



تمامی حقوق برای مؤسسه حکمت نوین اسلامی محفوظ است.

akhosropanah@yahoo.com  
khosropanah.ir  
mhekmat.ir

# تاریخ فلسفه اسلامی

درسهای استاد

# حجت الاسلام والمسلمین دکتر عبدالحسین خسروپناه

تدوین: بیروی سنگری

[www.khosropanah.net](http://www.khosropanah.net)

## فهرست

### فهرست

درآمد ۱۱

۱. منابع تاریخ فلسفه اسلامی ۱۱
  ۲. روش‌های مختلف تاریخ‌نگاری در فلسفه ۱۲
  ۳. فلسفه‌های مضاف ۴۳
  ۴. فلسفه فلسفه اسلامی ۴۶
  ۵. تعریف فلسفه ۱۶
    ۱. مقصود از تعریف فلسفه ۱۶
    ۲. چیستی فلسفه در نگاه ارسطو و فلاسفه یونان ۱۷
      - جمع‌بندی دیدگاه ارسطو ۲۲
      - نتیجه‌گیری ۲۷
      ۳. چیستی فلسفه در نگاه کندی ۲۸
      ۴. چیستی فلسفه در نگاه فارابی ۲۹
      ۵. چیستی فلسفه در نگاه اخوان الصفا ۳۱
      ۶. چیستی فلسفه در نگاه شیخ اشراق ۳۳
      ۷. چیستی فلسفه در نگاه ابن‌سینا ۳۵
      ۸. تعریف فلسفه از دیدگاه میرداماد ۳۷
      ۹. چیستی فلسفه در نگاه صدرالمتألهین ۳۸
      ۱۰. جمع‌بندی ۴۰
- طبقه اول ۵۳
- ابو یوسف یعقوب کندی (۱۸۵-۲۶۰ق) ۵۳
۱. زندگینامه ۵۳
  ۲. مذهب کندی ۵۹
  ۳. کندی در نگاه دیگران ۶۱
  ۴. بی‌ریزی فلسفه اسلامی ۶۲

۵. نقش کندی در فلسفه. **Error! Bookmark not defined.**

۶. قلمرو فلسفه کندی ۶۳

۷. تألیفات و آثار کندی ۵۷

۸. رویکرد کندی در فلسفه ۶۷

۹. شاگردان کندی ۵۹

۱۰. پیوند دین و فلسفه ۶۹

۱۱. آرا و نظریات کندی ۷۰

طبقه دوم ۷۵

گروه اول ۷۵

۱. ابوالعباس احمد بن طیب سرخسی (۲۱۸-۲۸۶ق) ۷۵

۱. زیست‌نامه و اهمیت سرخسی ۷۶

۲. عقیده سرخسی ۷۶

۳. فلسفه و منطق ۷۷

۲. ابوزید احمد بن سهل بلخی (م ۳۲۲ق) ۷۷

۳. ابومعشر جعفر بن محمد بلخی (۱۷۹-۲۷۹ق) ۷۸

گروه دوم ۷۹

۱. ابواسحاق ابراهیم قویری ۷۹

۲. ابو یحیی ابراهیم مروزی ۷۹

۳. یوحنا بن حیلان ۷۹

۴. ابوالعباس محمد بن محمد ایرانشهری نیشابوری ۷۹

طبقه سوم ۸۱

۱. ابوبکر محمد بن زکریای رازی (۲۵۰-۳۱۳ق) ۸۱

۲. ابولحسن شهید بن حسین بلخی (م ۳۲۵ق) ۸۲

۳. ابن کرنیب ۸۳

- ۴- ابو بشر متی بن یونس (م۳۲۸ق) ۸۳
- ۵- ابو نصر محمد بن طرخان فارابی (۲۵۸-۳۴۸ق) ۸۳
  ۱. زیست‌نامه فارابی ۸۴
  ۲. زمانه فارابی ۸۵
  ۳. آثار فارابی ۸۶
  ۴. دستاوردهای فارابی ۸۸
  ۵. انتظار بشر از دین از نگاه فارابی ۹۴

- طبقه چهارم ۹۶
۱. - یحیی بن عدی ۹۶
  ۲. - جمعیت اخوان الصفا ۹۶
  ۱. - پیشگفتار ۹۷
  ۲. - آشنایی با اوضاع سیاسی، اجتماعی و اقتصادی قرن چهارم هجری ۹۷
  ۳. - پیدایش اخوان الصفا ۱۰۱
  ۴. - هویت و اهداف اخوان الصفا ۱۰۱
  ۵. - وجه تسمیه اخوان الصفا ۱۰۶
  ۶. - تشکیلات درونی اخوان الصفا ۱۰۷
  ۱. - ۶. مراتب و درجات ۱۰۸
  ۲. - ۶. شرایط و نحوه عضوگیری ۱۰۸
  ۳. - ۶. روابط اعضا ۱۰۹
  ۴. - ۶. تشکیل جلسات ۱۰۹
  ۵. - ۶. عبادت‌های فلسفی اخوان ۱۱۰
  ۷. - رسائل اخوان الصفا ۱۱۱
  ۸. - منابع رسائل اخوان الصفا ۱۱۳
  ۹. - نویسندگان رسائل ۱۱۳
  ۱۰. - مذهب اخوان الصفا ۱۱۵
  ۱۱. - آرای اخوان الصفا ۱۱۸
  ۱. - ۱۱. تأثیرپذیری اخوان الصفا از فلسفه فیثاغوری ۱۱۹
  ۲. - ۱۱. خدا در نگاه اخوان الصفا ۱۱۹
  ۳. - ۱۱. نظریه معرفت ۱۲۰
  ۴. - ۱۱. نفس و لواحق آن ۱۲۳
  ۵. - ۱۱. انسان‌شناسی ۱۲۴

۶. ۱۱. فلسفه اخلاق ۱۲۵
۷. ۱۱. مراتب مردم و اخلاق آنان ۱۲۸
۸. ۱۱. فلسفه از نگاه اخوان الصفا ۱۲۹
۹. ۱۱. فلسفه دین ۱۳۰
۱۰. ۱۱. پیامبران و صاحبان شرایع ۱۳۱
۱۱. ۱۱. حکمت عملی ۱۳۱
۱۲. ۱۱. نظام اجتماعی ۱۳۳
۱۳. ۱۱. نظریه دولت ۱۳۳
۱۴. ۱۱. خلافت و امامت ۱۳۴
- طبقه پنجم ۱۳۷
۱. ابوسلیمان محمد بن طاهر بن بهرام سجستانی (سیستانی) ۱۳۷
۱. زیست‌نامه ۱۳۷
۲. آثار سجستانی ۱۳۸
۳. آرای سجستانی ۱۳۹
۲. ابوالحسن عامری نیشابوری ۱۴۳
۱. تألیفات عامری ۱۴۳
۲. آرای عامری ۱۴۳
۳. ابوالخیر حسن بن سوار (ابن خمّار) (۳۳۱-۴۰۸ق) ۱۴۴
۴. ابوعبدالله ناتلی ۱۴۵
- طبقه ششم ۱
۱. ابوعلی احمد بن محمد بن یعقوب مسکویه رازی (۳۳۰ یا ۳۴۵-۴۲۱ق) ۱
۱. زیست‌نامه ۱
۲. تألیفات ۱
۳. مذهب ابن مسکویه ۲

۴. فلسفه ابن مسکویه ۳
۵. علم النفس ۴
۶. فلسفه اخلاق ۴
۷. فلسفه تاریخ ۷
۲. ابوریحان محمد بن احمد بیرونی (۳۴۶-۴۴۰ق) ۷
  ۱. زیست‌نامه ۷
  ۲. بیرونی از نگاه دیگران ۸
  ۳. مقام فلسفی بیرونی ۸
  ۴. آثار بیرونی ۱۰
  ۵. نظریات علمی و فلسفی بیرونی ۱۰
  ۶. مکاتبات بیرونی و ابن سینا ۱۱
۳. ابوعلی سینا (۳۷۰-۴۲۸ق/۹۸۰-۱۰۳۷م) ۱۳
  ۱. زیست‌نامه ۱۳
  ۲. آثار و نوشته‌ها ۱۹
  ۳. چند ویژگی ابن سینا ۲۱
  ۴. گرایش عرفانی ابن سینا ۲۴
  ۵. نوآوری‌های فلسفی و منطقی ابن سینا ۲۸
    ۱. ۵. ۱. قیاس اقترانی شرطی ۲۸
    ۲. ۵. ۲. دو قضیه مطلقه ۲۹
    ۳. ۵. ۳. قضایای تقيض ۳۰
    ۴. ۵. ۴. عکس قضایای ضروری ۳۰
    ۵. ۵. ۵. قضایای موجهه ۳۱
    ۶. ۵. ۶. سازگارسازی فلسفه با دین ۳۳
    ۷. ۵. ۷. معقول ثانی ۳۴



۸. ۵. عنایت ۳۵
۹. ۵. شَرِّ ۳۶
۱۰. ۵. جداسازی علت‌های وجود از علت‌های ماهیت ۳۷
۱۱. ۵. انسان معلق در هوا ۳۷
۱۲. ۵. اثرگذاری نفس بر بدن ۳۸
۱۳. ۵. حرکت وضعی ۳۹
۱۴. ۵. نظریه میل ۴۰
۱۵. ۵. برهان‌های وجود زمان ۴۱
۱۶. ۵. چند قاعده فلسفی ۴۲
۴. ابوالفرج بن طیب جاثلیق بغدادی (م ۴۳۵ق) ۴۴
- ۴۵ ۵. ابوالفرج علی بن حسن بن هندو (م ۴۱۰ یا ۴۲۰ق) ۴۵
۶. ابوعلی حسن بن حسن بن هبثم بصری ۴۵

#### طبقة سیزدهم ۱

۱. - خواجه نصیرالدین طوسی (۵۹۷-۶۷۳ق) ۱
۱. چگونگی رشد و نمو و تحصیل ۱
۲. دوران شکوفایی و خدمات ارزنده محقق طوسی ۳
۳. وفات محقق طوسی ۷
۴. فرزندان خواجه نصیرالدین ۷
۵. شاگردان خواجه نصیر ۸
۶. آثار ماندگار محقق طوسی ۸
۷. معرفی چند اثر محقق طوسی ۸
۸. فلسفه سیاسی خواجه نصیر ۱۴

۱. ۸. تعریف سیاست ۱۵
۲. ۸. منشأ سیاست ۱۵
۳. ۸. قلمرو و حوزه‌های سیاست ۱۶
۴. ۸. اقسام سیاست ۱۷
۵. ۸. اقسام و مراتب اجتماعات مدنی (سیاسی) ۱۷
۶. ۸. عوامل ثبات و پایداری اجتماعات مدنی و دولت ۱۸
۷. ۸. گروه‌های اجتماعی مدینه فاضله بر حسب مراتب معرفتی ۱۸
۸. ۸. رییس مدینه فاضله ۱۹
۹. ۸. ویژگی مردم مدینه فاضله ۲۰
۱۰. ۸. نهادهای اساسی نظام سیاسی مدینه فاضله ۲۰
۹. پاسخ‌های محقق طوسی به شک‌گرایی ۲۰
۱۰. رویکرد کارکردگرایی در اثبات ضرورت بعثت ۲۷
۲. اثیر الدین فضل بن عمر ابهری (م ۶۶۳ ق) ۳۰
۳. نجم الدین علی بن عمر کاتبی قزوینی (م ۶۷۸ ق) ۳۱
- طبقه چهاردهم ۳۳
۱. حسن بن یوسف بن مطهر حلی (۶۴۸-۷۲۶ ق) ۳۳
۲. ابن میثم بحرانی (م ۶۹۹ ق) ۳۵
۳. قطب الدین شیرازی (۶۳۴-۷۱۰ ق) ۳۵
- ابن خلدون (۷۳۲-۸۰۸ ق/ ۱۳۳۲-۱۴۰۲ م) ۳۶
۱. خصوصیات تاریخی عصر ابن خلدون ۳۷
۲. خاندان ابن خلدون ۳۸
۳. تاریخچه و اهمیت ابن خلدون ۳۸
۴. ابن خلدون از نگاه غرب ۴۰
۵. مقدمه‌ای مشهورتر از متن ۴۳

۴۶. ابن خلدون و فلسفه جامعه و تاریخ ۴۶
۷. ابن خلدون و علم اقتصاد ۴۶
۸. دیدگاه ابن خلدون در مورد فلسفه ۴۷
۹. نیاز بشر به دین از نگاه ابن خلدون ۵۰
- طبقة پانزدهم ۵۲
۱. قطب الدین رازی (۷۷۶-؟ ق) ۵۲
۲. میرک بخارایی ۵۳
۳. قاضی عضد الدین عبدالرحمن ایجی شیرازی (۷۰۰-۷۶۰ ق) ۵۳
- طبقة شانزدهم ۵۴
۱. ملا سعد تفتازانی (۷۱۲-۷۹۳ ق) ۵۴
۲. سید شریف جرجانی (۷۴۰-۸۱۶ ق) ۵۴
- طبقة هفدهم ۷۲
۱. محیی الدین کوشکناری ۷۲
۲. خواجه حسن شاه ۷۲
۳. سعد الدین اسعد دوانی ۷۲
۴. قوام الدین کربالی ۷۲
- طبقة هیجدهم ۷۳
۱. صدر الدین دشتکی (۸۲۸-۹۰۳ ق) ۷۳
۲. محقق دوانی (۸۳۰-۹۰۳ ق) ۷۳
۱. تاریخچه و اهمیت دوانی ۷۳
۲. دیدگاه‌های اخلاقی دوانی ۷۵
۳. جهان‌شناسی دوانی ۷۶
۴. آثار دوانی ۷۷
۳. ملا علی قوشچی (م ۸۷۹ ق) ۷۷

طبقه نوزدهم ۷۹

۱- غیاث الدین منصور دشتکی (م ۹۴۸ ق) ۷۹

۲- محمود تبریزی ۷۹

۳- قاضی کمال الدین میبیدی یزدی (م ۹۰۹ ق) ۸۰

۴- جمال الدین محمود شیرازی ۸۰

۵- ملا حسین الهی اردبیلی (م ۹۵۰ ق) ۸۰

طبقه بیستم ۸۲

۱- ملا عبدالله یزدی (م ۹۸۱ ق) ۸۲

۲- ملا حبیب الله باغنوی شیرازی (م ۹۹۴ ق) ۸۲

۳- شمس الدین محمد خفزی شیرازی (م ۹۴۲ ق) ۸۲

۴- خواجه افضل الدین محمد بن حبیب الله ۸۳

۵- حکیم داود بن عمر انطاکی مصری (م ۱۸۰۰ ق) ۸۳

## درآمد: کلیاتی درباره تاریخ فلسفه اسلامی

### ۱. منابع تاریخ فلسفه اسلامی

تاریخ فلسفه اسلامی را می‌توان از طریق منابع ذیل دنبال کرد:

- ۱) کتاب‌های فلاسفه اسلامی جهت استخراج و تنظیم و تبیین آرای فلسفی آنان .
- ۲) منابع و تکیه‌نگاره‌هایی که پیرامون فلاسفه اسلامی نوشته شده است؛ مانند سه حکیم مسلمان نوشته سید حسین نصر و یا الکندی فیلسوف العرب نوشته احمد فؤاد الاهوانی.
- ۳) کتاب‌هایی که با عنوان تاریخ فلسفه اسلامی یا درباره آن نگاشته شده است. مانند:
  ۱. تاریخ الحکماء؛ حنین بن اسحق.
  ۲. صوان الحکمة؛ سجستانی.
  ۳. الفهرست؛ ابن ندیم.
  ۴. نزهة الارواح؛ شهرزوری.
  ۵. اخبار العلماء باخبار الحکماء؛ قفطی.
  ۶. تاریخ فلسفه اسلامی؛ هانری کربن؛ با دو ترجمه اسدالله مبشری و جواد طباطبائی.
  ۷. تاریخ فلسفه در جهان اسلامی؛ حنا الفاخوری و خلیل الجر؛ ترجمه عبدالمحمدآیتی.
  ۸. تاریخ فلسفه در اسلام؛ زیر نظر م.م. شریف
  ۹. تاریخ فلاسفه ایرانی از آغاز تا امروز؛ علی اصغر حلبی.
  ۱۰. تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی؛ ذبیح الله صفا.
  ۱۱. تاریخ حکما و عرفا؛ صدوقی سها.
  ۱۲. تاریخ فلسفه اسلامی؛ سید اسحاق حسینی کوهساری.
  ۱۳. تاریخ فلسفه اسلامی؛ البور لیمون.
  ۱۴. سیر فلسفه در اسلام؛ ماجد فخری.
  ۱۵. تاریخ فلسفه در اسلام؛ تی. جی. دیور؛ ترجمه عباس شوقی.

## ۲. روش‌های مختلف تاریخ‌نگاری در فلسفه

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

### (۱) مدل فیلسوف‌محور

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

### (۲) مدل مکتب‌محور

تاریخ فلسفه را می‌توان بر اساس مکتب فلسفی مورد بررسی قرار داد. به عنوان نمونه، در فلسفه غرب می‌توان بر اساس مکاتبی چون سوفسطایی، عقل‌گرایی، افلاطونی، نوافلاطونی، کلبیون، رواقیون، اپیکوریان، پوزیتویسم، تحلیل‌زیبانی، اگزستانسیالیسم، فنومنولوژیسم و... به تاریخ‌نگاری پرداخت؛ همان‌گونه که در فلسفه اسلامی مکاتب فلسفی مشا، اشراق، یمانی، حکمت متعالیه و نوصدرایی می‌تواند مبنا قرار گیرد.

### (۳) مدل روش‌ورویکرد محور

روش‌های کسب معرفت و شناخت، به سه روش تجربی، عقلی و شهودی تقسیم می‌شود. هر یک از این روش‌ها مشتمل بر فروعاتی است که از آن‌ها به رهیافت یا رویکرد<sup>۱</sup> تعبیر می‌شود. به عنوان نمونه، اسپینوزا، لایب‌نیتس، دکارت، فلاسفه مشا، اشراق و حکمت متعالیه، همه عقل‌گرا محسوب می‌شوند؛ اما رویکرد و رهیافت عقل‌گرایان با یکدیگر متفاوت است. به عنوان مثال، عقل‌گرایی در فلسفه مشا، عقل‌گرایی محض است؛ ولی عقل‌گرایی در فلسفه اشراق همراه با شهود؛ و در حکمت متعالیه آمیخته با شهود و نقل؛ و در کلام آمیخته با نقل محض می‌باشد. بنابراین، هر چند همه به لحاظ معرفت‌شناسی

رتالیست هستند و معیار شناخت را قبول دارند و مبانی معرفتی آنان واحد است؛ اما در رویکردها و رهیافت‌ها متمایز می‌شوند.

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

#### ۴) مدل مسأله و موضوع محور

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

#### ۵) مدل دوره محور

تاریخ فلسفه را می‌توان بر اساس شاخصه‌هایی به دوره‌های مختلفی تقسیم کرد. تاریخ فلسفه غرب را به دوره یونان باستان، دوره قرون وسطی، دوره رنسانس، عصر جدید، دوره معاصر و... تقسیم کرده‌اند. تاکنون دو نظریه در مورد دوره‌های تاریخ فلسفه اسلامی مطرح شده است. هانری کربن آن را به سه دوره تقسیم می‌کند:<sup>۲</sup>

#### ۱) کندی - ابن رشد

این دوره از جهاتی برای فلاسفه غرب شناخته شده‌تر است.

#### ۲) سه سده پیش از دوره صفوی (دوره الهیات صوفیانه)

از ویژگی‌های این دوره، بسط مکتب ابن عربی و مکتب نجم الدین کبری و پیوند تصوف ازسویی با تشیع اثنی عشری و از سوی دیگر با آیین اسماعیلیه است.

#### ۳) پس از دوره صفوی

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

شهید مطهری فلاسفه اسلامی را بر حسب رابطه استاد و شاگردی در سی و سه طبقه ذکر می‌کنند. بر این اساس، فلاسفه‌ای که از اساتید طبقه بعدی و شاگردان طبقه قبل هستند و یا معاصر و هم‌زمان آن‌ها می‌باشند در یک طبقه قرار می‌گیرند. این طبقات عبارتند از:<sup>۳</sup>

- (۱) کندی.
- (۲) احمد ابن طیب سرخسی، احمد ابن سهل بلخی، جعفر ابن محمد بلخی، ابراهیم قویری، ابراهیم مرزوی، یوحنا ابن حیلان، محمد ابن محمد ایرانشهری نیشابوری.
- (۳) زکریای رازی، شهید بلخی، ابن کرنیب، متی ابن یونس نصرانی، فارابی (معلم ثانی).
- (۴) یحیی ابن عدی منطقی، گروه اخوان الصفا.
- (۵) سجستانی، عامری نیشابوری، ابن الخمار، ابو عبد الله ناتلی.
- (۶) ابن مسکویه رازی، ابو ریحان بیرونی، ابن سینا، ابوالفرج ابن طیب، ابو الفرج ابن هندو، ابن هیثم بصری (طبقه نوابغ).
- (۷) فقیه معصومی، بهمنیار مرزبان، عبد الواحد جوزجانی، حسین ابن زیله اصفهانی، علی ابن رضوان، ابن بطلان، انواری.
- (۸) فضل ابن محمد لوکری، سعید ابن هبه الله، خیام نیشابوری، محمد ابن احمد غزالی.
- (۹) محمد ایلاقی، ابوالبرکات بغدادی، ابن ابی طاهر طبسی، ابن غیلان، ابن باجه، ابوالحکم مغربی.
- (۱۰) صدر الدین سرخسی، ابن طفیل، ابن رشد، مجدالدین جیری، ابن سهلان، ابی الصلاح.
- (۱۱) فخرالدین رازی، شیخ اشراق، بابا افضل کاشانی.
- (۱۲) فرید الدین نیشابوری، شمس الدین خسرو شاهی، قطب الدین مصری، ابن منعه.
- (۱۳) خواجه طوسی، دبیران.
- (۱۴) علامه حلی، ابن میثم بحرانی، قطب الدین شیرازی، ابن شرف شاه.
- (۱۵) قطب الدین رازی، عنصر الدین ایجی.



- (۱۶) سعد تفتازانی، شریف جرجانی.
- (۱۷) محیی الدین گوشکناری، اسعد دوانی، کرباسی.
- (۱۸) صدر الدین دشتکی، محقق دوانی، ملا علی قوشجی.
- (۱۹) منصور دشتکی، محمود نیریزی، قاضی میبدی، ملا حسین الهی اردبیلی.
- (۲۰) ملا عبد الله یزدی، فاضل باغنوی، خضری شیرازی، ترکه، داوود ابن عمر انطاکی.
- (۲۱) میر داماد، شیخ بهائی.
- (۲۲) میرزا رفیعا، صدرای شیرازی، ملا شمس، خلیفه السلطان، سید احمد عاملی، قطب الدین اشکوری، فضل الله استر آبادی.
- (۲۳) ملا محسن فیض کاشانی، عبد الرزاق لاهیجی، رجب علی تبریزی، محقق سبزواری، محقق خوانساری.
- (۲۴) قاضی سعید، محمد تنکابنی، آقا جمال خوانساری، قوام الدین حکیم، پیر زاده، علی قلی خان.
- (۲۵) محمد صادق اردستانی، عنایت الله گیلانی، سید حسن طالقانی.
- (۲۶) خواجهائی، الماسی، حمزه گیلانی، عبد الله حکیم.
- (۲۷) محمد بید آبادی، ملا مهدی نراقی، مدرس، محراب گیلانی.
- (۲۸) ملا علی نوری، ملا احمد نراقی، شهید مشهدی.
- (۲۹) میرزا حسن نوری، واحد العین، زنوزی، ملا محمد لنگرودی لاهیجی، ملا آقای قزوینی.
- (۳۰) ملا هادی سبزواری، آقا علی زنوزی، محمد رضا قمشه ای، ابو الحسن جلوه.
- (۳۱) میرزا هاشم اشکوری، حسن کرمانشاهی، شهاب الدین نیریزی، حکیم عباس، جهان گیر خان قشقائی، آخوند کاشی، میرزا محمد باقر اصطهباناتی، علی اکبر حکمی، عبدالنبی نوری، حسین علوی سبزواری، شیخ الاسلام خراسانی، محمد سروقدی مشهدی، هیدجی زنجانی.
- (۳۲) فاضل خراسانی، آقا بزرگ حکیم، بادکوبه ای، مجتهد کازرونی شیخ محمد خراسانی، کمپانی، محمد تقی آملی، میرزا مهدی آشتیانی، میرزا احمد آشتیانی، طاهر تنکابنی، رفیعی قزوینی، فاضل توبی، عصار.
- (۳۳) طبقه مذکور به ملاحظاتی ذکر نشده است. □
- اما می توان تقسیم بندی دیگری را مطرح کرد که شامل دوره های ذیل می باشد:
- دوره فلسفه تعقلی (کندی م ۲۵۲- ابن رشد م ۵۹۵)

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

دوره فلسفه شهودی (غزالی م ۵۰۵- دوانی م ۹۰۳)

این دوره شامل فلاسفه‌ای چون غزالی<sup>۵</sup>، سهروردی، خواجه طوسی، علامه حلی، قطب الدین رازی، صدر الدین دشتکی و محقق دوانی است.

دوره فلسفه دینی

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

دوره فلسفه معاصر

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

### ۳. تعریف فلسفه

#### ۳.۱. مقصود از تعریف فلسفه

فیلسوفان در مقام تعریف فلسفه به دنبال تعریف حقیقی نبوده‌اند؛ زیرا در تعریف حقیقی، معنا، مفهوم و مدلول لفظ و حتی مصادیق آن شناخته شده‌اند؛ لکن مقومات و ذاتیات آن و به عبارت دیگر، جنس و فصل آن پنهان و ناشناخته است. روشن است که فلسفه، عنوان ماهوی نیست تا به جنس و فصل و ذاتیات تعریف گردد. پس تعاریف فلسفه، از سنخ تعاریف لفظی‌اند؛ اما نه از نوع تعریف وضعی یا معجمی یا

تدقیقی یا افناعی، بلکه از نوع تعریف نظری است.<sup>۶</sup> همچنین، تعاریف فیلسوفان از نوع مفهومی‌اند؛ هرچند برخی از آن‌ها کاربردی و عملی هستند.

کلمه فلسفه در کاربرد یونانی به معنای دوستداری حکمت است؛ اما در محاورات مردمی، کاربردهای گوناگون دارد. به عنوان مثال، وقتی گفته می‌شود: حوادث ناگوار در جهان، فلسفه‌ایی دارند یا فلسفه شما پیرامون حکومت دینی، جذاب است یا فلسفه حیات و آفرینش، کمال آدمی است. مقصود از فلسفه در بسیاری از کاربردهای عرفی، نظریه کلی و دوراندیش، پیرامون غایت و غرض نهایی پدیده یا مسأله است. رویکرد یا رهیافت فلسفی نیز بمعنای دید وسیع و کلان‌نگر و عقلانی نسبت به امور به‌کار می‌رود.

توده مردم، فلسفه را به عنوان یک سلسله اندیشه‌ها و افکار پیچیده و کاملاً انتزاعی پیرامون هستی و جهان و انسان تلقی می‌کنند که گرچه ارزش نظری دارند؛ اما از ارزش عملی چندانی برخوردار نیستند.

حکما به اعتبار موضوع، غایت و روش، تعاریف گوناگونی برای فلسفه ارایه کرده‌اند. و با توجه به اینکه چیستی فلسفه به عنوان مسأله‌ای از فلسفه اسلامی دنبال می‌شود روش و رویکرد تاریخی - تحلیلی در تبیین این مسأله مورد استفاده قرار می‌گیرد. به همین دلیل، چیستی فلسفه از نگاه ارسطو و برخی فلاسفه یونانی و مهم‌ترین حکیمان مشا، اشراق و حکمت متعالیه بررسی می‌شود.

### ۲.۳. چیستی فلسفه در نگاه ارسطو و فلاسفه یونان

«آدمیان چه امروز، چه در روزگاران گذشته به سبب حیرت به اندیشیدن فلسفه روی آوردند. نخست، امور توجیه ناپذیری که در برابر چشمشان بود آنان را به حیرت افکند. سپس گام به گام پیشتررفتند و درباره مسایلی بزرگتر به اندیشیدن پرداختند.»<sup>۷</sup>

ارسطو در فصل نخست کتاب اول (الفای بزرگ) با بیان ویژگی‌های مشترک میان همه انسان‌ها و تمایز انسان و حیوان به سراغ چیستی فلسفه می‌رود. وی این فصل را چنین آغاز می‌کند:

«همه آدمیان بالطبع خواهان دانستنند»<sup>۸</sup> با این وجود، معرفت دارای مراتب گوناگون است. حیوانات تنها با اتکا به نمودها و حافظه زندگی می‌کنند و از تجربه به هم پیوسته بهره‌ای اندک دارند؛ در حالی که آدمیان برای زندگی از صناعت و استدلال و تعقل نیز سود می‌جویند. از نظر ارسطو، تجربه و صناعت متفاوتند. صناعت از طریق تجربه، کسب می‌شود و حکمی کلی درباره نوع پدید می‌آورد و متضمن شناخت علت

است؛ ولی تجربه از شناخت علت، بی بهره است. اما حکمت از صناعت نیز فراتر است؛ زیرا حکمت و فلسفه، دانشی است که نخستین علل و مبادی اشیاء را بررسی می‌کند.<sup>۹</sup>

ارسطو با توجه به تعریف پیش‌گفته به لوازم آن در فصل دوم با عنوان ماهیت فلسفه می‌پردازد:

۱. حکیم، همه چیز را تا آن حد که ممکن است می‌داند هر چند علم تفصیلی دربارهٔ یکایک اشیاء نداشته باشد.

۲. حکیم، قادر است امور دشواری را که شناختن آن‌ها برای مردمان آسان نیست یاد بگیرد.

۳. حکیم در همهٔ رشته‌های علوم دقیق‌تر از دیگران است و دربارهٔ علل، بهتر از همه می‌تواند به دیگران آموزش بدهد.

۴. حکیم از علوم فرودست فرمان نمی‌برد؛ بلکه به آن‌ها فرمان می‌دهد.

۵. حکیم، علم به کلی را به بالاترین درجه دارا است؛ زیرا چنین کسی به یک معنا به همهٔ جزئیاتی هم که تحت کلی قرار دارند عالم است.<sup>۱۰</sup>

ارسطو پس از بیان لوازم پیش‌گفته می‌گوید: فقط یک علم مستحق نام حکمت است؛ یعنی علمی که وظیفه‌اش بررسی مبادی نخستین و علل است؛<sup>۱۱</sup> زیرا دقیق‌ترین علوم، علمی هستند که به پژوهش مبادی نخستین می‌پردازند و شناختن مبادی نخستین و علل، مطلوب‌تر از شناختن همهٔ موضوعات دیگر است؛ زیرا سایر موضوعات دیگر از طریق علل نخستین شناخته می‌شوند.<sup>۱۲</sup>

ارسطو این علم را الهی‌ترین و شریفترین علوم می‌شمارد؛ زیرا بیش از همهٔ علوم دیگر در خور این است که خدا دارندهٔ آن باشد و نیز موضوعش، امور الهی است. برای این‌که همهٔ متفکران، خدا را یکی از علل همه اشیا و مبدأ نخستین می‌دانند. علاوه بر آن، خداوند، این علم را بیش از دیگران می‌تواند داشت.<sup>۱۳</sup>

مؤلف متافیزیک در فصل سوم، ضمن تأیید این مطلب که فلسفه عبارتست از علم به علل نخستین، اصطلاح علّت را در چهار معنا به کار می‌برد: علّت به معنای جوهر و چیستی (یعنی ماهیت)؛ علّت به معنای ماده یا موضوع؛ علّت به معنای مبدأ حرکت و معنای غایت و خیر.<sup>۱۴</sup>

بیش‌تر کسانی که نخستین بار به اندیشیدن فلسفی پرداختند - از جمله تالس که بنیان‌گذار این‌گونه فلسفه (جویای علّت نخستین) است - بر آن بودند که گویا یگانه علّت، علّت مادی است. به همین جهت، تالس، آب؛ و آناکسیمنس و دیوگنس، هوا؛ و هیپاسوس و هراکلیت، آتش؛ و امپدوکلس، آب و هوا و آتش و

خاک را مبدأ یا مبادی نخستین شمردند. در حالی که این گونه مبادی برای توجیه تکوّن موجودات و توجیه زشتی یا زیبایی آن‌ها کفایت نمی‌کنند.<sup>۱۵</sup>

فیثاغوریان به عدد پناه برده، آن را مبدأ نخستین تلقی کردند و مبدأ را به معنای ماده موجودات و مقوم کیفیات راسخ و غیر راسخ آنها گرفته‌اند.<sup>۱۶</sup>

سقراط بر خلاف حکیمان گذشته، توجهی به طبیعت نداشت و به موضوعات اخلاقی پرداخت. وی نخستین کسی بود که اندیشه خود را صرف یافتن تعریف کرد. از نظر او، تعریف کلی، تعریف شیء محسوس نمی‌تواند باشد؛ چون اشیاء محسوس دایم دستخوش سیلان و تغییرند. افلاطون نیز موجودات را به سه دسته محسوسات، موضوعات ریاضی و ایده‌ها تقسیم کرد. موضوعات ریاضی فراوانند؛ در حالی که ایده در هر مورد همیشه یکی است. وی معتقد است که ایده‌ها، علل همه اشیاء دیگرند. افلاطون تنها دو علت را به‌کار می‌برد: ماهیت (= علت صوری) و علت مادی؛ زیرا ایده‌ها علل ماهیت همه اشیاءند و واحد، علت ماهیت ایده‌هاست.<sup>۱۷</sup>

هسیودوس (Hesiodos) شاعر معروف یونانی در حدود قرن هشتم ق.م، نخستین کسی بود که در جست‌وجوی علتی فرامادی برآمد و عشق یا میل را مبدأ موجودات تلقی کرد.<sup>۱۸</sup>

حاصل سخن آن‌که، از یک سو، قدیمی‌ترین فیلسوفان، مبدأ نخستین را جسمانی می‌پنداشتند و به عقیده گروهی از اینان تنها یک مبدأ جسمانی وجود دارد در حالی که گروهی دیگر به وجود مبادی جسمانی متعدد قائلند.

