت من شامخ
 سام الی قعر الحویض الاوضع؟
 ان کان ارسلها الاله لحکمہ
 طویت عن الفطن اللیب الاروع
 فهبوطها، ان کان ضربہ لازب
 لتکون سامعہ بما لم تسمع
 و تعود عالمہ بكلّ خفیة
 فی العالمین، فخرقها لم یرقع
 و هی التی قطع الزمان طریقها
 حتی لقد غربت بغير المطلاع
 فکأنها برق تآلق بالحمی
 ثم انطوى فکأنه لم یلمع

و اینک ترجمه قصیده عینیه:

به سوی تو از جایگاهی بلند، کبوتری گرانقدر و والا فرود آمد.
 با آنکه پرده از رخ برافکننده بود و حجابی بر چهره نداشت، از دیده عارفان (یا
 ناظران) مستور بود.
 ناخشنود به تو پیوست، اما درحالی که ناله‌ای زار سر می‌دهد، جدایی از ترا ناخوش
 دارد.

سرباززد و انس نگرفت و چون فرارسید، به آن ویرانه تهنی الفت یافت.
 آنچنانکه گویی آن پیمان وفا را که در سرمنزل معشوق بسته بود، از یاد برده است
 و دیار یار را که به فراق آن خرسند نمی‌شد به فراموشی سپرده است.
 چون از مرکز خود، از آن ریگستان، جدا شد و به این عالم جسمانی هبوط کرد،
 بندهای این جهان پست به او درآویخت، و او خود را در این عالم کثرت، میان آثار
 متروک و ویرانه‌های بیمقدار اسیر و سرگردان یافت.

گریستن در پیوست و به یاد آن عهدها که با دلدار بسته بود، اشک غم-اشکی که گویی پایانی ندارد-فروبارید.

و بر خرابه‌هایی که بر اثر وزش بادها کهنه شده بودند، بگردید و نغمه سر داد. زیرا به دامی سخت افتاده بود، و آن قفس تنگ او را از پرواز به مراتع سبز و خرم بازمی‌داشت.

تا آنگاه که زمان رفتن به سرمنزل محبوب نزدیک شد، و پرواز به آن فضای بیکران فرارسید.

بانگ برآورد و پرده برداشته شد، و آنچه را که با دیدگان خواب‌آلوده یارای دیدن آن نبود، بدید.

از آنچه وابسته به این عالم خاک بود جدا شد، و بر بالایی بلند سرود دلنشین خود را سر داد. و دانش، هرکس را که نه بر مکانی بلند فرابرده شده، فراخواهد برد.

برای چه این کبوتر زیبا از سرمنزل ارجمند و عالی خویش بدین دیار پستی و فرومایگی فرود آورده شد؟

اگر خداوند را در فرورستادنش حکمتی است، پس آن راز بر زیرکان و خردمندان و هوشیاران پوشیده است.

اگر فرودآمدنش برای آن بود که آنچه را نشنیده است بشنود. و دانا به اسرار جهان گردد، پس آن پارگی همچنان برجاست (نقص مرتفع نشده است).

او-به مثل-چون رهروی است که روزگار، راهش را بریده است آنچنانکه پیش از آنکه پدیدار گردد نمانده است.

و یا گویی برقی است که از سرمنزل محبوب درخشید، و آنگاه چنان درنوشته شد که گویی اصلاً ندرخشیده است.

اکنون آیا این آثار را می‌توان دلیل بر تصوف ابن سینا قرار داد؟

ما معتقد نیستیم، زیرا اندیشهٔ نفس محبوس در جسد، در تاریخ فکر بشری، سابقه‌ای طولانی دارد. افلاطون و فیثاغوریان و فلوطین نیز چنین عقایدی داشتند. نیز تشبیه نفس به پرنده‌ای که در قفس محبوس باشد چیز تازه‌ای نیست. مسلم است که پرندهٔ محبوس در قفس می‌خواهد که آزاد شود و در فضای گشاده پرواز کند. و اگر نفس هم که به دام جهان ماده افتاده، خواهان آزادی از آن و پیوستن به عالم روحانی باشد، از طبیعت اوست. تنها صوفیه نبودند که به اینگونه آراء آشنایی داشتند، بلکه همهٔ فلاسفه روحانی، یعنی آنها که جسد و شهوات جسمانی را قید و بند آزادی نفس می‌دانستند، با این افکار آشنا بودند.

اما روش رمزی که شیخ در آثار خود به کار برده در نزد متفکران یونان سابقه‌ای دور داشته است. نیز نویسندگان و شاعران ایرانی معاصر ابن سینا آن را در شعر و ادب و فلسفه و دین اعمال می‌کرده‌اند. نویسندگان عرب که بیشترینشان ایرانی‌نژاد بودند، خواه ناخواه ازین سبک برخوردار بودند.

ابن سینا موضوع اتحاد را که صوفیان راه نیل به سعادت دانسته‌اند به شدت رد کرده است. او معتقد است که بنده در اثر اشراقی از عقل فعال به سعادت می‌رسد. و این اشراق برای او نوعی اتصال حاصل می‌کند نه اتحاد. نیز این معنا را که عقل فعال و عقل مستفاد یکی شوند نمی‌پذیرد. زیرا «اگر کسی گوید که چیزی چیز دیگر شود نه بر سبیل استحالت از حالی به حال دیگر، یا ترکیب یا چیز دیگر، چنانکه از آن دو چیز، ثالثی پدید آید، بلکه از آن طریق که وی یک چیز بود و چیز دیگر شود، سخنی شعری و نامعقول باشد.

زیرا اگر هریک از دو امر موجودند پس دو چیز باشند جدا از یکدیگر، و اگر یکی موجود نباشد، اگر اولی است. . . پس آن چیز معدوم شده باشد و دیگری حادث شده، و اگر آن دومی معدوم است و اولی به حال خویش مانده است، پس هیچ حادث نشده است.»^۱ درست است که اتحاد از مقدمات تصوف نیست، و بعضی از صوفیان آن را نفی کرده‌اند، ولی اتصالی هم که آنها آورده‌اند با آنچه ابن سینا می‌گوید فرق دارد. اتصال صوفیه از طریق قلب و ذوق حاصل می‌شود، آنچه ابن سینا می‌گوید از طریق معرفت و عقل. در اینجا به یک نکته دربارهٔ قصیدهٔ عینیه باید اشاره کرد که، آنچه شیخ در آن قصیده دربارهٔ روح ابراز داشته، با آراء او در این زمینه مخالف است. دیدیم که او منکر آن بود که روح قبل از جسد خلق شده باشد، بلکه حدوث روح به نظر وی در هنگامی است که جسد برای قبول او آماده باشد، و حال آنکه در این قصیده معتقد است که روح «از جایگاهی بلند فرود آمده است و با اکراه به جسد داخل شده، چنانکه گویی سرمنزل اصلی را از یاد برده، و چون به یاد آن می‌افتد از گریستن بازتواند ایستاد.»

تردید نیست که آنهمه معارف که شیخ الرئیس کسب کرده بود، عطش جویندگی او را فرونشاند، و پرده از جلوی بصیرت او برنگرفت. نیز تردید نیست که فلسفهٔ افلاطون بیش از فلسفهٔ ارسطو او را به خود مشتاق ساخته بود. عقل او توهمات و پندارهای متافیزیکی افلاطونی را رد می‌کرد، ولی نفس او می‌خواست که از عبودیت عقل خلاص شود و ازین رو یک سلسله خیالات و پندارها پدید آورد، که غالباً آنها را در غالب شعری ریخت. البته شاعر حتی در زمینهٔ امور فکری نه عاطفی مضمار گشاده‌تری دارد. ابن سینا شاعر، افلاطونی است و ابن سینای فیلسوف، چون دیگر فلاسفهٔ اسلامی، ارسطویی. آن هم ارسطویی که

۱- الاشارات و التنبیها، ص ۱۸۰

عرب شناخت، یعنی ارسطویی که تحت تأثیر حکمای اسکندرانی بود. یک سلسله دانشها البته نه از منبع یونانیان به دست او افتاد-چنانکه در مقدمه «منطق المشرقیین» گوید- شیخ الرئیس آنها را در بوته عبقریت خویش بگذاخت. و از آن مذهب فلسفی خاصی که باید آن را فلسفه اشراقی نامید پدید آورد. اگرچه او مبتکر این مکتب نبود، ولی آن را به صورتی تنظیم کرد که پیش از او سابقه نداشت و از آن پس کس با او برابری نتوانست کرد، جز شهاب الدین سهروردی که بحق باید او را حکیم بلامنازع اشراق دانست.

ما بعد الطبیعه

فلسفه ما بعد الطبیعه ابن سینا درخور بحث و تحقیقی بیشتر است. زیرا شیخ را در آن ابداعات و ابتکارات بسیار است. ابن سینا در فلسفه ما بعد الطبیعه شاگرد فارابی است، ولی شاگردی که بر استاد خود از حیث دقت در بیان و قدرت برهان برتری دارد. رئیس مسائلی را که این قسمت از فلسفه او دربر دارد، می توان در موارد زیر منحصراً ساخت:

۱- ترتیب موجودات

ابن سینا ترتیب موجودات را از فارابی اخذ کرده و گفته است: «نخستین موجودی که استحقاق وجود یافت، جوهر مفارق غیرجسمانی است. سپس صورت است و سپس جسم، آنگاه هیولی و پس از آن عرض.»^۱

۲- علت و معلول

مهمترین مطلبی که در علم ما بعد الطبیعه، مورد بحث واقع می شود، علم الهی است.

و آن علمی است که درباره «موجود مطلق و لواحق ذاتی آن» بحث می کند. و این موجود مطلق چنان نیست که مبدأ این موجود معلول باشد نه آن موجود معلول، بلکه او مبدأ هر موجود معلولی است علی الاطلاق.

اما علل، چنانکه ارسطو آورده بر چهار قسم است: علت مادی چون چوب برای تخت. علت صوری چون شکل و ترکیب برای تخت. علت فاعلی و آن علتی است که وجود تخت از اوست. و علت غایی و آن علتی است که وجود یافتن تخت به خاطر آن است. و شریفترین علتها علت غایی است، زیرا فاعل اول و محرک اول، در هر چیزی، غایت است. از عقاید ابن سینا، چنین استنباط می شود که او فقط به وجود یک علت واحده

مطلقه که «واجب الوجود» است اعتقاد دارد، «زیرا همهٔ اشیاء از او صادر شده‌اند و همهٔ اشیاء خودبخود و بالذات ممکن الوجودند.»^۱

۳- دربارهٔ کائن، یعنی واجب و ممکن

ابن سینا و فارابی موجودات را به دو نوع تقسیم می‌کنند: واجب الوجود و ممکن-الوجود. «واجب الوجود، موجودی است که فرض غیر موجود بودن آن محال باشد. واجب و ممکن الوجود موجودی است که فرض غیرموجود بودن آن محال نباشد. واجب الوجود ضروری الوجود است، و ممکن الوجود ضروری الوجود نیست، یعنی هم می‌تواند موجود باشد و هم معدوم.»^۲

واجب الوجود نیز بر دو قسم است: واجب الوجود بالذات و واجب الوجود بالغیر. وجود واجب الوجود بالذات از خود و برای خود است، و فرض عدم او محال باشد. و واجب الوجود بالغیر، با وجود چیز دیگری صورت وجوب به خود می‌گیرد. مثل عدد چهار که به ذات خود، واجب الوجود نیست، بلکه با فرض بودن دو دوتا واجب می‌شود. و یا احتراق که ذاتا واجب الوجود نیست، ولی پس از التقاء قوهٔ فاعله و قوهٔ منفعله، یعنی محرقه و محترقه احتراق واجب شود.»^۳

اما ممکن، یا ممکن بالذات است، و آن ممکنی است که نه در وجود او ضرورت است و نه در عدمش. و یا ممکنی است بالذات ممکن، ولی واجب بالغیر. و این همهٔ کائنات ما سوی الله را شامل شود.

واجب بالذات همان مبدأ اول است که هر موجودی از او وجود یافته است. همهٔ صفات واجب الوجود بالعرض است، مثلا واجب الوجود واحد است، زیرا جایز نیست که بیش از یک واجب الوجود باشد، چه هردو چیز که در وجود متلازم و متساوی باشند، نیاز به علتی دارند خارج از وجود آنها. پس آن دو، واجب الوجود بالغیر باشند نه واجب الوجود بالذات.

۱- همان مأخذ، ص ۲۰۸

۲- همان مأخذ، ص ۲۲۴-۲۲۵

۳- النجاة، ص ۲۲۵

واجب الوجود بسیط است، زیرا اگر مرکب باشد، وجودش جز به وجود اجزاء تمام نشود. و چون چنین بود عنوان واجب الوجود بالذات از او سلب گردد. واجب الوجود خیر محض و کمال محض است. که او هرگز عدم نپذیرد، زیرا هرچه پذیرای عدم باشد از همه جهت مبرای از شر و نقص نیست. و واجب الوجود به تمام معنی حقیقت است. نیز «با هیچ شیئی در ماهیت آن شیء شریک نیست، زیرا هر ماهیتی که در ماسوای او باشد مقتضی امکان وجود است نه وجوب.»^۱

واجب الوجود بذاته عقل و عاقل و معقول است. و او حکمت است، و حکمت او اراده اوست. جز اینکه آن اراده، چون اراده آدمیان نیست، که به علت دست یافتن به غایتی سوق یابد. نیز واجب الوجود، بذاته عاشق و معشوق و لذیذ و ملتذ است.

۴- صدور کائنات از واحد

ابن سینا نیز مانند فارابی این اصل فلوطینی را پذیرفته است که «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد» و چون خدا واحد است-چنانکه آوردیم-جایز نیست که از او جز واحد صادر شود. نیز به یک اصل فلوطینی دیگر گردن نهاده و آن اینکه کافی است که ذات باری چیزی را تعقل کند تا آن چیز در وجود تحقق یابد.

ابن سینا صدور عالم از ذات باری را، چنانکه فارابی وصف کرده است، وصف می‌کند. و می‌گوید: خدا ذات خود را تعقل می‌کند و از آن عقل واحد بالعدد فایض شود. این عقل ممکن الوجود بالذات و واجب الوجود بالغیر است. و چون این عقل مبدأ خود را تعقل کند، عقل دوم که عقل کلی است از او فایض شود. و چون ذات خود را تعقل کند که واجب الوجود بالغیر است، نفس فلک اقصی از او فایض شود. و چون ذات خود را تعقل کند، از آن حیث که ممکن الوجود است، جرم این فلک از او فایض شود. و بدین طریق اولین کثرت پدید آید که به وسیله آن از یک نظام الهی به نظامی عقلی-نفسی-فلکی منتقل می‌شویم.

و ازین عقل کلی به همان طریق که بیان داشتیم ثالث دیگرى مؤلف از عقل و نفس و فلک فایض می‌شود. و این فیض همچنان پی‌درپی است تا به آخرین عقل یعنی عقل فعال و فلک قمر برسیم. در اینجا فیض متوقف شود، زیرا به عالم اسطقسات، یعنی عالم نفوس جزئی و عالم اشخاص مطلقه، درآمده‌ایم. و این عالم در مقابل عالم الهی عالم کثرت است. و در مقابل عالم ابدیت، عالم کون و فساد.

مدیر این عالم، نفس کونیه است نه ذات باری، زیرا ذات باری جز به کلیات، عالم نیست. و این نفس از عقل فعال صدور یافته و بیش از هر چیز شبیه به نفس عالم است که، افلاطون در کتاب «طیمائوس» (تیمائوس) از آن سخن گفته است.

۱- الاشارات و التنبیها، ج ۱، ص ۲۱۱

آخرچیزی که از واحد فایض شده ماده است، ولی ماده خود مبدئی صوری است، زیرا آن نیز در ذات خود آخرین صور است. در اینجا ابن سینا به افلاطون بازمی‌گردد، زیرا هستی در نظر او، چیزی جز اندیشه خداوند نیست. ذات باری ضروره تعقل می‌کند و تعقل او، همه موجودات است.

پس حقیقت در نظر ابن سینا-همچنانکه افلاطون می‌گفت- «مثال» یا «اندیشه (تعقل)» و یا «صورت» است.

ابن سینا به این نتیجه می‌رسد که میان «جوهر» و «وجود» یعنی میان «ماهیت» و «انیت» فرق است. و وجود عرضی است از اعراض جوهر. شیخ این نظریه را به نحو دیگری بیان می‌کند، بدین طریق که «وحدت» را از اعراض جوهر می‌شمارد. ابن سینا این اندیشه را از متکلمین اخذ کرده است. و این رشد از آن نظر که با نظریه ارسطو منافات دارد با آن سخت به مبارزه برخاسته، زیرا به نظر ارسطو جوهر و وجود یک چیزند. اما کون یعنی وجود در نظر ابن سینا، در برابر واجب واحد که مبدأ الهی است، جز «ممکن» نیست. پس وجود ذات جوهر نیست، بلکه چیزی است مضاف به جوهر. نتیجه این مباحث آنکه جوهر و به پیوست، همه کلیات، قبل از آنکه وجودشان در اشیاء باشد در عقل باری و عقل فعال است. در نظر ارسطو حقیقت وجود، اشیاء جزئی مادی است. و حقیقت در نظر افلاطون در مثل قائم بالذات و خارج از اندیشه خداوند است. اما در نظر ابن سینا حقیقت از آن مثل است، یعنی معقولات کلیه، که به ذات خود دارای وجود نیستند، بلکه وجودشان در ذات باری است.

۵- حدوث و قدم عالم

ابن سینا خود را از یکسو در مقابل این مبدأ منطقی که از ارسطو است می‌بیند که می‌گوید: علت هرگاه پدید آید، معلول آن حتما بدون اینکه میان علت و معلول آن زمانی فاصله باشد پدید آید. و از دیگر سو در مقابل این عقیده اسلامی که قائل به حدوث عالم است. شیخ می‌خواهد میان این دو تلفیقی کند. و ابتدا به ارسطو بازمی‌گردد تا مسائل قدیم را تشریح کند. ارسطو در کتاب «مقولات» گوید: «تقدم شیء بر شیء دیگر به چهار وجه است: یکی تقدم زمانی. . . دیگر تقدم جزء بر کل، چون تقدم یک بر دو، و سدیگر تقدم در رتبه، مثلا در نوشتن حروف الفباء مقدم است بر هجاها. . . و چهارم تقدم افضل و اشرف.» فارابی گوید تقدم شیء بر شیء دیگر بر پنج وجه است: یا تقدم زمانی است، یا تقدم بالطبع است (مثل یک و دو که یک طبعاً بر دو متقدم است). و یا به مرتبه است (چنانکه زید در نزد شاه در رتبه متقدم باشد). و یا به فضل و شرف و کمال است (چون تقدم حکمت بر صناعت رقص) و یا به آنکه سبب وجود شیء باشد، (مثل تقدم طلوع خورشید بر وجود روز).

ابن سینا در تقسیم خود به فارابی نظر داشته و گوید «متقدم بر پنج قسم است: یکی به زمان. دوم به مرتبه و وضع که متأخر مکانی یکی از اصناف آن است. سوم به شرف، چهارم به طبع و پنجم به معلولیت. این دو قسم اخیر در یک معنی که متأخر بالذات باشد مشترکند. و مقصود از آن معنای مشترک این است که شیء در تحقق خود، محتاج به دیگری باشد و این دیگر محتاج به آن نباشد. پس آنکه محتاج است از آنکه بدو محتاج است متأخر است.»^۱

عالم قدیم است، زیرا از ازل از ذات باری صادر شده، چه خدا از ازل ذات خود را تعقل کرده. عالم به شرف و طبع و معلولیت و ذات متأخر از خداست. و نشاید که عالم از خدا متأخر زمانی داشته باشد، زیرا اگر خدا وجود داشته و عالم پس از آن وجود یافته باشد، میان این دو وجود زمانی است که در آن زمان عدم بوده است. و در عدم، وقت ترک و وقت شروع تمیز داده نشود، که این دو وقت چگونه غیر از یکدیگر باشند؟ نیز اگر وقتی باشد که خدا در آن وقت محدث عالم نبوده است، و از پس آن وقتی آید که خدا محدث شده، این حدوث را چگونه تعلیل کنیم. ابن سینا بیان کرده است که محدث حدوث نمی‌یابد مگر به حادثی که در محدث حلول کند. و این یا به طبع است و به عرضی غیر از اراده و یا به اراده است.

اگر به طبع بود تغییر در طبع پدید آید و اگر به عرض باشد تغییر در عرض بود و اگر به اراده تغییر در اراده خواهد بود. هیچ‌یک از اینها که برشمردیم شایسته ذات احدیت نیست. پس عالم قدیم زمانی است و به ذات از باری متأخر است و خداست علت و مبدأ آن.

۶- آیا خدا به جزئیات عالم است؟

در قرآن آمده است که «لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَ لَا فِي الْأَرْضِ»^۲ خدای اسلام چنین است. ولی خدای ارسطو، جز به ذات خود آگاه نیست. و لایق او نباشد که کائنات مادون خود را درک کند. اما ابن سینا می‌خواهد میان ارسطو و اسلام وفق دهد، می‌گوید:

۱- شرح اشارات خواجه نصیر، ج ۱، ص ۲۲۹

۲- سوره سبأ، آیه ۳. یعنی: «دور نبود از او، همسنگ ذره‌ای، نه در آسمانها و نه در زمین»

-کشف- الاسرار میبیدی.

«واجب الوجود همه چیز را به صورت کلی درمی یابد، باوجود این جزئیات نیز بر او پوشیده نیست، که، لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَ لَا فِي الْأَرْضِ»^۱.
ولی این چگونه خواهد بود؟

ابن سینا می گوید: «جایز نیست که واجب الوجود از اشیاء به اشیاء علم حاصل کند، زیرا در این صورت ذاتش متقوم شود به آنچه حاصل کرده، و در این صورت واجب الوجود نخواهد بود.»^۲ ولی خدای تعالی «چون به ذات خود علم یافت و دانست که او مبدأ هر موجودی است، سرآغاز موجودات و هر موجودی را که از آنها پدید آید دانست. ازین رو هیچ موجودی لباس وجود نباشد مگر آنکه از جهتی به سبب او واجب باشد. همین- گونه این سببیت که ذکر شد، و از مبدأ تعالی سرچشمه گرفت، در فعل و انفعالات خود تا بدانجا برسد که جزئیات پدید آیند. بنابراین، مبدأ، اسباب و مقتضیات آن اسباب را می داند. پس ضروره، مستباتی که از این اسباب به وجود آیند، و فواصل زمانی و نتایج آنها را نیز خواهد دانست. زیرا نشود که اسباب را بداند و مسببات را نداند. پس مبدأ امور جزئیه را نیز بداند، از حیث مندرج بودن آنها در امور کلی و متصف بودن به صفت کلی.»

اخلاق و سیاست

در مباحث گذشته دیدیم که فارابی نخستین فیلسوف عالم اسلام بود که به سیاست پرداخت، و فلسفه خود را فرع آن قرار داد. ازین رو این حکیم در این زمینه مرجع همه حکمائی است که پس از او آمده اند. ابن سینا نیز از زمره کسانی است که پیروی از معلم ثانی را وجهه همت خود ساخته است. و در مسائل سعادت و شقاوت قلمفرسایی کرده و در سیاست- یعنی مجموعه صفات و اخلاقی که هر انسان در اجتماع باید بدان آراسته باشد تا در زندگی خوشبخت باشد- داد سخن داده است. شیخ آراء اخلاقی خود را به طور پراکنده در کتابهای خود آورده، ولی در سیاست رساله ای خاص پرداخته است.

مضمون این رساله، سخن در تفاوت مردم است در صفات و مراتب، و بحث در سیاست خود آدمی و دخل و خرج او و اهل و اولاد و خدم او. البته رساله ابن سینا در سیاست از حیث عمق و وسعت به پایه رساله فارابی نمی رسد. ابو نصر فارابی در رساله خود، سخن از علم سیاست و طریق وصول به آن آغاز کرده است. و معتقد است که نزدیکترین راه برای وصول بدان تأمل است در احوال مردم در تصرفاتشان و در اعمال گوناگونشان، زیرا این تأمل عقل را در شناخت نیک و بد و نافع و مضر و امثال آن باری

۱- النجاة، ص ۲۴۷

۲- همان مأخذ، ص ۲۴۶

می‌کند. ابن سینا از معرفت نفس و سیاست آن آغاز می‌کند ولی فارابی راه دیگری را پیش گرفته است، یعنی او از بالا به پایین می‌آید، و از اعم به اخص روی می‌نهد. پس نخست از رؤساء و سپس از اکفاء و همسران و آنگاه از آنها که در رتبتی فروتر جای دارند سخن می‌گوید، و در آخر به سیاست نفس آدمی می‌پردازد.

ابن سینا ترجیح می‌دهد که نخست درباره فرد آدمی سخن گوید، زیرا معتقد است که اصلاح اجتماع وابسته به اصلاح هر فردی است. و هر کس اول باید خود را اصلاح کند و بعد به اصلاح دیگران پردازد. از آنجا که آدمی مرکب است از نفس ناطقه و جسد مادی، باید که اصلاح نفس را که افضل از جسد است پیش دارد. زیرا چون عقل سیطره یافت دیگر کارها اصلاح پذیرد. و نفس-چنانکه بر کس پوشیده نیست-غرقه در ماده است، پس معایب بسیار دارد. و این معایب راه وصول به سعادت را لغزان می‌کنند. بنابراین عاقل باید که در معایب نفس خود تتبع کند و آنها را بشناسد، سپس به از میان بردن آنها کمر همت بندد. آنچه در رساله ابن سینا قابل توجه است این است که شیخ در تصنیف آن به کتب ابن مقفع نظر داشته، مخصوصاً به «الادب الکبیر و الادب الصغیر». و ابن مقفع نیز درست مانند شیخ الرئیس آدمی را به تتبع و اصلاح معایب نفس وادار می‌کند. و تردیدی در این نمی‌توان داشت که شیخ از مترجم کتاب «کلیله و دمنه» مطالب بسیاری اخذ کرده است.

شیخ در موضوع محاسبه نفس سخن بسیار گفته و خواسته است تا هر کس برای نفس خود ثواب و عقابی قرار دهد. بدین طریق که چون کاری نیک از او سرزد، به پاره‌ای از شادمانیها مکافاتش دهد و اگر بدی کرد معاقبت و تنبیهش کند. ابن مقفع گوید: «بر عاقل است دشمنی با نفس خود و محاسبه آن و فرمان راندن بر او و پاداش نیک و بد دادن بدو. و نیز بر اوست که ناپکاریهای نفس خود را در دین و اخلاق و آداب شماره کند، و آنها را یا در سینه خود و یا در دفتری ثبت کند. و سپس، درصدد اصلاح یک‌یک آنها برآید. و خود را موظف کند تا هر عیبی را در مدت یک شب یا یک هفته و یا یک ماه اصلاح کند. و چون عیبی را اصلاح کرد آن را محو کند. و چون به عیب اصلاح‌شده‌ای نظر کرد خوشحال شود. و چون به عیب اصلاح نشده‌ای نظر کرد غمگین گردد»^۱

شیخ الرئیس گوید: «هر کس خواهد که خود را اصلاح کند، باید که در اخلاق مردم تفحص کند و آنچه را نیکوست برگزیند و بدان اقتدا کند و آنچه را ناپسند است به دور افکند و از آن دوری گزیند.» و ابن مقفع گوید: «بر عاقل واجب است که نیکیهای مردم را جستجو کند، و در نفس خود ثبت کند. و آنچه‌چنانکه در اصلاح بدیها گفتیم، نفس خود را به انجام آن نیکیهها ملزم سازد.»^۲ نیز گوید «بر عاقل واجب است که دو آینه برگیرد: در یکی

۱- الادب الصغیر، ص ۸-۲۱

۲- همان مأخذ، ص ۲۲

معایب نفس خود را بنگرد، و تا آنجا که می‌تواند به اصلاح آن پردازد. و در دیگری نیکوییهای مردم را بنگرد، و تا آنجا که می‌تواند خود را به آنها متحلی سازد.»^۱ و برای آنکه آدمی در دام غرور نیفتد و گمراه نشود، شیخ الرئیس از کسی که قصد اصلاح نفس خود دارد طلب می‌کند که دوستی خردمند و مهربان برگزیند، تا او را به منزلهٔ آینه باشد. و حسن و عیب او را به صراحت بازگو کند. ابن مقفع گوید: «بر خردمند واجب است که دوستی و صحبت نکند مگر با کسی که در علم و دین و اخلاق او را فضیلتی باشد، تا آن صفات نیک از او فراگیرد. و یا آنکه در اصلاح معایب با او همداستانی کند، اگرچه بر او برتری نداشته باشد. زیرا خصال پسندیده جز به کمک همداستانان و یاران، زنده و بارور نمی‌شوند.» شیخ الرئیس معتقد است که نیازمندترین مردم به اصلاح رؤساء هستند، زیرا ایشان به سبب غفلتشان از خود، و تملق‌گویی مردم، و اندرزناپذیری، و امتناع مردم از اظهار بدیهاشان و آگاه ساختن آنان بر عیوبشان، از صالحان فاصلهٔ بسیار دارند. ابن مقفع نیز در کتاب «ادب الکبیر» در این معنی به تفصیل سخن گفته است. چنانکه گویی شیخ پای بر جای پای او نهاده، و از زلال او سیراب شده است. شیخ الرئیس سپس به بیان سیاست مرد در مورد دخل و خرجش پرداخته و گفته است که، هرکس به غذا به اندازهٔ ضرورت نیازمند است. پس اگر مالی از راه وراثت به او نرسید، باید که کسب شریفی چون تجارت و صنعت پیشه سازد. و صنعت از تجارت برتر است، زیرا تجارت به وسیلهٔ مال میسر شود، و مال به قول ابن مقفع «در کلیله و دمنه» -چون آید زود آید و چون رود زود رود. و بر آدمی است که چون مالش فراوان گردد، مقداری از آن را در نیازمندیهای خویش و دیگران نفقه کند، و قسمتی برای روزهای سخت بگذارد. و چون خواهد که مالی به دیگران بخشد، باید که مواضع انفاق نیک بشناسد. و این اندیشه نیز در «کلیله و دمنه» ابن مقفع بسیار آمده است. شیخ گوید «در انفاق مال در راههای نیکو چند شرط لازم است:

اول تعجیل در انجام آن، و کتمان آن، و کوچک شمردن آن، و ادامهٔ آن، و به جا بودن آن. که اگر انفاق نه به جای خود بود مانند دانه‌ای است که در شوره‌زار پاشند.»

آنگاه شیخ الرئیس به سیاست مرد در خانه می‌پردازد، مسئلهٔ زن را در کتاب «اشارات» و رسالهٔ «سلامان و ابسال» مورد بحث قرار داده، و مسئلهٔ زوجه را در رسالهٔ «السیاسة- المدنیة». این سینا به زن به عنوان عنصری از عناصر اجتماع نمی‌نگرد. بلکه به زن با احتیاط و هوشیارانه می‌نگرد. زن در نظر او به منزلهٔ خادمهٔ مرد است. کسی است که باید وضع خانهٔ او را مرتب کند. و هدف اول مرد در اختیار همسر همین است. و آنچه جز این باشد، در درجهٔ دوم واقع شده است. و چون چنین است زن باید دارای صفاتی باشد که بتواند وظیفهٔ خود را به بهترین وجه انجام دهد، از جمله باید عاقل و دیندار و با حیا و

زیرک و مهربان و زایا و کوتاه زبان و فرمانبردار شوی و عقیف باشد. حیثیت مرد را صیانت کند و به حرمت با او زندگی کند. مرد نیز باید که متعهد امر زن خود باشد. او را گرامی دارد و به او دروغ نگوید، تا هیبتش از دل او نرود. و بر مرد است که نسبت به زن اخلاص ورزد و آنچنانکه شایسته اوست قدر او بشناسد، تا تعلق و اخلاص زن به او بیشتر شود. نیز باید که از دامنه علایق او با مردم بکاهد و به کارهای خانه و فرزندان خود مشغولش دارد، تا منقاد حیل و مکاید خود نشود، و از پی هوای نفس نرود. و همه همت خود را صرف زینت و آرایش خود برای مردان دیگر نسازد. در اینجا نیز می‌بینیم که شیخ الرئیس از ابن-مقفع متأثر شده است که می‌گوید «نباید به زنان اعتماد کرد».

ابن سینا آنگاه به سیاست اولاد می‌پردازد. و قوانین تربیتی خود را از آغاز تولد کودک تا آنگاه که مرد عمل می‌گردد به تفصیل بیان می‌کند. شیخ معتقد است که پدر و مادر باید برای فرزندان خود نامی خوب انتخاب کنند و دایگان نیکو برگزینند. زیرا به عقیده او، نام خوب سبب می‌شود که آدمی بکوشد تا اسم خود را، مسمایی واقعی باشد. شیر نیز در مزاج و صحت او اثری بسزا دارد. و باید که پدر و مادر از هنگام از شیر بازگرفتن، آنگاه که هنوز کودک برای هرگونه تربیتی آمادگی و قابلیت دارد، دست به تربیت او زنند.

باید مربیان، سختی و نرمی و تشویق و ترهیب به هم آمیزند. و چون اقتضا کند از زدن باز نایستند. آنگاه به تعلیم طفل پردازند و معلمی دیندار و خردمند و متخلق به اخلاق پسندیده اختیار کنند. نیز آموزگار باید خوشرو و باوقار و پاکیزه باشد. و باید که تعلیمات نخستین مبتنی باشد بر امور دینی، و حفظ اشعاری که او را به مکارم اخلاق ترغیب کند. و باید که پدر و مادر بکوشند تا فرزندشان با بزرگزادگان و صاحبان اخلاق عالیه همدرس باشد که، کودک از کودک تقلید کند و بدو انس گیرد. و باید که پس از آموختن سواد، صنعتی بیاموزند. و باید که این صنعت بر وفق میل و استعداد طبیعی ایشان باشد. فارابی پیش از ابن سینا گفته بود که طبیعت آدمیان در اکتساب علم و صنعت متفاوت است. و باید که این طبایع مراعات شوند.

بر پدر و مادر واجب است که چون فرزندشان صنعتی آموخت برای او زن بگیرند، آنگاه او را به حال خود رها کنند که نشاید که فرزندان همواره بار دوش پدران خود باشند. ابن سینا بالأخره به سیاست خادمان می‌پردازد و توصیه می‌کند که به آنان نیکی کنند زیرا بار زندگی ما بر دوش آنهاست. ولی باید که در انتخاب آنان نهایت دقت مبذول دارند. و آنان را به خدمت نگمارند مگر بعد از دقت در حال آنها. و اگر بیمار و یا بسیار زیرک و هوشمند باشند، از آنها حذر کنند تا از مکر و کیدشان در امان مانند. و آنچه باید به یاد داشت یکی این است که کارگری را که در کاری استادی یافته به کار دیگر نگمارند،

زیرا این انتقال از علل نابودی است و هرگاه که خادمی خطایی کرد او را ببخشایند و جز به سبب گناهی بزرگ از کار اخراجش نکنند.

اینها بود فلسفه سیاسی ابن سینا بر مبنای آراء ابن مقفع و فارابی، بدون آنکه خود نظری مبتکرانه بیان کرده باشد. ابن سینا به حل مسئله سعادت می‌پردازد، زیرا هدف فلسفه سیاسی او وصول به سعادت است؛ و آدمی در همه کارهایش طالب سعادت است، زیرا سعادت کمال اوست. ابن سینا نیز چون استادش، فارابی، معتقد است که سعادت جز به اجتماع حاصل نمی‌شود. زیرا آدمی مدنی الطبع است. گوید: «آدمی اگر به تنهایی زندگی کند و بخواهد خود بدون معاونت دیگری آن را راه برد، صلاح نپذیرد. باید که انسانی دیگر به رفع پاره‌ای از نیازهای او برخیزد و او نیز به رفع پاره‌ای از نیازهای دیگری. و بدین طریق به تشکیل اجتماعات و شهرها ملزم شود.»^۱

سعادت در لذت‌های عقلانی است. و لذت بر چهار قسم است: عقلی، حسی، عالی و خسیس. اما لذت عقلی، کمال عقل است به حصول معقولات، بدین معنی که نفس ناطقه بالفعل عالمی عقلی شود. اما لذت حسی کمال حس است به وسیله محسوسات ملایم. و لذت عالی عبارت است از آن لذتی که ملائم نفس مدرک کمال باشد. و مقصود از کمال، آن است که تامتر و وافی‌تر و ثابت‌تر بود. اما لذت خسیس عبارت است از افعال پست بدن. معلوم است که لذت، به‌طور عموم، وابسته شعور به کمال است و اگر شعور به کمال نباشد لذت نخواهد بود. و همچنانکه لذت بر دو قسم است: عقلی و حسی، همچنین سعادت هم بر دو گونه است: سعادت دائم و سعادت زودگذر. سعادت زودگذر همان لذت حسی و خسیس است. و سعادت دائم لذت عالی است. مردم نیز نسبت به سعادت بر دو گونه‌اند: گروهی که چون بهائم طالب سعادت خسیسند و گروهی که طالب سعادت عقلی هستند. و این نوع سعادت چنان بر دیگر انواع سعادت تفوق دارد که نفس بر بدن. و اما سعادت عالی جز مشارکت با ساکنان ملاء اعلی در لذات عقلی ابدی ایشان نیست. آدمی در این زندگی می‌تواند به سعادت عالی برسد، در صورتی که از علوم نظری و عملی مقدار زیادی تحصیل کرده باشد و به فضائل گوناگون متحلی شود. در این مورد شیخ الرئیس همان روشی را ارائه می‌کند که استادش فارابی پیشنهاد کرده بود. و این بر کس پوشیده نیست.

سعادت عالی سعادت نفوس است پس از مرگ. نفوسی بدین‌درجه از سعادت می‌رسند که کمال برای ایشان ملکه شده باشد. و کمال ملکه نفوسی می‌گردد که به مرحله عرفان رسیده، و برحسب تعبیر فارابی، اهل مدینه فاضله شده باشند. نفوس جاهله هم به اندکی از این سعادت عالی نائل می‌آیند، در صورتی که مقید به لذات حسی نباشند، زیرا در

عالم آخرت نفوس در همان درجه‌ای خواهند بود که بدان تعلق دارند. چون نفس در لذات جسمانی غوطه‌ور شد و به خیر مطلق نرسید، خواه عالم باشد و خواه جاهل، در عالم آخرت به شقاوت ابدی خواهد افتاد. سعادت و شقاوت در عالم آخرت به مقیاس معرفت خواهد بود. در اینجا ابن سینا با استاد خود فارابی به مخالفت برخاسته است، زیرا فارابی می‌گفت نفوس جاهلان فاسد بعد از موت معدوم می‌شوند. شقاوت ابدی در نظر ابن سینا این است که نفوس، اجساد خود و لذات حسی را که در زندگی زمینی در آن غوطه‌ور بودند به یاد آورند، و بنگرند که با همه دل‌بستگی که بدانها داشته‌اند و دارند اکنون از آنها محرومند و به خاطر از دست دادن آنها اندوهگین و دردمند.

این بود چهره شیخ الرئیس ابو علی سینا از خلال فلسفه‌اش. او شاگرد ابو نصر فارابی است. آراء و نظریات آن استاد را با تفصیل بیشتر بیان کرده و چه در فلسفه طبیعی و چه ما بعد الطبیعه و اخلاق از او پیروی کرده است و تنها در مواردی به شرح و بسط بیشتر پرداخته است. هرکس آثار این دو حکیم را بخواند، به خوبی دریابد که فارابی چه از حیث شخصیت و چه از حیث ابتکار و گسترش اندیشه برتر از ابن سیناست.

کتابنامه

۱. تألیفات ابن سینا:
 - الف- الشفاء: منطق (المدخل) قاهره- ۱۹۵۳.
 - الشفاء: علم النفس- چاپ یان باکوش- پراک- ۱۹۵۶
 - ب- النجاة: چاپ قاهره- ۱۹۳۸.
 - ج- الاشارات و التنبيهات، شرح خواجه نصیر الدین طوسی و فخر رازی، قاهره- ۱۳۲۵ هـ
 - د- منطق المشرقيين، قاهره- ۱۹۱۰.
 - هـ- رساله فی معرفه النفس الناطقه و احوالها، قاهره- ۱۹۴۳.
 - و- تسع رسائل، قاهره- ۱۹۰۸.
 ۲. بور (ت. ج. دی): تاریخ الفلسفه فی الاسلام، الترجمة العربية، قاهره- ۱۹۳۸.
 ۳. صلیبا (جمیل): من افلاطون الى ابن سینا، دمشق- ۱۹۳۵.
 ۴. قاسم (محمود): فی النفس و العقل لفلاسفه الاغریق و الاسلام، قاهره- ۱۹۴۹.
 ۵. قنواتی (الاب جورج شحاته): مؤلفات ابن سینا، قاهره- ۱۹۵۰.
 ۶. محمود (عبد الحلیم): التصوف عند ابن سینا، قاهره- مطبعة الانجلو المصریه.
 ۷. مدکور (ابراهیم): فی الفلسفه الاسلامیه: منهج و تطبیقه، قاهره- ۱۹۴۷.
 ۸. مسعد (الاب بولس): ابن سینا الفیلسوف، بیروت- ۱۹۳۷.

فصل چهارم

ابو حامد غزالی

[مقدمه]

در جلد اول این کتاب دیدیم که چگونه علم کلام بعد از اشعری تطور یافت تا به امام الحرمین، استاد غزالی، رسید. و چگونه همه قضایای مهم مربوط به عقیدت و شریعت مشخص شد، و برای هر یک از مشکلات آن راه‌حلی مناسب پدید آمد. تا غزالی ظهور کرد و در همه آن قضایا بار دیگر نظر افکند و نظر و رأی خود را ابراز داشت، نظر و رأیی که تا به امروز هم مورد توجه علمای اسلام است و بدین فضیلت به حق لقب «حجة الاسلام» را به خود اختصاص داد.

آنچه در آن تردید نمی‌توان داشت این است که غزالی از مشهورترین و مؤثرترین متفکرانی است که عالم اسلام به خود دیده است. غزالی در رشته‌های گوناگون علم از منطق و جدل و فقه و کلام و فلسفه و زهد و تصوف، صاحب اثر و نظر است. همچنین اندیشه او در خلال زندگی پرحادثه‌اش همواره دستخوش تطور و دگرگونی بوده است تا آنجا که برداشت روشن و صریحی از عقاید و آراء او و خلاصه کردن آن عقاید و آراء در یک مقاله کار دشواری است. تألیفات او به زبان فارسی و عربی که برای ما باقی مانده به قدری مفصل و متنوع است که مطالعه آنها زمانی دراز را در بر خواهد گرفت.

۱- زمان او

غزالی در نیمه دوم قرن پنجم هجری (یازدهم میلادی) یعنی در عصر عباسی سوم می‌زیست. این عصر، عصر انحلال و ضعف سیاسی و نظامی و عصر انحطاط و آشوب در اخلاق و جمود و خمول در افکار بود.

ارکان قدرت از مدت‌ها پیش متزلزل شده بود و نهضت اسماعیلیه و دعوت فاطمیان سرتاسر جهان اسلامی را فراگرفته بود، مخصوصاً در احساء، که در آنجا هنوز دولت قرمطیان برپا و نیرومند بود. ترکها تا اعماق حکومت محضر عباسی رخنه کرده بودند و بر بغداد سلطه داشتند و در حدود سه سال پیش از تولد غزالی همه عراق را تحت نفوذ خود درآورده بودند.

طغرل بیک دولت سلجوقی را تأسیس کرده و بغداد را گشوده بود و سلجوقیان در عصر غزالی صاحبان جدید قدرت و سلطه شده بودند.

در عصر الب ارسلان، جانشین طغرل، مدارس نظامیه دایر گردید. و مقصود اصلی از تأسیس این مدارس، دفاع از دین و پشتیبانی از اصل سنت بود. «سلجوقیان نه از اصول دین آگاه بودند و نه از فروع آن، و نه از علوم و معارف دینی. بلکه اظهار دین‌پروری ایشان و نزدیک شدنشان به فقها و علما بیشتر بدان سبب بود که به پایمردی ایشان به قدرت برسند. و چون چنین هدفی داشتند، خواه‌ناخواه، ابواب دشمنی و کینه‌توزی گشوده شد و بازار دسیسه و کید رواج یافت و روح حقد و حسد و رقابت، میان کسانی که به سوی قدرت گام برمی‌داشتند، بر هر روحیه دیگر غلبه یافت.»^۱

هدف از تأسیس مدارس و رباطها در آن واحد هم سیاسی بود و هم دینی. قدرت یافتن سلجوقیان، خلیفه عباسی را از تسلط شیعه که آن روزها بر دستگاه خلافت تأثیر بسزایی یافته بودند رها نمود. و همچنانکه تأسیس مدرسه الازهر به دست دولت فاطمی مصر، در قرن پیش، به خاطر تأیید و یاری مذهب شیعه بود، مدرسه‌های نظامیه، یعنی مدرسی که نظام الملک تأسیس کرد، حمایت از مذهب سنت بود. مذهبی که علمای سنت در همه آسیای غربی از شام تا خراسان به دفاع از آن کمر بسته بودند.

در عصر غزالی، حسن صباح مؤسس جماعت حشاشین ظهور کرد. که بعدها فرقه‌های دیگری دور از اسلام، چون نصیریه و یزیدیه بدان منضم شدند. و همچنین در عصر او اولین حمله صلیبیان به شرق آغاز شد، و شهرهای انطاکیه و قدس به دست ایشان افتاد.

غزالی در این دوران به چهل سالگی رسیده بود.

۲- زندگی او

ابو حامد محمد بن احمد غزالی به سال ۴۵۰ ۱۰۵۸/۵ م، عصر شدت منازعات سیاسی و فکری، در طوس از اعمال خراسان متولد شد. ایرانی نژاد بود و زادگاهش هم در ایران. پدرش مردی از صلحاء بود که از رشتن پشم گذران می‌کرد. آنچه می‌رشت در دکانی در بازار پشم‌فروشان می‌فروخت و بدین سبب او را غزالی می‌گفتند. برخی می‌گویند غزالی

۱- احمد فرید الرفاعی، الغزالی، ج ۱، ص ۷۰-۷۱

منسوب است به «غزاله» (بدون تشدید «ز») قریب‌ای از قراء طوس. و امروز غزالی (به تخفیف) از غزالی (به تشدید) رایجتر است.

پدر غزالی اهل ورع و تقوی بود و غالباً در مجالس فقها حضور می‌یافت. دو پسر داشت: محمد و احمد. و این دو هنوز خردسال بودند که او از جهان رخت برپست. چون مرگ خود را نزدیک دید، پسران خود را به یکی از دوستان صوفی خود سپرد، و از او خواست که به تعلیم و تربیت آنها همت گمارد. آن مرد نیز به وصیت عمل کرد تا آنگاه که میراث پدر به پایان رسید. روزی به آنها گفت: «هرچه از پدر برای شما مانده بود در وجه شما به کار بردم. من مردی فقیر هستم و از دارایی بی‌نصیب، اکنون باید برای تحصیل فقه به مدرسه‌ای بروید، تا با آنچه به عنوان ماهیانه می‌گیرید نانی به دست آورید که مرا سخت کیسه تهی است.»

مدارس نظامی‌ای که نظام الملک تأسیس کرده بود قوت طلاب را تأمین می‌کرد. ابو-حامد و برادرش به یکی از این نظامیه‌ها رفتند و در آنجا سخت به تحصیل فقه پرداختند.

ابو حامد، تحصیلات خود را در طوس آغاز کرد. سپس به سال ۴۶۵ هـ/ ۱۰۷۳ م به گرگان رفت. به سال ۴۷۰ هـ به نیشابور آمد و در آنجا به جویی معروف به امام الحرمین پیوست، و تا پایان عمر او-یعنی سال ۴۷۸ هـ/ ۱۰۸۵ م-همواره ملازم او بود.

تحصیلات غزالی تنها فقه نبود. او در علم اختلاف مذاهب و جدل و منطوق و فلسفه هم دانشی اندوخت تا آنجا که بر همه اقران تفوق یافت. چون استادش جویی وفات کرد ابو حامد به قصد دیدار نظام الملک در لشکرگاهش، از نیشابور بیرون آمد. نظام الملک را از او خوش آمد، اکرامش کرد و بر دیگرانش مقدم داشت و غزالی مدت شش سال در کنف حمایت او زیست. سپس او را به تدریس در نظامیه بغداد و توجه به امور آن مأمور کرد.

غزالی در سال ۴۸۳ هـ/ ۱۰۹۰ م وارد بغداد شد و با موفقیت زیاد به کار پرداخت و سخت مورد توجه و اقبال دانشپژوهان گردید. حلقه درس او هر روز گسترش بیشتر یافت و فتاوی شرعی او مشهورتر شد، تا آنجا که صیت اشتهارش دور و نزدیک را بگرفت. غزالی در بغداد در ضمن تدریس به تفکر و تألیف در فقه و کلام و رد بر فرق گوناگون چون باطنیه و اسماعیلیه و فلاسفه نیز مشغول بود.

در این مرحله از نخستین مراحل حیاتش بود که در معتقدات دینی و همه معارف حسی و عقلی خود به شک افتاد. ولی این شک بیش از دو ماه به طول نینجامید و پس از آن به تحقیق در فرق گوناگون پرداخت و در علم کلام استادی یافت و در آن علم صاحب تألیف و تصنیف شد. آنگاه به تحصیل فلسفه همت گماشت. ولی بدون آنکه از استادی استعانت جوید خود به مطالعه کتب فلسفی پرداخت. غزالی اوقات فراغت از تصنیف و تدریس علوم شرعی را به مطالعه کتب فلسفی اختصاص داده بود و این کار سه سال مدت

گرفت. چون از فلسفه فراغت یافت به مطالعه کتب تعلیمیّه و اطلاع از دقایق مذهب ایشان اشتغال جست. در این مرحله از عمر بود که به تألیف «مقاصد الفلاسفه» و «تهافت الفلاسفه» و «المستظهرین» که همان «کتاب فضایح الباطنیّه و فضائل - المستظهریه» باشد و برخی کتب فقهی و کلامی دیگر توفیق یافت. اکنون بنگریم که سرگذشت خود را ازین پس چگونه بیان می‌کند:

«چون ازین علوم فراغت یافتیم، روی به طریقه صوفیه نهادم و دانستم که معرفت طریقه ایشان به دو چیز است: علم و عمل. . . برای من علم آسانتر از عمل بود. پس به تحصیل علوم آنها از کتابهایشان پرداختم مانند کتاب «قوت القلوب» ابو طالب مکی و کتب حارث محاسبی و آنچه به‌طور پراکنده از جنید و شبلی و بایزید بسطامی و غیر ایشان از مشایخ نقل شده، تا به کنه مقاصد علمی ایشان پی بردم. . . پس بر من آشکار شد که به عمق حقیقت ایشان به تعلیم نتوان رسید، بلکه باید به ذوق و حال و تبدل صفات باشد. . . و به یقین دانستم که صوفیه ارباب حالند نه اصحاب اقوال. و آنچه به علم راست آید آموخته‌ام و آنچه باقی مانده، دیگر به علم حاصل نشود، بلکه حصول آن به ذوق و سلوک است و بس.»^۱

ازین پس از تدریس کناره گرفت و سالک طریقه تصوف شد. اما شهوات از یک سو او را به مقامات و مناصب دنیوی می‌کشانید، و از دیگر سو منادی ایمان ندایش می‌داد که «الرحیل الرحیل». و شش ماه همچنان سرگردان و در تردید بود، که از ماه رجب سال ۴۸۸/۵ هـ ۱۰۹۵ م آغاز شد. غزالی خود گوید: «در این ماه کار از حد اختیار من به اضطرار کشید. چه خدای تعالی بر زبان من قفل زد، چنانکه از تدریس بازماندم. . . زبانم را توان آن نبود که حتی یک کلمه بگوید. . . تا کم‌کم این بند که بر زبانم افتاده بود در دلم بدل به حزن شد، و به هضم غذای خویش قدرت نمی‌یافتیم، و از خوردنی و نوشیدنی لذت نمی‌بردم. همین امر موجب شد که در قوای من فتوری رخ داد، چنانکه طبیبان از علاج من بازماندند و گفتند که این آفتی است که بر دل فرود آمده و از دل به مزاج سرایت کرده و راهی به علاج نیست، مگر آنکه آن اندوه سنگین از دل رخت بریندد.»

سپس عجز خود احساس کردم و به کلی اختیار من از دست بشد، به خدای تعالی پناه بردم، چون درماندگان بیچاره. خداوند دعوت من اجابت کرد. . . و اعراض از جاه و مال و اولاد و اصحاب را بر من آسان کرد. و به ظاهر گفتم که به حج می‌روم، و در باطن آماده سفر شام می‌شدم.^۱

غزالی در سال ۴۸۸ هـ از خراسان راهی شام شد و در آنجا نزدیک به دو سال بماند که هیچ کار جز عزلت و خلوت و ریاضت و مجاهدت نداشت. مدتی در مسجد دمشق اعتکاف کرد. همه روز بالای مناره مسجد می‌رفت و در به روی خود می‌بست. آنگاه از شام به بیت المقدس رفت و هر روز به الصخره می‌شد و خویشتن را در آنجا محبوس می‌داشت. تا داعیه حج در او پدید آمد و به حجاز رفت.

سپس شوق دیدار و درخواستهای کودکان به وطن کشیدش و با آنکه نمی‌خواست بدانجا بازگردد عزم طوس کرد. ولی در طوس نیز خلوت گزید و تا دل را تصفیه کند به ذکر پرداخت. حوادث زمان و مهمات عیال و ضرورات معاش از مقصد بازش می‌داشت و آرامش خاطر او را بر هم می‌زد.

این حال ده سال به طول انجامید، و غزالی در این مدت مشهورترین کتابهای خود و مخصوصاً «احیاء علوم الدین» را تألیف کرد. در سال ۴۹۹ هـ از عزلت بیرون آمد و قصد نیشابور کرد و در نظامیه آنجا به تدریس مشغول شد. علت بازگشت او به نیشابور و تدریس در نظامیه، با آنکه در بغداد از تدریس اعراض کرده بود و ازین ماجرا ده سال می‌گذشت، فرمان پادشاه بود. . . زیرا این اصرار به قدری شدید شده بود که اگر استنکاف می‌ورزید بیم جان بود. اما پادشاهی که غزالی از او نام می‌برد، محمد برادر برکیارق بود که، در سال ۴۹۸ هـ/ ۱۱۴۰ م به پادشاهی رسیده بود. و شاید از عوامل بازگشت غزالی به نظامیه، فخر الملک وزیر، پسر نظام الملک، بود که در بغداد غزالی را به تدریس واداشته بود.

مدت دو سالی را که برکیارق حکومت می‌کرد، غزالی عزلت گزیده بود. آیا میان این دو حادثه رابطهای است؟

در هر حال توقف غزالی در نیشابور بیش از دو سال به طول نینجامید، که بار دیگر تدریس را ترک گفت و در طوس عزلت گزید. و این واقعه بعد از مرگ فخر الملک در سال ۵۰۰ هـ/ ۱۱۰۶ م بود. غزالی در زادگاه خود، طوس، یکی از مدارسی را که نزدیک خانه‌اش بود-چنانکه صوفیه خانقاهی انتخاب می‌کنند-برگزید. وفات او در سال ۵۰۵ هـ/ ۱۱۱۱ م در طوس اتفاق افتاد. هنگام وفات پنجاه و چهار سال داشت.

۳- تألیفات

در میان متفکران اسلام هیچ‌یک به اندازه غزالی تألیف و تصنیف نکرده است.

۱- المنقذ من الضلال، ص ۳۶-۳۷

گویند تألیفاتش را شماره کردند و بر روزهای عمرش تقسیم کردند، هر روز چهار جزوه شد و تردیدی در آن نیست که بسیاری ازین آثار، منسوب به اوست. ما در شماره تألیفات مشهور او ترتیب زمانی را برگزیدیم. و برای اشاره به موضوع تألیف از حروف الفباء استفاده می‌کنیم، مثلاً (ن) علامت منطوق است، (ف) علامت تاریخ و فلسفه، (ک) علامت کلام، (ق) علامت فقه، (و) علامت مواظب، (ص) علامت تصوف، (ف) علامت تفسیر، (خ) علامت اخلاق، (د) علامت ادب و (ح) علامت شرح زندگی است.

میان سالهای ۴۷۸ و ۴۸۷ ه در کنف نظام الملک و در نظامیه بغداد:

السیط، الوسیط، الوجیز (ق) .

۴۸۷-مقاصد الفلاسفه (ف) .

۴۸۸-تهافت الفلاسفه (ک) ، محک النظر، معیار العلم، میزان العمل (ن) ،

المستظهری، حجة الحق (ک) .

۴۸۹-در دمشق: الاقتصاد فی الاعتقاد، قواعد العقائد، الرسالة القدسیه (ک) .

میان سالهای ۴۹۰ و ۴۹۵-در شام و قدس و حجاز و طوس:

احیاء علوم الدین (ص) .

۴۹۵-بداية الهدایه (خ) ، المقصد الاسنی.

میان سالهای ۴۹۵ و ۴۹۸:

جواهر القرآن، کتاب الاربعین (خ) ، کیمیای سعادت (ص) ، الدرّة الفاخره.

۴۹۷-القسطاس المستقیم (م) ، فیصل التفرقه بین الاسلام و الزندقه (ک) .

۵۰۰-که در نیشابور تدریس می‌کرد:

ایها الولد (ص) ، المنقذ من الضلال (ح) .

۵۰۳-المستصفی من اصول الفقه (ق) .

۵۰۳-۵۰۵، یعنی بعد از بازگشت اخیر به طوس:

مشکاة الانوار (ص) .

۴۰۴-۴۰۵، الجام العوام من علم الکلام، معراج السالکین (ص) .

غزالی را تألیفات بسیار دیگر است که ما در این بحث از آنها سود برده‌ایم اما تاریخ تألیف آنها را به دست نیاوردیم، ولی همه به سالهای بعد از ۴۸۹ مربوطند. از جمله: الادب فی الدین، القواعد العشره، الرسالة الوعظیه، رساله الطیر، الرسالة اللدینیّه، منهج العارفین (ص) ، روضه الطالبین (ص) ، الدرّة الفاخره، عجائب المخلوقات و اسرار- الکائنات، معروف به: الحکمة فی مخلوقات الله.

۴- حیات فکری و روحی غزالی

الف- معرفتجویی

نخستین چیزی که در زندگی غزالی نظر ما را به خود جلب می‌کند، عطش مفرد اوست به همه انواع معرفت و کوششی است که او برای وصول به یقین در هر امری و در وقوف بر حقیقت اشياء مبذول می‌دارد. غزالی در کتاب «المنقذ من الضلال» که در اواخر عمر تألیف کرده است گوید: «من از اوان جوانی و اوایل بلوغ، یعنی پیش از آنکه به بیست سالگی برسم، تاکنون که سال عمرم از پنجاه گذشته است در لجه این بحر عمیق فرورفتم. . . و در هر ابهامی توغل کردم و بر سر هر مشکلی تاختم و در هر ورطه‌ای افتادم و از عقیده هر فرقه‌ای تفحص کردم و خواستم که از اسرار هر مذهب و هر گروهی آگاه شوم، تا محق و مبطل، متفنن و مبتدع را بشناسم. هیچ باطنی را ترک نمی‌کردم تا از باطن او مطلع شوم، و نه هیچ ظاهری را مگر آنکه از حاصل مذهبش آگاه گردم، و نه هیچ فلسفی را جز آنکه می‌خواستم بر کنه فلسفه‌اش وقوف یابم، و نه هیچ متکلمی را تا بر غایت کلام و جدل او خبردار شوم، و نه هیچ صوفی را تا به بر سر تصوفش پی برم، و نه هیچ عابدی را تا از حاصل عبادتش خبر یابم، و نه هیچ زندق و معطلی را تا از علل گستاخی او بر اظهار تعطیل و زندقه جویا شوم.»^۱ مردی که چنین خصلتی دارد، باید که به هر چیز به چشم نقد و نظر بنگرد، زیرا عطش کنجکاوی گویی غریزی و فطری او شده است. غزالی در نظر اول دانست که بسیاری از معتقدات انسان از طریق تقلید حاصل می‌شود، زیرا «کودکان نصاری نصرانی شوند و کودکان یهود، یهودی و کودکان مسلمان، مسلمان» به این حدیث مروی از رسول خدا توجه کرد که «کلّ مولود یولد علی الفطره، فابواه یهودانه و ینصرانه و یمجسانه».

اما فطرت اصلی را در آغاز «میزان العمل» شرح می‌دهد که حالتی است که آدمی در آن مجرد از هر عقیده وراثی و آراء تقلیدی قومی است. اما تقلید عبارت است از آنچه آدمی از پدر و مادر و استادان خود فرامی‌گیرد. و بدون آنکه آن را به محک نظر و عقل بیازماید می‌پذیرد. و این کار عوام و توده‌های مردم است. اما خواص و طالبان علم باید که به نظر و استدلال و بحث آزاد پردازند و دارای استقلال فکری باشند. ازین‌روست که می‌بینیم در پایان «میزان العمل» می‌گوید:

خذ ما تراه ودع شیئا سمعت به / فی طلعة الشمس ما یغنیک عن زحل
و درباره مقلد می‌گوید: «و شرط مقلد این است که خود ساکت باشد و درباره او نیز سخنی نرود. زیرا او از سلوک در طریق استدلال عاجز است. اگر او شایسته در سلوک

۱- المنقذ من الضلال، ص ۹

طریق استدلال باشد، متبوع واقع شود نه تابع و امام گردد نه مأموم.^۱ شاید مهمترین چیزی که غزالی در این مرحله از حیات بارور فکری خود به آن رسید، آزادی از رشته تقلیدهای موروثی چون تقلید پدر و مادر و استادان بود. او معتقد است که ترجیح نهادن تقلیدی بر تقلید دیگر وهم و حمق و ضلالت و کانایی است. ازین رو می‌خواهد انواع تقلید را بشناساند و بگوید که حقیقت علم چیست. گوید: «علم یقینی علمی است که در آن، معلوم چنان روشن و آشکار می‌شود که تردیدی در آن باقی نمی‌ماند و امکان غلط و وهم در آن نیست، تا آنجا که چنان یقینی شده است که اگر کسی که می‌تواند سنگ را به زر و عصارا به اژدها بدل کند، در ابطال آن کوشد، سخن او موجب هیچ شک و انکاری نگردد.» سپس می‌افزاید که: «من می‌دانم که ده بیش از سه است.» پس اگر کسی بگوید که: «سه بیش از ده است به این دلیل که من این عصارا به اژدها بدل می‌کنم، و چنین کند و من خود به چشم خود بینم، در معرفت خود شک نخواهم کرد، ولی از کیفیت قدرت او در آن کار در شگفت خواهم شد.»^۲

غزالی همواره تشنه معرفت یقینی است و در همه کتابهای خود در جستجوی چنین معرفتی است. و این معرفت تنها در حسیات و ضروریات است. ولی او همین حسیات و ضروریات را به محک نقد می‌زند تا ببیند که آیا آنها نیز می‌توانند مورد شک و تردید واقع شوند. غزالی سرگذشت خود را در طی طریق از شک به یقین چنین بیان می‌کند که: «شک من بدانجا کشید که حتی از شک درباره محسوسات هم در امان نماندم. چنانکه گفتم: چگونه می‌توان به محسوسات اعتماد کرد، درحالی که قویترین حواس، حس باصره است و تو گاه به سایه می‌نگری آن را غیر متحرک می‌بینی و به سکون آن حکم می‌کنی، ولی بعد از یک ساعت از روی تجربه و مشاهده درمی‌یابی که هرچند که بغته حرکت نمی‌کند، ولی بتدریج متحرک است و در هیچ حالی ایستاده نیست. و به ستاره می‌نگری و آن را به کوچکی یک سکه می‌بینی، و حال آنکه به دلایل هندسی ثابت شده که ستاره از زمین بزرگتر است. همه این محسوساتی که حاکم حس درباره آنها حکمی صادر کرده، حاکم عقل حکم او را مردود شمرده و تکذیب کرده، چنانکه راه دفاع برای او باقی نگذاشته است. با خود گفتم که دیگر به محسوسات اعتماد نتوان کرد. پس باید به عقلیات اعتماد کرد، مثلا به بدیهیات چون: ده بیش از سه است، و نفی و اثبات در یک شیء جمع نشوند، و شیء واحد نتواند که هم حادث باشد و هم قدیم و هم موجود و هم معدوم و هم واجب و هم محال. درین حال محسوسات به من گفتند: از کجا دانستی که اعتماد تو به عقلیات از نوع اعتماد تو به محسوسات نیست. تو به ما وثوق داشتی پس قاضی عقل آمد ما را تکذیب کرد. اگر او نبود تو همچنان ما را قبول کرده بودی، چه بسا آن سوی ادراک عقل نیز قاضی

۱- المنقذ من الضلال، ص ۱

۱- فیصل التفرقة فی «الجواهر الغوالی»، ص ۷۹

دیگری باشد که چون تجلی کند قاضی عقل را تکذیب کند، همچنانکه عقل تجلی کرد و ما را تکذیب کرد. و عدم تجلی این ادراک، دلیل محال بودن آن نیست. نفس اندکی از پاسخ بازیستاد و اشکال را با مسئله خواب تأیید کرد و گفت: آیا نمی‌بینی که در عالم رؤیا به اموری معتقد می‌شوی و حالاتی را خیال می‌کنی، و در آن حال آن را ثابت و پابرجا می‌شماری، و در آن حال هیچ شکی در صحت آنها نمی‌کنی، اما ناگهان بیدار می‌شوی و می‌بینی که آنهمه تخیلات و معتقدات تو را هیچ اصل و فایده‌ای نبوده است؟ پس از کجا می‌دانی که آنچه در بیداری بدان معتقد می‌شوی چه به حس و چه به عقل-در آن حال که هستی واقعیت دارد؛ ولی چه بسا که حالتی بر تو عارض شود که نسبت به بیداری فعلی تو چون نسبت بیداری تو با خواب تو باشد، و آنچه را که اکنون بیداری می‌پنداری نسبت به آن حالت در حکم خواب باشد؟ و چون به آن حالت رسی یقین کنی که آنچه را که به عقل خود درک می‌کرده‌ای جز خیالات بی‌حاصلی نبوده‌اند. و شاید این حالت همان است که صوفیه مدعی آن هستند. زیرا آنها معتقدند که چون در خود فرو روند و از حواسشان غایب شوند، احوالی را مشاهده می‌کنند که با این معقولات وفق نمی‌دهد. و چه بسا که این حالت همان موتی باشد که رسول خدا درباره آن گفت: «مردم خوابیدگانند، چون مردند بیدار شوند.» پس شاید که زندگی این دنیا نسبت به زندگی آخرت خوابی بیش نباشد که چون انسان مرد، اشیاء را خلاف آنچه اکنون هستند مشاهده کند.^۱

ب- شک

غزالی بدینگونه نه تنها در مسائل عقلی و دینی و روحی سخت به شک افتاد، بلکه در همه چیز شک کرد. تا آنجا که ایمان خود را از دست داد و هنگامی که در باره مردمی سخن می‌گوید که از درک معانی روحانی قرآن عاجز آمده‌اند، بدین خروج از دین شهادت می‌دهد. غزالی می‌گوید: «مردمی هستند که از ظواهر آیات قرآن به تشویش افتادند و زبان به اعتراض گشودند و از روی پندار، آن حقایق را نقض کردند. و اصل اعتقادشان تباہ شد و در مسائل حشر و نشر و احوال پس از مرگ دچار جمود باطنی گردیدند. . . من این امر را بعید نمی‌شمарم، زیرا من نیز به مدتی به سبب مصاحبت با یاران بد به این گمراهی افتادم.»^۲ در «المنقذ من الضلال» ازین شک سخن گفته است: «عطش ادراک حقایق امور عادت من بود. و از آغاز جوانی چنانکه گویی غریزه و فطرت من است و به اختیار من نیست در وجود من نهاده شده بود. تا رشته تقلید گسست و عقاید موروث از همان سن کودکی درهم شکست.»^۳

۲- جواهر القرآن، ص ۴۴-۴۶

۱- المنقذ من الضلال، ص ۱۱-۱۲

۳- المنقذ من الضلال، ص ۹

غزالی در محسوسات شک کرد و به علاج آن برخاست، ولی چنان در وجود او ریشه دواینده بود که امکان دفع آن نمی‌بود. زیرا دفع شک میسر نشود «مگر به دلیل، و اقامه دلیل جز از ترکیب علوم اولیه صورت نیندد. پس اگر این علوم اولیه مسلم نباشند، نمی‌توان به آنها عنوان دلیل داد». ولی این حال بیش از دو ماه به طول نینجامید که «خداوند تعالی شفا عنایت کرد، و نفس به صحت و اعتدال بازآمد، و به ضروریات عقلی اعتماد و وثوق حاصل آمد. ولی این حال به نظم و ترکیب دلیل نبود، بلکه به وسیله نوری بود که خدا در دل من افکند. و این نور کلید اکثر معارف شد.»^۱

ج-اخلاص او

در اینجا این سؤال پیش می‌آید که آیا غزالی در حکایت از شک خود و خروج از آن صادق و صمیمی است؟ و آیا آنچه در کتاب «المنقذ من الضلال» آمده است با حقیقت وفق می‌دهد؟

هرکس تألیفات غزالی را خوانده باشد، در مقابل صداقت و ایمان عمیق او سر تعظیم فرود می‌آورد. ولی تناقضات صریحی را که در «المنقذ من الضلال» آمده است چگونه باید تعبیر کرد؟

شک غزالی مثل شک دکارت نیست. زیرا غزالی در همه چیز شک کرده، اما دکارت در همه چیز فرض شک کرده است. دکارت در شک خود به حقیقتی رسید که دیگر در آن نمی‌توان شک کرد و آن وجود خودش بود. زیرا او «فکر می‌کرد» و فکر کردن از کسی که موجود نباشد ساخته نیست. دکارت معارف خود را بر این بنیان تردیدناپذیر بنا می‌کند.

و حال آنکه نجات غزالی از شک خود به اقامه دلیل و برهان نیست، بلکه به خاطر نوری است که خدای تعالی در دل او افکنده است!

اما معنی قول او چیست که می‌گوید: «بدیهیات مطلوب نیستند چه آنها حاضر در ذهاند، و حاضر چون طلب کرده شود مفقود شود و پنهان گردد» آیا این سخن، دلیل بر آن نیست که غزالی بدیهیات را غیرقابل شک می‌دانسته و برای اثبات آنها دلیلی نمی‌جسته است؟

اما نوری که خداوند در دل او افکنده، موهبتی است خدایی که جز کسی که آینه قلبش صفا یافته بدان دست نخواهد یافت. و در «احیاء العلوم» کسی را شایسته این تجلی می‌داند که به راه تصوف قدم نهاده باشد. اما طی این راه، فقط به علم و عمل میسر شود.

و حاصل علم گذشتن از عقبات نفس و پاک شدن آدمی است از صفات ناپسند و اخلاق نکوهیده، تا به درجه تخلیه قلب از غیر خدا نائل آید و به ذکر خدا متحلی گردد.^۲ حال باید گفت که چگونه ممکن است خدا نور خود را به دل مردی اندازد که از ایمان به

دور و به متاع دنیا دلخوش و بسته دام گمراهی بوده است، چنانکه خود در «جواهر القرآن» گوید: «تا آنکه خدا ما را از لغزشهای نفس دور داشت و از ورطه‌های آن نجات بخشید.»^۱

در اینجا باید به دو مرحله از مراحل فکری غزالی توجه کنیم: در مرحله اول غزالی جوان است و در بغداد به کار تعلیم پرداخته و سبب شاگرد در حلقه درس او هستند. خود او مورد توجه حکام و مطمح نظر علما و فقهاست. از میان این علما و فقها برخی بر جاه و مقام او رشک می‌برده‌اند و برخی از آنهمه علم و معرفت دچار حیرت می‌شده‌اند. غزالی در این مرحله، اختلافات ادیان و مذاهب را می‌بیند و شماره ملتها و نحلتهای گوناگون را در نظر می‌آورد که همه مدعیند که راه صواب، راه ایشان است و بس. در اینحال او با ابو العلاء معری هم‌آواز شده می‌گوید: «ای کاش می‌دانستم که راه درست کدام راه است.»

در مرحله دوم، غزالی صوفی مجرب و معلمی است در نیشابور. به حافظه خود رجوع می‌کند و دوران شک خود را به یاد می‌آورد و اینک می‌خواهد علل خروج از آن را کشف کند. پس در پرتو عقاید موجود و حالت مطمئن نفسانی خویش به تعلیل می‌پردازد نه بر مبنای حقیقتی تاریخی. اکنون باید دید که آن حقیقت تاریخی چیست، و فهم آن چگونه میسر شود؟ شک غزالی در بغداد شروع شد و او که به عنوان یک پیشوا معرفی شده بود نمی‌توانست شک خود را آشکار کند. آن را در دل نهان داشت و همچنان به تدریس کلام اشعری و فقه اشعری مشغول بود و در آن موضوعات تألیف می‌کرد.

غزالی از شک بیرون آمد، زیرا اندیشه ثاقب و تیزهوشی و عطش او برای وصول به معرفت یقینی، موجب شدند که این ایام بیش از دو ماه به درازا نکشد. چون در نیشابور به یاد شک قدیم خود افتاد، آن را مورد مطالعه قرار داد و به تعلیل آن پرداخت. و حکایت سوفسطائیان را پیش کشید که «سوفسطائیان منکر ضروریات شده‌اند، و با آنها مخالفت ورزیده‌اند و پنداشته‌اند که همه آنها خیالاتی بی‌اصلند. و در استدلال خود گفتند آشکارترین ضروریات محسوساتند، و آدمی نشاید که به حواس خود اعتماد کند.

چنانکه اگر انسانی را دید و با او به سخن گفتن پرداخت، اگر یقین کند که چنین چیزی دیده یا با او سخن گفته است بر خطاست. چه بسا که در خواب دیده باشد، زیرا بسا خوابهاست که انسان آنها را یقینی می‌پندارد و در تحقق آنها با خود ستیزه نمی‌کند. ولی ناگهان بیدار می‌شود و درمی‌یابد که آنچه را حقیقت می‌پنداشت اصلاً وجود نداشته است.»^۲

اما ازین نور که خدای تعالی در قلب او افکنده در کتاب «احیاء علوم الدین» حکایت کرده، و از قول حارث بن اسد محاسبی در تعریف عقل آورده که گفت: «گویى نوری است که خدا در دل افکند.»

غزالی در «المنقذ من الضلال» چیزی از خود نیاورده است، بلکه خواسته است بعد از تصوف و پختگی افکارش پدیده‌ای را که در عهد جوانی برای او حادث شده بود تفسیر و تعبیر کند. پس با معارف و معلوماتی که در این ایام برای او حاصل شده بود، به تحلیل و تفسیر آن پدیده پرداخته است. چون غزالی از مرض شک به فضل خداوند رهایی یافت، به تفحص در مذاهب پرداخت و اصناف جویندگان حقیقت را در چهار قسم منحصر ساخت.

۱- متکلمان: که خود را اهل رأی و نظر می‌دانند.

۲- باطنیه: که پندارند اصحاب تعلیمند و مدعی اقتباس علم از امام معصوم.

۳- فلاسفه: که خود را اهل منطق و برهان می‌شمارند.

۴- صوفیّه: که پندارند از خواص حضرت حقدند و اهل مشاهده و مکاشفه.

تعجب ما در این است که چگونه غزالی جویندگان حقیقت را در این چهار فرقه منحصر ساخته و معتقد شده که حقیقت بیرون ازین چهار نیست. و چرا قبل از تحقیق و جستجو، منکر وجود حقیقت در یکی از فرق و مذاهب معروف دیگر که در اطراف او رواج کامل داشت شده است. در هر صورت او بعد از آنکه این چهار را مورد مطالعه قرار داد، پی برد که طریقه صوفیه به دو چیز بسته است: علم و عمل. اما علم را از ائمه و مشایخ آموخته است. اما عمل، حاصل آن «گذشتن از عقبات نفس است و پاک ساختن آن از اخلاق مذموم و صفات ناپسند، تا به مقام تخلیه قلب از غیر خدا و تخلیه آن به ذکر خدا برسد. . . و این به تعلم راست نیاید، بلکه به ذوق و حال و تبدل صفات. . . دل برکندن از دنیا و دوری گزیدن از دار غرور و روی نهادن به سرای خلود میسر شود. . . و باید که از جاه و مال دنیوی اعراض کرد و از آنچه مانع و رادع درک حقیقت است گریزان بود»^۱

غزالی میان آنچه هست و آنچه باید باشد تا به سعادت آخرت رسد مقایسه می‌کند، و خود را از مرحله به دور می‌یابد. زیرا او همواره گرفتار علایق دنیوی بود. زیرا بهترین این علایق، تدریس بود، تدریسی که به قصد قربت نبود و محرکی جز جاه‌طلبی و نام‌جویی نداشت. غزالی یقین کرده بود که بر سر پرتگاهی سست قرار گرفته و اگر به جبران و تلافی غفلت گذشته نپردازد، بیم آن است که طعمه آتش غضب پروردگار شود. در این وهله، غزالی دچار بحران روحی دیگری شد بسی سختتر از بحران ایام شک، زیرا مردد مانده بود «میان دو جذب: یکی جذب شهوات دنیا و یکی جذبه‌های اعمال آخرت. و شش ماه یعنی از اول رجب سال ۴۸۸ گرفتار آن بود. و این بحران چنان موجب بیماری او شد که بیم هلاکش می‌رفت.»

نتیجه علمی که تحصیل کرده و راههایی که در تحقیق علوم شرعی و عقلی پیموده بود، یافتن ایمانی یقینی به ذات باری تعالی و به نبوت و روز رستاخیز بود. آنگاه بار

دیگر به درگاه خداوندی، که هر خواننده بیچاره‌ای را پاسخ می‌گوید، التجا برد تا توانست به آسانی از جاه و مال و اولاد و اصحاب دل برکند. و چنان شهرت داد که به مکه می‌رود، و حال آنکه قصد شام داشت «بیم از آن داشت که خلیفه و شاگردانش از توقف او در شام آگاه شوند.»

همچنانکه دیدیم نزدیک به دو سال در آنجا ماند و هیچ کاری جز خلوت و عزلت و ریاضت و مجاهدت نداشت. این عزلت ده سال کشید و در این مدت گاه در شام بود و گاه در بیت المقدس و مکه و مدینه. در این مدت برای او مسائلی بی‌حد و اندازه کشف شد و به علم الیقین دانست که «صوفیه اختصاصا سالکان راه خدایند و سیرتشان بهترین سیرتهاست و طریقتشان درستترین طریقتها و اخلاقشان پاکترین اخلاق. اگر عقل عقلا و حکمت حکماء و علم علمایی که بر اسرار شرع واقفند گرد آید تا چیزی از سرّ و اخلاق ایشان را به صورت دیگری درآورد که نیکوتر از آن باشد که آنها درآورده‌اند، نتواند. زیرا همهٔ حرکات و سکنات و ظاهر و باطنشان از پرتو مشکات نبوت مقتبس است. و در همهٔ روی زمین نوری که بتوان از آن روشنی گرفت جز نور نبوت نیست.»^۱

د- تصوف غزالی

آیا می‌توان غزالی را صوفی خواند؟

برخی منکر تصوف او شده‌اند. از آن جمله است ابو العطاء بقری^۲ و دلیلش این است که غزالی وقتی در «المنقذ من الضلال» می‌گوید: «در حین خلوت و بعد از آن همواره به یاد فرزندان و وطن خود بوده و از پادشاه می‌ترسیده است.» معلوم می‌شود که خلوت و انزواوی او خلوت صحیح و عزلت صافی و صادقانه نبوده است. ابو العطاء بقری گوید: «خلوت و عزلت فایده‌ای به حال غزالی نداشت نه روحا و نه فکرا، نه در وسائل و غایات و نه در علم و یقین، نه در شک و نه در اطمینان؛ یا به عبارت دقیقتر: خلوت و عزلت او چنانکه گذشت تنها جنبهٔ تشریفات داشته است.»

بلی، او واقعا از تدریس سر باز زد. از بغداد گریخت. در شام عزلت گزید. تنها در الصخره خلوت کرد و در منارهٔ دمشق را به روی خود بست. همهٔ اینها درست است و در هیچ‌یک تردیدی نیست. ولی در همهٔ اینها جنبه‌های مادی می‌چربیده، و از روح و قلب او سرچشمه نگرفته، و او به الهام ضمیر و فرمان درون بدین اعمال دست زده است.

مسلمانا پاره‌ای از دلایلی که بقری اقامه کرده، دلایل باارزشی هستند ولی برای آن نتیجه‌ای که ازین دلایله می‌گیرد کافی نیستند. وقتی که ما بخواهیم این موضوع را مورد بحث و تحقیق قرار دهیم، به دو مرجع می‌پردازیم: یکی سیرت غزالی و دیگر تصانیف او در تصوف.

۲- اعترافات الغزالی، ص ۱۲۰ به بعد.

۱- المنقذ من الضلال، ص ۳۸

اما سیرت او را در دو دوره باید بررسی کرد: دوره خروج او از بغداد و دوره بعد از آن. در دوره نخست که هنوز در اوان جوانی بود، گرفتار علایق دنیوی بود و طالب جاه و نام. خواهشهای دنیایی او را از یکسو جذب می‌کرد و دواعی آخرت از دیگر سو. اما در دوره دوم، غزالی مردی صوفی است که عزلت را ترجیح می‌دهد و جز به فرمان سلطان و امثال امر او به تدریس نمی‌نشیند. ولی این رجوع، رجوع به نشر علم بود نه رجوع به دنیا. چنانکه خود گوید: «من اکنون اگرچه به نشر علم بازگشته‌ام، ولی در حقیقت بازگشت نیست، زیرا من در مقام نشر علمی بودم که مایه کسب جاه و مال بود و با گفتار و کردار خویش مردم را به این مقصد می‌خواندم، اما اکنون مردم را به دانش و معرفتی دعوت می‌کنم که با آن ترک مال و جاه باید گفت و ترک هوی و هوس باید کرد. و هدف و آرزوی کنونی من این است.»^۱

غزالی باوجود این در نیشابور درنگ نکرد و از آنجا به طوس بازگشت. شیر تأثیری را که بازگشت غزالی به طوس در پاره‌ای از کسانی که او را می‌شناختند برجای نهاده چنین خلاصه می‌کند: «... می‌دانستم که او تا چه اندازه با مردم بدرفتار است و تا چه حد ایشان را تحقیر می‌کند. . . من خود را قانع کرده بودم که این بار که بازمی‌گردد درست عکس چیزی است که قبلاً بوده است و از همه عیوب خود مبرا شده است. در آغاز می‌پنداشتم که به ریاکاری افتاده و عوام‌فریبی می‌کند. ولی بعد از تحقیق بسیار یقین کردم که برخلاف تصور من، آن مرد صحت یافته و از دیوانگی بازآمده است.»^۲

اگر به کتبی که غزالی در نیمه دوم حیاتش تألیف کرده چون «حیاء علوم الدین» و «جواهر القرآن» و «کتاب الاربعین» و «الرساله الدینیة» و «کیمیای سعادت» و «مشکاة- الانوار» و «مکاشفه القلوب» و جز آنها نظری بیفکنیم، می‌بینیم که بیشتر در تصوف سخن می‌گوید، و بیان او بیان انسانی است که به آنچه می‌گوید سخت مؤمن است.

مسلم است که بحران روحی غزالی در بغداد پایان یک مرحله از مراحل حیات و آغاز مرحله تازه‌ای است. و این مرحله را در تاریخ فکر اسلامی اثری عمیق است. بدین معنی که تصوف و حیات روحی و باطنی را در اسلام به محلی شامخ برد و در کنار فقه که متمسک به حرف و سخن و مستند به احکام عقلی بود برای تصوف نیز جایی گشود، تا آنجا که باید گفت به جای فقه و کلام دو علم دیگر آورد ارجمندتر از آنها و نزدیکتر به حق و آن دو یکی علم معاملات بود و دیگر مکاشفت. غزالی مشاهده کرد که در عهد او دین در جدال فقها و کشمکشهای متکلمان غرقه گشته، و خطری که آن را تهدید می‌کند دو چیز است: یکی جدل کلامی و دیگر تعریفات پیچیده فقهی. و این دو از دشمنان سرسخت دیانت قلبی و نفسی به شمارند. غزالی خواست که به دفاع از دین برخیزد، و از آن برای

۱- المنقذ من الضلال، ص ۴۹

۲- مقدمه ایها الولد، چاپ لاتور، ص یب.

نفوس غذایی گوارا بسازد. و این کار جز به پرورش شعور دینی میسر نیست. بدین طریق که به جای پرداختن به روشهای جدلی و کلامی میان آدمی و قلبش رابطه‌ای برقرار کند.^۱ تصوف به علت آنکه از روح اسلام جدا افتاده و به منفی‌بافی گراییده بود، مورد حمله سخت سنت‌گرایان اسلام واقع شده بود. غزالی آمد تا آن را در عمق اسلام سنتی داخل کند.

خود در سلک صوفیان درآمد و روش زندگی ایشان را برگزید، ولی مانند صوفیان به حلول و وحدت وجود نیفتاد. در نوشته‌های صوفیانه‌اش از جاده سنت قدم بیرون ننهاد. بنابراین به غزالی عنوان «صوفی دادن» مشکل است. شاید بهترین عنوانی که می‌توان به طریقه او داد به قول اوبرمن عنوان «ذاتیت» یا درون‌گرایی (Subjektivismus) است، زیرا نوع معرفتی که او بدان رسیده است معرفت ذوقی باطنی است که نه مولود عقل نظری است و نه مولود برهان کلامی. بلکه مانند چشمه آب صافی از قلب او جوشیده است. و ما در آنجا که راجع به نظریه معرفت در نزد غزالی سخن خواهیم گفت بدین موضوع خواهیم پرداخت.

غزالی با پاره‌ای از صوفیه که اعمال و آداب دینی را نفی می‌کردند مخالفت ورزیده است و معتقد است که آداب دینی را برای رسیدن به کمال باید انجام داد. و این آداب تنها به ظاهر نیست، بلکه «به فهم دقیق معانی حقه آنها است در خشوع و اخلاص و نیت، یعنی مسائلی که علم فقه به آنها نپرداخته است.»^۲

طهارت تنها نظافت بدن نیست «بدین طریق که آب بر بدن ریزند درحالی‌که اندرون آکنده از ناپاکیها باشد، بلکه طهارت را چهار مرحله است: تطهیر ظاهر از خبثت و کثافات، تطهیر جوارح از جرائم و آثام، تطهیر قلب از اخلاق مذمومه و ردایل، و تطهیر سر از ما سوی الله.»^۳

نماز آن نیست که زبان چیزهائی بگوید و جسم به رکوع و سجود و قیام خم و راست شود، بلکه نماز فهم معانی و صیقل یافتن دل و تجدید ذکر خدا و رسوخ ایمان و حضور قلب است و فقها چقدر ازین معانی به دورند که «هرگز به باطن توجه نمی‌کنند و به دل نمی‌پردازند، بلکه ظاهر احکام دین را بر ظاهر اعمال جوارح بنیان می‌نهند.»^۴ نظریه‌ای که غزالی درباره عبادات ابراز داشته او را «زنده‌کننده علوم دین» گردانیده، تا آنجا که گفته‌اند که: «کاد الاحیاء ان یکون قرآنا».

۱- العقیده و الشریعة فی الاسلام، ص ۱۵۸

۲- احیاء علوم الدین، ج ۱، ص ۱۱۱

۳- همانجا، ج ۱، ص ۱۱۱

۴- همانجا، ج ۱، ص ۱۴۴

فلسفه غزالی

غزالی شخصیتی نیرومند و جالب است. در رشته‌های مختلف معارف بشری وارد شده و در کار خود توفیق نیز به دست آورده است. آنچه در نظر اول از مطالعه آثارش اعجاب‌انگیز است، وسعت دامنه فرهنگ و معلومات و معارف سرشار و نیز توجه او است به حیات روحی و باطنی-حیاتی آکنده از تأمل و ذوق و تقوی-و شناخت او است از مراحل نفس انسانی و زوایای پوشیده و پیچیده آن. میکال آسین پلاسیوس وقتی تألیفات غزالی را مورد بررسی قرار می‌دهد، می‌گوید مجموعه‌ای است از گوهرهای گرانبهای ادبی و فکری و اخلاقی و روحی.

غزالی فیلسوف به معنی مصطلح آن نبود. زیرا او با فلاسفه مبارزه آشتی‌ناپذیری را آغاز کرده بود. او یکی از «زنده‌کنندگان علوم دینی» است. او در همه حالات، در آثار خود هیچ مرجعی جز قرآن و حدیث نمی‌شناسد. اندیشه ثاقب او در فهم معانی این دو مرجع عامل مؤثری است. غزالی قرآن و حدیث را در پرتو حکمت افلاطونیان جدید تحلیل می‌کند. او به این سرچشمه فیاض از مطالعه «کتاب الربوبیه» دست یافته. و نیز از فلسفه یونان سود می‌جوید و این فلسفه را یا به‌طور مستقیم از ترجمه‌های آثار فلسفی یونان آموخته و یا به‌طور غیرمستقیم از آثار حکمای پیش از خود. همچنین غزالی تا حد زیادی به تورات و انجیل و رسائل بولس قدیس نظر داشته، چنانکه از رسائل اخیر الذکر مکرر در مکرر به عین عبارت نقل کرده است. و نیز به پاره‌ای از آثار آباء کنیسه مسیحی شرقی توجه داشته و از طریق آنها به خصوص اوغسطینوس قدیس متأثر شده است. همچنانکه از مارگرت اسمیت موسوم به «غزالی صوفی» دریافته شود.

غزالی، در همه کتابهایش از دایره سنت قدم بیرون ننهاده است و هدفش «احیاء دین حقیقی اسلام و روشن ساختن راه نفس است برای وصول به خدا.» و نزینک در کتاب خود موسوم به «اندیشه غزالی» می‌گوید: «چون غزالی را به چشم یک متکلم بنگریم مسلمانان می‌یابیم، و چون به چشم یک متفکر، فیلسوف نوافلاطونی، و چون به چشم یک صوفی اخلاقی، مسیحی.» شاید آنچه نزینک را به ایراد قسمت اخیر این نظریه واداشته باشد، این استنباط اوست که گوید: «اخلاق مسیحی و اسلامی بیش از هر جا در نزد غزالی تلاقی کرده است.»

اگر غزالی از مسیحیت چیزی اقتباس کرده است، باید گفت که متفکران مسیحی، اعم از شرقی و غربی، از غزالی مطالب بیشتری اخذ کرده‌اند. . . ابن العبری در شرق و رامون مرتی در غرب، برای تأیید اندیشه‌های خود از غزالی فراوان سود برده‌اند. قدیس توماس آکویناس که بر غزالی انتقادهای سخت کرده، مسئله رؤیت خدا را در آخرت چنان وصف کرده که غزالی وصف کرده است. تردید نیست که دانته در «کمدی الهی» از نوشته غزالی درباره معراج بسیار سود جسته است. همچنین آسین پلاسیوس در تألیفات غزالی، صورت کهنتر «نی پاسکال» را یافته است. همچنین میان عقاید کسانی که در راه وصول به حقیقت، بیشتر بر قلب و ذوق تکیه می‌کنند تا به عقل، مشابهت‌هایی یافته است.

۱- غزالی و فلسفه

گفتیم که غزالی فلسفه را به خوبی می‌شناخت، زیرا مدت سه سال سخت به مطالعه و تحقیق در آن پرداخت و سپس کتاب «مقاصد الفلاسفه» را نوشت. غزالی در این کتاب به بیان فلسفه-آنچنانکه در نزد اخوان الصفا و فارابی و ابن سینا یافته است- می‌پردازد، بدون آنکه در حق و باطل آن بحث کند. و نتیجه می‌گیرد که همه اصناف فلاسفه کافر و ملحدند و با همه کثرت فرق و اختلاف مذاهب به سه دسته تقسیم شوند:

۱-دهریون

آنها گروهی از متقدمین حکمایند و منکر صانع مدبر دانای توانا؛ پندارند که عالم همواره خود به خود موجود بوده است بدون هیچ آفریدگاری، و پیوسته حیوان از نطفه بوده است و نطفه از حیوان. چنین بوده و چنین خواهد بود. اینان زنداقه‌اند.

۲-طبیعیون

اینان گروهی از حکمایند که بیشتر بحثشان از عالم طبیعت و از عجایب حیوان و نبات. . . است. و از عجایب صنع پروردگار و بدایع حکمت در جهان گیاهان و جانوران چیزها دیده‌اند که به ناچار به وجود آفریدگار حکیم اعتراف کرده‌اند. . . ولی پندارند که قوه عاقله در آدمی تابع مزاج اوست، و با معدوم شدن مزاج معدوم می‌شود. . . پس گفتند که نفس می‌میرد و باز نمی‌گردد. اینان منکر عالم آخرتند و منکر بهشت و دوزخ و قیامت و حساب. . . اینان نیز زنداقه‌اند.

۳- الهیون

این گروه حکمای متأخرند، مانند سقراط و افلاطون و ارسطو. . . ارسطو عقاید سقراط و افلاطون و همه حکمای الهی پیش از ایشان را رد کرد، جز آنکه او نیز از سرچشمه کفر ایشان سیراب شده بود. پس واجب است تکفیر او و تکفیر پیروان او از متفلسفه اسلام چون ابن سینا و فارابی و امثالشان. اما این تکفیر شامل همه آنچه ارسطو آورده است نمی‌شود. آنگاه غزالی علوم ارسطویی را به شش قسم می‌کند، ریاضی، منطق، طبیعی، الهی، سیاسی، و اخلاقی.

اما ریاضی «در این علم، از امور دینی چه به نفی و چه به اثبات هیچ بحثی نمی‌شود و مسائل مورد بحث آن همه برهانی هستند که چون مفهوم شدند راهی برای انکارشان نیست، ولی از آن دو آفت زاید و ما پیش ازین در این باره سخن گفتیم.

منطقیات نیز نفی و اثباتا ربطی به دین ندارند، ولی از آن هم آفتی زاید^۱ اما علم طبیعی بحث می‌کند از اجسام عالم و آسمانها و ستارگان، و آنچه در فرود آنهاست از اجسام بسیط، چون آب و هوا و خاک و آتش و اجسام مرکب، چون حیوان و نبات و معادن، و از اسباب و علل دگرگونی آنها و امتزاجشان. از شروط دین، انکار این علم نیست، جز در مسائلی که آنها را در «تهافت الفلاسفه» آورده است.

اما بیشتر خطا و اشتباه فلاسفه در الهیات است و غزالی این خطاها را در بیست مورد آورده که در سه مورد، آنان را کافر خوانده و هفده مورد بدعتگزار.

اما در سیاسیات، همه گفته‌هاشان مربوط است به حکمتهایی که اصلاحگر امور دنیوی و حکومتی است و غزالی و نمی‌دانیم از کجا این عقیده را آورده می‌گوید که آنچه را که در این باب آورده‌اند مأخوذ است از کتب منزله بر انبیاء، و حکمتهایی که از اولیاء سلف نقل شده است.

اما اخلاقیات: همه گفتار حکما در علم اخلاق درباره صفات نفس و اخلاق آن و ذکر اجناس و انواع آن صفات و کیفیت معالجه و راه مبارزه با آنهاست. و همه اینها را از کلام صوفیه گرفته‌اند. . . و سخنان صوفیان را با کلمات خود درآمیختند تا گفته‌های باطل خود را بدان زینت و رواج دهند.

غزالی می‌گوید، باید ازین کتب شدیداً احتراز کرد، به سبب دو آفت که در آنهاست: یکی آفتی برای پذیرنده و دیگر آفتی در حق ردکننده. اما آفت نخستین: «کسی که در کتب ایشان چون اخوان الصفا و غیرهم نظر کند و ببیند که چسان حکم نبوی و کلمات صوفیه را با کلام خود آمیخته‌اند، چه بسا که آن را بپذیرد و اعتقادش در حق ایشان نیکو شود و آنگاه باطلی را هم که با آن عقاید درآمیخته است قبول کند. آفت دوم: کسی

که اعمال ایشان را منکر باشد، گفتار صوابی را هم که به سخن باطل خود ممزوج کرده‌اند منکر شود، بدین گمان که زائیده افکار خود آنهاست.

غزالی قبل از آنکه به ابطال و نقد آراء فلاسفه بپردازد، در کتاب «مقاصد الفلاسفه» آراء آنها را با دقت و امانت و وضوح تمام بررسی می‌کند. زیرا معتقد است که وقوف بر فساد مذاهب قبل از احاطه به مدارک آن محال است، شبیه تیر انداختن در تاریکی.

غزالی چون از «مقاصد الفلاسفه» فراغت یافت، به تصنیف کتاب «تهافت الفلاسفه» دست زد و در آن به ذکر بیست مسئله پرداخت:

- ۱- ابطال مذهب فلاسفه در ازلیت عالم.
- ۲- ابطال مذهب فلاسفه در ابدیت عالم.
- ۳- در تلبیس فلاسفه وقتی که می‌گویند خدا صانع عالم است و عالم مصنوع اوست.
- ۴- در عجز فلاسفه از اثبات صانع.
- ۵- در عجز فلاسفه از اقامه دلیل بر محال بودن وجود دو خدا.
- ۶- در ابطال مذهب فلاسفه در نفی صفات.
- ۷- در ابطال قول ایشان که می‌گویند خدا منقسم به جنس و فصل نیست.
- ۸- در ابطال قول ایشان که می‌گویند خدا بسیط است و بدون ماهیت است.
- ۹- در عجز فلاسفه از بیان اینکه ذات باری تعالی جسم نیست.
- ۱۰- در بیان اینکه قول به جوهر قدیم و نفی صانع از لوازم اندیشه ایشان است.
- ۱۱- در عجز ایشان از اعتقاد به اینکه باری تعالی عالم به غیر است.
- ۱۲- در عجز ایشان از اعتقاد به اینکه خدا به ذات خود علم دارد.
- ۱۳- در ابطال قول ایشان که می‌گویند باری تعالی به جزئیات علم ندارد.
- ۱۴- در ابطال قول ایشان که می‌گویند آسمان حیوان متحرک بالاراده است.
- ۱۵- در ابطال قول ایشان درباره غرض از حرکت افلاک.
- ۱۶- در ابطال قول ایشان که می‌گویند نفوس سماوی عالم به جزئیاتند.
- ۱۷- در ابطال قول ایشان به اینکه خرق عادات محال است.
- ۱۸- در قول ایشان که می‌گویند نفس انسان جوهری است قائم به خود و نه جسم است و نه عرض.

- ۱۹- درباره قول ایشان که می‌گویند نفس انسان فناپذیر نیست.
- ۲۰- در ابطال انکار ایشان بعث اجساد را، علاوه بر تلذذ و تألم روحی در بهشت و

دوزخ.^۱

غزالی حکما را در سه مسئله ازین بیست مسئله، یعنی قول به ازلیت عالم و انکار

معاد جسمانی و انکار علم خداوند به جزئیات، تکفیر کرده و در باقی اهل بدعت شمرده است.

الف-قدم عالم حاصل قول فلاسفه این است که عالم قدیم است. «و تقدم باری- تعالی بر عالم، چون تقدم علت است بر معلول. یعنی تقدم به ذات و رتبه است، نه به زمان. . . زیرا نمی‌توان تصور کرد که بدون هیچ واسطه‌ای حادث از قدیم صادر شود.»^۱ اما ادله آنها بر قدم عالم عبارت است از:

۱- صدور حادث از قدیم محال است. زیرا اگر ما قدیم را فرض کنیم در حالیکه عالم از او صادر نشده است، این عدم صدور باید بدان سبب باشد که برای وجود عالم مرجعی نبوده است، و حال آنکه عالم ممکن صرف است. پس اگر بعد از آن حادث شود معلوم می‌شود که مرجح پیدا شده. ولی چگونه است که این مرجح اکنون یافت شد و پیش ازین نبود. اگر خدا قادر به احداث نبوده و بعد قدرت یافته، این قدرت چگونه حادث شده؟ آیا غرضی برای او نبوده و حالا آن غرض حادث شده، این حدوث چگونه بوده است؟ اگر گفته شود که: خدا مرید نبود سپس مرید شد، این اراده چگونه بوده است؟ و چگونه حادث شده است، آیا در ذات او؟ هرگز، زیرا ذات او محل حوادث نیست. یا در غیر ذات او؟ هرگز زیرا حدوث اراده در غیر ذات او موجب مرید شدن او نمی‌شود. غزالی به این استدلال چنین پاسخ می‌دهد: چه مانعی دارد که بگوئیم که اراده قدیم اقتضا کرد و عالم در همان وقت معین که ایجاد شده به وجود آمد؟ ممکن است کسی ایراد کند که: «اگر اراده قدیم در حکم قصد ماست به انجام فعل، پس تأخر مقصود جز به علت مانعی، صورت نیندد. در حالیکه موجب با تمام شروطش موجود بوده و هیچ امری که در انتظار او توان بود، نبوده، باوجود این باز هم موجب تأخر یافته است.»^۲ غزالی به این اعتراض چنین پاسخ می‌دهد: دلیل منطقی شما بر این امر چیست؟ و برتری شما بر مخالفان آن که می‌گویند حدوث عالم به اراده‌ای قدیم است از کجاست؟

و اگر گفته شود که اوقات همه در جواز تعلق اراده به آنها یکسان است، پس چه چیز وقتی را از اوقات ماقبل و مابعد آن جدا ساخته است؟ غزالی در پاسخ این ایراد می‌گوید که اراده است که امکان می‌دهد تا امری از میان امور دیگر انتخاب و اختیار شود. و اراده خدا مطلق است، یعنی این وقت را اختیار می‌کند بدون آنکه در آن سببی جز خود اراده باشد. و اگر جز این بود، اراده مطلق معنی نداشت.

۲- خدا بر عالم متقدم است و این تقدم، تقدم زمانی نیست بلکه تقدم ذاتی است، چون تقدم یک بر دو. و تقدم معلولیت است چون تقدم حرکت شخص بر حرکت سایه‌اش.

۱- همانجا، ص ۲۱-۲۲

۲- همانجا، ص ۲۸-۲۹

و این دو حرکت در زمان مساوی هستند. اگر بگویند که تقدم باری تعالی بر عالم از اینگونه تقدم است، لازم آید که هر دو یا حادث باشند و یا قدیم. ولی محال است که یکی حادث و دیگری قدیم باشد. و اگر گفته شود که خدا هم بر عالم متقدم است و هم بر زمان و این تقدم، تقدم ذاتی نیست بلکه زمانی است، بنابراین لازم آید که قبل از وجود عالم و زمان، زمانی باشد که در آن، عدم معدوم بوده، زیرا عدم بر وجود سبقت داشته است. و در این فرض خداوند، به مدتی که از سوی آخر محدود است نه از سوی اول، سبقت داشته است. پس قبل از وجود یافتن زمان، زمانی بی‌نهایت وجود داشته است و این تناقض است. و ازین جهت نمی‌شود عالم را حادث زمانی دانست، بلکه باید حادث ذاتی شمرد.

غزالی ازین اشکال چنین پاسخ می‌دهد: مقصود از اینکه می‌گوییم خداوند بر جهان و زمان تقدم دارد، این است که او بوده است و عالمی نبوده، سپس بوده است و عالم هم بوده. بدین‌گونه در حالت نخستین فرض می‌کنیم وجود ذات واحدی را که ذات خداوند است. و در حالت دوم، دو ذات فرض می‌کنیم: ذات خدا و ذات جهان. دیگر لازم نیست شیء سوم را فرض کنیم تا نیازمند به فرض وجود زمان باشیم.

۳- در هر حادثی، ماده‌ای قبل از وجود آن، وجود داشته است، زیرا حادث از ماده بی‌نیاز نیست. بنابراین خود ماده نمی‌تواند حادث باشد، بلکه آنچه حادث است، صور و اعراض و کیفیات است. توضیح اینکه هر حادثی، پیش از حدوثش، یا ممکن الوجود است یا واجب الوجود یا ممتنع الوجود. فرض دوم و سوم، در جهان حوادث امکانپذیر نیست، پس فرض اول می‌ماند، یعنی ممکن الوجود. ممکن الوجود بودن، خود وصفی است اضافی و نسبی، که ذاتا دارای قوام خارجی نیست، و ناگزیر است از محلی که بدان نسبت داده شود، و جز ماده نمی‌توان محلی برای آن فرض کرد و بدان نسبتش داد. از اینجا است که می‌گوییم: این ماده، قابل حرارت و برودت است، یا قابل سفیدی و سیاهی است، یا حرکت و سکون. پس ممکن الوجود بودن، وصفی است برای ماده و عرضی است از عوارض ماده نه شیئی قائم به ذات خویش.

غزالی این دلیل را نیز چنین پاسخ می‌دهد: امکان و امتناع و وجوب، احکامی عقلی هستند و احتیاج به موجودی ندارند تا وصف آن شوند. اگر ممکن الوجود بودن محلی بخواهد که بدان اضافه شود و وصف آن قرار گیرد، ممتنع الوجود نیز چنین محل و موصوفی لازم خواهد داشت. با آنکه می‌دانیم که ممتنع الوجود بودن، خود شیئی موجود نیست.

ب- علم خدا به جزئیات فلاسفه می‌گویند که خدا به جزئیات آگاه نیست، مگر به نوعی کلی. و دلیلشان این است که این حوادث متغیرند و علم نیز به تبع معلوم متغیر باشد و چون علم متغیر شد، عالم نیز متغیر بود. و تغیر در خدا جایز نیست.

غزالی در پاسخ اینان گوید: علم، اضافه و نسبتی است به ذات عالم و چون این اضافه تغییر یابد، ذات به حال خود باقی باشد. چنانکه اگر انسانی در سمت راست تو نشسته باشد، سپس به جانب چپ تو منتقل شود، او تغییر کرده است نه تو. از سوی دیگر اگر تغییر علم موجب تغییر چیزی در ذات عالم شود، آیا تعدّد آن چیز، موجب تعدّد در ذات نخواهد شد؟ پس علم به انسان و علم به حیوان و علم به نبات، علمهای مختلفی هستند، و انواع و اجناس و عوارض را حصر و نهایتی نباشد، و علوم مختلفی چگونه در تحت یک علم واحد درآیند، و سپس این علم عبارت از ذات عالم باشد، بدون آنکه بر آن مزید شده باشند^۱؟ آنگاه می- گوید: فلاسفه معتقد به قدم عالمند و در آن تغییر را جایز می-دانند، پس از چیست که تغییر در ذات باری را جایز نمی-شمارند؟

ج-حشر اجساد فلاسفه معتقدند به بقای نفس بعد از مرگ، خواه در لذت و خواه در الم. و مردم در درجات لذت و الم متفاوتند و مهمترین اسباب تفاوت از جهل حاصل شود، ولی نفس جاهل که در این حیات به بدن سرگرم است تفاوت را درنیابد، همچنانکه شخص خائف درک الم نکند.

غزالی در پاسخ گوید: ما «منکر آن نیستیم که در آخرت لذتهایی است بزرگتر از محسوسات. نیز منکر بقای نفس هنگام مفارقت از جسد نیستیم، ولی ما اینها را از راه دین شناخته‌ایم» پس این ادعای فلاسفه را که معرفت این امور به مجرد عقل است، انکار می-کنیم.^۲

«اگر گویند که: دلیل عقلی، بر محال بودن رستاخیز اجساد دلالت دارد... خواهیم که آن دلایل را ذکر کنند. و آنان را چند راه است.» فلاسفه می-گویند بازگشت ارواح به اجساد از سه قسم بیرون نیست:

۱- یا آنکه گفته شود که انسان عبارت است از بدن و حیاتی که در آن است، و نفس موجود نیست، چنانکه پاره‌ای از متکلمان گفته‌اند. پس بازگشت، عبارت خواهد بود از اینکه خداوند بدن را بعد از آنکه به مرگ معدوم شد بازگرداند، و بدان اعاده حیات کند.

۲- یا آنکه گفته شود که روح بعد از مرگ باقی است و معاد عبارت است از باز-گرداندن بدن او، با تمام اجزایش به او.

۳- یا آنکه گفته شود که روح باقی است و معاد بازگرداندن بدن است با همان اجزایش، یا با هر اجزاء دیگر که از هر ماده دیگر باشد. زیرا به بدن چندان توجهی نیست، که انسانیت انسان به جسم نیست بلکه به روح است. به نظر فلاسفه، همه این فرضها باطل است.

اما فرض اول آنکه استیناف خلق، ایجاد چیزی است همانند آن نه عین آن، زیرا آنچه معدوم شد دیگر بازمی‌گردد. و انسانیت انسان به بدن او نیست، زیرا گاه بدن اسب، غذای انسان شود. و از آن نطفه‌ای حاصل شود که از آن انسانی پدید آید. نتوان گفت که اسب انسان شده، زیرا اسب به صورتش اسب است، نه به ماده‌اش. در این حال صورت اسب منعدم شده و ماده آن باقی مانده است.

و در مورد ایراد دوم باید گفت که اجزاء بدن انسان بعد از مرگ انحلال می‌یابد، پرنندگان و کرمها آن را می‌خورند و به خون و بخار و هوا و غیر آن تبدیل می‌شود، چنانکه گرد آوردن آن دشوار خواهد بود. اگر بگوییم که خدا بر این کار قادر است، حال انسانی که گوشت انسان دیگر را خورده باشد چگونه است و بدن از آن کدامیک خواهد بود، از آن خورنده یا خورده شده. و نمی‌توان چنانکه شیخ الرئیس می‌گوید-دو روح را به یک بدن بازگردانید. از سوی دیگر می‌بینیم که ماده واحد گاه نبات است و چارپایان از آن می‌خورند و به صورت بدن درمی‌آید، سپس ما گوشت چارپایان را می‌خوریم و جزء بدن ما می‌شود، و بار دیگر ما به صورت خاک و نبات و حیوان درمی‌آییم، و آن ماده واحد به مردم بسیار تعلق خواهد گرفت. علاوه بر این نفوس مفارقه غیرمتناهیند، و ابدان اجسام متناهی، پس موادی که متعلق به اجساد آدمیانند، گنجایش آن نفوس را نخواهند داشت. به عبارت دیگر: مواد متناهی و محصورند و نفوس مفارقه غیرمتناهی. و از دیگر سو، این فرض به پذیرفتن اصل تناسخ منتهی می‌شود، زیرا نفس بعد از رهایی از بدنی به تدبیر بدن دیگر بازمی‌گردد. و این همان چیزی است که ابن سینا بطلانش را به ثبوت رسانیده است.

غزالی در رد اعتراضاتی که به امر معاد شده بیشتر به اقامه دلایل شرعی پرداخته تا عقلی، و آنگاه می‌افزاید که: انسانیت انسان به نفس اوست نه به بدنش و بدن از خردی به بزرگی می‌گراید و انسان همچنان همان انسان است. آنچه مهم است این است که به انسان آلت و ابزاری اعاده شود که بتواند به وسیله آن از لذات و آلام جسمانی ملتذ و متأثر گردد. و چون آلتی و ابزاری-هرچه که باشد-به او داده شد، همین را بازگشت می‌خوانیم.

اما تناهی ماده و عدم تناهی نفوس در نظر غزالی مردود است، زیرا به قول فلاسفه، عالم قدیم و نفوس محدثند، پس نشاید که نفوس از مواد بیشتر باشند. فرضا هم که نفوس بیش از مواد باشند، آیا ممکن نیست که خداوند برای نفوس مواد تازه‌ای خلق کند.

اما تناسخ، غزالی در این عالم منکر آن است، ولی به حشر-حالا بتوان نام تناسخ بر آن نهاد یا نه-معتقد است، زیرا شرع بدان حکم کرده است.

و آیا برای کسی که از نطفه پلید، در رحم، اعضای مختلفی از گوشت و عصب و رگ و غضروف و استخوان و پیه می‌آفریند، و چشم را با هفت طبقه‌اش که هر طبقه‌ای را مزاج دیگر است-خلق می‌کند، و زبان و دندانها را در عین اینکه در کنار هم هستند یکی را

نرم و دیگری را سخت پدید می‌آورد، دشوار است که از استخوانهای پوسیده، انسانی کامل خلق کند؟^۱

این بود خلاصه‌ای از ردهای غزالی بر فلاسفه در این سه مورد. و ما می‌دانیم که غزالی در این نوشته‌های خود، بر شرح یحیای نحوی بر مذهب ارسطو، تکیه داشته است. بیهقی در کتاب خود «تاریخ حکماء الاسلام» دربارهٔ یحیای نحوی گوید: بیشتر آنچه را امام غزالی در «تهافت الفلاسفه» آورده، تقریر کلام یحیای نحوی است. و شهرزوری گوید:

غزالی آنچه را که در «تهافت» آورده است، مخصوصاً در ابطال نظریهٔ قدم عالم، از کتاب یحیای نحوی، در رد بروقلس، اخذ کرده است. و به زودی هنگامی که از «تهافت التهافت» این رشد سخن گوئیم، خواهیم دید که چگونه این حکیم به ابطال دلایل غزالی می‌پردازد.

۲- غزالی و علم کلام

غزالی از متکلمان است. علم کلام را در نظامیة بغداد تدریس کرده و در آن‌باره کتاب نوشته است. غزالی راهی را که اشعری آغاز کرده بود و باقلانی و امام الحرمین-استاد او-در آن قدم نهاده بودند دنبال کرد. ولی در این علم دو نقص دید به دو سبب: نخست آنکه نفع آن جنبهٔ سلبی دارد، یعنی «مقصود از آن حفظ عقاید سنت است برای اهل سنت و حراست آن است از تشویش اهل بدعت» و علم کلام به وجود نیامد مگر بعد از آنکه «شیطان به وسوسهٔ مبتدعان پرداخت تا سخنانی در مخالفت سنت بگویند، و نزدیک بود که تزلزلی در عقیدهٔ حق ایشان پدید آورد.» پس علم کلام وسیله‌ای شد «برای کشف تلبیسات اهل بدعت.» نه برای اظهار حقیقت و اقامه برهان بر اثبات آن. سبب دوم آنکه: برهان کلامی مستند بر تقلید است، یعنی متکلمان «همواره بر یک سلسله مقدمات متکینند که مخالفان خود را بر پذیرفتن آنها مجبور می‌کنند، از قبیل اجماع ائمه، یا آیات قرآن و اخبار، و بیشتر کار ایشان، استخراج تناقضات مخالفان است و تسلیم نمودن آنان به لوازم مسلمات خود، و این نوع استدلال، در حق کسانی که بجز ضروریات، به چیز دیگری تسلیم نمی‌شوند نفع اندکی دربر دارد.»^۲

غزالی در کتاب «الاقتصاد فی الاعتقاد»، علم کلام را چنین تعریف کرده است: علم کلام در ذات و صفات قدیم و صفات عقلی باریتعالی و در احوال انبیاء و ائمه و در موت و حیات و قیامت و بعث و حشر و حساب و رؤیت خدا بحث می‌کند. «و اهل نظر در این علم نخست به آیات قرآن و سپس به اخبار رسول خدا صلی الله علیه و سلم، و آنگاه به دلایل عقلی و براهین قیاسی متمسک می‌شوند و مقدمات قیاسهای جدلی و عنادی و لواحق آنها

۲- المنقذ من الضلال، ص ۱۵

۱- تهافت الفلاسفه، ص ۳۷۰-۳۷۱

را از اصحاب منطق فلسفی اخذ می‌کنند.^۱ غزالی در عین اینکه به ارزش این علم و به ضرورت آن اعتراف می‌کند، می‌افزاید: «بدان که دلائلی را که در این علم تحریم می‌کنیم، به مثابه داروهایی است که برای معالجه بیماری دلها به کار می‌رود که، اگر طبیب خود حاذق و خردمند و صاحب رأی استوار نباشد، زبانی که از دارویش حاصل می‌شود بیش از سودی است که از آن عاید می‌گردد.»^۲ و در جای دیگر گوید: «اشغال به علم کلام به سبب آفاتی که از آن برمی‌خیزد حرام است مگر برای یکی ازین دو منظور: یکی آنکه شبهه‌های در دلش پدید آمده که به سخنان موعظه‌آمیز و عادی و نیز به اخبار منقول از رسول خدا زایل نمی‌شود، چنین کسی را جایز است که برای دفع بیماری خود از قول و برهان کلامی استفاده کند. . . دیگر شخصی که دارای عقلی کامل، قدمی راسخ در دین، و ایمانی ثابت است و می‌خواهد که این صنعت را فراگیرد تا بیماری دیگری را که شبهه در دل او افتاده است شفا بخشد و بدعتگذاری را مجاب کند، و یا عقیده خود را از هجوم اغوای بدعتگذاران مصون دارد.»^۳

شاید شدیدترین حمله‌ای که به علم کلام شده، حمله غزالی است در کتاب «احیاء علوم الدین» که متکلمان را به نگهبانان راه حج تشبیه می‌کند. و آنجا که می‌گوید: «آنچه از علم کلام حاصل می‌شود از ادله سودمند، قرآن و اخبار نیز مشتمل بر آنهاست. و آنچه خارج از قرآن و اخبار باشد، یا مجادله‌ای است مذموم که خود از انواع بدعتهاست، یا مناقشاتی است در مورد مناقضات فرق مختلف و تطویل مقالات لا طائل که بیشترشان ترهات و هذیان‌اند که نه ملائم طبع باشند و نه خوشایند گوش. و برخی خوض در مسائلی است که به دین تعلق ندارد و در آغاز اسلام به هیچ وجه معمول و مألوف نبوده است. . . و یا معرفت خدا و صفات و افعال اوست. . . که از علم کلام حاصل نمی‌شود حتی علم کلام به منزله حجاب و مانعی است برای آن. و اهمیت صحابه پیغمبر به علم کلام و فقه نیست، بلکه اهمیت آنان به علم آخرت است و سلوک طریق آن. . . و نیل به فضیلت خدایی چیزی است و شهرت یافتن در نزد مردم (یعنی علم کلام) چیز دیگر^۴ ازین گذشته علم کلام را زیان‌هایی است، از جمله آنکه شبهات را در عقاید می‌انگیزد و به یک سلسله جدال‌های بی‌حاصل و مناظراتی که تولید تعصبات و دشمنیهای سخت می‌کند منجر می‌شود. این عقاید که غزالی درباره علم کلام ابراز داشت، با آنچه در «الرسالة اللدنیة» آورده فرق فاحش دارد. غزالی در این کتاب می‌گوید: «علم توحید، اشرف و اجل و اکمل علوم است. این علم ضروری و تحصیل آن همچنانکه صاحب شرع گفته (طلب العلم فریضة علی کل مسلم) - بر همه عقلا واجب است.»^۵

۱- الرسالة اللدنیة، فی الجواهر الغوالی، ص ۲۸
 ۲- الاقتصاد فی الاعتقاد، ص ۶
 ۳- فیصل التفرقة، ص ۹۹
 ۴- احیاء علوم الدین، ص ۲۹
 ۵- الرسالة اللدنیة، ص ۲۲

در جای دیگر گوید: «این قوم در اصول عقاید و علم توحید سخن گویند و ملقب به متکلمانند، زیرا علم کلام، همان توحید است.»^۱

غزالی با وجود جبهه‌های که در مقابل علم کلام گرفته، خود متکلم است. اصول اشعری را پذیرفته و به دفاع از آن پرداخته، ولی روشی را که او به کار برده با روش متکلمان دیگر متفاوت است. زیرا او نخستین کسی است از متکلمان که از منطق ارسطو استفاده کرده است. البته جوینی در استدلال‌های خود به این منطق نظر داشت، ولی راه را کاملاً هموار نکرده بود. به کار بردن منطق ارسطو در علم کلام - چنانکه ابن خلدون گوید - روش علمای جدید این علم گردید. این روش نوین، با تمام کیفیاتش در «تهافت الفلاسفه» و «کتاب الرد علی الباطنیه»، که غزالی آنها را در زمینه علم کلام می‌داند^۲، نیز در «قواعد العقاید» و «الرسالة القدسیه» تجلی کرده است.

۳- غزالی و باطنیه

غزالی با فلاسفه مبارزه کرد و بر متکلمان عیب گرفت، ولی هیچ فرقه‌ای را چونان فرقه باطنیه مورد حملات سخت قرار نداد.

