

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فلسفه

(آشنایی با فلسفه اسلامی)

دوره پیش دانشگاهی

رشته‌های علوم انسانی - علوم و معارف اسلامی

وزارت آموزش و پرورش
سازمان پژوهش و برنامه‌ریزی آموزشی

برنامه‌ریزی محتوا و نظارت بر تألیف: دفتر تألیف کتاب‌های درسی ابتدایی و متوسطه نظری

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

مؤلف: سیدحمید طالب‌زاده

بازنگری و اضافات: رسول برجیسیان، فخری ملکی

آماده‌سازی و نظارت بر چاپ و توزیع: اداره کل نظارت بر نشر و توزیع مواد آموزشی

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

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

وبسایت: www.chap.sch.ir

مدیر امور فنی و چاپ: لیدا نیک‌روش

طراح جلد: مهدی کریم‌خانی

صفحه‌آرا: سمیه قنبری

حروفچین: کبری اجابتی

مصصح: فرشته ارجمند، نوشین معصوم دوست

امور آماده‌سازی خبر: فریبا سیر

امور فنی رایانه‌ای: حمید ثابت کلاچاهی، راحله زادفتح اله

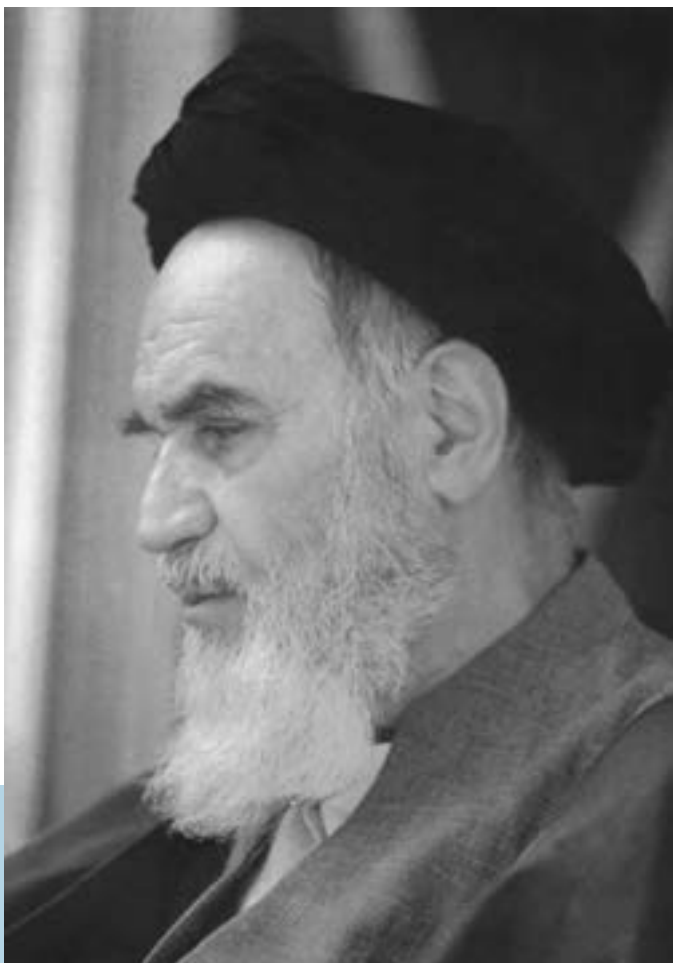
ناشر: شرکت چاپ و نشر کتاب‌های درسی ایران - تهران - کیلومتر ۱۷ جاده مخصوص کرج - خیابان ۶۱ (داروپخش)

تلفن: ۴۴۹۸۵۱۶۱-۵، دورنگار: ۴۴۹۸۵۱۶۰، صندوق پستی: ۱۳۹-۳۷۵۱۵

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

سال انتشار و نوبت چاپ: چاپ بیست و دوم ۱۳۹۵

حق چاپ محفوظ است.



بار دیگر به دو جهان بینی مادی و الهی بیندیشید. مادیون معیار شناخت در جهان بینی خویش را «حس» دانسته و چیزی را که محسوس نباشد، از قلمرو علم بیرون می‌دانند و هستی را همتای ماده دانسته و چیزی را که ماده ندارد، موجود نمی‌دانند. قهراً جهان غیب مانند وجود خداوند تعالی و وحی و نبوت و قیامت را یک‌سره افسانه می‌دانند. در حالی که معیار شناخت در جهان بینی الهی اعم از «حس و عقل» می‌باشد و چیزی که معقول باشد، داخل در قلمرو علم می‌باشد - گرچه محسوس نباشد. لذا هستی اعم از غیب و شهادت است و چیزی که ماده ندارد، می‌تواند موجود باشد و همان‌طور که موجود مادی به «مجرد» استناد دارد، شناخت حسی نیز به شناخت عقلی متکی است. قرآن مجید اساس تفکر مادی را نقد می‌کند و به آنان که بر این پندارند که خدا نیست و گرنه دیده می‌شد: «لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَرَى اللَّهَ جَهْرَةً»: می‌فرماید: «لَا تُدْرِكُهُ الْاَبْصَارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الْاَبْصَارَ وَ هُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ».

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

فهرست مطالب

| | |
|----|----------------------------------|
| ۱ | فصل اوّل : کلیّات (۱) |
| ۳ | – مابعدالطبیعه |
| ۴ | – روش مابعدالطبیعه |
| ۵ | – هدف مابعدالطبیعه |
| ۶ | – چرا فلسفه بیاموزیم؟ |
| ۷ | – فطرت اوّل و ثانی |
| ۹ | – دین و فلسفه |
| ۱۱ | – نگاهی به آیات و روایات |
| ۱۵ | – روش پیشوایان دین |
| ۱۸ | فصل دوم : کلیّات (۲) |
| ۱۸ | – آشنایی مسلمانان با فلسفه یونان |
| ۱۹ | – نهضت ترجمه |
| ۲۰ | – ترجمه های فلسفی |
| ۲۲ | – تأثیر در تفکر مغرب زمین |
| ۲۳ | – تکامل فلسفه اسلامی |

۲۵

فصل سوم : مبانی حکمت مَشَاء (۱)

۲۶

– اصل واقعیت مستقل از ذهن

۲۶

– مغایرت وجود و ماهیت

۲۹

– وجوب و امکان و امتناع

۳۰

– مواد قضایا

۳۰

– تقسیم وجود

۳۲

فصل چهارم : مبانی حکمت مَشَاء (۲)

۳۲

– علت و معلول

۳۳

– علّیت چیست؟

۳۴

– اهمّیت اصل علّیت

۳۴

– ملاک نیازمندی معلوم به علت

۳۷

– علت تامّه و علت ناقصه

۳۸

– وجوب علّی و معلولی

۴۰

– وجوب مقدم بر وجود

۴۱

– سنخیت علت و معلول

۴۲

– تسلسل علل، باطل است

۴۳

– برهان فارابی

۴۵

– برهان وجوب و امکان (برهان سینوی)

۴۶

– نظام متقن

۴۸

پژوهش های علمی

۵۲

– مراتب موجودات در نظام هستی

فصل پنجم : نمایندگان مکتب مشاء (۱)

| | |
|----|----------------------|
| ۵۶ | فارابی |
| ۵۶ | — شخصیت اخلاقی |
| ۵۷ | — شخصیت علمی و فلسفی |
| ۵۸ | — فلسفه سیاسی |
| ۵۹ | — سعادت و مدینه |
| ۶۰ | — مدینه فاضله |
| ۶۰ | — ریاست مدینه فاضله |
| ۶۲ | — سیاست و سعادت |
| ۶۲ | — مدینه جاهله |
| ۶۳ | — معلّم نانی |

فصل ششم : نمایندگان مکتب مشاء (۲)

| | |
|----|---------------------|
| ۶۵ | ابن سینا |
| ۶۵ | — زندگی پرماجرا |
| ۶۸ | — تألیفات و شاگردان |
| ۷۰ | — ابن سینا و طبیعت |
| ۷۱ | — انسان و جهان |
| ۷۴ | — عشق به هستی |
| ۷۵ | — حکمت مشرقی |
| ۷۶ | — مضمون حکایات |
| ۷۷ | — تأثیر ابن سینا |

| | |
|-----|-------------------------------|
| ۸۰ | فصل هفتم : افول حکمت مشاء |
| ۸۱ | – زمینه پیدایش |
| ۸۲ | – غزالی |
| ۸۳ | – فخر رازی |
| ۸۴ | فصل هشتم : حکمت اشراق |
| ۸۴ | – شهاب‌الدین سهروردی |
| ۸۶ | – آثار و تألیفات |
| ۸۸ | – روش اشراقی |
| ۸۹ | – مدارج دانایی |
| ۹۰ | – منابع حکمت اشراق |
| ۹۱ | – حقیقت واحد |
| ۹۲ | – تمثیل اشراق |
| ۹۲ | – جغرافیای عرفانی |
| ۹۳ | – آفرینش و اشراق |
| ۹۴ | – قاعده امکان اشرف |
| ۹۵ | – مراتب انوار |
| ۹۶ | – نظریه شناخت |
| ۹۷ | – علم حصولی و علم حضوری |
| ۹۸ | – معلوم بالذات ، معلوم بالعرض |
| ۹۹ | – اشراق نفس |
| ۱۰۱ | – مشرق‌ها و مغرب‌ها |

- ۱۰۲ – مشرق اصغر و اکبر
۱۰۲ – حکایات تمثیلی

فصل نهم : جریان های فکری عالم اسلام

- ۱۰۶ – عرفان و کلام
۱۰۶ – روش عرفانی
۱۰۷ – روش کلامی
۱۰۸ – نقطه اتصال

فصل دهم : صدر المتألهین

- ۱۱۲ – دوران گوشه گیری
۱۱۴ – اشراق ربانی
۱۱۴ – شخصیت اخلاقی و مقام علمی
۱۱۵ – آثار و تألیفات
۱۱۵ – مشرب تحقیق
۱۱۷ – اسفار اربعه

فصل یازدهم : مبانی حکمت متعالیه

- ۱۱۹ – ۱. اصالت وجود
۱۲۳ – ۲. تشکیک وجود
۱۲۴ – ۳. فقر وجودی
۱۲۶ – ۴. حرکت جوهری

- ۱۳۰ - تکامل جهان
۱۳۱ - حلال مشکلات

۱۳۳ فصل دوازدهم : حکمای معاصر

- ۱۳۳ - علامه طباطبایی
۱۳۶ - مقام فلسفی
۱۳۷ - ارزش شناخت و اصل علیت
۱۳۷ - علیت چیست؟
۱۳۸ - انتقاد
۱۳۹ - نظر علامه طباطبایی
۱۴۰ - تکیه گاه شناخت
۱۴۱ - تألیفات و تأثیر فرهنگی
۱۴۲ - حوزه فلسفی امام خمینی (ره)
۱۴۴ - حکیم فرزانه

۱۴۶ فصل سیزدهم : حیات فرهنگی

- ۱۴۷ - خاورشناسی
۱۴۸ - سنت فلسفی
۱۵۲ - کتاب شناسی

دانش‌آموزان عزیز

سلام بر شما

کتابی که پیش‌رو دارید در سیزده فصل تنظیم شده است، در فصل اول تحت عنوان کلیات با موضوع، روش، هدف و زبان مابعدالطبیعه و رابطهٔ دین و فلسفه آشنا می‌شوید. در فصل دوم نیز ذیل همین عنوان چگونگی آشنایی مسلمانان با فلسفه یونان، نهضت ترجمه، تأثیر در تفکر مغرب زمین و تکامل فلسفهٔ اسلامی مورد بحث قرار گرفته است. فصل سوم تا دوازدهم به معرفی روش‌های فکری اسلامی اختصاص دارد.

مجموع روش‌های فکری اسلامی چهار روش است و متفکران اسلامی چهار دسته بوده‌اند. همهٔ این روش‌ها تحت تأثیر تعلیمات اسلامی رنگی مخصوص پیدا کرده و روح خاص فرهنگ اسلامی بر همهٔ آنها حاکم است.

در فصل سوم و چهارم مبانی فکری فلسفهٔ مشاء و در فصل پنجم و ششم نمایندگان این روش معرفی می‌شوند.

فصل هفتم تحت عنوان افول حکمت مشاء ضمن معرفی مختصر مکاتب اشعری و معتزلی با دو نفر از نمایندگان مکتب اشعری یعنی غزالی و فخر رازی که به انتقاد از فلسفه می‌پرداختند معرفی شده است. فصل هشتم به روش فلسفی اشراقی و مؤسس و احیاگر آن در جهان اسلام، یعنی شیخ اشراق اختصاص یافته است.

در فصل نهم، دیگر جریان‌های فکری عالم اسلام، یعنی کلام و عرفان به اجمال معرفی شده است. فصل دهم و یازدهم به معرفی مکتب حکمت متعالیه و مؤسس آن، صدر المتألهین پرداخته شده است.

فصل دوازدهم به معرفی حکمای معاصر اختصاص دارد؛ از جمله این حکما، مفسر کبیر قرآن علامه طباطبایی است. این عالم عالیقدر آثار متعددی دارد که یکی از آنها اصول فلسفه و روش رئالیسم است. آخرین فصل یعنی فصل سیزده ذیل عنوان کلی حیات فرهنگی مباحثی طرح شده است که آشنا خواهید شد.

پس از این نگاه اجمالی به کتاب، از شما دانش‌آموزان می‌خواهیم در طول سال تحصیلی به نکات زیر توجه کنید:

۱- آموزش درس باید در فضایی فعال و پویا و با مشارکت و همکاری شما اتفاق بیفتد. فعالیت و مشارکت شما در کلاس سبب فهم و شناسایی می‌شود. به همین جهت در متن هر درس، تعدادی فعالیت پیش‌بینی شده که به صورت گروهی یا انفرادی انجام می‌شود و نتایج آن به دبیر ارائه می‌گردد. بخشی از نمره مستمر به انجام این فعالیت‌ها اختصاص دارد.

۲- تمرین‌های پایان درس را با دقت کافی و با بهره‌مندی از توانایی خود انجام دهید. همچنین از دوستان خود برای طراحی تمرین‌های دیگر کمک بگیرید تا با انجام پیوسته تمرین‌ها به توانایی لازم در این درس برسید.

۳- فعالیت‌هایی که در داخل هر درس با عنوان‌هایی مانند «بررسی، تأمل، نمونه‌یابی، تکمیل و تطبیق و...» آمده، باید در هنگام تدریس دبیر، توسط شما دانش‌آموزان انجام شود، زیرا این فعالیت‌ها قسمتی از درس می‌باشند. و درس بدون این فعالیت‌ها کامل نیست.

۴- آن دسته از فعالیت‌های داخل متن که با علامت ستاره مشخص شده‌اند، فقط برای فعالیت کلاسی است نباید در ارزشیابی پایانی و آزمون‌های ورودی دانشگاه‌ها مورد سؤال قرار گیرند. البته در ارزشیابی مستمر تأثیر دارند.

۵- ارزشیابی شما دو بخش «مستمر» و «پایانی» دارد. ارزشیابی مستمر که از اهمیت خاصی برخوردار است شامل موارد زیر است:

- الف) توانایی پاسخ به سؤال‌های دبیر از درس،
- ب) توانایی در انجام فعالیت‌های داخل درس،
- ج) توانایی در انجام تمرین‌های پایان هر درس،
- د) مشارکت در کار گروهی و فعالیت‌های داخل کلاس،
- ه) انجام کارهای فوق‌العاده مانند تحقیق، ارائه مقاله و کنفرانس.

خداوند یار و نگهدار تان باد



فصل ۱

کلیات (۱)

سال گذشته، با معنای فلسفه و روش آن به اختصار آشنا شدیم. آموختیم که فلسفه می‌کوشد تا کلی‌ترین اموری را که انسان با آنها روبه‌روست تبیین عقلانی کند؛ مثلاً انسان در حوزه علوم تجربی برای تبیین عقلانی مبانی کلی و پایه‌های اصلی این علوم، مانند اصل واقعیت داشتن جهان خارج، اصل قابل شناخت بودن جهان، اصل علیت و اصولی نظیر اینها به فلسفه نیازمند است. این اصول و مبانی گرچه نقطه اتکای همه علوم به حساب می‌آیند، ولی خود در هیچ یک از این علوم مورد بررسی قرار نمی‌گیرند. دانشی که عهده‌دار تحقیق در این اصول است، فلسفه نام دارد.

در واقع این پرسش که چگونه و با تکیه بر کدام مبانی و روش‌ها می‌توان طبیعت را شناخت و به این شناسایی اعتماد کرد، به پاسخی قانع‌کننده نیاز دارد. پاسخ‌گویی به این پرسش تنها از فلسفه انتظار می‌رود. فلسفه، هم مبانی علوم را تحکیم می‌کند و هم درباره اعتبار و ارزش روش تجربی در شناخت طبیعت سخن می‌گوید و حدود توانایی روش تجربی را تعیین می‌نماید.

یادآوری

تطبيق

عبارات زیر با کدام یک از اصول مبانی فلسفی علوم تناسب دارند:

- ۱- مطمئن هستم که اگر دست خود را روی آتش بیرم می‌سوزد.
- ۲- همه فلزات در همه جا در اثر حرارت منبسط می‌شوند.
- ۳- هنگامی که آب در 100° به جوش نیاید، با بررسی علل به جوش آمدن آب در 100° به وجود

مواد ناخالص آب پی می‌بریم.

۴- با توجه به قوانین انبساط و انقباض فلزات بی‌می‌بریم که به هنگام ساختن ریل‌های راه آهن بین آنها فاصله ایجاد کنیم.

۵- می‌توانم به فهم خود برای پیدا کردن روابط بین پدیده‌ها اطمینان داشته باشم.
فلسفه علاوه بر تحقیق درباره مبانی کلی همه علوم تجربی، درباره مبانی خاص علوم انسانی نیز به پژوهش می‌پردازد. به طوری که رشته‌های مختلف علوم انسانی، مانند روان‌شناسی، جامعه‌شناسی، سیاست، حقوق و... هر یک بر نوعی بیش از فلسفه نسبت به انسان متکی است و بر اساس دیدگاه‌های متفاوت فلسفی، مکاتب و روش‌های گوناگونی در رشته‌های علوم انسانی پدید می‌آید.

تأمل فلسفی

برای پاسخ به سؤالات زیر به کدام یک از دانش‌هایی که در سمت چپ نوشته شده نیازمندیم؟ آنها را به یکدیگر وصل کنید.

- ۱- فهم را چگونه می‌توان تبیین کرد؟
- ۲- آیا تاریخ علوم انسانی می‌تواند از علوم انسانی جدا شود؟
- ۳- چه فعالیت‌هایی در مغز انسان و سلسله اعصاب موقع ادراک صورت می‌گیرد؟
- ۴- آیا می‌توان برای سیر حوادث در تاریخ بشر قوانینی را کشف کرد؟
- ۵- چه کسی بر ما حق حکومت دارد؟
- ۶- آیا تصورات بسیار زیاد ما از اشیا می‌تواند در ذهنی که از جنس ماده است جا بگیرد؟
- ۷- اگر کسی به تأثیر مطلق پایگاه اجتماعی روی انسان عقیده داشته باشد، چه فلسفه‌ای را باید بپذیرد؟
- ۸- آیا اخلاق مطلق است و ارزش‌های اخلاقی تابع شرایط نیست؟ یا اینکه اخلاق نسبی است و ارزش‌های اخلاقی تابع شرایط و مقتضیات زمان‌اند؟
- ۹- زیبایی در شعر چه تفاوتی با زیبایی در نقاشی دارد؟
- ۱۰- چه کسی حق دارد برای مجازات مجرمان قانون وضع نماید؟

مابعدالطبیعه^۱

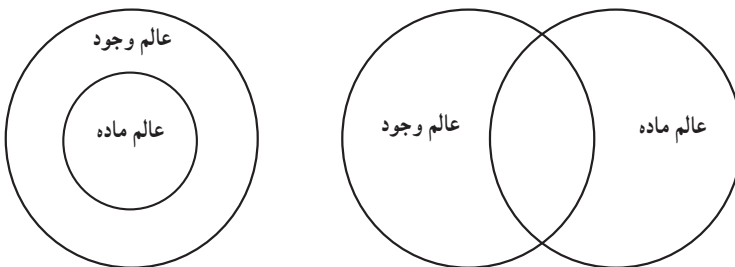
قلمرو اصلی فلسفه، پهنه بی پایان هستی است. فلسفه، علم هستی‌شناسی است و به این اعتبار به آن «مابعدالطبیعه» گویند. مابعدالطبیعه (متافیزیک) به شناخت اشیا - فقط و فقط از آن جهت که هستند و «هستی» دارند - می‌پردازد^۲.

هریک از علوم گوناگون به مطالعهٔ چهره‌ای خاص از موجودات می‌پردازد. ریاضیات با کمیت و مقدار اشیا سر و کار دارد؛ فیزیک خواص ظاهری اشیا مانند سردی و گرمی، حرکت و سکون، جرم، نیرو، شتاب و ... را مطالعه می‌کند؛ زمین‌شناسی با عوارض زمین و مواد تشکیل‌دهندهٔ آن سر و کار دارد؛ زیست‌شناسی حیات موجودات زنده را بررسی می‌کند و ...

فلسفه با بود و نبود اشیا کار دارد و می‌خواهد احکام و قواعد اشیا را از آن جهت که هستند و وجود دارند - نه از آن جهت که کمیت دارند یا حیات دارند یا جرم و انرژی دارند - کشف کند. بدین ترتیب، «وجود» اساسی‌ترین مفهوم و مدار همهٔ بحث‌های مابعدالطبیعه است و موضوع این بحث‌ها شناخته می‌شود. مابعدالطبیعه از یک سلسله مسائل دربارهٔ مطلق «وجود» - یعنی وجود بدون هیچ قید و شرط - سخن می‌گوید و احکام و عوارض آن را بررسی می‌کند.

کشف

کدام یک از اشکال زیر رابطه و نسبت بین احکام وجود را با احکام و قوانین مربوط به وجود عالم ماده نشان می‌دهد؟ توضیح دهید.



۱ - Metaphysics

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

روش مابعدالطبیعه

قلمرو مابعدالطبیعه مجموع هستی است نه بخش و قسمت ویژه‌ای از آن. مابعدالطبیعه در هر جا که موجودی وجود و حضور داشته باشد، حاضر است و حرفی برای گفتن دارد. فلسفه در شناخت هستی اشیا تا آنجا ریشه‌یابی می‌کند که به وجود محض برسد. فلسفه می‌خواهد پرده از چهره‌های گوناگون یک موجود مثل رنگ، شکل، جرم، انرژی، حرارت، حیات و ... کنار بزند و با واقعیت آنها روبه‌رو شود. مطالعه در چهره‌های ظاهری اشیا وظیفه علوم گوناگون است، اما فلسفه به مطالعه عمق واقعیت اشیا می‌پردازد. چنین تعمقی در اشیا به روش تجربی و با اسباب و ابزار آزمایشگاهی مقدور نیست؛ زیرا این روش و ابزار تنها برای شناخت ظواهر و چهره‌های محسوس اشیا به کار می‌آید نه برای مطالعه در عمق و حقیقت نادیدنی آنها. مابعدالطبیعه، وجود اشیا را به کمک تبیین عقلانی، یعنی به روش عقلی می‌شناسد و با قدم عقل و برهان عقلی به پیش می‌رود.

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

* تأمل

در ابیات زیر مقصود از کلماتی که زیر آنها خط کشیده شده چیست؟ آیا انسان وجود حقیقی را با چشم درمی‌یابد یا با عقل؟

| | |
|--------------------------------|--------------------------------|
| تا عدم‌ها را ببینی جمله هست | هست‌ها را بنگری محسوس، پست |
| این بین باری که هر کیش عقل هست | روز و شب در جست‌وجوی نیست است |
| هست‌ها را سوی پس افکنده‌اند | نیست‌ها را طالب‌اند و بنده‌اند |

زبان مابعدالطبیعه

در نظر فیلسوف نیز اشیا و موجودات در حکم حروف و کلمات و جملات‌اند و وجود و هستی‌شان در حکم معنای آنهاست. فیلسوف با چشم تیزبین عقل از اوصاف ظاهری اشیا می‌گذرد تا عمق آنها را ملاحظه کند. او فهم خود را از معانی و حقایق اشیا یا احکام و عوارض وجود آنها به زبان خاصی

بیان می‌کند و این معانی را در قالب اصطلاحات ویژه خود عرضه می‌دارد. مابعدالطبیعه مباحث خود را در ضمن مفاهیمی چون وجوب و امکان، علت و معلول، حادث و قدیم، جوهر و عرض، وجود و ماهیت و ... تبیین می‌کند.

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

تطبیق و مقایسه

با توجه به ایات زیر، توضیح دهید زبان فلسفه چه تفاوتی با زبان سایر علوم دارد؟

| | |
|------------------------------|-----------------------------|
| لفظ‌ها و نام‌ها چون دام‌هاست | لفظ شیرین، ریگ آب عمر ماست |
| آن یکی ریگی که جوشد آب از او | سخت کمیاب است، رو آن را بجو |
| منبع حکمت شود حکمت طلب | فارغ آید او ز تحصیل و سبب |

هدف مابعدالطبیعه

همان‌طور که مقصود خواننده از درک معانی کلمات و جملات یک کتاب، دریافت معنای کل کتاب است و تا این معنا برای خواننده حاصل نشود، غرض و هدف از مطالعه تأمین نخواهد شد، مباحث وجود نیز در فلسفه به قصد شناخت کل جهان هستی است. فیلسوف می‌خواهد تصویری جامع و صحیح از جهان هستی به دست آورد. در حقیقت، یک تحقیق فلسفی به دنبال پاسخ‌گویی به پرسش‌هایی چون پرسش‌های زیر است: هستی از کجا آمده است و به کجا می‌رود؟ چرا جهان هستی، واقعیت یافته است؟ آیا هستی نابود می‌شود؟ آیا در مجموع خود حق است یا پوچ و بی‌معناست؟ آیا به راستی وحدت بر هستی حاکم است یا کثرت؟ آیا هستی به مادی و غیرمادی تقسیم می‌شود یا جهان هستی به همین ماده و طبیعت منحصر می‌شود؟ جایگاه انسان در عالم هستی کجاست؟ چه ارتباطی بین انسان و جهان هستی وجود دارد؟ آیا هستی در مجموع خود قانونمند است یا بی‌قانون و بی‌ضابطه؟ و ...

فلسفه می‌خواهد از ورای همه موجودات به کل هستی نظر کند و با یک دید کلی هستی را بشناسد. به همین جهت، در تعریف فلسفه گفته‌اند: «فلسفه سیر و حرکت انسان است، به صورتی که جهانی شود عقلانی، درست مشابه و نظیر جهان عینی و خارجی»^۱.

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

* جستجو

معمای بزرگ و راز سر به مهری که از آغاز آفرینش تاکنون بشر را به خود مشغول داشته این سه سؤال است :

۱- جهان هستی از کجا پدید آمده است؟

۲- چرا پدید آمده است؟

۳- سرانجام هستی چه خواهد بود؟

پاسخ این سؤال‌ها را از چه علمی باید دریافت؟ آیا تا به حال سعی کرده‌اید به این سؤالات پاسخ دهید؟ آیا دیگران پاسخ‌های شما را قبول دارند؟

چرا فلسفه بیاموزیم؟

شاید بپرسید که چرا باید فلسفه آموخت و وقت و عمر را در راه شناخت آرا و نظریات فلاسفه دربارهٔ وجود و هستی صرف کرد. فیلسوفان در وجود شناسی، چه راهی را پیش پای ما می‌نهند و گره از کدام مشکل زندگی ما می‌کشایند؟ البته این پرسش بیجایی نیست.

اگر کسی را ببینیم که مشغول آموختن کار با رایانه است یا کمک‌های اولیه را می‌آموزد یا در حال تمرین و تلاش برای کسب هنر خوش‌نویسی است، بی‌درنگ فایدهٔ این آموزش‌ها را تصدیق می‌کنیم. این امور با زندگی روزمرهٔ ما ارتباط دارد و اگر کسی بخواهد آنها را بیاموزد، او را ملامت نمی‌کنیم، اما اگر با افکار فیلسوفان و اشخاصی که عمر خود را در شناخت احوال هستی سپری می‌کنند، برخورد کنیم، به خود حق می‌دهیم که درنگ کنیم و پرسیم هستی‌شناسی چه سودی دارد؟ این بحث‌ها به چه کار می‌آید؟

لحظات حیرت

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

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

* تأمل

در ابیات زیر حیرت حافظ چه تفاوتی با حیرت مولوی دارد؟

| | |
|--|--|
| در زلف چون کمندش ای دل میبچ کانجا از هر طرف که رفتم جز وحشتم نیفزود | سرها بریده بینی بی جرم و بی جنایت ز نهار از این بیابان وین راه بی نهایت |
| یا نه این است و نه آن، حیرانی است آنچه تو گنجش توهم می‌کنی | گنج باید جست، این ویرانی است ز آن توهم، گنج را گم می‌کنی |

(حافظ)

(مولوی)

فطرت اول و ثانی

صدر المتألهین، فیلسوف بزرگ اسلامی، در کتاب مبدأ و معاد از ارسطو نقل می‌کند که طلب فلسفه در گرو عبور از فطرت اول به فطرت ثانی است و بدون آن، فلسفه بی معنا و بی فایده به نظر می‌رسد. مقصود فلاسفه از فطرت اول، همان حالت عادی ما در برخورد و تماس با امور و مسائل زندگی هر روزه است. در این حالت، آدمی به زندگی معمولی مشغول است، به کسب و کار، تحصیلات دانشگاهی، یافتن شغل خوب و پردرآمد، تأمین موقعیت اجتماعی، تشکیل خانواده و ... می‌اندیشد و در اهداف و مقاصدی که همگان در صدد دست یافتن به آنها هستند، سهیم می‌شود. این احوال و اهداف و این گونه نظر کردن به زندگی، به فطرت اول تعلق دارد و چه بسا توجه آدمی در غالب اوقات عمر جز به همین امور معطوف نگردد.

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

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

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

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

عجز از ادراک ماهیت عمو حالت عامه بود مطلق مگو
زان که ماهیات و سرّ سرّشان پیش چشم کاملان باشد عیان

این فطرت انسان را به گوهر و حقیقت وجود خویش نزدیک می‌کند. آلبرت اینشتاین می‌گوید: «معنای زندگی بشر یا حیات اجتماعی به‌طور کلی چیست؟ اگر کسی بی‌رسد که آیا طرح چنین پرسش‌هایی عقلانی است، باید بگویم انسانی که زندگی و حیات دیگران و حتی خودش را بی‌معنا و واهی می‌پندارد، نه تنها موجودی بدبخت است؛ بلکه صلاحیت زندگی هم ندارد».

نمونه‌یابی

هریک از موارد زیر متعلق به کدام یک از فطرت‌های اولی یا ثانوی است؟ هر کدام را در جدول زیر در جای مناسب قرار دهید:

الف) مسافرت برای کسب انبساط خاطر

ب) کسب مهارت رانندگی

ج) تفکر راجع به علل اولیه عالم

د) تلاش برای زدودن اعجاب و حیرت

ه) تفکر دربارهٔ شغل آینده

و) تفکر دربارهٔ رابطهٔ عدل خداوند با کشتار بی‌رحمانهٔ عده‌ای از مسلمانان آسیای شرقی

ز) چرا نیستیم؟

ح) چرا هستیم؟

| فطرت اوّل | فطرت ثانی |
|-----------|-----------|
| | |
| | |
| | |
| | |
| | |

دین و فلسفه

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

نام احمد نام جمله انبیاست چون که صد آمد نود هم پیش ماست

در معارف وحی مطالب فراوانی می‌توان یافت که به‌طور مستقیم و غیرمستقیم به حقیقت و احوال وجود مربوط می‌شود. آیات و روایات به مناسبت‌های گوناگون در باب مبدأ وجود، نحوهٔ به‌وجود آمدن جهان، مراتب و درجات هستی، چگونگی سیر و تحول موجودات جهان، جایگاه انسان در عالم هستی، معرفت خداوند و ارتباط جهان با خداوند سخن گفته‌اند. در قرآن کریم و کلام پیشوایان دین — به‌صورت دعا یا خطبه و خطابه — نکات فراوانی در این زمینه آمده است؛ دو نکتهٔ اساسی را دربارهٔ این بخش از تعالیم دین نباید از نظر دور داشت.

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

بحث درباره احوال وجود در هر جا و به هر زبانی که مطرح شود، به قلمرو فلسفه تعلق دارد و می‌توان آن را به شیوه فلسفی مطالعه کرد. اختلاف در تعابیر یا تفاوت در چگونگی بیان این مسائل، تعلق آنها را به قلمرو فلسفه خدشه دار نمی‌کند.

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

حسن روی تو به یک جلوه که در آینه کرد
این همه عکس می و نقش نگارین که نمود
این همه نقش در آینه اوهام افتاد
یک فروغ رخ ساقی است که در جام افتاد

یا حکیم قآنی سروده است:

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

امام خمینی - رضوان الله علیه - درباره این اختلاف در تعابیر می‌فرماید: «یک مطلب اگر با زبان‌های مختلف هم بیان شود، باز همان مطلب است؛ مثلاً فلاسفه زبانی خاص خودشان دارند، عرفا نیز زبانی مخصوص دارند، شعرا هم زبان خاص شعری دارند. زبان اولیای معصوم (ع) هم طور دیگری است... فلاسفه به علت و معلول و مبدأ و اثر تعبیر می‌کنند و عده‌ای از اهل عرفان نیز همین معنا را به ظاهر و مظهر و تجلی و مانند آن تعبیر می‌نمایند... قرآن و ادعیه و این فلاسفه و شعرا و عرفا همه یک مطلب را می‌گویند. مطالب، مختلف نیست، تعبیرات و زبان‌ها مختلف است و نباید مردم را از این برکات دور کرد...»^(۱).

این معانی فلسفی در کتاب و سنت به بیان دینی و در قالب کلام خدا و پیشوایان دین ابراز شده

۱- تفسیر سوره حمد، امام خمینی (ره).

است. فراوانی این تعابیر در معارف دینی، انسان را به تعمق و تدبّر در آنها وادار می‌کند.

* تأمل

در قرآن عبارت «قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» در ارتباط با کدام داستان به کار رفته؟ چرا خداوند از کافران برای مدّعیان طلب دلیل می‌کند؟ (بقره، ۱۱۱)

نگاهی به آیات و روایات

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

سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَ فِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَّبِعِنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ.

(فصلت، ۵۳)

ما آیات قدرت و حکمت خود را در آفاق جهان و نفوس بندگان کاملاً آشکار می‌کنیم تا معلوم شود که خداوند حق است.

وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ.

(بقره، ۱۱۵)

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

وَ إِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَ مَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ.

(حجر، ۲۱)

و هیچ چیز نیست مگر آنکه گنجینه‌های آن نزد ماست و ما آن را جز به اندازه معین نازل نمی‌کنیم.

هُوَ الْأَوَّلُ وَ الْآخِرُ وَ الظَّاهِرُ وَ الْبَاطِنُ وَ هُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ.

(حدید، ۳)

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



قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ، اللَّهُ الصَّمَدُ.

(توحید، ۱ و ۲)

بگو: اوست خدای یگانه؛ خداوند بی‌نیاز و غنی است.

در حدیث است که از امام سجاد (ع) درباره توحید پرسیدند. فرمود: خداوند می دانست در آخرالزمان گروه‌هایی ژرف اندیش خواهند آمد؛ از این رو سوره توحید و آیات اول سوره حدید (یعنی: هُوَ الْاَوَّلُ وَالْاٰخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ) را فرستاد و هرکس سخنی غیر از آنها بگوید هلاک شده است.^۱

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

در نهج البلاغه و دیگر آثار منقول از علی (ع) نیز حدود چهل نوبت به مسائلی از این دست پرداخته شده است. بعضی از این بحث‌ها طولانی و گاهی بیش از چندین صفحه است.