و از سوی دیگر، بعضی از متفکران هم وجود این علت را می‌پذیرند و هم مبدأ حرکت را به آن می‌افزایند.<sup>۲۰</sup> یعنی فلیسوفانی که مهر و ستیز یا عقل یا عشق را مبدأ شمردند و تنها از میان فلاسفه پیشین، افلاطون درباره ماهیت و جوهر اشیا سخن گفت؛ زیرا وی، ایده‌ها را برای اشیا محسوس و واحد را برای ایده‌ها، نه ماده می‌دانست و نه منبع حرکت، بلکه ایده‌ها، ماهیت همه اشیای دیگرند و واحد، ماهیت ایده‌هاست. غایت هم در سخنان برخی از متفکران به معنای خاصی تلقی می‌شود؛ یعنی آن چیزی که اعمال و تغییرات و حرکات برای آن روی می‌دهند؛ اما نه بدین معنا که طبیعت آن چیز، علت بودن باشد.<sup>۲۱</sup>

ارسطو در فصل نخست از کتاب دوم (آلای کوچک) به ظاهر تعریف دیگری از فلسفه را می‌پذیرد و بجای شناخت مبادی و علل نخستین، شناخت حقیقت را تعریف فلسفه تلقی می‌کند. اما حقیقت که هدف نهایی

معرفت نظری است - نه معرفت عملی که هدف و غایت آن، عمل و اثر بخشی است - بدون شناخت علت، شناخته نمی شود و چیزی که علت حقیقت اشیا است حقیقی ترین همه اشیا است و از این رو، مبادی موجودات سرمدی، همیشه باید حقیقی ترین موجودات باشد.<sup>۲۲</sup>

ارسطو با این بیان، دومین تعریف فلسفه یعنی شناخت حقیقت را به شناخت علت حقیقت اشیا و شناخت موجودات سرمدی تحویل برد. و نباید گمان کرد که ارسطو از شناخت حقیقت در اینجا، حکمت مقسمی یا حکمت نظری را اراده کرده است؛ بلکه همان فلسفه اولی منظور اوست که بخشی از فلسفه نظری است و بخش مهم آن بررسی مجردات و موجودات سرمدی است.

مؤلف ما بعدالطبیعه در فصل دوم آلفای کوچک از طریق استحاله تسلسل به این نتیجه می رسد که علت های چهارگانه موجودات، نه سلسله ای نامتناهی اند و نه از حیث اختلاف نوع، نامتناهی هستند و همه آنها دارای مبادی نخستین اند.<sup>۲۳</sup>

ارسطو در فصل دوم کتاب (بتا) این پرسش را مطرح می کند که اگر بررسی مبادی و علل مختلف، وظیفه علوم متعدد است کدام علم را باید به نام فلسفه خواند؟ پاسخ این است که فلسفه نسبت به علوم دیگر، علم رهبر و فرمانرواست و علوم دیگر باید مانند خادمان از آن پیروی کنند. پس علمی که موضوعش، شناخت غایت و خیر است، مستحق عنوان فلسفه است. از سوی دیگر، فلسفه، علم به علل نخستین و به چیزهایی است که به معنای عالی تری، موضوع معرفتند. بنابراین، حق این است که علمی را که موضوعش، شناخت جوهر است، فلسفه بنامیم.<sup>۲۴</sup> پس تعریف فلسفه به شناخت جوهر، تعریف دیگر ارسطو از فلسفه است.

وی در فصل اول کتاب چهارم (گاما) تعریف دیگری از فلسفه ارائه می دهد و آن را علمی می داند که موجود را از آن جهت که موجود است و اعراض ذاتی موجود را بررسی می کند. سایر علوم، موجود را به طور کلی به عنوان موجود بررسی نمی کنند؛ بلکه هر یک از آنها مثلاً علم ریاضی، جزیی از موجود را جدا می کند و درباره اعراض این جزء به تحقیق می پردازد؛ زیرا آن چه ما می جوئیم مبادی اولیه و علل برترین است، پس آشکار است که این ها باید متعلق به طبیعتی باشند که دارای وجود بذاته است. بنابراین، وظیفه ما این است که علل اولیه موجود را، از آن جهت که موجود است بیابیم.<sup>۲۵</sup>

آنچه ما می‌جوئیم مبادی و علل موجودات است از آن جهت که موجود می‌باشند. موضوعات طبیعی و ریاضی و هر علم مبتنی بر تفکر، مبادی اولیه و عللی دارند؛ ولی هر یک از این علوم به موجودی معین می‌پردازند، نه به موجود به معنای مطلق و از آن جهت که موجود است.<sup>۲۶</sup>

به نظر نگارنده، دو تعریف اخیر ارسطو از فلسفه یعنی تعریف فلسفه به شناخت جوهر و شناخت موجود بما هو موجود، همان شناخت مبادی و علل نخستین موجودات است و تعاریف جداگانه‌ای نیستند.

البته ارسطو در فصل اول از کتاب ششم (اپسیلون) و فصل هفتم از کتاب یازدهم (کاپا) علوم را به نظری و عملی و صناعی تقسیم می‌کند. قسم نظری را به سه دسته علم ریاضی، علم طبیعی و علم الهی منشعب می‌سازد؛ اما واژه فلسفه را به معنای عام به‌کار نمی‌گیرد و دوباره بر فلسفه نخستین (فلسفه اولی) تأکید می‌ورزد و می‌گوید: فلسفه نخستین (فلسفه اولی) به تحقیق در اشیا می‌پردازد که هم مفارق از ماده‌اند و هم نامتحرکند. این نوع از فلسفه، کلی و فراگیر است زیرا موضوع آن، بررسی موجود از آن جهت که موجود است می‌باشد.<sup>۲۷</sup>

وی در فصل هفتم از کتاب یازدهم (کاپا) می‌گوید: هر علمی، اعم از علوم صناعی و علوم ریاضی، مبادی و علل هر یک از موضوعات خود را می‌جوید، مانند علم پزشکی و ورزش و سایر علوم. هر علم، جنس معینی از اشیا را برمی‌گزیند و به تحقیق در این جنس به عنوان چیزی موجود و واقعی می‌پردازد؛ ولی نه از آن جهت که موجود است. علمی که این وظیفه اخیر را به عهده دارد علم دیگری است متمایز از همه آن علوم.<sup>۲۸</sup>

ارسطو در ادامه این فصل، این دانش را فلسفه اولی (تئولوگیا) می‌نامد که جوهر مفارق و نامتحرک را بررسی و تحقیق می‌کند و شریف‌ترین علوم نظری است.<sup>۲۹</sup>

البته در فصل چهارم همین کتاب، تحقیق در مبادی ریاضیات نیز وظیفه فلسفه نخستین (فلسفه اولی) قرار داده شد. همان‌گونه که فلسفه اولی به موضوعات جزئی که ریاضیات و طبیعیات به آن‌ها می‌پردازد نیز توجه دارد؛ اما با این تفاوت که فیلسوف به موضوعات جزئی از آن جهت که هر یک از آن‌ها دارای این یا آن صفت است، نمی‌پردازد؛ بلکه درباره موجود از این جهت که هر شیء جزئی، موجود است، می‌اندیشد. عالم طبیعی، اعراض و مبادی موجودات را از آن جهت که متحرکند بررسی می‌کند، نه از آن جهت که

موجودند؛ ولی فلسفه نخستین (فلسفه اولی)، این چیزها را تنها از آن جهت که موضوعشان موجود است، نه از جهت خصوصیتی دیگر، مورد تحقیق قرار می‌دهد.<sup>۳۰</sup>

### جمع‌بندی دیدگاه ارسطو

به طور کلی می‌توان تعاریف ذیل را به ارسطو نسبت داد:

#### (۱) فلسفه به معنای علوم حقیقی

ارسطو در جای جای مجموعه آثار به تقسیم علوم پرداخته آن‌ها را به علوم نظری، علوم عملی، و علوم صناعی تقسیم کرده است.

علوم نظری به معرفت از این حیث که معرفت است توجه می‌کند. این دسته از علوم به سه دانش طبیعی، ریاضی و الهی منشعب می‌گردد. طبیعیات به اشیای مادی که دستخوش حرکتند می‌پردازد. ریاضیات با موجودات نامتحرک غیرمفارق از ماده سر و کار دارد. الهیات، موجودات مفارق و نامتحرک را مورد بررسی قرار می‌دهد.

علوم عملی، اعمال آدمی را بررسی می‌کند که ناشی از انتخاب آزادانه و اندیشیده‌ او باشد. علم سیاست، مصداق بارز آن است. هرچند علم لشکرکشی، اخلاق، علم اقتصاد (تدبیر منزل) و خطابه را به‌عنوان رشته‌های کمکی و فرعی مد نظر می‌گیرد.

علوم صناعی نه با معرفت از آن جهت که معرفت است سروکار دارند و نه با عمل از آن جهت که عمل است؛ بلکه جنبه تولیدی در آن لحاظ می‌گردد.<sup>۳۱</sup>

فیلسوف در این معنای از فلسفه، دوستدار دانش تلقی می‌شود.<sup>۳۲</sup>

شایان ذکر است تا آنجا که نگارنده در آثار ارسطو، تتبع کرده به صراحت کاربرد فلسفه، به معنای تمام دانش‌های حقیقی را مشاهده نکرده است. در کتاب متافیزیک، واژه علم و دانش - نه فلسفه - به علم نظری و علم عملی و علم صناعی تقسیم شده است؛ اما با قرینه‌های متعددی می‌توان این معنای عام را به ارسطو نسبت داد.

قرینه نخست، به‌کارگیری واژه‌های حکمت نظری و عملی است و این که این دو، فضایل عقلی‌اند.<sup>۳۳</sup>

مطالبی از این قبیل دلالت می‌کند بر این که باید واژه حکمت به معنای عام از حکمت عملی به‌کار آید.<sup>۳۴</sup>



قرینه دوم این است که ارسطو، زیرمجموعه علوم نظری و عملی را بخش‌های فلسفه تلقی می‌کند.<sup>۳۵</sup> ز مثلاً در متافیزیک می‌نویسد:

«بنابراین سه فلسفه نظری وجود دارد: علم ریاضی، علم طبیعی و علمی که می‌توانیم آن را علم الهی بنامیم»<sup>۳۶</sup>

و نیز در طبیعیات می‌نویسد: «تعیین چگونگی وجود و ماهیت صورت مفارق، وظیفه نخستین نوع فلسفه است»<sup>۳۷</sup> یعنی انواع دیگر از فلسفه نیز وجود دارد.

### ۲) فلسفه به معنای شناخت علل و مبادی نخستین

ارسطو این تعریف را در فصل دوم و سوم آلفای بزرگ مطرح می‌سازد. وی علت را نیز بر خلاف حکیمان گذشته در چهار معنای جوهر؛ ماده یا موضوع؛ مبدأ حرکت و غایت به کار می‌گیرد.

### ۳) فلسفه به معنای شناخت حقیقت

شاید برخی گمان کنند که مقصود ارسطو از شناخت حقیقت، حکمت به معنای عام و مقسم حکمت نظری و عملی و صناعی یا منظور حکمت نظری است؛ در حالی که مراد ارسطو از شناخت حقیقی، همان فلسفه اولی است.

توضیح مطلب آن است که ارسطو، حق مطلب را آن می‌داند که فلسفه، شناخت حقیقت نامیده شود؛ زیرا هدف نهایی معرفت نظری، حقیقت است در حالی که غایت معرفت عملی، عمل و اثر بخشی است.<sup>۳۸</sup> حکیم به این معنا، همه چیز را تا آن حد که ممکن است می‌داند هر چند علم تفصیلی درباره یکایک اشیا را نداشته باشد؛ اما قدرت این را دارد که امور دشواری را که شناختن آن‌ها برای مردم آسان نیست یاد بگیرد. بنابراین، حکیم کسی است که در همه رشته‌های علوم، دقیق‌تر از دیگران است و درباره علل بهتر از همه می‌تواند به دیگران آموزش بدهد.<sup>۳۹</sup> شاید از این تعابیر استفاده شود که مقصود ارسطو از شناخت حقیقت، فلسفه به معنای اعم از حکمت نظری و عملی است؛ اما با توجه به تحلیلی که خواهد آمد این احتمال منتفی می‌گردد.

ارسطو در مقام تحلیل، فلسفه بمعنای شناخت حقیقت را به شناخت علت حقیقت اشیا و شناخت موجودات سرمدی تحویل می‌برد.

وی می‌گوید: «ما حقیقت را نمی‌توانیم شناخت، اگر علتش را نشناسیم. چیزی که علت حقیقت اشیاء دیگر است، حقیقتی‌ترین همهٔ اشیا است. از این رو، مبادی موجودات سرمدی همیشه باید حقیقتی‌ترین موجودات باشد.»<sup>۴۰</sup>

بنابراین، می‌توان فلسفه را شناختِ علل اشیا به ویژه موجودات سرمدی دانست. البته ارسطو در فصل دوم آلفای کوچک بر این باور است که سلسلهٔ علت‌ها ممکن نیست، نامتناهی باشد؛ بلکه مبدایی نخستین وجود دارد؛<sup>۴۱</sup> یعنی علم به مبدأ نخستین را بخش مهمی از فلسفه تلقی می‌کند.

بنابراین، شناخت حقیقت به شناخت علل حقیقت اشیا و آن‌هم به شناخت مبادی نخستین برمی‌گردد.

شایان ذکر است از علائم چنین حکمتی، دانستن همه چیز در پرتو دانستن کلیات است.

ارسطو پیرامون این مطلب می‌نویسد: «دانستن همه چیز در کسی یافت می‌شود که علم به کلی را به بالاترین درجه داراست؛ زیرا چنین کسی به یک معنا به همهٔ جزئیاتی هم که تحت کلی قرار دارند عالم است و این شناخت یعنی شناخت آنچه کلی‌ترین است برای آدمیان دشوارترین کارهاست؛ زیرا کلی‌ترین، دورترین چیز از ادراک حسی است.»<sup>۴۲</sup>

ارسطو با توجه به تعریف و تحویل پیش‌گفته، زندگی فیلسوفان را وقفِ نظر معرفی می‌کند. وی در بیان سه نوع زندگی انسانها می‌نویسد:

«زندگی توأم با لذت، زندگی سیاسی و زندگی وقفِ نظر. زندگی تودهٔ مردم، سیرت‌بندگان دارند و مانند جانوران زندگی می‌کنند. هرچند، رفتارشان همراه با توجیه است. غایت زندگی سیاسی در درجه اول، افتخار و احترام و در نهایت، فضیلت است و زندگی فیلسوفان، وقف فلسفه و نظر است.»<sup>۴۳</sup>

حاصل سخن آنکه شناخت حقیقت (معنای سوم فلسفه) به شناخت علل و مبادی نخستین (معنای دوم) تحویل پذیر است و همان‌گونه که در مباحث پیشین گذشت ارسطو در فصل سوم آلفای بزرگ، فلسفه را علم به علل نخستین معنا می‌کند و اصطلاح علت را بر خلاف فلاسفه پیشین، در چهار معنای جوهر؛ ماده یا موضوع؛ مبدأ حرکت و غایت به‌کار می‌گیرد.<sup>۴۴</sup>

از نظر ارسطو، فقط یک علم، مستحق نام حکمت است و آن دانشی است که وظیفه‌اش، بررسی مبادی نخستین و علل است و دقیق‌ترین علوم، علمی هستند که به پژوهش مبادی نخستین می‌پردازند؛ زیرا علمی که با مبادی کمتری سروکار دارند، دقیق‌تر از علمی هستند که به مبادی بیشتری می‌پردازند؛ مانند

علم اعداد که دقیق تر از علم هندسه است. علمی که علل را بررسی می کند، آموزنده تر از علوم دیگر است.<sup>۴۵</sup>

مقصود ارسطو از مبادی، مبادی نخستین هستی شناختی یعنی علل اولیه هستی و نیز مبادی تصدیقی یعنی بدیهیات اولیه است. البته در متافیزیک، معنای نخست (مبادی نخستین هستی شناختی)، بیش تر به کار رفته لکن معنای دوم (مبادی تصدیقی اولی) را در اخلاق نیکوماخوس، خارج از فلسفه و کلاً حکمت نظری و عملی دانسته است. وی در این زمینه می نویسد: «مبادی نخستین که هرگونه اقامه برهان و شناخت علمی مبتنی بر آن است، موضوع حکمت نظری و عملی نیستند و عقل شهودی، یگانه نیرویی است که می تواند آن ها را دریابد.»<sup>۴۶</sup> البته ارسطو، بررسی اولیات را در متافیزیک، وظیفه علم فیلسوفان و وظیفه کسی می داند که «موجود را به عنوان موجود» مورد تحقیق قرار می دهد.<sup>۴۷</sup>

#### ۴) فلسفه به معنای شناخت غایت و خیر

این تعریف که از فصل دوم کتاب بتنا بدست می آید قابل برگشت به دومین تعریف است؛ زیرا ارسطو، فلسفه را نسبت به علوم دیگر رهبر و فرمانروا می داند؛ به گونه ای که علوم دیگر مانند خادمان از آن پیروی کنند و چون سایر علوم به بررسی اشیایی می پردازند که آن اشیا برای غایت وجود دارند؛<sup>۴۸</sup> پس باید فلسفه، علمی باشد که موضوعش شناخت غایت و خیر است؛ تا جنبه رهبری و فرمانروایی او محفوظ بماند. شایان ذکر است که غایت یکی از مبادی نخستین است که تعریف دوم فلسفه، تولید آن را به عهده داشت. پس می توان شناخت غایت و خیر را شاخه و بخشی از شناخت علل و مبادی نخستین دانست.

#### ۵) فلسفه به معنای شناخت جوهر و ماهیت اشیا

این تعریف نیز به شناخت مبادی و علل نخستین تحویل پذیر است؛ زیرا ارسطو در فصل دوم از کتاب بتنا، فلسفه را علم به علل نخستین و به چیزهایی که به معنی عالی تری، موضوع معرفتند، دانسته و سپس می نویسد:

«حق این است که علمی را که موضوعش شناخت جوهر است، فلسفه بنامیم.»<sup>۴۹</sup>

و این دو عبارت، نشان می دهد که علت بمعنای جوهر و چیستی یعنی ماهیت و علت صوری یکی از اقسام چهارگانه علت است که فلسفه باید پیرامون آن بحث کند. بنابراین، موضوع اصلی فلسفه، علل نخستین است که طبعاً به غایت و خیر، جوهر و ماهیت موجودات سرمدی خواهد پرداخت. به عبارت دیگر،

موضوع دانش فلسفه، مبادی و علل نخستین و موضوع بخش‌های آن، غایت، جوهر، موجودات سرمدی و امثال این‌هاست.

#### ۶) فلسفه، به معنای شناخت موجود بما هو موجود

متافیزیک یا فلسفه اولی که شریفترین و الهی‌ترین علوم است<sup>۵۰</sup> در بالاترین نقطه سلسله مراتب علوم نظری جای دارد و موضوع آن، واقعیت مطلق است که عبارت از صورت محض، غیر متحرک، ابدی و مفارق است و قلمرو آن وجود، در تمامیت آن است «وجود من حیث هو وجود» که فارغ از هر گونه وابستگی است، نه فقط بخش معین و محدودی از وجود.

متافیزیک از آن جهت فلسفه اولی است که نخستین نوع وجود، جوهر بسیط و فعل محض را بررسی می‌کند و چون این وجود، مبدأ و بنیاد همه واقعیت‌های دیگر است، در عین حال هم کلی است و هم نخستین. خداوند سبحان، صورت مفارق، فرد ابدی و کامل، موضوع اساسی متافیزیک است. بنابراین، جا دارد که این علم را علم الهی بنامیم و همه علوم دیگر تابع این علم گردند.<sup>۵۱</sup>

این رشد نیز در شرح متافیزیک همین ادعا را دارد و می‌نویسد: کان هذا العلم هو الذی يفحص عن الحق باطلاق.<sup>۵۲</sup>

فلسفه به این معنا، علمی است که موجود را از آن جهت که موجود است و اعراضی را که به ذات موجود تعلق دارد (= اعراض ذاتی موجود) بررسی می‌کند. این علم همانند هیچ‌یک از علوم خاص نیست؛ زیرا هیچ‌یک از این علوم دیگر، موجود را به‌طور کلی به عنوان موجود بررسی نمی‌کند؛ بلکه هر یک از آن‌ها - مثلاً علم ریاضی - جزیی از موجود را جدا می‌کند و درباره اعراض این جزء به تحقیق می‌پردازد. چون آنچه ما می‌جوئیم مبادی اولیه و علل برترین است. پس آشکار است که این‌ها باید متعلق به طبیعتی باشند که دارای وجود بذاته است.<sup>۵۳</sup> تعیین چگونگی وجود و ماهیت صورت مفارق، وظیفه نخستین فلسفه اولی است؛<sup>۵۴</sup> زیرا موضوع فلسفه اولی، اشیا بی استعداده حرکت ندارند.<sup>۵۵</sup>

فلسفه نخستین (فلسفه اولی) به تحقیق، درباره اشیا بی می‌پردازد که هم مفارق از ماده‌اند و هم نامتحرکند. فلسفه نخستین باید کلی و فراگیر باشد و بررسی موجود از آن جهت که موجود است، باید موضوع این فلسفه باشد. هم بررسی این‌که موجود چیست و هم بررسی همه آنچه به آن، از آن جهت که موجود است، تعلق دارد؛<sup>۵۶</sup> یعنی شناخت کلیات، از علایم ویژه فلسفه ارسطویی و دانش موجود بما هو موجود است.

ارسطو، تعریف فلسفه به معنای شناخت علل و مبادی اشیا و تعریف فلسفه به معنای دانش موجود بما هو موجود را به یکدیگر برمی گرداند. وی در این باره می نویسد: «اگر کسانی که عناصر اشیا موجود را می جستند مرادشان جستن همین مبادی بود، آن عناصر هم به ضرورت می بایست عناصر «موجود» به معنای عرضی (=موجود بالعرض) نباشند؛ بلکه عناصر موجود از آن حیث که موجود است، باشند. بنابراین، وظیفه ما این است که علل اولیه موجود را از آن جهت که موجود است بیابیم.<sup>۵۷</sup> و تعداد بخش های چنین فلسفه ای مطابق با عدد اقسام جوهر است. از این رو، یکی از بخش های فلسفه باید فلسفه نخستین باشد و یکی مؤخر بر آن یعنی فلسفه دوم. موجودات از آغاز دارای اجناس اند، پس فلسفه هم باید با این اجناس منطبق باشد.<sup>۵۸</sup>

حاصل سخن آنکه فلسفه، موضوعی و محمولاتی دارد. موضوع فلسفه، موجود بما موجود است و محمولاتش، علل و مبادی اولیه اند. پس می توان فلسفه را از دیدگاه ارسطو، دانشی دانست که جویای مبادی و علل نخستین موجود بما هو موجود است و اصولاً علل نخستین با موجود بما هو موجود پیوند می خورد، نه با موجودات معینی مانند موجود ریاضی یا طبیعی.

#### نتیجه گیری

تا کنون چند تعریف از فلسفه به صراحت یا اشاره در آثار ارسطو نقل شد. تعریف فلسفه به شناخت حقیقت؛ شناخت علت؛ شناخت علل و مبادی نخستین؛ شناخت غایت و خیر؛ شناخت موجود بما هو موجود؛ شناخت جوهر؛ جملگی به یک معنا برمی گردند. به دیگر سخن، زوایای مختلف یک حقیقت اند. پس اگر از تعریف فلسفه به معنای تمام علوم حقیقی در برابر علوم اعتباری صرف نظر کنیم که به صراحت در آثار ارسطو، نامی از آن برده نشد، می توان سایر تعاریف را به یک تعریف برگرداند که عبارتست از:

فلسفه دانشی است که از علل و مبادی نخستین موجود بحث می کند با تأکید بر این که:

اولاً، علل اولیه موجود را از آن جهت که موجود است، بررسی می کند.

ثانیاً، وجود را در مقوله جوهر مطالعه می کند و به تعداد اقسام جوهر، بخش های فلسفه پدید می آید.

ثالثاً، به کلی ترین امور می پردازد به گونه ای که همه جزئیات را زیر پوشش بگیرد.

رابعاً، معرفت به وجود و علل اولیه را برای خود معرفت جستجو می کند و تولید چیزی یا تأمین و فراهم کردن اثر و نتیجه و عملی، غایت آن نیست.<sup>۵۹</sup>

خامساً، شناخت غایت، شناخت جوهر و علت صوری اشیا، شناخت موجودات سرمدی و مجردات، شناخت جوهر بسیط و فعل محض و مبدأ همه واقعیات، فصول و بخش‌های فلسفه به شمار می‌آیند.

### ۳.۳. چپستی فلسفه در نگاه کندی

فلیسوفان مسلمان، واژه فلسفه را از حکیمان یونان باستان دریافت نموده با بهره‌گیری از کاربرد عام و خاص آن، از ارسطو پیروی کردند. به همین دلیل، بیش‌تر فلیسوفان مسلمان، معنای عام فلسفه یعنی تمام دانش‌های حقیقی و علم به حقایق اشیا کلی و جزئی را پذیرفتند و آن را به حکمت نظری و عملی تقسیم کردند و حکمت نظری را به حکمت الهی، حکمت ریاضی و حکمت طبیعی؛ و حکمت عملی را به اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مدن منشعب ساختند؛ اما سخنی از قسم سوم حکمت یعنی حکمت صناعی و تولیدی به میان نیاوردند. این امر نیاز به تحلیل دقیقی دارد.

آنان معنای خاص فلسفه را با عناوینی چون مابعدالطبیعه، ما قبل‌الطبیعه، متافیزیک، علم الهی، علم کلی، علم اعلی و فلسفه اولی معرفی کردند؛ اما در چپستی آن به یکسان سخن نگفته‌اند. گرچه آن را دانشی عقلی و کلی تلقی می‌کردند؛ لکن در قلمرو آن اختلاف نظر داشتند. گاهی آن را به علم الربوبیه منحصر می‌نمودند و زمانی توسعه داده، امور عامه و الهیات، بالمعنی الاعم را در آن مندرج می‌کردند.

کندی، نخستین فلیسوف مسلمانی است که به ترجمه و تبیین آراء فلسفی یونانیان پرداخت. وی در نامه‌ای به معتصم بالله، حقیقت فلسفه را چنین توصیف می‌کند:

«ان اعلى الصناعات الانسانية منزلةً و اشرفها مرتبةً، صناعةً الفلسفة، التي حدتها: علم الاشياء بحقائقها بقدر طاقة الانسان، لان غرض الفيلسوف في علمه: اصابة الحق و في عمله: العمل بالحق... و اشرف الفلسفة و اعلاها مرتبه الفلسفه الاولى اعنى: علم الحق الاول الذي هو علة كل حق و لذلك يجب ان يكون الفيلسوف التام الاشرف هو المرء المحيط بهذا العلم الاشرف، لان علم العلة اشرف من علم المعلول لا نا انما نعلم كل واحد من المعلومات علماً تاماً اذا نحن احطنا بعلم علته»<sup>۶۰</sup>

ترجمه: «برترین صنایع انسانی از جهت منزلت و شرافت‌ترین آن‌ها از حیث مرتبت، صناعت فلسفه است. تعریف فلسفه عبارتست از: علم به حقایق اشیا به اندازه توانایی انسان؛ زیرا غرض فلیسوف در علمش،

رسیدن به حق و در عملش، عمل نمودن به حق است و با شرافت‌ترین و والاترین فلسفه، فلسفه اولی است؛ یعنی علم به حق نخستین که علت هر حقیقتی است. به همین دلیل، فیلسوف تام و اشرف کسی است که بر این دانش احاطه پیدا کند؛ برای این که علم به علت، اشرف از علم به معلول است؛ زیرا همانا علم تام به همه معلومات، زمانی تحقق می‌یابد که بوسیله علم به علت آن‌ها احاطه پیدا کنیم»

عبارت پیش‌گفته، بیانگر دو تعریف عام و خاص از فلسفه است فلسفه در تعریف عام عبارتست از علم به حقایق تمام اشیا به اندازه توانایی بشر؛ یعنی تمام معارف حقیقی در برابر علوم اعتباری. این همان معنای عام از فلسفه است که به حکمت نظری و حکمت عملی تقسیم می‌گردد. البته احتمال دیگر آن است که مقصود از علم به حقایق اشیا، حکمت نظری در برابر حکمت عملی باشد.

تعریف خاص از فلسفه عبارتست از علم به حق تعالی. این تعریف، نه تنها علم به تمام حقایق اشیا را شامل نمی‌شود؛ بلکه علم به عوارض موجود بما هو موجود - که دربردارنده امور عامه و علم النفس و غیره است - را نیز دربر نمی‌گیرد و تنها الهیات بالمعنی الاخص یعنی علم الربوبیه را شامل می‌شود.

تفسیر دیگر عبارت‌کندی این است که علم به حقایق اشیا - طبق تحلیل ارسطو - علم به علل و مبادی نخستین موجود بما هو موجود باشد که با شرافت‌ترین و عالی‌ترین مرتبه و ساحت آن، علم به حق تعالی است؛ زیرا واجب تعالی، علت العلل تمام موجودات است.

### ۳.۴. چپستی فلسفه در نگاه فارابی

فارابی نیز چند تعریف از فلسفه ارائه می‌دهد:

#### (۱) فلسفه به معنای جامع

فارابی در آثار گوناگون خود به معنای جامع فلسفه یعنی علوم حقیقی و استدلالی اشاره کرده است. وی در فصول منتزعه می‌نویسد:

«الحکمة هی افضل علم لافضل الموجودات»<sup>۶۱</sup> و سپس در فصل ۵۳ می‌فرماید: «انها (الحکمة) تعلم الاسباب القصوى التي لكل موجود متأخر و كانت الغايه القصوى التي لاجلها کون الانسان هی السعادة و الغایة احد الاسباب فالحکمة اذن هی التي تُوقَف علی الشیء الذی هو السعادة فی الحقیقة... حتی تكون الحکمة هی التي تُعطى الغایة القصوى و التعقل ما تنال به تلك الغایة»<sup>۶۲</sup>

عصاره این حدود و تعاریف از دیدگاه استاد جوادی آملی، همانا حکمت عام و جامع بین نظری و عملی است.<sup>۶۳</sup>

فارابی در کتاب «الملة» این معنا را بهتر بیان می‌کند. وی بعد از آن که ملت و دین را چون شریعت و سنت مترادف دانست، چنین فرمود: «فالملة الفاضلة، شبيهة بالفلسفة و كما ان الفلسفة منها نظرية و منها عملية... كذلك الملة» یعنی ملت و دین، همانند فلسفه است. همان طور که فلسفه دارای بخش نظری و عملی است، دین که مجموعه عقاید، اخلاق، حقوق، آداب و سنن است؛ مشتمل بر دو بخش نظری و عملی است.<sup>۶۴</sup>

### ۲) فلسفه به معنای حکمت نظری

فارابی در تعریف دیگری از فلسفه می‌نویسد: «الحكمة علم الاسباب البعيدة التي بها وجود سائر الموجودات كلها و وجود الاسباب القريبة للاشياء ذوات الاسباب»<sup>۶۵</sup> این تعریف ناظر به خصوص فلسفه نظری است.<sup>۶۶</sup>

### ۳) فلسفه به معنای علم کلی

فارابی، فلسفه را به عنوان کلی با موضوع شیء عام معرفی می‌کند. وی علوم را به دو دسته جزئی و کلی تقسیم کرده می‌گوید: «موضوع علوم جزئی، پاره‌ای از موجودات یا برخی از موهومات است که از اعراض خاصه آن‌ها سخن گفته می‌شود؛ مانند علم طبیعت که پیرامون جسم از جهت حرکت و تغییر و سکون و از جهت مبادی و لواحق آن‌ها بحث می‌کند و علم هندسه که در مقادیر نظر دارد از آن جهت که کیفیات خاصه و نسبت‌های واقع در آن را پذیراست و همچنین علم حساب در عدد و علم طب در بدن انسانی از جهت صحت و مرض و سایر علوم جزئی پیرامون موجودات خاص بحث می‌کنند و هیچ‌یک از آن‌ها در جمیع موجودات نظر ندارند.

اما علم کلی درباره شیء عام که جمیع موجودات را پوشش می‌دهد، نظر می‌کند؛ مانند وجود، وحدت و انواع و لواحق آن‌ها و چیزهایی که اختصاص به موضوعات علوم جزئی ندارند؛ مانند تقدم و تأخر و قوه و فعل و تام و ناقص و امثال ذلک. همچنین این علم از مبدا مشترک با جمیع موجودات و چیزی که سزاوار به نام جلاله است، بحث می‌کند.» فارابی بر این نکته تأکید می‌ورزد که علم الهی داخل در علم کلی است؛ زیرا الله، مبدأ موجود مطلق است نه مبدأ موجودی بدون موجود دیگر.<sup>۶۷</sup>



وی در کتاب الجمع بین رأی الحکیمین، فلسفه را دانش احکام موجودات به لحاظ هستی آنها معرفی می‌کند. او می‌نویسد: فالحد الذی قیل فی الفلسفة، انها العلم بالموجودات بما هی موجودة.<sup>۶۸</sup> فلسفه به این معنا، تمام علوم استدلالی یعنی علمی طبیعی، منطقی، ریاضی، سیاسی، اخلاقی و اقتصادی را استنباط و استخراج می‌کند، به طوری که چیزی از موجودهای جهان یافت نمی‌شود، مگر آنکه فلسفه در تحقیق آن دخالت داشته باشد.<sup>۶۹</sup>

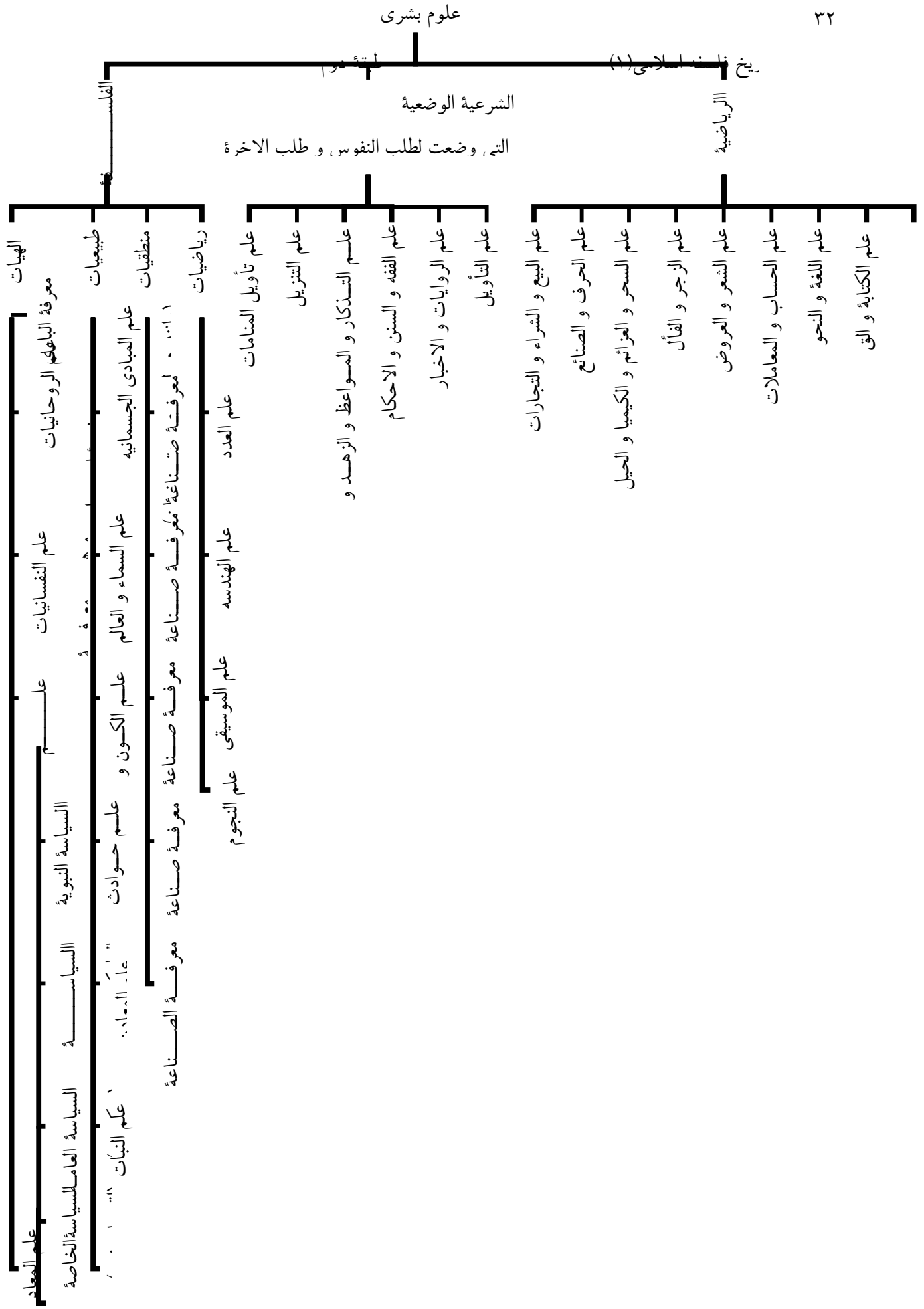
#### ۴) فلسفه به معنای دانش خداشناسی

فارابی حکمت و فلسفه را به معرفت واجب تعالی به کار برده، مترادف با علم الهی دانسته است. وی در این باره می‌نویسد:

الحکمة، معرفة الوجود الحق و الوجود الحق هو واجب الوجود بذاته و الحکیم هو من عنده علم الواجب بذاته بالکمال و کل ما سوی الواجب بذاته ففی وجوده نقصان عن درجه الاول بحسبه فاذا ناکص الادراک فلا حکیم الا الاول لانه کامل المعرفة بذاته.<sup>۷۰</sup>

#### ۵.۳. چيستی فلسفه در نگاه اخوان الصفا

اخوان الصفا، علوم بشری را به علوم ریاضی، علوم شرعی و وضعی و فلسفه حقیقی و هر یک را به شرح ذیل منشعب ساخته است.<sup>۷۱</sup>



مذهب فلسفی اخوان الصفا، نظر کردن در همه علوم؟؟؟ موجودات جهان اعم از جواهر و اعراض، بسائط و مجردات، مفردات و مرکبات است. و بحث از مبادی آنها و کمیت اجناس و انواع و خواص و ترتیب و نظام واقعی آنها و چگونگی حدوث و نشوونشان از علت واحده است.<sup>۷۲</sup>

آغاز و انجام فلسفه در این نظام فکری به شرح ذیل بیان می‌گردد.

