

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

فلسفه

(آشنایی با فلسفه‌ی اسلامی)

دوره‌ی پیش دانشگاهی

رشته‌های علوم انسانی - علوم و معارف اسلامی

وزارت آموزش و پرورش

سازمان پژوهش و برنامه‌ریزی آموزشی

برنامه‌ریزی محتوا و نظارت بر تألیف : دفتر برنامه‌ریزی و تألیف کتاب‌های درسی

نام کتاب : فلسفه (آشنایی با فلسفه‌ی اسلامی) - ۳۱۷/۱

مؤلف : حمید طالب‌زاده

آماده‌سازی و نظارت بر چاپ و توزیع : اداره‌ی کل چاپ و توزیع کتابهای درسی

تهران : خیابان ایران‌شهر شمالی - ساختمان شماره‌ی ۴ آموزش و پرورش (شهید موسوی)

تلفن : ۸۸۸۳۱۱۶۱-۹، دورنگار : ۸۸۳۰۹۲۶۶، کدپستی : ۱۵۸۴۷۴۷۳۵۹

وبسایت : www.chap.sch.ir

صفحه‌آرا : صغری عابدی

طراح جلد : طاهره حسن‌زاده

ناشر : شرکت چاپ و نشر کتاب‌های درسی ایران - تهران - کیلومتر ۱۷ جاده‌ی مخصوص کرج - خیابان ۶۱ (داروبخش)

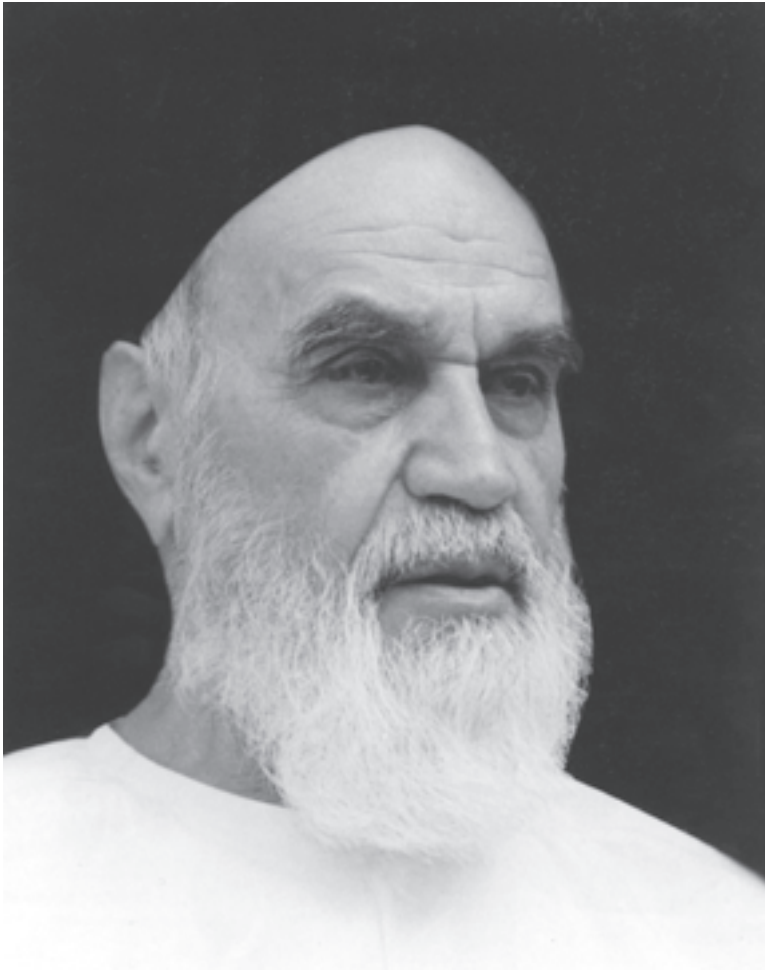
تلفن : ۴۴۹۸۵۱۶۱-۵، دورنگار : ۴۴۹۸۵۱۶۰، صندوق پستی : ۱۳۴۴۵/۶۸۴

چاپخانه : شرکت چاپ و نشر کتاب‌های درسی ایران «سهامی خاص»

سال انتشار و نوبت چاپ : چاپ هفدهم ۱۳۹۰

حق چاپ محفوظ است.

ISBN 964-05-0163-8 شابک ۹۶۴-۰۵-۰۱۶۳-۸



بار دیگر به دو جهان بینی مادی و الهی بیندیشید. مادیون معیار شناخت در جهان بینی خویش را «حس» دانسته و چیزی را که محسوس نباشد، از قلمرو علم بیرون می‌دانند و هستی را همتای ماده دانسته و چیزی را که ماده ندارد، موجود نمی‌دانند. قهراً جهان غیب مانند وجود خداوند تعالی و وحی و نبوت و قیامت را یک‌سره افسانه می‌دانند. در حالی که معیار شناخت در جهان بینی الهی اعم از «حس و عقل» می‌باشد و چیزی که معقول باشد، داخل در قلمرو علم می‌باشد — گرچه محسوس نباشد. لذا هستی اعم از غیب و شهادت است و چیزی که ماده ندارد، می‌تواند موجود باشد و همان‌طور که موجود مادی به «مجرد» استناد دارد، شناخت حسی نیز به شناخت عقلی متکی است. قرآن مجید اساس تفکر مادی را نقد می‌کند و به آنان که بر این پندارند که خدا نیست و گرنه دیده می‌شد: «لن تؤمنن لک حتی نری اللّٰه جهرۃ»: می‌فرماید: «لا تدرکه الابصار و هو یدرک الابصار و هو اللطیف الخبیر».

پیام امام خمینی (ره) به گورباچف — ۱۱/۱۰/۱۳۶۷

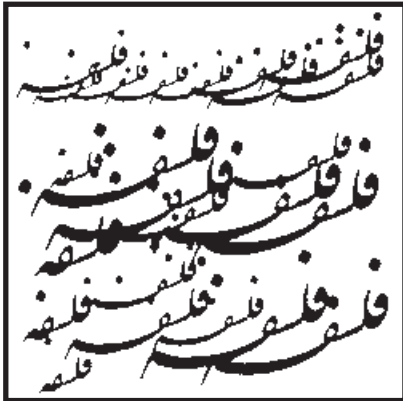
فهرست مطالب

۳۴	– سنخیت علت و معلول	۱	فصل اول: کلیات (۱)
۳۵	– تسلسل علل، باطل است	۲	– مابعدالطبیعه
۳۵	– برهان فارابی	۲	– روش مابعدالطبیعه
۳۷	– برهان وجوب و امکان (برهان سینوی)	۴	– هدف مابعدالطبیعه
۳۸	– نظام متقن	۴	– چرا فلسفه بیاموزیم؟
	– اهمیت بحث علیّت و جایگاه آن در	۵	– فطرت اول و ثانی
۳۹	پژوهش‌های علمی	۷	– دین و فلسفه
۴۳	– مراتب موجودات در نظام هستی	۸	– نگاهی به آیات و روایات
		۱۲	– روش پیشوایان دین
۴۵	فصل پنجم: نمایندگان مکتب مشاء (۱)		
۴۵	فارابی	۱۴	فصل دوم: کلیات (۲)
۴۶	– شخصیت اخلاقی	۱۴	– آشنایی مسلمانان با فلسفه یونان
۴۷	– شخصیت علمی و فلسفی	۱۴	– نهضت ترجمه
۴۸	– فلسفه‌ی سیاسی	۱۶	– ترجمه‌های فلسفی
۴۸	– سعادت و مدینه	۱۸	– تأثیر در تفکر مغرب زمین
۴۹	– مدینه‌ی فاضله	۱۹	– تکامل فلسفه‌ی اسلامی
۵۰	– ریاست مدینه‌ی فاضله		
۵۰	– سیاست و سعادت	۲۰	فصل سوم: مبانی حکمت مشاء (۱)
۵۱	– مدینه‌ی جاهله	۲۰	– اصل واقعیت مستقل از ذهن
۵۱	– معلم ثانی	۲۱	– مغایرت وجود و ماهیت
		۲۳	– وجوب و امکان و امتناع
۵۳	فصل ششم: نمایندگان مکتب مشاء (۲)	۲۴	– مواد قضایا
۵۳	ابن سینا	۲۴	– تقسیم وجود
۵۶	– زندگی پرماجرا		
۵۷	– تألیفات و شاگردان	۲۶	فصل چهارم: مبانی حکمت مشاء (۲)
۵۹	– ابن سینا و طبیعت	۲۶	– علت و معلول
۶۲	– انسان و جهان	۲۶	– علیّت چیست؟
۶۲	– عشق به هستی	۲۷	– اهمیت اصل علیت
۶۳	– غفلت از مبادی هستی	۲۸	– ملاک نیازمندی معلوم به علت
۶۵	– حکمت مشرقی	۳۰	– علت تامه و علت ناقصه
۶۶	– مضمون حکایات	۳۱	– وجوب علیّی و معلولی
۶۷	– تأثیر ابن سینا	۳۳	– وجوب مقدم بر وجود

۹۳	فصل دهم: صدر المتألهین
۹۴	– دوران گوشه‌گیری
۹۶	– اشراق ربانی
۹۶	– شخصیت اخلاقی و مقام علمی
۹۷	– آثار و تألیفات
۹۷	– مشرب تحقیق
۹۸	– اسفار اربعه
۱۰۰	فصل یازدهم: مبانی حکمت متعالیه
۱۰۰	۱ – اصالت وجود
۱۰۳	۲ – تشکیک وجود
۱۰۴	۳ – فقر وجودی
۱۰۶	۴ – حرکت جوهری
۱۱۰	– تکامل جهان
۱۱۱	– حلال مشکلات
۱۱۲	فصل دوازدهم: حکمای معاصر
۱۱۲	– علامه طباطبائی
۱۱۵	– مقام فلسفی
۱۱۵	– ادراکات اعتباری
۱۱۷	– بایدها و نبایدها
۱۱۸	– هست‌ها و بایدها
۱۱۹	– نظر علامه طباطبائی
۱۲۱	– ارزش شناخت و اصل علیّت
۱۲۲	– علیّت چیست؟
۱۲۲	– انتقاد
۱۲۳	– نظر علامه طباطبائی
۱۲۵	– تکیه‌گاه شناخت
۱۲۶	– تألیفات و تأثیر فرهنگی
۱۲۶	– حوزه‌ی فلسفی امام خمینی (ره)
۱۲۸	– حکیم فرزانه
۱۲۹	فصل سیزدهم: حیات فرهنگی
۱۳۰	– خاورشناسی
۱۳۱	– سنت فلسفی

۶۸	فصل هفتم: افول حکمت مشاء
۶۸	– زمینه‌ی پیدایش
۶۹	– غزالی
۷۰	– فخر رازی
۷۱	فصل هشتم: حکمت اشراق
۷۱	– شهاب‌الدین سهروردی
۷۳	– آثار و تألیفات
۷۴	– روش اشراقی
۷۵	– مدارج دانایی
۷۶	– منابع حکمت اشراق
۷۶	– حقیقت واحد
۷۷	– تمثیل اشراق
۷۸	– جغرافیای عرفانی
۷۸	– آفرینش و اشراق
۷۹	– قاعده‌ی امکان اشرف
۸۰	– مراتب انوار
۸۱	– ارتباط انوار
۸۱	– نظریه‌ی شناخت
۸۲	– علم حصولی و حضوری
۸۳	– معلوم بالذات ، معلوم بالعرض
۸۴	– علم به نفس و احوال آن
۸۵	– اشراق نفس
۸۵	– مشرق‌ها و مغرب‌ها
۸۶	– مشرق اصغر و اکبر
۸۷	– حکایات تمثیلی
۸۸	– اهمیت فلسفه‌ی اشراق
۸۹	فصل نهم: جریان‌های فکری عالم اسلام
۸۹	– عرفان و کلام
۹۰	– روش عرفانی
۹۱	– روش کلامی
۹۲	– نقطه‌ی اتصال

کلیّات (۱)



در سال گذشته، با معنای فلسفه و روش آن به اختصار آشنا شدیم. آموختیم که فلسفه می‌کوشد تا کلی‌ترین اموری را که انسان با آن‌ها روبه‌روست تبیین عقلانی کند؛ مثلاً انسان در حوزه‌ی علوم تجربی برای تبیین عقلانی مبانی کلی و پایه‌های اصلی این علوم، مانند اصل واقعیت داشتن جهان خارج، اصل قابل شناخت بودن جهان، اصل علیّت

و اصولی نظیر این‌ها به فلسفه نیازمند است. این اصول و مبانی گرچه نقطه‌ی اتکای همه‌ی علوم به حساب می‌آیند ولی خود در هیچ یک از این علوم مورد بررسی قرار نمی‌گیرند. دانشی که عهده‌دار تحقیق در این اصول است، فلسفه نام دارد.

در واقع این پرسش که چگونه و با تکیه بر کدام مبانی و روش‌ها می‌توان طبیعت را شناخت و به این شناسایی اعتماد کرد، به پاسخی قانع‌کننده نیاز دارد. پاسخ‌گویی به این پرسش تنها از فلسفه انتظار می‌رود. فلسفه، هم مبانی علوم را تحکیم می‌کند و هم درباره‌ی اعتبار و ارزش روش تجربی در شناخت طبیعت سخن می‌گوید و حدود توانایی روش تجربی را تعیین می‌نماید. فلسفه علاوه بر تحقیق درباره‌ی مبانی کلی همه‌ی علوم تجربی، درباره‌ی مبانی خاص علوم انسانی نیز به پژوهش می‌پردازد. به طوری که رشته‌های مختلف علوم انسانی، مانند روان‌شناسی، جامعه‌شناسی، سیاست، حقوق و... هر یک بر نوعی بینش فلسفی نسبت به انسان متکی است و بر اساس دیدگاه‌های متفاوت فلسفی، مکاتب و روش‌های گوناگونی در رشته‌های علوم انسانی پدید می‌آید.

مابعدالطبیعه^۱

قلمرو اصلی فلسفه، پهنه‌ی بی‌پایان هستی است. فلسفه، علم هستی‌شناسی است و به این اعتبار به آن «مابعدالطبیعه» گویند. مابعدالطبیعه (متافیزیک) به شناخت اشیا - فقط و فقط از آن جهت که هستند و «هستی» دارند - می‌پردازد.^۲

هریک از علوم گوناگون به مطالعه‌ی چهره‌ای خاص از موجودات می‌پردازد. ریاضیات با کمیت و مقدار اشیا سر و کار دارد؛ فیزیک خواص ظاهری اشیا مانند سردی و گرمی، حرکت و سکون، جرم، نیرو، شتاب و ... را مطالعه می‌کند؛ زمین‌شناسی با عوارض زمین و مواد تشکیل‌دهنده‌ی آن سر و کار دارد؛ زیست‌شناسی حیات موجودات زنده را بررسی می‌کند و فلسفه با بود و نبود اشیا کار دارد و می‌خواهد احکام و قواعد اشیا را از آن جهت که هستند و وجود دارند - نه از آن جهت که کمیت دارند یا حیات دارند یا جرم و انرژی دارند - کشف کند.

بدین ترتیب، «وجود» اساسی‌ترین مفهوم و مدار همه‌ی بحث‌های مابعدالطبیعه است و موضوع این بحث‌ها شناخته می‌شود. مابعدالطبیعه از یک سلسله مسائل درباره‌ی مطلق «وجود» - یعنی وجود بدون هیچ قید و شرط - سخن می‌گوید و احکام و عوارض آن را بررسی می‌کند.

روش مابعدالطبیعه

قلمرو مابعدالطبیعه مجموع هستی است نه بخش و قسمت بخصوصی از آن. مابعدالطبیعه در هر جا که موجودی وجود و حضور داشته باشد، حاضر است و حرفی برای گفتن دارد. فلسفه در شناخت هستی اشیا تا آن جا ریشه‌یابی می‌کند که به وجود محض برسد. فلسفه می‌خواهد پرده از چهره‌های گوناگون یک موجود مثل رنگ، شکل، جرم،

۱- Metaphysics

۲- نباید «مابعدالطبیعه» را با «ماوراءالطبیعه» یکی پنداشت. مابعدالطبیعه همان علم به وجود و احوال آن یا همان وجودشناسی است و بنابراین، یک دانش به حساب می‌آید. ولی مراد از «ماوراءالطبیعه» (trans - physis)، مرتبه‌ای از عالم هستی است که ورای طبیعت و جهان مادی در نظر گرفته می‌شود. پس «ماوراءالطبیعه» مرتبه‌ای از هستی است و «مابعدالطبیعه» علم به هستی است در حالت کلی.

انرژی، حرارت، حیات و ... کنار بزند و با واقعیت آن‌ها روبه‌رو شود. مطالعه در چهره‌های ظاهری اشیا و وظیفه‌ی علوم گوناگون است اما فلسفه به مطالعه‌ی عمق واقعیت اشیا می‌پردازد. چنین تعمقی در اشیا به روش تجربی و با اسباب و ابزار آزمایشگاهی مقدور نیست؛ زیرا این روش و ابزار تنها برای شناخت ظواهر و چهره‌های محسوس اشیا به کار می‌آید نه برای مطالعه در عمق و حقیقت نادیدنی آن‌ها. مابعدالطبیعه، وجود اشیا را به کمک تبیین عقلانی یعنی به روش تعقلی می‌شناسد و با قدم عقل و برهان عقلی به پیش می‌رود.

کار فیلسوف از این حیث به خواننده‌ی یک کتاب شبیه است. در یک کتاب صدها سطر و هزاران کلمه با نظم و ترتیب خاصی در کنار یک‌دیگر چیده شده‌اند و خواننده در لابه‌لای آن‌ها در جست و جوی معناست. خواننده در مطالعه‌ی خود می‌کوشد تا از حروف و کلمات و جملات بگذرد و معانی آن‌ها را به‌دیده‌ی عقل، مشاهده کند. از معنای یک جمله به معنای جمله‌ی دیگر منتقل شود و سرانجام از معنای جزئیات به معنای کل کتاب دست یابد و مقصود آن را دریابد.

زبان مابعدالطبیعه

در نظر فیلسوف نیز اشیا و موجودات در حکم حروف و کلمات و جملات هستند و وجود و هستی‌شان در حکم معنای آن‌هاست. فیلسوف با چشم تیزبین عقل از اوصاف ظاهری اشیا می‌گذرد تا عمق آن‌ها را ملاحظه کند. او فهم خود را از معانی و حقایق اشیا یا احکام و عوارض وجود آن‌ها به زبان خاصی بیان می‌کند و این معانی را در قالب اصطلاحات ویژه‌ی خود عرضه می‌دارد. مابعدالطبیعه مباحث خود را در ضمن مفاهیمی چون وجوب و امکان، علت و معلول، حادث و قدیم، جوهر و عرض، وجود و ماهیت و ... تبیین می‌کند.

برای ورود به دانش مابعدالطبیعه، باید ابتدا منظور فلاسفه را از این اصطلاحات به دقت دریابیم و آن‌ها را با معانی عرفی این کلمات و لغات درنیامیزیم. در غیر این صورت، مقصود مباحث فلسفی برای ما پوشیده باقی خواهد ماند.

هدف مابعدالطبیعه

همان‌طور که مقصود خواننده از درک معانی کلمات و جملات یک کتاب، دریافت معنای کل کتاب است و تا این معنا برای خواننده حاصل نشود، غرض و هدف از مطالعه تأمین نخواهد شد، مباحث وجود نیز در فلسفه به قصد شناخت کل جهان هستی است. فیلسوف می‌خواهد تصویری جامع و صحیح از جهان هستی به دست آورد. در حقیقت، یک تحقیق فلسفی به دنبال پاسخ‌گویی به پرسش‌هایی چون پرسش‌های زیر است: هستی از کجا آمده است و به کجا می‌رود؟ چرا جهان هستی، واقعیت یافته است؟ آیا هستی نابود می‌شود؟ آیا در مجموع خود حق است یا پوچ و بی‌معناست؟ آیا به‌راستی وحدت بر هستی حاکم است یا کثرت؟ آیا هستی به مادی و غیرمادی تقسیم می‌شود یا جهان هستی به همین ماده و طبیعت منحصر می‌شود؟ جایگاه انسان در عالم هستی کجاست؟ چه ارتباطی بین انسان و جهان هستی وجود دارد؟ آیا هستی در مجموع خود قانونمند است یا بی‌قانون و بی‌ضابطه؟ و... فلسفه می‌خواهد از ورای همه‌ی موجودات به کل هستی نظر کند و با یک دید کلی هستی را بشناسد. به همین جهت، در تعریف فلسفه گفته‌اند: «فلسفه سیر و حرکت انسان است، به‌صورتی که جهانی شود عقلانی، درست مشابه و نظیر جهان عینی و خارجی»^۱.

هر آن‌کوز دانش برَد توشه‌ای جهانی است بنشسته در گوشه‌ای

چرا فلسفه بیاموزیم؟

شاید بپرسید که چرا باید فلسفه آموخت و وقت و عمر را در راه شناخت آرا و نظریات فلاسفه دربارهِ وجود و هستی صرف کرد. فیلسوفان در وجود‌شناسی، چه راهی را پیش پای ما می‌نهند و گره از کدام مشکل زندگی ما می‌گشایند؟ البته این پرسش بی‌جایی نیست. اگر کسی را ببینیم که مشغول آموختن کار با رایانه است یا کمک‌های اولیه را می‌آموزد یا در حال تمرین و تلاش برای کسب هنر خوش‌نویسی است، بی‌درنگ فایده‌ی این آموزش‌ها را تصدیق می‌کنیم. این امور با زندگی روزمره‌ی ما ارتباط دارد و اگر کسی بخواهد آن‌ها را

۱- الحکمة هی صیرورة الانسان عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العینی.

بیاموزد، او را ملامت نمی‌کنیم اما اگر با افکار فیلسوفان و اشخاصی که عمر خود را در شناخت احوال هستی سپری می‌کنند، برخورد کنیم، به خود حق می‌دهیم که درنگ کنیم و پرسیم هستی‌شناسی را چه سود؟ این بحث‌ها به چه کار می‌آید؟

لحظات حیرت

شاید برای شما هم پیش آمده باشد که وقتی با عجله می‌خواهید مطلبی را یادداشت کنید، قلم برمی‌دارید و هرچه روی کاغذ می‌کشید، چیزی نمی‌نویسد. گویی مرکب آن ناگهان خشکیده است. در این حال چه می‌کنید؟ یا وقتی که برای انجام یک کار فوری نیاز به تنظیم وقت دارید، به ساعت خود نگاه می‌کنید و برخلاف انتظار می‌بینید که از کار افتاده است؛ چه اندیشه‌ای به ذهن شما خطور می‌کند؟

زندگی و جهان اطراف نیز برای ما پیوسته همان حالت قلم و ساعت را دارند، باید بدانیم که تا زمانی که از پشت حجاب عادت به همه چیز می‌نگریم، زندگی را امری عادی و جهان را نیز محیط زندگی عادی خود و دیگران می‌بینیم و همه چیز به چشم ما طبیعی جلوه می‌کند اما هر عاملی که ما را از اشتغالات روزمره - هر چند به‌طور موقت - بازدارد و برای لحظاتی حجاب عادت را از پیش چشم ما دور سازد، ما را دچار بهت و حیرت می‌کند؛ حیرت در برابر هستی و وجود، حیرت در برابر زندگی. در این لحظات ما در آستانه‌ی تفکر فلسفی قرار می‌گیریم. به قول افلاطون: «فلسفه منحصرأً با حیرت در برابر هستی آغاز می‌شود.»

فطرت اول و ثانی

صدرالمتألهین، فیلسوف بزرگ اسلامی، در کتاب مبدأ و معاد از ارسطو نقل می‌کند که طلب فلسفه در گرو عبور از فطرت اول به فطرت ثانی است و بدون آن، فلسفه بی‌معنا و بی‌فایده به‌نظر می‌رسد.

مقصود فلاسفه از فطرت اول، همان حالت عادی ما در برخورد و تماس با امور و مسائل زندگی هر روزه است. در این حالت، آدمی به زندگی معمولی مشغول است، به

کسب و کار، تحصیلات دانشگاهی، یافتن شغل خوب و پردرآمد، تأمین موقعیت اجتماعی، تشکیل خانواده و ... می‌اندیشد و در اهداف و مقاصدی که همگان درصدد دست یافتن به آن‌ها هستند، سهیم می‌شود. این احوال و اهداف و این‌گونه نظرکردن به زندگی، به فطرت اول تعلق دارد و چه بسا توجه آدمی در غالب اوقات عمر جز به همین امور معطوف نگردد.

تو کز سرای طبیعت نمی‌روی بیرون کجا به کوی طریقت گذر توانی کرد
جمال یار ندارد نقاب و پرده ولی غبار ره بنشان تا نظر توانی کرد

لازمه‌ی عبور از فطرت اول این است که آدمی هرچند برای لحظاتی از قید عقل معاش فارغ شود و با پرسش‌هایی رو به رو گردد که پاسخ‌گویی به آن‌ها، به ظاهر سودی در بر ندارد و بنابر مصالح زندگی عادی مطرح نشده است اما در حقیقت، ارزش آن به اندازه‌ی ارزش وجود آدمی است. این حال، همان فطرت ثانی است که آدمی را به یک باره به حیرت و شگفتی دچار می‌کند و حساب سودها و زیان‌های مادی را به هم می‌ریزد.

حقیقت من چیست؟ معنای زندگانی چیست؟ جایگاه من در جهان کجاست؟ آیا مرگ پایان زندگی است؟ اصلاً جهان از کجا پدید آمده و به کدام سوی رهسپار است؟ و ...

این پرسش‌ها برخلاف آن‌چه ظاهرینان می‌پندارند، برخاسته از بیماری یا جنون یا بوالهوسی نیست بلکه اقتضای ذات بشر است. بشر ذاتاً متفکر است و تفکر همان فطرت ثانی اوست. این فطرت، آدمی را به پرسش درباره‌ی حقیقت وجود برمی‌انگیزد و سبب می‌شود که او از روابط و مناسبات زندگی هر روزی بگسلد و به سوی درک و دریافت حقیقت اشیا و راز هستی برود. البته بی‌اعتنایی مردم عامی به این مسائل، ارزش آن‌ها را از بین نمی‌برد.

عجز از ادراک ماهیت عمو حالت عامه بود مطلق مگو
زان که ماهیات و سرسَرشان پیش چشم کاملان باشد عیان
این فطرت انسان را به گوهر و حقیقت وجود خویش نزدیک می‌کند.

آلبرت اینشتاین می‌گوید: «معنای زندگی بشر یا حیات اجتماعی به‌طور کلی چیست؟ اگر کسی بپرسد که آیا طرح چنین پرسش‌هایی عقلانی است، باید بگویم انسانی که زندگی و حیات دیگران و حتی خودش را بی‌معنا و واهی می‌پندارد، نه تنها موجودی بدبخت است بلکه صلاحیت زندگی هم ندارد.»^۱

۱- «دنیایی که من می‌بینم»، نوشته‌ی پروفیسور آلبرت اینشتاین.

دین و فلسفه

ما در رویارویی با مسائل وجود و آغاز و انجام جهان و معنای حیات انسان از دین انتظار دستگیری و ارشاد داریم. دین الهی که از سرچشمه‌ی وحی می‌جوشد، به بیان همین مسائل می‌پردازد و راه و رسم سعادت انسان را با تبیین جهان و آغاز و انجام آن به ما نشان می‌دهد. پس دیگر به فلسفه و دستاوردهای عقل بشر چه حاجت است؟

نام احمد نام جمله انبیاست چون که صد آمد نود هم پیش ماست
در معارف وحی مطالب فراوانی می‌توان یافت که به‌طور مستقیم و غیرمستقیم به حقیقت و احوال وجود مربوط می‌شود. آیات و روایات به مناسبت‌های گوناگون در باب مبدأ وجود، نحوه‌ی به‌وجود آمدن جهان، مراتب و درجات هستی، چگونگی سیر و تحول موجودات جهان، جایگاه انسان در عالم هستی، معرفت خداوند و ارتباط جهان با خداوند سخن گفته‌اند. در قرآن کریم و کلام پیشوایان دین - به‌صورت دعا یا خطبه و خطابه - نکات فراوانی در این زمینه آمده است؛ دو نکته‌ی اساسی را درباره‌ی این بخش از تعالیم دین نباید از نظر دور داشت.

۱- ماهیت فلسفی: طرح مباحث وجودشناسی در معارف الهی، هرگز ماهیت این مباحث را دگرگون نمی‌کند؛ یعنی، هرچند این مباحث منشأ آسمانی دارند و حاصل اندیشه‌ی فیلسوفان نیستند اما محتوایی فلسفی دارند و مواضع نظری دین را درباره‌ی جهان هستی بیان می‌کنند. در متون دینی مسائل فلسفی در قالب اصطلاحات فلاسفه مطرح نشده است اما بیان یک مسئله به هر زبانی که باشد، معنای نهفته در آن را تغییر نمی‌دهد.

بحث درباره‌ی احوال وجود در هر جا و به هر زبانی که مطرح شود، به قلمرو فلسفه تعلق دارد و می‌توان آن‌را به شیوه‌ی فلسفی مطالعه کرد. اختلاف در تعبیر یا تفاوت در چگونگی بیان این مسائل، تعلق آن‌ها را به قلمرو فلسفه خدشه‌دار نمی‌کند.

چه بسیارند عارفان و متفکرانی که به زبان شعر و تشبیه، به همان معانی‌ای اشاره داشته‌اند که مراد فلاسفه بوده اما تعبیر آن‌ها با تعبیر و کلمات فلاسفه متفاوت است. خواجه‌ی شیراز به زبان خود می‌سراید:

حسن روی تو به یک جلوه که در آینه کرد این همه نقش در آینه‌ی اوهام افتاد

این همه عکس می و نقش نگارین که نمود یک فروغ رخ ساقی است که در جام افتاد
یا حکیم قآنی سروده است :

حمد بی حد را سزد ذاتی که بی همتاستی
واحد یکتاستی هم خالق اشیاستی
منقطع گردد اگر فیضش دمی از کائنات
هستی از ذرات عالم در زمان برخاستی
نسبت واجب به موجودات چون شمس است و ضوء

نی به مانند بنا و نسبت بناستنی
امام خمینی - رضوان الله علیه - درباره ی این اختلاف در تعبیر می فرمایند : «یک
مطلب اگر با زبان های مختلف هم بیان شود، باز همان مطلب است ؛ مثلاً فلاسفه زبانی خاص
خودشان دارند، عرفا نیز زبانی مخصوص دارند، شعرا هم زبان خاص شعری دارند. زبان
اولیاء معصوم (ع) هم طور دیگری است . . . فلاسفه به علت و معلول و مبدأ و اثر تعبیر می کنند
و عده ای از اهل عرفان نیز همین معنا را به ظاهر و مظهر و تجلی و مانند آن تعبیر می نمایند . . .
قرآن و ادعیه و این فلاسفه و شعرا و عرفا همه یک مطلب را می گویند. مطالب، مختلف
نیست، تعبیرات و زبان ها مختلف است و نباید مردم را از این برکات دور کرد . . .»
این معانی فلسفی در کتاب و سنت به بیان دینی و در قالب کلام خدا و پیشوایان دین ابراز
شده است. فراوانی این تعبیر در معارف دینی، انسان را به تعمق و تدبر در آن ها وادار می کند.

نگاهی به آیات و روایات

برای نمونه، برخی از آیات و روایات را که شامل این معانی است، از نظر می گذرانیم :

سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْاَفَاقِ وَ فِي اَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ اَنَّهُ الْحَقُّ

(فصلت - ۵۳)

ما آیات قدرت و حکمت خود را در آفاق جهان و نفوس بندگان کاملاً آشکار

می کنیم تا معلوم شود که خداوند حق است.

۱- تفسیر سوره ی حمد، امام خمینی (ره).

وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُولَّوْا فَثَمَّ وَجْهَ اللَّهِ (بقره - ۱۱۵)

مشرق و مغرب از آن خداست؛ به هر سمت روی آورید، به او روی آورده‌اید.

وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ (حجر - ۲۱)

و هیچ چیز نیست مگر آن که گنجینه‌های آن در نزد ماست و ما آن را جز به اندازه‌ی معین نازل نمی‌کنیم.

هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (حدید - ۳)

اوست آغاز و اوست پایان، اوست آشکار و اوست پنهان و او به هر چیز آگاه است.

قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ، اللَّهُ الصَّمَدُ (توحید - ۱ و ۲)

بگو اوست خدای یگانه؛ خداوند بی‌نیاز و غنی است.

در حدیث است که از امام سجاد (ع) درباره‌ی توحید پرسیدند. فرمود: خداوند می‌دانست در آخرالزمان گروه‌هایی ژرف‌اندیش خواهند آمد؛ از این‌رو سوره‌ی توحید و آیات اول سوره‌ی حدید (یعنی: هو‌الاول و الآخر و الظاهر و الباطن و هو بکل شیء علیم) را فرستاد و هرکس سخنی غیر از آن‌ها بگوید هلاک شده است.^۱

مطالعات دقیق فلسفی و عرفانی، حکما و عرفا را به این حقیقت رهنمون می‌شود که آیات سوره‌ی توحید و آیات اول سوره‌ی حدید، عالی‌ترین مرتبه‌ی توحید و معرفت هستند. صدرالمتهلین، فیلسوف بزرگ اسلامی، در شرح اصول کافی می‌گوید: «... بهره‌هایی که از آیات سوره‌ی مبارکه حدید می‌بردم، بیش از نتایج آیات دیگر بود. لذا در هنگام شروع به نوشتن تفسیر قرآن، نخستین بخشی که انتخاب و به تفسیر آن پرداختم، همین سوره‌ی مبارکه بود و سپس به تفسیر گروه دیگری از سور و آیات پرداختم و بعد از پایان آن و پس از گذشت حدود دو سال، به این حدیث شریف برخورد نمودم و نشاطم افزوده شد و به شکرانه‌ی این نعمت، خداوند منان را سپاس‌گزاری کردم.»^۲

در نهج‌البلاغه و دیگر آثار منقول از علی (ع) نیز حدود چهل نوبت به مسائلی از این

۱- کافی، جلد اول صفحه‌ی ۹۱، توحید صدوق چاپ مکتبه‌ی الصادق، صفحه‌ی ۲۸۳.

۲- شرح اصول کافی، صفحه‌ی ۲۵۱.

دست پرداخته شده است. بعضی از این بحث‌ها طولانی و گاهی بیش از چندین صفحه است. در خطبه‌ی اول نهج‌البلاغه، در باب معرفت به خداوند و مبدأ هستی می‌خوانیم:

«... آغاز دین، معرفت و شناخت کردگار است و کمال معرفت، ایمان به ذات آفریدگار است. کمال ایمان در توحید اوست و کمال توحید در اخلاص به ساحت مقدس اوست و کمال اخلاص در نفی صفات زاید بر ذات اوست؛ زیرا هر صفتی غیر از موصوف و هر موصوفی غیر از صفتی است که بر آن عارض می‌شود. پس هرکس برای خداوند صفتی زاید قائل شود، او را قرین و همدم چیزی ساخته است و هرکس که او را قرین چیزی بداند، او را دو چیز انگاشته و هرکس خدا را دو چیز بینگارد، برای آن، جزء و بخش قائل شده و هرکس چنین اعتقادی داشته باشد، خدا را نشناخته است. جاهل به مقام ربوبی به سوی او اشاره می‌کند و هرکس چنین کند او را محدود ساخته و هر محدودی قابل شمارش است و خدا منزّه از این نسبت‌هاست.»^۱

علی (ع) هم چنین درباره‌ی موجودات برتر از عالم طبیعت که واسطه‌ی بین خداوند و عالم طبیعت‌اند - یعنی فرشتگان و ملائک - می‌فرماید:

«موجودات کاملی هستند عاری از ماده و قوه^۲؛ زیرا جملگی مجردند و فعلیت تمام دارند و در نهایت کمال ممکن‌اند. ذات باری بر آن‌ها تجلی کرد، نورانی شدند و فیوضاتش را بر آن‌ها افاضه نموده، به کمال ممکن رسیدند و در نتیجه نمونه‌ی بارز خلقت و واسطه‌ی فیض آفرینش شدند.»^۳

۱- اول الدّین معرفتُهُ و کمالُ معرفتِهِ التّصدیقُ به. و کمالُ التّصدیقِ به توحیدُهُ. و کمالُ توحیدِهِ الاخلاصُ له. و کمالُ الاخلاصِ له نفی الصفاتِ عنه. لِشَهَادَةِ كُلِّ صَفَةٍ أَنهَا غَيْرُ الموصوف. وَ شَهَادَةِ كُلِّ موصوفٍ أَنَّهُ غَيْرُ الصّفه. فَمَنْ وَصَفَ اللّهِ سبْحَانَهُ فَقَدْ قَرَنَهُ. وَ مَنْ قَرَنَهُ فَقَدْ ثَنَاهُ وَ مَنْ ثَنَاهُ فَقَدْ جَرَّاهُ، وَ مَنْ جَرَّاهُ فَقَدْ جَهَلَهُ وَ مَنْ جَهَلَهُ فَقَدْ اِشَارَإِلَيْهِ وَ مَنْ اِشَارَإِلَيْهِ فَقَدْ حَدَّهْ وَ مَنْ حَدَّ فَقَدْ عَدَّهْ...

۲- منظور از ماده و قوه همانا استعداد برای تغییر و حرکت است. موجودات طبیعی به دلیل قوه و ماده‌ای که دارند، پیوسته در معرض تغییر و تحول‌اند و می‌توانند از نقص به سوی کمال حرکت کنند اما موجودی که همه‌ی کمالات ممکن خویش را واجد باشد، دیگر تغییر و تحول نمی‌پذیرد و از این‌رو دارای فعلیت کامل است.

۳- صورٌ عاریةٌ عن المّواد، خالیةٌ عن القوّةِ و الاستعداد، تجلّی لها فاشرقت و طالعتها فتلاّلات فالقی فی هویتها مناله و اظهر عنها افعالها (غررالحکم و درر الکلم ج ۲ ص ۴۱۷).

فاطمه‌ی زهرا (س) در خطبه‌ی معروفی چنین آغاز سخن فرمودند: «... خدایی که دیدگان او را دیدن نتوانند و گمان‌ها چونی و چگونگی او را ندانند، همه چیز را از هیچ پدید آورد و بی‌نمونه‌ای انشاء کرد. نه به آفرینش آن‌ها نیازی داشت و نه از آن خلقت سودی برداشت، جز آن‌که خواست تا قدرتش را آشکار سازد.»^۱

باری، متون اسلامی نه تنها در مورد این مسائل سکوت نمی‌کند بلکه سلسله مطالبی را مطرح می‌سازد که در جهان اندیشه، سابقه نداشته است و در هیچ یک از ادیان گذشته نیز نشانی از آن‌ها یافت نمی‌شود.

۲- دعوت به تفکر: نکته‌ی دوم را با این پرسش مطرح می‌کنیم: هدف وحی از طرح این مباحث با این وسعت و عمق چه بوده است؟ آیا هدف وحی این بوده که نحوه‌ای نگرش نسبت به جهان هستی عرضه کند تا مسلمانان با تدبیر و تفکر و الهام گرفتن از آن، اندیشه و آگاهی خویش را تکامل بخشند و فرهنگ اسلامی را به اتکای این مبانی عمیق و استوار به رشد و بالندگی برسانند یا این که می‌خواسته مطالبی حل ناشدنی و غیرقابل فهم را عرضه کند و اندیشه‌ها را به تسلیم و سکوت و قبول کورکورانه وادارد؟

تاریخ اسلام نشان می‌دهد که در صدر اسلام، در میان عامه (مسلمانان اهل سنت) دو جبهه‌ی مختلف در قبال مسائل ذکرشده پدید آمد. یکی جبهه‌ی نفی و تعطیل که پیشروان آن گروهی به نام «اهل حدیث» بودند آن‌ها که معلوماتشان در حدود نقل و روایت احادیث بود، هرگونه بحث و تعمق و تجزیه و تحلیل در این مسائل را ناروا می‌شمردند اما جبهه‌ی دیگر که معتزله پرچم‌دار آن بودند، بحث عقلی را در مباحث مابعدالطبیعی دین جایز می‌دانستند و به آن اهتمام می‌ورزیدند. در میان اهل سنت، گروه معتزله به شیعه نزدیک‌تر و کم و بیش از عقل فلسفی و استدلالی بهره‌مند بودند اما نتوانستند در برابر موج مخالف، ایستادگی کنند و سرانجام تقریباً منقرض شدند.

یکی از فقهای جماعت گفته است:

«هرچه خداوند خودش را در قرآن توصیف کرد، نباید تفسیر کرد و درباره‌ی آن بحث نمود. تفسیر این‌گونه آیات، تلاوت آن‌ها و سکوت درباره‌ی آن‌هاست.»

۱- بلاغات النساء، خطبه‌ی دوم.

درباره‌ی یکی از فقهای چهارگانه‌ی اهل سنت نوشته‌اند :

«شخصی از او درباره‌ی آیه‌ی الرحمن علی العرش استوی^۱ سؤال کرد. او آن‌چنان خشمناک شد که هرگز آن‌گونه دیده نشده بود. عرق بر چهره‌اش نشست. جمع حاضر همه سرها را پایین افکندند. پس از چند لحظه، سر برداشت و گفت : کیفیت نامعلوم و استواء خداوند بر عرش، معلوم و اعتقاد به آن واجب و سؤال هم بدعت است.»

آنگاه خطاب به پرسش کننده گفت : تو که چنین سؤالاتی داری، می‌ترسم که گمراه باشی. سپس او را از جلسه اخراج کرد.

اهل حدیث در پاسخ کسانی که درباره‌ی این مسائل می‌پرسیده‌اند، جمله‌ی «الکیفیه مجهوله و السؤال عنه بدعة» را که ظاهراً جمله‌ی شایعی بوده، مطرح می‌کرده‌اند.

روش پیشوایان دین

وقتی به سیره‌ی شخص رسول اکرم (ص) و اهل بیت (ع) مراجعه می‌کنیم، هرگز به این‌گونه جواب‌های تحکم‌آمیز و به اصطلاح سربالا بر نمی‌خوریم ؛ آن‌ها هیچ سؤال‌ی را محکوم نمی‌کردند و بدعت نمی‌شمردند. درباره‌ی آیه‌ی «الرحمن علی العرش استوی» و این‌که معنای عرش چیست و استواء بر عرش چه مفهومی دارد، مکرر از ائمه‌ی اطهار (ع) پرسش‌هایی شده است و آنان نه تنها به تعطیل تفکر امر نکرده‌اند، بلکه پاسخ‌هایی در حدّ توان فکری پرسش کننده، بیان نموده‌اند. در «توحید صدوق» و «اصول کافی» بابی با همین عنوان باز و احادیث زیادی در این موضوع گردآوری شده است.

استاد علامه‌ی طباطبایی (ره) در تفسیرالمیزان ذیل آیه‌ی ۵۴ سوره‌ی اعراف می‌فرماید : «مردم در شرح امثال این آیات مسلک‌های مختلفی انتخاب کرده‌اند. اکثر پیشینیان (از عامه) بر آن‌اند که بحث در این‌گونه آیات روا نیست، علم این‌ها را باید به خدا واگذار کرد. این دسته، بحث از «حقایق دینی» و تعمق در ماورای ظواهر الفاظ کتاب و سنت را ناروا و بدعت می‌شمارند اما عقل برخلاف نظر آن‌ها حکم می‌کند و کتاب و سنت نیز آنان را تأیید نمی‌کند. آیات قرآن به شدت تمام به تدبیر، تعمق و کوشش در معرفت خداوند و آیات الهی از

۱- خداوند بر عرش مستولی گردید. (طه - ۵)

طریق تذکر و تفکر عقلی دعوت می کند و روایات متواتر نیز در همین معنا آمده است. معنا ندارد که به مقدمه‌ای که مستلزم نتیجه‌ای است، امر شود اما خود آن نتیجه ممنوع باشد. دعوت به تذکر و تفکر برای معرفت است نه برای چیز دیگر...»

فلسفه‌ی اسلامی: حاصل این که، متون اسلامی از یک طرف جهان‌شناسی به خصوصی را عرضه می کند که با معرفت فلسفی، هم افق و سازگار است و از طرف دیگر، بر تفکر و اندیشه در این معارف اصرار می ورزد و آن را از واجبات شرعی می شمارد. قرآن کریم پیوسته انسان‌ها را به تفکر در خلقت آسمان‌ها و زمین و شناخت آثار صنع الهی دعوت می کند. پیشوایان دین نیز همواره مجال پرسش درباره‌ی این مسائل را به مردم داده‌اند و ایشان را به این امر تشویق کرده‌اند.