در خطبه اول نهج البلاغه، در باب معرفت به خداوند و مبدأ هستی می‌خوانیم: «... آغاز دین، معرفت و شناخت کردگار است و کمال معرفت، ایمان به ذات آفریدگار است. کمال ایمان در توحید اوست و کمال توحید در اخلاص به ساحت مقدس اوست و کمال اخلاص در نفی صفات زاید بر ذات اوست؛ زیرا هر صفتی غیر از موصوف و هر موصوفی غیر از صفتی است که بر آن عارض می‌شود. پس هرکس برای خداوند صفتی زاید قائل شود، او را قرین و همدم چیزی ساخته است و هرکس که او را قرین چیزی بداند، او را دو چیز انگاشته و هرکس خدا را دو چیز بینگارد، برای آن، جزء و بخش قائل شده و هرکس چنین اعتقادی داشته باشد، خدا را نشناخته است. جاهل به مقام ربوبی به سوی او اشاره می‌کند و هرکس چنین کند او را محدود ساخته و هر محدودی قابل شمارش است و خدا منزّه از این نسبت‌هاست».^۳

۱- کافی، جلد اول صفحه ۹۱، توحید صدوق، چاپ مکتبه الصادق، صفحه ۲۸۳.

۲- شرح اصول کافی، صفحه ۲۵۱.

۳- اَوَّلُ الدِّينِ مَعْرِفَةُ وَ كَمَالُ مَعْرِفَتِهِ التَّصَدِيقُ بِهِ. وَ كَمَالُ التَّصَدِيقِ بِهِ تَوْحِيدُهُ وَ كَمَالُ تَوْحِيدِهِ الْاِخْلَاصُ لَهُ. وَ كَمَالُ الْاِخْلَاصِ لَهُ تَعْلِي الصِّفَاتِ عَنْهُ. لِشَهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ اَنْهَا غَيْرُ الْمَوْصُوفِ وَ شَهَادَةِ كُلِّ مَوْصُوفٍ اَنْهُ غَيْرُ الصِّفَةِ. فَمَنْ وَصَفَ اللّٰهَ سَبْحَانَهُ فَقَدْ قَرَنَهُ وَ مَنْ قَرَنَهُ فَقَدْ نَتَاهُ وَ مَنْ نَتَاهُ فَقَدْ جَزَّاهُ، وَ مَنْ جَزَّاهُ فَقَدْ جَهَلَهُ وَ مَنْ جَهَلَهُ فَقَدْ اَشَارَ اِلَيْهِ وَ مَنْ اَشَارَ اِلَيْهِ فَقَدْ حَدَّهُ وَ مَنْ حَدَّهُ فَقَدْ عَدَّهُ... .

علی (ع) همچنین دربارهٔ موجودات برتر از عالم طبیعت که واسطهٔ بین خداوند و عالم طبیعت اند
– یعنی فرشتگان و ملائک – می‌فرمایند :

«موجودات کاملی هستند عاری از ماده و قوه^۱؛ زیرا جملگی مجردند و فعلیت تمام دارند و در نهایت کمال ممکن‌اند. ذات باری بر آنها تجلی کرد، نورانی شدند و فیوضاتش را بر آنها افاضه نموده، به کمال ممکن رسیدند و در نتیجه نمونهٔ بارز خلقت و واسطهٔ فیض آفرینش شدند.^۲»

فاطمهٔ زهرا (س) در خطبهٔ معروفی چنین آغاز سخن فرمودند: «... خدایی که دیدگان او را دیدن نتوانند و گمان‌ها چونی و چگونگی او را ندانند، همه چیز را از هیچ پدید آورد و بی‌نمونه‌ای انشاء کرد. نه به آفرینش آنها نیازی داشت و نه از آن خلقت سودی برداشت، جز آنکه خواست تا قدرتش را آشکار سازد.^۳»

* جستجو

آیا می‌توانید در سوره‌های زیر آیاتی را بیابید که به مسایل فلسفی اشاره نموده باشد :

۱- سوره بقره، ۲- آل عمران، ۳- مائده، ۴- انعام

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

۲- دعوت به تفکر: نکتهٔ دوم را با این پرسش مطرح می‌کنیم: هدف وحی از طرح این مباحث با این وسعت و عمق چه بوده است؟ آیا هدف وحی این بوده که نحوه‌ای نگرش نسبت به جهان هستی عرضه کند تا مسلمانان با تدبیر و تفکر و الهام گرفتن از آن، اندیشه و آگاهی خویش را تکامل بخشند و فرهنگ اسلامی را به اتکای این مبانی عمیق و استوار به رشد و بالندگی برسانند، یا اینکه می‌خواسته مطالبی حل‌ناشدنی و غیرقابل فهم را عرضه کند و اندیشه‌ها را به تسلیم و سکوت و قبول کورکورانه وادارد؟ تاریخ اسلام نشان می‌دهد که در صدر اسلام، در میان عامهٔ (مسلمانان اهل سنت) دو جبههٔ مختلف

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

۲- صورٌ عاریةٌ عن المواز، خالیةٌ عن القوَّة و الاستعداد، تَجَلَّى لَهَا فَانْشَرَتْ وَ طَلَعَهَا فَتَلَاثًا وَ أَلْقَى فِي هَوْنِهَا مِثْلَهُ فَأَظْهَرَ عَنْهَا افعالَه. (غرر الحکم و درر الکلم، ج ۲، ص ۴۱۷)

۳- بلاغات النساء، خطبهٔ دوم.

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

یکی از فقهای جماعت گفته است :

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

درباره یکی از فقهای چهارگانه اهل سنت نوشته‌اند :

«شخصی از او درباره آیه الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى^۱ سؤال کرد. او آن چنان خشناک شد که هرگز آن گونه دیده نشده بود. عرق بر چهره‌اش نشست. جمع حاضر همه سرها را پایین افکندند. پس از چند لحظه، سر برداشت و گفت : کیفیت نامعلوم و استوای خداوند بر عرش، معلوم و اعتقاد به آن واجب و سؤال هم بدعت است».

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

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

* استدلال :

با توجه به عبارت قرآنی «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» از چیزی که دانشی در مورد آن نداری بیروی نکن (اسرا آیه ۳۶).

- به نظر شما آیه خطاب به چه کسانی است؟

- با توجه به آیات قرآن سخن اهل حدیث را چگونه ارزیابی می‌کنید؟

دلیل خود را برای کلاس توضیح دهید.

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

روش پیشوایان دین

وقتی به سیره شخص رسول اکرم (ص) و اهل بیت (ع) مراجعه می‌کنیم، هرگز به این گونه جواب‌های تحکم‌آمیز و به اصطلاح سربالا بر نمی‌خوریم؛ آنها هیچ سؤال را محکوم نمی‌کردند و بدعت نمی‌شمردند. درباره آیه «الَّذِينَ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» و اینکه معنای عرش چیست و استوای بر عرش چه مفهومی دارد، مکرر از ائمه اطهار (ع) پرسش‌هایی شده است و آنان نه تنها به تعطیل تفکر امر نکرده‌اند؛ بلکه پاسخ‌هایی در حدّ توان فکری پرسش‌کننده، بیان کرده‌اند. در «توحید صدوق» و «اصول کافی» بانی با همین عنوان باز و احادیث زیادی در این موضوع گردآوری شده است.

استاد علامه طباطبایی (ره) در تفسیرالمیزان ذیل آیه ۵۴ سوره اعراف می‌فرماید: «مردم در شرح امثال این آیات مسلک‌های مختلفی انتخاب کرده‌اند. اکثر پیشینیان (از عامه) بر آن‌اند که بحث در این گونه آیات روا نیست، علم اینها را باید به خدا واگذار کرد. این دسته، بحث از «حقایق دینی» و تعمق در ماورای ظواهر الفاظ کتاب و سنت را ناروا و بدعت می‌شمارند، اما عقل برخلاف نظر آنها حکم می‌کند و کتاب و سنت نیز آنان را تأیید نمی‌کند. آیات قرآن به شدت تمام به تدبّر، تعمق و کوشش در معرفت خداوند و آیات الهی از طریق تذکر و تفکر عقلی دعوت می‌کند و روایات متواتر نیز در همین معنا آمده است. معنا ندارد که به مقدمه‌ای که مستلزم نتیجه‌ای است، امر شود، اما خود آن نتیجه ممنوع باشد. دعوت به تذکر و تفکر برای معرفت است نه برای چیز دیگر...»

فلسفه اسلامی: حاصل اینکه، متون اسلامی از یک طرف جهان‌شناسی به خصوصی را عرضه می‌کند که با معرفت فلسفی، هم‌افق و سازگار است و از طرف دیگر، بر تفکر و اندیشه در این معارف اصرار می‌ورزد و آن‌را از واجبات شرعی می‌شمارد. قرآن کریم پیوسته انسان‌ها را به تفکر در خلقت آسمان‌ها و زمین و شناخت آثار صنع الهی دعوت می‌کند. پیشوایان دین نیز همواره مجال پرسش درباره این مسائل را به مردم داده‌اند و ایشان را به این امر تشویق کرده‌اند.

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

بنابراین، فلسفه اسلامی فلسفه‌ای است که محتوای اصلی و ستون فقرات آن را دیدگاه‌های ژرف

کتاب و سنت نسبت به جهان هستی تشکیل می‌دهند و شکل و صورت و چگونگی تبیین و استدلال در آن به شیوهٔ فلاسفه است.

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

تمرینات

۱- هر کدام از اصل‌های ذیل را در جای مناسب قرار دهید :

(۱) اصل واقعیت داشتن جهان

(۲) اصل قابل شناخت بودن طبیعت

(۳) اصل درستی روش تجربه و آزمایش

(۴) اصل یکسان عمل کردن طبیعت

(۵) اصل تبعیت همهٔ موجودات از قاعدهٔ علیت

الف - آیا مفاهیمی مثل فلز، رادیوم، اشعهٔ رادیواکتیو، بار الکتریکی چشمه صوت، طول موج از امور واقعی حکایت می‌کند یا ساخته و پرداخته تخیلات بشرند؟ طبیعتاً براساس اصل ... باید از امور واقعی حکایت کنند تا علوم ارزش و اعتبار پیدا کند.

ب - آیا روابطی که بین امور وجود دارد قابل کشف و شناخت است یا خیر؟ در صورتی که قابل شناخت نباشد انسان در وادی سوفسطایی‌گری گرفتار می‌شود؛ براساس اصل ... آدمی قادر به شناخت طبیعت است.

ج - روش‌هایی که برای مشاهدهٔ امور و روابط بین آنها به کار می‌بریم درست است یا خیر؟ در صورتی که این روش‌ها درست نباشد انسان به هیچ پیشرفتی در علوم دست نمی‌یابد و نمی‌تواند به یافته‌های خود اعتماد کند؛ لذا براساس اصل ... انسان می‌تواند به یافته‌های تجربی خود اعتماد نماید.

د - قوانین کشف شده توسط دانشمندان علوم تجربی در صورتی که در همهٔ زمان‌ها و مکان‌ها جریان دارد که طبیعت در همهٔ زمان‌ها یکسان عمل نماید و اصل ... به عنوان یکی از مبانی فلسفی علوم چنین امکانی را فراهم می‌آورد.

ه - قوانین علمی از چه چیزی حکایت می‌کند؟ همهٔ آنها بیانگر رابطه و نسبت چیزی با چیز دیگر است که از آن به اصل علیت تعبیر می‌شود؛ در حقیقت همهٔ قوانین علمی در پرتو اصل ... موجه می‌گردد.

- ۲- با توجه به عبارت «فَأَيْنَمَا تُولُوْنَ فَتَنَّمْ وَجْهَ اللَّهِ» پس به هر سو رو کنید آنجا روی [به] خداست. چرا نمی‌توان خداوند را جسم دانست؟
- ۳- چه رابطه‌ای بین آیه ۱۱۵ سوره بقره با خطبه اول نهج البلاغه در خصوص معرفت خداوند وجود دارد؟
- ۴- با توجه به بیان امیرالمؤمنین علی علیه السلام در مورد فرشتگان به چهار خصوصیت آنها اشاره نمایید.
- ۵- فطرت اول و فطرت ثانی را با یکدیگر مقایسه کنید و بنویسید لازمه عبور از فطرت اول به فطرت ثانی چیست.
- ۶- مابعدالطبیعه را تعریف کنید و بنویسید علوم و فلسفه هر کدام موجودات را از چه جنبه‌ای مورد مطالعه قرار می‌دهند.
- ۷- هدف مابعدالطبیعه را به اختصار شرح دهید.
- ۸- خاستگاه فلسفه اسلامی را توضیح دهید.



بیتا الحکمه

فصل ۲



کلیات (۲)

آشنایی مسلمانان با فلسفه یونان

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

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

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

نهضت ترجمه

مسلمانان در سال ۶۳۸ میلادی سوریه و عراق را تسخیر کردند و پس از چهار سال ایران را هم به تصرف درآوردند. در سال ۶۶۱ میلادی دولت بنی‌امیه در دمشق تشکیل شد. دوران خلافت بنی‌امیه آمیخته با ظلم و سیاهی بود. در این دوره، حکومت قومی و آداب جاهلیت تا حدی تجدید حیات یافت. در نتیجه، شرایط برای فعالیت‌های فکری و فرهنگی به حال تعطیل درآمد و فرهنگ اسلامی دچار فترت و رکود شد. خلافت بنی‌عباس نیز اگرچه با ظلم و ستم همراه بود اما از جنبه علمی، اوضاع را تا حدودی دگرگون کرد. خلافت این خاندان، دو واقعه مهم را به دنبال داشت:

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

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

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

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

علاوه بر این، میراث تفکر یونانی از طریق حوزه اسکندریه به انطاکیه و سپس به حران منتقل شد. استادان فلسفه حران در عهد خلافت معتضد عباسی از حران به بغداد منتقل شدند.

از همان ابتدا، برمکیان می‌کوشیدند تا خلفا را به ترویج علوم جندی‌شاپور وادار کنند. این امر در دوران خلافت هارون الرشید ابعاد گسترده‌ای یافت. هارون به توصیه و تشویق وزیر خود، یحیی برمکی، «بیت الحکمه» یا «خزانة الحکمه» را در بغداد تأسیس کرد. این محل، مرکز تجمع اهل علم و

۱- بیروان افلوطن، فیلسوف یونانی متأخر که نزد مسلمانان به شیخ یونانی مشهور است، نوافلاطونیان نام گرفتند.

فلسفه و مترجمان کتب علمی و فلسفی از زبان‌های گوناگون بود. بیت‌الحکمه در دوره خلافت مأمون – که مادرش ایرانی و خود تربیت یافته ایرانیان بود و به فلسفه اظهار تمایل می‌کرد – رونق زیادی یافت و کار مطالعه و تحقیق بالا گرفت. نقل و ترجمه علوم گوناگون از قبیل منطق، فلسفه، نجوم، ریاضیات، طب، ادب و سیاست از زبان‌های یونانی، پهلوی، هندی و سریانی بیش از پیش اهمیت یافت و دستگاه خلافت از آن به نیکی حمایت می‌کرد. چنان‌که نوشته‌اند هر کتابی که حنین بن اسحاق مترجم معروف و زبردست آن زمان از یونانی به عربی ترجمه می‌کرد، مأمون هم وزن آن، زر ناب به وی می‌بخشید. در آغاز کار، اهل دانش به حوزه جندی‌شاپور توجه بیشتری داشتند، ولی بعدها که نهضت ترجمه گسترش بیشتری یافت، دیگر مراکز علمی و به خصوص حوزه اسکندریه اهمیت زیادی یافت و به ترجمه از زبان یونانی اهتمام بیشتری شد.

* جست‌وجو

آیا برای پیشرفت لازم است به میراث علمی گذشتگان توجه نماییم؟ دلایل خود را با دوستان خود در میان بگذارید. آیا آنها با دلایل شما موافق‌اند یا مخالف؟ دلایل مخالفت آنها را جویا شوید.

کشف رابطه

نهضت ترجمه چه کمکی به ترویج علم و دانش به خصوص دانش فلسفه کرد؟

بررسی

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

ترجمه‌های فلسفی

علاوه بر حنین بن اسحاق که مترجمی بسیار توانا بود و آثاری را از زبان یونانی به عربی ترجمه

۱- موزخ فلسفه، اهل مصر.

کرد، پسر او اسحاق بن حنین نیز مترجمی چیره دست بود. اسحاق برخلاف پدرش که بیشتر به ترجمه کتاب‌های طبّی اشتغال داشت، به ترجمه کتب فلسفی و به ویژه آثار ارسطو و شروح آنها همت گماشت و برخی از کتاب‌های مهم ارسطو را ترجمه کرد.^۱

همچنین ابویسّر متّی بن یونس، استاد فارابی، کتاب شعر ارسطو را ترجمه کرد. ابن ناعمه^۲ کتاب «اُنولوجیا» را که بخشی از تاسوعات^۳ افلوطین^۴ است، ترجمه و کندی^۵ آن را اصلاح کرد. این کتاب به اشتباه به ارسطو نسبت داده شد و به نام اولوجیای ارسطو معروف گشت.

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

* بررسی

آیا ترجمه‌های یک اثر توسط مترجمان مختلف با یکدیگر متفاوت است؟ به نظر شما چه چیز باعث این تفاوت می‌شود؟

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

الْحِكْمَةُ ضَالَّةُ الْمُؤْمِنِ، فَاطْلُبُوهَا وَلَوْ عِنْدَ الْمُشْرِكِ.^۶

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

در چنین شرایطی، مسلمانان به دلیل علاقه‌مندی به علم و حکمت با کمال اشتیاق در آرای گذشتگان نظر کردند و به زودی مجموعه معارف پیشینیان را فرا گرفتند. در حقیقت، یادگارهای حکیمان

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

۲- عبدالملک بن عبدالله حمصی معروف به ابن ناعمه.

۳- Enneads؛ نام کتاب افلوطین که نه بخش دارد (نه گانه‌ها).

۴- Plotinus؛ فیلسوف مصری الاصل یونانی متولد ۲۰۴ میلادی.

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

۶- بحار الانوار، ج ۷۸، ص ۳۴.

بزرگ یونان، سرانجام به وارثان حقیقی آن در عالم اسلام منتقل شد. نوابغی مانند ابونصر فارابی و شیخ الرئیس ابوعلی سینا و متفکران بزرگ دیگر که استعداد‌های فکری و نیروی خلاقیت آنان به برکت کتاب و سنت در اوج شکوفایی بود، از طریق همین آثار ترجمه شده، با حکمای یونان هم سخن شدند و آرای آنها را نقد کردند و نظام فلسفی نوینی را سامان بخشیدند. این نظام فلسفی ضمن برخورداری از آرای افلاطون و به خصوص ارسطو، اندیشه‌های جدیدی را نیز در برداشت که سبب گسترش هریک از نظام‌های فلسفی گذشته، می‌شد. بدین ترتیب، فلسفه اسلامی به‌طور رسمی تأسیس شد. این فلسفه به جهت غلبه گرایش ارسطویی در آن، به فلسفه مشاء^۱ معروف شد.

ارزبابی

چرا فارابی و ابن‌سینا را نمی‌توان صرفاً شارح فلاسفه یونان دانست؟

تأثیر در تفکر مغرب‌زمین

متفکران مسیحی قرون وسطی طی قرن‌های متمادی تنها تا حدودی با افکار افلاطون و نوافلاطونیان آشنایی داشتند و سیطره فکری اگوستینوس فیلسوف مسیحی نامدار قرن پنجم میلادی – که خود، نوافلاطونی بود – تا قرن دوازدهم میلادی ادامه داشت. از قرن دوازدهم به تدریج آثار ابوعلی سینا و ابن‌رشد به لاتین ترجمه شد و در اختیار متفکران مسیحی مغرب زمین قرار گرفت. آنان از طریق آثار فلاسفه اسلامی، علاوه بر کسب شناخت گسترده‌تر از اندیشه‌های ارسطو با ابتکارات فیلسوفان اسلامی که در راه سازگار کردن اعتقادات دینی با استدلال‌های عقلی گام‌های بلندی برداشته بودند، آشنا شدند. تا جایی که از قرن سیزدهم به بعد عنصر درخشان عقل که در فلسفه اسلامی جایگاهی خاص داشت، بر فرهنگ مسیحی تأثیری آشکار به جا نهاد. در قرن سیزدهم دانشگاه پاریس، نخستین دانشگاه مغرب زمین، بنیان‌گذاری شد. استادان برجسته این دانشگاه متفکرانی چون آلبرت کبیر، توماس آکوئینی و اساتید دانشگاه‌های دیگر که پس از پاریس تأسیس شدند برخی به شدت تحت تأثیر ابن‌سینا قرار داشتند و برخی نیز کاملاً از تفکر ابن‌رشد پیروی می‌کردند. از باب مثال، دانشگاه آکسفورد نیز که کمی بعد از دانشگاه پاریس در انگلستان تأسیس شد، از وجود کسانی چون راجریک^۲ بهره می‌برد. بیکن از نظر

۱- معروف است که ارسطو در هنگام تدریس در باغ لوکایون، مدرسه خویش قدم می‌زد و در حال قدم زدن فلسفه خود را بیان می‌کرد و لذا فلسفه او به فلسفه مشاء معروف شد.

۲- Roger Bacon؛ از پیش‌گامان اولیه نهضت رنسانس در مغرب زمین.

فلسفی از ابن سینا و از نظر علمی از ابن هیثم، فیزیکدان بزرگ اسلامی، تأثیر می‌پذیرفت و این تأثیرات در نوشته‌های او آشکار است. تأثیر عقلانیت ابن سینا و ابن رشد در فرهنگ غرب به حدی است که مورخان فلسفه، اصالت عقل اروپاییان را در عصر جدید تا حد زیادی متأثر از فلسفه اسلامی می‌دانند.

جست‌وجو

چه چیز باعث شد که فلاسفه غرب در اواخر قرون وسطی خود را نیازمند ترجمه فیلسوفان اسلامی ببینند؟

تکامل فلسفه اسلامی

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

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

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

گرچه بوعلی سینا تعبیر «حکمت متعالیه» را در کتاب اشارات به کار برده بود، ولی فلسفه او هرگز به این نام مشهور نشد. پس از صدر المتألهین نیز فلاسفه دیگری حکمت متعالیه را ترویج کردند و هریک به نوبه خود به فلسفه اسلامی خدمت کردند.

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

بررسی

تکامل فلسفه اسلامی بعد از فارابی و ابن‌سینا ناشی از چیست؟

تمرینات

- ۱- تأثیر تأسیس بیت‌الحکمه بر علم و فلسفه اسلامی را شرح دهید.
- ۲- اندیشه اسلامی چه تأثیری در تفکر مغرب زمین داشت؟ به اختصار شرح دهید.
- ۳- چرا راه یافتن ایرانیان به دربار خلافت عباسی یک واقعه مهم به‌شمار می‌رود؟
- ۴- چگونگی آشنایی متفکران مسیحی مغرب زمین با آرای ارسطو را شرح دهید.
- ۵- نهضت ترجمه چه تأثیری در انتقال علوم و فلسفه یونان داشت؟

فصل

۳



مبانی حکمت مشاء (۱)

فلسفه اسلامی در آغاز- یعنی زمانی که در قالب یک نظام فلسفی به وسیله ابونصر فارابی تأسیس شد- سرشتی کاملاً استدلالی داشت. فارابی و بعد از او شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا- که فلسفه اسلامی را گسترش زیادی داد- برای آرای ارسطو اعتبار زیادی قایل بودند. از آنجا که ارسطو در مباحث فلسفی بیش از هر چیز به قیاس برهانی تکیه داشت، فلسفه اسلامی نیز صورت استدلالی پیدا کرد و نبوغ استدلالی ابن‌سینا، این صورت را با ظریف‌ترین موشکافی‌ها آراست. این شیوه از تفکر فلسفی به «حکمت مشاء» معروف شد. در این درس، برخی مبانی حکمت مشاء را به اختصار توضیح می‌دهیم.

* تأمل

به نظر شما مهم‌ترین خصوصیت حکمت مشاء چیست؟ دلایل خود را با دوستان خود در میان بگذارید. آیا آنها با شما موافق‌اند؟

اصل واقعیت مستقل از ذهن

حکما از همان ابتدا به این نکته توجه داشتند که نخستین و مهم‌ترین اصلی که می‌تواند مبدأ تحقیق فلسفی قرارگیرد، اصل قبول «واقعیت» مستقل از ادراک آدمی است. این اصل یقینی که ذهن بشر از قبول آن ابایی ندارد، مرز جدایی فلسفه از سفسطه است؛ با این تفاوت که سوفسطایی نیز در عمق ذهن و ادراک خویش به این اصل معترف است و تنها در مقام بحث یا تأملات سطحی آن را انکار می‌کند. هر انسان دیگری که دچار چنین فلج ذهنی‌ای نباشد، طبعاً و بدون درنگ به بداهت این اصل حکم می‌کند. به همین جهت، حکما گفته‌اند: «شکاک واقعی وجود ندارد» و شکاک‌ترین شکاکان نیز در عمل و در مسیر زندگی ناچار از واقع‌بینی و قبول این اصل است.^۱ پس، این اصل از بدیهیات اولیه است که نه اثبات شدنی است و نه انکارشدنی؛ یعنی، هرگونه تلاشی در جهت اثبات عقلی یا تجربی آن، مستلزم استفاده و قبول آن است.

کشف مغالطه

اگر کسی در برابر شما ادعا کند که «هیچ واقعیتی وجود ندارد» چه پاسخی به او می‌دهید؟

مغایرت وجود و ماهیت

از جمله مطالبی که حکمای مشاء به وضوح و به‌طور مفصل درباره آن بحث کرده‌اند، مسئله تفکیک وجود و ماهیت در اشیاست.

پس از اینکه انسان اصل واقعیت اشیای مستقل از ذهن را قبول می‌کند، به مظاهر گوناگون

۱- توضیح اینکه آیا تاکنون دیده شده است که حتی شکاک‌ترین افراد نیز به هنگام احساس نیازهای حیاتی از قبیل رفع گرسنگی و تشنگی و رفع خطر و جلب لذت و برهیز از الم هم چنان بر سر شک خود باقی بمانند و در طلب غذا و دوری از خطر و کسب لذت و ... برنیاید یا برای انجام امور عادی زندگی به حرکت نپردازد یا در مقام بحث و مجادله از سخن گفتن و قبول وجود طرف مقابل و دیگر امور سر باز زند؟ این سینا توصیه می‌کند که برای رفع شک از وجود این‌گونه افراد و اعتراف به اینکه «واقعیتی هست»، اینان باید مورد ضرب و شتم قرار گیرند تا از دنیای آشفته ذهن خود خارج شده و اعتراف کنند که واقعیتی هست و یکی از مصادیق آن همین درد و آلمی است که در جان خویش می‌یابند.

این واقعیت در جهان پی می‌برد و با هر واقعیتی که روبه‌رو می‌شود، وجود آن را تصدیق می‌کند. برای مثال، به قضایای زیر توجه کنید.

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

در این قضایا چه نکته‌ای نظر شما را جلب می‌کند؟

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

نتیجه‌ای که به دست می‌آید این است که همه اشیا واقعی در جهان، در ذهن ما به دو جزء تحلیل می‌شوند که در یک قضیه منطقی، یک جزء بر جزء دیگر حمل می‌شود. جزء اول همان مفاهیم متعددی است که ما از اشیا خارجی داریم و این مفاهیم را موضوع قضیه قرار می‌دهیم و جزء دوم مفهوم هستی یا وجود است که آن را در جایگاه محمول می‌نشانیم.

به این مفاهیم که در قضایای ذکرشده، موضوع قرار می‌گیرند «ماهیت»^۱ گفته می‌شود. ماهیت هر شیء عبارت است از چستی آن شیء. هرگاه از ذات یک شیء سؤال می‌شود پاسخ صحیح، ماهیت آن شیء است؛ مثلاً اگر بپرسیم این شیء چیست و پاسخ بشنویم که تمشک، یا مروارید، یا جُلبک است، این پاسخ‌ها همگی بر ماهیت اشیا مورد سؤال دلالت دارند.

آیا در قضایای مورد نظر، تصوراتی که ما از موضوع قضیه - یعنی ماهیت اشیا واقعی - داریم، عین همان تصور ما از محمول قضیه، یعنی مفهوم وجود و هستی است؟ یعنی مثلاً ما از قضیه «مرغابی، مرغابی است» همان معنای قضیه «مرغابی موجود است» را می‌فهمیم؟

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

بنابراین، هر واقعیت یگانه در جهان، وقتی موضوع ادراک و شناخت قرار می‌گیرد، در ذهن به دو بخش تقسیم می‌شود. ما با اتصال این دو بخش ذهنی در قالب یک قضیه منطقی، به واقعیت آن شیء اذعان می‌کنیم؛ یعنی، مثلاً واقعیت یک اسب در ذهن ما در ضمن قضیه «اسب هست» مورد تأیید واقع

۱- «ماهیت» کلمه‌ای عربی و مخفف «ماهویت» است. کلمه ماهو به معنای «چست او» با اضافه شدن به «یت» مصدری (یة) «ماهویت»

شده و سپس با تخفیف به صورت «ماهیت» درآمده است. پس ماهیت یعنی «چست اوی» یا «چستی».

می‌شود. پس ماهیت و وجود اشیا در ذهن از هم جدا می‌شود و مفهوم آنها با یکدیگر مغایرت پیدا می‌کند.^۱

نمونه‌یابی

کدام یک از قضایای زیر صادق و کدام یک کاذب است؟ در صورت کاذب بودن دلیل آن را بنویسید.

۱- شریک الباری وجود ندارد.

۲- کوه طلا وجود دارد.

۳- کوه طلا می‌تواند وجود داشته باشد.

۴- زمین وجود دارد.

۵- مثلث دایره وجود دارد.

۶- صدای قرمز وجود دارد.

۷- عذاب آخرت وجود دارد.

— آیا می‌توانید در قضایای بالا جای محمول و موضوع را عوض کنید؟ چرا؟

— بین موضوعات قضایای ۵ و ۶ و ۷ چه تفاوتی وجود دارد؟

برای درک این مدعا تصور صحیح آن کافی است و نیازی به اقامه برهان نیست؛ در عین حال،

برای توضیح بیشتر به یک دلیل اشاره می‌کنیم.

اگر مفهوم وجود عین مفهوم ماهیت یا جزء آن بود، دیگر اثبات وجود هیچ ماهیتی به دلیل، نیاز نداشت و تصور هر ماهیتی برای اثبات وجود آن کافی بود. حال آنکه مجرد تصور یک ماهیت، برای حمل وجود و اتحاد مفهوم وجود با آن کافی نیست. برای مثال، ماهیت ققنوس که در ادبیات ما آمده، بر ما معلوم است و می‌دانیم که: «ققنوس مرغی است با منقاری دراز که سوراخ‌های متعددی دارد و از هر سوراخ این منقار، آوازی خوش برمی‌آید و جایگاهش بر کوه بلندی است و عمرش ۱۰۰۰ سال است و جفت ندارد. چون عمرش به پایان می‌رسد، هیزم بسیار جمع می‌کند و بر بالای آن می‌نشیند و سرودن آغاز می‌کند و بال و پر به هم می‌زند. از برهم زدن بال‌هایش آتشی می‌جهد و در هیزم می‌افتد و ققنوس خود در آن آتش می‌سوزد و از خاکسترش، تخم ققنوس جدید پدید می‌آید».

با وجود اطلاع از همه این توصیفات و روشن بودن ماهیت این مرغ در نزد ما، آیا می‌توان مفهوم «وجود» را عین این ماهیت دانست و بی‌درنگ تصدیق کرد که «ققنوس هست»؟ البته چنین تصدیقی صحیح نیست و بنابراین، عینیت مفهوم وجود و ماهیت نیز صحت ندارد. این مسئله با عنوان مغایرت

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

وجود با ماهیت یا زیادت وجود بر ماهیت در ذهن، یکی از اصول حکماست. به اهمیت این تفکیک، در بحث حکما درباره ملاک نیازمندی معلول به علت بیشتر پی خواهیم برد.

تأمل

چرا هر چیزی که در ذهن تصور می‌کنیم دلیل بر وجود داشتن آن نیست؟

نمونه‌یابی

از تصورات زیر، کدام یک فقط در ذهن وجود دارند؟

- الف) دریای جیوه ب) دریای سرخ
ج) کوه طلا د) انسان هزارسر

وجوب و امکان و امتناع

سه قضیه هندسی زیر را در نظر بگیرید.

- ۱- مجموع دو ضلع مثلث، بزرگ‌تر از ضلع سوم است.
- ۲- ارتفاع و میانه مثلث یکی است.
- ۳- مجموع زوایای مثلث سه قائمه است.

حال در مورد نسبت بین موضوع و محمول در قضایای فوق قدری تأمل کنید. چه تفاوتی در این نسبت‌ها مشاهده می‌کنید؟

با کمی دقت خواهید دید که در قضیه اول، نسبت یا رابطه محمول و موضوع، واجب و ضروری است و عقل از قبول خلاف آن سر باز می‌زند؛ یعنی، پیوسته در هر مثلث، مجموع دو ضلع از ضلع سوم بزرگ‌تر است و غیر از این قابل تصور نیست. در قضیه دوم این رابطه، امکانی است؛ یعنی، ممکن است در مثلثی ارتفاع و میانه بر هم منطبق بوده و یکی باشند و ممکن است یکی نباشند. در مثلث متساوی‌الاضلاع و متساوی‌الساقین این دو بر هم منطبق و یکی است و در مثلث مختلف‌الاضلاع یکی نیست. پس ارتفاع و میانه مثلث (به عنوان موضوع) نسبت به یکی بودن (به عنوان محمول) لااقتضاست. در قضیه سوم، رابطه موضوع و محمول ممتنع است؛ یعنی، محال است بتوان مثلثی را تصور کرد که مجموع زوایای آن کمتر یا بیشتر از دو قائمه باشد. عقل رابطه بین مفهوم زوایای مثلث و مفهوم سه قائمه را همیشه نفی می‌کند و آن را محال و ممتنع می‌شناسد.

کشف رابطه

مفاهیم مرتبط با یکدیگر را مشخص نمایید و پس از آن با آنها جمله بسازید :

| | |
|---------------|---------------|
| الف) مثلث | الف) چهار ضلع |
| ب) جهان | ب) نابود |
| ج) مربع | ج) سه ضلع |
| د) فریاد | د) آبی |
| ه) پیراهن حسن | ه) بلند |
| و) عدد سه | و) زوج |

مواد قضایا

بر این اساس، منطقیین در هر قضیهٔ حملی - یعنی قضیه‌ای که در آن محمولی به موضوعی نسبت داده می‌شود - سه نوع رابطه بین موضوع و محمول در نظر می‌گیرند :

یا رابطهٔ وجوبی که حتمی و اجتناب‌ناپذیر است و به عبارت دیگر، عقل خلاف آن را قبول نمی‌کند.

یا رابطهٔ امکانی که هم می‌توان آن را به نحو ایجابی و مثبت و هم به نحو سلبی و منفی ملاحظه کرد و عقل نه ناگزیر از قبول آن است و نه نفی آن.

یا رابطهٔ امتناعی که در آن محال است محمول بتواند عارض موضوع گردد و عقل همواره از تصدیق این رابطه امتناع می‌ورزد. منطقیین این کیفیت‌های سه گانه - یعنی «وجوب»، «امکان» و «امتناع» - را مواد قضایا نامیده‌اند.

تقسیم وجود

حکما در باب واقعیت اشیا یعنی همان قضایایی که مفهوم چیزی را موضوع قرار می‌دهیم و وجود و هستی را بر آن حمل می‌کنیم - مثل قضایای صنوبر هست، ستاره هست، خدا هست و ... - همین سه قسم رابطه را بین موضوع و محمول در نظر می‌گیرند، به عبارت دیگر، برای وجود و هستی اشیا، یکی از احوال سه گانهٔ وجوب، امکان و امتناع را مناسب و سازگار می‌دانند؛ یعنی، یا رابطهٔ موضوع با وجود رابطه‌ای وجوبی است. یعنی موضوع ضرورتاً و وجوباً وجود دارد که در این صورت ما آن را «واجب الوجود» می‌نامیم؛ مثلاً در مباحث فلسفی اثبات می‌شود که در قضیهٔ «خدا هست» وجود و

هستی برای خداوند واجب است و لذا حکما خداوند را واجب الوجود می‌خوانند. یا رابطه وجود با موضوع، رابطه ای امکانی است و موضوع، ذاتی است که نه از وجود ابا دارد و نه از عدم. ما آن چیز را «ممکن الوجود» می‌نامیم. همه واقعبین‌های عالم مانند انسان، حیوان، درخت، آب، خاک و... ممکن الوجودند؛ یعنی نسبت آنها با وجود و عدم متساوی است. سرانجام این رابطه می‌تواند منفی و ممتنع باشد. به موضوعی ممتنع الوجود گویند که محمول وجود هرگز نمی‌تواند بر آن عارض شود؛ به عنوان مثال، حکما اثبات می‌کنند که شریک‌الباری، ممتنع الوجود است. در فلسفه این بحث به جهت تناظر با بحث مواد قضایا در منطق به بحث «مواد ثلاث» معروف شده و از ابداعات حکمای مشایی است.