خطر باطنیه برای اسلام سختتر از خطر زنادقه و مجوس-مثلاً نبود، بلکه اگر خطری داشتند پیش از آنکه متوجه اسلام باشد متوجه دستگاه خلافت بود. و این خطر آنگاه که نیرومند شدند و در بلاد اسلامی منتشر گشتند، بیشتر محسوس شد. جبهه‌ای که غزالی در برابر باطنیه گشوده بود بیشتر از جنبه سیاسی بود تا جنبه دینی. غزالی خود در آغاز کتاب «المستظهری» یا «کتاب فضایح الباطنیه و فضائل المستظهریه» گوید که: او در آن مدت که در بغداد سکونت داشته، همواره «مشتااق بوده است که با تصنیف کتبی در علم دین، خدمتی به آستان مقدسه نبویه امامیه مستظهریه- ضاعف الله جلالها و مد علی طبقات الخلق ظلالها- بنماید. بدین طریق که برای ادای شکر نعمت، به تصنیف کتبی در علم دین پردازد. . .». غزالی در جای دیگر در این زمینه کلامی دارد که از دانشی مردی چون او زبیده نیست. آنجا که می‌گوید: «چون متحیر بودم که در چه علمی به تصنیف پردازم و کدام فن از فنون دانش است که مورد رضایت رأی شریف نبوی است، همچنان دست از تصنیف کشیده بودم. و همین تردید و حیرت چهره مراد بر من آشفته کرده بود، و قریحه از اذعان و انقیاد بازمانده بود، تا از اوامر شریفه مقدسه نبویه مستظهریه به این خادم اشارت رفت که کتابی در رد بر باطنیه تصنیف کنم.»^۳

۱- الرسالة اللدنیه، ص ۲۲

۲- جواهر القرآن، ص ۲۶

۳- المستظهری، ص ۱

ازین عبارت معلوم می‌شود که ردهایی که بر باطنیه نوشته، صرفاً به خاطر جستجو از حقیقت نبوده است-چنانکه در کتاب «المنقذ من الضلال» ادعا می‌کند-بلکه بیشتر به خاطر امتثال امر امیر المؤمنین المستظهر بالله است که، از مردی چون امام محمد غزالی کتابی می‌خواسته در اثبات امامت و پیشوایی دینی و روحی خود در آن عصر، و ابطال عقاید مردمی که می‌گفتند فقط امام معصوم، امام شرعی مسلمانان است، نه دیگری.

ازین رو غزالی در این کتاب و در کتب دیگر خود که، در این موضوع تألیف کرده است، چون کتاب «حجة الحق» و کتاب «فصل الخلاف» و جز آن دو، وجهه همش، تخریب بنای نظریه «امام معصوم» است. «ما به ردّ این طایفه می‌پردازیم و نخست به ابطال آنچه همه بدان معتقدند می‌کوشیم و آن دعوت به رهبری امام معصوم است. و این عمده‌ترین و زنده‌ترین عقاید آنان است. جزئی ازین نظریه، هذیان ظاهر البطلان است و جزء دیگر سخنان کفرآمیزی است که از ثنویان و مجوس گرفته‌اند.»^۱ غزالی، مانند تعلیمی، معتقد است که: «عقل نمی‌تواند به جمیع مطالب احاطه یابد، و نمی‌تواند از همه معضلات پرده بردارد.»^۲ ولی به عقیده او معلم معصوم، محمد بن عبد الله صلوات الله علیه و آله، است. اگر بگویند که او مرده است، در پاسخ گوییم که معلم شما هم غایب است. اگر بگویند که معلم ما داعیان را تعلیم داده و به شهرها فرستاده، می‌گوییم معلم ما هم داعیان و مبلغان را تعلیم داده و به اکناف بلاد فرستاده و تعلیم را به کمال رسانیده است؛ مگر نه این است که خدای تعالی فرماید: «أَلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَ أَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي». و اگر بگویند که برای تعلیم قضایایی که شرع درباره آنها سخنی نگفته، نیاز به معلم معصوم داریم، در پاسخ می‌گوییم که: همان کاری را می‌کنیم که معاذ کرد، آنگاه که رسول خدا او را به یمن فرستاد، که اگر نصی باشد به نص عمل می‌کنیم و اگر نصی نبود به اجتهاد.»^۳ غزالی به ذکر مقدماتی می‌پردازد که باطنیه برای اثبات امامت خلیفه فاطمی در مصر، و وجوب طاعت او و تعلم از او برای نیل به سعادت دنیا و آخرت اقامه کرده‌اند.

ازین قرار:

مقدمه اول: آنچه به صورت خبر بیان شود، در آن حق و باطل راه دارد.

مقدمه دوم: تمییز حق از باطل واجب است و هیچ‌کس در امور دین و دنیایش

ازین تمییز دادن بی‌نیاز نیست.

مقدمه سوم: آدمی یا خود و یا به وسیله تعلیم دیگری به معرفت حق نایل می‌آید.

مقدمه چهارم: کسانی که مدعی علم هستند بسیارند و اقوالشان با یکدیگر متعارض

است. پس واجب است که معلم معصوم یک نفر باشد.

۲- المنقذ من الضلال، ص ۲۷

۱- المستظهری، ص ۸-۹

۳- همانجا، ص ۲۹

مقدمه پنجم: نشاید که جهان از معلم معصوم خالی ماند، وگرنه امور دینی و دنیوی مردم تباه شود.

مقدمه ششم: نشاید که این معلم خود را مخفی کند، زیرا این امر کتمان حق است و ظلم است و این دو منافی مقام عصمتند.

مقدمه هفتم: اگر در عالم دو مدعی باشد، تمییز محق از مبطل نشاید، و اگر جز یک مدعی نباشد او همان امام معصوم است.

مقدمه هشتم: به طور قطع معلوم شده که در همه عالم کسی که ادعا کند که او امام به حق و عارف به اسرار الهی در جمیع مشکلات، و نایب رسول خدا در همه معقولات و مشروعات و عالم به تنزیل و تأویل است، به علم قطعی نه ظنی، جز آنکه عهده‌دار این امر است و اکنون در مصر سکونت گزیده است، کسی دیگری نیست.

نتیجه: پس اوست امام معصوم که بر همه خلق تعلّم حقایق حق و شناخت معانی شرع از او واجب است.

غزالی این مقدمات را به دو طریق جواب می‌گوید: یکی جوابهای اجمالی و دیگر تفصیلی.

جوابهای اجمالی بدین ترتیب بیان شوند:

اگر این مقدمات را ضروره شناخته‌اید، آیا مخالفان شما عاجزند از اینکه بگویند: ما نیز ضروره بطلان آنها را شناخته‌ایم. در صورتی که اشیاء ضروری برای همه صاحبان عقل سلیم مشترک است، پس به چه علت برخی از صاحبان عقل سلیم، در امر مذهبیتان با شما مخالفت می‌ورزند.

یا ممکن است مدعی شوید که شناخت این مقدمات به نظر عقلی و قیاس برای شما میسر شده، در این صورت شما خود دلیل خود را نقض کرده‌اید. زیرا شما به قدرت عقل ایمان ندارید و می‌گویید برای اقرار به حق باید ضروره به امام معصوم پناه برد^۱.

اما روش تفصیلی، غزالی گوید: «شایسته نیست که به تفصیل پردازیم، همین قدر می‌گوییم: هرچه از مذهب خود از صدق امام و عصمت او و بطلان رأی و وجوب تعلیم شناخته‌اید، به چه وسیله شناخته‌اید، درحالی که ادعای ضرورت غیرممکن است؟ پس آنچه باقی می‌ماند یکی نظر است و دیگر سماع. اما سماع، صادق بودن آن ضروری نیست. پس آنچه باقی می‌ماند نظر است، و ازین راه گریزی نیست.»^۲

غزالی منکر تعلّم نیست. او علوم را بر سه قسم می‌داند: یکی علمی که تحصیل آن جز به سماع و تعلم نباشد، مانند اخبار گذشته و معجزات انبیاء و آنچه مربوط است به

۱- المستظهری، ص ۱۷

۲- همانجا، ص ۲۳

«همهٔ آنمه عصر و علمای دهر، بلکه همهٔ جماهیر خلق و اقالیم ارض در اقصای مشرق و مغرب... جز اندکی باطنیان که اگر همه را از خرد و کلان و پیر و جوان گرد کنند به قدر مردم یک شهر از شهرهای تابع امامت عباسیان نشوند، اجماع دارند و اعتراف.»^۱

اما صفات چهارگانه‌ای که شرط صحت امامت است و در امیر المؤمنین امام المستظهر جمع است، - و امامت او بر وفق شرع است، و باید که در هر کجا مفتیی باشد به‌طور قطع حکم به وجوب اطاعت از او کند- عبارتند از نجست و کفایت و ورع و علم (و همه در خلیفه جمع‌اند) مگر علم که آن نیز برای امام ضروری نیست، بلکه همان ورع که او را به مراجعه به اهل علم وادار می‌کند کافی است. و اگر مقصود این است که امر امامت بر وفق شرع باشد، چه فرق می‌کند که خود به نظر خود احکام شرع را دریابد، یا به پیروی از افضل اهل زمانش.^۱

خدا در نظر غزالی

غزالی خدا را از دیدگاه یک مسلمان سنی می‌نگرد، و با وجود آنکه با علم توحید او، مقدار زیادی از عقاید نوافلاطونیان و مسیحیان و دیگران ممزوج شده، معذک در این موضوع خطیر از دایرهٔ تعالیم اسلام-جز در موارد معدودی که اینک به شرح آنها می‌پردازیم- بیرون نرفته است.

۱- وجود خدا

آدمی می‌تواند خدا را به فطرتی که در او نهاده شده بشناسد و چون فکر را در آفرینش آسمان و عالم و در عجایب مخلوقات به کار اندازد، و به آنچه ازین جهان، از بدائع خلق و عجایب صنع و نشانه‌های روشن و براهین آشکار و دلایل راهنماینده بر جلال و عظمت آفریدگار و قدرت او، که در همهٔ مخلوقات پدیدار است، بنگرد و به عالم علوی و فرشتگانی با آفرینشی شگفت‌آور که در آن است نظر کند، چاره‌ای جز آن ندارد که ازین خلق عظیم بر قدرت خالق عظیم و جلال و قدرت و علم و نفوذ و مشیت و اتقان حکمت او اعتراف کند که، مصنوع ضرورتا بر وجود صانع دلالت کند.^۲

با آنکه غزالی خدانشناسی را فطری می‌داند، معذک برای اثبات وجود خدا به اقامهٔ دلیل می‌پردازد: دلایل شرعی و دلایل عقلی. دلایل شرعی او از قرآن است، زیرا «معرفت وجود خدای تعالی... همان راه پرفروغی است که قرآن پیش پای ما نهاده است. چه بعد از بیان خدای سبحان به بیان دیگری نباید نگریست... و کسی که از اندکی عقل برخوردار

۲- عجایب المخلوقات و اسرار الکنانات، ص ۷۹-۸۱

۱- المستظهری، ص ۷۶

باشد، چون اندک تفکری در مضمون اینگونه آیات بنماید، و نظری در عجایب آفرینش در زمین و آسمانها بیفکند، و به بدایع خلقت حیوان و نبات نظر کند، دریابد که این امر عجیب و ترتیب محکم از صانع مدبر و فاعل قادری بی‌نیاز نیست. و عالم وجود خود گواهی دهد که مقهور و مسخر اوست، و گردش آن به مقتضای تدبیر اوست.»^۱

پس آنچه در فطرت آدمی و شواهد قرآنی است، ما را از اقامه دلیل بی‌نیاز می‌کند. ولی غزالی «بر سبیل استظهار و اقتداء به علماء صاحب نظر» از آوردن دلایل عقلی در اثبات وجود و قدم ذات باری باز نمی‌ایستد. اولین دلیل او بر مبنای قانون سببیت است که می‌گوید: «حادث برای آنکه لباس ایجاد بر خود بپوشد، نیازمند به سببی است. و عالم حادث است، پس برای آنکه ایجاد شود محتاج به سبب است.»^۲

اما دلیل بر حدوث عالم این است که: اجسام موجود در عالم دستخوش حوادثند، چون دگرگونی و حرکت و سکون. حرکت و سکون متعاقب یکدیگرند و باید که این تعاقب حادث باشد. زیرا اگر حادث نباشد و هر حرکتی در نتیجه حرکتی باشد که بر او سبقت داشته باشد دامنه این تسلسل تا بی‌نهایت بکشد و این محال است.

ذات باری قدیم است، «زیرا اگر حادث باشد و قدیم نباشد، احتیاج به محدثی دارد، و محدث او نیز محتاج به محدث دیگر تا بی‌نهایت. و آنچه تسلسل در آن باشد هرگز حاصل نشود مگر اینکه به محدثی قدیم منتهی شود که همان ذات باری تعالی است. و این ذات همان است که او را صانع عالم و مبدأ و باری و محدث و مبدع عالم نامیده‌ایم. . . او ازلی و ابدی است. با وجود او دیگری نیست. اول است و آخر است و ظاهر است و باطن است، چه هر چیز که قدیم بودنش ثابت شود عدمش محال بود.»^۳

خدای تعالی جوهر متحیز نیست، زیرا «هر جوهر متحیزی مختص است به حیث خود. و از دو حال بیرون نیست: یا ساکن در آن حیث است و یا متحرک از آن. پس، از حرکت و سکون خالی نباشد. و حرکت و سکون حادثند. و آنچه از حوادث خالی نبود حادث است. و اگر مبدأ متعال، جوهری متحیز و قدیم تصور شود، باید قدم ذاتی جواهر، قابل قبول باشد. در این صورت، اگر کسی مبدأ را جوهر بنامد، و مقصودش جوهر متحیز نباشد از حیث لفظ خطا کرده است نه از نظر معنی.»

و خدا جسم مرکب از چند جوهر نیست. چون بطلان اینکه جوهر مختص به حیث باشد ثابت شد، پس بطلان جسم بودن او نیز ثابت است. زیرا جسم جز جوهر مختص به حیث نتواند بود.

خدا عرض قائم به جسم نیست و حال در محلی نباشد، زیرا عرض بیرون از جوهر یافته نشود، و چون همه جواهر حادثند، پس باید همه اعراض نیز حادث باشند، و خدا حادث نیست، زیرا از ازل موجود بوده است و جواهر و اعراض مخلوق او هستند.

ذات باری از اختصاص به جهات منزه است، چون جهات حادث به حدوث انسان است. زیرا یمین چیزی است که در یمین انسان واقع شده و یسار چیزی است که در طرف یسار اوست، و فوق آنچه در بالای سر او باشد و تحت آنچه در زیر پای او، و قدام آنچه در پیش روی او و خلف آنچه در پشت سر انسان؛ و اگر آدمی مانند کره گرد می‌بود این جهات چهارگانه وجود نمی‌داشتند. خدا بر عرش خود استوا دارد، البته به همان معنایی که خود اراده کرده است، یعنی استوا به معنی استیلا و غلبه، چنانکه شاعر گوید:

قد استوی بشر علی العراق / من غیر سیف و دم مهراق

و خدا با آنکه از صورت و مقدار و جهات منزه است، در آخرت به چشم دیده شود. و این محال نیست، زیرا این رؤیت نوعی از کشف و علم است جز اینکه اتم و اوضح از علم است. همان‌طور که می‌توان در عین اینکه خدا منزه از جهات است- به او علم حاصل کرد به همان دلیل می‌توان در عین اینکه منزه از جهات است او را دید. غزالی در جلد چهارم از «احیاء علوم الدین» این نوع از رؤیت را چنین توصیف می‌کند: «رؤیت حق است به شرط آنکه از آن، استکمال خیال در متخیل و متصور واقع در جهت و مکان مفهوم نشود، که رب الارباب تعالی از آن فراتر است. بلکه همچنانکه در این جهان به او معرفت حقیقی تام یافته‌ای، بدون تخیل و تصور و اندازه و شکل و صورت، در آخرت نیز او را آنچنان خواهی دید. بلکه من می‌گویم که معرفتی که در دنیا حاصل شده، عینا کمال می‌یابد و به مرحله کمال کشف و وضوح می‌رسد و به مشاهده تبدیل می‌گردد، به‌طوری که میان مشاهده در آخرت و معلوم در دنیا هیچ فرقی نیست، مگر آنکه در مشاهده، کشف و وضوحی بیشتر است.»^۱ و همچنانکه جایز است که خدا مردم را بدون مقابله ببیند، همچنین جایز است مردم نیز او را بدون مقابله ببینند. و همچنانکه جایز است که خدا بدون کیفیت و صورت دانسته شود، جایز است که به همین نحو دیده شود.

خدا واحد است و شریک و همتایی ندارد. او خود به تنهایی همه موجودات را ابداع کرده است بی‌هیچ همکار و همدستی. نیز او را ضدی نیست که با او درافتد. دلیل این امر این آیه است از قرآن که: «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا» (سوره انبیاء، آیه ۲۲).

بیان امر این است که «اگر دو خدا باشد که یکی کاری را اراده کند، آن دیگر اگر به ناچار گردن به فرمان او نهد، مقهور و عاجز باشد. و چنین خدایی قادر نخواهد بود. و اگر در

مخالفت خود قادر باشد و بر نخستین قهر و غلبه یابد، آن نخستین ناتوان و قاصر بود و نشود که خدای قاصر باشد و ناتوان.»^۱

این اوصاف و براهین که آوردیم، تنها برای مردمان کم استعداد سود دارد، زیرا واصلان به معرفت او «منقسم به دو قسم شوند: یکی اقویاء (صاحبان خردهای نیرومند) که نخست خدا را بشناسند و از معرفت او به غیر او معرفت یابند، و دیگر ضعفا (صاحبان خردهای کم‌توان) که نخست معرفتشان به افعال باشد و از آن پی به فاعل برند.»^۲

اقویا ارباب بصائرند «و ارباب بصائر کسانی هستند که هیچ چیز را ندیدند، مگر آنکه خدا را با او دیدند. برخی از اهل بصیرت بر این افزودند و گفتند که «ما هیچ چیز را ندیدیم جز آنکه خدا را پیش از آن دیدیم.» چه برخی از اینان اشیاء را به او بینند، و برخی اشیاء را می‌بینند و سپس او را به اشیاء می‌بینند. به گروه اول در این آیه اشارت رفته است که «أَمْ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ؟» (سوره سجده، آیه ۵۳) و به گروه دوم در این آیه اشارت رفته است که «سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَ فِي أَنفُسِهِمْ» (سوره سجده، آیه ۵۳). نخستین را مشاهدت حاصل است و دومین را استدلال به آیات او. آن را درجه صدیقین است و این یک را درجه علماء راسخین. و ازین دو که بگذریم درجه غافلان و محجوبان است.»^۳

ملاحظه می‌کنید که رأی غزالی مسلمان سنی، درباره‌ی خداوند، بیش از آنکه به قرآن نزدیک باشد به فلوطین نزدیک است. او در عالم وجود جز وجودی واحد نمی‌بیند، که جهان را که دارای هیچ حقیقت و قدرتی نیست، ابداع کرده است. ابتدا پنداشته می‌شود که این عقیده‌ی حلولی است، و حال آنکه عکس این است. زیرا حلولیه می‌گویند هر چیزی خداست و حال آنکه غزالی معتقد است که خدا هر چیزی است. غزالی را رساله‌ای است موسوم به «مشکاة الانوار». در این کتاب تمایلات نوافلاطونی او به خوبی هویداست. این رساله، تفسیر آیه «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ. . .» است. غزالی در این رساله توضیح می‌دهد که نور همان ذات باری است که بر عالم علوی و سپس بر عالم سفلی فایض شود تا به قلب انسان برسد. و هیچ نور دیگری را در ذات خود وجودی نیست، و پرتو خود را از نور حق اقتباس کرده است. وقتی آثار مختلف غزالی را باهم مقایسه کنیم، فرق میان مذهب سنی و فلوطینی برای ما روشن می‌شود. در مورد اول، به تفصیل سخن گفته‌ایم و درباره‌ی دومی نیز به کتاب «مشکاة الانوار» مراجعه می‌کنیم، آنجا که به تفسیر این حدیث می‌پردازد که «إِنَّ لِلَّهِ سَبْعِينَ حِجَابًا مِنْ نُورٍ وَ ظِلْمَةٌ لَوْ كَشَفَهَا لَا حَرَقَتْ سُبْحَاتٍ وَ وَجْهَهُ كَلِّ مَنْ ادركه بصره» که غزالی در اینجا، محجوبان را به سه دسته تقسیم می‌کند:

۱- احیاء علوم الدین، ج ۱، ص ۹۴-۹۶ با تصرف. ۲- احیاء علوم الدین، ج ۱، ص ۱۲۴.

۳- مشکاة الانوار، ص ۱۲۶

یکی محبوبان به ظلمت محض، که خود بر چند دسته‌اند: جاهلان، فرושندگان در لذات، متظاهرین به اسلام از خوف، یا از تجمل و یا از روی تقلید.

دیگر محبوبان به نور مقرون به ظلمت، و ایشان بت‌پرستان و درخت و حیوان‌پرستان و آتش‌پرستان و ستاره و خورشیدپرستان و ثنویان معتقد به نور و ظلمت و یا یزدان و اهریمن هستند و منشأ ظلمت همهٔ اینان، حس است. ازین دستهٔ دوم گروه دیگری هستند که منشأ ظلمتشان خیال است «اینان کسانی هستند که از مرحلهٔ حس فراتر رفته‌اند، و آنسوی محسوسات چیزی را یافته‌اند، ولی از حد خیال درنگزشته‌اند. بدین معنی که خدایی را تصور می‌کنند که در عرش جای دارد، و او را عبادت می‌کنند. پستترین این گروه مجسمه و اصناف کرامیه‌اند.» و دستهٔ دیگر-از این گروه-منشأ ظلمتشان قیاسات عقلی فاسد و تاریک است. «اینان خدایی سمیع و بصیر و عالم و قادر و مرید و حی و منزّه از جهات را می‌پرستند، ولی این صفات را برحسب صفات خود شناخته‌اند.» شاید منظور غزالی ازین گروه اشاعره باشد.

دستهٔ سوم محبوبان به انوار محضند. و اینان نیز بر چند گروهند، که غزالی به سه دسته از آنها اشاره می‌کند:

«دستهٔ اول، معنی صفات را به حقیقت دانستند و دریافتند که اطلاق کلام و اراده و قدرت و علم و دیگر صفات بر خدای تعالی، مانند اطلاق این صفات است بر بشر، بنابراین از اینکه او را بدین صفات بخوانند سر بازمی‌زنند.» باید توجه داشت که این تعریف غزالی بر معتزله منطبق است که آنها را فوق اشاعره قرار داده است. غزالی فراتر از همهٔ اینها دو دستهٔ دیگر را قرار می‌دهد که به هیچ‌یک از فرق اسلامی منتسب نیستند بلکه بیشتر به نو-افلاطونیان و صوفیه نزدیکند. یکی آن دسته که معتقد به کثرت سماوات است، و برای هر آسمانی ملکی قرار داده که آن را به حرکت می‌آورد. و «خدا محرک جرم اقصی است که محتوی همهٔ افلاک است و در آنجا دیگر کثرتی نیست». دستهٔ دیگر شامل کسانی است که در اثر تنزیه به درجه‌ای رسیده‌اند که می‌گویند محرک جرم اقصی ملکی است که خدا آن را «به طریق امر نه به طریق خلق و تدریج» آفریده است. ولی در درک این امر و ماهیت آن غموضی است که بیشتر افهام از آن قاصرند.

فراتر از همهٔ این اصناف و اقسام، گروه دیگری است، گروه واصلان به آن موجودی که از آنچه بصر و بصیرت دریابد منزّه است. زیرا از هرگونه صفتی که دیگران بدان موقوفش کرده بودند منزّه و مقدس است. اینان نیز خود به چند دسته منقسم شوند: یکی آنکه همهٔ آنچه که با چشم دریافته، سوخته و ناچیز و معدوم گشته است و تنها خود باقی مانده درحالی که نگران جمال و قدس اوست و ذات او را در جمال او-که از وصول به حضرت الهیّت بدان نایل شده-می‌نگرد. در اینجا مبصرات ناچیز شده‌اند و تنها مبصر است که باقی است.»

در کنار این قوم، قومی دیگرند که از خواص خواصند. که ایشان را سبحات وجه اعلای او سوخته است و سلطان جلال او فروپوشیده. اینان در ذات خود محو و متلاشی شده‌اند حتی به خود نیز نمی‌نگرند که از خود فانی گشته‌اند. و برای ایشان جز واحد حق هیچ باقی نمانده. و معنی آیه: «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» (سوره القصص، آیه ۸۸)، ذوق و حال ایشان است. تردید نیست که این توحید مطلق مجرد، که از خدا و کائنات باهم یک واحد می‌سازد، از تعالیم قرآن به دور است. و بیشتر با نظریه «واحد» فلوطینی، ارتباط و پیوستگی مستقیم دارد.

ولی چون به «حیاء العلوم» و دیگر کتب غزالی مراجعه کنیم، می‌بینیم برداشتی که او از ذات احدیت دارد، به آنچه در قرآن آمده است نزدیکتر است. بدین معنی که خدای قرآن به مخلوقاتش نزدیک است. برخلاف «واحد» فلوطینی که از عالم در نهایت دوری است. در کتاب «معراج السالکین» غزالی بدین شیوه به شرح این حدیث می‌پردازد که:

«مراد از حجابها، فقط راههایی است که انسان را به خدا می‌رسانند: که اگر از براهین باشند حجابهای نورند و اگر شبهه‌ها باشد حجابهای ظلمت. . . و خدای سبحان به دو علت محبوب نشود: یکی آنکه حجاب ویژه اجسام است و خدای تعالی جسم نیست. دیگر آنکه، محبوب باید که در جهتی باشد و ذات باری را به هیچ‌وجه جهت نیست.»

بدین‌گونه ملاحظه می‌کنیم که غزالی مسلمان سنی چون برای خواص سخن می‌گوید، از تنزیه دفاع می‌کند و از تجسیم و تشبیه می‌گریزد. و چون برای غیر خواص می‌نویسد، می‌کوشد تا خدا را به بندگانش نزدیک کند، و او را به صورت پدری که به فرزندان خود مهر می‌ورزد و آنان را مورد تفقد و عطوفت خود قرار می‌دهد توصیف کند. و می‌خواهد مسئله صفات را بدان‌گونه که کاملاً موافق با تعالیم اسلامی باشد حل کند.

۲- صفات خدا

خدا را ذات و صفاتی است. صفات بر دو نوع است: برخی که در ذات او قائمند که به شرح آنها پرداختیم. و برخی زائد بر ذاتند، و آنها صفات ثبوتیه‌اند. «صفات ثبوتیه هفت‌اند: حیات، علم، اراده، قدرت، سمع، بصر، کلام. . . همه این صفات قائم به ذات اویند. اما در مرحله تعلق، متعلق به غیر ذاتند و دارای چهار نوعند: زیرا تعلق آنها به غیر یا تعلق کشفی است چون علم و سمع و بصر. یا تعلق تخصیصی است چون اراده، یا تعلق تأثیری است چون قدرت، و یا تعلقی است بدون کشف و بدون تأثیر چون کلام.»^۱

الف- اراده: آنجا که عقاید غزالی را در ردّ مذاهب فلاسفه-در قدم و حدوث عالم- آوردیم، در این موضوع نیز سخن گفتیم. اینک از جهت پیوند استواری که با عقیده اسلامی دارد، بار دیگر به شرح آن می‌پردازیم.

۱- روضه الطالبین-در مجموعه «فراند اللئالی» س، ۲۰۲ و ۲۰۳

غزالی در تعریف اراده گوید: «اراده عبارت از ایقاع خداوند است فعل را با وجود عدم غفلت، پس قصد و عمد به احداث محدث اراده نامیده شود»^۱ و افعال خدا همه از روی اراده است و خدا مرید است «چگونه چنین نباشد که هر فعلی که از او صادر شود، امکان صدور ضد آن نیز هست. و اگر فعلی را ضدی نباشد، امکان صدور آن فعل عینا پیش از صدور و بعد از آن بوده و خواهد بود. قدرت نسبت به اختیار یکی از دو ضد و یا یکی از دو وقت یکسان است. پس به ناچار باید اراده‌ای باشد که قدرت را به یکی از دو طرف مقذور اختصاص دهد.»^۲ اراده خدا را حدی نیست و قیدی نیست. «هرکس خدا را شناخته باشد بداند که او هر چه خواهد، کند و باک ندارد.» ملائکه را بی‌هیچ وسیله سابقه‌ای مقرب داشت، و ابلیس را بی‌هیچ جریمه سالفه‌ای از درگاه براند. چنانکه گفت: «اینان در بهشت باشند بی‌آنکه اهمیتی دهم و اینان در دوزخ باشند بی‌آنکه اهمیتی دهم.»^۳ و این اراده به چنان حدی رسد که «اگر انس و جن و ملائکه و شیاطین خواهند که در این عالم ذره‌ای را به حرکت آورند و یا از حرکت بازدارند عاجز شوند» بدین طریق خداوند تنها سبب هر عملی است در جماد و هر فعلی در حیوان و انسان. و همین امر غزالی را واداشته تا اصل سببیت را مورد انتقاد شدید قرار دهد. که اقتران میان آنچه سبب می‌گویند و آنچه را مسبب می‌پندارند، اقتران ضروری نیست. مثلا آشامیدن، سبب سیراب شدن و برخورد آتش، سبب احتراق و طلوع خورشید، سبب نور نیست. بلکه همه اینها از اراده خدا نتیجه شوند. بدین طریق که برخی از اشیاء تابع برخی دیگر خلق شده‌اند. غزالی گوید: «فاعل احتراق در پنبه، که آن را آتش می‌زند و خاکستر می‌کند، خداست، خواه به وسیله ملائکه و یا بدون واسطه. و خود آتش جمادی بیش نیست و فاعل هیچ فعلی نتواند بود.»^۴

دلیل ما بر سوزاندن آتش جز مشاهده نیست. و آنچه از مشاهده حاصل شده این است که هنگام ملاقات آتش احتراق حاصل می‌شود. و این دلیل آن نیست که احتراق به آتش حاصل شود. حضور شیء هنگام حضور شیء دیگر، دلیل آن نیست که وجود شیء اخیر، معلول آن است. اما اعتقادی که ما به سببیت یافته‌ایم، در اثر استمرار عادت به این امور است، به‌طور پی‌درپی، تا جایی که در ذهن ما رسوخ پیدا کرده است و انفکاک‌پذیر نیست.»^۵ اراده خدا قدیم است. و در قدم به ایجاد حوادث در اوقات مناسب تعلق گرفته است.

و اگر اراده، در ذات باری تعالی حادث بود، ذات او محل حوادث می‌شد، و اگر در غیر ذات او حادث شده بود، آنگاه فاعل آن خدا نبود. چنانکه نمی‌توان ترا به حرکتی که در

۲- احیاء علوم الدین، ج ۱، ص ۹۶

۴- تهافت الفلاسفه، ص ۲۷۹

۱- معراج السالکین، ص ۴۹

۳- احیاء علوم الدین، ج ۱، ص ۱۴۶

۵- تهافت الفلاسفه، ص ۲۸۵

ذات تو نیست متحرک خوانند. و اگر اراده در ذات نبود، حدوث آن نیاز به اراده دیگری داشت، و آن اراده نیز نیاز به اراده دیگری، و این تسلسل بود تا بی‌نهایت. و اگر جایز باشد که اراده‌ای بدون اراده حادث شود، جایز باشد که عالم بدون اراده‌ای حادث شده باشد.^۱

ب- علم: خدا عالم است به همه معلومات و محیط است به آنچه می‌گذرد از قعر گل سیاه تا اوج زحل. و هیچ ذره‌ای در زمین و آسمان بر او پوشیده نیست. حرکت موری سیاه را بر صخره صماء در شب تیره می‌داند. به اسرار خفی آگاه است و به آنچه در خواطر می‌گذرد عالم است، به علمی قدیم و ازلی که از ازل الازل بدان موصوف بوده است. نه به علمی جدید که به حلول و انتقال در ذات او حاصل شده باشد. غزالی در «تهافت الفلاسفه» گوید: «به علمی واحد و دائم از ازل تا ابد، به اشیاء احاطه دارد. و این امر، موجب تغییر در ذات او نشود.»^۲

اما علم خدا به اشیاء چگونه است؟ این مطلبی است که غزالی بدان نپرداخته، و در مباحثی که عنوان کرده نمی‌توان به عقیده او در این باب پی برد.

ج- قدرت: خدا بر هر چیز قادر است. و قصور و عجز بر او چیره نشود. او صاحب ملک و ملکوت و عزت و جبروت و سلطان و قهر و خلق و امر است. اختیار آسمانها در ید قدرت اوست و خلائق مقهور فرمان او. تنها اوست که خالق و مخترع است.

د- حیات: خدا حی است، چه هر چیز که علم و قدرت برایش ثابت شود، بالضروره حیات او ثابت می‌شود. اگر بتوان موجود قادر عالم فاعل مدبری را تصور کرد، بدون آنکه حی باشد، می‌توان در حیات حیواناتی که از آنها حرکات و سکنتاتی بروز می‌کند، حتی در زندگی ارباب حرف و صنعت نیز شک کرد. و چنین تصویری غوطه‌ور شدن در ورطه جهالت و ضلالت است.

ه- سمع و بصر: چگونه ممکن است که خدا سمیع و بصیر نباشد، و حال آنکه سمع و بصر خود کمالند نه نقص. و چسان ممکن است که مخلوق کاملتر از خالق و مصنوع برتر و تمامتر از صانع خود باشد؟

و- کلام: خدا متکلم است به کلامی که صفتی است قائم به ذات او نه به کلامی از سنخ اصوات و حروف. و همچنانکه وجود او به وجود هیچ‌کس شبیه نیست، کلام او هم شبیه کلام دیگران نیست. کلام در حقیقت، کلام نفس است. و اینکه به صورت اصوات و حروف درمی‌آید، برای دلالت بر معانی است چنانکه گاه حرکات و اشارات جای حروف را می‌گیرند. . . کلام (خدا) بر زبان رانده شود، و در دلها محفوظ ماند، و در مصحفها نوشته آید، بدون حلول ذات خدا در آنها، زیرا اگر ذات کلام خدا، از راه نوشته شدن کتاب الله بر روی کاغذ، در کاغذ حلول کند، لازم آید که با نوشتن نام خدا نیز، ذات خدا در کاغذ حلول

۱- احیاء العلوم، ج ۱، ص ۹۷ و ۹۸ ۲- تهافت الفلاسفه، ص ۲۳۴

کند، و با نوشتن نام آتش، ذات آتش در کاغذ حلول کند و آن را بسوزاند، و حال آنکه چنین نیست.^۱

کلام خدا ازلی و قدیم و قائم به ذات اوست. پس قرآن و تورات و انجیل و زبور، کتبی هستند که از جانب او بر پیامبرانش نازل شده‌اند. و قرآن قرائت گردد و در مصحفها نوشته آید، و در دلها محفوظ شود، باوجوداین قدیم است و قائم به ذات خدای تعالی، که با انتقال به قلوب و اوراق، انفصال و افتراق نپذیرد. غزالی دوست دارد که همواره خدا را به صفاتی وصف کند که او را به بندگانش نزدیک سازد: او رحیم و حکیم و کریم و لطیف و ودود است. اما همه این صفات که خدا را به آن متصف ساخته، به صفات آدمیان نماند و با همین کلمات هنگامی که بر آدمیان اطلاق شود-فقط اشتراک لفظی دارد. «تا آنجا که اسم وجود که از حیث اشتراک اعم اسماء است، به یک طرز، شامل خالق و مخلوق نشود». و استعمال اسماء «در حق خالق به طریق استعاره و تجوز و نقل است.»^۲

مثلا محبتی که خدا به بندهاش دارد، غیر از محبتی است که بنده به خدای خود دارد. زیرا خداوند به دیگری از آن جهت که غیر از خود اوست نظر نمی‌کند بلکه او فقط به ذات و افعال خود می‌نگرد، و در عالم وجود جز ذات و افعال او هیچ نیست. از این‌روست که شیخ ابو سعید میهنی هنگامی که این آیه را شنید که «يُحِبُّهُمْ وَ يُحِبُّونَهُ» گفت: چگونه ایشان را دوست دارد و حال آنکه او جز خود را دوست ندارد. که او کل است. و در عالم وجود جز وجود او وجودی نیست. و او تنها خود و افعال خود و کارهای خود را دوست دارد. محبت او از ذات او و توابع ذات او از آن حیث که متعلق به ذات او هستند درنگذرد. آنچه درباره محبت او به بندگانش آمده است، همه را باید تأویل کرد که مقصود از آن کشف حجاب است از قلب ایشان، تا او را به دیده دل ببینند. نیز امکان دادن به آنهاست تا به او تقرب جویند.

هرچه غزالی می‌کوشد که خود را به خدای قرآن نزدیکتر کند، تمایلات صوفیانه او مانع آن می‌شود. و هرچند خدا در نظر او رحیم، غفور، محب و ودود است، ولی بر بندگان خود تحکم و مکر می‌کند. خدای قرآن مکر می‌کند، اما مکر او تنها بدین منظور است که سعی آدمیان را در مکر به خدا و رسول خدا باطل سازد. ولی مکر خدا در نظر غزالی جز این است: «روایت شده که پیغمبر و جبرئیل-علیهما الصلاة والسلام-هر دو از خوف خدای می‌گریستند، به آنها وحی شد: «از چه روی می‌گریید و حال آنکه شما را ایمن گردانیده‌ام؟» گفتند: «چه کسی از مکر تو می‌تواند که ایمن باشد؟» بنابراین مکر خدا برای بطلان مکر انسان نیست، بلکه قصاصی است علیه انسان به سبب سستی و سهل‌انگاری او.

۱- احیاء علوم الدین، ج ۱، ص ۹۷-با تصرف.

۲- احیاء العلوم، ج ۴، ص ۲۸۹

۳- رابطه صفات با ذات

غزالی به بحث دربارهٔ علاقه صفات به ذات پرداخته، و آراء مختلف متکلمین را آورده است. «اشعریان می‌گویند: حق، سبحانه و تعالی، حی است به حیاتی و عالم است به علمی و قادر است به قدرتی و مرید است به اراده‌ای و سمیع است به سمعی و بصیر است به بصری و متکلم است به کلامی. اما قدریه می‌گویند که خدا حی است به ذات خود و عالم است به ذات خود. . . و متکلم است به ذات خود و این خطاست. . . و بدان که صفات هفتگانه در نظر اشاعره معانی هستند زاید بر مفهوم ذات، به عنوان واعیان ثابت و معنی اعیان ثابت این است که این صفات نه عین ذاتند و نه خارج از ذات.»^۱ غزالی می‌گوید که «انسان بجز خود و صفات خود را که در آن حال در او موجودند، یا پیش ازین در او موجود بوده‌اند درک نکند، آنگاه دیگران را بر خود قیاس کند و گواهی دهد که گاه میان او و دیگری از حیث شرف و کمال تفاوتی است. پس آنچه از آدمی ساخته است این است که، صفاتی را که در خود یافته از عقل و علم و قدرت و غیر آن، برای ذات باری نیز اثبات کند، با این تفاوت که بگوید که این صفات در او اکمل و اشرف است» اما حقیقت این است که خدای را جز خدا نشناسد، ازین‌روست که ابو بکر گوید که «خدا برای شناخت خود راهی پیش پای مردم نگذاشت، جز آنکه بگوییم از شناخت او عاجزیم.»^۲ آنچه انسان در این موضوع می‌تواند بگوید این است: «خدا عالم به علمی است و قادر به قدرتی و مرید به اراده‌ای و متکلم به کلامی و سمیع به سمعی و بصیر به بصری، و او راست این اوصاف، از این صفات قدیم. اگر کسی بگوید: عالم است بدون علم، چون کسی است که بگوید توانگری است بدون مال.»^۳ از این قرار، صفات، زائد بر ذات و قائم بدان هستند. پس خدا قادر است به قدرتی نه تنها به ذات خود، و عالم است به علمی نه تنها به ذات خود. . . و نه تنها این صفات از ذات متمایزند، بلکه هر صفتی از صفت دیگر نیز متمایز است. و چنانکه علم غیر از ذات است، همچنین علم غیر از قدرت است، و قدرت غیر از کلام. «نباید گفت که این صفات غیر خدا هستند، و نباید گفت که این صفات خدا هستند، زیرا خدا ذات و صفات است. گویی این صفات جزء هستند و خدا کل، هر جزئی نه غیر از کل است و نه عین کل.»

۴- افعال خدا

گفتیم که علم کلام، در ذات و صفات و افعال خدا بحث می‌کند. و عقیدهٔ غزالی را دربارهٔ ذات و صفات بیان داشتیم، اما عقیدهٔ او را دربارهٔ افعال باید از اثر او «الرسالة

۱- روضة الطالبین-در مجموعهٔ فرائد اللئالی، ص ۲۰۲-۲۰۳

۲- احیاء العلوم، ج ۱، ص ۸۹-۹۰

۳- احیاء العلوم، ج ۱، ص ۹۴

القدسیه» از کتاب «قواعد العقاید»، در جزء اول از «احیاء علوم الدین» جستجو کرد. غزالی این موضوع را در دو قسمت منحصر می‌کند. یکی آنکه «هر حادثی در عالم، فعل اوست و خلق و اختراع اوست و جز او خالق و محدثی ندارد. اوست که خلق را بیافرید و در آنها قدرت و حرکت به وجود آورد. پس همهٔ افعال بندگانش مخلوق او هستند و متعلق به قدرت او.»^۱ دیگر آنکه «حق تصرف مطلق در بندگانش با اوست، بی‌آنکه مراعات اصلی کند، بلکه هر چه خواهد می‌کند و هر حکم که اراده کند می‌راند.»

غزالی سخن در افعال خدا را در ده اصل خلاصه می‌کند:

اصل اول: هر حادثی که در عالم است، فعل و خلق اوست.

اصل دوم: وقتی می‌گوییم که خدا مخترع حرکات بندگان است مانع از آن نیست که این حرکات بر سبیل اکتساب، مقدر بندگان باشد. غزالی در اینجا به نظریهٔ کسب اشعری توجه کرده است. و می‌گوید خدا هم خالق قدرت است و هم خالق مقدر، هم خالق اختیار است و هم خالق مختار. اما قدرت، صفت بنده است و مخلوق خدا، ولی کسب او نیست. و اما حرکت، مخلوق پروردگار و صفت بنده و کسب بنده است.

علم خدا به همهٔ اشیاء، همهٔ اشیاء را منفعل خود ساخته است، «ولی خدا به علم و حکمت خود خواسته است که عالم بر نظام و ترتیبی منظم و مرتب باشد بدان طریق که بعضی مترتب بر بعض دیگر بود. و این چیزی است که به‌طور ضرورت درمی‌یابیم. . . ولی محال است که در ملک او عملی اتفاق افتد که او نخواست باشد، یا محدثی غیر از او چیزی را پدید کند، یا چیزی پدید شود که او را از آن آگاهی نباشد.»^۲ پس هر کاری که در این عالم واقع می‌شود، اعم از انسانی یا حیوانی و یا جمادی از اوست، و علم او بر آن سبقت داشته، و علم او دگرگون‌شدنی نیست. سپس غزالی میان دو نوع از حرکت فرق می‌نهد: یکی حرکت مقدر (-اختیاری) چون راه رفتن و سخن گفتن، و دیگر حرکت ضروری (- اضطراری) چون لرزیدن. علم بنده به همهٔ اجزاء حرکات مکتسبه و شمارهٔ آنها احاطه ندارد، پس همهٔ این حرکات از جهت اختراع مقدر به قدرت خدای تعالی است، و جنبهٔ دیگر، بسته به قدرت بنده است، که ازین بستگی، به اکتساب تعبیر می‌کنند. اما فرق میان این دو نوع، این است که افعال اضطراری بدون اینکه اراده یا علم بر آنها سبقت داشته باشد، و بدون آنکه انجام‌دهنده بر رد آن قادر باشد، از آدمی صدور می‌یابد. اما افعال اختیاری بعد از علم و اختیار صادر می‌شود. غزالی برای آنکه امر تکلیف را توجیه کرده باشد می‌گوید: افعال اختیاری موقوفند به اشاره و تحرک نفس، زیرا اشیایی که تحت فرمان نفس قرار دارند، فرمانبردار نغسند، چنانکه نفس خود فرمانبردار ذات باری است. و ملائکه - که عقول مجردند- هرگز عصیان پروردگار نکنند، زیرا عقل از پروردگار خود منفعل شود و

۲- معراج السالکین، ص ۵۳-۵۴

۱- احیاء العلوم، ص ۹۸

تأثیر پذیرد. اما «در حیوانات که مرکب از ماده‌اند، چون نفس مجرد به بدن مادی متعلق است، بنابراین دارای دو جنبه است: جنبه ملکوتی و جنبه ناسوتی... ازین رو نفس در میان این دو جنبه متحیر است و هر جنبه‌ای آن را به سوی خود جلب کند.»^۱ و خواه ناخواه به یکی ازین دو جنبه میل کند و بدان سوی در جنبش آید. یا به جنبه ناسوتی که همه رذایل است، یا به جنبه ملکوتی که همه فضائل. اما افعالی که انجام می‌دهد از قدرت خودش نیست، که از قدرت خداست، پس اگر او را ثواب دهند یا مؤاخذه کنند، به علت حرکت جسمانی^۲ او که مخلوق خدای تعالی است نیست، بلکه به خاطر حرکت «نزوعیه» و «شوقیه» اوست، که به جنبه ملکوتی روی می‌آورد و در حقیقت جنبه ناسوتی را ترک می‌کند. و ترک، فعل نیست بلکه عدم فعل است. پس در اینجا دو چیز است یکی نزوع و میل و شوق که فعل خداست، و دیگر که ترک اضداد است و آن نگرستن به چگونگی جنبه سفلی است. و این ترک است. و ترک عدم است نه فعل.^۲»

اصل سوم: «فعل بنده هرچند که کسب او باشد، چیزی است که خدا آن را اراده کرده است». پس هر خیر و شر و نفع و ضرر و اسلام و کفر و طاعت و عصیان و شرک و ایمان از خداست. «فرمان او را مانعی و حکم او را به تعویق اندازنده‌ای نیست. گمراه می‌کند هرکس را که بخواهد و راهنمایی می‌کند هرکس را که بخواهد».

اصل چهارم: غزالی قول معتزله را که می‌گویند خلق عالم بر خدا واجب است، همچنین تکلیف به خاطر آنکه متضمن مصالح بندگان است واجب است رد می‌کند. می‌گوید: خدا خود واجب‌کننده احکام و امر و ناهی است، و نباید در معرض وجوب و لزوم درآید. و اگر تکلیف متضمن مصلحت بندگان بود، محققا آفریدن آنها در بهشت، بدون تکلیف بیشتر به صلاحشان بود. پس از چه روی خدای تعالی آنها را به دار بلا یا کشید، و در معرض خطاها قرار داد، تا به خطر دچار شدن به عقاب نیز نزدیک شوند؟

اصل پنجم: غزالی قول معتزله را که می‌گویند خدا نمی‌تواند بندگان را به تکلیفی فوق قدرت مکلف کند مردود شمرده، می‌گوید: می‌تواند.

اصل ششم: غزالی برخلاف معتزله می‌گوید: ممکن است که خدا بنده را بدون هیچ جرمی که از او سرزده باشد و بدون هیچ عمل نیکی که کرده باشد مورد غضب و عذاب یا رحمت و شفقت قرار دهد. زیرا هرچه هست ملک اوست، و او هرگونه که خواهد می‌تواند در ملک خود تصرف کند. چه ظلم، عبارت است از تصرف در ملک دیگری بدون اذن صاحب آن.

اصل هفتم: «خدا درباره بندگان هرچه خواهد کند، و بر او واجب نیست که آنچه را بیشتر به صلاح بنده باشد انجام دهد... زیرا درباره خدا تصور وجوب نتوان کرد...»

۲- معراج السالکین، ص ۶۱

۱- معراج السالکین، ص ۵۳-۵۴

اصل هشتم: «معرفت خدای تعالی و طاعت او به فرمان او واجب است نه به فرمان عقل...» .

اصل نهم: برخلاف برهمنیان که می‌گویند «با وجود عقل نیازی به بعثت انبیاء نیست»، غزالی می‌گوید «عقل نمی‌تواند آدمی را به افعالی که موجب نجات او در آخرت شود راهنمایی کند، چنانکه نمی‌تواند او را به داروهایی که موجب صحت بدن است هدایت کند. نیاز مردم به پیامبران مانند نیاز آنهاست به پزشکان، نهایت راستگویی طبیب را به تجربه می‌توان شناخت و راستگویی پیامبر را به معجزه» .

اصل دهم: «خدای تعالی محمد صلی الله علیه و سلم را به رسالت فرستاد، و او خاتم پیغمبران است و ناسخ همه ادیان پیش از خود از یهود و نصاری و صابئین. و او را به معجزات ظاهره و آیات باهره چون شق القمر و تسبیح گفتن سنگریزه و حیوانات و بیرون آمدن آب از میان انگشتان تأیید کرد. و یکی از معجزات او که همه قوم عرب را با آن به مبارزه طلبید قرآن است...»

از این ده اصل به خوبی روشن می‌شود که غزالی مسلمانی است سنی و در اصول عقاید پیرو اشعری، که با معتزله در نبرد است و همواره به براهین شرعی می‌پردازد حتی در موقع حاجت نیز به براهین عقلی توجهی ندارد.

عالم

غزالی در بیان نظریه خود درباره عالم، از دو رشته از اصطلاحات استفاده می‌کند. همین امر موجب شده که درک نظریه او در این موضوع با اندکی دشواری توأم باشد. ولی در هر حال مسلم است که مجموع نظریات او از مذهب نوافلاطونی و مکاتب وابسته به آن بیرون نیست.

اصطلاحاتی که غزالی به کار می‌برد، گاهی اصطلاحات حکمای یونان است چون واحد و عقل و نفس و ماده، و گاه اصطلاحاتی چون الله و ملکوت و امر و جبروت و ملک. اولین چیزی که از واحد صادر شد عقل است. خدا آن را به امر خود ایجاد کرد. عقل مقدم بر ماده است و زمان متأخر از امر، و تقدم واحد بر امر تقدم ذاتی است نه زمانی. بعد از عقل نفس است. و عقل مقدم بر نفس است بالذات نه به زمان و مکان یا ماده.

مقصود غزالی از امر، قدرت الهیه است. و چون می‌گوید که عقل به وسیله قوه‌ای منتهج از امر صادر شد، منظورش این نیست که امر خالق کون است، چه هیچ فاعلی جز خدا نیست.

بلکه او این واسطه را میان خدا و عقل قرار داده، تا از اندیشه خلقت عالم با تماس یا خلقت عالم به طور مستقیم فاصله گرفته باشد.^۱

اما در شیوه دوم فکری خود، از آفرینش عالم بدین گونه سخن می گوید: «بدان که سه عالم در سر راه تو قرار دارد: نخست عالم ملک و شهادت، . . . دوم عالم ملکوت، . . . و سوم عالم جبروت؛ و عالم جبروت میان عالم ملک و ملکوت است.»^۲ غزالی در شرح این اصطلاحات گوید: «عالم ملکوت را خدا به امر ازلی خود آفریده، و آن زیادت و نقصان نپذیرد. و عالم جبروت میان این دو عالم است به نحوی که از یک جهت به عالم ملک و شهادت (یعنی عالم محسوسات) وابسته است، و از جهت دیگر به عالم ملکوت»^۳.

غزالی نظری هم به مثل افلاطونی دارد. زیرا در عالم ملک صورت عالم ملکوت و سایه آن را می بیند و می گوید: «بدان که دو عالم هست: یکی عالم روحانی و دیگر عالم جسمانی، یا عالم حسی و عقلی، و یا عالم علوی و سفلی. و همه آنها در معنی نزدیک به همند. و اگر اختلافی هست در لفظ است. چه اگر آنها را در نفس خودشان اعتبار کنی، گویی؛ جسمانی و روحانی، و اگر به نسبت چشمی که آنها را درک می کند اعتبار کنی گویی حسی و عقلی، و اگر نسبت به یکدیگر در نظر گیری گویی علوی و سفلی، و می توان یکی را عالم ملک و شهادت خواند و دیگری را عالم غیب و ملکوت. و هر چه در این عالم است، مثال شیئی است از آن عالم. و چه بسا یک شیء مثال چند شیء از اشیاء عالم ملکوت باشد، و چه بسا برای یک شیء از اشیاء عالم ملکوت، مثالهای بسیاری در عالم شهادت یافت شود.»^۴ نیز می گوید: «کسی که در عالم ملکوت باشد در نزد خداست. و در نزد خداست مفاتیح غیب. یعنی اسباب موجودات در عالم شهادت، از نزد او فرود می آید. زیرا عالم شهادت اثری است از آثار آن عالم، و نسبت به آن مانند نسبت سایه است به انسان، و نسبت میوه است به درخت، و نسبت مستب است به سبب. و مفاتیح معرفت مسببات، معرفت اسباب است. ازین رو عالم شهادت، مثال عالم ملکوت است.»^۵ سپس غزالی پای ازین فراتر می نهد و حقیقت وجود این عالم را نفی می کند و می گوید: «در عالم وجود جز خدای هیچ نیست. همه چیز در فناست جز او، نه بدان معنی که در وقتی از اوقات فانی شود بلکه از ازل تا ابد در فناست. چون جز این در تصور ننگند، زیرا هر چیز که غیر از او باشد چون ذات خود را بدون هیچ اعتباری مورد ملاحظه قرار دهد ببیند که عدم محض است. و چون از آن جهت که از حق اول بر او افاضه وجود می شود، در نظر

۱- معارج القدس، ص ۲۰۳-۲۰۴.

۲- احیاء علوم الدین، ج ۱، ص ۲۱۶

۳- Wensincks، و احیاء، ص ۸۵

۴- مشکاة الانوار، ص ۱۲۸-۱۲۹

۵- مشکاة الانوار، ص ۱۱۸

گیرد خود را موجود یابد البته نه به ذات خود بلکه از آن حیث که در پهلوی موجد خود واقع شده است. پس موجودی جز ذات احدیت نیست.^۱

اما طریقهٔ حدوث عالم را غزالی با ذکر این مثال بیان می‌دارد: «همچنانکه مهندس نقشهٔ خانه را در کاغذی سفید می‌کشد، سپس برطبق همان نقشه آن را به وجود می‌آورد، به همین طریق خالق آسمان و زمین نقشهٔ عالم وجود را از ابتدا تا انتها در لوح محفوظ کشیده است، سپس آن را بر وفق همان نقشه به عالم وجود می‌آورد.»^۲

در مورد حدوث و قدم عالم، عقاید او همان است که در ردّ فلاسفه بیان داشتیم. در اینجا نیازی به تکرار آن نیست.

انسان

آراء غزالی دربارهٔ انسان، از دو منبع سرچشمه می‌گیرد: یکی آنکه خداوند انسان را به صورت و مثال خود خلق کرده و این اندیشه‌ای است سامی که هم در تورات و انجیل هست و هم در قرآن. دیگر اعتبار انسان به عنوان عالم صغیر که ریشهٔ هلنی (یونانی) دارد. انسان مرکب است «از دو چیز مختلف یکی جسم مظلم و کثیف، که دستخوش کون و فساد است، ترکیب یافته است، مؤلف است، خاکی است، وابسته به دیگری است. و دیگر نفس که جوهری است بسیط، روشن، مدرک، فاعل، محرک، و متمم آلات جسمانی.»^۳

اما معنی این سخن رسول خدا که گفت: «خلق الله تعالی آدم علی صورته» به ذات و صفات و افعال راجع است: ذات روح انسان است که قائم به خود است، عرض نیست. جسم نیست، جوهر متحیز نیست، در مکان و جهت حلول نمی‌کند، نه متصل به بدن و عالم است و نه منفصل از آن، نه داخل در بدن و عالم است و نه خارج از آن. اینها که برشمردیم همه صفات ذات باری تعالی است. اما صفات، آدمی حی، قادر، سمیع، بصیر آفریده شده و خدای تعالی نیز چنین است. اما افعال: مبدأ فعل آدمی اراده است. اثر اراده نخست در قلب ظاهر می‌شود، و از آنجا به واسطهٔ روح حیوانی که بخار لطیفی است، در تجویف قلب منتشر می‌شود و به دماغ متصاعد می‌گردد، آنگاه اثر آن به اعضاء سربان می‌یابد تا به اصابع رسد و آن را به حرکت آرد، آنگاه-مثلاً-از حرکت انگشتان قلم به حرکت آید و به وسیلهٔ قلم مرکب، و از آن صورت آنچه را که می‌خواهد بنویسد-یعنی صوری که در خزانهٔ تخیل است-بر کاغذ نقش بندد. زیرا اگر در نخست صورت مکتوب را

۲- احیاء العلوم، ج ۳، ص ۱۸

۱- مشکاة الانوار، ص ۱۲۱-۱۲۲

۳- الرسالة اللدنیه، ص ۶

تصور نکند، نمی‌تواند آنرا بر کاغذ بنویسد. از استقراء افعال خدای تعالی و کیفیت احداث حیوان بر روی زمین به واسطه تحریک کواکب و آسمانها به واسطه ملائکه، دانسته شود که تصرف آدمی در عالم خود شبیه است به تصرف خدای سبحان در عالم اکبر.^۱

این انسان یعنی مخلوقی که به صورت خداست از جهت نفس به عالم اعلی شبیه است و از جهت جسم به عناصر، چون آب و هوا و آتش و خاک. و اگر آدمی به عالم اسفل شباهت نمی‌داشت، معرفت این جهان برایش میسر نبود. و اگر در آن چیزی نبود که از سنخ عالم اعلی باشد، معرفت عالم اعلی و عالم ملکوت و ربوبیت و عقل و قدرت و علم و صفات برایش مقدور نمی‌بود. و بدین طریق نفس به مثابه نردبانی است، برای عروج به معرفت باری تعالی. و معنی قول رسول خدا که گفت: «من عرف نفسه فقد عرف ربه» همین است. نیز از همین‌جا به معنی «فطرت» که غالبا غزالی بدان اشاره می‌کند پی می‌بریم. فطرت در نظر او همان دین طبیعی یعنی اسلام است. دینی که هر مولودی بدان دین زاده شود ولی پدر و مادرش او را یهودی یا نصرانی یا مجوسی کنند «دل پاک کودک گوهری است نفیس، ساده و خالی از هر نقش و صورتی و قابل هر نقشی است که بر آن زنند و مایل به هر چیزی است که بدان میلش دهند.»^۲

از قسمتهایی که بیان‌کننده اثر افلاطونی و مسیحی در نظریه غزالی در مورد انسان است، این عبارت اوست: «هرکس سرّ روح را شناخت خود را شناخته است. و چون خود را شناخت خدای خود را شناخته. و چون خود را شناخت و دانست که او، به طبیعت و فطرت خود امری است ربّانی، و در این عالم جسمانی غریب است، و هبوط او بدین عالم جسمانی به مقتضای طبع ذاتی او نبوده، بلکه به یک امر عارضی دور از ذاتش بوده است، یعنی همان امر عارضی که بر آدم، صلی اله علیه و سلم، فرود آمد، و از آن به معصیت تعبیر شده و به همین سبب از بهشت که مکان اصلی و حقیقی او بود رانده شد؛ چون چنین معرفتی در نفس پدید آید، او در جوار پروردگار بزرگ است و او امری است ربّانی و شوقش به عالم ربوبی، شوقی طبیعی و ذاتی است، مگر اینکه عوارض این جهان که در آن زیست می‌کند او را از آن عالم منصرف کند. و در این حال خود و خدای خود را از یاد ببرد. و چون چنین کند به خود ستم کرده است و خدای تعالی درباره اینگونه کسان گفته است: «وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ أُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ (سوره حشر، آیه ۱۹) - یعنی آنها که از مقتضای طبع و مظنه استحقاق خود بیرون شدند.»^۳ و این تنها موردی نیست که غزالی

۱- روضه الطالبین، ص ۱۷۷-۱۷۸

۲- احیاء علوم الدین، ج ۳، ص ۶۲

۳- احیاء علوم الدین، ج ۳، ص ۳۲۶

به نظریه تذکر افلاطونی متمایل شده، بلکه او را در «الرساله اللدنیه» نیز فصلی است در مراتب نفوس در تحصیل علوم، که در آن با تفصیل بیشتری به شرح این نظریه می‌پردازد. آدمی به خاطر عنصر ربانی که در اوست فرشته است، و به خاطر عنصر خاکی بهیمنه. پس او چیزی است میان فرشته و بهیمنه. نفس او در این جسم تاریک خاکی غریب است و مشتاق آنکه به مقام اصلی خویش بازگردد، زیرا «دل از عالم ملکوت است و حواس برای این جهان فرودین.»

غزالی در موارد بسیاری آدمی را به عالم تشبیه کرده است. از جمله می‌گوید: «بدان که نفس پسر آدم خلاصه همه عالم است که از هر چه در عالم آفریده است اندر وی مثالی است: استخوانها چون کوهند و گوشت چون خاک و موی چون نبات و سر چون آسمان و حواس چون ستارگان. . . و نیز در باطن او پیشه‌وران عالم‌اند مثلاً قوه‌ای که در معده است چون طبخ است و آنکه در کبد است چون نجار است و آنکه در روده است چون قصاب است و آنکه شیر را سفید و خون را سرخ می‌کند چون صباغ است.»^۱

غزالی در «معراج السالکین» گوید: «عالم سرتاسر چون انسان است، عمر و آغاز و انجالی دارد و پیش ازین گفتیم که خدا آدمی را به صورت عالم آفریده است. و این معنی را در معراج نخستین آورده‌ایم» غزالی در معراج نخست ثابت می‌کند که هر انسان از انسان دیگری تولد یافته، و این امر تا به آدم چون زنجیر پیوسته است. «در آدم سلسله تولدات متوقف می‌شود، یعنی جسم و روح آدم مأخوذ از آدم دیگری نیست، که اگر چنین می‌بود محال می‌بود، زیرا لازم می‌آمد که اشخاصی را که بدون آغاز باشند اثبات کنیم، و این محال است و هر شخصی دارای آغاز است و تحت نوع است. . . پس درست شد که صورت انسان با وجود آنهمه عجایب دلالت بر مصور و آفریدگار او دارد. و در عالم هیچ امر مشکل و عجیبی نیست، مگر آنکه کلید علم آن در اوست. پس خدای، تبارک و تعالی، او را شبیه به عالم آفریده و او نسخه مختصر عالم است.»^۲

نفس

غزالی در بیشتر تألیفات خود، درباره نفس بحث کرده است و در این مباحث گاه به آراء ارسطو-که از فارابی و ابن سینا گرفته-متمایل شده و گاه به آراء افلاطون که آن را با مبانی دین اسلام موافقتر می‌شمرده روی آورده است.

غزالی در کتاب «تهافت الفلاسفه» آراء فلاسفه را درباره نفس سخت مورد انتقاد قرار می‌دهد، ولی در تألیفات دیگر خود بسیاری از آراء ابن سینا را نقل می‌کند، و همان

۲- معراج السالکین، ص ۱۹-۲۲

۱- کیمیای سعادت، ص ۱۵

آرایی را که قبلا به انتقاد از آنها پرداخته و به بطلان آنها اقامه دلیل کرده بود، مبنای مباحث خود قرار می‌دهد.

مهمترین مرجع برای مطالعه عقاید او درباره نفس کتاب «معارج القدس فی مدارج معرفه النفس» او است. غزالی در این کتاب میان نفس نباتی و حیوانی و انسانی فرق می‌نهد و این انواع سه‌گانه را بدان طریق که ابن سینا و فارابی تعریف کرده‌اند تعریف می‌کند.

نفس نباتی: کمال اول برای جسم طبیعی آلی است، از آن جهت که تغذیه و نمو و تولید مثل می‌کند.

نفس حیوانی: کمال اول برای جسم طبیعی آلی است، از آن جهت که مدرک جزئیات و متحرک بالاراده است.

نفس انسانی: کمال اول برای جسم طبیعی آلی است، از جهت انجام افعالی از روی اختیار عقلی و استنباط بالرأی و ادراک امور کلی.

غزالی عقیده ارسطو را که نفس را صورت جسد می‌داند مردود می‌شمارد. زیرا صورت بعد از فنای ماده باقی نمی‌ماند. و اگر نفس صورت جسد نباشد، بنابراین جوهری است روحانی و مغایر با بدن. و مقصود از نفس در اینجا نفس ناطقه است. غزالی می‌گوید: «وقتی می‌گوییم نفس، مقصود ما آن قوه که طالب غذاست، یا قوه‌ای که محرک شهوت و غضب است، یا قوه‌ای که در قلب ساکن است و مولد حیات و رساننده حس و حرکت است از قلب به تمام بدن، نیست زیرا این را روح حیوانی گویند. . . بلکه مقصود ما از نفس، جوهر فرد کاملی است که کاری جز تذکر و حفظ و تمیز و رؤیت ندارد.»^۱

غزالی وقتی میان نفس و جسد فرق می‌نهد، به ابن سینا گرایش می‌یابد و می‌گوید: «می‌بینیم که اجسام نباتی تغذیه می‌کنند، نمو می‌کنند، تولید مثل دارند، ریشه و شاخه می‌زنند و این معانی اگر به جسم مربوط می‌شود، لازم می‌آید که تمام اجسام چنین باشند. . . سپس به انسان می‌نگریم، می‌بینیم که همه خواص نبات و حیوان را دارد، ولی از آن جهت که می‌تواند چیزهایی را درک کند که خارج از حیطه حواس است- از قبیل اینکه کل بزرگتر از جزء است- از حیوان و نبات متمیز می‌شود. او جزئیات را به حواس خمس درک می‌کند و کلیات را به مشاعر عقلی. در حواس با حیوان شریک است و از حیث داشتن مشاعر عقلی با آن فرق دارد. آنکه صورت کلیه را می‌پذیرد جوهر است نه عرض متعلق به جسم، و نه دارای وضع است و نه این؛ بنابراین نتوان به آن اشاره کرد. پس وجود او برای حس از هر چیز مخفی‌تر است و برای عقل از هر چیز آشکارتر. پس وجود نفس ثابت شد.»^۲

الف-نفس و روح و قلب و عقل

قبل از خوض در موضوع، باید به بیان مقصود غزالی هنگامی که از مفاهیم فوق سخن می‌گوید، بپردازیم:

قلب را به دو معنی به کار می‌برد: «یکی گوشت صنوبری شکلی که در جانب چپ سینه است، و در درون آن تجویفی است که در آن خونی سیاه رنگ است، و روح حیوانی آنجاست.

دیگر لطیفه‌ای است الهی و روحانی که به این قلب جسمانی تعلق دارد، چون تعلق اعراض به اجسام و اوصاف به موصوفات. این لطیفه حقیقت انسان مدرک عالم مخاطب و مطالب و مثاب و معاقب است.

روح نیز به دو معنی به کار رود: یکی جسم لطیف بخاری. . . که از حرارت قلب حاصل شود. دوم لطیفه‌ای عالم و مدرک که یکی از معانی قلب است. و همان است که خدای تعالی در این آیه «يَسْئَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ، قُلِ: الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي» (سوره‌الاسری آیه ۸۵) اراده کرده است. این روح امری است عجیب و ربانی، که اکثر عقول و افهام از درک حقیقت آن عاجزند. نفس نیز دارای دو معنی است: یکی معنی جامع دو قوه غضبیه و شهویه در انسان، که صوفیه بیشتر نفس را بدین معنی به کار می‌برند. و چون می‌گویند: نفس، مقصودشان اصل جامع صفات مذمومه انسان است. و اشاره رسول خدا در این حدیث: «عدی عدوک نفسک الّتی بین جنبیک» به آن است. دیگر لطیفه‌ای که ذکر کردیم، و آن حقیقت انسان و ذات اوست.»

عقل را نیز به دو معنی به کار بریم: یکی به معنی علم به حقایق امور علمی که خزانه آن قلب است. دیگر آنچه مدرک علوم است، و مراد از آن قلب است، یعنی آن لطیفه‌ای که حقیقت انسان است.»^۱

پس قلب و روح و عقل و نفس، همه در نظر غزالی نامهایی هستند که بر یک مقصود دلالت می‌کنند: ذات انسان و حقیقت او. غزالی در این عبارت نظر صریح خود را به خوبی ابراز می‌دارد: «در قلب غریزه‌ای است که نور الهی نامیده شود، به دلیل آیه «أَفَمَنْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ فَهُوَ عَلَى نُورٍ مِنْ رَبِّهِ» (سوره زمر، آیه ۲۲). و قلب را گاه عقل و گاه بصیرت باطن و گاه نور ایمان و یقین خوانند. و نباید خود را به اسمها مشغول داشت، زیرا اصطلاحات مختلفند و چون به ذکر نامهای مختلف بپردازیم، کسانی که درکشان ضعیف است می‌پندارند که اختلاف در معنی است. . . فرق قلب از دیگر اجزاء بدن این است که قلب را صفتی است که به آن، درک آنگونه معانی کند که نه متخیل است و نه

۱- روضه الطالبین در مجموعه «فرائد اللئالی»، ص ۱۶۶-۱۶۷. و احیاء علوم الدین، ج

محسوس... و ما این غریزه را عقل گوئیم، به شرط آنکه از آن، عقلی که به وسیله آن طرق مجادله و مناظره دریافته شود مفهوم نگردد، زیرا معنی عقل بیشتر در این باب شهرت یافته، و بدین سبب است که پاره‌ای از صوفیه آنرا نکوهش کرده‌اند.^۱

ب- وجود نفس و مغایرت آن با بدن

غزالی برای اثبات وجود نفس مشهورترین دلایل ابن سینا را اخذ کرده است. نیز به ذکر یک دلیل شرعی پرداخته است: بیان آن این است که شرع، نفوس را مورد خطاب قرار داده و وعده و وعید داده است «مجموع خطابه‌های شرع دلیل این است که نفس جوهر است، زیرا الم اگر چه بر بدن وارد شود، به خاطر نفس است. ازین گذشته، نفس را عذایی دیگر است ویژه خود او، چون خواری و حسرت و درد جدایی.»^۲

اما آنچه از ابن سینا اخذ کرده، یکی «برهان استمرار» است آنجا که می‌گوید: «تو می‌دانی که نفست از آن زمان که بوده هیچ تبدلی نپذیرفته، ولی بدنت و صفات آن همواره در تبدیل بوده است. زیرا اگر بدن متبدل نمی‌شد تغذیه نمی‌کرد، چون تغذیه این است که به بدن بدل ما یتحلل برسد. پس نفس تو از جنس بدن نیست و موصوف به صفات بدن نمی‌باشد.»^۳

نیز از شیخ گرفته است «برهان انسان پرنده» را، و آن را بدین شکل نقل کرده: «اگر تو تندرست باشی بی‌هیچ آفتی و دور از صدمات و دیگر عوارض و آفات، و هیچ چیز با اعضاء و اجزاء تو برخورد و تماس نداشته باشد، و تو در هوا رها باشی، در این حالت تو از اثبت و حقیقت خود غافل نیستی، حتی در خواب هم. پس هر که را فطانت و کیاست باشد، دریابد که خود جوهر است و مجرد است از ماده و علایق آن. و خود هیچگاه از خویشتن خویشتن غایب نشود.»^۴

ج- طبیعت نفس

ازین براهین معلوم شد که نفس جوهری است قائم به ذات خود و «خدای تعالی انسان را از دو چیز مختلف آفریده است، یکی «جسم» مظلّم کثیف که دستخوش کون و فساد است، مرکب است، مؤلف است، خاکی است و نیازمند به دیگری. دیگر «نفس»

۱- احیاء علوم الدین، ج ۴، ص ۲۶۴

۲- معارج القدس، ص ۲۰

۳- معارج القدس، ص ۳۳

۴- معارج القدس، ص ۲۲

جوهری که بسیط است و نورانی است، مدرک است و فاعل است، محرک است و متمم آلات و اجسام است.»^۱

غزالی نه تنها درباره جوهریت نفس تأکید کرده، دلایلی نیز بر روحانیت آن آورده است. این دلایل برخی مبتنی بر قوانین شرعی است و برخی بر مبنای عقاید فلاسفه پیشین مخصوصاً ابن سینا. غزالی گوید: «اما پرسش تو در حقیقت قلب، در پاسخ آن باید بگویم که در شریعت بیش ازین نیامده است که «يَسْئَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ، قُلْ: الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي» (سوره اسری، آیه ۶۵) زیرا روح جزئی است از جمله قدرت الهیه، و آن از عالم امر است.»^۲ و در جای دیگر گوید: «بدان که نتیجه قسمت، سه باشد: جسم و عرض و جوهر فرد.

پس روح حیوانی جسم لطیف است که... نزد همه حیوانات یافته شود... و انسان جسم است و آثار او اعراض. و این روح حیوانی به علم راه نیابد و طریق مصنوع نشناسد و به حق صانع پی نبرد. او خادم است، اسیر است و به مرگ بدن بمیرد... آدم مکلف می‌شود و مورد خطاب قرار می‌گیرد به خاطر معنای دیگری که نزد او یافته شود و ویژه اوست، ولی زائد بر بدن اوست. و این معنی همان نفس ناطقه و روح لطیف است. و این روح نه جسم است و نه عرض، از امر پروردگار تعالی است، چنانکه در این آیه از آن خبر داده است: «وَيَسْئَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلْ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي». و امر خدای تعالی نه جسم است و نه عرض، بلکه جوهر ثابت و دائمی است که فساد و اضمحلال نمی‌پذیرد و فنا نمی‌شود. فقط از بدن جدا می‌گردد. و همچنانکه در شرع آمده، تا روز قیامت منتظر بازگشت بدان می‌ماند.»^۳

غزالی در «رسالة اللدنيه» همین معنی را با عبارتی دیگر می‌آورد و می‌گوید: «امر باری تعالی جسم نیست، عرض نیست، بلکه قوه الهیه‌ای است مثل عقل اول و لوح و قلم، که همه جواهر مفرده و مفارق از موادند. بلکه نورهای مجرد معقول غیر محسوسند. و چون می‌گوئیم روح یا قلب، مقصودمان همان جوهر است.»

غزالی بدون هیچ تردیدی عرضیت و جسمیت روح را انکار می‌کند و می‌گوید: «برخی می‌گویند که روح عرض است و در غلط افتادند، زیرا عرض قائم به ذات خود نیست و تابع دیگری است. روح اصل پسر آدم است و قالب پسر آدم تابع اوست، چگونه می‌تواند عرض باشد؟». «و گروهی گفتند که روح جسم است. اینان نیز در غلط افتادند، زیرا جسم قسمت‌پذیر است... بلکه روح از جنس ملائکه است.» «متکلمانی که به علم جدل اشتها دارند، نفس را جسم شمرده‌اند و می‌گویند: «روح جسم لطیف است در مقابل این جسم

۲- کیمیای سعادت، ص ۶

۱- الرسالة اللدنيه، ص ۶

۳- روضه الطالبین در مجموعه «فراند الثالی»، ص ۱۷۱-۱۷۲. و «الرساله اللدنيه»، ص ۹

کثیف. و جز لطافت و کثافت فرقی میان جسد و روح نمی‌گذارند. و برخی روح را عرض شمرده‌اند. و از طبیبان نیز برخی بدین نظر گراییده‌اند. و بعضی دیگر می‌گویند روح خون است. و همه به تصور و تخیل خود قانع شدند و هرگز به قسم سوم (یعنی جوهر) توجه نکردند. «غزالی از تحقیقات خود به این نتیجه می‌رسد که روح جسمی نیست که در جسم دیگر حلول کند، مانند حلول کردن آب در ظرف. نیز عرضی نیست که در قلب یا دماغ حلول کند، مانند حلول کردن سیاهی در سیاه و علم در عالم، بلکه روح جوهری است لا یتجزا.^۱

غزالی برای بیان روحانیت نفس دو دلیل می‌آورد که از ابن سینا اخذ کرده است: یکی آنکه نفس اگر جسم باشد از دو حال بیرون نیست: یا حالّ در بدن است و یا خارج از آن. اگر خارج از بدن باشد چگونه در آن تأثیر کند و قوام بدن چگونه بدان باشد. و چگونه در معارف عقلیه در ملک و ملکوت تصرف کند، و خدای تعالی را بشناسد. و مسافر سفر عرفان عقلی شود و ادراک معقولات کند؛ و اگر حالّ در بدن باشد از دو صورت بیرون نیست: یا حالّ در تمام بدن است و یا حالّ در بعضی از قسمت‌های بدن. اگر حالّ در تمام بدن باشد، باید که چون جانبی از آن بریده شود نقصان یابد و در نور دیده شود، و از عضوی به عضو دیگر منتقل شود. یا چون اعضاء امتداد یافت ممتد شود، یا چون اعضاء لاغر شدند درهم فشرده گردد. و هر کس را که غریزه‌ای درست و فطرتی مستقیم و پاک از شوائب خیال باشد، داند که همه اینها محال است. و اگر نفس در قسمتی از بدن حلول کرده باشد، این قسمت یا بالفعل منقسم است یا بالعرض. در این صورت باید که نفس منقسم شود تا به کوچکترین جزء برسد. محال بودن این فرض نیز بدیهی است. چگونه ممکن است نفسی که محلّ معارف است، و شرف انسان بر دیگر حیوانات از اوست، و مستعد لقاء پروردگار جهان است، چنین حالتی داشته باشد؟^۲

برهان دیگر این است که اگر جسم نمو کند، یا ناقص گردد، یا لاغر شود و یا انحلال یابد، نفس تابع آن نیست. و ما در این باره اطالۀ کلام نمی‌دهیم، زیرا هرچه غزالی نقل کرده از ابن سینا نقل کرده است.

غزالی در شرح گفتار پیغمبر (ص) که «خداوند روح را به صورت خود آفرید» چنین گوید: «این به ذات و صفات و افعال بازگردد. و حقیقت ذات روح این است که به ذات خود قائم است. نه عرض است و نه جسم است و نه جوهر متحییّز است. و نه در مکان و جهت حلول کند و نه متصل است به بدن و عالم و نه منفصل. نه داخل در بدن و عالم است و نه خارج از آن. و همه اینها صفات ذات باری تعالی هستند. اما صفات نفس: نفس، عالم، قادر و مرید و سمیع و متکلم آفریده شده، و خدای تعالی نیز چنین است. اما افعال، مبدأ فعل

۲- معارج القدس، ص ۲۳

۱- روضۀ الطالبین، ص ۱۷۴

آدمی اراده است. . . و تصرف آدمی در عالم خود شبیه است به تصرف خدای سبحان در عالم اکبر.^۱ در جای دیگر غزالی عقل و چشم را مقایسه می‌کند و می‌گوید:

«۱- چشم خود را ببیند ولی عقل هم غیر خود را درک کند و هم خود را و هم صفات خود را، زیرا خود را عالم و قادر درک کند و علم خود را درک کند، و علم خود را به علم خود به نفس خود، و علم خود را به علم خود به نفس خود درک کند، الی غیر النهایه.

و این از خصوصیات نفس است و در چیزهایی که ادراکشان به وسیله آلات جسمانی است تصور نشود. و در ورای این امر رازی است که شرح آن به طول انجامد.

۲- چشم از دیدن چیزی که بسیار به آن نزدیک باشد یا بسیار از آن دور باشد عاجز است، ولی برای عقل دور و نزدیک یکسان است. . .

۳- چشم از آن سوی حجاب نمی‌بیند ولی عقل در عرش و کرسی و آنچه آن سوی حجابهای سماوات و ملاً اعلی و ملکوت باشد تصرف می‌کند، آنچنانکه در جهان خاص خود تصرف کند. . .

۴- چشم تنها به درک ظاهر و سطح اشیاء نایل آید. . . و عقل به بواطن و اسرار اشیاء نیز دست یابد. . .

۵- چشم پاره‌ای از موجودات را می‌بیند، زیرا از درک کلیه معقولات عاجز است. . . ولی عقل اسرار باطن و معانی خفی را دریابد. . .

۶- چشم نمی‌تواند بی‌نهایت را درک کند. او صفات معلوم اجسام را و نیز اشیاء متناهی را درک می‌کند، ولی عقل مدرک معقولات است و معقولات نشاید که متناهی تصور شوند. . .

۷- چشم اشیاء بزرگ را گاه کوچک ببیند، ولی عقل کواکب و خورشید را بارها از زمین بزرگتر ببیند.^۲

«نفس بسیط است نه مرکب. دلیل بر این امر علم اوست به امور عقلی و غیبی، چون نبوت و کهانت، با آنکه علما و عقلاء متفقند که جسم را قدرت تعقل نیست. و مزاج عبارت است از اعتدال اخلاط در جسم. و اخلاط خود جسمند، بنابراین محال است که مدرک و عاقل باشند. و عاقل مدرک، جوهری است شبیه به جوهر ملائکه. و هر جنسی را با جنس خود الفت باشد. بنابراین چون جسم کثیف است، به خدمت و حرکات و امور جسمانی متوجه شده، و چون نفس لطیف است برای اراده و قدرت و علوم آماده شده است. و علوم حال در نفسند. و علم تقسیم نشود، پس محل آن هم تقسیم نشود.»^۳

۲- مشکاه الانوار، ص ۱۱۴-۱۱۶

۱- روضه الطالبین، ص ۱۷۷-۱۷۸

۳- معراج السالکین، ص ۳۳

د-حدوث نفس و علاقه آن به بدن و خلود آن

پس از آنکه غزالی روحانیت و بساطت و مغایرت نفس را ثابت کرد، اکنون باید از او پرسید که علاقه نفس به بدن چگونه است؟ نفس از کجا آمده و چسان به بدن ملحق شده و سرنوشتش پس از فنای جسد چیست؟

۱-حدوث نفس

نفس قبل از جسد موجود نیست. بلکه جسد جنین چون برای قبول نفس صلاحیت یافت، خدای تعالی از عالم امر قوه‌ای ایجاد می‌کند، چنانکه درباره آن گفته است: «قُلْ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي» (سوره اسری، آیه ۸۵) و «رُوحاً مِنْ أَمْرِنَا» (سوره شوری، آیه ۵۲) و «فَإِذَا سَوَّيْتَهُ وَ نَفَخْتَ فِيهِ مِنْ رُوحِي» (سوره حجر، آیه ۲۹) ازین بیان شاید برخی تصور کنند که روح قدیم است و مخلوق نیست. و این توهمی جاهلانه است. کسی که بگوید که نفس مخلوق نیست، و مقصودش این باشد که نفس کمیت ندارد و تجزیه پذیر نیست، یا اینکه دارای حیز نیست، در اندیشه خود مصیب است. جز اینکه نفس مخلوق است، بدان معنی که حادث است نه قدیم. زیرا حدوث روح بشری متوقف است بر استعداد نطفه، همچنانکه حدوث صورت در آینه، متوقف است بر روشنی آینه. هرچند صورت قبل از روشنی آینه موجود بوده است.^۱

تعجب در این است که غزالی با آنکه در نظریه فیض با فلاسفه به جدال برخاسته، ولی برای اثبات حدوث روح خود بدان گرویده است. مثلاً در «المضنون الصغیر» گوید: «جنین در رحم بزرگ می‌شود تا اعضایش کامل شود و جسمش تکامل یابد و برای پذیرش نفس آماده باشد، مانند فتیله‌ای که به روغن آلوده است و آماده اشتعال.» و در پاسخ سؤال از فیض گوید: «فیض به معنی ریختن آب از ظرف بر دست نیست، بلکه مانند انتشار نور خورشید است بر دیوار، یا پیدا شدن صورت جسم است در آینه، که نور بدون اینکه خورشید را ترک کند بر دیوارها بتابد، و صورت بدون اینکه از صاحب خود جدا شود در آینه پدید گردد، همچنین جود پروردگار نور وجود را بر هر ماهیتی که قابل آن باشد می‌تاباند، و این است معنی فیض.»

نفس را خدا به‌طور مستقیم نیافریده. حدوث آن به واسطه نفوس فلکی است. «پس جود الهی، به واسطه عقول و نفوس و حرکات سماوی به هر ماده‌ای استعداد آن را برپا قبول صورت خاص خود عنایت می‌کند. و نفوس نه به وسیله استعداد خاص، بلکه هنگام استعداد خاص حادث می‌شوند. و فرق است میان آنکه نفس هنگام وجود استعداد حاصل شود، یا به استعداد پدید آید»^۲ و این همان قول ابن سیناست که می‌گوید: «بدن علت فاعلی نفس نیست بلکه علت قابلی آن است». اما قول رسول خدا: «خدا ارواح را دو هزار

۲- معارج القدس، ص ۱۲۰

۱- روضه الطالبین، ص ۱۷۶-۱۷۷

سال پیش از اجسام آفرید.» مقصود از ارواح، ارواح ملائکه است، و مقصود از اجسام، عالم است، یعنی عرش و کرسی و سماوات و کواکب و هوا و آب و زمین.^۱

۲- علاقه نفس به بدن

نفس در بدن غریب است. زیرا بدن از عالم فانی ملک است و نفس از عالم سرمدی ملکوت. ولی نفس به خاطر شدت محبت و شفقتش، به این هیکل مادی روی آورد و به عمارت و رعایت و اهتمام مصالح آن پرداخت. پس نفس مدبر بدن و بدن آلت نفس شد: «مثل نفس انسانی در بدن به مثابه حاکمی است در شهر و مملکت خود. بدن مملکت و جهان نفس است. و قوا و جوارح به منزله پیشه‌وران و کارگرانند. قوه عقلیه مفکره چون مشیر ناصح و وزیر عاقل است. و شهوت چون بنده‌ای است که طعام و آذوقه به شهر آرد. و غضب و حمیت چونان رئیس شرطه‌اند.»^۲

نفس با وجود کثرت وظایفش واحد است. غزالی می‌گوید: «این جسم نسبت به نفس چون جامه است نسبت به تن. تن است که جامه را به واسطه اعضای آن حرکت می‌دهد، و نفس هم بدن را به واسطه قوای مخفی و مناسب به حرکت می‌آورد. قوای نفس در مواضعی از بدن ظاهر می‌شود، و این مواضع چه‌بسا به ده تا رسد، درحالی که نفس ذاتا واحد است. سمع و بصر و شم و ذوق و لمس به منزله آلتند، و نفس است که سامعه، یا ذائقه و شامه و مدرک است. و اینها قوای ظاهره‌اند. دلیل اینکه نفس مدرک است نه این اعضا، این است که چون در رگها گرفتگی پدید آید و از اتصال نفس به اعضا جلو گیرد، عضو معطل ماند، چون بیهوشی و مرگ.»^۳

۳- خلود نفس

غزالی در کتاب «تهافت الفلاسفه» فصل خاصی را به ابطال قول فلاسفه-در محال بودن فناء نفوس بشری-اختصاص داده است. باوجوداین در اینجا که از خلود نفس سخن می‌گوید، دلائل این سینا را در این مورد بدون هیچ تغییری ذکر می‌کند. گویی این دلائل وقتی که از قلم او تراوش می‌کنند ارزش دیگری می‌یابند که در «شفا» و «نجات» فاقد آن بودند. غزالی بر دلائل شیخ الرئیس چند دلیل شرعی هم می‌افزاید.

دلائل شرعی را غزالی به‌طور اختصار چنین می‌آورد: «اما دلائل منقول، قول خدای تعالی است: «وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْواتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ فَرِحِينَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ» (سوره آل عمران، آیه ۱۶۹-۱۷۰) و رسول خدا، صلوات الله علیه و سلم، فرمود: «رواح الشهداء فی حواصل طیر خضر تسرح فی ریاض الجته» عقیده به خلود روح در سرتاسر اسلام موج می‌زند. زیرا پیامبر مغفرت و رحمت، برای کسی است که باقی است نه برای آنکه فانی است. نیز در مورد خیرات و صدقات، مسلمانان

۱- روضه الطالبین، ص ۱۷۸ ۲- روضه الطالبین، ص ۱۷۸ ۳- معراج السالکین، ص ۲۶

معتقدند که به آنها می‌رسد. همچنین است خوابها، و همه دلیل است بر اینکه روح باقی است.^۱ اما براهین عقلی همه مأخوذ است از ابن سینا، و احیاناً با پاره‌ای اختلافات لفظی. غزالی گاه به این براهین فقط اشاره‌ای می‌کند و عین آنها را نمی‌آورد. چنانکه گوید: «روح و قلب در اصطلاح ما، از قبل این جواهر است. فساد نمی‌پذیرد، دستخوش اضمحلال نمی‌شود و فانی نمی‌گردد و نمی‌میرد. بلکه چون از بدن جدا شد منتظر است تا در روز قیامت بدان بازگردد، چنانکه در شرع آمده است. و در علوم حکمی با براهین قاطع و دلایل واضح ثابت شده که روح ناطق نه جسم است و نه عرض. بلکه جوهری است ثابت، دائم، و فسادناپذیر و ما از تکرار آن دلایل بی‌نیازیم و هرکه خواهد به کتابهایی که در این فنون نوشته‌اند مراجعه کند، که در طریقت ما برهان به کار نیاید ما به عیان و به رؤیت ایمان متکی هستیم.»^۲ و گاه به اقامه براهین می‌پردازد و از جمله این براهین:

الف- نفس پذیرای عدم نیست غزالی گوید: «شیء تا پذیرای عدم نباشد موصوف به عدم نشود. و چون نفس پذیرای عدم باشد، از دو حال بیرون نیست: یا این امر در طبیعت اوست و عدم ذاتی اوست، یا به سبب اختلال شروطی که در وجود او پدید می‌آید، معدوم می‌شود. و یا معدوم می‌شود زیرا اراده باری تعالی بر معدوم شدنش تعلق گرفته است. و نشاید که عدم از صفات ذاتی او باشد، چه موجب آن می‌شد که در دو زمان باقی نماند، و این محال است. نیز نتوان گفت که او در صورت وجود شرطی باقی است، زیرا آنچه قائم به ذات خود است، به هیچ شرطی نیاز ندارد. و نیز نتوان گفت که به اراده پروردگار معدوم می‌شود، زیرا به اراده پروردگار از طریق پیامبران باید آگاه شد. و پیامبران. . گفته‌اند که نفس معدوم نمی‌شود.

ب- نفس وابسته به بدن نیست غزالی گوید نفس (از نظر بقا و فنا) نه به بدن متعلق است و نه مرتبط. پس به فنای بدن فانی نمی‌شود. بلکه تعلق آن به بدن در عالم وجود، به جود الهی است، آن هم به واسطه مبادی دیگری که نه تغییر می‌پذیرند و نه از بین می‌روند.

ج- نفس بسیط است غزالی در اقامه این دلیل از ابن سینا پیروی می‌کند که «فنا عبارت است از انحلال ترکیب، و حال آنکه نفس بسیط است نه مرکب. . . پس نفس منحل نمی‌شود و آنچه انحلال نمی‌پذیرد، باقی است، پس نفس باقی است.»^۳

د- سرنوشت نفس غزالی معتقد است که سعادت به معرفت تمام شود. ولی فقط بعد از مرگ است که کمال می‌یابد. پس نفوسی که به مشاغل بدن عشق ورزند، بعد از مرگ نتوانند که به مقام وصل رسند. پس احساس رنج کنند. «ولی این رنج و این آزار نه به خاطر امری است ذاتی، بلکه به خاطر امری است عرضی و غریب. این امر عرضی غریب

۱- معارج القدس، ص ۱۲۶ ۲- الرسالة اللذنیه، ص ۹ ۳- معراج السالکین، ص ۲۴

نه دوام می‌یابد و نه باقی می‌ماند، و با ترک افعالی که به تکرار آنها پرداخته بود زایل و باطل می‌شود. پس بنابراین، عقوبت نیز جاوید نخواهد بود و اندک‌اندک زوال می‌یابد و محو می‌شود. تا آنکه نفس تزکیه می‌شود و به سعادت خاص خود می‌رسد. ازین‌روست که اهل سنت معتقد به خلود اهل کبایر در عذاب-اگر از مؤمنان باشند-نیستند، زیرا اصل اعتقاد پابرجاست و عوارض زایل می‌شوند، و ایشان هم مستوجب عفو و غفران می‌گردند. اما نفوس ساده که هرگز به معارف که عارفان بدان می‌رسند شوق نورزیده‌اند، چون از ابدان مفارقت کردند، درحالی‌که از قبیح و زشتیها چیزی کسب نکرده باشند، در سعه رحمت پروردگارانند و در نوعی راحت و آسایش.

اما نفوسی که به قبیح و زشتیها آلوده شده‌اند و بدان اعمال میل وافر داشته‌اند و خود را تسلیم شهوات کرده‌اند و در آراء فاسد خود تعصب به خرج داده‌اند و حق را انکار کرده و از آن اعراض ورزیده‌اند، «چون بمیرند آلت ادراک شوق و اکتساب علوم را از دست بدهند، درحالی‌که شوق و کشش در آنها باقی بماند. و این خود رنج بزرگ است که حدی ندارد. و همین امر مانع آن شود که به عقل فعال برسند»، ازین‌رو این نفوس جاودانه در آتش بمانند.

هـ-قوای نفس غزالی در مورد قوای نفس چیز تازه‌ای نیاورده است و رأی ثابت معینی ابراز نداشته. او نفوس را به ترتیب، به نفس نباتی و غاذی و نامی و حیوانی تقسیم می‌کند. و می‌گوید که نفس ناطقه را دو گونه قوی است: قوای محرکه و قوای مدرکه.

۱-قوای محرکه: این قوا عبارتند از قوایی که باعث حرکتند (باعثه) و قوایی که مباشر حرکتند (مباشره). باعثه همان قوه نزوعیه شوقیه است، که چون به امری رغبت یابد، یا از امری بترسد، سبب انبعاث قوه محرکه مباشر بر فعل شود، و به اعصاب و عضلات و پی‌های وابسته به قلب رسد. و موجب بسط یا قبض شود. در صورت نخست خون در عروق پراکنده شود، و این شادمانی است. و در صورت دوم، روح حیوانی جذب به قلب شود، و این اندوه است.^۱

وی در کتاب «روضه الطالبین» این قوه را بر دو قسم کند. و میان باعثه و محرکه فرق نهد. و در تعریف باعثه گوید: قوه‌ای که به جلب موافق نافع، چون شهوت، برانگیزد، و دفع مضرت کند چون غضب. و ازین قوه باعثه به اراده نیز تعبیر کنند. و محرکه صنف دومی است که اعضاء را به تحصیل این مقاصد تحریک کند. و از آن به قدرت تعبیر کنند. و آن به مثابه سپاهییانی است در اعضاء پراکنده.

۲-قوای مدرکه: این قوا بر دو قسمند: ظاهره و باطنه. قوای ظاهره حواس پنجگانه‌اند، یعنی سمع و بصر و شم و ذوق و لمس. و اما قوای باطنه، چنانکه در «کیمیای

سعادت» و «روضه الطالبین» آمده، نیز پنج است و عبارتند از: قوه خیال، تفکر، حفظ، تذکر و وهم^۱. یا حس مشترک و تخیل و تفکر و تذکر و حفظ^۲. جای این قوا در درون است، در تجاویف دماغ.

۱- حس مشترک: در آن صورت چیزهایی که حواس ظاهره بدان می‌فرستند مرتسم می‌شود، آنچنانکه صورت شیء در آینه. و محل آن مقدم بطن اول دماغ است.

۲- خیال: به منزله خزانه حس مشترک است. بدین معنی که آنچه در حس مشترک نقش بندد، برای آنکه در وقت حاجت از آن استفاده شود، در خیال ذخیره گردد. زیرا حس مشترک فقط دارای قوه قبول است نه قدرت حفظ. و خیال دارای قوه حفظ است نه قبول. محل خیال، مؤخر بطن دماغ است.

۳- وهم: محل این قوه، مقدم بطن مؤخر دماغ است؛ زیرا کار او درک معانی جزئی است، که از صور مخزونه در خیال منتزع شده است. و در رتبت بعد از آن است.

۴- حافظه: محل آن مؤخر بطن مؤخر دماغ است؛ این قوه پهلوی موضع تصرف وهم است زیرا به منزله خزانه آن است.

۵- متصرفه: جای تصرف آن در وسط دماغ است، زیرا اشرف همه قواست. نیز بدان سبب که گهگاه از خیال می‌گیرد و به او بازمی‌دهد، چه در خواب و چه در بیداری. و در حافظه ذخیره می‌کند و هنگام فراموشی از او بازمی‌ستاند. باید جای او میان آن دو خزانه باشد که هم بتواند بستاند و هم بدهد.^۳

در «معراج السالکین»، قوای باطنه را سه قوه دانسته، زیرا در این کتاب قوه خیالی، حس مشترک نامیده شده که دارای دو وظیفه است: وظیفه قبول و وظیفه حفظ. و قوه وهمیه به تجویف آخر دماغ منتقل شده، و وظیفه او حفظ «معانی است بدون صورتها و مواد آن، چه گوسفند عداوت گرگ را به‌طور مجرد درک می‌کند و از آن می‌گریزد.»
غزالی به این دو قوه، قوه سومی نیز می‌افزاید به نام مفکره. کار قوه مفکره این است که برخی صور را با برخی دیگر ترکیب کند «و آن در تجویف اوسط میان حافظ الصور و حافظ المعانی است یعنی میان خیالیه و وهمیه».

«مواضع این قوا در علم طب ثابت شده: زیرا هرگاه آفاتی به این مواضع وارد آید، این مدرکات از میان بروند.»

«و پنداشته‌اند که قوه‌ای که صور محسوسات در آن منطبق می‌شود، همان قوه، حافظ آن صور نیز هست. و پس از قبول صور چون تکرار شوند در آن باقی می‌مانند. و هر چیز، چیزی دیگر را حفظ می‌کند اما نه بدان قوه‌ای که آن را قبول کرده است، مثلا آب

۲- فرائد اللئالی، ص ۱۶۹-۱۷۰

۱- کیمیای سعادت، ص ۶

۳- فرائد اللئالی، ص ۱۶۹-۱۷۰

صورت و نقش می‌پذیرد ولی حفظ نمی‌کند، به خلاف شمع که به رطوبت قبول می‌کند و به خشکی حفظ می‌کند.»

غزالی در قوای نفس تقسیم دیگری ارائه می‌دهد و می‌گوید: «از خصوصیات نفس، ادراک معلوماتی است که غایبند. نفس را برای ادراک این معلومات دو قوه است: یکی عملی و یکی علمی. عملی قوه‌ای است که محرک اعضاء آدمی است به سوی کارهای انسانی. و علمی مدرک حقایق علوم است، مجرد از ماده و صورت، یعنی قضایای کلیه مجردة. این قوه علمی، عبارت است از «عقل» و به این قوه از ملائکه علم می‌آموزند.»^۱

عقل

غزالی عقل را به همان معانی که فارابی در «رساله‌العقل» خود آورده است به کار می‌برد. او گوید: «عقل اسمی است که به طریق اشتراک بر چهار معنی اطلاق شود:

اول:

صفتی که انسان از دیگر حیوانات بدان ممیز شود و برای قبول علوم نظری و تدبیر اعمال خفیه فکری مستعد باشد. و همین معنی است که حارث محاسبی اراده کرده، آنجا که در تعریف عقل گوید: غریزه‌ای است که بدان ادراک علوم نظری ممکن گردد و گویی نوری است که در دل افکنده شود تا بدان مستعد ادراک اشیاء شود. کسی که این تعریف را نپذیرد و بگوید که عقل همان علوم ضروریه است، در قضاوت جانب انصاف را نگرفته است، چه آن کس که غافل از علوم باشد و کسی که به خواب رفته باشد، هر دو عاقل خوانده شوند، زیرا با اینکه دارای علوم نیستند، این غریزه درک در آنان موجود است. . .

دوم:

عقل عبارت است از معلوماتی که در ذات طفل ممیز به وجود می‌آید، تا آنچه را که رواست روا شمارد و آنچه را که محال است محال داند. چون علم به اینکه دو بیش از یک است. و این همان معنایی است که یکی از متکلمان آن را مورد توجه قرار داده و گفته است که عقل پاره‌ای از علوم ضروریه است.

سوم:

عقل عبارت است از علمی که از تجربه امور حاصل شود، چنانکه کسی را که حوادث زمان و گذشت روزگاران مجرب ساخته باشد، گوییم عاقل است و گرنه گوییم، جاهل و احمق و گول است. . .

چهارم:

عقل عبارت از قوه‌ای است که بدان عواقب کارها بشناسند و شهوداتی را که موجب لذات زودگذر است سرکوب کنند. چون این قوه در کسی پدید آمد، او را عاقل خوانند. . . پس عقل به معنای نخستین، اساس و منبع و اصل است. و دومین فرع نزدیکتر به آن، و سومی فرع نخستین و دومین است، زیرا به قوه غریزه و علوم ضروری، علوم تجربی حاصل شود. و چهارمی آخرین ثمره است و غایت قصوی.^۱ ولی غزالی در هیچ‌جا فارابی را به عنوان مرجع این تقسیم‌بندی معرفی نمی‌کند، بلکه به ذکر احادیث نبوی می‌پردازد. و این مطالب را در تفسیر آنها می‌آورد. غزالی معتقد است که مردم در این انواع چهارگانه عقل متفاوتند، جز در مورد دوم، چون علم ضروری برای همه حاصل است.

اما مراتب عقل: غزالی در این مورد نیز از فارابی و ابن سینا اخذ کرده و گفتار آنها را بدون هیچ تغییری و افزودن و کاستنی نقل کرده است. در مرتبه پایین عقل هیولانی را می‌بینیم که قوه استعداد محض موجود در نزد طفل است. و سپس عقل بالملکه است که پس از ادراک پاره‌ای از معانی بدیهی و یا منقولات حاصل می‌شود. آنگاه عقل بالفعل است که به کسب برخی از معقولات نظری می‌پردازد و قادر است که هرگاه اراده کند صور عقلیه‌ای را که سابقاً کسب کرده حاضر سازد. و چون این صور متحققه در ذهن، در آن حاضر شد، عقل مستفاد خوانده شود. این عقول را ترتیبی است، چنانکه عقل مستفاد سمت ریاست دارد و همه خادم او هستند و او غایت قصوی است. سپس عقل بالفعل است که عقل بالملکه خادم اوست. و عقل هیولانی به سبب استعدادی که در اوست خادم عقل بالملکه است.^۲ و این بیان ابو حامد غزالی همان نظریه فارابی است که می‌گوید: هر عقلی نسبت به عقلی که پس از آن است به منزله ماده است، و نسبت به عقلی که پیش از آن است به منزله صورت. نیز تاویل آیه «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ. . .» است که از ابن سینا اخذ کرده و گوید: «نفس انسانی که به فیض عقل فعال، مستعد قبول معرفت است، شبیه به مشکاه است.

و چون قوی شود و به درک معارف و بدیهیات اولیه نائل آید، چون زجاجه است. و چون به مرتبه‌ای رسد که ادراک معانی اشیاء برای او امکان یابد، به شجره شباهت یافته است. و چون برتر شود و توانا گردد و حدسی قوی یابد به حیثی که معانی کلیه را بدون اعمال فکر و استدلال درک کند، شبیه به زیت شود. «و چون نیرومندتر شود، به مرحله‌ای رسد که «بَكَادُ رَيْثُهَا يُضِيءُ» درباره او صادق آید. و اگر معقولات برای او حاصل شود، نور است بر نور، یعنی نور عقل مستفاد بر نور عقل نظری.»^۳

۱- احیاء العلوم، ج ۱، ص ۷۵-۷۶

۲- معارج القدس، ص ۱۱۰

۳- معارج القدس، ص ۵۲

۴- مقدمه ابن خلدون، ص ۷۹۹

ولی عقل بذاته نورانی نیست، زیرا انوار او «مستفاد به سبب این انوار است. و این نور نسبت به آن نور، به مثابه آتش عظیمی است که زمین را دربر گرفته، و این آتش عقل فعال است، که انوار معقولات را بر نفوس بشری افاضه می‌کند.»^۲

غزالی و نظریه معرفت

کسی که بخواهد از روی کتاب «المنقذ من الضلال» درباره غزالی قضاوت کند، همچنانکه بیشتر مورخان فلسفه-نمی‌گوییم همه-چنین کرده‌اند، از راه صواب منحرف شده است. زیرا این کتاب بیان‌کننده وضع متطور فکری او در برهه‌ای از قسمت اول زندگی است، یعنی همان ده سال که او به عزلت و تأمل و تجربه‌های صوفیانه گذرانید. وضع دوره اول حیات فکری او را، آنچنانکه بوده، باید در آثاری که در اثناء پیوستنش به نظام الملک و سپس به هنگام تدریس در نظامیه بغداد تألیف کرده جستجو نمود. همه این آثار در فقه و کلام است.

کتب فقهی غزالی در این تألیف موردنظر ما نیست، اما از کتب کلامی او در این دوره «تهافت الفلاسفه» و «المستظهری» را دیدیم و از محتویات آنها سخن گفتیم. در اینجا می‌خواهیم به این نکته بپردازیم که غزالی در برابر معرفت چه موقعیتی داشته، و طریقه وصول او به یقین چگونه صورت گرفته است.

گفتیم که غزالی متکلم بود، و گفتیم که او نخستین کسی است که منطق ارسطو را برای دفاع از دین به کار برد. کتب فقهی او چون «الوسیط» و «البسیط» و «الوجیز» و کتب کلامی او چون «المستظهری» و «تهافت الفلاسفه» و «حجّه الحق» و کتب منطقی او چون «محک النظر» و «معیار العلم» و «میزان العمل» همه در یک دوره از دوره‌های حیات او نوشته شده‌اند.

متکلمان پیش از غزالی از عقل و منطق مدد می‌گرفتند، ولی همواره با منطق ارسطو سر ستیز داشتند، و مانند فقهاء آن را مورد هجوم انتقاد قرار می‌دادند. کتبی که در زمینه فقه و کلام، پیش از قرن پنجم، نوشته شده خود گویای این حقیقت است. دلیل این امر همان است که ابن خلدون گفته است: «مسلمانان از قیاسات منطقی به علت اینکه منطق ملازم با علوم فلسفی بود، و این علوم با دین منافات داشت، استفاده نکردند.»^۳ نیز به همین ملاحظه ابن تیمیه گوید: «همواره مسلمانان از طریقه آنها (یعنی طریقه منطقیین) روی-گردان بودند، حتی اشاعره و کرامیه و شیعه و سایر طوایف از اهل نظر، فساد آن را نکوهش می‌کردند.»

و اولین کسی که منطبق را به اصول اسلامی آمیخت ابو حامد غزالی بود.^۱ غزالی خود می‌گوید: «فرق میان اخلاق مذموم و محمود جز به علم نشاید، و برای تحصیل آن راهی جز منطق نیست. پس فایدهٔ منطق اکتساب علم است، و فایدهٔ علم به دست آوردن سعادت ابدی»^۲ گویا این نخستین رأیی باشد که غزالی در این موضوع صادر کرده و منطق را وسیله و آلت همهٔ علوم نظری-چه عقلی و چه فقهی-قرار داده است.^۳ و همین امر موجب آن شده که اصطلاحات منطق را در فقه داخل کند و مثالهای فقهی را در منطق. از آنجا که در منطق به جای حس به عقل تمسک می‌جویند، و در فقهیات نیز چنین است، بنابراین میان مباحث فقهی و منطقی اگر اختلافی هست در شکل است نه در ماده.

غزالی به منطق اشتغال فراوان داشت، و اصطلاحات فقه را در این علم به کار می‌برد. چنانکه به جای تصور و تصدیق «معرفت» و «علم» آورد، و به جای قضایای کلیهٔ مجرد «وجه» یا «احوال» - و این دو، دو تعبیر کلامیند- و یا «احکام» که تعبیری فقهی است. همچنانکه از «حد اوسط» ارسطو به «علت» تعبیر کرد، که اصطلاحی اصولی است. غزالی به آوردن اصطلاحات فقه و متکلمین بسنده نکرد و خود الفاظی تازه وضع کرد. در کتاب خود «القسطاس المستقیم» که در قسمت دوم از زندگی خود-یعنی حوالی سال ۴۹۷-تألیف کرده، موازین عقلیه را سه قسمت کرده: «میزان التعادل» و «میزان التلازم» و «میزان-التعاند». مقصود از اصطلاح نخستین، «قیاس حملی» است و از دومی، «قیاس شرطی متصل» و از سومی «قیاس شرطی منفصل». غزالی کرارا می‌گوید که برای مسلمانان شایسته نیست که در تعلیم و تعلم منطق، جای یونانیان را بگیرند. فقط باید از اصطلاحات و الفاظ اهل منطق استفاده کرد و در الفاظ مناقشه و جدالی نیست. غزالی بعدها دربارهٔ منطق تغییر عقیده داد، چنانکه ابن تیمیه می‌گوید: «غزالی در کتب دیگر خود بیان داشته که طریقه و روش علمای منطق، طریقه و روش فاسدی است و آدمی را به یقین نمی‌رساند. و عیب و فساد آن از عیب و فساد کار متکلمان بیشتر است. غزالی سابقا در آثار خود از منطقیین بسیار نقل می‌کرد، چه به عین عبارت و چه به عبارت دیگر. اما در پایان سخت به مذمت ایشان پرداخت و بیان کرد که روش ایشان متضمن جهل و کفر است، و همین امر موجب نکوهش آنها و فساد طریقه و روششان بیش از متکلمان است.»^۴ غزالی در «القسطاس المستقیم» می‌گوید که حقیقت معرفت را نمی‌توان به میزان رأی و قیاس سنجد، «زیرا رأی و قیاس در غایت تعارض و التباس است و به خاطر آن میان مردم اختلاف افتاده و باید آن را میزان شیطان خواند». نیز تحقیق معرفت آن به تعلیم و پیروی امام معصوم میسر نگردد. بلکه باید به قسطاس مستقیم سنجیده شود، زیرا

۱- صون المنطق و الکلام، عن فن المنطق و الکلام، ص ۳۲۴

۲- مقاصد الفلاسفه، ص ۷ ۳- معیار العلم، ص ۲۶ ۴- صون المنطق و الکلام، ص ۲۷۸

خدای تعالی گوید: «وَزُنُوا بِالْقِسْطِ الْمُسْتَقِيمِ» (سوره اسری، آیه ۳۵) و با آنکه معتقد است که این قسطاس مستقیم، منطبق ارسطو است-با تغییری در الفاظ-ولی می گوید: «این موازین همان پنج میزانی است که خدا در کتاب خود آورده و به انبیاء طریق سنجش با آنها را تعلیم کرده است.»^۱ و «این میزان میزان معرفت خدای تعالی و ملائکه و کتب و رسل و ملک و ملکوت اوست. و ما چگونگی سنجش با آن را از پیامبران آموخته ایم، و پیامبران از ملائکه آموخته اند؛ زیرا خدای تعالی خود معلم اول است و معلم دوم جبرئیل است و معلم سوم. . . امام امامان محمد بن عبد الله بن عبد المطلب است.» . غزالی هم برای عوام می نوشت و هم برای خواص، ازین رو درباره معرفت دو نظریه ابراز می دارد، یکی شامل معرفت عوام است و دومی مختص است به اولیاء و مقربین.

غزالی در قضیه معرفت به افلاطون نزدیکتر است تا به ارسطو، افلاطون معتقد است که روح در حالی داخل جسد می شود که از معارفی که قبل از هبوط، در عالم مثل، برای او حاصل شده سرشار است. و حال آنکه ارسطو می گوید که روح، صورت بدن است، و پیش از بدن موجود نبوده، و پیش از آن معرفتی نیندوخته، و هر چه در این جهان دارد مولود تجربه است.

غزالی به وجود روح پیش از بدن معتقد نیست، ولی می گوید که روح علی الفطره به این جهان آمده است. او در تعریف علم چنین می گوید: «علم تصور نفس ناطقه مطمئنه است حقایق اشیاء و صور مجرده از ماده آنها را به همان اعیان و کیفیات و کمیات و جواهر و ذوات آنها. عالم محیط و مدرک و متصور است، و معلوم، عبارت است از ذات شیء که علم آن در نفس منقش می شود»^۲ سپس می افزاید: «بدان که همه علوم در همه نفوس انسانی مرکوز است، و همه قابل همه علومند، و اگر یکی از نفوس بهره خود را از علم نگیرد به علتی است که از خارج بر آن طاری شده است.

چنانکه رسول اکرم فرمود «خلق الناس حنفاء فاختالتهم الشیاطین» نیز فرمود: «کل مولود یولد علی الفطره»^۳ همچنین «نفس ناطقه انسانی به نیروی طهارت اصلی و صفای اولی خود، می تواند پذیرای اشراق نفس کلی و مستعد قبول صور معقوله باشد و همه علوم در اصل نفوس بالقوه مرکوزند، چنانکه دانه در زمین».^۴ پس چگونه این علوم از قوه به فعل می آیند؟

پیش از پاسخ به این سؤال باید به تقسیم عالم به دو عالم ملک و ملکوت، یا عالم علوی و سفلی، یا عالم غیب و شهادت و یا عالم عقلی و حسی توجه کنیم. و اشارت رفت که آدمی، میان این دو عالم است.

۱- القسطاس المستقیم، ص ۱۵۷-۱۵۸

۲- الرسالة اللدنیه، ص ۴ ۳- الرسالة اللدنیه، ص ۲۶ ۴- الرسالة اللدنیه، ص ۱۹

غزالی گوید: «نفس را دو جنبه است: جنبه‌ای به سوی ملاً اعلی و جنبه‌ای به عالم سفلی»^۱ و «نفس اگر بر عالم سفلی سیطره داده شود، برای تصرف در این عالم به آلات جسمانی توسل جوید. و افعال او در مواضع دهگانه-که پیش ازین برشمردیم-در جسم ظهور یابد. از آن مواضعند حواس پنجگانه شمع و ذوق و لمس و سمع و بصر. و این پنج وسیله‌اند برای قوای پنجگانه باطنی، یعنی قوه خیالیه و ذاکره و حافظه او تفکر و وهم. . . وجود این مدرکات برای نفس ضروری است، یعنی چون نفس متوجه این عالم سفلی گردد طبعاً با این مدرکات همراه خواهد بود. . . پس ثابت شد که افعال متعلق به عالم سفلی که جنبه جسمانی دارند، خود جسمانی محضند، و افعال جسمانی هم با موازین ضروری و طبیعی انجام می‌شوند.»^۲

بنابراین معرفتی که متعلق به عالم شهادت باشد، ازین قبیل است. زیرا همه به قوای جسمانی حاصل شوند، حالا خواه قوای باطنی باشد یا ظاهری. غزالی این معرفت را به معقولات و محسوسات و مشهورات و مقبولات تقسیم می‌کند.

«اما معقولات، چیزهایی است که جز به وسیله عقل و به طور مجرد درک نشوند. مثل علم به اینکه دو ضد در یک چیز جمع نشوند و نمی‌شود که چیزی در آن واحد هم متحرک باشد و هم ساکن. و یک پیش از دو قرار دارد. . .

اما محسوسات، فهم آن به واسطه حواس خمس باشد، چون فرق میان رنگها و طعمها و ملموسات. . .

اما مشهورات، عادات است و مبتنی است بر عادات مردم و شهرها و ملتها و زمانها، مانند عادت و رسوم مردم در لباس پوشیدن و شادمانی. . . و سیرتهای نیکو چون ترک ستم و نیکی به والدین و شکر منعم.

اما مقبولات، چیزهایی است که از راه اخبار اخذ شود. . .

در مورد عقلیات باید گفت که احکام آنها از آنچه در عقل آمده دگرگون نشود، اما محسوسات دگرگون نمی‌شوند، ولی به علت آفاتی که عارض آلات جسمانی شود، در آنها غلط و خلط پدید می‌آید. اما مقبولات و مشهورات در خور اعتماد نیستند، زیرا به اختلاف ملتها و شهرها و حالات اشخاص دگرگون می‌شوند، چنانکه می‌توان قبیله‌ای را به قبیله دیگر پیوست و از آن بازشناخت، بی‌آنکه غلطی روی دهد. پس هرگاه برای تو دلیلی عقلی یا حسی اقامه شد-درحالی‌که اجزاء حد و برهان آن درست بود-بدانکه آن برهان درست است، و هرچه جز این باشد، آن را به همان مقدار و ارزش علمی که دارد بپذیر!»^۳

۱- معراج السالکین، ص ۵۵

۲- معراج السالکین، ص ۶۱-۶۲

۳- معراج السالکین، ص ۹۶-۹۸

از این بیان معلوم می‌شود که غزالی در عین اینکه در صحت محسوسات و معقولات شک می‌کند، ولی معتقد است که همانها مقدمات معرفتند. ولی این معرفت، از دایره عالم حس در نمی‌گذرد و به معرفت حق منتهی نمی‌شود. زیرا معرفت حق «از طریق حواس حاصل نمی‌شود، بلکه داخل در قلب می‌گردد بدون آنکه دانسته شود که از کجا آمده است، چه قلب از عالم ملکوت است، و حواس مخلوق این عالم یعنی عالم ملک باشد.»^۱

به‌رحال علم آدمی از دو طریق آید: یکی تعلم انسانی و دیگر تعلم ربانی. و تعلم بر دو وجه است: یکی از خارج که همان دانش‌آموزی باشد و یکی از درون که اشتغال به تفکر باشد. «و تفکر از درون، به منزله تعلم از خارج است. و تعلم، استفاده شخص است از شخص جزئی دیگر، ولی تفکر استفاده نفس است از نفس کلی. و تأثیر نفس کلی و تعلیم او از همه علما و عقلا بیشتر است. . .

عالم از حیث فایده رساندن چون زارع است، و متعلم از حیث فایده بردن چون زمین است، و علم بالقوه چون بذر است، و چون به فعلیت پیوندند به مثابه میوه است»^۲

از شروط استفاده نفس این است که قوای بدنی مسلط بر آن نباشد، بلکه باید «نور عقل بر اوصاف حس غلبه داشته باشد.» تا اشراق حاصل شود، «چون قلب به منزله آینه است، و لوح محفوظ نیز به منزله آینه است، زیرا صورت هر موجودی در آن هست. و چون آینه‌ای مقابل آینه‌ای قرار گیرد، صوری که در یکی است در دیگری حلول کند.

همچنین صوری که در لوح محفوظ است در قلب افتد، در صورتی که قلب از شهوات دنیا فارغ باشد. اما اگر قلب به شهوات دنیا مشغول باشد، عالم ملکوت از او پنهان ماند.»^۳

به بیان دیگر: هرگاه که نفس روحانی باشد از روحانی تأثیر پذیرد. پس اگر عقولی که از آنها به ملائکه تعبیر می‌شود نبودند و به نفوس از خارج مدد نمی‌رسانیدند، نفس هیچ معقولی را درک نمی‌کرد. زیرا نفس فقط بالقوه عالم است، و ملائکه آنچه را که در قوه باشد به فعل آرند، تا نفس عالم بالفعل شود.

معلوم شد که غزالی به نظریه اشراق ایمان دارد، و از آن دفاع می‌کند: معانی در نفس حضور می‌یابند و سپس از آن غایب می‌شوند. عاقلانه نیست که بگوییم که این معانی چون از نفس غایب شدند معدوم می‌گردند، زیرا اگر معدوم می‌شدند لازم می‌آمد که تذکر و به خاطر آوردن همان رنجی را داشته باشد که هنگام تحصیل آن معانی به کار برده‌ایم. نیز عاقلانه نیست بگوییم که معانی در نغسند، زیرا در این صورت می‌بایست نفس همواره

۱- کیمیای سعادت، ص ۱۲

۲- الرسالة الدنیه، ص ۱۹ و ۲۰

۳- کیمیای سعادت، ص ۱۲

بر آنها اشعار داشته باشد. نیز نتوان گفت که در جسد مخزونند، زیرا جسد شایسته آن نیست که جایگاه معانی عقلی گردد. پس یک فرض باقی می‌ماند: این معانی هم غایبند و هم حاضر، غایب از نفس و حاضر در خارج از نفس، یعنی در جوهری که عقل فعال یا روح القدس خوانده شود. و از آنجا به هنگام نیاز بر نفس افزوده شود.

غزالی گوید: «برای معانی معقول نه در نفس خازنی است و نه در بدن، پس باید که در خارج از آن دو باشد، تا چون میان نفوس ما و میان آن اتصالی حاصل شد، صور عقلی خاص هر موضوعی از آن منبع خارجی در نفس مرتسم شود. چون نفس به عالم جسدانی التفات کرد و از آن منبع معنوی روی‌گردان شد، یا توجهش به صورت دیگری معطوف گردید، آنچه نخست نقش بسته بود زدوده شود. چون آینه‌ای که روی آن را از جانب قدس به جانب حس یا به امر دیگری از امور قدس برگردانند. و این حال نیز حاصل شود هنگامی که نفس ملکه اتصال به عقل فعال را کسب کرده باشد.^۱» غزالی عبارت فوق را با اندک تصرفی از ابن سینا گرفته است. چنانکه عبارت زیر را: «چون قوه عقلی، بر معلومات جزئیة موجود در قوه خیال، اشراف یافت و فروغ عقل فعال بر آنها تافت، آن معلومات جزئیة استحاله یافته از ماده و علایق آن می‌گسلند و در نفس ناطقه نقش می‌بندند، نه به این معنی که خود این معلومات جزئیة، کلی و مجرد می‌شوند و از مرحله خیال به مرحله عقل می‌رسند، بلکه به این معنی که توجه نفس به اینها، نفس را آماده می‌کند، تا صور مجرد، از عقل فعال به وی افزوده شوند. زیرا افکار و تأملات، نفس را برای پذیرش فیض عقلی استعداد می‌بخشند»^۲ همه نفوس انسانی قابل معرفت و قادر به تحصیل آن هستند، زیرا همه آنها «به قوه طهارت اصلی و صفای اولی شایسته آنند که نفس کلی بر آنها اشراق کند، و همه مستعد قبول صور معقوله‌اند از او». اینک به یکی از فقرات «الرسالة اللدنیة» به خاطر اهمیت آن و شباهتی که به آراء افلاطون دارد می‌پردازیم.