«الفلسفه اولها محبه العلوم و اوسطها معرفه حقائق الموجودات بحسب الطاقه الانسانیة و آخرها القول و العمل بما یوافق العلم. و العلوم الفلسفیة اربعة انواع: اولها الرياضیات، و الثانی المنطقیات، و الثالث العلوم الطبیعیات، و الرابع العلوم الالهیات.»<sup>۷۳</sup>

### ۳.۶. چپستی فلسفه در نگاه شیخ اشراق

(۱) فلسفه به معنای عام

شیخ اشراق همانند پیش‌کسوتان خود، حکمت را به معنای عام دانسته، آن را به حکمت نظری و عملی تقسیم کرده است. حکمت نظری به اعمال آدمیان تعلق ندارد؛ در حالی که حکمت عملی به اعتبار حاجت انسان به معرفت فضایل و رذایل و مصالح منزل و چگونگی نظام شایسته جهت تدبیر آن، متعلق به اعمال انسان‌هاست. حکمت عملی به سه حکمت خلقیه، منزلیه و مدنییه تقسیم می‌گردد. حکمت نظری نیز به سه شاخه اصلی منشعب می‌شود. شاخه اول، به هیچ وجه به امور مادی تعلق ندارد و تنها امور غیر مادی را شامل می‌شود؛ مانند واجب و عقول و اقسام وجود مطلق. البته چه بسا پاره‌ای از اقسام وجود مطلق با ماده همراهی داشته باشد؛ لکن طبیعت آن حاجتی به ماده ندارد. نام این شاخه از حکمت نظری را علم اعلی گذاشته‌اند و موضوعش، اعم اشیا یعنی وجود مطلق است که از اعراض ذاتیه و اقسام آن بحث می‌شود.

شاخه دوم به اموری که تعلق به ماده دارند می‌پردازد؛ لکن قوه و اهمه آن را مجرد از ماده می‌سازد و در مقام فرض ذهن احتیاجی به ماده ندارد. این قسم را حکمت وسطا می‌نامند و موضوعش «کم» است. شاخه سوم یعنی علم طبیعی به مادیات تعلق دارد و جسم عالم از جهت حرکت و سکون، موضوع آن است.<sup>۷۴</sup>

تقریر دیگر شیخ اشراق از این تعریف در رساله دیگری به شرح ذیل بیان می‌گردد:

«امور بر دو نوع‌اند یا به افعال تعلق دارند که حکمت متعلق به آن را حکمت عملیه می‌نامند و یا تعلق به اعمال انسان‌ها ندارند که حکمت نظریه بدان تعلق می‌یابد. حکمت نظریه نیز یا به تخصص ماده و استعداد نیازمند است و یا حاجتی بدان ندارند؛ لکن در وقوعش به ماده احتیاج است. علم طبیعی، متکفل قسم اول و علم ریاضی، متکفل قسم دوم است. موضوع علم طبیعی، جسم از جهت قوه تغیر و ثبات است. فرض سوم این است که در وجود ذهنی و خارجی، حاجتی به ماده و استعداد نباشد و علمی که به این مباحث، تعلق می‌گیرد، فلسفه اولی نامیده می‌شود و موضوعش، اعم اشیا یعنی وجود است.<sup>۷۵</sup> قطب‌الدین شیرازی شارح برجسته حکمت اشراق نیز همین تعریف عام را مطرح می‌سازد.<sup>۷۶</sup> فلسفه به معنای خاص

شیخ اشراق، فلسفه را به معنای قسمی از حکمت نظری یعنی علم اعلی و فلسفه اولی نیز به‌کار برده است. فلسفه در این کاربرد از اعم اشیا یعنی وجود مطلق سخن می‌گوید و اعراض ذاتیه و اقسام آن را بازگو می‌کند. این تعریف از فلسفه دارای دو بخش کلی است. بخش نخست عبارتست از علم کلی که در آن، تقسیمات وجود و امور عامه بحث می‌شود و بخش دوم عبارتست از مباحث مربوط به الهیات بالمعنی الاخص.<sup>۷۷</sup>

شیخ اشراق می‌گوید: «و لا یُعَدُّ الرجل حکیماً فیلسوفاً الا بمعرفة المفارقات و احکامها»<sup>۷۸</sup> یعنی تنها وجه تسمیه حکیم، به دانستن احکام مجردات است. به همین دلیل، سقراط واژه فلسفه را بدون هرگونه پسوندی، معرفت مفارقات و مبادی و ابیات کلی می‌داند. و به گفته سقراط، انی کنت مشتغلاً بافضل العلوم و الصناعات و اشرفها و هو الفلسفة<sup>۷۹</sup>»

به تعبیر قطب‌الدین شیرازی «اصول علم اول (علم اعلی) دو فن بود یکی معرفت اله سبحانه و مقربان حضرت او - که بفرمان او عز و علا - مبادی و اسباب دیگر موجودات شده‌اند؛ چون عقول و نفوس و احکام افعال ایشان، و آن را علم الهی خوانند. و دوم معرفت امور کلی - که احوال موجودات باشند از آن روی - که موجودند، چون وحدت و کثرت و وجود و امکان و حدوث و قدم و غیر آن و آن را فلسفه اولی خوانند. و فروع آن چند نوع بود؛ چون معرفت نبوت و امامت و احوال معاد و آنج بدنمانند»<sup>۸۰</sup>. خواجه طوسی نیز در رساله‌هایش به تعاریف عام و خاص اشاره کرده و اقسام فلسفه به معنای عام را چهل و چهار قسم دانسته است.<sup>۸۱</sup>

### ۳.۷. چیهستی فلسفه در نگاه ابن سینا

شیخ‌الرئیس، نخستین حکیم نظام ساز، به بیان تعاریف گوناگون حکمت و فلسفه پرداخته، کاربردهای عام و خاص آن را شرح داده است.

#### ۱. فلسفه به معنای علم به حقایق نظری و عملی

حکمت عبارت است از استکمال نفس آدمی به وسیله تصور امور و تصدیق به حقایق نظری و عملی به اندازه توانایی آدمی.

حکمت متعلق به امور نظری را حکمت نظری و حکمت متعلق به امور عملی را حکمت عملی خوانند. قسم نخست به حکمت طبیعی و حکمت ریاضی و حکمت الهی یا فلسفه اولی و قسم دوم به حکمت مدنی، حکمت منزلی و حکمت خلقی تقسیم می‌شود. حکمت عملی از منظر ابن سینا از شریعت الهیه اصطیاد می‌گردد.<sup>۸۲</sup>

ابن سینا در تعلیقات خود به این کاربرد از فلسفه اشاره می‌کند و حکمت را نزد حکما بر علم تام و فعل محکم اطلاق می‌کند. علم تام در حوزه تصورات، تصور به حد و در قلمرو تصدیقات، علم به اسباب اشیا است.<sup>۸۳</sup> بهمینار بن مرزبان نیز تعریف عام فلسفه را می‌پذیرد.<sup>۸۴</sup>

#### ۲) فلسفه بمعنای دانش احوال موجودات

بهمینار شاگرد و شارح برجسته حکمت مشایی، توسعه معنایی را می‌پذیرد و فلسفه را دانشی می‌داند که از احوال موجود بما هو موجود سخن می‌گوید؛ یعنی موضوع فلسفه، امری است که بر جمیع امور عمومیت دارد.

توضیح مطلب آن است که طبیعیات از احوال جسم از جهت تحرک یا سکون و ریاضیات از احوال مقدار از جهت مقدار بودن بحث می‌کند؛ اما این علوم از چگونگی وجود جسم و مقدار سخنی ندارد. در حالی که فلسفه، چگونگی وجود تمام موجودات از جمله وجود جسم و مقدار را تعیین می‌کند. پس موضوعات سایر علوم مانند اعراض ذاتیه موضوع فلسفه‌اند.<sup>۸۵</sup> بنابراین، فلسفه دانشی است که از عوارض موجود بما هو موجود سخن می‌گوید.

فخر رازی در شرح عیون الحکمه، تقسم چهارگانه‌ایی را مطرح می‌سازد و علم ربوبیه را در برابر علم ریاضی و علم طبیعی قرار می‌دهد و موضوع آن را چیزهایی می‌داند که حصول‌شان در ماده ممتنع است. فرض چهارم این است که اموری به صورت لا بشرط از ماده تحقق دارند؛ یعنی گاهی در ماده و زمانی مجرد از ماده هستند؛ مانند وحدت، کثرت، کلیت، جزئیت، علیت، معلولیت و غیره. این معانی گاهی در مجردات و زمانی در مادیات یافت می‌شوند. حال آیا این قسم چهارم در علم ربوبیت مندرج است و اگر علم الهی بر این مجموعه اطلاق شده، از باب نام‌گذاری دانش به اشرف اسماء و بخش‌های آن است؟ یا اینکه حکمت نظری، دارای چهار دانش است و قسم چهارم عبارتست از علم کلی که تولیت بررسی امور عامه را دارند و از عوارض موجود بما هو موجود بحث می‌کنند؟<sup>۸۶</sup>

آن‌گاه که فلسفه بیانگر احوال و لواحق موجود مطلق گردد و از آن بحث کند، در آن صورت، مبادی سایر علوم جزئی روشن می‌گردد و علم الهی، علاوه بر شرح و بسط احوال موجود مطلق، مبادی علوم جزئی را نیز آشکار می‌سازد.<sup>۸۷</sup>

### ۳) فلسفه به معنای دانش امور مجرد

شیخ در حکمت مشرقیه چهار فرض عقلی برای ماهیت در نظر می‌گیرد. فرض نخست، ماهیتی که در وجود خارجی و ذهنی نیازمند به ماده است. علم طبیعی از چنین ماهیتی سخن می‌گوید. فرض دوم، ماهیتی که در وجود خارجی، محتاج ماده؛ لکن در وجود ذهنی بی‌نیاز از ماده است. ریاضیات، بیانگر چنین ماهیتی است.

فرض سوم، ماهیتی که در وجود خارجی و ذهنی بی‌نیاز از ماده است و فلسفه اولی و علم اعلی متولی تبیین آن است

فرض چهارم یعنی ماهیتی که در ذهن محتاج ماده و در خارج بی‌نیاز از آن، عقلاً محال است.<sup>۸۸</sup> صاحب محاکمات نیز در شرح عبارت شیخ در اشارات و تنبیهات، فلسفه الهی را علم به احوال موجودات مجرد از حیث وجود دانسته، مباحث مربوط به امور عامه را در حکم مقدمه و استطرادی و عارضی می‌شمارد.<sup>۸۹</sup>

**۴) فلسفه به معنای دانش اسباب اولی و واجب الوجود**

شیخ در تعریف دیگری، فلسفه را به معنایی خاص تر از معنای دوم و سوم در نظر گرفته است؛ یعنی دانشی که پیرامون اسباب اولی و واجب الوجود سخن می گوید. به عبارت دیگر، وجود طبیعی و وجود تعلیمی و متعلقات آن‌ها دارای اسباب اولی هستند که بر اساس استحاله تسلسل به مسبب الاسباب و مبدأ المبادی یعنی ذات اقدس اله منتهی می گردند. فلسفه الهی، متولی بحث و بررسی پیرامون اسباب اولی و مسبب الاسباب است.<sup>۹۰</sup>

**۵) فلسفه به معنای دانش واجب تعالی**

شیخ در تعلیقات و نجات، فلسفه را معرفت وجود واجب دانسته است. وی معتقد است همان گونه که علوم طبیعی و ریاضی و سایر علوم جزئی از احوال موجودات خاص بحث می کنند فلسفه، متولی بیان احوال موجود مطلق و لواحق و مبادی آن است. موجود مطلق، همان خداوند متعال است که مبدأ تمام موجودات معلول می باشد.<sup>۹۱</sup> البته شیخ در الهیات شفا، ضمن حصر علوم استدلالی در دانشهای خلقی، سیاسی، طبیعی، ریاضی و منطقی، اثبات واجب تعالی را منحصر در فلسفه می داند و مسأله خداشناسی را جزء فلسفه قلمداد می کند.<sup>۹۲</sup>

**۳.۸. تعریف فلسفه از دیدگاه میرداماد**

معلم ثالث، میر محمدباقر داماد، فلسفه را با عناوین علم اعلی، علم الهی، حکمت مافوق الطبیعه، علم الانوار العقلیه و المفارقات القدسیه معرفی می کند. وی با توجه به برتری معلوم فلسفی و قاعده «افضل علم بافضل معلوم» فلسفه را برترین دانش توصیف می نماید.

و موضوع فلسفه نزد وی عبارت است از طبیعت حقیقت متقرره و مطلق موجود در نفس الامر؛ یعنی فلسفه، دانشی است که از اعراض ذاتی موجود بما هو موجود و تقسیم های آن بحث می کند و اثبات موضوعات و مبادی علوم جزئی و اثبات وجود هر چیزی را به عهده دارد. به عبارت دیگر، فلسفه، عهده دار هلیات بسیطه و علوم جزئی، عهده دار هلیات مرکبه هستند.<sup>۹۳</sup>

### ۹.۳. چیهستی فلسفه در نگاه صدرالمتألهین

ملاصدرا در مقدمه مفاتیح الغیب به پاره‌ای از تعاریف حکمت پرداخته است که از جمله آن‌ها می‌توان به معرفت حقایق اشیا، انجام کارهای محمود و پسندیده، اقتدا به خالق تعالی در سیاست به‌قدر توان آدمی، تشبیه به حق تعالی به مقدار توان انسانی اشاره کرد.<sup>۹۴</sup> و نیز در مبدأ و معاد می‌فرماید: حکمت دو اطلاق دارد. یکی، علم تصویری به تحقق ماهیات اشیا و تصدیق یقینی به آن‌ها و دوم، فعل محکم<sup>۹۵</sup>. صدرالمتألهین، بحث تفصیلی پیرامون معانی و اقسام حکمت را در آثار دیگر خود ارایه کرده است.<sup>۹۶</sup> و اینک به پاره‌ای از تعاریف ملاصدرا می‌پردازیم:

#### (۱) فلسفه به معنای تمام معارف حقیقی

حکمت و فلسفه بدین معنا و با توجه به قوه نظری و عملی به دو فن نظری تجردی و عملی تعلق‌ی تقسیم می‌گردد. حکمت نظری در صدد تبدیل نفس انسانی به صورت جهان عقلی است که مشابهت با جهان عینی داشته باشد و حکمت عملی در مقام ایجاد هیأت استعلایی برای نفس نسبت به بدن است.<sup>۹۷</sup>

#### (۲) فلسفه به معنای حکمت نظری:

دومین تعریفی که ملاصدرا می‌پذیرد از معنای نخست، خاص‌تر است هرچند از قلمرو وسیعی برخوردار می‌باشد.

«نظم العالم نظاماً عقلياً علی حسب الطاقة البشرية ليحصل التشبه بالباری تعالی»<sup>۹۸</sup>

یعنی جهان، اعم از معقول و محسوس دارای یک نظام علّی و عینی است و فلسفه عبارت از نظم علمی آن است. بنابراین، فیلسوف، نظم خارجی جهان را در ظرف فهم خود ادراک می‌کند و خطوط کلی هستی عینی را در جان خود ترسیم می‌نماید. پس، فلسفه همان استکمال نفس به نظم عقلی جهان هستی است.

تقیّد فلسفه به طاقت بشری لازمه انسانی بودن فلسفه است و تحصیل تشبیه به باری تعالی، علت غایی فلسفه قلمداد می‌شود.<sup>۹۹</sup> و<sup>۱۰۰</sup>

صدر المتألهین حکمت را ابزار استکمال و ارتقا نفس انسانی معرفی می‌کند و می‌نویسد: «المراد من الحكمة، الحكمة التي يستعد النفس بها للارتقاء الى الملأ الاعلی و الغاية القصوى و هی عنایة ربانیة و موهبة الهیة لا یؤتی بها الامن قبله تعالی كما قال تعالی: یؤتی الحكمة من یشاء و من یؤت الحكمة فقد اوتی خیراً کثیراً (بقره / ۲۶۹)»<sup>۱۰۱</sup>



**۳) فلسفه به معنای هستی شناسی**

یکی از کاربردهای فلسفه، فلسفه به معنای هستی شناسی و فلسفه اولی است.

«الفلسفة استكمال النفس الانسانية بمعرفة حقایق الموجودات علی ما هی علیها و الحكم بوجودها تحقیقاً بالبراهین لا اخذاً بالظن و التقليد، بقدر الوسع الانسانی»<sup>۱۰۲</sup>

عناوین اساسی این تعریف عبارتند از:

۱. استكمال نفس انسانی؛

۲. شناخت حقیقت موجودات آن چنان که هستند، یعنی تصور صحیح اشیا؛

۳. تصدیق به وجود حقایقی که درست تصور شده‌اند؛

۴. تحقیقی بودن تصدیق و تقلیدی نبودن آن؛

۵. قطعی بودن تصدیق و ظنی نبودن آن؛

۶. محدود بودن شناخت به اندازه توان بشری.

بنابراین، می توان فلسفه را به هستی شناسی قطعی تعریف کرد؛ زیرا هستی شناسی، مشتمل بر شناخت تصویری و تصدیق برهانی بر وجود اشیا است.<sup>۱۰۳</sup>

ملاصدرا با تعابیر گوناگون، کاربرد پیشین فلسفه را پذیرفته است. برای نمونه: «ان الفلسفة الاولى باحثه عن احوال الموجود بما هو موجود و عن اقسامه الاولى ای التي يمكن ان يعرض للموجود من غیر ان یصیر ریاضياً او طبيعياً»<sup>۱۰۴</sup>

«كذلك للموجود بما هو موجود، عوارض ذاتیه یبحث عنها فی العلوم الالهیه»<sup>۱۰۵</sup>

«ان من عوارض الموجود بما هو موجود من غیر ان یحتاج الی ان یصیر نوعاً متخصص الاستعداد طبيعياً او تعليمياً هو كونه عالماً او معلوماً فالبحث عن العلم و اطرافه و احواله حرى بان یذكر فی الفلسفه الاولى التي یبحث فیها عن الاحوال الكلية العارضة للموجود بما هو موجود.»<sup>۱۰۶</sup>

«للموجود بما هو موجود، عوارض ذاتیه یبحث عنها فی العلوم الالهیه فلا محالة موضوع العلم الالهی هو الموجود المطلق.

و مسائله: اما بحث عن الاسباب القصوى لكل موجود معلول، كالسبب الاول الذى هو فياض كل وجود معلول من حيث انه وجود معلول و اما بحث عن عوارض الموجود و اما بحث عن موضوعات العلوم الجزئية. فموضوعات سائر العلوم كالأعراض الذاتية لموضوع هذا العلم.

و بالجملة هذه العلم، باحث عن احوال الموجود بما هو موجود و اقسامه الاوليه فذلك يجب ان يكون الموجود المطلق تبيناً بنفسه مستغنياً عن التعريف و الاثبات ان العلم الالهى باحث عن احوال الموجود المطلق من حيث انها احوال الموجود المطلق و لا شبهة فى تلك الاحوال بهذه الحثية لا يفتقر الى المادة فى الوجودين»<sup>۱۰۷</sup> و <sup>۱۰۸</sup>

### ۱۰.۳. جمع بندى تعاريف فيلسوفان اسلامى

تاکنون روشن گشت، فیلسوفان مسلمان پیرامون چیستی فلسفه الهی با همه مشترکاتی که دارند به یکسان سخن نگفته‌اند و تعاریف گوناگونی با رویکرد موضوع محور، مسأله محور و غایت محور و نیز قلمرو عام و خاص فلسفه ارایه کرده‌اند. جمع‌بندی این تعاریف عبارتند از:

(۱) فلسفه به معنای تمام علوم نظری و عملی و تولیدی. هر یک از این شاخه‌ها به زیر مجموعه‌های دیگری انشعاب می‌یابند. این تعریف تنها از سوی ارسطو آشکار گردید.

(۲) فلسفه به معنای تمام علوم نظری و عملی. وقتی تعریف پیش‌گفته ارسطو به دست حکیمان مسلمان مانند ابن سینا قرار گرفت، دایره محدودی یافت و حکمت تولیدی از آن حذف گردید. حال چرا این پدیده اتفاق افتاد و آیا مبانی و باورهای دینی و اعتقادی مسلمین به جهت منع تصرف در جهان طبیعت و تکوین، حکمت تولیدی را انکار کردند یا این‌که در ترجمه آثار ارسطو به زبان عربی، شاخه سوم فلسفه عام مغفول ماند، احتمالات گوناگونی است که نمی‌توان به قاطعیت پیرامون آن سخن گفت. به هر حال، حذف این شاخه مهم فلسفه در فرآیند صنعت و تکنولوژی مسلمین تأثیر منفی داشته است.<sup>۱۰۹</sup>

(۳) سومین معنای فلسفه را ارسطو در شناخت حقیقت به‌کار برده است. هرچند وی، شناخت حقیقت را به شناخت علل اشیا به‌ویژه موجودات سرمدی و مبدأ نخستین و شناخت کلیات و غیره تحویل می‌برد.

این تعریف توسط حکیمان مسلمان به عنوان علم حقایق اشیا مطرح گردید. برای نمونه: کندی، فلسفه را به علم الاشياء بحقائقها بقدر طاقه الانسان و ملاصدرا آنرا به الفلسفه استكمال النفس الانسانیه بمعرفه حقایق الموجودات علی ما هی علیها و الحكم بوجودها تحقیقاً بالبراهین لا اخذاً بالظن و التقليد، بقدر الوسع الانسانی تعریف می‌کند.

شاید بتوان تعریف شایع فلسفه را که عبارت است از شناخت موجود بما هو موجود را به شناخت حقیقت برگرداند. به تعبیر شیخ: هذا العلم یبحث عن الموجود المطلق.

و به بیان ملاصدرا: «ان الفلسفه الاولى باحثه عن احوال الموجود بما هو موجود و عن اقسامه الاولیه ای التي یمکن من غیر ان یصیر ریاضیاً او طبیعاً»

یا «کذلک للموجود بما هو موجود، عوارض ذاتیه یبحث عنها فی العلوم الالیه»

یا «ان من عوارض الموجود بما هو موجود من غیر ان یحتاج الی ان یصیر نوعاً متخصص الاستداد طبیعاً او تعلیماً»

اخوان الصفا، آغاز و انجامی برای فلسفه بیان می‌کنند. آغاز آن، محبت علوم و اوسطش، معرفت حقایق موجودات بحسب توان انسانی و پایانش، قول و عمل به آنچه موافق علم است. آنان این تعریف از فلسفه را فلسفه حقیقی دانسته، الهیات، طبیعیات، منطقیات و ریاضیات را از اقسام آن شمرده‌اند. به عبارت دیگر، فلسفه در این تعریف با حکمت نظری مترادف گرفته شده است.

تا اینجا روشن شد که شناخت حقیقت با علم به حقایق اشیا یا معرفت به حقایق موجودات دو تفسیر متفاوت دارد. تفسیر نخست با حکمت نظری مترادف دانسته شده، الهیات و طبیعیات و ریاضیات را در بر می‌گیرد.

تفسیر دوم، فلسفه اولی و عوارض ذاتیه موجود بما هو موجود یا احوال موجود مطلق را شامل می‌شود و علم الهی یا علم اعلی نیز به کار می‌رود.

این تعریف مشتمل بر علم کلیات و معلم مفارقات است. بسیاری از حکیمان از جمله شیخ اشراق در مطارحات نیز همین تعریف را پذیرفته است.

تفسیر شناخت حقیقت به شناخت علل اشیا و شناخت کلیات به فلسفه اولی یا علم اعلی و علم الهی تحویل می‌پذیرد.

(۴) معنای چهارم فلسفه یا هستی شناسی و امور عامه مترادف دانسته شده و تعریف فلسفه به احوال و اوصاف موجود بما هو موجود را به احکام کلی وجود و تقسیمات آن منحصر ساخته‌اند.

فخر رازی در شرح عیون الحکمه، تقسیم چهارگانه‌ای را مطرح می‌سازد و اقسام حکمت نظری را عبارت از علم طبیعیات، علم ریاضیات، علم ربوبیات و علم کلیات دانسته است. علم کلیات به اموری می‌پردازد که به صورت لابشرط از ماده تحقق دارند؛ یعنی زمانی در ماده و گاهی مجرد از ماده هستند؛ مانند وحدت، کثرت، کلیت، جزئیت، علیت، معلولیت و غیره؛ بر خلاف علم ربوبیات که موضوع آن‌ها چیزهایی است که حصول‌شان در ماده ممتنع است. البته فخر رازی، احتمال ادغام علم کلیات و علم ربوبیات را منتفی نمی‌داند. مبادی علوم جزئیة در این معنا و معنای سوم از فلسفه تبیین می‌گردد.

(۵) فلسفه به معنای دانش امور مجردة، پنجمین تعریفی است که از ناحیه حکیمانی مانند ابن سینا مطرح گردید وی در حکمت مشرقیه چهار فرض عقلی برای ماهیت بیان می‌کند و فرض سوم - که عبارتست از ماهیتی که در وجود خارجی و ذهنی بی‌نیاز از ماده است - را معنا و مفهوم علم اعلی و فلسفه اولی معرفی می‌کند. البته اگر این عبارت شیخ را به معنای امور لابشرط از ماده معنا کنیم، فلسفه اولی با معنای پیشین یکی می‌شود؛ اما اگر معنای بشرط‌لای از ماده و به تعبیر فخر رازی، علم ربوبیت، مقصود شیخ باشد در آن صورت فلسفه، دانش احوال و عوارض مجردات شمرده می‌شود. ابن سینا در الهیات شفا می‌نویسد: «ان الالهیة تبحث عن الامور المفارقة للمادة بالقوام والحدّ وقد سمعت ایضاً ان الالهی هو الذی یبحث فیه عن الاسباب الاولی للوجود الطبیعی و التعلیمی و ما یتعلق بهما و عن مسبب الاسباب و مبدأ المبادی و هو الاله تعالی جدّه».

(۶) ششمین تعریف فلسفه الهی عبارت است از خداشناسی؛ این تعریف، نخستین بار توسط کندی در نامه به معتصم مطرح گردید وی می‌نویسد:

و اعلاها (الصانعات الانسانیة) مرتبه الفلسفة الاولی اعنی: علم الحق الاول الذی هو عله کل حق.

فارابی نیز همین رویکرد را می‌پذیرد و حکمت را به معرفت وجود حق و واجب الوجود بذاته معنا می‌کند. شیخ در تعلیقات و نجات نیز حکمت را به معرفت وجود واجب یا دانش احوال موجود مطلق یعنی مبدأ تمام موجودات معلول تعریف کرده است. ابوالبرکات بغدادی، علم الهیات را علم خداشناسی و صفات حق تعالی معرفی می‌کند تعاریف شش‌گانه، موضوع محورانه ارایه گردیدند؛ هر چند در قلمرو موضوع به

حداقلی و حداکثری تقسیم می‌شوند؛ اما برخی از تعاریف، غایت محورانه‌اند که در تعریف هفتم بیان می‌شود.

(۷) تعریف فلسفه الهی به «صیوره الانسان عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العینی یا الحکمه التي يستعد النفس بها للارتقاء الى الملاء الاعلی و الغایة القصوی و هی عنایة ربانیة و موهبه الهیه لا یوتی بها الا عن قبله تعالی» یا «التشبه بالاله بحسب الطاقه البشريه لتحصيل السعاده الابديه.»

#### ۴. فلسفه‌های مضاف

مطالعه تاریخ فلسفه و فیلسوفان را بهتر است با شیوه مطالعاتی فلسفه‌های مضاف انجام داد به همین دلیل، لازم است تا به اختصار پیرامون چیستی فلسفه‌های مضاف سخن بگوییم.

امروزه در کنار هر علمی، فلسفه آن علم نیز مطرح است که از آن به عنوان «فلسفه مضاف» یاد می‌شود. هر علمی می‌تواند فلسفه داشته باشد؛ مانند فلسفه فیزیک، فلسفه شیمی، فلسفه زیست‌شناسی، فلسفه روان‌شناسی، فلسفه جامعه‌شناسی، فلسفه اقتصاد، فلسفه ریاضیات، فلسفه منطق، فلسفه فقه، فلسفه کلام، فلسفه اخلاق و... حتی دانشی به نام «فلسفه فلسفه» نیز داریم؛ چون فلسفه هم خودش یک علم است. به همه این فلسفه‌ها از آن جهت که مضاف‌الیهی برای آن‌ها آورده شده است، «فلسفه مضاف» می‌گویند. اگرچه مضمون فلسفه‌های مضاف از گذشته وجود داشت و امر تازه‌ای نیست؛ اما به عنوان دانشی مستقل عمر چندانی ندارد.

از آنجایی که «فلسفه اسلامی» نیز یک علم است، در کنار آن، دانشی به نام «فلسفه فلسفه اسلامی» شکل می‌گیرد. برای روشن‌تر شدن مسأله، بهتر است ابتدا در خصوص فلسفه‌های مضاف و سپس در مورد فلسفه فلسفه اسلامی به اختصار توضیحاتی بیان شود.

فلسفه‌های مضاف مرکب از دو واژه فلسفه و واژه‌ای که اشاره به متعلق (مضاف‌الیه) آن‌ها است، می‌باشند. البته باید توجه داشت که «فلسفه» در اینجا به معنای مصطلح خود نیست. اگر واژه فلسفه، مفرد و بدون پسوند ذکر شود معمولاً به معنای متافیزیک و هستی‌شناسی است؛ اما وقتی کلمه فلسفه با پسوند خاصی مثل فلسفه تاریخ به کار می‌رود مفهوم دیگری پیدا می‌کند. در این صورت واژه فلسفه در فلسفه تاریخ به معنای هستی‌شناسی نخواهد بود؛ بلکه اشاره به دانشی به نام فلسفه تاریخ دارد که علم تاریخ موضوع آن است.

فلسفه‌های مضاف به علوم، از جمله معرفت‌های درجه دوم<sup>۱۱۰</sup> هستند که با نگاه بیرونی به بررسی مجموعه داده‌های یک علم و کار عالمان آن می‌پردازد و مضاف‌الیه و متعلق خود را به عنوان یک پدیده مورد مطالعه قرار می‌دهد. به عنوان نمونه، فلسفه تاریخ هنگامی شکل می‌گیرد که از علم تاریخ فاصله گرفته به آن به عنوان یک پدیده دارای هویت تاریخی و اجتماعی، نگریسته شود. بنابراین، علم تاریخ و فلسفه تاریخ دو علم کاملاً متمایزند. علم تاریخ به بررسی حوادث و رویدادهای جهان و علل و نتایج آن‌ها می‌پردازد. به عنوان نمونه، بررسی زمان وقوع جنگ احد، تعداد نفرات مسلمانان و مشرکین، علل پیروزی یا شکست و... یک بحث تاریخی است؛ اما مباحثی چون علم بودن یا نبودن تاریخ، بررسی ماهیت این علم، ارزش تاریخ، تکامل تاریخ، علیت در تاریخ، قانونمندی تاریخ، نسبت علم تاریخ با دیگر علوم و... در فلسفه تاریخ مورد بررسی قرار می‌گیرد.

همچنین یک فیلسوف فیزیک به عنوان یک تماشاگر به نقد و بررسی علم فیزیک پرداخته بحث‌های نظری و تحلیلی در باره علم فیزیک (به عنوان یک پدیده) را بیان می‌کند و کاری به صحت و سقم گزاره‌ها و قضایای فیزیکی ندارد؛ بر خلاف یک فیزیکدان که با نگاه درونی به عنوان یک بازیگر به اتخاذ موضع در خصوص مسائلی همچون حرکت، نور، حرارت و... می‌پردازد.

البته مضاف‌الیه در فلسفه‌های مضاف همواره علوم نیستند؛ بلکه با توجه به این که متعلق و مضاف‌الیه در آن‌ها چه چیزی است می‌توان فلسفه‌های مضاف را به دو دسته تقسیم کرد:

#### أ. فلسفه مضاف به علم

اگر مضاف‌الیه خودش یک علم باشد، آنگاه فلسفه مضاف، یک علم درجه دوم و از سنخ دانش‌های فرانگرانه است؛<sup>۱۱۱</sup> مانند فلسفه فیزیک، فلسفه شیمی، فلسفه علوم اجتماعی، فلسفه علم اخلاق و فلسفه حقوق.