ارزیابی

همان‌طور که زوجیت برای عدد دو ضرورت دارد «وجود» برای کدام یک از موضوعات زیر ضروری است:

- | | | |
|-----------------|----------|----------------|
| الف) خداوند | ب) انسان | ج) شریک خداوند |
| د) دایره مستطیل | ه) آخرت | و) دریای جیوه |
- برای کدام یک از موضوعات بالا «وجود» ممتنع یا ممکن است؟ مشخص نمایید.

تمرینات

- ۱- نخستین و مهم‌ترین اصلی که نقطه آغاز فلسفه است چیست؟ به طور مختصر توضیح دهید.
 - ۲- مغایرت وجود و ماهیت را با ذکر یک دلیل توضیح دهید.
 - ۳- رابطه وجودی، امکانی و امتناعی را با ذکر مثال تعریف کنید.
 - ۴- منظور منطقیین از مواد قضایا چیست؟
 - ۵- رابطه میان محمول و موضوع در قضایای زیر چیست؟
- الف) انسان کاتب است.
- ب) ۸ زوج است.
- ج) مثلث دایره است.



فصل ۴

مبانی حکمت مشاء (۲)

علت و معلول

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

فلسفه به عنوان دانشی که دربارهٔ موجود از آن حیث که موجود است بحث می‌کند، با این پرسش‌ها سر و کار دارد: چرا اشیا و موجودات هستند؟ آیا می‌شود اشیا و موجودات نباشند؟ مفهوم «چرا» در مورد وجود اشیا همان استفهامی است که ذهن را متوجه مسئله علیت می‌کند و در فلسفه به آن جایگاه برجسته‌ای می‌بخشد.

حکمای مشایی به بحث علیت اهمیت زیادی داده و این بحث را به گونه‌ای ساخته و پرداخته‌اند که به مراتب از آنچه در آرای گذشتگان دیده می‌شود، دقیق‌تر است.

* کشف رابطه

۱- چرا درد، رنج و جدایی وجود دارد؟ چرا یک دوست نزدیک مرده است؟ چرا هستم؟ چرا نیستم؟

۲- چرا بعضی کشورها فقیرند؟ چرا آب‌های قطب یخ می‌بندند؟ چرا در بعضی کشورها رطوبت

زیاد است؟

چه تفاوتی بین «چرا»های نوع اول با نوع دوم وجود دارد؟

علیت چیست؟

اشیا و موجودات با یکدیگر روابط گوناگونی دارند؛ مثلاً به تناسب جرم و فاصله، یکدیگر را جذب می‌کنند؛ این رابطه‌ای است که به قانون جاذبه عمومی معروف است. در یک پل، بدنه به ستون‌های نگاه‌دارنده تکیه دارد و گرنه فرو می‌ریزد؛ این رابطه اتکا است. در میان اجزای یک ساعت یا دستگاه دوربین عکاسی رابطه نظم برقرار است. رابطه بین هوای دو طرف شیشه پنجره رابطه تعادل است. میان آدمیان نیز روابط و نسبت‌های زیادی هست. رابطه والدین با فرزندان، استاد و شاگرد، دوست با دوست، کارگر و کارفرما و حال، پرسش این است که در روابط یاد شده، کدام ویژگی، مشترک به نظر می‌رسد؟

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

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

بنابراین، در تعریف علت باید گفت :

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

فعالیت

به نظر شما چه چیز ما را به پرسش از چرایی امور می‌کشاند؟ بین «حیرت»، «علیت»، «چرایی» و «عقلانیت» امور چه رابطه‌ای وجود دارد؟

اهمیت اصل علّیت

بنابر اصل علّیت هیچ چیز در جهان خود به خود و از روی «صُدْفَه» و «اتفاق» پدید نمی‌آید. قبول صدفه و اتفاق و نفی قانون علّیت، مستلزم این است که هیچ‌گونه نظم و قاعده و ترتیبی در کار جهان وجود نداشته باشد و هیچ چیزی شرط چیز دیگر نبوده و بین امور و حوادث عالم، ترتیب وجودی برقرار نباشد. چنین عقیده‌ای بر روی تمامی علوم و دانش‌ها خط بطلان می‌کشد. به‌طور کلی، وظیفه هر علمی عبارت است از بیان مجموعه‌ای از قواعد و روابط موجود بین اشیا و اگر پیدایش یک حادثه بدون دلیل و علت جایز باشد، در همه وقت و تحت هر شرایطی می‌توان وقوع هر حادثه‌ای را انتظار داشت؛ بنابراین، هیچ ضابطه و قانونی در کار نخواهد بود و در نتیجه، هیچ علمی پدید نخواهد آمد. پس، نفی اصل علّیت مرادف با نفی هر نوع علم و دانش و عین شکاکیت و سوفسطایی‌گری است.

تأمل

کدام چراها ما را با حیرت روبه‌رو می‌کنند؟ کدام چراها را نمی‌توان با تبخّر در علوم تجربی جواب داد؟ چرا؟

* تحقیق

چه رابطه‌ای بین پیشرفت علوم و چراهای دانشمندان وجود دارد؟

ملاک نیازمندی معلول به علت

از جمله مسائل مهمی که در فلسفه اسلامی مطرح می‌شود، اما در آرای حکمای یونان مشاهده نمی‌شود، ملاک نیازمندی معلول به علت است؛ یعنی اینکه در یابیم در یک شیء کدام خصوصیت، نشانه معلولیت آن است و گواهی می‌دهد که شیء دیگری باید حتماً به‌عنوان علت آن شیء وجود داشته باشد؛

این بحث در فلسفه اسلامی به دلیل نزاع میان متکلمان^۱ و فلاسفه اسلامی مطرح شده است.

* جست‌وجو و پژوهش

چرا برای فلاسفه یونان «ملاک نیازمندی معلول به علت» مطرح نبوده است؟ آیا بین علت فاعلی و علت غایی، با خداوند خالق در ادیان ابراهیمی رابطه‌ای وجود دارد؟

با مراجعه به کتاب سوم خود در خصوص فیلسوفان یونان به پرسش بالا پاسخ دهید.

نظریهٔ حدوث: متکلمان اسلامی پیشتر برای این مسئله که «چرا یک شیء محتاج به علت است؟ چرا باید وجود خود را از ناحیهٔ علت دریافت کند و در چه شرایطی چیزی می‌تواند بی‌نیاز از علت باشد؟» پاسخی ابراز داشته بودند که به نظریهٔ حدوث معروف است.

حادث و قدیم: حادث در عرف و لغت به معنای «نو» و قدیم به معنای «کهنه» است. ولی معنای حادث و قدیم در اصطلاح فلسفه و کلام با معنای عرفی آنها تفاوت دارد. مقصود فلاسفه از حادث بودن و نو بودن یک چیز این است که آن چیز پیش از آنکه موجود بشود، نابود بوده است؛ یعنی اول نبوده و بعد موجود شده است. مقصود ایشان از قدیم بودن و کهنه بودن هم این است که آن چیز همیشه بوده و هیچ زمانی نبوده است که موجود نباشد.

پس اگر ما درختی را فرض کنیم که چند هزار سال عمر کرده باشد، آن درخت در عرف عام، کهن و بسیار کهن و به اصطلاح قدیمی است، اما در اصطلاح فلسفه و کلام، حادث است؛ زیرا همان درخت قبل از آن چند هزار سال نبوده است. بنابراین، حادث عبارت است از چیزی که «نیستی‌اش بر هستی‌اش» تقدم داشته باشد و قدیم عبارت است از موجودی که «نیستی مقدم بر هستی» برای او فرض نمی‌شود. متکلمان اسلامی معتقدند که فقط خداوند قدیم است و هرچه غیر از خداست (که «جهان» یا «ماسوی» نامیده می‌شود) - اعم از مجرد و مادی - همه حادث‌اند.

متکلمان می‌گویند اگر چیزی حادث نباشد و قدیم باشد - یعنی همیشه وجود داشته باشد و هیچ زمانی را نتوان تصور کرد که وجود نداشته باشد - آن چیز هرگز به خالق و علت نیازمند نیست. پس اگر فرض کنیم که غیر از ذات حق اشیای دیگری هم قدیم‌اند، طبعاً آنها از خالق بی‌نیاز و در حقیقت مانند خداوند واجب‌الوجودند. از طرف دیگر، براهینی که حکم می‌کند واجب‌الوجود

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

واحد است، اجازه نمی‌دهد که وجود «ماسوی» را واجب بدانیم. پس، بیش از یک قدیم وجود ندارد و هرچه غیر از اوست حادث است. پس جهان - اعم از مجرد و مادی و اعم از پیدا و ناپیدا - حادث و در نتیجه معلول است.

* تفکر نقدی

چگونه می‌توان بی‌برد موجوداتی حادث‌اند و موجودی می‌تواند قدیم باشد؟ برای نیستی موجودات مادی می‌توان زمانی فرض کرد. آیا برای موجودات مجردی مثل فرشتگان هم می‌توان زمانی فرض کرد که نبوده‌اند؟

* به نظر شما از نظر متکلمان که زمان را ظرف اشیای مادی می‌دانند چگونه می‌توان با ملاک زمان به سراغ همه موجودات رفت؟

نظریه امکان ذاتی: فلاسفه نظر متکلمان را در زمینه تبیین عقلانی نیازمندی معلول به علت، قانع‌کننده نمی‌دانند و اشکالات چندی را بر آن وارد ساخته‌اند. حکما معتقدند که ملاک نیازمندی یک معلول به علت در خود شیء (معلول) است. باید خصوصیتی در شیء یافت که همچون نشانی دائمی، معلولیت آن را نمایان سازد، نه اینکه برای تحقیق در معلولیت شیء لازم باشد به گذشته آن مراجعه کنیم و ببینیم که آیا زمانی بوده که آن شیء نبوده باشد؟ وجود معلول - صرف نظر از گذشته و حال و آینده‌اش - ذاتاً به علت نیاز دارد و دلیل این نیاز را باید در خود آن پیدا کنیم. حکما منشأ این نیازمندی را «امکان ذاتی» می‌دانند. هر شیء حادثی مقدم بر وجود و عدم خویش ذاتاً یک ممکن الوجود است و این صفت هرگز از او جدا نمی‌شود. «امکان ذاتی» عبارت است از اینکه شیء به حسب ذات و ماهیت خویش نه ضرورت وجود داشته باشد و نه امتناع وجود، بلکه ذاتاً هم قابل وجود شدن باشد و هم قابل معدوم شدن؛ نظیر همه پدیدارهایی که در این جهان پدید می‌آیند و از بین می‌روند. پس چیزی که ذاتاً ممکن الوجود است، با وجود و عدم نسبی متساوی دارد و به همین جهت، می‌طلبد که موجودی دیگر - به مثابه علت - آن را از حد تساوی خارج سازد و به عرصه وجود وارد کند؛ بنابراین حجت، نیاز معلول به علت، در همین امکان ذاتی یا تساوی ماهیت معلول نسبت به وجود و عدم نهفته است.

۱- این سینا در نمط چهارم از کتاب اشارات و تنبیهات می‌فرماید: «موصوف بودن موجود به اینکه بعد از عدم و نیستی است، به

فعل فاعل و اثر جاعل و علت ربطی ندارد.»

— آیا موجودات عالم را می‌توان به ممکن و واجب تقسیم نمود؟ آیا این تقسیم در مورد خود وجود است؟

اگر موجودی نسبتش با وجود و عدم مساوی باشد می‌تواند بدون علت به وجود آید؟

«علت تامه» و «علت ناقصه»

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

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

این تقسیم‌بندی را در قالب یک مثال توضیح می‌دهیم:

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

تطبیق و مقایسه

به نظر شما در یک تیم فوتبال که با تیم‌های سختی به رقابت برخاسته و همه را با پیروزی پشت سر گذاشته کدام عامل سهم بیشتری دارد؟

الف) مربی

ب) بازیکنان

به نظر شما خوب بازی کردن یک ورزشکار به چه چیزهایی بستگی دارد؟

وجوب علی و معلولی

یکی از احکام و فروع قانون علیّت که به مبحث وجوب و امکان مربوط می‌شود و در این بحث مورد استفاده قرار می‌گیرد، این است که: «علت وجوب‌دهنده به معلول است.»

آموختیم که علت (مطابق تعریف خاص حکما)، وجود‌دهنده به معلول است. حال می‌خواهیم بررسی کنیم که آیا همان‌طور که علت به معلول، وجود می‌دهد، به آن وجوب و ضرورت نیز می‌بخشد؟ به بیان دیگر، آیا با فرض وجود علت یک شیء، تحقق یافتن معلول ضروری و تخلف‌ناپذیر است یا نه؟ آیا در این مسئله میان علت تامّه و علت ناقصه تفاوتی هست؟

اگر نسبت علت ناقصه را با معلول در نظر بگیریم، قطعاً هیچ ضرورت و وجوبی در کار نخواهد بود؛ زیرا علت ناقصه تنها جزئی از علت تامّه است و به خودی خود نمی‌تواند موجب وجود معلول باشد؛ به طوری که فرض وجود بناً شرط لازم برای خانه و علت ناقصه آن است، ولی به تنهایی سبب ساخته شدن خانه نمی‌شود، اما اگر نسبت علت تامّه را با معلول ملاحظه کنیم، پاسخ مثبت است؛ یعنی علت تامّه همان‌گونه که به معلول وجود می‌بخشد، ضرورت بخش آن نیز هست. با توجه به این تذکر، چون بحث ما در مورد ضرورت بخشی علت به معلول بر محور علت تامّه دور می‌زند، برای اختصار هر جا که لفظ علت را به کار می‌بریم مراد، علت وجوب‌دهنده و علت تامّه است.

* کشف رابطه

آیا می‌توان به جای کلمه «باید» و «حتماً» از کلمات دیگری استفاده کرد؟ به جملات زیر توجه کنید و بگویید «باید» در جمله‌های ۱ و ۲ چه تفاوتی با «باید» در جمله‌های ۴ و ۵ دارد؟

- ۱- وقتی درجه حرارت آب به صد درجه برسد آب باید به جوش آید.
- ۲- وقتی فلزی حرارت ببیند باید منبسط گردد.
- ۳- وقتی کاری خیر با ایمان به خداوند انجام شود حتماً موجب پاداش است.
- ۴- برای نماز خواندن باید وضو گرفت.
- ۵- انسان برای زندگی کردن بر روی زمین باید از اکسیژن کافی برخوردار باشد.

ژرف‌نگری

به نظر شما قبل از اینکه آب به جوش آید یا فلزی منبسط شود چه چیزی این امور را لازم و واجب یا حتمی و ضروری می‌سازد؟

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

بعد از اینکه معلوم شد امکان ذاتی شیء به تنهایی برای موجود شدن آن کافی نیست، اگر فرض کنیم معلول مورد نظر ما از ناحیهٔ علت خویش نیز ضرورت وجود دریافت نمی‌کند و هنوز هم در مرحلهٔ امکان ذاتی است (یعنی با فرض تحقق علت، ضرورتاً موجود نمی‌شود و حال آن‌همان حالی است که پیش از تحقق علت داشت) پس، فرض تحقق و عدم تحقق علت نسبت به معلول مساوی است؛ یعنی، می‌توان فرض کرد که علت تحقق دارد، ولی معلول به وجود نمی‌آید. این فرض، تخلف معلول از علت خویش و در واقع همان صُدفه و اتفاق است. به دیگر سخن، چه فرض کنیم که امکان ذاتی معلول برای ایجاد آن کفایت می‌کند و نیازی به علت نیست و چه فرض کنیم علت حاضر است، اما معلول از آن تخلف می‌کند و به وجود نمی‌آید، در هر دو صورت در دام صُدفه و اتفاق اسیر خواهیم شد.

بنابراین، فقط یک راه باقی است و آن اینکه علت هم ضرورت بخش معلول و هم وجوددهندهٔ آن باشد. علت تا به معلول وجوب و ضرورت ندهد، وجود نیز نخواهد داد؛ یعنی واقعاً علت نخواهد بود. پس، نتیجه می‌گیریم که قانون علیّت مستلزم اصل وجوب و ضرورت بخشی علت به معلول است و نظام جهان که یک نظام علیّی و معلولی است، قهراً نظامی ضروری و لایتخلف خواهد بود.

* تأمل

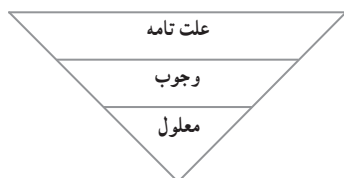
آیا می‌توانید عالمی را فرض کنید که علت‌ها وجود دارند و معلول‌ها وجود ندارند؟ آیا می‌توانید فردی را تصوّر کنید که نمی‌تواند جلوی به وجود آمدن تصورات گوناگون و بی‌ارتباط با یکدیگر را در ذهن خود بگیرد؟ آیا شما در چنین عالمی می‌توانید زندگی کنید؟

دو کفهٔ ترازو: حالت یک معلول را که ذاتاً ممکن‌الوجود است، می‌توان به ترازویی تشبیه کرد که دو کفه آن به حال تعادل در برابر یکدیگر ایستاده‌اند و هیچ کفه‌ای بر کفهٔ دیگر فزونی ندارد. شیء ممکن‌الوجود نسبت به وجود و عدم چنین حالتی دارد؛ یعنی ماهیت آن به گونه‌ای است که نه اقتضای وجود دارد و نه اقتضای عدم. در اینجا عاملی بیرونی لازم است که یکی از کفه‌های ترازو

را بر دیگری فزونی بخشد و ترازو را از حالت استوا خارج کند. عقلاً محال است که بدون وجود هیچ عاملی یک کفه بر کفه دیگر سنگینی کند^۱. این عامل بیرونی در مورد شیء ممکن الوجود، همان علت است. هرگاه علت تامه شیء، وجود داشته باشد، کفه وجود شیء سنگینی خواهد کرد و شیء، موجود خواهد شد و هرگاه یکی از اجزا علت تامه آن مفقود باشد، کفه عدم شیء سنگینی خواهد کرد و شیء معدوم خواهد بود. به هر حال، یا شیء ضرورتاً موجود است (به واسطه علت تامه آن) یا ضرورتاً معدوم است (به واسطه نبود علت تامه آن) و حال میانه‌ای یافت نمی‌شود. این همان معنای ضروری و لایتخلف بودن نظام وجود است.

ژرفنگری

— به نظر شما اگر علت تامه، معلول را قبل از وجود، ضرورت نبخشد، باز هم علت تامه می‌تواند علت تامه باشد؟ آیا معلول قبل از اینکه ضرورت پیدا کند می‌تواند به وجود آید؟
— برای هرم زیر نامی مناسب انتخاب کنید.



وجوب مقدم بر وجود

این حقیقت که علت به معلول ضرورت می‌دهد، امری است که همگان آن را قبول دارند و اگر کسی احیاناً در بحث‌های علمی در آن تردید نماید، در زندگی روزمره از آن بی‌روی می‌کند. استاد علامه طباطبایی در کتاب نفیس «اصول فلسفه و روش رئالیسم» این مطلب را با ذکر مثالی توضیح داده‌اند: «اگر به دری بسته فشار آوردیم و باز نشد، برمی‌گردیم و از گوشه و کنار به جست‌وجو می‌پردازیم؛ یعنی می‌خواهیم بفهمیم چه کم و کاستی در علت باز شدن پیدا شده که در باز نمی‌شود؛ زیرا اگر چنین کم و کاستی نبود، فشار دست با بقیه شرایط حتماً در را باز می‌کرد.

همچنین یک نفر متخصص، ماشینی را که به کار انداخته، با مشاهده کوچک‌ترین خللی در حرکت

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

آن فوراً با کنجکاوای در بیکره ماشین، می خواهد بفهمد که کدام شرط از شرایط علی حرکت آن مفقود است؛ زیرا اگر چنین مانعی در کار نبود، در حرکت ماشین وقفه ای پدید نمی آمد؛ یعنی، اگر علت تامه حرکت موجود بود، حرکت ضروری بود. پس ناچار علت تامه هر معلول به معلول خودش ضرورت می بخشد و معلول آن در پی این ضرورت به وجود می آید.»

به همین جهت، حکما می گویند: «الشئیء ما لم یجب لم یوجد»؛ یعنی هر چیزی تا وجودش به مرحله وجوب و ضرورت نرسد، موجود نمی شود. پس هر چیزی که موجود شده و می شود، به حکم ضرورت و وجوب و در یک نظام قطعی و تخلف ناپذیر موجود می گردد.

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

تأمل

آیا انتظار داریم بعد از فراهم شدن تمام شرایط و عوامل برای به وجود آمدن یک چیز آن چیز به وجود نیاید؟ آیا چنین انتظاری معقول است؟ چرا؟

سنخیت علت و معلول

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

در پرتو این اصل، نظام جهان انتظام می یابد و در اندیشه ما به صورت دستگاهی منظم و مرتب

۱- حکما این بحث را در فلسفه تحت قاعده «الواحد لا یضدُّ عنه إلا الواجد» (از علت واحد به غیر از معلول واحد صادر نمی شود)

بیان داشته اند و از آن به قاعده «الواحد» تعبیر کرده اند.

درمی آید که هر جزء آن جایگاه به خصوصی دارد و هیچ جزئی ممکن نیست در جای جزء دیگر قرار گیرد.

جهان چون خطّ و خال و چشم و ابروست

که هر چیزی به جای خویش نیکوست

اگر یک ذره را برگیری از جای

خلل یابد همه عالم سراپای

درحقیقت، همان گونه که وجوب علیّی و معلولی از لوازم اصل علیّت و انکار آن همچون انکار اصل علیّت است، سنخیت علت و معلول نیز لازمه قبول اصل علیّت است و هرگاه بخواهیم به درستی، معنای اصل علیّت را دریابیم باید به اصل سنخیت علت و معلول پی ببریم. عدم قبول اصل سنخیت نیز در حقیقت به معنای نفی اصل علیّت است؛ به بیان دیگر، اصل علیّت نفس ارتباط و پیوستگی موجودات جهان را بیان می کند و پراکندگی و عدم ارتباط آنها را نفی می نماید. اصل سنخیت، نظام حاکم بر این ارتباط را بر ما آشکار می سازد. بدیهی است که رابطه بدون نظام و قاعده، قابل تصور نیست و چنین رابطه ای در حکم نفی رابطه است و درست به همین دلیل، اصل علیّت از اصل سنخیت نیز انفکاک ناپذیر است.

تسلسل علل، باطل است

مسئله دیگر در باب علت و معلول این است که سلسله علل، متناهی است و نامتناهی بودن آن محال است؛ یعنی، اگر وجود یک شیء صادر از علتی و قائم به علتی باشد و وجود آن علت نیز قائم به علت دیگر و وجود آن علت دوم نیز قائم به علت دیگر باشد، ممکن است عدد علت ها و معلول هایی که به این ترتیب، هریک صادر از دیگری است، بسیار باشد، ولی در نهایت امر، این سلسله علل به علتی منتهی می گردد که قائم بالذات است و وجود آن از علت دیگری صادر نمی شود.

فلاسفه بر بطلان تسلسل علل نامتناهی برهان های زیادی اقامه کرده اند و با تعبیری کوتاه می گویند: «تسلسل محال است». حکمای نظیر فارابی، ابن سینا، خواجه نصیرالدین طوسی، میرداماد و صدرالمآلهین هر یک برهانی بر بطلان تسلسل علل اقامه کرده اند. این براهین در مبحث خداشناسی فلسفی کاربرد زیادی دارند و گاهی خود برای اثبات وجود خدا به کار می روند.

یکی از برهان های معروف در محال بودن تسلسل، برهان فارابی^۱ است که می توان آن را یکی از دلایل فلسفی اثبات وجود خدا هم به حساب آورد.

۱- کلمه تسلسل از ماده «سلسله» به معنای زنجیر است. تسلسل یعنی زنجیرهای متشکل از علل غیرمتناهی. فلاسفه نظام و ترتیب

علل و معلولات را به حلقه های زنجیر تشبیه می کنند که به ترتیب پشت سر یکدیگر قرار گرفته اند.

۲- این برهان به برهان آسند و آخضر؛ یعنی محکم ترین و کوتاه ترین دلیل در نفی تسلسل، معروف است.

تکمیل و ارزیابی

در جدول زیر علت یا علت‌های هر مورد را مشخص کنید :

| ردیف | معلول | فعالیت‌هایی که می‌توانند علت واقع شوند |
|------|-----------------------------|--|
| ۱ | قهرمانی در جام جهانی فوتبال | |
| ۲ | قبول شدن در رشته فلسفه | |
| ۳ | انسان کامل شدن | |
| ۴ | جوش آوردن آب | |
| ۵ | گرفتن پنجری لاستیک دوچرخه | |

مقایسه ارزیابی

آیا با فعالیت‌های ردیف ۵ می‌توان به معلول ردیف ۱ دست یافت؟ چرا؟

برهان فارابی

در این برهان از اصل «تقدم علت بر معلول» استفاده شده است. این اصل بیان می‌کند که علت بر معلول خود تقدم وجودی دارد و معلول در مرحله و مرتبه بعد از علت قرار گرفته است؛ یعنی، وجود معلول، مشروط به وجود علت است، در صورتی که وجود علت، مشروط به وجود معلول نیست. به بیان دیگر، درباره «معلول» این شرط صادق است که «تا علت وجود پیدا نکند، او وجود پیدا نمی‌کند»، اما درباره «علت» این شرط صدق نمی‌کند که «تا معلول وجود پیدا نکند او وجود پیدا نمی‌کند». حرف «تا» همان نشانه شرط است.

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

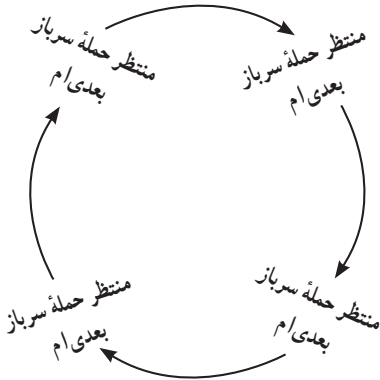
هرگز اقدامی صورت نمی‌دهد.

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

اگر زنجیره موجود شود، به ناچار باید موجودی که خود معلول دیگری نباشد (یعنی علتی که خود معلول علت بالاتری نیست) در رأس این زنجیره قرار گیرد. بدین ترتیب، برای موجود شدن زنجیره، موجودی لازم است که وجود آن مشروط به وجود دیگری نباشد و سلسله با وجود او آغاز گردد. پدید آمدن زنجیره تنها و تنها در گرو وجود یک سر سلسله یعنی یک وجود نامشروط است که علت‌العلل یا علت نخستین نامیده می‌شود. او سرچشمه همه علت‌ها و معلول‌های دیگر است و وجودش ضامن تحقق زنجیره است؛ بنابراین، یک زنجیره موجود از علل و معلول‌ها قطعاً باید به یک علت‌العلل ختم شود که در این صورت نامتناهی نخواهد بود.^۱

تعقل و تطبیق

آیا تسلسل دور باطلی است که هیچ‌گاه از آن نمی‌توانیم رهایی پیدا کنیم؟ چاره چیست؟ چگونه برهان فارابی می‌تواند ما را نجات دهد؟



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

برهان وجوب و امکان (برهان سینوی)

ابن سینا با توجه به اینکه وجوب معلول یا شیء ممکن الوجود بر وجود آن تقدم دارد و همچنین براساس مقدمه بطلان تسلسل، به اثبات یک علت فاعلی واجب الوجود برای کل موجودات جهان پرداخته است که از مهم‌ترین برهان‌های اثبات وجود خدا محسوب می‌شود. در این برهان، ابن سینا از مفاهیم وجوب و امکان استفاده می‌کند. برهان وجوب و امکان به نام خود ابن سینا به برهان سینوی معروف است. مضمون این برهان چنین است:

وقتی در موجودات جهان نظر می‌کنیم، می‌توانیم بگوییم که هر موجودی بنابه فرض عقلی، از یکی از دو قسم ممکن و واجب خارج نیست؛ یعنی، هر موجودی بنا به تقسیم عقلی یا ممکن الوجود است یا واجب الوجود. اگر واجب الوجود باشد که مدعای ما (یعنی نیاز جهان به یک علت یا فاعل واجب الوجود) ثابت می‌شود و اگر ممکن الوجود باشد، لامحاله باید به واجب الوجودی منتهی شود تا بتواند موجود شود؛ زیرا می‌دانیم که ممکن الوجود از ناحیه خود ایجاب نمی‌کند که موجود یا معدوم باشد. پس بر اساس دو قاعده‌ای که قبلاً بیان داشتیم:

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

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

بنابراین، بود و نبود یک ذات ممکن، وابسته به علتی خارج از اوست. با بودن او این ذات ممکن به مرحله وجوب می‌رسد و موجود می‌شود و بدون آن، معدوم می‌گردد. حال اگر این علت را بررسی و همین دو فرض را درباره او جاری کنیم در می‌یابیم که یا واجب الوجود است یا ممکن الوجود؛ در صورت اول مدعای ما ثابت است و در حالت دوم محتاج به علت دیگری است که آن علت دوم هم یا واجب الوجود است یا ممکن الوجود. اگر ممکن الوجود باشد، حاجت به علت سوم می‌افتد و... اما سرانجام باید به یک علت یا فاعل واجب الوجود منتهی شود و گر نه سلسله ممکنات هرگز به درجه وجوب و در نتیجه به مرتبه وجود نمی‌رسد. پس، وجوب زنجیره ممکنات باید از ناحیه موجودی باشد که وجوب او ذاتی است و از ناحیه موجود دیگری نیست.

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

چند اصل و قاعده کلی عقلی است که به طور خلاصه می‌توان آنها را اینگونه بیان کرد.

۱- موجود و بلکه موجوداتی در جهان هست و جهان هیچ در هیچ نیست.

۲- موجود یا واجب‌الوجود است یا ممکن‌الوجود.

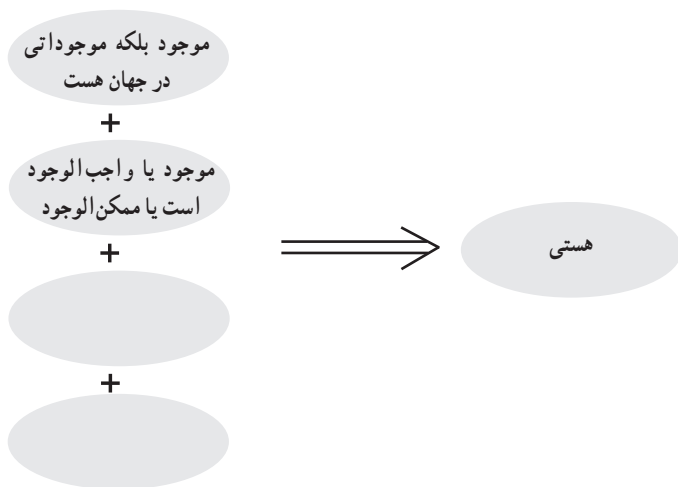
۳- ممکن تا زمانی که وجوب پیدا نکند، وجود پیدا نمی‌کند.

۴- تسلسل علل نامتناهی محال است.

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

تکمیل و ارزیابی

با تکمیل دو دایره دیگر توضیح دهید چه تفاوتی بین برهان ابن سینا با برهان فارابی وجود دارد؟



نظام متقن

حکمای مشاء براساس مبانی فلسفی یاد شده، همچون وجوب و امکان، علت و معلول، وجوب علی و معلولی، سنخیت علت و معلول و نفی تسلسل و اثبات واجب‌الوجود تصویری منظم و تفسیری صحیح و اقناع‌کننده از جهان هستی ارائه می‌کنند.

با قبول «اصل علیت» و پذیرش این حقیقت که در جهان هر حادثه‌ای علتی دارد و صدفه و اتفاق محال است، به ارتباط و پیوستگی اجزای جهان پی می‌بریم. «اصل وجوب علی و معلولی» جهان را تابع

یک نظام ضروری و حتمی نشان می‌دهد که در آن روابط موجودات از قطعیت و حتمیتی برخوردار است که تخلف از آن هرگز ممکن نیست.

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

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

- ۱- ارتباط و پیوستگی موجودات جهان
- ۲- تخلف ناپذیری و حتمیت نظام هستی
- ۳- نظام معین هستی.

استخراج نتایج

— از اصول زیر چه نتایجی می‌توان گرفت؟ در مقابلشان بنویسید.

نمونه‌یابی

اگر هر کدام از اصول زیر را حذف کنید شاهد چه حوادث و اتفاقاتی در جهان هستی خواهیم بود.

| | |
|----------|-------|
| اصل علیت | |
|----------|-------|

| | |
|-----------------------|-------|
| اصل وجوب علی و معلولی | |
|-----------------------|-------|

| | |
|-----------|-------|
| اصل سنخیت | |
|-----------|-------|

۱- اشاره به آیه شریفه: *فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَبْدِيلًا و لَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَحْوِيلًا* (فاطر - ۴۳)، پس هرگز در سنت خدا تبدیلی

نمی‌یابی و هرگز در سنت خدا تغییری نمی‌یابی.

اهمیت بحث علیّت و جایگاه آن در پژوهش‌های علمی

هدف از تحقیق و پژوهش در همه علوم، رسیدن به شناختی یقینی نسبت به قوانین و نوامیس جهان است. به شناختی که همراه با یقین نباشد، شناخت گفته نمی‌شود. آدمی به حسب فطرت خویش در پی شناخت و کشف حقایق است و تاریخ تحول علم بشر این معنا را به خوبی اثبات می‌کند. تلاش بشر برای نفوذ به درون طبیعت و کشف پیچیدگی‌های عالم خلقت روزافزون است. تدوین روش‌های بهتر و دقیق‌تر پژوهش، ساختن ابزارهای پیشرفته برای آزمون و تجربه کامل‌تر، استفاده گسترده از ریاضیات و آمار برای هرچه دقیق‌تر کردن نتایج تحقیق و ... همگی بیانگر انگیزه و تلاش بشر برای دستیابی به شناخت یقینی است. بدون شک این شناخت در صورتی به دست می‌آید که بر اصول و مبانی یقینی مبتنی باشد و این اصول و مبانی را باید در مباحث فلسفی مربوط به شناخت جست‌وجو کرد.

* تحقیق

کدام حوزه از معرفت می‌تواند به پرسش‌های زیر پاسخ دهد؟ آیا پرسش‌های زیر برای عالمان علوم تجربی و ریاضی اهمیت دارد؟ آیا کمکی به پیشرفت علم خواهد کرد؟ آیا شما می‌توانید به این پرسش‌ها پاسخ دهید؟

الف) شناخت چیست؟

ب) علم چیست؟

ج) آیا مبانی علم تجربی خود تجربی است؟ اگر تجربی نیست بنیادهای علم تجربی و ریاضی و منطقی را در چه حوزه‌ای از معرفت باید جست‌وجو کرد؟

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

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

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

در اثبات رابطه بین دو پدیده مثل حرارت و انبساط، مغناطیس و جذب براده‌های آهن و ... اگر تعداد آزمون و تجربه هم افزایش یابد و موارد صدق آن بیشتر شود، باز به همان موارد، محدود خواهد بود و به خودی خود نمی‌تواند شکل یک قانون علمی را پیدا کند؛ زیرا قوانین علمی همواره بیان‌کننده یک رابطه کلی و ضروری بین دو پدیده‌اند و نه تنها موارد تجربه شده، بلکه موارد تجربه نشده را نیز در بر می‌گیرند. قوانین علمی عموماً با «هر»، «هیچ»، «همیشه» و ... نشان داده می‌شوند و این کلمه‌ها علامت کلی بودن این گونه قوانین است.

