

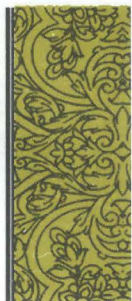
تاریخ فلسفہ اسلامی

جلد اول

زیر نظر سید حسین نصر

و البیور لیمن

نصر، سیدحسین، ۱۳۱۲- ویراستار
تاریخ فلسفه اسلامی جلد اول/ زیر نظر سیدحسین نصر، الیور لیمن؛ ترجمه جمعی از مترجمان
۴۹۱ص، تهران، حکمت، چاپ چهارم ۱۳۸۹ش/۱۴۳۱ق
شابک: (دوره) 978-964-8713-42-8؛ (ج.۱) 978-964-8713-88-6
فهرست نویسی براساس اطلاعات فیبا
عنوان اصلی: History of Islamic philosophy.
کتابنامه: فلسفه اسلامی - تاریخ - فیلسوفان اسلامی.
لیمن، الیور، ۱۹۵۰-م، ویراستار Leman, Oliver
رده بندی کنگره: BBR۱۸/ن ۶ ت ۲ ۱۳۸۳
رده بندی دیویی: ۱۸۹/۱
شماره کتابشناسی ملی: ۳۷۳۸۹- ۸۲م



مجموعه آشنایی با فلسفه اسلامی ۲۷
زیر نظر دکتر سید حسین نصر، الیور لیمن

تاریخ فلسفه اسلامی

جلد اول

جمعی از مترجمان

مؤسسه انتشارات حکمت

تاریخ فلسفه اسلامی / جلد اول

زیر نظر سید حسین نصر، الیور لیمن؛ ترجمه: جمعی از مترجمان
چاپ چهارم، ۱۳۸۹ ش/۱۴۳۱ ق/۳۰۰۰ نسخه/۱۱۰۰۰ تومان

طراح جلد: سحر ترهنده

حروفچینی و صفحه آرایی: انتشارات حکمت

چاپ و صحافی: شرکت چاپ و نشر کیمیای حضور

تهران، خیابان انقلاب، ابتدای ایوریخان، شماره ۹۴، کد پستی ۹۴۱۶۴

(کلیه حقوق محفوظ و مخصوص ناشر است)

www.hekmat-ins.com info@hekmat-ins.com

تلفن: ۶۶۴۱۵۸۷۹-۶۶۴۶۱۲۹۲ نمابر: ۶۶۴۰۶۵۰۵



فهرست

پیشگفتار فارسی: دکتر سید حسین نصر	۱
مقدمه: نوشته: دکتر الیور لیمن	۵
ترجمه: دکتر حسین غفاری	
یادداشت مترجم بر مقدمه الیور لیمن	۲۵
مقدمه: نوشته: دکتر سید حسین نصر	۲۹
ترجمه: دکتر غلامرضا أعوانی	
بخش اول: زمینه دینی، عقلانی و فرهنگی	۴۱
فصل اول: معنا و مفهوم فلسفه در اسلام	۴۳
نوشته: سید حسین نصر	
ترجمه: دکتر غلامعلی حدّاد عادل	
فصل دوم: قرآن و حدیث به عنوان سرچشمه و منبع الهام فلسفه اسلامی	۵۵
نوشته: سید حسین نصر	
ترجمه: دکتر مهدی دهباشی	

دو..... تاریخ فلسفه اسلامی

فصل سوم: پیشینه یونانی و سریانی ۷۵

نوشته: اف. ای. پیترز

ترجمه: دکتر سید محمد حکاک

فصل چهارم: پیشینه هندی و ایرانی..... ۹۷

نوشته: سید نعمان الحق

ترجمه: دکتر علی نقی باقر شاهی

فصل پنجم: کلام قدیم ۱۳۱

نوشته: محمد عبدالحلیم

ترجمه: دکتر محسن جهانگیری

فصل ششم: انتقال فلسفه یونانی به عالم اسلامی ۱۶۱

نوشته: یگانه شایگان

ترجمه: دکتر سید جلال الدین مجتوی

فصل هفتم: کلام سنی و منازعات الهیاتی ۱۹۳

نوشته: جیمز پاولین

ترجمه: دکتر محسن جهانگیری

فصل هشتم: اندیشه فلسفی و کلامی شیعه دوازده امامی ۲۱۵

نوشته: عباس مهاجرانی

ترجمه: دکتر مهدی قوام صفری

فصل نهم: فلسفه اسماعیلی ۲۴۷

نوشته: عظیم ناجی

ترجمه: دکتر شهرام بازوکی

فصل دهم: انسان‌مداری اسلامی در قرن چهارم / دهم ۲۶۵

نوشته: آلیور لیمن

فهرست سه

ترجمه: دکتر سید حمید طالبزاده

بخش دوم: نخستین فیلسوفان اسلامی مشرق زمین ۲۷۷

فصل یازدهم: کندی ۲۷۹

نوشته: فلیکس کلاین - فرانک

ترجمه: دکتر روح الله عالمی

فصل دوازدهم: فارابی ۳۰۵

نوشته: بیورا إل. بلاک

ترجمه: دکتر روح الله عالمی

فصل سیزدهم: محمد بن زکریای رازی ۳۴۱

نوشته: لین ای. گودمن

ترجمه: دکتر سید محمد حکاک

فصل چهاردهم: عامری ۳۷۵

نوشته: اِوَرِت ک. راوسون

ترجمه: دکتر سید جلال الدین مجتبوی

فصل پانزدهم: برادران پاکی و صفا (اخوان الصفا) ۳۸۵

نوشته: آئین ریچارد نتون

ترجمه: دکتر سید جلال الدین مجتبوی

فصل شانزدهم: ابن سینا ۳۹۹

نوشته: شمس ایناتی

ترجمه: دکتر مهدی قوام صفری

فصل هفدهم: «حکمت مشرقی» ابن سینا ۴۲۵

نوشته: سید حسین نصر

ترجمه: دکتر سید جلال الدین مجتبوی

چهار..... تاریخ فلسفه اسلامی

فصل هیجدهم: ابن مسکویه ۴۳۳

نوشتۀ: الیور لیمن

ترجمۀ: دکتر سید جلال الدین مجتبی

فصل نوزدهم: غزالی ۴۴۵

نوشتۀ: ماسیمو کمپینی

ترجمۀ: دکتر محمود خاتمی

اعلام..... ۴۷۵

پیشگفتار فارسی

سید حسین نصر

در عرض چند دهه اخیر توجه به تاریخ فلسفه اسلامی از دیدگاه سنت فکری اسلامی و نه فقط تاریخ اندیشه در غرب در خود ممالک اسلامی فزونی یافته است. تا جنگ بین‌المللی دوم تمام تاریخ فلسفه اسلامی‌هایی که در دسترس بوده یا توسط مورّخان فلسفه غربی - مبتنی بر جهانبینی فلسفه تاریخ و سهم فلسفه در تحول تاریخی که توسط هگل و دیگران در قرن نوزدهم عرضه شده بود - تدوین یافته بود یا ترجمه‌ای از کوشش‌های این دانشمندان غربی به زبانهای ممالک اسلامی و مخصوصاً عربی بود. در دهه سی و چهل هجری شمسی در پاکستان کوشش عظیمی برای تدوین یک تاریخ فلسفه اسلامی کامل انجام پذیرفت و دولت پاکستان مرکزی را زیرنظر دانشمند و فیلسوف معروف آن دیار میان محمد شریف بنیاد گذاشت و با دعوت از دانشمندان، از دور و نزدیک، تاریخ فلسفه مفصلی تدوین یافت که بالاخره در سال‌های ۱۹۶۳ و ۱۹۶۶ در دو جلد به زبان انگلیسی در آلمان انتشار یافت و بعداً نیز به زبان فارسی برگردانیده شد. در اولین سفر خود به پاکستان در سال ۱۳۳۷ راقم این سطور همکاری

خود را با این تاریخ فلسفه آغاز کرد و کوشید تا توجه بیشتری به اعصار بعدی فلسفه اسلامی بشود و خود فصولی دربارهٔ مکتب اصفهان، ملاصدرا و سبزواری که همگی در آن زمان تازگی داشت برای این اثر سنگین نگاشت ولی موفق نشد نظرگاه اصلی کتاب را که هنوز مبتنی بر دید غریبان از فلسفهٔ اسلامی بوده تغییر دهد.

حدود سال ۱۳۴۰ هانری کربن به حقیر خبر داد که دائرةالمعارفی که گالیمار تحت عنوان پلیاد چاپ می‌کند در نظر دارد مجلّدی دربارهٔ تاریخ فلسفه اسلامی به چاپ رساند و درخواست همکاری از اینجانب و دانشمند سوری عثمان یحیی کرد تا مشترکاً این کتاب را تهیه کنیم. با همکاری کربن در تهران طرح این تاریخ فلسفه را ریختم و بنا شد که از اول ادوار آن را مبتنی بر سیر اندیشهٔ فلسفی در تمدن اسلامی و نه تقسیم‌بندی ادوار تاریخ فلسفهٔ غربی قرار دهیم. جلد اول این کتاب در سال ۱۹۶۴ در فرانسه چاپ شد و بعداً نیز به انگلیسی و فارسی با حذف نام‌های حقیر و عثمان یحیی به طبع رسید. جلد بعدی که در ترجمه‌های انگلیسی و فارسی دیده می‌شود توسط خود کربن تدوین شده بود چون در آن زمان نه برای بنده و نه برای عثمان یحیی امکان همکاری در تدوین این مجلد دوم وجود نداشت.

کتابی که از مدّ نظر خوانندگان عزیز فارسی زبان می‌گذرد سومین کوشش در نیم قرن اخیر از برای تدوین یک تاریخ فلسفه اسلامی کامل است. ناشر انگلیسی «راتلج» مسئولیت نشر یک دوره کامل تاریخ فلسفه از دوران قبل از سقراطی تا عصر حاضر را بر دوش گرفت و از اینجانب خواست که با همکاری دانشمند انگلیسی الیور لیمن که متخصص ابن میمون و ابن رشد و بطور کلی فلسفهٔ «قرون وسطائی» یهودی و اسلامی است یک دوره کامل تاریخ فلسفهٔ اسلامی به چاپ برسانیم. به علت اهمیت این مجموعه، حقیر این دعوت را پذیرفت و طرح کتاب را که مبتنی بر تمامیت تاریخ فلسفهٔ اسلامی و در برگرفتن مکاتب گوناگون آن از آغاز تا عصر حاضر بود تهیه کرد. به اصرار الیور لیمن قرار شد بخشی از کتاب نیز به فلسفهٔ یهودی که در قرون ماضی تحولی موازی

با فلسفه اسلامی داشته است اختصاص داده شود.

موافقت شد که اولاً هم از دانشمندان اسلامی و هم غربی، و ثانیاً هم از اساتید بنام و هم محققان جوانی که تازه قدم در راه تحقیق گذاشته‌اند برای تدوین فصول مختلف کتاب دعوت شود و آخرین بررسی‌ها و تحقیقات در این کتاب گنجانیده شود. البته برای آنان که مسئولیت طرح‌های علمی دسته جمعی را پذیرفته‌اند آشکار است که همکاری بین گروه کثیری محقق کاری بس صعب و حتی ممتنع است. کیفیت مقالات هیچ‌گاه یکسان نیست و متأسفانه در برخی موارد خلائی در توصیف این یا آن مکتب دیده می‌شود. با توجه به محدودیت زمانی ترمیم تمام این نقائص امکان‌پذیر نبود. وانگهی بسیاری از ادوار تاریخ فلسفه اسلامی مانند مکتب شیراز و تاریخ فلسفه در دوران گورکانیان هند و در قرون یازدهم تا سیزدهم هجری در ترکیه و غیره هنوز حتی برای متخصصان روشن نیست و باید بسیاری از متون چاپ و بررسی شود و تحقیقات دقیق درباره شخصیت‌های مهم فلسفی مانند غیاث‌الدین منصور دشتکی و شمس‌الدین خفری در ایران و تا فلاسفه «فرنگ محلّ»^(۱) هند انجام یابد تا بتوان یک تاریخ فلسفه اسلامی نسبتاً کامل مدوّن ساخت.

به هر حال، به رغم نقائص موجود در این اثر، تاریخ فلسفه اسلامی که اکنون به فارسی ترجمه شده و در دسترس فارسی زبانان قرار می‌گیرد کامل‌ترین تاریخ فلسفه‌های موجود است که با همکاری دانشمندان شرق و غرب تهیه شده است و چنان‌که نقادان متعدد در غرب راجع به آن نوشته‌اند به احتمال قوی مرجع اصلی تاریخ فلسفه اسلامی برای یک نسل باقی خواهد ماند.

امید حقیر این است که این کتاب نه تنها منبعی برای اطلاع از سنت غنی فلسفه اسلامی

۱- «فرنگ محلّ» ناحیه‌ای است در هند که مرکز فلسفه و فلاسفه بوده است و از مراکز روشنفکری هند محسوب

می‌شده است.

باشد، بلکه دانشمندان جوان ایرانی را تقویت کند تا به دنبال تحقیق بیشتر در این زمینه پردازند مخصوصاً دربارهٔ بزرگان فلسفهٔ اسلامی در ایران که همواره کانون اصلی فعالیت در فلسفهٔ اسلامی بوده است و امروزه نیز مهم‌ترین مرکز تفکر فلسفی در جهان اسلامی است.

در پایان به عنوان هم ویراستار و هم مؤلف بخشی از این اثر از مترجمانی که با دقت و همت به برگردانیدن این کتاب طویل به فارسی مبادرت ورزیدند تشکر می‌کنم و از درگاه احدیت متعال مسألت دارم که چاپ این کتاب در احیای تفکر اصیل فلسفهٔ اسلامی در ایران و بین سایر فارسی‌زبانان مؤثر افتد.

سیدحسین نصر

فروردین ماه ۱۳۸۲

شهر صفر ۱۴۲۴

واشینگتن

مقدمه

الیور لیمن

حسین غفاری

پرسش آشکاری که در مقابل خوانندگان این مجموعه سر برمی آورد این است که چرا متفکرینی که در این کتاب مورد بحث واقع شده‌اند تحت عنوان فلسفه اسلامی طبقه‌بندی شده‌اند؟ برخی از این اندیشمندان مسلمان نیستند، و بعضی دیگر فیلسوف به معنای روشن کلمه نمی‌باشند. فلسفه اسلامی چیست؟ این همواره یک پرسش بحث‌انگیز بوده است، و در واقع یافتن عنوان کاملاً رضایت‌بخش برای این متفکران و نظام‌های فکری آنها، امری دشوار است. نامیدن این فلسفه به فلسفه عربی، در حقیقت، از حیث زبانی، نامگذاری مناسبی است، چرا که قرآن به آن زبان نازل شده است، اما به دشواری می‌توان آن را توصیف مناسبی برای محتوای فلسفی‌ای که از آن در نظر داریم دانست. بسیاری از این متفکران به عربی نوشته‌اند و بسیاری از آنها نیز عرب نیستند. این درست است که یک شاخه مهم از فلسفه اسلامی در قالب زبان عربی، و در ضمن ترجمه‌های عربی از متون یونانی، پیشرفت کرده است، اما به هر حال و هر اندازه هم که این جریان دارای اهمیت باشد باز هم تنها یک شاخه و یک جریان از جریانات فلسفه

اسلامی است. حجم زیادی از فلسفه اسلامی به زبان‌هایی به جز عربی نگاشته شده است، خصوصاً به فارسی، و توسط غیر عرب‌ها، و این سنت تا به امروز نیز ادامه دارد. مقصود از فلسفه عربی هر چه باشد نمی‌توان به عنوان معنایی کاملاً جامع که بتواند دربردارنده کل فلسفه اسلامی باشد، به آن امیدوار بود.

درباره فلسفه اسلامی می‌توان چنین اندیشید که آن نوعی فلسفه است که توسط مسلمانان به وجود آمده است، اما مطلب هنوز از این دقیق‌تر است. مباحث ارزنده‌ای از فلسفه‌ای که در دست ماست توسط غیر مسلمین به وجود آمده است و پاره‌ای از این مباحث هیچ‌گونه ارتباط مستقیمی با مباحث مذهبی، به معنای استفاده از اصطلاح مذهب در غرب امروز، ندارد؛ بنابراین جستجوی نشانی از خاستگاه مذهبی گمراه‌کننده است. بسیاری از فیلسوفان مسیحی و یهودی با سبک و سیاق و سنت فلسفه اسلامی به فعالیت فکری پرداختند، و اینکه آنان را به صرف اعتقادات مذهبی‌شان، از زمره فلاسفه اسلامی، خارج کنیم یک تبعیض نارواست. همچنین، ما در این سنت با پاره‌ای آثار فلسفی مواجه هستیم که مطلقاً هیچ مرجع مستقیمی به یکی از موضوعات دینی ندارند، بلکه فلسفی محض هستند، و تحقیقی صوری درباره ساختار بسیار عام مفاهیم مورد استفاده هستند. مثلاً کار مربوط به منطق یا قواعد نحوی و [اصولی] دارای چنین خصوصیتی هستند. البته چنانچه کسی به سختی تلاش کند که از دل این گونه مباحث نیز استلزامات مذهبی استخراج کند، اگر چه امری غیر ممکن نیست ولی معمولاً چندان موفقیت‌آمیز هم نخواهد بود. پس اعتبار اسلامی بخشیدن به چنین کارهایی غیرمحتمل به نظر می‌رسد، و این که بتوان چنین آثاری را در کتابی راجع به فلسفه اسلامی قرار داد بسیار تأمل برانگیز و مشکوک است.

در خلال مجلدات حاضر، مباحثی به چشم می‌خورند که به روشنی اسلامی هستند، ولی یقیناً به روشنی نمی‌توان آنها را فلسفه نامید. برای مثال، به نظر ما، مهم است که از اختلافات کلامی سخنی به میان آید، زیرا کلام، به عنوان عاملی که غالباً فلسفه را به

واکنش در برابر خود وامی دارد، سهم بزرگی در سیر تکاملی فلسفه اسلامی دارد. فهم زمینه‌هایی که اندیشه‌ها در بستر آنها ایجاد می‌شوند امر مهمی است و این نه به منظور پرداختن به تاریخ اندیشه‌ها بلکه برای روشن شدن هرچه بیشتر محتوای خود آنهاست. به علاوه، همچنان که خواهیم دید، علیرغم تلاش فراوان برخی از این فیلسوفان، همواره نمی‌توان به آسانی فلسفه را از دیگر علوم سنتی جهان اسلام مانند کلام یا حتی فقه و اصول متمایز ساخت. بسیاری از پرسش‌هایی که در این متون به چشم می‌خورند به طور مستقیم جنبه فلسفی دارند و سایه فلسفه به شدت بر اصول حاکم بر این موضوعات سنگینی می‌کند. درک ارتباط پویای میان علوم اسلامی و فلسفه از اهمیت خاصی برخوردار است؛ میان این مباحث و استدلالات رایج در آنها، تبادلی ثابت و دائمی برقرار است، و این نکته مهمی است که طرح مباحث این علوم به گونه‌ای باشد که پژوهنده قادر به مشاهده تأثیر و تأثراتی باشد که از ناحیه فلسفه در این علوم صورت گرفته است.

یک مسأله پرجاذبه و جالب توجه، بحث از این نکته است که آیا آنچه فلسفه اسلامی را همچون ابزاری مناسب و عمومی در همه شاخه‌های علوم اسلامی درآورده است دارا بودن ویژگی همه شمولی است که در همه موارد و موضوعات سریان دارد. به عنوان مثال، اگر دستورکار و طرح واحدی باشد که، به تلویح یا تصریح، در همه مباحث فلسفی کاربرد داشته باشد در این صورت درک این که چگونه همه این مباحث گوناگون تحت نام واحدی قرار گرفته‌اند آسان خواهد بود. بسیاری از مفسران بر این باورند که در واقع چنین طرح و دستور کار ثابتی وجود دارد. یک مکتب بسیار تأثیرگذار در بین مفسران [غربی] فلسفه اسلامی که از «لئو اشتراوس» آغاز شده است بر این باور است که پایه اصلی همه مباحث فلسفه اسلامی تقابل میان عقل و دین، تعارض میان فلسفه و ایمان، و میان اسلام و تفکر یونانی است، که در پاره‌ای موارد نیز از آن به رویارویی میان «اسرائیل و آتن» تعبیر شده است. طرفداران این نظریه مدعی هستند که در پرتو این دیدگاه امکان تفسیر همه وجوه فلسفه اسلامی در ارتباط با این مسأله مرکزی وجود دارد

و، بنابراین، این مسأله را در همه نوشته‌ها و آثار فلسفی جاری و ساری می‌دانند. اگر این مسأله آشکارا مطرح نباشد ولی راه‌هایی برای یافتن رد پای آن از ورای ظواهر متون وجود دارد که نشان خواهد داد این مسأله مرکزی در جایی نهفته است و در واقع نمایانگر ساختار نهایی و باطنی مباحث آن متن است. دیدگاه دیگری که با دیدگاه یاد شده متفاوت، و اگر چه نه مغایر، است چنین می‌انگارد که: فلسفه اسلامی، بالکل، بیانگر تلاشی است در جهت ایجاد وفاق میان اسلام و عقل و، بنابراین، محور اصلی همه مباحث تحصیل این سازگاری است. این انگیزه راهنمای همه فلاسفه اسلامی بوده است، و هنگام پرداختن به آثار آنان همواره باید این نکته را، جهت فهم آنچه آنها واقعاً در آن متون پدید آورده‌اند، در نظر داشته باشیم. جز با تمسک به این محور اصلی و مرکزی در این نوشته‌های فلسفی، ما همواره در خطر سوء برداشت و بدفهمی این آثار خواهیم بود، و همین محور اصلی و اصل مقبول است که فضای عمومی آثار فلاسفه اسلامی را دربرگرفته است.

از اینها گذشته، اتصاف این فلسفه به «اسلامیت» مستلزم این است یا حداقل به نظر می‌رسد باید مستلزم این باشد که برخورداری از خصیصه دینی برای کلیه مباحث مطروحه ضروری و حیاتی است و از آنجا که این مباحث در ارتباط با فلسفه نیز می‌باشند تعارض آشکار میان این دو رویکرد مختلف نسبت به مسأله واحد پررنگ‌تر می‌نماید. ما می‌بایست نسبت به اغواگری این نگرش خویشتن‌داری کنیم. اگر چه در فلسفه اسلامی مباحث فراوانی درباره دین و عقل وجود دارد، ولی این اشتباه محض است که تعارض میان این دو را به عنوان امری نهفته در قلب و مرکز فلسفه اسلامی بیانگاریم. این تعارض و دوگانگی ممکن است مرکز ثقل و محور حیاتی فلسفه یهودی یا مسیحی در قرون وسطی تلقی شود یا حداقل یکی از مهم‌ترین محورهای مباحث آنها انگاشته شود ولی هیچ دلیلی برای اهمیت بخشیدن به این تعارض به عنوان یک اصل پایه و راهنما در سنت فلسفه اسلامی در کار نیست. سرگونه کوشش برای فروکاستن حجم کثیری از

تلاش‌های فلسفی به چنین امر شعارگونه و ظاهری، صرفاً یک نوع ساده‌انگاری است و باید از آن اجتناب نمود. این‌گونه ساده‌انگاری این خطر را در برخواهد داشت که کل فلسفه اسلامی را در یک قالب تنگ مفهومی قرار دهد و ناگزیر به محدودیت حوزه و میدان اندیشه و نیز موضوعات مورد علاقه خواهد انجامید. گرایش حاکم بر مجلدات این کتاب بر این قرار دارد که حتی‌الامکان به عرضه عرصه‌های گوناگون فلسفه اسلامی پردازد و آن را همچون یک سنت پویا و زنده و مستمر فلسفی تلقی کند و نه همچون یک سلسله مباحث مرده که حاوی تعالیم فلسفی قرون وسطاست. حتی آن دسته از این مباحث که در قرون وسطی پدید آمده‌اند نیز از نظر ماده و صورت، بیش از حد، مباحث متنوعی هستند که بتوانند تحت یک مفهوم ساده گنجانیده شوند، بلکه صور گوناگون و گسترده‌ای از گفتگو، تعامل، و مباحث فلسفی‌ای را تشکیل می‌دهند که مستمر تا امروز طنین آن به گوش می‌رسد.

بدین ترتیب، آیا هیچ‌گونه طرح و دستورکاری که بتوان به وسیله آن خصوصیت واحدی را برای فلسفه اسلامی بیان کرد وجود ندارد؟ چرا، چنین طرحی وجود دارد، ولی این طرح بسیار متنوع‌تر از آن است که بتوان آن را به نحو عام أخذ کرد. بدیهی است، جامعه‌ای که اسلامی است متفکرانی را به بار خواهد آورد که در چهارچوب فضای معنوی جامعه خود به طرح پرسش‌های فلسفی پردازند. پاره‌ای اوقات این مباحث صرفاً قرائت‌های اسلامی از موضوعات کلی فلسفی است. برای مثال، این پرسش که چگونه ممکن است از طریق متون اسلامی، به این مسأله علم پیدا کنیم که با توجه به تأکید مسلمی که بر وحدت خداوند می‌رود خداوند دارای صورت شخصی و خاصی خواهد بود. علم به خداوند علم به موجودی است که از آن طریق همه توصیفات انسان‌انگارانه نیز به کنار گذاشته می‌شود. با وجود این، همین موضوع در عالم اسلام بحثی کاملاً مورد اتفاق و خالی از خلاف نیست؛ بسیاری از فیلسوفان دین‌دار و مذهبی در این باره که چگونه می‌توان به خداوند علم پیدا کرد در حالی که نمی‌توان او را با

اوصافی که در مورد مخلوقات وی به کار می‌روند توصیف نمود بیان خاص خود را دارند. نقش و سهم فلسفه در این مبحث عبارت از فراهم آوردن و استفاده از مفاهیم کاملاً انتزاعی برای معنا بخشیدن به چنین دانشی است. سهم و نقش مذهب در این بحث، ارائه مفهوم خدا و اوصاف و صفات اوست. در اینجا نیازی به اندیشه و تصور کاملاً واحد و یکسان اسلامی از مسأله نیست، بلکه این موضوع در چهارچوب کلی زبان و بیان اسلامی از این مسأله قرار گرفته است و تأمل و بازنگری در آن موجب پیرایش و احیاء و تکامل هرچه بیشتر اندیشه الهی در عالم اسلامی خواهد شد. البته این شکافی وسیع و گامی بزرگ نیست که نتوان برداشت. و به هیچ وجه تعجب آور نخواهد بود که پس از طرح مبحث ارتباط میان خداوند و صفات وی - که با همه تفاسیل و جزئیات آن زمینه بسیار مهمی است برای آگاهی از این که علم خداوند چیست - به مبحث کیفیت ارتباط میان یک موضوع و محمولات آن به طور عام منتقل شویم، که البته مبحث اخیر هیچ ربط مستقیمی به متون مذهبی که سرمنشأ پیدایش آن بوده‌اند نخواهد داشت، اما در عین حال بخشی از مباحثی است که فلسفه با شروع از یک پژوهش مذهبی به آن پرداخته است.

بنابراین، با چه توجیهی می‌توان پرداختن به یک مسأله منطقی و عقلی را به عنوان بخشی از فلسفه اسلامی تلقی کرد؟ واضح است که خود این مسأله فی حدّ نفسه یک مسأله اسلامی نیست، و نیز چنین نیست که این مسأله ربط مستقیمی به این مذهب داشته باشد، ولی شیوه پاسخگویی به این مسأله تأثیرگذار بر شیوه‌ای است که از آن طریق به پرسش در باب خداوند و صفات وی پاسخ داده می‌شود. یقیناً اشتباه خواهد بود گمان کنیم که فیلسوفان اسلامی هنگام بررسی مسائل فلسفی و منطقی در پیش روی خود استلزامات دینی‌ای را که ناشی از حلّ مسائل فلسفی است در نظر دارند. آنها نیازمند اندیشیدن به این استلزامات نبوده‌اند و درک این که آنان چنین نبوده‌اند چندان دیرباب نیست. یقیناً ارجاع مسائل به چیزی به عنوان «منطق اسلامی» کاری خطرناک خواهد

بود، ولی ارجاع به منطقی که در درون فلسفه اسلامی قرار دارد چنین نیست. چنین شمولی زمینه مناسب برای رجوع به متونی را فراهم می‌آورد که از طریق آنها قسمتی از یک اثر عقلی به وجود آمده است، یعنی از طریق متون فرهنگی جامعه اسلامی. در اینجا می‌توانیم به خوبی مفهومی از مفاهیم موجود در علوم اسلامی را به عنوان یک سلسله و زنجیره انتقال مورد استفاده قرار دهیم. پرسشی که در اینجا مطرح می‌شود این است که مفاهیم مشخص و خاص فلسفی یا نظریات خاص فلسفی تا چه حد می‌توانند، در طول زنجیره انتقالی علوم، با مفاهیم عمده‌تاً اسلامی ارتباط یابند یا بر آنها تأثیر گذارند. این پرسش مجموعه‌ای از مباحث و موضوعات با دامنه‌ای بسیار گسترده را در ارتباط با سنت فلسفی، و اینکه پیوند میان آنها [یا سنت اسلامی] چگونه می‌باید باشد، پیش روی ما می‌نهد. فلسفه اسلامی، قبل از هر چیزی، یک فلسفه است و محتوای آن با محتوای فلسفه به معنای عام شبیه است. با وجود این، میان مفاهیم یا متفکرانی که در بستر و فضای فرهنگ اسلامی در هر دورانی کار می‌کنند نوعی پیوند برقرار است.

البته، در اینکه تا چه حد می‌توان به ردیابی سلسله تحولات و تغییرات فرهنگی نائل شد محدودیت وجود دارد، و برخی نویسندگان، در ادعای خود مبنی بر کشف ارتباط میان جوهری از فلسفه اسلامی و تحولات ناشی از آن در فلسفه غربی، بیش از اندازه خوش‌بین^(۱) به نظر می‌رسند. اگرچه، از سوی دیگر، چنین ارتباطات و پیوندهای قابل توجهی وجود دارد، و در اینجا کوشیده شده است که این گونه ارتباطات و پیوندها تا اندازه‌ای معرفی شوند، ولی این ناشی از این برداشت پیش پا افتاده نیست که گوئی اهمیت فلسفه اسلامی را در گرو وجود چنین پیوندهایی می‌داند. البته این ویژگی دارای اهمیتی کاملاً منحصر به فرد^(۲) است، کما این که خوانندگان این مجلدات مطمئناً آن را در خواهند یافت، اما آنچه فلسفه اسلامی را با اهمیت می‌سازد، برجستگی‌هایی است که

1-widly over - ambilious.

2- Sui generis

فی نفسه ویژه این فلسفه است، و گنجینه‌ای از مفاهیم و اندیشه‌های ارزشمندی است که توسط این فلسفه به وجود آمده است. اینکه صاحب نظری، بر اثرگذاری فلسفه اسلامی بر فکر غربی تاکید ورزد قابل ستایش است، و علاوه بر آن، از این روشیان اهمیت است که این فلسفه به عنوان یک امر جدی لحاظ شده است. با وجود این، باید بر این اثرگذاری متذکر شد و آن را گرامی داشت. در اینجا تاکید نه بر انتقال به فلسفه اسلامی و نه بر خروج از آن است، بلکه تاکید بر ایده‌ها و اندیشه‌هایی است که در این فلسفه مطرح شده‌اند، زیرا این اندیشه‌ها هستند که نهایتاً توجه ما را به خود جلب می‌کنند و احترام ما را برمی‌انگیزند. البته پی‌گیری و مداومت نسبت به این اندیشه‌ها و حفظ رابطه و نسبت هر اندیشه با روایت و تعبیر اسلامی اولیه آن، برای فلاسفه اسلامی، همواره، کار آسانی نبوده است و کشمکش‌هایی که در این موارد غالباً روی می‌نماید به مثابه نتایج طبیعی حاصل از عقلانیت فعال و خلاق در این فرهنگ به شمار می‌آید.

از این رو، هرگاه که از فلسفه اسلامی سخن می‌گوئیم باید همچنین مفهومی از فرهنگ اسلامی به معنای عامّ را فراتر از آنچه به رشد فلسفه مربوط است، در نظر داشته باشیم؛ در نتیجه، فهم سایر ابعاد و زمینه‌های فرهنگ اسلامی برای فهم خود فلسفه واجد اهمیت است. البته این سخن نباید به گونه‌ای تعبیر شود که به این وادی خطرناک سقوط کنیم که بخواهیم تحقیق در فلسفه اسلامی را به جزئی از مباحث «تاریخ اندیشه‌ها» تبدیل نمائیم. تاریخ اندیشه‌ها بسی دورتر از آن است که بتواند مباحث حوزه فلسفه اسلامی، را شامل شود. با وجود این، غالباً در جستجو و مطالعه فلسفه اسلامی به عنوان نوعی مطالعه تاریخی، گونه‌ای تلاش بسیار فشرده به چشم می‌خورد که حاصل آن این نگرش است که آنچه را که واقعاً مسائل فلسفی و درباره واقعیت هستی می‌باشند، در یک تفسیر واژگونه، یک سلسله مسائل و تحقیقات تاریخی درباره زمینه، خصوصیات و بستر تاریخی پیدایش مباحث قلمداد گردد. در عین این که این گونه پرسش‌های تاریخی بدون تردید مفید و جالب توجه بوده و پاسخگویی بدان‌ها نیز دشوار است، به گونه‌ای که

حلّ این دشواری‌ها یکی از وظایف پرجاذبه و گیرای تحقیقات عقلی است، ولی آنها از نظامی کاملاً متفاوت نسبت به پرسش‌های فلسفی برخوردار می‌باشند. اکنون زمان آن است که فلسفه اسلامی در جایگاه مناسب و شایسته خویش قرار گیرد، یعنی در جایگاه «فلسفه»، به نحوی که، برای فیلسوفان زمان حاضر، سخنانی گفتنی دارد، درست همان‌طور که در گذشته چنین بود.

اگر چه در اینجا بر نقش و موقعیت فلسفه اسلامی به عنوان یک فعالیت درخشان فلسفی پای فشرديم، ولی نمی‌توان تردید داشت که بسیاری از مباحث مطروحه در این فلسفه، ما را به تحقیق در ریشه‌های خود، و به حوزه‌هایی بیرون از فلسفه، می‌کشاند. مفسران متون فلسفی، این را خواهند آزمود که چگونه جنبه‌های غیرفلسفی اسلام در تحوّل و تکامل فلسفه‌ای که در عالم اسلامی به ظهور می‌رسد تأثیرگذار خواهند بود، و چگونه عوامل فرهنگی متعددی در فلسفه اسلامی مؤثر واقع خواهند شد. مشخصاً، طیف گسترده و کاملی از این گونه فلسفه به روشنی از اندیشه یونانی تأثیر پذیرفته است، و سنت مشائی در فلسفه اسلامی، آشکارا، مبتنی بر منبعی اساساً غیراسلامی است. البته توجه به این نکته حائز اهمیت است که این فقط یکی از اقسام و شاخه‌های سنت فلسفه اسلامی است، یعنی همان قسم و شاخه‌ای که توسط دیگر شعب فلسفه اسلامی - یعنی حکیمان غیر مشائی - به خاطر فاصله گرفتن از دین و مذهب اسلام مورد نقادّی قرار گرفته است. استدلال آنها [منتقدان فلسفه مشاء] در این مورد چنین است که آنچه در سنت مشائی می‌بینیم صرفاً تکرار اندیشه‌های یونانی در جامه عربی است، بی‌آنکه هیچ کوشش جدّی برای نشان دادن کیفیت ارتباط و پیوند این اندیشه‌ها با اندیشه‌های ویژه اسلام به کار رفته باشد. برای خوانندگان بخش‌های مختلف این مجموعه، که در محتوای این شاخه فلسفی در سنت فلسفه اسلامی دقت کنند، به خوبی روشن خواهد شد که این گونه نقادّی اشتباه و دور از حقیقت است. در سنت مشائی کوششی صادقانه در نشان دادن این که چگونه ماشین مفهومی تفکر یونانی قابل انطباق با مفاهیم اسلامی است

مشهود است و در اثر برخورد و پیوند میان این دو جریان فرهنگی انبوهی از موضوعات و دیدگاه‌های جالب توجه و مورد علاقه فراهم شده است.

با وجود این، می‌باید نسبت به آنچه درباره این پیوند و ارتباط فرهنگی می‌گوئیم کاملاً مراقب باشیم. بسیار آسان است که میان مباحثی از سنت فلسفه اسلامی با مباحثی از اندیشه یونانی متقدم رابطه برقرار کرده و سپس چنین نتیجه‌گیری کنیم که آنچه در این سنت ادامه پیدا کرده است نسبت به آنچه واقعاً ادامه یافته است [یعنی در سنت یونانی] امری کاملاً متفاوت است. به عنوان نمونه، می‌توان به نوع مباحثی که غالباً در فلسفه اسلامی نسبت به موضوع فلسفه سیاسی جریان پیدا کرد اشاره نمود. در اینجا بلافاصله ناگزیر از مواجهه با یک مشکل هستیم، مشکلی که به مسأله ترجمه مربوط می‌شود. مثلاً در ترجمه اصطلاح یونانی «نوموس» (قانون)^(۱) گرایش غالب نه به معادل قرار دادن واژه «ناموس»^(۲) است، که این واژه یک معادل جدید عربی برای انتقال همان معنای به کار رفته در اصطلاح یونانی است، بلکه مایلند آن را به «شریعت»^(۳)، که واژه‌ای است در عربی برای افاده معنای قانون، ترجمه کنند. اکنون مشکل ظاهر می‌شود، زیرا واژه اخیر (یعنی شریعت) در زبان عربی اصطلاحی است که دارای بار معنایی مذهبی می‌باشد، چیزی که در مفهوم یونانی «قانون» غایب است. آنچه فلاسفه‌ای مانند فارابی از به کار گرفتن چنین واژگانی در نظر دارند این است که اصطلاح عربی می‌تواند ارائه‌گر تصویری از آن دیدگاه و نقطه نظری باشد که متفکران یونانی می‌خواسته‌اند که داشته باشند. و او سعی می‌کند این معنا را با به کار گرفتن اصطلاحی زبانی که منعکس‌کننده چنین معنایی نزد خوانندگان مسلمان است نشان دهد. و سرانجام این که او نه تنها می‌خواهد که ماهیت بحث را به جامعه اسلامی انتقال دهد، بلکه همچنین می‌خواهد به بحث جنبه‌ای کاملاً

1- nomos (law).

2- namus.

3- shariah.

بومی^(۱) و طبیعی ببخشد، تا نشان دهد که این بحثی است که به یکسان مورد علاقه طرفین و مرتبط با هر دو طرف می‌باشد.

این رویکرد خود، به طریقی مشابه، به یک دشواری در تفسیر رهنمون می‌شود. بسیاری از خوانندگان خواهند دید که فارابی برای بیان پاره‌ای نکات فلسفه یونانی از اصطلاحات دینی استفاده می‌کند، و از این رو چنین استدلال خواهند کرد که کاری که فارابی انجام داده است این نکته را مبرهن می‌سازد که آن گونه از اندیشه یونانی قابل انطباق با مفاهیم اسلامی است. یعنی اینان وظیفه آشتی دادن میان عقل و دین را همچون فضای حاکم و محور هدایت‌گر در فلسفه اسلامی تلقی می‌کنند، به نحوی که همه آنچه فلسفه اسلامی می‌تواند به انجام رسانده باشد، عرضه مباحث اصالتاً یونانی است به گونه‌ای که بتواند برای مخاطبین این فلسفه مفهوم واقع شود، و برای این منظور است که زبان اسلامی به کار گرفته شده است. البته، باید این نکته را متذکر شد که این فلسفه فراتر از آن است که دقیقاً مجموعه‌ای از تألیف اصطلاحات نوین باشد، اصطلاحاتی که مضمون و محتوای یونانی را در جامه خود عرضه دارند و، به عبارتی، مباحث آن جامعه را به جامعه کنونی انتقال دهند. به گونه‌ای دیگر عمل کردن، خطر به انحراف کشانیدن مخاطبین را به همراه دارد، تا جایی که می‌تواند عرضه اندیشه‌هایی اساساً غیردینی تلقی شود ولو این که در واقع این مباحث دینی باشند. احتمالاً، فارابی آگاهانه و متعمدانه می‌کوشید اندیشه یونانی را، بیش از آنچه در واقع بود، دینی یا حداقل اسلامی بنمایاند. و نیز احتمالاً او با استفاده از زبان اسلامی برای توصیف مباحث یونانی در نظر داشت که راهی میان‌بُر در مسیر آشتی دادن و همسازی میان اسلام و فلسفه یونانی در پیش گیرد. و سرانجام از هنگامی که اصطلاحات کلیدی کتاب جمهوریت افلاطون به زبان اسلامی ترجمه شده است به نظر می‌رسد به سهولت می‌توان استدلال کرد که مباحث افلاطون با

مباحث اسلامی کاملاً سازگار و قابل انطباق می‌باشند.

البته این نتیجه‌ای قطعی ولایت‌خلف نیست. فلاسفه طبعاً مایل به استفاده از زبانی هستند که هرچه بیشتر برای آنها طبیعی محسوب شود و بدیهی است این به این معناست که آنها مایل به به کارگیری زبانی هستند هم طراز فلسفه که بیشترین درجه شباهت را با مقاصد آنها دارا باشد. در هر صورت، آنها می‌خواستند نشان دهند انواع مباحثی که در دنیای یونانی سربرآورد دارای لوازم و نتایج جالب توجه و حائز اهمیت نسبت به مسائل مطروحه و رایج در جهان اسلامی می‌باشد. و بهترین شیوه برای نمایاندن این استلزامات و همبستگی میان مسائل مشترک، به کار گرفتن زبان و فرهنگ متعارفی است که در جامعه‌ای که برای آن می‌نویسند رایج است.

بنابراین نوگرانی‌های منطقی در کمترین حدّ خود بود. متفکرینی که مستقیماً با مسائل و تجارب دینی روبرو بودند علاقه‌ای به تمایز دقیق میان کاربرد اصطلاحات فلسفی یونانی در مقابل تعبیر و جایگاه اسلامی آن نداشتند، در عوض سعی آنها معطوف بر این بود که نشان دهند تمایزات مفهومی مورد نظر چه تناسبی با یک تجربه زنده ایمانی دارد. همچنین این نکته نیز مورد اذعان واقع شده است که فلاسفه مبارزه و تلاش خود را تنها به قابل پذیرش بودن فعالیت فکری خود و نیز به غیر قابل اجتناب بودن این نوع فعالیت، معطوف می‌داشتند. آنها بر این بودند که نشان دهند علوم اسلامی، به عنوان بخشی از سنت اصیل در پرداختن به اشیاء و طبقه‌بندی و تنظیم مسائل، به حمایت از جانب علوم کهن - و بالنسبه متقدم بر سنت اسلامی - نیاز دارند، و خصوصاً نیازمند به پشتیبانی از جانب فلسفه هستند، و این امر صورت نخواهد پذیرفت مگر با به کار گرفتن نوعی زبان مشترک میان این هر دو حوزه.

اگر همه آنچه فیلسوفان اسلامی انجام دادند منحصر به استفاده از اندیشه‌های اصلاً یونانی و به کار بستن آن نسبت به مسائل اسلامی باشد، در این صورت جای طرح این اشکال بود که در این سنت فلسفی هیچ گونه جایی برای عنصر خلاقیت و اصالت

نیست! همه آنچه صورت گرفته است در أعلا درجه وارداتی و تقلیدی است و در نهایت قادر به مشاهده ترتیبی مطلوب از مواد و عناصری خواهیم بود که این مواد در واقع در فرهنگ و سرزمینی دیگر به منصه ظهور و فعلیت رسیده‌اند. در واقع، سرنوشت بسیاری از کارهای صورت گرفته در فلسفه اسلامی از همین قرار است. برای ریشه‌یابی مباحث باید جای دیگری را جستجو کرد و، در نتیجه، باید گفت نتایج مترتب بر این مباحث که مورد علاقه عالم اسلامی است بالنسبه به متون اصلی یونانی که این مباحث در آنها برای نخستین بار ظاهر شده‌اند جنبه ثانوی و فرعی دارد. بدین سان، فلسفه اسلامی به جایگاه تاریخی عقاید و اندیشه‌ها تنزل مقام خواهد یافت و به آن همچون عرصه جالب توجهی از مواجهه میان فرهنگ‌ها نگریسته خواهد شد، در مقایسه با نظام فلسفی‌ای که به وجود آورنده مفاهیم و مواد بحث در جایگاه نخستین و اولیه خود بوده است. بر این وضع همچنین باید این ملاحظات را نیز افزود که دسترسی فلاسفه اسلامی به متفکران یونانی از طریق زبان اصلی آنها یا حتی از طریق ترجمه‌هایی کاملاً دقیق نیز نبوده است، و نیز آنها در پاره‌ای موارد در تعیین هویت نویسندگان کتاب‌های در دسترس خود دچار اشتباه شده‌اند. تفسیر این فلاسفه، از فلسفه یونانی، به شدت با سنت‌های یونانی مآبی (هلنستیک) و نوافلاطونی آمیخته بوده است، و از ارائه گزارشی روشن و دقیق از آنچه در بحث اصلی رخ داده بود عاجز بودند.

آنچه موجب عدم احراز جایگاه شایسته‌ای برای این گونه تصور و قرائت از فلسفه اسلامی، گردیده است این واقعیت است که مواجهه فرهنگی بسی پیچیده‌تر از آن است که کثیری از افهام بتوانند بدان نائل آیند. همچنین این مواجهه فرهنگی بسی فراتر از این پیشنهاد و تصور ساده‌انگارانه است که یک اصطلاح و واژه از متن اصلی خود در فرهنگ یونانی حرکت کرده و مثلاً به وطن جدید اسلامی خود قدم می‌گذارد و سپس با همان صورت وجودی پیشین خود در محیط جدید اسلامی ادامه می‌یابد. نظام گرامری دخیل در ساختار یک اصطلاح یونانی به تمامیت و کلیت خود هرگز به محیط اسلامی

آن منتقل نشده است؛ بلکه، برعکس، اگر چه اصطلاح جدید، پاره‌ای از جنبه‌های مربوط به واژه اصلی را به همراه داشته و به فرهنگ جدید ملحق خواهد کرد، ولی همچنان به کلی متفاوت از آن باقی خواهد ماند. ما شاهد بوده‌ایم که چگونه این انتقال در مورد اصطلاحاتی مانند «نوموس» (*nomos*) و «شریعت» رخ داده است، ولی از جهت مورد نظر هنوز این دو اصطلاح را نمی‌توان معادل و یکسان و همگون یکدیگر شمرد. معنی این سخن آن است که به کاملاً ممکن است که اصطلاح جدید، از بسیاری جهات، بیانگر همان محتویات اصطلاح قبلی باشد اما این موضوع نباید سبب نادیده گرفتن این نکته از سوی ما شود که اصطلاح جدید امری متفاوت نسبت به واژه‌گان قدیمی است. نظامی از مفاهیم و اعمال که اصطلاح قدیمی در نسبت با آنها تعیین پذیرفته بود، اکنون از صحنه غایب است، یا حداقل نظام دیگری است و شیوه‌ای که اصطلاح کنونی از طریق آن با چنین نظامی از مفاهیم و اعمال مرتبط می‌شود نسبت به واژه قدیمی کاملاً متمایز و متفاوت است.

این موضوع کاملاً متناسب و مرتبط با آن ادعای پیشینی بود که می‌گفت فلسفه اسلامی یک فلسفه تقلیدی و وارداتی است و، بنابراین، اولاً و بالذات فاقد آن چنان قابلیت است که یک تفکر فلسفی می‌بایست واجد آن باشد.

ولی باید گفت مطلب از این قرار نیست که فلسفه اسلامی مفاهیم یونانی (و در واقع بیگانه) را گرفته باشد و سپس کوشیده باشد آنها را به گونه‌ای استعمال کند که در جهان اسلام معنا داشته باشند. مفاهیم شبیه لباس نیستند که کسی بتواند آنها را از جایی برداشته و بر تن کند، بلکه نسبت آنها با لباس شبیه نسبت لباس با اندازه آن است، اگر لباسی از جایی به جای دیگر برده شود آنها تنها زمانی در قامت افراد جدید در خواهند آمد که کاملاً با اندازه این بدن‌ها تطابق داشته باشند. انطباق یک مفهوم، که از جایگاه ویژه و مناسبی در یک متن خاص برخوردار است؛ با یک فضای کاملاً متفاوت امری بی‌اندازه دشوار است، و در همین جاست که اهمیت بسیاری از مباحث فلسفه اسلامی نهفته است.

فلسفه اسلامی دارای این توانایی است که پاره‌ای از مفاهیم کلیدی فلسفی را از فرهنگ‌های پیشینی اخذ نموده و از آنها در پاسخگویی به مسائلی که از درون فرهنگ خودی سر برآورده است بهره جوید، و برای به انجام رساندن این رسالت از قدرت انطباق مفاهیم فلسفی متناسب با این وظیفه برخوردار است. تألیف اندیشه‌های مجرّد فلسفی، از سویی، و آمیختن آنها با مسائلی که از متن اسلام ناشی شده‌اند، از دیگر سو، توانایی ویژه و هاضمه قوی و قابل انعطاف در پاسخگویی به مسائل، موجبات غنا و ذو ابعاد بودن فلسفه اسلامی را فراهم آورده است.

ممکن است این مطلب پذیرفته شود که فلسفه اسلامی موضوع جالبی است، ولی وابسته به نظامی از اندیشه دانسته شود که اصالتاً از بیرون جهان اسلامی نشأت گرفته است و این نگرش سبب رشد گرایش به مطالعه فلسفه اسلامی از موضعی تاریخی و نه از یک دیدگاه فلسفی شود.

علاوه بر اینها، اگر علاقمندی کسی به مسائل فلسفه اسلامی از دیدگاهی غیر محققانه و تقلیدی باشد ممکن است چنین اغوا شود که بهتر است این مطالعات فلسفی در درون متن اصلی آن یعنی بیان یونانی فلسفه باشد و نه، برعکس، از طریق افزوده‌هایی که در این فلسفه از طریق گذار به عالم اسلامی حاصل شده است. اما چنین نیست، و نباید تصور کرد که فلاسفه اسلامی در وهله نخست با مفاهیم و اندیشه‌هایی بدلی^(۱) که اساساً از یک فرهنگ غیراسلامی ناشی شده است سروکار دارند. این متفکران یقیناً از اندیشه‌ها و مفاهیمی که مأخوذ از یک زمینه غنی عقلانی بوده و در دسترس آنها قرار گرفته است برخوردار بوده‌اند و سپس این مفاهیم را به انحاء مختلف تغییر داده و از آنها استفاده کرده‌اند. این امری دل به خواه و اختیاری نبود، بلکه ضرورتی واقعی بود؛ مباحث فلسفی‌ای که در عالم یونانی مطرح بودند نمی‌توانستند همواره و به سادگی در عالم



۲۰ تاریخ فلسفه اسلامی

اسلامی تکرار شوند، بلکه برای معانی پیدا کردن ناگزیر از انطباق خود با این عالم بودند؛ از این روست که همان اصطلاحات، وقتی متنی در یک عالم به متن دیگری در عالمی دیگر منتقل می‌شدند، ناگزیر طیف معنایی متفاوتی می‌یافتند.

البته مقصود این نیست که پاره‌ای مباحث سنتی فلسفی و مناقشات برخاسته از آنها در هر فرهنگ پیشرفته‌ای، در عالم اسلامی نیز به خوبی هر فضای فرهنگی دیگری به ظهور نرسیده باشد. پاره‌ای مسائل، و به ویژه پاره‌ای از انتزاعی‌ترین مسائل مابعدالطبیعی، ظاهراً نسبت به همه فرهنگ‌ها عمومیت دارند. این نکته نیز کاملاً به جاست که هر فرهنگ خاصی به تبع ماهیت ویژه خود، بر وجهه متفاوتی از مسأله، متناسب با طبیعت خود، تاکید بیشتری می‌ورزد. مثلاً در بحث از خلقت جهان، توجه به این نکته مهم است که جهان اسلامی می‌خواهد این واقعیت را مشخص و متمایز کند که، طبق تعلیم قرآن، جهان دارای آغاز و پایانی است. مقصود این نیست که، بنابراین، فلاسفه اسلامی می‌توانستند تبیین ارسطو از آفرینش جهان را که به نظر می‌رسد ناظر به ازلی بودن آن است رها کنند، با این توجیه که این تبیین برخلاف آموزه کتاب وحی است. بسیاری از فلاسفه اسلامی به منظور سازگار ساختن یا ظاهراً سازگار ساختن نظریه ارسطویی با فهم خود از تعلیم قرآنی دست به ایجاد تغییراتی در نظریه ارسطویی زدند، در حالی که گروهی دیگر به نقادی اعتماد و یقین فلاسفه نسبت به نظریه ارسطو پرداختند. آنها نمی‌توانستند بالصراحه ارسطو را به خاطر این که به نظر می‌رسد نظر او مخالف با تعلیم قرآنی باشد خطا کار اعلام کنند - این نوع برخورد شایسته یک فلسفه بسیار ضعیف یا حتی، به واقع، ناشایست برای یک الهیات واقعی است - همچنین آنها نمی‌توانستند صراحتاً بگویند ارسطو برحق است و نظریه قرآن خطاست، زیرا این وضعیت نیز ناگزیر به ابطال موضع مورد علاقه آنها در آزمون پیوندهای معنوی موجود میان دو جهت‌گیری بالبداهه متمایز و متخالف در باب توصیف مسأله خلقت است. در واقع، در کشمکش میان دو تبیین متخالف از پدیده واحد است که فلسفه حقیقتاً کارکرد

می‌یابد، یعنی در ارائه راه حلی که نیاز به یک تبیین عقلانی از مسائل دشوار یا به بن‌بست رسیده را برآورده نماید. البته پاره‌ای از این تبیین‌های فلسفی از پاره‌ای دیگر بیشتر جالب توجه و نیز منسجم‌تر به نظر می‌آیند. اما نکته حائز اهمیت این است که همه این نظریات استدلال‌های فلسفی هستند، و از دیدگاه فلسفی به ارزیابی مسائل می‌پردازند. فلسفه اسلامی تا چه میزان واجد خلاقیت است؟ به گمان من، برای خوانندگان بسیاری از فصول این مجموعه، این نکته به خوبی روشن خواهد شد که در غالب مباحث خلاقیت مشهود است. این فلاسفه، بدون تردید، نسبت به آنچه راجع به آن می‌نوشتند همانند «لوح سفید»^(۱)، یعنی خالی‌الذهن، نبودند، بلکه مفاهیم و اندیشه‌هایی را که برایشان قابل دستیابی بوده است می‌گرفتند و سپس آنها را به عالی‌ترین سطح غنای خود می‌رساندند. آنها چنین نبودند که نسبت به هر مفهومی که به دستشان برسد پذیرا باشند، بلکه با سامان دهی جدید به مفاهیم و انطباق آنها با آنچه خود داشتند به ماهیت مسأله بدان‌گونه که خود آن را می‌دیدند معنا می‌بخشیدند. گرایش ما بر این است که خلاقیت را با تلاش بر این که یک موضوع را به نحوی کاملاً متفاوت و نوین بررسی کنیم یکسان انگاریم، و در عصری زندگی می‌کنیم که از این حیث دارای بیشترین خلاقیت‌های هنری هستیم. هنرمندان در حد بسیار گسترده‌ای از صور بیانی غالباً بدیع و نوظهور بهره می‌گیرند، گاه تا آن اندازه بدیع و نو که ما در این که آنها را چگونه ارزیابی کنیم دچار تردید و وسوسه می‌شویم. با وجود این، دلیل خوبی وجود دارد برای اینکه هنرمندان متقدمی که آثارشان تحت الزامات نوعی نظام خاص از بیان هنری شکل پذیرفته است، این آثار را خلاقه بنامند. و حتی از جهاتی این بسیار آسان‌تر است که درباره میزان خلاقیت بعضی امور سخن بگوئیم هرگاه که بتوانیم این حکم را در زمینه و بر اساس یک سنت هنرمندانه ابراز کنیم. با توجه به این نکته، ما قادر خواهیم بود دقیقاً میزان

وامداری یک اثر زیباشناختی جدید را نسبت به آنچه مقدّم بر این اثر بوده است بیان کنیم و بدین سان شناخت پیشین ما نسبت به آنچه می‌تواند نو و بدیع شود توسعه می‌یابد. شبیه به همین نکته را می‌توان درباره فلسفه اسلامی ادا کرد. ما می‌توانیم زمینه‌ای را که این فلسفه بر روی آن کار کرده است به دست آوریم، و نیز غالباً قادر به مشاهده این امر خواهیم بود که تأثیراتی که این فلسفه پذیرفته است تا چه حدّ تحت تأثیر فشار ناشی از رقابت سنت‌های فرهنگی متنوع و مؤثر در آن بوده است. ولی نتیجه آن این نیست که پس این فلسفه به خاطر این که در تحقق خود وابسته به سنت‌های عقلانی سابق خود بوده است فاقد جنبه خلاقیت است. بلکه، برعکس، می‌توانیم مشاهده کنیم که این فلسفه، بر اساس این سنت‌ها، تا چه میزان توانسته است یک جهت‌گیری نوین در اندیشه‌های بشری ارائه نماید، یا، حداقل این که، تا چه میزان این فلسفه قادر به خروج سریع به سمت و سوی یک جهت‌گیری نوین است. بخش وسیعی از فلسفه اسلامی، همانند بخش وسیع هر فلسفه دیگری، عبارت از توسعه کمی در ارائه نظریات تخصصی و فنی نوین درباره همان مباحث موجود در فلسفه است. اما پاره‌ای از بخش‌های این فلسفه، عهده‌دار تأسیس روش‌هایی کاملاً نوین در پیشبرد مباحثی هستند که به نوبه خود سنت جدیدی از تفکر درباره مسائل و ارائه راه حل نسبت به مشکلات و مباحث نظری را بنیان می‌نهند. فلسفه اسلامی، اولاً و بالذات، فلسفه است، و شیوه تخصصی و فنی مناسب و قابل استفاده به منظور فهم آن نیز شیوه‌ای فلسفی است. در فلسفه اسلامی، بدون شک، نمی‌توان از یک رویکرد واحد نسبت به حلّ مسائل فلسفی سخن گفت، بلکه طیف وسیعی از شیوه‌ها و مشرب‌های فلسفی وجود دارند که بسته به نقطه نظر خاص هر متفکر متفاوت است. این تنوع مشرب‌ها می‌تواند دیگر بار نسبت به مفهوم فلسفه‌ای که به طور مطلق بتوان آن را «اسلامی» نامید سؤال برانگیز باشد. چرا که انتظار ما از اطلاق یک «عنوان»، نشان دادن نظریه‌ای عام یا یک نوع آگاهی است به این که چگونه باید فلسفه ورزید. اگر این، توقع به جایی باشد، پس فلسفه منطبق با آن، می‌باید کم‌فایده‌تر باشد،

زیرا این فلسفه در مقایسه با آن محدودتر و تنها نمایاننده بخشی از یک خط فکری خاص درباره چگونگی به کار بستن این فلسفه می شود. گستره وسیع فلسفه اسلامی نمایانگر تنوع فرهنگ هایی است که اسلام در آنها متحقق شده است، و ما در این مجموعه مباحث خواهیم کوشید این هر دو جنبه را به شایستگی یاد کنیم.

یادداشت مترجم

بر

مقدمه لیمن

مقاله بسیار محققانه پرفسور «لیمن» انصافاً جامع دقت نظر، زیبایی بیان و وسعت نظرگاه فلسفی ایشان است و نیز حاکی از تسلط و عمق آشنائی ایشان با سنت فلسفه اسلامی در وجوه مختلف آن می باشد. علی رغم اینکه از دقت نظر ایشان در طرح انتقادی دیدگاه های مختلف راجع به فلسفه اسلامی بهره فراوانی برایم حاصل شد، ولی در ارائه یک دیدگاه ایجابی نسبت به ماهیت فلسفه اسلامی در مقاله ایشان تا حدودی ابهام و ابهام به چشم می خورد و شاهد بر آن همین عبارت ایشان در فقره نهایی این مقاله است که «... این تنوع مشرب ها می تواند دیگر بار نسبت به مفهوم فلسفه ای که به طور مطلق بتوان آن را «اسلامی» نامید سؤال برانگیز باشد. چرا که انتظار ما از اطلاق یک «عنوان»، نشان دادن نظریه ای عام با یک نوع آگاهی است به اینکه چگونه باید فلسفه ورزید. اگر این، توقع به جایی باشد، پس فلسفه منطبق با آن، می باید کم فایده تر باشد...». در واقع، این، گوئی بازگشت به آغاز بحث است. اینجانب، با تأیید کامل نقادی های مطروحه در این مقاله، در جهت تکمیل نظریه ایجابی آن، در نهایت اختصار نکاتی را متذکر می شوم.

(۱) شکی نیست که ما مجموعه‌ای از قضایای معین را، در تاریخ فکر، «فلسفه اسلامی» می‌نامیم، همان‌طور که مجموعه معین دیگری را «فلسفه مسیحی» یا «فلسفه یهودی» یا ... می‌نامیم. اکنون درباره نسبت میان این دو مفهوم که یکی موصوف («فلسفه») و دیگر صفت آن («اسلامی») نامیده می‌شود سؤال مطرح است. اگر بخواهیم طبق اصطلاح و به زبان فلسفه کلاسیک اسلامی صحبت کنیم و فلسفه اسلامی را به طور فرضی یک ماهیت عینی و خارجی در نظر بگیریم می‌توان گفت که رابطه میان هر موضوع و محمولی یا موصوف و صفتی از سه حال خارج نیست: (الف) اینکه نسبت صفت با موصوف خود امری عارضی و بیرون از حقیقت و ذات موصوف باشد؛ (ب) اینکه موصوف و صفت جمعاً و روی هم رفته یک معنای ماهوی را تشکیل دهند و صفت یکی از اجزاء مقدم ماهیت مزبور بوده و بدون آن دارای ابهام ماهوی باشد و به اصطلاح رابطه میان آن دو از قبیل رابطه جنس و فصل باشد؛ (ت) اینکه هریک از موصوف و صفت دارای ماهیت مستقل و منزّل از یکدیگر باشند، اگر چه که در مقام وجود خارجی یکی حال و مندک در دیگری باشد، مانند رابطه ماده و صورت. اکنون در مقام مقایسه، می‌خواهیم بینیم نسبت اسلامیت با فلسفه، به کدامیک از تقسیمات فوق شبیه بوده و از احکام کدامیک برخوردار می‌باشد.

(الف) رابطه محمول عارضی نسبت به موضوع خود، همان چیزی است که نسبت اسلامیت را فقط از قبیل جعل اصطلاحات جدید برای معانی پیشین فلسفه یونانی دانسته و حداکثر آن را جامه‌ای نو بر اندام گذشته فلسفه می‌انگارد؛ یا آنکه آن را ناشی از تعارض میان دو مفهوم متغایر که در اثر جبر زمانه و تاریخ، در جغرافیای فرهنگی خاصی در کنار هم قرار گرفته‌اند، یعنی تعارض میان عقل و دین یا بالعکس تلاش در جهت توافق میان این دو می‌انگارد. همه این گونه تغییرهای عارضی و عرضی از نسبت میان فلسفه و اسلامیت، در مقاله جناب پروفیسور «لیمن» به خوبی و زیبایی مردود انگاشته شده است.

(ب) تفسیر جنس و فصلی این رابطه همان چیزی است که منشأ پاره‌ای اشکالات و سؤال‌های حل ناشدنی حتی برای مؤلف محترم مقاله گشته است. اگر اسلامیت یک «جزء ذاتی» از «ماهیت» فلسفه اسلامی است، این چگونه جزئی است که در همه مشرب‌های مختلف فلسفی در عالم اسلام صدق می‌کند. و این همان چیزی است که جناب پرفسور «لیمن» به عنوان مفهومی مطلق از فلسفه که بتوان آن را اسلامی نامید مورد تردید قرار می‌دهد. اگر مکاتب مشائی و اشراق و حکمت متعالیه هر سه اسلامی هستند پس تفاوت آنها در چیست؟ یا اینکه اطلاق فلسفه اسلامی به معنای واحدی بر آنها جایز نیست. و سؤالاتی از این قبیل. به نظر می‌رسد منشأ همه این اشکالات در این است که معنای اسلامیت به عنوان یک جزء مقوم ماهوی در مقام تعریف فلسفه اسلامی لحاظ شده است، و حال آنکه چنین نیست. و در واقع هیچ مفهومی از اسلامیت به عنوان امری جدای از فلسفه در ماهیت فلسفه اسلامی دخیل نیست.

(ت) توضیح مطلب به قسم سوم رابطه مزبور برمی‌گردد، یعنی رابطه میان ماده و صورت. فلسفه اسلامی، چیزی جز فلسفه نیست و قید «اسلامیت» به هیچ وجه در ماهیت فلسفی آن مدخلیتی ندارد. این فلسفه مثل همه فلسفه‌های دیگر فقط فلسفه است. هویت فلسفی فلسفه اسلامی به همان صورت برهانی و عقلانیت محض حاکم بر آن است. بدون کوچک‌ترین کاستی در صورت برهانی، مفهوم اسلامیت در فلسفه اسلامی از قبیل نسبت ماده به صورت است. ماده داخل در ماهیت صورت نیست، بلکه در عالم خارج حال در آن می‌باشد. اسلامیت یا مسیحیت یا هر وصف دیگری برای فلسفه، از طریق و به شیوه مادی عارض بر آن می‌شود. آنچه در قضایای فلسفی منعکس است همان صورت برهانی آن است و آنچه جنبه ماده برای این قضایا را دارد ذهنیت فیلسوف است. این فیلسوف است که در فضای فرهنگی خاصی به نام فضای اسلامی یا مسیحی یا... زندگی می‌کند. پرسش‌های این فرهنگ و پاسخ‌های آنها که از طریق متون دینی یا تجارب معنوی برای اصحاب آن حاصل شده است، همچون اکسیژن موجود در فضا،

اسباب تنفس ذهنی و فکری فیلسوف را فراهم می‌کند و سرانجام این فیلسوف است که به ذهنیت خود، در شکل قضایای برهانی خاص، تبلور عینی می‌بخشد و فلسفه متولد می‌شود. در فضایی که هر مسلمانی در هر روز بارها سوره توحید را در نمازهای یومیه خود می‌خواند، اندیشیدن راجع به ذات خداوند خود به خود شکلی متفاوت از فضایی خواهد داشت که اندیشه اقلانیم ثلاثه در آن حاکم است و اگر چه فیلسوف مسیحی یا مسلمان به استناد کتاب مقدس خود سخن نگویند ولی با نظر آن استدلال خود را جهت می‌بخشند و لهذا فلسفه‌ای اسلامی یا مسیحی می‌شود.

به همین گونه، فیلسوفی که از نظر منابع فلسفی خود برای سازمان دادن به مفاهیم عقلانی، صرفاً محدود به جهان طبیعت است، با فیلسوفی که با به کارگیری روش‌های گوناگون تهذیب نفس و مجاهدات درونی، نفس خود را در فضایی لایتناهی و متفاوت از عالم محسوس سیر می‌دهد متفاوت خواهد بود. آن مشاهدات معنوی اگر چه مستقیماً در صورت استدلال‌های فلسفی وارد نمی‌شوند ولی همانند نقشی که متون مقدس دینی در جهت بخشی به ذهنیت فیلسوف، چه در مقام پرسش فلسفی و چه در مقام پاسخ‌گویی به آن، ایفا می‌کنند عهده‌دار خواهند بود. و به این ترتیب فلسفه اشراق از فلسفه مشاء متمایز می‌شود. پس فیلسوف اشراقی و فیلسوف مشائی بودن، حکایت از دو گونه تأثیر محیط معنوی به عنوان ماده تفکر، می‌نماید، همان‌طور که اسلامیت یا مسیحیت نیز حکایت از گونه دیگری تأثیر ماده فلسفی در صورت آن را دارد. و به این ترتیب سنت مشائی یا اشراقی هر دو می‌توانند اسلامی باشند، همان‌طور که می‌توانند مسیحی هم باشند و همه اینها به یکسان فلسفه هستند.

مقدمه

سید حسین نصر

غلامرضا اعوانی

هرچند فلسفه اسلامی فی‌نفسه واقعیتی وحدانی است در گذشته و حال تبلورهای تاریخی متعددی داشته که در نحوه مطالعه آن در شرق و غرب انعکاس یافته است. پیش از هر چیزی سنتی مستمر و زنده از فلسفه اسلامی در ایران و برخی از نواحی مجاور آن از عراق تا هند وجود داشته است. وقتی آدمی در پای درس استادی در این فن در اصفهان، تهران، یا قم به تلمذ و شاگردی می‌پردازد سنتی زنده و پیوندی پویا و عالی با شخصیت‌هایی از قبیل ابن‌سینا (در لاتین، آویسنا^(۱)) و فارابی را تجربه می‌کند که هزار سال پیش در همین شهرها یا در مجاورت آنها زندگی می‌کرده، می‌زیسته، یا تدریس می‌کرده‌اند. این تبلور فلسفه اسلامی، تاریخ پیوسته و مستمری داشته است که به قرون اولیه اسلامی بازمی‌گردد و نه تنها بر متون مکتوب، بلکه بر سنتی شفاهی استوار است که در نسل‌های متمادی از استاد به شاگرد منتقل گردیده است. به علاوه، در این ساحت،

1- Avicenna

فلسفه اسلامی، که فلسفه یا حکمت نامیده می‌شود، فنی از فنون عقلی اسلامی است که مورد بحث و نزاع و مورد موافقت یا مخالفت با فنون عقلی دیگر قرار گرفته است. اما، به هر جهت، علیرغم مخالفت بسیاری از فقها، همیشه جزئی لاینفک از حیات عقلی مسلمانان به جای مانده است. فقط کافی است به تعداد طلابی که امروزه در قم، مرکز عمده مطالعات اسلامی در سرزمین ایران، به تحصیل فلسفه اسلامی اشتغال دارند بنگریم تا صحت این مطلب اثبات شود و معلوم گردد که اهمیت فلسفه اسلامی حتی در مقایسه با فقه و کلام، که از بسیاری جهات در حوزه مطالعات عقلی آنها را تحت الشعاع قرار داده است، تا چه پایه و مایه است.

از این گذشته، در بخش عرب زبان جهان اسلام مسأله سنت فلسفه اسلامی مطرح است. هرچند در غرب فلسفه اسلامی، به علت استفاده غالب از زبان عربی، به عنوان زبان درس و بحث، «فلسفه عربی» خوانده می‌شود، شگفت آنکه در جهان عرب، به استثنای عراق و تا حدی یمن، مقدّر چنین بوده است که این فلسفه، به عنوان یک جهان‌بینی عقلانی مستقل، عمر کوتاه‌تری در مقایسه با ایران داشته باشد و در سرزمین‌های غرب عراق بعد از قرن هفتم / سیزدهم به وسیله علم کلام، از یک سو، و عرفان‌نظری، از سوی دیگر، مضمحل گردد. در این جهان، فلسفه، به عنوان دانشی مستقل در مراکز علوم اسلامی، در حاشیه قرار گرفت و جای خود را به علم کلام و اصول فقه داد و غالباً به عنوان عامل نفوذی بیگانه تلقی می‌شد. در واقع فقط در قرن گذشته بود که فلسفه اسلامی به وسیله جمال‌الدین افغانی (اسدآبادی)، که پیش از مهاجرت به قاهره شاگرد مکتب ملاصدرا در ایران بود، در سرزمین مصر احیا گردید. اما، به هر جهت، علیرغم ظهور تعدادی از علمای مشهور یا دیگر محققان معروف فلسفه اسلامی در مصر، سوریه و لبنان از روزگار جمال‌الدین اسدآبادی، ارتباط میان فلسفه و علوم اسلامی در اکثر نقاط جهان عرب با وضعیتی که در ایران و برخی از مراکز علوم اسلامی در شبه قاره هند و پاکستان به چشم می‌خورد تفاوت دارد. از طرف دیگر، یک سنت مستمر سینه به سینه یا

شفاهی در حوزه فلسفه، به گونه‌ای که در ایران و نواحی مجاور آن دیده می‌شود، در جهان عرب وجود نداشته است. همین وضعیت تا حدی در مورد ترکیه نیز صادق است، هرچند سنت مستمر فلسفه اسلامی در آنجا دیرپاتر از مصر، خاور نزدیک عرب زبان و شمال آفریقا بوده است.

از سوی دیگر، نوعی دیگر از فلسفه اسلامی وجود دارد که جهان غرب آن را جزئی از سنت عقلانی خویش تلقی می‌کند و معمولاً تحت عنوان فلسفه عربی به آن اشاره دارد. این نظرگاه، فلسفه اسلامی را پیوسته چنان می‌بیند که گویی با مرگ ابن رشد (در لاتین، اَوَرُوس^(۱)) پایان گرفته است، یعنی هنگامی که از تأثیر فلسفه اسلامی بر غرب کاسته شده و به تدریج راه زوال را پیموده است. این تعبیر از فلسفه اسلامی بیش از هفت قرن، در شهرهایی چون پاریس^(۲)، لوون^(۳)، پادوا^(۴) و بلونیا^(۵)، بعنوان جزء لاینفک تاریخ عقلی مغرب زمین تدریس می‌شده است. بعلاوه، این نظریه اروپامدارانه درباره فلسفه اسلامی در مغرب زمین عین فلسفه اسلامی تلقی شده است و این نظریه‌ای است که در قرن گذشته به وسیله بسیاری از محققان جهان عرب مورد تأیید قرار گرفته است. حتی بعضی از شخصیت‌های معروف جهان عرب، یکسان پنداشتن فلسفه اسلامی با فلسفه عربی از سوی اروپائیان را تأیید نظری محکمی برای فرضیه‌های خود درباره ناسیونالیسم عرب یافته‌اند. به هر تقدیر، چنین فهمی از فلسفه اسلامی به ویژه در حوزه‌های کاتولیک و در میان کسانی که به فلسفه و الهیات اروپایی قرون وسطی علاقمند بوده‌اند معتقدانی داشته است، و تعدادی از محققان بزرگ را در دامن خویش پرورانده است که تا همین اواخر ترجیح داده‌اند نسبت به هشت قرن فلسفه اسلامی پس از ابن رشد بی تفاوت بمانند

1-Averroes

2- Paris

3- Louvain

4-Padua

5-Bologna

و این امر را نادیده بگیرند که فلسفه اسلامی نه تنها قرون وسطایی نیست، بلکه فلسفه‌ای امروزی است، حتی فلسفه‌ای جدید است.

به موازات این نظر، دیدگاهی است درباره فلسفه یهودی که به نحوی کاملاً مشابه با فلسفه اسلامی بسط یافت و تا حد زیادی همان زبان و اصطلاحات و تعییرات فلسفه اسلامی و زبان عربی را، لااقل تا دوران انحطاط حکومت اسلامی در اسپانیا که پس از آن فلسفه یهود در غرب راه خود را از روش‌های تفکر اسلامی جدا کرد، مورد استفاده قرار داد. اما، به هر جهت، چیزی به نام فهم یهود از فلسفه اسلامی و ارتباط نزدیکی میان این دو لااقل از قرن سوم / نهم تا هفتم / سیزدهم وجود دارد و این حلقه اتصال نه تنها در گسترش حوزه‌های تفکر یهود، که کاملاً با حوزه‌های فکری اسلام موازی است، بلکه نیز در سهم بودن برخی از محققان یهودی در اواخر قرن سیزدهم / نوزدهم و اوایل قرن چهاردهم / بیستم در پژوهش‌ها و مطالعات اولیه دوران جدید در مطالعات فلسفه اسلامی در اروپا و آمریکا به وضوح دیده می‌شود.

و نیز از اواسط قرن سیزدهم / نوزدهم به بعد، با پیدایش دانشی به نام «تاریخ فلسفه» در آلمان و آنگاه در کشورهای دیگر اروپایی، توأم با بسط و گسترش مطالعات خاورشناسی (شرقی)، توجه برخی از محققان غربی به فلسفه اسلامی، که در صدد مطالعه «علمی» آن برآمدند، معطوف گردید. این دیدگاه خاورشناسانه درباره فلسفه اسلامی، در عین اینکه سهم عظیمی در تصحیح متون و یافتن داده‌های تاریخی داشته است، اما اولاً و بالذات مبتنی بر فقه‌اللغه و دیدگاه تاریخی و نه فلسفی صرف بوده است و ظهور شخصیت‌هایی مانند هانری کربن در این میان امری کاملاً استثنایی است. این دیدگاه، به بهترین وجه، فلسفه اسلامی را در متن تاریخ فرهنگ یا تاریخ عقاید مورد مطالعه و بحث قرار داده است، و به سختی به عنوان فلسفه محض پرداخته است. این واقعیت که در غرب مطالعه فلسفه اسلامی پیوسته به گروه‌های آموزشی شرق‌شناسی مربوط به خاورمیانه یا مطالعات اسلامی محدود می‌شود و به ندرت در گروه‌های آموزشی فلسفه

مورد بحث قرار می‌گیرد، فقط ناشی از محدودیت فلسفه جدید نیست، که فلسفه را به منطق و زبان‌شناسی فرومی‌کاهد، بلکه تا حدّ زیادی ناشی از روشی است که با آن فلسفه اسلامی بیش از یک قرن به وسیله شرق‌شناسان مورد مطالعه قرار گرفته و به غریبان ارائه شده است.

چیزی که مطلب را بسیار پیچیده‌تر کرده است و لازم است در اینجا ذکر شود فهم فلسفه اسلامی به وسیله سه نسل از محققان مسلمان است، محققانی که در عین مسلمان بودن فلسفه اسلامی خود را از منابع غربی آموخته‌اند و هنوز هم هویت عقلی خویش را از منظر دیگران جستجو می‌کنند. گروه اخیر آثار فراوانی را به زبان عربی، ترکی، اردو و انگلیسی - و تا حد بسیار کمی به زبان فارسی - تالیف کرده‌اند که ظاهراً از دیدگاهی اسلامی درباره فلسفه اسلامی بحث می‌کنند، اما در واقع این آثار بازتاب دیدگاه محققان غربی است که کوشیده‌اند آن را با وضعیت جدید خود سازش دهند. فقط کافی است به چند دانشگاه در پاکستان و هندوستان نگاهی بیافکنیم، که مرز و بوم شخصیت‌هایی چون شاه ولی الله دهلوی بوده است، و بینیم که در آنجا تاریخ [فلسفه اسلامی] دی بوئر^(۱) هنوز تدریس می‌شود؛ یعنی اثری که، طبق آموزه‌های آن، فلسفه اسلامی ششصد سال پیش از شاه ولی الله به پایان رسیده است.

همه این تبلورهای سنت فلسفه اسلامی در تاریخ‌های متعدد فلسفه اسلامی، که به زبان‌های هم اسلامی و هم غربی در چند دهه گذشته منتشر شده‌اند، مورد بحث و بررسی قرار گرفته‌اند، هرچند بیشتر آثار موجود هنوز هم آراء غریبان را درباره فلسفه اسلامی منعکس می‌کنند، اعمّ از اینکه این آراء مربوط به حوزه قدیمی‌تری باشند که به دوره قرون وسطی بازگشت می‌کنند یا مربوط به دوره شرق‌شناسی جدید باشند که لااقل در یک ویژگی عمده با حوزه قدیمی‌تر اشتراک نظر دارند و آن اینکه فلسفه اسلامی با

مرگ ابن رشد یا اندکی بعد از آن به پایان رسیده است.

دقیقاً برای احتراز از چنین محدودیت دیدگاه تاریخی و نیز خودداری بسیاری (از محققان) از جدی گرفتن فلسفه اسلامی به عنوان فلسفه بود که وقتی انتشارات راتلج از من برای سرویراستاری این مجلدات درباره فلسفه اسلامی با همکاری آلپور لیمن^(۱) دعوت به عمل آورد آن را با طیب خاطر پذیرفتم، با علم کامل به اینکه استیفای تمام مطلب با دانش فعلی ما درباره جوانب و ادوار فلسفه اسلامی امری ممتنع است. بعد از ممارست و آموزش ممتدی که در فلسفه اسلامی در ایران در محضر استادان سنتی و نیز در غرب دیده بودم و همچنین پس از آشنایی با جهان عرب، به نظرم رسید همکاری من با آلپور لیمن می تواند ارائه فلسفه اسلامی را نه در تفسیر غربی آن بلکه در برخی از جلوه های دیگر آن ممکن سازد، خاصه آن صورتی که با سنت فلسفه اسلامی که از درون بدان نگرسته شده است پیوستگی و وحدت دارد.

انتخاب ما از موضوعات و مؤلفان دقیقاً با مد نظر قرار دادن این نکات مشخص گردید. در اثری که پیش روی دارید درصدد آن بودیم تا فلسفه اسلامی، هم از حیث شکل شناسی و هم از حیث تاریخی، در ارتباط با وحی اسلامی و دیگر دانش های عقلی در درون تمدن اسلامی و نیز به عنوان واقعیتی فی نفسه، یعنی به عنوان یک سنت فلسفی مستقل و در ارتباط با حوزه های فکری متقدم، به ویژه حوزه یونانی، و نیز تأثیر آن بر ادوار متأخر تفکر غربی، مورد مطالعه قرار گیرد. ما مؤلفان را از حوزه های مختلف عالم اسلام و غرب برگزیده ایم، از مسلمانانی که در حوزه های سنتی آموزش فلسفه دیده اند تا کسانی که آن را در دانشگاه های جدید آموخته اند، از میان محققان غربی که در تفکر یهودی و مسیحی تبخّر دارند تا کسانی که علاقه آنها به فلسفه، بیشتر جنبه عرفی و غیردینی دارد. در میان مؤلفان این مجلدات اتفاق نظر وجود ندارد، اما آنها به طور کلی

نماینده دیدگاه‌ها، روش‌ها و روندهای مختلفی در مطالعه فلسفه اسلامی هستند که در مجموع امروزه در عالم اسلام و نیز در غرب حکمفرما و رایج است.

در میان مؤلفان این کتاب کسانی هستند که اولاً و بالذات علاقه آنها نسبت به موضوعاتی از قبیل تاریخ فرهنگ، تاریخ عقاید یا ریشه‌شناسی لغات است. ما در صدد آن بوده‌ایم که این گونه تعلقات خاطر را با علاقه‌های فلسفی به گونه‌ای بیامیزیم که این امر مورد تأکید قرار گیرد که فلسفه اسلامی فلسفه به معنی حقیقی است و این نکته‌ای است که آلبور لیمن و من بر سر آن توافق کامل داشته‌ایم، ولو اینکه محتملاً فهم ما از جوانب مختلف موضوع مورد بحث محل اختلاف بوده است. البته در میان مولفان اختلافاتی که ماهیت فلسفی دارد به چشم می‌خورد. در میان آنان کسانی هستند که از آراء قدیس توماس آکوئینی یا از حوزه‌های سنتی فلسفه یهود پیروی می‌کنند و کسان دیگری هستند که آراء مکتب پدیدارشناسی یا مذهب اصالت تحصیل تاریخی یا منطقی را مورد تأیید قرار می‌دهند. و باز هم کسانی دیگر فلسفه اسلامی را به جدّ می‌گیرند و هویت خود را در آن می‌بینند. مادام که موضوع به شیوه‌ای عالمانه مورد بحث قرار گرفته باشد در صدد آن نبوده‌ایم که فرضیات فلسفی مختلف را از نظر دور بداریم. ما حاصل کتاب بالطبع بازتاب کشاکشی است که عملاً امروزه میان فهم‌های مختلف از فلسفه اسلامی، نه تنها بین عالم اسلام و عالم غرب، بلکه در درون هریک از این دو عالم وجود دارد.

وضعیت کنونی معرفت ما درباره فلسفه اسلامی هم طرح و هم مضمون این مجلدات را بر ما تحمیل کرده است. زمان حال زمان قحطی چاپ‌های انتقادی متون فلسفه اسلامی است و در واقع حتی یک فیلسوف اسلامی وجود ندارد که همه آثار او به نحو منقّح و انتقادی چاپ شده باشد. از طرف دیگر، دوره‌های کامل در فلسفه اسلامی، مثلاً بین قرون هفتم / سیزدهم تا دهم / شانزدهم در ایران، یا در دوره عثمانی، یا کل سنت فلسفه اسلامی در شبه قاره، وجود دارد که به نحو دقیق مورد بررسی قرار نگرفته‌اند و

بنابراین تاریخ آنان را نمی‌توان به نحو تفصیلی نگاشت. همچنین شخصیت‌های مهمی در فلسفه اسلامی، از بهمنیار گرفته تا محمد شهرزوری، از اثیرالدین ابهری تا قطب الدین رازی، از منصور دشتکی در ایران تا ابن سبعین در اسپانیا، و همچنین کسان بسیار دیگری به‌ویژه در هندوستان و ترکیه وجود دارند که دربارهٔ آنان رساله‌های منفرد بیشتری باید نگاشته شود تا حوزه‌های کامل و ادوار مختلف فلسفه اسلامی مورد تبیین دقیق‌تری قرار گیرند.

مسئله دیگر ارتباط متقابل میان فلسفه اسلامی و علوم و فنون دیگر، از فقه تا علوم طبیعی، است. کوشش این اثر بر آن بوده است که این حوزه مهم را مدنظر قرار دهد، اما وضع کنونی پژوهش در حوزه‌هایی چون فلسفه ریاضیات، فلسفه طب و دامنه وسیع فلسفه هنر هنوز از کمال مطلوب فاصله فراوان دارد. فقدان معرفتی محصل و دانشمندانی که در اثری از این نوع می‌توانستند چنین موضوعات را مورد بحث قرار دهند غیرمستقیم در محتویات فصل‌های این کتاب انعکاس یافته است. آشکار است که ما به‌عنوان ویراستاران کتاب فقط می‌توانستیم از مساعی جمیله دانشمندانی استفاده کنیم که هم توانایی شرکت در چنین طرحی را داشتند و هم حاضر به همکاری بودند. اما لازم است بیافزائیم این امر که برخی از مسائل مهم در کتاب حاضر مورد بحث قرار نگرفته‌اند بدان معنی نیست که در جهان عقلانی اسلامی مورد توجه نبوده‌اند. حتی امروزه مجموعه وسیعی از معرفت به‌ویژه در حوزه‌هایی چون فلسفه هنر، از جمله معماری و موسیقی، وجود دارند که به‌طور شفاهی باقی مانده‌اند و به‌وسیله استادان سنتی سینه به سینه نقل شده‌اند و بسیاری از آنان از ارائه دانش خویش به‌صورت مکتوب سخت پرهیز می‌کنند.

در نتیجه این عوامل و عوامل دیگری که با وضعیت کنونی فن و نیز دانش فلسفه اسلامی ارتباط دارند، اثر حاضر نمی‌تواند ادعای کمال و جامعیت را داشته باشد. این اثر در صدد آن بوده است که تور خود را در این اقیانوس بی‌کران تا آنجا که می‌تواند

بگستراند و همه ادوار فلسفه اسلامی را تا زمان حال در مقابل رأی کسانی که می‌پندارند سنت فلسفه اسلامی با این رشد پایان گرفته است مورد بحث قرار دهد و خلایق تصنعی را پرنماید که به وسیله برخی از غربیان و نیز بعضی محققان متجدد مسلمان بین فلسفه اسلامی، که آن را قرون وسطایی تلقی می‌نمایند، و تفکر بااصطلاح جدید اسلامی به وجود آمده است، تفکری که به زعم آنان غالباً گویی در یک خلأ مطلق و در تمدنی بدون تاریخ عقلانی از خاک روئیده است. همچنین در صدد آن بوده‌ایم تا حد امکان فنون دیگری را که به نحوی در اعصار و قرون متمادی نسبت به فلسفه اسلامی واکنش نشان داده‌اند، از جمله حقوق و علم طبیعت و عرفان، را مورد بحث قرار دهیم. و نیز بر آن بوده‌ایم که فلسفه اسلامی را در ساحت جهانی فلسفه قرار دهیم و حوزه‌های فکری ماقبل اسلامی را که آن را بارور ساخته‌اند و نیز سنت‌های فلسفی دیگری چون فلسفه یهودی و مسیحی را، که عمیقاً تحت تأثیر آن قرار گرفته‌اند و از جهات بسیار با آن در ارتباط بوده‌اند، مورد فحص و بحث قرار دهیم. بالاخره، ما سعی کردیم ارتباط فلسفه اسلامی را با خود وحی اسلامی مشخص سازیم و نیز ارتباط آن را با مباحث دینی و کلامی و علوم و فنون دیگری که در اعصار و قرون به عنوان شاخه‌های درخت معرفت که ریشه در وحی قرآنی دارند و خود فلسفه اسلامی یکی از شاخه‌های آن است خاطر نشان سازیم.

می‌خواهم این مقدمه را با مطلبی که به یک معنی در آغاز بحث مطرح شده به پایان برم، اما چون مطلب به نحو دیگری به وسیله آلور لیمن مورد بحث قرار گرفته است شاید مناسب‌تر آن باشد که آن را به عنوان حسن ختام مقدمه خویش ذکر نمایم. مطلب این است که چرا فلسفه اسلامی «فلسفه اسلامی» نام گرفته است. کمک ویراستار من در این کتاب دلایل خویش را بر این مطلب ذکر کرده است و من در اینجا می‌خواهم دلایل خودم را بر آنها بیفزایم. نخستین دلیل این است که سنت فلسفه اسلامی عمیقاً در جهان بینی وحی قرآنی ریشه دارد و در درون جهانی پذیرفته شده است که در آن نبوت یا

وحی به عنوان واقعیت خیره کننده عمل می کند و نه تنها مبدأ اخلاق بلکه سرچشمه معرفت است. بنابراین، این دقیقاً همان چیزی است که هانری کربن آن را به درستی فلسفه نبوی نامیده است. دوم اینکه، در عین اینکه فلسفه اسلامی به معنی دقیق کلمه فلسفه است، تصور آن از عقل به وسیله آن عالم معنوی و عقلانی که در آن عمل می کرده است متحول و متکامل شده است، همان طور که عقل در حوزه اصالت عقل عصر روشنگری دگرگون شده و در مقایسه با معنای عقل جزئی و عقل کلی قدیس توماس آکوینی به نحو کاملاً متفاوتی عمل کرده است. این امر بر هر کسی که فلسفه اسلامی را از درون سنت آن مطالعه کرده باشد انکارناپذیر است و علیرغم کوشش بعضی از غربیان و محققان مسلمان غربزده که تسلیم خردگرایی فلسفه جدید شده اند و اکنون می خواهند قرائت خویش از عقل به معنی غربی آن را به فلسفه اسلامی نیز منتقل کنند به صورت یک واقعیت اساسی به جای مانده است. سوم اینکه، فیلسوفان اسلامی به واقع مسلمان بودند و تقریباً همه آنها به پیروی از شریعت وفادار بودند. هرگز نباید فراموش کرد که ابن رشد مثل اعلای فلسفه عقل گرا در عالم اسلام، که در عالم غرب او را فصل الخطاب اصالت عقل تلقی می کرده اند، قاضی اعظم شهر قرطبه در اسپانیا بوده است و ملاصدرا، که از بزرگ ترین حکمای الهی عالم اسلام بوده، هفت بار با پای پیاده به زیارت حج رفته است و در سفر هفتم جان به جان آفرین تسلیم کرده است. البته دلایل دیگری نیز وجود دارند که اینجا مجال بحث درباره آنها نیست، اما در مطاوی برخی از مقالات این کتاب ذکر شده است. همه این عوامل دست به دست هم داده و بر ماهیت اسلامی فلسفه اسلامی دلالت می کنند، به همان نحو که فلسفه مسیحی، مسیحی است و فلسفه یهودی، یهودی است. شگفت این که هیچ کس علیه استفاده از تعبیر فلسفه یهود به دلیل اینکه برخی از علمای تلمود در طی قرون متمادی با آن مخالفت ورزیده اند اعتراض نمی کند و همین مسأله کم و بیش در مورد مسیحیت نیز صادق است. اما در مورد اسلام، بیشتر محققان غربی ترجیح دادند که دیگر حوزه های تفکر اسلامی چون کلام را «اسلامی» و فلسفه اسلامی

را «بیگانه» تلقی کنند و برای اثبات مدعای خود به همان آراء مخالف در درون عالم اسلام که مانند محققان تلمود در دین یهود با فلسفه اسلامی به مخالفت برخاسته‌اند تمسک جستند.

به علاوه، این دیدگاه غربی، به وسیله برخی از محققان مسلمان که در حوزه‌های خردگرایی و شک‌گرایی تفکر غربی پرورش یافته‌اند و نسبت به سنت زنده فلسفه اسلامی در درون جهان اسلام و امکان اکتساب معرفت یقینی از طریق عقل هیچ‌گونه حساسیتی نشان نمی‌دهند، پذیرفته شده است. مسلماً، فلسفه اسلامی در حوزه‌های اسلامی مخالفانی داشته است، اما نه تنها در عالم تشیع بلکه همچنین در برخی مناطق و حوزه‌های عالم تسنن مدافعانی هم داشته است، هرچند، چنانچه قبلاً گفته شد، فلسفه در قرون بعدی در بسیاری از مناطق اهل سنت لااقل در جهان عرب کم و بیش یا با علم کلام یا با عرفان پیوند یافته است. به هر جهت، فلسفه اسلامی تا به امروز به عنوان یک فعالیت عمده عقلانی و یک سنت زنده فکری در درون دژ مستحکم اسلام باقی مانده است و اگر لفظ فلسفه را به شکل مضحک اخیر آن (کاریکاتور) در عالم انگلوساکسون، که اطلاق عنوان فیلسوف را حتی از افلاطون و ارسطو مضایقه می‌کند، محدود نکنیم، به معنی حقیقی کلمه شایسته نام فلسفه است.

به دلایلی چند، فلسفه اسلامی را نمی‌توان فلسفه عرب نامید، هرچند اصطلاح اخیر (فلسفه عرب) در مغرب زمین تاریخچه‌ای قابل احترام دارد و در عین حال پیش از قرن چهاردهم / بیستم هیچ سابقه تاریخی در جهان اسلام ندارد. اولاً، هرچند اکثر آثار فلسفه اسلامی به زبان عربی نگاشته شده، بسیاری از این آثار نیز به زبان فارسی نوشته شده‌اند که سابقه تاریخی آن به ابن سینا برمی‌گردد. ثانیاً، در عین اینکه بسیاری از فیلسوفان اسلامی، مانند کندی یا ابن رشد، عرب بوده‌اند بسیاری از فلاسفه و در واقع اکثر آنها ایرانی بودند، و حال آنکه برخی از آنان از حیث نژادی ترک یا هندی تبار بودند. به علاوه، در طول بیشتر تاریخ اسلام، ایران همیشه به عنوان مرکز اصلی فلسفه

اسلامی باقی مانده است.

برای طرف دیگر قضیه هم استدلال‌هایی وجود دارد. بسیاری از آثار فلسفه یهود به عربی نوشته شده است، اما فلسفه عرب خوانده نمی‌شود و نیز ادبیات کاملی از آثار عربی مسیحی وجود دارد که دارای ماهیت فلسفی است و در تاریخ اولیه فلسفه اسلامی واجد اهمیت است، اما به یک سنت متمایز فلسفی (فلسفه اسلامی) تعلق دارد. اگر کسی عقاید ملی‌گرایانه و تنگ‌نظرانه دوره جدید را کنار بگذارد و بر کل سنت فلسفه اسلامی نظر افکند، به دلایل عقلی و تاریخی هیچ چاره‌ای ندارد جز اینکه آن را فلسفه اسلامی بنامد و اگر واژه فلسفه عرب هنوز هم در زبان‌های اروپایی به کار می‌رود باید این واژه را دقیقاً به معنی قرون وسطایی آن (یعنی اسلام) فهمید و هرگز نباید آن را به فهم جدید کلمه منتقل کرد. فلسفه اسلامی به وسیله مسلمانانی که عرب، ایرانی و بعضاً ترک، هندی، و مالی (اندونزیایی، مالزیایی، فیلیپینی) بودند بر مبنای ترجمه‌هایی که غالباً به وسیله مسیحیان انجام شد و تا حدی متأثر از واکنش‌های مسیحی و یهودی نسبت به فلسفه یونان بود به وجود آمد. با این وصف، فلسفه اسلامی در عالمی به بار آمد که مقهور وحی قرآنی و ظهور اصل الهی توحید بود. در چنین عالمی، سنت فلسفه‌ای پدید آمد که به عنوان واسطه‌العقدی در پیدایش فلسفه یهود در قرون وسطی عمل کرد و نیز تأثیری شگرف در ظهور فلسفه و کلام غرب مسیحی داشت. فلسفه اسلامی همچنین تأثیر عمیقی در آیین هندو در هند داشت که در این مجلدات چندان مورد بحث قرار نگرفته است، هرچند در مبحث تأثیر متقابل فلسفه اسلامی با سنت‌های عقلی تمدن‌های دیگر اشاراتی به این مطلب شده است. سنت فلسفه اسلامی به انحاء گوناگون به دیگر مکتب‌های اسلامی واکنش متقابل نشان داده است و، بر مبنای مبادی حکمت عتیق، یکی از غنی‌ترین سنت‌های عقلانی در عالم را آفریده است، سنتی که به عنوان یک واقعیت زنده تا به امروز به حیات خود ادامه می‌دهد. امید ما این است که مجلدات حاضر برخی از گنجینه‌های این سنت را آشکار سازند و نیز تاریخچه و نقش آن را در تمدن اسلامی و نیز تاریخ تفکر اروپا، که در یک مرحله از سیر تفکر غرب سهم بسیار اساسی داشته است، روشن کنند.

بخش اول

زمینه دینی، عقلانی و فرهنگی

فصل اول

معنا و مفهوم فلسفه در اسلام

سید حسین نصر

غلامعلی حدادعادل

صاحب‌نظران مسلمان در مکاتب فکری مختلف، طی قرن‌ها تلاش کرده‌اند تا معنای «حکمت» و «فلسفه» را در پرتو قرآن و حدیث، که لفظ «حکمت» در هر دوی آنها آمده، تعریف کنند^۱. اصطلاح «فلسفه» از طریق ترجمه‌های یونانی قرن‌های دوم/هشتم و سوم/نهم به زبان عربی وارد شد. از سویی، در تمدن اسلامی، فلسفه را بدان معنا که در زبان انگلیسی مصطلح است، نه فقط می‌باید در مکاتب مختلف فلسفه اسلامی که علاوه بر آن در ذیل دیگر عناوین، به ویژه مباحث کلام، معرفت، اصول فقه، علوم‌اوائل نیز جستجو کرد و این جدا از موضوعاتی نظیر صرف و نحو و تاریخ است که منشأ توسعه شعب خاصی از فلسفه گردیده است. از سوی دیگر، در هر مکتب فکری سعی بر آن بوده تا مقصود از «حکمت» یا «فلسفه» برحسب دیدگاه خاص آن

مکتب تعریف شود و این امر پیوسته در کانون توجه مکاتب گوناگون فکری و خصوصاً مکاتب فلسفه اسلامی قرار داشته است.

در تاریخ اسلام، اصطلاحات به کار رفته برای فلسفه اسلامی و نیز مناقشات فیما بین فیلسوفان و متکلمان و احیاناً متصوفه بر سر معنای این اصطلاحات از یک دوره به دوره بعد نه به طور کامل بلکه تا حدودی در تغییر بوده است. در حالی که «حکمت» و «فلسفه» همچنان مصطلح بود، اصطلاحاتی از قبیل «حکمت الهی»، و «حکمت متعالیه» معنایی تازه پیدا کرد و در قرون متأخر تاریخ اسلام و خصوصاً در مکتب فلسفی ملاصدرا رواج یافت. بیشترین مناقشه بر سر لفظ «حکمت» در می‌گرفت که هم متصوفه و هم متکلمان و هم فیلسوفان آن را از آن خود می‌دانستند و جملگی به احادیثی نظیر «علیک بالحکمة، فإنّ الخیر فی الحکمة»^۲ تمسک می‌جستند. صوفیانی مانند «ترمذی» را «حکیم» می‌نامیدند و ابن عربی حقیقت ظاهر شده در هریک از مظاهر «کلمه» را، چنانکه در عنوان اثر معروف وی یعنی «فصوص الحکم»^۳ نیز مشهود است، «حکمت» می‌خواند، حال آنکه متکلمان بسیاری نظیر فخر رازی معتقد بودند که این کلام است که «حکمت»^۴ است، نه «فلسفه»، و ابن خلدون نیز آنجا که کلام متأخرین را فلسفه یا «حکمت» می‌نامد همین رأی را تأیید می‌کند.^۵

بحث ما در این فصل عمدتاً معطوف به تصویری است که فلاسفه اسلامی از تعریف و معنای فلسفه و اصطلاحات «حکمت» و «فلسفه» داشته‌اند.^۶ بدیهی است این تصور آنچه را که یونانیان از اصطلاح «فیلسوفیا» درک می‌کردند و نیز بسیاری از تعاریف مأخوذ از منابع یونانی را که صرفاً با اندکی جرح و تعدیل به زبان عربی راه یافته بود در برمی‌گرفت. ذیلاً به بعضی از تعاریف برگرفته از منابع یونانی که نزد فلاسفه اسلامی رواج داشته اشاره می‌کنیم:^۷

۱. فلسفه عبارت است از علم به اشیاء موجود از آن حیث که موجودند.^۸
۲. فلسفه عبارت از علم به امور الهی و انسانی است.

۳. فلسفه پناه بردن به مرگ و به عبارت دیگر دوست داشتن مرگ است.

۴. فلسفه خداگونه شدن است در حدّ طاقت و توان آدمی.

۵. فلسفه صناعة الصناعات و علم العلوم است.

۶. فلسفه عشق و اشتیاق به حکمت است.

فیلسوفان مسلمان بر سر این تعاریف که از مآخذ قدیم به ایشان به میراث رسیده بود، تأمل کردند و ضمن اعتقاد به این که «حکمت» اصل و منشأ الهی دارد «فلسفه» را با حکمت یکی دانستند. ابویوسف یعقوب بن اسحاق کندی که نخستین فیلسوف مسلمان است در کتاب الکندی الی المعتمصم بالله فی الفلسفة الأولى خود می نویسد: «در میان فنون آدمی، فن فلسفه از همه والاتر و شریف تر است» و تعریف آن عبارت است از علم به حقایق اشیاء به اندازه توانایی آدمی، زیرا غرض فیلسوف در علمش رسیدن به حق و در عملش عمل کردن به حق است»^۹.

فارابی در عین حال که این تعریف را پذیرفته بود نکته ای بدان افزود و آن تفکیک فلسفه مبتنی بر یقین (یقینیه) از فلسفه مبتنی بر ظنّ (مظنونیه)^{۱۰} بود که اولی بر پایه برهان و دومی بر پایه جدل و سفسطه قرار داشت. فارابی قویاً معتقد بود که فلسفه، مادر علوم است و در آن هر چیزی که وجود دارد بحث می شود.^{۱۱}

ابن سینا نیز این تعاریف اولیه را با اعمال بعضی نکات دقیق از جانب خویش پذیرفت. او در کتاب عیون الحکمة خود در تعریف حکمت (که آن را با فلسفه یکی می گیرد) می گوید: «الحکمة استکمال النفس الإنسانیة بتصور الأمور و التصدیق بالحقایق النظریة والعملیة علی قدر طاقة البشريّة»^{۱۲} (حکمت کمال بخشیدن به نفس آدمی است از طریق تصور امور و تصدیق حقایق نظری و عملی به اندازه توانایی آدمی). با این حال، او در اواخر عمر خویش از این مرحله فراتر رفت و میان فلسفه مشائی با فلسفه دیگری که آن را «حکمة المشرقیة» می نامید، فرق نهاد. حکمت مشرقیه تنها بر پایه استدلال محض مبتنی نبود، بلکه متضمن معرفت مقرون به حقیقت (realized knowledge) نیز بود و

در واقع زمینه را برای «حکمت اشراقی» سهروردی آماده ساخت.^{۱۳} بهمنیار، شاگرد برجسته ابن سینا، به تبع آراء استاد خویش در آثاری مانند شفاء که جنبه مشائی دارند، فلسفه را تقریباً همان علم به احوال موجودات می‌داند و قول ارسطو را مشعر بر اینکه «فلسفه علم به احوال موجودات است از آن حیث که موجودند» تکرار می‌کند. بهمنیار در مقدمه کتاب التحصیل خود می‌گوید: «المطلوب من العلوم الحکمیة معرفة الموجودات»^{۱۴} (غرض از علوم حکمیه، معرفت موجودات است).

اسماعیلیه و متفکرانی که مشرب هر مسی و فیثاغوری داشتند و دوشادوش هم و البته با دو دیدگاه فلسفی متفاوت به بسط فلسفه مشائی که معروفیتی یافته بود کمک می‌کردند، تعاریفی از فلسفه به دست دادند که از تعاریف مشائیان چندان دور نبود و شاید بتوان گفت که بیشتر بر رابطه میان جنبه نظری فلسفه و بُعد عملی آن و، به عبارت دیگر، فیلسوفانه اندیشیدن و حکیمانه زیستن تاکید می‌کردند. این تلفیق هم که از آغاز در عموم مکاتب فلسفه اسلامی مشهود بود از زمان سهروردی به بعد بروز و ظهور بیشتر می‌یافت و در جامعه اسلامی در «حکیم» به چشم کسی می‌نگریستند که زندگانی او بر وفق همان حکمتی باشد که نظراً از آن آگاه است و نه کسی که صرفاً قادر است با هوشمندی درباره مفاهیم ذهنی بحث و مباحثه کند. فیلسوف به معنی رایج در غرب امروز، هرگز در عالم اسلام پدید نیامد و الگویی که اخوان الصفا در قرن چهارم /دهم و همزمان با ابن سینا معرفی کردند طی قرن‌های متمادی در هر سرزمینی که فلسفه اسلامی نشأت می‌یافت با قوت و قدرت طنین افکن بود. اخوان الصفا معتقد بودند: «الفلسفة أولها محبة العلوم و أوسطها معرفة الحقایق الموجودات بحسب الطاقة الإنسانية و آخرها القول والعمل والعلم»^{۱۵} (آغاز فلسفه دوست داشتن علوم و میانه راهش معرفت به حقایق موجودات به اندازه توانایی آدمی و سرانجامش موافق ساختن گفتار و کردار با علم است).

با سهروردی نه تنها دوران جدیدی از فلسفه اسلامی که عرصه تازه‌ای از این فلسفه

آغاز می‌شود. سهروردی که مبدع دیدگاه عقلانی جدیدی در اسلام بود، نام کتاب اصلی فلسفه خود را در عین حال که نام مکتب وی نیز بود، به جای آنکه «فلسفه الاشراق» بگذارد «حکمة الاشراق» گذاشت. هانری کربن، که شاگرد سخت‌کوش و مستعد سهروردی و مترجم «حکمة الاشراق» به زبان فرانسوی است، در ترجمه اصطلاح «حکمت»، بدان معنی که نزد سهروردی و حکمای متأخری چون ملاصدرا مفهوم است، اصطلاح «تئوسوفی» (theosophie) را [به معنای حکمت الهی] به جای «فلسفه» به کار برده است و ما نیز با ترجمه «حکمت متعالیه» در زبان انگلیسی به "Transcendent Theosophy" ترجمه کربن را تایید کرده‌ایم.^{۱۶} البته باید تا حدی بدین نکته نیز توجه داشت که اصطلاح «تئوسوفی»، در دوران اخیر، در زبان‌های اروپائی و خاصه در زبان انگلیسی معنای ناخوشایندی پیدا کرده و اموری از قبیل غیب‌گویی و عرفان کاذب را تداعی می‌کند، هرچند اصطلاح فلسفه نیز از جانب آنان که آن را در قرون اخیر به کار برده‌اند دچار محدودیت‌هایی شده است. اگر هابس و هیوم و آیر فیلسوف باشند باید گفت کسانی که سهروردی آنان را «حکیم» می‌خواند، فیلسوف نیستند و اگر اینان فیلسوفند آن گروه نخستین فیلسوف نتوانند بود. تنگ‌تر شدن دایره معنای فلسفه و انفکاک آن از تجربه معنوی در مغرب زمین و خصوصاً فروکاسته شدن آن به «راسیونالیسم» یا «آمپریسم» ما را ناگزیر می‌سازد میان معنای «حکمت» نزد امثال سهروردی و ملاصدرا با آن فعالیت ذهنی محضی که امروزه در بعضی از محافل غربی فلسفه نامیده می‌شود تفاوت قایل شویم. استفاده از اصطلاح «تئوسوفی» برای بیان همین معنای متأخر لفظ «حکمت» مبتنی بر معنای قدیمی و فخیمی است که این لفظ در تاریخ تفکر اروپایی دارد و یادآور چهره‌هایی نظیر یاکوب بوهمه (Jakob Bö hme) است نه اینکه مبتنی بر معنایی باشد که در اواخر قرن سیزدهم / نوزدهم از سوی بعضی باطنی‌مذهبان بریتانیا مورد استفاده بود. به هر تقدیر، آنچه مهم است توجه و تاکید بر معنایی است که «حکمت» در معنای غالب آن که همان «الحکمة الالهیة» است نزد

سهروردی و همه فیلسوفان اسلامی متأخر دارد و مراد از آن حقیقتی است که می‌باید نه فقط در ذهن بلکه در کل وجود آدمی حاصل شود. سهروردی معتقد بود که حکمت بدین معنا، نزد یونانیان ماقبل ظهور عقل‌گرائی ارسطو نیز موجود بوده و همچون افلاطون آن را به معنای خروج از کالبد خاکی آدمی و عروج به عالم انوار می‌دانست.^{۱۷} شبیه این معانی را می‌توان در مطاوی آثار او به دست آورد؛ او بر این نکته اصرار می‌ورزد که نیل به درجهٔ اعلای «حکمت» مستلزم نیل به کمال در قوهٔ معرفت نظری و نیز تهذیب نفس به صورت توأم با یکدیگر است.^{۱۸}

هنگامی که نوبت به ملاصدرا می‌رسد ما نه تنها شاهد تلفیق مکاتب فکری اسلامی مختلف بلکه، علاوه بر آن، شاهد تلفیق دیدگاه‌های پیشین در باب معنا و مفهوم لفظ فلسفه هستیم. او در آغاز کتاب اسفار خویش، پس از ذکر بعضی از تعاریف قبلی و تلخیص آنها، می‌گوید: «إِنَّ الفَلسَفةَ إِستِکمالُ النَفْسِ الانسانیَّةِ بِمَعْرِفَةِ حَقائِقِ المَوجوداتِ علی ما هی علیها والحکم بوجودها تحقیقاً بالبراهین لا أخذاً بالظنّ والتقلید بقدر الوسع الانسانی»^{۱۹} (فلسفه کمال بخشیدن به نفس آدمی است، به اندازه توانایی آدمی، از طریق معرفت به حقایق موجودات چنانکه هستند و حکم به وجود آنها از روی برهان و نه از سر ظن و تقلید). و در کتاب شواهد الربوبیة نیز می‌گوید: «انسان [از رهگذر حکمت] به عالمی عقلی مبدل می‌شود مشابه عالم عینی و به نظام وجود کلی تشبّه پیدا می‌کند».^{۲۰}

ملاصدرا در جلد اول اسفار، که به مباحث وجود اختصاص دارد، به تفصیل در باب انواع تعاریف «حکمت» سخن می‌گوید و علاوه بر معرفت نظری و «مبدل شدن به عالمی معقول که مضاهمی و مشابه عالم عینی باشد» بر تصفیه و تهذیب نفس از آلودگی‌های مادی و به تعبیر فلاسفهٔ اسلامی بر «تجرد نفس» نیز تاکید می‌کند.^{۲۱} ملاصدرا معنای «حکمت» را چنانکه سهروردی تعریف کرده پذیرفته و آنگاه در معنای «فلسفه» چنان توسعهٔ ایجاد کرده که بتواند بُعد اشراقی و کمال نفسانی موجود در معنای اشراقی و

عرفانی این کلمه را نیز شامل شود. تلقی ملاصدرا و حکمای معاصر و عموم حکمای بعد از او از فلسفه این بود که فلسفه اعلا درجه علم است که نهایتاً منشائی الهی دارد و برخاسته از «مقام و منزلت نبوت» است و «حکماء» کامل ترین انسان هایی هستند که در جایگاهی پس از پیامبران و امامان قرار دارند.^{۲۲}

فلسفه بدین معنا که در خصوص ماهیت اشیاء در پی کشف حقیقت است و می خواهد معرفت ذهنی را با کمال نفس آدمی و تهذیب آن توأم سازد، پایه پای سنت فلسفه اسلامی تا روزگار ما استمرار یافته و در وجود شخصیت های برجسته فلسفه اسلامی عصر ما متجلی گشته است. اساتیدی نظیر میرزا احمد آشتیانی، صاحب کتاب نامه رهبران آموزش کتاب تکوین؛ سید محمد کاظم عصار، صاحب تالیفات عدیده و از جمله رساله وحدت وجود؛ مهدی الهی قمشه ای، صاحب حکمت الهی خاص و عام؛ و علامه سید محمد حسین طباطبائی، صاحب رسالات متعدد به ویژه کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم؛ جملگی در تعریف فلسفه و نیز در حیات شخصی خود همین راه و رسم را پیموده اند. زندگی و آثار ایشان علاوه بر آنکه گواه عنایت هزار ساله فلاسفه اسلامی بر معنا و مفهوم فلسفه است گواه اهمیت معنای اسلامی فلسفه نیز هست، که به موجب آن فلسفه امری است که ذهن و نفس را متحوّل می سازد و در نهایت هرگز از تهذیب نفس و آن قداستی که مآلاً لازمه معنی حکمت در متون اسلامی است، جدا نیست.



یادداشت‌ها

۱. در باب معنای «حکمت» در قرآن و حدیث، نک: سید حسین نصر: «قرآن و حدیث به منزله منبع و منشأ الهام فلسفه اسلامی»، فصل دوم همین کتاب.
۲. قال رسول الله صَلَّى الله عليه و آله و سلم: «عليك بالحكمة فإنَّ الخير في الحكمة»؛ معجم الفهرس لألفاظ الحديث النبوی، به اهتمام ونسینک، ذیل واژه حکمة.
۳. نک: محیی الدین ابن عربی: «فصوص الحکم»، به ترجمه تیتوس بورکھات، از ترجمه فرانسوی ای. کولیم - سی مور (سالیسبوری، ۱۹۷۵)، صفحات ۱ تا ۳ مقدمه بورکھات؛ و نیز به کتاب م. چودکیویچ، «خاتم اولیاء، نبوت و ولایت در تعالیم ابن عربی»، ترجمه اس.ال شرارد (کمبریج، ۱۹۹۳ م)، صفحات ۴۷ و ۴۸.
۴. نک: سید حسین نصر «فخرالدین رازی»، در م. محمد شریف، تاریخ فلسفه اسلامی، جلد دوم، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۵، صفحات ۷۱ تا ۷۹.
۵. مولی عبدالرزاق لاهیجی، شاگرد ملاصدرا در قرن یازدهم هجری / هفدهم میلادی، که بیش از آن که فیلسوف باشد متکلم بوده است، در کتاب کلامی گوهر مراد خود می نویسد:

«اما فرق میان کلام و حکمت آنست که چون دانسته شد که عقل را در تحصیل معارف الهی و سایر مسایل عقلیه استقلال تمام حاصل است و توقّفی در این امور، به ثبوت شریعت ندارد. پس تحصیل معارف حقیقیّه و اثبات احکام یقینیّه برای اعیان موجودات، بر نهجی که موافق نفس الامر بوده باشد، از راه دلایل و براهین عقلیه صرفه که منتهی شود به بدیهیات که هیچ عقلی را در قبول آن توقّف و ایستادگی نباشد، بی آنکه موافقت یا مخالفت وضعی از اوضاع یا ملتی از ملل را در آن مدخلی بود و تأثیری باشد، طریقه حکما بود و علم حاصل شده به این طریق را در اصطلاح علما، علم حکمت گویند. و لامحاله موافق شرایع حقّه باشد، چه حقیقت شریعت در نفس الامر به برهان عقلی محقق است، اما این موافقت را در اثبات مسأله حکمی مدخلی نباشد و ثبوت وی موقوف بر آن نبود و اگر احياناً مخالفتی میان مساله حکمی که به برهان صحیح اثبات شده و قاعده شرعی ظاهر شود تاویل قاعده شرعی واجب بود و اگر ثبوتش از شرع به نوعی باشد که قابل تاویل نباشد و آن مسأله عقلی از مسایل موقوف علیه اثبات شریعت نباشد، کاشف بود بر وقوع خللی در طریق ثبوت آن مسأله. و تواند بود که هیچ عقلی در چنین مسأله که موقوف علیه ثبوت شریعت نیست، اصابت حق نکند.»

(عبدالرزاق لاهیجی، گوهرماد، به اهتمام صمد موحد، تهران، طهوری، ۱۳۶۴ ش، ص ۱۷)

لاهیجی با آن که خود یک متکلم است در این کتاب با قبول این مطلب که «حکمت» را می باید بر فعالیت عقلانی فیلسوفان و نه متکلمان اطلاق کرد تحول پدید آمده در فهم معنای این لفظ را از زمان فخرالدین رازی به بعد مدلل می سازد.

۶. در این باب منابع دست دوم قابل ملاحظه ای به عربی و زبان های اروپایی وجود دارد. نک: عبدالحلیم محمود، «التفكير الفلسفي في الإسلام»، قاهره، ۱۹۶۴، صفحات ۱۷۱ - ۱۶۳؛ نیز: مصطفی عبدالرازق، «تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية»، قاهره، ۱۹۵۹، فصل سوم، صفحه ۴۸ به بعد؛ نیز: قنوتی، جرج شحاته، فلسفه قرون وسطی در سرزمین های اسلامی، از انتشارات موسسه دومینیکن مطالعات شرقی قاهره، جلد ۵، ۱۹۵۸، صفحات ۱۷۵ تا ۲۳۶؛ و نیز: سیّد حسین نصر، «معنا و نقش فلسفه در اسلام»، مجله مطالعات اسلامی، شماره ۳۷، سال ۱۹۷۳، صفحات ۵۷ تا ۸۰.

۷. نک: کریستل هاین، «تعریف و مقدمه بر فلسفه اواخر عهد باستان»، مقدمه ادبیات، در مورد دایرة المعارف عربی (برن و نیویورک، ۱۹۸۵): ۸۶.

۸. فارابی همین تعریف را با اندکی تفاوت در کتاب الجمع بین رأیی الحکیمین خود تکرار کرده است. فارابی به نقل از ابن ابی اُصیعه حتی رساله ای تحت عنوان کلام فی اسم الفلسفه نیز تألیف کرده بود، هرچند بعضی در این که این رساله اثر مستقلی بوده باشد، تردید کرده اند. نک: اس. استروما، «فارابی و ابن میمون و سنت فلسفه مسیحی»، مجله «اسلام» Der Islam، سال ۶۸، شماره ۲، ۱۹۹۱، صفحه ۲۶۴؛ و نیز: ویرایش دوم، زیر نظر جی. وایزنر، برلین، ۱۹۸۷.

۹. ترجمه سخن‌کنندی با استفاده از ترجمه مرحوم احمد آرام صورت گرفته که متن اصلی آن چنین است: «إِنَّ أَعْلَى الصَّنَاعَاتِ الْإِنْسَانِيَّةَ مَنْزِلَةً وَأَشْرَفُهَا مَرْتَبَةً صِنَاعَةُ الْفَلَسَفَةِ، الَّتِي حُدُّهَا عِلْمُ الْأَشْيَاءِ بِحَقَائِقِهَا بِقَدْرِ طَاقَةِ الْإِنْسَانِ، لِأَنَّ غَرَضَ الْفَيْلَسُوفِ فِي عِلْمِهِ إِصَابَةُ الْحَقِّ وَفِي عَمَلِهِ الْعَمَلُ بِالْحَقِّ.»
رسایل الکندی، تحقیق محمد عبدالهادی ابوریثه، مصر، دارالفکر العربی، ۱۳۶۹، ص ۹۷.
۱۰. کتاب الحروف، به تصحیح محسن مهدی، بیروت، ۱۹۶۹، صفحات ۱۵۳ تا ۱۵۷.
۱۱. کتاب جمع بین رأیی الحکیمین، حیدرآباد، ۱۹۶۸، صفحات ۳۶ و ۳۷.
۱۲. عیون الحکمة، در ضمن رسایل ابن سینا، تصحیح عبدالرحمن بدوی، قم، بیدار، ۱۴۰۰ ق، ص ۳۰.
۱۳. در باب «حکمة المشرقیة» ابن سینا نک: فصل هفدهم همین کتاب.
۱۴. کتاب التحصیل، تصحیح مرتضی مطهری، تهران، ۱۳۷۵ ش، ص ۳.
۱۵. رسایل اخوان الصفاء و خَلَّانِ الْوَفَاءِ، بیروت، دار للطباعة و النشر، ۱۴۰۳ ق، ج ۱، ص ۴۸.
۱۶. نک: سید حسین نصر: «حکمت متعالیه صدرالدین شیرازی»، تهران، ۱۳۵۶ ش.
۱۷. نک: تلویحات، سهروردی، در مجموعه آثار فلسفی و عرفانی سهروردی، به تصحیح هانری کربن، تهران، ۱۳۵۵ ش، ج ۱، ص ۱۱۲-۱۱۳.
۱۸. نک: سید حسین نصر: «سه حکیم مسلمان»، ترجمه احمد آرام، تهران، شرکت سهامی کتابهای جیبی، ۱۳۵۴ ش، ص ۶۱-۹۷.
۱۹. صدرالدین محمد الشیرازی: «الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة»، بیروت، دار احیاء، ۱۹۸۱ م، ج ۱، ص ۲۰.
۲۰. با مراجعه به شواهد ربوبیة اصل این عبارت یافت نشد، اما ملاصدرا نظیر این تعریف را برای حکمت در آغاز اسفار در دنباله مطلبی دارد که در ذیل شماره ۱۹ از آن کتاب نقل شده است:
«أما النظریة فغايتها انتقاش النفس بصورة الوجود علی نظامه بکماله و تمامه و صیوررتها عالماً عقلياً مشابهاً للعالم العینی لافی المادة بل فی صورته» (اما حکمت نظری، غایتش نقش بستن صورت وجود است به تمام و کمال در نفس و مبدّل شدن آن به عالمی عقلی مشابه عالم عینی نه از حیث ماده بلکه از حیث صورت آن...)، اسفار، چاپ بیروت، ج ۱، ص ۲۰.
۲۱. الاسفار، ج ۱، ص ۲۱-۲۲.

.....۵۴ تاریخ فلسفه اسلامی

۲۲. محمد خواجهوی: «لوامع العارفین»، تهران، ۱۳۶۶ ش، صفحه ۱۸ به بعد، که موارد بسیاری از آثار ملاصدرا در باب رابطه میان حکمت حقیقی و وحی و قدرت معنوی و قدسی ائمه (ولایت) را نقل کرده است.

فصل دوم

قرآن و حدیث به عنوان سرچشمه و منبع الهام فلسفه اسلامی

سیدحسین نصر

مهدی دهباشی

اگر فلسفه اسلامی را از دید سنت عقلی غرب بنگریم به نظر می‌رسد همان فلسفه یونانی اسکندرانی باشد که صبغه عربی گرفته است، فلسفه‌ای که نقش عمده آن انتقال عناصری خاص و با اهمیت از میراث باستان به غرب قرون وسطی بوده است. ولی در صورتی که فلسفه اسلامی از منظر خود و در پرتو کلیت سنت فلسفی اسلامی، با داشتن تاریخ طولانی و ممتد دوازده قرن که امروزه نیز همچنان به حیات خود ادامه می‌دهد، مورد بررسی قرار گیرد، بسیار واضح و روشن می‌نماید که فلسفه اسلامی، همانند دیگر مسائل اسلامی، عمیقاً ریشه در قرآن و حدیث دارد. فلسفه اسلامی، اسلامی است نه تنها به خاطر این حقیقت که در جهان اسلامی و به وسیله مسلمانان توسعه یافته است، بلکه بدین علت که اصول، منبع الهام و بسیاری از مسائل خاص و مورد علاقه خود را، علی‌رغم ادعاهای مخالفان این نگرش،^۱ از سرچشمه‌های وحی اسلامی به دست آورده است.

همه حکمای اسلامی از کندی تا حکمای معاصر، چون علامه طباطبائی، در دنیایی

زندگی و زیست می نمودند که در آن حقیقت قرآن و سنت پیامبر اسلام (ص) حاکمیت داشته است. تقریباً همه آنها طبق قانون یا شریعت اسلامی زندگی کرده و از دوران بلوغ هر روز در جهت کعبه به عبادت پرداخته‌اند. مشهورترین آنها، ابن سینا و ابن رشد، آگاهانه علاقه جدی خود را به اسلام اظهار می‌کردند و در مقابل هرگونه حمله و انتقادی علیه ایمان خود، نه به گونه مؤمنانی ساده‌اندیش، با قدرت از خود عکس‌العمل نشان می‌دادند. چه بسا ابن سینا بهنگام برخورد با مسأله‌ای مشکل^۲ به مسجد می‌رفت و به نماز مشغول می‌شد، و ابن رشد قاضی‌القضات یا قاضی قرطبه (قرطبه منسوب به اسپانیا) بود، بدین معنا که او خود مظهر مرجعیت قانون اسلامی تلقی می‌شد، حتی اگرچه او بعداً از نظر بسیاری اروپائیان پیشوای مذهب عقلی و مظهر طغیان عقل بر ایمان به شمار می‌رفت. حضور واقعی قرآن و ظهور آیات وحی، به گونه‌ای بنیادین، جهانی را که فلاسفه اسلامی در آن و درباره آن به تفکر فلسفی می‌پرداختند متحول ساخت و به نوع خاصی از فلسفه که می‌توان به‌طور دقیق از آن به «فلسفه نبوی»^۳ تعبیر کرد سوق داد.

حقیقت ناب قرآن، و وحیی که، برای جامعه بشری قابل فهم بود، لزوماً کانون مسائل مورد علاقه افرادی گردید که سعی در تفکر فلسفی در دنیای اسلامی داشتند و به نوعی فلسفه منتهی شد که در آن، کتاب وحی، به عنوان منبع متعالی معرفت و نه تنها به عنوان منبع برتر قانون دینی بلکه به عنوان منبع ماهیت واقعی وجود و فراتر از وجود، یعنی سرچشمه ناب هستی، پذیرفته شد. معرفت نبوی، که دریافت‌کننده وحی است، برای کسانی که در پی شناخت حقیقت اشیاء بودند به عنوان مهم‌ترین منبع باقی ماند. چگونه راهکارهای متعارف شناخت بشری به چنین حالت و طریقه خارق‌العاده معرفت ارتباط پیدا کرده است؟ چگونه عقل بشری به چنان عقلی که در پرتو نور وحی متجلی گشته ارتباط پیدا کرده است؟ برای فهم بهتر چنین مسائلی کافی است که نگاهی اجمالی به آثار حکمای اسلامی که تقریباً با وحدت نظر وحی را به عنوان منبعی برای شناخت نهایی^۴ پذیرفته‌اند بیفکنیم. بنابراین، مسائلی همچون تأویلات متون مقدس و نظریات عقلانی

که معمولاً متضمن حقیقت معرفت نبوی است همچون محوری اصلی بر قلمرو تفکر فلسفی اسلامی حاکم و ثابت باقی مانده است.

می توان گفت حقیقت وحی اسلامی و تأثیر آن در این راستا شیوه واقعی تفکر فلسفی را در دنیای اسلامی متحول ساخت. عقل نظری فلاسفه اسلامی به هیچ وجه از نوع ارسطویی نیست، گرچه اصطلاحات خاص آن به زبان عربی ترجمه شده است. عقل نظری، که راهکار شناخت شناسانه همه فعالیت های فلسفی است، به نحوی ظریف اسلامی گردیده است که جز از طریق تحلیل واژگان فنی و اصطلاحی قابل تشخیص نمی باشد. در هر حال، درك اسلامی از عقل هنگامی روشن می گردد که شخص مبحث معنای عقل یا خرد را در آثار فلیسوفی بزرگ چون ملاصدرا، هنگامی که او به تفسیر آیاتی خاص از قرآن که شامل این واژه می باشد یا به تفسیر بخش عقل از مجموعه احادیث شیعه کلینی به نام اصول کافی می پردازد، مطالعه کند. تغییر ظریف و دقیقی که در تصور یونانی عقل با نگرش اسلامی به آن پدید آمده است پیشتر از این نیز در آثار حتی مشائیان اسلامی چون ابن سینا، که در آن عقل فعال با روح القدس اتحاد پیدا می کند، می توان مشاهده کرد.

همانطور که از نظر دانش پژوهان سنت اسلامی بسیار شناخته شده است، بنابر حدیثی خاص و همچنین طبق سنت منقول که در طول قرون مطمح نظر بوده است، قرآن و تمام ابعاد سنت اسلامی، که ریشه در آن دارند، دارای بُعد ظاهری و بُعد باطنی می باشند. علاوه بر آن، خود آیاتی از قرآن بر معانی باطنی و رمزی کتاب وحی و پیام آن به طور ضمنی دلالت دارند. بخشی از مجموعه احادیث نیز به طور مستقیم به بُعد باطنی و رمزی وحی اسلامی مربوط هستند و احادیثی خاص از پیامبر به طور مستقیم به مراتب رمزی و باطنی معانی قرآن اشاره دارند.

فلسفه اسلامی هم به بُعد بیرونی وحی قرآنی یا شریعت و هم به حقیقت درونی یا خود حقیقت که در قلب تمام مسائل اسلامی است، ارتباط دارد. بسیاری از بزرگان آگاه

که معمولاً متضمن حقیقت معرفت نبوی است همچون محوری اصلی بر قلمرو تفکر فلسفی اسلامی حاکم و ثابت باقی مانده است.

می توان گفت حقیقت وحی اسلامی و تأثیر آن در این راستا شیوه واقعی تفکر فلسفی را در دنیای اسلامی متحول ساخت. عقل نظری فلاسفه اسلامی به هیچ وجه از نوع ارسطویی نیست، گرچه اصطلاحات خاص آن به زبان عربی ترجمه شده است. عقل نظری، که راهکار شناخت شناسانه همه فعالیت های فلسفی است، به نحوی ظریف اسلامی گردیده است که جز از طریق تحلیل واژگان فنی و اصطلاحی قابل تشخیص نمی باشد. در هر حال، درك اسلامی از عقل هنگامی روشن می گردد که شخص مبحث معنای عقل یا خرد را در آثار فلیسوفی بزرگ چون ملاصدرا، هنگامی که او به تفسیر آیاتی خاص از قرآن که شامل این واژه می باشد یا به تفسیر بخش عقل از مجموعه احادیث شیعه کلینی به نام اصول کافی می پردازد، مطالعه کند. تغییر ظریف و دقیقی که در تصور یونانی عقل با نگرش اسلامی به آن پدید آمده است پیشتر از این نیز در آثار حتی مشائیان اسلامی چون ابن سینا، که در آن عقل فعال با روح القدس اتحاد پیدا می کند، می توان مشاهده کرد.

همانطور که از نظر دانش پژوهان سنت اسلامی بسیار شناخته شده است، بنابر حدیثی خاص و همچنین طبق سنت منقول که در طول قرون مطمح نظر بوده است، قرآن و تمام ابعاد سنت اسلامی، که ریشه در آن دارند، دارای بُعد ظاهری و بُعد باطنی می باشند. علاوه بر آن، خود آیاتی از قرآن بر معانی باطنی و رمزی کتاب وحی و پیام آن به طور ضمنی دلالت دارند. بخشی از مجموعه احادیث نیز به طور مستقیم به بُعد باطنی و رمزی وحی اسلامی مربوط هستند و احادیثی خاص از پیامبر به طور مستقیم به مراتب رمزی و باطنی معانی قرآن اشاره دارند.

فلسفه اسلامی هم به بُعد بیرونی وحی قرآنی یا شریعت و هم به حقیقت درونی یا خود حقیقت که در قلب تمام مسائل اسلامی است، ارتباط دارد. بسیاری از بزرگان آگاه

به قانون الهی یا شریعت در مقابل فلسفه اسلامی به مخالفت برخاستند در حالی که بسیاری آن را پذیرفتند. در حقیقت برخی از حکمای برجسته اسلامی همانند ابن رشد، میرداماد و شاه ولی الله دهلوی خود در قلمرو قانون شرع مقدس مرجعیت و اعتباری داشته‌اند. به هر حال شریعت، در بیشتر موارد، شرایط اجتماعی و انسانی را برای فعالیت فلسفی حکمای اسلامی فراهم نموده است. انسان برای الهام گرفتن و استفاده از منبع شناخت فلسفه اسلامی ملزم است تا به حقیقت روی آورد.

واژه اصیل حقیقت بیشترین اهمیت را برای شناخت رابطه میان فلسفه اسلامی و منابع وحی^۵ اسلامی به همراه دارد. «حقیقت» هم به معنای صدق و راستی و هم به معنای واقعیت است. آن به خود خداوند، که یکی از اسامیش «حق» یا «حقیقت» است و کشف حقیقت آن غایت تمام فلسفه اسلامی است، مربوط می‌گردد. در عین حال «حقیقت» واقعیت باطنی قرآن را تشکیل می‌دهد و از طریق غور تأویل‌گرایانه در معنای کتاب مقدس الهی قابل حصول می‌باشد. در طول تاریخ، چه بسیار فلاسفه‌ای که به وحدت میان فلسفه یا حکمت با حقیقت، که در قلب قرآن جای دارد، قائل شده‌اند، دو واژه عمده‌ای که با اختلاف معنایی اندکی در مورد فلسفه اسلامی به کار رفته‌اند. بخش اعظم فلسفه اسلامی، در حقیقت، کشف تأویل‌گرایانه دو کتاب بزرگ وحی، یعنی قرآن و جهان، است، و در جهان عقلانی اسلامی، فلسفه اسلامی، علی‌رغم اختلافاتی چند، با معرفت یا عرفان، که به‌طور مستقیم از تعالیم باطنی اسلام سرچشمه گرفته و در تصوف و در ابعاد خاص تشیع تبلور پیدا کرده است، از يك سنخ و يك خانواده هستند. بدون این شناخت و همبستگی، فیلسوفی چون سهروردی یا ملاصدرا در ایران یا ابن عربی در اندلس ظهور پیدا نمی‌کرد.