فلسفه‌های علوم به شش دسته تقسیم می‌شوند:

فلسفه علوم عقلی؛ مانند فلسفه فلسفه، فلسفه منطق، فلسفه معرفت‌شناسی، فلسفه ریاضی؛

فلسفه علوم شهودی؛ مانند فلسفه عرفان؛

فلسفه علوم طبیعی؛ مانند فلسفه طب، فلسفه فیزیک، فلسفه شیمی؛

فلسفه علوم انسانی؛ مانند فلسفه علم سیاست، فلسفه علم روان‌شناسی، فلسفه علم حقوق، فلسفه علم جامعه‌شناسی، فلسفه علم تاریخ؛  
فلسفه علوم ادبی؛ مانند فلسفه علم صرف، فلسفه علم معانی و بیان، فلسفه علم نحو؛  
فلسفه علوم دینی؛ مانند فلسفه علم کلام، فلسفه علم حدیث، فلسفه علم اخلاق، فلسفه علم ادیان، فلسفه علم فقه.

### ب. فلسفه مضاف به حقایق (اعم از خارجی و ذهنی)

اگر مضاف‌الیه خودش یک علم نباشد، در این صورت اگرچه فلسفه مضاف داریم، اما علم درجه دوم نخواهد بود؛ مانند فلسفه نفس، فلسفه هنر، فلسفه زبان و فلسفه تکنولوژی. این دسته از فلسفه‌های مضاف از سنخ دانش‌های درون‌گرایانه و علوم درجه اول می‌باشند.  
بنابراین، فلسفه هر یک از علوم خودش یک علم درجه دوم است، چون به یک علم درجه اول نظر می‌کند. فقه، فیزیک، ریاضیات، روان‌شناسی، علوم درجه اول هستند؛ ولی فلسفه فقه، فلسفه فیزیک، فلسفه ریاضی و فلسفه روان‌شناسی هر کدام علم درجه دو هستند. علم درجه دو به این معناست که ناظر به یک علم درجه اول است.

سه مسأله مهم در فلسفه هر علمی عبارتند از:

پیش‌فرض‌ها یعنی مبادی تصویری و تصدیقی علم که قدما آن را در مقدمه علم جای می‌دادند؛

متدلوژی و روش‌شناسی علم

تاریخ تطور آن علم که به دو مسأله پرداخته می‌شود؛ اولاً مسائلی که در آن علم مطرح شده مورد بررسی قرار می‌گیرد؛ ثانیاً بررسی خطاها یا نقاط عطف آن علم که گاهی از آن به عنوان «تاریخ شکست‌ها و توفیق‌های علم» یاد می‌شود.

بنابراین، فلسفه‌های مضاف در جایگاه علوم درجه دوم و با نگاهی تاریخی به تأملات نظری و عقلانی در باره پدیده‌ها می‌پردازد و آن پدیده‌های علم و گاهی غیر علم (مانند هنر، زبان و نفس) است. البته

فیلسوفان علم نباید به مضاف‌الیه خود تنها نگرش تاریخی داشته باشند؛ بلکه باید به گونه‌ای، حوادث آن علم را در ادوار گذشته بررسی کنند که در کشف معیارهای واقعی و جنبه‌های توصیه‌ای چاره‌ساز باشد.

مسائل فلسفه‌های مضاف به علوم به تفصیل عبارتند از:

شناسائی ماهیت و چیستی خود دانش؛

قلمرو و ساختار دانش؛

معناشناسی مفاهیم کلیدی دانش؛

روش‌شناسی و کشف رویکردها و رهیافت‌ها؛

مباحث معرفت‌شناختی دانش مانند روش اثبات گزاره‌ها و بحث واقع‌نمایی یا ابزار انگار بودن گزاره‌ها؛

پیش‌فرض‌ها و مبادی علمی و غیر علمی دانش و حتی مبادی علمی و غیر علمی رفتار جمعی عالمان؛

غایت، کارکرد و پیامدهای دانش؛

مطالعه تطبیقی گرایش‌های مختلف آن دانش؛

نسبت و مناسبات آن دانش با علوم و رشته‌های همگون و مرتبط؛

آسیب‌شناسی و کشف بایسته‌های دانش.

لازم به ذکر است که رؤوس ثمانیه که در منطق مطرح شده با فلسفه‌های مضاف فرق دارد. فلسفه‌های مضاف با علوم محقق سر و کار دارند؛ اما رؤوس ثمانیه به بیان بایسته‌های علم می‌پردازد. به عنوان نمونه در فلسفه فلسفه اسلامی بررسی می‌شود که آیا تعریف‌کننده از فلسفه با کاری که او در فلسفه ارایه کرد هماهنگی دارد یا نه. البته پژوهش‌گر پس از بررسی فلسفه محقق به تعریف بایسته فلسفه نیز دست خواهد یافت. به دیگر سخن، در فلسفه علم، تعریف بایسته علم بدست خواهد آمد؛ اما در رؤوس ثمانیه تعریف بایسته عالمان بیان می‌شود.

## ۵. فلسفه فلسفه اسلامی

فلسفه فلسفه اسلامی در جایگاه یکی از فلسفه‌های مضاف به علم و علوم درجه دوم، به مبانی نظری و تحلیلی درباره فلسفه اسلامی می‌پردازد و مبادی و پیش‌فرض‌های تصویری و تصدیقی و روش‌شناختی آن را تنقیح می‌کند. به عبارت دقیق‌تر، فلسفه فلسفه اسلامی یا علم‌شناسی فلسفه اسلامی دانشی است که در



مقام علم ناظر، به فلسفه اسلامی نظر می‌کند و به تحقیق موضوع، محمول، مسائل، مبادی، مقدمات، غایات، طرق روش شناختی فلسفه اسلامی و ارتباط آن با علوم و پدیده‌های دیگر می‌پردازد. به عبارت ساده‌تر، فیلسوف فلسفه اسلامی، فلسفه اسلامی را به عنوان یک پدیده از منظر بیرونی مورد شناسایی قرار می‌دهد و به دنبال پاسخ به پرسش‌هایی از این قبیل است: فلسفه اسلامی چیست؟ از کجا پدید آمد؟ چه تغییر و تحولاتی داشته است؟ مبانی و پیش فرض‌های آن چیست؟ از چه روشی می‌توان در آن مدد گرفت؟ و... تحقیقات فلسفه اسلامی و مسایل آن که ذیل این نوشتار خواهد آمد، در فلسفه و مسائل فلسفی و فعالیت فلاسفه تأثیر فراوانی می‌گذارد. فلسفه فلسفه، نگاه نقادانه به فیلسوف عطا می‌کند و در کشف کاستی‌ها و راه حل آن به او مدد می‌رساند؛ زیرا فلسفه فلسفه مقایسه‌ای بین فلسفه موجود و فلسفه بایسته یعنی بین فلسفه، آن‌گونه که هست با فلسفه، آن‌گونه که باید باشد، انجام می‌دهد و به کشف چالش‌ها و کاستی‌ها می‌پردازد. افزون بر آن، ایضاح مبادی و پیش‌فرض‌های تصویری فلسفه اسلامی و اثبات مبادی تصدیقی آن را به عهده دارد. به عبارت دیگر، فلسفه فلسفه مشخص می‌کند که فلسفه بر چه پیش‌فرض‌هایی مبتنی است.<sup>۱۱۲</sup> به عنوان نمونه، می‌توان از پیش‌فرض‌های معرفت‌شناختی نام برد.

همان‌طور که بیان شد بخشی از فلسفه‌های علوم، تاریخ آن علم است؛ البته فیلسوف به عنوان یک فیلسوف (نه یک مورخ) تاریخ آن علم را مورد بررسی قرار می‌دهد؛ تا خطاها یا نقاط عطف آن علم را دریابد. با مطالعه تاریخی مشخص می‌شود که مثلاً دغدغه شیخ اشراق یا ملاصدرا چه بود که منجر به تأسیس یک مکتب جدید فلسفی شد. همچنین امروز چه مسائل جدیدی پیش آمده است که کاربرد مسائل آن زمان را کمرنگ کرده است؟ بنابراین، با مطالعه تاریخی فلسفه اسلامی و شناخت مسایل روز می‌توان پارادایمی ارائه کرد که پاسخگوی مسائل جدید باشد.

بنابراین، ما در صدیم تا با نگاهی درجه دوم به تبیین فلسفه اسلامی بپردازیم. لازم است ابتدا به تعریف فلسفه فلسفه اسلامی می‌پردازیم:

فلسفه فلسفه اسلامی، دانش فرانگرانه فلسفه اسلامی، گرایش‌ها و رویکردها و رهیافت‌های گوناگون آن است.

موضوع این دانش فرانگرانه، فلسفه اسلامی؛ رویکردهای مشایی، اشراقی و صدرایی؛ و رهیافت‌های شخصیت‌های برجسته فلسفه است. به این معنا که فلسفه فلسفه اسلامی علاوه بر آن‌که رویکردهای حکمت

مشاء، اشراق، یمانی و متعالیه را توصیف، تحلیل و آسیب‌شناسی می‌کند، رهیافت‌های فلاسفه برجسته به‌ویژه مؤسسان مکاتب را شناسایی و ارزیابی می‌کند.

روش عام پژوهش<sup>۱۱۳</sup> در فلسفه اسلامی در مقام فن تحقیق (یعنی مقام گردآوری اطلاعات)، کتابخانه‌ای است که با روش هرمنوتیکی به فهم نظریه‌ها، رویکردها، رهیافت‌ها و پارادایم‌های فلسفی<sup>۱۱۴</sup> می‌پردازد.

منظور از فن کتابخانه‌ای، شناسایی منابع مکتوب فلاسفه و فهم دقیق نظریه‌های آن‌ها است؛ یعنی با رویکرد تاریخی یکایک مسایل فلسفه اسلامی از کندی بلکه از ارسطو تا فلسفه اسلامی معاصر مورد بررسی قرار می‌گیرد. البته فهم دقیق نظریه‌ها، رویکردها، رهیافت‌ها و پارادایم‌های فلسفی تنها با روش هرمنوتیکی انجام می‌پذیرد؛ یعنی پژوهش‌گر در فرآیند فهم ساحت‌های پیش‌گفته نباید از پیش‌فرض‌های تحمیلی خود بهره‌گیری؛ بلکه تنها باید به مقصود و نیت مؤلف یا نظریه‌پرداز دست یابد. به دیگر سخن، باید مؤلف‌محور باشد، نه این‌که با دخالت پیش‌فرض‌های تحمیلی خود، مفسر‌محورانه به تفسیر به رأی منابع مکتوب آن‌ها بپردازد. اما فرآیند این پژوهش در مقام روش تحقیق خاص (یعنی مقام ارزیابی و داوری) — به لحاظ معرفتی و دفاعی — توصیفی (جهت گزارش نظریه فلسفی)، تعلیلی (جهت کشف علل و عوامل پیدایش نظریه‌ها و مکاتب فلسفی)، تحلیلی (جهت کشف پیش‌فرض‌ها و لوازم و دستاوردها)، استدلالی (اعم از برهان عقلی، نقلی — تاریخی و وجدانی) و نقدی (جهت کشف آسیب‌ها و کاستی‌های روش‌شناختی و محتوایی مکاتب و گرایش‌های فلسفی) است.

لازم به ذکر است که رویکرد ما در طرح مباحث فلسفه اسلامی در مقام گردآوری اطلاعات (فن تحقیق)، تاریخی — گزارشی و در مقام داوری و تحلیل (روش تحقیق به معنای خاص)، معرفت‌شناختی است.

رویکرد معرفت‌شناختی به این معناست که با نگرش درجه اول و درون‌گرایانه به مسایل فلسفی پرداخته نمی‌شود. بنابراین، در مقام اثبات یا نفی مسایل فلسفی مانند اصالت وجود یا ماهیت و امثال آن نیستیم؛ بلکه نگرش فرانگانه و درجه دوم نسبت به مکاتب و رویکردها و رهیافت‌ها و مسایل فلسفی داریم. بنابراین، زاویه دید پژوهش‌گر در این دانش، کلان و بیرونی است.

منظور از رویکرد تاریخی هم این است که مکاتب و گرایش‌های فلسفی در شرایط زمانی و مکانی خاص و ویژه مورد بررسی قرار می‌گیرد. به دیگر سخن، نگرش کلان و بیرونی ذکر شده به صورت تاریخی دنبال می‌شود و فرآیند پیدایش و بسط و قبض مسایل شناسایی می‌شود. بنابراین، هر یک از مسایل این دانش مانند چیستی فلسفه، موضوع فلسفه، روش فلسفه و... باید از زمان کندی تا حکمای معاصر بررسی شود.

غایت و هدف فلسفه فلسفه اسلامی، توصیف و تحلیل مکاتب و گرایش‌های فلسفه اسلامی و ارزیابی و کشف آسیب‌ها و توانایی‌های آن‌ها است. این هدف با توجه به کارآمدی و نقش فلسفه در عرصه الهیات، علوم، فلسفه‌های مضاف، فرهنگ و تکنولوژی و کاربرد و روزآمدی فلسفه در نیازهای معاصر دنیوی و اخروی، مادی و معنوی، فردی و اجتماعی و در نهایت، ارایه ساختار و سازماندهی پیشنهادی دستگاه جدید فلسفه اسلامی انجام می‌پذیرد. به دیگر سخن، هدف نهایی فلسفه فلسفه اسلامی عبارت است از کشف و ارایه ساختاری نظام‌مند برای فلسفه اسلامی با ویژگی‌های ذیل:

فلسفی بودن و بهره‌مندی تمام مسایل فلسفه اسلامی از روش عقلی؛

اسلامی بودن به معنای استفاده و همراهی مسایل فلسفی با آموزه‌های اسلامی و حداقل عدم مخالفت صریح آن‌ها با اسلام؛

کارآمدی و روزآمدی؛ یعنی ایفای نقش فلسفه فلسفه اسلامی در الهیات، علوم، فلسفه‌های مضاف، فرهنگ و تکنولوژی و سایر نیازهای انسان معاصر.

با توجه به مسایل پیش‌گفته می‌توان مسایل فلسفه فلسفه اسلامی را به شرح ذیل بیان کرد:

تعریف فلسفه اسلامی؛

موضوع فلسفه اسلامی؛

چیستی اسلامیت فلسفه؛

هندسه و قلمرو فلسفه اسلامی؛

معنا شناسی مفاهیم فلسفی؛

مسایل عام و خاص فلسفه اسلامی؛

روش شناسی فلسفه اسلامی؛

اثبات پذیری و معقولیت گزاره‌های فلسفی؛

## تاریخ فلسفه اسلامی (۱) طبقة دوم

غایت و کارکرد فلسفه اسلامی؛

مطالعه تاریخی و تطبیقی رویکردها و رهیافت‌های فلسفه اسلامی؛

نسبت و مناسبات فلسفه اسلامی با فلسفه‌های یونانی؛

نسبت و مناسبات فلسفه اسلامی با فلسفه‌های جدید و معاصر غرب؛

نسبت و مناسبات فلسفه اسلامی با علوم و مقوله‌های همگون؛

آسیب شناسی و بایسته‌های فلسفه اسلامی.

# طبقات حکماء اسلامی



## طبقه اول

### ابو یوسف یعقوب کندی (۱۸۵-۲۶۰ق)

#### درآمد سخن: منابع مطالعاتی کندی

- ۱- رسائل الکندی الفلسفیه؛ تحقیق: محمد عبدالهادی ابوریثه؛ قاهره؛ دارالفکر العربی، المجلد الاول، ۱۳۶۹ ق؛ المجلد الثاني، ۱۳۷۲ق؛ شامل متن اصلی بیست و چهار رساله کندی و ترجمه عربی یک رساله از ترجمه لاتین.
- ۲- الکندی دراسة و مختارات؛ الاب یوحنا قمیر؛ بیروت، المطبعة الكاتوليكية، ۱۹۵۴م؛ (گزیده‌ای از رسائل کندی همراه با متن کامل چهار رساله کندی).
- ۳- کندی، فیلسوف بزرگ جهان اسلام؛ ترجمه: صادق سجادی، تهران: انتشارات فلسفه، ۱۳۶۳.
- ۴- مؤلفات الکندی الموسیقیة؛ زکریا، یوسف؛ بغداد: المجمع العلمی العراقی، ۱۹۶۲م؛ (شامل متن اصلی پنج رساله کندی در موسیقی).
- ۵- رسائل فلسفیه للکندی و الفارابی و ابن باجه و ابن عدی؛ عبدالرحمن بدوی؛ ۱۹۶۸ م، الطبعة الثالثة ۱۹۸۳ م، بیروت، دارالاندلس؛ (شامل متن اصلی دو رساله کندی).
- ۶- صوان الحکمة و ثلاث رسائل؛ ابوسلیمان المنطقی السجستانی؛ تحقیق: عبدالرحمن بدوی؛ تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۱۹۷۴م؛ (شامل متن یک رساله و نکاتی از آرای کندی).
- ۷- فلاسفه شیعه؛ شیخ عبدالله نعمه، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ص ۴۷۶-۴۴۹.

#### ۱. زیست‌نامه کندی

نام کامل او ابو یوسف یعقوب بن اسحق بن صباح بن عمران بن اسمعیل بن الاشعث بن قیس الکندی است. کنده نام یکی از قبایل بزرگ اعراب پیش از اسلام بود. جد او اشعث بن قیس با پذیرفتن اسلام، جزو

صحابه پیامبر شد و همراه تنی چند از مسلمانان صدر اسلام به کوفه، محل زندگانی اخلاف خود، رفت. پدرش اسحاق بن الصباح در طول خلافت خلفای عباسی، مهدی و هارون الرشید، حاکم کوفه بود. تولد کندی به احتمال قوی ده سالی پیش از مرگ هارون الرشید (۱۸۵ق/۸۰۱م) بوده است.

وقتی اسحاق از دنیا رفت، فرزندش هنوز خردسال بود، یعقوب در کوفه، در بازمانده میراثی از بزرگی و مالداري و در دامان بی‌پدري و در سایه جاهي که در شرف زوال بود رشد می‌کرد. پس از مرگ او، خاندان اشعث از کوفه بیرون رفتند و در شهرها پراکنده شدند و برای پرستاری کودک یتیم جز مادرش کسی باقی نبود، که از زندگی او هیچ‌گونه اطلاعی در دست نیست. ظاهراً مادرش آن‌گاه که از هوش سرشار و اشتیاق فراوان وی به کسب دانش آگاه شد، به راه دانش‌اندوزی روانه‌اش کرد، تا اگر چنان شود که دست وی به جاه و جلال فرمانروایی نرسد، از بزرگواری، دانشمندی و فرزاندگی محروم نماند.

کوفه و بصره، طی قرون دوم و سوم هجری، دو کانون فرهنگ اسلامی بوده‌اند که با یکدیگر رقابت می‌کردند. کوفه بیشتر مرکز مطالعات علوم عقلی بود. دوران کودکی کندی در این محیط عقلی سپری گشت. وی در دوران کودکی، قرآن را حفظ کرد و بعد دروس قرآن، صرف و نحو، عربی، ادبیات و حساب مقدماتی را به پایان رسانید و سپس به فراگرفتن فقه و علم نوظهور کلام پرداخت. اما به نظر می‌رسد که کندی به علم طبیعی و فلسفه راغب‌تر بود و باقی عمر خود را به‌خصوص بعد از آن که به بغداد رفت، وقف علم طبیعی و فلسفه کرد.<sup>۱۱۵</sup>

او هنگامی ظهور کرد که سر و صداهای بسیار گوش‌خراش جامعه‌ی اسلامی را فرا گرفته بود. این دوره، عصر مأمون عباسی است که فرهنگ‌های متعدد و فلسفه‌های گوناگون از خارج محیط اسلام، در محیط اسلامی داخل شده و رخنه کرده بود. کندی در دوره انتقال بزرگی در فرهنگ و معرفت زندگی می‌کرد.

در این دوره، فکر عربی بر واردات افکار اجنبی و یونانی و فارسی و هندی تکیه کرده بود و کار ترجمه فرهنگ‌های ملل اجنبی گسترشی بسیار داشت. از طرف خلفای بنی‌عباس کار ترجمه تشجیع می‌شد و در این راه اموال بسیاری خرج می‌کردند. عنایت و توجه خلفا به این کار با حرص و اصرار زیاد تعقیب می‌شد. کار ترجمه‌های مفید و خوب از سال ۷۵۰ میلادی تا سال ۹۰۰ میلادی ادامه یافت. در این مدت مترجمان در نقل و ترجمه کتب اصلی از زبان سریانی، یونانی، پهلوی و سانسکریت با علاقه‌ی بسیار اقدام کردند و مقدم بر تمام مترجمان که در بیت‌الحکمه بودند، حنین بن اسحاق بود. مأمون عباسی به وزن تمام کتاب‌هایی



که چنین آن‌ها را ترجمه کرده بود، به او طلا بخشید و آن جایزه به قدری بود که می‌گفتند نزدیک بود خزانه کشور را تهی کند. رغبت و شوق مسلمانان به ترجمه، فوق‌العاده بود. به همین جهت، مأمون در سال ۸۳۰ میلادی در بغداد، یک مجمع علمی و یک رصدخانه فلکی و نیز یک کتابخانه‌ی عمومی تأسیس کرد و تنها برای کتابخانه، دویست هزار دینار خرج کرد (این مبلغ معادل قریب ۹۵۰۰۰۰ دلار امریکایی است). وی در آن مجمع علمی عده‌ای از مترجمان را به‌کار گماشت و از بیت‌المال برای آنان مقرری معین کرد. سرعت‌کار چنان بود که پیش از سال ۸۵۰ میلادی، بیش‌تر کتاب‌های یونانی قدیم که شامل علوم ریاضی و فلک و طب بودند به عربی ترجمه شد.

طبیعی است که کندی می‌بایست تحت تأثیر آن طوفان فکری- فرهنگی قرار گیرد و با آن جریان هم‌آهنگ شود و در مسیر همان موج حرکت کند. به این جهت تعجبی ندارد اگر می‌بینیم در افکار او، رنگ‌های مختلف فلسفه یونان، به‌ویژه فلسفه افلاطون و ارسطو که بر سایر افکار فلسفی در آن دوره غلبه داشت، دیده می‌شود. در عین حال شگفت است که اندیشه او هر نوع فلسفه و علم و فرهنگ را که در ظرف آن زمان جاگیر شده بود، در بر گرفت تا آن‌که شهرت او در ترجمه و علم و فلسفه، در دربار مأمون و معتصم تثبیت شد. وی در بسیاری از علوم، نبوغ و شخصیت یافت و به قدر وسع خود از هر علمی توشه‌ای برداشت.<sup>۱۱۶</sup>

احاطه کامل به علوم و فلسفه یونان، مستلزم مهارت در زبان‌های یونانی و سریانی بود. چنین به نظر می‌رسد که کندی زبان یونانی را فرا گرفت ولی به زبان سریانی تسلط کامل یافت. چنان‌که آثار متعددی از آن زبان را به عربی ترجمه کرد. او همچنین در بعضی از ترجمه‌های عربی، از جمله ترجمه عبدالملک الحمصی از انشاد (تاسوعات) افلوپین - که اعراب جزو آثار ارسطو می‌دانستند- تجدیدنظر کرد. القفطی؛ صاحب تراجم الحکماء می‌گوید: «کندی بسیاری از کتب فلسفی را ترجمه کرد. و مشکلاتشان را آسان، و نظریات مهم‌شان را خلاصه کرد».<sup>۱۱۷</sup>

در مقابل، هانری کربن معتقد است کندی را نمی‌توان مترجم متن‌های قدیم دانست؛ بلکه به عنوان اشراف‌زاده‌ای ثروتمند، شمار بسیاری از همکاران و مترجمان مسیحی را به خدمت گرفت و اغلب، ترجمه‌ها را از نظر اصطلاحات عربی که برای آنان دشوار می‌نمود، تصحیح می‌کرد. بدینسان، اثولوجیای مشهور و منسوب به ارسطو را عبدالملک حمصی برای او ترجمه کرد. این کتاب، تأثیری ژرف بر اندیشه او

گذاشت. افزون بر این، کتاب جغرافیا اثر بطلمیوس و بخشی از کتاب مابعدالطبیعه، اثر ارسطو را نیز اوستاتیوس برای او ترجمه کرد. بنابراین، کندی، برخلاف متفکر هم دوره‌اش حنین ابن اسحاق، نه زبان یونانی می‌دانست و نه با زبان سریانی آشنایی داشت. او به همین دلیل از ترجمه‌های دانشمندی همچون ابن نعیم، اوستاتیوس (استات) و ابن بطریق استفاده و اقتباس می‌نمود.<sup>۱۱۸</sup>

ترجمه‌های قدیمی که مورد استناد و استفاده کندی قرار می‌گرفتند فی الواقع واجد درجه و اعتبار علمی بالای آثار حنین بن اسحاق نبودند؛ اما به هر حال این کندی بود که پهنه وسیع و تازه‌ای را در زمین حاصلخیز تمدن عرب ایجاد کرد و عرب‌زبانان را با نخستین ترجمه‌های فلسفه یونانی آشنا نمود.<sup>۱۱۹</sup>

کندی در بغداد با مأمون و معتصم خلفای عباسی و پسرش - احمد بن المعتصم - در تماس بود و به معلمی او هم منصوب شد. کندی بعضی از نوشته‌های مهم خود را به او تقدیم کرد. ابن بناثه می‌نویسد: «کندی و نوشته‌هایش زینت بخش امپراتوری معتصم بود».

کندی در زمان خلافت متوکل (۲۳۲-۲۴۷ق) به اوج شهرت رسید. بدیهی است شهرت علمی و شخصیت فلسفی و نزدیکی او به دربار عباسی، از علل و عوامل اصلی در برانگیختن جمعی علیه او، به صورت رقیب و حسود و دشمن شده بود که موقعیت او را به خطر می‌انداخت؛ همان‌گونه که هر بزرگی و هر صاحب مقام یا علمی با چنین مشکلی مواجه است. برای معرفی برخی از رقبا و حسودان می‌توان از دو نفر به نام محمد و احمد فرزندان موسی بن شاکر نام برد. ستاره‌ی اقبال آن دو در دوره‌ی کندی درخشید و در ریاضیات و هیأت و فلسفه نبوغ‌شان را نشان دادند. فضل و شهرت کندی، آن دو را آزار می‌داد، مخصوصاً که می‌دیدند وی در دربار بنی‌عباس و دستگاه پر عرض و طول خلیفه، بسیار مقرب است. از این رو، مصمم شدند علیه او نزد متوکل عباسی اقدام به نامی و توطئه‌چینی کنند. آنان موفق شدند موقعیت کندی را سست کنند و از دربار دورش کنند تا جایی که متوکل او را کتک زد و کتاب‌های وی را مصادره کرد و تمام تألیفات او را گرفت. آن دو نفر که دست‌اندرکار این مصائب بودند کتاب‌های او را به بصره فرستادند و کتابخانه‌ی بزرگ و مخصوصی به نام کندیه تشکیل دادند. سرانجام بر متوکل کشف شد که آن دو نفر علیه کندی توطئه کرده‌اند و آن‌ها به نوبه‌ی خود دچار غضب و خشم متوکل شدند، تا آن‌که یک رقیب قدیم آن‌ها (که او را هم با همان روشی که علیه کندی به کار برده بودند، مورد خشم متوکل قرار داده بودند و

متوکل او را از دربار بیرون کرده بود) به داد ایشان رسید و آن‌ها را نجات داد. این شخص مهندس مشهور، سند بن علی بود که در حدود سال ۸۵۰ میلادی ظهور کرد.<sup>۱۲۰</sup>

از دشمنان دیگر کندی ابومعشر جعفر بن محمد بلخی بود که در سال ۲۷۲ هجری وفات کرد. وی بیش از یک صد سال عمر کرد. این مرد از دشمنان سرسخت کندی بود. بسیار به او بد می‌گفت و با مصالبتی زننده او را نکوهش می‌کرد و عامه‌ی مردم را علیه او تحریک و اغوا می‌نمود. سر این دشمنی اشتغال کندی به فلسفه بود. کندی، به طور پنهانی، کسی را نزد او فرستاد و او را از رموز فلسفه آگاه ساخت. سرانجام، بلخی به جرگه شاگردان کندی پیوست و از کندی به عنوان «مرد بزرگ» یاد کرد. یکی از تألیفات کندی رساله‌ای در پاسخ به پرسش‌های ابومعشر در باب نجوم است.<sup>۱۲۱</sup>

کندی در رساله‌ای مدت امپراطوری عرب را از طریق محاسباتی که هم از علوم یونانی از جمله نجوم و هم از تفسیر متون قرآنی استفاده کرده بود، ۶۹۳ سال پیش‌بینی کرد.<sup>۱۲۲</sup>

## ۲. تألیفات و آثار کندی

همان‌طور که بیان شد، بیش‌تر آثار گوناگون کندی - که تعداد آن حدود ۲۷۰ بوده - مفقود شده است. ابن ندیم و به پیروی از او، قفطی نوشته‌های او را که بیشتر شامل رسالاتی کوتاه است، به هفده گروه تقسیم کرده‌اند.

این آثار گوناگون نمایان‌گر این است که آگاهی کندی، جامع و دانشنامه‌ای بوده است.

بعضی از آثار علمی او را جرارد کریمونا (Gerard Cremona) به زبان لاتین ترجمه کرد که در افکار اروپای قرون وسطا تأثیر گذاشت. قبل از این که رساله‌های عربی کندی کشف گردد و به چاپ برسد، محققان، آثار او را منحصرأً از روی ترجمه‌های لاتین مطالعه می‌کردند. آثار او به زبان لاتین عبارتند از: مجموعه بزرگ پزشکی، که در سال ۱۵۳۱/۹۳۸ به چاپ رسید. آلبینو نگی (Aboino Nagy) در سال ۱۸۹۷/۱۳۱۵ ترجمه قرون وسطایی، رسایل زیر را تصحیح کرد: در ماهیت عقل، در تعریف فن برهان منطقی، درباره خواب و رؤیا، در ماهیت‌های پنجگانه. با کشف شدن بعضی از نسخه‌های خطی عربی آثار کندی، نوری جدید بر فلسفه او تابید. مجموعه‌ای شامل ۲۵ رساله توسط ریتر در استانبول پیدا شد که همه

آن‌ها توسط محققان مختلفی چون والترز، روزنتال، (دکترهادی) ابوریده و احمد فؤاد الاهوانی به چاپ رسیده است.

نظریات و افکار دقیقی که در کتب و رسایل کندی از او باقی مانده است، به ما می‌نمایاند که اندیشه او تا چه اندازه جهت پذیرش علوم و فلسفه، وسعت نظر داشته، در جوانب گوناگون اندیشه، به تألیف و تصنیف دست یازیده است. کندی در باب مسایل گوناگونی چون موسیقی و ریاضیات و نجوم و پزشکی و منطق و الهیات و سیاست به تألیف پرداخت و در سیر اندیشه خویش از حکمای قدیم یونان، همچون اقلیدس، بطلمیوس، بقراط، سقراط، افلاطون و ارسطو سیراب گردید.

اما بیشتر تألیفات کندی، مفقود شده است و آن کتبی که از او برجای مانده و به طبع رسیده، در مسایل پراکنده‌ای - بدون استقصاء و بررسی عمیق - بحث می‌کند. در اینجا به ذکر مهم‌ترین تألیفات او، که به طبع رسیده می‌پردازیم:

کمیة کتب ارسطو

حدود الاشیاء و رسومها

الفلسفة الاولى

الفاعل الحق الاول والفاعل الثانى بالمجاز

تناهى الجرم العالم

وحدانية الله و تناهى الجرم العالم

مائیة ما لا يمكن ان يكون لانهاية و ما الذى يقال لانهاية له

العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد

سجود الجرم الاقصى لبارئه

جواهر الاجسام

العقل فى النفس

الكلام فى النفس مختصر وجيز

ماهية النوم والروياء

رسالة فى العقل. ۱۲۳

### ۳. شاگردان کندی

کندی شاگردان بسیاری داشت که بعضی از آنها از اقطاب فکر اسلامی در دوره خود بودند. اینان نزد کندی درس خوانده و زیر دست او فارغ التحصیل شده بودند. نام عده‌ای از آنها به این شرح است: محمد بن یزید معروف به دبیس: این دانشمند در کیمیاگری هم کار می‌کرد. همچنین مشغول کارهای (برانی) بود، کتاب الجامع و کتاب اعمال الاصباع (کارهای رنگی) و ساخت مرکب و مداد، از اوست. زرنب: کندی رساله‌ای به نام شاگردش زرنب، در بیان اسرار ستارگان و مقدمه کارهای رنگی نوشته است. احمد بن طیب سرخسی<sup>۱۲۴</sup> فیلسوف معروف.

ابوزید احمد بن سهل بلخی.

ابومعشر جعفر بن محمد بلخی.

کندی شاگردان دیگری هم (که نامشان شبیه و هموزن نام سیبویه بوده) داشت. آنها جماعتی بودند که از آن جمله‌اند: حسنویه، نفظویه، سلمویه، رحمویه.<sup>۱۲۵</sup>

### ۴. مذهب کندی

سید بن طاووس در جزء پنجم از کتاب خود، فرج المهموم<sup>۱۲۶</sup> کندی را از آن دسته از علمای شیعه قلمداد کرده که نجوم می‌دانستند و چنین گفته است: «از کسانی که شهرت به علم نجوم دارند و گفته شده است که از علمای شیعه‌اند، شیخ فاضل کندی است...» و باز می‌گوید: «آنچه از تألیفات او به ما رسیده و در علم نجوم است، رساله او در این علم در پنج جزء است». شیخ آقا بزرگ طهرانی، مؤلف الذریعة هم او را در شمار مؤلفان شیعه آورده، بعضی از مؤلفات او را هم نقل کرده است.<sup>۱۲۷</sup> سید محسن امین جبل عاملی در اعیان الشیعه کندی را شیعه زیدی می‌داند.<sup>۱۲۸</sup>

چنان‌که بیان شد کندی در پایتخت و مرکز تشیع، کوفه، متولد شد و کوفه، وطن پدران و اجداد او بود. طبعاً وی تحت تأثیر روح محیط خود قرار گرفت. افزون بر آن، وی رساله‌های خود را با عباراتی که عادتاً شیعه آن‌ها را به کار می‌برد و از مختصات شیعیان است ختم کرده، چنان‌که در خاتمه رساله خود فی الفلسفة

الاولی می‌گوید: «والحمد لله العالمین، و صلواته علی محمد النبی و آله اجمعین» یا در انتهای رساله فی سجود الجرم الاقصی می‌نویسد: «والحمد لله رب العالمین، والصلوة علی محمد المصطفی و آله الطاهرین» و در پایان رساله‌های فی النفس و فی حدود الاشیاء و جاهای دیگر، همین روش را داشت. البته این قبیل تعبیرات را می‌توانیم قرینه‌ی محکمی بر شیعه بودن او قرار دهیم و احتیاج به قراین دیگر نداشته نداریم.