به این ترتیب، درمی‌یابیم که گرچه معارف دینی سرچشمه آسمانی دارند و از طریق غیر از تفکر بشر به دست ما رسیده‌اند اما به ذات خود مهبای تبیین عقلانی و فلسفی هستند و برای توضیح و تفسیر آن‌ها می‌توان از مفاهیم فلسفی و زبان مابعدالطبیعه مدد گرفت. به عبارت دیگر، خاستگاه فلسفه‌ی اسلامی را باید در متن و بطن خود اسلام جست‌وجو کرد و نه در برخورد تاریخی اسلام با فلسفه‌های دیگر. مصالح لازم برای تکوین یک نظام مابعدالطبیعه هم چون بذرهایی در خود اسلام پراکنده بود و لازم بود قرن‌ها بگذرد تا این بذرها در اندیشه‌ی تربیت یافتگان این مکتب آسمانی به ثمر نشینند.

بنابراین، فلسفه‌ی اسلامی فلسفه‌ای است که محتوای اصلی و ستون فقرات آن را دیدگاه‌های ژرف کتاب و سنت نسبت به جهان هستی تشکیل می‌دهند و شکل و صورت و چگونگی تبیین و استدلال در آن به شیوه‌ی فلاسفه است.

تردید نیست که استفاده از بیان فلاسفه در تفسیر دیدگاه‌های اسلامی، پس از ارتباط تاریخی و فرهنگی مسلمانان با حکمای یونان میسر گردید و در نتیجه، برای فهم فلسفه‌ی اسلامی، در آغاز باید به چگونگی آشنایی مسلمانان با فلسفه‌ی یونان پردازیم.

کلیات (۲)



آشنایی مسلمانان با فلسفه یونان

در سال گذشته، به اختصار با فلسفه یونان و نمایندگان بزرگ آن - یعنی سقراط، افلاطون و ارسطو - آشنا شدیم. مابعدالطبیعه در یونان با این فلاسفه و به خصوص افلاطون و ارسطو به کمال خود رسید و میراث فکری ایشان قرن‌ها موضوع تحقیق پژوهشگران و اندیشمندان بود. در آغاز، یونان مرکز نشو و نمای اندیشه‌های فلسفی بود اما بعد از ارسطو رفته‌رفته مرکزیت خود را از دست داد و حوزه‌های فلسفی و علمی، به اسکندریه^۱ منتقل شد.

حوزه‌ی اسکندریه تا زمانی که مصر مغلوب مسلمانان شد، دایر بود و از این جهت، در انتقال تفکر یونان به سرزمین‌های اسلامی سهمی به‌سزا داشت.

نهضت ترجمه

مسلمانان در سال ۶۳۸ میلادی سوریه و عراق را تسخیر کردند و پس از چهار سال ایران را هم به تصرف درآوردند. در سال ۶۶۱ میلادی دولت بنی‌امیه در دمشق تشکیل شد. دوران خلافت بنی‌امیه آمیخته با ظلم و سیاهی بود. در این دوره حکومت قومی و آداب جاهلیت تا حدی تجدید حیات یافت. در نتیجه، شرایط برای فعالیت‌های فکری و

۱- اسکندریه نام شهری است که اسکندر مقدونی آن‌را در سال ۳۳۱ پیش از میلاد بنا کرد و پس از او سلسله‌ی بطالسه که جانشینان اسکندر در مصر بودند، اسکندریه را پایتخت خود قرار دادند و علم و دانش و فلسفه را ترویج کردند.

فرهنگی به حال تعطیل درآمد و فرهنگ اسلامی دچار فترت و رکود شد. خلافت بنی عباس نیز اگرچه با ظلم و ستم همراه بود اما از جنبه‌ی علمی، اوضاع را تا حدودی دگرگون کرد. خلافت این خاندان، دو واقعه‌ی مهم را به دنبال داشت:

اول این که ایرانیان به دستگاه خلافت راه یافتند و دوم این که بغداد مرکز خلافت اسلامی قرار گرفت. این هر دو واقعه، در تحول فرهنگی و نهضت ترجمه‌ی کتب علمی و فلسفی مؤثر افتاد. می‌دانیم که خلافت عباسیان به یاری ایرانیان استوار شد و بعضی از نخستین خلفای عباسی در محیط‌هایی ایرانی تربیت شدند و وزرا و درباریان‌شان نیز ایرانیان فرهنگ‌دوست بودند. بدین ترتیب، با راهنمایی وزیران و مشاوران ایرانی و دانش‌پرور، زمینه برای تحولی علمی و فرهنگی فراهم شد.

از طرف دیگر، شهر بغداد در سال ۱۴۵ هجری، در زمان منصور دوانیقی و با توصیه و همکاری برمکیان تأسیس شد و دستگاه خلافت از دمشق به آن‌جا انتقال یافت.

اندکی پیش از فتوحات مسلمانان، انوشیروان ساسانی در خوزستان مدرسه‌ای تأسیس کرد و بسیاری از کتب سریانی، هندی و یونانی را در آن جا گرد آورد. این مدرسه هفت تن از فلاسفه‌ی نوافلاطونی^۱ را که از آن اخراج شده بودند، به استادی پذیرفت و به آنان اجازه داد که دانش خود را منتشر سازند. بدین ترتیب، ایرانیان قبل از تسلط مسلمانان با فرهنگ یونانی آشنا شده بودند.

پس از استقرار دولت عباسی در بغداد، به دلیل نزدیکی این محل با خوزستان، رجال سیاسی بغداد با جندی‌شاپور آشنا شدند و به اهمیت علمی آن پی بردند. پس از چندی، آنان مقدمات حضور استادان جندی‌شاپور را در بغداد فراهم کردند.

علاوه بر این، میراث تفکر یونانی از طریق حوزه‌ی اسکندریه به انطاکیه و سپس به حرّان منتقل شد. استادان فلسفه‌ی حرّان در عهد خلافت معتضد عباسی از حرّان به بغداد منتقل شدند. از همان ابتدا، برمکیان می‌کوشیدند تا خلفا را به ترویج علوم جندی‌شاپور وادار کنند. این امر در دوران خلافت هارون الرشید ابعاد گسترده‌ای یافت. هارون به توصیه و تشویق وزیر خود، یحیی برمکی، «بیتُ الحِکْمَه» یا «خَزَائَةُ الحِکْمَه» را در بغداد تأسیس کرد.

۱- پیروان افلوطنین، فیلسوف یونانی متأخر که نزد مسلمانان به شیخ یونانی مشهور است، نوافلاطونیان نام

گرفتند.

این محل، مرکز تجمع اهل علم و فلسفه و مترجمان کتب علمی و فلسفی از زبان‌های گوناگون بود. بیت‌الحکمه در دوره‌ی خلافت مأمون — که مادرش ایرانی و خود تربیت یافته‌ی ایرانیان بود و به فلسفه اظهار تمایل می‌کرد — رونق زیادی یافت و کار مطالعه و تحقیق بالا گرفت. نقل و ترجمه علوم گوناگون از قبیل منطق، فلسفه، نجوم، ریاضیات، طب، ادب و سیاست از زبان‌های یونانی، پهلوی، هندی و سریانی بیش از پیش اهمیت یافت و دستگاه خلافت از آن به نیکی حمایت می‌کرد. چنان‌که نوشته‌اند هر کتابی که حنین‌بن اسحاق مترجم معروف و زبردست آن زمان از یونانی به عربی ترجمه می‌کرد، مأمون هم‌وزن آن زر ناب به وی می‌بخشید.

در آغاز کار، اهل دانش به حوزه‌ی جندی‌شاپور توجه بیشتری داشتند ولی بعدها که نهضت ترجمه گسترش بیشتری یافت، دیگر مراکز علمی و به‌خصوص حوزه‌ی اسکندریه اهمیت زیادی یافت و به ترجمه از زبان یونانی اهتمام بیشتری شد.

باری، هنوز هشتاد سال از سقوط دولت اموی نگذشته بود که قسمت زیادی از تألیفات ارسطو و شارحان مدرسه‌ی اسکندریه و بسیاری از کتب جالینوس و برخی از محاورات افلاطون به عربی ترجمه شد. دکتر ابراهیم مدکور^۱ می‌گوید: «مسلمانان مدت سه قرن به ترجمه‌ی آثار علمی و فلسفی و ادبی که ملل دیگر برای آن‌ها به میراث نهاده بودند، پرداختند. آن‌ها این میراث عظیم انسانی را از شش زبان گرفتند: عربی، سریانی، پهلوی، هندی، لاتین و به‌خصوص یونانی.»

ترجمه‌های فلسفی

علاوه بر حنین‌بن اسحاق که مترجمی بسیار توانا بود و آثاری را از زبان یونانی به عربی ترجمه کرد، پسر او اسحاق‌بن حنین نیز مترجمی چیره‌دست بود. اسحاق برخلاف پدرش که بیشتر به ترجمه‌ی کتاب‌های طبّی اشتغال داشت، به ترجمه‌ی کتب فلسفی و به‌ویژه آثار ارسطو و شروح آن‌ها همت گماشت و برخی از کتاب‌های مهم ارسطو را ترجمه کرد^۲. هم‌چنین ابوبشر متّی بن یونس، استاد فارابی، کتاب شعر ارسطو را ترجمه کرد.

۱- موزّخ فلسفه، اهل مصر.

۲- از جمله کتاب‌های «نفس»، «اخلاق» و ...

ابن ناعمه^۱ کتاب «اٲولوجیا» را که بخشی از تاسوعات^۲ افلوپین^۳ است، ترجمه و کندی^۴ آن را اصلاح نمود. این کتاب به اشتباه به ارسطو نسبت داده شد و به نام اٲولوجیای ارسطو معروف گشت.

به هر حال، همه‌ی آثار ارسطو و برخی آثار افلاطون و افلوپین ترجمه شد اما مترجمان به این بسنده نکردند و برای فهم نکات پیچیده‌ی حکمت ارسطو به ترجمه‌ی آثار شارحان او نیز دست زدند. از جمله، شرح اسکندر آفرودیسی – که ابن سینا او را «فاضل متأخرین» نامیده است – به عربی ترجمه شد.

بدین ترتیب، میراث فلاسفه‌ی یونان و آنچه از معارف ملل قدیم غرب آسیا در حوزه‌های اسکندریه و حران و غیر آن‌ها تمرکز یافته بود، در دسترس مسلمانان قرار گرفت. مسلمانان نیز پرورش یافته‌ی دینی بودند که از یک طرف عالی‌ترین معارف توحیدی و عمیق‌ترین دیدگاه‌ها را در خصوص جهان هستی تعلیم می‌داد و از طرف دیگر، راه را برای تحصیل علم و حکمت هموار کرده بود و پیشوایان آن را اعتقاد بر این بود که :

اَلْحِكْمَةُ ضَالَّةُ الْمُؤْمِنِ، فَاطْلُبُوهَا وَلَوْ عِنْدَ الْمُشْرِكِ^۵.

حکمت، گمشده‌ی مؤمن است. پس آن را طلب کنید ؛ حتی اگر نزد مشرک باشد.

در چنین شرایطی، مسلمانان به دلیل علاقه‌مندی به علم و حکمت با کمال اشتیاق در آرای گذشتگان نظر کردند و به زودی مجموعه‌ی معارف پیشینیان را فرا گرفتند. در حقیقت، یادگارهای حکیمان بزرگ یونان و سرانجام به وارثان حقیقی آن در عالم اسلام منتقل شد. نوابغی مانند ابونصر فارابی و شیخ الرئیس ابوعلی سینا و متفکران بزرگ دیگر که استعدادهای فکری و نیروی خلاقیت آنان به برکت کتاب و سنت در اوج شکوفایی بود، از طریق همین آثار ترجمه شده، با حکمای یونان هم‌سخن شدند و آرای آن‌ها را نقد کردند و نظام فلسفی نوینی را سامان بخشیدند. این نظام فلسفی ضمن برخورداری از آرای افلاطون و بخصوص

۱- عبدالملیح بن عبدالله حمصی معروف به ابن ناعمه.

۲- Enneads ؛ نام کتاب افلوپین که دارای نُه بخش است (نُه گانه‌ها).

۳- Plotinus ؛ فیلسوف مصری‌الاصول یونانی متولد ۲۰۴ میلادی.

۴- کندی را از نظر تاریخی نخستین فیلسوف مسلمان می‌دانند.

۵- بحارالانوار، ج ۷۸، ص ۳۴.

ارسطو، اندیشه‌های جدیدی را نیز دربر داشت که سبب گسترش هریک از نظام‌های فلسفی گذشته، می‌شد. بدین ترتیب، فلسفه‌ی اسلامی به‌طور رسمی تأسیس شد. این فلسفه به جهت غلبه‌ی گرایش ارسطویی در آن، به فلسفه‌ی مشاء^۱ معروف شد.

تأثیر در تفکر مغرب‌زمین

متفکران مسیحی قرون وسطی طی قرن‌های متمادی تنها تا حدودی با افکار افلاطون و نوافلاطونیان آشنایی داشتند و سیطره‌ی فکری اگوستینوس فیلسوف مسیحی نامدار قرن پنجم میلادی - که خود، نوافلاطونی بود - تا قرن دوازدهم میلادی ادامه داشت. از قرن دوازدهم به تدریج آثار ابوعلی سینا و ابن‌رشد به لاتین ترجمه شد و در اختیار متفکران مسیحی مغرب‌زمین قرار گرفت. آنان از طریق آثار فلاسفه‌ی اسلامی، علاوه بر کسب شناخت گسترده‌تر از اندیشه‌های ارسطو با ابتکارات فیلسوفان اسلامی که در راه‌سازگار کردن اعتقادات دینی با استدلال‌های عقلی گام‌های بلندی برداشته بودند، آشنا شدند. تا جایی که از قرن سیزدهم به بعد عنصر درخشان عقل که در فلسفه‌ی اسلامی جایگاهی خاص داشت، بر فرهنگ مسیحی تأثیری آشکار به‌جا نهاد. در قرن سیزدهم دانشگاه پاریس، نخستین دانشگاه مغرب‌زمین، بنیان‌گذاری شد. استادان برجسته‌ی این دانشگاه متفکرانی چون آلبرت کبیر، توماس آکوئینی و اساتید دانشگاه‌های دیگر که پس از پاریس تأسیس شدند برخی به‌شدت تحت تأثیر ابن‌سینا قرار داشتند و برخی نیز کاملاً از تفکر ابن‌رشد پیروی می‌کردند. از باب مثال دانشگاه آکسفورد نیز که کمی بعد از دانشگاه پاریس در انگلستان تأسیس شد، از وجود کسانی چون راجریکن^۲ بهره می‌برد. بیکن از نظر فلسفی از ابن‌سینا و از نظر علمی از ابن‌هیثم، فیزیکدان بزرگ اسلامی، تأثیر می‌پذیرفت و این تأثیرات در نوشته‌های او آشکار است. تأثیر عقلانیت ابن‌سینا و ابن‌رشد در فرهنگ غرب به حدی است که مورخان فلسفه، اصالت عقل اروپاییان را در عصر جدید تا حدّ زیادی متأثر از فلسفه‌ی اسلامی می‌دانند.

۱- معروف است که ارسطو در هنگام تدریس در باغ لوکایون، مدرسه‌ی خویش قدم می‌زد و در حال

قدم‌زدن فلسفه خود را بیان می‌کرد و لذا فلسفه‌ی او به فلسفه‌ی مشاء معروف شد.

۲- Roger Bacon؛ از پیش‌گامان اولیه‌ی نهضت رنسانس در مغرب‌زمین.

تکامل فلسفه‌ی اسلامی

آشنایی غریبان با فلسفه‌ی اسلامی تا ابن رشد محدود شد و از دید آنان فلسفه‌ی اسلامی پس از او به پایان خود رسید اما این فلسفه در جهان اسلام رو به پیشرفت و تکامل داشت و فلسفه‌ی ابن سینا به وسیله‌ی شاگردان او، بهمنیار و ابوالعباس لوکری ادامه یافت تا این که در قرن ششم مورد انتقاد شدید غزالی و فخرالدین رازی قرار گرفت. به طوری که تا حدود زیادی از رونق افتاد اما در قرن ششم حکیم بزرگ دیگری در ایران ظهور کرد که فلسفه‌ی ابن سینا را به قلمرو جدیدی هدایت نمود. او شهاب‌الدین سهروردی مؤسس مکتب فلسفی اشراق بود. پس از وی و در قرن هفتم یکی از بزرگ‌ترین نوابع عالم اسلام، خواجه نصیرالدین طوسی با توجه به حکمت اشراقی به احیای حکمت فارابی و بوعلی سینا پرداخت. شرح استادانه‌ای که او بر کتاب اشارات ابن سینا نوشت، به فلسفه‌ی مشاء رونق تازه‌ای بخشید. شاگرد خواجه نصیرالدین طوسی، قطب‌الدین شیرازی، بزرگ‌ترین دایرة‌المعارف فارسی یعنی کتاب درة التاج را تألیف کرد. در قرن هشتم نیز قطب‌الدین رازی کتاب محاکمات را نوشت و در آن به ارزیابی شرح‌های خواجه‌ی طوسی و فخرالدین رازی بر کتاب اشارات ابن سینا پرداخت. بدین ترتیب، میراث فلسفه‌ی اسلامی از نسلی به نسل دیگر منتقل شد و بسط و تکامل یافت.^۱

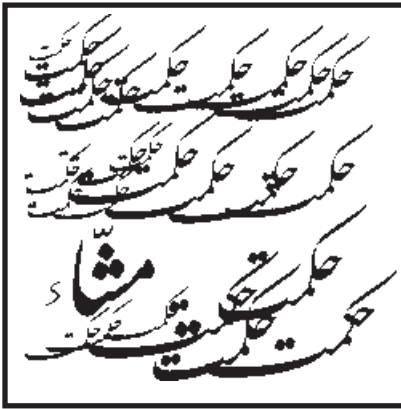
در قرن یازدهم میرداماد، فیلسوف بزرگ اسلامی کوشید فلسفه‌ی ابن سینا را به روش اشراقی تفسیر کند و سرانجام، صدرالمتألهین شیرازی فلسفه‌ی اسلامی را به مرتبه‌ی دیگری از کمال خویش رسانید. او فلسفه‌ی خود را «حکمت متعالیه» خواند.

گرچه بوعلی سینا تعبیر «حکمت متعالیه» را در کتاب اشارات به کار برده بود ولی فلسفه‌ی او هرگز به این نام مشهور نشد. پس از صدرالمتألهین نیز فلاسفه‌ی دیگری حکمت متعالیه را ترویج کردند و هریک به نوبه‌ی خود به فلسفه‌ی اسلامی خدمت نمودند.

یکی از بزرگ‌ترین مروجان فلسفه‌ی صدرایی در سال‌های اخیر، مرحوم استاد علامه‌ی طباطبایی است. ایشان در شرایطی که حکمت الهی تا حدودی متروک شده بود، به تدریس آن پرداختند. در مباحث آینده، روش‌های گوناگون فلسفه‌ی اسلامی و مهم‌ترین نمایندگان این روش‌ها را به اختصار شرح خواهیم داد.

۱- پیش از دوره‌ی صفویه حوزه‌ای فلسفی در شیراز پایه‌گذاری شد و متفکرانی چون صدرالدین دشتکی، غیاث‌الدین منصور شیرازی و جلال‌الدین دوانی در آن به تألیف و تدریس پرداختند.

مبانی حکمت مشاء (۱)



فلسفه‌ی اسلامی در آغاز - یعنی زمانی که در قالب یک نظام فلسفی به وسیله‌ی ابونصر فارابی تأسیس شد - سرشتی کاملاً استدلالی داشت. فارابی و بعد از او شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا - که فلسفه‌ی اسلامی را گسترش زیادی داد - برای آرای ارسطو اعتبار زیادی قایل بودند. از آن‌جا که ارسطو در مباحث فلسفی بیش از هر چیز به قیاس برهانی تکیه

داشت، فلسفه‌ی اسلامی نیز صورت استدلالی پیدا کرد و نوع استدلالی ابن‌سینا، این صورت را با ظریف‌ترین موشکافی‌ها آراست. این شیوه از تفکر فلسفی به «حکمت مشاء» معروف شد. در این درس برخی مبانی حکمت مشاء را به اختصار توضیح می‌دهیم.

اصل واقعیت مستقل از ذهن

حکما از همان ابتدا به این نکته توجه داشتند که نخستین و مهم‌ترین اصلی که می‌تواند مبدأ تحقیق فلسفی قرارگیرد، اصل قبول «واقعیت» مستقل از ادراک آدمی است. این اصل یقینی که ذهن بشر از قبول آن ابایی ندارد، مرز جدایی فلسفه از سفسطه است؛ با این تفاوت که سوفسطایی نیز در عمق ذهن و ادراک خویش به این اصل معترف است و تنها در مقام بحث یا تأملات سطحی آن‌را انکار می‌کند. هر انسان دیگری که دچار چنین فلج ذهنی‌ای نباشد، طبعاً و بدون درنگ به بداهت این اصل حکم می‌کند. به همین جهت، حکما گفته‌اند: «شکاک واقعی وجود ندارد» و شکاک‌ترین شکاکان نیز در عمل و در مسیر زندگی

ناچار از واقع‌بینی و قبول این اصل است.^۱ پس، این اصل از بدیهیات اولیه است که نه اثبات شدنی است و نه انکارشدنی؛ یعنی، هرگونه تلاشی در جهت اثبات عقلی یا تجربی آن، مستلزم استفاده و قبول آن است.

مغایرت وجود و ماهیت

از جمله مطالبی که حکمای مشاء به‌وضوح و به‌طور مفصل درباره‌ی آن بحث کرده‌اند، مسئله‌ی تفکیک وجود و ماهیت در اشیاست.

پس از این که انسان اصل واقعیت اشیا مستقل از ذهن را قبول می‌کند، به مظاهر گوناگون این واقعیت در جهان پی می‌برد و با هر واقعیتی که روبه‌رو می‌شود، وجود آن را تصدیق می‌کند. برای مثال، به قضایای زیر توجه کنید.

ماه هست، ستاره هست، مرغابی هست، صنوبر هست، اقاکیا هست، زنبور عسل هست.

در این قضایا چه نکته‌ای نظر شما را جلب می‌کند؟

آری در همه‌ی قضایای ذکرشده، محمول واحد و یکسان است و موضوعات گوناگون‌اند. «هستی» محمول واحدی است که بر موضوعات گوناگون نظیر ماه، ستاره و... حمل شده است. بدین ترتیب، ما از ادراک خویش نسبت به واقعیت‌های جهان، قضایایی ساخته‌ایم که مرکب از موضوعات مختلف و محمولی یگانه است. حال از این تأمل به چه نتیجه‌ای می‌رسید؟

نتیجه‌ای که به‌دست می‌آید این است که همه‌ی اشیا واقعی در جهان، در ذهن ما به دو جزء تحلیل می‌شوند که در یک قضیه‌ی منطقی، یک جزء بر جزء دیگر حمل می‌شود.

۱- توضیح این که آیا تاکنون دیده شده است که حتی شکاک‌ترین افراد نیز به هنگام احساس نیازهای حیاتی از قبیل رفع گرسنگی و تشنگی و رفع خطر و جلب لذت و برهیز از الم هم‌چنان بر سر شک خود باقی بمانند و در طلب غذا و دوری از خطر و کسب لذت و... برنیاید یا برای انجام امور عادی زندگی به حرکت نپردازد یا در مقام بحث و مجادله از سخن گفتن و قبول وجود طرف مقابل و دیگر امور سر باز زند؟

ابن سینا توصیه می‌کند که برای رفع شک از وجود این‌گونه افراد و اعتراف به این که «واقعیتی هست»، اینان باید مورد ضرب و شتم قرار گیرند تا از دنیای آشفته‌ی ذهن خود خارج شده و اعتراف کنند که واقعیتی هست و یکی از مصادیق آن همین درد و آلمی است که در جان خویش می‌یابند.

جزء اول همان مفاهیم متعددی است که ما از اشیای خارجی داریم و این مفاهیم را موضوع قضیه قرار می‌دهیم و جزء دوم مفهوم هستی یا وجود است که آن را در جایگاه محمول می‌نشانیم.

به این مفاهیم که در قضایای ذکر شده، موضوع قرار می‌گیرند «ماهیت»^۱ گفته می‌شود. ماهیت هر شیء عبارت است از چستی آن شیء. هرگاه از ذات یک شیء سؤال می‌شود پاسخ صحیح، ماهیت آن شیء است؛ مثلاً اگر بپرسیم این شیء چیست و پاسخ بشنویم که تمشک یا مروارید یا جلبک است، این پاسخ‌ها همگی بر ماهیت اشیای مورد سؤال دلالت دارند. آیا در قضایای مورد نظر، تصوراتی که ما از موضوع قضیه – یعنی ماهیت اشیای واقعی – داریم، عین همان تصور ما از محمول قضیه، یعنی مفهوم وجود و هستی است؟ یعنی مثلاً ما از قضیه‌ی «مرغابی، مرغابی است» همان معنای قضیه‌ی «مرغابی موجود است» را می‌فهمیم؟

پاسخ روشن است. تصور ما از «مرغابی»، «اقاقیا»، «زنبور عسل» و ... هرگز عین تصور ما از «هستی» نیست. ما مفهوم هستی را بر مرغابی، اقاقیا و زنبور عسل حمل می‌کنیم و می‌دانیم که حمل این مفهوم بر مفاهیم یاد شده از قبیل حمل یک مفهوم بر خود (مثلاً الف است) نیست.

بنابراین، هر واقعیت یگانه در جهان، وقتی موضوع ادراک و شناخت قرار می‌گیرد، در ذهن به دو بخش تقسیم می‌شود. ما با اتصال این دو بخش ذهنی در قالب یک قضیه‌ی منطقی، به واقعیت آن شیء اذعان می‌کنیم؛ یعنی، مثلاً واقعیت یک اسب در ذهن ما در ضمن قضیه‌ی «اسب هست» مورد تأیید واقع می‌شود. پس ماهیت و وجود اشیا در ذهن از هم جدا می‌شود و مفهوم آن‌ها با یک‌دیگر مغایرت پیدا می‌کند.^۲

برای درک این مدعا تصور صحیح آن کافی است و نیازی به اقامه‌ی برهان نیست؛ در عین حال، برای توضیح بیشتر به یک دلیل اشاره می‌کنیم.

۱- «ماهیت» کلمه‌ای عربی و مخفف «ماهویت» است. کلمه‌ی ماهو به معنای «چست او» با اضافه شدن به «یت» مصدری (یة) «ماهویت» شده و سپس با تخفیف به صورت «ماهیت» درآمده است. پس ماهیت یعنی «چست او بی» یا «چستی».

۲- قوه‌ی تجرید و انتزاع ذهن می‌تواند از یک واقعیت واحد، مفاهیم متعددی به دست آورد.

اگر مفهوم وجود عین مفهوم ماهیت یا جزء آن بود، دیگر اثبات وجود هیچ ماهیتی به دلیل، نیاز نداشت و تصور هر ماهیتی برای اثبات وجود آن کافی بود. حال آن که مجرد تصور یک ماهیت، برای حمل وجود و اتحاد مفهوم وجود با آن کافی نیست. برای مثال، ماهیت ققنوس که در ادبیات ما آمده، بر ما معلوم است و می دانیم که: «ققنوس مرغی است با منقاری دراز که دارای سوراخ‌های متعدد است و از هر سوراخ این منقار، آوازی خوش برمی آید و جایگاهش بر کوه بلندی است و عمرش ۱۰۰۰ سال است و جفت ندارد. چون عمرش به پایان می رسد، هیزم بسیار جمع می کند و بر بالای آن می نشیند و سرودن آغاز می کند و بال و پر به هم می زند. از بر هم زدن بال‌هایش آتشی می جهد و در هیزم می افتد و ققنوس خود در آن آتش می سوزد و از خاکسترش، تخم ققنوس جدید پدید می آید.»

با وجود اطلاع از همه‌ی این توصیفات و روشن بودن ماهیت این مرغ در نزد ما، آیا می توان مفهوم «وجود» را عین این ماهیت دانست و بی درنگ تصدیق کرد که «ققنوس هست»؟ البته چنین تصدیقی صحیح نیست و بنابراین، عینیت مفهوم وجود و ماهیت نیز صحت ندارد. این مسئله با عنوان مغایرت وجود با ماهیت یا زیادت وجود بر ماهیت در ذهن، یکی از اصول حکماست. به اهمیت این تفکیک، در بحث حکما درباره‌ی ملاک نیازمندی معلول به علت بیشتر پی خواهیم برد.

وجوب و امکان و امتناع

سه قضیه‌ی هندسی زیر را در نظر بگیرید.

۱- مجموع دو ضلع مثلث، بزرگ‌تر از ضلع سوم است.

۲- ارتفاع و میانه‌ی مثلث یکی است.

۳- مجموع زوایای مثلث سه قائمه است.

حال در مورد نسبت بین موضوع و محمول در قضایای فوق قدری تأمل کنید. چه

تفاوتی در این نسبت‌ها مشاهده می کنید؟

با کمی دقت خواهید دید که در قضیه‌ی اول، نسبت یا رابطه‌ی محمول و موضوع،

واجب و ضروری است و عقل از قبول خلاف آن سر باز می زند؛ یعنی، پیوسته در هر مثلث،

مجموع دوزلع از ضلع سوم بزرگ تر است و غیر از این قابل تصور نیست. در قضیه ی دوم این رابطه، امکانی است؛ یعنی، ممکن است در مثلی ارتفاع و میانه بر هم منطبق بوده و یکی باشند و ممکن است یکی نباشند. در مثلث متساوی الاضلاع و متساوی الساقین این دو بر هم منطبق و یکی است و در مثلث مختلف الاضلاع یکی نیست. پس ارتفاع و میانه ی مثلث (به عنوان موضوع) نسبت به یکی بودن (به عنوان محمول) لا اقتضاء است.

در قضیه ی سوم، رابطه ی موضوع و محمول ممتنع است؛ یعنی، محال است بتوان مثلی را تصور کرد که مجموع زوایای آن کم تر یا بیشتر از دو قائمه باشد. عقل رابطه ی بین مفهوم زوایای مثلث و مفهوم سه قائمه را همیشه نفی می کند و آن را محال و ممتنع می شناسد.

مواد قضایا

بر این اساس، منطقیین در هر قضیه ی حملی - یعنی قضیه ای که در آن محمولی به موضوعی نسبت داده می شود - سه نوع رابطه بین موضوع و محمول در نظر می گیرند: یا رابطه ی وجوبی که حتمی و اجتناب ناپذیر است و به عبارت دیگر، عقل خلاف آن را قبول نمی کند.

یا رابطه ی امکانی که هم می توان آن را به نحو ایجابی و مثبت و هم به نحو سلبی و منفی ملاحظه کرد و عقل نه ناگزیر از قبول آن است و نه نفی آن.

یا رابطه ی امتناعی که در آن محال است محمول بتواند عارض موضوع گردد و عقل همواره از تصدیق این رابطه امتناع می ورزد. منطقیین این کیفیت های سه گانه - یعنی «وجوب»، «امکان» و «امتناع» - را مواد قضایا نامیده اند.

تقسیم وجود

حکما در باب واقعیت اشیا یعنی همان قضایایی که مفهوم چیزی را موضوع قرار می دهیم و وجود و هستی را بر آن حمل می کنیم - مثل قضایای صنوبر هست، ستاره هست، خدا هست و ... - همین سه قسم رابطه را بین موضوع و محمول در نظر می گیرند، به عبارت دیگر، برای وجود و هستی اشیا، یکی از احوال سه گانه ی وجوب، امکان و امتناع

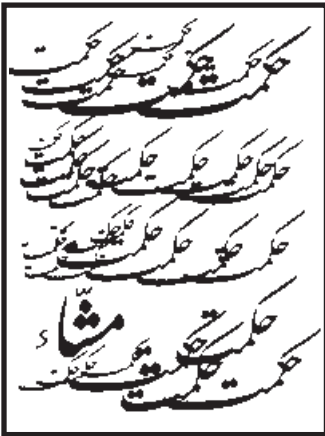
را مناسب و سازگار می‌دانند؛ یعنی: یا رابطه‌ی موضوع با وجود رابطه‌ای وجوبی است، یعنی موضوع ضرورتاً و وجوباً وجود دارد که در این صورت ما آن را «واجب الوجود» می‌نامیم؛ مثلاً در مباحث فلسفی اثبات می‌شود که در قضیه‌ی «خدا هست» وجود و هستی برای خداوند واجب است و لذا حکما خداوند را واجب الوجود می‌خوانند.

یا رابطه‌ی وجود با موضوع، رابطه‌ای امکانی است و موضوع، ذاتی است که نه از وجود ابا دارد و نه از عدم. ما آن چیز را «ممکن الوجود» می‌نامیم. همه‌ی واقعیت‌های عالم مانند انسان، حیوان، درخت، آب، خاک و... ممکن الوجودند؛ یعنی نسبت آن‌ها با وجود و عدم متساوی است.

سرانجام این رابطه می‌تواند منفی و ممتنع باشد. به موضوعی ممتنع الوجود گویند که محمول وجود هرگز نمی‌تواند بر آن عارض شود؛ به عنوان مثال، حکما اثبات می‌کنند که شریک‌الباری، ممتنع الوجود است.

در فلسفه این بحث به جهت تناظر با بحث مواد قضایا در منطق به بحث «مواد ثلاث» معروف شده و از ابداعات حکمای مشایی است.

مبانی حکمت مشاء (۲)



علت و معلول

کهن‌ترین مسئله‌ی فلسفه، مسئله‌ی علت و معلول است. شاید نخستین مسئله‌ای که فکر بشر را به خود متوجه ساخته و او را به تفکر و اندیشه برای کشف معمای هستی وادار کرده است، مسئله‌ی علت و معلول باشد. انسان استعداد «فکر کردن» دارد و مهم‌ترین عاملی که او را در مسیر تفکر می‌اندازد، همانا ادراک قانون کلی علت و معلول است که با این تعبیر بیان می‌شود: «هر حادثه علتی دارد.»

فلسفه به عنوان دانشی که درباره‌ی موجود از آن حیث که موجود است بحث می‌کند، با این پرسش‌ها سر و کار دارد: چرا اشیا و موجودات هستند؟ آیا می‌شود اشیا و موجودات نباشند؟ مفهوم «چرا» در مورد وجود اشیا همان استفهامی است که ذهن را متوجه مسئله‌ی علیّت می‌کند و در فلسفه به آن جایگاه برجسته‌ای می‌بخشد. حکمای مشایی به بحث علیّت اهمیت زیادی داده و این بحث را به گونه‌ای ساخته و پرداخته‌اند که به مراتب از آن چه در آرای گذشتگان دیده می‌شود، دقیق‌تر است.

علیّت چیست؟

اشیا و موجودات با یک‌دیگر روابط گوناگونی دارند؛ مثلاً به تناسب جرم و فاصله، یک‌دیگر را جذب می‌کنند؛ این رابطه‌ای است که به قانون جاذبه‌ی عمومی معروف است. در یک پل، بدنه به ستون‌های نگاه‌دارنده تکیه دارد و گرنه فرو می‌ریزد؛ این رابطه‌ی اتکا

است. در میان اجزاء یک ساعت یا دستگاه دوربین عکاسی رابطه‌ی نظم برقرار است. رابطه‌ی بین هوای دو طرف شیشه‌ی پنجره رابطه‌ی تعادل است. میان آدمیان نیز روابط و نسبت‌های زیادی هست. رابطه‌ی والدین با فرزندان، استاد و شاگرد، دوست با دوست، کارگر و کارفرما و حال، پرسش این است که در روابط یاد شده، کدام ویژگی، مشترک به نظر می‌رسد؟

با کمی تأمل معلوم می‌شود که همه‌ی این روابط، بعد از وجود دو طرف رابطه، پیدا می‌شوند. تا بدنه‌ی پل و ستون‌ها وجود نداشته باشند، رابطه‌ی اتکا هم در کار نیست. تا استاد و شاگرد نباشند، رابطه‌ی آموزش هم پیدا نمی‌شود و به همین ترتیب، در همه‌ی این روابط همیشه رابطه، فرع بر وجود دو طرف رابطه و قائم به هر دو طرف است و از این رو می‌توان این روابط را روابط بعد از وجود نامید.

در این میان، نوعی رابطه وجود دارد که نه بعد از وجود دو طرف رابطه بلکه درست در خود وجود آن دو برقرار می‌شود. چنین رابطه‌ای از روابط دیگر عمیق‌تر است و به آن رابطه‌ی علیت گفته می‌شود. رابطه‌ای که در آن طرف اول (علت) به طرف دوم (معلول) وجود می‌دهد. این رابطه‌ای نیست که بین معلول و علت آن، بعد از وجود دو طرف پدید آید بلکه تمام هستی و واقعیت معلول با همین رابطه تحقق می‌یابد. به طوری که اگر علت نباشد، معلول هم نخواهد بود. ما در هیچ مورد دیگری چنین رابطه‌ای را سراغ نداریم که در آن وجود و هستی دادوستد شود. از این رو می‌توان گفت که این رابطه، چیزی جز نیازمندی معلول به علت در اصل هستی و واقعیت خود نیست.

بنابراین، در تعریف علت باید گفت :

«علت آن چیزی است که معلول در هستی خود به آن نیازمند است.»

اهمیت اصل علیت

بنابر اصل علیت هیچ چیز در جهان خود به خود و از روی «صدفه» و «اتفاق» پدید نمی‌آید. قبول صدفه و اتفاق و نفی قانون علیت، مستلزم این است که هیچ‌گونه نظم و قاعده و ترتیبی در کار جهان وجود نداشته باشد و هیچ چیزی شرط چیز دیگر نبوده و بین امور و حوادث عالم، ترتیب وجودی برقرار نباشد. چنین عقیده‌ای بر روی تمامی علوم و دانش‌ها

خط بطلان می‌کشد. به‌طور کلی، وظیفه‌ی هر علمی عبارت است از بیان مجموعه‌ای از قواعد و روابط موجود بین اشیا و اگر پیدایش یک حادثه بدون دلیل و علت جایز باشد، در همه وقت و تحت هر شرایطی می‌توان وقوع هر حادثه‌ای را انتظار داشت؛ بنابراین، هیچ ضابطه و قانونی در کار نخواهد بود و در نتیجه، هیچ علمی پدید نخواهد آمد. پس، نفی اصل علیت مرادف با نفی هر نوع علم و دانش و عین شکاکیت و سوفسطایی‌گری است.

ملاک نیازمندی معلول به علت

از جمله مسائل مهمی که در فلسفه‌ی اسلامی مطرح می‌شود اما در آرای حکمای یونان مشاهده نمی‌گردد، ملاک نیازمندی معلول به علت است. یعنی این که دریابیم در یک شیء کدام خصوصیت، نشانه‌ی معلولیت آن است و گواهی می‌دهد که شیء دیگری باید حتماً به‌عنوان علت آن شیء وجود داشته باشد؛ این بحث در فلسفه‌ی اسلامی به دلیل نزاع میان متکلمان^۱ و فلاسفه‌ی اسلامی مطرح شده است.

نظریه‌ی حدوث: متکلمان اسلامی پیش‌تر برای این مسئله که «چرا یک شیء محتاج به علت است؟ چرا باید وجود خود را از ناحیه‌ی علت دریافت کند و در چه شرایطی چیزی می‌تواند بی‌نیاز از علت باشد؟» پاسخی ابراز داشته بودند که به نظریه‌ی حدوث معروف است. **حادث و قدیم:** حادث در عرف و لغت به معنی «نو» و قدیم به معنی «کهنه» است. ولی معنای حادث و قدیم در اصطلاح فلسفه و کلام با معنای عرفی آن‌ها تفاوت دارد. مقصود فلاسفه از حادث بودن و نو بودن یک چیز این است که آن چیز پیش از آن که موجود بشود، نابود بوده است؛ یعنی اول نبوده و بعد موجود شده است. مقصود ایشان از قدیم بودن و کهنه بودن هم این است که آن چیز همیشه بوده و هیچ زمانی نبوده است که موجود نباشد.

پس اگر ما درختی را فرض کنیم که چند هزار سال عمر کرده باشد، آن درخت در

۱- متکلم، عالم علم کلام است و علم کلام علمی است که درباره‌ی عقاید اسلامی بحث می‌کند و اصول اعتقادات را توضیح می‌دهد و از آن‌ها دفاع می‌کند. کلام اسلامی قبل از فلسفه‌ی اسلامی پیدا شده و همواره متکلمان با حکما اختلاف نظر داشته‌اند و آرای این دو گروه بر یک‌دیگر بسیار تأثیرگذار بوده است. یکی از موارد اختلاف همین مسئله است.

عرف عام، کهن و بسیار کهن و به اصطلاح قدیمی است اما در اصطلاح فلسفه و کلام، حادث است؛ زیرا همان درخت قبل از آن چند هزار سال نبوده است. بنابراین، حادث عبارت است از چیزی که «نیستی اش بر هستی اش» تقدم داشته باشد و قدیم عبارت است از موجودی که «نیستی مقدم بر هستی» برای او فرض نمی‌شود.

متکلمان اسلامی معتقدند که فقط خداوند قدیم است و هرچه غیر از خداست (که «جهان» یا «ماسوی» نامیده می‌شود) - اعم از مجرد و مادی - همه حادث‌اند.

متکلمان می‌گویند اگر چیزی حادث نباشد و قدیم باشد - یعنی همیشه وجود داشته باشد و هیچ زمانی را نتوان تصور کرد که وجود نداشته باشد - آن چیز هرگز به خالق و علت نیازمند نیست. پس اگر فرض کنیم که غیر از ذات حق اشیای دیگری هم قدیم‌اند، طبعاً آن‌ها از خالق بی‌نیاز و در حقیقت مانند خداوند واجب‌الوجودند. از طرف دیگر، براهینی که حکم می‌کند واجب‌الوجود واحد است، اجازه نمی‌دهد که وجود «ماسوی» را واجب بدانیم. پس، بیش از یک قدیم وجود ندارد و هرچه غیر از اوست حادث است. پس جهان - اعم از مجرد و مادی و اعم از پیدا و ناپیدا - حادث و در نتیجه معلول است.

نظریه‌ی امکان ذاتی: فلاسفه نظر متکلمان را در زمینه‌ی تبیین عقلانی نیازمندی معلول به علت، قانع‌کننده نمی‌دانند و اشکالات چندی را بر آن وارد ساخته‌اند. حکما معتقدند که ملاک نیازمندی یک معلول به علت در خود شیء (معلول) است. باید خصوصیتی در شیء یافت که هم چون نشانی دائمی، معلولیت آن را نمایان سازد نه این که برای تحقیق در معلولیت شیء لازم باشد به گذشته‌ی آن مراجعه کنیم و ببینیم که آیا زمانی بوده که آن شیء نبوده باشد؟ وجود معلول - صرف نظر از گذشته و حال و آینده‌اش - ذاتاً به علت نیاز دارد و دلیل این نیاز را باید در خود آن پیدا کنیم. حکما منشأ این نیازمندی را «امکان ذاتی» می‌دانند. هر شیء حادثی مقدم بر وجود و عدم خویش ذاتاً یک ممکن‌الوجود است و این صفت هرگز از او جدا نمی‌شود. «امکان ذاتی» عبارت است از این که شیء به حسب ذات و

۱- ابن سینا در نمط چهارم از کتاب اشارات و تنبیهات می‌فرماید: «موصوف بودن موجود به این که بعد

از عدم و نیستی است، به فعل فاعل و اثر جاعل و علت ربطی ندارد.»

ماهیت خویش نه ضرورت وجود داشته باشد و نه امتناع وجود بلکه ذاتاً هم قابل موجود شدن باشد و هم قابل معدوم شدن؛ نظیر همه‌ی پدیدارهایی که در این جهان پدید می‌آیند و از بین می‌روند. پس چیزی که ذاتاً ممکن‌الوجود است، با وجود و عدم نسبتی متساوی دارد و به همین جهت، می‌طلبد که موجودی دیگر – به مثابه علت – آن را از حدّ تساوی خارج سازد و به عرصه‌ی وجود وارد کند؛ بنابراین حجت، نیاز معلول به علت، در همین امکان ذاتی یا تساوی ماهیت معلول نسبت به وجود و عدم نهفته است.