فلاسفه متقدم چون ناصرخسرو (قرن پنجم / یازدهم) و ملاصدرا (قرن دهم / شانزدهم) فلسفه یا حکمت را، به وضوح، با حقیقت، که در قلب قرآن جای دارد و فهمش متضمن بر تأویلات روحانی کتاب مقدس است، یکی دانسته‌اند. فیلسوف

ایرانی قرن سیزدهم / نوزدهم جعفر کاشفی از این نیز فراتر رفته و شیوه‌های گوناگون تفسیر قرآن را با مکاتب مختلف فلسفی وحدت داده، و تفسیر (تفسیر ظاهری و لغوی) قرآن را با مکتب مشائی، تأویل (تفسیر رمزی) آن را با مکتب رواقی^۶ و تفهیم (فهم عمیق کتاب مقدس) را با مکتب اشراقی^۷ مرتبط دانسته است. بر اساس شیوه عمده فلسفه اسلامی، به‌ویژه آن‌گونه که در قرون بعدی گسترش پیدا کرد، فعالیت فلسفی از باطن‌گرایی فرد و غور در معنای باطنی قرآن و حدیث متمایز نبود و این گروه فلاسفه که به تشیع‌گرایی داشتند علاقمند شدند تا زمینه این تفکر را از طریق قدرت حاصل از شروع دایره ولایت که تابع بلافضل دایره نبوت است با وفات پیامبر اسلام (ص) فراهم کنند.

بایستی همبستگی قرآن و حدیث از يك طرف، و فلسفه اسلامی از طرف دیگر، در فهم تاریخ فلسفه اسلامی مورد توجه قرار گیرد. مسلمانان که از سه هرمس سخن گفته‌اند و غرب نیز درباره آن از طریق منابع اسلامی شناخت کافی دارد، او را با ادیس یا اینوخ، از پیامبران گذشته که متعلق به سلسله نبوتی است که در قرآن و حدیث^۸ مورد تأیید قرار گرفته، یکی می‌دانند. آنها ادیس را سرچشمه حکمت دانسته و او را ابوالحکماء (پدر فلاسفه) لقب دادند. مسلمانان، همانند فیلون و بعضی از فلاسفه متأخر یونانی پیش از آنها و همچنین بسیاری از فلاسفه رنسانسی در اروپا، نبوت را منشأ فلسفه دانسته و این اظهار نظر نوافلاطونیان شرقی را که «افلاطون به زبان یونانی فصیح همان موسی است» در قالب اسلامی مورد تأیید قرار داده‌اند. این سخن عربی مشهور که «حکمت از مشکات نبوت سرچشمه می‌گیرد» در سالنامه‌های تاریخ اسلامی انعکاس یافته است و به روشنی نشان می‌دهد که چگونه خود فلاسفه اسلامی همبستگی میان فلسفه و وحی را تحقق بخشیده‌اند.

لازم به ذکر است که حکیم (خردمند، از ریشه حکمت است) یکی از اسامی خداوند و همچنین یکی از نام‌های قرآن است. به‌ویژه بسیاری از فلاسفه اسلامی دیده‌اند سوره

۳۱ قرآن، که به نام لقمان است - او بعد از مقام نبوت به صورت ضرب‌المثل حکیم معرفی شده است -، وحی شده است تا ارزش حکمت را، که فلاسفه اسلامی آن را با فلسفه حقیقی یکی می‌دانند، مورد تمجید و ستایش قرار دهد.

این سوره با حروف رمزی الف، لام، میم، آغاز می‌گردد و این آیه بدون فاصله به دنبال آن آمده است: «اینها آیات کتاب حکیم است»، که به‌طور مستقیم واژه حکیم را متذکر می‌گردد. سپس در آیه ۱۲ همین سوره این آیه آمده است: «و به راستی ما به لقمان حکمت عطا کردیم و به او گفتیم به خاطر این نعمت بزرگ خدای را شکر کن، و هر که شکر حق گوید به نفع خود اوست؛ و هر که ناسپاسی کند خدا از سپاس خلق بی‌نیاز و هم او ستوده صفات است.» بدیهی است در این آیه عطیه حکمت، برای هر که شاکر نعمت‌های الهی باشد، به عنوان لطف (حق)، منظور شده است؛ این حقیقت با این آیه مشهور مورد تأیید قرار می‌گیرد که: «او حکمت را به هر که بخواهد عطا می‌کند، و به هر که حکمت عطا شد به راستی خیر کثیر عطا شده است» (۲۶۹: ۲).

احادیثی خاص موجود است که اشاره دارند به اینکه خداوند نبوت و فلسفه یا حکمت را به لقمان پیشنهاد کرد و لقمان حکمت را، که نباید آن را صرفاً با طب یا دیگر شاخه‌های فلسفه سنتی اشتباه کرد، بلکه آن بر حکمت محض که موضوع مورد بحث آن خدا و علل غائی اشیاء است دلالت دارد، برگزید. این منابع روایی نیز به چنین آیاتی اشاره دارند: «و خداوند به عیسی کتاب و حکمت را می‌آموزد» (۳: ۴۸)، «بنگرید که من به شما کتاب و حکمت عطا کردم» (۸۱: ۳)؛ در چند جا کتاب و حکمت به دنبال یکدیگر ذکر شده است. آنها معتقدند که این همبستگی بر این حقیقت تأکید دارد که آنچه حق تعالی از طریق وحی نازل کرده است از طریق حکمت قابل حصول است، و حکمت از طریق عقل قابل وصول است، و خود عقل باز تاب کوچکی از حقیقت علوی است که عامل وحی می‌باشد.^۹ بر اساس این نظریه، فلاسفه اسلامی متأخر، چون ملاصدرا، نظر مبسوطی را در مورد ارتباط عقل با عقل نبوی و نزول کلام الهی یا قرآن

توسعه دادند که خود این مباحث تا حدودی مبتنی بودند بر نظریات پیشین تا برسد به ابن سینا و دیگر حکمای مشائی مسلمان. همه این مسائل حاکی از آن است که چگونه فلسفه اسلامی سنتی دقیقاً خود را با عموماً وحی و خصوصاً قرآن وفق داده است.

حکمای اسلامی همان طور که درباره کل قرآن به تفکر پرداخته اند در مورد آیاتی خاص نیز تأمل کرده اند. آنها به آیاتی که ماهیت متشابهی دارند یا آیاتی که «معنای ظاهری نامشخص» دارند توجهی خاص ابراز داشته اند. همچنین به برخی آیات معروف بیشتر استناد شده است یا اینگونه آیات، نسبت به دیگر آیات، بیشتر تفسیر شده اند، مانند «آیه نور» (۲۴: ۳۵) که قبلاً به وسیله ابن سینا در اشارات و همچنین به وسیله متفکران بعدی تفسیر شده است. ملاصدرا در حقیقت از جمله افرادی بود که یکی از مهم ترین تفسیرهای فلسفی ای را که تا به حال درباره قرآن نوشته شده است، یعنی تفسیر آیه نور را، به همین آیه اختصاص داده است.^{۱۰}

تحقیقات غربی درباره فلسفه اسلامی، که معمولاً آن را به طور کامل توسعه فلسفه یونانی^{۱۱} تلقی کرده اند، تنها به همین دلیل غالباً تفاسیر فلاسفه اسلامی را در مورد قرآن نادیده گرفته اند، در صورتی که تفاسیر فلسفی بخش مهمی را در امتداد با تفسیرهای فقهی و حقوقی، زبانشناسی، کلامی، و عرفانی به خود اختصاص داده اند. نخستین فیلسوف برجسته اسلامی که بر قرآن تفسیرهایی نگاشته است ابن سیناست، و بسیاری از تفسیرهای او باقی است.^{۱۲} سپس سهروردی بود که، همچون تعدادی از فلاسفه متأخر مانند ابن ترکه اصفهانی، به تفسیر بخش های مختلفی از کتاب مقدس (قرآن) پرداخت. با این وجود، مهم ترین تفاسیر فلسفی قرآن به وسیله ملاصدرا نوشته شده است؛ اسرارالآیات و مفاتیح الغیب^{۱۳} او، که تاکنون به ندرت در غرب مطالعه و تحقیق شده است، از جمله کاخ های برافراشته بسیار حیرت انگیز سنت عقلانی اسلامی است. همچنین ملاصدرا یکی از مهم ترین آثار خود را به تفسیر اصول کافی کلینی، یکی از متون اصلی حدیث شیعه که شامل سخنان پیامبر و امامان است، اختصاص داد. مجموعه

این آثار، مهم‌ترین تفاسیر فلسفی برجسته قرآن و حدیث را در تاریخ اسلامی موجب می‌گردد، اما بعید به نظر می‌رسد که چنین آثاری با او پایان پذیرد. مبسوط‌ترین تفسیرهای قرآنی که در خلال دهه‌های اخیر نوشته شده است، المیزان است که به قلم علامه طباطبائی تراوش یافته است؛ او احیاء کنندۀ تعلیمات فلسفه اسلامی در شهر قم در ایران بعد از جنگ جهانی دوم و از جمله فلاسفه اسلامی پیش‌تاز این قرن بود که آثار فلسفی‌اش اکنون به تدریج در جهان خارج در حال بررسی و شناسایی است.

مضامین خاص قرآنی بر سراسر تاریخ طولانی فلسفه اسلامی و به‌ویژه در خلال دوره اخیر که این فلسفه به معنای اصلی کلمه و نه به معنای انحرافی آن به یک‌تئوسوفیا واقعی تبدیل می‌گردد - تئوسوفیا درست مطابق است با تعبیر عربی الحکمة الالهیة (و تعبیر فارسی حکمت الهی) - سیطره داشته است. البته نخستین و برجسته‌ترین اصل و مبدأ، وحدت مبدأ الهی و واقعیت غائی محض یا اصل توحید است که در محور پیام اسلامی قرار دارد. فلاسفه اسلامی همه موحد یا پیروان مسلک توحید بوده و حکمت معتبر و موثق را در پرتو این نور مشاهده کردند. آنها فیثاغورس و افلاطون را، که وحدت مبدأ غایی را تصدیق کرده بودند، موحد نامیدند در حالی که در مورد شیوه تفکر بعدی فلسفه یونانی و رومی، که شکاک یا لا‌أدری بودند، هیچ‌گونه گرایش و علاقه‌ای از خود نشان ندادند.

چگونه فلاسفه اسلامی نظریه وحدت را که در کانون فلسفه اسلامی جای دارد، تفسیر کرده‌اند. در این مقام، میان توصیف قرآنی از وحدت و آنچه مسلمانان از منابع یونانی آموخته بودند تنش و نزاعی به وجود آمد، تنشی که به وسیله فلاسفه بعدی چون سهروردی و ملاصدرا^{۱۴} به ترکیبی هم نهاد (سنتر) و به برترین نوع نظام عقلانی منجر گردید. ولی در همه برخورد هائی که با این موضوع از زمان کندی تا ملاعلی زنوزی و حاجی ملاهادی سبزواری در خلال قرن دهم /نوزدهم و حتی بعد از آن صورت گرفت، نظر قرآنی وحدت، که در اسلام محوریت دارد، به عنوان نظر غالب ثابت ماند، و

به يك معنا دستور العمل فلاسفه اسلامی را تعیین نمود.

مکمل نظریه قرآنی وحدت اظهار صریح خود قرآن است مبنی بر این که خداوند خالق هستی است و همین فعل است که بی درنگ منشأ موجودات می گردد، همان طور که این مضمون را می توان در این آیه به دست آورد: «و هرگاه خداوند آفرینش چیزی را اراده کند به محض اینکه بگوید موجود باش بلافاصله موجود خواهد شد» (۸۱: ۳۶). علاقه فلاسفه اسلامی به هستی شناسی به طور مستقیم به نظریه قرآنی ارتباط پیدا می کند، همان گونه که واژه شناسی فلسفه اسلامی در این قلمرو آن چنان است که از کلمه وجود بیشتر فعل یا فعل وجود (esto) را می فهمند تا اسم یا حالت وجود را. اگر ابن سینا به عنوان نخستین و از جمله پیشروان «فیلسوف هستی»^{۱۵} نامیده شده است و هستی شناسی او در بخش اعظم فلسفه قرون وسطی گسترده شده است، بدین علت نیست که او صرفاً درباره آراء ارسطویی به زبان عربی یا فارسی می اندیشیده است، بلکه به علت نظریه قرآنی درباره «واحد» در رابطه با فعل وجود است. و در نتیجه تأمل بر قرآن در موافقت با اندیشه یونانی است که فلاسفه اسلامی نظریه هستی محض را، که بر فراز سلسله هستی قرار دارد و با آن هستی تداوم خود را از دست می دهد، توسعه دادند، در حالی که بعضی از فلاسفه اسلامی چون تعدادی از اسماعیلیه خدا را برتر از هستی دانسته و فعل او یا «کُن» قرآنی را با هستی یکی دانستند و، در نتیجه، آن را به عنوان مبدأ جهان تلقی کردند.

همچنین نظریه قرآنی خالقیت خداوند و خلق از عدم، با همه مراتب مختلف معنایی که عدم^{۱۶} دارا است، فلاسفه اسلامی را بر آن داشت تا به طور دقیق میان خدا به عنوان هستی محض و وجود جهان تمایز قائل شوند، و آن «بنای بی روزنه» که هستی شناسی ارسطویی را تشکیل داده است ویران سازند. با استفاده از تمایز مشهوری که ابن سینا قائل شده است، در اسلام، جهان برای همیشه ممکن الوجود و خداوند واجب الوجود^{۱۷} است. هیچ يك از فلاسفه اسلامی هرگز تصور نکرده اند که میان هستی مخلوقات و هستی

حَقّ نوعی استمرار وجودی است و این تحوّل بنیادین در فهم هستی‌شناسی ارسطویی ریشه در نظریه اسلامی خداوند و آفرینش به نحوی که در قرآن و حدیث^{۱۸} بیان شده است دارد. به علاوه، این تأثیر، نه تنها در مورد کسانی که نظریه خلق از عدم را در معنای کلامی متعارف خود اظهار داشتند، بلکه برای کسانی چون فارابی و ابن سینا که به نظریه صدور (فیض) عنایت داشتند و در عین حال هرگز تمایز بنیادین میان وجود جهان و خدا را فراموش نکرده بودند، بسیار مهم می‌نمود.

همین‌طور، کل مسأله «حدوث» یا «قدم» جهان، که اندیشمندان اسلامی را در مدت دوازده قرن گذشته به خود مشغول کرده بود و با مسأله امکان جهان در مقابل مبدأیت حق ارتباط دارد، بدون استفاده از معارف قرآن و حدیث غیرقابل فهم می‌باشد. البته حقیقت دارد که، پیش از طلوع اسلام، متکلمان و فلاسفه مسیحی همچون جان فیلوپونوس مطالبی در این موضوع نگاشتند و مسلمانان به این آثار، به‌ویژه به رساله فیلوپونوس علیه نظریه قدم جهان، آشنایی پیدا کرده بودند. اما اگر به‌خاطر معارف قرآنی مربوط به خلقت نبود، این نوشته‌های مسیحی نقش کاملاً متفاوتی در اندیشه اسلامی ایفا می‌کردند. مسلمانان به استدلال‌ات امثال فیلوپونوس دقیقاً به‌خاطر ارتباطی که آن مباحث با مسأله حدوث و قدم عالم داشتند علاقمند شدند؛ این مباحث از طرفی در اثر تنش میان معارف قرآن و حدیث، و از طرف دیگر در اثر مفهوم یونانی رابطه غیرزمانی بین جهان و مبدأ الهی آن، پدید آمده بود.

مسأله دیگری که بسیار مورد توجه فلاسفه اسلامی از زمان فارابی تا ملاصدرا و پیروان او بوده عبارت است از علم خدا به جهان. فلاسفه بزرگ اسلامی، همانند فارابی، ابن سینا، سهروردی، ابن رشد و ملاصدرا، نظریات مختلفی در این موضوع مطرح کرده‌اند، و در مورد مسأله‌ای چون حدوث و قدم به‌ویژه درباره مسأله علم خداوند به جزئیات^{۱۹} مدام مورد انتقاد و اعتراض متکلمان قرار گرفتند. اینک چنین مسأله‌ای به‌طور مستقیم از طریق تأکید قرآنی بر علم حَقّ به تمام اشیاء که در آیات متعدّدی چون

آیه «و از خدای تو همسنگ ذره‌ای در زمین و آسمان پنهان نیست و کوچک‌تر از ذره و بزرگ‌تر از آن هر چه هست همه در کتاب مبین (و لوح علم الهی) مسطور است.» (۶۲:۱۰) آمده است وارد فلسفه اسلامی گردید. درست همین تأکید اسلامی بر قدرت مطلقه الهی بود که مسأله علم خداوند به جهان را محور مباحث مورد علاقه فلاسفه اسلامی قرار داد و موجب شد تا فلسفه اسلامی، همانند همتای یهودی و مسیحی‌اش، کاملاً به‌دور از دیدگاه فلسفی باستانی یونانی - اسکندرانی به گسترش نظریات جامع فلسفی بپردازد. در این زمینه نظریه اسلامی «علم‌لذنی» هم در فلسفه و هم در عرفان‌نظری یا معرفت، نقش عمده‌ای را داراست.

همچنین، این موضوع، با معنای فلسفی خود وحی پیوندی نزدیک دارد. فلاسفه اسلامی متقدم چون ابن‌سینا سعی کردند تا نظریه‌ای را تا حدودی، نه به‌طور کامل، با توصیفی براساس نظریه‌های یونانی در مورد عقل و قوای نفس^{۲۰} گسترش دهند. فلاسفه اسلامی متأخر در این مورد به کوشش خود ادامه دادند و سعی کردند تا به شیوه‌ای فلسفی امکان نزول حقیقت و طریقه وصول به حقیقت را با معرفتی مبتنی بر یقین، ولی بر گرفته از منابعی جز حواس و عقل و حتی عقل باطنی، توصیف کنند. به هر حال، آنها تناسب و تطابق میان عقل درونی و تجلی عینی عقل کلی یا لوگوس (*Logos*) را که همان وحی است خاطر نشان کردند. فلاسفه اسلامی متأخر چون ملاصدرا، در حالی که هنوز برخی مفاهیم اصیل یونانی مورد استفاده قرار می‌گرفت، با قاطعیت بر اساس قرآن و حدیث به نتایجی در این موضوع دست یافتند.

با توجه به قلمرو کیهان‌شناسی نیز می‌توان حضور مستمر مضامین قرآنی و بعضی از احادیث را کشف کرد. اگر بر تفاسیری که درباره «آیه نور» و «آیه عرش» ترتیب یافته است و به استعمال رمزهای قرآنی و تمثیلاتی روشن همانند «عرش»، «کرسی»، «نور»، «آسمان‌ها و زمین»، «مشکات» و بسیاری از واژه‌های قرآنی، نظر افکنیم، کافی است که بر اهمیت قرآن و حدیث در ساختار و تنظیم کیهان‌شناسی، همان‌گونه که در سنت فلسفه

اسلامی از آن سخن رفته است، پی ببریم.^{۲۱} هیچ کس نباید اهمیت کیهان شناسی معراج شبانه پیامبر (ص) را، که بسیاری از فلاسفه اسلامی به طور مستقیم به تحلیل آن پرداختند و از ابن سینا آغاز گردید، نادیده انگارد. این حادثه مهم در حیات پیامبر، با توجه به ابعاد متعدد معنای آن، نه تنها برای عرفا بسیار قابل توجه بود، بلکه توجه بسیاری از فلاسفه را در جهت توصیف آن، به گونه ای که مضامین آیات خاصی از قرآن و حدیث را شامل می گردد، به خود جلب نمود. بعضی از فلاسفه نیز توجه خود را به دیگر حوادث مهم در زمان پیامبر، با نگرشی کیهان شناختی، معطوف ساختند، همانند مسأله «شَقُّ الْقَمَر» که فیلسوف ایرانی قرن نهم / پانزدهم، ابن ترکه، درباره آن رساله خاصی نوشت.^{۲۲}

به هر حال، تأثیر قرآن و حدیث در هیچ یک از شاخه های فلسفه مشهودتر از معاد شناسی، که درك واقعی آن در دنیای ابراهیمی برای جهان فلسفی دوره باستان بیگانه بوده است، نیست. از نظر اسلام یا مسیحیت، مفاهیم و تعبیراتی چون دخالت خداوند در تعیین پایان تاریخ، معاد جسمانی، حوادث مختلف معاد شناختی، داوری نهایی، و حالات پس از مرگ، برای فلسفه کهن یونان بیگانه بود، در حالی که این موضوع ها در قرآن و حدیث و همچنین در انجیل و دیگر منابع دینی یهودی و مسیحی به روشنی شرح داده شده اند.

فلاسفه اسلامی به طور کامل نسبت به این عقاید حساس و مهم در تفکر فلسفی خود آگاه بودند، ولی پیشینیان آنها نتوانستند دلائلی فلسفی برای نظریات اسلامی ترتیب دهند به گونه ای که اغلب آن مسائل را به صورت تبعیدی تصدیق کردند ولی نتوانستند آنها را بر اساس فلسفه مشائی به اثبات رسانند. ما چنین وضعی را در مورد ابن سینا ملاحظه می کنیم که در چندین اثر خود، از جمله شفاء، اقرار می کند که نمی تواند معاد جسمانی را اثبات نماید و آن را به طور تبعیدی می پذیرد. این مسأله در حقیقت یکی از سه موضوع عمده، همراه با اعتقاد به قَدَمِ عَالَم و ناتوانی فلاسفه در اثبات علم خداوند به جزئیات، بود، که به خاطر آن غزالی ابن سینا را مورد حمله قرار داد و او را به کفر و الحاد متهم نمود. این

بحث تا قرن‌ها بعد باقی ماند تا اینکه ملاصدرا واقعیت معاد جسمانی را از طریق «حکمت متعالیه» به اثبات رساند و هر دو ابن‌سینا و غزالی را به خاطر عدم کفایت تبعات آنها در این موضوع^{۲۳} مورد حمله قرار داد. در واقع، تحقیق و بررسی جامع فلسفی در موضوع معادشناسی را می‌توان در تمام ابعادش در کتاب اسفار ملاصدرا به دست آورد. شایسته است که به بررسی این اثر یا دیگر رسائل او در این موضوع مانند المبدأ و المعاد یا حکمة العرشیه پردازیم تا اتکاء کامل مؤلف آنها را به قرآن و حدیث دریابیم. در اصل، گسترش معنای فلسفی معاد از نظر او در واقع تأویلی است از منابع دینی اسلامی، که مقدم بر آنها قرآن و حدیث می‌باشد. این حقیقت تنها در ملاصدرا صدق نمی‌کند. همین همبستگی میان فلسفه و وحی اسلامی را می‌توان در آثار ملامحسن فیض کاشانی، شاه ولی‌الله دهلوی، ملا عبدالله زنوزی، حاجی ملاهادی سبزواری و در بسیاری از فلاسفه متأخر اسلامی، که درباره ابعاد مختلف معاد نوشته‌اند، ملاحظه کرد. همین‌طور، گرچه تا آن حد که به مسأله معاد مربوط می‌شود اتکاء به قرآن و حدیث در دوره اخیر بیشتر است، همان‌طور که پیش از آن در آثار ابن‌سینا ملاحظه کردیم، او هم در آثار دائرةالمعارف گونه خود و هم در رسائل خاص خود، مانند المبدأ و المعاد، به‌طور مستقیم به بحث درباره این موضوع می‌پردازد. در این باب قابل توجه است که او عنوان یکی از رسائل بسیار معروف خود را در موضوع معاد الرسالة الأضحویة قرار داده که از اصطلاح و تعبیر دینی اسلامی برای روز جزا برگرفته شده است.

انسان با تفکر درباره ارتباط و همبستگی تاریخ فلسفه اسلامی با منبع وحی اسلامی نهضت و جنبشی را در همکاری بسیار نزدیک فلسفه با قرآن و حدیث می‌یابد؛ فلسفه‌ای که در پی این همکاری به صورت حکمت الهی تغییر پیدا می‌کند. گرچه فارابی و ابن‌سینا مضامین بسیاری را از منابع قرآنی گرفتند ولی به ندرت به‌طور مستقیم در آثار فلسفی خود از قرآن نقل قول کردند. هنگامی که به زمان سهروردی، یعنی قرن ششم / دوازدهم می‌رسیم، استناد به قرآن و حدیث در خلال آثار فلسفی محض او مشهود می‌گردد.

چهار قرن بعد فلاسفه دوره صفویه آثار فلسفی را به صورت تفسیری بر متن قرآنی یا بر متونی از احادیث می نوشتند. این شیوه نه تنها در قرون بعد در ایران بلکه در سرزمین هند و عثمانی و از جمله عراق نیز تداوم پیدا کرد.

با توجه به علاقه ایرانیان به تشیع، سخنان امامان شیعه به عنوان مکمل احادیث نبوی نقش بسیار مهمی در فلسفه داشت به گونه ای که فلسفه از قرن هفتم / سیزدهم با دنیای عقلانی شیعه تلفیق و انسجام پیدا کرد. این رویه به ویژه در مورد سخنان امام محمدالباقر، جعفر الصادق، موسی الکاظم (ع) - امامان پنجم، ششم و هفتم از دوازده ائمه شیعه (ع) - مصداق پیدا می کند، به نحوی که سخنان آنها منشأ بسیاری از مسائلی بوده که مورد بحث فلاسفه اسلامی بعدی^{۲۴} قرار گرفته است. کافی است تا شرح جاودانه ولی ناتمام ملاصدرا بر اصول کافی را مطالعه کنیم تا خلاقیت فلسفی بسیاری از سخنان ائمه (ع) و نقش آنها را در تأملات و ژرف اندیشی فلسفی دوره بعد درك کنیم. قرآن و حدیث، همراه با سخنان ائمه (ع)، که به يك معنا توسعه حدیث در عالم تشیع است، در طول قرون زمینه و ساختار فلسفه اسلامی را فراهم کرده و موجب گردید تا فضای عقلانی و اجتماعی ای به وجود آید که فلاسفه اسلامی در آن به تفکر فلسفی بپردازند. به علاوه، آنها علم به مبدأ، ماهیت اشیاء، انسان شناسی و علل غایی و تاریخ را، که فلاسفه اسلامی بر اساس آنها به تفکر پرداختند و در سال های متمادی از آنها به نتایجی دست یافتند، ارائه دادند. همین طور آنها زبانی برای بحث تدارك دیدند که فلسفه اسلامی را با سایر طبقات جامعه اسلامی^{۲۵} پیوند داد. البته بدون وحی قرآنی، از تمدن اسلامی دیگر خبری نبود، بلکه مهم است که بدانیم از فلسفه اسلامی نیز دیگر اثری وجود نداشت. فعالیت فلسفی در جهان اسلامی، آن گونه که از طرف بسیاری از علمای غربی و برخی از پیروان مسلمان آنها ادعا شده است، صرفاً تکرار طوطی وار فلسفه یونانی - اسکندرانی به زبان عربی، که علی رغم حضور قرآن و حدیث پدید آمده باشد، نبود. برعکس، فلسفه اسلامی دقیقاً آن فلسفه ای است که در فضایی شکوفا شد که

حدود آن از طریق آیات وحی قرآنی تعیین گردید.

همان طور که در آغاز این فصل گفته شد، فلسفه اسلامی در اصل «فلسفه نبوی» مبتنی بر تأویلات کتاب آسمانی مقدسی است که حاصل وحی است و به گونه ای انفکاک ناپذیر با عقل جهانی پیوند خورده و به تنهایی می تواند امکانات پنهان شده و بالقوه عقل را در ما فعلیت دهد. فلسفه اسلامی، به نحوی که در طریقه سنتی آن قابل شناخت است، به عنوان کشف حجاب از معنای باطنی کتاب آسمانی نیز می باشد، یعنی طریقه ای برای دستیابی به حقیقتی که در بُعد باطنی قرآن مستور مانده است. فلسفه اسلامی درباره واحد یا هستی مطلق، وجود کلی و تمام درجات سلسله مراتب کلی (جهان هستی) سخن می گوید؛ درباره انسان و کمالش، درباره کیهان و بازگشت نهایی همه موجودات به سوی خدا بحث می کند. این تفسیر از هستی چیزی جز تعمق درباره معنای باطنی قرآن که «عین وجود» است نیست، کتابی که تأمل در آن کلید فهم نظام عینی و ذهنی وجود را که سالیان متمادی مورد توجه فلاسفه اسلامی بوده است در اختیار ما قرار می دهد.

تحقیق و مطالعه ای عمیق تر درباره فلسفه اسلامی در طول هزار و دویست سال، نقش قرآن و حدیث را در تدوین و تفصیل و مسائل بحث انگیز این سنت تفکر فلسفی اصیل آشکار می سازد. به همین طریق که تمام فلاسفه اسلامی از کندی به بعد با قرآن و حدیث آشنایی داشته و با آنها زندگی می کردند، فلسفه اسلامی در طول قرون پیوند درونی خود را با منابع وحی اسلامی متجلی ساخته است، پیوندی که هر چه قرن ها بر آن بگذرد بیشتر خود را آشکار می سازد، زیرا فلسفه اسلامی، با استفاده از میراث فلسفی غنی دوران گذشته، در اصل، تأویلاتی درباره کتاب آسمانی مقدس (قرآن) می باشد. به همین دلیل فلسفه اسلامی، به دور از اینکه مرحله ای انتقالی و چهره ای بیگانه در تاریخ تفکر اسلامی تلقی گردد، در طی قرون باقی مانده است و تا به امروز در تمدن اسلامی یکی از مظاهر عقلی عمده و اصیلی می باشد که عمیقاً، همانند هر دانش دیگر اسلامی، ریشه در قرآن و حدیث دارد.

یادداشت‌ها

۱- در خود جهان اسلام علمای کلام و آنهایی که با فلسفه اسلامی سال‌ها به مخالفت پرداختند، ادعا کرده‌اند که صرفاً فلسفه یونانی است که آنها آن را مقابل فلسفه یا حکمتی می‌دانند که برگرفته از ایمان است (حکمت یونانی مقابل حکمت ایمانی است). بعضی از دانشمندان مسلمان معاصر، که به زبان انگلیسی (در این باره مطالبی) نوشته‌اند، مسلمان را در مقابل اسلامی قرار می‌دهند؛ از نظر آنها مسلمان عبارت است از هر تجربه یا عملی که به وسیله مسلمانان صورت می‌گیرد، و اسلامی عبارت است از آنچه به طور مستقیم از وحی اسلامی گرفته می‌شود. بسیاری از این دانشمندان که اغلب به این نگرش روی خوش نشان داده‌اند پاکستانی یا هندی هستند و تأکید دارند که آن را به جای فلسفه اسلامی فلسفه (اندیشمندان) مسلمان بنامیم، همان‌طور که در عنوان اثر معروف و ویرایش شده م.م. شریف، تاریخ فلسفه اسلامی، ملاحظه می‌گردد. هرگاه انسان به طور عمیق از دید اسلامی سنتی به ماهیت فلسفه اسلامی نظر افکند و سراسر تاریخ آن را مورد توجه قرار دهد، در هر صورت، ملاحظه می‌کند که این فلسفه، بنابر تعاریفی که در بالا از آن درباره این واژه‌ها و اصطلاحات صورت گرفته است، درست به يك معنا هم فلسفه اسلامی و هم فلسفه متفکران اسلامی می‌باشد.

۲- وقتی ابن سینا در مواردی خاص به کفر متهم گردید، در يك رباعی مشهور به زبان فارسی به این اتهامات پاسخ داد:

کفر چو منی گزاف و آسان نبود محکم تر از ایمان من ایمان نبود
در دهر چو من یکی و آن هم کافر پس در همه دهر يك مسلمان نبود

این رباعی به وسیله س. ه. بارانی در مقاله «ابن سینا و البیرونی» در کتاب یادنامه ابن سینا (کلکته، ۱۹۵۶): ۸ (با اصلاحاتی توسط سید حسین نصر) ترجمه شده است.

۳- این واژه اولین بار بوسیله هانری کربن و من به کار رفت و در اثر کربن، با همکاری سید حسین نصر و عثمان یحیی، با عنوان تاریخ فلسفه اسلامی (پاریس، ۱۹۶۴)، دیده می شود.

۴- به این دلیل «تقریباً» می گویم که یکی دو نفری مثل محمد بن زکریای رازی هستند که ضرورت نبوت را نپذیرفته اند. ولی باز در این مورد نیز، ردّ ضرورت وحی به منظور کسب شناخت نهایی است نه به معنای نفی وجود وحی.

۵- رك. کربن: همان کتاب: ۲۶ به بعد.

۶- به هر حال، واژه رواقی که به وسیله فلاسفه متأخر به کار رفته است نباید با رواقیان رومی اشتباه گردد، گرچه از نظر لغوی به معنای رواق می باشد (رواق کلمه ای است که از پهلوی به عربی وارد شده است و به معنای رواق با ستون می باشد).

۷- کربن، همان کتاب: ۲۴.

۸- درباره تصویری اسلامی از شخصیت هرمس و نوشته های هرمسی در جهان اسلامی مراجعه کنید به: ل. ماسینیون، «مجموعه ادبیات رمزی عرب»، ضمیمه ۳ در آ. ج. فستیوگر و آ. د. نوک، La Révélation d'Hermès Trismégiste, ۴ مجلد، (پاریس ۶۰-۱۹۵۴)؛ سید حسین نصر، حیات و تفکر اسلامی (آلبانی، ۱۹۸۱): ۱۹-۱۰۲؛ ف. سیزین، *Geschichte der arabischen Schrifttums*, 4 (Leidn, 1971).

۹- برای مثال مراجعه کنید به مقدمه یکی از فلاسفه سنی برجسته معاصر ایران، ابوالحسن شعرانی، بر اسرارالحکم سبزواری (تهران، ۱۹۶۰): ۳.

قرآن و حدیث به عنوان سرچشمه و منبع الهام فلسفه اسلامی..... ۷۳

۱۰- تصحیح شده با مقدمه و ترجمه فارسی به وسیله محمد خواجهوی (تهران، ۱۹۸۳).

۱۱- نوشته‌های هانری کربن استثنایی و قابل توجه است.

۱۲- رك: م. عبدالحق، «تفسیر قرآن ابن سینا»، فصلنامه اسلامی، (۱) ۳۲، (۱۹۸۸): ۵۶ - ۴۶.

۱۳- متن عربی این اثر به یاد ماندنی به وسیله محمد خواجهوی، که در سال‌های اخیر تمام تفاسیر قرآنی ملاصدرا را به چاپ رسانده است، تصحیح و به زبان فارسی ترجمه شده است. قابل توجه است که عنوان ترجمه فارسی آن این است: ترجمه مفاتیح الغیب (تهران، ۱۹۷۹)، که شامل تحقیقی است مفصل در پیدایش فلسفه و مکاتب مختلف آن به وسیله آیه الله عابدی شاهرودی؛ او درباره رابطه نزدیک میان فلسفه اسلامی و قرآن در زمینه تفکر اسلامی سنتی بحث می‌کند.

۱۴- رك: ی. نتون، خدای متعال (لندن، ۱۹۸۹)، که بحث او با این جدال همراه است، ولی بررسی خود را با مفاهیم و مقولاتی خاص از فلسفه اروپایی معاصر که مناسب این مقام نیست در می‌آمیزد.

۱۵- رك: ژ. یلسون، *Avicenne et Le point de départ de Duns Scot, Extrait des archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* (Paris, 1927); A.M Goichon, "L'Unité de La Pensée, avicennienne" *Archives Internationale d'Histoire des Sciences*, 20 - 1 (1952): 290 ff.

۱۶- رك: د. بورل وب. مك گین (ویراستاران)، خدا و آفرینش (نوتردام، ۱۹۹۰): ۲۴۶ به بعد. برای معنای رمزی تر خلق از عدم در اسلام مراجعه کنید به: ل. اس چایا، (۱۹۸۳، پاریس) *La Cré ation en Dieu*، به ویژه فصل ۶: ۹۰ به بعد.

۱۷- این موضوع با تفصیل بیشتر در فصل ۱۶ ذیل ابن سینا مورد بحث قرار گرفته است. نیز رك: نصر، مقدمه‌ای بر نظریه‌های کیهان‌شناسی اسلامی (آلبانی، ۱۹۹۳)، فصل ۱۲.

۱۸- رك: ت. ایزوتسو، مفهوم و واقعیت هستی (توکیو، ۱۹۷۱).

۱۹- انتقادات غزالی و امام فخرالدین رازی درباره این موضوع، همانند انتقادات آنها در موضوع حدود و قدم، بسیار معروف است و در زیر مورد بحث قرار گرفته است. به هر حال، انتقادات دیگر متکلمان، که فلاسفه را درباره انکارشان در مورد علم خداوند به جزئیات علاوه بر کلیات مورد انتقاد

قرار داده‌اند، کمتر معرفی شده است.

۲۰- رك: ف. رحمن، نبوت در اسلام، فلسفه و اعتقاد راستین (لندن، ۱۹۵۸)، که در آن بعضی از این نظریه‌ها به روشنی توصیف و تحلیل شده است، البته با تأکید بیشتر بر عامل یونانی و بهای کمتر خود دیدگاه وحی اسلامی.

۲۱- در این باره رك: نصر، مقدمه‌ای بر نظریات کیهان‌شناسی اسلامی؛ و نصر، «کیهان‌شناسی اسلامی»، در کتاب تمدن اسلامی، ۴، ویراستاری آ. یا. الحسن و دیگران (زیر چاپ، پاریس).

۲۲- رك: ه. کربن، اسلام ایرانی، ۳ (پاریس، ۱۹۷۱): ۲۳۳ به بعد.

۲۳- ملاصدرا در چند اثر خود به ویژه در حاشیه علی حکمة الإشراق (سهروردی) با این بحث سروکار داشت. رك:

H. Corbin, "Le thé mede La ré surrectionchez Mollá sadrá shirá zi' (1050/1640) Commentateur de Sohrawardí (587/1191)", in *Studies Li Mysticism and Religion - Presented to Gershom G. Scholem* (Jerusalem, 1967):71-118.

۲۴- زمانی مرحوم علامه طباطبائی، یکی از فلاسفه برجسته سنی ایران معاصر، تعدادی مسائل فلسفی را که به وسیله فلاسفه متقدم و متأخر بحث شده بود مورد تحقیق و بررسی قرار داد. یکبار به ما گفت که، بنابراین بررسی، بیش از دویست مسأله فلسفی به وسیله فلاسفه اسلامی متقدم و بیش از ششصد مسأله به وسیله ملاصدرا و پیروانش مطرح شده است. گرچه او پذیرفت که رهیافت او تا حدودی از نظر تعداد مبالغه آمیز بوده است، ولی آن حاکی از دامنه وسعت رشته‌های قابل توجه فلسفه اسلامی است، گستره‌ای که او آن را اغلب به طور کامل به تأثیر اظهارات مابعدالطبیعی و فلسفی امامان شیعه (ع) نسبت می‌داد و این مسأله مورد توجه بسیاری از فلاسفه اسلامی شیعه و سنی، از زمان نصیرالدین طوسی به بعد، قرار گرفته است.

۲۵- قرآن و حدیث نیز به طور مستقیم و عمیق در تدوین واژگان فلسفی اسلامی به زبان عربی تأثیر داشتند، موضوعی که ما در این فصل نمی‌توانستیم به آن بپردازیم.

فصل سوم

پیشینه یونانی و سریانی

اف. ای. پیترز

سید محمد حاک

فیلسوف اسلامی، فیلسوف، درگیر تحقیقی بود که در کنار طب، ریاضیات، نجوم و طبیعیات، «علوم بیگانه» محسوب می‌شد. این طبقه‌بندی، یعنی قرار دادن «علوم بیگانه» در برابر «علوم اسلامی» سنتی، در محافل اسلامی امری جا افتاده و رایج بود، و در عین اینکه مبین حکمی است در خصوص منشأ دو دسته از دانش، همچنین حاکی از این است که ما در برابر یک تمایز علمی قرار داریم، یعنی دو برنامه آموزشی، و شاید نشان دهنده دو مدرسه، یا، بر اساس آنچه در دانشگاه اروپایی قرون وسطایی بود، نشان دهنده دو دانشکده مختلف از یک نهاد آموزش عالی باشد.

این داوری تاریخی، در واقع، صحیح است. فیلسوف، نظیر طیب و دانشمند، درگیر یک کار فکری بود که سرچشمه‌های خارجی، و، دقیق‌تر، یونانی آن نظیر اسمش روشن بود. فیلسوف یک فیلسوفوس، یعنی وارث یک سنت فکری بود که در میان یونانیان به وجود آمده بود و، بعد از یک دوره طولانی در آن محیط، بدون تغییر یا کاهشی در اختیار اسلام قرار گرفته بود. این سنت همان حکمت مورد قبول مسلمانان قرن نهم و

دهم میلادی بود، و این خیلی دور از واقع نیست. دورتر از آن این نظر است که علوم «بیگانه» یا یونانی بخشی از برنامه آموزشی دانشگاهی یا دانشکده‌ای را در مدارس رسمی تشکیل می‌دادند. این علوم نوعی برنامه آموزشی مدرسه‌ای آرمانی را نشان می‌دهند، منتهی در یک وضعیت علمی‌ای که در آن تعداد اندکی دانشمند سنی هم دیده یا حتی تصور شود، هر چند فلسفه در مدارس سنتی موجود در جهان شیعه مورد تعلیم قرار گرفته است.

نظر اسلامی، یا، بهتر بگوییم، نظر نسبتاً اندکی از مسلمانان که به «علوم بیگانه» اشتغال داشتند، این بود که آنان وارث افلاطون و ارسطویند. آنان در واقع همین‌طور بودند، هر چند میراثشان واسطه‌ای طولانی و بسیار خلاق از فلاسفه‌ای داشت که بین سرمشق‌های قدیمی و خود آنان قرار گرفته بودند، متفکرانی که مسلمین درباره آنان اطلاعاتی داشتند، اما موقعیت و تأثیر آنان را در تاریخ بعدی فلسفه یونان درست دریافته بودند. ما، مطمئناً، اطلاعات بهتری در خصوص این موضوع دست کم در سه یا چهار قرن اول دوره مسیحی داریم؛ اما اطلاعات ما نیز موقعی که به مراحل قرن پنجم، ششم و هفتم سنت‌های افلاطونی و ارسطویی می‌رسیم، یعنی اشخاصی که مسلمین دقیقاً وارث آنها بودند، رفته رفته کم می‌شود. بسیاری از متون را داریم؛ همین‌طور مسلمانان داشتند، هر چند تعداد زیادی از آنها محفوظ نمانده است. اختلاف ما با آنها در برداشتی است که آنها از آن متون داشتند، و همچنین در نحوه انتقال و تغییرات فلسفه افلاطون و ارسطو توسط مفسران آنهاست، که همگی استادان دانشگاه‌های امپراطوری روم شرقی بودند. برای شناختن فلسفه کافی نیست بدانیم که مسلمانان از افلاطون و ارسطو چه می‌دانستند، یا چه آثاری از آن استادان به چه صورت و توسط چه کسی و چه وقتی ترجمه شده است؛ بلکه به سنجش کیفیت فلسفه افلاطونی و فلسفه ارسطویی موروثی آنان نیز که با عنوان‌های آنها بسیار متفاوت است باید پرداخت. برای انجام این امر، ابتدا می‌پردازیم به بهترین و کامل‌ترین گزارش خود مسلمانان که توسط ابن‌ندیم فراهم آمده

است و سعی می‌کنیم، به کمک گواهی‌های او، سنت پیچیده فلسفی را در اواخر عهد قدیم بازسازی کنیم.

در سال ۳۷۷/۹۸۷ یا ۹۸۸ کتابفروش بغدادی به نام ابوالفرج محمد بن الندیم فهرست خود را کامل کرد. تألیف این کتاب ممکن است به عنوان یک فهرست دم دستی برای کتابفروش آغاز شده باشد، اما دانش و کنجکاوی خود مؤلف و آب و هوای فکری فرح بخش بغداد در دوره آل بویه سرانجام چیزی عالی‌تر پدید آورد: این فهرست چیزی کمتر از یک دائرة المعارف هنرها و علوم مکتوب اسلام در قرن دهم نیست. ابن ندیم مجموع کتاب‌های اسلانی را از خوشنویسی تا علم کیمیا همراه اظهارنظرهای شرح حال‌نویسانه و تاریخی یادداشت کرد. اما باز هم کار او بیشتر از این حرف‌هاست. این فهرست به فعالیت ترجمه‌ای مسلمانان توجه ویژه‌ای کرده، و نیز یکی از بهترین راهنماهای ما درباره فهم آنان از چشم‌انداز فلسفی و علمی جهان اسلامی در اواخر عهد قدیم است. با در دست داشتن فهرست، توصیف مبسوط میزان و نوع میراث «بیگانه» که در دسترس مسلمین بود و همین‌طور حدس‌هایی در خصوص چگونگی آن ممکن می‌گردد.

دو عنصر بسیار مهم از فرهنگ و تمدن یونانی که اسلام وارث - یا شاید بهتر است بگوییم، مالک - آن شد، مستقیماً در صفحاتی از کتاب ابن ندیم به چشم می‌خورد. مجموعه ارزش‌های ادبی، سیاسی و فلسفی که ما آن را فرهنگ و تمدن یونانی می‌نامیم قبلاً، ولی معمولاً از طریق روشنفکران بومی که یونانی آموخته بودند، با فرهنگ‌های دیگر، حتی فرهنگ‌های دینی، تلاقی کرده و به اندازه زیادی آنها را متحول ساخته بود. این مواجهه یونانی مآبی با اسلام، به هر حال، قابل ملاحظه بود: فرد مسلمان نه زبان یونانیان را، نه ارزش‌های انسان‌گرایانه آنها را و نه حتی مذهبشان را پذیرفت؛ آنچه او از یونانیان گرفت منحصرأ از طریق ترجمه، و بیشتر، محدود به یونانی‌مآبی علمی و فنی بود. جز تعدادی از مترجمان حرفه‌ای، مسلمانان فلسفه یونانی را می‌دانستند اما زبان

یونانی را نمی دانستند؛ افلاطون و ارسطو، اقلیدس، جالینوس و بطلمیوس را می خواندند، اما هرگز نگاهی گذرا نیز به صفحه‌ای از آثار هومر، سوفوکلس یا توکودیدس نمی انداختند.

این غفلت اخیر به اختیار خود مسلمانان نبود. در قرون قبل از تماس مسلمین با آن فرهنگ، ارزش‌های انسانی میراث یونانی، توسط مسیحیت جذب یا متحول یا طرد شده بود. در نتیجه، گنجینه گرانبهای دانش علمی که در فهرست آمده است، همراه قدری *gnomai*، یعنی گفتار اخلاقی، اما با فهم واقعی اندک از *Paideia*، یعنی فرهنگ و آرمان‌های انسانی یونانی مآبی، تقریباً دست نخورده به مسلمانان منتقل شده بود. همین جدایی آسان سر از پیکر به طرز بدی در روش‌های آموزشی اواخر عهد قدیم منعکس می‌شود، زمانی که آموزش عالی می‌بایست از لحاظ صورت و محتوا آنقدر حرفه‌ای بوده باشد که امکان انتقال برنامه آموزشی علوم طبیعی، طب و فلسفه به دیگران ممکن باشد، قطع نظر از اینکه آنها زمانی بخشی از برنامه *enkyklios paideia*، یعنی برنامه عمومی مشتمل بر دستور زبان و علم معانی، بوده‌اند.

چنان‌که ما از مدارک برداشت می‌کنیم، علم معانی ابزار اصلی در مطالعه حرفه‌ای مکتوبات انسانی در اواخر عهد قدیم بوده است. این امر حتی در میان روشنفکران مسیحی موضوعی عمومی بوده است، و کرسی‌های اعطا شده از طرف مقامات شهری در خصوص علم معانی در سطح استان‌های امپراطوری روم شرقی وجود داشته است. اما در اواخر عهد قدیم محلی وجود داشته است که، علیرغم استانداردهای عالی حرفه‌ایش در طب، فلسفه و علوم ریاضی، به عدم علاقه‌مندی به علم معانی مشهور بوده است. مصر، با مرکز بزرگ فکریش اسکندریه، دقیقاً با یک منبع مفروض برای جنبه علمی اما برداشت متعصبانه از یونانی‌گرایی توسط مسلمانان مطابق است. در آنجا دانشگاه، که هنوز در قرن هفتم میلادی خیلی فعال بود، برنامه آموزشی‌ای داشت که در فلسفه و علوم (خصوصاً طب و ریاضیات) قویاً پیشرفته و در علم معانی و علوم انسانی و حقوق

یونانی را نمی دانستند؛ افلاطون و ارسطو، اقلیدس، جالینوس و بطلمیوس را می خواندند، اما هرگز نگاهی گذرا نیز به صفحه‌ای از آثار هومر، سوفوکلس یا توکودیدس نمی انداختند.

این غفلت اخیر به اختیار خود مسلمانان نبود. در قرون قبل از تماس مسلمین با آن فرهنگ، ارزش‌های انسانی میراث یونانی، توسط مسیحیت جذب یا متحول یا طرد شده بود. در نتیجه، گنجینه گرانبهای دانش علمی که در فهرست آمده است، همراه قدری *gnomai*، یعنی گفتار اخلاقی، اما با فهم واقعی اندک از *Paideia*، یعنی فرهنگ و آرمان‌های انسانی یونانی مآبی، تقریباً دست نخورده به مسلمانان منتقل شده بود. همین جدایی آسان سر از پیکر به طرز بدی در روش‌های آموزشی اواخر عهد قدیم منعکس می‌شود، زمانی که آموزش عالی می‌بایست از لحاظ صورت و محتوا آنقدر حرفه‌ای بوده باشد که امکان انتقال برنامه آموزشی علوم طبیعی، طب و فلسفه به دیگران ممکن باشد، قطع نظر از اینکه آنها زمانی بخشی از برنامه *enkyklios paideia*، یعنی برنامه عمومی مشتمل بر دستور زبان و علم معانی، بوده‌اند.

چنان‌که ما از مدارک برداشت می‌کنیم، علم معانی ابزار اصلی در مطالعه حرفه‌ای مکتوبات انسانی در اواخر عهد قدیم بوده است. این امر حتی در میان روشنفکران مسیحی موضوعی عمومی بوده است، و کرسی‌های اعطا شده از طرف مقامات شهری در خصوص علم معانی در سطح استان‌های امپراطوری روم شرقی وجود داشته است. اما در اواخر عهد قدیم محلی وجود داشته است که، علیرغم استانداردهای عالی حرفه‌ایش در طب، فلسفه و علوم ریاضی، به عدم علاقه‌مندی به علم معانی مشهور بوده است. مصر، با مرکز بزرگ فکریش اسکندریه، دقیقاً با یک منبع مفروض برای جنبه علمی اما برداشت متعصبانه از یونانی‌گرایی توسط مسلمانان مطابق است. در آنجا دانشگاه، که هنوز در قرن هفتم میلادی خیلی فعال بود، برنامه آموزشی‌ای داشت که در فلسفه و علوم (خصوصاً طب و ریاضیات) قویاً پیشرفته و در علم معانی و علوم انسانی و حقوق

ضعیف بود.

از مدارس عالی امپراطوری قدیم روم شرقی اطلاعاتی کافی نداریم. به هر حال، شناخت ما از تعلیمات فلسفه در آتن و اسکندریه در قرن پنجم و اوایل قرن ششم میلادی اندک است، و آنچه در پرتو مدارک آشکار است این است که، اگرچه به ارسطو اهمیت داده می‌شد، اما نوعی از فلسفه افلاطونی / نوافلاطونی تعدادی از محافل را که فلسفه در آنها رسماً تعلیم داده می‌شد تحت نفوذ خود درآورده بود. مسلمین در این موضوع سردرگم بودند. اکثر آنان آشکارا نوافلاطونی بودند و در عین حال آنقدر از حقیقت افلاطون‌گرایی خود بی‌خبر بودند که نمی‌توانستند مؤسس آن را تعیین کنند. اما مدرسان آتن و اسکندریه می‌دانستند که آن متون از کجا آمده‌اند. افلوپین تعلیم داده بود که حقیقت در سنت افلاطونی نهفته است، و جانشینان یونانی او این درس را فراموش نکرده بودند. اما مسلمانان، که به اندازه داماسکیوس یا اولیمیپودرس یونانی شده ادعای وارث افلاطون بودن را داشتند، وابستگی خود را نمی‌پذیرفتند و نوشته‌های افلوپین را به عنوان یک *pseudepigraphon*، یعنی خلاصه‌ای از کتاب‌های چهارم تا ششم نه گانه‌ها (اِثادها) که در میان مسلمین تحت نام اثولوجیا ارسطو رواج داشت، می‌خواندند.

ابن الندیم چیزی از افلوپین واقعی نمی‌دانست. حتی بحث او از افلاطون در فهرست مبهم و غیر روشنگر است: مجموعه‌ای از خلاصه‌ها و تفسیرهای پراکنده‌ای که به عربی منتقل شده بود و نه بیشتر؛ اما می‌پذیریم که مدخل کتاب او درباره سنت مدرسه افلاطونی یا کارگزاران آن که معلوم ابن‌الندیم یا منابع او بوده است اطلاعاتی به دست می‌دهد. به دنبال بحث غیر روشنگر و تقریباً فهرست وار او از افلاطون، بیان اوست درباره زندگینامه ارسطو و تاریخ عالمانه او از ترجمه‌های ارسطویی. چنین تأکیدی ویژه فهرست ابن‌الندیم نیست؛ محتوای واقعی میراث فلسفی آنان هر چه بوده باشد، مسلمین ارسطو را رئیس گروه خردمندان یونانی می‌دانسته‌اند، و فارابی، مهم‌ترین افلاطونی

مسلمان، وقتی به غلط «معلم دوم» خوانده می‌شد، نه ضد افلاطون بلکه ضد ارسطو محسوب می‌شد.

مرور فهرست بر فلاسفه بعد از ارسطویی همین چشم‌انداز را آشکار می‌سازد. فهرست مشتمل است بر ثئوفراستوس، پروکلوس «افلاطونی»، اسکندر افرودیسی، فورفوریوس، آمونیوس (هرمیو)، تمیستیوس، نیکلائوس، پلوتارک (اهل Chaeronea)، اولیمپیدرس، هیپوکراتس، اپافرودیتوس، «پلوتارک دیگری»، جان فیلوپونوس، و در آخر معجونی از اسامی که از بعضی منابع دیگر استخراج شده‌اند و مشتمل است بر گریگوری اهل نیسا و تئون اهل از میر، که «دوره و توالی آنها معلوم نیست». در این گروه کامل تنها پروکلوس و تئون به عنوان افلاطونی معرفی شده‌اند؛ بقیه تقریباً و منحصرأ جزو یکی از سنت تفسیری ارسطویی قلمداد می‌شوند.

کی و کجا این پنهان سازی صورت گرفت؟ در بحث از سنت مدرسی اواخر عهد قدیم مقصود ما بیش از تاریخ مدارس افلاطونی نیست. در آغاز قرن سوم مسیحی مدارس واقعی اپیکور، زنون و ارسطو اگر نمرده بودند در حال احتضار بودند؛ بعد از سال ۲۰۰ میلادی در میان یونانی‌های امپراطوری تنها دانشگاه‌های افلاطونی در اسکندریه و آتن و توابع کوچک‌تر آنها در فامیه و برگاما وجود داشتند. و چهار صد سال بعد، در آستانه ظهور اسلام، تنها اسکندریه باقی بود. آخرین استادان در اسکندریه، و معاصرین منزوی و غیر شاغل به تدریس افلاطونی آنان در آتن، عمیقاً به مطالعه ارسطو اشتغال داشتند.

تبیین آشفته‌گی مسلمانان درباره هویت فلسفی خودشان در جایی درون این تناقض قرار می‌گیرد. دانشگاه آتنی ساختار فلسفه افلاطونی خود را در قرون دوم و سوم میلادی از اطلاعات در درجه اول افلوپین (متوفی ۲۷۰)، و بعد فورفوریوس (متوفی حدود ۳۰۶)، یامبلیخوس (متوفی ۳۲۵) و پروکلوس (متوفی ۴۸۵) گرفت، مردانی که علاقه وافر آنها به سحر و علوم غریبه برای فلسفه افلاطونی خطرناک و در نهایت

مهلک شد. مصیبت همین استحاله افلاطونیان به التقاط گرایانی حیلہ گر، فیلسوفان به عارفان، در میان مسلمان جایی نداشت، هرچند آنها شاید، بدون اینکه کاملاً بدانند، همان پنهان سازی‌هایی را که افلاطونیان اسکندرانی را قادر ساخت از همکاران آتنی شان بیشتر عمر کنند به ارث برده بودند.

هرمیاس یکی از همشاگردی‌های پروکلوس در آتن در دوره کوتاه تصدی سیریانوس به عنوان رئیس مدرسه آنجا (۷-۴۳۲ میلادی؟) بود، و اسکندرانی‌های بعدی از او شروع می‌شوند. در خود آتن جانشینان بلا فصل پروکلوس، ایزیدور و زنودوتوس، برجسته نبودند. ما از آنها تنها به واسطه کتاب زندگی ایزیدور تألیف داماسکیوس، یک منبع تاریخی مهم که بر مسلمانان معلوم نبود، آگاهیم؛ از کتاب‌های خود آنها اثری باقی نمانده است. به علاوه، در آنجا مشکلات فزاینده‌ای با مراجع مسیحی وجود داشته است. حتی پروکلوس، که وقتی خود را در معرض اتهام الحاد دید توانست محتاط باشد، اجباراً یک سالی جلای وطن کرد. جانشینانش در آکادمی ظاهراً در دنیایی که به مرزهای تسامح خود با فِرَق قدیمی و کافر رسیده بود دقت کمتری داشتند، و در ۵۲۹ میلادی امپراطور ژوستینیان مدرسه آتنی را برای همیشه بست و اموالش را مصادره کرد.

به دنبال آن، اقامت جالب و کنجکاوی برانگیز هفت فیلسوف آتنی، از جمله «جانشین» مطرح افلاطونی داماسکیوس و شاگردش سیمپلیکوس، در دربار خسرو شاه اول ساسانی در تیسفون است. اقامت آنها در آنجا خیلی کم و شاید کمتر از یکسال، قبل از بازگشت به سرزمین روم تحت شرایط معاهده صلح سال ۵۳۲، بود، و بنابراین احتمالاً استخراج نتایج متعدد از این واقعه عاقلانه نیست. وقتی همه آنچه که باقی مانده بود همین بود می‌تواند فقط نوعی الحاد افلاطونی تهذیب شده تلقی شود. مطمئناً وضع سیمپلیکوس این طور بود که، در پی بازگشتش به آتن بعد از ۵۳۳، تحقیقاتش را منحصرأ وقف مطالعه نه افلاطون بلکه ارسطو کرد. داماسکیوس در بازگشتش از ایران

دقیقاً هفتاد ساله بود، اما سیمپلیکوس هنوز آینده‌ی فعالی پیش رو داشت، اما نه به منزله‌ی یک معلم. تدریس برای همیشه در دانشگاه آتن متوقف شده بود، و بنابراین سیمپلیکوس از روی ضرورت یک محقق کتابخانه‌ای شد، یعنی فیلسوفی که آثار عمده‌اش تفسیرهای عالمانه‌ی او درباره‌ی ارسطوست. مسلمین ظاهراً فقط آثاری را می‌شناخته‌اند که راجع به مقولات و درباره‌ی نفس بوده‌اند. آنان تفاسیر مبسوط او را درباره‌ی طبیعیات یا درباره‌ی افلاک در اختیار نداشتند، اگر چه از مباحثات او با فیلسوف مسیحی جان فیلوپونوس که در آنجا واقع شد به‌خوبی مطلع بودند.

اینکه چگونه فیلوپونوس و سیمپلیکوس، که هر دو شاگردان آمونیوس در اسکندریه بودند و هر دو به نوبت با پروکلس در آتن پذیرفته شدند، در نیمه‌ی اول قرن ششم مسیحی به مباحثه‌ی در باب ارسطو و نه افلاطون پرداختند ما را به خود آمونیوس برمی‌گرداند... آمونیوس، همچون پدرش هرمیاس، برای تربیت فلسفیش به آتن رفته بود. هر دو، پدر و فرزند، سرانجام برای تعلیم و نوشتن به اسکندریه بازگشتند، هرمیاس در باب افلاطون و آمونیوس عمده‌ی درباره‌ی ارسطو. علاقه‌ی به ارسطو در کسی که در سنت افلاطونی تربیت شده و حداقل از روزگار افلوپین و فورفروریوس به بررسی کتاب‌های مشائی پرداخته است عجیب نیست، اما انتشار تقریباً انحصاری فلسفه‌ی ارسطویی غریب و غیر منتظره است. و در میان نتایج آن این حقیقت وجود داشت که مسلمین، که به متون اواخر عهد قدیم دسترسی محدودی داشتند، آمونیوس و جانشینانش را تقریباً تنها مفسران ارسطویی می‌دانستند.

شاگردان آمونیوس در طی نسل بعدی در آتن و اسکندریه حاکم بودند؛ «جانشین» یونانی داماسکیوس، که بر مسلمین ناشناخته بود، و شاگردش سیمپلیکوس؛ اولیمپیودرس، اسکلیپوس و جان فیلوپونوس در اسکندریه. اولیمپیودرس، که تقریباً با اطمینان می‌توان گفت مسیحی نبود، به نظر می‌آید در برابر مسیحیت یک موضع موافق‌تری پیدا کرد، اما در فهرست هیچ ذکری از یک مسیحی در مدخل‌های بعدی

ابن‌ندیم تا جان فیلوپونوس «اسقف بعضی از کلیساهای مصر، که مدافع فرقه مسیحی یعقوبی بود» نیست.

یوحنا «نحوی»^(۱)، چنانکه مسلمین او را به این نام می‌خواندند و چنانکه خودش این لقب را در آثارش به خود می‌داد، در اسلام به‌خوبی به عنوان مفسری ارسطویی، نویسنده و مورّخی در زمینه طب، و، به‌صورت کم‌رنگ‌تر، به عنوان متکلمی مسیحی شناخته شده بود. در طی سالیان، کتاب یوحنا آشکارا از اثر مدرسی قدیم‌ترش به موجب عنوان آمونیوس دور شد. تنظیم یادداشت‌های استاد درباره طبیعات از سوی او از سال ۵۱۷ میلادی شروع می‌شود، اما تا سال ۵۲۹، همان سالی که ژوستینی نین دانشگاه را به خاطر الحاد آشکارش بست، فیلوپونوس در یک حالت روحی بسیار مسیحی‌تری کار می‌کرد.

در آن سال کتاب او تحت عنوان درباره ازلیت جهان بر ضد پروکلس و مدت کمی بعد از آن مکمل آن بر ضد ارسطو نوشته شد، که حمله مضاعفی به موضع نوافلاطونی مطرح درباره ازلیت جهان بودند. مسلمین، که بالطبع در نظریه خلقت در زمان فیلوپونوس شریک بودند، بسیار شیفته آن بحث بوده و می‌توانستند آن را به دقت از شروح عربی تیمایوس (هر چند به‌طور خلاصه)، درباره افلاک و طبیعات ارسطو، براهین پروکلس و شرح او بر تیمایوس، و، بالاخره، ردّ فیلوپونوس دنبال کنند. اما آنها هیچ علم یا توجهی به بقیه دوره زندگی فیلوپونوس بعد از ۵۳۰ میلادی، یعنی دوره درگیری پیشرونده او با کلام مسیحی و زورآزمایی نهایی او با تثلیث، نداشتند.

در شرح مسلمانان از تاریخ فلسفه، شاگردان مسیحی اولیمپیودرس در اسکندریه، الیاس و داود، جایی ندارند؛ همین‌طور است افلاطونیان مسیحی غزه: ایناس، زکریاس اسقف میتلن، و برادرش پروکوپس. آخرین رئیس مدرسه شناخته شده در اسکندریه، استیفن، حدود سال ۶۱۶ میلادی برای پذیرش سِمَت تعلیم به قسطنطنیه دعوت شد.

1-John "the grammarian"

چهره او در میان مسلمین کمرنگ ولی مطابق با منابع یونانی است. تفسیرهای استیفن در خصوص مقولات و درباره تفسیر، و نیز بعضی از نوشته های پزشکی، به عربی در دسترس بود.

این پایان سنت فلسفی یونانی در اواخر عهد قدیم است. استیفن، که در خدمت هراکلیوس بود، به زمان اسلام متصل می شود. مسلمانانی که به دنبال آنها آمدند معرفت خود را در خصوص آن سنت از متون فلسفی ای که در دستریشان بود و از چشم اندازهای تاریخی نسبتاً نامعلوم فراهم آوردند. هر دو، به هر حال، نحوی آشکار منابع خود را آشکار ساختند: در پیرامون آثار ارسطو اسامی مفسران بزرگ سنت مدرسه افلاطونی در اسکندریه از آمونیوس در قرن پنجم میلادی تا استیفن در قرن هفتم قرار دارد. برای ما، هر چند نه برای ابن ندیم و معاصرینش، از آنجا ردیابی اتصال به فورفورئوس در قرن چهارم ممکن است. این مرد متون درسی تفسیری را در خصوص ارسطو در برنامه آموزشی مدارس افلاطونی معمول ساخت.

بر اساس زندگینامه ای که فورفورئوس از استادش نوشته است، ارسطو از قبل به دقت و نقادانه مورد مطالعه افلوپین بود. خود فورفورئوس نیز همین کار را به نحوی نظام مندتر از افلوپین که ره یافتش به فلسفه در کلاس های غیررسمی استادش شکل گرفته بود انجام داد. ممکن است نحوه ای از برنامه آموزشی مدرسی در سنت مدرسی افلاطونی قبل از افلوپین وجود داشته که افلوپین از آن بی خبر بوده ولی فورفورئوس دوباره آن را ظاهر کرده است. از کتاب خود فورفورئوس پیداست که ارسطو بخشی از آن برنامه بوده است. فورفورئوس اولین افلاطونی بود که درباره رسائل ارسطو تفاسیری رسمی پدید آورد، و این امر به دنبال خود مورد مطالعه بودن ارسطو را در مدارس افلاطونی تضمین کرد.

بنابر نظریه ای که در سنت مدرسی بعد از فورفورئوس به وجود آمد، دو شاخه اصلی فلسفی وجود داشت، یکی آنکه می بایست به مظاهر مختلف واقعیت فیزیکی بپردازد،

شاخه‌ای که عموماً به عنوان طبیعیات شناخته شده است، و دیگر آنکه خود را وقف تأمل در واقعیت برتر از حس کرده بود، یعنی در الهیات، یا، به اصطلاح مطلوب دین ورزان افلاطونی بعدی، «مشاهده عرفانی» (*epopteia*). هر نقشی که ممکن است اخلاق در این طرح داشته باشد، از پیوند اصلی خود با سیاست جدا و به مرتبه یک درون پالایی مقدماتی برای مطالعه شایسته فلسفه تحویل شده بود.

موقعیت منطق تناقض آمیز بود. بر مبنای نظریه اصلی ارسطویی، منطق یک روش یا یک ابزار (ارغنون) بود، و نه بخشی از فلسفه. این تغییر مسیر از تعلیم افلاطون بود، که دیالکتیک و مابعدالطبیعه، فلسفه و تفلسف، را در یک وحدت عمیق و نقض ناشدنی متحد ساخته بود. افلاطونیان بعدی به ظاهر بر نظر افلاطون باقی ماندند، ولی در واقع جزمی بودند نه اهل دیالکتیک. آنان هر چه در باب دیالکتیک گفته باشند، منطق را به منزله یک ابزار، و به شیوه‌ای که ارسطو تدوین کرده بود به کار بردند. فورفورئوس ارغنون منطقی را در ابتدای برنامه آموزشی مدرسه قرار داد، و این امر در دنباله تاریخ مدرسه باقی ماند.

افلاطونی مطالعه فلسفه خاص ارسطویی، به ویژه رسائل فیزیکی و روانشناختی، را از ارغنون شروع می‌کرد. هنگامی که پروکولوس به مطالعاتش در آتن در قرن پنجم میلادی اشتغال داشت، بخش ارسطویی برنامه آموزشی دو سال طول می‌کشید. بعد از اتمام آن شاگردان برای الهیات طبیعی آماده بودند، الهیاتی که البته افلاطونی و متمرکز بر تفسیر تیمایوس و پارمیندس بود. بعد از آن الهیات مقدس *chaldean oracles*، یعنی همان معیار علوم خفیه بعدی افلاطونی، قرار داشت.

ما مطمئنیم که این برنامه آموزشی استاندارد در تنها مدرسه افلاطونی زنده فلسفی در اواخر عهد قدیم بود. به هر حال، آن چیزی نبود که به مسلمین به ارث رسید. آنچه آنان از یک برنامه آموزشی می‌دانستند از نمونه‌های ترجمه شده یک متن معیار با عنوان «مقدمه‌ای بر ارسطو» به دست آمده بود نه از آنچه واقعاً در مدارس آتن یا اسکندریه

تعلیم می‌شد. طرح رسائل ارسطویی از مقولات تا مابعد الطبیعه، براساس ترتیبی که در فهرست ابن‌ندیم هست، و آنچه ساختار اکثر دائرة المعارف‌های اسلامی مربوط به «علوم بیگانه» را تشکیل می‌دهد، به هیچ روی یک برنامه آموزشی نبود. بلکه، یک «تقسیم‌بندی علوم» براساس حوزه‌های علمی بود. واقعیت عریان این است که نه ما و نه مسلمانان اطلاع زیادی از برنامه آموزشی واقعی در هیچ‌یک از مدارس ارسطویی نداریم.

تجلیل مسلمین از ارسطو، که ابن‌ندیم چنین مفصل بدان شهادت می‌دهد، یک حادثه جدید در شرق نزدیک بود. در اثنای پنج قرن قبل از همة آنهایی که ارسطو را مورد مطالعه قرار دادند همین تجلیل را با عملگرایی بسیار محدودتر از مسلمانان انجام دادند. نوافلاطونیان برای او جایی در برنامه آموزشی قائل شدند، اما این یک امر فرعی بود. و مسیحیان نیز، وقتی نیاز خود را به ارسطو دریافتند، در قیود خود در استفاده از او حتی سخت‌گیرتر بودند.

استفاده مسیحی از ارسطو، در نهایت، مهم‌تر از قیودی بود که بر آن تحمیل می‌شدند. آثار نوافلاطونیان بزرگ شرقی تا ظهور اسلام در هیچ زبانی پدید نیامد مگر در زبان اصلی یونانی آنها. مسیحیت و متکلمانش مرزهای فرهنگی را پشت سر گذاشتند، مرزهایی که یونانی‌های اصیل را از سامی‌های شرقی آرامی زبان جدا می‌ساخت. پیش از آنکه یک ارسطوی عربی وجود داشته باشد یک ارسطوی سُرّیانی وجود داشت، که، در این مقطع محدود، هدف الهیات مسیحی واقع شد.

هر چند ادبیات سُرّیانی محصول خاص روزگار مسیحی بود، مردم آرامی زبان شرق نزدیک از زمان فتوحات اسکندر در یک محیط یونانی شده زندگی می‌کردند. و اگر در الرّها تماس بین آرامی و یونانی ادبیاتی ایجاد کرد که در احساسات و گرایش‌ها عمده مسیحی بود، همان تماس در حرّان نزدیک ترکیب فرهنگی خیلی متفاوتی به وجود آورد: یعنی باگرایش الحادی، علمی و ساحرانه، نه مکاشفه‌ای، زاهدانه، و نه باگرایش به

موسیقی و مسیحیت اولیه. حرّان تا روزگار فتح اسلام هیچ ادبیاتی پدید نیاورد، اما آنچه به نحوی دیگر در آنجا ظاهر شد نشان می‌دهد که تعلیمات یونانی در بعضی از مراکز سامی در شرق نزدیک برای مدتی قابل ملاحظه در دست کار بوده، و اینکه به هیچ وجه همه آثار و نتایج آن به‌طور کامل یونانی نبوده است.

پذیرش فلسفه افلاطونی مدرسی از سوی مسیحیان از آن نوع که در مدارس از زمان فورفورئوس تا پروکلوس متداول بود امری مورد تردید و، در نهایت، غیر مستقیم بود. نوافلاطونیان در زمره جدی‌ترین منتقدان فکری مسیحیت بودند، و نه مباحثات فورفورئوس، که اقداماتی در جهت احیاء نوافلاطونی توسط جولیان بود، نه دینداری‌های رمزی و ساحرانۀ پروکلوس به تفکر مسیحی، که زمینه‌ای مشترک بین اورشلیم و آتن بود، اطمینانی نبخشید. احیاء نظریات اُرِیژن در مورد وجود قبلی نفس و مباحثاتی که آنان در قرن ششم میلادی برانگیختند، متکلمین مسیحی را در خصوص افلاطون حتی محتاط‌تر کرد - و اینکه، به نحوی تناقض آمیز، زمانی قسمت عمده‌ای از مابعدالطبیعه نوافلاطونی تحت نام دیونیسیوس آرئوپاگی در شرق شروع به انتشار کرد.

فلسفه اُرِیژن، به هر حال، تغییر جهتی کلامی در قرن ششم بود. موضوع اصلی همان بحث مسیح‌شناسی که در دهه‌های پیشین آغاز شده بود باقی ماند و با تصمیمات دو شورا در افسوس در سال ۴۳۱ و ۴۴۹ میلادی و شورایی در چالسدون در سال ۴۵۱ نه تنها فرونشست بلکه ملتهب شد. آباء جمع آمده در چالسدون اعتقاد به طبیعت واحد را محکوم کرده بودند، اما تا نیمه قرن ششم مصر و سوریه هر دو در حدّ زیادی در گرایش‌ها و عقیده خود معتقد به طبیعت واحد بودند. نظریه پرداز بزرگ این فرقه، سیوروس اهل انطاکیه (متوفی ۵۳۸) بود، اما قدرت عظیم آنها در سختکوشی‌های مبلغین مذهبی بود، نه متکلمین، مردانی نظیر یعقوب بارادای (متوفی ۵۷۸)، کسی که، از طریق دوستی با امپراطور تئودورا، اسقف ویژه الرّها بود و، در سال‌های بعد، تقریباً به

تنهایی سلسله مراتب فشرده معتقدین به طبیعت واحد را در شرق بازسازی کرد. سِوروس متکلمی موشکاف بود، و خود بحث مسیح‌شناسی بحثی در هم بافته با ملاحظات مربوط به علم معانی بود. اصحاب چالسدون، معتقدان به طبیعت واحد، و نسطوریان، به خلاف همه متقدمان‌شان، درگیر یک *bellum lexicographicum*، یعنی نزاع بر سر معانی جوهر، طبیعت، شخص و آفَنوم بودند. این اصطلاحات به تدریج از دوره نیقیه مورد توجه قرار گرفته بودند، اما تا سال ۵۰۰ میلادی هیچ کس نمی‌توانست بدون تعلیم قابل ملاحظه در چیزی که به طور غیر مترقبه کتاب دستی نزاع کلامی شده بود، یعنی ارغنون ارسطو، در گردونه بحث وارد شود.

متکلمین انطاکیه ممکن است اولین افرادی بوده باشند که دست روی ابزارهای جدید نهادند، و از آنجا که آنان بیشتر مفسر بودند تا اهل مابعدالطبیعه به شیوه اسکندرانی، ارسطوی منطقی را مفیدتر از افلاطون متکلم یافتند. مفسر متقدم مدرسه انطاکیه، «شارح» به تمام معنی، تئودور اهل موپستیا (متوفی ۴۲۸ میلادی) بود. رهیافت او به کتاب مقدس دقیقاً ادبی و تاریخی بود و ابزارهای تفسیری او بیشتر جدلی به شیوه ارسطو بودند نه تمثیلی به طریقه افلاطون و افلاطونیان بعدی.

قضاوت‌ها درباره آئین مورد قبول خود تئودور هر چه باشد، او همان موقعیتی را نزد سوری‌های شرق دارا بود که در انطاکیه داشت، یعنی سِمَت مفسر معتبر کتاب‌های مقدس مسیحی. درباره آموزش الهیات در انطاکیه اطلاع زیادی نداریم، اما بسیار متحمل به نظر می‌آید که در روزگار تئودور، یا در قرن بعد از آن، آموختن تفسیر مسیحی به نوعی آموزش منطقی ارسطویی مسبوق بوده باشد، زیرا وارد ساختن نوشته‌ها و روش‌های تئودور در مدرسه سریانی زبان در الزامات ورود همزمان ارغنون در برنامه آموزشی آنجا مشخص شده بود.

مدرسه الزها، که در روزگار مشهور افرایم سوری (متوفی ۳۷۳ میلادی) تأسیس شده بود، مرکز مطالعات کلامی عالی در میان مسیحیان آرامی شرق بود، چه آنها که در

داخل مرزهای امپراطوری رومی و چه آنان که در فاصله‌ای دورتر در جهت شرق تحت حکومت شاهان ساسانی بودند. در نیمهٔ اول قرن پنجم میلادی آموزش در الزّها پیوند نزدیکی با الهیات انطاکیه داشت، و در همان دوره بود که کتاب‌های تئودور به سریانی ترجمه شد و اساس برنامهٔ مطالعات را تشکیل داد. همچنین پس از آن بود که پروبا، یکی از مترجمین تئودور، دست به منطق ارسطویی زد. بخش‌هایی از ترجمه‌های سریانی او از ایساغوجی فورفوریوس و دربارهٔ تفسیر و تحلیل اول ارسطو محفوظ مانده است، و مقولات نیز باید در همان موقع به سریانی ترجمه شده باشد.

در ۴۳۱ میلادی شورای افسوس مسیح‌شناسی نسطوریوس شاگرد تئودور را مردود اعلام کرد. ارتباط مشهور دانشکدهٔ الزّها هم با نسطوریوس و هم با انطاکیه، موجب پیدا شدن مسائلی با مراجع مذهبی آن زمان در سوریه شد، به ویژه وقتی که هییا، حامی بزرگ تئودور اهل موپستیا، به منطقهٔ اسقف‌نشین در الزّها در سال ۴۳۵ میلادی دعوت شد. قدرت و اعتبار هییا مدرسه را تا زمان مرگش در ۴۵۷ حفظ کرد، اما از آن پس دانشکده در الزّها، که هنوز به سنت انطاکیه‌ای وفادار بود، به سبب طغیان مذهب اصالت طبیعت واحد دچار مشکل شد، تا اینکه در ۴۸۹ امپراطور زنون فرمان داد مدرسه برای همیشه بسته باشد.

حتی قبل از تعطیل نهایی، بعضی از افراد دانشکده الزّها شروع به مهاجرت به فضای دوستانه‌تر در قلمروهای شاه در شرق نموده بودند. از جمله آنان نارسای بود، که بیست سال در الزّها راهنما بود، و مدتی بعد از ۴۷۱ از مرز به طرف نصیین رفت و در آنجا مدرسه‌ای جدید باز کرد، و به عبارتی دیگر به مدرسهٔ قدیمی در مکانی جدید استمرار بخشید. در سنت واقعی انطاکیه یا الزّها، رئیس مدرسه «شارح» نیز بود. اما اگر تفسیر اهتمام اصلی مدرسه بود، تحت الشعاع تعلیم انواع نوشتن مشتمل بر استنساخ نسخ خطی و قرائت کتاب‌های مقدس مسیحیت سریانی زبان بود.

استخراج نتایج بسیار در خصوص گوهر برنامهٔ آموزشی در نصیین دشوار است جز

داخل مرزهای امپراطوری رومی و چه آنان که در فاصله‌ای دورتر در جهت شرق تحت حکومت شاهان ساسانی بودند. در نیمهٔ اول قرن پنجم میلادی آموزش در الزّها پیوند نزدیکی با الهیات انطاکیه داشت، و در همان دوره بود که کتاب‌های تئودور به سریانی ترجمه شد و اساس برنامهٔ مطالعات را تشکیل داد. همچنین پس از آن بود که پروبا، یکی از مترجمین تئودور، دست به منطق ارسطویی زد. بخش‌هایی از ترجمه‌های سریانی او از ایساغوجی فورفوریوس و دربارهٔ تفسیر و تحلیل اول ارسطو محفوظ مانده است، و مقولات نیز باید در همان موقع به سریانی ترجمه شده باشد.

در ۴۳۱ میلادی شورای افسوس مسیح‌شناسی نسطوریوس شاگرد تئودور را مردود اعلام کرد. ارتباط مشهور دانشکدهٔ الزّها هم با نسطوریوس و هم با انطاکیه، موجب پیدا شدن مسائلی با مراجع مذهبی آن زمان در سوریه شد، به ویژه وقتی که هییا، حامی بزرگ تئودور اهل موپستیا، به منطقهٔ اسقف‌نشین در الزّها در سال ۴۳۵ میلادی دعوت شد. قدرت و اعتبار هییا مدرسه را تا زمان مرگش در ۴۵۷ حفظ کرد، اما از آن پس دانشکده در الزّها، که هنوز به سنت انطاکیه‌ای وفادار بود، به سبب طغیان مذهب اصالت طبیعت واحد دچار مشکل شد، تا اینکه در ۴۸۹ امپراطور زنون فرمان داد مدرسه برای همیشه بسته باشد.

حتی قبل از تعطیل نهایی، بعضی از افراد دانشکده الزّها شروع به مهاجرت به فضای دوستانه‌تر در قلمروهای شاه در شرق نموده بودند. از جملهٔ آنان نارسای بود، که بیست سال در الزّها راهنما بود، و مدتی بعد از ۴۷۱ از مرز به طرف نصیین رفت و در آنجا مدرسه‌ای جدید باز کرد، و به عبارتی دیگر به مدرسهٔ قدیمی در مکانی جدید استمرار بخشید. در سنت واقعی انطاکیه یا الزّها، رئیس مدرسه «شارح» نیز بود. اما اگر تفسیر اهتمام اصلی مدرسه بود، تحت الشعاع تعلیم انواع نوشتن مشتمل بر استنساخ نسخ خطی و قرائت کتاب‌های مقدس مسیحیت سریانی زبان بود.

استخراج نتایج بسیار در خصوص گوهر برنامهٔ آموزشی در نصیین دشوار است جز

اینکه صبغه ظاهری آن به طور ثابت کلامی بود. به هر حال، برخی روشنگری‌های اتفاقی وجود دارد. یکی کتاب یک سوری است که در منابع بیزانسی «پولس ایرانی» خوانده شده است. این پولس در سال ۵۲۷ میلادی در قسطنطنیه با یک مانوی مباحثه کرد، و بعداً برای جونیلیوس، جستجوگر کاخ مقدس (*Quaestor of Sacred Palace*)، شرحی یونانی بر کتاب درسی تفسیری که در نصیین مورد استفاده بود نوشت. کتاب اجزاء حقوق الهی پیوند خیلی نزدیک بین سنت تفسیری انطاکیه - الرها - نصیین از یک طرف و منطق ارسطویی از طرف دیگر را نشان می‌دهد. بخش اول صرفاً به کار بردن «روش فوروریوسی - ارسطویی مطالعه یک کتاب» در مورد کتاب مقدس است؛ اصطلاحات مستقیماً از ترجمه قبلی سریانی درباره تفسیر گرفته شده است. بخش دوم اجزاء حقوق الهی به نحوی معلّمانه اصول کلامی مطالعه کتاب مقدس را طرح می‌کند: خدا، ذات و قدرتش؛ اسماء الهی؛ خلقت و مشیت؛ دنیای حاضر، خلقت و تدبیر؛ تحلیلی از اراده آزاد و آثارش؛ و، سرانجام، جهان آینده. همچنین، روش آن مدرسی و ارسطویی است، و شباهت آن به روش بحث متکلمین مسلمان در قرن هشتم میلادی قابل توجه است.

در قرن ششم میلادی مدرسه نصیین به روزگار سختی دچار شد. در ۵۴۰ یکی از معلمین آن، به نام مارآبا (متوفی ۵۵۷)، در پایتخت ساسانیان در سلوکیه - تیسفون جاثلیق یا اسقف اعظم نسطوری خوانده شد، اما هنگامیکه خسرو انوشیروان مدرسه را بست و به فاصله کوتاهی بعد از آن جاثلیق‌های جدید را تبعید کرد این امر هیچ پیامدی نداشت. آنچه به جای آن اتفاق افتاد این بود که پزشکان مسیحی شروع کردند به وارد شدن در محافل درباری، و هنگامی که مدرسه نصیین ملاً دوباره باز شد لاف دارا بودن یک دانشکده پزشکی را می‌زد.

آخرین راهنمای بزرگ در نصیین هنانا بود، که بعد از یک دوره جنجالی سی ساله به عنوان «شارح»، جمع بسیاری از شاگردان و دانشکده را به خارج نصیین و به یک

تبعیدگاه خود - خواسته فرستاد. این در حدود سال ۶۰۰ میلادی واقع شد، و مدرسه هیچگاه دوباره به حال خود نیامد. علت مستقیم این امر اقدامات هنانا برای جایگزینی تئودور اهل موپستیا و سنت تفسیری انطاکیه با رنگی اسکندرانی تر و افلاطونی تر بود، وضعیتی که به خیلی از معاصرین نسطوریش به منزله پشت پازدن به مسیح شناسی آنان برای معتقدان به طبیعت واحد^(۱) برخورد.

تا زمان هنانا منطق ارسطویی امری کاملاً معمول در سوریه بود و نشانی از تعلیم و تربیتی بود که مفسرین و متکلمین مسیحی که همان روشنفکران سوری شرقی بودند در آن شریک بودند. مطالعه طب نیز رونق داشت. برنامه آموزشی مدرسه طب اسکندریه در آغاز قرن ششم توسط سوری‌های غربی به سریانی ترجمه شده بود و می‌بایست قبلاً در جایی که به عنوان مرکز اصلی طب نسطوری‌ها در جندی شاپور در خوزستان ایران پدید آمد مورد استفاده بوده باشد. مواد آموزشی یونانی و یونان‌گرایانه بود، اما مطالعه آنها ضرورتاً دلالت بردانستن زبان یونانی ندارد. تنها کشیش سوری شرقی در قرن ششم که به دانستن یونانی شهرت دارد مارآبا^(۲) است که در نصیبین تحصیل کرد ولی برای آموختن یونانی مجبور به بازگشت به الزهای بیزانسی شد.

کتاب نامه

- Baumstark, A. (1900) *Aristotele bei den Syrern Von V -VIII Jahrhundert* (Leipzig).
- Bergsträsser, G. (1913) *Hunain ibn Ishaq und seine Schule* (Leiden).
- Endress, G. (1973) *Proclus arabus* (Beirut).
- Galen (1951) *Compendium Timaei Platonis aliorumque dialogorum synopsis quae extant fragmenta*, ed. P. Kraus and R. Walzer (London).
- Gätje, H. (1971) *studien zu Überlieferung der aristotelischen Psychologie im Islam* (Heidelberg).
- Georr, K. (ed.) (1984) *Les Catégories d'Aristote dans leurs Versions syro -arabes* (Beirut).
- Greene, T. (1992) *The City of the Moon God* (Leiden).
- Gutas, D. (1975) *Greek Wisdom Literature in Arabic Translation* (New Haven).

Horovitz, S. (1903) Über den Einfluss des Stoizismus auf die Entwicklung der Philosophie bei den Arabern , *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, 57: 177-96.

Kraus, P. (1941) Plotin chez les arabes , *Bulletin de l'Institut d'Egypte*, 22: 263-95.

Makdour, I. (1934) *L'Organon d'Aristote dans le monde arabe, ses traductions, son étude et ses applications* (Paris).

Meyerhof, M. (1930) *Von Alexandrien nach Bagdad: ein Beitrag zur Geschichte des philosophischen und medizinischen Unterrichts bei den Arabern* (Berlin).

Peters, F. (1968) *Aristotle and the Arabs: the Aristotelian Tradition in Islam* (Albany).

---- (1979) The Origins of Islamic Platonism: The School Tradition , in P. Morewedge (ed.), *Islamic Philosophical Theology* (Albany): 14-45.

---- (1990) Hermes and Harran: The Roots of Arabic-Islamic Occultism , in M. Mazzaoui and V. Moreen (eds) *Intellectual Studies on Islam* (Salt Lake City): 185-218.

Pines, S. (1986) *Studies in the Arabic Version of Greek Texts and in Mediaeval Science* (Jerusalem).

Rosenthal, F. (1992) *The Classical Heritage in Islam* (London).

Schacht, J. (1936) Über den Hellenismus in Bagdad und Cairo im 11. Jahrhundert , *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, 90: 529-45.

Steinschneider, M. (1960) *Die arabischen Übersetzungen aus dem Griechischen*
(Graz).

Walzer, R. (ed.) (1952) *Plato arabus* (London).

---- (1962) *Greek into Arabic: Essays on Islamic Philosophy* (Oxford).

فصل چهارم

پیشینه هندی و ایرانی

سید نعمان الحق

علی نقی باقرشاهی

جریان انتقال آراء هندی و ایرانی به جهان اسلام و تأثیر آنها بر تفکر اسلامی یکی از غامض ترین مسائل مورّخان محسوب می شود. بین هند و ایران قبل از ظهور اسلام نیز تبادل آراء وجود داشته است.^۱ این روند حتی امتزاج اصول عقیدتی آنها را نیز شامل شده و منجر به تبدیل و تغییر هر یک از آنها توسط سنت های بومی دیگری شده است. به علاوه، هر دو کشور هند و ایران به طرق مختلف تحت تأثیر فرهنگ هلنی قرار گرفته اند، به این معنی که قسمت اعظم آراء و اندیشه های یونانی نه از طریق مراکز علمی هلنی واقع در خاور نزدیک، بلکه به صورت غیر مستقیم بعد از آنکه صبغه محلی به خود گرفتند به ایران و هند سرایت کردند. اما در عین حال، اگر بخواهیم این مسأله را خیلی پیچیده تر از این فرض کنیم، می گوییم که هر دو هند و ایران به طور مستقیم نیز از طریق ترجمه متون معتبر تحت تأثیر آراء یونانی قرار گرفتند.^۲ همه اینها دست به دست هم داده و مجموعه وسیع فکری بسیار پیچیده ای را به وجود آوردند که به آن فضای فکری هندی - ایرانی قبل از اسلام اطلاق می شود، و این مجموعه بعدها جزء میراث

اسلام قرار گرفت.

سنت علمی و فلسفی اسلام در مرحله شکل گیری خود نیز تحت تأثیر آراء مختلفی قرار گرفت و بعد از سقوط اسکندر در سال ۶۴۱/۲۱ و فتح خاور نزدیک توسط مسلمانان اوضاع پیچیده تر شد. پس از آن بود که میراث مراکز عملی هلنی که در شش قرن اول میلادی خوب درخشیده بود مطرح شد. از قوی ترین آنها مراکز عملی سُرِیانی بود که در ادسا *Edessa* («الرها»، «اورفا»ی جدید واقع در شرق فرات)،^۳ نصیبین *Nisibis* (نزدیک دجله و شمال غرب موصل)،^۴ رِزاین *Resain* (رأس العین، تئودوسیوپولیس *Theodosiopolis*)^۵، کینسَرین *Kinnesrin* (قیناسرین *Qinnasrin*)^۶، حمص و بعلبک *Homs and Baalbek* (هلیوپولیس *Heliopolis*) واقع بودند. مسلمانان همچنین از مراکز مهم حران *Classical Carrhae* که در فاصله کوتاهی از ادسا قرار داشت بهره مند می شدند. حران ابتدا محل ستاره پرستان بود و این دین بومی در آنجا عمری طولانی داشت و اثراتی از غرب و همچنین هند در آن مشاهده می شد.^۷

ولی این قسمتی از آن چیزی است که مسلمانان به ارث بردند. در سال ۶۵۱ میلادی آخرین پادشاه ساسانی از دنیارفت و ایران بدامن اسلام افتاد. بعد از حدود ۱۵ سال سپاه اسلام از رودخانه جیحون گذشت، و در سال ۹۵/۷۱۳ سند و ماوراءالنهر *Transoxiana* تحت حاکمیت دمشق در آمدند. این مناطق فرهنگی در شکل گیری تفکر اسلامی سهم بسزائی داشتند. از نظر راقم این سطور، مرکز علمی جندی شاپور که در زمان انوشیروان در نیمه قرن ششم میلادی به اوج شکوفائی خود رسیده بود بیشترین تأثیر را داشته است. جندی شاپور بعد از فتح مسلمانان نیز به شکوفائی خود ادامه داد و قبل از آن نیز مهد فعالیت های فکری بود. بعد از آنکه امپراطور زنون *Zeno* در سال ۴۸۹ میلادی مرکز علمی ادسا را تعطیل کرد بعضی از دانشمندان نسطوری از آنجا فرار کردند و پادشاه ایران را فردی علاقمند و مهمان نواز یافتند، و لذا بعضی از آنها در نصیبین *Nisibis* ماندند و برخی دیگر به جندی شاپور پیوستند. در سال ۵۲۹ میلادی نیز مدرسه

نوافلاطونی آتن به دستور امپراطور ژوستینیان *Justinian* بسته شد و دانشمندان متواری آن مراکز علمی نیز به ایران پناهنده شدند. بنابراین جندی شاپور با بیمارستان مجهز و منابع عظیم علمی خود به یک مرکز عملی علوم ایرانی، یونانی، رومی، سوری و مخصوصاً علوم هندی تبدیل شد. در واقع، طبق مدارک موجه بسیاری از حکمای هندی نیز به آنجا دعوت شده بودند.^۸

با فرض چنین کانال‌های متنوع و پیچیده‌ای که از طریق آنها آراء بیگانگان به جهانیان اسلام راه یافتند و با توجه به مبادله فکری در آن کانال‌ها که باعث تغییراتی در آراء و عقاید بومی هر یک شده بود، مشکل بتوان سهم آراء ایرانی و هندی را در بسط اندیشه اسلامی به نحو دقیق تشریح نمود. این مسأله زمانی غامض تر می‌شود که متوجه بشویم ترجمه‌های عربی متون سانسکریت، پهلوی و سریانی در مرحله اولیه تاریخ اندیشه اسلامی شروع شده بود؛ مرحله‌ای که در پایان آن مترجمان توجه خود را بیشتر به متون یونانی معطوف نموده بودند. اصل ترجمه‌های نخستین در دسترس نمی‌باشند؛ فقط برخی از نوشته‌های متفکران اسلامی اولیه به دست ما رسیده است. به علاوه، بیشتر آنهایی که باقی مانده‌اند هنوز تحقیقی درباره آنها صورت نگرفته است و آنها به صورت خطی در کتابخانه‌های جهان موجود می‌باشند. به نظر می‌رسد بهترین کاری که در این مرحله از دانش نوین می‌توان انجام داد شرح آزمایشی و تا حدی ناپیوسته آنها بر اساس منابع متأخر عربی و دسته دوم است، شرحی که در آن ادعای ارائه تصویر قطعی و کلی وجود نداشته باشد.

محققان معاصر زمانی از نفوذ اندیشه‌های هندی در نظریه‌های جهان‌شناسی علم کلام سخن به میان می‌آورند، و سنت فلسفی اتمی غیرارسطویی اشتباهاً جزء الهیات مدرسی اسلامی قلمداد می‌شد. مسأله نفوذ آراء هندی در کلام در دهه ۱۸۴۰ توسط اشمولدرز *Schmöl ders* مطرح شد^۹ و درباره آن بحث‌های فراوانی صورت گرفت. حدود پنجاه سال بعد نیز یک مورخ فرانسوی بنام مابیلو *Mabilleu* با اطمینان خاطر اظهار نمود که

همه آراء اتمی کلام متأثر از هند می‌باشد.^{۱۰} در جوی که گولدزیهر *Goldziher* کل سنت عرفانی را به عنوان سایه‌ای از بودیسم^{۱۱} تلقی می‌کرد و از این رو مورد تحسین همگان واقع شده بود، هورتن *Horten* نیز «تلاش نمود که برچسب هندی را بر همه آراء کلامی بزند».^{۱۲} این نوع رویکرد انتقاد ماسینیون را برانگیخت به نحوی که وی اظهار نمود که ادعای هورتن بر اساس «رویدادهای منفرد» می‌باشد و از این رو از عمق کافی برخوردار نیست.^{۱۳}

اما یک رویکرد تنگ نظرانه ولی قابل قبول تر دیگری نیز وجود داشت که در سال ۱۹۲۸ توسط فردی بنام مکدونالد *Macdonald* مطرح شد. وی معتقد بود که برخی از جنبه‌های اتمیزم کلام از هند متأثر شده است.^{۱۴} او اظهار نمود که مکتب ساترانیتکاس *Sautoantikas* مذهب بودیسم (که در قرن اول یا دوم قبل از میلاد به وجود آمد) قائل به نظریه‌ای در اتمیسم زمان بود که طبق آن زمان تابعی نهایت قابل تقسیم نیست، بلکه در نهایت مرکب از آنات بسیط مجزایی می‌شود که دیگر قابل تقسیم نمی‌باشند.^{۱۵} مکدونالد در مقابل چنین نظریه‌ای سخنان ابن میمون *Maimonides* فیلسوف (متوفی ۶۰۱/۱۲۰۴) را مطرح نمود، مبنی بر اینکه متکلمان قائلند که «زمان مرکب از آنات است، به این معنی که زمان مرکب از زمان‌های بسیار زیادی است که در نهایت قابل تقسیم نمی‌باشند».^{۱۶} مکدونالد می‌گوید اگر فرض کنیم که سنت یونان دارای نظریه پیشرفته‌ای درباره اتمیسم زمان نباشد متکلمان بالطبع باید نظریه خود را در این رابطه از بودیسم گرفته باشند. در سال ۱۹۳۶ میلادی پینس *Pines* از این نظریه حمایت کرد، و وی نیز از متأثر شدن کلام از جهان‌شناسی اتمی آئین جین *jainism* هند (حوالی شش قرن قبل از میلاد مسیح) و مکتب برهمنی نیایا - ویشیشیکا *Nyaya-Vaiseska* (حوالی قرن سوم قبل از میلاد مسیح) سخن به میان آورده بود.^{۱۷}

اما، نظر به پیچیدگی مسأله که در آغاز این مقاله به آن اشاره شد، تحقیقات بعدی با این استنتاج موافق نبودند.^{۱۸} اولاً، مدارک روشنی وجود ندارد که ثابت کند متکلمان با

نظریات اتمی متون فلسفی هند آشنا بوده‌اند. سؤال این است که مجرای انتقال این آراء چه بوده است؟ بدون تردید در متون کلامی هیچ اشاره‌ای به طیف فلسفی سمنیه *Samaniyyah* هند نشده است، و بین مورخان در اینکه سمنیه چه کسانی هستند توافق نظری وجود ندارد.^{۱۹} اشاراتی به *براهمه* (برهمانیان) *brahimah* وجود ندارد، ولی محققان مطمئن نیستند که مراد از *براهمه* همان برهمن هندی *brahmans* می‌باشد.^{۲۰} علاوه بر این، در هیچ موردی از ارجاعات جنبه اتمی مدّ نظر نبوده است. مهم‌تر از همه کشف جدیدی از برخی متون کلام اولیه است که برای مورخان مانند پینس *Pines* ناشناخته بود.^{۲۱} با تجدید نظر آراء قبلی که مبتنی بر منابع دست دوم عربی بوده است معلوم خواهد شد که این متون کشف شده دلالت مستقیمی بر اینکه متکلمین اولیه قائل به اتمی بودن زمان بوده‌اند ندارد.^{۲۲} لذا شاید خود ابن میمون *Maimonides* بر اساس تحلیلی ارسطوئی مفهوم از حرکت چنین نتیجه گرفته باشد که متکلمین باید «از روی ضرورت» به اتمی بودن زمان قائل بوده باشند.^{۲۳} بر همین قیاس، اختلاف فاحشی نیز میان اتمیسم در کلام و اتمیسم در یونان و هند به وجود آمده است؛^{۲۴} از این رو، کل مسئله به یک بررسی جدید نیاز دارد. اکنون به سایر مسائل مربوط به اثرات مستقیم هند بر متکلمین می‌پردازیم.

لازم به یادآوری است که مدارک مطمئنی دال بر اینکه نویسندگان متقدم عربی با برخی از آراء فلسفی هند آشنا بوده‌اند وجود دارد. برای مثال، در کتاب *سرالخلیقه*، تألیف بالیناس *Balinas* (آپولونیوس دروغین از «تیانا» *Pseudo-Apollonius of Tyana*)، که یکی از حکمای نو فیثاغوری قرن اول میلادی بوده است)،^{۲۵} که یکی از منابع قدیمی بوده و در سنت کیمیا در اسلام نقش اساسی داشته است، دلایلی در رد آراء برهمنی درباره صفات خدا وجود دارد. در این کتاب از قول مؤلف چنین نقل شده است:

برهمن می‌گوید: «خالق نور است، نه مانند نورهایی که با چشم دیده می‌شود؛ او نور

است، عالم است، سمیع است، بصیر است، قادر است.» آنها به ما می‌گویند: «شما مردم بی‌زنان فقط یک نام را ستایش می‌کنید، زیرا نمی‌دانید که مراد از این نام چیست.»^{۲۶}

چنین عقایدی در آن کتاب شدیداً رد شده است، و در آنها اشاره‌ای بلیغ نیز به بودا شده است. واضح است که تشخیص قطعی ماهیت برهمن کار آسانی نیست. به احتمال زیاد آراء مذکور از فلسفه سنتی وداها اخذ شده است. باید در نظر داشت که اوپانیشادها *Upanisads*، که محتوی آنها محاورات مابعدالطبیعی است و به عنوان تفسیر وداها محسوب می‌شوند، متعالی‌تر از آن هستند که در آنها سخن از خدایان انسان‌گونه به میان آمده باشد. در آن کتاب‌ها از مبدأ متعالی مطلق که همه چیز از او صادر می‌شود سخن به میان آمده است، و این رویکردی است که در فلسفه هند به نوعی وحدانیت ختم می‌شود.^{۲۸} بنابراین، وقتی گفته می‌شود: خدا نور است نه مانند نورهای جهان مادی، در واقع از دریچه مابعدالطبیعی اوپانیشادها به مسئله نگریسته شده است.

همچنین در کتاب جواهر ایوب ادسائی *job of Edessa* (ایوب الرحاوی، حوالی ۸۱۷ / ۲۰۳) ^{۲۹}، پزشک مأمون، به آراء جهان‌شناختی و پزشکی حکمای بی‌نام هندی اشاراتی شده است. اما در آن برخی از حکمای هندی با بعضی از شخصیت‌های تاریخی هند، از جمله کاراکا *Caraka* از کشمیر (قرن دوم میلادی)، که یک مرجع بزرگ پزشکی بوده است، یا ساسروتا *Sasruta*، پزشک مشهور اوایل میلادی^{۳۰}، یکی تلقی شده است. در کتاب فردوس الحکمة، تألیف ابن سهل ربان طبری (متوفی حوالی ۸۶۱ / ۲۴۷)، نیز اشاراتی به کتاب‌های پزشکی دیگر شده است. در این کتاب از یک نظریه جالب جهان‌شناختی هندی درباره عناصر نیز سخن به میان آمده است.^{۳۱} با این همه، از دیدگاه نظم فلسفی، و با توجه به آشنایی مسلمانان با متون پزشکی به زبان سانسکریت، نمی‌توان ثابت کرد که نظریات جهان‌شناسی مکاتب فکری هند، که توسط دو نویسنده فوق ذکر شده‌اند، در شکل‌گیری نظریات جهان‌شناسانه اسلامی نقش مستقیمی داشتند.^{۳۲}

آنچه روشن است این است که دوگانه‌انگاری ایرانی در شکل‌گیری برخی از نظریات بنیادین جهان‌شناسی و خداشناسی متکلمین مؤثر بوده است. مطمئناً مدارک کافی دال بر تماس‌های اولیه متکلمین با علمای مانوی ایرانی که معتقد به ثنویت بوده‌اند وجود دارد. همین تماس‌ها باعث خلق آثار کلامی و جدلی در ردّ آراء دوگانه‌انگاری گردید. در کتاب الأغانی، نوشته ابوالفرج اصفهانی (متوفی ۳۵۷/۹۵۷)، آمده است که بعضی از شاگردان پیر بزرگ کلام، حسن بصری (متوفی ۱۱۰/۷۲۸)، با افرادی که گفته می‌شد از مانویت حمایت می‌کردند مناظره نموده‌اند^{۳۳} - مدارک دیگری وجود دارد دال بر اینکه تماس فعال با دوگانه‌انگارها از زمان شکل‌گیری اولیه علم کلام شروع شده بود. در واقع قسمت اعظم بحث‌های کلامی درباره جهان‌شناسی دوگانه‌انگارانه توسط عبدالجبار^{۳۴} (متوفی ۴۱۵/۱۰۲۵)، ماتریدی (متوفی ۳۳۱/۹۴۲)،^{۳۵} ابن‌ندیم تذکره‌نویس (متوفی ۳۸۵/۹۹۵)،^{۳۶} و همچنین شهرستانی دین‌شناسی معروف (متوفی ۵۴۸/۱۱۵۳)^{۳۷} جمع‌آوری شده است. در عین حال، مورخین و تذکره‌نویسان مسلمان از جمله ترجمه عربی رسائل مانوی و کتاب‌های مانی سخن گفته‌اند.^{۳۸}

علاقه متکلمین به دوگانه‌انگاری و روابط آنها با دوگانه‌انگاران ایرانی را نباید تعجب‌آور دانست. از نظر تاریخی این رخداد غیرقابل اجتناب بود، زیرا فاتحان مسلمان جمعیت زیادی از مانوی‌ها را در داخل مرزهای خود داشتند. از نظر فلسفی نیز آراء آنها برای متکلمین موضوعیت داشت، زیرا ذهن آنها به مسئله اشتغال داشت. آموزه مانوی‌ها مبنی بر اینکه هر دو نور و ظلمت از مبادی فعال و زنده بوده، دارای اراده و علت پدیده‌های واقعی می‌باشند، و نیز هر دو دارای ماهیتی هستند که مانع صدور شر از نور و صدور خیر از جانب ظلمت می‌شوند، همه اینها در منازعات بنیادی برخی از قضایای اصلی کلان حضور داشتند.

در واقع، متکلمین به‌طور کلی به مسئله علیت طبیعی،^{۳۹} به این معنی که اشیاء دارای «ذاتی» هستند که باعث می‌شوند بالضرورة چنین باشند یا همیشه به نحو خاصی چنین

عمل کنند، معتقد نبودند. در نظر متکلمین خصایص اجسام مادی ناشی از «طبیعت» یا صفات دائمی و غیر قابل انتقال اشیاء نبوده است؛ بلکه این خصیصه‌ها بطور منطقی و فیزیکی قابل تحویل به اتم‌ها و اعراضی بودند که به وسیله تنها عامل فعال، یعنی خداوند، خلق شده‌اند.^{۴۰} در حقیقت تنها ناظم و حافظ و علت این جهان خداوند است، نه اصل نور و ظلمت و هر جوهر دیگری. آشکار است که دوگانه‌انگاری مبانی اصلی کلام را مورد تهدید قرار می‌داد؛ بنابراین نباید تعجب کرد که چرا تعداد زیادی از کتاب‌های فلسفی به زبان عربی به ردّ آموزه‌های مانویت ایرانیان اختصاص داده شده است. در واقع واژه جوهر که متکلمین به کرات آن را برای اتم‌ها به کار می‌برند معرّب واژه فارسی گوهر است.

اما انتقاد شدید الحن متکلمین از دوگانه‌انگاری فقط به خاطر دفاع از آراء خودشان نبوده است. مطمئناً جنبه‌های مثبتی نیز برای آنها وجود داشته است. مثلاً آنها در پی آموزه منسجمی درباره عناصر سازنده اشیاء بودند؛ آموزه‌ای که بتواند بطور جامع خصیصه‌های کمی و کیفی جهان مادی و همچنین پدیده حرکت و تغییر را تبیین کند.^{۴۱} در این زمینه منابع جهان‌شناسی مانویت می‌توانست مطالب مفیدی داشته باشد. علاوه بر منابع مانویت، از تعالیم باردایصان^{۴۲} Bardaisan (متوفی ۲۲۲ بعد از میلاد)، فیلسوف آرامی، و همچنین مارسئون^{۴۳} Marcion (حوالی ۱۴۰ بعد از میلاد)، فیلسوف مرتد مسیحی، نیز استفاده می‌شد. به نظر می‌رسد که این مطالب بطور بنیادی در نحوه گفتار و تشکیل نظریه جهان‌شناسی متکلمین نقش بسیار مهمی داشته‌اند.

علاوه بر اینها متکلمین از جنبه خداشناسی نیز با مانویت در نزاع بودند. آن‌طور که معلوم است قسمت اعظم متون دوگانه‌انگاری که در اوایل امپراطوری اسلامی نوشته شده است در حمله به مبانی اعتقادی اسلام، مثل مسئله نبوت و وحی، بوده است؛ در واقع همین نوعی حمله به پیامبر اسلام و قرآن محسوب می‌شد.^{۴۴} آنچه از نظر حساسیت‌های اسلامی تکان‌دهنده بود این حقیقت بود که برخی از مؤلفین این متون ادعا

می کردند که مسلمان هستند. یکی از آنها فرد مشهوری بنام عبدالله ابن مقفع^{۴۵} ایرانی بود که به دین اسلام گرویده بود. عبدالله ابن مقفع نویسنده توانای الگوی نثر عربی است و ما در این رابطه مدیون او هستیم. وی همچنین مترجم عربی کلیله و دمنه از زبان پهلوی است که حاوی داستان های حکیمی هندی بنام بید پای *Bidpai* است. زندگی ابن مقفع در یک سراسیمگی تنیدی قرار گرفت و پایان غم انگیزی داشت. زیرا او نیز مانند بسیاری به نظر می رسید که آراء دینی خود را در لفاف دین اسلام پنهان کرده باشد؛ از این رو، او را در سال ۷۷۶ / ۱۱۳۹ به اتهام زندقه^{۴۶} که نوعی ارتداد محسوب می شد اعدام کردند. متکلمین با آثار زنداقه (مفرد آن زندیق، به معنای کسی که مرتکب زندقه شده است) مطمئناً آشنا بودند و انتقادهای تنیدی بر ضد آنها نوشته اند.^{۴۷} در واقع، اشتغال متکلمین به این امور به قدری از اعتبار بالایی برخوردار بود که اولین خلیفه عباسی از وجود برخی از آنها علیه زنداقه در قرن دوم / هشتم استفاده می کرد.^{۴۸} به احتمال زیاد اکثر آثار اولیه متکلمین درباره عقل، وحی، خلق از عدم، عدالت و صفات خدا، به دلیل حمله مانوی ها به مبانی خداشناسی اسلام، به وجود آمد.

حمله به مسائلی مانند وحی و نبوت از جانب برخی از افرادی که فکر آزادی را داشتند و در اوایل تاریخ اسلام می زیستند صورت می گرفت. برای نمونه یکی از مشهورترین آنها پزشک و شیمیدان نامدار ایرانی بنام ابوبکر رازی (متوفی ۳۱۳/۹۲۵) از شهر ری و در غرب لاتین مشهور به *Rhazes*^{۴۹} می باشد. ردّ ضرورت نبوت توسط رازی تنها یک جبهه گیری علیه اسلام محسوب نمی شد؛ بلکه انتقادی کلی نسبت به ضرورت رسالت همه انبیاء الهی که علم و حیانی داشته اند قلمداد می شد. او در کتاب مخارق الانبیاء خود نه تنها ضرورت سه پیامبر ادیان توحیدی را زیر سؤال می برد بلکه ضرورت مانی پیامبر دوگانه انگار را نیز ردّ می کند.^{۵۰} ناهمنوایی مذهبی رازی با اعتقاد او بر تناسخ روح نمود بیشتری پیدا می کند. او در مسائل فلسفی نیز ناهمنوا بود. اعتقاد او بر وجود دائم در ساختار ماده و نظریه او درباره فضای مطلق، که

معتقد بود امتداد محض است، و همچنین نظریه زمان مطلق او، که آن را دهر می خواند،^{۵۱} همه اینها از دیدگاه غیر ارسطویی وی حکایت می کنند. همچنین رازی، برخلاف ارسطوئیان، به خلق زمانی عالم معتقد است، و در جهان شناسی خود به پنج اصل ازلی اعتقاد دارد که عبارتند از: ۱- باری، ۲- نفس، ۳- هیولا، ۴- دهر، ۵- مکان.^{۵۲}

منشأ اصلی آراءِ جسورانه رازی چه بوده است؟ محققین بطور کلی ادعا دارند که رازی در فلسفه خود تحت تأثیر فضای فکری غیراسلامی ایران و هند قرار گرفته است. این ادعا قابل قبول است، مخصوصاً با نظر به اینکه ابوریحان بیرونی (متوفی ۴۴۰/ ۱۰۴۸)، به عنوان بزرگترین مرجع مسلمانان درباره هند، بر این متفکر آزاده اندیش نفوذ داشته است. او تلاش فراوانی جهت جمع آوری فهرست جامعی از آثار وی نموده است.^{۵۳} ابوریحان بیرونی همچنین از یک ایرانی بنام عباس ایرانشهری نام برده است که به اعتقاد وی تنها محقق عالم اسلام بوده که بی طرفانه اعتقادات هندی ها را بررسی و تشریح نموده است.^{۵۴} با این حال هیچ یک از آثار ایرانشهری در دسترس ما نیست. ناصر خسرو نویسنده ایرانی اسماعیلی (متوفی ۴۸۱/ ۱۰۸۸) از ایرانشهری نقل قول نموده و نوشته است که رازی با ایرانشهری مصاحبت داشته و نظریه اش درباره هیولی، امکان و دهر و ام دار اوست.^{۵۵} درباره آشنایی رازی با افکار مانویت نیز تردیدی وجود ندارد، زیرا او صریحاً به آثار مانی اشاره نموده است. و اما درباره اطلاعات او درباره فلسفه هند، همان گونه که قبلاً نیز اشاره شد، نظریه اتمی و پنج اصل ازلی او شباهت زیادی به سیستم فکری نیا یا - ویششیکا^{۵۶} دارد، و این شاید نتیجه آموخته های او از ایرانشهری بوده باشد.

اما این ادعا تنها می تواند ادعایی آزمایشی و موقتی باشد، زیرا ما به مدرک مستقیمی دسترسی نداریم و تصور رازی از خودش این بود که او شاگرد افلاطون است.^{۵۷} به علاوه، احتمال وابستگی شدید او به منابع حزانیان نیز وجود دارد، زیرا رازی در کتاب

تاریخی خود به نام کتاب الشواهد از سالم حرّانی به عنوان مرجعی علمی بیشترین قول‌ها را آورده است.^{۵۸} و اما درباره شباهت برخی از آراء رازی با آنچه در مکتب فکری نیایا - ویششیکا وجود دارد باید گفت که بدون تردید شباهتی وجود دارد، ولی افتراق عمیقی نیز در مبانی فکری آن وجود دارد. بنابراین، شباهت‌ها در حدّ یک جریان مستقل و چشمگیر نیست. مهم‌ترین نکته‌ای که باید به آن توجه نمود این است که آراء فلسفی این طبیب بزرگ ایرانی به صورت یک جریان یا سنت فلسفی در تاریخ تفکر اسلامی تداوم پیدا نکرد. او یک روح آزادی بود، شخصیت تنهایی که «می‌بایست بهای شجاعت فکری خود را که عبارت از به فراموشی سپردن غالب آثار فکری‌اش بود^{۵۹} می‌داد».

و اما سنت غنی و پایدار فلسفه در اسلام، بدان‌گونه که تفکر غربی آن را به عنوان تنها نماینده فلسفه اسلامی می‌داند، بعد از کلام به وجود آمد. در واقع تاریخ اولین نماینده این سنت، یعنی فیلسوف عرب کندی (نیمه قرن سوم / نهم)، عملاً مصادف با فعالیت جدی و منظم نهضت ترجمه در بیت‌الحکمه بود. توجه مترجمین خبره در این مرکز بطور آرام به طرف متون یونانی جلب شد. سنت فلسفه، که اساطین فکری عظیمی را پرورش داد، الهامات اولیه خود را از آثار ترجمه شده یونانی گرفت. از این رو ایشان به منطق ارسطویی وفادار ماندند و در داخل چارچوب مابعدالطبیعه نوافلاطونی به تأمل و تفکر پرداختند و متکلمین را تحقیر نمودند. اگر شخصیت‌های برجسته هلنی، مانند کندی و فارابی (متوفی ۳۳۹/ ۹۵۰) و ابن سینا (متوفی ۴۲۹/ ۱۰۳۷)، که از فلاسفه بنام اسلام هستند، به عنوان تنها نماینده فلسفه نظری اسلامی تلقی شوند در این صورت نمی‌توان نقش مبهمی برای سنت ماقبل اسلامی ایرانی - هندی در تاریخ تفکر اسلامی قائل شد، هر چند برخی از محققین منابع فکری هند را در کاوش‌های نظری ابن سینا موثر می‌دانند و معتقدند که نظریه اشراق سهروردی نیز شدیداً متأثر از منابع باستانی ایرانی بوده است.

حال اگر از حوزه فلسفه به حوزه‌های دیگر علوم مانند طب و ریاضی بپردازیم تصور شفاف‌تر و دقیق‌تر می‌شود و این چیزی است که از طریق بررسی نقادانه محققین تأمین شده است.^{۶۰} مثلاً در رابطه با نجوم می‌توانیم مسیر هزار ساله تاریخ را که از طریق آن سنت ایرانی - هندی به اسلام رسیده بود تعقیب کنیم. همچنین می‌توان نقشی را که این سنت‌ها به‌عنوان عناصر شکل‌دهنده علوم دقیق اسلام ایفا نمودند ثابت کرد. اما در این صورت از قلمرو فلسفه خارج خواهیم شد، و بنابراین فقط ذکر نکته‌ای ضروری می‌نماید، این که برخی از متفکران جامع علم و فلسفه نظری بوده‌اند، زیرا هر یک از آنها در دیگری می‌توانست کاربردی داشته باشد.

می‌توان سه عنصر مجزا را شناسایی کرد که در شکل‌گیری و توسعه سنت نجوم مؤثر بودند.^{۶۱} اولین عنصر، از لحاظ تاریخی، ترجمه‌های عربی متون سانسکریت و پهلوی در قرن دوم / هشتم هستند. از این طریق برخی از مفاهیم ریاضی و نجومی یونان، مفاهیمی که غالباً غیر بطلمیوسی بوده و از طریق سنت‌های ایرانی - هندی تغییراتی در آنها ایجاد شده بود، به جهان اسلام انتقال یافت. دومین عنصر سنت‌های نجومی یونانی - سوری و روم شرقی بود که در آخر قرن دوم / اول قرن نهم وارد اسلام شد؛ اولی تا اندازه‌ای و دومی کاملاً بطلمیوسی بوده است. اما باید توجه داشت که این دو سنت روی هم رفته مستقل از سنت ایرانی و هندی نیستند. سرانجام سومین عنصر از طریق ترجمه‌های عربی آثار خود بطلمیوس که از جمله آن ترجمه کتاب مجسطی *Almagest* بوده می‌باشد. این کتاب در زمان هارون الرشید (۱۹۴/۸۰۹ - ۱۷۰/۷۸۶) با حمایت خاندان ایرانی برمک احتمالاً از زبان سریانی به عربی ترجمه شد. طبق نظری پینگری *Pingree*، «این ترجمه راه را برای توسعه علم نجوم ریاضی در اسلام که اساساً بطلمیوسی بود هموار کرد، ولی معیارهای جدیدی در آن وجود داشت و راه‌حل‌های جدیدی که متأثر از هند بود برای مسائل مثلثات کروی مطرح شد و بدین طریق جایگزین آنچه در کتاب مجسطی *Almagest* بطلمیوس مطرح شده بود گردید.»^{۶۲}

نکته‌ای را جهت روشن نمودن جریان تلفیق شگفت‌انگیز آراء مختلف، آن‌گونه که در آغاز این فصل مطرح شد، باید اضافه کرد. سال‌ها قبل از ظهور اسلام، ایرانی‌ها نه تنها با کتاب مجسطی *Almagest*، بلکه با متون نجومی هندی و یونانی، که در زمان پادشاهان ساسانی، یعنی اردشیر اول (۴۱-۲۲۶ میلادی) و شاپور اول (۷۲-۲۴۱ میلادی)، ترجمه شده بود آشنایی داشتند. حدود اواسط قرن پنجم میلادی تعدادی از جداول نجومی شاهنشاهی بنام زیک‌شهریاران تألیف شد. این زیک (به عربی زیج؛ جداول نجومی) برخی از معیارهای مکتب فکری هندی بنام برهما پاکشا *Brahmapaksa* را، که متعلق به قرن پنجم بوده و خود نیز رگه‌هایی از یونان را در برداشت، در خود جای می‌داد. یک قرن بعد، انوشیروان پادشاه ساسانی دستور داد که میان کتاب مجسطی بطلمیوس و یک متن هندی که در زبان عربی به آن زیج الارکندی *Zij-al-askand* (ارکند مُعَرَّب *Ahargana* سانسکریتی است) گفته می‌شود و متعلق به مکتب هلنی‌گرای *Ārdharā trikapaksa* قرن پنجم است مقایسه‌ای انجام گیرد. به دنبال این حکم، زیک جدیدی بنام زیک‌شهریاران که نویسندگان عرب با آن آشنایی داشتند تنظیم گردید. بالاخره، در زمان سلطنت آخرین پادشاه ساسانی، یعنی یزدگرد، شکل دیگری از زیک‌شهریاران تنظیم شد که مرکب از عناصر ایرانی و یونانی و هندی بود؛ این نیز در جهان اسلام شناخته شده بود.^{۶۳}

بدیهی است که متون هندی منبع مستقیم آثار اولیه علم نجوم اسلامی محسوب می‌شد. از این رو، زیک ارکند که در سال ۱۱۷/۷۳۵ در سند نوشته شد عمدتاً بر اساس کانداکادیا *Khandakhadyaka* توسط براهماگوتیا *Brahmagupta* در سال ۶۶۵ میلادی به تألیف در آمد. بعد از فاصله‌ای نه چندان دور، دو جدول دیگر نیز به نام‌های زیج الجامع *Zij al-jā mi* و زیج الهازور *Zij al-hazur* تنظیم شد که هر دو بر اساس ارکند هستند. در سال ۱۲۵/۷۴۲ نیز زیجی به نام زیج الهرقن *Zij al-hargan* به وجود آمد که ترکیبی مرکب از عناصر هندی و ایرانی شامل مطالب آریاباتیا

Aryabhata تألیف آریابایا *Āryabhata* (متوفی ۴۷۶) بوده است. ۶۴ سپس در زمان حکومت منصور (۷۷۵/۱۵۹-۷۵۴/۱۳۷) و هارون الرشید مطالب بیشتری از هند مطرح شد، و در کنار آن ترجمه عربی زیج شهریاران (زیج الشاه) و ترجمه آثار بطلمیوس نیز صورت گرفت. اندیشه‌های هندی از طریق ترجمه یک متن سانسکریت که متعلق به مکتب فکری براهماپاکشا *Brāhmaṇyakaśāstra* بود مورد توجه قرار گرفت. این متن که ظاهراً عنوان آن ماهاسیدانتا *Mahāśidhānta* است متعلق به براهماپیوتاسیدانتا *Brāhmaṇyakaśāstra* است که تألیف براهماگوپتا در ۶۲۸ میلادی بوده است. بدین طریق زیج السندهند الکبیر که متنی مرکب از عناصر مختلف مکاتب هندی و همچنین عناصری از هیئت بطلمیوسی و زیج الشاه و منابع دیگر ایرانی است تألیف شد. این کتاب مُعَرَّف سنت ممتاز سندهند *Sindhind* در اوان شکل‌گیری علم نجوم اسلامی است. ۶۵

به نظر می‌رسد که نقش سنت ایرانی - هندی در توسعه علم نجوم اسلامی نمود بیشتری دارد. واقعیت این است که غالب منجمان اولیه اسلامی ایرانی بوده‌اند؛ مثلاً نوبخت فارسی، ابن فرخان طبری و ماشاءالله از کسانی بوده‌اند که در دربار منصور بودند؛ و منجمانی مانند یحیی ابن ابی منصور و ابن موسی خوارزمی تحت حمایت مأمون (۲۱۸/۸۳۳ - ۱۹۸/۸۱۳) به فعالیت علمی مشغول بودند؛ اینها فقط نمونه‌ای از شخصیت‌های برجسته ایرانی این دوران می‌باشند. و اما دربارهٔ فعالیت علمی دانشمندان هندی در جهان اسلام باید بگویم که این‌ندیم نام‌هایی مانند مانکا *Manka* یا کانکا *Kanka* ۶۶، ابن دهن *Ibn Dehn* ۶۷، جودار *judar* ۶۸، سانجاهیل *Sanjahil* ۶۹، نق *Nag* ۷۰ را ذکر می‌کند که هیچ‌یک از اینها فیلسوف نظری نبودند؛ بلکه آنها مترجمان آثار طبّی، نجومی و ستاره‌شناسی، به زبان سانسکریت بوده‌اند. مانکا که متن ماهاسیدانتا را به دربار منصور آورد بیشتر به عنوان یکی از اعضای سفارت هند در ایران شناخته شده بود. ۷۱

نقش ایران و هند در زمینه‌های طب و ریاضی نیز بسیار روشن و مهم است. ابن ندیم و دیگر مآخذ اسلامی فهرست ترجمه‌های اولیه عربی از مراجع پزشکی هند مانند سوسروتا *Susruta*، کاراکا *Caraka*، و واگباتا *Vagbhata* (بودیست قرن سوم / نهم) را نوشته‌اند.^{۷۲} علاوه بر این، فهرست تعدادی از متون پزشکی هند وجود دارد که مؤلفان آنها معلوم نیست؛ برای مثال می‌توان به *The book of Rsā ü, Sundastā q*، *Book of indian Drugs*^{۷۳} و غیره اشاره کرد. ولی ترجمه یک متن پزشکی هندی موجود است که نام آن کتاب شاناق فی سموم و الشرباق *Shanaq Fi Sumum* (قرن سوم قبل از میلاد)^{۷۴} است. اما به نظر می‌رسد که اکثر این کتاب‌ها از زبان پهلوی ترجمه شده باشند. همین جاست که نقش مرکز علمی جندی شاپور نمایان می‌شود.

جندی شاپور با پزشکان حاذق و وفادار خود خدمات زیادی به خلفای مسلمان کرد،^{۷۵} مثل خاندان نسطوری بوختیشو *Bukhtishu* که جورجیوس بن جبرائیل *Georgius ibn jibra'il* از اولین نمایندگان این خاندان در دربار منصور و رئیس مدرسه پزشکی جندی شاپور بود و به کمک او اولین بیمارستان در بغداد ساخته شد.^{۷۶} در واقع، آن طور که نوشته‌اند اولین مترجم متون پزشکی از زبان سریانی به زبان عربی فردی ایرانی بنام ماسر جاویه *Masarjawayh* (حوالی نیمه اول قرن دوم / هشتم) از مرکز علمی جندی شاپور بود.^{۷۷} ماسر جاویه نماینده مکتب خود بود و آثار عربی او در طب آمیزه‌ای از عناصر یونانی، هندی و ایرانی است.^{۷۸} اما تاریخ ارتباط با جندی شاپور به زمان تأسیس جامعه اسلامی برمی‌گردد، زیرا ابن ابی اُصیبعه *Ibn Abi Usaybiah* (متوفی ۱۲۷۰ / ۶۶۹) مورخ علم پزشکی فعالیت‌های مدرسه الحارث بن کلداه *al-Harith ibn Kaladah* را بطور مفصل ثبت کرده است.^{۷۹} بالاخره، پزشک دیگری از جندی شاپور که بسیار مورد احترام بود فردی است بنام یوحنا بن ماسویه (متوفی ۸۵۷ / ۲۴۳)؛ وی اولین رئیس بیت‌الحکمه در زمان حکومت مأمون بود.

بزرگ‌ترین مترجم جهان اسلام، یعنی حنین ابن اسحاق (متوفی ۲۶۴/۸۷۷)، که از مسیحیان نسطوری^{۸۰} بود، می‌باشد.

سهم مهارت‌های کمی هند در توسعه سنت ریاضی در اسلام نیز نسبتاً از شهرت زیادی برخوردار بوده و نزد کسانی که با ارقام عربی سروکار دارند معلوم‌تر است - ارقام یک تا نه و صفر به صورت دستگاه اعشاری عمل می‌کنند. در واقع، ارقام هندی به صورت منظم توسط ایرانیان به جهان علم عرضه شد: مثلاً ریاضی‌دان و منجم مشهور ایرانی محمد بن موسی خوارزمی (متوفی حوالی ۲۳۳/۸۴۷)، که کلمه الگوریتم را مرهون او هستیم، ولو اینکه از تبار زرتشتی است، یک مسلمان است. یقیناً خوارزمی اولین مسلمانی نیست که با سیستم ارقام هندی آشنایی داشت، اما اولین دانشمندی است که بطور منظم آنها را تشریح کرد. نیازی به گفتن این نیست که سهم او در زمینه علوم دقیقه از اهمیت والایی برخوردار است؛ و ما در اینجا باید آن را در نهایت وام دار هند بدانیم، هر چند منابع مستقیم خوارزمی شاید پهلوی یا سریانی باشد.^{۸۱}

لازم است چند کلمه‌ای نیز بطور اختصار درباره مثلثات گفته شود. می‌توان با اطمینان گفت که این موضوع اساساً از ابداعات جهان اسلام است،^{۸۲} اما باز هم باید خاطر نشان سازیم که پیشینه هندی در چنین ابداعی نقش بنیادی داشت. به زبان ساده‌تر می‌توان گفت که مثلثات اولیه ماقبل اسلام مبتنی بر تنها یک تابع که همان وتر دلخواهی از یک قوه دایره است بوده است. هندی‌ها توابع وتری را به اشکال گوناگونی از سینوس تبدیل کردند و این نقطه عطفی در پیدایش مثلثات محسوب می‌شود. تا قرن سوم / نهم ریاضیدان جهان اسلام تابع سینوس را از هند اخذ کرده بودند؛ سپس در قرن ششم تابع سینوس جدید و توابع تصویری قدیمی (تانژانت، اسکات و غیره) تا شش رقم بعد از اعشار را جدول‌بندی کردند. همان زمان ریاضیدانان مسلمان از وجود تعداد زیادی از قضایا خبر می‌دادند که توانستند آنها را از وابستگی چهار ضلعی کامل که از نوع مثلثات اولیه هلنی بود نجات دهند، که آن نیز به خاطر کاربرد قضیه منه لائوس *Menegaus*

(حوالی قرن اول میلادی) بوده است.^{۸۳} به اعتقاد یکی از کارشناسان، «به دنبال این پیشرفت، نخستین مثلثات واقعی بوجود آمد، به این معنی که بعد از آن مثلث کروی یا مسطح، اضلاع و زوایای آن، موضوع اصلی درسی قرار گرفت.»^{۸۴} به نظر می‌رسد که آگاهی مسلمانان از تابع سینوس هندی (که در سانسکریت *Ardhaiya* (نیم وتر)، در عربی جیب، در لاتین سینوس و در انگلیسی *Sine* گفته می‌شود) نقطه عطفی در تاریخ مثلثات می‌باشد.

اما آنچه را که اسلام از فرهنگ قبلی هندی - ایرانی اتخاذ کرد آنها را تغییر داده و همانند سازی کرد، به گونه‌ای که حائز آنچنان صفاتی گردیدند که به آنها اسلامی گفته می‌شد. آراء و دستگاه‌های انتقال یافته به این فضاء با روش جدیدی به کار گرفته شدند و مانند عناصر کاملی به صورت یک ترکیب فکری متمایزی ظاهر شدند: جوهره اصلی تفکر اسلامی نیز در این ترکیب نهاده شد. باگذشت زمان، فلسفه اسلامی ترقی کرد و به صورت یک سنت مستقل و کامل ظاهر شد، و ایران بطور کامل جذب چارچوب اسلامی شد. و در حالی که سند از لحاظ سیاسی و اداری از کنترل قدرت‌های مرکزی خارج می‌شد، هند بار دیگر به صورت یکی از نقاط دور دست و رازآمیز باقی ماند. ابوریحان بیرونی آنقدر دیر به این مسئله پرداخت که نتوانست اختلاف آنها را شناسایی کند. او تأسف می‌خورد که «تحقیق درباره هند بسیار دشوار است، هرچند که علاقه زیادی نسبت به این موضوع دارم - اما در عصر خود در این باره احساس تنهایی می‌کنم.»^{۸۵}

یادداشت‌ها

۱- برای مثال، طبق گفته ابن ندیم تذکره نویس معروف قرن چهارم /دهم، اردشیر اول پادشاه ساسانی «افرادی را جهت جمع آوری کتاب‌ها به هندو چین فرستاد.... فرزند او شاپور نیز راه او را ادامه داد و دستور داد تمام آن کتاب‌ها به فارسی ترجمه شوند، مانند کتاب‌های ... بطلمیوس و فارماسیب هندی» ترجمه دوج (۱۹۷۰): ۵۷۴. مدارک مستقل و فراوانی بر موثق بودن این مطالب وجود دارند. رجوع کنید به طبری (۹۰-۱۸۷۹)، ۱۰ و ۳-۱۰۵۲؛ میروف (۱۹۳۷)؛ نصر (۱۹۷۵)؛ پینگر (۱۹۷۳).

۲- شرح مفصل گره پیچیده مجراهای انتقال علوم را می‌توان در آثار *Pingree*، که مربوط به تاریخ علم نجوم اسلامی می‌باشد، مطالعه نمود. مخصوصاً رجوع کنید به پینگر (۱۹۷۳).

۳- می‌توان به تثوفیل الرومی متوفی ۱۶۹ / ۷۵۸، Theophilus of Edessa رئیس منجمان خلیفه المهدی (۱۵۸ / ۷۷۵-۱۶۹ / ۷۸۵) اشاره نمود که نه تنها به زبان یونانی تسلط داشت، بلکه به زبان سریانی و عربی نیز آشنایی داشت و علاوه بر آن به منابع هندی نیز دسترسی داشت. ایوب الرحاوی (job of Edessa) نیز یکی از شخصیت‌های مهم این شهر بود؛ او نیز به منابع هندی آشنایی داشت

(به پایین نگاه کنید).

۴- این موطن اصلی اسقف معروف نیم قرن هفتم میلادی، یعنی سوریوس سبوخت Severus Sebokht، است. او به همه ارقام هندی و (عربی) آشنایی داشت. نگاه کنید به پینگر (۱۹۷۳): ۳۵.

۵- محقق بزرگی مانند سرگیوس (متوفی ۵۳۶ میلادی) اهل این شهر بوده است. او Galen را به زبان سریانی ترجمه کرد (880): (Brunet and Mieli, 1955). اعتقاد بر این است که سرگیوس عهده دار ترجمه کتاب بطلمیوسی بنام مجسطی *Almagest* به زبان سریانی بوده است، و احتمالاً حجاج بن یوسف (۱۷۰/ ۷۸۶-۲۱۸/ ۸۳۳) در ترجمه عربی خود از این نسخه استفاده کرده است. نگاه کنید به پینگر (۱۹۷۳): ۳۴.