غزالی گوید: «اما نفوس بیمار در این دنیای دنی بر چند درجه‌اند: برخی، از آن بیماری، اندک تأثیری یافته‌اند و ابر نسیان که بر خاطرشان پرده افکنده رقیق است. اینان به تعلم اشتغال ورزند، و خواهان صحت اصلی شوند، و به اندک معالجه‌ای هم بهبود یابند، و با اندک تذکری ابر نسیان از خاطرشان زدوده شود. برخی همه عمر به تحصیل و تعلیم مشغول باشند، و خواهان صحت اصلی شوند، ولی با اندک معالجه‌ای بیماریشان زایل نشود، و با اندک تذکری ابر نسیان از خاطرشان نرود. برخی همه عمر به تحصیل و تعلیم می‌پردازند، ولی به خاطر فساد مزاجشان هیچ نمی‌فهمند، زیرا چون مزاج فاسد شود علاج نپذیرد. و برخی دیگر به ذکر و ریاضت و رام کردن نفس می‌پردازند، و تنها نوری اندک و اشراقی ضعیف نصیبشان می‌شود. و این تفاوتها بر حسب توجه و التفاتی است که نفوس به

دنیا دارند، و برحسب مقدار استغراق آنها در امور دنیوی است. مانند تندرست، وقتی که بیمار شود و بیمار، وقتی که صحت یابد. و چون این گره گشوده شد، نفوس به وجود علم لدنی مقرر شوند و دریابند که در آغاز خلقت و اختراع وجودشان، عالم و آگاه بوده‌اند. و اکنون که به نادانی افتاده‌اند، بدان سبب است که به خاطر مصاحبت با این جسد کثیف و اقامت در این سرای تیره و مکان تاریک بیمار شده‌اند. تعلم، علم معدوم را ایجاد نمی‌کند، و عقل مفقود را ابداع نمی‌نماید، بلکه کار او اعاده علم اصلی غریزی، و ازاله بیماری است از نفس که به امور جسمانی پرداخته و به تهیه و تنظیم امور مربوط به جسد سرگرم شده است.

«پدری که فرزندش را دوست بدارد، چون خواهد که به کار او پردازد، همه مهمات خود را از یاد برد و تنها به یک امر، امر فرزند خود مشغول باشد. پس نفس به خاطر علاقه و محبتی که به جسد دارد، بدان روی آرد و به عمارت و رعایت و اهتمام مصالح آن پردازد، و به سبب ضعف و جزئیتش در بحر طبیعت مستغرق شود. بنابراین در اثناء عمر، نیازش به تعلم افتد، تا آنچه را که فراموش کرده به یاد آرد و آنچه را از دست داده باز یابد. و تعلم چیزی جز بازگشت نفس به جوهر خود و ظاهر کردن آنچه در درون اوست و فعلیت بخشیدن بدان نیست، تا بدین وسیله به تکمیل ذات و نیل به سعادت نایل آید.» و ما می‌دانیم که علوم فنا نمی‌شوند، بلکه فراموش می‌شوند. و میان محو و نسیان فرقی است. محو فنای همه نقوش و رسوم است، و نسیان عبارت است از التباس و پوشیده شدن نقوش، چون ابری رقیق یا ضخیم که جلوی خورشید را گرفته باشد و آن را از دیدگان مخفی دارد، نه چون غروب که انتقال خورشید است از روی زمین به زیر زمین. اشتغال نفس به تعلیم عبارت است از ازاله بیماری که بر جوهر نفس عارض شده تا بار دیگر بدان حالت رسد که در آغاز فطرت و ابتدای طهارت خود بود. اکنون که سبب و مراد از تعلم (دانش‌آموزی) و حقیقت نفس و جوهر آن را دانستی، بدان که نفس بیمار، نیازمند به تعلم و سپری ساختن عمر در تحصیل علوم است. «نفسی که بیماریش خفیف و علتش ضعیف و شرش اندک و ابرش رقیق و مزاجش صحیح باشد، نیازی به تعلم و تحمل رنج فراوان ندارد. و اندک نظر و تفکری او را بسنده است. چه همین نظر و تفکر اندک او را به اصلش بازگرداند و به بدایت و حقیقتش بازرساند. درون او را بکاود و آنچه در او بالقوه است، بالفعل سازد، و کار او به پایان برد و به کمالش رساند. و نفس در این مرحله چیزهای بسیار را در کمترین روزها بیاموزد^۱» و نفوسی هستند صحیح و سالم، اینان نفوس پیامبرانند، که قابل وحی و تأییدند. این نفوس بر صحت اصلی خود باقی باشند. «پس خدا به آنها بدل توجه کند، و بدانها نظر الهی افکند. این نفوس به منزله لوح شوند و نفس کلی به منزله

قلم، و همه نقوش خود را بر آن ترسیم کند. و عقل کلی چون معلم باشد و نفس قدسی چون متعلم، و همه علوم برای آن فراهم شود، و همه صور در آن منقوش گردد، ولی بدون تعلم و تفکر...

پس علم انبیاء اشرف از علوم مردم دیگر است، زیرا این علم بدون واسطه و وسیله - از جانب خدای تعالی حاصل شده است.^۱

پس از محمد (ص)، خاتم پیامبران، باب وحی بسته و باب رسالت منسد گشته است، اما برای تعلیم ربانی راه دیگری است که آن الهام است. «و الهام عبارت است از آگاه کردن نفس کلی، نفس جزئی انسانی را به قدر صفا و قبول و قدرت استعدادش. . . علمی که از طریق وحی حاصل شده باشد علم نبوی خوانده شود و علمی که از طریق الهام به دست آید علم لدنی.

علم لدنی علمی است که در حصول آن، میان نفس و خدا هیچ واسطه‌ای نباشد، و آن چون نوری است که از چراغ غیب بتابد، و پرتو آن، بر قلب صاف و فارغ و لطیف بیفتد. چه همه علوم در جوهر نفس کلی - که از جواهر مجرد ازلی است - موجود و معلوم باشد. . . و بیان داشتیم که عقل کلی از نفس کلی شریفتر و کاملتر و قویتر و به خدا نزدیکتر است، و نفس کلی از دیگر مخلوقات عزیزتر و لطیفتر و شریفتر است. از افاضة عقل کلی وحی زاییده شود، و از اشراق نفس کلی الهام. وحی زینت انبیاء است و الهام زیور اولیاء^۲»

مسلم غزالی از نظریه معرفت، آن سان که در زمان او شایع بود، آگاهی داشت ولی هنگام تحقیق درباره موضوع معرفت و یقین بدان توجهی مبذول نداشته است، و آنچه را که شایسته تحقیق می‌دانسته دو گونه علم بوده است: علم معاملات و علم مکاشفت.

اما علم معاملات آنچنانکه او تعریف کرده، «صفا دادن به آینه دل است»^۳ به وسیله زهد و تقوی و عبادت و این موضوع «احیاء علوم الدین» است. و اما علم مکاشفت، «ذوق» صوفیانه است که موصل به معرفت باری است. و غزالی آن را «الهام» نامیده است.

اینک به این فقره از کتاب «احیاء العلوم» توجه کنید که غزالی این نوع از معرفت را تشریح می‌کند و آن را با معرفت حسی می‌سنجد: «حوضی را تصور کنید که در زمین حفر شده باشد، ممکن است این حوض به وسیله جویهایی که بدان کشیده شده پر شود، و ممکن است که ته حوض را آنقدر بکنند تا به آب صافی برسد، و آب از ته حوض بجوشد. این آب، صافی‌تر، بادوامتر و گاه بیشتر خواهد بود. قلب آدمی نیز به مثابه همین حوض است، و علم چون آب و حواس خمس چون جویها، گاه ممکن است که علوم به وسیله جویهای حواس - یعنی به مشاهدات - به درون قلب فروریزد، تا قلب از علم پر شود. و گاه می‌توان به وسیله خلوت و عزلت و دیده فرو بستن از امور جسمانی، این جویها را مسدود

۱- الرسالة اللدنیه، ص ۲۱-۲۲

۲- الرسالة اللدنیه، ص ۲۴

۳- فاتحة العلوم، ص ۴۱

کرد و به عمیق کردن قلب و تطهیر آن و رفع حجابهای آن پرداخت، تا چشمه‌های دانش از درون آن بجوشد. اگر بگوییم که چسان ممکن است که چشمه علم از قلبی که عاری از علم است بجوشد، در جواب گوییم: بدانکه این خود از اسرار و عجایب قلب است که، در علم معامله جایی برای آن نیست. . . حقیقت و صورت عالم، برای قلب، گاه از راه حواس حاصل شود و گاه از لوح محفوظ. همچنانکه صورت خورشید برای چشم گاه از نگریستن به آن و گاه از نگریستن در آبی که عکس خورشید در آن افتاده حاصل گردد.

پس هرگاه حجابهایی که میان او و لوح محفوظ است برداشته شد، اشیاء را در آن ببیند. و از آنجا چشمه‌های علم بر او جاری شود، و از اقتباس حواس بی‌نیاز گردد، چنانکه اگر آب از عمق چاه بجوشید به جویها نیازی نیفتد. هرگاه قلب به خیالات حاصله از محسوسات توجه کرد، همین حجابی شود میان او و لوح محفوظ، چنانکه از مطالعه لوح محفوظ بازماند، همچنانکه آب وقتی که در جویها جمع شود، بر زمین جاری نگردد. و نگریستن در آبی که صورت خورشید در آن افتاده است نگریستن در خورشید نیست. پس قلب را دو در است: دری گشوده به عالم ملکوت که عبارت است از لوح محفوظ و عالم ملائکه، و دری گشوده به عالم حواس پنجگانه که به سوی عالم ملک و شهادت است. عالم شهادت و ملک نیز به نوعی حاکی از عالم ملکوت است.^۱

از این فخره از کتاب که نقل کردیم، به خوبی روشن شد که غزالی چگونه به نظریه مثل افلاطونی توجه کرده و آن را محور نظریات خود درباره عالم و معرفت قرار داده است. «پس عالم را در وجود چهار درجه است: وجودی در لوح محفوظ، و آن بر وجود جسمانی او سبقت دارد. و از آن پس وجود حقیقی آن است و پس از آن وجود خیالی است یعنی وجود صورت او در خیال. و پس از وجود خیالی، وجود عقلی آن است، یعنی وجود صورت آن در قلب»

اما شناخت وجود، در لوح محفوظ و وجود عقلی، ویژه انبیاء و اولیاء است. و معرفت در وجود حقیقی و خیالی، از آن علما و حکماء است. «و فرق میان علوم اولیا و انبیاء و علوم علماء و حکماء در این است که، علوم ایشان از درون قلب آید، از دری که به سوی عالم ملکوت گشوده شده، و علم علما و حکماء از درهای حواس که به عالم ملک گشوده شده تحصیل گردد. و عجایب عالم قلب و تردد او میان عالم شهادت و غیب، مسئله‌ای است که در علم معامله به غور آن نتوان رسید.»^۲

و «علم مکاشفت» به تعلم و مطالعه حاصل نشود. حصول آن به اعمال صالح و صفای آینه دل به زهد و گرسنگی و بیداری و خاموشی و اعتزال از مردم باشد. مثلاً بیداری در شب، دل را روشن کند و صافی سازد و نور بخشد. و چون این صفا به صفایی که

۱- احیاء العلوم، ج ۳، ص ۱۷-۱۹

۲- احیاء العلوم، ج ۳، ص ۱۷-۱۸

از گرسنگی حاصل شده افزوده شود، دل چنان ستاره‌ای فروزان شود و چون آینه‌ای درخشان، و آنگاه جمال حق در آن نمودار گردد^۱

هرچند معاملات، یعنی اعمالی که این آینه را صیقل می‌دهند، از صنع آدمی باشد و به اختیار او حاصل شود، مکاشفت، یعنی جلوهٔ جمال حق، جز به انعام او حاصل نگردد و انسان را در حصول او چاره و اختیاری نیست. غزالی گوید: «طریق، عبارت است از مجاهدت و محو صفات مذموم و قطع همهٔ علایق، و با همهٔ همت خود روی آوردن به خدای تعالی. و چون همهٔ اینها حاصل شد، خدا خود متولی قلب بنده خواهد بود، و متکفل است تا آن را به انوار علم روشن سازد. چون خدا متولی کار قلب شد، رحمت خود را بر آن افزا کند و نور خود را بر آن بتاباند، تا آنگاه که سر ملکوت بر او مکشوف شود و حجاب جهان فریب از چهرهٔ دل برکنار گردد. . . آنچه بر عهدهٔ بنده است این است که خود را تصفیه کند. . . و در انتظار رحمت باری تعالی بنشیند. پس انبیاء و اولیاء به مقام کشف رسیده‌اند و نور خدا بر دلهاشان فیض گشته ولی نه به تعلم خواندن و نوشتن، بلکه به زهد در دنیا و تبری از علایق آن، و خالی ساختن دل از شواغل دنیوی. . . و قطع علاقه از اهل و مال و فرزند و وطن و علم و ولایت و حیات. . . طالب این علم باید به گوشه‌ای پناه برد، و فارغ‌دل بنشیند، و فکر خود را به قرائت قرآن و تأمل در تفسیر. . . پراکنده نسازد. و همواره چون به خلوت نشست، به زبان بگوید: «الله، الله»، و پیوسته گوید و با حضور قلب گوید، تا به حالتی برسد که دیگر زبان حرکت نکند، ولی پنداری که کلمه خود بر زبان او جاری است. و این حالت را ادامه دهد، تا آنجا که اثر کلمه از زبان محو شود، و قلب خود را ادامه‌دهندهٔ آن ذکر بیابد. سپس بدان ادامه دهد، تا وقتی که صورت لفظ و حروف و هیئت کلمه از دل زدوده شود، و معنی کلمه مجردا در قلب او حاضر باشد، چنانکه گویی جدادشدنی نیست. او را اختیار است که تا این حد که رسید بایستد، یا آنکه ادامه دهد و وسواس از خود دور کند. ولی او را در رسیدن به فیض خداوندی اختیاری نیست، بلکه به سبب اعمالی که انجام داده متعرض نجات رحمت خداوند شده و درصدد قبول فیض و علم رحمانی برآمده است. اکنون باید به انتظار بنشیند، تا خداوند همچنانکه برای انبیاء و اولیاء فتح باب کرد، برای او نیز فتح بایی کند^۲» و این بالاترین درجات معرفت است، که جز به ذوق حاصل نشود. و همان معرفتی است که به بیان درنیاید و به هیچ زبانی از آن تعبیر نتوان کرد. که هر تعبیرگری دچار خطایی صریح و غیر قابل اجتناب شود. خلاصه کار به جایی رسد که طایفه‌ای پندارند حلول است و طایفه‌ای پندارند اتحاد است و طایفه‌ای پندارند که وصول است. و همه بر خطا هستند. بلکه کسی که از آن حالت بازآمده باشد، جز این نتواند گفت:

۲- المنقذ من الضلال، ص ۴۶

۱- احیاء العلوم، ج ۳، ص ۶۵

و کان ما کان مما لست اذکره
فظنّ خیرا و لا تسأل عن الخبر

غزالی و اسلام

در میان متفکران اسلامی، هیچ کس به اندازه غزالی در اسلام منشأ اثر نبوده است. او در عین حال که صاحب مذهب معینی نبود و به پیشوایی نحله خاصی شهرت نیافت، ولی اسلام را در مسیر تازه‌ای انداخت.

غزالی در عصری می‌زیست که دین اسلام از مجرای اصلی و صحیح خود خارج شده به وضعی افتاده بود که پیش از آن سابقه نداشت. اعتقاد مردم در اصل و حقیقت نبوت سستی گرفته بود و این سستی موجب ضعف ایمان و سستی در عمل به احکام دین شده بود. غزالی موضوع را از جنبه‌های مختلف مورد بررسی قرار داد، که سبب این سستی عقیده و بی‌ایمانی مردم چیست؟

غزالی چهار گروه را مسبب این امر شناخت: «یکی آنها که در فلسفه خوض می‌کردند.

دیگر آنها که دم از تصوف می‌زدند. سدیگر آنها که مردم را به کیش اسماعیلی و باطنی می‌خواندند. و چهارم روش و معامله کسانی که در میان مردم به دانشمندی موسوم شده بودند.» یعنی فقها و متکلمان.

این بیماری همه‌گیر شده بود، و طبیبان اندک بودند و مردم مشرف به هلاکت. در اینجا به یک مصلح دینی نیاز بود، تا بار دیگر ایمان مردم را به صفای نخستینش بازگرداند، و ارزش روحی و اخلاقی اعمال دینی را اثبات کند. و این مصلح ابو حامد غزالی بود.

متکلمان پیش از او، پاره‌ای از نظریات فلاسفه را نقد نموده و به مناقشه با آنها قیام کرده بودند، ولی هیچ‌یک از آنان نخواستند که برای انهدام اساس فلسفه حمله‌ای همه‌جانبه و وسیع آغاز کنند. اما غزالی کتاب «تهافت الفلاسفة» خود را رأساً بدین منظور تألیف کرد، و هیچ فکر و اندیشه فلسفی نماند مگر آنکه متعرض آن شد و آن را به محک نقد زد و در ابطال آن کوشید. غزالی با همه اینها خود فیلسوف شد و عقاید اسلامی را در پرتو نظریه مثل افلاطونی حل و فصل کرد. و آراء فارابی و ابن سینا را برای اثبات وجود نفس و بیان اصل و طبیعت و سرنوشت و قوای آن به کار گرفت. همچنین منطق ارسطو را اقتباس کرد. و برخلاف متکلمان دیگر در هر مناسبتی که پیش می‌آمد، بدان پناه می‌جست. و براهین عقلی را در کنار براهین شرعی حتی در قضایای مربوط به اصول عقاید قرار داد. هرچند با فلاسفه مخالفت می‌ورزید، ولی نتوانست از اصطلاحات آنها

چشم‌پوشی کند. حتی پاره‌ای از آراء آنها را که در «تهافت الفلاسفه» مورد حمله قرار داده بود، به آنها رنگ فقهی یا کلامی داد، و در کتابهای دیگرش به دفاع از آنها برخاست. غزالی با کلام و متکلمین نیز درآویخت، ولی او حتی در مواردی که به علم کلام حمله کرده، خود متکلمی است چیره‌دست. سیرت متکلمین و عدم اعتقادشان به دینی که به زبان از آن دفاع می‌کردند، بیش از طریقه و روش علمیشان مورد انتقاد او بود. غزالی از روش صوفیه نیز سود جست، ولی تصوف را از هرگونه اعتقادی که با اسلام سنی مخالفت داشت-از قبیل قول به حلول و اتحاد و وحدت وجود-آزاد ساخت. و این پندار را که هرکس که به معرفت صوفیانه نائل آید، محرمات برای او مباح می‌شود، و او از حدود و احکام شرع رها شده است نفی کرد، و گفت همه اینها موجب گمراهی است.

غزالی در همه این موارد می‌کوشید تا روح تازه‌ای به کالبد اسلام بدمد. چرا که می‌دید ایمان عامه بر پایه براهین عقلی استوار نیست. و همین امر موجب سستی در امر عقاید ایشان شده است. از دیگر سو اختلاف عقاید و آراء مسلمین که موجب می‌شد اهل هر مذهبی اهل مذهب دیگر را به کفر و زندقه نسبت دهد، او را به وحشت افکنده بود. از این رو، غزالی بر عهده گرفت تا میان کفر و ایمان و اسلام و زندقه حد فاصلی پدید کند، گفت: «کسانی که می‌پندارند حد کفر مخالفت با مذهب اشعری، یا مذهب معتزلی، یا مذهب حنبلی و یا غیر ایشان است، مردمی فریفته و ابله‌اند.»^۱ پس چنین نیست که بگوییم پیروی از یک مذهب مذاهب اسلامی بر وفق حقیقت است. مثلاً چنان نیست که باقلانی که برخلاف اشعری می‌گفت بقاء برای خدای تعالی صفتی زائد بر ذات نیست، به علت داشتن چنین عقیده‌ای کافر باشد. یا اشعری به علت مخالفت با او راه کفر پیموده باشد. زیرا معلوم نیست که یکی برحق باشد و دیگری برحق نباشد.

غزالی خود حد کفر و ایمان را چنین تعیین کرد: «کفر عبارت است از تکذیب رسول، علیه الصلوة و السلام، در آنچه آورده است. و ایمان تصدیق او است و تصدیق آنچه آورده است. پس یهود و نصاری به علت این تکذیب کافرند، و برهمایی به علت آنکه هم پیامبر ما را انکار می‌کند و هم پیامبران دیگر را به طریق اولی کافر است. . . همچنین ثنویته و زنادقه و دهریه همه مشرکند و کافر.»

«حنبلی اشعری را تکفیر می‌کرد، چون می‌پنداشت که اشعری در مورد اثبات فوقیت برای خدای تعالی و استواء خدا بر عرش، سخن رسول را نپذیرفته است. و اشعری حنبلی را تکذیب می‌کرد چون می‌پنداشت که او به تشبیه دچار شده است. اشعری معتزلی را نیز تکذیب می‌کرد، چون می‌پنداشت که او در مورد رؤیت خدا و اثبات صفات زایده بر

۱- فیصل التفرقه بین الاسلام و الزندقه، در مجموعه «الجواهر الغوالی»، ص ۷۷-۷۸

ذات، با پیامبر مخالف است. و معتزلی نیز اشعری را تکذیب می‌کرد، چون می‌گفت، اثبات صفات زایده بر ذات، موجب تعدد «قدماء» است و نپذیرفتن سخن پیامبر است در اصل توحید.^۱

غزالی خود وجود را دارای پنج مرتبه می‌داند: وجود ذاتی، و حسی، و خیالی، و عقلی، و شبهی. هرکس به وجود آنچه پیغمبر آورده است به صورت یکی از این مراتب گواهی دهد، نمی‌توان گفت مکذب است. تکذیب رسول خدا این است که آنچه را که او آورده به همه این معانی تکذیب کند. و چون به این مرحله رسد کفر محض و زندقه است. «همچنین کسانی را که دست به تأویل می‌زنند تا وقتی که قانون تأویل را رعایت می‌کنند نمی‌توان گفت کافرند؛ و چگونه می‌توان تأویل را کفر شمرد و حال آنکه هیچ فرقه‌ای از فرق اسلامی نیست مگر آنکه به نوعی ناچار از آن است.»^۲

اما قانون تأویل موقوف بر این است که آنچه در ظاهر نص آمده است امری محال باشد. در این صورت باید نص را تأویل کرد و معنای باطنی آن را جستجو نمود. «آنچه در نظر اولیه از ظاهر نص فهمیده شود وجود ذاتی است، و اگر پذیرفتن آن دشوار بود باید وجود خیالی و یا عقلی آن را پذیرفت، و اگر این پذیرش نیز دشوار نمود به وجود شبهی مجازی اعتراف باید کرد. و نمی‌توان از درجه‌ای به درجه دیگر عدول کرد مگر به ضرورت برهان. پس اختلافاتی که پیش می‌آید از همین جاست» زیرا حنبلی می‌گوید: «دلیلی در دست نیست که بگوییم، در فوق بودن ذات باری محال است» و اشعری می‌گوید:

«دلیلی بر محال بودن رؤیت نیست» و هریک سخن خصم را نمی‌پذیرد و دلایل او را قاطع نمی‌داند. در هر حال هیچ فرقه‌ای نباید فرقه دیگر را به صرف اینکه در اقامه برهان قوی‌دست نبوده تکفیر کند. آری می‌تواند او را گمراه یا بدعتگذار بخواند اما کافر، نه. البته گمراه از آن جهت که از راهی که خودش می‌رود منحرف شده، و بدعتگذار از آن جهت که قولی آورده که پیش ازین کس بدان تصریح نکرده است. . . زیرا بدعت عبارت است از آوردن قولی که در سابق معهود نبوده است.»^۳

غزالی مسلمانان را به دو گروه تقسیم می‌کند: گروه عوام و گروه نظار (صاحبنظران). می‌گوید برای گروه عوام تأویل جایز نیست. بلکه باید باب سؤال را بر آنان مسدود کرد، و ایشان را از گفتگو در مباحث علم کلام بازداشت. مالک بن انس چه خوب پاسخ داد وقتی که از او پرسیدند: «استواء» چیست؟ مالک گفت: «استواء معلوم است، و ایمان بدان واجب است، و کیفیت آن بر ما مجهول است، و پرسش از آن بدعت است» اما گروه صاحبنظران کسانی هستند که تأویل برای آنان جایز است، ولی به شرط آنکه این عدول از ظاهر به تأویل، ضروری باشد، آن هم با دلایل قاطع.

۱- همانجا، ص ۸۷-۸۸

۲- همانجا، ص ۸۵

۳- همانجا، ص ۸۸

برخی از مردم در اثر غلبه ظن و بدون اقامه برهان قاطع دست به تأویل می‌زنند در صورتی که این تأویل، متعلق به اصول عقاید نباشد، تکفیر کردن را وجهی نیست. «اما آنچه متعلق به اصول عقاید باشد، باید تأویل‌کننده را اگر متکی به برهان قاطع نباشد تکفیر کرد؛ مثل کسی که به صرف ظن و وهم و استبعاد، بدون اقامه براهین قاطع، حشر اجساد و عقوبات حسی را در آخرت انکار می‌کند. در این مورد باید تکفیر کرد، زیرا دلیلی بر محال بودن بازگشت ارواح به اجساد نیست.»^۱

سپس غزالی به ذکر قضایای دیگری که به سبب آنها فلاسفه را تکفیر کرده می‌پردازد و می‌گوید: اینکه چه کسی را باید تکفیر کرد و چه کسی را نباید تکفیر کرد، نیازمند به تفصیل بسیار است. و به ذکر وصیتی و قانونی اکتفا می‌شود: «ما وصیت، آنکه زبانت را تا می‌توانی از تکفیر اهل قبله نگاه داری، زیرا تا وقتی می‌گویند لا اله الا الله محمد- رسول الله در خور تکفیر نیستند. اما قانون، آنکه بدانی که نظریات بر دو قسمند: قسمی متعلق به اصولند و قسمی متعلق به فروع. اصول ایمان سه است: ایمان به خدا، ایمان به رسول او، و ایمان به آخرت. جز اینها هرچه هست فروع است. و بدان که در فروع اصلاً تکفیری نیست مگر در مواردی که یک امر دینی را که به تواتر از پیغمبر رسیده باشد انکار کند.»^۲

این است موقعیت غزالی در برابر فرق و مذاهب و شروط ایمان ظاهری، ولی غزالی پای از این فرائز نهاده و به این نکته پی برده است که قوام حقیقت دینی به پذیرفتن و تمسک جستن به این یا آن عقیده دینی نیست، بلکه آن حقیقت برتر از آن است که عقل به ادراک آن نایل آید. حقیقت دینی، ذوق باطنی است نه مجرد احکام شرعی یا مجموعه‌ای از عقاید جامد. دین در حیطة تصرف عقل نیست، بلکه در قلمرو روح و ذوق است. ایمان صحیح ایمان به نبوت است. «ایمان به نبوت عبارت است از اقرار به اثبات حالاتی و رای عقل، که در آنجا چشم به دیدن مدرکاتی خاص آن عالم گشوده می‌شود. مدرکاتی که عقل از ادراک آنها معزول است، همچنانکه گوش از ادراک رنگها معزول است و چشم از ادراک صداها.»^۳

غزالی امکان معرفت عقلی را نفی نکرده است، ولی با علمای علم کلام که معتقدند که علم کلام و نظر عقلی می‌توانند آدمی را به یقین برسانند و آتش ایمان در دل غیر مؤمن برافروزند، مخالفت ورزیده است. پس ایمان صحیح با اقناع عقلی فرق دارد، قضیه‌ای است عاطفی و ذوقی. از این‌رو غزالی می‌خواست که اسلام را به حالی که در آغاز داشت

۲- همانجا، ص ۹۱

۱- همانجا، ص ۹۱

۳- المنقذ من الضلال، ص ۵۱

بازگرداند و مسلمان را وادارد تا حقیقت را از خود قرآن جستجو کند. و از این راه به اكمال ایمان خود پردازد، نه از راه استدلال نظری و براهین عقلی.

ایمان صرفاً شناختن شریعت نیست، بلکه عمل به موجب آن است. «اگر شخصی هزار بار مسئله‌ای علمی را بخواند و بیاموزد، ولی بدان عمل نکند برای او هیچ سودی ندارد.»^۱ «ایمان گفتن به زبان و تصدیق به دل و عمل به ارکان است». اسلام خواندن قرآن و حضور در جمعه و جماعت و تعظیم شریعت به زبان نیست، بلکه اسلام تصفیة نیت و پارسایی و پرهیزگاری است.

نقشی را که غزالی در اسلام به عهده گرفت، از کتاب «احیاء علوم الدین» او به خوبی می‌توان دریافت. عنوان این کتاب گویای قصد مؤلف است از تألیف آن. غزالی به ضرورت تجدید علوم دینی آگاه بود، و می‌خواست عاطفه دینی را که به علت مجادلات کلامی، که از قلوب مسلمانان رخت بر بسته بود، بار دیگر زنده سازد. ولی این تجدید حیات جز به کشف «سر» شریعت میسر نبود. مسلمان باید ارزش روحانی دین خود را درک کند. از این رو در کتاب «احیاء العلوم» شرح مفصلی در بیان عجایب قلب دارد. غزالی ثابت کرده که چون دل به وسیله اعمال پاکیزه شد، و از دنیا قطع علایق نمود، انوار الهیه بر آن فیضان می‌کند و او به سعادت حقیقی نائل می‌گردد.

غزالی بیش از همه متفکران اسلام به ادراک حقیقت دینی توفیق یافت. او ارزش روحانی دین را که از دست رفته بود بدان بازآورد و بیان داشت که نزدیکترین راهها به خدا راه دل است. و بدین طریق درهای اسلام را به روی تصوف گشود. و به خاطر همین امر اندیشه‌های او در مسلمانان اثری عمیق برجای گذاشت، چنانکه امروز هم این تأثیر به خوبی احساس می‌شود. این تأثیر غزالی در مسلمانان مانند همان تأثیری است که متفکران قرون وسطی در مسیحیان گذاشتند و تا به امروز هم برجاست. مهمترین آثار غزالی به زبان لاتینی ترجمه شد و رامون مارتین از او بسیار اخذ کرده است. و قدیس توماس آکویناس، و سپس پاسکال از مارتین اخذ کرده‌اند. و هرکس کتاب مستشرق بزرگ آسین پلاسیوس را در باب غزالی بخواند، به صحت گفتار ما پی خواهد برد.

علت تأثیر شگرف غزالی در متفکران مغرب زمین این است که او از روحانیت مسیحی تا حد زیادی متمتع شده است. دلیل بر این امر اقوالی است که از حضرت مسیح نقل کرده، و این خود دلیلی است بر کمال آگاهی او از انجیل. تعالیم مسیح بیش از هر چیز مردم را به ایمان باطنی می‌خواند. حمله‌ای که غزالی به فقها و متکلمین می‌کند، چیزی است شبیه حمله مسیح بر کاتبان و فریسیان. زیرا ابو حامد این عبارت انجیل را نقل می‌کند: «وای بر شما! ای کاتبان و فریسیان ریاکار که در ملکوت آسمان را به روی

۱- ایها الولد، ص ۹

مردم می‌بندید، زیرا خود داخل آن نمی‌شوید و داخل‌شوندگان را از دخول مانع می‌شوید. وای بر شما! ای کاتبان و فریسیان ریاکار که چون قبور سفید شده می‌باشید که از بیرون نیکو می‌نمایید، لکن درون آنها از استخوانهای مردگان و سایر نجاسات پر است.^۱ نیز غزالی می‌گوید: «عیسی علیه السلام گفت: مثل علمای سوء، مثل صخره‌ای است که بر لب نهری باشد. نه خود آب می‌نوشد و نه می‌گذارد که آب به مزارع رسد. نیز مثل علمای سوء، مثل مستراح است که بیرون آن گچکاری شده است و درون آن گند و کثافت، یا چون گور مردگان است که ظاهرش آباد است و باطنش استخوان مردگان.»^۲

غزالی و اخلاق

گفتیم که غزالی علوم را بر دو قسم می‌کند: علم معاملات و علم مکاشفت. علم معاملات از اعمال بحث می‌کند، یعنی در آنچه که آدمی باید انجام دهد تا سلوک او موافق با روح شریعت باشد. غزالی برای توجیه و تبیین این امر کتاب بزرگ «احیاء علوم الدین» را نوشته و درباره سبب تألیف کتاب خود گوید: «علم طریق آخرت که پیشینیان صالح ما بر آن کار می‌کردند و خدای تعالی در کتاب خود از آن به فقه و حکمت و علم و ضیاء و نور و هدایت و رشد تعبیر کرده است، از میان مردم رخت بریسته و به فراموشی افتاده بود. و این امر در دین رخنه‌ای بود و فاجعه‌ای دردناک. در چنین حالتی نگاشتن کتاب «احیاء- علوم الدین» را لازم دانستم، تا از روش پیشینیان پرده بردارم، و دانشهای سودمند پیامبران و گذشتگان صالح را روشن سازم. و آن را بر چهار ربع تقسیم کردم:

ربع عبادات: مشتمل بر ده کتاب: کتاب علم، کتاب قواعد عقاید، کتاب اسرار- الطهارت، کتاب اسرار الصلوة، کتاب اسرار الزکات، کتاب اسرار الصیام، کتاب اسرار الحج، کتاب آداب تلاوة القرآن، کتاب الاذکار و الدعوات و کتاب ترتیب الاوراد فی الاوقات.

ربع عادات: مشتمل بر ده کتاب: کتاب آداب الاکل، کتاب آداب النکاح، کتاب احکام الکسب، کتاب الحلال و الحرام، کتاب آداب الصحیة و المعاشرة مع اصناف الخلق، کتاب العزلة، کتاب آداب السفر، کتاب السماع و الوجد، کتاب الامر بالمعروف و النهی- عن المنکر، و کتاب آداب المعیشة و اخلاق النبوة.

ربع مهلکات: مشتمل بر ده کتاب: کتاب شرح عجایب القلب، کتاب ریاضة النفس، کتاب آفات الشهوتین (شهوة بطن و شهوة فرج) ، کتاب آفات اللسان، کتاب آفات

۲- احیاء علوم الدین، ج ۱، ص ۵۳

۱- انجیل متی، ۲۳، ص ۲۷، ۱۳

الغضب- و الحقد و الحسد، کتاب ذم الدنيا، کتاب ذم المال و البخل، کتاب ذم الجاه و الربا، کتاب ذم الکبر و العجب و کتاب ذم الغرور.

ربع منجیات: مشتمل بر ده کتاب: کتاب التوبه، کتاب الصبر و الشکر، کتاب الخوف- و الرجاء، کتاب الفقر و الزهد، کتاب التوحید و التوکل، کتاب المحبة و الشوق و الانس و الرضا، کتاب النية و الصدق و الاخلاص، کتاب المراقبة و المحاسبة، کتاب التفكير و کتاب ذکر الموت.^۱

غزالی در این کتاب به مباحثی درباره نفس پرداخته، و به طور دقیق وارد تحلیل صفات مذموم و ممدوح آن شده است. آنگاه راه از میان بردن صفات مذموم و تقویت صفات ممدوح را به صورتی که تا آن زمان سابقه نداشته نمایان ساخته، ولی هرگز موفق نشده که مذهب اخلاقی خاصی بیاورد؛ بلکه همواره از روش اخلاقی افلاطون پیروی کرده، بدون آنکه مآخذ اندیشه‌های خود را یادآور شود.

غزالی در تعریف خلق گوید: «خلق عبارت است از هیئتی که در نفس راسخ است، و افعال در کمال سهولت و آسانی بدون نیازی به فکر و اندیشه از آن صادر شود. اگر آن هیئت به نحوی باشد که افعال پسندیده بر وفق عقل و شرع از آن صادر شود، گویند که خلق نیکو است، و اگر آنچه از آن صادر شود افعال ناپسند بود، آن را خلق نکوهیده گویند»^۲ و خلق را چهار شرط است: یکی عمل جمیل و قبیح، دیگر قدرت بر انجام آن دو، دیگر معرفت آن دو، و چهارم هیئتی در نفس که به یکی از دو طرف متمایل باشد و بتواند به یکی از دو طرف گرایش یابد، یا به فعل جمیل یا به فعل قبیح. «و خلق عبارت از فعل نیست، چه بسا کسی که خلقش سخاوت است ولی مالی به کسی نمی‌بخشد، خواه به علت فقدان مال یا مانع دیگر. و چه بسا کسی که خلقش بخل باشد ولی بذل و بخشش دارد، یا به علتی و انگیزه‌ای و یا به خاطر ریا. و نیز خلق عبارت از قوه نیست زیرا نسبت قوه به اعطاء و امساک هر دو یکسان است، و هر انسانی فطرتاً هم قادر به اعطاء است و هم قادر به امساک. همچنین خلق عبارت از معرفت نیست، زیرا معرفت هم به قبیح تعلق گیرد و هم به جمیل. پس خلق همان معنای چهارم است، یعنی خلق عبارت است از هیئت نفس و صورت باطنی آن.»^۳ سپس غزالی به «جمهوریت» افلاطون روی می‌آورد، و تقسیم قوای نفس را به سه قوه عاقله و غضبیه و شهویه از او اقتباس می‌کند و مانند افلاطون می‌گوید، عدالت در توازن این قواست. «چنانکه زیبایی صورت به زیبایی چشم بدون زیبایی بینی و دهان و گونه تمام نمی‌شود، بلکه باید همه از زیبایی برخوردار باشند تا زیبایی صورت

۱- احیاء علوم الدین، ص ۳-۴

۲- احیاء علوم الدین، ج ۳، ص ۴۶

۳- احیاء علوم الدین، ج ۳، ص ۴۶، ۴۷

کمال یابد، همچنین در باطن آدمی نیز چهار رکن است که باید همه از زیبایی برخوردار باشند، و چون این چهار رکن معتدل و متناسب گشتند، حسن خلق حاصل شود. و این چهار رکن عبارتند از: قوه علم و قوه غضب و قوه شهوت و قوه اعتدال میان این سه قوه.»
در عین حال که غزالی نظریه فضائل اصلی چهارگانه‌ای را که افلاطون نام «فضائل سقراطی» به آنها داده-یعنی حکمت و شجاعت و عفت و عدل-اتخاذ کرده، می‌بینیم که با ارسطو نیز هم‌اواز شده معتقد است فضیلت عبارت است از حد وسط میان دو حد متقابل، می‌گوید: «هرکس که همه این خصال در او به حد اعتدال باشد حسن الخلق است به‌طور مطلق. و هرکس که بعضی از این صفات در او به حد اعتدال باشد، نسبت به آن معنی خاص، دارای حسن خلق است. مثل کسی که پاره‌ای از اجزاء صورتش زیبا باشد. حسن قوه غضبیه و اعتدال آن را شجاعت گویند. حسن قوه شهویه و اعتدال آن را عفت خوانند. اگر قوه غضبیه به جانب زیادت میل نمود، تهور خوانده شود. و اگر به نقصان میل کند جین و سستی باشد. و اگر شهوت به جانب زیادت میل کند، شره باشد. و اگر به جانب نقصان میل کند جمود بود. پس صفت پسندیده حد وسط باشد، و فضیلت همان است و دو جانب افراط و تفریط هر دو مذمومند و ردیلت. اما عدل طرف زیادت و نقصان ندارد، و نقطه مقابل آن جور است. اما حکمت، چون در اغراض فاسده به کار رود و در این امر جانب افراط پوید، خبث و گریزی باشد و جانب تفریط آن بلاهت. و آنچه حد وسط است، همان است که شایسته عنوان حکمت باشد. پس امهات و اصول اخلاق چهار است: حکمت و شجاعت و عفت و عدل. مقصود از حکمت حالتی است برای نفس که بدان در همه کارهای اختیاری صواب را از خطا تمیز می‌دهد. و مقصود از عدالت حالتی است برای نفس و قوه‌ای است در آن که غضب و شهوت را راه می‌برد و وامی‌دارد تا بر مقتضای حکمت باشند، و ظهورشان به جا و به موقع بود و مقصود از شجاعت این است که قوه غضب در اعمالی که انجام می‌دهد منقاد عقل باشد. و مقصود از عفت تأدب قوه شهوت است، برحسب موازین عقل و شرع. و از اعتدال این چهار، همه اخلاق جمیله حاصل شود.»^۱ اکنون این سؤال پیش می‌آید که اخلاق در آدمی غریزی است یا اکتسابی؟ غزالی در پاسخ این سؤال گوید که: کودک در نزد پدر و مادرش امانت است. قلبش پاک و گوهرش نفیس و ساده و خالی از هر نقشی و صورتی است و پذیرای هر نقش، و به هر سو که او را متمایل کنند متمایل شود. اگر او را به اعمال خیر عادت دهند بدان خصلت رشد یابد، و در دنیا و آخرت خوشبخت شود، و پدر و مادر و هر معلمی که او را تعلیم می‌داده در ثواب او شریک باشند. و اگر او را به کارهای زشت عادت دهند، و چون بهایم واگذارندش، به شقاوت و هلاکت افتد. و گناه او بر گردن سرپرست و ولی او افتد.»^۲

۱- احیاء علوم الدین، ج ۳، ص ۴۷

۲- احیاء علوم الدین، ص ۶۲

بدین طریق غزالی برای تربیت ارزش بسیار قائل است و معاشرت را سخت مؤثر می‌داند. بر سرپرست و ولی طفل واجب است که کودک را مواظبت کند «و او را ادب کند. و در تهذیب او بکوشد. و او را محاسن اخلاق بیاموزد. و از همنشینان بد به دور دارد. و او را راحت طلب و دوستدار زینت و اسباب رفاه بار نیآورد، تا همه عمر در طلب آنها باشد. بلکه باید از همان آغاز امر از او مراقبت کند. و برای پرورش و شیر دادن او زنی صالح و متدین اختیار کند که غذایش از حلال بود. زیرا شیری که از حرام زاید در آن برکت نباشد. . . و چون در کودک علامات تمیز مشاهده شد، باید که از آن به نیکی مراقبت نمایند. و نخستین نشان آن، مشاهده حیا است در او، بدین معنی که از انجام پاره‌ای از افعال شرم داشته باشد، که چون چنین بود معلوم شود که نور عقل بر او پرتو افکنده که کار قبیح از جمیل می‌شناسد. . . پس باید او را به مکتب فرستاد تا قرآن و احادیث اخیار و حکایات ابرار و احوال ایشان بخواند، تا محبت صالحان در دلش ریشه کند، و او را از خواندن شعرهایی که در آنها وصف عشق و عاشقان آمده مصون دارند. و از مخالفت ادیبانی که می‌پندارند که این اشعار از ظرافت و رقت طبع سرچشمه می‌گیرد، برحذر دارند، که این سخنان بذر فساد در دل‌های کودکان افشاند. . . و باید که پدر در سخن گفتن با او هیبت خود نگاه دارد. و جز گهگاه او را توبیخ و سرزنش نکند. مادر نیز باید که او را از پدر بترساند، تا بتواند از کارهای ناپسند دورش دارد. و باید که او را از خواب در روز بازدارند که خواب روز تنبلی آرد، ولی از خواب شب منع نکنند. و باید که او را از رختخواب منع کنند، تا بدنش محکم شود و فربه نگردد، و او را به تنعم نپرورند، بلکه به خشونت لباس و فرش و خوراک عادت دهند. . . پاره‌ای از روز وادارش کنند که راه برود، حرکت کند، ورزش کند، تا تنبلی بر او چیره نگردد. . .

باید که چون از مکتب بازگشت اذن دهند تا به بازیهای خوب پردازد، و رنج درس خواندن از تن دور کند. اما نه آن قدر که از بازی خسته شود. بازداشتن کودک از بازی و وادار کردن او به‌طور مداوم به درس، قلب او را می‌کشد و هوش و ذکاوتش را از میان می‌برد و زندگی را بر او تیره می‌سازد و همین امر موجب می‌شود که خود برای رهایی از این وضع چاره‌ای بیندیشد.»^۱

این بود پاره‌ای از آراء غزالی در تربیت. ازین فقرات به خوبی مشهود است که او معتقد به دگرگونی اخلاق است. و با کسانی که پندارند که اخلاق دگرگون نمی‌شود به مناقشه پرداخته، که اگر اخلاق تغییرناپذیر می‌بود همانا مواعظ و وصایا و تأدیبات همه باطل بود، و رسول خدا نمی‌گفت که «حسبوا اخلاقکم». . . غزالی با اندیشه روشن و نافذ خود پی برده است که ریشه‌کن کردن خصال مذموم از نفس ناممکن است، ولی با ریاضت

۱- احیاء علوم الدین، ج ۳، ص ۶۲ و ۶۳

و مجاهدت در بند کشیدن آنها امکان دارد، در هر حال مقصود از مجاهدت سرکوبی این صفات و محو آنها نیست. زیرا شهوت برای فایده‌ای خلق شده و وجود آن در آدمی ضروری است. . . آنچه مطلوب ماست، این است که آن را به حد اعتدال، یعنی منزلتی میان افراط و تفریط، بازگردانیم.^۱

و «حسن خلق، به اعتدال قوه عقل و کمال حکمت و اعتدال قوه غضب و شهوت و اطاعت آنها از عقل و شرع برمی‌گردد. و این اعتدال به دو وجه حاصل شود: یکی به جود الهی و کمال فطری. . . و دیگر به اکتساب این صفات به مجاهدت و ریاضت. یعنی به واداشتن نفس بر کارهایی که مقتضی آن خلق مطلوب است.»^۲

این اکتساب در آغاز به دشواری صورت بندد تا آنگاه که به صورت خلق و طبع درآید. «و از عجایب علاقه میان قلب و جوارح، یعنی نفس و بدن، این است که هر صفتی که در قلب حاصل شود اثر آن بر بدن آشکار گردد، تا آنجا که جز بر موافقت آن حرکت نکند. و هر کاری که بر جوارح جاری شود، اثر آن به قلب رسد به‌طور دور. اکنون برای روشن شدن مطلب، مثالی می‌آورم: کسی که بخواهد کتابت صفت نفسانی او شود، تا آنجا که به طبع کاتب گردد؛ چاره‌ای جز آن ندارد که دست خود را همان‌سان تعلیم و تمرین دهد که کاتبی حاذق تعلیم و تمرین داده است. و مدتی بر آن مداومت کند تا خط خوش او ظاهر گردد. این کس در آغاز به زحمت خطی خوش نویسد، ولی اگر همچنان به کار خود مداومت کند خوشنویسی صفت نفسانی او شود، و خط خوش چنان بر دست او جاری گردد که گویی خوشنویسی طبیعی او شده است. . . همچنین کسی که خواهد سخاوتمند شود، یا غفیف النفس یا بردبار یا متواضع گردد، باید به افعال اینگونه مردم مداومت کند، هرچند در نخست برای او رنج و زحمت دربر دارد. تا آنگاه که این صفات طبیعی او شود.»^۳ و همان‌طور که بدن از آغاز کامل آفریده نشده و با پرورش و غذا، کمال می‌یابد، همچنین نفس آدمی نیز در آغاز ناقص ولی پذیرای کمال آفریده شده است. و کمال او به تربیت و تهذیب اخلاق و تغذیه به علم است. و همچنانکه آنچه بدن را از حال اعتدال خارج کند موجب بیماری آن می‌شود و جز به ضد آن بهبود حاصل نمی‌کند، مثلاً حرارت به برودت معالجه شود و برودت به حرارت؛ همچنین رذیله‌ای که مرض قلب است درمانش فضیلتی است. پس مرض جهل به علم‌آموزی، و مرض بخل به سخاوت‌ورزی، و مرض کبر به تواضع. . . معالجه شود.

و همچنانکه اجسام از حیث مزاج مختلفند، و همه را به یک روش و دارو علاج نتوان کرد، همچنین نفوس نیز طبایع مختلف دارند. و اگر همه را به یک نوع ریاضت معالجه کنند، موجب هلاکت بسیاری از آنها خواهد شد. ازین‌رو غزالی تأکید می‌کند که هر

۱- احیاء علوم الدین، ص ۴۸ ۲- همانجا، ص ۵۰ ۳- همانجا، ص ۵۱-۵۲

نفسی را به‌طور انفراد مورد مطالعه قرار باید داد و به امیال و امکانات آن آشنا شد، تا علاج هر یک بر وفق طبیعت او انجام یابد.^۱

ارزش و اهمیت این نظریات اخلاقی و تربیتی بر کسی پوشیده نیست. و برای نظریات تربیتی و اخلاقی جدید پایه و اساس استواری است.

حکم کلی

این بود غزالی، آنچنانکه از مطاوی کتب مهم او شناخته آمد. هیچ‌یک از متفکران اسلامی را نمی‌شناسیم که به قدر او صدایش در زوایای مختلف جهان طنین افکنده باشد، یا اثرش عمیقتر از او باشد.

مردم دربارهٔ او بر دو گروهند: گروهی او را تجدیدکننده و زنده‌کنندهٔ دین اسلام در رأس قرن پنجم خوانده‌اند، و گفتند: «یکاد الاحیاء ان یکون قرآنا». و گروهی تکفیرش کرده‌اند و دیگران را از مطالعهٔ کتب او منع کرده‌اند و به او نسبت گمراهی و گمراه کردن داده‌اند. تا آنجا که مجبور شد کتابی به نام «الاملاء عن اشکالات الاحیاء» بنویسد، و به اعتراض معترضان پاسخ گوید، و کتاب «المنقذ من الضلال» را برای توجیه بازگشت به نیشابور و تدریس در آنجا، بعد از انصراف از تدریس در بغداد، به رشتهٔ تحریر آرد.

مخالفانش می‌گفتند که به احادیث ضعیف تمسک جسته یا احادیث تازه‌ای وضع کرده و به دروغ آنها را به رسول خدا نسبت داده است. سید مرتضی^۲ در کتاب «تحاف الساده» موضعی را که پاره‌ای بر غزالی-در احیاء-اعتراض کرده‌اند پاسخ گفته و از آنها به دفاع برخاسته. این موارد از بیست در گذشته است. سید مرتضی زبیدی به ذکر آراء علماء دربارهٔ غزالی، از مخالف و موافق پرداخته است.

شاید سختترین حمله‌ای که به غزالی از جانب فقها و متکلمین صورت گرفته در مغرب بوده است. آنجا که سلطان یوسف بن تاشفین را برانگیختند تا کتب او را بسوخت، و فرمان داد که کسی حق ندارد کتابهای او را نزد خود نگاه دارد.

چه در زمان حیات و چه پس از مرگ، بسیاری از مشایخ با غزالی به مخاصمت برخاستند. و بیش از همه مشایخ مذهب حنبلی در مخاصمت خود پای فشردند؛ زیرا غزالی نیز بیش از دیگران ایشان را مورد حمله و هجوم قرار داده بود. از جمله دشمنان سرسخت او ابن تیمیه بود؛ او با اصل تصوف دشمنی می‌ورزید، و غزالی را نیز بدین جهت که به تصوف گراییده بود دشمن می‌داشت. حتی تا امروز هم کسانی با او خصومت کرده‌اند، از

۱- احیاء علوم الدین، ص ۵۲-۵۴

۲- مقصود سید مرتضی زبیدی حنفی، مؤلف «تاج العروس» است.

جمله ابو العطاء بقری است در کتاب «اعترافات الغزالی». این مرد معتقد است که غزالی از اخلاص عاری بود و در آنچه می‌گفت از دروغ و ریا مایه گرفته بود.

ولی با این همه آثار غزالی در مقابل منتقدین او چون سد استواری ایستادند و او به عنوان بی‌منازع «حجت الاسلام» معنون گشت. و آثار او همچنان ارزش عظیم فکری و فلسفی و اخلاقی خود را حفظ کرده‌اند و درخور توجه و عنایت بسیارند.

دوستداران غزالی این حدیث را که از ابو هریره روایت شده: «ان الله تعالى يبعث لهذه الاممة على رأس كل مائة من يجدد لها امر دينها» در حق او صادق می‌دانستند. عراقی و دیگران گفتند که سند این روایت صحیح است. و مقصود آن است که در رأس هر صد سال از هجرت یا غیر آن، یک تن یا بیشتر می‌آیند تا سنت رسول خدا را از بدعت تمیز دهند و علم را افزون کنند و اهل علم را یاری دهند و اهل بدعت را خوار دارند. و چنین کسی جز آنکه به علوم دینی، چه ظاهر و چه باطن آن، آگاه باشد دیگری نیست. در رأس صد سال اول عمر بن عبد العزیز بود، و در صد سال دوم شافعی، و در صد سال سوم اشعری، یا ابن سربیح، و در صد سال چهارم اسفراینی، و صعلوکی، یا باقلانی، و در صد سال پنجم حجة الاسلام غزالی رضی الله عنه^۱

كتابنامه

١- تأليفات غزالي:

- الف- المنقذ من الضلال: تصحيح احمد غلاش. چاپ دوم، قاهره-١٩٥٢.
- ب- احياء علوم الدين-چاپ عثمان خليفه، چهار جلد. قاهره-١٩٣٣.
- ج- ايها الولد: چاپ اب اسطفان لاتور، بيروت-١٩٥١.
- د-مجموعه «الجواهر الغوالي من رسائل حجة الاسلام الغزالي»، شامل: كيميائى سعادت، الرسالة اللدنيه، الادب فى الدين، ايها الولد، فيصل التفريجه، القواعد العشره، مشكاة الانوار، الرسالة الوعظيه، القسطاس المستقيم، قاهره-١٩٣٤.
- ه-مجموعه «فرائد اللاكى من رسائل الغزالي»، شامل: معراج السالكين، منهاج-العارفين، وروضه الطالبين، قاهره-١٣٤٤ هـ.
- و-مجموعه «العقود و اللاكى من رسائل الامام الغزالي» شامل: الادب فى الدين، عجائب المخلوقات، كيميائى سعادت، الرسالة اللدنيه، بدايه الهدايه، الرسالة الوعظيه، الدرّه الفاخره-چاپ المطبعه المحوديه التجاريه، مصر.
- ز-معارج القدس فى مدارك معرفه النفس-قاهره.
- ح-المستظهرى يا كتاب «الرد على الباطنيه»، چاپ گلدتسيهر، ليدن ١٩١٦.
- ٢-البقرى (ابو العطا): اعترافات الغزالي، قاهره-١٩٤٣.
- ٣-دى بور (ت. ج): تاريخ الفلسفه فى الاسلام-ترجمه عربى، قاهره-١٩٣٨.
- ٤-رفاعى (دكتور احمد فريد): الغزالي، در دو جلد، قاهره-١٩٣٦.
- ٥-گلدتسيهر: العقيدّه و الشريعه فى الاسلام، ترجمه عربى، قاهره-١٩٤٦.
- ٦-قاسم (دكتور محمود): فى النفس و العقل لفلاسفه الاغريق و الاسلام، قاهره-١٩٤٩.
- ٧-مدكور (دكتور ابراهيم): فى الفلسفه الاسلاميه، قاهره-١٩٤٧.
- ٨-النشأ (على سامى): مناهج البحث عند مفكرى الاسلام، قاهره-١٩٤٧.

باب سوم

فلسفه اسلامی در مغرب

[مقدمه]

اندلس در این عهد در دست موحدان بود. نخستین این موحدان محمد بن تومرت بود که در جبل سوس در مغرب ظهور کرد، و مردم به عنوان مهدی منتظر با او بیعت کردند. موحدان نخست بر مراکش استیلا یافتند و سپس در اسپانیا جانشین ملوک الطوایف شدند. دولت موحدان از سال ۱۱۴۶ تا سال ۱۲۶۹ میلادی دوام یافت. ابن تومرت از مردان علم و سیاست بود. به مشرق آمده بود و از ابو بکر طرطوشی در مصر کسب علم کرده بود. و این ابو بکر از دشمنان غزالی بود. سپس نزد ابو بکر چاچی و ابن عبد الجبار در بغداد تلمذ کرد. و پس از آن به تعالیم حجة الاسلام رغبت جست. در مغرب، در قرطبه، از علی بن احمد علم آموخت. ابن تومرت دید که جهان اسلامی روی به ضعف نهاده و دولت عباسی در بغداد و دولت فاطمی در مصر هردو به حالت احتضار افتاده‌اند. و حکومت مرابطان نیز در مغرب به کفر فرورفته است. برای رفع این اوضاع بحرانی تنها یک راه وجود داشت، بدین معنی که خلافتی اسلامی که همه ملل اسلامی را تحت لوای خود داشته باشد به وجود آید، و این خلافت به دست خاندان موحدان باشد. ازین رو، ابن تومرت به دولت خود رنگ اسلامی داد و شعارش را «العظمة و الدین و التجدید» قرار داد. موحدان برای اشاعه دعوت خود قصد مصر کردند. و تا روح دینی را در جامعه خود رواج دهند در پیروی از فرایض دینی بر مردم سخت گرفتند، چنانکه چند شرابخوار را کشتند و چند تن را که در موقع ادای نماز، نماز نمی‌خواندند اعدام کردند. و یهود را میان این دو رویه مخیر کردند: یا اسلام، یا مرگ.

در عهد این دولت بود که اندیشه «مهدویت» در مغرب رواج یافت، و عقاید اشعری و شیعه رونق گرفت، و مردم را به مذهب ظاهری دعوت کردند. همچنین به تشویق علما پرداختند و مدارس چندی تأسیس کردند. از علمای بزرگ دعوت به عمل آوردند و آنها را به تألیف کتب و تشکیل مناظره و ایجاد مجامع علمی و ترتیب کتابخانه‌ها برانگیختند. از میان ملوک این خاندان، عبد المؤمن و نوه او ابو یعقوب یوسف، به نشر علم و دین اشتغال دارند. تردیدی نیست که هدف اصلی موحدان-که به نشر علم همت گماردند-

دین بود. ازین رو همه علوم مختلف تابع دین بودند. بدین معنی که همه علوم یک رسالت خاص داشتند: همه باید بر مبنایی استوار باشند که بر اساس عقاید غزالی قرار دارد. نیز تردیدی نمی‌توان داشت که ملوک موحدان، خود را به گرد آوردن علما از هر گوشه ملزم می‌داشتند، تا به تشکیل مجامع علمی و فلسفی جهت مذاکره و مناظره پردازند. و از جمله ابو بکر بن طفیل برخی از این پادشاهان را به دعوت علما و فلاسفه سخت تحریض می‌کرد. با وجود فشار و تعصب دینی، جنبش علمی و فلسفی سریع و همه‌جانبه بود.

چنانکه فلسفه حتی در دربار طرفدارانی داشت، همان‌گونه که مخالفانی نیز داشت. از عجایب آنکه موحدان، با آنکه مکتب ظاهریه را ترویج می‌کردند، نسبت به تفسیر، اهتمام بسیار داشتند. و علمایی را که به تفسیر گماشته بودند، به تفسیر قرآن به طور عادی بسنده نمی‌کردند، بلکه می‌کوشیدند تا پاره‌ای از آیات قرآن را -برخلاف معنی ظاهری آن- تفسیر کنند. چنانکه ابو محمد زغبوش مکناسی، با پیروی از همین نظر، آیاتی از قرآن در اثبات هدایت موحدان بیرون آورد.

علم فقه در این عهد شکفتگی خاصی یافت. چه در روش ظاهری و چه در روش مالکی. موحدان، به خصوص ابو یعقوب یوسف، به مذهب ظاهری توجه داشتند. ازین رو قدرت موحدان باعث شد تا همه کتب مالکی را در مغرب به آتش کشیدند و می‌خواستند رسم این مذهب را به کلی براندازند. و مردم را به ظاهر قرآن و حدیث دعوت کردند. حافظ ابو بکر بن جد، روایت کرد که: «بر امیر المؤمنین ابو یعقوب داخل شدم، و اولین بار بود که نزد او می‌رفتم. کتاب ابن یونس را در مقابل او دیدم. به من گفت ای ابو بکر! به این آراء پراکنده بنگر که در دین خدا پدید آمده؛ آیا ای ابو بکر دیده‌ای که در مسئله‌ای چهار یا پنج قول و حتی بیشتر ازین باشد؟ حق در کدام قول است؟ و مقلد باید از کدامیک تقلید کند؟ من خواستم که اشکالی را که بدان دچار شده بود رفع کنم. ولی او سخن مرا برید و به قرآن اشاره کرد و گفت، ای ابو بکر! جز این نیست و آنگاه به قرآن، و به سنن ابو داود -که در طرف راستش بود- اشاره کرد و گفت: یا این است یا شمشیر»

بدین طریق ابو یعقوب به سوختن کتب فروع فرمان داد، و کسانی را که با او مخالفت می‌ورزیدند تهدید کرد، و گفت که به خاطر رفع اختلافات و وحدت کلمه نباید هیچ کس به علم رأی و خوض در آن اشتغال داشته باشد.

فلسفه نیز در عهد سلطان پیروز، یعقوب بن یوسف، رونق و رواج فراوان یافت. و سلطان خود در رأس طلاب فلسفه قرار داشت. کتب فلسفی را گرد آورد، همچنانکه فلسفه‌دانان را از اکناف جمع کرد. یکی از سرآمد این فیلسوفان، ابن طفیل نویسنده «حی بن یقظان» بود. ابن طفیل شب و روز منادم او بود. او علما را از اطراف عالم اسلامی بدان دیار دعوت می‌کرد و سلطان را به اکرام ایشان برمی‌انگیخت. ابو الولید-

محمد بن رشد یکی از همین دعوت‌شدگان بود. پیوستن او به یعقوب بن یوسف، سرآغاز فصل نوینی در حیات او، و فصل شکوهمندی در تاریخ فلسفه اسلامی است.

ابن رشد یکی از چهره‌های مشهور فلسفه اسلامی است که فلسفه چون او پشتیبان و مدافعی به خود ندیده است. او فلسفه را به آنچنان ذروه شامخی رسانید که دیگر در هیچ دوره‌ای بدان پایه نرسید. ابن رشد زندگی و آزادی خویش را در این راه صرف کرد، ولی در کار خود نتیجه مطلوب نگرفت. تازه دیده برهم نهاده بود که فلسفه در زیر ضربات مخالفانش سقوط کرد و تمدن و فرهنگ اسلامی روی در تراجع نهاد. این خورشید که از جهان اسلامی غروب کرد در مغرب زمین طلوع نمود. و چنانکه می‌بینیم هنوز در آن دیار است که می‌درخشد.

فصل اول

ابن باجه و ابن طفیل

ابن باجه

۱- زندگی

ابو بکر محمد بن یحیی معروف به ابن صانع یا ابن باجه، از مشهورترین حکمای اسلامی است در اندلس. آنچه از زندگی او می‌دانیم به‌طور پراکنده از اینجا و آنجا به دست ما رسیده است. ازین‌رو نه از زندگی او اطلاع مفصلی داریم و نه از اندیشه‌ها و افکارش. آنچه می‌دانیم این است که او در اواخر قرن یازدهم میلادی-قرن پنجم هجری- در سرقسطه متولد شده، و در سال ۱۱۱۸ م (۵۱۲ ه ق) او را در اشبیلیه می‌بینیم که آثاری چند در منطق به وجود آورده، و درحالی‌که عهده‌دار مناصب عالی است گاه در غرناطه است و گاه در سرقسطه. سپس به افریقیه رفت و در زمرهٔ مقربان حکام و والیان آن دیار درآمد. پاره‌ای از مورخان معتقدند که به وزارت حاکم فاس، یحیی بن ابو بکر- نوّهٔ یوسف بن تاشفین- رسید. ولی مونک با این نظر مخالف است و می‌گوید، یحیی از سال ۱۱۰۷ م (۵۰۱ ه ق) به سبب حمله‌ای که بعد از وفات سلطان یوسف، بر پسرش کرد، از آن دیار فراری شد و فرزندش علی، جانشین او گشت.

آنچه قابل تردید نیست این است که ابن باجه، در فاس هدف تیر اتهام دشمنان فلسفه بود، تا در سال ۱۱۳۸ م (۵۳۳ ه) وفات یافت. و به قولی به کفر و زندقه متهمش کردند و زهرش دادند.

۲- آثار

ابن باجه فیلسوف و از علمای طبیعی و ریاضی و طب و موسیقی بود. او نخستین متفکر اندلسی است که توانست همه کتب فلسفی را که در مشرق اسلامی و اسپانیا، از عهد الحکم ثانی (۳۵۰-۳۶۶ ه ق) تألیف شده بود، گرد آورده و مورد مطالعه قرار دهد. نیز اولین کسی است که علوم فلسفی را در اندلس رواج داد. ابن طفیل در مقدمه «حی بن یقظان» می‌گوید: «مپندار که از فلسفه آنچه از کتب ارسطاطالیس و ابو نصر فارابی و کتاب «شفا» به ما رسیده، مقصود مرا بیان تواند کرد، و تصور مکن که اهل اندلس درین باره بحث کافی نموده‌اند. زیرا دانایانی که ازین سرزمین، قبل از رواج علم منطوق و فلسفه برخاسته‌اند، همه عمر خود را صرف علوم تعالیم (-ریاضیات) نموده‌اند، و در این علم به مقامی ارجمند رسیدند و دیگر قدمی پیشتر ننهادند. پس از ایشان، گروه دیگری آمدند که علاوه بر علوم ریاضی از علم منطوق هم نصیبی حاصل کردند. در این علم غور فراوان کردند ولی به حقیقت کمال نرسیدند، چنانکه گویند:

برح بی ان علوم الوری

اثنان ما ان فیهما من نرید

«حقیقه» یعجز تحصیلها

و «باطل» تحصیلها ما یفید.^۱

پس از ایشان گروهی دیگر بودند تیزبین‌تر و به حقیقت نزدیکتر. لیکن هیچیک از ایشان را ذهنی ثاقبتر و نظری صحیحتر و رؤیتی صادقتر از ابن صائغ نبود. ولی امور دنیوی چنان او را به خود مشغول داشته بود که پیش از آنکه خزائن علم خویش آشکار کند و خفایا و اسرار حکمتش را برافشاند، دست مرگ گریبانش را بگیرفت، و بیشتر تألیفات او که برای ما مانده نه کامل است و نه تمام، مانند کتاب «فی النفس» و «تدبیر المتوحد»، و چیزهایی که در منطوق و طبیعی نوشته است. اما آثار کامل او، کتابهایی کوچک یا رساله‌هایی است که شتابزده تألیف شده‌اند. و او خود بدین امر اشاره کرده است که آنچه در «رسالة-الاتصال» از روی برهان به اثبات رسیده، با آن بیان که آورده‌ایم روشن و واضح نیست، مگر بعد از تحمل رنج فراوان. و ترتیب عبارات در پاره‌ای جایها به طریق کمال نیست. و اگر فرصتی دست دهد به تغییر آن عبارات خواهیم کوشید. این است وضع آنچه از علم این مرد به ما رسیده است. و ما به دیدار او نایل نیامدیم.^۲

۱- مرحوم فروزانفر، این دو بیت را چنین ترجمه کرده است: دانش به جهان ز دو برون نیست ز آنروی دلم همی بلرزد حقی که کسی نیاردش جست باطل که به جستی نیرزد

ترجمه «حی بن یقظان»، ص ۳۵

۲- رساله «حی بن یقظان»، سلسله «ذخائر العرب»، ص ۶۱-۶۲

ازین سخن ابن طفیل معلوم می‌شود که فیلسوف ما کتب و رسائل متعدد تألیف کرده و اندیشه‌ای عمیق داشته است. ابن ابی اصبیعه در کتاب خود «عیون الانباء فی طبقات- الاطباء»، به تألیفات او اشاره کرده. در میان آثار او شروحنی است بر کتب ارسطو، مخصوصاً «کتاب الطبیعه» وی، نیز کتبی در طب و ریاضیات و فلسفه دارد. مشهورترین کتب فلسفی او همانهایی است که ابن طفیل نقل کرده. و از جمله آنها پاره‌ای رسائل در منطق است، که همچنان در کتابخانه اسکوریال محفوظ است. و دیگر آثار او عبارتند از «کتاب فی النفس» و «رساله الاتصال^۱» و «رساله الوداع»، که در اوایل قرن چهاردهم میلادی به عبری ترجمه شده و «رساله فی تدبیر المتمدن»^۲. و این رساله یکی از مبتکرانه‌ترین رسائل اوست. ولی متأسفانه از میان رفته و جز اندکی از آن به دست نیامده است. ازین گذشته، دیگر آثار حکیم دستخوش نابودی شده و جز ترجمه‌هایی به عبری یا لاتینی برای ما باقی نمانده است.

۳- فلسفه

از آثار ابن باجه-آن‌قدر که بتوانیم از روی آنها به شرح و تفصیل آراء او بپردازیم- چیزی در دست نداریم. ازین گذشته چنانکه ابن طفیل در حق او گوید:

۱- ابن ابی اصبیعه این رساله را به نام «کتاب اتصال العقل بالانسان» ذکر می‌کند، ولی گویا مؤلف برای کتاب خود عنوانی وضع نکرده است. ابن ابی اصبیعه مطلبی از یکی از شاگردان او، موسوم به ابو الحسن علی بن عبد العزیز بن الامام، نقل کرده که در آن، رساله مزبور را به عنوان «اتصال الانسان بالعقل الفعال» خوانده و این صحیحتر است. این رساله را دکتر احمد فؤاد الاهوانی در کتاب «تلخیص کتاب النفس لابی الولید بن رشد» به سال ۱۹۵۰ نشر کرده است و قبل از او، آسین پالاسیوس، به سال ۱۹۴۲ آن را با ترجمه اسپانیایی منتشر کرده است.

۲- ابن رشد به این کتاب در پایان کتاب خود موسوم به «علی العقل الهیولانی» اشاره می‌کند، که «ابن الصائغ خواست رساله‌ای در این زمینه تصنیف کند، ولی آن را کامل نکرد، به طوری که بسیاری از آن غامض است و ما در اینجا و جاهای دیگر به شرح مراد مقصود او خواهیم پرداخت، زیرا او نخستین کسی است که این راه را پیموده است.» اصل این رساله از میان رفته و گواهی در دست نیست که ابن رشد نیز درباره شرح کردن آن، کاری انجام داده باشد. و اگر ترجمه عبری آن به قلم فیلسوف یهودی موسی التریونی شارح «حی بن یقظان» نبود، ما از اصل رساله نیز بیخبر می‌ماندیم. این رساله را هشت فصل است که در آن، از مراحل مختلف ادراکات عقلی سخن می‌گوید.

«چنان به امور دنیوی مشغول بود که مرگش فرارسید، درحالی که خزائن علم و خفایای حکمتش همچنان مکتوم و دست‌نخورده ماند». علاوه بر این پاره‌ای از تألیفات ناتمام او که برای ما باقی مانده سخت غامض و پیچیده‌اند.

از جمله آثار او «رساله الوداع» است که حاوی خلاصه‌ای از آراء اوست، دیگر «رساله الاتصال» و نیز پاره‌هایی از رساله «فی تدبیر المتوحد». از این رساله‌ها می‌توان تا حدودی به افکار و اندیشه‌های او پی برد. ابن صائغ علم و فلسفه را تنها راه شناخت طبیعت و نفس و اتصال به عقل فعال می‌داند، که همین خود سعادت را که غایت حیات انسانی است در این جهان، پدید می‌آورد.

الف-سیاست

می‌توان گفت که فلسفه ابن باجه فلسفه سعادت عقلی است. او بر آراء غزالی سخت تاخته و آنها را خروج از سنت عقل شمرده است. آدمی به مجرد تطور قوای ادراکیه خود، و انتفاع از خوبیهای زندگی و دوری از مفاسد آن می‌تواند به عقل فعال که منبثق از ذات احدیت است برسد. و بدین طریق به سعادت نائل آید. ابن باجه در رساله «فی تدبیر المتوحد» و در «رساله الاتصال» راه وصول به سعادت را نشان می‌دهد، ولی این راه از راه صوفیه سخت دور است، زیرا صوفیه راه وصول به سعادت را ذوق و حال می‌دانستند، و حال آنکه ابن باجه جز راه ادراک عقلی راه دیگری نمی‌شناسد.

ابن باجه از لحاظی به فارابی بسیار نزدیک است. زیرا مانند فارابی، غایت فلسفه را سیاست و اخلاق عقلی می‌شمارد. و برای ایجاد مدینه فاضله‌ای که در آن عده‌ای از حکما و فلاسفه گرد آمده باشند می‌کوشد. او وقتی سخن از «متوحد» می‌گوید، منظورش فرد به صورت فرد نیست. بلکه مقصود او فرد و کثرت و جماعت است در یکپارچگی قوا و یکپارچگی اعمال انسانی که به یک جهت یعنی به کمال و از آنجا به سعادت گمگشته متوجه باشد. این است همان «تدبیر»ی که آن را عنوان رساله خود قرار داده است. به عبارت دیگر تدبیر، یعنی برنامه‌ریزی برای اعمال فرد و اعمال اجتماع، به نحوی که فکر و اندیشه کامل اقتضا کند. و تنها انسان است که به خاطر داشتن فکر و اندیشه می‌تواند اعمال خود را در جهت کمال و سعادت به کار اندازد. برای ابن باجه «تدبیر متوحد» نظیر تدبیر یک حکومت کامل است. حکومت کامل یا مدینه فاضله، جایی است که به طبیب و قاضی نیازی ندارد، زیرا ساکنان آن اولاً به قناعت متحلی هستند، و از حیث کمیت و کیفیت، غذایی می‌خورند که به آنها زبان نمی‌رساند، بنابراین به پزشک نیازی ندارند. و اگر بیمار شوند به علت‌هایی است خارج از ایشان که خود بدون هیچ مداوایی از میان می‌رود. دیگر آنکه علائق ساکنان آن بر محبت استوار است، و همین محبت هرگونه مشاجره و منازعه را از میان می‌برد. در آنجا نه مدعی هست و نه مدعی‌علیه. و هیچ‌کس کارهایی که خارج از نزاکت باشد انجام نمی‌دهد. در حکومت کامله است که یک فرد می‌تواند، تا به آن

حد که ممکن است، به کمال رسد. همهٔ مردم دارای رای‌ی صائب و اندیشه‌ای مستقیمند. هیچکس جاهل به قانون نیست و هیچکس از هنجار و روش خود بیرون نمی‌رود و کارهای دور از معمول از او سر نمی‌زند، و به گناه روی نمی‌آورد، و منقاد ضلالت نمی‌شود و به حيله و نیرنگ متوسل نمی‌گردد. پس در مدینهٔ فاضله نه به طبیب نیاز است و نه به قاضی، زیرا هیچ عملی که به دخالت طبیب یا قاضی منجر شود، در آنجا اتفاق نمی‌افتد، برعکس مدینه‌های غیر کامل و غیر فاضل. هرگاه «متوحد» در مدینه‌ای غیر فاضل و غیر کامل افتد، باید او چون کسی که در مدینهٔ فاضلهٔ کامله زندگی می‌کند، زندگی کند. یا چون «گیاهی» باشد که خود به ذات و طبیعت خود رشد و نمو می‌کند.

ابن باجه این رسالهٔ خود را بدان جهت نوشته تا بیان کند که این «گیاهان» چگونه باید به روش و سنت مدینهٔ کامله رشد یابند تا به سه گونه طبیب محتاج نشوند. طبیب نفس (روانپزشک)، طبیب اخلاق، و طبیب بدن.

ابن باجه بدینگونه «متوحدان» را راه می‌نماید، آنگاه به تحلیل اعمالی که ایشان را به سعادت سوق می‌دهد می‌پردازد، و این اعمال چنانکه گفتیم اعمالی است انسانی، بر مبنای آزادی اراده و فکر. در اینجا فیلسوف، اعمالی را که از انسان سر می‌زند بر دو قسم می‌کند:

یکی اعمال غریزی که انسان و حیوان غیرناتق در آن شریکند. و دیگر اعمال انسانی که ویژهٔ آدمیان است. باید که اعمال «متوحد» با اعمال غریزی او آمیخته نباشد، و از سنت عقل روشن و ارادهٔ آگاه منحرف نگردد. چنین اعمالی «اعمال الهیه» اند که کاملاً در تحت نفوذ عقل قرار دارند، و از هر تأثیر حیوانی برکنارند. آن‌سان که نفس حیوانی به تمام معنی منقاد نفس انسانی است. پس انسان الهی، به فضائل اخلاقی از دیگران ممتاز است، تا آنجا که این فضائل سجّیت و طبیعت ثانوی او می‌شود، چنانکه هیچ عایقی او را از آن باز نمی‌دارد، و هیچ مشکلی او را از انجام آن منصرف نمی‌کند، و کسی که دارای آن سجایا است از زیستی چنان، ملول نمی‌شود.

اگر همهٔ اعمال انسانی، به جانب هدفی سوق داده می‌شود، و آن هدف نهایی برای متوحد ادراک صور روحانی است، باید توضیح داد که این صور روحانی چیستند، و آنگونه اعمال انسانی که به وسیلهٔ انجام دادن آنها به درک آن صور نائل می‌آییم کدامند. و این به خاطر تعیین آن غایت قصوایی است که متوحد باید متوجه آن باشد.

اما صور روحانی چهار نوعند: صور اجرام سماوی، و عقل فعال، و معقولات هیولانی، یعنی صور محسوسات، و صور موجود در قوای نفس، یعنی در حس مشترک و مخیله و ذاکره. اما صور اجرام سماوی به موضوع ما ربطی ندارد. اما عقل فعال روحانیت مطلق و در مرتبهٔ نخستین است. اما معقولات هیولانی، عقل فعال آنها را از قوه به فعل می‌آورد و به صورت کلیات درمی‌آیند. این کلیات فروتر از عقل فعال و بالاتر از دیگر معقولانند.

اما صوری که در حس مشترک و مخیله و ذاکره هستند صور جزئیه‌اند. اعمال انسانی برحسب اختلاف موضوع، در رتبه مختلفند. اعمالی است که غایت آنها صورت جسد است، چون خوردن و آشامیدن و لباس پوشیدن و هرچه به کمال جسد منجر شود. و اعمالی است که هدف آنها صور جزئیه است، یعنی آنچه حس مشترک و مخیله و ذاکره را راضی می‌سازد، و آنچه در رتبه برتر از کمالیات جسد است. مثل اینکه انسان به جامه‌های رو توجه کند نه به جامه‌های زیر، یا در غیر مواقع جنگ شمشیر با خود بردارد، یا فقط به خاطر دانا شدن علم بیاموزد، و یا به دنبال نام و آوازه برود. این اعمال شبیه به اعمالی است که فارابی آنها را در زمره اقسام مدینه جاهله، یعنی مدینه ضروریه و مدینه بداله و مدینه خست و شقاوت و مدینه کرامت، آورده و ما در جای خود به توضیح آنها پرداختیم. ابن بابه معتقد است که اینگونه اعمال اگر از حد معقول درنگردد، همه خوبند.

ولی این اعمال مادون اعمالی است که هدفشان ادراک صور کلیه است. نیز این اعمال هرچند از دیگر اعمال روحانی برتر و عالی‌ترند، ولی مادون اعمالی هستند که هدفشان ادراک عقل فعال یا روحانیت مطلق است، زیرا روحانیت مطلق یا عقل فعال آخرین هدف است برای طالب سعادت.

نیز غایات و هدفها سه است: غایت جسدی، که اگر کسی بدان بسنده کند از عالم بهایم فراتر نشود؛ و غایت روحانی جزئی، که آدمی را به تحصیل فضائل اخلاقی و عقلی وامی‌دارد؛ و غایت روحانی کلی که آدمی را به کمال مطلق انسانی می‌رساند. فیلسوف برای حفظ حیات خود به اعمال جسدی توجه دارد؛ و به اعمال روحانی جزئی برای تکمیل وجود انسانی خود روی می‌آورد؛ و به اعمال روحانی کلی می‌پردازد تا به عالیترین و برترین غایات و هدفها رسد. پس آدمی به اعمال جسدی، انسان است و به اعمال روحانی، انسان اکمل و به اعمال عقلی کلی، موجودی برتر و الهی. و چون به ادراک عقول بسیطه و جواهر مفارقه، به صورت ادراک کلی، نائل آمد، خود از زمره آنها خواهد شد. در این حال می‌توان او را «موجود الهی» خواند، بدون اینکه به هیچ‌یک از صفات جسمانی موصوف باشد یا متصف به صفات روحانی گردد. تنها صفت او صفت الهی است. این است حال «متوحد»، مرد جمهوری فاضله.

وقتی غایت «متوحد» آن باشد و حال او چنین، باید که از مصاحبت آنها که اهل علم و معرفت نیستند احتراز جوید. زیرا مصاحبت جاهلان را از راه بازدارد. و اگر در آنجا که او زندگی می‌کند، اهل علمی یافته نشود از همه مردم باید که اعتزال گزیند.

این اعتزال که فیلسوف ما می‌گوید، غیر از اعتزال صوفیه است، زیرا این اعتزال اعتزالی عقلی و تأملی است نه غیر آن. از سوی دیگر، این اعتزال با این اصل فلسفی که

انسان را مدنی الطبع می‌داند، منافاتی ندارد. این اعتزال عرضی است، چنانکه پاره‌ای از غذاها در برخی از حالات مضرند، و این مضر بودن جنبه عرضی دارد.

بنابراین آنچه «متوحد» را به غایت قصوای او سوق می‌دهد، اعمال عقلی و تأملی است. یعنی درس و نظر و تأمل. اینهاست که او را به عقل مستفاد که از عقل فعال منبثق می‌شود راه می‌نمایند، و انسان را به جایی می‌رسانند که ذات خود را، چون انسانی عقلی یعنی چون جوهری معقول، درک کند و چون عقول مفارقه می‌شود که هیچ‌گونه پیوستگی به ماده ندارند و همواره جاویدانند و انسان نیز همچنان جواهر مفارقه جاویدان شود.

ب- نظریه نفس و معرفت

از آنچه گذشت و با استناد به «رسالة الاتصال»، می‌توانیم آراء ابن باجه را درباره نفس به‌طور خلاصه بیان کنیم. ابن باجه، چون دیگر فیلسوفان، به تعریف و تحدید نفس نمی‌پردازد. بلکه نفس را در انسان مورد بحث قرار می‌دهد و می‌خواهد راه وصول آن را به عقل فعال نشان دهد، زیرا انسان را هدفی جز این اتصال نیست و راه وصول راهی جز راه معرفت نباشد. نفس در نظر او همان چیزی است که به انسان وحدت عددی می‌بخشد. و هرچند که اعراض او دگرگون شود، و از حالت جنینی به طفلی و جوانی و سن کمال و پیری رسد، این وحدت برجای باشد. . . پس نفس محرک اول است. «اگر حس، کسی را در یکی از این احوال مشاهده کرده باشد و سپس چندی بعد او را در حالت دیگری ببیند، او را نخواهد شناخت. چنانکه اگر کسی را در طفلی دیده باشد، و حال او به سن جوانی رسیده باشد نداند که آیا این جوان همان طفل پیشین است یا نه. پس آنچه وحدت انسان به اوست، به وسیله حس دریافته نشود، بلکه به قوه دیگری درک شود. . . از این بیان آشکار شد که محرک اول، مادام که عینا واحد باقی مانده باشد، آن موجود نیز عینا واحد خواهد بود.»^۱

نفس به وسیله دو گونه از آلات ایجاد حرکت کند: یکی آلات جسمانی و دیگر آلات روحانی. آلات جسمانی برخی صنایعند و برخی طبیعی. از آلات طبیعی یکی همان است که ابن باجه آن را «حرارت غریزی» نامیده است. و آن «آلت آلتهاست در تحقق و تقدم و هر موجودی که خون داشته باشد دارنده آن است. و حرارت غریزی از آن جهت که آلت قوه محرکه و صورت او و محرک اول است، روح غریزی نامیده شود».

در انسان سه گونه محرک یافته شود: «چنانکه گویی همه در یک رتبه‌اند»: قوه غاذیه نزوعیه، و قوه نممیه حسیه، و قوه خیالیه. ابن صائغ گوید: «آدمی را حالتی است شبیه حالت نباتی، و این در اوانی است که در رحم است و در آغاز آفرینش اوست. و چون کمال یافت تغذیه کند و نمو یابد. و اینها حالاتی است که در نبات یافته گردد، و هیچ‌چیز

۱- رساله الاتصال، ص ۱۰۴

دیگر در آغاز وجود چنین نیست. و گاه این افعال را حرارت غریزی انجام دهد. و چون چنین از شکم مادر بیرون آمد و حس خود را به کار برد، به حیوان غیرناتق شبیه باشد. و در مکان حرکت کند، و میل در او پدید آید. و این امر به سبب حصول صورت روحانی مرتسم در حس مشترک و سپس در خیال باشد. پس صورت متخیله اولین محرک اوست.^۱

معرفت انسانی را سه درجه باشد: ادراک صور هیولانی، ادراک صور روحانی و ادراک صور فکری. اما ادراک صور هیولانی به وسیله حواس است که محسوسات جزئی، یعنی اشیاء را در هیولای آنها شامل شود. ادراک صور روحانی به حس مشترک است و به خیال. «و صورت روحانی محسوس اولین مراتب روحانیت است». اما ادراک صور فکری به وسیله عقل است. و انسان بالقوه انسان است، یعنی «در هنگامی که هنوز شیرخوار است و قوه فکری او به وجود نیامده است» و چون قوه فکری او به وجود آمد، انسان بالفعل شود. «و قوه فکری وقتی برای او حاصل شود که معقولات حاصل شود. پس با حصول معقولات، قوه شهوت پدید می‌آید که خود محرک به تفکر است و آنچه از تفکر زاید. و به این نتیجه - یعنی تفکر و نتایج آن - انسان انسان است، نه به مقدمه محرکه به سوی آن، یعنی شهوت.»^۲ محرک اول انسانی، به طور اطلاق، عقل بالفعل است. و این عقل بالفعل خود معقول بالفعل است. و همچنین عقل بالفعل قوه‌ای است فاعله، و «عقل تنها قوه فاعله نیست، همه صور محرکه قوای فاعله‌اند.» این باجه گوید: عقل بالفعل «ثواب خداوندی و نعمت اوست که بر بنده‌ای از بندگانش، که از او خشنود است، ارزانی می‌دارد. بنابراین عقل بالفعل مثاب و معاقب نیست، بلکه او خود ثواب و نعمت است بر مجموع قوای نفس. و ثواب و عقاب ویژه نفس نزوعیه است. اوست که یا خطاکار است یا خطاکار نیست. و کسی که خدا را اطاعت کند و کاری کند که مورد رضایت اوست، خداوند این عقل را به عنوان ثواب به او دهد. یعنی در مقابل او نوری قرار دهد که بدان راه یابد. و کسی که کاری کند که مورد رضایت پروردگار نباشد و معصیت ورزد، او را از آن عقل محجوب دارد و در ظلمات جهالت بماند، تا از جسد مفارقت کند درحالی که محجوب از اوست. و این مراتبی است که به فکر دریافته نشود، و راه دریافت آن، شریعت است. و کسی که دارای این عقل شد، چون بمیرد، نوری شود از انوار که همراه پیامبران و صدیقین و شهدا و صالحین در تسبیح و تقدیس باشد. . .»^۳ شاید که فارابی در اینگونه نظریات در این باجه بی‌تأثیر نبوده است. و شاید منظور او از عقلی که ثواب خداوند و نعمت اوست، همان عقل فعال باشد. برای حصول معقولات سه طریق هست: طریق جمهور، طریق نظار و طریق سعدهاء. اما طریق جمهور، از محسوس جزئی یعنی اشخاص و افراد اشیاء است. این باجه گوید:

۱- رساله الاتصال، ص ۱۰۴ ۲- همان مأخذ، ص ۱۰۶ ۳- همان مأخذ، ص ۱۰۸

«در آنجا سه منزل است: یکی مرتبهٔ جمهور (عموم) ، و آن مرتبهٔ طبیعی است. معقول اینان مرتبط است به صور هیولانی، که جز بدان صور هیولانی، و از آن و برای آن صور هیولانی، معقولی ندارند. و همهٔ صنایع عملیه در این داخل باشند.»^۱

اما طریق نظر یا معرفت نظری، در اوج مرتبهٔ طبیعی قرار دارد، یعنی در همان حال که عامه نخست به موضوع می‌نگرند و سپس به معقول، اهل نظر، نخست به معقول می‌نگرند و سپس به موضوع، و از باب تشبیه آن به معقول. بدین‌گونه، اهل نظر نخست به معقول نظر دارند، درحالی‌که البته صور هیولانی نیز همراه آن معقول هست. پس در این مرحله از مراحل نظر، نگرنده معقول را به واسطه می‌بیند، چنانکه عکس خورشید در آب افتد، که در این صورت آنچه در آب دیده شود. تصویر خورشید است نه خود خورشید. و حال آنکه جمهور، خیال خیال آن را ببینند، چون خورشید که تصویرش در آب افتد و از آب به آینه افتد. که در این حال، صورتی دیده شود که حتی در خارج، شخصی و مصداقی ندارد، بلکه انعکاسی است از تصویر در آب.»^۲

اما طریق سعدها به این است که شیء را بنفسه ببیند، و کسی که به این رتبه رسیده باشد، «خود به خورشید شباهت یافته است، بلکه او را در اجسام هیولانی شبیهی نبود. زیرا کسی که در آن دو رتبه باشد، برای او شبیهی هیولانی یافته شود، زیرا از وجهی هیولانی است. و اما این یک، به هیچ‌وجه هیولانی نیست.»^۳

عقل در نظر ابن باجه بر دو گونه است: عقل هیولانی و عقل فعال. عقل هیولانی همان است که جمهور (عموم) به وسیلهٔ آن معقولات را درک کنند، و عقل فعال خارج از انسان است.^۴ این باجه طریقهٔ اتصال انسان را به عقل فعال نشان نمی‌دهد. یعنی مرحلهٔ آخر از مراحل اتصال را بیان نمی‌کند. و می‌گوید این مرحله به وسیلهٔ واسطه‌ای الهی تمام می‌گردد. پس عقل فعال «ثواب و نعمت خداست برای هرکس از بندگان که از او خشنود باشد.» و فساد عقل هیولانی را به سبب فساد موضوع آن می‌داند.

این بود نظری اجمالی، به آراء ابن باجه. و چنانکه مشهود است نظریات او را با نظریات فارابی پیوندی است. از این گذشته نوشته‌های او خالی از تعقید و غموض نیست. چنانکه ابن طفیل و ابن رشد نیز به این غموض و تعقید اشاره کرده‌اند. ابن باجه خود به این عیب در آثارش آگاه بود، و در «رسالهٔ الاتصال» در این‌باره چنین گوید: «... نوشتهٔ خود را وقتی اکنون می‌خوانم، می‌بینم که آنچه را که قصد افهامش را داشته‌ام نتوانسته‌ام بیان کنم. و مقصود من اقامهٔ برهانی بود که آنچه نوشته‌ام بیان‌کنندهٔ آن نیست،

۱- رسالهٔ الاتصال، ص ۱۱۲ ۲- همان مأخذ، ص ۱۱۲-۱۱۳
 ۳- همان مأخذ، ص ۱۶۶ ۴- مختصر کتاب النفس لابی الولید بن رشد، ص ۵۳

مگر بعد از دشواری و ملالت بسیار... همچنین ترتیب عبارت در پاره‌ای از مواضع ناهنجار است.

و مرا اکنون وقت آن نیست که از نو عبارات را به صورت بهتری بنویسم»
در هر حال این حکیم اندلسی-که نخستین فیلسوف اندلس نیز هست-در کتاب «حی بن یقظان» ابن طفیل و در تکوین آراء ابن رشد، بزرگترین فیلسوف مسلمان در غرب، تأثیر بسزایی داشته است.

ابن طفیل

۱- زندگی

ابو بکر محمد بن عبد الملک بن طفیل القیسی، در وادی آش، از اقلیم غرناطه، در حدود سال ۱۱۱۰ م/۵۰۶ ه متولد شد. در طب و ریاضیات و فلسفه و شعر شهرت داشت. در غرناطه به کار طبابت پرداخت. کار کتابت حاکم آن دیار را نیز به عهده داشت. سپس در دستگاه امیر ابو سعید، حاکم طنجه، به خدمت مشغول شد. این امیر ابو سعید از فرزندان عبد المؤمن بود. چون کار و قدرتش بالا گرفت، دعوت شد تا طبیب خاص ابو یعقوب یوسف المنصور، دومین خلفای موحدین (۵۵۹-۵۸۰ ه) شود. ابن طفیل نزد او رفت و از اکرام و انعام او بهره‌مند شد. و گروهی از مشاهیر علما را در دربار او گرد آورد. از جمله این علما یکی ابن رشد بود. از او خواست که کتب ارسطو را شرح کند. ما در بحثی که از ابن رشد خواهیم داشت، به این امر اشاره خواهیم کرد. ابن طفیل در سال ۱۱۸۵ م/۵۸۱ ه در مراکش وفات یافت.

۲- آثار

مورخان برای ابن طفیل آثار بسیار نقل کرده‌اند، در فلسفه و طبیعیات و الهیات و امثال آن، نیز رساله‌ای در نفس و نامه‌هایی که میان او و ابن رشد ردوبدل شده. ولی چیزی از آثار او جز رساله «حی بن یقظان» به دست ما نرسیده است. رساله «حی بن یقظان» که به زبانهای مختلف ترجمه شده، خلاصه آراء و عقاید فلسفی اوست. و نسخه خطی «اسرار الحکمة المشرقیه» که در کتابخانه «اسکوریال» موجود است، چیزی جز قسمتی از رساله

«حی بن یقظان» نیست. گویا نام اصلی کتاب چنین بوده است «رساله حی بن یقظان فی اسرار- الحکمة المشرقیه، استخلصها من درر جواهر الفاظ رئیس ابی علی بن سینا، الامام الفیلسوف الکامل العارف ابو بکر بن طفیل». ابن طفیل این رساله را برای یکی از دوستان خود نوشته.

این دوست از او خواسته بود که او را با فلسفه مردم مشرقزمین آشنا کند. ابن طفیل نیز خواهش او را اجابت کرده و رساله خود را چنین آغاز می‌کند: «ای دوست بزرگوار!...

خواسته بودی تا آنجا که می‌توانم اسرار حکمت مشرقی را که شیخ رئیس ابو علی بن سینا آن را گفته برای تو بنویسم. بدان که هر کس را که داعیه دریافت حقیقت باشد- حقیقتی که در آن تردیدی نبود- باید که با عزمی راسخ، به دست آوردن آن راه، به طلب برخیزد.» ابن طفیل سپس بدین نکته اشاره می‌کند که هدف سعادت است به وسیله اتصال به عقل فعال از طریق عقل.

یکی از مسائل حکمت‌پژوهان این عصر راه وصول به عقل فعال بود. و دیدیم که این باجه چگونه از توضیح آن خودداری کرد. اینک برای وصول سعادت قصوی دو راه پیش پای است: یکی راه متصوفه، که غزالی از آن دفاع می‌کرد و ابن طفیل با آن مخالفت می‌ورزید. دیگر طریق نظر و تأمل که فارابی و شاگردانش پیرو آن بودند. یعنی همان راهی که ابن باجه پاره‌ای از خطوط اصلی را نشان داد، و ابن طفیل بر گفتار او توضیح و تفصیل بیشتر افزود. ابن طفیل گوید: «حقیقتی که ما بدان رسیدیم و خود کمال علمی ماست، از تتبع کلام غزالی و شیخ رئیس و توجیه آنها با یکدیگر، و آمیختن آن آراء با آنچه در این عهد رواج یافته و گروهی از مدعیان فلسفه بدان شیفته شده‌اند، حاصل شده است، بدین طریق که نخست از راه بحث و نظر حق را به راستی دریافتیم. و سپس از راه مشاهدت این اندک ذوق برای ما حصول یافت. و خود را شایسته آن دانستیم که کلامی درخور نقل بیاوریم. و تو ای کسی که از ما تألیف این رساله را خواسته بودی، ما را لازم آمد که به خاطر صحت دوستی و پاکی دل، تو نخستین کسی باشی که این دانشی را که آندوخته‌ایم به او هدیه کنیم و او را به آنچه نزد ماست آگاه سازیم.»

حکیم پس از آنکه فارابی و غزالی و ابن باجه را مورد انتقاد قرار می‌دهد، به نقل قصه‌ای فلسفی می‌پردازد، که می‌خواهد در مطاوی آن فلسفه عصر خود را با اسلوبی مبتکرانه، آن‌سان که از ابن سینا، صاحب رساله «حی بن یقظان» الهام گرفته تشریح کند. مونک می‌گوید: «ابن طفیل به روش خود می‌کوشید تا مسئله اتصال-یا به عبارت دیگر- اتصال انسان را به عقل فعال و به خدا-حل کند. ولی روش غزالی را که مبتنی بر ذوق صوفیانه بود نپذیرفت، بلکه روش ابن باجه را ترجیح نهاد و از آن پیروی کرد و همراه او، تطور معقولات عقل را در نزد متوحد، یعنی کسی که خود را از تأثیر اجتماع و مشاغل

آن آزاد کرده است، توضیح داد و بر این افزود که او متوحد خود را، در امور کلی، از تأثیرات اجتماع دور نگاه داشت. به طوری که آگاهی متوحد از جانب خود شکفته شود، و اندکاندر در اثر کوشش و مجاهدت و مدد عقل فعال به درک اسرار طبیعت و مهمترین قضایای ما بعد الطبیعه نائل آید.»

ابن طفیل انسانی را تصور کرده که، بدون پدر و مادر، در جزیره‌ای از جزایر هند در زیر خط استوا، که «از حیث هوا معتدلترین نقاط زمین و از جهت پذیرفتن نور اعلی مستعدترین بقاع است» متولد شده. . . بدین طریق که: «در مغایکی از زمین آن جزیره، پاره‌گلی با گذشت روزگار و سالیان سرشته و مخمر گردید، چنانکه تر و خشک و گرم و سرد از روی اعتدال و تناسب به هم آمیختند.» و قسمتی از آن گل به لحاظ اعتدال مزاج و آمادگی و ساختگی به جهت تکون ماده انسانی بر دیگر قسمتها فزونی داشت و می‌چربید. و قسمت میانین معتدلتر و شبیه‌تر به مزاج انسانی بود. پس آن گل جوشیدن و در خود جنبیدن گرفت، و بس چسبان و لزج بود. براماسید و پف کرد و حبابها و غوزکها در آن پدید آمد. و در وسط آن غوزکی بسیار خرد وجود یافت و با پرده نازکی به دو قسمت شد و پر بود از جسمی لطیف و هومانند، در نهایت اعتدالی مناسب آن. و در این هنگام روح که از عالم امر الهی است بدان تعلق گرفت. و چنان در وی آویخت که در عالم حس و اندیشه جدایی و گسیختن آن دشوار می‌نمود، زیرا ثابت شده که فیضان این روح از سوی حق تعالی همیشگی و به منزله نور خورشید است، که پیوسته و بی‌دریغ بر جهان فرومی‌ریزد.» «چون آفرینش به کمال رسید، آن پرده‌ها بازشکافت، به طوری که به درد زه و زایمان شبیه بود. و بقیه آن گل که خشکیده بود ترک خورد و فروریخت، پس آن طفل از فرط گرسنگی و به سبب فقدان ماده غذایی گریستن و فریاد کردن گرفت. در این هنگام ماده آهوایی که بچشاش گم شده بود، به مدد او شتافت. این کودک رشد و نمو یافت. و نخست با موجوداتی که نزدیک به او بودند و سپس با موجوداتی که از او دورتر بودند آشنا شد.

و این به خاطر نیازی بود که به آمیزش با آن موجودات داشت. پس اندکاندر با محسوساتی که گردش را گرفته بودند آشنا شد، و اولین قدمی که برداشت برای درک مبادی علم طبیعی بود. در یکی از روزها آهو مرد. و ابن یقظان سخت زاری کرد و هرچه او را ندا داد پاسخش نداد. و دید که حواس خارجی ماده آهوئی او با وجود بقای آلات آنها از کار افتاده است. در دلش افتاد که شاید آن عضو آفت رسیده از دیدار او غایب باشد، و در درون جسد نهفته باشد. به جستجو در درون او پرداخت تا به قلب رسید، قلب را بازرسی کرد، در جانب چپ او حفره‌ای دید خالی و پر از «هوایی بخاری شبیه به مهی سفید رنگ» و سخت گرم. پس حکم کرد که آن «بخار گرم» قوه محرکه است. و دانست که مادرش که او را مورد عطوفت و محبت قرار می‌داد و شیرش می‌داد، چیزی است که از آن بدن کوچک

کرده است و تمام اعمال از او صادر می‌شده است، نه از این جسد بیکاره از کار مانده. و فهمید که این جسد آلت دست او است. . . پس دل بستگی او از جسد به خداوند و محرک آن منتقل شد و آرزومند و خواهان او بود و بس.» «آنگاه «به مقام طبیعی دانان بزرگ رسید، و دانست که هریک از حیوانات، هرچند از حیث اعضاء متکثر باشد و حرکات و حواس گوناگون داشته باشد، از جهت روح واحد است. و همه اعضاء خادم آن روحند، و از او فرمان می‌گیرند. . .».

و دید که اشیاء از جهتی کثیرند و از جهت دیگر واحد. و از پاره‌ای صفات متفقند و از پاره‌ای صفات مختلف. از جهت اتفاق، واحد و یگانه و از جهت اختلاف، غیر هم و متعدّدند. و دید که اعضایش مختلف است و هریک دارای فعلی است و صفتی خاص. ازین‌رو بر ذات خود و ذات هر چیز حکم به کثرت می‌نمود. و به نظر دیگر دریافت که اعضاء او اگرچه دارای کثرت است، ولی به هم پیوستگی دارد و به هیچ‌روی از هم جدا نیست و ازین نظر در حکم واحد است. . . و دید که حیوانات از حیث نوع واحدند و از حیث شخص متعدّد. پس حکم کرد که روح موجود در افراد هر نوعی یک چیز است. نیز دریافت که تعدد از ناحیه اعراض است و وحدت از ناحیه جوهر. و از ملاحظه اشیاء دریافت که جسم از حیث جسمیت مرکب است از دو معنی: صورت و ماده.

همچنین حی بن یقظان، در تأملات خود به ساحل لامحسوس و سرحد عالم عقلی رسید. زیرا صوری را که درک کرده بود بررسی کرد، و دید همه حادثند و نیاز به موجدی دارند.

«پس از آن اجسام دارنده صورت را به نظر آورد که هرگاه آنها را به طبیعت خود بازگذارند تنها استعداد صدور فعل معینی را دارند، مثل آب که در حال طبیعی سرد و میل به جانب سفلی دارد و هرگاه به افراط گرمش کنند و به جوش آورند آماده و شایسته حرکت به بالا می‌گردد. در این حال آن هردو صفت که همیشه از آب و صورت مائی صادر می‌شد بکلی زایل گردید. پس حکم صورت باطل گردید و صورت مائی از آن جسم زوال گرفت. . . و صورت دیگر در جسم حادث گردید که پیشتر نبود و به واسطه حدوث این صورت افعالی از جسم در ظهور آمد که اگر بر صورت نخستین باقی مانده بود صدور آنها از جسم ممکن نمی‌گردید. پس ضرورتا پی برد که هر حادثی محتاج به محدثی است. پس شوق شناخت آن محدث در او پدید آمد، ولی آن را در عالم کون و فساد نیافت. زیرا در آن چیزی که بری از حدوث باشد و نیازمند به فاعل نبود ندید. اندیشه‌اش متوجه اجسام سماوی شد، دید که آنها ازین حیث که اجسامند متناهی هستند. و همه را حرکاتی است که این حرکات به وسیله افلاک بسیار است. و آن افلاک هم در دل یک فلکند، و آن فلک بالاتر از همه آنهاست، و اوست که افلاک را در هر شبانه‌روز از مشرق به مغرب حرکت می‌دهد. و چون دانست عالم آسمانها همه چون یک شخص واحد است و محتاج است به

فاعلی مختار، در همه عالم اندیشید که آیا از عدم به وجود آمده و یا همیشه بوده است و به هیچ وجه عدم بر او سبقت نداشته؟ و از اینجا پی برد که باید همه عالم را محدث و فاعل و محرکی بوده باشد، که قیام همه چیز بدوست. نیز پی برد که این فاعل و محدث، جسم نیست و نه متصل به جسم است و نه منفصل از آن و نه خارج از آن، زیرا همه اینها از صفات اجسامند. پس به تحقیق دریافت که جهان با این زیبایی و نظام، جز از فاعل مختاری که در نهایت کمال و فوق کمال است صادر نگردیده است.

چون به آن وجود رفیع ثابت الوجود که خود سبب هر وجودی است، ولی وجود خودش را سببی نیست پی برد، خواست بداند که این علم چگونه برای او حاصل شده و به چه قوه‌ای آن موجود را درک کرده است. پس دریافت که از راه حواس نبوده، زیرا که او جسم نیست، بلکه این ادراک از ذات او بوده است. ازین رو دریافت که ذات او، که بدان وسیله امری غیر جسمانی را درک کرده است، فسادپذیر و از میان رفتنی نیست. و جوهر حقیقی انسان اوست. و چون ماده از عوایق آن جوهر است، بر آدمی واجب است که تا می‌تواند جز به قدر ضرورت که موجب حفظ وجود جسد است بدان نپردازد. و سعادت و شقاوت این جوهر در اتصال به خدا و یا دوری از اوست. و در تحت قمر برتر ازین جوهر نیست، ولی کواکب و افلاک را ذواتی است فوق ذات او که واجب الوجود را می‌شناسند و آنها برخلاف او نه جسمند و نه منطبع در اجسامند. و همواره و علی الدوام و بالفعل در واجب الوجود می‌نگرند.

حی بن یقظان دید که میان او و حیوان غیرنطاق و اجسام سماوی و سپس موجود واجب الوجود شباهتی است. ازین رو او می‌تواند به صفات این موجودات متصف شود. آنگاه به تعمق پرداخت که در کدامیک از اعمال خود پیرو یکی ازین سه است، عملی که به پیروی از بهائم باشد، کاری که به اقتفای اجرام سماوی باشد، و کاری که در آن به واجب الوجود تشبه جوید. و دریافت که چنان بر مرد کامل واجب است که از هر عملی که او را از سیر به سوی خدا، جهت تشبه و اتصال به او، باز می‌دارد سر برتابد و از هر چه به حس و تخیل مربوط می‌شود دوری جوید، و راه را برای تفکر باز نگهدارد.

«و پیوسته در گوشه مغاره مخصوص خود آرمیده بود، درحالی که سر به زیر افکنده و چشمها را بسته و از همه محسوسات و قوای جسمانی روی برتافته داشت. و همت و فکر او متمرکز و متوجه بود به واجب الوجود بی‌آنکه پروای غیر داشته باشد و به شائبه شرکی آلوده شود. و هرگاه چیزی به خیالش می‌رسید از عرصه خیال می‌راند و دورش می‌کرد. و خود را بدین ریاضت برآورد و مرتاض ساخت و مدتی دراز رنج برد، چنانکه روزها می‌گذشت که غذا نمی‌خورد و حرکت نمی‌کرد. . . و در این حالت مستغرق بود و چیزها مشاهده کرد که نه چشمی دیده بود و نه گوشی شنیده بود و نه بر دل انسانی خطور کرده بود.»

درین حال به خاطرش گذشت که او را ذاتی که با ذات حق مغایرت داشته باشد، نیست. و حقیقت ذات او، ذات حق است. و در وجود جز ذات حق هیچ نیست «و این به منزله نور خورشید است که بر اجسام می‌تابد و اجسام را مرئی می‌سازد». چون حی بن یقظان به ذروه تأمل رسید، خواست تا انعکاس نور الوهیت را در عالم کون تأمل کند، نه الوهیت را در ذات الوهیت.

در اینجا ابن طفیل - به قول مونک - به یک جهش خیالی می‌پردازد، و «متوحد» خود را از عقول افلاک به ما تحت فلک قمر می‌آورد، یعنی به عالم سعادت و شقاوت تا تجلی الوهیت را به او نشان دهد. و سپس او را از آن غیبوت به عالم کون و فساد می‌کشد:

«و درنگی اندک کرد و حواس بدو بازگشت و از آن حال که بیهوشی را مانست با خود آمد، و قدمش از آن مقام در لغزید، و عالم محسوس در نظرش پدیدار گشت، و عالم الهی ناپیدا شد، چه به یک نظر هردو را دیدن و باهم داشتن ممکن نبود. مانند دو هوو که خشنودی هریک موجب ناخشنودی آن دیگر است.»

در اینجا ابن طفیل می‌خواهد دین و فلسفه را وفق دهد، که آنچه حی بن یقظان به نظر عقلی و تأمل بدان رسید با تعالیم منزل دین منافاتی ندارد. پس نزدیک به جزیره حی بن یقظان، جزیره دیگری تصور کرده که تعالیم اسلام بدان جزیره رسیده و در آنجا دو مردند از اهل فضل و خیر، موسوم به سلمان و ایسال. این دو مرد از الفاظ شریعت در صفت خدا و ملائکه و معاد و ثواب و عقاب و غیره آگاهند. ایسال اهل باطن است و به تأویل مایل، و سلمان اهل ظاهر و از تأویل دور. در شریعت اقوالی است که آدمی را به عزلت و انفراد فرمان می‌دهد. پس ایسال به خاطر تأمل بیشتر به عزلت گروید و به جزیره حی بن یقظان آمد، زیرا آنجا را خالی از غوغای آدمیان می‌پنداشت. در آنجا آن دو ناسک باهم ملاقات کردند و میانشان الفت افتاد. حی بن یقظان آنچه را که بر او گذشته بود، برای دوستش حکایت کرد و گفت که چگونه بر مدارج معرفت فرارفته تا به خدا رسیده است. چون ایسال این حکایت شنید، معقول و منقول در نظرش مطابق آمد و طریق تأویل بدو نزدیک نمود، و هیچ مشکلی در شرع نماند مگر اینکه بر وی آسان گردید، و در زمره اولی الالباب درآمد. و برای رفیق خود آنچه را در دین آمده، از وصف عالم الهی و بهشت و دوزخ و دیگر چیزها بیان داشت. و حی بن یقظان همه را بپذیرفت. و در آن میان چیزی برخلاف آنچه او در مقام عالی خود مشاهده کرده بود نیافت.

ولی فریاض و عبادات را چون نماز و روزه و زکات و حج و دیگر اعمال ظاهره عجیب دانست. و در درون او دو چیز بود که به هیچ روی حکمت آنها را نمی‌فهمید: «یکی آنکه پیغمبر چرا در بیشتر اوقات که به وصف عالم الهی پرداخته به ضرب امثال متوسل گردیده و از تعلیم و کشف خودداری نموده است. دیگر آنکه به چه جهت امت خود را به همین فرائض و اعمال عبادی موظف ساخته، و جمع مال و فراخروی در خوراک را مباح

شمرده است، تا امتش با فراغ خاطر مشغول به باطل و معرض از حق شوند.» پس دلسوزیش بر مردم شدت یافت و خواست که نجات ایشان بر دست او باشد. و با رفیقش به آن جزیره‌ای آمد که مردم در آن بودند، تا افکارش را در میان آنان پراکنده کند. چون مردم گرد آمدند و او افکار خود را عرضه داشت، ازو رخ برتافتند. حی بن یقظان دریافت که زبان مردم غیر از زبان حکماست. پس با ابدال به جزیره بازگشت و باقی عمر را در آنجا به تأمل و زهد سپری ساخت. ولی به این نکته پی برد که دین، مردم را با زبانی مخاطب ساخته که درخور فهم آنها باشد. و آنچه قرآن دربارهٔ حیات اخروی آورده، همه رموزی هستند با معنایی عمیق.

و از اختلاط با مردم دانست که فطرتشان فاسد است و سخن گفتن با ایشان به طریق مکاشفه میسر نیست. و بیش ازین چیزی بر ایشان تکلیف کردن امکان ندارد. و حکمت و هدایت و توفیق در راهی است که پیغمبران از آن سخن گفته‌اند و در شریعت آمده است.

این بود خلاصهٔ حی بن یقظان، خلاصهٔ فلسفهٔ اسلامی در مشرق. ابن طفیل می‌خواهد روش عقلی و کشفی را درهم آمیزد. و آراء ابن باجه را به سوی هدفش سوق دهد. و با اسلوب داستانی خود توضیح دهد که چگونه آدمی می‌تواند به نیروی قوای عقلی خود از محسوس به معقول، و از معقول به اتصال به عالم روحانی نائل آید. نیز ابن باجه وضع خود را در برابر دین و فلسفه روشن ساخت و این طرح را جهت تفصیل بیشتر به این رشد سپرد.

گوتیه معتقد است که این قضیه همان هدف اصلی رسالهٔ ابن طفیل است. و حی بن- یقظان و ابدال و سلامان، مظاهر فلسفه و ایمان اشراقی و ایمان عملی هستند. و علایق و خواسته‌هایشان بیانگر علاقات طبیعی فلسفه و فقه و ایمان ساده‌لوحانه است. ما بار دیگر به حی بن یقظان برمی‌گردیم تا به بیان فلسفهٔ طبیعی و ماورائی و اخلاقی ابن طفیل پردازیم.

[۳-] فلسفهٔ ابن طفیل

۱- فلسفهٔ طبیعی

دیدیم که علم طبیعی بنابر تعریف ابن سینا، بعد از فلاسفهٔ پیشین، عبارت است از صنعتی نظری که موضوع آن «اجسام موجود است ازین نظر که متغیرند و موصوف به حرکات و سکناست». ابن طفیل در سیاق داستان خود به‌طور ایجاز، و در عین حال کنایه، به توجیه و تفسیر آن، چون دیگر فلاسفهٔ بزرگ، پرداخته است.

ابن طفیل دنباله‌رو ارسطو و فارابی و ابن سیناست. او نیز در اجسام مرکبه دو چیز تشخیص داده: ماده و صورت. ماده محل است و صورت حالّ در ماده. ماده را به نسبت صورت معدومه‌ای که بالقوه در آن موجود است هیولی گوید، و به نسبت صورتی که بالفعل در آن موجود است موضوع. پس هر جسمی مرکب است از هیولی و صورت، از هیولای اولی و از صور جسمانی و جوهر.

ابن طفیل، همه اجسامی را که در عالم کون و فساد است از حیوانات با اختلاف انواع آنها و نباتات و معادن و انواع سنگها و خاک و آب و بخار و برف و یخ. . . درنگریست. پس در آنها اوصاف بسیار و افعال گوناگون و حرکات متفق و متضاد دید. و در آن امعان نظر کرد و دید که در بعضی صفات متفقند و در بعضی دیگر مختلف، و از جهت اتفاق، واحد و یگانه‌اند و از جهت اختلاف غیر هم و متعدد. . . او ذات خود را نیز متکثر دید، زیرا می‌دید که اعضایش مختلف است. . . پس بر ذات خود و ذات هر چیز حکم به کثرت می‌نمود.

. . . و دید که اعضایش. . . به یکدیگر پیوستگی دارد. . . پس در حکم واحد است. . . همچنین در عالم وحدت و کثرت نگرید. وحدت عبارت است از هیولای اولی که مشترک است میان جمیع اجسام، و وحدت افراد نوع در صورت نوعیه اولی. اما تعدد به اعراض است و به صور انواع و اجناس. اکنون به تفصیل این امر چنانکه در قصه «حی بن یقظان» آمده است می‌پردازیم.

در عالم کون و فساد، جماد و نبات و حیوان غیرناطق و حیوان ناطق هست. اما جماد یعنی آنچه نه حس می‌کند و نه تغذیه و نمو دارد، چون سنگ و خاک و آب و هوا و امثال آن، جسم است و طول و عرض و عمق دارد. و در معنی جسمیت، یعنی ممتد و امتداد، واحد است و از جهت رنگ و حرارت و برودت و امثال آن متکثر.

اما نبات نیز جسم است. نبات و جماد از حیث معنی جسمیت، واحدند. و نبات با وجود تعدد انواع، از حیث نباتیت-یعنی از حیث تغذیه و نمو-واحد است «و افراد هر نوع نباتی از حیث شاخ و برگ و شکوفه و میوه و افعال مشابه یکدیگرند، هرچند در اشکال و الوان و انواع متعدد باشند.

اما حیوان، نیز جسم است. حیوان و جماد و نبات از جهت جسمیت واحدند. و حیوان با وجود تعدد انواع، از حیث حیوانیت، یعنی از حیث تغذیه و نمو و حس و حرکت و درک، واحد است. و همه اشخاص نوع واحد از حیث تشابه در امور مختلفه واحدند، هرچند در انواع و اشکال و الوان مختلف باشند.

روح حیوانی و حرارت غریزی

حیوان و نبات از ناحیه روح واحدند. در اینجا به قضیه روح می‌پردازد. او معتقد است که روح عبارت است از هوایی بخاری شبیه به مه سفید و متصف به حرارت محرقه. و ازین‌روست که آن را حرّ غریزی، نامیده است. طبیعت روح از طبیعت آتشی است که به بالا میل دارد و میان آن آتش با جواهر آسمانی اتصال و ارتباط است. و مقر آن در تجویف چپ قلب است. و این روح به امر خداوند به موجودات فیض می‌بخشد، بلکه از جانب خدای، عز و جل، دائم الفیضان است. و روح به منزله نور خورشید است که پیوسته و بیدریغ بر جهان فرومی‌ریزد، و اجسام در قبول آن متفاوتند، چنانکه بعضی هیچگونه پذیرای نور نیستند از قبیل اجسامی که به شدت شفاف باشند، و قسم دیگر آنها که پذیرای نور باشند مثل اجسام کثیف غیرصیقلی که از جهت قبول نور باهم تفاوت دارند و رنگ آنها ازین جهت مختلف می‌شود، و قسم سوم اجسامی هستند که نور را به حد اعلی توانند پذیرفت، چنانکه جسمهای صیقلی از قبیل آینه.

همچنین روح که از عالم امر است پیوسته بر همه موجودات فیضان دارد، ولی در پاره‌ای اجسام به جهت عدم استعداد، اثر آن به ظهور نمی‌رسد، مثل جمادات که از حیات بی‌بهره‌اند، و نظیر جسم شفاف و هوایند در مثال پیشین. در بعضی اجسام اثر روح ظاهر است مانند انواع نباتات و رستنیها برحسب استعدادی که دارند پذیرای آثار روحند، و نظیر اجسام کثیف غیرصیقلی هستند در مثال مذکور. و قسم سوم حیوان است که آثار بسیار از روح در آنها ظهور می‌کند و مثل اجسام صیقلی است در مثال گذشته.

و همچنانکه در آینه مقعر که به شکل مخصوص ساخته شده باشد، در اثر تابش خورشید آتش حاصل شود، «شدت قبول در اجسام صیقلی گاه به درجه‌ای می‌رسد که علاوه بر پذیرفتن نور، صورت خورشید در آن جلوه‌گر می‌شود، همچنین بعضی از حیوانات علاوه بر آنکه آثار روح را به شدت هرچه تمامتر می‌پذیرد، می‌تواند شبیه روح شود و به صورت آن متصور گردد، و این استعداد ویژه انسان است.»

همچنین معلوم می‌شود که روح در نظر ابن طفیل، واحدی است پراکنده و منقسم بر همه کائنات تحت قمر. «نبات و حیوان به سبب مابه‌الاشتراکی که دارند یکی هستند، و آن مابه‌الاشتراک در یکی تمامتر و کاملتر از دیگری است. چون آبی واحد را که بر دو قسمت کنند، یکی منجمد باشد و دیگری سیال. و روح موجود در افراد هر نوعی یک چیز است، و افراد هر نوعی در اعضای ظاهره و باطنه و ادراکات و حرکات و خواستها همسانند.

و علت اختلاف این روح آن است که «بر قلبهای متعدد قسمت شده است و اگر ممکن گردد که آنچه در قلبها متفرق است جمع کنند و در یک ظرف بریزند، همه یک چیز خواهند بود، مثل آب یا شراب واحد که در ظرفهای بسیار ریزند و بعد از آن همه را در یک ظرف قرار دهند». و روح در شخص واحد مصدر وحدت باشد «زیرا هر یک از افراد

حیوان هر چند به کثرت اعضا و تنوع حواس و حرکات خود متکثر می‌نماید، دارای حقیقت واحد است، به واسطه آن روح که مبدأ آن محلی یگانه و خاص است، و از آنجا به اعضا قسمت می‌شود.

و همه اعضا یا خدمتگزار اویند، یا آنکه مایه حیات و قوت از او می‌پذیرند، و به دیگر اعضا می‌رسانند»

عمل روح حیوانی

مقر روح حیوانی قلب است، یعنی در وسط جسم. روح حیوانی است که جسم را به کار می‌دارد و وحدتش را حفظ می‌کند. و چون از آن بیرون آمد جسم فاسد و حواس معطل می‌ماند. طریقه عمل روح این است که به دماغ که مرکز حس است و به کبد که مصدر غذا است پیوندد، و به حرارت خود و به قوایی که مخصوص به آن دو است، و اصل آن قوی از اوست، مدد کند. و این امر با وسایلی است که بعضی از بعض دیگر برحسب ضرورت گشاده‌تر باشد. و آن وسائل، شرایین و عروق و اعضا هستند که برطبق روش ریاست و مرسومیت مرتب شده‌اند. و همه اعضا خدمتگزار روح و مؤدی به او هستند.

«مقام روح در تدبیر و اداره جسد، مانند کسی است که با اسلحه کامل به جنگ دشمن می‌رود و شکار دریا و خشکی می‌کند، و برای صید هر جنسی وسیله مناسب فراهم می‌سازد، و ساز نبرد و آلات حرب او به دو قسم می‌باشد: یکی وسیله دفاع که گزند دشمن را دور می‌دارد و دیگر وسیله حمله که به دشمن گزند می‌رساند. همچنین افزار صید دو نوع است: یکی درخور حیوان بحری و دیگری مناسب حیوان بری. . . و حال آنکه بدن یکی است و او این افزارها را به نوعی که از هریک ساخته است، نیز بر وفق آنچه از عمل مطلوب است به اقسام مختلف به کار می‌برد.