«علت تامّه» و «علت ناقصه»

گفتیم که در رابطه‌ی علت و معلول، علت «وجوددهنده» به معلول است اما باید دانست که در همه جا و در همه‌ی تعابیر «علت» به معنای ذکرشده به کار نمی‌رود بلکه معنای عام‌تری نیز دارد. گاهی معنای علیّت را توسعه می‌دهند و میان دو چیز که یکی در وجود خود به نحوی وابسته به دیگری است نیز، رابطه‌ی علیّت قائل می‌شوند.

علت را آن‌گاه که وجوددهنده و هستی‌بخش است، «علت تامّه» یا «علت حقیقی» گویند و آن‌گاه که وجود معلول به نحوی به آن وابسته است، «علت ناقصه» می‌نامند.

این تقسیم‌بندی را در قالب یک مثال توضیح می‌دهیم:

پدید آمدن میوه‌ای بر شاخسار یک درخت وابسته به عوامل متعددی از قبیل زمین حاصل خیز، آب و هوا، نور، درخت، دفع آفات و ... است. اگر هریک از این عوامل وجود نداشته باشند، میوه‌ای حاصل نخواهد شد اما هیچ‌کدام از آن‌ها به تنهایی یا عده‌ای از آن‌ها با هم نیز برای رویش میوه کافی نیست. در نتیجه، هریک از این عوامل را (که وجود میوه به نحوی وابسته به آن‌هاست اما هیچ‌یک به تنهایی به وجود آورنده‌ی میوه نیست) می‌توان «علت ناقصه‌ی» میوه دانست و مجموعه‌ی این عوامل را «علت تامّه‌ی» آن به حساب آورد. در واقع، علت تامّه شرط لازم و کافی برای تحقق معلول است و علت ناقصه فقط شرط لازم. هرگاه علت ناقصه موجود نباشد، حتماً معلول نیز وجود پیدا نخواهد کرد و از این جهت، وجود معلول متکی بر آن است اما در عین حال، «علت ناقصه» برای ایجاد معلول «ناقص» است و به تنهایی نمی‌تواند به معلول هستی ببخشد.

و جوب علی و معلولی

یکی از احکام و فروع قانون علیّت که به مبحث وجوب و امکان مربوط می‌شود و در این بحث مورد استفاده قرار می‌گیرد، این است که: «علت و جوب‌دهنده به معلول است.» آموختیم که علت (مطابق تعریف خاص حکما)، وجوددهنده به معلول است. حال می‌خواهیم بررسی کنیم که آیا همان‌طور که علت به معلول، وجود می‌دهد، به آن وجوب و ضرورت نیز می‌بخشد؟ به بیان دیگر، آیا با فرض وجود علت یک شیء، تحقق یافتن معلول ضروری و تخلف‌ناپذیر است یا نه؟ آیا در این مسئله میان علت تامّه و علت ناقصه تفاوتی هست؟ اگر نسبت علت ناقصه را با معلول در نظر بگیریم، قطعاً هیچ ضرورت و وجوبی در کار نخواهد بود؛ زیرا علت ناقصه تنها جزئی از علت تامّه است و به خودی خود نمی‌تواند موجب وجود معلول باشد؛ به طوری که فرض وجود بناً شرط لازم برای خانه و علت ناقصه‌ی آن است ولی به تنهایی سبب ساخته شدن خانه نمی‌شود اما اگر نسبت علت تامّه را با معلول ملاحظه کنیم، پاسخ مثبت است؛ یعنی علت تامّه همان‌گونه که به معلول وجود می‌بخشد، ضرورت بخش آن نیز هست. با توجه به این تذکر، چون بحث ما در مورد ضرورت بخشی علت به معلول بر محور علت تامّه دور می‌زند، برای اختصار هر جا که لفظ علت را به کار می‌بریم مراد، علت وجوددهنده و علت تامّه است.

باری، با اندک تأملی آشکار می‌شود که اگر علت، ضرورت‌دهنده‌ی معلول نباشد، وجوددهنده‌ی آن نیز نخواهد بود؛ زیرا چنان که دانستیم، معلول با قطع نظر از علت، دارای «امکان ذاتی» است؛ یعنی نسبت به وجود و عدم متساوی است. اگر همین تساوی نسبت با وجود و عدم، برای ایجاد شیء کافی بود، دیگر به علت نیازی نبود و هر حادثه‌ی ممکن‌الوجودی بدون علت و موجبی خود به خود به وجود می‌آمد. چنین فرضی همان صُدفه و اتفاق است که مساوی با نفی قانون علیّت است و چنان که گفته شد، نفی قانون علیّت، با نفی هر علم و شناخت و فرو رفتن در ورطه‌ی سوفسطایی‌گری مساوی است.

بعد از این که معلوم شد امکان ذاتی شیء به تنهایی برای موجود شدن آن کافی نیست، اگر فرض کنیم معلول مورد نظر ما از ناحیه‌ی علت خویش نیز ضرورت وجود دریافت نمی‌کند و هنوز هم در مرحله‌ی امکان ذاتی است (یعنی با فرض تحقق علت، ضرورتاً

موجود نمی‌شود و حال آن همان حالی است که پیش از تحقق علت داشت) پس، فرض تحقق و عدم تحقق علت نسبت به معلول مساوی است؛ یعنی، می‌توان فرض کرد که علت تحقق دارد ولی معلول به وجود نمی‌آید. این فرض، تخلف معلول از علت خویش و در واقع همان صدفه و اتفاق است. به دیگر سخن، چه فرض کنیم که امکان ذاتی معلول برای ایجاد آن کفایت می‌کند و نیازی به علت نیست و چه فرض کنیم علت حاضر است اما معلول از آن تخلف می‌کند و به وجود نمی‌آید، در هر دو صورت در دام صدفه و اتفاق اسیر خواهیم شد. بنابراین، فقط یک راه باقی است و آن این که علت هم ضرورت بخش معلول و هم وجوددهنده‌ی آن باشد. علت تا به معلول وجوب و ضرورت ندهد، وجود نیز نخواهد داد؛ یعنی واقعاً علت نخواهد بود. پس، نتیجه می‌گیریم که قانون علیت مستلزم اصل وجوب و ضرورت بخشی علت به معلول است و نظام جهان که یک نظام علی و معلولی است، قهراً نظامی ضروری و لایتخلف خواهد بود.

دو کفه‌ی ترازو: حالت یک معلول را که ذاتاً ممکن‌الوجود است، می‌توان به ترازوی تشبیه کرد که دو کفه‌ی آن به حال تعادل در برابر یک‌دیگر ایستاده‌اند و هیچ کفه‌ای بر کفه‌ی دیگر فزونی ندارد. شیء ممکن‌الوجود نسبت به وجود و عدم چنین حالتی دارد؛ یعنی ماهیت آن به گونه‌ای است که نه اقتضای وجود دارد و نه اقتضای عدم. در این جا عاملی بیرونی لازم است که یکی از کفه‌های ترازو را بر دیگری فزونی بخشد و ترازو را از حالت استواء خارج کند. عقلاً محال است که بدون وجود هیچ عاملی یک کفه بر کفه‌ی دیگر سنگینی کند.^۱ این عامل بیرونی در مورد شیء ممکن‌الوجود، همان علت است. هرگاه علت تامه‌ی شیء، وجود داشته باشد، کفه‌ی وجود شیء سنگینی خواهد کرد و شیء، موجود خواهد شد و هرگاه یکی از اجزاء علت تامه‌ی آن مفقود باشد، کفه‌ی عدم شیء سنگینی خواهد کرد و شیء معدوم خواهد بود. به هر حال، یا شیء ضرورتاً موجود است (به واسطه‌ی

۱- این معنا را حکما با قاعده‌ی «ترجیح بلامرجح محال است» بیان می‌دارند. این قاعده که تعبیر دیگری از همان قانون علیت است، بدین معناست که اگر چیزی نسبت به دو امر در حالت تساوی کامل باشد، محال است که بدون یک عامل بیرونی - یعنی مرجح - یکی از آن دو امر متساوی را بر دیگری ترجیح دهد و آن را برگزیند.

علت تامّه‌ی آن) یا ضرورتاً معدوم است (به واسطه‌ی نبود علت تامّه‌ی آن) و حالِ میانه‌ای یافت نمی‌شود. این همان معنای ضروری و لایتخلف بودن نظام وجود است.

و جوب مقدم بر وجود

این حقیقت که علت به معلول ضرورت می‌دهد، امری است که همگان آن را قبول دارند و اگر کسی احیاناً در بحث‌های علمی در آن تردید نماید، در زندگی روزمره از آن پیروی می‌کند. مرحوم استاد علامه‌ی طباطبایی در کتاب نفیس «اصول فلسفه و روش رئالیسم» این مطلب را با ذکر مثالی توضیح داده‌اند:

«اگر به دری بسته فشار آوردیم و باز نشد، برمی‌گردیم و از گوشه و کنار به جست‌وجو می‌پردازیم. یعنی می‌خواهیم بفهمیم چه کم و کاستی در علت بازشدن در پیدا شده که در باز نمی‌شود؛ زیرا اگر چنین کم و کاستی نبود، فشار دست با بقیه‌ی شرایط حتماً در را باز می‌کرد. هم چنین یک نفر متخصص، ماشینی را که به کار انداخته، با مشاهده‌ی کوچک‌ترین خللی در حرکت آن فوراً با کنجکاوی در پیکره‌ی ماشین، می‌خواهد بفهمد که کدام شرط از شرایط علیّی حرکت آن مفقود است؛ زیرا اگر چنین مانعی در کار نبود، در حرکت ماشین وقفه‌ای پدید نمی‌آمد؛ یعنی، اگر علت تامّه‌ی حرکت موجود بود، حرکت ضروری بود. پس ناچار علت تامّه‌ی هر معلول به معلول خودش ضرورت می‌بخشد و معلول آن در پی این ضرورت به وجود می‌آید.»

به همین جهت، حکما می‌گویند: «الشیء ما لم یجب لم یوجد»؛ یعنی هر چیزی تا وجودش به مرحله‌ی وجوب و ضرورت نرسد، موجود نمی‌گردد. پس هر چیزی که موجود شده و می‌شود، به حکم ضرورت و وجوب و در یک نظام قطعی و تخلف‌ناپذیر موجود می‌گردد.

با دقت در قاعده‌ی ذکر شده در می‌یابیم که از نظر حکما و در یک تحلیل عقلی «وجوب و ضرورت» مقدم بر «وجود» است و نه تنها علت به معلول وجود می‌بخشد، بلکه مقدم بر ایجاد معلول، بدان «وجوب» عطا می‌کند. مطابق این تحلیل، نظام عالم هستی نظامی وجوبی و قطعی است.

سنخیت علت و معلول

اصولاً به دلیل وابستگی‌های خاصی که میان موجودات جهان وجود دارد، هر علتی فقط معلول خاصی را ایجاد می‌کند و هر معلولی تنها از علت خاصی صادر می‌شود.^۱ ما در تجربیات عادی خود به این حقیقت اعتقاد راسخ داریم که مثلاً برای با سواد شدن باید درس خواند و برای حفظ سلامتی باید ورزش کرد و برای ارتباط با خدا باید نماز و نیایش به جای آورد؛ بنابراین، اگر بخواهیم با سواد شویم یا سلامتی خود را حفظ کنیم یا با خداوند ارتباط داشته باشیم، باید به علل خاص آن‌ها متوسل شویم و اگر از غیر راه آن‌ها وارد شویم، هرگز به نتیجه نخواهیم رسید. فلسفه ثابت می‌کند که در میان تمام جریانات عالم چنین پیوستگی معینی وجود دارد؛ یعنی میان هر علت با معلول خودش سنخیت و مناسبت خاصی حکم فرماست که میان یک علت و معلول دیگر نیست.

در پرتو این اصل، نظام جهان انتظام می‌یابد و در اندیشه‌ی ما به صورت دستگامی منظم و مرتب درمی‌آید که هر جزء آن جایگاه به خصوصی دارد و هیچ جزئی ممکن نیست در جای جزء دیگر قرار گیرد.

جهان چون خطّ و خال و چشم و ابروست

که هر چیزی به جای خویش نیکوست

اگر یک ذره را برگیری از جای

خلل یابد همه عالم سراپای

درحقیقت، همان‌گونه که وجوب علیّی و معلولی از لوازم اصل علیّت و انکار آن هم چون انکار اصل علیّت است، سنخیت علت و معلول نیز لازمه‌ی قبول اصل علیّت است و هرگاه بخواهیم به درستی، معنای اصل علیّت را دریابیم باید به اصل سنخیت علت و معلول پی ببریم. عدم قبول اصل سنخیت نیز در حقیقت به معنای نفی اصل علیّت است؛ به بیان دیگر، اصل علیّت نفس ارتباط و پیوستگی موجودات جهان را بیان می‌کند و پراکندگی و عدم ارتباط آن‌ها را نفی می‌نماید. اصل سنخیت، نظام حاکم بر این ارتباط را بر ما آشکار می‌سازد. بدیهی

۱- حکما این بحث را در فلسفه تحت قاعده‌ی «الواحد لا یصدُرُ عنه إلا الواحد» (از علت واحد به غیر از

معلول واحد صادر نمی‌شود) بیان داشته‌اند و از آن به قاعده‌ی «الواحد» تعبیر کرده‌اند.

است که رابطه‌ی بدون نظام و قاعده، قابل تصور نیست و چنین رابطه‌ای در حکم نفی رابطه است و درست به همین دلیل، اصل علیّت از اصل سنخیت نیز انفکاک‌ناپذیر است.

تسلسل علل، باطل است

مسئله‌ی دیگر در باب علت و معلول این است که سلسله‌ی علل، متناهی است و نامتناهی بودن آن محال است؛ یعنی، اگر وجود یک شیء صادر از علتی و قائم به علتی باشد و وجود آن علت نیز قائم به علت دیگر و وجود آن علت دوم نیز قائم به علت دیگر باشد، ممکن است عدد علت‌ها و معلول‌هایی که به این ترتیب هریک صادر از دیگری است، بسیار باشد ولی در نهایت امر، این سلسله‌ی علل به علتی منتهی می‌گردد که قائم بالذات است و وجود آن از علت دیگری صادر نمی‌شود.

فلاسفه بر بطلان تسلسل علل نامتناهی برهان‌های زیادی اقامه کرده‌اند و با تعبیری کوتاه می‌گویند: «تسلسل^۱ محال است». حکمایی نظیر فارابی، ابن سینا، خواجه نصیرالدین طوسی، میرداماد و صدرالمآلهین هر یک برهانی بر بطلان تسلسل علل اقامه کرده‌اند. این برهین در مبحث خداشناسی فلسفی کاربرد زیادی دارند و گاهی خود برای اثبات وجود خدا به کار می‌روند.

یکی از برهان‌های معروف در محال بودن تسلسل، برهان فارابی^۲ است که می‌توان آن را یکی از دلایل فلسفی اثبات وجود خدا هم به حساب آورد.

برهان فارابی

در این برهان از اصل «تقدم علت بر معلول» استفاده شده است. این اصل بیان می‌کند که علت بر معلول خود تقدم وجودی دارد و معلول در مرحله و مرتبه‌ی بعد از علت قرار گرفته است؛ یعنی، وجود معلول، مشروط به وجود علت است، در صورتی که وجود علت،

۱- کلمه‌ی تسلسل از ماده‌ی «سلسله» به معنای زنجیر است. تسلسل یعنی زنجیره‌ای متشکل از علل غیرمتناهی. فلاسفه نظام و ترتیب علل و معلولات را به حلقه‌های زنجیر تشبیه می‌کنند که به ترتیب پشت سر یک‌دیگر قرار گرفته‌اند.

۲- این برهان به برهان آسَد و آخَصَر - یعنی محکم‌ترین و کوتاه‌ترین دلیل در نفی تسلسل - معروف است.

مشروط به وجود معلول نیست. به بیان دیگر، درباره‌ی «معلول» این شرط صادق است که «تا علت وجود پیدا نکند، او وجود پیدا نمی‌کند» اما درباره‌ی «علت» این شرط صادق نمی‌کند که «تا معلول وجود پیدا نکند او وجود پیدا نمی‌کند». حرف «تا» همان نشانه‌ی شرط است. حال به این مثال توجه کنید؛ فرض می‌کنیم یک گروه نظامی قصد حمله به دشمن دارد اما هیچ‌یک از نفرات، حاضر نیست در این امر پیش‌قدم شود یا حتی با دیگران هم‌قدم باشد. به سراغ نفر اول که می‌رویم می‌گویید «تا» نفر دوم آغاز نکند، من هم آغاز نخواهم کرد. نفر دوم نیز همین سخن را درباره‌ی نفر سوم می‌گوید و نفر سوم نیز نسبت به نفر چهارم و ... بدین ترتیب، یک نفر هم پیدا نمی‌شود که بدون شرط اقدام به شروع حمله کند. آیا در چنین وضعی ممکن است حمله‌ای آغاز شود؟ البته نه؛ زیرا حرکت هر فرد مشروط به حرکت فرد دیگر است؛ حرکت غیر مشروط یافت نمی‌شود و این زنجیره که همه‌ی اعضای آن عمل خود را به دیگری مشروط کرده‌اند، هرگز اقدامی صورت نمی‌دهد.

اکنون اگر سلسله‌ای نامتناهی از علت‌ها و معلول‌ها را در نظر آوریم، چون همه‌ی افراد این سلسله، خود معلول علت بالاتر از خود هستند، در نتیجه وجود هر کدام مشروط به وجود دیگری است که وجود آن هم به نوبه‌ی خود، مشروط به دیگری است. تمام آن‌ها به زبان حال می‌گویند «تا» آن فرد دیگر، وجود پیدا نکند، ما نیز وجود پیدا نخواهیم کرد و چون این سخن بدون استثنا زبان حال همه‌ی افراد زنجیره است، پس همه‌ی آن‌ها مجموعاً مشروط‌هایی هستند که شرط وجودشان یعنی «علتی که خود معلول دیگری نباشد» وجود ندارد؛ پس این زنجیره هرگز وجود پیدا نخواهد کرد.

اگر زنجیره موجود شود، به ناچار باید موجودی که خود معلول دیگری نباشد (یعنی علتی که خود معلول علت بالاتری نیست) در رأس این زنجیره قرار گیرد. بدین ترتیب، برای موجود شدن زنجیره، موجودی لازم است که وجود آن مشروط به وجود دیگری نباشد و سلسله با وجود او آغاز گردد. پدید آمدن زنجیره تنها و تنها در گروه وجود یک سر سلسله یعنی یک وجود نامشروط است که علت‌العلل یا علت نخستین نامیده می‌شود. اوسرچشمه‌ی همه‌ی علت‌ها و معلول‌های دیگر است و وجودش ضامن تحقق زنجیره است؛ بنابراین، یک

زنجیره‌ی موجود از علل و معلول‌ها قطعاً باید به یک علت‌العلل ختم شود که در این صورت نامتناهی نخواهد بود.^۱

برهان وجوب و امکان (برهان سینوی)

ابن سینا با توجه به این که وجوب معلول یا شیء ممکن‌الوجود بر وجود آن تقدم دارد و هم چنین بر اساس مقدمه‌ی بطلان تسلسل، به اثبات یک علت فاعلی واجب‌الوجود برای کل موجودات جهان پرداخته است که از مهم‌ترین برهان‌های اثبات وجود خدا محسوب می‌شود. در این برهان، ابن سینا از مفاهیم وجوب و امکان استفاده می‌کند. برهان وجوب و امکان به نام خود ابن سینا به برهان سینوی معروف است. مضمون این برهان چنین است: وقتی در موجودات جهان نظر می‌کنیم، می‌توانیم بگوییم که هر موجودی بنا به فرض عقلی، از یکی از دو قسم ممکن و واجب خارج نیست؛ یعنی، هر موجودی بنا به تقسیم عقلی یا ممکن‌الوجود است یا واجب‌الوجود. اگر واجب‌الوجود باشد که مدعای ما (یعنی نیاز جهان به یک علت یا فاعل واجب‌الوجود) ثابت می‌شود و اگر ممکن‌الوجود باشد، لامحاله باید به واجب‌الوجودی منتهی شود تا بتواند موجود شود؛ زیرا می‌دانیم که ممکن‌الوجود از ناحیه‌ی خود ایجاب نمی‌کند که موجود یا معدوم باشد. پس بر اساس دو قاعده‌ای که قبلاً بیان داشتیم:

۱- شیء تا به مرحله‌ی وجوب نرسد، موجود نمی‌شود.

۲- ملاک نیازمندی معلول به علت، امکان ذاتی آن است.

بنابراین، بود و نبود یک ذات ممکن، وابسته به علتی خارج از اوست. با بودن او این

۱- حکما نه تنها بر بطلان تسلسل اقامه‌ی برهان کرده‌اند بلکه وقوع «دور» را نیز محال می‌دانند. به حسب تعریف، «دور» عبارت است از این که معلولی، علتِ علتِ خود شود؛ مثلاً هرگاه «الف» علت «ب» باشد و «ب» نیز علت «الف» باشد، میان الف و ب «دور» واقع شده است؛ زیرا ب که معلول الف فرض شده، در عین حال علت الف نیز هست؛ پس ب علتِ علتِ خودش (یعنی الف) است و هم چنین الف نیز که علت ب و در عین حال معلول ب است، پس علتِ علتِ خود (یعنی ب) است. در «دور» اگر میان علت و معلول واسطه‌ای نباشد، مُصَرَّح خوانده می‌شود و اگر واسطه‌ای در میان آن‌ها فرض شود، مُضَمَّر نام دارد. دور در هر حال مستلزم تناقض و ممتنع‌الوقوع است؛ زیرا در تحلیل عقلی به تقدم شیء بر نفس خویش می‌انجامد؛ یعنی، یک موجود هم علت خودش باشد و هم معلول خود و این غیر ممکن است.

ذات ممکن به مرحله‌ی وجود می‌رسد و موجود می‌شود و بدون آن، معدوم می‌گردد. حال اگر این علت را بررسی و همین دو فرض را درباره‌ی او جاری کنیم در می‌یابیم که یا واجب‌الوجود است یا ممکن‌الوجود؛ در صورت اول مدعای ما ثابت است و در حالت دوم محتاج به علت دیگری است که آن علت دوم هم یا واجب‌الوجود است یا ممکن‌الوجود. اگر ممکن‌الوجود باشد، حاجت به علت سوم می‌افتد و... اما سرانجام باید به یک علت یا فاعل واجب‌الوجود منتهی شود و گرنه سلسله‌ی ممکنات هرگز به درجه‌ی وجود و در نتیجه به مرتبه‌ی وجود نمی‌رسد. پس، وجوب زنجیره‌ی ممکنات باید از ناحیه‌ی موجودی باشد که وجوب او ذاتی است و از ناحیه‌ی موجود دیگری نیست.

این برهان را بوعلی سینا در نمط چهارم کتاب «اشارات» ذکر کرده و آن را بهترین برهان در اثبات وجود خدا دانسته است؛ زیرا در این برهان تنها یک محاسبه‌ی عقلی ما را به نتیجه می‌رساند. مقدمه‌ای که در این برهان مفروض گرفته شده این است که اجمالاً موجوداتی در جهان هستند و جهان هیچ در هیچ نیست و البته این مقدمه نیز بدیهی است. پس چنین نیست که وجود موجود خاصی از قبیل انسان، حیوان، خورشید، کوه و... مسلم فرض شده و سپس مبنای اثبات ذات واجب قرار گرفته باشد بلکه چند اصل و قاعده‌ی کلی عقلی است که به‌طور خلاصه می‌توان آن‌ها را این‌گونه بیان کرد.

- ۱- موجود و بلکه موجوداتی در جهان هست و جهان هیچ در هیچ نیست.
- ۲- موجود یا واجب‌الوجود است یا ممکن‌الوجود.
- ۳- ممکن تا زمانی که وجوب پیدا نکند، وجود پیدا نمی‌کند.
- ۴- تسلسل علل نامتناهی محال است.

بنابراصول ذکرشده، زنجیره‌ی ممکنات اگر به یک واجب‌الوجود منتهی نشود، تحقق و وجود پیدا نمی‌کند؛ زیرا این زنجیره به خودی خود وجوب و ضرورت ندارد و تا چیزی ضرورت پیدا نکند، وجود پیدا نخواهد کرد.

نظام متقن

حکمای مشاء براساس مبانی فلسفی یاد شده، هم‌چون وجوب و امکان، علت و معلول، وجوب علی و معلولی، سنخیت علت و معلول و نفی تسلسل و اثبات واجب‌الوجود

تصویری منظم و تفسیری صحیح و اقناع‌کننده از جهان هستی ارائه می‌کنند. با قبول «اصل علیّت» و پذیرش این حقیقت که در جهان هر حادثه‌ای علتی دارد و صدفه و اتفاق محال است، به ارتباط و پیوستگی اجزای جهان پی می‌بریم. «اصل وجوب علیّ و معلولی» جهان را تابع یک نظام ضروری و حتمی نشان می‌دهد که در آن روابط موجودات از قطعیت و حتمیتی برخوردار است که تخلف از آن هرگز ممکن نیست.

«اصل سنخیت» میان علت و معلول، انتظام خاصی برقرار می‌سازد و قانون‌مندی جهان هستی را در نظر ما نمودار می‌کند. با تکیه بر این اصل، درمی‌یابیم که ارتباط موجودات ارتباطی آشفته و مغشوش نیست بلکه میان علت‌ها و معلول‌ها «نظام» و «قانونی» برقرار است که از آن به «سنن» و «نوامیس» هستی تعبیر می‌شود. این سنن و نوامیس هرگز به تغییر و تبدیل دچار نمی‌گردند.^۱

اصول ذکرشده به جهان هستی جلوه‌ی تازه‌ای می‌بخشند و دقت و استحکام آن را بیش از پیش به ما می‌نمایانند. از سه «اصل علیّت»، «اصل ضرورت علیّ و معلولی» و «اصل سنخیت» به ترتیب می‌توان نتایج زیر را استخراج کرد:

۱- ارتباط و پیوستگی موجودات جهان

۲- تخلف‌ناپذیری و حتمیت نظام هستی

۳- نظام معین هستی.

اهمیت بحث علیّت و جایگاه آن در پژوهش‌های علمی

هدف از تحقیق و پژوهش در همه‌ی علوم، رسیدن به شناختی یقینی نسبت به قوانین و نوامیس جهان است. به شناختی که همراه با یقین نباشد، شناخت گفته نمی‌شود. آدمی به حسب فطرت خویش در پی شناخت و کشف حقایق است و تاریخ تحول علم بشر این معنا را به خوبی اثبات می‌کند. تلاش بشر برای نفوذ به درون طبیعت و کشف پیچیدگی‌های عالم خلقت روزافزون است. تدوین روش‌های بهتر و دقیق‌تر پژوهش، ساختن ابزارهای

۱- اشاره به آیه‌ی شریفه‌ی: *فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَ لَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَحْوِيلًا* (فاطر - ۴۳)،

پس هرگز در سنت خدا تبدیلی نمی‌یابی و هرگز در سنت خدا تغییری نمی‌یابی.

پیشرفته برای آزمون و تجربه‌ی کامل‌تر، استفاده‌ی گسترده از ریاضیات و آمار برای هرچه دقیق‌تر کردن نتایج تحقیق و ... همگی بیانگر انگیزه و تلاش بشر برای دست‌یابی به شناخت یقینی است. بدون شک این شناخت در صورتی به دست می‌آید که بر اصول و مبانی یقینی مبتنی باشد و این اصول و مبانی را باید در مباحث فلسفی مربوط به شناخت جست‌وجو کرد.

فلسفه با تبیین اصل علیّت و فروع آن یعنی اصل ضرورت علی و معلولی و اصل سنخیت علت و معلول، از یک طرف رشته‌ی اتصالی را میان همه‌ی پدیده‌های جهان به اثبات رسانده است و از طرف دیگر، مقدمات لازم را برای شناخت یقینی قوانین و روابط حاکم بر پدیده‌های جهان فراهم آورده و پایه‌های آزمایش و تجربه را - به مثابه روش تحقیق علوم تجربی - تحکیم نموده است.

جزئی و کلی: می‌دانیم که آزمایش و تجربه تنها به امور جزئی و معین تعلق می‌گیرد. هر آزمایشی در زمان و مکانی معین و بر روی پدیده‌ای مشخص انجام می‌شود و نتیجه‌ی آن تنها در همان مورد خاص صدق می‌کند؛ برای مثال، می‌توانیم فلزی را در آزمایشگاه حرارت دهیم و مشاهده کنیم که منبسط می‌شود یا مغناطیسی را به مقداری براده‌ی آهن نزدیک کنیم و ببینیم که آن‌ها را جذب می‌کند یا مشاهده کنیم که دو جسم با بار الکتریکی هم‌نام یک‌دیگر را می‌رانند.

نتیجه‌ی هر آزمایش به خودی خود، تنها به زمان و مکان و شرایط آن آزمایش محدود می‌شود و از آن فراتر نمی‌رود؛ یعنی اگر ما از طریق آزمون و تجربه صدها بار مشاهده کنیم که آب در اثر حرارت می‌جوشد با این حال نتیجه‌ی هر آزمایش به همان آزمایش اختصاص دارد و حداکثر نتایج آزمایش‌های گذشته را تأیید می‌کند و نه بیشتر، یعنی، نتیجه‌ی آزمایش در هر مورد یک نتیجه‌ی جزئی و مخصوص است و نمی‌تواند به صورت کلی بیان شود.

در اثبات رابطه‌ی بین دو پدیده مثل حرارت و انبساط، مغناطیس و جذب براده‌های آهن و ... اگر تعداد آزمون و تجربه هم افزایش یابد و موارد صدق آن بیشتر شود، باز به همان موارد، محدود خواهد بود و به خودی خود نمی‌تواند شکل یک قانون علمی را پیدا کند؛ زیرا قوانین علمی همواره بیان‌کننده‌ی یک رابطه‌ی کلی و ضروری بین دو پدیده‌اند و نه تنها موارد تجربه شده بلکه موارد تجربه نشده را نیز در برمی‌گیرند. قوانین علمی عموماً با

«هر»، «هیچ»، «همیشه» و ... نشان داده می‌شوند و این کلمه‌ها علامت کلی بودن این گونه قوانین است.

برای مثال، ما در علم فیزیک با این قوانین آشنا می‌شویم:
هر فلزی در اثر حرارت منبسط می‌شود.

هیچ موتور حرارتی را با یک چشمه‌ی گرما نمی‌توان ساخت.

همیشه بار الکتریکی متحرک در فضای اطراف خود میدان مغناطیسی تولید می‌کند.
آیا می‌توان این قوانین را صرفاً محصول آزمایش و تجربه دانست؟ آیا همه‌ی فلزات یا موتورهای حرارتی یا بارهای الکتریکی در گذشته و حال و آینده به تجربه درآمده‌اند؟ آیا می‌توان اطمینان داشت که این قوانین، فردا نیز به قوت خود باقی هستند؟ اگر بخواهیم بر شمار معدود تجربه‌ی خود تکیه کنیم، نمی‌توانیم برای این قوانین کلیتی قائل شویم؛ زیرا تجربه از موارد معین خود فراتر نمی‌رود.

اصول عقلانی: نتیجه می‌گیریم که تجربه و آزمایش هیچ‌گاه به‌تنهایی به یک قانون کلی منتهی نمی‌شود و هیچ‌گاه به خودی خود از موارد تجربه شده به موارد تجربه نشده سرایت نمی‌کند. پس در قوانین علمی، کلیت و ضرورت به مشاهدات تجربی (هر قدر هم که زیاد باشد) تعلق ندارد و از مرزهای توانایی تجربه بیرون است. کلیت و ضرورت را تنها می‌توان در اصول عقلانی جست و جو کرد و نه در آزمون‌های تجربی. عقل به کمک بدیهیات اولیه‌ی عقلی می‌تواند در شناخت به اصولی دست یابد که جنبه‌ی کلی و ضروری دارند و سپس براساس همین اصول کلی و ضروری، به تدوین قوانین علمی بپردازد. اصل علیّت و فروع آن اصولی کلی و جهان شمول هستند که نه از طریق تجربه بلکه با تأملات عقلانی به دست می‌آیند. این‌ها قوانین فلسفی هستند که کلیت و ضرورت خود را از نیروی عقل دریافت کرده‌اند و می‌توانند مبنای شناخت تجربی قرار گیرند. فلسفه در این اصول تحقیق می‌کند و پس از کسب اطمینان از صحت آن‌ها، در پژوهش‌های علوم تجربی آن‌ها را به خدمت می‌گیرد. امام خمینی، این حکیم اسلامی در نامه‌ی تاریخی خود به میخائیل گورباچف^۱ می‌نویسد: «قانون علیّت و معلولیت که هرگونه شناختی بر آن استوار است، معقول است نه

۱- آخرین رهبر و دبیر کل حزب کمونیست اتحاد جماهیر شوروی سوسیالیستی سابق.

محسوس. ادراک معانی کلی و نیز قوانین کلی که هرگونه استدلال بر آن تکیه دارد، معقول است نه محسوس.»

جواز تعمیم

اصل علیّت، ارتباط پدیده‌ها را به ما ثابت می‌کند؛ اصل ضرورت علیّ و معلولی ضرورت را در ارتباط بین علت و معلول نشان می‌دهد و اصل سنخیت علت و معلول می‌تواند کلیت را در قوانین علمی آشکار سازد. عقل انسان براساس این اصل حکم می‌کند که روابط بین پدیده‌ها روابطی معین است و جهان به دنبال جریانی متحدالشکل است. پدیده‌های طبیعت پیوسته آثار و خواص یکسانی از خود نشان می‌دهند و هرج و مرج به جهان طبیعت راهی ندارد. اگر امروز و در تجربه‌ی حاضر، رابطه‌ی بین حرارت و انبساط فلز را مشاهده می‌کنیم، اگر رابطه‌ی نیرو و حرکت را می‌بینیم، اگر می‌توانیم به خاصیت سرطان‌زایی سیگار در تجربه‌ی علمی پی ببریم، برحسب اصل سنخیت می‌توانیم مطمئن باشیم که جریان طبیعت در آینده نیز بر همین منوال است و انحرافی در آن رخ نمی‌دهد.

تجربه‌ی علمی هر اندازه که گسترده و دقیق باشد، مادام که با اصول ضروری و کلی حاکم بر هستی — که اصولی عقلی است نه تجربی — توأم نشود، نمی‌تواند از موارد محدود تجربه شده فراتر رود و درباره‌ی آنچه به تجربه درنیامده است تعمیم یابد و به شکل یک قانون علمی درآید. این اصول عقلانی و یقینی جواز تعمیم آزمون و تجربه را برای دانشمندان فراهم می‌کند. اگر این‌گونه نبود، شناخت علمی همواره امری بی‌اعتبار تلقی می‌شد و به نظر می‌رسید بنای با شکوه علم و دانش بر امواجی لرزان قرار گرفته است.

با تکیه بر این اصول فلسفی، دانشمندان در تحقیق و پژوهش آسوده خاطر می‌شوند و می‌توانند با اطمینان به کار خویش ادامه دهند.

ماکس پلانک، فیزیکدان بزرگ معاصر، می‌گوید: «اصل علیّت تا به امروز پایه و شالوده‌ی هر پژوهش علمی بوده است... من در این مقام، به سهم خود با اطمینان می‌گویم که به اصل علیّت به‌عنوان اصلی استثناناپذیر معتقدم... و تا به این لحظه کم‌ترین دلیلی

نمی‌بینم که ما را به تردید در این اصل استثنانپذیر وادار کند.^۱»

بنابراین، فلسفه‌ی اسلامی، جهان را به صورت مجموعه‌ای به هم پیوسته و مرتبط‌الاجزا نشان می‌دهد. و در عین حال، شناخت یقینی و مصونیت از تردیدهای شکاکان و سوفسطاییان را میسر می‌کند و این را می‌توان از خدمات بزرگ فلسفه به جهان علم و معرفت بشری به‌شمار آورد.

مراتب موجودات در نظام هستی: علاوه بر این‌ها، فلسفه با نفی تسلسل در علل، نشان می‌دهد که زنجیره‌ی علل نمی‌تواند تا بی‌نهایت امتداد داشته باشد بلکه این سلسله باید به مبدایی واجب‌الوجود منتهی شود که تمامی این علت‌ها و معلول‌ها از جانب او هستی و وجود می‌یابند. حکما در سلسله‌ی موجودات مراتبی را اثبات می‌کنند و نشان می‌دهند که موجودات جهان به موجودات مادی و محسوس منحصر نیستند بلکه در نظام هستی موجوداتی مجرد از ماده هستند که گرچه ما با حواس خود قادر به درک آن‌ها نیستیم و اوصاف آن‌ها را به‌درستی نمی‌توانیم بشناسیم اما جهان، با وساطت آن‌ها تدبیر می‌شود.

علل و عوامل طبیعی در حوادث جهان مؤثرند و تأثیر آن‌ها به واسطه‌ی همین قوای مجرد از ماده تحقق می‌یابد. این قوای مجرد که مافوق عالم طبیعت قرار دارند و فیض خداوندی از طریق آن‌ها به عالم طبیعت می‌رسد، همان فرشتگان و ملائک هستند که در حکمت مشاء با الهام از احادیث اسلامی، عقول^۲ نامیده شده‌اند. آن‌ها هر دم در کار تدبیر جهان خلقت‌اند:

غیر این عقل تو حق را عقل‌هاست که بدان تدبیر اسباب سماست
به این ترتیب، جهان‌شناسی مشایی که بر وساطت موجودات مجرد در جهان مبتنی است، زمین و آسمان و همه‌ی کائنات را در قلمرو فیض ربوبی تفسیر می‌کند. بر این اساس در نظام جهان، مجردات هم فیض هستی را از واجب‌الوجود به عالم طبیعت منتقل می‌کنند

۱- تصویر جهان در فیزیک جدید - ماکس پلانک

۲- حدیث نبوی (ص) است که: «أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ الْعَقْلَ - نخستین چیزی که خدا خلق فرمود عقل بود (بحارالانوار). توضیح این که حکمای مشاء عقول مجرد را که واسطه‌ی فیض حق به جهان طبیعت هستند، ده عدد می‌دانستند و عقل دهم را که همه‌ی تغییرها و تحولات و فعل و انفعالات در طبیعت به وساطت آن انجام می‌شود، عقل فعال می‌نامیدند. این سینا عقل فعال را واهب الصور (بخشنده‌ی صورت‌ها) می‌خواند.

و هم واسطه‌ی تکامل موجودات و رسیدن آن‌ها به اهداف و غایات وجودی‌شان هستند. حکما با قبول اصل «علت غایی»^۱ در طبیعت و قبول این‌که طبیعت در سیر و حرکت خود غایاتی را جست و جو می‌کند و همه‌ی غایات هم به یک غایت اصلی یعنی «غایت الغایات» منتهی می‌گردند، چهره‌ی دل‌پذیری از هستی ترسیم می‌کنند. اثبات «علت‌العلل» و «غایت الغایات» در جهان هستی نشان می‌دهد که مجموعه‌ی جهان از یک مبدأ سرچشمه می‌گیرد و در سیر تکاملی خود با وساطت مجردات به سوی یک مقصد رهسپار است. فلاسفه اثبات می‌کنند که «علت‌العلل» در نظام هستی همان «غایت‌الغایات» است؛ یعنی، مبدأ و مقصد نظام هستی یکی است: ذات واجب‌الوجود. لذا جهان، ماهیت «از اویی» و «به سوی اویی» دارد و این سخن ترجمان این آیه‌ی قرآن کریم است که می‌فرماید: اَنَا لِلَّهِ وَ اَنَا اِلَيْهِ رَاجِعُونَ^۲.

این سرشت معنوی حکمت اسلامی که انسان به کمک آن می‌تواند جهان‌بینی الهی و اسلامی را به‌طور عمیق دریابد، در حکمت‌های بعدی تداوم یافت و وارد مراحل کامل‌تری شد.

۱- رجوع شود به کتاب فلسفه، سال سوم دبیرستان - درس علل چهارگانه.

۲- سوره‌ی بقره، آیه‌ی ۱۵۷.

نمایندگان مکتب مشاء (۱)

فارابی^۱



حکیم ابونصر محمد فارابی، از داناترین و وارسته‌ترین دانشمندان و فرزندگان ایران است که به حق او را معلم ثانی لقب داده، او را بعد از ارسطو برترین حکما و بنیان‌گذار و مؤسس فلسفه‌ی اسلامی دانسته‌اند.

فارابی در حدود سال ۲۶۰ هجری در دهکده‌ی وسیج، از نواحی فاراب ترکستان متولد شد. نژادش ایرانی و پدرش سردار سپاه بود. او از دوران جوانی به تحصیل فقه و حدیث و تفسیر قرآن پرداخت. سپس به بغداد رفت و از محضر

ابو بشر ممتی بن یونس، حکیم معروف که از دانشمندان و مترجمان قرن سوم و چهارم هجری است، استفاده کرد. سپس به حران - که تا آن زمان هنوز اهمیت علمی خود را حفظ کرده و مرکز عده‌ای از فلاسفه بود - سفر کرد و در آن جا منطق را تا آخر کتاب برهان نزد یوحنا بن حیلان خواند. آن‌گاه به بغداد بازگشت و به تحصیلات خود ادامه داد تا دانشمندی بلند آوازه و فیلسوفی بلند پایه شد و طالبان علم و حکمت به دور او گرد آمدند.

۱- به زبان لاتینی، آلفارابیوس Alfarabi.

فارابی در سال ۳۳۰ به مصر رفت و در حدود سال ۳۳۴ مرکز فرهنگی دیگری در حلب توجه او را به خود جلب کرد. در این شهر، دربار دانش‌پرور سیف‌الدوله ی‌حمَدانی، مجمع برجسته‌ترین شاعران، ادیبان، دانشمندان و حکیمان بود و در آن فضایی علمی و فرهنگی برای هرگونه تحقیق آزاد فراهم شده بود. امیر سیف‌الدوله، مقدم فارابی را بسیار گرامی داشت و در تکریم او از هیچ کوششی فروگذار نکرد. پس از این که سیف‌الدوله دمشق را فتح کرد، فارابی به همراه او وارد دمشق شد و در این شهر اقامت گزید؛ تا سال ۳۳۹ که در سن ۸۰ سالگی از دنیا رفت و در همان جا به خاک سپرده شد.

شخصیت اخلاقی

فارابی شخصیتی وارسته داشت و زندگی در دربار با شکوه و جلال سیف‌الدوله هرگز او را وسوسه نکرد بلکه در همه‌ی احوال حق و حقیقت را بر همه چیز مقدم می‌داشت. او از همان دوران جوانی که به تحصیل اشتغال یافت، تهی‌دست و کم‌بضاعت اما بسیار کوشا بود. چنان‌که برای گذران زندگی باغبانی می‌کرد. شب‌ها در نور چراغ پاسبانان درس می‌خواند و اغلب تا صبح بیدار می‌ماند. او کار علمی را با سادگی و قناعت‌پیشگی آمیخته بود و با این‌که از برترین دانشمندان عصر خود و از ارجمندترین کسان در نزد سیف‌الدوله به‌شمار می‌رفت، از پوشیدن جامه‌های فاخر و مراعات آداب دربار خودداری می‌کرد. فارابی لباس‌های محلی می‌پوشید و به‌جای حضور در تالارهای قصر سلطنتی، بیشتر وقت خود را در طبیعت می‌گذرانید. او کتب و رساله‌های خود را کنار جویبارها و میان سبزه‌زارها به رشته‌ی تحریر درمی‌آورد و اغلب، مجالس درس خویش را در دامان طبیعت برگزار می‌کرد و در حالی که امیر حمَدانی هر نوع اسباب راحتی و آسایش را برای او مهیا کرده بود، زندگی را به‌سختی می‌گذرانید و روزانه بیش از چهار درهم هزینه نداشت.

بدین جهت، مقام فلسفی فارابی را هم‌پایه‌ی ارسطو و شخصیت اخلاقی و معنوی او را همانند افلاطون دانسته‌اند. زمانی از وی پرسیدند: «تو داناتری یا ارسطو؟» پاسخ داد: «اگر من در زمان او می‌زیستم، البته بزرگ‌ترین شاگرد او بودم.»^۱

۱- ابن خَلْکان، وفيات الاعیان، ج ۲، صفحه‌ی ۱۹۷.