۶- سوریوس سبوخت Severus Sebokht در اینجا سکونت داشته است (نگاه کنید به شماره ۴ بالایی).

۷- حرّان عامل اصلی انتقال علوم نوبتاغوری، عرفانی و تأویلی و همچنین مرکز انتقال عقاید بومی و کلدانی و برخی آراء چینی به اسلام بوده است. آنها خود را از «صابئون» می دانستند که مأمون آنها را در قرن سوم /نهم از «اهل کتاب» می دانست. آنها خود را جزء همان صابثونی می دانستند که در قرآن ذکر شده است (۳-۷۲: ۵). تأثیرات هند بر حرّان را می توان در کتاب غایة الحکیم (تألیف دهه ۳۴۰/ ۹۵۰؛ ترجمه آلمانی ریترو پلسنر در ۱۹۶۲) نوشته ماجریتی *Pseudo-Majriti* مطالعه نمود:

بین هندی ها و حرّانی ها شباهت هایی در پرستش ستارگان وجود داشته است، و نام های سانسکریتی ستارگان در حرّان معروف است. به تحقیقات کلاسیک چولسون (۱۸۵۶) نگاه کنید؛ باکراوس (۱۹۴۲-۳): ۳۰۵ به بعد، مقایسه کنید.

۸- به میروف (۱۹۳۷): ۲۲ نگاه کنید. در مورد تاریخ جندی شاپور به یاقوت (۷۰-۱۹۶۶)، ۱۳۰: ۲؛ کمپ بل (۱۹۲۶)، ۴۶: ۲؛ دایرة المعارف اسلام، چاپ جدید (لیدن، ۱۹۶۰)، ۱۰۶۴: ۱؛ نگاه کنید.

۹- اشمولدز (۱۹۴۲).

- ۱۰- میلیو (۱۸۹۵): ۳۲۸ به بعد.
- ۱۱- مثلاً به دوکا (۱۹۰۴) نگاه کنید.
- ۱۲- سخن ولفسن (۶۸: ۱۹۷۶) درباره هورتن (۱۹۱۲).
- ۱۳- ماسینیون (۱۹۱۲): ۴۰۸.
- ۱۴- مکدونالد (۱۹۲۸).
- ۱۵- مکدونالد به یاکوبی (۱۹۱۰) استناد می‌کرد. در مورد اتمیسم ساتراتیکاس به کیث (۱۹۲۱)؛ پینس (۱۹۳۶): ۶-۱۰۴؛ نگاه کنید.
- ۱۶- ابن میمون Maimonides، در کتاب خود بنام دلالة الحائرين (ترجمه پینس، ۱۹۳۶)، فهرست دوازده قضیه بنیادی اتمیسم کلام را ذکر کرده است. مکدونالد (در صفحه ۱۰) از قضیه سوم به بعد ذکر کرده است: "من ترجمه او را کمی تغییر داده‌ام."
- ۱۷- پینس (۱۹۳۶): ۲۳-۱۰۲. با تصحیح رادا کریشنا (۱۹۵۳): ۵۱-۱۳۹؛ ۳۰-۲۱۹؛ مقایسه کنید.
- ۱۸- برای مثال، ولفسن Wolfson با نظرات پینس Pines موافق نبود. به ولفسن (۱۹۷۶): ۴۷۳ به بعد نگاه کنید.
- ۱۹- بنابراین، طبق نظر Lang، منابع قدیمی یونانی واژه Samana را که یک واژه پراکریتی است به معنای «ریاضت» در نظر گرفته‌اند و بوداییان را Samanians می‌گفتند؛ و این واژه شامل برهمن‌ها نمی‌باشد (لانگ (۱۹۵۷): ۲۴). او درباره نویسندگان عرب معتقد است که «آنها مانند نویسندگان قدیمی واژه هندی Samana را به کار می‌بردند و مرتاض‌های بودائی را با آن شناسایی می‌کردند. برخی از نویسندگان اصلی عرب از بودا به عنوان پیامبر Samania یاد می‌کردند» همان: ۳۰؛ تأکید از من است. در اینجا Lang از هیچ منبع عربی ذکری به میان نمی‌آورد، بلکه به استناد دو نفر از همکارانش چنین اظهاراتی را مطرح می‌کند (n.1؛ 30؛ 1957). ساچو Sachau، در مقدمه خود بر کتاب ابوریحان بیرونی بنام «هند»، آن واژه را به صورت Shamaniyya تلفظ می‌کند و معتقد است که نه تنها این کلمه از واژه هندی، بلکه از واژه عربی المَحْمَرّه به معنای سرخ‌پوشان نیز گرفته شده است.

این به لباس زرد رنگ روحانیون بودائی اشاره است (ترجمه ساچو (۱۸۸۸): ۲۶۱).

از طرف دیگر، طبق نظر دوج Dodge واژه *Shamaniyya* به بت پرستان آسیای مرکزی اطلاق می شد که تحت تأثیر بودیسم بوده اند (ترجمه دوج (۱۹۷۰)، ۹۲۳؛ تأکید از من است). او از مونیر ویلیام Monier-Williams به عنوان مرجع اصلی سخنان خود ذکر می کند (مونیر ویلیام (۱۸۹۱): ۷۵، ۳-۲۶۱). اشمولدرز Schmolders سامانیه (*Samanyyah*) را به مکتب فلسفی چارواک هند نسبت می دهد (اشمولدرز (۱۸۴۲): ۱۱۴). دانانی Dhanani می گوید که سامانیه «یک گروه از کشور هند بوده اند که به شکاکیت گرایش داشته اند و هر نوع علمی را غیر از ادراکات حسی نفی می کردند» (دانانی (۱۹۹۱): ۴۷؛ مقایسه کنید با واجدا Vajda (۱۹۳۷)). جالب است بدانیم حمزه اصفهانی (متوفی ۳۵۶/۹۵۷) که یک مورخ است معتقد است که بشریت در دوران های قدیم از یک نوع بوده است و تمایز آنها در این بوده است که در شرق به آن سامانیون و در غرب به آن کلدانایون می گفتند (تصحیح و ترجمه گوتوالد Gottwaldt (۸-۱۸۴۴): ۵).

۲۰- پل کراوس Paul Kraus معتقد بود که کتاب الزمره نوشته ابن راوندی (متوفی نیمه قرن سوم /نهم) متکلم است و منبع اصلی آراء نویسندگان عرب بود؛ او معتقد بود براهمه *Brahimah* بدلیل بی نیازی و برتری عقل بشری نبوت را رد می کنند؛ براهمه فقط ساخته ذهن ابن راوندی بود و هدف او این بود که چهره واقعی خود را پنهان کند (کراوس، ۱۹۳۳ و ۱۹۳۴). با وجود این، یکی از محققان معاصر بنام استرومسا Stroumsa با نظر کراوس موافق نیست و معتقد است آن نظراتی که به براهمه نسبت داده شده است اساساً هندی می باشند و متکلمین با آنها آشنایی داشته اند (استرومسا، ۱۹۸۵).

۲۱- جدیدترین تحقیق درباره اتمیسم کلام در آثار دانانی Dhanani (۱۹۹۱) وجود دارد. او در تحقیقات خود متون کشف شده جدید را نیز در نظر گرفته است. من بسیار مرهون تحقیقات او هستم. ۲۲- دانانی (۱۹۹۱): ۲۵۹.

۲۳- ابن میمون Maimonides در قصیه سوم خود می گوید (نگاه کنید به شماره ۱۶ بالایی): «این مقدمه به خاطر مقدمه اول (یعنی اینکه همه اجسام مادی از اتم ساخته شده اند) برای آنها ضروری

است. آنها لااقل باید استدلال ارسطو را دیده باشند که در آنها ثابت کرده است هر سه مسافت و زمان و حرکت نسبت به وجود مساوی هستند. یعنی رابطه هر یک با دیگری مساوی است و هر تقسیمی که در یکی صورت گیرد در دیگری نیز صورت می گیرد. از این رو، آنها می دانند اگر زمان تداوم داشته باشد تا بی نهایت قابل تقسیم است، و در نتیجه بخشی را که آنها غیر قابل تقسیم می دانستند تا بی نهایت قابل تقسیم خواهد شد... به این دلیل احتمال می دادند که زمان در یک حدی متوقف می شود که به آن «یک آن» می گویند که آن قابل تقسیم نیست» (ترجمه پینس (۱۹۶۳)، ۱۹۶: ۱؛ نقل از دانانی (۱۹۹۱): ۲۵۹). دانانی در تفسیرهای خود می گوید: «ابن میمون در کلام مدارک مستقیمی دال بر اتمی بودن زمان ارائه نکرده است و تأکید او بر اساس تحلیل ارسطو است و چنین آموزه ای بالضروره به نوعی اتمیسم منجر خواهد شد». (دانانی (۱۹۹۱): ۲۶۰).

۲۴- نگاه کنید به دانانی (۱۹۹۱): ۳۳۰-۱۸۲.

۲۵- این متن در تصحیح انتقادی ۱۹۷۹ وایزر موجود است.

۲۶- تصحیح وایزر (۱۹۷۹): ۶۳.

۲۷- تصحیح وایزر (۱۹۷۹).

۲۸- نگاه کنید به راداکریشنا (۱۹۲۴)؛ شوائتزر (۱۹۵۱).

۲۹- تصحیح و ترجمه مینگانا (۱۹۳۵).

۳۰- همان، XXV. به شماره ۳۲ پایینی نگاه کنید.

۳۱- تصحیح صدیقی (۱۹۳۸). قسمت های مربوط به دانش هندی در سیکل (۱۹۵۰) ترجمه شده است.

۳۲- ابو عیسی وراق (متوفی ۲۴۷ / ۸۶۱) متکلم مرتد در تقریر خود درباره دهریه (فیلسوفان طبیعی مذهبی که به ازلیت عالم معتقد هستند) می گوید که «گروهی از دهریه ادعا می کنند جهان از پنج چیز ساخته شده است و همانند آن ازلی هستند؛ آنها عبارتند از: گرمی، سردی، خشکی، رطوبت و روح.....» (این مطالب در کتاب معتمد فی اصول الدین نوشته رکن الدین ملاحمی (متوفی ۵۳۶ / ۱۱۴۱) آمده است)؛ آن بخشی که مربوط به دهریه است توسط مک درموت (۱۹۸۴)

تصحیح و ترجمه شده است. من این بخش را از قول دانانی (۸۸: ۱۹۹۱) ذکر کرده‌ام (با اندکی تغییر در ترجمه). دانانی در مقابل این شرح گزارش ابن سهل ربان طبری را درباره نظریه پنج عنصر (Mahabut) هندی مطرح می‌کند: «واژه Mahabut به معنای عناصر (Tabā) است که تعداد آنها با اضافه کردن باد پنج تا می‌باشد» (فردوس الحکمة، تصحیح صدیقی (۱۹۳۸): ۵۵۷؛ من سخنان دانانی را نقل کردم (۱۹۹۱: ۹۳). شرح مشابهی از نظریه هندی را می‌توان در کتاب جواهر ایوب دید که در آنجا آمده است: «برخی از هندی‌ها... پنج عنصر را قبول دارند و ما نیز چهار عنصر از آنها را قبول داریم؛ پنجمین عنصر، عنصر باد می‌باشد» (ترجمه مینگانا (۱۹۳۵): ۲۲۱). نتیجه‌گیری دانانی این است که منبع آراءِ دهریه نه هند، بلکه رواقی می‌باشد (۱۹۹۱: ۹۴).

۳۳- نقل از واجدا (۱۹۳۷): ۱۹۳، شماره ۶؛ دانانی (۱۹۹۱): ۴۷، شماره ۱.

۳۴- المغنی، تصحیح قاهره (۵-۱۹۶۰).

۳۵- التوحید، تصحیح کولیف (۱۹۷۰).

۳۶- الفهرست، تصحیح فلوگل (۱۹۷۱)؛ ترجمه دوج (۱۹۷۰).

۳۷- الملل و النحل، تصحیح بدران (۱۹۶۵)؛ تصحیح و ترجمه هاربروکر (۱۸۵۰).

۳۸- مثلاً به مروج الذهب مسعودی مورخ (متوفی ۳۴۵/ ۹۵۶)، تصحیح پلات (۷۹-۱۹۶۶)، ۲۱۲: ۵، مراجعه کنید.

۳۹- احتمال استثناء وجود دارد. به ولفسن (۱۹۷۶): ۷۸-۵۵۹ نگاه کنید.

۴۰- بحث مفصل نظریه‌های کلامی درباره علیت را می‌توان در کتاب «ولفسن» یافت، ولفسن (۱۹۷۶): ۶۰۰-۵۱۸؛ همچنین به دانانی (۱۹۹۱): ۵۳ به بعد نگاه کنید.

۴۱- با دانانی (۱۹۹۱): ۴۶ به بعد مقایسه کنید.

۴۲- این فیلسوف آرامی، در سال ۱۷۹ میلادی، با گرویدن به مسیحیت، عرفان را با ثنویت تلفیق نمود. نگاه کنید به شهرستانی، تصحیح و ترجمه هاربروکر (۱۸۵۰)، ۲۹۳: ۱؛ «ابن دیصان»، دایرة المعارف اسلام، ۳۷۰: ۲؛ ابن الندیم، ترجمه دوج (۱۹۷۰): ۶-۸۰۵، ۷۷۶؛ دریج ورث (۱۹۶۶).

۴۳- احتمالاً آموزگاری مسیحی در پونتیوس بود. او حدود ۱۴۰ میلادی به روم رفت و مسلک بدعت‌آوری را بنیان گذاشت. به ابن ندیم، ترجمه دوج (۱۹۷۰): ۶-۷۷۵، ۷-۸۰۶؛ شهرستانی، تصحیح و ترجمه هاربروکر (۱۸۵۰)، ۲۹۵: ۱؛ نگاه کنید.

۴۴- به مسعودی، تصحیح پلات (۷۹-۱۹۶۶)، ۲۱۲: ۵؛ واجدا (۱۹۳۷)؛ نگاه کنید.

۴۵- در میان آنها وِزاق و ابن راوندی نیز که در بالا به آنها برخوردیم وجود دارند.

۴۶- به ابن خلکان، ترجمه سلان (۷-۱۸۴۳)، ۴۳۱: ۱؛ ابن ندیم، ترجمه دوج (۱۹۷۰): ۲۴، ۹۹، ۲۵۹، ۶-۲۷۵، ۳۶۶، ۵۸۱، ۵۹۸، ۵۹۹، ۷۱۵؛ «ابن مقفع»، دایرة المعارف اسلام، ۳: ۸۸۳؛ نگاه کنید. قطعه‌هایی از رساله مانوی ابن مقفع در ردیه امام رازی زیدی (متوفی ۲۴۶/۸۶۰)، الراد علی الزندیق اللعین ابن المقفع، تصحیح و ترجمه گویدی (۱۹۲۷)، محفوظ است. بادانانی (۱۹۹۱): ۵۰ به بعد، مقایسه کنید. در باب پدیده زندقه واجدا (۱۹۳۷) مطالعه خوبی دارد؛ همچنین به نیکلسون (۱۹۶۹): ۵-۳۷۲، نگاه کنید.

۴۷- دانانی (۱۹۹۱): ۵۰ به بعد؛ واجدا (۱۹۳۷).

۴۸- این را مثلاً مسعودی، تصحیح پلات، ۲۱۲: ۵، گزارش کرده است.

۴۹- مقاله پینس، در فرهنگ شرح حال علمی، در مورد رازی توضیح خوبی آورده است. با پینس (۱۹۳۶): ۹۳-۳۴؛ تصحیح کراوس (۱۹۳۹)؛ فخری (۱۹۸۳): ۱۰۶-۹۴؛ مقایسه کنید.

۵۰- پینس، فرهنگ شرح حال علمی، ۳۲۳: ۱۱.

۵۱- پینس، (۱۹۳۶)؛ پینس، فرهنگ شرح حال علمی، ۳۲۴: ۱۱.

۵۲- پینس، همان: ۳۲۶؛ فخری (۱۹۸۳): ۱۰۶-۹۴.

۵۳- این را کراوس (۱۹۳۶) تصحیح کرده است.

۵۴- هند، ترجمه ساچو (۱۸۸۸): ۴؛ ایرانشهری در آثار الباقیه، تصحیح ساچو (۱۸۷۸):

۲۲۵-۲۲۲، نیز مذکور است. با پینس (۱۹۳۶): ۳۴، مقایسه کنید.

۵۵- زادالمسافرین، تصحیح بلین (۱۳۴۱)، نقل از پینس (۱۹۳۶): ۳۴ به بعد.

۵۶- پینس (۱۹۳۶): ۳۴ به بعد.

- ۵۷- پینس، فرهنگ شرح حال علمی، ۳۲۴: ۱۱.
- ۵۸- استاپلتون، آزو و حسین (۱۹۲۷): ۲-۳۴۰؛ استاپلتون و آزو (۱۹۱۰): ۶۸، ۷۲.
- ۵۹- فخری (۱۹۸۳): ۳۳.
- ۶۰- مخصوصاً از آثار دقیق دیوید پینگر، ای. اس. کندی و دیوید کینگک سپاسگذاریم.
- ۶۱- توضیحی که من از تاریخ نجوم اسلامی به دست می‌دهم سنگینی زیادی را روی پینگر (۱۹۷۳) بار می‌کند؛ در حقیقت آنچه که در پایین می‌آورم بیان همین بررسی دارای اهمیت است.
- ۶۲- پینگر (۱۹۷۳): ۳۲.
- ۶۳- همان: ۳۶.
- ۶۴- همان: ۳۷. در حدود آخر قرن دوم / آغاز قرن نهم در میان منجمان مسلمان شرح دیگری از آریاباتیاشناخته شده بود (پینگر، «علم الحیل»، دایرة المعارف اسلامی، ۱۳۶: ۴). متن هندی مورد مطالعه کلارک (۱۹۳۰) بوده است.
- ۶۵- پینگر (۱۹۷۳): ۳۸.
- ۶۶- ترجمه دوج (۱۹۷۰): ۵۸۹، ۶۲۰۴، ۷۱۰. این شخص در منابع دیگری مثل قفطی، تصحیح لیرت (۱۹۰۳): ۲۶۵، نیز مذکور است.
- ۶۷- ترجمه دوج (۱۹۷۰): ۵۹۰، ۷۱۰. او مراقب بیمارستان تحت نظر خانواده ایرانی برمک بود. بافلوگل (۱۸۷۵) مقایسه کنید.
- ۶۸- ترجمه دوج (۱۹۷۰): ۶۴۵. به ابن ابی اُصیبعه، تصحیح مولر (۱۸۸۴)، ۳: ۳۳، نگاه کنید.
- ۶۹- ترجمه دوج (۱۹۷۰): ۶۴۵. با ابن ابی اُصیبعه، ۳: ۳۲، مقایسه کنید.
- ۷۰- ترجمه دوج (۱۹۷۰).
- ۷۱- همان: ۱۰۲۷.
- ۷۲- همان: ۷۱۰. همه آنها توسط ابن سهل ربان طبری، ترجمه سیقل (۱۹۵۰)، نیز ذکر شده‌اند.
- ۷۳- همه این عناوین در ابن ندیم، ترجمه دوج (۱۹۷۰)، نمایان می‌شوند.
- ۷۴- چاناکیا وزیر چاندراگوپتا بود و بخش‌هایی از کتاب او که درباره کشورداری است درآرتاشاترا

کوتیلیا نگهداری شده است (قرن سوم میلادی). اما متن عربی مطالب خود را از سوسروتا و کاراکا گرفته است. نگاه کنید به تحقیقات انتقادی شاناق تألیف استراوس (۱۹۳۴).

۷۵- اوضاع و احوال پزشکی که از مراکز علمی ایران بودند و از احترام بالایی برخوردار بودند در کتاب جاحظ (متوفی ۸۶۸/ ۲۵۵) بنام کتاب البخله به نحو جالبی تشریح شده است و در قسمتی از آن آمده است که: «یکباره، وقتی طبابت او (یک پزشک عرب بنام اسد) با استقبال کم روبرو شد فردی از او پرسید... «چرا از کار شما استقبال کمی می‌شود؟». او چنین پاسخ داد: «اولاً... من یک مسلمان هستم؛ و بیماران از اعتقاد عمیقی برخوردارند... و لذا مسلمانان برای طبابت خوب نیستند. نام من نیز اسد است، ولی می‌بایست صالیه، مرائل، یوحنا یا بیرامی بود. به علاوه، کنیه من ابوالحارث است، ولی می‌بایست ابو عیسی، ابوزکریا، یا ابوابراهیم می‌بود. من لباسی از کتان بر تن دارم، در صورتی که می‌بایست از ابریشم سیاه می‌بود. بالاخره، زبان من عربی است، در صورتی که می‌بایست به زبان مردم جندی شاپور سخن می‌گفتم!» (نقل از میروف (۱۹۳۰): ۴۰۲).

۷۶- به ابن ندیم، ترجمه دوج (۱۹۷۰): ۶۹۷؛ ابن ابی أصیبه، تصحیح مولر (۱۸۸۴)، ۱۳۸: ۱؛ قفطی، تصحیح لپرت (۱۹۰۳): ۱۰۲؛ نگاه کنید.

۷۷- به ابن ندیم، ترجمه دوج (۱۹۷۰): ۶۹۸؛ ابن ابی أصیبه، اثر مذکور، ۱۶۳: ۱، ۲۰۴؛ قفطی، اثر مذکور: ۳۲۴؛ نگاه کنید.

۷۸- میروف (۱۹۳۷): ۲۲.

۷۹- به همان: ۲۳، نگاه کنید.

۸۰- به ابن ندیم، ترجمه دوج (۱۹۷۰): ۵۸۴، ۶-۶۹۵، ۷۴۲؛ ابن ابی أصیبه، اثر مذکور: ۱۷۵؛ قفطی، اثر مذکور: ۳۸۰؛ نگاه کنید.

۸۱- گزارش جامعی از خوارزمی توسط تومر در فرهنگ شرح حال علمی: ۶۵-۳۵۸، آمده است. منابع عربی عبارت از ابن ندیم، ترجمه دوج (۱۹۷۰): ۶۵۲، ۶۶۲، ۶۶۵، ۶۶۸؛ قفطی، اثر مذکور: ۲۸۶؛ هستند.

۸۲- مراجع این موضوع کندی است. مثلاً نگاه کنید به کندی (۱۹۶۹): ۳۳۳ به بعد؛ (۱۹۷۰):

۳۳۷ به بعد.

۸۳- قضیه بیانگر رابطه‌ای مقداری بین شش جزءِ شکل چهار ضلعی، مسطح یا کروی، می‌باشد. کندی (۱۹۷۰): ۳۳۷ خاطر نشان می‌کند که در ریاضیات قبل از اسلام امکان تخمین حجم هر شکل مسطح یا کروی از طریق جدول وتر یا قضیه منه لاثوس وجود داشت. ولی کاربرد آن قضیه در مسائل کروی عملاً خیلی مشکل بود.

۸۴- کندی (۱۹۶۹): ۳۳۴.

۸۵- هند، تصحیح ساچو (۱۸۸۸)، ۲۴: ۱.

کتاب نامه

- Abd al-Jabbar al-Hamadhani (1960-5) *al-Mughni fi abwab al-tawhid wa'l- adl*,
Cairo edition, 16 vols (Cairo).
- (pseudo) Apollonius of Tyana (1979) *Kitab Sirr al-khaliqah wa san at al-tabi*
ah, ed. U.Weisser (Aleppo).
- al-Biruni, Abu Rayhan (1878) *al-Athar al-baqiyah*, ed. E. C. Sachau (Leipzig).
- (1888) *India*, trans. E. C. Sachau (London).
- (1936) *Risalah fi fihrist kutub Muhammad ibn Zakariyya al- Razi*, ed. P.
Kraus(Paris).
- Brunet, P. and Mieli, A. (1935) *L histoire des sciences (antiquité)*(Paris).
- Campbell, D. (1926) *Arabian Medicine and its Influence in the Middle Ages*, 2
vols (London).
- Chwolson, D. (1856) *Die Ssabier und der Ssabismus*, 2 vols (St Petersburg).
- Clark, W. E. (1930) *The Aryabhatia of Aryabhata* (Chicago).

- Dictionary of Scientific Biography* (1970-6), ed. C.D. Gillispie (New Yourk).
- Dhanani, Alnoor (1991) *Kalam and Hellenistic Cosmology* (doctoral diss., Harvard University).
- Drijvers, H. (1966) *Bardaisan of Edessa* (Groningen).
- Duka, T. (1904) "The Influence of Buddhism upon Islam", *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* (January): 125-41.
- The Encyclopaedia of Islam (New Edition)* (1954) ed. H. A. R. Gibb et al. (Leiden).
- Fakhry, M. (1983) *A History of Islamic Philosophy* (New York).
- Flügel, G. (1857) "Zur Frage über die ältesten Übersetzungen indischer und persischer medicinischer werke ins Arabische", *Zeitschrift der morganländischen Gesellschaft* (11): 148-53, 325-7.
- Hamza al-Isfahani (1844) *Ta'rikh sini muluk al-ard wa'l-anbiya*, ed. and trans J. M. E. Gottwaldt (Leipzig).
- Horten, M. (1912) *Die philosophischen Systeme des spekultativen Theologen im Islam* (Bonn) (rev. L. Massignon, *Der Islam* (1912) 3: 408).
- Ibn Abi Usaybi ah, Abu'l-Abbas (1884) *Uyun al- anba' fi tabaqat al-atibba*, ed. A. Mü ller (Kö nigsberg).
- Ibn Khallikan, Ahmad (1843-71) *Biographical Dictionary*, trans. M. de Slane, 4 vols (London).
- Ibn al-Nadim, Abu'l-Faraj (1871) *Kitab al-Fihrist*, ed. G. Flü gel (Leipzig). *The Fihrist of Ibn al- Nadim*, trans. B. Dodge (New York and London, 1970).
- Jacobi, H. (1910) "Atomic Theory (Indian)", *Encyclopaedia of Religion and*

- Ethics*, ed. J. Hastings (New York).
- Job of Edessa (1935) *The Book of Treasures*, ed. and trans. A. Mingana (Cambridge).
- Keith, A. B. (1921) *Indian Logic and Atomism* (London).
- Kennedy, E. S. (1969) "The History of Trigonometry", *31 st Yearbook*, National Council of Teachers of Mathematics (Washington DC).
- (1970) "The Arabic Heritage in the Exact Sciences", *al-Abhath*, 23: 327-44.
- Kraus, P. (1933; 1934) "Beiträge zur islamischen Ketzergeschichte, das *Kitab al-Zumurrud* des Ibn Rawandi", *Rivista degli Studi Orientali*, 14: (1933) 93-129, (1934) 220-3.
- (1942-3) *Jabir ibn Hayyan*, 2 vol (Cairo).
- Lang, D. M. (1957) *The Wisdom of Balahvar* (London).
- Mabilleau, L. (1895) *Histoire de la philosophie atomistique*, (Paris).
- McDermott, M. (1984) "Abu Isa al-Warraaq on the Dahriyya", *Mélanges de l'Université Saint- Joseph*, 50: 387-402.
- Macdonald, D. B. (1928) "Continuous Re-creation and Atomic Time in Moslem Scholastic Theology", *Moslem World*, 17 (1): 6-28.
- Maimonides, *see* Musa ibn Maymun.
- (pseudo) al-Majriti, Maslama (1962) *Ghayat al-hakim*, trans. H. Ritter and M. Plessner (London).
- al-Mas udi, Ali ibn al-Husayn (1966-79) *Muruj al-dhahab wa ma adin al-jawhar*, ed. C. Pellat, 7 vols (Beirut).
- al-Maturidi, Abu Mansur (1970) *Kitab al- Tawhid*, ed. F. Kholeif (Beirut).

- Meyerhof, M. (1930) Von Alexandrien nach Bagdad'', *Sitzungsberichte der preussischen Akademie der Wissenschaften*, 23: 389-429.
- (1937) On the Transmission of Greek and Indian Science to the Arabs'', *Islamic Culture* (January): 18-29.
- Monier- Williams, M. (1891) *Brahmanism and Hinduism* (London).
- Musa ibn Maymun (1963) *Dalalat al-ha'irin* (Guide to the Perplexed''), trans. S. Pines (Chicago and London).
- Nasir-i Khusraw (1922) *Zad al- musafirin* (Berlin).
- Nasr, S. H. (1975) Life Sciences, Alchemy and Medicine'', *Cambridge History of Iran*, ed. R. N. Frye, 4: 396-418 (Cambridge).
- Nicholson, R. A. (1969) *A Literary History of the Arabs* (Cambridge).
- Pines, S. (1936) *Beiträge zur islamischen Atomenlehre* (Berlin).
- Pingree, D. (1973) The Greek Influence on Early Islamic Mathematical Astronomy'', *Journal of the American Oriental Society*, 93 (1): 32-43.
- al-Qifti; Jamal al-Din (1903) *Ta'rikh al-hukama'*, ed. J. Lippert (Leipzig).
- Radhakrishnan, S. (1924) *The Philosophy of Upanisads* (London).
- (ed.) (1953) *History of Philosophy Eastern and Western* (London)
- al-Rassi, al-Qasim ibn Ibrahim (1927) *al-Radd ala al- Zindiqa al-La in Ibn al-Muqaffa*, ed. and trans. M. Guidi (Rome).
- al-Razi, Abu Bakr Muhammad ibn Zakariyya' (1939) *Rasa'il falsafiyyah*, ed. p. Kraus (Cairo).
- Schmölders, A. (1842) *Essai sur les écoles philosophiques chez Arabes, et notamment sur la doctrine l'Algazzali* (Paris).
- Schweitzer, A. (1950) *Indian Thought and its Development* (London).

- al-Shahrastani, Ibn Abd al-Karim (1956) *Kitab milal wa 'l-nihal*, ed. M. Badran, 2 vols (Cairo).
- Siggel, A. (1950) *Die indinischen Bü cheraus dem Paradies d. Weisheit ü ber d. Medizin" des Ali ibn Sahl Rabban al-Tabari*. (Wiesbaden).
- Stapleton, H. E. and Azo, R. F. (1910) An Alchemical Compilation of the 13th Century", *Memoris of the Asiatic Society of Bengal*, 3: 57.
- Stapleton, H. E., Azo, R. F. and Husain, M. H. (1927) Chemistry in Iraq and Persia in the 10th Century", *Memoirs of the Asiatic Society of Bengal*, 8:315-417.
- Strauss, B. (1934) Das Giftbuch des Shanaq; eine literaturgeschichtliche Untersuchung", *Quellen u. Studien z. Gesch. d. Naturwiss. u. d. Medizin*, 4: 89-152.
- Stroumsa, S. (1985) The Brahima in Early Kalam", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 6: 229-41.
- al- Tabari, Ali ibn Sahl Rabban (1938) *Firdaw al-hikma*, ed. M. Siddiqi (Berlin).
- al-Tabari, ibn Jarir (1879-90) *Ta'rikh al-rusul wa'l-muluk*, ed. M. J. de Goeje, 14 vols (Leiden).
- Vada, G. (1937) Les Zindiqs en pays d'Islam au début de la période abbaside", *Rivista degli Studi Orientali*, 17: 173-229.
- Wolfson, H. A. (1976) *The Philosophy of the Kalam* (Cambridge, Mass.).
- Yaqut, Shihab al- Din (1966-70) *Mu jam al-buldan*, ed. F. Wü stenfeled, 6 vols (Leipzig).

فصل پنجم

کلام قدیم

محمد عبدالحلیم

محسن جهانگیری

کلام، یا علم الکلام (علم کلام)، در اسلام عنوان آن شاخه از علم است که معمولاً به «الهیات نظری» ترجمه شده است. کلام لفظاً به معنای «سخن» «سخن گفتن» یا «چندین کلمه» است؛ یتکلم فی یعنی دربارهٔ مطلبی یا موضوعی سخن می‌گوید یا بحث می‌کند. نخستین استعمال لفظ کلام، به این معنی، در روایتی است که نقل شده است پیامبر (ص) بیرون آمده و گروهی از مسلمانان را یافت که یتکلمون^۱ فی القَدَر، یعنی دربارهٔ قَدَر سخن می‌گویند یا بحث می‌کنند.^۲ ضَدَّ «تَكَلَّمَ فِي» «سَكَتَ عَنْهُ» است، یعنی از آن مطلب یا موضوع سکوت کرد. این لفظ در احادیث دیگر نیز وارد شد و استعمالش بدین معنی ادامه یافت حتی تا وقتی که مباحثات مربوط به الهیات گسترش یافت و جنبهٔ تخصصی به خود گرفت. گفتاری از مالک (م. ۱۷۹/ ۷۹۵) ارتباط میان این قبیل مباحثات و لفظ کلام را در معنای لغویش توضیح می‌دهد. او گفت: «از بدعت‌ها بر حذر باشید...؛ بدعت گذاران کسانی هستند که دربارهٔ اسماء و صفات خدا، کلام او، علم او و قدرت او سخن می‌گویند [یتکلمون فی]، و دربارهٔ آنچه اصحاب پیامبر (ص) و اتباع آنها سکوت کردند

ساکت (بسکُتون) نمی شوند.^۳ همچنین او به عنوان یک فقیه گفت: «من دوست ندارم سخن بگویم مگر در چیزی که مستلزم عمل باشد (لا أُحِبُّ الْكَلَامَ إِلَّا فِيمَا لَهُ عَمَلٌ)، اما درباره کلام خدا سکوت بهتر است.^۴

مقصود از کلام در اینجا بحث درباره اموری است که مربوط به الهیات است. همان طور که مصطفی عبدالرازق به درستی فهمیده، پیش از آنکه علم کلام علمی مستقل به حساب آید و تدوین شود، این گونه بحث ها کلام نامیده شدند و کسانی که وارد این بحث ها می شدند متکلمون (متکلمین) نام گرفتند. وقتی که درباره این مسائل کتاب هایی نگارش یافت آنچه عنوان این بحث ها پیش از تدوین آنها بود بر این علم مدوّن اطلاق شد.^۵ در منابع اسلامی برای تسمیه این علم به کلام وجوه متعدّدی پیشنهاد شده است. تفتازانی (م. ۷۹۳/۱۳۹۰)^۶ وجوه ذیل را گرد آورده است:

- ۱- عنوانی که به هر مسأله متمایزی از مسائل داده می شده، معمولاً الکلام فی کذا و کذا (شرح فصلی یا بخشی) بوده است.
- ۲- اشهر مباحث آن مسأله کلام الله (سخن خدا) بوده و منازعات کثیری را پدید آورده است.
- ۳- علم کلام در انسان قدرتی پدید می آورد که در شرعیات سخن بگوید و مخالفان را ملزم سازد، مانند منطقی در زمینه فلسفه.

در خصوص وجه اول، باید گفت، این درست است که فصل های کتاب هایی مانند الإبانة اشعری (م. ۳۲۴/۹۳۵) و المغنی عبدالجبار (م. ۴۱۵/۱۰۲۴) این عنوان ها را دارند، اما این آثار خیلی دیرتر از پیدایش نام کلام به عنوان یک علم پدید آمده اند. همین (سخن) را می توان درباره وجه دوّم گفت، زیرا این عنوان خیلی پیش از بحث درباره کلام خدا (حدوث یا قدم قرآن) معروف بوده است. همچنین، اظهار نظر سوم اشاره به مرحله ای دارد که منطق و فلسفه یونان در محیط فرهنگی اسلامی در قرن سوّم / نهم شناخته شده و نفوذ داشته است، و این پس از آن بوده که عنوان کلام به خوبی تثبیت شده بوده است. وجوه دیگری اظهار شده اند^۷ که ممکن است آنها را بدین وجه کنار گذاشت که از نظر تاریخی بعد از تثبیت علم کلام در قرن دوم / هشتم به صورت یک

علم پیدا شده‌اند. از طرف دیگر، فضیله‌ی غربی برای لفظ کلام، با قول به اینکه آن متّخذ از دیالکسیس (*dialexis*) یونانی است که به وسیلهٔ پدران کلیسا به کار رفته، یا لوگوس (*Logos*)، که مستقیماً یا از طریق سریانی وارد شده است،^۸ اصلی غیر اسلامی ثابت می‌کنند، اما هیچ یک از این استدلال‌ها برای این قبیل دیدگاه‌ها قطعی نمی‌نماید. این اصطلاح، در فرهنگ اسلامی، پیش از هرگونه تماس محتمل با مسیحی یا منابع یونانی یا سریانی وجود داشته است و به هر حال چنانکه ذیلاً توضیح داده خواهد شد کلام یگانه لفظی نیست که به وسیلهٔ مسلمان‌ها برای این علم به کار رفته است: شش لفظ دیگر نیز استعمال شده است. در مورد پدید آمدن این اصطلاح مناسب‌ترین توضیحی که باقی است این است که به همان معنای اصلی و لغوی‌ای است که در احادیث مذکور در بالا از پیامبر (ص) آمده است.

جان. فان اس معتقد است که نمی‌توان هر بحثی را که دربارهٔ مسائل دینی است جزئی از کلام ملحوظ کرد، بلکه کلام در بحث از مسائل دینی روش مخصوصی را ایجاب می‌کند: در آن روش ضرورت دارد که در مذاکره رقیبی (خصمی) باشد. کلام به معنای رویه‌ای است که در آن شما راجع به موضوعی بحث می‌کنید که آن معمولاً طبق ساختار ویژه‌ای با پرسش و پاسخ رخ می‌دهد و غالباً به شکل قیاس‌های ذوحدّین است.^۹ فان اس رساله‌ای ذکر می‌کند که منسوب به حسن بن محمد بن حنفیه و ضدّ قدریه است، و تاریخ آن را سال ۶۹۲/۷۳ می‌داند، تا کلام را در این معنی به صورت مجادله‌ای توصیف کند که با طرح سؤالی به شکل قضیه‌ای انفصالی آغاز می‌شود: خصم هر کدام را اختیار کند شکست می‌خورد و در وضعی گرفتار می‌شود که یا آشکارا غیر قابل دفاع است یا همان است که سائل می‌گوید.

و اما راجع به تاریخ (مزبور)، میخائیل کوک به نحو قانع‌کننده‌ای استدلال کرده که این اسناد مبتنی بر محض سندیت امام الهادی زیدی (م. ۲۹۸/۹۱۰) است. و بسیاری از دلیل‌هایی که به وسیله فان اس اقامه شده مشکوک است و ممکن نیست گفته شود که در

نتیجه دلیل درستی به بار می آورد، با تلقین اینکه مشکل است تاریخی را تأیید کنیم که متأخر از نیمه اول قرن دوم / هشتم است.^{۱۰} اصرار در به کارگیری شکل مجادله‌ای برای اینچنین رساله مطول و این واقعیت که روش متن از روش الحسن در رساله دیگرش رساله الإرجا آشکارا متفاوت است نسبت آن را به صرف سندیت الهادی به الحسن مشکل تر می سازد.

فان اس به استناد این رساله استدلال می کند که این شکل (مجادله) از منابع یونانی گرفته شده است، در حالی که کوک بر مبنای متنی سریانی، که در شکل مشابه این رساله است، دلیل می آورد که منشأ این رساله سریانی است.

بدون اینکه در اینجا به مسئله ارتباط فرهنگ اسلامی با فرهنگ یونانی یا سریانی وارد شویم مشکل است به این توافق برسیم که نویسندگان مسلمان برای آشنایی با چنین روشی ضرورتاً ناگزیر بودند به منبعی توسل جویند، یا اینکه آن در فرهنگ آنها نبوده است. در واقع ما نمونه استدلالی داریم که از نظر تاریخی خیلی بیش از تاریخ‌هایی است که فان اس یا کوک بیان کردند: آن مجادله‌ای است که میان ابن عباس و عده‌ای از خوارج که بر علی (علیه السلام) شوریده بودند رخ داده است.

ابن عباس که از طرف خلیفه علی (ع) برای محاجّه با آنها فرستاده شده بود پرسید: «چرا شما علیه علی شورش کردید؟» آنها پاسخ دادند «به سه دلیل: اولاً، او انسان‌ها را برای حکمیت در امر الهی فرستاد در حالی که حکم فقط از آن خداست. ثانیاً، او جنگید ولی اسیر یا غنیمت نگرفت؛ اگر دشمنانش مؤمن بودند بر او روا نبود با آنها بجنگد، و اگر مؤمن نبودند او حق داشت آنها را بکشد و اسیر بگیرد. ثالثاً، او از مقام امیرالمؤمنی خود کناره گیری کرد؛ اگر او امیر المؤمنین نبوده پس باید امیرالکافرین باشد.»

ابن عباس پرسید: «اگر من از قرآن و سنت چیزی نقل کنم که قول شما را نقض کند، به او برمی گردید؟» آنها پاسخ دادند «چرا نه؟» در خصوص سؤال اول، از قرآن آیه ۹۵ سوره ۵ و آیه ۳۵ سوره ۴ را تلاوت کرد، که در آنها سفارش شده برای تعیین ارزش خرگوشی که در حرم کشته شده و در اموری که مورد نزاع است داورانی گماشته شود، و

به آنها گفت: «آیا به نظر شما بهتر است که به انسان‌ها دربارهٔ اموری از قبیل خون مسلمان‌ها و صلح داوری داده شود، یا دربارهٔ ارزش خرگوشی یا چیزی از قبیل این که آیا برای مرد جایز است با همسرش رابطهٔ پنهانی (جماع) داشته باشد یا نه؟» آنها این مطلب را تصدیق کردند. دربارهٔ مطلب سوم که علی (ع) با آنها جنگید بدون اینکه اسیر یا غنیمت بگیرد، ابن عباس از خوارج پرسید: «شما می‌خواستید مادران عایشه^{۱۱} را اسیر بگیرید؟ اگر شما بگوئید او مادر ما نیست کافر خواهید بود، و بنابراین مشاهده می‌کنید که در میان دو امر ناروا (ضلالت) مانده‌اید. آیا دلیل‌های شما را بیش از این پاسخ بدهم؟» آنها گفتند «بلی». «دربارهٔ این اعتراض شما که او از مقام امیرالمؤمنی کناره گرفت، من می‌توانم آنچه را نقل کنم که پیامبر در حدیثه انجام داد، وقتی که نمایندهٔ قریش این نوشتهٔ علی را که «این چیزی است که محمد رسول خدا و ... مصالحه کرد» پذیرفت. ابوسفیان و سهیل به آن اعتراض کردند که «اگر می‌دانستیم تو رسول خدا هستی با تو جنگ نمی‌کردیم». در این حال پیامبر به علی فرمود:

«آن را پاک کن و بنویس این چیزی است که میان محمد پسر عبدالله و ابوسفیان و سهیل مصالحه شده است.»

در اینجا دو هزار خوارج تغییر موضع داده و با علی (علیه السلام) نجنگیدند.^{۱۲} در این محاجّه، خوارج و ابن عباس، هر دو، شکلی انفصالی را به کار می‌گیرند که زمان آن خیلی پیش تر از آن رساله‌ای است که فان اس و کوک برای بیان یک اصل غیر اسلامی به ذکر آن می‌پردازند.

نظر فان اس که کلام باید متضمّن اینچنین ساختار محاجّه‌ای باشد با نظر اسلامی کلام سازگار نیست. البته وضع محاجّه‌ای و شکل انفصالی جزئی از کلام هستند، اما شکل منحصر به فرد آن نیستند. در سر تا سر تاریخ کلام نوشته‌های مربوط به الهیات، با مشخصه‌های مختلف، به عنوان جزئی از کلام پذیرفته شده‌اند.

چنانکه ذکر شد، کلام یگانه‌عنوانی نبود که به این علم به عنوان مبحثی مستقل داده

شده باشد. در زبان عربی برای آن که احتمالاً در هیچ علم دیگری شناخته شده نیست، هفت اسم به کار رفته است و ممکن است گفته شود که خودداری از کلام به واسطه عالمانی همچون مالک بعداً استمرار یافته است.

- ۱- یکی از کهن ترین عنوان ها به وسیله ابوحنیفه (۱۵۰ / ۷۶۷) در قرن دوم / هشتم داده شد؛ او آن را علم الفقه الاکبر نامید. فقه لفظی قرآنی است (سوره ۹، آیه ۱۲۲) (فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ) و این نشانگر رابطه میان کلام و فقه است. صفت الاکبر نشان دهنده برتری مطالب مربوط به اصول ایمان بر جنبه های عملی شریعت است.
- ۲- علم الکلام: این هم یکی از کهن ترین نامهاست. گفته شده است که جعفر الصادق (م. ۷۶۵ / ۱۴۸) (علیه السلام) ابوحنیفه (م. ۷۶۷ / ۱۵۰)، مالک (م. ۷۹۵ / ۱۷۹)، و شافعی (م. ۸۱۹ / ۲۰۴) درباره کلام و متکلمون به اظهار نظر پرداخته اند.^{۱۳} به نظر می آید این معمول ترین و پایدارترین عنوان ها باشد.
- ۳- علم اصول الدین: عنوان قدیمی دیگری است که مبتنی بر تقسیم علم دین به اصول و فروع است (ریشه ها و شاخه ها). این عنوان به وسیله اشعری (م. ۹۳۵ / ۳۲۴) در الإبانة عن اصول الديانة وی، به وسیله البغدادی (م. ۱۰۳۷ / ۴۲۹) در اصول الدین وی به کار رفته است. برای نمونه دانشکده های الهیات جامع الأزهر دانشکده اصول الدین نامیده شده اند.
- ۴- علم العقائد: عنوانی است که اخیراً و احتمالاً از قرن چهارم / دهم به آن داده شده است. این اسم در آثار نویسندگانی همچون الطحاوی (م. ۹۴۲ / ۳۳۱)، الفزالی (م. ۵۰۵ / ۱۱۱)، الطوسی (م. ۱۲۷۲ / ۶۷۱) و الجلی (م. ۱۳۵۵ / ۷۵۶) ظاهر می شود.
- ۵- علم النظر والاستدلال: این عنوان به وسیله تفتازانی در مقدمه اش به شرح عقائد النسفیة ذکر شده است. این عنوان در کتاب های قدیم کلام معمولاً به نخستین فصل مقدماتی، که درباره ادله و روش علم الکلام بحث می کند، داده شده است. این را می توان در اصول الدین بغدادی (م. ۱۰۳۷ / ۴۲۹) و المغنی عبد الجبار (م. ۱۰۲۴ / ۴۱۵) مشاهده کرد. شاید به جهت اهمیت روش کلام است که این عنوان به تمام این علم اطلاق شده است.
- ۶- علم التوحید و الصفات: شاید به علت اهمیت وحدت و سایر صفات خداوند به این نام نامیده شده است. این نام به وسیله تفتازانی در مقدمه شرح العقائد النسفیة نمایان می شود.
- ۷- علم التوحید: این مهمترین عقیده دینی در اسلام است. این عنوان به وسیله محمد عبده (م. ۱۳۲۳ / ۱۹۰۵) در رساله التوحید وی به کار رفته و در میان علمای جدید الهیات بسیار معمول شده است.

وقتی که علم الکلام به صورت علم مستقلی در آمد برای این اصطلاح تعاریف مختلفی ارائه شد. تعاریف ذیل، که در زمان های مختلف تاریخ علم کلام ارائه شده اند، غالباً نقل شده است. در میان کهن ترین تعاریف تعریف ابوحنیفه (م. ۷۶۷ / ۱۵۰) است،

که او آن را الفقه الاکبر نامید و گفت: «فقه در اصول دین بهتر از فقه در فروع دین است. فقه به معنای فهم عقاید و اعمالی است که هر دو جواز و وجوب را دارا هستند. آنچه مربوط به عقاید است الفقه الاکبر و آنچه مربوط به اعمال است فقط الفقه نامیده شده است.^{۱۴} این فرق‌ها بعداً متألهان متأخر حنفی، همچون نسفی را تحت تأثیر قرار داد،^{۱۵} و علمی که در هر دو نوع فقه منظور است علمی است که مبتنی بر دلایل نقلی و عقلی است.

فارابی (م. ۳۳۹/۹۵۰) میان کلام و فقه فرق می‌گذارد و در احصاء العلوم خود کلام را چنین تعریف می‌کند: «علمی است که انسان را قادر می‌سازد تا از آراء و افعال معینی که به وسیله شارعان بیان شده دفاع کند و تمام عقایدی را که مخالف آنها است باطل نماید». ^{۱۶} البیضاوی (م. ۶۸۰/۱۲۸۱) و الجیلی (م. ۷۵۶/۱۳۵۵) کلام را چنین تعریف می‌کنند: «علمی است که انسان را قادر می‌سازد تا عقاید دینی را با اقامه ادله و ازاله شکوک به اثبات رساند». ابن خلدون (م. ۸۰۷/۱۴۰۴) کلام را چنین تعریف می‌کند: «علمی است که متضمن محاجه با ادله عقلی برای دفاع از عقاید ایمانی و ردّ بر مبتدعانی است که در اعتقادات از مذاهب سلف و اهل سنت منحرف شده‌اند».^{۱۷} در عصر جدید محمد عبده (م. ۱۳۲۳/۱۹۰۵) تعریف ذیل را ارائه می‌کند:

علمی است که در آن از وجود خدا و صفاتی که واجب است برای او اثبات شود، و از آنچه جایز است با آن وصف گردد و آنچه واجب است از او سلب شود، و از رسولان برای اثبات رسالتشان و از آنچه واجب است آنها بر آن باشند و آنچه جایز است به آنها نسبت داده شود و آنچه ممتنع است به آنها نسبت داده شود بحث می‌شود.^{۱۸}

نخستین زمینه کلام در اسلام را مسلماً باید در خود قرآن جستجو کرد. کلام، به معنای اصطلاحی آن، مستلزم تدوین دلایل عقلی برای تثبیت عقاید ایمانی است. این، در واقع، مشخصه ذاتی روش بحث قرآنی درباره موضوعات الهیات است. ما در اولین آیات نازل شده می‌خوانیم: «بخوان به نام پروردگارت که او انسان را از لخته‌های خون (علق) آفرید...» (سوره ۹۶، آیات ۵-۱). این نشانگر قدرتی است که خلقت را از

مرحله‌ای به مرحله‌ای دیگر می‌رساند؛ و به ترتیب مراحل متنوع تکامل جنینی نمایانده شده است، از نطفه، که در داخل رحم است، تا جنین و طفل و بعد بلوغ و فرسودگی به واسطه پیری و مرگ، تا نشان دهد کسی که می‌تواند این کار را انجام دهد این توانایی را هم دارد که انسان را پس از مرگ در رستاخیز زنده بگرداند (سوره ۲۲، آیات ۵-۷؛ سوره ۲۳، آیات ۱۶-۱۲).

رستاخیز، در مواضع متعددی از قرآن مورد بحث واقع شده است. مثال ذیل به وسیله دو فیلسوف مسلمان کندی و ابن رشد، که مبنای عقلی ادله قرآن را برای (عقیده) به رستاخیز در این آیات تحلیل کرده‌اند، مورد بحث قرار گرفته است:

آیا انسان نمی‌داند که ما او را از منی آفریدیم؟ با وجود این او آشکارا به خصومت می‌پردازد و گستاخانه پاسخ می‌دهد و خلقت خود را فراموش می‌کند. او می‌پرسد: «چه کسی استخوان‌های پوسیده را زنده می‌کند؟»

بگو: «همان کسی که او را اولین بار آفرید او را دوباره زنده می‌گرداند؛ او به هر خلقی دانا است؛ او کسی است که از درخت سبز وقتی که آن را برمی‌افروزید به شما آتش می‌دهد.» آیا کسی که آسمان‌ها و زمین را آفریده توانایی این را ندارد که مانند آن‌ها را بیافریند؟ او مسلماً توانایی دارد. او آفریننده همه ناان است. وقتی که او چیزی را اراده می‌کند فقط به آن می‌گوید «باش» و آن می‌باشد (سوره ۳۶، آیات ۷۷-۸۲) ^{۱۹}.

[معلوم می‌شود که] قرآن، بدون اینکه کتابی در الهیات باشد که تحلیل منظمی را فراهم آورد، با همه مسائلی که در کلام، پس از تکاملش، مورد بحث واقع شده است سروکار دارد. از اینجا است که قشیری (م. ۴۶۵/۱۰۷۲) می‌گوید: «انسان از سخن کسانی که می‌گویند در قرآن علم الکلام نیست در شگفت است، با اینکه آیاتی که درباره احکام الشریعه سخن می‌گویند محدودند، ولی آن آیاتی که [ما را] متنبه به اصول دین می‌سازند بیشتر از آنها هستند» ^{۲۰}. همچنین، الرازی (م. ۶۰۶/۱۲۰۹)، مفسر برجسته قرآن و متکلم، خاطر نشان می‌سازد که در قرآن بحث درباره توحید، نبوت و آخرت گسترده است. این بدان جهت است که لازم بود پیامبر درباره آنها به احتجاج پردازد.

قرآن درباره عقاید تمام کافران، ملحدان، یا کسانی که قدرت و قضای الهی را انکار می‌کنند و آنها که برای خدا شریک قائل می‌شوند، از اجرام علوی، همچون ستارگان، یا از اجسام سفلی، مانند ترسایان و بت پرستان، و آنها که منکر نبوت عامه‌اند یا آنها که نبوت محمد (ص) را تکذیب کردند، مانند جهودان و ترسایان، همچنین کسانی که منکر رستاخیز و مانند آن هستند سخن گفته ادعاهایشان را رد کرده و پاسخ داده است.^{۲۱}

بنابراین، او می‌گوید:

آیات قرآن درباره احکام الشریعه کمتر از شش صد آیه است، در حالی که بقیه مبین سؤالاتی هستند که راجع به وحدت خدا، نبوت و رد بت پرستان و سایر مشرکان می‌باشند... اگر شما علم کلام را بررسی کنید درمی‌یابید که در آن جز بحث درباره این پرسش‌ها و رد شبهات و دلیل‌های متقابل چیزی نیست.^{۲۲}

همچنین، ابن تیمیه (م. ۱۳۲۷/۷۲۸) می‌گوید که: «قرآن اصول دین و دلائل و براهین آنها را تقریر کرده است».^{۲۳} ابن رشد، فیلسوفی که درباره روش‌های قرآنی اثبات عقاید ایمان اسلامی (مناهج الأدلة فی عقائد الملة) کتاب نوشته است، می‌گوید: «همه قرآن [فقط] دعوت به نظر و اعتبار و تنبیه بر طرق نظر است».^{۲۴}

بحث درباره امور دینی خیلی زود در اسلام شروع شد. ما دیده‌ایم که در این خصوص اولین مرجع خود پیامبر است که بیرون آمد و گروهی از مسلمانان را یافت که درباره قدر بحث می‌کنند. واقع این است که مشرکان برای توجیه موضع خود به قدر تکیه می‌کردند و خداوند پیامبر را آگاه ساخت تا به آنها پاسخ دهد (سوره ۶، آیه ۱۴۸؛ سوره ۱۶، آیه ۳۵)، و با اینکه پیامبر بحث درباره این امور را به عنوان سرنوشت تشویق نکرد، به همه سؤالاتی که از وی می‌شد پاسخ می‌داد، مگر اینکه مانند لحظه قیامت ماورای علم انسان بوده باشد.^{۲۵} او در این گونه امور سائل را متوجه چیزی می‌ساخت که برایش سودمندتر است. وقتی که یکی از صحابه پرسید «لحظه قیامت چه وقت است؟» پاسخ داد «برای آن چه آماده کرده‌ای؟»

خود او مباحثه در الهیات را با غیر مسلمان‌ها رهبری کرد. یک نمونه از این مورد

هیئت اعزامی نجران باریاست بزرگان آنها العاقب و السید است. هنگامی که او از آنها خواست اسلام آورند و آنها امتناع کردند، او اظهار داشت:

«آنچه شما را از مسلمان شدن منع می کند ادعای شماست که خدا پسر دارد و پرستش شماست صلیب را و خوردن گوشت خوک است». آنها پرسیدند «اگر عیسی (ع) پسر خدا نیست پس پسر او کیست؟» و آنها همه با وی درباره عیسی بحث کردند. او گفت «شما نمی دانید که پسر نیست که شبیه پدرش نباشد؟» آنها موافقت کردند. او از آنها پرسید «شما نمی دانید که خدا زنده است و نمی میرد، در حالی که زندگی عیسی پایان یافته است؟» آنها گفتند «بلی». او گفت «شما نمی دانید که پروردگار ما حافظ هر چیزی است و موجودات زنده را محافظت و نگهداری می کند؟» آنها گفتند «بلی». [او گفت] «آیا عیسی قدرت این کار را دارد؟» آنها گفتند «نه». او گفت «پروردگار ما صورت عیسی را آنطور که می خواست در رحم صورت بندی نکرد، و پروردگار ما نمی خورد و نمی آشامد و قضای حاجت نمی کند؟» آنها گفتند «بلی». او گفت «شما نمی دانید که مادر عیسی باردار وی بود همچنانکه هر زنی باردار بچه اش می شود، و او وی را زایید همچنانکه هر زنی بچه ای می زاید. او مانند یک بچه غذا داده شد و همچنان غذا می خورد و می آشامید و قضای حاجت می کرد؟» آنها گفتند «بلی». بنابراین او گفت «چگونه ممکن است او همانگونه باشد که شما ادعا می کنید؟» آنها به این سؤال نتوانستند پاسخ دهند.^{۲۶}

مباحثه درباره اموری از قبیل قَدَر، صفات خدا، ماهیت ایمان و کفر، آخرت و عاقبت گناهکاران، در طول عصر صحابه (مصاحبان پیامبر) و تابعین (کسانی که دنبال آنها آمدند) ادامه یافت، و اصول مسائل بعدی علم کلام را بنیان نهاد. آنچه از آن خودداری کردند مباحثه در این مسائل نبود، بلکه خوض در این مسائل یا اعمال زور در آنها بود.^{۲۷}

برای اینکه از ماهیت مباحثات مربوط به الهیات در دوره نخستین کلام تصویر روشنی داشته باشیم مفید خواهد بود که رابطه آن را با دوره های بعدی نشان دهیم. مناسب می بینیم طرح پنج مرحله ای ذیل را بپذیریم.^{۲۸}

- ۱- آغاز، که شامل قرن اول و سال های نخستین قرن دوم / هشتم است.
- ۲- مرحله تدوین و ظهور مذاهب و فرق کلامی. این مرحله چهار قرن را فرا می گیرد، تقریباً از آغاز سال های قرن دوم تا پایان قرن پنجم / یازدهم.

۳- مرحله تکامل و آمیختن به فلسفه، که از قرن ششم / دوازدهم تا قرن نهم / پانزدهم ادامه می‌یابد.

۴- مرحله رکود و تقلید، از قرن دهم / شانزدهم تا پایان قرن دوازدهم / هیجدهم.

۵- دوره جدید که شامل دو قرن اخیر است.

در مرحله اول، مذاکرات فقط درباره مسائل اختصاصی کلام (مسائل اعتقادی) بود که عقاید مختلف خود را همچون گرایش‌هایی نشان دادند که تا مدت‌ها بعد به صورت مذاهب متکامل درنیامدند. در مرحله دوم بود، که مذاهب متنوع کلام با مشخصه‌های متمایز خود پدید آمدند و تمام ابعاد علم کلام مورد بحث قرار گرفت و تدوین یافت. در طول سال‌های اول اسلام، مباحثات الهیات پیرامون تعدادی مسائل اختصاصی دور می‌زد. ما دیدیم که بحث درباره قدر در زمان پیامبر پیدا شد. وقتی که پیامبر از دنیا رفت مسئله خلافت (جانشینی) پدید آمد، و در زمان عثمان و علی (ع) با ظهور شیعه و خوارج و مرجئه فتنه‌ای به وجود آمد که شاهد آغاز پیدایش فریق بود. مباحثات درباره دو موضوع اخیر در آغاز نتیجه فهم آنها از متون بود. برخی ترجیح می‌دادند که ملترم به معنای تحت‌اللفظی متون باشند، در حالی که دیگران متمایل به تأویل یا اتخاذ حدّ وسط بودند.

تأثیر قرآن بر مباحثات کلام مدیون عوامل متعددی است. اولاً، قرآن همه مسائل مربوط به ایمان به خدا، نبوت و آخرت را، که مسائل عمده کلام بودند، با تأیید گفتارهایش به وسیله دلائل عقلی مورد بحث قرار داده است. ثانیاً، درباره عقاید و آراء سایر ادیان، همچون شرک نخستین و پس از آن یهودیت و مسیحیت، سخن گفته است. ثالثاً، همچنین به نظر و فکر دعوت کرده و آنها را در اسلام فرض دانسته است.^{۲۹} رابعاً، قرآن محتوی [دو دسته آیات است]، آیاتی که به محکّمات (معانی روشن دارند) معروفند و قرآن این آیات را «جوهره کتاب» [ام‌الکتاب] می‌نامد و آیات دیگری که به متشابهات (معانی مبهم دارند) معروفند. تأویل این دسته اخیر - چه جداگانه ملحوظ

گردند یا در پرتو دسته اول فهمیده شوند - یکی از عوامل مشخصه میان فرقه‌ها یا مذاهب بود. بنابراین کلام به طور کامل در محیط اسلامی نشأت یافت و اصول بیگانه بعداً فقط در نتیجه آمیزش با سایر ملت‌ها و همچنین در نتیجه ترجمه متون یونانی به زبان عربی پیدا شدند.

ظهور ناگهانی خوارج نخستین مسئله مهم کلام، یعنی منزلت و عاقبت مرتکب معصیت کبیره، را پدید آورد: آیا ارتکاب معصیت کبیره شخص را کافر (بی‌دین، محکوم به آتش جهنم برای همیشه) می‌کند یا نه. در اینجا می‌بینیم که خوارج نظری افراطی دارند و این شخص را کافر و بی‌دین می‌شناسند و [آن دسته از] آیات قرآن را که با این نظر موافق نیست طبق روش خود تأویل می‌کنند. نظر افراطی مخالف، نظر مرجئه است که آنها گناهکاران را مؤمن می‌شناسند و عمل را جزئی از ایمان نمی‌دانند، تا آن حدّ که [می‌گویند] هیچ گناهی به مؤمن زیان نمی‌رساند و هیچ ثوابی به کافر سود نمی‌دهد. به علاوه، آنها نظر خود را مبتنی بر آن دسته از آیات قرآن می‌کنند که مؤمنان را وعده عاقبت خوب می‌دهد و در عین حال به تأویل آیاتی دیگر که شامل انذارات و تخویفات است می‌پردازند تا با این نظر سازگار آید. علمای صحابه و تابعین در برابر هر دو [گروه: خوارج و مرجئه] قرار گرفتند و با مبتنی ساختن نظرات خود بر ترکیب این دو دسته از آیات نشان می‌دادند که مؤمن گناهکار مسلمان می‌ماند و [اما] عاقبت کارش با خداست، ممکن است او را ببخشد و ممکن است کیفری به سزا دهد، اما او برای همیشه در دوزخ نمی‌ماند.^{۳۰}

چنانکه قبلاً مذکور افتاد، در عهد پیامبر (ص) مسئله قدر سبب پیدایش بحث کثیری در این خصوص شد که آیا مردم دارای اراده آزاد هستند یا مجبورند. این بحث باعث ظهور دو فرقه گردید. قدریته پذیرفتند که مردم بر اعمالشان قدرت دارند: برخی از آنها برای اینکه هر نوع جبری را نفی کنند تا آن حدّ پیش رفتند که علم سابق الهی را انکار می‌کردند و می‌گفتند مردم تمام اعمالشان را بدون یاری خداوند انجام می‌دهند. آنها

قدریان نخستین بودند، و نباید با معتزله اشتباه شوند که اینها، حتّی با اثبات اختیار برای انسان‌ها و مسئولیت در برابر اعمالشان، علم سابق الهی را قبول داشتند. گروه اول شامل مَعْبُد جُهَنی (م. ۶۹۹/۸۰) و غِیْلَان دمشقی (م. ۷۱۷/۱۵۰) است. ضدّ افراطی این گفتار جبریّه بودند، که قدرت الهی را اثبات می‌کردند و معتقد بودند که انسان تا آن حدّ تحت اجبار است که خدا عمل انسان را چه خیر و چه شرّ خلق می‌کند و انسان مانند پری است که بدون هیچ قدرتی از خود در برابر بادی قرار گرفته است. مهم‌ترین نماینده این فرقه جهم بن صفوان (م. ۷۴۵/۱۲۸) است. برخی استدلال کردند که امویان به دلائل سیاسی خود جبریّه را تشویق می‌کردند، اما این حدس قابل قبول نیست، زیرا جهم، همچون معبد، رهبر قدریّه، علیه امویان قیام کرد و به توسط آنها به قتل رسید.

طرفداران جبر و تفویض (واگذار کردن عمل و مسئولیت به انسان) [در مقابل هم] به تعداد معینی از آیات قرآن استناد می‌کردند و به تأویل آیات دیگر می‌پرداختند. علمای صحابه و تابعین علیه هر دو گروه استدلال می‌کردند، و با تصدیق علم سابق الهی و در عین حال نفی جبر به انسان قدرت، اراده و فعل نسبت می‌دادند، و با این طرز تفکر میان جبر مطلق و تفویض مطلق راه میانه‌ای را برمی‌گزیدند. این رأی از امام علی (ع)، ابن عمر و حسن بن علی (ع) روایت شده است.^{۳۱}

موضوع دیگری که از آغاز با مباحثات بسیاری پدید آمد مسأله امامت بود که به خصوص باعث پیدایش تشیع گردید. در مرحله اوّل، قصد تشیع به طور کلی محبت و وفاداری به اهل البیت بود و این به واسطه مصیبتی که آنها از دست حکومت‌های اموی مخصوصاً در جنگ کربلا دیدند، که در آن حسین (ع) نوه پیامبر با اعضای دیگر خانواده‌اش کشته شدند (۶۸۰/۶۱)، فزونی یافت. نتیجه این حوادث شورش‌های مسلحانه‌ای است که به دست عده‌ای اتفاق افتاد و نیز پیدایش عقایدی همچون عصمت امام، غیبت، رجعت، مهدویت (عقیده به آمدن مهدی به عنوان ناجی بشریت) و علم به تأویل سری و باطنی است. بعضی از اعضای خانواده پیامبر همچون علی زین العابدین

(م. ۷۳۲/۱۱۴)، محمد بن علی (ابن الحنفیه) (م. ۷۰۰/۸۱)، الباقر (م. ۷۳۲/۱۱۴) و جعفر الصادق (م. ۷۶۵/۱۴۸) ترجیح دادند که به جای مداخله در امور سیاسی به دنبال علم روند و به تعلیم پیروانشان پردازند. این چهره‌ها دارای مقام امامت روحانی و عقلانی بودند، وظیفه هدایت روحانی و فقیه‌المجتهد را با هم داشتند. تنها استثنایید بود که علیه امویان قیام کرد و در سال ۷۴۲/۱۲۵ کشته شد. در آغاز قرن دوم / هشتم عقاید افراطی رشد یافت و مورد مخالفت خود اعضای اهل البیت همچون باقر و صادق (علیهما السلام) واقع شد.

به علاوه مسائل الهیاتی که قبلاً ذکر شد، در آغاز عصر عباسی مسائل دیگری پیش آمد، مانند حدوث و قدم قرآن، صفات الهی، صفت کلام، و به طور کلی سایر صفات و نحوه‌ی وجود آنها و ارتباطشان با ذات الهی و وحدت آن. در حقیقت، تا این زمان، تمام موضوعات بنیادین که برای تکوین علم کلام لازم بود پیدا شده بودند.

با رشد علم کلام، فرقه‌ها و مذاهب مختلف ظاهر شدند، برخی از متکلمین آن روش‌های استدلالی را پیش کشیدند که در اسلوب با روش استدلال‌های قرآن فرق داشت، بعضی این سؤال را پیش کشیدند که آیا ورود به مباحث کلامی جایز است یا نه. وقتی که ابوحنیفه پسرش را از ورود به منازعات کلامی منع کرد، او به وی گفت «چرا مرا از چیزی که خود وارد آن شدی باز می‌داری؟» او پاسخ داد «وقتی که ما وارد آن شدیم از ترس اینکه گوینده‌ای خطا کند ساکت می‌شدیم، و حال آنکه شما در حالی وارد آن مباحثات می‌شوید که هریک از شما می‌خواهد طرف بحثش دچار لغزش شود و مرتکب کفر گردد. هر کسی که این را می‌خواهد به همان دام می‌افتد».^{۳۲}

برخی، با نظر به حدیثی که کلام را حرام دانست [حدیثی از پیامبر در نهی از کلام] یا به علت داشتن خصوصیات منفی، مانند اهمال دلیل‌های سمعی یا سؤال برخی از متکلمین از ایمان مخالفانشان [تکفیر خصوم]، یا به جهت به کارگیری منطق یونانی، به حرمت آن قائل شدند. [این] وضع در مذمتی که از کلام به وسیله ائمه مذاهب فقه سنی،

همچنین پیروان حدیث، مانند ابن قتیبه و برخی دیگر، حتی به وسیله علمای کلام همچون غزالی در إجماع العوام عن علم الکلام خود و پس از آن سیوطی در صون المنطق و الکلام عن المنطق و الکلام خود به عمل آمده دیده شده است.

طرف دیگر، حامیان کلام هستند که برخی از آنها تا آن حدّ پیش رفتند که آن را به دلیل اینکه از عقیده دینی حمایت می‌کند و در برابر شکاکان و مخالفان می‌ایستد بر مسلمانان فرض دانستند. اشعری رساله خودش را با عنوان استحسان الخوض فی علم الکلام نوشت و در آن آرای مخالفان را مردود دانست و از نظر خود دفاع کرد. همچنین عدّه کثیری از علما، از جمله عامری، غزالی، شبکی، ابن عساکر، و بیاضی به حمایت (از کلام) پرداختند،^{۳۳} و استدلال کردند که اعتراض پیامبر به مباحثه در ذات خدا و مباحثاتی بوده که متضمّن منازعه یا انگیزه‌های نادرست یا بدون علم یا منجر به درستی و بدخلقی است، زیرا خود قرآن پر از آیاتی است که درباره مسائل الهیات و روش استدلال‌های عقلی آنها سخن می‌گویند. این منازعه سرانجام با این واقعیت حلّ شد که در سرتاسر دوره اسلامی تعدادی از علمای مذاهب مختلف وارد بحث کلامی شدند و این علم بسیار مهمّ را در اسلام پدید آوردند و اکنون هم در مراکز مهمّ علمی سنی و شیعی برای آن دانشکده‌های الهیات تأسیس کرده‌اند.

در بحث از مراحل و مذاهب متنوع کلام این امر مهمّ است که نوع استدلالات به کار رفته و نحوه برخورد متکلمین با این استدلالات مورد توجه قرار گیرد. در کلام قدیم به دلیل‌های نقلی و عقلی، هر دو، بهای لازم داده شده بود. می‌بینیم که شخصیت‌های نخستین همچون حسن بصری، جعفر صادق (ع)، ابوحنیفه و ثوری به هر دو [نوع] دلیل استناد می‌کردند، اگر چه دلیل نقلی برای آنها مقام اول را داشت. وقتی که معتزله پیدا شدند آنها شأن عقل را بالا بردند، آن را تقریباً برابر با نقل دانستند، چنانکه می‌توان آن را از گفتار واصل دریافت که گفت: «حقّ از چهار منبع [وجه] شناخته شود: قرآن [کتاب ناطق]، خبر مجمّع علیه، دلیل عقلی و اجماع». گرایش عقلی به تدریج رشد یافت تا اینکه

به عقل مقامی فوق نقل داد، و با اینکه آنها همواره هر دو را با هم به کار می‌بردند ولی زمینه‌ای را که ممکن بود نقل در آن به کار رود محدود می‌ساختند. این گرایش با نظام به منتها درجه خود رسید، اما به دنبال آن، چنانکه مخصوصاً در آثار عبدالجبار و پیروان وی که کوشیدند در پذیرش چهار وجهی که واصل پذیرفته بود به عقب برگردند مشاهده شده است، دست کم نظراً، تا حد میانه روی و موازنه پیش آمده است. اما این موازنه عملاً به واسطه اندیشه دور (استدلال دوری) به هم خورد: زیرا عقل نخستین وسیله تصدیق صدق نبی و قرآن است. پس اگر کسی نقل را فوق عقل قرار دهد، همان وسیله‌ای را که به قبول نقل هدایتمان کرده بی اعتبار ساخته است.

اما اگر قرآن فقط عبارت از متنی مقدّس بود که می‌بایست بدون چون و چرا متابعت شود، این دلیل معنی بهتری ایفا می‌کرد. ولی آیات قرآن صرفاً متون مقدّس نیستند، بلکه علاوه بر آن ممکن است قضایایی منظور شوند که برهان‌های عقلی خود را به همراه دارند. چرا ما نباید به برهان‌های عقلی که در قرآن آمده‌اند اعتماد نکنیم، حتی وقتی که مشاهده می‌شود آنها قانع‌کننده‌تر و دل‌چسب‌تر از دلیل‌های معمولی کلام بوده و پیچیدگی و جدالی بودنشان از آنها کمتر است. برای مثال ابن رشد، که بیش از همه فیلسوف بود، روش‌های قرآنی را بررسی کرده با روش‌های متکلمین سنجید و آنها را هم برای علما و هم برای توده‌ها بهتر یافت.^{۳۴} ابن تیمیه، هم همچون غزالی و جوینی، چنین مشاهده کرد که دین ترکیبی از مسائل و دلائل است.^{۳۵}

اشاعره، در روزگار اشعری و باقلانی، با اتخاذ نظری متعادل میان نقل و عقل کار خود را آغاز کردند، وقتی که گفتند برای رسیدن به علم پنج طریق: عقل، قرآن، سنت، اجماع و قیاس، موجود است. ماتریدی دوباره دو منبع (وجه) تقریر کرد: سَمْع (قرآن و سنت) و عقل، اما وقتی که اندیشه دور از زمان جوینی کم‌کم به کلام اشعری راه یافت تا با رازی (فخر رازی) به منتها درجه خود رسید این موازنه به نفع عقل چربید. آمدی، همچون عبدالجبار، کوشید تا حدّی به موازنه برگردد، اما اندیشه دور هر چه عمیق‌تر

ریشه دوانده بود.^{۳۶} این قبیل تکامل‌ها ابن تیمیه را واداشت تا کتابش الموافقة یا درء التعارض بین العقل و النقل (ردّ تعارض میان عقل و نقل) را که در آن از روش‌های رازی و آمدی و کسان دیگری که عقل را مقدّم بر نقل داشته‌اند انتقاد کرده است بنویسد.

همچنانکه قبلاً ذکر شد، کلام قدیم [کلام قدما] را باید در خود قرآن که مسائل الهیات را با پشتوانه دلیل‌های عقلی بیان می‌کند جستجو کرد. پیدایش فرقه‌های کلامی و مذاهب مختلف عمدهٔ معلول انحای فهم آنها از قرآن و نحوه ارتباط نظرهایشان با موضع قرآن بود. کلام قدیم نزدیک‌ترین چیز به موضع قرآنی است، و در سه قرن اوّل در مباحثات علمای صحابه (اصحاب پیامبر)، تابعین (پیروان آنها)، اتباع آنها، مذاهب سنی، همچنین ائمّه اهل بیت (ع) و کسانی که هدایت آنها را بدون تفریط و افراط قبول کرده بودند معمولاً پذیرفته شد.

اندیشه‌ها و روش‌های کلامی‌ای هستند که بیشتر آنها هنوز هم زنده بوده و در حیات دینی و عقلانی مسلمان‌ها تا زمان حاضر تأثیر گذارند.

نقطه نظر قرآنی، که ممکن است سلفی نامیده شود، در میانه قرار دارد، زیرا تمام مذاهب فکری از آن نشأت یافته و همچون معیاری اتخاذ شده که هر یک از آنها باید با آن سنجیده شود. مبنای این نظم افقی دوگانه است: (۱) غلبه میل به اثبات (تمسک به نص) یا تشبیه (انسان‌انگاری) در طرف راست، و غلبه میل به تأویل و تنزیه در طرف چپ؛ (۲) میل به توسل به نقل در طرف راست و میل به توسل به عقل در طرف چپ. بنابراین، این شکل هندسی اُفقاً نشانگر اندازه نزدیکی یا دوری از نقطه نظر قرآنی است که جامع عقل و نقل و همچنین اثبات و تنزیه است و درازای خطوط عمودی نشانگر اختلافات این فرقه‌ها در التزام آنها به هریک از نقل و اثبات یا عقل و تنزیه است. مثلاً زیدیه در میان فرقه‌هایی که به عقل و تنزیه گرایش دارند نزدیک‌ترین آنها به سلف و در خوض و غور در آن مسیر کمترین آنها هستند، در حالی که اسماعیلیه در التزام به عقل و خوض در فلسفه بیشترین آنها هستند، تا حدی که به تعطیل (تجرید از همه صفات) گرائیدند، اگر چه به آن صورت باطن و تأویل را دادند. در طرف راست ماتریدیه هستند که نزدیک‌ترین آنها به موضع میانه قرآنی می‌باشند؛ پس از آن فرقه‌های دیگر قرار دارند تا به حشویه می‌رسد، که آنها در عین حال بیشتر از همه ملتزم به نقل و اثبات‌اند. موضع میانه قرآنی با مشخصه‌های ذیل تعیین شده است:

- ۱- اتخاذ حدّ وسط میان عقل و نقل با دادن بالاترین سندیت به وحی؛ اما این به معنی اهمال عقل نیست، زیرا خود نصوص متضمن دلیل‌های عقلی‌ای است که با آن سازگارند.
- ۲- حدّ اعتدال در تأویل، که فقط طبق قواعد زبان [عربی] و استعمال شریعت و با نفی معانی که مستلزم تشبیه است انجام می‌پذیرد؛ بنابراین اثبات بدون تشبیه و تنزیه بدون تعطیل است.
- ۳- قبول دلائل نقلی صحیح، که اوّل آنها ادله قرآنی است، پس از آن دلیل‌هایی که اساسان اجماع است، سپس احادیث متواتر و بالاخره احادیث آحاد صحیح یا حسن و رد احادیث ضعیف و موضوع.
- ۴- التزام به شریعت به طور کامل بدون بالا بردن فروع به مقام اصول اعتقادی.

همچنین تکامل اصطلاحات الهیات تکامل مراحل متنوع علم کلام را منعکس می‌سازد. گذشته از این، کلام قدیم بسیار نزدیک به اصطلاحات قرآن بود. من در بررسی اصطلاح شناسی الهیاتی و فقهی^{۳۸} کتاب الحدود فی الأصول ابوالحسن ابن فورک (م. ۴۰۴/۱۵۱۵) و تعدادی از آثار دیگر از جمله المبین فی شرح معانی الفاظ الحکماء و المتکلمون سیف‌الدین آمدی (م. ۶۳۱/۱۲۳۳) را که حکایت از تکامل اصطلاح شناسی کلام در دوره‌های خود می‌کند، مورد بحث قرار دادم. اصول ابن فورک آشکارا به معنی اصول الذین (الهیات) و اصول الفقه است. پیوند میان این دو نوع اصول از آغاز استوار بود. کتاب الفقه الأكبر ابوحنیفه درباره کلام است. گذشته از این، اصطلاح اصولیون [اصولیین] برای علمای مذاهب هر دو رشته به کار رفت. سنت مداوم ترکیب اصطلاحات هر دو رشته حتی بعد از اینکه کلام به شدت با فلسفه پیوند یافت مشاهده شده است،^{۴۰} و کتاب ابن فورک برای ترکیب اصطلاحات کلام و اصول فقه حائز اهمیت است. این نمود اولین کلام (کلام قدیم) بود پیش از آنکه با فلسفه (کلام جدید) پیوند یابد. به نظر چنین می‌آید که علمای قدیم، همچون ابن فورک، و نویسندگان دیگری که پیروش بودند، مانند ابن تیمیه، برخلاف سایرین، مانند غزالی و رازی و نصیرالدین طوسی، می‌خواستند کلام را با فقه پیوند دهند و از نزدیک شدن به منطق یونانی حفظ کنند (ابن تیمیه کتابی در رد [علم] اخیر نوشت).

این امر که الحدود نمونه‌ای از کلام قدیم است به وسیله اصطلاحات مقدماتی‌ای که العلم والنظر و غیره را بررسی می‌کنند تأیید شده است. اینها همچنین در آثار نخستین مؤلفان کلام، همچون باقلانی و عبدالقاهر بغدادی، مشاهده شده‌اند، در حالی که نوشته‌های بعدی معمولاً با اصطلاحات فلسفی تری مانند وجود و عدم یا اشکال اربعه آغاز می‌شوند، همچنانکه در التجرید طوسی می‌بینیم، یا اینکه اصطلاحات قدیمی تر علم نظر و غیره را با اصطلاحات فلسفی درهم می‌آمیزند، همچنانکه رازی در محصل افکار المتقدمین و المتأخرین خود درهم آمیخت. به علاوه، شایسته توجه است که منشأ

بیشترین اصطلاحاتی که ابن فورک تعریف کرده است، مانند علم (۱)، نظر (۶)، کسب (۱۹)، ابتدا و اراده (۳۵، ۳۶)، به جای اینکه فلسفه یونانی باشد قرآن است. برای مثال در میان شماره‌های ۵۸ تا ۱۰۰ (یعنی پنجاه و سه اصطلاح) فقط چهار اصطلاح است که می‌توان گفت منشأ آنها قرآن نیست (۷۰، ۷۳، ۷۷، ۹۰). بنابراین الفاظ قرآنی کمتر از نود درصد کل آنها نیست. این شدیداً با المبین آمدی فرق دارد که در آن این درصد به وضوح پائین‌تر است. مقایسه میان الحدود ابن فورک و المبین آمدی (که بر مبنای اصطلاحات فلسفی و کلامی است) جالب است: اوّلی صد و سی و سه تعریف دارد، که نود و هشت تای آنها کلام است؛ اخیری دویست و بیست و سه تعریف دارد. جز نود و هشت تعریف کلامی موجود در الحدود فقط بیست و شش (بیست درصد) تعریف را می‌توان در المبین پیدا کرد. آمدی ۲۳۰ سال پس از ابن فورک فوت کرده است، و هر دو نویسنده سنی هستند. مقایسه ما در اینجا حکایت از این دارد که «کلام جدید» تا چه اندازه اصطلاحات فلسفی را پذیرفته است.

یادداشت‌ها

- ۱- به روایت دیگر، یختصمون فی القَدَر، درباره قَدَر منازعه می‌کنند.
- ۲- پیامبر (ص) همچنین گفت: «مَنْ تَكَلَّمَ فِي الدِّينِ بِرَأْيِهِ فَقَطِ إِيْتَهُمْ» (کسی که در دین فقط به رأی خود سخن بگوید به آن تهمت روا داشته است).
- ۳- ابن فرقل، نشأة الآراء و المذاهب و الفرق الكلامية، ۱ (قاهره، ۱۹۷۲): ۳۶، ۶۵؛ م. عبدالرازق، تمهيدٌ لتاريخ الفلسفة الاسلامية، (قاهره، ۱۹۶۶): ۲۶۶.
- ۴- عبدالرازق، همان کتاب: ۷-۲۶۶؛ شفیعی، المدخل الى دراسة علم الكلام، (قاهره، ۱۹۹۱): ۲۸-۹.
- ۵- همان کتاب: ۲۶۵.
- ۶- شرح العقائد النسفية، ویرایش نور محمد (کراچی، بی تاریخ): ۵.
- ۷- ر. ک: شفیعی، همان کتاب: ۲۸.
- ۸- ام. کوک این مواضع را در «سرچشمه‌های کلام»، مجله پژوهشگاه مطالعات شرقی و افریقایی، ۴۳ (۱۹۸۰): ۳-۴۲، به طور خلاصه آورده است.

۱۵۴ تاریخ فلسفه اسلامی

۹- نگاه کنید به *Anfänge Muslimischer Theologie* (بیروت، ۱۹۷۷): ۵۵-۶ (خلاصه عربی)؛
زمینه فرهنگی تعلیمات قرون وسطی، ویرایش ج. ام. موردوخ و دودلی سیلا (بوستون، ۱۹۷۵): ۸۹،
۱۰۵.

۱۰- همان کتاب: ۳۲.

۱۱- عایشه، به خاطر اینکه همسر پیامبر است، «مادر مؤمنین» است.

۱۲- ابن عبدالباری، جامع بیان العلم و فضله (قاهره، بی تاریخ): ۷-۳۷۶.

۱۳- ر. ک: شفیعی: ۲۶.

۱۴- ک. ای. البیاضی، اظهارات المرام من عبارة الإمام (قاهره، ۱۹۴۹): ۹-۲۸.

۱۵- ر. ک: تفتازانی، همان کتاب: ۴ به بعد؛ شفیعی، همان کتاب: ۱۵.

۱۶- فی إحصاء العلوم، ویرایش عثمان امین (قاهره، ۱۹۶۸): ۷۰-۶۹.

۱۷- همان کتاب، ۴۵۸.

۱۸- الهیات وحدت، ترجمه آی. موساد و ک. کراگ (لندن، ۱۹۶۰): ۲۹.

۱۹- ر. ک: ای. محمود، کیش اسلام، «رستاخیز» (لندن، ۱۹۷۶): ۷-۷۱، که اقتباسی است از رسائل

الکندی الفلسفیه، ویرایش ام. ای. ابوریده؛ مناهج الأدلة فی عقائد الملة، ویرایش ام. قاسم (قاهره،

۱۹۶۹): ۵-۲۴۴.

۲۰- البیاضی، همان کتاب: ۳۶.

۲۱- التفسیر الكبير، ۱۵ جلدی، ۲.۱ (بیروت، بی تاریخ): ۹۰.

۲۲- همان کتاب: ۸۸ به بعد.

۲۳- مصطفی عبدالرازق، همان کتاب: ۱-۲۸۰.

۲۴- همان کتاب: ۱۴۹.

۲۵- نگاه کنید به ابن فرقل، همان کتاب: ۴۳-۳۷.

۲۶- ابن کثیر، تفسیر القرآن العظیم، ۱ (قاهره، بی تاریخ): ۳۶۸؛ همان کتاب، ۳۳.

۲۷- البیاضی، همان کتاب: ۳۳.

کلام قدیم ۱۵۵

۲۸- شفیعی، همان کتاب: ۴-۵۳.

۲۹- ای. ام. العقّاد جلدی را، با عنوان التفكير فريضة اسلامية (قاهره، چاپ‌های متعدد)، به این موضوع اختصاص داده است.

۳۰- ای. اس. نشار، نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام، ۱ (قاهره، ۱۹۶۵): ۶-۲۴۳.

۳۱- شفیعی، همان کتاب: ۶۵.

۳۲- نگاه کنید به ابن فرقل، همان کتاب: ۸۷-۷۹.

۳۳- شفیعی، همان کتاب: ۳۸.

۳۴- نگاه کنید به ام. قاسم، در مقدمه‌ای که بر مناهج الأدلة فی عقائد الملة نوشته است.

۳۵- همان کتاب: ۱۴۸.

۳۶- شفیعی، همان کتاب: ۶۱-۱۳۷.

۳۷- همان کتاب: ۵-۷۲.

۳۸- ام. عبدالحلیم، مجله پژوهشگاه مطالعات شرقی و افریقایی، (۱) ۶۵، ۱۹۹۱: ۴۱-۵.

۳۹- این اولین کتابی است که از سوی نویسنده‌ای سنی در مورد اصطلاحات اصولی نوشته شده است.

نخستین اثر معروفی که درباره اصطلاحات کلامی نوشته شده است اثر ابوحاتم احمد بن حمدان

الرازی است، کسی که نویسنده‌ای شیعی اسماعیلی است و در ۳۲۲/۹۳۳ فوت کرده است، اما این

اثر، مثل اثر ابن فورک، که هنوز هم در این خصوص نخستین اثر از این نوع است، صرفاً درباره حدود

نیست (همان کتاب: ۶).

۴۰- ابن فورک، همان کتاب: ۹.

کتاب نامه

For an excellent bibliography see the section in Daiber, H. (1975) *Das theologisch philosophische System des Mu'ammari ibn Abbad as-Sulami* (Beirut).

Allard, M. (1965) *Le Problème des attributs divins dans d al-Ash'ari et de ses premiers grands disciples* (Beirut).

Al-Ash'ari, Abu l -Hassn (1967) *The Elucidation of Islam*, trans. W. Ivanow (New York).

Beelo, I. (1989) *The Medieval Islamic Controversy between Philosophy and Orthodoxy* (Leiden).

Bernard, M. (1980) "La critique la notion de nature (Tab) par le kalam", *Studia Islamica*, 51: 59-106.

Brunschvig, R. (1964) *Devoir et pouvoir: histoire d'un problé mede thé ologie*

- musulmane”, *Studia Islamica*, 20: 5-46.
- Campanini, M. (1986) *La Surah della Caverna: meditazione filosofica sull'unicità di Dio* (Florence).
- Chehata, C. (1965) Etudes de philosophie musulmane du droit”, *Studia Islamica*, 23: 5-25.
- Cook, M. (1980) The Origins of Kalam ,*Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 43: 32-43.
- Frank, R. (1966) *The Metaphysics of Created Being according to Abu l'Hudhayl al- Allaf: a Philosophical Study of the Earliest Kalam ”* (Istanbul).
- (1978) Reason and Reveald Law: a Sample of Parallels and Diverences in Kalam and Falsafa”, *Recherches d'Islamologie, recueil d'articles offert à Georges C. Anawati et Louis Gardet*, Bibliothèque Philosophique de Louvain: 107-21.
- (1983) Moral Obligation in Classical Muslim Theology”, *Journal of Religious Ethics*, 11: 204-23.
- (1989) Knowledge and Taqlid: the Foundations of Religious Belief in Classical Ash arism , *Journal of the American Oriental Society*, 109 (1): 37-62.
- (1991) “ Elements in the Development of the Teaching of al- Ash ari”, *Le Musé on*, 104 (1-2): 141-90.
- Gardet, L. (1966) La notion de prophétie en théologie musulmane”, *Revue Thomiste* (July- September): 353-409.
- Gardet, L. and Anawati, M. (1948) *Introduction à la thèologie musulmane:*

- essai de thé ologie comparé e* (Paris).
- Gimaret, D. (1980) *Thé ories de l'acte humain en thé ologie musulmane* (Paris).
- Goldziher, I. (1931) *Introduction to Islamic Theology and Law*, trans. A. and R. Hamori (Princeton).
- Grunebaum, G. (1970) "Observations on the Muslim Concept of Evil", *Studia Islamica*, 31: 117- 34.
- Hallaq, W. (1987) "The Development of Logical Structure", *Der Islam*, 64 (1): 42-67.
- Horovitz, S. (1909) *Über den Einfluss der griechischen Philosophie auf die Entwicklung des Kalam* (Berlin).
- Hourani, G. (1971) *Islamic Rationalism: the Ethics of Abd al-Jabbar* (Oxford).
- (1985) *Reason and Tradition in Islamic Ethics* (Cambridge).
- Ivry, A. (1976) "Al-Kindi and the Mu tazila: a Philosophical and Political Reevaluation", *Oriens*, 25-6: 69-85.
- Al-Juwayni (1938) *El-Irchad, par Imam al-Haramayn*, trans. J. Luciani (Paris).
- McCarthy, R. (1953) *The Theology of the Arabic Texts of al-Ash ari's Kitab al-Luma and Risalat al-khawd fi ilm al-kalam* (Beirut).
- McDonald, D. (1965) *Development of Muslim Theology* (New York).
- Martin, R. (1980) "The Role of the Basrah Mu tazilah in Formulating the Doctrine of the Apologetic Miracle", *Journal of Near Eastern Studies*, 39(3): 175-89.
- Nader, A. (1956) *Le Système philosophique des Mutazélite penseurs de l'Islam* (Beirut).

Pretzl, O. (1940) *Die frü hislamische Attributenlehre* (Munich).

Robinson, N. Reinhart, A. (1995) *Before Revelation: the Boundaries of Muslim Moral Thought* (Albany). (1991) *Christ in Islam and Christianity* (London).

Rosenthal, F. (1960) *The Muslim Concept of Freedom prior to the Nineteenth Century* (Leiden).

Van Ess, J. (1972) *Frü hemu tazilitische Häresiographie* (Beirut).

---- (1975) *Zwischen Hadith und Theologie: Studien prädestinationischer Überlieferung* (Berlin).

Watt, W. (1948) *Free Will and Predestination in Eraly Islam* (London).

Wensinck, A. (1932) *The Muslim Creed* (Cambridge).

فصل ششم

انتقال فلسفه یونانی به عالم اسلامی

یگانه شایگان

سیدجلال‌الدین مجتبوی

مسأله انتقال فلسفه و علم یونانی به جهان اسلامی عرصه بسیار گسترده و عظیمی را در بر می‌گیرد: آخرین سده‌های عالم هلنیستی، امپراطوری ساسانی و کلیسای مسیحی ویژه آن، و دوره اسلامی. برای فهم مسأله انتقال، نمی‌توانیم از مراجعه به این دو فرهنگ نخستین که ستون فقرات و جولان‌گاه این ظهور و توسعه تاریخی را تشکیل می‌دهند اجتناب کنیم. ما با نیروهای بنیادینی سروکار خواهیم داشت که دگرگونی‌ها و تحولات را در هر دوره به بار آورده و راه را برای انتقال عملی گشوده‌اند.

موضوع انتقال به شمار کثیری از حوزه‌های مختلف علمی و دانشگاهی مربوط است: فلسفه، تاریخ فلسفه، تاریخ علم، ادبیات باستانی (یونانی)، تاریخ کلیسای مسیحی، هم غربی و هم شرقی، مطالعات ایرانی و سریانی و عربی - و این فهرست می‌تواند ادامه یابد. فرهنگ سنتی که ما یونانی مآبی متأخر می‌نامیم ترکیبی از عناصر بسیار، به‌ویژه عناصر متناقض، بود و برای آنکه انتقال آن را بفهمیم در آغاز باید آن را بشناسیم. درک و فهم چنین دوره پیچیده‌ای مستلزم همکاری و تشریک مساعی انواع و اصناف متخصصان

نظیر دانشمندان ادبیات باستان (یونانی)، دانشمندان ادبیات عربی، مورخان کلیسایی و محققان و پژوهشگران آیین گنوستیک (مذهب غنوصی یا عرفان‌گرایی) و جز اینهاست. این امر تکلیفی است که تنها از طریق کار مشترک می‌توان به عهده گرفت.

فضلا و محققان از حوزه‌های مختلف به هر یک از دیگر پژوهش‌های علمی بذل توجه کرده‌اند. مقاله‌ام. تاردیو^(۱) (۱۹۸۶)، مورخ آیین گنوستیک، توسط آی. هادوت^(۲) (۳۰۳-۲۷۵: ۱۹۹۰)، دانشمند ادبیات باستانی، به تفصیل ادامه یافت. پس از یک قرن و نیم تحقیق و مطالعه و بررسی در قلمروهای گوناگون، بسیاری از موضوعات مبهم به علت کمیابی منابع هنوز در تاریکی است؛ مثلاً ما هنوز درباره‌ی اینکه آخرین فلاسفه نوافلاطونی آتنی، که بعد از فرمان ۵۲۹ میلادی ژوستینی^(۳) که به سبب آن آکادمی آتن بسته و دارایی آن توقیف و مصادره شد، در کجاها می‌زیستند اختلاف نظر داریم. تصور اینکه فلاسفه در چنان وضع و حالی چگونه می‌توانستند کار کنند، دشوار است.

فکر علمی و فلسفی یونانی به سوی شرق کشانده شد، و نظریه انتقال آن از اسکندریه به بغداد که نویسندگان اسلامی سده‌های میانه بدان معتقد بودند کاملاً موجه است. اما نظریه آنان را به طور کلی می‌توان پذیرفت و نه در جزئیات، زیرا شمار بسیاری از اظهارات آنان مبتنی بر مسموعاتی بود که به شکل نقل و روایت شفاهی از نسطوریان و یعقوبیان به ایشان منتقل شده بود. خبر و روایت شفاهی معمولاً دارای نظم و ترتیب تاریخی نیست و همین امر که آگاهی‌ها به روشی غیر از نظم و ترتیب تاریخی مبادله شده است دال بر وجود سنتی شفاهی است که ای. جی. برون^(۴) (۱۹۲۱: ۱۴) به آن به عنوان «سنتی زنده» اشاره می‌کند.

1- M. Tardieu

2- I. Hadot

3- Justinian

4- E.G. Browne

به نظر من حرکت فکر یونانی به سوی شرق مبتنی بر دو نیروی اساسی است: مسیحی شدن امپراطوری روم، و جهانی شدن امپراطوری ساسانی.

مسیحی شدن امپراطوری روم

پرسشی که می توان مطرح کرد این است: منظور ما از مسیحی شدن امپراطوری روم چیست؟ عالم یونانی مآب باگام و آهنگی بسیار آهسته مسیحی شده بود، و این رویداد بیش از دو‌یست سال طول کشید. امپراطور کنستانتین^(۱) در ۳۱۳ رسماً آزادی در مذهب را به دین مسیحی عطا کرد و در ۳۲۵ نخستین شورای عمومی را در شهر نیقیه^(۲) فرا خواند. این امر به منظور فراهم ساختن انضباط در عقیده و آموزه مسیحی مورد نزاع و گفتگو بود؛ آن در واقع نخستین کوشش برای شرعی کردن و مقدس شمردن کلیسای مسیحی بود، و بسیاری شوراهای دیگر برای یکی ساختن عقیده و آموزه یکسان و متحدالشکل از آن پیروی کردند. فشار و مضیقه همیشه از سوی دولت وارد می شد. به هر حال، مسیحیت تا ربع آخر قرن چهارم یعنی تا پیش از فرمان امپراتور گراتیان^(۳)، به عنوان یک دین دولتی اعلام نشده بود. انتقال فرهنگ شرک (اعتقاد به ارباب انواع و تعدد خدایان) به فرهنگ مسیحی در قرن ششم ادامه داشت و با فرمان ژوستینیان در ۵۲۹ کمابیش پایان پذیرفت.

این دگرگونی، هرچند تدریجی، تغییری کیفی بود، تحوّل‌ی که می‌خواهم آن را

1- Constantine

۲- *Nicaea*. نیقیه از شهرهای قدیم آسیای صغیر بوده است که در آنجا نخستین شورای مسیحی در سال ۳۲۵ میلادی به تصویب رسید و هدف آن مخالفت با اصول عقاید «آرین‌های مسیحی» بود و بعداً در سال ۳۸۱ در قسطنطنیه تأیید شده است. م.

3- Gratian

به نظر من حرکت فکر یونانی به سوی شرق مبتنی بر دو نیروی اساسی است: مسیحی شدن امپراطوری روم، و جهانی شدن امپراطوری ساسانی.

مسیحی شدن امپراطوری روم

پرسشی که می توان مطرح کرد این است: منظور ما از مسیحی شدن امپراطوری روم چیست؟ عالم یونانی مآب باگام و آهنگی بسیار آهسته مسیحی شده بود، و این رویداد بیش از دویست سال طول کشید. امپراطور کونستانتین^(۱) در ۳۱۳ رسماً آزادی در مذهب را به دین مسیحی عطا کرد و در ۳۲۵ نخستین شورای عمومی را در شهر نیقیه^(۲) فرا خواند. این امر به منظور فراهم ساختن انضباط در عقیده و آموزه مسیحی مورد نزاع و گفتگو بود؛ آن در واقع نخستین کوشش برای شرعی کردن و مقدس شمردن کلیسای مسیحی بود، و بسیاری شوراها و دیگر برای یکی ساختن عقیده و آموزه یکسان و متحدالشکل از آن پیروی کردند. فشار و مضیقه همیشه از سوی دولت وارد می شد. به هر حال، مسیحیت تا ربع آخر قرن چهارم یعنی تا پیش از فرمان امپراتور گراتیان^(۳)، به عنوان یک دین دولتی اعلام نشده بود. انتقال فرهنگ شرک (اعتقاد به ارباب انواع و تعدد خدایان) به فرهنگ مسیحی در قرن ششم ادامه داشت و با فرمان ژوستینیان در ۵۲۹ کمابیش پایان پذیرفت.

این دگرگونی، هرچند تدریجی، تغییری کیفی بود، تحوّل می خواهم آن را

1- Constantine

۲- Nicaea. نیقیه از شهرهای قدیم آسیای صغیر بوده است که در آنجا نخستین شورای مسیحی در سال ۳۲۵ میلادی به تصویب رسید و هدف آن مخالفت با اصول عقاید «آرین های مسیحی» بود و بعداً در سال ۳۸۱ در قسطنطنیه تأیید شده است. م.

3- Gratian

«تحول معرفتی» به معنای تغییری که در شعور و آگاهی عمومی رخ می‌نماید بنامم، و در قلب جهان‌بینی غربی راه یافت. این دگرگونی بنیادی تفسیر طولی و تاریخی زمان را پدید آورد و جانشین نظریه دوره‌ای که در مدت دوران یونانی مستولی و حکمفرما بود گردید. و نمی‌توانم این مطلب را در اینجا کاملاً شرح و توضیح دهم لیکن می‌توانم خاطر نشان کنم که فیلوپونوس^(۱) در طبیعیات یا علم فیزیک خود (۴۵۶، ۱۷ به بعد) نظریه دوره‌ای را رد می‌کند و نظریه طولی زمان را می‌پذیرد. این دگرگونی را مورخان افکار، که بر «تحول معرفتی» که در قرن هفدهم با ظهور علم جدید رخ نموده است تأکید می‌ورزند، دست کم گرفته و ناچیز شمرده‌اند.

آنچه عملاً در دگرگونی از عالم یونانی به عالم مسیحی رخ داده بود این بود که همه تفسیرهای مشکوک الاصل از متون ممنوع و تحریم شده بودند، و این نهی و تحریم محدود به کتاب‌های مقدس نبود؛ همچنین به متون گنوستیک (عرفان‌گرایی) نیز گسترش یافت؛ و شارحان نوافلاطونی محاورات افلاطون از این منع و تحریم‌گریزی نداشتند. این در واقع تحریمی درباره رموز و اساطیر به جای قبول عقاید رسمی بود. این وضع و حال امور، سرانجام به جدایی بین تخیل خلاق و فکر عقلانی‌ای که توسط نوافلاطونیان بسط یافته بود منجر شد، که منظور من از تحول معرفتی همین است. امپراطورانی که آرزوی برقراری قانون و نظم داشتند چه کاری غیر از حمله به بی‌نظمی می‌توانستند بکنند؟ بی‌نظمی، که با ظهور مسیحیت پدید آمده بود، برای اقتدار دولت پذیرفتنی نبود. کنستانتین^(۲) دور از انگیزه‌های سیاسی تابعیت مسیحی را برگزید، لیکن مشکل واقعی این بود که مسیحیت، چنانکه ای. آر. هایس^(۳) (۱۹۳۰: ۳۵) اظهار نظر می‌کند، «به یک

1- Philoponus

۲- Constantine، امپراطور روم بین سالهای ۳۰۶ تا ۳۳۷ میلادی.م.

3- E.R. Hayes

معنی یهودیت اصلاح شده» بود. مسیحیت وقتی از قانون یهودی جدا و مستقل شد هیچ اقتدار و مرجعیت حقوقی و قانونی برای بحث دربارهٔ مقررات و دستورها، چنانکه در مورد یهودیت و اسلام که به ترتیب هلاخا^(۱) و شریعت دارند، نداشت. مسیحیت ادعا داشت که ریشه و مبدأ یهودی دارد، به طوری که برای «نجات یهودیان» (یوحنا، ۲۲: ۴) آمده است. خود این حقیقت نعمتی ناشناخته برای توسعهٔ آیندهٔ دنیای غربی بود، لیکن یقیناً در مدت چهار قرن اول مسیحیت اینچنین ظاهر نشد. امپراطوران که از زمان کیش و آیین جدید، که مبنای حقوقی و قانونی نداشت، با مشکلات بزرگی مواجه بودند، به تعداد زیادی از تفسیرهای آزاد کشانده شدند. این مسائل و مشکلات فقط مربوط به گنوستیک‌ها (عرفان گرایان) نبود، بلکه در درون خود کلیسا هم وجود داشت. هرج و مرج و نزاع و کشمکش بین شمار زیادی از فرقه‌ها مانند مونوفیزیت‌ها^(۲) (واحد گرایان)، دیوفیزیت‌ها^(۳) (دوگانه گرایان)، تری تئیت‌ها^(۴) (سه گانه گرایان) و بسیاری دیگر جاری بود. در اسکندریه پیروان سه اسقف بزرگ و مخالف با هم در زمان واحدی با یکدیگر می‌جنگیدند. بخش غربی امپراطوری از آنچه با عنوان ارتداد و بدعت‌گذاری به آن اشاره می‌شود رها نبود. اکثر اسقفان در اسپانیای قرن چهارم پیرو عقاید پریسکیلیان^(۵) بودند و بر تفسیر رمزی تثلیث تأکید می‌کردند.

برای حلّ این تفاوت کلی و اختلاف تفسیرهای عقیدتی و آموزه‌ای، انجیل در قرن چهارم میلادی توسط جرّم^(۶) از یونانی به لاتین ترجمه شد، و قانون رومی توسط دولت به

1- Halakhah

2- Monophysites

3- Dyophysites

4- Tritheists

۵- Priscillian، اسقف شهر آویلا از ۳۸۰ تا ۳۸۵، که رهبر فرقه‌ای از مرتاضان مسیحی در اسپانیا بود و به جرم جادوگری و الحاد سر او و چهارتن از پیروانش را از تن جدا کردند. فرقه مزبور تا سال ۵۷۲ در اسپانیا وجود داشت. م.

6- St Jerome

منظور آنکه جانشین فقدان قدرت قانونی و حقوقی مسیحی شود تحمیل گردید. بدین سان، لاتین جانشین زبان یونانی که در آغاز مسیحیت نماینده و عرضه کننده آن بود، شد. چنانکه استین^(۱) (۱۹۴۹:۴۱۱) و کامرن^(۲) (۱۹۶۷:۶۶۳) خاطرنشان می کنند، فرمان ۵۲۹ میلادی ژوستینی نین تحصیل و مطالعه قانون را به سه مرکز - رُم، قسطنطنیه (استانبول) و بیروت - منحصر ساخت و آن را از قیصریه، آتن و اسکندریه محروم و ممنوع کرد. این دو شهر اخیر مهم ترین مراکز برای سخنوری (خطابه یا علم بلاغت) بودند. اگر قانون رومی بر شکاف ناشی از فقدان قانونی بودن مسیحی پل می زد، همچنین باید جانشین سخنوری یونانی، که در فرهنگ مشرکانه یونانی نقش قانون را ایفا می کرد، می گردید. در واقع به وسیله سخنوری بود که مردم در فرهنگ یونانی برای وکالت در دادگاه ها پرورش می یافتند. سخنوری یونانی به عنوان رشته ای قانونی نخستین ضربه و صدمه خود را در پایان قرن چهارم میلادی دریافت کرد و با افول و سقوط تدریجی سخنوری یونانی قانونی بودن دنیای یونانی متزلزل شد. از آنجا که قانون است که جامعه را به هم می پیوندد، تغییری در رعایت اساسی قانون می تواند در ساختار همان جامعه تأثیر بگذارد. این طنز تاریخ است، زیرا همان قانون رومی که اکنون در عالم مسیحی اعلام و ترویج شده بود مسیحیت را به مثابه جرم و جنایتی که سزاوار مرگ در تحت حکومت امپراطور تراژان^(۳)، است قلمداد می کرد (لاکتانتیوس^(۴))، مبادی، ۱۲ و ۵۰۱۱).

سرنوشت فلاسفه و نیز آثارشان تابع سرنوشت سخنوری و علم بلاغت بود. حتی

1- E. Stein

2- A. Cameron

۳- Trajan، مارکوس تراژانوس از امپراطوران بزرگ روم که به سال ۵۲ متولد شد و در سال ۹۸ میلادی به امپراطوری روم رسید.م.

4- Lactantius

پیش از بسته شدن آکادمی آتن، آشفته‌گی‌هایی از دور برافق عقلانی اسکندریه نمودار شده بود. در ۳۹۱ میلادی فرمانی از سوی تئودوسیوس اول^(۱) صادر شد که قربانی‌های مشرکانه را ممنوع می‌کرد. گروه‌های راهبان و صومعه‌نشینان بر معبد‌های مشرکان در اسکندریه حمله نمودند و آنها را ویران کردند. بسیاری از فضلاء مشرک، اسکندریه را ترک کردند؛ در میان آنان آلمپیوس^(۲)، فیلسوف و کاهن خدای سراپیس^(۳)، و هلا دیوس^(۴) و آمونیوس^(۵)، هر دو دستور زبان دان و کاهن، اولی کاهن زئوس و دومی کاهن خدای میمون^(۶) بودند. حقوق و مواجب بسیاری واگرفته شد و به بعضی اجازه تعلیم داده نشد. یک حادثه غم‌انگیز مرگ هیپاتیا^(۷)، فیلسوف مشرک، بود، که گروهی از کاهنان در ۴۱۵ او را بدون دادرسی مجازات کردند (کامرن ۱۹۶۷: ۹-۶۶۷). در ربع آخر قرن پنجم میلادی، آمونیوس (متوفی حوالی ۵۱۷) بر رأس حوزه نوافلاطونی اسکندریه بود، لیکن فشار زیادی از سوی مراجع مسیحی نسبت به تعلیمات فلسفی مشرکانه‌اش بر او اعمال شد. در واقع وی از جانب دو تن از فضلاء مسیحی، زکریاس اسکولاستیکوس^(۸) و آئیناس اهل گازا^(۹)، به علت اعتقادش به ازلیت جهان مورد تعرض و حمله قرار گرفت.

حوزه اسکندریه دگرگونی‌ها و تطورات بسیار زیادی را تحمل کرد. مطابق یک پاپیروس از قرن پنجم میلادی (ماسپرو^(۱۰) ۱۹۱۴-۷۱-۱۶۵)، انجمنی مسیحی موسوم به فیلوپونویی وجود داشت که کار عمده‌اش سازماندهی جنگ‌ها بر ضد معلمان

1- Theodosius I

2- Olympius

3- God Serapis

4- Halladius

5- Ammonius

6- apegod

7- Hypatia

8- Zacharias Scholasticus

9- Aeneas of Gaza

10- Maspero

و محصلان مشرک و حمله علیه معابد مشرکان بود. سِوروس^(۱)، اسقف بزرگ آینده آنتیوخ^(۲)، عضو این انجمن بود. این امر اثبات می‌کند که جوّ فرهنگی بی‌نهایت به هیجان آمده بود. تحت این اوضاع و احوال، برای مردی مانند آمونیوس عادی و معمولی است که به امضای موافقت‌نامه‌ای با آتاناسیوس دوم^(۳) در دهه ۴۹۰ مجبور باشد. این واقعه را داماسکیوس (متوفی حوالی ۵۳۸) گزارش کرده است (زندگی ایزیدری، فقره ۳۱۶: ۲۵۱، نشر زینتزن^(۴)) کسی که تا اندازه‌ای نسبت به آمونیوس تند و خشن است و او را به انگیزه‌های مالی متهم می‌کند. نتیجه این معامله بی‌تردید مالی بود، زیرا در غیر این صورت آمونیوس نمی‌توانست تعلیم دهد چرا که حقوق و مواجب او به مقامات کشوری و شهری وابسته بود.

با وجود این، آمونیوس در عوض مجبور بود برخی امتیازات را بدهد. این امتیازات چه بود؟ این پرسش بسیار مهم است، زیرا تأثیرات گسترده و تعیین کننده‌ای بر آینده فلسفه داشت. آمونیوس از تفسیرهای افلاطونی روگردان شد و بر ارسطو متمرکز گشت، نه تنها بر ارگانون (منطق) ارسطو بلکه بر مابعد الطبیعه نیز. این نشانه و قرینه روشنی است که آمونیوس در واقع در عوض به دست آوردن مال در داد و ستد با اسقف بزرگ آتاناسیوس دوم برخی امتیازات را داد. تصور اینکه چگونه وی می‌توانست تحت آن اوضاع و احوال کار دیگری غیر از آن بکند دشوار است. هیچ شرحی درباره آثار افلاطون توسط آمونیوس به ما نرسیده است. با این حال، شگفت آور است که تحت تعلیم پروکلوس^(۵) تحصیل و مطالعه کرده و از اشتیاق استاد به مابعد الطبیعه نظری تأثیر نگرفته است. اولمپیودوروس^(۶) (متولد حوالی ۴۹۵/ ۵۰۵ میلادی) گزارش می‌دهد که

1- Severus

2- Antioch

3- Alhanasius II

4- Zintzen

5- Proclus

6- Olympiodorus

آمونئوس درباره گرگیاس تدریس و سخنرانی می کرد، لیکن پیرامون محاوراتی که نوافلاطونیان آنقدر مشتاق به نوشتن تفسیرهایی درباره مثلاً جمهوری و تیمائوس و پارمیندس بودند هیچ ذکر نمی کند.

آمونئوس انتخاب دیگری نداشت جز روگرداندن از محاورات افلاطونی، که در شرح و تفسیرهای پروکلوئوس از آنها جدل آمیز و بحث انگیز بودند و با تعدد خدایان مشرکانه یکی گرفته می شدند (ر.ک. مهدی، (۱۹۶۷) ۲۳۴، یادداشت ۲ و سافری^(۱) (۱۹۵۴): ۱-۴۰۰). بهترین کار ممکن بازگشت به ارسطو و ارسطوی نوافلاطونی شده بود. یک جریان دو جانبه در تفسیر آمونئوس از ارسطو رخ نمود. چنانکه وریکن^(۲) (۲۳۰: ۱۹۹۰) به حق اشاره می کند «مابعدالطبیعه نوافلاطونی شده ارسطو با یک نظام متناظر نوافلاطونی ارسطویی شده مواجه شد». میراث آمونئوس هماهنگ سازی افلاطون و ارسطو بود، میراثی که فارابی (متوفی ۳۳۹/۹۵۰) از آمونئوس به ارث بُرد. سیمپلیکیوس^(۳) (سمبلیکیوس) (درباره فیزیک (طبیعیات)، ۱۳۶۰. ۳۱-۲۸) به هدف آمونئوس به عنوان هماهنگ سازی ارسطو با افلاطون اشاره می کند. در این شکل آمونئویی است که فلسفه اسکندرانی بطور کلی به جهان اسلامی و بخصوص به فارابی منتقل شد.

برای فهم قیاس دو حدی^(۴) [فلسفه] اسکندرانی باید سؤالات زیر را پرسیده: منظور ما از (۱) نوافلاطونی کردن مابعدالطبیعه ارسطو و (۲) ارسطویی ساختن نظام نوافلاطونی چیست؟ سؤال اول با مسأله ای مابعدالطبیعی که مربوط به جهان شناسی است سروکار دارد، و سؤال دوم به مراتب هستی شناسی وجود اشاره دارد. مطابق نظر سیمپلیکیوس (درباره فیزیک، ۲۴-۱۳۶۳-۲۴: ۱۳۶۰ درباره آسمان، ۲۱-۲۷۱.۱۳)،

1- Saffrey

2- K. Verrychen

3- Simplicius

4- dilemma

آمونئوس به خدای ارسطویی نه تنها علّیت غائی بلکه علّیت فاعلی را نیز نسبت می‌دهد. محرّک نامتحرّک ارسطو علت غائی است، معقول (نوئتون) است که عقل (نوس) را حرکت می‌دهد بدون آنکه متحرک باشد (ارسطو، درباره‌ی مابعد الطبیعه، ۱-۳۰، ۷-۲۶ الف ۷۲، ۱۰۷۲). در تبیین ارسطو مشکلی هستی‌شناختی است. اگر محرک نامتحرک حرکت می‌دهد، پس چه کسی هستی می‌بخشد؟ زیرا یقیناً، اگر هیچ چیزی وجود ندارد، حرکت هم نمی‌تواند موجود باشد. بودن باید مقدّم بر در حرکت بودن باشد. سیمپلیکیوس (درباره‌ی فیزیک، ۴-۱۳۶۱.۳۱) گزارش می‌دهد که اسکندر [افرودیسی] علّیت فاعلی را نسبت به حرکت آسمانی تصدیق کرده است، اما نسبت به جوهر آسمانی انکار نموده است (درباره‌ی فیزیک، ۱۵-۱۳۶۲.۱۱). سیمپلیکیوس (درباره‌ی فیزیک، ۱۰-۱۳۶۳.۹) از آمونئوس دفاع می‌کند با این استدلال که اگر چیزی حرکت خود را از خارج دریافت کند باید وجود خود را نیز از خارج دریافت کند. این استدلال به نظر می‌رسد برخلاف رأی و آموزه‌ی درست فهم ناشده‌ی ابن سینا درباره‌ی خارجیت وجود است. علّیت غائی تنها به عنوان مبدأ حرکت (ارسطو، درباره‌ی فیزیک، ۳ الف ۱۹۸، ۲۶) به نظر می‌رسد که از لحاظ هستی‌شناسی برای سیمپلیکیوس و آمونئوس و ابن سینا ناکافی است. در نظر آنان علّیت فاعلی باید همچنین مبدئی باشد که جوهر (اوسیا) را به هستی آورد (سیمپلیکیوس، درباره‌ی فیزیک، ۸-۱۳۶۳.۲). ما انتقاد مشابهی را از ارسطو و شارحان وی توسط ابن سینا (۲۴.۴-۲۳.۲۱: ۱۹۴۷) در شرح خود بر کتاب لامبدای مابعد الطبیعه‌ی ارسطو (۶-۲۳ الف ۷۲؛ بوث^(۱) (۱۹۸۳): ۱۰۹) می‌یابیم. ابن سینا چنین استدلال می‌کند:

رسیدن به حقیقت (واقعیت) نخستین از طریق حرکت و از طریق این امر که آن مبدأ حرکت است و نیز اینکه عمل کردن به عنوان اصل و مبدأ ذوات نیازمند آن است، بی‌معنی و نامعقول است. این مردم چیزی غیر از این دلیل ارائه نداده‌اند که آن محرّکی است که مبدأ وجود نیست. من

[نومیدانه] فاقد صلاحیت خواهم بود [اگر بپذیریم] که حرکت باید وسیله اثبات حقیقت نخستین که خود مبدأ همه وجود است باشد. اینکه آنان مبدأ اول را به اصلی برای حرکت سپهر آسمانی برگرداندند بالضروره آن را [همچنین] مبدأ و اصلی برای جوهر سپهر آسمانی نمی سازد.

استدلال ابن سینا، که مشابه استدلال سیمپلیکیوس (درباره فیزیک، ۸-۱۳۶۳.۲) است، در مرکز مابعدالطبیعه وی قرار دارد، و هستی شناسی او از همین مسأله نشأت می گیرد. این امر اثبات می کند که انتقال چه جریانی داشته و افکار چگونه اقتباس شده و سپس بسط و توسعه یافته است. انتقال را نمی توان تنها از طریق جغرافیا تبیین کرد.

باید اضافه کرد که اندیشه به وجود آمدن از طریق علّیت فاعلی در آمونیوس ارتباطی با عقیده و آموزه مسیحی درباره آفرینش از عدم ندارد. نوافلاطونیان، همانند فیلسوفان همتای اسلامی شان، به «ازلیت» جهان معتقد بودند. هماهنگی علّیت های فاعلی و غائی یا درونی و متعالی احتمالاً جزئی از نظریه موثق و معتبری بوده است که برای حمایت و حفظ فلسفه از خشم کلیسایی نیز به کار آمدند.

اما راجع به مسأله ارسطویی کردن نظام نوافلاطونی، تقسیم سه جزئی وجود جای خود را به سلسله مراتب تدریجی وجود داد، که هر مرتبه شامل هم صورت و هم ماده است (آمونیوس، درباره مقولات، ۳۶.۴-۳۵.۱۸؛ وریکن^(۱) (۱۹۹۰ ب): ۲۳۰). این [مسأله] همچنین به این صورت بود که منطق - وجودشناسی ارسطویی به عالم اسلامی منتقل گشت، جایی که باز هم متحمل بسط و توسعه بیشتر در دست های فارابی و ابن سینا و دیگر مشائسانی که سنت این حوزه را دائمی کردند شد. با آمونیوس حوزه ای شروع شد که نظریات فلسفی اش، هرچند در معرض تحریک و تعقیب و آزار دینی دولتی بود، خیلی استادانه آماده و عرضه گردید. به یک معنی می توان گفت که احیاء و رونق مجدد تفسیر ارسطویی در فلسفه اسلامی به طور غیرمستقیم مرهون سخت گیری

کلیسای دولتی ارتودکس بود.

پس از آمونیوس حوزه اسکندریه از طریق جریان تدریجی مسیحی کردن پیش می‌رفت. در ۵۲۹ میلادی، همان سال بستن آکادمی آتنی، فیلوپونوس^(۱) (متوفی حوالی ۵۷۰) رساله معروف خود *De aeternitate mundi contra Proclum*، و کمی سپس تر رساله *De aeternitate mundi contra Aristotelem* خود را، که تنها در ترجمه و شرحی عربی حفظ شده و باقی مانده است و در درباره آسمان سمپلیکیوس گزارش شده است، نوشت. فیلوپونوس از فرصت مجادله مسیحی - مشرک استفاده کرد تا خود را از آموزه نوافلاطونی ازلیت جهان دور نگه دارد. وی آن موقع آثار کلامی خود را که در آنها به موضع مونوفیزیت^(۲)، همانند *Diaeté té* (داور) در ۵۵۲، معتقد بود نوشت، به رغم اینکه شورای کالسِدُن^(۳) در ۴۵۱ این آموزه را که بنابر آن مسیح یک ذات و ماهیت دارد نه دو ذات و ماهیت (الهی و انسانی، چنانکه دیوفیزیت‌ها^(۴)) یا نسطوریان معتقدند) رد کرده بود. وی مقارن پایان حیاتش در ۵۶۷ رساله درباره تثلیث را نوشت، که در آن به نظریه سه خدایی مسیح‌شناسی که بدان وسیله پدر، پسر، روح القدس سه جوهرند که در ذات و ماهیت هم‌گوهر و هم ذات‌اند معتقد بود. این امر به جدایی و شکاف بیشتری میان ضد کالسِدونی‌ها منجر شد. فیلوپونوس به ارتداد و خلاف شرع متهم شد و در ۶۸۰ میلادی، یعنی بیش از یکصد سال پس از مرگش، ملعون شد. چنانکه سورابیجی^(۵) (۱۹۸۷:۱) به حق اشاره می‌کند: «این امر نتیجه‌ای طعنه‌آمیز

1- Philoponus

۲- کسی که عقیده دارد مسیح دارای ذات و ماهیت است و بس.

3- Chalcedon

۴- معتقدان به اینکه مسیح دارای دو جنبه الهیت و بشریت است؛ مسیحیان معمولاً به این عقیده‌اند.

5- Sorabji

داشت که افکار او ابتدا در جهان اسلامی، و نه در قلمرو مسیحیت، جذب شد و ادامه یافت.

فیلوپونوس در میان جامعهٔ مونوفیزیت‌های یعقوبی ایران بسیار با ارزش شناخته شد؛ از سوی دیگر، دیوفیزیت‌های نسطوری را بر آمونیوس ترجیح نهادند. علاوه بر آثار کلامی فیلوپونوس، آثار فلسفی وی، مثلاً حاکم مطلق او که رساله‌ای مونوفیزیستی است، نیز به سریانی ترجمه شد، و در ۱۹۳۰ توسط سَندا^(۱) طبع و نشر یافت. لیکن نظریات تثلیثی وی در جهان شرقی انعکاس نداشت. مورد فیلوپونوس مثال روشنی است بر اینکه حتی مسیحیان از تعقیب و زجر و آزار در محیط یک دین دولتی مصون نبودند، یعنی وقتی که نظریاتشان تابع کلیسای رسمی نبود یا با تفسیر موسع مخالف و مغایر بود. این اوضاع و احوال دینی امور بر عرصهٔ دیگری، یعنی عرصهٔ علمی، تأثیر گذاشت، و جهان غربی از میراث علمی فیلوپونوس محروم بود. علم دینامیک او را ابن سینا اقتباس کرد، و به قدری آن را توسعه داد که توانست بعدها به عنوان پایه و زمینه برای انقلاب علمی قرن هفدهم به کار آید و سودمند باشد. آن علم، از طریق ترجمه‌های قرن یازدهم میلادی به غرب لاتینی رسید و توسط جان بوریدان^(۲) و دیگران (زیمرمن^(۳) ۱۹۸۷): ۹-۱۲۱؛ شایگان (۱۹۸۶): ۳-۳۰) منتقل شد و بیشتر توسعه یافت.

اما آموزهٔ وی راجع به آفرینش جهان، توسط متکلمان اسلامی که قرن‌ها بر ضد فلاسفه دربارهٔ این موضوع جنگ و ستیز می‌کردند اقتباس شد و ادامه یافت. بعدها، استدالات آنان به محققان مسیحی غربی بازگشت. فیلوپونوس همچنین باید مسئول تغییر اساسی نظریهٔ زمان از جهان‌دوری به جهان‌طولی شناخته شود. چنانکه چادویک^(۴) (۱۹۸۷: ۸۷) خاطر نشان می‌کند، «فیلوپونوس افسانهٔ بازگشت ازلی و ابدی و دور و

1- A. Sanda

2- John Bruidan

3- Zimmerman

4- Chadwick

گردش بی پایان زمان را رد کرد (ر.ک. درباره فیزیک، ۴۵۶، ۱۷ به بعد). جهان مادی دائماً در تغییر و دگرگونی است. هیچ فردی که از میان رفته است هرگز نمی تواند دوباره به زندگی بازگردد.» این امری قطعی درباره جنبه دیگری از انتقال است که مورد اقتباس متکلمان اسلامی و مورد توجه فلاسفه واقع شد.

اولمپیودروس که احتمالاً یک مشرک (معتقد به ارباب انواع و تعدد خدایان) بود جانشین فیلوپونوس شد، لیکن برای آنکه خود را در مقابل حملات احتمالی مسیحی حفظ کند احتیاطاً خود را موحد قلمداد کرد (درباره گوریگام، ۳۳-۳۲؛ ر.ک. وسترینک^(۱): (۱۹۹۰): (۳۳۱).

پس از وی سه مسیحی الیاس، دیوید و استفانوس آمدند. اسکندریه به گونه ای اداره و مرتب شد که با حذف تدریجی شخصیت های شرک و از دست دادن نیروی حیاتی فلسفی اش باز هم باقی بماند.

سرنوشت آتن، گاهواره فلسفه یونانی، غیر از سرنوشت اسکندریه نبود؛ به هر حال، آتن، با وجود انجمنی خصوصی و محرمانه، در ۵۲۹ میلادی با فرمان سلطنتی ناگهان به پایان قطعی خود رسید و فیلسوفانش به امپراطوری ساسانی ایرانی گریختند. در امپراطوری غربی، بوئتیوس^(۲) توانست فقط ارغنون ارسطو را پیش از مرگ نابهنگام و زودرس خود در حدود ۵۲۴ ترجمه کند. تفسیر ارتودوکس - کاتولیکی وی درباره مسیح شناسی بر ضد مونوفیزیت ها و نسطوریان در کتاب برضد یوتیکن^(۳) و نسطوری^(۴)

1- Westerink

2- Boethius

۳- Eutyche، پیرو مکتب یوتیکس Eutyche که در قرن پنجم می زیسته و عقیده داشت طبیعت انسانی مسیح با طبیعت روحانی او درهم آمیخته و به صورت یک ماهیت واحد درآمده است؛ پس مسیح دارای یک ذات واحد است و بس. م.

۴- Nestorium، عضو کلیسای نسطوری قدیم ایران و پیرو نسطوریوس نامی که در سال ۴۳۸ میلادی شورای مسیحیان افسوس وی را مرتد و محکوم به اعدام نمود، ولی مسیحیان قدیم ایرانی این رأی را رد نمودند و در نتیجه به

(۵۱۲) احتمالاً تئودوریک پادشاه اُستروگت^(۱) را که یک آَرین^(۲) بود خشنود نکرد (مذهب آَرین^(۳) با عقیده مونوفیزیت‌ها وابستگی‌هایی داشت). انگیزه‌های محکومیت وی را می‌توان دینی - سیاسی تعبیر کرد، همچون شهیدی کاتولیک در تعقیب و زجر و آزار از سوی یک پادشاه آَرینی (شارپلس^(۴) (۱۹۹۰): ۳۵).

اختلافات و ناسازگاری‌های عقیدتی مسیحی و خلط‌ها و آشفتگی‌ها بر سر مسیح‌شناسی تنها محدود به امپراطوری شرقی نبود. این عناصر تاریخی به نظر می‌رسد که دین و دولت را بیشتر آمیخته و درهم و برهم ساخت، لیکن در واقعیت به شکل گرفتن سرنوشت مردم در غرب به وسیله ترکیب و به هم آمیختن غیرروحانی و مقدس، یعنی حکومت و دین، کمک کرد. آنان مجبور نبودند نسبت به قانون دینی ایستا و ثابت و لایتنیر اطاعت و پیروی مطلق و نامشروط داشته باشند، چنانکه همانندها و همتا‌های آنان در جهان اسلامی چنین بودند.

جهان اسلامی فکر و علم یونانی را با همه مسائل و مشکلاتش به میراث بُرد. گفتگو و مجادلهٔ مشرک - مسیحی توسط فلاسفه و دانشمندان نظیر بیرونی (متوفی حوالی ۱۰۵۰/۴۴۹)، ابن سینا (نصر و محقق (۱۹۷۳): ۱۳، ۵۱ بعد) و فارابی در رسالهٔ مفقودش آغاز فلسفه یونانی، که ابن ابی اصیبعه در تاریخ اطباء خود گزارش کرده است (ر.ک. میرهوف^(۵) (۱۹۹۳): ۱۱۴)، مورد بحث واقع شده است. این امر اثبات می‌کند که گیرندگان از این نقل و انتقال با همهٔ مستلزمات اجتماعی و سیاسی‌اش آگاه بودند.

نام نسطوری نامیده شدند. کلیسای نسطوری امروزه در میان آشوریان ایرانی و عراقی و آمریکایی بیروانی دارد.م.

۱- Ostrogoth، از قبایل گت‌های شرقی اروپا که در قرن پنجم میلادی بر ایتالیا دست یافتند.م.

۲- Arian، معتقد به آریوس رهبر کلیسای اسکندریه که معتقد بود عیسی فاقد جنبه الوهیت است.م.

3- Arianism

4- Sharples

5- Meyerhof

برای مثال، فارابی، شاید از روی احتیاط و به منظور آنکه دچار سرنوشت محققان و فضیای آتنی و اسکندرانی نشود، بخشی از قانون اسلامی، الشریعه، را به شرح قوانین افلاطون افزود.

جهانی شدن امپراطوری ساسانی

اکنون به نقشی که امپراطوری ایرانی در پیش گرفتن و آماده ساختن راه برای پذیرش فکر یونانی در جهان اسلامی ایفا کرد توجه می‌کنیم.

در ۵۲۹ میلادی، وقتی ژوستی نین آکادمی را در آتن بست و اموال آن را مصادره کرد، هفت فیلسوف مشرک به ایران به دربار پادشاه ساسانی خسرو انوشیروان (متوفی ۵۷۸) گریختند. این امر باید در حدود ۵۳۱ رخ داده باشد. مطابق نظر آگاثیاس^(۱) مورخ، این فیلسوفان عبارتند از: «داماسکیوس سوری، سیمپلیکیوس سیسیلی، یولامیوس اهل فریجیه^(۲)، پریسکیانوس لیدیایی^(۳)، هرمیاس و دیوگنس هر دو اهل فینیقیه، ایسیدر اهل گازا^(۴)» (ر.ک. هادوت^(۵) (۱۹۹۰): ۲۷۸، یادداشت ۱۵). اینان بین یک و دو سال در ایران ماندند و به احتمال قوی در حران اقامت گزیدند. آنان چنانکه محققان جدید اظهار عقیده کرده‌اند نتوانستند به آتن برگردند (تاردیو^(۶) (۱۹۸۶): ۴۴-۱؛ (۱۹۸۷): ۵۷-۴۰؛ فرانتر^(۷) (۱۹۷۵): ۳۸-۲۹؛ سورابجی (۱۹۸۳): ۲۰۰-۱۹۹).

آنان در مدت توقفشان در ایران توانستند با امکانات تعلیماتی در مدارس و

1- Agathicas

2- Eulamius the Phrygian

3- Priscianus the Lydian

4- Isidore of Gaza

5- Hadot

6- Tardieu

7- Frantz

دانشگاه‌های ایرانی، خواه غیردینی و علمی، مانند جندی‌شاپور و شهرری و شیراز، یا مدارس مسیحی، مانند نصیبین و مرو و تیسفون، روبرو شوند. عزم و تصمیم آنان باید وابسته به زبانی بوده باشد که در این مدارس و دانشگاه‌ها برای مقاصد تعلیم و تربیتی به کار می‌رفت. زبان اصلی که برای تعلیم استفاده می‌شد سریانی بود، هرچند یونانی و پهلوی نیز برای ترجمه متون، و فارسی در مراکز علمی به کار می‌رفت (دینکرد (۱۹۱۱)، ۱: ۴۱۲. ۱۷ به بعد). یک متن پهلوی بعد از ساسانیان اعلام می‌کند که تعداد کثیری از متون علمی و فلسفی یونانی و هندی در مدت سلطنت شاپور اول (۷۲-۲۴۱ میلادی) در اوستا آمیخته و ترکیب شده‌اند (زهنر (۱۹۵۵): ۸). سریانی زبان عبادات و مناجات نامه‌های کلیسای ایرانی بود که بعدها به عنوان نسطوریان پس از نسطوریوس، اسقف بزرگ قسطنطنیه، به آن اشاره می‌شده است، و نیز بسیاری از ایرانیان زرتشتی که به مسیحیت تغییر کیش می‌دادند زبان سریانی را برای مقاصد دینی به کار می‌بردند.