برای مثال، ما در علم فیزیک با این قوانین آشنا می‌شویم:

هر فلزی در اثر حرارت منبسط می‌شود.

هیچ موتور حرارتی را با یک چشمه گرما نمی‌توان ساخت.

همیشه بار الکتریکی متحرک در فضای اطراف خود میدان مغناطیسی تولید می‌کند.

آیا می‌توان این قوانین را صرفاً محصول آزمایش و تجربه دانست؟ آیا همه فلزات یا موتورهای حرارتی یا بارهای الکتریکی در گذشته و حال و آینده به تجربه درآمده‌اند؟ آیا می‌توان اطمینان داشت که این قوانین، فردا نیز به قوت خود باقی هستند؟ اگر بخواهیم بر شمار محدود تجربه خود تکیه کنیم، نمی‌توانیم برای این قوانین کلیتی قائل شویم؛ زیرا تجربه از موارد معین خود فراتر نمی‌رود.

کشف رابطه

– چه رابطه‌ای بین ضرورت و کلیت با اصل علیت وجود دارد؟

استخراج پیام

– داستان زیر را بخوانید و نتیجه‌گیری خود را با دوستان و معلم خود در میان بگذارید و سپس

به سؤالاتی که در ذیل داستان آمده پاسخ دهید.

مرغی را فرض کنید که هر روز رأس ساعت ۸ صبح او را تغذیه می‌کردند؛ این مرغ بیش از ۱۰۰

بار شاهد این امر بود، در روزهای بارانی، در روزهای طوفانی، در روزهای صاف و ... این مرغ به این نتیجه رسید که من هر روز ساعت ۸ تغذیه می‌شوم، اما در روز اول فروردین به جای آنکه تغذیه شود گلوی او را برای ناهار روز عید بریدند.

الف) به نظر شما این مرغ بسان چه عالمی است؟ اگر عالمی به رابطه فلسفه و اصول آن توجه کند آیا به سرنوشت مرغ دچار می‌شود؟

ب) آیا همه آزمایش‌های جزئی و محدود به زمان و مکان خاص علوم تجربی می‌توانند به تجربه‌های خود کلیت و ضرورت دهند؟ آیا این امر مستلزم خارج شدن از علوم تجربی نیست؟

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

* تعقل

به نظر شما عالمان، پایه‌های بنای علم تجربی را باید در زمین عقل قرار دهند یا در زمین تجربه؟ کدام خدشه‌ناپذیر و مستحکم است؟

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

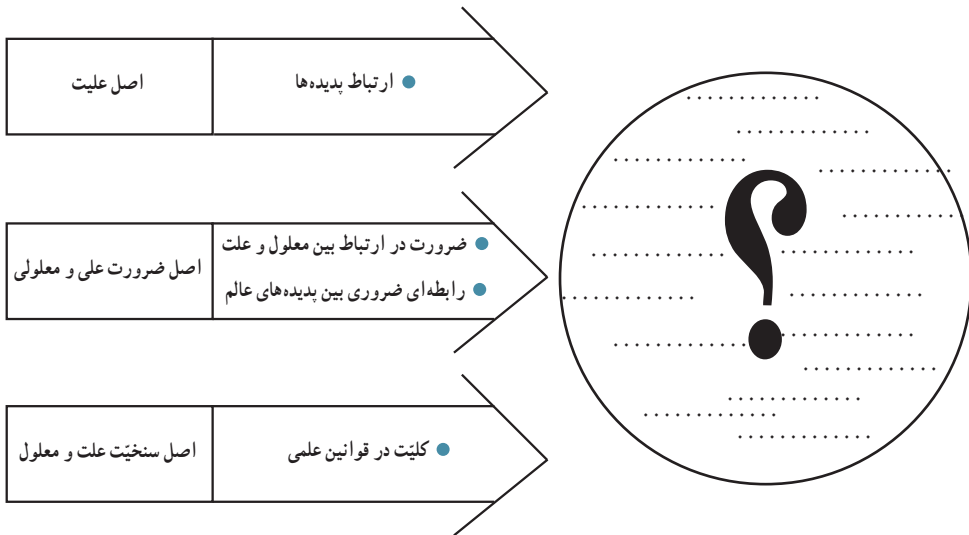
اصل علیّت، ارتباط پدیده‌ها را به ما ثابت می‌کند؛ اصل ضرورت علی و معلولی ضرورت را در ارتباط بین علت و معلول نشان می‌دهد و اصل سنخیت علت و معلول می‌تواند کلیت را در قوانین علمی آشکار سازد. عقل انسان براساس این اصل حکم می‌کند که روابط بین پدیده‌ها روابطی معین است و جهان به دنبال جریانی متحدالشکل است. پدیده‌های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

تجربه علمی هر اندازه که گسترده و دقیق باشد، مادام که با اصول ضروری و کلی حاکم بر هستی — که اصولی عقلی است نه تجربی — توأم نشود، نمی‌تواند از موارد محدود تجربه شده فراتر رود و درباره آنچه به تجربه درنیامده است تعمیم باید و به شکل یک قانون علمی درآید. این اصول عقلانی و یقینی جواز تعمیم آزمون و تجربه را برای دانشمندان فراهم می‌کند. اگر این گونه نبود، شناخت علمی همواره امری بی اعتبار تلقی می‌شد و به نظر می‌رسید بنای با شکوه علم و دانش بر امواجی لرزان قرار گرفته است. با تکیه بر این اصول فلسفی، دانشمندان در تحقیق و پژوهش آسوده خاطر می‌شوند و می‌توانند با اطمینان به کار خویش ادامه دهند.

ماکس پلانک، فیزیک‌دان بزرگ معاصر، می‌گوید: «اصل علیّت تا به امروز پایه و شالوده هر پژوهش علمی بوده است... من در این مقام، به سهم خود با اطمینان می‌گویم که به اصل علیّت به عنوان اصلی استثناناپذیر معتقدم... و تا به این لحظه کمترین دلیلی نمی‌بینم که ما را به تردید در این اصل استثناناپذیر وادار کند».

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

آیا علم تجربی می‌تواند اصول زیر را نادیده بگیرد؟ آن‌گاه آیا باز می‌تواند نتیجه تجربه‌های جزئی خود را به سایر موارد به‌طور کلی و ضروری تعمیم دهد؟ به نظر شما پیکان‌های زیر چه چیز را نشانه گرفته‌اند؟



مراتب موجودات در نظام هستی : علاوه بر اینها، فلسفه با نفی تسلسل در علل، نشان می‌دهد که زنجیره علل نمی‌تواند تا بی‌نهایت امتداد داشته باشد؛ بلکه این سلسله باید به مبدایی واجب‌الوجود منتهی شود که تمامی این علت‌ها و معلول‌ها از جانب او هستی و وجود می‌یابند. حکما در سلسله موجودات مراتبی را اثبات می‌کنند و نشان می‌دهند که موجودات جهان به موجودات مادی و محسوس منحصر نیستند؛ بلکه در نظام هستی موجوداتی مجرد از ماده‌اند که گرچه ما با حواس خود قادر به درک آنها نیستیم و اوصاف آنها را به درستی نمی‌توانیم بشناسیم، اما جهان، با وساطت آنها تدبیر می‌شود. علل و عوامل طبیعی در حوادث جهان مؤثرند و تأثیر آنها به واسطه همین قوای مجرد از ماده تحقق می‌یابد. این قوای مجرد که مافوق عالم طبیعت قرار دارند و فیض خداوندی از طریق آنها به عالم طبیعت می‌رسد، همان فرشتگان و ملائک‌اند که در حکمت مشاء با الهام از احادیث اسلامی، عقول^۱

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

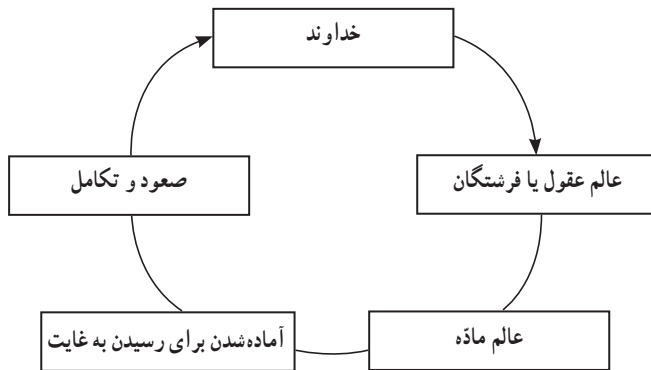
نامیده شده‌اند. آنها هر دم در کار تدبیر جهان خلقت‌اند :

غیر این عقل تو حق را عقل هاست که بدان تدبیر اسباب سماست

به این ترتیب، جهان‌شناسی مشایی که بر وساطت موجودات مجرد در جهان مبتنی است، زمین و آسمان و همه کائنات را در قلمرو فیض ربوبی تفسیر می‌کند. بر این اساس در نظام جهان، مجردات هم فیض هستی را از واجب‌الوجود به عالم طبیعت منتقل می‌کنند و هم واسطهٔ تکامل موجودات و رسیدن آنها به اهداف و غایات وجودی‌شان هستند.

حکما با قبول اصل «علت غایی»^۱ در طبیعت و قبول اینکه طبیعت در سیر و حرکت خود غایاتی را جست و جو می‌کند و همهٔ غایات هم به یک غایت اصلی، یعنی «غایت الغایات» منتهی می‌گردند، چهرهٔ دل‌پذیری از هستی ترسیم می‌کنند. اثبات «علت‌العلل» و «غایت الغایات» در جهان هستی نشان می‌دهد که مجموعهٔ جهان از یک مبدأ سرچشمه می‌گیرد و در سیر تکاملی خود با وساطت مجردات به سوی یک مقصد رهسپار است. فلاسفه اثبات می‌کنند که «علت‌العلل» در نظام هستی همان «غایت الغایات» است؛ یعنی، مبدأ و مقصد نظام هستی یکی است: ذات واجب‌الوجود. لذا جهان، ماهیت «از اویی» و «به سوی اویی» دارد و این سخن ترجمان این آیهٔ قرآن کریم است که می‌فرماید: **إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ**^۲.

این سرشت معنوی حکمت اسلامی که انسان به کمک آن می‌تواند جهان‌بینی الهی و اسلامی را به طور عمیق دریابد، در حکمت‌های بعدی تداوم یافت و وارد مراحل کامل‌تری شد. برای این قوس نامی مناسب پیدا کنید و آن را با تفسیر آیات ۸ و ۹ سورهٔ نجم مورد مقایسه قرار دهید. چگونه خداوند هم علت‌العلل است و هم غایب‌الغایات؟



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

۲- سورهٔ بقره، آیهٔ ۱۵۷.

- ۱- کهن ترین مسئله فلسفه چیست و با چه تعبیری بیان می شود؟
- ۲- قاعده « الشئ ما لم یجب لم یوجد » را شرح دهید.
- ۳- تخلّف معلول از علت خویش در واقع همان است.
- ۴- اصل سنخیت علت و معلول را با ذکر مثال توضیح دهید و بگویید این اصل ذیل کدام قاعده بیان می شود.

- ۵- نظر متکلمین و فلاسفه در منشأ نیازمندی اشیا را با یکدیگر مقایسه نمایید.
- ۶- برهان فارابی در ابطال تسلسل علل نامتناهی را با ذکر مثال توضیح دهید.
- ۷- برهان وجوب و امکان (برهان سینوی) را در اثبات وجود خدا شرح دهید.
- ۸- میان علت ها و معلول ها نظام و قانونی برقرار است که از آن به و هستی تعبیر می شود.
- ۹- اهمیت علت و جایگاه آن را در پژوهش های علمی بنویسید.
- ۱۰- علت تامه و علت ناقصه را با ذکر مثال تعریف کنید.
- ۱۱- اصولی که جواز تعمیم آزمون و تجربه را برای دانشمندان فراهم می کند چیست؟ آنها را شرح دهید.

- ۱۲- از دیدگاه حکمای مشاء مراتب موجودات در جهان هستی را ترسیم کنید.
- ۱۳- اصطلاحات زیر را به طور خلاصه شرح دهید.

الف) واجب الوجود

ب) ممکن الوجود

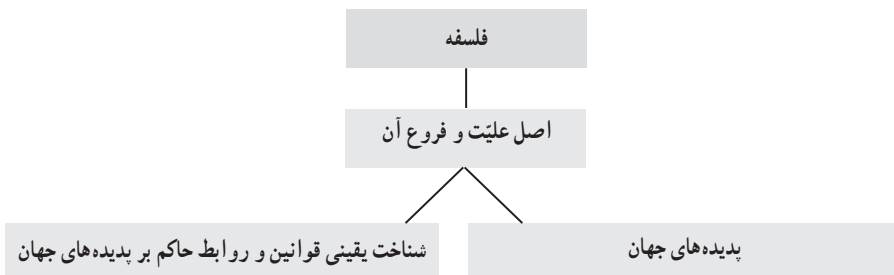
ج) واهب الصور

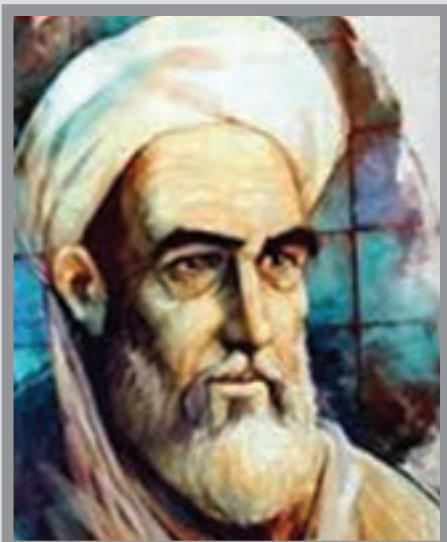
د) عقول

- ۱۴- هر کدام از موارد زیر برای وجود پیدا کردن به چه عواملی وابسته هستند؟
 گل محمدی قصری با سنگ های سفید عالم هستی فرشتگان
 قبول شدن شما در دانشگاه ابلیس
- از عواملی که بر می شمارید هر کدام را در جدول زیر در جای مناسب قرار دهید :

| نام | عوامل به وجود آورنده | علت ناقصه | علت تامه |
|-------------------------|--------------------------------------|--------------------------------------|------------------|
| گل محمدی | آب، هوا، نور، خاک، باغبان و | آب، هوا، نور، خاک، باغبان و | تمام عوامل با هم |
| قصری با سنگ های سفید | | | |
| عالم هستی | | | |
| فرشتگان | | | |
| ابلیس | | | |
| قبول شدن شما در دانشگاه | | | |

۱۵- تفسیری مناسب برای شکل زیر ارائه دهید.





فصل ۵

نمایندگان مکتب مشاء (۱)

فارابی^۱

مطالعه آزاد

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

فارابی در حدود سال ۲۶۰ هجری در دهکده وسیج، از نواحی فاراب ترکستان متولد شد. نژادش ایرانی و پدرش سردار سپاه بود. او از دوران جوانی به تحصیل فقه و حدیث و تفسیر قرآن پرداخت. سپس به بغداد رفت و از محضر ابویسری ممتی بن یونس، حکیم معروف که از دانشمندان و مترجمان قرن سوم و چهارم هجری است، استفاده کرد. سپس به حران - که تا آن زمان هنوز اهمیت علمی خود را حفظ کرده و مرکز عده‌ای از فلاسفه بود - سفر کرد و در آن جا منطق را تا آخر کتاب برهان نزد یوحنابن حیلان خواند. آن گاه به بغداد بازگشت و به تحصیلات خود ادامه داد تا دانشمندی بلند آوازه و

۱- به زبان لاتین، آلفارابیوس Alfarabius.

فیلسوفی بلند پایه شد و طالبان علم و حکمت به دور او گرد آمدند. فارابی در سال ۳۳۰ به مصر رفت و در حدود سال ۳۳۴ مرکز فرهنگی دیگری در حلب توجه او را به خود جلب کرد. در این شهر، دربار دانش پرور سیف الدوله حمدانی، مجمع برجسته‌ترین شاعران، ادیبان، دانشمندان و حکیمان بود و در آن فضایی علمی و فرهنگی برای هرگونه تحقیق آزاد فراهم شده بود. امیر سیف الدوله، مقدم فارابی را بسیار گرامی داشت و در تکریم او از هیچ کوششی فروگذار نکرد. پس از اینکه سیف الدوله دمشق را فتح کرد، فارابی به همراه او وارد دمشق شد و در این شهر اقامت گزید؛ تا سال ۳۳۹ که در سن هشتاد سالگی از دنیا رفت و در همان جا به خاک سپرده شد.

شخصیت اخلاقی

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

* جست‌وجو و تحقیق

الف) چرا فارابی در مسیر علم بسیار کوشا بوده است؟
ب) از اینکه فارابی بیشتر فعالیت‌های علمی خود را در کنار سبزه‌زارها، جویبارها

و طبیعت پاک برگزار می کرده چه نتیجه‌ای می‌توان گرفت؟
(ج) به نظر شما برای درس خواندن، بیشتر باید اتاق مطالعه خود را تزیین و مجهز
نماییم یا روحیه مطالعه را در خود بیشتر تقویت نماییم؟

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

شخصیت علمی و فلسفی

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

- ۱- **احصاء العلوم**: شامل هشت فصل است و نویسنده در هر فصل به یکی از شاخه‌های علوم
مثل علم زبان، منطق، ریاضیات، نجوم، مابعدالطبیعه، فقه، کلام و سیاست پرداخته است.
- ۲- **فُصُوصُ الْحِکْم**: در مابعدالطبیعه و علم توحید است. لحن فارابی در این کتاب به لحن
عرفا شباهت دارد و عباراتش نمودار عشق راستین او به حق و وجد و حال معنوی اوست.
- ۳- **رسالة اغراض مابعدالطبیعه**: این کتاب شرحی است بر کتاب «مابعدالطبیعه» اثر ارسطو
و با این که بسیار کوتاه است، محتوایی بسیار ارزشمند دارد و فیلسوفان اسلامی برای فهم صحیح
مطالب ارسطو از آن بسیار بهره برده‌اند. از جمله ابن سینا اذعان کرده است که پس از آنکه چهل
بار مابعدالطبیعه ارسطو را خوانده و نفهمیده است، به یاری این رساله به اغراض ارسطویی می‌برد و
مشکلات مابعدالطبیعه ارسطو برایش حل می‌شود.
- ۴- **رسالة جمع بین رأی دو حکیم**: فارابی در این رساله، آرای افلاطون و ارسطو را بیان

۱- ابن خَلَّکان، وفیات الاعیان، ج ۲، صفحه ۱۹۷.

می‌کند و بنابر نظر خویش به تفسیر موارد اختلاف و رفع آنها می‌پردازد. در واقع، این کتاب زمینه‌ای است برای اینکه فارابی آرای خود را به مثابه فلسفه درست بیان کند و به همین جهت، نه یک پژوهش فلسفی صرف برای شناساندن تفکر دو حکیم بزرگ یونان، بلکه طرح تأسیس فلسفه اسلامی است.

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

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

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

۷- **آراء اهل مدینه فاضله**

۸- **سیاسات مدنیه**

۹- **رساله تحصیل السعاده**

کتاب ذکرشده در باب سیاست و اجتماعیات و اخلاق هستند.

* عبرت‌آموزی

بزرگ‌ترین درسی که می‌توان از منش اخلاقی و علمی فارابی گرفت چیست؟

فلسفه سیاسی

فارابی هرگز مشاغل سیاسی را نپذیرفت و با اهل سیاست نیز معاشرت نداشت؛ با این حال، در باب

۱- ابن خلکان، وفيات الاعیان، صفحه ۱۹۲. این داستان در منتخب رسائل اخوان الصفا نیز ذکر شده است.

سیاست بسیار اندیشید و آثار متعددی در این زمینه نوشت. به طوری که می‌توان او را مهم‌ترین فیلسوف سیاسی اسلام دانست. آرای سیاسی بخش عمده‌ای از آثار فارابی را تشکیل می‌دهد.

سعادت و مدینه

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

مدینه فاضله

بر این اساس، بهترین مدینه‌ها، مدینه‌ای است که مردم آن به اموری مشغول و به فضایی آراسته‌اند که در نهایت آن مدینه را به سوی سعادت رهنمون می‌سازد. فارابی چنین مدینه‌ای را، مدینه فاضله می‌نامد. فارابی مدینه فاضله را به بدن انسان تشبیه می‌کند؛ بدنی که سالم و استوار است و همه اعضای آن برای حفظ حیات و تندرستی و رشد آدمی وظایف خود را به نحو احسن انجام می‌دهند. همان‌طور که در بدن قلب بر همه اعضای بدن ریاست دارد و مواد لازم برای سوخت و ساز اعضا و دستگاه‌های بدن را به اندازه ظرفیت و نیاز به آنها می‌رساند، در مدینه فاضله نیز کسی هست که بر دیگران ریاست می‌کند و ریاست او عین برقراری نظام عدل و توزیع عادلانه امکانات اجتماعی است. پس مدینه فاضله به هیئت پیوسته و سازمان یافته بدن شباهت دارد؛ با این تفاوت که اعضای بدن طبیعی هستند و با قوای طبیعی خود عمل می‌کنند و پیوند آنها جنبه تکوینی دارد، ولی اعضای مدینه فاضله فضایل و اعمال اکتسابی و ارادی دارند و هر کدام برحسب استعدادها و خاص خود موقعیتی را در مدینه احراز می‌کنند که با نظام و سازمان مدینه هماهنگ است. همان‌گونه که در میان اعضای بدن برخی بر دیگران تقدم دارند، در میان اعضای مدینه نیز سلسله مراتبی برقرار است.

دیدگاه فارابی درباره مدینه فاضله از مبانی مابعدالطبیعه او الهام گرفته است. از دیدگاه حکمت مشایی، جهان سلسله مراتبی دارد که در رأس آن ذات احدیت است و ملائکه و فرشتگان – که به عقول

تعبیر می‌شوند - واسطه در تدبیر جهان آفرینش هستند تا برسد به عقل دهم یا عقل فعال^۱ که عهده‌دار نظم عالم طبیعت است. بدین ترتیب، در نظر فارابی نسبت عقل فعال به طبیعت مانند نسبت قلب به بدن و همانند نسبت رئیس به مدینه فاضله است. چنین تشابه و مناسبتی همواره میان نظام هستی و نظام مدینه فاضله وجود دارد.

تأمل فلسفی

از اینکه فارابی عقل دهم را عهده‌دار نظم عالم طبیعت می‌داند چه نتیجه‌ای در خصوص حوادث و اتفاقاتی که برای ما رخ می‌دهد می‌توان گرفت؟ آیا همهٔ امور عالم حکیمانه است؟
- نمودار زیر نشان می‌دهد که فیض چگونه از حضرت حق تعالی به همهٔ عالم تسری می‌یابد.

واجب الوجود



مراتب هستی از دید حکمای مشاء

۱- عقل فعال در پاورقی صفحه ۵۲ توضیح داده شده است.

ریاست مدینه فاضله

روشن است که همه اعضای مدینه فاضله، شایستگی تصدی مقام ریاست مدینه را ندارند. زعیم مدینه فاضله باید روحی بزرگ و سرشتی عالی داشته باشد و فضایل و توانایی‌هایی که لازمه انجام این وظیفه خطیر است در او جمع باشد. او باید به عالی‌ترین درجات تعقل و تفکر رسیده باشد تا بتواند مصالح مردم و شرایع و احکام را دریافت کند و آنها را با وضوح و روشنی برای همگان بیان نماید و شرایط تحقق آرمان‌های الهی را در جامعه فراهم کند؛ یعنی زعیم مدینه در اصل کسی جز پیامبر خدا نمی‌تواند باشد. پیامبر در زمان حیات خویش معلم و مدبر و راهنمای مدینه فاضله است و پس از او این مقام به امامان و جانشینان او واگذار می‌شود. به عقیده فارابی رئیس مدینه فاضله که راهبر مردم به سوی سعادت است باید خود به اعلا درجه سعادت بشری که همانا اتصال با ملک و وحی یا عقل فعال است رسیده باشد. وحی انبیاء و الهامات اولیاء همگی ناشی از این اتصال دائمی است.

* مقایسه و تطبیق

در عصر غیبت به نظر شما اگر کسی بخواهد ریاست مدینه فاضله را به عهده بگیرد کدام یک از خصوصیات پیامبران علیهم السلام را باید داشته باشد؟ آیا می‌توان ریاست مدینه را به حال خود رها کرد؟

سیاست و سعادت

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

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

مدینه جاهله

فارابی در مقابل مدینه فاضله از اقسام دیگری از مدینه نام می برد. این مدینه ها برخلاف مدینه فاضله که مانند بدنی سالم و استوار است، به بدنی می مانند که از سلامت کافی برخوردار نیست و اعضای آن ناقص اند. از جمله این مدینه ها، می توان به مدینه جاهله اشاره کرد.

فارابی مدینه جاهله را چنین توصیف می کند: «مردمش نه سعادت را می شناسند و نه سعادت به خاطرشان خطور می کند. چنان که اگر ایشان را به سعادت راهنمایی کنند، بدان سوی نروند و اگر از سعادت برای آنها سخن گویند، بدان اعتقاد پیدا نکنند. از خیرات جز سلامت جسم و فراخی در تمتع لذت ها نمی شناسند و اگر به آن دست یافتند، گمان می برند که به سعادت رسیده اند و اگر دست نیافتند، پندارند که در بدبختی افتاده اند».

ارزیابی و مقایسه

| مدینه فاضله | وصف | مدینه جاهله | وصف | مقایسه |
|-------------|---------------------------------|-------------|-----|--------|
| رئیس | عالم به احکام الهی و مصالح مردم | رئیس | | |
| مردم | | مردم | | |
| نسبت اعضا | | نسبت اعضا | | |
| سیاست | | سیاست | | |
| هدف | | هدف | | |

معلم ثانی

فارابی در تاریخ فلسفه اسلامی به دلیل برخورداری از جایگاه والای علمی و فلسفی، معلم ثانی لقب گرفت. مورخان و محققان در باب اینکه چرا او به این عنوان خوانده شده است، دلایل گوناگونی را برشمرده اند.

برخی او را به این دلیل که در منطق ارسطو مهارت خاصی داشت و آن را به صورت کاملاً تصحیح شده به زبان عربی تدوین کرد، شایسته این عنوان دانسته اند. به عقیده برخی نیز او بسیاری از مضامین فلسفه یونانی را که به دلیل اشتباه و قصور فهم مترجمان، مبهم و احیاناً بی معنا جلوه گر شده

بود، با استادی تمام، اصلاح و تفسیر کرده و میراث فکری یونانیان را در حوزه جدیدی گردآورد و به همین دلیل معلّم ثانی خوانده شد.

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

* تحقیق و پژوهش:

با مراجعه به مقاله فارابی نوشته ابراهیم مدکور در کتاب تاریخ فلسفه در اسلام ویراسته میر محمد شریف مقاله‌ای درباره سهم فارابی در علم و تمدن اسلامی بنویسید.

تمرینات

- ۱- هدف اصلی تشکیل مدینه از نظر فارابی چیست؟
- ۲- مدینه فاضله را تعریف کنید و بنویسید فارابی آن را به چه تشبیه می‌کند؟
- ۳- ویژگی‌های رئیس مدینه فاضله از نظر فارابی چیست و این ویژگی‌ها در چه کسانی وجود دارد؟
- ۴- حقیقت سیاست از نظر فارابی چیست؟ و چه تفاوتی با سیاست متداول امروزی دارد؟
- ۵- فارابی دیدگاه خود را درباره مدینه فاضله از کجا الهام گرفته است؟ توضیح دهید.
- ۶- تعریف مدینه جاهله چیست و فارابی آن را به چه تشبیه می‌کند؟
- ۷- به چه جهاتی مورخان فارابی را معلّم ثانی لقب داده‌اند؟

فصل ۶



شیخ الرئیس ابوعلی سینا

نمایندگان مکتب مشاء (۲) ابن سینا

مطالعه آزاد

نادره روزگار حسین بن عبدالله بن سینا که در مشرق زمین به ابن سینا و ابوعلی سینا و با القاب پزشکوه شیخ الرئیس و حُجَّةُ الحق شهرت دارد و در اروپا او را «اویسنا»^۱ و «اویسن»^۲ و «شاهزاده اطبا» می نامند، از داناترین و پرآوازه ترین حکما و دانشمندان ایرانی و از مشاهیر علم و حکمت در سراسر جهان است. مقام رفیع علمی و گسترده‌گی دانش و اندیشه او اعجاب و تحسین دوست و بیگانه را برانگیخته است.

۱- Avicenna

۲- Avicenne

ابن سینا در سال ۳۷۰ هجری در آفشنه از روستاهای بخارا متولد شد.^۱ ما از زندگی ابن سینا بیش از هر فیلسوف مسلمان دیگری آگاهیم و این به برکت زندگی نامه‌ای است که ابو عبید جوزجانی، (متوفی ۴۳۸ ق) شاگرد وفادار وی نگاشته است. بخش نخست این زندگی نامه، تقریر خود ابن سینا و بخش دوم آن گزارش و نوشته جوزجانی است. شیخ الرئیس به روایت جوزجانی می‌گوید:

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

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

بعد از آن، ابو عبدالله ناتلی^۲ به بخارا آمد و ادعای حکمت و فلسفه داشت و پدرم برای اینکه از درس او بهره برم، او را در مجاورت خانه خود منزل داد.

پیش از ورود ناتلی، من نزد اسماعیل زاهد^۳ به تحصیل فقه مشغول بودم و اسماعیل اهل عرفان و سلوک بود و من نزد او مبادی فقه و منطق را آموختم.

نخست نزد ناتلی شروع به خواندن باب «کلیات خمس» کردم. چون به تعریف جنس رسیدیم که: «جنس آن است که بر حقایق کثیر که در نوع مختلف اند، اطلاق می‌شود.» چند سخن بر او ایراد نمودم که بسی به شگفت آمد و به پدرم گفت: البته او را به غیر از تحصیل علم به کاری مشغول مساز. هر مسئله‌ای که ناتلی مطرح می‌کرد، می‌فهمیدم و بهتر از خود او آن را تصور می‌کردم. ظواهر منطق را نزد او آموختم و البته از دقایق منطق او را چیزی نبود. آن‌گاه، از پیش خود به مطالعه کتب مشغول شدم و علم منطق را محکم گردانیدم و شروع به خواندن کتاب «أقلیدس»^۴ کردم و چند شکل آن را نزد ناتلی

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

۲- ابو عبدالله ناتلی اهل نائل طبرستان نخستین استادی بود که ابن سینا را با منطق آشنا کرد. از وی تألیفاتی هم به‌جای مانده است.

۳- اسماعیل، فقیه و زاهد معروف قرن چهارم.

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

خواندم و بقیه کتاب را از پیش خود حل کردم؛ بعد به کتاب «مجسطی»^۱ پرداختم و چون از مقدمات آن فراغت یافتم، به اشکال هندسی رسیدم، ناتلی به من گفت که خودت مطالعه کن و آنچه می‌فهمی به من عرضه کن تا خطا و صواب آن را به تو بگویم. البته او بر حل مسائل کتاب توانایی نداشت و مطالب بسیاری بود که تا آن وقت نفهمیده بود و من به او فهماندم؛ پس ناتلی از بخارا به «گرگانج»^۲ رفت و من به تحصیل کتب طبیعی و الهی مشغول شدم و ابواب علم بر من مفتوح شد.

پس از چندی به مطالعه کتب طبی علاقه مند شدم. علم طب از علوم دشوار نیست و من پس از مدت کوتاهی در آن مهارت یافتم. بیماران را معالجه می‌کردم و با تجربه بسیار، راه‌های گوناگون معالجه بیماران بر من معلوم می‌شد. با این همه، از مناظره در علم فقه و آموختن آن فارغ نبودم؛ در آن زمان، شانزده سال از عمر من گذشته بود؛ پس مدت یک سال و نیم دیگر نیز با جدیت به مطالعه پرداختم و بار دیگر منطق و سایر اجزای فلسفه را دوره کردم. در این مدت، روزها و شب‌ها را به مطالعه و طلب علم می‌گذراندم. هنگام مطالعه هر مطلبی به نظرم می‌آمد، مقدمات آن را می‌نوشتم، در آن نظر می‌کردم و شروط آن را منظور می‌داشتیم تا آنکه حقیقت آن بر من معلوم می‌شد؛ اگر در مسئله‌ای حیران می‌ماندم و بر حدّ وسط قیاس آن راه نمی‌بردم، به مسجد جامع می‌رفتم و نماز می‌گزاردم و نزد مُبدعِ کل، زاری و تضرع می‌کردم تا آن‌که بر من آشکار می‌گردید و شب به خانه برمی‌گشتم و به قرائت و کتابت مشغول می‌شدم و چون خواب بر من غلبه می‌کرد یا ضعفی در خود مشاهده می‌کردم، تجدید قوا می‌کردم و باز به قرائت مشغول می‌شدم و بسیار بود که در خواب همان مسائل برای من مکشوف می‌شد. پیوسته این شیوه من بود تا آنجا که جمیع علوم را مستحکم گردانیدم و به قدر طاقت بشر بر آنها واقف شدم و آنچه در آن روزگار حاصل کردم، حال نیز بر همان باقی هستم و تا امروز چیزی بر آن اضافه نکرده‌ام. بدین ترتیب، علوم منطقی و طبیعی و سپس ریاضی را محکم گردانیدم و بعد از آن به علم الهی آمدم و کتاب «مابعدالطبیعه»^۳ را مطالعه کردم و چیزی از آن نفهمیدم و

۱- مجسطی تألیف بطلمیوس (۱۶۰-۹۰ میلادی) نخستین کتاب نجوم است و تدریس آن در دانشگاه‌های قدیم رایج بوده است.

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

۳- «مابعدالطبیعه» مهم‌ترین کتاب ارسطوست.

مقصود نویسنده بر من معلوم نشد. چهل مرتبه آن را خواندم؛ به طوری که عبارات آن در حافظه ام ماند، ولی مقصود آن را نفهمیدم. از خودم مأیوس شدم و به خود گفتم که این کتابی است که راهی به فهم آن نیست؛ تا آنکه روزی در بازار کتابی در دست دلالی دیدم و او آن را بر من عرضه کرد و من قبول نکردم؛ اعتقاد این بود که فایده‌ای در این علم نیست. دلال به من گفت: صاحب این کتاب به پول محتاج است و کتاب را به سه درهم می‌فروشد؛ این را از او بخر. چون خریدم و در آن نظر کردم، کتابی بود از ابونصر فارابی در «اغراض مابعدالطبیعه». به خانه آمدم و شروع به خواندن آن کردم و اغراض آن کتاب نیز بر من معلوم شد؛ زیرا عبارات کتاب در حفظ من بود. از این حادثه بسیار خوشحال شدم و در روز دیگر برای شکر خدا به فقرا صدقه بسیار دادم.

چون به هجده سالگی رسیدم، از همه علوم فارغ بودم. در آن زمان، حافظه من از حال بیشتر بود و امروز پختگی من در علوم بیشتر است، ولی مایه علمی من همان است که در اول آموختم و چیزی بر آن افزوده نگردید.

* عبرت‌آموزی

چرا ابن سینا حل مسائل علمی خود را در نزدیکی به خدا می‌دانست؟

زندگی پرماجرا

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

قابوس بن وشمگیر وارد گرگان شد، اما به دیدار او موفق نشد؛ زیرا پیش از ورود وی، قابوس درگذشته بود.

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

در سال ۴۱۲ شمسالدوله درگذشت. با وجود اینکه سماءالدوله پسر و جانشین شمسالدوله اصرار می‌ورزید که ابن سینا در سمت وزارت بماند، اما او درخواست امیر جدید را رد کرد و پنهانی به علاءالدوله در اصفهان نامه‌ای فرستاد و در آن به اقامت در دربار وی اظهار تمایل کرد. در این هنگام، یکی از وزرای سماءالدوله که از دشمنان سیاسی و دیرینه ابن سینا بود، راز نامه او را نزد امیر فاش ساخت. امیر خشمگین شد و شیخ را در قلعه‌ای زندانی کرد. ابن سینا پس از چهار ماه بخشوده شد.