«همچنین آن روح حیوانی واحد و یگانه است و هرگاه عمل او به وسیله چشم باشد دیدن است، و اگر از راه بینی است بوییدن است، و اگر به واسطه زبان است چشیدن است، و اگر از طریق گوشت و پوست باشد لمس است. و اگر بازو را در کار دارد فعلش حرکت است، و اگر به میانجی کبد عمل کند کارش ساختن و رسانیدن غذاست. و هریک ازین اندامها خدمتگزارانی از اعضا دارند، و هیچیک از آنها توانایی بر عمل نمی‌یابند مگر به مدد آنچه روح از راه عصب به آنها می‌رساند. و هر وقت که آن راهها بریده یا بسته شود، آن عضو از کار بازمی‌ایستد. و این اعصاب، مدد روح را از بطون دماغ می‌یابند و دماغ از قلب می‌گیرد. و در دماغ روحهای بسیار است، زیرا محل تقسیم انواع بسیار و مختلف قوی است. و هر عضو که این روح را به جهتی از جهات فاقد شود، از کار بازمی‌ایستد و مانند آلت بیکاره دورانداخته‌ای می‌شود. . . .

نفس

ابن طفیل در مسئله نفس از ارسطو و فلاسفه دیگر، چون فارابی و ابن سینا، پیروی نکرده و خواسته است نظریات مستدل دیگری بیان دارد. او معتقد است که روح حیوانی مرکب است از معنی جسمیت و امری زاید بر معنی جسمیت. این جسمیت میان او و سایر اجسام مشترک است، اما معنی دیگر، زائد بر جسمیت است و مقترن به اوست و موجب امتیاز وی است و از آن به نفس تعبیر می‌شود. پس این روح «بناچار دارای معنی است زائد بر جسمیت، که به سبب آن می‌تواند عملهای شگفتی را که خاص اوست بجا آورد، از قبیل احساسات متنوع و ادراکات مختلف و حرکات متعدد. و آن معنی زائد، صورت و فصل اوست، که بدان از سایر اجسام ممتاز می‌گردد. و همان است که اهل نظر، آن را نفس حیوانی می‌نامند.

«و بر این قیاس، آنچه در نبات به جای روح حیوانی و حرارت غریزی است، در حیوان هم دارای معنی خاصی است که فصل اوست. و همان است که اهل نظر از آن تعبیر به نفس نباتی می‌کنند.

«و هم بر این‌گونه جمیع جمادات را که در عالم کون و فساد است معنی خاصی است که مبدأ صدور افعال آنهاست، از قبیل اصناف حرکات و انواع کیفیات محسوسه. و همان معنی، فصل هریک از آنهاست و نزد اهل نظر موسوم است به طبیعت.»

نبات و حیوان در عمل تغذیه و نمو شریکند و این دو عمل از صورت مشترکه میان آن دو که نفس نباتی است صادر می‌شود. نبات مرکب است از معنی جسمیت و از روح و نفس نباتی، و حیوان مرکب است از همه اینها و از صورت دیگری که، از آن، حس و جابجا شدن صادر می‌شود. «و هریک از انواع حیوان مخصوص به امری است که بدان از نوعهای دیگر جدا و بازشناخته می‌گردد. و از اینجا دانسته شود که آن خاصیت، از صورتی مخصوص بدان نوع و زائد بر صورت مشترک میان آن نوع و سایر انواع، حصول می‌پذیرد. و همین معنی در هریک از انواع نبات نیز موجود است و روشن شد که حقیقت اجسام محسوس که در عالم کون و فساد است، علاوه بر جسمیت، از معانی (واقعیات) دیگری، بیشتر یا کمتر، ترکیب یافته‌اند.»

در اینجا ابن طفیل اشاره می‌کند که اجسام از بسیط به مرکب می‌روند، و اجزاء زمین بعضی از بعض دیگر بسیط‌ترند، مثلاً آب و آتش و هوا به علت کمتر بودن آثار و اعمال آنها، دارای اجزاء کمترند، و از اینجا به عناصر اربعه یا اسطقسات توان رسید.

هرچه بر روی زمین است بدان صورت که هست باقی نمی‌ماند، بلکه پی‌درپی دستخوش کون و فساد است. و بیشتر این اجسام آمیخته و مرکب از اشیاء متضادند، ازین‌رو روی در فساد دارند و هیچ چیز خالص یافته نشود. و هرچه از میان اجسام نزدیکتر به بساطت و خلوص باشد، از فساد دورتر است، چون زر و یاقوت.

ابن طفیل معتقد است که «اجسام عالم کون و فساد یا چنان است که حقیقت آن متقوم است به یک صورت زائد بر جسمیت. و آن عبارت است از چهار اسطقس. یا آنکه حقیقتش به بیشتر از یک صورت قوام می‌یابد، مثل حیوان و نبات. و هر چیزی که قوام حقیقتش به صورت کمتر باشد، افعال و آثارش هم کمتر و از حیات دورتر است. و اگر به همه روی فاقد صورت باشد راهی به حیات ندارد و نیست و ش خواهد بود. و هر چیزی که حقیقتش قائم به صور بیشتر باشد، افعالش بیشتر و حیاتش کاملتر است. و اگر مفارقت صورت از ماده مخصوص خود ممکن نگردد، در آن حالت حیات را قوت و ظهور و دوامی به غایت خواهد بود. و چیزی که بالجمله فاقد صورت است هیولی و ماده است، که نشان زندگی بر وی پیدا نیست و نیست و ش است. و آنچه به یک صورت قائم است، چهار عنصر است که در اولین درجه وجود در عالم کون و فساد قرار گرفته، و مایه ترکیب اموری است که صورتهای متعدد می‌پذیرد. و حیات این چهار اسطقس سخت ضعیف است، زیرا جز یک حرکت از آنها صادر نمی‌گردد. و دلیل ضعف حیاتشان این است که هریک را ضدی است ظاهر العناد و پیدا ستیز، که در مقتضای طبع با آن خلاف می‌ورزد و می‌خواهد که بنیادش را بر هم زند؛ پس وجود آن بدین جهت بی‌ثبات و حیاتش ضعیف است. و حیات نبات از آن قویتر و زندگی حیوانی از آنها بانیروتر و ظاهرتر است. . . و هر مرکبی که طبیعت یک عنصر بر آن غالب نباشد، عناصر در ترکیب آن برابر و متعادلند و به یک نسبت قوای یکدیگر را می‌شکنند.»

اما انسان را علاوه بر آنچه حیوان و نبات دارند چیزی است برتر که، بدان، روحانیت و معقولات را که مجرد از ماده‌اند درک می‌کند. و این امور به حواس خارجی و داخلی، که جز اجسام را یا آنچه را که در جسم باشد درک نمی‌کنند، دریافته نشوند. پس باید در انسان قوه‌ای دیگر باشد که نه جسم باشد و نه قوه‌ای در جسم، که این امور را بدان درک کند و حقیقت ذات او در آن باشد. این قوه همان است که آن را نفس ناطقه می‌خوانیم. و این نفس ناطقه امری است ربّانی و الهی، که نه مستحیل شود، و نه فساد بدان راه یابد، و نه موصوف به صفات اجسام است، و نه به حواس درک شود، و نه به خیال آید، و نه جز به وسیله خود او به وسیله‌ای دیگر شناخته شود. او هم عارف است و هم معروف، هم عالم است و هم معلوم. و این امور موجب اختلاف و تباین نیست، زیرا تباین و جدایی، صفت جسم و عوارض جسمانی است. و آنجا نه جسم است و نه صفت جسم و نه لواحق جسم.

عالم افلاک و اجسام سماوی

آسمان و آنچه در آن است از کواکب اجسامند، زیرا دارای ابعاد ثلاثه، یعنی طول و عرض و عمقند. و از آن حیث که اجسامند متناهی و محدود به حدودی هستند که چون حد به پایان رسید، حد جسم به پایان رسد و دیگر امتدادی نباشد. ابن طفیل چنین دلیل می‌آورد: «این جسم سماوی از جهت و طرفی که روی در من دارد و حس من ادراک می‌کند متناهی است. و من در این مطلب شک ندارم، به دلیل آنکه آسمان را به چشم می‌بینم. اما از آن جهت که مقابل این جهت است، من در تناهی و عدم تناهی آن تردید دارم و بر من معلوم است که آن نیز دارای امتدادی الی غیر النهایه نتواند بود، زیرا اگر من دو خط فرض کنم که ازین جهت متناهی ابتدا کنند و در ارتفاع جسم و به امتداد آن به سوی بی‌نهایت روند، بعد فرض کنم که از یک طرف متناهی یکی ازین دو خط، مقدار عظیمی ببرند و باقی مانده را بگیرند، و آن طرفش که پاره‌ای از آن بریده‌اند بر سر خط دیگر که از آن هیچ نبریده‌اند منطبق کنند، و این هر دو خط بر هم منطبق شوند، و ذهن در بی‌نهایت مفروض به همراه این دو خط برود، در آن صورت یا این دو خط را همچنان ممتد الی غیر النهایه خواهیم یافت، بی‌آنکه یکی از دیگری کمتر باشد-چنانکه خطی که از آن، قسمتی بریده شده مساوی باشد با آن خط که چیزی از آن نبریده‌اند-و این محال است، برای آنکه تساوی جزء و کل محال است. یا آن است که خط ناقص به اندازه خط غیر ناقص امتداد نمی‌یابد، و به همراه آن کشیده نمی‌شود، و از امتداد بازمی‌ایستد، بنابراین، خط ناقص متناهی است. و هرگاه مقدار بریده را، که آن هم متناهی است بر آن بیفزاییم، همه آن نیز متناهی خواهد بود. و در این صورت از خط دیگر که از آن چیزی نبریده‌اند نه کوتاهتر خواهد بود و نه چیزی بر آن زیاد خواهد داشت. پس این خط نیز مانند آن خط متناهی خواهد بود که، از آن قسمتی بریده‌اند. و فرض شد که متناهی است. پس این خط نیز متناهی است و ازین رو جسمی که این خطوط در آن فرض شود نیز متناهی است».

اما فلک کروی شکل است «و حرکت کواکب ممکن نیست جز به وسیله فلکهای متعدد، که همگی را به حرکت شبانه‌روزی، از مشرق به مغرب می‌برد» . . . و تمام فلک و هرچه در ضمن اوست مانند شیء واحد و پیوسته به هم است. و همه اجسام چون زمین و آب و هوا و نبات و حیوان و امثال آن، همه در ضمن اوست. . . و او به شخص زنده‌ای شباهت دارد که ستارگان تابناک به منزله حواس، و انواع افلاک که متصل به همدند به جای اعضای وی است. و آنچه درون فلک است، یعنی عالم کون و فساد، نظیر فضول و رطوباتی است که در جوف حیوان است. و بسا که در آن فضول و رطوبات، حیوانی متکون می‌گردد، چنانکه در عالم کبیر انسان و حیوانات دیگر متکون می‌شوند» .

اجسام سماوی شفاف و نورانی هستند. از قبول تغییر و فساد به دورند، زیرا بسیط صرفند و آنها را ذواتی است جز اجسام آنها، که خالق را درک می‌کنند و پیوسته در او می‌نگرند.^۱

قدم و حدوث عالم

ابن طفیل در مقابل قضیه حدوث و قدم عالم متحیر است، ولی بیشتر متمایل به عقیده قدم است، بدون آنکه برای اثبات آن دلیلی روشن اقامه کند. زیرا او خود را از یک سو در مقابل یکی از اصول استوار می‌بیند که چون علت موجود شود معلول آن نیز بدون آنکه میان علت و معلول فاصله زمانی باشد موجود شود. و این همان اصلی است که فارابی و ابن سینا آن را پذیرفته بودند. و از سوی دیگر در مقابل عقیده اسلامی قرار دارد که می‌گوید عالم حادث است. ابن طفیل این دو اصل را مورد نقد و تحلیل قرار داده است.

اما قدم عالم، اشکالی که متوجه آن است ازین قرار است که اگر به قدم عالم معتقد می‌شد، دو اشکال پیش می‌آمد: یکی پذیرفتن لا نهاییه، و دیگر آنکه می‌دید در عالم حوادثی موجود است، و تقدم عالم بر آن حوادث محال است، زیرا همواره در وجود با آن همراه است. و هرچه بر حوادث مقدم نباشد خود نیز حادث است. اما اگر به حدوث عالم معتقد می‌شد، باز دو اشکال پیش می‌آمد: یکی آنکه زمان بر آن مقدم باشد و زمان از جمله عالم است و جدا از آن نیست. پس تأخر عالم از زمان معقول نیست. دیگر آنکه اگر عالم حادث باشد، نیازمند به محدثی است. و این محدثی که آن را اکنون احداث کرده چرا پیش ازین احداث نکرده بود؟ آیا موجب احداث عالم، در زمان معین امری بود که از خارج بر ذات موجد طاری شده بود، در صورتی که او را قدیم می‌دانیم و چیز دیگر با او فرض نمی‌توانیم کرد؟ یا به علت تغییری است که در ذات او حادث شده؟ پس آن تغییر را که ایجاد کرد؟

و معنی قدم عالم این است که زمان بر آن متقدم نیست. و عالم بالذات متأخر از خداست هرچند از حیث زمان متأخر از او نیست «چنانکه اگر جسمی را در مشت گیری و دستت را در حرکت آوری، آن جسم به تبع حرکت دست تو حرکت می‌کند و حرکت آن ذاتا از حرکت دست تو متأخر است، اگرچه هردو باهم در یک زمان حرکت می‌کنند، و ابتدای حرکتشان یکی است. همین‌طور تمام عالم معلول و مخلوق این فاعل است بی‌آنکه زمانی فاصله باشد.»

۱- حی بن یقظان، ص ۱۰۳-۱۰۴

۲- ما بعد الطبیعه

۱- خدا: وجود و صفات او

ابن طفیل برهان وجود خدا را بر مبنای حرکت عالم اقامه می‌کند. بدین معنی که عالم، خواه قدیم باشد و خواه حادث، به محرک یا محدثی نیاز دارد. و در کتاب «حی بن یقظان» این اصل را چنین توجیه می‌کند: «پس متوجه شد (حی بن یقظان) که اگر معتقد گردد که عالم حادث است و از عدم به وجود آمده است، به ضرورت به این نتیجه می‌رسد که ممکن نیست که عالم به خودی خود از عدم به وجود آمده باشد. و ناگزیر نیازمند فاعلی است که بعد از عدم او را وجود بخشد. و آن فاعل ممکن نیست که به هیچ‌یک از حواس ادراک شود، زیرا اگر به یکی از حواس ادراک شود باید که جسم باشد، و اگر جسم باشد به ناچار جزء بقیه عالم است، و آنگاه او نیز حادث و محتاج به محدثی خواهد بود. و اگر آن محدث ثانی نیز جسم باشد محتاج خواهد بود به محدث ثالثی، و همچنین ثالث به رابع تا بکشد به بی‌نهایت. و این مستلزم تسلسل است و بطلان آن مسلم. بنابراین باید برای عالم فاعلی فرض کنیم که جسم نباشد، و هرگاه جسم نباشد آن را به وسیله حواس ادراک نتوان کرد.

زیرا پنج حس، فقط اجسام را ادراک می‌نمایند یا لواحق اجسام را (از قبیل شکل و رنگ و طعم)، و هرگاه چیزی به حس ادراک نشود تخیل آن نیز ممکن نخواهد بود، برای آنکه تخیل عبارت است از حاضر کردن صور محسوسات در ذهن پس از غیبت آنها از حس، و هرگاه موجد عالم جسم نباشد، پس اتصافش به صفات اجسام محال است. و اولین صفات جسم داشتن ابعاد سه‌گانه است و او ازین وصف و همچنین سایر صفات اجسام که مترتب بر آن می‌شود منزه است.

«و اگر معتقد شود که عالم قدیم است و مسبوق به عدم نیست و از ازل همچنان بوده که اکنون هست، ازین اعتقاد لازم می‌آید که حرکت فلک قدیم و از جهت ابتدا بی‌نهایت باشد، زیرا بر این فرض، سابق بر آن سکونی نبوده است که مبدأ حرکت باشد. و هر حرکتی بالضروره به محرکی محتاج است. و محرک یا قوه‌ای است ساری در جسم و یا قوه‌ای است که ساری و پراکنده در جسم نیست. و هر قوه که ساری و پراکنده در جسم باشد به انقسام جسم قسمت می‌پذیرد، و به زیادت آن مضاعف می‌شود، مانند ثقل و گرانی سنگ که موجب حرکت آن به سفلی است و اگر سنگ را به دو نیم کنند ثقل آن به دو قسمت می‌شود، و اگر همچند بیفزایند به همان نسبت بر ثقل آن می‌افزاید. و اگر افزایش تا بی‌نهایت ممکن باشد ثقل بی‌نهایت خواهد بود، و به هر اندازه که سنگ بزرگ شود و بازایستد گرانی به همان حد خواهد رسید و متوقف خواهد شد. ولی به برهان ثابت شده که هر جسمی ناچار متناهی است. بنابراین هر قوه که ساری در جسم باشد به ضرورت متناهی

خواهد بود و اگر قوه‌ای مبدأ فعل بی‌نهایت شود، قوه‌ای خواهد بود که در جسم ساری نباشد. در صورتی که فلک همیشه در حرکت است و حرکتش را نهایت و انقطاع نیست. زیرا فلک را قدیم بی‌آغاز فرض نمودیم، پس بر این فرض واجب است که قوه محرکه فلک در جسم فلک یا جسمی خارج از آن ساری نباشد، و باید محرک آن چیزی باشد دور از اجسام و غیرموصوف به صفات جسمانی. و به اولین نظر که در عالم کون و فساد افکننده بود، این معنی را دریافته بود که حقیقت وجود هر جسمی، به صورت اوست که عبارت است از آمادگی جسم برای قبول انواع حرکتها. و وجود جسم از جهت مادی وجودی است ضعیف که درخور ادراک نیست. بنابراین وجود عالم از جهت استعداد و آمادگی اوست نسبت به تحریک این محرک، که بری از ماده و صفات اجسام است. و منزّه است از اینکه حس او را ادراک کند یا خیال بدو راه یابد و چون فاعل حرکات متنوعه فلک است، آنگونه فعلی که در آن تفاوت و فتوری نیست، پس به ناچار آن فاعل، بر فلک قادر است و بدان علم دارد.»

و چون ماده در هر جسم که باشد نیازمند صورت است، و قیام و وجود آن بدون صورت میسر نمی‌گردد، و وجود صورت مستند است به فعل این فاعل مختار و لا غیر، واضح گشت که همه موجودات در وجود محتاجند به فاعلی مختار که قیام آنها جز بدو نتواند بود.

پس آن فاعل مختار علت است و عالم همه معلول اوست.

این فاعل مختار واجب الوجود است و متصف است به همه اوصاف کمال و از صفات نقص منزّه و میراست.

۲- خلود نفس و سعادت و شقاوت آن

پیش ازین بیان کردیم که نفس بشری نه جسم است و نه قوه‌ای است در جسم، و چون چنین است فساد آن محال باشد. ابن طفیل گوید «فساد و اضمحلال از صفات اجسام است و آن بدین‌گونه است که صورتی را رها کند و صورت دیگر گیرد. مثل آب که هوا شود و هوا که آب شود و نبات که خاک یا خاکستر شود یا خاک که نبات شود. و این است معنی فساد. ولی شیئی که جسم نباشد در قوام خود نیاز به جسم ندارد. و از همه جسمیات منزّه است پس در آن تصور فساد نرود.»

و چون نفس بعد از فنای جسم باقی باشد کمال ذات و لذت او به مشاهده واجب-الوجود باشد: مشاهده‌ای بالفعل و ابدی. «و کمال واجب الوجود را نهایت نیست و حسن و جمال و بهایش را حدی نه. او فوق کمال و بهاء و حسن است. و در وجود کمالی و حسنی و بهائی و جمالی نیست مگر آنکه صادر از اوست و فیض از او یافته.

نفس در زندگی زمینی خود نسبت به واجب الوجود سه حالت دارد، حالت نخست آنکه: «در مدت تدبیر و اداره بدن هرگز واجب الوجود را نشناخته و بدو نپیوسته و کلام

حق را نشنیده است. و اینچنین ذات هرگاه از بدن مفارقت گزیند آرزومند واجب الوجود نمی‌شود و از دوریش رنج نمی‌برد. اما قوای جسمانی همینکه جسم از کار افتاد، نابود می‌شوند و ازین‌رو اشتیاقی به مطلوبات خود ندارند و خواهان آنها نمی‌شوند و از فقدان آنها رنج نمی‌برند. این است حال ستوران که به نطق قدسی نپیوسته‌اند خواه در صورت انسانی باشند یا به صورت دیگر» .

حالت دوم آنکه: «پیش از مرگ در مدتی که به تدبیر بدن اشتغال داشته واجب الوجود را شناخته و بر درجه کمال و عظمت و توانایی و زورمندی و نیکویی او وقوف یافته، ولی از حق روی برتافته و در پی هوی رفته تا مرگ فرارسیده و او بر همین حال مانده است. اینچنین کس با وجود شوق و آرزومندی از لذت مشاهده محروم است و در عذاب سخت و دیر یا زود رنجهای بی‌نهایت بسر می‌برد. و زان پس ممکن است که بعد از تحمل مشقات بسیار از آن آلام خلاص شود و به مشاهده آنچه آرزومندش بود نائل آید و یا آنکه جاودان در رنج و عذاب بگذراند. تا استعداد او نسبت بدین دو امر در زندگی چگونه باشد.»

حالت سوم آنکه «کسی است که واجب الوجود را پیش از مرگ و خلع بدن شناخته و به تمامی روی در حق کرده و پیوسته در جلال و حسن و درخشندگی وی اندیشه می‌نموده و تا دم مرگ روی از حقیقت برناتافته و در آن ساعت رویاری حق و مشاهده وی بالفعل بوده است. اینچنین کس هرگاه بدن را یله کند، در لذت بیکران و خوشی و مسرت و شادمانی جاویدان خواهد زیست»

در این تقسیمبندی ابن طفیل در مورد فنای نفوس جاهله هرچند تصریح نکرده ولی از فارابی متابعت کرده است.

۳- نظریه اتصال

پیش ازین دانستیم که سعادت به اتصال است یا به مشاهده بالفعل، ذات واجب-الوجود را. و سعادت ابدی هنگامی میسر شود که این مشاهده از زندگی زمینی تا زندگی جاوید اخروی امتداد یابد، کسی را که به ناگاه مرگ دریابد، و او ازین مشاهده در غفلت باشد سعادت ابدی را از دست داده و رنج شوق بر او چیره شده است. ممکن است در زندگی زمینی هر چیز سبب غفلت شود. در زندگی جسمانی هر چیز از قبیل محسوسات و مسمومات و خیالات و آلام و گرسنگی و تشنگی و عطش و سرما و گرما و غیر آن نفس را از مشاهده بازمی‌دارند و چه‌بسا همین عوارض شر و مانع باشند.

پس آدمی چگونه می‌تواند بر این مشاهده توفیق یابد؟ ابن طفیل می‌خواهد آنرا با یک روش عقلی که از تصوف مایه گرفته است برای ما تشریح کند.

ابن طفیل معتقد است که راه انسانی که طمع در مشاهده بسته این است که به اعمالی قیام کند که در آن به حیوان غیرناطق یعنی بهایم تشبه می‌جوید، و اعمالی که در آن به اجسام سماوی تشبه می‌جوید، و اعمالی که در آن به واجب الوجود تشبه می‌جوید.

«اما عمل و تشبه نخستین از آن جهت واجب است که روح انسان قرین بدنی است ظلمانی و دارای اعضای پراکنده و قوای مختلف و تمایلات گوناگون. و عمل و تشبه دومین از آن جهت واجب است که انسان دارای روح حیوانی است که جایگاهش قلب و مبدأ اعضاء و قوای بدنی است. و عمل و تشبه سومین بر او واجب است، از جهت ذات او من حیث هو هو. و از آن سبب که ذات او واجب الوجود را شناخته است.»

«اما تشبه اول موجب حصول این مشاهده نمی‌شود، بلکه عایق و مانع آن است، زیرا مستلزم تصرف در امور محسوس است. . . و بدان سبب مورد حاجت است که پایداری حیات حیوانی و زندگی، که فرصتی است برای وصول و تشبه به اجرام سماوی، بدان بستگی دارد.» و چون ازین تشبه اول چاره‌ای نیست، باید که آدمی در این مورد، به اقتصاد و اعتدال پردازد. و این همان است که صوفی آن را زهد و فقر می‌خواند. بر آدمی در این مرحله واجب است که در خوراک و پوشاک به ضرورت اکتفا کند. و برای خود حدود و مقادیری تعیین کند و از آن حدود درنگذرد. و این هم در جنس غذا است و هم در مقدار آن و هم در مدتی است که میان دو غذاست. و باید که به نباتات اکتفا کند و حیوانی نخورد، مگر به هنگام ضرورت. و باید غذایی انتخاب کند که در تباهی آن چندان اعتراضی متوجه صنع نگردد. و همواره چیزی خورد که بیشتر یافته شود و تولیدش بیشتر باشد و ریشه آن را نکند و تخمش را از بین نبرد.

اما تشبه دوم که تشبه به اجرام سماوی و اقتدای به آنها و پذیرفتن صفات آنهاست، به زحمت و فداکاری در راه همه مخلوقات خداوند برمی‌گردد، نیز به تطهیر جسم از چرک و کثافت و هر پلیدی مادی. و سپس حرکتی دورانی یا به مشی و یا به هروله و یا به گرد خود چرخیدن تا سرحد بیهوشی، و همه اینها نیز بدون شک از روش صوفیه گرفته شده. سپس ملازمت فکر در واجب الوجود و قطع علائق از محسوسات و بستن چشم و گوش و تن زدن از پیروی خیال، و تا آنجا که می‌تواند جز در واجب الوجود فکر نکند و هیچ‌کس را شریک او نسازد. و بر این امر از چرخیدن به دور خود مدد گیرد و ضمیر خود را بدین وسیله به هیجان آورد. و این همان حالتی است که صوفیه آن را مراقبت و ذکر نامند. و این تشبه دوم او را به دور شدن از عالم حس و عالم خیال و سایر قوایی که محتاج آلات جسمانی هستند راهنمایی می‌کند، تا به مشاهده واجب الوجود گهگاه نائل آید.

اما تشبه سوم، یعنی تشبه به واجب الوجود، به دو امر بازمی‌گردد: یکی ثبوتی و دیگر سلبی. همه صفات ثبوتی خدا به حقیقت ذات خدا بازمی‌گردد، زیرا در ذات باری به هیچ- روی کثرت نیست- که کثرت از صفات اجسام است. «پس علم واجب به ذات خود، صفتی غیر ذات و زائد بر ذاتش نیست و ذات، همان علم به ذات و علم به ذات عین ذات است.»

بدین ترتیب، تشبه به واجب در صفات ایجابی آن است که علم بدو حاصل کند بی‌شائبهٔ شرکت صفات جسمانی. و صفات سلبی خدای تعالی به تنزه از صفات جسمانی بازمی‌گردد.

و تشبه ازین ناحیه این است که آدمی بسیاری از اوصاف جسمانی را، یعنی همان صفاتی که در ریاضت پیشین، که تشبه به اجسام سماوی می‌جست، بسیاری از آنها را خود به دور افکنده بود، به دور افکند؛ مثل چرخ زدن و حرکت دورانی، چه حرکت از صفات مخصوص به جسم است؛ و از قبیل عنایت ورزیدن به امور حیوان و نبات و دلسوزی نسبت به آنها و علاقه به زایل ساختن موانع از پیش آنها که آن نیز صفتی است جسمانی. چه نخست باید به قوهٔ جسمانی بیند و بعد به وسیلهٔ قوای جسمی در مساعدت آنها و ازالهٔ موانع بکوشد.»

این تشبه سوم، آدمی را نخست به دور شدن همهٔ ذوات از فکر و ذکرش، جز ذات خود-یعنی فنای صوفیانه-سوق می‌دهد. در این حال، آسمانها و زمین و آنچه میان آنهاست و همهٔ صور روحانی و قوای جسمانی و همهٔ قوای مفارق از مواد و عقول کلی که به واجب الوجود عارفند از ذکر و فکر وی غایب می‌شوند، و ذات خودش هم در پی آنها می‌رود، و همه از هم متلاشی و گسسته می‌شوند، و جز ذات واحد حق ثابت الوجود نمی‌ماند. و آدمی در این حالت مستغرق شود و چیزها ببیند که هیچ چشمی ندیده و هیچ گواهی نشنیده و بر هیچ قلبی خطور نکرده است.

در اینجا ابن طفیل عنان سخن بازمی‌کشد و با احتیاط و در پردهٔ تعریض سخن می‌گوید.

مباد که بر او آن رسد که بر دیگران رسید. زیرا بر آستان حلولیه نزول می‌کند. و گوید:

«کنون گوش دل باز کن و بشنو و دیدهٔ خرد بگشای و بدانچه اشاره می‌رود تیز در نگر، شاید ازین اشارت به بشارتی رسی و وسیلهٔ هدایتی بیابی که به شاهراه طلبت رساند. به شرط آنکه مرا در سخن نکشی و بیش از آنچه در این اوراق می‌آورم مزید نطلبی. که مجال سخن تنگ است و بیان امری که در تعبیر ننگجد از الفاظ توقع کردن، خویش را در خطر افکندن است.» و ازین کلام خوب برمی‌آید که ابن طفیل چه عقیده‌ای داشته، او همواره از سخن گفتن، از بیم تصریح به اعتقاد خود، سرباز می‌زده و به همین نوشته اکتفا کرده تا هر که خواهد و تواند ازین تعبیرات و کنایات مقصود خویش فراچنگ آرد.

آدمی چون به آستان فنا رسد، در عالم وجود جز واحد حی و قیوم هیچ نبیند. و چون از آن حالت که به حالت مستان شبیه است بازآید، ببیند که او را ذاتی مغایر ذات حق نیست و حقیقت ذاتش ذات حق است و آنچه را که سابقاً می‌پنداشت که ذات اوست و با

ذات حق مغایر بود، در حقیقت هیچ نیست، همچنین همه ذوات مفارق از ماده و ذوات افلاک... .

جز در خدا که نور او بر همه موجودات تابیده یافته نشود. و ظهور او به همان اندازه است که آن موجودات صفا یافته‌اند. بدین طریق برای کسی که از ماده خلاصی یافته و به حالت اتصال رسیده کثرت از میان رفته است، و او در عوالمی سیر می‌کند که در آن جز فروغ الهی نیست: پرتوهایی که از عالم سماوی ظاهر شده‌اند و در عالم کون تابیده‌اند، همانند صورت خورشیدند که در آب لرزان افتاده باشد.

و چون چنین انسانی به عالم کون و فساد رسید، ذاتی بری از ماده دید که نه عین هیچ‌یک از ذواتی بود که پیشتر دیده بود و نه با آنها مغایرت داشت، و این ذات هفتاد هزار روی داشت و در هر روی هفتاد هزار دهان و در هر دهانی هفتاد هزار زبان، و بی‌هیچ سستی و فتور ذات حق یگانه را تسبیح می‌گفت و تقدیس و تمجید می‌کرد. و در این ذات که آترا متصف به کثرت پنداشت و هرگز چنان نبود، همان کمال و لذت یافت که در ذوات پیشین یافته بود. و برای ذات خود و آن ذات که در رتبه اوست چنان حسن و بهاء و لذتی غیر- متناهی دید که نه هیچ چشمی دیده بود و نه هیچ گوشی شنیده بود و نه به هیچ قلبی خطور کرده بود. . .»

بدین طریق این طفیل به پایان سفر روحانی خود می‌رسد. او در این اندیشه خویش آراء فلاسفه و متصوفان را درهم آمیخته است، ولی آن را بر مبنای عقل استوار ساخته و تجربه‌های تصوف را یکی از وسائل اتصال این عقل به خدا قرار داده است.

۴- دین و فلسفه

ابن طفیل در رساله «حی بن یقظان» می‌خواهد میان دین و فلسفه وفق دهد، بلکه می‌توان گفت که هدف اصلی و اساسی او همین وفق دادن است، زیرا اوضاع عصر او چنین تلاشی را ایجاب می‌کرد، زیرا میان این دو مبارزه‌ای سخت پدید آمده بود و فقها فلسفه را طرد می‌کردند و مردم را علیه فلاسفه برمی‌انگیختند. و هم فلاسفه بر این بود که به مردم بفهمانند که فراگرفتن حکمت، حکمت است. و عقل نوری است از جانب خدا و شریعت وحیی است از سوی خدا و خدا هم مصدر و اصل دین است و هم فلسفه. و ممکن نشود که ذات احدیت مصدر دو چیز متناقض باشد. ازین رو محال است که عقل و دین مخالف هم باشند. و اگر اختلافی است در ظاهر است نه در باطن.

ابن طفیل در این رساله توضیح داده که خلاف ظاهر ناشی از اندیشه آدمی و فطرت ناقص اوست، که چون انبیاء به این نقص آگاه شدند، از آنچه که در اثر مکاشفات به دست آورده بودند به اوصاف جسمانی عدول کردند و بهشت و عالم آخرت را بدان شیوه برای عامه مردم توصیف کردند. و برای ایشان وضع فرائض و عبادات کردند، زیرا مردم «دوستداران خیر و راغبان به حق هستند؛ ولی برای یافتن حق از راه اصلی آن نمی‌روند و

آن را از آنجا که باید طلب نمی‌کنند و برای شناخت و معرفت آن به ارباب حق رجوع نمی‌نمایند.»

این بود فلسفه ابن طفیل، فلسفه‌ای که بر «روح اعتزالی» استوار است، و معتقد است که تنها وسیله ارتقاء آدمی به ذات احدیت عقل است و اتصال ثمره نظر و تأمل است. این مکتب با روش صوفیه که عقل را به چیزی نمی‌گیرد و تنها وسیله وصول به حق را ریاضت نفسانی می‌شمارد مخالف است. ریاضت و زهد صوفیانه در نظر ابن طفیل چیزی جز رهانیدن قوای عقل از قیود ماده نیست. چنانکه اگر از سنگینی این بارها شود به درک آن عوالم نایل آید و به عقل فعال و به خدا رسد. و در خدای سبحان فانی شود و چیزی جز او نبیند و همه‌چیز را در او ببیند. فلسفه او عصاره فلسفه افلاطون و ارسطو و فارابی و ابن‌سیناست، و با تصوف و مذهب اخوان الصفا نیز پیوستگی دارد.

کتابنامه

- ۱- ابن باجه: تدبير المتوحد، خلاصه‌ای که مونک منتشر کرده است.
-رسالة الاتصال، به اهتمام دکتر احمد فؤاد اهوایی. پیوسته به کتاب «فی - تلخیص کتاب النفس» ابن رشد. قاهره- ۱۹۵۰.
- ۲- ابن طفیل: حیّ بن یقظان، به اهتمام احمد امین. دار المعارف مصر- ۱۹۵۲.
- ۳- ابن ابی اصیبعه: عیون الانباء فی طبقات الاطباء.
- ۴- محمود (عبد الحلیم): فلسفة ابن طفیل و رسالة «حی بن یقظان» - قاهره.

فصل دوم

ابن رشد

[مقدمه]

۱- زندگی

ابو الولید محمد بن احمد بن رشد، در سال ۱۱۲۶ م. / ۵۲۰ ه. در قرطبه متولد شد. قرطبه یکی از مراکز اندیشه و علم در اندلس بود و زادگاه فیلسوف عبری، ابن میمون. او در خاندانی که سالها مهد علم و فقاہت بود پرورش یافت. جدش ابو الولید محمد بن- رشد یکی از فقهای عصر خویش بود و در انقلابات سیاسی آن سامان تأثیر بسزایی داشت. در اندلس بر مسند قاضی القضاتی نشست، و در مباحث فلسفی و فقهی و شرعی صاحب آثار است و مجموعه فتاوی او تا به امروز باقی مانده است^۱. پدر ابن رشد، ابو القاسم احمد، نیز قاضی قرطبه بود.

ابن رشد در چنین محیطی پرورش یافت. نخست به تحصیل علوم شرعی بر طریقه اشعری همت گماشت، و در فقه مالکی استادی یافت، و علاوه بر این در فنون ادب و حفظ شعر نیز سرآمد شد. آنگاه با شوقی وافر به فراگرفتن طب و ریاضی و حکمت روی آورد. مورخان، مخصوصاً ابن ابی اصیبعه، نام گروهی چون ابن بشکوال و ابن مسره و ابی- جعفر هارون را از استادان او به شمار آورده‌اند، حتی گفته‌اند که او نزد ابن طفیل و ابن باجه نیز تلمذ کرده است در صورتی که او وقتی به ابن طفیل رسید، که سالش از چهل در گذشته بود- یعنی حدود سال ۱۱۶۹ م. / ۵۶۵ ه. و وقتی ابن باجه در سال ۱۱۳۸ م. / ۵۳۳ ه. وفات کرد، او دوازده ساله بود. مورخان به‌طور کلی از زندگیش چیزی که درخور

۱- این مرد به سال ۵۲۰ ه. ، یعنی بعد از چند ماه که از تولد نوه‌اش گذشته بود، وفات یافت. اخبار او در کتاب «الصله» ابن بشکوال آمده است.

اعتماد باشد نقل نکرده‌اند، و کلاً از حوادث دوران جوانی و سرآغاز زندگانی او اطلاعی نداریم.

ابن رشد به سال ۱۱۵۳ م. / ۵۴۸ ه. به دعوت عبد المؤمن، نخستین ملوک موحدین بعد از ابن تومرت، به مراکش آمد. این مرد به تأسیس مدارس و معاهد علم و ادب همت گماشته بود و در این راه از ابن رشد مدد خواست. ازین پس در زندگی او سالهایی است که از آنها چیز زیادی نمی‌دانیم، جز آنکه به بنی زهر که از مشاهیر اطبا بودند پیوست.

و ازین خاندان ابو مروان با او دوست صمیمی بود. ابن رشد کتابی در طب عمومی تألیف کرد موسوم به «الکلیات» و در این کتاب مباحث گوناگونی ازین علم را آورد و از دوستش ابو مروان بن زهر خواست تا بر آن تکمله‌ای در جزئیات علم طب بنویسد. ازین رو ابن زهر کتاب «التیسیر» را نوشت که در آن همه اعضا بدن را از سر تا پا شرح می‌داد. و به بیماری هریک ازین اعضاء و به طریق علاج آن اشاره می‌کرد. بدین‌گونه ما صاحب دو کتاب ارجمند شدیم، که یکی متمم آن دیگری است، و مجموعاً دایره‌ المعارف نظری و عملی علم طب به شمار می‌آیند.

۲- پیوستن او به امیر ابو یعقوب یوسف

ابن رشد در مراکش به ابو یعقوب یوسف، پسر و جانشین عبد المؤمن، پیوست. ابو- یعقوب مردی بود با فرهنگ و دوستدار اهل علم، و مطلع از فلسفه و آگاه از مذاهب آن. ابن طفیل یکی از نزدیکترین نزدیکان او بود. دانشمندان را از اطراف در دربار او گرد آورد و او را به تکریم ایشان وادار کرد. ابن طفیل نظر امیر را متوجه ابن رشد کرد و او را واداشت تا به دربار خود دعوتش کند. عبد الواحد، مؤلف «المعجب فی تلخیص اخبار المغرب» از ابو بکر بندود بن یحیی القرطبی فقیه، شاگرد ابن رشد، داستان نخستین ملاقات فیلسوف را با سلطان روایت می‌کند: «از حکیم ابو الولید شنیدم که بارها می‌گفت که چون بر امیر المؤمنین ابو یعقوب درآمدم، دیدم که او و ابو بکر بن طفیل تنها نشسته‌اند. ابو بکر شروع به تمجید از من نمود و از خاندان و اجداد من سخنها گفت و چیزها گفت که من خود را درخور آن نمی‌دیدم. سپس امیر المؤمنین از نام من و نام پدرم و نسب من سؤال کرد، و پرسید رأی شما- یعنی فلاسفه- درباره‌ آسمان چیست؟ آیا قدیم است یا حادث؟ مرا آرزو و بیم فراگرفت و در جواب تعلق کردم، و گفتم که من به فلسفه اشتغالی ندارم. و نمی‌دانستم که میان او و ابن طفیل در این باب چه گذشته است. امیر المؤمنین حالت مرا دریافت، رو به ابن طفیل کرد و درباره‌ همان مسائلی که از من پرسیده بود به مذاکره پرداخت و اقوال افلاطون و ارسطو و همه حکمای دیگر را نقل کرد و سپس احتجاجات اهل اسلام را در ردّ ایشان بیان نمود. من آنچه در قدرت حفظ از او دیدم از دیگر کسانی که به این فن اشتغال داشتند ندیده بودم. و همواره با من به گشاده‌رویی

سخن می‌گفت، تا من دلیر شدم و به سخن آمدم، او میزان علم من بدانست و چون بازگشتم فرمود تا برای من مال و خلعت گرانبها و اسبی راهوار فرستادند.»

مؤلف «المعجب» چنین ادامه می‌دهد: «شاگرد او، از او به من خبر داد که گفت: روزی ابو بکر بن طفیل مرا خواست و گفت: امروز شنیده‌ام که امیر المؤمنین از دشواری عبارات ارسطو و پیچیدگی عبارات کتبی که از او ترجمه شده شکایت داشته و گفته است، "اگر کسی پیدا شود که به اغراض این حکیم نیک واقف گردد و آنها را به بیانی ساده بازگو کند، کار طالبان حکمت را آسان سازد، ، اگر تو را قدرت چنین کاری است اقدام کن. و من به جودت ذهن و صفای قریحت و قوت شوق تو به این علم نیک آگاهم و امیدوارم که تو این مهم از پیش پای برداری. و آنچه مرا از انجام این کار بازمی‌دارد یکی سالخوردگی من است و دیگر اشتغال من به کارهایی است که در نظر من مهمتر از اینهاست. «ابو الولید گفت: این بود آنچه مرا به تلخیص کتب ارسطو وادار کرد. من خلاصه کتب ارسطو را که او در یک جلد فراهم آورده بود دیدم، در حدود ۱۵۰ ورق بود. ابن رشد این مجموعه را «کتاب الجوامع» نامید. و در آن، کتب معروف آن حکیم را چون «سمع الکیان» و کتاب «سما و عالم» و رساله «کون و فساد» و کتب آثار علوی و کتاب «حس و محسوس» را خلاصه کرده بود. و سپس در چهار جلد به شرح غوامض اغراض آن پرداخت.»^۱

از آنچه گذشت برمی‌آید که صیت شهرت ابن رشد در جهان معرفت پیچیده بود. او وقتی به مغرب آمد از ملوک موحدین که به علم و علماء اقبال فراوان داشتند، ولی به خاطر جلب توجه عامه و فقها بر فلاسفه سخت می‌گرفتند، بیمناک بود. نیز معلوم می‌شود که ابن طفیل به مقام و منزلت او در حدت ذکاء و وسعت معارف نیک آگاه بوده، اگرچه همواره به صورت استاد بزرگی که مشاغل دولتی، چون وزارت و طبابت، مانع از آن است که به شرح آثار حکیم یونانی پردازد، خودنمایی می‌کرد. از مطالبی که باید در اینجا مورد توجه قرار داد تعیین زمانی است که او در خدمت سلطان ابو یعقوب و وزیرش ابن طفیل بوده است. اقرب به صواب این است که این ایام از نیمه اول سال ۱۱۶۹ م. / ۵۶۵ ه. آغاز شده، زیرا ابو یعقوب، به لقب امیر المؤمنین، که ابن رشد هم او را با همین عنوان ذکر می‌کند، در سال ۱۱۶۸ م. / ۵۶۴ ه. خود را ملقب ساخت.

در هر صورت، برخورد با خلیفه و وزیرش ابن طفیل، برای وادار کردن ابن رشد به کار فلسفه-چنانکه خود گفته-عامل مهمی به شمار است. او از آن پس به بحث و تحلیل و شرح و تعلیق کتب ارسطو همت گماشت، تا آنجا که باید گفت او نخستین فیلسوف اسلام

۱- المعجب فی تلخیص اخبار المغرب، چاپ مصر، ص ۱۵۶-۱۵۹

است که به خوبی منظور ارسطو را دریافته و آن را از عناصر افلاطونی پاک و مصفا ساخته است.

مورخان گویند که حکیم ما چنان به مطالعه و تألیف دلبستگی داشت، که هیچ چیز مانع کار او نمی‌شد، چنانکه یک شب از عمر خود را بدون آنکه به درس یا تصنیف مشغول باشد سپری نساخت. او از مجالس انس و لهُو دوری می‌جست. مقامش در نزد خلیفه رو به- ترقی نهاد تا او را به سال ۱۱۶۹ م. / ۵۶۵ ه. به عنوان قاضی اشبیلیه تعیین کرد. ابن رشد در آنجا به تلخیص «کتاب الحیوان» ارسطو پرداخت و در ماه صفر همان سال از آن فراغت یافت. غیر از آن، کتابهای دیگری را در ایام توقف در اشبیلیه تلخیص کرد. در سال ۱۱۷۱ م.

۵۶۷ ه. ابو یعقوب او را به قضاوت قرطبه فرستاد. و او مدت دو سال در آن منصب ببود. در این سالها آثار بسیاری به وجود آورد که از جمله آنهاست کتاب «ما بعد الطبیعه» ارسطو. در سال ۱۱۸۲ م. / ۵۷۸ ه. خلیفه او را به مراکش فراخواند و طبیب خاص خود کرد، ولی پس از چندی باز به قرطبه برگشت و این بار سمت قاضی القضاتی یافته بود. ابن اَبار گوید: «در نزد ملوک و جاهتی عظیم یافت، ولی ازین وجاهت، برای جمع مال و ترفیع حال خود استفاده نکرد، بلکه همه کوشش و امکاناتش را مصروف همشهریان خود و به طور عموم مصروف مصالح مردم اندلس می‌داشت».

۳- ایام محنت

ابو یعقوب بمرد و پسرش ابو یوسف، ملقب به المنصور، به جای او نشست (۱۱۸۴ م. / ۶۵۸ ه. - ۱۱۹۸ م. / ۵۹۵ ه.) این مرد در آغاز کار خود ابن رشد را- که دیگر به مقامی بس ارجمند ارتقاء یافته بود و به قول بعضی سلطان عقول و افکار شده بود و رایی جز رای او و سخنی جز سخن او نبود- سخت مورد تکریم قرار داد. در سال ۱۱۹۵ م. / ۵۹۲ ه. وضع دیگرگون شد و به تحریک فقها علیه او شورشی برپا شد، گفتند که کافر و زندیق است. سلطان را نیز با خود همدست کردند و در مجلسی که بزرگان فقهاء و قضات قرطبه گرد آمده بودند به استنطاقش کشیدند و حکم دادند که تألیفات او کفر محض است و هرکس بخواند ملعون است. خود او را هم به قریه یهودنشین در مسافت ۵۰ کیلومتری جنوب شرقی قرطبه موسوم به ایسانه تبعید کردند.

در اینکه سبب نکبت حال حکیم چه بود، میان مورخان اختلاف است. پاره‌ای می‌گویند بدان سبب بود که بی‌هیچ تشریفات با سلطان سخن می‌گفت و همواره این جمله (اسمع یا اخی) را بر زبان می‌راند. برخی دیگر گویند علت آن بود که او را در

«کتاب- الحیوان» به لقب ملک البربر ملقب ساخته بود^۱. و گروهی معتقدند که ارتباط دوستانه‌ای که میان ابن رشد و یحیی، برادر خلیفه و والی قرطبه، برقرار شده بود، خلیفه را به بیم افکند که مبادا علیه او توطئه کنند. و همین امر خشم خلیفه را علیه او برانگیخت. آنچه مسلم است این است که اختلاف میان دین و فلسفه در آن زمان در اندلس به اوج خود رسیده بود. و فقها به مردم تعلیم می‌دادند که فلاسفه کافر و زندیقند. چون منصور ابن رشد را تقرب بخشید و منزلتش را برافراشت، مسلم بود که حسد گروهی از دشمنان و همچشمان او را بر خواهد انگیخت. و اینان بیکار نخواهند نشست، بلکه علیه او نزد خلیفه دسیسه خواهند کرد و عامه را بر او خواهند شوراند. از سوی دیگر خلیفه با الفونس نهم پادشاه قشتاله می‌جنگید و به همراهی و یاری مردم نیاز می‌داشت. ناچار عزیزترین یاران خود را، جهت ارضاء خاطر این گروه و برای فرونشاندن آتش غضب چند تن فقیه که ابن رشد آنها را از معبد حکمت دور داشته و اصل هر فتنه و علت هرگونه تفرقه در دین می‌دانست، فدا کند.

در کتاب «المعجب فی تلخیص اخبار المغرب» آمده است که جمعی از حاسدان و رقیبان برخی از تلخیصات او را بررسی کردند و به خط خود او عبارتی منقول از حکمای قدیم یافتند که «زهره یکی از خدایان است. . .» و ابو یوسف را از آن آگاه کردند. ابو یوسف او را و همه رؤسا و اعیان قرطبه را از هر دست فراخواند. چون ابو الولید درآمد و حمد خدای به جای آورد، خلیفه کاغذها را به جانب او انداخت و پرسید که این خط تو است؟ او انکار کرد. . .

امیر المؤمنین گفت: خدا صاحب این خط را لعنت کند و دیگران را به لعن او فرمان داد و گفت تا حکیم را از در راندند. انصاری، از یکی از شاگردان ابن رشد روایت می‌کند که «من یکبار از او لغزشی دیدم و آن از بزرگترین لغزشها بود. قضیه ازین قرار بود که آن روزها در مشرق و مغرب از قول منجمان شایع شده بود که در فلان روز از فلان سال بادی خواهد وزید که همه مردم را هلاک کند. . . من گفتم: اگر این امر درست باشد باید دومین بادی باشد که بدین صورت وزیده است و باد اول بادی بوده که قوم عاد را هلاک کرده است. . . این رشد تاب نیاورد و بر من اعتراض کرد که "به خدا قسم قوم عاد وجود نداشته و کیفیت هلاکت ایشان چگونه بوده؟ ، ، همین افکار به دست حاضران افتاد و این لغزش را که جز از کفر و تکذیب آیات قرآن سرچشمه نگیرد، بزرگ شمردند.» انصاری روایت دیگری دارد که حسودان او چند تن از شاگردانش را وادار کردند تا از او بخواهند شرح بعضی از رسائل فلسفی را بر آنها املا کند، آنگاه خود مطالب کفرآمیز بدان افزودند و

۱- می‌گویند ابن رشد در مقام تبرئه خود گفت، من «ملک البربر» نوشته‌ام ولی،

نسخه‌نویسان تحریف کرده و ملک البربر نوشته‌اند. ملک البربر یعنی پادشاه بر و بحر.

بدو نسبت دادند، و منصور را اقناع کردند که او به مخالفت شریعت برخاسته اما این رشد، بر سر جمع، از شریعت دفاع کرد و دشمنان خود را به بند افکند.

در هر صورت دستاویز رسمی که منصور علیه او علم کرده بود، و آن را در منشوری که به خاطر توجه کاری که در حق او روا داشت نشر داد، موضوع کفر و زندقۀ حکیم بوده است. در آن منشور چنین گوید: «در گذشته مردمی بودند غوطه‌ور در دریای اوهام. . . و از میان ایشان شیطانهایی پدید آمدند و به فریب مردم مشغول شدند و جز خود را فریب نمی‌دادند. . . چون خدا خواست که کوردلی و گمراهی ایشان آشکار کند، کتابهایی از ایشان به دست آمد که به گمراهی نوشته شده بود. . . کتابهایی که ظاهرشان موشح به کتاب خداست و باطنشان مردم را به اعراض از خدا وامی‌دارد. . . چون از آنان آگاه شدیم و دیدیم که چشم دین را خاشاکاند و صفحۀ نور مبین را نقطه‌ای سیاه، آنها را چون هسته‌ای که دور افکنند دور افکندیم. و بدانجا که سفیهان گمراه را می‌فرستند فرستادیم. . . هرکس چنین کتابی نوشته باشد، پاداش او همان آتشی است که خدا گمراهان و کافران را بدان عذاب کند. و مآل و پایان کار مؤلف و خواننده آن، جز این نیست. . .»

عباس محمود عقاد، پس از آنکه به قول دوم انصاری، که ذکر شد، اشاره می‌کند، گوید: «اگر حدوث این واقعه در ابتدای اشتعال جنگ خلیفه با فرنگیان و توجه عوامل خارجی در خفاء، بر ضد او باشد، ارجح این است که همان را علت افول او بدانیم، زیرا در آغاز هر جنگ دینی، تعصبات دینی اوج گیرد و خلیفه در چنین وضعی از ارضاء مردم و ارضاء خود چاره‌ای نداشته است. غیر از ابن رشد در این ایام عده زیادی هم از قضاة و فقهاء و ارباب مناصب سرنوشت بدی پیدا کردند، بعید نیست که خلیفه به آنها نیز سوءظن یافته که مبادا در این گیرودار با رقبای او در توطئه‌ای علیه او همدست گردند. خلیفه در چنین موقعیتی فرصت آن را نداشت که از کینه مطلب تحقیق دقیق کند، و نمی‌توانست در موردی که خلقی به نام دین برافروخته بودند سکوت کند. و همین امر موجب سقوط آن حکیم شد.»

آنچه ما را وادار می‌کند تا بگوییم که منصور آنچه با ابن رشد کرد فقط برای ارضاء خاطر مردم بود، این است که او ابن رشد را نکشت و به نفی بلد بسنده کرد. و چون آن بحران فرونشست و فیلسوف به مراکش بازگشت، از او درگذشت و او را خواست و منزلت و نعمت پیشین بدو بازگردانید.

۴- پایان حیات

طوفانی که برخاسته بود، بر ابن رشد و دیگر مردان اندیشمند و تألیفات فلسفی خسارات بسیار وارد آورد. زیرا خلیفه فرمان داد همه کتب و رسائل فلسفی را، جز کتب طب و حساب و مقدمات علم هیئت، بسوزانند. کتابها در کوچه‌ها در میان ناسزا و لعن و نفرین عوام طعمه حریق می‌شد. چون آرامشی پدید آمد خلیفه دستور آزادی ابن رشد و

آزادی فلسفه را صادر کرد. گویند جمعی از موجهین اشبیلیه نزد منصور شفاعت کردند و آزادی ابن رشد را خواستند. منصور فرمان داد آزادش کنند و او را به دربار مراکش خواند. ابن رشد در همان شهر در دهم کانون اول سال ۱۱۹۸ م، مطابق شب پنجشنبه نهم صفر سال ۵۹۵ ه ق در سن هفتاد و دو سالگی وفات کرد. بعد از سه ماه، جسد او را به قرطبه بردند، و در آنجا که دیگر افراد خاندانش مدفون بودند به خاک سپردند، آنجا که آخرین قلعه فلسفه یونانی-اسلامی از دیده‌ها ناپدید گشت.

ابن آثار در کتاب خود «التکمله» گوید: «ابو الولید محمد بن احمد بن محمد بن احمد ابن رشد. . . مردی که در علم و کمال و فضل چنوبی در همه اندلس پدید نیامده است. با آنهمه مقامات و مراتب که داشت از همه مردم متواضعت‌تر بود. از کودکی تا سالخوردگی لحظه‌ای از تحصیل علم بازنیستاد چنانکه از آن وقت که خودشناس شد، هیچ لحظه از کتاب خواندن بازنیستاد، مگر آن شب که پدرش مرد و شبی که در آن عروسی کرد. او مجموعاً از آنچه نوشت و حاشیه کرد و تألیف نمود و تهذیب یا مختصر ساخت، ده هزار ورق نوشت. به- علوم اوایل پرداخت و بر همه مردم زمان خویش سمت پیشوائی یافت. فتوای او در طب، مانند فتوایش در فقه، مقبول همگان بود. و از ادب و فنون آن حظ وافر داشت.»

۵- آثار او

مونک گوید: «ابن رشد اعلم رجال عالم اسلام بود. و از همه کسانی که کتب ارسطو را شرح کرده‌اند به فلسفه او آگاه‌تر بود. او همه علمی را که تا آن‌روز جهان اسلامی بدان دست یافته بود فراگرفت و از حیث کثرت تألیف بر همه پیشی جست» آثار او را ابن- ابی اصبیعه پنجاه کتاب گفته. و رنان در کتاب خود «ابن رشد و پیروان او» به نقل از نسخه خطی محفوظ در کتابخانه اسکوریال آثار او را- اعم از کتاب و رساله- هفتاد و هشت جلد ذکر کرده است. آنچه ازین مجموعه عظیم به چاپ رسیده بسیار اندک است. اصل عربی برخی از آثار او از میان رفته است و آنچه به دست ما رسیده ترجمه‌های عبری یا لاتینی آنهاست. این آثار بر دو قسمند: قسمی شروح کتب قدماست، مخصوصاً ارسطو و افلاطون و اسکندر افرویدیسی، و یا فلاسفه اسلام چون فارابی و ابن سینا و غزالی و ابن باجه، و قسمی خود تصنیف کرده است. موضوعاتی که به آنها پرداخته عبارتند از منطق، علم النفس، علم الطبیعه و همه شعبه‌های حکمت و طب و فقه و علم کلام.

شرحها

در عهد موحدین، تفسیر و شرح کتب حکمای سلف بخصوص ارسطو رواج بسیار یافت. ابو بکر محمد بن یحیی بن صائغ، معروف به ابن باجه، به شرح و تعلیق کتب ارسطو اشتغال داشت. ولی بیشتر این شروح خود مشکل بود و مقصود را نمی‌رساند.

و همین امر موجب شد که سلطان ابو یعقوب یوسف، ابن رشد را طلبید و از او خواست تا کتب حکیم یونانی را تلخیص و شرح کند و مفاهیمش را به ذهن نزدیک سازد. ابن رشد زبان یونانی نمی‌دانست که به اصل ترجمه مراجعه کند، ازین رو همه ترجمه‌ها را گرد کرد و به مقابله کردن آنها با یکدیگر پرداخت. و اقوال ارسطو را در یک کتاب با اقوال او در کتابی دیگر سنجید. و همه کوشش او این بود که به اصل اندیشه و افکار معلم اول دست یابد و گفتار او را از عناصر فلوطینی که بدان داخل شده بود مصفی سازد و ارزش حقیقی آن را به جهان غرب و عرب بشناساند. و این همه کار، قدرت علمی کم‌نظیر او را نشان می‌دهد.

چیزی که در این باب متبادر به ذهن می‌شود این است که ابو الولید برای شرح و تحریر و تلخیص آثار ارسطو منتظر دعوت سلطان ابو یعقوب و برخورد او با ابن طفیل نشده، بلکه سالها پیش ازین خود به این امر دست زده بود و قدرت و توان خود را در این کار نشان داده بود. آنچه ما را به این استنباط واداشت مطلبی است که در آخر «تفسیر کتاب الطبیعه» که در سال ۱۱۸۶ م/ ۵۸۲ هـ تألیف کرده گوید: «غیر ازین کتاب در ایام جوانی کتاب دیگری هم تألیف کرده‌ام». و در ترجمه‌های عبری نیز این گفتار آمده است. در مقدمه کتاب «تلخیص کتاب النفس لابی الولید بن رشد» از دکتر احمد فؤاد اهوایی آمده است که «نسخه مادرید کتاب «تلخیص کتاب النفس» که با خط زیبایی نوشته شده و در حواشی آن تعلیقاتی به زبان لاتینی است، چنین عنوانی دارد: «تلخیص کتب ارسطوطالیس مؤلفه ابی الولید محمد بن احمد بن محمد بن رشد قاضی قرطبه المعروف به افرویس» (اوروس Averroes) و ناسخ در پایان نوشته است که در ماه ربیع الاول سال ۵۵۴ هجری، موافق ۱۱۵۹ میلادی از استنساخ آن فراغت یافته. (رجوع شود به فهرست غزبری، جلد اول، ص ۱۸۵) اگر این رشد به سال ۵۲۰ متولد شده، و در سال ۵۹۵ وفات کرده، باید که این نسخه در زمان حیات او نوشته شده باشد. ظن قوی این است که کاتب از شاگردان وی بوده که کتاب را بر او املاء کرده، و یا این شاگرد از وی نقل کرده و حکیم در این تاریخ سی و چهار ساله بوده است. اگر این تاریخ درست باشد خود دلیل روشنی است که ابن رشد در این سن جوانی در شرح و تفسیر کتب ارسطو از نوعی بزرگ برخوردار بوده است. به‌رحال ما، با قید احتیاط، این مطلب را نقل کردیم و معتقدیم که هنگامی که همه آثار او طبع و نشر شود مسلماً در پاره‌ای ازین سنوات تاریخی تغییر و تبدیلی خواهد شد. تا وضع چنین است ما از همان قول مشهور که همه بر آن اجماع دارند، پیروی می‌کنیم و چنانکه در کتاب «المعجب» آمده است می‌گوییم که انگیزه او در تفسیر آثار ارسطو سلطان ابو یعقوب بود.

مؤلف «المعجب» گوید که او از ابن رشد دو شرح بر کتب ارسطو دیده است: یکی صغیر و دیگری مبسوط. در دوران اخیر علما معتقد شده‌اند که ابن رشد را بر کتاب ارسطو

سه شرح بوده است: اکبر و اوسط و اصغر. «نخستین، تلخیص و تحریر کتب حکیم است، و دومی تنقیح و تعدیل اولی است- یا به تعبیر امروزی: چاپ دوم، با تجدیدنظر و اضافات- و سومی تفسیر یا شرح است. میان کتابهای نوع اول و دوم، اختلاف اساسی نیست. اگر اختلاف جزئی هم هست از ناحیه تصحیح پاره‌ای از آراء است.» دکتر احمد اهوانی گوید: «من دو نسخه خطی از کتاب نفس را دیدم، این رشد تنها به دو نوع شرح پرداخته بود: یکی «تفسیر» بدین طریق که عبارتی از یکی از مترجمین متقدم مثل حنین- ابن اسحق و اسطاط را می‌آورد و سپس به تفسیر و تعلیق و شرح می‌پردازد. دیگر «تلخیص» بدین معنی که از ذکر نص کلام ارسطو سربازمی‌زند، و تنها عقیده و نظر او را می‌آورد.

و گاه چیزی می‌افزاید، یا رأی و نظر یکی از مفسران را بر دیگری ترجیح می‌نهد. اما عنوان «جوامع»، بر کتابهایی اطلاق می‌شود که مجموعه‌ای از کتب ارسطو است نه آراء او. بدلیل آنکه کتابی که عنوان «جوامع» دارد حاوی چند کتاب است، چون «السماع الطبیعی»، «السماء و العالم»، «الکون و الفساد»، «الآثار العلویه»، «کتاب النفس» و «ما بعد الطبیعه». شاید مقصود از جوامع همان باشد که امروز مجموعه می‌گوییم. و عبارت است از چند کتاب که در یکجا یعنی در یک مجلد گرد آمده باشد.^۱

بدین طریق اهوانی و صاحب «المعجب» متفق الرأیند، ولی او بی‌درنگ به همان شروح سه‌گانه‌ای که زنان و کارادو وو و گوتیه و دیگران گرویده‌اند می‌گراید.

روش ابن رشد

زنان می‌گوید: شرح اکبر ابن رشد، بر کتب ارسطو نوعی است ویژه خود او. زیرا فلاسفه پیشین، چون فارابی و ابن سینا، در شرح، طریقه تلخیص (Paraphrase) را به کار می‌بردند. البرت کبیر نیز همین شیوه را داشت. در آثار اینان، نص سخن ارسطو چنان با عبارات شارح آمیخته است که تشخیص متن از شرح ممکن نیست. اما روش ابن رشد در شرح اکبر به گونه دیگر است. او فقرات کلام ارسطو را عینا نقل می‌کند و سپس جزء به جزء تفسیر می‌کند و هر جا که سخن معلم اول آغاز شود با عبارت «قال» آن را مشخص می‌سازد. در شرح اوسط، از متن ارسطو، همان کلمات ارسطو را، که در شرح اکبر مشخص کرده بود، می‌آورد و سپس به تفسیر آغاز می‌کند، بدون آنکه مشخص شود که کدام عبارت از اوست و کدامیک از ارسطو. اما در «تلخیص» و در «جوامع» ابن رشد به نام خود سخن می‌گوید، بدین معنی که نظر و رأی ارسطو را بدین طریق که گاه بر آن می‌افزاید یا از آن می‌کاهد بیان می‌کند. و برای تکمیل مطلب از کتب دیگر او مدد می‌گیرد. و همه اینها را با روش خاص خود انجام می‌دهد. و مسلم است که ابن رشد «تفسیر» خود را بر آثار ارسطو،

۱- دکتر احمد فؤاد اهوانی: مقدمه «تلخیص کتاب النفس لابی الولید بن رشد»، ص

بعد از شروع دیگر خود نوشته است. اکنون سه نوع از شروع او را در دست داریم: به عربی و عبری و لاتینی. این شروع دربارهٔ این کتابهاست:

«تحلیلات ثانیه»، «طبیعت»، «نفس و ما بعد الطبیعه». و اما از کتب دیگر اگر شروحي هست یا از نوع شرح اوسط است، یا اصغر و یا هردو.

این بود آنچه رنان نوشته بود و دکتر اهوانی نقل کرده است. اهوانی در این باب که این رشد شرح کتاب نفس را قبل از تلخیص آن نوشته، با رنان مخالف است. دلیلش این است که این رشد در «تلخیص کتاب نفس» گوید «همهٔ اینها را در شرحی که بر کتاب ارسطو در نفس نوشته‌ام ذکر کرده‌ام، و هرکس خواهد که به حقیقت اندیشه و رأی من آگاه شود به آن کتابها مراجعه کند.»

کسی که اقوال علما را تتبع کند، در اینکه مقصود از تلخیص کتب ارسطو چیست، به اختلاف نظرهایی برمی‌خورد. ما نظریهٔ رنان را در این باب آوردیم. اما اب بویج الیسوعی، در مقدمهٔ «تلخیص کتاب المقولات» گوید: «کتاب المقولات در حقیقت شرح کتاب مقولات است نه بحثی الهام گرفته از آن. نیز تلخیص نیست. بعد از آنکه این رشد هدف و منظور خود را در سه سطر بیان می‌کند، به ترجمهٔ عربی کتاب «مقولات» می‌پردازد. تفسیرش می‌کند یا بهتر آن است بگوییم که به زبان دیگری آنرا می‌نویسد. . . این رشد نصی را بدون ذکر مقدمات می‌گیرد و برخلاف ترجمه‌های قدیم لاتینی، که در نظر اول از هم گسسته می‌نماید، به هم پیوسته و منظم است. مؤلف آزادی قلم خود را حفظ می‌کند، گاه عین تعبیر ارسطو را می‌نگارد و گاه آن را دگرگون می‌سازد. . . تا آنجا که برای خواننده دشوار است که میان تعبیرات ارسطو و تعبیرات شارح فرق نهد.»

این رشد خود در آغاز «الجوامع» روش خود را در «تلخیص» بیان می‌دارد. «قصده ما در این گفتار این است که به کتب ارسطو پردازیم، و گفتارهای او را که در وصول به کمال انسانی ضروری است و مقصود اولی و ذاتی ما نیز همان است، جدا سازیم. و آراء و اقاویلی را که ممکن است در آراء و اقاویل نخستین (یعنی آن دسته از آراء و اقوال که برای وصول به کمال انسانی ضروری است) تردید برانگیزد و معرفت آن در راه وصول به کمال انسانی غیرضروری می‌نماید حذف کنیم. . . نیز شایسته می‌نماید تا آنچه را از این اقوال در این ایام مشهور است و نیازی به استدلال ندارد جدا کنیم. چنانکه ارسطو خود چنین می‌کرد. زیرا حکمت در زمان او کامل نبود، و در آن آرایبی بود از گروهی که به عبث به حکمت اشتها یافته بودند. اما در این زمان حکمت کمال یافته و کسانی که به عبث به حکمت اشتها یافته باشند نیستند. بلکه مقصود ایشان از پرداختن به حکمت و سخن گفتن از آن، شناخت علل و اسباب موجودات است از آن حیث که موجودند. پس در این عصر شایسته است که به اینگونه علوم چنان نگریست که به دیگر علوم، و درست به همین سبب اقاویل جدلی را حذف کردیم.»

ابن رشد کار خود را بدین شیوه دنبال کرد که در پاره‌ای از کتابها هرچه را لازم می‌دانست حذف می‌کرد و در برخی دیگر متن کامل را حفظ می‌نمود. ابن رشد به شارحان ارسطو چون اسکندر افرویدیسی و ثامسطیوس و غیر ایشان نیز توجه کرد، نوشته‌های آنان را باهم مقابله کرد و بهترین آنها را برگزید. آنگاه به کار فلاسفه متأخر، چون ابن سینا و ابو بکر بن صائغ، معروف به ابن باجه، پرداخت و آراء آنها را مورد نقد قرار داد. ابن- رشد در این جولان همواره با نظر یک عالم بصیر و حکیم توانا قضایا را تجزیه و تحلیل می‌کرد. کارا دو و در دایره المعارف اسلامی گوید: «مجد و عظمت ابن رشد بیش از هر چیز به علت دقت تحلیل و مهارت و حذاقت او در تفسیر است، اگرچه امروز-به سبب عادات و روشهایی که ما داریم و با آنچه قدما داشتند سخت مخالف است-برای ما سنجش واقعی کار ابن رشد در این زمینه دشوار است، ولی در قرون وسطی نزد علما، مخصوصا مسیحیان و یهود، سخت مورد تعظیم و تکریم بود. شروح او بر ارسطو همواره موجب اعجاب فوق العاده حکمت‌پژوهان شد، چنانکه فقها و علمای لاهوت نیز ازین اعجاب خالی نبودند.»

کتابهایی که ابن رشد شرح کرده است

الف- از افلاطون

جوامع (مجموعه‌های) سیاست افلاطون، و آن تلخیص کتاب «جمهور» است. ابن رشد در مقدمه این کتاب گوید که از آن جهت به شرح این کتاب پرداخت که دسترسی به کتابهای سیاسی ارسطو نداشت. ولی بعدها به این کتابها دست یافت و آنها را تلخیص کرد. و امروز ترجمه لاتینی آنها موجود است، رنان و مونک این نکته را ذکر نکرده‌اند. همچنانکه متن عربی و ترجمه عبری و لاتینی «جوامع سیاست افلاطون» موجود است.

ب- از ارسطو

۱- جوامع طبیعیات و الاهیات و قسمتی از «کتاب حیوان» را در سال ۱۱۶۹ م ۵۵۶/ ه تلخیص کرده است.
 ۲- تلخیص کتاب المنطق، بویج کشیش «تلخیص کتاب المقولات» آن را منتشر کرده است.
 ۳- تلخیص کتاب البرهان. این کتاب را در اشبیلیه به سال ۱۱۷۰ م/ ۵۶۶ ه. نوشته است.

- ۴- تلخیص کتاب السماع الطبیعی^۱. این کتاب را در اشبیلیه به سال ۱۱۷۰ م. ۵۶۶ ه. نوشته است.
- ۵- تلخیص کتاب السماء و العالم.
- ۶- تلخیص کتاب العقل و المعقول.
- ۷- تلخیص کتاب الکون و الفساد.
- ۸- تلخیص کتاب الآثار العلویه.
- ۹- تلخیص کتاب الخطابه و کتاب الشعر، به سال ۱۱۷۴ م/ ۵۷۰ ه.
- ۱۰- تلخیص کتاب ما بعد الطبیعه، به سال ۱۱۷۴ م/ ۵۷۰ ه.
- ۱۱- تلخیص کتاب اخلاق نيقوماخوس، به سال ۱۱۷۶ م/ ۵۷۲ ه.
- ۱۲- تلخیص کتاب النفس، به سال ۱۱۸۱ م/ ۵۷۷ ه.
- ۱۳- شرح کتاب القیاس.
- ۱۴- شرح کتاب البرهان.
- ۱۵- شرح کتاب النفس.
- ۱۶- شرح کتاب السماء و العالم، به سال ۱۱۷۱ م/ ۵۶۷ ه.
- ۱۷- شرح کتاب السماع الطبیعی، به سال ۱۱۸۶ م/ ۵۸۲ ه.
- ۱۸- تفسیر ما بعد الطبیعه. این کتاب را بویج کشیش در سه جلد منتشر کرده است.

ج- از اسکندر افرویدیسی

شرح مقاله فی العقل.

د- از نيقولاوس دمشقی

تلخیص کتاب الالهیات.

ه- از بطليموس

تلخیص کتاب المجسطی فی الفلك، ترجمه عبری آن موجود است.

۱- ارسطو دو گونه درس داشت: یکی در بامداد و یژه شاگردانش و دیگری در شامگاه جهت مردم. درسهای بامدادی را «سماعی» نامیده‌اند، زیرا شاگردان آنها را از راه گوش از استاد خود فرامی‌گرفتند.

و-از جالينوس

- ١-تلخيص كتاب القوى الطبيعىه.
- ٢-تلخيص كتاب العلل و الاغراض.
- ٣-تلخيص كتاب الحميات.
- ٤-تلخيص كتاب المزاج.
- ٥-تلخيص المقالات الخمس الاولى من كتاب الادوية المفردة.
- ٦-تلخيص كتاب الاسطقات.

ز-از فارابى

- ١-مقاله فى ما خالف ابو نصر لارسطو فى كتاب البرهان و ترتيبه و قوانين البراهين و الحدود.
- ٢-التعريف بجهه ابو نصر فى كتبه الموضوعه فى صناعه المنطق التى بايدى الناس و بجهه ارسطو فيها.

ح-از ابن سينا

- ١-الفحص عن مسائل وقعت فى العلم الالهى فى كتاب الشفاء
- ٢-الرد على ابن سينا فى تقسيمه الموجودات الى ممكن على الاطلاق و ممكن بذاته و الى واجب بغيره و واجب بذاته.
- ٣-شرح ارجوزه ابن سينا فى الطب.

ط-از غزالى

مختصر المستصفى.

ى-از ابن باجه

شرح رساله اتصال العقل بالانسان.

تألیفات

الف- در فقه و کلام

- ۱-بداية المجتهد و نهاية المقتصد، چاپ فاس (۱۳۲۷ هـ)، و آستانه (۱۳۳۳ هـ)، و مصر (۱۳۳۹ هـ).
- ۲-فصل المقال تقرير ما بين الحكمة و الشريعة من الاتصال، در علم کلام. به سال ۱۱۷۹ م. مولر آلمانی این کتاب را به سال ۱۸۹۵ به آلمانی ترجمه کرد.
- ۳-الكشف عن مناهج الادلة في عقائد الملّة و تعريف ما وقع فيها بحسب التأويل من الشبه المزيفة و البدع المضلة. در علم کلام، به سال ۱۱۷۹ م. این کتاب را مولر در سال ۱۸۹۵ م. / ۵۷۵ هـ. به آلمانی ترجمه کرده است.
- ۴-مقالة في ان يعتقد المشاؤون و ما يعتقده المتكلمون في كيفية وجود العالم متقارب في المعنى، در علم کلام.
- ۵-شرح عقيدة المهدي، در علم کلام.

ب- در منطق و جدل فلسفی

- ۱-الضروری في المنطق، این کتاب به زبان عربی و خط عبری به دست ما رسیده است.
- ۲-چند مقاله در قیاس و مقدمه مطلقه و قیاسات شرطی.
- ۳-تهافت التهافت، و این از مشهورترین و مهمترین کتابهای اوست، کتابی است در رد «تهافت الفلاسفة» غزالی. تهافت به معنی فروافتادن و خطا کردن است و مقصود از تهافت الفلاسفه لغزشها و خطاهای آنهاست. و تهافت التهافت عبارت است از ذکر خطاها و لغزشهای ابو حامد در این کتاب. ابن رشد آنچنان اتهامات و دعاوی غزالی را جواب شافی گفت که از آن پس، کتاب «تهافت الفلاسفه» هرگز نتوانست به مقام نخستین خود ارتقاء یابد.
- ابن رشد کتاب «تهافت التهافت» را بعد از سال ۱۱۸۰ م/ ۵۷۶ هـ نوشته، هرچند خود او در هیچ جای کتاب به تاریخ تصنیف آن اشاره نمی‌کند. ولی می‌توان از مطاوی کتاب دریافت که از آثار دوران پیری اوست، و بعد از کتاب «فصل المقال» و «الکشف عن مناهج- الادله» نوشته شده، زیرا در این دو کتاب هرگز به «تهافت التهافت» ارجاع نداده است، با آنکه «تهافت التهافت، سرتاسر، مطالبی است که در «فصل المقال» تفسیر و توجیه کرده است.

همچنانکه گفتیم این کتاب در رد کتاب غزالی است. ابن رشد عبارات غزالی را جزء- به جزء نقل می‌کند، سپس هر جزء را تحلیل و یا بر مبنای دلایل استوار فلسفی رد می‌کند و برخی از آراء او را وسیله قرار داده در مسائل فلسفی به بحث می‌پردازد. و هرگاه

آراء غزالی را بپسندید، به تفصیل آنها می‌پردازد. ابن رشد سرتاسر «تهافت الفلاسفه» را با نظری ثاقب تحلیل می‌کند، و چون استادی بزرگ در رد مطالب آن سخن می‌گوید.

روش ابن رشد روشی جدلی است. و این روش آن روزها در میان حکمای اسلامی رواج داشت. بدین طریق که نخست اقوال خصم را می‌آورد و فحوای کلام او را بیان می‌کند، سپس به روشهای گوناگون فلسفی که همواره با منطقی استوار همراه است به رد آن می‌پردازد. در عهد موحدین روش جدل شیوع داشت، زیرا موحدین خود درباره مهدویت و قول به عصمت و پذیرفتن مذهب ظاهری و طرد مذهب مالکی مردم را به بحث و جدل کشیده بودند. روش جدل در آثار بسیاری از علمای این عصر، چون عبد الملک بن- ایاس قرطبی، کاملاً مشهود است. ابن عبد الملک کتابی نوشت در رد و نقض عقایدی که دولت موحدین بر آن استوار شده بود. ازین رو عبد المؤمن گروهی از علما را به پاسخگویی و رد سخن او واداشت. همچنین شیوه جدل را در کتب فقهایی چون عبد الله بن محمد بن- محمد بن سعید انصاری اشبیلی، معروف به ابن زرقون، می‌بینیم. ابن فقیه در رد ابن حزم، پیشوای ظاهریه، کتاب «المعلی فی الرد علی المحلی و المجلی» را تألیف کرد.

ابن رشد در رد کلام غزالی گوید: «غرض ازین تألیف این است که سخنانی را که در کتاب «تهافت الفلاسفه» آمده است، مورد بحث قرار دهیم و بگوییم که کدامیک از آنها از مرتبه یقین به دور است.»

ابن رشد غزالی را به طور آشکاری مورد هجوم و حمله قرار می‌دهد، و او را ضعیف- الحجه و واهی البرهان می‌خواند. و این بدان سبب است که ابن رشد غزالی را به نظر مردی فقیه می‌نگرد که بیشتر به قیاسات جدلی متکی است تا به قیاسات برهانی. ازین رو او را به- کلی از معبد فلسفه بیرون می‌راند، و بالاخره کتاب خود را بدین عبارات پایان می‌بخشد که «این مرد فلاسفه را به علت عنوان کردن سه مسئله تکفیر می‌کرد: یکی در مسئله حشر اجساد. و ما رأی فلاسفه را در این باب بیان داشتیم و گفتیم این مسئله در نزد آنها از مسائل نظری است. دیگر قول ایشان است در اینکه خدا عالم به جزئیات نیست. و در این باره هم گفتیم که فلاسفه چنین عقیده‌ای ندارند و سوم رأی ایشان است در قدم عالم. در پاسخ این ایراد هم گفتیم کسانی از حکما که از قدم عالم سخن گفته‌اند غرضشان غیر از آن چیزی است که مورد تکفیر متکلمان واقع شده است. غزالی از یک سو در «تهافت الفلاسفه» می‌گوید که هیچ‌یک از مسلمانان معاد را فقط روحانی نمی‌دانند، و از دیگر سو در جای دیگر می‌گوید که صوفیه قائل بدان هستند. بنابراین تکفیر کسانی که معتقد به معاد روحانی هستند و معاد جسمانی را قائل نیستند، به اجماع نیست. و بدین طریق قول به معاد روحانی را تجویز کرده است. باز در جای دیگر در تکفیر چنین کسان تردید کرده، و چنانکه ملاحظه می‌شود همه اینها خلط است. و شکی نیست که این مرد همچنانکه در

امر فلسفه خطا کرده در امر دین هم مصیب نبوده است. خداست که آدمی را توفیق راه صواب می‌بخشد، و هر کس را که بخواهد به حقیقت سوق می‌دهد.»

مسائلی که ابن رشد در کتاب «تهافت الفلاسفه» متعرضشان می‌شود، عبارتند از قدم عالم و ابدیت عالم و زمان و حرکت و آفرینش و وجود خالق و طبیعت و صفات او و مخصوصا علم او، و عالم علوی و جوهر و حقیقت نفس بشری و حشر و امثال آن.

غزالی در کتاب خود «تهافت الفلاسفه» سخت بر فلاسفه تاخته و براهین ایشان را انکار کرده و به خیالپردازی و ضعف رأی-مخصوصا در آنچه مربوط به خالق و حقیقت ذات و صفات اوست-متهم کرده است. ابن رشد به دفاع از فلاسفه برخاسته و ثابت کرده است که غزالی اقوال ایشان را تحریف کرده، بدین معنی که به یک جنبه آن پرداخته و جنبه‌های دیگر را نادیده گرفته است. نیز غزالی را متهم کرده که او در نقل اقوال فلاسفه عاری از غرض نیست، و گاه دچار تنگ‌نظری شده است و حتی به خبث باطن دچار شده، و چه‌بسا از روی عمد و یا به غیر عمد در استدلال سفسطه می‌کند. هرچند ابن رشد غزالی را درهم می‌کوبد، و موارد ضعف او را نیک می‌بیند، و سفسطه‌کاری او را به سرعت تشخیص می‌دهد، و ازین پیروزی بر خصم سخت شادمان است، ولی این پیروزی هرگز او را سرمست نمی‌سازد، بلکه همواره زمام فکر و اندیشه خود را به دست دارد. در همه مسائل فلسفه چونان دانشمندی، دارای معرفتی وسیع گام می‌زند، و با منطق نیرومند خود هر قضیه را به دقت تجزیه و تحلیل می‌نماید، و در هر جا که خصم او سخنی معقول گفته و ایرادات و اعتراضات صحیح آورده، به کمال سخامندی می‌پذیرد. ابن رشد می‌خواهد که هر چه را که به رد آن می‌پردازد به خوبی تفهیم کند. بدین طریق که برهان خود را اقامه می‌کند و نیک توضیح می‌دهد، و آن را با ذکر مثالهای محسوس در ذهن مستمع خود استوار می‌نماید. آنگاه همه فرصتهایی را که ممکن است بر ذهن خواننده بگذرد، از پیش مطرح می‌کند و با قدرت و توان علمی خود به پاسخگویی می‌پردازد. در اینجا همین قدر درباره کتاب «تهافت التهافت» کافی است. آنگاه که در فلسفه او بحث کنیم به‌طور تفصیل ازین کتاب و آراء حکیم در مطاوی آن سخن خواهیم گفت. . .

کتاب «تهافت التهافت» چند بار به چاپ رسیده است. به سال ۱۳۰۳ ه. / ۱۸۸۵ م. در قاهره، در مطبعه الاعلامیه، در ضمن مجموعه‌ای شامل «تهافت الفلاسفه» غزالی و «تهافت- الفلاسفه» خواجه‌زاده^۱، از روی قدیمترین نسخه کتاب مزبور که در آستانه بوده،

۱- خوجه یا خواجه‌زاده (۷۹۳ ه) مصلح الدین مصطفی بن یوسف بن صالح البرسوی ملقب به مولی خواجه‌زاده، کتاب «تهافت الفلاسفه» خود را در محاکمه میان غزالی و ابن رشد به امر سلطان محمد خان پسر سلطان مراد نوشته است.

به طبع رسیده است، ولی نقائص بسیار دارد. سپس در قاهره، در مطبعة الخيرية، به سال ۱۳۱۹ هـ.

۱۹۰۱ م. و سپس به عنایت مصطفی الحلبي به سال ۱۳۲۱ هـ/۱۹۰۳ م به حلیه طبع آراسته گشته-اخیرا موريس بويج در مطبعة کاتولیکي بيروت، به سال ۱۹۳۰ چاپ علمی و منقحی از آن ارائه داده است.
کتاب «تهافت التهافت» به عبری و لاتینی ترجمه شده، نیز قسمتی از آن به زبان آلمانی درآمده است.

ج-در فلسفه و ما بعد الطبیعه

- ۱-مقال عن حركة الجسم السماوی.
- ۲-مسئله فی الزمان.
- ۳-کلام علی المحرک الاول.
- ۴-مقاله فی الوجود السرمدی و الوجود الزماني.
- ۵-مقالتان فی علم النفس.
- ۶-مقاله فی العقل.
- ۷-مقاله فی اتصال العقل المفارق بالانسان.
- ۸-مسائل فی الحکمة.
- ۹-مسائل فی ان الله يعلم الجزئيات.

د-در طب

- ۱-مقاله فی التریاق.
 - ۲-مقاله فی حمیات العفن.
 - ۳-مسئله فی نوائب الحمی.
 - ۴-کتاب الکلیات.
- این بود نظری کوتاه به تألیفات ابن رشد. و از همین اندک نیک دانسته می شود که آن حکیم چگونه با کوششی خستگی ناپذیر در این راه گام برداشته، و سینۀ او دایرة المعارفی بوده است علمی. اینک به فلسفه او می پردازیم تا ببینیم در جهان اندیشه و معرفت اسلامی چه تأثیر شگرفی داشته است. ما این کار را به استناد تألیفات خود او انجام خواهیم داد، زیرا اینگونه آثار بیشتر از آنچه تلخیص یا شرح کرده است بیان کننده شخصیت واقعی علمی او هستند.

فلسفه ابن رشد

ابن رشد به «الشارح»، معروف شده است. این لقب را دانتِه در کتاب «کمدی الهی» به وی داده است. و او بحق شایسته این لقب است، زیرا او بود که با کوشش خستگی‌ناپذیر و آگاهانه، فلسفه ارسطو را از عناصر افلاطونی که شارحان اسکندرنی به آن آمیخته بودند پاک کرد.

دوبور گوید: «گویا مقدر شده بود که فلسفه اسلامی به ابن رشد رسد، تا او فلسفه ارسطو را کشف کند و پس از رسیدن به این مقام شامخ روی به زوال نهد. ابن رشد معتقد بود که ارسطو کاملترین انسان و عظیمترین متفکری است که به حق رسیده، حقی که از شائبه هر باطلی مبری است. . . و ممکن است کسانی در درک فلسفه ارسطو دچار خطا شوند.

ابن رشد در موارد بسیاری، از کتب فارابی و ابن سینا نقل کرده و بر آنها خرده گرفته و الحق فهم و درک او بهتر از آن دو حکیم بوده است. ابن رشد در سراسر زندگی خود معتقد بود که چون حقیقت مذهب فلسفی ارسطو نیک فهمیده شود، معلوم گردد که با آن معرفت‌علیائی که آدمی برای وصول به آن می‌کوشد، هیچ‌گونه تعارضی ندارد. بلکه او می‌گفت که انسانیت در تطور و تکامل خود چون به اعلی درجه رسید، به صورت ارسطو تجلی کرد.

ارسطو را چنان مرتبیتی است که هیچ‌کس دیگر را یارای فرارفتن به مقام او نیست. ارسطو انسان برین است، که خداوند خواست نهایت قدرت انسان را در نزدیک شدن به عقل کلی نشان دهد. ابن رشد معتقد است که ارسطو عالیترین صورت مجسم عقل انسانی است، تا آنجا که مایل است او را مسمی به فیلسوف الهی کند.^۱

ابن رشد تا آنجا که می‌توانست ترجمه‌های ارسطو و ترجمه‌های شارحان او را گرد آورد، زیرا او خود یونانی نمی‌دانست. آنگاه به فهم و درک مشکلات و غوامض آنها پرداخت و عبارات و آراء و عقاید را-که در ترجمه‌های مختلف آمده بود-باهم مقابله کرد. ولی با اینهمه او نیز چون اسلاف خود از خطا در امان نماند، و نتوانست آنچه‌آنکه باید فلسفه ارسطو را از همه عناصر بیگانه پاک سازد. و عذر او این بود که ترجمه‌هایی که به خدمت گرفته بود و ترجمه شروخی که به آنها پناه برده بود، با وجود دقتی که در برخی به-کار رفته بود، نتوانسته بودند همه معانی را، مخصوصاً معانی غامض را که در اصل یونانی بوده، بیان کنند. و این همان مشکلی است که تا به امروز وجود دارد، و سبب اختلاف مورخان فلسفه در تعبیر و تأویل اندیشه‌های معلم اول شده است.

۱- تاریخ الفلسفه فی الاسلام. ترجمه عربی، ص ۲۵۶

آنچه از ابن رشد برای ما درخور اهمیت است، این است که او فیلسوف است نه شارح. و این فیلسوف خود دارای آرائی است و مذهبی که با دیگر فلاسفه اسلام-که پیش از او بودند-مخالف است. رنان گوید «ابن رشد خود می‌گفت که شارحی بیش نیست، ولی نباید فریفته این فروتنی کاملاً روشن او شد. عقل انسانی همواره خواهان استقلال خویش است. او را مقید کنید که از نصی تجاوز نکنند، ولی او آزاداندیشی خود را در آن می‌داند که آن نص را دیگرگون کند. و هرگز حاضر نیست از اخص حقوق خود، یعنی اندیشه شخصی، صرف‌نظر کند.»

فلسفه و دین

وفق دادن میان فلسفه و دین یا میان حکمت و شریعت مسئله‌ای است که از آن وقت که انسان ذی‌شعور بوده و خواسته است که میان داده‌های عقل و داده‌های ایمان خود ارتباط و انسجامی پدید آورد، ذهن او را به خود مشغول داشته است. وقتی به تتبع تاریخ فکر انسانی می‌پردازیم، می‌بینیم که مسئله فلسفه و دین به صورت اشکالی بزرگ در هر دینی و در ضمیر هر انسانی موجود بوده است. قبلاً فلاسفه یونان و سپس فیلون یهودی و مدرسه اسکندریه، نیز متفکران مسیحیت و آباء کنیسه و نیز متفکران اسلامی به حل آن کوشیده‌اند. پیش ازین از قول ابراهیم مدکور آوردیم که مسلمانان همواره متمایل به میانه‌گرینی بوده‌اند، چنانکه (برخی) در اصول، عقاید اشعری را که حد وسط بود میان اهل نقل و معتزله-یعنی اهل عقل-برگزیدند و در فقه، مذهب شافعی را که حد وسط بود میان مذهب مالکی که متکی به حدیث بود و مذهب حنفی را که به رأی و قیاس عمل می‌کرد.

توجهی که فلاسفه اسلام به این امر نشان دادند از چند جنبه بود. یکی آنکه فلسفه قدیم یونان در چند مسئله با دین اسلام مخالف بود: یکی مسئله خلق عالم و قدیم بودن آن و صفات خدا و امثال آن. دیگر آنکه فلسفه هدف تیر تهمت فقها شده بود. این گروه غالباً مردم را علیه این پیشرفت فکری که می‌پنداشتند برای دین خطر بزرگی است تحریک می‌کردند. فلاسفه با این عمل خود می‌خواستند از آسیب این گروه‌های متعصب، نیز از غضب فقها و رجال دولتی، در امان بمانند. و این روش را رواج دادند تا در پناه آن بتوانند دیگر عقاید خود را رواج دهند. معتزله قبل از همه به فکر وفق دادن میان دین و فلسفه افتادند، و گفتند عقل و وحی هر دو از جانب خدایند و یکی مکمل دیگری است و میانشان هیچگونه تناقضی نیست. وحی معقول است زیرا از جانب خدایی حکیم است، و چون معقول است با عقل تناقضی ندارد و اگر میان وحی و عقل اختلافی دیده شود باید به

تأویل پرداخت. کندی از فلاسفه‌ای است که به چنین کوششی برخاست. بیهقی راجع به او گوید: «در پاره‌ای از تصنیفات خود میان اصول شرع و اصول فلسفه وفق داد.»

دیگر فلاسفه‌ای که ذکر کردیم نیز چنین بودند. اما ابن رشد می‌خواهد حرف آخر را بزند و موضوع را به نحو خاصی به تفصیل بیان کند. مخصوصاً در عصر او فقها کاملاً در مقابل فلسفه یونان و بویژه فلسفه ارسطو جبهه گرفته بودند. تمایل موحدین به غزالی، صاحب کتاب «تهافت الفلاسفه» و سختگیری در امر دین خود از عوامل مهم به شمار می‌رفت.

دیدیم که غزالی چگونه فلاسفه را مورد حمله قرار داد و گفت تناقضشان دلیل ضعف براهین و استدلالشان در قضایای الهی است. تا آنجا که نوشت: باید دانسته شود که نقل اختلافات فلاسفه به طول می‌انجامد، زیرا خبط و خطایشان بزرگ و نزاعشان بسیار و آراءشان پراکنده و راه و روششان گونه‌گون و منحرف است. و ما به بیان تناقضی که در گفتار پیشوای ایشان، فیلسوف مطلق و معلم اول... ارسطالیس دیده می‌شود، می‌پردازیم. او بر همه حکمای ماقبل خود حتی استادش که او را افلاطون الهی می‌گویند خرده گرفته و عقاید او را رد کرده است. و من به این موضوع اشاره کردم تا بدان‌که خود به مذهب خود یقین ندارند و بیشتر احکامشان بر مبنای ظن و تخمین است نه تحقیق و یقین. علم حساب و منطق را دلیل صحت اعتقادشان در علوم الهی قلمداد می‌کنند و عقول ضعیفه را می‌فریبند. اگر علومشان در الاهیات نیز از برهان صحیح برخوردار و از تخمین به دور می‌بود، همچنانکه در علم حساب اختلافی ندارند، در آن علم نیز اختلافی نمی‌داشتند.^۱ ابن رشد با قاطعیتی تمام به بحث در موضوع پرداخت، زیرا او خود سخت مورد هجوم مخالفان فلسفه بود و به ارسطو عجیب عشق می‌ورزید. او نخست ضربه محکمش را بر غزالی فرود آورد، چنانکه ارکان مذهب و ادعاهای او را متزلزل ساخت. و به مردم فهماند که فلسفه با دین مخالف نیست، بلکه موجب استواری مبانی دین و تفسیر رموز و اسرار آن است. و قصد اصلی‌اش آن بود که خود را از تعرض متعصبان برهاند.

فیلسوف قرطبه، کتاب «تهافت التهاافت» و نیز رساله دیگر «فضل المقال و تقریر ما بین - الحکمۃ و الشریعه من الاتصال» و رساله «الکشف عن مناهج الادله فی عقاید المله و تعریف مواقع فیها بحسب التأویل من الشبه المزیفه و العقائد المضله» را در این باب تألیف کرد.

نباید فراموش کرد که ابن رشد هم قاضی بود و هم فقیه، و عادت داشت که پس از بحث و تحقیق به تحلیل امور و صدور رأی پردازد. و هر جای که نیاز به نظر و انتقاد داشت،

۱- تهافت الفلاسفه، چاپ بویج، ص ۸-۹. این سخن غزالی موجب آن شد که هنگامی که موحدین کتب فلسفی را آتش می‌زدند، از کتب ریاضی و طب صرف نظر کنند.

او حق خود را در انتقاد حفظ می‌کرد، چنانکه گوید: «ما در آنچه در کتب خود گفته‌اند (یعنی فلاسفه) نظر می‌کنیم. هرچه را که موافق حق بود می‌پذیریم و از آن شادمان می‌شویم و ایشان را سپاس می‌گوییم، و هرچه را که موافق با حق نبود، مردم را بر آن آگاه می‌سازیم و از آن برحذر می‌داریم و رد می‌کنیم.» اما روشی که برگزیده است، استدلال به قرآن است که نظر عقلی را واجب دانسته و این به فراگرفتن فلسفه به‌طور مطلق و فلسفه ارسطو به خصوص منجر می‌شود. آنگاه به این نکته می‌پردازد که مردم از حیث نظر و قریحه یکسان نیستند، و به همین روی در شرع ظاهر و باطن است، و برای درک باطن قرآن نیاز به قواعدی است که مرد متفکر باید بر آن رود تا بتواند بر تأویل اقوال شرع نائل آید. و ظواهر آیات و عقاید را که شرع برای عامه مردم خواسته است بشناسد. آنگاه به اختلاف متکلمان و فلاسفه پرداخته و سپس به بیان رابطه میان وحی و عقل.

۱- شرع نظر فلسفی را واجب دانسته است

این رشد معتقد است که نظر فیلسوف در امور، نظر تحلیل و تعلیل است. آنگاه به تعریف فلسفه می‌پردازد که «عمل فلسفه بیش ازین نیست که آدمی در موجودات از آن حیث که دلالت بر وجود صانع و آفریدگار خود دارند بنگرد.»^۱ دین نیز مردم را به این نظر امر کرده و آن را واجب دانسته است. و این نگرستن با نظر عبرت در موجودات، از ظاهر آیات عدیده دانسته شود، چنانکه این آیه: «أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ»^۲، و این آیه «فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ»^۳. این آیه اخیر مردم را به وجوب استعمال قیاس عقلی یا قیاس عقلی و شرعی باهم امر می‌کند. نیز در این حدیث که رسول خدا فرمود: «لا حسد الا فی اثینین: رجل آتاه الله مالا فسلط علی هلكته فی الحق و رجل، آتاه الله الحکمة فهو یقضی بها و یعلمها» (یعنی تنها بر دو کس رشک بردن شایسته است: یکی کسی که خدا به او مالی داده و او آن را پیوسته در راه حق صرف می‌کند. و دیگر کسی که خدا به او دانشی داده و او حق آن دانش را ادا می‌کند و به دیگران می‌آموزد). و خدای تعالی می‌فرماید: «أَدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ»^۴. نظر و اعتبار جز با قیاس عقلی میسر نشود، زیرا «اعتبار چیزی جز همان استنباط مجهول از معلوم و استخراج آن نیست.» و این امر یا خود قیاس است و یا به قیاس میسر شود.^۵ پس نظر کردن در موجودات به وسیله قیاس عقلی واجب است، و ازین‌رو نظر فلسفی واجب است. «گر فقیه از آیه فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ، استنباط وجوب معرفت قیاس فقهی می‌کند، شایسته است که عارف به الله از همین آیه استنباط وجوب معرفت

۱- فصل المقال، ص ۹ ۲- سورة الاعراف، آیه ۱۸۴ ۳- سورة الحشر، آیه ۲

۴- سورة النحل، آیه ۱۲۵ ۵- فصل المقال، ص ۱۰

۶- چنانکه گوئیم هر مسکری حرام است و نبید مسکر است. پس حرام است.

قیاس عقلی کند^۱» ازین گذشته آیا «حکمه» در آیه چیزی غیر از فلسفه است؟ اگر کسی بگوید که نظر کردن به وسیله قیاس عقلی بدعت است، و در صدر اول اسلام چنین چیزی نبوده، گوییم نظر به وسیله قیاس فقهی هم در صدر اول اسلام نبوده، ولی کسی در بدعت بودن آن سخنی نگفته است. علاوه بر این، اکثر اصحاب این دین قیاس عقلی را پذیرفته‌اند، جز حشویه، که ایشان هم با نصوص محکوم خواهند بود. چون روشن شد که شرع مردم را به قیاس عقلی وادار می‌کند، و آن را واجب می‌شمارد، و از به کار بردن آن چاره‌ای نیست، پس متفکر باید که قوانین این قیاس و برهان را بشناسد، و به تعلیم منطق توجه کند و به تحصیل فلسفه مشغول شود. ابن رشد گوید:

«ولو اینکه پیش از ما کسانی به تحقیق در قیاسهای عقلی و انواع آن نپرداخته باشند، بر ما واجب است که این تحقیق و تفحص را آغاز کنیم. . . مسلم است که باید از آنچه پیشینیان آورده‌اند استفاده کنیم، خواه در دین با ما شریک باشند یا نباشند. مثلا وسیله‌ای که بدان خود را پاکیزه می‌کنیم، مهم نیست که آیا کسانی که با ما در دین مخالف هستند از همان وسیله استفاده کنند یا نه، زیرا استفاده کردن آنها از آن وسیله در اصل پاکیزگی خللی وارد نمی‌آورد. و مقصود من از کسانی که در دین با ما شریک نیستند کسانی‌اند که پیش از اسلام بوده‌اند^۲»

اگر برخی از کسانی که در کتب حکمت خوض کرده‌اند گمراه شده‌اند، گمراهی ایشان مانع تعمق ما در این کتابها نمی‌گردد. چه آن گمراهی یا به علت نقص فطرت ایشان بوده، یا آنکه معلمی نیافته‌اند که آنها را به طریق صواب-یعنی فهم معانی آنها-ارشاد کند. چنانکه اگر آب بعضی را گلوگیر شده و کشته است، این امر مانع از آن نیست که تشنه آب سرد و گوارا نوشد، چه مرگ در اثر گلوگیر شدن آب امری است عارضی و مرگ از عطش امری است حتمی و ضروری.

«و اگر شریعت اسلام حق است و مردم را به نگرستن امر می‌کند تا به حق رسند، ما مسلمانان می‌دانیم که نظر برهانی هرگز به مخالفت با آنچه در شرع آمده است منجر نمی‌گردد، چه حق با حق معارضه ندارد، بلکه همواره موافق با آن است و بدان شهادت دهد.» بدین طریق ابن رشد اثبات می‌کند که دین طالب نظر عقلی است و نظر عقلی همان فلسفه است. او پا را ازین فراتر نهاده می‌خواهد به فلسفه یونان و بخصوص ارسطو برسد، هرچند که این فلسفه فلسفه‌ای است وثنی. ابن رشد قیاس فقهی را طریق وصول به قیاس عقلی، یعنی قیاس ارسطویی، قرار داده است. و معتقد است که به کار بردن وسیله پاکیزگی کاری است مستحسن. و چون مأخذ اصلی فلسفه نیز کتب قدما یعنی یونانیان

۲- همان مأخذ، ص ۱۱-۱۲

۱- فصل المقال، ص ۱۱

است، پس باید به آن کتب دست یازید و از آنها مدد خواست، زیرا فلسفه ساخته و پرداخته یک تن نیست، بلکه برآورده نسلهاست. «و این امر نه تنها در صنایع علمی است بلکه در صنایع عملی هم چنین است، زیرا هیچ صنعتی نیست که یک تن آن را به وجود آورده باشد». پس چنان ممکن است صناعة الصنایع، یعنی حکمت، برآورده و اختراع شده یک تن باشد. همچنین «اگر هیچ کس از پیشینیان به فحص از قیاس عقلی و انواع آن نپرداخته باشد، بر ما واجب است که خود بدین کار آغاز کنیم. . . تا معرفت بدان کمال یابد.» ابن رشد پس از ذکر دلائل و براهینی که از شدت وضوح و استواری مردود نمی شوند، سخن خود را در این قسمت از «فصل المقال» چنین پایان می دهد: «معلوم شد که نظر کردن در کتب قدما شرعا واجب است. . . و هر کس شخصی را که اهلیت نظر کردن در آن کتب داشته باشد-یعنی از دو چیز بهره مند باشد: یکی هوشمندی و دیگر عدالت شرعی و فضیلت علمی و اخلاقی-از نظر کردن منع کند، مانند کسی است که دری را که شرع برای شناخت خداوند بر روی مردم گشوده است بسته باشد. ازین در می توان به معرفت حق نائل شد، و کسی که این در را ببندد در نهایت جهل و بعد از خدا خواهد بود.»^۱

۲- دین را ظاهر و باطن است. تأویل ضروری است

فلاسفه اسلام عموماً عقل و وحی را دو مصدر برای معرفت و وصول به حقیقت می دانند. ابن رشد می گوید: از آنجا که شرایع اسلامی حق است، و مردم را به نظر و تعمقی که منجر به معرفت شود دعوت می کند، ما مسلمانها به طور قطع می دانیم که نظر و تعمق برهانی، به مخالفت آنچه در شرع آمده منجر نمی گردد، زیرا حق ضد حق نیست بلکه موافق با آن است و بر آن شهادت می دهد، یعنی علم موافق با دین است و دین موافق با علم. اما در قرآن و احادیث عباراتی است که در ظاهر با حقایق فلسفه مخالف می نماید، و پندارند که فلسفه ضد دین است. لیکن اینها در واقع چیزی جز ظاهر آن عبارات نیست که تأویل می پذیرد-البته به شیوه تأویل عربی-در الفاظ شرع چیزهایی هست که نیاز به تأویل یا نوعی تأویل را ایجاب می کند. ازین جهت مسلمانان اجماع دارند بر اینکه نباید همه الفاظ شرع را بر ظاهرشان حمل کرد.

نیز نباید همه را تأویل نمود. فقهای اسلام از همان صدر اسلام به تفسیر پرداخته و همان راهی را پیش گرفته بودند که بعدها فلاسفه با روش فلسفی خود آغاز کردند. علت اینکه در شرع ظاهر و باطنی پدید آمده، اختلاف نظر مردم و تفاوت استعدادها است در تصدیق چیزی. و تأویل آیاتی که ظواهر متعارض دارند به عهده اسراخان در علم است، اینانند که میان متعارضان جمع کنند. چنانکه قرآن فرماید: «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ» تا آنجا که «وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ».

بدین طریق ابن رشد به تفصیل و تجزیه و تمییز چنگ می‌زند تا از آن تنگنا بیرون رود و برای فیلسوف راه نجاتی بیابد. و دین را به حقیقت فلسفی آن بازگرداند. و این کار را با منطق و مهارتی که خاص خود اوست انجام می‌دهد. ابن رشد می‌گوید که مردم در طبایع مختلفند و در تصدیق متفاوت، ازین رو شرع باید که هر کس را بدان‌گونه که فهمش اقتضا می‌کند مخاطب سازد. و مقصود اصلی دین تعلیم همگان است.^۱ و صاحب شریعت مردم را می‌شناسد، می‌داند که با هر کس برای وصول به سعادتش چسان باید سخن گوید. ابن رشد نوع بشر را بر مبنای انواع قیاسها تقسیم می‌کند، می‌گوید فلاسفه قیاسها را بر سه قسم کرده‌اند: قیاسات برهانی، جدلی و خطابی. قیاس برهانی موصل به معرفت یقینی است و تردیدناپذیر است. دومی به ترجیح و احتمال منجر شود بدون یقین. و سومی که استدلالی ضعیف است، هرگز به پایه قیاسهای برهانی و جدلی نرسد و کسانی پذیرنده اینگونه قیاسها هستند که هنوز عقولشان به درجه درک قیاسهای برهانی و جدلی ارتقاء نیافته است. اما قیاس برهانی، قیاسی است که بر مقدمات یقینی استوار باشد و آن بر اولین مبدأ از مبادی عقل تکیه دارد. این قیاس دارای نتیجه یقینی و همان قیاس فلسفی حقیقی است. اما قیاس جدلی قیاسی است که دارای مقدماتی احتمالی باشد، مقدماتی که همه مردم یا اکثر، و یا همه حکما آن را پذیرفته باشند. نتیجه چنین قیاسی احتمالی است. قیاس جدلی جانشین قیاس برهانی نشود. و جز آنکه وسیله تحرری یا جدل یا مناظره و امثال آن باشد به کار دیگر نیاید. اما قیاس خطابی متکی است به مقدماتی واهی و موافق با میزان عقل سامع و استعداد نفسانی و عاطفی او. باید گفت قیاس خطابی بیش از آنکه جنبه عقلی داشته باشد جنبه عاطفی دارد. و بیش از آنچه هدفش اقناع و افهام باشد تأثیرگذاری است.

بر این اساس، ابن رشد، مردم را به سه دسته تقسیم می‌کند: اهل برهان، یعنی فلاسفه و صاحبان ادله صحیح، اهل جدل، یعنی متکلمان. اینان به ساحل یقین رسیده‌اند ولی در آن غوطه‌ور نشده‌اند. و سوم عامه مردم، که دارای عقول تاریک و فطرت ناقصند. خداوند مردم را، در امکانات عقلی، با این تفاوتها آفریده است. حال که چنین است باید تعلیم دین نیز مختلف باشد، تا همگان بتوانند از آن سود ببرند.

عامه مردم و کسانی که به اندکی از ایشان فراترند، یعنی جدلیان، به ظواهر نصوص و عمل به آنچه از آن درک می‌کنند، ایمان دارند. زیرا هدف و غایت شریعت، معرفت حقیقت نیست، بلکه ایجاد فضیلت و تحریض بر خیر و نهی از منکر است.

پس شریعت را دو معنی است: معنی ظاهر و معنی باطن. هرگاه که ظاهر با آنچه به برهان بدان توان رسید، موافق باشد، همان پذیرفته شود. و اگر مخالف با آن باشد، باید

تأویلش کرد و معنی تأویل عبارت است از: «خراج دلالت لفظ از دلالت حقیقی به دلالت مجازی. . . و چون فقیه در بسیاری از احکام شرعی چنین می‌کند، شایسته است که فیلسوف نیز چنین کند. . . پس هرچه به برهان ثابت شود، ولی ظاهر شرع با آن مخالف باشد، باید که تأویل شود.» وحی از آن‌رو به ظاهر و باطن متوسل می‌شود، که عقول مردم یکسان نیست. و همه را طاقات یک نوع تعلیم نیست. تعلیم در نظر این رشد، چون غذاست. در «تهافت التهافت» گوید: «. . . دربارهٔ مردم نیز چنین است. بدین معنی که گاه رأیی برای یکی در حکم سم باشد، درحالی‌که برای دیگری در حکم غذا باشد. کسی که بخواید همهٔ آراء ملازم طبع همهٔ مردم باشد، چون کسی است که بخواید همه‌چیز را غذای همه کس کند.»^۱ رسول خدا فرموده است، «انا معاشر الانبیاء امرنا ان نزل الناس منازلهم و نخطبهم علی قدر عقولهم» (ما پیامبران مأموریم که هرکس را در سطح خود او قرار دهیم، و با مردم به اندازهٔ توانایی عقلیشان سخن گوئیم). بنابراین تعیین برنامهٔ تعلیمی برای همهٔ مردم، به یک نحو، هم مخالف محسوس است و هم معقول.^۲

۳- قانون تأویل

تأویل را قانونی است که باید رعایت کرد. چنان نیست که هر کس هر نصی را به هر نحوی که بخواید تأویل کند، یا تأویلات خود را با هرکس که بخواید در میان نهد. «مردم بر سه دسته‌اند: دسته‌ای که اصلاً اهل تأویل نیستند. اینان اهل خطابه‌اند و عامهٔ مردمند. . . دسته‌ای اهل تأویل جدلی هستند و اینان اهل جدلند. . . و دسته‌ای اهل تأویل یقینی و اینان اهل برهاندند.»^۳

آنچه مسلم است این است که هرکس باید به مبادی شریعت تسلیم شود، و از واضح شریعت تقلید کند.^۴ و آنچه از ظاهر شریعت استنباط می‌شود، این است که مردم از تفحص در اموری که شرع در آنها سکوت کرده است نهی شده‌اند.^۵

نیز مسلم است که در شرع چیزهایی است که برای وصول به حقیقت از تأویل آنها چاره نیست. اما این تأویل فقط کار فلاسفه است، آنها نه همهٔ فلاسفه، بلکه فقط آنهایی که در زمرة راسخان در علمند. اما فقها، نه! زیرا ایشان با آنکه اهل فرهنگ و دانشند، ولی علمشان محدود است، و آرائشان مختلف و همین امر موجب پدیدار شدن فرق مختلف دینی گردیده است.

اما در مورد تصریح به تأویل، باید گفت که باید با کسانی از آن سخن گفت که خود اهل برهان باشند. زیرا سخن از تأویلات یقینی برای کسانی که درخور آن نیستند کارشان

۱- الکشف عن مناهج الادله، ص ۷۸

۲- تهافت التهافت، ص ۳۷۵

۳- تهافت التهافت، ص ۵۲۷

۴- فصل المقال، ص ۳۰

۵- همان مأخذ، ص ۳۹۶

را به کفر می‌کشاند، چه تأویل ظاهر را ابطال می‌کند. و آنها که اهل ظاهر باشند، قدرت درک تأویل ندارند. پس باید در مقابل جمهور و عامه سخن از تأویل نگفت، و آنها را همچنان با ظاهر دلخوش داشت. و چون از تأویل آیه‌ای جویا شدند باید گفت: «و ما يعلم تأویله الا الله» - جز خداوند تأویل آن را کسی نمی‌داند. و چون از امور غامض مثلاً روح سؤال کردند باید همان را گفت که قرآن گفته است: «يَسْئَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ، قُلِ: الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي، وَ مَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا»^۱ (چون از روح پرسیدند، بگو: روح امری خدایی است. . .) (دنبانبراین باید برای عامه از تأویل عدول کرد، زیرا ایشان اگر تأویل درست باشد معنی آن را درست درک نکنند و اگر نادرست باشد گمراه شوند. وظیفه شارع آن نیست که حقیقت را به مردم بیاموزد، بلکه وظیفه‌اش این است که اگر نفوس سالم باشند، سلامت آنها را حفظ کند و اگر سالم نباشند راه سلامت را به آنها بیاموزد. و این سلامت روحی است که سعادت دنیا و آخرت بر آن مترتب است^۲).

و بر فلاسفه واجب است که از تأویلات خویش در نزد فقها و اصحاب لاهوت پرده برنگیرند، و بر حکام واجب است که دین را حفظ کنند بدین طریق که اصحاب قیاس جدلی یعنی فقها را محصور و محدود کنند، و نگذارند تا ایشان تأویلهای جدلی را - که حاصلی جز شکستن صفوف و ایجاد آشوب و اضطراب ندارند - برای مردم به صراحت بازگویند.

ولی اگر عوام همچنان به ظاهر شرع تمسک جویند و فلاسفه به حقیقت مکتومه آن، وحدت در دین حفظ شود و فرقه‌های گوناگون از میان بروند. و مسئله هم به‌طور نظری و هم به - طور عملی حل شود.

در اینجا ابن رشد متکلمان، بویژه غزالی، را سخت مورد حمله و تمسخر قرار می‌دهد و می‌گوید: «کسی که از اهل علم نباشد، باید که او را به ظاهر شریعت آشنا کرد و برای او سخن از تأویل گفتن کفر است. . . زیرا منجر به کفر است. . . بنابراین باید که تأویلهای جز در کتب براهین آورده نشود. . . و اگر در غیر کتب براهین آورده شود، یا طرق شعرى و خطابی یا جدلی - چنانکه ابو حامد معمول می‌داشت - معمول گردد، هر چند که ممکن است قصد خیر در میان باشد، هم از حیث شرع و هم از ناحیه حکمت خطاست. چنین کسی می‌خواهد که اهل علم را افزون کند ولی به کثرت اهل فساد کمک کرده، و مردمی را به عیبجویی از حکمت و مردمی را به عیبجویی از شرع و مردمی را به عیبجویی از هردو واداشته است. و گویا یکی از مقاصد ابو حامد در تألیف کتب همین بوده است. دلیل من این است که او در کتب خود یک مذهب را اختیار نکرده، با اشاعره اشعری است، با صوفیه صوفی و با فلاسفه فیلسوف، درست مصداق این شعر است:

۲- تهافت التهافت، ص ۴۲۹

۱- سورة الاسراء، آیه ۸۵

یوما یمان اذا القیت ذا یمن

و ان لقیتم معدّیا فعدنان

بنابراین بر ائمهٔ مسلمین واجب است تا مردم را از اینگونه کتب او نهی کنند، و تنها اهل علم را اجازهٔ نظر کردن در آنها دهند. همچنین باید کسانی را که صلاحیت و اهلیت ندارند از کتب برهان منع کنند.^۱ اشاعره و معتزله نیز چنین کردند. آیات و احادیث بسیاری را تأویل نمودند و عامه را در جریان تأویلات خود گذاشتند. «و مردم را ازین بابت در ستیزه و دشمنی و کینه‌توزی و نزاع افکندند. دین را پاره‌پاره کردند و مردم را پراکنده نمودند.»^۲

ابن رشد با این تقسیم‌بندی عام و خاص، برای توفیق میان دین و عقل راه امنی پیدا کرده، و از همین زاویه غزالی را با منطق استوار و کوبندهٔ خویش مورد حمله قرار داده است. از مسائلی که ابن رشد متعرض شده مسئلهٔ اجماع است که گوید: «در شرع چیزهایی است که مسلمانان در حمل آنها به ظواهر اجماع دارند و چیزهایی است که به تأویل آن اجماع دارند و چیزهایی است مورد اختلاف، یعنی اکنون در این موارد اختلاف، آیا می‌شود که نتیجهٔ برهان، تأویل چیزی باشد که همه ظاهر آن را پذیرفته‌اند یا به عکس؟» اجماع تنها قدرتی است در اسلام که می‌تواند مسئلهٔ تأویل را قطع کند. و اجماع به مثابهٔ قدرتی است فقهی و مستند به حدیثی شریف بدین مضمون که نمی‌شود که جامعهٔ مسلمانان به‌طور کلی در گمراهی افتند. و مقصود از جامعهٔ مسلمانان، عموم مجتهدان هر زمانی است. به عقیدهٔ ابن رشد، علماء میان مسائل عملی و علمی یا نظری فرق نهاده و گفته‌اند که «مسائل علمی هرگز به اجماع حل نشود، چه اجماع در این امور یقینی نیست، برخلاف مسائل عملی». و در مسائل عملی برای آنکه بگوییم اجماع حاصل شده کافی است که «مسئله‌ای به ما برسد ولی کسی با آن مخالفت نورزیده باشد.» اما در مسائل علمی و نظری باید که بر حصول اجماع اقامهٔ برهان کرد، زیرا «ممکن نیست بگوییم که در فلان مسئله در فلان زمان اجماع چنین حکم کرده، مگر آنکه آن عصر در نزد ما مشخص و محصور باشد، و تعداد همهٔ علمایی که در آن عصر بوده‌اند برای ما معین - یعنی هم خودشان معلوم و شناخته باشند و هم شمارهٔ آنها و هم عقیده و نظر هریک از آنها در آن مسئله به تواتر به ما رسیده باشد. و با همهٔ اینها صحت این فرض برای ما مسلم باشد که علمای آن عصر متفق بوده‌اند که در شرع ظاهر و باطنی نیست و هیچ مسئلهٔ علمی را نباید از هیچ‌کس مکتوم داشت. و راه همهٔ مردم در علم شریعت یکی است»^۳ و این امر به شهادت خود غزالی محال است. ازین جهت فلاسفه باید که قصد تأویل کنند.

۲- همان مأخذ، ص ۳۳

۱- فصل المقال، ص ۲۶-۲۷

۳- همان مأخذ، ص ۱۷

مخصوصاً آنکه در صدر اسلام بسیاری معتقد بودند که «شرع را ظاهری است و باطنی و باید که باطن شریعت را جز برای اهل علم افشاء نکرد، و آنرا از کسانی که قادر به درک آن نیستند مکتوم داشت» از جمله بخاری از علی بن ابیطالب روایت می‌کند که فرمود: «حدّثوا الناس بما یعرفون. اتریدون ان یکذب الله و رسوله؟» بالاخره این رشد برای آنکه اثبات کند که تأویل نباید از راسخان در علم تجاوز کند، به اقامه ادله تاریخی می‌پردازد که، مسلمانان صدر اسلام که دین را بدون تأویل پذیرفتند از حیث تقوی و فضیلت کاملتر بودند، و حال آنکه کسانی که بعد از ایشان آمدند و به تأویل عمل کردند تقوایشان کاهش یافت و اختلافشان روی به تزاید نهاد.^۱

هم اشاعره خطا کردند و هم معتزله. و آنگاه از اینکه خود در پاره‌ای از موارد، در حل پاره‌ای از مسائل به تأویل پرداخته و بدان تصریح کرده پوزش خواسته و گفته است که «این چیزی بود که صلاح دیدیم در اینجا بیاوریم-یعنی در مورد وفق دادن میان شریعت و حکمت و احکام تأویل در شریعت. اگر این امر در نزد مردم شهرت نداشت و این مسائلی که ذکر کردیم اینهمه مشهور نبود، نوشتن حتی یک حرف را هم در این باب شایسته نمی‌دانستیم. و نیازمند به پوزش‌طلبی نمی‌شدیم، ازین‌رو که جای بحث این مسائل جز کتب برهان جای دیگر نیست.»^۲ این رشد به شریعت بازمی‌گردد و در آن هرچه را که درصدد تحصیل آن بوده می‌یابد، یعنی بهترین راه استدلال بر عقاید، چون آنچه با روش اشاعره و معتزله و متکلمان امکان وصول به آنها نبود، می‌توان در اصل و حقیقت دین یافت. «زیرا آنچه دین در کتاب عزیز جهت همگان آورده و بدان تصریح کرده است، دارای سه خاصیت است که همه دلالت بر اعجاز آن دارند: یکی آنکه هیچ چیز از لحاظ اقناع و تصدیق همگان کاملتر از آن نیست؛ دیگر آنکه آنچه در شرع رسیده، طبعاً قابل دفاع است حتی بدون توجه به تأویل آنها، و حتی در مواردی که نیازمند تأویل است و اهل برهان متوجه تأویل آن می‌شوند. و سوم اینکه آنچه در شرع رسیده است، راه حق را نشان می‌دهد، و تأویل درست را به حقیق‌وهران می‌آموزد. و این نه در مذهب اشعری یافت شود و نه در مذهب معتزله. بدین معنی که تأویلات آنها نصرت نپذیرد و حق را نشان ندهد و خود نیز بر حق نیست. ازین‌روی بدعتها افزون شده است.»^۳

آنگاه ابن رشد به امهات مسائلی که مورد اختلاف متکلمان و فلاسفه است، یعنی علم خدا و موضوع قدم عالم و مسئله ثواب و عقاب، می‌پردازد. و همه این مسائل را به شیوه خاص خود تفسیر می‌کند. ما در جای خود از آنها سخن خواهیم گفت:

۱- نهافت‌التهافت، ص ۲۶۵، ۲۵۵

۲- فصل‌المقال، ص ۲۷-۲۸

۳- همان مأخذ، ص ۳۵

۴- شرع متمم عقل است

در نظر ابن رشد شرع را دو معنی است: معنی ظاهر و معنی باطن. و این دو یک معنی واحد فلسفی هستند. اگر ظاهر را با قوانین عقل اختلافی بود، باید آن را تأویل کرد. و اگر بر وفق قوانین عقل بود، بدون تأویل باید آن را پذیرفت.