شخصیت علمی و فلسفی

فارابی تقریباً در تمام رشته‌های علمی و فلسفی زمان خویش، از جمله ریاضیات و موسیقی و منطق و مابعدالطبیعه و سیاست و اخلاق، استاد و صاحب نظر و صاحب تألیف است با این که عملاً به پیشه‌ی طبابت پرداخته او را در شمار پزشکان آورده‌اند و هرچند به شعر و شاعری مشهور نبوده، اشعاری به زبان فارسی و عربی به وی نسبت داده‌اند. در حدود سی جلد کتاب و رساله در رشته‌های گوناگون علمی و فلسفی از فارابی به یادگار مانده که از زمان او تاکنون در شرق و غرب مورد توجه و مراجعه و مطالعه‌ی علما و حکما بوده است. بعضی از آثار مهم او عبارت‌اند از:

۱- **احصاء العلوم**: شامل هشت فصل است و نویسنده در هر فصل به یکی از شاخه‌های علوم مثل علم زبان، منطق، ریاضیات، نجوم، مابعدالطبیعه، فقه، کلام و سیاست پرداخته است.

۲- **فُصُوص الحِکَم**: در مابعدالطبیعه و علم توحید است. لحن فارابی در این کتاب به لحن عرفا شباهت دارد و عباراتش نمودار عشق راستین او به حق و وجد و حال معنوی اوست.

۳- **رساله‌ی اغراض مابعدالطبیعه**: این کتاب شرحی است بر کتاب «مابعدالطبیعه» اثر ارسطو و با این که بسیار کوتاه است، محتوایی بسیار ارزشمند دارد و فیلسوفان اسلامی برای فهم صحیح مطالب ارسطو از آن بسیار بهره برده‌اند. از جمله ابن سینا اذعان کرده است که پس از آن که چهل بار مابعدالطبیعه‌ی ارسطو را خوانده و نفهمیده است، به یاری این رساله به اغراض ارسطو پی می‌برد و مشکلات مابعدالطبیعه‌ی ارسطو برایش حل می‌شود.

۴- **رساله‌ی جمع بین رأی دو حکیم**: فارابی در این رساله، آرای افلاطون و ارسطو را بیان می‌کند و بنابر نظر خویش به تفسیر موارد اختلاف و رفع آن‌ها می‌پردازد. در واقع، این کتاب زمینه‌ای است برای این که فارابی آرای خود را به مثابه فلسفه‌ی درست بیان کند و به همین جهت، نه یک پژوهش فلسفی صرف برای شناساندن تفکر دو حکیم بزرگ یونان، بلکه طرح تأسیس فلسفه‌ی اسلامی است.

۵- **مقاله فی معانی العقل**: فارابی در این مقاله عقل را تعریف کرده و اقسام و معانی آن را شرح داده است.

۶- **کتاب موسیقی کبیر**: این کتاب از ارزنده‌ترین آثار است که در علم موسیقی

از دنیای قدیم برای ما به یادگار مانده است. کتاب موسیقی کبیر در شرق و غرب تأثیر فراوان داشته است و از منابع معتبر این علم محسوب می‌شود. در باب تبخّر فارابی در موسیقی ماجرای نقل شده است که هرچند به افسانه می‌ماند اما خالی از لطف نیست:

روزی فارابی در حضور امیرسیف‌الدوله بود. امیر فرمان داد که خنیاگران حاضر شوند. آن‌ها با انواع آلات موسیقی حاضر شدند و شروع به نواختن کردند. فارابی به هریک از آنها خرده‌ای می‌گرفت و می‌گفت: خطا کردی! سپس از میان کیسه‌ای که همراه داشت، چوب‌هایی درآورده؛ آن‌ها را به هم وصل کرد و شروع به نواختن نمود؛ حاضران از آن نغمه به خنده افتادند. ابونصر آن‌را بازگشاد و این بار به طرز دیگری ترکیب کرد و بنواخت؛ همه‌ی حاضران گریستند. فارابی بار دیگر ترکیب را تغییر داد و آن‌را به گونه‌ای دیگر ساز کرد؛ این بار اهل مجلس همه به خواب رفتند. فارابی آن‌ها را خوابیده گذاشت و بیرون آمد. گفته‌اند سازی که «قانون» نامیده می‌شود، از ساخته‌های اوست.^۱

۷- آراء اهل مدینه‌ی فاضله

۸- سیاسات مدینه

۹- رسالهی تحصیل السعاده

کتب ذکرشده در باب سیاست و اجتماعیات و اخلاق هستند.

فلسفه‌ی سیاسی

فارابی هرگز مشاغل سیاسی را نپذیرفت و با اهل سیاست نیز معاشرت نداشت؛ با این حال، در باب سیاست بسیار اندیشید و آثار متعددی در این زمینه نوشت. به طوری که می‌توان او را مهم‌ترین فیلسوف سیاسی اسلام دانست. آرای سیاسی بخش عمده‌ای از آثار فارابی را تشکیل می‌دهد.

سعادت و مدینه

فارابی نیز مانند ارسطو انسان را مدنی بالطبع می‌داند. او معتقد است که افراد بشر

۱- ابن خَلْکان، وفيات الاعیان، صفحه‌ی ۱۹۲. این داستان در منتخب رسائل اخوان الصفا نیز ذکر شده

برای بقا و دستیابی به برترین کمالات انسانی خویش نیازهایی دارند که به تنهایی از عهده‌ی تدارک آن‌ها بر نمی‌آیند؛ در واقع، تأمین نیازهای آن‌ها در گرو تشکیل جامعه‌ای است که هر یک از اعضای آن عهده‌دار برطرف کردن بخشی از این نیازها گردد. از این رو آدمی بر حسب فطرت خود، به اجتماع گرایش دارد و می‌خواهد در مجاورت هم‌نوعان خویش زندگی کند. در حقیقت، نیاز متقابل انسان‌ها به یک‌دیگر عامل برپایی جوامع بوده است تا مردم به دور هم گرد آیند و به یاری هم به کمال و سعادت نزدیک شوند. پس هدف اصلی از اجتماع و مدینه و گردآمدن مردم در یک سرزمین، چیزی جز دستیابی به سعادت دنیا و آخرت نیست.

مدینه‌ی فاضله

بر این اساس، بهترین مدینه‌ها، مدینه‌ای است که مردم آن به اموری مشغول و به فضایی آراسته‌اند که در نهایت آن مدینه را به سوی سعادت رهنمون می‌سازد. فارابی چنین مدینه‌ای را، مدینه‌ی فاضله می‌نامد.

فارابی مدینه‌ی فاضله را به بدن انسان تشبیه می‌کند؛ بدنی که سالم و استوار است و همه‌ی اعضای آن برای حفظ حیات و تندرستی و رشد آدمی وظایف خود را به نحو احسن انجام می‌دهند. همان‌طور که در بدن قلب بر همه‌ی اعضای بدن ریاست دارد و مواد لازم برای سوخت و ساز اعضا و دستگاه‌های بدن را به اندازه‌ی ظرفیت و نیاز به آن‌ها می‌رساند، در مدینه‌ی فاضله نیز کسی هست که بر دیگران ریاست می‌کند و ریاست او عین برقراری نظام عدل و توزیع عادلانه‌ی امکانات اجتماعی است. پس مدینه‌ی فاضله به هیئت پیوسته و سازمان یافته‌ی بدن شباهت دارد؛ با این تفاوت که اعضای بدن طبیعی هستند و با قوای طبیعی خود عمل می‌کنند و پیوند آن‌ها جنبه‌ی تکوینی دارد ولی اعضای مدینه‌ی فاضله فضایل و اعمال اکتسابی و ارادی دارند و هر کدام بر حسب استعدادها و خاص خود موقعیتی را در مدینه احراز می‌کنند که با نظام و سازمان مدینه هماهنگ است. همان‌گونه که در میان اعضای بدن برخی بر دیگران تقدم دارند، در میان اعضای مدینه نیز سلسله‌مراتبی برقرار است.

دیدگاه فارابی درباره‌ی مدینه‌ی فاضله از مبانی مابعدالطبیعی او الهام گرفته است.

از دیدگاه حکمت مشایی، جهان سلسله‌مراتبی دارد که در رأس آن ذات احدیت است و ملائکه و فرشتگان – که به عقول تعبیر می‌شوند – واسطه در تدبیر جهان آفرینش هستند تا برسد به عقل دهم یا عقل فعال^۱ که عهده‌دار نظم عالم طبیعت است. بدین ترتیب، در نظر فارابی نسبت عقل فعال به طبیعت مانند نسبت قلب به بدن و همانند نسبت رئیس به مدینه‌ی فاضله است. چنین تشابه و مناسبتی همواره میان نظام هستی و نظام مدینه‌ی فاضله وجود دارد.

ریاست مدینه‌ی فاضله

روشن است که همه‌ی اعضای مدینه‌ی فاضله، شایستگی تصدی مقام ریاست مدینه را ندارند. زعیم مدینه‌ی فاضله باید دارای روحی بزرگ و سرشتی عالی باشد و فضایل و توانایی‌هایی که لازمه‌ی انجام این وظیفه‌ی خطیر است در او جمع باشد. او باید به عالی‌ترین درجات تعقل و تفکر رسیده باشد تا بتواند مصالح مردم و شرایع و احکام را دریافت کند و آن‌ها را با وضوح و روشنی برای همگان بیان نماید و شرایط تحقق آرمان‌های الهی را در جامعه فراهم کند. یعنی زعیم مدینه در اصل کسی جز پیامبر خدا نمی‌تواند باشد.

پیامبر در زمان حیات خویش معلم و مدبر و راهنمای مدینه‌ی فاضله است و پس از او این مقام به امامان و جانشینان او واگذار می‌شود. به عقیده‌ی فارابی رئیس مدینه‌ی فاضله که راهبر مردم به سوی سعادت است باید خود به اعلا درجه‌ی سعادت بشری که همانا اتصال با ملک وحی یا عقل فعال است رسیده باشد. وحی انبیاء و الهامات اولیاء همگی ناشی از این اتصال دایمی است.

سیاست و سعادت

حال با توجه به مبانی ذکرشده، از دیدگاه فارابی به این پرسش بنیادی در فلسفه‌ی سیاست پاسخ دهید: «حقیقت سیاست چیست؟»

۱- عقل فعال در پاورقی صفحه‌ی ۴۳ توضیح داده شده است.

بلی، سیاست فعل و تدبیر زعیم مدینه‌ی فاضله است متناسب با تعالیم و الهامات روحانی و احکام و نوامیس و قوانینی که از مبدأ وحی و الهام سرچشمه گرفته است تا در مدینه نظام خیر و عدل تأسیس شود و گسترش یابد؛ صناعات و حرفه‌ها برحسب استعدادهای اهل مدینه تقسیم شود و اهل مدینه در این نظام خیر به فضایل و صفات انسانی آراسته گردند و شایستگی سعادت دنیا و آخرت در وضع و حال آن‌ها نمودار گردد. این سیاست، سیاست فاضله است و بدون قیادت چنان زعیمی، امکان اجرا و تحقق ندارد؛ یعنی، مراد فارابی از سیاست با معنای متداول سیاست در جهان امروز؛ فاصله‌ی بسیار دارد و سعادت، رکن جدایی‌ناپذیر آن است.

مدینه‌ی جاهله

فارابی در مقابل مدینه‌ی فاضله از اقسام دیگری از مدینه نام می‌برد. این مدینه‌ها برخلاف مدینه‌ی فاضله که مانند بدنی سالم و استوار است، به بدنی می‌مانند که از سلامت کافی برخوردار نیست و اعضای آن ناقص‌اند. از جمله‌ی این مدینه‌ها، می‌توان به مدینه‌ی جاهله اشاره کرد.

فارابی مدینه‌ی جاهله را چنین توصیف می‌کند: «مردمش نه سعادت را می‌شناسند و نه سعادت به خاطرشان خطور می‌کند. چنان‌که اگر ایشان را به سعادت راهنمایی کنند، بدان سوی نروند و اگر از سعادت برای آن‌ها سخن گویند، بدان اعتقاد پیدا نکنند. از خیرات جز سلامت جسم و فراخی در تمتع لذت‌ها نمی‌شناسند و اگر به آن دست یافتند، گمان می‌برند که به سعادت رسیده‌اند و اگر دست نیافتند، پندارند که در بدبختی افتاده‌اند».

معلم ثانی

فارابی در تاریخ فلسفه‌ی اسلامی به دلیل برخوردارگی از جایگاه والای علمی و فلسفی، معلم ثانی لقب گرفت. مورخان و محققان در باب این که چرا او به این عنوان خوانده شده است، دلایل گوناگونی را برشمرده‌اند.

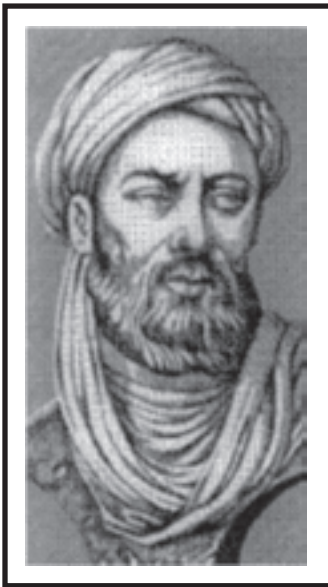
برخی او را به این دلیل که در منطق ارسطو مهارت خاصی داشت و آن را به صورت کاملاً صحیح شده به زبان عربی تدوین کرد، شایسته‌ی این عنوان دانسته‌اند. به عقیده‌ی

برخی نیز او بسیاری از مضامین فلسفه‌ی یونانی را که به دلیل اشتباه و قصور فهم مترجمان، مبهم و احياناً بی معنا جلوه‌گر شده بود، با استادی تمام اصلاح و تفسیر کرده و میراث فکری یونانیان را در حوزه‌ی جدیدی گردآورد و به همین دلیل معلم ثانی خوانده شد.

گرچه این دلایل در جای خود درست به نظر می‌رسند، اما اگر به آن‌ها اکتفا شود، مقام حقیقی فارابی در فلسفه ناشناخته باقی می‌ماند. لقب معلم ثانی تنها به جهت تمجید و تکریم از مقام علمی فارابی نیست بلکه در حقیقت، فارابی با مطالعه و هضم و جذب میراث فلسفی یونان از یک طرف و داشتن درک عمیق نسبت به معارف اسلامی و برخورداری از احساس‌های معنوی متعالی از سوی دیگر، اصول و مبادی جدیدی را در فلسفه بنا نهاد و براساس نظام فلسفی خویش در علم کلام، فقه، اخلاق، سیاست و ... چنان حکم کرد که این علوم در عین موافقت با دین از یک وحدت سازمانی برخوردار شوند. پس، مقام حقیقی فارابی و دادن عنوان معلم ثانی به او از آن جهت است که او مؤسس فلسفه‌ی اسلامی یا فلسفه‌ی نبوی است. این فلسفه در طول تاریخ فلسفه‌ی اسلامی به وسیله‌ی فلاسفه‌ی بزرگ دیگر بسط و تکامل یافت.

نمایندگان مکتب مشاء (۲)

ابن سینا



نادره‌ی روزگار حسین بن عبدالله بن سینا که در مشرق زمین به ابن سینا و ابوعلی سینا و با القاب پرشکوه شیخ‌الرئیس و حُجَّةُ‌الحق شهرت دارد و در اروپا او را «اویسنا»^۱ و «اویسن»^۲ و «شاهزاده‌ی اطبا» می‌نامند، از داناترین و پراوازه‌ترین حکما و دانشمندان ایرانی و از مشاهیر علم و حکمت در سراسر جهان است. مقام رفیع علمی و گستردگی دانش و اندیشه‌ی او اعجاب و تحسین دوست و بیگانه را برانگیخته است.

ابن سینا در سال ۳۷۰ هجری در آفشنه از روستاهای بخارا متولد شد^۳. ما از زندگی ابن سینا بیش از هر فیلسوف

مسلمان دیگری آگاهیم و این به برکت زندگی‌نامه‌ای است که ابوعبید جوزجانی، (متوفی ۴۳۸ ق) شاگرد وفادار وی نگاشته است. بخش نخست این زندگی‌نامه، تقریر خود ابن سینا و بخش دوم آن گزارش و نوشته‌ی جوزجانی است. شیخ‌الرئیس به روایت جوزجانی می‌گوید:

۱ - Avicenna

۲ - Avicenne

۳- تولد او در دوران پادشاهی امیرنوح بن منصور سامانی بود. مادرش «ستاره» اهل افشنه و پدرش «عبدالله» از اعیان بلخ و از فرقه‌ی اسماعیلیه بود و از خلافت فاطمیان حمایت می‌کرد و از کارمندان دولت سامانیان به‌شمار می‌رفت و در زمان امارت نوح بن منصور، حکومت قریه‌ی خُرْمِیْن به وی واگذار شده بود.

«... زمانی که همراه خانواده به بخارا آمدم، پدرم مرا به معلم قرآن و ادب سپرد و چون ده ساله شدم، قرآن و بسیاری از علم ادب آموخته بودم و مردم از من در تعجب بودند...»

سبزی‌فروشی در بخارا بود که حساب و هندسه هم می‌دانست. پدرم مرا نزد وی به شاگردی گذاشت و من از او ریاضی آموختم.

بعد از آن، ابو عبدالله ناتلی^۱ به بخارا آمد و ادعای حکمت و فلسفه داشت و پدرم برای این که از درس او بهره برم، او را در مجاورت خانه‌ی خود منزل داد. پیش از ورود ناتلی، من نزد اسماعیل زاهد^۲ به تحصیل فقه مشغول بودم و اسماعیل اهل عرفان و سلوک بود و من نزد او مبادی فقه و منطق را آموختم.

نخست نزد ناتلی شروع به خواندن باب «کلیات خمس» کردم. چون به تعریف جنس رسیدیم که: «جنس آن است که بر حقایق کثیر که در نوع مختلف اند، اطلاق می‌شود.» چند سخن بر او ایراد نمودم که بسی به شگفت آمد و به پدرم گفت: البته او را به غیر از تحصیل علم به کاری مشغول مساز. هر مسئله‌ای که ناتلی مطرح می‌کرد، می‌فهمیدم و بهتر از خود او آن را تصور می‌کردم. ظواهر منطق را نزد او آموختم و البته از دقایق منطق او را چیزی نبود. آن‌گاه، از پیش خود به مطالعه‌ی کتب مشغول شدم و علم منطق را محکم گردانیدم و شروع به خواندن کتاب «اقلیدس»^۳ کردم و چند شکل آن را نزد ناتلی خواندم و بقیه‌ی کتاب را از پیش خود حل کردم؛ بعد به کتاب «مجسطی»^۴ پرداختم و چون از مقدمات آن فراغت یافتم، به اشکال هندسی رسیدم، ناتلی به من گفت که خودت مطالعه کن و آنچه می‌فهمی به من عرضه کن تا خطا و صواب آن را به تو بگویم. البته او بر حل مسائل کتاب توانایی نداشت و مطالب بسیاری بود که تا آن وقت نفهمیده بود و من به او فهماندم؛ پس ناتلی از بخارا به

۱- ابو عبدالله ناتلی اهل نائل طبرستان نخستین استادی بود که ابن سینا را با منطق آشنا کرد. از وی تالیفاتی هم به جای مانده است.

۲- اسماعیل، فقیه و زاهد معروف قرن چهارم.

۳- اقلیدس، هندسه‌دان بزرگ یونانی در قرن سوم قبل از میلاد.

۴- مجسطی تألیف بطلمیوس (۱۶۰-۹۰ میلادی) نخستین کتاب نجوم است و تدریس آن در دانشگاه‌های

قدیم رایج بوده است.

«گرگانج»^۱ رفت و من به تحصیل کتب طبیعی و الهی مشغول شدم و ابواب علم بر من مفتوح شد.

پس از چندی به مطالعه‌ی کتب طبی علاقه‌مند شدم. علم طب از علوم دشوار نیست و من پس از مدت کوتاهی در آن مهارت یافتم. بیماران را معالجه می‌کردم و با تجربه‌ی بسیار، راه‌های گوناگون معالجه‌ی بیماران بر من معلوم می‌شد. با این همه، از مناظره در علم فقه و آموختن آن فارغ نبودم؛ در آن زمان، شانزده سال از عمر من گذشته بود؛ پس مدت یک سال و نیم دیگر نیز با جدیت به مطالعه پرداختم و بار دیگر منطق و سایر اجزاء فلسفه را دوره کردم. در این مدت، روزها و شب‌ها را به مطالعه و طلب علم می‌گذراندم. هنگام مطالعه هر مطلبی به نظرم می‌آمد، مقدمات آن را می‌نوشتم، در آن نظر می‌کردم و شروط آن را منظور می‌داشتیم تا آن که حقیقت آن بر من معلوم می‌شد؛ اگر در مسئله‌ای حیران می‌ماندم و بر حد وسط قیاس آن راه نمی‌بردم، به مسجد جامع می‌رفتم و نماز می‌گزاردم و نزد مُبدع کل، زاری و تضرع می‌کردم تا آن که بر من آشکار می‌گردید و شب به خانه برمی‌گشتم و به قرائت و کتابت مشغول می‌شدم و چون خواب بر من غلبه می‌نمود یا ضعفی در خود مشاهده می‌کردم، تجدید قوا می‌کردم و باز به قرائت مشغول می‌شدم و بسیار بود که در خواب همان مسائل برای من مکشوف می‌شد. پیوسته این شیوه‌ی من بود تا آن جا که جمیع علوم را مستحکم گردانیدم و به قدر طاقت بشر بر آن‌ها واقف شدم و آن چه در آن روزگار حاصل کردم، حال نیز بر همان باقی هستم و تا امروز چیزی بر آن اضافه نکرده‌ام. بدین ترتیب، علوم منطقی و طبیعی و سپس ریاضی را محکم گردانیدم و بعد از آن به علم الهی آمدم و کتاب «مابعدالطبیعه»^۲ را مطالعه کردم و چیزی از آن نفهمیدم و مقصود نویسندگان بر من معلوم نشد. چهل مرتبه آن را خواندم؛ به طوری که عبارات آن در حافظه‌ام ماند ولی مقصود آن را نفهمیدم. از خودم مأیوس شدم و به خود گفتم که این کتابی است که راهی به فهم آن نیست؛ تا آن که روزی در بازار کتابی در دست دلالی دیدم و او آن را بر من عرضه کرد و من قبول نکردم؛ اعتقاد این بود که فایده‌ای در این علم نیست. دلال به من گفت: صاحب این کتاب

۱- گرگانج واقع در خوارزم، پایتخت خوارزمشاهیان بوده است.

۲- «مابعدالطبیعه» مهم‌ترین کتاب ارسطوست.

به پول محتاج است و کتاب را به سه درهم می‌فروشد؛ این را از او بخر. چون خریدم و در آن نظر کردم، کتابی بود از ابونصر فارابی در «اغراض مابعدالطبیعه». به خانه آمدم و شروع به خواندن آن کردم و اغراض آن کتاب نیز بر من معلوم شد؛ زیرا عبارات کتاب در حفظ من بود. از این حادثه بسیار خوش حال شدم و در روز دیگر برای شکر خدا به فقرا صدقه‌ی بسیار دادم.

چون به هیجده سالگی رسیدم، از همه‌ی علوم فارغ بودم. در آن زمان، حافظه‌ی من از حال بیشتر بود و امروز پختگی من در علوم بیشتر است ولی مایه‌ی علمی من همان است که در اول آموختم و چیزی بر آن افزوده نگردید.

زندگی پرماجرا

در سال ۳۸۷ نوح بن منصور سامانی به‌سختی بیمار شد و پزشکان از معالجه او درمانده شدند. ابن سینا را فراخواندند و او به درمان توفیق یافت؛ بدین جهت در نزد امیر منزلت خاصی پیدا کرد و در کتابخانه‌ی سلطنتی سامانیان که شامل کتب بسیار ارزنده‌ای بود، به روی او گشوده شد. در سال ۳۹۲، زمانی که ابن سینا بیست و دو ساله بود، پدرش درگذشت و او به گرگانج رفت. امیر آنجا، علی بن مأمون و وزیرش ابوالحسن سهیلی که دوستدار دانش بودند، مقدمش را گرامی داشتند و او چند صباحی در آنجا به آسایش گذرانید و در آنجا با دانشمندانی چون ابوریحان بیرونی و ابوسهل مسیحی و ابونصر عراقی، معاشرت و هم‌نشینی داشت اما این دوره دیری نپایید و او از ترس سلطان محمود غزنوی، به ناگزیر گرگانج را ترک کرد و پس از طی راهی طولانی به قصد دیدار قابوس بن وشمگیر وارد گرگان شد اما به دیدار او موفق نشد؛ زیرا پیش از ورود وی، قابوس درگذشته بود.

پس از چندی، ابن سینا به ری رفت و مجدالدوله‌ی دیلمی را که به بیماری مالخولیا دچار شده بود، درمان کرد و کتاب معاد را برای وی تألیف نمود. از آنجا به قزوین و از قزوین به همدان رفت (حوالی سال ۴۰۵) و در این شهر با شمس‌الدوله‌ی دیلمی، برادر مجدالدوله، دیدار نمود؛ و بیماری قولنج امیر را درمان کرد و در نزد او به قدری قرب و عزت یافت که به مقام وزارت رسید.

در سال ۴۱۲ شمس الدوله درگذشت. با وجود این که سماء الدوله پسر و جانشین شمس الدوله اصرار می‌ورزید که ابن سینا در سیمت وزارت بماند اما او درخواست امیر جدید را رد کرد و پنهانی به علاء الدوله در اصفهان نامه‌ای فرستاد و در آن به اقامت در برابر وی اظهار تمایل کرد. در این هنگام، یکی از وزرای سماء الدوله که از دشمنان سیاسی و دیرینه‌ی ابن سینا بود، راز نامه‌ی او را نزد امیر فاش ساخت. امیر خشمگین شد و شیخ را در قلعه‌ای زندانی کرد. ابن سینا پس از چهار ماه بخشوده شد.

پس به‌طور ناشناس و به اتفاق برادر و شاگرد وفادارش جوزجانی و دو غلام با جامه‌ی درویشان به اصفهان رهسپار شد و در آن شهر نزد علاء الدوله و خواص او حرمت و عزت فراوان یافت. امیر در اصفهان که در آن زمان مرکز علمی و فرهنگی مهمی بود، در شب‌های جمعه مجلس مناظره‌ای ترتیب می‌داد که در آن همه‌ی علما و حکمای شهر حاضر می‌شدند. در این جلسات برتری کامل ابن سینا بر همه روشن و آشکار شد. با حمله‌ی مسعود غزنوی به اصفهان در سال ۴۲۵، بار دیگر زندگی این حکیم بزرگ دگرگون شد و آرامش او به هم خورد و بخشی از کتاب‌هایش به غارت رفت.

چون علاء الدوله آهنگ همدان کرد، ابن سینا به همراه وی، دیگر بار به همدان رفت و در این مسافرت بیماری قولنج او — که قبلاً تا حدودی درمان شده بود — عود کرد. او این بار احساس می‌کرد که دیگر یارای مقابله با بیماری را ندارد؛ لذا از ادامه‌ی درمان دست کشید و گفت: «نَفْسِی که تدبیر بدن من به عهده‌ی اوست، از تدبیر عاجز شده و دیگر درمان سودی ندارد».

چند روزی به این حال گذشت؛ شیخ دارایی خود را به فقرا بخشید و روزها و شب‌ها به تلاوت قرآن و نماز و نیایش پرداخت. سرانجام، در آیین تشیع و با اعتقاد و پارسایی کامل در سپیده‌دم روز آدینه اول رمضان المبارک سال ۴۲۸ در سن پنجاه و هشت سالگی دیده از جهان فرو بست.

تالیفات و شاگردان

شیخ‌الرئیس، علی‌رغم زندگانی ناآرام و پرفراز و نشیبی که داشت، اندیشمند و نویسنده‌ای پرکار بود. با مراجعه به آثار او می‌توان نبوغ سرشار و وحدت ذهن این حکیم

بزرگ را دریافت. او حتی در توان فرساترین شرایط هم از فعالیت و خلاقیت باز نمی‌ایستاد. در آیامی که متواری بود و به‌طور ناشناس در خانه‌ای سکنی گزیده بود، جوزجانی از او خواست تا کتاب «شفا» را به پایان رساند. بنا به گفته‌ی جوزجانی، در آن هنگام، شیخ هیچ کتاب یا مرجعی در اختیار نداشت اما هر روز ۵۰ ورق می‌نوشت تا این که همه‌ی طبیعیات و الهیات شفا و سپس بخشی از منطق را به پایان آورد. جوزجانی در جای دیگر می‌نویسد: «من بیست و پنج سال در خدمت و مصاحبت او بودم و هرگز ندیدم که هرگاه کتاب تازه‌ای به دستش می‌رسد، آن را از آغاز تا پایان بخواند بلکه تنها به قسمت‌های دشوار و مسائل پیچیده‌ی آن و نظریات نویسنده می‌پرداخت تا به مرتبه‌ی وی در آن دانش و درجه‌ی فهم او پی ببرد.»

ابن‌سینا در طول زندگی نسبتاً کوتاه خود، شاگردانی چون ابوعبید جوزجانی و ابوالحسن بهمنیار و دیگران را که در علم و حکمت اندیشه‌های توانایی داشتند، پرورش داد. از او متجاوز از دو‌یست کتاب و رساله در شاخه‌های گوناگون علم و فلسفه به یادگار مانده که برخی از آن‌ها قرن‌ها در مراکز علمی شرق و غرب تدریس شده است. از مهم‌ترین آثار اوست:

۱- **قانون:** این کتاب نوعی فرهنگ‌نامه‌ی پزشکی است و از معروف‌ترین و مؤثرترین آثار او در حوزه‌ی این علم محسوب می‌شود. کتاب قانون تاکنون به زبان‌های لاتین، انگلیسی، فرانسه و آلمانی ترجمه شده است و در حدود سی شرح و حاشیه بر آن نوشته‌اند. این کتاب در مراکز علمی مشرق زمین عالی‌ترین مرجع طبابت بوده، از قرن دوازده تا هفده میلادی در دانشگاه‌های غرب تدریس می‌شده و نهایت اعتبار و شهرت را داشته است.

۲- **شفا:** این کتاب عظیم که نوعی دایرة‌المعارف علمی و فلسفی است، در هیچ‌ده جزء مشتمل بر همه‌ی ابواب فلسفه یعنی منطق، ریاضی، طبیعی و الهی نگارش یافته است. شفا کامل‌ترین مرجع در معرفی حکمت مشائی و دیدگاه‌های طبیعی و مابعدالطبیعی آن به‌شمار می‌رود. این کتاب نیز به زبان‌های مهم دنیا ترجمه شده است و بسیاری بر آن شرح و حاشیه نوشته‌اند و در حوزه‌های علمی و دانشگاه‌ها از کتب معتبر فلسفی به حساب می‌آید.

۳- **نجات:** این کتاب در واقع شکل مختصر کتاب شفاست. گفته می‌شود بخش

ریاضی آن را جوزجانی نوشته و به آن افزوده است. این کتاب نیز به زبان‌های زنده‌ی دنیا ترجمه شده و شروحن بر آن نوشته شده است.

۴- **انصاف:** این کتاب در بیست جزء و مشتمل بر بیست و هشت هزار مسئله در حمله‌ی غزنویان به اصفهان به غارت رفته و تنها چند جزء آن باقی مانده است. ابن سینا در این کتاب به داوری میان آرای حکمای شرق و غرب می‌پردازد.

۵- **اشارات و تنبیهات:** این کتاب خلاصه‌ای از حکمت و آخرین دیدگاه‌های فلسفی ابن سیناست.

۶- **دانشنامه‌ی علایی:** به زبان پارسی است و در اصفهان برای علاءالدوله کاکویه نوشته است و ابواب مختلف حکمت در آن مندرج است.

ابن سینا و طبیعت

طبیعت‌شناسی ابن سینا یکی از برجسته‌ترین ابعاد فکری اوست. به نظر ابن سینا روش مطلوب و مناسب برای تحقیق در عالم طبیعت آن است که با هدف و غایت خلقت جهان سازگار باشد.

طبیعت در فلسفه‌ی ابن سینا مرتبه‌ای از هستی است که رو به سوی مقصد خاصی دارد؛ همه‌ی پدیده‌های آن معنی دارند و حکمت بالغه‌ی آفریدگار از در و دیوار آن آشکار است.

هر سو که دویدیم همه روی تو دیدیم

هر جا که رسیدیم سر کوی تو دیدیم

هر سرو روان را که در این گلشن دهرست

بر رُسته‌ی بستان و لب جوی تو دیدیم

عالم طبیعت را لطف و عنایت باری تعالی پدید آورده است و همه‌ی اجزاء آن، چنان تألیف شده‌اند که بهترین نظام ممکن یعنی نظام احسن را تحقق می‌بخشند.

به نظر ابن سینا:

«عنایت، احاطه و شمول علم باری تعالی بر همه‌ی موجودات است و ضروری است که همه‌ی موجودات مطابق آن باشند تا نیکوترین نظام پدید آید و چنین نظامی معلول ذات

واجب تعالی و شمول علم اوست. پس، موجودات بر طبق علم الهی بوده و نیکوترین نظام را تشکیل داده‌اند.^۱

ابن سینا مبدأ درونی همه‌ی اشیا را نیز که سبب حرکت و سکون آن‌ها می‌شود، طبیعت^۲ آن اشیا تعبیر می‌کند. به نظر او طبیعت هر شیء آن‌را به سوی خیر و کمال سوق می‌دهد^۳؛ به شرطی که موانعی در راه طبیعت قرار نگیرد. حتی آن‌چه ظاهراً شرّ و بدی به نظر می‌رسد - مانند پژمرده شدن یک گل یا مرگ یک جاندار یا حتی وقایع ویرانگر طبیعی هم چون سیل و طوفان و زلزله، - همگی برای نظام کلی جهان لازم‌اند.

زردشدن و فرو ریختن برگ‌های سبز در پاییز و خواب طبیعت در زمستان ظاهراً نقص بعد از کمال است اما در حقیقت همه‌ی فصول برای حفظ اعتدال در طبیعت در پی یک‌دیگرند و در مجموع، خیر و کمال طبیعت را تأمین می‌کنند. همه‌ی بدی‌های ظاهری در واقع زمینه‌ساز خیر و کمال بیشتر در طبیعت هستند.

پیر ما گفت خطا بر قلم صنع نرفت آفرین بر نظر پاک خطا پوشش باد در عالم طبیعت، اعتدال و هماهنگی بی‌نظیری به چشم می‌خورد و همه‌ی موجودات به نحوی خلق شده‌اند که سهم و اثر خاصی در حفظ نظام طبیعت دارند. از این رو، مطالعه و تحقیق درباره‌ی جهانی که حکمت بالغه‌ی آفریدگاری دانا در آن جلوه‌گر است، دانشمند و محقق را به معرفت الهی و چگونگی آفرینش او رهنمون می‌گردد.

علم واقعی به هر شیء، علم به حقیقت آن شیء یعنی رابطه‌ی وجودی آن با وجود مطلق و لایتناهی مبدأ کل جهان هستی است. همه‌ی موجودات جهان در وجود و آثار خود به فیض و عنایت دائمی او نیازمندند. شیخ‌الرئیس در این باره می‌گوید:

«آیا می‌دانی که پادشاه کیست؟ پادشاه راستین آن توانگر و بی‌نیاز مطلق است و هیچ چیز در هیچ چیز از او بی‌نیاز نیست. ذات هر چیزی از آن اوست؛ زیرا ذات هر چیز یا از او پدید آمده یا از چیزی پدید آمده که خود آن چیز را خداوند به وجود آورده است. پس

۱- اشارات و تنبیهات، نمط هفتم، فصل بیست و دوم، اشاره.

۲- رجوع کنید به کتاب فلسفه‌ی سال سوم دبیرستان، درس علت‌های چهارگانه.

۳- تأثیر طبیعت شیء در حرکت اشیا به سوی غایت، به مدد مجردات و به‌خصوص عقل فعال است که از

مبانی فلسفی حکمای مشاء به‌شمار می‌رود.

همه‌ی چیزهای دیگر، بنده و مملوک اوست و او به هیچ چیز محتاج نیست.^۱ پس علم حقیقی به هر چیز در یرتو ارتباط آن با مبدأ وجود حاصل می‌شود و آنچه از راه فرضیه و مشاهده و تجربه و استقرا به دست می‌آید، تنها ابعاد ظاهری اشیا است. دانشمند حقیقی هرگز به این ظواهر اکتفا نمی‌کند بلکه همواره می‌کوشد تا به کُنه اشیا پی ببرد و آن را در یرتو نور هستی مطلق مشاهده کند. این علم همان است که خشوع و خشیت را در نهاد دانشمند تقویت می‌کند و او را به خضوع در برابر حق و اوست می‌دارد: *إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ*^۲؛ تنها بندگان عالم خداوند خشیت او را به دل دارند.

بنابراین، از دیدگاه بوعلی سینا علوم طبیعی نیز مانند مابعدالطبیعه یک جنبه‌ی درونی و سرّی دارند و شیخ در بسیاری از آثار خود، کشف یک نکته‌ی علمی را کشف سرّی می‌داند که خود اسرار دیگری را در پی دارد. تحقیق علمی هرگز از رازی که در کُنه جهان طبیعت است، پرده بر نمی‌دارد بلکه آگاهی انسان را از هویت رازآلود جهان افزایش می‌دهد. عالم حقیقی کسی است که در برابر این هویت اسرارآمیز جهان در حیرت و شگفتی است. پس در نظر ابن سینا، جهان‌شناسی شناخت قوانین طبیعت از طریق تجربه و آزمایش نیست بلکه شناختی است که به مدد اصول اثبات شده‌ی مابعدالطبیعه حاصل آمده و غایت آن درک جهان طبیعت است و منظور از جهان طبیعت قلمرو فیض حق و مرتبه‌ای از جهان هستی است که ما را به شناخت واجب‌الوجود و نظام احسن جهان نزدیک‌تر می‌کند.

مراد دل ز تماشای باغ عالم چیست به دست مردم چشم از رخ تو گل چیدن
مثلاً شیخ در کتاب قانون ابتدا اصول کلی طب را بر وفق مبانی مابعدالطبیعه بیان می‌دارد و سپس به مشاهده و استقرا می‌پردازد و روشی اتخاذ می‌کند که به روش تجربی علوم جدید شباهت بسیاری دارد. در نورشناسی، علم هیئت، روان‌شناسی، زمین‌شناسی و حتی ریاضیات نیز روش شیخ همین است؛ در حقیقت؛ به نظر ابن سینا مطالعه و تحقیق همه‌ی مراتب وجود را شامل می‌شود و توجه به مرتبه‌ای از هستی، او را از دیگر مراتب غافل نمی‌سازد. او می‌کوشد چیزهای جزئی را که از راه تجربه به دست می‌آورد، به اتکای

۱- اشارات و تنبیهات، نمط ششم، فصل چهارم، تذئیب.

۲- سوره‌ی فاطر، آیه‌ی ۲۸.

نیروی عقلانی در یک بینش کلی نسبت به جهان، به یک‌دیگر پیوند دهد.

انسان و جهان

مطالب ذکر شده به رابطه‌ی بین انسان و جهان معنای تازه‌ای می‌بخشد و نشان می‌دهد که میان انسان و جهان نوعی هماهنگی و تطابق درونی و بسیار عمیق برقرار است. ابن سینا جهان را عالم کبیر و انسان را عالم صغیر می‌داند؛ به اعتقاد او تمام عناصر طبیعت به بهترین شکل در بدن انسان امتزاج یافته و تمام مراتب هستی به‌طور مجمل در نفس او به هم پیوند خورده است. هر اندازه نفس آدمی به کمالات بیشتری آراسته شود و از طریق تزکیه و تهذیب به مراتب بالاتری از مجرد ارتقا یابد، تناسب او با عالم هستی آشکارتر می‌شود. اطاعت از احکام شریعت و انجام فرایض و عبادت‌ها و مراعات زهد و ریاضت، انسان را با نظام جهان بیشتر مأنوس می‌سازد و او را برای کسب فیوضات عالم بالا آماده‌تر می‌کند.

ابن سینا قوت نفس انسان را منشأ کرامت‌ها و معجزات می‌داند. به عقیده‌ی او، نفس آدمی به مرتبه‌ای می‌رسد که طبق قوانین و نوامیس جهان می‌تواند در آن تصرف کند؛ مثلاً وقتی انسان پاک‌دلی برای نزول باران دعا می‌کند، اجابت دعای او حاصل اتصال دل او با مبادی هستی است. پیامبران نیز چنین‌اند؛ نفس قدسی و ملکوتی آن‌ها به حدی با نظام جهان مرتبط است که بدون کتاب و معلم، نسبت به اشیا علم پیدا می‌کنند، در نفوس آدمیان تصرف کرده آن‌ها را به سوی غایت هستی هدایت می‌نمایند.

بنابراین، بین انسان و جهان نوعی یگانگی برقرار است. رابطه‌ی انسان و جهان رابطه‌ای خصمانه نیست؛ انسان برای نابودی جهان خلق نشده است و غایت خلقت او قهر و غلبه بر جهان نیست بلکه انسان و جهان همدم و هم‌راز یک‌دیگرند.

عشق به هستی

از دیدگاه ابن سینا، انس میان انسان و جهان بر پایه‌ی عشقی است که در عالم هستی جریان دارد. خداوند آفریننده‌ی عالم است و عشق او به همه‌ی مخلوقات در مراتب هستی جاری است و در هر مرتبه به شکلی جلوه‌گر می‌شود.

کل اشیا از عقول و از نفوس و از صور

از مواد و غیر آن، از عشق حق بریاستی

بوعلی سینا در رساله‌ای که درباره‌ی «عشق» نوشته است، آن را علت پیدایش جهان می‌داند و می‌نویسد:

«هریک از ممکنات به واسطه‌ی جنبه‌ی وجودی که در اوست، همیشه شایق به کمالات و مشتاق به خیرات است و برحسب فطرت خود از بدی‌ها گریزان است. همین اشتیاق ذاتی و ذوق فطری را که سبب بقای وجود ممکنات است، عشق می‌نامیم.»

انس انسان با طبیعت ناشی از تشابه عالم صغیر و عالم کبیر است. همین تشابه و سنخیت در گوهر انسان و جهان سبب عشق و محبت بین آن‌هاست و آنچه همه‌ی اجزاء جهان و از جمله، گوهر وجود انسان را به سوی خود می‌کشاند، جاذبه‌ی همان عشق الهی است که در کنه جهان هستی به ودیعت نهاده شده است.

طبیاع جز کشش کاری ندانند حکیمان این کشش را عشق خوانند
گر اندیشه‌کنی از راه بینش به عشق است ایستاده آفرینش

غفلت از مبادی هستی

دیدگاه ابن‌سینا درباره‌ی طبیعت‌شناسی و ارتباط انسان و جهان، دیدگاه عمیق حکیمی بزرگ و فیلسوفی عالی‌قدر است که از منابع اسلامی الهام گرفته است و خصوصیات علوم طبیعی و پژوهش‌های تجربی را - در صورتی که در عالم اسلامی رشد و گسترش یابند - نشان می‌دهد. با مطالعه در احوال دانشمندانی چون جابر بن حیان، ابوریحان بیرونی، محمدزکریای رازی، ابن‌هیثم، خوارزمی و صدها دانشمند نظیر آن‌ها که در حوزه‌ی تمدن اسلامی پرورش یافته‌اند و ستارگان پرفروغ دانش در تمام جهان به‌شمار می‌آیند، بینش عمیق فلسفی و عرفانی آنان نسبت به جهان و انسان آشکار می‌شود.

امروزه متأسفانه علوم طبیعی از مبانی حکیمانه فاصله گرفته و به جهان هستی به مثابه یک واقعیت سراسر مادی می‌نگرد و گویی از مبادی عالم هستی غافل است.

برتراند راسل که خود از حامیان و چهره‌های برجسته‌ی علوم جدید است، اذعان می‌کند که: «علم در آغاز، مرهون وجود کسانی بود که عاشق جهان بودند. آنان زیبایی

ستارگان و دریاها و جمال نسیم و کوه‌ها را ادراک می‌کردند و چون عاشق آن‌ها بودند، فکرشان معطوف آن‌ها بود و می‌خواستند آن‌ها را بهتر از آن‌چه از یک تفکر ساده و سطحی فهمیده می‌شود، بشناسند. جهان به گفته‌ی هراکلیتوس «آتش جاویدانی است که شعله‌های تازه‌ای از یک‌سوی آن سر بر می‌آورد و از سوی دیگر شعاع‌هایش به افول می‌گراید.» فلاسفه که نخستین انگیزه‌های دانش علمی در آنان زاده شد، دیوانه‌وار عاشق زیبایی‌های شگفت‌انگیز جهان بودند و هوشی سرشار و عشقی وافر داشتند. تحرک علمی امروز نیز بقایای عشق ایشان است که قدم به قدم، با پیشرفت علم، انگیزه‌ی عشق به تدریج ضعیف شده و انگیزه‌ی قدرت که نخست دنباله‌رو قافله‌ی علم بود، به برکت پیروزی پیش‌بینی نشده‌ی خود، مقام سرکردگی یافته است.^۱

بنابراین، پیام حکمت الهی به علوم و فن‌آوری جدید این است که بار دیگر به مبادی مابعدالطبیعی جهان توجه کند و با توجه به بینش الهی نسبت به جهان قدرت تصرف در طبیعت را مهار کند و آن‌را در راه سعادت واقعی بشر به کار گیرد.