پیش از این در مدت امپراطوری هخامنشی (۳۳۰-۵۵۸ ق.م.) زبان آرامی در سراسر کشورهای چند زبانی به عنوان زبان میانجی امپراطوری از نیل تا هند مورد استفاده بود. این سنت در دوران امپراطوری ساسانی به زبان سریانی ادامه یافت (پانوسی (۱۹۶۸): ۲۴۴، یادداشت ۲۴). حاجی خلیفه (۵۸-۱۸۳۳، ۷-۶۹: ۱) می‌گوید که زبان‌های مستعمل در مدارس و آموزشگاه‌های ایرانی «پهلوی...، فارسی...، سریانی بودند» (ر.ک. چابوت^(۱) (۱۹۳۴): ۹). ما نمی‌توانیم کسانی را که زبان سریانی را به کار می‌بردند تنها سوری‌ها بدانیم. آنان، علاوه بر سوری‌ها، عبارت بودند از آشوری‌ها، کلدانیان و بابلیان و ایرانیانی که قبلاً از زبان آرامی به عنوان وسیله ارتباطشان استفاده می‌کردند و اکنون سریانی را به عنوان زبان عبادات و مناجات نامه‌های مسیحی به کار می‌بردند. زبان آرامی در برخی بخش‌های عهد قدیم (تورات)، بخش‌های عزرا (۱۸):

۶-۴۸) و دانیال (۲۸، ۷-ب ۴: ۲) به کار رفته است و دارای دو لهجه عمده و اصلی است: شرقی و غربی. اولی در امپراطوری ایرانی گسترش یافت و سریانی شد، نامی که نویسندگان آرامی شرقی به زبان خودشان دادند، که هم ادبیات پیش از مسیح و هم مسیحی را پدید آورده است؛ دومی در کوه‌های لبنان کنونی باقی ماند و تنها قطعاتی از ادبیات آن کشف شده است. الفبای آرامی حتی برای کتیبه‌های پهلوی امپراطوری پارتی (۲۴۸ ق.م. - ۲۲۶ میلادی) و برای کتیبه‌های ساسانی (۶۳۲-۲۲۶) بر تخته سنگ‌ها به کار می‌رفت.

انتقال فکر فلسفی و علمی یونانی از باهم آمدن تمدن‌های یونانی - اسلامی از طریق نسطوریان پیچیده‌تر است. عنصر ایرانی برای درخشش و شکوفایی چنین انتقالی قطعی است؛ چنانکه پترس^(۱) (۱۹۶۸: ۴۲) به حق خاطر نشان می‌کند،

شکوفاشدن مطالعات یونانی در اسلام چیزی پیچیده‌تر از برخورد صرف اعراب، که به تازگی از بیابان حمله کرده بودند، با پاسداران بیزانسی (اهل روم شرقی) میراث یونانی است. و سؤال این نیست که چگونه علم و دانش یونانی به اسلام منتقل شد؟ پاسخ آن است: از طریق نسطوریان. از هر جهت درباره ترکیب فرهنگی ایرانی که در تحلیل نهائی زمینه‌ای را آماده می‌ساخت که علوم یونانی می‌بایست در آن شکوفا شود دلیل و مدرک وجود دارد.

ترکیب فرهنگ یونانی - ایرانی نه تنها به دوره سلوکیه^(۲) بر می‌گردد، بلکه عمل متقابل این دو فرهنگ را می‌توان از قرن ششم پیش از مسیح تاریخگذاری کرد. این موضوع را نمی‌توان در اینجا مورد بحث قرارداد، و می‌خواهم خود را به این گفته محدود کنم که از دوره هخامنشی (۵۵۸ ق.م.) به بعد روابط میان دو فرهنگ نزدیک بود. روشن است که پس از اسکندر این تأثیر متقابل در همه سطوح و مراتب جمعیت‌ها و مردم از ۳۳۰ تا

1- Peters

۲- Seleucid، سلوکیه پس از مرگ اسکندر مقدونی از ۳۱۲ تا ۶۴ ق.م. بر سوریه و نواحی آن حکومت می‌کردند.م.

۲۴۸ ق.م. و بعد از آن احساس می‌شد.

به طور کلی پذیرفته است که شاهان ساسانی نسبت به افکار خارجی کاملاً تحمل و بردباری داشتند. سؤالاتی که باید پرسیده شود عبارتند از: (۱) چرا آنان نسبت به شرک یونانی تسامح و اغماض داشتند؟ (۲) چرا نسبت به مسیحیت اغماض و بردباری نشان می‌دادند؟ این دو موضوع کاملاً جداست و نمی‌توان آنها را به عنوان امری ناشی از زمینه‌ای یگانه مورد بحث قرار داد، هرچند معلوم و ثابت شود که نتیجه هر دو یکی است: یعنی تحمل و تسامح در سطح و مرتبه دینی توسعه فکر یونانی را در سرزمین ایران تسهیل کرده است. با این حال، یک نکته را باید در نظر داشت، این را که زمینه تحمل یا عدم تحمل دینی ایرانی در سیاست نهاده شده است. تعقیب و آزار بومی‌هایی نظیر مانی و مزدک نمونه کاملی بود.

راجع به سؤال اول، که در بالا ذکر شد، تأثیر متقابل میان دو فرهنگ قدمتی هزارساله داشت. از نظر ما نامه تَنَسَر به پادشاه طبرستان که توسط دارمستتر^(۱) (۲۵۰-۱۸۹۴:۱۸۵) به زبان فارسی منتشر شده است نوعی مدرک محسوب می‌شود. تَنَسَر موید مویدان بود، یعنی موید بلندپایه زرتشتی که این نامه را به درخواست اردشیر (متوفی ۲۴۸)، نخستین پادشاه ساسانی، به پادشاه طبرستان در شمال ایران نوشته و از وی دعوت کرده است که به امپراطوری متحد جدید بپیوندد. این نامه ابتدا توسط ابن مقفع (۷۵۶/۱۴۰-۷۲۰/۱۰۲) از پهلوی به عربی و از عربی به فارسی در ۶۰۷/۱۲۱۰ توسط محمد ابن اسفندیار ترجمه شده است. مسعودی (متوفی ۳۴۵/۹۵۶) در مروج الذهب خود (۱۶۱:۲، ۱۸۶۵) این موید را تنسر معرفی می‌کند و او را متعلق به فرقه افلاطونی می‌داند؛ وی ادعای خود را در تنبیه الاشراف (۱۰۰-۹۰:۱۸۹۴) تکرار می‌کند. این به نظر می‌رسد نمونه خوبی از مغان یونانی مآب

باشد و اثبات می‌کند که تأثیر نوافلاطونی قبلاً در ایران وجود داشته است؛ وگرنه نمی‌توانست مورد علاقهٔ مشترک موبدان بلندپایه باشد. حوادث دورهٔ سلوکیه (۲۴۸-۳۳۰ ق.م.) باید نقشی تعیین‌کننده در آن ایفا کرده باشد، لیکن این امر نباید این واقعیت را از میان ببرد که ایران یک بیابان فرهنگی نبود که پادشاهان سلوکیه حاصلخیزی را در آن به ارمغان آورند. اسکندر همهٔ کتاب‌ها را در ایران به آتش کشید، به طوری که پارت‌ها و ساسانیان برای بازسازی حتی سنت اوستایی زمان دشواری داشتند.

در دورهٔ پارتی سکه‌ها به الفبای یونانی بودند، لیکن پادشاهان پارت به گذشتهٔ خود علاقه‌مند بودند؛ از این رو آنان جست و جوی متون سنتی را که بر طبق نوشته‌های پهلوی اسکندر آنها را از بین برده بود آغاز کردند. دومین جست و جوی سراسری در مدت سلطنت شاپور اول (۷۲-۲۴۱ میلادی) پادشاه ساسانی رخ داد. ما شاهد و مدرک دینکرد (۲۱-۱۰۱۷ و ۱۹۱۱؛ مقایسه کنید با چاومونت^(۱) (۱۹۸۸): ۸۵) را داریم که مطابق آن شاپور اول متون دینی و علمی را از دیگر ملت‌ها، از کشورهایی مانند هند و امپراطوری بیزانسی، گردآوری کرد. یک جو بین المللی تعلیمی که هم معتبر و موثق بود و هم تمایل سیاسی داشت موجود بود. معتبر و موثق بود، زیرا کسی نمی‌تواند تمایلات پادشاهی نظیر خسرو اول را برای آموختن ناچیز و دست‌کم بگیرد. خسرو در یکی از فرمان‌های خود ارزش عقلانی منطق ارسطویی را به عنوان وسیلهٔ تحقیق و پژوهش کلامی (خداشناسانه) تصدیق می‌کند، پدیده‌ای که می‌توان در نوشته‌های کلامی فیلوپونوس و نوشته‌های سریانی و متکلمان اسلامی مشاهده کرد. خسرو اعلام می‌کند: «کسانی که می‌گویند ممکن است وجود را از طریق وحی دینی و نیز به وسیلهٔ قیاس تمثیلی فهمید باید پژوهشگران (در جست و جوی حقیقت) فرض شوند» (زهner^(۲)

(۱۹۵۵: ۹). پروکوپینوس^(۱) (قصه کوتاه، ۱۸.۲۹) علاقه فلسفی - کلامی خسرو اول را تأیید می‌کند. آگائئاس (تاریخ، ۲.۲) وی را درباره افلاطون و ارسطو دارای شناخت توصیف می‌کند. راجع به افلاطون، وی ظاهراً تیمائوس، فایدون و گرگیاس را می‌شناخته است.

اما راجع به ارسطو، صرف نظر از گزارش آگائئاس، یک دست‌نوشته سریانی را دلیل و مدرک داریم (موزه بریتانیا، MS ۱۴۶۶۰ ۱۴۶۶ که رنان^(۲) (۱۸-۳۱۱: ۱۸۵۲) آن را مطالعه و بررسی کرده است و عنوان آن این است: گفتاری تصنیف شده توسط پولوس ایرانی درباره ارسطو، آثار منطقی ارسطو که به پادشاه خسرو خطاب شده است. رناود^(۳)، که درباره دست‌نویس‌ها و کتاب‌های خطی فلسفی در موزه بریتانیا در روزگار ملکه ویکتوریا کار می‌کرد، نوشته است که دربار خسرو «پناهگاه فلسفه یونانی در حال احتضار» بود (رنان (۱۸۵۲): ۳۱۱). وی اضافه می‌کند هم فلاسفه که به وسیله فرمان ژوستی نین از یونان اخراج شدند و هم نسطوریان که به وسیله کلیسای ارتودکس مورد تعقیب و زجر و آزار بودند پناهگاهی در ایران یافتند و نهضت بزرگی از افکار یونانی و یونانی مآبی در طی قرن ششم پدید آوردند. وی، به علاوه، اظهار نظر می‌کند: «این مطمئناً پدیده عجیب و غریبی است که یک ایرانی به زبان سریانی رساله‌ای در فلسفه یونانی برای استفاده یک پادشاه بیگانه (بربر) بنویسد».

برای پاسخ دادن به سؤال مردم، یعنی دلیل تحمل و تسامح ساسانیان نسبت به مسیحیت، پاسخ را باید در سیاست جست و جو کرد. بردباری و تساهل دینی همواره عملکرد جهانی سیاست ساسانیان بوده است و قبلاً پیش از آنان در سنت هخامنشی کوروش (۵۳۰-۵۵۸ ق.م.) هنگامی که وی بابل را فتح کرد آشکار بود. در کتیبه‌های

1- Procopinus

2- Renan

3- Reinaud

بابلی نوشته است که کوروش ماردوک خدا و پسرش نبی را به عنوان نام‌های دیگری برای اهورامزدا و پسرش آثرش (آتش مقدس) می‌نگریست. لیکن این نظریه رانمی‌توان به راحتی پذیرفت و بدیهی است که موضع او موضع رهبری دینی نیست بلکه بیشتر موضع سیاستمداری عاقل است. وی با آزاد کردن یهودیان بابل و با به دست آوردن نام «شبان یهوه» درک و شعور ظریف و درخشان سیاست امپراطوری خود را بیشتر اثبات می‌کند (گرای^(۱) (۱۹۰۸): ۷۰). این سیاست توسط پسر او کمبوجیه (برخلاف ادعاهای هرودت، ۳۰۱۶ و بر طبق متنی مصری بر مجسمه‌ای مستند در واتیکان؛ پتری^(۲)، تاریخ مصر، ۲-۳: ۳۶۱) و داریوش اول دنبال شد، و برای حفظ و استیلای تنوع و گوناگونی فرمان‌ها در داخل امپراطوری سیاست پابرجا و ثابت گردید.

پادشاهان ساسانی از این قاعده مستثنا نبودند. اردشیر، نخستین پادشاه سلسله ساسانی، به وسیله دائمی کردن جذب همیشگی و دیرپای و انتقال اسطوره‌ها و نمادها و مظاهر فرهنگ‌ها و شعائر ادیان مختلف از گام‌های کوروش پیروی می‌کرد. در یک داستان افسانه‌وار تاریخی پهلوی، کارنامک اردشیر بابکان، اردشیر افسانه کوروش را ادامه می‌داد. وی اژدها، هفتن بُخت، را می‌کشد، چنانکه ماردوک خدای بابلی تیامت اهریمن راکشت (کریستن سن^(۳) (۱۹۴۴): ۵۸، یادداشت ۵، ۹۶). کوروش این سیاست به کار گرفتن اساطیر را برای تسلط و استیلای سیاسی آغاز کرده بود، و وارثان درست و برحق او، ساسانیان، هفت قرن سپس تر با آنان رقابت و همچشمی می‌کردند. اندیشه داشتن یک امپراطوری جهانی، سیاست اصلی و محوری هخامنشیان، و سیاست پارت‌ها به درجه‌ای کمتر، بود.

ساسانیان آنچه را که فکر می‌کردند به فرهنگ یونانی اختصاص دارد جذب کردند.

1- Gray

2- Petrie

3- Christensen

دو پادشاه اول ساسانی، اردشیر و شاپور اول، در قرن سوم میلادی، نخستین دو کتیبه خود را روی سنگ‌ها به زبان پهلوی ساسانی و پهلوی پارسی و یونانی نوشتند. این کار تماماً ناشی از فراهم بودن کار ارزان یونانی نبود، چنانکه اظهار نظر شده است، بلکه به منظور اندیشیدن و طرح کردن نکته‌ای سیاسی بود. با وجود این، ساسانیان با نسطوریان و مونوفیزیت‌ها به شیوه مختلف رفتار می‌کردند، زیرا این گروه‌ها اسطوره‌ها و افسانه‌هایی داشتند که اساطیر زرتشتیان نمی‌توانستند جانشین آنها شوند. با ردّ و عدم قبول عقیده ارتودکسی و قوانینی که در برداشت، نسطوریان و مونوفیزیت‌ها در یک وضع قانونی ناپایدار و متزلزل رها شدند. پادشاه ساسانی تنها می‌توانست جنبه قانونی مسیحیت را، به منظور قابل قبول ساختن آن برای موبد موبدان زرتشتی و برای جامعه ایران به طور کلی، زیر نفوذ و تأثیر خود قرار دهد.

نسطوریان و مونوفیزیت‌ها به واسطه شورای متوالی کلیساها پی در پی حمایت خود را از قسطنطنیه (استانبول) از دست دادند. نسطوریان مشروعیت و قانونی بودن دولتی را پس از دومین شورای کلیسایی افسوس در ۴۴۹ میلادی از دست دادند. این شورای کلیسایی، که پاپ لئون آن را شورای راهزنان و یاغیان نامید، به سیریل اسکندریه و بحث و مجادله نسطوری که در ۴۲۸ آغاز شده بود پایان داد و به قلع و قمع نسطوریان منجر شد. اما درباره مونوفیزیت‌ها، روزهای آنان نیز به شمارش افتاد، و شورای مهم کالسیدون در ۴۵۱ بر ضد آنان نیز جهت‌گیری کرد. کالسیدون زمان مهمی را در تاریخ کلیسای رومی نشان می‌دهد، زیرا دولت رسماً به نفع هیأت ارتودکس کلیسا رأی داد. این قانون در ۴۸۹ وقتی امپراطور زنون سرانجام مدرسه ادسا^(۱) را که مدرسه ایرانیان نامیده می‌شد بست به اجرا درآمد. اسقف‌های نسطوری و شاگردان آنان اخراج شدند و به ایران مهاجرت کردند و در آنجا به بارسائوما^(۲)، اسقف بزرگ نصیبین در سایه حکومت شاه

«پروژه» نقش مهمی در کلیسای ایرانی داشت، پیوستند. این حادثه جدایی و شکافی در مسیحیت پدید آورد که از لحاظ جغرافیائی تعیین کننده دو نوع مسیح‌شناسی مختلف شد. امپراطوری بیزانتی موطن کلیسای ارتودکس شد، در حالی که امپراطوری ساسانی مذهب نسطوری را به رسمیت شناخت.

شعور و تیزنظری سیاسیِ بارسائوما با زیرکی سیاسیِ پروژ ترکیب شده بود، و نتیجه آن کلیسایی «ایرانی شده» بود که قوانین آن نه در قسطنطنیه یا اسکندریه بلکه در جندی‌شاپور و تیسفون و نصیبین منتشر شده بود. در این شوراها پیمان عزیمت و تجرد محدود به زاهدان عزلت‌گزین بود، و ازدواج اعضاء کلیسای کاتولیک (جاثلیق‌ها)، اسقف‌ها و کشیش‌ها رسماً قانونی و مشروع بود. جنبه قانونی مسیحیت به فرمان سلطنتی سپرده شد و اعضاء کلیسای کاتولیک را پادشاهان ساسانی تعیین و منصوب می‌کردند. این وضع برای سلسله ساسانی، که هدف اساسی‌شان درستی و تمامیت سیاسی امپراطوری چندین ملیتی آنان بود، خرسند کننده بود. مورخان کلیسای جدید مانند لایبورت^(۱) (۷-۴۳: ۱۹۰۴) اعتراف می‌کنند که زجر و آزار مسیحیان بخصوص بعد از استقرار مسیحیت به عنوان دینی دولتی در امپراطوری بیزانتی قرن چهارم آنگاه که مسیحیان ایرانی گمان نمی‌رفت که به ناحق به پادشاه یا دولت خیانت بورزند علل سیاسی داشت. دوره بعد از کلدانی با بسته شدن مدرسه ادسا شکوفایی فرهنگی نوی را در ایران نشان می‌داد. مدرسه ادسا، علاوه بر کلام (الهیات)، برای آموختن زبان یونانی حتی تا قرن دوم میلادی به خوبی معروف بود. درواقع، آن نخستین مرکز یونانی مآب و سریانی در شرق بود (گئور^(۲) (۱۹۴۸): ۶). در آغاز علاقه مدرسه به منطق ارسطویی صرفاً کلامی [برای بیان عقیده دینی] بود، زیرا مجبور بود که عقیده و آموزه نسطوری را تبیین

و از آن دفاع کند (تکاتش^(۱) الف ۵۸: ۱ و (۳۲-۱۹۲۸). اِدسا همچنین برای جدا کردن دو کلیسای نسطوری و اُرتوڈکس مهم بود؛ به واسطه همین امر نسطوریان توانستند ترجمه و شرح‌های ارسطویی را آزاد بگذارند و از آنها جلوگیری نکنند.

خود مدرسه اِدسا مدیون مدرسه قیصریه بود، هرچند که سنت فلسفی اش چندان دیر نیاید. از ۳۶۳ میلادی در مدرسه ادسا آثار ارسطو و شروح اسکندر افرویدیسی تعلیم و مطالعه می‌شد. در قرن پنجم نظریه آمونیوس درباره هماهنگی میان ارسطو و افلاطون قبلاً به کناره‌های اِدسا رسیده بود. مترجمان و شارحان فلسفه یونانی وقتی هیبا^(۲) در ۴۳۵ رئیس مدرسه شد شروع به کار کردند. وی سه همکار داشت: پروبوس^(۳)، مانی^(۴) و کومی^(۵). وقتی امپراطور زنون مدرسه ادسا را در ۴۸۹ بست و مدرسه ایرانی به ایران بازگشت، فلسفه و علم یونانی در خود ایران نشاط حیاتی نوری برای زیستن و وجود داشتن پیدا کرد. نصیین که بیشتر محدود و منحصر به علم کلام و فلسفه و علم یونانی شده بود راه خود را به دیگر مدارس سریانی نظیر مرو و جندی‌شاپور یافت. جندی‌شاپور را شاپور اول (متوفی حوالی ۲۷۲)، با تبعید سربازان رومی و یونانی و سوری پس از شکست والرین^(۶)، پدید آورد. پدیده تبعید نیز سیاست آگاهانه شاپور اول برای آفرینش جامعه چند فرهنگی بود (چاومونت^(۷) (۱۹۸۸): ۸۹-۵۶). همه این حوادث به توسعه بعدی علم و فلسفه یونانی که جهان اسلامی به میراث بُرد کمک کرد.

نتیجه‌ای که گرفته می‌شود این است که کشمکش‌های سیاسی میان دو امپراطوری جاه‌طلب نقشی اصلی در پس رفتن و کاهش یافتن و نیز تجدید و احیاء فکر مشرکانه یونانی داشته است.

1- Tkatech

2- Hiba

3- Probus

4- Mani

5- Cumi

6- Valerian

7- Chavmont

کتابنامه

- Avicenna (1947) "Scholia on Aristotle's Metaphysics XII", in A'. Badawi (ed.), *Aristu'nd al-'arab*, 23, 21-24, 4 (Cairo).
- Bailey, H. M. (1943) *Zoroastrian Problems in the Ninth-century Books* (London).
- Baumstark, A. (1922) *Geschichte der syrischen Literatur* (Bonn).
- Booth, E, G. T. (1983), *Aristotelian Aporetic Ontology in Islamic and Christian Thinkers* (Cambridge).
- Browne, E. G. (1921) *Arabian Medicine* (Cambridge).
- Cameron, A. (1967) "The End of the Ancient Universities", *Cabiers d'Historie Mondiale*, 10(3): 653-73.
- Chabot, J. B. (1896) "L'Ecole de Iuisibis", *Journal asiatique*: 1-93.
- (1934) *Litté raturesyriaque* (Boucard).

کتابنامه

- Avicenna (1947) "Scholia on Aristotle's Metaphysics XII", in A'. Badawi (ed.), *Aristu'nd al-'arab*, 23, 21-24, 4 (Cairo).
- Bailey, H. M. (1943) *Zoroastrian Problems in the Ninth-century Bools* (London).
- Baumstark, A. (1922) *Geschichte der syrischen Literatur* (Bonn).
- Booth, E, G. T. (1983), *Aristotelian Aporetic Ontology in Islamic and Christian Thinkers* (Cambridge).
- Browne, E. G. (1921) *Arabian Medicine* (Cambridge).
- Cameron, A. (1967) "The End of the Ancient Universities", *Cabiers d'Historie Mondiale*, 10(3): 653-73.
- Chabot, J. B. (1896) "L'Ecole de Iuisibis", *Journal asiatique*: 1-93.
- (1934) *Litté raturesyriaque* (Boucard).

Chadwick, H. L. (1987) "Philoponus the Christian Theologian", in R. Sorabji (ed.), *Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science* (London): 42-56.

Chaumont, M. L. (1988) *La Chirstianisation de L,Empire iranien*, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 499 (Louvain).

Christensen, A. (1944) *L'Tran sous les Sassanides* (Copenhagen).

Darmesteter, M. (1894) "Lettre de Tansar au roi de Tabaristan", *Journal asiatique*. 185-250.

Denkard (1911), ed. D. M. Madan (Bombay).

Duval, R. (1892) *Histoire d'Edesse* (Paris).

---- (1907) *Litté raturesyriaque* (Paris).

Frantz, A. (1975) "Pagan Philosophers in Christian Athens", *Proceedings of the American Philosophical Society*, 119: 29-38.

Furlani, G. (1919) "L'anatema di Giovanni d'Alessandria contro Giovanni Filopono", *Atti della Accademia delle Scienze di Torino*, 55: 188-94.

---- (1920) "Una lettera di Giovanni Filopono all'imperatore Giustiniano", *Atti dell'Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti*, 79: 1247-65.

Georr, Kh. (1948) *Les Catégories d'Aristote dans leurs versions syro-arabes* (Beirut).

Gray, L. (1908) "Achaemenians" , *Encyclopaedia of Religion and Ethics* (Edinburgh), 1: 67-73.

Hadot, I. (1990) "The Life and Work of Simplicius in Greek and Arabic Sources", in R. Sorabji (ed.) *Aristotle Transformed* (London): 275-303.

Hajii Khalifah (1835-58) *Lexicon bibiograficum*..., ed. and trans. G. Fluegel (London).

Hayes, E. R. (1930) *L'Ecole d'Edesse* (Paris).

Kraemer, J.L. (1965) "A Lost Passage from Philoponus' contra Aristotelem in Arabic Translations", *Journal of the American Oriental Socitrty*, 85: 318-27.

Kremer, K. (1961) *Der Metaphysikbegriff in den Aristoteles Kommentaren der Ammonius-Schule*, (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, 39(1) (Münster).

Labourt, J. (1904) *Le Christiansime dans l'Empire perse, sous la dynatie sassanide (224-632)* (Paris).

Mahdi. M. (1967) "Alfarabi against Philoponus", *Journal of Near Eastern Studies*, 26: 233-60.

Maspero, J. (1914) "Horopollon et la fin du paganisme", *Bulletin d'Institut francais d'Arché ologie Orientale du Caire*, 12: 165-71.

---- (1923) *Histoire des patriarches d'Alexandrie (518-616)* (Paris).

Mas'udi (1865) *Muruj al-dhahab wa maadin al-jawhar*, ed. Barbier de Meynard (Paris).

---- (1894) *Kitab al-tanbih wa'l-ishraf*, ed. J. de Goeje, in *Bibliotheca Geographorum Arabicorum*, 7 (Leiden).

---- (1896), *Le livre de l'avertissement et de la révision*, trans. Baron Carra de Vaux (Paris).

Meyerhof, M. (1930) "Von Alexandrien nach Baghdad", *Sitzungsberichte der*

preuss ischen Akademie der Wissenschaften, 23: 389-429.

---- (1933) "La fin de l'Ecole d'Alexandrie d'après quelques auteurs arabes",
Bulletin de l'Institut d'Egypte, 15:109-23.

Nasr, S. H. (1960) "A Comparative Study of the Cosmologies of Aristotle and
Ibn Sina and their place in the Islamic Tradition", *Pakistan
Philosophical Journal*, 3(3): 13-28.

Nasr, S. H. and Mohaghegh, M. (eds) (1973) *Al-Biruni and Ibn Sina: al-as'ilah
wa'l-ajwibah* (Tehran).

O'Leary, De l. (1948) *How Greek Science Passed to the Arabs* (London).

Panoussi, E. (1968) "La Thé osophie iranienne source d'Avicenne", *Revue
philosophique de Louvain*, 66: 239-66.

Peters, F. E. (1968) *Aristotle and the Arabs* (New York).

Petrie, W. (1894-1905) *A History of Egypt* (London).

Pines, S. (1938) "Les Pré curseurs musulmans de la thé tus", *Archeion*, 21:
298-306.

Renan, E. (1852) "Lettre á Reinaud", *Journal Asiatique*, 19: 293-333.

Saffrey, H. D. (1954) "Le Chré tienJean Philopon et la survivance de L'Ecole
d'Alexandrie au VII sié cle", *Revue des Etudes Grecques*, 67: 396-410.

Sanda, A. (1930) *Johannes Philoponi opuscula Monophysitica que ex mss.
vaticano et britannica syr. edi. et lat. vert* (Beirut).

Sharples, R. W. (1991) *Cicero, on fate (de fato); The Consolation of Philosophy*
(Warminster).

- Shayegan, Y. (1986) *Avicenna in Time* (unpublished Ph.D., Harvard University).
- Sheppard, A. (1987) "Proclus' Philosophical Method of Exegesis, the Use of Aristotle and the Stoics in the Commentary on the Cratylus", in J. Pepin and P. Saffrey (eds), *Proclus, lecteur et interpreteur des anciens* (Paris): 137-51.
- Sorabji, R. (1983) *Time, Creation and the Continuum* (London).
- (1987) "John Philoponus", in R. Sorabji (ed.), *Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science* (London): 1-40.
- Stein, E. (1949) *Histoire du Bas Empire*, 2 (Paris).
- Tanney, P. (1896) "Sur la période finale de la philosophie grecque", *Revue philosophique*, 42: 226-87.
- Tardieu, M. (1986) "Sabiens coraniques et Sabiens de Harran", *Journal Asiatique*: 1-44.
- (1987) "Les Calendriers en usage à la Physique d'Aristote", in I. Hadot (ed.), *Simplicius, sa vie, son oeuvre, sa survie*, Actes du colloque international de Paris (Berlin).
- Tkatsch, J. (1928-32) *Die arabische Uebersetzung der Poetik des Aristoteles*, 2 vols (Vienna and Leipzig).
- Verrycken, K. (1990 a) "The Development of Philoponus' Thought and its Chronology", in R. Sorabji (ed.), *Aristotle Transformed* (London): 233-74.
- (1990 b) "The Metaphysics of Ammonius Son of Hermias", in R. Sorabji

(ed.), *Aristotle Transformed* (London): 199-231.

Westerink, L. G. (1990) "The Alexandrian Commentators and the Introduction to their Commentaries", in R. Sorabji (ed.), *Aristotle Transformed* (London): 325-48.

Wilberg, C. (1987) "Prolegomena to the Study of Philoponus' *contra Aristotelem*", in R. Sorabji (ed.), *Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science* (London): 197-209.

Wolff, M. (1987) "Philoponus and the Rise of Preclassical Dynamics", in R. Sorabji (ed.), *Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science* (London): 84-120.

Zaehner, R. C. (1955) *Zurvan, a Zoroastrian Dilemma* (Oxford).

Zimmermann, F. (1987) "Philoponus' Impetus Theory in the Arabic Tradition", in R. Sorabji (ed.), *Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science* (London): 121-9.

فصل هفتم

کلام سنّی و منازعات الهیّاتی

جیمز پاولین

محسن جهانگیری

مبحث کلام گسترده است و موضوعات متعدّدی را در برمی‌گیرد. از این روی، واکنش اهل سنّت به کلام پیچیده و متنوّع است. برای متمرکز شدن بحث در کانون واکنش سنّیان، روش و اهداف آن، ما باید سخن خود را در کانون برخی از منازعات مهمّ در الهیّات اسلام قرار دهیم. این منازعات، به طور کلی، پیرامون طبیعت خدا و صفات او دور می‌زنند. این موضوع شامل مفاهیمی همچون کلام خدا است، که با اعتقاد به قدم قران، و اراده او، که مرتبط با عقیده به حدوث عالم است، ارتباط دارد. بخش بغرنج این منازعات روشی است که برای تبیین طبیعت خدا به کار رفته است. متکلمین بر این باورند آن دسته از آیات قران که مربوط به صفات خداوند است باید از طریق مباحثه مبتنی بر دلیل‌های منطقی تفسیر شود. این نظر یا صورت حمایت از انکار واقعیّت صفات را به خود می‌گیرد، چنانکه در مورد معتزله است، یا به صورت دفاع از معنای محدود آنها در می‌آید، چنانکه در خصوص اشاعره است. از سوی دیگر، اصحاب حدیث می‌کوشند تا حاصل کلام را بی ارزش نشان دهند و بسیاری از دست

آورده‌های معتزله و اشاعره را مردود شمارند. ما در این فصل عقاید مختلفی را که با صفات خدا ارتباط دارند دنبال خواهیم کرد، تا برخی از مطالب متنوع را که در بعضی از مذاهب اندیشه اسلامی اهل سنت، در خصوص مخالفت با کلام، است دریابیم.

علمای مسلمان پیرو سنت، که با اصحاب پیامبر (ص) آغاز می‌شوند، بر مبنای آیه هفتم سوره سؤم معتقد به صراحت قران بودند. این آیه می‌گوید قران دربردارنده آیات تشریعی [محکمات] صریحی است، که مؤمنان از آنها پیروی می‌کنند، و آیات مبهم و مستعاری [متشابهات] است، که مؤمنان بدون سوال آنها را می‌پذیرند. این آیه بعداً می‌گوید فقط کسانی که در دل‌هایشان میل به باطل است و به دنبال فتنه می‌گردند می‌کوشند این آیات متشابه را تأویل کنند. وقتی به اقوال اقدمین علمای مسلمان می‌نگریم می‌بینیم هر اخباری که در قران و حدیث به صفات الهی اشاره دارند تحت مقوله آیات متشابه یا مستعار واقع هستند. همین عقیده درباره صفات خدا [یعنی عقیده به اینکه صفات تحت آیات متشابه هستند] با گفتاری از امام مالک بن انس (م).

۱۷۹/ ۷۹۵) وقتی که از وی در خصوص استوای خداوند بر عرش [الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى] سؤال شد روشن گشته است. او گفت که استوای خداوند بر عرش معلوم است اَمَّا كَيْفِيَّتْ آن مجهول است و اعتقاد به آن فرض است و سؤال از آن بدعت است (السَّعَاءُ، ۱۹۸۸).^۱ با اینکه امام مالک [فقط] درباره استوای خداوند بر عرش سخن گفت، گفتار او در خصوص تمام صفات خداوند از قبیل کلام، علم، رحمت، عشق [حُبّ]، بصر، سمع یا صفات دیگری که در قران و حدیث ذکر شده معتبر است.

برخی از نخستین منازعات کلامی در اسلام، که اساس رشد و پیشرفت کلام را پدید آورد، پیرامون تأویلات صفات خداوند دور می‌زنند. منابع اسلامی این منازعات را به جعد بن درهم و شاگردش جهم بن صفوان (م. ۱۲۷/ ۷۴۵)، و واصل بن عطا (م. ۱۳۰/ ۷۴۸) برمی‌گردانند. در نوشته‌های اهل سنت جهم بن صفوان بنیانگذار واقعی کلام شناخته شده و واژه مبهم جهیمه برای اشاره به همه فرق کلامی به کار رفته است.

همین نخستین مباحثات شامل مسائل متنوعی از قبیل سخن گفتن خدا با موسی و وضع علی [علیه السلام]، معاویه، و پیروان آنها، بعد از حکمیت در جنگ صفین، بود. سرانجام، این مباحثات در منازعات کلامی مربوط به توحید (یگانگی خدا) و طبیعت صفات او، همچنین در معنای ایمان و تعریف مؤمن، به حد کمال رسید. اگر چه جهات آن کاملاً روشن نیست، اصطلاحات کلام و متکلمین در مورد کسانی به کار رفته است که در مورد صفات خدا به نحوی وارد بحث نظری شده‌اند.

عامل مهم به کارگیری کلام نفوذ فلسفه و منطق یونانی است که در اندیشه اسلامی جا گرفته بود. از آنجا که به کارگیری کلام در طول حکومت خلیفه عباسی مأمون (م. ۸۳۳/۲۲۰)، که آشکارا از معتزله حمایت می‌کرد، رشد سریعی یافت، در میان علمای سنت علیه روش‌های کلام و هم‌بسیاری از نتایجی که متکلمین بدان رسیده بودند واکنش شدیدی پدیدار گشت.

در پیشاپیش همین واکنش به تأویل آیات متشابه، که به نظر علمای سنت انکار صفات خدا بود، اصحاب الحدیث یا پیروان سنت همچون امام احمد بن حنبل (م. ۸۵۵/۲۴۵) و محمد بن اسماعیل بخاری (م. ۲۵۶/۸۷۰) قرار داشتند. ابن حنبل حمله علیه معتزله را که مدعی بودند قرآن حادث است و صفت قدیم خدا نیست رهبری کرد. ابن حنبل بر این عقیده تکیه می‌کرد که خدا صفتی به نام کلام دارد که قدیم است و قرآن جزئی از آن است. دلیلش آیاتی از قرآن است که می‌گویند خدا با موسی سخن گفت. قول مخصوصش این بود که کلمات قرآن که مردم تلاوت می‌کنند یا می‌نویسند قدیم نیستند، بلکه قرآن جزئی از صفت قدیم کلام است. حمله پیروان سنت علیه متکلمین به واسطه شاگرد امام احمد، بخاری، که پدید آورنده مجموعه‌ای که جامع‌ترین کتاب‌های حدیثی در اسلام شناخته شده است، ادامه یافت.

ابن حجر عسقلانی (م. ۱۴۵۶/۸۵۲) در تفسیرش بر آخرین کتاب جامع بخاری که کتاب التوحید نام گرفته به ما می‌گوید یکی از اغراض مهم این کتاب رد دعاوی

معتزله، با جمع آوری احادیثی از پیامبر [ص] در خصوص صفات خداست (بخاری، بیثا) ابن حجر (بیثا) ۲. بنابراین علمای سنت با استفاده از آیات قرآن و حدیث واقعیت اسماء و صفات خدا را بدون سؤال از اینکه آن‌ها چگونه در او هستند پذیرفتند. بدین ترتیب صورت کاملی از طبیعت خدا تصویر شد. مثلاً مورد تأیید قرار گرفت که خدا ذاتی و نفّسی دارد، نود و نه اسم نیکو [الأسماء الحُسنى] دارد، به واسطه افعال و اقوال با مخلوقاتش تعامل دارد، همه چیزها را می‌داند، هر چه وجود یافته مورد اراده او است، فراتر از فهم ما است و فقط با اوصافی شناخته می‌شود که خود وحی فرموده است. این [نظر] مورد قبول پیروان سنت واقع شد، مبنی بر اینکه از کیفیت وجود صفات سؤال نشود. اما متکلمین و فیلسوفان مسلمان درباره طبیعت صفات خدا پیوسته به اندیشه پرداختند. علمای اسلام به صور گوناگون به دفاع از سنت اهتمام ورزیدند و در این کار برای دفاع از واقعیت صفات خدا مباحث بسیاری را از کلام و فلسفه اقتباس کردند.

یکی از مباحث مهم در خصوص کلام روی اعتبار منطق به عنوان وسیله‌ای برای رسیدن به حقیقت دور می‌زند. این [امر] به واسطه مناظره مشهوری که میان منطق‌دان مسیحی ابوبشر متی بن یونس (م. ۳۲۸/۹۴۰) و لغت شناس مسلمان ابوسعید سیرافی (م. ۳۶۸/۹۷۹) در آغاز قرن چهارم / نهم در بغداد رخ داده گزارش شده است. لُبّ مناظره این است که آیا منطق وسیله عمومی بیان است و با وسیله‌ای است که محدود به زبان یونان است^۲ (چجن ۱۹۸۴، مارگولیت ۱۹۰۵).^۳ بسیاری از علمای سنت بر این باورند که منطق حاصل زبان یونانی است و در زبان تازی جائی و برای اسلام اعتباری ندارد. این نظر منتهی به این نتیجه افراطی شد که منطق منجر به بی‌ایمانی می‌شود و به این صورت بیان شد که «مَنْ تَمَنَّى أَنْ تَزْنِدَقَ». از سوی دیگر، این اعتقاد پدید آمد که منطق وسیله یا صنعت مهمی است که قوانین درست اندیشیدن را فراهم می‌آورد و در رسیدن به حقیقت امکان کارآیی دارد. یکی از عالمانی که کوشید منطق را در دفاع از عقاید سنت به کار گیرد ابن حزم اندلسی (م. ۴۵۶/۱۰۶۴) است. ابن حزم با اینکه ظاهری بود

و از این روی به سختی مورد انتقاد سایر علمای سنی واقع شد، بسیاری از علمای اهل سنت نظراتش را در خصوص پیدایش فرق نقل کردند. برای مثال، ابن حجر در مقدمه‌اش به کتاب التوحید بخاری به الفصل فی الملل و الاهواء و التحل اشاره می‌کند. آنچه در بحث ما اهمیت دارد بیان این امر است که ابن حزم از نیاز به منطق دفاع کرده و برای آن در رابطه با وحی و وظیفه سودمندی قائل شده است.

ابن حزم اولاً ادعا می‌کند که «منابع اولیه علم انسان حواس درست به کار رفته [حواس سالم] و شهودهای عقل [بديهيات، اوائل عقل] است، که همراه با فهم درست زبان است» (حورانی ۱۹۷۹)^۴. طالب علم فقط وقتی که می‌تواند دلیل درست را از نادرست تشخیص دهد می‌تواند به واقعیت اشیاء برسد و کذب را بدون اندک شبهه‌ای بشناسد (چجن ۱۹۸۴).^۵ طالب علم در این حال بدون ارتکاب دور می‌تواند از گفته‌های قرآن دفاع نماید. ابن حزم می‌گوید که انسان باید وحی را باور کند و در عین حال آماده باشد که با دلیل‌های برهانی و استدلال معتبر به دفاع از آن پردازد. اما ابن حزم برای تحکیم این روش مجبور بود مخالفان منطق را رد کند. او وقتی با این استدلال روبه‌رو می‌شود که نسل‌های نخستین مسلمان‌ها نه به منطق پرداختند و نه نیازی به آن داشتند، چنین پاسخ می‌دهد که آنها به وحی دسترسی مستقیم داشتند و ایمانشان با نظرات نادرست تباه نشده بود. او به کارگیری منطق را با نیاز به کتاب‌های قواعد [نحو] و لغت می‌سنجد. وقتی که زبان عربی روبه تباهی گذاشت علما کتاب‌هایی پدید آوردند تا پاکی آن را حفظ نمایند. همچنین مسلمان‌های متأخر به منطق نیاز یافتند تا وحی خدا به پیامبر را به درستی دریابند. بنابراین منطق در نظر ابن حزم وسیله فهم وحی است.

وظیفه مهم ابن حزم رد چیزی بود که او آن را زیاده روی‌های فیلسوفان و متکلمان می‌انگاشت. او در این خصوص می‌بایست نشان دهد که ممکن نیست منطق به عنوان وسیله نیل به حقیقت جایگزین وحی باشد. آن فقط می‌تواند برای دفاع از آنچه خدا وحی کرده [از وحی] به کار آید. او این [وظیفه] را با عقیده به طبیعت یگانه و سنجش

ناپذیر خدا و با ردّ هر کوششی برای نسبت دادن به خدا نتایجی را که دربارهٔ جهان قابل ادراک به وسیلهٔ منطق فراهم آمده انجام می‌دهد. برای مثال، اگر کسی نسبت میان علت و معلول را بنا بر مشاهدات این عالم ضروری می‌داند، نمی‌تواند این نسبت را دربارهٔ خدا پیشنهاد نماید. گفتن این سخنان عقیدهٔ توحید را تباه می‌کند، چرا که میان خدای خالق و مخلوقش نسبتی ضروری برقرار می‌سازد. همچنین حاکمیت مطلقهٔ خدا را، که او به حسب مشیت خود هر چه را هر وقت می‌خواهد انجام می‌دهد، نقض می‌کند. به نظر ابن حزم، میان آنچه به عنوان مخلوق خدا در زمان موجود است [زمانیات] و ازلیت خداوند فاصلهٔ غیرقابل عبوری وجود دارد. ابن حزم مابعدالطبیعهٔ پذیرفته شده ارسطو را، آن طور که به وسیلهٔ مسلمانان شرح شده بود، ردّ می‌کند. خدا با مخلوق مطلقاً غیر قابل مقایسه است. بنابراین انسان نه می‌تواند دربارهٔ خدا بیندیشد و نه حقایقی را که او در قرآن وحی فرموده نقض کند.

منازعهٔ دیگری که مربوط به صفات خداست موضوع ارادهٔ آزاد است. ابن حزم بار دیگر در دفاع از مواضع اهل سنت منطق را به کار می‌گیرد. او علیه ادّعای معتزله که [می‌گویند] احکام اخلاقی باید مبتنی بر عقل باشد، ولو به صرف نظر کردن آیات قرآن بیانجامد، استدلال می‌کند. یعنی، اگر عقل دستور می‌دهد که فعل بخصوصی خوب یا بد است، در این صورت آن حکم باید مطلقاً معتبر باشد، حتی اگر افعال خدا را محدود سازد. اما طبق نظر ابن حزم مقوله‌های خوب و بد، پاداش و کیفر، ضروری نیستند و افعال خدا را محدود نمی‌سازند. او استدلال می‌کند اگر خدا بخواهد می‌تواند به فعل شرّ پاداش و به فعل خیر کیفر دهد. همچنین ابن حزم ادّعا می‌کند که اگر نفس شهوانی انسان را با هوس‌هایش رها کنیم به شرّ سفارش خواهد کرد، و با عقل تنها بدون کمک وحی رستگاری نباشد. بنابراین، ابن حزم در مقابل معتزله می‌پذیرد که انسان‌ها در رسیدن به رفتار خوب و پاداش به طور کامل نیازمند عنایت الهی هستند. عقل تنها ما را دچار شک خواهد کرد. ابن حزم در بیان این مطلب درنگ نمی‌کند که همهٔ امور، یعنی سرنوشت هر

شخصی وابسته به رحمت الهی است. او نظر معتزله را در خصوص اراده آزاد که آنچه نیکو است از جانب خداست و آنچه بد است از جانب انسان است (۶:۸۱) [ما أصابك من حسنة فمن الله و ما أصابك من سيئة فمن نفسك] مردود می‌داند. ابن حزم خاطر نشان می‌سازد که خداوند نخست می‌فرماید که همه امور از سوی او است [قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ. سوره نسا (۴) آیه ۸۰]. بنابراین هر شری که به ما می‌رسد از سوی خداوند است. زیرا «ما سزاوار کیفر آن شرّ اخلاقی هستیم که ظاهراً از ما صادر می‌شود» (حورانی ۱۹۷۹).^۶ افعال خداوند مبتنی بر حکمت و عدل اوست، چیزی که ما از فهم آن عاجزیم. ابن حزم درباره طبیعت خیر و شرّ معتقد به حاکمیت کامل خدا و اراده و قدرت او بر همه اشیاء است.

ابن حزم می‌کوشد تا حالت انسان را در ارتباط با آنچه خداوند وحی فرموده و آنچه خود انسان اندیشیده توصیف و تعریف کند. به نظر وی آن باید از طریق اسلام و منطق انجام یابد. تأکید وی بر ارتباط همه علوم دلالت بر این می‌کند که او به وحدت همه اشیاء تحت اراده و هدایت خداوند عقیده دارد. وحی قرآن و سنت نبوی برای عقیده و رفتار اخلاقی، اصولی هدایت کننده را فراهم می‌آورند. خداوند به ما می‌گوید که او کیست، قصد ما چیست و ما باید چه راهی بپیمائیم تا به سوی او برگردیم. فلسفه، یعنی، مطالعه جهان طبیعت و مطالعه اندیشه منطقی، ما را برای فهم خلقت خدا و قوای عقلانی، ما را برای بهره بردن از آنچه آفریده شده آماده می‌سازد. با این حال، ابن حزم با ادیان مهم و نحله‌های فلسفی عصرش برخوردهای خصومت آمیز داشت، که منجر به انزوای وی در جامعه مؤمنین شد. تعهد کامل مذهب مالک همراه با این واقعیت که ابن حزم از اندلس بیرون رفت انتقاد از نوشته‌ها و عقاید وی را هموار و آسان کرد. از این روی، نوع پیوندی [پیوند میان وحی و عقل] که او در تکاپویش بود مورد قبول واقع نشد تا اینکه غزالی عقاید همانندی را در داخل [اصول] قابل قبول اسلام سنی تنظیم کرد. با وجود این، سهم کامل ابن حزم در حرکت عقلانی کم‌ارزیابی شده و شایسته توجه بیشتری است.

برخلاف ابن حزم که محدود به سرزمین‌های غرب عالم اسلام بود، غزالی عالم سنّی بود که در مرکز سیاسی و عقلانی جهان اسلام فعالیت داشت. غزالی پس از یک سیر روحانی و عقلانی در میان فلسفه و عرفان سرانجام سنّت را آنچنان که جمهور اشاعره فهمیده بودند پذیرفت و به دفاع از آن پرداخت. با اینکه اشاعره در تأویلاتی که از صفات خدا می‌کردند همچون پیروان حدیث اصول‌گرا نبودند، تا حدّی با استدلال‌های فلسفی از واقعیت صفات خدا دفاع می‌کردند. بنابراین غزالی برای اینکه از عقیده سنّت دفاع کند مجبور شد قول فیلسوفان مسلمان را که آنها تصوّر نوافلاطونی خدا را به عنوان علّت نخستین که عالم فیض از اوست بسط داده بودند ردّ کند.

علّت نخستین یا علّت بی علّت فیلسوفان مسلمان مانند محرّک نامتحرّک ارسطو برای اجتناب از تسلسل علل به عنوان یگانه تبیین منطقی مورد توجّه واقع شد. فیلسوفان مسلمان، با تصوّر واحد کامل مطلق که علّت همه موجودات است، به وصف کاملی از خدا پرداختند که منطبق است با تعاریف فلسفی استوار از آنچه که واحد باشد. این تعریف از واحد با کندی (م. ۲۵۹/ ۸۷۳) که در مقام اشاره به خدا اصطلاح واحد (الواحد الحقّ) را به کار می‌گیرد آغاز شد. کندی مدّعی می‌شود که واحد حقیقی ممکن نیست هیچ نوع کثرتی را در وجودش بپذیرد و بنابراین متعزّی از همه صفات است. وجود واحد واجب است و وحدانیت تأمّش علّت تمام موجودات این عالم است. کندی معتقد است که جهان حادث است و تمام حرکات و زمان معلول واحد حقّ است (کندی (۱۹۵۳)، اوری (۱۹۷۴)^۷). این نظریه درباره حدوث عالم به وسیله استدلال‌های فارابی (م. ۳۳۸/ ۹۵۰) که کار مهمّش نظریه فیض است تغییر یافت (فارابی، ۱۹۸۵)^۸. این اقدام می‌تواند جذب کامل‌تر فکر نوافلاطونی به وسیله فیلسوفان مسلمان ملحوظ شود. فارابی به خدا به عنوان موجود اول (الموجود الأوّل) اشاره می‌کند که وجودش واجب و منزّه از هر نوع نقص یا کثرت است. او طرح فیض را می‌پذیرد که طبق آن موجود نخستین موجود غیر جسمانی دوم را که درباره ذات خود و موجود نخستین به

اندیشه می‌پردازد پدید می‌آورد. این موجود، موجود سومی را پدید می‌آورد و این جریان ادامه می‌یابد تا جهان تحت‌القمر به وجود می‌آید. فارابی با دقت بسیار می‌گوید که صدور دوم و تمام آنچه از آن بیرون می‌آیند نه چیزی را به اول می‌افزایند و نه چیزی از آن می‌کاهند. بالاخره، ابن سینا به ذکر اندیشه‌های فیلسوفان درباره خدا بیشتر اهتمام می‌ورزد و از او با عنوان واجب‌الوجود نام می‌برد (ابن سینا ۱۹۸۱؛ حورانی ۱۹۷۲).^۹ ابن سینا واجب‌الوجود را در مقابل ممکن‌الوجود قرار می‌دهد تا نشان دهد که واجب‌الوجود برای اجتناب از تسلسل باید بدون علت باشد. گذشته از این، ابن سینا طبق عقیده پذیرفته شده اخیر که واحد هیچ نوع کثرت ندارد، با قول به اینکه ماهیت خدا عین انیت اوست در توصیف او به تنزیه بیشتری می‌پردازد (حورانی ۱۹۷۲).^{۱۰} او استدلال می‌کند که اگر وجود خدا عین انیت محض او نباشد، در این صورت وجودش عرضی خواهد بود که به ذاتش افزوده شده است. این ضرورت وجود رانقض می‌کند، زیرا هر عرضی که به ذات او افزوده شود نیازمند علت خواهد بود. پس از آن، ابن سینا نظریه صدور را که مبتنی بر تصوّر وی از واجب‌الوجود است بسط داد.

غزالی لازم دید این نتایج را که به وسیله فیلسوفان به دست آمده بود مورد انتقاد قرار داده و رد کند. او در تهافت الفلاسفه خود با اقامه برهان فلسفی به اینکه عقاید فیلسوفان بدیهی نیست و در واقع اغلب متناقض است می‌کوشد تا از عقاید سنت‌گرایانه اشعریّت دفاع کند (کمالی ۱۹۶۳)، الغزالی (۱۹۶۵).^{۱۱} غزالی در نخستین فصل بسیار مطوّش که درباره مسئله قدم و حدوث عالم است مثال‌ها و دلیل‌های بسیاری ذکر می‌کند تا از این نظریه که خلقت جهان در زمان امری منطقی و معقول است دفاع کند. او استدلال می‌کند که فیلسوفان با تقریر این ضابطه که شخص باید در بحث مربوط به طبیعت خدا اصطلاحات و تعاریف به کار گیرد قادر می‌شود ثابت کنند که مخالفانشان به علت تخلف از حدود مقدمات و اصول پذیرفته شده خطا کارند. این مطلب وقتی روشن می‌شود که ما به یکی از انتقادات غزالی از ابن سینا در خصوص خلقت عالم در زمان

می‌نگریم.

غزالی به این جهت که تسلسل نامتناهی از نظر منطقی محال است وجوب وجود خدا را پذیرفت. اما او ادعا می‌کند که وجوب وجود خدا به عنوان علت نخستین به این معنی نیست که فعل او به عنوان علت نخستین بالضروره ازلی باشد. او به جای آن پیشنهاد می‌کند که خداوند اراده الهی دارد که عین ذات اوست. او به واسطه این اراده قادر است هر وقت که برمی‌گزیند خلقت را آغاز کند. فیلسوفان استدلال می‌کنند که اراده و متعلق آن بالضروره باید با هم وجود داشته باشند و جدائی میان وجود مرید و وجود مراد مستلزم مرجّحی حادث برای مرید است تا او را قادر سازد که متعلق اراده‌اش را در زمانی معین پدید آورد. در مورد خدا این بدین معنی است که او در اراده‌اش کامل نبوده برای رسیدن به مرادش نیازمند صفت جدیدی است. این البته ذاتاً محال است. غزالی خاطر نشان می‌سازد که گفته‌های فیلسوفان در به کارگیری تعاریف و اصطلاحات درباره طبیعت خدا با هم سازگار نیست و می‌افزاید که آنها اراده خدا را با اراده انسان می‌سنجند. گفته‌های آنها فقط شامی اراده انسان می‌شود، زیرا طبق اقوال خود آنها ممکن نیست خداوند با هیچ چیز دیگری مقایسه شود. او به عنوان دلیل به گفته‌های آنها در خصوص علم الهی اشاره می‌کند. آنها مدّعی هستند که خداوند کلیّات را بدون اینکه کثرتی در علمش پیدا شود می‌داند. در این حال اگر کسی علم خدا را با علم انسان مقایسه کند باید بگوید کثرت همان‌طور که در علم انسان وجود دارد در علم خدا هم موجود است. فیلسوفان با قول به اینکه ممکن نیست علم خدا علم حادث تصوّر شود از این مقایسه اجتناب می‌ورزند. غزالی می‌پذیرد که اگر علم خداوند یگانه است اراده او هم باید اینچنین باشد (کمالی، ۱۹۶۳).^{۱۲} به این صورت غزالی با تغییر مورد نزاع قادر می‌شود نشان دهد که در اقوال فیلسوفان ناهماهنگی‌هایی موجود است.

غزالی سخنش را در خصوص علم خداوند به جزئیات به همین صورت استدلال ادامه می‌دهد. فیلسوفان این عقیده را که خداوند هر امر جزئی را می‌داند به دو دلیل ردّ

می‌کنند. اولاً دانستن یک چیز جزئی به معنای ادراک کیفیات مخصوص آن از راه ادراک حسی است. از آنجا که این کیفیات جزئی از ذات خدا نیست، او نمی‌تواند جزئیات را درک کند. ثانیاً روند علم عالم به معلوم دلالت بر کثرت افعال و تعداد معلومات دارد. گذشته از این، فقط این را می‌توان گفت که خدا واحدی است که در آن کثرتی نیست. هر اشاره‌ای از خدا که او چیزی را به واسطه ارتباطی مستقیم با ماسوای خود برای وجودش کسب می‌کند باید مردود شناخته شود. بنابراین، نظریه ابن سینا در خصوص علم خداوند به جزئیات مسائل مشکلی پیش می‌آورد، در اینکه به نظر می‌آید که او می‌کوشد تا در این دعوی میان نقطه نظرهای فیلسوفان و متکلمان سازگاری برقرار سازد. شاید ابن سینا برای اینکه متکلمان اهل سنت را آرام کند آیه‌ای از قرآن می‌آورد تا نشان دهد که خداوند به همه اشیاء حتی به سنگینی یک ذره عالم است (ابن سینا (۱۹۶۰)، مرمورا (۱۹۶۲)).^{۱۳} اما او این [علم] را بدین صورت توصیف می‌کند که می‌گوید خدا جزئیات را از طریق کلیات می‌داند. او این مطلب را با دو فراز توضیح می‌دهد: خدا جزئیات را می‌داند «از این حیث که کلی هستند» یا «به طریق کلی» (مرمورا، ۱۹۶۲).^{۱۴} توضیح وی از این دو فراز مبتنی بر این فرض است که خدا عقل محض است. بنابراین روند معرفتی که در انسان رخ می‌دهد نه تنها به خدا اطلاق نمی‌شود بلکه در خصوص او در واقع کاملاً بر عکس است.

غزالی پیش از آنکه انتقادش را از نظریه ابن سینا آغاز کند به تلخیص نظر اهل سنت درباره طبیعت خدا مبادرت می‌ورزد. او می‌گوید که مسلمان‌ها عالم را حادث می‌دانند، فقط خدا و صفاتش ازلی هستند و هر چیزی جز او به وسیله او و به واسطه او آفریده شده است. بنابراین هر چیزی بالضرورة معلوم است، زیرا متعلق اراده باید معلوم مرید باشد. وقتی تصدیق شد که او مرید عالم است، باید بالضرورة پذیرفته شود که او حی است، زیرا هر موجود زنده‌ای به غیر خودش علم دارد. پس مسلمان‌ها بدین طریق می‌دانند که خداوند به جهان علم دارد، زیرا آن را به واسطه اراده‌اش آفریده است (غزالی

(۱۹۶۵)، کمالی (۱۹۶۳)).^{۱۵} اما فیلسوفان به علت اعتقادشان به ازلیت عالم نمی‌توانند اینچنین یقینی داشته باشند. غزالی بدین ترتیب با آنها به مجادله می‌پردازد تا ثابت کند که با وجود موافقت با فرض‌های آنها خدا می‌تواند به غیر خودش علم داشته باشد.

غزالی در انتقاد خود از ابن سینا بحث را متمرکز بر اراده و علم خدا می‌کند. او مدعی است که اگر ابن سینا به این عقیده‌اش باقی بماند که خدا اراده ندارد و اینکه صدور یک عمل ضروری است، در این صورت مجبور خواهد بود بپذیرد که خدا به ماسوای خود علم ندارد. غزالی ادعایش را بر این دلیل مبتنی می‌سازد که علم به فعل ضرورتاً فقط در مورد افعال ارادی است (غزالی (۱۹۶۵)، کمالی (۱۹۶۳)).^{۱۶} بنابراین اگر کسی ادعا کند که عالم بدون اراده یا اختیار خداوند بالضروره از او صادر می‌گردد، همان طور که نور از خورشید صادر می‌شود، در آن صورت آن مستلزم علم خدا نخواهد بود. غزالی همین طور این ادعا را رد می‌کند که از آن جا که علم خدا ذات اوست علت همه موجودات است، و بنابراین دلالت بر این دارد که خدا همه معلولاتی را که علت آنها است می‌داند. به علاوه، او می‌گوید که عقیده ابن سینا با عقاید دیگر فیلسوفان و همچنین با آنچه خود درباره صدور عالم ادعا می‌کند متناقض است. حتی اگر پذیرفته شود که خداوند آنچه را که علت آن است می‌داند، همه فیلسوفان توافق دارند که فعل او واحد است و از او فقط واحد، یعنی عقل اول، صادر می‌شود. بقیه از عقل اول صادر می‌شوند و صدورشان از خدا فقط من غیر مستقیم و به وساطت واسطه‌ها است. ضرورت ندارد که خداوند جز عقل چیزی را بداند. اگر صدور امری ضروری است، در این صورت مستلزم علم خداوند به معلولات نیست (غزالی (۱۹۶۵)، کمالی (۱۹۶۳)).^{۱۷} حتی برای فعل ارادی علم تنها برای حرکت اول لازم است، نه برای آثار غیر مستقیم. بنا به نظر غزالی، همه برهان‌ها و دلیل‌های فیلسوفان مبتنی بر مقدمات غیر قابل اثبات است. نخست باید نظری کلی اتخاذ شود، و پس از آن انسان بتواند دلیل‌هایی اقامه کند. اما برای اینکه برهان‌ها کارآیی داشته باشند همه اصطلاحات باید به وضوح تعریف شوند. منطق [یعنی

انسجام] درونی یک نظام فی نفسه دلیل درستی آن نظام نیست. فیلسوفان مسلمان نظریه‌ها و تعریف‌هایی را از فیلسوفان یونانی اتخاذ کردند و پس از آن کوشیدند تا عقاید اسلامی را در قالب فلسفه یونانی بریزند. غزالی عقاید بنیادین اسلام سنی را پذیرفت و پس از آن نشان داد که ممکن نیست این عقاید را از دید فلسفی رد کرد.

ابن حزم و غزالی هوشمندانه می‌کوشیدند تا استدلال منطقی را در دفاع از عقاید اهل سنت به کار گیرند، اما در این جریان در بحث صفات از رویکرد سنت‌گرایانه دور افتادند. برای اصحاب الحدیث این موضوع بسیار اصولی بود: وحی برتر است و عقل باید پیرو آن باشد. پیروان سنت، در برابر استدلال‌های غزالی و دیگران پیوسته استدلال می‌کردند که وحی الهی بدون توسل به کلام باید به طور کامل پذیرفته شود. به هر حال، پیروان سنت حتی برای دفاع از عقیده بنیادینشان در خصوص صفات، که باید وجود آنها را بدون سؤال از کیفیاتشان پذیرفت به بسط و گسترش دلیل‌های بسیار سفسطه‌آمیز می‌پرداختند. از دوره باستانی متأخر اسلام دو دانشمند به علت دفاع شدید از سنت‌گرایی شایسته توجه ما هستند، ایشان موفق الدین بن قدامه (م. ۶۲۰/۱۲۲۳) و تقی الدین بن تیمیه (م. ۷۲۸/۱۳۲۸) می‌باشند. با اینکه هر دو در باب کلام و صفات خدا دارای اساس مشترک حنبلی بودند، با وجود این، ما برای اینکه از عقاید پیروان سنت دارای نظری فراگیر باشیم سخن خود را بر دیدگاه‌های خاص هر یک متمرکز می‌سازیم.

ابن قدامه در ردّ معروفش از کلام، تحریم النظر فی کتب اهل الکلام (به نام نقد الهیات نظری ترجمه شده است)، برای اجتناب از کلام نه وجه می‌شمارد (ابن قدامه ۱۹۶۲).^{۱۸} او با آیه سوره سوم شروع می‌کند و می‌گوید که خدا آنهایی را که پیرو تأویل متشابهات اند در ردیف کسانی قرار می‌دهد که در طلب فتنه‌اند و گمراه می‌شوند. بنابراین خداوند این قبیل تأویلات را ناروا دانسته است. ابن قدامه این را دلیل تحریم کلام می‌گیرد، زیرا کلام را مرتبط با تأویل می‌داند. دومین وجه تحریم وی در این راستا با بیان این مطلب ادامه می‌یابد که اگر تأویل متشابهات جایز [واجب] بود،

پیامبر [ص] آن را بیان می‌کرد. اما معلوم است که پیامبر هرگز وارد آن نشده است، و اگر آن برای مسلمان‌ها فایده‌ای داشت، پیامبر آن را متذکر می‌شد. تحریم در وجه سوم وی بدین صورت ادامه می‌یابد که او می‌گوید سلف صالح مسلمان‌ها این آیات قرآن را بدون تأویل و بدون تعطیل خداوند از صفاتش پذیرفتند. این امر دلالت بر این دارد که اگر تأویل برای اصحاب پیامبر فایده‌ای داشت مطمئناً از آن سخن می‌گفتند. با گذر به وجه پنجم وی که با تحریم‌های کلی سازگار است، باید متذکر شویم که ابن قدامه می‌گوید کلام بدعت است و بنابراین بر خلاف سنت پیامبر است. او در اینجا حدیث معروفی را نقل می‌کند که در خصوص التزام به سنت پیامبر است [علیکم بسنتی]. ابن قدامه در سایر وجوه [وجه تحریم کلام] می‌کوشد تا برای این تحریم دلیل‌هایی ارائه دهد که مبتنی بر سایر آیات قرآن و نمونه‌هایی از سنت هستند.

وجه چهارم ابن قدامه می‌گوید که کلام برابر است با حکم بر خدا [تحکیم بر خدا] در اموری که تأویل‌کننده نمی‌داند. متکلمان هرگز نمی‌دانند که مراد خداوند در این آیات چیست. حتی اگر لفظ محتمل معنایی باشد، این احتمال آن را لزوماً فقط به آن معنی محدود نمی‌کند. بنابراین ممکن است تأویل‌کننده معنایی برگزیند که خداوند آن را قصد نکرده است و بدین ترتیب درباره خداوند از روی جهل [به غیر علم] سخن بگوید، در حالی که خداوند در سوره هفتم، آیه سی و سوم، از آن منع فرموده است [قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ ... وَ أَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ]. وجه ششم ابن قدامه این است که تأویل متشابه محض حماقت و فضولی است، و هیچ فایده عملی ندارد [حاجتی به آن نیست]. طبق نظر وی مسلمانان حاجتی ندارند که معنای حقیقی صفات خدا را بدانند، زیرا البته نه عملی متعلق بر آن است و نه تکلیفی. خداوند به ایمان به فرشتگان، کتاب‌ها و پیامبرانش امر فرموده، اما تفصیل این امور معلوم نیست. بنابراین ما به آنچه نازل شد باید فقط ایمان بیاوریم (سوره دوم، آیه صد و سی و شش) [قولوا آمنا بالله و ما أنزل إلینا] و خود را به تکلف نیندازیم و دخالت بی‌جا نکنیم (سوره سی و هشتم، آیه هشتاد و ششم)

[قُلْ مَا أَسْأَلُكُمْ مِنْ أَجْرٍ وَ مَا أَنَا مِنَ الْمُتَكَلِّفِينَ]. وجه هفتم ابن قدامه بدین مضمون است که آن تکبیر محض است که انسان به خود اجازه دهد درباره خدا چیزی به دروغ بگوید. او توضیح می دهد که اگر تأویل واجب بود بر هر مسلمانی واجب بود حتی اگر دلائل آن را نداند. بنابراین لازم می آید که مردم درباره صفات خدا از روی جهل سخن بگویند [این تکلیف قول به جهل است]، که ما می دانیم حرام است. متکلمین با تأکید در به کارگیری کلام مردم را وادار می کنند که درباره خدا از روی جهل سخن بگویند. وجه هشتم او این است که کلام اجتهاد در اموری است که در قرآن و سنت معلوم نیست، و این روا نیست حتی اگر اتفاقاً درست باشد. ابن قدامه می گوید که ابوبکر حتی از تفسیر کلمه اَبًا (چراگاه) در سوره ۸۰ آیه ۳۱، [وفاکِهَةً و اَبًا] امتناع ورزید، زیرا نخواست درباره کتاب خدا چیزی بگوید که نمی داند. و بالاخره ابن قدامه در وجه نهم می گوید که متکلمین خطا می کنند در اینکه به خدا چیزی که او به خود نسبت نداده نسبت می دهند و از او آنچه را که او به خود نسبت داده است سلب می کنند. آنها وقتی که می گویند صفتی در واقع به معنای چیز دیگری است مرتکب این عمل می شوند. مثلاً، می گویند که «استوی» به معنای استقرار بر تخت نیست، بلکه به معنای استوی (یعنی «استیلاء») است.

ما، در همین مرور بر استدلال های ابن قدامه علیه کلام، خلاصه ای ظریف و کامل از مخالفت سنتی با متکلمین مشاهده می کنیم. آن ممکن است در طبقه استدلال سلبی قرار داده شود، زیرا متمرکز در تحریم صریح کلام به طور کلی است بدون اینکه مستقیماً درباره صفات خدا سخنی بگوید. در مورد ابن تیمیه خواهیم دید که او در بحث صفات خدا چگونه با روش ایجابی برخورد می کند. او توضیح می دهد که آنها در قلمرو حدود زبانی عربی و هدایت های قرآن و سنت چگونه به درستی فهمیده می شوند.

ابن تیمیه با همان وجوه اساسی که به وسیله ابن قدامه تقریر شده بود آغاز می کند، اما برای تبیین صفات خدا به آنها همچون امری کامل و کافی می نگرد، یعنی او چنین

می‌فهمد که قرآن و سنت محتوی تمام آن اموری است که لازم است انسان درباره خدا بداند و صفات او را بدون توسل به نوعی دلیل فلسفی به روشنی و صراحت بیان کند. او به مبحث صفات خدا به عنوان یک مسئله الهیاتی جداگانه نگاه نمی‌کند، بلکه آن را در رهیافت جامعش به فهم قرآن می‌گنجانند. بنابراین او در رساله مقدمه التفسیر («مقدمه تفسیر قرآن») این موضوع را به عنوان مسأله روش درست فهم قرآن مورد رسیدگی قرار می‌دهد (ابن تیمیه ۱۹۶۶)^{۱۹}. اساس رهیافت ابن تیمیه به تفسیر هر آیه‌ای در قرآن ارجاع به آیات دیگر و حدیث است. ابن تیمیه با استفاده از آیه چهل و چهارم سوره شانزدهم که در آن خدا می‌فرماید: پیامبر برای این فرستاده شده است که به بیان آنچه که بر مردم وحی شده است بپردازد [وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ (نحل، ۴۶)] اظهار می‌کند که پیامبر معانی و الفاظ قرآن را بیان فرموده است. یعنی او برای اینکه رسالتش را همچون یک نبی و رسول به انجام برساند لازم بود تمام معانی واقعی و قابل قبول قرآن را روشن سازد و از هیچ نوع اطلاع رسانی خودداری نکند. بنابراین برای نخبگانی همچون فیلسوفان هیچ نوع علم مکتوم یا پنهانی وجود ندارد. برای تبیین صفات خدا، انسان باید به قرآن مراجعه کند و زبان آن را بفهمد.

طبق نظر ابن تیمیه، اولین چیزی که انسان باید بداند این است که خداوند برای بیان یک چیز با اطلاق نام‌های متعدد بر آن الفاظ مترادف به کار می‌برد. این برای آن است که انسان چگونه باید نام‌های نیکوی خدا [اسماء الله الحسنى] را که در قرآن ذکر شده بفهمد. درست همان‌طور که برای پیامبر و قرآن نام‌های متعدد است برای خدا نیز نام‌های متعدد وجود دارد. ابن تیمیه می‌گوید اگر کسی خدا را با یکی از نام‌هایش بخواند این متضاد با دعای وی با نام دیگر او نیست. او آیه صد و دهم سوره هفدهم [قُلْ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى] به عنوان دلیل ذکر می‌کند که در آن آمده است «بگو بخوانید خدا را با نام «الله» یا نام «رحمن»، هر کدام را که بخوانید او کسی است که نام‌های بسیار نیکو دارد». ابن تیمیه از این نتیجه می‌گیرد که هر نامی از خدا

دلالت به ذات واحد و فارد می‌کند. یعنی خداوند هر نامی را که در قرآن ذکر می‌کند اشاره به او می‌کند. پس از آن می‌گوید هر اسمی دلالت به صفتی می‌کند که آن اسم متضمن آن است. بنابراین، برای مثال، علم دلالت به ذات، قدیر دلالت به ذات و قدرت، و رحیم دلالت به ذات و رحمت می‌کند. ابن تیمیه بدین ترتیب تمام اسم‌های خدا و صفات مربوط به آنها را به ذات واحد و فارد مرتبط می‌سازد. و به این صورت و در مقابل خاطر نشان می‌سازد کسانی که دلالت اسم‌های خدا را بر صفاتش انکار می‌کنند مرتکب تناقض می‌شوند. او [در این مورد] مثالی نقل می‌کند از کسانی که می‌گویند خدا نه حی است و نه غیر حی. ابن تیمیه در این حال با توسل به منطق می‌گوید که آنها نقیضین را [از او] نفی می‌کنند. پس از آن ادعا می‌کند که لزوماً هر اسمی دلالت به ذات خدا و یکی از صفات او می‌کند.

ابن تیمیه برای اثبات این مطلب مثال‌های دیگری به کار می‌گیرد تا نشان دهد که ممکن است ذات واحد اسماء و صفات متعدد داشته باشد. مثال او مبتنی بر آیه ۱۲۳ سوره بیستم است: «کسی که از ذکر من اعراض می‌کند» [مَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي]. او می‌گوید که ذکر امکان دارد اشاره به چیزی باشد که خدا نازل کرده است یا اشاره به چیزی باشد که پرستنده‌ای در حال نماز و دعا فرا می‌خواند. نظر به تمام آیه [نشان می‌دهد که] ذکر مرادف با هدایت و وحی خدا است. بنابراین ذات تمام آن چیزی است که خدا وحی کرده و اسماء و صفات ذکر هدایتند. به عبارت دیگر، ذات آنچه خداوند وحی فرموده امکان دارد اشاره به ذکر خدا، هدایت او، کتاب او یا کلام او باشد. هر لفظی اشاره به ذات واحد و فارد می‌کند.

ابن تیمیه با برگشت به بحث منضم صفات می‌گوید کسی که از صفت مختص به اسمی سؤال می‌کند باید بپذیرد که آن مطابق است با تعیین مسمی، یعنی اسماء الهی؛ مثلاً قُدّوس و سلام و مؤمن مرادف با خدا هستند. آنها اسم‌هایی هستند که دلالت بر ذات واحد و صفات آن ذات می‌کنند. ابن تیمیه برای اینکه معنای طبیعت صفت خاصی را

یادداشت‌ها

- ۱- احمدحجازی السقا، در مقدّمه‌اش به صحّة اصول مذهب اهل المدينة (قاهره، ۱۹۸۸).
- ۲- البخاری (بیّنّا)، ابن حجر (بیّنّا)
- ۳- چجن (۱۹۸۴): ۱۴۳
- ۴- حورانی ۱۴۳۰: (۱۹۷۹)
- ۵- چجن (۱۹۸۴) ۶۲۰
- ۶- حورانی (۱۹۷۹): ۱۵۰
- ۷- یعقوب بن اسحق الکندی، «فی الفلسفة الأولى»، در رسالات الکندی الفلسفیّة، تحقیق م. ا. ابوریده (قاهره ۱۹۵۳): ۱۲۶ - ۹۸؛ ابوری (۱۹۷۴).
- ۸- الفارابی (۱۹۸۵): ۸۹
- ۹- ابن سینا (۱۹۸۱): ۱۶۰، حورانی (۱۹۷۲): ۷۷
- ۱۰- حورانی (۱۹۷۲): ۷۸.
- ۱۱- کمالی (۱۹۶۳): ۱۹-۲۰

١٢- كمالى (١٩٦٣): ١٩-٢٠

١٣- ابن سينا (١٩٦٠): ٣٥٩، مرمورا (١٩٦٢): ٣٠٤، قرآن، ١٠: ٦١، ٣: ٣٤

١٤- مرمورا (١٩٦٢): ٣٠٠

١٥- تهافت الفلاسفة، ص ١٩٨، كمالى (١٩٦٣): ١٤٣

١٦- تهافت الفلاسفة، ص، ٢٠٠، كمالى (١٩٦٣): ١٤٦

١٧- تهافت الفلاسفة، ص، ٢٠، كمالى (١٩٦٣): ١٤٧

١٨- ابن قدامه (١٩٦٢): ٢٠-٣

١٩- ابن تيميه (١٩٦٦): ٣٢٩-٧٦

کتابنامه

- al-Bukhari (n.d.) *Sahib al-Bukhari*, Arabic- English, 9, trans. Muhammad Muhsin Khan (Medina).
- Chejne, A. G. (1984) "Ibn Hazm of Cordova on Logic", *Journal of the American Oriental Society* 104(1) (Januray-March): 57-72.
- al-Farabi (1985) *Al-Farabi on the Perfect State*, trans. Richard Walzer (Oxford).
- al-Ghazzali, A. H. (1965) *Tahafut al-falasifah*, ed. Sulayman Dunya (Cairo).
- Hallaq, W. B. (1993) *Ibn Taymiyya against the Greek Logicians* (Oxford).
- Hourani, G. F. (1972) "Ibn Sina on Necessary and Possible Existence", *The Philosophical Forum*, 4: 74-85.
- (1979) "Reason and Revelation in Ibn Hazm's Ethical Thought", in *Islamic Philosophical Theology*, ed. Parviz Morewedgr (Albany).

Ibn Hajar (n.d.) *Fath al-bari*, 13 (Beirut).

Ibn Qudamah (1962) *Tahrim al-nazar fi kutub ahl al-kalam*, trans. George Majdisi, *Censure of Speculative Theology* (London).

Ibn Sina (1380/1960) *al-Shifa': Ilahiyyat* (2). ed. Ibrahim Madkur (Cairo).

---- (1981) *al-Risalah al-arshiyyah*, ed. Ibrahim Hilal (Cairo).

Ibn Taymiyyah, (1386/1966) "Muqaddimat al-tafsir", in *Majmu fatawa Ibn Taymiyyah*, 13 (riyadh).

Ivry, A. (1974) *Al-Kindi's Metaphysics* a translation of *Yaqub ibn Ishaq al-Kindi's treatise on First Philosophy* (Albany).

Kamali, S. A. (1963) *Tahafut al-Falasifah: The Incoherence of the Philosophers* (Lahore).

al- Kindi, Y. I. (1953) "Fi al-falsafat al-ula", in *Rasail al-Kindi al-falsafiyyah*, ed. M. A. Abu Ridah (Cairo).

Marmura, M. (1962) "Some Aspects of Avicenna's Theory of God's Knowledge of Particulars", *Journal of the American Oriental Society*, 82(3): 299-312.

Margoliouth, D. S. (1905) "The Discussion between Abu Bishr Matta and Abu Sa'id al-Sirafi on the Merits of Logic and Grammar", *Journal of the Royal Asiatic Society*, n.s., 37: 79-129.

al-Saqa, A. H. (1988). in his introduction to: Ibn Taymiyyah, *Sibbah usul madhhab ahl al-madinah* (Cairo).

فصل هشتم

اندیشه فلسفی و کلامی

شیعه دوازده امامی

عباس مهاجرانی

مهدی قوام صفری

مسلمانان شیعه دوازده امامی

اصطلاح شیعه، اصطلاحی مجعول یا جدید نیست. این اصطلاح چهار بار در قرآن آمده است، که دو مورد آن عبارتند از:

و به آن شهر، هنگام غفلت مردمش، درآمد و دو مرد را دید که با یکدیگر پیکار می کردند، این یک از پیروان [شیعه] وی بود و آن یک از دشمنانش؛ پس آن که از پیروانش بود بر آن که از دشمنانش بود از وی یاری خواست (بخشی از آیه ۱۵ سوره مبارکه قصص).

صورت جمع کلمه شیعه در فرهنگ لغات به این معانی آمده است: پیروان، طرفداران، گروهی از مردم که در باب موضوع یا ایمانی که از آن حمایت و دفاع می کنند اتفاق نظر دارند. با این حال، این اصطلاح به زودی معنای پیروان امام علی بن ابی طالب (ع) را به خود گرفت. «این کلمه معنای ضمنی پیروان امیرالمؤمنین بر سیل ولایت و اعتقاد به امامت بلافصل او بعد از رسول (ص) و نفی امامت از اسلاف او در خلافت را به

خود گرفت» (شیخ مفید، اوایل المقالات، ص ۳۳). ابن خلدون در مقدمه خود این تعریف را ارائه می‌کند:

در عرف فقیهان و متکلمان معاصر و گذشته، شیعه بر پیروان علی و پسرانش (علیهم السلام) و مذهب آنها اطلاق می‌شود. پیروان آنها در این امر اتفاق نظر دارند که امامت از مصالح عامه‌ای نیست که به نظر امامت واگذار شده باشد، یعنی تبیین امام بر عهده آنان نیست. بلکه امامت رکن دین و پایه اسلام است. و برای پیامبر روانیست که از آن غافل باشد یا انتخاب امام را به امت واگذارد. بر او واجب است که امام را تعیین کند، امامی که معصوم و از گناهان کبیره و صغیره به دور باشد (مقدمه، ص ۱۹۶).

حاجی خلیفه در کتابش کشف الظنون، به نقل از الزیفة، اثر ابو حاتم سهل بن محمد السجستانی (وفات، ۲۰۶ هـ. / ۸۲۰ م.) نوشته است:

در دوران حیات پیامبر خدا، شیعه بر چهار نفر از اصحاب اطلاق می‌شد: سلمان فارسی، ابوذر غفاری، مقداد بن عمرو، عمار بن یاسر. پس از رحلت پیامبر، تعدادی از اصحاب برجسته به دور علی بن ابی طالب (ع) گرد آمدند و به او پیوستند. و گروهی از مهاجران و انصار از بیعت با ابوبکر سرباز زدند، و به علی بن ابی طالب (ع) پیوستند، از جمله: عباس بن عبدالمطلب، فضل بن عباس، زبیر بن عوّام، خالد بن سعید، مقداد بن عمرو، سلمان فارسی، ابوذر غفاری (تاریخ یعقوبی، ص ۲ / ۱۲۴). این اصحاب و کسانی که پیرو آنها بودند عقیده داشتند که امامت تداوم نبوت است، و علی (ع) در میان اصحاب در خصوص قرآن و راه درستکاری از همه آگاه‌تر است. بنابراین، آنها برای هدایت در آن دسته از مسائل و موضوعات دین که نیاز به هدایت و تفسیر دارد به علی (ع) روی آوردند. آنها از پیامبر (ص) شنیده بودند که درباره علی (ع) فرمود: «من شهر علم هستم و علی دروازه‌ی آن است، و من خانه حکمت هستم و علی در آن است (حکیم، المستدرک؛ طبرانی، الکبیر، ابونعیم، الحلیة)».

نهضت‌های فلسفی اسلام

توقع می‌رفت که مسلمانان در زمان حیات پیامبر (ص) به استدلال عقلانی و فلسفی

روی بیاورند، زیرا بذرهای استدلال فلسفی، در معنای کلی کلمه، در قرآن کریم افشاندند شد و در فرمایشات و ارشادهای عمومی پیامبر اکرم (ص) پرورده گشت. آیات بسیاری در قرآن وجود دارند که انسان‌ها را به غور و تعمق در آفرینش انسان و جهان، و آسمان‌ها و زمین، تشویق می‌کنند، و از آنها می‌خواهند که نمودهای هستی را با فهم و ذهنی انتقادی بنگرند تا به حکمت قادر مطلق و رضایت دست یابند (برای نمونه نگا. آیه ۱۶۴ از سوره نحل، ۱۹۰ از سوره آل عمران؛ ۵۳ از سوره نساء). همچنین در آیات دیگر امر می‌کند که مردم در موضوعات ایمانی پیرو شک و تردید نباشند؛ و آنها را تشویق می‌کند که در جستجوی معرفت باشند، زیرا هر آینه معرفت ایمان آنها را تثبیت خواهد کرد (سوره اسراء، آیه ۱۷). مفسران گفته‌اند وقتی ده آیه آخر سوره مبارکه آل عمران نازل شد، پیامبر (ص) آنها را تلاوت کرد و فرمود «وای بر کسی که این آیات را بخواند و در آنها تدبیر نکند».

در نتیجه تشویق به تعقل و استدلال، و جستجوی معرفت در موضوعات مربوط به ایمان و جهان، فرقه‌ها و مذاهب فکری در اسلام پدید آمدند. این مطلب نه تنها در باب موضوعات ایمان، بلکه همچنین در باب آیین‌های دینی و هنجارهای پرستش و عبادت نیز صادق است. با وجود این، تفاوت مهمی در احکام نماز و روزه و حج و اعمال آیینی مربوط به ایمان وجود نداشته است. این مطلب از نحوه رفتار مسلمان در باب اعمال مربوط به پرستش و پارسایی، با قطع نظر از مذاهب آنها و به رغم گذشت چهارده سده از پیدایش اسلام کاملاً آشکار می‌شود.

شایان توجه است که پیامبر اکرم (ص) در زمان حیاتش چندبار به اصحابش فرمود که ظهور تفاوت‌ها در میان پیروانش گریزناپذیر است. در این باره اشاره او به تقسیم مسلمانان به بیش از هفتاد فرقه کافی خواهد بود. او فرمود «امت من هفتاد و سه فرقه خواهد شد».

شیعیان درست از آغاز مباحث عقلانی و فقهی با علی (ع) و پس از او با فرزندان

بودند. به عقیده آنها دلیل حمایت از علی (ع) به علت وجود احادیث نبوی بسیار در باب تشویق به پیروزی از علی (ع) کاملاً قاطع است. از میان احادیث بسیار، این حدیث در این باره کاملاً صریح است: «مَثَلُ اهل بیت من مَثَلُ کشتی نوح است؛ هرکس به آن درآمد نجات یافت، و آنکه از آن واماند غرق گشت». بسیاری از رهبران و کسانی که به طور تفننی به دین می‌پردازند، این کار را بدون معرفت و بلکه از روی نظرورزی و تردید انجام می‌دهند. بنابراین، برای تحصیل ایمان راسخ و اعتقاد مسلّم پناه آوردن به آنهایی که به دین و به راه‌های سعادت روحانی معرفت دارند واجب است. هنگامی که از امام محمدباقر (ع) معنای آیه «پس آدمی باید به خوراک خود بنگرد» (سوره مبارکه عبس، آیه ۲۴) را پرسیدند، ایشان فرمود: «مقصود معرفت است تا بداند که از کجا تحصیل کرده است» (کلینی، کافی، ۱، ۵).

قابلیت عقلانی شیعه

جنبه‌های عقلانی و معرفتی شخصیت امام علی (ع) تأثیر بزرگی بر شکل‌گیری اندیشه عقلانی و فلسفی شیعیان و گشودگی آنها در مباحث عقلانی داشت. برای پی‌بردن به این خصوصیت بی‌نظیر امام (ع) کافی است که به مجموعه خطبه‌ها و نامه‌ها و کلمات کوتاه او که شریف‌رضی (وفات: ۴۰۶ هـ. / ۱۰۱۵ م) تحت عنوان نهج البلاغه گردآورده است مراجعه کنیم. این کتاب را علمای نسل‌های گذشته و معاصر تفسیر و شرح کرده‌اند. شیخ محمد عبده (وفات: ۱۹۰۵)، رئیس اسبق دانشگاه الازهر و شخصیت بلندمرتبه اصلاح و نوگرایی در اسلام، متن نهج البلاغه را ویرایش کرده و بر آن شرح نوشته است. او در مقدمه خویش وضع روانی‌اش را به هنگام مطالعه نهج البلاغه چنین بیان می‌کند (مقدمه نهج البلاغه، ص ۸):

و بعضی اوقات مشاهده می‌کردم که عقلی نورانی، که شباهتی به موجودات جسمانی نداشت، از موکب الهی جدا می‌شود و به روح انسان می‌پیوندد. به این ترتیب آن را از تاریکی‌های طبیعت خلع

می‌کند، و او را به ملکوت اعلی و به سوی درخشان‌ترین نور بالا می‌برد.

تأثیر امام علی (ع) و میراث فلسفی او مقرر بود که فقط در امامان نسل او، و مخصوصاً به دست سه نفر از آنها، یعنی امام محمد باقر (ع) (شهادت: ۱۱۵ هـ. / ۷۳۲ م.) و امام جعفر صادق (ع) (شهادت: ۱۴۸ هـ. / ۷۶۵ م.) و امام علی بن موسی الرضا (ع) (شهادت: ۲۰۳ هـ. / ۸۱۸ م.)، آشکار شود. آنها به شاگردان‌شان بحث فلسفی آزاد و جدل و حکمت می‌آموختند و سفارشات قابل توجهی داشتند. با این حال، تشکیلات حکومتی، که در اصل ضد شیعه بود، مصلحت می‌دید که دست آوردهای فلسفی و علمی شیعه را به مدت چند سده باطل سازد.

اصول دین از نظر امامیه

اساس دین آن بخش از باورهاست که به اصول اسلام مربوط می‌شود. قوه تشخیص و استدلال اجزای اصلی دست‌یابی به باور راسخ است، و جایز نیست که در این موضوع بدون استدلال از دیگران پیروی شود. و برای هر مسلمان واجب است که، هرچند با استدلالی ساده، در جستجوی معرفتی برآید که به اعتقاد راسخ رهنمون شود. شهرستانی (ملل و نحل، ۱، ص ۵۱) می‌نویسد:

دین به دو مقوله تقسیم می‌شود: معرفت و اطاعت. معرفت اصل است و اطاعت فرع. اصول یا ارکان موضوع علم کلام است؛ و فروع، حوزه فقه است. بعضی از اندیشمندان گفته‌اند:

هر آنچه منطقی (یا عقلانی) است و می‌شود آن را از راه تدبیر و تعلیم اثبات کرد از ارکان است؛

و هر آنچه از راه تمثیل و حکم شرعی کلامی به آن معتقد شوند از فروع است.

بر طبق اعتقاد مسلمانان شیعه امامی، اصول دین پنج تا است: توحید خداوند، عدل، نبوت، امامت، معاد. این پنج اصل ماهیت فلسفی و نظری یا کلامی دارند.

از میان متکلمین، اشاعره عدل و امامت را جزو اصول دین نمی‌دانند. معتزله نیز امامت را یکی از اصول دین نمی‌دانند. در حقیقت یکی دانستن شیعه امامی و معتزله از

حیث اعتقاد غیردقیق و ناموجه است. چند تن از علما، و از جمله شیخ مفید (وفات: ۱۰۲۲ هـ. / ۱۶۱۴ م.) در کتاب خود اوایل المقالات، در باب فرق امامیه و معتزله بحث کرده‌اند. به عقیده معتزله، اصول دین عبارتند از: توحید خداوند، عدل، پاداش و جزا، منزله بین المنزلتین، امر به معروف و نهی از منکر.

وعد وعید

و منزلة بین المنزلتین

شایسته است در این دو تعبیر تدبیر کنیم تا معنی واقعی آنها را بدانیم. ابوالحسن خیاط در کتابش الانتصار می‌گوید: «کسی را نمی‌توان معتزله دانست مگر اینکه به پنج اصل معتقد باشد: توحید، عدل الهی، وعد و وعید، منزلة بین المنزلتین، امر به معروف و نهی از منکر».

اشاعره می‌گویند:

از میان اهل قبله نمی‌توان کسی را به سبب گناهی که مرتکب شده است، حتی اگر از گناهان کبیره از قبیل زنا، غیرمحصنه / زنا، محصنه باشد، تکفیر کرد. همچنین مرتکب این گونه گناه مستوجب آتش نمی‌شود، و نه مطیع به بهشت می‌رود. با خداست که آنها را هر جا دوست دارد بفرستد. اگر خدا بخواهد، می‌تواند آنها را تنبیه کند یا ببخشد. همانگونه که از اخباری که نبی از خداوند آورده است برمی‌آید، خداوند گروهی از موحدان را از آتش دوزخ نجات خواهد داد. ما حق نداریم بگوییم که پاداش مؤمن و جزای کافر بر خداوند واجب است، بلکه همه اینها در دست خداست. اگر او اراده کند، بر آنها رحمت می‌آورد و آنها را به بهشت وارد می‌سازد یا آنها را به آتش دوزخ محکوم می‌کند (اشعری، مقالات الاسلامیین، ص ۲۷۹).^(۱)

۱- فقره‌ای که از ص ۲۷۹ کتاب اشعری، مقالات الاسلامیین، تصحیح ریتز، در متن انگلیسی ترجمه شده است، در آن صفحه از متن عربی وجود ندارد. مترجم با زحمت زیاد توانست فقط جمله اول فقره را در صفحه ۲۹۳ متن عربی بیابد. ظاهراً نویسنده مقاله، جملات فقره را از مواضع مختلف برگرفته است، و سرانجام به صفحه‌ی ۲۷۹ ارجاع داده

اما معتزله می‌گویند:

وعیدها قطعاً انجام خواهند شد. گناهکار مجازات خواهد شد. هیچکس معاف نخواهد بود؛ این امری است که با اخبار رسیده از خداوند مطابقت دارد. زیرا وقتی منشاء اخبار خداوند است، و به‌ویژه این اخبار عمومیت دارند، مانند «و همانا بدکاران و گنه‌پیشگان در دوزخ‌اند» (سوره مبارکه انفطار / آیه ۱۴) و «پس هر که همسنگ ذره‌ای نیکی کند آن را ببیند، و هر که همسنگ ذره‌ای بدی کند آن را ببیند» (سوره مبارکه زلزال / آیات ۷ و ۸)، محال است اینگونه اخبار را بر کسانی که مصادیق آنها هستند قابل اعمال ندانیم (اشعری، همان، ص ۲۷۹).^(۱)

نخستین کسی که دیدگاه «منزلة بین المنزلتین» را مطرح کرده است واصل بن عطاءست. او گفته است که مرتکب گناه کبیره نه مؤمن است نه کافر، بلکه در مقامی میان ایمان و کفر قرار دارد:

چون مردم در باب اهل گناهان کبیره که اهل نماز هم باشند اقوالی داشتند، و خوارج آنها را کافر و مشرک می‌نامیدند، و مرجئه معتقد بودند که آنها مؤمن هستند، و حسن [بصری از اشاعره] و پیروانش آنها را منافق می‌دانستند، پس واصل معتقد شد که آنها فاسقان غیر مؤمن هستند، نه کافرند نه منافق (شریف مرتضی الآملی، ۱، ص ۱۱۴).

شیعه کوشید در این میان موضعی حد وسط، در بین موضع معتزله و موضع اشاعره داشته باشد. خداوند باید به وعده‌هایش عمل کند، اما او در انجام این کار مجبور نیست. خدا باید به وعده‌هایش عمل کند، زیرا این کار مطابق عدل و انصاف است، و عمل برخلاف این دو اصل قبیح است. با این همه، او مجبور نیست مطابق این اصول عمل کند به این معنا که در معنایی فراتر از معنای اخلاقی ملزم باشد که چنین کند.

است، و البته علت این کار او معلوم نیست؛ مترجم.

۱- نویسنده مقاله دوباره آدرس غلط داده است، زیرا فقط بخشی از فقره‌ای که به کتاب مقالات الاسلامیین منسوب می‌شود، در صفحه ۲۷۶ کتاب یافت می‌شود. مترجم به یافتن بقیه فقره در کتاب موفق نشد - مترجم.

توحید

اعتقاد به توحید یا وحدانیت خداوند پایهٔ اسلام است، و قرآن در صدها آیه به این موضوع پرداخته است. توحید همهٔ واقعیت‌های مربوط به خدا را به عنوان تنها خدای واحد شامل می‌شود - خداوند نظیر و رقیب و شریک ندارد، او ازلی است و هیچ چیز شبیه او نیست. او تنها خدای شایسته پرستش است و ثانی ندارد. مسلمانان در باب ایمان به این موضوع اتفاق رأی دارند.

توحید ذات و صفات

توحید دو گونه است. اول اینکه الله تبارک و تعالی از حیث ذاتش و از حیث ضرورت وجودش واحد است. او واجب‌الوجود است. فراتر از همه اجسام است و بالقوه از هیچ چیز ترکیب نشده است. او از حیث هستی و از حیث مفهوم یا از حیث واقعیت به موجودات دیگر منسوب نمی‌شود. دوم، صفات خدا نیز مثل ذات او هستند. اهل کلام و فلسفه عقلانی می‌گویند که صفات خدا دو گونه است: ایجابی و سلبی. بعضی از صفات ایجابی عبارتند از: حیات ازلی، علم مطلق، قدرت مطلق، ابدیت. بنابراین می‌گویند که خدا زندهٔ جاویدان و عالم مطلق و قادر مطلق ابدی و عادل و سمیع و علیم است.

در خصوص صفات سلبی، تأکید می‌کنند که خداوند متعالی از هرگونه محدودیت است. این صفات را همچنین صفات جلال نیز نامیده‌اند که به معنای سلب امکان مخلوق بودن اوست، یعنی این صفات ثابت می‌کنند که او واجب‌الوجود است، و از هرگونه ترکیب و جسمانیت و داشتن مکان و فقر و تجسد، متعالی است. بنابراین می‌گویند خداوند جسم ندارد، شکل ندارد، نقص ندارد. از هیچ چیز مرکب نیست. او رانمی‌توان مجسم کرد. خلاصه اینکه او از هرگونه صفاتِ هرگونه موجود امکانی متعالی است. عقیده شیعه در باب توحید، خالص‌ترین عقیده است. شیعه بر آن است که خداوند از

هرگونه عناصر تشبیهی مربوط به تصور خدا، که ممکن است همچون شرک و جسمانی دانستن او از الوهیت متعالی او تعدی کند، متعالی است. اراده الهی او از هرگونه ستم و شرارت به دور است؛ و در هستی ازلی و ابدی اش هیچ شریکی ندارد.

دیدگاه شیعه امامیه

مسلمانان شیعه معتقدند که صفات خدا عین ذات اوست، و غیر ممکن است که خدا صفتی زاید بر ذات داشته باشد.

بحث صفات خدا به فلسفه اسلامی نیز کشیده شده است. فیلسوفان شیعه به طور گسترده در این باب بحث کرده اند. فیلسوف صدرالمتهلین شیرازی (المشاعر، ص ۵۴) می گوید:

صفات خداوند عین ذات متعالی اوست، نه آن گونه که پیروان ابوالحسن اشعری در اثبات تعدد وجود آنها می گویند تا تعدد قدما لازم آید، و نه آن گونه که معتزله در باب نفی مفهوم آنها و اثبات آثارشان می گویند و ذات را نائب صفات می دانند، بلکه همانگونه که راسخان در علم می گویند وجود خداوند متعال که عین ذات و حقیقت اوست، عیناً مصداق صفات کمالی و مظهر نعوت جمالی و جلالی اوست.

متکلمان شیعه و معتزله تا اندازه زیادی از دیدگاه های امام علی (ع) بهره برده اند. امام (ع) در خطبه نخست نهج البلاغه می فرماید:

سرلوحه دین، شناختن اوست؛ و درست شناختن او، باور داشتن او؛ و درست باور داشتن او، یگانه انگاشتن [او]؛ او را بسزا اطاعت نمودن؛ و بسزا اطاعت نمودن او، صفت ها را از او زدودن، چه هر صفتی گواه است که باموصوف دوتاست و هر موصوف نشان دهد که از صفت جداست؛ پس هر که پاک خدائی را با صفتی همراه داند او را با قرینی پیوسته، و آن که با قرینش پیوندد، دوتایش دانسته؛ و آن که دوتایش خواند، جزء جزء اش داند؛ و آن که او را جزء جزء اش داند، او را نداند.

خداوند غیر جسمانی است

امامیه و معتزله در این اعتقاد توافق دارند که خداوند فراتر از جسمانیت است.

بنابراین، نمی‌توان او را به زمان و مکان محدود دانست. اما حنبلیان و اشعریان و کرامیان معتقدند که می‌توان خدا را به جایگاه تعالی‌اش که مجاور جزء فوقانی عرش است محدود دانست. آنها این اعتقادشان را بر معنای باطنی بعضی آیات مبتنی می‌سازند، مانند «خدای رحمان بر عرش استیلا دارد» (سوره مبارکه طه / آیه ۵) و «بلکه دو دست او گشوده است» (سوره مبارکه مائده / بخشی از آیه ۶۴). در نتیجه اشعری در مقالات الاسلامیین می‌گوید: «خدای سبحان بر عرش خود است. او دو دست بی‌کیفیت دارد؛ او دو چشم بی‌کیفیت دارد؛ او دارای وجه است، چنانکه خودش می‌فرماید: «و ذات [در ترجمه وجه] پروردگار تو، آن خداوند شکوه و ارجمندی، بمآند (سوره مبارکه رحمن / آیه ۲۷)» (مقالات الاسلامیین، ص ۲۹۰).

علی بن ابیطالب (ع)، سرمشق مسلمانان شیعه، فرمایشی خیره‌کننده دارد که در آن دیدگاه جسمانیت خدا را رد می‌فرماید و او را متعالی از هر صفتی می‌داند که می‌توان به مخلوقاتش نسبت داد:

دروغ گفتند مشرکان، که تو را همانند کردند به بتان، و گفتند که پیکری دارد چون آفریدگان، و چون جسم‌ها جزء جزء کردند از روی گمان (نهج البلاغه، خطبه اشباح، ص ۷۶).

هشام بن حکم

بعضی از نویسندگان کتاب‌های مربوط به ملل و نحل و مذاهب فکری، هشام بن حکم (وفات: ۱۹۸ هـ. / ۸۱۲ م.)، یکی از متکلمان بزرگ و شخصیت برجسته زمان خود و مشهورترین شاگرد امام جعفر صادق (ع)، را به اعتقاد به جسمانیت خدا متهم کرده‌اند. جاحظ و نظام و اشعری با نقل این سخن او که «خدا، همانند سایر موجودات مادی، جسم است»، در نسبت دادن آن اعتقاد به او افراط کرده‌اند.

با این همه، پژوهش‌مانشان داده است که چنین اتهامی درست نیست. حسادت باعث این تهمت شده است؛ دشمنان او، که در برابر صحت و استقامت استدلال‌هایش تاب

نمی آوردند، درصدد برآمدند تا شهرت او را خدشه دار کنند، به ویژه معتزله که هشام در مجادلاتش بر ضد تعلیمات آنها ادعاهای شان را رد می کرد. ابوالقاسم خویی (وفات: ۱۳۷۱ ه. ش / ۱۹۹۲ م.) در کتابش معجم رجال الحديث (جلد ۱۸) در شرح زندگی هشام به داستان هایی درباره او اشاره می کند و نتیجه می گیرد:

من معتقدم که همه داستان های مربوط به متهم کردن هشام به اعتقاد به جسمانیت [خدا] ساختگی است. این اتهام از حسادت سرچشمه گرفته است، چنانکه از این سخن ابوالحسن اشعری نیز چنین برمی آید: «خداوند هشام را رحمت کند، زیرا انسان خوبی بود، و حسودان انصاف را درباره او رعایت نکردند».

مخالفان او مدعی اند که هشام خداوند را هفت و جب توصیف کرده است. این سخن شایسته هشام نیست حتی اگر معرفت و تجربه او را بسیار معمولی فرض کنیم، زیرا هشام کسی است که امام و معلم او حضرت امام جعفر بن محمد صادق (ع) به او فرمود: «ای هشام، تو هنوز از سوی روح القدس حمایت می شوی».

امام صادق (ع)، به رغم سن کم هشام، او را بر همه هم قطارانش مقدم می داشت. علاوه بر این، اگر هشام آن کلمات را بر زبان آورده باشد، از این بر نمی آید که او آموزه جسمانیت را تعلیم کرده است. آن کلمات ادعایی شبیه کلماتی که فیلسوفان و متکلمان در زمینه رساله ها و مباحث شان گفته اند، مبنی بر اینکه خداوند «شیئی است شبیه اشیای دیگر».

همچنین، این کلمات از زمینه خود بیرون آورده شده اند. عبارتی که مدعی اند بر اساس اثر هشام بازسازی شده است نمی تواند ثابت کند که او به جسمانیت خداوند عقیده داشته است، زیرا آنچه به هنگام بحث در مقام استدلال و نقض استدلال و تمثیل گفته می شود ضرورتاً نشان دهنده باور واقعی یا دیدگاه های شخصی که بحث را به پیش می برد نیست. هشام در حال بحث با علاء بود که گفت: «شما می گوید که آفریننده به واسطه علم خویش به همه چیز علم دارد، و علم او شبیه علم مخلوقات نیست. پس چرا

به طریق مشابه نمی‌گویید که او جسمی است که شبیه اجسام مخلوقات خویش نیست؟»
(موسوی (۱۹۸۶)، ص ۴۸۲).

حاصل اینکه مسلمانان شیعه امامیه خداوند را از هر آنچه شایسته و / یا لازمه اشای مادی است، از قبیل جسمانیت و مکان و زمان و ترکیب، متعالی می‌دانند. آنها آیاتی از قبیل آیه ۱۰ سوره مبارکه فتح و آیه ۵ سوره مبارکه طه را، که معنای ظاهرشان معنای باطنی آنها را آشکار می‌کند، ولی برحسب ظاهر از آنها برمی‌آید که خداوند دارای صورت و دست است و از مکانی به مکان دیگر می‌رود، به گونه‌ای معنا می‌کنند که با عقل سلیم هماهنگ باشد. آنچه در همه اینها مهم است حفظ شخصیت متعالی خداوند از هرگونه نقصی است که درخور شباهت و قوه است. صدرالمألهین، فیلسوف مشهور، با توجه به همین نقل قول، درباره آیات متشابه قرآن و درباره چگونگی برخورد مذاهب مختلف سنی و شیعه امامیه و همچنین مکاتب عرفانی با این گونه آیات، رساله‌ای نوشت.

رؤیت و ادراک حسی

آیا ممکن است کسی خدای متعال را در این دنیا یا در جهان آخرت با چشم سر ببیند؟ اشاعره با توسل به معنای ظاهر بعضی از آیات قرآن کریم معتقد بودند که رؤیت خداوند ممکن است. اشعری می‌گوید: «خدای سبحان در روز قیامت با چشم دیده می‌شود همان گونه که ماه شب بدر دیده می‌شود. مؤمنان او را می‌بینند اما کافران نمی‌بینند، زیرا کافران از خداوند در پرده‌اند» (مقالات الاسلامیین، ص ۲۹۲).

اما امامیه اجماع دارند که رؤیت خداوند، چه در این دنیا و چه در جهان آخرت، غیر ممکن است. ادراک حسی خدا غیر ممکن است، زیرا این عمل برخلاف منطوق است: آنچه جسم یا جسمانی نیست، مکان ندارد و در زمان نیست، و نظیر ندارد، نمی‌تواند دیده شود. دیدن آفریدگار با چشم سر نیز به همین اندازه نامقبول است. عقل این واقعیت

را تأیید می‌کند و قرآن بر آن تأکید دارد، چنان که احادیث دارای سلسله سند که از امامان هدایت، که فرزندان رسول (ص) هستند، به ما رسیده است نیز بر این مطلب تأکید دارند. کل امامیه و اکثریت متکلمان همین اعتقاد را دارند. کلینی در کتاب جاویدانش کافی دوازده حدیث از امامان (ع) ضبط کرده است که در آنها به عدم امکان رؤیت خدا در این جهان یا در جهان آخرت تصریح شده است. صدر المتألهین این احادیث را به طور آشکار و بسیار عالی تفسیر می‌کند و نتیجه می‌گیرد که عقول کامل که مجرد از ماده اند می‌توانند خدا را از راه ادراک عقلانی، و نه از طریق چشم سر، ببینند. او این دیدگاه غزالی را به شدت ردّ می‌کند که در کتابش الاقتصاد فی الاعتقاد نوشته است که دیدن خداوند ممکن است.

محور استدلال اشاعره در باب امکان رؤیت خدا این استدلال است: خداوند موجود است، و هر موجودی را می‌توان دید؛ زیرا مصحح رؤیت، وجود است؛ از طریق سمع هم وارد شده است که مؤمنان او را در آخرت می‌بینند (شهرستانی، ملل و نحل، ص ۱۳۱). «امامیه و عدلیه بر عدم امکان رویت خداوند بر اساس این واقعیت استدلال می‌کنند که جواز رویت خدا ضرورتاً مستلزم جسم و موجود جسمانی بودن او و مکان داشتن و قابل تشخیص بودن اوست، و این مستلزم محدودیت و محدود بودن اوست» (کلینی).

حکمت الهی

حکمت یکی از صفات خداست. خداوند خود را حکیم توصیف کرده است، و یکی از اسماء او «حکیم» است که در حدود صد آیه از آیات قرآن کریم ذکر شده است. یکی از آن آیات این است: «الف لام را، [این] کتابی است که آیت‌های آن از نزد دانایی با حکمت و آگاه استوار و پایدار گشته و آنگاه به تفصیل بیان شده است» (سوره مبارکه هود / آیه ۱). حکمت کیفیت علم خدا به همه چیز و آفرینش کامل ناشی از آن است.

«و کوه‌ها را بینی، پنداری که برجای ایستاده‌اند و حال آنکه همچون ابر می‌روند؛ کار خداست که هر چیزی را استوار ساخته. همانا او بدانچه می‌کنید آگاه است» (سوره مبارکه نمل / آیه ۸۸).

حکیم بودن خداوند ضرورتاً به معنای این است که افعال او عبث نیست، و هر آنچه ممکن است قبیح باشد نمی‌تواند از او صادر شود، و هر آنچه او انجام دهد مطلقاً خیر و شایسته است. نوشته‌های مدرسی و فلسفی در باب این موضوع و در باب عدل الهی بسیار است. این مطالب را می‌توان تحت عنوان «حُسن و قبح - موضوعات عقل سلیم -» یافت. از این موضوع پژوهش دیگری در باب عدل الهی متفرع می‌شود که آن نیز مباحث مربوط به پاداش و جزاء بر طبق اعمال، و پرستش خدا از سوی ما، و همچنین مسأله قضا و قدر را در پی دارد. همه این مسائل فلسفی به هم مرتبط‌اند.

دیدگاه امامیه

از آنجا که امامیه عقل را در درک حُسن و قبح مستقل می‌دانند، از اینجا بر می‌آید که می‌توان مطلقاً یقین داشت که آنچه خداوند به آن امر کرده است حَسَن، و آنچه او از آن منع فرموده است قبیح است. به‌طور مثال، عقل حکم می‌کند که دروغ گفتن عملی شرم‌آور است؛ خداوند نیز به آنچه نارواست امر نمی‌کند. عقیده معتزله همین عقیده امامیه است. اختلاف نظر در اینکه عقل در باب آنچه خوب یا بد بودن آن را درک می‌کند داور دارد مستلزم این است که اولاً خدا، فراتر از مسؤولیت نباشد و ارسال رسولان بر او واجب باشد و قبیح بودن تنبیه بدون بینه را بداند و ثانیاً انسان در اعمالش اراده آزاد داشته باشد.

عدل الهی

عدالت یکی از صفات خدا و یکی از اسماء مبارکه اوست. او نه ظالم و نه مستعد

هوسی است که ممکن است باعث شود که او در داوری اش عادل نباشد. خداوند در چند جای قرآن کریم این مطلب را روشن کرده است که از ستم بری است: «خدا همسنگ ذره‌ای ستم نکند» (سوره مبارکه نساء / صدر آیه ۴۰)؛ «به راستی خدا بر مردم هیچ ستم نمی‌کند» (سوره مبارکه یونس / صدر آیه ۴۴)؛ «و پروردگار تو به هیچ کس ستم نکند» (سوره مبارکه کهف / ذیل آیه ۴۹).

در نتیجه اعتقاد به عدل الهی، پاره‌ای مسائل جدی به پیش می‌آید که قبلاً از آنها یاد کردیم، از جمله اینکه انسان اراده آزاد دارد و خداوند قادر به ظلم نیست. شیخ مفید، متکلم برجسته امامی، گفته است (اوایل المقالات، ص ۵۷):

خداوند عزوجل عادل و کریم است. انسان‌ها را از برای عبادت خویش آفرید، و آنها را به طاعت خویش امر کرد و از معصیت خویش نهی فرمود. هیچکس را جز به اندازه طاقتش تکلیف نفرمود. در صنع او عبث، و در فعل او قبیح راه ندارد. از مشارکت بندگان در افعال او، و از اضطراب آنها در اعمالشان، متعالی است. کسی را جز به سبب گناهی که مرتکب شده است عذاب نمی‌کند و بنده‌ای را جز به سبب کار بدی که انجام داده است سرزنش نمی‌کند. همسنگ ذره‌ای ستم نمی‌کند. علامه حلی می‌گوید که اصول زیر لازمه حکمت و عدل الهی است.

۱. خدا فعل قبیح ندارد.
۲. فعل او از سر حکمت است و غایت دارد و اعمال او همه مناسب است.
۳. عمل نیک را دوست دارد و از گناه بیزار است.
۴. تکلیف مالا یطاق نمی‌کند.
۵. نه تنها کارهای عادلانه، بلکه همه اعمال را داوری می‌کند. بنابراین، بندگان

داوری او را، تلخ باشد یا شیرین، باید بپذیرند.

اما اشاعره بر آن هستند که آفریدگاری جز خداوند وجود ندارد. کارهای بد مردم را خدا می‌آفریند. عقل قدرتی بر اشیاء ندارد، و نیازی به تمیز بین خیر و شر ندارد. خدا بندگان را بی هدف نمی‌رنجانند. او هر چه را بخواهد انجام می‌دهد و هر طور که دوست

دارد داوری می‌کند. اگر او بخواهد بندگان را به‌طور جاویدان در آتش دوزخ نگه می‌دارد، تنها اوست که باید اطاعت شود چنانکه تنها او متعالی است. اعتراض تأثیری بر افعال او ندارد، او آفریدگار مطلق است (اشعری، مقالات الاسلامیین)؛ (شهرستانی، ملل و نحل).^(۱)

جبر

مسأله اعمال انسان و چگونگی صدور آنها از او یکی از کهن‌ترین موضوعات فلسفی است که در تفکر فلسفی اسلامی به اوج رسیده است. اندیشمندان مسلمان و پیروان مذاهب مختلف فکری در اسلام در باب این موضوع دیدگاه‌های گوناگون دارند. در میان دیدگاه نجاریه و ضراریه و اشاعره، از یک سو، و دیدگاه جهمیه، از سوی دیگر، تفاوت بسیار وجود ندارد، هرچند اشاعره کوشیده‌اند به سبب جبری بودن از آنها فاصله بگیرند. اشاعره می‌گویند که اعتقاد آنها به آموزه جبر چنین است: «پروردگاری جز خدا وجود ندارد، و کارهای بندگان و اعمال آنها همه مخلوق خداست، و بنابراین بندگان قادر نیستند چیزی را خلق کنند» (اشعری، مقالات الاسلامیین، ص ۲۹۱). امام فخرالدین رازی، متکلم اشعری، می‌گوید: «اعمال انسان‌ها بر طبق قضا و قدر الهی رخ نمی‌دهد، و انسان‌ها در این باره انتخاب ندارند، و در هستی چیزی جز آنچه مقدر است وجود ندارد» (المباحث المشرقیة، جلد ۲، ص ۵۱۷). اشاعره برای دفاع از وحدت آفرینش و برای اثبات این اصل که «در هستی، آفریدگاری جز خدا وجود ندارد» به جبر معتقد شده‌اند.

اما معتزله، که طرفدار عدل و توحید هستند، می‌گویند انسان قادر است آزادانه عمل کند. اعمال ما خوب باشند یا بد، ما آفریننده آنها هستیم، و در جهان آخرت بر طبق

اعمال مان پاداش می‌بینیم یا تنبیه می‌شویم.

اعتقاد به اصل عدل بود که معتزله را به داشتن این دیدگاه کشاند که ما مستقل هستیم و در اعمال مان اراده آزاد داریم و بر آنها قادریم. ادعای اینکه خدا آفریننده اعمال ماست بر ضد قول به عدل اوست، زیرا اگر خداوند کارهای بد ما را می‌آفریند، و آنگاه ما را به سبب آنها تنبیه می‌کند، این به ظلم منتهی می‌شود، و خدا ظالم نیست. «هر که کاری نیک و شایسته کند به سود خود اوست، و هر که کاری بد و ناشایست کند به زیان خود اوست، و پروردگار تو به بندگان ستمگر نیست» (سوره مبارکه فصلت / آیه ۴۶).

دیدگاه امامیه در باب صدور اعمال

پیش از این، به هنگام بحث درباره اصول دین، گفتیم که توحید سنگ بنای اصلی اسلام، و مهم‌ترین اصل اعتقادی همه مذاهب اسلامی است. اعتقاد به توحید خدا، به معنای اعتقاد به ذات آفریدگاری است که واحد است، و هیچ چیز شبیه او نیست، و او نه شریک دارد نه مثل، او احد است، به این معنا که از اجزای بیرونی یا درونی مرکب نیست، و او از هرگونه جسمانیته متعالی است.

اعتقاد به توحید صفات خداوند به این معناست که صفات خدا از قبیل زنده جاوید و علیم و قادر مطلق بودن او عین ذات اوست. ذات او زنده جاوید است، ذات او علیم است، ذات او قادر متعال است. اعتقاد به توحید آفرینش و افعال به این معناست که در قلمرو هستی آفریدگاری جز خدا وجود ندارد، و همه چیز در جهان مخلوق اوست؛ از جمله انسان، که نه تنها وجودش، بلکه اعمالش نیز به معنای دقیق فلسفی مخلوق خداست.

آیاتی که اعلام می‌کنند آفریدگاری جز خدا وجود ندارد بسیارند. یکی از آنها این است: «این است خدای، پروردگار شما؛ جز او خدایی نیست، آفریدگار همه چیزهاست» (سوره مبارکه انعام / بخشی از آیه ۱۰۲). (نیز نگا. سوره مبارکه رعد / آیه ۱۶؛ سوره

مبارکه فاطر / آیه ۳؛ سوره مبارکه غافر / آیه ۶۲).

اشاعره از راه اعتقاد به آموزه توحید افعالی می‌گویند که آفریدگاری جز خدا در هستی وجود ندارد. وجود انسان‌ها و اعمالی که ممکن است از آنها صادر شود همه مخلوق خدا هستند، و انسان‌ها نه بر آن افعال قادراند و نه آنها را انتخاب می‌کنند. عدل یکی از صفات خداست. بنابراین، خداوند در فعل خود حکیم است، و او قادر به انجام کارهای بد و ستم نیست. در خور او نیست که ما را به سبب اعمالی که قدرت انتخاب آنها را نداشتیم تنبیه کند.

معتزله، ضمن اعتقاد به عدل الهی به آموزه واگذاری قدرت یا تفویض روی آوردند، و گفتند که خداوند ما را آفریده و به ما قدرت و عقل بخشید و همه امور را به ما واگذار کرد. بنابراین ما در آنچه انجام می‌دهیم کاملاً مستقل هستیم، و خدا تأثیری بر اعمال ما ندارد. این ادعا، ضامن انکار توحید در آفرینش، یعنی توحید مبتنی بر عقل و نقل، است، و انجام اعمال را به ما واگذار می‌کند.

شیعه امامیه در بین جبر اشاعره و تفویض معتزله به حد وسطی قائل است که «امر بین الامرین» نامیده می‌شود. از احادیث برمی‌آید آن که این تعبیر را وضع کرد امام جعفر صادق (ع) بود، که فرمود: «نه جبر است نه تفویض، بلکه وضعی است بین دو وضع» (کلینی، اصول کافی، باب جبر و قدر، حدیث ۱۳).

نقل شده است که میان امام صادق (ع) و مردی گفتگوی زیر پیش آمد:

«فدایت شوم، آیا خداوند بندگان را به گناه مجبور کرده است؟» امام فرمود: «خداوند عادل‌تر از

آن است که بندگان را بر انجام دادن گناهان مجبور سازد و آنگاه به سبب آنها عذاب کند.»

مرد پرسید: «فدایت شوم، پس آیا خداوند به بندگان تفویض فرموده است؟»

امام فرمود: «اگر به آنها تفویض فرموده بود، آنها را با امر و نهی محدود نمی‌فرمود.» سپس مرد

عرض کرد: «فدایت شوم، آیا منزلتی در بین این دو وجود دارد؟» امام فرمود: «آری، وسیع‌تر از

آنچه در بین آسمان و زمین است.» (کلینی، همان جا، حدیث ۱۱)

آنچه از اخبار مربوط به امام‌های شیعه امامی برداشت می‌شود و شیعیان درباره آن اجماع دارند این است که اعمال ماکار خود ماست و این پس از قابلیت است که خداوند در ما برای انجام اعمال و پرهیز از آنها به ودیعت گذاشته است. اراده آزاد ماست که نیک و بد را انجام می‌دهد، یعنی ما هستیم که فعل یا ترک اعمال مان را انتخاب می‌کنیم. خداوند متعال بندگانش را به انجام دادن اعمال نیک و به پرهیز از کارهای بد ترغیب می‌کند. فعالیت فلسفی و کلامی امامیه در باب مسائل عدل و جبر و تفویض و اراده آزاد چنان عمومی است که اندیشمندان شیعه صدها کتاب و رساله در باب این موضوعات نوشته‌اند. شیخ مفید و علامه حلی و خواجه نصیرالدین طوسی و صدرالمതلهین شیرازی از کسانی هستند که درباره این موضوعات کتاب‌های معروفی تألیف کرده‌اند. صدرالمתلهین رساله‌ای درباره جبر در مقام عمل نوشته است. او در مقدمه رساله می‌نویسد: «پاک است خداوندی که از بدی‌ها منزّه است، و در ملک او جز آنچه می‌خواهد جریان ندارد.» او در این جمله به «امر بین الامرین» اشاره می‌کند. او سپس درباره دیدگاه‌های معتزله و اشاعره بحث می‌کند و می‌افزاید:

ادعای آنها مبنی بر اینکه خداوند در آفرینش [اعمال] شرکایی دارد پذیرفتنی نیست، زیرا بی تردید این ادعا زشت‌تر از شفع دانستن بت‌ها در نزد خداوند است. علاوه بر این، آنچه اعتقاد آنها را غیر قابل قبول می‌سازد این واقعیت است که آنچه پادشاه پادشاهان اراده کند در ملک او پدید نیاید و آنچه او از آن کراهت دارد در ملک او یافته شود. این نقص و زشتی در سطنت و ملکوت است و خداوند برتر از این است.

صدرالمتلهین در ردّ نظریه اشاعره در این باره می‌نویسد:

تردید نیست که بنابراین مذهب حکمت ابطال می‌شود... و عقل را از قضایایش عزل می‌کند، و مانع اثبات صانع می‌شود و راه‌های تفکر را می‌بندد. همچنین بنابر آنچه آنها می‌گویند ظلم بر باری و وضع امور در غیر مواضعش از سوی ما جایز می‌گردد به گونه‌ای که به نظر آنها عذاب کردن انبیاء علیهم السلام از سوی خداوند عقلاً جایز می‌شود، هم‌طور تکریم کفار در آخرت، و اختیار همسر و فرزند و شریک و مانند آن بر او جایز می‌گردد، و مفساد زشتی از این قبیل، که همه از ابطال

حکمت و عقل ناشی می‌شود. و ابطال عقل به ابطال نقل نیز می‌انجامد، زیرا اثبات نقل با عقل صورت می‌پذیرد. برتر است آفریدگار قیوم از آنچه می‌گویند.

او سپس دیدگاه فلسفی و کلامی خویش را به تفصیل و با دقت مورد بحث قرار می‌دهد و آن را با فرمایشی از امام علی (ع) مورد تأیید قرار می‌دهد؛ چکیده دیدگاه او چنین است:

هیچ شأنی وجود ندارد جز اینکه آن شأن خداست. به همین سان هیچ فعلی وجود ندارد جز اینکه آن فعل خداست. حکمی جز حکم خدا وجود ندارد، نیرو و توانی جز از آن خدای برتر و بزرگ وجود ندارد؛ این بدان معناست که هر نیرویی نیروی اوست و هر قوتی قوت اوست، همراه با برتری و عظمت او. پس خداوند، به رغم برتری و عظمتش، به منازل اشیاء نازل می‌شود و فعل آن منزل را انجام می‌دهد، همانطور که، به زعم تجرّد و تقدّس او از همه اشیای مادی، آسمان و زمین از او خالی نیست. همانطور که امام موحدین علی علیه السلام می‌فرماید: «با هر چیز هست، بی آنکه قرین آن باشد؛ و غیر از هر چیز است، بی آنکه آن را ترک گوید.» چون چنین است، پس نسبت دادن فعل به انسان به همان معنایی صادق است که نسبت دادن وجود به او صادق است.

نتیجه اینکه مردم، نه به طور مجاز بلکه به معنای واقعی فاعل اعمالی هستند که از آنها سر می‌زند. با وجود این، اعمال آنها در عین حال اعمال خداوند نیز است، البته بدون قصور و عیبی (صدر المتألهین، خلق الأعمال، صص ۷۷-۸۲).

به این ترتیب، مسأله عدالت، به صورتی که امامیه به آن اعتقاد دارند، بی عیب و نقص و مورد قبول و اصیل باقی می‌ماند بی آنکه آسیبی به توحید افعالی برساند. اعمال ما دو بُعد دارند: یکی صدور عمل از اراده خود ماست، دیگری آفرینش این عمل توسط اراده خدا، اراده‌ای که خداوند ما را آکنده از آن فرموده، و به ما نیروی انجام عمل را بخشیده است. مسلمانان شیعه امامیه به این مسائل وفادارند؛ بنابراین، آنها عدل الهی را یکی از اصول پنجگانه دین قرار داده‌اند.

کلام خدا

یکی از مسائلی که مذاهب اسلامی در باب آن اختلاف دارند مسأله «کلام خدا» است. «کلام» یکی از صفات ایجابی خداوند است؛ به این معنا که مسلمانان می‌گویند تورات و اناجیل و قرآن کلمات خداست. معتزله و فقهای سنی و اشاعره درباره این مسأله اختلاف نظر دارند که آیا کلام خدا مخلوق است یا قدیم. اشاعره معتقدند که «سخن گفتن یک صفت ایجابی است. کلام خدا روحانی است، برخلاف محبت و کراهت. قرآن کلمه خدا و غیر مخلوق است. آنکه اظهار کند که قرآن مخلوق است کافر است و مستحق آتش دوزخ است» (اشعری، مقالات الاسلامیین).

دیدگاه امامیه درباره کلام خدا

شیعه امامیه قبول دارند که کلام خدا، همانند سایر مخلوقات، مخلوق است. خداوند به این معنا متکلم است که کلام را در اندام یا بدنی خلق می‌کند، چنانکه خداوند از طریق درخت با موسی (ع) سخن گفت.

معتزله نیز قائل اند که کلام خدا مخلوق و حادث است. از سوی دیگر، شیعه امامیه کلام الهی را در زمینه وسیع تری نیز بررسی می‌کنند به گونه‌ای که شامل کل جهان، یعنی زمین و آسمان و ظاهر و باطن می‌گردد. فیلسوف امامیه صدر المتألهین شیرازی می‌نویسد (المشاعر، صص ۷-۵۶):

کلام خداوند متعال به گونه‌ای که اشاعره می‌گویند، که صفتی است نفسیه و معانی قائم به ذات، نیست. همچنین کلام او عبارت از خلق اصوات و حروف دال بر معانی نیست. در غیر این صورت هر کلامی کلام خدا می‌بود. کلام خدا عبارت است از انشای کلمات، و وحی آیات کامل در کسوت الفاظ و عبارات. خداوند می‌فرماید: «.... و کلمه اوست که آن را به سوی مریم افکند» (سوره مبارکه نساء / بخشی از آیه ۱۷۱) و در حدیث است که: «به کلمات تامه خداوند پناه می‌برم از شر آنچه خلق کرده است».

هر چیزی که منظورگوینده را برساند کلمات اوست. کل جهان هستی کلمه اوست. او از طریق آفریدن جهان و ساختن آن سخن می گوید. در فقره ای که از امام علی (ع) در زیر می آید می توان اشاره ای به همین معنا یافت:

«کلام خدای سبحان فعل اوست، که او آن را پدید می آورد، فعلی که پیش از این نبود؛ و اگر قدیم بود خدای دوم می شد» (نهج البلاغه، بخشی از خطبه ۱۸۶).

قضا و قدر

احیای فلسفه و علاقه به مطالعات فلسفی و توسل به آن بیشتر ویژگی حوزه های شیعی بوده است تا ویژگی طرفداران سایر حوزه های اسلامی تفکر. این امر مایه شگفتی نیست، زیرا امام شیعیان حضرت علی بن ابی طالب علیه السلام نخستین کس در عالم اسلام بود که با اصطلاحات فلسفی سخن گفت. آن حضرت موضوعات مربوط به جهان را به شیوه فلسفی و استدلالی مورد بحث قرار داد. ابن ابی الحدید گفته است:

پرداختن به حکمت الهی و موضوعات الهی از فنون عرب نبود. هیچ یک از این گونه مسائل در میان شخصیت های برجسته یا افراد رده های پایین تر مطرح نبود. این فن یکپارچه به یونانیان اختصاص داشت، که حکیمان شان تنها شارحان این مسائل بودند. نخستین کسی که در میان عرب به این مسائل پرداخت علی (ع) بود. به این سبب است که شما در خطبه ها و کلمات قصار او بحث های عالی در باب توحید و عدل می یابید. شما نمی توانید در کلمات اصحاب یا تابعین یک کلمه نیز از این نوع سخنان بیابید؛ آنها به این مسائل نمی اندیشیدند و حتی اگر می خواستند بیانداشند آنها را نمی فهمیدند (شرح نهج البلاغه، جلد ۲، ص ۱۲۸).

قدر

نخستین بحث فلسفی در اسلام که می توان رد آن را تا زمان حیات پیامبر اکرم (ص) پی گرفت بحث قدر است که نیمه نخست سده نخست هجری ابعاد جدی به خود گرفت. در چند جای قرآن آمده است که خداوند برای بندگانش اموری را تقدیر کرده است که

قطعاً تحقق خواهند یافت. پیامبر اکرم (ص) در فرمایشاتشان مسأله قضا و قدر را تأیید فرمودند. از جمله فرمایشات معروف ایشان در باب «قدر» این است: «قلم تقدیر آفرینش را معین کرده است؛ پروردگار شما تقدیر کرده است که چه کسی به بهشت خواهد رفت و چه کسی در آتش دوزخ خواهد شد» (ابن اثیر، جامع الاصول).

از آنجا که اصحاب پیامبر به راحتی می توانستند مسأله قدر را دریابند، پیامبر فرمود: نفسی وجود ندارد مگر آنکه خداوند جای او را در آسمان یا در دوزخ تقدیر کرده است و مقدر ساخته است که سعادتمند یا از اصحاب شقاوت باشد. آنگاه مردی در خشم آمد و گفت: «ای پیامبر خدا، آیا برای ما بهتر نیست که به سرنوشت مان بجسیم و کارمان را ترک گوئیم؟» پیامبر خدا پاسخ فرمود: «نه، کار کنید. همه چیز آسان شده است؛ در مورد سعادتمندان تان، جریان عمل آنها به سوی مردم سعادتمند تسهیل خواهد شد؛ و در مورد بدبختان، در جهت بدبختی آسان خواهد بود.»

امام علی (ع) نخستین کسی بود که به پرسش های فلسفی و کلامی که در اذهان مردم مدت ها وجود داشت پاسخ گفت. او مردم را عادت می داد که از او سؤال کنند. روزی خطاب به مردم چنین فرمود: «مردم، از من پرسید پیش از آنکه مرا از دست بدهید، من راه های آسمان را بهتر از راه های زمین می شناسم» (نهج البلاغه، خطبه ۱۸۹). هیچ کدام از اصحاب یا علما جرأت گفتن این سخن را نداشت جز علی بن ابی طالب (ع) که در همین خطبه می فرماید: «کار ما کاری است سخت و تحمل آن دشوار؛ کسی آن را برنتابد جز مرد دیندار، که خدا او را آزموده و ایمانش در دل بوده. حدیث ما را فرانگیرد جز سینه های امانتدار و خردهای بردبار.»

علی (ع) نخستین کسی بود که از راه باور به قضا و قدر انتخاب انسان در اعمال را اثبات کرد. مورخان ضبط کرده اند که وقتی او از جنگ صفین بازگشت مردی کهن سال از او پرسید: «رفتن ما به شام به قضا و قدر خدا بود؟» علی (ع) فرمود: «گامی برنداشتیم و در ودایی فرود نیامده ایم مگر به قضا و قدر الهی». مرد کهن سال پرسید: «من در رنجی که برده ام به خدا اعتماد دارم، من نمی توانم پاداشی انتظار داشته باشم». علی (ع) فرمود:

«وای بر تو، شاید قضاء لازم و قدر حتم را گمان کرده‌ای [که بر طبق آن، عمل تقدیر ماست]. اگر چنین باشد پاداش و کیفر باطل بود، و نوید و تهدید عاطل. [از سوی دیگر] خدای سبحان بندگان خود را امر فرمود با اراده آزاد عمل کنند و نهی فرمود تا بترسند و [از انجام بد] دست بازدارند. آنچه تکلیف کرد آسان است نه دشوار. و پاداش او به [کردار] اندک، بسیار. نافرمانیش نکند از آنکه بر او چیرند، و فرمانش نبرند از آن رو که ناگزیرند. پیامبران را به بازیچه نفرستاد (نهج البلاغه، کلمه قصار ۷۸).

فیلسوفان شیعه امامیه به مسئله قضا و قدر علاقه بسیار نشان داده و آن را کاملاً بررسی کرده‌اند. آنها از این جهت در میان علمای سایر مذاهب اسلامی رقیب ندارند. در این باره کافی است از کتاب‌های صدر المتألهین شیرازی از جمله شرح اصول کافی و رساله او در باب سرنوشت و شاهکار جاویدانش اسفار نام ببریم.

همچنین باید به تعدادی از متکلمان و مفسران و فیلسوفانی اشاره کنیم که در این مسائل در خلال سده‌های یازدهم هجری / هفدهم میلادی تا چهاردهم / بیستم ممتاز بوده‌اند، از قبیل ملا محسن فیض کاشانی (وفات: ۱۰۹۳ هـ. / ۱۶۸۰ م.) و عبدالله زنوزی؛ و از معاصران، فیلسوف و مفسر بزرگ علامه سید محمد حسین طباطبایی در تفسیرش بر قرآن، یعنی المیزان، و در کتاب فلسفی اش نه‌ایة الحکمة.

عنایت و انبیاء

فیلسوفان مسلمان، که ابن سینا شیخ آنهاست، استدلال کرده‌اند که ضرورت ارسال پیامبران به عنایت الهی بسته است. ابن سینا عنایت الهی را چنین تعریف می‌کند (الهیات شفا، مقاله نهم، فصل ششم، ص ۴۱۵):

لازم است بدانیم که عنایت عبارت است از علم ذاتی مبدأ نخستین به نظام خیر هستی و به اینکه ذاتاً علت خیر و کمال ممکن است، و از این خیر و کمال با آن نظام مذکور خشنود است؛ پس او این نظام خیر را در برترین وجه ممکن در حوزه امکان تعقل می‌کند، در نتیجه آنچه را او خیر و کمال در برترین وجه ممکن تعقل کرده است از او فیضان می‌یابد، فیضانی که به نظام کامل در حوزه

امکان منتهی می‌شود؛ و این است معنای عنایت.

بر طبق این مقدمه، از آنجا که انسان‌ها در برخورد با یکدیگر به یک برنامه عمل و عدالت نیاز دارند، و ضرورت دارد که قانونگذار عادلانه از میان خودشان از طرف خداوند سبحان وجود داشته باشد، نیاز به چنین فردی بسیار بیشتر از نیاز به رویدن موی بر ابروهاست. «جایز نیست که عنایت الهی این گونه منافع را ایجاب کند و منفعتی را که بنیاد منافع دیگر است ایجاب نکند» (همان جا). خواجه نصیر الدین طوسی و صاحب اسفار نیز بر همین عقیده‌اند.