ظهرالدین بیهقی نیز در کتاب خود به نام تنمۀ صوان الحکمة و شهرزوری در نزهة الارواح بیان داشته‌اند که در ملیت کندی اختلاف است، بعضی او را یهودی دانسته‌اند که مسلمان شده است. این گفتار بسیار غریب و دور از تصدیق است؛ زیرا دانستیم که پدران و اجداد او همگی مسلمان بوده‌اند و در سایه‌ی اسلام بزرگ شده‌اند و جدش «شعث کندی بن قیس» بر رسول خدا (ص) وارد شد و مسلمان گردید. عجیب‌تر آن‌که ویل دورانت مستشرق و مؤلف تاریخ تمدن به کندی نسبت داده است که او رساله‌ای در دفاع از نصرانیت نوشته است. به طور یقین نسبت تألیف این رساله به کندی درست نیست. رساله‌ای را که مستشرق مزبور عنوان کرده است تألیف عبدالمسیح بن اسحاق کندی است که در رد رساله‌ای است که عبدالله بن اسماعیل هاشمی نوشته، برای او فرستاده بود. عبدالمسیح هم جوایبه‌ای برای عبدالله بن اسماعیل هاشمی فرستاده، او را - در مقابل دعوت هاشمی از او به مسلمان شدن - دعوت به مسیحیت کرد. مستشرق مذکور به علت مشابهت در اسم، این اشتباه را کرده است و این دو رساله در آثار الباقیة بیرونی عنوان شده است.<sup>۱۲۹</sup>

شهید مطهری معتقد است برخی از اینکه نامش یعقوب و نام پدرش اسحق و کنیه‌اش ابویوسف است، او را یهودی پنداشته‌اند. امروزه در اثر تحقیقاتی که به عمل آمده روشن شده که اولاً ارزش علمی و فلسفی کندی بیش از آن است که قبلاً تصور می‌شد؛ ثانیاً مسلمانی پاک اعتقاد و مدافع و احتمالاً شیعه بود؛ ثالثاً به واسطه موقعیت علمی و اجتماعی محسود بود و نسبت‌های ناروا به او مولود آن حسادت‌هاست.<sup>۱۳۰</sup>

احتمال شیعه بودن کندی را شهید مطهری به نقل از کتاب فلاسفة الشیعة نوشته عبدالله نعمه ذکر می‌کند؛ ولی از مجموع اثار و تألیفات او می‌توان گفت بدون شک کندی فیلسوفی عالیقدر و با ایمان و نویسنده‌ای تواناست و از نظر فکری هم به طرز تفکر شیعه و از میان فرقه‌های اهل سنت به معتزله نزدیک‌تر است. به

طوری که کربن، از او به عنوان یاران معتزلی‌ها نام می‌برد که پس از روی کار آمدن متوکل - که طرفدار اشعری و ضد معتزلی بود - مورد بی‌مهری قرار گرفت.<sup>۱۳۱</sup> البته کربن در ادامه می‌گوید:

«کندی، با اینکه روابط نزدیکی با معتزله که پیش از متوکل، در دستگاه خلافت عباسیان مقام و منزلتی داشتند، به هم رسانده بود؛ اما در زمره آنان به شمار نمی‌آمد. بحث او با مباحث اهل کلام تفاوت داشت. راهنمای او در بحث، احساس مطابقت کامل میان تحقیق فلسفی و وحی نبوی بود ... کندی یقین داشت که سرچشمه و ضامن نظریه‌هایی مانند خلق عالم از عدم، معاد جسمانی و نبوت جدال عقلی نیست. به این دلیل، معرفت‌شناسی او، میان علم انسانی (شامل منطق، علوم چهارگانه حساب، موسیقی، هندسه، فلکیات و نیز فلسفه) و علم الهی که فقط به پیامبر داده شده است، قائل به تمیز بود. با وجود این، اینجا، همیشه، بحث از دو صورت یا مرتبه‌ی معرفتی است که بی‌آنکه در تضاد باشند، در هماهنگی کامل‌اند.»<sup>۱۳۲</sup>

#### ۵. کندی در نگاه دیگران

ابن ابی اصیبعه در طبقات الاطباء می‌گوید: «کندی تألیفات گران‌قدر و رساله‌های بسیار در تمام علوم دارد...»

ابن نباته می‌گوید: «... دولت معتصم با وجود کندی و به تألیفات او، درخشندگی خاص داشت و تألیفات او، بسیار است...»

ابوحیان توحیدی می‌گوید: «کندی در علوم مختلف، تألیفات و رساله‌هایی متعدد داشت که در بین مردم نفوذ بسیار کرده بود و مردم به آنها اقبالی عجیب داشتند.»

ابن یونس می‌گوید: «کندی فاضل زمان خود در معرفت همه علوم و فیلسوف عرب بود. کندی در نزد علمای جدید، موقعیت بزرگی دارد و اینان به آثار و افکار او توجه کرده‌اند، به قسمی که بیکن معروف گفته است: «کندی و حسن بن هیثم، با بطلمیوس در صف مقدم هستند.» صالح زکی در کتاب «آثار باقیه» خود می‌نویسد: «کندی، نخستین کسی است که به لقب فیلسوف اسلام شهرت یافته است.»<sup>۱۳۳</sup>

به روایت ابن ندیم در الفهرست، کندی در معرفت علوم قدیم، فاضل روزگار بود. ابن جلجل در طبقات الاطباء می‌گوید: فیلسوف علی الاطلاق در اسلام کسی غیر از او نبود. قفطی در تاریخ الحکماء بر این باور است که یعقوب در ملت اسلام به تبحر در فنون، حکمت یونانی و فارسی و هندی مشهور و فیلسوف عرب

بود. شهرزوری هم در نزهة الارواح می‌گوید کندی، مهندس و در غوامض علوم بسیار شهره بود و تصانیف بسیار دارد. هانری کرین بر این اعتقاد است که او نمونه فیلسوفانی مانند فارابی، ابن رشد، خواجه نصیر و ... را مصور می‌سازد که دید جهانی داشتند. رژم کاردان نیز در کتاب ظرایف وی را یکی از ۱۲ چهره عقلی تاریخ بشر که تأثیر فراوانی به جا گذاشته‌اند، می‌داند. کاردانوس، نام وی را هم‌ردیف ارشمیدس، ارسطو و اقلیدس آورده، وی را یکی از چهره‌های عقلی تاریخ بشریت خوانده است.<sup>۱۳۴</sup>

### ۶. کندی و فلسفه اسلامی

تنها با ظهور کندی بود که فلسفه به عنوان بخشی از فرهنگ اسلام شناخته شد. به همین دلیل، مورخان عرب، او را نخستین «فیلسوف العرب» خواندند. این درست است که کندی عقاید خود را از نوافلاطونیان ارسطوگرا اقتباس کرد؛ ولی وی، آن معانی را محتوای جدیدی بخشید و با آشتی دادن میراث فرهنگی یونان و اسلام، فلسفه جدیدی را بنیان نهاد. وی مانند فیلسوفان بعدی چون فارابی، ابن سینا و ابن رشد، اول به علم روآورد و سپس فیلسوف شد. به همین دلیل است که ابن ندیم، کندی را در طبقه فلاسفه طبیعی قرار داده، می‌گوید: کندی بهترین مرد زمان خویش و یگانه دانشمند علوم اوایل است. او را فیلسوف العرب می‌خوانند. کتاب‌های او درباره علوم گوناگون چون منطق، فلسفه، هندسه، حساب و نجوم و غیره، بحث می‌کند و ما به سبب تفوق او در علم، او را در شمار فلاسفه طبیعی می‌آوریم.<sup>۱۳۵</sup>

بنابراین، کندی، نخستین فیلسوف مسلمان و اولین فیلسوفی است که به زبان عربی، فلسفه نوشت؛ همانند دکارت که برای اولین بار از زبان فرانسه برای بیان آموزه‌های فلسفی استفاده کرد.<sup>۱۳۶</sup>

مهم‌ترین کار کندی، شناساندن مکاتب فلسفی یونان به اعراب و مسلمانان بود؛ ولی او فقط ناقل آرای آنان نبود؛ بلکه به تحلیل و توجیه آن‌ها نیز پرداخت. بنابراین، وی به این معنا فیلسوف است.

افزون بر آن، پیدا کردن معادل‌های عربی برای اصطلاحات فلسفی از کارهای مهم وی بود؛ مانند «عنصر» به جای «أسطقص»؛ «طین» به جای «هیولا»؛ «حکمت» به جای «فلسفه»؛ «مصوره» به جای «فنتاسیا»<sup>۱۳۷</sup>. همچنین وی رساله‌ای به نام رساله فی حدود الاشیاء و رسومها تألیف کرد که در حقیقت اولین کتاب، در خصوص واژه‌ها و اصطلاحات فلسفی در میان اعراب است.<sup>۱۳۸</sup> شاید بسیاری از



اصطلاحات و واژه‌هایی که او برگزید در متون فلسفی پس از او مورد استفاده قرار نگرفت و یا مورد بازنگری واقع شدند؛ چنان‌که بعدها به جای «طینه»، هیولا و به جای «مائیة»، ماهیت و به جای «حامل»، قابل به کار برده شد<sup>۱۳۹</sup>؛ اما همان اصطلاحات مدخلی برای ورود فلسفه به عالم اسلام و درجه‌ای برای نگرشی نو به عالم هستی بودند.<sup>۱۴۰</sup>

همان‌طور که بیان شد، ظاهراً کندی، مترجم نبود<sup>۱۴۱</sup>؛ اما به جهت موقعیت اجتماعی و اشراف‌زاده بودن توانست شماری از مترجمان مسیحی را به خدمت بگیرد و خود بر کار آن‌ها به ویژه در انتخاب واژگان عربی نظارت کند؛ به گونه‌ای که اگر نظارت او نبود، مترجمین به تنهایی قادر به گزینش معادل‌های مناسب نبودند.<sup>۱۴۲</sup>

بنابراین، اگرچه کندی نه مترجم بود و نه فیلسوف (به معنای مؤسس مکتب مستقل فلسفی به گونه‌ای که متمایز از مکاتب فلسفی پیش از خود باشد)؛ اما می‌توان ادعا کرد، وی نخستین فیلسوف مسلمان بود که تنها، گردآورنده آرای فلاسفه نبود؛ بلکه توجیه‌گر و تحلیل‌گر هم بود. از جمله می‌توان به جمع میان آراء افلاطون و ارسطو و ایجاد سازگاری و توافق میان دین و فلسفه اشاره کرد. در صورتی که نتوان این مقام را برای او اثبات کرد حداقل می‌توان او را «هموارکننده راه» فلسفه فارابی دانست.<sup>۱۴۳</sup>

### ۷. قلمرو فلسفه کندی

گستره فلسفه کندی گسترده و عام است. او نه تنها فلسفه را به معنای همه علوم حقیقی در نظر می‌گیرد؛ بلکه وارد همه علوم حقیقی هم شده، در همه زمینه‌ها رساله و کتاب نگاشته است. به عبارت دیگر، بین فلسفه او در مقام تعریف و فلسفه محقق او هماهنگی وجود دارد و به آنچه در تعرف ذکر کرد، پایبند است. شمول و فراگیری فلسفه محقق وی با بررسی تألیفات او مشخص می‌گردد. اگرچه تمامی آثار وی در اختیار ما نیست و بسیاری از آن‌ها مفقود شده‌اند؛ اما همین مجموعه موجود به تنهایی گویای مدعای ما می‌باشد.

ابن‌ندیم حدود ۲۶۰ اثر کندی را فهرست نموده است. این تعداد آثار، حتی اگر بسیاری از آنها از محتوای اندکی هم برخوردار باشند، کارنامه علمی افتخارآمیزی است. براساس طبقه‌بندی ابن‌ندیم، مقالات کندی جامع همه علوم است که در یک دائرةالمعارف فلسفی باید بدان اشاره گردد: فلسفه، منطق، حساب،

هیئت، موسیقی، نجوم، هندسه، فلکیات، طب، طالع بینی و نیز دیگر علوم. مطالبی که ابن ندیم در طبقه بندی خود آورده است نشانگر تمایل و رجحان علوم طبیعی در نظر کندی است. تاکنون تنها چند نسخه خطی و حدوداً ده درصد همه آنچه که کندی از خود باقی گذاشته در اختیار است. به نظر می رسد قسمت اعظم این نسخه های خطی از بین رفته اند. پس تعجبی ندارد که فلاسفه مسلمان بعد از کندی به ندرت از رساله های او مطالبی را نقل نموده اند. این دو حقیقت (فقدان تعداد زیادی از نسخ دست نویس فلسفی کندی و فقدان نقل قولهای بسیار ناچیزی که از اندیشه او صورت گرفته است) نیاز به توضیح دارد. ممکن است تعدادی از این کتابها در دوران خلافت متوکل که سرسختانه در مقابل تمایلات عقل گرایانه زمان خود ایستاد و برای مدتی کتابخانه کندی را توقیف نمود، از بین رفته باشد. ابن خلدون، مورخ نامدار قرن هشتم هجری (چهاردهم میلادی)، در مورد فقدان آثار کندی دلیل دیگری را اضافه نموده و می گوید: «ما در مورد [کتاب] جفر کندی هیچ گونه اطلاعی نداریم و کسی را هم ندیده ایم که این کتاب را دیده باشد. شاید این کتاب نیز همراه دیگر کتاب هایی که هلاکو، فرمانده تاتارها، هنگامی که بغداد را تصرف نمود و آخرین خلیفه (مستعصم) را به هلاکت رساند، آن ها را به رودخانه دجله ریخت، مفقود شده باشد. ابهام و ابهامی که در زبان نوشتاری آثار کندی به چشم می خورد، که شاید ناشی از فقدان اصطلاحات فلسفی به زبان عربی بوده باشد، موجب شد تا دسترسی به آثار وی با دشواری همراه بوده و متروک بمانند؛ تا این که آثار فلسفی فارابی بعدها همه آنها را تحت الشعاع قرار داد. ابوسلیمان سجستانی منطقی در آثار خود آورده که حاکم سجستان، جعفر بن بابویه، کندی را به خاطر زبان دشواری که به کار می برده مورد انتقاد قرار داده است. به هر حال، این نشانه لیاقت و شایستگی کندی است که موفق شد با استفاده از منافع محدود و پیچیده ای که در دسترس قرار داشته است فلسفه و علم یونان را بررسی نموده، مبانی فلسفی اسلامی را تأسیس نماید، چیزی که بعدها تا اندازه ای توسط فارابی ادامه و گسترش پیدا کرد.<sup>۱۴۴</sup>

به راستی موجب اعجاب و دهشت است که می بینیم کندی در اوایل دوره ترجمه افکار و فرهنگ های اجنبی و در دوره ی تکوین افکار فلسفی، در ایامی که بیش تر معارف در حال به شکل گیری بود، در تمام جهات و جوانب معرفت بشری که در آن عصر شناخته شده یا در شرف شناخته شدن بود، کوشش های فراوان کرده، با حرارت و نشاط کامل وارد شد. این درجه از کوشش و کار از جانب یک متفکر عرب، آن هم در آن زمان، از حدود توقع انسان خارج است. وی در هر فرعی از فروع معرفت، تألیفات و رسائل

متعدد دارد: ۲۲ کتاب در فلسفه و ۱۹ کتاب در علم نجوم و ۱۶ تألیف در علم فلک و ۱۷ رساله در جدل و ۱۱ تألیف در کرویات و ۷ اثر در موسیقی و ۵ رساله در نفس و ۵ رساله در مقدمه المعرفه و ۹ کتاب در منطق و ۱۰ رساله در احکامیات و ۱۴ رساله در احداثیات و ۸ رساله در ابعاد.

علاوه بر آن‌ها رساله‌هایی در الهیات ارسطو، معرفت داروهای مرکب، مد و جزر و سبب رنگ لاجوردی‌ای که در هوا دیده می‌شود و در بعضی از آلات فلکی و نیز مقالاتی در تحویل سال‌ها، در علم معدن و انواع جواهر و اشیا و انواع آهن و شمشیرها نگاشته است. همچنین وی رساله‌هایی در اخلاق و در آنکه نباید گول کسانی را خورد که معتقد به کیمیا (یعنی تبدیل فلز به طلا) هستند! و در علم مناظره و علوم دیگر تألیف کرده است.

قدیمی‌ترین کسی که کتابهای کندی را ذکر کرده، ابن ندیم است. پس از او قفطی (م ۶۴۶) در اخبار العلماء باخبار الحكماء و ابن ابی اصیبعه (م ۶۶۸) در «عیون الانباء فی طبقات» و صاعد (م ۴۶۲) در «طبقات الامم» و دیگران هستند؛ اگرچه تعداد کتاب‌ها را یکسان ذکر نکرده‌اند. به هر حال، این تعداد تألیف، نشان می‌دهد که کندی قریحه سرشار داشته در عصر خود در علوم روز، یگانه بود. حاطه او به علوم روزگار خود نشانه وسعت دایره اطلاعات و قدرت عقلی و کوشش زیاد اوست. آثار بسیار او انعکاس زیادی در محیط علمی و در نزد صاحبان افکار قدیم داشت و همگی به فضل او اعتراف کرده‌اند.<sup>۱۴۵</sup>

کندی فیلسوفی آزاد فکر بوده، تحت تأثیر اعتراض و انتقاد معاصران خود قرار نمی‌گرفت. وی رساله‌ای در بطلان مدعیان کیمیا، که مردم را گول می‌زدند، نوشت. وی به آن‌ها حمله کرده، بیانات و اظهارات آن‌ها را پوچ و بی‌اساس خوانده است. چنان‌که از رساله او، رساله فی العلة القریبة الفاعلة للکون و الفساد برمی‌آید که کندی از ایمان به تأثیر ستارگان در سرنوشت مردم، بسیار دور بود و سعد و نحس را قبول نداشت. از اینجا به دست می‌آید که او متفکری از طراز صاحبان افکار جدید است که اندیشه‌هایی عمیق داشته و برتر از جامعه‌ی خود بوده است.

او در علوم زمان خود تبحر داشت. ۲۶۵ رساله در حساب، هندسه نظری، هیئت، ظاهرات جوی جغرافی، طبیعی، سیاست، موسیقی، طب، فلسفه و غیر این‌ها نوشت. قوانین سرعت، در حال سقوط اجسام نیز مورد مطالعه او بود؛ چنان‌که در مسئله نور در کتاب خود از بصریات بحث کرد. با این حال و موقعیت، پس از مرگ خود از انتقاد و حمله دیگران مصون نماند.

صاعد در طبقات الامم خود می‌گوید: «کتاب‌های منطقی کندی کمتر در علوم مورد استفاده است؛ زیرا از صنعت تحلیل خالی است. می‌دانیم که بدون صنعت تحلیل شناختن حق از باطل امکان‌پذیر نیست. اما صنعت ترکیب که کندی قصدش از بیان آن در کتاب‌های خویش همان صنعت تحلیل است، کافی به مقصود نبوده و فقط کسانی می‌توانند از آن استفاده کنند که مقدمات مهمی را دیده باشند و فقط برای آن‌ها صنعت ترکیب امکان‌پذیر است. باید دانست که مقدمات هر مطلوبی به دست نمی‌آید مگر از راه صنعت تحلیل و من نمی‌دانم چه چیز یعقوب کندی را وادار کرده است از این صنعت چشم‌پوشد؟ آیا جهل به اندازه‌های آن سبب شده؟ یا از بیان و اظهار آن بخل ورزیده است؟ هر کدام باشد نقص اوست. علاوه بر این کندی رساله‌هایی بسیار در علوم دارد که در آراء فاسد و باطل و شیوه‌های دور از واقع و حقیقت به کار برده است.»

به طوری که ابن ابی‌اصبیعه گفته اظهارات صاعد در اینجا حمله بسیار شدیدی علیه کندی بود؛ ولی این حمله‌ها از مقام علمی او نکاسته، مانع توجه به کتاب‌های او نشد.

در جای دیگری باز هم صاعد به او نسبت داده است که کندی در کتاب التوحید که مشهور به فم‌الذهب است، مذهب افلاطون را پذیرفته، معتقد است عالم در غیر ظرف زمان حادث است. کندی دلایل نادرستی هم بر صحت آن آورد که قسمتی از آن دلایل سوفسطایی و قسمتی خطابی است.

واضح است که قاضی صاعد در این انتقادات به هیچ وجه زمان و محیط کندی را مورد توجه قرار نداد. دوره کندی نخستین مرحله شروع به نقل و ترجمه آثار و افکار یونانیان و دیگران یعنی دوره‌ای بود که فلسفه و علوم در عالم اسلامی شروع به تکوین می‌کرد.

قاضی صاعد، کندی را به جای فیلسوفی که در دوره‌های اخیر، یعنی دوره‌ی پختگی افکار و علوم و دوره‌ای که نتایج و ثمرات فلسفه به صورت میوه‌های رسیده بوستان فلسفه و علوم چیده می‌شود، گرفت به او به آن چشم نگاه کرد.

همچنین می‌بینیم ابن‌رشد هم در کتاب خود، با عنوان «الکلیات» در جایی که از ترکیب داروها بحث می‌کند، رأی کندی را عنوان نموده، از آن به شدت انتقاد کرد. وی در مقام عیب‌جویی از کندی می‌گوید: کندی در کتاب طبیعه‌الادویه خویش مطالب بی‌سر و ته و هذیانی بسیار آورد که سبب بی‌نظمی و به هم ریختگی در علم داروها شده است.

به هر حال، هر چه باشد کندی با کوشش و حرارت فراوان در تمام رشته‌های علوم و جوانب فرهنگ و معرفت آنچه در دوره او بوده، کار کرده و نتایجی به دست داد و می‌بینیم که کوشش او در موضوعات طبیعی و ریاضی و نجوم و هیئت و ظواهر هستی، و حتی در علم موسیقی، کمتر از کوشش و توجهش به قضایای فلسفی و ماوراءالطبیعه نبود. دلیل ما تألیفات متعدد او در هر رشته از آن علوم و معارف است و این خود نمودار وسعت دامنه افق فکری وی و میزان و اندازه کوشش علمی اوست که او را به حق در مرتبه بارزی در بین متفکران سرشناس قرار داده است.<sup>۱۴۶</sup>

آنچه بیش از همه چیز موجب خرسندی کندی شده بود، جمع‌آوری و ترجمه آثار افلاطون و ارسطو بود که از هر دو در آثار خود مستقیماً نام برده است؛ اگرچه در پرتو توجه به این دو فیلسوف، بعضی آثار مشکوک الاعتبار نیز به غلط به آنان نسبت داده شدند. آثاری همچون شرح فورفورئوس بر بخشی از تاسوعات افلوپین که به عنوان ربویات ارسطو (اثولوجیا) شناخته شد. در عین حال، باید گفت که کندی آثار حقیقی ارسطو را با دقت خوبی مورد بررسی قرار داده بود. بنابراین آنچه که این‌ندیم در کتاب خود آورده است، کندی با استفاده از یکی از ترجمه‌های کتاب مابعدالطبیعه ارسطو، بر بعضی از نوشته‌های او در باب منطق، از جمله مقولات، تعریف، آنالوطیقای دوم، آنالوطیقای اول - و نیز درباره آسمان - شروحن نگاشت. او حتی نسخه‌ای از دیگر رساله مفقود شده ارسطو، یعنی رساله اودموس را نیز که قطعه‌ای از آن رساله از طریق او به دست ما رسیده است در اختیار داشت.<sup>۱۴۷</sup>

#### ۸. رویکرد کندی به فلسفه

رویکرد کندی در فلسفه، التقاطی و گزینشی است. به این معنا که او تابع محض ارسطو، افلاطون و یا نوافلاطونیان نبود؛ بلکه استقلال فکری خود را از دست نداد و آرای او را برگزید که آن‌ها را موافق دیدگاه خود و آموزه‌های دینی تشخیص داده بود.<sup>۱۴۸</sup> وی از همه نظریات موجود برای نیل به حقیقت بهره جست. به عنوان نمونه در تعالیم اخلاقی از سقراط، در مقدم داشتن ریاضیات بر سایر علوم از فیثاغورث، در مابعدالطبیعه، نظریه عقل و تعاریف اصطلاحات فلسفی از ارسطو، در گزینش عناوین و ترتیب موضوعات و نظریه نفس از نوافلاطونیان تأثیر پذیرفت.<sup>۱۴۹</sup>

همچنین همانند معتزله، معتقد به تأویل برای رفع تعارض ظاهری آیات قرآن کریم با عقل بود. در براهین اثبات خداوند نیز از براهین معتزله بهره جست. دیدگاه وی در خصوص حدوث عالم و خلق از عدم نیز موافق قول معتزله بود. در بحث علل طولی، هم نظر با معتزله بود که قایل به نظریه تولد (نشأت گرفتن فعلی از فعل دیگر) در توجیه مسأله اسباب و مسببات بودند.<sup>۱۵۰</sup>

اما از آنجایی که او مقلد صرف نبود، در براهین خداشناسی از برهان حرکت ارسطو سخنی به میان نیاورد و یا بر خلاف ارسطو معتقد به حدوث عالم بود. او فقط پس از قبول این اصل که عقل اول به مشیت الهی وابسته است، نظریه صدور عقول را آن چنان که نوافلاطونیان گفته‌اند می‌پذیرد<sup>۱۵۱</sup>. به مواردی از تعرض آرای وی با فلاسفه یونان در بخش آرا و افکار کندی اشاره می‌شود. همچنین تلاش وی برای ایجاد توافق بین دین و فلسفه، در فلسفه یونان سابقه نداشت.

توحید الهی مرکز ثقل عقاید معتزله بود. به گونه‌ای که معتزله را به عنوان اهل توحید، یعنی جماعتی که اذعان به یگانگی خداوند را مبنای مذهب خود قرار داده بودند، می‌شناختند. کندی به دلیل استفاده از زمینه‌های فکری معتزله در آثارش، همچون توحید خداوند، به عنوان «فیلسوف الهیات معتزلی» قلمداد شده بود؛ اما تحقیقات بعدی، به علاوه بر خوردهای آمرانه‌ی کندی با معتزله، این نکته را آشکار ساخت که این برداشت صحیح نبود. تحقیقات بیشتر، در مقابل برخی شباهت‌های پراکنده، تعارضهای بسیار مهم فلسفی میان کندی و معتزله را عیان ساخت. یکی از نکات افتراق، ساختار ماده بود. اکثر معتزله بر این عقیده بودند که ماده از اجزاء بسیار ریز غیرقابل انقسام، یعنی از اتمها، تشکیل شده است. آنان بر اساس این اعتقاد که هر مخلوقی از نظر بعد مکانی و زمانی محدود است، بدین نظریه روی آورده بودند؛ و لذا به این نتیجه رسیدند که تقسیم‌پذیری ماده نیز باید محدود باشد و به دنبال این به وجود اتم قائل شدند. کندی منکر اتمیسم (اتمی بودن ساختار ماده) بود، و این موضوع را در مقاله خود تحت عنوان «درباره غلط بودن اعتقاد کسانی که می‌پندارند جسمی وجود دارد که غیر قابل انقسام است» آورده است. او عقیده ارسطو را در باب اتصال ساختمان ماده پذیرفته بود. این تفاوت نظر تأثیر بسیار زیادی روی بخش‌های مختلف علوم طبیعی آنان داشت. معتزله به تنهایی زمانی ماده و نیز به خلاء، که ارسطو آن را انکار می‌نمود، قائل بودند. برخلاف معتزله، کندی معتقد به بقاء زمانی ماده و نیز ساختار واحد و اتصالی آن بود، ولی ابعاد آن را

نامحدود نمی‌دانست. کندی در رساله دیگری آورده است که جهان یک جسم محدود است و همین تنهایی است که جهان را از عالم مجرد موجودات روحانی برین متمایز می‌سازد.<sup>۱۵۲</sup> در هر حال، افلاطون و ارسطو، نوافلاطونیان و رواقیان، هرمسیان و فیثاغورثیان، معتزلیان و... هر یک در فلسفه کندی سهمی داشتند<sup>۱۵۳</sup>؛ اما وی توجه به مخالف نبودن با آموزه های دینی را مد نظر داشت.

### ۹. پیوند دین و فلسفه

کندی در هر مسأله‌ای که میان اصول اسلامی و اصول فلسفه تعارضی می‌دید، جانب اسلام را گرفت؛ چنان‌که از عقیده خاص او در باره حدوث زمانی عالم و حشر اجساد پیداست. افزون بر آن وی همیشه کوشا بود که معارف اسلامی و اصول فلسفی را با یکدیگر تلفیق کند. این همان کاری است که با کندی شروع شد و ادامه یافت<sup>۱۵۴</sup> و راه برای فارابی، ابن‌سینا و ابن‌رشد هموار شد.

کندی با اعتقاد به این مسئله که «حقیقت از هر کجا که به دست آید» مطلوب است، هرگز دین خود به فلاسفه پیشین را انکار ننمود؛ اما از نظر او حقایق فلسفی هرگز نمی‌توانند با حقایقی که متدینین به اسلام به آن‌ها اعتقاد دارند تعارض داشته باشند. فلسفه و کلام هر دو در راستای یک هدف هستند و آن شناخت واحد حقیقی، یعنی خداوند، است. به عنوان نمونه، کندی با اذعان به این مطلب که جهان از عدم آفریده شده است و حادث زمانی است و بعد از آن‌که نبوده پا به عرصه هستی گذارده است با تعالیم اسلامی هماهنگی کامل دارد. این مسئله نه تنها شهادت و باور دینی او است؛ بلکه او به عنوان یک فیلسوف نیز همین عقیده را دارد. کندی، با بهره‌برداری از همه متونی که در اختیار داشت، فلسفه‌ای را بنا نهاد که ابزاری کارآمد برای دفاع عقلانی از عقایدی که مسلمین بنابر سنت و وحی بدان معتقد بودند به شمار می‌رفت و بدین ترتیب هماهنگی میان عقل و نقل توسط او شکل گرفت.

علی‌رغم این هماهنگی به وجود آمده، زبان مورد استفاده کندی با آنچه‌که در قرآن مجید آمده تفاوتی آشکار دارد. کندی به جای «الله»، که خداوند متعال در قرآن مجید و حتی در کلام با آن خوانده می‌شود، از کلمه «باری» (خالق) یا علت اولی استفاده کرد. کلمه باری در قرآن تنها یک بار به کار رفته است؛ اصطلاح علت اولی هم در هیچ جای قرآن کریم و نیز کتابهای مقدس آسمانی دیده نشده است. اساساً از نظر

دینداران عقیده به این که خداوند قادر مطلق سر سلسله‌ی علت‌هایی باشد که همه نشئت گرفته از خود او هستند، شرک به حساب می‌آید. از نظر آنان خداوند تنها علت است، خالق هر چیزی است. کندی خلقت از عدم را با اصطلاح ابداع مطرح می‌کند، در حالی که در قرآن مجید خلق مورد استفاده قرار گرفته است. وی «جرم» را نیز به جای «جسم» استعمال کرد. نونه‌های دیگری نیز در آثار وی دیده می‌شود.

انتخاب این چنینی اصطلاحات نشان می‌دهد که کندی آگاهانه از اقتباس واژه‌های قرآنی اجتناب نمود. او بدین وسیله زبان اندیشه و نظر را از زبان بی‌مانند و بی‌بدیل قرآن کریم جدا ساخت.<sup>۱۵۵</sup>

### ۱۰. آرا و نظریات کندی

جایگاه فلسفی کندی نشان دهنده آرا و نظریاتی است که او در فلسفه یونانی و بالاتر از همه، منابع نوافلاطونیان یافته بود. رساله مشهور «درباره تعریف و توصیف اشیاء» او را می‌توان به طور کلی پایه و اساس عقاید او دانست. او در این رساله تعاریف را همراه با توضیحات مختصر فلسفه یونان که در دفاع از آن‌ها بود از زبان و ادبیات یونان برگرفته بود. بسیاری از این توضیحات برگرفته از ارسطو است. تلاش و تمایل کندی در جمع‌آوری تعاریف از متون ارسطو هرگز نمی‌تواند نادیده گرفته شود و رغبت او به ارسطو تا آنجا نمایان است که حتا منابع نوافلاطونیان را به ارسطو مستند می‌کرد درحالی‌که عناوین و ترتیب موضوعات با منابع نوافلاطونیان مطابقت می‌نماید. «علت نخستین» در تعریف اول، همانند «فاعل نخستین» افلوپین، که کندی به همین صورت به کار برده است و یا همانند عبارت افلوپین که: «واحد، علت علت‌هاست»، به خدا باز می‌گردد. بقیه تعاریف در رساله کندی به گونه‌ای تنظیم شده است که جهان مافوق را از جهان مادی متمایز می‌سازد. جهان برتر واجد تعاریفی همچون عقل، طبیعت و نفس است و بعد از تعاریف مربوط به جهان مادون همچون جرم، ابداع، هیولی، صورت و غیره آورده شده‌اند. بدین ترتیب، اندیشه جهانی برین شامل موجودات نامخلوق روحانی و نیز عالمی اسفل شامل موجودات مخلوق جسمانی درآراء کندی قابل مشاهده است. نفس، موجودی نامخلوق و روحانی است در حالی که ماده، زمان و مکان محدود، مخلوق و جسمانی‌اند. از نظر این متفکر مسلمان، معنای خلق (ابداع)، همان خلق از کتم عدم در زمان است. هر دو جهان، چه جهان برتر و چه جهان مادون، نیز سرانجام به یک منتهی که همان علت کلی



همه اشیاء است ختم می‌گردند. از این مبدأ قصوی که ذات الوهیت است همه موجودات مرتبه به مرتبه صدور می‌یابند.

کندی در رساله خود «درباره تعریف و توصیف اشیاء» عالم را از طریق نظریه فیض تفسیر نموده است، نظامی که بعدها مورد قبول فارابی قرار گرفت و توسعه یافت. اما عامه مسلمانان در مجموع از این عقیده که خلقت را فیض دائم از جانب علت نهایی مطرح می‌نمود و با ظاهر آیات قابل جمع نبود، خشمگین بودند. آن‌ها به خصوص از پذیرش این عقیده مخلوق بلاواسطه خداوند بوده و اولین اقنوم او محسوب گردد ناخشنود بودند. از آنجا که عقل، تجلی بالاترین علت است، صیوررت و پیدایش هر چیزی نیز نتیجه عنایت عقل اول خواهد بود. بدین ترتیب عقل جانشین ملائکه به عنوان واسطه‌های فیض الهی قرار می‌گرفت. بعدها فارابی شدت انتقاد مخالفین نظریه فیض را با یکی دانستن عقل فعال و جبرئیل امین و نیز با تفسیر نبوت به عنوان حاصل قوه تخیل نفس کاهش داد. به هر تقدیر نظریه فیض نمی‌توانست فعل خلقت الهی را به گونه‌ای که عامه مسلمین آن را بپذیرند توضیح دهد. به گفته ابن خلدون «باید پذیرفت که نظریه فلاسفه از جمیع جهات غلط است. آنان همه مخلوقات را به عقل اول ارجاع داده و در سیر به سوی واجب‌الوجود (الوهیت) با استناد به آن خرسندند. و این بدین معنی است که فلاسفه جمیع مراتب خلقت الهی قبل از عقل اول را انکار نموده‌اند.»

مفصل‌ترین رساله کندی که تا به امروز به دست ما رسیده، درباره فلسفه‌ی اولی است (تنها بخش اول این رساله محفوظ مانده است). نام دیگرش، مابعدالطبیعه است. ارسطو مابعدالطبیعه را «فلسفه اولی» نامیده بود. کندی، با پذیرش این عنوان، معنای آن را بدین شرح بیان نمود:

«معرفت راجع به علت نخستین، «فلسفه اولی» نامیده شده است؛ زیرا باقی فلسفه در همین شناخت مندرج است. بدین ترتیب نخستین علت نخستین است در مراتب شرافت، نخستین است در جنس، نخستین است به اعتبار سلسله‌ی مراتب شناخت‌های یقینی؛ و نخستین است در زمان، زیرا خود علت زمان است.»