از اینجا می‌نگریم که این اشتباه است که ابن رشد را در فهم گفته‌های شرع، دو شخصیتی (قائل به تأویل و ظاهر) بدانیم، زیرا او به ظاهر و باطن، به صورت دوگانه معتقد نیست، بلکه او به ظاهر و باطن که معتقد می‌شود برای ایجاد یک وحدت است. در نظر ابن رشد، هرچه را شرع از طریق وحی آورده است، با عقل همساز است^۱ و علمی که از ناحیه وحی اخذ شده باشد متمم علوم عقلی است^۲. در شرع هیچ اسراری نیست، یعنی در شرع مسائل و اموری نیست که عقل آن را درک نکند. زیرا عقل قادر است که همه موجودات را درک کند. بنابراین، در نظر ابن رشد، -ابن رشدی که به تمام معنی یک متفکر عقل‌گرا است- ایمان و معرفت عقلی یکی است. و اگر گهگاه از غیب، یعنی از اموری که عقل به درک آن قادر نیست سخن می‌گوید، آن امور از نوع اسراری که در دیانت مسیحی آمده است از قبیل «ثالوث» و «تجسد» نیست، بلکه رموز و صوری است که حقایق عقلی بر آن دلالت دارند. ابن رشد در «تهافت التهافت» گوید: «وقتی که غزالی می‌گوید که هرچه عقل انسان از ادراک آن قاصر باشد، باید که در آن امور به شرع رجوع کرد، درست است، زیرا علمی که از ناحیه وحی اخذ شده باشد متمم علوم عقلی است، یعنی آنچه را که عقل از آن عاجز باشد خدای تعالی به وسیله وحی حل آن را به آدمی ارزانی می‌دارد»^۳ شاید کسی که چنین مطلبی از ابن رشد ببیند پندارد که مقصود او یک سلسله اسرار حقیقی است، درحالی که چنین نیست، بلکه مقصود حکیم، پاره‌ای از مسائل شریعت است چون ملائکه و ثواب و عقاب و عبادت از قبیل نماز و زکات و حج و روزه و امثال آن.

پس در مسئله خلق از عدم رازی نیست، زیرا ابن رشد خود به قدم ماده معتقد است. و چون سخن از خلق می‌گوید، غرضش همان فیضی است که ضروره از جانب پروردگار افاضه می‌شود و مورد قبول فلسفه هم هست. نیز در رستاخیز و اوصاف بهشت و دوزخ هیچ رازی نیست، زیرا اینها چیزهایی است که انبیاء جهت تحریض مردم به اعمال صالح آورده‌اند. انبیاء کسانی هستند که مخیله آنها تحت تأثیر اراده خداوندی قرار می‌گیرد. و آنها برطبق میزان عقل و احوال مردم سخن می‌گویند که «هر پیامبری حکیم است ولی هر حکیمی پیامبر نیست.»^۴ زیرا حکیم نمی‌تواند به مسائل سرشار وحی با همه جزئیات و تفصیلات آن که حدی برای آن متصور نیست، عالم شود. و معنی عجز و تصور عقل همین

۲- همان مأخذ، ص ۲۵۵

۱- تهافت التهافت، ص ۵۸۴

۴- همان مأخذ، ص ۵۸۳

۳- همان مأخذ، ص ۲۵۵-۲۵۶

است. ابن رشد گوید: «شرایع... متوجه تدبیر امور مردمند تا آنها را به سعادت خاص خود برسانند. و آنها برای ایجاد فضائل اخلاقی و فضائل نظری و صنایع عملی ضروری هستند. زندگی آدمی در این سرای جز به صنایع عملی میسر نیست. نیز در این نشأه و در نشأه دیگر، زندگی جز به فضایل نظری حاصل نشود. ولی هیچ‌یک از این دو جز به فضائل اخلاقی کمال نیابد و جز به وسیله فضائل بدان نتوان رسید. و فضائل اخلاقی جز به شناخت و بزرگداشت ذات باری با عبادات مشروع-یعنی عباداتی که در ادیان آمده است: چون قربانی و نماز و ادعیه-ممکن نگردد.»^۱

ازین مطالب روشن می‌گردد که وحی، بر حقیقت فلسفی، اوصاف و رموزی می‌افزاید که موافق با میزان عقل عامه است. نیز شرع مردم را به اعمال صالح وامی‌دارد و همین است که گفتیم وحی متمم ناتوانیهای عقل از جنبه عملی است. معنی ملائکه در شرع عقول افلاک است و معنی بهشت و ثواب و عقاب، معرفت یا عدم معرفت عقلی است در عالم دیگر به شکل خاص خود. و معنی خلق از عدم، فیض ضروری است. و معنی حشر اجساد (رستاخیز) انتقال از مرحله‌ای است در معرفت عقلی به مرحله دیگر.

ابن رشد مسئله معاد را چنانکه خود دریافته بدینگونه توجیه می‌کند «تمثیل معاد به امور جسمانی بهتر از تمثیل آن است به امور روحانی. چنانکه خدای تعالی فرماید: «مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وُعِدَ الْمُتَّقُونَ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ». و پیغمبر علیه السلام فرماید:

«فیهما ما لا عین رأت و لا اذن سمعت و لا خطر باخاطر بشر». و ابن عباس گوید: «لیس فی- الآخره من الدنيا الا الاسماء». ازین عبارات برمی‌آید که نشأه دیگر ازین نشأه برتر و کاملتر است. و کسی که معتقد باشد که یک موجود واحد ممکن است از گونه‌ای به گونه دیگر منتقل شود-چنانکه جماد تطور یابد تا به صورت انسان درآید-شایسته نیست که این قضیه را انکار کند.»^۲

ابن رشد پس ازین تحقیق و تتبع در «فصل المقال» گفتار خود را بدین عبارت خاتمه می‌دهد: «آزار از دوست دردناکتر از آزار از دشمن است. یعنی حکمت دوست شریعت و خواهر اوست که از یک پستان شیر نوشیده‌اند، پس آزار کشیدن حکمت از کسی که به شریعت منسوب است سختتر است، بخصوص با اینهمه دشمنی و کینه و مشاجره، در صورتی که در طبیعت همدم و در ذات و جوهر دوست یکدیگرند.»^۳

۱- نهافت التهافت، ص ۵۸۱

۲- همان مأخذ، ص ۵۸۵

۳- فصل المقال، ص ۳۵-۳۶

فلسفه طبیعی

ابن رشد در فلسفه طبیعی پیرو ارسطو است. کتاب «سماع طبیعی» و کتاب «سما و عالم» او را شرح کرد، و خود نیز چند کتاب در حرکت و زمان و نفس و عقل و امثال آن تألیف کرد. او در مطاوی تألیفات خود آراء پراکنده‌ای پیرامون مسائل مختلف طبیعت ابراز داشته است. می‌دانیم که علم طبیعی در نظر قدما علم به موجود بما هو موجود است، از آن حیث که دستخوش تغییر و دگرگونی می‌شود و موصوف به انواع حرکات و سکون می‌گردد.

۱- مبادی علم طبیعی: ماده و صورت و عدم

«حکما گویند که مبادی موجودات فسادپذیر (موجوداتی که در معرض کون و فسادند) سه است: دو بالذات که عبارتند از ماده و صورت، و یکی بالعرض که عبارت است از عدم»^۱ هر موجود محسوس که قابل تغییر و دگرگونی باشد، مرکب است از ماده و صورت^۲. ابن- رشد گوید «حکما اشیاء محسوسه مادون فلک را بر دو قسم دانند: متنفس و غیر متنفس. و گفتند که هر چه از عالم متکون است، متکون از چیزی است که آن را صورت نامند، و آن صفتی است که بدان موجود پس از آنکه معدوم بود موجود شود. و از چیزی که آن را ماده خوانند و آن چیزی است که موجود از آن متکون شود.»^۳ پس صورت همان معنایی است که موجود بدان موجود شود، و به وسیله اسم وحد، بدان دلالت شود. و فعل خاص به یک یک موجودات- که با آن فعل دانسته شود که فلان موجود دارای فلان صورت است- از آن صادر شود. و صورت را دو وجود است: وجود معقول، و آن هنگامی است که از هیولی مجرد باشد، و وجود محسوس و آن هنگامی است که در هیولی باشد. ماده را سه مرتبت است: هیولای اولی، سپس اجسام بسیطه یا اسطقسات چهارگانه- یعنی آتش و هوا و آب و زمین- و سپس ماده محسوس. هیولای اولی بالذات دارای صورت نیست و بالفعل موجود نباشد. وجود آن تنها آن است که قوه قبول صورت دارد. «آنهم نه بدان معنی که این قوه، جوهر آن است، بلکه بدان معنی که تابع جوهر آن است و سایه‌ای همراه آن». ماده را چون با صوری که هم‌اکنون معدومند اما بالقوه موجود در آنند در نظر گیرند هیولی گویند. و چون با صور موجود در آن، بالفعل، ملاحظه کنند موضوع خوانند.

۱- نهافت التهافت، ص ۱۴۵

۲- همان مأخذ، ص ۴۳۲

۳- همان مأخذ، ص ۴۳۲

و هر عدمی مبدأ کائن یا موجود نیست، بلکه عدم مقارن قوه-یعنی امکان-مبدأ کائن است. و هر حادثی باید مسبوق به عدم باشد، نیز باید عدم شیء حادث، مقرون به موضوعی باشد که پذیرای وجود حادث باشد تا از آن رفع عدم شود. همچنین عدم شرطی است از شروط وجود حرکت از محرک^۱.

اجسام بسیطه اجسامی هستند که صورتهاشان در مادهٔ اولی-در نخستین مرحلهٔ وجود- یافت شود و از ماده برکنار نباشد. اما سایر اجسام از اسطقسها، با اختلاط و امتزاج، زاده شوند. و این اختلاط و امتزاج به وسیلهٔ اجرام سماوی صورت گیرد. اسطقسها و اجرام سماوی برای وجود اجسام متشابهة الاجزاء بسنده‌اند، و آنچه را که بدان قوام یابند به آنها ارزانی می‌دارند.

انواع ترکیبات سه است: یکی ترکیبی که از وجود اجسام بسیطه در مادهٔ اولی، که خود بالذات غیر متصور است، حاصل شود. دوم ترکیبی که از همین بساطت، یعنی از اجسام متشابهة الاجزاء (جماد) پدید آید. سوم ترکیب اعضاء آلی (نبات و حیوان) باشد و این نوع ترکیب در حیوان کامل یعنی حیوانی که توالد و تناسل دارد تامتر است. چون داشتن دل و کبد و دیگر اعضاء.

این رشد در کتاب «تهافت التهافت» اجسام بسیط را توضیح می‌دهد و می‌گوید: «بسیط به دو معنی است: یکی آنکه مرکب از اجزاء بسیار نباشد و تنها مرکب از صورت و مادهٔ باشد. و اجسام اربعه را به این معنی، بسیط گویند. دوم آنکه مرکب از صورت و ماده‌ای که بالقوه مغایر با صورت باشد نبود، چون اجرام سماوی. نیز بسیط به چیزی گویند که تعریف کل و جزء در آن یکسان باشد، اگرچه مرکب از اسطقسات چهارگانه باشد. بسیط بدان معنی که بر اجرام سماوی اطلاق می‌شود، اشکالی ندارد اگر در آن، اجزاء مختلف یافت شود، چون جانب راست و چپ و قطبهای مختلف در فلک. و در کره از آن حیث که کره است، باید دارای قطبها و مرکزی باشد. و از اینجاست که کره‌ای از کرهٔ دیگر متمایز می‌شود؛ و از آن جهت که کره دارای جهات معین است، لازم نمی‌آید که غیربسیط باشد. بلکه بسیط است چون از صورت و ماده‌ای که در آن قوه‌ای باشد مرکب نیست. مشابه یکدیگر نیز نیست، زیرا جزئی که در کره پذیرای آن است که محل دو نقطه قرار گیرد، در هر کره‌ای جزء بخصوصی است طبعاً نه هر جزء اتفاقی، و اگر جز این بود، کره‌ها بالطبع دارای مراکز مختلف نبودند. پس اجسام بسیطهٔ سماوی ازین جهت نیز متشابه نیستند.»^۲

۱- تهافت التهافت، ص ۱۶۷، ۷۴

۲- تلخیص کتاب النفس، ص ۶

۲- لواحق اجسام طبیعی: حرکت و سکون، زمان، مکان

الف- حرکت و سکون

پیش ازین گفتیم که فلاسفه حرکت را چگونه تعریف کرده‌اند. این رشد نیز پیرو آنهاست. حرکت در چیزهایی ممکن است که پذیرای سکونند نه در عدم. و هر متحرکی را محرکی است، و همه انواع حرکات به حرکت در مکان می‌رسند. و حرکت در مکان به متحرک بالذات منتهی می‌شود، که از محرک اول-که او خود نه بالذات و نه بالعرض، متحرک نیست-حرکت پذیرفته است. «هر حرکتی در جهان وجود، به همین محرک اول-که محرک بالذات است نه بالعرض-منتهی می‌شود. و او همه‌جا با هر متحرکی در هر حرکتی وجود دارد. اما اینکه قبل از محرک، باز محرکی می‌بینیم، مثل اینکه انسانی مولد انسانی دیگر است، این امری عارضی است نه ذاتی.»^۱

سکون: عدم حرکت چیزی است که می‌تواند متحرک باشد. کمال موجود زنده از آن حیث که زنده است حرکت است- «و اگر می‌بینیم که در این جهان به حیوانی که در معرض کون و فساد است، سکون عارض می‌شود، این سکون بالعرض است نه بالذات و از ناحیه هیولی، که در وجود حیوان بالضرورة هست، آمده است»^۲

ب- زمان

حرکت باید که در زمان پدید آید، زیرا هرگاه تصور حرکت کنیم، با آن تصور، امتدادی تعیین کرده‌ایم. بنابراین وجود حرکت در زمان مثل وجود معدودات است در عدد. زمان «چیزی است که ذهن از حرکت درمی‌یابد. . . زمان جز آنچه ذهن، در این امتداد مفروض حرکت درمی‌یابد چیز دیگری نیست. . . ازین‌رو زمان برای هر حرکت و متحرکی یکی است، و در هر مکانی موجود است. حتی اگر قومی را تصور کنیم که از اوان کودکی در مغازه‌ای محبوس شده باشند. هرچند چیزی از حرکات محسوساتی را که در عالم وجود دارد درک نکنند، به‌طور قطع زمان را درک خواهند کرد.»^۳ زمان را وضع و کل نیست. و از زمان، در وجود متحرک، جز «آن» چیزی نیست. آن، ضروره بعد از ماضی و پیش از مستقبل است. «آن»، سیال است.

ج- مکان

سطح شیء حاوی جسم و محیط به آن است که هنگام حرکت از آن جدا شود.^۴ اجسام در عالم در یکدیگر متداخلند و مکان هر جسم محوی، عبارت است از سطح داخلی جسم حاوی. ازین قاعده جز فلک ثوابت که حاوی همه‌چیز است و چیزی حاوی آن نیست مستثنی نشود.^۵

۳- همان مأخذ، ص ۷۹

۲- همان مأخذ، ص ۴۸۴

۱- تهافت التهافت، ص ۵۹

۵- همان مأخذ، ص ۴۵

۴- السماع الطبيعي، جزء چهارم، ص ۲۱۲

ابن رشد چون ابن باجه معتقد است که آسمان عبارت است از هر فلکی از افلاک، و مکان هر فلکی همان فلک محوی آن است بیواسطه. و مکان همه آسمان عبارت است از محور ثابتی که به دور آن می‌چرخد، یعنی سطح ثابت کره زمین^۱. چون چنین است پس خلأ در عالم محال است، و وجود مقدار و حرکت غیرمتناهی نیز محال است.

۳- ساختمان عالم

از آنجا که شکل کروی در نظر قدما افضل اشکال است، حرکت دورانی نیز افضل حرکات است. حرکت دورانی دائمی و واحد و ازلی است^۲. نیز، حرکت دورانی از دیگر حرکات اولی است، زیرا آنچه کاملتر است از آنچه از کمال کمتری برخوردار است اولی است. چنین حرکتی تنها شایسته اجرام سماوی است که در اثر این حرکت دورانی شکل کروی گرفته‌اند. و چون اجسام بسیطه طبعاً کروی شکلند، بنابراین همه عالم کروی شکل است. حال اگر کره مستدیر دیگری را فرض کنیم، قهراً میان آن دو، خلأ حاصل شود. و این محال است. و عالم افلاک از فلک محیط تا منتهای مرکز زمین، یکی متضمن دیگری است، پس عالم واحد و دارنده نظامی کلی و واحد است.

در صورتی که عالم سماوی دارای حرکت دورانی باشد و حرکت دورانی برخلاف حرکت بر خط مستقیم ضدی ندارد- زیرا حرکت دورانی بدون اول و آخر است؛ پس اجسامی که به حرکت دورانی حرکت می‌کنند پذیرای فساد یا آنچه شبیه به آن باشد نیستند. ابن رشد گوید: «اجرام سماوی را کون و فساد نیست. . . و بزرگی و کوچکی نپذیرند.»^۳

برای مزید فایده و توضیح بیشتری در پیرامون اندیشه‌های ابن رشد، قطعه‌ای از کتاب «تهافت التهافت» را که مشتمل است بر آنچه پیش ازین به‌طور اختصار آوردیم نقل می‌کنیم: «عالم مرکب است از پنج جسم: جسمی که نه ثقیل است و نه خفیف، و آن جسم سماوی کروی شکل متحرک به حرکت دورانی است. و چهار جسم دیگر بدین قرارند: یکی آنکه مطلقاً ثقیل است و آن زمین است که مرکز کره جسم مستدیر است. دیگر آتش که مطلقاً خفیف است و آن در مقعر فلک مستدیر است. سدیگر آنکه پس از زمین است و آن آب است که نسبت به هوا ثقیل است و نسبت به زمین خفیف. و چهارم هواس است که پس از آب است و نسبت به آب خفیف است و نسبت به آتش ثقیل. علت ثقل مطلق زمین به نهایت دور بودن آن است از حرکت دورانی، و بدان جهت مرکز ثابت است. و سبب خفت مطلق آتش نهایت نزدیکی آن است به حرکت مستدیر. آنچه میان این دو

۱- السماء الطبیعی، ص ۴۵۲ ۲- رجوع کنید به تهافت التهافت، ص ۴۶۷-۴۸۷

۳- السماء و العالم، ص ۲۷۷ و تهافت التهافت، ص ۲۴۰، ۲۱۳

واقع شده از اجسام، هردو امر، یعنی ثقل و خفت در آنها یافت شود. زیرا آنها میان جسم دورتر و نزدیکتر واقع شده‌اند. و اگر جسم مستدیر نبود بالطبع نه ثقل بود و نه خفت و نه بالا و نه پایین، نه مطلقاً و نه نسبت به دیگری، و نه اختلاف، چنانکه شأن زمین این است که به موضع مخصوصی حرکت کند و شأن آتش آنکه به موضع دیگر حرکت کند، و همچنین اجسامی که میان آنهاست. عالم از آن جهت که جسم کروی شکل است متناهی است، زیرا جسم کروی بالذات و بالطبع متناهی است، بدان سبب که یک سطح مستدیر بر آن محیط است.

«اما اجسام مستقیم بالذات متناهی نیستند، چه در آنها امکان زیادت و نقصان باشد، اما از آن جهت که در وسط جسمی هستند که زیادت و نقصان نمی‌پذیرد متناهی‌اند. با این مقدمات روشن شد که جرمی که محیط بر عالم است شاید که جز شکل کروی شکل دیگر داشته باشد. وگرنه لازم می‌آمد که اجسام یا به اجسام دیگر متناهی باشند تا بی‌نهایت، یا متناهی به خلأ باشند، و امتناع هردوی این دو صورت ثابت شد. هرکس که تصور این امر کند بداند که هر عالمی را که فرض کند جز آنکه ازین اجسام باشد، راه دیگری صورت نیندد. و این اجسام از دو حال بیرون نباشند یا مستدیرند، پس نه ثقیلند و نه خفیف یا مستقیمند، در این صورت یا ثقیلند یا خفیف، یعنی یا آتش است یا زمین، و یا میان این دو، و این جز مستدیر یا در محیط مستدیر نباشد. زیرا هر جسمی یا متحرک از وسط است یا به وسط یا در اطراف وسط. به وسیله حرکات اجسام سماوی به راست و چپ، اجسام امتزاج یابند، و از آن همه، کائنات متضاد پدید آید. و این اجسام اربعه همواره به خاطر این حرکات در کون و فساد دائم هستند. و اگر حرکتی از این حرکات تعطیل شود، این نظام و ترتیب فساد پذیرد. زیرا روشن است که این نظام باید که تابع عدد معینی از این حرکات باشد، و اگر بیشتر یا کمتر بود این نظام یا مختل گردد یا نظام دیگری شود. عدد این حرکات یا از باب ضرورتی است که ایجاب می‌کند یا بر طریق افضل است»^۱

پس عالم از اجسام سماوی بسیط و از اجسام ارضی مرکب، در اثر امتزاج عناصر اربعه و به توسط افلاک، تکوین یافته. و چون عناصر با ترکیبی معتدلتر از ترکیب معادن همراه شوند نبات بود. و چون این اعتدال افزون گردد حیوان باشد، که مزاج او پس از آنکه از نفس نباتی به کمال برخوردار بود مستعد پذیرفتن نفس حیوانی شود. و چون این اعتدال امتزاج، به نهایت کمال باشد برای پذیرفتن قوه نفسانیه دیگری-که از قوه نخستین لطیفتر است و نفس ناطقه نامیده شود-مستعد گردد. و در این حال او را انسان گویند.

نفس

۱- مرتبه علم النفس

ارسطو علم النفس را در علم طبیعی داخل کرده و آن را از مباحث آن علم قرار داده است. زیرا علم طبیعی هم شامل هیولاست و هم صورت. و نفس چنانکه بر کس پوشیده نیست- صورت جسد است، یا چنانکه حکما گویند «صورت جسم طبیعی آلی» است. ارسطو می‌گوید:

«نفس در بیشتر حالات خود، بدون واسطه بدن نه منفعل می‌شود و نه فعلی انجام

می‌دهد.

مثلا غضب و شجاعت و میل و یا به‌طور کلی احساس بدون واسطه بدن میسر نیست. . . و احوال نفس جدا از هیولای طبیعی حیوانات نباشد». ارسطو می‌افزاید که: «احوالی که دارای وجودی هستند کاملا منفصل، در فلسفه اولی مورد بحث واقع شوند» و مقصودش علم ما بعد الطبیعه است. ارسطو با این بیان می‌خواهد بگوید که نفس از آن جهت در علم طبیعی مورد بحث واقع می‌شود که صورت جسم است، و در علم ما بعد الطبیعه از آن جهت که مفارق از ماده است. جز آنکه سخن ارسطو در اثبات روحانیت نفس سخت پیچیده و غامض است، ازین‌رو شارحان او در مورد مفارق بودن نفس آراء گوناگون و متشتت بیان داشته‌اند. این رشد هنگام تشریح و بیان کتاب نفس ارسطو می‌خواهد این غموض را به نحو مناسبی حل کند، و در دنباله گفتار شارحان و مفسران ارسطو گویند: «غرض از این گفتار این است که از افویل مفسران کتاب «علم النفس» ثابت کنیم که آنچه در این کتاب آمده بیشتر با مباحث علم طبیعی وفق می‌دهد، و غرض ارسطو هم همین است.» این رشد روحانیت نفس را اثبات می‌کند و اقوال ارسطو را بر مبنای معتقدات خود به اثبات می‌رساند. و برای اینکه مفارق بودن نفس را ثابت نماید، به بحث و تحقیق در جوهر نفس می‌پردازد و اجزاء آن را یک‌یک و جزء‌جزء مورد بحث قرار می‌دهد. می‌گوید: «باید محمولات ذاتی را که خاص صورند از جهت صورت بودنشان نه از جهت اینکه صورت هیولی هستند، مورد رسیدگی قرار داد، اگر در این مرحله، برای صورتی محمول ویژه‌ای یافت شد معلوم می‌شود که آن صورت، مفارق است. چنانکه ارسطو می‌گوید: چنین است که اگر برای نفس، یا یکی از اجزای آن، فعل ویژه‌ای یافت شد، می‌تواند مفارق (مجرد) باشد. این است طریقی که می‌توان برای استدلال بر مفارق بودن نفس پیمود و این است دیدگاه علمی این بحث. پس اکنون باید این مقدمه را استوار داریم تا به هنگامی که بدانجای رسیم که می‌توان این مقصود را در آنجا جستجو کرد و این دلیل را آنجا اقامه کرد، زیرا این جستجو (یعنی جستجو از اینکه آیا نفس یا جزئی از آن دارای فعلی ویژه هست)، پس از شناخت جوهر نفس، در هریک از اجزاء آن امکان دارد. چرا گفتیم پس از

شناخت جوهر نفس، زیرا شناخت ذات هر شیء مقدم است بر شناخت اجزاء و لواحق آن.^۱

و چون چنین است ابن رشد نفس را تجزیه می‌کند و یک‌یک قوای آن را مشخص می‌سازد، و چون از تعریف نفس و بحث در اینکه قوه تغذیه و حس و تخیل کدام است فارغ می‌شود، فصلی طولانی در قوه ناطقه می‌آورد. و سپس در این باره که آیا نفس می‌تواند هنگامی که در این جهان است به عقل فعال متصل گردد، یا نه، به بحث می‌پردازد و می‌گوید:

«و این همه آن چیزی است که چون دریافته شود، می‌توانیم به معرفت جوهر نفس و لواحق آن به کاملترین وجه و آسانترین راه نائل آییم. و اینها مسائلی است که ارسطو در آغاز کتاب خود به آنها تصریح نکرده است، و این بدان جهت است که او عادت به ایجاز دارد- اما می‌بایست این مسائل در اینجا مطرح شود. و از همین مسائل است که می‌توان به- موضوعی پی برد که در مورد نفس، بسیار جالب است. و آن این است که آیا نفس می‌تواند مفارق باشد؟»

پس علم النفس در نظر ابن رشد از موضوعات ما بعد الطبیعه است، زیرا نفس مغایر با ماده است و می‌تواند جدا از جسد باشد. همچنین این رشد می‌خواهد به توضیح افکار حکیم یونانی- که خود آنها را تفصیل نداده است- بپردازد، و آراء دیگر مفسران معلم اول را مورد جرح و تعدیل قرار دهد، و یک سلسله نظریات را- که ذهن متفکران قرن سیزدهم اروپا را به خود مشغول داشته بود- ابراز دارد.

۲- جوهر نفس

هر جسمی مرکب است از ماده و صورت. ماده در حیوان بدن اوست و صورت نفس او.

ابن رشد بعد از ارسطو نفس را چنین تعریف کرده است: «نفس کمال اول است برای جسم طبیعی آلی» گفت کمال «اول» تا از دیگر کمالات که در افعال و انفعالات است و تابع کمال اول و صادر از آن است متمایز شود. و گفت «آلی» تا دلالت کند بر اینکه جسم مرکب از اعضاء است. و چون این رشد می‌خواهد انواع کمالات نفسی یعنی غذایی و حساسه و ناطقه را تشریح کند، نفس را در اقسام پنجگانه آن که بر حسب تقدیم زمانی^۲ ترتب یافته‌اند یعنی نفس نباتی سپس حساسه و سپس متخیله و آنگاه ناطقه و نزوعیه

۱- تلخیص کتاب النفس، ص ۱۱

۲- تقدم بر پنج قسم است: تقدم زمانی چون تقدم پدر بر فرزند، تقدم به رتبت چون تقدم رئیس بر مرئوس، تقدم به شرف چون تقدم کریم بر بخیل، تقدم به علت چون آهنگر بر تخت و تقدم به طبع چون تقدم قوه حساسه بر متخیله.

مورد بررسی قرار می‌دهد. این قوهٔ نزوعیه از لواحق آن دو قوهٔ دیگر، یعنی متخیله و حساسه، است^۱. این قوی از جنبهٔ فعل و موضوع با یکدیگر اختلاف دارند: «نباتیه بدون حساسه در نبات یافت شود، نیز حساسه بدون متخیله در اکثر حیوانات چون مگس و غیره یافت شود، و برعکس آن ممکن نیست، یعنی حساسه بدون غذایه یا متخیله بدون حساسه»^۲ این رشد از هریک از قوای نفس ماده و صورتی می‌سازد، و هر قوه‌ای برای قوهٔ دیگر به منزلهٔ هیولی است، تا برسد به قوه‌ای که هیولایی برای آن نباشد، یعنی صورت محض، یعنی عقل مفارق و مجرد باشد.

الف-نفس نباتی

نفس نباتی کمال جسم نباتی است از حیث تغذیه و تنمیه و تولید.

و آن در نبات و حیوان باشد و دارای سه قوه است:

۱-غذایه: کار این قوه حفظ اجساد موجودات متنفس است، بدین معنی که «آنچه را که از جسم تحلیل می‌رود بار دیگر ایجاد می‌کند». به عبارت دیگر، موجود متنفس ماده‌ای را که بالفعل غیر از مادهٔ او است، و لیکن بالقوه قابل آن است که از جنس ماده خود او گردد به خود جذب می‌کند، و آلتی که بدان عمل می‌کند حرارت غریزی است. «ولی این حرارت چنانکه جالینوس و دیگران پنداشته‌اند، علت اصلی تغذی و نمو نیست. زیرا فعل حرارت نه مرتب است و نه محدود، نیز برخلاف افعال نفس دارای غایت و هدف معینی نیست.»^۳ علت غایی وجود این قوه در حیوان و نبات همان حفظ اجساد است.

۲-نامیه: این قوه به منزلهٔ کمال و صورت قوهٔ غذایه است. «کار قوهٔ نامیه این است که-چون، قوه غذایه بیش از آنچه از جسم تحلیل رفته تغذیه کرد-این مقدار زائد را در همهٔ اجزای جسم به یک نسبت بیفزاید. و چون موجود به مقدار طبیعی خود رسید، این قوه از عمل بازمی‌ایستد.» واضح است که قوهٔ نامیه ماهیهٔ با قوهٔ غذایه فرق دارد. زیرا فعل تنمیه غیر از فعل حفظ است. و علت غایی این قوه رسانیدن جسم است به بزرگی طبیعی خود. آلت آن حرارت غریزی است. عمل اضمحلال نیز که در همهٔ اجزاء بالسویه جاری است منسوب به این قوه است.

۳-مولده: این قوه به منزلهٔ متمم قوهٔ نامیه است. کار این قوه این است که «از غذا چیزی می‌سازد، که شاید از آن موجود دیگری مثل همان کسی که از آن غذا سود می‌برد، پدید آید» و یا به تعریف دیگر: قوهٔ مولده قوه‌ای است که «از آنچه، بالقوه شخصی است از نوعی، شخصی بالفعل از همان نوع بسازد». ازین رو قوه مولده از قوای فاعله است و آلت آن حرارت غریزی است. «قوهٔ مولده تواند که از قوهٔ غذایه جدا شود و این در اواخر عمر است، ولی قوهٔ غذایه اگر جدا شود چیزی جز مرگ نیست»

۱- تلخیص کتاب النفس، ص ۱۲-۱۳ ۲- همان مأخذ، ص ۱۳ ۳- همان مأخذ، ص ۱۶، به بعد.

ب- نفس حساسه

این نفس در حیوان یافته شود. به وسیله این قوه محسوسات وجودی یابند شریفت از آن هنگام که بدون نفس و در هیولای خود بودند. و معنی این استکمال چیزی نیست جز وجود معنی محسوسات مجرد از هیولی در آنها که به وجهی از وجوه با هیولی نسبتی شخصی می‌یابد تا معنایی شخصی گردد. . . و این اولین مرتبه است از مراتب مجرد صور هیولانی.^۱ بدین‌سان عمل نفس حساسه جز به وسیلهٔ اعضاء معین صورت نگیرد، چنانکه دیدن به وسیلهٔ چشم باشد و شنیدن به وسیلهٔ گوش. . . نفس حساسه را پنج قوه است. و این قوی برحسب ترتیب زمانی عبارتند از:

۱- حس لامسه (پساوایی) : «این قوه‌ای است که ابراز کمال آن، به درک ملموسات است.»^۲ و ملموسات یا ملموسات اولی هستند چون گرمی و سردی و تری و خشکی یا ملموسات ثانوی که از ملموسات اولی زاده شوند، چون سختی و سستی. حس لامسه در همهٔ بدن پراکنده است و در همهٔ اعضاء مشترک. ازین‌رو «باید که ضرورهٔ عضوی که خاص اوست مشترک و بسیط و غیر آلی باشد». آلت این حس پوست است. نخستین موضوع این قوه و سایر قوای حس، حرارت غریزی است «که خود در قلب است و در دیگر اعضاء به وسیلهٔ شریانهایی که از قلب رسته‌اند منتشر می‌شود. . . و دماغ بدان جهت به وجود آمده تا این حرارت غریزی را در آلت حس تعدیل کند» پس پوست به وسیلهٔ حرارت غریزی که به وسیلهٔ اعصابی که از دماغ می‌آیند تعدیل می‌شود، حس می‌کند. این حس نیاز به میانجی ندارد.

۲- حس ذائقه (چشایی) : حس ذائقه نوعی از لمس است و بدان درک طعمها حاصل شود، و آلت آن زبان است. زبان طعمها را به وسیلهٔ آب دهان درک کند، و حیوان غذای ملایم طبع خود را بدان اختیار کند.

۳- حس شامه (بوایی) : این حس بویها را درک می‌کند. این حس را حیوانات بیش از هر قوهٔ دیگری در تشخیص غذا به کار می‌برند. چون مورچه و زنبور عسل.

۴- حس باصره (بینایی) : کار این حس درک رنگهاست درحالی‌که مجرد از هیولی باشند و از آن جهت که صفات شخصی هستند. آلت آن چشم است، که به وسیلهٔ نور می‌بیند.

نور در نظر ابن رشد اصلا جسم نیست، زیرا به کلیت خود در کل اجسام شفاف، بدون زمان می‌تابد. نور وقتی در پذیرندهٔ نور مؤثر است که نسبت به آن، وضع و فاصلهٔ معین داشته باشد، بنابراین هر نوردهنده‌ای هر نورگیرنده‌ای را در هر وضع و فاصلهٔ روشن نمی‌کند. رنگ، مزوج شدن جسم بالفعل شفاف است، یعنی آتش، با جسمی که ممکن

۲- همان مأخذ، ص ۴۵

۱- تلخیص کتاب النفس، ص ۲۴

است شفاف شود، یعنی زمین. اگر چنین باشد پس رنگ خود نوعی نور است. رنگ ضروره به وسیله نوری که از خارج می آید تکمیل و تقویت می شود.

۵- حس سامعه (شنوایی): «و آن قوه‌ای است که عمل آن، درک آثار حادثه در هوا است که از برخورد اجسام با یکدیگر حاصل می شود. این آثار صوت نامیده شوند. آلت آن گوش است به توسط هوا یا آب.

حس مشترک: برای قوای پنجگانه‌ای که ذکر کردیم قوه واحد مشترکی است، زیرا وجود محسوسات مشترک، فرض وجود قوه‌ای واحد را که آنها را درک کند، ایجاب می نماید. خواه میان همه قوی مشترک باشد چون حرکت و عدد، یا میان دو قوه چون شکل و مقدار که تنها به وسیله حس باصره و لامسه درک شوند. ابن رشد بر این می افزاید که: «می دانیم که هریک ازین حواس محسوسات خود را درک می کند و در عین حال درک می کند که درک می کند، یعنی احساس خود را حس می کند. چنانکه گویی نفس احساس، موضوع این ادراک است. زیرا نسبت آن به این قوه، چون نسبت محسوسات است به هریک از حواس.

بنابراین نمی توانیم این عمل را به یکی از حواس پنجگانه منسوب داریم، وگرنه لازم می آید که محسوسات خود نفس احساسات باشند. مثلاً موضوع حس باصره رنگ است، ولی موضوع حس مشترک خود ادراک رنگ است. و اگر این فعل از آن قوه باصره باشد، لازم می آید که رنگ خود ادراک رنگ باشد، و این محال است. بنابراین وجود قوه‌ای که میان همه حواس مشترک باشد، ضروره لازم است. این قوه از جهتی واحد است و از جهتی کثیر. اما کثرت آن ازین جهت است که محسوسات مختلفه را به آلات مختلف درک می کند، و به انواع از آنها متأثر می شود. اما واحد بودن آن ازین بابت است که تغایر میان ادراکات گوناگون را درک می کند. و چون واحد است، رنگها را به چشم و صداها را به گوش و بوییدنیاها را به بینی و چشیدنیاها را به زبان و ملموسات را به پوست درک می کند. همه اینها را به ذات خود درک می کند و بر آنها حکم می راند. همچنین همه محسوسات مشترک در همه این آلات را درمی یابد. مثلاً عدد را به وسیله زبان و گوش و چشم و پوست و بینی درک می کند. خلاصه این قوه از نظر موضوع واحد است و در تعبیر کثیر، به بیان دیگر از نظر ماهیت واحد است و از نظر آلات کثیر.»^۱

ج- نفس متخیله

قوه‌ای است که پس از غیبت محسوسات درباره آنها حکم می کند، و بدان هنگام که حواس از عمل بازایستند چون حالت خواب فعلش تمامتر باشد. به- وسیله این قوه آدمی می تواند اموری را که مرکب باهم حس نکرده است ولی اجزاء آن را حس کرده، ترکیب

کند، چنانکه شیری تخیل کند با سر آدمی. استکمال این قوه به آثاری است از محسوسات که در حس مشترک باقی مانده است. و این آثار محرک قوهٔ تخیل است.

«تا آنجا که آن آثار را در هیولای تخیل وجودی است روحانیتر از آنکه در حس مشترک بود» و این قوه در حیوان یافته شود. و چون قوهٔ تخیل با شوق توأم شود، حیوان برای طلب آنچه از او لذت برد و یا فرار از آنچه آن را ناخوش دارد به حرکت آید.

د- نفس ناطقه

نفس ناطقه قوه‌ای است که درک معانی مجرد از هیولی کند. و بعضی ازین معانی را با بعضی ترکیب کند و بعضی را بر بعضی حمل نماید. و این قوه جز در انسان یافته نشود. و ما در آتی به تفصیل دربارهٔ آن سخن خواهیم گفت.

ه- نفس نزوعیه

نفس نزوعیه قوه‌ای است که حیوان به وسیلهٔ آن به آنچه ملایم با اوست میل کند، و از آنچه به او زیان می‌رساند بگریزد. . . این نزوع و میل اگر به ملذات باشد شوق است و اگر به انتقام باشد غضب است و اگر به رویت و فکر باشد اختیار و اراده نامیده شود. این قوه ملحق است به متخیله و حساسه و هم در انسان یافته شود و هم در حیوان.

این بود روش و طریقهٔ این رشد در زمینهٔ ادراک. و ما اکنون از نظریهٔ او پیرامون نفس ناطقه و عقل-با آن همه اهمیتی که در مذهب فلسفی او دارد، و آوازه‌ای که در فلسفهٔ قرون وسطی درافکند-آگاه می‌شویم.

نفس ناطقه

۱- وجود قوهٔ ناطقه

این رشد از تأمل در انواع ادراک، به برهان بر وجود قوهٔ ناطقه می‌رسد. او معتقد است که ادراک بر دو نوع است: کلی و شخصی. ادراک کلی یا ادراک کلیات، عبارت است از ادراک معنی عام، مجرد از هیولی، و ادراک شخصی، ادراک معنی است در هیولی. و چون موضوع اولی با موضوع دومی مغایر است، پس هریک از دو نوع را قوهٔ ادراکیه‌ای است که با قوهٔ ادراکیهٔ آن دیگر فرق دارد. دانستیم که قوایی که معانی را در هیولی درک می‌کنند قوای حس است، همچنین ما نمی‌توانیم محسوسات را مجرد از هیولی تخیل کنیم.

چون چنین است پس ناچار باید قوهٔ دیگری باشد که بدان معنی کلی و ماهیت را درک کنیم و این قوه قوهٔ نطق است. مسلم است که این قوه در حیوان نیست، زیرا حیوان را جز به قوای حسیه نیازی نیست. «زیرا حیوان یا سرمنشأ حرکتش محسوسات است و یا غایت آن، محسوسات. و محسوسات یا حاضرند و یا غایب، پس آنچه او را بدان نیاز است

یکی قوه حس است و دیگر قوه تخیل. چه در محسوسات جنبه‌ای نیست که حیوان برای ادراک آن به غیر ازین دو قوه به قوه دیگری نیازمند باشد.»^۱

اما آدمی به قوه دیگری نیز که فوق قوای احساس است و بدان معانی مجرد از هیولی را ادراک می‌کند نیاز دارد. تا بدان «بعضی از معانی را با بعضی ترکیب کند و بعضی را از بعضی استنباط نماید. تا از آن، صنایع و پیشه‌هایی که سودمند به حال اوست ترتیب دهد. و این کارها یا از روی اضطرار است و یا از روی انتخاب افضل، پس وجود این قوه، یعنی قوه نطق، در آدمی واجب است»

۲- اقسام آن

قوه ناطقه بر دو قسم است: قوه نظری و قوه عملی، یا عقل نظری و عقل عملی. و این تقسیم از آن نظر است که آدمی هم مسائلی را درک می‌کند که مربوط به عمل است و هم مسائلی را که مربوط به عمل نیست. آدمی به عقل عملی نیاز دارد، و این عقل در همه افراد بشر موجود است، منتهی در برخی بیشتر و در برخی کمتر. اما عقل نظری، نظر به - احساس وجود ضروری نیست، بلکه ضرورت آن از جهت انتخاب افضل است. این رشد می‌گوید: «و اما قوه دوم (یعنی عقل نظری) امری است الهی، و در پاره‌ای از مردم یافته شود. یعنی در آنهایی که مورد عنایت خاص بوده‌اند.»^۲ عقل عملی در نظر ابن رشد فاسد است، زیرا معقولات عملی انسان به تجربه است و تجربه اولاً به احساس است و ثانیاً به تخیل. «و چون چنین است پس این معقولات عملی در وجود خود نیازمند به حس و تخیلند. پس ضروره به حدوث حس و تخیل حادث شوند و به فساد آن دو فاسد گردند.»

فرق میان انسان و حیوان درین قضیه این است که صور خیالی‌های که برای حیوان به وجود می‌آید «چون شکل شش ضلعی برای زنبور عسل، یا بافندگی برای عنکبوتها، حاصل از غریزه است. ازین جهت هیچگاه از آن شیوه منحرف و منصرف نمی‌شوند، و هر حیوانی همان صورت محدود را به کار می‌دارد. و این از جهت بقای او ضروری است.» اما صور خیالی انسان از روی فکر و استنباط است.

چون ابن رشد بیان کرد که عقل عملی فاسد است، به عقل نظری پرداخت تا در طبیعت آن بحث و تحقیق کند و مجرد بودن عقل را - که در عقل عملی وجود ندارد - در عقل نظری روشن سازد.

۱- تلخیص کتاب النفس، ص ۶۸ به بعد.

۲- تلخیص کتاب النفس، ص ۶۹. دکتر اهوانی گوید: «ابن رشد در مورد عقل نظری چنین رأیی (که آن، خاص کسانی است که مورد عنایت خاص بوده‌اند) داشت ولی از آن عدول کرد، هرچند چنین عبارتی در نسخه خطی کتاب او در مادرید موجود است، ولی این نسخه به تصحیح خود او نرسیده است.»

۳- عقل نظری

این رشد معتقد است که حکمای مشاء در قضیه عقل نظری سخت اختلاف کرده‌اند.

و برای آنکه خود به بیان مطلب پردازد، از مقایسه میان صور هیولانی و معقولات آغاز می‌کند. او برای صور هیولانی، یعنی معانی شخصیه، چهار وجه تمایز ذکر می‌کند: نخست آنکه وجود صور هیولانی تابع دگرگونی در ذات است. دیگر آنکه صور هیولانی به تعدد و تکثر موضوع، متعدد متکثر می‌شود. سوم آنکه این معانی شخصیه (صور هیولانی) مرکب است از دو چیز، یکی آنکه برای آنها به منزله صورت است و یکی آنکه به منزله ماده. چهارم آنکه آنچه بدین‌گونه تعقل می‌شود و به تصور درمی‌آید غیر از آن چیزی است که در خارج موجود است. اما صور معقولات را چند خصوصیت است: یکی آنکه وجود معقول آن، عین وجود آن است «و اگر معقول آن غیر از موجود آن باشد از جهتی است غیر از آن جهت که در سایر صور می‌گوییم که موجود آن غیر از معقول آن است. در هر صورت، در هرجا که صورت معقول غیر از واقع موجود باشد، این صورت در معرض کون و فساد خواهد بود، اما اگر صورت معقول، همان واقع موجود باشد، این صورت بالضروره مجرد است، یا در آن، شیء مجردی هست.»

از آنچه گفتیم این امر لازم نمی‌آید که معقولی که مخالف موجود است به جهتی غیر از جهتی که معقول از سایر صور، مخالف با وجود آنهاست مجرد باشد، زیرا از این قول بر نمی‌آید که برای صور معقول نسبت خاصی با هیولی نباشد. بلکه واضح می‌شود که اگر معقول نسبتی با هیولی داشته باشد، این نسبت غیر از نسبتی است که با سایر صور موجود دارد.^۱

امتیاز دیگر معقولات آن است که ادراک آنها غیرمتناهی است، زیرا این ادراک، تجرید صور است از کثرت محدود حاصل شده و چون چنین است این معنی مجرد را می‌توان بر کثرت غیرمتناهی حمل نمود. «بنابراین، این فعل (یعنی حمل صور معقولات بر کثرت) را نمی‌توان از جمله قوای هیولانیه دانست. بلکه مربوط به قوه‌ای غیر هیولانیه است» و ازین‌رو ادراک و مدرک یکی هستند و عقل ذات خویش را تعقل می‌کند. در صورتی که حس دارای این شأن نیست و به همین جهت است که عقل در مرحله شیخوخیت زیاد می‌گردد و سایر قوای بدن به سستی می‌گریند.

از آنچه گذشت این امر روشن گشت که به نظر ما معقولات دائما بالفعل موجود نیست بلکه بعد از حس و تخیل حاصل می‌شود. «و اگر درین امر تأمل نماییم و کیفیت حصول معقولات را در خود مورد تحقیق قرار دهیم و بخصوص معقولاتی که با مقدمات

۱- تلخیص کتاب النفس، ص ۷۶

تجربی همراهند، واضح می‌شود که در حصول آن معقولات نخست اضطرارا باید احساس کنیم و آنگاه به تخیل درآوریم و ازین راه است که ما به اخذ «امور کلی» نائل می‌شویم. و از اینجاست که هرکس که حسی را فاقد باشد معقولی را فاقد خواهد بود.»

درین صورت معقولات از طریق حس و تخیل به ما می‌رسد. تا جایی که نمی‌دانیم چه وقت و به چه کیفیتی حاصل شده است. در اینجا ابن رشد تذکر افلاطونی را انکار می‌کند. زیرا افلاطون معتقد بود که معقولات بالفعل و به‌طور دائم موجودند. و آنچه از معقولات برای ما حاصل می‌شود، تذکر و به یاد آوردن آنهاست نه آنکه از طریق حس و تخیل به دست آید. به هر صورت به نظر افلاطون ادراک معقولات مجرد از محسوسات، ادراک مستقیم صور محسوس نیست، بلکه در واقع معقول فراموش‌شده‌ای است که با مواجه شدن با محسوس به یاد می‌آید. «یا به عبارت دیگر هرگاه معقولی از ما فوت شود سپس آن را درک کنیم، ادراک آن، تذکری خواهد بود نه حصول معرفتی که قبلا بالفعل موجود نبوده است.»^۱ همچنین ابن رشد منکر آن است که اولیات فطری، به طریقی غیر از طریق اکتساب حاصل شود، در صورتی که این سینا به خلاف این قول قائل است.

ابن رشد می‌گوید: «بین این کلیات و تخیل اشخاص و مصادیق جزئیة آنها نسبتی وجود دارد، که کلیات به وسیله آن نسبت به وجود می‌آیند»، چه آنکه وجود کلی از نظر کلیت مبتنی بر جزئیات می‌باشد و وجود کلیات در خارج از نفس فقط اشخاص کلیات است.

«و به استناد این کلیات به تخیل اشخاص آنها است که متکثر می‌شوند به تکثر اشخاص، مثلا معقول انسان در نزد من غیر از معقول انسان در نزد ارسطو است، زیرا انسان تعقل شده معقول در نزد من مستند است به تخیل اشخاصی غیر از آن اشخاص که تخیل آنها مستند معقول ارسطو است. با اتصال این معقولات به صور خیالیة آنها که اتصالی ذاتی است، هرگاه صور خیالیة از بین برود نسیان پدید می‌آید و کلال بر تفکر طاری می‌گردد و آن کس که تخیلش فاسد باشد، ادراکش فاسد است. بنابراین می‌بینیم که معقولات ما تابع تغیر بوده و به تکثر موضوعات خود متکثر است، ولی این تکثر غیر از جهتی است که صور شخصیه متکثر می‌شود، که از آنجا که دارای هیولی است حادث بوده و فاسد می‌شود.»

هیولای معقولات چیزی جز «استعداد» حادثی نیست که به وسیله آن ما قدرت تصور معقولات و درک آنها را پیدا می‌کنیم و این همان چیزی است که آن را «عقل هیولانی» نامیده‌اند، بنابراین به نظر ابن رشد، عقل هیولانی استعدادی مجرد از صور است. و به- نظر وی معقولات دارای دو جزء فانی و باقی می‌باشند و چنانکه ملاحظه می‌کنیم این رشد درین موضوع بین اسکندر افرویدیسی و ثامسطیوس قرار گرفته و سعی دارد نظریة

خاصی داشته باشد. نظریهٔ ابن رشد از هردو متأثر است و متردد بین آن دو، ولی خود اعتقاد دارد که نظریهٔ حقیقی ارسطو همین است.

نظر مشائیان در عقل در تقارن اساسی بین معرفت عقلی و معرفت حسی متمرکز است. و همان‌طور که در حس سه عامل وجود دارد: قوهٔ قابله که قوهٔ حساسه است و شیء موجود بالفعل خارج از نفس که محسوس و مدرک است و معنای حاصل در قوهٔ حساسه از شیء مدرک؛ در عقل نیز سه عامل موجود است که عبارتند از: قوهٔ قابله که عقل هیولانی است و معنایی که درین قوهٔ قابله حاصل می‌شود که موسوم است به عقل بالملکه و دیگر صورت مجرد از ماده که آن عقل بالقوه است. این عقل بالقوه به منزلهٔ محسوس است در ادراک حسی، جز آنکه بالقوه در خارج از نفس پیدا می‌شود نه بالفعل، یعنی نیاز به - تجرید صورت آن دارد، درحالی که محسوس بالفعل در خارج از قوهٔ حساسه یافت می‌شود^۱.

همچنین برای معرفت عقلی ناگزیر باید معقول و عاقل و عقل وجود داشته باشد و آنچه که عقل و حس را از یکدیگر جدا می‌کند و فارق بین آن دو است یک وجه افتراق بیشتر نیست و آن موجودیت موضوع حس در خارج از نفس است درحالی که موضوع عقل پس از تجرید از محسوس در نفس قرار دارد.

بنابراین اگر چنین باشد لااقل باید دو عقل وجود داشته باشد، یکی عقل فعال که موجب احداث معقولات در ماست و دیگری عقل منفعل که عقل فعال معقولات را در آن احداث می‌کند. ازین‌رو باید در سه امر بحث شود: عقل منفعل، عقل فعال و سوم تأثیر عقل فعال بر عقل منفعل و نتایجی که ازین تأثیر بین عقول حاصل می‌شود و اعتباراتی که بدان تعلق دارد.

شارحان آراء ارسطو در اینکه آیا هر یک از عقل منفعل و عقل فعال برای جمیع افراد یکی است اختلاف کرده‌اند. و درین مسئله نیز اختلاف دارند که آیا عقل منفعل حادث و فاسد است یا نظیر عقل فعال ازلی است. و عجیب نیست که شارحان ارسطو در مسائلی که ارسطو خود آنها را غامض دانسته اختلاف داشته باشند.

تقسیم عقل به عقل هیولانی و عقل بالملکه و عقل فعال از آراء اسکندر افرویدیسی است و به ارسطو ارتباط ندارد. ابن رشد با اعتماد به نظر اسکندر افرویدیسی بر آن شد تا در قضیهٔ معرفت بر اساس این تقسیم مطالعه کند و سعی دارد بین آراء اسکندر و ثامسطیوس و دیگر مشاهیر شارحان ارسطو وفق دهد.

به نظر اسکندر افرویدیسی عقل هیولانی همان عقل بالقوه است که در حالت قوه محض امکان قبول جمیع معقولات را دارد. اسکندر می‌گوید «من عقل هیولانی را مادی

۱- مقالهٔ هل يتصل بالعقل الهیولانی العقل الفعال و هو ملتبس بالجسم- ملحق لتلخیص،

نمی‌نامم زیرا که آن خود موضوعی چون ماده است و بلکه از آن‌رو که در ماده بوده و مادی می‌باشد می‌تواند بالقوه همه‌چیز باشد.» عقل هیولانی در نظر او شبیه است به ماده.

زیرا قابلیت تعیین دارد. و به نظر وی عقل هیولانی چون سایر قوای نفس مخلوطی است از اسطقسات چهارگانه و مخلوطی از خصایص اولی اسطقسات چون حرارت، برودت، رطوبت، بیوست. برحسب نظر اسکندر عقل هیولانی با فساد جسم فاسد می‌شود. این عقل مخصوص به انسان است درحالی‌که عقل فعال بر انسان اثر می‌گذارد و خارج از انسان می‌باشد. نتیجه این بحث این است که نفس چیزی است که منفصل از جسم نیست و به فساد آن فاسد می‌شود. اما عقل بالملکه همان عقل هیولانی است که از فعل و علم حاصل می‌شود. عقل فعال آن است که بین عقل و معقول ایجاد اتصال می‌کند. اما به نظر تامس‌پیوس عقل هیولانی ازلی است و نظیر عقل فعال مفارق از ماده است، ولی عقل فعال بیش از عقل هیولانی مفارق از ماده است. و عقل بالقوه به نسبت با عقل بالفعل چون نسبت ماده به صورت است و عقل بالملکه شبیه به جوهر است که مرکب از ماده و صورت می‌باشد. همچنین به نظر وی حس، هیولای تخیل است و تخیل هیولای عقل بالقوه و عقل بالقوه هیولای عقل بالفعل و عقل بالفعل خود صورت محض است و یا صورت صورتها است و هر قوه دیگر مرکب است از هیولی و صورت.

به نظر تامس‌پیوس عقل فعال الهی نیست. بلکه وجه ممیز انسان است که ما می‌باشیم. و همچنانکه انسانیت به نسبت افراد نوع دائم است و به زوال افراد زوال نمی‌پذیرد، عقل فعال نیز با توجه به عقول فردی در حکم نوع است که ماهیت عقلی مشترک جمیع مردم است درحالی‌که آنیت (فردیت^۱) عقلیه همانا اتحاد عقل بالقوه است با عقل بالفعل.

اما این رشد در مورد عقل منفعل یا عقل هیولانی دو نظر کاملاً مختلف دارد. نظریه نخست وی آن است که عقل هیولانی بنا بر مذهب اسکندر افرویدیسی فاسد است و بر صحت این نظریه براهین و حجت‌هایی اقامه می‌کند. یکی از حجت‌های او آن است که معقولات تابع تغییرند و به نسبت تکثر موضوعات متکثر، ولی جهت این تکثر غیر از جهت تکثر صور شخصیه است. . . ازین‌رو حادث بوده و فاسد می‌باشند. ^۲ و همچنانکه معقولات، حادث و فاسدند، عقلی هم که آن را قبول می‌کند فاسد خواهد بود و همچنین کلیه صور هیولانیه در موقعی که تعقل شود معقول بالفعل‌اند و در غیر این صورت معقول بالقوه و هر صورتی که معقول باشد تعقل آن هیولانیه است و هرگاه صورت از جهتی معقول بالفعل باشد و از جهتی معقول بالقوه لازم می‌آید که در آنجا عقل متکون فاسدی

۱- برای نوع، ماهیت گویند و برای فرد، انیت.

۲- تلخیص کتاب النفس، ص ۸۲

باشد که بعد از آنکه بالقوه بوده به صورت معقول بالفعل درآید.^۱ اما تامس‌پیوس و افراد دیگری از مفسران قدیم بر این عقیده بوده‌اند که قوه‌ای را که عقل هیولانی نامند ازلی است و فقط معقولات موجود در آنها از جمله امور کائن و فاسد می‌باشند، زیرا با صور خیالیه مرتبطند.

اما دیگران از کسانی که به راه او رفته‌اند مثل ابن سینا و غیر او در اظهار نظر خود درین موضوع دچار تناقض شده‌اند و متوجه آن نشده‌اند، زیرا آنان مقرند که این معقولات موجود گاهی بالفعل و گاهی بالقوه‌اند و ازین جهت آن را ذات هیولانی می‌دانند. اگر چنین باشد که ایشان گفته‌اند، انفعال هیولانی بدان ملحق نمی‌شود. ازین رو گفته‌اند که این هیولی ازلی است و معقولات نیز ازلی است. و من نمی‌دانم که راجع به این تناقض چه بگویم، چه هرچه بالقوه بوده و سپس به فعلیت درآید بالضروره حادث است. . . و اگر هیولی شیء ما باشد بالضروره فعل است. زیرا موضوعی که اصلاً چیزی از فعلیت در آن نباشد ماده اولی است. و ممکن نیست فرض کرد که ماده اولی قابلیت قبول این معقولات را داشته باشد. بنابراین اگر آن شیء ما بالفعل باشد بالضروره یا جسم است یا نفس و یا عقل. و در آتیه توضیح خواهیم داد که شق چهارمی ندارد.

همان‌طور که درباره معقولات گفته شد این شیء ممتنع است که جسم باشد و اگر آن را نفس فرض کنیم بالضروره کائن و فاسد است و اگر فاسد باشد استعدادی که در آن قرار دارد به فساد اولی است. و اگر نفس و جسم نباشد، بالضروره عقل است. و از اقوال ایشان چنین برمی‌آید. اما اگر عقل باشد و بالفعل موجود باشد از نوعی است که خالی از قوه نیست و این امری محال است، چه آنکه قوه و فعل دو طرف تناقض هستند. از چنین الزامی، اینکه بعضی ازین هیولی را قوه بدانیم و بعضی از آن را فعل بشماریم، نجاتبخش نیست. زیرا صورت در هیولی منقسم الوجود نیست مگر گاه بالعرض، و به منزله آن است که کسی بگوید تغییر در جوهر از باب تغییر در کمیت است و این نیز محال است. بنابراین آن کس که این معقولات را ازلی می‌داند لازم می‌آید برای آن معقولات هیولایی قرار ندهد مگر به استعاره تا چه رسد که آن را ازلی بداند و نیز در اینجا نیازی به مداخله محرک از خارج نیست بلکه از نوع متحرکی است درحالی که غیر آن است.^۲

ابن رشد در نظریه دیگر خود عقل هیولانی را ازلی می‌داند و می‌گوید: «ارسطو به ازلی بودن عقل هیولانی تصریح کرده است». به طوری که ملاحظه می‌کنیم فیلسوف ما در نوشته‌های خود به مدلول لفظ مقید نیست و لفظ واحدی را گاه به گاه در مدلولات مختلفی به کار می‌برد و شاید مقصود او از عقل هیولانی ازلی عقل موجود در نوع انسان است که با زوال انسان باقی می‌ماند و در این نظریه از نظریه تامس‌پیوس متأثر است. و

۲- تلخیص کتاب النفس، ص ۸۴-۸۸

۱- همان، مأخذ، ص ۸۳

شاید هم در اتخاذ نظریهٔ مزبور، یعنی ازلی دانستن عقل هیولانی، به راه تقیه رفته و اندیشهٔ حقیقی خود را که قائل به زوال عقل و نفس است در تحت بعضی اقوال که اهل شرع بدان خشنود می‌شوند مخفی نگاه داشته است. آنچه را که می‌توان از کتب وی استخراج کرد آن است که وی به خلود نفس بشری در افراد اعتقاد ندارد. اگرچه معتقد به خلود عقل فعال، که خارج از افراد است، می‌باشد.

همچنانکه معقولات در مرتبهٔ نخست بالقوه بوده و سپس بالفعل می‌شود، باید محرکی باشد تا آن را از قوه به فعل آورد. نظر به اینکه محرک به متحرک چیزی را می‌دهد که با جوهر او همساز باشد، در این صورت لازم است که محرک در اینجا عقل باشد و هیولانی نباشد. زیرا عقل هیولانی در وجود خود محتاج به عقلی است که دائما موجود بالفعل باشد و این عقل موجود بالفعل خواه ما آن را تعقل کنیم یا تعقل نکنیم جهت عقل و معقول در آن متحد است. ازین‌رو برای همیشه واجد فعلیت بوده، و صورت محض است. و این عقل بالفعل خارج از نفس ماست خواه آن را تعقل کنیم یا تعقل نکنیم و این همان عقل فعال است. ابن رشد می‌گوید که این عقل دو عمل دارد یکی از آن جهت که مفارق است ذات خویش را تعقل می‌کند چه آنکه شأن عقول مفارقه آن است که ذوات خود را تعقل کنند و در این مرتبه عاقل و معقول از هر جهت واحد هستند. دوم آنکه معقولاتی را که در عقل هیولانی هستند تعقل کند، یعنی آنها را از قوه به فعل درآورد. آنچه که باقی می‌ماند آن است که بدانیم کیفیت تأثیر عقل فعال بر عقل هیولانی چیست. دانستیم که عمل عقل فعال شبیه به عمل خورشید جهانباب بر جمیع کائنات است که همه برحسب تکوین و قابلیت خود از آن کسب نور می‌کنند، عقل فعال صور کلیه را بر نفس بشری می‌تاباند و نور آن برای عقل هیولانی چون نور برای چشم است و همان‌طور که چشم الوان را نمی‌بیند مگر آنکه نور رنگها را از قوه به فعل درآورد، عقل هیولانی هم صور متخیله را تعقل نمی‌کند، مگر آنکه به واسطه نور عقل فعال به صورت معقول بالفعل درآید و ازین طریق است که عقل بشری با عقل فعال متصل می‌شود.

۴- اتصال عقل بشری با عقل فعال

ابن رشد این قضیه را همان‌طور که ابن بجه و ابن طفیل قبل از وی قبول کرده بودند پذیرفت. ابن رشد رسالهٔ ابن صائغ را، که مفاد آن را قبلا توضیح دادیم، خلاصه نمود و ثابت کرد که اتصال در روی این زمین میسر است و بر آن شد تا روش خویش را شرح دهد.

ازین‌رو طرق مختلفی را، که فلاسفهٔ پیش آورده بودند تتبع کرد و به این نتیجه رسید که طرق مزبور به دو روش اصلی برگشت دارد، که یکی روش ادراک عقلی است و دیگر روش و طریقهٔ حدس صوفیانه. به نظر ابن رشد اتصالی را که فلاسفهٔ قبل از او ذکر کرده‌اند بالجمله «موهبتی الهی است» زیرا این وجود مباین است با وجودی که مخصوص

انسان است از حیث انسانیت او. قوای نفس در این حال (یعنی در حال اتصال) دچار دهشت و بهت می‌شود و بالجمله افعال طبیعیہ معطل می‌ماند تا آنجا که گفته‌اند که «ارواحشان عروج کرده است»^۱

به نظر ابن رشد اتصال، به طریق صوفیه، صحیح نیست. زیرا وصول به این حال اقتضای معرفت به علوم نظریه دارد ولی صوفیه در نظر فیلسوف ما ازین اشیاء چیزی شبیه به چنان ادراکی را درک می‌کنند. مثل اجتماع قوای سه‌گانه^۲، و غیر آن از اموری که اسباب آن در کتاب «الحس و المحسوس» آمده است. . . و وجه مشابهت آن است که حواس تعطیل شده و سایر قوای نفس دور می‌گردند و ازین‌رو این حال را کمال الاهی برای انسان دانسته‌اند. ولی کمال طبیعی در این است که برای شخص علوم نظریه و ملکاتی که در کتاب «برهان» تدوین و شمرده شده حاصل آید. و آنچه کمال طبیعی نباشد کمال انسانی نخواهد بود. ابن- رشد می‌گوید: «اگر کمال، طبیعی باشد سایر قوای نفس و معقولات هیولانیه در به وجود- آوردن این کمال دخالت دارند. زیرا مقتضای امر ایجاب می‌کند که اشیاء و اسبابی که پیش از وصول مقصود و غایت مطلوب مورد استفاده قرار گرفته در وجود غایت دخیل باشند.

در این صورت کمال هیولانی بوده و به وجود آن کمال پدید می‌آید، چه آنکه بدون دخالت اسباب وصول به کمال مستحیل است، یا چنان است که طبیعت به باطل کاری کند یعنی اشیائی برای وصول به غایت مطلوب مهیا کند، آنگاه بدون مدخلیت این اسباب و اشیاء غایت مطلوب به وجود آید^۳. ابن رشد به این نتیجه رسید که ابو بکر بن صائغ در آخر کار اتصال بین عقل انسانی و عقل فعال را از مواهب الاهی دانسته و همان نظر صوفیه را که خارج از نظام طبیعی معقول است پذیرفته است.

خلاصه آنکه ابن رشد به دو طریق به اتصال بین عقل انسانی و عقل فعال توجه دارد و اهوایی آن را به شرح زیر بیان کرده است. «خلاصه گفتگو درباره اتصال عقل بشری با عقل فعال، این اتصال به دو طریق میسر است: طریق صعودی و طریق هبوطی. طریق صعودی به این ترتیب است که از محسوسات آغاز شده به- صور هیولانیه و سپس به صور خیالیه و آنگاه به صور معقوله می‌رسد و هنگامی که این معقولات در عقل آدمی آید، این را اتصال خوانده‌اند، یعنی اتصال عقل هیولانی با صور معقوله‌ای که فعل محض است. این طریق برای هر انسانی میسر است. و طریق هبوطی نازل آن است که وجود صور معقوله را فرض کنیم و فرض کنیم که به ما اتصال می‌یابند، آنگاه به اکتساب آنها بپردازیم. و این خود موهبتی الاهی است که برای هر انسانی فراهم نمی‌شود. بلکه جمعی از افراد «سعید» ممکن است بدان موهبت دست یابند. و این تفسیر آن چیزی است که قبلاً گفته و قوه

۱- تلخیص کتاب النفس، ص ۹۵ ۲- همان مأخذ، ص ۹ ۳- همان مأخذ، ص ۹۴

نظریه را مؤکداً الهی خوانده است. . . این رشد طریق دوم را منکر است و بعد از فحص و تأمل طریق اول را اختیار کرده است.^۱

فلسفه الهی

عقاید این رشد در زمینه فلسفه الهی در کتابهای مختلف او پراکنده است، ولی در کتاب «تهافت التهافت» و کتاب «الکشف عن مناهج الادله» بیشتر بدان پرداخته است. روش او در پرورش مطلب، روشی است جدلی که بیشتر می‌خواهد به اثبات نظریه اساسی خود یعنی وفق دادن دین و فلسفه بپردازد. محور فلسفه الهی او، ذات و صفات خدا و ارتباط و علاقه خدا به عالم است. پس از آنکه در کتاب «فصل المقال» خود شریعت را به دو قسم تقسیم می‌کند: ظاهر و مؤول، و ظاهر را خاص عامه می‌داند و مؤول را خاص علما، در کتاب «الکشف عن مناهج الادله» می‌کوشد تا «ظاهر» را که عامه ملزم به پیروی از آن هستند توجیه کند، زیرا به عقیده او مردم در این باب دچار تشتت و تردید شده‌اند، و فرقه‌هایی برخاسته‌اند که هم خود گمراه بوده‌اند و هم دیگران را به وادی گمراهی کشیده‌اند. و در کتاب «تهافت التهافت» سخنان غزالی را در رد بر فلاسفه مخصوصاً در مباحث الهیات پاسخ گفته است.

این رشد فرقه‌هایی را که در اسلام پدید آمده‌اند و در فهم و درک شریعت دچار تردید و تشتت شده‌اند مورد بررسی قرار می‌دهد و آنها را به چهار گروه تقسیم می‌کند: اشاعره، معتزله، باطنیه و حشویه. «هریک ازین طوایف و فرق درباره خدا عقیده خاصی دارد. و آنچه آنها را بدین عقاید راهبری کرده تأویلات گوناگونی بوده که از ظاهر شرع کرده‌اند.

آنگاه پنداشته‌اند که آنچه به دست آورده‌اند همان حقیقت و اصل دین است که شارع مقدس مردم را بدان می‌خوانده است. و هرکس را که برخلاف عقیده آنها عقیده‌ای ابراز دارد یا کافرش می‌خوانند یا بدعتگذار^۲. علت این امر این است که آنها از مقصد شارع عدول کرده‌اند و مقصود او را ندانسته‌اند. غزالی، در نظر این رشد مردی است که کتاب «تهافت- الفلاسفه» خود را از سفسطه پر کرده، و سخنان خالی از برهانش را با حقیقت فاصله بسیار است، زیرا به فهم صحیح فلسفه نایل نیامده است. غزالی در زمینه بیان آراء حکما به راهی رفته که شایسته چنو مردی نبوده است. زیرا از دو حال بیرون نیست: یا آنکه حقیقت را به خوبی دریافته ولی اکنون آن را بازگونه بیان می‌کند، در این

۱- الاهوانی، ص ۶۰

۲- الکشف عن مناهج الادله، ص ۴۱

صورت عمل او عمل اشرار و بدکاران است. یا آنکه به فهم و درک حقایق نائل نیامده و حرفهایی زده که به غور حقیقت آنها نرسیده، در این صورت جاهلی بیش نیست. و این مرد در نظر ما ازین دو صفت یعنی شرارت و جهل مبری است. «پس آنچه درباره او باید گفت این مثل است که هر اسبی هرچند رهواره باشد سکندری خورد. و سکندری خوردن غزالی هم تصنیف همین کتاب «تهافت الفلاسفه» است. شاید هم آنچه او را به نگارش چنین اثری واداشته، اوضاع خاص زمان و مکان او بوده است.»

اما حشویه معتقدند که راه معرفت خدا نقل است نه عقل. و ایمان عبارت ازین است که آدمی سخن صاحب شرع بشنود و بدان ایمان آرد، بدون آنکه در پی تأویل آن باشد. این فرقه به ظاهر شرع عمل کنند. و چنان برمی آید که مقصود شرع را درنیافته اند. شرع مردم را دعوت کرده تا با ادله عقلیه وجود باری تعالی را تصدیق کنند، چنانکه فرماید: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ»^۱

اما اشاعره گفتند که تصدیق به وجود باری تعالی جز از راه عقل نشاید. و برای اقامه برهان راهی غیر راه شرع را در پیش گرفتند. چه آنها حدوث عالم را بر اجزاء لا یتجزا بنا نهادند و گفتند که جزء لا یتجزا محدث است. پس اگر فرض کنیم که عالم محدث است باید که او را فاعلی محدث باشد، و این محتاج به فاعل دیگری است تا بی نهایت. و چون فرض کنیم که آن فاعل ازلی است واجب آید که فعل او که به مفعولات تعلق می گیرد، نیز ازلی باشد. پس مفعولات ازلی باشند.

متکلمین در جواب اینان می گویند که: «فعل حادث است ولی به اراده ای قدیم» این رشد در جواب می گوید که این قول مردود است، زیرا اراده غیر از فعل متعلق به مفعول است. وقتی که مفعول حادث باشد واجب است که فعلی که به ایجاد آن تعلق گرفته نیز حادث باشد. و ازین جهت فرق نمی کند که اراده قدیم باشد یا حادث، زیرا فعل غیر از فاعل و غیر از مفعول و غیر از اراده است و اراده شرط فعل است نه خود فعل.

بدین طریق راهی که اشاعره برای اثبات حدوث عالم در پیش گرفته اند، نه عامه از آن چیزی درمی یابند و نه فلاسفه را راضی می سازد. زیرا این استدلال جدلی است نه برهانی. بنابراین راه اشاعره نه نظری و برهانی است و نه شرعی و یقینی «و کسی که در ادله ای که در قرآن کریم بر وجود صانع اقامه شده نیکو تأمل کرده باشد، به این نکته آگاه شده است. روشی که شرع برای اثبات به کار می برد از دو صفت برخوردار است: یکی آنکه یقینی است، دیگر آنکه بسیط است- یعنی مقدماتش اندک است. بنابراین نتایج نیز ساده و نزدیک به مقدمات اولیه (بدیهیات) هستند.»^۲

درباره معتزله می‌گوید که از راه و روش آنها آگاه نیست، «زیرا هنوز کتابهایشان در این جزیره (-اندلس) به دست ما نرسیده است، ولی معلوم است که راه و روش آنها هم چیزی است از نوع راه و روش اشاعره.»^۱

ابن رشد آنگاه بحث را به صوفیه می‌کشاند و می‌گوید که طریقه آنها نظری-یعنی مرکب از مقدمات قیاسی-نیست «اینان معتقدند که معرفت به خدا و به دیگر موجودات چیزی است که چون نفس از عوارض شهوانی پاک شود، و به اندیشه مطلوب و پاک، روی-آورد در دل افتد»^۲. این روش روشی نیست که همه مردم را به کار آید، و از دیگر سو با شریعت مخالف است زیرا شریعت مردم را به نظر و اعتبار فرامی‌خواند.

۱- اثبات وجود خدا

پس از آنکه ابن رشد، ضعف طریقه متکلمان و فرق اسلامی را آشکار می‌کند، به بحث در طریقه‌های شرعی برای اثبات وجود خدا می‌پردازد. ابن رشد این روش را از قرآن کریم کشف کرده است. و آن را دو نوع می‌داند که یکی را «دلیل عنایت» گوید و دیگری را «دلیل اختراع». او آیات قرآن را از طریق استقرا مورد بررسی قرار داد و آنها را بر سه نوع یافت: نخست آیاتی که متضمن دلیل عنایت‌اند. دیگر آیاتی که متضمن دلیل اختراع‌اند و سدیگر آیاتی که جامع هر دو یعنی دلیل عنایت و اختراع‌اند.

این دو دلیل به نظر ابن رشد هم موافق طبع عامه است و هم درخور ذوق فلاسفه، به عبارت دیگر عامه آنها را درک می‌کنند و فلاسفه به رضایت می‌پذیرند. زیرا شرعی و یقینی هستند. و اگر میان عامه و فلاسفه اختلافی باشد در کمیت معرفت است، یعنی فلاسفه، به سبب آنکه مطالب بیشتری می‌دانند و در مسائل غور بیشتری دارند بر عامه برتری دارند.

«معرفت عامه درباره دلیل عنایت و اختراع، از همان معرفت حسی تجاوز نمی‌کند، اما علما علاوه بر معرفت حسی به معرفت عقلی و برهانی نیز نائل می‌آیند.»^۳

اما دلیل عنایت، عبارت است ازینکه علت غایی اشیاء بهره‌ور گردیدن انسان است از آنها. ابن رشد در این باب گوید که «دلیل عنایت، آگاهی از توجه و عنایت به انسان است و آفرینش همه موجودات به خاطر او.»

و این طریقه مبتنی است بر دو اصل:

اصل اول آنکه همه موجوداتی که در این جهان است، همساز و موافق با وجود

انسان است.

۱- الکشف عن مناهج الادله، ص ۶۴-۶۵

۲- همان مأخذ، ص ۶۳

۳- همان مأخذ، ص ۶۹

اصل دوم آنکه این موافقت بالضرورة از جانب فاعلی است که قصد و ارادهٔ ایجاد این موافقت را داشته است. زیرا ممکن نیست که این امر برطبق صدفه و اتفاق باشد.^۱ و همچنانکه همهٔ موجودات سازگار با انسانند، همچنین همهٔ اعضاء بدن او نیز سازگار با وجود و ادامهٔ زندگی او خلق شده‌اند «زین‌رو هرکس که بخواهد خدای تعالی را به‌طور کامل بشناسد، باید که دربارهٔ فایدهٔ موجودات تفحص و تأمل کند.»^۲

اما دلیل اختراع مبتنی است بر «آنچه از اختراع (خلق) جواهر اشیاء ظاهر شود. مثل اختراع حیات در جماد، و اختراع ادراکات حسیه و عقل.» از همین نوع دلیل است وجود حیوان و نبات و آسمان و حرکت آن، زیرا ما اجسامی می‌بینیم از جنس جماد، که بعد حیات در آنها دمیده می‌شود. پس درمی‌یابیم -به‌طور قطع- که کسی هست که این حیات را ایجاد کرده، و او جز خدای تعالی نیست. و آسمانها همه مأمور به عنایتند و مسخر، و آنچه مسخر است و مأمور، مسلماً به وسیلهٔ دیگری اختراع (خلق) شده است. هر مخلوق و مخترعی را خالق و مخترعی است. پس موجودات را فاعل مخترعی است. «بنابراین هرکس که بخواهد خدا را آنچنانکه شایستهٔ اوست بشناسد، باید گوهر اشیاء را بشناسد تا اختراع حقیقی را در موجودات ببیند.»

این رشد این دو دلیل را به‌طور اختصار و مبهم بیان می‌کند، چنانکه گویی تنها مقصودش این است که برای حکیم راهی بگشاید، تا او را وادار به تعمق در عالم الهی بر مبنای شریعت بنماید. دلیل قاطعی که او بر اثبات وجود خدا اقامه می‌کند، همان دلیلی است که ارسطو می‌آورد: دلیل محرک اول. و آن را بر هر دلیل دیگری برتری می‌دهد.

بنابراین حرکت قدیم است. این رشد در «تهافت التهافت» گوید: «معنای قدیم بودن حرکت این است که اول و آخر ندارد و همین هم از ثبوت حرکت فهمیده می‌شود، زیرا معنای دیگری برای ثبوت در حرکت نمی‌توان فرض کرد، چون حرکت در واقع ثابت - به معنای معروف ثبوت - نیست.» نیز گوید: «همهٔ انواع حرکت را چنان یافته‌اند که به حرکت در مکان منتهی می‌شود. حرکت در مکان نیز منتهی می‌شود به متحرکی بالذات از محرکی که غیرمحرک است نه بالذات و نه بالعرض.» نیز گوید: «هر حرکتی در وجود به محرک بالذات می‌رسد. و او همه‌جا با هر متحرکی، در هر حرکتی، وجود دارد. اما اینکه قبل از هر محرکی، محرک دیگری ببینیم، مثل اینکه انسانی مولد انسانی دیگر باشد، این امری عارضی است نه ذاتی.»

ما پس از این توضیح خواهیم داد که این رشد، از قدم عالم چه می‌فهمد و حرکت از نظر او چه معنی دارد. بدین‌گونه - در نظر او نیز - برای هر متحرکی محرکی است. و «این محرک باید ازلی باشد و گرنه اول نخواهد بود.»

۲- همان مأخذ، ص ۶۶

۱- الکشف عن مناهج الادله، ص ۶۵

اینک به کتاب «تهافت التهافت» بازمی‌گردیم تا ببینیم که ابن رشد چگونه با غزالی معارضه می‌کند، آنجا که غزالی بر فلاسفه می‌تازد و آنها را متهم می‌کند که از استدلال بر وجود باری تعالی عجز دارند، و سپس به تکفیر ایشان می‌پردازد و اقولان‌شان را از نوع اقوال دهریان می‌شمارد. غزالی گوید مردم بر دو گروهند: یکی اهل حق که می‌گویند عالم حادث است، و حادث به خودی خود موجود نشود، و او را از صناعی چاره نیست. . . و گروه دهریان که می‌گویند عالم قدیم است و برای او صناعی نمی‌شناسند. و سدیگر فلاسفه که به قدم عالم معتقدند، ولی می‌گویند که عالم را صانع است. و در این امر دچار تناقض شده‌اند و بازگشتشان به دهریان است. ابن رشد در ردّ این فقره گوید: عالم حادث است از فاعلی قدیم و فعلی قدیم. یعنی نه آن را اولی است و نه آخری، چه وجود عالم به حرکت است، و حرکت فعل فاعل است، و هر فعلی نیازمند به فاعلی است که به وجود او موجود است. «عالم، فعل یا چیزی است که وجود او تابع فعلی است. و هر فعلی را فاعلی است که آن فعل موجود است به وجود او. فلاسفه ازین امر نتیجه می‌گیرند که عالم را فاعلی است و عالم موجود است به وجود او. پس آن کس که معتقد است که فعل صادر از فاعل عالم حادث است، می‌گوید که "عالم حادث از فاعلی قدیم است. ، ، و آن کس که معتقد است که فعل قدیم، قدیم است؛ می‌گوید "عالم حادث است از فاعلی که همواره قدیم است و فعل او نیز قدیم است. ، یعنی نه آن را اولی است و نه آخری، نه اینکه عالم ذاتا قدیم باشد.»^۱ بنابراین، فلاسفه هنگامی که قدم عالم را اثبات می‌کنند به صانع قدیم بالذات نیز اعتراف می‌کنند، پس از شمار دهریان نیستند. سپس ابن رشد به بیان اقوال غزالی در باب علت و معلول می‌پردازد و آشکار می‌سازد که چگونه غزالی علل چهارگانه را درهم می‌آمیزد، و به نوعی غلط دچار می‌شود. و ازین جهت در ردی که بر فلاسفه آورده مصیب نیست، زیرا محتمل است که در نظر غزالی هریک ازین علل بر ذات باری که مبدأ وجود است حمل شده باشد، و این باطل است. غزالی بار دیگر بر فلاسفه می‌تازد و بیان می‌دارد که عقیده آنان در باب قائل شدن به علت برای عالم، باطل است. زیرا عالم در اصطلاح ایشان قدیم است، و حال آنکه علتها ویژه موجودات حادثند، و در عالم به نظر آنان نه هیچ‌چیز به وجود می‌آید و نه معدوم می‌شود، و آنچه حادث می‌شود صور و اعراضند. زیرا اجسام یعنی سماوات و عناصر اربعه قدیمند. و این صور گوناگون در اثر امتزاجات و استحالات است، و ازین امتزاجات و استحالات، نفوس انسانی و حیوانی و نباتی حادث شوند، و علت آنها حرکت دورانی است، و این حرکت دورانی قدیم است.

ابن رشد پاسخ می‌دهد که جسم در نزد فلاسفه خواه محدث و خواه قدیم-در وجود، مستقل به نفس خود نیست و سپس می‌کوشد تا مقصود فلاسفه را از دو اصطلاح

«واجب الوجود» و «ممکن الوجود» برای غزالی توضیح دهد، که «هرگاه مقصودمان از واجب-الوجود، موجود ضروری باشد و از ممکن الوجود، ممکن حقیقی، قضیه حل شده است. و کار به موجودی منتهی می‌شود که برای او علتی نباشد.»

۲- صفات خدا

ابن رشد پس از اقامهٔ برهان بر وجود خدا به بحث در طبیعت و صفات خدا می‌پردازد.

می‌توان دربارهٔ خدا کلمهٔ «طبیعت» به کار برد و گفت «طبیعت باری تعالی»، در صورتی که طبیعت را به معنی قوه‌ای بگیریم که از او فعلی عقلی صادر شود؛ یعنی فعلی که بر پایهٔ نظام و ترتیب در کائنات عقلی جریان دارد، این طبیعت وقتی به خدا نسبت داده شود، با ذات اختلافی ندارد.

و خدا در ذات خود واحد است و وحدت از اخص خصوصیات اوست، زیرا «آنچه در وجود به نهایت کمال رسیده باشد باید که واحد باشد»^۱، زیرا «محال است که دو خدا بود که هر دو فعلی واحد داشته باشند، همچنانکه محال است که از دو فاعل از یک نوع واحد، فعل واحدی صادر شود.»^۲ پس فعل واحد از واحد به وجود آید. خدا نه ساکن است و نه متحرک، ازین رو نمی‌توان گفت «طبیعت خدا» اگر طبیعت به معنی مبدأ حرکت و سکون باشد.

خدا در ذات خود بسیط است. یعنی غیر مرکب است، زیرا ترکیب جز در ماده که محل نقص و تغییر است نباشد. و خدا چون فعل محض است، از انفعال و تغییر منزه است. خدا به هر حال واجب الوجود است «وقتی می‌گوییم واجب الوجود، این اصطلاح، به معنی صفتی است ایجابی، که لازمهٔ طبیعتی است که آن را اصلا علت و فاعلی نیست نه خارج از او و نه جزء او.»^۳

وجود در بسیط عین ماهیت است. بنابراین نمی‌توان خدا را به نوع و فصل تحدید کرد، زیرا خدا را نوع نیست. آنچه دربارهٔ او می‌توانیم بگوییم این است که خدا «واجب الوجود» و «فعل محض» است، و ازین قبیل. ابن رشد گوید: «اما قول ایشان (فلاسفه) که جایز نیست که خدا با دیگری در جنس مشترک باشد و در فصل جدا، اگر مقصود از جنس، آن چیزی است که مقول به تواطؤ (و کلی متواطی) باشد، درست است. و همچنین است در فصل. زیرا هر چیز که چنین (کلی متواطی) باشد مرکب است از صورتی عام (ما به الاشتراک) و صورتی خاص (ما به الامتیاز). و چنین موجودی دارای حد است. و اگر مقصود از جنس، مقول به تشکیک (دارای مراتب) یعنی تقدیم و تأخیر است، می‌توان برای

۲- الکشف عن مناهج الادله، ص ۷۱

۱- تهافت التهافت، ص ۳۸۸

۳- تهافت التهافت، ص ۳۹۹

او قائل به جنس شد، از قبیل «موجود» یا «شیء» یا «هویت» یا «ذات». در این صورت می‌تواند حدی ازین نوع داشته باشد. و نظائر این حدود و تعاریف در علوم مستعمل است، چنانکه در تعریف نفس گویند «استکمال جسم طبیعی آلی است» و در حد جوهر گویند «موجودی است نه در موضوع». ولی این حدود و تعاریف در شناخت شیء کافی نیست، فقط از آن جهت این حدود و تعاریف را می‌آورند، تا به افرادی که تحت این تعریف کلی هستند آگاهی حاصل شود، و از خصوصیات آن تصویری به دست آید.^۱

ابن رشد نظریات خود را دربارهٔ ذات و صفات خدا-که همه حقایق فلسفی هستند- در کتب فلسفی خود مخصوصاً در «تهافت التهافت» پراکنده ساخته است. آنچه در این باب مقصود ماست، آنگونه صفات خداوند است که در شرع آمده و موضوع جدال میان علمای کلام و علمای معتزله و غیر ایشان شده است. ابن رشد می‌خواهد این مسائل را به طریقی که هم مورد قبول شرع باشد و هم بر وفق قوانین حکمت، حل و فصل کند. اینک نخست به کتاب او «الکشف عن مناهج الادله» و سپس به «تهافت التهافت» می‌پردازیم، تا به آراء او در این مسائل وقوف یابیم. ابن رشد در «الکشف عن مناهج الادله»، آراء اشعریان و معتزلیان و غیر ایشان را در باب صفات خدا تشریح می‌کند. می‌گوید اشاعره معتقدند که این صفات صفاتی معنوی هستند، یعنی صفاتی هستند که ذات به علت معنایی در خود، بدانها متصف می‌شود، یعنی زائد بر ذاتند، «اگر چنین بگوییم لازم می‌آید که خالق عالم جسم باشد، زیرا در اینجا ما دو چیز داریم یکی صفت و یکی موصوف، یکی حامل و یکی محمول. و هرچه چنین باشد جسم است. زیرا اشعریان با این عقیده باید قائل شوند که ذات قائم به خود است و صفات قائم به ذاتند، یا اینکه هریک ازین صفات، خود قائم به خود است. در صورت اول اشکال نخستین پدید آید، و در صورت دوم به اشکال تعدد آلهه.» ابن رشد معتقد است که معتزله می‌گویند ذات و صفات یک چیزند. «و این عقیده با آنچه پیشینیان می‌گفتند فرق دارد، حتی ضد عقاید آنهاست. زیرا پیشینیان می‌گفتند که علم غیر از عالم است و جایز نیست که علم همان عالم باشد» ابن رشد دربارهٔ حشویه می‌گوید که آنان به ظاهر شرع عمل کنند و بدین سبب در زمره اهل معقول نیامده‌اند.

ابن رشد می‌گوید صفاتی که در قرآن به آنها اشاره شده هفت است: علم، حیات، قدرت، اراده، سمع، بصر و کلام. این صفات قدیمند همچنانکه کلام قدیم است. و قرآن نیز کلام خدا و قدیم است و این مسئله از چند جهت مورد نظر است: لفظی که دال بر آن کلام است مخلوق است و حروف کتابتی که در کتاب خدا آمده همه مصنوع انسان است. آنگاه ابن رشد، معتزله را که گفتند کلام خدا همان لفظ است، و قرآن مخلوق است، در اشتباه می‌داند.

اما دو صفت سمع و بصر را شرع تصدیق کرده «از آن جهت که صانع عالم باید همه آنچه را که مصنوع اوست درک کند، پس باید دارای این دو ادراک باشد. تا به مدرکات سمع و مدرکات بصر که همه از مصنوعات او هستند آگاه باشد.»
 این رشد به ذکر آراء فرق مختلف می‌پردازد، و نقاط ضعف آنها را بیان می‌کند.
 آنگاه به دین روی می‌آورد و صفات باری را آنچنانکه در شرع آمده است تبیین و توجیه می‌کند. این رشد صفات پروردگار را از دو نظر مورد بحث قرار می‌دهد: یکی از آن نظر که عامه مردم درک می‌کنند و دیگر از نظر فلسفی، این رشد اینگونه آراء خود را در «تهافت التهافت» و دیگر کتب فلسفی خود آورده است. اینک خلاصه آراء او.

علم خدا

در کتاب عزیز، درباره علم خدا آمده است که «أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَ هُوَ اللَّطِيفُ-الْخَبِيرُ»^۱. وجه دلالت این آیه بر علم خدا این است که وقتی که به مصنوع می‌نگریم می‌بینیم از جهت ترتیبی که در اجزاء آن است، یعنی از آن جهت که برخی به خاطر برخی دیگر به وجود آمده‌اند، و از آن جهت که همه اجزاء به خاطر وصول به هدفی باهم موافقت دارند، معلوم می‌شود که صانع این موجودات طبیعت نیست، بلکه این همه، مصنوع صناعی است که قبل از آفرینش منظور و مقصود آفرینش هریک را در نظر گرفته است، پس باید چنین صناعی عالم باشد.^۲ و این صفت علم از صفات قدیم است زیرا شاید که ذات باری تعالی هیچگاه عاری از این صفت بوده باشد.

خدا عقل است، زیرا هر چیزی که قائم در ماده‌ای نباشد علم و عقل است؛ و چون خداوند کمال است، عقل کامل است. و او عقل بالفعل و معقول بالفعل است. خود را تعقل می‌کند و همه موجودات را تعقل می‌کند. غزالی در این باب سخت بر حکما تاخته و گفته است که ابن سینا و دیگر محققان می‌گویند: «خداوند خود را به عنوان مبدأ فیضان آنچه از او فایض شده تعقل می‌کند، و همه موجودات را به‌طور کلی و با عقل کلی تعقل می‌کند، نه به‌طور جزئی. زیرا ناپسند دانسته‌اند که بگویند: از مبدأ اول جز یک عقل (عقل اول) صادر نشود، و او خود همین صادر شده را تعقل نکند. باری، خداوند عقل را بیافریند و ازین صادر و معلول، یعنی عقل، سه چیز فایض شود: عقل و نفس فلک و جرم فلک، و این عقل هم خود را تعقل کند و هم سه معلول خود را، و حال آنکه بنا بر قول آنان، مبدأ و علت آن جز ذات خود را تعقل نکند، بنابراین باید معلول از علت اشرف باشد، زیرا اولاً از علت جز یکی صادر نشود و حال آنکه ازین معلول سه چیز فایض گردد. دیگر آنکه علت، جز خود را تعقل

۱- سورة الملک، آیه ۱۴

۲- الکشف عن مناهج الادله، ص ۷۷

نکند، در صورتی که معلول هم خود را تعقل کند و هم نفس مبدأ را و هم نفس معلولات خود را... اینا خدا را به مرتبهٔ مرده‌ای که از آنچه در عالم می‌گذرد به کلی بی‌خبر است تنزل دادند»^۱...

ابن سینا پنداشته است که خدا به همهٔ اشیاء آگاه است، ولی به علم کلی که تحت زمان در نمی‌آید، و از جزئیات که تجدد احاطهٔ بر آنها موجب تغییر در ذات عالم گردد آگاه نیست...^۲

این است همان قضیهٔ مهمی که ابن رشد می‌کوشد تا در پاره‌ای از تألیفات خود بخصوص «تهافت التهافت» آن را روشن کند. در اینجا با متکلمان و غزالی و ابن سینا به مبارزه برمی‌خیزد، و می‌خواهد طریقه‌ای پیش گیرد که از ضعف استدلال ابن سینا عاری باشد و هم موجب تهمت و افتراء متکلمین و امام غزالی نشود.

خدا در نظر او همهٔ موجودات را تعقل می‌کند، و این تعقل نه کلی است و نه جزئی زیرا علم کلی، علم بالقوه است به اشخاص موجود بالفعل، و این نقص معرفت است. و علم جزئی، علم به جزئیات غیرمتناهی است که این علم، یعنی علم جزئی، گنجایش آن را ندارد. و این نیز نقص معرفت کامل خداوند است. «چون علم به شخص علم بالفعل است، بنابراین علم باری تعالی به علم شخصی نزدیکتر است تا علم کلی، اگرچه نه کلی است و نه شخصی. و کسی که این معنی را دریابد، معنی این آیه و دیگر آیاتی را در این زمینه نیز خواهد دریافت که می‌گوید «لَا يُعْرَبُ عَنْهُ مُنْقَلَبٌ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَ لَا فِي الْأَرْضِ»^۳، و دیگر آیات در این باره»^۴

ابن رشد برای توضیح این قضیه می‌پرسد: «اگر همهٔ اینها پیش از آنکه وجود یابند در علم خدای سبحان بوده‌اند، آیا وقتی هم که وجود یافتند به همان حال در علم او بودند که قبل از تکوین بودند، یا آنکه چون تکوین یافتند دگرگون گشتند»^۵ ابن رشد به این مسئله پاسخ می‌دهد و آن را به‌طور مبسوطی حل و فصل می‌کند، می‌گوید: «اگر بگوییم که موجودات در حال وجودشان در علم خدا، غیر از آن چیزی هستند که قبل از وجودشان در علم خدا بودند، لازم آید که علم خدای قدیم متغیر باشد و چون چیزی از عدم، قدم به عرصهٔ وجود نهاد، در ذات باری علمی تازه حدوث یابد، و این محال است. و اگر بگوییم که علم بدان در هردو حال یکی است، می‌پرسند آیا این موجودات قبل از آنکه وجود یابند، عین همان موجوداتند در حال وجود؟ باید در پاسخ گفت: نه، قبل از آنکه موجود شوند عین آنچه موجود شده‌اند نبوده‌اند، و گرنه موجود و معدوم یکی باشند»^۶

۱- تهافت التهافت، ص ۲۶ ۲- همان مأخذ، ص ۳۳۴-۳۳۵ ۳- سورهٔ سبأ، آیه ۳

۴- تهافت التهافت، ص ۳۴۵-۳۴۶ و نیز رجوع کنید به فصل المقال، ص ۱۹-۲۰

۵- مسئلهٔ العلم القديم، ضمیمهٔ فصل المقال، ص ۳۶ ۶- همان مأخذ، ص ۳۷

چون علم حقیقی معرفت وجود است چنانکه باید، چون شیء در نفس خود دگرگون شود علم به آن نیز دگرگون شود، وگرنه چنانکه باید دانسته نشده است. آنچه در آن تردیدی نمی‌توان داشت، این است که محال است که علم قدیم در نفس خود تغییری کند، یا حادثات برای او غیر معلوم باشند. متکلمان و غزالی کوشیده‌اند تا موضوع را بر وفق میل خود تفسیر کنند. متکلمان می‌گویند که خدای تعالی به اشیاء قبل از تکوینشان - چنانکه خواهند بود از حیث زمان و مکان و دیگر صفات مختص به وجود موجود- علم دارد. ابن رشد در نقض این قول گوید: «هنگامی که شیء از عدم به وجود آید، در آن تغییری (یعنی موجود شدن معدوم) حادث شود یا نشود. اگر گویند که حادث نشود، در این صورت درست نگفته‌اند. و اگر گویند که شود، گوییم که آیا حادث این تغییر برای علم قدیم معلوم است یا نه؟ در هر حال همان تردید که پیش ازین به وجود آمد موجود شود.»^۱ غزالی^۲ پنداشته است که علم و معلوم از مقوله مضاف است، که چون در یکی از آن دو، تغییری حاصل شود در نفس دیگری تغییری پدید نیاید. و چنین است حال اشیاء و علم باری تعالی. یعنی در اشیاء تغییر حاصل گردد ولی در علم باری تغییری حاصل نشود. و این بدان ماند که چیزی در دست راست زید باشد، سپس به دست چپ او منتقل شود، جا به جا شدن آن شیء موجب تغییر در زید نشود. ابن رشد می‌گوید که این استدلال قانع‌کننده نیست، زیرا «اضافه در ذات خود دگرگون شده، زیرا آن نسبت اضافی با دست راست بود و حالا با دست چپ است، ولی آنچه دگرگون و متغیر نشده موضوع اضافه، یعنی حامل آن است که زید باشد. اگر چنین است و علم خود نفس اضافه است، باید که چون در معلوم تغییر حاصل شود در علم هم تغییر حاصل شود، چنانکه اضافه آن شیء به زید تغییر یافت.» سرانجام برای حل این مسئله، ابن رشد می‌گوید: اشتباه ازینجاست که علم قدیم را با علم محدث قیاس کرده‌اند. وجود موجود، علت و سبب علم ماست، درحالی که علم قدیم، علت و سبب موجود است. «پس اگر موجودی که نخست معدوم بوده و بعد موجود شده باشد، در علم قدیم، علمی زاید پدید آید، چنانکه در علم محدث، در این صورت لازم آید که علم قدیم معلول موجود باشد نه علت آن. پس واجب آمد که، برخلاف علم محدث، هیچ تغییری در علم قدیم حادث نگردد...» بدین‌گونه پس خدا عالم به اشیاء است «زیرا صدور اشیاء از او، از آن جهت است که او عالم است به آنها نه از آن جهت که او، موجود است، یا دارای فلان صفت است. بلکه از آن جهت است که او (مبدأ) عالم است.»^۳ آخدا که عالم به موجودات است علم او غیر از علمی است که صفت محدث واقع شود، بلکه او عالم به علم قدیم است. اگر خدای واحد، عالم به اشیاء باشد به علمی قدیم، آیا این

۱- العلم القدیم، ضمیمه فصل المقال، ص ۳۶ - ۲- تهافت التهافت، ص ۴۵۹

۳- تهافت التهافت، ص ۳۸-۳۹ و فصل المقال، ص ۳۸-۳۹

علم به متعدد موجب تعدد در او نگردد؟ ابن رشد گوید: «تعدد معلومات در علم ازلی چون تعدد آنها در علم انسانی نیست. این تعدد در علم انسانی از دو جهت است: یکی از جهت خیالات و این شبیه به تعدد مکانی است. و دیگر تعدد عقلی، از قبیل تعددی که در جنس اول (عالی) است، زیرا وقتی می‌گوییم جنس عالی، گویا گفته‌ای: موجود با همه انواعی که در تحت آن قرار دارد. زیرا آنچه را ما تعقل می‌کنیم از جنس عالی، از جهت مفهوم کلی آن که شامل همه انواع موجوده است، یکی است، اما همان معقول و معلوم واحد، به حسب انواع متعدد است. و روشن است که اگر علم ازلی الهی را از مفهوم و معنای کلی منزله بدانیم، این تعدد هم برطرف خواهد شد. و تعددی خواهد ماند، که عقل ما آن را درک نمی‌کند، مگر در صورتی که علم ما نیز مانند علم ازلی باشد، و این محال است. و ازین رو من تصدیق می‌کنم سخنان آنان را که گفتند عقول را حدی است و اندازه‌ای که از آن درنگزد. و این حد و اندازه، همان عجز و ناتوانی است از فهم چگونگی علم ازلی الهی.»^۱

ما نمی‌توانیم بی‌نهایت بالفعل را درک کنیم، زیرا معلومات ما برخی از برخی دیگر مجزا هستند، اما اگر علمی یافت شود که معلومات در آن مجزا نباشند، بلکه وحدت داشته باشند، متناهی و بی‌نهایت نسبت به آن علم مساوی خواهد بود. «و اگر چنین باشد که ما از کثرت در علم جز همین، یعنی کثرت عددی را نفهمیم، این‌گونه کثرت از علم باری تعالی به دور است، بنابراین علم خداوند سبحان واحد است و بالفعل. اما چگونگی این قضیه و تصور حقیقی این علم، برای عقل انسانی امکانپذیر نیست، زیرا اگر انسان بتواند این معنی را درک کند، عقل و علم انسان نیز چون علم باری تعالی خواهد بود، و این محال است.»^۲

اراده و قدرت خدا-قدم عالم

اراده و قدرت خداوند امری مشهود است. دلیل وجود آن دو صدور عالم است از او. ابن رشد این امر را که بگوییم خدای تعالی با اراده قدیم، قصد امور محدث کند، بدعت می‌داند. و این مسئله خود در تاریخ ادیان موضوع کشمکشهای بسیار شده است.

ارسطو قائل به قدم عالم بود، فلاسفه مشاء هم از او پیروی کردند. ادیان آسمانی قائل به خلق عالم در زمانند. فلاسفه اسلام راه ارسطو را در پیش گرفتند و با ایراد و مخالفت متکلمان روبرو شدند. از جمله متکلمان که در این باب بر فلاسفه تاخته است یکی غزالی است و این از مسائل مهمی است که ابن رشد در کتاب «تهافت التهافت» بدان پاسخ داده است. ما در اینجا-چون بازگشت این بحث نیز به اراده و قدرت است-به استناد کتاب «الکشف عن مناهج الادلة» وی به طرح آن می‌پردازیم.

۲- همان مأخذ، ص ۳۴۵

۱- تهافت التهافت، ص ۳۴۳-۳۴۵

ابن رشد قائل به قدم عالم است، و قبل از بحث در موضوع، به این نکته توجه می‌دهد که راهمایی را که شریعت برای بیان مخلوق بودن عالم بیان داشته، همان حکمت و عنایتی است که در موجودات مشهود است بخصوص انسان. و چون مردم نمی‌توانند جز آنچه را که مشهود باشد بفهمند، خدای تعالی گفت که عالم را در زمانی خلق کرده و از چیزی پدید آورده، و گفت که «عرش خدا بر آب است»^۱ یا آنکه «خدا آسمان و زمین را در شش روز آفرید»^۲، و «سپس بر آسمان که از دود بود استوا جست»^۳. . . ابن رشد می‌گوید: نباید این‌گونه آیات را برای مردم تأویل کرد. و حال آنکه متکلمان بدان تصریح کردند و هم خود گمراه شدند و هم مردم را گمراه کردند. «در شرع هرگز نیامده است که خداوند سبحان مرید به اراده‌ای حادث یا قدیم است» شرع در عبارات خود به حدوث تصریح نکرده است، حدوثی که در کائنات مشهود است، اگرچه به عنوان مثال از آنها یاد کرده، تا علما بدانند که حدوث عالم از قبیل حدوث در این امر مشهود نیست. «آنچه در شرع آمده، لفظ خلق و فطور است. و این الفاظ، هم می‌تواند حدوث در امور مشهوده را شامل شود، هم حدوث در امور نهانی را که علما با برهان آنها را درمی‌یابند.»

ابن رشد بر متکلمین بخصوص اشاعره و غزالی اعتراض می‌کند و پس از نقض آراء ایشان به توجیه و تشریح عقاید مشائنی خود می‌پردازد. خلاصه کلام آنکه «متکلمین می‌گویند که خدا مرید به اراده قدیم است و عالم حادث است. سؤال می‌شود: چگونه حادث از اراده قدیم حدوث یابد؟ می‌گویند اراده قدیم، در وقتی مخصوص، به ایجاد آنها تعلق گرفت. و آن همان وقتی است که در آن ایجاد شدند. می‌پرسیم: اگر نسبت فاعل مرید به محدث در حین عدمش عینا مثل نسبت فاعل مرید به آن محدث در وقت ایجاد اوست، پس اولویتی در ایجاد محدث نبوده است، چه در وقت وجود، فعلی به آن تعلق نگرفته که در وقت عدم از آن منتفی بوده است. و اگر نسبت فاعل مرید به محدث در حین عدمش عینا مثل نسبت فاعل مرید به آن محدث در وقت ایجادش نباشد، در این حال ضروره اراده حادثه است نه قدیمه، وگرنه واجب آید که مفعول محدث از فعل قدیم پدید آمده باشد، که هرچه لازمه فعل است لازمه اراده است. نیز اگر گفته شود که چون وقت وجودش رسد لباس وجود پوشد، آیا به فعل قدیم وجود یافته، یا به فعل محدث؟ اگر گویند به فعل قدیم، پس وجود محدث به فعل قدیم را تجویز کرده‌اند. و اگر گویند به فعل محدث، لازم آید که اراده محدث باشد.

و اگر گویند که اراده، نفس فعل است، سخنی محال گفته‌اند، چه اراده سبب فعل مرید است نه نفس فعل او. اگر مرید چیزی را در وقتی اراده کند، و آن چیز در آن وقت،

۱- مضمون آیه ۷، از سوره هود.

۲- مضمون آیه ۵۳، از سوره اعراف.

۳- مضمون آیه ۱۱، از سوره سجده.

بدون فعل مرید و بدون اراده او ایجاد شود، در این صورت بدون وجود فاعل موجود شده است. همچنین پاره‌ای پندارند که اگر واجب است مراد حادث از اراده حادثه باشد، از اراده قدیمه نیز مراد قدیم لازم آید، وگرنه مراد اراده قدیمه و حادثه یکی شود. و این محال است.^۱

ابن رشد در «تهافت التهافت» برای احتجاج با خصم خود، ابو حامد غزالی، سه دلیل بر قدم عالم اقامه می‌کند، یکی مبتنی بر معنی حرکت، دومی بر معنی زمان و سومی بر معنی امکان.

۱- دلیل نخست بازگشتش به این دعوی است که: اگر خدا قدیم است باید عالم هم که صنع اوست نیز قدیم باشد. غزالی نظریه اشعری را پیش می‌کشد که اراده قدیم وجود عالم را در زمانی که در آن زمان وجود یافت اقتضا کرد. پس عالم محدث است به اراده‌ای قدیم. غزالی گمان می‌کند به همین اندازه که سخن را از مرید گذراند و به اراده کشاند، قول فلاسفه را نقض کرده است. فلاسفه می‌گویند هر حادثی موجب و مسبب است و «همچنانکه محال است که حادثی بدون مسبب و موجبی حدوث یابد، نیز محال است که موجبی تمام شرایط و اسباب و ارکان ایجاب در او موجود باشد، چنانکه هیچ چیز که انتظارش را باید کشید باقی نمانده باشد، باوجوداین در ایجاد تأخیر شود. حتی باید گفت که وجود موجب هنگام تحقق موجب با تمام شروطش ضروری است و تأخر آن محال است. . . پس قبل از ایجاد عالم، مرید موجود بوده و اراده نیز موجود بوده و نسبت اراده به مراد نیز موجود بوده، نه در مرید تغییری حاصل شده و نه در اراده و نه در نسبتی که میان اراده و مراد بوده- زیرا هریک ازین شقوق را که بپذیریم دلیل تغیر در ذات باری است- با این همه چگونه مراد تحقق نیافته، و مانع تحقق او پیش ازین زمان که تحقق یافته، چه بوده است؟ . . .^۲ غزالی برای اثبات حدوث عالم و نقض استدلال فلاسفه بر قدم، به این دلیل متوسل می‌شود که «بنابراین باید گردشهای فلک را نهایی نباشد و به حد و حصر درنیاید، در حالی- که این گردشها را سدس و ربع و نصف است. مثلاً فلک شمس در یک سال یک دور می‌چرخد و فلک زحل هر سی سال یکبار، پس گردش فلک زحل یک سیام فلک شمس است. بنابراین چگونه ممکن است که گردشهای فلک زحل بی‌نهایت باشد، درحالی که یک سیام فلک شمس است. و همچنین باید حرکت شبانه‌روزی شمس را نیز نهایی نباشد، با آنکه در شبانه‌روز یک مرتبه است.» غزالی بدین دلیل می‌افزاید که شماره این گردشها جفت است یا طاق، یا جفت و طاق است و یا نه جفت است و نه طاق. و این شق اخیر باطل است؟ اگر بگویند جفت است، جفت با افزودن یکی طاق شود. چگونه آنچه را که نهایی نیست با «یکی» بنیادش متزلزل می‌شود؟ و اگر گویند طاق است، طاق با

۲- تهافت التهافت، ص ۱۰

۱- الکشف عن مناهج الادله، ص ۱۱۹-۱۲۱

افزودن یکی جفت شود. و همان اشکال پیشین خواهد بود. ازین رو فلاسفه مجبورند که بگویند نه طاق است و نه جفت. . .

به این ایراد چنین پاسخ می‌دهند که مغالطه از اینجاست که گردشهای فلک را مجموعه‌ای مرکب از آحاد اعتبار کرده‌اند، درحالی‌که به‌طور مجموع وجود ندارد، زیرا ماضی از میان رفته است و مستقبل هنوز موجود نشده است. و حال آنکه فرض مجموع، اشاره است به موجوداتی که حاضرند، با آنکه در حقیقت غیرموجودند. غزالی این پاسخ حکما را نیز مغالطه‌آمیز می‌داند، زیرا عدد در نظر او «به جفت و طاق تقسیم شود. و بیرون ازین دو محال است، خواه معدوم موجود و باقی باشد یا فانی. هرگاه عددی از اعداد را فرض کنیم لازم است که به زوجیت یا فردیت او معتقد باشیم، چه هیچ عددی ازین دو بیرون نیست، خواه آن را موجود فرض کنیم یا معدوم، زیرا فرضا هم بعد از وجود یافتن معدوم شود، در اصل قضیه یعنی اینکه باید یا زوج باشد یا فرد، تغییری حاصل نشود.»^۱ این رشد همه این اقوال را با نظری ثاقب انتقاد می‌کند، زیرا این فروض در مسائلی صدق می‌کند که «آن را مبدأ و منتهایی باشد، چه در خارج از نفس و چه در نفس. یعنی در حال عدم و وجود، عقل به فردیت و زوجیت آن حکم می‌کند. اما آنچه موجود بالقوه است و آن را مبدأ و منتهی نیست عنوان فرد و زوج بر آن صدق نکنند. و نه شروع شود و نه به پایان آید و نه در ماضی داخل باشد و نه در مستقبل. زیرا آنچه در قوه باشد در حکم معدوم است. و مقصود فلاسفه که می‌گویند گردشهای فلکی در ماضی و مستقبل معدوم است، همین است.»

۲- دلیل دوم بازگشت دلیل دوم ابن رشد بر رد غزالی، به این دعوی است که زمان قدیم است، زیرا خدا قدیم است. پس عالم قدیم است، زیرا زمان مقیاس حرکت است، و عالم جز مجموع این حرکت نیست. غزالی به این مسئله چنین پاسخ می‌دهد: «وقتی می‌گوییم خدا پیش از عالم و زمان است، یعنی خدا بوده و عالم نبوده است، سپس بوده و عالم با او بوده. در حالت اول، ذات واحدی را فرض کرده‌ایم که همان ذات باری تعالی است. و در حالت دوم، دو ذات را فرض کرده‌ایم: ذات باری تعالی و ذات عالم. بنابراین فرض وجود چیزی موسوم به زمان ضروری نیست.» ابن رشد به این اشکال این‌گونه پاسخ می‌دهد: «تقدم وجود یکی از دو موجود بر دیگری، تقدم وجودی است که نه متغیر است و نه در زمان، بر وجودی که هم متغیر است و هم در زمان. و این نوع دیگری از تقدم است. و چون چنین است، صدق دو وجود نمی‌شود مگر آنکه آن دو باهم باشند و یکی بر دیگری متقدم نباشد. پس سخن غزالی که می‌گوید تقدم خدای سبحان بر عالم، تقدم زمانی است، درست است. ولی تأخر عالم از او-اگر تقدم، تقدم زمانی نباشد-مفهوم نیست، مگر آنکه تأخر معلول از علت باشد. زیرا تأخر مقابل تقدم است و متقابلان ضروره

تحت یک جنس باشند. . . پس اگر تقدم، تقدم زمانی نیست تأخر هم، تأخر زمانی نیست. . و چگونه ممکن است اگر همه شروط فعل در علت موجود باشد معلول متأخر گردد؟ اما برای فلاسفه. . . با اتکاء به اصول مبادی خود هرگز این تردید پدید نمی‌آید و می‌توانند صدور موجودات حادث را از قدیم توجیه کنند.^۱

۳- دلیل سوم بازگشت دلیل سوم به این اصل است که عالم قبل از وجودش ممکن است به امکانی بی‌آغاز. پس لازم آید که ازلی باشد. زیرا ممکن برطبق امکان است، و «امکان در امور ازلی، ضروری است.»^۲

ابن رشد مسئله حدوث و قدم را بدین طریق تحلیل می‌کند، و در قدم عالم داد سخن می‌دهد. و در مبارزه با خصم خود، ابو حامد غزالی، قدرت عجیب خود را در تحلیل و تحقیق دقیق نشان می‌دهد. لئون گوتیه در این باب گوید: «در این مبارزه در پیرامون قدم عالم می‌بینیم که طرفین مبارزه از ابتکار و تعمق بسیار برخوردارند، به نحوی که شایستگی هر دو را در موقعیت جهانی ارجمندی که در تاریخ فلسفه احراز کرده‌اند، به اثبات می‌رساند. تردیدی نیست که ابن رشد به آراء ضعیف و غامض حکمای یونان در این مسئله مطالبی که بس درخور توجه و تقدیر است، افزوده است.»

نبوت و معجزه

ابن رشد، مسئله نبوت و معجزه را در کتب و رسائل خود مخصوصاً در «الکشف عن مناہج الادله» و «تهافت التهافت» مورد بحث قرار داده است. ابن رشد می‌گوید: «علمی که از منبع وحی حاصل می‌شود، متمم علوم عقلی است. یعنی هر چه را که عقل از درک آن عاجز داشته باشد، خداوند آن را از طریق وحی افادت کند.»^۳ ابن رشد معنی عجز را توضیح می‌دهد، و آن را بر دو نوع می‌داند: عجز مطلق، و عجز به حسب طبیعت گروهی از مردم. عجز مطلق عقل از چیزی، یعنی آنچه که عقل اصلاً نتواند آن را درک کند. نوع دوم عجز، آن است که نتیجه نقص در فطرت یا نتیجه جهل است. و ما دیدیم که چگونه ابن رشد به عقل وثوق کامل دارد، و اگر عقل عاجز شود تنها در تتبع جزئیات بی‌شمار عملی است که غالباً در آنها به وحی اعتماد کنند.

به نظر ابن رشد، هر پیغمبری حکیم است ولی هر حکیمی پیغمبر نیست. «و هر شریعتی که مبنای آن وحی باشد، با عقل آمیخته است. . . و همه متفقند که مبادی عمل باید که تقلیدی باشد، زیرا راهی به اقامه دلیل بر وجوب عمل نیست، مگر وجود فضائل

۱- تهافت التهافت، ص ۶۷-۶۸

۲- همان مأخذ، ص ۹۷-۹۸

۳- تهافت التهافت، ص ۲۵۵

حاصله از برنامه‌های اخلاقی و عملی.^۱ «نبی فرستادهٔ خداوند است بر بندگان. در اینکه پیامبران باید از جانب خداوند بیایند تردیدی نیست، ولی باید که هر که چنین ادعایی می‌کند، نشانه‌ای بر رسالت خود داشته باشد. و این نشانه همان معجزه است. رسول یا نبی-چنانکه بر کسی پوشیده نیست- از طریق وحیی که از جانب خدا به او می‌شود، وضع شرایع می‌کند. اگر گفته شود از کجا می‌توان دانست که برخی از مردم می‌توانند از طریق وحی از جانب خدا وضع شرایع کنند؟ پاسخ این است که این امر از آنجا دانسته شود که «ایشان مردم را از چیزهایی که هنوز پدید نیامده بیم دهند، و سپس درست به همان صورت و در همان وقت معین ظاهر شود. نیز مردم را به کارهایی امر می‌کنند و ایشان را از علمی آگاه می‌سازند که به معارف معهود شباهتی ندارند. پس کسی که امر خارق‌العاده‌ای از او سرزند، هرگاه این خرق عادت، در زمینهٔ معرفت وضع شرایع و قدرت بر آن باشد، دلیل بر آن است که این وضع به آموختن نبوده، بلکه به وحی بوده است، و صاحب آن دارای مقام نبوت است. اما کسی که خرق عادت کند، ولی نه بدین گونه که گفتیم (یعنی نه در راه معرفت و قدرت بر وضع شرایع) مثلاً دریا را بشکافد، عمل او دلیل بر نبوت او نخواهد بود.»^۲ پس دلیل قطعی نبوت، اعجاز در علم و عمل است. بنابراین به نظر این رشد، معجزه، تنها خرق عادت یا خرق نوامیس طبیعت نیست، بلکه معجزه چیزی است در حیطة معرفت طبیعی که از جانب عقل فعال به انسان افزوده شود. ابن رشد می‌گوید: «معرفت وضع شرایع، جز بعد از معرفت به خدا و شناخت سعادت و شقاوت و آگاهی از امور ارادی که آدمی را به سعادت سوق می‌دهد، یعنی خیرات و حسنات و یا اموری که آدمی را از سعادت باز می‌دارد و سبب شقاوت اخروی می‌شود یعنی شرور و سینات، حاصل نشود. شناخت سعادت و شقاوت آدمی مستلزم شناخت نفس و جوهر آن است، که آیا برای او سعادت اخروی و شقاوت اخروی هست یا نه؟ اگر هست مقدار این سعادت و شقاوت چند است؟ و نیز حسنات تا چه حد موجب سعادت است؟»^۳

خلاصهٔ گفتار او این است که معجزهٔ عامیانه، دلیلی حقیقی بر صحت رسالت مدعیان نبوت نیست؛ مخصوصاً که ساحران نیز می‌توانند ازین قبیل اعمال شگفت‌انگیز انجام دهند. «گویا تنها عامهٔ مردمند که به معجزهٔ عامیانه تسلیم می‌شوند، ولی به معجزات علمی هم عامه مردم می‌گروند و هم علما. و اگر در شرع نیز نیک تأمل شود، دانسته شود که به معجزهٔ عالمانه بیشتر اهمیت داده شده تا به معجزهٔ عامیانه.»^۴

۲- همان مأخذ، ص ۵۸۳-۵۸۴

۱- تهافت التهافت، ص ۵۸۳-۵۸۴

۴- همان مأخذ، ص ۱۳۴

۳- الکشف عن مناهج الادله، ص ۱۳۰

بدین شیوه شیوا ابن رشد توانست روش عقلی خود را در این موضوع نیز بسط دهد که هرچند از روی تقیه معجزه عامیانه را علنا انکار نکرد، ولی در زیر پرده شریعت به بطلان آن اشاره کرد که این‌گونه معجزه مورد اعتماد شرع نیست.