حکمت مشرقی

پیش از خاتمه‌ی این بحث کوتاه درباره‌ی ابن سینا، باید به جنبه‌ی دیگری از نبوغ شگرف او اشاره کنیم. وی به عنوان زعیم همه‌ی فلاسفه‌ی مشاء در اواخر عمر کتابی به نام «منطق‌المشرفیین» تألیف کرد. این کتاب، خود مقدمه‌ی کتاب جامع‌تری بوده است. ابن سینا در این کتاب یادآوری می‌کند که فلسفه‌ی مشائی و آثار بزرگ او در این فلسفه – مثل شفا و نجات – تنها صورت ظاهری حکمت است و برای عامه‌ی مردم نوشته شده است. حکمت مخصوص برگزیدگان و خواص، «فلسفه‌ی مشرقی» است و آن‌را باید «علم خواص» نامید. افسوس که بقیه‌ی این کتاب مفقود شده و نمی‌توان به‌طور قطع، نظر داد که مقصود ابن سینا از این مقدمه‌ی شورانگیز چه بوده است.

در میان آثار ابن حکیم بزرگ به تألیفاتی برمی‌خوریم که با نوشته‌های مشائی وی که

۱- جهان‌بینی علمی، برتراند راسل.

صرفاً جنبه‌ی استدلالی دارد و در قالب براهین محض منطقی نگاشته شده است، تفاوتی چشم‌گیر دارد. گمان می‌رود که این رسایل، پاره‌هایی از همان «فلسفه‌ی مشرقی» باشد که او در صدد توضیح آن بوده است. علاوه بر «منطق المشرقیین»، سه فصل اخیر آخرین کتاب وی یعنی «اشارات و تنبیهات» به عالی‌ترین مضامین و دیدگاه‌های عرفانی او اختصاص یافته است.

علاوه بر این، ابن‌سینا سه داستان نیز به زبان رمز و تمثیل به نام‌های «حَیِّ بن یَقْظان»، «رسالة الطیر» و «سلامان و اَبسال» نوشته است که مطالعه‌ی آن‌ها ابعاد مهمی از «حکمت مشرقی» او را آشکار می‌سازد.

در این نوشته‌ها جهان به نحوی بسیار شاعرانه تصویر شده است. ابن‌سینا بر وظیفه‌ی فرشتگان به مثابه راهنمایان بشر و نیروهایی که تدبیر جهان به عهده‌ی ایشان است، تأکید فراوان دارد. فرشته‌شناسی یکی از ارکان «فلسفه‌ی مشرقی» ابن‌سیناست. عقل آدمی در سیر تعالی خود از فرشته نور می‌گیرد و هدایت می‌شود.^۱

مضمون حکایات

در رساله‌ی حی بن یقظان، عارف، سفر معنوی خود را آغاز می‌کند. او با ارشاد و راهنمایی مرشد خویش قدم به عالم مجردات می‌گذارد. ابن‌سینا عالم مجردات را که جهان انوار ملکوتی است، به شرف تشبیه می‌کند. همان‌طور که غرب تمثیل زمین و عرصه‌ی دگرگونی و آکنده از ظلمت و تاریکی است. پیر یا مرشد طریق – که حی بن یقظان نام دارد – به صورت فرشته‌ای بر سالک ظاهر می‌شود و جهانی را که سالک باید از آن عبور کند و نیز رموز و اسرار آن‌را برای او شرح می‌دهد. سپس سالک را دعوت می‌کند تا به همراهی او قدم در راه این سفر خطرناک بگذارد.

ترک این مرحله بی‌همراهی خضرمکن ظلمات است بترس از خطر گمراهی

در رساله‌ی الطیر، سالک دعوت پیر را می‌پذیرد و از خواب غفلت بیدار می‌شود و به

۱- در حکمت اسلامی، این فرشته به عقل فعال تعبیر می‌شود.

اتفاق این ملک که او را هدایت می‌کند، از ورطه‌ها و پرتگاه‌های کوه قاف^۱ می‌گذرد. ابن‌سینا این سیر درونی نفس را به پرواز یک پرنده تشبیه کرده است. رساله‌ی سلامان و ابدال آخرین پرده‌ی این حکایت است و در آن، سالک سرانجام از این مرحله می‌گذرد و پای در اقلیم نور و حیات می‌گذارد. عارفی که این سفر را به پایان رسانیده و از قلمرو ماده گذشته است، صورت کامل عالم صغیر - یعنی مثال و نمونه‌ی عالم کبیر - می‌شود و واسطه‌ای است که عنایت و لطف پروردگار را به همه‌ی موجودات منتقل می‌سازد. گویی در وصال عارف با حق، همه‌ی جهان و تمام مراتب وجود بار دیگر به اصل خود باز می‌گردد. چنان که حیات عارف، حیات همه‌ی جهان و خضوع او در پیشگاه الهی، خضوع همه‌ی جهان به درگاه آن حکیم رحیم است. ابن‌سینا نتوانست حکمت مشرقی را بنیان‌گذاری کند اما اشارات او در جهان اسلام تأثیراتی به سزا به جا نهاد و این‌گونه بود که یک قرن و نیم پس از او شیخ شهاب‌الدین سهروردی حکمت اشراق را بنیان نهاد.

تأثیر ابن‌سینا

تأثیر ابن‌سینا بر حوزه‌ی گسترده‌ی علوم و فلسفه‌ی اسلامی انکارناپذیر است. هر زمان که در شاخه‌ای از علم و فلسفه‌ی اسلامی پیشرفتی حاصل شده است، اثری از او دیده می‌شود. همه‌ی فیلسوفان بعد از ابن‌سینا به نحوی وامدار تفکر او هستند و در بسیاری از اصول و مبانی با او هم‌عقیده‌اند.

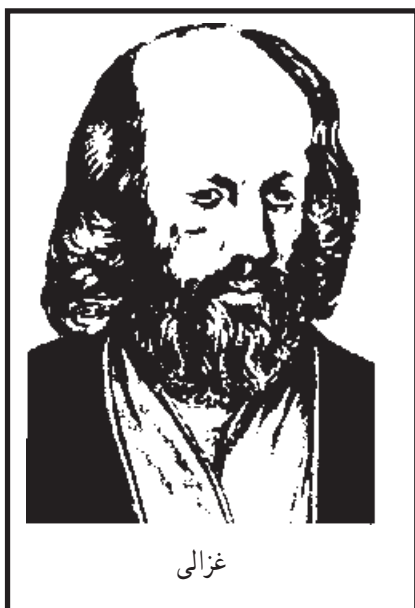
شعاع اندیشه‌ی ابن‌سینا نه تنها در جهان اسلامی بلکه حتی در اقالیم دوردست و تا مغرب زمین نیز پرتوافکن شده است. در قرن دوازدهم میلادی، ترجمه‌ی بعضی از آثار ابن‌سینا به زبان لاتینی آغاز شد. بخش‌هایی از شفا و نجات و نیز تمام کتاب قانون، ترجمه و تدریس گردید. علاقه به آثار ابن‌سینا و ترجمه‌ی آن‌ها در قرون وسطی ادامه یافت و حتی به دوره‌ی رنسانس نیز رسید.

۱- نام کوهی اسطوره‌ای که مثال از راه صعب‌العبور تکامل معنوی نفس است.

آرای علمی و فلسفی ابن سینا از قرن دوازدهم میلادی به بعد در مراکز علمی اروپا مؤثر واقع شد. مراکز علمی سالرنو و مونپلیه بیشتر از طب بوعلی و دانشگاه‌های پاریس و اکسفورد از فلسفه‌ی او تأثیر پذیرفتند.

«اتین ژیلسون» فیلسوف مسیحی معاصر به خوبی ثابت می‌کند که در قرن دوازدهم، در مغرب زمین یک مکتب لاتینی ابن سینایی پدید آمد و نوعی جهان‌شناسی الهی را در دسترس اندیشمندان مسیحی قرار داد. به این ترتیب، فرشته‌شناسی ابن سینا هم مورد توجه قرار گرفت. البته این بخش از تفکر ابن سینا کم‌تر نفوذ یافت اما جنبه‌ی صرفاً استدلالی فلسفه‌ی او و آثار علمی‌اش در اندیشه‌ی مغرب زمین تأثیری ژرف و پایدار داشته است.

افول حکمت مشاء



غزالی

حکمت مشائی با ابن سینا به اوج کمال و قدرت خویش رسید و پس از وی، به همت پیروان او از جمله بهمنیار، جوزجانی و ابوالعباس لوکری گسترش یافت اما فلسفه‌ی اسلامی از همان ابتدا با مخالفت گروه‌هایی از علما و فقها و اهل تصوف رو به رو شد. آنان دیدگاه استدلالی حکما را با جنبه‌ی تعبدی دین ناسازگار می‌دیدند و بنابراین، به آن‌ها روی خوش نشان نمی‌دادند؛ تا این که در قرن چهارم یک حریفی سرسخت و جدی در مقابل فیلسوفان قد برافراشت و ضربات سنگینی بر پیکره‌ی تفکر فلسفی وارد آورد. این دشمن سرسخت چیزی جز علم کلام اشعری نبود.

زمینه‌ی پیدایش

این مکتب کلامی نهضتی ضد عقلی بود که هدف خود را زدودن عناصر غیراسلامی از ساحت اسلام معرفی می‌کرد. طراح اصلی این مکتب، ابوالحسن اشعری (متولد ۲۶۰ و متوفای ۳۳۰ ه.ق.) بود. پیروان این مکتب معتقد بودند که عناصر غیراسلامی - به ویژه آن‌چه میراث یونانیان قلمداد می‌شد - آرام آرام به حوزه‌ی تفکر اسلامی راه یافته است. این مکتب کلامی در اصل در مقابل مکتب کلامی معتزله پدید آمد. معتزله طایفه‌ای از متکلمان بودند که به اصالت عقل اعتقاد کامل داشتند و در قرن دوم هجری پیدا شدند. این

عقل‌گرایان معتقد بودند که هرآنچه از طریق وحی رسیده است، باید به محک عقل سنجیده شود و آن‌ها در این راه، افراط و زیاده‌روی پیشه کردند؛ تا جایی که اگر در قرآن و حدیث چیزی می‌یافتند که نمی‌توانستند آن را با عقل خود تطبیق کنند، انکارش می‌کردند؛ برای مثال، وجود «کرام‌الکاتبین» یعنی فرشتگانی را که ثبت اعمال بندگان بر عهده‌ی آن‌هاست، انکار می‌کردند. دلیل آن‌ها این بود که خداوند از همه‌ی اعمال بندگان کاملاً آگاه است و به حضور فرشتگان نیازی نیست. ایشان کرامات اولیا را انکار می‌کردند و می‌گفتند اگر جز انبیا کسی کاری خارق‌عادت انجام دهد، با معجزه‌ی انبیا خلط می‌شود. آن‌ها معراج پیامبر، صراط و میزان عمل و چیزهایی نظیر این‌ها را هم به دیده‌ی انکار می‌نگریستند.

این ظاهرینی و زیاده‌روی در مشی استدلالی و اکثش‌های شدیدی را در عالم اسلام به دنبال داشت؛ ابوالحسن اشعری علیه معتزله شورید و عقاید آن‌ها را مخالف دین اعلام کرد و توانست پیروان زیادی به دست آورد.

در قرن پنجم سلجوقیان روی کار آمدند؛ آن‌ها اراضی آسیای غربی را یکپارچه به تصرف خود درآوردند و توانستند یک حکومت مرکزی نیرومندی تشکیل دهند. این حکومت از نظر سیاسی تحت سلطه‌ی سلجوقیان و از نظر دینی در پناه خلافت بنی‌عباس در بغداد بود. در همین زمان، محافل رسمی پشتیبانی خود را از مکتب کلامی اشاعره اعلام کردند؛ مدارسی برای تعلیم افکار و اعتقادات اشاعره تأسیس شد و این جنبش فکری که اساس پیدایش آن مبارزه با معتزله بود، به تدریج با هرگونه بینش استدلالی و فلسفی به مخالفت برخاست. اشاعره در پی آن بودند که با همه‌ی موازین فلسفی مخالفت کنند و به هر ترتیب ممکن، آرای فلاسفه را باطل سازند.

غزالی (۵۰۵ - ۴۵۰)

ابوحامد محمد معروف به امام محمد غزالی یکی از بزرگ‌ترین متکلمین اشعری است. وی پرچمدار مخالفت با فلسفه‌ی مشائی بود. غزالی در فلسفه استادی نداشت و این علم را نزد کسی نیاموخته بود. او در مدت سه سالی که در مدرسه‌ی نظامیه بغداد به تدریس اشتغال داشت، به برکت هوش سرشار خویش به مطالعه‌ی کتب فلسفی پرداخت و توانست از عقاید فلاسفه آگاهی یابد. غزالی علاوه بر مهارت در مبادی و مسائل علم کلام به عرفان و تصوف

نیز گرایش زیادی داشت و یقین و رستگاری را در آن یافته بود. در نتیجه، همه‌ی شرایط لازم علمی و معنوی به اضافه‌ی فصاحت و بلاغت در او جمع شده بود تا بتواند علم مخالفت با فلسفه را برافرازد و تیشه به ریشه‌ی آن بنوازد. او به همین منظور، ابتدا کتاب «مقاصد الفلاسفه» را در تلخیص آرای فیلسوفان مشائی نگاشت و سپس در کتاب بسیار معروف خود «تهافتُ الفلاسفه»^۱ به آرای فارابی و ابن‌سینا حمله کرد و بسیاری از آن‌ها را معارض با وحی دانست.

تأثیر غزالی به اندازه‌ای بود که فلسفه‌ی مشائی در سرزمین‌های شرقی اسلام بجز ایران رو به افول نهاد و این فلسفه به سوی آندکس در غرب جهان اسلام رهسپار شد. در آن‌جا گروهی از فیلسوفان نامدار مثل ابن‌باجه، ابن‌طفیل و ابن‌رشد مدت یک قرن به توسعه‌ی آن پرداختند. ابن‌رشد در کتاب «تهافتُ التهافت» به دفاع از فلسفه و نفی آرای غزالی در کتاب تهافت همت گماشت اما نتوانست با موج مخالفت با فلسفه که بعد از غزالی نیز در سرزمین‌های اسلامی جریان داشت، به‌طور مؤثر مقابله کند.

فخر رازی (۶۰۶ – ۵۴۴)

بعد از غزالی محمدبن‌عمر معروف به امام فخر رازی راه او را پیمود و مانند غزالی به مخالفت با فلسفه پرداخت. او عالمی جامع بود و اطلاعاتی بسیار گسترده داشت. به علاوه، از خطیبان نامی عصر خویش محسوب می‌شد و در بحث و مناظره نیز حریفی نداشت. فخر رازی نیز انتقاد از فلسفه را وظیفه‌ی شرعی خویش می‌دانست و در رد و اعتراض به ابن‌سینا کتاب‌های متعددی نوشت. از جمله کتابی در شرح اشارات ابن‌سینا نگاشت که البته هدف او شرح اشارات نبود بلکه می‌خواست آرای ابن‌سینا را جرح و نقد کند.

باید گفت بسیاری از ایرادات غزالی و فخر رازی به حکمت مشاء وارد نبود و بعدها بزرگانی هم‌چون خواجه نصیرالدین طوسی به دفع این ایرادها پرداختند و نقاط ضعف آن‌ها را روشن ساختند. با وجود این، جنبه‌ی استدلالی فلسفه‌ی ابن‌سینا تضعیف شد و زمینه برای رشد و تکامل جنبه‌ی اشراقی فلسفه‌ی اسلامی مهیا گردید.

۱- تناقض‌گویی‌های فیلسوفان.

حکمت اشراق



شهاب‌الدین سهروردی

با مرگ ابن رشد، بسیاری از مورخان فلسفه در مغرب زمین تصور می‌کردند که فلسفه‌ی اسلامی در غرب جهان اسلام غروب کرده است اما برخلاف گمان ایشان، از سلله‌ی حکمای الهی و در مشرق جهان اسلامی، در سرزمین ایران کودکی تولد یافت که بعدها فلسفه‌ی اسلامی را وارد مرحله‌ی جدیدی کرد. او کسی نبود جز شهاب‌الدین یحیی بن حبش سهروردی مشهور به شیخ اشراق.

شیخ شهاب‌الدین سهروردی از برجسته‌ترین چهره‌های حکمت اسلامی و فرهنگ ایران زمین و گوهری تابناک در میان همه‌ی فرزندگان عالم است. او در سال ۵۴۹ هجری قمری در قریه‌ی سهرورد زنجان دیده به جهان گشود. در مراغه نزد مجدالدین جیلی به تحصیل پرداخت و اصول فقه را آموخت. در همین شهر و در محضر همین استاد، با فخر رازی هم‌درس بود. گویند پس از مرگ سهروردی، نسخه‌ای از کتاب «تلویحات» او را به امام فخر دادند؛ او آن کتاب را بوسید و بر دیده نهاد و به یاد دوست قدیم و یار مدرسه، سرشک حسرت از دیده فشاند.

سهروردی برای تکمیل تحصیلات و معلومات خود از مراغه راهی اصفهان شد^۱ و در

۱- در اصفهان نزد ظهیرالدین فارسی کتاب «بصائر» ابن سهلان ساوی را در منطق فرا گرفت.

این شهر با افکار و آرای شیخ‌الرئیس که در آن زمان در کمال شهرت بود، آشنایی کامل یافت. او پس از به پایان رساندن تحصیلات رسمی عزم سیر و سفر کرد و سفرهای خود را با سلوک معنوی و عرفانی درآمیخت. مدتی با جماعت صوفیه مصاحبت کرد و در این اثنا به ریاضت و مجاهدت با نفس مشغول شد و در خلوت به فکر و ذکر و زهد و عبادت پرداخت. غالب ایام سال روزه بود و زندگی را به سختی می‌گذرانید تا آن که به مقامات عالی‌ه‌ی سالکان و غایت مراتب حکیمان نائل شد و صاحب کرامات و خوارق عادات گردید. صاحب طبقات الاطباء^۱ از قول یکی از فقیهان حکایت می‌کند: «در کاروان‌سراییی در ارض روم هنگام زمستان فرود آمدم. آواز تلاوت قرآن را شنیدم. به سرایدار گفتم که این کیست که تلاوت می‌کند؟

گفت: شهاب‌الدین سهروردی است.

گفتم: مدتی است راجع به او چیزهایی می‌شنوم؛ مایل بودم او را از نزدیک ملاقات کنم. گفت: هیچ‌کس را نمی‌پذیرد ولی هرگاه خورشید بالا آمد، از اتاق خود خارج می‌شود و کنار صفه می‌نشیند.

برکنار صفه به انتظار نشستیم؛ وقتی که آمد، از جای برخاستم و به او سلام کرده و فهماندم که قصد دیدارش را دارم. سجاده‌ی خود را جمع کرد و نشست. با او سخن گفتم و او را در عالمی دیگر یافتم.»

کم‌کم سفرهای سهروردی گسترده‌تر شد تا به آناتولی رسید و از آن‌جا به سوریه رفت و به شهر حلب وارد شد. در آن‌جا با حاکم شهر، ملک‌ظاهر پسر صلاح‌الدین ایوبی، قهرمان جنگ‌های صلیبی، دیدار کرد. ملک‌مقدمش را گرامی داشت و او را تکریم بسیار کرد و از او خواست تا در حلب بماند. شیخ دعوت ملک را پذیرفت و درس و بحث خود را در مدرسه‌ی حلاویه آغاز کرد.^۲

شیخ در بیان مسائل بی‌باک بود و صراحت لهجه‌ی او گاهی به فاش شدن اسرار سیر و سلوک و رموز عرفان منجر می‌شد. سرانجام، فقهای قشری عامه که تنها به ظواهر

۱- طبقات الاطباء، نوشته‌ی ابن ابی‌اصیبه.

۲- در همان‌جا بود که شاگرد و پیرو وفادارش شمس‌الدین محمد شهرزوری مؤلف کتاب نزهة الارواح و روضة الافراح به وی پیوست.

شریعت توجه داشتند، علیه او شوریدند و سخنانش را خلاف اصول دین پنداشتند^۱؛ تاجایی که ملک ظاهر را به قتل او تشویق کردند. ملک که در باطن به شیخ ارادت می‌ورزید، به خواسته‌ی فقها و قعی نهاد و از قتل او ابا کرد. فقها هم بیکار نشستند و شکواییه‌ها نزد صلاح‌الدین ایوبی فرستادند و انجام این کار را از او خواستند.

صلاح‌الدین به ملک ظاهر نامه‌ای نوشت و به بهانه‌ی برخی ملاحظات سیاسی دستور قتل سهروردی را داد. فقها هم به اصرار خود ادامه دادند تا سرانجام ملک ظاهر خلاف میل باطنی خود، شیخ را در حلب زندانی کرد. شیخ در زندان در سن ۳۶ یا ۳۸ سالگی به نحو مرموزی بدرود حیات گفت^۲.

آثار و تألیفات

سهروردی در طول عمر کوتاه اما پربار خود در زمینه‌ی فلسفه کار زیادی انجام داد و حدود پنجاه کتاب و رساله از او به یادگار ماند. نوشته‌های او رموز حکمت و اسرار عرفان را شامل می‌شود و موجب اعجاز حکیمان و عارفان است. نگارش او در نهایت فصاحت و بلاغت است و ادیبان و نویسندگان او را تحسین کرده‌اند.

آنچه سهروردی به زبان پارسی نگاشته است حاوی عبارات بدیع در حکمت و از گوهرهای نثر فلسفی و عرفانی این زبان است و آنچه به زبان عربی نوشته، نثری پخته و بسیار عالی دارد. همه‌ی کتاب‌ها و رساله‌های او آراسته به آیات قرآنی و سرشار از احادیث است و اتصال او را به خزاین وحی نبوی نشان می‌دهد. کتاب‌های سهروردی را می‌توان به

۱- پیش از سهروردی نیز جماعتی ابن سینا را ملحد و کافر خوانده بودند و او در پاسخ گفته بود:

کفر چو منی گزاف و آسان نبود محکم‌تر از ایمان من، ایمان نبود
در دهر چو من یکی و آن‌هم کافر پس در همه دهر یک مسلمان نبود

۲- به روایتی او را به دار آویختند و به روایتی او را خفه کردند و برخی نوشته‌اند که چون شیخ دانست که قصد کشتن او دارند، این تقاضا را مطرح کرد: مرا در خانه‌ای محبوس سازید و طعام و شراب به رویم ببندید تا پیش پروردگارم بروم.

سرانجام در روز جمعه آخر ذی‌الحجّة الحرام ۵۸۷، جنازه‌ی او را از زندان بیرون آوردند. علت قتل او معاندت با شرایع آسمانی اعلام شد و به این ترتیب، سهروردی نیز سرنوشتی همانند سقراط یافت. تذکره نویسان او را شیخ مقتول و پیروانش او را شیخ شهید لقب دادند.

چهار دسته تقسیم کرد :

۱- کتاب‌های صرفاً فلسفی او که به زبان عربی نوشته شده و عبارت‌اند از : تلویحات، مقاومات، مطارحات و حکمة الاشراق. او در سه کتاب نخست، مسائل فلسفی را از دیدگاه مشائیان مطرح نموده و در موارد متعدد به شیوهی خود آن‌ها به ایشان انتقاد کرده است. این کتاب‌ها تسلط کامل سهروردی را بر حکمت مشائی آشکار می‌سازند.

کتاب چهارم یا «حکمة الاشراق»، مهم‌ترین اثر فلسفی او به‌شمار می‌رود و به راستی فلسفه‌ی جدیدی را شامل می‌شود. سهروردی در این کتاب از شیوهی مشائیان فراتر می‌رود و به آرزوی ابن‌سینا در زمینه‌ی تحقق بخشیدن به حکمت مشرقی جامه‌ی عمل می‌پوشاند.

۲- دسته‌ی دوم، رساله‌های عرفانی اوست که به زبان پارسی و عربی تألیف شده و حاوی حکایات پر رمز و رازی است که در آن‌ها مراحل سیر و سلوک نفس از حضيض عالم طبیعت تا برترین مراتب هستی و نیل به رستگاری، به طریقه‌ی اشراقی توصیف شده است. این رساله‌ها عبارت‌اند از : عقل سرخ، آواز پر جبرئیل، لغت موران، صغیر سیمرخ، هیاکل النور، الواح عمادی، کلمة التصوف و

۳- ترجمه‌ها و شروحاتی که سهروردی بر کتب پیشینیان خود و قرآن مجید و احادیث تحریر کرده است ؛ مانند ترجمه‌ی فارسی رساله‌الطیر ابن‌سینا، شرحی بر اشارات و تنبیهات، تفاسیری بر چند سوره‌ی قرآن و برخی احادیث.

۴- دعاها و مناجات‌نامه‌هایی به زبان عربی که الواردات و التقدیسات نامیده شده است.

روش اشراقی

حکمت اشراق نوعی بحث از وجود است که تنها به نیروی عقل و ترتیب قیاس برهانی اکتفا نمی‌کند بلکه شیوه‌ی استدلالی محض را با سیر و سلوک قلبی همراه می‌سازد. فیلسوف اشراقی می‌کوشد هرآنچه را در مقام بحث و نظر و بر پایه‌ی براهین محکم عقلی استوار می‌کند، به تجربه‌ی درونی دریابد و به ذائقه‌ی دل نیز برساند. سهروردی تحقیق فلسفی به شیوه‌ی استدلالی محض را بی‌حاصل می‌داند و سیر و سلوک روحانی را هم بدون تربیت عقلی و استدلالی موجب گمراهی قلمداد می‌کند. پس، حکمت اشراق هم با حکمت مشاء و هم با تصوف و عرفان متداول متفاوت است ؛ زیرا حکمت مشاء از عقل

نظری فراتر نمی‌رود و عرفان و تصوف رسمی نیز به برهان و استدلال بهای چندانی نمی‌دهد.^۱

مدارج دانایی

سهروردی کسانی را که در جست و جوی معرفت هستند، به چهار دسته تقسیم می‌کند:

- ۱- آنان که تازه عطش و شوق معرفت یافته‌اند و جویای آن هستند.
- ۲- آنان که به معرفت ظاهری دست یافته و در فلسفه‌ی استدلالی به کمال رسیده‌اند ولی از ذوق و عرفان بی‌بهره‌اند. سهروردی، فارابی و ابن‌سینا را از این دسته می‌شمارد.
- ۳- آنان که به صور استدلالی و طریقه‌ی برهانی توجهی ندارند و هم‌چون حلاج و بایزید بسطامی و بوسهل تُستری فقط به تصفیه‌ی نفس پرداخته و درون را به نور معرفت روشنی بخشیده‌اند.

۴- سرانجام آنان که هم در صور برهانی به حد کمال رسیده‌اند و هم به اشراق و عرفان دست یافته‌اند. او این افراد را حکیم متأله می‌خواند و می‌نویسد:

«هرگاه اتفاق افتد که در زمانی حکیمی غرق در تأله بوده و در بحث نیز استاد باشد، او ریاست تامه بوده و خلیفه و جانشین خدا اوست... و جهان هیچ‌گاه از حکیمی که چنین باشد خالی نیست... زیرا صاحب مقام خلافت را بایسته است که امور و حقایق را بی‌واسطه از مصدر جلال دریافت کند و البته مراد من از این ریاست، ریاست از راه قهر و غلبه نیست. بلکه گاه باشد که امام متأله در ظاهر مستولی باشد و گاه به طور نهانی... و او ریاست تامه؛ اگر چه در نهایت گمنامی باشد.

و چون ریاست واقعی جهان به دست او افتد، زمان وی بس نورانی و درخشان شود و هرگاه جهان از تدبیر حکیمی الهی تهی ماند، ظلمت و تاریکی (برعالم و آدم) سایه افکند.»

۱- مشهور است که ابن‌سینا با ابوسعید ابوالخیر، عارف نامدار زمان خود، ملاقات کرد و پس از سه روز مصاحبت و مجالست با هم وداع کردند و از هم جدا شدند. وقتی شاگردان ابن‌سینا درباره‌ی ابوسعید از وی سؤال کردند، بوعلی گفت: او می‌بیند آن‌چه را که ما می‌دانیم. اصحاب ابوسعید هم جویای نظر وی درباره‌ی ابن‌سینا شدند و او گفت: او می‌داند آن‌چه را که ما می‌بینیم. شیخ اشراق حکیم واقعی را کسی می‌داند که دانش و بینش را با هم آمیخته است.

منابع حکمت اشراق

شیخ اشراق برای تدوین فلسفه‌ی خویش از منابعی چند مدد جسته است. تأثیر این منابع را در سراسر آثار او می‌توان مشاهده کرد:

۱- **حکمت الهی یونان:** او در میان یونانیان برای فیثاغورث، امپدوکلس^۱ و بویژه افلاطون ارزش و احترام خاصی قائل بوده و افلاطون را «امام الحکمه» و پیشوای حکمای اشراق می‌داند. مقام علمی ارسطو را می‌ستاید اما افلاطون را بسی برتر از وی می‌داند و بر ابن‌سینا خرده می‌گیرد که چرا اهمیت افلاطون را نشناخته و سرمایه‌ی علمی او را اندک شمرده است. به‌نظر سهروردی، افلاطون نیز حکیمی اشراقی بوده و بحث و استدلال را با ذوق عرفانی جمع کرده است.

۲- **حکمت مشاء:** شیخ اشراق با حکمت مشاء و به ویژه افکار ابن‌سینا آشنایی کامل داشته و بهره‌ی فراوانی که از تعالیم ابن‌سینا نصیب او شده، در نوشته‌هایش نمایان است. او از کتب عرفانی و رمزی ابن‌سینا حظّ بسیار برده و بدون شک اجزائی از حکمت مشرقی و قطعاتی از کتاب «الانصاف» ابن‌سینا را در دسترس داشته است.

۳- **حکمت ایران باستان:** شیخ اشراق به حکمت پارسی و شخص زرتشت توجه خاصی داشته و پاره‌ای از مطالب و برخی از اصطلاحات حکمت اشراق را از اوستا و منابع پهلوی گرفته است. او در کتاب حکمة‌الاشراق از زرتشت با عنوان حکیم فاضل نام برده و خود را زنده‌کننده‌ی حکمت ایران باستان معرفی کرده است.

۴- **تعالیم اسلامی:** شیخ اشراق حکیمی مسلمان و معتقد و پای‌بند به ظاهر و باطن دین بوده، در فقه اسلامی کتاب نوشته است و سُور قرآنی را تفسیر کرده و کتب او سرشار از آیات قرآنی و روایات اسلامی است. وی دوگانه‌پرستان و پیروان مانی و مزدک را آشکارا نکوهش می‌کند. به علاوه، نظر بلند عارفانه و دل‌شوریده‌ی او با تعصبات ملی و قومی به هیچ روی تناسب و سازگاری ندارد.

حقیقت واحد

سهروردی از تعالیم اسلامی آموخته بود که حقیقت امری واحد و منسوب به منشأ واحد یعنی ذات الهی است: «الحق من ربك»^۱ و هر آن کس که از حقیقت بهره‌ای دارد، وامدار مبدأ حقیقت است. او می‌گوید: «حقیقت، خورشید واحدی است که به جهت کثرت مظاهرش تکثر نمی‌یابد؛ شهر واحدی است که باب‌های کثیر دارد و راه‌های فراوان به آن منتهی می‌شود»^۲.

از نظر سهروردی، حقیقت در دل حکیم وطن دارد؛ هیچ سرزمین و قوم خاصی بر دیگران برتری ندارد، مگر این که از حقیقت و حکمت بهره‌ی بیشتری داشته باشد.

به عقیده‌ی سهروردی، در ایران باستان امتی می‌زیست که مردم را به حق رهبری می‌کرد. خداوند نیز این امت را به راه راست هدایت می‌فرمود. سهروردی افراد این امت را پهلوانان و جوان مردانی یگانه پرست می‌داند که مشمول آیه‌ی «خداوند ولیّ کسانی است که ایمان آوردند و ایشان را از ظلمات به سوی نور هدایت می‌کند»^۳ شدند و به مرحله‌ی شهود نور الهی رسیدند. او آن‌ها را در زمره‌ی حکیمانی می‌داند که به مدد شیوه‌ی اشراقی به مقام عرفان دست یافته‌اند.^۴ توجه سهروردی به حکمت ایرانیان یادآور این حدیث نبوی (ص) است: «اگر علم در ثریا هم باشد، مردانی از فارس به آن دست می‌یابند»^۵.

در واقع، تفکر سهروردی نشانه‌ی توانایی عظیم فرهنگ اسلامی در هضم و جذب اندیشه‌های گوناگون است. این فرهنگ غنی، حکیمی را پرورش داده که می‌تواند میراث فرهنگی ایران باستان و پهلوانان فرزانه‌ای چون کیومرث و تهمورث و حکیمانی چون زرتشت و جاماسب را با میراث یونانیان و سرمایه‌ی عارفان بزرگ اسلامی چون بسطامی و حلاج در افق اندیشه‌ی اسلامی تألیف کند و حکمتی عظیم فراهم آورد.

۱- حقیقت از جانب خدای توسل (بقره - ۱۴۷).

۲- کلمة‌التصوف - در لزوم تمسک به کتاب و سنت و این که حقیقت واحد است.

۳- بقره - ۲۵۷.

۴- الواح العمادیه - اللوح الرابع.

۵- کنز العمال.

تمثیل اشراق

فلسفه‌ی سهروردی بر حقیقت نور و ظلمت استوار است و علت نام‌گذاری فلسفه‌ی او به «اشراق» – به معنای لغوی «روشن کردن و نورانی شدن» – نیز به همین جهت است. کلمه‌ی اشراق از یک طرف به مفهوم نور و روشنایی است و از طرف دیگر به جهت جغرافیایی «مشرق» مربوط می‌شود. سهروردی بر پایه‌ی همین معنای دو وجهی کلمه‌ی اشراق به توصیف جهان می‌پردازد و درواقع همان کاری را انجام می‌دهد که ابن سینا در صدد انجام آن بود. به نظر شیخ اشراق، نور حقیقتی واحد است که هم نور و روشنایی ظاهری و مرئی و هم نور و روشنایی باطنی و نامرئی را دربر می‌گیرد. نور حقیقتی است که در مراتب گوناگون ظهور می‌کند ولی این مراتب در اصل نورانیت هیچ تفاوتی با هم ندارند.

جغرافیای عرفانی

فلسفه‌ی اشراق بر پایه‌ی یک جغرافیای عرفانی استوار است. در این جغرافیای عرفانی، مشرق جهان، نور محض یا جهان فرشتگان مقرب است که از هر نقص و تاریکی منزّه است و به دلیل تجرد از ماده، موجودات خاکی و فناپذیر نمی‌توانند آن را مشاهده کنند. غرض از مغرب کامل، جهان تاریکی یا عالم ماده و منظور از مغرب وسطی افلاک و ستارگان مرئی است که در آن نور و ظلمت به هم آمیخته است. بنابراین، هر جا که سهروردی از مشرق و مغرب یا از خورشید طلوع کننده و غروب کننده سخن می‌گوید، کلام او را باید بر مبنای این جغرافیای نور و ظلمت در جهان هستی تفسیر کنیم.

آفرینش و اشراق

سهروردی از واقعیت اشیا به «نور» تعبیر می‌کند و تفاوت موجودات را در شدت و ضعف نورانیت آن‌ها می‌داند. نور حقیقتی است ذاتاً روشن و روشنایی هرچیز وابسته به اوست. لذا همه‌ی چیزها به واسطه‌ی نورانیت نور آشکار و تعریف می‌شود و قابل شناسایی است. ذات باری تعالی که خود، هستی مطلق و مبدأ همه‌ی واقعیات جهان است، نور محض است و سهروردی با الهام از قرآن کریم از او به «نور الانوار»^۱ تعبیر می‌کند. او در این باره می‌گوید:

۱- یادآور آیه‌ی شریفه‌ی: الله نور السموات و الارض ... (نور - ۳۵).

«ذات نخستین، نور مطلق یعنی خدا پیوسته نورافشانی (اشراق) می‌کند و بدین ترتیب متجلی می‌شود و همه‌ی چیزها را به وجود می‌آورد و با اشعه‌ی خود به آنها حیات می‌بخشد. همه چیز در این جهان پرتوی از نور ذات اوست و هر زیبایی و کمالی، موهبتی از رحمت اوست و رستگاری عبارت از وصول کامل به این روشنی است.»^۱

قاعده‌ی امکان اشرف

سهروردی برای تبیین نظام آفرینش از یک قاعده‌ی مهم فلسفی به نام قاعده «امکان اشرف» استفاده می‌کند. برای درک مفهوم این قاعده ابتدا به این مثال ساده توجه کنید: چشمه‌ای را در نظر آورید که از سرچشمه جریان پیدا می‌کند و به سوی جویبارها و برکه‌های اطراف خود سرازیر می‌شود. واضح است که تا زمانی که نزدیک‌ترین برکه به جریان آب پرنشود، نوبت به جویبارها و برکه‌های بعدی نمی‌رسد. لذا اگر در پایین دست چشمه، برکه‌ای را پر از آب ببینیم، به دلالت التزامی نتیجه می‌گیریم که حتماً برکه‌های بالادست قبلاً پر شده‌اند.

با توجه به مثال فوق اصل قاعده بدین صورت بیان می‌شود:

اگر دو موجود ممکن را در نظر بگیریم و یکی در سلسله مراتب هستی بر دیگری مقدم باشد یعنی اشرف از آن باشد، در این صورت در مقام موجود شدن، ممکن اشرف اول موجود می‌شود یعنی فیض وجود اول به او می‌رسد و بعد از او ممکن دیگر را بهره‌مند خواهد ساخت.

استفاده‌ای که از این قاعده می‌شود این است که اگر برای ما ثابت نشده باشد که موجود اشرف تحقق یافته است، می‌توانیم با ملاحظه‌ی موجود غیر اشرف، وجود اشرف را ثابت کنیم. در این صورت شکل برهان چنین خواهد بود:

اگر ممکن غیر اشرف وجود یافته باشد، ممکن اشرف مقدم بر آن موجود خواهد بود. لیکن ممکن غیر اشرف وجود یافته است.

پس ممکن اشرف مقدم بر ممکن غیر اشرف موجود شده است.

۱- حکمة الاشراق .

مراتب انوار

سهروردی واجب‌الوجود را نورالانوار می‌داند و همه‌ی مراتب وجود را نیز که از نورالانوار صادر شده‌اند، با استفاده از کلمه‌ی نور توصیف می‌کند.

چون در فیض ازلی را گشود شعشعه زد لمعه‌ی جود از وجود
کرد فیوضات وجودی ظهور بر مثل آیه‌ی اللّٰه نور

سهروردی با استفاده از قاعده‌ی امکان اشرف اثبات می‌کند که در مراتب هستی، فرشتگان بی‌شماری وجود دارند. شیخ هریک از آن‌ها را «نور قاهر» می‌نامد. انوار قاهر، تجلی نور الهی هستند که سراسر قلمرو هستی را پر کرده‌اند و مرتبه‌ی هریک بالاتر از دیگری است. انوار قاهر یک زنجیره‌ی طولی از فرشتگان را در نظام هستی تشکیل می‌دهند. علاوه بر این رشته‌ی طولی، سهروردی از طریق قاعده‌ی امکان اشرف یک رشته‌ی عرضی از انوار را نیز اثبات می‌کند که هم رتبه و هم درجه‌اند و نسبت به یک‌دیگر جنبه‌ی وجود بخشی و علیت ندارند. او این طبقه از انوار قاهر را که تدبیر همه‌ی امور عالم طبیعت به عهده‌ی ایشان است، «ارباب انواع» می‌نامد. به نظر شیخ اشراق، تأثیر طبقه‌ی عرضی انوار یعنی همان ارباب انواع^۱ در طبیعت به وساطت رشته‌ای دیگر از فرشتگان که مرتبه‌ی آن‌ها پایین‌تر از ارباب انواع است، انجام می‌شود. شیخ اشراق این رشته‌ی متوسط از فرشتگان را «انوار مدبر» و گاهی «انوار اسپهبدی» می‌نامد. این طبقه‌ی متوسط از فرشتگان به مرتبه‌ای از جهان ماورای طبیعت تعلق دارند که حکمای بعد از سهروردی آن را «عالم مثال» یا «عالم ملکوت» نامیده‌اند. این مرتبه، در فلسفه‌ی اسلامی جایگاه بسیار مهمی دارد.

نزد مشائین، عالم عقول زنجیره‌ای طولی از مجردات بود که بلافاصله بعد از جهان طبیعت قرار داشتند و طبیعت تحت نفوذ تدبیر آخرین آن‌ها قرار داشت. در فلسفه‌ی سهروردی طبقه‌بندی عالم هستی به اثبات مرتبه‌ی دیگری در مجردات منجر شد. این مرتبه واسطه‌ی میان عقول (یا انوار قاهره و ارباب انواع در نظر سهروردی) و عالم طبیعت و در واقع، همان انوار اسپهبدیه یا «عالم مثال» است. با اثبات این مرتبه، زمینه برای مباحث مهم دیگری در فلسفه‌ی اسلامی فراهم شد. بحث اثبات مجرد بعد خیال در انسان و اتحاد عالم

۱- در اصطلاح سهروردی، ارباب انواع همان مُثُل افلاطونی است.

و معلوم در همه‌ی مراتب و اثبات معاد جسمانی - که صدرالمتألهین به طور گسترده به بحث در باره‌ی آن‌ها پرداخته - در گرو اثبات همین عالم متوسط یعنی عالم مثال است.

ارتباط انوار

آنچه در فلسفه‌ی مشائی، رابطه‌ی علیت میان موجودات خوانده می‌شد، در حکمت اشراق به عشقی فوق طبیعی تعبیر می‌شود. این عشق روحانی در پیوند دادن موجودات نورانی نقش اصلی را به عهده دارد. در واقع، حبّ نورالانوار به ذات خویش که نور و کمال محض است، به مخلوقات (ماسوی) جریان پیدا می‌کند. همه‌ی مراتب وجود در پرتو نور فیض و رحمت حق به وجود می‌آیند؛ زیرا حقیقت نور ذاتاً آشکار و ظاهر است و همه چیز در پرتو نور، روشن و آشکار می‌شود^۱ و هر جا که نور هست، پرتو آن به هر طرف ساطع می‌شود. حبّ نورالانوار به ذات نورانی خویش به تجلیات این نور نیز گسترش می‌یابد و شعاع درخشان نورالانوار همه‌ی مخلوقات را پدید می‌آورد.

این عشق ربانی در همه‌ی مراتب انوار که از ذات حق سرچشمه گرفته است، موج می‌زند و سبب ربط اجزاء نظام هستی به یکدیگر می‌شود.

در ازل پرتو حسنت ز تجلی دم زد عشق پیدا شد و آتش به همه عالم زد
بدیهی است که این دیدگاه نسبت به ارتباط موجودات، رابطه‌ی علیت و مباحث مربوط به آن را نفی نمی‌کند بلکه از زاویه‌ای معنوی و عرفانی به موجودات و ارتباط بین آن‌ها می‌نگرد.

نظریه‌ی شناخت

سهروردی علاوه بر این که جهان هستی و سلسله مراتب موجودات را بر اساس پیشش اشراقی تفسیر می‌کند، احوال نفس آدمی و شناخت و معرفت در او را هم به همین شیوه توضیح می‌دهد.

ساحت عرفانی اندیشه‌ی ابن سینا آن قدر وسعت نیافت که بتواند از شناخت نظری و استدلالی فراتر رود و تجربه‌ی عرفانی را هم دربرگیرد. اندیشه‌ی ابن سینا در فضای

۱- گویند نور ظاهر بالذات و مظهر للغير است.

عقلی صرف باقی ماند اما نظریه‌ی «اشراق» راه را برای اتحاد و درهم آمیختگی دانش نظری و برون‌نگر فیلسوفان و ذوق عرفانی و درون‌نگر عارفان هموار کرد. در فلسفه‌ی اشراق این مهم به برکت عبور از مرحله‌ی علم حصولی به عرصه‌ی علم حضوری میسر گردیده است.