اما، متکلمان به قاعده لطف متوسل می‌شوند و می‌گویند ما نمی‌توانیم بدانیم که چه چیز ممکن است برای کردار ما در مقابل پروردگار و وجود کامل متعال او سودمند یا مانع آن باشد. چون چنین است، بر اساس رحم و نیک‌خواهی خداوند، بر اوست که پیامبری بشیر و نذیر برای هدایت ما بفرستد. لطف او نسبت به ما حاصل کمال مطلق اوست. او مالک و علیم و جواد است، و نسبت به مخلوقاتش تنگ نمی‌گیرد. از سوی دیگر، متکلمان از معجزات انبیا، که به وسیله آن مردمی را که به سوی آنها فرستاده شده‌اند تحدی می‌کنند، به عنوان برهانی بر نبوت پیامبران حمایت می‌کنند.

عصمت انبیا

امامیه معتقدند که پروردگار عالم از شرک و ستم‌بری است و خالق افعال بد و گناهان نیست، و به این جهت ما را به سبب ارتکاب آنها عذاب می‌کند. آنها، به همین جهت، اعتقاد دارند که انبیا از معصیت و دروغ و فرومایگی و از رفتار قبیح ظاهراً و باطناً بری هستند. آنها انبیا را در تمام طول عمرشان معصوم می‌دانند:

همه رسولان خدا، پیش از نبوت و بعد از آن، در مورد افعال بد و همه گناهایی که مرتکب ممکن است آنها را سبک بشمارد لغزش ناپذیراند. و محمد (ص) پیامبری است که از فرمان خدای متعال از لحظه تولد تا مرگ سرپیچی نکرد. او نه دانسته و نه از سر فراموشی هرگز گناه نکرد. این واقعیتی

است که هم در قرآن آمده و هم اخبار متواتری که از اهل بیت او روایت شده است بر آن تأکید دارند. امامیه در این اعتقاد متفق‌اند. اما همه معتزله به درجات مختلف با این دیدگاه مخالف‌اند (شیخ مفید، اوایل المقالات).

امامت

امامت نخستین موضوعی است که امت اسلامی پس از رحلت پیامبر اکرم (ص) درباره آن اختلاف کردند، و به سبب این اختلاف جنگ‌های خونینی بین مسلمانان رخ داد. به هر حال، مسلمانان شیعه امامیه معتقدند که،

امامت مقامی است الهی، برای رهبری دین و دنیای مسلمانان. لطف خداوند بر بندگان است که امامت را تالی نبوت قرار داده است. خداوند امام را توسط پیامبر نصب می‌کند. امام باید در خصوص گناهان و کارهای ناپسند لغزش ناپذیر باشد. در همه زمان‌ها امام معصوم، که حجت خداوند بر بندگان است، باید وجود داشته باشد. وجود امام حافظ سلامت دین کامل است. امام در همه علوم دینی باید سرآمد باشد. نصب امام از طرف خداوند لطف اوست بر بندگان. و لطف ارسال نبی و نصب امام بر خدا فرض است. امامیه معتقدند که امامان معصوم در میان معاصرانشان در زمان‌های مختلف در همه زمینه‌ها، و در علم و قوت عقل بهترین هستند. آنها غیب را نمی‌دانند، اما از قیل الهام الهی نیات مردم را می‌دانند (شیخ مفید، همان).

مرحوم علامه طباطبایی در المیزان، در تفسیر آیه ۱۲۴ سوره مبارکه بقره، هفت نکته بنیادی استنباط کرده است که می‌تواند در باب موضوع امامت سودمند باشد. آن هفت نکته عبارتند از:

۱. امامت حاصل جعل خداست.
۲. امام باید به عنایت الهی در برابر گناهان و خطا معصوم باشد.
۳. تا زمانی که انسان بر روی زمین است، زمین بدون امام معصوم نخواهد بود.
۴. امام باید مؤید به تأیید پروردگار سبحان باشد.
۵. اعمال مردم از نظر امام پوشیده نیست.

۶. امام باید به همه مایحتاج آدمیان در امر معاش و در امر معاد علم داشته باشد.

۷. محال است کسی از نظر فضائل نفسانی برتر از امام باشد.

متکلمان و فیلسوفان امامیه در باب نیاز مردم به حجت الهی، و در باب هرگز خالی نبودن زمین از چنین حجتی، خواه پیامبر باشد و خواه امام، هم برهان عقلی آورده‌اند و هم قرائنی دارای سند و مدرک.

کلینی در جامع حدیث خویش، کافی، همه احادیث منقول از پیامبر و فرزندانش راجع به نیاز به حجت را گرد آورده است. همچنین فیلسوف بزرگ، صدرالمتهلین شیرازی در شرح فلسفی‌اش بر اصول کافی استدلال‌های عقلانی مربوط به ضرورت وجود امام در همه زمان‌ها را مورد بحث قرار داده است.

وظیفه امام به تعلیم و تفسیر و رهبری دینی محدود نیست. امام در فراتر از این حوزه‌ها در حوزه اعمال باطنی که نتیجه آن به نفع مردم است نیز وظیفه‌ای دارد، هر چند این وظیفه ممکن است نامحسوس باشد. امام با انسان قرابت روحانی نامرئی دارد. بنابراین، امام در سلوک نفسانی انسان‌ها در عین حال هم استاد است هم یار راه، و ما را به سوی حقیقت باطن دین رهبری و ما را با آن آشنا می‌سازد. مثل امام غایب، مثل خورشیدی است که هر چند در پس ابرها مخفی است، آثارش حس می‌شود. امام کامل‌ترین انسان است، هم در علم هم در عمل، خواه دیده شود و خواه غایب باشد.

امامان مسلمانان شیعه دوازده امامی

امامیه متفق‌اند که امامت پس از حضرت پیامبر اکرم (ص) منحصر به «بنی هاشم» است. امام اول علی بن ابی طالب (ع) است، سپس فرزندش امام حسن به علی (ع)، سپس دومین فرزندش امام حسین بن علی (ع)؛ فرزند امام حسن (ع) امام نیست؛ سپس امام علی بن حسین (ع)، سپس امام محمد بن علی باقر (ع)، سپس امام جعفر محمد صادق (ع)، سپس امام موسی بن جعفر کاظم (ع)، سپس امام علی بن موسی رضا (ع)، سپس امام

محمد بن علی جواد(ع)، سپس امام علی بن محمد نقی(ع)، سپس امام حسن بن علی عسکری(ع)، سپس امامت به حضرت محمد بن علی مهدی(ع) می‌رسد که غایب است. امامیه معتقدند که پیامبر اکرم(ص) در زمان حیات خود علی(ع) را به عنوان امام پس از خود معین فرمود. امامت امام حسن(ع) و امام حسین(ع) و امام علی بن حسین(ع) را نیز خود پیامبر معلوم ساخت. و پس از این، هر امام، امام پس از خود را تعیین کرد تا امام دوازدهم (عجل الله تعالی فرجه الشریف). همه این امامان معصوم هستند و منزله از گناه‌اند، فطرتاً پاکدامن هستند و پرهیزگاری از کودکی به آنها عطا شده است.

معاد

معاد یکی از اصول پنجگانه دین است که امامیه به آنها معتقداند. مبحث معاد یکی از موضوعات فلسفی و کلامی مربوط به «امکان یا عدم امکان حیات دوباره موجودی است که از بین رفته است». این مسأله همچنین به موضوع جاودانگی یا عدم جاودانگی نفس نیز مربوط می‌شود. بنابراین، مباحثی که از این موضوع ناشی می‌شوند به حقیقت بدن انسان مربوط می‌شوند - بدن چیست؟ یا از چه چیزی تشکیل شده است؟

مسلمانان شیعه امامیه به آنچه قرآن درباره معاد متضمن آن است ایمان دارند، به این معنا که معاد، جسمانی و به نحو آفرینشی جدید و شامل نفس و بدن خواهد بود: «بهشت جایگاه آسایش جاویدان خواهد بود. کسانی که در آن درآیند هرگز دچار رنج و مشقت نخواهند بود. لذت اهل بهشت شامل خوردنی‌ها و نوشیدنی‌ها و مناظر و مناکح خواهد بود. اما دوزخ جایگاه کسانی خواهد بود که به خداوند سبحان جاهل مانده‌اند. هیچ کس در آن جاویدان نخواهد بود مگر کافران» (شیخ مفید، تصحیح الاعتقاد، صص ۲۰۵ و ۲۰۸).

فیلسوفان در این باره اختلاف دارند که آیا معاد فقط روحانی خواهد بود یا هم روحانی و هم جسمانی خواهد بود. ابن سینا، رئیس فیلسوفان اسلامی، که شیعه بود، بر

اساس تعلیمات دینی و سنت به معاد جسمانی اعتقاد داشت، هرچند نتوانست آن را به نحو عقلانی اثبات کند. او در دو کتابش شفا و اشارات کوشید ثابت کند که پاداش و تنبیه هم به بدن مربوط خواهد بود هم به نفس. او رساله‌ای نیز در باب معاد و احوالات نفس نوشت. او در فصل هفتم مقاله نهم الهیات شفاء می‌نویسد:

باید بدانیم که نوعی از معاد منقول شرع است و راهی برای اثبات آن جز از طریق شریعت و تصدیق خبر نبوت وجود ندارد؛ و این همان معاد جسمانی است. خیرات بدن و شرور آن معلوم است و نیازی به توضیح آن نیست، و شریعت بر حقی که پیغمبر و سرور و مولای ما محمد صلی الله علیه و آله برای ما آورده است سعادت و شقاوت بدن را به طور کامل توضیح می‌دهد. اما سعادت و شقاوت نفس بر اساس عقل و قیاس برهانی اثبات می‌شود و نبوت نیز آن را تصدیق می‌کند (ص ۴۲۳).

صدرالمতألهین شیرازی استدلال بر معاد جسمانی را در دو کتابش اسفار و معاد مطرح کرده است. او همچنین این موضوع را با اندکی تفاوت در کتابش شرح هدایه نیز مطرح کرده است. با این حال، او نیز تقریباً به سنت موجود در این باره که دین اسلام آورده، متوسل شده است. او در این باره می‌نویسد: «در نزد ما حقیقت این است که اعتقاد به معاد و تصدیق آن عیناً آن چیزی است که ظواهر کتاب و سنت و آنچه شریعت برحق آورده است بر آن دلالت دارند؛ و آنچه کتاب و سنت در این باره آورده اند عیناً مطابق ظاهرش حق است و نباید از ظاهر برگردانده شود» (مبدأ و معاد، ص ۵۲۳).

شایان توجه است که صدرالمতألهین، ضمن تصدیق خبر شریعت در باب معاد، تذکر می‌دهد که این خبر نیازی به تأویل و استنتاج معانی مغایر با معنای ظاهر ندارد. از این رو می‌نویسد (همان): «بدن اخروی فاقد بسیاری از هیئات و عوارض اش خواهد بود. بدن اخروی سایه نفس و حاصل تأمل و تخیل او خواهد بود.» مسلمانان شیعه امامیه دیدگاه‌های دیگری در باب بدا، و حقیقت ایمان و اسلام، و رجعت و شفاعت دارند. این دیدگاه‌ها در کتاب‌های کلامی و فلسفی آنها به تفصیل بحث شده است، و بحث درباره آنها از موضوعات بحث این فصل خارج است.

اساس تعلیمات دینی و سنت به معاد جسمانی اعتقاد داشت، هرچند نتوانست آن را به نحو عقلانی اثبات کند. او در دو کتابش شفا و اشارات کوشید ثابت کند که پاداش و تنبیه هم به بدن مربوط خواهد بود هم به نفس. او رساله‌ای نیز در باب معاد و احوالات نفس نوشت. او در فصل هفتم مقاله نهم الهیات شفاء می‌نویسد:

باید بدانیم که نوعی از معاد منقول شرع است و راهی برای اثبات آن جز از طریق شریعت و تصدیق خبر نبوت وجود ندارد؛ و این همان معاد جسمانی است. خیرات بدن و شرور آن معلوم است و نیازی به توضیح آن نیست، و شریعت بر حقی که پیغمبر و سرور و مولای ما محمد صلی الله علیه و آله برای ما آورده است سعادت و شقاوت بدن را به طور کامل توضیح می‌دهد. اما سعادت و شقاوت نفس بر اساس عقل و قیاس برهانی اثبات می‌شود و نبوت نیز آن را تصدیق می‌کند (ص ۴۲۳).

صدرالمতألهین شیرازی استدلال بر معاد جسمانی را در دو کتابش اسفار و معاد مطرح کرده است. او همچنین این موضوع را با اندکی تفاوت در کتابش شرح هدایه نیز مطرح کرده است. با این حال، او نیز تقریباً به سنت موجود در این باره که دین اسلام آورده، متوسل شده است. او در این باره می‌نویسد: «در نزد ما حقیقت این است که اعتقاد به معاد و تصدیق آن عیناً آن چیزی است که ظواهر کتاب و سنت و آنچه شریعت برحق آورده است بر آن دلالت دارند؛ و آنچه کتاب و سنت در این باره آورده اند عیناً مطابق ظاهرش حق است و نباید از ظاهر برگردانده شود» (مبدأ و معاد، ص ۵۲۳).

شایان توجه است که صدرالمতألهین، ضمن تصدیق خبر شریعت در باب معاد، تذکر می‌دهد که این خبر نیازی به تأویل و استنتاج معانی مغایر با معنای ظاهر ندارد. از این رو می‌نویسد (همان): «بدن اخروی فاقد بسیاری از هیئات و عوارض اش خواهد بود. بدن اخروی سایه نفس و حاصل تأمل و تخیل او خواهد بود.» مسلمانان شیعه امامیه دیدگاه‌های دیگری در باب بدا، و حقیقت ایمان و اسلام، و رجعت و شفاعت دارند. این دیدگاه‌ها در کتاب‌های کلامی و فلسفی آنها به تفصیل بحث شده است، و بحث درباره آنها از موضوعات بحث این فصل خارج است.

کتابنامه

- ۱- ابن خلدون، مقدمه، ترجمه محمد پروین گنابادی، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۲.
- ۲- ابن سینا، الهیات شفاء، (۱۹۶۰)، ویرایش قنواتی و موسی و سلیمان دنیا و سعید زاید، مصر.
- ۳- اشعری، ابوالحسن، مقالات الإسلامیین و اختلاف المصلّین (۱۹۶۳)، تصحیح هلموت ریتز، ویسبادن.
- ۴- خویی، ابوالقاسم، معجم رجال الحديث، (بی تاریخ)، نجف.
- ۵- رازی، فخرالدین، المباحث المشرقیة، (۱۹۲۴)، حیدرآباد.
- ۶- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم شهرستانی، الملل و النحل، (۱۹۷۵)، بیروت.
- ۷- صدرالمألهین شیرازی، رسائل الفلسفی، (بی تاریخ)، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تهران.
- ۸- صدرالمألهین شیرازی، المبدأ و المعاد (۱۳۸۰)، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، قم.
- ۹- صدرالمألهین شیرازی، المشاعر (۱۹۶۴)، تصحیح هانری کرین، تهران.
- ۱۰- کلینی، محمد بن یعقوب کلینی، الکافی (بی تاریخ)، بیروت.
- ۱۱- مرتضی، علی بن حسین شریف، الأمالی (۱۹۹۰)، تهران.
- ۱۲- شیخ مفید، محمد بن نَعمان، الارشاد (۱۹۷۹)، بیروت.
- ۱۳- شیخ مفید، محمد بن نَعمان، اوایل المقالات (۱۹۹۳)، تهران.
- ۱۴- شیخ مفید، محمد بن نَعمان، تصحیح الاعتقاد (۱۳۶۴ هـ)، تبریز.

۱۵- یعقوبی، تاریخ یعقوبی، ترجمه محمد ابراهیم آیتی، تهران، ۱۳۶۲.

16- al- Musawi, A. H. S. (1986) *The Right Path* (London).

* ترجمه‌های آیات قرآن کریم و فقراتی از نهج البلاغه، به ترتیب از ترجمه استاد دکتر سید جلال‌الدین مجتبی و استاد دکتر سید جعفر شهیدی برگرفته شده است - مترجم.

فصل نهم

فلسفه اسماعیلی

عظیم ناجی

شهرام پازوکی

اسماعیلیه جزئی از شعبه شیعی اسلام است که همراه با دیگر جماعات مسلمان تفسیر کننده [اسلام] به رشد گفتاری عقلی در جهت تفهیم اصول و عقاید اصلی قرآنی و اسلامی پرداخته‌اند. فلسفه اسماعیلی ناشی از تلاشی است در تأملات عقلی در جهت تشریح حقایقی که بنایش وحی است ولی به نزد عقل انسان معقول می‌باشد و آن را موهبتی الهی دانند. بدین سان استفاده درست از عقل را برای تفسیر هم ضروری و هم مشروع دانسته‌اند.^۱

یکی از واژگانی که قرآن در وصف خود به کار می‌برد «امّ الکتاب» است.^۲ این مفهوم که در لغت به معنای «مادر کتاب» می‌باشد توسعاً به معنای منشأ ازلی همه معرفت و وحی نیز هست. بدین قرار شیعه و اسماعیلیه در تبیین عقلی حال خود همواره در طی تاریخ چنان بوده که می‌خواسته خود را طالب حقیقت در هم زبانی مستمر با این متن متعالی (قرآن) که سرچشمه وحی است نشان دهد.

این هم زبانی با داد و ستد بیشتر با دیگر سنن عقلی که مسلمانان در مسیر گسترش و رشد عالم اسلام با آن روبرو شدند، افزایش بیشتری یافت. اضافه بر یهودیان و مسیحیان، زردشتیان، هندوان و دیگرانی نیز بودند که به بعضی از آنان مقام «اهل کتاب» اعطا شده بود و اینان جزو میراثشان، سنتی فلسفی از دوره کلاسیک باستان در خاور نزدیک باقی

مانده بود. بسیاری از مسلمانان با میل و اراده راه دست‌یابی به ابزار تحقیقی را که خصوصاً از طریق میراث فلسفی آثار موجود به زبان عربی و سوری عرضه شده بود، اختیار کردند. جریان نظری حاصل از تعامل این دو موجب شد که اسماعیلیان موضع فلسفی متمایزی را پدید آورند. بنابراین در اثنای این دوره متقدم، در میان مسلمانان می‌توان قلّه عقلی مشترکی را یافت: مجموعه‌ای از موضوعات مشترک و انبوهی از گفتمان‌ها. این «مبادله» در چهارچوب زبانی مشترکی نیز که عربی و سپس فارسی بود رخ داد.

با این وصف، خطا است که موضع اسماعیلی و دیگر مواضع فلسفی مسلمین را، چنانکه مرسوم بعضی محققان گذشته است، با ساده‌نگری مظاهری از «فلسفه نوافلاطونی اسلامی - اسماعیلی» یا «مذهب غنوصی اسلامی - اسماعیلی» و از این قبیل تلقی کنیم. با اینکه بی‌تردید عناصری از این حوزه‌های معنوی و فلسفی اختیار شده و شاید بتوان مابه الاشتراکی در نحوه بیان و سیر مفاهیم اسماعیلی و غیر اسماعیلی دید، ولی باید به خاطر داشت که اینها همه در زمینه‌های عقلی و تاریخی متفاوتی به کار برده شده‌اند و چنین مفاهیمی در فلسفه اسلامی از حیث معنا، مقصود و دلالت به طرزی شگرف متحول شده‌اند.^۳

با در نظر گرفتن تعصبات موجود بر ضد اسماعیلیه که در میان برخی از حوزه‌های تفکر اسلامی پیدا شد، در گذشته به اسماعیلیه القاب مختلف و مذمومی نسبت داده می‌شد. کسانی که معاند اسماعیلیان یا مخالف نظرگاه‌های فلسفی و عقلیشان بودند، آنها را «مبتدع» دانستند و افسانه‌هایی در خصوص خودشان و تعالیشان ساخته شد که متضمن آن بود که آنها از راه راست منحرف گردیده‌اند. چنین موضع جزمی را که عمدتاً برخی بدعت‌نگاران و اهل مجادله اتخاذ کردند موجب شد که سهم اسماعیلیه و به طور کلی شیعه در حیات عقلی (معنوی) اسلام نادیده گرفته شود. متأسفانه، تحقیقات متقدم غربیان در خصوص فلسفه اسلامی چنین تعصباتی را به ارث برد و در صدد ترسیم

تصویری منفی از فلسفه اسماعیلی برآمد، چنان که مساعدت فلسفی آن را مأخوذ از منابع و گرایش‌های «بیگانه» با اسلام دانست. اما تحقیقات اخیر که مبتنی بر تحلیلی سنجیده‌تر از منابع اولیه است چشم‌انداز معتدل‌تری را فراهم آورده است. فی الواقع محققان تفکر اسلامی از قبیل محسن مهدی، سید حسین نصر، ویلفرد مادلونگ،^(۱) هانری گُربن،^(۲) م. هاجسون،^(۳) و. ایوانف^(۴) و س. استرن^(۵) کوشیدند تا نشان دهند که چگونه تفکر اسماعیلی در تعامل دائمی با جریان‌ات مشهور فلسفه و کلام اسلامی بوده و حتی تا حدودی آنها را تحت تأثیر قرار داده است.^۴ آرای آنها حاکی از اجماعی است دائر بر اینکه تلقی از اسماعیلیه به عنوان مکتبی حاشیه‌ای در تفکر اسلامی نادرست است و بلکه اسماعیلیه شعبه فلسفی مهمی را در میان دیگر شعب در فلسفه اسلامی دربر می‌گیرد.

آثار فلسفی متقدم اسماعیلیه که به دوره فاطمیان (قرن چهارم تا ششم قمری / دهم تا دوازدهم میلادی) باز می‌گردد به زبان عربی هستند. ناصر خسرو (در گذشته به سال ۴۷۱ قمری / ۱۰۷۸ میلادی) تنها نویسنده اسماعیلی در این دوره است که به فارسی می‌نوشته است. سنت عربی‌نویسی را مُستعلی‌ها در یمن و هند و نزاری‌ها در سوریه ادامه دادند. این سنت در ایران و آسیای مرکزی به زبان فارسی حفظ شد و بسط یافت. در جاهای دیگر زبان‌های شفاهی و ادبیات محلی سهم مهمی را در میان اسماعیلیان به عهده داشتند، گرچه آثار قطعاً فلسفی‌ای به این زبان‌ها پدید نیامد.^۵

حاصل آنکه انواع قابل ملاحظه سیر فکری و عقلی در میان اسماعیلیه در تاریخ به چشم می‌خورد. و در حالی که بیشتر آثار عربی و فارسی گذشته اکنون در دسترس است،

1- Wilferd Madelung

2- Henry Corbin

3-M. Hodgson

4- W. Ivanow

5- S. Stern

هنوز بسیاری از آنها باقی مانده که باید به درستی تصحیح گردند چه رسد به اینکه گوئیم به دقت مطالعه شوند.

شرحی که در ذیل از گرایش‌های اصلی فلسفه اسماعیلی می‌آید، به منظور آن است که اوصاف عمومی‌ای را که بیانگر سنتی مشترک با علائق موضوعی مشترک است، نشان دهد.

زبان و معنا: موضوع فلسفه اسماعیلی

یکی از ابزار تفسیر کتاب مقدس که خصوصاً به فلسفه شیعی و اسماعیلی مربوط می‌شود تأویل است. استعمال این واژه قرآنی که معنای «بازگشت به اول و سرآغاز» را می‌رساند، حاکی از کوششی است که در تفکر اسماعیلی در جهت ایجاد گفتمانی فلسفی و هرمنوتیکی برای تأسیس دانش عقلی در تقرب به وحی می‌شود و پلی میان فلسفه و دین پدید می‌آورد. پس نباید معنای این واژه در عرف شیعی را با کاربردش در کلام اهل تسنن خلط کرد.

مقصود و هدف تأویل آن طور که در نوشته‌های اسماعیلی عنوان می‌شود، رسیدن به فهم «اولیه» کتاب مقدس است با عبور از معنای صوری و لفظی متن. البته نه اینکه معنای کلی قرائت صوری محدود شود یا اینکه اعتبارش کاملاً نفی گردد، بلکه اذعان می‌شود که معنای نهایی و تمامیت معنای هر متنی فقط با به کار بردن تأویل قابل درک است. به رأی آنان، چنین هرمنوتیکی مکمل تفسیر می‌باشد که در تفکر اسلامی ناظر به صورت است و لذا تأویل حاکی از طریق متضادی در نگرش به کتاب مقدس نیست و در عوض مؤید استفاده الهی از زبان است به طریقه‌های متعدد خصوصاً بدان گونه که در آیات قرآنی که متضمن زبان رمزی و مجازی است به کار رفته است. بدینسان فلسفه آن طور که در تفکر اسماعیلی اعتبار می‌شود در پی آن است که معنای دین و وحی را چنان توسعه دهد که در عین قبول آنچه محسوس و ظاهر است، در ریشه‌ها نیز رسوخ کند تا

راه به آنچه پنهان یا باطن است بیابد و آن را منکشف سازد. نهایتاً این کشف به مداخله عقل و روح هر دو است که به نحوی مکمل یکدیگر برای روشن کردن و کشف حقایق عمل می‌کنند.^۶

فیلسوف فاطمی، حمیدالدین کرمانی (متوفی ۴۱۲ قمری / ۱۰۲۱ میلادی) در دو اثر خویش الرسالة الذریة و راحة العقل، در تحلیل خویش از مفهوم خدا و توحید، بحثی را درباره کلام و زبان گردهم می‌آورد.^۷ بحث از این است که زبان‌ها از کلمات پیدا می‌شوند که خود مرکب از حروفی هستند که موجب می‌شوند کلمات بر معانی خاصی دلالت کنند. کلمات و همچنین زبان‌ها امور ممکن و نسبی هستند، اما از آنجا که خدا موجودی ممکن نیست و مطلق است، زبان به اقتضای طبیعتش، نمی‌تواند به درستی به طریقی غیر ممکن او را تعریف کند و مابه‌الامتیاز خدا را از ممکنات شرح دهد. از این رو زبان فی نفسه ناتوان است از اینکه خدا را چنانکه شایسته جلال اوست تعریف کند. با این حال زبان، آغازی است برای این کار، چون نخستین وسیله معنی کردن و نشان دادن امکان اهمیت الهی است. اینکه انسان، انسان است و دارای عقل می‌باشد او را وامی‌دارد به اینکه سخن از عاملی گوید که مبدأ تکوین (یا حدوث) است و درباره‌اش تحقیق کند. لذا وقتی کسی سخن از خدا می‌گوید، ضرورتاً او را چنانکه هست توصیف نمی‌کند، بلکه فقط اذعان می‌کند که اوست منشأ همه چیزهایی که ما در فهم و وصف خلقتش به کار می‌بریم.

به نظر کرمانی مناسب‌ترین نوع زبانی که به بهترین وجه در این مقام به کار می‌آید، زبان تمثیلی است. این زبان که تمثیل، استعاره و رمز را به کار می‌برد موجب می‌شود که به طریقی که از عهده قرائت ادبی زبان برنمی‌آید، بتوان تمایزها را مقرر کرد و به تفاوت‌ها رسید. تأویل که مضافاً بر این به معنای یک سیر هرمنوتیکی و رمزی است، می‌تواند معنا را - همچون سفری عقلی و معنوی به منظور شناخت خدا و مخلوقش - به اصل و مبدأش برگرداند و این نه فقط معنای ریشه کلمه تأویل است بلکه همچنین بیانگر

مقصود و هدف دینی‌ای است که این سیر باید برایش به کار برده شود. این فهم با تبیین الفاظ مستعمل در قرآن (سوره ۳۰، آیه ۲۷) که خداوند «مَثَلِ اَعْلٰی» خوانده شده است، آغاز می‌گردد و بدین طریق استفاده از زبان تمثیلی مشروع شمرده می‌شود. این زبان از مجموعه علائم و رموزی بهره می‌برد که معنای نهائیش با به کار بردن صحیح تأویل کشف می‌گردد.

شرح و بیان ساحت متعالی: مفهوم وحدت

تأملات اولیه مسلمانان در باب توحید که مفهومی دالّ بر یگانگی و وحدت خداوند در قرآن است، در جهت تفهیم تمایز بین خالق متعالی و عالمی ممکن، مخلوق و متکثر بود.

این جریانِ ایضاح مفهومی در میان گروه‌های مختلف مسلمان، هم مربوط می‌شد به حضور دیگر سنن توحیدی مثل یهودیت و مسیحیت و هم به آگاهی در حال رشد فهم فلسفی حقیقتی الهی که به سبب تأثیر تفکر یونانی بر این سنن توحیدی حاصل شده بود. وضع اصطلاحات فلسفی برای فهم ساحت الهی مقارن بود با پیدایش انحاء شریعتی و سنتی تفسیر در میان مسلمانانی که در پی بیان شأن ایمانی توحیدی در زندگی مسلمانان با زبانی مستقیم‌تر که منشأ اثر گردد، بودند. برخی از آنان جستجو به دنبال چیزی که به تصوّرشان ادراک نظری خدا بود، واجد قدر و بهایی مشکوک در عمل به حقیقت می‌دانستند. بر ضدّ همین سوابق است که متفکران اسماعیلیه صورت‌بندی عقلی خویش را از وحدت الهی آغاز کردند.

از میان متقدّمین کرمانی، یکی از مشهورترین متفکران دوره فاطمی ابویعقوب سجستانی^۸ (درگذشته در حدود ۳۶۱ هجری / ۹۷۱ میلادی) است. آثار وی که مبتنی بر آثار سابقین است، امکان این را برای ما فراهم می‌آورد که شاهد پدید آمدن موضعی در متن مباحثاتی وسیع‌تر در قرن چهارم هجری (دهم میلادی) در بین متکلمان و

فیلسوفان مسلمان باشیم. وی در عین اینکه آنانی را که خارج از محدوده ایمان به توحیدند و به نظرش معتقد به شرک یا تشبّه هستند، سبک می‌شمارد، دیگران را در ذیل مقولات متعدّد وسیعی به این شرح قرار می‌دهد: کسانی که خداوند را متّصف به صفاتی می‌دانند که خود در «کتاب (قرآن)» به خویشتن نسبت داده ولی نمی‌خواهند بیش از حد به این صفات نظر کنند؛ کسانی که برای تأیید نظر دلیل می‌آوردند ولی می‌خواهند اتّصاف صفات شبّه انسانی را به خدا نفی کنند و لذا معتقدند که نه می‌توان خدا را حدّ و وصف و شرح کرد و نه اینکه خداوند رؤیت می‌شود و در جایی هست. او نتیجه می‌گیرد که هریک از این مواضع نمی‌گذارد که آدمی خدا را چنان که شایسته او است به درستی عبادت کند و ساحت متعالی را به نحوی مناسب شرح و بیان کند. به قول او: «هر که وصف، حدّ و شرح را از خالق خویش منزّه سازد، در تشبیهی خفی می‌افتد درست همان‌طور که هر که او را شرح و وصف کند مبتلا به یک تشبیه جلی می‌شود.»^۹

سجستانی به خصوص به دنبال آن است که پیروان موضع معتزله را به واسطه آنچه وی به تکلف نتیجه منطقی این نظر می‌داند، رد کند. او نیز مانند اشعری به مسأله تمایز صفات ذاتی و صفات وصفی (زائد بر ذات) استناد می‌کند و می‌گوید اتّصاف [خداوند] به صفات ذاتی با حفظ زیادت صفات بر ذات به تعدّد صفات قدیم ختم خواهد شد. و می‌افزاید نمی‌توان به نفی صفات خاصّه (علم، قدرت، حیات و غیره) اعتقاد داشت، چرا که آدمیان نیز در داشتن چنین صفاتی شریک هستند. اگر اینها را بخواهیم انکار کنیم، این نفی ناقص خواهد بود، زیرا این نفی فقط اوصاف مخلوقات مادی را شامل می‌شود نه اوصاف جواهر روحانی را. اگر طریق نفی را اختیار کنیم، آن نفی‌ای ناقص خواهد بود، چون انکار این خواهد بود که خدا نه صفات مادی دارد و نه معنوی و بدین سبب او را ورای وجود (ایس) و عدم (لیس) خواهیم برد.

سجستانی با تقریر چنین مفهوم وسیعی از توحید سه نسبت ممکن میان خدا و مخلوقش فرض می‌کند: خداوند می‌تواند کلاً و جزئاً مشابه مخلوقش باشد یا ابداً نباشد.

به منظور آنکه تمایز کاملی را که لازمه توحید است قبول کنیم، نسبت سوم مناسب‌ترین است، چرا که موجب تمایز کامل او از همه انواع مخلوقات می‌شود. سجستانی با ابتدا بر آیه قرآن «لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ»^(۱) همه موجودات پدید آمده را به دو نوع تقسیم می‌کند:

۱- آنها که حدوث زمانی و مکانی دارند، یعنی مخلوقات. ۲- آنها که به امرگن (باش) دفعة واحدة ابداع شده‌اند و خارج از زمان و مکان هستند، یعنی مُبدعات. اولین آنها واجد صفات هستند، ولی دومی کاملاً قائم بذاتند. بنابراین، قبول و شرح و بیان تنزیه حقیقی باید مبتنی بر رد و انکار هر دوی آنها باشد. او می‌گوید:

«تنزیهی بارز و شریف‌تر از این نیست که ما مبدع خود را چنین تنزیه کنیم که در آن دو نفی و نفی نفی مخالف یکدیگر باشند».^{۱۰}

با این وصف، نفی اول خدا را از همه موجوداتی که می‌توانند واجد صفت باشند و نفی دوم او را از همه موجوداتی که صفتی ندارند جدا می‌کند. او تحاشی دارد از اینکه مبادا بگوید حتی آنکه صفتی ندارد، اعم از تعریف شده یا نشده، خدا است. در طرح او، خدا و رای هر دو است، او مطلقاً ناشناختنی است و درباره‌اش چیزی نتوان گفت. چنین تلقی‌ای از توحید بی‌درنگ دو مسأله را در مقابل یک مسلمان قرار می‌دهد: مسأله اول مربوط به این است که چگونه می‌توان این خدا را عبادت کرد، و دوم اینکه اگر خداوند واقعاً این قدر از مخلوقش منزّه است مخلوق چگونه به وجود آمده است؟ «قواعد زبان الوهیت» که مؤید این تمایز است بدین سان در تفکر اسماعیلی به «نردبان معنا» می‌رسد که به واسطه‌اش، ساحت متعالی‌ای که به واسطه خلقت تجلی کرده بود، شناخته می‌شود.

تجلی ساحت متعالی: شناخت عالم

یکی از جدی‌ترین دعاوی که مخالف نظریه قائل به «اصالت خلقت» - یعنی فرض خداوند خالق به عنوان علت اولی به وساطت فعل خاص خلقت - اقامه شده این است که در این نظریه، دقیقاً همان چیزی است که آدمی مایل به تبیین آن است، یعنی پیچیدگی منظم، در هیأت یک ساحت الهی پیچیده مفروض است. همین ارتباط میان خالق و مخلوق و هم چنین تطوری که در خالق، به واسطه خود وقوع تغییر، پیدا می‌شود، بزرگ‌ترین معضل عقلی است که یک فلسفه دینی باید گریبانگیر آن شود.

گفته‌اند که جهان‌شناسی اسماعیلی، به خصوص بدان نحو که در کتاب سجستانی بیان شده است، جامع یک جهان‌شناسی مبتنی بر تجلی (مشابه بعضی وجوه تفکر رواقی) در چهارچوب متناسب نوافلاطونی است که موجب ترکیب دیگری می‌شود. مبدأ چنین ترکیبی، نظریه ابداع (مأخوذ از قرآن، ۱۱۷/۲) است. ابداع در حالت فعلی به معنای «تکوین ازلی» اتخاذ شده تا مبین مفهوم امر ازلی الهی در قرآن (کن: باش) گردد. لذا ابداع دلالت بر نحوه خاصی از خلقت نمی‌کند، بلکه نحوه‌ای گفت و گو است که در آن نسبت خاصی میان خدا و خلقش حاصل می‌شود. ابداع جریان شروع خلقت را شرح می‌دهد و زمینه تأسیس فلسفه‌ای مبتنی بر تجلی ساحت متعالی را در مخلوقات فراهم می‌آورد. سجستانی با تفسیر خویش از خلقت به عنوان نتیجه ابداع، امید دارد که تفاوت میان خدا و مخلوقات را از این طریق حفظ کند که امر، یعنی بیان ازلی اراده الهی، را مبدأ عالی [خلقت] کند. بدین معنا، به نقل از کُربن، «فلسفه اولی نزد اسماعیلیه نه مابعدالطبیعه (فلسفه) موجودی و وجود است، بلکه فلسفه «کن» است.»^{۱۱} حتی می‌توان گفت که اگر بخواهیم فرق میان خدا و مخلوقات را حتی دقیق‌تر از آنچه در طرح فلسفه‌ای مبتنی بر فیض در افلوطین و دیگر طرح‌های وجودی مسلمین آمده است، بیان کنیم، میان فعل وجود و وضعیت موجود بودن خلط نمی‌شود.

کرمانی می‌کوشد که نگرش اسماعیلی را از منظر صرفاً «فیضی» دور کند و چیزهایی

را که به نظر او ابهامات موجود در طرح سجستانی است به نحوی حلّ کند که بین جریان فیض و مبدأش نتوان دقیقاً فرق نهاد. او در مقام تمثیل به نور فائض از خورشید اشاره می‌کند که، اگر چه از سرچشمه خورشید صادر می‌شود، در ذات آنچه از آن فائض شده سهیم است، زیرا نور فائض در کانون فیض غیر از ذات خورشید، یعنی غیر از سرچشمه‌اش، نیست. بدین قرار آنها به یکدیگر وابسته‌اند، چرا که معیت وجودی دارند، ولو اینکه یکی نیستند؛ و منطقاً نمی‌توان یکی را بدون دیگری تصوّر کرد. امّا چنین اشتراکی را نمی‌توان با خدا داشت، از این جهت که تصوّر وجود به عنوان آنچه از او فیضان یافته مستلزم حصول کثرت در مبدأش که عین ماهیتش است می‌شود. بدین سان به نظر کرمانی تنها راه قطعی که در آن بتوان خلقت و توحید را متمایز ساخت، تعریف بسیار دقیق‌تری است از آنچه به واسطه ابداع ناشی شده است و آن موجود اوّل یا عقل اوّل است. او چنین می‌گوید: «آن وجود نداشت، سپس به ابداع و اختراع وجود یافت، نه از چیزی، نه روی چیزی، نه در چیزی، نه با چیزی، نه برای چیزی و نه همراه با چیزی».^{۱۲}

آن به عدد یک می‌ماند، که شامل همه اعداد دیگر است و همه اعداد وجودشان به آن متکی است. با این وصف، مستقل و مجزاً از آنها نیست و منشأ و علت همه کثرات است. کرمانی برای آنکه وحدت عقل اوّل را تثبیت کند، به این گفته حکمای قدیم اشاره می‌کند: «از موجود اوّل که علت اولی است چیزی جز موجودی واحد به وجود نمی‌آید... یا اینکه محرّک اوّل فقط یکی را به حرکت می‌آورد اگر چه توسط آن تعداد زیادی به حرکت در می‌آیند».^{۱۳}

کرمانی به رغم استفاده از دلایل قدما به منظور معتبر ساختن نکته‌اش، به زیرکی خود را از این نظر که بدین سان تمام این صفات را می‌توان بر خدا اطلاق کرد، دور می‌کند، زیرا آن موجب می‌شود که از تأکیدش بر تعالی (تنزیه) مطلق چشم‌پوشی کند. این صفات را فقط می‌توان بر عقل اوّل اطلاق کرد که، در طرح وی، مبدأ است و ذاتاً جامع وحدت

و کثرت می‌باشد. در این مرتبه، این دو صفت مقدّم بر زمان و مکان در عقل اوّل بودند و دربرگیرنده دو وجهی هستند که عقل اوّل را از طرفی به توحید و از طرفی به نقشی که به واسطه‌اش قوّه‌ایجاد عقل اوّل نشان داده می‌شود مربوط می‌کند. عقل اوّل به اعتبار نسبتی که با خدا دارد، وجودش برای تقدیس (تسبیح) اوست. این تقدیس از جانب عقل اوّل حاکی از جنبه‌اصیل تر ابعاد دوگانه‌اش می‌باشد که مویّد مخلوقیت خویش و تمایزش از خدا است. از طرف دیگر، این تقدیس موجب حالت سعادت و اقناعش می‌گردد و عقول بالفعل و بالقوّه را پدید می‌آورد و آنها نیز به نوبه خویش علل خلقت اقانیم روحانی و مادی متعاقبش می‌گردند. کرمانی در عقل اوّل بین کثرت و تفاوت فرق می‌نهد. گرچه صور موجود در عقل را می‌توان متکثّر خواند، با این حال آنها واجد این جنبه نیستند، زیرا هیچ تفاوتی یا تفرقه‌ای در عقل وجود ندارد. تمثیلی که برای عقل بالفعل می‌آورد، نماد قرآنی «قلم» و برای عقل بالقوه، «لوح» است که به ترتیب نمایانگر صورت و ماده هستند.

سجستانی در تلاش برای حلّ مسأله تبیین قابلیت مضاعف عقل اوّل برای قبول صورت و کثرت، بحثی درباره تفاوت مفاهیم کثرت و تفاوت می‌کند. او با بسط تمثیل «قلم» که همه صورت‌های متعاقب بیان - حروف، کلمات، اسماء - را در نوشتن دربرمی‌گیرد پیش از آنکه به این صورت‌های متفاوت درآید، سعی می‌کند تا دلیل آورد که آنها همه در «قلم» واحد هستند و همچنین این وحدت، مشابه هیچ کدام از صورت‌های اظهار شده بدان گونه که بعداً به صورت مکتوب در می‌آیند، نیست. بدین سان، هیچ حرفی، قبل از ظهورش، از بقیه حروف که در «قلم» وجود سابقی دارند، متمایز نیست.

جالب توجه‌تر آنکه کرمانی - همان‌طور که محمّد علیبهائی در تحلیل خود از معرفت‌شناسی نزد سجستانی^{۱۴} نشان می‌دهد - مقام عقل را با استفاده از تمثیل بذر توضیح می‌دهد، بذری که عالم، هم در صورت روحانی و هم جسمانی‌اش، از آن پیدا

می‌شود. این تمثیل که مأخوذ از زیست‌شناسی است حاکی از سیری است که در آن عقل در قلمرو طبیعی ظاهر می‌شود و حدوث زمانی می‌یابد. چنین نگرشی به خلقت ظاهراً مستلزم آن است که سیر تکوینی و تکمیلی موجب مشارکت عقل به عنوان یک مبدأ «حیاتی» در عالم می‌شود و عقل خود را تدریجاً به صورت‌های هم مادی و هم روحانی نشان می‌دهد. سیری که در آن، تکوین رخ می‌دهد «انبعاث» نامیده شده است. برای نمونه، کرمانی به منظور توصیف این جریان از دو تشبیه استفاده می‌کند که یکی از نظام تکوینی و دیگری مربوط به روابط انسانی (تشریعی) است. تشبیه اول، انعکاس خورشید در آینه و دومی سرخ شدن گونه عاشق به هنگام دیدن معشوق است. بدین قرار، انبعاث با فیض قیاس شده است. انبعاث که بسان تصور خورشید در آینه یا حوض آب است، محض محاکات (بازنمایی) است. آن برخاسته از چیزی است و چون بازنما است امکان اینکه انسان آن را به اصلش برگرداند، میسر است. چنین استفاده رمزی به ویژه سازگار است با آن حالت تعصب دینی در اسلام که در مرکزش قول به تمایز خالق و مخلوق جا دارد. سایر عقول، هریک از دیگری متجلی می‌شود تا به خلقت افلاک، ستارگان و عالم جسمانی اعم از موجودات انسانی برسیم.

من حیث المجموع، می‌توان گفت که جریان خلقت در مراتب متعدد رخ می‌دهد. ابداع نمایانگر مرتبه اول و انبعاث نمایانگر مرتبه دوم است. اولی ورای تاریخ است و دومی آن را خلق می‌کند. قلمروهای روحانی و مادی دوگانه نیستند، چرا که در طرح اسماعیلی، گرچه تعریفشان محتاج به مقولات زمانی و عقلی است، با این حال حاکی از اجزای یک کل هستند. در تحصیل علم حقیقی به خدا باید مخلوقش را نیز به حساب آورد. چنین تألیفی لازمه این است که چگونه عقل انسانی سرانجام به مخلوقات ارتباط می‌یابد و چگونه بالاخره مبدل به ابزاری می‌گردد که به واسطه تاریخ به سرّ خدای نامعلوم که در اظهار توحید آمده رسوخ می‌کند.

به نظر کرمانی، در مرتبه فلسفه، فهم توحید مقتضی آن است که مؤمنان دریابند که

باید به طریقی شالوده عقل اوّل را بشکنند و آن را از الوهیت بیرون آورند. ابداع و سپس انبعاث حاکی از قوس نزول دایره‌ای است که در آن امر الهی (کُن) عقل اوّل را می‌آفریند و همان به واسطه تجلّی در موجودات متوالی به عقل انسانی نزول می‌کند. عمل مؤمنان را می‌توان در قوس صعود دید که هر جزئی که به عقل اوّل منتهی می‌شود از الوهیت خلع شده تا اینکه با رسیدن به «واحد» این سیر کامل می‌شود. در خصوص همین زمینه است که کرمانی به حدیثی نبوی استناد می‌کند که «مؤمن موحّد است و خداوند موحّد است».^{۱۵} مؤمن، موحّد است، چون عقل اوّل را عاری از الوهیت می‌سازد و خدا موحّد است، چون منشأ پیدایش عقل اوّل به عنوان رمز «واحد» می‌شود. عقل انسانی می‌تواند این امر را دریابد، زیرا خدا از طریق رسولان «دوگانه‌اش» به عقل انسانی کمک می‌کند و ابزاری را که در زبان و مناسک دینی تدارک شده است، در دسترس قرار می‌دهد و آن نیز دست در دست قوّه عقلی و روحانی انسان برای تفکر و معرفت پیش می‌رود.

هنگامی که المؤید فی الدّین شیرازی (متوفی ۴۷۰/۱۰۷۷) آیه قرآنی «خداوند آسمان‌ها و زمین را در شش روز آفرید» (سوره ۷، آیه ۵۴) را تفسیر می‌کند، می‌خواهد نشان دهد که «روزها» مجازاً به ازاء شش دور اصلی نبوّت است و هر دوری نمایانگر سیرِ اِلَى اللَّهِ است.^{۱۶} وجود زمانی آنها تابع تقدّم یا اولویّت نیست؛ آنها صرفاً همچون شب و روز از پی یکدیگر می‌آیند. مؤمنانِ هریک از این ادوار نبوّت قابلیت علمی‌ای را دارند که آنها را در فهم توحید کمک می‌کند.

در سجستانی نیز دو نوع عقل بررسی می‌شود: اوّلی به عقل انسانی مربوط می‌شود و دومی به تاریخ انسانی که به صورت پیام‌هایی از طریق انبیاء مختلف ابلاغ می‌شود. این انبیاء برای تأیید چیزی آمده‌اند که عقل انسانی قبلاً می‌شناسد و موجودات انسانی نیز به تناسب با قبول این پیام مُثَبِّت اعتبار رسولان تاریخی هستند. بدین سان عقل بالفعل همان چیزی را که عقل بالقوّه برایش فراهم می‌آورد، تأیید می‌کند.

تاریخ انسانی، بدان‌سان که در اسماعیلیه تصوّر می‌شود، به نحوی ادواری عمل می‌کند. بنابراین نگرش نوع‌شناسانه، دوره هریک از انبیای عظام منعکس‌کننده یک الگوی الهی خلقت است. مقصود همه انبیاء و پس از آن جانشینان منصوبشان یعنی امامان تحقّق چنین مدینه عاده‌ای است. در چنین جامعه‌ای ماهیت حکومت صرفاً بر حسب نظام حقوقی نیست، بلکه بیشتر بینش جامعی از تعادل است که در آن آدمیان از جهت عقلی و روحی با علم و عمل درست به کمال می‌رسند. وظیفه نبی، آغاز دوری برای جماعت انسانی است و وظیفه امام، تکمیل و تفسیر تعالیم است تا عدالت را در مراتب اجتماعی و فردی حفظ کند. استعاراتی که در تفکر اسماعیلی وجود دارد موجب پیدایش مفهومی از قیامت (مأخوذ از قرآن)^{۱۷} می‌شود که صرفاً روز آخر دآوری یا معاد نیست بلکه هم چنین وقتی است در تاریخ که دائماً تکرار می‌شود و نظام تکوینی و طبیعی عالم را با عالم اجتماع و همچنین با اشتیاق انسان برای نجات فردی مرتبط می‌سازد.

همان‌طور که ناصر خسرو، مشهورترین نویسنده اسماعیلی به زبان فارسی، در فقره‌ای که کُربن بازگو کرده است، می‌گوید:

زمان، دهر است که به حرکات افلاک اندازه‌گیری شود و نامشان روز و شب و ماه و سال است. دهر، زمان است که اندازه‌گیری نشده، آغاز و انجام ندارد... علت زمان، نفس عالم است...؛ زیرا زمان در افق نفس، همچون آلت آن باشد. همچون مدّت موجود میرای زنده که «سایه نفس» است، حال آنکه دهر، مدّت موجود نامیرای زنده است، یعنی مدّت عقل و نفس.^{۱۸}

ترکیب زمان به عنوان دایره و زمان به عنوان کمان، به تعبیر یکی از دانشمندان، استفان جی گولد^(۱)، در قلب فلسفه‌ای اسماعیلی مبنی بر مداخله فعال در عالم قرار دارد.

یادداشت‌ها

۱- این فصل تلفیقی است از مطالب مندرج در آثار مطبوع سابق من خصوصاً «تنزیه و تمایز: جریان استعاری در تفکر اسلامی اسماعیلی» در کتاب خدا و خلقت، تدوین دیوید. ب. پرل و برنارد مک گین (نوتردام، ۱۹۹۰): ۱۵-۳۰۴؛ «اسماعیلیه» در کتاب اصول، تدوین سید حسین نصر (نیویورک، ۱۹۸۷): ۹۸-۱۷۹، و «به سوی تأویل قرآن و دیگر روایات در تفکر اسماعیلی»، در نگرش‌هایی به اسلام و تحقیقات دینی، تدوین ر.س. مارتین (توکسن، ۱۹۸۵): ۷۳-۱۶۴. من سپاسگزار استاد سید حسین نصر و دکتر عزیز اسماعیل هستم به جهت تذکر نکات ارزشمند و پیشنهاداتشان.

۲- عنوان «امّ الکتاب» همچنین در مورد کتابی به کار رفته که منسوب به دوران متقدم مذهب شیعه در هیأت ایرانی آن است. این کتاب، متن باطنی مهمی در بین اسماعیلیان آسیای مرکزی است. بنگرید به: پیوفیلیانی ژنکونی، امّ الکتاب، مقدمه، سنت (ناپل، ۱۹۶۶).

۳- محسن مهدی به این نکته به طور کلی در مقاله‌ای تحت عنوان «مدینه ناقصه فارابی» که به تحقیقات ریچارد والتز در مورد فارابی اختصاص یافته، اشاره می‌کند: نشریه جامعه شرقی آمریکایی، ۷۲۶-۶۹۱: (۴)-۱۱.

۴- مهم‌ترین مرجع در خصوص نوشته‌های اسماعیلی و همچنین مطالعات ثانوی در تحقیقات جدید، کتاب‌شناسی آثار اسماعیلی، تألیف اسماعیل پوناوولا (مالیو، ۱۹۷۷) است. در خصوص سیر

۲۶۲ تاریخ فلسفه اسلامی

تاریخی مطالعات غربیان، بنگرید به اسماعیلیه، تألیف فرهاد دفتری (کمبریج، ۱۹۹۰)، ص ۱۳۲-۱
[ترجمه فارسی فریدون بدره‌ای، چاپ دوم، تهران، ۱۳۷۶] که به زحمات محققان جدید اسماعیلی
نیز استناد می‌کند.

۵- دفتری، ص ۴۹-۲۳۲.

۶- نانجی، «اسماعیلیه»، ص ۱۸۴-۶.

۷- این بخش درباره تفکر کرمانی که مبتنی است بر نوشته‌های خودش، مأخوذ است از کتاب فقیر
محمد هونزای، مفهوم توحید در تفکر حمیدالدین کرمانی (رساله دکتری، دانشگاه مک گیل،
۱۹۸۶).

۸- در مورد سجستانی رجوع کنید به پُل واکر، تشیع فلسفی متقدم: فلسفه نوافلاطونی اسماعیلی
ابویعقوب سجستانی (کمبریج و نیویورک، ۱۹۹۳) و محمد علی بهایی، ابویعقوب سجستانی و کتاب
سلم النجاة: تحقیقی در فلسفه نوافلاطونی اسلامی (رساله دکتری، دانشگاه هاروارد، ۱۹۸۳). برای
اطلاع از نگاهی وسیع‌تر از نسبت میان تفکر نوافلاطونی و اسلامی مراجعه کنید به فلسفه نوافلاطونی و
تفکر اسلامی، تدوین پرویز مروّج (آلبانی، ۱۹۹۲).

۹- سجستانی، المقالید، ترجمه هونزای در مفهوم توحید، ص ۶۹.

۱۰- همانجا، ص ۷۰.

۱۱- هانری کرین، ناصر خسرو: کتاب جامع‌الحکمتین (پاریس، ۱۹۸۳)، مقدمه، ص ۴۵.

۱۲- کرمانی، راحة العقل، ترجمه هونزای، ص ۱۶۵.

۱۳- همانجا، ص ۱۶۶.

۱۴- من از محمد علیبهانی سپاسگزارم از اینکه مرا هم در نوشتن مقاله‌اش «تحول جوهر روحانی
به جوهر جسمانی در فلسفه نوافلاطونی اسماعیلی» در کتاب فلسفه نوافلاطونی و تفکر اسلامی، تدوین
پرویز مروّج (آلبانی، ۱۹۹۲) شریک کرد.

۱۵- هونزای، کرمانی، ص ۱۵۱.

۱۶- برای بحثی مبسوط‌تر نگاه کنید به، نانجی، «به سوی یک هرمنوتیک»، ص ۸-۱۶۷.

- ۱۷- در مورد موضوع تأویل مفهوم معاد در قرآن نگاه کنید به: نصیرالدین طوسی، تصوّرات، تصحیح و ترجمه و. ایوانف (لیدن، ۱۹۵۰)، ص ۷۱-۶۶.
- ۱۸- کُربن، زمان ادواری و عرفان اسماعیلی، ترجمه ر. مانهایم و ج. موریس (لندن، ۱۹۸۳)، ص ۳۳ [صفحاتی را که نویسنده از این کتاب هانری کُربن نقل می‌کند، مستند به صفحاتی از کتاب زادالمسافرین ناصر خسرو، چاپ کاویانی در برلین است. ولی متأسفانه اصل مطلب بنابر ترجمه کُربن در کتاب ناصر خسرو پیدا نشد و لذا بر اساس سیاق متن کتاب ناصر خسرو ترجمه گردید -م.].

فصل دهم

«انسان‌مداری» اسلامی در قرن چهارم / دهم

ألیور لیمن

سیدحمید طالب‌زاده

گروهی از اندیشمندان که به ابن مسکویه ختم می‌شوند کراراً معتقدان به «انسان‌مداری اسلامی» خوانده می‌شوند، یعنی فهرستی که عموماً ابو حیان توحیدی (متوفی به سال ۳۹۹/۱۰۰۹) و استادش ابوسلیمان سجستانی (متوفی به سال ۳۷۱/۹۸۱) و بسیاری از چهره‌های فرعی آن عصر را دربرمی‌گیرد. دلیل اینکه چرا چنین عنوانی (برای این گروه) به کار رفته است بیشتر با خصوصیت اندیشه‌ای که این اندیشمندان مطرح کرده‌اند مناسبت دارد که ظاهراً از بسیاری آثار اسلاف و اخلاف ایشان جسورانه‌تر و بی‌پرده‌تر است. آنها ظاهراً مقام دین، و حتی مقام اسلام، را خفیف شمرده‌اند، البته بدون آنکه اهمیت آن را انکار کنند، و وظیفه خود را مبتنی بر تحلیل انسان بماهو انسان در تقابل با انسان بماهو مسلمان قلمداد کرده‌اند. آثار ایشان در موارد زیادی نشان می‌دهد که برای عقل محض اهمیتی فراتر از آنچه در نزد بسیاری از فلاسفه یافت می‌شود قایلند. این اندیشمندان در زمانی مشغول به کار بودند که فرهنگ عالم اسلامی اعتماد به نفس فراوانی داشت و بغداد مرکز فعال تمدنی گسترده دارای صحن‌های متعدد با خدمه رسمی و طلاب علوم بوده است. نیمه دوم قرن چهارم / دهم که آل‌بویه حکومت را در اختیار داشتند شاید نقطه اوج چیزی باشد که می‌توان آن را «انسان‌مداری» نامید. از آن پس جم غفیری از محصلان مختلف برغم پیش‌زمینه‌ها و

تعهدات دینی گوناگون به «علوم الاوائل» و زبان مشترکی که درباره آن تبادل افکار کنند گرایش یافتند. برخی از مفسران این عصر، مانند نتون^(۱)، مکتب فلسفی فارابی را پیشرو دانسته‌اند و نفوذ فارابی به راستی از اهمیتی عظیم برخوردار است. یقیناً سرلوحه این عصر به دست او رقم خورد و سزاوار است سلسله سندی را مورد توجه قرار دهیم که او را به عصری که بر تحلیل آن مشغولیم متصل کرده است.

شاگرد مشهور فارابی، مسیحی فرقه یعقوبی، یعنی ابوزکریا یحیی بن عدی (متوفی ۳۷۴/ ۹۸۴)، است که در پایه گذاری مشرب شرح، ترجمه و پژوهش که بر حیات فلسفی سیطره یافت سعی بلیغ داشت. شایان ذکر است که فارابی خود شاگرد یوحنا ابن حیلان نسطوری بوده است و در کار خود بر افلاطون و ارسطو به روایت مسیحیان سریانی زبان که مشهورترین نماینده آن متی بن یونس نسطوری بود ابتناء کرد. ابوالخیر حسن بن صور بن خمار نسطوری، ابوعلی عیسی بن عشاق بن ضوراء یعقوبی و بسیاری از مسلمانان شاخص، بخصوص محمد بن عشاق الوراق (ابن ندیم)، عیسی بن علی، سجستانی و توحیدی، جملگی پیروان ابن عدی بودند. شاید ابن مسکویه شاخص‌ترین پرورده این مکتب باشد، البته به غیر از خود فارابی، ولی آنچه در اینجا شایان توجه است این است که چگونه این فضای فرهنگی آزاداندیش پدید آمد. این فضا برآمده از افکار مسلمانان، مسیحیان، یهودیان و ملحدان بود و شاید حتی، از این هم مهم‌تر، برآمده از افکار درون یک گروه دینی صرف‌نظر از تفاوت‌های مربوط به تعالیم بوده باشد. سر رشته این توافق آن بود که «علوم الاوائل» صفت کل انسانیت است و هیچ گروه دینی یا فرهنگی خاصی نمی‌تواند ادعای تملک انحصاری آن را داشته باشد. این گروه از اندیشمندان که «انسان انگارند» و بخشی از آنها که مسلمان بوده و «انسان انگاران اسلامی» هستند این چنین توصیف شده‌اند.

هرچند شاید برسید که این توصیف تا چه اندازه صحیح است. همانطور که کریمر^(۱) (۱۹۸۶) نشان می‌دهد که حوزه بسیار وسیعی از اندیشه‌های نظری با «اصالت انسان» سازگار است ظاهراً بنا به اقتضاء تفاوت‌هایی میان تصور یونانی درباره ماهیت انسان و تصور رایج در این زمینه در میان فلاسفه وجود دارد. به یقین میان عقیده به کلیت عقل بی‌مدد (وحی) و نقش دین در محیط فرهنگی اسلامی و سنتی تفاوت‌های مهمی در کار است، اما شباهت‌های جالب توجهی نیز در این میان وجود دارد. شاید بیشترین قرابت در باب تعلیم و تربیت باشد. «ادب» در لغت عرب دقیقاً معادل با «پایدیا» در لغت یونانی است و متضمن شرایط لازم برای بار آوردن فردی آراسته، باوقار، مؤدب و فرهیخته است. در واقع، فردی که به خوبی با زندگی درباری عصر سازگاری داشته باشد آن هنگام که دیوان سالاری گسترده امپراطوری به تعداد زیادی کارمند، منشی، کاتب و درباری نیازمند است، ممکن است پیرسیم در این نوع تعلیم و تربیت چه مجالی برای دین بر جا خواهد ماند. شاید انتظار داشته باشیم پیروان مذهب «اصالت انسان» اسلامی بر اهمیت دین در پرورش فرد فرهیخته تأکید داشته باشند و البته دارند، لکن نه با آن شور و اشتیاق قلبی تامی نسبت به اسلام که طبقه «علما» دارند. به نظر می‌رسد اسلام بدین جهت مطرح است که دین زمانه است. هرچند برخی از مفسران معاصر مانند نتون^(۲) (۱۹۹۲) در تأکید بر این مطلب پافشاری می‌کنند که فیلسوفان در نظریه نجات (رستگاری) که از فارابی نشأت می‌گیرد اتفاق نظر دارند و این نظریه چندان با اسلام سازگار نیست، لکن به دشواری می‌توان استدلال کرد که اسلام‌شناسان در نظر این فیلسوفان نقشی ایفا کرده‌اند. آنها همانند پیروان خوب ارسطو علوم را به دو بخش تقسیم می‌کنند، یکی علوم عملی و دیگری علوم نظری؛ فقه و کلام را در زمره بخش اول می‌آورند، که مؤید این برداشت است که شکل آموزش مورد بحث، صرف‌نظر از طبیعت تعهد دینی که در بطن آن مطرح

است و سنت ادبی‌ای که آن طبیعت بر شالوده آن استوار است، فرق چندانی با الگوی یونانی‌اش ندارد.

ما در اینجا صرفاً نباید به نظریه‌های خاصی که «انسان‌انگاران» مطرح کرده‌اند نظر کنیم. یکی از صور ادبی مخصوص این دوره ساختار ادبیات حکمی آن است، که شامل کلمات قصار، برهان‌ها، حکایات، شرح احوال و شرح پدیده‌های طبیعی‌ای می‌شود که عموماً مبنای محکمی در یونان باستان دارند. این صورت غالباً یک سلسله اقوال اهل نظر و دانشوران فرهنگ یونان و ایران قدیم را عرضه می‌دارد که تا متفکران نسبتاً معاصر تداوم یافته است. یکی از نکات چنین ادبیاتی نمایش طبیعت زندگی یک ادیب است که در آن سبک و نحوه زندگی و افکاری را که انتظار می‌رفت چنین فردی به دست آورد نشان می‌دهد. و چه بهتر است که این سبک زندگی در ضمن امثال و حکم فرج‌بخش گذشتگان عرضه شود. ما اکنون به طور دقیق از نحوه کاربرد این متون آگاه نیستیم، اما مدارکی در دست است که نشان می‌دهند این متون در طیف گسترده‌ای از اقشار اجتماع رواج داشته است و آنان که خود را دانش آموخته می‌دانسته‌اند غالباً از آن متون شاهد مثال می‌آورده‌اند (گوتاس، ۱۹۷۵). می‌توان فرض کرد که بحث جدی‌تر این متون شامل تحلیل و توضیح معانی نقل و قول‌ها و نشان دادن ارتباط آنها با زندگی و اندیشه معاصر می‌باشد. بدون شک یکی از وجوه نگارش آن متون جلب نظر آنهایی است که کلمات قصار و عبارات الهام‌بخش را جستجو می‌کنند. توجه به این سبک نگارش از این جهت مهم است که زندگی معاصر در جهان اسلام را به تمدن رسمی در بستر یک شبکه جهانی ظاهراً پیوسته مبتنی بر خرد جاویدان پیوند می‌زند؛ عنوان یکی از کتاب‌های ابن مسکویه «جاویدان خرد» است. بنابراین، وصف «انسان‌مدار» ظاهراً وصفی بسیار سزاوار است.

لازم است میان این شکل از «انسان‌مداری» و رویکرد بسیار ریشه‌ای متفکرانی نظیر ابن راوندی (۲۴۵ هجری قمری / ۹۱۰ میلادی) و ابوبکر رازی (۳۱۳ هجری قمری /

۹۲۵ میلادی) تمایز قایل شویم. ابوبکر رازی کوشش خاصی نشان نمی‌داد تا اینکه نشان دهد اندیشهٔ معاصر به‌طور کاملاً طبیعی از اندیشهٔ رسمی نتیجه شده است، بلکه در مقابل به نظری قائل بود که در این زمینه راوندی در رتبه‌ای پایین تر قرار داشت. به نظر می‌رسد که رازی دین را اثری نامیمون می‌دانست که به جای خود صرفاً باید با عقل به آن پرداخت، آن هم بدون آنکه برای عقل مانع و عایقی نهاده شود. دین صرفاً طریقی برای تبیین حقایق برای آنان که، همچون فلاسفه، قادر به فهم نظری آنها نیستند نمی‌باشد، بلکه واقعاً نهادی است که می‌تواند باورهای غلط را رواج دهد، و برخی از اشکال مهم آن معمولاً جادوگران و شیادان هستند. برخی استدلال می‌کنند که آنچه ما در اینجا با آن مواجه‌ایم صورتی از «انسان‌مداری» است که نوعاً درجهٔ آن تا حدودی با آن «انسان‌مداری» که به‌طور معمول در فلسفهٔ اسلامی وجود دارد تفاوت دارد یا اینکه ابوبکر رازی از همگنان خود صراحت لهجهٔ بیشتری دارد. این نحوه استدلال ناشی از عدم فهم صحیح از تفاوت میان رازی و فلاسفهٔ معتدل‌تر اسلامی است. فلاسفه در عین حال که اثری پدید آوردند که یقیناً از صرف تکرار و اقرار حقیقت اسلام آن‌گونه که مراجع شریعت قاعده‌مند کرده‌اند بسی دور است، برای موضع خویش استدلال مقبولی نیز داشته‌اند و آن اینکه وظیفهٔ فیلسوفان تثبیت حقایق دینی نیست. آن حقایق باید به طرق دیگری تثبیت شوند و سپس از منظری عقلانی آزموده شوند. در خصوص اسلام، می‌توان سازگاری کامل تعالیم دینی را با فلسفه ملاحظه کرد آنگاه که کسی بیاموزد که آن تعالیم را به شیوه‌ای درست یعنی مطابق با استدلال فلاسفه بفهمد.

نمی‌توانیم بگوییم که این نظر واقعی آنهاست، اما باید بر نوشته‌ها و یکدستی استدلال‌هایشان اطمینان کنیم. رازی آشکارا استدلالی متفاوت دارد؛ به نظر او عقل و دین با هم سازگاری ندارند و فهم دین از جهان و انسان ارزشی کمتر از فهم عقل دارد. این مطلب چندان کمکی به حلّ این مسأله نمی‌کند که آیا درست است که این گروه از متفکران را که از فارابی و یحیی بن عدی آغاز می‌شوند «انسان‌مداران» اسلامی بنامیم،

در حالیکه این عنوان برای متفکران مسلمانی که به ابن مسکویه ختم می‌شود به کار می‌رود. یک راه برای حلّ این مسأله این است که پیرسیم دین اسلام سبب چه مغایرتی در استدلال‌های واقعی آنها می‌شود. ما در اینجا به نمونه استدلال‌هایی نیازمندیم که در یک بستر دینی متفاوت کارایی نداشته باشد، به طوری که صورت استدلال در قیاس با ماده آن به نحو غیر قابل انفکاک با اصول یک دین خاص گره خورده باشد. ما این قبیل نمونه‌ها را در نوشته‌های ایشان نخواهیم یافت، هرچند اگر می‌یافتیم جای تعجب بود. از آنجا که سنت فلسفی که از فارابی نشأت می‌گیرد بر تبعیت دین نسبت به فلسفه از دیدگاه نظری تأکید می‌ورزد، واقعاً انتظار نمی‌رود ماهیت دینی خاص بتواند ماهیت فلسفه‌ای خاص را شکل دهد. تفاوت زیادی میان ادیب مسلمان و فرونیموس^(۱) یونانی وجود ندارد. هرچند فون گرون بام بر این عقیده است که «تفاوت اساسی میان^(۲) پایدای یونانی و آرمان تعلیم و تربیت اسلامی این است که یونانی پیوسته متوجه دولتشهر است و مسلمان متوجه انجام تکلیف در برابر خدا» (۱۹۶۴:۸۶)، ممکن است کسی در مورد اهمیت این اختلاف تردید داشته باشد. الزامات دینی مسلمانان، ایشان را به جامعه‌ای که عضوی از آن هستند نزدیک‌تر می‌کند. شعائر دینی فعالیت ایشان را در بطن آن جامعه معین می‌کند و روابط ایشان را با دیگران بیان می‌دارد، و بدیهی است که در درون چنین اجتماعی دین نقش برجسته‌ای را ایفا می‌نماید. شاید در برخی اجتماعات دین اهمیت کمتری داشته باشد، یا حتی هیچ اهمیتی نداشته باشد. علاوه بر این، در جوامعی که دارای ادیانی متفاوت هستند برای اینکه شخص بتواند در مسالمت به سر برده و اعمال مدنی عادی خود را که مددکار یک وجود صلح‌آمیز است انجام دهد لازم است تکالیفی را که آن ادیان مشخص کرده‌اند به جا آورد. چنانچه شخص وظایف متعارف خود را به جا آورد نه تنها زندگی را برای او آسوده‌تر می‌کند بلکه همچنین ارتقاء اندیشه او را به

سوی سطوح عالی‌تری از تجرید ممکن می‌سازد. ظاهراً فلاسفه‌ای مانند ارسطو فکر می‌کنند که فضایل اجتماعی و ثانوی گامی لازم در مسیر فضایل عقلانی و اولی هستند، هرچند اینکه ماهیت دقیق نسبت میان اقسام مختلف فضایل را چگونه باید لحاظ کرد همواره امری مبهم است.

این سطوح عالی‌تر تجرید چیست؟ غالباً توصیفی دینی دارند و به رستگاری یا نزدیک‌تر شدن به خدا مربوط می‌شوند. هر اندازه تفکر ما از اموری که برخاسته از جهان کَوْن و فساد است بیشتر پالایش شود همانقدر قادر خواهیم بود به راه‌های قرب به خداوند بیندیشیم. با توجه به نحوه شمای فیض در مذهب نوافلاطونی که همه پیروان فارابی با آن مأنوس بودند، به سهولت می‌توان برای اندیشه قابلیت سیر در مراتب گوناگون را در نظر گرفت تا حدی که با مجردترین مرتبه‌ای که ما انسان‌ها قابلیت آن را داریم متحد شود. اما تردیدی نیست که این طرح از تکامل‌پذیری اندیشه در وهله اول با تصور دینی فاصله دارد، و بلکه از یک متن فلسفی برخاسته است که هدف آن مصالحه دیدگاه خاص افلاطونی و ارسطویی است. مذهب نوافلاطونی این مناسبت را دارد که از آن کاملاً بهره‌برداری دینی بشود، زیرا از اتصال میان این جهان با خالق آن تبیینی به دست می‌دهد که می‌تواند با بافت‌های دینی کاملاً متفاوت به خوبی وفق پیدا کند.

به علاوه، مذهب نوافلاطونی درباره اینکه چگونه ما قادر خواهیم بود از طریق سعی و تلاش خویش در درجات واقعیت تعالی یابیم و به کمال نهایی خویش نایل شویم تبیینی به دست می‌دهد. این نوع تکامل عقلانی قطعاً در اصل برای همه انسان‌ها دست یافتنی است، اگرچه استدلال می‌توان کرد که ظاهراً مسلمانان به اعتبار مزایای دین خاص خود از این مطلب سود فراوان‌تری برده‌اند. دین اسلام، بنابه رأی غالب، بهترین زبان را برای بیان حقایق فلسفی واجد است و فارابی و پیروان او استدلال می‌کنند که مسلمانان نسبت به غیر مسلمانان مزیتی دارند و آن اینکه دین آنها از دیدگاه سیاسی به نحو بسیار ماهرانه‌ای سازمان یافته است. با این حال، آنچه «انسان‌مداران» اسلامی می‌باید بپذیرند

این است که متفکران کلاسیک می‌توانستند اندیشه خود را در امتداد خطوطی مناسب تکمیل کنند، حتی بدون استمداد از وحی الهی، آن هم درست به طریقی اسلامی؛ هرچند آنها بر این اعتقاد بودند که فلسفه منشائی الهی داشته است و از طریق انبیاء سلف آورده شده است. چیزی که در طول قرون و اعصار تا زمان یونان باستان دگرگون شده است این است که ادیانی منبعث شده‌اند که به مسیر کمال با فصاحت بیشتری پرداخته‌اند، به‌ویژه برای بخش‌هایی از جامعه که صرفاً قادرند قسمتی از این مسیر را ببینند، لکن طبیعت ذاتی آن کمال نظری دگرگون نشده باقی مانده است.

این مطلب وضوح بیشتری می‌یابد آنگاه که ما رساله‌های متعددی را که «انسان‌مداران» اسلامی در موضوع اخلاق فراهم آورده‌اند بررسی کنیم. این آثار متضمن استنتاج منطقی از صورت عقل عملی ارسطویی است و در توصیف‌ها و توصیه‌ها بیشتر جنبه عملی دارند. این آثار روانشناسی و روش‌شناسی اخلاقی‌ای را عرضه می‌دارند که مقصود از آن یاری رساندن به افراد است به‌جای آوردن وظایفشان در مؤثرترین و مولدترین حالت، آن هم در حالی که مجالی در فضای عقلانی ایشان فراهم می‌آورد تا قابلیت‌های نظری‌شان را تکمیل کنند. پندهای زیادی عرضه شده است، و این پندها در راستای آن سبک زندگی است که خالق یکتا سفارش کرده است. ما در اینجا امتزاجی از تأثیرات فرهنگ‌های عربی، فارسی، اسلامی و کلاسیک و بخصوص آیین تصوف را می‌یابیم که به نحوی مطرح شده است تا خوانندگان را قادر سازد وضعیت مناسبی را در خویشتن برای پیروی از مکارم اخلاق گسترش دهند. در بادی نظر این رساله‌ها قدری سخیف به نظر می‌رسند، و شاید از نظر تاریخی به جهت منعکس کردن اسلوب خاصی از کمال در بافتی تاریخی جالب توجه باشند، اما به جهت فقدان باریک‌بینی‌های فلسفی و مبالغه در استدلال التقاطی مأیوس‌کننده هستند. آنچه ما در اینجا در اختیار داریم تصویری است از اینکه شخصی که وفادار به یک رشته اصول فلسفی است که عمده‌تاً از اندیشه پارسی و یونانی با دامنه تنوع بسیار سرچشمه می‌گیرند

چگونه باید زندگی کند. ما در اینجا با ترکیبی سست از افکار افلاطونی، ارسطویی، فیثاغوری و رواقی مواجه هستیم و البته نباید نفوذ قابل توجه گالن^(۱) و متفکران پیش سقراطی با دامنه تنوع بسیار به همراه اندیشه ایران قبل از اسلام و نویسندگان متأخرتر عرب را نیز نادیده گرفت. به نظر می‌رسد که تلفیقی است از افکار و استدلال‌ها، فهرستی از مشاهدات دیگر اقوام، و توصیه‌های نسبتاً بی‌مزه در این خصوص که شخص باید چگونه رفتار کند. زبان گاهی نسبتاً شاعرانه است، و گاهی بی‌روح و کسل‌کننده است، لکن استدلال قویاً بر عمل خواننده متمرکز است، و اینکه به خوانندگان نشان دهد چگونه باید رفتار کنند و بیندیشند اگر که می‌خواهند موقعیت اعضای فرهیخته جامعه را احراز کنند.

تا به امروز، در غرب، این نوع نگارش، فلسفی محسوب نمی‌شود. تمایل بر این است که این نوع نگارش فلسفه واقعی دانسته نشود و در زمره ادبیات به‌شمار آید به این معنا که محصولی است که مشکل اصلی آن ادبی است لکن گرایش مختصری نیز به فلسفه دارد. لکن این مطلب قبیح است، زیرا این رساله‌های اخلاقی متضمن کوششی است برای عرضه یک موضع نظری به صورتی عملی. این صورت عملی متشکل از اجزاء فلسفی بسیار مختلفی است، لکن آن اجزاء در مجموع نظریه‌ای معقول با دلالت‌های محسوس برای یک زندگی عملی است. در این صورت، خوانندگان قادراند در این مورد فکر کنند که چگونه دست به کار تغییر زندگانی خویش شوند بدین منظور که نحوی از غایت را که می‌توانند به دست آورند در نظر گیرند، و این بدون تردید فرایندی طولانی و پیچیده است، لکن یقیناً فرایندی است که تأمل فلسفی بر فرایندهای دخیل به آن مدد رسانیده است. ما باید به خاطر داشته باشیم که فلاسفه اسلامی در این راستا تا چه اندازه به اسلاف

۱- Galen؛ کلودیوس گالنوس، اتمیست یونانی که زیست‌شناس و طبیعی‌دان نیز بوده است و به قرن سوم پیش از

میلاد تعلق دارد - مترجم.

یونانی خود هم در زمان و هم در تمایل نزدیک بوده‌اند.

قصد نداریم وقت زیادی صرف آن نمونه‌های عملی کنیم که فیلسوفان یونانی کوشش بسیاری در ساختن و پرداختن آن کرده‌اند، بلکه ترجیح می‌دهیم یکسره بر مسائل مفهومی‌ای که آنها تولید کردند متمرکز شویم. با وجود این، یقیناً توضیح روشن و آشکار لوازم عملی تبعیت از غایتی معین فوایدی را دربردارد، و «انسان‌مداران» اسلامی کوشش فراوانی در این جهت به خرج دادند. همین تأکید بر عمل و مصداق بود که سهم به سزایی در همگانی کردن نوشته‌های آنها داشت و بسی بیش از آثار اصلی فلاسفه بزرگ در مدت بسیار طولانی مورد استقبال خوانندگان قرار گرفت. اینکه این فلاسفه را «اسلامی» بنامیم بدین جهت قابل قبول است که در درون شرایط و پیش‌فرض‌های فرهنگ اسلامی عمل کرده‌اند، لکن نباید استنباط شود که آنها کراراً مقدمات براهین خود را از دینشان برگرفته‌اند. در واقع، آنها مایل‌اند برای مواردی که پیش از این از طریق نمونه‌هایی از یونان توضیح داده می‌شدند نمونه‌هایی از اسلام ذکر کنند. بنابراین، تلقی این است که اسلام قطعه دیگری از نوعی چینه است که برای تکمیل کل نقشه مفید است، لکن تا وقتی که چارچوبی عام از قبیل چنین نوشته‌های «انسان‌مدارانه» فراهم باشد بسیار بعید است که بتواند نقش کلیدی در خود نقشه داشته باشد.

کتابنامه

- Gutas, D. (1975) *Greek Wisdom Literature in Arabic Translation: a Study of the Graeco Arabic Gnomologia* (New Haven).
- Kraemer, J. (1986 a) *Humanism in the Renaissance of Islam: the Cultural Revival during the Buyid Age* (Leiden).
- (1986 b) *Philosophy in the Renaissance of Islam: Abu Sulayman and his Circle* (Leiden).
- Netton, I. (1992) *Al-Farabi and his School* (London).
- al- Sijistani (1979) *The Muntakhab Siwan al-Hikma of Abu Sulayman as-Sijistani*, ed. D. M. Dunlop (The Hague).
- Takriti, N. (1978) *Yahya Ibn Adi: a Critical Edition and Study of his Tahdhib al-Akhlaq* (Beirut).
- Tashidi (1953) *Kitab al-imta wa 'l-mu'anasah*, ed. A. Amin and A. al-Zayn (Beirut).
- Von Grunebaum, G. (1964) *Modern Islam: the Searchfor Cultural Identity*(New York)

بخش دوم

نخستین فیلسوفان اسلامی مشرق زمین

فصل یازدهم

کندی

فلیکس کلاین - فرانک

دکتر روح الله عالمی

ابویوسف یعقوب بن اسحاق کندی،^۱ معمولاً به عنوان اولین فیلسوف مسلمان به حساب می آید. اگر چه این بدین معنی نیست که مسلمانان قبل از او اصلاً از فلسفه یونان بی اطلاع بوده اند. برعکس، می توان برخی آراء فلسفی را، اگر چه به صورت پراکنده و ناقص، به متکلمان معتزلی نسبت داد. ابوالهذیل علاف^۲ و نظام^۳ را می توان به عنوان نمونه هایی از مشهورترین این متفکران نام برد که علم کلام را بر مبنای برخی مؤلفه های فلسفه یونانی استوار ساختند. به همین دلیل ابوالحسن اشعری^۴ ارسطو را سرچشمه پاره ای از اندیشه های ابولهدیل^۵ نامید و بغدادی^۶ نیز نظام را به خاطر اعتقاد به تقسیم پذیری نامحدود ماده، که مطابق نظر فلاسفه یونان بود، مورد انتقاد قرار داد.^۷ تأثیر فلسفه یونان در دوران اول کلام معتزلی مشهود است و متکلمان و منتقدان مسلمان نیز در مورد آن سخن گفته اند، اما این تأثیر همواره در حاشیه بوده است، زیرا هیچکدام از متکلمان متقدم معتزلی رغبتی به تدوین مجموعه ای منظم و کامل از مبانی تفکر فلسفی یونان نشان ندادند. در واقع این کندی بود که این مقصود را برآورده ساخت و به همین دلیل به درستی اولین فیلسوف مسلمان شناخته شد. و اما متفکران معتزلی را بیشتر باید متکلم نامید و نه فیلسوف. این حقیقت به تنهایی کندی را در موقعیتی متضاد با معتزله

قرار می‌دهد و او را کاملاً از آنان متمایز می‌سازد.^۸

ابن ندیم^۹ حدود ۲۶۰ اثر کندی را فهرست نموده است. این تعداد آثار، حتی اگر بسیاری از آنها از محتوای اندکی هم برخوردار باشند، کارنامه علمی افتخار آمیزی است. بر اساس طبقه‌بندی ابن ندیم، مقالات کندی جامع همه علوم است که در یک دائرةالمعارف فلسفی بدان باید اشاره گردد: فلسفه، منطق، حساب، هیئت، موسیقی، نجوم، هندسه، فلکیات، طب، طالع‌بینی و نیز دیگر علوم. مطالبی که ابن ندیم در طبقه‌بندی خود آورده است نشانگر تمایل و رجحان علوم طبیعی در نظر کندی است. تا کنون تنها چند نسخه خطی و حدوداً ده درصد همه آنچه که کندی از خود باقی گذاشته در اختیار است. به نظر می‌رسد قسمت اعظم این نسخه‌های خطی از بین رفته‌اند. پس تعجبی ندارد که فلاسفه مسلمان بعد از کندی به ندرت از رساله‌های او مطالبی را نقل نموده‌اند. این دو حقیقت - فقدان تعداد زیادی از نسخ دست‌نویس فلسفی کندی و فقدان نقل قول‌های بسیار ناچیزی که از اندیشه او صورت گرفته است - نیاز به توضیح دارد. ممکن است تعدادی از این کتاب‌ها در دوران خلافت متوکل^{۱۰} که سرسختانه در مقابل تمایلات عقل‌گرایانه زمان خود ایستاد و برای مدتی کتابخانه کندی را توقیف نمود از بین رفته باشد. ابن خلدون،^{۱۱} مورخ نامدار قرن هشتم هجری (چهاردهم میلادی)، در مورد فقدان آثار کندی دلیل دیگری را اضافه نموده و می‌گوید: «ما در مورد کتاب [جفر کندی] هیچ‌گونه اطلاعی نداریم و کسی را هم ندیده‌ایم که این کتاب را دیده باشد. شاید این کتاب نیز همراه دیگر کتاب‌هایی که هلاکو، فرمانده تاتارها، هنگامی که بغداد را تصرف نمود و آخرین خلیفه (مستعصم)^{۱۲} را به هلاکت رساند، آنها را به رودخانه دجله ریخت مفقود شده باشد. ابهام و ابهامی که در زبان نوشتاری آثار کندی به چشم می‌خورد، که شاید ناشی از فقدان اصطلاحات فلسفی به زبان عربی بوده باشد، موجب شد تا دسترسی به آثار وی با دشواری همراه بوده و متروک بماند تا اینکه آثار فلسفی فارابی بعدها همه آنها را تحت الشعاع قرار داد. ابوسلیمان سجستانی

منطقی^{۱۳} در آثار خود آورده که حاکم سجستان، جعفر بن بابویه، کندی را به خاطر زبان دشواری که به کار می‌برده مورد انتقاد قرار داده است.^{۱۴}

به هر حال، این نشانه لیاقت و شایستگی کندی است که موفق شد با استفاده از منابع محدود و پیچیده‌ای که در دسترس قرار داشته است فلسفه و علم یونان را بررسی نموده و مبانی فلسفی اسلامی را تأسیس نماید، چیزی که بعدها تا اندازه‌ای توسط فارابی ادامه و گسترش پیدا کرد.^{۱۵}

کندی از اعتماد و پشتیبانی خلفای هفتم و هشتم عباسی، یعنی مأمون^{۱۶} و برادرش که جانشین او شد، بهره‌مند بود. او کتاب دربارهٔ فلسفهٔ اولی را به خلیفه معتصم^{۱۷} و بعضی رساله‌های دیگر را به پسر خلیفه، احمد، که تعلیم او به وی سپرده شده بود، تقدیم کرد. کندی، برخلاف متفکر هم دوره‌اش حنین ابن اسحاق^{۱۸}، نه زبان یونانی می‌دانست و نه با زبان سریانی آشنایی داشت. او به همین دلیل از ترجمه‌های دانشمندانی همچون ابن نعیم، اوستاتیوس (استات) و ابن بطریق^{۱۹} استفاده نموده و از آنها اقتباس می‌نمود. ترجمه‌های قدیمی که مورد استناد و استفاده کندی قرار می‌گرفتند فی الواقع واجد درجه و اعتبار علمی بالای آثار حنین ابن اسحاق نبودند. اما به هر حال این کندی بود که پهنه وسیع و تازه‌ای را در زمین حاصلخیز تمدن عرب ایجاد کرد و عرب زبانان را با نخستین ترجمه‌های فلسفه یونانی آشنا نمود. آنچه بیش از همه چیز موجب خرسندی او شده بود، جمع‌آوری و ترجمه آثار افلاطون و ارسطو بود، که از هر دو در آثار خود مستقیماً نام برده است. اما، در پرتو توجه به این دو فیلسوف، بعضی آثار مشکوک الاعتبار نیز به غلط بدانان نسبت داده شدند، آثاری همچون شرح فورفورئوس بر بخشی از تاسوعات افلوطین که به عنوان «ربویات» ارسطو (تولوجیا) شناخته شد. در عین حال، باید گفت که کندی آثار حقیقی ارسطو را با دقت خوبی مورد بررسی قرار داده بود. بنابر آنچه که ابن ندیم در کتاب خود آورده است، کندی، با استفاده از یکی از ترجمه‌های کتاب «مابعد الطبیعه» ارسطو، بر بعضی از نوشته‌های او در باب منطق، از جمله مقولات،

تعریف، آنالوطیقای دوم، آنالوطیقای اول - و نیز درباره آسمان -، شروحی نگاشت. او حتی نسخه‌ای از دیگر رساله مفقود شده ارسطو، یعنی رساله اودموس، را نیز که قطعه‌ای از آن رساله از طریق او به دست ما رسیده است در اختیار داشت.^{۲۰}

کندی، همان‌گونه که خود اغلب بدان اشاره نموده است،^{۲۱} بسیار مایل بود تا فلسفه و علوم یونانی را به هم زبانان خود بشناساند و به شدت با متکلمان تندرویی که از علوم بیگانه احتراز می‌نمودند مخالف بود.^{۲۲} او تا آنجا که مستظهر به حمایت خلیفه بود در انجام این کار آزاد بود و برخلاف دانشمندانی که بعدها تحت فشار افراتیون قرار گرفته بودند هرگز خود را ناگزیر از دفاع از اندیشه‌ای که بدان معتقد بود نمی‌دید. در حقیقت تا آنجا که کندی عقاید نوافلاطونیان متأخر یونانی را، که اغلب آنها مسیحی بودند و به توحید الهی و خلقت عالم از عدم قائل بودند، بیان می‌نمود، در راستای تعالیم الهی اسلام قدم برمی‌داشت. اما همین که به آراء حکمایی که به کفر شناخته شده بودند، خصوصاً آراء ارسطو، متوسل می‌شد به وضوح از تعالیم مستند به وحی اسلام انحراف پیدا می‌کرد. در حقیقت این نظریه او که به نام ارسطو ثبت شده است - اینکه انسان مجاز است به حقیقت، از هر کجا که آمده باشد، حتی از فلسفه یونانی، متوسل شود^{۲۳} - با این عقیده که تعالیم اسلامی تنها واسطه دستیابی به حقایق هستند در تعارض آشکار است. جایگاه فلسفی خود کندی نشان دهنده آراء و نظریاتی است که او در فلسفه یونانی، و بالاتر از همه، منابع نوافلاطونیان یافته بود. رساله مشهور «درباره تعریف و توصیف اشیاء»^{۲۴} او را می‌توان به طور کلی پایه و اساس عقاید خود او دانست. او در این رساله تعاریف را همراه با توضیحات مختصر فلسفه یونان که در دفاع از آنها بود از زبان و ادبیات یونان برگرفته بود. همان‌طور که در جای دیگری آورده‌ام^{۲۵}، بسیاری از این توضیحات مقتبس از ارسطوست. تلاش و تمایل کندی در جمع‌آوری تعاریف از متون ارسطو و رغبت او به ارسطو، حتی آنجا که منابع جعلی مستند به ارسطو را ملاک قرار داده است، هرگز نمی‌تواند نادیده گرفته شود. عناوین و ترتیب موضوعات با منابع

نوافلاطونیان مطابقت می‌نماید. «علت نخستین» در تعریف اول، همانند «فاعل نخستین» افلوطین، که کندی به همین صورت به کار برده است،^{۲۶} و یا همانند عبارت افلوطین که: «واحد علت علت‌هاست»، به خدا باز می‌گردد.^{۲۷} بقیه تعاریف در رساله کندی به گونه‌ای تنظیم شده است که جهان مافوق را از جهان مادی متمایز می‌سازد. جهان برتر واجد تعاریفی همچون عقل، طبیعت و نفس است و بعد از تعاریف مربوط به جهان مادون همچون جرم، ابداع، هیولی، صورت و غیره آورده شده‌اند. بدین ترتیب اندیشه جهانی برین شامل موجودات نامخلوق روحانی و نیز عالمی اسفل شامل موجودات مخلوق جسمانی در آراء کندی قابل مشاهده است. نفس موجودی نامخلوق و روحانی است در حالی که ماده، زمان و مکان محدود، مخلوق و جسمانی‌اند. از نظر این متفکر مسلمان، معنای خلق (ابداع)، همان خلق از کتم عدم در زمان است.^{۲۸} هر دو جهان، چه جهان برتر و چه جهان مادون، نیز سرانجام به یک منتهی که همان علت کلی همه اشیاء است ختم می‌گردند. از این مبدأ قصوی که ذات الوهیت است همه موجودات مرتبه به مرتبه صدور می‌یابند.

کندی در رساله خود «درباره تعریف و توصیف اشیاء» عالم را از طریق نظریه فیض تفسیر نموده است، نظامی که بعدها مورد قبول فارابی قرار گرفت و توسعه یافت.^{۲۹} اما عامه مسلمانان در مجموع از این عقیده که خلقت را فیض دائم از جانب علت نهایی مطرح می‌نمود و با ظاهر آیات قابل جمع نبود خشمگین بودند. آنها بخصوص از پذیرش این عقیده که عقل مخلوق بلاواسطه خداوند بوده و اولین اقنوم او محسوب گردد ناخشنود بودند. از آنجا که عقل تجلی بالاترین علت است، صیرورت و پیدایش هر چیزی نیز نتیجه عنایت عقل اول خواهد بود. بدین ترتیب عقل جانشین ملائک به عنوان واسطه‌های فیض الهی قرار می‌گرفت. بعدها فارابی شدت انتقاد مخالفین نظریه فیض را با یکی دانستن عقل فعال و جبرئیل امین و نیز با تفسیر نبوت به عنوان حاصل قوه تخیل نفس کاهش داد. به هر تقدیر نظریه فیض نمی‌توانست فعل خلقت الهی را به گونه‌ای که

عامه مسلمین آن را بپذیرند توضیح دهد. به گفته ابن خلدون «باید پذیرفت که نظریه فلاسفه از جمیع جهات غلط است. آنان همه مخلوقات را به عقل اول ارجاع داده و در سیر به سوی واجب الوجود (الوہیت) با استناد به آن خرسندند. و این بدین معنی است که فلاسفه جمیع مراتب خلقت الهی قبل از عقل اول را انکار نموده‌اند.»^{۳۰}

کندی به هیچ وجه بر آن نبود تا «تلاش به سوی واجب الوجود»، و به عبارتی طریق شناخت خداوند را به عنوان تلاشی صرفاً عقلانی تفسیر کند. بر عکس، در انتهای کتاب خود درباره فلسفه اولی، بدون آنکه جایی برای تردید باقی بماند، گفت که عقل از شناختن خداوند ناتوان است.^{۳۱} بر اساس نظر کندی فیلسوف قادر نیست قضیه‌ای ایجابی درباره خداوند بسازد. تمام آنچه که برای فیلسوف میسر است اینکه با قضایای سلبی خدا را بشناسد، قضایایی همچون «خدا ماده عنصری یا جنس یا نوع یا فردی خاص یا جزء (چیزی) یا صفت یا ممکن الوجود نیست».^{۳۲} بدین ترتیب فلسفه کندی به خداشناسی سلبی منجر می‌گردد، جایی که خداوند تنها با عبارات سلبی توصیف می‌گردد. کندی در این مسأله دنباله‌رو افلوطین^{۳۳} بود که می‌گفت: «می‌فهمیم که او چه چیزی نیست؛ نمی‌فهمیم که او چه چیزی هست».^{۳۴} اگر عقل نمی‌تواند هادی خوبی برای معرفت خداوند در قالب قضایای ایجابی برای انسان‌ها باشد، فلسفه نمی‌تواند برتر از کلام قلمداد گردد. فلسفه، بر اساس روایت ابن خلدون، در «تلاش به سوی واجب الوجود»، به عقل نایل می‌شود، ولی به «فراتر از عقل» گام نمی‌نهد.^{۳۵}

اما «فراتر از عقل» چه چیزی وجود دارد؟ از نظر مسلمانان مؤمن، عالم ملائک را باید نام برد. آنان پیام رسانان الهی و واسطه‌هایی میان او و انسان‌ها هستند. بنابر معتقدات مؤمنین مسلمان، این جبرئیل است که وحی الهی را به پیامبرش منتقل می‌نماید و نه عقل آن‌طور که فلاسفه می‌گویند. ماهیت ملائکه «ادراک محض و عقل مطلق» است.^{۳۶} اما کندی از ملائکه سخنی به میان نمی‌آورد. بر اساس نظر او این عقل است که مخلوق بلاواسطه الهی است.

مفصل‌ترین رساله کندی که تا به امروز به دست ما رسیده است دربارهٔ فلسفهٔ اولی است (تنها بخش اول این رساله محفوظ مانده است). نام دیگر مابعدالطبیعه همین است. ارسطو مابعدالطبیعه را «فلسفه اولی» نامیده بود.^{۳۷} کندی، با پذیرش این عنوان، معنای آن را بدین شرح بیان نمود:

«معرفت راجع به علت نخستین فی الواقع «فلسفه اولی» نامیده شده است، زیرا باقی فلسفه در همین شناخت مندرج است. بدین ترتیب نخستین علت نخستین است در مراتب شرافت، نخستین است در جنس، نخستین است به اعتبار سلسلهٔ مراتب شناخت‌های یقینی؛ و نخستین است در زمان، زیرا خود علت زمان است.»^{۳۸}

بدین ترتیب، نخستین علت (علة العلل) قابل شناسایی است و این عقل است که «بیشترین شناخت ضروری» را از آن به دست می‌آورد. همان‌طور که کندی در پیشگفتار رساله خود تصریح نموده است، غرض از نگارش این رساله «توضیح ادله اثبات الوهیت و وحدت خداوند است».^{۳۹} کندی، علیرغم شناخت عقلانی‌ای که راجع به خداوند می‌توان به دست آورد، در آخر رساله خود می‌گوید که عقل تنها قادر است عالم الوهیت را با عبارات سلبی بشناسد.

توحید الهی مرکز ثقل عقاید معتزله بود به گونه‌ای که معتزله را به عنوان اهل توحید، یعنی جماعتی که اذعان به یگانگی خداوند را مبنای مذهب خود قرار داده بودند، می‌شناختند. کندی به دلیل استفاده از زمینه‌های فکری معتزله در آثارش، همچون توحید خداوند، به عنوان «فیلسوف الهیات معتزلی» قلمداد شده بود.^{۴۰} اما تحقیقات بعدی، به علاوه برخوردهای آمارانه کندی با معتزله، این نکته را آشکار ساخت که این برداشت نمی‌توانسته است صحیح بوده باشد. تحقیقات بیشتر، در مقابل برخی شباهت‌های پراکنده، تعارض‌های بسیار مهم فلسفی میان کندی و معتزله را عیان ساخت.^{۴۱} یکی از نکات افتراق، ساختار ماده بود. اکثر معتزله بر این عقیده بودند که ماده از اجزاء بسیار ریز غیرقابل انقسام، یعنی از اتم‌ها، تشکیل شده است. آنان بر اساس

این اعتقاد که هر مخلوقی از نظر بعد مکانی و زمانی محدود است، بدین نظریه روی آورده بودند؛ و لذا به این نتیجه رسیدند که تقسیم‌پذیری ماده نیز باید محدود باشد و به دنبال این به وجود اتم قائل شدند. کندی منکر اتمیسم (اتمی بودن ساختار ماده) بود، و این موضوع را در مقاله خود تحت عنوان «درباره غلط بودن اعتقاد کسانی که می‌پندارند جسمی وجود دارد که غیر قابل انقسام است» آورده است.^{۴۲} او عقیده ارسطو را در باب اتصال ساختمان ماده پذیرفته بود. این تفاوت نظر تأثیر بسیار زیادی روی بخش‌های مختلف علوم طبیعی آنان داشت. معتزله به تناهی زمانی ماده و نیز به خلاء، که ارسطو آن را انکار می‌نمود، قائل بودند. برخلاف معتزله، کندی معتقد به بقاء زمانی ماده و نیز ساختار واحد و اتصالی آن بود، ولی ابعاد آن را نامحدود نمی‌دانست. کندی در رساله دیگری آورده است که جهان یک جسم محدود است،^{۴۳} و همین تناهی است که جهان را از عالم مجرد موجودات روحانی برین متمایز می‌سازد.

کندی، در رساله درباره وحدت خداوند و تناهی ابعاد عالم^{۴۴}، درست بعد از پیشگفتار، شش قضیه اولی را که عقل «بدون واسطه‌ای» آنها را تصدیق می‌کند ذکر کرده است. او در این کار به قضایایی اشاره می‌کند «که به وسیله قیاس و با استناد به حدّ اوسط قابل اثبات نیستند».^{۴۵} این قبیل قضایا دانشی را در بر می‌گیرند که قابل اثبات نیستند و به عبارتی به نحو ماتقدم (اولی، بدیهی) پذیرفته می‌گردند. کندی نمونه یک قضیه بدیهی را که آگاهی ماتقدم را به ذهن متبادر می‌نماید چنین ذکر می‌کند: «اگر کسی دو جسم محدود را با هم ترکیب کند، جسم جدید نیز محدود خواهد بود». به عبارت دیگر، محال است بتوان از جسم نامتناهی، تکه‌ای مشخص و محدود را جدا نمود. همه اینها نیز برای اثبات محدودیت عالم مادی است. کندی با همین روش محدود بودن زمان را نیز ثابت نمود. چرا که نمی‌توان برهه‌ای از زمان را سپری نمود و قائل شد که بقیه زمان نامحدود و ابدی است.^{۴۶} کندی به همین ترتیب اثبات نمود که جهان نمی‌تواند ازلی باشد و لاجرم در زمان حدوث یافته است.^{۴۷}

استدلال کندی مأخوذ از آراء حوزه اسکندرانی متأخر است. جان فیلوپونوس (یحیی نحوی) در تکذیب نامه خود علیه پروکلوس (برقلوس) درباره ابدی بودن عالم نیز از این عبارات استفاده نموده است.^{۴۸} او کتاب خود را در سال ۵۲۹ در مقابل فیلسوف نوافلاطونی، پروکلوس، به رشته تحریر درآورد.^{۴۹} ردیه فیلوپونوس علیه پروکلوس درباره ابدی بودن عالم به زبان عربی ترجمه شد.^{۵۰} و کندی را با برخی استدلال‌های فلسفی رایج در میان فلاسفه مسیحی اواخر دوران اسکندرانی یونانی آشنا نمود. این موضوع اخیراً و با پیدا شدن مقاله‌ای از جان فیلوپونوس در یک ترجمه عربی روشن شده است.^{۵۱} در عین حال کندی به میزان قابل توجهی تحت تأثیر پروکلوس قرار گرفته است. مضامینی از کتاب اصول الهیات پروکلوس (برقلوس)، تقریباً با همان عبارات، در کتاب درباره فلسفه اولی کندی آمده است.^{۵۲} همه اینها گواه بر تلاش کندی در تقریب آراء فلسفه ارسطویی و نوافلاطونی در قالب تعالیم دین اسلام است.

تمایل کندی به فلسفه ارسطو، که قبلاً در رساله درباره تعریف و توصیف اشیاء او مورد تصریح قرار گرفته بود، در رساله درباره فلسفه اولی نیز با صراحت بیشتری مشاهده می‌شود. کندی در این رساله به گونه‌ای افراط آمیز از مابعد الطبیعه ارسطو نقل قول نموده است.^{۵۳} اما به نظر می‌رسد موضوع مورد استفاده کندی با متنی که امروزه مورد قبول همگان است تفاوت دارد. کتاب «آلفای کوچک» که گفته می‌شود به وسیله پاسیکلس اهل رودس، خواهرزاده اودموس، به رشته تحریر درآمده بود، ظاهراً مفقود شده بود، لکن این کتاب در شرح عبداللطیف بن یوسف بغدادی^{۵۴} بر مابعد الطبیعه ارسطو به ترتیبی معکوس، یعنی مقدم بر کتاب آلفای بزرگ^{۵۵}، ظاهر می‌شود^(۱). اگر چه کندی بسیاری از نظریاتی را که به مابعد الطبیعه ارسطو راجع است استادانه توضیح داده و تکمیل نموده است، کتاب وی درباره فلسفه اولی صرفاً یک شرح از این اثر نیست. زیرا

۱- در متن امروزی مابعد الطبیعه ارسطو، کتاب آلفای بزرگ مقدم بر کتاب آلفای کوچک آمده است.

او در حد وسیعی به آثار دیگر ارسطو نیز استناد نموده است. بدین ترتیب بسیاری از آراء کندی برگرفته از نظریات ارسطو در کتاب‌های طبیعت، دربارهٔ حیوانات و مقولات ارسطو، که بیشتر نقل قول‌ها از آنهاست، می‌باشد.^{۵۶} کندی، علاوه بر تنظیم خلاصه‌ای از مابعدالطبیعه ارسطو، کتاب دربارهٔ فلسفهٔ اولی خود را با استناد به دیگر نوشته‌های ارسطو تکمیل نموده است.

شناخت طبیعت واقعی اشیاء، یعنی اصلی‌ترین هدف فلسفه، به عالم محسوسات محدود نمی‌شد. از نظر کندی، فلسفه شناخت الهیات را نیز در برمی‌گرفت.^{۵۷} و این به خلط طبیعیات و مابعدالطبیعه، علوم و الهیات می‌انجامید. از نظر مسلمین دوره‌های بعد این اختلاط غیرقابل قبول و توهین آمیز به نظر می‌رسید. متدینین فلاسفه را به دلیل ارجح دانستن دریافت‌های نظری و عقلانی بر حریم سنت و نیز اعتقاد به نظریه صدق موضوعات ایمانی در صورت تأیید عقل و نه از طریق استناد به سنت، مورد نکوهش قرار می‌دادند.^{۵۸} بدین ترتیب فلسفه، و خصوصاً خداشناسی طبیعی کندی، حاوی بذری بود که بعدها موجب برخورد میان متدینین و عقل‌گرایان اسلام شد. او تنها تا زمانی که مورد حمایت خلیفه عباسی معتصم بود از امنیت لازم برای اشتغال به فلسفه بهره‌مند بود. کندی با اعتقاد به این مسأله که «حقیقت از هر کجا که به دست آید» مطلوب است، هرگز دین خود به فلاسفه پیشین را انکار ننمود.^{۵۹} از نظر او حقایق فلسفی هرگز نمی‌توانند با حقایقی که متدینین به اسلام به آنها اعتقاد دارند تعارض داشته باشند. فلسفه و کلام هر دو در راستای یک هدف هستند و آن شناخت واحد حقیقی، یعنی خداوند، است. جا انداختن فلسفه در جامعه‌ای اسلامی با وساطت متونی از فلسفه متأخر یونان آسان‌تر به نظر می‌رسید. کندی از میان این متون، متنی را که به اصطلاح «ربوبیات» نامیده می‌شد، جالب یافت. کتاب «ربوبیات» که به غلط به ارسطو نسبت داده شده بود، در قرن نوزدهم به عنوان شرح فورفورئوس بر تاسوعات افلوطین (۶-۴) بازشناسی شد.^{۶۰} کندی، با بهره برداری از همه متونی که در اختیار داشت، فلسفه‌ای را بنا نهاد که ابزاری

کار آمد برای دفاع عقلانی از عقایدی که مسلمین بنابر سنت و وحی بدان معتقد بودند به شمار می‌رفت و بدین ترتیب هماهنگی میان عقل و نقل توسط او شکل گرفت. علیرغم این هماهنگی به وجود آمده، زبان مورد استفاده کندی با آنچه که در قرآن مجید آمده تفاوت آشکار دارد. کندی به جای «الله»، که خداوند متعال در قرآن مجید و حتی در کلام با آن خوانده می‌شود، از کلمه «باری» (خالق) یا علت اولی استفاده کرده است. کلمه باری در قرآن کریم تنها یکبار^{۶۱} به کار رفته است؛ اصطلاح علت اولی هم در هیچ جای قرآن کریم و نیز کتاب‌های مقدس آسمانی دیده نشده است. اساساً از نظر دینداران عقیده به اینکه خداوند قادر مطلق سر سلسله علت‌هایی باشد که همه نشأت گرفته از خود او هستند، شرک به حساب می‌آید. از نظر آنان خداوند تنها علت است، خالق هر چیزی است. کندی خلقت از عدم را با اصطلاح ابداع مطرح می‌کند، در حالی که در قرآن مجید خلق مورد استفاده قرار گرفته است؛ جرم نیز به جای جسم استعمال شده است؛ و مانند آن. انتخاب اینچنینی اصطلاحات نشان می‌دهد که کندی آگاهانه از اقتباس واژه‌های قرآنی اجتناب نموده و بدین وسیله زبان اندیشه و نظر را از زبان بی‌مانند و بی‌بدیل قرآن کریم جدا ساخته است.

فلسفه اولی، به معنای شناخت واحد حقیقی است. در عین حال، هر چیزی معلول واقعیت قبل از خود و علت واقعی پس از خود است، و علت صرف همان واحد حقیقی است. جهان، که صادر و مخلوق بلاواسطه نخستین علت است، به همین دلیل وابسته و مرتبط به آن واحد حقیقی است، اما در عین حال از آنجا که در زمان و مکان محدود است از او متمایز است. وحدانیت نخستین علت در تقابل با کثرت جهان مخلوقات است، یعنی هر واقعی پنج امر قابل حمل دارد: جنس، نوع، فصل، عرض خاص و عرض عام. انحاء هستی به وسیله مقولات توضیح داده می‌شوند. کندی با اذعان به این مطلب که جهان از عدم آفریده شده است و حادث زمانی است و بعد از آنکه نبوده پا به عرصه هستی گذارده است با تعالیم اسلامی هماهنگی کامل دارد. این مسأله نه

تنها شهادت و باور دینی او است، بلکه او به عنوان یک فیلسوف نیز همین عقیده را دارد. کندی علاوه بر مابعدالطبیعه، به ریاضیات و علوم طبیعی نیز علاقمند بود. تلاش او در مطالعه جامع علوم اثبات می‌کند که او پیرو حقیقی ارسطو بود. او به خاطر علاقه وافر که به ریاضیات داشت حتی از ارسطو هم پیش افتاده است. او مقاله‌ای با عنوان فلسفه جز با آموختن ریاضیات قابل درک نیست نوشت.^{۶۲} علاقه او به ریاضیات در رساله درباره تعریف و توصیف اشیاء نیز تأثیر گذاشته است. بسیاری از تعاریف به دو صورت طبیعی و ریاضی (از دو جهت طبیعی و تعلیمی) ارائه شده‌اند.^{۶۳} در عین حال، کندی بیشترین مهارت تدریس خود را در زمینه محاسبات ریاضی نشان داد. دو شاگرد معروف او، جعفر بن محمد بن عمر بلخی^{۶۴} (به لاتین ALBUMASAR) و ابوالعباس احمد بن طیب سرخسی^{۶۵}، تحقیقات استاد در موضوع ریاضیات را تعقیب نموده و آن را گسترش دادند.^{۶۶} علاقمندی بسیار زیاد کندی به ریاضیات در اواخر قرن ۴/۱۰ برترین اهل بوریته را نیز تحت تأثیر قرار داد. او، به دلیل تمایل به یافتن کاربردهای عملی علوم، روش موجود را برای تشخیص میزان خاصیت و سودمندی داروها تکمیل نمود. این امر بعد از این لازم الاجرا شد که دانشمندان در بخش دارو از تجویز داروهای ساده شروع و به داروهای مرکب می‌رسیدند. نخستین دانشمندی که نامش به عنوان استفاده کننده داروهای مرکب ثبت شده است ابوالحکم اهل دمشق است.^{۶۷} برای دستیابی به بیشترین میزان تأثیر، داروساز موظف بود تا میزان و تناسب هر کدام از اجزاء دخیل در یک دارو را با دقت محاسبه کند. کندی وظیفه تقسیم دارو به اجزاء آن را براساس میزان خاصیت شفابخشی آنها بر عهده گرفت.^{۶۸} او علاوه بر اینها رساله‌ها و کتاب‌های راهنمای بسیاری درباره مسائل مربوط به طبابت و داروسازی به رشته تحریر درآورد.^{۶۹}

کندی در یکی از همین مقالات طبی، که به تازگی پیدا شده است، طب و ریاضیات را از طریق دستور محاسبه میزان بیماری در دوران بحرانی پیشرفت آن به هم ربط داده است.^{۷۰} ماه، به عنوان نزدیک‌ترین سیاره فلک، در بروز بسیاری از بیماری‌های

صعب‌العلاج مؤثر شناخته می‌شد. بیماری‌ها در روزهای خاص تحولات ماهیانه قمر روبه بهبود یا وخیم‌تر شدن می‌گذاشتند. این نظریه‌ای بود که قبلها گالن ابراز نموده بود و بعدها به وسیله کندی تکمیل شد.

علاقه و کنجکاوی کندی نسبت به علوم ریاضی حتی در آستانه کتاب‌های مقدس هم توقف پیدا نکرد. او مقاله درباره دوران سلطنت اعراب^{۷۱} را نوشت و در آن محاسبات خود را براساس حروف آغازین بیست و نه جزء قرآن مجید مبتنی نمود. اینها جمعاً چهارده کلمه رمز را تشکیل می‌دهند که هر کدام شامل چهارده حرف متفاوت از مجموعه بیست و هشت حرف زبان عربی‌اند، و با محاسبه ارزش عددی هر کدام از این حروف (حروفی که تکرار می‌شوند فقط یکبار محاسبه می‌گردند) عددی به دست می‌آید که دقیقاً مطابق سال‌های حکومت اعراب تا حمله مغول در سال ۶۵۶ / ۱۲۵۸ است که بغداد را به کلی نابود کردند و «به استیلای عرب برای همیشه پایان دادند».^{۷۲}

معمولاً گفته می‌شود که فلسفه کندی با آئین اسلام هماهنگی دارد. این مطلب به عنوان نمونه با اعتقاد کندی به خلقت عالم از عدم تأیید می‌گردد. در عین حال، این نکته را هم نباید نادیده گرفت که او در رساله درباره تعریف و توصیف اشیاء، درباره عالمی بالاتر از عالم مادی مخلوق صحبت می‌کند. این مسأله با عقاید مسلمین تعارض دارد. همین ناسازگاری در مورد نظریه فیض نیز صحت دارد، در حالی که بنابر باور دینی عالم در یک آن به امر الهی آفریده شده است.

به هر حال، ارائه یک جمع‌بندی و قضاوت نهایی درباره فیلسوفی که مجموعه آثارش، جز اندکی، محفوظ نمانده است اگر محال نباشد بسیار دشوار است. اما مجموعه رساله‌هایی که تا کنون به دست ما رسیده و این‌ندیم در فهرست خود آنها را ذیل نام کندی آورده است، به ما اجازه می‌دهد تا قاطعانه این ارزیابی را داشته باشیم که کندی یک فیلسوف و دانشمند علوم طبیعی بوده است. همین ارزیابی ضمناً ما را مجاز می‌دارد تا بپذیریم کندی نمی‌توانسته در ارائه این نظریات به هیچکدام از «هم‌زبانان» خود متوسل

شده باشد. صحت دارد که، بر اساس روایت ابومشعر، مردان دانش آموخته‌ای علاوه بر کندی بودند که آثار علمی را به مترجمان می‌سپردند یا حتی خود به ترجمه آن کتاب‌ها مبادرت می‌ورزیدند، مردانی چون پسران موسی بن شاکر، حنین بن اسحاق، ثابت ابن قرّه و عمر بن فرخان^{۷۳}. اما کندی نخستین فردی بود که به صورت نظام یافته به ترجمه آثار فلسفی یونان از زبان‌های دیگر همت گماشت و راهی برای ورود آن به دنیای اسلام شد، جایی که فلسفه همواره با سردی و حتی با بی‌مهری زیاد روبرو بود. او در برهه‌ای از عمر خود از حمایت خلیفه بهره‌مند بود؛ اما، همانند بیشتر فلاسفه بعد از خود، هیچ ابزاری برای تدریس رسمی نداشت، چرا که اساساً مرکزی برای آموزش فلسفه وجود نداشت. او همواره، با زبان خاصی که اختیار کرده بود، خود را از برخورد با متکلمان دور نگه می‌داشت. او علاوه بر مابعدالطبیعه همواره غرق در تحقیق راجع به تقریباً همه مسائل علوم طبیعی و ریاضی بود.

کندی از طریق ترجمه‌های لاتین آثارش تأثیر زیادی در فلسفه قرون وسطای اروپا گذاشت. اروپائیان با طیف‌های مختلف آثار او آشنا شدند، به خصوص با آثاری که بیشتر به علوم طبیعی و ریاضیات مربوط بود.^{۷۴} جرارد اهل کریمونا^{۷۵} و آونداس^{۷۶} (AVENDAETH) چندین اثر علمی کندی را ترجمه کردند، که در میان آنها درباره نورشناسی (ON OPTICS) در بحث راجریکن^{۷۷} در مورد سرعت نور مورد استفاده قرار گرفت.^{۷۸}

از دیگر رساله‌هایی که توسط جرارد ترجمه شد می‌توان درباره درجات (داروهای مرکب)، درباره خواب و بینایی و درباره ذوات خمس^{۷۹} (ON FIVE ESSENCES) را، که این یکی نیز مورد استشهاد بیکن در کتاب طبیعت و تکثیرنور یا انواع^{۸۰} قرار گرفته است، نام برد. مقاله درباره ذوات خمس یکی از منابع اصلی شناخت کندی بود تا اینکه ابوریده در سال ۱۹۵۰ مجموعه‌ای از چهارده مقاله را که بیشتر در موضوعات فلسفی بود تدوین نمود. در کنار این آثار تنها بخش‌هایی پراکنده از سایر

آثار دست دوم قرون وسطی مورد شناسایی قرار گرفته بود. به عنوان نمونه، مسعودی^{۸۱} مورخ، در مروج الذهب خود، به رساله‌ای از کندی استشهاد نموده است^{۸۲} که در آنجا امکان ساخت مصنوعی طلا و نقره را مورد انکار قرار داده است. ابوبکر محمدبن زکریای رازی^{۸۳} بعدها ردیه‌ای بر این رساله نوشت.^{۸۴}

یادداشت‌ها

- ۱- حوالی ۸۶۶/۲۵۲ - ۸۰۱/۱۸۵.
- ۲- مرگ در حوالی ۸۴۹/۲۳۵.
- ۳- مرگ بین ۸۳۵/۲۲۰ و ۸۴۵/۲۳۰.
- ۴- ۹۳۵/۳۲۴ - ۸۷۳/۲۶۰.
- ۵- ریتز (۳۹-۱۹۲۹): ۴۸۶.
- ۶- مرگ در ۱۰۳۷/۴۲۹.
- ۷- لائوست (۱۹۶۵): ۱۰۳.
- ۸- کرین (۱۹۶۴): ۲۱۹؛ ایوری (۱۹۷۴): ۲۲ به بعد.
- ۹- مرگ در ۹۹۰/۳۸۰.
- ۱۰- ۸۶۱/۲۴۷ - ۸۴۷/۲۳۲.
- ۱۱- ۱۴۰۶/۸۰۸ - ۱۳۳۲/۷۳۲.
- ۱۲- ابن خلدون (۱۹۵۸)، ۲: ۲۱۹.
- ۱۳- مرگ در حوالی ۹۸۵/۳۷۵.
- ۱۴- ویدمن (۱۹۷۰)، ۲: ۵۶۲ به بعد.
- ۱۵- مرگ در ۹۵۰/۳۳۹.

۱۶- مرگ در ۲۱۸/۸۳۳.

۱۷- مرگ در ۲۲۷/۸۴۲.

۱۸- ۸۷۳/۲۶۰-۸۰۸/۱۹۲.

۱۹- اوستاتیوس (استات) مابعدالطبیعه ارسطو را ترجمه کرد؛ عبدالمسیح ابن نعیم تفسیر فورفورئوس بر انتادهای ۶-۴ افلوطین را، که تصور می شد الهیات (اثولوجیای) ارسطو است (ر.ک: بروکلن (۱۹۳۷)، ضمیمه ۱: ۳۶۴)، ترجمه کرد؛ یحیی ابن البطریق، درباره آسمان و درباره نفس ارسطو، تیمایوس افلاطون، و نیز احتمالاً آثار پروکلوس، مثل خلاصه اصول الهیات او (ر.ک: اندرس (۱۹۷۳)، در هرجای کتاب)، را ترجمه کرد.

۲۰- والزِر (۱۹۶۳): ۱۴.

۲۱- ر.ک: مثلاً، ابوریده (۱۹۵۰)، ۸: ۲۶۰؛ روزنتال (۱۹۵۶)، ۲: ۴۴۵.

۲۲- والزِر (۱۹۴۵)، ۲۹: ۲۰ به بعد؛ اِس (۱۹۶۶): ۲۳۵.

۲۳- ابوریده (۱۹۵۰): ۱۰۳؛ ر.ک: گوتاس (۱۹۷۵): ۱۹۶، قریب ۶۹.

۲۴- فی حدود الأشياء ورسومها، در ابوریده (۱۹۵۰): ۸۰-۱۶۵.

۲۵- کلین فرانک (ط) (۱۹۸۲): ۲۱۶-۱۹۱.

۲۶- مثلاً، ابوریده (۱۹۵۰): ۲۰۷، ۱۰۱؛ ر.ک: روزنتال (۱۹۵۲): ۴۷۴؛ افلوطین (۱۹۵۹):

۲۷۵؛ (۱۹۵۵): ۱۸۴.

۲۷- افلوطین (۱۹۶۳): ۸.۱۸.

۲۸- والزِر (۱۹۶۳): ۱۸۹؛ اندرس (۱۹۷۳): ۲۳۱.

۲۹- مرگ در ۳۱۳/۹۲۵.

۳۰- ابن خلدون (۱۹۵۸)، ۳: ۲۵۰.

۳۱- ابوریده (۱۹۵۰)، ۱۶۰، ۱۰۶؛ والزِر (۱۹۶۳): ۱۸۸.

۳۲- ابوریده، همان کتاب.

۳۳- همان کتاب: ۷۰-۲۰۵.

۳۴- افلوطین (۱۹۵۹): ۳۲۴ = انثاد [۴۹] ۵.۳، ۱۴.۶:

«Kaĭ Lé gomenhó mé estin, hó dé estin ou legomen».

۳۵- Supra ann، ۱۱؛ ر.ک: زیتزن (۱۹۸۳): ۲۸-۳۱۲، مخصوصاً ۳۱۴.

۳۶- ابن خلدون (۱۹۵۸)، ۱: ۱۹۵.

۳۷- ر.ک: فیلسوف نوافلاطونی سیمپلیکیوس [نیمه نخست قرن ششم] مفسر درباره آسمان

۲۷۷b۱۰ ارسطو، در سیمپلیکیوس (۱۸۹۴): ۳۱.۲۶۹.

۳۸- ایوری (۱۹۷۴): ۵۶، ۱.۶.

۳۹- همان کتاب: ۵۹، ۱.۳.

۴۰- والزِر (۱۹۵۰): ۹.

۴۱- ایوری (۱۹۷۴): ۲۷ به بعد.

۴۲- ابن ندیم (۱۸۷۱): ۲۵۹، ۱.۱۹.

۴۳- ابوریده (۱۹۵۰): ۷-۲۰۱.

۴۴- همان کتاب ۲۰۲، ۱.۴.

۴۵- ارسطو (۱۸۳۱): آنالوطیقای اول ۷۲b۱۹: á mesos = ghayr mutawassit (بدون

واسطه)؛ ر.ک: بوهم (۱۹۶۷): ۶۷.

۴۶- ابوریده (۱۹۵۰): ۲۰۵، یکی به آخر مانده.

۴۷- همان کتاب: ۲۰۷، ۱.۱.

۴۸- فیلوپونوس (۱۸۹۹).

۴۹- ۸۵-۴۱۲. این سال به خاطر دو حادثه دیگر هم قابل ذکر است: امپراتور ژم ژوستینین مدرسه

آتنی فیلسوف را بست (ر.ک: کیون، فصل ۴۰) و قدیس بندیکت مسلکی را بنیان گذاشت که پس از

او به همین نام خوانده شد.

۵۰- ابن أبی أصیبعه (مرگ در ۶۶۸/۱۲۷۰) (۴/۱۸۸۲)، ۱: ۱۰۵، ۱.۵.

۵۱- پینس (۱۹۷۲): ۵۲-۳۲۰.

- ۵۲- بخصوص با رجوع به قضیہ ۳-۱ و ۵؛ اندرس (۱۹۷۳): ۲۴۲ به بعد.
- ۵۳- ایوری (۱۹۷۴): ۷-۲۰۵.
- ۵۴- ۵۵۷/ ۱۱۶۲-۶۲۹/ ۱۲۳۱.
- ۵۵- نثویرث (۸-۱۹۷۷): ۱۰۰-۸۴.
- ۵۶- ایوری (۱۹۷۴): ۷-۲۰۵.
- ۵۷- ابوریہ (۱۹۵۰): ۱۰۴، ۱.۵.
- ۵۸- ابن خلدون (۱۹۵۸)، ۳: ۳۴۷.
- ۵۹- ابوریہ (۱۹۵۰): ۱۰۳، ۱.۴. این یادآور پلینی است کہ پذیرفت: «این نفعات افکار
هوشمندانه یونانی است کہ ما را به سوی خود جذب می‌کند»؛ پلینی (۱۹۶۳)، ۸: ۱۸۸ به بعد.
- ۶۰- استینشیدر (۱۹۶۰): ۷۷.
- ۶۱- سورہ ۵۹ [حشر]: ۲۴.
- ۶۲- ابن ندیم (۱۸۷۱): ۲۵۵ آخری.
- ۶۳- کلین فرانک (۱۹۸۲b): ۱۹۴.
- ۶۴- مرگ در ۲۷۲/ ۸۸۶.
- ۶۵- مرگ در ۲۸۶/ ۸۹۹.
- ۶۶- روزنتال (۱۹۴۳): ۱۷.
- ۶۷- نیمہ دوم قرن اول / ہفتم؛ ر.ک: کلین فرانک (۱۹۸۲a): ۳۵.
- ۶۸- ہاریگ (۱۹۷۴): ۱۴۸ و ۲۰۰.
- ۶۹- سزقین (۱۹۷۰): ۷-۲۴۴.
- ۷۰- کلین فرانک (۱۹۷۵): ۸۸-۱۶۱.
- ۷۱- لوٹ (۱۸۷۵): ۳۰۹-۲۶۱.
- ۷۲- ہیٹی (۱۹۵۸): ۴۸۴؛ روزنتال (۱۹۴۹): ۱۲۲؛ پلینر (۱۹۶۲): ۱۸۴ به بعد؛ نولڈک
(۱۹۱۹)، بخش دوم: ۷۸-۶۸.

- ۵۲- بخصوص با رجوع به قضیہ ۳-۱ و ۵؛ اندرس (۱۹۷۳): ۲۴۲ به بعد.
- ۵۳- ایوری (۱۹۷۴): ۷-۲۰۵.
- ۵۴- ۵۵۷/۱۱۶۲-۶۲۹/۱۲۳۱.
- ۵۵- نثویرث (۸-۱۹۷۷): ۱۰۰-۸۴.
- ۵۶- ایوری (۱۹۷۴): ۷-۲۰۵.
- ۵۷- ابوریدہ (۱۹۵۰): ۱۰۴، ۱.۵.
- ۵۸- ابن خلدون (۱۹۵۸)، ۳: ۳۴۷.
- ۵۹- ابوریدہ (۱۹۵۰): ۱۰۳، ۱.۴. این یادآور پلینی است کہ پذیرفت: «این نفحات افکار
هوشمندانه یونانی است کہ ما را به سوی خود جذب می‌کند»؛ پلینی (۱۹۶۳)، ۸: ۱۸۸ به بعد.
- ۶۰- استیشنیدر (۱۹۶۰): ۷۷.
- ۶۱- سورہ ۵۹ [حشر]: ۲۴.
- ۶۲- ابن ندیم (۱۸۷۱): ۲۵۵ آخری.
- ۶۳- کلین فرانک (۱۹۸۲b): ۱۹۴.
- ۶۴- مرگ در ۲۷۲/۸۸۶.
- ۶۵- مرگ در ۲۸۶/۸۹۹.
- ۶۶- روزنتال (۱۹۴۳): ۱۷.
- ۶۷- نیمہ دوم قرن اول / ہفتم؛ ر.ک: کلین فرانک (۱۹۸۲a): ۳۵.
- ۶۸- ہاریگ (۱۹۷۴): ۱۴۸ و ۲۰۰.
- ۶۹- سزقین (۱۹۷۰): ۷-۲۴۴.
- ۷۰- کلین فرانک (۱۹۷۵): ۸۸-۱۶۱.
- ۷۱- لوٹ (۱۸۷۵): ۳۰۹-۲۶۱.
- ۷۲- ہیٹی (۱۹۵۸): ۴۸۴؛ روزنتال (۱۹۴۹): ۱۲۲؛ پلسنیر (۱۹۶۲): ۱۸۴ به بعد؛ نولڈک
(۱۹۱۹)، بخش دوم: ۷۸-۶۸.

- ۷۳- ابن ابی أصیبعه (۴/ ۱۸۸۲)، ۱: ۲۰۷؛ ویدمن (۱۹۷۰)، ۲: ۵۵۱.
- ۷۴- تورندیک و کثیره (۱۹۶۳)، گردآوری شده در ۱۷۳۱ و بعد.
- ۷۵- حوالی ۸۷-۱۱۱۴.
- ۷۶- نیمه نخست قرن ششم /دوازدهم؛ ر.ک: آلورنی (۱۹۵۴)، ۱: ۴۳-۱۹.
- ۷۷- حوالی ۱۲۱۴ تا پس از ۱۲۹۲.
- ۷۸- گران (۱۹۷۴): ۳۹۶.
- ۷۹- همان کتاب، ۴۹۴.
- ۸۰- ناقی (۱۸۹۷).
- ۸۱- مرگ در ۳۴۵/۹۵۶.
- ۸۲- المسعودی (۱۹۷۴)، ۵: ۱۵۹ به بعد.
- ۸۳- مرگ در ۳۱۳/۹۱۵.
- ۸۴- ابن ابی أصیبعه (۴/ ۱۸۸۲)، ۱: ۳۱۶، ۱۲.۱؛ رانکینگ (۱۹۱۳): ۲۴۹، قریب ۴۰:»
 Responsio ad Philosophum el-kendi eo quod artem al-Chymiae in impossibili
 «posuerit»؛ ویدمن (۱۹۷۰)، ۱: ۵۱ به بعد.

کتابنامه

- Abu Ridah, M. A. (1950) *Rasail al-Kindi al-falsafiyyah* (Cairo).
- Alvernny, M. T. d' (1954) "Avendauth", in *Homenaje a Millás-Vallicrosa* (Barcelona).
- Aristotle (1931): *Aristotelis Opera*, ed. I. Bekker (Berlin).
- Atiyeh, G. (1985) *Al-Kindi: the Philosopher of the Arabs* (Islamabad).
- Böhm, W. (1967) *Johannes Philoponos Grammatikos von Alexandrien* (Munich).
- Brockelmann, C. (1937-49) *Geschichte der arabischen Litteratur* (Leiden).
- Corbin, H. (1964) *Histoire de la philosophie islamique* (Paris).
- Endress, G. (1973) *Proclus Arabus: Zwanzig Abschnitte aus der Institutio Theologica in arabischer Übersetzung* (Beirut).
- Ess, J. van (1966) *Die Erkenntnislehre des Aduddin al-Ici: Übersetzung und Kommentar des ersten Buches seiner Mawaqif* (Wiesbaden).
- Gibbon, E. (1890) *The Decline and Fall of the Roman Empire* (London).
- Grant, E. (1974) *A Source Book on Mediaeval Science* (Cambridge, Mass).

کتابنامه

- Abu Ridah, M. A. (1950) *Rasail al-Kindi al-falsafiyyah* (Cairo).
- Alvernny, M. T. d' (1954) "Avendauth", in *Homenaje a Millás-Vallicrosa* (Barcelona).
- Aristotle (1931): *Aristotelis Opera*, ed. I. Bekker (Berlin).
- Atiyeh, G. (1985) *Al-Kindi: the Philosopher of the Arabs* (Islamabad).
- Böhm, W. (1967) *Johannes Philoponos Grammatikos von Alexandrien* (Munich).
- Brockelmann, C. (1937-49) *Geschichte der arabischen Litteratur* (Leiden).
- Corbin, H. (1964) *Histoire de la philosophie islamique* (Paris).
- Endress, G. (1973) *Proclus Arabus: Zwanzig Abschnitte aus der Institutio Theologica in arabischer Übersetzung* (Beirut).
- Ess, J. van (1966) *Die Erkenntnislehre des Aduddin al-Ici: Übersetzung und Kommentar des ersten Buches seiner Mawaqif* (Wiesbaden).
- Gibbon, E. (1890) *The Decline and Fall of the Roman Empire* (London).
- Grant, E. (1974) *A Source Book on Mediaeval Science* (Cambridge, Mass).

- Gutas, D. (1975) *Greek Wisdom Literature in Arabic Translation: a Study of the Graeco - Arabic Gnomologia* (New Haven).
- Harig, G. (1974) *Bestimmung der Intensität im medizinischen System Galens* (Berlin).
- Hitti, Ph. K. (1958) *History of the Arabs* (London).
- Ibn Abi Usaybi ah (1882/4) *'Uyun al-anba' fi tabaqat al-atibba'*, ed. A. Müller (Cairo and Königsberg).
- Ibn Khaldun (1958) *The Muqaddimah: an Introduction to History*, trans. F. Rosenthal, 3 vols (New York).
- Ibn al-Nadim (1871) *Kitab al-fihrist*, ed. G. Flügel (Leipzig).
- Ivry, A. L. (1974) *Al-Kindi's Metaphysics: a Translation of Ya'qub al-Kindi's Treatise On First Philosophy" (fi al-Falsafah al-Ula) with Introduction and Commentary* (Albany).
- Klein-Franke, F. (1975) *Die Ursachen der Krisen bei akuten Krankheiten: Eine wieder- entdeckte Schrift al-Kindi's*, Israel Oriental Studies (Tel Aviv).
- (1982 a) *Vorlesungen über die Medizin im Islam*, Sudhoffs Archiv: Zeitschrift für Wissenschaftsgeschichte, Beiheft 23 (Wiesbaden).
- (1982 b) *al-Kindi's On Definitions and Descriptions of Things*, *Le Muséon: Revue des Etudes Orientales*. 95.
- Laoust, H. (1965) *Les Schismes dans l'Islam* (Paris).
- Loth, O. (1875) *al-Kindi als Astrolog*, in *Morgenländische Forschungen: Festschrift für H. L. Fleischer* (Leipzig) (repr. 1981).
- al- Mas'udi (1974) *Les Prairies d'Or*, ed. B. de Meynard and P.

de Courteille, revue et corrigé epar C. Pellat, Publications de l'Université Libanaise: Section des Etudes Historiques XL (Beirut).

Nagy, A. (1897) Die philosophischen Abhandlungen des Ja'qub Ben Ishaq Al-Kindi", *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, 2(5) (Münster).

Neuwirth, A. (1977/8) Neue Materialien zur arabischen Tradition der beiden ersten Metaphysik-Bücher", *Die Welt des Islams*, n.s., 17.

Nö Ideke, Th. (1919) *Geschichte des Qorans* (Leipzig).

Philosoponus (1899) *De aeternitate mundi contra Proclum*, ed. H. Rabe (Leipzig).

Pines, S. (1972) An Arabic Summary of a Lost Work of John Philoponos", *Israel Oriental Studies*, 2.

Plessner, M. (1962) *Picatrix*": *Das Ziel des Weisen von Pseudo -Magriti* (London).

Pliny (1963) *Natural History*, with English trans., 10 vols, vol. 8 by W.H. S. Jones (Cambridge, Mass).

Plotinus (1955) *Plotinus apud Arabes: Theologia Aristotelis et fragmenta quae supersunt*, ed. A. Badawi (Cairo).

---- (1959) *Opera*, 2, *Enneades 4-6*, ed. P. Henry and H.-R. Schwyzer (Paris).