در «تهافت التهافت» آنجا که به اعتراض غزالی بر فلاسفه-مبنی بر اینکه ایشان می‌گویند، چگونه ممکن است که در عین آتش بودن آتش، ابراهیم در آن بیفتد و نسوزد- پاسخ می‌دهد و چنین می‌گوید: تنها زنادقه که مخالف با اسلامند این مقولات را عنوان می‌کنند، ولی فلاسفه به خود اجازه نمی‌دهند در مسائل دینی به جدل پردازند. . . «ازین رو هیچ‌یک از قدمای حکما در مسئله معجزات با وجود شهرت آنها در میان مردم وارد نشده‌اند.

زیرا معجزات پشتیبان ادیانند و ادیان سرلوحه فضائلند. و کسی که با فضائل شرعی رشد یافته باشد، به‌طور مطلق، اهل فضیلت است. پس هرگاه سعادت و عمر مددکار او شد و توانست در زمره علمای راسخ در علم درآید، آنگاه خود از مبادی دیگری به تأویل آن امور آگاه خواهد شد، ولی باید که بدان تأویل تصریح نکند.^۱

ابن رشد معجزات را برای عوام واجب می‌داند، ولی علما خود رأی و اندیشه‌ای ویژه خود دارند که باید آن را مکتوم دارند.

قضا و قدر

در قرآن آیات بسیاری است «دال بر آنکه هر چیز منوط به تقدیر است و آدمی در کارهای خود مجبور است. نیز آیاتی است دال بر آنکه آدمی می‌تواند به اکتساب اعمال بپردازد، و او در افعال خویش مجبور نیست.» ابن رشد همه این آیات را می‌آورد، نیز متذکر می‌شود که احادیثی هم که در این زمینه داریم متعارض یکدیگرند. و بدین سبب مسلمانان به دو فرقه تقسیم شده‌اند: «فرقه‌ای که می‌گویند اکتساب انسان سبب معصیت و حسنه است، و ثواب و عقاب بر این میزان داده خواهد شد. و اینان معتزله‌اند. و فرقه‌ای که برخلاف این معتقدند، و می‌گویند که انسان در کارهای خود مجبور و مقهور است. و اینان جبریه‌اند» ابن رشد می‌گوید، اشاعره می‌خواستند راه میانین را برگزینند، ازین رو گفتند: «انسان را کسب است، ولی کسب و آنچه که به وسیله آن حاصل شده، مخلوق خدایند.»^۲

ابن رشد قول اشاعره را بی‌معنی می‌داند، «زیرا اگر اکتساب و مکتسب، مخلوق خدا باشند، ناچار بنده در اکتساب خود مجبور خواهد بود» همچنین معتقد است که علت این

۱- تهافت التهافت، ص ۵۲۷-۵۲۷

۲- الکشف عن مناهج الادله، ص ۱۳۴ به بعد

اختلاف، جز دلایل سمعی، دلایل عقلی نیز هست. «زیرا اگر ما انسان را موجد و خالق افعال خود بدانیم، باید که از او افعالی سرزند که در مجرای مشیت خداوند نباشد، پس خالق دیگری جز ذات احدیت فرض کرده‌ایم. و حال آنکه هیچ خالق‌ی جز خداوند سبحان نیست. و اگر انسان را مکتسب افعال خود فرض نکنیم، باید که مجبور بر انجام آنها باشد، زیرا ازین دو بیرون نیست: یا جبر است یا اکتساب. اگر انسان مجبور باشد تکلیف از نوع مالایطاق خواهد بود. و اگر انسان به تکلیف مالایطاق مکلف شود، دیگر فرقی میان تکلیف او و جماد نخواهد بود. زیرا جماد را هیچ استطاعتی نیست، و آدمی را نیز استطاعت مالایطاق نباشد. و حال آنکه همه معتقدند که استطاعت نیز-مانند عقل-یکی از شروط تکلیف است.»

ابن رشد در مسئله قضا و قدر و جبر و اختیار به‌طور تفصیل بحث می‌کند، و آراء خود را بیان می‌دارد. ابن رشد معتقد به حریت انسان و مخیر بودن اوست. می‌گوید تعارضی که میان دلایل سمعی و عقلی دیده می‌شود، اشارت است به وجوب حد وسطی که حق در این مسئله همان است: «خدای تعالی برای ما قوایی خلق کرده، و ما بدان وسیله قادر به کسب اموری هستیم که با یکدیگر تضاد دارند، ولی اکتساب این امور وقتی میسر است که خداوند اسباب آن را از خارج فراهم آورد و موانع انجام آن را از میان بردارد، بنابراین اتمام افعالی که ما انجام آنها را به خود نسبت می‌دهیم به دو سبب بستگی دارد. اگر چنین است پس افعالی که انجام آنها به ما منسوب است به اراده ما ولی به موافقت اسباب و علل خارج از ما انجام پذیرفته‌اند. و همین اسباب و علل خارج از ماست که از آن به قدرت خداوند تعبیر می‌کنیم. این اسباب و علل را که خداوند مسخر ساخته است، تنها متمم افعال ما یا مانع از انجام آنها نیستند، بلکه سببی هستند که ما به وسیله آنها یکی از دو شق متضاد را برمی‌گزینیم. زیرا اراده، شوقی است که از تخیل در ما پدید می‌آید، ولی انجام این اراده منوط به علل و اسباب خارجی است.»

اگر گفته شود که این علل و اسباب چگونه ممکن است عنوان فاعلیت داشته باشند، و حال آنکه به عقیده مسلمانان کسی جز ذات باری تعالی فاعل نیست؟ ابن رشد در جواب می‌گوید: آری جز خدا فاعلی نیست، و اوست کسی که آنچه را علل و اسباب می‌شماریم، علل و اسباب ساخته است. و اوست که آن علل و اسباب را به عنوان فاعل نگاه می‌دارد، و مفعولها را پس از تأثیر فاعل حفظ می‌کند، و چون اسباب حاصل شد و فعل به انجام رسید، بقای آنها را حفظ می‌کند، که اگر حفظ الهی نباشد هیچ چیز ولو به قدر کمترین لحظه نتواند به موجودیت خود ادامه دهد.

غزالی اعتراض می‌کند «مثل کسی که سببی از اسباب را با خدا شریک می‌سازد، مثل کسی است که در نگارش، قلم را شریک کاتب سازد، یعنی بگوید که قلم کاتب است و انسان کاتب است» ابن رشد در پاسخ به این سؤال گوید: «اگر کاتب، آفریدگار و خالق

جوهر قلم و نگهدار او باشد مادام که قلم است، و نیز نگهدار نوشته بعد از کتابت و نیز خالق آن هنگام نزدیک شدن قلم به آن باشد، آنگاه مثل غزالی درست خواهد بود.»

ابن رشد به این اعتراض پاسخی دیگر می‌افزاید، بدین نحو که «موجودات حادث، یا جوهرند یا عرض، آفرینش جواهر از خدای تعالی است. و اسبابی که مقرون به آنهاست، در اعراض آن اعیان مؤثرند نه در جواهر آنها.»

سیاست و اخلاق

ابن رشد از «جمهوریت» افلاطون، و «مدینه فاضله» فارابی و آراء و کتب ابن سینا و ابن بجه و دیگران در مسائل اجتماعی آگاه بود. آنچه بیشتر از دیگران او را تحت تأثیر قرار داد، آراء افلاطون و ابن بجه بود. ابن رشد می‌گوید انسان «حیوان اجتماعی» است و جز به تعاون و همکاری به سعادت نرسد. او در بسیاری از آثار خود، از سعادت و فضائل نظری و عملی که منجر به آن می‌شود بحث کرده است، ولی او همواره کمال آدمی را بیش از هر چیز در کمال عقل او می‌داند. و معتقد است که کار ادیان این است که مردم را به فضائل عملی آشنا کند، و وظیفه فلسفه این است که فضائل نظری را تعلیم دهد.

اکنون که انسان موجودی اجتماعی است، باید که شیوه‌ای حکومتی داشته باشد. ابن رشد به پیروی از افلاطون می‌گوید، نظام جمهوری بهترین نظامات است. و به نظر او شیوخ بهترین حکامند. وقتی می‌گوید شیوخ مسلما مراد او همان چیزی است که افلاطون و فارابی می‌گفتند، یعنی کسانی که قسمتی از عمر خود را در فلسفه گذرانیده و در آن علم به مرحله‌ای عالی عروج کرده باشند. ابن رشد حکومت صدر اسلام را یک جمهوریت فاضله می‌شناخت. و به معاویه بن ابی سفیان به خاطر آنکه حکومت اسلامی را متزلزل کرد و آن را به صورت حکومت استبدادی درآورد و موجب هرج و مرج و آشوب و فتنه بزرگ گردید، سخت می‌تاخت.

عدل اساس حکومت و ظلم آفت آن است، ولی عدل ثمره معرفت حقیقی است و ظلم ثمره جهل. در جمهوریت فاضله در نظر ابن رشد و ابن بجه، نیازی به قاضی و طبیب نیست، زیرا در آنجا هیچ افراط و تفریطی نخواهد بود، و فضیلت خود همگان را به احترام حقوق و قیام به وظایف خود وادار می‌کند. و چون چنین است باید برای وصول به این جمهوریت فاضله مردم با فضائل آشنا شوند. و از وسایل این امر قوه فصاحت و شعر است، ولی شعر مخصوصا شعر عرب خالی از بدآموزیهایی نیست.

ابن رشد از حکمایی است که سخت به دفاع از زن برخاسته و ازین حیث پیشوای نهضتی است که سالها بعد یعنی در قرن نوزدهم در بلاد غرب برپا شد. ابن رشد زن را با نظری فلسفی از حیث آفرینش انسانی او می‌نگرد. زن ازین حیث در طبیعت و قوی

اختلافی با مرد ندارد. هرچند در میزان این قوی و تنها در پاره‌ای جهات با مرد فرق دارد. اما اگر در پاره‌ای از اعمال به پای مرد نمی‌رسد، در برخی دیگر از کارها مخصوصاً در زمینه‌های هنری چون موسیقی و غیر آن برتر از اوست. ابن رشد معتقد است که جامعه اسلامی هنگامی به ترقی خواهد رسید که بالهای زن را بگشاید و قیودی را که مانع آزادی اوست ببرد. محمد لطفی جمعه، آراء او را درین موضوع گرد آورده. ابن رشد گوید «وضع اجتماعی ما به ما اجازه نمی‌دهد که به همه منافی که از جانب زنان نصیب ما می‌گردد به‌طور تفصیل بحث کنیم. ظاهراً زن برای دو کار خلق شده یکی زادن و دیگر پروردن. وضع بردگی که ما برای زنانمان ایجاد کرده‌ایم، ما را از مواهب بسیاری محروم کرده است. و به نیروی عقلی آنها پایان داده است، ازین‌رو زنی را که فضائی به دست آورده باشد یا دارای صفات برجسته‌ای باشد کمتر دیده‌ایم. زندگی زنان چنان به پایان می‌آید که زندگی یک نبات. آنها همواره بار دوش مردان خود هستند، و همین امر موجب بدبختی و هلاک مدینه می‌شود.

زیرا شماره زنان دو برابر شماره مردان است، یعنی آنها دو ثلث همه ساکنان روی زمین هستند، ولی زندگی آنها چون نمی‌توانند قوت ضروری خود را فراهم کنند، چون حیوانات، طفیلی آن ثلث دیگر است.»

خلاصه

ابن رشد یکی از نیرومندترین متفکران جهان اسلامی است. او از حیث عمق اندیشه و وسعت نظر سرآمد همگان است و به خاطر گرایش زیادی که به عقل دارد، باید او را «فیلسوف عقل‌گرای» عالم اسلام خواند. آثار ارسطو را به دقت مطالعه کرد و کوشید تا حقیقت اندیشه او را از مطاوی نصوص و شروح آثار حکیم به دست آورد. همچنین کوشید تا مخصوصاً در مسائل علم الهی از آمیختن اندیشه‌های ارسطو و افلاطون ممانعت ورزد. و از عهده این کار به خوبی برآمد. نیز در مسئله توفیق میان دین و فلسفه، موفقیتی عظیم به دست آورد. لئون گوتیه گوید: «ابن رشد فیلسوفی است، به تمام معنی کلمه، عقلی ولی نه یک فیلسوف عقلی خشک، بلکه دارای نظری وسیع و متدین به نوعی خاص. او برای هر طبقه‌ای از مردم معتقد به یک نوع وظیفه دینی است. عامه مردم باید دین را به همین صورتی که هست بپذیرند، زیرا دین برای حفظ نظامات اجتماعی ضروری است، ولی دین فیلسوف دین عقل و برهان است، که به وسیله آن می‌توان در زندگی و ازلیت عقل فعال شرکت جست. با علم فقه و فقها میانه چندان ندارد. بهتر است که اصحاب این علم سکوت کنند و از انتظار مخفی باشند. ابن رشد بر حکمای پیش از خود-که با تألیفات خویش راه او را هموار کردند-از جهاتی تفوق دارد. اطلاع او از کندی و فارابی و

ابن باجه بیشتر بود. و از ابن سینا که به تخیلات صوفیه روی می‌آورد و با اوهام متکلمان هم‌آواز می‌شد، استوارتر بود. ابن رشد توانست صورت کامل فلسفه افلاطون و ارسطو را ارائه دهد.»

هرچند پس از مرگ حکیم، آوازه او مدتها در مشرق خاموش ماند، ولی در مغرب-زمین از اوایل قرن دوازدهم میلادی تا قرون اخیر اثری بسزا گذاشت. آثار فلسفی و طبیی او منتشر شد، و مردم را به آزادی فکر فراخواند. کلیسای مسیحی با پاره‌ای از آراء او به مبارزه پرداخت، مخصوصاً در مسئله قدم عالم و وحدت عقل انسانی و فساد عقل هیولانی، لازم است گفته شود که قدیس توماس آکویناس، به ابن رشد ایراداتی داشته، ولی روش او را در بحث برگزیده و بسیاری از نظریات او را پذیرفته است.

بنابراین جای تعجب نیست اگر لویجی رنالدی درباره او بنویسد: «برتری مسلمانان بر ما این است که آنها ما را با بسیاری از فلاسفه یونان آشنا کردند. حکمای جهان اسلامی در نهضت فلسفه در میان مسیحیان تأثیر بسزا داشتند. ابن رشد بزرگترین مترجم و شارح نظریات ارسطو است، ازین‌رو در نزد مسلمانان و مسیحیان مقامی ارجمند دارد. . . نباید فراموش کنیم که او ابداع‌کننده روش «اندیشه آزاد» است. او به فلسفه عشق می‌ورزید و فریفته علم بود. و به آن دو اعتقاد راسخ داشت و برای شاگردانش با شور و شغف فراوان درس می‌گفت. آخرین کلمات او این بود: تموت روحی بموت الفلسفه.»^۱

کتابنامه

۱- آثار ابن رشد:

- ا-تهافت التهافت، چاپ بویژ، بیروت- ۱۹۳۰.
- ب-فصل المقال-قاهره
- ج-الكشف عن مناهج الادله-قاهره
- د-تلخیص کتاب النفس-چاپ اهوانی، قاهره- ۱۹۵۰.
- ه-تفسیر ما بعد الطبیعه-چاپ بویژ، بیروت- ۱۹۴۲.
- و-تلخیص کتاب المقولات-چاپ بویژ، بیروت- ۱۹۳۲.
- ز-رسالة الاتصال، ضمیمه تلخیص کتاب النفس، قاهره- ۱۹۵۰.
- ۲-بور (ت. ج. دو) تاریخ الفلسفه فی الاسلام، ترجمه غربی، قاهره- ۱۹۳۸.
- ۳-قاسم (محمود): فی النفس و العقل لفلاسفه الاغریق و الاسلام، قاهره- ۱۹۴۹.
- ۴-مدکور (ابراهیم): فی الفلسفه الاسلامیه: منهج و تطبیقه، قاهره- ۱۹۴۷.
- ۵-العقاد (عباس محمود): ابن رشد (سلسله نوابغ الفكر العربی)، قاهره.

باب چهارم

فلسفه تاریخ و اجتماع

فصل چهارم

ابن خلدون

[مقدمه]

۱- محیط اجتماعی او

جامعه‌ای که ابن خلدون در آن ظهور کرد از هر اجتماع دیگر در هر عصر دیگری برای فعالیت آماده‌تر بود. و یکی از دوره‌های پرجوش و خروش تاریخ اسلامی به شمار می‌آمد. ابن خلدون همواره میان شرق و غرب ممالک اسلامی در آمدوشد بود. با ملل مختلف و دول گوناگون-چه در ایام شکفتگی و رونقشان و چه در روزگاران ضعف و ناتوانیشان-آشنایی یافت. مناصب متعدد داشت و با نظر دقیق و تحلیلگر خویش، با اندیشه و روحیهٔ افراد و اجتماعات روبرو گشت. حاصل تجسس و تحقیق او فلسفهٔ اجتماعی اوست که در تاریخ جوامع بشری اثری شگرف داشته است.

قرن هفتم هجری (سیزدهم میلادی) قرن آشوبها و اغتشاشات است، چه در شرق و چه در غرب. مغولان ممالک اسلامی را تسخیر کرده و اکنون وارد اروپا شده بودند. فساد این شکست بر ممالک شرق اسلامی سایه افکنده بود. تنها جزیرهٔ العرب و شمال افریقا و اسپانیا از شر آنها در امان مانده بود. جزیرهٔ العرب دورافتاده بود. بیابانهای سوزان و آسمان بی‌بارانش چون حصنی حصین آن را حفظ کرده بود. اما اسپانیا هرچند دستخوش هجوم تاتار نگردید، ولی جنگها و کشمکشهای داخلی خود بلای دیگری بود. حکومت عرب در آن سرزمین روی در تراجع نهاده بود. از آنهمه قدرت تنها دولت بنی نصر معروف به «بنی احمر» در غرناطه باقی مانده بود، و دولت موحدان در شمال افریقا. و پس از آنهمه نیرومندی اکنون به سه دولت کوچک تقسیم شده بود: بنی مرین در مغرب اقصی، بنی عبد الواد در مغرب اوسط، و بنی حفص در مغرب ادنی. مغرب ادنی را در این عصر افریقیه می‌گفتند.

قرن هشتم هجری (چهاردهم میلادی) یعنی عصر ابن خلدون فرارسید، در حالی- که بلاد عرب به علت یک سلسله حوادث متوالی با بحرانی سیاسی و فرهنگی دست به- گریبان بود. مسیحیان بر بیشتر بلاد اندلس مسلط شده بودند و بسیاری از اعراب این نواحی به تونس و مراکش پناه بسته بودند. بنی احمر در غرناطه اندک سرزمینی را که از اندلس در دستشان مانده بود اداره می‌کردند و همواره با سلاطین مغرب در ستیز بودند. سرزمینهای شمال آفریقا همان وضعی را داشتند که اواخر قرن پیش داشتند. مصر و شام در دست ممالیک بحری و برجی بود. ترکان عثمانی در آناتولی پای در دایره قدرت نهاده بودند و دامنه متصرفاتشان به بالکان کشیده می‌شد. در اواخر این قرن امیر تیمور ظهور کرد، و برای خود دولتی تشکیل داد که از چین تا روسیه را دربر داشت. ایران و بین النهرین را غارت کرده و چیزی جز نیستی و ویرانی برجای گذاشته بود. بدین ترتیب عصر ابن خلدون عصر حوادث سیاسی و عصر آشوب و اضطراب بود. از آنجا که زندگی او در اندلس و مغرب و مصر سپری شده، خود او بهتر از هر کس دیگر می‌تواند ما را از علل آن تطورات و دگرگونیها آگاه سازد.

اندلس منحصر به غرناطه شده بود که خاندان بنی نصر بر آن حکومت می‌کرد. این حکومت از سال ۱۲۳۱ تا ۱۴۹۱ میلادی یعنی از ۶۲۹ تا ۸۹۷ هجری به طول انجامید. سرسلسله این خاندان محمد بن یوسف بن احمد بن نصر، ملقب به «الشیخ» از ضعف قدرت موحدان استفاده کرد، و خویشاوندان و نزدیکان را به سوی خود فراخواند و بر غرناطه مسلط شد، و آنجا را پایتخت خود قرار داد، و قصر الحمراء را برای سکونت خویش برافراشت. سپس شهرها را یکی پس از دیگری به کمک فردیناند اول-پادشاه قشتاله- گرفت. چون محمد اول وفات کرد، پسرش محمد ثانی، معروف به فقیه، جانشین او شد. این فقیه به سبب انقلاباتی که در کشورش برپا شده بود، با ملوک بنی مرین به مخالفت برخاست و ازین پس مرینیان در امور داخلی مملکت غرناطه-گاه به خاطر باری پادشاه آن دیار و گاه به طمع دست‌اندازی-به مداخله پرداختند، تا آنجا که ابو الحجاج یوسف بن اسماعیل، هفتمین پادشاه غرناطه، در سال ۱۳۴۰ میلادی (۷۴۱ ه) او را برای مقابله با مسیحیان به یاری خواند. ابو الحسن پادشاه مرینی هم با لشکری بزرگ عازم آن دیار شد. و از تنگه جبل الطارق گذشت، ولی درین نبرد مسیحیان پیروز شدند و ابو الحسن به دیار خود گریخت.

یوسف هم به غرناطه بازگشت و تا آنگاه که به سال ۱۳۵۴ میلادی (۷۵۵ ه) در مسجد جامع به قتل رسید در نهایت ضعف و ناتوانی حکومت کرد. پس از او پسرش محمد خامس به پادشاهی رسید. محمد خود جوانی تازه سال و ناتوان بود. به نیروی استبداد «حاجب رضوان» حکم می‌راند، تا آنگاه که مردم بر او شوریدند و او مجبور به کناره‌گیری شد و به مراکش گریخت. در مراکش پادشاه مرینی، ابو سالم، از او استقبالی شایان کرد. و

این واقعه در سال ۱۳۵۹ م (۷۶۰ ه) بود. در سال ۱۳۶۲ م (۷۶۳ ه) به یاری پطرس ملقب به ظالم به پادشاهی بازگشت. و ازین پس سی سال دیگر که همه فتنه و آشوب بود سلطنت کرد. از وزراء او نویسنده شهیر لسان الدین محمد بن الخطیب بود. در این ایام سلطان ابو عنان بر برادرش سلطان ابو سالم خروج کرد، و او را از سلطنت خلع نمود و به اندلس تبعید کرد. سلطان محمد به گرمی او را پذیرفت. و ازین پس میان آن دو مرد دوستی و صداقتی پایدار به وجود آمد. چون ابو سالم بار دیگر به پادشاهی بازگشت، دوستش سلطان محمد از سلطنت خلع شد و حاجب رضوان کشته گشت و ابن الخطیب در بند افتاد. ابو سالم مرینی کس فرستاد و سلطان مخلوع و وزیرش را به کشور خود خواند. پادشاه مخلوع در بدترین حالات به مغرب آمد. ابو سالم در فاس از ایشان استقبال کرد و ابن خلدون در زمره مستقبلین بود. او ابن الخطیب را دوستی گرنامه یافت. و سپس خود از دوستان و نزدیکان سلطان مخلوع شد.

سلطان محمد خواست بار دیگر پادشاهی از دست‌رفته خود را فراچنگ آرد، ابن خلدون را به وساطت برگزید. و چون خود به این قصد به اندلس بازگشت، سرپرستی اهل بیت خویش را به او واگذاشت. وضع اندلس درین ایام چنین بود و ابن خلدون همه این تحولات را به دیده تأمل می‌نگریست و در عوامل سقوط و روی کار آمدن دولتها می‌اندیشید.

مغرب نیز دچار پراکندگی و آشوب شده بود. سرتاسر، انقلاب و فتنه بود. دولتها از پی یکدیگر سقوط می‌کردند. پادشاهان سرگرم نزاع و کشمکش بودند، و حکام با استقلال کامل در قسنطینه و بجایه و تلمسان و غیر آن حکومت می‌کردند. دولت بنی مرین نیرومندترین و وسیعترین و طولانیترین دولتها بود. ابو یعقوب بن عبد الحق، متوفی به سال ۶۸۵ ه (۱۲۸۶ م)، آن را تأسیس کرد، و در ایام ابن خلدون سلطان ابو الحسن بن سلطان ابو سعید بر تخت سلطنت فاس مقرر داشت. ابو الحسن پادشاهی بلندهمت بود. به سال ۷۳۳ ه (۱۳۳۲ م) جبل الطارق را گشود و بر تلمسان پایتخت بنی عبد الواد استیلا جست. آنگاه به افریقیه لشکر کشید به طمع اینکه با نابود کردن دامادهای خویش، بنی حفص، بر آنجا استیلا یابد، و بدین‌گونه بر تونس چیره گشت. درین اثناء در مغرب اقصی فتنه‌ای برپا شد و ابو الحسن بدانجا بازگشت، ولی هنوز دیری نپاییده بود که بنی حفص برای بازپس گرفتن ملک خود قیام کردند، و مولی فضل بن سلطان ابو یحیی بدین کار موفق گشت، اما طولی نکشید که ابو محمد عبد الله بن تافراکین وزیر بر او خروج کرد و او را از تخت فروکشید و خود بر جای او نشست. و ابن خلدون در همه این حوادث به دیده عبرت و تأمل می‌نگریست.

اما مصر تحت حکومت ممالیک بود. وضع مصر غیر از وضع مغرب و اندلس بود.

یعنی از استقرار و ثبات برخوردار بود و از کشتار و کشمکشهای میان سلاطین و وزراء و شورشگران به دور.

۲- شرح حال

تاریخ زندگی ابن خلدون پر از حوادث است. بسیاری از مورخان قدیم به جمع‌آوری حوادث آن پرداخته‌اند و از آن جمله‌اند: لسان الدین بن الخطیب صاحب کتاب «الاحاطه فی تاریخ غرناطه» و شمس الدین السخاوی صاحب کتاب «الضوء اللامع فی اعیان القرن التاسع»، و ابو المحاسن بن تغری بردی صاحب کتاب «المنهل الصافی»، خود ابن خلدون نیز شرح حالی از خود به یادگار گذاشته است.

الف- مولد و منشأ او

ابو زید عبد الرحمن بن محمد معروف به ابن خلدون به سال ۱۳۳۲ م/ ۷۳۲ ه در تونس زاده شد. و به سال ۱۴۰۶ م/ ۸۰۸ ه در قاهره بدرود حیات گفت. اجداد او کمی بعد از فتح اندلس به آن سرزمین آمده، نخست در قرمونه و سپس در اشبیلیه اقامت گزیده بودند.

مورخ اندلسی ابن حیان گوید: «بنی خلدون هنوز هم در نهایت عزت در اشبیلیه هستند. و بزرگان این خاندان یا عهده‌دار ریاستهای دولتی‌اند یا عهده‌دار ریاستهای علمی.» بنی خلدون سپس به سبته آمدند و از آنجا به تونس. در تونس بود که عبد الرحمن متولد شد و با شوق رسیدن به دو گونه ریاست، ریاست در دستگاه دولت و ریاست بر ارباب قلم، بزرگ شد. پدرش از خردی او را به تحصیل علم واداشت. قرآن را از بر کرد و در جامع مشهور زیتونه به فراگرفتن حدیث و فقه و نحو پرداخت. و بسیاری از کتب ادب و شعر را آموخت. آنگاه به علوم منطق و فلسفه رغبت جست. در هجده سالگی بود که طاعون بر آن دیار تاختن آورد و بسیاری از مردم را به دیار عدم فرستاد، از آن جمله، پدر، مادر و بسیاری از مشایخ و معلمان او را. ابن خلدون به این واقعه اشاره کرده گوید:

«بسیاری از اعیان و صدور و همه مشایخ مردند و پدر و مادرم- که خدای آن دو را بیامرزاد- نیز هلاک شدند.» ازین حادثه سخت ترسید، و از مرگ پدر و مادر و خویشاوندان و یاران متالم شد و بار سفر مغرب اقصی بست، تا به آن گروه از مشایخ که زنده مانده بودند، پیوندد و درس و بحث خود را ادامه دهد. ولی این قصد خود را نتوانست جامه عمل پوشاند، تا وقتی که ابن تافراکین وزیر او را طلب کرد تا منشی ابو اسحاق- پادشاه جوانی که چون اسیری در دست او می‌زیست- گردد. کار او این بود که از جانب سلطان توقع نویسد، و در نامه‌های شاهی، با قلم درشت، میان «بسم الله» و بعد از آن، در خطابات یا فرامین، الحمد لله و الشکر لله نویسد. ابن خلدون گوید «چون مرا بدین شغل فراخواندند چون موجب آن می‌شد که به مغرب بازگردم به شتاب اجابت کردم و همین‌طور هم شد.»

ب-در فاس

درین اثناء، یعنی در سال ۱۳۵۲ م ابو زید حفصی امیر قسنطینه نوۀ سلطان یحیی، بر این تافراکین خروج کرد و به تونس لشکر کشید، تا آن را از وزیر غاصب بازستاند. و چنین شد. این خلدون خود را از حادثه رهانیده به ابۀ آمد، و از آنجا گاه در سبته بود و گاه در قفصه و بسکره، تا آنگاه که به تلمسان رسید، و در آنجا با ابو عنان و وزیرش ابن ابو عمرو ملاقات کرد، و همراه ایشان به بجایه رفت.

ابن خلدون تا اواخر سال ۱۳۵۳ م/ ۷۵۴ ه در بجایه ماند. سپس سلطان ابو عنان- در سال ۱۳۵۴- او را به فاس خواند، و «او را از اعضاء مجلس علمی خود ساخت، و ملزمش کرد تا در نمازها با او حاضر شود، و سپس شغل نوشتن توفیعات- در حضور خود- را به او واگذار کرد.» در تمام این مدت او همچنان محضر علماء را ترک نمی‌گفت. پس به امیر حفصی محمد بن عبد الله امیر بجایه- که اکنون مخلوع و اسیر در فاس به سر می‌برد- پیوست و با او طرح فرار افکند تا ملک بازستاند. غمازان، ابو عنان را ازین توطئه آگاه کردند، فرمود تا ابن خلدون را گرفتند و به زندان کردند. و این واقعه در اوایل سال ۱۳۵۷ م/ ۷۵۸ ه بود. ابن خلدون مدت دو سال در زندان ماند، تا آنکه ابو عنان مرد و وزیرش حسن بن عمر به نیابت از جانب فرزند خردسال او- سلطان سعید- به حکومت نشست. طولی نکشید که بر ضد سلطان سعید و وزیرش قیامی پدید آمد، و امیر ابو سالم به پایتخت تاخت و بر آن مستولی شد. ابن خلدون از یاران ابو سالم بود. ابو سالم او را از مقربان و منشیان خاص خود کرد و منصب قضا نیز بدو داد.

محمد عبد الله عنان گوید: «ابن خلدون درین حوادث فرصت یافت تا آنچه‌انکه بود خودنمایی کند. و درین ایام مرتکب اعمالی شد که از او شایسته نبود. آنچه دربارهٔ ابو عنان کرد، ناپسند و نکوهیده بود و از اخلاق و عواطف مذموم او حکایت می‌کند؛ این عمل او چنان نبود که بگوئیم اشتباهی آنی بود، بلکه سرآغاز یک سلسله کارهای دیگر و اقدامات ریشه‌دار او بود. ابن خلدون مردی فرصت‌طلب بود، منتظر هرگونه فرصتی می‌نشست و در راه هدف، استفاده از هر وسیله‌ای را مجاز می‌شمرد و برایش هیچ اهمیتی نداشت که خیر را به شر و نیکی را به بدی پاداش دهد. . .»^۱ دو سال نگذشته بود که وزیر ابو سالم، یعنی عمر بن عبد الله، بر او بشورید و برادرش تأشقین را به جای او نشانند، و خود زمام امور را به دست گرفت. ابن خلدون بدو پیوست، ولی به مقامی برتر از آنکه داشت نائل نیامد. ازین‌رو برآشفت و استعفا کرد و عازم تونس شد. وزیر ابتدا به او اجازهٔ خروج نداد، ولی پس از آنکه وسایلی برانگیخت به او اجازه داد. او نخست زن و فرزند خود را به قسنطینه، نزد خویشان زنش فرستاد، و خود به اندلس رفت.

۱- ابن خلدون، حیات و تراثه الفکری، ص ۳۱

ج- در اندلس

آنچه ابن خلدون را به اندلس کشید دوستی و ودادی بود که میان او و ابو عبد الله- سومین پادشاه بنی احمر- و وزیرش لسان الدین بن الخطیب، بدان هنگام که آن دو به فاس پناهنده شده بودند، پدید آمده بود. ابو عبد الله بار دیگر بر تخت پادشاهی خود مستقر شده بود. و چون ابن خلدون در سال ۱۳۶۲ م/ ۷۶۴ ه قصد او کرد، به اکرام و انعامش کوشید و «در زمرهٔ صدرنشینان مجلس قرارش داد. با او به خلوت می‌نشست و سخنان پنهانی را در میان می‌گذاشت. در سفرها همراه او بود و در محافل عیش و نشاط همدم و هم‌نشین او.» آنگاه یکی از ده‌های غرناطه را نیز بدو اقطاع داد. در این حال ابن خلدون زن و فرزند خویش را از قسنطینه فراخواند، و در سال ۱۳۶۴ از سلطان اجازت خواست تا به بجایه برود. زیرا علاوه بر دعوتی که امیر محمد بن عبد اله از او به عمل آورده بود لسان الدین بن الخطیب هم از تقرب او به سلطان وحشت کرده، و علیه او مشغول به توطئه‌چینی شده بود. سلطان به او اجازه داد و مال بسیار همراهش کرد. و او از راه دریا از مریه به بجایه رفت.

د- در بجایه و بسکره

وقتی که ابن خلدون به بجایه رسید، سلطان آن دیار ابو عبد الله از او استقبال گرمی به عمل آورد. و او را به برترین مناصب دولت خود- یعنی منصب حاجبی- برگماشت. کسی که به این منصب برگزیده می‌شد، به قول خود او «در کار خود استقلال داشت و واسطهٔ میان سلطان و اعضاء حکومت بود. و در این مقام کس را با او هنبازی نبود». او این وظیفهٔ جدید را به نیکوترین وجهی انجام داد و با عزمی راسخ و حزمی کافی ناسامانیها را به سامان آورد. اما یک سال بیش نکشید که میان امیر بجایه و پسر عمش سلطان ابو العباس امیر قسنطینه فتنه‌ای برخاست که منجر به قتل ابو عبد الله محمد شد، و بجایه در تحت حکم سلطان ابو العباس درآمد. این مرد نخست ابن خلدون را بناوخت، سپس از او روی برتافت. و ابن خلدون به سبب دوستی که میان او و امیر بسکره بود بدانجا گریخت، و شش سال در بسکره اقامت گزید. امیر ابو حمّو موسی بن عبد الرحمن، سلطان تلمسان، داماد امیر مقتول بجایه بود. به خونخواهی او برخاست و لشکر به بجایه کشید ولی منهزم شد. این مرد به ابن خلدون نوشت تا کار حاجبی او بپذیرد. ولی ابن خلدون سرباززد. بار دیگر به او نوشت و از او خواست تا در میان قبایل بگردد و آنها را از ابو العباس منصرف کند و به او متمایل سازد. ابن خلدون این پیشنهاد را پذیرفت و به دعوت قبایل به جانب ابو حمّو پرداخت، و میان او و سلطان تونس عقد مودت برقرار ساخت. سپس به خاطر خدمت به عبد العزیز، امیر مغرب اقصی، که لشکر بر سر ابو حمّو کشیده بود، از ابو حمّو رخ برتافت و از تلمسان بگریخت. و قصد بسکره کرد. در آنجا شنید که دوست دیرینش از خشم پادشاه غرناطه گریخته به تلمسان می‌آید. چون وضع او در تلمسان ناگوار شد به

فاس رفت، و در آنجا جز نابسامانی و پراکندگی نصیبی عایدش نشد. پس قصد آن کرد که بار دیگر به اندلس بازگردد. به غرناطه آمد ولی حکام مغرب از صاحب غرناطه خواستند که او را به مغرب بفرستد. و این کار از آن جهت بود که می‌ترسیدند صداقت و صفایی را که میان ایشان و بنی احمر پدید آمده است، برهم زند. ابن خلدون بازگشت و در قلعه ابن سلامه عزلت اختیار کرد.

ه- در قلعه ابن سلامه

ابن خلدون به بنی عریف پناه برد، و ایشان مقدمش گرامی داشتند، و او را با زن و فرزندش- که به او پیوسته بودند- در یکی از قصرهای قلعه ابن سلامه، از اعمال توجین در جنوب اقلیم قسنطینه، جای دادند. این واقعه در سال ۱۳۷۴ م / ۷۷۶ ه اتفاق افتاد و او چهل و دو سال داشت. ابن خلدون در این ایام عزلت، به تألیف تاریخ بزرگ خود مشغول شد چنانکه گوید: «در آن قلعه فارغ از همه مشاغل اقامت گزیدم. و در آنجا تألیف این کتاب را آغاز کردم، و مقدمه آن را بدین شیوه شگفت که در آن عالم تنهایی بدان رهبری شدم تکمیل کردم». و چون مقدمه به پایان رسید، به نوشتن کتاب تاریخ خود موسوم به «کتاب العبر و دیوان المبتدأ و الخبر فی ایام العرب و العجم و البربر و من عاصرهم من ذوی السلطان الاکبر» پرداخت، و بعد از چهار سال که در خلوت و تفکر و نوشتن سپری ساخت، عزم تونس کرد و از سلطان تونس اجازت طلبید و به او اجازت داد.

و- در تونس

ابن خلدون در سال ۱۳۷۸ م ۷۸۰ ه به تونس وارد شد. پادشاه و مردم تونس مقدمش را گرامی داشتند. و او همچنان به تألیف کتاب تاریخ خود اشتغال داشت، تا در اوایل سال ۱۳۸۲ م ۷۸۴ ه به پایان آمد، و نسخه‌ای از آن را به سلطان تقدیم کرد. چنانکه گوید: «خبر بربر و زناته را به پایان آوردم، و از اخبار امویان و عباسیان و تاریخ پیش از اسلام آنچه به من رسیده بود نوشتم، و نسخه‌ای از آن را تکمیل کردم، و به کتابخانه سلطان تقدیم داشتم». در اینجا باز ساعیان و دسیسه‌گران علیه او همدست شدند، و او از تونس قصد رحیل کرد. و تا به او اجازه خروج دهند گفت که می‌خواهد به حج رود. با اصحاب و اعیان وداع کرد و به کشتی نشست و رو به مصر نهاد.

ز- در مصر

ابن خلدون در سال ۱۳۸۲ م / ۷۸۴ ه به مصر آمد. صیت شهرت او همه مصر را فراگرفته بود. دانشپژوهان از هر سو به گردش جمع شدند. «در قاهره اقامت گزید و در جامع الازهر به تدریس پرداخت»^۱ چون در مصر قرار یافت، زن و فرزند خویش را به قاهره فراخواند. ولی در دریا طوفانی برخاست و کشتی غرق شد و همه به هلاکت رسیدند.

۱- ابن تغری بردی، ج ۲، ص ۳۰۰

ابن خلدون در آنجا به تدریس و قضاوت مشغول بود. بار دیگر در کتاب تاریخ خود نظر کرد و بر آن فصولی افزود و جرح و تعدیها کرد. و نسخه‌ای از آن را به الملک الظاهر تقدیم نمود و در این ایام سفرهایی به حجاز و قدس داشت. در سال ۱۴۰۰ م/ ۸۰۲ هـ تیمور لنگ به سوریه لشکر کشید و دمشق را تهدید کرد. سلطان مصر سپاهش را برای مقابله با امیر تیمور به سوریه گسیل داشت. ابن خلدون با این سپاه همراه بود. چون امیر تیمور دمشق را سخت محاصره کرد، ابن خلدون با جمعی از دوستانش شب هنگام از شهر گریختند، ولی به دست جاسوسان مغول گرفتار آمدند و ایشان را نزد امیر تیمور بردند. تیمور را از او خوش آمد و خواست که در خدمتش باشد. ابن خلدون تظاهر به قبول کرد، ولی از او خواست تا اجازتش دهد که به مصر رود و کتابخانه خود بیاورد.

امیر به او اجازت داد. اما پس از چندی شهر گشوده شد و سپاه تیمور به دمشق درآمد و کرد از کشتار و خرابی آنچه کرد و در تاریخ معروف است. ابن خلدون ازین پس در قاهره ماند و قاضی مذهب مالکی شد، تا در سال ۱۴۰۶ م/ ۸۰۸ هـ دعوت حق را لبیک گفت.

زندگی پرماجرایی او بدین‌سان بود. بدون شک او «بزرگترین سیاستمدار و متفکری است که در قرن هشتم هجری، افریقیه و اندلس به خود دیده است.»^۱

۳- مقدمهٔ ابن خلدون^۲

ابن خلدون مدتها گرفتار مناصب و مشاغل گوناگون بود. در بسیاری از حوادث با سلاطین آن دیار همراه و همقدم بود. ملتها و دولتهای بسیار دید، چه در حال قدرت و تسلط و چه در حال ضعف و زبونی. و خود در همهٔ این احوال سهم بسزایی داشت. سپس از سیاست کناره جست. به قلعهٔ ابن سلامه افتاد. خلوت گزید و ثمرهٔ همهٔ تجارب و تأملات و اندیشه‌های خود را در کتاب مفصل «مقدمهٔ» خود- که سبب اشتهار علمی او شد- به ودیعه نهاد. «مقدمه» صورت زنده‌ای است از زندگی اجتماعی جوامعی که او خود یکی از افراد آن بود، در عصری پر از جنبشها و تطورات سیاسی و فکری، عصری پر از انقلابات و کشمکشها، عصری که مسلمانان از آن پس روی به قهقرا نهادند و اروپاییان راه تعالی و ترقی در پیش گرفتند.

۱- ابن خلدون، حیات و تراثه الفکری، محمد عبد الله عنان، ص ۶۵

۲- کتاب «مقدمهٔ ابن خلدون، به وسیلهٔ استاد محمد پروین گنابادی به فارسی ترجمه و در دو جلد چاپ شده است. در آغاز کتاب، شرحی دربارهٔ ابن خلدون و اهمیت کار وی آمده است. -م.

ابن خلدون می‌خواست تاریخ مغرب را بنویسد. بر این تاریخ مقدمه‌ای نوشت که قسمت اول کتاب قرار گرفت. در این مقدمه نظریات اجتماعی و فلسفی خود را آورد. در مدت پنج ماه آن را به پایان رسانید، و از آن پس مدتها به تهذیب و تنقیح و تکمیل آن اشتغال داشت. آنچه او را به نگارش آن واداشت توجهی بود که به نوشتن تاریخ داشت. زیرا مورخ «به منابع متعدد و دانشهای گوناگونی نیازمند است و هم باید وی را حسن‌نظر و بیان مستدل روشن باشد، که هر دو وقتی دست به هم داد او را به حقیقت رهبری کند و از لغزشها و خطاها برهاند، چه اگر تنها به نقل کردن اخبار اعتماد کند، بی‌آنکه به شناخت اصول عادات و رسوم، و قواعد سیاستها و طبیعت تمدن و کیفیات اجتماعات بشری بپردازد. . . چه‌بسا که از لغزیدن در پرتگاه خطاها و انحراف از شاهراه راستی در امان نباشد.» ابن خلدون از نقص کار مورخان دیگر آگاه گشت. زیرا دید ایشان از معنای تاریخ جز این چیزی نمی‌دانند که یک سلسله وقایع و حوادث و نامها را کنار هم ضبط کنند^۱. ولی او خواست ازین مرحله بگذرد و به اصطلاح امروز، به کشف «قوانین تاریخی» برسد. ازین رو به ذکر اخبار و حوادث بسنده نکرد، بلکه خواست به تحلیل وقایع بپردازد. و اهمیت خاصی را که پدیده‌های اجتماعی دارند، روشن کند.

«مقدمه» کوششی است در راه نقد تاریخ و حمله بر مورخان دیگر که در روایات و خرافات به نظر انتقادی نمی‌نگریستند و گویی مقصودشان فقط همین بوده که معارف و معلومات بسیاری در کتابهای خود بگنجانند. ابن خلدون می‌خواست برای تمیز میان خطا و صواب در اخبار قواعد ثابتی کشف کند و وسائلی به دست آورد تا مورخ را به شناخت صحیح و دقیق حوادث یاری دهد. جنبه مهم «مقدمه» جنبه اجتماعی آن، یعنی تعلیل پدیده‌های اجتماعی است. اجتماعات امری واقعی هستند، ازین‌رو باید در پیدایش و اختلافات موجود میان آنها و طرق معیشتشان به جستجو و تحقیق پرداخت. او در این جستجو و تحقیق، به تأثیری که مسکن بر زندگی اجتماعی دارد پی برد، و به تعلیل پدیده‌های اقتصادی و کشف قوانینی که بر آنها حاکم است پرداخت. اجتماعات به صورت واحدهای سیاسی بر مبانی جغرافیایی و اقتصادی استوارند. از آنجا که ابن خلدون قسمت زیادی از عمر خود را در امور سیاسی گذرانده است، می‌کوشد تا به وضع نظریه‌ای کلی و همه‌جانبه نائل آید که در پرتو آن بتواند اصل و امتداد حکومتها را در زمان و مکان مورد تحقیق و بررسی قرار دهد.

اینهاست آنچه او در «مقدمه» خود قصد تحلیل آن را دارد. کار او در عالم اسلام سابقه نداشت. بعد از او نیز دیگر کسی پی او را نگرفت. از این‌رو آنچه او آورده در جهان اسلامی بی‌همانند است. لازم است تذکر داده شود که ابن خلدون در تاریخ خود از قوانینی

که در مقدمه آورده است استفاده نکرده، بلکه همان راهی را رفته که دیگر مورخان اسلامی رفته‌اند، بدون آنکه به قوانین تاریخی و سنن طبیعی که خود درباره آنها قلمفرسایی کرده است توجهی داشته باشد.

تاریخ در نظر او بیان حقیقت و تفسیر ماجرابی است که اتفاق افتاده است. و در این‌باره گوید: «حقیقت تاریخ خبر دادن از اجتماع انسانی، یعنی اجتماع جهان و کیفیاتی است که بر طبیعت این اجتماع عارض می‌شود، چون: توحش و همزیستی و عصبیتها و انواع جهانگشاییهای بشر و چیرگی گروهی بر گروه دیگر و آنچه از این عصبیتها و چیرگیها ایجاد می‌شود، مانند تشکیل سلطنت و دولت و مراتب و درجات آن، و آنچه بشر در پرتو کوشش و کار خویش به دست می‌آورد، چون پیشه‌ها و معاش و دانشها و هنرها و دیگر عادات و احوالی که در نتیجه طبیعت این اجتماع روی می‌دهد.»^۱

این تعریف نظیر تعریفی است که بعد از شش قرن، دورکیم (Durkheim) در کتاب «قواعد روش جامعه‌شناسی» از علم الاجتماع کرده است. تعریف ابن خلدون تعریف کاملی است. چنانکه می‌توان گفت وسعت دامنه تعریف او از اجتماع، از وسعت دامنه تعریفی که علمای جدید از آن کرده‌اند و هم از تعریف خود علم تاریخ می‌گذرد.

اگر با دقت بیشتری در این تعریف بنگریم، تخمه همه علوم اجتماعی را چنانکه- امروز معروف است- در آن خواهیم دید. همچنانکه «مقدمه» شامل مسائل علم اقتصاد و سیاست و علم الاجتماع و علم العمران، و خلاصه، چیزی بسیار نزدیک به آنچه آن را «فلسفه تاریخ» می‌گوییم نیز هست. زیرا ابن خلدون تنها به ذکر اخبار مخصوص به یک عصر یا یک نسل و خاندان بسنده نکرده، بلکه به ذکر کیفیات عمومی سرزمینها و نژادها و اعصار پرداخته است. و این بر پایه اظهار خود اوست که می‌گوید: «شالوده کار مورخ، همان است که نوع مقاصد وی بر آن پایه‌گذاری می‌شود و گزارشهایش بدان وسیله روشن می‌گردد.»^۲

ابن خلدون، در درجه اول به تحقیق و تجسس از اصل و پیدایش عمران اهتمام دارد. می‌خواهد بداند که سبب چیست که پاره‌ای از اجتماعات توانسته‌اند که از حال بدویت یعنی نظامات ابتدایی بیرون آیند و قدم در زندگی شهری بگذارند. و این مسئله‌ای است که برای مردی که در محیطی زیسته که مردمش-با آنکه از یک نژاد بودند و به یک زبان تکلم می‌کردند و یک دین داشتند- از حیث تمدن سخت باهم متفاوت و مغایر بودند، چیز غریبی نبوده است. وقتی که ابن خلدون به نوشتن «مقدمه» پرداخت، میان پایتخت مغرب اسلامی، یعنی فاس، و تونس درآمد و شد بود. از اندلس و غرناطه دیدار کرده بود و بسیاری از شهرهای شمال آفریقا را گشته بود، و با امیران عرب و بربر معاشرت یافته بود،

۲- همان مأخذ، ص ۵۰

۱- المقدمه، ص ۵۵

حتی با قبیله عربی الاصل بنی هلال و داودیه مدتها زیسته بود. و در هیچ جای دیگر وضعی که در این حدود از حیث تفاوت در نحوه زندگی میان شهرنشینان و بدویان وجود داشت نتوان دید. ابن خلدون از خود می‌پرسد، سبب چیست که در عین اینکه این دو گروه در اصل یکی هستند، از حیث معیشت و نحوه زندگی اینهمه باهم متفاوتند؟ ابن خلدون برای پاسخ دادن به این سؤال قضیه را از سه جنبه مورد بحث قرار می‌دهد: یکی عوامل نفسانی که عبارت است از افکار و عواطفی که افراد را با جماعات از هر خاندان و قبیله پیوند می‌دهند. دیگر عوامل اقتصادی و پیوندی که با ارکان طبیعی و جغرافیایی و تقسیم کار و حرفه و صنایع و فنون دارند. سدیگر عوامل سیاسی یعنی وجود علاقات میان رؤسا و مرئوسان و امور سلطنت و پیدایش دول و سیاسات.

وقتی مقدمه را مورد مطالعه قرار می‌دهیم، غالبا به این فکر می‌افتیم که این آراء و اندیشه‌ها باید ابن خلدون را به یک سلسله نظریات کلی در مملکتداری و حکومت و نظامات اجتماعی مبتنی بر اساس عقل رهبری کرده باشد، و حال آنکه در آثار او اثر چندانی از اینها که برشمرده نیست. نیز او متعرض ارزش و اساس حکومتها نشده، و آنها را از جنبه‌های اجتماعی یا شرعی مورد توجه قرار نداده است. بلکه خواسته است به اینجا برسد، که حکومتها پدیده‌هایی هستند متناوب و مستقل از اراده انسان، و تحقیق کند که سبب چیست که این پدیده‌ها از پی یکدیگر، زمانی پس از زمان دیگر، در جریان هستند. ابن خلدون ازین جهت با دیگر متفکران عالم اسلام چون فارابی و ابن سینا و دیگران-که به پیروی از افلاطون و ارسطو به امکان تقدم و پیشرفت ایمان داشتند-فرق دارد. زیرا او واقعگرایی است که زندگی اقتصادی و امکانات عقلی بشر را تحت تأثیر تطورات محیط جغرافیایی و اقلیمی می‌داند. اما زندگی دولتها نیز پیرو توالی متناوبی است یکنواخت که قوانین ثابت روانشناختی اجتماعی آنها را رهبری می‌کند. و بدین علل، نظر در اجتماع بشری و عمران را، قانون تمیز میان حق و باطل شمرده است: «قانون بازشناختن حق از باطل دربارهٔ ممکن بودن یا محال بودن اخبار، چنان خواهد بود که به اجتماع بشری یا عمران درنگریم و این مسائل را از یکدیگر بازشناسیم: کیفیات ذاتی و طبیعی اجتماع، آنچه عارضی و بی‌اهمیت است و آنچه ممکن نیست بر آن عارض شود.

هرگاه این شیوه را به کار بریم در بازشناختن حق از باطل و تشخیص دادن راست از دروغ برای ما به منزلهٔ قانونی برهانی خواهد بود.»^۱

بدین طریق ابن خلدون برای اظهار حقیقت به براهینی که از خود حوادث و طبایع امور مستفاد می‌شود، توسل می‌جوید. و در تعلیل حوادث جز اسباب و علل طبیعی هیچ سبب و علت دیگری را نمی‌پذیرد. و اثر افراد را در سیر حوادث تاریخ نادیده می‌انگارد و به

اثر وراثت اعتقاد ندارد. تنها محیط و تربیت را برای تعلیل عقاید و ادواق مردم کافی می‌شناسد. ابن خلدون می‌کوشد تا در هیچ قضیه‌ای از قضا یا با تعالیم اسلام مخالفت نرزد. و بسا برای آنکه نشان دهد که فلسفه‌اش با تعالیم اسلام کاملاً موافق است، به شرح و بسط بسیار می‌پردازد. مثلاً در مورد مالکیت سخنی برخلاف آنچه در دین آمده است نمی‌گوید، و در باب مباحه‌کاری و جنبه اقتصادی آن بحثی به میان نمی‌آورد. به‌طور کلی باید گفت که بر «مقدمه» ابن خلدون از اول تا آخر کتاب قضا و قدر حکمروایی می‌کند.

مضمون مقدمه و قسمتی از تاریخ که اکنون به مقدمه ضمیمه شده است چنین است: «طبیعت عمران در مردم و آنچه عارض آن است از بادیه‌نشینی و شهرنشینی و غلبه یافتن بر یکدیگر و کسب و معاش و صنایع و علوم و نحو آن و علل و اسباب آنها»

ابن خلدون همه اینها را در شش فصل بیان کرده است:

فصل اول عمران بشری به‌طور کلی و انواع و نواحی مسکونی زمین.

فصل دوم عمران صحرائی و ذکر اقوام بادیه‌نشین و وحشی.

فصل سوم در دولتها و خلافت و پادشاهی و ذکر مشاغل و شئون سلطانی.

فصل چهارم در عمران شهری و شهرهای بزرگ و کوچک.

فصل پنجم در صنایع و معاش و پیشه و راههای آن.

فصل ششم در دانشها و کیفیت اکتساب و فراگرفتن آنها.

ابن خلدون در تعلیل این ابواب گوید: اجتماع بادیه‌نشینی را ازین‌رو مقدم داشتم که طرز زندگی بدوی بر کلیه انواع دیگر زندگی مقدم است. همچنین تشکیل سلطنت و دولت را بر پدید آمدن شهرهای کوچک و بزرگ مقدم داشتم. اما مقدم داشتن معاش بدان سبب است که این امر از ضروریات طبیعی است ولی آموختن دانش جنبه کمال و تفنن دارد، پیداست که امر طبیعی مقدم بر امر تفننی است. و هنرها را با کسب و پیشه یاد کردم، از این‌رو که در بعضی جهات و از لحاظ اجتماع در شمار آنهاست.^۱

اکنون این بحث پیش می‌آید که ابن خلدون معلومات خود را در «مقدمه» از کجا گرفته است؟ شکی نیست که تجربه و تأمل دو مصدر اساسی اوست. او بارها اشاره کرده که آنچه را که نوشته است از ذهن خود او تراوش کرده است که بدون تعلم از آثار ارسطو یا نوشته‌های موبدان، از جانب خدا به او افزوده شده است.^۲ چنانکه گوید: «مقدمه را بدین

۱- المقدمه، ص ۶۵-۶۶

۲- همان مأخذ، ص ۶۳

کیفیت بیسابقه به پایان آوردم و این شیوه را در ایام خلوت آموخته بودم. در آن ایام مطالب بسیار بر فکر من هجوم می‌آورد، و من زبده و چکیده آنها را در این تألیف آوردم.^۱ باوجود این خلدون از کتاب «سیاست» ارسطو نام می‌برد که در میان مردم رواج دارد و «قسمت شایسته‌ای درباره اجتماع است ولی کامل نیست، و از لحاظ براهین حق مطلب ادا نشده و آمیخته به مطالب دیگر است.» و از کتابهای ابن مقفع و مطالب سیاسی آن یاد می‌کند که در «مقدمه» بیش از آنچه ابن مقفع آورده، شرح و تفصیل داده شده و اقامه برهان بر آنها شده است. نیز از کتاب قاضی ابو بکر طرطوشی موسوم به «سراج الملوک» یاد می‌کند، که طرز ابواب‌بندی و مسائل آن به «مقدمه» نزدیک است. «ولی طرطوشی در کتاب خود به حقیقت مطلب دست نیافته و روش درستی برنگزیده است، مسائل را به‌طور کافی نیاورده و دلایل را روشن نکرده است. . . و خدای مرا به درک این هدف، الهامی به کمال بخشیده است. . .»^۲

ازین عبارت برمی‌آید که ابن خلدون از همه مآخذی که او را در نوشتن کتابش یاری می‌داده آگاه بوده، چنانکه از آثار متفکران سلف، چون فارابی و ابن سینا و غیره، در موضوع سیاست و اجتماع مطلع بوده است.

ابن خلدون علاوه بر مآخذ کتبی از تجارب و تأملات خود که از آنها به صورت الهامات الهی نام می‌برد، نیز استفاده کرده است. مطالعه آثار طرطوشی و ابن مقفع و ارسطو وسیله زادن این اثر جاویدان بودند، و نویسندگان را به اندیشیدن واداشتند، هر چند که ابن خلدون آن را به روش خاص و با دید فلسفی خاص خود به رشته تحریر درآورد.

آری اندیشه شرقی کمتر به آنچه ابن خلدون روی آورده توجه داشت. متفکران این قسمت از جهان چون فارابی و ابن سینا و ابن میمون بیشتر به مابعد الطبیعه و علوم دینی و علوم طبیعی توجه داشتند. علوم اجتماعی-به مفهوم امروزش-جز در پیوند آن با علم فقه معمول نبود. آن هم به روشی غیر از روش ابن خلدون و دیگر علمایی که بعد از او آمدند. تردید نیست که روش او با روش علمای اروپا فرق دارد. ابن خلدون آنقدر که به وضع روشهای جامعه‌شناسی توجه داشت، به‌کار برد آنها در جامعه توجهی مبذول نمی‌داشت.

فلسفه ابن خلدون

هدف ابن خلدون از نوشتن «مقدمه»، نیز موضوع کتاب برای ما روشن شد. اکنون باید این موضوع را مورد بحث قرار دهیم و به ذکر آراء او به تفصیل بپردازیم تا موقع و مقام او را در تاریخ فکر انسانی نشان دهیم. به قول بوتول (Bouthoul)، ابن خلدون به عنوان مورخ «خواست کتابی به نوعی خاص در تاریخ بنویسد. یک تاریخ عمومی، آنهم پر از نقائص، نوشت و چند کتاب پرحجم دیگر تألیف کرد. تاریخ او تاریخ آفریقای شمالی و خاندانهای بربر است. اما اثر مهم او که او را به عنوان پیشوای «جامعه‌شناسی نوین» معرفی می‌کند «مقدمه» اوست. او در این کتاب همهٔ حوادث اجتماعی را که به شناخت آنها نائل آمده بود به دقت استقراء کرد». ابن خلدون می‌خواست تاریخ را در پرتو علم الاجتماع تفهیم کند، و ازین راه به موضوع مهمتر دیگری دست یافت که از آن به فلسفهٔ تاریخ تعبیر می‌کند.

بنابراین هرگاه بخواهیم ابن خلدون را به عنوان یک متفکر بشناسیم، باید آراء او را از نقطهٔ نظر فلسفهٔ اجتماع و فلسفهٔ تاریخ مورد تحقیق قرار دهیم.

الف- فلسفهٔ اجتماع یا عمران بشری

ابن خلدون اجتماع بشری را به نحو وسیعی مورد تحقیق قرار داده است. اصولاً، مقارن با یک سلسله حوادث شدید تاریخی و انقلابات عظیم و فتنه‌ها و آشوبهای اجتماعی، اینگونه افکار و اندیشه‌ها اوج می‌گیرند. وقتی که به تاریخ مراجعه کنیم، این حقیقت به خوبی برای ما روشن می‌شود. در یونان قدیم در هنگام جنگهای پلوپونز، مکتبهای بزرگ فلسفی چون سوفسطاییان و افلاطونیان و ارسطوییان شکوفا شد، و به هنگام نزاع میان وثنیت محضر و مسیحیت تازه‌پا آباء کلیسا آراء اخلاقی و اجتماعی خود را تدوین کردند. و چون در قرن شانزدهم هنگامی که جوامع اروپایی سرگرم مبارزات دینی بودند و جمعیت افزون می‌شد، صنایعشان توسعه یافت، باز جامعه‌شناسان بزرگی ظهور کردند و افکار و آراء خود را به رشتهٔ تحریر آوردند. در عصر ابن خلدون نیز که سرتاسر بلاد اندلس و مغرب دچار اغتشاش و آشوب بود، با دقت و موشکافی خاصی «مقدمه» با آنهمه طول و تفصیل تألیف شد. لازم به ذکر است که جامعه‌شناسی به معنی دقیق امروزی‌اش جز در دوره‌های اخیر به وجود نیامده است. پیشینیان فقط فضیلت سبقت دارند که ازین قضایا با بی‌اعتنایی نگذشته‌اند و آراء و نظریاتی ابراز داشته‌اند.

سوفسطاییان در یونان قدیم به انتقاد از اوضاع اجتماعی و سیاسی پرداختند و از تقلید دوری جستند، و عقل را در تحلیل مسائل جامعه‌شناسی بر صدر نشانادند، و در

طبیعت انسان و جوامع بشری به بحث و تحقیق پرداختند تا به کشف قوانین کلی طبیعی و اخلاقی نائل آمدند و ازین رهگذر به روش شک علمی پی بردند.

افلاطون ضمن محاورات خود مسائل اجتماعی را از دید فلسفی به طور وسیع مورد بحث قرار داده است. و برای از میان بردن اختلافات و عدم توازن در میان جوامع و شهرهای مختلف قوانین و نظاماتی وضع کرده است. افلاطون آراء خود را در زمینه علم الاجتماع بر مبانی علم النفس استوار کرده است. او همچنانکه در علم النفس می‌کوشد تا میان گرایشها و تمایلات قوای مختلف نفس توازی کشف کند، در علم الاجتماع نیز در جستجوی چنین توازی: است میان طبقات مختلف اجتماع از قبیل کارگران و جنگجویان و حکام.

افلاطون می‌گوید اختلافاتی که در جوامع بشری پدید می‌آید به علت عدم این توازن است. و او قوانینی وضع کرد و برای تلافی تنازع، برای تعداد جمعیت حدی قرار داد تا به این توازن برسد. افلاطون برای طبیعت ذاتی و اجتماعی حکومتهای متناوب و متوالی، اصلی کشف کرده که بنابر آن طبقات حکام را به نیکوکاران، آزمندان، توانگران، شهوت پرستان و مستبدان تقسیم کرده است و میان طبیعت حکومت و طبیعت افراد علاقه و بستگی تامی قائل است. آنگاه می‌گوید، حکومت با روی کار آمدن یکی ازین گروهها شکل می‌گیرد. پس همان طور که گرایشها و امیال انسانی مختلف است. نوع حکومتها نیز با یکدیگر اختلاف دارد. افلاطون در عین حال که در زمینه نظریات سیاسی بزرگترین ایدالیست است، بزرگترین واقعگرای نیز هست.

پس از او ارسطو آمد. او حکیمی واقعگرای بود. او اساس نظریات سیاسی خود را این اصل قرار داد که «انسان حیوانی اجتماعی است.» و وضع مکان در روح اجتماعی او اثری فعال دارد. ارسطو خانواده را اجتماع کوچکی می‌دانست. نیز می‌گفت یک اجتماع از حیث ولادت و نمو و زوال چون یک موجود زنده است. و حرکت تحولی از شروط حیات اجتماعی است. ازین رو با نظریه افلاطون که پیرو نظم ثابت بود مخالفت می‌ورزید و می‌گفت برحسب اختلاف احوال جماعات، نظامات نیز مختلف می‌شود. جامعه از عناصر متباین تشکیل شده، و اصل همسری و وجود طبقات و حکام و تقسیم کار نیز ناشی از همین تباین است. نظام اجتماعی بر همکاری استوار است. ازین رو آنچه در زندگی اجتماعی حائز اهمیت است، تقارب فکری است که منجر به تعاون و همداستانی شود. ازین رو مجالس شوری که قبل از اقدام به کارهای دسته‌جمعی منعقد می‌شود، با تفکر فردی که شخص هنگام قیام به کاری بدان می‌پردازد، هیچ فرقی ندارد، جز آنکه تفکر فردی هرگز به پایه تبادل افکار و رای زدن نرسد و فوائد آن را دربر ندارد. همچنین فرد نمی‌تواند خود را به تنهایی اداره کند، بنابراین فرد به تنهایی نمی‌تواند به کمال علم برسد و به خود بسنده کند و فهم صحیح داشته باشد. بدین طریق ارسطو راه آگوست کنت را

هموار کرد. ارسطو این نظریه خود را بدین سان توضیح می‌دهد که فرد، برای حفظ نسل و دفاع از خود و تحصیل معیشت برای حفظ حیات، و رسیدن به کمال عقل که غایت و هدف آدمیان است، به دیگران نیازمند است.

توسیدید (Thucydides) در قرن پنجم قبل از میلاد ظهور کرد، و کتاب «تاریخ جنگهای پلوپونز» را نوشت. او در آغاز کتاب خود درباره تاریخ یونان نظراتی کلی ابراز داشت، و در ضمن آن به یک سلسله تفسیر و نقد حوادث پرداخت و بدین قدر خود را پیشوای فلسفه تاریخ ساخت. کاری که توسیدید پیش گرفته بود، او را واداشت تا اجتماع را به‌طور کلی مورد تأمل قرار دهد، و در احوال اجتماعات اولیه بشری مباحثی عنوان کند، و در نتیجه در زمره پیشوایان جامعه‌شناسی درآید.

بعد از توسیدید هنگامی که روم به دست آلاریک (Alaric) افتاد (سال ۴۱۰ م) قدیس اوگوستینوس ظهور کرد. او کتاب «مدینه الهی» را نوشت و نظریات خود را درباره تمدن قدیم و تاریخ روم و علوم و معارف زمان به تفصیل بیان داشت. چنانکه باید گفت کتاب او خود دایره المعارفی است. اوگوستینوس معتقد بود که بت‌پرستی در واقع یک تکریم دینی از اجداد و مردگان است. او به مسائل اجتماعی دیگری چون ناموس طبیعی و مشروعیت حکومت و حریت انسان و منشأ حکومت و قانون شرعی و غیرشرعی و غیر آن پرداخته، و نظریاتی-در حدود جدیدترین نظریات در این زمینه-ابراز داشته است. ایدالیست بودن اوگوستینوس بیشتر از جهت طرح و تطبیق مدینه الهی اوست که مبتنی بر محبت و فداکاری است در مقابل مدینه‌هایی که بر اساس روح مادی پی‌ریزی شده‌اند. اوگوستینوس معتقد است که روح دینی می‌تواند آدمی را به درجات بالاتر و بالاتر ارتقاء دهد. و اجتماعی که بر این پایه استوار شده باشد کاملترین اجتماعات است. غایت حکمروایی، عدل و داد به مردم است و گرنه حکومتی جابرانه خواهد بود. کتاب اوگوستینوس نقطه اتصال اعصار قدیم به اعصار جدید است، و در تنظیم دول اروپایی نقشی اساسی داشته است.

از قدیس اوگوستینوس، گروه کثیری از علمای لاهوت مسیحی که درباره مسائل قدرت و وظیفه و حق بحث کردند و راه مباحث نوین را هموار ساختند، پیروی کرده‌اند. پس از اینان ابن خلدون با «مقدمه» خود ظهور کرد. از قرن شانزدهم در علم الاجتماع دو روش به وجود آمد، یکی روش واقع‌گرای ماکیاول و دیگر روش خیالی توماس موروس (Thomas Morus). در قرن هجدهم علم الاجتماع موضوعی ظهور کرد و هابز (Hobbes) آثار خود را به وجود آورد. نوشته‌های او همه عناصری را که علم النفس اجتماعی و سیاسی از آن تألیف شده بود، دربر داشت. آنگاه اسپینوزا (Spinoza) آمد. او می‌گفت اجتماع عبارت است از واحدی که از همبستگی افراد به وجود آمده است و امتداد

و تطور آن را پایانی نیست. اندیشه‌های او بر روی جوامع بشری به سوی ترقی و آبادانی در تازهای باز کرد.

پس از او با ژان ژاک روسو آشنا می‌شویم و کتاب «قرارداد اجتماعی» او، روسو اساس نظریات خود را بر این قرار داد که انسان طبیعتاً صالح است. روسو می‌گفت به هر فردی به عنوان یک بشر هنگام تولد حقوقی تعلق می‌گیرد، و این حقوقی است مطلق از آن او که کسی را حق دخل و تصرف در آن نیست. آنگاه نوبت به منتسکیو رسید و کتاب «روح-القوانین» او. منتسکیو می‌گفت قوانین عبارت است از نسبت‌هایی لازم که از طبیعت اشیاء سرچشمه می‌گیرند. بنابراین میان تشکیلات و سازمان‌های سیاسی و امور قضایی و موقعیت جغرافیایی و وضع اقلیمی هر منطقه روابطی برقرار است. اما ویکو (Vico) می‌گفت که همه ملل به صورتی یکنواخت ناچارند تا مراحل مشابه و یکسان و یکنواخت را بگذرانند.

به قول او مردم قوانین را آن‌گونه تعبیر می‌کنند که مورد علاقه خودشان باشد و زمامداران نیز مجبورند تا از همان زاویه به قوانین بنگرند و آن را اجرا نمایند. ویکو پیشوای روش تاریخی در علم الاجتماع است.

بدین طریق اندیشه‌های اجتماعی در تطور بود تا اوگوست کنت پایه‌گذار واقعی جامعه‌شناسی نوین ظهور کرد. گروه کثیری از علما از او پیروی کردند و در گسترش این علم تلاش ورزیدند تا به امروز که علم الاجتماع به صورت دانشی وسیع درآمده است. وقتی به ابن خلدون رجوع می‌کنیم می‌بینیم مباحث او در زمینه اجتماعات بشری به پذیرفتن این سه اصل منتهی می‌شود.

۱- انسان مدنی الطبع است. ازین‌رو از اجتماع چاره‌ای نیست. و این اجتماع مولود دو گونه نیاز است: نیاز انسان به غذا- که فرد به تنهایی قادر به فراهم ساختن آن نیست- و نیاز به دفاع از خویش- که قدرت فرد از قدرت حیوانات درنده کمتر است و او به تنهایی قادر به دفاع در مقابل آنها نیست. ازین‌رو به همکاری و تعاون نیاز مبرم دارد.

اجتماعات به وجود می‌آیند، نمو می‌کنند و از میان می‌روند. و در تمام این حالات فرمانبردار قوانین ثابتی هستند که بیش از هر چیز تحت تأثیر محیط طبیعی و محل سکونت و شیوه اکتساب معیشت و تولید پدیده‌های اقتصادی قرار دارد. و این امور از پدیده‌های سیاسی، که ذاتاً دستخوش تقلب و دگرگونیند، ثابت‌ترند.

۲- چون این اجتماع تشکیل شد و عمران پدید آمد، بشر نیازمند به قانونی است که از افراد دفاع کند. ابن خلدون با نظری بدبینانه به زندگی می‌نگرد، و معتقد است که بشر شریب آفریده شده و حیوانیت و دشمنی و ظلم در طبیعت اوست. ازین‌رو لزوماً و ضروراً باید دارای حکومتی باشد.

حکومت را فراچنگ می‌آورند نه اینکه آن را به کسی می‌بخشند. و آن متکی به غلبه است، غلبه قوی بر ضعیف. و قوام آن عصبیت و حمیتی است که زندگی بدوی آن را حفظ کرده است. بدویت شیوه‌ای است طبیعی که بر شیوه شهرنشینی مقدم بوده است. این خلدون در آراء خود به علل و اسباب اقتصادی اهمیت بسیار می‌دهد. او اجتماعات را برحسب طرق اکتساب معیشت و تولیدی که دارند ترتیب می‌دهد. و معتقد است که اختلاف جوامع به سبب اختلاف طرق اکتساب معیشت و تولید ایشان است. بنابراین صفاتی که آدمی به داشتن آنها بر دیگران غلبه می‌یابد نتیجه ضروری زندگی بدوی است، «زیرا شهرنشینان بر بستر آرامش آرمیده‌اند و غرق ناز و نعمت و تجمل‌پرستی شده و امر دفاع از جان و مال خویش را به فرمانروا و حاکمی واگذار کرده‌اند که تدبیر امور سیاست ایشان را بر عهده گرفته است؛ و به نگهبانان و لشکریانی اتکا کرده‌اند که ایشان را از هرگونه دستبردی حمایت می‌کنند. . . ولی بادیه‌نشینان به سبب جدایی از اجتماعات بزرگ و تنها به سر بردن در نواحی دورافتاده و دور بودن از نیروهای محافظ و نگهبان و نداشتن بارها و دروازه‌ها به خودی خود عهده‌دار دفاع از جان و مال خویشند و آن را به دیگری واگذار نمی‌کنند و به هیچ‌کس در این باره اعتماد ندارند. ازین رو پیوسته مسلح و مجهز می‌باشند و در راه‌ها با توجه کامل به همه جوانب می‌نگرند. . . در دشتهای خشک و صحراهای وحشتناک با اتکاء به دلاوری و سرسختی و اعتماد به نفس خویش تنها سفر می‌کنند، چنانکه گویی سرسختی و دلاوری سجیت و سرشت آنان شده است. و همینکه موجبی پدید آید یا بانگی برخیزد و آنان را به یاری طلبد، بی‌درنگ به سوی آن می‌شتابند و هیچ‌گونه هراس به خود راه نمی‌دهند.»^۱

این خلدون معتقد است که بدویت مرحله‌ای است که انسان برای تشکیل دولت و توسعه آبادانی و عمران از آن عبور کرده است. و هر دولتی را-مانند انسان- عمری طبیعی است، جز اینکه عمر هر دولتی از سه نسل در نمی‌گذرد. نسل نخستین همچنان بر قاعده بدویتند و خشونت و دوری از لذات زندگی و دلیری، و اشتراک در مجد و شدت عصبیت در وجود آنها محفوظ است، و همچنان دیگران از ایشان بیم دارند و مغلوب فرمان ایشانند. اما نسل دوم از حالت بدویت به حالت شهرنشینی گرایش می‌یابند و در ناز و نعمت فرومی‌روند و اندک‌اندک شدت عصبیت در آنها رو به کاهش می‌نهد و به سستی و فرمانبری متمایل می‌گردند. اما نسل سوم عهد بدویت را به کلی فراموش می‌کنند و حلاوت عزت و عصبیت را از یاد می‌برند. . . و چون حادثه‌ای پیش آید قدرت مدافعت ندارند. پس رئیس دولت دست یاری به سوی قدرتمندان دراز می‌کند. و در نسل چهارم دیگر از دولت خبری نیست.^۲

اینها نظریات جدیدی در اندیشه اسلامی است که او به آزمایشها و تجارب شخصی به دست آورده است. ابن خلدون معاصر با دولتهای کوچک و منحنط عربی بود. ازین رو درباره اعراب بیرحمانه قضاوت می‌کند، ایشان چون به ممالک غلبه یابند همه‌جا را ویران می‌کنند «زیرا طبیعت ایشان با عمران و آبادی مخالف است». او با این نظریه که پیروزی اعراب در فتوحاتشان مولود عنایت ربانی بود، تا ملتی برگزیده به وجود آید، مخالفت می‌ورزد و پیروزی اعراب را به علت مسائل اجتماعی و اقتصادی می‌داند. اینگونه استنباطات او موجب این فرض است که تحت تأثیر عقاید ابن رشد باشد. و شگفت نیست اگر می‌بینیم بر تألیفات حکیم قرطبه شروع بسیار نوشته است.

در هر صورت ابن خلدون را در این مضمار فضیلتی بزرگ است، چه راهی که او هموار کرد موجب جهشی بزرگ و خلاق در علوم جدید شد. عقاید ابن خلدون سنگ بنای مکتب نوینی در تاریخ و علم الاجتماع بود و ما ازین پس به بحث درباره عقاید اجتماعی او می‌پردازیم. و این مهم را تحت سه مبحث به پایان می‌آوریم: علم الاجتماع عمومی و اقتصادی، روانشناسی اجتماعی و روانشناسی سیاسی.

۱- علم الاجتماع عمومی و اقتصادی

ابن خلدون آراء خود را بر این اصل که اجتماع پدیده‌ای طبیعی است بنا می‌کند، و به ذکر علل اساسی که بشر را به زندگی اجتماعی وادار می‌کند، می‌پردازد. نخستین این علل همکاری اقتصادی است که به تقسیم کار منجر می‌شود. ابن خلدون گوید: «یک فرد بشر به تنهایی نتواند نیازمندی خویش را از غذا فراهم آورد و تمام موادی را که برای بقای حیات او لازم است کسب کند. . . بنابراین ناچار باید نیروهای بسیاری از هم‌نوعانش باهم گرد آید، تا روزی او و آنان فراهم گردد. آن وقت در سایه تعاون و همکاری، مقداری که حاجت آن گروه بلکه چندین برابر آنها را رفع کند به دست می‌آید.»^۱

ابن خلدون به این عامل اقتصادی عامل دیگری به نام «عامل دفاعی» می‌افزاید. وجود این عامل به سبب ضرورت ایمنی و دفاع از نفس است که مردم را جهت مقابله با دشمن گرد هم می‌آورد. چنانکه گوید: «همچنین هریک از افراد بشر برای دفاع از خویش به یاری هم‌نوعان نیازمند است. . . و چون تعاون و همکاری داشته باشد، غذا و سلاح دفاعی او به دست می‌آید و حکمت خدا در بقا و حفظ نوع او به کمال می‌رسد. بنابراین، اجتماع برای نوع انسان اجتناب‌ناپذیر و ضروری است. وگرنه هستی آدمی و اراده خدا از آبادانی جهان به وسیله انسان و جانشین کردن وی، کمال نپذیرد. و این است معنی عمران که ما آن را موضوع این دانش قرار داده‌ایم.»^۲

۲- المقدمه، ص ۶۹

۱- همان مأخذ، ص ۶۷-۶۸

و چون اجتماع برای بشر حاصل آید. . . ناگزیر باید حاکمی در میان آنان باشد که از تجاوز دسته‌ای به دسته دیگر دفاع کند، زیرا تجاوز و ستم در طبایع حیوانی بشر مخمّر است، و سلاحی که بشر به وسیله آن از تجاوز جانوران بی‌زبان از خود دفاع می‌کند، برای دفاع از تجاوز خود افراد بشر به یکدیگر کافی نیست، زیرا این ابزار در دسترس همه قرار می‌گیرد، پس ناچار باید وسیله دیگری بیابند که از تجاوز و تهاجم آنان به یکدیگر پیشگیری کند. و ممکن نیست که آن وسیله بجز خود آدمیان باشد، زیرا کلیه جانوران دیگر مشاعر و الهامات انسان را در نمی‌یابند، بنابراین آن حاکم یک فرد از خود آنان خواهد بود، که بر آنان غلبه و تسلط و زورمندی داشته باشد. . . و معنی پادشاهی همین است. و با این شرح آشکار شد که انسان دارای خاصیتی طبیعی و اجتناب‌ناپذیر است.»^۱

این خلدون در تعلیلات خویش به پدیده‌های اقتصادی اهمیت بسیار می‌دهد. او ملتها را برحسب روش معیشتشان تقسیم می‌کند، و زندگی شهری و فوایدش را در درجه نخست قرار می‌دهد. آنگاه زندگی کشاورزان است که در دشت و کوه پراکنده‌اند، سپس بدویان و کوچ‌نشینان و از اینان، جماعتی را که به گاو و گوسفند پردازند چون بربرها و ترکها و ترکمانها، و جماعتی را که به شترداری گذرانند چون عرب و بربرهای کوچ‌نشین و کردان تمیز می‌دهد.^۲

روش معیشت نیز تحت تأثیر اوضاع طبیعی و اقلیمی و مسکن قرار دارد.^۳ آراء ابن خلدون در مورد تأثیر نوع خوردن و آشامیدن و مسکن بر افراد و جماعات، او را با محققین جدید از جمله مونتسکیو پیوند می‌دهد. او کرارا به این امر اشاره می‌کند که «اختلافاتی که از حیث آراء و اخلاق در میان مردم می‌بینیم، نتیجه اختلاف طرق معاش ایشان است. فلسفه سیاسی ابن خلدون در بیشتر مواقع، زیربنای اقتصادی دارد. به عقیده او ملی که شهرها و ممالک دیگر را تصرف می‌کنند، مانند مغولان که ممالک اسلامی را به باد غارت دادند، خود در سرزمینهای خشک زیسته‌اند، و در آنجا به آیین سپاهیگری خو گرفته‌اند و از دلیری و زورمندی برخوردار شده‌اند، و ازین‌رو همواره درصددند که به مردم شهرها که در نعمت و راحت غوطه‌ورند بتازند.»^۴

۱- المقدمه، ص ۶۹

۲- همان مأخذ، ص ۲۱۴-۲۱۵

۳- همان مأخذ، ص ۱۳۸-۱۵۶

۴- همان مأخذ، ص ۲۴۷-۲۴۸

لازم است یاد شود که برخی از مورخان تقریباً معتقدند که ابن خلدون با توجهی که به قوانین طبیعی دارد، سیر تاریخ را سیری جبری می‌شمارد. درست است که او چنین نظریه‌ای دارد ولی در عین حال، عوامل نفسانی را در عوامل یاد شده بی‌تأثیر نمی‌داند. ابن خلدون از تأثیر مسکن و معاش و روش زندگی سخن می‌گوید، ولی خود، زندگی دشوار و ساده را ترجیح می‌دهد. و ازین بابت به حکمای یونان نزدیک است. او به زندگی حیوانات استشهد می‌کند که: «این امر را می‌توان در حیوانات غیراهلی چون گاو وحشی و آهو و بزکوهی و گورخر نیز مورد مطالعه قرار داد، که هرگاه خانگی شوند و به سبب آمیزش با آدمیان خوی رمندگی آنها زایل گردد، و آذوقه و خوراک آنها فراوان و رنگا-رنگ شود، چگونه وضع آنها در شدت و جست‌وخیز، حتی چگونگی راه رفتن و رنگ پوست تغییر پذیرد.» نیز گوید: «می‌بینیم این گروه که در دشتها به وضع چادرنشینی به سر می‌برند و فاقد حبوب و خورش می‌باشند، از لحاظ جسمی و اخلاقی بر جلگه‌نشینانی که در نهایت آسایش زندگی می‌کنند برتری دارند، و از آنان نیکوالت‌ترند. نسبت به شهر-نشینان نیز رنگ و روی شادابتری دارند، و از لحاظ جسمی نیز سالم‌ترند و اندامها و قیافه‌های آنها کاملتر و زیباتر و اخلاقشان دورتر از انحراف است. گذشته ازین، ذهنشان برای فراگرفتن دانشها و دریافت معانی آماده‌تر و روشنتر است...»^۱

تعجب است که در «مقدمه» ابن خلدون، از آنچه امروز آن را علم اقتصاد نظری می‌نامند اثری نمی‌بینیم. هرچند او به ذکر پدیده‌های ابتدائی تولید، مخصوصاً آن قسمت که با وضع جغرافیایی اجتماع، مانند زراعت و گله‌داری و پیشرفت صنایع و پیشه‌ها در شهرها ارتباط دارد، پرداخته ولی مطلقاً از نظریات علمی اقتصادی بی‌بهره است. مثلاً به مسئله «ارزش» و مفهوم آن و تحلیل طرق معیشت و مسئله پول و اساس تقسیم ثروت، آنچنانکه ارسطو توجه داشته، توجه ندارد. و این سکوت به چند دلیل است: یکی وضع اجتماعی است که او در آن زیسته است. دیگر اعتقاد او است به قضا و قدر و جبر حوادث تاریخی. اگر افلاطون و ارسطو در این مباحث داخل می‌شدند، برای آن بود که بنیان اجتماعی برتر و بهتر را بریزند، و حال آنکه ابن خلدون معتقد بود که اجتماع دارای یک سیر طبیعی است و تبدیل و تغییر آن میسر نیست. پس حوادث اقتصادی هم چون دیگر حوادث تاریخی است و در حیطه ما نیست که مجرای آن را تغییر دهیم. مسائل اقتصادی برعکس مسائل سیاسی در فلسفه ابن خلدون به صورتی ثابت و جامد بحث می‌شود. ممکن است دولت‌ها در تبدل و تطور باشند و مراحل مختلفی را سیر کنند، ولی زندگی اقتصادی را هیچ‌گونه تبدل و تطوری نیست. و این بدان سبب است که همه تجاربی که ابن خلدون کسب کرده در زمینه تحولات سیاسی بوده، نه اقتصادی. پس هنگامی که قبیله‌ای از شیوه

۱- المقدمه، ص ۱۴۹ به بعد.

چادرنشینی به شیوه شهرنشینی می‌گراید، شروع به بهره‌کشی از زمین و احداث باغها و بستانها می‌کند و طریق معیشتش دگرگون می‌شود. این تغییر در طبیعت زندگی اقتصادی حاصل نشده بلکه اگر تغییری هست در اشخاص است.

امور اقتصادی در قرون وسطی با دین و اخلاق ارتباط خاص داشت: مانند قانون مالکیت وارث و ربا. و چون ابن خلدون نه قانون‌شناس بود و نه فقیه، ازین رو پدیده‌های اقتصادی را نیز فرمانبردار همان قانونی می‌دانست که پیشرفت و یا انحطاط دول بدان بستگی داشت.

ابن خلدون به عامل مسکن اهمیت بسیار می‌دهد، و میان زمین از حیث حاصلخیزی و خشکی و تعداد سکنه آن، علاقه و ارتباطی استوار قائل است. هر سرزمینی که از حیث ثروت و تجارت بر سرزمین دیگر برتری داشته باشد، از حیث تعداد جمعیت نیز بر آن برتری دارد. ابن خلدون می‌گوید: «صنایع تنها هنگامی پیشرفت می‌کنند که مورد نیاز مردم باشند و خواستاران آنها افزایش یابند. بنابراین هرگاه ترقیات شهری به انحطاط مبدل شود و به علت درهم شکستن عمران و تقلیل یافتن ساکنانش در سراسیمه فرتوتی (بحران) قرار گیرد، در آن هنگام تجمل‌خواهی و ثروت نقصان خواهد یافت، و مردم مانند دوران دهنشینی به همان ضروریات اکتفا خواهند کرد، و در نتیجه صنایعی که از لوازم تجمل‌خواهی به شمار می‌رود بیرونق خواهد شد. . .» او در جای دیگر کثرت جمعیت را متوقف بر ازدیاد ثروت دانسته تأکید می‌کند که یک حکومت آگاه به پیشرفت و ترقی صنایع کمک خواهد کرد، تا بدین وسیله بر تعداد جمعیت کشورش افزوده شود.

در تطور سریع دول برحسب قانون تطور تاریخی که ابن خلدون خود آن را وضع کرده است، عامل جمعیت تأثیر بسزایی دارد و نقش مهمی بازی می‌کند. ابن خلدون می‌گوید: «چون تعداد جمعیت افزون گردد دولت در تطور خود به حد اعلای ترقی رسیده انحطاط آن آغاز می‌شود.»

ابن خلدون به تعلیلات اقتصادی بسنده نمی‌کند، بلکه معتقد است که برخی از عوامل روحی نیز در وضع حال اجتماع مؤثر است. و همین امر است که موجب می‌شود که او را مادی ندانیم. در «مقدمه» در توجیه قلت سکنه آفریقای شمالی و مغرب می‌گوید، بیشتر ساکنان آن نواحی چادرنشینانند که هنوز خوی عصبیت در آنان نیرومند است. در نتیجه زندگی در زیر چادرها و فراز کوهها را که نگهبان آن عصبیت و در واقع حافظ آزادی و استقلال ایشان است بر انواع دیگر زیست ترجیح می‌دهند. اما در مشرق‌زمین مردم به حفظ عصبیت و انساب خویش اهمیت نمی‌دهند، بنابراین شهرها افزون شده و مردم بیشتر شهرنشینند.^۱

ابن خلدون از تأثیر عوامل سیاسی بر زندگی اقتصادی آگاه است و بیان می‌کند که چگونه پاره‌ای از مردم از اوضاع آشفته سیاسی برای انباشتن ثروت استفاده می‌کنند. اقتصاد عصر ابن خلدون حالت جمود داشت. زیرا پول فلزی بود و صناعات و پیشه‌های محلی در زیر تسلط اصناف. و این وضع بدون هیچ تجدید و تعدیلی ادامه داشت. تجارت، پول را در دست گروهی معهود گرد می‌آورد. و این امر سبب بحرانهای مالی می‌شد که در پاره‌ای از موارد آشوبها و انقلابات برپا می‌کرد. ابن خلدون علت این وقایع را چنین بیان می‌کند که خراج افزون می‌شد و مداخل کم. زیرا مردم چون می‌دانستند که دسترنج آنها را عوانان پادشاه از دستشان می‌گیرند، در کشاورزی و بهره‌کشی از زمین اهمال می‌کردند و همین امر موجب قحطسالها می‌شد و گروه کثیری را به کام مرگ می‌فرستاد. و بیشتر این حوادث به هنگام ضعف و فتور دولتها اتفاق می‌افتاد.^۱

یکی دیگر از عواملی که موجب قحطی می‌شود این است که مردان در حین رفاه، زنان متعدد می‌گیرند و زاد و ولد افزون می‌شود و قلت درآمد و کثرت جمعیت دست-به دست هم می‌دهند، و این خود سرآغاز بدبختیهاست و از اینجا هلاک و نابودی شروع می‌شود.

ابن خلدون تصور دولتها را از جهت اقتصادی چنین توصیف می‌کند: «باید دانست که دولت در آغاز کار چنانکه یاد کردیم به حالت بادیه‌نشینی است. ازین‌رو به علت نداشتن ثروت فراوان و ناز و نعمت و عادات و رسوم آن، نیازمندیهای اندکی دارد. و خرج آن نیز افزون نمی‌باشد. به همین سبب درآمدهای آن از راه خراج با هزینه‌ها برابری می‌کند و بلکه درآمد دولت به میزان بسیاری از نیازمندیهای آن افزونتر است. آنگاه دیری نمی‌گذرد که به آیین شهرنشینی از قبیل ناز و نعمت و تجمل‌خواهی و عادات و رسوم آن می‌گراید. . . ازین‌رو هزینه اولیای دولت، به ویژه مخارج سلطان، به میزان کثیری افزایش می‌یابد، چه سلطان ناچار است مخارج خواص و درباریان خود را بپردازد. . . و البته با این وضع مخارج دولت با درآمدی که از خراج به دست می‌آورد برابری نمی‌کند. و دولت مجبور می‌شود بر میزان خراج بیفزاید. . . و بر مقدار خراج می‌افزاید و باز همچنان رفته-رفته نیازمندیها و مخارج دولت به خاطر عادات و رسوم تجمل‌خواهی و ناز و نعمت و مستمریهای نگهبانان و سپاهیان رو به فزونی می‌رود و سستی و پیری به دستگاه دولت راه می‌یابد، و گروه اهل عصبیت و فرمانروایان او از خراج‌ستانی در شهرستانها و نواحی دور و مرزها عاجز می‌شوند. در نتیجه از مقدار خراج کاسته می‌شود و برعکس عادات و رسوم تجمل‌خواهی توسعه می‌یابد. به علت توسعه آنها حوایج و مستمریهای سپاهیان افزایش می‌یابد. ازین‌رو خدایگان دولت به وضع انواع خراجها بر کالاها و فروختنیها دست می‌یازد، و به اندازه معینی بر

قیمتها در بازار و هم بر عین کالا در دروازه‌های شهر باج می‌گذارد. . . و چه بسا این‌گونه باجگذاری در پایان روزگار دولتها به حدی افزایش یابد که، در نتیجه نومییدی مردم به کساد بازارها منجر شود. و این وضع اختلال و ویران شدن اجتماع و آبادانی را اعلام می‌دارد. و نتایج آن به دولت بازمی‌گردد، و همچنان باجها فزونی می‌یابد تا آنکه دولت مضمحل شود.^۱

ابن خلدون معتقد است که اواخر عمر هر دولتی بعد از انقضای دو نسل است، آنگاه به پایان عمر طبیعی خود می‌رسد. در این دوره است که جمع‌آوری خراجها روی به کاهش می‌نهد و اجحافات افزون می‌گردد و آبادانی به نابودی می‌گراید و قحطسالها فراوان می‌شود.

بدین‌طریق صاحب «مقدمه»، به حتمیت تطور و پس از پایان یک دور به بازگشت به گذشته بدون هیچ امید تجدید یا تقدیمی ایمان می‌آورد. هر دولتی بر خرابه‌های دولت پیشین بنا می‌شود و به سیر خود به همان شیوه ادامه می‌دهد، و همچنین دولت دیگر تا بی‌نهایت.

۲- روانشناسی اجتماعی

ابن خلدون معتقد است که همه انواع اجتماعات دستخوش حوادثی هستند، و این حوادث را با روحیه آن اجتماعات ارتباط استواری است. ازین رو می‌کوشد تا پدیده‌های روانی خاص هر ملتی را تحلیل کند و ثابت کند که این پدیده‌ها نتیجه ضروری آنگونه اوضاع مادی است که اکثریت افراد آن ملت در آن زیست می‌کنند.

ابن خلدون به تأثیر وراثت اعتقاد ندارد، و می‌گوید که روحیه هر کس را تربیتی که از آن برخوردار بوده می‌سازد تا به صورت عادت درآید. مانند غزالی که این عقیده را با این سخن پیامبر (ص) بیان می‌کرد: «کل مولود یولد علی الفطرة، فابواه یهودانه او ینصرانه او یمجسانه»^۲ پس عادت طبیعت ثانویه‌ای است که جانشین طبیعت اولی می‌شود. ابن خلدون می‌گوید: «چون نفس به چیزی الفت گیرد، آن چیز ذاتی و طبیعی او گردد.»^۳

حال که چنین است پس چه عواملی است که طرز فکر ملتی را می‌سازد؟ ابن خلدون در «مقدمه» خود می‌خواهد این عوامل را بررسی کند، و از جمله - چنانکه گفتیم - «هوا» است. به عقیده او هوا نه تنها بر کارها بلکه بر کیفیات روحی ملل تأثیر می‌گذارد. ابن خلدون در توضیح این مطلب گوید: «چون دو سوی شمال و جنوب در گرما و سرما باهم متضادند، باید ازین کیفیت در هردو سوی به تدریج کاسته شود تا در

۱- المقدمه، ص ۵۰۴-۵۰۵ و ۵۳۴-۵۳۵

۲- همان مأخذ، ص ۲۱۷

۳- همان مأخذ، ص ۱۵۴

وسط زمین اعتدال حاصل آید. ازین رو اقلیم چهارم برای آبادانی و عمران سازگارتر است. و آنچه در جوانب آن است یعنی اقلیمهای سوم و پنجم، پس از اقلیم مزبور، از دیگر اقلیم به اعتدال نزدیکتر می‌باشد. ولی اقلیمهای سوم و ششم از اعتدال دور است و اقلیمهای اول و هفتم به درجات دورتر است. به همین سبب دانشها و هنرها و ساختمانها و پوشیدنیها و خوردنیها و میوه‌ها بلکه جانوران و همه چیزهایی که در این اقلیمهای سه‌گانه مرکزی پدید آمده‌اند به اعتدال اختصاص یافته‌اند، و افراد بشری که ساکنان این اقلیمها را تشکیل می‌دهند از حیث جسم و رنگ و اخلاق و ادیان مستقیم‌ترند. اما ساکنان اقلیمهای دور از اعتدال مانند اقلیم نخست و دوم و ششم و هفتم در همه احوال بسی از حد اعتدال دورند. . . و اخلاق آنان نزدیک به خوی جانوران است. . . سببش این است که به خاطر دوری از اعتدال، مزاجها و اخلاقشان از نوع حیوانات شده و به همین اندازه از انسانیت دور شده‌اند.^۱

در جای دیگر گوید: «چون سیاهان در اقلیم گرم به سر می‌برند و گرما بر مزاج آنان و هم بر اصل مواد تکوینی ایشان استیلا می‌یابد، روح آنان به نسبت بدن و اقلیمشان سرشار از حرارت می‌شود. ازین رو روانهای آنان نسبت به روانهای مردم اقلیم چهارم گرمتر است و حرارت بیشتری در روح آنها منبسط است، و به همین سبب شادی و فرح سریعتر به آنان دست می‌دهد و انبساط و خوشحالی بیشتری دارند. و بر اثر این حالت دچار سبکسری و سبکی می‌شوند.»^۲

ازین علل و اسباب یکی هم روش تهیه معیشت است. مثلا کسانی که با شترچرانی گذران می‌کنند، وارد جلگه‌های سبز و خرم می‌شوند، پس نگهبانان و صاحبان آن سرزمینها آنان را می‌رانند و آنان به کوهها و راههای دشوار پناه می‌برند. این گروه نیز زندگویی چون زندگی حیوانات زبان‌بسته دارند، و از نرمخویی مردم شهرنشین بی‌بهره‌اند. ابن خلدون این‌گونه نظریات خود را در چند فصل شرح می‌دهد، و روشن می‌سازد که بدویان از مردم شهرنشین به خیر و شجاعت نزدیکترند. و اوضاع جغرافیایی و مسکن در رنگ پوست و اخلاق افراد بشر تأثیر دارد.^۳

ابن خلدون به نژاد اهمیت بسیار می‌دهد، ولی مفهوم نژاد در نزد او با آنچه ما امروز می‌گوییم فرق بسیار دارد. نژاد در نزد او همان همخونی و قرابت است. ابن خلدون اقوام بدوی را از «عصیبت» بیشتری برخوردار می‌داند. چنانکه پیروزیهای عرب را از جانب قوه عصیبت ایشان می‌داند. و کلام عمر را نقل می‌کند که «نسب خویش را بیاموزید و چون

۱- المقدمه، ص ۱۴۵-۱۳۸

۲- همان مأخذ، ص ۱۴۶-۱۴۷

۳- همان مأخذ، ص ۲۱۷-۲۲۲

نبطیان سواد (عراق) مباحثید که هرگاه کسی از اصل یکی از ایشان سؤال کند، گوید که از فلان قریه‌ام.»^۱

ابن خلدون به این عوامل، عامل دیگری می‌افزاید و از آن جمله است قانون اقتدا و تشبه. ازین قرار: «در نهاد انسان همواره اعتقاد به کمال و برتری قوم پیروزی که ملت شکست‌خورده را مسخر خود می‌سازد حاصل می‌شود. منشأ این اعتقاد یا رسوخ بزرگداشت و احترام قوم غالب در نهاد ملت مغلوب است، یا بدان سبب است که ملت مغلوب در فرمانبری خود از قوم پیروز دچار اشتباه می‌شود و به جای آنکه این اطاعت را معلول غلبه طبیعی آن قوم بداند، آن را به کمال و برتری آنان نسبت می‌دهد. و هرگاه چنین پندار غلطی به قوم مغلوب دست دهد و مدتی بر آن بگذرد، سرانجام به اعتقادی مبدل شود. پس در اکتساب کلیه آداب و شئون قوم غالب می‌کوشد و به آنان تشبه می‌جوید. و معنی اقتدار و پیروزی همین است. یا اینکه منشأ تقلید از قوم فاتح این است - خدا داناتر است - که ملت شکست‌خورده، پیروزی غلبه‌جویان را از عصبیت یا قدرت و دلاوری آنان نمی‌داند، بلکه گمان می‌کند این غلبه در پرتو عادات و رسوم و شیوه‌های زندگی آن قوم حاصل آمده است. باز هم در موجب غلبه اشتباه می‌کند و این مورد نیز به همان وجه نخستین برمی‌گردد. و به علت همین‌گونه اشتباهات می‌بینیم که قوم مغلوب خواه در نوع لباس و مرکوب و سلاح و خواه در چگونگی پوشیدن و به کار بردن و حتی شکل و رنگ آنها، همواره از قوم پیروز تقلید می‌کند. . . این خصوصیات را می‌توانیم در مناسبات میان پسران و پدران ملاحظه کنیم که چگونه پسران همواره از پدران خود تقلید می‌کنند و خود را به آنان همانند می‌سازند. و منشاء این جز اعتقاد پسران به کمال پدران چیز دیگری نیست. همچنین به هر کشور و شهری بنگریم خواهیم دید چگونه بیشتر مردم آنها، از طرز لباس و رفتار نگهبانان و سپاهیان پادشاه تقلید می‌کنند، چه آنها را بر خویش چیره می‌دانند. حتی اگر ملتی در جوار ملت دیگر باشد، و آن همسایه را غلبه و تسلط باشد، همسایه ضعیف ازین تشبه و اقتداء بهره بزرگی خواهد داشت. . .»^۲

ابن خلدون علاوه بر این میل به تقلید، میل دیگری در بشر شناخته که مابین با آن است. و آن میل به محاربه است و «جنگها و زد و خوردها از نخستین روزهایی که خدا مردم را آفریده است پیوسته در میان آنان روی می‌داده است.» و اصل آن از کین‌توزی و انتقام گرفتن یکی از دیگری سرچشمه می‌گیرد. . . و یا تجاوز است که «بیشتر از ملت‌های وحشی که در دشتها و بیابانهای خشک به سر می‌برند سرچشمه می‌گیرد، مانند اعراب بدوی و ترک و ترکمان و کردها و مانند آنها، چه آنها اقوامی هستند که روزی خویش را در

۱- المقدمه، ص ۲۳۱

۲- همان مأخذ، ص ۲۶۳

پرتو سرنیزه‌های خود به دست می‌آورند و معاش خود را از فراهم‌آورده‌های دیگران بازمی‌ستانند. و هر ملتی که به دفاع از کالای خود برخیزد و آنان را از دستبرد ممانعت کند، به وی اعلان جنگ می‌دهند. آنها هیچ هدف بلند از قبیل رسیدن به جاه یا به دست آوردن تاج و تخت ندارند، بلکه یگانه‌منظور ایشان از تجاوز غلبه یافتن بر مردم برای به‌چنگ آوردن ثروتها و کالاهای آنان است.^۱

نوع دیگر از انواع جنگ، جنگهایی است که از خشمگرفتن برای خدا و در راه دین خدا، سرچشمه می‌گیرد. ازین جنگها در شریعت، به عنوان «جهاد» یاد می‌شود. ۲

۳- روانشناسی سیاسی

ابن خلدون پس از آنکه به بیان علل پدیده‌های اجتماعی پرداخت و آنها را به آن سلسله از عوامل طبیعی که این اجتماعات تحت تأثیر آنها زندگی می‌کنند بازگردانید، اینک به مسئله دیگری می‌پردازد، ازین قرار:

هنگامی که بشر به درجه‌ای از تمدن رسید، در او حس قدرت‌طلبی سیاسی به ظهور می‌رسد تا سیطره خود را بر افراد بسیاری بسط دهد. عللی که پاره‌ای از ملل را کمک می‌کند تا ملل دیگر را مقهور خود سازند چیست؟ و چه عواملی در پیدایش این قدرتها و سلطه‌ها مؤثر است؟ قبل از بحث در این قضیه، باید نگاهی به آراء و نظریات ابن خلدون درباره دولت و ملت بیفکنیم، آراء و نظریات ابن خلدون با اوضاع اجتماعی و حوادث تاریخی عصر او-که در همه بلاد اسلام و بخصوص در افریقای شمالی جریان داشت- وابستگی دارد.

حکومتهای افریقای شمالی همواره به یاری یکی از قبایل روی کار می‌آمدند. چون این قبایل خیانت می‌ورزیدند، یا خود مغلوب می‌شدند، این حکومتها نیز سرنگون می‌گشتند. ازین‌رو همواره حکام در یک نوع اضطراب به سر می‌بردند. در نتیجه کمتر به کارهای اساسی دست می‌زدند. سرنوشت سلطان در دست عشایر بود. اما ساکنان شهرهای ساحلی به سبب فرورفتن در راحت و آرامش و دور بودن از عادات جنگی، غالباً از هرگونه موضعگیری احتراز می‌ورزیدند، و هر خاندانی که روی کار می‌آمد به فرمانش گردن می‌نهادند. زیرا آنها نمی‌توانستند مانند عشایر از شهر و دیار دل برکنند و به کوهها پناه برند.

ابن خلدون از تحولات تاریخی افریقای شمالی آگاهی کامل داشت، ازین‌رو هرگز در پی آن نبود که برای اداره ممالک آن دیار نظریات سیاسی معینی ترتیب دهد. آنچه برای او مسلم بود این بود که مردم نیازمند به حاکم و سلطانی هستند، بدون آنکه نوع و شکل این

۱- المقدمه، ص ۴۸۶

۲- همان مأخذ، ص ۴۸۶

حکومت را تعیین کند. ابن خلدون-مانند حکومت‌های یونان-واقع «مدینه فاضله» را نمی‌شناخت. او در ضمن آثارش یک بار به عنوان جمله معترضه گفته است که، برخی از مدینه‌هاست که مجلسی مرکب از افرادش آن را اداره می‌کنند. ولی نمی‌توانست بپذیرد که شهرهای افریقای شمالی از وجود سلطانی نیرومند که بر آن حکم راند و قبیله‌ای که مدافع آن حکومت باشد، بی‌نیاز گردد.^۱ و اگر چنین نباشد بلاد از جانب چادرنشینان دچار قتل و غارت شود. پس وجود قبایل ضروری است و عدم آنها موجب انحطاط و نابودی شود، چنانکه در اسپانیا شد. ابن خلدون این امر را پذیرفته است که دولت‌ها جز بر دست قبایل به وجود نمی‌آیند. و تمام همت او در فلسفه تاریخ این است که کیفیت به وجود آمدن دولت‌ها را بیان کند. دولت‌ها همواره بر خرابه‌های دولت پیشین برپا می‌گردند. و این امر به دو وجه است: یا به غلبه دسته‌ای است بر دسته دیگر، یا بدین طریق است که دولت بزرگی به دولت‌های کوچک تقسیم شود و هریک ازین اجزاء دعوی استقلال کنند. زیرا حکام ایالات دور از پایتخت چون در حکومت مرکزی احساس ناتوانی کردند، هریک می‌کوشد تا قدرت را به چنگ آورد و برای اعقاب خود به ارث گذارد. پس هر دولتی بر اساس زورگویی، که خصلت و طبیعت آدمی است، قائم است. «آدمیان با سرشت انسانی خویش در هر اجتماع به رادع و حاکم یا نیروی فرمانروایی نیازمندند که آنها را از تجاوز به یکدیگر بازدارد. و آن نیروی فرمانروا ناگزیر باید در پرتو قدرت عصبیت بر مردم غلبه یابد، وگرنه در امر حاکمیت توانایی نخواهد یافت، و چنین قوه‌ای تشکیل نخواهد شد. و یک چنین غلبه و قدرتی را پادشاهی و کشورداری می‌گویند^۲. . . پس هدف عصبیت، غلبه و تسلط برای رسیدن به پادشاهی است.

و چون عصبیت به نهایت قدرت خود برسد، برحسب مقتضیات و شرایطی که مقارن آن باشد، برای قبیله مزبور پادشاهی یا کشورداری یا به طریق استقلال یا انفراد و یا از راه همکاری با دولت و پشتیبانی از آن حاصل می‌شود. و اگر موانعی قبیله را از رسیدن به هدف بازدارد-چنانکه در آینده یاد خواهیم کرد-در همان پایه‌ای که دارد متوقف خواهد ماند، تا هنگامی که خداوند سرنوشت آن را تعیین کند.^۳

از آنچه گذشت روشن شد که تنها اختیار در گزینش دو راه است: یا زندگی بدوی و وحشیانه یا اطاعت از پادشاهی مطلق العنان. اما امکان این‌که حکومت بر اساسی منطقی و عقلی استوار باشد، ابن خلدون آن را به شدت رد می‌کند.

۱-المقدمه، ص ۶۲۹

۲-همان مأخذ، ص ۲۴۹

۳-همان مأخذ، ص ۲۵۰

ب- فلسفه تاریخ

پیش از ابن خلدون در جهان اسلامی مورخانی بوده‌اند، اما اینان به تاریخ به صورت دفترچه اخبار و مجموعه حوادث می‌نگریستند و آن را از زمره علوم نمی‌شمردند. ابن-خلدون کوشید تا خود را ازین سنت خارج سازد و چون به ذکر وقایع تاریخی پردازد، به کشف عواملی که موجب آن حوادث شده‌اند دست یابد و برای تطور دولتها و ملتها قوانین کلی استخراج نماید. ازین‌رو ابن خلدون را باید یکی از ارکان فلسفه تاریخ به شمار آورد. او «مقدمه» خود را نوشت تا این عوامل و قوانین را روشن سازد، چنانکه خود گوید: «کیفیات اجتماع و عوارض ذاتی آنها را که در اجتماع انسانی روی می‌دهد شرح دادم، آن‌سان که خواننده را به علل و موجبات حوادث آشنا کند و برخوردار سازد، و وی را آگاه کند که چگونه خداوندان دولتها برای بنیانگذاری دولتهای خویش از وسائل این کار استفاده کرده‌اند. بدین‌گونه خواننده دست از تقلید برمی‌دارد و از احوال نسلیها و روزگارهای گذشته و آینده آگاه می‌شود»^۱ و هدف این تحقیق ایجاد «معیاری صحیح است تا مورخان بدان معیار، طرق صدق و خطا را در اخبار و وقایعی که نقل می‌کنند جستجو کنند.»

این بود هدف ابن خلدون در تصنیف «مقدمه» تاریخ خود. او در مسائل اجتماعی بسیاری بحث کرده است. ساطع الحصری گوید که: «آنچه در این باب قابل ملاحظه است، این است که از ذکر وقایع تاریخی به تنهایی نمی‌توان به قوانین کلی و علل اصلی در تطور ملتها پی برد، بلکه کشف این قوانین کلی و علل اصلی-علاوه بر مطالعه احوال ملل پیشین- به مطالعه و ملاحظه احوال ملل معاصر و بحث در حوادث اجتماعی زمان حاضر-مانند بحث در حوادث اجتماعی زمان گذشته-نیاز دارد. بدیهی است که در این مباحث، تاریخ از حدود خود پای بیرون می‌نهد و داخل علوم اجتماعی به‌طور عام می‌شود. در این حال تاریخ یکی از موضوعات فلسفه اجتماعی و به‌طور کلی علم الاجتماع می‌گردد.»^۲

تردید نیست که تاریخ تا پیش از قرن اخیر، به معنی امروزش که به آن جنبه علمی داده است نبود. از آن پس اندک‌اندک به مباحث اصول تاریخ و علم الاجتماع گرایش یافت.

ساطع الحصری کتابهایی را که پس از «مقدمه» ابن خلدون یعنی از سال ۱۳۷۷ تا ۱۷۷۷ منتشر شده، و در فلسفه تاریخ به‌طور مستقیم، یا به‌طور ضمنی بحث کرده‌اند، ده کتاب می‌داند که مشهورترشان ازین قرار است: کتاب «شهریار» (Prince - ۱۵۲۰) از ماکیاوول ایتالیایی، و کتاب «حکومت مدنی» (۱۶۹۰) از جان لاک انگلیسی، و کتاب «علم

۱- المقدمه، ص ۲۵۰

۲- دراسات عن مقدمة ابن خلدون، ص ۱۷۲

جدید» (۱۷۲۵) از جان باتیستا ویکو ایتالیایی، و کتاب «طبایع امم و فلسفه تاریخ» (۱۷۵۶) از ولتر فرانسوی، و کتاب «آراء فلسفی در تاریخ بشر» (۱۷۷۲) از هردر آلمانی. وقتی کتبی که در فلسفه تاریخ نگارش یافته مطالعه می‌کنیم می‌بینیم که این خلدون را در این علم مقامی بس رفیع است.

روبرت فلنت می‌گوید: «از جنبه علم تاریخ یا فلسفه تاریخ، ادبیات اسلام به نامی-درخشنده‌ترین نامها-آراسته است. نه عصر کلاسیک در قرون قدیم و نه جهان مسیحی در قرون وسطی هیچ‌یک نتوانستند شخصیتی را که در درخشش همپایه او باشد به جهان علم ارزانی دارند. . . وقتی به ابن خلدون به عنوان یک مورخ می‌نگریم، می‌بینیم کسانی بوده‌اند حتی از نویسندگان جهان اسلامی که بر او برتری داشته‌اند، اما به عنوان واضع نظریات در تاریخ، باید گفت که تا سیصد سال بعد که ویکو ظهور کرد بمانند بوده است. . . آنچه در او موجب اعجاب است روح ابتکار و فراست و تعمق و احاطه اوست. . . هر کس «مقدمه» را با اخلاص و بی‌غرضی خوانده باشد، اعتراف خواهد کرد که ابن خلدون به حق، عنوان مؤسس علم تاریخ و فلسفه تاریخ را نصیب خویش ساخته است. و این عنوان، از میان همه نویسندگان دیگری که پیش از ویکو آمده‌اند، حق مسلم ابن خلدون است.

برای آنکه به درک فلسفه تاریخ ابن خلدون نائل آییم باید به همان راههایی که او رفته است برویم. در اینجا دو نوع حوادث درخور ذکر است: یکی حوادث جغرافیایی و اقتصادی، دیگر حوادث روحی که بیشتر آن از حوادث نخستین نتیجه می‌شوند. ازین دو که بگذریم عامل دیگری است به نام تقدیر که آنچنان بر همه پدیده‌های اجتماعی سیطره یافته که صاحب «مقدمه» را از وضع برخی قوانین عملی که بتواند قوانین عمومی تاریخ را جبران کند، باز می‌دارد.

دیدیم که ابن خلدون چگونه تأثیر اقلیم و مسکن و غذا و خلاصه روش معیشت را، بر جوامع بشری بیان داشت. او پس ازین، اجتماعات را به سه گروه تقسیم می‌کند: بدوی و شهرنشین و روستاییان. و این گروه سوم را بینواتر و بدبختتر از آن دو گروه می‌داند، زیرا اینان نه از آزادی بدویان برخوردارند و نه از وسائل تمدن شهرنشینان. ابن خلدون مانند حکمای پیشین یونان، در آن طریق نیست که به بیان افضل اشکال حکومت پردازد. ابن خلدون به اصل موضوع قدرت نمی‌پردازد، و بیان نمی‌کند که محک شناختن حکومت قانونی از غیر قانونی چیست؟ دولتها در نظر او پدیده می‌آیند و از میان می‌روند و دولتی جانشین دولت دیگر می‌شود. و تنها عاملی که دولتی را جانشین دولت دیگر می‌سازد، قدرت است. برای وصول به سلطه، باید رئیس نیرومند باشد. و هم اهل عصبيت و یارانش به کمک و مددکاری اش برخیزند. و در این معامله پیروزی از آن کسی است که به عشایر نیرومند متکی باشد. و چه بسیار دیده شده که سلطان یکی از افراد همان قبیله‌ای می‌شود که پیروزی بر دست آن قبیله حاصل شده است. هر دولتی در

آغاز نیرومند است، ولی دواعی ضعف و ناتوانی کم‌کم پدید می‌آید تا به درجه انحطاط می‌رسد و علل و اسباب انحطاط بسیار است و از آن جمله است:

۱- عوامل مادی، این عوامل مربوط به وسعت کشور است و در نتیجه دشواریهایی که برای سلطان هنگام به اطاعت داشتن رعایای سرزمینهای دور، یا حمایت سرحدات ملک پدید می‌آید، حاصل می‌گردد. ابن خلدون گوید: «مردمان نواحی دور و ساکنان مرزها همینکه زبونی و ضعف دولت را احساس کنند سرکشی آغاز می‌کنند، و مدعی استقلال- طلبی می‌شوند و بر آن نواحی تسلط می‌جویند، زیرا هم به فرمانبری مرزنشینان اعتماد دارند و هم از اقدامات دولت مرکزی به علت فاصله زیاد از مرکز ملک ایمنند. کم‌کم از وسعت کشور کاسته می‌شود تا جایی که سرکشان و شورشگران به نزدیکترین نقطه پایتخت رسند.»^۱

۲- دیگر از علل انحطاط، وضع تمدن‌پذیری یا وحشیگری خود آن ملت است.

ابن خلدون معتقد است که ملتها بر چند دسته هستند: برخی شایسته حکومت و پادشاهی و برخی ناشایست. آنگاه بر قوم عرب می‌تازد و با سخت‌دلی معروفش در این مورد، آنان را به باد انتقاد می‌گیرد، که «تازیان ملتی وحشیند، و موجبات وحشیگری چنان در میان آنان استوار است که همچون خوی و سرشت ایشان شده است. و این خوی برای ایشان لذت‌بخش است، زیرا در پرتو آن از قیود فرمانبری حکام و قوانین سربازمی‌زند و نسبت به سیاست کشورداری نافرمانی می‌کنند. و پیداست که چنین خوی و سرشتی با عمران و تمدن منافات دارد»^۲ ازین رو است که صاحب «مقدمه» درباره این قوم چنین حکم می‌کند که «اعراب ۳ نسبت به همه ملتها از سیاست کشورداری دورترند.»^۴

۳- دیگر از علل انحطاط، اختلافی است که میان رئیس قبیله فاتح و حواشی و اهل عصبیت رخ می‌دهد. در آغاز «بنیانگذار دولت در اکتساب مجد و جمع‌آوری خراج و دفاع از کشور، پیشوای قوم خود باشد و خود را یکی از افراد قبیله می‌شمارد، زیرا عصبیتی که به وسیله آن بر رقبا غلبه یافته چنین اقتضاء کند»^۵ سپس جانشینان و احفاد او بر سر کار می‌آیند. اینان عواملی را که به دست آنها به قدرت رسیده‌اند از یاد می‌برند، و دیگر نه به تکریم آنان می‌پردازند و نه در مال مواسات می‌ورزند، و کارها را از دست ایشان می‌گیرند تا به بیگانگان دهند. کم‌کم موالی و بردگان نیرومند می‌شوند و قدرت نظامی دولت رو به کاهش می‌نهد، چون قبایلی که کمر به مساعدت و یاری آن بسته بودند اندک اندک رانده می‌شوند. پادشاه که ازین امر آگاه است می‌کوشد تا سپاهی از مزدوران تشکیل دهد، بدین

۱- المقدمه، ص ۵۳۲

۲- همان مأخذ، ص ۲۶۷-۲۶۹

۳- روشن است که مقصود وی در این مورد، اعراب بیابانگرد و چادرنشین روزگاران قدیم است

۴- المقدمه، ص ۲۷۰-۲۷۲

۵- همان مأخذ، ص ۳۱۳-۳۱۴

طریق عصبيت ميدان را خالی می‌کند. چنانکه در دولت عباسیان واقع شد و همه کارها را به موالی، چون ایرانیان و ترکان، سپردند. ابن خلدون چنین تفصیل می‌دهد که «این شروع خودکامگی و استبداد است، یعنی تسلط یافتن بر قبیله خویش و مهار کردن آنان از دست‌درازی به مشارکت و مساهمت در امر کشورداری. و خدایگان دولت در این مرحله به برگزیدن رجال و گرفتن موالی و دست‌پروردگان همت می‌گمارد، و بر عده این گروه می‌افزاید، تا میدان را بر اهل عصبيت و عشیره خویش-آنانکه در نسب وی سهیم و در بهره‌برداری از ملک، شریک و انباز وی می‌باشند-تنگ کند. ازین‌رو آنان را از عهده‌داری امور می‌راند و از دخول در آستانه این امر منع می‌کند و سر جای خود می‌نشانند، تا زمام فرمانروایی به استقلال در کف او قرار گیرد.»^۱ در جای دیگر گوید: «باید دانست که رئیس دولت، همچنانکه یاد کردیم به نیروی خویشاوندان و دودمان خویش به فرمانروایی می‌رسد، چه ایشان جمعیت و پشتیبانان او در وضع کار وی می‌باشند و به کمک ایشان کسانی را که بر ضد دولت وی قیام می‌کنند سرکوب می‌سازد. . . ولی همینکه شکل یا مرحله دوم فرارسد و دوران جدایی از خویشاوندان و خودکامگی سلطان پدید آید، و آنان را به سبب سرمستی و غرور ناشی از خودکامگی از دولت براند، خویشاوندان و بستگان او در زمره برخی از دشمنان وی در خواهند آمد. و برای راندن ایشان از پایگاههای دولتی و ممانعت آنان از مشارکت در دولت، به دست‌پروردگان و یاران تازه‌ای بجز عشیره نیازمند خواهد شد، تا در مخالفت با خویشاوندان خویش به ایشان اتکا کند و در برابر خویشاوندان آنان را به دوستی برگزیند. . . و آن گروه را به کارهای مهم وامی‌دارد و به احسان و انعام فراوان اختصاص می‌دهد. . . و فرمانروایی مهمترین نواحی ولایات خویش و بزرگترین پایگاههای دولتی مانند وزارت و فرماندهی لشکریان و گردآوری خراجها را به ایشان می‌سپارد. . . و همین عمل وی در این مرحله به منزله اعلام درهم- شکستن دولت می‌باشد و نشانه راه یافتن بیماری مزمن بدان است. زیرا عصبیتی را که بنیاد غلبه جهانگشایی وی بود از دست داده و فساد و تباهی بدان راه یافته است. و اهل دولت در این هنگام به سبب خواری و دشمنی سلطان نگران و رنجیده‌خاطر می‌شوند و کینه او را در دل می‌گیرند و در کمین می‌نشینند تا هنگام بروز مصائب و حوادث ناگوار به وی آسیب برسانند. و بدفراجمی چنین امری به دولت بازمی‌گردد. . . چنانکه دولت عباسیان در آغاز کار به مردان عرب متکی بود، ولی همینکه دولت به مرحله خودکامگی رسید و عرب از دست‌اندازی به فرمانروایی ولایات ممنوع شد، وزارت به اقوام غیرعرب و دست‌پروردگان برگزیده اختصاص یافت: مانند برمکیان و خاندان سهل بن نبخت و خاندان طاهریان و سپس خاندان بویه و موالی ترک. . .»^۲

۴- علل اقتصادی، این علت مربوط است به وضع اقتصادی در دوران تجمل‌پرستی در مملکت. ابن خلدون در بسیاری از جایها علت انحلال یک دولت را تجمل‌پرستی و فرورفتن در ناز و نعمت می‌شمارد، چنانکه گوید: «... پس از چندی که دولت به مرحله عظمت و استیلا و توسعه‌طلبی می‌رسد به تجمل‌خواهی و ناز و نعمت می‌گراید. و بدین سبب مخارج فزونی می‌یابد و در نتیجه مخارج سلطان و کارکنان دولت به‌طور عموم روز-افزون می‌شود... و رسوم تجمل‌خواهی فزونی می‌یابد و اسراف و ولخرجی بیش از پیش متداول می‌گردد. چنانکه در میان رعایا نیز این آداب و شیوه‌ها رواج می‌یابد، چون «مردم بر دین پادشاهان‌شان می‌باشند» و به عادات و رسوم آنان می‌گروند. و دولت و سلطان ناچار می‌شوند بر بهای کالاهای بازرگانان و پیشه‌وران در بازارها باج بگذارند، تا مگر ازین راه امر خراج بهبود یابد، چه مشاهده می‌کنند که بر ثروت مردم شهرها و وسایل رفاه آنان افزوده شده است. و دولت بدان ثروتنها نهایت نیازمندی را دارد، تا آنها را در راه مخارج دستگاه «قدرت» و لشکریان به کار برد. و باز عادات تجمل‌خواهی همچنان فزونی می‌یابد و میزان باجی که می‌گیرند نیز در برابر آنها وافی نمی‌باشد. و دولت چون به مرحله عظمت رسیده به رعایا و زبردستان خود تسلط کامل دارد، ازین‌رو از راه وضع باجهای جدید یا پیشه کردن بازرگانی یا در بعضی از احوال تجاوزی به شبهه یا غیرشبهه (به اموال مردم) بر میزان ثروت خود می‌افزاید. و در این مرحله به علت راه یافتن زبونی و فرسودگی و فرتوتی به عصبیت و قدرت دولت، سپاهیان نسبت به دولت گستاخ می‌شوند.