علم حصولی و علم حضوری

در منطق آموخته‌اید که انسان از طریق صورتی از اشیا که در ذهن او نقش می‌بندد، نسبت به آن‌ها علم و آگاهی پیدا می‌کند؛ مثلاً به واسطه‌ی صور درخت، اسب، کتاب، کوه و... آن‌ها را می‌شناسد. به همین دلیل، در تعریف علم گفته‌اند: *الْعِلْمُ هُوَ الصَّوْرَةُ الْحَاصِلَةُ مِنَ الشَّيْءِ عِنْدَ الْعَقْلِ*؛ علم عبارت است از صورتی از شیئی که در ذهن حاصل می‌شود. پرسشی که در این جا پیش می‌آید این است که علم ما به همین صور علمی که در ذهن نقش می‌بندد، چگونه علمی است؟ آیا علم ما به صورتی چون درخت، سنگ، اسب و شتر نیز به وساطت صور دیگری است؟ آیا از صورتی که از اشیا در ذهن داریم، به واسطه‌ی صورت‌های دیگری آگاه می‌شویم یا آگاهی ما از آن صور مستقیم و بی‌واسطه است؟ اگر علم ما به صور ذهنی اشیا غیرمستقیم و به واسطه‌ی صورت‌های دیگر باشد، همین پرسش را درباره‌ی صور اخیر نیز می‌توان مطرح کرد: آیا علم ما به صور صور اشیا نیز به واسطه‌ی صور دیگر است یا نه؟ به همین ترتیب می‌توان مرحله به مرحله همین سؤال را درباره‌ی این صورت‌ها مطرح کرد. این کار در نهایت به یک تسلسل باطل منتهی می‌گردد و در نتیجه، علم و شناخت غیرممکن می‌شود. گذشته از این ما در ذهن خود به غیر از صور اشیای خارجی، صور دیگری نمی‌یابیم که معرف صور اشیا به ما باشند؛ یعنی، آگاهی ما به صور علمیه، متکی به صور دیگری نیست.

علم ما به اشیای خارجی که از طریق این صور علمیه حاصل می‌شود، علم حصولی نام دارد و علم ما به همین صور علمیه که بی‌واسطه و مستقیم است، علم حضوری خوانده می‌شود؛ به عبارت دیگر، این صورت علمیه، از آن جهت که از شیئی خارجی حکایت دارد، علم حصولی است و از آن جهت که بی‌هیچ واسطه‌ای خود را به ما نمایان می‌سازد، علم حضوری است. در نتیجه، آگاهی ما از اشیا و موجودات به علم حضوری باز می‌گردد. هر علم حصولی مبتنی بر

یک علم حضوری است و بدون علم حضوری هیچ علمی حاصل نمی‌شود.

معلوم بالذات، معلوم بالعرض

دانستیم که در علم حصولی، شناخت ما نسبت به اشیای خارجی همواره از طریق یک صورت ذهنی از اشیای خارجی تحقق می‌پذیرد، به طوری که علم ما به آن اشیا به طور غیرمستقیم و با واسطه است؛ مثلاً صورت گل سرخ در ذهن ما واسطه قرار می‌گیرد تا ما از آن گل سرخ که در خارج از ذهن ماست، آگاهی یابیم. علم ما نسبت به گل سرخی که خارج از ذهن ماست، از طریق صورت آن حاصل می‌شود ولی از صورت گل سرخ به واسطه‌ی صورت یا تصویر دیگری آگاه نمی‌شویم و علم ما نسبت به آن، عین همان صورت گل سرخ است.

اگر تصویر گل سرخ را در آئینه مشاهده کنیم، آن چه به طور مستقیم می‌بینیم تصویری است که در آئینه است. صورت ذهنی گل سرخ نیز در حکم همان تصویر آئینه است. گرچه غرض ما این است که گل سرخ خارج از ذهن را رؤیت کنیم و نه صورت ذهنی آن را، اما این غرض به دست نمی‌آید مگر از طریق صورت ذهنی آن. کسی که خود را در آئینه تماشا می‌کند، در واقع می‌خواهد سیمای خود را رؤیت کند اما آن چه می‌بیند چیزی جز تصویر سیمای خودش نیست.

بنابراین، آن چه به طور مستقیم برای ما معلوم است و ذهن ما به آن آگاهی بی‌واسطه دارد، همان صورت شیء خارجی است که به علم حضوری دریافت می‌شود. همین صورت علمیه معلوم واقعی ماست و به همین جهت، به صورت ذهنی، معلوم حقیقی یا معلوم بالذات گفته می‌شود.

از سوی دیگر، شیء خارجی که خودش از ما غایب است و آگاهی ما نسبت به آن از طریق صورتی است که در ذهن ما بوده و از آن شیء حکایت می‌کند، برای ما معلوم واقعی نیست و به همین جهت، به آن معلوم مجازی یا معلوم بالعرض گویند.

بنابراین، در حالت کلی چیزی که واقعیت آن برای ما آشکار و خود آن بدون واسطه در نزد ما حاضر باشد و به علم حضوری برای ما معلوم گردد، «معلوم بالذات» ماست اما چیزی که واقعیت آن نزد ما حاضر نباشد بلکه تنها صورت ذهنی آن را در ذهن خود ببینیم و به واسطه‌ی صورت ذهنی از آن آگاه شویم، برای ما «معلوم بالعرض» خواهد بود.

شب نگردد روشن از اسم چراغ
تا ننوشد باده مستی کی کند

نام فروردین نیارد گل به باغ
تا قیامت زاهد ار می می کند

علم به نفس و احوال آن

هیچ یک از ما در وجود خود تردید ندارد؛ همه‌ی ما از خودمان آگاهی داریم و خود را بدون هیچ واسطه‌ای درک می‌کنیم. نفس ما به دلیل تجرّد از ماده عین حضور است و هرگز از خودش پوشیده نیست. پس، علم ما به نفس خود علمی حضوری و نفس ما برای ما «معلوم بالذات» است. ما با واقعیت خود بدون هیچ واسطه‌ای در تماس هستیم؛ در عین حال، خود را از طریق صورت ذهنی درک نمی‌کنیم بلکه نسبت به خود شناختی بی‌واسطه و مستقیم داریم. هم‌چنین آگاهی ما از احوال و احساس‌های درونی مان مثل غم، شادی، لذت، محبت، نفرت و ... یک آگاهی مستقیم حضوری است و ما از احوال درونی خود به واسطه‌ی صور ذهنی آگاه نمی‌شویم؛ یعنی، هم نفس و هم احوال درونی نفس برای ما به علم حضوری آشکار است و «معلوم بالذات» ماست.

سهروردی در بسیاری از آثار خود، پیوسته به علم حضوری نفس به خودش استناد می‌ورزد و نفس را برای نفس «معلوم بالذات» می‌داند؛ مثلاً درجایی می‌گوید:

«بدان که تو چون خود را دانی نه به واسطه‌ی صورتی است از تو در تو؛ زیرا اگر خویشتن را به واسطه‌ی صورتی دانی از دو حال بیرون نباشد: یا دانی که آن صورت مطابق توست یا ندانی.»

اگر ندانی که آن صورت مطابق توست، پس خود را ندانسته‌ای؛ درحالی که فرض ما آن است که خود را می‌دانی و اگر دانی که آن صورت مطابق توست، پس باید خود را بدون آن صورت دانسته باشی تا بتوانی تشخیص دهی که آن صورت مطابق توست. پس معرفت تو به خود به واسطه‌ی صورت نیست و نتواند بود؛ زیرا تو ذاتی هستی مجرد از ماده که از خود غایب نیستی.»^۱

۱- پرتوانه .

اشراق نفس

به عقیده‌ی سهروردی، شناخت حقیقی که همانا اتصال نفس با واقعیت و معلوم بالذات است، از همین علم حضوری نفس به خود سرچشمه می‌گیرد. او تأکید می‌کند که اگر موجودی از ذات خویش آگاه نباشد، به غیر خود نیز آگاهی پیدا نخواهد کرد؛ زیرا هر علم و ادراکی بر علم حضوری استوار است و علم حضوری نیز مبتنی بر علم حضوری نفس به خویش است. علم حضوری به نفس، پیش از هر علم حضوری دیگری حاصل می‌شود و تا آدمی از نفس خود آگاهی نداشته باشد و آن را درک نکند، هیچ علم حضوری دیگری هم نخواهد داشت. علم حضوری عبارت است از حضور واقعیت معلوم در نزد نفس انسان و کدام معلوم است که از خود نفس به خود نزدیک‌تر باشد و در نزد خود حاضرتر؟ پس علم حضوری به نفس بر هر علم حضوری دیگری مقدم است و هر علم حضوری دیگری در پرتو علم حضوری به نفس حاصل می‌شود و از این رو می‌توان سنگ بنای همه‌ی شناخت‌ها و آگاهی‌ها را همین علم حضوری نفس به خود دانست.

سهروردی نفس انسان را نیز یکی از انوار مجرد می‌داند و علم حضوری نفس را به خود همان ظهور و تابش نورانیت نفس برای خویش توصیف می‌کند. نفس انسان به منزله‌ی یک منبع نور هم خود عین روشنایی است و هم همه چیز در پرتو نور آن معلوم و آشکار می‌شود. از آن‌جا که هر شناخت و ادراکی به برکت علم حضوری نفس به خود پیدا می‌شود و از آن‌جا که نفس آدمی عین نورانیت و روشنایی است، پس هر شناخت و ادراکی در شعاع نورانیت نفس به دست می‌آید؛ یعنی، با اشراق و روشنایی نور نفس درک حقیقت برای انسان ممکن و میسر می‌شود.^۱

مشرق‌ها و مغرب‌ها

در جغرافیای عرفانی عالم هستی، مشرق نقطه‌ی تجلی نور وجود است و اشیاء و موجودات در پرتو این تجلی ظاهر می‌شوند. مغرب نقطه‌ای است که در آن این نور رو به

۱- امام خمینی - رضوان الله علیه - در پیام خود به میخائیل گورباچف می‌نویسند: «... از اهل تحقیق بخواهید که به کتاب‌های سهروردی - رحمة الله علیه - در حکمت اشراق مراجعه نموده و برای جناب عالی شرح کنند که: جسم و هر موجود مادی دیگر به نور صرف که منزله از حس است نیازمند می‌باشد و ادراک شهودی ذات انسان از حقیقت خویش میرا از پدیده‌ی حسی است.»

تاریکی و غروب می‌نهد.

خورشید رُخَت چو گشت پیدا ذرّات دو کَوْن شد هویدا
مهر رخ تو چو سایه انداخت زان سایه پدید گشت اشیا

سهروردی مراتب و درجات شناخت و سیر انسان در مدارج معرفت و حقیقت را نیز

با همین مفهوم مشرق و مغرب توضیح می‌دهد.

از آن‌جا که نفس انسان نور مجرد و نورانیت عین روشنایی و ظهور است، پس نفس، هم در نزد خود حاضر و برای خود ظاهر است و هم در این نورانیت نفس، حقیقت اشیا بر انسان ظاهر و آشکار می‌گردد. پس اگر نفس آدمی نورانیت بیشتری کسب کند و علم حضوری در او تقویت شود، حقایق اشیا را بهتر رؤیت می‌کند و به شناختی عمیق‌تر و کامل‌تر دست می‌یابد. این نورانیت زمانی فزونی می‌گیرد که نفس انسان شایستگی دریافت نور بیشتر را از مبدأ نور – یعنی ذات نورالانوار – به دست آورد و به عبارت دیگر، نفس او هم چون مشرقی گردد که خورشید حقیقت در آن طلوع و نورافشانی می‌کند. نفس انسان که به دلیل انتساب به نورالانوار یک حقیقت نورانی است، می‌تواند با کسب لیاقت معنوی، مشرق طلوع انوار بالاتری باشد و در مسیر کمال ارتقا پیدا کند.

پس جوینده‌ی حق و حقیقت که حُبّ دانایی با وجود او آمیخته است، مهبای اشراق و کسب نور از مبدأ انوار می‌شود. وجود او همانند مشرقی است که نور حقیقت در آن ظاهر می‌گردد و این جوینده‌ی حق پی‌درپی از مرتبه‌ای از شناخت و معرفت به مرتبه‌ی بالاتری گام می‌نهد و از مشرقی به مشرق دیگر گذر می‌کند و در هر مشرق، خورشید حقیقت با ظهور بیشتری بر او طالع می‌شود.

بود یکی شمس که اشراق داشت گرچه بسی مشرق آفاق داشت

مشرق اصغر و اکبر

نفس ابتدا در مشرق اصغر قرار دارد؛ مشرق اصغر مرتبه‌ی ضعیف علم حضوری به خویشتن و نقطه‌ی آغاز سفر معنوی اوست. پس آن‌گاه با ترک شهوت‌ها و لذت‌های مادی و مخالفت با هواهای نفسانی از دل‌بستگی به بدن و خواسته‌های آن – که مغرب نفس اوست – فاصله می‌گیرد و رفته رفته در اثر تزکیه و تهذیب، شایستگی صعود به مشرق‌های

عالی تر را پیدا می کند. در آن مشرق ها حقایق برتری بر او ظاهر می گردد و با نورانیتی که به دست می آورد، علم حضوری او هم بیشتر می شود. هر مشرق نفس نسبت به مشرق بالاتر در حکم مغرب است و هر مغرب نسبت به مغرب پایین تر در حکم مشرق است. پس نفس در سلوک روحانی خود پیوسته از مغربی به سوی مشرقی در حال سیر است تا به مشرق اکبر یا عالم عقول و نورانیت محض و قرب به نورالانوار نایل شود.

بنابراین، در حکمت سهروردی، شناخت حقیقت امری صرفاً نظری نیست و تنها با بحث و استدلال به دست نمی آید. شناخت حقیقت با سیر در مراتب نورانیت نفس مقدور است و عارفی که به حضور ناب و خالص و عالی ترین درجه ی نورانیت برسد، همان حکیم متأله است که با تمام وجود خود در محضر خداوند است. این حکیم عارف نگاهبان میراث انبیا و اولیای الهی است.

حکایات تمثیلی

هرچند که مبانی تفکر اشراقی در کتاب حکمة الاشراق به خوبی تبیین شده است، اما برای درک بهتر و عمیق تر تفکر سهروردی نباید داستان های رمزی و حکایات تمثیلی او را نادیده گرفت.

مایه های عمده ی حکایات تمثیلی سهروردی را می توان در کتاب «قِصَةُ غُرْبَتِ الْغَرَبِيَّةِ» یافت. او در این کتاب، چگونگی سلوک طالب حقیقت را در مراتب شناخت و اتصال با فرشتگان و انوار قاهره و قرار گرفتن نفس سالک در مشرق نور معرفت به قالب حکایت توضیح می دهد.

در آغاز این حکایت، وضع و حال نوع بشر توصیف می شود؛ کودکی که اهل مشرق و متعلق به آن است به دیار غربت - یعنی به جانب غرب که همان دنیای خاکی و مادی است - رانده می شود. اهالی سرزمین غرب به هویت او پی می برند؛ پس به زنجیرش می کشند و در قعر چاهی^۱ زندانی اش می کنند؛ به طوری که فقط شب هنگام می تواند از آن خارج شود. به ناگاه پرنده ی رحمت از جانب شرق و وطن مألوف می رسد و این پیام را به او ابلاغ می کند

۱- منظور همان تعلقات دنیوی است که به چاه «قیروان» تعبیر شده و یادآور تمثیل غار در فلسفه ی

که باید بی‌درنگ به راه افتد و به وطن گمشده بازگردد. این آغاز بیداری و حرکت و ظهور نور جویندگی و طلب مشرق انوار است. مشرقی که در جغرافیای زمین سراغ آن را نمی‌توان گرفت بلکه باید آن را در سپهر معنویت و معرفت جستجو کرد.

در ادامه‌ی این حکایت، مراحل و منازل سیر و سفر این جوینده‌ی حقیقت بازگو می‌شود. بعضی حکایات تمثیلی سهروردی بر همین آهنگ است. او با زبان زیبا و لطیف رمز و اشاره، منظره‌ای دل‌انگیز را از جهان هستی و منازل سلوک روحانی پیش چشم خواننده تصویر می‌کند؛ مقصد والای انسان گم‌گشته و دورمانده از وطن را نشان می‌دهد و آدمی را به وطن حقیقی خویش دعوت می‌کند. وطنی که نه در عالم طبیعت بلکه در اقلیم نور و دیار فرشتگان است.

این وطن مصر و عراق و شام نیست این وطن جایی است که نام نیست

اهمیت فلسفه‌ی اشراق

به هر حال، حکمت اشراق از ابعاد گوناگون دارای ارزش و اهمیت است اما در چهار وجه اهمیت بیشتری دارد:

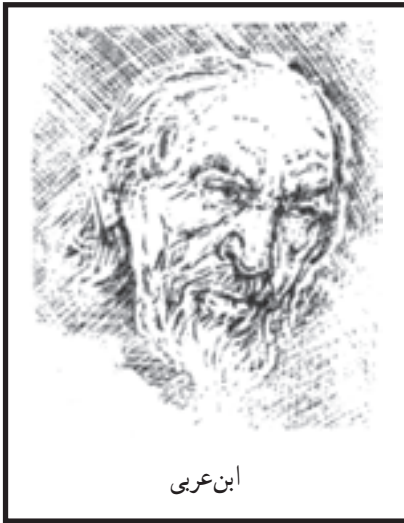
۱- حکمت اشراق فلسفه را تا حد زیادی از طبیعیات و به خصوص علم هیئت و نجوم کهن مستقل ساخت و این امر در تداوم حیات فلسفه‌ی اسلامی نقش مؤثری داشت.

۲- حکمت اشراق عالم مثال یا عالم ملکوت را که بین عالم طبیعت و عالم عقول و انوار مجرد، واسطه است اثبات کرد. همین مطلب به حل مسائل مهمی در مابعدالطبیعه منجر شد.

۳- حکمت اشراق به علم حضوری بیش از علم حصولی توجه نشان داد و همین امر نزدیک شدن مابعدالطبیعه و فلسفه‌ی استدلالی را به عرفان و سیر و سلوک معنوی نزدیک کرد. این مسئله در حکمای بعدی به کمال خود رسید.

۴- علم النفس یا روان‌شناسی فلسفی که در حکمت مشائی از مباحث طبیعیات محسوب می‌شد، چهره‌ای تازه یافت و سیر نفس در عالم مجردات مورد توجه قرار گرفت. بدین ترتیب، نفس به منزله‌ی یک موجود مجرد از ماده، از اقسام وجود شناخته شد و در زمره‌ی مسائل مابعدالطبیعه که از احکام و اقسام وجود بحث می‌کند، قرار گرفت.

جریان‌های فکری عالم اسلام



ابن عربی

دردرس‌های گذشته با دو جریان عمده‌ی فلسفی در عالم اسلام آشنا شدیم. یکی حکمت مشائی و دیگری حکمت اشراقی.

دیدیم که حکمت مشائی بر استدلال و برهان عقلی استوار است و گرچه فلسفه‌ی ابن‌سینا در مراحل اولیه به ذوق عرفانی نزدیک می‌شود اما نمی‌تواند از روش ذوقی و معنوی برای تدوین مسائل فلسفی استفاده کند.

حکمت اشراقی سلوک قلبی و مجاهدات

درونی و تصفیه‌ی نفس را برای کشف حقایق لازم می‌داند و آشکار می‌سازد که برهان عقلی برای رسیدن به مقصود کفایت نمی‌کند. گرچه شیخ اشراق همواره بر همراهی عقل و ذوق عرفانی تأکید داشته اما در فلسفه‌ی او غلبه با روش ذوقی و اشراقی است و بدین جهت، مشاء و اشراق دو جریان جداگانه‌ی فلسفی که هر یک متکی به روش خاصی است، شناخته شده‌اند.

عرفان و کلام

علاوه بر فلاسفه، دو گروه دیگر نیز در جهان اسلام رشد و پرورش یافتند که هرچند از طایفه‌ی فیلسوفان نبودند اما مباحث آنان رنگ فلسفی داشت و نوعی هستی‌شناسی و جهان‌شناسی بود. این دو گروه عرفا و متکلمان بودند.

عرفا و متکلمان نیز به موازات فلاسفه در بارور کردن فرهنگ اسلامی سهمی به سزا داشته‌اند. از آن جا که این دو گروه با فلاسفه سرسازش نداشتند و خود را هرگز تابع آن‌ها نمی‌دانستند، در برابر حکما ایستادگی می‌کردند و با آنان از در مخالفت درمی‌آمدند. نمونه‌هایی از این مورد را در نزاع‌های غزالی و فخر رازی با ابن سینا و فارابی دیدیم. این گونه برخوردهای فکری بر سرنوشت فلسفه‌ی اسلامی تأثیر بسیار نهاده است. عرفان و کلام علاوه بر آن که با مخالفت‌های خود به فلسفه‌ی اسلامی تحرک و رونق بخشیده‌اند، افق‌های تازه‌ای را هم پیش روی فلاسفه گشوده‌اند. بسیاری از مسائلی که اینک در فلسفه‌ی اسلامی مطرح می‌شود، حاصل همین نزاع‌های فکری است.

روش عرفانی

روش عرفا به روش فلاسفه‌ی اشراقی نزدیک است ولی اختلاف مهمی با آن دارد و آن این است که عرفا به استدلال و برهان عقلی توجه چندانی ندارند. عارف تنها راه وصول به حقیقت را شهود باطنی می‌داند و همواره عقل را تحقیر می‌کند و آن را در طریق معرفت مرکبی کندرو می‌داند.

پای استدلالیان چوبین بود	پای چوبین سخت بی‌تمکین بود
گر کسی از عقل با تمکین بدی	فخر رازی رازدان دین بدی

فیلسوف می‌خواهد جهان را فهم کند؛ یعنی، تصویری صحیح و نسبتاً جامع از جهان در ذهن خود داشته باشد و خود جهانی شود عقلانی ولی عارف به عقل و استدلال پای بند نیست و می‌خواهد با عشق و مجذوبیت به حقیقت هستی متصل شود. عارف در این سلوک روحی و معنوی خود را نیازمند برهان‌های عقلی نمی‌داند و راه عشق را هموارتر و نزدیک‌تر از راه عقل می‌شناسد.

ای که از دفتر عقل آیت عشق آموزی

ترسم این نکته به تحقیق نتانی دانست

مظهر و نماینده‌ی کامل عرفان اسلامی که عرفان را به صورت یک علم مدون درآورد

و بر عرفا و فیلسوفان بعد از خود به شدت تأثیر گذاشت، محیی‌الدین عربی معروف به «شیخ اکبر» است.^۱

روش کلامی

متکلمان همانند فلاسفه‌ی مشاء صرفاً بر استدلال عقلی تکیه می‌کنند اما اصول و مبادی عقلی آن‌ها با اصول و مبادی فلاسفه تفاوت عمده‌ای دارد.

متکلمان غالباً استدلال خود را بر اساس «حسن و قبح» عقلی استوار می‌کنند؛ یعنی در استدلال آن‌ها قضایایی ذکر می‌شود حاکی از این‌که فلان چیز زشت و قبیح و فلان چیز حسن و خوب است. این طریق استدلال مخصوصاً در میان معتزله رواج زیادی داشته است. برای نمونه به استدلال معتزله درباره‌ی «ثواب آخرت» اشاره می‌کنیم:

«تکالیف دشوار دینی فقط و فقط برای نفع و فایده‌ی ما وضع شده است و آن نفع و فایده چیزی جز ثواب اخروی نیست؛ زیرا اولاً اگر هیچ غرضی در این تکالیف نباشد، عبث و بیهوده خواهد بود و کار عبث و بیهوده زشت و قبیح است. ثانیاً ممکن نیست که این تکالیف ما سود و فایده‌ای برای خداوند داشته باشد؛ زیرا خداوند از این قبیل اغراض منزّه و پاک است.

نتیجه می‌شود که در این تکالیف، سود و فایده‌ای برای انسان نهفته است اما این سود و فایده یا در دنیا نصیب مؤمن می‌شود یا در آخرت. مشاهده می‌کنیم که مؤمن در دنیا به سود و فایده‌ای نمی‌رسد و پاداش خود را نمی‌گیرد؛ یعنی، اگر سود تکالیف در دنیا باشد، مؤمن به آن نمی‌رسد و جز مشقت نصیبی ندارد اما اگر این سود در آخرت هم به مؤمن نرسد، پس این هم زشت و قبیح است. در نتیجه، باید این سود و فایده در آخرت نصیب مؤمن شود و این البته حسن است و مطلوب»^۲.

۱- عرفای بسیاری درعالم اسلامی پرورش یافتند که از جمله‌ی نامدارترین آن‌ها می‌توان به بایزید بسطامی، حلاج، شبلی، جنید بغدادی، ابوسعید ابوالخیر، خواجه عبدالله انصاری، ابوالقاسم قشیری، صدرالدین قونوی، ابن فارض مصری و مولوی رومی اشاره کرد.

۲- المواقف - عضدالدین اجمی.

اما حکما «حُسن و قُبْح» را مربوط به زندگی انسان می‌دانند و درباره‌ی خداوند و جهان هستی با این معیارها قضاوت نمی‌کنند. از این رو آن‌ها کلام را حکمت جدلی و فلسفه را حکمت برهانی می‌نامند. البته تفصیل این بحث را باید در جای دیگری جست‌وجو کرد.

علاوه بر معتزله و اشاعره که متکلمان اهل سنت هستند، شیعیان نیز به کلام رغبت نشان دادند و متکلمان بزرگی چون شیخ مفید و سیّد مرتضی علم‌الهدی از میان شیعیان برخاستند. سرانجام، کلام شیعه با خواجه نصیرالدین طوسی به اوج رسید و بیشتر رنگ فلسفی به خود گرفت.

نقطه‌ی اتصال

این چهار جریان فکری در جهان اسلام رشد و نمو یافتند و هریک به کمال خویش رسیدند. این چهار رود معرفت، با وجود تفاوت‌های زیاد رو به سوی یک هدف، یعنی معرفت به هستی و مبدأ و معاد آن داشتند. پس می‌بایست در یک نقطه با هم پیوند یابند و در یک دیگر مستهلک شوند. مکتب عظیمی لازم بود که بتواند عقل و نقل، برهان و عرفان، استدلال و اشراق را در پرتو معارف قرآن در یک هیئت وحدانی باهم تألیف کند. این مکتب جامع «حکمت متعالیه» نامیده می‌شود و بانی آن «صدرالمتألهین شیرازی» است.

صدر المتألّهین



محمد بن ابراهیم قوامی شیرازی، ملقب به صدرالدین و صدر المتألّهین و مشهور به ملاصدرا حکیمی بزرگ و فرزانه‌ای ارجمند است که به حق او را صدر متألّهان و خاتم حکیمان الهی ایران خوانده‌اند. او در سال ۹۷۹ هجری قمری در شیراز به دنیا آمد. پدرش از رجال نامی و وزیران دولت صفوی بود.

ملاصدرا در شیراز شروع به تحصیل کرد. علوم مقدماتی و قسمتی از علوم و معارف عالی را در همین شهر فراگرفت. پس از مرگ پدرش به

اصفهان رفت و در آن جا به تکمیل معلومات خود همت گماشت و میراثی را که پدر برای او به جای نهاده بود، در راه کسب دانش به مصرف رساند.

شهر اصفهان در آن زمان مرکز سیاسی و کانون بزرگ علمی و فرهنگی ایران بود. مجتهدان عالی مقام و حکیمانی فرزانه چون شیخ بهایی و میرداماد در این شهر اقامت داشتند و صاحب کرسی تحقیق و تدریس بودند.

صدرالدین پس از ورود به اصفهان ابتدا به حلقه‌ی درس شیخ بهایی پیوست و از آن مجتهد بلند پایه و دانای پرمایه، فقه و اصول آموخت و به درجه‌ی ممتاز اجتهاد رسید. سپس به اشاره‌ی آن استاد وارسته به مجلس درس فلسفه‌ی میرداماد، بنیان‌گذار حوزه‌ی فلسفی اصفهان رفت و در محضر این فیلسوف بزرگ و استاد مسلم — که بعد از فارابی

(معلم ثانی) او را معلم ثالث خوانده‌اند - به تحصیل حکمت پرداخت.

میرداماد، فیلسوفی مشائی بود که می‌خواست حکمت مشاء را با حکمت اشراق درآمیزد و فلسفه‌ی مشائی را تفسیری اشراقی کند. مشرب این استاد گران‌قدر و نیز شیخ بهایی که هر دو علاوه بر علوم رسمی، در عرفان و انوار قلبی از نوادر روزگار بودند، روح و جان صدرالدین را با ذوق و عرفان آشنا و دمساز کرد. الفت او با امور ذوقی به حدی بود که چون برخی از معاصران یا گذشتگان را می‌دید که با اهل عرفان میانه‌ی خوبی ندارند، درشگفت می‌شد. چنان‌که می‌گوید: «بسیاری از منسوبان به علم، علم لدنی^۱ غیبی را که سالکان و عارفان طریقت بدان اعتماد دارند و به نظر ایشان از دیگر دانش‌ها قوی‌تر و استوارتر است، انکار می‌کنند و می‌گویند، هرچه غیر از راه آموزش و اندیشه و تفکر حاصل شود علم نیست و برخی گمان برده‌اند که علم حقیقی منحصر در فقه و ظاهر تفسیر و کلام است و بس و جز این‌ها دیگر علمی نیست ولی این گمانی تباه و پنداری فاسد است و گوینده‌ی آن گویا تاکنون معنی قرآن را نفهمیده و باور ندارد که آن اقیانوسی است که پهنه‌ی آن تمامی حقایق را فرا می‌گیرد.»^۲

دوران گوشه‌گیری

صدرالدین پس از خاتمه‌ی دوران تحصیل به وطن خویش، شیراز، بازگشت و در مدرسه‌ای به نام مدرسه‌ی خان - که بنای آن هنوز در این شهر باقی است - به تدریس پرداخت. درس او مورد توجه جویندگان علم و حکمت واقع شد و شاگردان زیادی دور او جمع شدند اما دیری نپایید که رقیبان بر وی رشک بردند و درصدد آزارش برآمدند. او به ناچار وطن مألوف را ترک گفت و عازم قم شد و در یکی از قُرَای این شهر به نام کهک در حدود پانزده سال در نهایت عزت نفس و مناعت طبع با زهد و عبادت و فکر و ریاضت روزگار گذرانید. صدرالدین در بیان احوال خویش می‌گوید: «...مطالبی دریافته بودم که در هیچ‌یک از کتاب‌های اهل فن و حکیمان روزگاران پیدا نمی‌شود. می‌خواستم مسائلی

۱- علم لدنی علمی است که بنده بدون واسطه‌ی بشر از خدا می‌آموزد و این اصطلاح مأخوذ از قرآن است که می‌فرماید: عَلَّمَانَهُ مِن لَدُنَّا عَلَمًا (کهف، آیه ۶۵)؛ یعنی، از نزد خود او را علمی آموختیم.

۲- مفاتیح الغیب، مفتاح سوم، مشهد هشتم.

را در آن بگنجانم که روزگار همانند آن‌ها را به خود ندیده و گردش افلاک نظیر آن را مشاهده نکرده است؛ لیکن موانع مرا از نیل به مقصود مانع می‌شد و دشمنی روزگار هم چون سدی مرا از رسیدن به مراد بازمی‌داشت و مرا زمین‌گیر کرده بود. روزگار با پرورش نادانان و اراذل و دامن زدن به آتش نادانی و گمراهی و زشتی حال و بدی رجال مانع از مقصود من می‌شد.

حقیقت این است که زمانه مرا به جماعتی کودن مبتلا کرده است که دیدگان آن‌ها از رؤیت انوار دانش و فهم اسرار آن نابیناست و هم چون شب‌پرگان از مشاهده‌ی معارف و تعمق در آن‌ها عاجز و ناتوان است؛ اینان تدبیر در آیات سبحانی و تعمق در حقایق ربانی را بدعت می‌شمارند. اینان مردم را با مخالفت و عناد خود از حکمت و عرفان محروم کرده‌اند و آن‌ها را به کلی از راه علم و اعتماد به علوم مقدسه‌ی الهی و اسرار شریف ربانی که انبیا و اولیا به کنایه گفته‌اند و حکیمان و عارفان به آن اشارت فرموده‌اند، دور می‌کنند.

... با مشاهده‌ی این احوال روش مولای خود و مولای آن کسان را که رسول خدا مولای آنهاست^۱، در پیش گرفتم و مدارا و تقیه پیشه کردم و صبر و بردباری را ترک نکردم و عنان نفس از کف ندادم ولی خس و خاشاک در چشم داشتم و استخوان در گلو؛ پس، از معاشرت با مردم و ارتباط با آن‌ها کناره گرفتم و از دوستی و مؤانست آن‌ها مأیوس شدم و بدین طریق، از مخالفت زمانه خلاصی یافتم. تا آن‌جا که تعظیم و بزرگداشت و تحقیر و کارشکنی آن‌ها پیش من یکسان گشت و در این راه آن‌چه را که یکی از برادران من سروده بود به کار بستم:

از سخن پُر دُر مکن هم چون صدف هر گوش را

قفل گوهر ساز یاقوت زمرد پوش را

در جواب هر سؤالی حاجت گفتار نیست

چشم بینا عذر می‌خواهد لب خاموش را

... چون حال را بدین منوال دیدم، از مردم روزگار یک‌سره بریدم و شکسته خاطر در

برخی نواحی منزوی گشتم و به عبادت پرداختم.^۲

۱- اشاره به این حدیث نبوی: من کنت مولاه فهذا علی مولاه: هر کس که من مولای اویم، پس علی

مولای اوست.

۲- اسفار، ج ۱، مقدمه.

اشراق ربانی

ریاضت‌های بسیار در خلوت و تفکرات و تأملات عمیق و طولانی، به تدریج عقل و جان صدرالدین را برای جهشی بلند در سپهر معرفت و حکمت مهیا ساخت و به قول خودش:

«... نفس خویش را با طول مجاهدت مشغول کردم و دل من با کثرت ریاضت‌ها سخت افروخته گشت تا انوار ملکوت بر آن سرازیر شد و پنهانی‌های جهان برین برای من روشن گشت و انوار احدیت در دل من تابش نمود و الطاف الهی متواتر و پیایی گردید. بدان‌سان که به اسراری پی‌بردم که تاکنون بی‌نبرده بودم و رموزی بر من آشکار شد که با برهان نمی‌توانست شود. بلکه آنچه پیش از این به برهان فرا گرفته بودم، با فزونی‌های بیشتری از راه شهود قلبی هم مشاهده کردم...»^۱

پس از آن که به کمال معرفت و معنویت دست یافت، بار دیگر به زندگی عادی بازگشت. حاکم شیراز از وی دعوت کرد که به شیراز رود و سرپرستی مدرسه‌ی خان را به عهده گیرد. ملاصدرا این دعوت را اجابت کرد و به زادگاهش برگشت و به زودی، مدرسه‌ی خان را به کانون اصلی علوم عقلی در ایران تبدیل کرد. او تا پایان عمر در آنجا ماند و واپسین دوره‌ی زندگی خود را یک‌سره وقف تعلیم و تصنیف نمود.

شخصیت اخلاقی و مقام علمی

ملاصدرا به حق یکی از بزرگ‌ترین پرورش یافتگان مکتب اهل بیت بود. او انسانی وارسته بود و عمری را با مناعت طبع و قناعت زندگی کرد؛ هرگز در اندیشه‌ی مال و منال نبود و به عناوین اجتماعی دل‌نبت. ریاضت و زهد و تقوای او خارج از وصف و بیان است. ملاصدرا هفت بار با پای پیاده به زیارت حج مشرف گردید و در هفتمین سفرش، به هنگام مراجعت از مکه‌ی معظمه در سال ۱۰۵۰ در بصره از دنیا رفت و به دیدار محبوب شتافت. مقام علمی و فلسفی او بسیار ممتاز است و بدون شک از اندیشمندان طراز اول ایران

۱- اسفار، ج ۱، مقدمه .

اسلامی به‌شمار می‌آید. با ظهور ملاصدرا در قرن یازدهم هجری دوران جدیدی در تفکر و حکمت اسلامی پدید آمد. اغلب حکما و عرفای بعد از وی یا شاگردان مستقیم او بودند یا شاگردان با واسطه و پیروان و شارحان و مدرسان حکمت او.

کتاب‌ها و آثارش مکرر به طبع رسیده و متفکران و عالمان بزرگی بر آن‌ها شرح و حاشیه نوشته‌اند یا به تدریس آن‌ها پرداخته و بدان‌ها مباحث کرده‌اند. او در علم فقه مقامی شامخ داشت و در علم تفسیر و حدیث و رجال، یگانه‌ی روزگار بود. از شرحی که بر کتاب هدایه‌ی اثیرالدین ابهری نوشته است، چنین برمی‌آید که از علوم ریاضی نیز بی‌اطلاع نبوده است.

آثار و تألیفات

ملاصدرا در زمینه‌های گوناگون علوم نقلی و عقلی، به زبان عربی و پارسی رساله و کتاب نوشته است. از آثار اوست: کتاب اسفار، تفسیر بر بعضی از سوره‌های قرآن مجید، تعلیقات بر الهیات شفا، تعلیقات بر شرح حکمة الاشراق، شواهد الربوبیه، حکمت عرشیه، مبدأ و معاد، مشاعر، رساله در حدوث عالم، رساله‌ی حشر، رساله‌ی سه اصل، مفاتیح الغیب، شرح اصول کافی، شرح هدایه و اسرارالآیات.

مشرّب تحقیق

فلسفه‌ای که صدرالمتألهین بنیان گذاشت و آن را رسماً «حکمت متعالیه» نامید، در واقع نقطه‌ی اتصال همه‌ی جریان‌های گوناگون فکری است.

البته نباید پنداشت که حکمت متعالیه فلسفه‌ای التقاطی است و در آن شیوه‌های گوناگون فکری درهم آمیخته شده است. در واقع، نبوغ و ابتکار ملاصدرا در این است که سه طریق برهان عقلی و شهود قلبی و وحی قرآنی را با هم ترکیب می‌کند و شیوه‌ای یگانه در تحقیق فلسفی به وجود می‌آورد. او نه مانند مشائیان است که عقل و برهان را بر هر کشف و شهودی رجحان می‌دهند و نه هم چون اشراقیان که شهود قلبی را بر برهان عقلی مقدم می‌دانند. ملاصدرا هردو روش را با یک‌دیگر به کار می‌گیرد و جدایی آن‌ها را هرگز روا نمی‌داند. او می‌گوید: «پس بهتر است که در بحث و کشف حقیقت به طریقه‌ی ما سیر کنند

که معتقدیم: حصول معارف و علوم، به وسیله‌ی آمیختن طریقه‌ی حکیمان متأله مشائی با روش عارفان و حکیمان اشراقی میسر است».^۱ در جای دیگر می‌گوید: «از عادت صوفیان است که در احکام تنها به ذوق و وجدان اکتفا می‌کنند، ولیکن ما بر آنچه برهان نداشته باشد، اعتماد نمی‌کنیم».^۲

ملاصدرا با نظر متکلمان درباره‌ی عقل مخالف است. متکلمان برای عقل در کنار دین ارزش مستقلی قائل نیستند و معتقدند که عقل در خدمت شریعت است و تنها می‌تواند اصولی را که دین با یقین و اطمینان به ما آموخته است، به مدد استدلال اثبات کند؛ یعنی، وظیفه و توانایی عقل تنها در دفاع از حقانیت دین است. در مقابل، صدرالمتألهین معتقد است که عقل و دین حقیقت واحدی هستند و از یک منبع ازلی یعنی ذات احدیت سرچشمه گرفته‌اند. اگر عقل به درستی حرکت کند و همه‌ی موازین برهانی را مراعات نماید، هرگز به نتیجه‌ای مخالف دین منتهی نمی‌شود. دین خداوند نیز هرگز حاوی مطلبی متعارض با ضروریات عقلی نیست. ملاصدرا می‌گوید: «عقل و دین در همه‌ی احکام خود با هم تطبیق دارند و حاشا که احکام شریعت انور با معارف یقینی و ضروری عقلی تعارض داشته باشد و افسوس به حال فلسفه‌ای که قوانین آن مطابق کتاب و سنت نباشد».^۳

صدرالمتألهین در شرح خود بر «اصول کافی» در کتاب «عقل و جهل» به تفصیل سازگاری کامل عقل و دین را بیان کرده و برای اثبات این معنا از روایات شیعه بهره‌ی بسیار برده است. بنابراین، از دیدگاه صدرالمتألهین برهان عقلی مجرد از کشف و شهود عرفانی به حقیقت راه نمی‌برد و این هر دو بدون تطبیق بر وحی قرآنی و سنت نبوی و معارف امامان اثنی عشر به چشمه‌های زلال حقیقت منتهی نمی‌شوند.

اسفار اربعه

بدین ترتیب، ملاصدرا برای تأکید بر شیوه‌ی ابتکاری خویش در فلسفه، بزرگ‌ترین

۱- مبدأ و معاد .

۲- اسفار، ج ۱.

۳- مبدأ و معاد .

اثر فلسفی خویش را که یک دایرةالمعارف عظیم فلسفی به شمار می‌رود، «اسفار اربعه» – یعنی سفرهای چهارگانه – نام گذاشت. به دیگر سخن، او ابواب مباحث فلسفی را با مراحل سیر و سلوک قلبی عرفا مطابقت داد و به آن‌ها آهنگی یگانه بخشید. عرفا معتقدند که سالک در طریق عرفان چهار سفر انجام می‌دهد.

۱- سفر من الخلق الی الحق :

در این مرحله، سالک می‌کوشد از طبیعت عبور کند و عوالم ماورای طبیعی را نیز پشت سر بگذارد تا به ذات حق واصل شود و میان خود و حق حجابی نیابد.

۲- سفر بالحق فی الحق :

در این مرحله پس از آن که سالک با نزدیکی به ذات حق او را شناخت، به کمک خود او به سیر در شئون و کمالات و اسما و صفات او می‌پردازد.

۳- سفر من الخلق الی الخلق بالحق :

در این مرحله، سالک به سوی خلق و میان مردم باز می‌گردد اما این بازگشت به منزله‌ی جدا شدن و دور شدن از ذات حق نیست بلکه او ذات حق را با همه چیز و در همه چیز می‌بیند.

۴- سفر فی الخلق بالحق :

در این سیر، سالک به اذن پروردگار به هدایت مردم و کمک به آن‌ها برای رسیدن به حق می‌پردازد.

ملاصدرا نیز مباحث کتاب خویش را بر حسب همین مراحل چهارگانه تنظیم کرده و در آن سلوک عقلی را با سلوک عرفانی هماهنگ ساخته است :

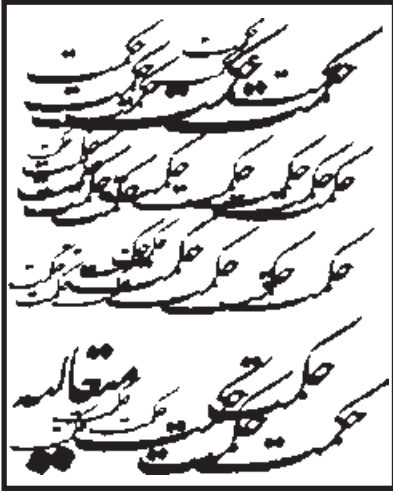
الف – مباحث کلی درباره‌ی احوال موجود از آن حیث که موجود است. در واقع، این مباحث مقدمه‌ی بحث توحید است و در حقیقت به سیر فکر ما از خلق به حق (امور عامه فلسفه) می‌پردازد.

ب – مباحث توحید و خداشناسی و صفات الهی (سیر بالحق فی الحق).

پ – مباحث افعال باری یعنی صدور موجودات از ذات الهی و جریان فیض هستی در مراتب عقول و فرشتگان و افلاک و نفوس (سیر من الخلق الی الخلق بالحق).

ت – مباحث نفس و معاد (سیر فی الخلق بالحق).

مبانی حکمت متعالیه



در این درس، برخی از مهم‌ترین اصول فلسفه‌ی صدرالمتألهین را به اختصار از نظر می‌گذرانیم.