---- (1963), *Ennéades 6*, ed. and trans. E. Bréhier (Paris).

Ranking, S. A. (1913) The Life and Works of Rhazes", *Acts of the XVII. International Congress of Medicine* (London).

Ritter, H. (1929-39) *Die dogmatischen Lehren der Anhänger des Islam von Abu*

l-Hasan Ali ibn Ismail al Ash ari (Leipzig).

Rosenthal, F. (1943) *Ahmad B. At-Tayyib As-Sarahsi* (New Haven).

---- (1952) "Aš-Šaiḥ al-Yunani and the Arabic Plotinus Source", *Orientalia, Commentarii Periodici Pontificii Instituti Biblici*, 21.

---- (1956) "al-Kindi and Ptolemy", in *Studi orientalistici in onore di Giorgio Levi della Vida*, 2 vols (Rome).

Sezgin, F. (1970) *Geschichte des arabischen Schrifttums*, 3 (Leiden).

Simplicius (1894) *De caelo*, ed. I. L. Heiberg, in *Commentaria in Aristotelem Graeca*, 7 (Berlin).

Steinschneider, M. (1960) *Die arabischen Übersetzungen aus dem Griechischen* (Graz)(repr.) [*Beihefte zum Centralblatt für Bibliothekswesen*, 12, 1893].

Thorndike, L. and Kibre P. (1963) *A Catalogue of Incipits of Mediaeval Scientific Writings in Latin* (London).

Walzer, R. (1945) *Bulletin of the John Rylands Library*, 29: 160-83.

---- (1950) "The Rise of Islamic Philosophy", *Oriens*, 3.

---- (1963) *Greek into Arabic* (Oxford).

Wiedemann, E. (1970) *Aufsätze zur arabischen Wissenschaftsgeschichte*, 2 vols (reprint) (Hildesheim).

Zintzen, C. (1983) "Bemerkungen zum Aufstieg der Seele in Jamblichs *De Mysteriis*", in *Platonismus und Christentum: Festschrift für Heinrich Dörrie*, ed. H. D. Blume and F. Mann [*Jahrbuch für Antike und Christentum*, Suppl. 10] (Münster).

فصل دوازدهم

فارابی

ببورا إل. بلاک

روح الله عالمی

زندگی و آثار:

آن مقدار اطلاعات مختصری که از زندگی ابونصر فارابی در دسترس است بیشتر مرهون تذکره‌نویسان قرون وسطای عرب زبان است که نوشته‌هایشان قرون ۴/۱۰ تا ۷/۱۳ را در برمی‌گیرد. نخستین شرحی که در کتاب الفهرست ابن ندیم (وفات ۳۸۰/۹۹۰) آمده است فقط اطلاعات اندکی در مورد زندگی فارابی به دست می‌دهد؛ آثار بعدی به این مقدار اندک فهرست‌های مفصلی از آثار، اطلاعاتی راجع به استادان و شاگردان او و نیز حکایات بعضاً مشکوک و غیر قابل اعتمادی از او را می‌افزایند.^۱ فارابی احتمالاً از نژاد ترکان است که حدود سال ۲۵۷/۸۷۰ در فاراب ترکستان دیده به جهان گشوده است. اگر چه جزئیات تحصیلات اولیه وی بسیار مبهم است، روایت کرده‌اند که او منطق را در بغداد نزد استاد مسیحی یوحنا بن حیلان (وفات ۹۱۰) و ابوبشر ممتی (وفات ۹۴۰)، یکی از مترجمین آثار ارسطو به زبان عربی، آموخته است. از آنجاکه حوزه بغداد در آن دوران مرکز اصلی ارائه سنت فلسفی و پزشکی اسکندریه در جهان عرب بود، ارتباط فارابی با استادان آن موجب پیدایش اولین پیوندهای فلسفه یونان و جهان اسلام شد.^۲ نام خود فارابی به عنوان استاد یحیی بن عدی (وفات ۹۷۴)، یکی دیگر از مهم‌ترین مترجمان مسیحی و در نوع خود یک منطق‌دان بزرگ زمان

خود، ثبت شده است. همچنین روایت کرده‌اند که فارابی منطق را به ابن سراج نحوی آموخته است، و ابن سراج در مقابل آن صرف و نحو عربی را به فارابی تعلیم داده است (ابن ابی أصیبعه (۱۹۶۵): ۶۰۶؛ زیرمان، مقدمه بر فارابی (a ۱۹۸۱): cxviii-cxxii). اگرچه روایات مختلفی در مورد زندگی و وفات فارابی توسط تذکره‌نویسان متأخر گفته شده است، اما در صحت و دقت آنها تردید وجود دارد.^۳ به نظر می‌رسد که فارابی در سال ۹۴۲/۳۳۰ بغداد را به مقصد سوریه ترک نموده و به شهرهای آلپو (ALEPPO) و دمشق رفته باشد، و نیز شاید در خلال سال‌های ۹۴۲/۳۳۰ و ۹۴۸/۳۳۷ به مصر مسافرت نموده باشد. او پس از این مجدداً به دمشق، که در سال ۹۵۰/۳۳۹ در آنجا درگذشت، مراجعت نمود.

با توجه به فهرست آثاری که به وسیله زندگینامه‌نویسان قرون وسطی تهیه شده است می‌توان گفت که آثار فلسفی فارابی با بیش از یکصد اثر که به او نسبت داده شده است (والزر (۱۹۶۵): ۷۸۰) بسیار چشمگیر بوده است. اگر این فهرست‌ها دقیق باشند، تنها بخش ناچیزی از آثار فارابی محفوظ مانده است. بسیاری از آثار باقیمانده هم به تازگی با چاپ جدید در دسترس قرار گرفته‌اند. بدین ترتیب تفسیر راجع به آثار فارابی به طور مستمر مورد تجدید نظر قرار می‌گیرد. به هر حال بیشترین میزان آثار فارابی به منطق و فلسفه زبان تخصیص یافته است. فی الواقع، برخی مورخان قرون وسطی، ذکاوت منطقی فارابی را به عنوان مبنای مشهورترین آثار وی ذکر کرده‌اند و فیلسوف و مورخ بزرگ ابن خلدون ۱۳۳۲/۷۳۲ - ۱۴۰۶/۸۰۸ مدعی است که اساساً به دلیل همین موفقیت‌های منطقی بود که فارابی تنها پس از [معلم اول] ارسطو به عنوان معلم ثانی شهرت یافت (نصر (۱۹۸۵): ۶۰-۳۵۹). جدای از آثار منطقی او، که هم شامل رساله‌هایی مستقل است و هم تفسیر نوشته‌های ارسطو را دربرمی‌گیرد، وی به طور گسترده در زمینه‌های فلسفه سیاسی و فلسفه دین، که از نظر او بخشی از فلسفه سیاسی قلمداد می‌شد، مابعدالطبیعه و علم النفس و فلسفه طبیعی نیز آثار متعددی دارد.^۴

منطق، فلسفه زبان و شناخت:

نوشته‌های فارابی درباره منطق و فلسفه زبان شامل شرح‌های مختلف ارغنون ارسطویی و رسالات مستقل است. فارابی مطابق طبقه‌بندی سابق الذکر مجموعه کاملی از خلاصه مباحث ارغنون شامل (مطابق سنتی که از روزگاران مفسرین اسکندرانی مرسوم بوده است) کلیات خمس فورفورئوس و خطابه و شعر ارسطو را ارائه نموده است (فارابی ۱۹۵۹؛ a ۱۹۷۱). او همچنین شرح مفصلی در باب درباره تفسیر *DE Interpretatione* نوشت (فارابی a ۱۹۶۰؛ a ۱۹۸۱). مباحث فارابی، تلاش‌هایی گسترده در جهت تفسیر متون ارسطویی نیست، صرف خلاصه آنها هم محسوب نمی‌گردد، بلکه در حالی که برداشت‌های شخصی او از منطق ارسطویی و سنت مدرسی برخاسته از آن را بسط می‌دهد به‌طور کلی ساختار و روح کلی آثار ارسطو را به دست می‌دهد. از میان نوشته‌های شخصی او، کتاب حروف (فارابی، a ۱۹۶۹) و کتاب الفاظ مستعمل در منطق (فارابی، a ۱۹۶۸) به‌طور گسترده به مباحث منطقی و [تحلیل] زبانی پرداخته است و در آنها به لزوم درک رابطه میان شناخت اصطلاحات فلسفی با زبان و دستور عرفی تأکید شده است.^۵

یکی از موضوعات فراگیر در آثار منطقی فارابی تشریح دقیق رابطه میان منطق فلسفی و دستور زبان عرفی است. واقعیت تاریخی انتقال فلسفه از یک زبان و فرهنگ بیگانه، یعنی یونان باستان، به جهان عرب و مشکلات قابل توجهی که به دلیل نیاز به تألیف یک واژه‌نامه فلسفی به عربی پدید آمده بود، این مقاله را بیش از پیش برای فلاسفه عرب متقدم، از جمله استادان و شاگردان خود فارابی، واجد اهمیت نموده بود. علاوه بر این، رویکرد زبان‌شناسانه بسیاری از مباحث منطق ارسطویی، منازعاتی را با دست‌اندرکاران علم بومی صرف و نحو عربی که می‌پنداشتند تمایل فلاسفه به منطق یونان هیچ هدفی جز جایگزینی دستور زبان یونانی به جای زبان عربی دربر ندارد، برانگیخت. آثار منطقی و [تحلیل] زبانی فارابی، بیانگر یکی از سازمان‌یافته‌ترین تلاش‌ها

برای هماهنگ نمودن این دو برداشت متعارض در جهت آموزش زبان بود. فارابی، ضمن آثار زبان‌شناسی خود، این نظریه را که منطق، به مثابه نوعی قواعد دستوری عام، قوانینی را ارائه می‌دهد که در هر زبان و هر طور که فرض شود برای استدلال و فکر کردن صحیح باید رعایت گردند، مطرح نموده است. از طرف دیگر، دستور زبان همواره قوانینی اعتباری و وضعی را برای استفاده از زبان خاص تمدنی خاص ارائه می‌نماید. همان‌طور که فارابی این مطلب را در قطعه مشهوری از احصاء العلوم ذکر می‌کند، «این فن (منطق) شبیه به فن دستور زبان است که بر اساس آن ارتباط فن منطق با عقل و معقولات شبیه رابطه میان فن دستور زبان با زبان و عبارات است. به عبارت دیگر، به ازاء هر قانونی که علم دستور در مورد عبارات ارائه می‌دهد قانونی متناظر با آن در مورد معقولات وجود دارد که علم منطق آن را مطرح می‌نماید» (فارابی (b) ۱۹۶۸: ۶۸).

فارابی با بیان این نکته که منطق و دستور زبان دو علم اصل موضوعی مستقل و مجزایی هستند که هر کدام موضوع و قلمرو خاص خود را دارند، تلاش می‌کند تا علم منطق را به عنوان مطالعه فلسفی مستقلی درباره زبان، که به جای تعارض با علم سنتی دستور زبان آن را تکمیل می‌نماید، مطرح سازد. اما اگر چه منطق و دستور زبان دو علم مستقل و مجزایی هستند، با این حال فارابی تأکید دارد که هم منطق دانان و هم فلاسفه از آنجا که می‌باید نظریات خود را در قالب اصطلاحات و لغات قوم خاصی ارائه نمایند به علمای دستور زبان نیازمندند. به همین دلیل، «آموزش دستور زبان برای آگاهی و وقوف ما به اصول منطق اجتناب‌ناپذیر است» (فارابی (۱۹۸۷: ۸۳؛ بلاک (۱۹۹۲: ۵۶-۴۸). کتاب الفاظ فارابی تلاشی است تا ارتباط تنگاتنگ منطق و دستور زبان را توضیح دهد. اما این کتاب گستره وسیع استقلال منطق از تأثیرات مرسوم دستوری را که منطق دانان در نظریه فارابی ملحوظ می‌دارند نشان می‌دهد. زیرا با آنکه این رساله با توضیح و تبیین لزوم طبقه‌بندی عناوین عربی در کنار توضیحات کاملاً روشن منطقی

آغاز می‌گردد در ادامه در نهایت صراحت خاطر نشان می‌سازد که طبقه‌بندی موضوعات، که دستوردانان عرب ارائه نموده‌اند، به هیچ وجه وافی به مقصود نیست و همین فارابی را واداشته تا نظریات دستوری را از آثار دستور زبان یونانی برگرفته و از آنها استفاده نماید، توضیحی که نمی‌تواند بزرگان علم نحو عرب را متقاعد سازد (فارابی a: ۱۹۶۸: ۴۸؛ بلاک (۱۹۹۲): ۸۳-۷۷).

کتاب الحروف بخش کوچک دیگری از رویکرد فارابی به فلسفه زبان را نشان می‌دهد.^۶ این کتاب با طبقه‌بندی مفصل کلمات و ادات عربی در ارتباط با مقولات ارسطویی آغاز می‌شود. بحث‌های راجع به کلمات جزئی و شخصی، هریک به نوبه خود، رابطه میان استفاده عام از این واژه‌ها را در عربی غیر فلسفی و تغییراتی را که بر آنها هنگام ترجمه شدن آنها به زبان فنی فلسفه، برای مطالعه بحث فارابی در مورد جوهر، عارض می‌شوند بررسی می‌نمایند (فارابی a: ۱۹۶۹): ۱۳۰-۶۱؛ رجوع کنید به درواریت (b: ۱۹۸۷). بخش دوم این رساله حاوی مباحث مربوط به ریشه‌های زبان، تاریخ فلسفه و رابطه میان فلسفه و دین است. یکی از اهداف این مباحث به وجود آوردن تناسب هرچه بیشتر میان مباحث انتزاعی زبان‌شناسانه با محتوای تاریخی و انسان‌شناسانه زبان برای تشریح این مطلب است که چگونه خود زبان ریشه گرفته و سپس به صور مختلف مورد استفاده عموم و خصوص منشعب می‌گردد. موضوع رابطه میان فلسفه و دین نیز در قالب اصطلاحات زبان‌شناسانه تبیین شده است. دین در این نظریه به عنوان تفسیر حقایق فلسفی به زبان عمومی، با ابزار ارائه شده توسط صناعات منطقی خطاب و شعر، شناخته شده است. در عین حال، وجهه نظر متعادلی نیز در این بحث وجود دارد، یعنی آنجا که کار بر طرحی ایده‌آل برای توسعه لغت‌نامه فلسفی بر اساس زبان عرفی و برای تأسیس دینی متناسب برای ترجمه نتایج آن فلسفه‌ای که در قالب اصطلاحات عامیانه قابل ارائه است مبتنی است. فارابی هم چنین، در بخش‌هایی که راجع به احضار حقایق تاریخی مواجهه اسلام با فلسفه یونان است، طیفی از انحرافات ممکن

از طرح توسعه مطلوب را، که در آن فلسفه و دین یک ملت از خاستگاه طبیعی و بومی زبان و منطق بر نمی‌خیزند و فی‌الواقع وارداتی از فرهنگ بیگانه هستند، معرفی و رتبه‌بندی می‌نماید (همان: ۶۱-۱۳۱). فارابی، در سومین و آخرین بخش کتاب حروف، مجدداً به اصطلاح‌شناسی فلسفی برمی‌گردد و طبقه‌بندی مفصلی از ادات استفهامی و استفاده‌های گوناگون این کلمات در انواع قضایای فلسفی و ارتباطشان با توضیحات مختلفی که علل اربعه ارسطویی پیش آورده است مطرح می‌نماید (همان: ۲۲۶-۱۶۲).

اگر چه بخش وسیعی از آثار منطقی فارابی به عناوین زبان‌شناسی اختصاص یافته است، او به مباحث صوری‌تر منطق همچون قیاس، نظریه برهان و مسائل شناخت‌شناسانه مرتبط با این علم نیز توجه ویژه‌ای داشته است. وجه غالب منطق و شناخت‌شناسی فارابی انتخاب یک شیوه درجه‌بندی شده در توضیح و تفسیر صنعت‌های قیاسی (شامل خطابه و شعر) است که در آن برهان به عنوان شیوه‌ای مناسب برای فلسفه معرفی شده است و دیگر روش‌ها تا حد ابزارهایی برای ارتباطات غیرفلسفی تنزل یافته‌اند. این گونه تلقی در آن دسته آثاری که فارابی در آنها آراء منطقی مفسرین اسکندرانی را نقل می‌کند آشکارتر است، اگر چه این برداشت با تعلیم شخصی فارابی مبنی بر این که دین تقلیدی رایج از فلسفه است که ابزار بیان آن صناعات غیر استدلالی است بسیار مرتبط می‌باشد (بلاک (۱۹۹۰): ۱۹-۱، ۵-۳۱، ۷۱-۶۳، ۹۴-۷۸). خلاصه بسیار دقیقی از این رویکرد دارای مراتب را می‌توان در عبارت زیر ملاحظه کرد که در بخش منطق احصاء العلوم فارابی آمده است:

چهارمین (بخش منطق) مشتمل بر قواعدی است که عبارت‌های برهانی به وسیله آنها سنجیده می‌شوند، قواعدی راجع به واقعیاتی که فلسفه از اجتماع آنها شکل گرفته است، و هر چیزی که بدان وسیله تأثیرش کامل‌تر، متعالی‌تر و جامع‌تر و ... می‌گردد و چهارمین بخش مهم‌ترین، با سابقه‌ترین و مؤثرترین آنهاست. منطق محتوای اصلی خود را تنها در این بخش جستجو

می‌کند و بقیه بخش‌های آن جملگی در خدمت آن هستند (فارابی (۱۹۶۸b): ۹۰-۸۷).
 فارابی بحث را با معرفی دو کارکرد اصلی این فنون غیر برهانی ادامه می‌دهد: یکی
 عمل به عنوان ابزارهایی برای پشتیبانی بخش چهارم، و دیگری ارائه راه کارهایی برای
 حفظ استدلال‌کننده از مغالطه.

اگر شیوه اتخاذ شده در رساله مذکور را بازتاب راستین نظر کلی فارابی درباره برهان
 یا سایر صناعات، یعنی جدل و خطابه و شعر، بدانیم دچار اشتباه خواهیم شد. هنگامی که
 فارابی راجع به هر کدام از این فنون بحث می‌کند، نظریه‌اش بسیار پیچیده است و چنین
 می‌نماید که او فنون غیراستدلالی و برهانی را از اجزاء مکمل و نه دور از حیطه فلسفه به
 حساب می‌آورد. فارابی، به عنوان مثال، در نخستین بحث کتاب جدل تلاش می‌کند
 نشان دهد که چگونه جدل می‌تواند در خدمت و حامی فلسفه باشد و برای این کار پنج
 راهی را که یاور شناخت برهانی هستند معرفی می‌نماید: ۱. ایجاد ورزیدگی در
 مهارت‌های کلامی و استدلالی؛ ۲. برنامه‌ریزی و تدارک مواجهه اولیه با اصول علوم
 استدلالی فردی؛ ۳. تنبّه بر اصول استدلال بدیهی فطری، به ویژه در مورد علوم طبیعی؛
 ۴. تقویت مهارت‌های لازم برای برقراری ارتباط با عامه مردم؛ و ۵. برای مقابله با
 سفسطه (فارابی (۷-۱۹۸۶)، ۳۸-۳۹:۳). در حالی که فواید برشمرده شده دیدگاه
 کلی راجع به جدل را به عنوان فنی آموزشی و واسطه‌ای توجیه می‌کنند، گستره
 پشتیبانی‌هایی که به وسیله این فهرست، و خصوصاً نتایج فایده‌های دوم و سوم، عرضه
 شده است جایگاه جدل را از یک فن تقریباً دم دستی به یک شریک قابل قبول برای
 برهان در پی‌گیری‌های فلسفی ارتقاء می‌بخشد.

نظریات فارابی در مورد خطابه و شعر نشانگر آشنایی و درک مشابهی از استقلال این
 فنون است. از نظر مباحث مربوط به صنعت شعر، فارابی یکی از نخستین نویسندگان
 مسلمان است که برای گفتار شاعرانه غرض معرفت‌شناختی منحصر بفردی را، که کاملاً
 با اغراض تمام صنایع دیگر منطقی، تخیل، یعنی القاء صورت خیالی یک شیء، متمایز

است، معین می‌کند (فارابی (b) ۱۹۶۸): ۵-۸۳؛ (۱۹۵۹): ۵-۹۲). نظریه القاء تخیلی اساس تفسیرهای اسلامی بعدی از محاکات شعری شد و از طریق پایه‌ریزی علم النفسی‌اش، که در بخش بعدی توضیح داده خواهد شد، وسیله‌ای شد برای تبیین مواجهه عاطفی و شناختی شعر و گفتار شعری، و بدین ترتیب جایگاه آن در نبوت و دین مشخص گشت.^۷ فارابی، در بحث خطابه، کوشش مشابهی برای تشریح ویژگی منحصر بفرد و شناختی اقناع خطابی به عنوان جزء لاینفک آنچه او «تصویب» می‌نامد در مقابل قضایایی که «در نگاه اول به صورت گسترده‌ای پذیرفته می‌شوند به عمل می‌آورد و توضیح خود را بر تجزیه و تحلیل مشروح نقش اقناع عمومی و شهودهای عقلانی بدوی در عقاید روزمره آدمی استوار می‌سازد. او حتی این تجزیه و تحلیل را، با ارائه تفسیری از چگونگی این امر که شکل ناقص قیاس ضمیر خطابی و عبارات تمثیلی اهداف شناختی خطابه را نتیجه می‌دهد و به تأثیر آن در مواجهه با عامه مردم که مهارت‌های صوری منطقی آنان فی الواقع ابتدایی است کمک می‌کند، به جنبه‌های صوری خطابه توسعه می‌دهد (فارابی ۱۹۷۱)؛ برای مطالعه نظر فارابی در مورد خطابه مراجعه کنید به آثار آواد (۱۹۹۲)، بلاک (۱۹۹۰): ۷۹-۱۰۳، و باترورث (۱۹۸۴): ۱۹-۱۱۱). و سرانجام، برای بررسی نقش فنون غیربرهانی در تفکر فلسفی، باید به اظهارات فارابی در کتاب تحصیل السعادة توجه خاصی داشته باشیم که می‌گوید: «آدمی برای آنکه فیلسوف مبرزی باشد باید هم به علوم نظری مسلط باشد و هم بتواند برای قانع ساختن مخاطبین تا آن حد که توان ذهنی آنان بکشد از آنها بهره‌برداری کند» (فارابی (b) ۱۹۸۱): ۸۹؛ (a) ۱۹۶۹): ۴۳). فارابی، به پیروی از افلاطون، معتقد است همه فلاسفه راستین همواره با این مسأله که آراء فلسفی خود را باید به دیگران منتقل نمایند و اینکه این کار لازمه اهداف متعالی فلسفی است روبرو هستند. از همین جا نتیجه‌گیری می‌شود که صنایع خطابه و شعر و جدل، تا آنجا که مبانی برقراری ارتباط با عامه مردم را نشان می‌دهند، جزئی از فلسفه به شمار می‌روند و مکملی ضروری برای علوم برهانی به

حساب می آیند.

نظریه فارابی در مورد خود برهان مبتنی بر تجزیه و تحلیل شریطی است که باید برای اکتساب علم یا معرفت مدّ نظر قرار گیرند. فارابی، همانند دیگر دانشمندان مسلمان پیرو ارسطو که خود را به دنباله روی از او موظف می دانستند، تحلیل خود را بر تمایز میان دو نوع فعل ادراکی اصلی، یعنی تصور و تصدیق، استوار می سازد. تصور همان است که به وسیله آن مفاهیم ساده را ادراک می کنیم و هنگامی که تام و کامل باشد ما را قادر می سازد تا ماهیت متعلق شناسایی را انتزاع نماییم. فعل ادراکی دیگر، یعنی تصدیق، در قالب حکم درباره صدق یا کذب شکل می گیرد و هنگامی که تام و کامل باشد متضمن شناخت قطعی است. این دو عمل ادراکی به ترتیب به عنوان اهداف اصلی علم منطق که به وسیله تعریف و استدلال قیاسی (دو عنوان اصلی که در کتاب آنالوطیقای ثانی ارسطو مورد بحث قرار گرفته اند تحصیل می گردند شناخته شده اند، به گونه ای که تجزیه و تحلیل شرایط تصور کردن و تصدیق نمودن صحیح و منطقی، نقطه تمرکز فارابی در تشریح و تفسیر نظریه برهان ارسطو به شمار می رود (کتاب برهان، فارابی (۷-۱۹۸۶)، ۴۵ و ۲۲-۱۹:۴).

یک بخش مهم از این تفسیر، توضیح فارابی در مورد یقینی است که تصدیق تام را مشخص می سازد. فارابی یقین مطلق را با اصطلاحاتی تعریف می کند که امروزه آن را معرفت درجه دوم می نامیم، با این توضیح که یقین مشتمل است بر (۱) این عقیده که حقیقتی که بدان اذعان نموده ایم نمی تواند به گونه ای دیگر باشد؛ و (۲) علاوه بر مورد قبل، اعتقاد به اینکه هیچ عقیده دیگری غیر از این ممکن نیست. (فارابی اضافه می کند که این امر می تواند فی الواقع به صورت نامتناهی (*Ad infinitum*) ادامه یابد.) به طور خلاصه، یقین نه تنها نیازمند شناخت ما از چیزی که موضوعیت دارد است، بلکه آگاهی ما راجع به اینکه آن شیء را می شناسیم نیز در بر می گیرد (فارابی (۷-۱۹۸۶)، ۴:۲۰). فارابی، با تعریف یقین به صورتی که گذشت، به راحتی قادر به آزاد ساختن این اصطلاح

از تفسیر سنتی راجع به آن شده است، و در نتیجه می‌تواند هر دو نوع یقین را بپذیرد؛ یقین ضروری، که بر اساس آن آنچه را که آدمی بدان تصدیق دارد نمی‌تواند در هیچ زمانی شکل دیگری به خود بگیرد؛ و یقین غیر ضروری؛ که «تنها در زمان‌های خاصی» صدق می‌کند. یقین ضروری مستلزم قبول متعلقی است که بالضروره وجود دارد و تغییرناپذیر است؛ یقین غیر ضروری چنین خصوصیتی ندارد: وصف یقین ضروری وجود ضروری این است که قابلیت جانشینی دارند، چرا که آنچه به عنوان یقین ضروری شناخته می‌شود هستی ضروری نیز هست (همان: ۲۲).^۸

فارابی، علیرغم توسعه‌ی که به معنای یقین داده است، با نظر ارسطو موافق است که می‌گوید برهان در مشخص‌ترین شکل خود تنها از قضایایی تشکیل می‌شود که حاوی یقین ضروری باشند. اما در عین حال او بُعد جدیدی در باب برهان گشوده است که بر اساس آن نقش فاعل شناسایی در پیدایش یقین - یعنی خودآگاهی و معرفت آدمی به اینکه آگاه است - علاوه بر دیدگاه سنتی مبتنی بر متعلق شناسایی که ریشه در ضرورت و تغییرناپذیری شیء شناخته شده دارد روشن شده است.^۹

علم النفس و فلسفه ذهن:

فارابی، به استثنای رساله درباره عقل، هیچ مقاله و اثر مستقلی در علم النفس فلسفی و فلسفه ذهن از خود به جای نگذاشته است. دیدگاه وی در این مسائل بیشتر در آثار مابعدالطبیعی و سیاسی وی مطرح شده است. مفصل‌ترین بیان در باب نظریات وی در مورد نفس آدمی کتاب «مبانی آراء اهل مدینه فاضله» است، جایی که فارابی رویکرد ارسطویی به روان‌شناسی را پذیرفته است. قوای اصلی نفس قوای غاذیه، احساس، تخیل و عقل معرفی شده است. این قوا بر یکدیگر ترتب دارند و هر کدام مشتمل بر عناصر «اصلی» و «فرعی» است. فارابی حس مشترک را به عنوان قوه‌ای مستقل متمایز نمی‌کند، اما آن را به عنوان نیروی اصلی نفس حسّاسه که در آن هر چه که به وسیله حواس

پنج‌گانه به ادراک درآمده است تلفیق می‌گردد به شمار می‌آورد (فارابی ۱۹۸۵):

۹-۱۶۶). او در مورد «حواس باطنی» هم چنین نظری ابراز نکرده است تا وحدتی میان حس مشترک، تخیل و حافظه به دست داده باشد. و در عین حال هیچ مطلبی هم درباره قوه‌ای که ابن سینا بعدها آن را «وهم» نامید ذکر ننموده است.^{۱۰} او، همچون ارسطو، جایگاه جسمانی حس مشترک و خیال را قلب انسان می‌داند، عقیده‌ای سنتی که فلاسفه حس درونی متأخر در پرتو فیزیولوژی گالن (GALEN) جایگاه مادی آن را مغز معرفی نمودند. فارابی فعالیت‌های شوقی نفس را بسیار هماهنگ با قوای شناختی متناظری می‌داند که باعث آن فعالیت‌های شوقی می‌شوند. بدین ترتیب، در ازای هر قوه شناختی (حسی، تخیلی و عقلی)، شوقی به سوی اشیا می‌شود که به طور طبیعی ادراک می‌شوند از آن ادراک نشأت می‌گیرد. فارابی قوه شوق را به عنوان مبنای همه فعالیت‌های ارادی حسی و عقلی متمایز می‌سازد، اگر چه این کار به تشریح چگونگی انگیزش واقعی هیچ کمکی نمی‌کند. این قوه علی‌الاصول به عنوان نیروی محرکی که از طریق آن نفس بدن را کنترل نموده و آن را قادر می‌سازد تا آنچه را که نفس آن را مطلوب می‌داند بطلبد و از هر آنچه که آن را مضرّ می‌شناسد اجتناب نماید عمل می‌کند.

دیدگاه فارابی در مورد تخیل به دلیل نقشی که قوه خیال در نبوت و وحی دارد شایسته توجه خاصی است. تخیل (معادل فانتازیا در فلسفه ارسطو، بر اساس این نظریه، قوه‌ای برای بازآفرینی و حکم کردن است، یعنی هم عمل بازآفرینی تصورات حسی بعد از آنکه از دسترس حس دور شده‌اند را بر عهده دارد و هم قابلیت کنترل تصورات را در ترکیب کردن یا تجزیه نمودن آنها برای ساختن تصویری جدید داراست (همان: ۹-۱۶۸).

فارابی عمل سومی را به نام محاكاة به این دو نوع فعالیت اضافه می‌کند، و این اصطلاح عربی را معادل می‌مزدیس که در کتاب فن شعر ارسطو به کار گرفته می‌شد قرار می‌دهد. بر اساس این توانایی، قوه تخیل قادر است تا اشیاء را با استفاده از تخیل سایر واقعیات بازآفرینی نموده و بدین وسیله قدرت بازآفرینی و بازشناسی خود را فراتر از

محدودیت‌های حسی توسعه دهد تا جایی که شامل تداعی اوصاف مادی و جسمانی، هیجانات و تمایلات، و حتی واقعیات غیرمادی نیز بشود (همان: ۱۹-۲۱۱). این قدرت تقلید و بازآفرینی قوه خیال، مبنای روان‌شناسانه این ادعای فارابی در آثار منطقی او را که هدف صنعت شعر احضار فعالیت‌های قوه تخیل است توجیه می‌کند. فارابی از علم النفس برای تفسیر و توضیح نبوت و وحی نیز سود می‌برد. اما برای فهم این مسأله باید ابتدا نظر فارابی را در مورد قوه استدلال و فرآیند شناخت عقلانی درک نمود.

دیدگاه فارابی در مورد قوا و مراتبی که شناخت عقلانی را تشکیل می‌دهند به سنت تفسیر درباره نفس ارسطو که به مفسرین یونانی راجع است تعلق دارد. براساس این سنت و با توجه به توضیح مختصر ارسطو در ۳، ۴ و ۵ درباره نفس، از عقلی که «واجد همه اشیاء» می‌شود و عقلی که «همه اشیاء را می‌آفریند» با اصطلاحات عقل بالقوه و عقل فعال نام برده شده است.^{۱۱} عقل بالقوه به عنوان قوه‌ای در نفس یک شخص معرفی شده است؛ ولی عقل فعال جوهر مجرد ازلی و ثابتی است که به عنوان علت محرک و مؤثر عقل انسان عمل نموده و امکان انتزاع تصورات کلی از صور حسی خیالی را میسر می‌سازد.

علاوه بر عقل بالقوه و عقل فعال، این سنت فلسفی مراتب مختلف دیگری را میان قوه و فعلیت در عقل انسان معرفی نموده و هرکدام را با اصطلاح خاصی نام برده است. در علم النفس فارابی، اصطلاح «عقل» دارای چهار معنای متفاوت است^{۱۲}: ۱- عقل بالقوه، ۲- عقل بالفعل، ۳- عقل بالمستفاد، ۴- عقل فعال. فارابی، به پیروی از اسکندر افرویدی، عقل بالقوه را نوعی قابلیت صرف برای تجرید و انتزاع صورت یا چیستی شیء برای بازشناسی از تصاویر حسی مشابه معرفی می‌کند. به محض اینکه این مرتبه از عقل واجد صور عقلی مزبور می‌گردد از مرحله بالقوه صرف به مرحله بالفعل وارد می‌گردد و بدین ترتیب دومین مرتبه از عقل، یعنی عقل بالفعل، شکل می‌گیرد. البته فرآیند فعلیت یافتن معقولات تدریجی است و غایت آن بالفعل شدن تمام معقولات و

علمی است که برای بشر اکتساب آنها امکان دارد. هنگامی که عقل به این هدف خود دست می‌یابد (واقعیتی که تنها افراد معدودی بدان نائل می‌گردند)، دیگر آثار قوه بودن خود را از دست می‌دهد و لذا به صورت محض و فعلیت محض تبدیل می‌گردد. از آنجا که بر اساس مبانی ارسطویی هر چیزی به آن میزان که از صورت و فعلیت برخوردار است قابل تعقل است، تنها در این مرحله است که عقل به نهایت ظرفیت خود برای تعقل خود دست می‌یابد. خود این نشانه دستیابی به سومین مرحله عقل است، یعنی عقل بالمستفاد. در این مرتبه، با توجه به اینکه تمام قوا به فعلیت تبدیل شده است، عقل انسان، تا حدی همچون دیگر عقول مجرد، شامل عقل فعال شده و با آنها اتحاد یافته یا در نوع شبیه به آنها می‌گردد. در نتیجه، در این حالت نه تنها قادر است خود و معقولاتی را که از اشیاء مادی به دست آورده است تعقل نماید، بلکه قادر است عقل فعال و سایر جواهر مجرد مفارق را نیز ادراک نماید (فارابی (۱۹۸۵): ۲۰۷-۱۹۶، ۵-۲۴۰؛ (۱۹۴۸): ۱۲-۳۲ و (۱۹۷۳): ۲۰-۲۱۵؛ و نیز مراجعه کنید به دیوید سون (۱۹۷۲): ۵۴-۱۳۴؛ جولیت (۱۹۷۷).

آخرین نتیجه‌ای که از نظریه عقل مستفاد با اندک تغییراتی به دست آمد، تقریباً در همه بحث‌های گسترده فارابی در مورد شناخت عقلی مورد تأیید قرار گرفته است و در عین حال نظریات راجع به معاد و هستی بعد از مرگ را در فلسفه سیاسی او نیز (تحت عنوان «فلسفه عملی») شامل می‌شود. در ضمن باید به اختلاف نظر آشکاری که به وسیله فلاسفه بعدی همچون ابن طفیل، ابن باجه و ابن رشد به وجود آمد اشاره کرد که می‌گفتند فارابی در تفسیری که بر اخلاق نیکوماخوس ارسطو نگاشته است امکان شناخت بلاواسطه از طریق اتحاد یا «اتصال» با عقل فعال را انکار نموده است (مراجعه کنید به پاینز، ۱۹۷۲). دقیق‌تر اینکه، بنا به نظر ابن رشد، فارابی از این عقیده هستی‌شناسانه که مستلزم پذیرش تبدیل یک انسان مادی فناپذیر و در معرض کَوْن و فساد، از طریق توسعه عقلانی، به یک عقل مجرد ثابت و فناپذیر بود عدول کرد (ابن رشد

(۱۹۵۳): ۴۸۵ و ۴۸۱ و ۴۳۳). اینکه چگونه فارابی می‌توانسته این ادعا را با نظریاتی که در آثار به جای مانده از او به چشم می‌خورد هماهنگ سازد و اینکه آیا این مطلب نشان دهنده نظر قطعی و دقیق او درباره ماده بوده است، باید به عنوان یک سؤال مفتوح بماند، هرچند فقدان تأسف‌انگیز شرح او بر اخلاق نیکوماخوس نیز در این امر دخیل است.

اینک جوانب علم النفسی دیدگاه فارابی در مورد مسأله نبوت، در مقابل زمینه آموزش وی راجع به عقل مستفاد و عقل فعال و نیز قوه تخیل، قابل تبیین است. بر اساس نظر او، نبوت و وحی، در انحاء مختلف تجلّی و بروزش، نتیجه تلاقی عقل و قدرت تقلید و بازآفرینی قوه تخیل است. آنچه که دریافت و حیانی را منحصر بفرد می‌سازد و محتوی و مفهوم بالذات عقلانی آن نیست، چرا که این قدرت به یک میزان به فیلسوف و پیامبر تعلق دارد: وحی و نبوت راستین، همانند شریعت حقیقی که بر آن استوار است، صورت سازی و بازآفرینی همان حقایقی است که در فلسفه به شکل برهانی و عقلایی شناخته شده است. اما همه انبیاء، علاوه بر توانایی‌های عقلی، واجد موهبت قدرت تخیلی ویژه‌ای نیز هستند. این موهبت الهی به قوه تخیل آنان اجازه می‌دهد تا فیض و تجلی معقولات را از عقل فعال به‌طور کامل دریافت نمایند، فیضانی که معمولاً تنها برای قوه عقلانی صرف ذخیره شده است. اما از آنجا که تخیل بنابر ماهیتش نمی‌تواند معقولات مجرد و انتزاعی را به همان صورت انتزاعی صرف دریافت و ادراک نماید، معجزه شگفت‌آور انبیاء در به‌کارگیری قابلیت تقلید و بازآفرینی صور تخیلی برای بازسازی این معقولات در قالب‌های ملموس و سمبلیک تحقق می‌یابد. بدین طریق، آنچه که تنها برای معدودی انتخاب شدگان که می‌توانند به مرتبه عقل مستفاد برسند میسر است، در قالب صورت‌های حسی و در گستره‌ای بسیار فراتر از محدوده‌های معمول فلسفی برای انبیاء ممکن می‌گردد (فارابی (۱۹۸۵): ۲۷-۲۱۰، ۷-۲۴۰؛ و نیز مراجعه کنید به رایمن (۱۹۵۸)، والزر (۱۹۶۲)، ماکی (۱۹۸۶) و دایبر (b ۱۹۸۶).

مابعدالطبیعه:

تعالیم مابعدالطبیعی فارابی برای محققین امروزی دارای پیچیدگی‌ها و دشواری‌های خاصی است. این امر نه تنها به دلیل انتساب آثار فوق‌الاشاره به او که در حال حاضر عموماً آنها را منعکس کننده آموزه‌های ابن سینا می‌دانند، بلکه، علاوه بر این، به دلیل ابهامی است که در دیدگاه‌های او دربارهٔ مابعدالطبیعه ارسطویی و نوافلاطونی که در نوشته‌های معتبر او آمده است به چشم می‌خورد. تحقیقات جدید نشان داده است که فارابی در نهایت دقت و آگاهی در شرح فلسفه ارسطویی از ذکر مابعدالطبیعه فیضانی نوافلاطونیان اجتناب می‌ورزد؛ و نیز فارابی (b ۱۹۶۰) جز در کتاب الجمع (الجمع بین رأیی الحکیمین) هرگز کتاب جعلی الهیات ارسطو را به عنوان یک اثر مستند و معتبر نپذیرفته است. مستدل‌ترین تفسیر از مابعدالطبیعه فارابی که در پرتو این تحقیقات نگاشته شده است اثری است که به تازگی از درواریت به چاپ رسیده است و در آن ادعا شده که فارابی شخصاً از نظریه صدور عالم که ایده‌ای نوافلاطونی بود، حتی آن هنگام که بر غیر ارسطویی بودن آن وقوف داشت، حمایت کرده است. به طور خلاصه، پذیرفتن نظریه فیض برای پر کردن خلایی بود که فارابی می‌اندیشید به دلیل ناکامی ارسطو در تکمیل آن بخش از مابعدالطبیعه که شامل الهیات یا علوم الهی می‌گردد و در آن روابط علی میان خداوند و اشیاء عالم طبیعت باید مشخص گردد باقیمانده است (درواریت، ۱۹۸۷ a).

نظریات فارابی در مورد صدور عالم، از این منظر، بخش کامل و به هم پیوسته‌ای از تأثیر او در بحث‌های راجع به طبیعت در فلسفه اسلامی و دیدی کلی از مابعدالطبیعه و رابطه‌اش با فلسفه طبیعت را شکل می‌دهد. تأثیر فارابی در گسترش علمی‌ای که بعدها در این زمینه به وجود آمد از ماجرای مشهوری که در زندگینامه ابن سینا ثبت شده است روشن می‌شود، ماجرای که ابن سینا تعریف می‌کند چگونه مابعدالطبیعه ارسطو را چهل بار مطالعه کرده و باز هم متوجه مقصود آن نشده بود. تنها بعد از آنکه تصادفاً نسخه‌ای

از کتاب فارابی، یعنی فی اغراض الحکیم فی کتاب الحروف (درباره اغراض مابعد الطبیعه ارسطو)، رابه دست آورد و مطالعه نمود معضل برایش حل گشت و ابهاماتش رفع شد. اگر چه ابن سینا به طور دقیق مشخص نمی کند که چگونه رساله مختصر فارابی در این موضوع آشفستگی ذهنی او را مرتفع نمود، اما به نظر می رسد که به شدت تحت تأثیر اشارات فارابی در توضیح رابطه میان مابعد الطبیعه ارسطو و «علم الهی» قرار گرفته باشد چرا که فارابی این رساله را با این نکته آغاز می کند که در حالی که مابعد الطبیعه ارسطویی غالباً به عنوان «علم الهی» اشتها یافته است اما متن مقاله به بررسی هستی و قواعد و اوصاف آن اختصاص دارد، نه به مطالعه در مورد خداوند و جواهر مفارق. فارابی به خوبی دریافته است که بسیاری از خوانندگان (مابعد الطبیعه ارسطو) در این مطلب دچار گمراهی شده اند و پنداشته اند که کل مطلب باید راجع به خداوند، نفس و عقل باشد و بعد دیده اند که متن جز در کتاب لامبدا به هیچکدام از این عناوین نپرداخته است (گوتاس (۱۹۸۸): ۴۲-۲۳۸). فارابی سپس این نظریه را مطرح می کند که مابعد الطبیعه آن علم کلی است که راجع به اوصاف کلی موجود بما هو موجود بحث می کند. او تأکید می نماید که الهیات تنها از این جهت که خداوند مصداق وجود مطلق است بخشی از این علم است و نه اولین و تنها موضوع آن (فارابی (۱۸۹۰): ۷-۳۴)، ترجمه گوتاس (۱۹۸۸): ۲-۲۴۰).

فارابی، با تصحیح این نکات که آنها را عامل اصلی بدفهمی مابعد الطبیعه ارسطو می داند، تأکید می کند که اگر چه تنها بخش کوچکی از رساله ارسطو، یعنی تنها یک کتاب، به علم الهی اختصاص یافته است در حقیقت این بحث یکی از مهم ترین بخش های مابعد الطبیعه است. شاید به همین دلیل باشد که فارابی در انتهای کتاب «فلسفه ارسطو» گوشتزد می کند که «ما هرگز واجد علم مابعد الطبیعه نخواهیم شد» ((a ۱۹۶۱): ۱۳۳؛ (a ۱۹۶۹): ۱۳۰؛ درواریت (a ۱۹۸۷): ۳۵). اما شناخته شده ترین نظریه مبنایی مابعد الطبیعه نوافلاطونیان برای فارابی، یعنی نظریه صدور، حول محور موجودات ربانی

و ارتباطات علیّ آنان با جهان مادی متمرکز است. و همین نظریه است که مبانی مابعدالطبیعه فارابی را در مهم‌ترین آثار شخصی او، یعنی «مدینه فاضله» و «سیاست مدینه»، تشکیل می‌دهد (سیاست مدینه، به دلیل بخش‌هایی که راجع به مابعدالطبیعه دارد با عنوان مبادی موجودات هم شناخته می‌شود).

نظریه صدور، که توسط فارابی در این آثار مورد پذیرش قرار گرفته است، بر دو رکن کیهان‌شناسی مبتنی بر مرکزیت زمین و مابعدالطبیعه موجودات الهی استوار است. چهارچوب نظریه صدور به وسیله کیهان‌شناسی تعیین می‌شود. جهان به صورت مجموعه‌ای از کرات متحدالمرکز شناخته شده است: بیرونی‌ترین کره، فلک اول و فلک ثوابت؛ و بقیه افلاک زحل، مشتری، مریخ، خورشید، زهره، عطارد و سرانجام ماه نامیده شده‌اند. طریق افاضه به عنوان نظریه تفسیر کننده چگونگی پیدایش جهان از خداوند بر مقدمات گوناگونی مبتنی است. این نظریه در مهم‌ترین مقدمه خود تخطی اساسی از تفکر ارسطو را نشان می‌دهد؛ از نظر ارسطو خداوند علت فاعلی وجود ماسوی الله نیست، بلکه تنها محرک اول جهان به شمار می‌رود. اما بسیاری از ویژگی‌های نظریه تجلی الهی مورد تصدیق فارابی ارسطویی است: اینکه خداوند یکی است، غیرمادی است، سرمدی است و فاعل بالضروره است. از همه مهم‌تر، خداوند از دیدگاه فارابی همانند یک عقل تامّ التجرد است که اصلی‌ترین فعالیتش خود آگاهی است، و این بازتابی از اندیشه ارسطویی است که فعالیت خداوند را فکرِ فکر می‌داند. این فعالیت عقلانی خداوند است که، به اعتقاد فارابی، نقش خداوند را به عنوان خالق جهان نشان می‌دهد. در نتیجه همین خود آگاهی و اندیشیدن خود است که صدور و افاضه دومین موجود عقلانی از خدا نشأت می‌گیرد. عقل دوم، همچون خداوند، ذاتاً واجد خود آگاهی است؛ امّا، علاوه بر اندیشیدن به خود، خدا را نیز درک می‌کند. به واسطه ادراک خداوند، منشأ صدور عقل سوم می‌شود؛ و از طریق اندیشیدن به خود فلک اطلس، یعنی آسمان اول، را که متناسب با آن است ایجاد می‌کند. فارابی سپس این طرح دو شاخه‌ای مربوط به

افاضه وجود را برای هر فلک در جهان‌شناسی و عقل مربوط به آن تکرار می‌کند تا سرانجام به ده عقل غیر از خداوند دست پیدا می‌کند.^{۱۳} آخرین مرحله افاضه الهی، عالم ناسوت و جهان مادی ماست که عقل متناسب با آن چیزی جز عقل فعال که در درباره نفس ارسطو آمده است نیست (فارابی (۱۹۸۵): ۱۰۷-۸۸؛ (۱۹۶۴): ۸-۴۷، ۵۲-۳).

فارابی با پذیرش نظریه صدور مابعدالطبیعی نوافلاطونیان، از طریق قائل شدن به عقل فعال، معنایی را مطرح می‌کند که به موجب آن فلسفه ارسطویی در چهارچوبی بسیار بهتر و منظم‌تر از آنچه که آثار خود ارسطو ترسیم نموده‌اند قرار می‌گیرد. چرا که، بنابر اصطلاحات ارسطویی، فلسفه طبیعی شامل مطالعه علم النفس نیز می‌گردد: بنابراین یک موجود، که همان عقل فعال است، در آن واحد هم بالاترین مرتبه طبیعت و هم پایین‌ترین مرتبه مابعدالطبیعه را مشخص می‌کند. بدین طریق، نظریه صدور به فارابی این اجازه را می‌دهد که نه تنها خلاء موجود میان مؤلفه‌های هستی‌شناسی و الهیات را در قالب مابعدالطبیعه پر کند، بلکه همچنین میان علوم مابعدالطبیعی الهیات و علم طبیعت ارتباطی را برقرار بکند، نکته‌ای که توسط ارسطو به این وضوح ذکر نشده است.

فلسفه عملی:

وحدتی که فارابی میان علوم نظری مابعدالطبیعه و علم النفس فرض کرده است در فلسفه سیاسی وی نیز که، همراه با منطق، محور اصلی نوشته‌های فلسفی او را تشکیل می‌دهد، منعکس است. در حالی که بقیه فلسفه فارابی ماهیة ارسطویی است و با مؤلفه‌های فلسفه نوافلاطونی، که قبلاً بدانها اشاره شده، تکمیل شده است، فلسفه سیاسی او افلاطونی است و منعکس‌کننده مقصود اصلی افلاطون از ابتدای فلسفه سیاسی بر مبنای مابعدالطبیعی می‌باشد. بدین ترتیب دواثر اصلی فارابی در فلسفه سیاسی - «سیاست مدینه» و «مدینه فاضله» - نیز بیشترین تأثر را از دیدگاه‌های مابعدالطبیعی وی پذیرفته‌اند.

اگر چه فارابی در این کتاب‌ها و نیز سایر کتاب‌های مربوط به فلسفه عملی خود توجه خاصی به مباحث اخلاقی مثل ماهیت عقل عملی، فضائل و ارزش‌های اخلاقی نموده است، اما بیشترین تمایل وی به نظریات سیاسی و خصوصاً ویژگی‌ها و شرایط جامعه مطلوب و حاکمان آن و نیز سؤال از رابطه میان فلسفه و دین در چنین جامعه‌ای می‌باشد.^{۱۴}

فارابی در تحصیل السعادة خود در مورد وحدت واقعی و وحدت مفهومی تصور فیلسوف، شارح و امام بحث نموده و ادعا می‌کند که تضاد موجود میان مسائل دینی و فلسفی مبین چیزی جز تأکیدهای مختلف بر اساس دیدگاه‌های گوناگون در مورد واقعیتی واحد نیست. مقصود (به تعبیر خوب افلاطونی) این است که آنان که کمال نظری خود را برای دستیابی به نتایج عملی و سیاسی به کار نمی‌گیرند نمی‌توانند ادعا کنند که فلاسفه راستینی هستند: به قول فارابی، این افراد فلاسفه بی‌خاصیت باقی خواهند ماند. از آنجا که این فلسفه باید برای عامه مردم مطرح شود، فیلسوف مذکور هم علی القاعده باید واجد قابلیت‌های فنون خطابه و شعر بوده و نیز قدرت تخیل مناسبی داشته باشد و بدین ترتیب شرایط نبوت مذکور در بخش‌های علم النفس آثار سیاسی فارابی را نیز برآورده سازد (فارابی (b ۱۹۸۱): ۸۹-۹۷ (a ۱۹۶۹): ۹-۴۳؛ مهدی (a ۱۹۷۲): ۲-۱۸۸).

البته فارابی گوشزد می‌کند که جمع نبوت و فلسفه، دین و رهبری سیاسی، و فضائل اخلاقی و عقلانی در فرمانده واحد چیزی است که اگر در عرف سیاسی محال نباشد به ندرت رخ می‌دهد.^{۱۵} بدین ترتیب، هماهنگی میان عقاید فلسفی و دینی که به لحاظ نظری ممکن است، در عمل نیازمند پیشرفت تاریخی مشخص و برآورده شدن این شرایط ایده آل است که به هیچ وجه ساده نیست و شاید بتوان گفت که تحقق عملی آن حتی ناممکن است (فارابی (b ۱۹۶۹): ۷-۱۵۲). بنابراین هر دو رساله اصلی سیاسی فارابی، راه‌های مختلف و ممکن انحراف از جامعه ایده‌ال را، با توجه به الگوی ارائه

شده توسط افلاطون در جمهوری مبنی بر حکومت‌های سیاسی با فضیلت و فاسد، تشریح می‌کند. فارابی انحراف از وحدت سیاسی مطلوب را در سه گروه کلی جوامع جاهل و غفلت زده، شریر و بدخلق و منحرف و آواره، که هر کدام در درون خود انواع مختلفی دارند، دسته‌بندی می‌کند. جوامع جاهل و غفلت زده همگی در فهم ماهیت واقعی انسان، جایگاه او در جهان، و بنابراین غایت طبیعی خود، ناکام مانده‌اند. این جوامع، با غفلت از حکمت غایت قصوای انسان، اهداف کاذب و فریبنده را جایگزین مقاصد عالیه‌ای نموده‌اند که در فلسفه شناسایی شده‌اند. فارابی گونه‌های مختلف جوامع جاهل و غفلت زده را بدین شکل متمایز می‌سازد: (۱) جوامع واجب‌الرعیه که معاش را تنها هدف زندگی خود قرار داده‌اند؛ (۲) جوامع پست که تنها به فکر اندوختن مال هستند؛ (۳) جوامع فاسد و هرزه که تنها برای لذت‌های مادی و جسمانی زندگی می‌کنند؛ (۴) جوامع فتودال و مالک که هدفشان شهرت و نام‌آوری است؛ (۵) جوامع زورگو و غاصب که در آنها تسلط و زورگویی به دیگران هدف اصلی است؛ و (۶) جوامع آزادمنش که در آنها هدف و مقصد واحدی وجود ندارد، بلکه هر شهروندی آزاد است تا به دنبال آنچه که مطلوب می‌داند باشد.

جوامع شریر و منحرف جوامعی هستند که در حال حاضر یا از قبل به غایت واقعی انسان تا حدی آگاهی دارند ولی از متابعت آن آگاهی محروم مانده‌اند. جوامع شریر و بدخلق جوامعی هستند که در آنها راه سرانجام فضیلت بار عالمی و عامداً برای فرد دیگر مسدود شده است، در حالی که جوامع منحرف جوامعی هستند که حاکم شخصاً به سرانجام مطلوبی که جامعه‌اش باید از آن تبعیت کند آگاه است، اما شهروندان را با ارائه تخیلات واهی و بدجلوه دادن آن غایت فریب می‌دهد. و در نهایت فارابی توجه خاصی نیز به گروهی مبذول می‌دارد که آنان را افراد خشی در جوامع با فضیلت می‌نامد، مردمی که، بدلیل فقدان توانایی سایر انگیزه‌های اساسی، در این جوامع سکنی گزیده‌اند و خود را با قوانین آن وفق داده‌اند، در حالی که خود هیچ نقشی در مقاصد آن ندارند (فارابی

(۱۹۶۴): ۱۰۸-۷۴؛ مهدی ولرنر (۱۹۶۳): ۵۶-۳۵؛ (۱۹۸۵): ۵۹-۲۲۸).^{۱۶}

اگر چه یکی از اهداف طبقه‌بندی ارائه شده توسط فارابی در مورد جوامع فاسد این است که به فلاسفه آموزش دهد چگونه می‌توانند حاکمانی با فضیلت و شایسته برای جوامع درستکار و سالم باشند، اما تأکید بسیار زیاد وی در ارائه درک درست از غایت واقعی انسان، به عنوان مشخصه اصلی جامعه سعادت‌مند، ما را بر آن می‌دارد تا چنین قضاوت کنیم که غایت اصلی فلسفه سیاسی وی تضمین شرایط برای سعادت‌مند شدن یکایک افراد جامعه تا سر حد امکان است. به همین دلیل، او طبقه‌بندی خود از جوامع و شهروندان را با توصیف سعادت انسان در قالب تعابیر مربوط به آخرت، که در آن پادشاه و عقوبت زندگی پس از مرگ بر اساس این عقیده وی که سعادت نهایی در گرو تشبه به عقل فعالی است که وقتی انسان به مرتبه عقل مستفاد می‌رسد بدان نائل می‌گردد، به پایان می‌رساند.^{۱۷} این تنها شهروندان جوامع با فضیلت و سالم هستند که توان دستیابی به این هدف را دارند و بنابراین به زندگی پس از مرگ، آنگاه که روح واقعاً به عقل تبدیل یافته آنان از بدنشان جدا می‌شود، ادامه می‌دهند. اما فارابی تصریح می‌کند که این جاودانگی شخصی نیست، زیرا بدن، که مبدأ و منشاء کثرت و تباین عددی در نوع انسان است، دیگر حضور ندارد و بدین ترتیب «تمایز میان ارواح و نفوس دیگر قابل تفکیک و شمارش نیست» (۱۹۸۵): ۵-۲۶۴). آنان هم که در جوامع جاهل و غفلت زده زندگی نموده‌اند، در زندگی پس از مرگ عقوبتی را متحمل نخواهند شد، چرا که غفلت و جهل آنان تقصیر و جرم به حساب نمی‌آید: آنان به طور طبیعی و به عنوان نتیجه طبیعی شکست خود و در به فعلیت رساندن واقعی قوای عقلانی‌شان، که شرط اصلی زندگی پس از مرگ نفوس است، نابود می‌گردند. عیناً همین مطلب در مورد شهروندانی که در جوامع منحرف توسط حاکمان خود به انحراف کشیده شده‌اند صادق است. عقوبت در آخرت تنها شامل شهروندان جوامع شریر و فاسد و نیز حاکمان و قانونگذاران جوامع منحرف می‌گردد که به غایت واقعی آگاه بوده ولی عامداً برای

دستیابی به مقاصدی دیگر آنها را نادیده گرفته‌اند. عقوبتی که شامل حال آنان خواهد شد، استمرار ساده تمنیات و خواسته‌های معیوب و فاسدشان پس از مرگ است، تمنیاتی که، به دلیل ریشه‌های جسمانی‌شان، هرگز ارضاء نخواهند شد و تا ابد صاحبانشان را به ستوه آورده و معذب خواهند ساخت (فارابی (۱۹۸۵): ۷۷-۲۵۸).

تأثیر فارابی در افکار پس از خود:

تصویری که از نوشته‌های متعدد فارابی به دست می‌آید بسیار قابل تقدیر است. موفقیت‌های علمی فارابی در مباحث منطق و شناخت‌شناسی، که به تازگی کشف شده‌اند، نشانه‌های بارز این توفیق به حساب می‌آیند: علاقه فارابی به تجزیه و تحلیل‌های موشکافانه زبان‌شناسی به عنوان ابزاری کارآمد برای دقت نظر فلسفی و توسعه و تنقیح ملاک‌هایی که معرفت به وسیله آنها اندازه‌گیری و ارزش‌یابی می‌گردد، قرابت بسیار زیادی با رهیافت‌های نوین فلسفه، خصوصاً در حوزه انگلیسی - آمریکایی، دارد. علاقمندی‌های اینچینی فارابی، فی‌الواقع، آنقدر که نتیجه شرایط بسیار خاص تاریخی‌ای است که او فلسفه را در آن شرایط آموخت همانقدر هم نتیجه تعلیمات مابعدالطبیعی و سیاسی او است. این شرایط ایجاب می‌نمود تا به نحو جدی تعارضات ادعایی میان فلسفه و دین مشخص شده و در محیط عربی و اسلامی جایگاه فلسفه و تحقیقات آن روشن گردد. اعتقاد و علاقه فارابی به معقولیت، در انحاء مختلف تحقیقات و مباحثات، و رابطه میان زبان عرفی و زبان فلسفی، بخش منسجم و به هم پیوسته‌ای از پاسخ او به این نزاع تاریخی است، اگر چه این منازعات به لحاظ فلسفی هنوز به قوت خود باقی هستند.

حساسیتی که فارابی در زبان‌شناسی از خود نشان می‌دهد، اعتقاد او به عرضه فلسفه برای گروه‌های مختلف مخاطبین، و تلاش بسیار دقیق او در نزدیک ساختن سنت فلسفی یونان به مفاهیم و معانی اسلامی، جملگی مشخصات نوشته‌های فارابی هستند و ارزش و

اعتبار بسیار زیاد آنها را، که به وسیله فلاسفه بعدی در مکاتب اسلامی، یهودی و در محدوده‌ای کوچک‌تر مسیحی مورد پیگیری قرار گرفتند، معین می‌نمایند. ما قبلاً دیدیم که چگونه ابن سینا در مابعدالطبیعه خود را مرهون فارابی دانسته است؛ ابن رشد و فیلسوفان اندلسی تابع وی نیز فارابی را به عنوان یک مرجع فکری ممتاز، خصوصاً در منطق و علم النفس و فلسفه سیاسی، به حساب آورده‌اند. در سنت فلسفی یهود، ابن میمون بیشترین احترام را برای فارابی در مقایسه با تمام فلاسفه پیش از وی، خصوصاً و باز هم در زمینه منطق، قائل است و می‌گوید: «برای تحقیق در منطق، فرد باید تنها آثار ابونصر فارابی را مطالعه کند. همه آثار او بدون استثناء عالی‌اند. محقق باید همه آنها را مطالعه کند و بفهمد. چرا که او مرد بزرگی است» (مقدمه‌ای بر ابن میمون (۱۹۶۳) IX).

در حوزه لاتین (غرب لاتین)، اگر چه آثار فارابی کمتر از نوشته‌های ابن سینا و ابن رشد ترجمه شده است، اما آثاری همچون احصاء العلوم و رساله فی العقل در آغاز انتقال تفکر ارسطویی از اهمیت بسیار زیادی برخوردار بوده‌اند و نخستین جرقه‌های فکری را در مورد ارزش تحقیقات جدید فلسفی که می‌بایست پی‌گیری می‌شدند به ذهن متفکرین مسیحی زده‌اند.

یادداشت‌ها

۱- نام کامل فارابی، ابونصر محمد بن محمد بن طرخان بن اوزلوع (یا یوزلوع) فارابی بود. زندگینامه‌های مهمی که در قرون میانه نوشته شده‌اند و از زندگانی فارابی اطلاعاتی را به ما می‌دهند عبارتند از: ابن ندیم (مرگ در ۳۸۰/۹۹۰) (۱۹۷۰): ۶۰۲-۵۹۹، ۳۱-۶۲۹؛ مسعودی (مرگ در ۳۴۵/۹۵۶) (۱۹۶۰): ۴۱-۳۹؛ سعید بن أحمد بن سعید تغلیبی (مرگ در ۴۶۳/۱۰۷۰) (۱۹۸۵): ۴۰-۱۳۷؛ ابن ابی أصیبعه (مرگ در ۶۶۸/۱۲۶۹/۷۰) (۱۹۶۵): ۴-۹۲، ۳۱۸، ۹-۶۰۴؛ ابن خلکان (مرگ در ۶۸۰/۱۲۸۲) (۱۹۶۹-۷۱)، ۵: ۷-۱۵۴؛ بیهقی (مرگ در ۵۶۵/۱۱۷۰) (۱۹۴۶): ۵-۳۰؛ ابن قفطی (مرگ در ۶۴۶/۱۲۴۸) (۱۹۰۳): ۹-۲۷۷. در مورد تلخیص‌های خوبی که از این اطلاعات به عمل آمده است نگاه کنید به والز (۱۹۶۵): ۷۷۸-۹، و مقدمه والز بر فارابی (۱۹۸۵): ۵-۲؛ فخری (۱۹۸۳): ۹-۱۰۷؛ و مدکور (۱۹۶۳): ۲-۴۵۰.

۲- در مورد حوزه بغداد به میرهاف (۱۹۳۰) نگاه کنید.

۳- در مورد خلاصه‌ای از این داستان‌ها به والز، مقدمه بر فارابی (۱۹۸۵): ۵-۲، نگاه کنید؛ استدلال‌ات قاطعی که بر ضد جنبه تاریخی آنها وارد شده است در مهدی (۱۹۹۰): ۴-۶۹۳، ۷-۷۰۵، ۱۳-۷۱۲، آمده است.

۴- تفسیرهای مدرسی از دیدگاه‌های مابعدالطبیعی و علم النفس فارابی را باید با احتیاط مورد

توجه قرار داد، چرا که برخی از رساله‌هایی را که اکنون بر این باورند که توسط ابن سینا یا یکی از طرفداران بعدیش نوشته شده است به فارابی منسوب بودند. این رساله‌ها عبارتند از: فصوص الحکم (در فارابی (۱۹۲۷)؛ به میچت (۱۹۸۲) نگاه کنید)؛ زنون الکبیر الیونانی (در فارابی (۱۹۲۷)؛ به دروارت (۱۹۸۷ a)؛ ۲۵، شماره ۹، نگاه کنید)، اثبات للمفارقة (در فارابی (۱۹۲۷)؛ به مدکور (۱۹۶۳)؛ ۴۵۲، نگاه کنید. همچنین، سند عیون المسائل و دعاوی قلبیه، که ربطی به آن دارد، مشکوک است (به کروز هرماندز (۱-۱۹۵۰)؛ رحمان (۱۹۵۸)؛ ۲-۲۱؛ نگاه کنید)، هرچند لامر اخیراً نشان داده است که عیون المسائل، در حقیقت، از آن فارابی است (لامر (۱۹۹۴)؛ ۳۰-۲۴). اما استدلالاتی که رحمان در نفی این متن آورده است الزام آور هستند. مارمورا (۱۹۸۵)؛ ۳۴۷ و لامر (۱۹۹۴)؛ ۴۳-۳۳ به خوبی سند کتاب الجمع بین رأیی الحکیمین الأفلاطون الإلهی و ارسطوطالیس (فارابی، b ۱۹۶۰) را مورد سؤال قرار داده‌اند، اثری که در آن از این دیدگاه سنتی نوافلاطونی حمایت می‌شود که تعلیمات ارسطو و افلاطون یکی است، و فارابی در آنجا از الهیات ارسطو (که مبتنی بر انتادهای ۶-۴ افلوطین است) و به خطا منسوب به ارسطو است چنان سخن می‌گوید که گویی در اصل متنی ارسطویی است.

۵- در مورد بحثی کلی از منطق فارابی و زمینه تاریخی آن نگاه کنید به عابد (۱۹۹۱)، الإمرانی - جمال (۱۹۸۳)، اسکاناسی (۱۹۸۸)، گاتجه (۱۹۷۱)، حسناوی (۱۹۸۵)، لانتقاد (۱۹۸۱) و زیمرمن در فارابی (۱۹۸۱ a).

۶- این اثر را معمولاً کتاب الحروف می‌نامند، ولو اینکه می‌توان کتاب الفاظ هم نامید. برای بررسی این متن نگاه کنید به آرنالدز (۱۹۷۷)، وجدا (۱۹۷۰)، مهدی (۱۹۷۲ b).

۷- برای بررسی بیشتر دیدگاه‌های فارابی در مورد شعر، نگاه کنید به بلاک (۱۹۸۹ و ۱۹۹۰)، گالستون (۱۹۸۸)، هنریش (۱۹۷۸) و کمال (۱۹۹۱).

۸- فارابی، علاوه بر بحث در کتاب البرهان، در این مورد اثر مستقل و مختصری نوشت که شرایط یقین نامیده شد (در فارابی (۷-۱۹۸۶)؛ ۴: ۱۰۴-۹۷).

۹- برای بحث از سایر جوانبی که بحث فارابی از استدلال ارسطویی پیش می‌آورد، به گالستون

(۱۹۸۱) نگاه کنید.

- ۱۰- این اصطلاح فقط در کتاب‌های منحول عیون المسائل و فصول الحکم آمده است.
- ۱۱- معمولاً اینها را «منفعل» و «فعال» می‌نامند. همچنین، فارابی در مدینه فیاضله اصطلاح اسکندرانی «عقل مادی» را مترادف با عقل بالقوه می‌گیرد.
- ۱۲- در علم النفس، اینها متفرعات بر معانی «عقل» هستند، و خود عقل هم به تنهایی یکی از معانی ششگانه‌ای است که در رساله فی العقل برای این اصطلاح آمده است.
- ۱۳- فارابی با استعمال طرحی دوشاخه خود را از نخستین متفکران نوافلاطونی و از ابن سینا، که برای توضیح نحوه صدور نفس عقلانی منفرد برای هر جرم آسمانی به طرحی سه شاخه متوسل می‌شود، جدا می‌سازد. فارابی نفس را به این عنوان که محرک فلک است از عقل آن جدا نمی‌سازد. مثلاً، نگاه کنید به فارابی (۱۹۶۴): ۵-۳۴؛ ۵۳.
- ۱۴- در مورد فلسفه عملی فارابی مطالعات بسیاری به عمل آمده است که از جمله آنها است باترورث (۱۹۸۳): ۳۰-۲۲۶، دایپر (۱۹۸۶ a)، مهدی (۱۹۷۵ a و ۱۹۷۵ b) و استراوس (۱۹۴۵ و ۱۹۵۷). جامع‌ترین آنها گالستون (۱۹۹۰) است.
- ۱۵- اگر کسی را نتوان پیدا کرد که حائز همه اوصافی باشد که حاکمی فاضل باید دارای آن اوصاف باشد فارابی این را هم می‌پذیرد که چندین حاکم توانایی‌های گوناگون خود را در خدمت حکومت بگذارند.
- ۱۶- فارابی همچنین ماهیت باورهای دینی خطایی را که در مورد غایت آدمی بر دیدگاه‌های جاهلانه و غلطی اصرار می‌ورزند به تفصیل شرح می‌دهد؛ نگاه کنید به فارابی (۱۹۸۵): ۲۸۶-۳۲۹.
- ۱۷- البته، گزارشات مربوط به دیدگاه‌های فارابی، که در تفسیر مفقود شده او از اخلاق نیکوماخوسی آمده است، تفسیر این قطعات را تفسیری احتمالی ساخته است.

کتاب نامه

منابع دست اول

- Al-Bayhaqi, Abu al-Hasan Ali ibn Zayd (1946) *Tarikh hukama' al-Islam*, ed. M. Kurd Ali (Damascus).
- Al-Farabi (1890) *Alfarabi's philosophische Abhandlungen*, ed. F. Dieterici (Leiden).
- (1927) *Rasa'il al-Farabi* (Hyderabad).
- (1948) *Risalah fi'l, aql*, ed. Maurice Bouyges (Beirut).
- (1959) *Kitab al-shi'r li-abi Nasr al-farabi*", ed. Mushin Mahdi, shi'r, 3: 91-6.
- (1960) *Sharh al-Farabi li-Kitab Aristutalis fi al-ibarah*, ed. W. Kutsch and S. Marrow (Beirut).
- (1960b) *Kitab al-jam' bayn ra'yay al-hakimayn Aflatun al-ilahi wa-Aristutalis*, ed. Albert Nader (Beirut).
- (1961a) *Falsafah Aristutalis*, ed. M. Mahdi (Beirut).
- (1964) *Alfarabi's Political Regime: Al-Siyasah al-Madaniyah*

also Known as The Treatise on the Principles of Being, ed. F. M. Najjar (Beirut).

---- (1968a) *Kitab al-alfaz al-musta'malah fi'l-mantiq*, ed. Muhsin Mahdi (Beirut).

---- (1968b) *Ihsa al'ulum*, ed. Uthman Amin, 3rd ed. (Cairo).

---- (1969a) *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle*, trans. M. Mahdi (Ithaca).

---- (1969b) *Al-Farabi's Book of Letters (Kitab al-Huruf): Commentary on Aristotle's "Metaphysics"*, ed. Muhsin Mahdi (Beirut).

---- (1971a) *Al-Farabi: Deux ouvrages inédits sur la rhétorique*, ed. and trans. Jacques Langhade and Mario Grignaschi (Beirut).

---- (1973) "The Letter Concerning the Intellect", trans. A. Hyman, in A. Hyman and J. J. Walsh (eds) *Medieval Philosophy: the Christian, Islamic, and Jewish Traditions*, 2nd ed. (Indianapolis): 215-21.

---- (1981a) *Al-Farabi's Commentary and Short Treatise on Aristotle's "De interpretatione"*, ed. and trans. F. W. Zimmermann (Oxford).

---- (1981b) *Tahsil al-sa'adah*, ed. Jafar Al Yasin (Beirut).

---- (1985) *Al-Farabi on the Perfect State: Abu Nasr al-Farabi's Mabadi' Ara' Ahl al-Madinah al-Fadilah*, ed. and trans. Richard Walzer (Oxford).

---- (1986-7) *Al-Mantiq ind al-Farabi*, ed. Rafiq al- Ajam and Majid Fakhry, 4 vols (Beirut).

---- (1987) *Kitab al-tanbih ala sabil al-sa'adah*, ed. Jafar Al Yasin (Beirut).

Ibn Abi U saybi ah (1965) *Uyun al-anba' fi tabaqat al-atibba'*, ed. N. Rida

(Beirut).

Ibn Khallikan (1969-71) *Wafayat al-ayan*, ed. I. Abbas, 7 vols (Beirut).

Ibn al-Nadim (1970) *The Fihrist of al-Nadim*, trans. B. Dodge, 2 vols (New York).

Ibn al-Qifti (1903) *Tarikh al-Hukama'*, ed. J. Lippert (Leipzig).

Ibn Rushd (Averroes) (1953) *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros*, ed. F. S. Crawford (Cambridge, Mass.).

Ibn Sa'id al-Taghlibi, Sa'id ibn Ahmad (1985) *Tabaqat al-umam*, ed. H. Bualwan, (Beirut).

Al-Mas'udi (1960) *Al-Tanbih wa'l-ishraf*, trans. S. M. Stern, "Al-Mas'udi and the Philosopher al-Farabi", in S. M. Ahmad and A. Rahman (eds) *Al-Mas'udi Millenary Commemoration Volume* (Aligarh): 28-41.

Moses Maimonides (1963) *The Guide for the Perplexed*, trans. S. Pines (Chicago and London).

منابع دست دوم

Abed, S. B. (1991) *Aristotelian Logic and the Arabic Language in Alfarabi* (Albany).

Aouad, M. (1992) "Les Fondements de la Rhétorique d'Aristote reconsidérés par Farabi, ou le concept de point de vue immédiat et commun", *Arabic Sciences and Philosophy*, 2: 133-80.

Arnaldez, R. (1977) "Pensée et langage dans la philosophie de Farabi (à propos du *Kitab al-huruf*)", *Studia Islamica*, 45: 57-65.

- Black, D. L. (1989) "The Imaginative Syllogism" in Arabic Philosophy: a Medieval Contribution to the Philosophical Study of Metaphor", *Mediaeval Studies*, 52: 242-67.
- (1990) *Logic and Aristotle's "Rhetoric" and "Poetics" in Medieval Arabic Philosophy* (Leiden).
- (1992) "Aristotle's *Peri hermeneias* in medieval Latin and Arabic philosophy: logic and the linguistic arts", in R. Bosley and M. Tweedale (eds), *Aristotle and His Medieval Interpreters, Canadian Journal of Philosophy*, suppl. vol. 17: 25-83.
- Butterworth, C. E. (1983) "Ethics in Medieval Islamic Philosophy", *Journal of Religious Ethics*, 11: 224-39.
- (1984) "The Rhetorician and his Relationship to the Community: Three Accounts of Aristotle's *Rhetoric*", in Michael Marmura (ed.), *Islamic Theology and Philosophy: Studies in Honor of George F. Hourani* (Albany): 111-36.
- Cruz Hernandez, M. (1950-1) "El Fontes quaestionum' (*Uyun al-masa'il*) de Abu Nasr al- Farabi", *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*, 25-6: 303-23.
- Daiber, Hans (1986a) *The Ruler as Philosopher: a New Interpretation of al-Farabi's View* (Amsterdam and New York).
- (1986b) "Prophetie und Ethik bei Farabi (Gest. 339/950)", in Ch. Wenin (ed.) *L'Homme et son univers au moyen âge*, vol. 2 (Louvain): 729-53.
- Davidson, H. A. (1972) "Alfarabi and Avicenna on the active intellect", *Viator*,

3: 109-78.

Druart, Th. A. (1987a) "Al-Farabi and Emanationism", in John F. Wippel (ed.) *Studies in Medieval Philosophy* (Washington DC): 23-43.

---- (1987b) "Substance in Arabic Philosophy: al-Farabi's Discussion", *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, 61: 88-97.

Elamrani-Jamal, A. (1983) *Logique aristotélicienne et grammaire arabe (étude et documents)* Paris).

Eskenasy, P. E. (1988) "Al-Farabi's Classification of the Parts of Speech", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 11: 55-82.

Fakhry, M. (1983) *A History of Islamic Philosophy*, 2nd ed. (London and New York).

Galston, M. (1981) "Al-Farabi on Aristotle's Theory of Demonstration", in P. Morewedge (ed.) *Islamic Philosophy and Mysticism* (Delmar): 23-34.

---- (1988) "Al-Farabi et la logique aristotélicienne dans la philosophie islamique", in M. A. Sinaceur (ed.) *Aristote aujourd'hui* (Toulouse): 192-217.

---- (1990) *Politics and Excellence: The Political Philosophy of Alfarabi*, (Princeton).

Gätje, H. (1971) "Die Gliederung der sprachlichen Zeichen nach al-Farabi", *Der Islam*, 47: 1-24.

Georr, K. (1941-6) "Farabi est-il l'auteur de *Fugug al-hikam*?", *Revue des Etudes Islamiques*, 15: 31-9.

Gutas, D. (1988) *Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to*

Reading Avicenna's Philosophical Works (Leiden).

Hasnawi, A. (1985) "Farabi et la pratique l'exégèse philosophique (remarques sur son *Commentaire au De interpretatione* d'Aristote)", *Revue de Synthèse*, 3rd ser., 117: 27-59.

Heinrichs, W. (1978) "Die antike Verknüpfung von Phantasia und Dichtung bei den Arabern", *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, 128: 252-98.

Jolivet, J. (1977) "L'Intellect selon al-Farabi: quelques remarques", *Bulletin d'Etudes Orientales*, 29: 251-9.

Kemal, Salim (1991) *The Poetics of Alfarabi and Avicenna* (Leiden).

Lameer, J. (1994) *Al-Farabi and Aristotelian Syllogistics: Greek Theory and Islamic Practice* (Leiden).

Langhade, J. (1981) "Grammaire, logique, études linguistiques chez al-Farabi", *Histrotiographia Linguistica*, 8: 365-77.

Macy, J. (1986) "Prophecy in al-Farabi and Maimonides: the Imaginative and Rational Faculties", in S. Pines and Y. Yovel (eds) *Maimonides and Philosophy* (Dordrecht): 185-201.

Madkour, I. (1963) "Al-Farabi", in M. M. Sharif (ed.) *A History of Muslim Philosophy*, 2 (Wiesbaden): 450-68.

Mahdi, M. (1972a) "AlFarabi", in L. Strauss and J. Cropsey (eds) *History of Political Philosophy* (Chicago): 182-202.

---- (1972a) "Alfarabi on Philosophy and Religion", *Philosophical Forum*, 4: 5-25.

- (1975a) "Remarks on Alfarabi's *Attainment of Happiness*", in G. F. Hourani (ed.) *Essay on Islamic Philosophy and Science* (Albany): 47-66.
- (1975b) "Science, Philosophy, and Religion in Alfarabi's *Enumeration of the Sciences*", in J. E. Murdoch and E. D. Sylla (eds) *The Cultural Context of Medieval Learning* (Dordrecht): 113-47
- (1990) "Al-Farabi's Imperfect State:", *Journal of American Oriental Society*, 110: 691-726.
- Mahdi, M. and Lerner, R. (eds) (1963) *Medieval political Philosophy: A Sourcebook* (Ithaca).
- Marmura, M. E. (1985) "Die islamische Philosophie des Mittelalters", in M. E. Marmura and W. M. Watt, *Der Islam II: Politische Entwicklungen und theologische konzepte* (Stuttgart):320-92.
- Meyerhoff, M. (1930) "Von Alexandrien nach Baghdad", *Stizungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften*, 23: 389-429.
- Michot, J. (1982) "Tables der correspondance des *Ta'liqat* d'al-Farabi, de *Ta'liqat* d'Avicenne et du *Liber Aphorismorum* d'Andrea Alpago", *Mélanges de l'Institut Dominicain d'Etudes Orientales du Caire*, 15: 231-50.
- Nasr, S. H. (1985) "Why was Al-Farabi Called the Second Teacher?", *Islamic Culture*, 59: 375-64.
- Netton, I. (1992) *Al-Farabi and his School* (London).
- Pines, S. (1951) "Ibn Sina et l'auteur de la *Risalat al-fusus fi'l hikma*: quelques donné sdu problè me", *Revue des Etudes Islamiques*, 19: 121-4.
- (1972) "The Limitations of Human Knowledge According to al-Farabi, ibn

Bajja, and Maimonides", in I. Twersky (ed.), *Studies in Medieval Jewish History and Literature* (Cambridge, Mass.): 82-109.

Rahman, F. (1958) *Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy* (Chicago).

Strauss, L. (1945) "Farabi's Plato", in *Louis Ginsberg Jubilee Volume* (New York): 357-93.

---- (1957) "How Farabi read Plato's *Laws*", in *Mélanges Louis Massignon*, 3 (Damascus): 319-44.

Vajda, G. (1970) "Langage, philosophie, politique et religion, d'après son traité d'al-Farabi", *Journal asiatique*, 258: 247-60.

Walzer, R. (1962) "Al-Farabi's Theory of Prophecy and Divination", in R. Walzer (ed.) *Greek into Arabic: Essays on Islamic Philosophy* (Oxford): 206-19.

---- (1965) "Al-Farabi", *Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed. (Leiden), 2: 778-81.

فصل سیزدهم

محمد بن زکریای رازی

لین ای. گودمن

سید محمد حاکم

طیب، فیلسوف، شیمیدان و متفکر آزاد، رازی (حوالی ۳۱۳/۹۲۵ - ۲۵۰/۸۶۴ یا ۳۲۰/۹۳۲)، که نزد لاتینی‌ها به رازس مشهور است، همانطور که از نامش بر می‌آید، در ری نزدیک تهران امروزی متولد شد. علاوه بر آنکه، بنابر سنت آن روز، در موسیقی نظری و عملی مهارت و تجربه خوبی کسب کرد، گفته‌اند قبل از تربیت رسمیش در پزشکی کیمیاگر بود. در ری و بعداً در بغداد رئیس بیمارستان بود، و البته اغلب به ری، یعنی همان جایی که وفات نمود، مراجعت می‌کرد. خانه‌های بزرگ او در ری و در جایی دیگر در ناحیه کوهستانی خزر جنوبی حاکی از ثروت اوست. گفته‌اند که حدود دویست کتاب نگاشته، معلم فیلسوف / مترجم مسیحی یعقوبی یحیی بن عدی (۹۷۴ - ۸۹۳) بوده و «طیب بی‌نظیر مسلمانان»^۱ خوانده شده است. اما بعداً عموم متفکران نظریات فلسفی او را نوعاً با نفرت انکار کرده‌اند، هر چند حتی در این انکار تحت تأثیر او بوده‌اند.

علی بن عباس (متوفی ۹۴۴ / ۳۸۵) گفته است که کتاب الطب المنصوری رازی که به حاکم سامانی ری، منصور بن اسحاق (متوفی ۹۲۵ / ۳۱۳)، اهدا شده هیچ امر اساسی را در طبابت فروگذار نکرده است، هر چند توضیحات اندکی در خصوص اظهار نظر رسمی او ارائه می‌دهد. ترجمه لاتینی مربوط به قرن دوازدهم این کتاب، یعنی *Liber*

Almansoris توسط جرارد اهل کریمونا، یک تکیه‌گاه اصلی در تعلیم پزشکی شد؛ کتاب نهم آن، یعنی *Liber nonus* در اواخر قرن شانزدهم در اروپا همچنان مورد استفاده بود. الطب الملوکی یا پزشکی شاهانه رازی، به علی بن وهسودان اهل طبرستان اهدا شده است. اما آنچه شاید شناخته شده‌ترین کتاب رازی باشد به قصد انتشار نوشته نشده است. این کتاب، یعنی حاوی، که اغلب با کتاب الجامع الکبیر (خلاصه بزرگ طبی) اشتباه شده است^(۱) یادداشت‌های خصوصی طبی روزانه رازی بوده است.^۲ عیدالله بن جبرئیل، یکی از افراد بیت معروف پزشکی بختیشوع در قرن پنجم/یازدهم، چگونگی حفظ آن را به تقاضای مرد دانشمند و مبارز/سیاسی ابن العمید (که در ۳۲۷/۹۳۹ به وزیری رکن الدوله، متوفی ۳۴۹/۹۶۰، منصوب شد) بیان می‌دارد، کسی که اوراق را از خواهر رازی خرید و شاگردان رازی را مأمور به ویرایش آن نمود. حاوی، با احتمال بر حدود بیست و پنج جلد، بزرگ‌ترین متن عربی پزشکی بود؛ ترجمه لاتینی آن برای پادشاه چارلز اهل Anjou، که در ۱۲۷۹ توسط طیب یهودی فرج بن سالم ("Farraguth") به پایان رسید، بخشی از زندگی مترجم را به خود اختصاص داد.^۳ این کتاب که «از سر تا پا» به نحو تشریحی مرتب شده است، دانش و مشاهدات رازی را در خصوص همه جوانب آسیب‌شناسی، بهداشت و درمان که از منابع یونانی، بیزانسی، سریانی و گهگاه منابع هندی، مخصوصاً در سنتی از هیپوکرات تا اسحاق بن حنین (متوفی ۲۹۸/۹۱۰)، استفاده کرده است منظم می‌سازد. این کتاب مشتمل است بر یادداشت‌های رازی در خصوص معالجاتی که خودش داشته است. نظرات بی‌طرفانه یادداشت شده است؛ اما بخش‌ها معمولاً به نظرات و ملاحظات بالینی خود رازی، تحت عنوان لی، یعنی به نظر خودم، ختم می‌شود. رازی مجموعه بایگانی حاوی را در طول

۱- بنابر منابعی که به معرفی کتاب‌های رازی پرداخته‌اند، کتاب حاوی همان کتاب الجامع الکبیر است نه اینکه با آن اشتباه شده باشد. (مترجم)

حیاتش حفظ و از آن در نوشتن کتاب‌هایش استفاده کرد. علاوه بر کتاب‌های چاپ شده‌ای که به صورت پیش نویس بوده، سه کتاب تقریباً تمام نیز در آن موجود است: درباره‌ی ادرار، درباره‌ی تب و درباره‌ی بحران و روزهای بحرانی.^۴

نوشته‌های پزشکی رازی مشتمل است بر کتابهایی درباره‌ی تغذیه و درمان؛ فلج، ورم مفاصل، قند، قولنج و نفرس؛ تشریح کبد، چشم، بیضه‌ها، گوش و قلب؛ مطالعه‌ای در خصوص اتساع مردمک چشم، تلخیص *De Pulsibus* جالینوس (۱۲۹ - حوالی ۱۹۹)، و هشدار علیه درمان ناقص بیماران مبتلا به تب. از جمله مشهورترین آثارش اینها هستند: سنگهای صفراوی، کلیه و مثانه، و آبله و سرخک. کتاب اول که به آبله اختصاص دارد بیش از دوازده بار به لاتینی و دیگر زبان‌های اروپایی ترجمه شده است. فقدان جزمیت و اعتماد بقراطی به ملاحظه‌ی بالینی مشخصه‌ی رویکرد پزشکی رازی است.^۵ روحیه گستاخ او از عناوین بعضی از کتاب‌هایش درباره‌ی حرفه‌ی پزشکی آشکار است: در اغراضی که دل بیشتر مردم را از اطباء فاضل به اطباء دون پایه متمایل می‌سازد، برای کسی که به پزشک‌دست‌رسی ندارد، نظر غلط درباره‌ی وظیفه‌ی طبیب، در علت آنکه بعضی از مردم طبیب را رها می‌کنند هر چند که حاذق باشد، در اینکه طبیب حاذق بر درمان همه‌ی بیمارها قادر نیست و اینکه این امر در وسع بشر نیست و در علت آنکه اطباء جاهل و عوام و زنان بیشتر از طبیبان دانشمند توفیق می‌یابند.

رازی به توصیه‌ی جالینوس مبنی بر اینکه طبیب برجسته باید فیلسوف نیز باشد توجه کرد. بیرونی (۳۶۲/۹۷۳ - حوالی ۴۴۲/۱۰۵۰) در کتابشناسی رازی حدود هشتاد عنوان فلسفی، و ابن‌الدیم تعداد زیادی از کتاب‌های رازی را در منطق، جهان‌شناسی، الهیات، ریاضیات و کیمیا فهرست می‌کنند.^۶ در میان آثارش تفسیری است درباره‌ی تیمایوس افلاطون، شاید مبتنی بر تلخیص جالینوس،^۷ ردی بر پاسخ یامبلیخوس به نامه‌ی فورفورئوس به انابو،^۸ ارزیابی درباره‌ی قرآن، نقدی بر معتزله، نقدی دیگر بر امام معصوم اسماعیلیان، کتابی درباره‌ی سنجش عقل، مقدمه‌ای بر علم جبر و اثبات حقانیت آن،^۹

دفاعی از مجرد نفس، بحثی با یک مانوی، و توضیحی درباره مشکلی که مردم در پذیرش کرویّت زمین دارند آنگاه که در استدلال‌های دقیق ورزیده نشده‌اند.

رازی کتابهایی درباره غرائز شهوانی انسان، مقاربت، عریانی و پوشش، آثار مهلک سموم در زندگی حیوان، فصول پاییز و بهار، حکمت آفریدگار، و دلیل خلقت حیوانات وحشی و خزندگان، نوشت. یک کتاب از این مطلب دفاع می‌کند که خدا در کار عوامل دیگر دخالتی ندارد. کتاب دیگر ادعای حرکت زمین را ردّ می‌کند. رازی از ویژگی ذاتی و درونی حرکت، یعنی نقطه‌ای دشوار بین فیزیک دموکریتوسی و ارسطویی بحث می‌کند؛ رسائل متعددی درباره طبیعت ماده، و رساله‌ای در باب علل غیر مشهود حرکت نوشت. طرف او در بحث از خطر نادیده گرفتن اصول متعارف هندسی ممکن است متکلمین معتقد به اجزاء بی‌بُعد باشند؛ و کتاب او در باب قطر مربع ممکن است دفاعی باشد از اتمیسم خود او علیه اتهام قدیمی، که اول بار متوجه فلسفه فیثاغوری شد، یعنی اینکه اتمیسم عدم تناسب اثبات شده بین ضلع مربع با قطرش را طرد می‌کند - اتهامی که با قبول خلأ توسط رازی و انکار نظریه ارسطو در خصوص نسبیّت مکان برطرف می‌گردد. زیرا مکان مطلق رازی یک امر متصل اقلیدسی است و، نظیر ماده‌اش، نیاز ندارد که از اجزاء منفصل غیر قابل تقسیم ترکیب شده باشد.

تنها تعداد اندکی کتب مختصر، یعنی قطعات و رسائل^{۱۰} از نوشته‌های فلسفی رازی، باقی مانده است، اما آنچه باقی مانده نشان می‌دهد که او فلسفه را نه صرفاً فرع و ضمیمه‌ای برای طب بلکه فی‌نفسه یک هدف می‌دانسته است. رازی در الطب الروحانی، که به عنوان کتابی ملازم بالطب المنصوری او برای منصور نوشته شده است، در بحث از اخلاق به عنوان نوعی داروی روانی یا روانشناسی بالینی، رویکردی که بعداً توسط ابن جبرون و ابن میمون استفاده شد،^{۱۱} دنباله‌رو کندی است. بنابراین عنوان کتاب، یعنی الطب الروحانی، همان طور که آربری به تقلید از آن ساخته است، پزشکی روحی یا روانشناسانه است.^{۱۲} رازی در *apologia pro vita sua*، یعنی طریقه فلسفی زندگی

(کتاب السیرة الفلسفية)، روش زندگی خود را، به نحوی تدافعی اما آشکارا، با رنجش از منتقدینی نامعلوم، که مسلماً به لذت‌گرایی فلسفی او تعلق خاطر دارند، شرح می‌دهد:

«می‌توانم بگویم در بخش عملی به عون و توفیق الهی هیچگاه از دو حدی که قبلاً معین کردم تجاوز ننموده طریقی نیپموده‌ام که کسی تواند گفت که سیرت من سیرت فلسفی نبوده است. مثلاً هرگز به عنوان مردی لشکری یا عاملی کشوری به خدمت سلطانی نیپوسته‌ام و اگر در مصاحبت او بوده‌ام از وظیفه طبابت و منادمت قدم فراتر نگذاشته‌ام. هنگام ناخوشی به پرستاری و اصلاح جسم او مشغول بوده و در وقت سلامت به مؤانست و مشاورت او پرداخته‌ام، و خدا می‌داند که در این راه نیز جز صلاح او و رعیت قصدی دیگر نداشته‌ام؛ در جمع مال دستخوش حرص و آز نبوده و مالی را که به کف آورده‌ام بیهوده بر باد نداده‌ام؛ با مردم هیچ وقت به منازعه و مخاصمه برنخاسته و در حق کسی ستم روا نداشته‌ام، بلکه آنچه از من سرزده خلاف این بوده است، حتی غالب اوقات از استیفای بسیاری از حقوق خود نیز در گذشته‌ام.

در باب خوردن و آشامیدن و اشتغال به ملاحی، کسانی که مرا در این حالات دیده‌اند می‌دانند که هیچگاه به افراط متمایل نبوده و در پوشاک و مرکوب و نوکر و کنیز نیز در همین حدّ می‌رفته‌ام. اما علاقه مرا به دانش و حرص و کوششی را که در اندوختن آن داشته‌ام آنان که معاشر من بوده‌اند می‌دانند و دیده‌اند که چگونه از ایام جوانی تا کنون عمر خود را وقف آن کرده‌ام، تا آنجا که اگر اتفاق می‌افتاد که کتابی را نخوانده یا دانشمندی را ملاقات نکرده بودم تا از این کار فراغت نمی‌یافتم به کار دیگری نمی‌پرداختم و اگر هم در این امر ضرری عظیم در پیش بود تا آن کتاب را نمی‌خواندم و از آن دانشمند استفاده نمی‌کردم از پای نمی‌نشستم. و حوصله و جهد من در طلب دانش تا آن حدّ بود که در فنّ مخصوص به خط تعویذ (یعنی خط مقرط و ریز) بیش از بیست هزار ورقه نوشته و پانزده سال از عمر خود را شب و روز در تألیف جامع کبیر (حاوی) صرف کرده‌ام، و بر اثر همین کار قوه بینایم را ضعف دست داده و عضله دستم دچار سستی شده و از خواندن و نوشتن محروم ساخته است. با این حال، از طلب باز نمانده‌ام، پیوسته به یاری این و آن می‌خوانم و بر دست آنها می‌نویسم.»^{(۱)۱۳}

یکی از معاصران او، که تصویری را که رازی از خود به دست می دهد می دانست، او را پیرمردی «با سری بزرگ به شکل یک کیسه» توصیف می کند:

«او عادت داشت که در مجلس درسش می نشست و شاگردانش به دورش حلقه می زدند و پشت سر آنها دسته ای دیگر می نشستند تا چند ردیف. مریضی وارد می شد و مسأله خود را با ردیف اول در میان می گذاشت. اگر آنها نمی دانستند رازی آن را با ردیف دوم در میان می گذاشت، همین طور تا آخر. و اگر هیچ کس نمی دانست خود او توضیح می داد. او مردی سخی، بزرگمنش و امین نسبت به همه مردم بود - آنقدر با افراد فقیر و مریض مهربان بود که برای آنان غذا تهیه و از آنان پرستاری می کرد..... او را هرگز ندیدند الا اینکه مشغول یادداشت برداری با استنساخ بود، و من هیچگاه به دیدن او نرفتم جز اینکه او را به نوشتن یا تجدید نظر در آنچه نوشته بود مشغول دیدم او در اواخر عمرش کور شده بود.»^{۱۴}

رازی آنقدر جالینوسی بود که یک کتابشناسی درباره نوشته های جالینوس نوشت، کتاب هایی که در فهرست خود جالینوس یا مترجم بزرگ حنین بن اسحاق نیامده است.^{۱۵} اما ذوق تجربی او موجب شد تا نسبت به درستی آراء جالینوس با احتیاط برخورد کند. کتاب شکوک بر جالینوس^{۱۶} او ادعاهای جالینوس را مبنی بر برتری زبان یونانی ردّ می کند و بسیاری از نظریات جهان شناسانه و پزشکی او را مورد نقد قرار می دهد. این کتاب طب را برای فلسفه لازم می داند و استدلال می کند که عمل درست منوط به تفکر مستقل است. او گزارش می دهد که سوابق بالینی خود وی توصیفات جالینوس را درباره دوره تب بیش از آنکه تأیید کند ردّ می کند. یک بیماری ادراری را که جالینوس تنها دو بار مشاهده کرده بود، شاید بدان علت که «در کشورش نادر بود»، رازی متجاوز از صد بار دیده بود. جدای از این موارد تجربی محض، رازی مفهوم اصلی نظریه اخلاط را ردّ می کند، یعنی اینکه بدن تنها با اجسام گرم تر یا سردتر گرم یا سرد می شود، بدان علت که یک نوشیدنی گرم ممکن است بدن را از آنچه هست گرم تر کند. او با تلاش در مورد مشکل کلاسیکی که ما اکنون تحت عناوین تغییر فیزیکی و شیمیایی مشخصش می سازیم، استدلال می کند که نوشیدنی باید محرک یک پاسخ باشد

نه صرفاً موجب گرمی یا سردی.

رازی، نظیر ارسطو، از ریاضیات خوشش نمی آمد. وی گناه عدم کفایت نظریه ابصار جالینوس را به گردن اتکا افراطی به ریاضیات، که از پدر ریاضیدانش فراگرفته بود، می داند. بیان خود رازی بیشتر ارسطویی بود، رد صور بصری را از شیء به چشم و از عصب بینایی می جست. وی، همچون ارسطو، از نفس به منزله یک جوهر بحث می کرد. مغز نظیر هر عضو دیگری ابزار او بود.

اما هر چند رازی به روش خود از نفس جوهری و غیر مادی و از آفرینش دفاع می کرد، غیر محافظه کارترین خرد در میان فلاسفه بزرگ اسلام بود. او برای فیلسوف بودن، می بایست توضیح دهد که به فرقه یا مکتبی تعلق ندارد، و در اعمال و عقاید به استادی تأسی نمی جوید. هر کس از اسلاف خود می آموزد اما می تواند به سبقت جستن بر آنها امیدوار باشد. رازی می دانست که او هرگز یک سقراط نخواهد شد، و به هر فردی از رده پائین که توقع هموردی با سقراط، افلاطون، ارسطو، ثوفراستوس، اودموس، کریسیپوس، تمیستیوس یا اسکندر افرویدیسی داشت هشدار می داد.^{۱۷} اما این نظر را، که در عصر او در سطح وسیع مورد قبول بود و در روزگار ما نیز دوباره در حال پاگرفتن است، مبنی بر اینکه انسان ها در دام تعالیم بنیانگذاران بزرگ سنت ها قرار دارند مردود می داند: او به یکی از معاصرینش که با وی خصومت داشت و کلام او را با ناباوری گزارش می کند چنین می گوید:

«شما باید بدانید که هر فیلسوف بعدی که خود را مجتهدانه، سختکوشانه و به طور دائم به تحقیق فلسفی متعهد ساخته است، یعنی همان حوزه که مشکلات دقیق پیشینیان او را به بحث و اختلاف وادار کرده است، اگر ذهنی تند و تجربه ای فراوان از تفکر و تحقیق در سایر حوزه ها داشته باشد، آنچه را که آنان می فهمیده اند خواهد فهمید و حفظ خواهد کرد. با تسلط یافتن سریع بر آنچه متقدمینش می دانسته اند و با فهم درس هایی که داده اند، به سهولت بر آنان تفوق خواهد جست. زیرا تحقیق، تفکر و نیروی ابتکار به طرزی اجتناب ناپذیر رو به پیشرفت

طرف صحبت رازی^{۱۹} با وی مخالفت می‌کند که، بدون توانائی‌های عقلی، انسان‌ها سریعاً تسلیم سردرگمی و تناقض‌های چاره‌ناپذیر می‌گردند. وی، نظیر منتقدین فلسفه در گذشته و حال، اختلاف نظرهای فلسفی را نه زمینه رشد امکانات عقلی بلکه نشانه رسوائی و ناتوانی عقل می‌داند. اما رازی تفکر آزاد را برتر از توافق می‌نهد. در واقع، وی آن را کلید آزادی نفس می‌داند، حتی اگر تفکرات شخص نا کافی باقی بماند. او استدلال می‌کند که همه مردم، می‌توانند برای خودشان فکر کنند و نیازی به یک رهبر یا راهنما که طریق زندگی یا فکر کردن را نشان دهد ندارند. در خصوص این سؤال که فلسفه چگونه با ایمان به دینی که به وسیله پیغمبری برای مردم آمده سازگار است، پاسخ می‌دهد: «چه کسی می‌تواند فیلسوفانه فکر کند در حالی که تسلیم قصه‌های پیر زنان است، قصه‌هایی که مبتنی بر تناقضات، تعصبات جاهلانه و جزمیت‌ها هستند؟»^{۲۰} او اصرار می‌ورزد که نبوت یک دروغ، و موضوع یک مشاجره غیر لازم است:

«شما چطور می‌گویید که خدا گروهی را به عنوان پیشوایانی نمونه از میان نوع انسانی برگزیند، و همه را متکی به آنان سازد؟ چگونه این امر را با حکمت خدای حکیم وفق می‌دهید که کسانی را بدینگونه انتخاب کرده افراد نوع انسانی را در برابر هم قرار دهد و موجب کشتار و درگیری شود!»^{۲۱}

رازی در برابر این استدلال مورد نظر معتزله، و در اصل رواقیان، که خدا اخلاقاً باید نوع بشر را هدایت کند، استدلال می‌کند که خیربودن خدا مانع وحی کردن او به فرد خاصی است.^{۲۲} (۱)

۱- آنچه مؤلف از رازی در اینجا آورده به نقل از جامع الحکمتین ناصر خسرو است (فیلسوف ری، ۲۷۳) که خود او نیز از کتاب العلم الالهی رازی نقل می‌کند. مطلب قبلی هم منقول از ابوحاتم رازی اسماعیلی است. ابوحاتم معاصر محمد بن زکریا بوده و با او مناظرانی داشته است که آنها را در کتاب‌های خود از جمله أعلام النبوة گزارش کرده است. اما نه از کتاب العلم الالهی رازی (جز آنچه برخی نظیر ناصر خسرو ضمن کتاب‌های خویش نقل می‌کنند)



اثری باقی مانده و نه مطالبی که ابوحاتم به وی نسبت می‌دهد مستقیماً از او به ما رسیده است. به علاوه، دو کتاب به رازی منسوب است، یکی بنام فی النبوات و دیگری بنام فی حیل المتنبین، که آنها را به طعن و استهزاء به ترتیب نقض الادیان و مخاریق الانبیاء خوانده‌اند. از این دو کتاب نیز اثری باقی نمانده است. عقاید ناصواب سخیف و بعضاً جنون آمیز منسوب به رازی در باب نبوت همه در این کتاب‌هاست، که چون امروز در دست ما نیست قضاوت در باب انتساب این سخنان به او دشوار است. خصوصاً که راوی این سخنان نویسندگان اسماعیلی مذهب بوده‌اند که دشمنی سرسختانه‌ای با رازی داشته‌اند.

گذشته از اینکه بر سخنان منسوب به رازی در باب نبوت اصلاً نام علم نمی‌توان نهاد تا نبوت به نقد آنها برسد و اینگونه کلمات تنها در شأن کودکان یا دشمنان متعصبی است که صرفاً از روی بغض آنها را بر زبان می‌رانند یا به دیگران نسبت می‌دهند (و از دانشمندی چون رازی که در عصر خود و همه اعصار بعد از خود تا زمان ما همواره در جامعه اسلامی محترم و مورد تجلیل بوده تا آنجا که مجسمه‌ها از او ساخته و دانشگاه‌ها و مؤسسات علمی به نام او بنا کرده و مجامع علمی به تجلیل از او تشکیل داده‌اند بسیار بعید می‌نماید)، آری گذشته از اینها، تشکیکاتی قوی در انتساب این سخنان و عقاید به رازی وجود دارد. استاد شهید آیت‌الله مطهری در این باب می‌نویسد: «... از مجموع قرائن می‌توان به دست آورد که رازی مکر نبوات نبوده و با «متنبین» (مدعیان دروغین نبوت) در ستیزه بوده است. مباحثات رازی با ابوحاتم اسماعیلی در منزل یکی از بزرگان ری در حضور اکابر و بزرگان شهر و «علی رؤس الأَشهاد» محال است که در زمینه ابطال نبوات باشد و رازی صریحاً و علناً همه نبوات را تکذیب کند و همه مذاهب را باطل بداند و در نهایت احترام هم زیست نماید. این که برخی ادعا می‌کنند که ابوریحان بیرونی کتابی به نام «نقض الادیان» و کتابی به نام «مخاریق الانبیاء» به رازی نسبت داده است، به هیچ وجه صحیح نیست. ابوریحان یکی از آن کتاب‌ها را «فی النبوات» و دیگری را «فی حیل المتنبین» می‌خواند و به دنبال نام هر کدام کلمه «یدعی» را اضافه می‌کند و می‌رساند که این نام را دیگران داده‌اند. این ابی اُصیبیه ضمن اینکه نسبت چنین کتابی را به رازی انکار می‌کند، احتمال می‌دهد که برخی «اشرار» این کتاب را ساخته و از روی دشمنی به رازی نسبت داده باشند و تصریح می‌کند که نام «مخاریق الانبیاء» را دشمنان رازی نظیر علی بن رضوان مصری به این کتاب داده‌اند نه خود رازی. از سخن ابن ابی اُصیبیه پیداست که کتاب نبوات و کتاب حیل المتنبین غیر از کتابی است که این نام به آن داده شده است، و آن دو



←

کتاب وضع روشنی دارد.

به علاوه، رازی سخت پابند به توحید و معاد و اصالت و بقاء روح است. کتابی دارد فی أَنْ لِلإِنْسَانِ خَالِقاً مُتَقَنّاً حکیماً و کتابی دارد در ردّ سین ثنوی (ردّ بر مانویت) و رساله‌ای إلى علی بن شهید البلخی فی تثبیت المعاد و نظرش در آن کتاب - همچنانکه ابن ابی‌أصیبه می‌گوید - نقد نظریه منکران معاد است، و کتابی فی أَنْ النَّفْسَ لیس بجسم. چگونه ممکن است کسی همه اصول مبدأ و معاد و روح و نفس را پذیرفته باشد و منکر نبوات و شرایع باشد؟! به علاوه، او کتابی دارد فی آثار الإمام الفاضل المعصوم که به احتمال قوی بر طبق مذاق شیعه در امامت نوشته است، و کتابی دارد به نام النقص علی الکیال فی الإمامة و کتابی به نام کتاب الإمام و المأموم المحقین، و همه می‌رسانند که اندیشه امامت فکر او را مشغول می‌داشته است. بدیهی است کسی که منکر شرایع و نبوات باشد، درباره امامت حساسیتی ندارد.

بعید نیست همچنانکه بعضی گفته‌اند رازی تا حدودی طرز تفکر شیعی امامی داشته است و همه مفکرانی که این گونه طرز تفکر داشته‌اند، از طرف دشمنان شیعه امامیه متهم به کفر و زندقه می‌شدند.

گذشته از همه اینها، استدلالی که از رازی در انکار نبوت نقل شده، آنقدر سست و ضعیف است که از مفکری مانند رازی بسیار بعید است، از قبیل این که اگر می‌بایست مردم هدایت شوند چرا همه مردم پیامبر نیستند؟ آنچه می‌توان گفت این است که رازی اشتباهات و انحرافات داشته است، ولی نه در حدّ انکار نبوات و شرایع؛ دشمنان او که سخنان او را نقل کرده‌اند به او چنین چهره‌ای داده‌اند و اصل سخن رازی هم که در دست نیست. ما در عصر خود کتاب‌هایی دیده‌ایم که خالی از اشتباهات و انحرافات نیستند، ولی مخالفان آن کتاب‌ها چنان چهره‌ای به آن کتاب‌ها داده‌اند که اگر کسی اصل آن کتاب‌ها را ندیده باشد باور نمی‌کند که این رسالات و مقالات در ردّ چنان کتابی باشد.

رازی دو دسته مخالف داشته است: مخالفانی که بر آراء فلسفی او ردّ نوشته‌اند، مانند فارابی و شهید بلخی و ابن هشم و بعضی دیگر، و مخالفانی که بر آراء مذهبی او ردّ نوشته‌اند. تنها این گروه که همان اسماعیلیان‌اند و تاریخ، خود آنها را «ملاحده» می‌خواند، به رازی در تاریخ چهره «الحاد» داده‌اند و دیگران را هم تا حدّی تحت تأثیر قرار داده‌اند. اخیراً ملاحده عصر ما به نحوی دیگر در تأیید ملاحده اسماعیلی چهره الحادی به رازی می‌دهند، ولی نه به منظور بلا توجیه ساختن رازی، بلکه به منظور توجیه کردن خودشان. (مجموعه آثار، ۱۴، ۷۰-۷۱، ۴۶۸).

←

رازی به اصرار عقیده دارد آنچه مقتضای خیر بودن خداست هدایت همه مردم است، و این امر از طریق موهبت عمومی عقل فراهم آمده است. رازی، در سنت دموکراتیک معرفت اپیکوری، که در ضدیت با ابهت امام معصوم اسماعیلی شدت می‌یابد، بر این اصرار دارد که هیچ کس عاقل تر از دیگری نیست:

«من بیش از هیچ کس ادعای خاصی در مورد فلسفه ندارم. من صرفاً به دنبال آنم در حالی که دیگران غافل از آنند. آنان تنها به علت عنادشان با تفکر، و نه به سبب نقصی ذاتی، از آن محرومند. دلیل این مطلب آن است که مردم اموری را که به حرفه و معاش آنان مربوط است می‌فهمند و به‌خوبی به آنها دست می‌یازند، و هوش خود را برای تدبیر اموری که خیلی بیش از اندازه برای ما دقیق و ظریفند به کار می‌بندند. این به علت علاقه آنان است. اگر آنان علاقه خود را در همانجا به کار برند که من می‌برم و اگر در پی همان چیزی باشند که من دنبال می‌کنم، همان را که من دارم در خواهند یافت.»^{۲۳}

بخشی از آنچه رازی دریافته بود این بود که خلقت با اعتقاد به «قدم عالم» غیرقابل توجیه خواهد بود، جز آنکه می‌توان پنج موجود قدیم فرض کرد که کنش متقابل آنها جهانی را که می‌شناسیم بنا کرده است: خدا، نفس، زمان، مکان، و ماده. در آغاز این پنج تا با هم بودند. خدا و نفس ماوراء زمان و مکان بودند. ماده در آنها ممتد بود، اما نه در سر تا سر آنها؛ بخشی را به خلأ وا گذاشته بود. ماده هنوز در حرکت نبود. امانس، مشتاق تظاهر بود، خود را با ماده در آمیخت، جهان را در یک حرکت درهم و نامنظم انداخت. خدا با اعطاء معرفت به نفس و مأمور کردن او به حرکت طبیعت پا در میانی کرد،^{۲۴} انقلابی را دفع نمود و نفس را بر درک این امر توانا ساخت که جهان که حرکات

←

در پایان اضافه می‌کنیم که در ضمن فهرست کتاب‌های رازی از کتابی به نام فی وجوب دعوة النبی علی من نقر بالنبوات (در لزوم دعوت پیغمبر بر رد آنکه بر نبوات خرده گرفته است) نام می‌برند. (فیلسوف ری، ۱۱۲، به نقل از رساله ابوریحان بیرونی) (مترجم).

او بدان حیات بخشیده است جایگاه واقعی او نیست. خدا اجازه هبوط به او داده بود، هرچند علت هبوط نبود، زیرا می دانست که نفوس تنها از راه تجربه می آموزند. اکنون وظیفه او، در تمام طول تاریخ، بازگشت به عالم روحانی است، جایی که تمام نفوس در آنجا متحدند. هبوط نفس یک حرکت غیراختیاری است، نه به اجبار طبیعت است، و نه به انتخاب عقل. بازگشت او از طریق رحمت الهی است که با عنایت عقل حاصل می گردد.

ناصرخسرو^{۲۵} معمای استفاده رازی از افسانه گنوسی /نوافلاطونی هبوط نفس را چنین خلاصه می کند که این امر ظاهراً به منظور حلّ این مطلب بوده است که: اگر خدا جهان را به اراده خلق کرده است، باید پرسیم چرا اکنون و نه قبل یا بعد؟ آیا خدا تصمیم یا ذات خویش را مبنی بر خالق بودن پس از زمانی طولانی تغییر می دهد، احتمالاً، به این صورت که دیگر خالق نباشد؟^{۲۶} اما اگر منشأ عالم حادثه ای طبیعی است، خدا نیز در ردیف حوادثی که خود ایجاد می کند موجودی زمانی خواهد بود، و ما به جستجوی کاذب برای یافتن علة العلل دست خواهیم زد. رازی استدلال می کند که تنها راه حل عبارت از یافتن شق سومی برای حوادث طبیعی و حوادث اختیاری است. وی این شق را، به رغم استهزاء منتقد اسماعیلیش، در ذکر گاهگاهی ارسطو از حرکت خود به خودی می یابد، موضوعی که در نظریه اپیکوری *Clinamen* به خوبی بسط یافت، یعنی تغییر جهت خودبه خودی اتمها- نوعی حرکت که به سهولت به نفس، ولی نه به خدا، اسناد داده می شود.

ماده ازل، مکان و زمان با پذیرش این امر که هرگز زمانی نبوده که قبل از آن زمانی نبوده باشد، یا زمینه ای برای به وجود آمدن ماده که خود زمینه وجود همه اشیاء است موجود نبوده، از نفوذ پارادوکس هایی که ارسطو در خصوص منشأ عالم طرح کرده بود برکنار می مانند. اما رازی بحث را به خود حرکت معطوف می کند: حرکت امری ایجاد شده است. قوه آن در ماده برای فعلیت و نظم یافتن نیازمند ذهن (نفسی که به صورت

عقل در آمده) می باشد. بنابراین خلقت عبارت می شود از *formatio mundi*؛ زمان و مکان مطلق خواهند بود، نه نسبی آنچنان که نزد ارسطوست؛ و رازی اتمیسم اپیکور را پذیرفته و آن را با مقاصد خویش سازگار می سازد، یعنی خلأ (مکان مطلق) و تناقض ظاهری واقعیت لاشیثیت را به منزله تاوان جهانشناسی خود قبول می کند. انتقادکنندگان از نظریه «قدم عالم» ابن سینا قدر این مطلب را کم دانسته اند که وی با قبول نظریه صدور نوافلاطونی و بحث از جهان به عنوان یک کل ممکن الوجود، هر چند ازلی، از آنچه معتقدان به ذات واحد در نظریه خلقت رازی بسیار قابل اعتراض می یافتند در گذشته است. زیرا ابن سینا، به منزله یک نوافلاطونی، ماده را جزء اشیایی که وجودشان (ازلاً و ابداً) قائم به خداست می شمارد. ولی رازی، برعکس، از ماده، زمان، مکان، و حتی نفس، به مثابه اموری قدیم و، بنابراین، قائم به خود بحث می کند.^{۲۷}

اتمیسم رازی، نظیر اتمیسم اپیکور قبل از او و گاسندی بعد از او، ولی برخلاف اتمیسم متکلمین خیلی اصیل، برای اجزاء نهایی تشکیل دهنده اشیاء اندازه قائل بود، آنها را خارجاً، نه از لحاظ هندسی، غیرقابل تقسیم می دانست. و برای رازی، برخلاف اتمیست های کلامی، اتمیسم یک نظریه توصیفی بود، نه یک نظریه دینی یا اندیشه جزمی متافیزیکی. او جالینوس را به دلیل اینکه همه نظریات به جز نظریه اتمیست ها را طرد می کند مورد مؤاخذه قرار می دهد. و او، برخلاف دموکریتوس و اپیکور، سعی در تبیین همه چیز بر اساس اتمیسم ندارد، زیرا او یک ماتریالیست نیست. خدا و نفس پدیده های اتمی نیستند.

نظریه غریب رازی مبنی بر اینکه خلأ نیروی جاذبه ای را اعمال می کند^{۲۸} ممکن است برخاسته از نیاز به تبیین تغییر بدون علت اپیکوری، یعنی *Clinamen*، باشد که رازی از آن به عنوان نمونه حرکت خود به خود نفس استفاده می کند. زیرا رازی بین نیروی جاذبه خلأ و نظریه اش در باب میل و بدین ترتیب با فکر مرکزیش مبنی بر اینکه لذات جنبشی همان احساس سیری هستند پیوند برقرار می سازد. امیال حاصل انبساط پیشرونده اندام

مربوطه هستند. میل شهوت‌انگیز آگاهانه به یک فقدان ظاهری و طبیعی وابسته است. و آنچه در انتخاب آزاد است همان حرکت خودبه‌خود اندام برای پرکردن خلأ خاص است.

اپیکور برای استثنائات دترمینیسم انعطاف‌ناپذیر دموکریست به *Clinamen* امید بسته بود. اگر اتم‌ها کاملاً صلب هستند، قطعیت مطلق برخورد آنها جایی برای انتخاب یا آزادی باقی نمی‌گذارد. اگر آن نبود به دلیل خالی بودن مطلق خلأ. اگر سؤال می‌شد چه چیزی موجب تغییر جهت خودبه‌خود مورد نظر می‌شود که هم تغییر را جایز می‌داند و هم آزادی را، اپیکور می‌توانست با صراحت وقوت پاسخ دهد: چه چیزی مانع آن می‌گردد؟ رازی احتمالاً شکاف ایجاد شده توسط یک چنین *reductio ad ignorantiam* را با یک نیروی جذب (مربوط به نظریه مشهور «مکش») پر نموده است. چنین نیرویی، که توسط خلأ اولیه^{۲۹} اعمال می‌شود، با «دفع» (طرد متقابل) اتم‌های صلب مقابله کرده، مبانی اتمی دو حرکت اولیه فیزیولوژی کلاسیک، یعنی «جذب» و «دفع» را که اساس طلب و پرهیز ارادی هستند، مشخص می‌سازد.

شیمی رازی از شیوه مستحکم و نفوذ‌ناپذیر و مقاصد روحی جابرین حیان و پیشینیان شیمی‌دان یونانی و اخلاف عربیش دور می‌شود. فهرست ابن ندیم استنساخ یک اثر کلیدی جابر را که به نظم است به او نسبت می‌دهد، اما محققین جدید در نوشته‌های او از آنچه در تفکر جابر ممتاز است اثر اندکی می‌بینند. چنانکه پتر اشاره می‌کند، رازی برای قدرت جزمی یک مثلث هرمسی^(۱) هیچ فایده‌ای بیش از آنچه برای محمد قائل است قائل نیست.^{۳۰} جیوه‌ای که او استفاده می‌کند، از شنگرف فارسی، یعنی سولفید قرمز فلز، به دست می‌آید؛ آمونیاک نمک او (آمونیم کلراید)، جوهری که برای

۱- «... صایان... وهرمس را آنان اطرس مقیسطس (= Trismegistus)، یعنی مثلث در حکمت، می‌خوانند؛ زیرا

اوفرشته و پیغمبر و حکیم بود.» (فیلسوف ری، ۲۶۴، به نقل از غایة الحکیم، ۲۲۵). (مترجم)

یونانیان ناشناخته بود، اما رازی آن را به علت بی ثباتیش «عقاب» می نامید، «شاید از زغال سنگ افروخته آسیای مرکزی به دست می آمد». سایر جواهر از بازار، آشپزخانه، معدن و چاه نفت، آزمایشگاه و کوره حرارت صنعتگران می آمد.^{۳۱} زیرا به وضوح می توان گفت رازی مخالف دیدن کار بازرگانان و مردم صنعتگر نبود، چنانکه اظهار نظر او در خصوص استادی آنان این امر را آشکار می سازد.

کیمیای او، با فهرست اصطلاحات فارسی و اتاق ذخیره روز آمدش، بیش از هر چیزی که در منابع یونانی یافت شده به شیمی نزدیک می شود. اگر چه او در داروهایش از خون، ادرار، و انواع مختلف ماده نباتی استفاده می کند، در آنها هیچ نشانی از «چشم سوسمار آبی و انگشت پای قورباغه» - معرّفهایی که قدرت آنها از رمزگونه بودنشان ناشی می شود - نیست. اما در کیمیا، همچنانکه در طب و فلسفه، دوباره کاری نمی کند. حتی خدای او از عدم خلق نمی کند، بلکه، هدف فیلسوف تجدیدنظر کامل در سنت است. او، در واژگان مورد قبول اسلامی، از کیمیا به عنوان «امری ضروری نه ممنوع» دفاع می کند؛ او همچنانکه در برابر انتقادات کندی به جانبداری از آن می پردازد، با دفاع از «کار» تبدیل، نظریه «داروهای آبکی» را ردّ می کند. عمل کیمیاگرانه او در فرضیات (به نحو نوافلاطونی) اصالت طبیعتی، اما در روش تجربی است. رازی، نظیر اخلافش غزالی و ابن میمون (که آنان نیز به گرایش نوافلاطونی به ماده و صورت اعتماد کردند)، نظریه تجربه گرایانه خویش را بابتی اعتمادی به یک نظریه متداول، نظریه ای که عنوان عقلانی بودن را به خود می بست، همراه نمود. او، نظیر مشائیان یونانی، مشاهدات غیرعادی را جمع آوری نموده، از انکار آنچه دریافت شده است صرفاً به دلیل تبیین نشدن آن امتناع می ورزد، و استدلال می کند آنان که در انکار آنچه نتوانسته اند اثبات کنند تعجیل می نمایند چرا در پذیرفتن مثلاً مغناطیس (که او رساله ای درباره اش نوشت) خلاف این روش عمل می کنند. زیرا آنان به روشنی نمی توانند آن را تبیین کنند.^{۳۲} به این ترتیب، رازی روش ها را بر نتایج ارسطو ترجیح می دهد.

بیرونی حدود بیست و یک کتاب در کیمیا به او نسبت می‌دهد که بزرگ‌ترین آنها سرالأسرار است. روحیه غیربسته رازی در اینجا نیز محفوظ است؛ اسرار در اینجا رموز صوفیانه نیستند، بلکه اسرار یک کیمیاگرند، که رازی آنها را در بحث از مواد و دستگاه و روش‌های فنی آشکار می‌سازد. هدف عبارت است از عبور از حدودی که یک نوع جوهر را از دیگری جدا می‌کند؛ با استفاده از جوهری قوی که در جوهر مورد نظر نفوذ کرده، با اضافه کردن یا از بین بردن ویژگی‌های خاص آن، فلزات مبنا را به طلا یا سنگ‌ها را به جواهر تبدیل می‌کند. اما رازی در طب خود نیز از بعضی داروهایش استفاده می‌کند؛ و روش‌هایش به عنوان یک کیمیاگر بیشتر بوی جراحی می‌دهد تا علوم خفیه.

فلزات او تحت شش عنوان دسته‌بندی شده‌اند، مشتمل بر چهار «روح» (گوگرد، سولفید آرسنیک، جیوه، و آمونیوم کلراید)، هفت «جسم» (طلا، نقره، آهن، مس، قلع، سرب، و روی)، سیزده سنگ (جواهر اصلی، اما همچنین شیشه)، پنج زاج (به علاوه زاج سفید به عنوان زاج ششم)، شش بوره و یازده نمک. این نظریه نسبتاً خام است، و خیلی از طرح ارسطویی / انبازقلسی آتش، آب، خاک و هوا و کیفیات چهارگانه اصلی آنها یعنی گرمی و سردی، رطوبت و خشکی کمک نمی‌گیرد. اما تجربه آزمایشگاهی تا کنون تناسب طرح ارسطویی را تغییر داده است، و مقتضی کیفیات اولیه جدید نظیر شوری و قابلیت اشتعال است - دومی به «روغنی بودن» و «گوگرد داشتن» نسبت داده شده است. جیوه گفته شده است که برطرف کننده رطوبت است؛ و آمونیوم کلراید، رافع خاصیت خاکی بودن؛ گوگرد، سفیدکننده و برطرف کننده چربی است؛ آهکی کردن، اجسام را تجزیه کرده گوگرد یا چربی آنها را از میان می‌برد؛ و غیر اینها. تبعیت از روش‌های رازی برای شیمیدانهای جدید دشوار است، تجربه گرایی او مقدماتی است، با نظریه‌ای نارسا بررسی می‌شود، همان طور که خود نظریه نیز با تجربه ناکافی آزموده می‌شود. اما آنچه در خور توجه است سعی در حرکت از یک طرح کیفی ماهیات در ماده غیر متشکل به

تبیین تغییرات کیفی بر حسب نسب کمی است. بنابراین، همه خواص پنج عنصر ارسطویی - آتش، آب، خاک، هوا و جوهر آسمانی - سنگینی و سبکی، کدورت و شفافیت، و امثال آنها، به انبوهی و کمی اجزاء تحویل می‌شوند: آهن وقتی به سنگ می‌خورد جرقه تولید می‌کند؛ هوا را با شکستن به آتش تبدیل می‌کنند. خود خواص عناصر از نسبت‌های «ماده مطلق و جوهر خلأ»^{۳۳} موجود در آنها حاصل می‌شوند. همه تغییرات خواص در جواهر طبیعت با «پیوستن» و «جدایی» قابل تبیین هستند - اکنون، ترکیب و انفصال امپدوکلس نه به عنوان متناسب ساختن و سازگار نمودن کیفیات متضاد، بلکه به نحو کمی و با حرکت متقابل، بر حسب نظم دوباره اجزاء و بخش‌ها، قابل فهم است.^{۳۴}

اخلاق رازی، نظیر جهان‌شناسی او، از مبانی اپیکوری سود می‌برد.^{۳۵} او، نظیر یک اپیکوری، در اخلاق اصالت طبیعتی و اصالت تجربی است، و از طریق یک مسیر آشنای اپیکوری به یک لذت‌گرایی زاهدانه معتدل می‌رسد.^{۳۶} زیرا او استدلال می‌کند که فهم درست لذت ما را بدانجا نمی‌رساند که هر چه بیشتر دنبال لذت بوده به جمع آن پردازیم، گویی که می‌توان آن را دخیره نمود، بلکه به این معرفت می‌رساند که امنیت خاطر و زندگی مطمئن، از دیدگاه سعادت انسانی، در زندگی سنجیده و دوراندیشانه است، که در آن میل‌های متعادل با نیازهای طبیعت سازگار بوده و از طرق عادی قابل ارضا هستند. زندگی عیاشانه وادی است که به بهبود منتهی نمی‌شود، بلکه در آن از خوشی کاسته می‌شود:

«این را باید بدانی آنان که مدام به شهوات خود تمکین نموده در آنها غرق می‌شوند به مرحله‌ای می‌رسند که دیگر از آنها لذتی نمی‌برند و با این وصف از ترک آنها عاجزند. مثلاً با اینکه آمیزش با زنان و باده‌گساری و سماع از نیرومندترین و استوارترین شهوت‌ها هستند، کسانی که دچار آنها می‌شوند کمتر از مردمانی که افراط‌کار نیستند لذت می‌برند. زیرا این شهوات برای آنان نظیر هر حالی دیگر، صرفاً به حالاتی از نفس بدل شده‌اند، یعنی به صورت عادت

در آمده‌اند. با این وصف، سرکوبی آنها از توان معتادان بدانها خارج است، زیرا برای آنان شهوت امری ضروری شده و از صورت لذت و تجمل بیرون آمده است.^{۳۷} (۱)

رازی کتابی مستقل در باب لذت نوشت، و آن را نوعی آرامش تعریف کرد.^{۳۸} همه (جنبشی) لذات بازگشت محسوس بدن به حالت طبیعی خود است، که قبلاً خواه به طور ناگهانی و محسوس و خواه به تدریج و نامحسوس از آن منحرف شده بود. بنابراین همه لذات مستلزم یک درد قبلی (دقیق‌تر: یک اختلال، زیرا احساس «درد» لازم نیست) هستند.^{۳۹} این نظریه ممکن است از تیمائوس افلاطون متأثر باشد. اما طرح و محدود ساختن موضوع به امور لذتی، متعلق به حوزه مفاهیم اپیکوری است - که تا حدی از مفهوم زندگی خوب در فلسفه شکاکانه قدیم تغذیه می‌کند. زیرا ابن قفطی و دیگران به حق در اینجا ارتباطی را با نظریه آرامش پیرن دیده‌اند. شاید رازی، در طبیعت‌گرایی خویش، فیزیولوژی لذت را به عنوان بازگشتی به حالت آرامش صرفاً از تحلیل افلاطون در خصوص میل اخذ می‌کند. این امر به آنچه اپیکور انجام داد بسیار شباهت دارد.^{۴۰} زیرا رازی آشکارا به این دلیل افلاطون استناد می‌کند که هر قدر میل بزرگ‌تر باشد اشباع آن دشوارتر است، و این امر زندگی را وقف ارضاء امیال می‌کند (که خود بر اثر ارضاء رشد می‌نمایند) و این همچون آب در غربال کردن است.^{۴۱} اما به نظر می‌آید رازی وقتی استدلال می‌کند که همه آلام و لذات از آن حیث که خروج از حالت طبیعی و بازگشت بدان هستند اموری گذراند از الگویی اپیکوری استفاده می‌کند.^{۴۲}

رازی، همچون یک اپیکوری، مناسب‌ترین وضعیت لذت را نه در نوسان احساسات بلکه در یک زندگی معتدل می‌بیند، که در آن نیازهای طبیعت بدون اینکه از حالت اعتدال طبیعی خروجی صورت گیرد برآورده می‌شود. وی، به جای تشریح عقلی و موشکافانه ارسطو، فضایل را با تشریح و تفصیل از عیوب انسانی ارائه می‌دهد: استدلال

۱- نقل ترجمه با اندکی تصرف از فیلسوف ری، مهدی محقق، ۱۷۲. (مترجم)

می‌کند که افراط در غذا یا نوشیدنی، فعالیت جنسی، یا حتی موسیقی، مضر است، و در این کار از دانش طبی خود بهره می‌جوید. اما، در استدلالی که هر دو سعدیه و ابن میمون تکرار کرده‌اند، می‌گوید نفی این امور نیز می‌تواند زیان‌آور باشد.^{۴۳} باید در پی حدّ اعتدالی، که نه صرفاً به معنی ارسطویی اقتضای عقلی بلکه عمدهٔ روانشناسانه معین شده است، بر حسب نیازهای طبیعت خود باشیم. زیرا رازی استدلال می‌کند که همین‌ها به تنهایی، ضرورت به دست‌گرفتن عنان هواهایمان را به ما نشان می‌دهند. غضب در حد افراطش غرض خود را مبنی بر صیانت ذات نقض کرده به تخریب ذات بدل می‌شود، نظیر غضب در جالینوس، که یک بار در حال خشم قفلی را به دندان‌گرفت. ترقی اجتماعی و طلب جاه و قدرت نیز از بین بردن خود است.^{۴۴} دروغ‌گویی مردود است نه بر اساس مبانی (معنی‌داری) که این نظر ذاتاً غلط است بلکه از لحاظ لزوم دوراندیشی، یعنی مبانی اپیکوری که دروغگو هرگز مورد اعتماد نبوده و هیچ‌گاه از امنیت خاطر بهره‌مند نیست. نویسندهٔ اسماعیلی حمیدالدین کرمانی (متوفی ۴۱۱/۱۰۲۰) در این مورد به رازی انتقاد کرده است؛ وی، با قبول طرح فضائل اخلاقی که در اسلام اول بار توسط ابن مسکویه بیان شد، استدلال می‌کند که رازی اگر می‌دانست که دروغ چه اثر تخریبی‌ای بر نفس دارد، هرگز استثنایی برای ممنوعیت دروغ‌گویی، برای نجات زندگی یک انسان قائل نمی‌شد (چنانکه به تبعیت از افلاطون قائل شده است).^{۴۵}

رازی، نظیر اپیکور، استوار ساختن احکام اخلاقی را بر ملاحظات از لذت شخصی به معنی آرامش قلب *atrasia* یک خطای اخلاقی می‌داند. همهٔ اخلاق او متمرکز است بر توسل به عقل برای مراقبت از انفعال (هوی). و، چنانکه محقق خاطرنشان می‌سازد، «رازی از لغت هوی بیش از هر فیلسوف اخلاقی مسلمان دیگر استفاده می‌کند»، و از نیاز به مجاهدهٔ با آن، سرکوب کردن، بازداشتن و مهار کردن آن سخن می‌گوید.^{۴۶} او همه فضائل و رذائل را با میزان دوراندیشی تحلیل می‌کند. به این ترتیب، خست از یک محاسبهٔ غلط در خصوص امیال واقعی نتیجه می‌شود، و بنابراین با توسل به عقل می‌توان

آن را مردود دانست (و شفا داد). اینجا گرایش سقراطی نفس به نوعی درمان اخلاقی از آن قسم که گاهی ارسطو عمل می‌کرد بدل می‌شود. رازی، مثلاً، از معالجه شخص بخیل به وسیله متوجه ساختن او به میل‌های واقعی و آنگاه وادار ساختن او به اندک خرج کردن سخن می‌گوید. روانپزشکی عقلی او اثر اخلاقی خود را این‌گونه می‌بخشد که عقل را در خدمت لذت‌جویی‌های سالم ما قرار می‌دهد، ما را به زندگی خوب هدایت می‌کند - نخست با روشن ساختن ماهیت واقعی لذت و بعد با آگاه ساختن ما (علیرغم انفعالات غیر معقول) از راه‌های منتهی به غایات ما (غایاتی که توسط عقل سنجیده شده‌اند).

ابن میمون، که خود نظریه‌ایکوری رازی را مبنی بر بیشتر بودن شرور از خیرات در این زندگی^{۴۷} مورد خدشه قرار می‌دهد، معهداً از الگوی او در اخلاق پیروی می‌کند - نه به آن حد که اخلاق پرهیزگاری را ممنوع سازد و لذت را خیر منحصر بداند (فرضیه غلطی که او در بطن معمای اپیکور قرار می‌دهد)، بلکه تا آن حد که کتاب اخلاقی مهم او، فصول هشتگانه، نه تنها مشتمل بر تشریحی از نفس است بلکه همچنین متضمن فصولی است درباره‌ی امراض نفس و معالجه کردن آنها، و دستوری برای امراض اخلاقی، که بدون ملاحظه از طرح رازی گرفته شده است و صورت تغییر یافته آن است:

«اگر مردی را دیدیم که (به علت بخشش) خود را از هر خیری محروم ساخته است و خواستیم بیماری او را شفا بخشیم، نباید او را صرفاً به بخشندگی بیشتر امر کنیم. این کار نظیر معالجه کردن اضطراب فراوان آدمی با آرامشی که اضطراب او را از بین نمی‌برد خواهد بود. نه، آنچه باید انجام دهیم این است که کاری کنیم به افراط و به کرات خرج کند تا میل او به امساک از بین برود و تقریباً ولخرج شود. اما نباید بگذاریم حقیقه ولخرج شود؛ او را باید به حفظ سخاوتش امر کنیم اما مراقب باشیم به افراط و تفریط دچار نشود.»^{۴۸}

آنجا که ابن میمون در افراط موقت قدری ارزش درمانی قائل است، رازی تنها خرج کردن معتدل را تجویز می‌کند، مبادا که میل‌هایی که به طرزی غریب به افراط کشیده می‌شوند رشد یابند. در کتاب مذکور، ابن میمون ارزش نسبی و موقت زهد را تبیین

می‌کند، هر چند آن را به منزله یک طریقه زندگی مردود می‌داند. الگوی درمانی او، که به ظاهر در مخالفت با رازی است، کاملاً به شیوه اوست.