و بیم آن می‌رود که سرکشی آغاز کنند. ازین‌رو دولت گستاخی آنان را به وسیله افزودن بر مستمریها و وسایل معاش آنان تسکین می‌بخشد، و برای آنان مبالغ بسیاری خرج می‌کند و هیچ راهی جز این ندارد. نیز در این مرحله کارگزاران و خراج‌ستانان دولت بسیار توانگر می‌باشند. و این به سبب فزونی مالیات و قرار گرفتن آن در اختیار ایشان و به علت وسعت یافتن جاه آنان ازین راه است. این است که تهمتهای بسیاری متوجه آنان می‌شود، مانند اینکه مال خراج گرد می‌آورند و از خرج آن استنکاف می‌ورزند. و بازار سخن‌چینی و سعایت در میان آنان به علت حسادت و هم‌چشمی و کینه‌توزی به شدت رواج می‌یابد. در نتیجه عموم گرفتار سرنوشت‌های نکبت‌بار می‌شوند، و اموال آنان مصادره می‌گردد، تا آنکه یکایک آنان بدین سیه‌روزگاری گرفتار می‌شوند، و ثروت آنان از میان می‌رود، و به بینوایی و پریشانه‌حالی دچار می‌شوند، و عظمت و زیبایی و شکوهی که دولت را به ایشان بود از میان می‌رود.

و چون نعمت و ثروت آنان ریشه‌کن شد، آن وقت دولت به توانگران و رعایای دیگر تجاوز می‌کند. و هم در این مرحله ضعف و زبونی به نیروی لشکری و شوکت دولت نیز راه می‌یابد. و دیگر نمی‌تواند قدرت و نفوذ خود را به نیروی لشکری در میان مردم مستقر سازد. ازین‌رو خدایگان دولت سیاست دیگری پیش می‌گیرد و آن ممانعت از پیشامدهای

بد به وسیلهٔ بذل و بخشش اموال است. و مشاهده می‌کند که این شیوه از شمشیر و قدرت لشکری سودمندتر است، زیرا در این مرحله سود شمشیر اندک است. ولی از سوی دیگر، برای پیش بردن این سیاست باز به ثروت بیشتری-علاوه بر مخارج روزافزون دولت و مستعمریهای سپاهیان-تیاژ پیدا می‌کند، و راهی به یافتن آن نمی‌یابد. رفته‌رفته فرتوتی بیش از پیش بدان راه می‌یابد. و مردم نواحی دوردست مرزها گستاخانه سرکشی آغاز می‌کنند. بدین‌سان قدرت و شوکت دولتها در این مراحل و اطوار رفته‌رفته از هم می‌گسلد، تا سرانجام به انقراض و نابودی آنها منتهی می‌گردد. و در معرض استیلای کسانی واقع می‌شود که جویندهٔ سروری و پادشاهی می‌باشند. و اگر اتفاقاً قیام‌کننده‌ای از اینگونه کسان آهنگ سرکشی کند، قدرت و سلطنت را از چنگ زمامداران چنین دولتی می‌ریاید. و گرنه همچنان باقی می‌ماند در حالیکه از داخل خود متلاشی و مضمحل می‌گردد، مانند فتیلهٔ چراغی که روغن آن تمام شود و به خاموشی گراید.^۱

۵- علل کلی اجتماعی، گفتیم این خلدون معتقد است که اجتماع تابع تحول محتومی است که همواره مراحل معین و ثابتی را طی می‌کند. هرگاه دولتی به اوج قدرت و عظمت خود برسد، عوامل انحطاط در آن آشکار می‌شود. و از آن سرنوشت هیچ راه گریزی نیست. و گفتیم که در این حال عصبیت رو به ضعف می‌نهد. و چون پادشاه بخواهد که در مخارج تقلیلی دهد و بار دیگر به زندگی ساده‌ای بازگردد، شکوه و هیبت حکومت او نقصان پذیرد و ملت و اطرافیان و یارانش بر او بشورند.

همچنانکه آدمیان را عمر طبیعی است، دولتها را نیز عمر طبیعی است. «سن طبیعی انسان برحسب آنچه پزشکان و ستاره‌شناسان گمان کرده‌اند صد و بیست سال است که در نزد ستاره‌شناسان عبارت از سالهای بزرگ قمری می‌باشد و سن اشخاص در هر پستی بر حسب قرانات متفاوت است. . . و سنین دولتها نیز هرچند برحسب قرانات مختلف است، ولی اغلب عمر دولت از سه پشت تجاوز نمی‌کند. و هر پشت عبارت از سن متوسط یک شخص است که چهل سال باشد، یعنی پایان دورهٔ رشد و نمو.»

دولت در این مدت از عمرش دستخوش حالات و تحولات گونه‌گون خواهد بود. آنها که در هر دوره ازین ادوار حکومت می‌کنند، از آن دوره خلق و خوبی کسب می‌کنند که در دورهٔ دیگری رایج نبوده است و نخواهد بود. در دورهٔ نخستین «هریک از اعضای خاندان و قبیلهٔ سلطان به نسبت نیرومندی و عصبیتی که دارند از اموال خراج سهم می‌برند، و هرچه از راه خراج عاید دولت می‌گردد در میان آنان تقسیم می‌شود. . . و رئیس آنان بجز مقداری که از نیازمندیهای او هم کمتر است از خراج برای خود سهمی برنمی‌دارد. . .» در این دوره هم جاه و جلال پادشاه اندک است و هم خاندان او و اعضاء

دولت. در دورهٔ دوم «خدایگان دولت به خودکامگی می‌گراید و بر خویشاوندان و اعضای قبیلهٔ خود چیره می‌شود، و دست آنان را از امور خراج کوتاه می‌کند. . . و موالی و دست-پروردگان را در اداره کردن امور دولت و حل و عقد کارها با آنان شرکت می‌دهد. . . در این مرحله کلیهٔ درآمد خراج یا قسمت عمدهٔ آن به تنهایی به خدایگان دولت اختصاص می‌یابد. . . و ثروتی فراوان به چنگ می‌آورد. . . و در نتیجهٔ قدرت او کلیهٔ خاندانش از اموال بهره‌های فراوان می‌برند.» آنگاه دورهٔ سوم یا دورهٔ پیری و فرتوتی فرامی‌رسد «و در این هنگام خدایگان دولت به علت سرکشان و متمردان و قیام‌کنندگان. . . و از بیم آنکه مبدا در دولت رخنه کنند و موجب سقوط آن شوند به باران و پشتیبانان تازه‌ای نیازمند می‌شود. ازین‌رو درآمد خراج به مصرف خداوندان شمشیر و عصبیتها» می‌رسد پس «به سبب افزودن بر مستمریها و فزونی مخارج» و تقلیل باج و خراج «دولت گرفتار مضیقهٔ مالی می‌شود و سایهٔ ناز و نعمت و ثروت. . . زوده می‌شود.» و چون مضیقهٔ مالی خدایگان دولت افزون شد «فرزندان حاشیه‌نشینان و خواص درگاه او ثروتی را که پدرانشان اندوخته و از آن بهره‌برداری فراوان کرده‌اند، در راه ناسودمند به کار می‌برند. . . و خدایگان دولت معتقد می‌شود که او شایسته‌تر است این اموال را تصاحب کند، زیرا پدرانشان اینهمه ثروت را در دستگاه دولت پیشین و به نیروی جاه و نفوذ آن به دست آورده‌اند» و کم‌کم به مصادرهٔ اموال ایشان به بهانه‌های مختلف برمی‌آید و در نتیجه «درگاه‌نشینان و رجال کشور را از دست می‌دهد و ازین راه بسی از کاخهای بزرگواری و توانایی را که خاندانهای مذکور با استواری بنیاد نهاده‌اند، واژگون می‌سازد.»

این بود خلاصهٔ اصولی که ابن خلدون در فلسفهٔ تاریخ وضع کرده است و خود گواهِ عمق نظر و اندیشهٔ اوست.

ج- ابن خلدون و عصبیت

عصبیت در «مقدمه» جای وسیعی را اشغال کرده است، همچنانکه در نظریات اجتماعی و سیاسی او نقش اساسی دارد. ازین‌رو خواستیم که به تشریح و تبیین معنای آن-چنانکه ابن خلدون اراده کرده است-در سیاست و اجتماع بپردازیم.

۱- عصبیت چیست؟

عصبیت در اصل این است که آدمی از حریم سرور خود حمایت کند و برای پیروزی او بکوشد. این کلمه، از «عصبه» به معنی اقارب آدمی از جانب پدر، می‌آید. زیرا اینان همواره مدافع حریم او هستند. سپس به معنی قبیله به کار رفت که از یکی از افراد خود دفاع می‌کنند هرچند خویشاوندان او نباشند، حال خواه آن فرد ظالم باشد یا مظلوم.

صاحب «مقدمه» فصلی را جهت بیان معنی عصبيت بدانسان که در کلام خود به کار می‌برد اختصاص داده است: «پیوند خویشاوندی بجز در مواردی اندک در بشر طبیعی است.

و از موارد آن نشان دادن غرور قومی نسبت به نزدیکان و خویشاوندان است، در مواقعی که ستمی به آنان برسد یا در معرض خطر واقع شوند. زیرا عضو هر خاندانی وقتی ببیند به یکی از نزدیکان وی ستمی رسیده یا نسبت به او دشمنی و کینه‌توزی شده است، در خود یک زبونی و خواری احساس می‌کند و آن را توهین به خود می‌شمارد، و آرزومند می‌شود که کاش می‌توانست مانع پیشامدهای اندوهبار و مهلکه‌های وی شود. این امر در بشر یک عاطفه طبیعی است از هنگامی که آفریده شده است. ازین‌رو هرگاه پیوستگی خانوادگی میان آنان که یاریگر یکدیگرند بسیار نزدیک باشد، چنانکه میان آنان یگانگی و پیوند حاصل آید، آن وقت خویشاوندی آنان آشکار خواهد بود. و چنین انتسابی به علت وضوح و آشکار بودن آن، بیگمان پیوند خویشاوندی و یاریگری به یکدیگر را ایجاب می‌کند، ولی هرگاه تا حدی خویشاوندی میان افرادی دور باشد، چه‌بسا که قسمتی از خصوصیت‌های آن از یاد می‌رود و فقط شهرتی از آن باقی می‌ماند. لیکن به سبب همین شهرت، همبستگان به یآوری خویشاوند خود وادار می‌شوند تا زبونی و خواری را از خود دور کنند. چه می‌پندارند به یکی از کسانی که از جهتی به آنان منسوب است ستمی رسیده است. و مسئله همپیمانی (ولاء) و همسوگندی (حلف) نیز از همین قبیل است. . . ازین‌رو هرگاه این پیوند و خویشاوندی پیدا و آشکار باشد، به طبع، چنانکه گفتیم، در نهاد وابستگان و نزدیکان حس غرور قومی را برمی‌انگیزد. ولی اگر خویشاوندی کسانی تنها متکی به روایات و اخبار دور باشد، نیروی وهم درباره آن به ضعف می‌گراید، و سود آن از میان می‌رود، و توسل و توجه بدان کاری بیهوده خواهد بود. . .»^۱

سپس ابن خلدون روشن می‌سازد که نسب خالص تنها در میان وحشیان بیابانگرد دیده می‌شود از قبیل اعراب و قبایلی که مشابه آنانند. «و موجب آن، اختصاص یافتن ایشان است به زندگانی دشوار و تنگدستی و بدی مسکن که ضرورت آنان را دچار این سرنوشت کرده است. و بادیه‌نشینان و این زندگانی مشقت‌بار معلول این است که اعراب معاش خود را از کار شترداری به دست می‌آورند، و ناگزیرند مراقب توالد و تناسل و وضع چرانیدن این حیوان باشند. پس در حقیقت شتر، آنان را بدین زندگانی وحشیگری و به سوی آن دشتهای خشک می‌کشاند، تا همچنانکه در فصول پیش یاد کردیم از درختان آن‌گونه سرزمینها خوراک شتر را فراهم سازند و در ریگزار نواحی مزبور جایگاه مناسبی برای زاییدن آن بجویند، و پیداست که دشتهای بی‌آب و گیاه محل سختی معیشت و

گرسنگی است، ولی آنان بدان محیط خو گرفته و نژاد ایشان در آن سرزمین پرورش یافته است. در نتیجه عادات و احوال گذشتگان در نهاد ایشان چنان رسوخ یافته است که به منزله خصال ذاتی و طبیعی آنان شده است. ازین رو هیچ ملتی آرزو نمی‌کند که در این سرنوشت با آنان سهیم شود. . . بنابراین انساب ایشان مصون از اختلاط و فساد می‌ماند»^۱ در آنچه تردید نمی‌توان کرد این است که هر چه خویشاوندی نزدیکتر باشد عصبیت نیرومندتر است. «امر دفاع و حمایت از قبیله مصداق پیدا نمی‌کند، مگر هنگامی که در میان آنان عصبیت باشد و همه از یک خاندان و یک پشت باشند. چه ازین رو شکوه و قدرت ایشان نیرو می‌یابد و بیم آنان در دل دیگران جای می‌گیرد، زیرا غرور قومی هریک از افراد قبیله نسبت به خاندان و عصبیت خود از هر چیزی مهمتر است.»^۲

همچنین عصبیت رشته‌ای است که افراد را به هم پیوند می‌دهد. و به خویشاوندی و نسب است و آنگاه به همسوگندی و همپیمانی می‌کشد، آنگاه به بندگی و اطاعت. «هرگاه اهل عصبیت قومی را از نژاد دیگری برگزینند و پس از تربیت به خدمت گمارند، یا مالک بندگان و غلامانی شوند. . . این بندگان با نسب ایشان پیوند یابند، آن وقت بندگان و تربیت‌یافتگان مزبور در عصبیت قومی با ایشان شرکت خواهند جست، و مانند دیگر گروه‌های دودمان ایشان به رسوم و عادات قبیله آنان خواهند گرایید. و در نتیجه شرکت جستن آنان در عصبیت خواجهگان خویش برای ایشان نیز سهمی از نسب و دودمان آن خواجهگان حاصل خواهد آمد.»^۳

«هرگاه که این ولایت (همپیمانی) میان قبیله و موالی ایشان قبل از به حکومت رسیدن ایشان باشد، استوارتر و صحیحتر و آشکارتر خواهد بود.»
این عصبیت بیشتر در میان بادیه‌نشینان است و اگر در میان شهرنشینان یافته شود بسیار ضعیف و بی‌ثمر خواهد بود.

۲- اثر عصبیت در سیاست و اجتماع

کسی که کتاب «مقدمه» ابن خلدون را خوانده باشد، به اهمیتی که نویسنده کتاب به عصبیت می‌دهد، از حیث تأثیر در پایداری و از میان رفتن اجتماعات و سیاستها آگاه خواهد شد.

به عقیده او عصبیت برای «هر امری که انسان بخواهد مردم را بدان وادارد از قبیل نبوت یا تأسیس سلطنت یا هر تبلیغ و دعوت دیگری، ضروری است. . . زیرا به علت سرکشی و عصبانی که در نهاد بشر نهفته است، رسیدن به هدف در همه اینها بی‌شک از

۱-المقدمه، ص ۲۳۰

۲-همان مأخذ، ص ۲۲۳-۲۲۴

۳-همان مأخذ، ص ۲۴۲

راه جنگ و خونریزی حاصل می‌شود.» و در جنگ، عصبیت، لازم است. پس عصبیت در هر امری چون مطالبات و مدافعات ضروری است، و هیچ هدفی از هدفهای سیاسی و اجتماعی جز به واسطه آن تحقق نمی‌یابد.

الف- ریاست بر آنها که اهل عصبیتند جز به وسیله کسی که از نسب ایشان باشد امکان ندارد. زیرا ریاست به غلبه است و غلبه به عصبیت است. بنابراین باید که ریاست «بر قومی از عصبیتی برخیزد که بر یکایک عصبیتهای دیگر همان قوم مسلط باشد، زیرا همینکه دیگر عصبیتهای آن خاندان قدرت و غلبه عصبیت خاندان رئیس را احساس کنند، سر فرود می‌آورند و ریاست او را اذعان می‌کنند و پیروی او را بر خود لازم می‌شمرند.»^۱

ب- خاندان و شرف حقیقی و ریشه‌دار مخصوص خداوندان عصبیت است. زیرا «نتیجه و فایده خاندان و نسب عصبیت است، چه غرور قومی و یاری کردن به یکدیگر در پرتو آن حاصل می‌شود، پس هرگاه که عصبیت قبيله مایه بیم و هراس دشمنان باشد و خاندانهای آن پاکدامن و مصون از تعرض باشند، سود نسب در آن آشکارتر و نتیجه آن نیرومندتر خواهد بود. و شمردن نیاکان بلندپایه هم بر سود آن خواهد افزود. بنابراین حسب و بزرگی در میان خداوندان عصبیت ریشه‌دار و حقیقی است، زیرا آنان از نتایج دودمان و نسب بهره‌مند می‌شوند. و میزان برخورداری خانواده از ثمرات بزرگی به نسبت اختلاف عصبیت با یکدیگر متفاوت است، چه تنها راز اینگونه بزرگواریها در همان عصبیت است. و شهرنشینان که دارای نسب صریح خانوادگی نیستند، ممکن نیست به‌طور حقیقی واجد خانواده باشند و اگر چنین توهمی بکنند از دعاوی بیهوده خواهد بود.»^۲

ج- هدفی که عصبیت بدان متوجه است فرمانروایی و کشورداری است. «زیرا... حمایت و دفاع و توسعه‌طلبی و هر امری که بر آن اجتماع می‌کنند از راه عصبیت میسر می‌شود، و آدمیان با سرشت انسانی خویش در هر اجتماعی به رادع و حاکم یا نیروی فرمانروایی نیازمندند که آنها را از تجاوز به یکدیگر بازدارد. و آن نیروی فرمانروا (قوه حاکمه) ناگزیر باید در پرتو قدرت عصبیت بر مردم غلبه یابد، وگرنه در امر حاکمیت توانایی نخواهد یافت و چنین قوه‌ای تشکیل نخواهد شد. و یکچنین غلبه و قدرتی را پادشاهی و کشورداری می‌گویند. . . و هرگاه خداوند عصبیت به پایگاهی برسد در آن درنگ نمی‌کند، بلکه برتر از آن را می‌جوید، چنانکه اگر به خواجگی و رهبری مردم نائل آید و راهی به سوی غلبه و تسلط و زورمندی بیشتری بیاید، آن را فرو نمی‌گذارد.

زیرا رسیدن بدان برای انسان مطلوب است و از خواسته‌ها و تمایلات آدمی است. و توانایی وی بر چنان پایگاهی انجام نمی‌پذیرد، مگر از راه عصبیتی که به سبب آن مردم

۱- المقدمه، ص ۲۳۴-۲۳۵

۲- همان مأخذ، ص ۲۳۸-۲۳۹

وی را پیروی می‌کنند. بنابراین هدف-عصبت-چنانکه معلوم شد-غلبه و تسلط برای رسیدن به پادشاهی است.»^۱

د-غلبهٔ عصبت اساس قیام دولت است، زیرا «آنگاه که یک رئیس قبیله به نیروی عصبت بر قوم خویش غلبه می‌کند، به طبع می‌خواهد بر رئیس دیگری که از وی دور است نیز چیره آید. در این صورت اگر رئیس قبیلهٔ دیگر از لحاظ قدرت و عصبت با او برابر باشد، یا به دفاع برخیزد، آن وقت هرگاه هردو با یکدیگر همزور و برابر باشند، هرکدام بر ناحیهٔ متصرفی و قبیلهٔ خویش حاکمیت خواهد یافت. . . و اگر یکی بر دیگری غالب آید و او را به پیروی از طایفهٔ خود مجبور سازد، آنگاه با آن قبیله نیز پیوند خویشاوندی خواهد یافت، و نیروی آن را بر قدرت و غلبه‌جویی خویش خواهد افزود، و در راه به دست آوردن حد اعلاى غلبه یافتن و فرمانروایی گام خواهد نهاد، چنانکه به درجات از هدف نخستین او پهناورتر و دورتر باشد. و همچنان به توسعه‌طلبی و غلبه‌جویی ادامه می‌دهد، تا نیرو و توانایی او به مرحلهٔ نیروی دولت برسد و با آن برابر گردد. آن وقت اگر دولت به مرحلهٔ پیری و فرسودگی رسیده باشد، و از سوی خداوندان عصبتی که زمام امور دولت را در دست دارند ممانعت و مقاومتی نشان داده نشود، بی‌درنگ بر آن دولت استیلا خواهد یافت و فرمانروایی را از آنان خواهد ربود و سرتاسر کشور را به چنگ خواهد آورد. لیکن اگر چنین رئیس قبیله‌ای با رسیدن به منتها مرحلهٔ نیرومندی در توسعه-طلبی خود با مرحلهٔ پیری و فرسودگی دولت مصادف نشود، بلکه مقارن هنگامی باشد که دولت به پشتیبانی خداوندان عصبت نیازمند می‌گردد، در این صورت دولت سران آن قبیله و عصبت را در سلک اولیای حکومت خویش درمی‌آورد، و هنگام نیاز به نیروی آنان اتکا می‌کند، و آن قبیله به مرحله‌ای از سلطه و نفوذ خواهد رسید که از پایگاه پادشاهی و دولت مستقل فروتر است.»^۲

هی-نیازی دولت از عصبت: گاهی دولت به هنگام آنکه استقرار یابد و شالوده‌اش مستحکم شود، از عصبت بی‌نیاز گردد. زیرا «دولت‌های بزرگ در آغاز تشکیل با مقاومت مردم روبرو می‌شوند و انقیاد و فرمانبری از آنها بر مردم دشوار و ناگوار است و سر تسلیم فرو نمی‌آوردند، مگر در برابر نیروی توانایی که از راه غلبه پدید می‌آید، چه میان آنان بیگانگی و ناآشنایی است، و مردم به پادشاهی آن دولت‌ها مأنوس نیستند و به فرمانروایی آنها خو نگرته‌اند، لیکن هنگامی که ریاست در آن دستهٔ مخصوص به فرمانروایی استقرار یابد و دولت بر آنان مسلم گردد، و افراد آنها یکی پس از دیگری به مرور زمان و با گذشت نسلها و دولت‌های پیاپی از راه وراثت بدان نائل آیند، آن وقت مردم چگونگی آغاز کار را از

۱-المقدمه، ص ۲۴۹

۲-همان مأخذ، ص ۲۵۰

یاد می‌برند و آیین ریاست برای خداوند آن دسته مخصوص (طبقه فرمانروا) استحکام می‌پذیرد، و خوی و روش فرمانبری و سر فرود آوردن در برابر ایشان در عقاید عمومی رسوخ می‌یابد، و مردم به خاطر فرمانروایی ایشان به پیکارها دست می‌بازند، همچنانکه در راه پیشرفت عقاید دینی به جنگها و نبردها برمی‌خیزند. و ازین رو در این هنگام در کار فرمانروایی خویش به تبار و گروه بزرگی نیازمند نیستند، بلکه حاکمیت آنان چنان استوار می‌شود که گویی فرمانبری از ایشان برطبق کتابی آسمانی است- که تغییرناپذیر می‌باشد- و خلاف آن را هیچ‌کس نمی‌شناسد. . . در این مرحله سلطنت، پشت‌گرمی و اتکای سلطان یا به موالی و پرورش‌یافتگان خانه‌زادی است که در پرتو عصبيت و ارجمندی تربیت شده‌اند و یا به دسته‌ها و گروههایی اتکاء می‌کنند که به خاندان آنان منسوب نیستند، ولی در زمره گروههایی به شمار می‌روند که تحت ولایت ایشان هستند. نظیر این وضع را در خاندان عباسیان می‌توانیم مشاهده کنیم. زیرا در روزگار دولت معتصم و پسرش الواثق، عصبيت عرب تباه شده بود. و از آن پس اتکای ایشان به موالی ایرانی و ترک و دیلم و سلجوقی و جز آنان بود^۱ و همچنین در هنگامی که دولت به مرحله پیری می‌رسد به مزد- بگیران و جیره‌خواران متکی می‌شود.

و- اثر عصبيت در دعوت دینی: ابن خلدون معتقد است که دعوت دینی، بدون عصبيت انجام نمی‌یابد، زیرا «هر امری که باید همه مردم را بدان و ادا کرد نیاز به عصبيت دارد» ابن خلدون برای اثبات نظریه خویش این حدیث را می‌آورد که: «خدای هیچ پیامبری را برنمی‌نویسد مگر آنکه در میان قوم خویش شرکت داشت.» آنگاه به ذکر شواهد تاریخی می‌پردازد و چنین نتیجه می‌گیرد: «دعوت دینی نیروی اساسی دیگری بر نیروی عصبيت می‌افزاید که از مایه‌های بسیج قوا و تشکیل دولت به شمار می‌رود.»^۲

ز- مانعیت عصبيت از پا گرفتن دولت. گاهی عصبيتها مانع از آن می‌شوند که دولتی استقرار یابد. و این به هنگامی است که قبایل و اقوام بسیاری زیر نفوذ دولتی قرار گیرند.

«و علت این امر، اختلاف آراء و مقاصد ایشان است. هر رای و نظری همراه خود نیرو و عصبيتی دارد که همواره با یکدیگر در تضادند. در این هنگام مخالفت با دولت و قیام علیه آن فراوان می‌شود، اگرچه دولت خود از حمایت عصبيت برخوردار باشد. زیرا در چنین وضعی، هر یک از عصبيت‌های تحت نفوذ چنین دولتی، خود را صاحب شوکت و قدرت می‌بیند.»^۳

۱- المقدمه، ص ۲۷۶-۲۷۷

۲- همان مأخذ، ص ۲۸۲-۲۸۳

۳- همان مأخذ، ص ۲۳۹

دیدیم که عصبیت در نظر ابن خلدون یکی از بزرگترین عوامل مؤثر است. او در ضمن تجارب اجتماعی خود دریافت دولتهایی که به وجود می‌آیند و مردمی که بر دیگران سیطره می‌یابند از کسانی هستند که زندگی دشواری داشته‌اند، و از عادات مردم شهرنشین به دور بوده‌اند، پس پیروزی از نتایج تمدن نیست. زیرا در یک نبرد سلاحهایی که دو طرف متخاصم به کار می‌برند یک نوع است. پس پیروزی یکی بر دیگری در اثر خصوصیات اخلاقی و روحی است، که سبب وحدت و انسجام قوای پیروزمند شده است. به عقیده ابن-خلدون این خصوصیات اخلاقی و روحی تنها در اقوام بدوی وجود دارد. زیرا بدویانند که می‌توانند به سختی و پایداری بجنگند. اینان به سبب بیابانگردی و دور بودن از مراکز حکومت زودتر از شهرنشینان بر دشمن غلبه می‌یابند، چنانکه هرگاه دو نیرو از حیث افراد و آلات نبرد کاملاً متعادل باشند، پیروزی از آن طرفی است که به زندگی بدوی عادت کرده است. زندگی در صحرا که با تنگدستی و ضیق معیشت توأم است بدوی را بر تحمل گرسنگی و ناراحتی مدد می‌کند. از سوی دیگر بدویان بیش از شهرنشینان در معرض هجوم دزدان و جنگجویانند. آنها به علت تنگی چراگاهها نه بارویی دارند و نه نگهبانانی، ازین رو در دسته‌های کم‌جمعیت زندگی می‌کنند و به وحشت خو گرفته‌اند و به انتظار حوادث ایام بودن خویشان شده است.

بزرگترین مزایای زندگی بدوی همکاری استوار میان افراد است که هرکس باید به صفت شجاعت آراسته باشد، تا هم از خود دفاع کند و هم از دیگر افراد قبیله. و این است معنی عصبیت.

پایگاه ابن خلدون در جهان اندیشه

از همین بحث کوتاهی که درباره ابن خلدون و «مقدمه» او به میان آوردیم، شخصیت بارز مردی که اندیشه را با تجربه توأم دارد به خوبی آشکار شد. زندگی او آمیخته با اضطراب و درگیری با حوادث بود، یک نوع زندگی پرتلاشی که کمتر سابقه داشته. او روحا مردی سرکش، دلیر، پرغرور، و صاحب استقلال فکری بود. ظاهراً در زندگی حادثه‌جویانه‌اش بیش از یک بار در معرض هلاکت واقع نشد. و شاید سرسختی بیش از حد او یکی از عوامل نرسیدن او به آرمانهایش بوده است. عینی بودن، صفت بارز مباحث «مقدمه» است. ابن خلدون حوادث را نقل می‌کند و می‌خواهد علل وقوع آنها را بدون آنکه میل و خواست خود را در آن دخالت دهد، بیان کند. ولی همواره نوعی بدبینی، بر این عینی بودن او چیرگی دارد، که نتیجه عدم توفیق وصول او به آرزوهایش می‌باشد، و شاید نتیجه نظریه جبری که همه حوادث تاریخی بر وفق آن

سیر می‌کنند. و با این نظر، شناخت حوادث و علل آن، برای کوشش در تغییر آنها کافی نیست.

ابن خلدون بارها به خیانت متهم شد. ولی خیانت در آن عصر به معنی امروزینش نبود. اگر خیانتی بود در حیطهٔ امور دینی بود، اما در حیطهٔ سیاست، سپاهی یا وزیر خدمتگزار امیر یا خاندانی بود، نه خادم ملت و دولت.

میان نظریات ابن خلدون و علماء علم الاجتماع که بعد از او آمدند ارتباطی است که از نظر دقیق صاحب‌نظران مخفی نیست. زیرا ابن خلدون پنج قرن پیش از گابریل تارد سخن از تقلید اجتماعی گفت. او پیش از امیل دورکیم به جبر اجتماعی معتقد بود. تارد می‌گفت آراء و اعمال در زندگی اجتماعی جز از طریق تقلید به مردم منتقل نمی‌شود. از این‌رو فرد در راه بردن امور اجتماع دستی قوی دارد. این نظریه «اعمال افراد را-اعم از ابتکار بعضی و تقلید بعضی دیگر-مصدر حوادث اجتماعی می‌شمارد.»^۱ اما دورکیم با این رأی مخالف است و معتقد است که اجتماع بر افراد سیطره دارد، و اعمال و افکار آنها را می‌سازد و آنچه در اجتماع حادث می‌شود «چیزی است که تحت فشار و جبر اجتماع جریان می‌یابد و حادث می‌شود.» گروهی خواسته‌اند میان این دو نظریه وفق دهند. گروهی نیز یکی از دو طرف قضیه را پذیرفته‌اند. ابن خلدون در دو موضع از «مقدمه» اش به این دو نظریه اشاره کرده است. در مورد نظریهٔ جبر اجتماعی می‌گوید: «اگر در لباس خود دقت نکنم-مثلاً-و عادات مردم کشور و همصنغان خود را ندیده بگیرم، مردم به من می‌خندند و از من روی‌گردان می‌شوند. و در جنب این عقیده، به تقلید مغلوب از غالب و تقلید پس‌افتاده از پیش‌افتاده و تقلید رعیت از سلطان و تقلید پسر از پدر و امثال آن-که به ذکر پاره‌ای از آنها پرداختیم-نیز اشاره می‌کند.

همچنین میان ابن خلدون و ویکو (۱۶۶۷-۱۷۴۴) صاحب کتاب «علم جدید» موارد مشابهت بسیار است.

ویکو در کتاب خود یک سلسله مبادی عامه و نظریات مختلف در زمینهٔ تاریخ ملل و تحولات آن آورده است که به خوبی معلوم می‌شود که حداقل از جهت هدف و غرض به «مقدمه» ابن خلدون بی‌نظر نبوده است. ساطع الحصری گوید: «هر دو اینها در معرفت طبایع ملل و جوامع و تعیین نظام سیر عمومی تاریخ یک غرض و هدف داشته‌اند. ولی هریک از آن دو برای وصول به این هدف و غرض، از راهی رفته و از موادی استفاده کرده است. کتاب «علم جدید» بیشتر به تاریخ قدیم استناد می‌کند و مواد بحث خود را در درجهٔ اول از تاریخ یونان و روم-بدون آنکه به تاریخ عرب و اسلام نظری بیفکند-گرد می‌آورد. درحالی‌که «مقدمه» تاریخ ابن خلدون بیشتر مواد بحث خود را از تاریخ عرب و

۱- دراسات عن مقدمهٔ ابن خلدون، ص ۲۹۰

اسلام-بدون آنکه به تاریخ یونان نظری بیفکند-گرد می‌آورد. اگر بگوییم که کتاب ویکو به مثابه تفلسف در تاریخ یونان و روم است و «مقدمه» ابن خلدون به مثابه تفلسف در تاریخ عرب و اسلام است^۱ بیجا نیست. و آنچه قابل ذکر است این است که ابن خلدون، نظریات خود را بر واقع بنا می‌نهد، درحالی که ویکو نظریات خود را بر اساس علم النفس اجتماعی پایه‌گذاری می‌کند.

همچنین میان ابن خلدون و ماکیاول (۱۴۶۹-۱۵۲۵) صاحب کتاب «امیر» وجوه مشابهتی است. استفانو کلوزیو گوید: «اگر آن فلورانسی بزرگ (یعنی ماکیاول)، و سائل حکومت بر مردم را به ما تعلیم داد، و چون یک فرد سیاسی دورنگر خودنمایی کرد، آن علامه تونسی (یعنی ابن خلدون) توانست چون یک اقتصاددان و فیلسوف، پدیده‌های اجتماعی را مورد تجزیه و تحلیل قرار دهد. به راستی آن وسعت‌نظر و نقادی که در کتاب او مشاهده می‌کنیم، در هیچ‌یک از علمای زمانش سابقه نداشته است.»^۲ کتاب ماکیاول حاوی مباحث مختلفی است در انواع سلطه و حکومت و فرمانروایی و امثال آن، سپس روشهایی که باید فرمانروا به کار برد، تا کار بر او قرار گیرد و سروریش پایدار بماند، نیز وظایف او در برابر سپاه و اجتماع. . . میان این دو نویسنده از چند جهت شباهت است، از جمله آنچه در باب وزارت و احوال موالی و دست‌پروردگان گفته‌اند. نیز در آنچه درباره علل سقوط و روی کار آمدن دولتها و وجوب اعتماد بر سپاه بیان داشته‌اند.»^۳

همچنین وجوه مشابهتی است میان ابن خلدون و روسو: مخصوصاً از جهت توجهی که هر دو به زندگی زاهدانه و سخت کرده‌اند. ابن خلدون نیز مانند روسو معتقد است که زندگی شهرنشین و اجتماعی اخلاق را فاسد می‌کند. جز اینکه روسو انسان بدوی را نرم‌خو و رقیق العاطفه و دور از علاقه به جنگ و ماجراجویی قلمداد می‌کند، ولی ابن-خلدون جنگجویی و ماجراطلبی را از بارزترین فضایل انسان بدوی می‌شمارد. همچنین مشابهتهایی میان ابن خلدون و نیچه است. ابن خلدون هم معتقد است که شرط آبادانی این است که گروه بیشتری از مردم در قبضه اقتدار زورمندان باشند.

این بود ابن خلدون، که باید او را یکی از پیشوایان جهانی علم الاجتماع و فلسفه تاریخ به شمار آورد.

۱- دراسات عن مقدمه ابن خلدون، ص ۱۹۴-۵۱۹

۲ - «ابن خلدون»، از محمد عبد الله عنان، ص ۱۸۴

۳- تاریخ فلاسفه الاسلام، از محمد لطفی جمعه، ص ۲۴۲-۲۴۳

كتابنامه

- ١-مقدمهٔ ابن خلدون: چاپ دار الكتاب اللبنانى، بيروت-١٩٥٦.
- ٢-بور (ت.ج) : تاريخ الفلسفهٔ فى الاسلام. ترجمهٔ عربى
- ٣-الحصرى (ساطع) : دراسات عن مقدمهٔ ابن خلدون، چاپ موسعه، قاهره-١٩٥٣.
- ٤-الحوفى (احمد محمد) : مع ابن خلدون، قاهره-١٩٥٢.
- ٥-الطنجى (محمد بن تاويت) : التعريف بابن خلدون و رحلته شرقا و غربا، قاهره-١٩٥٣.
- ٦-عنان (محمد عبد اله) : ابن خلدون، حياته و تراثه الفكرى، قاهره-١٩٣٥.
- ٧-نشأهٔ (محمد على) : رائد الاقتصاد ابن خلدون، قاهره-١٩٤٤.

توضیحات

کتاب «تاریخ فلسفه در جهان اسلامی» به پایان رسید. خواننده مسائل بسیاری از آن آموخت. با گروهی از فلاسفه اسلام آشنا شد. درباره دستگاهها و مدارس فلسفی اسلامی به تحلیلها و مطالبی دست یافت که در زبان فارسی تاکنون، بدین صورت، کمتر در دسترس بوده است.

اینهمه باعث می‌شود تا از مؤلفان سپاسگزار باشیم به خاطر گردآوری این اطلاعات مفید و به سامان رسانیدن این تألیف سودمند. چنانکه از مترجم نیز باید سپاسگزار بود به خاطر زحماتی که در کار این ترجمه خوب پذیرا شده‌اند.

لیکن نباید فراموش کرد که مسائل چندی نیز در کتاب-به گونه مستقل یا ضمنی- مطرح گشته است که درست نیست. ضمن تقدیر از ارج پژوهشی کتاب حاضر، به حکم تکلیف علمی، درباره برخی از مسائل یاد شده به کوتاهی سخن می‌گوییم.

آنچه در اینجا مطرح می‌کنم مسائلی است که غیر از مؤلفان این کتاب نیز گروه فراوانی از خاورشناسان، همواره در آنها دچار اشتباه شده‌اند. در اینجا به برخی مسائل کلی‌تر کتاب کاری ندارم. با اینکه ممکن است در موارد چندی از مقولات فلسفی نیز نظر من موافق با استنباط یا عرضه یا تحلیل مؤلفان نباشد.

اسلام، مجموعه‌ای فرهنگی و علمی است شامل جهانبینی، تفکرات تجریدی، فقه، حدیث، تفسیر، تاریخ، حکمت، کلام، ادبیات و... که برای شناخت درست هر کدام، شناخت آن دیگری ضروری است، چنانکه شناخت همه برای شناخت اسلام. در مثل، کسی که از قرآن و فرهنگ تفسیر در اسلام آگاه نباشد، نمی‌توان پذیرفت که فلسفه اسلامی را درست دریافته باشد.

ابن سینا و ملاصدرا تفسیر نوشته‌اند، ابن رشد و میرداماد فقه و حدیث نوشته‌اند، شیخ اشراق سهروردی، مدهتا در مراغه، نزد مجد الدین جیلی، اصول فقه خوانده است و... آیا می‌توان پذیرفت که در ساختمان دستگاه فلسفی اینان، آن معلومات و معارف بی‌تأثیر

بوده است؟ پس می‌نگرید که شناخت فلسفه اسلامی اطلاعاتی بسیار وسیع می‌طلبد، حتی برای شناخت یک مسئله تاریخی-فلسفی، یعنی اینکه نخستین متفکران اسلام در اندیشه‌های توحیدی کیانند، آگاهی از تاریخ معارف فرقه‌های اسلامی نیز ضروری است، تا نپندارند که نخستین متفکران توحیدی اسلام معتزله بوده‌اند.

اشکال کار مؤلفان این کتاب، درباره مسائل قابل انتقاد، یکی این است که به مآخذ کافی مراجعه نداشته‌اند.^۱ دیگر اینکه اقوال نادرست دیگران را ملاک دانسته‌اند. دیگر اینکه به گونه‌ای شگفت‌آور، به نفع مسیحیت خلافت‌گویی می‌کنند، و گاه با زحمت بسیار می‌کوشند تا برخی از جریانهای فکری اسلامی یا برخی از متفکران اسلامی را متأثر از مسیحیت وانمایند و بدین‌گونه باعث «شاعۀ فرضیات نادرست» می‌شوند.^۲ در تاریخ فکر و فلسفه، باید این مسائل از هم بازشناخته شود. دریغاً که با ایجاز منظور در این توضیحات، چنین مجالی دست نمی‌دهد. تنها در جای خود به این امر (خلافت‌گوییها) اشاره خواهیم کرد. خواننده باید در این موارد از هوشیاری و اطلاعات زمینه‌ای برخوردار باشد. همچنین مؤلفان به اقوال مستشرقین اعتماد کلی کرده‌اند که خلاف منطق علم و تحقیق است.

نقص عمده و غیرقابل سکوت کتاب این است که نیز جای چند تن از مشاهیر و بزرگان فلاسفه اسلام چون:

شیخ شهاب الدین یحیی سهروردی زنجانی (م-۵۸۷ ه. ق)

خواجه نصیر الدین محمد طوسی^۳ (م-۶۷۲ ه. ق)

میر محمد باقر داماد حسینی (م-۱۰۴۱ ه. ق)

۱- از جمله درباره شناخت شیعه و جریانهای فرهنگی و عقایدی و موضعی شیعه، تنها دو کتاب «اصل الشیعۀ و اصولها» و «فرق الشیعۀ» را دیده‌اند. در اینجا کتابهای فلاسفه شیعه، چون فارابی، ابن سینا و... منظور نیست.

۲- رجوع شود به رسالۀ دکتر محمد علی خنجی، در نقد کتاب «تاریخ ماد» دیاکونف- «راهنمای کتاب»، سال دهم (۱۳۴۶)، شماره ۳، ضمیمه.

۳- در فصل مربوط به «اسماعیلیه» (ص ۱۶۴-۱۸۹)، مطالبی از خواجه نصیر نقل کرده‌اند. جا داشت اشاره می‌کردند که وی این مطالب را در شرح عقاید اسماعیلیه نوشته است، لیکن خود شیعه دوازده امامی است. در فصل یاد شده و فصل مربوط به اخوان الصفا (۱۹۰-۲۳۷) -چنانکه اشاره خواهیم کرد-استندهایی شده است به سخنان غزالی، خواجه نظام الملک، ابن تیمیه و بغدادی (مؤلف «الفرق بین الفرق») و روشن است که درباره فرق شیعه و جریانهای شیعی اظهارات این کسان و امثال آنان-که از شوائب سیاسی و تحجر مسلکی مبرا نیست-حجت نتواند بود.

صدر المتألهین (ملاصدرا) شیرازی (م- ۱۰۵۰ ه. ق)

سید جمال الدین اسدآبادی (م- ۱۳۱۴ ه. ق)^۱

در این کتاب خالی است.

در ضمن بحث از تصوف، به «حکمت اشراق» اشاره کرده‌اند و سخنی کوتاه دربارهٔ شیخ اشراق و فلسفهٔ او آورده‌اند (ص ۲۵۶-۲۵۹)، لیکن این‌گونه درست نیست. باید او در شمار فلاسفهٔ عمدهٔ اسلامی آورده شود و مکتب فلسفی وی مورد تحلیل قرار گیرد. وی اگرچه از جریانهای فکری پیش از اسلام تأثیر پذیرفته است، یک فیلسوف اسلامی است^۲، تربیت یافته در دامن اسلام، چنانکه از آثارش پیداست.

اوست که قرائت قرآن و نماز شب و روزه را از طرق موصله می‌داند: «و من الطرائق العبادۀ الدائمۀ، مع قراءة الوحی الالهی و المواظبۀ علی الصلوات فی جنح اللیل، و التّاسّ نیام، و الصّوم، و احسنه ما یؤخّر فیهِ الافطار الی السحر، لتقع العبادۀ فی اللیل علی الجوع و قراءة آیات فی اللیل، مهیجۀ لرقۀ و شوق.»^۳

اما سید جمال الدین اسدآبادی، می‌دانیم که او را «فیلسوف الاسلام فی عصره» خوانده‌اند.^۴ با صرف‌نظر از دیگر جنبه‌های او، آنچه بسیار مهم است فلسفهٔ سیاسی و اجتماعی اوست. لازم بود مؤلفان آن را از «العروۀ الوثقی» استنباط و عرضه می-کردند. هنگامی که ابن باجه با کتاب «تدبیر المتوحد» در شمار فلاسفهٔ اسلام باشد- که البته هست- چگونه سید جمال الدین با «العروۀ الوثقی» در این شمار نیاید؟ برخی از محققان تاریخ و افکار فلسفی از دیگر جنبه‌های فلسفی نیز سید را مطرح کرده‌اند.^۵

در هر حال، غرض در این «اشارات و تنبیهات» (توضیحات) که می‌آورم، اشاره به همهٔ مسائل و مطالب نیست. بلکه یادآوری است گذرا، دربارهٔ برخی از مسائل. امید است خوانندگان متوجه باشند که آنچه نوشته می‌شود برپایهٔ مآخذ بسیار و پژوهشهای لازم است. از این‌رو برای اختصار، به تفصیل و استدلال چندان و ذکر مآخذ بسیار نمی‌پردازم.

۱- ذکر حاج ملا هادی سبزواری (م- ۱۲۸۹ ه. ق) نیز در این کتاب لازم بود. اگرچه وی صاحب دستگاه فلسفی مستقلی نبوده و مروج مکتب «فلسفی-عرفانی صدرایی» بوده است.

۲- در ضمن، نظر مؤلفان دربارهٔ وی (ص ۲۸۰)، با وجود «آیهٔ نور» در «قرآن کریم» نمی‌تواند محصلی داشته باشد.

۳- «التلویحات»، ص ۱۱۳-۱۱۴، چاپ استانبول.

۴- «الاعلام»، ج ۷، ص ۳۷

۵- «فی الفلسفهٔ الاسلامیه، منهج و تطبیقه»- از دکتر ابراهیم مدکور مصری، نیز «دائرة المعارف الاسلامیه الشیعیه»، ج ۱۰۶/۸

تاریخ فلسفه در اسلام

از حدود ۵۰ سال پیش، در زمینه تحقیق در تاریخ فلسفه اسلامی، این فکر مطرح شد که آیا آغاز فلسفه اسلامی از روزگار یعقوب کندی است یا پیش‌تر از آن. در اینجا محققان به این نتیجه رسیدند که تاریخ فکر و اندیشه در اسلام به روزگاری پیش‌تر از کندی (م حدود ۲۶۰ ه. ق) می‌رسد و تا آغاز ظهور معتزله پیش می‌رود.^۱ برخی از محققان، مطلب را دقیقتر دیدند یعنی که تاریخ اندیشه فلسفی و تأملات الهی اسلامی را باید تا به روزگار پیدایش خطب توحیدی علی «ع» در «نهج البلاغه» پیش برد، تا نیمه اول سده نخستین. پیشتر از دو سده پیش از شکل گرفتن دستگاه کندی و یک سده پیش از ظهور معتزله و سه سده پیش از ظهور اشعری و ماتریدی.

نتیجه این تحقیق این است که بدانیم تاریخ اندیشیدن فلسفی و اندیشه‌های ماورای طبیعی و تفکرات تجربیدی و داشتن جهانبینی در اسلام، به هیچ روی، وابسته به دوره ترجمه فلسفه یونان نیست. مؤلفان خود نیز به گونه‌ای به این مطلب رسیده‌اند و آن را مطرح کرده‌اند (ص ۱۴۲).

البته اینها مسائلی است که در این یادآوریه‌های کوتاه مجال شرحی بیشتر درباره آنها نیست. در اینجا همین اندازه باید گفت که تاریخ مسائل جهانشناختی و اندیشیدن فلسفی در اسلام چهار مرحله دارد. روشن نکردن این چهار مرحله، احکامی را که در این باره صادر می‌شود مغشوش می‌سازد.

مرحله نخست -

این مرحله با ظهور اسلام و نزول قرآن و نشر سخنان و تعالیم پیامبر اکرم «ص» می‌آغازد. چون بخش عمده‌ای از آیات قرآن کریم و گفتار پیامبر درباره خداست و جهان و آغاز هستی و کائنات و دهر و ازل و تقدیر و خلق و فنا و امر و ابداع و مرک و معاد و اراده و روح و فرشتگان و... و اینهمه، ناگزیر مسلمانان فاضل را به تأمل و تفکر و توجیه ذهنی و هضم و فهم این تعالیم و اندیشیدن درباره آنها وامی‌داشت و به نظام فکری نوینی راهبر می‌شد.

^۱ - مؤلفان نیز پیرو همین نظریه‌اند (ص ۱۱۴)، نیز در این بحث، رجوع شود به: «تاریخ الفلسفة العربیة الاسلامیة» از: عبده الشمالی. «تمهید لتاریخ الفلسفة الاسلامیة» از: شیخ مصطفی عبد الرازق مصری. «فی الفلسفة الاسلامیة، منهج و تطبیقه» از: دکتر ابراهیم مدکور مصری.

سرچشمه اصلی و مبنای راستین معارف قرآنی و اسلامی درباره شناختن مسائل عالم-کلا و جزء-همینجاست. و همین علم و نظام است که پس از قرآن و سنت مبانی و پشتوانه‌های دیگری دارد چون خطب علی و آثار توحیدی و معارفی دیگر امامان. و همین نظام است که به صورت جامع، همواره در مذهب شیعه وجود داشته است و ائمه شیعه شاگردان و اصحاب و پیروان خود را در معارف و الهیات و اخلاق و سیاست بر همین مبنای قرآنی تعلیم می‌داده‌اند و تربیت می‌کرده‌اند. مؤلفان این کتاب نیز، به صورتی به این امر توجه یافته‌اند: «در تشیع سیمای دینی بر سیمای سیاسی غلبه دارد و همین امر موجب ظهور فلسفه خاصی شده است که نویسنده تاریخ فکر اسلامی، باید به خاطر تازگی و ابتکاری که در آن هست، آن فلسفه را پیش از فلسفه متفکرین دیگر مسلمان که مقلد یونانند مورد توجه قرار دهد.» (ص ۱۶۴)

حقیقت امر این است. و همین دستگاه معارفی است در اسلام که اصیل است و زیر تأثیر هیچگونه جریان خارجی نیست. و چنانکه در جای دیگر اشاره کرده‌ام، فلسفه و جهانبینی واقعی اسلام را باید در خود قرآن کریم و روایات نبوی و کلمات و خطب و ادعیه ائمه طاهرین جستجو کرد. معتقدان به «مکتب تفکیک» که در همه دوره‌های اسلامی وجود داشته‌اند و دارند، درباره حکمت واقعی اسلام و علم محمدی و معارف قرآنی، دارای نظر یاد شده‌اند. از این زمره‌اند در روزگار اخیر:

سید موسی زرآبادی قزوینی (م-۱۳۵۳ ه. ق.)

میرزا مهدی اصفهانی غروی خراسانی (م-۱۳۶۵ ه. ق.)

شیخ مجتبی قزوینی خراسانی (م-۱۳۸۶ ه. ق.) مؤلف دوره کتاب «بیان الفرقان» ،

در پنج جلد، در بیان همین معارف.

مرحله دوم-

این مرحله می‌آغازد با خلافت امام علی بن ابیطالب «ع» یعنی سال ۳۵ هجری. زیرا امام رسماً در سخنرانیها و خطبه‌ها و مباحثات خویش مسائل مختلف مربوط به جهانشناسی اسلامی را مطرح می‌کرد و به استدلال بر آنها و تذکار درباره آنها می‌پرداخت و نشان می‌داد که مایل است مردم در این مسائل تعمق کنند و به یقین برسند و جهانبینی اسلامی را بشناسند. بهترین مأخذ برای شناخت این مرحله، خود آثار و سخنان باقیمانده از امام است از جمله «نهج البلاغه». این مرحله سپس به وسیله ائمه طاهرین تعقیب شد. مبانی اصلی معارف تشیع، پس از قرآن کریم و سنت نبوی، همین تعالیم است، یعنی تعالیم اوصیای رسول، که همه شرح و تفسیر قرآن و سنت است. قدمت این مبانی، بر دیگر فرقه‌های اسلامی که بعدها ظهور کردند آشکار است.

لازم نیست یادآوری کنیم که مرحله دوم، توجیه و تبیین و تکمیل و تفسیر مرحله

نخست است.

مرحله سوم-

این مرحله می‌آغازد با ظهور مجالس بحث و مناظره در مساجد مسلمین، در بصره، کوفه، بلخ، بخارا و . . . و شیوع مباحثات کلامی. و همین مرحله زمینه‌پدایش معتزله است و سپس دیگر فرقه‌های کلامی اهل سنت. البته خطب علی «ع» نیز در نشر این مسائل مؤثر بوده است، چنانکه ابن ابی الحدید در آغاز «شرح نهج البلاغه» یاد کرده است. مرحله چهارم-

این مرحله می‌آغازد با دوران نضج یافتن ترجمه و شیوع افکار خارج از جهان اسلامی در اسلام و شرح و بسط آنها و دسته‌بندی آنها و تطبیق با مفاهیم اسلامی. سرآغاز مشخص این مرحله را باید تا روزگار ابو یوسف یعقوب بن- اسحاق الکندی، فیلسوف عرب (ح ۱۸۵ ه. ق در کوفه- ح ۲۶۰ ه. ق در بغداد)، پیش برد.

بدین‌گونه، چنانکه ملاحظه می‌شود، تأملات الهی و استدلالهای عقایدی و اندیشیدن فلسفی و نظامهای جهانشناختی در اسلام، دارای یک نقطه آغاز نیست، چنانکه دارای یک مفهوم نیز نیست.

پس از توجه به چهار مرحله یاد شده، مسئله‌ای که می‌ماند این است که وقتی می‌گوییم «الهیات اسلامی»، یا «فلسفه اسلامی» به چه چیز اشاره می‌کنیم و منظورمان چیست؟ اگر منظور معارف اصیل خود اسلام است (مرحله نخست و مرحله دوم) که بیگمان ظهور آن معارف همان ظهور اسلام است و بس. البته این معارف و اصول را اصطلاحاً «فلسفه» نمی‌نامند. و اگر وقتی می‌گوییم «فلسفه اسلامی»، دستگاههای کلامی را منظور کنیم، باید بپذیریم که آنچه در این دستگاهها عرضه شده است، اندیشه‌های فلسفی خود مسلمانان است، یعنی نوعی تفکر در داخله اسلام، که در عین برخورداری از معارف اسلامی، متأثر است از جریانهای پراکنده فکری غیر اسلامی، نه مبتنی بر نظامهای مرتب فلسفه یونانی و . . . و در این صورت حق با کسانی است چون رنان فرانسوی که می‌گویند: «فلسفه حقیقی اسلام را باید در مذاهب متکلمان جستجو کرد» (ص ۱۰۱) یا خود مؤلفان (ص ۱۱۴)

و اگر هنگامی که می‌گوییم «فلسفه اسلامی»، غرض همین کاربرد رایج و متعارف است با مجموعه اصطلاحات و مفاهیم و واژگانی ویژه خویش، در این صورت بیگمان، مقصود همان نظام «مشائی-اسلامی» است که با کندی می‌آغازد و سپس نظامهای متفاوتی از جمله نظام اشراقی-اسلامی سهروردی، یا دستگاه ابن رشد، یا نظام عرفانی-اسلامی ملاصدرای شیرازی و . . . و در هر حال تردید کردن در اینکه چیزی به نام «فلسفه اسلامی» داریم بیجاست. نیز باید توجه داشت که فلسفه اسلامی -به همین اصطلاح یعنی دستگاه فکری کسانی چون کندی و فارابی و عامری و ابن سینا و ابن رشد و ابن طفیل و شیخ اشراق و خواجه نصیر الدین طوسی و میرداماد و صدر المتألهین و . . .- یک دستگاه

صرفاً یونانی یا اسکندرنی یا فلسفه قدیمی دیگر نیست؛ زیرا این فلسفه‌ها به صورت موجود، دستگاههایی است پرورده و تنقیح یافته و تکمیل شده در دامن فرهنگ و تمدن اسلامی، و اشباع شده از تفکرات مسلمانان، گو اینکه مقدار عمده‌ای از عناصر خود را از جاهای دیگر گرفته باشد. همیشه مکاتب و دستگاههای فکری چنینند که پس از اخذ مقداری از موارث، نظام نوینی عرضه می‌کنند. دستگاههای فلسفی متأخر غرب نیز چنین است. بنابراین، سخن مؤلفان در باره فارابی (ص ۴۴۷) و ابن رشد (ص ۶۵۴)، درباره همه فلاسفه بزرگ اسلام صادق است. و آنچه اکنون می‌گوییم به این معنی نیست که حقایق معارف قرآنی همینهاست، چنانکه واضح است. پس همواره اصالت اسلامی و قداست موضعگیری متفکرانی قرآنی، چون شیخ مجتبی قزوینی خراسانی، محفوظ است و مقدس

مهدی و مهدویت

۱۶۷/۱۶۶/۱۹

آنچه مؤلفان درباره اعتقاد به «مهدی» و «مسئله مهدی» گفته‌اند، یا از فان فلوتن نقل کرده‌اند، درست نیست.

مسئله «موعود»^۱ - بطور کلی- پیش از اسلام نیز مطرح بوده است و به تعبیر مؤلفان: «در اکثر دیانات قدیم وجود داشته است»، و بر زبان پیامبران و گاه حکیمان و مصلحان پیشین، اشاراتی به ظهور «مصلح» و «موعود» در آخر الزمان رفته است. بشاراتی که در آثار پیش از اسلام هست دو نوع است: بشارات مربوط به آمدن پیامبر اسلام، و بشارات مربوط به خروج موعود در آخر الزمان، یعنی مهدی «ع» داستان اینچنین است تا می‌رسیم به اسلام؛ در اسلام مسئله مهدی با مشخصات کامل بیان شده است. زیرا اسلام آخرین دین آسمانی است و آن موعود بزرگ و نهایی از اسلام است، از این رو لازم بوده است در این آیین آخرین و واپسین، خصوصیات وی ذکر شود و به اشارات و بشارات پیشینیان بسنده نگردد. این است که در اسلام خصوصیات مهدی تعیین شده است: شمایل، پدر، مادر، سلسله نسب تا پیامبر، چگونگی ظهور، چگونگی تشکیل حکومت الهی، عدالت آفاقی، تربیت انفسی و مسائل کار و اقتصاد زمان مهدی، همه و همه، در مآخذ اسلامی، اعم از سنی و شیعه، آمده است.

۱- برای دوره‌های پیش از اسلام، تعبیر «موعود» جامع‌تر است. چون بشارات و اشارات آنان، بسیاری درباره آمدن و ظهور پیامبر اکرم «ص» بوده است، چنانکه در بالا اشاره شده است.

از این رو، بسیاری از محققان اهل سنت نیز به مسئله «مهدی» ایمان دارند و طبق سنت پیامبر و احادیث نبوی فراوان آن را پذیرفته‌اند و دهها کتاب یا فصل در این باره نوشته‌اند و روایات آن را نقل کرده‌اند. پس اعتقاد به مهدی فرزند امام حسن عسکری «ع» ، اعتقادی اسلامی است که از پیامبر اکرم رسیده است، نه افزوده شیعه است، نه مقتبس از یهود و نه معلول عوامل جامعه و اقتصاد. و این است که نویسنده متعصب سنی، احمد امین مصری، نوشته است: «اهل سنت نیز به مهدی ایمان دارند»^۱. دکتر عبد الرحمن بدوی، محقق معاصر سنی نیز، می‌گوید: «عقیده به مهدی اسلامی است»^۲.

بنابراین، تحلیل‌های اجتماعی و اقتصادی، در این باره، که نخست از خاور- شناسان آغاز شد، تا به اصطلاح، ریشه اصلی این اعتقاد را در اسلام نشان دهند، درست نیست. بلی، ممکن است برخی مسائل اجتماعی و تاریخی، در دوره‌ای، در بیشتر مطرح بودن این مسئله یا کمتر مطرح بودن آن، نقشی داشته باشد، یا کسانی از این اصل (مهدویت) استفاده نابجا بکنند.

درباره این موضوع، برای کسانی که طالب آگاهی‌های درستند و بیشتر، این چند کتاب را نام می‌بریم:

- «المهدی»: از آیت الله سید صدر الدین صدر قمی
- «المهدی المنتظر و العقل»: از شیخ محمد جواد مغنیه لبنانی
- «الامام المهدی»: از استاد محمد علی محمد الدخیل عراقی
- «الامام الثانی عشر»: از استاد سید محمد سعید عیقاتی هندی
- «آینده بشریت از نظر مکتب ما»: از آیت الله سید محمود طالقانی
- «دادگستر جهان»: از شیخ ابراهیم امینی اصفهانی
- «قیام و انقلاب مهدی از دیدگاه فلسفه تاریخ»: از استاد مرتضی مطهری
- «در فجر ساحل»: از شیخ محمد حکیمی خراسانی

۱- «المهدی و المهدویه»، ص ۴۱

۲- «مذاهب الاسلامیین».

موضوعی که به نام «رجعت» در اسلام مطرح است غیر از «عوامل متعاقبه» است. و این درست نیست که مسلمانان معتقد به رجعت، آن را از زروانیان گرفته باشند. اعتقاد به رجعت، در موارد خاص و نسبت به اشخاص مخصوص، آنهم به صورتی که در کتب مشروح گفته شده است، مبتنی است بر کتاب و سنت، از جمله این آیه:

«يَوْمَ نَخْشِرُ مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ فَوْجًا» (سوره ۲۷، آیه ۸۳) یعنی: «آن روز که به زندگی برگردانیم از هر امتی دسته‌ای را» که مقصود در این آیه، با وجود کلمه «فوجا» نمی‌تواند قیامت کبری و حشر کلی همه خلق باشد، پس حشر جزئی است. بدینگونه این عقیده، به صورت خاص خود، اسلامی است.

رجوع کنید به کتابهای:

«بیان الفرقان» (ج ۵) از: شیخ مجتبی قزوینی

«سفینه البحار» ذیل «رجع» از: شیخ عباس قمی

فارقلیط

فارقلیط (Paraclet) : تسلی‌بخش، شفیع، مددکار، روح والایی که یاری می‌کند و آسایش می‌بخشد. به زعم نصاری مراد از آن، روح القدس است. اما در اخبار و آثار و دیگر کتب سماوی، از حضرات موسی و عیسی، علیهما السلام، محقق و ثابت گردیده که فارقلیط، به معنی تسلی‌دهنده، عبارت از «خاتم النبیین» است.

و این بشارت حجتی است بر نبوت آن حضرت. و معنی فارقلیط، «احمد» است، یعنی ستاینده‌تر. (لغت‌نامه دهخدا، ذیل «فارقلیط»). به گفته مؤلفان: «مانی مدعی بود که مسیح ثانی-یعنی همان فارقلیط-است که مسیح به ظهور او وعده داده است، و او دیانت نجات‌بخش را به جهان آورده است». در پیش گفتیم که پیامبر، در نزد پیشینیان، «موعود» بوده است. اکنون معلوم می‌شود اینکه مسیح بشارت داده بوده است به آمدن «نجات‌دهنده»، چنان قطعی بوده است و در پیش از اسلام در میان مردمان مشهور، که مانی به آن استناد و از آن استفاده می‌کرده است. در قرآن کریم نیز این بشارت مسیح ذکر شده است (سوره ۶۱، آیه ۶). اگر چنین بشارتی در کتب تحریف‌نیافته مسیحی نبوده، نصاری معاصر پیامبر، که با وی درگیریهایی شدید داشتند، می‌گفتند این آیه درست نیست و چنین اشارت و بشارتی در کتابهای ما نیست. لیکن چنین نکردند-چون میسر نبود- و از راههای دیگر به دشمنی و معارضه با نجات‌دهنده پرداختند و تاکنون نیز عوامل

کلیسایی می‌کوشند تا پیروان خود را از توحید سرهٔ اسلام دور سازند و در انحطاط «تثلیث» نگاه دارند.

رجوع کنید به کتابهای:

«الهدی الی دین المصطفی» از: علامهٔ مجاهد شیخ محمد جواد بلاغی عراقی

«بشارات عهدین» از: دکتر محمد صادقی

ارکان اسلام

۱۰۵-۱۰۷

معلوم نیست مؤلفان کلمهٔ «ارکان» را به چه معنی و به چه اصطلاح گرفته‌اند؟ چون این سه امری که ذکر کرده‌اند (قرآن، سنت و حدیث) جزو منابع و مأخذ شناخت اسلام هستند، اما اینکه این سه، رکن اسلام باشند، آنهم ارکان اسلام منحصر به این سه باشد، چیزی است غیرمعهود و غیر مصطلح و تقریباً نادرست. از این گذشته، فرق حدیث و سنت چیست؟ و به چه معنی حدیث و سنت را دو چیز گرفته‌اند، با اینکه میان سنت و حدیث فرقی نیست. «حدیث، یا خبر، گفته‌ها و کارها و تقریرهایی است که از پیغمبر اسلام (و در نزد شیعه از ائمهٔ طاهریین نیز، به دلیل آنکه پیغمبر خود، مردم را به قرآن و امامان ارجاع داده و آنان را در هدایت امت مفسران راستین قرآن و هم‌ردیف آن قرار داده است) نقل شده و به نام سنت نیز خوانده می‌شود. و به ضمیمهٔ قرآن و اجماع و عقل (در نزد شیعه)، یا قرآن و اجماع و قیاس (در نزد اهل سنت)، اصول چهارگانهٔ فقه را تشکیل می‌دهند». «هر حدیث شامل دو قسمت است: یکی سلسلهٔ نام کسانی که آن را از یکدیگر نقل کرده‌اند تا به یکی از اصحاب پیغمبر یا تابعین برسد و اسناد (danse) نام دارد. . . و دیگر عین کلام یا عمل یا تقریر پیغمبر «ص» که نقل شده و متن حدیث است» «سنت-به معنی روش و طریقه-در اصطلاح شرعی معانی مختلف دارد، از جمله در نزد اهل سنت، به معنی قول و فعل و تقریر پیغمبر اسلام است در امور شرعی (نه امور عادی). مقصود از تقریر این است که پیغمبر امری را که دیده یا شنیده است تصویب کند و از آن منع نماید. سنت به این معنی از جملهٔ ادلهٔ اربعه (چهار دلیل) است در فقه». پس ملاحظه می‌کنید که سنت و حدیث یکی است و فرقی بین این دو نیست تا بتوان آنها را در ردیف یکدیگر قرار داد.

آری ارکان حقیقی اسلام پس از پیامبر اکرم «ص» دو چیز است: قرآن و عترت (ائمهٔ طاهریین). و این برپایهٔ حدیث مشهور «ثقلین» است که سنتی و شیعه با مأخذ بسیار روایت کرده‌اند. پیامبر فرمود: «آئی مخلف فیکم الثقلین، کتاب الله و عترتی، اهل بیتی، لن تضلوا ما تمسکتُم بهما». یعنی: «من پس از خود در میان شما دو شیء گرانبها می‌گذارم:

کتاب خدا و خاندان خود. تا هنگامی که به این دو چنگ درزنید، روی گمراهی نخواهید دید». و امام علی بن ابیطالب «ع» به کمیل بن- زیاد نخعی فرمود: «ما ثقل اصغیرم و قرآن ثقل اکبر».

رجوع کنید به:

«عبارات الانوار» (مجلدات «حدیث ثقلین») از: علامه مجاهد میر- حامد حسین

هندی

«الثقلان» از: شیخ محمد حسین المظفر نجفی

«سفینه البحار» (ذیل «ثقل»)

تعیین امام

۲۱۳/۱۱۲/۱۰۹

پیداست که در تاریخ فلسفه اسلامی، بارها و بارها، سخن به مبانی فکری و اعتقادی شیعه و مسائل امامت و وصایت و خلافت و نصّ کشیده می‌شود، بلکه با توجه به این حقیقت که نوع محققان و نویسندگان درباره اسلام، از جمله مؤلفان این کتاب بدان اذعان دارند، یعنی اینکه «جریانات عمده مسائل فلسفی و سنت عقلی در اسلام مربوط است به شیعه»، باید گفت تحلیل و شرح تاریخ فکر و فلسفه در اسلام، از اطلاع درست درباره تاریخ تشیع و شناخت درست عقاید شیعه و مبانی تشیع بی‌نیاز نیست. با این چگونگی، مؤلفان درباره برخی از مبانی عمده شیعی سخنانی گفته‌اند که- با کمال تأسف- نادرست است و حاکی از این است که در این باب آگاهی نداشته‌اند و به مسموعاتی چند بسنده کرده‌اند. بنابراین، این تعبیر مؤلفان: «پیغمبر اسلام قبل از وفات خود خلیفه‌ای تعیین نکرد» (ص ۱۰۹) بر پایه اسناد و مدارک اسلامی باطل صرف است.

برطبق اسناد و مدارک موثق و بسیار، پیامبر اکرم «ص»، از نخستین روزی که دعوت اسلام و پیامبری خویش را علنی ساخت- یعنی سال سوم بعثت- موضوع خلافت را در میان نهاد، و علی بن ابیطالب را به عنوان «وصی» و «خلیفه» تعیین کرد. این موضوع را مورخان و محدثان سنی و شیعه نوشته‌اند و روایت کرده‌اند.^۱

۱- رجوع شود به «الغدیر»، ج ۲، و «حساسترین فراز تاریخ»

درخور اهمیت بسیار است که یاد کنیم که خود پیامبر اکرم، موضوع تعیین جانشین و وصی را امری خارج از حیطة شور و اجماع و تصرف مسلمین دانسته است و آن را مانند اصل نبوت به امر و اراده الهی وابسته معرفی فرموده است.

از جمله مورخان اسلام نوشته‌اند که چون پیامبر دین اسلام را بر قبایل عرضه می‌کرد، به قبیله بنی عامر بن صعصعه رسید و آنان را به اسلام خواند. رئیس قبیله گفت: «اگر ما در این کار پیرو و یار تو شویم، آنگاه (کار تو بالا گیرد و) خدا تو را بر مخالفان پیروز گرداند، آیا کار را پس از خود به ما می‌سپاری؟» پیامبر فرمود: «انّ الامر الی الله یضعه حیث یشاء»، یعنی: «این کار به دست خداست، هر جا که خود بخواهد قرار می‌دهد»^۱.

این‌گونه بود. و پیامبر خود از سویی دخالت افراد امت را در این کار منع می‌کرد و از سویی، مکرر و در فرصتهای مناسب، علی را برای جانشینی خویش تعیین می‌فرمود. احادیث پیامبر در این موارد بسیار است. از آنهاست: حدیث منزلت، حدیث سفینه، حدیث ثقلین و حدیث غدیر. شرح این احادیث در این مختصر نمی‌گنجد. همین قدر اشاره می‌کنم که یکی از مهمترین موارد معرفی امام واقعه غدیر است.

پیامبر اکرم، پس از بارهای دیگر، در روز غدیر (۱۸) ماه ذیحجه سال ۱۰ هجری، به هنگام بازگشت از «حجّه الوداع»، در صحرای جحفه، کنار آگیری معروف به «غدیر خم»، با حضور بیش از ۱۲۰۰۰۰ تن مسلمان، با صراحت و تأکید تام و بیان مقدماتی مفصل، دست علی «ع» را گرفت و برآورد و او را به همه نشان داد و فرمود: «من کنت مولا فهذا علی مولا» - «هرکس تاکنون من مولا و سرپرست او و اولی به او بودم، از هم‌اکنون این علی مولا و سرپرست اوست و اولی به اوست»^۲.

۱- «... عرض نفسه علی القبائل، فبلغ بنی عامر بن صعصعه و دعاهم الی الله. فقال له قائلهم ارأیت ان تابعناک علی امرک، ثم اظهرک الله علی من خالفک، ایکون لنا الامر من بعدک؛ قال: «انّ الامر الی الله یضعه حیث یشاء». «سیره ابن هشام»، ج ۲، ص ۳۲؛ «الروض الانف»، ج ۱، ص ۲۶۴؛ «سیره حلبیه»، ج ۲، ص ۳؛ «سیره زینی دحلان»، ج ۱، ص ۳۰۲؛ «حیة محمد»، هیکل مصری، ص ۱۵۲؛ «الغدیر»، ج ۷، ص ۱۳۴، از چاپ بیروت.

۲- پیامبر اکرم، پیش از اینکه این جملات را بگوید، سخنانی چند گفت و از جمله، آیه «الَّذِیْ اُولٰٓئِکَ بِالْمُؤْمِنِیْنَ مِنْ اَنْفُسِهِمْ» را تلاوت فرمود، برای توجه دادن اذهنان به اصل قرآنی «اولویت نبی»، و اینکه او-بجز امر خدایی در این مورد-از این اصل برای تعیین جانشین خود، به امر خدا، استفاده می‌کند و همان اولویت مخصوص مذکور در قرآن را به «علی» می‌سپارد.

سپس آیاتی چند از قرآن کریم نازل شد. حسان بن ثابت انصاری، شاعر معروف صدر اسلام، شعری سرود و خواند. مردمان به دستور پیامبر با علی بر امامت و پیشوایی بیعت کردند.

این واقعه جزو مسلمات و قطعیات، بلکه از قطعی‌ترین حوادث و وقایع تاریخ اسلام است و بجز تواتر آن در میان ائمه طاهرين و ديگر شيعه، صدها دانشمند و محقق و محدث و مفسر و مورخ سنی نیز آن را نقل کرده‌اند. علامه امینی در جلد اول کتاب «الغدیر» این واقعه را، تنها از طریق اهل سنت، از ۱۱۰ تن صحابی و ۸۴ تن تابعی و ۳۶۱ تن عالم سنی نقل کرده است. پس اعتقاد به امامت را شیعه بر اسلام نیفزوده است (ص ۱۱۲)، و مذهب تشیع یک جنبش سیاسی محض (ص ۱۶۶) نیز نیست.^۱ تشیع اسلامی است کامل که برپایه کتاب و سنت، فلسفه سیاسی نیز دارد. این واقعیت را تا کسی درک نکند تشیع را درک نمی‌کند، هر که گوید: مستشرق یا مستغرب، استاد یا شاگرد. مؤلفان می‌گویند: «اسلام دین و تمدن است. بنابراین، اجتماعی که حیات اجتماعی و سیاسی و فکری آن برپایه دین باشد، باید همه مسائل دیگرش را در چارچوب دین قرار دهد. لذا اختلافات سیاسی همه رنگ دینی داشتند» (ص ۱۶۴). با این حساب پس این عبارت: «پیدایش شیعه نتیجه اختلاف نظر میان مسلمانان در اطراف مسائل دینی نبود، بلکه معلول امر خلافت و نظام سیاسی بود.» (ص ۱۶۴) یعنی چه؟ اگر در اجتماع دینی همه چیز آن برپایه دین قرار دارد-چنانکه خود می‌گویید-چطور مقاومت شیعه بر سر اصل وصایت پیامبر جنبه دینی ندارد؟ مؤلفان در چند سطر بعد می‌گویند: «در تشیع سیمای دینی بر سیمای سیاسی غلبه دارد» و این با گفته خود آنان در بالا متناقض است. این همه از فهم نکردن درست این مسائل است و نخواندن مآخذ تحلیلی و موثق. اسلام دینی است کامل. در دین کامل نمی‌تواند فلسفه سیاسی وجود نداشته باشد. تشیع مرزبان همه تعالیم اسلام است، از جمله فلسفه قرآنی حکومت در اسلام.

برای شناخت مبانی شیعی، از جمله، رجوع کنید به:

«تلخیص الشافی» از: شیخ طوسی

«عبارات الانوار» از: میرحامد حسین هندی

«المراجعات» از: سید عبدالحسین شرف‌الدین لبنانی

۱- نیز اسلام ایرانی شده، یا دینی و مذهبی که آن را ایرانیان پدید آورده باشند نیست، چنانکه خود مؤلفان تصریح کرده‌اند: «نخستین شیعیان از میان خود عرب بودند» آری. ایرانیان به آل محمد «ص» محبت ورزیدند، از این رو بیشتر آنان تشیع را پذیرفتند. وگرنه عده‌ای از بزرگترین علما و ائمه سنت و هزاران تن سنی در طول تاریخ نیز از ایرانیان بوده‌اند.

«الغدیر» از: علامه امینی
«امامۀ علیّ بین العقل و القرآن» از: شیخ محمد جواد مغنیه لبنانی
«الامام الصادق و المذاهب الاربعه» از: شیخ اسد حیدر النجفی
«خلافت و ولایت از نظر قرآن و سنت» از: محمد تقی شریعتی مزینانی و...
«شیعه در اسلام» از: استاد سید محمد حسین طباطبائی

معتزله

۱۱۴-۱۳۹

مکتب کلامی اعتزال، در تاریخ اندیشه اسلامی مقامی ارجمند دارد. چنانکه پیشتر یاد کردیم، از مسائل مهم در تألیفات متأخر تاریخ فلسفه اسلامی، همین توجه به موضع و اهمیت معتزله است. با اینهمه، بسیاری از کسانی که در مناسبت‌های گوناگون از معتزله سخن گفته‌اند، به علت ناآشنایی با مجموعه فرهنگی اسلام و سوابق تاریخی و فکری معارف تشیع و دیگر فرقه‌ها، و گاه به علت غفلت یا تعافل از مبانی سایر مکاتب کلامی اسلام، دچار خلط‌ها و اشتباه‌هایی شده‌اند.

مؤلفان این کتاب نیز نتوانسته‌اند از این امر بطور کلی دور بمانند. من در اینجا از ورود به مسائل گوناگونی که می‌توان درباره معتزله مطرح کرد و گفتار مؤلفان را در این باره دقیقتر سنجید چشم می‌پوشم و تنها به چند تذکار بسنده می‌کنم.

این تذکارها بجز تأثیری که در تکمیل و تنقیح گفته‌های مؤلفان دارد، در موارد دیگری نیز سودمند تواند بود، و خوانندگان را در جاهای دیگری که در این باره‌ها گفتگو شده است - چه کتابهای مستشرقین و چه دیگران - برای سنجش مطالب میزانی به دست تواند داد.

۱- معتزله و لاهوت مسیحی

(۱۱۴-۱۲۰/۱۴۲/۱۴۸/۲۸۰). به خاطر موقعیت معتزله در تاریخ اندیشه اسلامی (۱۱۴، ۱۱۷، ۱۳۵) مؤلفان می‌کوشند - به نوعی اعمال غرض - آنان را تحت تأثیر مسیحیت قلمداد کنند. مسیحیتی که بر سر تحجر فکری و تثلیث خرافی، همواره پای فشرده است و پیروان خویش را از وصول به توحید سره و درست بازداشته است. البته مؤلفان در این مرحله موفق نیستند، بویژه که گاه حقیقت از قلم خودشان - هم در مورد معتزله و هم مسیحیت - ابراز شده است:

«مسیحیان این را که اقنوم دوم از ثالوث اقدس است، کلمه الله و ازلی دانند» (ص ۱۲۰). «توحید از عقاید اسلامی است، بلکه نخستین اعتقادی است که هر مسلمان باید داشته باشد، بنابراین معتزله... از مدافعان سرسخت آن بودند، تا جایی که به اهل توحید

شهرت یافتند» (ص ۱۱۸) ، «وقتی سخن از وحدت مطلقه می‌گویند [یعنی معتزله]، بر «ثنویت» مجوس و «ثالوث» مسیحی خط بطلان می‌کشند» (ص ۱۱۹ و ۱۲۱) ، «در نظر معتزله اقرار به قدیم و ازلی بودن صفات، مانند اقرار به چند قدیم است و این خود شرک است» . (ص ۱۱۹) . پس معتزله اهل توحیدند و لاهوت مسیحی قائل به تثلیث، در این صورت چگونه «معتزله تحت تأثیر لاهوت مسیحی رشد یافتند» (ص ۱۱۷) ؟ . مسیحیت خود چه لاهوتی داشت که آزاداندیشان و توحیدگرایانی چون معتزله را تحت تأثیر قرار دهد؟ آری یکی از زحمات عمده معتزله، در دفاع از توحید، رد تثلیث مسیحی بود.

عقیده غیرفطری سه خدایی (تثلیث) ، دارای هر توجیهی بتواند باشد، اینچنین عقیده‌ای در اشاعره و حتی حنبله نمی‌تواند تأثیر بگذارد تا چه رسد به معتزله. «معتزله معتقدند که خدا یکتاست، و هیچ چیز همانند او نیست. . . و نه والد (پدر) است و نه مولود (فرزند) . . .» (ص ۱۱۸) ، «وقتی معتزله می‌گویند نه والد است و نه مولود، عقیده مسیحیان که عیسی را پسر خدا می‌دانند. . . رد می‌کنند» (ص ۱۱۹)

باری معتزله یک فرقه اسلامی است، اسلام خود عمیق‌ترین توحید را تعلیم داده است: «ارمغانی که محمد برای عرب و سایر جهانیان آورد، دینی بود که بشارت به خدای واحد. . . می‌داد» (ص ۱۰۵) . مسلمانان از نخستین سالهای ظهور اسلام به تعالیم آن توجه کردند و به غور و تعقل-که قرآن امر کرده بود-پرداختند.

و به گفته خود مؤلفان: «. . . این کار [یعنی فهم قرآن و نصوص دینی] ، در پرتو کتب انبیاء پیشین که مسلمین آنها را تحریف شده می‌دانستند، نیز در پرتو فلسفه یونان، امکان‌پذیر نبود» (ص ۱۴۲)^۱

۲- معتزله و ارسطو

(۱۲۴/۱۳۰) . مؤلفان معتزله را تحت تأثیر ارسطو نیز دانسته‌اند (ص ۱۲۰)^۱

مؤلفان خود اصول افکار و جهانبینی معتزله را، در صفحات ۱۱۸ به بعد، زیر عنوان «مهمترین تعالیم معتزله» شرح داده‌اند: ۱- توحید، ۲- عدل، ۳- وعد و وعید، ۴- منزلت بین المنزلتین، ۵- امر به معروف و نهی از منکر. نمی‌فهمیم در این پنج اصل-که همه به نوبه خود مبنای اسلامی دارد-چه چیز وجود دارد که ممکن است معتزله آن را از ارسطو گرفته باشند، یا از دیگر یونانیان (ص ۱۲۴) ، یا از فلسفه رواقی (ص ۱۲۲) ، یا از فلان مرد دمشق (ص ۱۲۲) ؟

اما در مسئله مورد بحث مؤلفان در این مقام، یعنی عینیت صفات با ذات در مبدأ متعال، پیداست که این تعلیم اسلامی است و در خطب علی «ع» آشکارا آمده است: «و

۱- در ص ۱۱۷ ، خلاف این مطلب نیز از سوی مؤلفان، ابراز شده است.

کمال توحیدیه نفی الصفات عنه»، و سالها پیش از ترجمه فلسفه، امام جعفر صادق «ع» نیز آن را تعلیم کرده است. به‌رحال مقصود مؤلفان معلوم نیست.

مکتب اعتزال از حدود سال ۱۰۰ هجری بنیاد نهاده شده است. ترجمه فلسفه حدود ۸۰ تا ۱۰۰ سال بعد آغاز گشته است. البته بعدها بسیاری از مکاتب کلامی، از منطق به منظور آلت استدلال- و از برخی اندیشه‌های فلسفه یونانی-اسلامی استفاده کرده‌اند. لیکن اصول معتزله را به هیچ‌روی نمی‌توان متأثر از امثال ارسطو دانست.

۳- معتزله و عقل‌گرایی

(۴۱۱/۱۴۸/۱۳۳/۱۱۷/۱۱۴).

یکی از سخیف‌ترین سخنانی که ممکن است گفته شود این است: «معتزله اعتقاد به بزرگداشت عقل بشر را از ثابت بن قره فراگرفتند» (ص ۱۱۷). ابو الحسن ثابت قره حرانی (۲۲۱- ۲۸۸)، ۱۲۰ سال پس از پیدایش معتزلیان عقل‌گرا تولد یافته است. از طرفی خود مؤلفان از ابو هلال عسکری نقل کرده‌اند که «قدمای معتزله از همان آغاز به عقل متکی بودند. . .» (ص ۱۳۳). و آیا در قرآن و سنت آنهمه ارجاع به عقل و دعوت به تعقل وجود ندارد که مسلمانان معتزلی پس از ۱۵۰ سال از پیدایش خویش استناد به عقل را از دیگری بیاموزند؟ مگر عمده‌ترین مایز مکتب اعتزال عقل‌گرایی نیست؟ مگر در اسلام عقل «حجت باطنی» شمرده نشده است؟ مگر علی «ع» ۲۰۰ سال پیش از تولد ثابت نفرموده است که «خدا پیامبران را فرستاد تا استعدادهای نهانی عقول بشر را ظاهر سازند» (و یثیروا لهم دفائن العقول، نهج، خطبه ۱)

خود مؤلفان می‌گویند: «اندیشه فلسفی در اسلام نیز ابتدا از دین برخاست و در مدارس معتزله-پیش از آنکه فلاسفه بدان بپردازند-منتشر شد. . .» (ص ۴۱۱).

۴- معتزله و شیعه.

حلّ و فصل مسائل مربوط به معتزله و شیعه، یکی از مهمترین فصول تاریخ عقاید اسلامی است. معتزله مسلمانانی عقل‌گرا بودند که نتوانستند با ظاهرته و اهل نقل و کسانی چون حسن بصری کنار آیند. از این‌رو به تفکر مستقل و پیریزی مبانی خویش پرداختند و از آنان اعتزال جستند. معتزله یکی از دو فرقه معروف اهل سنت (معتزله و اشاعره) اند و صدها عالم بزرگ سنی دارای مذهب اعتزالی بوده‌اند. روابط معتزله از قدیم با شیعه بهتر بود تا روابط اشاعره با شیعه، زیرا عقل‌گرایی و تفکر آزاد و مبانی سیاسی-دینی که شیعه داشت می‌توانست معتزله را جذب کند. درست همان علتی که معتزله را از

دیگران می‌رانند به شیعه نزدیک می‌کرد. علاوه بر این معتزله کمتر ابا داشتند از اینکه تعلیمی از اهل بیت بیاموزند، چنانکه برخی از مبانی معتزله (از جمله عدل و حسن و قبح عقلی) شیعی است و مأخوذ است از معارف شیعه. از سوی دیگر معتزله-چنانکه معلوم است-از اوایل سدهٔ دوم هجری ظهور کردند، یعنی حدود ۹۰ سال پس از شیعه، یعنی پس از زمان پیامبر و بیعت «غدیر». هنگامی که معتزله ظهور کردند، شیعه مبانی و اصول خویش را سالها بود که در چنگ داشت. با توجه به این اشارات، آنچه طبیعی است و واقع شده است این است که شیعه و ائمهٔ شیعه در معتزله تأثیر کرده باشند، نه اینکه شیعه متأثر از معتزله باشد. بویژه که شیعه می‌توانست ضمن مخالفت با دستگاه خلافت، در محدودهٔ اقلیت خویش، هرگونه آزاداندیشی را سالها پیش از ظهور معتزله پی نهد. مسئله‌ای که یاد شد یکی از موارد چندی است که گروه بسیاری از مستشرقان و مؤلفان تحت تأثیر آنان، در آن باره دانسته یا ندانسته فرضیات غلطی اشاعه داده‌اند.

دربارهٔ موضوع بالا از جمله رجوع شود به کتاب:

«اوائل المقالات فی المذاهب و المختارات»: از: شیخ مفید

۵- اعتزال سیاسی و اعتزال کلامی

(۱۲۴/۱۱۴).

کلمهٔ «معتزله» در فرهنگ اسلامی، دو کاربرد دارد، یکی بسیار مشهور و دیگر به عکس آن، اصطلاح مشهور، به معنای همین فرقهٔ سنی مشهور است که با کناره گرفتن (اعتزال) واصل بن- عطا از حسن بصری و درس او پدید آمد و اندکاندک نضج یافت. دیگر اینکه دو سه تنی در دهه‌های نیمهٔ نخست سدهٔ اول هجری، از جریانات سیاسی روز کناره‌گیری کردند و تکلیف شرعی خویش را بر زمین هشتند و به عذر بیطرفی و عدم دخالت در کارها، از کمک به حکومت عادل امام علی بن ابیطالب «ع» تقاعد ورزیدند. گاهی در متون قدیم، از اینان نیز به «معتزله» تعبیر شده است.^۱ معلوم است که این دو ربطی به هم ندارند، اما در عبارات مؤلفان در این باره خلطی رخ داده است (ص ۱۱۴). مؤلفان به مسئلهٔ دیگری نیز اشاره می‌کنند که خالی از خلط نیست: «... آنچه واصل بن عطا را به قول منزله- بین المنزلتین واداشت، در درجهٔ اول، جنبه‌های سیاسی قضیه بود» (ص ۱۲۴). این مسائل را باید بصورتی دقیق تفکیک کرد تا بتوان به «فلسفهٔ سیاسی معتزله» دست یافت. شکی نیست که برخی از مسائل اجتماعی و سیاسی در اندیشهٔ

۱- از جمله ابن قتیبه، در «الامامه و السیاسة» (جزء ۱، ص ۵۲، از چاپ مصر) فصلی را اینگونه عنوان داده است: «اعتزال عبد الله بن عمرو سعد بن ابی وقاص و محمد بن مسلمه عن مشاهد علی و حروبه».

متفکران دخالت می‌کند و فلسفه سیاسی، از جمله، از همینجا پدید می‌آید، بویژه در مورد متفکران اسلام که دینی اجتماعی است و یک متفکر مسلمان نمی‌تواند نسبت به آنچه در جامعه او می‌گذرد بی‌تفاوت باشد. پس اشکالی ندارد که در فلسفه سیاسی و موضعگیری فکری معتزله مسائل سیاسی نیز دخالت داشته باشد. اما باید میان دو اصطلاح «معتزله» فرق گذاشت، نیز تأثیر و جریانهای سیاسی ازارقه و دیگر مسائل موجود در زمان واصل را روشن کرد.

در ضمن، این عبارت مؤلفان: «ریشه معتزله یک ریشه سیاسی است که در همان جوی که شیعه و خوارج در آن به وجود آمدند پدیدار گردید» (ص ۱۱۴)، هیچ محصلی ندارد. واقعیت شیعه و تشیع در اسلام چیز دیگری است و معتزله و خوارج و اشاعره و ماتریدیه و ظاهریه و... چیزهایی دیگر.

از جمله رجوع کنید به

«الشیعة بین الاشاعرة و المعتزلة» از: هاشم معروف الحسینی.

صداقت مسلمین

۱۱۵-۱۱۶/۱۶۱-۱۶۲

مؤلفان گاه، مسلمانان را بطور عموم و ایرانیان را بخصوص متهم کرده‌اند به اینکه ایمان آنان از روی صدق و راستی نبوده است و... جای شگفتی است که مؤلفی درباره میلیونها تن که در طول قرون و اعصار مسلمانان شده‌اند و از عقاید پیشین و مبادی ناقص و مذاهب منسوخ دست کشیده‌اند و به هدایت قرآن و قبله روی کرده‌اند این‌گونه اظهارنظر کند! مردمی که بالاترین گذشتها را در راه دین اسلام کردند و عظیمترین تمدن و عمیق‌ترین فلسفه را به نام اسلام پی افکندند، فلسفه‌ای که شما امروز تاریخ آن را می‌نویسید. در ضمن اینکه برخی از مسلمانان بیدار و با حماسه به مخالفت با حکومتهای غیر اسلامی مانند حکومت اموی برخاستند، آیا دلیل مخالفت با اسلام است یا علاقه به اسلام؟ . مخالفت با یزید بن معاویه و متوکل عباسی مخالفت با اسلام است؟

در این مقوله رجوع کنید از جمله به:

«خدمات متقابل اسلام و ایران» از: استاد مرتضی مطهری.

کسی که از عقاید فرق مختلف اسلامی درباره توحید و خدانشناسی آگاه باشد، یعنی آراء مجسمه و مشبّه و پیروان ابن حنبل و اهل تعطیل و ظاهریه و نظریات اشعری را در رؤیت و امثال آن دیده باشد، آنگاه از مبانی توحیدی شیعه آگاهی به دست آورده باشد، بروشنی درمی‌یابد که آن توحید سره و محض-خالی از هر شائبه و نقص-تنها و تنها در معارف شیعه هست و بس. شیعه بجز تعمق در قرآن و سنت، از پیشوایان بزرگ خدانشناسی و توحید درس آموخته است. شیعه در توحید و معرفه الله، از خطب توحیدی «نهج البلاغه»، از دعای عرفه امام حسین، از «صحیفه سجّادیه»، از ارشادات امام محمد باقر و امام جعفر صادق، از توحیدیات امام رضا و دیگر ائمه معرفت آموخته است. اینچنین فرقه‌ای از عقیده تجسم، تشبیه، تعطیل و رؤیت و امثال آن به برکت آن تعلیم منزه است. با اینهمه، باوه‌گویی و تهمت‌زنی از جهان رخت برنسته است، پس چه اشکالی دارد اگر دکتر محمود غرابه-مانند بسیاری از ملل و نحل‌نویسان مغرض دیگر در گذشته و حال- سخن نامربوط خویش را بر زبان راند: «شاید آنچه که موجب شد که معتزله اینچنین به دفاع از توحید برخیزند، برخی اعتقادات شیعه بود. اینان به سبب تأثیری که از مذاهب ایرانی یافته بودند، در کنار اعتقاد فارسیان به تعدد و ثنویت، خدا را محسوس و مجسم می‌دانستند» (ص ۱۱۸).

این گوینده می‌خواهد فضاقت اعتقادات سخیف مشبّه و مجسمه و معطله و دیگر هم‌مذهبان خویش را پوشیده بدارد، و معتزله را که دشمن آن خرافات بودند، رویاروی شیعه قرار دهد. چرا معتزله در ردّ اشعری و نظریّه او در «رؤیت» نکوشیده باشند؟ «رؤیت خدا در آخرت امری غیرممکن است، چه اگر رؤیت امکان داشته باشد، لازم آید که در مکانی در مقابل بیننده، متحیز (در جای قرار گیرنده) باشد، با آنکه خدا جای ندارد و در مکان نیست» (ص ۱۲۱) این است توحید معتزله، ضدّ رؤیت و ضدّ اشعری. معتزله خود توحید را از شیعه و پیشوایان شیعه آموختند. شیعه کی و کجا معتقد به «تجسم» بوده است؟ آیا قرآن و پیامبر تجسم را آموخته‌اند یا علی بن ابیطالب یا امام جعفر صادق و امام رضا؟ شیعه‌ای که صفات زاید بر ذات را نفی می‌کند، شیعه‌ای که «عدل» جزو اصول شاخص اوست. آیا معتزله این شیعه را رد می‌کند، یا رؤیت و تعطیل و تعدد قدا را؟ و از قبیل گفته نامربوط حموده است سخن نادرست مؤلفان (ص ۱۲۲).

در ضمن، یادآوری می‌کنم که مؤلفان، معنای «تعطیل» را با «نفی صفات زاید بر ذات» یکی دانسته‌اند (ص ۱۵۲). شیعه و معتزله به صفت زاید قائل نیستند (و کمال

توحیده نفی الصفات عنه-نهج البلاغه)، نه اینکه ذات را عاری از صفات ذات و صفات فعل بدانند. نفی صفت زاید غیر از انکار مطلق صفت است.

اجماع امت

۱۲۶

در تاریخ اسلام، اجماعی به آن صورت که گفته و ادعا می‌شود واقع نشده است، چنانکه متکلمان بزرگ اهل سنت مانند قاضی ابو بکر باقلانی و قاضی عبد الجبار همدانی و امام الحرمین جوینی و... تصریح کرده‌اند. یعنی در مبحث خلافت گفته‌اند: «در خلافت اجماع شرط نیست به دلیل اینکه خلافت ابو بکر به اجماع نبود» (الغدیر، ج ۷، ص ۱۴۲) از اینگونه اظهارات-که برطبق وقایع تاریخی است- در مآخذ خود اهل سنت فراوان است. بنابراین اگر اجماعی در اسلام بوده است همان بوده که درباره خلافت علی «ع» شده است. زیرا در آن هنگام نمایندگان مسلمانان از بیشتر مراکز عمده اسلامی حضور داشته‌اند. و نبودن چند تن-که اغراضشان معلوم بوده است-نقض اجماع نیست. پس سخن مؤلفان در این باره (ص ۱۲۶) درست نیست.

تقدیس عقل

۳۷۹/۱۳۳

اندک آگاهی از اسلام و معارف اسلامی بس است تا انسان بداند که اهمیتی را که اسلام برای عقل و تأمل قائل شده است بیمانند است، عمیق است و اصولی است. می‌توان از آیات قرآن درباره عقل و روایات و احادیث در این باره مجلداتی چند نوشت. به هنگام گفتگو درباره معتزله نیز به این مسئله اشاره کردیم. بنابراین این سخن که مسلمین در اهمیت دادن به «عقل» و داده‌های عقلی تحت تأثیر دیگر و دیگران باشند، جز سخنی بی‌معنی نتواند بود.

واضع علم نحو

۳۴۴/۱۴۲

آنچه مؤلفان درباره پیدایش اصطلاحات «اسم» و «فعل»... گفته‌اند، از نظر تاریخ علوم اسلامی درست نیست. در تاریخ علوم اسلامی معروف است که نحو را نخست حضرت علی «ع» به ابو الاسود دثلی آموخت. و این واقعه سالها پیش از ترجمه منطوق و فلسفه اتفاق افتاد. بنابراین سخن گارده و قنواتی (ص ۱۴۲) نیز درست نیست. بله عده‌ای از علمای مسلمان ایرانی به تکمیل و تدوین علم نحو کمک‌هایی شایان کردند.

رجوع شود به:

«تأسیس الشیعة العلوم الاسلام» از: سید ابو محمد حسن صدر کاظمینی
«شرح نهج البلاغه» از: ابن ابی الحدید معتزلی بغدادی

نخستین کتاب در ملل و نحل

۱۴۷

کتاب «مقالات الاسلامیین» اشعری را نمی‌توان نخستین کتاب در نوع خود دانست. پیش از وی کتابهای دیگر در کلام و ملل و نحل تألیف یافته است، از جمله: «الآراء و الدیانات» نوبختی.

زید و نفس زکیه

۱۶۷

زید بن علی، از بزرگان و عالمان و دلاوران اهل بیت بود. او پسر امام زین العابدین و برادر امام محمد باقر بود. زید از نخستین کسانی بود که برای برکنار کردن بنی امیه از خلافت، پس از واقعه کربلا، قیام کرد. امام جعفر صادق «ع» از زید و قیام او علیه حکومت ظالم تجلیلهای بسیار کرده است. زید به سال ۱۲۲ هجری شهید شد، یعنی ۷ سال پیش از سقوط سلطنت بنی امیه. محمد بن عبد الله بن الحسن معروف به «نفس زکیه»، با برادرش ابراهیم بن عبد الله بن الحسن، به دست منصور دوانیقی، در سال ۱۴۵ شهید شد. بنابراین، تعبیر مؤلفان که گروهی از پیروان او، یعنی نفس زکیه، پس از شهادت وی به زید پیوستند و به زیدیه معروف شدند، درست به نظر نمی‌رسد.
برای اطلاع از احوالات زید رجوع شود به:

«الغدیر»، (ج ۳)

«زید الشهید» از: محقق عراقی، عبد الرزاق الموسوی المقمم.

اخوان الصفا

۱۹۰-۲۳۷

دربارهٔ اخوان الصفا، در این کتاب، مبحثی دامنه‌دار آمده است و بجاست که در تاریخ فلسفهٔ اسلامی دربارهٔ اخوان اینگونه بحث بشود. لیکن بحثهای مؤلفان خالی از خلل نیست. اصولاً دربارهٔ شناخت دسته‌هایی چون اخوان الصفا، که تا مدت‌ها وضع خویش را پنهان می‌داشته‌اند و برخلاف جریان قدرت حرکت می‌کرده‌اند، باید دقت بسیار کرد و از اهمال یا اعمال غرض بسختی دوری جست. قدر مسلم این است که آنچه را ابن تیمیه (ابو العباس تقی‌الدین احمد بن عبد الحلیم، ۶۶۱-۷۲۸ ه. ق، از مشاهیر فقهای حنبلی در شام، که به دلیل آراء خاص و منحرف خود، از جمله اعتقاد به «تجسیم»، در میان علما و فقهای عصر خویش مخالفان بسیار داشت) به ایشان نسبت داده است و مؤلفان نقل کرده‌اند (ص ۱۹۳) نمی‌توان پذیرفت. چون معلوم است که ابن تیمیه و امثال او، به حرکات شیعی-بوئیه حرکات فکری شیعی- به دیدهٔ عناد می‌نگرند. کسی که هم مذهبانش آراء او را انحرافی معرفی کنند نسبت به مخالف چه موضعی خواهد داشت؟ از اینجاست که می‌بینیم مؤلفان در صفحات چندی مطالبی آورده‌اند حاکی از دینداری اخوان و مخالف اتهامات ابن تیمیه، از جمله در این صفحات: ۱۹۶/۱۹۴، ۲۰۰/۲۰۱، ۲۰۶/۲۰۷، ۲۲۲/۲۲۹. بنابراین، اتهام بزرگ مؤلفان به اخوان (ص ۲۲۸) نیز مردود است. خود اخوان سخنان بسیاری دربارهٔ دین و اهمیت تعلیمات آن دارند که برخی از آنها در همین کتاب آمده است. در واقع مؤلفان تصور دقیقی از وضع دینی اخوان الصفا نداشته‌اند، از- این‌رو در اظهار نظر در این‌باره دچار تناقض شده‌اند (مقایسه شود، ص ۲۰۹ با ۲۱۰، و ۲۱۸ با ۲۲۷ و ۲۹۷)، جایی به سست اعتقادی اخوان نظر داده‌اند (ص ۲۱۸) و جایی به خلاف آن (ص ۲۲۷).

در ضمن یاد می‌کنم که نقد ابو سلیمان سجستانی بر اخوان دربارهٔ تطبیق دین و فلسفه (ص ۱۹۴) از این جهت مخدوش است که نوع متفکرانی که درصدد این تطبیق برآمده‌اند، عمدهٔ نظرشان به تطبیق دین و فلسفه است در الهیات، نه دیگر مسائل.

مجریطی

۱۹۲

مؤلفان، حکیم مجریطی قرطبی، و مسلمة بن قاسم اندلسی (م-۳۹۵) را دو تن دانسته‌اند، در صورتی که این هردو، نام یک تن است: حکیم ابو القاسم مسلمة بن- احمد بن قاسم اندلسی قرطبی مجریطی، فیلسوف ریاضیدان فلکی- «لااعلام»، ج ۸، ص ۱۲۱

فصل مربوط به تصوف در این کتاب (فصل ششم: ۲۳۹-۳۱۶) بیگمان اطلاعات جالبی در این باره، در اختیار خواننده قرار می‌دهد. البته در این مقوله در زبان فارسی مآخذ بسیاری داریم. آنچه در اینجا باید یاد کرد این است که دستگاههای تصوف و طرائق و نظامات نظری و عملی متصوفه، یک نظام صد در صد اسلامی نیست، و نقاط انحراف از اسلام صحیح و مبادی و مبانی قرآن در آن فراوان است. تا جایی که برخی جریان تصوف را انکار و امحاء مقررات دین دانسته‌اند، یا دست کم منتج این نتیجه. چنانکه مؤلفان گویند: «دیگر از دشمنان دین متصوفه بودند. . .» (ص ۱۱۶)، «تردید نیست که اسلام صحیح، نظریات صوفیه را در حلول و وحدت وجود و مشاهده نمی‌پذیرد» (ص ۲۹۲-۲۹۳)، «اسلام به این تأویلات [یعنی تأویلات محیی الدین] قانع نشود و همه را کفر شمارد» (ص ۲۹۳).

بدینگونه می‌نگریم که نظر آگاهانه دربارهٔ اسلام و تصوف، تقریباً، در همین حدودهاست. در این مقام این مقدار هم که بگوییم زهد اسلامی در پیدایش تصوف مؤثر بوده است مشکلی را حل نخواهد کرد. زیرا

اولاً: تصوف ریشه‌های غیر اسلامی دارد.

ثانیاً: این زهد به نحو اکمل، در مردانی چون ابو ذر غفاری، عمار یاسر، مسلم بن عوسجه، حبیب بن مظاهر، میثم تمّار، رشید هجری، حجر بن عدی، سعید بن جبیر و همانندان آنان بوده است، با اینکه این مردان-که نمونه‌های کامل یک مسلمان بودند-هم واجد معارف باطنی و جهات تربیت قلبی بوده‌اند و هم سر سوزنی گرایش صوفیانه و شطح عرفانی و ادعا و ترک عمل به سنت و اهمال در تکالیف شرعی و سستی در اقدامات اجتماعی و حماسه‌ها و مبارزه‌ها نداشته‌اند.

ثالثاً: زهد اسلامی تا هنگامی اسلامی است که تغییر شکل ندهد و از مقررات اسلامی عدول نکند. باید افزود که مقصود از این اشاره، نفی تأثیر مسائل و معارف اسلامی و قرآنی در تصوف نیست، بلکه مقصود اشاره به عدم مطابقت کلی اسلام است با تصوف. و از اینجاست که بیشتر پروردگان این طریقه‌ها، همواره در جریانهای عمدهٔ اسلامی و درگیریهای امت دیده نشده‌اند، و نوعاً با چهره‌های برجستهٔ اسلامی روابط حسنه نداشته‌اند. و از این رو پیوسته در تضعیف جناحهای فعال اسلام از صوفیه و تعالیم و القآت آنان استفاده می‌شده است.

بدینگونه باید قبول کرد که «تصوف یک مذهب اسلامی خالص نیست، بلکه مذهبی است که نزد رواقیان و حکمای اسکندرانی رنگ یونانی یافته، سپس در ایام بنی

عباس رنگ اسلامی گرفته است» (ص ۲۴۹). اشاره به دوره بنی عباس در مورد گسترش تصوف و خانقاهگرایی نیز جالب توجه است. و خوب است بدانیم که -در مثل-هارون الرئشید که سالها امام عصر خود، حضرت موسی بن جعفر «ع» -امام هفتم- را در سیاهچالهای زندان نگاه داشته بود و صدها تن از سادات و علمای انقلابی را کشته بود، خود پای پیاده به دیدار صوفیان و خانقاهنشینان می‌رفت (از جمله رجوع شود به احوالات ابن سَمَک ابو العباس محمد کوفی-م ۱۸۳ ه. ق در «حلیة- الاولیاء» ابو نعیم و «تذکره الاولیاء» عطار).

با توجه به آنچه گفته شد، اگر مؤلفان بخواهند درباره مقام زهد پیامبر اکرم «ص» سخن گویند نباید بگویند: «پیامبر اسلام خود مثل اعلای زهاد و متصوفین بود» (ص ۲۹۱). با اینکه خود می‌گویند: «تصوف در صدر اسلام بدعت شمرده می‌شده است». مؤلفان ضمن این بحث می‌گویند: «اگر غایت دین میسر ساختن رؤیت خداست در آخرت، متصوف برای حصول این رؤیت. . .» (ص ۲۴۰-۲۴۱). اولاً چه کسی گفته است که غایت دین میسر ساختن رؤیت خداست در آخرت؟. این فقط رأی اشعری است و مخالف است با مبانی عقلی و نقلی توحید. از نظر عقل، رؤیت خدا جزء محالات است. از نظر نقل نیز آیات چندی در این باره رسیده است از جمله:

«لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَ هُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ» (آیه ۱۰۳، سوره ۶). بدین گونه آیتی که جز این مبناى نقلی مؤید به عقل را برساند بر این آیه صریح و امثال آن حمل می‌شود. پس غایت دین رؤیت خدا در آخرت نیست، بلکه معرفت خداست - معرفتی تمام- در همین دنیا که «لَكُمْ مَا كَسَبْتُمْ».

پس از این اشاره، می‌افزایم که مؤلفان از مسئله دیگری نیز غفلت کرده‌اند و آن این است که مسئله رؤیت حق در نزد متصوفه چیز دیگری است. در واقع مشاهده است نه رؤیت، آن هم در دنیا نه در آخرت، چنانکه خود در جای دیگر گفته‌اند: «چون ذات باری آدمی را جذب به خود نمود و بر او تجلی کرد، این رؤیت به چشم سر نباشد که به چشم دل باشد. . .» (ص ۲۸۰)

نیز یاد می‌کنم که آنچه در ارزیابی تصوف-به اشارت- گفتیم، به معنای نفی ذوق معرفت و اهمیت تربیت قلب در اسلام نیست. دانایان راه گفته‌اند که برای تحصیل معرفت باید سیر الی الله کرد. لیکن سیر مشرعه‌انه غیر از سلوک صوفیانه است.

پس این امر محرز است که تحصیلات معمولی، محصل کمال اقصی نیست. من خود در «قصیده عینیة» خویش گفته‌ام:

فاترک حصول العلوم و غیره

فی ذلك الغرض العزيز الانصع^۱ و از اینجاست که در میان علما و فقها، مردان بزرگی داشته‌ایم که از نظر علم باطن و ذوق سرّ، خود نمونه کامل بوده‌اند. بدون اینکه کمترین ادعایی داشته باشند و ده‌های باز کنند. مسئله‌ای که بسیار قابل توجه و دقت است این است که تربیت در اسلام، در آن واحد، ناظر به درون و برون است باهم. چون هر عملی، چه قلبی و چه قالبی، باید دارای قصد وجه و نیت صحیح باشد. چه در خلوتی ذکر بگویی، و چه بر محکمۀ قضاوت مسلمین نشینی. از نمونه‌های معروف این تربیت، عمل علی «ع» است در معرکه خندق: «گفت من تیغ از پی حق می‌زنم». پس ملاک در تربیت اسلامی، سیر به سوی حق است قلبا و قالبا. و این کمال مرتبۀ تربیت است. هر عملی قالب است و نیت روح. عمل مسلمان از جنبۀ قالب این جهانی است و برون‌گرا و از جنبۀ روح عمل، آنجهانی است و درون‌گرا. به دیگر سخن: از نظر اسلام، هر عملی که نیت آن درست باشد و الهی، یعنی روی عمل به سوی خدا باشد، این‌گونه عملی سلوک به سوی حق است و کمال نفس، خواه شمشیر زدن در میدان جهاد باشد، خواه نماز خواندن در خلوت شب. بدینسان می‌نگرید که در اسلام، توجه به درون، به حد کمال تأمین شده است بدون اهمال جنبۀ برون. انسان مسلمان می‌تواند همه اعمال خود را جنبۀ باطنی و قلبی و سلوکی بدهد، چه اعمال فردی چه اعمال اجتماعی، البته در صورت حضور قلب و صحت نیت. بنابراین، این قسمت از سخن مستشرق معروف فرانسوی، بارون کارا دو وو، که مؤلفان آورده‌اند: «قرآن... به مسائل درونی و روحی توجه چندانی ندارد» (ص ۲۴۴) اشتباه است و حاکی است از بی‌اطلاعی از جوهر تعالیم اسلامی. آیا چه توجهی به درون عمیق‌تر از آیه: «أَلَا يَذْكُرُ اللَّهُ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ» (آیه ۲۸، سوره ۱۳)

این سخن نیز که در اسلام به «حبّ الهی» کمتر پرداخته شده است (ص ۲۵۲) غلط است. تعریفی که قرآن کریم از خداپرستان کرده است این است: «يُحِبُّهُمْ وَ يُحِبُّونَهُ» (آیه ۵۳، سوره ۵) یعنی: «خدا آنان را دوست دارد و آنان خدا را دوست دارند». نیز در روایات رسیده است که «الایمان هو الحبّ»

۱- قصیده «الوهیج»، در ۲۹ بیت (به استقبال از عینیۀ ابن سینا)، بدین مطلع: طال الوقوف لدى الحمى بتطلع و مسارح الدهناء و شی الادمع «شعر امروز خراسان»، ص

می‌دانیم که در اسلام حدیثی است مشهور میان همه طوایف اسلامی که پیامبر فرموده است: «ستفترق امتی علی ثلاث و سبعین فرقه»، یعنی: «امت من به ۷۳ فرقه متفرق خواهند شد.» این حدیث به نام «حدیث تفرقه» معروف است. برخی مفصل‌تر هم نقل کرده‌اند که پیامبر فرموده: «آنچه در امم پیشین اتفاق افتاده است، همه و همه، در امت من نیز اتفاق خواهد افتاد. امت موسی (یهود) ۷۱ فرقه شدند و امت عیسی (نصاری- مسیحیان) ۷۲ فرقه. امت من ۷۳ فرقه خواهند شد. یک فرقه از این ۷۳ فرقه اهل نجات است و راه او راه رستگاری است، و دیگر فرقه‌ها نه».

برخی ذکر عدد در این حدیث را تکثیری گرفته‌اند نه تعیینی. برخی هم صحت حدیث را نپذیرفته‌اند. در هر حال این حدیث مشهور است. بسیاری از فرق اسلام، خود را همان فرقه ناجیه می‌دانند و دیگر فرقه‌ها را هالک. حالا که این مقدمه معروض شد، این بیت معروف حافظ:

جنگ هفتاد و دو ملت همه را عذر بنه

چون ندیدند حقیقت ره افسانه زدند

ناظر به همین معنی است و همین حدیث مشهور در اسلام، نه اینکه بگوییم:

«برخی... همه ملل و نحل و ادیان را موانعی در راه معرفت خدا شمرده‌اند» (ص

۲۸۸)

تأثیر ترجمه‌ها

۳۴۲

مؤلفان در ارزیابی تأثیر ترجمه‌هایی که در دوره اسلامی شده است سخت دچار اشتباه شده‌اند. و انقلاب فکری و فرهنگی اسلام را که به تعبیر خودشان «در تمام تاریخ تمدن بشری نظیری نداشته» (ص ۳۴۲) تحت تأثیر ترجمه‌ها قلمداد کرده‌اند، درحالی‌که چنین نیست. این انقلاب و علم‌طلبی در اثر قرآن و تعالیم قرآن و سنت پیش آمد و سپس تأکید و ارشاد بسیار ائمه طاهرين و دیگر بزرگان مسلمین.

مسلمانان صد تا صد و پنجاه سال پیش از پیدایش نخستین ترجمه‌های ناقص، بسیاری از مبانی علمی و فکری را پی ریخته بودند و به تعبیر خود مؤلفان: «قرآن سرچشمه و محور همه علوم اسلامی بود» (ص ۱۴۲). نیز در ارزیابی کوششهای دانشمندان مسلمان سخن بحق نگفته‌اند و سهم آنان را یاد نکرده‌اند. البته در موارد بسیار

دیگری به اهمیت متفکران مسلمان اشاره کرده‌اند و در این مقوله مطالب بسیار ارزنده‌ای در اختیار خوانندگان کتاب گذاشته‌اند، از جمله در این صفحات دقت شود:

۳۲۹، ۳۳۷، ۳۴۶، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۴، ۳۶۸، ۴۲۹، ۳۲۱

۵۳۳، ۷۰۵، ۷۲۲، ۷۲۷، ۷۳۸.

عقل و پیامبر

۳۴۳

عقل کلیاتی را در باب سعادت و انتخاب راه صحیح و ادامه حیات روحی و جسمی درک می‌کند، اما هم از درک همه این کلیات قاصر است و هم از تفصیل دادن جزئیات در مورد کلیات درک شده. چنانکه عقل مقداری از اصول و مبانی صحت بدن را درک می‌کند، اما همه جزئیات و خصوصیات را نه. پس همانگونه که نمی‌توان گفت، چون عقل داریم. . . پزشک نمی‌خواهیم، نمی‌توان گفت چون عقل داریم پیامبر نمی‌خواهیم و دین نمی‌خواهیم. غزالی نیز به این موضوع اشاره کرده است (ص ۵۸۸). پس شبهه برهمایبان که راوندی نقل کرده است (ص ۳۴۳) واهی است.

عقل نه تنها از پیامبر بی‌نیاز نمی‌کند از امام نیز بی‌نیاز نمی‌کند، پس آنچه ابو العلاء نیز گفته است (ص ۳۴۳) شعر است. اگر عقل کافی بود، بشریت، در همه قرون و اعصار، به سرمنزل مقصود و سعادت اقصی رسیده بود.

در ضمن مؤلفان میان تعبیرات مختلف عقل فرق نگذاشته‌اند (ص ۳۴۳).

عقل به معانی و اصطلاحات گوناگون به کار می‌رود: عقل جزئی فردی، عقل کلی.

عقل «اول ما خلق»، عقل کلی است.

خلقت ارواح

۳۸۴

معلوم نیست مؤلفان برپایه چه مدرکی می‌گویند: «نفس، چنانکه مسلمانان معتقدند، با جسم آفریده شده است.» در عقیده اسلامی، روح حقیقتی است امری که پیش از اجسام و عناصر این عالم آفریده شده است و آفرینش آن، پیش از ابدان بوده است.

رجوع کنید به:

«بیان الفرقان»، (ج ۱ و ۳).

غزالی

۵۱۷-۶۰۳

فصل مربوط به غزالی شامل اطلاعاتی است سودمند، اما گاه مغشوش، بویژه جاهایی که مؤلفان-بیهوده-می‌کوشند تا متفکری توحیدی و اسلامی چون غزالی را زیر تأثیر اعتقادات اهل «تثلیث» (سه‌خدایی) قلمداد کنند. این کار رکیک مؤلفان از نواقص عمده کتاب است. مثلاً: «با وجود آنکه با علم توحید او [غزالی]، مقدار زیادی از عقاید نوافلاطونیان و مسیحیان و دیگران ممزوج شده...» (ص ۵۴۶).

من نمی‌دانم مسلمانی که اهل قرآن است-قرآن مالمال از توحید-چه نیازی دارد که از... .

درباره توحید چیزی یاد بگیرد؟ بعلاوه مسیحیت چه توحیدی داشت که به غزالی بدهد؟ با اینهمه مؤلفان آشکارا اعتراف می‌کنند: «باید گفت متفکران مسیحی، اعم از شرقی و غربی، از غزالی مطالب بیشتری اخذ کرده‌اند...» (۵۳۳).

اما کوششی که غزالی برای توجیه نظریه اشعری «رؤیت» کرده است (ص ۵۴۸) بی‌ثمر است، زیرا قیاس او: (همچنانکه جایز است که خدا مردم را بدون مقابله ببیند، همچنین جایز است مردم نیز او را بدون مقابله ببینند)، قیاس مع الفارق است، و تفوه به آن از غزالی بعید است. اینکه خداوند متعال بدون مقابله و آلت خلق را می‌بیند، از تمامیت قدرت است در ذات واجب. این چه ربطی دارد به وجود امکانی.