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

چون علاءالدوله آهنگ همدان کرد، ابن سینا به همراه وی، دیگر بار به همدان رفت و در این مسافرت بیماری قولنج او - که قبلاً تا حدودی درمان شده بود - عود کرد. او این بار احساس می‌کرد که دیگر یارای مقابله با بیماری را ندارد؛ لذا از ادامه درمان دست کشید و گفت: «نَفْسِي كِه تَدْبِير بَدَن مَن بَه عَهْدَه اوست، از تدبیر عاجز شده و دیگر درمان سودی ندارد».

چند روزی به این حال گذشت؛ شیخ دارایی خود را به فقرا بخشید و روزها و



شب‌ها به تلاوت قرآن و نماز و نیایش
پرداخت. سرانجام، در آیین تشیع و
با اعتقاد و پارسایی کامل در سپیده‌دم
روز آدینه اول رمضان المبارک سال
۴۲۸ در سن پنجاه و هشت سالگی
دیده از جهان فرو بست.

تألیفات و شاگردان

شیخ‌الرئیس، علی‌رغم زندگانی ناآرام و پرفراز و نشیبی که داشت، اندیشمند و نویسنده‌ای پرکار بود. با مراجعه به آثار او می‌توان نبوغ سرشار و وحدت ذهن این حکیم بزرگ را دریافت. او حتی در توان فرساترین شرایط هم از فعالیت و خلاقیت باز نمی‌ایستاد. در ایامی که متواری بود و به‌طور ناشناس در خانه‌ای سکنا گزیده بود، جوزجانی از او خواست تا کتاب «شفا» را به پایان رساند. بنا به گفته جوزجانی، در آن هنگام، شیخ هیچ کتاب یا مرجعی در اختیار نداشت، اما هر روز ۵۰ ورق می‌نوشت تا اینکه همه طبیعیات و الهیات شفا و سپس بخشی از منطق را به پایان آورد. جوزجانی در جای دیگر می‌نویسد: «من بیست و پنج سال در خدمت و مصاحبت او بودم و هرگز ندیدم که هرگاه کتاب تازه‌ای به دستش می‌رسد، آن را از آغاز تا پایان بخواند؛ بلکه تنها به قسمت‌های دشوار و مسائل پیچیده آن و نظریات نویسنده می‌پرداخت تا به مرتبه‌ی وی در آن دانش و درجه‌ی فهم او پی ببرد».

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

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

۲- شفا: این کتاب عظیم که نوعی دایرة‌المعارف علمی و فلسفی است، در هجده جزء مشتمل

بر همه ابواب فلسفه یعنی منطق، ریاضی، طبیعی و الهی نگارش یافته است. شفا کامل ترین مرجع در معرفی حکمت مشائی و دیدگاه‌های طبیعی و مابعدالطبیعی آن به شمار می‌رود. این کتاب نیز به زبان‌های مهم دنیا ترجمه شده است و بسیاری بر آن شرح و حاشیه نوشته‌اند و در حوزه‌های علمی و دانشگاه‌ها از کتب معتبر فلسفی به حساب می‌آید.

۳- **نجات**: این کتاب در واقع شکل مختصر کتاب شفاست. گفته می‌شود بخش ریاضی آن را جوزجانی نوشته و به آن افزوده است. این کتاب نیز به زبان‌های زنده دنیا ترجمه شده و شرواحی بر آن نوشته شده است.

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

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

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

تفکر

به نظر شما چرا آثار ابن سینا هنوز مورد بازخوانی فیلسوفان غرب و شرق قرار می‌گیرد؟

ابن سینا و طبیعت

طبیعت‌شناسی ابن سینا یکی از برجسته‌ترین ابعاد فکری اوست. به نظر ابن سینا روش مطلوب و مناسب برای تحقیق در عالم طبیعت آن است که با هدف و غایت خلقت جهان سازگار باشد. طبیعت در فلسفه ابن سینا مرتبه‌ای از هستی است که رو به سوی مقصد خاصی دارد؛ همه پدیده‌های آن معنا دارند و حکمت بالغة آفریدگار از در و دیوار آن آشکار است.

هر سو که دویدیم همه روی تو دیدیم

هر جا که رسیدیم سر کوی تو دیدیم

هر سرو روان را که در این گلشن دهرست

بر رُسته بستان و لب جوی تو دیدیم

* بررسی و تطبیق

با رجوع به تفاسیر از این شعر حافظ، رابطه بین دیدگاه حافظ و ابن سینا را در خصوص نظام عالم بیان کنید.

عالم طبیعت را لطف و عنایت باری تعالی پدید آورده است و همه اجزای آن، چنان تألیف شده‌اند که بهترین نظام ممکن یعنی نظام احسن را تحقق می‌بخشند.
به نظر ابن سینا:

«عنایت، احاطه و شمول علم باری تعالی بر همه موجودات است و ضروری است که همه موجودات مطابق آن باشند تا نیکوترین نظام پدید آید و چنین نظامی معلول ذات واجب تعالی و شمول علم اوست. پس، موجودات بر طبق علم الهی بوده و نیکوترین نظام را تشکیل داده‌اند»^۱.

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

زرد شدن و فرو ریختن برگ‌های سبز در پاییز و خواب طبیعت در زمستان ظاهراً نقص بعد از کمال است اما در حقیقت همه فصول برای حفظ اعتدال در طبیعت در پی یکدیگرند و در مجموع، خیر و کمال طبیعت را تأمین می‌کنند. همه بدی‌های ظاهری در واقع زمینه‌ساز خیر و کمال بیشتر در طبیعت هستند.
پیر ما گفت خطا بر قلم صنع نرفت
آفرین بر نظر پاک خطا پوشش باد

در عالم طبیعت، اعتدال و هماهنگی بی‌نظیری به چشم می‌خورد و همه موجودات به نحوی خلق شده‌اند که سهم و اثر خاصی در حفظ نظام طبیعت دارند. از این رو، مطالعه و تحقیق دربارهٔ جهانی که حکمت بالغهٔ آفریدگاری دانا در آن جلوه‌گر است، دانشمند و محقق را به معرفت الهی و چگونگی آفرینش او رهنمون می‌گردد.

علم واقعی به هر شیء، علم به حقیقت آن شیء یعنی رابطهٔ وجودی آن با وجود مطلق و لایتنه‌ای

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

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

۳- تأثیر طبیعت شیء در حرکت اشیا به سوی غایت، به مدد مجردات و به خصوص عقل فعال است که از مبانی فلسفی حکمای مشاء

مبدأ کل جهان هستی است. همه موجودات جهان در وجود و آثار خود به فیض و عنایت دائمی او نیازمندند. شیخ الرئیس در این باره می گوید :

«آیا می دانی که پادشاه کیست؟ پادشاه راستین آن توانگر و بی نیاز مطلق است و هیچ چیز در هیچ چیز از او بی نیاز نیست. ذات هر چیزی از آن اوست؛ زیرا ذات هر چیز یا از او پدید آمده یا از چیزی پدید آمده که خود آن چیز را خداوند به وجود آورده است. پس همه چیزهای دیگر، بنده و مملوک اوست و او به هیچ چیز محتاج نیست»^۱.

پس علم حقیقی به هر چیز در پرتو ارتباط آن با مبدأ وجود حاصل می شود و آنچه از راه فرضیه و مشاهده و تجربه و استقرا به دست می آید، تنها ابعاد ظاهری اشیا است. دانشمند حقیقی هرگز به این ظواهر اکتفا نمی کند؛ بلکه همواره می کوشد تا به کُنّه اشیا پی ببرد و آن را در پرتو نور هستی مطلق مشاهده کند. این علم همان است که خشوع و خشیت را در نهاد دانشمند تقویت می کند و او را به خضوع در برابر حق و می دارد: **إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ**^۲؛ تنها بندگان عالم خداوند خشیت او را به دل دارند.

جست وجو و کشف رابطه

علم حقیقی از نظر ابن سینا از چه چیز نباید غفلت کند؟ آیا علوم جدید توانسته اند خواسته علم حقیقی را برآورده کنند؟

آیا هر دانشمندی از نظر ابن سینا با پیشرفت علمش در برابر خداوند خاضع تر می شود؟ چرا؟

بنابراین، از دیدگاه بوعلی سینا علوم طبیعی نیز مانند مابعدالطبیعه یک جنبه درونی و سزّی دارند و شیخ در بسیاری از آثار خود، کشف یک نکته علمی را کشف سزّی می داند که خود اسرار دیگری را در پی دارد. تحقیق علمی هرگز از رازی که در کنه جهان طبیعت است، برده بر نمی دارد؛ بلکه آگاهی انسان را از هویت رازآلود جهان افزایش می دهد. عالم حقیقی کسی است که در برابر این هویت اسرارآمیز جهان در حیرت و شگفتی است.

پس در نظر ابن سینا، جهان شناسی شناخت قوانین طبیعت از طریق تجربه و آزمایش نیست؛ بلکه شناختی است که به مدد اصول اثبات شده مابعدالطبیعه حاصل آمده و غایت آن درک جهان طبیعت است و منظور از جهان طبیعت قلمرو فیض حق و مرتبه ای از جهان هستی است که ما را به شناخت واجب الوجود و نظام احسن جهان نزدیک تر می کند.

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

۲- سورة فاطر، آیه ۲۸.

مراد دل ز تماشای باغ عالم چیست

به دست مردم چشم از رخ تو گل چیدن

مثلاً شیخ در کتاب قانون ابتدا اصول کلی طب را بر وفق مبانی مابعدالطبیعه بیان می‌دارد و سپس به مشاهده و استقرا می‌پردازد و روشی اتخاذ می‌کند که به روش تجربی علوم جدید شباهت بسیاری دارد. در نورشناسی، علم هیئت، روان‌شناسی، زمین‌شناسی و حتی ریاضیات نیز روش شیخ همین است؛ در حقیقت، به نظر ابن سینا مطالعه و تحقیق همه مراتب وجود را شامل می‌شود و توجه به مرتبه‌ای از هستی، او را از دیگر مراتب غافل نمی‌سازد. او می‌کوشد چیزهای جزئی را که از راه تجربه به دست می‌آورد، به اتکای نیروی عقلانی در یک بینش کلی نسبت به جهان، به یکدیگر پیوند دهد.

* ارزیابی و تطبیق

چه تفاوتی بین نگاه فیلسوفی مثل ابن سینا و یک زیست‌شناس، به عالم وجود دارد؟

انسان و جهان

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

ابن سینا قوت نفس انسان را منشأ کرامت‌ها و معجزات می‌داند. به عقیده او، نفس آدمی به مرتبه‌ای می‌رسد که طبق قوانین و نوامیس جهان می‌تواند در آن تصرف کند؛ مثلاً وقتی انسان پاک‌دلی برای نزول باران دعا می‌کند، اجابت دعای او حاصل اتصال دل او با مبادی هستی است. پیامبران نیز چنین‌اند؛ نفس قدسی و ملکوتی آنها به حدی با نظام جهان مرتبط است که بدون کتاب و معلم، نسبت به اشیا علم پیدا می‌کنند، در نفوس آدمیان تصرف کرده آنها را به سوی غایت هستی هدایت می‌نمایند. بنابراین، بین انسان و جهان نوعی یگانگی برقرار است. رابطه انسان و جهان رابطه‌ای خصمانه نیست؛ انسان برای نابودی جهان خلق نشده است و غایت خلقت او قهر و غلبه بر جهان نیست؛ بلکه

انسان و جهان همدم و هم‌راز یکدیگرند.

* تأمل

به نظر شما انسان چگونه می‌تواند به مراتب بالاتری از مجرد ارتقا یابد؟

عشق به هستی

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

کل اشیا از عقول و از نفوس و از صور

از مواد و غیر آن، از عشق حق بریاستی

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

می‌نویسد:

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

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

حکیمان این کشش را عشق خوانند

طبايع جز کشش کاری ندانند

به عشق است ایستاده آفرینش

گر اندیشه کنی از راه بینش

* تحقیق

آیا می‌توانید با مطالعه رساله عشق ابن سینا نقش عشق را در کمال انسان توضیح دهید؟ (با کمک دوستان مقاله‌ای در این خصوص بنویسید.)

حکمت مشرقی

پیش از خاتمه این بحث کوتاه درباره ابن سینا، باید به جنبه دیگری از نبوغ شگرف او اشاره کنیم. وی به عنوان زعیم همه فلاسفه مشاء در اواخر عمر کتابی به نام «منطق المشرقیین» تألیف کرد. این کتاب، خود مقدمه کتاب جامع تری بوده است. ابن سینا در این کتاب یادآوری می کند که فلسفه مشائی و آثار بزرگ او در این فلسفه - مثل شفا و نجات - تنها صورت ظاهری حکمت است و برای عامه مردم نوشته شده است. حکمت مخصوص برگزیدگان و خواص، «فلسفه مشرقی» است و آن را باید «علم خواص» نامید. افسوس که بقیه این کتاب مفقود شده و نمی توان به طور قطع، نظر داد که مقصود ابن سینا از این مقدمه شورانگیز چه بوده است.

در میان آثار ابن حکیم بزرگ به تألیفاتی برمی خوریم که با نوشته های مشائی وی که صرفاً جنبه استدلالی دارد و در قالب براهین محض منطقی نگاشته شده است، تفاوتی چشمگیر دارد. گمان می رود که این رسایل، پاره هایی از همان «فلسفه مشرقی» باشد که او در صدد توضیح آن بوده است. علاوه بر «منطق المشرقیین»، سه فصل اخیر آخرین کتاب وی یعنی «اشارات و تنبیهات» به عالی ترین مضامین و دیدگاه های عرفانی او اختصاص یافته است.

علاوه بر این، ابن سینا سه داستان نیز به زبان رمز و تمثیل به نام های «حی بن یقظان»، «رسالة الطیر» و «سلامان و اَبسال» نوشته است که مطالعه آنها ابعاد مهمی از «حکمت مشرقی» او را آشکار می سازد. در این نوشته ها جهان به نحوی بسیار شاعرانه تصویر شده است. ابن سینا بر وظیفه فرشتگان به مثابه راهنمایان بشر و نیروهایی که تدبیر جهان به عهده ایشان است، تأکید فراوان دارد. فرشته شناسی یکی از ارکان «فلسفه مشرقی» ابن سیناست. عقل آدمی در سیر تعالی خود از فرشته نور می گیرد و هدایت می شود.^۱

* تکمیل

آیا می توانید بعضی از اوصاف حکمت مشرقی ابن سینا را بیان کنید؟ (می توانید از کتاب دفتر عقل و آیت عشق نوشته غلامحسین ابراهیمی دینانی جلد اول از صفحات ۱۴۷-۱۴۹ نیز استفاده کنید.)

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

مضمون حکایات

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

ترک این مرحله بی‌همراهی خضر مکن ظلمات است بترس از خطر گمراهی

در رسالۀ الطیر، سالک دعوت پیر را می‌پذیرد و از خواب غفلت بیدار می‌شود و به اتفاق این ملک که او را هدایت می‌کند، از ورطه‌ها و یرتگاه‌های کوه قاف^۱ می‌گذرد. ابن سینا این سیر درونی نفس را به پرواز یک پرنده تشبیه کرده است.

رسالۀ سلامان و ابسال آخرین پردهٔ این حکایت است و در آن، سالک سرانجام از این مرحله می‌گذرد و پای در اقلیم نور و حیات می‌گذارد.

عارفی که این سفر را به پایان رسانیده و از قلمرو ماده گذشته است، صورت کامل عالم صغیر – یعنی مثال و نمونۀ عالم کبیر – می‌شود و واسطه‌ای است که عنایت و لطف پروردگار را به همهٔ موجودات منتقل می‌سازد. گویی در وصال عارف با حق، همهٔ جهان و تمام مراتب وجود بار دیگر به اصل خود باز می‌گردد. چنان که حیات عارف، حیات همهٔ جهان و خضوع او در پیشگاه الهی، خضوع همهٔ جهان به درگاه آن حکیم رحیم است.

ابن سینا توانست حکمت مشرقی را بنیان‌گذاری کند، اما اشارات او در جهان اسلام تأثیراتی بسزا به جا نهاد و این گونه بود که یک قرن و نیم پس از او شیخ شهاب‌الدین سهروردی حکمت اشراق را بنیان نهاد.

* تحقیق

به نظر شما چرا ابن سینا برای بیان حالات سالک و سیر سالک از زبان حکایت و تمثیل استفاده کرده است؟

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

تأثیر ابن سینا

تأثیر ابن سینا بر حوزه گسترده علوم و فلسفه اسلامی انکارناپذیر است. هر زمان که در شاخه‌ای از علم و فلسفه اسلامی پیشرفتی حاصل شده است، اثری از او دیده می‌شود. همه فیلسوفان بعد از ابن سینا به نحوی وامدار تفکر او هستند و در بسیاری از اصول و مبانی با او هم عقیده‌اند.

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

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

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

* بررسی و تحقیق

تأثیر ابن سینا را بر توماس آکویناس (از فیلسوفان قرون وسطی) به صورت یک مقاله ارائه نمایید.

- ۱- از نظر ابن سینا جهان‌شناسی و شناخت قوانین طبیعت از چه طریقی است و غایت آن چیست؟
- ۲- به نظر ابن سینا علم حقیقی چیست و چه تفاوتی با علم غیر واقعی دارد؟
- ۳- آیا به نظر ابن سینا سرّ و بدی وجود دارد؟
- ۴- طبیعت شیء از نظر ابن سینا چیست؟
- ۵- رابطهٔ انسان و جهان را از نظر ابن سینا توضیح دهید.
- ۶- مقصود ابن سینا از عالم صغیر و عالم کبیر چیست؟
- ۷- از نظر ابن سینا منشأ کرامات و معجزات چیست؟
- ۸- «عشق به هستی» از دیدگاه ابن سینا را به طور خلاصه توضیح دهید.
- ۹- چرا امروزه علوم تجربی از مبانی حکیمانه فاصله گرفته است؟
- ۱۰- پیام حکمت الهی به علوم و فنآوری جدید چیست؟
- ۱۱- تفاوت دانشمندان اسلامی و دانشمندان امروزی را در شناخت عالم طبیعت بنویسید.
- ۱۲- رسالهٔ «سلامان و ابدال» و «رساله الطیر» را با هم مقایسه کنید (به لحاظ محتوایی).
- ۱۳- مضمون حکایت حی بن یقظان چیست؟
- ۱۴- فرشته‌شناسی در تفکر ابن سینا چه نقشی دارد؟ به طور خلاصه بنویسید.
- ۱۵- آیا ابن سینا توانست حکمت مشرقی را تأسیس کند؟ چه کسی و تحت چه عنوانی آن را بنیان نهاد؟
- ۱۶- تأثیر ابن سینا را در جهان اسلامی و فلسفهٔ اسلامی و جهان غرب بنویسید.



فصل

۷

افول حکمت مشاء

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

تحقیق

با مراجعه به کتاب «ماجرای فکر فلسفی» جلد اول، مقاله نخست: «مخالفت و ستیز با فلسفه» علل مخالفت علمای قشری و اهل تصوف را با فلسفه به صورت جداگانه فهرست کنید.

زمینه پیدایش

این مکتب کلامی نهضتی ضد عقلی بود که هدف خود را زدودن عناصر غیراسلامی از ساحت اسلام معرفی می کرد. طراح اصلی این مکتب، ابوالحسن اشعری (متولد ۲۶۰ و متوفای ۳۳۰ هـ.ق.) بود. پیروان این مکتب معتقد بودند که عناصر غیراسلامی - به ویژه آنچه میراث یونانیان قلمداد می شد - آرام آرام به حوزه تفکر اسلامی راه یافته است. این مکتب کلامی در اصل در مقابل مکتب کلامی معتزله پدید آمد. معتزله طایفه ای از متکلمان بودند که به اصالت عقل اعتقاد کامل داشتند و در قرن دوم هجری پیدا شدند. این عقل گرایان معتقد بودند که هر آنچه از طریق وحی رسیده است، باید به محک عقل سنجیده شود و آنها در این راه، افراط و زیاده روی پیشه کردند؛ تا جایی که اگر در قرآن و حدیث چیزی می یافتند که نمی توانستند آن را با عقل خود تطبیق کنند، انکارش می کردند؛ برای مثال، وجود «کرام الکاتبین» یعنی فرشتگانی را که ثبت اعمال بندگان بر عهده آنهاست، انکار می کردند. دلیل آنها این بود که خداوند از همه اعمال بندگان کاملاً آگاه است و به حضور فرشتگان نیازی نیست. ایشان کرامات اولیا را انکار می کردند و می گفتند اگر جز انبیا کسی کاری خارق عادت انجام دهد، با معجزه انبیا خلط می شود. آنها معراج پیامبر، صراط و میزان عمل و چیزهایی نظیر اینها را هم به دیده انکار می نگریستند. این ظاهری و زیاده روی در مشی استدلالی و اکتش های شدیدی را در عالم اسلام به دنبال داشت؛ ابوالحسن اشعری علیه معتزله شورید و عقاید آنها را مخالف دین اعلام کرد و توانست پیروان زیادی به دست آورد.

در قرن پنجم سلجوقیان روی کار آمدند؛ آنها اراضی آسیای غربی را یکپارچه به تصرف خود درآوردند و توانستند یک حکومت مرکزی نیرومندی تشکیل دهند. این حکومت از نظر سیاسی تحت سلطه سلجوقیان و از نظر دینی در پناه خلافت بنی عباس در بغداد بود.

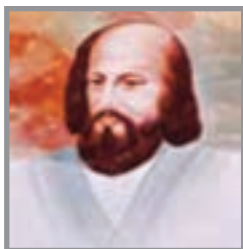
در همین زمان، محافل رسمی پشتیبانی خود را از مکتب کلامی اشاعره اعلام کردند؛ مدارس برای تعلیم افکار و اعتقادات اشاعره تأسیس شد و این جنبش فکری که اساس پیدایش آن مبارزه با معتزله بود، به تدریج با هرگونه بینش استدلالی و فلسفی به مخالفت برخاست. اشاعره در پی آن بودند که با همه موازین فلسفی مخالفت کنند و به هر ترتیب ممکن، آرای فلاسفه را باطل سازند.

تفکر

— چرا مشرب های کلامی با یکدیگر اختلاف دارند؟

— چرا مشرب کلامی معتزلی با اینکه عقلی است با مشرب فلسفی مشاء اختلاف دارد؟

غزالی (۵۰۵ - ۴۵۰)



ابوحامد محمد غزالی

ابوحامد محمد معروف به امام محمد غزالی یکی از بزرگ‌ترین متکلمین اشعری است. وی پرچمدار مخالفت با فلسفه مشائی بود. غزالی در فلسفه استادی نداشت و این علم را نزد کسی نیاموخته بود. او در مدت سه سالی که در مدرسه نظامیه بغداد به تدریس اشتغال داشت، به برکت هوش سرشار خویش به مطالعه کتب فلسفی پرداخت و توانست از عقاید فلاسفه آگاهی یابد. غزالی علاوه بر مهارت در مبادی و مسائل علم کلام به عرفان و تصوف نیز گرایش زیادی داشت و یقین و رستگاری را در آن یافته بود. در نتیجه، همه شرایط لازم علمی و معنوی به اضافه فصاحت و بلاغت در او جمع شده بود تا بتواند علم مخالفت با فلسفه را برافرازد و تیشه به ریشه آن بنوازد. او به همین منظور، ابتدا کتاب «مقاصد الفلاسفه» را در تلخیص آرای فیلسوفان مشائی نگاشت و سپس در کتاب بسیار معروف خود «تهافت الفلاسفه»^۱ به آرای فارابی و ابن سینا حمله کرد و بسیاری از آنها را معارض با وحی دانست.



ابن رشد

تأثیر غزالی به اندازه‌ای بود که فلسفه مشائی در سرزمین‌های شرقی اسلام به جز ایران رو به افول نهاد و این فلسفه به سوی آندلس در غرب جهان اسلام رهسپار شد. در آنجا گروهی از فیلسوفان نامدار مثل ابن باجه، ابن طفیل و ابن رشد مدت یک قرن به توسعه آن پرداختند. ابن رشد در کتاب «تهافت التهافت» به دفاع از فلسفه و نفی آرای غزالی در کتاب تهافت همت گماشت، اما نتوانست با موج مخالفت با فلسفه که بعد از غزالی نیز در سرزمین‌های اسلامی جریان داشت، به طور مؤثر مقابله کند.

* تعقل

ایا می‌توان هم آراء غزالی را قبول کرد و هم ملتزم به آیه زیر بود :

وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَٰئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا .

از چیزی که بدان علم نداری پیروی مکن؛ زیرا گوش و چشم و قلب همه مورد پرسش واقع خواهند شد.

سوره اسراء، آیه ۳۶

۱- تناقض گویی‌های فیلسوفان .

فخر رازی (۶۰۶-۵۴۴)

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

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

* جست و جو و تحقیق

آیا می‌توانید بعضی از نظرات فخر رازی را در مورد مسائل فلسفه بیان کنید؟ (می‌توانید به کتاب ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام جلد اول، صفحه ۳۲۴، فصل «امام فخر رازی و فلسفه» مراجعه کنید.)

تمرینات

- ۱- زمینه پیدایش مکتب کلامی اشعری را بنویسید.
- ۲- مکتب کلامی اشعری توسط چه کسی تأسیس شد و هدف آن، چه بود؟
- ۳- مکتب کلامی معتزله را معرفی کنید.
- ۴- چرا معتزله کرام الکاتبین را انکار می‌کردند؟
- ۵- چرا معتزله منکر کرامات اولیا بودند؟
- ۶- عقل‌گرایی افراطی معتزله چه نتایجی داشت؟ به‌طور مختصر بنویسید.
- ۷- غزالی که بود و چه تأثیری در روند حکمت مشاء گذاشت؟
- ۸- کتاب تهافت الفلاسفه و مقاصد الفلاسفه از کیست؟ و موضوع آنها چیست؟

فصل ۸

حکمت اشراق

مطالعه آزاد

شهاب‌الدین سهروردی

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

شیخ شهاب‌الدین سهروردی از برجسته‌ترین چهره‌های حکمت اسلامی و فرهنگ ایران زمین و گوهری تابناک در میان همه فرزندان عالم است. او در سال ۵۴۹ هجری قمری در قریه سهرورد زنجان دیده به جهان گشود. در مراغه نزد مجدالدین جیلی به تحصیل پرداخت و اصول فقه را آموخت. در



همین شهر و در محضر همین استاد، با فخر رازی هم درس بود. گویند پس از مرگ سهروردی، نسخه‌ای از کتاب «تلویحات» او را به امام فخر دادند؛ او آن کتاب را بوسید و بر دیده نهاد و به یاد دوست قدیم و یار مدرسه، سرشک حسرت از دیده فشانید.

سهروردی برای تکمیل تحصیلات و معلومات خود از مراغه راهی اصفهان شد^۱ و در این شهر با افکار و آرای شیخ‌الرئیس که در آن زمان در کمال شهرت بود، آشنایی کامل یافت. او پس از به پایان رساندن تحصیلات رسمی عزم سیر و سفر کرد و سفرهای خود را با سلوک معنوی و عرفانی درآمیخت. مدتی با جماعت صوفیه مصاحبت کرد و در این اثنا به ریاضت و مجاهدت با نفس مشغول شد و در خلوت به فکر و ذکر و زهد و عبادت پرداخت. غالب ایام سال روزه بود و زندگی را به سختی می‌گذرانید تا آنکه به مقامات عالیة سالکان و غایت مراتب حکیمان نائل شد و صاحب کرامات و خوارق عادات گردید. صاحب طبقات الاطباء^۲ از قول یکی از فقیهان حکایت می‌کند: «در کاروان‌سرای در ارض روم هنگام زمستان فرود آمدم. آواز تلاوت قرآن را شنیدم. به سراپدار گفتم که این کیست که تلاوت می‌کند؟

گفت: شهاب‌الدین سهروردی است.

گفتم: مدتی است راجع به او چیزهایی می‌شنوم؛ مایل بودم او را از نزدیک ملاقات کنم.

گفت: هیچ‌کس را نمی‌پذیرد ولی هرگاه خورشید بالا آمد، از اتاق خود خارج می‌شود و کنار صدف می‌نشیند.

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

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

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

۲- طبقات الاطباء، نوشته ابن ابی‌اصبیه.

را در مدرسهٔ حلاویه آغاز کرد.^۱ شیخ در بیان مسائل بی‌باک بود و صراحت لهجهٔ او گاهی به فاش شدن اسرار سیرو سلوک و رموز عرفان منجر می‌شد. سرانجام، فقهای قشری عامه که تنها به ظواهر شریعت توجه داشتند، علیه او شوریدند و سخنانش را خلاف اصول دین پنداشتند^۲؛ تا جایی که ملک ظاهر را به قتل او تشویق کردند. ملک که در باطن به شیخ ارادت می‌ورزید، به خواستهٔ فقها و قعی نهاد و از قتل او ابا کرد. فقها هم بیکار نشستند و شکواییه‌ها نزد صلاح‌الدین ایوبی فرستادند و انجام این کار را از او خواستند. صلاح‌الدین به ملک ظاهر نامه‌ای نوشت و به بهانهٔ برخی ملاحظات سیاسی دستور قتل سهروردی را داد. فقها هم به اصرار خود ادامه دادند تا سرانجام ملک ظاهر خلاف میل باطنی خود، شیخ را در حلب زندانی کرد. شیخ در زندان در سن ۳۶ یا ۳۸ سالگی به نحو مرموزی بدرود حیات گفت.^۳

* تأمل

— به نظر شما کسی که عقل خود را در فلسفه به بلوغ نرسانده می‌تواند در مسیر سلوک و قرب الی الله موفق شود؟

— چرا سهروردی برای کشف حقیقت، این همه سختی را تحمل کرد؟

آثار و تألیفات

سهروردی در طول عمر کوتاه اما پربار خود در زمینهٔ فلسفه کار زیادی انجام داد و حدود پنجاه کتاب و رساله از او به یادگار ماند. نوشته‌های او رموز حکمت و اسرار عرفان را شامل می‌شود و موجب

۱- در همان جا بود که شاگرد و پیرو وفادارش شمس‌الدین محمد شهرزوری مؤلف کتاب *تَزهة الارواح و روضة الافراح* به وی پیوست.

۲- بیش از سهروردی نیز جماعتی این سینا را ملحد و کافر خوانده بودند و او در پاسخ گفته بود:

| | |
|-------------------------------|---------------------------------|
| کفر چومنی گزاف و آسان نبود | محکم‌تر از ایمان من، ایمان نبود |
| در دهر جو من یکی و آن هم کافر | پس در همه دهر یک مسلمان نبود |

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

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

اعجاز حکیمان و عارفان است. نگارش او در نهایت فصاحت و بلاغت است و ادیبان و نویسندگان او را تحسین کرده‌اند.

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

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

کتاب چهارم یا «حکمة الاشراق»، مهم‌ترین اثر فلسفی او به‌شمار می‌رود و به راستی فلسفه جدیدی را شامل می‌شود. سهروردی در این کتاب از شیوه مشائیان فراتر می‌رود و به آرزوی ابن سینا در زمینه تحقیق بخشیدن به حکمت مشرقی جامه عمل می‌پوشاند.

۲- دسته دوم، رساله‌های عرفانی اوست که به زبان پارسی و عربی تألیف شده و حاوی حکایات پر رمز و رازی است که در آنها مراحل سیر و سلوک نفس از حسیض عالم طبیعت تا برترین مراتب هستی و نیل به رستگاری، به طریقه اشراقی توصیف شده است.

این رساله‌ها عبارت‌اند از: عقل سرخ، آواز پر جبرئیل، لغت موران، صغیر سیمرخ، هیاکل النور، الواح عمادی، کلمة التصوف و ...

۳- ترجمه‌ها و شروحاتی که سهروردی بر کتب پیشینیان خود و قرآن مجید و احادیث تحریر کرده است؛ مانند ترجمه فارسی رساله الطیر ابن سینا، شرحی بر اشارات و تنبیهات، تفاسیری بر چند سوره قرآن و برخی احادیث.

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

* تکمیل

اگر در هر کلاس از بین دانش‌آموزان ایران حداقل یک نفر همانند شیخ بیشتر عمر خود را در تحقیق و تفحص و سیر و سلوک و نگارش آثار متعدّد و پرمغز بگذرانند، چه آینده‌ای را برای ایران اسلامی پیش بینی می‌کنید؟

روش اشراقی

حکمت اشراق نوعی بحث از وجود است که تنها به نیروی عقل و ترتیب قیاس برهانی اکتفا نمی‌کند بلکه شیوه استدلالی محض را با سیر و سلوک قلبی همراه می‌سازد. فیلسوف اشراقی می‌کوشد هر آنچه را در مقام بحث و نظر و بر پایه براهین محکم عقلی استوار می‌کند، به تجربه درونی دریابد و به ذائقه دل نیز برساند. سهروردی تحقیق فلسفی به شیوه استدلالی محض را بی‌حاصل می‌داند و سیر و سلوک روحانی را هم بدون تربیت عقلی و استدلالی موجب گمراهی قلمداد می‌کند. پس، حکمت اشراق هم با حکمت مشاء و هم با تصوف و عرفان متداول متفاوت است؛ زیرا حکمت مشاء از عقل نظری فراتر نمی‌رود و عرفان و تصوف رسمی نیز به برهان و استدلال بهای چندانی نمی‌دهد.^۱

تحقیق

از نظر سهروردی خطر فیلسوفان بی‌سلوک و سالکان بی‌فلسفه و استدلال چیست؟ (به نظر شما ابلیس بر کدام دسته غالب تر است؟)

* کشف

با توجه به متن زیر که ترجمه متنی از مطارحات شیخ اشراق است فیلسوف حقیقی از نظر شیخ اشراق چه کسی است؟ «اگر کسی فکر کند که می‌تواند تنها به وسیله مطالعه کتب، بدون سیر و سلوک طریق قدسی عرفان و بدون داشتن تجربه مستقیم انوار روحانی، فیلسوف (حکیم یا خردمند) شود اشتباه بزرگی مرتکب شده است درست همان گونه که سالک طریق قدسی، یعنی عارف که فاقد نیروی تفکر تحلیلی (حکمت بحثی و استدلالی) است تنها یک عارف ناقص و غیرکامل است، همین‌طور هم جست‌وجوگر حقیقت، یعنی فیلسوف، اگر فاقد تجربه مستقیم و بی‌واسطه اسرار الهی باشد فقط فیلسوفی ناقص و حقیر و کم‌قدر است.» (مطارحات، صفحه ۳۶۱)

تفکر

ایرادهای مهم شیخ اشراق به حکمت مشاء و عرفان رسمی چیست؟

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

مدارج دانایی

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

- ۱- آنان که تازه عطش و شوق معرفت یافته‌اند و جویای آن هستند.
 - ۲- آنان که به معرفت ظاهری دست یافته و در فلسفه استدلالی به کمال رسیده‌اند ولی از ذوق و عرفان بی‌بهره‌اند. سهروردی، فارابی و ابن‌سینا را از این دسته می‌شمارد.
 - ۳- آنان که به صور استدلالی و طریقه برهانی توجهی ندارند و همچون حلاج و بایزید بسطامی و بوسهل سُستری فقط به تصفیه نفس پرداخته و درون را به نور معرفت روشنی بخشیده‌اند.
 - ۴- سرانجام آنان که هم در صور برهانی به حد کمال رسیده‌اند و هم به اشراق و عرفان دست یافته‌اند. او این افراد را حکیم متأله می‌خواند و می‌نویسد:
- «هرگاه اتفاق افتد که در زمانی حکیمی غرق در تأله بوده و در بحث نیز استاد باشد، او را ریاست تامه بوده و خلیفه و جانشین خدا اوست ... و جهان هیچ‌گاه از حکیمی که چنین باشد خالی نیست ... زیرا صاحب مقام خلافت را بایسته است که امور و حقایق را بی‌واسطه از مصدر جلال دریافت کند و البته مراد من از این ریاست، ریاست از راه قهر و غلبه نیست؛ بلکه گاه باشد که امام متأله در ظاهر مستولی باشد و گاه به طور نهانی ... و او راست ریاست تامه؛ اگر چه در نهایت گمنامی باشد.
- و چون ریاست واقعی جهان به دست او افتد، زمان وی بس نورانی و درخشان شود و هرگاه جهان از تدبیر حکیمی الهی تهی ماند، ظلمت و تاریکی (برعالم و آدم) سایه افکند».