اخلاق رازی همیشه مصلحت‌آمیز است. حتی عقل‌گرایی افراطی‌ای که به نظر می‌آید در خود تشخیص می‌دهد، در تبعیت از پند جالینوس، مبنی بر اینکه می‌توانیم با توجه کردن به انتقاد دشمنان خود به عیوب خود پی ببریم،^{۴۹} به سبب اثر تخریبی که بر سلامت و امنیت خاطر ما دارد، و به سبب ناکامی‌ای که حاصل بلندپروازی‌های عقلی است، یک عیب شناخته شده است. به این ترتیب، همان طور که سال‌ها پیش نشان داده‌ام، در اینجا لذت نزد رازی «قاضی عقل می‌شود، نه دلیل لذت ...».^{۵۰} شوق افراطی یا بی‌صبرانه به آموختن یک عیب است، زیرا شخص را مستعد «وهم‌زدگی و مالیخولیا»^{۵۱} می‌سازد. تجلیل این امر غیر از تحلیلی نیست که رازی در خصوص افرادی می‌کند که به ماجراهای عاشقانه — یا قدرت —^{۵۲} معتاد هستند، یا تحلیلی که در مورد کودک مبتلا به چشم درد دارد که بی‌اختیار چشمان خویش را می‌مالد و خرما می‌خورد و از بازی در آفتاب نمی‌تواند خودداری ورزد،^{۵۳} یا مرد بزرگسالی که به بازی نکردن با ریش خود قادر نیست.^{۵۴} با این فرض، رازی، در آنجا که از عشق رمانتیک^{۵۵} سخن می‌گوید (یک مترسک خاص اپیکوری‌ها^{۵۶})، در خصوص نیاز به پاک داشتن نفس، و نه فقط بدن، تقریباً به یک زبان زاهدانه می‌گراید.^{۵۷} آنگاه که گرفتاری عاشق را، همراه با گرفتاری یک فرد الکلی، برحسب علل و عوارض امراض طبقه‌بندی کرده هر دو را صورتی از وابستگی دانسته و در هر دو مورد از لفظ اعتیاد استفاده می‌کند مقصود اصلی او روشن است.^{۵۸}

رازی، نظیر اپیکور، به جنبه آسیب‌شناسی دین علاقه‌ای داشته و امید دارد که عقل بتواند بعضی اجبارهای دینی را به نفع سلامت ذهنی یا اخلاقی مرتفع سازد. او نشان می‌دهد که مذاهب به انفعالات و نه ذهن مربوط است: «پاکیزگی و خلوص تنها باید توسط حواس و نه قیاس مورد داوری قرار گیرند، و از آن باید برحسب ادراک حسی و

نه فرضیه بحث کرد.^{۵۹} طلب کردن درجاتی از پاکیزگی که نه باخواسته‌های دین (!) و نه با اجابت روحیه ایرادگیری و نازک طبعی تأمین می‌شود ضروری است. رازی می‌گوید زیرا دین و حساسیت عقلاً نمی‌تواند پاسخ ناپاکی‌هایی را بدهد که محسوس نیستند. انکار وسواس افراطی به عنوان یک عیب از جانب رازی، ناشی از فهم روان‌درمانی او، به ویژه از مالیخولیا، یعنی افسردگی، است.^{۶۰} این امر او را به وضعیتی دچار می‌سازد که خطرات بهداشتی آن تا روزگار ساموئل ویز و پاستور مشهود نبود، اما عمق و مقصد طبیعت‌گرایی او را آشکار می‌سازد. زیرا نظریه این است که پاکیزگی باید موضوعی طبیعی و نه مفهومی باشد، و سخن او مبنی بر اینکه نه دین و نه حساسیت می‌تواند به آنچه نادیده باقی می‌ماند پاسخ دهند، بیشتر نیرویی تجویزی دارد تا توصیفی. زیرا ادیان به‌طور کلی و اسلام اسماعیلی که رازی به ویژه با آن مخالف بود خلوص و ناخالصی نمادین و نادیدنی را موضوعی مهم می‌دانند. یعنی آنچه رازی بر آن اصرار می‌ورزد موضوعی مربوط به انفعال و نه عقل است. در دین، و به‌طور کلی در زندگی، میل (هوی) یک دشمن محسوب می‌شود.

رازی نشان می‌دهد که بخشی از فایده فهم فیزیولوژیک او از لذت این است که آدمی را از ترس از مرگ رها می‌سازد. نزد رازی اهمیت رهایی از این ترس تنها به سبب امنیت خاطری که بلافاصله ایجاد می‌کند نیست، بلکه به سبب جهات اخلاقی دارای تأثیر طولانی‌تر نیز است. زیرا وی، به تبع اپیکور، نشان می‌دهد که همه گناهان نتیجه امیالی هستند که فکر ما را دائم به خود مشغول می‌دارند و خود حاصل ترس از مرگند: «مادام که ترس از مرگ وجود دارد، آدمی از عقل به جانب هوی متمایل است.»^{۶۱} در نزد رازی فناپذیری امری مطلوب است و باید با ابزار سقراطی، افلاطونی، ارسطویی، در پی آن بود. جستجوی فناپذیری، که فلسفه اپیکور از آن پرهیز دارد، بر اساس مبانی مصلحتی قابل توجیه است – تا اندازه‌ای بدان دلیل که آن در اینجا به منزله یک خیر قابل قبول *Prima facie* قابل فهم است (چنانکه در فلسفه اپیکور نبود) – تا اندازه‌ای به

این دلیل که امید به جاودانگی به هدف اپیکوری مبنی بر آزادسازی ما از ترس از مرگ کمک می‌کند. زیرا یکتا پرستی ترس یک مشرک، یعنی زندگی اهریمنی بعد از مرگ، را زایل می‌کند؛ و اسلام، لا اقل در نظر رازی، به احیای آن موفق نشده است. اما برای آنان که نمی‌توانند واقعیت فنا ناپذیری را قبول کنند، به دلیل اعتقادی که به انحلال نفس همراه بدن دارند، یک تسلی اپیکوری باقی می‌ماند: «زیرا درد یک احساس است، و احساس تنها ویژه موجود زنده است.»^{۶۲}

رازی سخت می‌کوشد دستور کندی در خصوص از بین بردن اضطراب و غم را به کار بندد - مثلاً آدمی انسان‌های مورد علاقه‌اش را از پیش از دست رفته تلقی کند، و بداند که مرگ تنها آدمی را به جایی بهتر منتقل می‌سازد.^{۶۳} اما می‌پذیرد که این امر دشوار است: ترس از مرگ «هرگز ممکن نیست به کلی از جان بیرون رود، الا اینکه آدمی بداند بعد از مرگ به جایی بهتر منتقل می‌شود» - نتیجه‌ای که رازی اعتراف می‌کند آکنده از مشکلات است: «زیرا اگر کسی به جای خبر در جستجوی دلیل باشد نیازمند استدلال‌های طولانی خواهد بود. در واقع هیچ طریق استدلالی، حداقل در این کتاب، برای قبول این موضوع وجود ندارد. زیرا، چنانکه گفته‌ام، این موضوعی بسیار بلند و بسیار گسترده و نیز بسیار مفصل است. آن به بررسی همه دین‌ها و آئین‌هایی که به جهان آخرت باورهایی دارند و در نهایت حکم کردن به اینکه کدامیک از آنها درست و کدامیک خطاست نیازمند است.» - کاری که رازی هیچ قصد انجام آن را ندارد. او خویشان را با قبول نمی‌دانم سقراطی^{۶۴} معذور داشته، فنا ناپذیری و انحلال را به طور جداگانه مورد بحث قرار می‌دهد: برای آنان که به جایگاهی بهتر در جهان آخرت اطمینان دارند، مرگ موجب هیچ ترسی نخواهد بود.^{۶۵} اما این فکر اپیکوری که مرگ «برای ما اهمیتی ندارد» می‌تواند با این تفکر کتاب مقدس (Job 3:13)، که مرگ یعنی پایان، یکی باشد. رازی نشان می‌دهد که، با کنار نهادن مشکل حیات پس از مرگ، می‌توانیم آنانی را که به فنای نفس همراه بدن معتقدند، با نشان دادن این امر که حتی بدون فنا ناپذیری «مرگ برای آدمی سودمندتر از حیات است»، خشنود سازیم، زیرا بعد از مردن هیچ دردی نیست؛ در حالی که در زندگی درد ملازم اجتناب ناپذیر لذت است.^{۶۶}

یادداشت‌ها

- ۱- منبع این مدح طبقات الأمم صاعد أندلسی است (بیروت، ۱۹۱۲): ۳-۵۲.
- ۲- حاوی، به زبان عربی، به سال ۱۹۵۵، در حیدرآباد منتشر شد. رازی، قبل از مرگش چهار کتاب طبی تحت عنوان کتاب الحاوی منتشر کرد. اما نمی‌توان وی را به دلیل استفاده از یک عنوان (یعنی «مجموعه») [برای چهار کتاب] ملامت نمود، چرا که همین عنوان را شاگردانش برای مجموعه بایگانی شده آثار منتشره بعد از مرگش انتخاب نمودند.
- ۳- ابن ابی أصیبعه، عیون الأنباء فی طبقات الاطباء (قاهره، ۱۸۸۲)، ۱: ۳۱۴؛ نگاه کنید به ام. میرهاف «سی و سه مشاهده بالینی رازی»، ای‌زس، ۲۳ (۱۹۳۵): ۵۶-۳۲۱. کتاب لاتینی [Continens] الحاوی در سال ۱۴۸۹ در برسیکا (Brescia) چاپ شده است و در سال بعد بارها چاپ شد.
- ۴- نگاه کنید به آلبرت زد. اسکندر، «زندگینامه طبی رازی، در گک. حورانی (ویرایش)، مقالاتی درباره فلسفه و علم اسلامی (آلبانی، ۱۹۷۵): ۶-۴۱.
- ۵- نگاه کنید به دبلیو. ای. گرینهل، ترجمه، رساله در آبله و شرخک (لندن، ۱۸۴۷)؛ پی. دکونینگ، ترجمه *Traité sur le calcul, les reins et la vessie* (لیدن، ۱۸۹۶).
- ۶- بیرونی، رساله فی فهرست کتب محمد بن زکریاء رازی (پاریس، ۱۹۳۶)؛ ویرایش همراه با ترجمه فارسی، مهدی محقق (تهران، ۱۹۸۴/۵)؛ ابن ندیم، فهرست ترجمه بی. دوج (نیویورک،

(۱۹۷۰): ۸۲، ۳۷۷، ۴۳۵، ۵۹۹، ۷۰۱-۹.

۷- *Galenī compendium Timaei Platonis*، ۱۴، ویرایش پی. کراوس و آر. والزر در *Plato Arabus* (لندن، ۱۹۵۱): ۱۹، ۶-۶۵. اما بیرونی تعدادی ترجمه و خلاصه را به رازی نسبت می‌دهد، و حتی شعری را، «به زبان یونانی»، از او نقل می‌کند. فرانک پیتس خاطر نشان می‌کند که رازی دربارهٔ پیدایش نفس در تیمایوس پلوتارخ را می‌شناخت. پیتس می‌نویسد که: «از محاوره افلاطونی هیچ گونه تفسیر عربی باقی نمانده است. با وجود این، ابن ندیم، که در اواخر قرن دهم در اوج استقبال مسلمانان از فرهنگ یونانی مآبی دست به قلم برده بود، ... از ترجمه‌های جمهوری، قوانین، سوفیست، تیمایوس، و بالاخره نامه‌ها، آگاهی داشت. اما به محض اینکه به دقت خود این آثار را مورد توجه قرار دهیم می‌بینیم که آنها بیشتر تلخیصات هستند تا ترجمه‌ها» (*Allah's Commonwealth*، نیویورک، (۱۹۷۳): ۸-۲۸۷).

۸- پیتس می‌نویسد: «یامبلیخوس، دربارهٔ شعائر دینی مصریان، به «انابوی» رمزی بدل شده است، کاهنی که فورفوریه نامه‌ای عجیب بدو نوشت.... ما البته نامهٔ یونانی فورفوریه را به انابو در دست نداریم، هر چند اعراب مطمئناً حداقل بخشی از آن را در دسترس داشتند» (*Allah's Commonwealth*: 291). یامبلیخوس به فورفوروس در کتاب دربارهٔ شعائر دینی، ترجمه توماس تیلور، تحت عنوان دربارهٔ شعائر دینی مصریان، کلدانیان و آشوریان (لندن، [۱۸۲۱] ۱۹۶۸) پاسخ می‌دهد. هر چند به نام یامبلیخوس تصریح نمی‌شود، رازی، در مقابل کتاب یامبلیخوس، که عنوان آن پاسخ آموزگار ابامون به نامه فورفوروس به انابو است، از سؤالات انتقادی فورفوروس طرفداری می‌کند.

۹- هرچند ریشه‌های علم جبر از قبل موجود بود، این علم در ۲۳۶/۸۵۰، در ریاضیات عرب، با به کارگیری دو روش خوارزمی در تبدیل برخی مسائل به ساختاری قانونی، در کتاب المختصر فی حساب الجبر و المقابله او، تأسیس شده است؛ ر.ک: دایرة المعارف اسلامی، ویرایش دوم (لیدن)، زیر عنوان جبر.

۱۰- ابن ندیم خاطر نشان می‌سازد که خود رازی این اصطلاح را به کار برده است. ظاهراً رساله از

محمد بن زکریای رازی ۳۶۷

سبک نوشتاری اوایل نثر عربی فراتر رفت و بنابراین اسم رساله، که در اصل یک نامه است، به منصه ظهور رسید.

۱۱- نگاه کنید به ابن جبرول، *Tikkum middot ha-nefesh*، ترجمه استیفن اس. وایز، با عنوان درباره پیشبرد خصوصیات اخلاقی (نیویورک، ۱۹۰۲)؛ ابن میمون، *Shemonah Perakim*، ترجمه جوزف آی. گورفینکل، با عنوان ابواب هشتگانه ابن میمون درباره اخلاق (نیویورک، ۱۹۱۲)؛ هر دو اثر در ۱۹۶۶ توسط AMS در نیویورک به چاپ رسیده‌اند.

۱۲- الطب الروحانی للرازی (لندن، ۱۹۵۰)؛ و نگاه کنید به مهدی محقق، «یادداشت‌هایی بر الطب الروحانی رازی»، مطالعات اسلامی، ۲۶ (۱۹۶۷): ۲۲-۵.

۱۳- در پل کراوس، *Abi Mohammadi Filii Azchariae Raghensis (Razis) opera Philosophica Fragmentaque quae supersunt* (قاهره، ۱۹۳۹)؛ پاریس پریور، کل آنچه چاپ شده است؛ تجدید چاپ در بیروت، ۱۹۷۳: ۱۰-۱۰۹.

۱۴- محمد بن الحسن الوزّاق از یکی از معاصرین میانسال که رازی را می‌شناخته است برای ابن ندیم نقل می‌کند (ابن ندیم، فهرست، ترجمه دُوج، صفحه ۷۱۰-۲). نابینایی رازی ظاهراً به علت آب مروارید که مدت کمی پیش از مرگش بدان دچار شده بود واقع شده است. او از جراحی استنکاف کرد، و گفت که دنیا را به حدّ کافی دیده است.

۱۵- نگاه کنید به ال. ای. گودمن، «ترجمه عناصر یونانی به عربی»، تاریخ ادبیات عرب کمبریج: دین، دانش و علم در دوره عباسی (کمبریج، ۱۹۹۰): ۹۱-۴۸۷.

۱۶- نگاه کنید به سلیمان پینس، «انتقاد رازی بر جالینوس»، از مقالات هفتمین کنگره بین المللی تاریخ علوم (جریوسالیم، ۱۹۵۳): ۷-۴۸۰.

۱۷- حیات فلسفی، ترجمه ای. جی. آربری: ۷۰۴؛ الطب الروحانی، ترجمه آربری: ۶۷.

۱۸- مناظره بین رازی، در کراوس: ۳۰۱: «إذ كان البحث والنظر والاجتهاد يوجب الزيادة والفضل».

۱۹- طرف مباحثه رازی، ابوحاتم رازی (متوفی ۹۳۳/۳۲۲) است، کسی که نایب اصلی داعی اسماعیلی ری و بعد خود داعی ری بود. او به مجذوب نمودن احمد بن علی، حاکم ری، به مذهب

اسماعیلی مفتخر بود. وی مناظرات خود را با رازی در کتاب أعلام النبوة، تصحیح صلاح الصاوی، با مقدمه‌ای انگلیسی به قلم سیدحسین نصر (تهران ۱۹۷۷) گزارش می‌دهد.

۲۰- مناظره: ۳۰۳: «مقیم علی الاختلافات، مصر علی الجهل و التقليد».

۲۱- مناظره، تصحیح کراوس: ۲۹۵. به نظر می‌رسد کتاب مخاریق الانبیاء یا حیل المتنبین رازی که در رساله بیرونی، ص ۱۷، ذکرش آمده است (ر.ک: مطهر بن طاهر مقدسی، کتاب البدء والتاریخ، تصحیح سی. هورات، ۴: ۱۱۳) الهامبخش متفکران بعدی بوده و گرایش روشنفکران را به موضوع سه دروغگو تقویت نموده است. معاصر رازی، شیعه رافضی و معتزلی پیشین ابن راوندی (مرگ در حدود ۹۱۰)، حتی حمله گسترده‌تری به دین وحیانی کرد، و انتقادات خویش را از معجزات انبیاء و حتی شیوه تقلید ناپذیر قرآن به نام «براهمه» طرح نمود و، در نتیجه جزم‌اندیشی‌های مسلمانان، نبوت را انکار کرد.

۲۲- ناصر خسرو، در کراوس: ۱۷۷؛ عربی: ۱۷۸. واقع‌گرایی رازی در خصوص اشباح، فرضیه او مبنی بر اینکه انبیاء در واقع چیزی را می‌بینند، این ادعای اپیکور را منعکس می‌سازد که خدایان باید واقعی باشند، زیرا آدمیان آنها را دیده‌اند؛ نامه به مینوئلثوس، در دیوگنس لائرتیوس، زندگانی فیلسوفان برجسته، ۱۰، ۴-۱۲۳؛ سیسرون، درباره ماهیت خدایان، ۱، ۴۶؛ (اعتقادات مشترک [Kyriae Doxai]، ۲۴)؛ زیرا در صحت حکم حواس تردیدی نیست (Kyriae Doxai, 24). اما این دعوی که ارواح شریر گرفتار شهوترانی بوده در دنیا می‌مانند، افلاطونی است.

۲۳- مناظره: ۲۹۶. عناد در اینجا همان اضطراب است؛ ر.ک: تصور اپیکوری از پریشانی یا اضطراب. پینس در فرهنگ زندگینامه علمی، زیر عنوان رازی، خاطرنشان می‌کند که رازی معرفت‌شناسی «دموکراتیک»، یا حس‌گرایانه خود را برای دفاع از مکان مطلق به کار می‌گیرد و، بر اساس شهودات عامیانه عوام، بر ضد مغالطات پیچیده ارسطو درباره نسبی بودن مکان دلیل می‌آورد.

۲۴- ر.ک: نجم‌الدین قزوینی در کتاب محصل افکار المتقدمین و المتأخرین من العلماء و الحكماء المتکلمین فخرالدین رازی، در کراوس: ۲۰۳، آنجا که رازی توضیح می‌دهد که به نظر او ماده قدیم

است ولی صورت زمانی و داده شده است.

۲۵- کراوس: ۲۸۲-۳؛ نگاه کنید به مهدی محقق، «کتاب العلم الالهی رازی و قدماء پنچگانه»، *Abr-Nahrain*، ۱۳ (۱۹۷۳): ۲۳-۱۶؛ إل. ای. گودمن، «اسوره هبوط نفس در نزد رازی: کاربرد آن در فلسفه او»، در جی. حورانی (تصحیح)، مقالانی در فلسفه و علم اسلامی (آلبانی، ۱۹۷۵): ۴۰-۲۵.

۲۶- این استدلال به پارمیندس برمی گردد و پروکلس (۸۵-۴۱۰ میلادی) در هیجده استدلال خود بر قدیم بودن عالم از آن استفاده نموده است. رازی کتابی علیه پروکلس نوشته بود، که به روشنی از عهده پاسخ های یحیی نحوی (قرن ششم) برنیامد، پاسخ هایی که سخت مورد پسند کندی واقع شده بود و باید غزالی و ابن میمون از آنها استفاده کرده باشند، هر چند فازیابی آنها را رد کرده است.

۲۷- نگاه کنید به إل. ای. گودمن، ابن سینا (لندن، ۱۹۹۲): ۶۳، ۷۹.

۲۸- نگاه کنید به کراوس: ۲۶۵.

۲۹- رازی ناگزیر جوهریت «فضا» را می پذیرد، کاملاً فضا یا خلأ را از «مکان» ارسطویی، یعنی مرز بیرونی جسم، جدا می کند: «روشن است که زمان و فضا نه عرض بلکه جوهرند. زیرا خلأ «داخل» جسم نیست، چون اگر می بود، با از بین رفتن جسم آن نیز از بین می رفت، همچنانکه رشد از بین می رود آنگاه که جسم رشد کننده از میان می رود» کراوس: ۱۹۸، ۲، ۱-۲۰؛ این را با دیگر استدلال های رازی در صفحه ۳۴۴ مقایسه کنید.

30- *Allah's Commonwealth: 371.*

۳۱- ج. آر. پارتینگتون، «علم کیمیا در نزد رازی»، *Anbix*، ۱ (۱۹۳۸): ۱۹۳. آمونیاک نمک

در منابع چینی از قرن دوم قبل از میلاد شناخته شده است.

۳۲- با سیسرون، درباره پیشگویی، ۱، ۳۹، ۸۶، مقایه کنید: «شما می پرسید چرا هر چیزی اتفاق می افتد. شما کاملاً حق دارید پرسید، اما این اکنون مورد بحث نیست. سؤال این است، آیا آن چیز واقع می شود یا واقع نمی شود؟ مثلاً، اگر من بگویم مغناطیس آهن را جذب می کند، نتوانم بگویم چرا، مسلم می گیرم که شما کاملاً انکار کنید که مغناطیس چنین قدرتی دارد. حداقل شما موضوع وجود

۳۷۰..... تاریخ فلسفه اسلامی

قدرت غیب‌گویی را دنبال می‌کنید، اگر چه این امر را تجربه خود ما یا نیاکانمان به اثبات رسانده است.»

۳۳- ناصر خسرو، در کراوس: ۱۷۲.

۳۴- الفهرست، ترجمه دوج: ۷۰۳، ۸-۷۰۷.

۳۵- نگاه کنید به إل. ای. گودمن، «اخلاق اپیکوری محمد بن زکریا رازی»، مطالعات اسلامی

(*Studia Islamica*)، ۳۴ (۱۹۷۱): ۲۶-۵.

۳۶- رویکرد رازی بر چهره‌های خیلی سستی تربی تأثیر نبود. مثلاً ابن‌الجوزی، هم عنوان و هم ساختار

کتاب الطب الروحانی خود را، که گرایش زاهدانه دارد، از رازی گرفته است.

۳۷- الطب الروحانی، تصحیح کراوس: ۳-۲۲؛ ر.ک: ترجمه آربری: ۲۵. به قطعه‌های ۲۱، ۲۵،

۳۳، ۳۵، ۹-۵۸، ۹-۶۷، واتیکان نگاه کنید.

۳۸- نگاه کنید به ابن ابی اُصیعه؛ کراوس: ۱۳۹؛ ر.ک: *ataraxia* (آرامش) در *Kyriae*

Doxai (اعتقادات مشترک)، ۳، و سعیدیه در *Book of Critically Selected Beliefs*

and Convictions، ۱۰، ۱۶. در مورد نظریه لذت رازی، نگاه کنید به إل. ای. گودمن، «علم

النفس رازی»، محکمه فلسفی (*Philosophical Forum*)، ۴ (۱۹۷۲): ۴۸-۲۶.

۳۹- الطب الروحانی، فصل ۵، ترجمه آربری: ۳۹.

۴۰- نگاه کنید به افلاطون، فایدون، ۶۰a، فایدروس، ۲۵۸c، جمهوری ۹.۵۸۳d؛ ر.ک:

فیلبوس ۳-۴۲، ۲-۵۱؛ و تحلیل در قوانین، ۱۶۴c. ۱؛ اپیکور، *Kyriae Doxai*، ۳: «حدود

لذت با رفع همه دردها تعیین می‌شود»؛ ر.ک. قطعات واتیکان، ۱۴.

۴۱- افلاطون، گورگیاس، ۳-۴۹۲.

۴۲- نگاه کنید به کراوس: ۱۴۳؛ اپیکور، *Kyriae Doxai*، ۴.

۴۳- ر.ک. اپیکور، قطعات واتیکان، ۶۳: «حتی بساطت هم دارای حدی است، و کسی که از این

غافل است بسیار برخفا است.»

۴۴- مهدی محقق در کتاب فیلسوف ری (تهران، ۱۹۷۰)، صفحه ۲۲، ردّ نفی مقام طلبی رازی را

در کتاب درباره هواها و خطاهای نفس جالینوس (Columbus, 1963) می‌جوید، کتابی که به

نظر می‌آید رازی در چند موضع از آن پیروی کرده است. انکار زندگی سیاسی و این استدلال که مقام طلبی هیچ حد طبیعی یا ذاتی ندارد هر دو اپیکوری است، و احتمالاً این کتاب پیوندی کلیدی بین محاسبه اخلاقی رازی و محاسبه اخلاقی اپیکور برقرار می‌سازد.

۴۵- نگاه کنید به مهدی محقق: ۱۹.

۴۶- محقق در همانجا، صفحه ۱۱، می‌نویسد ابن‌الجوزی تعبیر زمّ، یعنی مهار کردن، را به اشتباه ذمّ، یعنی ملامت نمودن، خوانده (یا از آن چنین استفاده کرده) و کتاب مستقلی نیز به نام ذمّ‌الهی تألیف کرده است.

۴۷- به راهنما (Guide)، ۳، ۱۲، که الهیات رازی را گزارش می‌دهد، نگاه کنید؛ به *Rambam* (نیویورک، ۱۹۷۲)، ۲۸۷، نگاه کنید؛ سعدیه نحوه مناظره رازی را اقتباس کرده بود.

۴۸- فصول هشتگانه، ۴، ترجمه إل. ای. گودمن، *Rambam*، ۲۲۷.

۴۹- رازی در الطب الروحانی، فصل ۴، به اختصار متذکر این متن جالینوس می‌شود که انسان‌های خوب از دشمنان خود هم سود می‌برند و چگونه آدمی می‌تواند عیب‌های خود را کشف کند؛ کراوس، ۳۵. والزر خاطر نشان می‌سازد (دائرةالمعارف اسلامی (لیدن)، زیر عنوان اخلاق) که ایندو عنوان نشانگر اجزاء درباره خصیصه اخلاقی جالینوس هستند؛ اما ایندو در زبان عربی به عنوان دو اثر مستقل منتشر شده‌اند و، علاوه بر رازی، ابن ابی أصبیحه هم از آنها استفاده کرده است؛ نگاه کنید به مهدی محقق: ۱۴-۱۳.

۵۰- نگاه کنید به إل. ای. گودمن، «اخلاق اپیکوری رازی»: ۱۷.

۵۱- الطب الروحانی، فصل ۱۱، ترجمه آربری: ۶۷.

۵۲- الطب الروحانی، فصل ۵، ترجمه آربری: ۳۸.

۵۳- الطب الروحانی، فصل ۲، ترجمه آربری: ۲۴.

۵۴- الطب الروحانی، فصل ۶، ترجمه آربری: ۸۵.

۵۵- رازی، همانند بیشتر نویسندگان عرب، سعدیه را پس از او قرار می‌دهد، و آشکارا عشق‌بازی‌های عشقی رومانیکی را از خود جماع متمایز می‌سازد؛ نگاه کنید به إل. ای. گودمن،

۳۷۲ تاریخ فلسفه اسلامی

«کثرت‌گرایی اخلاقی سعدیه»، مجله انجمن آسیائی امریکایی، ۱۰۰ (۱۹۸۰): ۱۹-۴۰۷،
«روحانی و دنیوی: موضوعات متناظر در نوشته‌های عرب»، در ام. میر (تصحیح) میراث مکتوب
اسلامی: مطالعاتی به یادبود جیمز پلامی (پرینستون، ۱۹۹۳): ۳۳۰-۲۸۷.

۵۶- «لذت‌های عشقی هرگز به کسی خیری نرسانده‌اند، و اگر آسیبی به او نرسانند بخت با او یار
بوده است» (اپیکور، قطعات واتیکان، ۵۱؛ ر.ک. لوکرتیوس، درباره طبیعت اشیاء، ۴،
۱۹۱-۱۰۵۶).

۵۷- الطب الروحانی، فصل ۵، ترجمه آربری: ۴۸؛ همین‌طور به‌طور وسیع در فصل ۱۳، ترجمه
آربری: ۷-۷۶.

۵۸- الطب الروحانی، فصل ۱۴؛ کلمه‌ای را که رازی در مورد اعتیاد به کار می‌برد کلمه مزمن است؛
کراوس: ۲۳، ۱۱، ۱، ۲.

۵۹- الطب الروحانی، فصل ۱۶، تصحیح کراوس: ۷۹؛ ترجمه آربری: ۸۶.

۶۰- نگاه کنید به گزیده‌های رازی از روفیوس اهل افسوس، در اف. روزنتال، میراث باستانی اسلام
(لندن، ۱۹۶۵): ۲۰۰-۱۹۸.

۶۱- الطب الروحانی، تصحیح کراوس: ۹۳، ترجمه آربری: ۱۰۳؛ ر.ک. *Kyriae Doxai*
۱۲-۱۱، ۳۰.

۶۲- الطب الروحانی، تصحیح کراوس: ۹۳، ترجمه آربری: ۱۰۳؛ ر.ک. اپیکور، *Kyriae Doxai*
۲.

۶۳- «مقاله در چگونگی دوری از حزن و اندوه» رازی، با تصحیح و ترجمه اچ. ریترو آر. والزر به
زبان ایتالیایی، در *Uno Scritto morale inedito di al-Kindi* (ژن، ۱۹۳۸)؛ ر.ک.
الطب الروحانی، فصل‌های ۱۱-۱۲. توجه داشته باشید که رازی در عناوین این دو فصل اصطلاح
مورد نظر کندی، یعنی دفع - دوری کردن یا طرد کردن - را به کار می‌برد.

۶۴- دفاعیه، ۴۲: «اکنون وقت آن است که بریم. من به مردن و شما به حیات، اما اینکه کدامیک
چشم‌انداز بهتری داریم بر کسی جز خدا معلوم نیست».

۶۵- در واقع رازی برای تنها توجیهی که در مورد کشتن حیوانات اهلی قابل قبول است به تناسخ تکیه می‌کند. زیرا، در تطابق با نظریه لذت‌گرائیش، درد وارد ساختن به جانوران را اخلاقاً تنها برای تخفیف یا جلوگیری از دردی بزرگ‌تر موجه می‌شمارد. بنابراین شکار تنها زمانی قابل قبول است که متوجه حیوانات گوشتخوار باشد، که طبیعت آنها موجب دچار شدن آنها به دردی بزرگ‌تر از درد کشته شدن می‌گردد؛ بدرفتاری کردن با حیوانات اهلی یا کار زیاد بر آنها تحمیل کردن، تنها برای فایده‌ای بزرگ‌تر مجاز است، مثل مهمیز زدن به یک اسب برای نجات یک انسان، ترجیحاً انسان دانشمند، خوب یا مفید؛ اما کشتن این حیوانات برای گوشت آنها، تنها بدین سبب قابل قبول است که این عمل موجب تسهیل رهایی نفوس آنها به جایگاهی برتر می‌شود.

۶۶- الطب الروحانی، فصل ۲۰، تصحیح کراوس: ۴-۹۲؛ ترجمه آربری: ۵-۱۰۳.

فصل چهاردهم عامری

اُورِت ک. راوسون

سیدجلال‌الدین مجتبوی

فکر فارابی در پیچیدگی روش شناختی‌اش، مهارت مابعدالطبیعی و رهیافت مشخص و اختصاصی‌اش به مسأله دین و حیانی، نه تنها پیشرفتی نسبت به فکر‌کنندی است بلکه بریدن و گسستن از آن است. پیشرفت‌های جمعی مترجمان بغداد، و بخصوص انضباط عقلانی حوزه فلسفی بغداد بارهبری متی بن یونس استاد فارابی، به نظر می‌رسد که‌کنندی را در نقش یک آغازگر ابتدایی که از اهمیتی تاریخی برخوردار است لیکن از لحاظ تأثیر فلسفی ثابت و پایدار چندان اهمیتی ندارد و می‌گذارد. اما اینکه برخلاف این باشد از آثار برجسته‌ترین پیرو او، فیلسوف خراسانی ابوالحسن محمد بن یوسف عامری (متوفی ۹۹۲/۳۸۱)، روشن و آشکار است.

درباره شاگردان مستقیم‌کنندی بالنسبه کم می‌دانیم، و تنها در خصوص دو تن از آنان می‌توان چیزی بیش از اشاره گفت. احمد بن طیب سرخسی (متوفی ۸۸۹-۳۸۱) مؤلف برومند و پربار آثار فلسفی، علمی و ادبی بوده و از حمایت و تشویق خلیفه المعتضد برخوردار بود ولی بعداً زندانی و سپس به جرم لغزش‌ها و تخلفات سیاسی اعدام شد؛ ظاهراً هیچ یک از آثار وی باقی نمانده، و ما هیچ مدرک مستقیمی درباره شاگردان وی در دست نداریم^۱. شاگرد تا اندازه‌ای بهتر شناخته شده او ابوزید خراسانی بلخی (متوفی ۹۳۴/۳۲۲) است که، پس از چند سالی تحصیل و مطالعه با‌کنندی در عراق، به زاد بوم

خود بلخ بازگشت، جایی که کتاب‌های زیادی در بسیاری از زمینه‌ها و رشته‌ها از جمله مطالب فلسفی، علمی و ادبی، علاوه بر دین و علم کلام، نوشت.^۲ محققان جدید به ویژه از کتاب با نفوذ و مؤثر جغرافیایی بلخی آگاه شدند، اما رساله‌ای درباره پزشکی و علم اخلاق، با عنوان نگهداری بدن و نفس، نیز از وی باقی مانده است.^۳ میراث‌کندی توسط دو شاگرد معروف بلخی، ابن فریقون ناشناخته و گمنام،^۴ مؤلف خلاصه‌ای از علوم،^۵ و عامری، به نسل بعد منتقل شد.

عامری، مانند بلخی، بومی ایران شرقی بود، و بیشتر عمر خود را در آنجا گذراند. چون وی در ۹۹۲/۳۸۱ در گذشته است، وقتی با استاد سالخورده خود به تحصیل و مطالعه مشغول بود باید مردی خیلی جوان بوده باشد، و فقط دو دهه پس از مرگ استاد بود که به غرب عزیمت کرد و پنج سالی را در ری، در دربار آل‌بویه نزد وزیر ابن عمید (متوفی ۹۷۰/۳۶۰)، مشوق و حامی فلاسفه که ابن مسکویه (متوفی ۱۰۳۰/۴۲۱) را نیز به سمت کتابدار خود استخدام کرد، گذراند. عامری از ری به بغداد دست کم دو دیدار کرد، جایی که با فلاسفه حوزه آنجا که یحیی بن عدی مسیحی (متوفی ۹۷۴/۳۶۴) آن را رهبری می‌کرد در تماس و ارتباط بود. لیکن بنا بر نظر توحیدی (متوفی ۱۰۲۳/۴۱۴)، طنزنویس و وقایع‌نگار برجسته حیات عقلانی در بغداد آن زمان، عامری مورد استقبال و اعتنای همقطاران بغدادی‌اش، که با وی همچون یک شخص ساده محلی رفتار می‌کردند، قرار نگرفت، و به زودی به سوی جامعه شرق که بیشتر با آن همخو و هم مشرب بود بازگشت. در سال‌های سپس‌تر، عامری از التفات و مساعدت شخصیت‌های برجسته قلمرو سامانیان خراسان و ماوراءالنهر برخوردار شد، و در مرکز دودمان آن سلسله، یعنی بخارا، و هم در شهر مهم آن، یعنی نیشابور، اقامت گزید و در آنجا در ۹۹۲/۳۸۱ درگذشت.^۶

عنوان‌های حدود بیست و پنج اثر عامری شناخته شده است، و از این میان شش (یا، با اعتماد بر سندی مشکوک، هفت) تای آنها موجود بوده و منتشر شده‌اند.^۷ پس عامری،

به استثناء احتمالاً ابن مسکویه، در نیم قرن بین فارابی و ابن سینا فیلسوف مسلمانی است که دارای آسناد و مدارک بیشتری است. اینکه وی خود را به عنوان ادامه دهنده «حوزه» کندی می‌دانست نه تنها از اظهارات صریح خود او روشن است - وی کندی و بلخی را می‌ستاید، و فکر آنان را در مقابل «یاوه‌گویی‌ها» ی ابوبکر رازی (متوفی ۳۱۳/۹۲۵) قرار می‌دهد، و از ذکر فارابی یا دیگر فلاسفه بغداد خودداری می‌کند^۸ - بلکه هم از رشته و حوزه و هم از محتوای مجموعه آثار او آشکار است. لااقل پاره‌های غیرکامل شروح او را درباره اجزاء ارغنون ارسطویی و برخی عناوینی که حاکی از بحث مستقیم درباره مباحث فیزیک و متافیزیک ارسطویی و نوافلاطونی است، علاوه بر دیگر عناوینی - مانند بسیاری از آثار کندی و بلخی - که با موضوعاتی غیرفلسفی مثل طب، باغبانی علمی و روش‌ها و طریقه‌های نیکو سروکار دارند، در دست داریم. لیکن قابل توجه و شگفت‌آور است که عامری در آثار باقی مانده خود بیش از همه علاقه‌مند است ثابت کند که چگونه فلسفه می‌تواند برای مسائل کلام و الهیات کارا باشد، و چگونه فلسفه و اسلام نه تنها می‌توانند سازگار باشند بلکه راه‌هایی مکمل هم برای رسیدن به حقیقت‌اند. عامری، در این رویکرد، و در رفتار و سلوک بالنسبه محافظه کارانه‌اش با خود اسلام، است که خویشتن را طرفدار کندی نشان می‌دهد.

شاید رساترین گواه و شاهد نظریات عامری درباره عقل و وحی مشهورترین اثر او الأعلام بمناقب الاسلام (بیان و عرضه مزایای اسلام) است.^۹ وی در این اثر، با مخاطب ساختن عامه مردم، پژوهش و تحقیق عقلی عقیده و عمل دینی را به نمایش می‌گذارد، و بر پایه ادعای خود که قصد و غرض نهایی از معرفت عمل با فضیلت است، در مقایسه برنامه‌ریزی شده اسلام با دیگر ادیان می‌کوشد نشان دهد که چگونه اسلام در رسیدن به این هدف از رقبای خود موفق‌تر است. عامری، در فصول مقدماتی خود، فایده هم علوم غیر دینی - که به وسیله علوم چهارگانه (حساب و هندسه و موسیقی و هیئت) نمایش داده شده است - و هم علوم دینی - سنت، قانون (شریعت) و کلام (الهیات) - را مورد

بازنگری قرار می‌دهد، و از ارزش هر یک از این دو گونه معرفت بر ضد حملات طرفداران و پیروان گونه دیگر دفاع می‌کند؛ وی، به علاوه، بر ارزش مساوی هریک از علوم دینی اصرار می‌ورزد، و از مطالعه قانون (شریعت) علیه سنت‌گرایان محافظه کار، از مطالعه کلام (الهیات) بر ضد فقهای محافظه کار، و از مطالعه سنت در مقابل فقها و متکلمین عقل‌گرا حمایت می‌کند. او بعضی فلاسفه، اهل تصنع و تکلف کاذب، و «باطنیان» (که منظور او برخی حلقه‌ها و انجمن‌های اسماعیلی است) را که ادعا می‌کنند کسی که به قدر کافی روشن شده باشد می‌تواند از رعایت و انجام تکالیف دینی صرف‌نظر کند، به ویژه مورد انتقاد قرار می‌دهد. به طور کلی، عامری به برتری و تفوق دین بر علوم غیردینی معتقد است؛ در حالی که عقل می‌تواند به ارزش و اعتبار معرفت وحیانی گواهی دهد، پیامبران فوق حکما هستند. او سپس چند فصل ویژه این کتاب را وقف نشان دادن برتری و تفوق اسلام نسبت به مسیحیت، یهودیت، کیش مجوس و مانویت در خصوص عقاید، شعائر و مراسم عبادات، سازمان سیاسی، ساختار اجتماعی و تلاش عقلانی می‌کند؛ و در یک ضمیمه، از اسلام در مقابل حملات راجع به تصویب ضمنی تجاوز و شدت عمل، فرقه‌گرایی و تعصب گروهی، ابهام کتاب مقدس آن و ادعای دشوار و مشکوک آن که در کتاب مقدس یهودی و مسیحی از پیش نشان و بشارت آن داده شده است، دفاع می‌کند.

توحیدی در تبیین مجادله‌ای مشهور بین مقدسی، عضوی از برادران پاکی و صفا (اخوان الصفا، نگاه کنید به فصل بعد)، و جریری، محافظه کار دینی، به این اثر اشاره صریحی کرده است؛ در این اثر استدلالات جریری به اختلاف اساسی در طرز فکر و رویکرد نسبت به دین وحی شده بین اعضاء حوزه کندی و فلاسفه بغداد اشاره دارد.^{۱۰} جریری به «اخوان» به‌خاطر کوشش آنان در سازش و هماهنگ سازی فلسفه با قانون دینی حمله می‌کند و با اشاره به کوشش‌های قبل از آنان، برای کاری با ماهیت مشابه، سه نمونه ویژه را ارائه می‌دهد: ابوزید بلخی، که فلسفه و شریعت را با مادر و دایه مقایسه

کرده، ابوتّمَام نیسابوری، فیلسوفی گمنام و نامعلوم با پیوندهای اسماعیلی، و عامری، که جریری او را کسی معرفی می‌کند که به خاطر نظریات بی‌دینانه و خدانشناسانه‌اش مورد اذیت و آزار بود، و مجبور شد در جست و جوی پناهگاه به ابن عمید پناهنده شود، و کوشید توجه و التفات عامّة مردم را با نوشتن کتاب‌هایی در حمایت از اسلام به دست آورد. در همین فقره، توحیدی استاد خود ابوسلیمان سجستانی، از حوزه فلسفی بغداد، را کسی توصیف می‌کند که او نیز مخالف آن نوع توافق و هماهنگ‌سازی توسط «اخوان» بود، اگرچه به دلایلی خیلی متفاوت از دلایل جریری. در تشخیص و فرق‌گذاری فلاسفه‌ای نظیر بلخی و عامری، حوزه بغداد ضمناً در علاقه آنان این را یافت که بحث‌های فلسفی خود را تا آنجا که ممکن است از قلمرو دین و حیانی دور نگاه می‌دارند.

عامری، علاوه بر دفاع کلی از اسلام، استدلالات فلسفی را نیز برای مسائل خاصّ کلامی به کار می‌برد، چنانکه این را می‌توان به وضوح کامل از بحث او درباره سرنوشت نفس فردی پس از مرگ در کتابش درباره بعد از زندگی (الأمَد إلى الأبد) مشاهده کرد.^{۱۱} عامری در این اثر، با اعتماد بر یک شرح مفقود نوافلاطونی از فایدون افلاطون، یک سلسله استدلالات متداول و قبول شده در مورد جاودانگی نفس را، همراه با مطالعه و بررسی اجمالی علم النفس ارسطویی آن‌گونه که در سنت افلاطونی اسکندرانی تغییر یافته و اصلاح شده است، دوباره اقامه می‌کند. با این فرض که فلاسفه مشرک یونانی رستاخیز تن را تصدیق نمی‌کردند، هرچند هم جاودانگی نفس و هم پاداش و کیفر آن را در بعد از زندگی قبول داشتند، عامری وحی قرآنی درباره بهشت و دوزخ را به عنوان مکمل ضروری برای تحلیل فلسفی معرفی می‌کند، با این قید که آگاهی قطعی برای عقل یاری نشده انسانی غیرقابل دسترسی است، لیکن یک نظریه لادریه احتیاط آمیز را پیرامون صورت دقیق رستاخیز بدنی نگاه می‌دارد. در فصول مقدماتی این اثر بررسی و مطالعه‌ای درباره فلسفه یونانی ارائه می‌دهد، شرح زندگی و عقاید امپدکلس، فیثاغورس،

سقراط، افلاطون و ارسطو را خلاصه می‌کند، و روابط تاریخی بین سنت‌های نبوی و فلسفی را اظهار می‌دارد؛ این فصول ثابت می‌کنند که مؤثرترین قطعه تمام اثر عامری هستند، و به صورتی در اغلب عقاید نگاری‌های مهم قرن‌های آینده دوباره نمودار می‌شوند.

عامری، در جفت دیگری از آثار خود، مفاهیم ارسطویی و نوافلاطونی را دربارهٔ مسئلهٔ ارادهٔ آزاد و سرنوشت و تقدیر به کار می‌برد. رهایی بشر از مسئلهٔ سرنوشت و ارادهٔ آزاد^{۱۲} (انقاذ البشر من الجبر و القدر)، در نخستین اثر از این دو، بر این مسئله آن‌گونه که نزد متکلمین اسلامی تنظیم و صورتبندی شده است متمرکز می‌شود، لیکن می‌کوشد تا آن را از راه تحلیل علیت ارسطویی حل کند؛ نتیجه به عنوان «حدّ وسط» بین دو حدّ افراط و تفریط معرفی شده، و با اظهار نظر رسمی (فتوا) مشهور ابوحنیفه که منکر جبر الهی و واگذاری (تفویض) قدرت غیر محدود و آزاد است یکی گرفته شده است. در اینجا، و در نوشته‌های دیگر عامری، به نظر می‌رسد که وی اساساً به ماتریدی پیوستگی و قرابت کلامی دارد؛ معتزله گهگاه به نام، و اشعریان بیشتر به طور غیرمستقیم با ذکر نظریه‌شان ولی بی‌نام، مورد حمله قرار گرفته‌اند. در این اثر، عامری همچنین صریحاً عقیده و آموزه بنیادین کندی را تکرار می‌کند، در حالی که فعل آفرینش خداوند از هیچ (ابداع) را، به عنوان یگانه صورت علیت از چهار علت ارسطویی متمایز و برتر می‌داند. در اثر سپس‌تر خود، تعیین جنبه‌های گوناگون تقدیر،^{۱۳} بسیاری از این دلایل را تکرار می‌کند، لیکن تمام مسئله را به روشی صرفاً فلسفی‌تر بیان می‌کند، در حالی که به‌ویژه بر بحث ارسطو از صدفه در طبیعیات (فیزیک) تکیه می‌کند.

اثری به ظاهر فنی‌تر، ابصار و مبصر (رؤیت و مرئی)،^{۱۴} اصولاً به بازنگری نظریه‌های مختلف یونانی در علم مناظر و مرایا (علم نور و بصر) و فیزیولوژی رؤیت اختصاص دارد؛ با وجود این، در اینجا باز هم عامری علاقه خود را به مسائل کلامی نشان می‌دهد، و بر نظریهٔ کلامی علل موقعی حمله دلیرانه‌ای کرده، و بحث تام و تمامی را با دو اظهار

تأسف دربارهٔ مذهب ضد عقلی روزگار خود طرح و تنظیم می‌کند. در حالی که جنبه‌های گوناگون عقاید فلسفی عامری در همهٔ این آثار ظاهر می‌شوند، تنها نمونهٔ باقی مانده از چیزی قریب به عرضه نظامی فلسفی، اثر وی به نام فصولی بر مطالب مابعد الطبیعی (الفصول فی المعالم الالهیه) است،^{۱۵} که اصولاً شامل شرح و تفسیر کتاب مشهور به کتاب العلل است - خود این کتاب تلخیصی آزاد از اصول الهیات پروکلوس است. عامری در حالی که همچون کندی، فرض‌های اساسی مذهب نو افلاطونی فلوطینی را تصدیق می‌کند، نظامش هم فاقد پیچیدگی‌های واحدهای (هناؤس) پروکلینی و هم فاقد عقول فیاضه‌ای است که با افلاک آسمانی موجود در فلسفه‌های فارابی و ابن سینا مرتبط هستند. تمرکز او بر فرض نفس جهانی، نظریهٔ وسائط در جهان و نتایج اخلاقی این نظریه، نسبت به آنچه در آثار اخلاقی هم عصر او ابن مسکویه می‌یابیم، که با وی بدون تردید در برخی منابع اساسی شریک بود، بسیار قابل مقایسه است.

هرچند عامری به ندرت از فلاسفه یونانی یا از آثار آنان به نام یاد می‌کند، معلوم است که به سلسلهٔ وسیعی از مطالب ترجمه شدهٔ یونانی، به‌ویژه آثاری با اسم مستعار، دسترسی داشت. وی، علاوه بر دربارهٔ علل، قطعاتی از الهیات ارسطو، کتاب میوه‌پروری، عقاید نگاری عجیب و غریب آمونیوس مجعول را نقل می‌کند، و نفوذ و تأثیر دیگر آثاری که اصلیت آنها ناشناخته است در سراسر مجموعهٔ آثار او کشف شدنی است. اگر دربارهٔ اصلیت اثر او با عنوان دربارهٔ سعادت و پدید آوردن آن در زندگانی انسانی (السعادة والاسعاد)^{۱۶} مطمئن شویم^{۱۷}، با توجه به عقاید نگاری فکر سیاسی و اخلاقی مهمی که در آن نقل قول‌های جامع و گسترده از افلاطون و ارسطو و همچنین از فلاسفه متعدد پیش از سقراط و فلاسفه متأخر یونانی، که با دیگر اقوام از ادبیات حکیمانهٔ ساسانی و از قرآن و حدیث، شخصیت‌های بزرگ دینی اسلامی و شاعران عرب در کنار هم جمع شده‌اند تا رساله‌ای منسجم دربارهٔ سعادت فرد و جامعه فراهم آید، پهنای

منابع یونانی به موجب تسلط او حتی بیشتر افزایش خواهد یافت. شرح و تفسیر عامری از فلسفه یونانی به طور کلی، و نشان و داغ ویژه مذهب نوافلاطونی بر وی، می تواند در آثار معاصرانش، بخصوص ابن مسکویه و، با قید و شرط هایی، اخوان الصفا، به نحو گسترده نظیر و همانند داشته باشد؛ لیکن، در علاقه خاص وی به متقاعد کردن قابلیت قبول و سودمندی این فلسفه از لحاظ دینی، به نظر می رسد که او آخرین نماینده روشی است که کندی آغاز کرد. با اینکه تا اندازه ای سازش و توافق بین فلسفه و اسلام تأثیری با دوام حاصل کرده بود، اما این امر بر مبنای خیلی متفاوتی مبتنی بود، یعنی بر فکر یک فیلسوف دیگر خراسانی به نام ابن سینا از نسل بعد. این سینا نام اسلاف خود را به استثنای فارابی، کم به کار می بُرد؛ و پیروان کندی را به طور کلی و عامری را به نام مورد حمله و انتقاد قرار داده است؛^{۱۸} با وجود این، اینکه آیا، و در چه راه هایی، فکر عامری به تألیف و ترکیب جدید ابن سینا کمک کرده است مسأله ای است که نیازمند پژوهش بیشتر است.

یادداشت‌ها

- ۱- بنگرید به فرانز ژرنتال، احمد بن الطیب السرخسی (نیوهاون، ۱۹۴۳).
- ۲- بنگرید به دائرة المعارف اسلام، چاپ جدید (لیدن و لندن، ۱۹۵۴)، زیر کلمه «البلخی، ابوزید»؛ ای. کی. راوسون، «فلسوفی به مثابه ادیب: توحیدی و اسلاف او»، مجله تاریخ دانشهای عربی - اسلامی، ۶ (۱۹۹۰): ۵۰-۹۲.
- ۳- مصالح الابدان و الأنفس، چاپ عین رونوشت (فرانکفورت، ۱۹۸۴).
- ۴- بنگرید به دائرة المعارف اسلام، چاپ جدید، ضمیمه مکمل، زیر کلمه «ابن فریقون».
- ۵- ابن فریقون، جوامع العلوم، چاپ عین رونوشت (فرانکفورت، ۱۹۸۵).
- ۶- برای شرح حال و زندگی عامری، بنگرید به اِورت ک. راوسون، یک فیلسوف مسلمان درباره نفس و سرنوشت آن: کتاب الامد الی الابد عامری (نیوهاون، ۱۹۸۸): ۳-۷، و جوئل ل. کرامر، انسان گرایی در رنسانس اسلام: تجدید حیات فرهنگی در مدت عصر آل بویه (لیدن، ۱۹۸۶): ۴۱-۲۳۳.
- ۷- آثار عامری در راوسون، یک فیلسوف مسلمان: ۱۷-۷؛ و م. مینوی، «از خزائن ترکیه» مجله دانشکده ادبیات دانشگاه تهران، ۴، ۲ (۱۹۵۴): ۷۵؛ مورد بررسی قرار گرفته است.
- ۸- راوسون، یک فیلسوف مسلمان: ۷-۷۶.
- ۹- الاعلام بمناب الاسلام، چاپ غراب (قاهره، ۱۹۶۷).
- ۱۰- توحیدی، الامتاع و الموانسة، تصحیح ا. امین و ا. الزین (قاهره، ۱۹۵۳)، ۲۳-۱۳؛ بنگرید به جوئل ل. کرامر، فلسفه در رنسانس اسلام: ابوسلیمان سجستانی و حوزه او (لیدن، ۱۹۸۶): ۴۳-۲۳۰؛ انسان گرایی: ۷۴-۱۶۸، ۲۳۷ و بعد؛ راوسون، یک فیلسوف مسلمان: ۴-۲۲.
- ۱۱- الأمد إلى الأبد، در ای. ک. راوسون، یک فیلسوف مسلمان.

۳۸۴ تاریخ فلسفه اسلامی

۱۲- انقاذ البشر من الجبر و القدر، تصحيح اس. خلیفات، رسائل ابوالحسن عامری و شذرات الفلسفة (عمّان، ۱۹۸۸): ۷۱-۲۴۷.

۱۳- التقرير لأوجه التقدير، تصحيح اس. خلیفات، درائر مذکور: ۴۱-۳۰۱.

۱۴- القول في الابصار و المُبصر، تصحيح اس. خلیفات، درائر مذکور: ۳۱-۴۰۹.

۱۵- فصول في المعالم الالهية، تصحيح اس. خلیفات، درائر مذکور: ۷۹-۳۶۱؛ و نیز بنگرید به ای. ک. راوسون، اثر منتشر نشده‌ای از عامری و تاریخ درباره علل عربی، مجله جامعة شرقی امریکایی، ۹-۱۹۳: (۱۹۸۴) ۱۰۴.

۱۶- السعادة و الإسعاد، چاپ عین رونوشت توسط م. مینوی (ویسادن، ۸-۱۹۵۷)؛ در مورد مسألة إسناد، بنگرید به راوسون، یک فیلسوف مسلمان: ۱۷-۱۵.

۱۷- یکی از دانشجویان دکتری فلسفه (گروه فلسفه دانشگاه تهران)، که پایان‌نامه‌اش تحقیق درباره السعادة و الإسعاد و تأثیر افلاطون و ارسطو در آن بود، با دلایلی به این نکته دست یافت که مؤلف کتاب مذکور، برخلاف مشهور، ابوالحسن عامری نیست. - م.

۱۸- بنگرید به دیمتری گوتاس، ابن سینا و سنت ارسطویی (لیدن، ۱۹۸۸): ۲۹۲.

فصل پانزدهم برادران پاکی و صفا (اخوان الصفا)

آین ریچارد نتون

سیدجلال‌الدین مجتبوی

مقدمه

کشکول تلفیق عقاید مختلف با یکدیگر

برادران پاکی و صفا، یا اخوان الصفا آن‌گونه که در زبان عربی نامیده شده‌اند، در عواطف و احساسات و علایق کسانی که توسعهٔ عقلانی فکر عربی و اسلامی را مطالعه کرده‌اند جایگاه ویژه‌ای دارند. ایشان بخصوص محبوب و مورد علاقهٔ اسماعیلیان که ادعا می‌کردند آنان از خودشانند بودند (بنگرید به نتون (۱۹۸۲): ۱۰۴-۹۵). آنان به علت ترکیبی و تألیفی بودن فکرشان و راز و رمز هویتشان و جایگاه اصل و منشأشان به پنهان‌کاری و سری بودن ادامه می‌دادند. این فصل بیشتر بر مطلب نخست و تنها به اختصار بر نکتهٔ دوم تمرکز خواهد داشت. فکر آنان در حقیقت شایانِ بیش از مطالعهٔ سطحی است، زیرا «اخوان» در خاور میانه به اندازهٔ هگل و کانت و ولتر در غرب مشهورند. توصیف ایشان از خود به «خفتگان در غار پدرمان آدم» (رسالهٔ ۴: ۱۸)، که به روشنی از قرآن و «هفت خفتهٔ داستان افسوس» (اصحاب کهف) گرفته شده است، یقیناً بازتاب راز هویت آنان است. و در حالی که چیزهایی هست که دربارهٔ فکر آنان مبهم و ناروشن باقی می‌ماند - مثلاً، آیا آنان اسماعیلی بودند یا نه؟ - چیزهای زیادی هست

که می‌توان با رضایت خاطر و با اعتقادی مثبت پیرامون فکر آنان سخن گفت. بخصوص، در حالی که غیرمنصفانه و ناعادلانه است فکر آنان را به مثابه تلفیق تام و کاملی توصیف کنیم، تردیدی درباره تأثیر افکار افلاطون و ارسطو، و به ویژه افلوپین (پلوتینوس)، در فلسفه اخوان الصفا وجود ندارد. در این فصل چنین عناصر و اجزائی مورد بررسی خواهند بود.

سودمندترین نقطه آغازین تحلیل این فلسفه شهر بصره در جنوب عراق است. این شهر، همانند آن فلسفه، روی خود را باز و گشوده گذاشته بود و گذاشته است تا تماس و تأثیر بسیاری را از خارج بپذیرد. همان‌گونه که این شهر در زمان‌های اخیر به علت جنگ دهه ۱۹۸۰ ایران-عراق و جنگ ۱۹۹۱ خلیج فارس در ردیف اول اخبار بود، در سده‌های میانه به منزله گهواره زبان‌شناسی (مطالعه ادبیات و فقه اللغة یا واژه‌شناسی) مشهور بود. آنجا وطن مهاجران بسیار زیادی از نواحی گوناگون مانند هند و مالایا بود. فراست و تیزی در امور مالی و بازرگانی‌اش آن را معادل توکیو یا لندن امروز با تمام نیرومندی جهانی که درباره چنین شهرهایی ذکر می‌شود ساخت. و ما با اشاره به شهر بصره آغاز می‌کنیم، زیرا اغلب محققان معتقدند که آنجا وطن «اخوان» بود. همانطوری که در جای دیگری گفته‌ام، «استراحتگاه یا آسایشگاه باید فرض و حدس باشد. منابع عربی بر سر نام‌های افراد آن اختلاف دارند و شاید منشاء اطلاعات اندک ما در عصر خودمان از زندگی آنان اقدام سنجیده و موفق پنهان‌کاری‌ای است که آنان برای خود در عصرشان انتخاب کردند. همچون خیمه صحرائی محبوب و مورد علاقه در شعر قدیم عربی، آثار و نشانه‌های عبورشان ناپیدا و سایه وار شده است» (نتون ۱۹۸۲): (۱).

بنابراین، در اینجا بر سر هویت‌های دقیق این فیلسوفان کشمکش و نزاع نخواهیم کرد، و نه عصرشان بیش از این تلاشی کرده است که آنان را با تسامح در قرن دهم یا یازدهم میلادی جای دهد. با این وصف، یقیناً از ابتدا می‌توانیم این اندیشه غیر عادی و

شگفت آور را که مؤلف واقعی نوشته‌های اخوان الصفا، یعنی رسائل آنان، خلیفه چهارم علی بن ابی طالب (متوفی ۴۰/۶۶۱)، یا امام ششم جعفر الصادق (متوفی ۱۴۸/۷۶۵)، بوده است رد کنیم.

کار بزرگ اخوان الصفا چیزی است که در دائرة المعارفی واقعی گردآوری شده است، یعنی مجموعه‌ای از پنجاه و دو رساله با اندازه و کیفیت‌های مختلف که سلسله بلندی از موضوعاتی را که از موسیقی تا سحر و جادو را دربرمی‌گیرد مورد بررسی و مطالعه اجمالی قرار می‌دهد. لحن آنها تا اندازه زیادی تعلیمی و در محتوا بسیار گلچینی و التقاطی است، هم آیین تعلیم و ترتیب و هم آیین فرهنگ عصر خویش‌اند، و فلسفه‌ها و عقاید گوناگون آن عصر را فراهم می‌کنند. خود رسائل به طور منظم به چهار بخش عمده تقسیم می‌شوند: چهارده رساله بر علوم ریاضی متمرکزند، هفده رساله از علوم طبیعی بحث می‌کنند، ده رساله علوم روان شناختی و عقلی را مورد بحث قرار می‌دهند، و یازده رساله آخرین چاپ عربی چهار جلدی را با تمرکز بر آنچه علوم مابعدالطبیعه یا الهیات نامیده می‌شوند به پایان می‌رسانند. جنبه کلیدی رسائل بخش مرکزی آن است که بحث و گفتگویی طولانی میان آدمیان و نمایندگانی از قلمرو حیوانی را نشان می‌دهد؛ این بحث مقدار زیادی از بیست و دومین رساله را که با نام درباره چگونگی تشکیل حیوانات و انواع آنها (نتون ۱۹۸۲: ۲) رواج دارد اشغال می‌کند. این رساله جداگانه توسط ال. ای. گودمن (۱۹۷۸) بررسی و تحلیل و ترجمه شده است.

سید حسین نصر (۱۹۷۸: ۳۹) آگاهی داده است که «منابع اخوان را نباید منحصرأ به عنوان متون تاریخی ملاحظه کرد». وی بخشی از یک فقره (رسالة ۴: ۴۲) را ترجمه می‌کند که در آن «خود آنان خواننده را به عمومیت و جامعیت منابعشان، که وحی و طبیعت را علاوه بر متون مکتوب در بردارند، آگاه می‌کنند»، به این نحو:

ما معرفت خود را از چهار کتاب گرفته‌ایم. نخست مرکب است از علوم ریاضی و طبیعی که حکما و فلاسفه اثبات کرده‌اند. دوم عبارت است از کتاب‌های تورات، انجیل‌ها و قرآن و

دیگر الواح که پیامبران از طریق وحی آسمانی آورده‌اند. سوم کتاب طبیعت است که همان صور به معنای افلاطونی است، یعنی صورتِ مخلوقات که بالفعل وجود دارند، از ترکیب افلاک آسمانی، تقسیم دایره البروج (صور فلکی منطقة البروج)، حرکت ستارگان و غیره... تا دگرگونی عناصر، تولید اجزاء و اعضای قلمروهای معدنیات، گیاهان و حیوانات و انواع گوناگون و دامنه دار صنعت انسانی... چهارم عبارت است از کتاب‌های آسمانی که فقط آدمیان پاک و تزکیه شده آنها را لمس می‌کنند و در می‌یابند و فرشتگانی که با موجودات برگزیده در رابطه و آشنائی نزدیک هستند، و نفوس شریف و مطهر...

بنابراین، ما نباید جنبه تنوع و گوناگونی مواد و منابعی را که اخوان الصفا اقتباس کرده‌اند نادیده بگیریم، ولو آنکه در این فصل می‌خواهیم خود را به عناصر «فلسفی» تر منابع آنان محدود کنیم. به علاوه، همه آنچه ذیلاً می‌آید مستلزم فرض یک زمینه یا، به عبارت دیگر، ظرف بزرگی از تلفیق عقاید مختلف با یکدیگر است، یعنی از یک محیط اجتماعی و اخلاقیِ خاورمیانه‌ای که هم با فکر ارسطو و هم با فکر افلوطین آشنا و مأنوس است و مقدار زیادی از مجموعه ترجمه شده ارسطویی (لیکن به هیچ وجه نه همه آنها) را جذب می‌کند اما در صور و اشکال مخصوص به خود و نه بدون هیچ تغییری. سرانجام، ما وجود را در زمینه متون مجعول ارسطویی ملاحظه می‌کنیم، مانند الهیات ارسطویی (تولوجیای ارسطو) که به بدنامی جعلی بودن انگشت‌نماست و بیشتر با فلسفه پلوتینوس مشترک است تا با فلسفه ارسطو (بنگرید به نتون (۱۹۸۹): ۱۳-۱۲). با در نظر گرفتن این نکات، زیاد شگفت آور نیست که رسائل اخوان الصفا به مثابه تلفیق عقاید مختلف با یکدیگر مشخص و موصوف گردد.

فیثاغورس

فلسفه و عدد

حتی قرائت سطحی و سردستی رسائل دلبستگی «اخوان» را به عدد به طور روشن و

برجسته نشان می‌دهد. شایسته و سودمند است که کسی ریاضیات و عدد را پیش از دیگر شاخه‌های (بالا تر) دانش و معرفت مانند فیزیک، منطق و الهیات مطالعه کند (رساله ۱: ۴۹). اخوان به «این عقیده فیثاغوری که طبیعت مخلوقات با طبیعت عدد سازگار و منطبق است» معتقد بودند و چنین اظهار می‌کردند: «این است حوزه فکر (مذهب) اخوان ما» (نتون ۱۹۸۲: ۱۰). آنان همچنین در سرسپردگی و دلبستگی‌شان به برخی اعداد از فیثاغوریان پیروی می‌کردند؛ مخصوصاً اخوان احترام خاصی برای عدد چهار ابراز می‌کردند، احترامی که بالاتر از قلمرو ریاضیات محض بود؛ مثلاً به چهار فصل، چهار باد، چهار جهت، و چهار عنصر امید کلسی توجه و اعتنای ویژه‌ای داشتند. طبایع (گرما، سرما، خشکی، تری) چهارند و اخلاط (خون و بلغم و سودا و صفرا) چهارند. عود (آلت موسیقی) چهار سیم دارد و حتی ماده به چهارگونه تقسیم‌پذیر است. یافتن استدلالی که در پشت چنین حرمت‌گزاری برای این عدد خاص وجود دارد دشوار نیست: خداوند «اغلب اشیاء را در گروه‌های چهارتایی آفریده است... موضوعات و امور طبیعی چهارتایی مرتب شده‌اند تا اساساً با چهار اصل روحانی که فوق آنها قرار دارند منطبق و سازگار باشند و آنها عبارتند از خالق، عقل کلی، نفس کلی، و ماده نخستین» (نتون ۱۹۸۲: ۱۱).

در نظر اخوان آدمی می‌تواند وحدت خداوند را با دانستن چیزی درباره عدد دریابد، و آنان بیان کردند که فیثاغورس معتقد بود که دومی به اولی رهنمون است (رساله ۳: ۲۰۰). با وجود این، اخوان با همه دلبستگی‌شان به عدد، امور را چنان مرتب کردند و سروسامان دادند که از مهم‌ترین خطای فیثاغوری، که ارسطو بدان توجه کرده است، اجتناب کنند، یعنی این خطا که عدد و شیء معدود (اعداد و اشیاء) را خلط و مشته ساخته باشند. آنان همچنین مفاهیم تناسخ فیثاغوری و این اعتقاد را که تطهیر و تزکیه در زندگی مجردی و تنها در روی زمین حاصل می‌شود و بدان وسیله پذیرش آدمیان به بهشت به دست می‌آید رد کردند (نتون ۱۹۸۲: ۱۴-۱۲).

افلاطون

فلسفه و قهرمان^(۱)

در رسائل اخوان الصفا، به رغم برخی اشارات و مراجعات، هیچ بحث عمیقی درباره «صور» یا «مُثل» افلاطونی، و حتی اینکه متضمن آنها باشد، وجود ندارد. این رسائل را به هیچ وجه نمی‌توان افلاطونی تلقی کرد. اما آنچه اخوان بسیار بر آن تأکید می‌کردند تصور و اندیشه آنان از فیلسوف افلاطونی به عنوان قهرمان است. در عبارات و فقراتی که دست‌کم از آگاهی و آشنایی با نکات عمده محاورات فایدون و کریتون خبر می‌دهند، سقراط به عنوان فیلسوف بزرگی که می‌داند چگونه شجاعانه بمیرد مورد تحسین و احترام قرار گرفته است. همچنین جالب توجه است که اخوان توصیف خود از صحنه مرگ سقراط را در راه عقاید و آموزه‌های خود جهت دادند. اصطلاحاتی که به دهان سقراط گذاشته شده است به شدت یادآور سلسله مراتب انتخاب شده اخوان است (نتون (۱۹۸۲): ۱۹-۱۶). همچنین نظریه خود افلاطون که بدن مانعی برای نیل به کمال روحانی است همسو و مشترک با اخوان الصفاست، لیکن آنان شناخت‌شناسی افلاطون درباره بدگمانی به ادراک حسی را رد و انکار کردند. اخوان «به دقت تبیین می‌کردند که روش تعلیم باید از طریق حواس، سپس به وسیله عقل، و سرانجام با قیاس منطقی باشد؛ اما بدون حواس کسی نمی‌تواند چیزی بداند» (رساله ۳: ۴۲۴). تقابل بین این نظریه و نظریه افلاطون نمی‌تواند بیشتر هویدا و آشکار شود (نتون (۱۹۸۲): ۱۷-۱۸).

۱- در یونان باستان به کسی که صفات فوق‌انسانی دارد و خداگونه است قهرمان گفته می‌شد. -م.

ارسطو

فلسفه، تعریف و ساختار

اگر با تسامح سخن بگوییم، می‌توانیم از دیدگاه فلسفی بگوییم که رسائل اخوان الصفا بر بنیادهای دوگانه‌ای مبتنی است: فلسفه ارسطویی و فلسفه نوافلاطونی. اما آنچه باید صریحاً اعلام کرد و در آغاز درست مورد تأکید قرار داد، این است که اخوان، در هر پوششی از مذهب ارسطویی یا مذهب نوافلاطونی، عقاید و آموزه‌های ارسطو و افلوپین را به کار بردند و آنها را بر طبق عقاید خودشان شکل دادند، ولی نه اینکه همیشه پیوند دورگه‌ای که مورد تصدیق ارسطو یا افلوپین باشد پدید آورند.

اثبات اینکه اخوان به ارسطو احترام می‌نهادند دشوار نیست. صرف‌نظر از تأثیر فیلسوف استاگیرا بر محتوا و اصطلاحات رسائل اخوان، آنان «درباره محمد (ص) داستانی ساختند که در آن پیامبر ادعا می‌کند که اگر ارسطو به قدری می‌زیست که پیام اسلامی را که او آورده است می‌شناخت بی‌شک به دین اسلام در می‌آمد» (رساله ۴: ۱۷۹؛ نتون (۱۹۸۲): ۱۹).

صرف‌نظر از اشارات و مراجعات مستقیم به چندین رساله بزرگ ارسطو و نیز رسائلی که مبتنی بر آثار ارسطوست (به‌ویژه بنگرید به نتون (۱۹۸۲): ۱۱۵، یادداشت ۷۹)، کمک اصلی و اولی ارسطو به نوشته‌های اخوان در قلمرو اصطلاحات مابعدالطبیعی بوده است، عرصه‌ای که اصطلاحات مذهب نوافلاطونی غالباً بر آن استیلا داشته است. بدین گونه ما جوهر و عرض، ماده و صورت، بالقوه و بالفعل (قوه و فعلیت)، و اصطلاحات ارسطویی بسیار دیگری را در سراسر متون اخوان می‌یابیم. در اینجا ارائه دو نمونه، از طریقی که در آن طریق اصطلاحات اساسی ارسطو نوافلاطونی شده است، باید کافی باشد: نخست مربوط است به چهار علت متعارف ارسطو:

از چهار علت گیاهان، دو علت به طور مشخص و شناخته شدنی ارسطویی است: علت مادی گیاهان... چهار عنصر است در حالی که علت غائی، تهیه غذا برای حیوانات است، اما علت

فاعلی نیروهای «نفس کلی» است و علت صوری با عقول ستاره‌ای که متضمن تبیینی مفصل و مطوّل است پیوسته و مرتبط است (رساله ۲: ۱۵۵؛ نتون (۱۹۸۲): ۲۵).

نمونه دوم من آنچه را که اخوان با مقولات ارسطو کردند روشن و مصوّر می‌سازد. اگر می‌توان گفت که سلسله مراتب و تقسیم و صدور جنبه‌های کلیدی مذهب نوافلاطونی هستند، لااقل دو علت اولی به اندازه کامل در عبارت ذیل آشکار است:

جوهر، نخست به جنبه‌های جسمانی و روحانی تقسیم شده است. جوهر جسمانی سپس به سپهر آسمانی (فلکی) و حوزه طبیعی تقسیم شده، و همین‌طور به طرف خارج تا به تقسیم نهائی به حیواناتی که از رحم متولد می‌شوند، و حیواناتی که از تخم بیرون می‌آیند، و آنهایی که از ماده فاسد پدید می‌آیند برسد. کم به طور مشابه بر مفصل و متصل تقسیم شده است. (رساله ۱: ۹-۴۰۸؛ نتون (۱۹۸۲): ۳۷)

شاید فوق‌العاده‌ترین نمونه درباره دگردیسی‌هایی (دگرگونی‌هایی که در ساختمان جانور پدید می‌آید) که به اصطلاحات ارسطو می‌رسند عبارت ذیل است که در آن «صورت» بر حسب جوهر وصف شده است:

اخوان می‌نویسند: بدان که «صورت» بر دو گونه است: مقومه و متممه. محققان صور مقومه را جواهر و صور متممه را اعراض نامیدند. (رساله ۱: ۴۰۱؛ نتون (۱۹۸۲): ۴۵)

افلوپین (پلوتینوس)

فلسفه، صدور و سلسله مراتب

نکته اصلی در هر مطالعه رسائل اخوان الصفا باید مذهب نوافلاطونی آنان باشد که تمام متن را فرا گرفته و همه جا به چشم می‌خورد. بنابراین در اینجا نتیجه این فصل بررسی استفاده اخوان از جنبه‌های عمده و اصلی این آموزه خواهد بود.

هم صدور و هم سلسله مراتب، یعنی جنبه‌های کلیدی مذهب نوافلاطونی متعارف، به طور برجسته در فکر اخوان الصفا نمایان و مشخص است. اخوان، با به کار بردن تشبیه خورشید، که با مقایسه پیشین که افلوپین استخدام کرده است شباهت‌هایی دارد،

می‌گویند:

چگونه بخشندگی و فیض و فضایی که در خداوند بوده است از او «به وسیله ضرورت حکمت (بواجب الحکمة)» به همان سبک و اسلوب که نور و روشنایی از چشم خورشید صادر شده صادر (افاضه) شده است. نخستین فراورده این صدور (فیض) نامنقطع «عقل فعال» نامیده می‌شود، که از آن «عقل متفعل» یا نفس کلی صادر شده، و از این نفس کلی «ماده نخستین» صادر شده است. (نتون (۱۹۸۲): ۳۵)

با وجود این، بی‌درنگ بین افلوطین و اخوان الصفا در آخرین سلسله مراتب وجود اختلاف بزرگ‌تری قابل شناسایی است. افلوطین ساختاری نسبتاً «ساده»، لااقل در ترکیب آن اگر نه در تکمیل خداشناختی آن، درباره «واحد مطلق» و «عقل» و «نفس» وضع می‌کند. اخوان این سلسله مراتب وجود را در یک ساختار زیرین نه‌تایی ظهور و تجلی بسط داده‌اند:

خالق

عقل

نفس

ماده نخستین

طبیعت

جسم مطلق

فلک

چهار عنصر

موجودات این عالم

(معدنیات، گیاهان و حیوانات)

(رساله ۱: ۵۴، رساله ۳: ۵۶، ۱۸۱)

به نظر می‌رسد که طرز فکر استادان نوافلاطونی سپس‌تر، نظیر یامبلیخوس^(۱) (حدود ۲۵۰ - حدود ۳۲۶ میلادی) و پروکلوس^(۲) (۸۵-۴۱۲ میلادی)، از اقایمی چنین پیچیده و کثیر به دور است. و از مطالعه مختصر رسائل اخوان الصفا روشن می‌شود که مفاهیم صدور و سلسله مراتب بر تمام متن آنها در سبک و اسلوبی عمیق و نافذ و مؤثر حکمفرما و مسلط است، و حتی بر نوافلاطونی کردن مقولات خود ارسطو استیلا دارد (بنگرید به نتون (۱۹۸۲): ۷-۳۶). در خصوص نظر آنان درباره خداوند، بدیهی است که اخوان خداوند را به دو طریق مختلف و ناهماهنگ تصور می‌کردند: از یک سو، خدا بسیاری از صفات و اوصاف متعارف نوافلاطونی مانند ناشناختی بودن را به خود می‌گیرد؛ از سوی دیگر، در جای دیگری در متن، او خدای سنتی قرآنی است که به طریق مشخص و شناخته شده اسلامی عمل می‌کند. هیچ کوشش خاصی از طرف اخوان برای سازگار نمودن آنچه غالباً نظریات متضاد یا متناقض الوهیت‌اند نشده است (بنگرید به نتون (۱۹۸۲): ۴۲-۳۹).

مذهب نوافلاطونی رسائل که توسط اخوان الصفا پدید آمده است نمی‌تواند زیاد مورد تأکید قرار گیرد. نفوذ آن در این آثار، همراه با عناصر ارسطویی و دیگر عناصر مجموعه آنان را یکی از تلفیق‌کننده‌ترین عقاید مختلف با یکدیگر، که در تاریخ توسعه عقلانی فکر اسلامی شناخته شده است، ساخته است. با وجود این، ما نباید نوشته‌های آنان را با ارائه این سخن که آنان مجموعه‌ای تلفیقی و غیرابتنکاری پدید آورده‌اند و نه چیزی دیگر رها کنیم. رسائل صرفاً مجموعه و خلاصه‌ای از تأثیرات و نه چیزی بیشتر نیستند. واقعیت خیلی دقیق‌تر و باریک‌تر است، به طوری که امیدوارم این نکته از آخرین فقرات ظاهر و آشکار باشد. تلفیق عقاید مختلف با یکدیگر احتمالاً برخی تناقضات را در متون آنان تبیین می‌کند، لیکن نیت آنان تازگی و ابتکار حقیقی‌شان را به

طور برجسته نمایان می‌سازد.

آنچه اخوان الصفا واقعاً بر آن نیت بودند، و هدفی که برای آن هر عقیده و آموزه اسلامی و غیراسلامی را که می‌توانستند گرد آورند به کار می‌بردند، نیل به رستگاری به وسیله پاکسازی و تزکیه و تصفیه در این زندگی بود. چنانکه در جای دیگر آن را خلاصه کرده‌ام:

آنان معلمان نوافلاطونی دارای قصد و نیت، و شیفته توسعه و ترویج عقیده به خلوص و صفا، از طریق زهد و ریاضت، کف نفس و درستکار و عادل زیستن، به مثابه گذرنامه‌ای برای ورود به بهشت اسلامی، بودند. ستون‌های این عقیده و آموزه بردباری و تحمّل دیگران، تعاون، و یک فلسفه التقاطی‌ای که هر متنی را مورد بهره‌برداری قرار می‌داد و می‌توانست تکیه‌گاه تعلیم خود آنان باشد، بودند (نتون ۱۹۸۲): ۱۰۸. تأکید با حروف کج از من است)

آیا اخوان الصفا مسلمانانی واقعی بودند؟ این مطلب را به دو طریق می‌توان اظهار کرد و باید مبتنی باشد بر اینکه چگونه کسی به هر صورت از دین اسلام تصویری جامع یا مانع دارد (بنگرید به نتون ۱۹۸۲): ۱۰۶. شاید طریق درست تشخیص اخوان، یا جمع‌آوری آنان، توصیف آنان به عنوان «مسلمانانی خردمند» است (نتون ۱۹۸۱): ۶۷. آنان برای معرفت و حکمت و خردمندی احترام فوق‌العاده‌ای قائل بودند. در حالی که به عقل حُرمت می‌نهادند غالباً بدن را به روش و اسلوب مرتاضانه و افلاطونی تحقیر می‌کردند (همان: ۶۶). آرزوی ایشان برای تمامیت و کمال فکری، و حمایت و تأیید افکارشان، آنان را به مذهب ریاضت‌کشی کامل که گاهی اوقات، علاوه بر دستیابی به ریاضیات، مسیحی و هندی را دربرمی‌گرفت سوق داد. آیا آنان واقعاً فیلسوف بودند یا آدم‌هایی بودند که بدون نظام و دستگاه به وراجی عقلی می‌پرداختند؟ اگر کسی یک فیلسوف را بنا بر معنای اشتقاقی این کلمه تعریف کند، در آن صورت پاسخ باید گفتن یک «آری» بلند باشد. آنان یک نظام یگانه «آراسته و شسته و رفته» پدید نیاوردند،

چنانکه ویتگنشتاین هم پدید نیاورد! متن ایشان ممکن است گهگاه با تناقضات رها شده باشد، لیکن تردیدی نیست که با یک ساختمان فلسفی و کلامی معتبر و موثق به منظور رستگاری از طریق ریاضت‌کشی و حکمت و خردمندی پایه‌ریزی شده است.

کتابنامه

- Goodman, Lenn Evan (1978) *The Case of the Animals versus Man Before the King of the Jinn: a Tenth-century Ecological Fable of the Pure Brethren of Easra* (Boston).
- Nasr, Seyyed Hossein (1978) *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, rev. ed. (London).
- Netton, Ian Richard (1981) "Foreign Influences and Recurring Ismaili Motifs in the *Rasa'il* of the Brethren of Purity", in Alessandro Bausani (ed.) *Convegno sugli Ikhwan As-Safa' (Roma, 25-26 Ottobre 1979)* (Rome): 49-67.
- (1982) *Muslim Neoplatonists: an Introduction to the Thought of the Brethren of Purity (Ikhwan al-safa')* (London); paperback edition: Edinburgh, 1991 (Islamic Surveys no. 19).
- (1989) *Allah Transcendent: Studies in the Structure and Semiotics of Islamic Philosophy, Theology and Cosmology* (London).
- R (1957) *Rasa'il Ikhwan al-safa'* ["Epistles of the Brethren of Purity"], 4 vols (Beirut).

فصل شانزدهم

ابن سینا

شمس ایناتی

مهدی قوام‌صفری

زندگی و آثار

ابن سینا (۴۲۹/۱۰۳۷ - ۳۷۰/۹۸۰)^۱، معروف به شیخ‌الرئیس، از جمله نادر متفکران مسلمان قرون وسطایی است که زندگی‌نامه خود را نوشته‌اند، و زندگی‌نامه خودنوشت او را شاگردش ابوعبید جوزجانی کامل کرده است.^۲ تعدادی از تذکره‌نویسان، از جمله بیهقی (وفات: ۵۶۵/۱۱۷۰) و قفطی (وفات: ۶۴۶/۱۲۴۸) و ابن ابی اُصیبعه (وفات: ۶۶۹/۱۲۷۰) و ابن خلکان (وفات: ۶۸۰/۱۲۸۲)، این زندگی‌نامه را بعدها نقل کرده‌اند.^۳

ابن سینا در اَفْشَنه (دهکده کوچکی در حومه بخارا، پایتخت سامانیان) به دنیا آمد، جایی که پدرش عبدالله، که اصالتاً از مردم بلخ بود، در آنجا ستاره [مادر ابن سینا] را دید و با او ازدواج کرد. آنها سه پسر داشتند، علی و حسین (ابن سینا) و محمود. ابن سینا پنج سال داشت که خانواده‌اش به بخارا مهاجرت کرد. پدر ابن سینا در آنجا حاکم منصوب خُرمِیْشَن، روستایی در حومه بخارا، بود.

بقیه داستان زندگی و تحصیلات و شغل ابن سینا کاملاً معلوم است و نیازی نیست که در اینجا به جزئیات آن پردازیم. کافی است بگوییم که جالب‌ترین ویژگی‌های این داستان، همان‌گونه که خود او و جوزجانی گفته‌اند، عبارت‌اند از (۱) کامل

کردن مطالعه قرآن و ادبیات عرب تا ده سالگی، و بقیه علوم از جمله حقوق اسلامی و نجوم و طب و منطق و فلسفه تا هجده سالگی، و (۲) قدرت فوق العاده‌ای او در تولید [آثار علمی] به رغم بی ثباتی اوضاع سیاسی دوره حیاتش که او را مجبور می کرد که گاه گاه از سرزمینی به سرزمین دیگری بگریزد، و پنهان زندگی کند و گاه حتی زندانی شود. موفقیت بزرگ او در رشته های گوناگون علوم به نظر می رسد که او لاً حاصل حافظه بی نظیری است که او را قادر ساخت تا، به طور مثال، قرآن و مابعد الطبیعه ارسطو را حفظ کند؛ و ثانیاً حاصل اشتیاق عقلانی والایی است که به او کمک می کرد تا مسائل دشوار را حتی در خواب نیز بررسی و حل کند؛^۴ و ثالثاً حاصل عزم راسخی است که برای او نیروی جسمانی و عقلانی فوق العاده ای پدید آورد. تعداد کتاب هایی که او نوشت (که بین ۱۰۰ تا ۲۵۰ اثر تخمین زده اند)^۵، و کیفیت آناش و سایر اشتغالات طبی و آموزشی و سیاسی او، همه نشان قابلیت استثنایی اوست.

ابن سینا در اوان جوانی با تعلیمات گوناگون دینی و فلسفی و علمی آشنا شد. به طور مثال، پدرش، که عضو فرقه اسماعیلیه بود، او را با رسائل اخوان صفا و فرقه اسماعیلیه آشنا کرد. او همچنین با آموزه های سُنی، چنانکه استاد فقه او، اسماعیل زاهد، خود یک سُنی بود، و همچنین با آموزه شیعه دوازده امامی آشنا شد. علاوه بر این، استاد دیگرش، ناتلی، به او منطق و هندسه و ستاره شناسی آموخت. با این حال، او بسیار سریع به استقلال فکر دست یافت. او لاً، خود را از استادانش بی نیاز یافت و پیش خود به مطالعه ادامه داد؛ و ثانیاً، به هیچ یک از تعلیمات و آموزه هایی که با آنها آشنا شده بود نچسبید. از اینجا است که رد مکاتب افلاطونی و ارسطویی و نوافلاطونی و جالینوسی و فارابی و سایر اندیشه های یونانی و اسلامی را می توان در نظام فکری او پی گرفت. با این همه، نظام فکری او بی نظیر است و نمی توان گفت که او پیرو یکی از مکاتب بالاست. حتی شفا، که گرایش ارسطویی قوی [او را] منعکس می کند، چنانکه گفته اند، کاملاً ارسطویی نیست. به طور مثال، نظریه آفرینش، که اساساً نوافلاطونی است، و نظریه نبوت، که ذاتاً اسلامی

است، صرفاً دو نمونه از تعلیمات غیر ارسطویی آن است. جوزجانی بی نظیر بودن این کتاب را تأیید می‌کند و تأکید دارد که آن چیزی جز حاصل فکر خود ابن سینا نیست.^۶ خود ابن سینا نیز به مطلب مشابهی اشاره دارد و بر اصالت خودش در این اثر، به ویژه در منطق و طبیعیات، تأکید می‌کند.^۷

مهم ترین کتاب‌های ابن سینا عبارت‌اند از القانون فی الطب، الشفاء، النجات من الغرق فی بحر الضلالات، عیون الحکمة، دانشنامه علایی، الاشارات و التنبیها. القانون فی الطب، که از پنج بخش تشکیل می‌شود، و چند بار به لاتین ترجمه شده است، حدود پنج سده (یعنی، تا آغاز سده یازدهم هجری / هفدهم میلادی) مهم ترین منبع علم طب هم در شرق و هم در غرب بوده است و تا امروز نیز در جاهایی از قبیل شبه قاره هند، که پزشکی اسلامی را به کار می‌بندند، نخستین منبع آن است. مطالب عظیم الشفاء، که مفصل ترین اثر ابن سیناست، تحت چهار موضوع اصلی دسته‌بندی شده است: منطق، طبیعیات، ریاضیات، الهیات. منطق به نه بخش، و طبیعیات به هشت بخش، و ریاضیات به چهار بخش تقسیم شده است. ابتدا طبیعیات (به جز دو بخش مربوط به حیوان و نبات، که پس از الهیات تکمیل شده‌اند) و پس از آن الهیات و سپس منطق و ریاضیات نوشته شده است. النجات، که خلاصه الشفاء است، نیز از چهار بخش تشکیل می‌شود. بخش‌های منطق و طبیعیات و الهیات این اثر را خود ابن سینا، و ریاضیات آن را جوزجانی آماده کرده‌اند. عیون الحکمة، که به المؤجز نیز معروف است، به نظر می‌رسد که برای آموزش درسی منطق و طبیعیات و الهیات نوشته شده است. این مطلب را می‌توان از سادگی و وضوح و اختصار این اثر دریافت. دانشنامه علایی نیز از چهار بخش تشکیل شده است، و به ویژه از این جهت اهمیت دارد که نخستین اثر در فلسفه مشایی اسلامی به زبان فارسی است. الاشارات و التنبیها، که پخته ترین و جامع ترین اثر فلسفی ابن سیناست، نیز از منطق و طبیعیات و الهیات تشکیل می‌شود. این اثر با بررسی عرفان پایان می‌یابد، بررسی‌ای که می‌توان آن را به درستی تحت اخلاق به معنی

صوفیانه آن طبقه‌بندی کرد تا تحت الهیات. علاوه بر این، ابن سینا تعدادی رساله و شعر نیز از خود برجای گذاشت. بعضی از مهم‌ترین رسائل او عبارتند از: حی بن یقظان، رسالة الطیر، رسالة فی سرالفدر، رسالة فی العشق، تحصیل السعادة. مهم‌ترین شعرهای او عبارتند از الأرجوزة فی الطب^۸، القصيدة المزدوجة^۹، القصيدة العينية^{۱۰}. او همچنین اشعاری به زبان فارسی سروده است.

تقسیم علوم

ابن سینا بر آن است که «هدف فلسفه عبارت است از علم به حقایق اشیاء به قدر طاقت انسان». ^{۱۱} فلسفه دو نوع است، نظری و عملی. فلسفه نظری در جستجوی علم به حقیقت است، فلسفه عملی در جستجوی علم به خیر است. ^{۱۲} هدف فلسفه نظری استکمال نفس تنها از طریق علم است؛ در حالی که هدف فلسفه عملی عبارت است از استکمال نفس از طریق علم به آنچه باید انجام داده شود، به طوری که نفس مطابق این علم عمل کند. ^{۱۳} فلسفه نظری عبارت است از علم به چیزهایی که به اختیار و عمل ما نیستند؛ و فلسفه عملی عبارت است از علم به چیزهایی که بر حسب اختیار و عمل ما وجود دارند.

موضوعات خاص علم نظری به دو بخش اصلی تقسیم می‌شود: موضوعاتی که صلاحیت دارند معروض حرکت واقع شوند، مانند انسانیت و مربع بودن و وحدت؛ و موضوعاتی که صلاحیت ندارند معروض حرکت واقع شوند، مانند خدا و عقل. موضوعات گروه اول، به تقسیم دیگر تقسیم می‌شوند به آنهایی که نمی‌توانند موجود باشند مگر اینکه معروض حرکت باشند مانند انسانیت و مربع بودن، و آنهایی که می‌توانند موجود باشند بی آنکه در معرض حرکتی واقع شوند مانند وحدت و کثرت. دسته‌ی اول از موضوعات گروه اول یا به گونه‌ای هستند که نه در واقعیت و نه در تصور عاری از حرکت نیستند (مانند انسانیت و اسب بودن)، یا به گونه‌ای هستند که در تصور

عاری از حرکت‌اند اما در واقعیت نه (مانند مربع بودن)^{۱۴}. بنابراین فلسفه نظری سه بخش دارد: بخشی که به اموری می‌پردازد که هم در تصور و هم در واقعیت در معرض حرکت‌اند؛ بخشی که به اموری می‌پردازد که در واقعیت در معرض حرکت‌اند اما در تصور نه؛ بخشی که به اموری می‌پردازد که نه در واقعیت و نه در تصور در معرض حرکت نیستند، و در این بخش به این امر اعتنا نمی‌شود که آیا این امور صلاحیت دارند که در معرض حرکت باشند، مانند وحدت، یا اصلاً چنین صلاحیتی ندارند، مانند خدا. بخش نخست، طبیعیات و بخش دوم، ریاضیات و بخش سوم، الهیات است.^{۱۵}

از سوی دیگر، فلسفه عملی به یادگیری یکی از امور زیر مربوط می‌شود: (۱) اصولی که مشارکت همگانی مردم بر آنها مبتنی است، (۲) اصولی که مشارکت شخصی مردم بر آنها مبتنی است، (۳) اصولی که امور فرد بر آنها مبتنی است. مورد اول عبارت است از تدبیر مدینه، که علم سیاست نامیده می‌شود؛ و مورد دوم عبارت است از تدبیر منزل،^{۱۶} و مورد سوم عبارت است از تدبیر امور فرد، که اخلاق نامیده می‌شود.^{۱۷} اصول فلسفه عملی از شریعت الهی مشتق می‌شوند، و تعاریف کامل آنها به وسیله شریعت الهی روشن می‌شود.^{۱۸} منفعت علم تدبیر منزل عبارت از معلوم ساختن نحوه مشارکت اعضای خانواده از برای تضمین سعادت‌شان است. این مشارکت بین شوهر و همسر، و والدین و فرزندان، و خواجه و برده تحقق می‌یابد. تدبیر امور فرد منفعتی دوگانه دارد - یعنی علم به فضایل و راه تحصیل آنها از برای پالایش نفس، و علم به شرور و راه پرهیز از آنها از برای تزکیه نفس.^{۱۹}

در اینجا فقط طرحی از مهم‌ترین جنبه‌های فلسفه ابن سینا را می‌توان مطرح کرد. اساسی‌ترین عناصر منطق او، که خود او آن را بخش مقدمی فلسفه می‌داند،^{۲۰} در پایین در فصل ۴۸ مورد بحث واقع شده است. در این فصل فقط نمای کلی منطق او مطرح خواهد شد.

منطق

ابن سینا منطق را کلید فلسفه، و طلب فلسفه (علم به فلسفه) را کلید سعادت انسان می‌داند. منطق این وظیفه را از طریق کمک به استنتاج تصورات و تصدیقات مجهول از تصورات و تصدیقات معلوم و بدین سان افزایش درجه علمی ما انجام می‌دهد (تصورات عبارتند از صورت‌های ذهنی بدون ایجاب یا سلب؛ و تصدیقات عبارتند از صورت‌های ذهنی همراه با ایجاب یا سلب). منطق به عنوان مجموعه قواعدی عمل می‌کند که برای تمیز دادن اقوال شارح معتبر از اقوال شارح نامعتبر، که تصورات را بیان می‌کنند و ابزارهای سیر از تصورات معلوم به تصورات مجهول هستند، و برای حجت‌ها، که تصدیقات را بیان می‌کنند و ابزارهای سیر از تصدیقات معلوم به تصدیقات مجهول هستند، لازم می‌باشند. از آنجا که [اقوال و حجت‌های] معتبر به یقین و نامعتبر به کذب منتهی می‌شوند، علم صرفاً از طریق به کار بستن منطق تحصیل می‌شود، مگر آنگاه که در اوقات نادری خداوند این علم را بدون کوشش انسانی فراهم آورد.^{۲۱}

از آنجا که وظیفه شخص منطقی گشودن راهی به سوی علم با ماهیات اشیاست، او با خود این ماهیات یا با وجود آنها در خارج یا در ذهن سروکار ندارد، بلکه فقط به تصوراتی می‌پردازد که این ماهیات را از حیث موضوع یا محمول بودن، جزئی یا کلی بودن، ذاتی یا خاصه بودن متمثل می‌سازند.^{۲۲} تصورات مربوط به ماهیات اشیا فقط وقتی از آن حیث نگریسته شدند که وضعی خاص، و با یکدیگر نسبت معینی دارند، می‌توانند به سیر از معلوم به مجهول کمک کنند. هرچند نخستین اشتغال شخص منطقی عبارت است از پرداختن به تصوراتی که به شیوه‌ای معین مرتب شده‌اند، او باید به الفاظ نیز از این حیث بپردازد که تنها راه تعقل درباره تصورات یا مرتبط ساختن آنها با یکدیگر هستند.^{۲۳} بنابراین ابن سینا رساله‌های منطقی‌اش را با مبحث الفاظ آغاز می‌کند، و در مطلع این مبحث الفاظ مفرده را، که کوچک‌ترین عنصر قول شارح و حجت هستند، می‌آورد.

از آنجا که غایت نهایی شخص منطقی هموار ساختن راه علم به ماهیت اشیاست، باید به الفاظ کلی نیز که منعکس کننده تصورات کلی اند، و اینها نیز منعکس کننده آن ماهیات اند، پردازد. به این جهت است که بخش اعظم مبحث الفاظ مفردة به بررسی کلیات (کلیات خمس)، یعنی: جنس و نوع و فصل و خاصه و عرض عام، اختصاص می یابد. سپس اقسام اصلی قول شارح، یعنی تعریف و توصیف، معرفی می شوند. تعریف، که از جنس و فصل یا فصول تشکیل می شود، قابل اعتمادترین صورت قول شارح است. حجت، که اقوال شارح را همچون جزء خود به کار می بندد- اقوال شارح، قضایا یا مقدمات هستند- سه قسم است: قیاس، استقرا، تمثیل. قابل اعتمادترین صورت حجت، قیاس است که خود سه قسم می باشد: اقترانی، شرطی، استثنایی. قضایایی که مقدمات انواع قیاس را تشکیل می دهند تحت نه مقوله واقع می شوند. هریک از این مقولات تصدیق خود را از منبعی متفاوت تحصیل می کنند، منبعی که در اینجا در بین دو هلالی که به دنبال نام مقوله قضایا می آید معرفی می شوند: محسوسات (فقط از حواس خارجی)؛ مجزبات (از تجربه حسی مکرر)؛ متواترات (از اخبار متواتر)؛ مقبولات (از اهل تحقیق یا از رهبران دینی)؛ وهمیات (از قوه وهم)؛ ذائعات (از آرای مشهور)؛ مظنونات (از آرای که نقیض آنها ممکن است)؛ مخیلات (از شباهت به قضایای شامل تصدیق)؛ اولیات (از درک واضح عقل).^{۲۴} برهان قابل اعتمادترین صورت قیاس است، که از قضایای یقینی تألیف می شود، و نتیجه یقینی تولید می کند. اینگونه قضایا یا اولی یا مجزَّب یا محسوس یا متواتراند. برهان مستلزم سه عنصر است: اصولی که برهان از آنها تألیف می شود (مبادی)، اموری که برهان بر آنها تألیف می شود (مسائل)، موضوعاتی که برهان در آنها تألیف می شود. ابن سینا معمولاً رساله های منطقی اش را با بررسی ابهامات موجود در لفظ و معنی به پایان می آورد.

طبیعیات

طبیعیات عبارت است از مطالعه اصولی معین و اموری که به اجسام طبیعی مربوط اند. این اصول در اصل سه چیز هستند: ماده و صورت و عقل عامل.^{۲۵} عقل از آن حیث یک اصل طبیعی لحاظ می شود که علت اتحاد ماده با صورت، و از این طریق، علت وجود اجسام طبیعی است. عقل عامل تنها تا آنجا که چنین ارتباطی با حوزه طبیعی دارد در طبیعیات بحث می شود، نه از آن حیث که ماهیت معینی یا نسبت معینی با اصول مفارق یا عقول دارد. اموری که به اجسام طبیعی مربوط می شوند عبارتند از حرکت و سکون و زمان و مکان و خلأ و متناهی و مانند آن.

به طور مثال، گفته می شود که هر جسم طبیعی، مکان طبیعی و شکل طبیعی دارد. همه حرکات طبیعی به یک حرکت خلاق و دوری منتهی می شوند که در معرض کون و فساد نیست. این حرکت دوری به اجسام سماوی تعلق دارد، که پس از آنها اجسامی قرار دارند که در معرض کون و فساد هستند. نخستین اجسام طبیعی از حیث هستی، چهار عنصر هستند: آب و هوا و آتش و خاک. این اجسام در معرض تأثیرات سماوی اند.^{۲۶} وقتی عناصر اربعه گرد هم می آیند، طبع ترکیبات حاصل از آنها تحت تأثیر نیروهای سماوی متنوع می شود. این تنوع طبع در ترکیب این عناصر نتایجی دارد: معادن و نباتات و حیوانات (که آخرین و عالی ترین آنها عبارت است از انسان). هرچه طبع آنها به اعتدال نزدیک باشد، عالی ترین صورت جسم طبیعی حاصل می آید. به همین علت، از معدن تا نبات و تا حیوان، و همچنین در انواع گوناگون که تحت هریک از این سه گونه هستی قرار دارند، درجاتی از هستی وجود دارد. نزدیک ترین طبع به تعادل سبب وجود بدن انسان است، که در عالم تحت القمر عالی ترین صورت را داراست - و این صورت همان نفس انسانی است. نفس انسان چنین تعریف می شود: «کمال اول جسم طبیعی آلی، که نفس برای انجام اعمال حیاتی به آن تعلق می یابد».^{۲۷} کمال اول، آن چیزی است که به انواع یک شیء فعلیت می بخشد، همان گونه که شکل به شمیر فعلیت می بخشد،

کمال اول در مقابل کمال ثانی است که به کنش ها و واکنش های انواع، همانند بریدن برای شمشیر، فعلیت می بخشد.^{۲۸}

مبحث نَفَس بخش بزرگی از طبیعیات ابن سینا را شامل می شود. اگر کارکرد نَفَس به تغذیه و رشد و تولید مثل محدود باشد، صرفاً نَفَس نباتی است.^{۲۹} و اگر احساس و حرکت نیز به آنها افزوده شود، صرفاً نَفَس حیوانی است.^{۳۰} نَفَس انسان شامل همه آنهاست، اما علاوه بر آنها جزء دیگری، یعنی جزء عقلانی یا انسانی دارد که به قوا یا عقل های عملی و نظری تقسیم می شود.^{۳۱} هرگاه این جزء عقلانی در موجودی یافت شود، آن موجود انسان می شود.^{۳۲} جزء نظری نَفَس عقلانی از طریق اتصال با عقل فعال، که دارای معقولات است، به کمال حقیقی اش دست می یابد، کمالی که آن را همان می کند که هست. این کمال، بهترین چیزی است که انسان می تواند به آن دست یابد، چرا که برای هر موجودی بهترین چیزی که می تواند تحصیل کند کمال حقیقی آن است که ماهیت آن را کامل می کند.

اکنون بحث مختصری درباره نَفَس حیوانی و نفس عقلانی را با تأکید بر نقش مهم آن در تحصیل کمال مذکور مطرح می کنیم. همان طور که گفته شد، نفس حیوانی دارای احساس و حرکت است. جزء حَسّاس نفس حیوانی از حواس بیرونی و درونی تشکیل می شود. حواس بیرونی، بر حسب ترتیب ضرورت شان برای حیوانات، عبارتند از بساوایی و چشایی و بویایی و شنوایی و بینایی. حواس درون عبارتند از حس مشترک و قوه مصوّره و خیال و قوه وهم و حافظه. حس مشترک قوه ای است که احساس های بیرونی یا صورت های اشیاء خارجی در آن جمع می شوند. این قوه ما را قادر می سازد تا، به طور مثال، وقتی عسل را از طریق بینایی درک کنیم بی آنکه احساس چشایی مبنی بر شیرین بودن آن را داشته باشیم حکم کنیم که عسل شیرین است. علت این امر آن است که قوه حس مشترک احساس های متفاوت مربوط به یک شیء خارجی را، که عسل می نامیم، همزمان از حس های بیرونی مختلف دریافت می کند. این امر ما را قادر

می‌سازد که بین رنگ زرد و مزه شیرین عسل تمایز قایل شویم، و در عین حال تشخیص دهیم که آن دو به یک شیء واحد تعلق دارند. قوه مصوره صورت‌هایی را که حس مشترک از بیرون می‌گیرد حفظ می‌کند. متعلقات این قوه، حتی وقتی شیء خارجی غایب است، حضور دارند. در مقابل، متعلقات حس مشترک فقط زمانی حضور دارند که اشیای خارجی هستند - جز در موارد نادری که این متعلقات از حواس درونی در حس مشترک می‌آیند، حواسی که یا آنها را تولید می‌کنند یا از جهان الهی دریافت می‌دارند.^{۳۳} قوه وهم آن دسته از مفاهیم حسی را دریافت می‌کند که با صورت‌های حسی دریافت شده توسط حس مشترک متفاوت‌اند. برای اینگونه مفاهیم، ترس بزه از گرگ را مثال می‌زنند. حافظه مفاهیم قوه وهم را حفظ می‌کند، همان‌گونه که قوه مصوره صورت‌های حسی را نگه می‌دارد. بالاخره، خیال بعضی از متعلقات قوه مصوره را با بعضی از متعلقات حافظه ترکیب می‌کند، در حالی که بعضی دیگر را از بعضی دیگر جدا می‌سازد. باید خاطر نشان کرد که این قوه فقط در صورتی خیال نامیده می‌شود که توسط قوه وهم به کار گرفته شود، اما اگر توسط عقل به کار گرفته شود مفکره نامیده می‌شود.^{۳۴} جزء محرکه نفس مسؤول حرکت ارادی اندام‌ها توسط اعصاب و ماهیچه‌هاست. این حرکت به وسیله اعوان اول و دوم مساعدت می‌شود. اعوان اول، که به بحث ما مربوط می‌شود، یا متخیله است یا نفس عاقله. این دو میل به شیء مدرک یا دوری از آن را موجب می‌شوند. میل به یک شیء ناشی از نافع تخیل کردن آن یا نافع پنداشتن آن است. وقتی قوه‌ای چنین میلی را پدید می‌آورد، قوه شهواتیه نامیده می‌شود، در حالی که خود میل را شهوت می‌نامند. و میل به دوری از یک شیء ناشی از مضر تخیل کردن آن یا مضر پنداشتن آن است. وقتی قوه‌ای چنین میلی را پدید می‌آورد قوه غضبیه نامیده می‌شود، در حالی که خود میل را غضب می‌نامند. هم عقل و هم حرکت توسط شرایط این اعوان تحت تأثیر واقع می‌شوند. به طور مثال، اگر اندام بینایی معیوب یا فرسوده شود، کل بینایی رو به زوال می‌گذارد یا از هم می‌پاشد.^{۳۵}

نفس عاقله یا انسانی، اعمال و عکس العمل‌های بدنی یا فقط اعمال عقلانی محض را انجام می‌دهد. مورد اول به نفس عاقله تعلق ندارد و از آن و از بدن ناشی می‌شود، در صورتی که مورد دوم به آن تعلق دارد و از ذات آن برمی‌آید. برای اعمالی که نفس عاقله به همراه بدن انجام می‌دهد موضوعات خاصی را مثال می‌زنند که باید به‌طور ارادی انجام داده شوند یا از آنها پرهیز شود، از جمله صنایع دستی از قبیل نجاری و کشاورزی و دامداری. از سوی دیگر، عکس‌العمل‌ها حالاتی هستند که در پی آمادگی بدن و نفس عاقله رخ می‌نمایند، از قبیل آمادگی برای فریاد کشیدن یا شرم. اعمال عقلانی محض، که توسط نفس عاقله انجام می‌شوند، از تحصیل ماهیات یا طبایع اشیا به‌عنوان مفاهیم کلی، از قبیل «انسانیت» و «اسب بودن» تشکیل می‌شوند. اینگونه مفاهیم را نمی‌توان به‌وسیله هیچ یک از قوای بیرونی یا درونی تحصیل کرد، زیرا این قوا به جهان حیوانی تعلق دارند و بنابراین هرچه تحصیل کنند باید تا اندازه‌ای مادی و جزئی باشد.^{۳۶}

نفس عاقله، بر خلاف قوای حیوانی، می‌تواند ماهیات یا طبایع اشیا را به‌طور مفارق از ماده و جزئیّت تحصیل کند. نفس عاقله از این مفاهیم کلی احکام یقینی را تألیف می‌کند. همان‌گونه که گفته شد، نفس عاقله دو جزء دارد، جزئی دارای استعداد عمل و جزء دیگر دارای استعداد علم. جزء اول، که عقل عملی نامیده می‌شود، به بدن معطوف است. انسان به کمک این قوه می‌تواند بین آنچه باید انجام دهد و آنچه باید از آن پرهیز کند، و همچنین بین چیزهای جزئی خوب و بد تمایز قایل شود. این عقل به‌وسیله ملکات و تجارب استکمال می‌یابد. جزء دوم، که عقل نظری نامیده می‌شود، به جهان الهی معطوف است و انسان را قادر می‌سازد تا معقولات را دریابد.^{۳۷}

عقل نظری از چهار مرحله می‌گذرد. نخست، بالقوه است و هنوز هیچ مفهومی تشکیل نداده یا هیچ معقولی تحصیل نکرده است. این مرحله، عقل بالقوه یا عقل هیولانی است. این عقل نه به این جهت که مادی است، بلکه از این جهت که می‌تواند صور معقول را دریابد عقل هیولانی نامیده شده است همان‌گونه که هیولانی می‌تواند صورت‌های مادی

را بپذیرد. دوم، عقلی است که قوه آن با پیرایش معقولات اولی در آن فعلیت یافته است. این عقل، عقل بالملکه نامیده می‌شود. سوم، عقلی است که اکتساب معقولات صفت ثابت آن است. این عقل، عقل بالفعل نامیده می‌شود. چهارم، عقلی است که خود عین معقولات است. این عقل، عقل مستفاد نامیده می‌شود.^{۳۸}

برای خروج چیزی از قوه به فعل، چیز دیگری که قبلاً بالفعل است باید صورتی را به آن چیز ببخشد که آن را بالفعل سازد. آنچه عقل نظری را از قوه به فعلیت در می‌آورد نمی‌تواند جسم باشد، زیرا آن باید قبلاً صور معقول را، که غیر مادی‌اند، داشته باشد و آن را به عقل نظری ما ببخشد. بنابراین، آن باید عقل باشد - این عقل همان عقل فعال است. عقل فعال نور خود را بر متعلقات متخیله ما، که در اصل از جهان خارج دریافت شده است، می‌افشاند و بدین سان آنها را برای عقل نظری ما مرئی می‌سازد، همان‌گونه که خورشید بر اشیای خارجی نور افشانی می‌کند و بدین سان آنها را برای چشمان ما مرئی می‌سازد. وقتی نور عقل فعال به متعلقات متخیله می‌رسد، آنها را از طریق انتزاع شان از ماده برای عقل نظری ما معقول می‌سازد.^{۳۹}

از آنجا که نفس عاقله صورت‌های معقول را دریافت می‌کند، باید جوهر آن طبیعت همان صورت‌های را داشته باشد. اگر آنچه صورت‌های معقول را دریافت می‌کند مادی یا نیرویی در ماده بود، این صورت‌ها تقسیم‌پذیر می‌بودند، و صورت بسیط نمی‌توانست معقول شود. استدلال‌های این بخش بر آن هستند که نشان دهند این فکر که نفس عاقله امری مادی یا نیرویی در ماده است فکری نادرست می‌باشد. در نتیجه، نفس عاقله، همانند عقل فعال و صورت‌های معقول، غیرمادی است.^{۴۰} از این بر می‌آید که نفس عاقله بسیط است، زیرا اکثر حاصل مادی بودن است. نفس عاقله به علت بساطتش، فسادناپذیر است. برخلاف اسکندر افرویدی و فارابی، که معتقدند تنها آن نفس انسانی از فسادپذیری در امان است که دست‌کم واقعیاتی چند را بشناسد - و نفسی که کاملاً فاقد این‌گونه علم است سرانجام فساد می‌پذیرد - ابن سینا همه نفوس عاقله یا انسانی را

فسادناپذیر می‌داند. از دیدگاه او، علم به حقایق اشیا فقط از برای سعادت نفس است نه از برای وجود پس از مرگ آن.

مابعدالطبیعه

مابعدالطبیعه^{۴۱} علمی است که معرفت اصول فلسفه نظری را فراهم می‌آورد. مابعدالطبیعه از طریق اثبات عقلانی تحصیل کامل اصول مذکور این کار را انجام می‌دهد.^{۴۲} مابعدالطبیعه با موجود از آن جهت که وجود دارد، یعنی با موجود کلی یا مطلق و عوارض آن سروکار دارد. به تعبیر دیگر، موضوع مابعدالطبیعه عبارت است از موجود، نه از آن جهت که بر بعضی اشیا اطلاق می‌شود و نه از آن جهت که شیء جزئی بر آن عارض می‌شود، چنانکه در طبیعیات و ریاضیات چنین است (از قبیل کمیت و کیفیت، فعل و انفعال، که بر موضوع طبیعیات عارض می‌شوند) بلکه از آن جهت که بر اصل وجود اطلاق می‌شود و از آن جهت که امری کلی بر آن عارض می‌شود (از قبیل وحدت و کثرت، قوه و فعل، حدوث و قدم، علت و معلول، کلیت و جزئیت، نقص و کمال، ضرورت و امکان).^{۴۳} این کیفیات عوارض ذاتی موجود بما هو موجود هستند، همانگونه که در عین حال عوارض غیرذاتی موجود جزئی می‌باشند. مابعدالطبیعه در پی مطالعه موجود کلی و عوارض ذاتی آن است. از منطق ابن سینا آموخته‌ایم که عارض ذاتی عارضی است که جزء ماهیت شیء نیست و در آن داخل نمی‌شود، با این حال ضرورتاً ملازم آن است، همانند «خنده ناک» برای «انسان».

عرض غیرذاتی هرگز نه ماهیت شیء را تشکیل می‌دهد و نه ملازم ضروری آن است؛ با این حال در شیء است، همانگونه که «سفید» ممکن است در «انسان» باشد.

موجود یا جوهر است یا عرض. جوهر آن است که در موضوع نباشد، خواه در ماده باشد خواه نه. بنابراین جوهر در اصل دو نوع است: (۱) جوهری که در ماده است، و (۲) جوهری که در ماده نیست. مقوله اخیر به سه قسم تحلیل می‌شود: (۲ الف) ماده، و (۲

ب) آنچه ملازم ماده است، و (۲ ج) آنچه نه ماده و نه ملازم ماده است. این الگو به این معنی است که جوهر چهار نوع است: (۱) صورت در ماده، همانند نفّس در بدن؛ (۲ الف) ماده بدون صورت - این ماده مطلق است، که در واقعیت وجود ندارد بلکه صرفاً در تصور موجود است؛ (۲ ب) مرکب از ماده و صورت، همانند وجود انسان که از نفّس و بدن ترکیب یافته است؛ (۲ ج) صورت مفارق از ماده، همانند خدا یا هر عقل، که نه ماده و نه در تماس با ماده هستند.^{۴۴} از سوی دیگر، عَرَض در موضوع است و به نُه قسم تقسیم می‌شود: کیفیت، کمیت، نسبت، زمان، مکان، وضع، ملک، فعل، انفعال.

وجود هر چیزی یا واجب است یا ممکن (مشروط). وجود واجب به گونه‌ای است که اگر چیزی که این وجود به آن تعلق دارد ناموجود فرض شود، از این فرض تناقض حاصل می‌آید. وجود ممکن به گونه‌ای است که از فرض ناموجود بودن چیزی که این وجود به آن تعلق دارد تناقضی پدید نمی‌آید.^{۴۵} ابن سینا در زمینه‌های دیگر می‌گوید که «وجود ممکن» را همچنین می‌توان به معنی «وجود بالقوه» به کار برد.^{۴۶} وجود واجب یا به سبب خود چیزی بر آن اطلاق می‌شود یا به سبب چیزی دیگر. به طور مثال، سوختن واجب است، اما نه به سبب خودش بلکه به سبب تلاقی دو چیز دیگر، که یکی طبیعتاً مستعد سوزاندن و دیگری طبیعتاً مستعد سوختن است.^{۴۷} آنچه به سبب خودش واجب است نمی‌تواند به سبب چیزی دیگر واجب باشد، و برعکس. به طور مثال، اگر وجود الف به واسطه خود الف واجب باشد، این وجود نمی‌تواند به واسطه ب واجب باشد. به طریق مشابه، اگر آن از طریق ب واجب باشد، دیگر نمی‌تواند به واسطه خود الف واجب باشد. یعنی اگر، در مورد دوم، کسی الف را فی نفسه لحاظ کند وجود آن را غیر واجب، یا ممکن بالذات، درخواهد یافت. اگر ممکن بالذات نباشد، وجود آن یا واجب بالذات خواهد بود، که خلاف فرض است، یا ممتنع، که این نیز ممکن نیست، زیرا وجود آن مورد تصدیق است. بنابراین، وجود آن ممکن بالذات، و واجب بالغیر است، و بدون آن غیر وجود او ممتنع است. وجود بالغیر او غیر از وجود بدون غیر است؛ زیرا وجود

بالغیر او، وجود واجب است، اما وجود بدون غیر او، وجود ممکن است.^{۴۸}
 وجود واجب بالذات بر اساس دو اصل تعین می‌یابد: اول، اینکه مجموعه‌ای از موجودات ممکن در هر زمان نمی‌تواند نامتناهی باشد؛ و دوم، اینکه این مجموعه نمی‌تواند واجب باشد، زیرا از آحاد ممکن تشکیل شده است. بنابراین، مجموعه باید به علتی واجب و بیرون از آن منتهی شود - این علت همان وجود واجب یا همان خدا است.^{۴۹}

گفته می‌شود که این موجود چون از لاًبر وجود هر چیزی تقدّم دارد و منشأ وجود هر چیزی است، علت اولی است.^{۵۰} او بری از ماده، و از هر جهت واحد و بسیط است.^{۵۱} بنابراین جنس و فصل ندارد، که عناصر ضروری تعریف‌اند. از این رو برای او تعریفی وجود ندارد، بلکه فقط اسم دارد. او همچنین غیر جسمانی است، خیر محض است، زیرا شرّ فقط در ماده، که منشا فقدان است، قرار دارد.^{۵۲} او همچنین به سبب غیر جسمانی بودنش، عقل است؛ و به سبب بساطتش، عقل و معقول در او اتحاد دارند.^{۵۳} در خودش، عاشق و معشوق، و لذت آور و لذت برنده است. معشوق است، زیرا عالی‌ترین زیبایی است. عالی‌ترین زیبایی است، زیرا زیبایی‌ای برتر از زیبایی آنکه وجودش عقل محض و بری از همه نواقص و از هر جهت بسیط است وجود ندارد. زیبایی و خیریت ملائم و مُدَرِّک، مطلوب و معشوق است. هرچه ذات ادراک بیشتری داشته باشد، و هرچه ذات مدَرِّک زیباتر باشد، نیروی ادراک بیشتر به آن عشق می‌ورزد و در آن لذت می‌یابد.^{۵۴}

پس واجب الوجودی که در غایت زیبایی و کمال و نورانیت است، و خود را با این درجه از نورانیت و زیبایی و با کامل‌ترین شیوه تعقل درک می‌کند، و درمی‌یابد که عاقل و معقول در حقیقت امری واحد است، ذاتش بالذات بزرگ‌ترین عاشق و معشوق، و بزرگ‌ترین لذت آور و لذت برنده است.^{۵۵}

بقیه موجودات از طریق فرایند فیضان از این وجود واجب صادر می‌شوند. نخستین

چیزهایی که از او صادر می‌شوند عقول سماوی، سپس نفوس سماوی، و بعد اجسام سماوی و سرانجام موجودات عالم تحت القمر هستند. همه این چیزها در ازل از او صادر می‌شوند؛ در غیر این صورت حالتی در او پدید خواهد آمد که قبلاً وجود نداشت، اما تحقق این امر در وجودی که از همه جهات واجب است ممکن نیست.^{۵۶} این فیضان حاصل ضروری ذات خداست و نمی‌توان آن را به هیچ قصدی زاید بر ذات او نسبت داد. زیرا اولاً، در او چیزی زاید بر ذات او وجود ندارد - او بسیط حقیقی است، اما می‌توان او را از منظر متفاوتی نگریست، و تنها از این منظر است که می‌توان از صفات او سخن گفت. ثانیاً، حتی اگر داشتن صفات زاید بر ذات برای او ممکن بود، داشتن قصدی نسبت به جهان در میان اینگونه صفات باز برای او غیر ممکن می‌بود. «برای اینکه هر قصدی به خاطر مقصود است، و وجود او باید از مقصود خود ناقص‌تر باشد، زیرا وجود هر آنچه شیء دیگر به خاطر آن است از وجود آن شیء دیگر تمام‌تر است.»^{۵۷} این بدان معناست که هر آنچه وجودش از شیء دیگر کامل‌تر است، نمی‌تواند آن شیء دیگر را قصد کند. بنابراین، خدا نمی‌تواند جهان یا هر چیز دیگر در جهان را قصد کند، زیرا وجود او از وجود جهان کامل‌تر است.

هر چند نه خدا و نه هیچ علت دیگری نمی‌تواند بالذات به وسیله معلولش کمال یابد و بنابراین نمی‌تواند معلولش را قصد کند، باز ممکن است بالعرض به معلول‌های سودمندی منتهی شود و، اگر آن علت الهی باشد، آن معلول‌ها را بشناسد و از آنها لذت ببرد. به طور مثال، سلامت «در جوهر و ذاتش سلامت است، نه به خاطر آنکه سودی به بیمار برساند؛ اما سود بیمار لازم آن است.»^{۵۸} علل اعلی، همانند سلامت، ذاتاً همان‌اند که هستند، نه به خاطر آنکه سودی به چیزی دیگر برسانند؛ اما آنها بالعرض به چیزهای دیگر سود می‌رسانند. با این همه، علل اعلی از این جهت با سلامت تفاوت دارند که آنها به موجودات و به نظام خیری که موجودات بر طبق آن وجود دارند عالم‌اند.^{۵۹} با وجود این، به خدا که علت اولی همه چیز است عنایت نسبت داده می‌شود. اما عنایت را نباید به

چیزهایی که از او صادر می‌شوند عقول سماوی، سپس نفوس سماوی، و بعد اجسام سماوی و سرانجام موجودات عالم تحت القمر هستند. همه این چیزها در ازل از او صادر می‌شوند؛ در غیر این صورت حالتی در او پدید خواهد آمد که قبلاً وجود نداشت، اما تحقق این امر در وجودی که از همه جهات واجب است ممکن نیست.^{۵۶} این فیضان حاصل ضروری ذات خداست و نمی‌توان آن را به هیچ قصدی زاید بر ذات او نسبت داد. زیرا اولاً، در او چیزی زاید بر ذات او وجود ندارد - او بسیط حقیقی است، اما می‌توان او را از منظر متفاوتی نگریست، و تنها از این منظر است که می‌توان از صفات او سخن گفت. ثانیاً، حتی اگر داشتن صفات زاید بر ذات برای او ممکن بود، داشتن قصدی نسبت به جهان در میان اینگونه صفات باز برای او غیر ممکن می‌بود. «برای اینکه هر قصدی به خاطر مقصود است، و وجود او باید از مقصود خود ناقص‌تر باشد، زیرا وجود هر آنچه شیء دیگر به خاطر آن است از وجود آن شیء دیگر تمام‌تر است.»^{۵۷} این بدان معناست که هر آنچه وجودش از شیء دیگر کامل‌تر است، نمی‌تواند آن شیء دیگر را قصد کند. بنابراین، خدا نمی‌تواند جهان یا هر چیز دیگر در جهان را قصد کند، زیرا وجود او از وجود جهان کامل‌تر است.

هر چند نه خدا و نه هیچ علت دیگری نمی‌تواند بالذات به وسیله معلولش کمال یابد و بنابراین نمی‌تواند معلولش را قصد کند، باز ممکن است بالعرض به معلول‌های سودمندی منتهی شود و، اگر آن علت الهی باشد، آن معلول‌ها را بشناسد و از آنها لذت ببرد. به طور مثال، سلامت «در جوهر و ذاتش سلامت است، نه به خاطر آنکه سودی به بیمار برساند؛ اما سود بیمار لازم آن است».^{۵۸} علل اعلی، همانند سلامت، ذاتاً همان‌اند که هستند، نه به خاطر آنکه سودی به چیزی دیگر برسانند؛ اما آنها بالعرض به چیزهای دیگر سود می‌رسانند. با این همه، علل اعلی از این جهت با سلامت تفاوت دارند که آنها به موجودات و به نظام خیری که موجودات بر طبق آن وجود دارند عالم‌اند.^{۵۹} با وجود این، به خدا که علت اولی همه چیز است عنایت نسبت داده می‌شود. اما عنایت را نباید به

معنی هدایت الهی جهان یا مربوط به جهان فهمید، بلکه عنایت عبارت است از علم خدا به نظام هستی و راه خیر بودن آن؛ یعنی علم او به اینکه او سرچشمه فیضان این نظام به حسب امکان آن است، و وجود خدا از این علم لذت می‌برد.^{۶۰}

اندیشه ابن سینا تأثیری روشن و قوی در حوزه علم و ادبیات و فلسفه بر شرق و غرب داشته است. تأثیر اندیشه فلسفی او را، که موضوع بحث ماست، می‌توان از تعداد زیادی تفسیرهای نوشته شده بر آثار او و از نوشته‌های دیگری که در باب افکار او پدید آمده‌اند و روح اندیشه او را منعکس می‌کنند یا مورد انتقاد قرار می‌دهند به وضوح دریافت. از معروف‌ترین اینگونه تفسیرها می‌توان تفسیرهای ابن کمونه و فخرالدین رازی و خواجه نصیرالدین طوسی بر اشارات، و تفسیر صدرالمألهین بر بخشی از شفا را نام برد. از میان برجسته‌ترین متفکران شرق که تفکرشان روح تفکر سینوی را منعکس می‌کند می‌توان از خواجه نصیرالدین طوسی و سهروردی و قطب‌الدین شیرازی و میرداماد و صدرالمألهین و مسیحی سریان‌ی ابن العبری نام برد. به‌طور مثال، نظریه‌های اشراق سهروردی و صدرالمألهین از «فلسفه شرقی» ابن سینا سرچشمه می‌گیرند. همچنین بحث آنها در باب وجود و ماهیت بر پایه دیدگاه ابن سینا در این باره پدید آمده است. ابن العبری نیز در باب نسبت خدا به جهان، و وجود سرّ، و ماهیت و وحدت نفس انسان و همچنین امتناع قدم نفس و تناسخ دقیقاً از تحلیل‌های ابن سینا پیروی می‌کند.^{۶۱}

اما، همان‌گونه که گفته شد، همه کسانی که تحت تأثیر اندیشه ابن سینا بوده‌اند در مقابل آن عکس‌العمل مثبت نداشته‌اند. ابن سینا نقادان قوی داشته است، از قبیل غزالی و شهرستانی در شرق، و ویلیام اهل اُورن و توماس آکویناس در غرب. این نقادان عمدتاً اندیشه‌های او در باب ماهیت خدا، و علم او به جزئیات، و نسبتش به جهان، و همچنین قدّم عالم را ردّ کردند. حتی ملاصدرا، که پیرو ابن سیناست، قدیم بودن جهان و انکار معاد جسمانی را به شدت ردّ کرد. همچنین ابن رشد، که در کتاب بزرگش تهافت التهافت در صدد دفاع از فلسفه‌ای است که عمدتاً در آثار ابن سینا طرح شده است، اعلام می‌کند

که ابن سینا بارها فکر ارسطو را بد فهمیده و تحریف کرده است. اما، اینگونه مخالفت‌ها با ابن سینا نمی‌تواند مانع این فکر باشد که حتی خود این منتقدان عمیقاً و امدار او هستند. در اینجا صرفاً به دو نمونه، اشاره می‌کنیم. منطق و اصطلاحات غزالی غالباً همان منطق و اصطلاحات ابن سیناست. همچنین، تمایزی را که ابن سینا در مبحث عدالت الهی، به‌طور مثال، بین شرّ فی نفسه و شرّ برای دیگری قابل شد، آکویناس از ابن سینا و سوآرز از آکویناس اقتباس کرد. با وجود این، چون آثار ابن سینا به اندازه کافی در غرب شناخته شده نبود، ابداع تمایز مذکور در غرب به حساب آکویناس گذاشته شد. علاوه بر این، دو برهان از براهین معروف آکویناس در اثبات وجود خدا، یعنی برهان‌های مبتنی بر قابلیت و امکان، و همچنین تمایزی که او بین وجود و ماهیت مطرح می‌کند، همه از ابن سینا اقتباس شده است. ارجاعاتی که آکویناس در وجود و ماهیت و در جاهای دیگر به ابن سینا دارد به اندازه کافی نشان تأثیر ابن سینا بر این فیلسوف و متکلم برجسته مسیحی‌ای است که اندیشه‌هایش این چنین مدتی طولانی در فکر غربی فراگیر شده است.

گاندیسالینوس و آلبرت کیپر و راجر بیکن نیز از جمله متفکران غربی هستند که آثارشان عناصری از اندیشه‌های ابن سینا را، به‌ویژه در خصوص ماهیت نفس انسان، به خوبی منعکس می‌کنند. بی‌تردید عوامل زیر تأثیر ابن سینا بر حوزه فلسفه لاتین را تسهیل کرده است: نخست، ترجمه بخش اصلی شفا در همان سده‌های دوازدهم و سیزدهم مسیحی به لاتین و اشاعه آن در دانشگاه‌ها؛ و دوم، کوشش ابن سینا برای ترکیب فکر یونانی با فکر اسلامی، کوششی که غرب نطفه‌های لازم برای ترکیب فلسفه یونانی با مسیحیت را در آن به دست آورد.

یادداشت‌ها

۱. نام کامل او ابو علی الحسین ابن عبدالله بن علی بن سینا، و کنیه او ابو علی است. شاید لقب‌های او، یعنی شیخ و رئیس، به ترتیب به جایگاه برجسته او در تعلیم و موقعیت برتر سیاسی او به عنوان وزیر دلالت می‌کنند (ا. ف. الأهواني، ابن سینا (قاهره، ۱۹۵۸): ۱۸). [* معلوم است که این احتمال درست نیست. لقب «شیخ‌الرئیس» صرفاً به موقعیت علمی ابن سینا ناظر است، و گرنه وزیری که بعد از چند صبحی در زندان می‌افتد، یا وزارتش هم مثل همه وزارت‌ها چندان نمی‌پاید چگونه می‌تواند صاحب چنین القابی باشد. اشتغال دولتی ابن سینا در برابر موقعیت علمی او اصلاً به حساب نمی‌آید؛ مترجم.] در این صورت این لقب با لقب دیگر او، یعنی الحکیم و الوزير، مطابق خواهد بود. ابن سینا همچنین به حجة‌الحق نیز مشهور است.

۲. جوزجانی یکی از نزدیک‌ترین شاگردان ابن سیناست، که در اغلب اوقات حیات ابن سینا با او بوده است. برای ترجمه زندگی‌نامه‌ای که او نوشته است نگا.

W.E. Gohlman, *The life of Ibn sina* (Albany, 1974).

[* این زندگی‌نامه تحت عنوان سرگذشت ابن سینا به قلم خود او و شاگردش ابوعبید عبدالواحد جوزجانی، توسط آقای سعید نفیسی به فارسی ترجمه، و به همراه متن عربی، در سال ۱۳۳۱ در چاپخانه بانک ملی ایران چاپ و به همت انجمن دوستداران کتاب منتشر شده است - مترجم.]

۳. نگا. ز. د. البغدادی، تاریخ حکومت الاسلام، ویرایش م. ک. علی (دمشق، ۱۹۷۶): ۷۲-۵۲؛

۴۱۸ تاریخ فلسفه اسلامی

القفطی، تاریخ الحکومة، ویرایش Lippert (لایپزیک، ۱۹۰۳): ۲۶-۴۱۳؛ ابن ابی اُصیبہ، عیون الأنباء فی طبقات الاطباء، بخش سوم، ویرایش الزین (بیروت، ۱۹۸۷): ۲۸-۲؛ ابن خلکان، وفیات الأعیان و إنباء أبناء الزمان، بخش دوم، ویرایش احسان عباس (بیروت، ۱۹۷۸): ۶۲-۱۵۷.

۴. نگا. ابن ابی اُصیبہ، عیون الأنباء: ۵.

۵. در مورد فهرست آثار ابن سینا نگا. قنواتی، مؤلفات ابن سینا (قاهره ۱۹۵۵) و یحیی مهدوی، فهرست مصنفات ابن سینا (تهران، ۱۹۵۴).

۶. ابن سینا، الشفاء، المنطق، المدخل (پس از این، المدخل)، ویرایش الأب قنواتی و محمود الخضیری و فؤاد الأهوان (قاهره، ۱۹۵۲): ۴-۲. همه آثاری که در بقیه این فصل به آنها ارجاع داده می شود آثار ابن سینا هستند مگر خلاف آن ذکر شود.

۷. همان، ۱۰.

۸. این بلندترین شعر ابن سیناست، که در حدود هزار بیت است.

۹. ابن سینا در این قصیده، که برای السهلی نوشته شده است، منطق را به صورت نظم خلاصه کرده است تا برادرش علی بتواند به راحتی آن را حفظ کند.

۱۰. این شعر ابن سینا درباره نفس مشهورترین شعر اوست.

۱۱. المدخل: ۱۲. ابن سینا فلسفه و حکمت را به یک معنی به کار می برد.

۱۲. المدخل: ۱۴.

۱۳. همان: ۱۲.

۱۴. همان: ۱۳-۱۲.