نیز قیاس غزالی متضمن نوعی تشبیه است، با اینکه غزالی تشبیه را بشدت نفی می‌کند (ص ۳۳) نیز متضمن تسریه صفت ذاتی واجب (بصیر) است به ماهیت امکانی ممکن. و این مستلزم قلب ماهیت است در ممکن و ترقیه ممکن از مرحله امکان به یکی از لوازم وجوب وجود: رؤیت بدون مقابله. و این همه، توالی فاسده است. سخن غزالی در رد «عصمت» نیز محصلی ندارد، بجز اینکه مبتنی است بر سفارشهای سیاسی، نه مبانی عقلی و دلایل کلامی و دینی. «... دهایی که بر باطنیه نوشته، صرفاً به خاطر جستجو از حقیقت نبوده است-چنانکه در کتاب «المنقذ من الضلال» ادعا می‌کند-بلکه بیشتر به خاطر امثال امر امیر المؤمنین المستظهر بالله است که از مردی چون امام محمد غزالی کتابی می‌خواسته در اثبات امامت و پیشوایی دینی و روحی خود در آن عصر و ابطال عقاید مردمی که می‌گفتند فقط «امام معصوم امام شرعی مسلمانان است نه دیگری» (ص ۵۴۳)

جای شگفتی است که کسی چون غزالی خلفا و حکام متهتک اموی و عباسی را مقتدا بداند و «امام معصوم» را نداند. درباره این مسئله و رفع شبهات آن، رجوع شود به کتاب: «بیان الفرقان» (ج ۴).

فهرست راهنما

آ

- آبدرا، شهر: ۴۳، ۳۸
- آپولون، معبد: ۶۱
- آتن: ۴۳، ۴۵، ۴۸، ۶۰، ۶۱، ۸۱، ۸۲، ۳۲۲، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۹، ۳۳۴
- آثار البلاد: ۲۹۸
- آدم (ع) ، پیامبر: ۱۸۲، ۲۰۴، ۲۰۷
- ۲۲۸، ۲۱۵
- آدریا یجان: ۱۶۹
- آراء اهل المدينة الفاضله: ۴۰۲، ۴۱۳
- ۴۱۶، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۶
- ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۷، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۳، ۴۴۶
- آراء فلسفی در تاریخ بشر: ۷۳۸
- آریوس، کشیش: ۳۲۴، ۳۲۵
- آسین پلاسیوس، میکال: ۵۳۲
- آشور: ۱۴، ۱۵، ۱۶، ۱۸؛ علم و تمدن در-
۱۶- ۱۸
- آکوناس، توماس: ۱۰۲، ۵۳۳، ۵۹۰، ۷۰۵
- آگریجنو (آگراکاس) ، شهر: ۴۱
- آلاریک [پادشاه ویزیگوتها]: ۷۲۴
- آل بویه: ۱۹۳، ۴۵۰
- آمونوس (شارح فلسفه): ۳۲۹، ۳۳۶
- آناتولی [آسیای صغیر]: ۱۴، ۷۱۰
- آوگوستینوس، قدیس: ۲۵۳، ۴۶۸، ۷۲۴
- الف**
- اباحیه، فرقۀ: ۳۰۱
- ابراهیم (ص) ، پیامبر: ۱۸۲، ۲۰۴، ۲۱۳
- ابراهیم ادهم: ۲۵۰
- ابن اَبّار: ۶۴۲
- ابن ابی اصیبعه: ۳۲۹، ۳۵۷، ۳۷۴، ۳۷۶
- ۳۹۵، ۴۵۰، ۴۵۴، ۶۰۷، ۶۴۲
- ابن اثیر، عز الدین علی: ۳۴۹
- ابن الخطیب، لسان الدین محمد: ۷۱۱،
۷۱۲، ۷۱۴
- ابن الرومیه: ۳۶۰
- ابن العبری: ۱۰۲، ۳۳۲، ۵۳۳
- ابن الندیم: ۱۴۲، ۳۲۸، ۳۳۳، ۳۳۵، ۳۷۴

زندگی و علم- آموزی:- ۷۱۲؛ -به عنوان
منشی ابو اسحاق: ۷۱۲؛ زندانی شدن:- ۷۱۳؛
چگونگی زندگی- در اندلس و بجایه و
بسکره: ۷۱۴؛ -و عزلت در قلعهٔ این-
سلامه: ۷۱۵؛ چگونگی زندگی- در تونس و
مصر: ۷۱۵-۷۱۶؛ غرق شدن زن و فرزند- در
دریا: ۷۱۶؛ پایان زندگی و وفات:- ۷۱۶؛ -و
کیفیت تألیف کتاب «مقدمه»: ۷۱۶-۷۱۷؛
- و کشف «قوانین تاریخی»: ۷۱۷؛ -و
تحلیل حوادث اجتماعی و توجه به فلسفهٔ
تاریخ: ۷۱۷-۷۱۸؛ تعریف و مفهوم تاریخ از
نظر:- ۷۱۸؛ علل تفاوت زندگی بدویان و
شهرنشینان از نظر:-
۷۱۹؛ -و نادیده گرفتن اثر «فرد» در سیر
حوادث تاریخ: ۷۱۹؛ -و توجه به تعالیم و
قوانین اسلام: ۷۲۰؛ آراء فلسفی:-
۷۲۲؛ نظر «بوتول» دربارهٔ:- ۷۲۲؛ بحثهای-
در باب اجتماعات بشری:
۷۲۵-۷۲۷؛ قضاوت- دربارهٔ اعراب:
۷۲۲؛ علم الاجتماع عمومی و اقتصادی از
نظر:- ۷۲۷؛ -و اهمیت دادن به امور و
پدیده‌های طبیعی: ۷۲۸؛ نظر- دربارهٔ تأثیر
عوامل روحی در اوضاع اجتماع:
۷۳۰؛ نظر- دربارهٔ تأثیر عوامل سیاسی بر
زندگی اقتصادی: ۷۳۱؛ عوامل سازندهٔ طرز
فکر یک ملت از نظر:- ۷۳۲- ۷۳۴؛ آراء-
دربارهٔ دولت و ملت:
۷۳۵-۷۳۶؛ -به عنوان یکی از ارکان «فلسفهٔ
تاریخ»: ۷۳۷؛ هدف- از تألیف کتاب
«مقدمه»: ۷۳۷؛ نظر روبرت فلنت دربارهٔ-
۷۳۸؛ علل انحطاط ملتها از نظر:- ۷۳۹-

ابن باجه، ابو بکر محمد: ۶۰۵، ۶۰۶،
۶۳۶، ۶۴۲، ۶۴۶، ۶۸۳، ۷۰۳، ۷۰۵؛ زادگاه و
آغاز زندگی:- ۶۰۵؛ پایان زندگی و چگونگی
وفات:- ۶۰۵؛ آثار و تألیفات:- ۶۰۶-۶۰۷؛
خلاصهٔ فلسفهٔ:- ۶۰۸؛ مدینهٔ فاضله و
حکومت کامله از نظر:- ۶۰۸-۶۰۹؛ -و ردّ
آراء غزالی: ۶۰۸؛ مراتب اعمال آدمی از نظر-
: ۶۱۰؛ خلاصهٔ آراء- دربارهٔ نفس: ۶۱۱؛ -و
درجات معرفت انسان:
۶۱۲؛ طرق حصول معقولات از نظر:-
۶۱۲-۶۱۳؛ پیوستگی آراء- به فارابی:
۶۱۳-۶۱۲
ابن بشکوال: ۳۰۲، ۳۳۶
ابن بطوطه، محمد: ۳۶۶
ابن بیطار: ۳۶۰، ۳۶۸؛ زادگاه:- ۳۶۰؛
تألیفات:- ۳۶۰؛ تحقیقات- در گیاه-
شناسی: ۳۶۰
ابن تافراکین، ابو محمد: ۷۱۱، ۷۱۲، ۷۱۳
ابن تلمیذ، امین الدوله ابو الحسن: ۳۵۹
ابن تومرت، محمد: ۶۰۱، ۶۳۷
ابن تیمیه: ۱۱۷، ۱۹۳، ۲۵۱، ۲۸۶،
۲۹۲، ۵۷۶، ۵۹۶
ابن جبرول، سلیمان بن یهودا: ۱۰۲
ابن جزّار: ۱۸۷
ابن جلجل، سلیمان: ۳۶۰
ابن جوزی: ۲۹۲
ابن حزم، ابو محمد علی: ۱۰۹، ۱۲۹، ۶۵۰
ابن حنبل، احمد: ۱۰۷
ابن خردادبه، عبید الله: ۳۶۵، ۳۶۶
ابن خلدون، محمد: ۱۰۲، ۱۱۷، ۱۲۸،
۱۴۲، ۱۵۵، ۲۴۸، ۲۶۲، ۷۰۹؛ آشوب و
آشفستگی در عصر:- ۷۰۹-۷۱۱؛ زادگاه و آغاز

- ۷۴۲؛ مفهوم و اهمیت «عصبیت» از نظر -
 ۷۴۳-۷۴۴؛ جایگاه-در جهان اندیشه: ۷۴۹
 ابن خلکان، شمس الدین: ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷،
 ۴۴۶، ۴۵۰
 ابن دیصان (فیلسوف مسیحی): ۳۲۲، ۳۲۳
 ابن رسته، ابو علی: ۳۶۵
 ابن رشد، ابو الولید محمد: ۱۰۰، ۱۱۴،
 ۱۹۵، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۸، ۳۳۷،
 ۳۵۱، ۳۷۶، ۳۹۷، ۴۲۲، ۵۰۷،
 ۶۰۳، ۶۱۳، ۶۳۶؛ زادگاه و آغاز زندگی و
 تحصیلات: ۶۳۶؛ پیوستن - به دربار ابو
 یعقوب یوسف: ۶۳۷-۶۳۸؛ -و شرح و تحلیل
 آثار ارسطو: ۶۳۸، ۶۴۳-۶۴۴؛ علاقه فراوان -
 به تحقیق و تألیف: ۶۳۹؛ ایام محنت و علت
 تبعید:-
 ۶۳۹-۶۴۰؛ فرجام کار و وفات:- ۶۴۲؛ آثار و
 تألیفات:- ۶۴۲-۶۴۹، ۶۵۲؛ روش-در شرح
 کتب: ۶۴۴؛ کتابهایی که -شرح کرده
 است: ۶۴۶-۶۴۸؛ -و تألیف کتاب «تهافت
 التهافت» در رد آراء غزالی: ۶۴۹-۶۵۱؛ -به
 عنوان حکیمی جدلی: ۶۵۰؛ -و دفاع از
 فلاسفه: ۶۵۱؛ آراء فلسفی:- ۶۵۳؛ نظر-درباره
 ارسطو: ۶۵۳؛ -و وفق دادن میان دین و
 فلسفه: ۶۵۴-۶۵۵؛ توجه-به استدلال و
 قیاس عقلی: ۶۵۶-۶۵۷؛ -و مفهوم و ضرورت
 تأویل: ۶۵۸، ۶۶۰-۶۶۱؛ - و تقسیمبندی
 مردمان: ۶۵۹؛ -و مفهوم شریعت: ۶۵۹، ۶۶۴-
 ۶۶۵؛ -و انتقاد از متکلمان: ۶۶۱؛ -و مسئله
 اجماع:
 ۶۶۲؛ -و اعتقاد به قدم ماده: ۶۶۴؛ -و مسئله
 معاد: ۶۶۵؛ -و تعریف و توضیح اجسام
 بسیط: ۶۶۷؛ مفهوم حرکت، زمان و مکان از
- نظر:- ۶۶۸؛ تکوین و ساختمان عالم از نظر -
 ۶۶۹-۶۷۰؛ -و تعریف و تجزیه نفس: ۶۷۱-
 ۶۷۲؛ قوای نفس از نظر:- ۶۷۲-۶۷۳؛ قوای
 نفس نباتی (غاذیه، نامیه، مولده) از نظر -
 ۶۷۳؛ قوای نفس حساسه (ذائقه، لامسه،
 سامعه، باصره، شامه) از نظر:- ۶۷۴؛ مفهوم و
 وظیفه حس مشترک از نظر:-
 ۶۷۵؛ -و تعریف نفس متخیله و نفس
 نزوعیه: ۶۷۵-۶۷۶؛ نفس ناطقه و قوای آن از
 نظر:- ۶۷۶-۶۷۷؛ -و مقایسه میان
 «معقولات» و «صور هیولانی»: ۶۷۸-۶۷۹؛
 -و مفهوم «عقل نظری»: ۶۷۸؛ -و تعریف و
 تشریح «عقل هیولانی»: ۶۷۹-۶۸۲؛ نظر -
 درباره فرقه‌های اسلامی: ۶۸۵؛ عقاید -در
 زمینه فلسفه الهی: ۶۸۵؛ نظر -درباره
 اشعریان و معتزله: ۶۸۵-۶۸۷، ۶۹۱، ۶۹۶؛
 دلایل-در اثبات وجود خدا: ۶۸۷-۶۸۸؛
 معارضه-با غزالی در قضیه حدوث و قدم عالم:
 ۶۸۹؛ بحث-در ذات و صفات خداوند:
 ۶۹۰-۶۹۱؛ -و مسئله علم خداوند:
 ۶۹۲-۶۹۴؛ قدرت و اراده خداوند از نظر -
 ۶۹۵؛ دلایل-بر قدم عالم:
 ۶۹۷-۶۹۹؛ بحث-در مسئله نبوت و
 اعجاز: ۶۹۹-۷۰۰؛ -و مسئله قضا و
 قدر: ۷۰۱-۷۰۲؛ سیاست و اخلاق از نظر -
 ۷۰۳؛ -و دفاع از حقوق زن:
 ۷۰۴؛ خلاصه فلسفه-و نظر دانشمندان
 درباره او: ۷۰۴-۷۰۵
 ابن سبعین: ۳۹۷
 ابن سریق، ابو یحیی: ۵۹۷
 ابن سینا، ابو علی حسین بن عبد الله: ۱۰۰،
 ۱۱۴، ۲۵۷، ۲۷۳، ۲۸۸، ۳۳۶.

- ۴۸۳-۴۸۶؛ -و بحث درباره حواس
 باطن: ۴۸۶-۴۹۰؛ تعریف و وظایف حس
 مشترک از نظر:- ۴۷۷، ۴۸۷؛ -و موضوع
 رؤیا: ۴۸۸؛ -و تعریف قوه وهمیه و شرح کار
 آن: ۴۸۹-۴۹۰؛ قوای عقلی و وظایف آن از
 نظر:-
 ۴۹۱؛ عقیده-درباره «عقل قدسی»:
 ۴۹۱؛ تصوف در نظر:- ۴۹۲-۴۹۳؛ بحث-در
 انواع لذت: ۴۹۳-۴۹۴؛ -و وصف مقامات
 عارفان: ۴۹۴-۴۹۶؛ -و تحلیل علمی «خوارق
 عادات»:
 ۴۹۶-۴۹۷؛ شیوه رمزی (سمبولیک) -در
 بیان قصه‌های عارفانه: ۴۹۸-۴۹۹؛ قصیده
 عینیّه:- ۵۰۰-۵۰۱؛ -و نفی مسئله
 اتحاد: ۵۰۳؛ -و فلسفه ما بعد الطبیعه: ۵۰۴؛
 -و مسئله علت و معلول: ۵۰۴-۵۰۵؛ -و
 تقسیم‌بندی موجودات: ۵۰۵؛ واجب الوجود از
 نظر:- ۵۰۵-۵۰۶؛ -و نظریه مثل:
 ۵۰۷؛ -و مسئله حدوث و قدم عالم:
 ۵۰۷-۵۰۸؛ -و علم خداوند: ۵۰۹؛ اخلاق و
 سیاست از نظر:- ۵۰۹-۵۱۴؛ صفات و
 خصوصیات زن از نظر:- ۵۱۱-۵۱۲؛ نظر-در
 تربیت فرزندان: ۵۱۲؛ -و راه وصول به
 سعادت: ۵۱۳
 ابن صائغ-ابن باجه
 ابن صدیل-اسطغانوی
 ابن صلاح شهرزوری: ۳۵۰
 ابن طفیل، ابو بکر محمد بن عبد الملک:
 ۱۸۴، ۲۶۲، ۴۲۲، ۶۰۲، ۶۰۶،
 ۶۳۴، ۶۳۸، ۶۸۳؛ زادگاه و آغاز زندگی-
 ۶۱۴؛ آثار و تألیفات:-
- ۵۳۹، ۵۳۳، ۴۱۹، ۳۵۷، ۳۴۹
 ۶۲۰، ۵۸۶، ۵۸۱، ۵۷۵، ۵۶۲
 ۶۲۱، ۶۲۷، ۶۴۲، ۶۴۸، ۶۸۲
 ۷۰۳، ۷۲۱؛ آغاز زندگی و تبار:- ۴۵۰؛
 علم-آموزی:- ۴۵۰-۴۵۱؛ -و معالجه نوح بن
 منصور: ۴۵۱؛ -و منصب وزارت: ۴۵۱؛ -و
 تألیف کتابهای «شفا» و «قانون»: ۴۵۲؛
 زندانی شدن:- ۴۵۲؛ مهمترین کتابهای -
 ۴۵۳: فلسفه:- ۴۵۴؛ -و تقسیم-بندی
 فلسفه: ۴۵۵-۴۵۷؛ -و تعریف و تشریح علم
 منطوق: ۴۵۷-۴۵۹؛ -و تعریف و تشریح علوم
 طبیعی: ۴۵۹؛ هیولی و صورت از نظر:- ۴۶۰؛
 نظر-در باره حرکت و سکون: ۴۶۱؛ نظر-
 درباره زمان و مکان: ۴۶۱-۴۶۲؛ -و تعریف
 اجسام بسیط و مرکب: ۴۶۲؛ چگونگی تکوین
 نبات و حیوان از نظر:- ۴۶۳؛ رساله-های-
 درباره نفس: ۴۶۴؛ -به عنوان بزرگترین عالم
 «علم النفس»: ۴۶۵؛ -و تعریف و اثبات
 وجود نفس: ۴۶۵-۴۶۹؛ -و تقسیم‌بندی
 حرکت: ۴۶۵؛ -و مقایسه نفس با بدن: ۴۶۶؛ -
 و برهان «وحدت نفس»: ۴۶۷، ۴۷۳-۴۷۴؛
 -و برهان «انسان پرنده»: ۴۶۸؛ کمال در
 نظر:- ۴۶۹؛ طبیعت و حقیقت نفس از نظر-
 ۴۷۰-۴۷۱؛ -و مسئله حدوث و خلود
 نفس: ۴۷۱-۴۷۲؛ -و انکار و بطلان
 تناسخ: ۴۷۳، ۴۹۴؛ -و تقسیم‌بندی قوای
 نفس: ۴۷۶-۴۷۷؛ نظر-درباره قوه و
 فعل: ۴۷۸-۴۷۹؛ -و نظریه معرفت: ۴۷۹؛ -و
 تعریف ادراک: ۴۷۹؛ -و مفهوم ادراک
 حسی: ۴۸۰، ۴۸۲؛ جدول قوای نفس
 برحسب تقسیم‌بندی:- ۴۸۱؛ -و بحث درباره
 حواس پنجگانه ظاهری:

- ۶۱۴-۶۱۵؛ -و نوشتن رساله «حی بن - یقظان»؛ ۶۱۵؛ -و مخالفت با طریق تصوف؛ ۶۱۵؛ -و مسئله تأویل؛ ۶۱۹؛ فلسفه-؛ ۶۲۱؛ نظر- درباره هیولی؛ ۶۲۱؛ -و تأمل در عالم کون و فساد؛ ۶۲۱؛ -و تعریف روح؛ ۶۲۲؛ روح حیوانی از نظر-؛ ۶۲۳؛ -و تعریف نفس؛ ۶۲۴؛ وجه امتیاز انسان با حیوان و نبات از نظر-؛ ۶۲۵؛ نظر- درباره عالم افلاک؛ ۶۲۶؛ -و مسئله حدوث و قدم عالم؛ ۶۲۷؛ ذات و صفات خداوند از نظر-؛ ۶۲۸؛ -و مسئله خلود نفس؛ ۶۲۹؛ -و نظریه اتصال؛ ۶۳۰-۶۳۱؛ -و صفات ثبوتی و سلبی خداوند؛ ۶۳۲؛ -و وفق دادن میان دین و فلسفه؛ ۶۳۳؛ ابن طلموس؛ ۳۵۱؛ ابن عباس، عبد الله؛ ۶۵۵؛ ابن عربی، محیی الدین محمد؛ ۱۸۴، ۲۷۳، ۲۷۹، ۲۸۶، ۲۹۰، ۲۹۳، ۳۰۳، ۳۰۵، ۳۰۷، ۳۱۱، ۳۱۲؛ زادگاه-؛ ۳۰۲؛ تحصیلات-؛ ۳۰۲؛ مسافرت‌های -؛ ۳۰۲؛ شرکت-در جنگ‌های صلیبی؛ ۳۰۲؛ تألیفات-؛ ۳۰۳؛ -و تقسیم‌بندی علوم؛ ۲۹۶؛ پایان عمر و مرگ-؛ ۳۰۲؛ -و شاعری؛ ۳۰۳؛ -و تصوف؛ ۳۰۳-۳۰۴؛ نظر- درباره عشق؛ ۳۰۵؛ -و اسلام؛ ۳۰۶؛ عقیده- درباره خدا؛ ۳۰۷؛ مخالفت-با تأویل فلسفی؛ ۳۰۷-۳۰۸؛ عقیده-به قضا و قدر؛ ۳۰۹؛ -و نظریه «حلول» و «اتحاد»؛ ۳۰۹-۳۱۰؛ -به عنوان پیشوای بزرگ تصوف؛ ۳۱۲؛ تأثیر
- اندیشه‌های-در عالم اسلام؛ ۳۱۲؛ تأثیر-در جنبش ادبی اروپا؛ ۳۱۲-۳۱۳؛ ابن عساکر، ابو القاسم علی؛ ۱۴۷؛ ابن فارض، شرف الدین عمر؛ ۲۴۱، ۲۷۷، ۲۸۹، ۳۰۳؛ ابن فورک؛ ۱۴۶؛ ابن مسره؛ ۶۳۶؛ ابن مقفع، عبد الله؛ ۱۹۳، ۳۴۴، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۳، ۷۲۱؛ ابن میمون؛ ۱۰۲، ۳۳۷؛ ابن نباته؛ ۱۲۲؛ ابن هیثم، ابو علی حسن؛ ۳۶۷، ۳۶۸؛ ابو اسحاق ابراهیم بن بکوش؛ ۳۳۹؛ ابو الحسن خرقانی؛ ۲۵۸، ۲۸۵؛ ابو الحسن نوری؛ ۲۸۱؛ ابو الحسن وراق؛ ۲۷۲؛ ابو الحسن خیاط؛ ۱۳۶؛ ابو الحسن دراج؛ ۲۸۲؛ ابو الخیر اقطع؛ ۲۸۳؛ ابو الخیر حسن بن سوار؛ ۳۳۸؛ ابو العتاهیه؛ ۳۴۴؛ ابو العلامی عقیفی، دکتر؛ ۳۱۱؛ ابو العلامی معری؛ ۱۸۴، ۳۴۳، ۳۴۴، ۵۲۷، ۵۲۹، ۵۹۷؛ ابو الهذیل؛ ۱۲۴، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۴۷؛ ابو بشر متی؛ ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۳۵، ۳۹۶؛ ابو بکر (خلیفه)؛ ۱۰۸، ۱۰۵، ۱۰۹، ۱۶۱؛ ابو بکر بن سراج؛ ۳۹۶؛ ابو بکر چاچی؛ ۶۰۱؛ ابو بکر طروشوی؛ ۶۰۱، ۷۲۱؛ ابو حمّو موسی بن عبد الرحمن؛ ۷۱۴، ۷۱۵

- ابو حیان توحیدی: ۱۹۴
- ابو دلف عجلی: ۱۶۳
- ابو ریده، محمد عبد الهادی: ۳۹۲، ۳۷۷
- ابو زید حفصی: ۷۱۳
- ابو سالم مرینی: ۷۱۱
- ابو سعید ابو الخیر: ۲۸۲، ۲۸۵، ۲۸۸، ۲۹۸
- ابو سعید جنابی: ۱۸۵، ۱۸۶
- ابو سهل تستری: ۲۵۸، ۲۸۵، ۲۸۸
- ابو طالب مکی: ۲۵۲، ۲۹۲، ۵۰۲
- ابو عبد الله عباسی: ۱۶۷
- ابو عبد الله محاسسی: ۲۶۱، ۲۷۲، ۲۹۱؛ و -
- جمع میان فقه و فلسفه و تصوف:
- ۲۶۱: کتاب -؛ ۲۶۱؛ شرط صحت عبادت از نظر -؛ ۲۶۱
- ابو عبید جوزجانی: ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲
- ۴۹۷، ۴۵۳
- ابو عثمان مغربی: ۲۷۱
- ابو محمد زغبوش مکناسی: ۶۰۲
- ابو مسلم خراسانی: ۱۶۲
- ابو نصر سراج: ۲۶۵، ۲۸۴، ۲۸۸
- ابو هاشم کوفی: ۲۴۸
- ابو هریره: ۵۹۷
- ابو هلال عسکری: ۱۳۳
- ابو یزید بسطامی: ۲۵۰، ۲۵۸، ۲۶۱
- ۲۶۳، ۲۸۵، ۵۲۰؛ آغاز زندگی و زادگاه -
- ۲۶۱: از اقوال -؛ ۲۶۱
- ابو یعقوب یوسف المنصور: ۶۰۲، ۶۱۴
- ۶۳۷، ۶۴۳
- ابو یوسف یعقوب: ۶۳۹، ۶۴۰
- ابی بن کعب: ۱۰۶
- ابیقور: ۱۴، ۷۴، ۷۵، ۷۶، ۱۲۸، ۱۲۹،
- ۱۳۰، ۴۹۳؛ خلاصه فلسفه -؛ ۷۴؛ - و تعریف لذت: ۷۵
- اتحاف الساده: ۵۹۶
- اتمیها، مکتب: ۳۸، ۴۵؛ خلاصه عقاید -؛ ۳۸
- احساء (ناحیه‌ای در عربستان): ۱۸۶، ۵۱۸، ۱۸۷
- احساء العلوم: ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۹، ۴۵۸
- احمد بن حنبل: ۱۰۹، ۲۹۲
- احمد بن معتصم: ۳۷۸، ۳۸۰، ۳۸۱
- احمدیه، فرقه: ۲۹۹، ۳۰۰
- احنف بن قیس: ۱۱۴
- احیاء علوم الدین (احیاء العلوم): ۲۴۲، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۷۲، ۲۸۱، ۲۸۴
- ۲۹۵، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۴۳، ۲۵۱
- ۵۲۶، ۵۳۰، ۵۴۱، ۵۴۷، ۵۵۱
- ۵۵۴، ۵۵۹، ۵۶۵، ۵۸۳، ۵۹۰
- ۵۹۲، ۵۹۳، ۵۹۴، ۵۹۶
- اخبار الحکماء: ۳۷۴، ۳۷۵
- اخشیدی، احمد بن علی: ۱۳۶
- اخوان الصفا: ۴، ۱۴، ۲۰، ۳۴، ۱۷۰
- ۱۷۴، ۱۸۴، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹
- ۱۹۲، ۴۰۲، ۴۱۹، ۵۳۳؛ چگونگی ظهور -
- ۱۹۰-۱۹۱، ۱۹۳؛ نظر گلد- تسپهر درباره -
- ۱۹۰؛ نظر طه حسین درباره -؛ ۱۹۱؛ اختلاف نظر مورخان درباره -؛ ۱۹۲؛ نظر قفطی درباره رسائل- ۱۹۲؛ چند دلیل بر اثبات تشیع -
- ۱۹۳؛ اهمیت کتاب «کلیله و دمنه» از نظر -
- ۱۹۳-۱۹۴؛ هدفهای -؛ ۱۹۴ - ۱۹۵؛ فضایل فلسفی از نظر -؛ ۱۹۵؛ افکار سیاسی و اجتماعی -؛ ۱۹۵-۱۹۶؛ - و رمز و پنهانکاری در اقوال و اعمال:

- ۱۹۶؛ مقام و مرتبه افراد در تشکیلات -
 ۱۹۷؛ خصوصیات انسان کامل از نظر -
 ۱۹۸-۱۹۹؛ شرایط ورود در سلک:- ۱۹۹ -
 ۲۰۰؛ اعتقاد به وحدت فلسفی: ۲۰۰؛ شماره،
 ویژگی و مآخذ رسائل:- ۲۰۱، ۲۰۲؛ - و توجه
 بسیار به اعداد و ارقام: ۲۰۳، ۲۱۹-۲۲۰،
 ۲۲۲؛ امامت و تشیع از نظر:- ۲۰۳-۲۰۵؛ -
 و اهمیت و ضرورت امامت:
 ۲۰۶؛ خصال امام از نظر:- ۲۰۶؛ اعتقاد به
 ظهور مهدی منتظر: ۲۰۷، ۲۰۸؛ علت
 اختلافات ظاهری مذاهب از نظر:- ۲۰۹؛ - و
 مسئله تأویل: ۲۰۹-۲۱۰؛ - و تحقیر ارباب
 جدل: ۲۱۰؛ مفهوم دین از نظر- و لزوم
 تحقیق در آن: ۲۱۱-۲۱۲؛ - و مسئله نبوت:
 ۲۱۲-۲۱۳؛ صفات و خصوصیات پیامبر از
 نظر:- ۲۱۳؛ ملائکه و شیاطین و اجنه از نظر-
 ۲۱۴-۲۱۵؛ مفهوم بهشت و دوزخ از نظر-
 ۲۱۶؛ - و مسئله رستاخیز:
 ۲۱۷؛ - و انکار معجزات: ۲۱۸؛ - و متأثر شدن
 از فلسفه فیثاغورس: ۲۱۹-۲۲۰؛ استدلال-
 بر وحدت خداوند:
 ۲۲۰؛ نظر- در باب علم و قدرت خدا:
 ۲۲۱؛ اعتقاد به حدوث عالم: ۲۲۳؛ اعتقاد به
 دو عالم جسمانی و روحانی:
 ۲۲۴؛ - و مفهوم عقل فعال و عقل منفعل و
 هیولی: ۲۲۴-۲۲۶؛ ماهیت و مصدر نفس از
 نظر:- ۲۲۷-۲۲۹؛ اعتقاد به تناسخ: ۲۳۰؛
 قوای نفس از نظر:- ۲۳۱-۲۳۲؛ کیفیت
 ادراک و معرفت از نظر:-
 ۲۳۲-۲۳۳؛ نظر- در باب سیاست و
 اجتماع: ۲۳۴-۲۳۶
 ۲۳۶، ۳۶۵، ۱۹۲؛ عماد الدین: ۳۶۶
- از ان اناهیة ای در قفقاز: ۱۶۹
 ارثماتیقی (علم حساب): ۲۱۹
 ارسطاطالیس-ارسطو
 ارسطو: ۲۰، ۲۹، ۳۶، ۴۸، ۶۳، ۶۹،
 ۷۳، ۸۲، ۹۹، ۱۰۰، ۱۱۸، ۱۲۳،
 ۱۲۷، ۱۳۲، ۱۹۳، ۳۳۴، ۳۴۱،
 ۳۷۶، ۳۸۳، ۳۹۷، ۴۰۳، ۴۱۴،
 ۴۲۰، ۴۲۵، ۴۵۷، ۴۸۰، ۵۰۳،
 ۵۳۴، ۵۶۲، ۵۷۸، ۵۹۳، ۶۲۱،
 ۶۳۴، ۶۴۲، ۶۵۷، ۶۷۱، ۷۱۹، ۷۲۹؛ زادگاه و
 آغاز زندگی:- ۶۰؛ - و تأسیس مدرسه
 لویکیون: ۶۱؛ - و فلسفه مشاء: ۶۱؛ آثار و
 نوشته‌های:- ۶۱؛ فلسفه:- ۶۲؛ - و ایجاد علم
 منطقی: ۶۲-۶۴؛ مقولات:- ۶۳؛ موارد
 اختلاف- با افلاطون: ۶۳؛ - و تعریف قضیه و
 قیاس: ۶۳-۶۴؛ - و فلسفه اولی (ما-
 بعدالطبیعه): ۶۴، ۷۰؛ - و تعریف جوهر و
 عرض: ۶۴-۶۵؛ - و تعریف ماده و صورت: ۶۵؛
 - و تعریف قوه و فعل: ۶۵-۶۶؛ - و تعریف
 حرکت: ۶۶، ۱۳۳؛ موضوع علم- النفس از
 نظر:- ۶۷؛ قوای نفس از نظر:- ۶۷-۶۸؛ - و
 تعریف احساس: ۶۸؛ تعریف و وظایف حس
 مشترک از نظر:-
 ۶۸-۶۹؛ نظر- درباره عقل: ۶۹-۷۰؛ - و مثل
 افلاطونی: ۷۱-۷۲؛ - و اثبات وجود خدا: ۷۱-
 ۷۲؛ اخلاق و سیاست از نظر:- ۷۲؛ - و تعریف
 سعادت: ۷۲؛ آراء سیاسی:- ۷۳؛ ابن رشد و
 شرح و تحلیل آثار:- ۶۳۸؛ نظر ابن رشد در
 باب فلسفه:- ۶۵۳
 ارسطوی ثانی-اسکندر افرودیسی
 ارشمیدس: ۳۶۶، ۳۲۲
 اریستوبولس: ۸۲

- از دین تا فلسفه: ۳۵
- اسامهٔ بن زید: ۱۱۴
- اسپینوزا: ۷۲۵
- استاگیرا، شهر: ۶۰، ۳۴۰
- اسرار الحکمة المشرقیه: ۶۱۵
- اسطاث (مترجم): ۶۴۴
- اسطخری، ابو اسحاق ابراهیم: ۱۶۲
- اسطرونومیا (علم هیئت): ۲۱۹
- اسطفانوس: ۲۵۳
- اسفراینی، ابو العباس: ۱۴۶، ۵۹۷
- اسکافی: ۱۴۷
- اسکندر افرویدیسی: ۷۰، ۳۲۴، ۳۲۹
- ۳۳۶، ۳۳۹، ۳۸۷، ۴۰۱، ۴۴۶، ۶۸۰؛ خلاصهٔ عقاید: ۸۱
- اسکندر مقدونی: ۱۸، ۶۱، ۸۲، ۳۲۱
- ۳۲۶، ۳۴۷، ۴۰۳
- اسکندریه: ۷۹، ۸۰، ۸۲، ۸۳، ۲۵۵
- ۳۲۵، ۳۲۸، ۳۳۰، ۳۳۴، ۳۳۷؛ دو نهضت دینی و فلسفی در: ۸۳
- اسکندریه، مدرسه: ۱۵، ۷۴، ۳۲۳، ۴۰۱؛ کیفیت دایر شدن: ۳۲۲
- اسکوریا، کتابخانه: ۶۱۵، ۶۴۲
- اسلام: ۱۲، ۱۴، ۲۰، ۱۰۴؛ ظهور: ۱۰۴
- خدایان اعراب پیش از: ۱۰۴؛ ارکان سه گانه: ۱۰۵-۱۰۶؛ و مذاهب سنی: ۱۰۸؛ فرق: ۱۱۱؛ انقلاب اجتماعی: ۱۶۰؛ ورود علوم یونانی به جهان: ۳۲۲-۳۳۳؛ عصر ترجمه در: ۳۳۳؛ تأثیر ترجمهٔ کتب غربی در جهان: ۳۴۲؛ برخورد با تمدن هلنی: ۳۴۷
- مبارزهٔ با الهیات و طبیعیات ارسطو: ۳۴۹؛ و تمجید از علم طب: ۳۵۶
- علم کیمیا و داروگری در:
- ۳۵۸-۳۵۹؛ پیشرفت دانشمندان-در علم نجوم: ۳۴۶؛ توجه دانشمندان- به ریاضیات: ۳۶۱؛ دانشمندان-و کشف کرویت زمین: ۳۶۵؛ تحقیقات دانشمندان-در جغرافیا، طبیعیات و علم موسیقی: ۲۶۵-۳۶۷
- خدمت عظیم دانشمندان-به فرهنگ و تمدن بشر:
- ۳۶۸؛ تأثیر غزالی بر معارف: ۵۸۶؛ توجه ابن خلدون به تعالیم و قوانین:-
- ۷۲۰؛ و کمدی الهی: ۳۱۲
- اسماعیلیان: ۱۴، ۱۷، ۱۸، ۱۶۰، ۱۶۵، ۱۸۸، ۱۹۳، ۱۹۵، ۲۰۰، ۳۴۴؛ ظهور و پیشرفت:- ۱۶۸؛ فرقه‌های:- ۱۶۸؛ نظام و تشکیلات:- ۱۶۸؛ ابهام در تاریخ:- ۱۶۸؛ پیوستگی-به جنبش اشتراکی بابک: ۱۶۹؛ پیدایی اندیشهٔ «مهدویت» در عقاید:- ۱۶۹؛ اصولی که-از بابکیان و مزدکیان گرفتند: ۱۶۹؛ و تشکیل سازمانهای مخفی: ۱۰۷؛ نخستین امام:-
- ۱۷۱؛ مسائل اساسی و اصول معتقدات - ۱۷۱، ۱۷۴؛ دشمنی اهل سنت با:- ۱۷۲؛ کتب و تحقیقات مستشرقین دربارهٔ:- ۱۷۳؛ نظر-دربارهٔ صورت و هیولی و عقول: ۱۷۵-۱۷۶؛ نظر-در بارهٔ آفرینش عالم: ۱۷۵، ۱۷۹؛ و معرفت عقل آمی: ۱۷۷؛ انواع معرفت از نظر:- ۱۷۷؛ و ردٔ آراء زردشتیان: ۱۷۸؛ و مسئلهٔ قضا و قدر:
- ۱۷۸؛ و مسئلهٔ ثواب و عقاب: ۱۷۸؛ و مسئلهٔ نبوت و امامت: ۱۸۰-۱۸۱، ۱۸۳؛ و وجه شناختن امام از نظر:-

افسس، شهر: ۳۲، ۳۳، ۳۴، ۳۵
 افلاطون: ۱۲، ۲۶، ۴۴، ۵۰، ۵۴، ۵۶، ۶۶، ۷۲، ۷۸، ۸۲، ۹۳، ۱۰۰، ۱۲۷، ۱۷۹، ۲۵۷، ۲۷۵، ۳۲۲، ۳۷۶، ۳۸۷، ۳۹۳، ۴۰۳، ۴۲۰، ۴۳۲، ۴۷۰، ۴۹۳، ۴۹۸، ۵۰۲، ۵۳۴، ۵۷۸، ۵۹۳، ۶۳۴، ۶۷۹، ۷۱۹؛
 زادگاه و آغاز زندگی:-
 ۴۸؛ - و تأسیس آکادمی: ۴۸؛ آثار و رساله‌های:- ۴۹؛ روش جدلی:- ۴۹؛ تقسیم‌بندی مکالمات:- ۴۹؛ آراء-از نظر برتراند راسل: ۵۰؛ جمهوری:- ۵۰؛ عدالت از نظر:- ۵۰؛ مدینه فاضله - ۵۱-۵۲؛ - و تقسیم‌بندی قوای نفس: ۵۱؛ - و انحطاط مدینه فاضله: ۵۲؛ - و نظریه مثل: ۵۳-۵۵؛ خصوصیات مثل از نظر:- ۵۴؛ - و تمثیل «افسانه غار»: ۵۵؛ - و نظریه معرفت: ۵۵؛ - و عالم ماده: ۵۶-۵۷؛ - و بقای نفس: ۵۷-۵۸؛ تمایلات اشراقی:- ۴۰۳، ۵۹؛ تفاوت روش زندگی-با ارسطو: ۴۰۳؛ - و بیان اندیشه به شیوه رمز و اشاره:
 ۴۰۴
 افلاطونیان جدید-نوافلاطونیان
 اقلیدس: ۳۵۰، ۳۶۱، ۴۷۸
 اکهارت، یوهان: ۳۱۳
 الآثار العلویه: ۱۴۷
 النابی، مذهب: ۳۳، ۳۸
 الابانه عن اصول الدیانه: ۱۴۱، ۱۴۵، ۱۴۷
 الاحاطة فی تاریخ غرناطة: ۷۱۲
 الادب الکبیر و الادب الصغیر: ۵۱۰، ۵۱۱

۱۸۲؛ تأثیر-در فرهنگ اسلامی: ۱۸۴؛ فرق امامت با نبوت از نظر:- ۴۴۱؛ مخالفت غزالی با-و رتبه نظریه امام معصوم: ۵۴۲-۵۴۳
 اسمیت، مارگرت: ۳۶۸، ۵۳۲
 اشاعره: ۱۴۴، ۱۴۶، ۳۰۸، ۳۰۷، ۳۷۳ و نیز-
 اشعری، ابو الحسن علی
 اشبیلیه: ۶۰۵، ۶۴۲، ۶۴۷، ۷۱۲
 اشراق، حکمت: ۲۵۶؛ مفهوم-از نظر سهروردی: ۲۵۶-۲۵۷؛ نظر هانزی کرین درباره:- ۲۵۷؛ ارتباط-با تصوف: ۲۵۹
 اشعری، ابو الحسن علی: ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۴۲، ۱۴۷، ۱۵۰؛ زادگاه:- ۱۴۶؛ جدایی-از معتزله و علت آن: ۱۴۶-۱۴۷؛ کتب و تألیفات:- ۱۴۷؛ سال درگذشت:- ۱۴۷؛ اصول عقاید:-
 ۱۴۷-۱۴۸؛ نظر-درباره صفات خداوند: ۱۴۹؛ نظر-درباره افعال بشر:
 ۱۴۹؛ - و اثبات قدم قرآن: ۱۵۰؛ - و مسئله رؤیت خدا: ۱۵۰؛ - و آفرینش عالم: ۱۵۰؛ - و معنی ایمان و معرفت:
 ۱۵۱؛ مقایسه عقاید-با عقاید اصحاب عقل و نقل: ۱۵۲-۱۵۴؛ تطور مذهب:- ۱۵۵؛ باقلانی و تهذیب عقاید:-
 ۱۵۵؛ تأثیر جوبینی در تطور عقاید:-
 ۱۵۶
 اشعری، ابو موسی: ۱۰۶، ۱۱۰، ۱۱۱
 اصحاب ذره-اتمیها
 اصفهان: ۱۶۳، ۴۵۲، ۴۵۳
 اصول کافی: ۲۱۳
 اعترافات الغزالی: ۵۲۹، ۵۹۷
 اغراض مابعدالطبیعه: ۳۹۷، ۴۵۱
 افریقا: ۱۵، ۲۵، ۷۰۹، ۷۱۰، ۷۱۸

- الادراك الحسى عند ابن سينا: ٤٧٥، ٤٧٦، ٤٨٩، ٤٨٢
- الارشاد فى اصول الاعتقاد: ١٥٦
- الازهر، مدرسه: ٥١٨، ٧١٥
- الاشارات و التنبهات: ٤٥٣، ٤٥٥، ٤٦٦، ٤٩٢، ٥٠٣، ٥٠٦
- الاقتصاد فى الاعتقاد: ٥٤٠
- الاملاء عن اشكالات الاحياء: ٥٩٦
- الانسان الكامل: ٢٧٥، ٢٨٧
- الثوسى، آيين: ٢٨
- البيسيط: ٥٧٦
- البيان و التبيين: ٣٥٦
- التصوف الاسلامى العربى: ٢٤٨
- التصوف عند العرب: ٢٧٤، ٣٠٥
- التصوف فى الشعر العربى: ٢٩٧
- التكملة: ٤٤٢
- التنبيه على سبل السعادة: ٤٣٢، ٤٣٣، ٤٣٥
- التنبيه و الاشراف: ٣٢٧
- التيسير: ٦٣٧
- الجامع لمفردات الادوية و الاغذية: ٣٦٠
- الجبر و المقابله: ٣٤١
- الجوامع: ٤٤٤، ٤٤٥
- الحاوى: ٣٥٧
- الحس و المحسوس: ٦٨٤
- الحكمة المشريقية: ٤٥٤، ٤٥٥، ٤٩٢
- الرسائل: ١٩٥، ١٩٦، ٢٠١، ٢٠٢، ٢٠٦، ٢٠٨، ٢١٦، ٢٢٠، ٢٢١
- ٢٢٨، ٢٣٠، ٢٣٢، ٢٣٥، ٢٨٦
- الرسالة الجامعة: ١٩٢، ٢٠٤، ٢٠٧
- ٢١٥، ٢١٧، ٢١٩، ٢٢٢، ٢٢٥
- ٢٢٧، ٢٢٩، ٢٣٠، ٢٣١
- الرسالة القدسيه: ٥٤٢
- الرسالة اللدنية: ٥٤١، ٥٤٠، ٥٤٣، ٥٦٦
- ٥٧١، ٥٧٨، ٥٨٠، ٥٨١، ٥٨٢
- السماء و العالم: ١٤٧
- السياسات المدنية: ٤١٧، ٤٢٠، ٤٢٢، ٤٢٣
- ٤٢٣، ٤٢٥، ٤٢٨، ٤٣٢، ٤٣٥
- ٤٣٧، ٤٣٨، ٤٤٠، ٤٤٢، ٤٤٣، ٥١١
- الصوفية فى الاسلام: ٢٥٥، ٢٦٦، ٢٦٨
- ٢٧٣، ٢٨٧، ٢٩٤
- الضوء اللامع فى اعيان القرن التاسع: ٧١٢
- الطب العربى: ٣٥٩
- العقيدة و الشريعة فى الاسلام: ١٩٠، ٢٨٦
- ٢٨٩، ٣٨١
- الفرق بين الفرق: ١١٤، ١٧٢، ١٨٧
- الفقه الاكبر: ١٠٨
- الفهرست: ١٤٢، ٣٥٧، ٣٧٤، ٣٧٥
- القانون فى الطب: ٤٥٤
- القسطاس المستقيم: ٥٧٧، ٥٧٨
- الكشف عن حقايق التنزيل: ١٣٦
- الكشف عن مناهج الادلة: ٦٤٩، ٦٥٥
- ٦٦٠، ٦٨٥، ٦٨٦، ٦٨٧، ٦٩٠
- ٦٩١، ٦٩٥، ٦٩٧، ٦٩٩، ٧٠١
- اللّمع فى التصوّف: ٢٦٥، ٢٦٧، ٢٨٤، ٢٨٨
- المبدأ و المعاد: ٤٩٤
- المدينة الفاضلة: ٤٧٥
- المستظهرى: ٥٤٢، ٥٤٣، ٥٤٤، ٥٧٦
- المشارع و المطارحات: ٢٥٨
- المعجب فى تلخيص اخبار المغرب: ٦٣٧
- ٦٣٨، ٦٤٠
- الملء الفاضله: ٤٢٢
- الملل و النحل: ١١٤، ٢٠٨، ٣٣٦
- المنقذ من الضلال: ٢٤٢، ٢٥٦، ٢٨٠
- ٣٥٠، ٥٢١، ٥٢٢، ٥٢٣

- انكسيمانوس: ۳۱، ۲۹؛ خلاصه عقاید:- ۵۲۵، ۵۲۷، ۵۲۹، ۵۳۴، ۵۴۰، ۵۴۳
- ۳۱ ۵۹۶، ۵۸۹، ۵۸۵، ۵۷۶، ۵۴۳
- انكسيمندروس: ۲۹، ۳۰، ۳۱، ۴۴، ۴۵، ۱۲۷؛
 ۳۳۸
 المواضيع الجدليه:
- خلاصه عقاید-و نام كتاب او: ۳۰ ۴۴۶، ۳۹۵،
 الموسيقى الكبير:
- انواع معرفت دينى: ۲۴۰ النجاة: ۴۵۹، ۴۶۱، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۹۱،
 ۵۱۳، ۵۰۵، ۵۰۴
- انوشيروان: ۳۲۶ الوجيز: ۵۷۶
 انولوطيقا: ۴۵۸ الوسيط: ۵۷۶
 اوپانيشاد: ۲۲
- اورسل، ماسون: ۱۲، ۱۳، ۱۴، ۱۷، ۱۸، ۳۴۵، ۱۵۷، ۱۵۶، ۱۴۵،
 امام الحرمین:
- اورفتوسى، آيين: ۲۸، ۵۹، ۸۵، ۸۷، ۵۱۷، ۵۱۹، ۵۴۰؛ نيز-جوينى
 اماميه، فرقه: ۱۱۳؛ اصول عقاید:- ۱۱۳
- اوستا: ۱۹ امباذقلس-انباذقلس
 اولرى: ۳۲۲، ۳۳۲
- اهوانى، فؤاد احمد: ۶۴۳، ۶۴۴، ۶۴۵، ۶۸۴،
 امويان: ۱۰۷، ۱۲۵، ۱۴۳، ۱۶۶،
 اهورا مزدا (اورمزد): ۱۸، ۱۹، ۷۱۵، ۳۴۴، ۳۴۲، ۳۳۲، ۲۴۹، ۲۴۷، ۱۶۷
- اياصوفيه، كتابخانه: ۳۷۵ امويين-امويان
 ايتاليا: ۳۳، ۳۴، ۳۶، ۴۸، ۸۲ امير: ۳۷۷
- ايران: ۱۴، ۱۷، ۲۵، ۲۸، ۸۳، ۱۰۲، امير تيمور: ۷۱۰، ۷۱۶،
 ۱۰۵، ۱۰۹، ۱۶۱، ۲۱۸، ۲۵۵، امين، احمد: ۱۳۵، ۱۳۶، ۲۴۷،
 ۲۵۶، ۲۵۷، ۳۲۹، ۳۳۱، ۳۳۲؛ دين و فلسفه
 عقاید:- ۴۱-۴۲
 در-قديم: ۱۸-۲۰ انجيل: ۲۰، ۲۰، ۸۰، ۱۷۲، ۲۵۱،
 ايساغوجى: ۳۲۹، ۴۵۸، ۲۵۳، ۳۰۷، ۲۸۰، ۲۵۳
 ايوانوف: ۱۷۳، ۱۷۴، ۵۵۴، ۵۶۰، ۵۹۰
- ب
 اندلس: ۱۹۲، ۳۱۲، ۶۰۱، ۶۰۵، ۶۳۶،
 بابک خرمى: ۱۶۲؛ علت جنبش:- ۱۶۲؛ و ۶۴۰، ۶۴۲، ۶۸۷، ۷۱۰، ۷۱۱، ۷۱۲،
 تشكيل جمهورى اشتراكى: ۱۶۲؛ و تسامح ۷۲۲، ۷۱۸، ۷۱۵، ۷۱۴
 مذهبى: ۱۶۳؛ و اصلاحات اجتماعى: ۱۶۳؛
 اصول عقاید:- ۱۶۳-۱۶۴؛ شكست و
 نابودى:- ۱۴۶
 انديشه غزالى: ۵۳۲
 انطاكيه، شهر: ۳۲۷، ۳۲۸، ۵۱۸
 انطاكيه، مدرسه: ۳۲۳؛ سال تأسيس:-
 بابل: ۱۴، ۱۶، ۱۷، ۱۸، ۲۵، ۱۰۵؛ علم و تمدن ۳۲۳؛ تأثير-در نشر فلسفه يونان: ۳۲۳
 در:- ۱۶-۱۸ انكساغورس: ۳۸، ۴۰، ۴۵، ۶۲، ۳۳۶؛ خلاصه
 بارى ارمينياس: ۴۵۸ عقاید:- ۴۰-۴۱

بغداد: ۱۸، ۱۲۰، ۱۲۶، ۱۳۶، ۱۴۳،	باسیلیدس: ۷۹
۱۵۵، ۱۵۶، ۱۸۶، ۲۴۹، ۲۵۵،	باطنیه، باطنیان-اسماعیلیان
۳۰۲، ۳۲۱، ۳۲۶، ۳۳۴، ۳۴۹،	باقلانی، ابو بکر محمد: ۱۵۵، ۱۵۶، ۵۴۰،
۳۶۲، ۳۷۴، ۳۹۵، ۴۵۰، ۵۱۸،	۵۸۷، ۵۹۷؛ -و تهذیب عقاید اشعری:
۵۲۱، ۵۲۷، ۵۲۹، ۵۴۰، ۵۹۶، ۶۰۱	۱۵۵؛ تأثیر-در تطور مذهب اشعری:
بغدادی، عبد القادر: ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۸،	۱۵۶
۱۲۴، ۱۲۵، ۱۴۶، ۱۶۳، ۱۶۹، ۱۷۲	باکوش، یان: ۴۵۳
بقراط: ۳۵۷	بایزید بسطامی-ابو یزید بسطامی
بکتاشیه، فرقه: ۲۹۳، ۳۰۰	بتانی، ابو عبد الله: ۳۶۵؛ زادگاه-: ۳۶۵؛
بکریه، فرقه: ۱۴۷	نظریات-در علم نجوم: ۳۶۵
بنی احمر، دولت: ۷۱۰-۷۱۴	بجایه، شهر: ۷۱۴
بنی امیه-امویان	بخارا: ۴۵۱
بنی حفص، دولت: ۷۱۰، ۷۱۱	بدوی، سید احمد: ۳۰۰
بنی عباس-عباسیان	بدوی، عبد الرحمن: ۲۶۷، ۲۸۲
بنی عریف، طایفه: ۷۱۵	برئیه (برهیه)، امیل: ۸۴، ۸۵، ۸۶،
بنی مرین، دولت: ۷۰۹، ۷۱۰، ۷۱۱	۸۷، ۸۹، ۹۴
بنی نصر، دولت: ۷۰۹، ۷۱۰	برتلو: ۳۵۸
بنی هاشم، قبیله: ۳۷۴	برکیارق: ۵۲۱
بنی هلال، قبیله: ۷۱۹	برمانیدس: ۳۶، ۳۷، ۴۲، ۴۵، ۴۳، ۵۴،
بودا: ۲۰، ۲۱، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۵	۸۶، ۱۳۰؛ خلاصه عقاید-: ۳۶
بوطیقا: ۴۵۸	بروس بابلی: ۱۸
بومشتارک: ۳۳۷	بروشار، ویکتور: ۴۵
بویج، اب: ۶۴۵، ۶۴۶، ۶۵۲	بروکلمان: ۳۰۲
بیت الحکمه: ۳۳۴	برهان: ۶۸۴
بیت المقدس: ۵۲۹	برهما: ۲۲، ۲۵۰
بیرونی، ابو ریحان: ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸	بسطاه: ۲۶۱
بین النهرین: ۱۴، ۱۶، ۱۷، ۱۸	بصره: ۱۰۶، ۱۱۰، ۱۱۴، ۱۱۶، ۱۲۶،
بینس: ۱۲۸، ۱۲۹	۱۴۶، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۹۳، ۲۴۷،
بییهقی، ابو الحسن: ۳۷۴، ۵۴۰	۲۵۵، ۳۴۴، ۳۷۴
پ	بصری، حسن: ۱۱۴-۱۱۵، ۱۲۲، ۱۲۳،
پاسکال: ۵۹۰	۱۲۴، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۹، ۲۹۱،
پالمیر، فلات: ۱۷	۶۴۷، ۴۱۹، ۳۶۷، ۳۹۴، ۱۷۴،

پروتاگورس (پروتاگوراس): ۵۶،۴۴،۴۳

پریکلس: ۴۵،۴۳،۴۰

پلاسیوس، آسین: ۵۹۰،۳۱۲،۳۱۱

پلوپونز، جنگهای: ۷۲۲

پوانکاره، هانری: ۸

پورهون: ۷۷

پوکوک: ۲۵۶

پولس قدیس: ۲۵۳

پولوکراتس: ۳۴

پهلوی، زبان: ۳۳۵،۳۳۳،۳۲۶

ت

تاج العروس: ۵۹۶

تاریخ الفكر العربی: ۳۵۹

تاریخ الفلسفه فی الاسلام: ۴۹۸،۳۵۶

تاریخ جنگهای پلوپونز: ۷۲۴

تاریخ حکماء الاسلام: ۵۴۰

تاریخ طبری: ۱۶۲

تاریخ طب عربی: ۳۳۳

تاریخ نجوم اسلامی: ۳۶۴

تاسوعات: ۳۳۷

تئوفراستوس: ۶۱

تأویل: -از نظر اخوان الصفا: ۲۰۹-۲۱۰؛

متصوفه و-آیات قرآن: ۲۸۸-۲۹۰؛ ابن عربی

و مخالفت با-فلسفی: ۳۰۷-۳۰۸؛ اعتقاد

کندی به:- ۳۸۰؛ غزالی و مسئله:- ۵۸۸-

۵۸۹؛ نظر ابن طفیل درباره:- ۶۱۹؛ مفهوم و

ضرورت-از نظر ابن رشد: ۵۷۱-۶۷۲

تب (طیوه)، شهر: ۱۵

تحصیل السعادة: ۴۰۹، ۴۳۲، ۴۳۳،

۴۴۵، ۴۳۶، ۴۳۵، ۴۳۴

تحلیلات اولی: ۳۲۹

تدبیر المتوحّد: ۶۰۸، ۶۰۷

ترجمان الاشواق: ۳۰۳

ترجمه، نهضت: ۳۳۲؛ عقیده ابراهیم مدکور

درباره:- ۳۳۵، ۳۳۳؛ تأثیر فراوان خلفای

عباسی در:- ۳۳۳-۳۳۴؛ کوشش دانشمندان

و مترجمان در پیشبرد:- ۳۳۴-۳۳۵؛ تأثیر-

بر فرهنگ و تمدن اسلامی: ۳۴۲

تصوف: ۲۱؛ -هندی: ۲۱-۲۲؛ اهل-و راه

مشاهده باطن: ۲۴۰؛ اهل-و مسئله

اتحاد: ۲۴۱؛ اهل-و علم مکاشفت: ۲۴۲؛ اهل-

و مسئله توکل:

۲۴۲؛ مفاهیم اساسی:- ۲۴۳؛ معنی کلمه-از

نظر نولدکه: ۲۴۳؛ اقسام و اشکال-

اسلامی: ۲۴۴؛ نظر خاورشناسان درباره-

اسلامی: ۲۴۴؛ عوامل مؤثر در-اسلامی: ۲۴۴؛

مأخذ و مصادر- اسلامی: ۲۴۵؛ اهل-و استناد

به آیات قرآن: ۲۴۵-۲۴۶؛ فرق میان زهد و -

از نظر طبیبای: ۲۴۸؛ وجوه اشتراک تشیع و -

: ۲۴۹؛ تأثیر عامل هندی در -اسلامی: ۲۴۹؛

موارد اشتراک-هندی و اسلامی: ۲۵۰؛ تأثیر

عامل مسیحی در-اسلامی: ۲۵۱-۲۵۳؛ تأثیر

عامل نوافلاتونی در-اسلامی: ۲۵۳-۲۵۴؛

چگونگی تأثیر عوامل گوناگون در-

اسلامی: ۲۵۵؛ تأثیر عامل اشراق در-

اسلامی: ۲۵۶؛ شرح احوال چند تن از

مشاهیر:- ۲۶۰-۲۶۴؛ تعریف و شمار

«مقامات» در:- ۲۶۴-۲۶۶؛ تعریف و شمار

«احوال» در:- ۲۶۷-۲۶۸؛ مقام و مراتب

شیخ (مرشد) و سالک در:- ۲۶۸-۲۷۱؛

مجاهده در:-

- ۲۷۱-۲۷۲؛ محبت و عشق در:- ۲۷۲ -
 ۲۷۴؛ شوق و انس و خوف در:- ۲۷۴؛ اهل-و
 مسئله توحید و وحدت وجود:
 ۲۷۵-۲۷۸؛ حقیقت عالم از نظر اهل -
 ۲۷۹؛ جذب و سماع در:- ۲۸۰ - ۲۸۱؛ وجد
 و فنا در:- ۲۸۲-۲۸۴؛ درجات فنا در:- ۲۸۵؛
 اهل-و وحدت ادیان: ۲۸۶؛ اهل-و تأویل آیات
 قرآن: ۲۸۸-۲۹۰؛ منشأ و علت پیدایش -
 اسلامی: ۲۹۱؛ -و اهل سنت: ۲۹۲؛ دشمنی
 خوارج با:- ۲۹۲؛ شریعت از نظر اهل :- ۲۹۳ -
 ۲۹۴؛ سعی بزرگان- در وفق میان شریعت و
 طریقت: ۲۹۴-۲۹۵؛ معرفت از نظر اهل -
 ۲۹۶-۲۹۷؛ دائرة المعارف بریتانیا و تعریف-
 ۲۹۷؛ تطور-اسلامی: ۲۹۷-۲۹۸؛ اصول
 طریقت در:- ۲۹۹؛ فرقه‌های مشهور :- ۳۰۰ -
 ۳۰۱؛ -در نظر ابن سینا:
 ۴۹۲-۴۹۳؛ کتابهای غزالی درباره:-
 ۵۳۰؛ ابن طفیل و مخالفت با:- ۶۱۵؛
 تعلیمیه-اسماعیلیان
 تفسیر القرآن العظیم: ۲۸۸
 تفسیر کتاب الطبیعة: ۶۴۳
 تلخیص کتاب المقولات: ۶۴۵، ۶۴۶
 تلخیص کتاب النفس: ۶۷۳، ۶۷۴،
 ۶۷۵، ۶۸۱، ۶۸۲، ۶۸۴
 تلمسان: ۷۱۱، ۷۱۳، ۷۱۵
 تلویحات: ۲۵۷
 تورات: ۱۷۲، ۱۷۹، ۲۰۱، ۳۰۷،
 ۳۳۵، ۵۵۴، ۵۶۰
 توسیدید: ۷۲۴
 تونس: ۳۰۲، ۷۱۰، ۷۱۲، ۷۱۴، ۷۱۵، ۷۱۸
 تهافت التهافت: ۵۴۰، ۵۴۹، ۵۵۱،
 ۶۵۵، ۶۵۹، ۶۶۰، ۶۶۳، ۶۶۵
- ۶۶۷، ۶۶۹، ۶۷۰، ۶۸۵، ۶۸۸،
 ۶۸۹، ۶۹۰، ۶۹۱، ۶۹۳، ۶۹۴،
 ۶۹۵، ۶۹۷، ۷۰۰، ۷۰۱
 تهافت الفلاسفة: ۵۲۰، ۵۲۳، ۵۳۵،
 ۵۳۶، ۵۳۸، ۵۴۰، ۵۴۲، ۵۵۲،
 ۵۶۲، ۵۷۰، ۵۷۶، ۵۸۶، ۶۴۹،
 ۶۵۰، ۶۵۵، ۶۸۵
 تیمایوس: ۳۳۶
- ث
 ثابت بن قره: ۱۱۶، ۳۲۷، ۳۳۵، ۳۴۶، ۳۵۶
 نامسطیوس: ۶۸۱، ۶۸۲، ۶۸۰، ۶۴۶
 ثنویه، فرقه: ۵۸۷
- ج
 جابر بن حیان: ۳۵۸؛ نژاد و نسب:- ۳۵۹؛
 تألیفات:- ۳۵۹؛ -و کشف چند عنصر
 شیمیایی: ۳۶۰
 جاحظ، ابو عثمان عمرو بن بحر: ۱۲۴،
 ۱۲۸، ۱۳۲، ۱۶۹، ۲۴۸، ۲۴۹،
 ۳۴۴، ۳۵۶، ۳۶۰، ۳۶۱
 جاحظیه، فرقه: ۱۲۴
 جالینوس: ۳۳۳، ۳۳۶، ۳۵۷، ۳۹۷، ۶۴۸
 جامع العلوم: ۳۴۵
 جامی، عبد الرحمن: ۲۷۶، ۲۷۷
 جاهلیت، عصر: ۱۰۲؛ بحثی درباره:-
 ۱۰۲؛ سیمای عرب-در قرآن: ۱۰۲
 جبائیة، فرقه: ۱۲۴
 جبل الطارق: ۷۱۰، ۷۱۱
 جزیره العرب: ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۹، ۱۱۰،
 ۲۵۱، ۳۲۶، ۳۳۱، ۳۵۵، ۳۷۴
 جعفر صادق (ع)، امام: ۱۶۸، ۱۹۲، ۳۵۹

- جمل، جنگ: ۱۱۰، ۲۴۷
- جمهوریت: ۵۰، ۴۰۵، ۳۳۶، ۵۳
- ۴۳۲، ۵۹۲، ۷۰۳
- جندی شاپور، مدرسه: ۳۲۶، ۳۳۱، ۳۳۳
- جنید بغدادی: ۲۶۳؛ زادگاه و آغاز زندگی -
 ۲۶۳؛ القاب: ۲۶۳؛ از اقوال:-
 ۲۶۳
- جواهر الذات: ۲۹۷
- جواهر القرآن: ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۳۰
- جورجیوس: ۳۳۰، ۳۳۲
- جوینی: ۱۵۶؛ تأثیر-در تطور مذهب
 اشعری: ۱۵۶؛ -و تأسیس روش فقهی بر
 اساس مذهب اشعری: ۱۵۶
- جهنم بن صفوان: ۱۲۲
- جهمیه، فرقه: ۱۲۲، ۱۴۷
- جیلانی (گیلانی)، عبد القادر: ۲۴۹، ۲۸۷،
 ۳۰۰
- جیلی (گیلانی)، عبد الکریم: ۲۷۵، ۲۸۷
- جیمس، ویلیام: ۲۴۰
- جین، آیین: ۲۱
- چ
 چهار مقاله: ۳۷۶
- چین: ۱۲، ۱۸، ۷۱۰
- ح
 حافظ شیرازی: ۲۸۶، ۲۸۸
- حجاز: ۱۰۴، ۱۵۶، ۱۷۱، ۱۸۶، ۲۴۷
- حجة الحق: ۵۴۳، ۵۷۶
- حدوث و قدم: مسئله-از نظر اخوان الصفا:
 ۲۲۳؛ ابن طفیل و مسئله-: ۶۲۷؛ عقیده ابن
 رشد درباره-عالم: ۶۹۵-۶۹۶
- حدود الاشیاء و رسومها: ۳۸۶
- حران، شهر: ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۹۶
- حروریه، فرقه: ۱۱۱
- حروفیه، فرقه: ۳۰۱
- حسان بن ثابت: ۱۶۶
- حس مشترک: ۶۸؛ ارسطو و تعریف:- ۶۸-
- ۶۹؛ وظایف:- ۶۸-۶۹؛ نظر ابن سینا درباره-:
 ۴۷۷؛ اختلاف نظر ابن سینا و ارسطو درباره
 وظیفه-: ۴۸۷؛ مفهوم و وظیفه-از نظر ابن
 رشد: ۶۷۵
- حس و محسوس: ۶۳۸
- حسن بن سوار: ۳۳۹
- حسن صباح: ۵۱۸
- حشویه، فرقه: ۲۹۲، ۶۸۵، ۶۸۶
- حکمت الاشراق: ۲۵۶، ۲۵۷
- حکومت مدنی: ۷۳۷
- حلاج، حسین بن منصور: ۱۸۴، ۲۴۱،
 ۲۵۸، ۲۶۱، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۹۲، ۳۰۱؛
 استادان:- ۲۶۱؛ سفرهای:-
 ۲۶۱؛ بر دار شدن-به وسیله عباسیان:
 ۲۶۲؛ نظر مورخان درباره-: ۲۶۲؛ شعری
 چند از:- ۲۶۲-۲۶۳
- حلولیه، فرقه: ۳۰۱، ۵۴۹
- حمدان قرمط: ۱۸۵
- حمود، دکتر عبد الحلیم: ۴۹۳
- حمورابی، قوانین: ۱۶، ۱۷
- حنبلی، مذهب:- ۱۰۹؛ مؤسس:- ۱۰۹؛ اصول-
 ۱۰۹:
- حنفی، مذهب:- ۱۰۸؛ مؤسس:- ۱۰۸؛ اصول-
 ۱۰۸؛ اصل «استحسان» در:- ۱۰۸:
 حنین بن اسحق: ۳۳۲، ۳۳۴، ۴۴۴
- حیاء الحیوان الکبری: ۳۶۱

حی بن یقظان: ۶۰۶، ۴۹۸، ۴۲۲، ۲۵۶.

۶۲۸، ۶۱۴

حیدریه، فرقه: ۳۰۱

خ

خالد بن یزید: ۳۵۸

خراسان: ۵۲۱، ۵۱۸، ۴۵۰

خرمیان: ۱۶۲؛ علت جنبش: ۱۶۲؛

پیوستگی با مزدکیان: ۱۶۲؛ اعتقاد به

تناسخ: ۱۶۲؛ نظر اسطخری درباره: ۱۶۲

خلقیدونی، مجمع: ۳۲۵

خلوتیه، فرقه: ۳۰۱

خوارج: ۱۱۱، ۱۴۷، ۲۴۷، ۲۹۲؛ اصول عقاید-

۱۱۱؛ فرق: ۱۱۱

خوارزمی، محمد بن موسی: ۳۶۲؛ تبحر- در

نجوم و ریاضیات: ۳۶۲؛ -و به کار- بردن

کلمه «الجبر»: ۳۶۲؛ -و حل معادلات ریاضی

از راه هندسه: ۳۶۲

خوزستان: ۳۲۶

خیبر، [واحه]: ۱۰۴

ذ

ذکری ابی العلاء: ۲۴۹

ذو النون مصری: ۲۵۳، ۲۵۸، ۲۶۰؛ زادگاه و

آغاز زندگی: ۲۶۰؛ -و در- افتادن با

معتزله: ۲۶۰؛ زندانی شدن: ۲۶۰؛ -و وارد

کردن فلسفه در تصوف: ۲۶۰؛ از گفته‌های-

۲۶۰:

ذیمقراطیس: ۱۴، ۳۸، ۳۹، ۴۰، ۴۳،

۷۴، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰، ۳۳۵، ۴۶۲؛ خلاصه

عقاید: ۱۳۸

د

دانته: ۶۵۳، ۵۳۳، ۳۱۲

داوود (ع)، پیامبر: ۲۱۳

دایره المعارف بریتانیا (بریتانیکا): ۲۹۷،

۳۶۷، ۲۹۸

دایره المعارف مختصر اسلامی: ۲۸۵

درویش: ۲۹۸؛ معنی و مفهوم: ۲۹۸؛ فرق

میان صوفی و-: ۲۹۸؛ روشهای گوناگون

جمعیت‌های- برای وصول به هدف: ۲۹۸-۲۹۹؛

نیز-تصوف

دعبل خزاعی: ۱۶۶

- رواقیان: ۱۴، ۱۸، ۲۰، ۷۴، ۷۶، ۷۸، ۸۲، ۱۲۲، ۱۲۷، ۲۶۶، ۳۲۲، ۳۳۷، ۴۵۷، ۴۶۶؛ خلاصه فلسفه:-
 ۷۶؛ خدا از نظر:- ۷۶؛ سعادت از نظر:- ۷۷
 روح القوانین: ۷۲۵
 روزیه: ۱۰۰، ۱۰۱
 روسو، ژان ژاک: ۷۲۵
 روضه التسليم: ۱۷۴، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۲، ۱۸۳، ۲۱۴
 روضه الطالبین: ۵۵۱، ۵۵۵، ۵۶۱، ۵۶۷، ۵۶۸، ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۷۲، ۵۷۳
 روم: ۷۶، ۸۲، ۸۳
 رومی، جلال الدین: ۲۴۱، ۲۷۳، ۲۷۹، ۲۸۷
 رها، مدرسه: ۳۲۴، ۳۲۷، ۳۲۹؛ ایجاد - وسیله
 ایرانیان: ۳۲۳؛ علمی که در - تدریس
 می شد: ۳۲۳ - ۳۲۴؛ بسته شدن - وسیله
 زنون: ۳۲۴
 ریتز، هلموت: ۳۷۵
 ریپوریقا: ۴۵۸
 ریو، پیر هانری: ۸۹
- ز
 زاخاو، کارل ادوارد: ۳۶۷
 زبور: ۱۷۲، ۳۰۷، ۵۵۴
 زبیدی، سید مرتضی: ۵۹۶
 زبیر بن عوام: ۱۱۰، ۱۱۴، ۱۲۵، ۲۴۶
 زردشت: ۲۵۶
 زردشتی، آیین: ۱۹، ۳۴۷
 زروانی، آیین: ۱۹؛ خلاصه اصول:- ۱۹
 زمخشری، ابو القاسم محمود: ۱۳۶
 زندگی فلوطین: ۹۴
- رابعه عدویه: ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۲، ۲۵۹
 ۲۶۶، ۲۷۳، ۲۷۴؛ نظر - درباره عشق:
 ۲۷۳
 رازی، ابو بکر محمد بن زکریا: ۳۵۷؛ - به
 عنوان طبیبی بزرگ: ۳۵۷؛ ترجمه کتب - به
 زبان لاتینی: ۳۵۷؛ تدریس کتب - در مدارس
 اروپا: ۳۵۷؛ ولادت و وفات:- ۳۵۷؛ خلاصه آراء
 فلسفی:- ۳۵۸؛ تأثیر فلسفه مانی در آراء:-
 ۳۵۸ عقاید - و توحید اسلامی: ۳۵۸
 رازی، امام فخر: ۲۵۷، ۲۶۲، ۴۷۹
 راسل، برتراند: ۲۷، ۲۸، ۵۰
 ربوبیت: ۳۳۵، ۳۳۷، ۴۰۵، ۴۰۷
 رسائل الکندی الفلسفیه: ۳۷۵، ۳۷۸، ۳۷۹
 ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰
 رساله الاتصال: ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۳
 رساله الطیر: ۴۵۴، ۴۹۸
 رساله العقل: ۵۷۴
 رساله الدنیه: ۵۶۶
 رساله الوداع: ۶۰۷، ۶۰۸
 رساله فی معرفه النفس الناطقه و احوالها:
 ۴۶۷
 رساله قشیریه: ۲۵۱، ۲۵۹، ۲۶۷، ۲۷۱، ۲۹۶، ۲۹۴
 رعایه لحقوق الله: ۲۶۱
 رفاعی، احمد: ۳۰۰
 رفاعیه، فرقه: ۲۹۹، ۳۰۰
 رنالدی، لویجی: ۷۰۵
 رنان، ارنست: ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱، ۳۲۱، ۳۲۹، ۳۳۹، ۶۴۲، ۶۴۴، ۶۴۵، ۶۴۶
 رنسانس: ۳۴۲

زنون: ۳۷، ۶۶، ۷۶، ۱۲۹، ۱۳۰، ۳۲۴، ۳۲۹؛
خلاصه عقاید: ۳۷
زیتونه، مدرسه: ۷۱۲
زید بن ثابت: ۱۰۵، ۱۰۶
زید بن رفاعه: ۱۹۳، ۱۹۴
زید بن علی: ۱۱۲، ۱۶۷
زیدیه، فرقه: ۱۱۲، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۶۷؛ اصول
عقاید: ۱۱۲

ژ

ژیلسون، اتین: ۶۹، ۷۹، ۴۶۷

س

سارتن، جرج: ۳۶۷، ۳۶۸
ساطع الحصری: ۷۳۷
ساکاس، آمونیوس: ۸۳
سامانیان: ۴۵۰
ساموس، جزیره: ۳۴، ۷۴
سبعیه، فرقه-اسماعیلیان
سپتوسیپوس: ۶۰
سدیو، [امانوئل]: ۳۶۸
سراج الملوک: ۷۲۱

سرجیوس رأس عینی: ۳۲۹
سعد بن ابی وقاص: ۱۱۴
سعدیه، فرقه: ۲۹۸، ۲۹۹
سفرنامه ناصر خسرو: ۱۸۷

سفیان ثوری: ۱۰۸

سقراط: ۵، ۲۰، ۲۶، ۳۰، ۴۴، ۴۵،
۴۶، ۴۷، ۴۸، ۵۶، ۵۷، ۷۲، ۸۲،
۸۹، ۳۲۲، ۳۳۵، ۳۳۷، ۴۰۸، ۵۳۴؛

فلسفه یونان قبل از: ۴۴؛ چگونگی زندگی-
۴۶؛ -به عنوان پدر فلسفه: ۴۶؛ -و تعریف

نفس: ۴۶؛ اصول اندیشه‌های: ۴۶-۴۷؛ راه و
روش برای رسیدن به معرفت: ۴۷
سلامان و ابسال: ۴۹۸، ۵۱۱
سلمان فارسی: ۱۷۰
سماع طبیعی: ۶۶۶
سمع الکیان: ۶۳۸
سند هند: ۳۶۴
سنکا: ۷۶

سنوسییه، فرقه: ۳۰۰

سوریه: ۱۴، ۱۷، ۱۸، ۷۹، ۸۲، ۱۰۵،

۱۰۹، ۱۱۰، ۱۶۱، ۱۸۵، ۱۸۶،

۲۵۴، ۳۲۱، ۳۲۳، ۳۲۶، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲

سوفسطاییان: ۴۳، ۴۴، ۴۶، ۶۲، ۵۲۷؛ خلاصه
عقاید: ۴۳-۴۴

سوفسطیقا: ۳۳۸، ۴۵۸

سومر: ۱۶؛ علم و تمدن در: ۱۶

سهروردی، شهاب الدین: ۱۸۹، ۲۴۳،

۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۴،

۲۶۵، ۲۷۲، ۲۸۰، ۲۸۳، ۵۰۴؛ -و

تقسیم‌بندی حکما: ۲۵۸؛ مفهوم اشراق از

نظر: ۲۵۶-۲۵۷؛ نظر-در باره «فنا»: ۲۸۳

سهروردیه، فرقه: ۳۰۱

سیاست: ۳۳۶، ۷۲۱

سیراکوز، شهر: ۴۸

سیسرون: ۷۶

سیسیل-حقلیه

ش

شاذلیه، فرقه: ۳۰۰، ۳۰۱

شافعی، مذهب: ۱۰۸؛ مؤسس: ۱۰۸؛ اصول-

۱۰۸:

شبله، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۸۳

ضراریه، فرقه: ۱۴۷	شجره الڪون: ۳۱۰
	شرح اشارات: ۴۷۹
ط	شطاریه، فرقه: ۳۰۰
طالس: ۲۶، ۲۷، ۲۹، ۳۰، ۳۳، ۴۴؛ خلاصه عقاید: ۳۰	شعوبیه، فرقه: ۱۶۹
طه (طاها) حسین، دكتور: ۱۹۳، ۲۴۹	شفا: ۴۵۳، ۴۶۶، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۴، ۴۷۶، ۴۷۸، ۴۸۰، ۴۸۲
طبایع امم و فلسفه تاریخ: ۷۳۷	۴۸۳: ۴۸۵، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰
طبری، ابن جریر: ۱۰۸، ۱۱۴، ۱۴۶، ۱۶۳	۴۹۱، ۴۹۳، ۵۷۰، ۶۰۶
طبقات الامم: ۳۷۴	شواتر، آلبرت: ۱۳
طلحه: ۱۱۰، ۱۱۴، ۱۲۵، ۱۲۶	شهرستانی، عبد الکریم: ۱۱۳، ۱۱۴
«طوباویان»، اسرار: ۶۰	۱۱۹، ۱۲۰، ۲۰۸، ۲۷۵، ۳۳۶
طوس: ۵۱۸، ۵۲۱، ۵۳۰	شیرازی، قطب الدین: ۲۵۶
طوسی، خواجه نصیر: ۱۷۰، ۱۷۳، ۱۷۴	شیعه: ۱۱۲؛ اصول عقاید: ۱۱۲؛ فرقه-های مهم: ۱۱۲-۱۱۳؛ غلات: -
۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۹، ۱۸۳، ۲۰۴	۱۱۳؛ عوامل مؤثر در پیدایش: ۱۶۴-۱۶۶؛ عقیده به تفویض: ۱۶۷؛ تمایل فارابی به مذهب: ۴۰۲
۲۱۴، ۲۱۶، ۲۶۲، ۴۱۹، ۴۴۰	شیوا، آیین: ۱۹
۴۷۹، ۴۹۸، ۴۹۹؛ -و تفسیر قصه سلمان و ابسال: ۴۹۹	
طیباوی: ۲۴۸	
ظ	ص
ظاهری، داود: ۱۰۷، ۱۰۹	صابئین، فرقه: ۳۲۷، ۳۴۲، ۳۵۶، ۴۱۹
ظاهریه، فرقه: ۲۹۲، ۲۹۳	صاحب الزنج، قیام: ۱۸۵
ع	صاعد اندلسی: ۳۷۴، ۳۷۵
عایشه: ۱۱۰، ۱۲۵	صاحب: ۲۰۱
عباسیان: ۱۰۷، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۴۳	صفین، جنگ: ۱۱۰، ۱۴۶، ۲۴۷
۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۴، ۱۶۹، ۱۹۱	صقلیه: ۳۴، ۳۶، ۴۱، ۴۸
۲۰۶، ۲۰۷، ۲۴۹، ۲۶۱، ۳۲۶	صوفیه-تصوف
۳۴۴، ۳۶۳، ۶۰۱، ۷۱۵، ۷۴۰	صون المنطق و الکلام، عن فن المنطق و الکلام: ۵۷۷
عبد الله بن عمر: ۱۱۴	
عبد النور، دكتور: ۳۰۵	ض
	ضحی الاسلام: ۲۴۷

- عثمان بن عفان: ۱۰۶، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۴،
 ۱۱۵، ۱۲۵، ۱۶۱
- عجایب المخلوقات و اسرار الكائنات: ۵۴۶
 عدویه، طریقه: ۲۴۹
 عراق: ۱۶۱، ۱۷۱، ۱۸۵، ۲۴۶، ۲۴۷،
 ۳۳۲، ۳۴۹
- غ
 غزّی، بت: ۱۰۴
 عصیبت: ۷۴۳؛ مفهوم و اهمیت-از نظر ابن
 خلدون: ۷۴۳-۷۴۴؛ اثر-در سیاست و
 اجتماع: ۷۴۶-۷۴۶
 عطار، شیخ فرید الدین: ۲۶۸، ۲۷۸،
 ۲۸۳، ۲۹۵، ۲۹۶
 عقّاد، عباس محمود: ۶۴۱
 علم النفس: ۶۷۱
 علم جدید: ۷۳۷
 علم کلام: ۱۴۱؛ تعریف: ۱۴۱؛ اشاعره به
 عنوان مؤسس: ۱۴۲؛ عوامل پیدایش-
 ۱۴۲-۱۴۳؛ معتزله و:-
 ۱۴۴؛ غزالی و:- ۵۴۰
 علی بن ابیطالب (ع): ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۲،
 ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۴۶،
 ۱۶۱، ۱۶۹، ۱۷۲، ۱۸۳، ۱۹۶،
 ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۴۷، ۲۴۹، ۲۸۹، ۲۹۳
 عمر بن الخطاب: ۱۰۵، ۱۰۹، ۱۶۱
 عمر بن عبد العزیز: ۳۲۷، ۳۳۳، ۵۹۷
 عمرو بن عبید: ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۲۵، ۱۲۶
 عمرو عاص: ۱۱۰، ۱۱۱
 عوارف المعارف: ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۶۴،
 ۲۶۶، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۸۳
 عیسی (ع)، پیامبر: ۱۸۲، ۱۸۳، ۲۰۴،
 ۲۱۸، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۷۱، ۲۹۱
- عیون الانباء فی طبقات الاطباء: ۳۷۴
 ۳۹۵، ۴۵۴، ۶۰۷
- عیون المسائل: ۴۱۱، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸،
 ۴۲۱، ۴۲۳، ۴۲۶
- غزالی، ابو حامد محمد بن احمد: ۱۲، ۱۰۰،
 ۱۱۷، ۱۴۶، ۱۵۷، ۱۸۸، ۲۴۰،
 ۲۴۲، ۲۵۲، ۲۶۲، ۲۶۵، ۲۶۷،
 ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۹۰، ۲۹۲، ۲۹۵،
 ۳۰۱، ۳۴۳، ۳۴۸، ۳۵۰، ۶۴۲، ۶۹۳، ۶۹۸؛
 زادگاه و نژاد و زمان زندگی:- ۵۱۷-۵۱۸؛
 وجه تسمیه:-
 ۵۱۹؛ تحصیلات و تحقیقات:- ۵۱۹-۵۲۰؛
 توجه خواجه نظام الملک به:-
 ۵۱۹؛ عزلت‌گزینی:- ۵۲۱؛ کثرت تألیفات-
 ۵۲۲؛ شوق-به معرفت-جویی: ۵۲۳؛- و
 مسئله تقلید: ۵۲۳-۵۲۴؛- و شک در مسائل
 عقلی و دینی:
 ۵۲۴-۵۲۶؛ فرق شک-با شک دکارت:
 ۵۲۶؛- و رهایی از بند شک و تردید:
 ۵۲۸؛- و تقسیم‌بندی جویندگان
 حقیقت: ۵۲۸؛- و ریاضت و مجاهدت:
 ۵۲۹؛- و تصوف: ۵۲۹؛ کتابهای- در
 تصوف: ۵۳۰؛- به عنوان یک درون-
 گرا: ۵۳۱؛ نظریه-درباره عبادات:
 ۵۳۱؛ فلسفه: ۵۳۲؛ وسعت معلومات-
 ۵۳۲؛- و اهمیت دادن به «قرآن» و
 حدیث: ۵۳۲؛ نظر-درباره فلاسفه و

تقسیمبندی آنها: ۵۲۲؛ - و رد عقاید حکمای یونان: ۵۳۴؛ تهافت الفلاسفة: - ۵۳۵؛ - و مسئله حدوث و قدم عالم: ۵۳۶-۵۳۷؛ علم خدا از نظر: - ۵۳۷؛ - و مسئله معاد و حشر اجساد: ۵۳۸- ۵۳۹؛ - و تعریف و تشریح علم کلام: ۵۴۰-۵۴۱؛ مخالفت با فرقه باطنیه: ۵۴۲-۵۴۳؛ - و تقسیمبندی علوم: ۵۴۵؛ دلایل بر وجود خدا: ۵۴۶- ۵۴۸؛ هماهنگی عقاید با فلوطین در - باره خدا: ۵۴۹؛ - و تقسیمبندی «محبوبان» ۵۴۹-۵۵۰؛ صفات خداوند از نظر: - ۵۵۱-۵۵۳؛ - و اصل سببیت: ۵۲۲؛ نظر در افعال خداوند (کسب اشعری): ۵۵۶-۵۵۸؛ نظر - در آفرینش عالم: ۵۵۸- ۵۶۰؛ - و توجه به مثل افلاطونی: ۵۵۹، ۵۸۴؛ آراء - درباره انسان: ۵۶۰- ۵۶۲؛ مفهوم فطرت از نظر - ۵۶۱؛ - و بحث درباره نفس: ۵۶۲-۵۶۳؛ - به آراء ابن سینا درباره نفس: ۵۶۲، ۵۶۵؛ مفهوم روح، قلب و عقل از نظر - ۵۶۴؛ - و اثبات وجود نفس: ۵۶۵؛ طبیعت و جوهر نفس از نظر: - ۵۶۵- ۵۶۶؛ - و انکار عرضیت روح: ۵۶۶؛ دلایل در بیان روحانیت نفس: ۵۶۷؛ - و مقایسه عقل و چشم: ۵۶۸؛ - و اثبات حدوث و خلود نفس: ۵۶۹-۵۷۰؛ سرنوشت نفس از نظر: - ۵۷۱-۵۷۲؛ قوای نفس از نظر: - ۵۷۲-۵۷۳؛ تعریف و مفهوم عقل از نظر: - ۵۷۴-۵۷۵؛ - و نظریه معرفت: ۵۷۶؛ - و اهمیت دادن به علم منطقی: ۵۷۷؛ نزدیکی آراء - با افلاطون در مسئله معرفت: ۵۷۸؛ - و تقسیمبندی معرفت: ۵۷۹؛ طرق کسب معرفت از نظر -

۵۸۰؛ - و نظریه اشراق: ۵۸۰؛ - و تعریف علم لدنی: ۵۸۳؛ - و تعریف و شرح «علم معاملات» و «علم مکاشفت»: ۵۸۴- ۵۸۵، ۵۹۱؛ تأثیر - در اسلام: ۵۸۶؛ - به عنوان یک مصلح دینی: ۵۸۶؛ غرض - از تألیف کتاب «تهافت التهافت»:

۵۸۶؛ - و تعریف کفر و ایمان: ۵۸۷؛ مراتب «وجود» از نظر: - ۵۸۸؛ - و تقسیمبندی مسلمانان: ۵۸۸؛ - و مسئله تأویل: ۵۸۸، ۵۸۹؛ تأثیر اندیشه‌های - بر زندگی مسلمانان: ۵۹۰؛ تأثیر - بر متفکران مغرب زمین: ۵۹۰؛ - و علم اخلاق: ۵۹۱؛ - و سبب تألیف کتاب «احیاء العلوم» و تقسیمات و محتوای کتاب: ۵۹۱- ۵۹۲؛ - و تعریف خلق: ۵۹۲؛ - و مسئله غریزی یا اکتسابی بودن اخلاق: ۵۹۳، ۵۹۵؛ - و اهمیت تربیت کودک: ۵۹۴؛ نظرات موافق و مخالف درباره: - ۵۹۶، ۵۹۷؛ ابن باجه و رد آراء: - ۶۰۸

غزه، شهر: ۱۰۸
غلات شیعه: ۱۱۳؛ اصول عقاید: - ۱۱۳؛ تأثیر - در تاریخ اسلام: ۱۶۴
غیلان دمشقی: ۱۲۲، ۱۲۶

ف

فارابی، ابو نصر محمد: ۲۰، ۱۰۰، ۱۲۸، ۱۷۷، ۲۰۰، ۲۰۶، ۳۲۷، ۳۳۵، ۳۳۷، ۳۴۲، ۳۴۷، ۳۷۳، ۳۸۷، ۳۹۳، ۴۰۹، ۴۴۹، ۴۵۱، ۴۵۷، ۴۷۰، ۴۸۰، ۴۸۹، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۴، ۵۰۴، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۳، ۵۶۲، ۵۷۵، ۶۱۵، ۶۲۱، ۶۳۶، ۶۵۳، ۷۰۵، ۷۱۹، ۷۲۱؛ نژاد و زادگاه: -

- ۳۹۵؛ آشنایی-به زبانهای گوناگون:
- ۳۹۶؛ تحصیلات و سفرهای-:۳۹۶؛-به
عنوان فیلسوفی زهدپیشه:۳۹۶؛ احاطه-به
علوم مختلف:۳۹۶؛ نظر حکما و مورخان
درباره-:۳۹۷؛-و ملقب شدن به «معلم ثانی»
:۳۹۷؛ آثار و تألیفات-:۳۹۷-۳۹۸؛-و
دسته-بندی علوم:۳۹۸-۴۰۰؛ خصوصیات
فلسفه-:۴۰۰؛-به عنوان حکیمی
التقاطی:۴۰۱؛ تمایل-به تشیع:۴۰۲، ۴۴۰؛
-و وفق دادن میان آراء افلاطون و
ارسطو:۴۰۲، ۴۰۶-۴۰۷؛ علل اختلاف میان
عقاید ارسطو و افلاطون از نظر-:۴۰۳-۴۰۷؛
نظر-درباره مثل افلاطونی:۴۰۵-۴۰۶؛-و
وفق دادن میان دین و فلسفه:۴۰۸؛ تعریف و
اهمیت و نتیجه علم منطق از نظر-:۴۰۷-
۴۱۰؛-و فلسفه مابعد-الطبیعه:۴۱۰؛-و
تقسیمبندی موجودات:۴۱۱؛ ذات و صفات
خدا از نظر-:۴۱۲-۴۱۴؛ ماهیت و مفهوم
فیض از نظر-:۴۱۴-۴۱۵؛-و عقول
یازدهگانه:۴۱۶؛ نظام و ترتیب عالم وجود از
نظر-:۴۱۷-۴۱۸؛ عقل فعال (واهب الصور) از
نظر-:۴۱۷، ۴۱۹، ۴۲۸؛-و تعریف
نفس:۴۲۰؛ اصل و سرانجام نفس از نظر-
:۴۲۲-۴۲۳؛-و دستهبندی قوای
نفس:۴۲۳-۴۲۴؛-و وحدت نفس:۴۲۵؛-و
مسئله عقل:۴۲۶-۴۲۸؛-و تعریف عقل
هیولانی (بالقوه):۴۲۶؛-و تعریف عقل
بالفعل (بالمکه):۴۲۷؛-و تعریف عقل
مستفاد:۴۲۷؛-و تعریف معرفت حسی:۴۲۹؛
معقولات اولی از نظر-:
۴۳۱؛-و موضوع اخلاق و فضائل
اخلاقی:۴۳۲-۴۳۴؛-و سیاست:
- ۳۴۵؛ کتب-در علم سیاست:۴۳۵؛-و
ضرورت وجود اجتماع:۴۳۶؛ اختلاف ملتها از
نظر-۴۳۶-۴۳۷؛-و مدینه فاضله:۴۳۷؛-و
انواع مدینهها:
۴۳۷؛ اوصاف مدینه فاضله از نظر-:
۴۳۸؛ خصال و وظایف رئیس مدینه فاضله
(امام) از نظر-:۴۳۹-۴۴۰؛ صفات و
خصوصیات و آراء اهل مدینه فاضله از نظر-
:۴۴۳-۴۴۴؛-و مدینه جاهله:۴۴۱؛-و
تقسیمبندی مدینه جاهله:۴۴۲؛ خصوصیات
مدینههای فاسقه، متبدله و ضاله از نظر-
:۴۴۲؛-و توجه به مسئله نبوت:۴۴۵؛
کیفیت وحی از نظر-:۴۴۶؛ خلاصه فکر و
فلسفه-:۴۴۷؛ پیوستگی آراء ابن باجه با-
:۶۱۲-۶۱۳
فارس:۱۷۱
فارقلیط (مسیح ثانی):۲۰۰
فاس، شهر:۶۰۵، ۷۱۱، ۷۱۳، ۷۱۴، ۷۱۸
فاطمه زهرا (ع):۱۲۶
فاطمیان:۱۷۲، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۸،
۳۵۸، ۵۱۸، ۶۰۱
فتوحات مکیه:۳۰۲، ۳۰۴، ۳۰۶، ۳۱۰، ۳۱۲
فرائد اللئالی:۵۶۴، ۵۷۳، ۵۷۴
فرات، رود:۱۱۰، ۳۳۰
فردیناند اول:۷۱۰
فرّو:۸۴
فرعون:۲۰۵، ۲۱۳
فرفوربوس:۸۴، ۹۴، ۲۵۵، ۳۲۹، ۳۳۶، ۴۰۱
فرق الشیعه:۱۱۴
فصل الخلاف:۵۴۳
فصل المقال:۶۴۹، ۶۵۶، ۶۵۷، ۶۵۸،
۶۶۰، ۶۶۲، ۶۶۵، ۶۸۵

فصوص الحکم: ۳۰۲، ۳۰۳

فکر اسلامی و موقعیت آن در تاریخ: ۳۲۴

فلسفه: حقیقت-: ۳؛ پیدایش و تعریف و

تطور-: ۴؛ موضوع-: ۵؛ رابطه-با علوم

دیگر: ۶-۸؛ هدفهای-: ۷؛ مفهوم و موضوع-

قدیم در شرق و غرب:

۲۵، ۱۱

فلنت، روبرت: ۲۳۸

فلنتین: ۸۰

فلوطین: ۱۲، ۸۰، ۸۲، ۸۵، ۸۶، ۸۸،

۹۰، ۹۱، ۹۳، ۱۱۹، ۱۷۴، ۱۹۶،

۲۲۲، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۷۶، ۳۲۴،

۳۸۴، ۳۹۷، ۴۰۵، ۴۰۷، ۴۱۰،

۴۱۵، ۴۱۹، ۴۴۷، ۴۷۰، ۵۰۲؛ زادگاه و آغاز

زندگی-: ۸۳؛ رساله-های-: ۸۴؛ سه اقوم-

: ۸۴؛ خلاصه فلسفه-: ۸۴؛ نظر-درباره

نفس: ۸۵، ۸۷؛ نظر-درباره ساختمان

عالم: ۸۵؛ قوای نفس از نظر-: ۸۸؛ مفهوم

عقل در فلسفه-: ۸۹؛ تأثیر ارسطو در فلسفه

-: ۸۹؛ نظر-درباره احدیت: ۹۰-۹۱- و

عرفان: ۹۱-۹۲؛ -و عالم محسوس و

ماده: ۹۳؛ عناصر شرقی در فلسفه-: ۹۳؛

هماهنگی عقاید-با غزالی درباره خدا: ۵۴۹

فی الفلسفه الاسلامیه: ۲۴۴، ۴۶۵، ۴۹۲

فی الفلسفه الاولى: ۳۹۰، ۳۹۲

فیثاغورس: ۱۴، ۲۸، ۳۴، ۳۵، ۳۸، ۴۱،

۵۴، ۵۷، ۵۸، ۶۲، ۲۱۸، ۲۵۸،

۳۲۲، ۳۳۶، ۳۶۱؛ زادگاه و آغاز زندگی-: ۳۴؛

خلاصه عقاید-: ۳۳- ۳۴؛ تصوف از نظر-: ۳۵؛

عقیده- درباره نفس: ۳۵-۳۶؛ -و اعتقاد به

تناسخ: ۳۶؛ -و تأثیر بر فلسفه اخوان-

الصفا: ۲۱۸؛ اهمیت عدد در فلسفه-:

۲۱۹

فیثاغوری، جمعیت‌های: ۳۴؛ توصیف و کیفیت

کار و روش-: ۳۴

فیلون: ۸۲، ۸۳، ۹۱؛ اندیشه و روش-:

۸۳

فیلیپ مقدونی: ۶۱

ق

قادریه، فرقه: ۲۴۹، ۳۰۰

قاطیقوریاس: ۴۵۸

قانون: ۳۵۷، ۴۵۳، ۴۸۵

قاهره: ۷۱۲، ۷۱۵، ۷۱۶

قرآن کریم: ۱۷۲، ۱۷۹، ۱۸۹، ۲۰۱،

۲۱۱، ۲۴۴، ۲۵۱، ۲۶۷، ۲۷۴،

۲۸۲، ۲۸۹، ۲۹۱، ۲۹۳، ۲۹۹،

۳۰۶، ۳۱۲، ۳۴۹، ۴۷۹، ۵۵۴،

۵۹۰، ۶۹۱، ۷۱۲

قرابادین: ۳۵۹

قرارداد اجتماعی: ۷۲۵

قرامطه-قرمطیان

قرطبه: ۶۰۱، ۶۳۷، ۶۴۰، ۶۴۲

قرمطیان: ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۳؛

چگونگی پیدایش-: ۱۸۵؛ نفوذ-در بلاد

اسلامی: ۱۸۶؛ پیوند-با فاطمیان: ۱۸۶؛

ارتباط-با مزدکیان و بابکیان: ۱۸۷؛ -و شعائر

دینی: ۱۸۷؛ فلسفه و روش-: ۱۸۷-۱۸۸؛ نظر

غزالی درباره-: ۱۸۸؛ تأثیر-در فرهنگ

اسلامی: ۱۸۸

قزونی، زکریا: ۲۹۸، ۳۶۱، ۳۶۶

قسطا بن لوقا: ۱۱۶، ۳۲۸، ۳۳۵، ۳۴۶

قسطنطنیه: ۷۱۱، ۷۱۳، ۷۱۴، ۷۱۵

قشیری، عبد الکریم: ۲۶۵، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۷

- قصر الحمراء: ۷۱۰
 قفطی: ۳۹۶، ۳۷۴، ۲۵۳، ۲۰۲
 قلندریه، فرقه: ۳۰۱، ۳۰۰
 قنواتی: ۴۹۸، ۱۴۳، ۱۴۲
 قواعد العقاید: ۵۴۲
 قواعد روش جامعه‌شناسی: ۷۱۸
 قوت القلوب: ۵۲۰، ۳۰۰، ۲۵۲
- ک
 کاجوری: ۳۶۸
 کارا دو وو: ۲۹۲، ۲۴۴، ۱۷۳
 کاشانی، ملا عبد الرزاق: ۲۵۹
 کاشف الغطاء: ۱۱۲
 کانت: ۲۴۰، ۲۳۹، ۱۳۰، ۱۲۸
 کبرویه، فرقه: ۳۰۱
 کتاب التفاحه: ۳۳۷
 کتاب الجوامع: ۶۳۸
 کتاب الحيوان: ۶۴۰، ۳۶۰
 کتاب الخطابه: ۳۳۸
 کتاب الربوبیه: ۳۸۴
 کتاب السياسة: ۴۳۲
 کتاب العبارة: ۴۰۸
 کتاب المدخل لصناعة المنطق: ۳۵۱
 کتاب الوصايا في الجبر و المقابله: ۳۶۲
 کتاب خیر محض: ۳۳۷
 کرامیه، فرقه: ۵۷۷
 کربن، هانری: ۲۵۷
 کرت، جزیره: ۴۸، ۲۹، ۲۷، ۲۵
 کرسون، آندره: ۲۸، ۳
 کرمر: ۲۵۱
 کریسیوس: ۱۸
 کشف الظنون: ۴۵۳، ۲۹۶
- کشف المحجوب: ۲۸۵، ۲۸۴، ۲۷۰
 کلدانیان: ۱۹، ۱۸
 کلمنت اسکندرانی: ۸۱
 کلیله و دمنه: ۵۱۱، ۵۱۰، ۱۹۳
 کلینی، ثقة الاسلام محمد بن یعقوب: ۲۱۳
 کمدی الهی: ۶۵۳، ۵۳۳، ۳۱۲
 کنت، آگوست: ۷۲۴
 کنده، شهر: ۳۷۴
 کندی، ابو یوسف یعقوب بن اسحاق: ۱۰۰،
 ۱۲۸، ۳۴۲، ۳۷۴، ۳۷۶، ۴۴۹
 ۴۶۴، ۶۵۵، ۷۰۵؛ نژاد و نسب:-
 ۳۷۴؛ خلاصه زندگی:- ۳۷۴؛ وسعت
 معلومات:- ۳۷۴؛ تألیفات و رسائل:-
 ۳۷۵؛ کشف رسائل-توسط ریتر: ۳۷۵؛
 موضوع و محتوای تألیفات:- ۳۷۵؛ - به عنوان
 حکیمی التقاطی: ۳۷۶؛ گرایش -به
 معتزله: ۳۷۶؛ توجه-به ریاضیات:
 ۳۷۶؛ تعریف و اهمیت فلسفه از نظر:-
 ۳۷۶-۳۷۷؛ مفهوم حقیقت از نظر:-
 ۳۷۷؛ - و وصول به معرفت از راه
 ریاضیات: ۳۷۷؛ -به عنوان نخستین فیلسوف
 مشائی اسلام: ۳۷۷؛ - و بحث در علم کم و
 کیف: ۳۷۸، فلسفه اولی از نظر:- ۳۷۸-
 ۳۷۹، ۳۹۰؛ - و وفق دادن میان دین و
 فلسفه: ۳۷۸-۳۷۹؛ نظر-در باره مخالفان
 فلسفه: ۳۷۹-۳۸۰؛ اعتقاد-به تأویل: ۳۸۰؛
 روش فلسفی:- ۳۸۰؛ - و تعریف برخی از
 مفاهیم و اصطلاحات فلسفی: ۳۸۰-
 ۳۸۱، ۳۹۲؛ بحث-در مسائل فلسفه
 طبیعی: ۳۸۱؛ - و انکار قدم عالم: ۳۸۱؛ نظر-
 درباره «کون و فساد»: ۳۸۱-۳۸۲؛ - و
 تقسیم‌بندی عالم: ۳۸۲؛ - و عقیده به حدوث

عالم: ۳۸۳؛ - و تعریف نفس: ۳۸۳-۳۸۴؛
عقیده-به خلود نفس: ۳۸۴؛ - و تقسیم قوای
نفس: ۳۸۵-۳۸۶؛ عقل و قوای آن از نظر-
۳۸۸، ۳۸۶؛ رساله-درباره عقل: ۳۸۸؛ خواب
و رؤیا از نظر:-

۳۸۸: دلایل-بر اثبات وجود خدا:
۳۹۰-۳۹۱؛ صفات خداوند از نظر:-
۳۹۱؛ مقایسه-با دकारت: ۳۹۲؛ حکم کلی بر
فلسفه و روش:- ۳۹۲-۳۹۳

کنفوسیوس: ۱۲
کورنفرود: ۳۵
کوزن، ویکتور: ۱۰۰
کوفه: ۱۰۶، ۱۱۰، ۱۱۶، ۱۸۵، ۲۴۷،
۲۵۵، ۳۷۴

کومون، فرنس: ۱۷
کیسان، عبد الرحمن: ۵۴۵
کیمیا در قرون وسطا: ۳۵۸
کیمیای سعادت: ۵۲۲، ۵۳۰، ۵۶۲،
۵۸۰، ۵۷۳، ۵۶۶

گ

گارده: ۱۴۲، ۱۴۳
گرگان، شهر: ۴۵۱، ۵۱۹
گلدتسیهر: ۱۹۰، ۲۴۶، ۲۵۰، ۲۸۶،
۲۸۹، ۳۴۴

گنوسی، آیین: ۲۰، ۲۷، ۷۸، ۱۷۴،
۲۵۳، ۲۵۴، ۳۴۸؛ تعریف و خلاصه:- ۷۸-
۸۰؛ بانی:- ۷۹؛ مبارزه ایونایوس اسقف با-
۸۰:

گوتیه، لئون: ۱۰۰، ۱۰۱، ۷۰۴
گورگیاس: ۴۴

ل

لا ادربه، فرقه: ۲۹۳
لاک، جان: ۷۳۷
لامنس: ۲۴۴

لانژه، بارون دو: ۳۶۷

لئوکیپوس: ۳۸، ۳۹، ۷۴، ۱۲۸

لطفی جمعه، محمد: ۷۰۴

لکلر: ۳۳۳، ۳۶۸

لوئیس، برنارد: ۱۷۰، ۱۷۳

لواقح الانوار: ۳۱۰

لوکیون: ۱۰۱

لیسیوس: ۷۹

لیکوپولیس، شهر: ۸۳

م

ما بعد الطبیعه: ۴۰۵

ماتریدی، ابو منصور محمد: ۱۴۲

مارتین، رامون، ۵۹۰

ماسه، هانری: ۱۰۵

ماسینیون، لویی: ۱۷۳، ۱۸۶، ۱۸۸،

۲۴۴، ۲۸۵، ۳۹۷

ماکدونالد: ۱۴۲، ۱۹۸، ۲۴۴، ۲۶۷

ماکیاول: ۷۲۴، ۷۳۷

مالک بن انس: ۱۰۸، ۵۸۸

مالکی، مذهب: ۱۰۸؛ مؤسس:- ۱۰۸؛ اصول-

۱۰۸؛ اصل «استصلاح» در:- ۱۰۸؛

مأمون (خلیفه عباسی): ۱۳۶، ۱۶۲،

۱۷۱، ۳۳۴، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۶۰، ۳۶۳، ۳۷۴؛ -

و تشویق مترجمان کتب یونانی: ۳۴۸

مانی، کیش: ۱۸، ۲۰، ۸۳، ۱۴۳، ۱۸۸،

۲۵۳، ۳۴۷؛ خلاصه اصول:- ۲۰؛ تأثیر-بر آراء

زکریای رازی: ۳۵۸

- مبارکوف، ماکس: ۳۶۸، ۳۶۷
 مبارکوف، فرقه: ۱۶۸
 منتسبی، ابو طیب: ۳۴۴
 متوکل (خلیفه عباسی): ۱۳۶، ۳۲۷،
 ۳۲۸، ۳۳۴، ۳۶۰
 مثل: ۵۳؛ افلاطون و نظریه: ۵۳؛
 خصوصیات: ۵۴؛ چگونگی درک:-
 ۵۵؛ ارسطو و انکار نظریه: ۷۰؛ معتزله و رد
 نظریه: ۱۱۹؛ نظر فارابی در- باره: ۴۰۵-
 ۴۰۶، ۴۲۸؛ ابن سینا و نظریه: ۵۰۷-
 افلاطونی از نظر غزالی: ۵۵۹، ۵۸۴
 مجسمه، فرقه: ۱۴۷
 مجوس، آیین: ۱۷، ۲۰، ۱۴۷، ۱۷۲،
 ۱۸۸، ۱۹۳، ۲۵۷، ۲۸۰، ۲۸۸
 محک النظر: ۵۷۶
 محمد بن عبد الله (ص)، پیامبر: ۱۰۵، ۱۸۲،
 ۱۸۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۱۳، ۲۷۲،
 ۲۸۶، ۲۸۹، ۳۰۱، ۳۴۹، ۳۷۹،
 ۵۷۸، ۵۸۳، ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۹۴، ۶۶۵
 مختصر دایره المعارف اسلامی: ۳۰۳
 مذکور، ابراهیم: ۱۰۱، ۱۰۴، ۱۱۶،
 ۲۴۴، ۳۳۳، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۴۶،
 ۳۷۶، ۴۰۱، ۴۲۹، ۴۴۶، ۶۵۴
 مدینه: ۱۰۴، ۱۰۶، ۱۱۰، ۱۴۳، ۱۶۰،
 ۲۴۷، ۲۹۰، ۵۲۹
 مدینه الاهی: ۷۲۴
 مدینه جاهله: ۴۴۱؛ خصوصیات و آراء اهل-
 ۴۴۲؛ فارابی و تقسیمبندی:-
 ۴۴۲
 مدینه ضاله: ۴۴۲؛ نیز-فارابی
 مدینه فاسقه: ۴۴۲؛ نیز-فارابی
- مدینه فاضله: ۵۰؛ خصوصیات-از نظر
 افلاطون: ۵۱؛ صفات حکمرانان:- ۵۱؛
 طبقات: ۵۱؛ سبب و چگونگی انحطاط -
 ۵۲؛ -از نظر فارابی: ۴۳۷؛ صفات و
 خصوصیات اهل:- ۴۴۳-۴۴۴؛ خصوصیات-از
 نظر ابن باجه: ۶۰۸
 مدینه متبدله: ۴۴۲؛ نیز-فارابی
 مراکش: ۶۰۱، ۶۳۷، ۶۳۸، ۶۴۲، ۷۱۰، ۷۱۱
 مرتی، رامون: ۵۲۳
 مرجئه، فرقه: ۱۴۷
 مردوک، [خدای سومریان]: ۱۷
 مرگلیوت: ۲۴۴
 مروزی، ابراهیم: ۳۲۷
 مریم عذرا (ع): ۳۲۵
 مزدایی، آیین: ۱۸
 مزدک: ۱۴۳، ۱۶۲، ۱۸۸؛ علت جنبش و
 اصول عقاید:- ۱۶۲
 مسعودی، علی بن حسین: ۳۲۷، ۳۶۶
 مسلمیه-خرمیان
 مسیح (ع)، پیامبر-عیسی (ع)
 مشاء، فلسفه: ۶۱، ۳۲۱؛ شهر رها به عنوان
 پایگاه:- ۳۲۱؛ کندی و:- ۳۷۷
 مشبهه، فرقه: ۱۴۷، ۴۱۱
 مشکاة الانوار: ۵۲۲، ۵۳۰، ۵۴۹، ۵۵۹،
 ۵۶۰، ۵۶۸
 مصر: ۱۴، ۱۵، ۱۶، ۱۷، ۱۸، ۲۵،
 ۲۸، ۴۸، ۸۲، ۸۳، ۱۰۲، ۱۰۳،
 ۱۰۹، ۱۶۱، ۲۵۷، ۲۹۸، ۳۲۱،
 ۳۴۷، ۴۵۳، ۷۱۰، ۷۱۲، ۷۱۵
 مصیبت-نامه: ۲۶۸، ۲۷۰
 معارج القدس: ۵۵۹، ۵۶۵، ۵۶۷، ۵۶۹،
 ۵۷۱، ۵۷۵، ۵۷۶، ۵۸۱

- معاویه: ۱۱۰، ۱۱۱، ۷۰۳
- معتزله، فرقه: ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۵۰، ۲۲۱، ۲۸۸، ۲۹۲، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۷۳؛
- مقدونیّه: ۳۲۲، ۳۴۰
- مقریزی، احمد بن علی: ۱۱۳
- مکاشفه القلوب: ۵۳۰
- مکه: ۱۰۴، ۱۶۰، ۵۲۹
- ملطیه: ۳۳، ۳۴
- ملل و نحل: ۲۷۵
- منطق: وضع قواعد علم-توسط ارسطو:
- ۶۲-۶۴؛ ابن سینا و تعریف علم:-
- ۴۵۷-۴۵۹؛ تعریف و اهمیت و نتیجه علم-از نظر فارابی: ۴۸۰؛ اهمیت علم -از نظر غزالی: ۵۷۷
- منطق المشرقیین: ۴۹۲، ۵۰۴
- موحدان: ۶۰۱، ۶۱۴؛ استیلا-بر مراکش: ۶۰۱؛ رواج اندیشه «مهدویت» در عهد:- ۶۰۱؛ هدف و اصول عقاید:- ۶۰۱-۶۰۲؛ -و اهمیت دادن به علم تفسیر و فقه و فلسفه: ۶۰۲؛ شیوع شیوه جدل در عصر:- ۶۰۵
- موروس، توماس: ۷۲۴
- موسی (ع) ، پیامبر: ۸۲، ۸۳، ۱۸۲
- ۱۸۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۳۰۷
- موسی الکاظم (ع) ، امام: ۱۶۸
- مولوی، جلال الدین: ۲۸۸، ۲۹۰، ۲۹۴، ۳۰۱
- مولویه، فرقه: ۲۹۸، ۳۰۱
- مونتسکیو: ۷۲۵
- مونک: ۶۰۵، ۶۱۵، ۶۱۹، ۶۴۲، ۶۴۶
- مهدویت: ۱۶۶؛ مفهوم و سابقه اندیشه:- ۱۶۶، ۱۶۷؛ رواج اندیشه-در مغرب (مراکش) ۶۰۱:
- میترا، آیین: ۱۹، ۲۰
- ۱۱۰، ۱۱۱، ۷۰۳
- معتزله، فرقه: ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۵۰، ۲۲۱، ۲۸۸، ۲۹۲، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۷۳؛
- مؤسس و چگونگی پیدایش :- ۱۱۴؛ وجه تسمیه:- ۱۱۴؛ اصول عقاید:- ۱۱۶-۱۱۷؛ روش -در مجادله: ۱۱۷؛ اصول پنجگانه- ۱۱۸؛ مهمترین تعالیم:- ۱۱۸-۱۲۳؛ صفات خداوند از نظر:- ۱۱۹؛ -و مسئله خلق «قرآن»: ۱۲۰؛ -و مسئله جبر و اختیار: ۱۲۱-۱۲۲؛ -و تقسیمبندی افعال آدمی: ۱۲۲؛ -و مسئله امر به- معروف و نهی از منکر: ۱۲۳؛ فلسفه سیاسی:- ۱۲۴-۱۲۵؛ فلسفه طبیعی:-
- ۱۲۶؛ عقیده-در باره عالم هستی:
- ۱۲۷-۱۳۱؛ نظر-در باره «جوهر فرد»:
- ۱۲۹؛ نظر-در باره جوهر و عرض:
- ۱۳۰؛ نظر-در باره انسان: ۱۳۱؛ -و مسئله معرفت: ۱۳۲؛ دلایل-بر اثبات اختیار: ۱۳۳-۱۳۴؛ اصول فلسفه اخلاقی:- ۱۳۴-۱۳۵؛ علت زوال:-
- ۱۳۶
- معتمد (خلیفه عباسی): ۳۷۴، ۳۷۶
- معراج السالکین: ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۵۴، ۵۵۶، ۵۷۰
- ۵۷۱، ۵۷۲، ۵۷۳، ۵۷۹
- معلم اول-ارسطو
- معلم ثانی-فارابی
- معیار العلم: ۵۷۶، ۵۷۷
- مغتسله، فرقه: ۲۰
- مغرب-مراکش
- مقاصد الفلاسفه: ۵۲۰، ۵۲۲، ۵۳۵، ۵۷۷
- مقدسی، محمد بن احمد: ۳۶۶

- میزان العمل: ۵۷۶
 میلر، اوگوست: ۱۱۰
 میمون قداح: ۱۷۱
- ۶۱۱؛ ابن طفیل و تعریف:-: ۶۲۴؛ ابن - رشد
 و تعریف و تشریح قوای:-: ۶۷۱ - ۶۷۲
 نفس زکیه: ۱۶۷
 نقشبندیه، فرقه: ۳۰۱
 نلینو: ۴۵۴، ۳۶۸، ۳۶۴
 نوافلاطونیان: ۲۰، ۲۶، ۷۸، ۸۲، ۹۴،
 ۹۹، ۱۷۲، ۱۷۵، ۲۰۳، ۲۱۸،
 ۲۵۴، ۲۵۵، ۳۲۴، ۳۲۷، ۳۳۷،
 ۳۴۳، ۴۱۴، ۵۳۲، ۵۴۶
 نوبختی، حسن بن موسی: ۱۱۴
 نوح (ع) ، پیامبر: ۱۸۲، ۱۸۳، ۲۰۴
 نوح بن منصور: ۴۵۱، ۴۵۰
 نولدکه، تئودور: ۲۴۳
 نهروان، جنگ: ۲۴۷
 نیروانا: ۲۵۰، ۲۸۳
 نیشابور: ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۶۶، ۵۱۹، ۵۲۱،
 ۵۲۷، ۵۳۰، ۵۹۶
 نیکلسون: ۲۵۳، ۲۵۴، ۳۰۳، ۳۱۱، ۳۱۲
- و
 واصل بن عطا: ۱۱۲، ۱۱۴، ۱۱۶، ۱۲۰،
 ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۵، ۱۳۴، ۲۴۸
 وثنیه، فرقه: ۲۹۳
 وفيات الاعیان: ۳۹۵
 ولتر: ۷۳۸
 وهابیان: ۲۴۴
 ویر: ۳۰۳
 ویکو، جان باتیستا: ۷۲۵، ۳۳۷
 ه
 هابز: ۷۲۴
 هارون الرشید (خلیفه عباسی): ۱۷۱،
 ۳۵۹، ۳۶۰
- ن
 نادر، البر: ۱۳۵
 ناصر خسرو: ۱۸۷
 نبطیان: ۱۶۱
 نجاتی، محمد: ۴۷۵، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۹
 نجد، سرزمین: ۳۵۵
 نزاریه، فرقه: ۱۸۳
 نستوریان: ۳۲۴، ۳۲۶، ۳۲۹، ۳۳۲؛ -و اشاعه
 نصرانیت در قاره آسیا: ۳۲۴
 نستوریوس، ۳۲۵
 نصاری، آیین: ۱۲، ۸۰، ۸۱، ۸۲، ۱۰۲،
 ۱۷۲، ۲۱۸، ۲۸۸
 نصیبین، مدرسه: ۳۲۳؛ تأسیس-توسط
 ایرانیان: ۳۲۴
 نصیریه، فرقه: ۱۹۳
 نژاء، ابراهیم: ۱۲۴، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱،
 ۱۳۲، ۱۳۳
 نظام الملک: ۱۵۵، ۱۵۶، ۵۱۸، ۵۱۹،
 ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۷۶
 نظامیه، مدارس: ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۱،
 ۵۲۲، ۵۴۰
 نفس: -و قوای آن از نظر ارسطو: ۶۷؛ نظر
 حکمای اسلامی درباره:-: ۶۴۶؛ رساله‌های ابن
 سینا در موضوع:-: ۴۶۴؛ طبیعت و حقیقت-از
 نظر ابن سینا: ۴۷۰ - ۴۷۱؛ نظر و بحث غزالی
 درباره:-:
 ۵۶۲-۵۶۵؛ آراء ابن باجه درباره:-:

۲۸؛ مکتبهای فلسفی-: ۲۸؛ چگونگی انتقال
فلسفه و معارف-به جهان اسلام: ۳۲۲، ۳۲۱
یونیاپی، مکتب: ۳۷، ۳۳، ۲۹، ۲۸،
یهود، آیین: ۱۲، ۸۰، ۸۱، ۱۰۲، ۱۷۲،
۲۸۸، ۲۱۸

هاروی، ویلیام: ۳۵۷
هاینه‌مان: ۸۹
هجویری، عثمان: ۲۸۴، ۲۷۰
هردر: ۷۳۸
هرقلیطوس: ۳۷، ۳۳، ۳۲، ۲۹، ۱۴،
۴۳، ۴۵، ۵۴، ۶۲؛ خلاصه عقاید:-
۳۲
هرناک: ۷۹
هرودت: ۲۸
هلنی، تمدن: ۳۴۷؛ تأثیر-در شرق و غرب:
۳۴۷؛ برخورد اسلام با:- ۳۴۷
همدان: ۴۵۱، ۱۶۳
همر: ۳۴۸، ۵۱، ۲۷
هند: ۱۰۳، ۱۰۲، ۸۳، ۲۸، ۱۷، ۱۲،
۱۰۵، ۲۱۸، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۹، ۳۰۰، ۶۱۶؛
تناسخ در فلسفه:- ۲۱؛ تصوف در فلسفه:- ۲۱
هورتن: ۱۲۸

ی

یثرب-مدینه
یحیی بن عدی: ۳۹۶، ۳۴۶، ۳۳۹
یعقوبی، ابن واضح: ۳۶۶، ۱۶۳
یعقوبیان: ۳۳۳، ۳۲۲، ۳۲۶
یوحنا بن حیلان: ۳۹۶، ۳۲۸، ۳۲۷
یوحنا بن ماسویه: ۳۵۹، ۳۳۴، ۳۳۲
یوگا، مکتب: ۲۲، ۲۱، ۱۲
یونان: ۲۷، ۲۵، ۱۹، ۱۶، ۱۲، ۱۱
۳۶، ۴۳، ۴۸، ۵۱، ۶۲، ۷۳، ۷۴،
۷۸، ۸۰، ۸۱، ۹۳، ۹۹، ۱۰۳، ۱۲۴،
۱۹۰، ۲۷۵، ۳۳۸، ۳۶۸؛ فرهنگ قدیم:- ۲۵؛
دوره‌های فلسفه:- ۲۶؛ پیدایش و تکامل
تمدن در:- ۲۷؛ رواج مسلکهای «اسرار» در-