* تکمیل

— با توجه به متن زیر مناسب‌ترین نوع تعلیم و تربیت اسلامی از نظر شیخ اشراق چه نوع تعلیم و تربیتی است؟

«شیخ اشراق در المشارع و المطارحات معتقد است برای وصول به مقام حکمت و درک علوم الهی علاوه بر طلب و کوشش مداوم داشتن استاد کامل و راهنمای ماهر از شروط اساسی است تا در پرتو هدایت آن استاد با کوشش خستگی‌ناپذیر بارقه‌ای از نور حکمت طالب را روشن نموده و سکینه ثابت الهی نصیب وی گردد». (ابراهیمی دینانی، شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، صفحه ۲۰)

— با توجه به کتاب تلویحات پنج طبقه‌ای که شیخ اشراق برای حکما قائل است بنویسید.

استخراج پیام

چرا شیخ اشراق مدارج دانایی را از اهل فلسفه آغاز و به کسانی که هم در حکمت بحثی (فلسفه و استدلال عقلی) و هم در حکمت ذوقی (عرفان) به کمال رسیدند ختم می‌کند؟

منابع حکمت اشراق

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

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

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

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

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



زرتشت

تأمل فلسفی

از اینکه شیخ اشراق در میراث گذشتگان حکمت الهی را جست‌وجو می‌کند و معتقد است انس پیشینیان با واقعیت و درک آنان از حقیقت بیشتر و روشن‌تر از متأخران است، چه نتیجه‌ای را در خصوص تفکر بشری از آغاز تا کنون می‌توان گرفت؟

حقیقت واحد

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

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

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

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

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

۲- کلمة الصوف - در لزوم تمسک به کتاب و سنت و اینکه حقیقت واحد است.

۳- سوره بقره، آیه ۲۵۷.

۴- مجموعه مصنفات شیخ اشراق جلد سوم، الواح عمادی، لوح چهارم، ص ۱۸۴

۵- کنز العمال، جلد ۱۲، ص ۹۰

* گفت‌وگوی فلسفی

عبارت زیر را تفسیر کرده و پس از آن با بحث و استدلال بهترین تفسیر را انتخاب نمایید :

«حقیقت، خورشید واحدی است که به جهت کثرت مظاهرش تکثر نمی‌یابد؛ شهر واحدی است که باب‌های کثیر دارد و راه‌های فراوان به آن منتهی می‌شود.»

* کشف رابطه

چه رابطه‌ای بین عبارت قبلی و عبارت زیر وجود دارد؟

«کسانی که از صعود به قله قاف حقیقت خود را ناتوان می‌بینند به حکم تن آسانی و سهولت طلبی افسانه را به جای حقیقت برمی‌گزینند، و در این سودای بی‌حاصل است که جنگ هفتاد و دو ملت آغاز می‌گردد.»

تمثیل اشراق

فلسفه سهروردی بر حقیقت نور و ظلمت استوار است و علت نام‌گذاری فلسفه او به «اشراق» – به معنای لغوی «روشن کردن و نورانی شدن» – نیز به همین جهت است.

کلمه اشراق از یک طرف به مفهوم نور و روشنایی است و از طرف دیگر به جهت جغرافیایی «مشرق» مربوط می‌شود. سهروردی بر پایه همین معنای دو وجهی کلمه اشراق به توصیف جهان می‌پردازد و در واقع همان کاری را انجام می‌دهد که ابن سینا در صدد انجام آن بود. به نظر شیخ اشراق، نور حقیقتی واحد است که هم نور و روشنایی ظاهری و مرئی و هم نور و روشنایی باطنی و نامرئی را دربر می‌گیرد. نور حقیقتی است که در مراتب گوناگون ظهور می‌کند، ولی این مراتب در اصل نورانیت هیچ تفاوتی با هم ندارند.

جغرافیای عرفانی

فلسفه اشراق بر پایه یک جغرافیای عرفانی استوار است. در این جغرافیای عرفانی، مشرق جهان، نور محض یا جهان فرشتگان مقرب است که از هر نقص و تاریکی منزّه است و به دلیل تجرد از ماده، موجودات خاکی و فناپذیر نمی‌توانند آن را مشاهده کنند. غرض از مغرب کامل، جهان تاریکی یا عالم

ماده و منظور از مغرب وسطی افلاک و ستارگان مرئی است که در آن نور و ظلمت به هم آمیخته است. بنابراین، هرجا که سهروردی از مشرق و مغرب یا از خورشید طلوع کننده و غروب کننده سخن می‌گوید، کلام او را باید بر مبنای این جغرافیای نور و ظلمت در جهان هستی تفسیر کنیم.

* تکمیل

اگر لفظ اشراق در عالم محسوس دلالت دارد بر فروغ بامداد و لحظه‌ای که در آن، سبیده صبحگاهی در نخستین پرتو خورشید پدیدار می‌آید، در آسمان معقول جان بر چه می‌تواند دلالت داشته باشد؟

آفرینش و اشراق

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

«ذات نخستین، نور مطلق، یعنی خدا بی‌بسته نورافشانی (اشراق) می‌کند و بدین ترتیب متجلی می‌شود و همه چیزها را به وجود می‌آورد و با اشعه خود به آنها حیات می‌بخشد. همه چیز در این جهان پرتوی از نور ذات اوست و هر زیبایی و کمالی، موهبتی از رحمت اوست و رستگاری عبارت از وصول کامل به این روشنی است»^۲.

تحقیق

بر اساس جغرافیای عرفانی شیخ اشراق «مشرقیان» چگونه تفسیر می‌یابند؟

* تطبیق و مقایسه

چه شباهتی بین خورشید در تمثیل غار افلاطون و نور الانوار شیخ اشراق وجود دارد؟

۱- یادآور آیه شریفه: الله نور السموات و الارض ... (سوره نور، آیه ۳۵)

۲- حکمة الاشراق.

* تأمل و استنباط

دیدن هر شیء به واسطه نوری است که از آن به چشم برخورد می‌کند، حال رؤیت خود نور برای چشم چگونه امکان‌پذیر است؟ از پاسخ خود چه نتیجه‌ای درخصوص آیه ۳۵ سوره نور می‌توان گرفت.

قاعده امکان اشرف

سهروردی برای تبیین نظام آفرینش از یک قاعده مهم فلسفی به نام قاعده «امکان اشرف» استفاده می‌کند. برای درک مفهوم این قاعده ابتدا به این مثال ساده توجه کنید:

چشمه‌ای را در نظر آورید که از سرچشمه جریان پیدا می‌کند و به سوی جویبارها و برکه‌های اطراف خود سرازیر می‌شود. واضح است که تا زمانی که نزدیک‌ترین برکه به جریان آب پر نشود، نوبت به جویبارها و برکه‌های بعدی نمی‌رسد. لذا اگر در پایین دست چشمه، برکه‌ای را پر از آب ببینیم، به دلالت التزامی نتیجه می‌گیریم که حتماً برکه‌های بالادست قبلاً پر شده‌اند.

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

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

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

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

لیکن ممکن غیر اشرف وجود یافته است.

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

تأمل

- ۱- اگر کسی خود فاقد پول و ثروت باشد آیا می‌تواند بخشنده پول باشد؟
- ۲- آیا اولین مرتبه بعد از پوتو نور قوی، باید به منبع نور شبیه باشد، یا به آخرین درجه‌ای که نور به تاریکی می‌گراید؟
- ۳- آیا می‌توان باور کرد که بلافاصله بعد از منبع نوری قوی، نوری ضعیف باشد و از آن نور

- ضعیف نوری قوی تر از اولین پرتو نور از منبع، وجود پیدا کند؟ چرا؟
- ۴- اگر از خداوند واحد، یک چیز وجود پیدا کند، این موجود به حیث درجه وجودی باید ضعیف ترین مرتبه را داشته باشد یا قوی ترین؟
- ۵- چه نقصان هایی در عالم ماده می بینید؟ آیا ضعف در موجودات ممکن دارای مرتبه است؟ آیا وجود مراتب می تواند ثابت کننده عالی ترین مرتبه وجود باشد؟

تکمیل

آیا این سؤالات از اولین تا آخرین سؤال می تواند ذهن را مرتبه به مرتبه به اثبات خدای واحد یا نورالانوار برساند؟

مراتب انوار

سهروردی واجب الوجود را نورالانوار می داند و همه مراتب وجود را نیز که از نورالانوار صادر شده اند، با استفاده از کلمه نور توصیف می کند.

چون در فیض ازلی را گشود
شعشعه زد لمعه جود از وجود
کرد فیوضات وجودی ظهور
بر مثل آیه الله نور

سهروردی با استفاده از قاعده امکان اشرف اثبات می کند که در مراتب هستی، فرشتگان بی شماری وجود دارند. شیخ هریک از آنها را «نور قاهر» می نامد. انوار قاهر، تجلی نور الهی هستند که سراسر قلمرو هستی را پر کرده اند و مرتبه هریک بالاتر از دیگری است. انوار قاهر یک زنجیره طولی از فرشتگان را در نظام هستی تشکیل می دهند. علاوه بر این رشته طولی، سهروردی از طریق قاعده امکان اشرف یک رشته عرضی از انوار را نیز اثبات می کند که هم مرتبه و هم درجه اند و نسبت به یکدیگر جنبه وجود بخشی و علیت ندارند. او این طبقه از انوار قاهر را که تدبیر همه امور عالم طبیعت به عهده ایشان است، «ارباب انواع» می نامد. به نظر شیخ اشراق، تأثیر طبقه عرضی انوار یعنی همان ارباب انواع^۱ در طبیعت به وساطت رشته ای دیگر از فرشتگان که مرتبه آنها پایین تر از ارباب انواع است، انجام می شود. شیخ اشراق این رشته متوسط از فرشتگان را «انوار مدبر» و گاهی «انوار اسپهبدی» می نامد. این طبقه متوسط از فرشتگان به مرتبه ای از جهان ماورای طبیعت تعلق دارند که حکمای بعد از سهروردی آن را «عالم مثال» یا «عالم ملکوت» نامیده اند. این مرتبه، در فلسفه اسلامی

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

جایگاه بسیار مهمی دارد.

نزد مشائین، عالم عقول زنجیره‌ای طولی از مجردات بود که بلافاصله بعد از جهان طبیعت قرار داشتند و طبیعت تحت نفوذ تدبیر آخرین آنها قرار داشت. در فلسفه سهروردی طبقه بندی عالم هستی به اثبات مرتبه دیگری در مجردات منجر شد. این مرتبه واسطه میان عقول (یا انوار قاهره و ارباب انواع در نظر سهروردی) و عالم طبیعت و در واقع، همان انوار اسپهبدیه یا «عالم مثال» است. با اثبات این مرتبه، زمینه برای مباحث مهم دیگری در فلسفه اسلامی فراهم شد. بحث اثبات تجرد بعد خیال در انسان و اتحاد عالم و معلوم در همه مراتب و اثبات معاد جسمانی – که صدرالمتألهین به طور گسترده به بحث درباره آنها پرداخته – در گرو اثبات همین عالم متوسط، یعنی عالم مثال است.

نظریه شناخت

سهروردی علاوه بر اینکه جهان هستی و سلسله مراتب موجودات را بر اساس بینش اشراقی تفسیر می‌کند، احوال نفس آدمی و شناخت و معرفت در او را هم به همین شیوه توضیح می‌دهد. ساحت عرفانی اندیشه ابن سینا آن قدر وسعت نیافت که بتواند از شناخت نظری و استدلالی فراتر رود و تجربه عرفانی را هم دربرگیرد. اندیشه ابن سینا در فضای عقلی صرف باقی ماند اما نظریه «اشراق» راه را برای اتحاد و درهم آمیختگی دانش نظری و برون‌نگر فیلسوفان و ذوق عرفانی و درون‌نگر عارفان هموار کرد. در فلسفه اشراق این مهم به برکت عبور از مرحله علم حصولی به عرصه علم حضوری میسر گردیده است.

* تحقیق

تحقیقی را با کمک دوستان در خصوص «چیستی شناخت» و «تاریخ بحث در مورد شناخت» تهیه کرده و برای کلاس همراه با نقد و گفت‌وگو ارائه دهید.

* کشف

رابطه بین مخلوقات با خداوند چه نوع رابطه‌ای است؟ آیا این رابطه گسستنی است؟ چرا؟

* جست‌وجو و کشف رابطه

در خصوص عالم مثال سهروردی تحقیق کنید و اهمیت آن را به بحث بگذارید؟

* تطبیق و نمونه‌یابی

آیا می‌توانید نمودار مراتب وجود را از نور الانوار تا عالم ماده مطابق شرح شیخ اشراق در خصوص آفرینش از نور الانوار ترسیم کنید؟ نمودار خود را با دیگر همکلاسی‌هایتان مقایسه کنید؟ کدام یک از نمودارها مراتب نور یا آفرینش را کامل‌تر نشان می‌دهد؟

مقایسه و تطبیق

نظام آفرینش ابن‌سینا چه شباهتی با نظام آفرینش شیخ اشراق دارد؟ تفاوت و نوآوری نظام شیخ اشراق در چیست؟

علم حصولی و علم حضوری

در منطق آموخته‌اید که انسان از طریق صورتی از اشیا که در ذهن او نقش می‌بندد، نسبت به آنها علم و آگاهی پیدا می‌کند؛ مثلاً به واسطه‌ی صور درخت، اسب، کتاب، کوه و ... آنها را می‌شناسد. به همین دلیل، در تعریف علم گفته‌اند: *اَلْعِلْمُ هُوَ الصَّوْرَةُ الْحَاصِلَةُ مِنَ الشَّيْءِ عِنْدَ الْعَقْلِ*؛ علم عبارت است از صورتی از شیء که در ذهن حاصل می‌شود.

پرسشی که در اینجا پیش می‌آید این است که علم ما به همین صور علمی که در ذهن نقش می‌بندد، چگونه علمی است؟ آیا علم ما به صوری چون درخت، سنگ، اسب و شتر نیز به وساطت صور دیگری است؟ آیا از صوری که از اشیا در ذهن داریم، به واسطه‌ی صورت‌های دیگری آگاه می‌شویم یا آگاهی ما از آن صور مستقیم و بی‌واسطه است؟ اگر علم ما به صور ذهنی اشیا غیر مستقیم و به واسطه‌ی صورت‌های دیگر باشد، همین پرسش را درباره‌ی صور اخیر نیز می‌توان مطرح کرد: آیا علم ما به صور صور اشیا نیز به واسطه‌ی صور دیگر است یا نه؟ به همین ترتیب، می‌توان مرحله به مرحله همین سؤال را درباره‌ی این صورت‌ها مطرح کرد. این کار در نهایت به یک تسلسل باطل منتهی می‌گردد و در نتیجه، علم و شناخت غیر ممکن می‌شود. گذشته از این ما در ذهن خود به غیر از صور اشیا خارجی، صور دیگری نمی‌یابیم که معرف صور اشیا به ما باشند؛ یعنی، آگاهی ما به صور علمیه، متکی به صور دیگری نیست.

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

حضورى باز مى‌گردد. هر علم حصولى مبتنى بر يك علم حضورى است و بدون علم حضورى هيچ علمى حاصل نمى‌شود.

تشخيص

كدام يك از موارد زير مصداق علم حضورى است و کدام يك مصداق علم حصولى :

۱- تشنگى ۲- درد ۳- غم ۴- توجه به خداوند ۵- فقر ۶- بى‌سوادى ۷- عشق ۸- صور
علمى ۹- ترس ۱۰- اعتماد به ديگران

آيا مى‌توانيد بيان كنيد چرا بعضى از اين امور مصداق علم حضورى‌اند؟

معلوم بالذات، معلوم بالعرض

دانستيم كه در علم حصولى، شناخت ما نسبت به اشياى خارجى همواره از طريق يك صورت ذهنى از اشياى خارجى تحقق مى‌پذيرد، به طورى كه علم ما به آن اشيا به طور غيرمستقيم و با واسطه است؛ مثلاً صورت گل سرخ در ذهن ما واسطه قرار مى‌گيرد تا ما از آن گل سرخ كه در خارج از ذهن ماست، آگاهى يابيم. علم ما نسبت به گل سرخى كه خارج از ذهن ماست، از طريق صورت آن حاصل مى‌شود، ولى از صورت گل سرخ به واسطه صورت يا تصوير ديگرى آگاه نمى‌شويم و علم ما نسبت به آن، عين همان صورت گل سرخ است.

اگر تصوير گل سرخ را در آيينه مشاهده كنيم، آنچه به طور مستقيم مى‌بينيم تصويرى است كه در آيينه است. صورت ذهنى گل سرخ نيز در حكم همان تصوير آيينه است. گرچه غرض ما اين است كه گل سرخ خارج از ذهن را رؤيت كنيم و نه صورت ذهنى آن را، اما اين غرض به دست نمى‌آيد، مگر از طريق صورت ذهنى آن. كسى كه خود را در آيينه تماشا مى‌كند، در واقع مى‌خواهد سيمای خود را رؤيت كند اما آنچه مى‌بيند چيزى جز تصوير سيمای خودش نيست.

بنابراين، آنچه به طور مستقيم براى ما معلوم است و ذهن ما به آن آگاهى بى‌واسطه دارد، همان صورت شئ خارجى است كه به علم حضورى دريافت مى‌شود. همين صورت علميه معلوم واقعى ماست و به همين جهت، به صورت ذهنى، معلوم حقيقى يا معلوم بالذات گفته مى‌شود.

از سوى ديگر، شئ خارجى كه خودش از ما غايب است و آگاهى ما نسبت به آن از طريق صورتى است كه در ذهن ما بوده و از آن شئ حكايت مى‌كند، براى ما معلوم واقعى نيست و به همين جهت، به آن معلوم مجازى يا معلوم بالعرض گويند.

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

نام فروردین نیارد گل به باغ
شب نگردد روشن از اسم چراغ
تا قیامت زاهد ار می کند
تا نوشد باده مستی کی کند

* استدلال و تطبیق

چرا اشیای خارجی می‌توانند برای ما معلوم گردند؟ معلومات ما چگونه برای ما معلوم هستند، به واسطه معلومات دیگر؟ پاسخ خود را با پاسخ به فعالیتی که بعد از مبحث آفرینش و اشراق و قبل از مبحث قاعده امکان اشرف داده‌اید مقایسه کنید. چه نتیجه‌ای می‌گیرید؟

اشراق نفس

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

سهروردی نفس انسان را نیز یکی از انوار مجرد می‌داند و علم حضوری نفس را به خود همان ظهور و تابش نورانیت نفس برای خویش توصیف می‌کند. نفس انسان به منزله یک منبع نور هم خود عین روشنایی است و هم همه چیز در پرتو نور آن معلوم و آشکار می‌شود. از آنجا که هر شناخت و ادراکی به برکت علم حضوری نفس به خود پیدا می‌شود و از آنجا که نفس آدمی عین نورانیت و روشنایی است، پس هر شناخت

و ادراکی در شعاع نورانیت نفس به دست می‌آید؛ یعنی، با اشراق و روشنایی نور نفس درک حقیقت برای انسان ممکن و میسر می‌شود.^۱

تأمل فلسفی

چرا ما می‌توانیم به ناآگاهی‌های خود آگاه گردیم؟ اگر ما به آگاهی‌های خود آگاه نباشیم می‌توانیم با دیگران در مورد امور مختلف سخن بگوییم؟ آیا ما وقتی به چیزی آگاه هستیم به اینکه این آگاهی از خود ماست می‌توانیم شک کنیم؟ چرا؟

تکمیل

اگر همه آگاهی‌های ما به آگاهی از خود نرسد چه اتفاقی می‌افتد؟

دیالوگ فلسفی

سخن سهروردی را در خصوص علم حضوری به نفس در آخرین پاراگراف مبحث اشراق نفس برای دوستان خود تفسیر کنید. آیا دوستان شما تفسیر شما را قبول دارند؟ دلیل آنها را جویا شوید. آیا استدلال سهروردی برای شما یقین‌عاری از شک به وجود می‌آورد؟

تشخیص

علم انسان به کدام یک از قضایای زیر مصداق علم حضوری است و کدام یک مصداق علم حصولی:

- ۱- من هستم ۲- معلم در کلاس است. ۳- چه درخت زیبایی در حیاط مدرسه وجود دارد.
- ۴- ما مسلمان هستیم. ۵- شما به من اعتماد دارید. ۶- من این کاغذ را سفید می‌بینم.

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

مشرق‌ها و مغرب‌ها

در جغرافیای عرفانی عالم هستی، مشرق نقطه تجلی نور وجود است و اشیا و موجودات در پرتو این تجلی ظاهر می‌شوند. مغرب نقطه‌ای است که در آن این نور رو به تاریکی و غروب می‌نهد.

خورشید رُخت چو گشت پیدا ذرات دو گون شد هویدا
مهر رخ تو چو سایه انداخت زان سایه پدید گشت اشیا

سهروردی مراتب و درجات شناخت و سیر انسان در مدارج معرفت و حقیقت را نیز با همین مفهوم مشرق و مغرب توضیح می‌دهد.

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

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

بود یکی شمس که اشراق داشت گرچه بسی مشرق آفاق داشت

مقایسه و تطبیق

مشرق و مغرب عرفانی شیخ اشراق را با مشرق و مغرب جغرافیایی مقایسه کنید.

استخراج پیام

با توجه به اینکه از نظر شیخ اشراق علم حضوری نفس منشأ هرگونه ادراک و اتصال به شمار

می‌آید، چه موقع انسان به عالی‌ترین مرتبه ادراک و اتصال حقیقت نایل می‌شود؟

مشرق اصغر و اکبر

نفس ابتدا در **مشرق اصغر** قرار دارد؛ مشرق اصغر مرتبه ضعیف علم حضوری به خویشتن و نقطه آغاز سفر معنوی اوست. پس آنگاه با ترک شهوت‌ها و لذت‌های مادی و مخالفت با هواهای نفسانی از دل‌بستگی به بدن و خواسته‌های آن - که مغرب نفس اوست - فاصله می‌گیرد و رفته رفته در اثر تزکیه و تهذیب، شایستگی صعود به مشرق‌های عالی‌تر را پیدا می‌کند. در آن مشرق‌ها حقایق برتری بر او ظاهر می‌گردد و با نورانیتی که به دست می‌آورد، علم حضوری او هم بیشتر می‌شود. هر مشرق نفس نسبت به مشرق بالاتر در حکم مغرب است و هر مغرب نسبت به مغرب پایین‌تر در حکم مشرق است. پس نفس در سلوک روحانی خود پیوسته از مغربی به سوی مشرقی در حال سیر است تا به **مشرق اکبر** یا عالم عقول و نورانیت محض و قرب به نورالانوار نایل شود.

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

* تکمیل

آیا همان‌طور که انسان در مرتبه مشرق‌ها می‌تواند به مشرق‌های بالاتر صعود کند در مسیر مغرب‌ها نیز می‌تواند به مغرب‌های پایین‌تر نزول کند؟ آیا می‌توانید از آیات قرآن در این خصوص، مثال‌هایی را ذکر کنید.

* ارزیابی و تطبیق

در دنیای امروزی چگونه می‌توان نگاهبان میراث انبیا و اولیای الهی بود؟

حکایات تمثیلی

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

مایه‌های عمدهٔ حکایات تمثیلی سهروردی را می‌توان در کتاب «*قِصَةُ عُربَةِ العَرَبِيَّةِ*» یافت. او در این کتاب، چگونگی سلوک طالب حقیقت را در مراتب شناخت و اتصال با فرشتگان و انوار قاهره و قرار گرفتن نفس سالک در مشرق نور معرفت به قالب حکایت توضیح می‌دهد.

در آغاز این حکایت، وضع و حال نوع بشر توصیف می‌شود؛ کودکی که اهل مشرق و متعلق به آن است به دیار غربت - یعنی به جانب غرب که همان دنیای خاکی و مادی است - رانده می‌شود. اهالی سرزمین غرب به هویت او پی می‌برند؛ پس به زنجیرش می‌کشند و در قعر چاهی^۱ زندانی‌اش می‌کنند؛ به طوری که فقط شب هنگام می‌تواند از آن خارج شود. به ناگاه پرندهٔ رحمت از جانب شرق و وطن مألوف می‌رسد و این پیام را به او ابلاغ می‌کند که باید بی‌درنگ به راه افتد و به وطن گمشده بازگردد. این آغاز بیداری و حرکت و ظهور نور جویندگی و طلب مشرق انوار است. مشرقی که در جغرافیای زمین سراغ آن را نمی‌توان گرفت؛ بلکه باید آن را در سپهر معنویت و معرفت جست و جو کرد. در ادامهٔ این حکایت، مراحل و منازل سیر و سفر این جویندهٔ حقیقت بازگو می‌شود.

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

این وطن مصر و عراق و شام نیست این وطن جایی است کان را نام نیست

* تعامل

آیا می‌توانید قصهٔ غربت غرب شیخ شهید را به نمایش درآورید؛ به گونه‌ای که دیالوگ‌های شما به لطافت داستان باشد و از عمق اندیشهٔ شیخ اشراق حکایت کند؟ (برای اینکار می‌توانید به شرح این قصه در «*شعاع اندیشه و شهود فلسفه سهروردی*» آقای ابراهیمی دینانی صفحهٔ ۴۹۹ «غربت یا از خودبیگانگی» و همچنین به کتاب «*رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی*» نوشتهٔ تقی‌پور نامداریان صفحهٔ ۴۴۷ مراجعه کنید.)

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

- ۱- تفاوت روش حکمت اشراق را با حکمت مشاء و عرفان بیان کنید.
- ۲- مدارج دانایی را از نظر سهروردی توضیح دهید.
- ۳- حکیم متأله از نظر سهروردی کیست؟
- ۴- در تفکر سهروردی در عین اعتقاد به حقیقت واحد، کثرات چگونه تبیین می‌شوند؟
- ۵- عناوین زیر را شرح دهید.

| | |
|-----------------|----------------|
| (ب) مشرق | الف) مغرب کامل |
| (د) انوار مدبره | ج) مغرب وسطی |
- ۶- آفرینش و اشراق را شرح دهید.
- ۷- قاعده امکان اشرف را با ذکر مثالی توضیح دهید.
- ۸- تفاوت انوار قاهر و ارباب انواع را در مراتب انوار سهروردی بنویسید.
- ۹- سهروردی با اثبات عالم مثال (ملکوت) چه مباحثی را حل کرد؟
- ۱۰- ارتباط انوار در فلسفه سهروردی چگونه است؟ آن را با حکمت مشاء مقایسه کنید.
- ۱۱- علم حصولی و حضوری را با ذکر مثالی تعریف کنید.
- ۱۲- معلوم بالذات و معلوم بالعرض را با ذکر مثال تعریف کنید.
- ۱۳- علم انسان نسبت به نفس را شرح دهید.
- ۱۴- موضوع حکایت تمثیلی سهروردی را به اختصار بنویسید.



فصل ۹

جریان های فکری عالم اسلام

در درس های گذشته با دو جریان عمده فلسفی در عالم اسلام آشنا شدیم. یکی حکمت مشائی و دیگری حکمت اشراقی.

دیدیم که حکمت مشائی بر استدلال و برهان عقلی استوار است و گرچه فلسفه ابن سینا در مراحل به ذوق عرفانی نزدیک می شود، اما نمی تواند از روش ذوقی و معنوی برای تدوین مسائل فلسفی استفاده کند.

حکمت اشراقی سلوک قلبی و مجاهدات درونی و تصفیه نفس را برای کشف حقایق لازم می داند و آشکار می سازد که برهان عقلی برای رسیدن به مقصود کفایت نمی کند. گرچه شیخ اشراق همواره بر همراهی عقل و ذوق عرفانی تأکید داشته اما در فلسفه او غلبه با روش ذوقی و اشراقی است و بدین جهت، مشاء و اشراق دو جریان جداگانه فلسفی که هریک متکی به روش خاصی است، شناخته شده اند.

تحقیق

- روش در علوم مختلف از چه جایگاهی برخوردار است؟
- تفاوت روش در فلسفهٔ مشاء و فلسفهٔ اشراق از چه جهت اهمیت دارد؟

عرفان و کلام

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

عرفا و متکلمان نیز به موازات فلاسفه در بارور کردن فرهنگ اسلامی سهمی به‌سزا داشته‌اند. از آنجا که این دو گروه با فلاسفه سرسازش نداشتند و خود را هرگز تابع آنها نمی‌دانستند، در برابر حکما ایستادگی می‌کردند و با آنان از در مخالفت درمی‌آمدند. نمونه‌هایی از این مورد را در نزاع‌های غزالی و فخررازی با ابن سینا و فارابی دیدیم.

این گونه برخوردهای فکری بر سرنوشت فلسفهٔ اسلامی تأثیر بسیار نهاده است. عرفان و کلام علاوه بر آنکه با مخالفت‌های خود به فلسفهٔ اسلامی تحرک و رونق بخشیده‌اند، افق‌های تازه‌ای را هم پیش روی فلاسفه گشوده‌اند. بسیاری از مسائلی که اینک در فلسفهٔ اسلامی مطرح می‌شود، حاصل همین نزاع‌های فکری است.

* تحقیق

دلایل مخالفت عارفان و متکلمان را با فلسفه مورد بررسی و تحقیق قرار دهید.
(برای این تحقیق می‌توانید به فصل «مخالفت و ستیز با فلسفه» در کتاب «ماجرای فکر فلسفی در اسلام» جلد اول نوشتهٔ ابراهیمی دینانی مراجعه کنید.)

روش عرفانی

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

پای استدلالیان چوبین بود پای چوبین سخت بی تمکین بود
گر کسی از عقل با تمکین بُدی فخر رازی رازدان دین بُدی

فیلسوف می خواهد جهان را فهم کند؛ یعنی، تصویری صحیح و نسبتاً جامع از جهان در ذهن خود داشته باشد و خود جهانی شود عقلانی ولی عارف به عقل و استدلال پای بند نیست و می خواهد با عشق و مجذوبیت به حقیقت هستی متصل شود. عارف در این سلوک روحی و معنوی خود را نیازمند برهان های عقلی نمی داند و راه عشق را هموارتر و نزدیک تر از راه عقل می شناسد.
ای که از دفتر عقل آیت عشق آموزی

ترسم این نکته به تحقیق تنانی دانست
مظهر و نماینده کامل عرفان اسلامی که عرفان را به صورت یک علم مدون درآورد و بر عرفا و فیلسوفان بعد از خود به شدت تأثیر گذاشت، محی الدین ابن عربی معروف به «شیخ اکبر» است.^۱

* تفلسف

اگر از عارفی پرسید که «در هر مرحله از سیر و سلوک و شهودهای باطنی، آنچه شهود می کنند می فهمند که چه شهود می کنند یا نمی فهمند چه شهود می کنند؟» چه پاسخ می دهند؟
— حال اگر پرسید: «آیا فهم بر اساس عقل و با عقل انسان صورت می پذیرد یا با چیز دیگر؟»
چه پاسخ خواهند داد؟
— از پاسخ های به دو سؤال بالا به چه نتیجه ای می رسید؟

روش کلامی

متکلمان همانند فلاسفه مَسَاء صرفاً بر استدلال عقلی تکیه می کنند اما اصول و مبادی عقلی آنها با اصول و مبادی فلاسفه تفاوت عمده ای دارد.

متکلمان غالباً استدلال خود را بر اساس «حسن و قبح» عقلی استوار می کنند؛ یعنی در استدلال آنها قضایایی ذکر می شود حاکی از اینکه فلان چیز زشت و قبیح و فلان چیز حسن و خوب است. این طریق استدلال مخصوصاً در میان معتزله رواج زیادی داشته است. برای نمونه به استدلال معتزله درباره

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

«ثواب آخرت» اشاره می‌کنیم :

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

نتیجه می‌شود که در این تکالیف، سود و فایده‌ای برای انسان نهفته است اما این سود و فایده یا در دنیا نصیب مؤمن می‌شود یا در آخرت. مشاهده می‌کنیم که مؤمن در دنیا به سود و فایده‌ای نمی‌رسد و پاداش خود را نمی‌گیرد؛ یعنی، اگر سود تکالیف در دنیا باشد، مؤمن به آن نمی‌رسد و جز مشقت نصیبی ندارد اما اگر این سود در آخرت هم به مؤمن نرسد، پس این هم زشت و قبیح است. در نتیجه، باید این سود و فایده در آخرت نصیب مؤمن شود و این البته حسن است و مطلوب^۱.

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

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

معرفی تاریخ‌سازان علم و معرفت

آیا می‌توانید سرگذشت خواجه نصیرالدین طوسی و دیالوگ‌های او را با بزرگان فرق اسلامی به صورت یک نمایشنامه در کلاس خود اجرا کنید. (برای اجرای این نمایشنامه می‌توانید به کتاب «تاریخ ایلخانان» تألیف خانم شیرین بیانی و «خواجه نصیرالدین طوسی فیلسوف گفت‌وگو» اثر آقای ابراهیمی دینانی مراجعه کنید.)

نقطه اتصال

این چهار جریان فکری در جهان اسلام رشد و نمو یافتند و هر یک به کمال خویش رسیدند. این چهار رود معرفت، با وجود تفاوت‌های زیاد رو به سوی یک هدف، یعنی معرفت به هستی و مبدأ و معاد

۱- المواقف - عضدالدین ایجی.

آن داشتند. پس می‌بایست در یک نقطه با هم پیوند یابند و در یکدیگر مستهلک شوند. مکتب عظیمی لازم بود که بتواند عقل و نقل، برهان و عرفان، استدلال و اشراق را در پرتو معارف قرآن در یک هیئت وحدانی باهم تألیف کند. این مکتب جامع «حکمت متعالیه» نامیده می‌شود و بانی آن «صدر المتألهین شیرازی» است.

تحقیق

ویژگی‌ها و تفاوت‌های روش عرفانی، فلسفی و کلامی را در جدول زیر بنویسید.

| مشرب | کلام | فلسفه | عرفان |
|----------|------|-------|-------|
| ویژگی‌ها | | | |
| تفاوت‌ها | | | |

تمرینات

- ۱- روش استدلالی متکلمین و فلاسفه مشاء را مقایسه کنید.
- ۲- وجوه اشتراک و اختلاف روش عرفانی و فلسفه اشراق را بنویسید.
- ۳- عرفان و فلسفه مشاء را به لحاظ روش و موضوع با هم مقایسه کنید.
- ۴- عرفا و متکلمین چه نقشی در بارور کردن فرهنگ اسلامی داشتند؟
- ۵- استدلال معتزله را در باب ثواب آخرت بنویسید.



صدر المتألهين شیرازی

فصل ۱۰

صدر المتألهين

مطالعه آزاد

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

ملا صدرا در شیراز شروع به تحصیل کرد. علوم مقدماتی و قسمتی از علوم و معارف عالی را در همین شهر فراگرفت. پس از مرگ پدرش به اصفهان رفت و در آنجا به تکمیل معلومات خود همت گماشت و میراثی را که پدر برای او به جای نهاده بود، در راه کسب دانش به مصرف رساند.

شهر اصفهان در آن زمان مرکز سیاسی و کانون بزرگ علمی و فرهنگی ایران بود.

مجتهدان عالی مقام و حکیمانی فرزانه چون شیخ بهایی و میرداماد در این شهر اقامت داشتند و صاحب کرسی تحقیق و تدریس بودند.

صدرالدین پس از ورود به اصفهان ابتدا به حلقهٔ درس شیخ بهایی پیوست و از آن مجتهد بلند پایه و دانای پرمايه، فقه و اصول آموخت و به درجهٔ ممتاز اجتهاد رسید. سپس به اشارهٔ آن استاد وارسته به مجلس درس فلسفهٔ میرداماد، بنیان‌گذار حوزهٔ فلسفی اصفهان رفت و در محضر این فیلسوف بزرگ و استاد مسلم – که بعد از فارابی (معلم ثانی) او را معلم ثالث خوانده‌اند – به تحصیل حکمت پرداخت.