بدین ترتیب، نخستین علت (علة العلل) قابل شناسایی است و این عقل است که «بیشترین شناخت ضروری» را از آن به دست می‌آورد. همان طور که کندی در پیش‌گفتار رساله خود تصریح نموده است، غرض از نگارش این رساله «توضیح ادله اثبات الوهیت و وحدت خداوند است». کندی، علی‌رغم شناخت

عقلانی‌ای که راجع به خداوند می‌توان به دست آورد، در آخر رساله خود می‌گوید که عقل تنها قادر است عالم الوهیت را با عبارات سلیبی بشناسد.<sup>۱۵۶</sup>

مسایل و نظریات مهمی که کندی از فلسفه یونان اخذ کرد و سپس فلاسفه اسلام نیز آن را گرفته، به شرح و بسط و نقص و ابرام آن پرداخته‌اند، به اجمال از این قرارند:

هر جسمی از هیولی و صورت ترکیب شده است؛ علت‌های چهارگانه عبارتند از: علت مادی (عنصری)، علت صوری، علت فاعلی، و علت غایی (تمامی)؛ هر موجودی یا بالفعل است یا بالقوه؛ هیچ موجودی از قوه به فعلیت نمی‌رسد، مگر آن‌که تحت تأثیر چیز دیگری که فعلیت داشته باشد واقع گردد؛ آنچه همواره بالفعل است، قدیم‌ترین موجود است؛ هیچ شی‌ای علت ذات خویش نیست، پس هر حادثی را علتی هست و علت متحرک (تحرک) خود متحرک نیست؛ محال است چیزی بالفعل، نامتناهی - زمانی یا جسمی - باشد؛ ولی جایز است بالقوه چنین باشد؛ خدا، علت جهان و مدبر آن است. او ازلی، بسیط، و تام است؛ اجسام مادی زمینی از عناصر چهارگانه تکوین یافته‌اند و جهان هستی از افلاکی که برخی در جوف برخی دیگر هستند، پدید آمده است؛ جهان، حادث است؛ جرم آسمان متناهی است؛ این همه را خداوند از طریق خلق - نه فیض - ابداع فرموده است؛ نفس، بسیط است و فنا در آن راه ندارد و سعادت آن در علم تحقق می‌یابد؛ حصول دانش برای نفس منوط است به طهارت و پاکیزگی آن از آلودگی‌ها؛ و علم آن از جمله این امور است: علم غیب، علم رؤیا، علم نبوت و علم زندگی آخرت. عقل را در شناخت پدیده‌ها، انواعی است؛ نفس در روز رستاخیز، به تن خویش تعلق یافته، همراه با آن برانگیخته می‌شود.

اصول فضیلت‌ها چهار است. فضیلت، حد وسط بین افراط و تفریط است.

به این ترتیب، الکندی اولین فیلسوفی در اسلام بود که مهم‌ترین نظریات فلسفه یونان را وارد فلسفه اسلامی کرد و راهنما و پیشوای فلاسفه پس از خود در این طریق گردید.<sup>۱۵۷</sup>

البته بسیاری از آرای کندی بدون توجه به دوره و عصر او به نظر، آن قدر قابل توجه نیست که بخواهیم آن‌ها را مورد تفسیر و تذکر قرار دهیم؛ زیرا دلایل علمی و ملاحظات پخته و کاملی را که در آرای فلاسفه دیگر، مثل ابن سینا و خواجه طوسی و دیگران می‌بینیم ندارد؛ ولی اگر آن‌ها را با مقارنات آن از حیث زمان و دوره‌ای که فلسفه در حال تکوین بوده در نظر بگیریم، باید بگوییم آرای او نماینده مترقی‌ترین افکار و بدیع‌ترین آرای است که عرب در آن دوره‌ها به وجود آورد. چنان‌که در بعضی از آراء او که بیان خواهیم

کرد شواهد روشنی می‌یابیم که کندی، از دیگران اعم از یونانیان و جز ایشان نقل نکرده و خود آن را گفته؛ بلکه نظر فاضل و حاکم بین نظرها را ابراز داشته است. کندی در فلسفه خارجی آنچه را مطابق آرای خود او بوده پذیرفت و آرای او را نیز تعدیل کرد. وی در این مورد، این موضوع را که عرب فلسفه خود را از یونانیان گرفته، به زبان عربی در آورده، باطل و بی‌اساس کرده است.

به چند نمونه از آرای وی که تنها به نقل صرف اکتفا نشده در ذیل اشاره می‌شود:

حدوث عالم و حرکت و زمان، از راه اثبات محال بودن آنکه جسمی وجود خارجی داشته ولی نهایت نداشته باشد و متکلمان و فلاسفه با برهان تطبیق به آن استدلال کرده‌اند. این مطلب دلیل است بر آنکه فلاسفه اسلام در قضیه حدوث عالم مخالف ارسطو بوده‌اند و افکار ارسطو حتی در اوایل نفوذ افکار فلسفی در اسلام سیطره و نفوذی به معنای نفوذ کامل نداشته است. ارسطو معتقد به قدم عالم از لحاظ حرکت و از حیث زمان و در عین حال معتقد به تناهی عالم از حیث مساحت و امتداد جسمی مکانی بود. از اینجاست که معارضه‌ای روشن بین نظریه‌ی ارسطو و رأی کندی که قائل به حدوث مساحت و حرکت و از حیث زمان و مکان است وجود دارد.

کندی زمان را امری موجود و قائم به ذات نمی‌داند و آن را مجرد و هم اعتباری دانسته می‌گوید: «زمان حقیقت دیگری غیر از مدت وجود جسم ندارد، و تابع جسم است». وی زمان را به سه قسم می‌کند: حال، ماضی و مستقبل. «زمان حال، زمان گذشته و زمان آینده. حال زمانی است که گذشته را به آینده متصل می‌کند، و خود بقایی ندارد، و قبل از آن که فکر کنیم می‌گذرد، و «آن» و «حال» زمان نیست؛ زیرا هر گاه بخواهیم زمان حال را ایجاد کنیم که بین گذشته و آینده اتصال دهیم، از دست ما رفته و حلقه دیگری پیش آمده است». می‌گوید: «زمان نسبت به گذشته و آینده فقط، دو امر اعتباری است که قبل و بعد هستند»، سپس زمان را به خاطر انگیزه طبیعی که دارد به صورت ریاضی تفسیر می‌کند و می‌گوید: «زمان عددی بیش نیست، یعنی عددی است که حرکت را می‌شمارد» و به این نتیجه می‌رسد که زمان و حرکت هر دو متناهی هستند؛ زیرا به جسم مربوط می‌شوند.

در این صورت این نظر برخلاف رأی ارسطو است که قائل به ازلیت و ابدیت زمان است؛ زیرا آن را با حرکت ارتباط داده است، یعنی زمان مقدار و عدد حرکات است و پایه عقیده او در مورد قدیم بودن زمان بر مبنای فکری او یعنی قدیم بودن هیولی و عالم استوار است.

کندی مکان را موجود و ظاهر می‌داند، ولی می‌گوید جسم نیست. وی در این امر با عقیده ارسطو موافق ولی با عقیده افلاطون مخالف است؛ زیرا افلاطون معتقد بود که مکان جسم است.

کندی ابر را بخار [گاز] می‌داند و می‌گوید حرارت خورشید است که آب‌ها و عناصر آبی زمینی را تبخیر می‌کند و این بخارها به بالا می‌روند و تشکیل ابر می‌دهند و اگر با عوامل سردکننده‌ای که بخارها را در برگیرد مصادف شوند، به صورت باران به زمین می‌ریزند. از تفسیر او در مورد ابر و باران، استنباط می‌شود که کندی در مقام آن است که ظواهر عالم طبیعت را به نحو علمی و طبیعی تفسیر کند و هیچ گونه تفسیرهای خیالی، یا استنباط از اصول نظری مجرد، در آن نباشد. این تفسیری است که معاصران چیزی بر آن اضافه نکرده‌اند که قابل توجه باشد.

ارزش تفسیر او از اینجا معلوم می‌شود که آن روز، این ظواهر طبیعی را بر مبنای خیال و وهم قرار می‌دادند و کندی در آن روز نظر امروزی را عنوان کرد.

کندی گفته است: تمدد و کشش و انبساط جسم از خاصیت‌های حرارت است و انقباض و جمع شدن جسم در نتیجه‌ی برودت و سردی است و سبب این باز و بسته شدن، آن است که هوا حرکت می‌کند و باد تولید می‌شود. او می‌گوید: هر جسمی که سرد شد جمع می‌شود و جایی کوچک‌تر از جایی که داشت می‌خواهد و هر جسمی که منبسط شود، احتیاج به جای وسیع‌تر از جایی خواهد داشت که پیش از گرم شدن داشته، در این صورت هوا از جهت و محلی که بواسطه حرارت باز می‌شود، به طرفی که به وسیله‌ی برودت جمع شده، می‌رود و تولید باد می‌کند.

اما آرای او در عقل و نفس به طور کلی از یونانیان است و از افکار آنان بالاتر نمی‌رود و معلوم است که کندی به آرای آن‌ها معتقد بود و تحت تأثیر افکار آن‌ها قرار گرفته، مخصوصاً آرای ارسطو را بیش از هر فیلسوف دیگری مورد توجه قرار داده است. مثلاً در رساله‌ی نفس خود خلاصه رأی ارسطو و افلاطون و سایر فلاسفه را بیان می‌کند و می‌گوید: «نفس بسیط دارای برتری و کمال است و جوهر و ذات آن گران‌قدر و از ذات باری تعالی است، مثل نور خورشید که از خورشید است. وی در ادامه می‌گوید: روح از جسم جدا و مابین آن است و جوهرش الهی و روحانی است» و می‌گوید: اگر روح از بدن جدا شد تمام حقایق بر او کشف می‌شود، و به عالم همیشگی یا عالم عقل یا عالم حق می‌رود. سپس مطالب و آراء خود را مستند به آراء ارسطو و افلاطون و فیثاغورس می‌کند.

وی در باب عقل، آرای ستودگان قدمای یونانیان را نقل کرد و ارسطو را از بزرگ‌ترین صاحبان این نظر می‌داند. وی می‌گوید حاصل گفتار افلاطون، همان گفتار شاگرد او ارسطو است. در ادامه می‌نویسد: «بنابر رأی ارسطاطالیس عقل بر چهار قسم است: اول عقل موجود [بالفعل] ابدی، دوم عقل بالقوه که نفس است، سوم عقلی که از تنفس خارج شده و از قوه به فعل در آمده، چهارم عقلی است که آن را عقل دوم می‌نامیم». سپس آن‌ها را معنی و تفسیر می‌کند.

شاید رساله او در عقل و نفس و آنچه متعلق به آن‌هاست و نشان می‌دهد که کندی تحت تأثیر آراء ارسطو رفته است، سبب شده که بگویند کندی در تألیفات خود تابع ارسطو است؛ ولی اطلاق این حکم در تألیفات کندی با واقع و حقیقت انطباق ندارد؛ گرچه در بعضی از آنها چنین است.<sup>۱۵۸</sup>

کندی، با قبول اندیشه خلق از عدم، ابداع عالم را نتیجه فعل خدا می‌داند (و نه صدور) البته تنها پس از اثبات اینکه عقل اول، در وجود خود، به فعل اراده خدا وابسته است. کندی، مانند نوافلاطونیان، فکر صدور عقول را می‌پذیرد (این ترتیب عقول، به طور کامل با ترتیب آن، در تکوین عالم اسماعیلیان مطابقت دارد). همین طور، کندی، میان عالم فاعلیت الهی و عالم فاعلیت طبیعت که عالم کون و فساد است، قائل به تمیز است.

همین طور، کندی در باب اهمیتی که به ریاضیات قائل بود، از نوفیناغورثیان تأثیر پذیرفته بود. ابن‌ندیم در الفهرست، رساله‌ای از او درباره‌ی ضرورت مطالعه‌ی ریاضیات برای آگاهی کامل از فلسفه ذکر کرده است.<sup>۱۵۹</sup>

## طبقه دوم ۱۶۰

این طبقه از دو گروه تشکیل می‌شود: گروهی از شاگردان کندی و گروه دیگر که شاگرد کندی نبوده‌اند.

## گروه اول

۱- ابوالعباس احمد بن طیب سرخسی (۲۱۸-۲۸۶ق)

### ۱. زیست‌نامه و اهمیت سرخسی

ابوالعباس احمد بن طیب سرخسی معروف به ابن الفرائقی است. وی از مشهورترین و درخشان‌ترین شاگردان کندی و منسوبان او است.

وی در آغاز معلم معتضد خلیفه عباسی بود. سپس ندیم و محرم راز او شد تا جایی که در امور مملکت مورد مشورت قرار می‌گرفت. وی به واسطه فاش نمودن راز خلیفه (در مورد قاسم بن عبدالله وزیر خلیفه و «بدر» غلام او) به زندان افتاد. وی پس از شورش خوارج در زندان به امید بخشش خلیفه فرار نکرد؛ تا این‌که در سال ۲۸۶ هجری به قتل رسید. از این رو، اکثر تذکره نویسان درباره او گفته‌اند علمش بیش‌تر از عقلش بود. خوش معاشرت، نادره‌گو و شوخ طبع بود.

سرخسی در علم نحو و شعر یگانه زمان بود. آثاری که سرخسی در فنون و علوم مختلف به رشته تحریر درآورده است، نماینده شخصیت علمی و فلسفی او و نشان‌دهنده این است که همانند استاد خود، ذوالفنون بود. او در موضوعات مختلف از موسیقی گرفته تا مسایلی درباره وحدانیت خداوند و علت خواب و رویا تألیفاتی دارد. بنا به نقل ابن ابی اصیبعه، تعداد آن‌ها به ۵۴ کتاب و رساله می‌رسد که نوعاً کتب و مقالات پیشینیان را به صورت اختصار نوشته است.

برخی از محققان گفته‌اند: معتضد به تحریک سرخسی دستور داد بر بالای منابر معاویه را لعن کنند. با این دلیل که آیه وَ الشَّجَرَةَ الْمَلْعُونَةَ فِي الْقُرْآنِ<sup>۱۶۱</sup> در حق بنی امیه نازل شده است. از این رو، طی بخشنامه‌ای دستور نفرین بر معاویه به همه شهرها صادر شد. هر چند متن این نامه را ابن ابی الحدید در شرح نهج البلاغه آورده است، احتمال این‌که متن این نامه از سرخسی که در شعر و نحو یگانه و در نویسندگی صاحب مقام بود، نوشته شده باشد، بعید به نظر می‌رسد.

### ۲. عقیده سرخسی

طبق نقل ریحانة الادب از اعیان الشیعة و لسان المیزان سرخسی شیعه بود. البته وی از تکفیر بی‌نصیب نماند. خودش در مورد علت این امر می‌گوید: شکوک دینی خود را به گفتگوهای خصوصی با خلیفه محدود نمی‌کردم؛ بلکه آن‌ها را در رسایل متعددی بیان می‌نمودم.

نکته مهم درباره او این است که در رساله‌هایش، پیامبران را به شیادی متهم کرد. دغدغه‌های عقل‌گرایانه، سبب شکوک دینی او شده بود؛ ولی تألیفات متعدد و بیان آثار و احوال او نشان‌گر است که این تهمت‌ها از نوع سیاسی است. افزون بر آن، کشته شدن وی به دستور معتضد و شیعه بودن او مؤید این امر است.

### ۳. فلسفه و منطق

او ضمن این‌که با تألیف المسالک و الممالک، اولین جغرافی‌نویس جهان اسلام به‌شمار می‌آید، کتابی در فرق بین نحو و منطق و نیز کتابی در این‌که اصول و ارکان فلسفه مبتنی بر یکدیگر است و همچنین کتابی را در فن قوانین عام جدل نگاشته است.

به تعبیر هانری کربن، وی الفبای صداکاری را اختراع کرد که به وسیله حمزه اصفهانی تکمیل شد. سرخسی در مورد تسمیه‌هایی که در زبان عربی برای تعیین رواقیون به کار می‌رود، اطلاعات گران‌بهایی به دست داد که بدون آن‌ها خاطره رواقیون در روایات اسلامی اندکی در پرده ابهام قرار داشت. رواقیون گاهی به معنی اصحاب الرواق یا رواقیون نامیده شدند.<sup>۱۶۲</sup> گاهی هم به عنوان اصحاب الاسطوان (به معنای ایوان مسقف) و زمانی به اصحاب المظال (جمع مظله به معنی خیمه) ... که به ترتیب اولی به مکتب اسکندریه، دومی به مکتب بعلبک، و سومی به مکتب انطاکیه ارتباط داشت.

### ۲- ابوزید احمد بن سهل بلخی (م ۳۲۲ق)

وی از قریه شامیتان بلخ، پدرش سیستانی و معلم کودکان بود. او یکی از فلاسفه و ادبای مشهور جهان اسلام بود و مانند استاد خود، مردی پرنویس و دارای تألیفات فراوان، و در علوم و فنون مختلف دارای کارنامه پربراری است.

او در فلسفه بیشتر به بحث در مباحث کلامی پرداخت. از این رو او را هم‌ردیف جاحظ دانسته، به او جاحظ خراسان لقب داده‌اند؛ حتی برخی او را بر جاحظ ترجیح می‌دهند. وی گویا در فلسفه استاد رازی بود.

تألیفات او را از ۵۹ تا ۷۰ کتاب رساله نام برده‌اند که مهم‌ترین آن عبارتند از:

کتاب اقسام العلوم، شرایع الادیان، حدود الفلّسفة، قضیة علوم الرياضیات، اقسام علوم الفلّسفیة، شرح ما قبل فی حدود الفلّسفة، اخلاق الامم، الرد علی عبدة الاصنام، عصمه الانبیاء، نظم الاقران، قوارع القرآن. این تالیفات بیش تر در زمینه عقاید می باشد، به همین جهت برخی او را به الحاد متهم نموده اند؛ با این که وی احتمالاً شیعه است و کتبی از قبیل نظم الاقران و قوارع الاقران نگاشته است. شاید علت تکفیر او آن باشد که وی در تمایل داشت بین شرع و فلسفه جمع کند. با این حال، کتب خاصی در زمینه فلسفه مانند رساله حدود الفلّسفة و تألیفاتی در فلسفه علمی و توجهی به فلسفه فیثاغوری جدید داشت.

از این رو از ابونصر بلخی نقل شده است: این شخص مظلوم است، او موحد بود و من بیش از دیگران او را می شناسم. ما با هم بزرگ شدیم. او در منطق دستی پیدا کرد. چون ما با هم منطق را خواندیم و خدا را شکر که ملحد نشدیم.

مرحوم شهید مطهری بعید می داند که او شاگرد کندی باشد. با در نظر گرفتن سال وفات کندی (۲۵۸ق) و سال فوت بلخی (۳۲۲ق)، بلخی در زمان حیات کندی تقریباً ۱۴ یا ۱۳ ساله بود؛ مگر این که بلخی شاگرد با واسطه کندی باشد.

او درباره فلسفه می گفت: فلسفه تعظیم شریعت است و فیلسوف واقعی کس است که به آداب شریعت عمل کند و واجبات دیانت را به جا آورد و از محرّمات آن اعراض کند. او علم کیمیا و تصرف و تغییر در اجناس مواد را بیهوده و ناممکن می دانست.

### ۳- ابومعشر جعفر بن محمد بلخی (۱۷۹-۲۷۹ق)

بلخی در ابتدا از اصحاب حدیث و دشمن کندی و مسلک او بود. بعدها کندی شخصی را مأمور کرد تا حساب و هندسه به او بیاموزد. سپس به نجوم روی آورد و در حلقه شاگردان کندی درآمد. وی شهر واسط (شهری بین بصره و کوفه) درگذشت.

مهم ترین اثر وی المدخل الی علم احکام النجوم، کتابی درباره آشنایی با علم ستاره شناسی است. وی در آن کتاب، نظریه ای درباره جزر و مد دریاها ارائه داد که بسیار مورد تحسین قرار گرفته است. او اشاراتی هم شبیه کتاب ابن سیرین درباره تعبیر خواب دارد.



## گروه دوم

این گروه شامل افرادی است که از طبقه دوم اما از شاگرد کندی نبودند. آن‌ها عبارتند از:

### ۱- ابواسحاق ابراهیم قویری

قویری از جمله فلاسفه، فضلا و منطق دانان معروف قرن سوم است. وی استاد متی بن یونس، استاد فارابی است.

شرح کتب ارسطو نظیر قاطیغوریاس، ارمیناس، انالوطیقای اول، انالوطیقای دوم به عنوان کتب معروف اوست. ابن ندیم همچنین از او به عنوان یکی از مترجمان هم یاد کرده است. شاید بتوان گفت مهم ترین نقش قویری، انتقال فلسفه یونان به جهان اسلام است.

### ۲- ابو یحیی ابراهیم مروزی

او نیز استاد ابو بشر متی و یکی از بزرگترین استادانی است که در بغداد تدریس کردند و بر کتب ارسطو و دیگران شرح نوشتند. به گفته ابن ندیم او از فاضلان سربانی بود و تألیفات او به سریانی است. وی از پزشکان مشهور مدینه الاسلام بود.

### ۳- یوحنا بن حیلان

او از بزرگترین استادان تدریس فلسفه در بغداد بود. وی بر کتب ارسطو و دیگران شرح نوشتند. بعضی نوشته‌اند که فارابی برای تحصیل منطق نزد وی رفت.

### ۴- ابوالعباس محمد بن محمد ایرانی شهری نیشابوری

حکیم ابوالعباس ایرانی شهری در دوران بعد از اسلام، نخستین فیلسوف ایرانی است. کتاب‌هایی مانند جلیل، کتاب اثیر و .... داشته که تا قرن پنجم مورد استفاده و استناد بود؛ اما نوشته‌های او به دست ما نرسیده است.

ابوریحان در تحقیق ما للهند نوشته است که او به هیچ یک از ادیان بستگی نداشته، بلکه متفرد بوده و مردم را به دینی که خود اختراع کرده بود دعوت می‌کرد. برخی معتقدند وی مدعی نبوت و پیامبری عجم بود. وی علاوه بر تبحر در هیئت، نجوم و ریاضی؛ حکیم و فیلسوف نیز بود. او استاد محمد بن زکریای رازی نیز بود. برخی معتقدند بخشی از عقاید فلسفی رازی درباره قدم مکان و هیولا از او اخذ شد بود.

## طبقه سوم

### ۱- ابوبکر محمد بن زکریای رازی (۲۵۰-۳۱۳ق)

زکریای رازی در ری به دنیا آمد و در همانجا از دنیا رفت. او معروف به جالینوس عرب است. او رییس بیمارستان ری و سپس رییس بیمارستان بغداد بود. او از نوایغ جهان و یکی از مشاهیر اطبا و کیمیاگران ایران و عالم اسلام است.

رازی، فلسفه را نزد قاضی ساعد اندلسی فرا گرفت؛ ولی چون اهل فلسفه به معنای خاص نبود لذا آرائش در علوم عقلی پریشان است. وی جایگاه خاصی نزد فلاسفه بعدی ندارد. ابن سینا در پاسخ به یکی از سؤالات بیست و هشت گانه ابوریحان، وی را متکلف و فضول خوانده که فلسفه را به خود بسته است. وی کتاب‌های بسیاری تألیف نمود. از آن جمله کتاب موسوم به جامع است که شامل ۷۰ مقاله است. او ۱۲ کتاب درباره کیمیا تألیف نمود. ابن ندیم بیش از ۱۳۰ کتاب و رساله از او نام می‌برد. خود او هم در شرح حالش مدعی است که نزدیک ۲۰۰ کتاب در همه ابواب معرفت طبیعی و مابعد الطبیعی تألیف کرده است. بزرگترین کتاب او الحاوی در طب است. وسعت انتشار این کتاب در حوزه‌های پزشکی تا قرن ۱۶ میلادی ادامه یافت.

شهید مطهری درباره تالیفات رازی می‌نویسد: در فهرست کتب رازی، کتابی به نام فی النبوات وجود دارد که دیگران به طعن و استهزا آن را نقض الادیان نامیده‌اند. همچنین کتاب دیگری به نام حبل المتین نگاشته است که دیگران به طعن نام آن را مخاریق الانبیاء گذاشته‌اند. این کتابها در دسترس نیست؛ ولی متکلمان اسماعیلی از قبیل ابوحاتم و ناصر خسرو در کتب خود به شکل نقل قول از رازی مطالبی آورده‌اند مبنی بر این‌که وی منکر نبوت بود.

با این حال از مجموع قراین می‌توان به دست آورد که رازی منکر نبوت نبود؛ بلکه با متنبیان (مدعیان دروغین نبوت) در ستیز بود. به عنوان نمونه، محال است مباحثات رازی با ابوحاتم اسماعیلی در منزل یکی از بزرگان ری در حضور اکابر و بزرگان شهر در زمینه ابطال نبوت بوده باشد و رازی علناً همه نبوت‌ها را تکذیب کند و همه مذاهب را باطل بداند و در نهایت با احترام هم زیست نماید. ابوریحان بیرونی هم کتاب

فی النبوات و حبل المتین را به وی نسبت داد و به دنبال آن کلمه «یدعی» را اضافه می‌کند. این واژه بیانگر آن است که دیگران این نام را به او نسبت داده‌اند.

ابن ابی اصیبعه تصریح می‌کند که اشرار، این کتاب را ساخته و به رازی نسبت داده‌اند. علاوه بر این، رازی سخت پایبند توحید، معاد و بقای روح است. او همچنین کتابی تحت عنوان فی ان للانسان خالقا متقناً حکیماً و کتابی در رد مانویت نوشت. رساله‌ای هم تحت عنوان الی علی بن الشهید البلخی فی تثبیت المعاد در نقد نظریه منکران معاد نگاشته است. کتابی نیز تحت عنوان فی ان النفس لیس بجسم دارد. علاوه بر آن او کتابهایی چون فی آثار الامام الفاضل المعصوم، النقض علی الکیال فی الامامة و الامام و الماموم المحقین دارد.

بعید نیست رازی شیعه بود و به همین دلیل از طرف دشمنان شیعه امامیه، متهم به کفر و زندقه شده باشد. گذشته از همه این‌ها، استدلالی که از رازی در انکار نبوت‌ها نقل شده است به قدری سست و ضعیف است که از متفکری مانند رازی بسیار بعید است.

رازی معتقد نبود که بتوان بین دین و فلسفه سازگاری برقرار کرد. او علیه مذاهب باطل اهل سنت و غلات شیعه ردیه نوشت. از این رو، از هر طرف خود را در معرض تهمت قرار داد.

رازی معتقد به قدمای خمسه بود. این قدما عبارتند از: خالق، نفس کلی، هیولای اولی، مکان مطلق (خلاً) و زمان مطلق (دهر). دو قدیم یعنی خالق و نفس کلی فاعلند. خالق، تام الحکمه و العقل است و حیات از او صادر می‌شود. نفس کلی هم مانند نور، حیات را منتشر می‌کند. هیولا نیز فاقد حیات و منفعل است و موجودات از آن پدید آمده‌اند. دو قدیم دیگر یعنی خلاً و دهر، نه حی‌اند و نه فاعل.

## ۲- ابوالحسن شهید بن حسین بلخی (م ۳۲۵ق)

بلخی، حکیم و از قدیمی ترین شاعران زبان فارسی است. وی ردیه‌هایی بر رازی نگاشت. رازی نیز کتابی را تحت عنوان فی النقض علی سهیل «شهید» البلخی فیما ناقضه فی امر اللذة در رد انتقادات او در امر لذت نوشت. همچنین نظریه معروف او در باب قدمای خمسه را نیز رد کرد.

### ۳- ابن کرنیب

ابو احمد حسین بن ابوالحسین اسحق بن ابراهیم بن زید بن کاتب، معروف به ابن کرنیب یکی دیگر از حکیمان طبقه سوم است. تاریخ ولادت و وفات او همچنین اساتید و شاگردان او دقیقاً معلوم نیست. او متکلم، فیلسوف و طبیب بود. وی به نقل نامه دانشوران، فلسفه و کلام تدریس می‌کرد و شاگردان ممتازی داشت.

ابن ندیم می‌گوید: ابن کرنیب در نهایت فضل، معرفت و داور در علوم طبیعی قدیم بود. کتاب حرکتین متساویتین از او در رد ثابت بن قره در مسئله فلسفی لزوم یا عدم لزوم تخلل سکون میان دو حرکت متضاد ذکر می‌شود. کتاب‌های دیگر او فی الاجناس و الانواع و فی انه کیف یعلم ما مضی من النهار قبل الارتفاع است.

### ۴- ابو بشر متی بن یونس (م ۳۲۸ق)

وی در اصل یونانی، نصرانی مذهب، منطقی و بغدادی بود. وی در ایام خلافت الرازی بالله عباسی (۳۲۰-۳۳۰ق) زندگی می‌کرد.

ابو بشر هم مترجم و هم فیلسوف بود؛ ولی در حقیقت منطقی بود نه فیلسوف. کتب منطقی او و شروح او بر کتب ارسطو، مدار تدریس و تعلیم و تعلم محصلین بود. وی بر بسیاری از کتب منطقی قدما، شرح و تفسیر نوشت. همچنین تفاسیر و شروحاتی را بر کتب چهارگانه منطق ارسطو (قاطیغوریاس، باری ارمیناس، انالوطیقای اول و انالوطیقای دوم) نگاشت. متاخرین او را استاد فارابی در منطق می‌دانند.

### ۵- ابو نصر محمد بن طرخان فارابی (۲۵۸-۳۴۸ق)

منابع مطالعاتی: رضا داوری، فارابی، طرح نو، تهران، ۱۳۷۴، چاپ اول.  
عبدالحسین خسروپناه، انتظارات بشر از دین، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران، ۱۳۸۲، چاپ اول.  
م. م. شریف، تاریخ فلسفه در اسلام، مرکز نشر دانشگاهی، تهران ۱۳۶۲.  
هانری کرین، تاریخ فلسفه اسلام، ترجمه اسدالله مبشری، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۱.  
محسن مهاجرنیا، اندیشه سیاسی فارابی، بوستان کتاب، ۱۳۸۰، چاپ اول.

حنا الفاخوری و خلیل الجری، تاریخ فلسفه در جهان اسلام، ترجمه عبدالمحمد آیتی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی تهران، ۱۳۵۸.

### ۱. زیست‌نامه فارابی

ابونصر محمد بن محمد بن اوزلغ بن طرخان فارابی در حدود سال ۲۵۸ قمری / ۸۷۰ میلادی در «وسیج» نزدیک فاراب در ماوراءالنهر پا به عرصه دنیا نهاد.

درباره زندگی وی اطلاع چندان دقیقی در دست نیست. درباره‌اش نوشته‌اند که به خاندانی سرشناس تعلق داشت. پدرش در دربار سامانیان فرمانده لشکر بود. فارابی در زادگاه خود به کسب دانش پرداخت و در فرا گرفتن زبان‌های دیگر، قدرتی فوق العاده داشت. به گفته ابن خلکان در وفیات الاعیان، فارابی نزد سیف الدوله به دانستن هفتاد زبان تصریح کرد.

فارابی پیش از آن‌که خود را وقف تحصیل فلسفه کند در فاراب به کار قضاوت می‌پرداخت. وی در عنفوان جوانی به بغداد آمد و در حلقه درس یوحنا بن حیلان شرکت جست. وی منطق، صرف، نحو، فلسفه، موسیقی، ریاضیات و علوم را در آنجا فرا گرفت.

این فیلسوف بزرگ شیعی در سال ۳۳۹ قمری / ۹۴۱ میلادی، بغداد را به قصد حلب ترک کرد و در آن جا از حمایت سیف الدوله حمدانی که از سلسله شیعی حمدانیان بود، برخوردار شد و مورد احترام فوق العاده او قرار گرفت. فارابی به چندین شهر دیگر از جمله، قاهره سفر کرد و سرانجام به سال ۳۴۸ هجری و ۹۵۰ میلادی در هشتاد سالگی در دمشق درگذشت.

زیست‌نامه نویسان، تألیفات و تصنیفات فراوانی از جمله هفتاد اثر را به او نسبت داده اند که متأسفانه بیش‌ترین آن‌ها از میان رفته است. مذهب وی، شیعه دوازده امامی بود. وی در فلسفه سیاسی خود از این نظام فکری دفاع کرد.

مورخان اسلام متفق‌اند که فارابی زهدپیشه و عزلت‌گزین و اهل تأمل بود. ابن خلکان می‌گوید: «زندگی او زندگی فلاسفه پیشین را به یاد می‌آورد.» می‌گویند نگهبان یکی از باغ‌های دمشق بود و شبها بیدار می‌ماند و در زیر نور پاسبانان به مطالعه و تألیف می‌پرداخت.

اعراض او از امور دنیوی به حدی رسید که با آن که سیف الدوله (که شیفته‌ی علم او شده، به مقام ارجمندش پی برده بود) برایش از بیت المال حقوق بسیار تعیین کرده بود، اما او به چهار درهم در روز که با آن سد جوع می‌کرد قناعت می‌ورزید.

ابونصر فارابی سعادت انسان را در ترک پیوندهای ظاهری وابستگی‌های مادی می‌دانست و معتقد بود که تنها کسی باید به فلسفه و علم روی آورد که از جهت اخلاقی سخت پاک و بی‌نیاز باشد. وی به تربیت نفسانی خویش و شاگردانش بسیار اهمیت می‌داد و در زندگی شخصی به جاه و جلال و نام و شهرت بی‌اعتنا بود. بی‌علاقگی وی به جمع‌آوری تألیفات خود را ناشی از عظمت روحی او دانسته‌اند. با وجود این بیش از ۱۰۲ رساله و کتاب از او به جای مانده که هر یک در نوع خود بی‌نظیر است.

شیخ الرئیس ابوعلی سینا خود را شاگرد مکتب فارابی خوانده و گفته است که تنها از طریق مطالعه رساله‌های ابونصر توانسته است منظور ارسطو را از کتاب متافیزیک درک کند.

فارابی در انواع علوم بی‌همتا بود، چنان‌که در هر علمی از علوم زمان خود تبحر داشت. از کتابهای معلوم می‌شود که در زبان، ریاضیات، کیمیا، هیأت، علوم نظامی، موسیقی، طبیعیات، الهیات، علوم مدنی، فقه و منطق تخصص داشت. ابونصر فارابی در موسیقی نیز استادی بی‌نظیر بود.

ابن سبعین درباره او گفته: «این مرد با فهم‌ترین فلاسفه اسلام و آگاه‌ترین ایشان در علوم قدیم است و تنها فیلسوف، اوست».

درست است که کندی نخستین فیلسوف عرب است که راه را گشود، ولی او نتوانست مکتبی فلسفی تأسیس کند و میان مسائلی که مورد بحث قرار داد وحدتی ایجاد کند؛ اما فارابی توانست مکتبی کامل تأسیس کند. او در عالم اسلام همان نقشی را داشت که فلوطین در فلسفه غرب. ابن سینا او را استاد خود شمرد و ابن رشد و دیگر حکمای اسلام و عرب شاگرد او بودند. به حق او را بعد از ارسطو که ملقب به معلم اول بود، معلم ثانی لقب دادند.