۱- اصالت وجود

آموختیم که حکما میان وجود و ماهیت اشیا قائل به تمایز بودند و عقیده داشتند که وقتی ما با واقعیتی خارج از ذهن خود روبه‌رو می‌شویم و آن را ادراک

می‌کنیم، این ادراک را در قالب قضیه‌ای مرکب از موضوع و محمول بیان می‌نماییم؛ مثلاً هنگامی که در شب به آسمان نگاه می‌کنیم و ستاره‌ای را می‌بینیم، این ادراک را با قضیه‌ی: «ستاره هست» ابراز می‌کنیم. بدین ترتیب، واقعیت ستاره که واقعیتی است یگانه، در ذهن ما به دو مفهوم جداگانه تجزیه می‌شود: ۱- ستاره ۲- هست. در این جا ذهن که مدرك اشیاست، در فعالیت خود، هر واقعیت خارجی را به دو جزء تقسیم می‌کند: ۱- چستی (ماهیت) ۲- هستی (وجود) این دو جزء، دو مفهوم متفاوت هستند.

پرسش: در این جا پرسشی به ذهن خطور می‌کند که از نظر فلسفی اهمیت زیادی دارد. واقعیت‌های خارجی مثل ستاره، درخت، قلم، کبوتر و ... در ذهن به دو مفهوم ماهیت و وجود تجزیه می‌شوند و ما برای تصدیق این واقعیت‌ها به هر دوی این مفاهیم نیازمندیم و باید ماهیت را موضوع و وجود را محمول قرار دهیم. حال می‌توان پرسید که آیا به راستی آن واقعیت‌های خارجی مابازاء کدام یک از این دو، مفهوم هستند؟ واقعیت خارجی

هرچه باشد واحد است و ممکن نیست واقعیت یگانه، مصداق و مابازاء دو مفهوم کاملاً متمایز از هم قرار گیرد. از طرف دیگر، این هر دو مفهوم نمی‌توانند اعتباری و ساخته و پرداخته ی ذهن باشند؛ زیرا در این صورت، هیچ‌یک به راستی از آن واقعیت خارجی حکایت نخواهد کرد و به این ترتیب، باب ذهن ما به روی شناخت واقعیات به کلی مسدود می‌شود. بنابراین، تنها یکی از این دو مفهوم به درستی، واقعیت آن شیء را نمایان می‌کند و مفهوم دیگر، حاصل فعالیت ذهن است و جنبه‌ی انتزاعی دارد.

وجود یا ماهیت؟ سرانجام پرسش در این جا متمرکز می‌شود که کدام‌یک از این دو یعنی ماهیت و وجود به راستی به واقعیت یگانه‌ی اشیا اشاره دارد؟ کدام‌یک شیء خارجی را نشان می‌دهد و کدام‌یک ناشی از فعالیت ذهن است؟ آیا واقعیت و عینیت، مابازاء مفهوم وجود است و به اصطلاح حکما «اصالت» با وجود است یا برعکس واقعیت و عینیت مابازاء مفهوم ماهیت است و «اصالت» با ماهیت است؟ کسانی که ماهیت را اصل می‌دانند، وجود را نتیجه‌ی انتزاع ذهن و امری اعتباری می‌دانند و برعکس، طرفداران اصالت وجود معتقدند که ذهن، مفهوم ماهیت را به تبع وجود، نزد خود می‌سازد و اعتبار می‌کند. وجود اندر کمال خویش جاری است

تعیّن‌ها امور اعتباری است

سیر تاریخی بحث: مسئله‌ی اصالت وجود در مقابل اصالت ماهیت، مسئله‌ای نسبتاً جدید در فلسفه اسلامی است. پیش از این نه در کلام یونانیان و نه در حکمت مشاء و اشراق چنین مسئله‌ای مطرح نشده بود. این مسئله را نخستین بار میرداماد مطرح کرد؛ سپس ملاصدرا به طور تفصیلی به آن پرداخت و نظام فلسفی خویش را بر آن استوار کرد. در آثار حکمای اسلامی تا قبل از میرداماد مسئله‌ای با عنوان اصالت وجود یا اصالت ماهیت به چشم نمی‌خورد، با وجود این، به اعتقاد اهل تحقیق از آرای مشائین این گونه برمی‌آید که به اصالت وجود تمایل بیشتری داشته‌اند. برعکس، اشراقیون به اصالت ماهیت بیشتر معتقد بوده‌اند، به طوری که شیخ اشراق در یک بحث فرعی در حکمة‌الاشراق به اعتباری بودن وجود در مقابل ماهیت حکم کرده است.

میرداماد با این که مشائی بود، جانب اصالت ماهیت را برگزید. ملاصدرا هم که شاگرد وی بود، ابتدا نظریه‌ی استاد را پذیرفت و به طرفداری از آن پرداخت ولی پس از تأمل

فراوان تغییر عقیده داد و اصالت و واقعیت خارجی را از آن وجود دانست و به شدت با اصالت ماهیت مخالفت کرد.

اعیان همه شیشه‌های گوناگون بود تابید بر آن پرتو خورشید وجود
هر شیشه که سرخ بود یا زرد و کبود خورشید در آن همان که او بود نمود

در این جا لازم به تذکر است که بحث «اصالت وجود» از جمله مسائلی است که بیش از همه عرفا و سپس متکلمان زمینه‌ی لازم برای پیدایش آن را در فلسفه‌ی اسلامی فراهم کردند. باری، صدرالمآلهین در کتاب‌ها و رساله‌های خویش دلایل متعددی برای اصالت وجود اقامه کرده است. ما در این کتاب - که تنها زمینه‌ی مختصری برای مطالعات عمیق‌تر فلسفی است - نمی‌توانیم به این دلایل پردازیم و آن‌ها را باید در جای دیگری جست و جو کرد^۱ اما به هر حال، این بحث در همه‌ی مسائل فلسفی تأثیری به سزا دارد و در جهان بینی فلسفی تغییری اساسی پدید می‌آورد.

اشتراک مفهوم و وحدت حقیقت وجود: اصولاً ماهیات، کثیر و مختلف‌اند اما وجود امری واحد و مشترک است. ماهیت آب غیر از ماهیت شیر است، ماهیت اسب غیر از ماهیت فیل است و ماهیت چوب غیر از ماهیت آهن است. پس اگر به فرض، اصالت با ماهیت باشد و ماهیت‌ها واقعیت جهان را شکل داده باشند، در این صورت سیمای جهان نزد ما شبیه به یک جدول با خانه‌های بی‌شمار خواهد بود که هر خانه شکل و اندازه‌ای متمایز از خانه‌های دیگر دارد. ماهیت‌های اشیا که همان انواع گوناگون موجودات است، جهانی سرشار از تنوع و اختلاف را تشکیل می‌دهند که موجودات در آن ذاتاً از یک‌دیگر متمایز و باهم متفاوت‌اند. اما مفهوم وجود امری واحد است. وجود مفهومی است که درباره‌ی هر چیزی که به کار رود، معنایی یک‌سان دارد؛ یعنی، مفهوم وجود مشترک معنوی^۲ است. وقتی گفته می‌شود: عطار در موجود است، دماوند موجود است، فرشته

۱- برای آگاهی دقیق‌تر از بحث اصالت وجود رجوع شود به جلد سوم اصول فلسفه و روش رئالیسم تألیف استاد علامه طباطبایی و استاد شهید مطهری و همچنین جلد اول کتاب شرح منظومه و نیز جلد اول کتاب شرح مبسوط منظومه تألیف استاد شهید مطهری.

۲- هرگاه یک لفظ بر اشیا متعددی صدق کند، از دو حال خارج نیست: یا آن لفظ معانی متعدد دارد و در هر مورد معنای خاصی از آن قصد می‌شود؛ مانند لفظ شیر که در یک جا به معنای مایع خوراکی و در جای دیگر به معنای وسیله‌ی بازکردن و بستن جریان مایعات و در جای دیگر به معنای حیوانی درنده به کار می‌رود.

موجود است، لک لک موجود است و ... در همه‌ی این قضایا کلمه‌ی «موجود» که بر وجود و بودن دلالت دارد، در معنایی یگانه به کار رفته است و تفاوتی در آن نیست. با این دیدگاه تمام زوایای جهان را حقیقتی یگانه و مشترک - یعنی وجود - پرمی کند. اشتراک معنوی وجود و اثبات این امر که آن چه در خارج اصالت دارد وجود است نه ماهیت، این نتیجه را در بردارد که اشیا با آن که از حیث خواص و آثار مختلف اند، همه از آن جهت که موجودند یک حقیقت اند. این حقیقت همان اصل هستی اشیاست و اشیا و موجودات مختلف در حقیقت هستی باهم وحدت دارند.

چنان که دیدیم، با اعتقاد به اصالت ماهیت تفاوت و کثرت اشیا به روشنی قابل تبیین عقلانی است؛ زیرا ماهیت‌ها، ذاتاً مختلف و متنوع اند. اما در صورت اعتقاد به اصالت وجود، این سؤال مطرح می‌شود که اگر در عالم، وحدت حاکم است و موجودات از حیث موجود بودن، حقیقتی واحد را تشکیل می‌دهند، پس اختلافی که از نظر خواص و آثار در اشیا دیده می‌شود به چه چیز باز می‌گردد و چگونه تفسیر می‌شود؟

۲- تشکیک وجود

حکمت متعالیه به این سؤال این گونه پاسخ می‌دهد: هر چند وجود، حقیقتی واحد است اما این حقیقت واحد، شدت و ضعف دارد و به اصطلاح منطقیان، حقیقتی مشکک^۱ است؛ یعنی، وجود مراتب و درجات مختلف دارد. اختلاف موجودات در شدت و ضعف مرتبه‌ی وجودی آن‌هاست ولی همه‌ی موجودات در اصل وجود با هم وحدت دارند.

در این حالت، به کلمه مشترک لفظی می‌گویند. حالت دوم این است که لفظ بیش از یک معنا ندارد، لذا عمومیت دارد و بر اشیای متعدد صدق می‌کند؛ مثل کلمه‌ی انسان که بر حسین و احمد و پروین و مریم به یک معنا صدق می‌کند. در این حالت به کلمه مشترک معنوی گفته می‌شود.

۱- در منطق، مفهوم کلی بر دو قسم است: متواطی و مشکک. اگر یک مفهوم کلی مانند انسان را در نظر بگیریم، این مفهوم به یک اندازه بر افراد خود صدق می‌کند؛ مثلاً حسن و حسین و نرگس و دیگر افراد انسان از جهت انسان بودن یک‌سان اند. این مفهوم را متواطی گویند. در مقابل، اگر یک مفهوم کلی مثل سفیدی یا شیرینی را در نظر بگیریم صدق آن بر افرادش یک‌سان نیست بلکه بر یک فرد، شدیدتر، مقدم‌تر یا سزاوارتر از صدق آن بر فرد دیگر است؛ مثلاً سفیدی برف شدیدتر از سفیدی کاغذ یا شیرینی عسل شدیدتر از شیرینی شکر است. این مفهوم را مشکک گویند و صدق آن را بر افرادش به نحو تشکیکی می‌دانند.

تشکیک وجود و اختلاف در مراتب آن نظیر اختلاف نور قوی و ضعیف است. نور حقیقتی یگانه است ولی شدت و ضعف دارد و همین اختلاف در شدت و ضعف، موجب تمایز نورهای گوناگون از یکدیگر می‌شود. در عین حال، شدت و ضعف نور از حقیقت نور خارج نیست؛ یعنی، چنین نیست که نور در اثر ترکیب با غیر خودش دچار شدت و ضعف شده باشد و مثلاً نور ضعیف در اثر ترکیب نور قوی با غیر خودش - یعنی تاریکی - به وجود آمده باشد؛ زیرا تاریکی چیزی جز «نبود نور» نیست و «نبود نور» چیزی نیست که بتواند با نور قوی ترکیب شود. در موجودات هم، ریشه‌ی کثرت و تعدد به شدت و ضعف در مراتب وجود باز می‌گردد.

در هزاران جام گوناگون شرابی بیش نیست

گرچه بسیارند انجم آفتابی بیش نیست

گرچه برخیزد ز آب بحر موجی بی‌شمار

کثرت اندر موج باشد لیک آبی بیش نیست

چنین نیست که در یک موجود ضعیف، وجود قوی با «غیر وجود» ترکیب شده و آن موجود ضعیف پدید آمده باشد؛ زیرا «غیر وجود» نیستی است و «نیستی» چیزی نیست که با «هستی» قابل ترکیب باشد.

نظریه‌ی تشکیک وجود که هم اصل وحدت موجودات را بیان می‌کند و هم کثرت آن‌ها را تفسیر می‌نماید، نظریه‌ی «وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت» خوانده می‌شود و از دستاوردهای حکمت متعالیه است.

کثرت اندر وحدت است و وحدت اندر کثرت است

این در آن مضمربود آن اندرین پیداستی

پس هر موجود در یکی از مراتب تشکیکی وجود قرار دارد و دامنه یا حد وجودی او، همان آثار و خواصی است که از وی ظاهر می‌گردد.

۳- فقر وجودی

حتماً آرای گوناگونی را که متکلمان و حکیمان در باب ملاک نیازمندی معلول به علت، ابراز داشته بودند به یاد دارید. متکلمان نظریه‌ی «حدوث» و حکیمان نظریه‌ی «امکان

ماهوی» را برگزیده بودند. حکیمان با انتقاد به نظریه‌ی «حدوث» معتقد بودند که یک معلول تنها از آن نظر که ماهیتی ممکن الوجود است و نسبت آن به وجود و عدم متساوی است، به علتی نیازمند است که آن را از تساوی خارج کند و به عرصه‌ی وجود وارد سازد.

اما در منظر اصالت وجود و تشکیک وجود این بحث سیمایی متفاوت پیدا می‌کند. نگرش اصالت وجود به جهان ریشه‌ی نیازمندی به علت را در ماهیت و امکان آن یعنی نسبت مساوی ماهیت به وجود و عدم جست‌وجو نمی‌کند بلکه آن را در حاق واقعیت، یعنی وجود و هستی آن می‌جوید. معلولیت و وابستگی موجودات، ناشی از ضعف مرتبه‌ی وجود آن‌هاست. وابستگی و احتیاج در وجود، ریشه در نقص و فقدان دارد. هر اندازه که موجودی از نظر رتبه پایین‌تر باشد و شدت وجودی کم‌تری داشته باشد، ناقص‌تر و در نتیجه وابسته‌تر به مراتب مافوق خویش است. پس، ملاک نیازمندی معلول به علت را باید در ضعف و نقص مرتبه‌ی وجودی آن دانست. براساس این نظریه که به نظریه‌ی «فقر وجودی»^۱ معروف است، اگر وجودی در مرتبه‌ی خود از چنان شدتی برخوردار باشد که هیچ نقص و ضعفی در آن متصور نباشد، غنای ذاتی دارد و بی‌نیاز مطلق است؛ به تعبیر قرآن کریم «صمد» است و ماسوا‌ی او که همه در درجات مادون وجود قرار دارند، نسبت به آن وجود بی‌نیاز و مطلق عین فقر و نیازمندی هستند. اوست علت حقیقی جهان و غیر او همه فقیر و محتاج و لذا معلول‌اند.

يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ^۲.

ای انسان‌ها شما همه فقیر و محتاج به خداوندید و اوست که غنی و بی‌نیاز و ستوده است. طبق نظریه‌ی «فقر وجودی» – که از ثمره‌های عالی بحث اصالت وجود است – جهان هستی یک پارچه نیاز و تعلق به ذات الهی است و هیچ استقلالی از خود ندارد. اگر ذات الهی آنی پرتو عنایت خویش را باز گیرد، کل سلسله مراتب وجود محو و نابود می‌گردد و نور موجودات خاموش می‌شود. ملاصدرا می‌فرماید:

به هر جا دانه‌ای در باغ و راغی است	درون مغز او روشن چراغی است
بود نامحرمان را چشم و دل کور	و گرنه هیچ ذره نیست بی‌نور
بخوان تو آیه‌ی نورالسموات	که چون خورشید یابی جمله ذرات

۱- به نظریه‌ی «فقر وجودی» نظریه‌ی «امکان فقری» هم گفته می‌شود.

۲- فاطر - ۱۵.

که تا دانی که در هر ذره‌ی خاک یکی نوری است تابان گشته زان پاک
 خداشناسی: در پرتو اصول حکمت متعالیه، شناخت فلسفی و عقلی نسبت به آفریدگار
 جهان به اوج خود می‌رسد. وجود، حقیقتی واحد در کل جهان هستی است. ذات الهی برترین
 و شدیدترین مرتبه‌ی وجود است؛ وجود او مطلق و نامتناهی است و به هیچ قید و شرطی مقید
 و محدود نیست. ذات حق جامع همه‌ی کمالات هستی است و کمالات او نامحدود است.
 هر موجودی از آن جهت که بهره‌ای از وجود دارد، نشانه‌ای از وجود نامتناهی حق
 است اما همه‌ی موجودات در هر درجه و مرتبه‌ای که باشند، عین فقر و نیاز هستند و هرگز
 شدت وجود آن‌ها را با ذات حق نمی‌توان قیاس کرد. در نتیجه گویی نقص وجود آن‌ها
 پرده‌ای است که وجود نامتناهی حق را می‌پوشاند.
 پرده ندارد جمال، غیر صفات جلال
 نیست بر آن رخ نقاب، نیست بر آن مغز پوست
 یا:

حجاب روی تو هم روی پوست در همه حال
 نهران ز چشم جهانی ز بس که پیدایی
 بنابراین، موجودات عالم همه از حیث وجود خود، ذات حق را نمایان می‌سازند و از
 حیث نقص و نیاز خود او را پنهان می‌کنند.
 هو الاول و الآخر هو الظاهر و الباطن
 او هم اول است و هم آخر، هم ظاهراست و هم باطن.
 جهان جمله فروغ نور حق دان حق اندر وی ز پیدایی است پنهان

۴- حرکت جوهری

آیا تا به حال درباره‌ی حرکت و دگرگونی در اشیا فکر کرده‌اید؟ آیا به نظر شما میان
 حرکت و تغییر با دیگر صفات و خصوصیات اشیا تفاوتی به چشم می‌خورد؟ آری، حرکت
 یکی از صفات اشیاست که نظر فلاسفه را بسیار به خود مشغول کرده و صدرالمتألهین نیز
 بر اساس اصالت وجود، دیدگاهی بدیع در این زمینه عرضه نموده است.
 در میان صفات و حالات اشیا مانند رنگ، مزه، نرمی و زبری، شکل و اندازه و ...،

حرکت و دگرگونی حالتی متفاوت است. صفات یاد شده، شیء را عوض نمی کنند و آرامش آن را برهم نمی زنند بلکه چیزی به آن می افزایند یا چیزی از آن می کاهند اما در حرکت، سخن از عوض شدن تدریجی شیء است. حرکت و تغییر صفتی است که قرار شیء را به بی قراری تبدیل می کند. همه ی صفات و حالات با «خود» شیء سازگار هستند اما حرکت و تغییر با «خود» شیء سر ناسازگاری دارد و ثبات آن را به بی ثباتی می کشاند. همه ی صفات دیگر همراه و تابع شیء هستند و به آن اتکا دارند اما حرکت، شیء را تابع خود می کند و به دنبال خویش می کشاند؛ برای مثال، انار است که گرد است، انار است که یاقوتی است، انار است که شیرین است، انار است که قابض است؛ همه ی این حالات، وابسته و تابع انارند اما وقتی هسته ی انار را با یک انار درشت و شیرین مقایسه می کنیم و می گوئیم آن هسته به این انار تبدیل شده است، دو چیز را با هم می سنجیم که تفاوت بسیار دارند؛ پس، دگرگونی تابع شیء نیست بلکه شیء را تابع خود می کند و آن را منزل به منزل منتقل می کند.

پرسش اصلی در همین جاست. تغییر و دگرگونی چگونه صفتی است؟ به راستی، برآن چیزی که در حال حرکت یا - بهتر بگوئیم - در حال «شدن» است، چه می گذرد؟ آیا «خود» آن چیز باقی می ماند و صفات و حالاتش دگرگون می شود؟ آیا «خود» آن نیز به دنبال عوض شدن حالات عوض می شود؟ به تعبیر فلسفی، حرکت و تغییر با وجود اشیا چه رابطه ای دارد؟

جوهر و عَرَض: ابتدا باید با دو اصطلاح فلسفی «جوهر و عَرَض» آشنا شویم. قطعه مومی را در نظر بگیرید که تازه از کندو گرفته شده و هنوز قدری عسل با خود دارد. هنوز عطر گل هایی که موم از آن ها به دست آمده به مشام می رسد؛ رنگ و شکل و اندازه ی آن مشخص است؛ سفت و سرد و قابل لمس است و اگر ضربه ای به آن بزنیم، صدا می دهد. وقتی این تکه موم را کنار آتش می گذاریم، بقیه ی طعمش از بین می رود، عطرش را از دست می دهد، رنگش تغییر می کند، شکلش به هم می خورد، حجمش افزایش می یابد، کم کم روان می گردد و به قدری گرم می شود که دست زدن به آن دشوار است و هر قدر به آن بزنیم، دیگر صدایی به گوش نمی رسد. آیا این همان موم است؟ عقل ما حکم می کند که این شیء با وجود همه ی تغییرات، همان موم سابق است. تفاوت در این است که اوصاف پیشین او جای خود

را به اوصاف جدیدی داده‌اند.^۱ حکما آن جنبه از شیء را که به خود متکی است و موضوع صفت‌ها و حالت‌های گوناگون قرار می‌گیرد (در این مثال موم)، جوهر می‌نامند و صفات و حالاتی را که به آن شیء وابسته هستند و از نظر منطقی بر آن موضوع حمل می‌شوند (در این مثال طعم، عطر، رنگ، صدا و ...)، عرض می‌خوانند.

تغییر در اعراض: حکمای پیشین عموماً بر این اتفاق نظر داشتند که حرکت و تحول در جوهر اشیا نامعقول و ناممکن است و تنها اعراض و صفات اشیا دچار دگرگونی می‌شوند. اگر تغییری در جوهر شیء رخ دهد، هویت شیء دستخوش زوال می‌شود. در مثال قبلی، هویت موم در هر دو حالت - قبل و بعد از گرم شدن - باقی ماند و فقط صفات آن دستخوش تغییر شد. هر شیء جوهری دارد که حافظ و نگاهبان آن شیء است. در این جوهر دگرگونی اتفاق نمی‌افتد.

گلوله‌ای از یک سلاح شلیک می‌شود، فرفره‌ای به سرعت حول محور خود می‌چرخد، تکه‌ای یخ ذوب می‌شود، نوزادی به جوانی رشید تبدیل می‌شود؛ در همه‌ی این حرکت‌ها متحرکی در مسیری حرکت می‌کند و مسافری منزل به منزل سفر می‌نماید. در ذوب یخ چیزی داریم به نام آب (جوهر آب) که جامه‌ی انجماد از تن به‌در می‌آورد و جامه‌ی میعان را به تن می‌کند یا جوهر انسان مرحله‌ی کودکی را پشت سر می‌گذارد و به سن بلوغ می‌رسد. پس از بلوغ می‌توان گفت او همان نوزاد شانزده سال پیش است. گلوله‌ای که در برخورد با هدف منفجر می‌شود، همان گلوله‌ای است که شلیک شد و فرفره‌ای که می‌چرخد، همان است که قبلاً ساکن بود. در همه‌ی این حرکت‌ها رشته‌ای گذشته را به حال متصل می‌سازد. اگر صدها صفت و حالت پدیده نیز تغییر کند، باز رابطه‌ی آن با اصل خود قطع نمی‌شود. به همین سبب، حکما تأکید می‌کردند که در هر حرکتی، جوهر شیء از دگرگونی محفوظ است و فقط اعراض تغییر پذیرند.

متحرک کجاست؟ اکنون فرض کنیم که جوهر یا نهاد شیء نیز مشمول تحول و حرکت باشد؛ در این صورت، متحرک را گم خواهیم کرد. چگونه می‌توان مشخص کرد که چه چیز در حال حرکت است؟ در هر لحظه از حرکت ما با متحرک جدیدی روبه‌رو هستیم که با

۱- این مثال را دکارت، فیلسوف بزرگ فرانسوی، در کتاب «تأملات» برای توضیح جوهر و عرض ذکر

لحظه‌ی گذشته‌ی خود رابطه‌ای ندارد. اتومبیلی از تهران به سوی سمنان حرکت می‌کند؛ وقتی به مقصد می‌رسد نه دیگر اتومبیل آن است که در مبدأ بود نه سرنشینان آن همان سرنشینان ابتدای سفرند.

پس لازمه‌ی فرض حرکت در جوهر ظاهراً قبول تباهی و نابودی شیء متحرک است. هر حرکتی به موضوع حرکت - یعنی متحرک - نیازمند است و اگر متحرک تباه شود، دیگر چیزی نیست که حرکت کند؛ بنابراین، حرکت در جوهر، ظاهراً نه تنها متحرک را گم می‌کند بلکه اصل حرکت را هم زیر سؤال می‌برد؛ زیرا هر حرکتی در سایه‌ی ثبات معنا دارد؛ یعنی، حرکت در اعراض در سایه‌ی ثبات در جوهر امکان‌پذیر خواهد بود.

وجود سیال: نبوغ صدر المتألهین در این جا نیز او را به سنت شکنی وامی‌دارد و به اثبات حرکت در جوهر می‌انجامد. ملاصدرا بر اساس اصالت وجود به اثبات حرکت جوهری می‌پردازد و برای آن دلایل متعددی بیان می‌کند که در کتاب‌ها و رساله‌های او به تفصیل آمده است.

صدر المتألهین انکار حرکت جوهری و ترس از گم شدن متحرک را از آثار عقیده به اصالت ماهیت می‌داند. در نگرش اصالت ماهوی هر چیزی دارای ماهیت و جوهر معینی است و همین جوهر و ماهیت است که واقعیت و عینیت دارد. واقعیت هر چیز در گرو ماهیت آن است و تغییر و تبدیل ماهیت، موجب نفی واقعیت شیء خواهد شد. از این دیدگاه، انسان، چه کودک باشد، چه جوان و چه سال خورده، همان انسان است. ماهیتی واحد است که صفات گوناگون مثل کودکی و جوانی و کهولت بر او وارد شده و دست روزگار از جوهر و نهاد او به کلی کوتاه است.

حکمت متعالیه با برانداختن دیدگاه اصالت ماهیت و جای‌گزین کردن یک بینش جدید به جای آن، حرکت را به گونه‌ای دیگر تبیین کرد. به نظر ملاصدرا، چون وجود اشیا اصیل است و ماهیت آن‌ها اساساً امری اعتباری است، هر تغییر و دگرگونی باید در متن واقعیت یعنی در وجود اشیا ایجاد شود. ملاصدرا از منظر اصالت وجود، موجودات را به دو بخش تقسیم می‌کند:

۱- موجود ثابت ۲- موجود متغیر

موجود ثابت، موجودی است که در مرتبه‌ی معینی از وجود قرار گرفته و نزول و صعودی ندارد و به اندازه‌ی ظرفیت خود، از نعمت وجود برخوردار است. موجود ثابت آن است که کمال وجودی ممکن خود را دریافت کرده و بدین جهت، از قوه و قابلیت مبرا است؛

یعنی استعداد تغییر و شدن ندارد بلکه فعلیت محض است. چنین موجودی از عالم ماده و طبیعت برتر است. طبیعتی که سراپا آکنده از قوه و استعداد و تغییر و شدن است. موجودات ثابت همان فرشتگان هستند که به عالم ماورای طبیعت تعلق دارند و شدت وجودی آن‌ها از موجودات طبیعت بسی افزون‌تر است.

موجود متغیر، وجودی سیال و جاری دارد و به جهت ضعف مرتبه‌ی وجود، از ثبات و قرار محروم است. وجود این موجود در بستر حرکت، پخش و پراکنده است و برای تقریب آن به ذهن می‌توان از ابعاد سه‌گانه‌ی اجسام مدد گرفت. جسم دارای سه بُعد است: طول، عرض و ارتفاع. به بیان دیگر، وجود هر جسم، وجودی است ممتد که در سه جهت کشیده شده است. هر جا جسمی باشد، بُعد و امتداد از ذات آن جدا نشدنی است؛ یعنی وجود جسم در ابعاد مکانی پخش و گسترده است.

وجود جسم طبیعی علاوه بر ابعاد سه‌گانه مکانی یک بُعد و امتداد زمانی هم دارد؛ یعنی، در زمان هم جاری است. به کشش وجود جسم مادی در امتداد زمان، حرکت و تغییر گفته می‌شود. موجود متغیر که با قوه و فعلیت آمیخته است، در امتداد زمان سیر می‌کند و جریان می‌یابد. در واقع، وجود آن در طول زمان به فعلیت بیشتر می‌رسد و کامل‌تر می‌شود. بنابراین، همان‌گونه که گسترش جسم در ابعاد سه‌گانه‌ی هویت و وحدت آن را به خطر نمی‌اندازد (بلکه برعکس عین هویت آن است)، تغییر و حرکت و سیلان نیز هویت و وحدت موجود را به خطر نمی‌اندازد بلکه عین وجود تدریجی و جریان‌دار آن است. پس، از گم‌شدن متحرک نباید هراسی داشت.

تکامل جهان

وجود جهان در پرتو حرکت جوهری وجودی متکامل است که از مرتبه‌ی ضعف رو به مرتبه شدت می‌رود. براین اساس، انسان، یک هویت ثابت نیست که دچار احوال کودکی تا پیری و مرگ شود بلکه وجودی سیال است که از پایین‌ترین درجات وجود یا اسفل سافلین تا برترین درجات یعنی نزدیکی به وجود حق تعالی و هم‌نشینی با ملکوتیان و کروبیان، عرصه‌ی تغییر و حرکت اوست.

بلبلان را عشق با روی گل است

جزءها را روی‌ها سوی کل است

آنچه از دریا به دریا می‌رود از همان جا کامد آن جا می‌رود
از سرکه سیل‌های تیزرو وز تن ما جان عشق آمیزرو

بر اساس اصل حرکت جوهری، هیچ نقطه‌ی ثابتی در جهان طبیعت یافت نمی‌شود. جهان یک پارچه در شور و در غوغاست و به شوق دست یافتن مراتب بالاتر هستی در تکاپویی خستگی‌ناپذیر است. وجود سیال و گسترش‌یابنده‌ی جهان هدف و غایتی را می‌جوید. کاروان جهان به سوی سرمنزلی روان است و این سرمنزل همان معاد و قیامت کبرا است. از این دیدگاه، معاد دیگر مسئله‌ای نیست که به کوهی زمین و انسان‌ها منحصر شود بلکه امری است که تمام کائنات را در برمی‌گیرد و در همه‌ی ارکان جهان زلزله می‌افکند. سیر تکامل وجودی جهان در یک مرحله به قیامت کبرا می‌انجامد و این حقیقتی است که در آیات قرآنی به حد و فور دربارہ‌ی آن سخن گفته شده است.

تا مهر رُخت بر همه ذرات بتابید ذرات جهان را به تک و پوی تو دیدیم
در ظاهر و باطن به مجاز و به حقیقت خلق دوجهان را همه رو سوی تو دیدیم

حلال مشکلات

ملاصدرا بر پایه‌ی اصولی چون اصالت وجود، تشکیک وجود، فقر وجودی و حرکت جوهری نظامی نو برپا کرد. او در این نظام، بسیاری از مسائل دشوار فلسفه را که حکمای پیشین به درستی از عهده‌ی حل آن‌ها بر نیامده بودند، به بهترین شکل ممکن حل کرد. ارتباط خدا با جهان، مسئله‌ی حدوث و قدم عالم، رابطه‌ی نفس و بدن، وجود ذهنی و مسئله‌ی شناخت و معاد جسمانی از مشکل‌ترین مباحث فلسفی است که حکمت متعالیه با شیوه‌ای دل‌انگیز و بسیار شیرین و در عین حال محکم و متقن به حل آن‌ها توفیق یافت و توانست میراثی گران‌بها برای دوستداران حقیقت و دانایی به جای نهد.

حکمای معاصر

علامه طباطبایی



استادِ علامه و مفسر کبیر قرآن آیت الله سیّد محمد حسین طباطبایی - رضوان الله علیه - به راستی بزرگ ترین شخصیت فلسفی معاصر جهان اسلام و وارث حکمای بزرگ اسلامی است. آن بزرگوار در سال ۱۲۸۱ هجری شمسی در تبریز متولد شد. در کودکی والدین خویش را از دست داد و در حالی که غبار یتیمی بر سر داشت، به عرصه ی تحصیل قدم گذاشت. استاد در زندگی نامه ی کوتاهی که به قلم خویش نوشته است، می فرماید :

«در اوایل تحصیل که به صرف و نحو اشتغال داشتم، علاقه ی زیادی به ادامه ی تحصیل نداشتم. از این رو هرچه می خواندم نمی فهمیدم و چهارسال به همین نحو گذرانیدم. پس از آن، به یک باره عنایت خدایی دامن گیرم شد و مرا عوض کرد و در خود یک نوع شیفتگی و بی تابی نسبت به تحصیل کمال حس نمودم؛ به طوری که از همان روز تا پایان تحصیل - که تقریباً هیجده سال طول کشید - هرگز نسبت به تعلیم و تفکر، درک خستگی و دل سردی نکردم و زشت و زیبای جهان را فراموش کردم. بساط معاشرت را با غیر اهل علم

به کلی برجیدم و در خورد و خواب و لوازم دیگر زندگی، به حداقل ضروری قناعت نموده و باقی را به مطالعه می‌پرداختم. بسیار می‌شد (به‌ویژه در بهار و تابستان) که شب را تا طلوع آفتاب با مطالعه می‌گذراندم و همیشه درس فردا را شب پیش مطالعه می‌کردم. اگر اشکالی پیش می‌آمد با هر خودکشی‌ای بود حل می‌کردم. وقتی که به درس حضور می‌یافتم، از آن‌چه استاد می‌گفت قبلاً آگاه بودم و هرگز اشکالی پیش استاد نبردم!»

آن بزرگوار در سال ۱۳۰۴ به قصد تکمیل مراحل تحصیلی به نجف اشرف عزیمت فرمود و به محضر استادان بزرگی راه یافت.

فقه و اصول را از حوزه‌ی درس بزرگانی چون آیت‌الله نائینی و آیت‌الله سید ابوالحسن اصفهانی آموخت. فلسفه را نزد مرحوم آقا سیدحسین بادکوبه‌ای فرا گرفت و به توصیه‌ی وی ریاضیات عالی را نزد سید ابوالقاسم خوانساری که یکی از ریاضی‌دان‌های متبحر عصر خود بود گذرانید و در حساب استدلالی، هندسه‌ی مسطحه و فضایی و جبر تبحر یافت.

در اخلاق و عرفان از محضر عارف عالی‌قدر میرزا علی آقا قاضی بهره‌ها برد. او درباره‌ی آشنایی خود با مرحوم قاضی چنین می‌فرمود: «در همان اوایل ورودم به نجف اشرف، روزی در منزل نشسته بودم و به آینده‌ی خود می‌اندیشیدم. ناگهان کسی در خانه را زد؛ در را باز نمودم، عالم بزرگواری را دیدم که سلام کرد و داخل منزل شد و در اتاق نشست و خیر مقدم گفت. آن عالم چهره‌ای جذاب و نورانی داشت. کم‌کم در گفت و گو باز شد و به من گفت: کسی که برای تحصیل به نجف می‌آید، شایسته است علاوه بر تحصیل، به فکر تهذیب و تکمیل نفس خویش نیز باشد و از خود غافل نماند. این جمله را گفت و منزل را ترک کرد. سخنان او مرا شیفته کرد؛ او را جست و جو کردم و از برنامه‌ی او آگاه شدم و تا در نجف بودم، از محضر آن عالم پرهیزگار بهره می‌گرفتم.»

استاد، هرگاه از تهذیب نفس و سیر و سلوک معنوی سخنی به میان می‌آمد، اظهار می‌داشت که ما هرچه داریم از مرحوم حاج میرزا علی آقا قاضی است. علامه‌ی طباطبایی که دوران تحصیل خود را در نجف اشرف به پایان رسانیده بود، به جهت تنگ‌دستی و مشکلات معاش در سال ۱۳۱۴ به ناچار به زادگاه خویش مراجعت فرمود و حدود ده سال در مملکتی که میراث‌پدیری ایشان بود، به فلاحت و کشاورزی گذرانید و سپس در سال ۱۳۲۵ به حوزه‌ی علمیه قم مهاجرت کرد.

حضور ایشان در قم مبدأ تحول عظیمی در حوزه‌ی علمیه گردید. خود ایشان می‌فرماید: «وقتی به قم آمدم، مطالعه‌ای در وضع تحصیلی حوزه کردم و فکری درباره‌ی نیاز جامعه‌ی اسلامی. بین آن نیاز و آنچه موجود بود، تناسبی ندیدم. جامعه‌ی ما نیاز داشت که به عنوان جامعه‌ی اسلامی قرآن را درست بشناسد و از گنجینه‌های علوم این کتاب عظیم الهی بهره‌برداری کند ولی در حوزه‌های علمیه حتی یک درس رسمی قرآن وجود نداشت. جامعه‌ی ما برای این که بتواند عقاید خود را در قبال عقاید دیگران عرضه کند و از آن‌ها دفاع نماید، به قدرت استدلال عقلی نیازمند بود. باید درس‌هایی در حوزه وجود داشته باشد تا قدرت تعقل و استدلال دانشجویان را بالا ببرد. چنین درس‌هایی در حوزه تدریس نمی‌شد... تعلیم و تربیت معنوی و اخلاقی هم به چشم نمی‌خورد مگر برای افراد نادری.

... نه از فلسفه و معقول خبری بود و نه از تفسیر قرآن و نه از سایر بخش‌های کتاب و سنت بلکه فقط فقه و اصول تدریس می‌شد که فقط بخشی از سنت پیامبر و ائمه بود. بر خود لازم دیدم که یک درس فلسفه، یک درس تفسیر قرآن و یک درس اخلاق در حوزه شروع کنم.»

آری، شخصیتی با لباسی ساده و در غربت و گم‌نامی با امکاناتی به اندازه‌ی دو اتاق محقر اجاره‌ای و تسهیلات یک زندگی در حداقل ممکن در پی آن بود که تحولی عظیم در فرهنگ کشور و جهان اسلام پدید آورد.

شاید اگر کسی در ابتدا به کار او می‌نگریست، آن را کوچک، کم اهمیت و نافرجام می‌پنداشت اما او به برکت همت عالی و عزم راسخ خود و بهره‌گیری از امدادهای غیبی و الهی محفل درس خود را رونق بخشید؛ به طوری که شاگردانی ممتاز و مستعد چون استاد شهید مطهری، شهید دکتر بهشتی، شهید دکتر باهنر، آیت‌الله جوادی آملی، آیت‌الله حسن زاده آملی و آیت‌الله محمدتقی مصباح یزدی و بسیاری دیگر از متفکران معاصر به دور او جمع شدند. آن بزرگوار نیز در پرورش آن‌ها از هیچ زحمتی دریغ نورزید و هم‌چون باغبانی دل‌سوز، نهال نوپای علم و تحقیق را آبیاری کرد و بارور ساخت.

علامه طباطبایی مظهر متانت و وقار و عزت نفس، تواضع و عطوفت و دیگر مکارم اخلاقی بود. آثار عظمت روح و نورانیت دل و ارتباط با ماورای طبیعت در سیمای ملکوتی

ایشان تجلی می‌یافت. بر مجلس ایشان چنان هیبتی سایه می‌افکند که حضار را در سکوتی ژرف و پر تأمل فرو می‌برد. هرگز کسی کلمه‌ی «من» از ایشان نشنید و در عوض، این دریای علم و حکمت از فرط تواضع و فروتنی بارها در پاسخ به سؤالات عبارت «نمی‌دانم» را به زبان می‌آورد.

مقام فلسفی

علامه طباطبایی علاوه بر تدریس متون درجه اول فلسفه و نگارش حواشی و تعلیق‌هایی بر آن‌ها، دو کتاب ارزنده به اسامی *بداية الحکمه* و *نهاية الحکمه* در فلسفه‌ی اسلامی نگاشت که اکنون از متون رسمی درس فلسفه در حوزه و دانشگاه به شمار می‌آید. استاد در حوالی سال ۱۳۳۰، در جلساتی با شرکت طلاب ممتاز به نقد مبانی فلسفه‌های جدید و به‌خصوص ماتریالیسم و مارکسیسم که در آن روزگار فکر بسیاری از جوانان را به خود مشغول کرده بود، پرداخت. حاصل این مباحث، کتاب «اصول فلسفه و روش رئالیسم» است که استاد شهید مطهری که خود در این جلسات حضور داشت، آن را به رشته‌ی تحریر درآورد و در تشریح آن پاورقی‌های بسیار آموزنده‌ای به اصل مباحث افزود. این کتاب در روشن کردن افکار طلاب و دانشجویان و دانش پژوهان نقشی تعیین کننده داشته و در این زمینه تاکنون کتابی بهتر از آن نوشته نشده است.

در این کتاب، علامه طباطبایی تنها به نقد ارکان ماتریالیسم اکتفا نکرده بلکه به تشریح اصولی پرداخته است که در تحکیم فلسفه‌ی اسلامی در مقابل فلسفه‌های جدید سهمی به‌سزا دارد و مقام فلسفی ایشان را آشکارتر می‌سازد. در این کتاب، علامه طباطبایی مباحثی را طرح کرده است که در فلسفه‌ی اسلامی تازگی دارد و از ابتکارات ایشان محسوب می‌شود. در این جا برای آشنایی شما با این مطالب، به اختصار به برخی از آن‌ها اشاره می‌کنیم:

ادراکات اعتباری

حکمای اسلامی تقسیم ارسطویی را درباره‌ی همه‌ی انواع علوم عقلی پذیرفته‌اند و حکمت و فلسفه را در حالت کلی دو قسم می‌دانند: ۱- حکمت نظری ۲- حکمت عملی.

فلسفه‌ی نظری دانشی است که درباره‌ی اشیا، آن‌چنان که هستند، بحث می‌کند و فلسفه‌ی عملی دانشی است که درباره‌ی افعال انسان، آن‌چنان که شایسته است باشد، بحث می‌کند. فلسفه‌ی نظری خود بر سه قسم است :

۱- الهیات یا فلسفه‌ی علیا یا فلسفه‌ی اولی' که خود شامل دو بخش است : امور عامه که بحث از موجود است از حیث موجود بودن و دیگر الهیات بالمعنی الاخص است.

۲- ریاضیات یا فلسفه‌ی وسطا که خود شامل چهار بخش است و هر بخش علمی جداگانه محسوب می‌شود : حساب، هندسه، هیئت، موسیقی.

۳- طبیعیات یا فلسفه‌ی سُفلا که خود اقسام زیادی دارد.

فلسفه‌ی عملی نیز به نوبه‌ی خود دارای سه قسم است :

۱- علم اخلاق

۲- علم تدبیر منزل

۳- علم سیاست مُدُن.

پس حکمت نظری شامل همه‌ی علوم است که از واقعیت اشیا و به عبارت دیگر از «هست‌ها» سخن می‌گویند ؛ در حالی که حکمت عملی به انسان محدود می‌شود و بحث آن مربوط به «باید‌ها» است.

بدین ترتیب ، حکما حکمت نظری را حاصل عقل نظری و حکمت عملی را حاصل عقل عملی می‌دانستند ؛ یعنی، برای عقل دو قوه قائل بودند : یکی قوه‌ی نظری که نفس با این قوه می‌خواهد عالم خارج از خود را کشف کند و دیگر قوه‌ی عملی که نفس به کمک آن زندگی فردی و اجتماعی خویش را تدبیر می‌کند. در میان حکما شاید بیش از همه شیخ الرئیس در این زمینه بحث کرده و اقسام حکمت نظری و عملی را توضیح داده باشد. علی‌رغم همه‌ی این بحث‌ها بازهم درباره‌ی قوه‌ی عقل عملی ابهامی وجود دارد ؛ این که آیا واقعاً نفس آدمی دارای دو قوه‌ی عقلانی جداگانه است؟ آیا ما بیش از یک قوه‌ی عقل نداریم که این قوه دو نوع ادراک و فعالیت دارد؟ اصولاً رابطه‌ی حکمت نظری و حکمت عملی چگونه است؟

علامه طباطبایی در مقاله‌ی ششم از کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم، با عنوان

«ادراکات اعتباری» به این بحث پرداخته است.

بایدها و نبایدها

ایشان بحث خود را با این مقدمه آغاز می‌کند که طبیعت در ذات خود اهداف و غایاتی دارد که به سوی آن‌ها در حرکت و تکاپوست. در جمادات و نباتات و حیوانات حرکتی تکاملی^۱ وجود دارد که آن‌ها را به کمال معین خود می‌رساند.