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

* تحقیق

نظریه صدرالمتألهین دربارهٔ علم چه تفاوتی با نظریه امروز در خصوص علم دارد؟
(می‌توانید به کتاب دیدگاه‌ها و برهان‌ها تألیف شاپور اعتماد و چستی علم چالمرز ترجمهٔ سعید زبیا کلام مراجعه کنید.)

۱- علم لدنی علمی است که بنده بدون واسطهٔ بشر از خدا می‌آموزد و این اصطلاح مأخوذ از قرآن است که می‌فرماید: عَلَّمَانُهُ مِنْ لَدُنَا
علماء (کهف، آیه ۶۵)؛ یعنی، از نزد خود او را علمی آموختیم.

۲- مفاتیح‌الغیب، مفتاح سوم، مشهد هشتم.

دوران گوشه‌گیری

صدرالدین پس از خاتمه دوران تحصیل به وطن خویش، شیراز، بازگشت و در مدرسه‌ای به نام مدرسه خان - که بنای آن هنوز در این شهر باقی است - به تدریس پرداخت. درس او مورد توجه جویندگان علم و حکمت واقع شد و شاگردان زیادی دور او جمع شدند، اما دیری نپایید که رقیبان بروی رشک بردند و درصدد آزارش برآمدند. او به ناچار وطن مألوف را ترک گفت و عازم قم شد و در یکی از قُرای این شهر به نام کهک در حدود پانزده سال در نهایت عزت نفس و مناعت طبع با زهد و عبادت و فکر و ریاضت روزگار گذرانید. صدرالدین در بیان احوال خویش می‌گوید: «...مطلبی دریافته بودم که در هیچ‌یک از کتاب‌های اهل فن و حکیمان روزگاران پیدا نمی‌شود. می‌خواستم مسائلی را در آن بگنجانم که روزگار همانند آنها را به خود ندیده و گردش افلاک نظیر آن را مشاهده نکرده است؛ لیکن موانع مرا از نیل به مقصود مانع می‌شد و دشمنی روزگار همچون سدی مرا از رسیدن به مراد بازمی‌داشت و مرا زمینگیر کرده بود. روزگار با پرورش نادانان و اراذل و دامن زدن به آتش نادانی و گمراهی و زشتی حال و بدی رجال مانع از مقصود من می‌شد.

حقیقت این است که زمانه مرا به جماعتی کودن مبتلا کرده است که دیدگان آنها از رؤیت انوار دانش و فهم اسرار آن نابیناست و همچون شب پرگان از مشاهده معارف و تعمق در آنها عاجز و ناتوان است؛ اینان تدبّر در آیات سبحانی و تعمق در حقایق ربانی



منزل ملاصدرا در کهک قم

را بدعت می‌شمارند. اینان مردم را با مخالفت و عناد خود از حکمت و عرفان محروم کرده‌اند و آنها را به کلی از راه علم و اعتماد به علوم مقدسه الهی و اسرار شریف ربانی که انبیا و اولیا به کنایه گفته‌اند و حکیمان و عارفان به آن اشارت فرموده‌اند، دور می‌کنند. ... با مشاهده این احوال روش مولای خود و مولای آن کسان را که رسول خدا مولای آنهاست^۱، در پیش گرفتم و مدارا و تقیه پیشه کردم و صبر و بردباری را ترک نکردم و عنان نفس از کف ندادم، ولی خس و خاشاک در چشم داشتم و استخوان در گلو؛ پس، از معاشرت با مردم و ارتباط با آنها کناره گرفتم و از دوستی و مؤانست آنها مأیوس شدم و بدین طریق، از مخالفت زمانه خلاصی یافتم. تا آنجا که تعظیم و بزرگداشت و تحقیر و کارشکنی آنها پیش من یکسان گشت و در این راه آنچه را که یکی از برادران من سروده بود به کار بستم:

از سخن پُر دُر مکن هم چون صدف هر گوش را

قفل گوهر ساز یاقوت زمرد پوش را

در جواب هر سؤالی حاجت گفتار نیست

چشم بینا عذر می‌خواهد لب خاموش را

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

در برخی نواحی منزوی گشتم و به عبادت پرداختم^۲.

کشف

به نظر ملاصدرا چه کسانی تدبیر در آیات الهی و تعمق در حقایق ربانی را بدعت

می‌شمارند؟

* تشخیص

به نظر شما در جامعه امروز ما چه کسانی سد راه معرفت ربانی هستند؟ راه

علاج چیست؟

۱- اشاره به این حدیث نبوی: مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَهَذَا عَلِيٌّ مَوْلَاهُ: هر کس که من مولای اویم، پس علی مولای اوست.

۲- اسفار، ج ۱، مقدمه.

کشف رابطه

حمله گروه‌های تروریستی در عراق و سوریه به مردم بی‌دفاع چه رابطه‌ای با دیدگاه ملاصدرا درباره علم دارد؟

اشراق ربانی

ریاضت‌های بسیار در خلوت و تفکرات و تأملات عمیق و طولانی، به تدریج عقل و جان صدرالدین را برای جهشی بلند در سپهر معرفت و حکمت مهیا ساخت و به قول خودش: «... نفس خویش را با طول مجاهدت مشغول کردم و دل من با کثرت ریاضت‌ها سخت افروخته گشت تا انوار ملکوت بر آن سرازیر شد و پنهانی‌های جهان برین برای من روشن گشت و انوار احدیت در دل من تابش نمود و الطاف الهی متواتر و پیاپی گردید. بدان‌سان که به اسراری بی‌بردم که تاکنون بی‌نبرده بودم و رموزی بر من آشکار شد که با برهان نمی‌توانست شود. بلکه آنچه پیش از این به برهان فرا گرفته بودم، با فزونی‌های بیشتری از راه شهود قلبی هم مشاهده کردم...»^۱.

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

* مقایسه و تطبیق

اشراق ربانی ملاصدرا را با نظریه معرفت شیخ اشراق مقایسه کنید.

شخصیت اخلاقی و مقام علمی

ملاصدرا به حق یکی از بزرگ‌ترین پرورش‌یافتگان مکتب اهل بیت بود. او انسانی وارسته بود و عمری را با مناعت طبع و قناعت زندگی کرد؛ هرگز در اندیشه مال و منال نبود و به عناوین اجتماعی دل نبست. ریاضت و زهد و تقوی او خارج از وصف و بیان است.

۱- اسفار، ج ۱، مقدمه.

ملاصدرا هفت بار با پای پیاده به زیارت حج مشرف گردید و در هفتمین سفرش، به هنگام مراجعت از مکه معظمه در سال ۱۰۵۰ در بصره از دنیا رفت و به دیدار محبوب شتافت. مقام علمی و فلسفی او بسیار ممتاز است و بدون شک از اندیشمندان طراز اول ایران اسلامی به شمار می‌آید. با ظهور ملاصدرا در قرن یازدهم هجری دوران جدیدی در تفکر و حکمت اسلامی پدید آمد. اغلب حکما و عرفای بعد از وی یا شاگردان مستقیم او بودند یا شاگردان با واسطه و پیروان و شارحان و مدرسان حکمت او. کتاب‌ها و آثارش مکرر به طبع رسیده و متفکران و عالمان بزرگی بر آنها شرح و حاشیه نوشته‌اند یا به تدریس آنها پرداخته و بدان‌ها مباحث کرده‌اند. او در علم فقه مقامی شامخ داشت و در علم تفسیر و حدیث و رجال، یگانه روزگار بود. از شرحی که بر کتاب هدایه اثیرالدین ابهری نوشته است، چنین برمی‌آید که از علوم ریاضی نیز بی‌اطلاع نبوده است.

آثار و تألیفات

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

مشرَب تحقیق

فلسفه‌ای که صدرالمتهلین بنیان گذاشت و آن را رسماً «حکمت متعالیه» نامید، در واقع نقطه اتصال همه جریان‌های گوناگون فکری است.

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

و حکیمان اشراقی میسر است.»^۱ در جای دیگر می گوید: «از عادت صوفیان است که در احکام تنها به ذوق و وجدان اکتفا می کنند، ولیکن ما بر آنچه برهان نداشته باشد، اعتماد نمی کنیم»^۲.

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

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

ارزیابی

تفاوت طریقه ملاصدرا نسبت به مشاء و اشراق چیست؟

استدلال

آیا روش ملاصدرا را نسبت به طریقه عرفا و متکلمان و همچنین حکمای مشاء و اشراقی برتر می دانید؟ چرا؟ دلایل خود را برای هر کدام جداگانه بنویسید.

۱- مبدأ و معاد.

۲- اسفار، ج ۱.

۳- مبدأ و معاد.

* استخراج پیام

با مطالعه فصل «شرح اصول کافی ملاصدرا و بحارالانوار مجلسی» از کتاب «ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام» جلد سوم، چه نتیجه‌ای در خصوص نسبت بین دین و فلسفه به دست می‌آورید؟

اسفار اربعه

بدین ترتیب، ملاصدرا برای تأکید بر شیوهٔ ابتکاری خویش در فلسفه، بزرگ‌ترین اثر فلسفی خویش را که یک دایرةالمعارف عظیم فلسفی به شمار می‌رود، «اسفار اربعه» — یعنی سفرهای چهارگانه — نام گذاشت. به دیگر سخن، او ابواب مباحث فلسفی را با مراحل سیر و سلوک قلبی عرفا مطابقت داد و به آنها آهنگی یگانه بخشید.

عرفا معتقدند که سالک در طریق عرفان چهار سفر انجام می‌دهد.

۱- سفر من الخلق الی الحق :

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

۲- سفر بالحق فی الحق :

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

۳- سفر من الحق الی الخلق بالحق :

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

۴- سفر فی الخلق بالحق :

در این سیر، سالک به اذن پروردگار به هدایت مردم و کمک به آنها برای رسیدن به حق می‌پردازد. ملاصدرا نیز مباحث کتاب خویش را بر حسب همین مراحل چهارگانه تنظیم کرده و در آن سلوک عقلی را با سلوک عرفانی هماهنگ ساخته است :

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

- ب) مباحث توحید و خداشناسی و صفات الهی (سیر بالحق فی الحق).
- پ) مباحث افعال باری یعنی صدور موجودات از ذات الهی و جریان فیض هستی در مراتب عقول و فرشتگان و افلاک و نفوس (سیر من الحق الی الخلق بالحق).
- ت) مباحث نفس و معاد (سیر فی الخلق بالحق).

* تکمیل

با توجه به تطبیقی که ملاصدرا بین سفرهای چهارگانه و مباحث فلسفی خود انجام داده، ضمن شرح تطبیق وی، توضیح دهید چگونه براساس مشرب فلسفی وی می توان به غایت کمال انسانی نایل آمد؟

تمرینات

- ۱- مشرب و روش میرداماد را بنویسید.
- ۲- روش تحقیق حکمت متعالیه را به اختصار بنویسید.
- ۳- نظر ملاصدرا و متکلمان را درباره عقل به اختصار شرح دهید.
- ۴- اسفار اربعه عرفا و حکمت متعالیه را با هم مقایسه کنید.

فصل ۱۱

« فلسفه اسلامی فقه اکبر است، پایه دین است، مبنای همهٔ معارف دینی در ذهن و عمل خارجی است، لذا باید گسترش و استحکام پیدا کند. »
(مقام معظم رهبری ۱۳۸۲/۱۰/۲۹)



مدرسه ملاصدرا در شیراز

مبانی حکمت متعالیه

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

۱- اصالت وجود

آموختیم که حکما میان وجود و ماهیت اشیا قائل به تمایز بودند و عقیده داشتند که وقتی ما با واقعیتی خارج از ذهن خود روبه‌رو می‌شویم و آن را ادراک می‌کنیم، این ادراک را در قالب قضیه‌ای مرکب از موضوع و محمول بیان می‌نماییم؛ مثلاً هنگامی که در شب به آسمان نگاه می‌کنیم و ستاره‌ای را می‌بینیم، این ادراک را با قضیهٔ: «ستاره هست» ابراز می‌کنیم. بدین ترتیب، واقعیت ستاره که واقعیتی است یگانه، در ذهن ما به دو مفهوم جداگانه تجزیه می‌شود: ۱- ستاره، ۲- هست. در اینجا ذهن که مُدرکِ اشیاست، در فعالیت خود، هر واقعیت خارجی را به دو جزء تقسیم می‌کند: ۱- چیستی (ماهیت)، ۲- هستی (وجود) این دو جزء، دو مفهوم متفاوت‌اند.

یادآوری و کشف رابطه

آیا به یاد دارید از مسئله تفاوت مفهوم وجود با مفهوم ماهیت با چه عنوانی یاد می‌شد؟

پرسش: در اینجا پرسشی به ذهن خطور می‌کند که از نظر فلسفی اهمیت زیادی دارد. واقعیت‌های خارجی مثل ستاره، درخت، قلم، کبوتر و ... در ذهن به دو مفهوم ماهیت و وجود تجزیه می‌شوند و ما برای تصدیق این واقعیت‌ها به هر دوی این مفاهیم نیازمندیم و باید ماهیت را موضوع و وجود را محمول قرار دهیم. حال می‌توان پرسید که آیا به راستی آن واقعیت‌های خارجی مابازاء کدام یک از این دو، مفهوم‌اند؟ واقعیت خارجی هرچه باشد واحد است و ممکن نیست واقعیت یگانه، مصداق و مابازاء دو مفهوم کاملاً متمایز از هم قرار گیرد. از طرف دیگر، این هر دو مفهوم نمی‌توانند اعتباری و ساخته و پرداخته ذهن باشند؛ زیرا در این صورت، هیچ‌یک به راستی از آن واقعیت خارجی حکایت نخواهد کرد و به این ترتیب، باب ذهن ما به روی شناخت واقعیات به کلی مسدود می‌شود.

بنابراین، تنها یکی از این دو مفهوم به درستی، واقعیت آن شیء را نمایان می‌کند و مفهوم دیگر، حاصل فعالیت ذهن است و جنبه انتزاعی دارد.

تأمل فلسفی

چه تفاوتی بین مفهوم وجود و حقیقت وجود، وجود دارد؟

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

تعیّن‌ها امور اعتباری است

وجود اندر کمال خویش جاری است

* تحقیق

به کتاب جلد اول شرح منظومه مراجعه کنید و دو دلیل از دلایل اثبات اصالت وجود را برای کلاس توضیح دهید.

سیر تاریخی بحث : مسئله اصالت وجود در مقابل اصالت ماهیت، مسئله‌ای نسبتاً جدید در فلسفه اسلامی است. پیش از این نه در کلام یونانیان و نه در حکمت مشاء و اشراق چنین مسئله‌ای مطرح شده بود. این مسئله را نخستین بار میرداماد مطرح کرد؛ سپس ملاصدرا به طور تفصیلی به آن پرداخت و نظام فلسفی خویش را بر آن استوار کرد.

در آثار حکمای اسلامی تا قبل از میرداماد مسئله‌ای با عنوان اصالت وجود یا اصالت ماهیت به چشم نمی‌خورد، با وجود این، به اعتقاد اهل تحقیق از آرای مشائین این گونه برمی‌آید که به اصالت وجود تمایل بیشتری داشته‌اند. برعکس، اشراقیون به اصالت ماهیت بیشتر معتقد بوده‌اند، به طوری که شیخ اشراق در یک بحث فرعی در حکمة الاشراق به اعتباری بودن وجود در مقابل ماهیت حکم کرده است. میرداماد با اینکه مشائی بود، جانب اصالت ماهیت را برگزید. ملاصدرا هم که شاگرد وی بود، ابتدا نظریه استاد را پذیرفت و به طرفداری از آن پرداخت، ولی پس از تأمل فراوان، تغییر عقیده داد و اصالت و واقعیت خارجی را از آن وجود دانست و به شدت با اصالت ماهیت مخالفت کرد.

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

در اینجا لازم به تذکر است که بحث «اصالت وجود» از جمله مسائلی است که بیش از همه عرفا و سپس متکلمان زمینه لازم برای پیدایش آن را در فلسفه اسلامی فراهم کردند. باری، صدر المتألهین در کتاب‌ها و رساله‌های خویش دلایل متعددی برای اصالت وجود اقامه کرده است. ما در این کتاب - که تنها زمینه مختصری برای مطالعات عمیق تر فلسفی است - نمی‌توانیم به این دلایل بپردازیم و آنها را باید در جای دیگری جست‌وجو کرد^۱ اما به هر حال، این بحث در همه مسائل فلسفی تأثیری به سزا دارد و در جهان بینی فلسفی تغییری اساسی پدید می‌آورد.

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

اشتراک مفهوم و وحدت حقیقت وجود : اصولاً ماهیات، کثیر و مختلف اند، اما وجود امری واحد و مشترک است. ماهیت آب غیر از ماهیت شیر است، ماهیت اسب غیر از ماهیت فیل است و ماهیت چوب غیر از ماهیت آهن است. پس اگر به فرض، اصالت با ماهیت باشد و ماهیت‌ها واقعیت جهان را شکل داده باشند، در این صورت سیمای جهان نزد ما شبیه به یک جدول با خانه‌های بی‌شمار خواهد بود که هر خانه شکل و اندازه‌ای متمایز از خانه‌های دیگر دارد. ماهیت‌های اشیا که همان انواع گوناگون موجودات است، جهانی سرشار از تنوع و اختلاف را تشکیل می‌دهند که موجودات در آن ذاتاً از یکدیگر متمایز و باهم متفاوت‌اند. اما مفهوم وجود امری واحد است. وجود مفهومی است که درباره‌ی هر چیزی که به کار رود، معنایی یکسان دارد؛ یعنی، مفهوم وجود مشترک معنوی^۱ است. وقتی گفته می‌شود: عطار در موجود است، دماوند موجود است، فرشته موجود است، لک لک موجود است و ... در همه این قضایا کلمه «موجود» که بر وجود و بودن دلالت دارد، در معنایی یگانه به کار رفته است و تفاوتی در آن نیست. با این دیدگاه تمام زوایای جهان را حقیقتی یگانه و مشترک - یعنی وجود - پر می‌کند. اشتراک معنوی وجود و اثبات این امر که آنچه در خارج اصالت دارد وجود است نه ماهیت، این نتیجه را در بردارد که اشیا با آنکه از حیث خواص و آثار مختلف‌اند، همه از آن جهت که موجودند یک حقیقت‌اند. این حقیقت همان اصل هستی اشیاست و اشیا و موجودات مختلف در حقیقت هستی با هم وحدت دارند.

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

نمونه‌یابی

در میان مفاهیم زیر کدام مشترک معنوی و کدام مشترک لفظی است؟ با ذکر مصادیق هر یک مشخص کنید :

شیر نور بادیه وجود سفیدی زیبا

۱- هرگاه یک لفظ بر اشیا متعددی صدق کند، از دو حال خارج نیست: یا آن لفظ معانی متعدد دارد و در هر مورد معنای خاصی از آن قصد می‌شود؛ مانند لفظ شیر که در یک‌جا به معنای مایع خوراکی و در جای دیگر به معنای وسیله بازکردن و بستن جریان مایعات و در جای دیگر به معنای حیوانی درنده به کار می‌رود. در این حالت، به کلمه مشترک لفظی می‌گویند. حالت دوم این است که لفظ بیش از یک معنا ندارد؛ لذا عمومیت دارد و بر اشیا متعددی صدق می‌کند؛ مثل کلمه انسان که بر حسین و احمد و پروین و مریم به یک معنا صدق می‌کند. در این حالت به کلمه مشترک معنوی گفته می‌شود.

۲- تشکیک وجود

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

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

| | |
|--------------------------------------|-------------------------------------|
| در هزاران جام گوناگون شرابی بیش نیست | گرچه بسیارند انجم آفتابی بیش نیست |
| گرچه برخیزد ز آب بحر موجی بی شمار | کثرت اندر موج باشد لیک آبی بیش نیست |

چنین نیست که در یک موجود ضعیف، وجود قوی با «غیر وجود» ترکیب شده و آن موجود ضعیف پدید آمده باشد؛ زیرا «غیر وجود» نیستی است و «نیستی» چیزی نیست که با «هستی» قابل ترکیب باشد. نظریه تشکیک وجود که هم اصل وحدت موجودات را بیان می‌کند و هم کثرت آنها را تفسیر می‌نماید، نظریه «وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت» خوانده می‌شود و از دستاوردهای حکمت متعالیه است.

کثرت اندر وحدت است و وحدت اندر کثرت است این در آن مضمحل بود آن اندرین پیداستی
پس هر موجود در یکی از مراتب تشکیکی وجود قرار دارد و دامنه یا حدّ وجودی او، همان آثار

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

و خواصی است که از وی ظاهر می‌گردد.

تعقل

با توجه به بحث تشکیک وجود توضیح دهید که چگونه یک حقیقت می‌تواند در عین اینکه وحدت خود را حفظ می‌کند در قالب امور کثیر نمایان شود؟

۳- فقر وجودی

حتماً آرای گوناگونی را که متکلمان و حکیمان در باب ملاک نیازمندی معلول به علت، ابراز داشته بودند به یاد دارید. متکلمان نظریه «حدوث» و حکیمان نظریه «امکان ماهوی» را برگزیده بودند. حکیمان با انتقاد به نظریه «حدوث» معتقد بودند که یک معلول تنها از آن نظر که ماهیتی ممکن الوجود است و نسبت آن به وجود و عدم مساوی است، به علتی نیازمند است که آن را از تساوی خارج کند و به عرصه وجود وارد سازد.

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

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

ای انسان‌ها، شما همگی فقیر و محتاج به خداوندید و اوست که غنی و بی‌نیاز ستوده است.

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

۲- سوره فاطر آیه ۱۵.

طبق نظریه «فقر وجودی» - که از ثمره‌های عالی بحث اصالت وجود است - جهان هستی یکپارچه نیاز و تعلق به ذات الهی است و هیچ استقلالی از خود ندارد. اگر ذات الهی آنی پرتو عنایت خویش را باز گیرد، کل سلسله مراتب وجود محو و نابود می‌گردد و نور موجودات خاموش می‌شود. ملاصدرا می‌فرماید :

| | |
|---------------------------------|------------------------------------|
| درون مغز او روشن چراغی است | به هر جا دانه‌ای در باغ و راغی است |
| وگر نه هیچ ذره نیست بی نور | بود نامحرمان را چشم و دل کور |
| که چون خورشید یابی جمله ذرات | بخوان تو آیه نور السموات |
| یکی نوری است تابان گشته زان پاک | که تا دانی که در هر ذره خاک |

مقایسه و تطبیق

ملاک نیازمندی معلول به علت را از نظر این سینا و ملاصدرا مقایسه کنید و تفاوت دو دیدگاه را برای همکلاسان خود در کلاس گزارش دهید.

خدانشناسی : در پرتو اصول حکمت متعالیه، شناخت فلسفی و عقلی نسبت به آفریدگار جهان به اوج خود می‌رسد. وجود، حقیقتی واحد در کل جهان هستی است. ذات الهی برترین و شدیدترین مرتبه وجود است؛ وجود او مطلق و نامتناهی است و به هیچ قید و شرطی مقید و محدود نیست. ذات حق جامع همه کمالات هستی است و کمالات او نامحدود است.

هر موجودی از آن جهت که بهره‌ای از وجود دارد، نشانه‌ای از وجود نامتناهی حق است، اما همه موجودات در هر درجه و مرتبه‌ای که باشند، عین فقر و نیازند و هرگز شدت وجود آنها را با ذات حق نمی‌توان قیاس کرد. در نتیجه گویی نقص وجود آنها پرده‌ای است که وجود نامتناهی حق را می‌پوشاند. پرده ندارد جمال، غیر صفات جلال نیست بر آن رخ نقاب، نیست بر آن مغز پوست

یا :

حجاب روی تو هم روی توست در همه حال نهان ز چشم جهانی ز بس که پیدایی
بنابراین، موجودات عالم همه از حیث وجود خود، ذات حق را نمایان می‌سازند و از حیث نقص و نیاز خود او را پنهان می‌کنند.

هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ هُوَ الظَّاهِرُ وَ الْبَاطِنُ.

او هم اول است و هم آخر، هم ظاهر است و هم باطن.

جهان جمله فروغ نور حق دان حق اندر وی ز پیدایی است پنهان

* بررسی و تحقیق

در قرآن کریم، بُعد حیوانی انسان به صفات زیر توصیف شده است :

حریص بودن (معارج/ ۱۹) (کنفور بودن حج/ ۶۶) بخیل بودن (لیل/ ۸) ضعیف بودن (نساء/ ۲۸) عجول بودن (اسراء/ ۱۱) (ظلوم بودن احزاب/ ۷۲) به نظر شما در چه صورتی انسان شایسته مقام خلیفه الهی می‌شود.

۴- حرکت جوهری

آیا تا به حال درباره حرکت و دگرگونی در اشیا فکر کرده‌اید؟ آیا به نظر شما میان حرکت و تغییر با دیگر صفات و خصوصیات اشیا تفاوتی به چشم می‌خورد؟ آری، حرکت یکی از صفات اشیاست که نظر فلاسفه را بسیار به خود مشغول کرده و صدر المتألهین نیز بر اساس اصالت وجود، دیدگاهی بدیع در این زمینه عرضه کرده است.

در میان صفات و حالات اشیا مانند رنگ، مزه، نرمی و زبری، شکل و اندازه و ...، حرکت و دگرگونی حالتی متفاوت است. صفات یاد شده، شیء را عوض نمی‌کنند و آرامش آن را برهم نمی‌زنند؛ بلکه چیزی به آن می‌افزایند یا چیزی از آن می‌کاهند، اما در حرکت، سخن از عوض شدن تدریجی شیء است. حرکت و تغییر صفتی است که قرار شیء را به بی‌قراری تبدیل می‌کند. همه صفات و حالات با «خود» شیء سازگارند، اما حرکت و تغییر با «خود» شیء سرناسازگاری دارد و ثبات آن را به بی‌ثباتی می‌کشاند. همه صفات دیگر همراه و تابع شیء هستند و به آن اتکا دارند، اما حرکت، شیء را تابع خود می‌کند و به دنبال خویش می‌کشاند؛ برای مثال، انار است که گرد است، انار است که یاقوتی است، انار است که شیرین است، انار است که قابض است؛ همه این حالات، وابسته و تابع انارند، اما وقتی هسته انار را با یک انار درشت و شیرین مقایسه می‌کنیم و می‌گوییم آن هسته به این انار تبدیل شده است، دو چیز را با هم می‌سنجیم که تفاوت بسیار دارند؛ پس، دگرگونی تابع شیء نیست؛ بلکه شیء را تابع خود می‌کند و آن را منزل به منزل منتقل می‌کند.

پرسش اصلی در همین جاست. تغییر و دگرگونی چگونه صفتی است؟ به راستی، بر آن چیزی که

در حال حرکت یا - بهتر بگوییم - در حال «شدن» است، چه می‌گذرد؟ آیا «خود» آن چیز باقی می‌ماند و صفات و حالاتش دگرگون می‌شود؟ آیا «خود» آن نیز به دنبال عوض شدن حالات عوض می‌شود؟ به تعبیر فلسفی، حرکت و تغییر با وجود اشیا چه رابطه‌ای دارد؟

جست‌وجو

انواع حرکت را از نظر فلاسفه اسلامی تا قبل از ملاصدرا مشخص کرده و اهمیت بحث حرکت را از نظر آنها بیان نمایید.

جوهر و عَرَض : ابتدا باید با دو اصطلاح فلسفی «جوهر و عَرَض» آشنا شویم. قطعه مومی را در نظر بگیرید که تازه از کندو گرفته شده و هنوز قدری عسل با خود دارد. هنوز عطر گل‌هایی که موم از آنها به دست آمده به مشام می‌رسد؛ رنگ و شکل و اندازه آن مشخص است؛ سفت و سرد و قابل لمس است و اگر ضربه‌ای به آن بزنیم، صدا می‌دهد. وقتی این تکه موم را کنار آتش می‌گذاریم، بقیه طعمش از بین می‌رود، عطرش را از دست می‌دهد، رنگش تغییر می‌کند، شکلش به هم می‌خورد، حجمش افزایش می‌یابد، کم‌کم روان می‌گردد و به قدری گرم می‌شود که دست زدن به آن دشوار است و هر قدر به آن بزنیم، دیگر صدایی به گوش نمی‌رسد. آیا این همان موم است؟ عقل ما حکم می‌کند که این شیء با وجود همه تغییرات، همان موم سابق است. تفاوت در این است که اوصاف پیشین او جای خود را به اوصاف جدیدی داده‌اند^۱. حکما آن جنبه از شیء را که به خود متکی است و موضوع صفت‌ها و حالت‌های گوناگون قرار می‌گیرد (در این مثال موم)، جوهر می‌نامند و صفات و حالاتی را که به آن شیء وابسته هستند و از نظر منطقی بر آن موضوع حمل می‌شوند (در این مثال طعم، عطر، رنگ، صدا و...)، عَرَض می‌خوانند.

* گفت‌وگوی حق‌جویانه

فعالیت زیر به صورت گروهی انجام شود و بعد گروه‌ها نتایج بحث‌های خود را با یکدیگر مقابله نمایند :
- صفاتی را که از یک موم و یک میز می‌توانید با حواس پنج‌گانه خود دریابید یک به یک بنویسید.

| موم | میز |
|-----|-----|
| | |

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

— صفات و ویژگی‌هایی که ذکر نموده‌اید مستقل‌اند یا وابسته؟ اگر وابسته و عرض هستند، پس چگونه می‌توانیم جوهر را دریابیم؟

— آیا جوهر صرفاً با عقل قابل دریافت است؟ چگونه؟

— آیا همیشه باید چیزی وجود داشته باشد که همه صفات متعلق به آن باشند؟

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

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

در انسان چند نوع تغییر وجود دارد؟ تغییرات فکری، تغییرات عقیدتی، و تغییرات در باورها از چه سنخ تغییراتی است؟

متحرک کجاست؟ اکنون فرض کنیم که جوهر یا نهاد شیئی نیز مشمول تحول و حرکت باشد؛ در این صورت، متحرک را گم خواهیم کرد. چگونه می‌توان مشخص کرد که چه چیز در حال حرکت است؟ در هر لحظه از حرکت ما با متحرک جدیدی روبه‌رو هستیم که با لحظه گذشته خود رابطه‌ای ندارد. اتومبیلی از تهران به سوی سمنان حرکت می‌کند؛ وقتی به مقصد می‌رسد نه دیگر اتومبیل آن است که در مبدأ بود نه سرنشینان آن همان سرنشینان ابتدای سفرند.

پس لازمه فرض حرکت در جوهر ظاهراً قبول تباهی و نابودی شیئی متحرک است. هر حرکتی به موضوع حرکت — یعنی متحرک — نیازمند است و اگر متحرک تباه شود، دیگر چیزی نیست که حرکت

کند؛ بنابراین، حرکت در جوهر، ظاهراً نه تنها متحرک را گم می‌کند؛ بلکه اصل حرکت را هم زیر سؤال می‌برد؛ زیرا هر حرکتی در سایه ثابت معنا دارد؛ یعنی، حرکت در اعراض در سایه ثابت در جوهر امکان پذیر خواهد بود.

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

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

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

۱- موجود ثابت ۲- موجود متغیر

موجود ثابت، موجودی است که در مرتبه معینی از وجود قرار گرفته و نزول و صعودی ندارد و به اندازه ظرفیت خود، از نعمت وجود برخوردار است. موجود ثابت آن است که کمال وجودی ممکن خود را دریافت کرده و بدین جهت، از قوه و قابلیت مبراست؛ یعنی استعداد تغییر و شدن ندارد؛ بلکه فعلیت محض است. چنین موجودی از عالم ماده و طبیعت برتر است. طبیعتی که سراپا آکنده از قوه و استعداد و تغییر و شدن است. موجودات ثابت همان فرشتگان هستند که به عالم ماورای طبیعت تعلق دارند و شدت وجودی آنها از موجودات طبیعت بسی افزون‌تر است.

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

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

* درون‌نگری

اصالت انسان به ماهیت اوست یا وجود او؟ اگر انسان کمال پیدا می‌کند و به خداوند نزدیک می‌شود اگر این قرب و کمال به جای آنکه وجودی باشد بگوییم ماهوی است آن‌گاه آیا معنای کمال و قرب به راستی درک شده است؟

— اگر موجودات عالم همان‌طور که ابعاد سه‌گانه طول و عرض و عمق را دارند و نیز دارای وزن هستند، زمان هم دارند آن‌گاه زمان داشتن انسان به چه معناست؟ بعد زمانی انسان را چگونه باید تبیین کرد؟

تکامل جهان

وجود جهان در پرتو حرکت جوهری وجودی متکامل است که از مرتبه ضعیف رو به مرتبه شدت می‌رود. بر این اساس، انسان، یک هویت ثابت نیست که دچار احوال کودکی تا پیری و مرگ شود؛ بلکه وجودی سیال است که از پایین‌ترین درجات، وجود یا اسفل سافلین تا برترین درجات، یعنی نزدیکی به وجود حق تعالی و همشینی با ملکوتیان و کروییان، عرصه تغییر و حرکت اوست.

| | |
|-----------------------------|-----------------------------|
| جزءها را روی‌ها سوی کل است | بلبلان را عشق با روی گل است |
| آنچه از دریا به دریا می‌رود | از همان جا کامد آنجا می‌رود |
| از سرگه سیل‌های تیزرو | وز تن ما جان عشق آمیزرو |

بر اساس اصل حرکت جوهری، هیچ نقطه ثابتی در جهان طبیعت یافت نمی‌شود. جهان بکپارچه

در شور و در غوغاست و به شوق دست یافتن مراتب بالاتر هستی در تکاپویی خستگی ناپذیر است. وجود سیال و گسترش یابنده جهان هدف و غایتی را می جوید. کاروان جهان به سوی سرمنزلی روان است و این سرمنزل همان معاد و قیامت کبراست. از این دیدگاه، معاد دیگر مسئله ای نیست که به کره زمین و انسان ها منحصر شود؛ بلکه امری است که تمام کائنات را در بر می گیرد و در همه ارکان جهان زلزله می افکند. سیر تکامل وجودی جهان در یک مرحله به قیامت کبرا می انجامد و این حقیقتی است که در آیات قرآنی به حد و فور درباره آن سخن گفته شده است.

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

حالات مشکلات

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

آیا می توانید با مراجعه به مجلات فلسفی مانند «خردنامه صدرا» و «قبسات» بعضی از مقالاتی را که نشان داده اند، ملاصدرا چگونه به حل مسائل متعدد فلسفی پرداخته در کلاس به بحث بگذارد؟

تمرینات

- ۱- اصول زیر را شرح دهید.
- ۱- اصالت وجود ۲- اصالت ماهیت
- ۳- تشکیک وجود ۴- فقر وجودی
- ۲- نظریه تشکیک وجود که هم اصل را بیان می کند و هم آنها را تفسیر می نماید نظریه خوانده می شود.
- ۳- ملاک نیازمندی معلول به علت را از نظر ملاصدرا و ابن سینا مقایسه کنید.

۴- اصطلاحات زیر را شرح دهید :

الف) اشتراک معنوی وجود (ب) وحدت حقیقت وجود

ج) جوهر و عرض (د) موجود ثابت و موجود متغیر

۵- در پرتو اصول حکمت متعالیه خداشناسی را شرح دهید.

۶- حرکت را با سایر صفات یک پدیده مقایسه کنید و تفاوت آنها را شرح دهید.

۷- حرکت جوهری را با استدلال بیان کنید.

۸- نظر فلاسفه قبل از ملاصدرا درباره حرکت و تغییر چه بود؟

۹- ملاصدرا، انکار حرکت جوهری و ترس از گم شدن متحرک را ناشی از چه می دانست؟

۱۰- براساس اصولی مثل اصالت وجود، تشکیک وجود، فقر وجودی و حرکت جوهری، چه

مسائل و مشکلاتی در فلسفه اسلامی حل شد؟



علامه طباطبایی

فصل ۱۲

حکمای معاصر

علامه طباطبایی

مطالعه آزاد

استاد علامه و مفسر کبیر قرآن آیت الله سید محمد حسین طباطبایی - رضوان الله علیه - به راستی بزرگ ترین شخصیت فلسفی معاصر جهان اسلام و وارث حکمای بزرگ اسلامی است.