## ۲. زمانه فارابی

فارابی در قرنی زندگی می‌کرد که موجی از شکست و تردید درباره نبوت و پیامبران یا پیوند دین و فلسفه رواج یافته بود. در رأس شکاکان، ابن راوندی قرار داشت که نخست معتزلی بود و سپس به رد این مکتب

پرداخت. همچنین محمد بن زکریای رازی، طبیعی دان معروف، سرسختانه با تلفیق دین و فلسفه مخالفت می‌ورزید.

فارابی در هم‌عصر هشت خلیفه عباسی بود:

معتضد بالله خلیفه شانزدهم عباسی (خلافت ۲۸۹-۲۷۹)؛

مکتفی بالله خلیفه هفدهم عباسی (خلافت ۲۹۵-۲۸۹)؛

مقتدر بالله خلیفه هجدهم عباسی (خلافت ۳۲۰-۲۹۵)؛

قاهر بالله خلیفه نوزدهم عباسی (خلافت ۳۲۲-۳۲۰)؛

راضی بالله خلیفه بیستم عباسی (خلافت ۳۲۹-۳۲۲)؛

متقی بالله خلیفه بیست و یکم عباسی (خلافت ۳۲۹-۳۳۳)؛

مستکفی بالله خلیفه بیست و دوم عباسی (خلافت ۳۳۴-۳۳۳)؛

مطیع بالله خلیفه بیست و سوم عباسی (خلافت ۳۶۳-۳۳۴).

بسیاری از نویسندگان، زندگی فارابی را به دوره فروپاشی و ضعف عباسیان نسبت می‌دهند.<sup>۱۶۳</sup> با این وجود، مراکز انتقال علوم در دوره عباسیان ایجاد شد که از جمله می‌توان به مرکز علمی اسکندریه، حوزه علمی انطاکیه، مرکز علمی حران، مرکز علمی رها، مرکز علمی نصیبین، مرکز علمی قینسرین، مرکز علمی ایران و مرکز علمی بغداد - که فارابی در بالندگی مرکز اخیر نقش مؤثری داشت - یاد کرد.

### ۳. آثار فارابی

فارابی در موضوعات مختلف تألیفات بسیاری دارد؛ ولی آن چنان که آثار ابن سینا رواج یافت آثار فارابی رواجی نداشت. شاید علت این امر به قول ابن خلکان آن بوده که بیش‌تر آثار خود را به‌طور پراکنده روی تکه‌هایی از کاغذ یا در دفترهای پراکنده می‌نوشت. متأسفانه بیشتر آثار او از میان رفته و جز، تقریباً سی رساله به زبان عربی از او باقی نمانده است.

در ستاره‌شناسی کتابی از او باقی است که بی پایه بودن پیش‌گویی منجمان را ثابت می‌کند و آن‌ها را بی‌ارزش می‌شمرد. کتاب بزرگ و معتبر او در سیاست نمودار اطلاع وسیع او از جوامع بشری است. مهم‌تر از همه کتابی است که وی درباره مدینه فاضله و شهرآرمانی فلاسفه نوشته است. وی در این کتاب که خود



به چند بخش بسیار بزرگ و مهم تقسیم شده، با پیش بینی فلسفی و عارفانه نظریات خود را در باره جوامع انسانی بیان داشت.

مشهورترین آثار فارابی عبارتند از:

۱. فی اغراض مابعدالطبیعة
۲. رساله فی اثبات المفارقات
۳. شرح رساله زینون الکبیر الیونانی
۴. رساله فی مسائل متفرقة
۵. التعليقات
۶. کتاب الجمع بین رأی حکمین
۷. رساله فیما ینبغی معرفته قبل تعلم الفلسفه
۸. کتاب تحصیل السعادة
۹. کتاب آراء اهل المدينة الفاضلة
۱۰. کتاب السياسات المدينة
۱۱. کتاب الموسیقی الکبیر
۱۲. احصاء العلوم
۱۳. رساله فی العقل
۱۴. تحقیق غرض ارسطاطالیس فی کتاب مابعدالطبیعة
۱۵. رساله فیما ینبغی ان یتقدم تعلم الفلسفه
۱۶. عیون المسائل
۱۷. رساله فی جواب مسائل سئل عنها
۱۸. ما یصح و مالا یصح من احکام النجوم

یکی از تألیفات مهم او الجمع بین رأی حکمین است که در آن کوشید نظریات ارسطو و افلاطون را یکسان و همانند جلوه‌گر سازد و آن‌ها را با دین اسلام منطبق سازد. گویا وی این را برای ملاحظه دشمنی قشریون با اهل فلسفه انجام داد. در نظر او هرکسی که بخواهد فلسفه تحصیل کند باید پرهیزکار و تندرست

و خوش خلق و پاکدامن و راستگو باشد و از فسق و فجور و نیرنگ و فریب و خیانت دوری کند و برای گذراندن زندگی از کار بی نیاز باشد و نه چیز را در مقدمه بداند که عبارتند از: اسم فرقه‌های فلسفی، غرض ارسطو از تصنیف هر یک از کتب خود، علومی که مقدمه بر فلسفه است، شناخت فایده فلسفه، طریق آموزش فلسفه، معرفت بر شیوه سخن ارسطو در هر یک از کتب او، معرفت بر علت لغزگویی ارسطو، شناختن احوال کسانی که فیلسوف شده‌اند، آنچه برای آموختن کتب ارسطو لازم است.

فارابی، فلسفه را برتر از مذهب می‌داند. مذهب را خاص یک ملت و محدود به حدود و محیط هر ملت می‌شمارد؛ ولی فلسفه را جهانی می‌شمارد. او، فیلسوف را مصلح امور جهان و حاکم واقعی مدینه فاضله می‌داند. در کتاب آراء اهل المدینه الفاضله که بیش تر نظریه کتاب‌های جمهور و نوامیس افلاطون را می‌پذیرد پس از برشمردن اعضای پیکر آدمی و نسبت ریاست و مرئوسیت آن‌ها به یکدیگر می‌پردازد و حکیم را تنها سزاوار حکومت بر اجتماع انسانهای برگزیده مدینه فاضله می‌داند. سپس به توصیف مدینه‌های جاهله و ضاله و مبتذله و فاسقه می‌پردازد و صفات آن‌ها و ریاست آن‌ها را بر می‌شمرد. در واقع، این کتاب یک متن جامعه‌شناسی است از روزگاری که جهانیان توجهی بدین گونه مسایل نداشتند. افکار فلسفی فارابی متأثر از فیلسوفان یونانی بود؛ اما آنچه به او رسیده بود از روایات و ترجمه‌های سریانیان به عربی و در واقع فلسفه متحجر و محرف یونان و مکتب اسکندریه بود.

افکار او در اخوان الصفا و ابن مسکویه و ابن سینا بسیار مؤثر بود. قاضی صاعد اندلسی می‌گوید: «اگر یعقوب بن اسحق کندی فیلسوفان عرب را در جهان تشخیص بخشد فارابی فیلسوفان اسلامی را معتبر ساخت.» ابن خلکان او را بزرگترین فیلسوف اسلامی می‌داند و کسی را همپایه او نمی‌شمارد و ابن سینا را از او بهره مند می‌داند.

#### ۴. دستاوردهای فارابی

فارابی در بسیاری از علوم زمان خویش صاحب نظر بود؛ به گونه‌ای که لقب معلم ثانی را به او دادند. آثار فارابی در علوم گوناگون نظیر فلسفه، منطق، نجوم، طبیعیات، الهیات، ادبیات، سیاست و موسیقی تنوع دارد. بنابراین، می‌توان او را یک فیلسوف جامع‌نگر دانست. وی تنها به تبیین و تشریح فلسفه یونان نپرداخت؛

بلکه در زمینه‌های گوناگون فکری و علمی، صاحب نظریه بوده، نوآوری‌هایی را به ارمغان آورد. فارابی نخستین اندیشمند اسلامی است که به طبقه‌بندی علوم توجه ویژه‌ای کرد.<sup>۱۶۴</sup> کتاب احصاء العلوم وی مورد توجه دانشمندان غربی و شرقی قرار گرفت. این امر نشان می‌دهد که او نگاه برون‌علمی به علم داشت.

فارابی، علوم را به چهار دسته علوم نظری، علوم فکری، علوم اخلاقی و علوم عملی تقسیم می‌کند. وی در جایی دیگر، علوم و معارف را به دو دسته منشعب می‌سازد: نخست معارف علمی که شأنیت عمل ندارند؛ و دیگری، معارفی که شأنیت علم و عمل را دارند. سپس صنایع و علوم عملی را به دو صنف دیگر تقسیم می‌کند: صنایعی که در مدینه کاربرد دارند، مثل طبابت، تجارت، کشاورزی؛ و صنایع عملی که انسان آن‌ها را در سیر و سلوک و اخلاقیات به کار می‌برد.

وی در یک تقسیم کلی، علوم و صناعات را به لحاظ مقاصد و غایتشان به سه نوع دسته بندی می‌کند: دسته‌ای از صنایع که غایتشان لذت است؛ و دسته‌ای از صنایع که غایتشان منفعت است؛ و دسته سوم از صنایع که غایتشان زیبایی است.

در یک تقسیم‌بندی دیگر، وی علوم را به هشت دسته تقسیم می‌کند: علم زبان (شامل اشعار، قوانین کتابت، قوانین الفاظ مفرد، قوانین الفاظ مرکب)، منطق (شامل مقولات، قضایا، قیاس - برهانی، جدلی، سوفسطایی یا مغالطی، خطابی، شعری - برهان، جدل، مغالطه، خطابه و شعر)؛ تعالیم (ریاضیات)؛ طبیعی؛ الهی؛ مدنی؛ فقه؛ کلام.

بلاک می‌گوید: بیش‌ترین آثار فارابی به منطق، فلسفه زبان و فلسفه سیاسی اختصاص دارد.<sup>۱۶۵</sup> ابن خلدون هم مدعی است اساساً به دلیل همین موقعیت‌های خاص بود که فارابی به معلم ثانی شهرت یافت. بلاک در ادامه می‌نویسد: وی به طور گسترده در فلسفه سیاسی و فلسفه دین که از نظر او بخشی از فلسفه سیاسی قلمداد می‌شد پرداخته، در مابعد الطبیعه و علم النفس و فلسفه طبیعی هم آثاری دارد.

به همین دلیل برخی معتقدند فارابی اولین فیلسوفی است که به فلسفه زبان پرداخت. وی علم زبان را از منطق جدا کرد در حالی که در کتب منطقی مباحث الفاظ به عنوان یک بحث عارضی بررسی می‌شد. افزون بر آن، فارابی رساله‌هایی را در خصوص زبان نوشت.

وی قواعد زبان را به دو دسته تقسیم می‌کند:

قواعد زبان‌شناسی عام: این قواعد اختصاص به زبان خاصی ندارد. در واقع، این قواعد عام عقلایی است و بازگشت آن‌ها به وجدانیات می‌باشد؛ مانند بحث عام و خاص. به دیگر سخن، از این قواعد که ریشه در وجدانیات دارد، فلسفه زبان شکل می‌گیرد؛ همان‌طور که از اولیات، الهیات بالمعنی الاعم و بالمعنی الاخص و از حسیات، علوم طبیعی و از اولیات و وجدانیات، علوم ریاضی پدید می‌آید. این دسته از مباحث، بهتر است در منطقی مورد بررسی قرار گیرد. بنابراین، اگر مراد بلاگ همین بحث‌ها است، فارابی زبان را جزء منطقی می‌داند.

قواعد زبان‌شناسی خاص: این دسته از قواعد مختص به زبان خاصی است. در واقع، این قواعد، ریشه در نقل دارد؛ مانند «کل فاعل مرفوع» در زبان عربی. این دسته از مباحث در علم نحو مطرح می‌شود.

فارابی در کتاب الفاظ ارتباط بین منطقی و دستور زبان را بیان کرد. همچنین در کتاب الحروف کارکردهای زبان را مطرح کرد و از این طریق به ارتباط دین و فلسفه می‌پردازد. او می‌نویسد: حقیقت دین با حقیقت فلسفه یکی است؛ اما دین با زبان عمومی سخن می‌گوید و فلسفه با زبان خاص به بحث می‌پردازد. این مباحث امروزه در فلسفه زبان می‌گنجد. به عنوان نمونه، در فلسفه زبان بیان می‌شود که با به‌کارگیری زبان‌های مختلف (زبان عام و زبان خاص) می‌توان از یک حقیقت واحد سخن گفت.

بلاک<sup>۱۶۶</sup> در ادامه می‌گوید: فارابی به پیروی از افلاطون معتقد است همه فلاسفه، آرای فلسفی را به مردم منتقل می‌کنند و این یکی از اهداف فلسفه متعالی است. از همین جا معلوم می‌شود مباحث زبانی عام (خطابه، شعر و جدل) تا آنجایی که پل ارتباطی بین فیلسوف و مردم هستند، جزئی از فلسفه می‌باشند و مکملی ضروری برای علوم برهانی‌اند؛ زیرا این سه امر، بهترین عامل انتقال پیام به مردم هستند.

این مسأله که آیا فارابی در طبقه بندی علوم، بحث‌های عام زبان شناختی مانند خطابه، شعر و ... را جزء فلسفه می‌داند یا نه؟ و در صورتی که جواب مثبت باشد آیا جزء مباحث استطرادی و ابزار فلسفه است یا جزء واقعی آن، نیاز به بررسی دارد. امروزه فیلسوفان تحلیل زبانی نه تنها زبان را جزء واقعی فلسفه می‌دانند؛ بلکه معتقدند فلسفه یعنی همین قواعد عام زبان.

آنچه از تأمل و بررسی رساله‌های او بدست می‌آید مشخص می‌کند که وی این مسائل را جزء فلسفه می‌داند؛ بلکه آن‌ها را در زمره اجزای واقعی آن محسوب می‌کند. البته اگر فلسفه به معنای خاص از نظر

فارابی یعنی علم کلی (العلم بالموجودات بما هی موجوده) باشد<sup>۱۶۷</sup>، ظاهراً فلسفه زبان نمی‌تواند جزء واقعی فلسفه باشد؛ بلکه تنها می‌تواند نقش ابزاری داشته باشد؛ اما اگر فلسفه به معنای عام یعنی فلسفه به معنای علوم حقیقی - که به بخش نظری و عملی تقسیم می‌شود - باشد، به طور قطع به فلسفه زبان می‌پردازد. براین اساس، فلسفه زبان از اجزای واقعی بخش عملی است که در مقام عمل یعنی چگونگی انتقال پیام، ما را یاری می‌دهد.

متأسفانه پس از فارابی این مباحث توسط فلاسفه پی‌گیری نشد. در حالی که در صورت استمرار آن‌ها، فلسفه می‌توانست خدمت شایانی به فقه و اصول بنماید؛ بر خلاف دوره کنونی که فلسفه در مباحث الفاظ دست به دامان اصول فقه یا هرمنوتیک است.

یکی دیگر از ابداعات او تأسیس مکتب جدید فلسفه اسلامی و نظام نوین فلسفه است. اگرچه فارابی شارح بسیار قوی و ممتازی است و نکات مبهم و کلیدی ارسطو را بیان کرد؛ اما نمی‌توان او را مشایی مقلد ارسطو یا رواقی مقلد فلوطین محسوب کرد. وی با بهره‌جستن از فلسفه یونان و گزاره‌های دینی، بدون تغییر موضوع، مکتب جدید نظام‌وار، استوار و منسجم فلسفی بنا نهاد. در این ساختار ارایه شده نسبت به فلسفه کندی، هماهنگی بیشتری بین فلسفه و دین وجود دارد.

بنابراین، نوآوری دیگر وی آشتی دادن میان فلسفه و دین بلکه فلسفه و تشیع بود. او بر خلاف افرادی چون ابن راوندی و رازی، بر این مطلب اصرار داشت که حقیقت دینی و حقیقت فلسفی با وجود اختلاف صوری، از لحاظ عینی و واقعی، حقیقت واحدی هستند. در واقع، تفاوت دین و فلسفه ناشی از نوع زبان به‌کار گرفته شده در آن‌ها است. فلسفه با زبان برهان مسایل خود را مطرح می‌کند؛ اما دین از زبان تمثیل بهره می‌جوید. البته معلم ثانی این ائتلاف میان دین و فلسفه را با تجدیدنظر در فلسفه مشایی و بهره گرفتن از فلسفه افلاطونی و نوافلاطونی و نیز تعبیر و تفسیر عقلی حقایق دینی انجام داد. وی در مباحث روان‌شناسی با مهم دانستن مقام خیال و تفکر و برقراری نوعی اتصال و ارتباط بین پیامبر (به مدد تخیل) و فیلسوف (با بهره‌جستن از تفکر) و عقل فعال برقرار نمود و به تبیین نوامیس الهی و الهامات پرداخت. وی از این طریق، در مقام دفاع عقلانی از نبوت و شریعت برآمد.

پس از فارابی، فیلسوفان و متفکران شرق و غرب از مشرب وی استقبال کردند و با کوشش ابن رشد، ابن میمون و حتی اسپینوزا این رویکرد استمرار یافت.

نوآوری دیگر وی، انتظار حداکثری از دین با تفسیر شیعی و تبیین مدینه فاضله است. وی زندگی اجتماعی و حیات مدنی را مقدمه ضروری کمال آدمی دانست و بر این اساس، مدینه‌شناسی خویش را به اعتبار هدف، ریاست و قانون به مدینه فاضله و مدینه‌های غیرفاضله دسته بندی کرد. وی دانستن علم فقه، حکمت، عدالت و قدرت را از مهم‌ترین ویژگی‌های رییس مدینه فاضله می‌داند. نظریه فیلسوف - شاه افلاطون از رویکردهای پذیرفته فارابی است که با انطباق فیلسوف کامل بر امام، نبی، واضح نوامیس و رئیس اول آن را تشریح نموده است. بنابراین، وی نه تنها بین فلسفه و دین بلکه بین فلسفه و تشیع پیوند ایجاد می‌کند. در واقع، مهم‌ترین نوسازی نظام فکری فارابی، ارایه نظام جامع سیاسی - اجتماعی است که با دین اسلام و مذهب تشیع هماهنگی کاملی دارد.

فارابی رویکردی وحدت‌گرایانه به فلسفه داشت. او افزون بر تلاش در آشتی بین فلسفه و دین، با اعتقاد به وحدت فلسفه، سعی در هماهنگی بین گرایش‌های مختلف فلسفی داشت. به همین دلیل، با نگارش کتاب الجمع بین رأی الحکیمین در صدد آشتی آرای ارسطو و افلاطون بود.

مسائلی که به عنوان اختلاف مبانی افلاطون و ارسطو مطرح بود و او تصمیم به جمع بین آن‌ها داشت. چند نمونه از آن‌ها عبارتند از:<sup>۱۶۸</sup>

روش زندگی افلاطون و ارسطو: افلاطون عزلت‌گزین و متمایل به خلوت بود؛ ولی ارسطو صاحب مال و زن و فرزند و اهل مباشرت و وزیر اسکندر بود. بنابراین، طبیعی است این دو فیلسوف در زمینه عقیده نیز با هم مخالف باشند، ولی فارابی می‌گوید: گرچه این دو در زندگی شخصی ظاهراً مخالف به نظر می‌رسند، ولی ارسطو با روش اخلاقی افلاطون مخالفتی ندارد؛ چنان‌که از کتاب ارسطو در مدینه فاضله بر می‌آید. از سوی دیگر، اختلاف فردی، معلول مزاج و طبیعت این دو است؛ زیرا طرز تفکر در عمل چه بسا با طبیعت بشری بیش‌تر دمساز شود تا با عقاید سیاسی. تمایل صوفیانه افلاطون از خصایص ایام پیری اوست که به افلاطون الهی موسوم گشت.

روش نگارش افلاطون و ارسطو: کتب افلاطون پر از رموز و غموض است؛ ولی کتاب‌های ارسطو مرتب و باب‌بندی شده است. دلیل آن این است که افلاطون مشکل می‌نوشت؛ تا فلسفه به دست ناهلان نیفتد؛ ولی ارسطو همین کار را تحت پوشش تبویب و ترتیب تعقیب می‌نمود. پس هر دو یک هدف داشتند و آن حفظ فلسفه از دست ناهلان بود؛ البته با دو روش مختلف.

نظریه مثل: افلاطون به عالم مفارق از ماده یعنی عالم مثل معتقد بود و ارسطو هم آن را انکار می‌کرد. فارابی معتقد است این اختلاف، ظاهری است؛ زیرا مثل عبارت است از صور موجود در عقل الهی که اگر نبود خلق ابداع نمی‌شد و اگر مثل در عقل الهی نباشد، مثال یا نموداری ندارد.

حقیقت این است که نظریه افلاطون این است که مثل قائم به ذات است نه صور موجود در عقل الهی که به ارسطو نسبت داده شد. افزون بر آن، این نسبت به ارسطو هم درست نیست؛ زیرا این عقیده افلوپین بود. پس توافق میان آرای افلاطون و افلوپین برقرار کرد، نه افلاطون و ارسطو.

نظریه معرفت یا تذکر: افلاطون در نظریه مثل معتقد است که انسان قبل از ورود به این عالم، در عالم معقولات، معرفت به حقایق داشت. با آمدن به این عالم دچار غفلت شد. علم ما به اشیا در واقع یادآوری آن حقایق است. در مقابل، ارسطو معتقد بود علم ما به اشیا از طریق حواس و دیگر ابزارهای ادراکی است. فارابی در زمینه هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، منطق، نجوم، موسیقی و غیره نیز نوآوری‌هایی در تبیین و شرح و نظریه پردازی داشت. به چند نمونه از آن می‌توان اشاره کرد. برهان وجوب و امکان - که از مهم‌ترین براهین اثبات وجود خداست و حکیمانی مانند ابن سینا، خواجه طوسی و ملاصدرا در جهان اسلام و توماس آکوئیناس و ژیلسون در جهان غرب از آن دفاع کرده‌اند - از نوآوری‌های معلم ثانی است. وی موجود را به واجب الوجود و ممکن الوجود تقسیم کرده با توجه به نیازمندی ممکن الوجود به علت و بطلان دور و تسلسل، ضرورت واجب الوجود را استنتاج می‌کند.

اهتمام فارابی به منطق در آثار او نمایان است. وی نشان داد که اهل علم چه نیازی به منطق دارند و چه فایده‌هایی بر آن مترتب می‌گردد. معلم ثانی، منطق را صنعتی می‌داند که با آن عقل قوام می‌یابد و فکر را که گاهی دچار خلط و خطا می‌شود، به راه راست هدایت می‌کند. وی، معقولات را به بدیهیات و نظریات تقسیم می‌کند و با استناد به بدیهیات به استدلال و استنتاج نظریات می‌پردازد.

معلم ثانی اگرچه به بحث اصالت وجود یا ماهیت نمی‌پردازد؛ اما می‌توان اصالت روح را به او نسبت دهیم. مراد وی از روح یک حقیقت مجرد مشکک است. این مسأله از محوری‌ترین بحث‌های اوست. وی معتقد است خدای سبحان، روح الارواح است و عقول مجرده از عالم ارواحند. روح پیامبر که متعالی است روح و رییس مدینه است. وی نفوس فلکی را پذیرفت و نفوس انسانی، حیوانی و نباتی را هم مطرح کرد.

علم النفس و نفس شناسی نیز در نظام فلسفی فارابی قابل توجه است. نفس عبارتست از کمال اول جسم طبیعی آلی بالقوه ذی حیات؛ یعنی نفس، صورت تن است و قبل از تن وجود ندارد و از بدنی به بدن دیگر منتقل نمی‌شود. البته نفس از عالم بالا می‌آید و حقیقتی مجرد از ماده است. به نظر فارابی، نفوس مراتب دارند. نفس ممکن است با مواظبت بر اعمال فاضله به کمالی دست یابد که از ماده بی‌نیاز گردد و پس از آنکه تن فاسد شد به صورت مجرد باقی بماند.

قوای نفس نیز عبارتند از قوای محرکه و قوای مدرکه. قوای محرکه شامل قوای منمیه و نزوعیه و قوای مدرکه نیز شامل احساس و تخیل و نطق است.

### ۵. انتظار بشر از دین از نگاه فارابی

چکیده دیدگاه فارابی در مسأله انتظار بشر از دین، رویکرد جامع‌نگرانه است. دین از نظر او باید توان ایجاد مدینه فاضله را داشته باشد. خلاصه سخن آن که فارابی با وحدت اندیشی، میان فلسفه ارسطو و افلاطون از یک طرف، و حکمت و شریعت از طرف دیگر برای فیلسوف و امام و واضع النوامیس، معنا و تفسیر یگانه‌ای ارائه کرد<sup>۱۶۹</sup> و بر اساس جهان‌شناسی و انسان‌شناسی فلسفی و پیامبرشناسی اسلامی، فلسفه سیاسی خویش را بنا نهاد. قوام مدینه فاضله را بر دو رکن حکمت و شریعت استوار ساخت و وجود نبی و حکیم را در مدینه فاضله با عقل فعال متصل دانست. بر این اساس، تأویل عقلی متون دینی را نیز تجویز کرد و از ضرورت پادشاه قانونی و جانشین رئیس اول نیز سخن گفت و انتظار بشر از دین را در محدوده زندگی اجتماعی و ایجاد مدینه فاضله معرفی کرد و با توجه به این که شریعت و حکمت دو چهره یک حقیقتند می‌توان چنین نتیجه گرفت که شریعت به تنهایی در ایجاد مدینه فاضله توانمند است؛ چنان که فلسفه و حکمت نیز بدیل جانشین پذیر شریعت به شمار می‌آید و این ادعا نه تنها مطلوب دینداران نیست



که مورد انکار آن‌ها نیز قرار خواهد گرفت؛ افزون بر این که نیازهای بشر و مشکلات اجتماعی، آن قدر فراوانند که عقل فلسفی، آن‌هم در مدرسه فارابی توان به میدان آمدن و حل آن‌ها را ندارد. امروز ما با عقلانیت ابزارری روبه روییم که تا حدودی در درمان دردها توانمند است و با عقل فلسفی فارابی تمایز دارد. مشکل دیگر نظریه فارابی در تفسیر و انتظار او از مدینه فاضله است. وی به گونه‌ای مدینه فاضله و افراد آن را معرفی می‌کند که در حدّ اعلاّیی از کمال عقلانی باشند و جز به حکمت و سعادت نیندیشند. وی با این مطالب به انسان در مقام تحقق خارجی توجه نمی‌کند و انسان ذهنی خویش را شناسایی می‌کند و نظریه آرمانی را توضیح می‌دهد؛ اما نکته آخری که باید بدان توجه داشت، این است که فارابی درصدد ارائه برهان و استدلال برون دینی بر ضرورت نبوت است؛ ولی از اندیشه شیعی و امامت در مذهب شیعه به طور کامل بهره برده است؛ به همین دلیل نمی‌توان استدلال او را دلیل عقلی محض دانست؛ البته با توجه به صحت رویکرد جمع روش درون و برون متون دینی، روش وی قابل نقد نیست. چکیده سخن آن که محدود ساختن انتظار بشر از دین به زندگی اجتماعی و مدینه فاضله از نظر اسلام ناتمام است و نباید از دیگر نیازهای فردی و آخرتی غفلت کرد.

### طبقه چهارم

افراد زیادی از این طبقه را نمی‌شناسیم. آنچه از نقل‌ها بر می‌آید این است که فارابی، ابو بشر متی و ابن کربی شاگردانی داشتند ولی اطلاع درستی از آن‌ها در دست نیست. برخی از افراد شناخته شده این طبقه عبارتند از:

#### ۱- یحیی بن عدی

وی منطق‌دان و فیلسوف نصرانی بود. او در فاصله سال‌های ۲۸۳-۳۶۴ هجری زندگی می‌کرد. یحیی یکی از پیشتاازان نهضت ترجمه از سریانی و یونانی به عربی بود. به نقل ابن ندیم، قفطی و ابن ابی اصیبعه، بزرگترین منطقی عصر خویش و جانشین دو منطقی بزرگ عصر خود، یعنی فارابی و ابو بشر متی بود. به طوری که به لقب منطقی معروف شد. او کتاب مابعد الطبیعه ارسطو را ترجمه کرد. قفطی مجموعه آثار او را به ۳۷ کتاب و مقاله رسانده است. یحیی، یکی از معدود دانشمندان مسیحی زمانه خود بود که در مناظرات کلامی با معاصران مسلمان حضور فعالی داشت و نوعاً در دفاع از مسیحیت، کتاب و مقالات می‌نوشت. یک نمونه آن رساله‌ای است که در پاسخ به رساله‌ای در رد تثلیث نگاشت. وی رساله‌ای در توحید، جهت توجیه اقاویم ثلاثه مسیحیان و رساله نیز در خصوص خلقت از عدم نوشت.

#### ۲- جمعیت اخوان الصفا<sup>۱۷۰</sup>

منابع مطالعاتی: رسایل اخوان الصفا ویا گزیده متن رسائل اخوان الصفا؛ علی اصغر حلبی؛ سال ۱۳۶۰. تاریخ فلسفه در جهان اسلام؛ حنا الفاخوری و خلیل الجر؛ ترجمه عبدالمحمد آیتی؛ انتشارات علمی فرهنگی.

نهضت قمرطیان و بحثی در باب انجمن اخوان الصفا و خلان الوفا در ارتباط با آن؛ حسینعلی ممتحن؛ دانشگاه شهید بهشتی.

نهضت های فکری ایرانیان (از آغاز قرن چهارم تا پایان قرن ششم)؛ عبدالرفیع حقیقت؛ شرکت مؤلفان و مترجمان ایران.

اخوان الصفا یا روشنفکران شیعه مذهب؛ یوحنا قمیر؛ ترجمه محمدصادق سجادی؛ انتشارات فلسفه.

اخوان الصفا؛ رسائل؛ قاهره؛ بی‌نا، ۱۳۴۷ق.

### ۱. پیشگفتار

اخوان الصفا گروهی اندیشمند اصلاح طلب بودند که در دوره شکوفایی فرهنگ و تمدن اسلامی ظهور کردند. هدف ایشان به وجود آوردن تحول فکری و بنیادی در جامعه بود تا از آن طریق، انسان‌ها را به سعادت برسانند. از این گروه بیش از پنجاه رساله در زمینه‌های گوناگون دانش و فرهنگ به جای مانده که اگرچه، همه آثار علمی ایشان نیست، ولی همین مقدار باقیمانده کافی است که نمایانگر سهم قابل توجه ایشان در رشد و شکوفایی فرهنگ اسلامی باشد. اخوان الصفا تشکیلات زیر زمینی و مخفی داشتند. به همین جهت، نام رهبران و همچنین نام نویسندگان این آثار علمی ارزنده بدرستی روشن نیست. بی تردید، این گروه شیعه بودند؛ ولی شیعه دوازده امامی بودنشان محل درنگ است. احتمال قوی‌تر آن‌که از اسماعیلیه بودند. ایشان به تزکیه نفس اهمیت بسیار می‌دادند. اندیشه‌هایشان در زمینه‌های گوناگون از قبیل: وحدانیت الهی، نفس، فلسفه دین، پیامبران و صاحبان شرایع، فلسفه اخلاق، مراتب مردم، نظریه شناخت، سیاست، نظام اجتماعی، نظریه دولت، خلافت و امامت، از عمق و گستردگی و در عین حال، از گیرایی خاصی برخوردار است.

### ۲. آشنایی با اوضاع سیاسی، اجتماعی و اقتصادی قرن چهارم هجری

متفکران اسلامی، هیچ دورانی را هم‌چون قرن چهارم هجری نمی‌شناسند که شرایط عمومی زندگی آن‌ها این چنین با یکدیگر در تناقض باشند. این شرایط از یک سو ناپسندترین و بی‌ثمرترین چهره را به نمایش می‌گذارد و از دیگر سوی دورانی پر نعمت، ارزشمند و نتیجه بخش محسوب می‌شود. زندگی مسلمانان در این دوران، دچار فساد و تباهی گشته، جهان اسلام در این عصر به جولان‌گاه رقابت‌ها و انبوه تمایلات هوس‌آلود تبدیل شده بود. از دیگر سوی، حیات ذهنی و عقلی آنان چنان بهبود پذیرفته که هرگز برای آن‌ها سابقه نداشت. این دو وجه متناقض نمی‌توانست یگانه‌ای از امت اسلام تشکیل دهد. در این دوران حیات عقلانی جدیدی برای مسلمانان پدیدار شد که رنگ خالص اسلامی به خود داشت. متفکران مسلمانی در جهان اسلام جلوه کردند که اندیشه‌های آنها نه به دین رنگ باخته بود و نه به فلسفه بیگانگان. آن‌ها متفکرانی مستقل بودند که کوشیدند آن چه را از ملل دیگر به مسلمانان رسیده، رنگ اسلامی خالص و مستقل زنند. در این عصر، دانش و فرهنگ، رشد و توسعه بسیاری یافت. علم کلام از فقه

جدا گردید، و بسیار رایج شد. در این دوره، دانشمندان بزرگی همچون: فارابی، طبری، ابوالفرج اصفهانی و زهراوی ظهور کردند. در همین دوره، ابوزید احمد بن سهل بلخی (د. ۳۲۲ق) از قول گروهی از دانشمندان گفت: آنچه در گردش ستارگان دیده می‌شود، در حقیقت گردش زمین است نه گردش ستارگان. وی معتقد بود که زمین کروی است. ابوریحان بیرونی (د. ۴۴۰ق) با یک قیاس علمی، وجود سرزمینی را در غرب و در آن سوی دریاها ممکن دانست. سرزمینی که چهار قرن بعد کشف و آمریکا نامیده شد. در همین دوره، ابوالفضل ابن عمید (د. ۳۵۹ یا ۳۶۰ق) از دانشمندان و رجال سیاسی آل بویه، وسایلی را برای فتح قلعه‌ها ساخت و عدسیهایی را اختراع کرد که از فاصله‌های دور قادر به سوزاندن اشیاء بودند. وی در علم الحیل (مکانیک) توانا بود. او به کمک آن توانست درخت خیلی بزرگی را از ریشه در آورد. ابن سینا (د. ۴۲۸ق) بدون آنکه جسدی در برابر او باشد، بدن انسان را تشریح کرد. در همین عصر مراکز علمی، دانشگاه‌ها و کتابخانه‌های بزرگی در سرتاسر سرزمین اسلامی تاسیس شد. در این دوره در کنار هر مسجدی یک کتابخانه مهم وجود داشت.

شاید مهم‌ترین خصیصه سیاسی قرن چهارم هجری، قدرت یافتن شیعه و مدعیان تشیع باشد. در مصر، فاطمیان خلافت باشکوهی تشکیل دادند و تمدن مهمی را بنیان گذاشتند. در بحرین و سرزمین‌های پیرامون آن، قرامطیان سال‌ها قدرتی قابل توجه و اعتنا به وجود آوردند. آل بویه - که شیعه اثنی عشری بودند - در ایران نفوذ خلافت بغداد را از بین بردند و حتی خلیفه را از قدرت خلع کردند.