این قوه‌ی درونی در جمادات همان است که «طبیعت شی» خوانده می‌شود و در نباتات و حیوانات به نیروی غریزی و حیاتی مشهور است. در انسان نیز این نیروی طبیعی در قلمرو فعالیت‌های زیستی همانند سایر موجودات عمل می‌کند و تأمین مقاصد حیاتی و غریزی آدمی را به عهده دارد اما انسان زنجیره‌ای از افعال را از طریق اراده و اندیشه انجام می‌دهد و در این افعال نیز مقاصدی را دنبال می‌کند.

در این جاست که به «ادراکات اعتباری» نیازمند می‌شود و این اعتبارات را نزد خود وضع می‌کند؛ مثلاً طبیعت انسان مثل طبیعت نبات و حیوان به غذا نیاز دارد ولی بر خلاف گیاه که این مقصد تکوینی را باید به طور مستقیم از راه ریشه‌ها و آوندها از زمین جذب کند و برخلاف حیوان که به حکم غریزه به سوی غذا کشیده می‌شود، انسان باید با اندیشه و اراده به تهیه‌ی غذای مناسب برای خود اقدام کند. در حقیقت، در این جا اندیشه و اراده به خدمت طبیعت انسان درآمده است و می‌خواهد اهداف طبیعت را برآورد.

علامه طباطبایی معتقد است که اندیشه‌ی آدمی به کمک یک حکم یا تصدیق انشایی به سوی مقصد خود حرکت می‌کند؛ یعنی، هنگامی که انسان میل به غذا را در خود حس می‌کند و بعد از آن غذایی که گرسنگی او را رفع کند در نظر می‌آورد، بین این میل و کشش و آن غذای مطلوب با یک حکم اعتباری و انشایی^۲ به این صورت ارتباط برقرار می‌کند: برای رفع گرسنگی باید این غذا را تهیه و صرف کنی! پس ذهن یا همان قوه‌ی عقل نظری در این مثال یا هر فعل ارادی که بخواهد از انسان صادر شود، یک «باید» یا «نباید» اعتبار می‌کند و همین بایدها و نبایدهاست که انسان را وادار می‌سازد که به دنبال مقاصد طبیعی خویش روانه شود.

۱- همان سیر و حرکتی که در زبان دین به هدایت عامه تعبیر می‌شود.

۲- برای شناخت تفاوت بین قضیه یا حکم خبری و انشایی به کتاب منطق سال سوم دبیرستان رجوع کنید.

در افعالی هم که جنبه‌ی اخلاقی دارند، وضع به همین صورت است. آدمی به اقتضای فطرت انسانی خویش به صفات و افعال اخلاقی گرایش دارد و از صفات و افعال غیر اخلاقی گریزان است؛ مثلاً به عدالت و انصاف گرایش دارد و می‌پذیرد که باید انصاف را مراعات کرد. به همین جهت، یک کاسب خوش انصاف در وجدان خود حکم می‌کند که باید جنس سالم به مشتری تحویل داد و نباید کم فروشی و گران فروشی کرد.

از همین بایدها و نبایدهای اعتباری ذهن مفاهیم «حسن و قبح» و «خوب و بد» را می‌سازد؛ اموری را که حکم به «باید» می‌کند، خوب و حسن می‌نامد و اموری را که حکم به «نباید» می‌کند، بد و قبیح می‌خواند.

بنابراین، عقل آدمی برای رسیدن به برخی مقاصد طبیعی و نیز همه‌ی مقاصد اخلاقی یا اجتماعی خویش به چنین اعتباراتی نیاز حتمی دارد و آن‌گاه که به حکم دادن درباره‌ی این بایدها و نبایدها مشغول است، عقل عملی خوانده می‌شود. بدین ترتیب، عقل نظری و عقل عملی دو قوه‌ی جداگانه از نفس انسان نیستند که هر کدام وظیفه‌ای داشته باشند. بیش از یک قوه‌ی عقل در آدمی وجود ندارد. زمانی که این عقل به ادراک حقایق و تحصیل علوم اشتغال دارد، عقل نظری خوانده می‌شود و آن‌گاه که به احکام باید و نباید و اعتبارات عقلی مشغول است، عقل عملی نامیده می‌شود.

هست‌ها و بایدها

از قرن هیجدهم به بعد در فلسفه‌ی جدید غرب، نظری پیدا شد که براساس آن، رابطه‌ی «هست‌ها» و «بایدها» به کلی قطع گردید. طبق این نظر، مفاهیمی چون حسن و قبح و ارزش‌های اخلاقی تابع احساس‌ها و عواطف انسانی هستند و با امور واقعی هیچ رابطه‌ای ندارند^۱؛ یعنی، آن‌چه ما درباره‌ی واقعیت‌های جهان می‌دانیم، آن‌چه از طریق علوم درباره‌ی روابط اشیا درک می‌کنیم و آن‌چه با تأملات فلسفی درباره‌ی بود و نبود اشیا می‌فهمیم، همه و همه به حوزه‌ی «هست‌ها» تعلق دارد. برعکس، آن‌چه درباره‌ی خوبی و بدی و احکام و ارزش‌های اخلاقی است، به حوزه‌ی «بایدها و نبایدها» مربوط می‌شود. قلمرو «هست‌ها»

۱- این نظریه را ابتدا دیوید هیوم، فیلسوف تجربی مذهب انگلیسی، بیان کرد.

هرگز تابع خواسته‌ها و آرزوهای انسان نیست و از وجود بشر مستقل است. موضع بشر در برابر «هست‌ها» تنها شناخت و توصیف آن‌هاست و قوانین و روابط عالم هستی به خواهش او تغییر و تحول نخواهد یافت. اما قلمرو «بایدها و نبایدها» برخلاف «هست‌ها» از خواسته‌های بشر پیروی می‌کند. زمانی که انسان به خوبی عدالت، آزادی، راست‌گویی، امانت‌داری و دیگر سجایای اخلاقی حکم می‌کند یا خیانت، ریاکاری، حسد و ... را بد و قبیح می‌شمارد، درباره‌ی هیچ یک از «هست‌ها» سخن نمی‌گوید بلکه احساس و گرایش درونی خود را نسبت به این صفات اخلاقی بیان می‌کند. بر این اساس، هر قاعده‌ی اخلاقی که به صورت «باید» و «نباید» بیان می‌شود، درباره‌ی هیچ امر واقعی خبر نمی‌دهد و به کلی از حوزه‌ی «هست‌ها» جداست. طبق این نظر، «هست‌ها» احکام و قضایایی واقعی و «بایدها» احکامی انشایی و اعتباری‌اند و بین این دو هیچ رابطه‌ای نیست.

نظر علامه طباطبایی

شکی نیست که از لحاظ منطقی هیچ‌گاه نمی‌توان «باید» را از «هست» به دست آورد؛ مثلاً اگر در ذهن خود قیاسی ترتیب دهیم که همه‌ی مقدمات آن را «هست‌ها» تشکیل دهد، نمی‌توان از این مقدمات خبری، نتیجه‌ای انشایی گرفت و حکمی را استنتاج کرد که شامل «باید و نباید» باشد اما این نکته‌ی منطقی که نمی‌توان از «هست» هیچ «بایدی» را استنتاج کرد، بدین معنا نیست که هیچ نوع رابطه‌ای بین «هست‌ها» و «بایدها» وجود ندارد. تحلیل علامه طباطبایی از ادراکات اعتباری نه تنها جدایی و بیگانگی «هست‌ها» و «بایدها» را نفی می‌کند بلکه به روشنی ارتباط عمیق بین آن‌ها را نشان می‌دهد. علامه طباطبایی نیز ارزش‌ها و بایدها و نبایدهای اخلاقی را از زمره‌ی «ادراکات اعتباری» می‌داند و آن‌ها را از «ادراکات حقیقی» جدا می‌کند اما نظر ایشان با نظریه‌ای که بیان شد، در دو مورد اختلاف اساسی دارد:

۱- ایشان ریشه‌ی «ادراکات حقیقی» و «ادراکات اعتباری»، را قوه‌ی عقل انسان می‌داند. هم‌چنین به نظر ایشان عقل نظری و عقل عملی دو قوه‌ی جداگانه نیستند که احکام آن‌ها به کلی از هم جدا باشد بلکه تقسیم نظری و عملی درباره‌ی عقل به اعتبار دو گونه‌ی فعالیت است که عقل انجام می‌دهد.

عقل در دو حوزه‌ی واقعیت‌ها و هست‌ها و بایدها و نبایدها فعالیت دارد. پس مبدأ «ادراکات حقیقی» و «ادراکات اعتباری» از هم جدا نیست بلکه به طوری که گفتیم، فقط نحوه و چگونگی حصول این دو نوع ادراک با هم تفاوت دارد. در حالی که در نظریه‌ای که بیان شد، اصولاً مبدأ این دو نوع ادراک از هم مستقل است. این نظریه ریشه‌ی ادراکات حقیقی و قضایایی را که درباره‌ی «هست‌ها» داریم، در ذهن جست و جو می‌کند و ادراکات اعتباری را در احساس‌ها و انفعال‌های نفسانی ریشه‌یابی می‌نماید. همین جدایی در مبدأ و منشأ، ارتباط بین حقایق و اعتباریات یا هست‌ها و بایدها را قطع می‌کند و عقل را بازپچه‌ی خواسته‌ها و امیال نفسانی قرار می‌دهد.

۲- علامه طباطبایی همانند همه‌ی حکمای اسلامی به فطرت انسانی قائل است. قبول فطرت و استعداد‌های روحی ویژه برای انسان درست همان نقطه‌ای است که «هست‌ها» را به «بایدها» مرتبط می‌سازد.

از دیدگاه ایشان، انسان دارای یک واقعیت روحی و معنوی است. نفس انسان یک لوح سفید نیست که هیچ اقتضای خاصی نداشته و نسبت به هر خواسته و گرایشی بی‌اعتنا و لااقتضا باشد. انسان فطرتی ملکوتی دارد و به حسب این فطرت می‌تواند به کمالات واقعی دست یابد. ارزش‌های اخلاقی در این دیدگاه اموری نسبی و قراردادی و تابع خواسته‌ها یا آرزوهای بشر نیست و در هیچ دوره و زمان و اجتماعی در آن‌ها تغییر و دگرگونی پدید نمی‌آید. در نهاد انسان گرایشی به سوی خیر و نیکی وجود دارد که اگر به آن پاسخ مناسب داده شود، کمالاتی حقیقی برای انسان حاصل می‌شود. انسان با پیروی از تمایلات فطری خویش می‌تواند در مراتب وجود ارتقا یابد و سعه‌ی وجودی خود را گسترش دهد.

این نوع نگرش نسبت به انسان و قبول چنین استعداد‌هایی برای او در قلمرو «هست‌ها» جای دارد. در واقع، اعتقاد به فطرت انسان و این‌که ارزش‌های اخلاقی با ذات انسان تناسب و هماهنگی دارد، خود از جمله «ادراکات حقیقی» است و درست در همین جا «ادراکات اعتباری» هم ساخته می‌شود و شکل می‌گیرد. عقل با توجه به این استعدادها و

گرایش‌های روحی و فطرت کمال جوی انسان از یک طرف و ملاحظه‌ی این که این کمالات مطلوب از طریق پای‌بندی به ارزش‌های معنوی و اخلاقی تأمین می‌شود از طرف دیگر، حکم به خوبی این ارزش‌ها می‌کند و «بایدها و نبایدها» را متناسب با این کمالات تعیین می‌نماید.

بنابراین، ریشه‌ی «بایدها» را در «هست‌ها» جست و جو باید کرد و این دو از یک‌دیگر بیگانه و جدا نیستند. در نظر حکمای اسلامی هرگز عمل از علم و تفکر جدا نیست و هرگز عقل عملی، بر خلاف عقل نظری حکم نمی‌کند. عقل نظری بر حسب ادراکات حقیقی خویش راه عمل را هموار می‌سازد و «ادراکات اعتباری» را تدوین و تأیید می‌کند. در نتیجه - بر خلاف نظریه‌ای که ذکر شد - مبدأ ادراکات حقیقی و اعتباری از هم جدا نیست و ادراکات اعتباری در ارتباطی عمیق با ادراکات حقیقی ساخته می‌شوند و این هر دو نکته در دیدگاه علامه‌ی طباطبایی نمایان است.

ارزش‌شناخت و اصل علیت

در درس‌های گذشته آموختیم که قانون علیّت و فروع آن زیربنای شناخت را در انسان تشکیل می‌دهند. انکار قانون علیت به منزله‌ی فروپاشی نظام جهان و علم و دانش بشر است و در واقع، هم رشته‌ی وجودی بین اشیا و موجودات جهان را پاره می‌کند و هم شناخت ما را نسبت به قوانین هستی مخدوش می‌نماید.

در فلسفه‌ی جدید غرب نظریه‌ای مطرح شده که به انکار اصل علیت و فروع آن پرداخته است.^۱ این نظریه که در فلسفه‌ی غرب تأثیر مهمی به جا نهاده، اصل علیت را به مثابه یک اصل عقلانی نفی کرده است. طبق این نظریه که تجربه را مبنای همه‌ی شناخت‌های بشر می‌داند و جز تجربه راه دیگری را برای آگاهی از جهان نمی‌پذیرد، علیت رابطه‌ای نیست که بتوان آن را از طریق تجربه و مشاهده کشف کرد.

برای مثال، اگر با وزیدن طوفان شاخه‌های درختی خم شود، با حس و تجربه نمی‌توانیم بگوییم که وزش طوفان علت و سبب خم شدن شاخه‌های درخت است؛ زیرا ما از طریق

۱- این نظریه را نیز نخستین بار دیوید هیوم بیان کرده است.

مشاهده‌ی حسی فقط دو حادثه را به دنبال یک‌دیگر می‌بینیم. حادثه‌ی اول وزیدن طوفان و حادثه‌ی دوم خم شدن شاخه‌های درخت است. اما در مشاهده‌ی ما هیچ امر دیگری که نشان دهد حادثه‌ی اول علت به وجود آمدن حادثه‌ی دوم است، یافت نمی‌شود. در تمام حوادث جهان وضع به همین منوال است. ما همواره حوادثی را در پی حوادث دیگر مشاهده می‌کنیم اما در این تجربه‌ها هرگز چیزی را به نام رابطه‌ی علیت بین دو حادثه رؤیت نمی‌نماییم. تعاقب دو حادثه و این که یکی از آن‌ها مقدم و دیگری مؤخر اتفاق افتد، به تأثیر و تأثر میان آن‌ها گواهی نمی‌دهد.

علیت چیست؟

اگر بپذیریم که رابطه‌ی علیت – یعنی وجود دهندگی در میان دو چیز – هرگز در مشاهدات و تجربیات ما دیده نمی‌شود، این سؤال پیش می‌آید که پس اعتقاد ما به این رابطه و این که حکم می‌کنیم وزیدن باد علت خم شدن شاخه‌های درخت است، دود سیگار علت ابتلا به سرطان است، فعالیت و انضباط، علت پیشرفت و رفاه یک جامعه است و ... بر چه اساس است؟

نظریه‌ای که پیش از این درباره‌ی آن سخن گفتیم، عقلی بودن اصل علیت را انکار می‌کند و اعتقاد عمومی به علیت را ناشی از عادت ذهنی می‌داند. این نظریه در رویارویی با پرسش فوق ادعا می‌کند که تکرار یک حادثه به دنبال حادثه‌ی دیگر ذهن را مهیا می‌سازد که بین دو حادثه رابطه‌ی علیت برقرار کند؛ یعنی با مشاهده‌ی مکرر سوختن چوب و کاغذ در مجاورت آتش ذهن به توالی این دو حادثه عادت می‌کند و حکم می‌نماید که آتش علت سوختن است. پس «علیت» رابطه‌ای واقعی میان حوادث و پدیده‌های جهان نیست بلکه رابطه‌ای جعلی و قراردادی است که ذهن در اثر عادت، بین مشاهدات مکرر خود از حوادث برقرار می‌سازد.

انتقاد

براین نظریه انتقادهایی وارد شده است که در اینجا تنها به دو مورد از آن‌ها اشاره

می‌کنیم.

۱- اگر ریشه‌ی اعتقاد به اصل علیت تعاقب دو حادثه باشد، باید میان همه‌ی حوادثی که در پی یک‌دیگر تکرار می‌شوند، رابطه‌ی علیت برقرار باشد؛ در حالی که چنین نیست. مثلاً رعد و برق را در نظر بگیرید. همیشه در فعل و انفعال الکتریکی ابرها ابتدا برق به چشم ما می‌رسد و سپس صدای رعد را می‌شنویم؛ زیرا سرعت نور از سرعت صوت بیشتر است. حال آیا علی‌رغم این تجربه‌ی مکرر هرگز حکم می‌کنیم که برق علت رعد است؟ آیا این دو حادثه‌ی متوالی ما را به رابطه‌ی علیت بین آن‌ها معتقد می‌سازد؟ آیا توالی شب و روز به ما می‌فهماند که روز علت شب یا شب علت روز است؟ آیا شنیدن مکرر صدای اذان بعد از طلوع فجر به ما می‌گوید که طلوع فجر علت صدای اذان است؟ بنابراین، صرف تکرار دو حادثه پشت سرهم ذهن را به معنای علیت بین آن‌ها منتقل نمی‌کند. توالی حوادث خاصی ذهن را به این رابطه منتقل می‌کند و میان این حوادث خاص چیزی بیش از توالی حاکم است یعنی «تأثیر و تأثر».

۲- اگر تکرار حوادث متوالی ما را به مفهوم «علیت» منتقل می‌کند، پس باید اعتراف کنیم که بین «تکرار حوادث متوالی» و «مفهوم علیت» رابطه‌ی علیت برقرار است و آن تکرار، سبب و علت این مفهوم می‌شود و سبب و علت آن می‌شود تا ذهن به مفهوم علیت منتقل گردد و این اعتقاد در واقع نقض همان ادعاست.

باری، این نظریه که «اصل علیت» را در تجربه جست و جو می‌کند و آن را از طریق «عادت ذهنی» تبیین عقلانی می‌نماید، به مشکلاتی حل‌ناشدنی دچار می‌شود. در فلسفه‌ی غرب انتقادهای مفصلی بر این نظریه وارد شده و فلاسفه‌ی غرب هریک به نحوی در تبیین اصل علیت کوشیده‌اند.

نظر علامه طباطبایی

اصل علیت نزد حکمای اسلامی یک اصل عقلی است. آن‌ها از همان ابتدا اذعان داشته‌اند که اصل علیت را در تجربه نمی‌توان یافت و مشاهده، به غیر از وقوع دو حادثه به دنبال هم به چیز دیگری به عنوان رابطه‌ی علیت بین آن‌ها گواهی نمی‌دهد. این حکما هرگز در صدد تبیین چگونگی شکل گرفتن اصل علیت در ذهن انسان نبوده و به این مسئله اهمیت چندانی نمی‌داده‌اند.

برای نخستین بار در فلسفه‌ی اسلامی، علامه طباطبایی در اصول فلسفه و روش رئالیسم از مسئله‌ی ریشه‌ی اعتقاد به علیت گره‌گشایی کرد و نشان داد که علیت یک اصل غیر تجربی و عقلی است و کیفیت پیدایش آن را در ذهن انسان تبیین کرد.

علامه طباطبایی هم چون حکمای پیشین بر علم حضوری تأکید فراوان دارد و علم حضوری را مبنای هرشناختی می‌داند. در واقع، همه‌ی تصورات و معلومات بشر که از آن‌ها به علم حصولی تعبیر می‌شود، از علم حضوری سرچشمه می‌گیرد.

در علم حضوری ما با «معلوم بالذات» سروکار داریم و نفس، هم واقعیت خود را بدون واسطه درمی‌یابد و هم همه‌ی ادراکات درونی و صور ذهنی و احساس‌ها و حالت‌های خود را به‌طور مستقیم ادراک می‌کند و همه‌ی این‌ها برای نفس «معلوم بالذات» است.

به‌نظر علامه طباطبایی نفس انسان با علم حضوری، رابطه و نسبت خود را با افعال و حالت‌های خود بدون واسطه درمی‌یابد و برای مثال ادراک می‌کند که همه‌ی حالت‌ها و افعال او وابسته به نفس اوست. اراده‌ی او از نفس سرچشمه می‌گیرد، تصورات ذهنی او به نفس قائم است و گرایش‌ها و تمایلات او از نفس مایه می‌گیرد. در واقع، در علم حضوری رابطه‌ی نفس را با همه‌ی خواسته‌ها، اراده‌ها و کارهایی که در دایره‌ی وجود او رخ می‌دهد درک می‌کند و به علم حضوری مشاهده می‌کند که نفس وجود دهنده به این خواسته‌ها و اراده‌ها و حالت‌های درونی اوست و اگر توجه نفس لحظه‌ای از این امور منقطع شود، هیچ یک از این‌ها در درون نفس باقی نخواهند ماند. این رابطه‌ی نفس با امور نفسانی یک رابطه‌ی علیت یعنی رابطه‌ی وجود دهندگی است. در واقع، رابطه‌ی علیت در اصل از طریق علم حضوری نفس به احوال و حالت‌ها و اراده‌های خود ادراک می‌شود و از «معلوم بالذات» نشئت می‌گیرد؛ یعنی، انسان اول بار در خود نفس و در ساحت علم حضوری رابطه‌ی علیت را کشف می‌کند.

ذهن هم چون یک دستگاه عکاسی از آنچه به علم حضوری یافت می‌شود، عکس‌برداری می‌کند و از آن یک مفهوم ذهنی می‌سازد. رابطه‌ی وجود دهنده‌ی نفس با احوال درونی او نیز در ذهن منعکس می‌شود و این رابطه که آن را در درون خود و به علم حضوری می‌یابیم، با انعکاس در ذهن به علم حصولی تبدیل می‌شود و به شکل قاعده‌ی کلی

علیت درمی‌آید که براساس آن هر چیزی که در وجود خود به چیز دیگری قائم و وابسته و نیازمند است، معلول تلقی می‌گردد و قاعده‌ی کلی «هر حادثه علتی دارد» ساخته می‌شود. بنابراین، قانون علیت یک اصل تجربی نیست که به مشکلات یادشده گرفتار شود بلکه اصلی عقلی است که به مدد علم حضوری به دست می‌آید و خود، ملاک درستی هر تجربه محسوب می‌شود. درحقیقت، به کمک تجربه و با اتکا به اصل عقلی علیت، می‌توان در طبیعت به قوانین علمی دست یافت.

تکیه‌گاه شناخت

بدین ترتیب، علاوه بر تبیین منشأ اعتقاد به علیت، راه برای ادراکات دیگری در علم حصولی باز می‌شود. این ادراکات که از علم حضوری گرفته شده و انعکاس واقعیت‌های درونی‌اند، از متن واقعیت و «معلوم بالذات» سرچشمه می‌گیرند؛ بنابراین، شک و خطا در آن‌ها راه ندارد و در این ادراکات، انسان با خود واقعیت سروکار خواهد داشت.

علامه طباطبایی نشان می‌دهد که علاوه بر مفاهیم علت و معلول، دیگر مفاهیم عقلی و فلسفی هم چون وجوب و امکان، جوهر و عرض، قوه و فعل و ... نیز به همین ترتیب به دست می‌آیند. این‌ها مفاهیمی هستند که مصادیق آن‌ها را با علم حضوری در نفس خویش می‌یابیم و سپس از آن‌ها مفاهیمی می‌سازیم که با مصادیق خود انطباق کامل دارند. این مفاهیم پایه و اساس قضایای بدیهی هستند که ما در فلسفه به آن‌ها نیازمندیم؛ مانند اصل امتناع تناقض، اصل هویت،^۱ اصل علیت.

باری، از این طریق در علم حصولی تکیه‌گاه محکمی پیدا می‌شود که تکیه‌گاه تحقیق در همه‌ی دانش‌هاست. براساس همین اصول بدیهی است که ریاضیات و منطق تأسیس می‌شوند. این علوم هم در خدمت پیشرفت دیگر علوم بوده‌اند و هم ضامن صحت و دقت آن‌ها به شمار می‌روند و این همان معنای ارزش شناخت و اعتماد بر دستاوردهای فکر و اندیشه‌ی بشری است که حکمای اسلامی در تحکیم و تثبیت آن کوشیده‌اند.

۱- به این معنی که هر چیزی خودش، خودش است.

تألیفات و تأثیر فرهنگی

استاد علامه طباطبائی علاوه بر آثار فلسفی، تألیفات نفیس دیگری هم به یادگار نهاده است. مهم‌ترین آن‌ها تفسیر المیزان است که در بیست جلد و در مدت بیست سال و به زبان عربی نگاشته شده و خود یک فرهنگ و دایرةالمعارف اسلامی محسوب می‌شود. قرآن در اسلام، شیعه در اسلام، معنویت تشیع، وحی یا شعور مرموز، حیات پس از مرگ، رساله در ولایت و بسیاری رساله‌های دیگر هم از تألیفات ایشان است.

علامه طباطبائی فعالیت خویش را به تألیف و تدریس و پرورش شاگردان منحصر نکرد. او در آن زمان که بین حوزه و دانشگاه دیواری آهنین کشیده شده بود، در حد امکان، شجاعانه و بدون هراس با استادان دانشگاه‌ها ملاقات می‌کرد و برای آن‌ها جلسات درسی تشکیل می‌داد. حتی سالیان متمادی رنج آمد و شد با وسایل نقلیه‌ی عمومی آن روزگار را به خود هموار می‌کرد تا در تهران با خاورشناسان بزرگ که برای تحقیق به ایران می‌آمدند، دیدار و گفت و گو کند و روح تفکر اسلامی و مذهب تشیع را به ایشان بشناساند. به برکت همین فعالیت‌ها برخی آثار استاد به زبان‌های اروپایی برگردانده شد و تفکر شیعی به جهان غرب نیز راه یافت. آشنایی محافل فلسفی غرب با آثار ایشان سبب شد که بارها برای تدریس به دانشگاه‌های معتبر غرب دعوت شود و البته ایشان نپذیرفت. سرانجام این عالم بزرگوار در سال ۱۳۶۰ دار فانی را وداع گفت اما به مثابه یک حکیم بزرگ الهی و اسلام‌شناس جامع، بذره‌های اندیشه را افشاند و شخصیت‌هایی را تربیت کرد که زمینه‌ی فرهنگی انقلاب اسلامی را در ایران فراهم آوردند.^۱

حوزه‌ی فلسفی امام خمینی(ره): علاوه بر علامه طباطبائی، فلاسفه‌ی دیگری نیز در روزگار ما حوزه‌های حکمت را فعال نگاه داشته و شعله‌ی پرفروغ اندیشه را از آفت خاموشی و فراموشی حفظ کرده‌اند.^۲ در میان آن‌ها باید اختصاصاً به حوزه‌ی درس امام خمینی

۱- امام خمینی(ره) در پیامی به مناسبت رحلت ایشان فرمودند: «... من باید از این ضایعه‌ای که برای حوزه‌های علمیه و مسلمین حاصل شد و آن رحلت مرحوم علامه طباطبائی است اظهار تأسف کنم و به شما ملت ایران و به خصوص حوزه‌های علمیه تسلیت عرض کنم. خداوند ایشان را با خدمتگزاران به اسلام و اولیای اسلام محشور فرماید و به بازماندگان ایشان و به متعلقین و شاگردان ایشان صبرعنایت فرماید...».

۲- می‌توان به حکمایی چون میرزا ابوالحسن رفیعی قزوینی، میرزا مهدی آشتیانی، آقا سیدمحمد کاظم عصار، آقا محمدرضا قمشه‌ای اشاره کرد که هریک در نشر و ترویج حکمت متعالیه همت فراوان کردند.

— رضوان الله عليه — اشاره کرد که پر رونق ترین حوزه های فلسفی بود. حضرت امام که از متفکران بزرگ عصر ما بودند و در همه ی علوم اسلامی تبحر بسزایی داشتند، در فلسفه نیز صاحب نظر بودند. گرچه جنبه ی سیاسی و فقهی شخصیت ایشان در نزد همگان بیشتر شناخته شده و رهبری معجزه آسای آن بزرگوار در انقلاب اسلامی باعث شد تا به دیگر ابعاد شخصیت ایشان کم تر توجه شود، اما واقعیت این است که ابعاد گوناگون علمی و به خصوص جنبه ی فلسفی اندیشه ی ایشان بسیار درخشان بود؛ به طوری که همه ی شخصیت های فلسفی معاصر قبل از درک محضر علامه طباطبایی سال ها از درس و بحث فلسفی امام (ره) بهره مند بوده اند.

استاد شهید مطهری (ره) درباره ی ایشان می فرماید: «... قلم بی تابی می کند که به پاس دوازده سال فیض گیری از محضر آن استاد بزرگوار و به شکرانه ی بهره های روحی و معنوی که از برکت نزدیک بودن به آن منبع فضیلت و مکرمت کسب کرده ام، اندکی از بسیار را بازگو کنم...»^۱.

از استادان بزرگ فلسفه که در درس حضرت امام حاضر می شدند و سال ها سمت شاگردی ایشان را داشته اند، نقل است که آن بزرگوار در تفکر فلسفی نبوغ خاصی داشتند و در تدریس حکمت متعالیه، بسیاری از مباحث صدر المتألهین را با قریحه ای بی نظیر چنان تفسیر عرفانی می کردند که از سطح بیان ملاصدرا بسی فراتر بود. ایشان در طرح مسائل عرفانی و ربط حکمت متعالیه با مبادی عرفان به نکاتی اشاره می فرمودند که حتی کلمات و آرای محیی الدین عربی هم که بزرگ ترین عارف جهان اسلام شناخته شده است، به آن پایه نمی رسد.

حضرت امام تألیفات ارزنده ای در مباحث عرفانی دارند که برخی از آنها مثل آداب الصلوة، شرح دعای سحر، سرالصلوة را در سنین جوانی نوشته اند که این از علو درجات معنوی و نبوع فکری ایشان حکایت می کند.

هم چنین تعلیقات ایشان بر شرح فصوص الحکم قیصری^۲ در حکم شرح ارزشمندی بر اصل کتاب فصوص الحکم «شیخ اکبر» است. در اهمیت کتاب فصوص الحکم همین کافی است که استاد شهید مطهری (ره) فرمود: «آنان که به فهم عمیق این کتاب نایل می شوند، در

۱- استاد شهید مطهری درس «شرح منظومه» ی سبزواری و «اسفار» ملاصدرا را نزد امام خمینی خوانده و قبل از درس علامه طباطبایی از محضر امام (ره) برخوردار شده بود.

۲- قیصری از بزرگ ترین عرفای اسلامی و از شارحان نامدار کتاب فصوص الحکم محیی الدین عربی است.



هر عصر و زمانی از عدد انگشتان یک دست تجاوز نمی کنند». به علاوه، حضرت امام (ره) شرحی نیز بر کتاب «مصباح الانس» حمزه‌ی فناری^۱ نگاشته‌اند که آن هم در فهم مباحث عرفانی بسیار آموزنده است.^۲ طرح ابتکارات حضرت امام (ره) در مباحث فلسفی و عرفانی مجالی بالاتر از حدّ این کتاب می‌طلبد.

حکیم فرزانه

آشنایی با تبار حکمای اسلامی را با سخنی کوتاه درباره‌ی استاد شهید مرتضی مطهری به انجام می‌بریم و از آن حکیم فرزانه نیز یاد می‌کنیم.

استاد مطهری در اواخر قرن سیزدهم هجری شمسی در قریه‌ی فریمان از توابع مشهد مقدس در خانواده‌ای اصیل و روحانی دیده به جهان گشود. وی دروس مقدماتی را در حوزه‌ی علمیه‌ی مشهد گذرانید و سپس به قم مهاجرت کرد و ضمن تحصیل دروس رسمی حوزه، مراحل عالی فلسفه‌ی اسلامی را نزد استادانی چون امام خمینی و علامه طباطبایی طی کرد تا جایی که مسائل عمیق حکمت متعالیه را با تمام وجود لمس نمود.

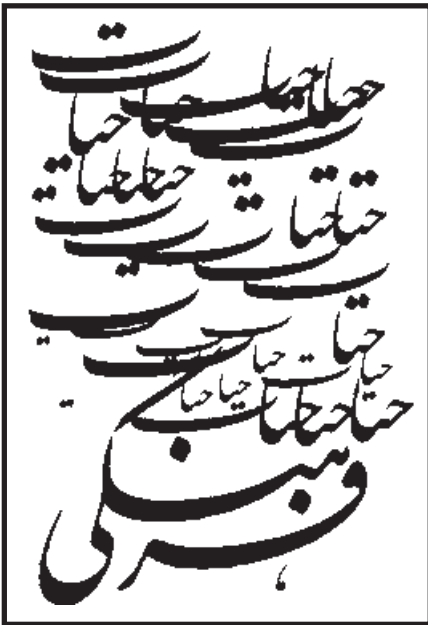
آن بزرگوار از زمانی که قلم به دست گرفت، آثاری پر بار و ماندگار از خود به یادگار نهاد. هدف اصلی او پاسخ‌گویی به پرسش‌هایی بود که در عصر حاضر برای جامعه‌ی ما مطرح است. برای مثال، شرح ایشان بر کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم علامه طباطبایی نه تنها در دهه‌های اخیر در دفع شبهات دینی و فلسفی مادیون نقشی تعیین کننده داشته بلکه راه را برای مباحث تطبیقی با فلسفه‌های دیگر نیز هموار نموده است. دیگر آثار فلسفی استاد شهید مانند شرح منظومه (مختصر و مبسوط)، شرح الهیات شفا، شرح اسفار، شرح اشارات، علل گرایش به مادیگری و ... در معرفی حکمت اسلامی به نسل جوان و متفکر سهمی بسزا داشته است. شاگردان و دست‌پروردگان ایشان امروز از ساکنان داران فرهنگ اسلامی در جامعه‌ی ما هستند.

۱- محمدبن حمزه‌ی فناری رومی از عرفای قرن نهم است که مصباح‌الانس را در شرح «مفتاح‌الغیب»

صدرالدین قونوی نوشته است.

۲- به جهت دشواری مباحث عرفانی و چگونگی استفاده از آنها در بحث‌های فلسفی و این‌که ورود به این مسائل نیازمند مقدمات فکری و علمی فراوانی است، از طرح نکاتی از بیانات حضرت امام (ره) در این کتاب صرف نظر می‌کنیم و جویندگان را به کتاب‌های ایشان ارجاع می‌دهیم.

حیات فرهنگی



اصولاً حیات یک ملت در گرو حیات فرهنگی آن ملت است و اگر فرهنگ یک ملت دچار رکود و زوال شود، آن ملت هویت خود را از دست می‌دهد.

گذشت زمان و مرور ایام به خودی خود موجب مرگ یک فرهنگ و تفکر نمی‌شود و چه بسا یک فرهنگ با گذشت روزگاران هم چون درختی تنومند، بارورتر و استوارتر گردد. فرهنگ یک ملت زمانی دستخوش زوال می‌گردد که ارزش خود را برای آن ملت از دست بدهد. هرگاه یک جامعه به هر دلیل، ارزش‌های فکری و میراث

فرهنگی خویش را نادیده بگیرد و به ارزش‌های بیگانه چشم بدوزد، احساس خواهد کرد که برای حیات و دوام خود، به حمایت دیگران نیازمند است.

سال‌ها دل طلب جام جم از ما می‌کرد

آن چه خود داشت ز بیگانه تمنا می‌کرد

امروزه به جهت سیطره‌ی تمدن غرب بر جهان، ارزش‌های فرهنگی غرب بر همه جا سایه افکنده و در میان ملت‌ها حالت از خود باختگی ایجاد کرده است. غریبان که نسبت به تاریخ و فرهنگ خویش تعصب شدیدی دارند و اساس فکر و تمدن را از یونان باستان می‌دانند، برای فرهنگ‌های دیگر چندان اصالتی قائل نیستند. این نوع نگرش در

قرن نوزدهم به اوج خود رسید؛ هگل، فیلسوف نامدار غرب و متفکرانی نظیر او فرهنگ غرب را تنها فرهنگ اصیل معرفی کردند و فرهنگ سایر ملل را جزئی از تاریخ فرهنگ غرب دانستند. آنان این گونه وانمود کردند که تمدن غرب مقصد جریان تاریخ بشر است.

خاورشناسی

در سایه‌ی چنین دیدگاهی نسبت به تاریخ تفکر بشر، از قرن نوزدهم تحقیقاتی با نام خاورشناسی در غرب آغاز شد و در محافل دانشگاهی به مثابه یک علم رسمی گسترش یافت. انگیزه‌ی اصلی خاورشناسان در این پژوهش، نشان دادن برتری نژاد غربی در علم و تفکر و اثبات این نکته بود که ریشه‌ی همه‌ی ارزش‌های فرهنگی شرق را نیز در نهایت باید در فرهنگ غربی جست‌وجو کرد.

به همین دلیل، مستشرقان غالباً در تحلیل‌های علمی خود تمدن اسلامی را به قرن ششم و هفتم هجری قمری یا قرن دوازده و سیزده میلادی ختم می‌کنند. آن‌ها دوران حیات هفت‌صدساله‌ی تمدن و تفکر اسلامی را منحصر به دورانی می‌دانند که در آن، مسلمانان فرهنگ و تمدن را از یونان اخذ کردند و آن را پرورش و گسترش دادند و سرانجام از قرن سیزدهم میلادی به بعد به صاحبان اصلی‌اش! یعنی پیش‌گامان تجدید حیات علمی و فرهنگی (رنسانس) در مغرب زمین تحویل دادند. برای خاورشناسان فلسفه‌ی اسلامی چیزی جز تفصیل فلسفه‌ی یونانی نیست. آن‌ها حتی معمولاً از به کار بردن لفظ «فلسفه‌ی اسلامی» نیز پرهیز می‌کنند و آن را «فلسفه‌ی عربی» می‌خوانند^۱. به زعم ایشان فیلسوفان مسلمان و در

۱- استاد شهید مطهری اشاره می‌کند که قبل از فلسفه‌ی اسلامی، مسائل فلسفه به دو دست مسئله رسیده بود و این مسائل در فلسفه‌ی اسلامی بر هفت‌صد مسئله بالغ گردید. برخی از این مسائل که برای اولین بار در جهان اسلام مطرح شده و پیش از آن سابقه نداشته است، عبارت‌اند از: اصالت وجود، وحدت وجود، تشکیک وجود، وجود ذهنی، احکام سلویه وجود، مسئله‌ی جعل، مناط احتیاج معلول به علت قاعده‌ی بسیط‌الحقیقه، حرکت جوهریه، تجرد نفس حیوان و تجرد نفس انسان در مرتبه‌ی خیال، اعتبارات ماهیت، معقولات ثانیه، علم بسیط تفصیلی باری تعالی، امکان استعدادی، بعد بودن زمان، فاعلیت بالرضا، فاعلیت بالتجلی، جسمانیة‌الحدوث بودن نفس، معاد جسمانی، وحدت در کثرت نفس و قوای نفس.

برای کسب آگاهی بیشتر در این زمینه رجوع کنید به کتاب مقالات فلسفی، جلد سوم، از متفکر شهید

استاد مطهری.

رأس آنها ابن رشد تنها واسطه‌ای برای حفظ میراث یونانیان و انتقال آن به متفکران مسیحی بوده‌اند و با مرگ ابن رشد، حیات فلسفی مشرق زمین خاموش شده است. هرچند امروزه این بینش مطلق گرا در غرب نیز طرفدار چندانی ندارد و غربیان نیز رفته رفته به ارزش‌های اصیل دیگر فرهنگ‌ها پی می‌برند و بدان‌ها اعتراف می‌کنند اما سایه‌ی چنین نگرشی هم‌چنان بر دیگر ملل سنگینی می‌کند و می‌تواند به خودباختگی فرهنگی آن‌ها منجر شود. از این رو باید به ارزش‌های فکری و فرهنگی خویش واقف شویم و آن‌ها را کوچک نینگاریم.

سنت فلسفی

در این کتاب به طور مختصر با نظرگاه حکیمان اسلامی نسبت به جهان آشنا شدید و دیدید که همه‌ی فیلسوفان اسلامی نسبت به جهان نگرشی الهی دارند و هریک به زبان خاص خود در تبیین این نگرش سخن می‌گویند. این دیدگاه الهی که روح فرهنگ و تمدن اسلامی را تشکیل می‌دهد، در بیان حکیمان اسلامی با شیوه‌ای نظام یافته تدوین شده است. سنت فلسفی یاد شده که از فارابی و ابن سینا آغاز شده و تا عصر حاضر ادامه یافته است، ویژگی‌هایی دارد که از دید بعضی صاحب‌نظران مغرب زمین نیز مخفی نمانده است:

۱- **تفکر و اخلاق:** شاید مهم‌ترین پیام این سنت فلسفی برای جهان امروز این است که فلسفه تنها، آموختن نیست بلکه پیمودن یک راه تکامل در درون است. این جنبه را که در حکمای مشائی کم‌تر و در حکمای بعدی به مراتب بیشتر مشاهده می‌شود، دلالت بر این دارد که فیلسوف شدن با نوعی کمال و تعالی معنوی و اخلاقی توأم است. امروز ما شاهد این واقعیت هستیم که بین دانش و اخلاق و معنویت فاصله‌ای چشم‌گیر افتاده و پیشرفت علمی با تکامل روحی کاملاً بیگانه شده است.

۲- **پیوند سازمانی:** تخصصی شدن علوم و جداسدن شاخه‌های گوناگون آن از یک‌دیگر در عین به همراه داشتن نتایج مثبت اما نتیجه‌ای منفی نیز داشته و آن از بین رفتن یک دید کلی است که انسان را ارضا کند و به او آرامش بخشد.

امروز دانشجویان از کلاس ادبیات به کلاس فیزیک و از آن‌جا به کلاس هنر و دین‌شناسی

و تاریخ ادیان می‌رود؛ بدون این که رابطه‌ای بین این درس‌ها احساس کند. به خصوص میان علوم انسانی و علوم طبیعی، رخنه‌ای اساسی پدید آمده و در بسیاری موارد حتی ارزش علوم انسانی نادیده گرفته شده است. یکی از بزرگ‌ترین فیزیک‌دانان قرن حاضر می‌گوید: «ما فیزیک داریم اما فلسفه‌ی طبیعی نداریم که فیزیک را در آن بگنجانیم».

با این حال در پرتو نور حکمت و عرفان اسلامی شخصیت‌هایی در پناه تمدن اسلامی پرورش یافتند که هم ریاضی‌دانانی طراز اول بودند و هم شاعرانی گران‌مایه و حکیمانی نام‌آور؛ از جمله‌ی این افراد می‌توان ابن سینا، خواجه نصیرالدین طوسی، قطب‌الدین شیرازی و عمر خیام را نام برد. به راستی کدام نگرش می‌تواند در ذهن یک فرد، منطق و ریاضی را با اخلاق و عرفان جمع کند؟ یا فردی را به نوشتن کتابی مانند حکمة‌الاشراق برانگیزد که بخش اول آن، شامل دقیق‌ترین انتقادهای به منطق صوری ارسطو و بخش آخر آن از دل‌انگیزترین مباحث عرفانی باشد؟ چگونه این دو نحوه‌ی تفکر بدون احساس تضاد با هم توأم می‌شوند؟ تنها سنت فلسفه‌ی اسلامی قادر به این اعجاز بوده و در دانشمندان اسلامی تفکر استدلالی را با ذوق اشراقی به هم آمیخته است و پیوندی سازمانی میان رشته‌های جداگانه‌ای که دانشمندان اسلامی در آن‌ها تحقیق و مطالعه کرده‌اند، ایجاد کرده است.

۳- وسعت نظر: فلسفه‌ی اسلامی هیچ‌گاه قومی و محلی نبوده و خود را به جامعه‌ی خاصی متعلق ندانسته است. این فلسفه دیدگاهی به وسعت بشریت دارد. به همین دلیل، حکمای اسلامی توانسته‌اند عناصر مثبت و اصیل را در فرهنگ‌های دیگر بشناسند و آن‌ها را در فلسفه‌ی خویش بگنجانند و در نظام فکری خود جذب کنند.

از این رو، همواره امکان گفت و گو میان فیلسوفان اسلامی و متفکران دیگر مکاتب فلسفی وجود داشته و دارد و همین وسعت نظر و ارتباط و هم‌سنخی با دیگر اندیشه‌ها و فرهنگ‌ها می‌تواند ضامن حیات و پویایی یک فلسفه باشد.

بنابراین، فلسفه‌ی اسلامی در حکم یک دیدگاه الهی مدون نسبت به جهان، فلسفه‌ای زنده، با مبانی مخصوص به خویش است که احیای ارزش‌های فراموش شده را به بشر امروز مژده می‌دهد.