۱۵. همان: ۱۴. در مورد تقسیمات علوم همچنین نگا. الشفاء، الالهیات (پس از این، الالهیات)،

۱، ویرایش موسی، سلیمان دنیا و سعید زاید (قاهره، ۱۹۶۰): ۴-۳؛ منطق المشرقین (قاهره،

۱۹۱۰): ۷-۶؛ عیون الحکمة، ویرایش بدوی (قاهره، ۱۹۵۴): ۱۷.

۱۶. تدبیر منزل نام خاصی ندارد، می توان آن را علم اجتماع نامید، این علم نظیر «اقتصاد» یونانی

است.

۱۷. المدخل: ۱۴.

۱۸. عیون الحکمة: ۱۶.

۱۹. همان. در مورد تقسیم علوم همچنین نگا. تسع رسائل، ویرایش حسن آسی (بیروت،

۱۹۸۶): ۵-۸۳.

۲۰. در مورد رابطه منطق با فلسفه، نگا:

Shams Inati, *Remarks and Admonitions*, Part One (. Toronto, 1984): 9-11.

۲۱. المدخل: ۱۹.

22. *Remarks and Admonitions*, Part One: 11.

۲۳. همان: ۱۲.

۲۴. ابن سینا، النجاة، ویرایش ماجد فخری (بیروت، ۱۹۸۵): ۱۰۱-۹۷؛

Remarks and Admonitions, Part One: 28-9 and 118-28.

۲۵. عقل عامل یا فعال، بر طبق فلسفه اسلامی، عقلی است که ما را هدایت می‌کند. به نظر می‌رسد که فارابی این اصطلاح را ساخته باشد، زیرا کندی که قبل از اوست با آن آشنا نیست. کندی این عقل را به جای عقل اول می‌نامد. در هر صورت، به عقیده ابن سینا این عقل حاصل فیضان عقلانی‌ای است که از خدا آغاز می‌شود و با نفس عقلانی انسان خاتمه می‌یابد. عقل عامل آخرین عقل الهی است و مسؤول اداره جهان تحت القمر است. نخستین وظیفه آن اعطای صورت جسمانی به هیولی و صورت عقلانی به نفس انسان است، و بنابراین نام آن واهب الصُور می‌باشد. در مورد خلاصه جهان‌شناسی و فلسفه طبیعی ابن سینا نگا.

S.H. Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*

(Albany, 1993): 215 ff.

۲۶. عیون الحکمة: ۳۳.

۲۷. الشفاء، الطبيعيات، النفس (پس از این، النفس)، ویرایش فضل الرحمن (لندن، ۱۹۵۴): ۱۱.

همچنین نگا. تسع رسائل: ۶۹، جایی که تعریف نفس آمده است، اما کمال، کمال اول توصیف نشده

است، و بدن، دارنده «حیات بالقوه» توصیف شده است.

۲۸. النفس: ۱۱. در مورد تمایز بین کمال اول و کمال دوم بسنجید با ارسطو، درباره نفس، ۲،

۴۱۲ الف.

۲۹. تسع رسائل: ۵۵ و عیون الحکمة: ۳۵.

۳۰. تسع رسائل: ۶-۵۵ و عیون الحکمة: ۷-۳۵.

۳۱. النفس: ۴۵.

۳۲. تسع رسائل: ۵۱.

۳۳. همان: ۵۹.

۳۴. الاشارات والتنبیها، بخش دوم (چاپ شده با بخش سوم و چهارم)، ویرایش سلیمان دنیا

(قاهره، ۱۹۵۸): ۳۸۲ و تسع رسائل: ۵۷. درباره قوای اجزای سه گانه نفس نگا. النفس: ۳۹ و بعد،

والاشارات والتنبیها، بخش دوم: ۸۶-۳۷۳. همچنین در مورد توضیح مفصل قوای نفس نباتی نگا.

النفس: ۳۹ و بعد؛ در مورد توضیح مفصل حواس بیرونی، النفس: ۵۸ و بعد، و در مورد توضیح

مفصل حواس درونی، النفس و ۴-۱۵۲ و ۱۵۹ و بعد. در مورد توضیح مختصر حواس درونی نگا.

عیون الحکمة: ۹-۳۸.

۳۵. همان: ۴۰-۳۹.

۳۶. تسع رسائل: ۸-۵۷.

۳۷. همان: ۶۸.

۳۸. همان: ۹-۶۸. در مورد بحثی در باب نفس عقلانی نگا. عیون الحکمة: ۳-۴۲.

۳۹. در مورد ارتباط عقل فعال با ما نگا. تسع رسائل: ۶۹ و عیون الحکمة: ۴۳.

۴۰. در مورد جاودانگی نفس، نگا. همان: ۴۶-۴۴.

۴۱. ابن سینا این بخش از فلسفه را همچنین فلسفه اولی و علم الهی یا حکمت در معنی مطلق نیز

می نامد (الالهیات، ۱، ۵).

۴۲. همان: ۱۷.

٤٣. النجاة: ٦-٢٣٥ و عيون الحكمة: ٤٧.

٤٤. نكا. النجاة: ٢٣٧؛ الالهيات، ١، ٩٣؛ عيون الحكمة: ٤٨.

٤٥. النجاة: ٢٦١.

٤٦. همان.

٤٧. همان.

٤٨. همان: ٢٦٢ و عيون الحكمة: ٥٥.

٤٩. النجاة: ٢-٢٧١.

٥٠. الالهيات: ٢، ٣-٢٤٢.

٥١. النجاة: ٥-٢٦٤.

٥٢. درباره بحث مفصل در خصوص صفات خدا نكا. الالهيات، ١، ٦٩-٣٤٤.

٥٣. النجاة: ٢٨٠.

٥٤. الاشارات والتهيهات، بخش چهارم: ٧٨٢.

٥٥. النجاة: ٢٨٢.

٥٦. همان: ٢٦٥.

٥٧. همان: ٣٠٥.

٥٨. همان: ٣٠٧.

٥٩. همان.

٦٠. الالهيات، ٢، ٤١٥.

٦١- نگاه كنيد به "Fi'l-Adab al-Siryaniiyyah", in *Majallat*

al- kitab, 11 (Cairo, 1952): 514-28.

کتابنامه

برای اطلاعات کتاب شناختی نگا:

Janssens, J. (1991) *An Annotated Bibliography on Ibn Sina*
(Lenven).

و ارجاعات موجود در:

Black, D. (1990) *Logic and Aristotle's Rhetoric and Poetics in Medieval Arabic Philosophy* (Leiden).

Good man, L. (1992) *Avicenna* (London).

فصل هفدهم

«حکمت مشرقی» ابن سینا

سیدحسین نصر

سیدجلال‌الدین مجتبوی

فکر ابن سینا را، به‌ویژه از آن رو که در مدت هزار سال گذشته فلسفه اسلامی را تحت تأثیر قرار داده است، نمی‌توان بدون کاوش در معنای «حکمت مشرقی» (الحکمة المشرقية) که توجه بسیاری از محققان غربی را از ماسینیون^(۱)، نالینو^(۲) و پینس^(۳) تا کربن^(۴)، که جامع‌ترین بازسازی موجه را درباره آن فراهم نموده، را جلب کرده است به طور جدی مورد بحث قرار داد. ^۱ هرچند این جنبه فکر ابن سینا غرب را تحت تأثیر قرار نداد، و فضلا و محققان غربی معاصر جز کربن و برخی از شاگردان وی آن را جدی نگرفتند^۲، ولی حلقه اتصال و وسیله پیوند مهمی در سنت پیوسته و ناگسیخته فلسفه اسلامی باقی ماند و نشانگر جای پای قابل توجهی است از ترکیب ابن سینا تا آموزه‌های اشراقی سهروردی، کسی که در قصه الغریبة الغریبة («داستان جلای وطن و غربت غربی») صریحاً به حی بن یقظان ابن سینا اشاره دارد^۳ و اثر خود را برای نیل به آنچه ابن سینا بی آنکه به هدف نهایی خود برسد قصد رسیدن و به انجام رساندن آن را داشت می‌نگرد،

1- L. Massignon

2- C.A. Nallino

3- S. Pines

4- H. Corbin

وابستگی مطالعه کنند. ترسی نداریم اگر با کسانی اختلافاتی پیدا کنیم که به تعلّم در کتابهای یونانیان پرداخته و به واسطه غفلت و قصور و قَلّت فهم خود با آنها اُنس گرفته‌اند. و ترسی نداریم اگر برای فیلسوفان چیزی را آشکار کنیم غیر از آنچه برای مردم معمولی نوشته‌ایم - مردم معمولی که شیفته فلاسفه مشائی شده‌اند و فکر می‌کنند که خداوند جز آنان کسی را راه نموده یا می‌پندارند که کسی جز آنان به لطف و رحمت الهی نائل نشده است.

هرچند ما به خردمندی افضل سلف آنان [یعنی ارسطو] معترفیم، و می‌دانیم که در کشف آنچه استادان و رفقای او نمی‌دانستند، در تشخیص و تمییز میان علوم گوناگون، در تنظیم و ترتیب علوم به روشی بهتر از پیش، در کشف و ادراک حقیقت بسیاری از موضوعات... نسبت به کسانی که پیش از او آمدند برتر بود، مردانی که پس از وی آمدند می‌بایست آنچه را که در فکر او آشفته و مشوّش بوده به نظم می‌آوردند، آنچه را که در ساختار او شکاف و رخنه می‌یافتند مرمت می‌کردند، و اصول او را بسط و توسعه می‌دادند. اما کسانی که بعد از وی آمدند نتوانستند آنچه را که از او به میراث برده بودند برتر برند و تعالی بخشند. تعصّب نسبت به آنچه وی نیافته بود سپر و حفاظی شد، به طوری که آنان مقید و مشغول به گذشته باقی ماندند و فرصتی نیافتند که عقل‌های خود را به کار برند. اگر چنین فرصتی پیش آمده بود، این را روا و پذیرفتنی نمی‌یافتند که [تنها] آنچه را پیشینیانسان گفتند مطالعه و بررسی و اصلاح کنند و چیزی بر آن بیفزایند.

اما هنگامی که ما توجه خود را به آثار ایشان معطوف کردیم از آغاز درک و فهم این آثار برای ما آسان شد. و غالباً دانش و معرفت را از منابع غیر یونانی به دست آوردیم. وقتی به این طرح و برنامه شروع کردیم، در آغاز نوجوانی بودیم، و خداوند زمان لازم را جهت آموختن آثار پیشینیانمان برای ما کوتاه کرد. سپس هر چیزی را کلمه به کلمه با علمی که یونانیان منطق نامیدند سنجیدیم، و غیر محتمل نیست که مشرقیان نام دیگری برای آن داشته‌اند. هرچه با این وسیله سنجش در تقابل بود ردّ کردیم. دلیل هر چیزی را جست و جو کردیم تا اینکه حقیقت از خطا شناخته و جدا شد.

و چون کسانی که فرهیخته بودند، قویاً طرفدار مشائین یونانی بودند، مقتضی و فراخور حال ندیدیم که خود را جدا کنیم و به نحوی دیگر با هرکس دیگری سخن گوئیم. بنابراین، ما نیز با آنها همسو شدیم، و همراه با فلاسفه‌ای که متعصّب‌تر از هر تیره و فرقه یونانی بودند ما

نیز تعصب ورزیدیم. هرچه را آنان جست و جو کردند و یافتند و حکمتشان درک و دریافت نمی‌شد، کامل کردیم. از خطاها و اشتباهاتشان چشم پوشیدیم و راهنما و معلمی برای ایشان فراهم ساختیم در حالی که از خطاهای آنان آگاه بودیم. اگر تضاد و تقابلی آشکار داشتیم تنها در موضوعاتی بود که صبر و شکیبایی ممکن نبود. لیکن در اغلب موارد از غلطها و خطاهایشان با سرپوش تغافل چشم پوشیدیم... ما مجبور بودیم با مردمی که دور از فهم‌اند و تعمق در فکر را بدعت می‌نگرند و تقابل با عقیده عامه را همچون گناه ملاحظه می‌کنند معاشرت و ارتباط داشته باشیم...

تحت این شرایط و اوضاع و احوال، آرزو و اشتیاق داشتیم که کتابی بنویسیم شامل جنبه‌های مهم معرفت واقعی. فقط شخصی که بسیار فکر کرده و عمیقاً تفکر و تأمل نموده و از مرتبه عالی شهود عقلانی دور نشده است می‌تواند استنتاجاتی از آن بکند...

ما این کتاب را تنها برای خودمان، یعنی کسانی که مانند خود ما هستند تألیف کردیم. اما برای عموم کسانی که با فلسفه سروکار دارند، در کتاب الشفاییش از آنچه نیاز دارند فراهم کرده‌ایم. و به‌زودی در لواحق و ضمائم هرچه را که برای آنان زیاده از آنچه تا این زمان دیده‌اند مناسب و درخور است عرضه خواهیم کرد. و در همه احوال از خدای یگانه درخواست کمک و یاری داریم.^۶

بسیار مهم و پر معنی است که این فقره روشنگرانه در کتابی با عنوان منطق‌المشرقیین که به احتمال قوی نخستین بخش اثر ابن سینا به نام الحکمة المشرقیة بوده و اکنون مفقود است پدیدار می‌شود. بنابراین باید در صدد بازسازی «حکمت مشرقی» او از آثار غیرارسطویی وی باشیم، و به یاد داشته باشیم که ابن سینا نه تنها مجموعه فلسفه مشائی در اسلام، یعنی کتاب الشفا («کتاب بهبودی»)، را نوشته است بلکه همچنین آخرین فصول اشارات را که شرح و بیان تصوف و عرفان و دفاع از آن است تألیف کرده است، بر قرآن تفاسیری نوشته، پیرامون زیارت آرامگاه‌های مقدسان و اولیای خدا و درباره آخرت رساله‌هایی تألیف کرده و نخستین دوره کامل حکایات تمثیلی را در تاریخ فلسفه اسلامی نوشته است. این دوره، شامل حی بن یقظان («زنده پسر بیدار»)، رساله الطیر

«رسالة پرندگان») و سلامان و اِسلام، که با هم چنانکه کربن اثبات کرده و شرح داده است سه مقاله آغازین را تشکیل می‌دهند، به عنوان نمونه‌ای برای نقل‌ها و گزارش‌های سهروردی سودمند بوده و شامل طرح‌ها و چشم‌اندازهای جهان «فلسفه اشراقی» است، حتی اگر همه جزئیات و تفصیلات آن جهان را نداشته باشیم.

در «حکمت مشرقی» ابن سینا چنین نیست که چون جهان ارسطویی تعبیر شکل یافته است ردّ و انکار شده باشد. طرح و محتوای جهان همان باقی می‌ماند؛ و مع‌هذا تغییر شکل عمیقی وجود دارد. عقل انسانی با عقل کلی وصلت کرده، جهان خارجی درونی و باطنی (معنوی) شده، امور واقع نشانه‌ها و رموزگشته و فلسفه حکمت الهی حقیقی شده است و از «عرفان» که ابن سینا آنچنان با قوت و شدت در فصل نهم اشارات با عنوان فی المقامات العارفین («درباره مقامات عارفان») از آن دفاع کرده است جدا شدنی نیست. غایت فلسفه نه تنها معرفت جواهر و اعراض جهان است، بلکه تجربه حضور واقعی و فعلیت و تحقق به روش و طریقه‌ای است که نفس را قادر می‌سازد که خود را از حدود و مرزهای جهان که همچون غار و دخمه‌ای می‌ماند آزاد سازد.^۷ از این رو جهان، دیگر شیء خارجی نیست، نمونه‌ای است دور از توصیفات، دور از اختراعات نظریه پردازان، دور از تبیینات قیاسی و استنتاجی: جهان همچون توالی‌ای از مراحل کمایش هجرت مخاطره آمیز که بنابر آن شخص قادر است وارد شود یا به آزمایش مبادرت کند تجربه شده و نشان داده شده است.^۸

«حکمت مشرقی» ابن سینا، که به هیچ وجه ضمیمه‌ای بی‌اهمیت به فلسفه مشائی نیست، نشان از گامی در جهت جهان عقلانی‌ای دارد که تحت نفوذ و استیلای اشراق و عرفان است و مشخصه غالب فلسفه اسلامی سپس تر است. در آن جهان بحث و گفتگو که شخصیت‌هایی همچون سهروردی، ابن عربی، ابن ترکه اصفهانی و سپس میرداماد و ملاصدرا حکمفرمای صحنه بودند، ابن سینا نه تنها پیوسته به عنوان نماینده و مفسر مشائی فلسفه عقلی (بحثی) بلکه به عنوان یک عارف نیز مشتاقانه مورد مطالعه و مراجعه

بوده است. «حکمت مشرقی» او به مثابه مرحله‌ای واسطه میان آثار مشائی و آموزه‌های اشراق نگریسته می‌شد و بدین وسیله در تکامل فلسفه ابن سینا به طرحی عظیم که با مطالعه منطق آغاز می‌شد و در تأمل اسرار الهی با حیرت به پایان می‌رسید کمک کرده است. بنابراین کسی نمی‌تواند معنی و اهمیت کامل ابن سینا را در سنت فلسفی اسلامی دریابد مگر اینکه به «حکمت مشرقی» او و آنچه می‌توان از آثار موجود و باقی مانده وی درباره آن فلسفه، که شرح و بیان کاملش از قلم استاد مشائیان هیچگاه به دست ما نرسیده است، بازسازی کرد توجه داشته باشد.

یادداشت‌ها

- ۱- کربن نظریات چند تن از محققان متأخر و معاصر را درباره معنای «حکمت مشرقی» در اثر خود به نام ابن سینا و حکایات تمثیلی، ترجمه دلیو. آر. تراسک (ایروینگ، ۱۹۸۰)، «ضمیمه»:
۸-۲۷۱، خلاصه کرده است. همچنین بنگرید به س. ح. نصر، مقدمه‌ای بر آموزه‌های جهان‌شناسانه اسلامی (آلبانی، ۱۹۹۳): ۱۸۷ به بعد.
- ۲- یکی از شاگردان کربن به نام کریستین جامبت (*Chsintan Jambet*)، کتابی تحت عنوان منطق مشرقیان نوشته است (پاریس، ۱۹۸۳). در نام‌گذاری این کتاب از منطق المشرقیین ابن سینا، که در آن از الحکمة المشرقیین سخن می‌گوید، تبعیت شده است.
- ۳- سهروردی پس از ذکر آخرین بخش حی بن یقظان می‌نویسد و رازی است که تنها صوفیان و «اهل کشف» می‌دانند و نیز «من تصمیم گرفتم چیزی [از آن راز] را برای برخی از برادران محترممان در قالب داستانی ذکر کنم و آن را قصه الغریة الغریة بنامم. سهروردی، آثار فلسفی و عرفانی، چاپ دوم، ه. کربن (تهران، ۱۹۷۷): ۶-۲۷۵. و نیز بنگرید به ه. کربن (ترجمه)، سهروردی شیخ الاشراق، عقل سرخ (پاریس، ۱۹۷۶): ۲۷۳.
- ۴- کربن، ابن سینا و حکایات تمثیلی: ۳۸.
- ۵- بنگرید به چاپ شکری نجار (بیروت، ۱۹۸۲). در مقدمه، ناشر از ابداعات ابن سینا بر منطق ارسطو بحث می‌کند.

۴۳۲ تاریخ فلسفه اسلامی

۶- نصر، مقدمه‌ای بر آموزه‌های جهان‌شناسانه اسلامی: ۷-۱۸۶.

۷- و نیز بنگرید به فصل ۱۵، «طبیعت و حکایات تمثیلی»: ۲۶۳ به بعد.

۸- کرن، ابن‌سینا ...: ۳۳.

کتابنامه

Miskawayh, Ahmad (1901) *Al-Fawz al-asghar* (Beirut).

---- (1964) *Fi mahiyyat al-adl*, ed. M. S. Khan (Leiden).

---- (1951) *Al-Hawamil wa l-shawamil*, ed. A. Amin (Cairo).

---- (1952) *Al- Hikmah al-khalidah (Jawidan khirad)*, ed. A. Badawi (Cairo)

---- (1928) *Kitab al-sa adah* (Cairo).

---- (1966) *Tahdhib al-akhlaq*, ed. C. Zurayk (Beirut), trans. by him as *The Refinement of Character* (Beirut, 1968).

The two outstanding contemporary commentators on Miskawayh are

Mohammed Arkoun and Majid Fakhry, Their most relevant works are:

Arkoun, M. (1961) "Deux é pître sde Miskawayh", *Bulletin d'Etudes Orientales*, 17: 7-74.

---- (1963) "Texts iné ditsde Miskawayh", *Annales Islamalogiques*, 5: 181-205.

---- (1970) *Contribution á l'étude de l'humanisme arabe au IV^e IX^e siècle: Miskawayh (320/325-421) = (932/936-1030)* (Paris).

Fakhry, M. (1973) "The Platonism of Miskawayh and its Implication for his

فصل هیجدهم ابن مسکویه

ألیور لیمن

سیدجلال الدین مجتبوی

احمد بن مسکویه (متوفی ۴۲۱/۱۰۳۰) عضوی از یک گروه مشخّص متفکرانی بود که خط مشی‌های سیاسی را با فعالیت فلسفی ترکیب می‌کردند. وی در سِمَت خزان‌دار عضدالدوله حاکم بویه (آل بویه) نقش بسیار زیادی در جنبه عملی جامعه خود داشت، در حالی که در همان زمان به عنوان عضوی از گروه خردمندان و متفکران همراه با توحیدی و سجستانی در بحث‌های نظری به اندازه قابل توجهی مشارکت داشت. هرچند بسیاری از معاصران وی کار و اثر او را بدون ذکر شخص او دست کم گرفته و ناچیز شمرده‌اند، وی متفکری است جالب توجه که بسیاری از سبک‌ها و روش‌های زمانه را عرضه و آشکار می‌کند. ابن مسکویه درباره مطالب زیادی کتاب و رساله نوشته است، چنانکه بسیاری از معاصران وی نیز چنین کرده‌اند، و اگرچه شک و تردیدی نیست که کار و اثر او از کار ابن سینا کمتر برجسته و ممتاز است، آنچه ما امروز درباره آن می‌دانیم شاهد و دلیلی است بر اینکه کمک‌های جالب توجهی به بسط و توسعه فکر فلسفی کرده است. در عرصه خود فلسفه ادعای عمده ابن مسکویه در نظام اخلاقی ساخته و پرداخته‌اش، که در این گفتار تا اندازه زیادی با آن سروکار خواهیم داشت، نهفته است.

اما پیش از آنکه به علم اخلاق ابن مسکویه بنگریم، به دست آوردن درک و دریافتی

از موضع کلی فلسفه او دارای اهمیت است. از آنجا که وی بسیاری از عرصه‌های متمایز را، از تاریخ تا روان‌شناسی و شیمی، پیموده و پوشش داده است این امر برای جست و جوی یک اصل محوری فلسفی که تمام کمک‌های وی را به معرفت وحدت می‌بخشد، هر چند هیچ یک به آسانی قابل دسترسی نیست، و سوسه‌انگیز خواهد بود. البته باید پذیرفت که بسیاری از آثار او دیگر باقی نمانده و موجود نیست، و بنابراین تصور هیأت تام و کامل فکر او با این احتمال که صحیح و دقیق باشد دشوار است. او در فوزالاصغر («پیروزی کوچک‌تر») تقریباً بیانی غیر معمولی از ماهیت مذهب نوافلاطونی ارائه می‌دهد، و در آن ادعا می‌کند که فلاسفه قدیم (یعنی یونانی) بی شک به وجود و وحدت خداوند قائل بودند، به طوری که در توافق و سازگاری فکر آنان با اسلام مشکلی وجود ندارد. وی حتی ادعا می‌کند که یکی گرفتن خالق با محرک نامتحرک ارسطو استدلالی قوی به نفع خالق پذیرفته شده دین است، زیرا طبیعت و ماهیت بسیار متمایز چنین خالقی مقولات توصیفی عادی و معمولی ما را از به دست آوردن ادراک و دریافتی مانع خواهد بود. تنها راهی که بدان طریق چنین خالقی را می‌توان توصیف کرد توصیف برحسب مفاهیم سلبی است، که تصویر جالبی را از مفهوم طریق سلبی در فلسفه به دست می‌دهد. ابن مسکویه نتیجه می‌گیرد که چون هیچ طریقه عقلانی برای فهمیدن خداوند وجود ندارد، ما باید از اشارات و دلالت‌های دین و نظریات کلی جامعه دینی پیروی کنیم. وی چنان مشغول و سرگرم توافق و سازش نظریات فلسفی با نظریات دینی درباره طبیعت و ماهیت جهان است که در با هم آوردن این نظریه که خدا جهان را از هیچ آفریده است و اندیشه نوافلاطونی صدور دائمی مشکلی نمی‌یابد. البته بسیاری از فلاسفه ادعا و اظهار کرده‌اند که در اینجا مشکلی هست، لیکن ابن مسکویه ظاهراً مشکلی نمی‌بیند. شاید وی در اینجا از طرح و نمونه غیر معمولی خود درباره صدور کمک گرفته است، که بدان وسیله خدا عقل فعال و نفس و آسمان‌ها را بی‌درنگ و مستقیماً پدید آورده است. در درون سنت مذهب نوافلاطونی اسلامی همین نتایج

نیست، بلکه وقتی ما می‌خواهیم بر مطالب انتزاعی متمرکز شویم بدن با اعراضش عملاً مانعی است که اگر بخواهیم با واقعیت معقول تماس و ارتباط برقرار کنیم باید از آنها اجتناب کنیم. پس نفس جوهری مستقل است که بر بدن نظارت دارد، و باید فناپذیر و جاوید باشد. ذات و ماهیت نفس ضدّ ذات و ماهیت بدن است، و بنابراین نمی‌تواند بمیرد، و نظیر ساختار آسمان‌ها در یک حرکت ازلی و ابدی و دایره‌واری است. این حرکت در دو جهت می‌تواند پیش رود، یا حرکت صعودی به سوی عقل و عقل فعال، یا نزولی به سوی ماده. سعادت و خوشی ما از طریق اولی، و بدبختی‌های ما از طریق دومی حاصل می‌شود.

هنگامی که ابن‌مسکویه به بحث ماهیت فضیلت می‌پردازد افکار ارسطویی و افلاطونی را ترکیب و تألیف می‌کند، در حالی که نظریه او با تصوف نیز قرابت و پیوستگی دارد. فضیلت، کمال آن جنبه نفس است که نماینده ماهیت انسانیت، یعنی عقل، ماست و آن را از صورت‌های فروتر وجود تمیز می‌دهد. فضیلت ما تا آنجا افزایش می‌یابد که قدرت خود را توسعه و گسترش دهیم تا عقل را آزاد کنیم و برای زندگی‌مان به کار بریم. راه‌هایی که در آنها به این کار می‌پردازیم باید در تطابق با حدّ وسط، یعنی دورترین نقطه از دو حدّ نهایی [افراط و تفریط]، باشد، و عدالت وقتی حاصل می‌شود که این کار را نیکو ترتیب دهیم و اداره کنیم. وی مجموعه‌ای از فضایل مربوط به حکمت، شجاعت، عفت (کفّ نفس) و عدالت را که طرح توسعه اخلاقی را که باید هدف ما باشد پی می‌ریزند، بسط و گسترش می‌دهد. تقسیم افلاطونی فضایل را با فهم ارسطویی آنچه فضیلت عملاً و بالفعل هست ترکیب می‌کند، و این اندیشه را می‌افزاید که این فضایل هرچه بیشتر بتوانند به مثابه یک وحدت تلقی شوند بهتر است. این از آن روست که وی وحدت را با کمال، و تعدد را با کثرت بی‌معنی اشیاء فیزیکی یکی می‌گیرد. چنین تصور و اندیشه فیثاغوری چیزی بیش از فریبایی و دلربایی زیبایی شناختی به نفع آن دارد. ابن‌مسکویه می‌تواند در مورد این اندیشه که تصور عدالت الهی

یا کامل، فکر ساده‌ای است که با اصول ازلی و ابدی و غیرمادی سروکار دارد به نحو معقولی استدلال کند. برعکس، عدالت انسانی متغیر است و به خصیصه جوامع خاص و ساکنان آنها وابسته است. قانون الهی معلوم و مشخص می‌کند که هر جا و در هر زمان چه باید کرد، در حالی که قانون دولت عادات تغییرپذیر و ممکن زمان را در نظر می‌گیرد.

ابن مسکویه وقت زیادی را صرف بحث درباره انواع گوناگون دوستی می‌کند که به خوبی تمایز بین روابطی را که ذاتاً ناپایدار و زودگذر و تغییرپذیرند (بخصوص روابطی که مبتنی بر لذت‌اند) و روابطی را که مبتنی بر عقل هستند، که آنها نیز لذت‌بخش‌اند اما نه به نحو جسمانی، آشکار می‌کند. نفوس ما قادر به شناختن نفوس کامل شده مشابه‌اند، و نتیجه‌ی اثر چنین شناختی ضعف عقلانی شدید و قوی است. این با طریق عادی که در آن مردمان روابطی را با یکدیگر شکل می‌دهند تفاوت زیادی دارد، زیرا آنان می‌خواهند از این رابطه چیزی را به دست آورند. ابن مسکویه بین طبقه وسیعی از انواع دوستی فرق می‌نهد، لیکن نتیجه نمی‌گیرد که تنها بالاترین و عقلانی‌ترین صورت آن مهم است. برعکس، حتی کسانی که قادر به این مرتبه نهایی دوستی‌اند باید در جامعه زندگی کنند، و بنابراین اگر می‌خواهند به کمال دست یابند باید دیگر انواع دوستی را بپذیرند. در اینجا باز خود را بر زمینه ارسطویی همچنان وفادار و پایدار می‌یابیم، با این ادعا که کمال فضایل و خرسندی درخواست‌های این جهانی و دنیوی‌ترمان دست در دست یکدیگر دارند. با وجود این ابن مسکویه همچنین ادعا می‌کند که بالاترین صورت سعادت وقتی وجود دارد که ما نیازمندی‌های این دنیا را ترک کنیم و بتوانیم صدورها و تجلیاتی را که از بالا افاضه می‌شوند و عقول ما را کامل خواهد کرد و به ما مجال خواهند داد تا در پرتو نور الهی روشن و منور شویم دریافت کنیم. در اینجا به نظر می‌رسد که حتی مرتبه عالی‌تری از سعادت وجود دارد که چیزی شبیه آگاهی عارفانه به خدا است، آنگاه که تمام تجملات هستی جسمانی و دنیوی خود را دور اندازیم و به نفوس خود اجازه دهیم که در مقاصد و غایات کاملاً روحانی و معنوی مشارکت نمایند.

ابن مسکویه زمان زیادی را صرف توصیف لذات و شادمانی‌های رابطه میان نفس آزاد شده و واقعیت الهی می‌کند و این برای او آشکارا حتی صورتی بالاتر از سعادت است که برای ما از طریق کمال عقلی قابل دسترسی است. یکی از جنبه‌های فریبا و شگفت‌آور اثر او این است که وی استعداد و توانایی بحث کردن آنچه را که فرض شده است در عالی‌ترین مرتبه کمال انسانی است با پند و اندرز عملی که چگونه ما ظرفیت و استعداد عادی خود را برای فضیلت بسط و توسعه دهیم، ترکیب می‌کند. وی تربیت و پرورش سلامت اخلاقی ما را به شیوه‌ای ارسطویی همانند تربیت و پرورش تندرستی می‌نگرد، در حالی که اندازه‌ها را برای حفظ تعادل اخلاقی ما ضروری می‌داند. باید بکشیم تا بر عواطف خود نظارت کنیم، و کارهایی انجام دهیم که به ما کمک می‌کنند تا در مواقع خاص هم خویشتن‌داری کنیم و هم صفات ویژه شخصیت را که آن منع و جلوگیری را در سراسر زندگی مان حفظ می‌کند توسعه دهیم. در کوشش برای قلع و قمع خطاها و گناهان باید علت نهائی خطاها و گناهان را تحقیق کنیم و سپس در صدد باشیم که فضایل مقابل را جانشین آنها سازیم. جالب توجه است که مشاهده کنیم چگونه این رویکرد و رهیافت مخصوصاً از عهده مسائل دشوار، مانند ترس از مرگ، برمی‌آید. ابن مسکویه این ترس را بی‌اساس می‌نگرد، و قابل توجه است که در بابیم چرا. خود نفس نمی‌تواند بمیرد، و بنابراین در تعجب و حیرت از اینکه پس از مرگ چه اتفاق می‌افتد مشکلی نیست. ما همه باید بمیریم، و در واقع مرگ جزء همین طبیعت ماست که سرانجام فانی شویم، و قبول اینکه هم ممکن الوجود هستیم و هم نباید بمیریم تناقض با خود است. اگر ما ترس از دردی داریم که نتیجه مردن است، در آن صورت متعلق ترس ما مرگ نیست، بلکه درد است. همین‌که ما مردیم دیگر دردی وجود نخواهد داشت، و این را به ذهن القا می‌کند که به مرگ باید خوش آمد گفت نه اینکه آن را رد کرد. آنچه در این بحث مهم است قوت خود استدلالاتی که ابن مسکویه اقامه می‌کند نیست، بلکه طریق استدلال اوست. وی همراه با کندی و کلیان و رواقیان، که درباره این مطلب

نوشته‌اند، پیشنهاد می‌کند که وقتی ما خود را با واقعیت سازگار کنیم می‌فهمیم که طبیعت واقعی عواطف ما چیست. یعنی به فهم اینکه خصیصه آنها چیست نائل می‌شویم، و می‌توانیم این را با به کار بردن عقل دریابیم. عقل به ما کمک خواهد کرد که بی‌غرضانه و بدون احساساتی تعصب‌آمیز بفهمیم که تنها امور مهمی که ما داریم اموری است که نمی‌توان از آنها صرف‌نظر کرد، مانند خود عقل و نفس و اخلاق. همین‌که عقل به ما نشان داد که چه چیز مهم است، می‌دانیم که چگونه رفتار کنیم و بیندیشیم، و ما بدون قدرت و توانایی برای انجام دادن این نوع مشق و تمرین در اختیار احساساتمان و تحت تأثیر دیگران هستیم.

همین اعتقاد به ظرفیت و استعداد عقل انسانی که به ما کمک می‌کند تعیین کنیم چه باید بکنیم و نقش ما در جهان چیست موجب شده است که برجسته‌ترین شارح و مفسر اخیر ابن مسکویه، محمد ارکون، وی را یک انسان‌گرا بنامد، یعنی بخشی از نهضت انسان‌گرایی کلی زمان وی که شامل توحیدی و سجستانی نیز هست. از برخی جهات، این توصیف بسیار درخور و بجاست، زیرا اهمیت فکر ابن مسکویه را درباره عقل و آنچه را که عقل می‌تواند به ما بگوید، در مقابل دین و تعلیمات دین، نشان می‌دهد. این جمله به این معنی نیست که وی فکر نمی‌کرد که تعالیم اسلام دارای اهمیت هستند. دلیلی برای این عقیده وجود ندارد که وی در هواخواهی و پیوستگی‌اش به اسلام کاملاً صادق و با اخلاص نبود، مع‌هذا، علاقه اصلی او فلسفه است و حتی وقتی اعمال دینی را مطالعه و بررسی می‌کند گاهی اوقات برای آنها دلیلی وسیله‌ای و ابزاری می‌آورد.

غزالی از این عقیده و نظریه ابن مسکویه که نکته و مطلب اصلی نماز عامه مردم این است که دین بر حالت طبیعی اجتماعی آدمیان در جامعه مبتنی است به خشم آمده است. به نظر غزالی چنین آمده است که اگر این نکته مطلب اصلی آن عمل باشد، معلوم خواهد شد که اهمیت آن عمل به عنوان یکی از احکام و شعائر اساسی دین و عبادت نیست. معنی و اهمیت چنین دستورها و شعائر اجتماعی دین، بنابر نظر غزالی، این است که دین

آنها را معین و مشخص کرده است، و نه به دلیل دیگری. دلیل آنها این است که فقط معقول نیستند؛ خداوند به وسیله گماشتن ما به کارهای ناخوشایند و دشوار به شکاف و فاصله عظیم بین ما و خودش اشاره می‌کند. برای ابن مسکویه دلیل برای هر یک از دستورها و شعائر دینی این است که آنها در کمک کردن به ما در توافق و سازگاری با حیات دینی در حالی که خوی‌ها و تمایلاتی را که برای ما طبیعی است به کار می‌بریم دارای نقشی هستند، به طوری که احکام و قوانین دین ذاتاً و اساساً معقول است. ابن مسکویه در نوشتارهایش از قرآن، ارسطو، افلاطون، کُندی و معاصران خود نقل قول می‌کند بدون آنکه بر موضع برتری قرآن بر دیگر منابع و مراجع تأکید نماید. تعالیم اسلام نقشی در آگاهانیدن ما که چگونه زندگی کنیم و چه چیز واقعی است ایفا می‌کنند، لیکن دیگر رویکردها و رهیافت‌های نظری‌تر نیز چنین‌اند، و در هر حال به نظر می‌رسد بزرگ‌ترین موافقت نسبت به منابع یونانی پدید آمده است.

این امر ممکن است این سؤال را که فکر بدیع و مبتکر ابن مسکویه چگونه است به ذهن القا کند. واضح است که فکر وی مؤثر بوده است، و در مدت زندگانی و هم پس از مرگش در ۴۲۱/۱۰۳۰ بسیار نقل و رونویسی شده است. سبک و شیوه برخی از آثار وی، که فکر انتزاعی را با پیشنهادهای عملی ترکیب می‌کنند، سبک و شیوه‌ای است ناگزیر کننده، که می‌تواند تمام طبقات مخاطبان مختلف را جذب کند، و مدتی طولانی پس از درگذشت وی عمومی و متداول بود. مع هذا ابن مسکویه به نظر می‌رسد مخلوطی از افکار و نظریاتی را معرفی کرده است که به نحو صحیح و شایسته کامل نشده است، و بیش از آنکه ترکیب و تألیف باشد شامل کیسه‌ای از لباس‌های کهنه است. شارحان و مفسران درباره طبیعت پیچیده منابع وی شرح و تفسیر فراوانی آورده‌اند که برخی از آنها را می‌توانیم امروز حدس بزنیم، و گویی کمک عمده وی کوشش برای درهم بافتن تمام این مؤلفان مختلف در یک متن ویژه است. درست است که برخی از نوشته‌های وی تنها فهرست‌های «حکمت» از روی سلسله‌ای از فرهنگ‌ها و ادیان (مثلاً جاویدان خرد یا

«حکمت ازلی» هستند. بعضی از تفسیرهای عملی وی بر مسائل اخلاقی به نظر می‌رسد بهتر مناسب حال و ذوق مجلات عمومی است تا فلسفه تحلیلی. با وجود این، ارزش دارد اعتراف کنیم که فلسفه وی در بهترین قسمتش قویاً تحلیلی و دارای مقیاس‌های عالی هماهنگی و ارتباط مطالب است. این امر که وی افلاطون، ارسطو، مذهب نوافلاطونی، فیثاغورس و غیره را مخلوط کرده است نشان آن نیست که او نظریات مختلف را گرد آورده است، بلکه بیشتر بر کوششی خلاق در به کار بردن این رهیافت‌های گوناگون برای روشنی افکندن بر مطالب مهم دلالت دارد. اساساً در ارسطویی بودن و مع‌هذا به سوی نظریه‌های افلاطونی یا فیثاغوری رفتن خطایی نیست. ابن مسکویه نشان داده است که چگونه ممکن است اندیشه و نظر افلاطونی نفس را با بیان ارسطویی پرورش اخلاقی ترکیب کرد. تصور و اندیشه یک قلمرو عالی تر وجود که در آن نفس با واقعیت الهی تماس داشته باشد افزایش کاملاً ممکن است به بیانی که وی از حیات اجتماعی و عقلی به دست می‌دهد. استدلالات وی بسیاری از مسائل خود این استدلالات را کنار می‌زند، لیکن آنها به عنوان استدلالات قابل توجه‌اند، و کوشش نشده است تا وحی را برای حل مشکلات نظری وارد کند. شاید در ابن مسکویه ترکیبی است از ظرافت و خوش سلیقگی سبک و اسلوب، ارتباط و مناسبت عملی و استواری فلسفی، که تأثیر وی را در جهان اسلامی دوام بخشیده است.

تاریخ فلسفہ اسلامی ۴۴۴

Ethics", *Studia Islamica*, 42:39-57.

---- (1983) *A History of Islamic Philosophy*, 2nd ed. (New York).

---- (1991) *Ethical Theories in Islam* (Leiden).

فصل نوزدهم

غزالی

ماسیمو کمپینی

محمود خاتمی

ملاحظات مقدماتی لازم است تا جایگاه غزالی در تاریخ فلسفه اسلامی روشن شود. در آغاز، بارزترین نکته این است که غزالی خود را یک فیلسوف نمی دانسته و علاقه ای نداشته تا به این عنوان لحاظ شود. با این همه جالب است متفکران مسیحی قرون وسطی، که کتاب مقاصد الفلاسفة او را - که شرحی است مدلل و عینی از موضوعات اصلی فلسفه در زمانه او - می خواندند، به او همچون ابن سینا یا ابن رشد به چشم فیلسوف نگاه می کردند. این نه تنها بدان معنی است که غزالی فلسفه را عمیقاً مطالعه نموده و از فریبندگی^(۱) نظری و قوت ساختار آن آگاه بوده، بلکه این نکته حتی ما را وامی دارد باور کنیم که فلسفه لااقل باید تأثیری غیرمستقیم حتی بر اندیشه عرفانی او نیز داشته باشد. به علاوه، هرچند غزالی، که اساساً متکلم، عارف و فقیه است، دقیقاً علیه فلسفه مبارزه کرده و کوشیده است تا تناقضات آن را برملا کند، اما نباید این نکته را نادیده گرفت که عرفان و کلام او صرفاً آموزه های عملی و دینی نیستند بلکه از عمق نظری قابل توجهی برخوردارند.

دومین مطلب مهم در مورد مسأله دقیقاً فلسفی رابطه میان حقیقت و یقین پدید

1- glamour.

می‌آید و غزالی این مطلب را برای علما مسأله‌ای حیاتی تلقی می‌کرده است. او بحث کرده است که فلسفه نمی‌تواند به حقیقت دست یابد زیرا یقین حاصل نمی‌کند؛ غزالی به فلسفه همان اتهامی را وارد ساخته که ابن رشد به کلام؛ و آن اتهام این است که انسجام منطقی احتجاجات فلسفه مخاطرات زیادی در بردارد. غزالی در کتاب المنقذ من الضلال می‌نویسد:

آنان [یعنی فلاسفه‌ای که منطق را به کار می‌برند] فهرستی از شرایطی را ترسیم می‌نمایند که باید با برهان تحقق یابند و معروفند که یقین را بدون خطا حاصل می‌کنند. اما وقتی که آنان به تفصیل به بحث دربارهٔ مسائل مذهبی می‌رسند نه فقط نمی‌توانند این شرایط را برآورند بلکه تا اندازهٔ زیادی قائل به تعطیل می‌شوند. (غزالی (a ۱۹۶۷): ۳۶)

به زعم غزالی نسبت ضرورت، که میان مقدمات و نتایج یک قیاس موجود است، عملاً قادر نیست ذهن و قلب را اقناع و به عمل ملزم نماید. معرفت حقیقی (علم) نتیجهٔ اشراق و الهام ربّانی است. غزالی می‌گوید «وقتی خدا حافظ قلب باشد... شرح صدری حاصل می‌شود و راز ملکوت آشکار می‌گردد و حجاب خطا ازاله می‌شود و واقعیت امور ربّانی در قلب تجلّی می‌کند» (غزالی (۱۹۸۵)، ۲۱:۳). وقتی قلب مالک حقیقت شود، آن‌گاه ذهن به یقین دست می‌یابد: «حقایق ضروری عقل در آن هنگام مقبول‌ترند، چون من اعتماد به یقین و ویژگی قابل تکیه زدن به آنها را به دست آورده‌ام. این اعتماد با برهان منظم و احتجاج منطقی به دست نمی‌آید، بلکه با نوری حاصل می‌شود که خداوند در قلب من می‌اندازد» (غزالی (a ۱۹۶۷): ۲۵).

این بدان معنی نیست که غزالی مثلاً منکر طبیعت الزام آور استدلال، خصوصاً استدلال ریاضی و منطقی^۱، باشد (مارمورا ۱۹۶۵)، اما خاطر نشان کردن این نکته مهم است که او یقین نظری را معلول برترین نوع معرفت می‌داند، معرفتی که سطح بالای آن با تجربه و ذوق عرفانی حاصل می‌شود. هرچند نقطه شروع بحث غزالی در اینجا فلسفی است، اما او در اینجا به نتایجی بسیار دور از نتایج فلسفی متداول می‌رسد.

ابوحامد محمد ابن محمد غزالی در طوس، شهری در خراسان، در ایران و به سال ۴۵۰/ ۱۰۵۸ متولد شد. تعلیمات سنی خوب خود را نخست در جرجان و سپس در نیشابور - مرکز استان - تحصیل کرد. او در نیشابور در درس‌های مبرزترین متکلم اشعری زمان خود یعنی امام الحرمین ابوالمعالی جوینی حاضر شد. غزالی، تحت راهنمایی این متکلم، اصول اساسی کلام اشعری را که تا پایان زندگی خود بدان‌ها معتقد بود پذیرفت.^۲

غزالی اصولی نظیر توحید و حقیقت اوصاف الهی را، که [بنا به اعتقاد اشاعره] زاید بر ذات خدایند، همراه با سایر مباحث مشخص کلام اشعری پذیرفت: اعتقاد به قدیم بودن قرآن؛ قبول توصیفات قرآن از خدا که ظهور در تشبیه خدا به انسان دارند، از این قبیل که خدا چشم و گوش و جسم دارد و لوما کیفیت آنها را نشانسیم^۳؛ اعتقاد به این که در بهشت می‌توان وجه الله را همچون «ماه در شب نورانی» دید؛ اظهار مکرر این نکته که تنها راه معرفت الله وحی است، زیرا عقل بشری از تحصیل واقعیاتی چنین متعالی قاصر است؛ و قبول این نکته که بر طبق نظام اخلاقی ترتیب خلافت خلفای راشدین حق بوده است.

تمام این عقاید آشکارا با آموزه‌های معتزله مخالفند و می‌توان آنها را «سنت‌گرایانه» نامید، هرچند درک معنی واقعی «سنت‌گرایی» در اسلام بسیار مشکل است. بعضی از علما منکر آنند که مکتب اشعری یک مکتب سنت‌گرایانه در عالم اسلام تلقی شود (مقدیسی (۱۹۶۳) و (۱۹۸۳)) و حتی در خصوص غزالی معتقدند که نمی‌توان مکتب اشعری را با مذهب شافعی یکی دانست (مقدیسی در یونسکو (۱۹۸۷)). حل این مسأله در اینجا چندان اهمیت ندارد. نکته اصلی این است که غزالی در احیاء دینی خود کلام اشعری را به پایه‌ای جدلی تبدیل می‌کند و از آن چهارچوبی عملی برای تأملات فلسفی و تا اندازه‌ای عرفانی خود می‌سازد. غزالی در ۴۷۸/ ۱۰۵۸ به دربار خواجه نظام الملک، وزیر متنفذ ملک‌شاه سلطان سلجوقی، پیوست و دوست نزدیک وزیر شد. نظام

الملک او را به استادی فقه شافعی در مدرسه نظامیه بغداد منصوب کرد (۱۰۹۱/۴۸۴)، و غزالی به زودی در حلقه خود تعداد زیادی طلاب گرد آورد. پس از چند سال، هرچند غزالی درباری نبود اما از رهبران فکری دربار شد. با اشغال این منصب، غزالی به فساد قدرت و غیر اخلاقی بودن آن و نیز همدستی فقها و علمای سنت‌گرا با ملوک و امراء منحط واقف شد و اندیشه‌های سیاسی او به بلوغ رسید (لائوست (۱۹۷۰) و وات (۱۹۶۳) را ببینید).

غزالی ارادت خالصانه خود را به خلفا ابراز کرده است و مشروعیت نظام عباسی را می‌پذیرد. به هر حال، او استدلال می‌کند که خلفا و سلاطین باید برای تحصیل صلح و امنیت امپراطوری اسلامی تشریک مساعی کنند. خلفا که ولایت مطلقه دینی دارند باید از سلاطین که اقتدار اعلای سیاسی به آنان بستگی دارد بیعت بگیرند. سلطان نه تنها وظیفه دفاع از خلافت را دارد بلکه باید هر تمایل انقلابی احتمالی را نیز سرکوب کند (بیندر (۱۹۵۵) و مجموعه مقالات در لمبتن (۱۹۸۰)). علاوه بر این، دیدگاه سیاسی غزالی ملهم از نوعی تسلیم بود، زیرا هرگونه شورش حتی علیه حاکم جور و شر را محکوم می‌کرد (لائوست (۱۹۷۰): صص ۳۶۸ به بعد). این دیدگاه برخاسته از معنای خاص نسبت میان عالم ظاهر و عالم باطن بود. در واقع تسلیم سیاسی شدن او برای نهضت احیای علوم دینی جنبه کارکردی دارد. اگر عالم ظاهر مبتلا به جنگ و بی‌عدالتی باشد، هیچ کس - و مسلماً هیچ عالم یا عارفی - نمی‌تواند آرامش وجدان داشته باشد. اصلاح قلوب محتاج صلح و هماهنگی اجتماعی است ولو بهای این آرامش، قدرت استبدادی باشد. اما مرد حکیم ممکن است دریچه‌های عالم ظاهر را ببندد تا باب نفس (عالم باطن) را بگشاید.

آشکارا می‌توان استدلال کرد که این تسلیم [سیاسی] شدن او با ترس و بی‌مهری نسبت به شیعه اسماعیلی توجیه می‌شد که در پایان قرن پنجم / یازدهم هنوز در [سلسله] فاطمیان قاهره قدرتمند می‌نمود و در واقع پس از حسن صباح - که در قلعه الموت

دولت باطنیان را به کمک راهبانی فدایی و مبارز^(۱)، که به غلط آدم‌کش^(۲) نامیده شده‌اند، ایجاد کرده بود - در سراسر خاورمیانه گسترده شده بود. همین نظام الملک نهایتاً توسط یک فدایی در سال ۱۰۹۲/۴۸۵ به قتل رسید. فرید جبری سیر تحولات تمامی اندیشه غزالی را در پرتو مجادلات ضد - باطنی‌گرایی او تفسیر کرده است (جبری ۱۹۵۸). این نظریه بدون شک بسیار خام است، اما این هم درست است که غزالی اسماعیلیه را هم از لحاظ سیاسی و هم از لحاظ عقیدتی خطری واقعی برای اسلام سنتی تلقی می‌کرد. بنابراین، او بسیاری از آثار خود را به جرح اسماعیلیه اختصاص داد، که شاید معروف‌ترین آنها کتاب فضایح الباطنیة و فضائل المستظهریة یا المستظهری باشد، که در سال ۱۰۹۴/۴۸۶ تألیف شده و به خلیفه جدید المستظهر تقدیم شده است.

هسته اصلی انتقاد ضد باطنی غزالی عبارت است از تاکید بر ابهامات و بدعت‌گذاری‌هایی که ناشی از تقلید کورکورانه پیروان باطنی‌گرایان از تعالیم ائمه خود بوده است. در واقع، تنها رهبر جاوید مسلمانان باید حضرت محمد(ص) باشد که اعمال و اقوال او پیکره حدیث و سنتی را می‌سازند که برای هدایت حیات و جامعه اسلامی لازم و کافی‌اند. غزالی می‌گوید:

یک مسلمان معتقد معرفت به تنها دو مسأله را ادعا می‌نماید: یکی از آنها این است که وجود صانع، واجب‌الوجود، نیازی به صانع و مُدَبِّر ندارد؛ و مسأله دوم تصدیق رسول خدا است. و در خصوص سایر مسائل، کافی است که ما آنها را چشم بسته از رسول خدا بپذیریم.

(غزالی (۱۹۸۰: ۲۵۰ a)

ولو غزالی در اینجا ظاهراً تقلید کورکورانه [از ائمه باطنی] را با مرجعیت رسول خدا تعویض کرد، اما این نکته قابل توجه است که او باطنیان را متهم کرده که متکلمان بدی هستند و از منطق استفاده ضعیفی می‌کنند و به دلخواه خود معنی متون مقدس را تأویل

می‌کنند. غزالی تصور می‌کرد تلاش برای بی‌اعتبار کردن استدلال عقلانی از طریق برهان‌های جزمی‌ای که عصمت امامان را ثابت می‌کنند فریب‌آمیز و تناقض‌آلود است (غزالی a: ۱۹۸۰: ۲۱۸). در واقع، اگر اقوال این امامان را بدون چون و چرا تصدیق کنیم، چگونه می‌توانیم آموزه خود را مستدل کنیم؟ تعلیم [این ائمه] با عقل تعارض دارد (غزالی a: ۱۹۸۰: ۲۴۹).

این کاملاً موضعی دوپهلوی است. هرچند غزالی علیه مشروعیت معرفت‌بخش بودن عقل‌ورزی داد سخن می‌دهد، اما از تاکید بر عقلانیت بیشتر موضع خود دست برنمی‌دارد. همین دیدگاه را غزالی در کتاب تهافت الفلاسفه نیز که کتابی معروف علیه فلسفه است نشان می‌دهد. از لحاظ عقیدتی، فلسفه به اندازه اسماعیلیه خطرناک است و غزالی در کتاب تهافت می‌خواهد مبرهن سازد که فلاسفه قادر نیستند از لحاظ نظری حقایق دینی را اثبات کنند. به هر حال، او با ابزار مرجعیت و وحی الهی به جنگ فلاسفه نمی‌رود، بلکه از همان شیوه فلسفه استفاده می‌کند (نگا: لیمن ۱۹۸۵): فصل‌های ۱-۳؛ و بلو (۱۹۸۹): فصل‌های ۸-۶. به این معنا، شاید غزالی حتی موضعی عقل‌گرایانه‌تر از ابن رشد دارد که در کتاب‌هایش فصل المقال و تهافت التهافت کوشید فلسفه را به آموزه‌ای تبدیل کند که هرچند به شریعت نزدیک نیست، اما لااقل با آن تعارض ندارد؛ نه اینکه کلام را همچون یک نظام عقلانی توصیف کند (نگا: کمپینی ۱۹۸۹): مقدمه. برعکس، غزالی دین و فلسفه را از هم کاملاً متمایز می‌کند و از عدم تحویل ذاتی این دو موضع به یکدیگر آگاه است.

غزالی، در تهافت الفلاسفه، نشان می‌دهد که فلاسفه نمی‌توانند خلقت عالم را توسط خدا و جوهر روحانی نفس انسان را مبرهن سازند. غزالی فلاسفه را، به خصوص، در مورد سه مسأله تکفیر کرده است: قدیم بودن عالم (نظریه اختصاصی ارسطو)؛ استحاله علم خدا به جزئیات (نظریه‌ای که ابن سینا آن را قویاً اتخاذ کرد)؛ و انکار معاد جسمانی و مرگ نفوس جزئی، نظریه دهریون که منحصر به ارسطوئیان نیست. این سه موضوع

کفایت می‌کنند تا پیام فلسفی به نظریه‌ای بالقوه فساد آور تبدیل شود. به علاوه، حتی اگر فلاسفه بزرگ را نتوان کلاً تکفیر کرد (غزالی (۱۹۲۸): ۶-۷)، باز آموزه‌های آنها بسیاری از مردم را وادار می‌کند تا «جزئیات ادیان و شرایع را انکار کنند و باور کنند که ادیان و شرایع جعلیات و قوانین ساخته بشرند» (غزالی (۱۹۲۸): ۵).

آغاز بحث با این نکته سنتی و صحیح شروع می‌شود که خدا برترین موجود و تنها فعال مایشاء است. از یک سو،

در خدا یک حقیقت و یک ماهیت وجود دارد، و این حقیقت معادل با ماهیت اوست، یعنی در خدا لا وجود و نقص راه ندارد. اما، وجود خدا زائد بر ذات (حقیقت) او نیست... هیچ فاعلی وجود خدا را که نامتناهی است و بدون هرگونه علت ایجابی ازلیت دارد ایجاد نکرده است.

(غزالی (۱۹۲۸): ۱۹۶)

از سوی دیگر، «مبدأ اوّل عالم، قدیر و مرید است. فعال مایشاء است؛ هرچه بخواهد می‌کند؛ همه مخلوقات و طبایع را آن‌گونه که بخواهد و به هر شکلی که بخواهد خلق می‌کند» (غزالی (۱۹۲۸): ۱۳۱).

غزالی قویاً بر اراده خدا تاکید دارد، کیفیتی که خود را در قوه (و فعلیت) فعل شکل می‌دهد. با این مقدمات، آیا در نظام غزالی جایی برای علل طبیعی وجود دارد؟ مسأله علیت شاید بیشتر در تاریخ‌نگاری مربوط به غزالی بحث شده است. حتی در دوران اخیر، بعضی از علماء با این مطلب رویارو شده‌اند (نگا: گودمن (۱۹۷۸)؛ آلن (۱۹۸۰)؛ آبراهاموف (۱۹۸۸)).

قابل ذکر است که غزالی وجود علیت طبیعی را مطلقاً انکار کرده است. انکار این که آتش پنبه را می‌سوزاند احمقانه به نظر می‌رسد. آنچه غزالی انکار کرده وجود نسبت ضروری میان علت و معلول است، مستقل از مشیت الله که خالق سوختن است. اگر عالم ممکن همچنین عالم ممکن به امکان عام است، غزالی ادعا می‌کند که این امکان تنها

حوزه فعل آزادنه خداوند است. مشکل وجود عینی اشیا بی نیست که انضمامی اند، چون خدا آنها را خلق کرده است. مسأله شناخت شناسانه در عدم امکان ارتباط مستقیم معلول با علت قرار دارد. علل می توانند همواره شرطی باشند، و تنها یقینی که داریم این است که آنها نتایج مشیت الله اند.

کاملاً معلوم است که غزالی از لحاظ تاریخی در این نظر که رابطه علیت امری تنها ظاهری است و معلول این عادت ذهنی بشر است که دو واقعه ای را که یکنواخت در طبیعت رخ می دهند، به هم مرتبط می سازد بر دیوید هیوم سبقت داشته است: «دوام عادت در خصوص آنها [یعنی اشیا بی که ضروری به نظر می رسند اما صرفاً ممکن اند]، لحظه به لحظه در ذهن ما مطابق با عادات گذشته جریانی چنان قوی ایجاد می کند که [آن تداوم] را نمی توان از آن اشیا جدا کرد» (غزالی (۱۹۲۸): ۲۸۵).

غزالی همین مطلب را در مواضع دیگر کتاب تهافت (غزالی (۱۹۲۸): ۲۷۸-۲۷۷) هم اظهار کرده، اما همواره بر این واقعیت اصرار دارد که این خداست که ارتباط میان پدیدارها را ایجاد می کند: «در مورد آنچه ظاهر این ارتباط است... این ارتباط به تقدیر خداوند سبحان بستگی دارد که [پدیدارها را] علی التساوق خلق می کند».

خداوند می تواند قوانین حوادث طبیعی را دگرگون سازد و قوانین کاملاً جدیدی را جایگزین عملکرد طبیعت بنماید. اما این بدان معنی نیست که خداوند واقعاً چنین می کند یا اینکه به آتش یا آب خواص طبیعی سوزاندن و خاموش کردن را عطا نمی نماید. بنابراین، می توان میزان شکاکیت بعضی از عبارات غزالی نظیر این عبارت را اندکی تعدیل کرد: «از این رو من با جدیت فراوان به تأمل درباره ادراک حسی و حقایق ضروری مبادرت می کنم و این را ملاحظه می کنم که آیا می توانم در مورد آنها شک کنم. نتیجه این تلاش عبارت است از این شک که من به هیچ وجه نمی توانم به ادراک حسی اعتماد کنم» (غزالی (۱۹۶۷ a): ۲۳).

حتی اگر به نظر برسد که غزالی گاهی به شک روشی دکارت نزدیک شده است، این

امر مستلزم انکارِ حقایق دینی یا انکارِ واقعیت جهان عینی نیست. برعکس، شک دارای معنای معرفت‌شناختی شایعی است و محلّ جریان آن قابل اعتماد بودن علوم انسانی است.

در سال ۱۰۹۵/۴۸۸ به دلیل بحران روحی و روانی‌ای که نمی‌توان به حقیقت آن پی‌برد (پاگی ۱۹۶۷)^۴، غزالی بغداد را ترک کرد و به مدت دو یا سه سال در سوریه و فلسطین به سربرد و برای سفر حجّ به مکه رفت. او قبل از ۱۰۹۹/۴۹۳ به ایران بازگشت و تا تابستان ۱۱۰۶/۴۹۹ یعنی تا زمانی که فخرالملوک، وزیر سلطان سنجر سلجوقی، او را ترغیب کرد که تعلیم فقهی خود را در مدرسه نظامیه نیشابور تقریر نماید، کنج عزلت گزید. بازگشت غزالی به حیات اجتماعی کمی بیش از دو سال به طول انجامید، زیرا او در سال ۱۱۰۹/۵۰۳ در طوس، که در سال ۱۱۱۱/۵۰۵ در آنجا وفات یافت، برای همیشه سکنی گزید.

دوران طولانی عزلت‌گزینی شاهد تغییرات عمیقِ علایق نظری غزالی و حتی جهان‌بینی او بود. او دیگر به فلسفه رغبتی نداشت و خود را کاملاً وقف تصوف و احیای دین مورد اعتقادش نمود. غزالی در کتاب المنقذ، که کتابی است در شرح حال روحی خودش و حدوداً آن را در فاصله ۱۱۰۷/۵۰۱ و ۱۱۰۹/۵۰۳ تألیف کرده، این احساس کاملاً موعود را اظهار می‌دارد که آگاه است از این که «خداوند متعال وعده داده است که دین خود را در آغاز هر قرن احیاء نماید» (غزالی a ۱۹۶۷: ۷۵). غزالی بر این اعتقاد بود که او همان کسی است که برای اجرای این وظیفه برگزیده شده است و هدف اصلاح‌گری خود را با تألیف کتاب بزرگی که عنوان آن کاملاًگویا و با معنی است دنبال می‌کند: احیاء علوم الدین، و خلاصه ماحصل این کتاب بزرگ تحت عنوان کتاب الاربعین فی اصول الدین، و نیز خلاصه فارسی آن را به نام کیمیای سعادت می‌نویسد. بسیاری از محققان برآنند که غزالی [در این کتاب‌ها] بین تصوف و سنت [دینی] سازگاری برقرار کرده است (گلاسُن ۱۹۸۱). واقعیت این است که، غزالی در اواخر

عمر خود، تعلیمات تصوف را در مقایسه با تعلیمات فلسفه یا کلام بهتر دید، زیرا در حالی که علوم انسانی انتزاعی و سطحی‌اند تصوف متعلّم را به معرفت مثبتی از خدا و طبیعت رهنمون می‌شود:

من به وضوح دریافتم که عارفان مردانی هستند که دارای تجاربی واقعی بوده و اهل قیل و قال نیستند، و قبلاً هم تا جا داشت در راه استنباط عقلانی پیش رفته بودم. آنچه برایم باقی مانده بود این نبود که تعلیماتی شفاهی بینم و به مطالعه پردازم، بلکه این بود که به تجربه‌ای بی‌واسطه دست یابم و در راه عرفان سلوک کنم.

(غزالی (۵۱۹۶۷: ۵۵)

طریق الی الله در سراسر تصوف یک تجربه زنده است و همچون سهمی^(۱) متعالی است که نقطه شروع آن «علم» است. در کتاب الاربعین غزالی «علم» را به معرفت‌الله و صفات او و وظایف و تکالیف دینی نظیر نماز، حج و زکات تفسیر می‌کند (غزالی (۱۹۷۰: ۵۱-۱۲). اما این نوع علم، هرچند لازم است، تنها در آمدی بر ارزیابی مجموعه‌ای از مراحل مقدماتی به دست آمده است.

نخست آنکه، اجتناب از اعمال غیر شرعی و مذموم که ممکن است مرید و مؤمن را از صراط مستقیم منحرف سازد لازم است. در برابر این اوصاف مذمومه، غزالی رفتارهای حمیده و مشروع نظیر توبه، زهد و ترس از خدا را پیشنهاد می‌کند.

توبه «راه بازگشت از دوری از خدا به قرب به خدا» است (غزالی (۱۹۷۰: ۱۹۷؛ غزالی (۱۹۸۵)، ۴: ۱۲-۱۱). زهد «بی‌علاقگی نفس است به امور مادی»، بی‌علاقگی‌ای که ریشه آن علم و نورند، یعنی معرفت عرفانی و اشراق باطنی در قلب (غزالی (۱۹۷۰: ۲۱۱). ترس از خدا عبارت است از «خوف قلبی و دلسوختگی به دلیل انتظار روزهای بد»^(۲) آینده» (غزالی (۱۹۷۰: ۲۰۵)، و بهترین ثمره این احساس انفتاح ابواب درونی نفس به رجاء کامل است (غزالی (۱۹۸۵)، ۴: ۱۳۵ به بعد).

در نهایت، رفتار صحیح یک عارف مستلزم رضایت کامل از فرامین الهی است. غزالی، هم در احیاء و هم در اربعین، بحث خود را با رضا به قضاء الهی، که همراه با سپاس خالص نسبت به تمامی نعمات (و نیز تمامی نعماتی) است که خداوند بر بشر مقدر کرده است، به پایان می‌برد.

پس از آن‌که مرید به بهترین حالت ممکن دست یافت باید برای سیر صحیح تقرب به خدا آماده باشد (کمپینی ۱۹۹۱). نخستین گام نیت است؛ اما دو مرحله اصلی عبارتند از ذکر و توکل. ذکر عبارت است از تداوم در به یاد داشتن اسم الله (گاردیت و انواتی ۱۹۶۱): (بخش چهارم)؛ ذکر عارف را مجذوب و فانی در خدا می‌کند. اما، فنا تنها لحظه‌ای کوتاه و گذراست (غزالی (۱۹۷۰): ۶۲) و به هیچ وجه به معنی حلول یا تدانی یا تجسد خدا در عارف نیست. غزالی هرگونه ادعایی را از قبیل آنچه از جانب بعضی اهل تصوف شده است - نظیر شطحیات حلاج یا بسطامی - قویاً رد می‌کند، زیرا این سخنان بسیار خطرناک‌اند و موجب سوء تفاهم شده و منجر به شرک می‌شوند.

برعکس، غزالی بر اهمیت محبت تاکید دارد (سیوه ۱۹۸۶) و این یقیناً یکی از مبانی تمایز غزالی از سایر صوفیان اسلامی است. غزالی در کتاب اربعین می‌نویسد «انسانی که تعلیم حقیقی دیده است تنها خدای متعال را دوست می‌دارد؛ و اگر کسی را که خدا نیست دوست دارد او را برای خدای سبحانه و تعالی دوست می‌دارد» (غزالی (۱۹۷۰): ۲۵۷). بالاترین درجه محبت مستلزم اعتماد کامل به خداست: معنی توکل همین است، چنان اعتماد کاملی به خالق که مؤمن خود را کاملاً به او واگذار می‌کند «چون مرده‌ای که در دستان غسال است» (غزالی (۱۹۷۰): ۲۴۹؛ غزالی (۱۹۸۵): ۴: ۲۴۲-۲۴۳).

اما بعضی از محققان منکرند که عرفان غزالی تجربه از خود برون شدن واقعی بوده باشد. این محققان، برعکس، بر جنبه‌های فنی و عملی نظریه غزالی تاکید دارند (جبری ۱۹۵۸)؛ هرچند تمام صوفیان غزالی را یکی از برجسته‌ترین عرفای خود به حساب می‌آورند. مشکل بتوان از بیرون پاسخ قانع‌کننده‌ای به این مسأله داد. مطلب مهم این

نکته است که از نظر غزالی صوفی بودن مستلزم نادیده گرفتن اعمال تعبدی و انکار شریعت و اجرای دقیق سنت نیست (غزالی (a) ۱۹۶۷: ۷۲-۷۱). غزالی بر آن است که ظاهر به باطن منتهی شود (غزالی (۱۹۷۰: ۱۰۲ به بعد)، چنانکه مَقْدِسی - که غزالی را با ابن تیمیه در باب تصوف مقایسه کرده است - به حق می‌گوید هر دوی آنها به شدت از مبالغه‌گویی‌های بعضی صوفیان انتقاد کرده‌اند، چون تصوف [از این طریق] گاه رقیب شریعت می‌شود و معانی خارجی (و اجتماعی) شرع را از اعتبار می‌اندازد (مَقْدِسی (۱۹۸۳: ۵۵).

نهایتاً، به نظر غزالی، تصوف صرفاً راهی فردی برای وصول به کمال نیست، بلکه یک برداشت کلی از حیات، از جمله اخلاق، شیوه زندگی، رفتار و اعتقاد، جهان‌شناسی و مابعدالطبیعه است. بدین معنی، شاید درست باشد که عرفان غزالی فقط یک تجربه زنده نیست، بلکه همچنین یک ساختار عقلانی است که به وسیله آن شخص متعلّم می‌تواند از لذت از خودپروان شدن بهره‌مند گردد بی آنکه از امتناع تحقیق نظری صرف‌نظر شود.

غزالی، در کتاب میزان العمل، که در آخرین سال دوران زندگی غزالی در بغداد تألیف شده است، نشان می‌دهد که به مطالعه عقلانی طریق زندگی عرفانی مایل است. لاثوست، در تفسیری که بر این کتاب دارد، می‌نویسد که در این کتاب «غزالی روش صوفیان را با روش متکلمین نظریه پرداز و به خصوص اشاعره همراه می‌کند» (لاثوست (۱۹۷۰: ۷۳). بنابراین، می‌توانیم دریابیم که در برداشت غزالی از اخلاق در قبل و بعد از بحران سال ۱۰۹۵/۴۸۸ گسست کاملی وجود نداشته است. عقل و عرفان هرگز در اندیشه غزالی از هم جدا نیستند.

حتی در آثاری نظیر کتاب‌های احیاء و اربعین، که بدواً به اصلاح دینی اختصاص دارد، تصور معقولی از خدا را ملاحظه می‌کنیم که «در ذات خود، احد، واحد، بدون شریک و بدون مثل است... وجود خداوند ازلی و مدام است» (غزالی (۱۹۷۰: ۱۳).

به نظر می‌رسد که ذات حق تعالی مطلقاً پابرجا باشد، اما

او [خدا] جسم ذو شکل یا جوهر متعین نیست. چیزی شبیه او وجود ندارد، زیرا اندازه ندارد و قابل تجزیه به اجزاء نیست. خدا جوهر نیست و جواهر نمی‌توانند به او تعین (وحد) بخشند؛ او نه عرض است و نه اعراض او را تعین (وحد) می‌بخشند. موجودی شبیه او نیست و «چیزی را نمی‌توان با او مقایسه کرد» (قرآن، ۴۲: ۱۱). خدا به اشیاء شبیه نیست. کمیت نمی‌تواند او را تحدید کند؛ محلی نمی‌تواند او را دربرگیرد؛ سمت و سویی نمی‌تواند بر او احاطه یابد. (غزالی (۱۹۷۰): ۱۴)

این توصیف از خدای متعال به الهیات سلبی معتزله، که اشعری در کتاب المقالات خود توصیف کرده (اشعری (۱۹۶۹)، ۱: ۲۳۵)، نزدیک است و عدم امکان تحویل خداوند را به عالم طبیعی و به ماوراء الهی بیان می‌کند (شهادی (۱۹۶۴)؛ بارل (۱۹۸۷)). این نوع الهیات سلبی خدا را از طبیعت جدا می‌کند و او را وراء هر تعریف یا تحدیدی و خارج از دسترس قرار می‌دهد.

اما در موضع معتزله به طور ضمنی خطری وجود دارد و آن تعطیل است، یعنی انکار آن اوصاف الهی، که ظاهراً انسان‌گونه‌اند، و با این همه در قرآن به آنها تصریح شده است. غزالی می‌خواهد از چنین خطری بپرهیزد. برای او اوصاف الهی واقعیات مثبت و محصل‌اند و از حقیقت خداوند متمایزند:

خدای متعال عالم به علم است، حیّ به حیات است، قادر به قدرت است، مرید به اراده است، متکلم به کلام است، سمیع به قابلیت سمع است، بصیر به قابلیت بصر است. او این کیفیات را به لحاظ اوصاف ازلی خود دارد. اگر کسی [معتزله] می‌گوید که خدا بدون علم می‌داند، منظورش باید این باشد که ثروتمند بودن بدون ثروت داشتن ممکن است یا علمی بدون عالم وجود دارد یا شناختی بدون موضوع شناخت وجود دارد.

(غزالی (۱۹۸۵)، ۱: ۱۰۳-۱۰۲)

مفهومی که غزالی از خدا ارائه می‌دهد قویاً اسلامی است. خدا یک شخص زنده و مرید است. او سرنوشت مردم و حیوانات را رقم می‌زند و می‌تواند مردم را به رنج و

مشقت افکند بدون آن که پاداش خیری بدان‌ها بدهد (غزالی (۱۹۸۵)، ۱: ۱۰۴). اما همان‌طور که قبلاً اشاره کردیم، مقصود از این قدرت اختیاری این نیست که یک ذهنیت غیرمنطقی دست به انتخاب می‌زند. برعکس، به نظر می‌رسد که غزالی در چندجا به مفهوم «بهترین عوالم ممکن» لایبنتیس نزدیک می‌شود. (نگا: ارمسبی (۱۹۸۴)). در کتاب احیاء می‌خوانیم:

هرچه خدا برای بشر تقدیر می‌فرماید... حق محض... است، بدون هیچ خطایی در آن. در واقع، آن مطابق با نظامی است که بالضرورة حق است؛ مطابق با چیزی است که باید باشد و از آن حیث که باید باشد و به مقداری که باید باشد؛ و هیچ چیزی وجود ندارد که بالقوه از آن عالی‌تر و کامل‌تر باشد.

(غزالی (۱۹۸۵)، ۴: ۲۳۰-۲۲۹)

و در اربعین می‌نویسد:

راه‌های مختلفی وجود دارد که، با آگاهی کامل، کمال حکمت الهی درک می‌شود. یکی از این راه‌ها تأمل در شیوه‌ای است که خداوند بدان شیوه علی موجب معلول را ترتیب می‌بخشد. می‌توان معرفت القضاء را که به وسیله آن خداوند هر چیزی را به طرفه‌العین ایجاد می‌فرماید، و نیز معرفت‌القدر را که سبب آشکار تفصیل قضاء است در نظر گرفت. آنها کامل‌ترین و ممکن‌ترین [احکام] اند و هیچ راهی وجود ندارد که بهتر و مکفی‌تر باشند.

(غزالی (۱۹۷۰): ۲۰۲)

واضح است بحث غزالی این نیست که جهان ما بهترین جهانی است که خداوند می‌توانست بیافریند، بلکه فقط می‌گوید که خداوند قادر مطلق برای این عالم کامل‌ترین قوانینی را که می‌توان به کار برد وضع فرموده است، ولو قادر بوده و هست که عوالم نامتناهی مختلفی خلق کند. نظریه غزالی در مورد قدرت مطلق خداوند شاید قابل قیاس با تمایزی باشد که در قرون وسطای غربی میان قدرت مطلقه و نظام الهی^۵ قابل می‌شدند؛ مسأله‌ای که متفکران مسیحی بزرگی همچون دونس اسکاتس، توماس آکویناس و ویلیام اکام با آن روبرو بودند. به نظر غزالی، خدا می‌تواند فراتر از قانون عمل کند، اما او

در عمل چنین نمی‌کند، زیرا او علاوه بر ایجاد عالم مبقی آن هم هست. به علاوه، غزالی تصور می‌کرد که آن دو قدرت دو راه مختلف برای فعل الهی نیستند، بلکه نتیجه تنها یک تمایل تعین بخش‌اند.

عقلانی بودن آفرینش الهی باز آشکارا در کتاب مقصد الأسنی فی شرح اسماء الله الحسنی بیان شده است. این کتاب تقریباً همزمان با کتاب احیاء نوشته شده است و متنی بوده که می‌تواند در سنت طولانی مطالعات اسلامی مربوط به معانی مابعدالطبیعی، دینی و حتی جهان‌شناختی نود و نه اسم از اسماء الحسنی قرار گیرد (گیمرت ۱۹۸۸). بنابراین، در مقاصد می‌خوانیم که «آنچه از لا وجود به وجود می‌آید نخست محتاج یک تقدیر است و ثانیاً مطابق این تقدیر به وجود می‌آید و ثالثاً شکل صحیحی به خود می‌گیرد (غزالی (۱۹۸۷): ۷۵).

این کارها با سه اسم از اسماء الله تحقق می‌یابند: خالق یا «اسمی که تقدیر اشیاء را تعیین می‌کند»، باری یا «اسمی که اشیاء را از لا وجود به وجود می‌آورد» و مصوّر یا «اسمی که اشیاء را مطابق تقدیر می‌آفریند» (غزالی (۱۹۸۷): ۷۶). غزالی، در خصوص اسم مصوّر، می‌نویسد: «خداوند اشیاء را به بهترین نحو نظام بخشیده است» (غزالی (۱۹۸۷): ۷۷)، به طوری که واقعاً مشکل است که به نظام کاملی از جهان دست نیاییم. از نقطه نظر جهان‌شناسی عرفانی، این عالم دو حیطه دارد: یکی جهان طبیعی است که محکوم اراده الزام آور خداوند است، و غزالی آن را ملک نامیده است؛ و دیگری عالم سماوی است که ملکوت نامیده شده است (ونسینک (۱۹۴۰): ۷۹ به بعد). اما عالم ملک تنها سایه و ظلّ جهان حقیقی است. غزالی در کتاب اربعین از واژه‌های کاملاً نوافلاطونی استفاده می‌کند تا بر آن شود که

جهان جسمانی وجودی حقیقی ندارد، بلکه نسبت به عالم امر همچون سایه یک جسم است؛ سایه یک انسان جوهر حقیقی آن انسان نیست، و بنابراین شخص حقیقتاً موجود نیست بلکه سایه یک جوهر حقیقی است.

(غزالی (۱۹۷۰): ۶۲)

جهان، حتی اگر فاقد استقلال مابعدالطبیعی باشد، خیال صرف نیست. در غیر این صورت، ما قادر نمی‌بودیم این عبارت را بفهمیم که: «همه موجودات این جهانی آثار قدرت مطلق و انوار حقیقت او هستند. هیچ ظلمتی تاریک‌تر از لاوجود نیست و هیچ نوری درخشان‌تر از وجود نیست. وجود همه موجودات نور حقیقت خداوند متعال است» (غزالی (۱۹۸۵)، ۴: ۳۹۸).

تمام موجودات جهان امکان اشراق خود را از خدایی می‌گیرند که موجود مطلق و نور مطلق است. در واقع، خدا کاملاً در جهان متجلی است، اما نورالهی چنان کورکننده است که آن را از منبع اصیل خود فرومی‌پوشاند (غزالی (۱۹۸۷): ۱۳۶-۱۳۸)، در مورد اسماء الحسنی ظاهر و باطن). بر سیل تمثیل، یک ناظر نمی‌تواند نور خورشید را که بر جهان پرتو می‌افکند به حس درک کند بلکه او تنها به اشیاء می‌نگرد و نمی‌تواند چشم خود را به خورشید بدوزد. در پشت این مثال اندیشه‌ای عرفانی نهفته است: یعنی، بر طبق آیه معروفی که در زیر می‌آید، تمام موجودات این جهانی در قبال خالق چیزی نیستند: «هر چیزی که بر روی زمین است فانی است مگر وجه پروردگارت که همواره باقی است» (۵۵: ۲۷-۲۶).

طریقی که تاکنون دنبال کردیم ممکن است مفید این معنی باشد که اندیشه غزالی به نحو قابل توجهی یک دست است. اگر مسائل مابعدالطبیعه را رعایت کنیم شاید این کاملاً صحیح باشد، اما اگر مسائل معرفت‌شناختی را رعایت کنیم فرق می‌کند. ما قبلاً پذیرفتیم که غزالی به استدلال عقلانی اعتماد دارد، اما در «مقدمه» تهافت الفلاسفه نشان می‌دهد که درباره علوم طبیعی و اقوال طبیعی نمی‌توان با احکام معارض نقلی یا کلامی داوری کرد. غزالی حتی نشان می‌دهد که هرکس بکوشد براهین ریاضی را با تفسیری لفظی از حدیث یا سنت رد کند دین را تخریب کرده است، زیرا روش‌های مربوط به دین از روش‌های تحقیق طبیعی مجزاست (غزالی (۱۹۲۸): ۷-۸). در اینجا، غزالی ظاهراً به

همان مواضع معرفت‌شناختی‌ای نزدیک است که گالیله در نامه معروفش در تاریخ ۲۱ دسامبر ۱۶۱۳ به بندتوگاستلی^(۱) نوشته است. گالیله در آن نامه می‌نویسد که کتاب مقدس مناسب مسائل علمی نیست.^۶ با این تفاوت که متفکر مسلمان ما [غزالی] بی‌درنگ می‌افزاید: «ارزش نظری مسائل طبیعی، در ارتباط با تحقیق درباره خداوند، مانند این است که پیرسیم یک پیاز چند لایه دارد یا یک نارنگی چند هسته دارد. تنها چیز واقعاً مهم این است که بگوییم آنها افعال خداوندند» (غزالی (۱۹۲۸): ۸).

در کتاب احیاء، که غزالی آن را بعد از بحران روحی خود نوشت و او را به تصوف رهنمون‌گشت، گفته شده است که علوم طبیعی بالقوه برای دین خطرناکند، مگر آنهایی که جنبه علمی دارند، مانند طب، که برای حفظ زندگی انسان مفید است (غزالی (۱۹۸۵)، ۱: ۲۷). غزالی درباره عقل همچون شریف‌ترین صفت انسان سخن می‌گوید، اما متن نشان می‌دهد که او عقل را همچون ابزاری برجسته برای درک اشراق الهی و برای درک علم عرفانی مکاشفه، یعنی علم فتوحات قلبی برای معرفت‌الله، تلقی می‌کند (غزالی (۱۹۸۵)، ۱: ۱۹ و ۲۵).

پاره‌ای نگرانی‌ها [برای غزالی] آشکار می‌شود، و آغاز دوران عزلت‌گزینی پس از سال ۱۰۹۵/۴۸۸ یک دگرگونی معنوی عظیمی را در او نشان می‌دهد. بنابراین، باید داوری قطعی در مورد دیدگاه غزالی نسبت به معرفت و علم با احتیاط زیاد صورت گیرد. لاقلاً، محض اطمینان، یک چیز قطعی است: تنها معرفت مهم و حقیقی عبارت از معرفت‌الله و افعال او است، زیرا عالم تنها از حیث آنکه معلول اراده خداست ارزش دارد. به علاوه، حتی اگر بتوان نسبت به سر حقیقت انحصاراً از طریق اشراق ربّانی بینشی عمیق به دست آورد، حماقت خواهد بود که بر آن استدلال عقلی اقامه شود. اولاً، ضروری است که از دین در برابر تمام دشمنان دین دفاع شود، دشمنانی که بسیاری از

1- Benedetto Gastelli.

آنها به نحو خطرناکی در اقامه براهین اقناعی تبخّر دارند. چنان که ملاحظه کردیم، به فرض آنکه هدف دفاعی داشته باشیم، می توان از فلسفه علیه فلسفه استفاده کرد. از نظر غزالی، در مورد حجّیت علم، معرفت به جهان و قوانین آن با ارزش است، امّا، به اصطلاح فقهی، از امور مباح است.

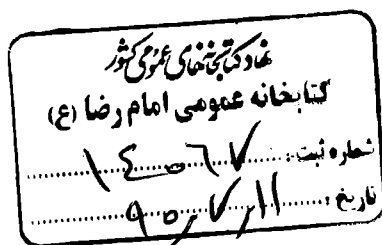
انسان های تعلیم دیده نمی توانند جز به شناخت خدا و درک قدرت و مشیت او دست یابند. اما این شناخت شایسته عوام نیست. غزالی، در صفحات زیادی از آثار خود، علیه شایستگی برداشت عوامانه از معرفت باطنی بحث کرده است (غزالی (۱۹۷۰): ۳۱؛ غزالی (a) (۱۹۶۷): ۳۹ به بعد).^۷ بصیرت عمیق داشتن به رموز ایمان و خداشناسی موجب کسب رستگاری ازلی نمی شود. غزالی آخرین اثر خود، یعنی کتاب إجماع العوام عن علم الکلام، را نوشت تا نشان دهد که خطرات علم شرک آور در میان مردمی که آمادگی درک آن را ندارند چقدر است. هرچند ابن رشد غزالی را متهم کرد به این که قصد ابراز معرفت به [امور] ناآموخته را دارد، آشفتگی غزالی از رواج کنترل نشده علم دست کم برابر با بیزاری رقیب بزرگ او از قرطبه است.

به نظر غزالی گفتگوی عرفانی با خدا بدون شک اساساً یک جانبه است: عارف در درون خود به تمام پاسخ ها و یقین هایی که نفسش بدان ها نیاز دارد دست می یابد. امّا وجود دیگر انسان ها و ضرورت ارتباط داشتن با آنها را نیز نباید نادیده گرفت. غزالی آن قدر فقیه خوبی است که هیچ یک از اصول عملی سنت اسلامی، نظیر نماز جمعه یا این اصل عملی را که امت اسلامی نمی توانند بر یک خطا توافق کرده باشند، انکار نمی کند. بدین معنی، معرفت مشترک میان علما و فقها دارای ارزش اجتماعی واضحی است که با پیشفرض های فقهی و مشروع معین می گردد. تعابیری نظیر اهل سنت و جماعت برای هرکس الزام آور است. به نظر ابن رشد اصول دین برای هرکسی، خواه فیلسوف یا عوام الناس، باید مرجع باشد. ویژگی غزالی این است که برای دین سنتی «راه میانه» ای بین دو طرف افراط و تفریط فراهم می کند (غزالی (۱۹۷۰): ۲۷-۱۶)، حد وسطی که با

تعلیمات رسول خدا سازگار باشد.

اهمیت موضع غزالی در این است که او هم اشخاصی را که کورکورانه مطابق اصل مرجعیت رفتار می‌کنند و هم اشخاصی را که بیش از اندازه به عقل اعتماد می‌کنند نکوهش می‌کند. هر دو اینها از اطاعت از شرع و احکام فقهی دین، که چون وظیفه تعیین روابط اجتماعی را دارند مهم‌اند، فاصله می‌گیرند.

غزالی با عنوان «حجة الاسلام» معروف است و این عنوان تنها هنگامی معنی دارد که پذیریم اثر او تألیفی آگاهانه از این جوانب سه گانه اصلی مفهوم اسلامی عقلانیت است: تحقیق نظری و فلسفی، شریعت فقهی، و طریقت عرفانی. شاید این نوع عقلانیت به نظر می‌رسد که کاملاً با عقلانیت غربی متفاوت است. با این همه، باید دامنه فکر غزالی را نمونه‌ای از خردورزی اسلامی تلقی کرد (وات ۱۹۶۳).^۸



2

10/10/10

3/1
p

یادداشت‌ها

۱. عبارات متعددی وجود دارند (مثلاً غزالی (۱۹۶۷a): ۳۳، یا غزالی (۱۹۲۸): ۱۲-۱۱) که غزالی از اعتبار علوم ریاضی دفاع کرده است؛ به علاوه، او رساله‌هایی نظیر معیار العلم تألیف کرده تا مفید بودن منطق را برای تمیز قضایای صحیح از خطا و تأسیس قوت درونی یک بحث مبرهن سازد.

۲. به خاطر داشتن این نکته مهم است که غزالی راجع به کلام دقیقاً تنها یک رساله نوشته است، یعنی الاقتصاد فی الاعتقاد، که آن را در اواخر اقامت خود در بغداد به عنوان استاد مدرسه نظامیه تألیف کرد.

۳. این همان مسأله مشهور بلکفه یا بلاکیفه است، و اختصاصاً از ویژگی‌های اشاعره است (نگاه: کاردت و اناواتی (۱۹۸۱): ۲۵ به بعد؛ کاسپار (۱۹۸۷): ۱۷۴ به بعد).

۴. احتمال می‌رود (چنانکه جبری استدلال کرده است) عزلت‌گزینی غزالی، به دلایل سیاسی، اما نه انحصاراً به همین دلایل، مثلاً به دلیل ترس از تهدید باطنی گرایان یا دشمنی سلطان برکیارخ که در سال ۴۸۸/۱۰۹۴ جانشین پدرش ملکشاه شده بود انجام گرفته باشد. اما درست نیست که انگیزه‌های دینی عمیق‌تر را در این مورد نادیده بگیریم.

۵. در مورد این مسأله در فلسفه قرون وسطای غربی نگاه کنید به منابع زیر:

T. Rudausky (ed), *Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy* (Dordrecht and Boston, 1985); W. Courtenay, *Covenant and*

Causality in Medieval Thought (london, 1984); M.T. Fumagalli Beonio-Brocchieri (ed), *Sopra la volta del mondo: onnipotenza epotenza assoluta di dio tra medioeuo e età Moderna* (Bergamo, 1986).

۶. نگاه کنید به 9-988: .G. Galilei, *Opere*, ed. by F.Flora (Milan and Naples, 1953).

موضع آکید گالیله به نفع استقلال علم از دین موجب رنجش خاطر کلیسا و مقامات رسمی شد. برعکس، قابل توجه است که جمله [بعدی] - شاید - تصادفی غزالی را محققانی که اندیشه او را مطالعه می کردند نادیده گرفته اند.

۷. در میزان الاعمال (غزالی (۱۹۴۵): ۳۵) می خوانیم که اکثریت مردم بیشتر محتاج عمل اند (یعنی اطاعت از قواعد شرعی و دینی) تا استدلال عقلی. چیزی که مهم است حقیقت است، زیرا «نظریه» همواره تغییر می کند (غزالی (۱۹۴۵): ۱۴۸).

۸. وکیا واگلیری (۱۹۷۰) نیز بر این تأکید دارد که باید غزالی را الگوی خردورز و متفکر اسلامی تلقی کرد، و این برای این که موضع غزالی صحیح فهم شود دارای اهمیت است، زیرا اعتقاد صوفیانه او مضمون افعال شرعی بشری و ارزش تاریخی اسلام را نادیده نمی گیرد.

کتابنامه

- Abrahamov, B. (1988) "al-Ghazali's Theory of Causality", *Studia Islamica*, 67:75-98.
- Abu'l-Qasem, M. (1978) *The Ethics of al- Ghazali* (New York).
- Alon, I. (1980) "al-Ghazali on Causality", *Journal of the American Oriental Society*, 100:397-405.
- Arkoun, M. (170) "Ré vé lationyé ritéet histoire d'aprè sl'oeuvre de Ghazali", *Studia Islamica*, 31:53-69.
- Al-Ash'ari, A. (1969) *Maqalat al-islam iyyin wa ikhtilaf al musalliyyin*, ed. M. Muhyi al-Din Abd al-Hamid (Cairo, 2 vols).
- Asin Palacios, M. (1934-41) *La espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano* (Madrid and Granada).
- Badawi, A. (1961) *Mu'allafat al-Ghazzali* (Cairo).
- Bakar, O. (1986) "Meaning and Significance of Doubt in al-Ghazali's Philosophy", *Islamic Quarterly*. 30: 31-44.
- de Beaurecueil Laugier, S. and Anawati, G. (1959) "La Preuve de l'existence

de Dieu chez Ghazali", *Mélanges de l'Institut Dominicain d'Etudes Orientales* du Caire, 3: 207-58.

Bello, I. A. (1989) *The Medieval Islamic Controversy between Philosophy and Orthodoxy: Ijma and Tawil in the Conflict between al-Ghazali and Ibn Rushd* (Leiden).

Binder, L. (1955) "al-Ghazali's Theory of Islamic Government", *Muslim World*, 45: 229-41.

Bouyges, M. (1959) *Essai de chronologie des oeuvres de al-Ghazali* (Beirut).

Burrell, D. (1987) "The Unknowability of God in al-Ghazali", *Religious Studies*, 23: 171-82.

Campanini, M. (1989) *L'intelligenza della fede: filosofia e religione in Averroé e nell'Averroismo* (Bergamo).

____ (1991) "Una via a Dio nel pensiero mistico di al-Ghazali", *Rivista di Storia della Filosofia*, 46: 463-79.

Caspar, R. (1987) *Traité de theologie musulmane* (Rome).

Frank, R. (1994) *Al-Ghazali and the Asharite School* (Durham, N.C.).

Gardet, L. and Anawati, G. (1961) *Mystique musulmane: aspects et tendances, expériences et techniques* (Paris).

____ (1981) *Introduction à la théologie musulmane* (Paris).

Al-Ghazzali, Abu Hamid (1891-2) *Iljam al-awamm an ilm al-kalam* (Cairo).

____ (1928) *Tahafut al-falasifah*, ed. M. Bouyges (Beirut).

____ (1929) *El justo medio en la creencia*. trans. M. Asin Palacios (Madrid).

____ (1937) *al-Mustasfa min ilm al-usul* (Cairo).

- ____(1945) *Mizan al-amal*, trans H. Hachem (Paris).
- ____(1961) *Maqasid al-falasifah*, ed. S. Dunya (Cairo).
- ____(1962) *al-Iqtisad fi'l-i tiqad*, ed. H. Atay and I. A, Cubukcu (Ankara).
- ____(1964a) *Jawahir al-qur an*, ed. M. Mustafa Abu'l Ala (Cairo).
- ____(1964b) *Nasihah al- muluk*, trans. F. Bagley (London).
- ____(1964c) *Miyar al-ilm fi'l- manatiq* (Beirut).
- ____(1967a) *al-Munqidh min al- dalal*, trans. W. M. Watt, *The Faith and Practice of al-Ghazali* (London).
- ____(1967b) *Bidayat al-hidayah*, trans. W. M. Watt, *The Faith and Practice of al-Ghazali* (London).
- ____(1970) *Kitab al-arba in fi usul al-din*, ed. M. Mustafa Abu'l - Ala (Cairo).
- ____(1972) *Tahafut al-falasifah*, ed. S. Dunya (Cairo).
- ____(1973) *Mizan al-amal*, ed. M. Mustafa Abu'l- Ala (Cairo).
- ____(1980a) *Fadaih al-batiniyyah wa fadail al-mustazhiriyyah*, trans. R. J. McCarthy, *Freedom and Fulfillment* (Boston).
- ____(1980b) *Munqidh min al-dalal*, trans. R. J. McCarthy, *Freedom and Fulfillment* (Boston).
- ____(1980c) *Faysal al-tafriqah bayn al-Islam wa 'l-zandaqah*, trans. R. J. McCarthy, *Freedom and Fulfillment* (Boston).
- ____(1980d) *al-Qistas al-mustaqim*, trans. R. J. McCarthy, *Freedom and Fulfillment* (Boston).
- ____(1985) *Ihya ulum al-din*, ed. A. Izz al-Din al-Sirwan (Beirut).
- ____(1986) *Mishkat al- anwar*, ed. A. Izz al-Din al-Sirwan (Beirut).

- ____ (1987) *al-Maqsad al-asna fi sharh asma Allah al-husna*, ed. B. Abd al-Wahhab al-Jabi (Limassol).
- ____ (1989) *The Remembrance of Death and the Afterlife*, trans. and int. T. Winter (Cambridge).
- ____ (1992) *The Ninety - Nine Beautiful Names Of God*, trans. and int. D. Burrell and N. Daher (Cambridge).
- Gimaret, D. (1988) *Les Noms divins en Islam* (Paris).
- Glassen, E. (1981) *Der mittlere Weg: Studien zur Religionspolitik und Religiosität der späteren Abbasiden Zeit* (Wiesbaden).
- Goodman, L. (1971) "Ghazali's Argument for Creation", *International Journal of Middle Eastern Studies*. 2: 67-85; 168-88.
- ____ (1978) "Did al-Ghazali deny Causality?" *Studia Islamica*, 47: 83-120.
- Hourani, G. (1958a) "The Chronology of al-Ghazali's Writings", *Journal of the American Oriental Society*, 79: 225-33.
- ____ (1958b) "The Dialogue between al-Ghazali and the Philosophers on the Origin of the World", *Muslim World*, 48: 183-91; 308-14.
- ____ (1984) "A Revised Chronology of al-Ghazali's Writings". *Journal of the American Oriental Society*, 105: 289-302.
- Jabre, F. (1954) :La Biographie et l'oeuvre de Ghazali réconsidérées à la lumière des Tanaqat de Sobki", *Mélanges de l'Institut Domenicain d'Etudes Orientales du Caire*, 1: 73-102.
- ____ (1956) "L'Extase de Plotin et le Fana de Ghazali", *Studia Islamica*, 6:101-24.

___(1958) *La Notion de certitude selon Ghazali dans ses origines psychologiques et historiques* (Paris).

Lambton, A. (1980) *Theory and Practice of Medieval Persian Government* (London).

Laoust, H. (1970) *La Politique d'al-Ghazali* (Paris).

___(1983) *Les Schismes dans l'Islam* (Paris).

Lazarus- Yafeh, H. (1975) *Studies in al- Ghazali* (Jerusalem).

Leaman, O. (1985) *An Introduction to Medieval Islamic Philosophy* (Cambridge).

Makdisi, G. (1962) "Al-Ashari and the Asharites in Islamic Religious History", *Studia Islamica*, 17: 37-80 (part one).

___(1963) "Al-Ashari and the Asharites in Islamic Religious History", *Studia Islamica*, 18: 19-39 (part two).

___ (1983) *L'Islam hanbalisant* (Paris).

Marmura, M. E. (1965) "al-Ghazali and Demonstrative Science", *Journal of the History of Philosophy*, 3: 183-204.

___(1975) "Ghazali's Attitude to the Secular Sciences and Logic", in G. Hourani (ed.), *Essays on Islamic Philosophy* (Albany).

___(1988) "Ghazali and the Avicennian Proof from Personal Identity for an Immaterial Self", in R. Link Salinger (ed.) *A Straight Path: Studies in Medieval Philosophy and Culture* (Washington DC).

Morabia, A. (1993) *La Notion de Jihad dans l'Islam médiéval des origines à al-Ghazali* (Paris).

- Nakamura, K. (1973) *Ghazali on Prayer* (Tokyo).
- Obermann, J. (1921) *Der philosophische und religiöse Subjektivismus Ghazalis* (Vienna).
- Ormsby, E. (1984) *Theodicy in Islamic Thought* (Princeton).
- Poggi, V. (1967) *Un classico della spiritualità musulmana: Saggio sul Munqidh di al- Ghazali* (Rome).
- Qumayr, Y. (1969) *Ibn Rushd Wa'l-Ghazali: Tahafutan* (Beirut).
- Sawwaf, A. (1962) *al-Ghazzali: Etude sur la réformeghazzalienne dans l'histoire de son développement* (Fribourg).
- Shalhut, V. (1957) "al- Qistas al- mustaqim wa'l-ma rifat al-aqliyyah ind al-Ghazali", *al-Mashriq*, 51: 551-81.
- Shehadi, F. (1964) *Ghazali's Unique and Unknowable God* (Leiden).
- Sherif, M. A. (1975) *al-Ghazali's Theory of Virtue* (Albany).
- Siauve, M. L. (1986) *L'Amour de Dieu chez al- Ghazali* (Paris).
- Stern, M. S. (1979) "Notes on the Theology of al-Ghazali's Concept of Repentance", *Islamic Quarterly*, 23 (2): 82-98.
- Unesco (1987) *al-Ghazali: la raison et le miracle* (Paris).
- Van den Bergh, S. (1957) "Ghazali's Gratitude towards God and its Greek Sources", *Studia Islamica*, 7: 77-98.
- Van Leeuwen, A. T. (1958) "Essai de bibliographie d'al-Ghazali", *Institut des Belles Lettres d'Algiers*, 2: 221-7.
- Veccia Vaglieri, L. and Rubinacci, R. (1970) "Introduzione" to *Scritti scelti di al- Ghazali* (Turin).

Watt, W. M. (1952) "The Authenticity of the Works Attributed to al-Ghazali",
Journal of the Royal Asiatic Society: 24-45.

___(1961) "The Study of al-Ghazali", *Oriens*, 13-14: 121-31.

___(1962) *Islamic Philosophy and Theology* (Edinburgh).

___(1963) *Muslim Intellectual: a Study of al- Ghazali* (Edinburgh).

Wensinck, A. J. (1940) *La Pensé ede Ghazzali* (Paris).

1

أعلام

آگائاس ۱۷۶، ۱۸۱	آئیناس اهل گاز ۱۶۷
آلبرت کبیر ۴۱۶	آپولونیوس دروغین ۱۰۱
آلیو ۳۰۶	آتاناسیوس دوم ۱۶۸
آلمان ۱، ۳۲	آترش ۱۸۲
آمدی ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۵۰، ۱۵۱	آتن ۷، ۸۲-۷۹، ۸۵، ۸۷، ۹۹، ۱۶۲،
آمونیس ۸۰، ۸۲، ۸۴، ۱۷۳-۱۶۷، ۱۸۵	۱۶۶، ۱۷۴، ۱۷۶
آمونیس مجعول ۳۸۱	آربری ۳۴۴
آنتیوخ ۱۶۸	آریابایا ۱۱۰
آونداوس ۲۹۲	آشتیانی (میرزا احمد) ۴۹
آیر ۴۷	آفریقا ۳۱
	آکوئینی، قدیس توماس ۳۵، ۳۸
ابن ابی أصیبعه ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۹۹	آکوناس ۴۱۵-۴۱۶، ۴۵۸

ابن سهل ربان طبرى ١٠٢	ابن ابى الحديد ٢٣٦
ابن سينا ٢٩، ٣٩، ٤٥، ٤٦، ٥٦، ٥٧، ٦١،	ابن العبرى ٤١٥
٦٧-٦٣، ١٠٧، ١٧٠، ١٧١،	ابن العميد ٣٤٢
١٧٣، ١٧٥، ٢٠٤-٢٠١، ٢٣٨،	ابن النديم (ابوالفرج محمد) ٧٧، ٧٩، ٨٢،
٣١٥، ٣١٩، ٣٢٠، ٣٢٧، ٢٤٢،	٨٦، ٨٤، ٣٤٣
٣٥٣، ٣٧٧، ٣٨١، ٣٨٢،	ابن باجه ٣١٧
٤١٦-٣٩٩، ٤٢٥، ٤٢٦، ٤٢٨،	ابن بطريق ٢٨١
٤٢٩، ٤٣٠، ٤٣٣، ٤٤٥، ٤٥٠	ابن تركه (اصفهانى) ٦١، ٦٦، ٤٢٩
ابن طفيل ٣١٧	ابن تيميه ١٣٩، ١٤٧، ١٥٠، ٢٠٥، ٢٠٧،
ابن عباس ١٣٤، ١٣٥	٢٠٨، ٢٠٩، ٢١٠، ٢٤٥
ابن عدى ٢٦٦	ابن جبرون ٣٤٤
ابن عربى ٤٤، ٥٨، ٤١٥، ٤٢٩	ابن حزم (اندلسى) ٢٠٠-١٩٦، ٢٠٥
ابن عساكر ١٤٥	ابن خلدون ٤٤، ١٣٧، ٢١٦، ٢٨٠، ٢٨٤،
ابن عمر ١٤٣	٣٠٦
ابن عميد ٣٧٦، ٣٧٩	ابن خلكان ٣٩٩
ابن فرخان طبرى ١١٠	ابن دهن ١١٠
ابن فريقون ٣٧٦	ابن راوندى ٢٦٨
ابن فورك ١٥٠، ١٥١	ابن رشد ٢، ٣١، ٣٤، ٣٦، ٣٨، ٣٩، ٥٦،
ابن قتيه ١٤٥	٥٨، ٦٤، ١٣٨، ١٣٩، ١٤٦،
ابن قدومه ٢٠٥، ٢٠٦، ٢٠٧	٣١٧، ٣٢٧، ٤١٥، ٤٤٥، ٤٤٦،
ابن قفطى ٣٥٨	٤٥٠، ٤٦٢
ابن كمونه ٤١٥	ابن سبعين ٣٦
ابن مسكويه ٢٦٥، ٢٦٦، ٢٦٨،	ابن سراج نحوى ٣٠٦

ابومشعر ۲۹۲	۲۷۰، ۳۵۹، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۸۱
ابهری (اثیرالدین) ۳۶	۳۸۲، ۴۳۳
اپافرو دیتوس ۸۰	ابن مقفع ۱۷۹
اپیکور ۸۰، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۸، ۳۵۹	ابن موسی خوارزمی ۱۱۰
۳۶۰، ۳۶۲	ابن میمون ۲، ۱۰۰، ۱۰۱، ۳۲۷، ۳۴۴
احمد ۲۸۱	۳۵۵، ۳۵۹، ۳۶۰
احمد بن حنبل ۱۹۵	ابن ندیم ۷۶، ۷۷، ۸۳، ۱۰۳، ۱۱۱، ۲۸۰
اخوان الصفا (اخوان) ۳۹۵-۳۸۵، ۴۰۰	۲۸۱، ۲۹۱، ۳۰۵، ۳۵۴
ادریس ۵۹	ابن نعیم ۲۸۱
إدسا ۹۸، ۱۸۳، ۱۸۵	ابن هیثم ۳۵۰
اردشیر ۱۷۹، ۱۸۳	ابوالحسن محمد بن یوسف عامری ۳۷۵
اردشیر اول ۱۰۹	ابوالحکم اهل دمشق ۲۹۰
ارسطو ۲۰، ۳۹، ۴۶، ۴۸، ۸۶-۷۶، ۸۸	ابوالخیر حسن بن صور بن خمار نسطوری ۲۶۶
۸۹، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۴	ابوالفرج اصفهانی ۱۰۳
۱۸۱، ۱۸۵، ۱۹۸، ۲۰۰، ۲۶۶	ابوتمام نیسابوری ۳۷۹
۲۶۷، ۲۷۱، ۲۷۹، ۲۸۱، ۲۸۲	ابوحاتم (رازی) اسماعیلی ۳۴۸، ۳۴۹
۲۸۵، ۲۹۰-۲۸۶، ۳۰۵، ۳۰۶	ابوحاتم سهل بن محمد السجستانی ۲۱۶
۳۰۷، ۳۱۷-۳۱۳، ۳۲۲-۳۱۹	ابوحنیفه ۱۳۶، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۵۰، ۳۸۰
۳۴۴، ۳۴۷، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۵	ابوحیان توحیدی ۲۶۵
۳۵۸، ۳۶۰، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۶	ابوریده ۲۹۲
۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۴	ابوزید (خراسانی) بلخی ۳۷۵، ۳۷۸
۴۰۰، ۴۱۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۳۴	ابوسفیان ۱۳۵
۴۴۰، ۴۴۱، ۴۵۰	ابوعلی عیسی بن عشاق بن ضوراء یعقوبی ۲۶۶

اشمولدرز ۹۹	ارکون، محمد ۴۳۹
اصحاب کُهِف ۳۸۵	اُریژن ۸۷
اصفهان ۲، ۲۹	اسپانیا ۳۶، ۳۸، ۵۶
افرایم سوری ۸۸	استرن، س. ۲۴۹
اِفِسوس ۸۷، ۸۹، ۱۸۳، ۳۸۵	استفان جی گولد ۲۶۰
افلاطون ۱۵، ۳۹، ۴۸، ۵۹، ۶۲، ۷۶	استفانوس ۱۷۴
۸۲-۷۸، ۸۴، ۸۷، ۸۸، ۱۰۶	استیفن ۸۳، ۸۴
۱۶۴، ۱۶۹، ۱۷۶، ۱۸۱، ۱۸۵	استین ۱۶۶
۲۶۶، ۲۸۱، ۳۱۲، ۳۲۴، ۳۴۳	اسحاق بن حنین ۳۴۲
۳۴۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۷۹، ۳۸۰	اسرائیل ۷
۳۸۱، ۳۸۶، ۳۹۰، ۴۳۵، ۴۴۰	اسکاتس (دونس) ۴۵۸
۴۴۱	اسکلیوس ۸۲
افلوطین ۷۹، ۸۰، ۸۲، ۸۴، ۲۸۳، ۲۸۴	اسکندر ۸۶، ۹۸، ۱۷۸، ۱۸۰
۲۸۹، ۳۸۶، ۳۸۸، ۳۹۰، ۳۹۲	اسکندر افروдіسی ۸۰، ۱۷۰، ۱۸۵، ۳۱۶
اقلیدوس ۷۸	۴۱۰، ۳۴۹
اکام (ویلیام) ۴۵۸	اسکندریه ۷۹، ۸۰، ۸۲، ۸۳، ۸۴، ۱۶۲
الباقر(ع) ۱۴۴	۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۷۲، ۱۷۴
البغدادی ۱۳۶	۱۸۳، ۱۸۴، ۳۰۵
البیضاوی ۱۳۷	اسماعیل زاهد ۴۰۰
الجبلی ۱۳۶، ۱۳۷	اشتراوس (لئو) ۷
الحارث بن کلدیه ۱۱۱	اشعرى ۱۳۲، ۱۳۶، ۱۴۵، ۱۴۶
الحسن ۱۳۴	۲۲۶-۲۲۳، ۲۵۳، ۲۷۹
الرازی ۱۳۸	۴۴۷، ۴۵۷

الزّها ۹۱-۸۶، ۹۸	امام علی (ع) ۱۴۳
السید ۱۳۹	امام علی بن ابی طالب (ع) ۲۴۱
الطحاوی ۱۳۶	امام علی بن حسین (ع) ۲۴۱، ۲۴۲
الطوسی ۱۳۶	امام علی بن محمد نقی (ع) ۲۴۲
العاقب ۱۳۹	امام علی بن موسی رضا (ع) ۲۴۱
الغزالی ۱۳۶	امام محمد بن علی الجواد (ع) ۲۴۲
المؤید فی الدین شیرازی ۲۵۹	امام محمد باقر (ع) ۲۱۸، ۲۱۹
ألمیوس ۱۶۷	امام محمد بن علی باقر (ع) ۲۴۱
المستظهر ۴۴۹	امام موسی بن جعفر کاظم (ع) ۲۴۱
المعتضد ۳۷۵	امپدکلس ۳۵۷، ۳۸۱
الهی قمشهای، مهدی ۴۹	امپراتور ترازان ۱۶۶
الیاس ۸۳، ۱۷۴	امپراتور زنون ۸۹، ۹۸، ۱۸۳، ۱۸۵
امام احمد ۱۹۵	امپراتور گراتیان ۱۶۳
امام الهادی ۱۳۳، ۱۳۴	ایناس ۸۳
امام جعفر بن محمد صادق (ع) ۲۲۵	اندلس ۵۸، ۱۹۹
امام جعفر صادق (ع) ۲۱۹، ۲۳۲	انطاکیه ۹۱-۸۱
امام جعفر محمد صادق (ع) ۲۴۱	انوشیروان ۹۸، ۱۰۹
امام حسن (ع) ۲۴۲	اودموس ۲۸۷، ۳۴۷
امام حسن بن علی (ع) ۲۴۱	اورشليم ۸۷
امام حسن به علی عسکری (ع) ۲۴۲	اورفا ۹۸
امام حسین (ع) ۲۴۲	اوستاتیوس ۲۸۱
امام حسین بن علی (ع) ۲۴۱	اولیمپودرس ۷۹، ۸۰، ۸۲، ۸۳، ۱۶۸،
امام ششم جعفر الصادق ۳۸۷	۱۷۴

اهورامزدا ۱۸۲	براهمه ۱۰۱
ایران ۳، ۴، ۲۹، ۳۰، ۳۱، ۳۴، ۳۵، ۳۶	برترین اهل بوریتی ۲۹۰
۳۹، ۵۸، ۶۲، ۸۱، ۹۷، ۹۸، ۹۹	برگاما ۸۰
۱۰۶، ۱۱۰، ۱۱۳، ۱۷۳، ۱۷۶	برمک ۱۰۸
۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۳، ۱۸۴	برون (ای. جی.) ۱۶۲
۱۸۵، ۲۴۹، ۲۶۸، ۲۷۲، ۴۴۷	برهن ۱۰۱، ۱۰۲
۴۵۳	بریتانیا ۴۷
ایران شهری، عباس ۱۰۶	بصره ۳۸۶
ایزیدور ۸۱	بصری (حسن) ۱۴۵، ۲۲۱
اینوخ ۵۹	بعلبک ۹۸
ایسیدر اهل گاذا ۱۷۶	بغداد ۱۱۱، ۱۶۲، ۱۹۶، ۲۶۵، ۲۸۰
ایوانف (و.) ۲۴۹	۲۹۱، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۴۱، ۳۷۹-۳۷۵
	۴۴۸، ۴۵۳، ۴۵۶
بابل ۱۸۲	بغدادی ۱۳۶، ۲۷۹
باردا یصان ۱۰۴	بغدادی، عبدالقاهر ۱۵۰
بارسائوما ۱۸۳، ۱۸۴	بطلمیوس ۷۸، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰
باقر ۱۴۴	بلونیا ۳۱
باقلانی ۱۴۶، ۱۵۰	بوئیوس ۱۷۴
بالیناس ۱۰۱	بوخیشو ۱۱۱
بخارا ۳۷۶، ۳۹۹	بودا ۱۰۲
بخاری (محمد بن اسماعیل) ۱۹۵، ۱۹۷	بهمنیار ۳۶، ۴۵، ۴۶
بخیشوع ۳۴۲	بیاضی ۱۴۵
براهما گوپتا ۱۰۹، ۱۱۰	بیدپای ۱۰۵

بیروت ۱۶۶	پلوتینوس ۳۸۶، ۳۹۲
بیرونی (ابوریحان) ۱۰۶، ۱۱۳، ۱۷۵،	پولس (ایرانی) ۹۰، ۱۸۱
۳۴۳، ۳۴۹، ۳۵۶	پسیامبر (ص) ۱۳۵، ۱۳۹، ۱۴۴-۱۴۱،
بیکن (راجر) ۲۹۲، ۴۱۶	۲۴۰-۲۴۲
بیهقی ۳۹۹	پیتر ۳۵۴
	پیژن ۳۵۸
پاپ لئون ۱۸۳	پیروز ۱۸۳، ۱۸۴
پادشاه چارلز ۳۴۲	پینس ۱۰۰، ۱۰۱، ۴۲۵
پادوا ۳۱	پینگری ۱۰۸
پاریس ۳۱	
پاستور ۳۶۲	تاردیو (ام.) ۱۶۲
پاسیکلس اهل رودس ۲۸۹	تنوڈریک پادشاه اُستروگوت ۱۷۵
پاکستان ۱، ۳۰، ۳۳	تنوڈسیوس اول ۱۶۷
پروبا ۸۹	تنودورا ۸۷، ۸۸، ۸۹
پروبوس ۱۸۵	تنودورا اهل موبستیا ۸۸، ۸۹
پروکلوس ۸۳-۸۰، ۸۵، ۸۷، ۱۶۸، ۱۶۹،	تنودوسیولیس ۹۸
۲۸۷، ۳۸۱، ۳۹۴	تنوفاستوس ۸۰، ۳۴۷
پروکوپینوس ۱۸۱	تنون اهل ازمیر ۸۰
پروکوپوس ۸۳	تُرک ۳۹
پریسکیانوس لیدیایی ۱۷۶	ترکستان ۳۰۵
پریسکیلان ۱۶۵	ترکیه ۳، ۳۱، ۳۶
پلثیاد ۲	ترمذی ۴۴
پلوتارک (اهل خائرونا) ۸۰	تفتازانی ۱۳۲، ۱۳۶

تلمود ۳۹	جبرئیل ۲۸۴
تمستیوس ۸۰، ۳۴۷	جبری، فرید ۴۴۹
تئسّر ۱۷۹	جرارد اهل کریمونا ۲۹۲، ۳۴۲
توحیدی ۲۶۶، ۳۷۶، ۳۷۸، ۳۷۹، ۴۳۳	جرجان ۴۴۷
۴۳۹	جِرم ۱۶۵
توکودیدس ۷۸	جریری ۳۷۸، ۳۷۹
توکیو ۳۸۶	جعد بن درهم ۱۹۴
تهران ۲۹، ۳۴۱	جعفر الصادق (ع) ۱۳۶، ۱۴۴، ۱۴۵
تیامت ۱۸۲	جعفر بن بابویه ۲۸۱
تیانا ۱۰۱	جعفر بن محمد بن عمر بلخی ۲۹۰
تیسفون ۸۱، ۱۷۷، ۱۸۴	جمال‌الدین افغانی (اسدآبادی) ۳۰
	جندی‌شاپور ۹۱، ۹۸، ۹۹، ۱۱۱، ۱۷۷،
ثابت ابن قرّه ۲۹۲	۱۸۴، ۱۸۵
ثوری ۱۴۵	جودار ۱۱۰
	جورجیوس ابن جبرائیل ۱۱۱
جابر بن حیان ۳۵۴	جوزجانی، ابوعبید ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۱
جاحظ ۲۲۴	جولیان ۸۷
جالینوس ۷۸، ۳۴۳، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۵۳	جونیلیوس ۹۰
۳۵۹، ۳۶۱	جوینی، امام الحرمین ابوالمعالی ۱۴۶، ۴۴۷
جان بوریدان ۱۷۳	جهم بن صفوان ۱۴۳، ۱۹۴
جان. فان اس ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵	جیحون ۹۸
جان فیلوپونوس (یحیی نحوی) ۸۰، ۸۳	جین ۱۰۰

اعلام ۴۸۳

- چادویک ۱۷۳ خواجه نصیرالدین طوسی ۲۳۳، ۲۳۹، ۴۱۵
چالسدون ۸۷، ۸۸ خواجه نظام الملک ۴۴۷، ۴۴۹
حاجی خلیفه ۱۷۷، ۲۱۶ خوارزمی، محمد بن موسی ۱۱۲
حرّان ۸۶، ۹۸، ۱۷۶ خوزستان ایران ۹۱
حسن بصری ۱۰۳ خوئی، ابوالقاسم ۲۲۵
حسن بن علی (ع) ۱۴۳ خیاط، ابوالحسن ۲۲۰
حسن بن محمد بن حنفیه ۱۳۳ دارمستر ۱۷۹
حسن صباح ۴۴۸ داریوش اول ۱۸۲
حسین (ع) ۱۴۳ داماسکیوس ۷۹، ۸۱، ۸۲، ۱۶۸، ۱۷۶
حضرت محمد بن علی مهدی (ع) ۲۴۲ داود ۸۳
حلّاج ۴۵۵ دشتکی، غیاث‌الدین منصور ۳، ۳۶
حلّی، علامه ۲۲۹، ۲۳۳ دکارت ۴۵۳
حمص ۹۸ دمشق ۹۸، ۳۰۶
حنین ابن اسحاق ۱۱۲، ۲۸۱، ۲۹۲، ۳۴۶ دموکریت ۳۵۴
خراسان ۳۷۶، ۴۴۷ دموکریتوس ۳۵۳
خُرمِشَن ۳۹۹ دیوگنس ۱۷۶
خسرو ۱۸۱ دیونسیوس آرنوپاگی ۸۷
خسرو انوشیروان ۹۰، ۱۷۶ دیوید ۱۷۴
خسرو اول ۱۸۱ رازی ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۴۷، ۱۵۰، ۳۴۱
خسرو شاه ۸۱ ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۶۶
خفّری، شمس‌الدین ۳ رازی، ابوبکر ۱۰۵، ۲۶۸، ۲۶۹، ۳۸۰

ساتراپیتکاس ۱۰۰	رازی، فخر ۴۴، ۱۴۶
ساسروتا ۱۰۲	رازی، فخرالدین ۲۳۰، ۴۱۵
سالم حُرانی ۱۰۷	رازی، قطب‌الدین ۳۶
ساموئل ویز ۳۶۲	رازی، محمد بن زکریا ۲۹۳، ۳۴۱
سانجاهیل ۱۱۰	رأس العين ۹۸
سبزواری ۲، ۴۲۶	رِزاین ۹۸
سبزواری، حاج‌ملاهادی ۶۲، ۶۷	رکن الدوله ۳۴۲
شُکی ۱۴۵	رُم ۱۶۶
ستاره ۳۹۹	رِنان ۱۸۱
سجستانی ۲۵۷-۲۵۳، ۲۵۹، ۲۶۶، ۴۳۳، ۴۳۹	رِناود ۱۸۱
سجستانی، ابوسلیمان ۲۶۵، ۲۸۰، ۳۷۹	ری ۳۴۱، ۳۴۹، ۳۷۶
سجستانی، ابویعقوب ۲۵۲	زکریاس ۸۳
سرخی، احمد بن طیب ۲۹۰، ۳۷۵	زکریاس اسکولاستیکوس ۱۶۷
سعدیه ۳۵۹	زنودوتوس ۸۱
سقراط ۳۴۷، ۳۸۰، ۳۹۰	زنوزی، عبدالله ۶۷، ۲۳۸
سلوکیه - تیسفون ۹۰	زنوزی، ملاعلی ۶۲
سمیّه ۱۰۱	زنون ۸۰
سنجر سلجوقی (سلطان) ۴۵۳	زید ۱۴۴
سند ۹۸، ۱۰۹، ۱۱۳، ۳۸۶	زیمِرمَان ۳۰۶
سندا ۱۷۳	
سوآرز ۴۱۶	ژوستینین ۸۱، ۸۳، ۹۹، ۱۶۲، ۱۶۳
سورابجی ۱۷۲	۱۶۶، ۱۷۶، ۱۸۱

شیرازی، قطب‌الدین ۴۱۵	سوروس ۸۸، ۱۶۸
شهید بلخی ۳۵۰	سوریه ۳۰، ۸۷، ۸۹، ۹۱، ۲۴۹، ۳۰۶، ۴۵۳
صادق ۱۴۴	سوسروتا ۱۱۱
صدرالمآلهین ۲۲۶، ۲۲۷، ۴۱۵	سوفوکلس ۷۸
صدرالمآلهین شیرازی ۲۲۳، ۲۳۳، ۲۳۵، ۲۴۳، ۲۴۱، ۲۳۸	سهروردی ۴۵، ۴۶، ۴۷، ۴۸، ۶۱، ۶۲، ۶۴، ۶۷، ۴۱۵، ۴۲۵، ۴۲۹
	سهیل ۱۳۵
طبرستان ۱۷۹، ۳۴۲	سیرافی، ابوسعید ۱۹۶
طوسی ۴۴۷، ۴۵۳	سیریانوس ۸۱
طوسی، نصیرالدین ۱۵۰	سیریل ۱۸۳
	سیمپلیکوس ۸۱، ۸۲، ۱۶۹، ۱۷۱، ۱۷۶
عامری ۱۴۵، ۳۸۲-۳۷۵	سیوطی ۱۴۵
عایشه ۱۳۵	
عبدالجبار ۱۰۳، ۱۳۲، ۱۳۶، ۱۴۶	شاپور اول ۱۰۹، ۱۷۷، ۱۸۰، ۱۸۳، ۱۸۵
عبدالرزاق، مصطفی ۱۳۲	شافعی ۱۳۶، ۱۴۸، ۴۴۷، ۴۴۸
عبدالله بن یوسف بغدادی ۲۸۷	شاه ولی الله دهلوی ۳۳، ۵۸، ۶۷
عبدالله ۳۹۹	شریعت ۱۴، ۱۸، ۵۷، ۵۸
عبدالله بن مقفع ۱۰۵	شریف رضی ۲۱۸
عبد، محمد ۱۳۶، ۱۳۷، ۲۱۸	شهر ری ۱۷۷
عبدالله بن جبرئیل ۳۴۲	شهرستانی ۱۰۳، ۲۱۹، ۴۱۵
عثمان ۱۳۱	شیخ مفید ۲۲۰، ۲۲۹، ۲۳۳
	شیراز ۳، ۱۷۷

۴۸۶ تاریخ فلسفه اسلامی

عثمان یحییٰ ۲	غزالی ۶۶، ۶۷، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۵۰،
عراق ۲۹، ۳۰، ۳۸۶	۲۰۵-۱۹۹، ۲۲۷، ۳۵۵، ۴۱۵،
عسقلانی، ابن حجر ۱۹۵، ۱۹۷	۴۱۶، ۴۳۹، ۴۶۳-۴۴۵
عصار، سید محمد کاظم ۴۹	غیلان دمشقی ۱۴۳
عضدالدوله ۴۳۳	
علاف، ابوالهذیل ۲۲۵، ۲۷۹	فاراب ۳۰۵
علامه طباطبائی (سید محمد حسن) ۴۹، ۵۵،	فارابی ۱۴، ۱۵، ۲۹، ۴۵، ۶۴، ۶۷، ۷۹،
۶۲، ۲۳۸،	۱۰۷، ۱۶۹، ۱۷۱، ۱۷۶، ۲۰۰،
۲۴۰	۲۰۱، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۹، ۲۷۱،
علی (ع) ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۴۱، ۱۹۵، ۲۱۵،	۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۳-۳۲۷، ۳۰۵،
۲۱۶، ۲۱۷، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۳۴،	۳۵۰، ۳۷۵، ۳۷۷، ۳۸۱، ۳۸۲،
۲۳۶، ۲۳۷، ۲۴۲، ۳۸۷،	۴۱۰
علی بن ابی طالب (ع) ۲۱۵	قامیه ۸۰
علی بن رضوان مصری ۳۴۹	فخرالملوک ۴۵۳
علی بن عباس ۳۴۱	فرانسه ۲
علی بن موسی الرضا (ع) ۲۱۹	فرج بن سالم ۳۴۲
علی بن وهسودان ۳۴۲	فرننگ محلّ ۳
علیهائی، محمد ۲۵۷	فلسطین ۴۵۳
علی زین العابدین ۱۴۳	فورفورئوس ۸۰، ۸۲، ۸۴، ۸۵، ۸۷، ۸۹،
عمر بن فرخان ۲۹۲	۲۸۱، ۲۸۸، ۳۰۷
عیسی (ع) ۱۴۰	فیناغورس ۶۲، ۳۸۹، ۴۴۱
عیسی بن علی ۲۶۶	فیض کاشانی، ملا محسن ۶۷، ۲۳۸
	فیلوپونوس ۶۴، ۸۳، ۱۶۴، ۱۷۴-۱۷۲،

اعلام ۴۸۷

۴۲۹	۱۸۰
کرمانی، حمیدالدین ۲۵۱، ۲۵۶، ۲۵۷،	فیلون ۵۹
۲۵۸، ۲۵۹، ۳۵۹	
کریسیوس ۳۴۷	قاهره ۳۰، ۴۴۸
کریم ۲۶۷	قرطبه ۳۸، ۵۶، ۴۶۲
کشمر ۱۰۲	قسطنطنیه (استانبول) ۸۳، ۹۰، ۱۶۶، ۱۷۷،
کلینی ۲۲۷، ۲۴۱	۱۸۳، ۱۸۴
کبوجیه ۱۸۲	قشیری ۱۳۸
کندی ۳۹، ۴۵، ۵۵، ۶۲، ۶۹، ۱۰۷،	قفطی ۳۹۹
۱۳۸، ۲۰۰، ۲۸۵-۲۷۹، ۲۹۳-۲۸۶،	قلعه الموت ۴۴۸
۳۴۴، ۳۵۵، ۳۶۳، - ۳۷۸	قم ۲۹، ۳۰، ۶۲
۳۷۵، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲،	قیصریه ۱۶۶، ۱۸۵
۴۳۸، ۴۴۰	قیناسرین ۹۸
کنستانین ۱۶۳، ۱۶۴	
کوروش ۱۸۲	کاراکا ۱۰۲، ۱۱۱
کوک، میخائیل ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵	کاشفی، جعفر ۵۹
کومی ۱۸۵	کامژن ۱۶۶
کینسرین ۹۸	کانت ۳۸۵
	کانداکادیاکا ۱۰۹
گاستلی، بندتو ۴۶۱	کانکا ۱۱۰
گاسندی ۳۵۳	کریلا ۱۴۳
گالن، ۲۷۳، ۲۹۱، ۳۱۵	کربن، هانری ۲، ۳۲، ۳۷، ۴۷، ۲۴۹،
گالیه ۴۶۱	۲۵۵، ۲۶۰، ۴۲۵، ۴۲۶،

گالیمار ۲	مارسیون ۱۰۴
گاندیسالینوس ۴۱۶	ماسرجاویه ۱۱۱
گریگوری اهل نسا ۸۰	ماسینیون ۱۰۰، ۴۲۵
گودمن، إل. ای. ۳۸۷	ماشاء الله ۱۱۰
گورکانیان ۳	مالایا ۳۸۶
گولدزیهر ۱۰۰	مالک ۱۳۱، ۱۳۶، ۱۹۹
	مالک بن انس ۱۹۴
لابورت ۱۸۴	مانکا ۱۱۰
لائوست ۴۵۶	مانی ۱۰۳، ۱۰۶، ۱۷۹، ۱۸۵
لاکتانیوس ۱۶۶	ماوراءالنهر ۹۸، ۳۷۶
لابینیتس ۴۵۸	مأموم ۲۸۱
لبنان ۳۰، ۱۷۸	مأمون ۱۱۰، ۱۱۱
لقمان ۶۰	متی، ابویشر ۳۰۵
لندن ۳۸۶	متی بن یونس ۱۹۶، ۲۶۶، ۳۷۵
لوگوس ۶۵، ۱۳۳	متوکل ۲۸۰
لوون ۳۱	محسن مهدی ۲۴۹
لیمن، آلیور ۲، ۲۵، ۲۶، ۲۷، ۳۷	محمد (ص) ۱۳۵، ۲۳۹، ۳۵۴، ۳۹۱
	۴۴۹
مابیلیو ۹۹	محمد بن اسفندیار ۱۷۹
ماتریدی ۱۰۳، ۱۴۶، ۳۸۰	محمد بن عشاق الوراق (ابن ندیم) ۲۶۶
مادلونگ، ویلفرد ۲۴۹	محمد بن علی (ابن حنفیه) ۱۴۴
مارآبا ۹۰، ۹۱	مرو ۱۷۷، ۱۸۵
ماردوک ۱۸۲	مزدک ۱۷۹

اعلام ۴۸۹

ناصر خسرو ۵۸، ۱۰۶، ۲۴۹، ۲۶۰، ۳۴۸،	مستعصم ۲۸۰
۳۵۲	مسعودی ۱۷۹، ۲۹۳
ناتلی ۴۰۰	مصر ۳۰، ۳۱، ۷۸، ۸۳، ۸۷، ۳۰۶
نارسای ۸۹	مطهری، آیت الله ۳۴۹
نالیو ۴۲۵، ۴۲۶	معاویه ۱۹۵
ناموس ۱۴	مُعَبَّد جُهَنی ۱۴۳
نتون ۲۶۶، ۲۶۷	معتصم ۲۸۱، ۲۸۸
نسطوریوس ۸۹، ۱۷۷	مَقْدِسی ۳۷۸، ۴۵۶
نسفی ۱۳۷	مَکدوئالذ ۱۰۰
نصر، سید حسین ۱، ۲۴۹، ۳۸۷	مکّه ۴۵۳
نصیین ۸۹، ۹۰، ۹۱، ۹۸، ۱۷۷، ۱۸۳،	ملاصدرا ۲، ۳۰، ۳۸، ۴۴، ۴۷، ۴۸، ۵۷،
۱۸۵، ۱۸۴	۵۸-۶۲-۶۸-۶۴، ۴۱۵، ۴۲۶،
نظام ۱۴۶، ۲۲۴، ۲۷۹	۴۲۹
نق ۱۱۰	ملکشاه سلطان سلجوقی ۴۴۷
نویخت فارسی ۱۱۰	ملکه ویکتوریا ۱۸۱
نوموس ۱۴، ۱۸	منصور ۱۱۰، ۱۱۱
نیایا - ویشیکا ۱۰۰، ۱۰۶، ۱۰۷	منصور بن اسحاق ۳۴۱
نیشابور ۳۷۶، ۴۴۷، ۴۵۳	منه لائوس ۱۱۲
نقیه ۸۸، ۱۶۳	موسی(ع) ۵۹، ۱۹۵، ۲۳۵
نیکلائوس ۸۰	موسی بن شاکر ۲۹۲
نیل ۱۷۷	موصل ۹۸
	میان محمد شریف ۱
واتیکان ۱۸۲	میرداماد ۵۸، ۴۱۵، ۴۲۹

هانی ۹۷، ۹۸، ۱۰۷، ۱۱۲	واصل ۱۴۵، ۱۴۶
هلیوپولیس ۹۸	واصل بن عطا ۱۹۴
هَنانا ۹۰، ۹۱	واگاتا ۱۱۱
هند ۳، ۲۹، ۳۰، ۴۰، ۹۷، ۹۸، ۱۰۰	والرین ۱۸۵
۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۶، ۱۱۳-۱۰۸	وریکن ۱۶۹
۱۷۷، ۱۸۰، ۲۴۹، ۳۸۶	ولتر ۳۸۵
هندو ۴۰	ویتگنشتاین ۳۹۶
هندوستان ۳۳، ۳۶	ویلیام اهل اُورُن ۴۱۵
هورتن ۱۰۰	
هومر ۷۸	هابس ۴۷
هیا ۸۹، ۱۸۵	هاجسون، م. ۲۴۹
هیاتیا ۱۶۷	هاذت، آی. ۱۶۲
هیوکرآت ۳۴۲	هارون الرشید ۱۰۸، ۱۱۰
هیوم، دیوید ۴۷، ۴۵۰	هایس، ای. آر. ۱۶۴
	هراکلیوس ۸۴
یاکوب بوهمه ۴۷	هرمس ۵۹
یامبلیخوس ۸۰، ۳۴۳، ۳۹۴	هرمیاس ۸۱، ۸۲، ۱۷۶
یحیی ابن ابی منصور ۱۱۰	هرودت ۱۸۲
یحیی بن عدی ۲۶۶، ۲۶۹، ۳۰۵، ۳۴۱	هشام بن حکم ۲۲۴، ۲۲۵
۳۷۶، ۴۳۵	هَفْتَن بُخْت ۱۸۲
یزدگرد ۱۰۹	هگل ۱، ۳۸۵
یعقوب بارادای ۸۷	هلادیوس ۱۶۷
یمن ۳۰، ۲۴۹	هلاکو ۲۸۰

یوحنا ابن حیلان ۲۶۶، ۳۰۵

یوحنا بن ماسویه ۱۱۱

یوحنا نحوی ۸۳

یولامیوس اهل فریجیه ۱۷۶

یونان ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۸، ۱۳۲، ۱۸۱،

۱۹۶، ۲۶۸، ۲۷۱، ۲۷۳، ۲۷۹،

۲۸۱، ۲۸۲، ۲۹۲، ۳۰۵، ۳۰۷،

۳۰۹، ۳۲۶