آن بزرگوار در سال ۱۲۸۱ هجری شمسی در تبریز متولد شد. در کودکی والدین خویش را از دست داد و در حالی که غبار یتیمی بر سر داشت، به عرصه تحصیل قدم گذاشت. استاد در زندگی نامه کوتاهی که به قلم خویش نوشته است، می فرماید :

«در اوایل تحصیل که به صرف و نحو اشتغال داشتیم، علاقه زیادی به ادامه تحصیل نداشتم. از این رو، هرچه می خواندم نمی فهمیدم و چهارسال به همین نحو گذرانیدم. پس از آن، به یک باره عنایت خدایی دامنگیرم شد و مرا عوض کرد و در خود یک نوع شیفتگی و بی تابی نسبت به تحصیل کمال حس نمودم؛ به طوری که از همان روز تا پایان تحصیل – که تقریباً هجده سال طول کشید – هرگز نسبت به تعلیم و تفکر، درک خستگی و دلسردی نکردم و زشت و زیبای جهان را فراموش کردم. بساط معاشرت را با غیراهل علم به کلی برچیدم و در خورد و خواب و لوازم دیگر زندگی، به حداقل ضروری قناعت نموده و باقی را به مطالعه می پرداختم. بسیار می شد (به ویژه در بهار و تابستان) که شب را تا طلوع آفتاب با مطالعه می گذراندم و همیشه درس فردا را شب پیش مطالعه می کردم. اگر اشکالی پیش می آمد با هر خودکشی ای بود حل می کردم. وقتی که به درس حضور می یافتم، از آنچه استاد می گفت قبلاً آگاه بودم و هرگز اشکالی پیش استاد نبردم!»

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

فقه و اصول را از حوزه درس بزرگانی چون آیت الله نائینی و آیت الله سید ابوالحسن اصفهانی آموخت. فلسفه را نزد مرحوم آقا سید حسین بادکوبه ای فرا گرفت و به توصیه وی ریاضیات عالی را نزد سید ابوالقاسم خوانساری که یکی از ریاضی دان های متبحر عصر خود بود گذرانید و در حساب استدلالی، هندسه مسطحه و فضایی و جبر تبحر یافت.

در اخلاق و عرفان از محضر عارف عالیقدر میرزا علی آقا قاضی بهره ها برد. او درباره آشنایی خود با مرحوم قاضی چنین می فرمود: «در همان اوایل ورودم به نجف اشرف، روزی در منزل نشسته بودم و به آینده خود می اندیشیدم. ناگهان کسی در خانه را زد؛ در را باز نمودم، عالم بزرگواری را دیدم که سلام کرد و داخل منزل شد و در اتاق نشست و خیر مقدم گفت. آن عالم چهره ای جذاب و نورانی داشت. کم کم در گفت و گو باز شد و به من گفت: کسی که برای تحصیل به نجف می آید، شایسته است علاوه بر تحصیل، به فکر تهذیب و تکمیل نفس خویش نیز باشد و از خود غافل نماند. این جمله را گفت و منزل را ترک کرد. سخنان او مرا شیفته کرد؛ او را جست و جو کردم و از برنامه او آگاه شدم و تا در نجف بودم، از محضر آن عالم پرهیزکار بهره می گرفتم.»

استاد، هرگاه از تهذیب نفس و سیر و سلوک معنوی سخنی به میان می آمد، اظهار

می‌داشت که ما هرچه داریم از مرحوم حاج میرزا علی آقا قاضی است. علامه طباطبایی که دوران تحصیل خود را در نجف اشرف به پایان رسانیده بود، به جهت تنگدستی و مشکلات معاش در سال ۱۳۱۴ به ناچار به زادگاه خویش مراجعت فرمود و حدود ده سال در ملکی که میراث پدری ایشان بود، به فلاح و کشاورزی گذرانید و سپس در سال ۱۳۲۵ به حوزه علمیه قم مهاجرت کرد.

حضور ایشان در قم مبدأ تحول عظیمی در حوزه علمیه گردید. خود ایشان می‌فرماید: «وقتی به قم آمدم، مطالعه‌ای در وضع تحصیلی حوزه کردم و فکری درباره نیاز جامعه اسلامی. بین آن نیاز و آنچه موجود بود، تناسبی ندیدم. جامعه ما نیاز داشت که به عنوان جامعه اسلامی قرآن را درست بشناسد و از گنجینه‌های علوم این کتاب عظیم الهی بهره‌برداری کند، ولی در حوزه‌های علمیه حتی یک درس رسمی قرآن وجود نداشت. جامعه ما برای اینکه بتواند عقاید خود را در قبال عقاید دیگران عرضه کند و از آنها دفاع نماید، به قدرت استدلال عقلی نیازمند بود. باید درس‌هایی در حوزه وجود داشته باشد تا قدرت تعقل و استدلال دانشجویان را بالا ببرد. چنین درس‌هایی در حوزه تدریس نمی‌شد... تعلیم و تربیت معنوی و اخلاقی هم به چشم نمی‌خورد مگر برای افراد نادری... نه از فلسفه و معقول خبری بود و نه از تفسیر قرآن و نه از سایر بخش‌های کتاب و سنت، بلکه فقط فقه و اصول تدریس می‌شد که فقط بخشی از سنت پیامبر و ائمه علیهم السلام بود. بر خود لازم دیدم که یک درس فلسفه، یک درس تفسیر قرآن و یک درس اخلاق در حوزه شروع کنم».

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

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

باغبانی دلسوز، نهال نوپای علم و تحقیق را آبیاری کرد و بارور ساخت.
علامه طباطبایی مظهر متانت و وقار و عزت نفس، تواضع و عظوفت و دیگر
مکارم اخلاقی بود. آثار عظمت روح و نورانیت دل و ارتباط با ماورای طبیعت در سیمای
ملکوتی ایشان تجلی می‌یافت. بر مجلس ایشان چنان هیبتی سایه می‌افکند که حضار
را در سکوتی ژرف و پر تأمل فرو می‌برد. هرگز کسی کلمه «من» از ایشان نشنید و در
عوض، این دریای علم و حکمت از فرط تواضع و فروتنی بارها در پاسخ به سؤالات
عبارت «نمی‌دانم» را به زبان می‌آورد.

* تفلسف

با توجه به زندگی علامه طباطبایی به نظر شما آیا تاریخ تعین بخش و تشخص بخش
فیلسوفان است یا فیلسوفان تعین بخش و تشخص بخش تاریخ‌اند؟

مقام فلسفی

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

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

ارزش شناخت و اصل علیت

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

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

برای مثال، اگر با وزیدن طوفان شاخه‌های درختی خم شود، با حس و تجربه نمی‌توانیم بگوییم که وزش طوفان علت و سبب خم شدن شاخه‌های درخت است؛ زیرا ما از طریق مشاهده حسی فقط دو حادثه را به دنبال یکدیگر می‌بینیم. حادثه اول وزیدن طوفان و حادثه دوم خم شدن شاخه‌های درخت است. اما در مشاهده ما هیچ امر دیگری که نشان دهد حادثه اول علت به وجود آمدن حادثه دوم است، یافت نمی‌شود. در تمام حوادث جهان وضع به همین منوال است. ما همواره حوادثی را در پی حوادث دیگر مشاهده می‌کنیم، اما در این تجربه‌ها هرگز چیزی را به نام رابطه علیت بین دو حادثه رؤیت نمی‌نماییم. تعاقب دو حادثه و اینکه یکی از آنها مقدم و دیگری مؤخر اتفاق افتد، به تأثیر و تأثر میان آنها گواهی نمی‌دهد.

علیت چیست؟

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

نظریه‌ای که پیش از این درباره آن سخن گفتیم، عقلی بودن اصل علیت را انکار می‌کند و اعتقاد عمومی به علیت را ناشی از عادت ذهنی می‌داند. این نظریه در رویارویی با پرسش فوق ادعا می‌کند که تکرار یک حادثه به دنبال حادثه دیگر ذهن را مهیا می‌سازد که بین دو حادثه رابطه علیت برقرار کند؛

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

یعنی با مشاهده مکرر سوختن چوب و کاغذ در مجاورت آتش ذهن به توالی این دو حادثه عادت می‌کند و حکم می‌نماید که آتش علت سوختن است. پس «علیت» رابطه‌ای واقعی میان حوادث و پدیده‌های جهان نیست؛ بلکه رابطه‌ای جعلی و قراردادی است که ذهن در اثر عادت، بین مشاهدات مکرر خود از حوادث برقرار می‌سازد.

* تحقیق و مباحثه

با مراجعه به کتاب متافیزیک و فلسفه معاصر، فصل اول، بخش دیوید هیوم، تحلیل وی را از علیت مورد بحث و گفت‌وگو قرار دهید.

انتقاد

بر این نظریه انتقادهایی وارد شده است که در اینجا تنها به دو مورد از آنها اشاره می‌کنیم.
۱- اگر ریشه اعتقاد به اصل علیت تعاقب دو حادثه باشد، باید میان همه حوادثی که در پی یکدیگر تکرار می‌شوند، رابطه علیت برقرار باشد؛ در حالی که چنین نیست.

مثلاً رعد و برق را در نظر بگیرید. همیشه در فعل و انفعال الکتریکی ابرها ابتدا برق به چشم ما می‌رسد و سپس صدای رعد را می‌شنویم؛ زیرا سرعت نور از سرعت صوت بیشتر است. حال آیا علی‌رغم این تجربه مکرر هرگز حکم می‌کنیم که برق علت رعد است؟ آیا این دو حادثه متوالی ما را به رابطه علیت بین آنها معتقد می‌سازد؟ آیا توالی شب و روز به ما می‌فهماند که روز علت شب یا شب علت روز است؟ آیا شنیدن مکرر صدای اذان بعد از طلوع فجر به ما می‌گوید که طلوع فجر علت صدای اذان است؟ بنابراین، صرف تکرار دو حادثه پشت سرهم ذهن را به معنای علیت بین آنها منتقل نمی‌کند. توالی حوادث خاصی ذهن را به این رابطه منتقل می‌کند و میان این حوادث خاص چیزی بیش از توالی حاکم است؛ یعنی «تأثیر و تأثر».

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

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

* تحقیق و مباحثه

نقدهای دیگری که بر نظریه هیوم وارد شده مورد بحث و گفت‌وگو قرار دهید.

نظر علامه طباطبایی

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

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

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

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

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

ذهن همچون یک دستگاه عکاسی از آنچه به علم حضوری یافت می‌شود، عکس برداری می‌کند و از آن یک مفهوم ذهنی می‌سازد. رابطه وجود دهنده نفس با احوال درونی او نیز در ذهن منعکس می‌شود و این رابطه که آن را در درون خود و به علم حضوری می‌یابیم، با انعکاس در ذهن به علم حصولی تبدیل می‌شود و به شکل قاعده کلی علیت درمی‌آید که براساس آن، هر چیزی که در وجود خود به چیز دیگری قائم و وابسته و نیازمند است، معلول تلقی می‌گردد و قاعده کلی «هر حادثه علتی دارد» ساخته می‌شود. بنابراین، قانون علیت یک اصل تجربی نیست که به مشکلات یادشده گرفتار شود؛ بلکه اصلی عقلی است که به مدد علم حضوری به دست می‌آید و خود، ملاک درستی هر تجربه محسوب می‌شود. درحقیقت، به کمک تجربه و با اتکا به اصل عقلی علیت، می‌توان در طبیعت به قوانین علمی دست یافت.

یادآوری

با مراجعه به فصل شیخ اشراق، مفاهیم معلوم بالذات و معلوم بالعرض را با مثال برای کلاس توضیح دهید. آیا دیگران در فهم درست شما از این مفاهیم موافق‌اند؟

تشخیص

تفاوت علم حصولی با علم حضوری در چیست؟

نمونه‌یابی

تعیین کنید علم انسان به هر یک از قضایای زیر مصداق علم حضوری است یا علم حصولی :

- ۱- من هستم.
- ۲- تو هستی.
- ۳- ما ایرانی هستیم.
- ۴- من به شما اعتماد دارم.
- ۵- شما به من اعتماد دارید.
- ۶- این کاغذ سفید است.
- ۷- من این کاغذ را سفید می‌بینم.

تکیه‌گاه شناخت

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

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

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

استدلال

چرا در علم حصولی همیشه امکان شک و خطا وجود دارد، ولی در علم حضوری چنین امکانی وجود ندارد؟

* تکمیل

در خصوص مفاهیم معقول اول و معقول ثانی (منطقی و فلسفی) تحقیق کنید و رابطه این مباحث را با بحث تکیه‌گاه شناخت بررسی نمایید.

تألیفات و تأثیر فرهنگی

علامه طباطبائی علاوه بر آثار فلسفی، تألیفات نفیس دیگری هم به یادگار نهاده است. مهم‌ترین آنها تفسیر المیزان است که در بیست جلد و در مدت بیست سال و به زبان عربی نگاشته شده و خود یک فرهنگ و دایرةالمعارف اسلامی محسوب می‌شود. قرآن در اسلام، شیعه در اسلام، معنویت تشیع، وحی یا شعور مرموز، حیات پس از مرگ، رساله در ولایت و بسیاری رساله‌های دیگر هم از تألیفات ایشان است. علامه طباطبائی فعالیت خویش را به تألیف و تدریس و پرورش شاگردان منحصر نکرد. او در آن زمان که بین حوزه و دانشگاه دیواری آهنین کشیده شده بود، در حد امکان، شجاعانه و بدون هراس با

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

استادان دانشگاه‌ها ملاقات می‌کرد و برای آنها جلسات درسی تشکیل می‌داد. حتی سالیان متمادی رنج آمد و شد با وسایل نقلیه عمومی آن روزگار را به خود هموار می‌کرد تا در تهران با خاورشناسان بزرگ که برای تحقیق به ایران می‌آمدند، دیدار و گفت و گو کند و روح تفکر اسلامی و مذهب تشیع را به ایشان بشناساند. به برکت همین فعالیت‌ها برخی آثار استاد به زبان‌های اروپایی برگردانده شد و تفکر شیعی به جهان غرب نیز راه یافت. آشنایی محافل فلسفی غرب با آثار ایشان سبب شد که بارها برای تدریس به دانشگاه‌های معتبر غرب دعوت شود و البته ایشان نپذیرفت. سرانجام این عالم بزرگوار در سال ۱۳۶۰ دار فانی را وداع گفت، اما به مثابه یک حکیم بزرگ الهی و اسلام‌شناس جامع، بذره‌های اندیشه را افشاند و شخصیت‌هایی را تربیت کرد که زمینه فرهنگی انقلاب اسلامی را در ایران فراهم آوردند.^۱

* نمایش چهره‌های برتر

با مراجعه به کتاب «شیعه» که حاصل گفت و گوی هانری کربن و علامه طباطبایی است بعضی از گفت‌وگوها را به صورت نمایش در کلاس اجرا نمایید.

حوزه فلسفی امام خمینی (ره): علاوه بر علامه طباطبایی، فلاسفه دیگری نیز در روزگار ما حوزه‌های حکمت را فعال نگاه داشته و شعله پرفروغ اندیشه را از آفت خاموشی و فراموشی حفظ کرده‌اند.^۲ در میان آنها باید اختصاصاً به حوزه درس امام خمینی - رضوان الله علیه - اشاره کرد که پر رونق‌ترین حوزه‌های فلسفی بود. حضرت امام که از متفکران بزرگ عصر ما بودند و در همه علوم اسلامی تبحر بسزایی داشتند، در فلسفه نیز صاحب نظر بودند. گرچه جنبه سیاسی و فقهی شخصیت ایشان در نزد همگان بیشتر شناخته شده و رهبری معجزه‌آسای آن بزرگوار در انقلاب اسلامی باعث شد تا به دیگر ابعاد شخصیت ایشان کمتر توجه شود، اما واقعیت این است که ابعاد گوناگون علمی و به خصوص جنبه فلسفی اندیشه ایشان بسیار درخشان بود؛ به طوری که همه شخصیت‌های فلسفی

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

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



معاصر قبل از درک محضر علامه طباطبایی سال‌ها از درس و بحث فلسفی امام (ره) بهره‌مند بوده‌اند.

استاد شهید مطهری (ره) دربارهٔ ایشان می‌فرماید: «... قلم بی‌تابی می‌کند که به پاس دوازده سال فیض‌گیری از محضر آن استاد بزرگوار و به شکرانهٔ بهره‌های روحی و معنوی که از برکت نزدیک بودن به آن منبع فضیلت و مکرمت کسب کرده‌ام، اندکی از بسیار را بازگو کنم...»^۱.

از استادان بزرگ فلسفه که در درس حضرت امام حاضر می‌شدند و سال‌ها سمت شاگردی ایشان را داشته‌اند، نقل است که آن بزرگوار در تفکر فلسفی نبوغ خاصی داشتند و در تدریس

حکمت متعالیه، بسیاری از مباحث صدرالمتألهین را با قریحه‌ای بی‌نظیر چنان تفسیر عرفانی می‌کردند که از سطح بیان ملاصدرا بسی فراتر بود. ایشان در طرح مسائل عرفانی و ربط حکمت متعالیه با مبادی عرفان به نکاتی اشاره می‌فرمودند که حتی کلمات و آرای محی‌الدین ابن عربی هم که بزرگ‌ترین عارف جهان اسلام شناخته شده است، به آن پایه نمی‌رسد.

حضرت امام تألیفات ارزنده‌ای در مباحث عرفانی دارند که برخی از آنها مثل آداب الصلوة، شرح دعای سحر، سرالصلوة را در سنین جوانی نوشته‌اند که این از علو درجات معنوی و نبوغ فکری ایشان حکایت می‌کند.

همچنین تعلیقات ایشان بر شرح فصوص الحکم قیصری^۲ در حکم شرح ارزشمندی بر اصل کتاب فصوص الحکم «شیخ اکبر» است. در اهمیت کتاب فصوص الحکم همین کافی است که استاد شهید مطهری (ره) فرمود: «آنان که به فهم عمیق این کتاب نایل می‌شوند، در هر عصر و زمانی از عدد انگشتان یک دست تجاوز نمی‌کنند».

به علاوه، حضرت امام (ره) شرحی نیز بر کتاب «مصباح الانس» حمزهٔ فناری^۳ نگاشته‌اند که آن

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

۲- قیصری از بزرگ‌ترین عرفای اسلامی و از شارحان نامدار کتاب فصوص الحکم محی‌الدین ابن عربی است.

۳- محمدبن حمزهٔ فناری رومی از عرفای قرن نهم است که مصباح الانس را در شرح «مفتاح الغیب» صدرالدین قونوی نوشته است.

هم در فهم مباحث عرفانی بسیار آموزنده است.^۱ طرح ابتکارات حضرت امام (ره) در مباحث فلسفی و عرفانی مجالی بالاتر از حدّ این کتاب می‌طلبد.

* تحلیل و ترکیب

یکی از آثار عرفانی حضرت امام را به‌طور خلاصه برای کلاس ارائه دهید.

* تحقیق

آیا می‌توانید مقاله‌ای در خصوص ابعاد تأثیر امام خمینی (ره) بر فرهنگ ایران بنویسید.

حکیم فرزانه

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

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



علامه طباطبایی و استاد شهید مطهری

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

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

* تحقیق

آیا می‌توانید یکی از معضلات اجتماعی را با مراجعه به آثار شهید مطهری (ره) و مقالات همایش حکمت مطهر ارائه دهید.

تمرینات

- ۱- نظریه انکار اصل علیت در فلسفه جدید غرب را به اختصار توضیح دهید.
- ۲- دو انتقاد از انتقادات وارد شده به نظریه انکار اصل علیت را بنویسید.
- ۳- علامه کیفیت پیدایش مفهوم علیت در ذهن را چگونه بیان می‌کند؟ به اختصار شرح دهید.
- ۴- تکیه‌گاه شناخت از نظر حکمای اسلامی چیست؟ به اختصار شرح دهید.
- ۵- همه تصورات و معلومات بشر که از آنها به علم تعبیر می‌شود، از علم سرچشمه می‌گیرد.
- ۶- ذهن همچون یک دستگاه عکاسی از آنچه به علم یافت می‌شود عکس برداری می‌کند و از آن یک می‌سازد رابطه نفس با او نیز در ذهن منعکس می‌شود و این رابطه که آن را و به علم می‌یابیم با انعکاس در ذهن به علم تبدیل می‌شود و به شکل قاعده کلی در می‌آید که براساس آن هر چیزی که در خود به چیز دیگری و است، تلقی می‌گردد و قاعده کلی «هر حادثه علتی دارد» ساخته می‌شود.



فصل ۱۳

حیات فرهنگی

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

گذشت زمان و مرور ایام به خودی خود موجب مرگ یک فرهنگ و تفکر نمی‌شود و چه بسا یک فرهنگ با گذشت روزگاران همچون درختی تنومند، بارورتر و استوارتر گردد. فرهنگ یک ملت زمانی دستخوش زوال می‌گردد که ارزش خود را برای آن ملت از دست بدهد. هرگاه یک جامعه به هر دلیل، ارزش‌های فکری و میراث فرهنگی خویش را نادیده بگیرد و به ارزش‌های بیگانه چشم بدوزد، احساس خواهد کرد که برای حیات و دوام خود، به حمایت دیگران نیازمند است.

سال‌ها دل طلب جام جم از ما می‌کرد

آنچه خود داشت ز بیگانه تمنا می‌کرد

امروزه به جهت سیطره تمدن غرب بر جهان، ارزش‌های فرهنگی غرب بر همه جا سایه افکنده و

در میان ملت‌ها حالت از خود باختگی ایجاد کرده است. غریبان که نسبت به تاریخ و فرهنگ خویش تعصب شدیدی دارند و اساس فکر و تمدن را از یونان باستان می‌دانند، برای فرهنگ‌های دیگر چندان اصالتی قائل نیستند. این نوع نگرش در قرن نوزدهم به اوج خود رسید؛ هگل، فیلسوف نامدار غرب و متفکرانی نظیر او فرهنگ غرب را تنها فرهنگ اصیل معرفی کردند و فرهنگ سایر ملل را جزئی از تاریخ فرهنگ غرب دانستند. آنان این گونه وانمود کردند که تمدن غرب مقصد جریان تاریخ بشر است.

* تحقیق

آیا می‌توانید در پاسخ به هگل مقاله‌ای ارائه دهید؟

خاورشناسی

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

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

۱- استاد شهید مطهری اشاره می‌کند که قبل از فلسفه اسلامی، مسائل فلسفه به دو دست مسئله رسیده بود و این مسائل در فلسفه اسلامی بر هفتصد مسئله بالغ گردید. برخی از این مسائل که برای اولین بار در جهان اسلام مطرح شده و پیش از آن سابقه نداشته است، عبارت‌اند از: اصالت وجود، وحدت وجود، تشکیک وجود، وجود ذهنی، احکام سلبیه وجود، مسئله جعل، مناط احتیاج معلول به علت قاعده بسیط الحقیقه، حرکت جوهریه، تجرد نفس حیوان و تجرد نفس انسان در مرتبه خیال، اعتبارات ماهیت، معقولات ثانیه، علم بسیط تفصیلی باری تعالی، امکان استعدادی، بُعد بودن زمان، فاعلیت بالرضا، فاعلیت بالتجلی، جسمانیة الحدوث بودن نفس، معاد جسمانی، وحدت در کثرت نفس و قوای نفس. برای کسب آگاهی بیشتر در این زمینه رجوع کنید به کتاب مقالات فلسفی، جلد سوم، از متفکر شهید استاد مطهری.

رأس آنها این رشد تنها واسطه‌ای برای حفظ میراث یونانیان و انتقال آن به متفکران مسیحی بوده‌اند و با مرگ این رشد، حیات فلسفی مشرق زمین خاموش شده است.

هرچند امروزه این بینش مطلق‌گرا در غرب نیز طرفدار چندانی ندارد و غربیان نیز رفته رفته به ارزش‌های اصیل دیگر فرهنگ‌ها پی می‌برند و بدان‌ها اعتراف می‌کنند، اما سایهٔ چنین نگرشی همچنان بر دیگر ملل سنگینی می‌کند و می‌تواند به خودباختگی فرهنگی آنها منجر شود. از این رو، باید به ارزش‌های فکری و فرهنگی خویش واقف شویم و آنها را کوچک نینگاریم.

* جست‌وجو

چرا بعضی از مستشرقان چشم خود را بر روی حیات علمی و فرهنگی عالم اسلام به خصوص از قرن ششم هجری به بعد بسته‌اند؟

ارزیابی

چند نمونه از مباحث مستشرقان را در دفاع از سنت فلسفی عالم اسلام (از قرن ششم هجری به بعد) ذکر نمایم.

سنت فلسفی

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

۱- تفکر و اخلاق: شاید مهم‌ترین پیام این سنت فلسفی برای جهان امروز این است که فلسفه تنها، آموختن نیست؛ بلکه پیمودن یک راه تکامل در درون است. این جنبه را که در حکمای مشائی کمتر و در حکمای بعدی به مراتب بیشتر مشاهده می‌شود، دلالت بر این دارد که فیلسوف شدن با نوعی کمال و تعالی معنوی و اخلاقی توأم است.

امروز ما شاهد این واقعیت هستیم که بین دانش و اخلاق و معنویت فاصله‌ای چشمگیر افتاده و

پیشرفت علمی با تکامل روحی کاملاً بیگانه شده است.

* ارزیابی و تطبیق

با مراجعه به کتاب «دفتر عقل و آیت عشق» نوشته غلامحسین ابراهیمی دینانی دربارهٔ سلوک اخلاقی و عقلانی فیلسوفان اسلامی تحقیق کنید. (دانش‌آموزان می‌توانند به صورت گروهی یکی از فیلسوفان را انتخاب کرده و حاصل کار خود را در کلاس به بحث و گفت‌وگو بگذارند.)

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

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

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

تأمل فلسفی

چرا علم امروز مردم را بیگانه‌تر از خود می‌سازد؟

تحقیق و گفت‌وگو

بمراجعه به کتاب‌های مربوط به سرگذشت دانشمندان اسلامی در خصوص یکی از دانشمندان اسلامی تحقیق کرده و جامعیت هر کدام را در علم اخلاق به بحث بگذارید.

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

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

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

* کشف رابطه

چرا فلسفه اسلامی محدود به زمان و مکان خاصی نیست؟ پیوند این فلسفه با قرآن چه ویژگی‌هایی به آن بخشیده است؟

* بررسی

چگونه خواجه نصیرالدین طوسی مغول‌های بیگانه با فرهنگ متعالی اسلامی را به گونه‌ای با فرهنگ ساخت که هر کدام از شاهزادگان مغول در توسعه فرهنگ اسلامی ایرانی کوشیدند؟

* تأمل و تکمیل

چگونه می‌توانیم در حفظ و توسعه سنت فلسفی عالم اسلام مؤثر باشیم؟

تمرینات

- ۱- حیات یک ملت در گرو چیست؟
- ۲- چه زمانی فرهنگ یک ملت دستخوش زوال می‌شود؟
- ۳- غریبان ریشه فرهنگ و تمدن را از کجا می‌دانند؟ برای فرهنگ‌های دیگر چه ارزشی قائل‌اند؟
- ۴- خاورشناسی چیست؟ و از چه زمانی در غرب پیدا شد؟
- ۵- انگیزه اصلی خاورشناسان در شناخت شرق و پژوهش‌های خود چه بوده است؟
- ۶- سنت فلسفی که از فارابی و ابن سینا شروع شده و تا عصر حاضر ادامه دارد چه ویژگی‌هایی دارد؟ به اختصار توضیح دهید.

کتاب‌شناسی

قرآن

نهج البلاغه

- ۱- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، (۱۳۶۶) شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، انتشارات حکمت، تهران.
- ۲- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، (۱۳۹۱) نصرالدین طوسی فیلسوف گفت‌وگو، انتشارات هرمس، تهران.
- ۳- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، (۱۳۸۹) دفتر عقل و آیت عشق، انتشارات طرح نو، تهران.
- ۴- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، (۱۳۷۹) ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، انتشارات طرح نو، تهران.
- ۵- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، (۱۳۸۱) اسماء و صفات حق، سازمان چاپ و انتشارات، تهران.
- ۶- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، ۳ جلد، ۱۳۷۰، تهران، انتشارات علمی

و فرهنگی.

۷- ابونصر محمدفزاری، اندیشه‌های اهل مدینه فاضله، ترجمه سید جعفر سجادی، تهران، کتابخانه طهوری،

۱۳۶۱.

۸- استیور، دان. آر (۱۳۸۴) فلسفه زبان دینی، ترجمه ابوالفضل ساجدی، نشر ادیان.

۹- اعتماد، شاپور (۱۳۷۵)، دیدگاه‌ها و برهان‌ها (مقاله‌هایی در فلسفه علم و فلسفه ریاضی)، نشر مرکز، تهران.

۱۰- اعوانی، غلامرضا، معنای سیاست مدن در ملاصدرا، نشریه دادرسی، شماره ۴۳، ۱۳۸۳.

۱۱- افلاطون (۱۳۷۵) «دوره آثار افلاطون» ترجمه محمد حسن لطفی، رضا کاویانی، انتشارات خوارزمی.

۱۲- اکبریان، رضا، مقایسه میان نظر ملاصدرا و فزاری درباره «رئیس اول مدینه»، خردنامه صدرا، شماره

۱۳۸۶، ۴۷.

۱۳- بدوی، عبدالرحمن (۱۳۷۴) تاریخ اندیشه‌های کلامی در اسلام، ترجمه حسین صابری، انتشارات آستان

قدس رضوی، مشهد.

۱۴- برنجکار، رضا (۱۳۸۵) آشنایی با علوم اسلامی (کلام، فلسفه، عرفان) انتشارات سمت، تهران.

۱۵- بیانی، شیرین (۱۳۷۹) مغولان و حکومت ایلخانی در ایران، انتشارات سمت، تهران.

۱۶- بیانی، شیرین (۱۳۶۷) دین و دولت در ایران عهد مغول، انتشارات مرکز نشر دانشگاهی.

- ۱۷- باپکین، ریچارد و آوروام استرول، (۱۳۷۵) متافیزیک و فلسفه معاصر، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتبیوی، انتشارات سمت.
- ۱۸- پازوکی، شهرام (۱۳۷۴) مقدمه‌ای در باب الهیات، فصلنامه ارغنون، انتشارات مرکز مطالعات و تحقیقات فرهنگی شماره ۵ و ۶.
- ۱۹- تالیافزو، چارلز (۱۳۸۲) فلسفه دین در قرن بیستم، ترجمه انشاءالله رحمتی، انتشارات دفتر پژوهش و نشر سهروردی.
- ۲۰- بورنامداریان، تقی (۱۳۷۵) رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران.
- ۲۱- جلال‌الدین بلخی، (۱۳۶۲) مثنوی، رینوالدالین نیکلسون، امیرکبیر، تهران.
- ۲۲- چالمرز، آلن. اف (۱۳۷۴) چیستی علم، ترجمه سعید زیبا کلام، انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۲۳- داوری، رضا، رئیس اول مدینه در نظر ملاصدرا، نشریه نامه فرهنگ، سال نهم، شماره ۳۱، ۱۳۷۸.
- ۲۴- داوری، رضا (۱۳۸۹)، فارابی فیلسوف فرهنگ، انتشارات سخن، تهران.
- ۲۵- ژیلسون، اتین (۱۳۷۰) نقد تفکر فلسفی غرب، ترجمه احمد احمدی، انتشارات حکمت.
- ۲۶- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، (۱۳۷۲) مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح و مقدمه هانزی کرین، انتشارات مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران.
- ۲۷- شریف، میان محمد (۱۳۶۲) تاریخ فلسفه در اسلام، مرکز نشر دانشگاهی، تهران.
- ۲۸- سهروردی، شهاب‌الدین، مجموعه مصنفات شیخ اشراق به تصحیح و تحشیه سیدحسین نصر، انتشارات مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵.
- ۲۹- صدرالدین شیرازی، رساله سه اصل، به تصحیح و اهتمام دکتر سید حسین نصر، دانشگاه تهران، ۱۳۴۰.
- ۳۰- صدرالدین شیرازی، مجموعه رسائل فلسفی صدرالتألهین، رساله اجوبه المسائل الکاشانیه، انتشارات حکمت صدرا.
- ۳۱- صدرالدین شیرازی، شواهد الربوبیه، ترجمه جواد مصلح، تهران، سروش، ۱۳۶۶.
- ۳۲- صدرالدین شیرازی، (۱۳۷۰) معرفت النفس و الحشر، ترجمه اصغر طاهرزاده، انتشارات جنگل.
- ۳۳- صدرالدین شیرازی، (۱۳۶۶) شرح اصول کافی، محمد خواجوی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران.
- ۳۴- صدرالدین شیرازی، (۱۳۶۶) الاسفار الاربعه، حسن زاده آملی، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران.
- ۳۵- صدرالدین شیرازی، (۱۳۶۰) اسرارالآیات، تصحیح محمد خواجوی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران.

- ۳۶- صدرالدین شیرازی، (۱۳۷۵) مجموعه رسائل فلسفی صدرالتألهین، انتشارات حکمت، تهران.
- ۳۷- صدرالدین شیرازی، الاسفار الاربعه، ترجمه محمد خواجوی انتشارات مولی یال، ۱۳۷۸، جلد اول.
- ۳۸- صدرالدین شیرازی، المبدأ والمعاد، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۲ جلد، ۱۳۸۱.
- ۳۹- صدرالتألهین. الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، مشهور به اسفار، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۹۸۱، چاپ دوم نه جلد.
- ۴۰- طباطبایی، محمد حسین، بدایة الحکمه، شرح و ترجمه علی شیروانی، چهار جلد، قم، ۱۳۷۴، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه.
- ۴۱- طباطبایی، محمدحسین، نهاية الحکمه، ترجمه مهدی تدین، ۱۳۷۰، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- ۴۲- طباطبایی، محمد حسین (۱۳۵۷) شیعه در اسلام؛ مجموعه مذاکرات با پروفیسور هانری کرین.
- ۴۳- رساله ترغیب بر دعا این سینا، ترجمه ضیاء الدین دزی.
- ۴۴- عبودیت، عبدالرسول (۱۳۸۵) درآمدی به نظام حکمت صدرا، انتشارات سمت، تهران.
- ۴۵- علاء الدین علی بن حسام، کنزالعمال فی سنن الاقوال والافعال، بیروت مؤسسه الرساله، ۱۳۶۷ = ق ۱۴۰۹
- ۴۶- کرین، هانری (۱۳۶۹)، فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی، ترجمه جواد طباطبائی، انتشارات توس.
- ۴۷- گیلیس، دانالد (۱۳۸۱) فلسفه علم در قرن بیستم، ترجمه حسن میاندراری، انتشارات سمت، تهران.
- ۴۸- مصباح یزدی، محمد تقی، آموزش فلسفه، ۲ جلد، ۱۳۶۶، تهران، انتشارات سازمان تبلیغات اسلامی، معاونت فرهنگی.
- ۴۹- مطهری، مرتضی، کلیات علوم اسلامی، جلد اول، منطق و فلسفه، تهران، ۱۳۷۱، انتشارات صدرا.
- ۵۰- مطهری، مرتضی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، تهران، ۱۳۷۵، انتشارات صدرا.
- ۵۱- نصر، سید حسین (۱۳۸۹) علم و تمدن در اسلام، ترجمه احمد آرام، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران.
- ۵۲- همپتن، جین، (۱۳۸۵) فلسفه سیاسی، ترجمه خشایار دیهیمی، انتشارات طرح نو، تهران.
- ۵۳- مجموعه مصنفات شیخ اشراق به تصحیح و تحشیه سید حسین نصر، انتشارات مدرسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲.
- ۵۴- کنزالعمال فی سنن الاقوال والافعال، علی بن حسام الدین، بیروت، مؤسسه الرساله، ۱۸ جلد، ۱۳۶۷ = ق ۱۴۰۹.



معلمان محترم، صاحب نظران، دانش آموزان عزیز و اولیای آنان می توانند نظر اصلاحی خود را در باره باره در مطالب

این کتاب از طریق نامه به نشانی تهران - صندوق پستی ۱۵۸۷۵/۴۸۷۴ - گروه دسی مربوطه و یا پیام نگار (Email)

talif@talif.sch.ir ارسال نمایند.

دفترتالیف کتاب دسی ابدالی توسط نظری