اخوان الصفا در همین قرن چهارم هجری پدید آمدند. آثار فراوان و گوناگونی که محصول دو پدیده متناقض پیشگفته (یعنی انحطاط سیاسی و شکوفایی و اعتلای عقلی) بود برای ما باقی ماند که شاید استوارترین و آشکارترین آن‌ها در رسائل اخوان الصفا باشد.

نویسندگان این رسایل جماعتی بودند که در خفا کار می‌کردند و در پی تغییر نظام سیاسی‌ای بودند که در آن وقت به جهان اسلام سیطره داشت. آن‌ها در این مسیر به تغییر آن نظام عقلانی که بر زندگی مسلمانان نفوذ داشت متوسل شدند. آنان در این جهت، روش جمعیت‌هایی را که در جهان کهن قبل از آن‌ها وجود داشت برگزیدند که بارزترین‌شان فیثاغوریان و افلاطونیان بودند.

از جهت سیاسی، مللی که اسلام در میان آن‌ها منتشر شد بود، چون جزیره العرب، دارای مشکلات اجتماعی و اقتصادی بودند و در نتیجه فتوحات اسلام، این مشکلات پیچیده‌تر شد؛ زیرا خلفای نخستین

چنان به امور لشکرکشی سرگرم بودند که فرصت کافی برای پرداختن به اصلاحات اقتصادی نمی یافتند. همچنین سنگینی خراج هایی که عمر بن خطاب، مؤسس امپراتوری عرب و خلفای بعد از او تعیین کردند، بیش تر بر دوش ملل مغلوب، چون سریانیان و قبطیان و نبطیان و ایرانیان و ترکان بود تا بردوش فاتحان. در ایام دولت اموی، پس از یک دوران کوتاه بهبود، اوضاع اقتصادی رو به وخامت نهاد. جنگ ها از یک سو و اسراف کاری امویان از سوی دیگر و از طرف دیگر، تحمیل پرداخت خراج و جزیه به کسانی که اسلام آورده بودند و قوانینی که در زمان آن ها وضع گردید خشم و نارضایی مردم را افزون کرد. در عهد عباسی نیز نه تنها اوضاع بهبود نیافت بلکه ناگوارتر شد. عباسیان که از برکشیدگان ایرانیان بودند می خواستند میان عرب و عجم مساواتی برقرار کنند.

«در سده چهارم هجری خلافت عباسی به حد نهایت ناتوان گشت و روزگار مقتدر، بدترین ایام دولت عباسیان بوده است؛ زیرا در این دوره زنان و خادمان فرمان می راندند و رشوه و فساد رواج کامل یافت و همگانی گشت. در سال ۳۳۴ هجری احمد بن بویه دیلمی در حال جنگ وارد بغداد شد. خلیفه وقت المستکفی بالله (۳۳۳ - ۳۳۴ق) بود. در حال، پیش وی آمد و احمد با وی بیعت کرد که: خلافت برای "مستکفی" بماند و احمد سلطنت را به دست آورد و بدین سان خلافت عباسی پایه دوره جدیدی گذاشت: یعنی سلطنت و نیرومندی آن زایل گشت، و خلیفه جز رئیسی دینی به شمار نمی رفت.»<sup>۱۷۱</sup>

«پسران بویه، شیعه زیدی بودند، و براین اعتقاد که عباسیان خلافت را غصب کرده اند و آن را از صاحبان سزاوار آن بازگرفته اند، ولی می ترسیدند که خود را از زیر فرمان خلیفگان عباسی رها کنند و جای وی را به خلیفه علوی بدهند؛ زیرا از این هم می ترسیدند که همین خلیفه علوی سلطنت را از آل بویه بازستاند و ادعا کند که خود او خلیفه شرعی است. ولی سرانجام بویهان خلیفه مستکفی را کشتند و مطیع، پسر مقتدر را جای وی نشانند، و روزگار وی نیز از بدترین دوره ها بود. در این دوره بود که نزاع دینی بالا گرفت. بیش تر عراق سنیان بودند؛ ولی پسران بویه تأیید و نیرومندی مذهب شیعه را می خواستند و در این راه غلو می کردند، و از این جهت شور و فتنه میان مردم بالا گرفت و کار عراق اختلال یافت، و فقر و بیماری شدت گرفت و گرسنگی و قحط سخت شد، تا به جایی که اهل بغداد گوشت مرده و سگ خوردند، و گروه زیادی از گرسنگی مردند. اما اگر وضع تازیان در این روزگار پریشان شده بود، ایرانیان نیز روزگار خوشی نداشتند.»<sup>۱۷۲</sup>

فتنه در همه حوزه پهناور خلافت راه یافته بود و شهرهای دیگر، مانند بصره و کوفه، نیز وضع بهتر از بغداد نداشتند. دولت اسلامی به دولت‌های گوناگون کوچک تفکیک شد و هر منطقه زیر نفوذ قدرتی بود و نابسامانی همه‌گیر شد.

فساد و تباهی بیش‌تر به سبب نفوذ و غلبه ترکان بود که معتصم سپاهی از آنان گردآورده بود و کارها را به دست آنان سپرده بود که رفته رفته کارشان بالاگرفته و اکنون خلیفگان را نیز به خداوندی نمی شناختند. شب‌ها سروران خود را در قفس می انداختند و روز آزادشان می ساختند؛ اما از خود اختیاری نداشتند و این پاداش شهوت پرستی و کوتاه بینی خودشان بود.

«ظاهراً همه خلیفگان عباسی دشمن علویان نبودند، زیرا مأمون و معتصم و واثق در برابر آن‌ها اظهار تسامح و گذشت می کردند. و مأمون ولی عهدی خود به یکی از علویان سپرد و او علی بن موسی کاظم [علیه السلام] بود، ولی عباسیان بر او شوریدند و او مجبور شد که رضا [علیه السلام] را هم بکشد. و لیکن متوکل با علویان به سختی معامله کرد، چنان‌که در سال ۲۳۷ق قبر حسین بن علی [علیه السلام] را در کربلا ویران و خانه‌ها و منزل‌های اطراف آن را با خاک یکسان کرد، و با شیعیان بد رفتاری و سخت گیری بسیار کرد. جز این‌که شیعیان تسلیم نشدند، بلکه شورش‌ها و طغیان‌های آنان روزگار والیان متوکل افزون گشت.»<sup>۱۷۳</sup>

از جمله طغیان‌هایی که علیه عباسیان شکل گرفت نهضت باطنیان بود. «این جنبش را ابوشاکر میمون بن دیصان آغاز کرد و او از نژاد پارسی بود و به قداح مشهور. و از غلامان امام جعفر صادق [علیه السلام] بود و در باطن مذهب شیعه داشت. وی در سال ۱۴۵ق در کوفه زندانی شد، و او و یارانش مذهب مشهور باطنیه را در زندان بنیاد کردند. و چون از زندان آزاد شد ادعا کرد که از فرزندان محمد بن اسماعیل پسر امام صادق است و مذهب او در جنوب فارس و جنوب عراق و بحرین انتشار یافت.»<sup>۱۷۴</sup>

پس از وی پسرش عبدالله جای او نشست و ادعا کرد که همه علوم از جدش محمد بن اسماعیل به وی رسیده است. او یاران خود را باطنیه نامید. از این رو که می گفتند هر ظاهری را باطنی، و هر تنزیلی را تأویلی است. این گروه به نام اسماعیلیه نیز مشهورند؛ زیرا مردم را به امامت اسماعیل پسر جعفر صادق می خواندند.<sup>۱۷۵</sup> از میان اسماعیلیان نحله‌ای به نام اخوان الصفا با تمایلات فلسفی ظهور کرد که با رسایل

خود عصاره همه کشمکش‌های فلسفه شایع در آن روزگار را جمع‌آوری کرده به بیان حقایق فکری خود پرداختند.

### ۳. پیدایش اخوان الصفا

همان‌طور که بیان شد قرن چهارم هجری قرن شکفتگی علم و فرهنگ بود. در این قرن، فلسفه یونان به نحو وسیعی رواج یافت و مسلمانان به تحصیل آن پرداختند و در این راه شیوه التقاط و امتزاج را برگزیدند. در این دوره تمایلات فیثاغوری و افلاطونی - که هر دو رنگ تصوف داشتند - برتری خاصی یافتند. بیش‌تر فرقه‌های اسلامی، دینی و سیاسی به بحث و تحقیق در این فلسفه مشغول شده بودند و می‌خواستند بنیان عقاید خود را به نیروی آن استوار سازند.

آن‌هایی که بر قدرت عرب و تسنن خرده می‌گرفتند مدعی بودند که شریعت بر اثر اندیشه‌های جاهلانه چرکین شده است و تطهیر آن جز به فلسفه امکان نیابد.

ظهور اخوان الصفا نتیجه طبیعی اوضاع سیاسی و اجتماعی و فرهنگی آن عصر بود. ایجاد این جمعیت در بصره در قرن دهم مسیحی برابر با قرن چهارم هجری بود که با رسایل خود عصاره همه کشمکش‌های فلسفه شایع در آن روزگار را جمع‌آوری کرده به بیان حقایق فکری خود پرداختند. آنان برای پیروان خویش نقشه حیات سیاسی و فرهنگی طرح می‌کردند. این نقشه‌ها به علت سخت‌گیری حکام وقت مکتوم ماند و از دسترس کسانی که اهلیت آن را نداشتند و یا مستعد درک آن نبودند دور نگه‌داشته می‌شد.

### ۴. هویت و اهداف اخوان الصفا

در این باره که اعضای مؤسس اخوان الصفا چه کسانی بودند و چه مذهبی داشتند، عالمان و مورخان اختلاف دارند. این بدان سبب است که ایشان می‌کوشیدند تا حقیقت امر و نام خود را از دیگران پنهان کنند. قفطی در کتاب اخبارالعلماء<sup>۱۷۶</sup> می‌گوید: چون مصنفان رسایل، نام خود را مخفی می‌داشتند، مردم در نویسندگان حقیقی آن‌ها اختلاف می‌کرده‌اند و هر کس به طریق حدس و تخمین چیزی گفته است. گروهی گفتند: که آن رساله‌ها از آثار یکی از امامان نسل علی بن ابی طالب است. گروهی گویند: تألیف یکی از متکلمان دوره اول معتزله است. برخی گویند: تألیف حکیم مجریطی قرطبی است. و این پندار بدان سبب

است که او الرسالة الجامعة اخوان الصفا را به اندلس برد و برای شاگردان خود املا کرد. از این رو پاره‌ای تصور کردند که مجری، نویسنده الرسالة الجامعة است؛ زیرا این رساله، تفسیر سایر مسایل و تعلیقه‌ای است بر آن‌ها و نیز عین عبارت‌های رسائل دیگر به فراوانی در آن آمده است. گروه دیگر گویند: که این رساله‌ها از آثار امام جعفر صادق علیه السلام است. و برخی نیز آن‌ها را به مسلم بن قاسم اندلسی (۳۹۵ هجری) و برخی به احمد بن عبدالله، از اعیان امام جعفر صادق علیه السلام منسوب داشته‌اند. عمادالدین ادریسی گوید: چون سید احمد بن عبدالله بیماناک شد که مبدا مسلمانان از شریعت محمدی (صلی الله علیه و آله) به علوم فلاسفه منحرف شوند، رسایل اخوان الصفا و خلان الوفا را تألیف کرد. و در آن علوم حکمت و معارف الهی و فلسفی را گرد آورد.<sup>۱۷۷</sup>

هدف‌های اخوان الصفا دینی و سیاسی بود. دشمنان‌شان از روی خشم و انکار در آن‌ها نگریده‌اند و ایشان را خارج از دین اسلام پنداشته، درباره آنان با نهایت سخت دلی قضاوت کرده‌اند. ابوسلیمان محمد بن بهرام منطقی سجستانی (قرن چهارم هجری) گوید: "اینان (اخوان) پندارند که می‌توانند فلسفه را یعنی علم نجوم را و فلکیات و مقادیر و مجسطی و آثار طبیعت و موسیقی که معرفت نغمه‌ها و ایقاعات و نقرات و اوزان است و منطق که سنجش آراست به وسیله نسبت‌ها و کمیت‌ها با شریعت بیامیزند و این را به فلسفه پیوند دهند. با این که این کاری است ناشدنی، به راستی اخوان الصفا را چگونه میسرشود که از جانب خود مرامی پی‌افکنند که حقایق فلسفه و قوانین شریعت را در یک جا گرد کرده باشد. از این طایفه که بگذریم طویف دیگر هم هستند که چنین مقاصدی دارند. چون عزیزت جوانان، و کیمیاگران و طلسم‌بندان و ساحران و غیب‌گویان. بدین طریق سجستانی کار اخوان را بی‌ارج شمرده و دلیلش این است که دین از جانب خدا است، و فلسفه را در آن مجال چند و چون نیست. از این رو است که او اخوان را از زمره شعبده‌بازان و کافران دانسته است."<sup>۱۷۸</sup>

ابوحیان توحیدی - ضمن این که مخالف اخوان الصفا است - در شرح هدف‌های‌شان چنین گوید: "این گروه به محبت و صفا و صداقت و قدس و طهارت و نیک‌خواهی به‌سرمی‌برند. مذهبی پدیدآورده‌اند و پندارند که بدان وسیله به خشنودی خدا رسیده‌اند؛ زیرا معتقدند که دین را با نادانی‌ها چرکین کرده و به گمراهی‌ها آمیخته‌اند و دیگر برای شست و شو و تطهیر آن، جز فلسفه راهی نیست؛ زیرا فلسفه حاوی



حکمت اعتقادی و مصلحت‌اجتهادی است و معتقدند که اگر فلسفه یونانی و شریعت اسلامی را به هم پیامیزند نهایت کمال حاصل خواهد شد.<sup>۱۷۹</sup>

حنا الفاخوری و خلیل الجر در تاریخ فلسفه در جهان اسلام می‌نویسند: اخوان معتقدند که فلسفه، فوق شریعت است و فضائل فلسفی، فوق فضائل شرعی است. همچنین جاویدانی همراه با سعادت، از آن فلاسفه است؛ زیرا سعادت، سعادت عقلی است. اخوان بدین‌گونه قصد آن داشتند که شریعت را با فلسفه تطهیر کنند؛ یعنی دین را به میزان فلسفه بسنجند و از این راه، به یک انقلاب فکری - که موافق آرای غلات شیعه باشد - برسند و از آن جا به یک انقلاب سیاسی.

آن‌ها در پی آن گفته‌اند: چون به تتبع در رساله‌های اخوان الصفا پردازیم، بدین نکته واقف می‌شویم که: اخوان، مردم را به تشکیل دولتی جدید مبتنی بر اساس جدید دعوت می‌کنند و می‌کوشند تا دین را به صورت خاصی به وسیله فلسفه توجیه کنند. هدف اخوان الصفا، در درجه اول، یک هدف سیاسی محض است. روش پنهان کاری سخت و هراس فراوان و تقیه شگفتی که در پیش گرفتند، روش اسماعیلیه را به یاد می‌آورد. هدف‌های سیاسی ایشان از برخی مطالب رساله‌ها روشن می‌شود. در کتاب تاریخ فلسفه در جهان اسلام از رسائل اخوان الصفا چنین مثال آورده است: "ای برادر نیکوکار مهربان، خدا تو را و ما را به روحی از جانب خود یاری کند. می‌بینیم که دولت بدکاران سخت نیروگرفته و قدرتشان هویدا گشته، کردارهایشان در این عصر در جهان پراکنده شده است و چون به نهایت افزونی خود رسند، انحطاط و نقصان از پی در خواهد آمد، و بدان که دولت و ملک در هر روزگار و زمان و دور و قرانی، از مردمی به مردم دیگر، و از خاندانی به خاندان دیگر و از دیاری به دیار دیگر افتد، و بدان ای برادر که دولت اهل خیر، نخستین بار از جمعی از علما و حکما و برگزیدگان و فضلا پدید خواهد آمد. مردانی که دارای اندیشه واحد و مذهب واحد و دین واحدند، و میان خود عهدی بندند که بیهوده ستیزه نکنند و از یاری یکدیگر باز نایستند و در اعمال و آرائشان چون یک تن واحد باشند."

در این گفتار، دلیل بارزی است بر هدف سیاسی ایشان و بر این اعتقاد که آن ساعت که تخت عباسی را فرو کوبند و انقلابی همه جانبه برپا سازند فرارسیده است.

"بدین طریق آشکار می‌شود که اخوان از طریق توجیه جدید دین، سیاست تازه‌ای را پیش گرفته بودند. دین‌شان فلسفی و عقلی بود و می‌خواستند دین را به نیروی فلسفه و علوم طبیعی تفسیر کنند. هر چیز را به طبیعت باز گرداندند و هر امری از امور دین را در نظر ایشان معنای خاصی بود.

بنابراین باید گفت: دین ایشان الهی - مادی و تشیع ایشان آشکار و تصوف ایشان عقلی است.<sup>۱۸۰</sup> هدف اخوان الصفا ایجاد اتحاد و ائتلاف بین تمام افراد جامعه خود و گردآوردن آن‌ها تحت یک پرچم واحد بود. پاک ساختن دین هم به مدد فلسفه است و برای نیل به کمال و به دست آوردن رضای حق. البته اصلاح اخلاقی، تنها هدف آن‌ها نبود. اخوان الصفا چندبار در رسایل خویش به برپایی حکومت دنیوی که عدالت و خیر بر آن حاکم باشد و عمومیت یابد فرا خوانده‌اند.

اخوان الصفا برای تحقق بخشیدن به هدف‌های خود راه پنهان کاری را برگزیدند. به همین علت، حقیقت امر و حقیقت آرا و هدف خود را از دیگران پوشیده می‌داشتند و بیش‌تر به رموز می‌پرداختند. رساله‌های خود را بر مبنایی علمی تألیف می‌کردند و از فلسفه به همان مفهوم عام قدیم خود سخن می‌گفتند. بدین طریق که: مباحث را به صورت درس‌های پی در پی و متصل درمی‌آوردند و آرای خود را در طی آن بیان می‌کردند. تعالیم مخصوص خود را در همه جا در ضمن مباحث، پراکنده می‌ساختند و همه این‌ها را با مهارت خاص خود به انجام می‌رسانیدند. در مطاوی سخنان‌شان به پیروان خود توصیه می‌کردند تا در نگهداری و تعلیم آن رساله‌ها سخت‌گیر باشند. نیز از جنبه رمزی اقوال خود، ایشان را آگاه می‌کردند. فراوان دیده می‌شود که رساله خود را بدین عبارت‌ها پایان داده اند:

«ای برادر! خدا تو را در فهم این اشارات لطیف و اسرار خفی موفق کند، و تو را و ما را و همه برادران را در هر زمان و در هر جا که هستند به درک آن توفیق دهد.»

رساله هشتم از رسائل جسمانیة طبیعیة را بدین عبارت به پایان می‌آورند:

«بدان ای برادر که ما در این رساله، غرض مطلوب خویش را بیان کردیم. به ما بدگمان مشو، و این رساله را بازیچه اطفال، یا خرافه‌سرایی اخوان به حساب میاور، که عادت ما بر این است که حقایق را در الفاظ و عبارات و اشارات پوشیم، تا ما را از کاری که داریم باز ندارد...»<sup>۱۸۱</sup>

خلاصه سخن این که اخوان الصفا جمعیتی از دانشمندان و فلاسفه بودند که می‌کوشیدند به کمک علم و فلسفه، دین را از خرافات پاک کنند و به تهذیب نفس و پاک‌ی روح پردازند. ایشان در اختفا و استتار کامل

به سر می‌بردند. آنان آرا و اندیشه‌های خود را در پنجاه و دو رساله نوشتند و به پیروان خود با نظم و ترتیب خاصی تعلیم دادند. نام نویسندگان این رساله‌ها و اعضای این جمعیت مشخص نبود. هم‌اکنون نیز بدرستی معلوم نیست که این رساله‌ها را چه فرد یا افرادی نوشته‌اند. اگرچه در بعضی منابع نادر، نام برخی از اعضای جمعیت آمده است؛ ولی - بر فرض پذیرش - نویسندگان رساله‌ها را به طور قطع و یقین نمی‌توان مشخص کرد.

در هر حال، رساله‌های به جا مانده از اخوان الصفا، از جمله آثار علمی بسیار گران‌بهای تمدن اسلامی است که در زمینه‌های مختلف علوم رایج زمان به طور جهت‌دار و با روش تحقیق بدیع نگاشته شد. مطلبی که ذهن کاوش‌گران و محققان را همواره به خود جلب کرده، این است که چرا این گروه تشکیلات مخفی داشته‌اند؟ پنهان‌کاری آنان به حدی بود که هیچ‌کس از راز ایشان مطلع نمی‌شد و به اسرارشان پی نمی‌برد. در این باره، احتمالات چندی داده شده است:

ایشان در تعلیمات خود از فلسفه استفاده می‌کردند. از آنجا که در آن روزگار تحصیل و تدریس فلسفه امر ناپسندی محسوب می‌شد، لذا ایشان خود و تشکیلات‌شان را مخفی نگاه می‌داشتند. این احتمال ضعیف است؛ زیرا در همین دوران فلاسفه معروفی همچون: ابن سینا و فارابی زندگی می‌کردند. اگرچه اینان به طعن گروهی گرفتار بودند ولی مشکل چندان در بیان اندیشه‌های شان نداشتند.

چون اعضای این جمعیت تزکیه نفس را وجهه همت خود قرار داده بودند، لذا از شهرت و معروفیت میان مردم اجتناب می‌کردند؛ زیرا صاحبان سیر و سلوک و عارفان آگاه، شهرت و معروفیت را آفت صفای باطن و تهذیب روح می‌دانند.<sup>۱۸۲</sup> ایشان می‌گفتند: هدف ما به دست آوردن حکومت زمین نیست؛ بلکه ما می‌خواهیم مالک آخرت و حاکم بر آسمان باشیم. باید این مدینه فاضله را که در نظر داریم با اتحاد و اتفاق بنا کنیم. در هر حال، این احتمال که ایشان برای تزکیه نفس و دوری از شهرت خود را مخفی نگاه می‌داشتند، احتمالی قوی است. ولی چنین شیوه‌ای شاید بیان‌گر همه واقعیت در باره اخوان الصفا نباشد؛ زیرا انسجام درونی و تشکیلاتی این گروه، چیزی بیش از حد لازم برای تهذیب و تزکیه نفس بود.

اخوان الصفا اهداف سیاسی نیز در سر داشتند. ایشان به دولت خیر معتقد بودند و آن را دولتی می‌دانستند که توسط عالمان، فلاسفه و آگاهان برقرار شود. به اعتقاد آنان، فقط صالحان می‌توانند چنین حکومتی را بنیان گذارند. در رساله‌ای از اخوان الصفا آمده است:<sup>۱۸۳</sup> «ای بردار نیکوکار مهربان خدا تو را و ما را به روحی از

جانب خود یاری کند. می‌بینیم که دولت فساد پای گرفته و به قدرت رسیده و چون به اوج رسند، انحطاط و نقصان‌شان خواهد آمد. و بدان که دولت و ملک در هر روزگار از گروهی به گروهی دیگر و از نقطه‌ای به نقطه‌ای دیگر انتقال می‌یابد و دولت‌خوبان در میان علماء و حکماء و فضلاء پدیدار می‌شود؛ بین کسانی که تفکر واحد، مذهب واحد و دین واحد داشته و عهد بندند که بیهوده ستیز نکنند و به یاری یکدیگر بشتابند.» بنابراین، وجود اهداف سیاسی ایشان قطعی است. آنان راه وصول به این اهداف را نابود کردن نظام فکری حاکم بر جامعه از طریق پرورش گروهی دانشمند پیش‌تاز می‌دانستند. آنچه که این احتمال را در باره اخوان الصفا تقویت می‌کند، این است که - به عقیده بسیاری از محققان - اخوان الصفا شیعه بودند. روشن است که گروه‌های مختلف شیعه در آن عصر درگیر مبارزه با حکومت عباسی و حامیان ایشان بودند و تشکیلات زیرزمینی داشتند.

#### ۵. وجه تسمیه اخوان الصفا

از اخوان الصفا مطلبی درباره علت این نامگذاری به دست ما نرسیده است. محققان در این باره حدس‌هایی زده‌اند. بسیاری از محققان معتقدند «اخوان الصفا و خلان الوفا» اسمی است که «اخوان» برای دلالت بر حقیقت حال خود اتخاذ کردند. این نام در زبان عربی مشهور است و در کتاب‌های عربی به فراوانی آمده است. ابن مقفع در ترجمه کتاب کلیده و دمنه در باب المحاقه المطوقه چند بار این عنوان را آورده است. اخوان الصفا به کتاب کلیده و دمنه از جهت حکمت و شرح معانی دوستی و اسلوب رمزی و نیز داستانی که هم دارای معانی باطنی است و هم ظاهری، و همه این‌ها با روش و هدف اخوان موافق است، اهمیت بسیار می‌دهند.<sup>۱۸۴</sup>

آنان در رساله‌های خود بارها به کلیده و دمنه استناد و نقل مطالب کرده‌اند. ایشان برادری و همراهی گروه کبوتران را به رهبری کبوتری به نام طوقی را - که داستان آن در کتاب کلیده و دمنه آمده است - سرمشق خود قرار دادند.<sup>۱۸۵</sup>

«بارون کارادوو دانشمند فرانسوی در کتاب متفکران اسلام معتقد است که «اخوان» معادل فیلسوس (Philos) و «الصفا» معادل سوفیا (Sophia) است.»<sup>۱۸۶</sup> هانری کربن دانشمند فرانسوی، اخوان الصفا و خلان الوفا را به «برادران خلوص و دوستان وفا» ترجمه کرده و می‌گوید: «راجع به کلمه خلوص بعضی ایراد گرفته‌اند،

مع ذلک این ترجمه کاملاً معنای کلمه است. در این عبارت، خلوص به معنای «پاکی و عفاف» نیست؛ بلکه مقابل کدورت است که به معنای تیرگی و عدم خلوص می‌باشد. با مطالعه کتاب آنان می‌توان دریافت که اینان برادرانی بودند با دل پاکیزه و وفادارانی در معرض هر آزمایش.<sup>۱۸۷</sup>

شماری واژه اخوان الصفا را برگرفته از شعر ذیل، منسوب به علی (علیه السلام) دانسته‌اند:<sup>۱۸۸</sup>

علیک باخوان الصفاء فانهم عماد اذا استنجدتهم و ظهور

و ما بکنیر الف اخ وصاحب و ان عدوا واحدا لکنیــــ

یعنی تو را به برادران پاک و منزّه سفارش می‌کنم، که روز کمک‌خواهی پشتیبان تو هستند. هزار برادر و دوست زیاد نیست، ولی یک دشمن زیاد است.

ابوالعلاء معری، فیلسوف و شاعر نابینای عرب، شعری سروده که در آن واژه اخوان الصفا آمده است:

و اذا اضاعتنی الخطوب فلن اری لوداد اخوان الصفاء مضیعا

یعنی، اگر حوادث روزگار مرا تباه کنند، یاران صفا مرا ضایع نمی‌گذارند.

بعضی خواسته‌اند واژه اخوان الصفا را برگرفته از این شعر بدانند.<sup>۱۸۹</sup> ولی به نظر می‌رسد که این شعر نشان می‌دهد ابوالعلاء با این جمعیت بی‌ارتباط نبوده است.

بعضی پنداشته‌اند چون تصوف از «صفا» آمده است و از آنجا که اخوان الصفا هدف خود را صفای باطن دانسته‌اند و به تصوف نظر داشته‌اند؛ لذا این نام را به برای خود برگزیده‌اند.

### ۶. تشکیلات درونی اخوان الصفا

تشکیلات اخوان الصفا بر پایه عضوگیری بسیار دقیقی استوار بود. این جمعیت، اعضای خود را به گوشه و کنار شهرها، شهرستانها و روستاها می‌فرستاد تا هر کس را که بوی خیری از او به مشام می‌رسید و احتمال رشد و تکامل در او وجود داشت به این جمعیت دعوت کنند. ایشان در میان اقشار مختلف به ویژه اقشار سطح بالای جامعه که برایشان امکانات رشد و دانش‌آموزی فراهم بود، طرفداران زیادی داشتند. آنان بیش‌ترین کوشش خود را صرف جذب و تعلیم جوانان پانزده سال به بالا می‌کردند؛ زیرا عقیده داشتند که پیران متحجرند و برای نهضت مناسب نمی‌باشند.<sup>۱۹۰</sup> تعلیمات ایشان برای جوانان سری بود.

**۱.۶. مراتب و درجات**

تشکیلات اخوان الصفا از چهار گروه سنی تشکیل می‌شد که عبارت بودند از: الاخوان الابرار الرحماء (جوانان پانزده تا سی ساله)

اینان مبتدیان و کسانی بودند که میان پانزده تا سی سال داشتند. از خصایص لازمه این گروه صفای ذات و روح و تیزهوشی و سرعت انتقال بود.

الاخوان الاخيار الفضلاء (افراد سی تا چهل ساله)

اینان بین سی تا چهل ساله، دارای مرتبه رؤسای سیاست‌مند بودند. لازمه این گروه مراعات اخوان، سخاوت، فیض‌بخشی، شفقت و مهربانی و وفاداری نسبت به دیگر اخوان بود.

الاخوان الفضلاء الکرام (اعضای چهل تا پنجاه ساله)

اینان بین چهل تا پنجاه ساله بودند. مرتبه اینان مرتبه شاهان صاحب قدرت بود و خود خداوندان امر و نهی و پیروزی و قیام علیه خصمان و داوری به هنگام ظهور معاندان و مخالفان طبقه بودند. بدین‌سان که کار را به رفق و لطف و مدارا فیصله دهند و به اصلاح کشند. این گروه از دانشمندان اخوان بودند که نوامیس را می‌شناختند و عقاید را تدوین می‌کردند و راه‌ها را روشن می‌نمودند و از حقایق دفاع می‌کردند و برای نشر و گسترش دعوت می‌کوشیدند.

مرتبه کمال (اعضای پنجاه ساله به بالا)

این مرحله، مرتبه کمال است که همه اخوان از سه درجه پیشین به این درجه و مرتبه دعوت می‌شوند. این مرتبه، از آن کسانی بود که سن‌شان از پنجاه می‌گذشت. اخوان می‌گفتند: «این مرتبه، مرتبه آمادگی برای رستخیز و مفارقت هیولی است. در این مرتبه قوه معراج دست می‌دهد و بدان قوه، صعود به ملکوت آسمان، مشاهده احوال قیامت بعث و حشر و نشر و حساب و میزان و عبور از صراط و نجات از دوزخ و مجاورت ذات پروردگار رحمان میسر می‌گردد.»<sup>۱۹۱</sup>

**۲.۶. شرایط و نحوه عضوگیری**

اخوان الصفا در زندگی و آرای خود شیوه به‌گزینی و تلفیق داشتند. می‌خواستند از همه ادیان و مکاتب فلسفی و فکری استفاده برند، آن‌گاه مردم را به آنچه برگزیده‌اند دعوت کنند. ولی از میان مردم تنها کسانی

را که شایستگی داشتند دعوت می‌کردند. در باره شرایط و نحوه عضوگیری در یکی از رساله‌های اخوان الصفا آمده است:<sup>۱۹۲</sup>

«شایسته است برادران ایدهم الله در هر سرزمینی که هستند که اگر خواهند دوست و برادر تازه‌ای برگزینند، در احوال او بنگرند، از سابقه‌اش آگاه باشند، اخلاقش را بسنجند و مذهب و عقیده‌اش را جویا بشوند تا بدانند شایستگی صداقت، صفا و مودت و حقیقت را دارد یا خیر. و همچون زمینی که برای کشت کردن آن را آزمایش می‌کنند، وی را نیز بسنجند. و مانند مردم که هنگام انتخاب همسر برای ازدواج و خریدن عبد و کالا و غیره نهایت دقت را از خود نشان می‌دهند، تو نیز در موقع انتخاب دوست و برادر (عضوگیری) باید از آزمایش و سنجش کوتاهی نوری.»

### ۳.۶. روابط اعضا

رابطه اعضا با یکدیگر بر پایه برادری بود. «آن‌ها معتقد بودند که بهترین نعمت‌ها دو نعمت است: مال و علم؛ مال برای زندگی دنیوی، و علم برای حیات اخروی و چون کسی از این هردو برخوردار بوده، [اگر] برادری محروم بدو می‌رسید، از مالش او را انفاق می‌کرد و با علمش در صدد تهذیب و تعلیم او برمی‌آمد. اما کسی که علم داشت نه مال، می‌بایست با کسی که مال داشت بدون علم، به شراکت و تعاون بزید، اما برادروار به نحوی که مکمل یکدیگر باشند، نه آن که بر هم منت گذارند و یکدیگر را تحقیر نمایند.»<sup>۱۹۳</sup>

### ۴.۶. تشکیل جلسات

«رئیس هر شاخه می‌بایست هر دوازده روز یک‌بار همه اخوان را در جایی گردآورد. جای این اجتماع مشخص نبود؛ بلکه در هر مکان و موضعی که در آن ایمن بودند تشکیل می‌یافت و جز کسانی که خود را تطهیر و تلطیف کرده، تا حد امکان خود را آراسته بودند، احدی را در آن جمع راه نبود. هرگاه کسی از حضور در مجمع تخلف می‌کرد، می‌بایست عذر قانع‌کننده بیاورد. و چون جلسه منعقد می‌شد، رئیس در جامه خاص خود ظاهر می‌گشت و حکم را بر حاضران می‌خواند. و تا آن حد که میزان فهم و گنجایش ذهنشان بود موعظه می‌کرد. تا آن گاه که گروهی از آنان دوره به پایان برند و از کوشش و تلاش ایشان رضایت حاصل شود. آن‌گاه آزمایش‌های دیگر در امور دنیایی و در آن چه مورد علاقه و محبت ایشان بود پیش می‌آمد. بدین طریق که ایشان را فرمان می‌دادند تا از نزدیکان ببرند و با بیگانگان بیبوندند، و آنان

می‌بریدند و می‌پیوستند. مال خود در آن راه انفاق کنند، انفاق می‌کردند. جان خود بر سراین کار ببازند، می‌باختند. در راه رضای خدا بکوشند، می‌کوشیدند. از وطن بیرون روند، می‌رفتند. از یاران ببرند، می‌بریدند. فرزندان خود را بی پدر گذارند، می‌گذاشتند. زنان خود را بی‌شوی سازند، می‌ساختند، و از شهر و وطن آواره می‌گشتند. چون کسی چنین می‌کرد، و از همه این آزمایش‌ها برمی‌آمد، رئیس او را به علم خود رهبری می‌کرد و کتاب‌های پنهانی بر او می‌خواند و اسرار ناگفته می‌گفت، و علوم مکتوم آشکار می‌ساخت. و رساله‌ها و کتاب‌های اخوان صفا را بر او می‌آموخت، و از اسرار آگاهش می‌کرد، و معانی اخبار و روایات و امثال و اشارات را با او در میان می‌نهاد.<sup>۱۹۴</sup>

نشر دعوت آن‌ها هم بدین صورت بود که «نخست براقع یک‌یک افراد طبقات ممتازه مبتنی است، تا وقتی که گروهی نیرومند و بسیار شوند، آن‌گاه به سوی مردم بیرون شوند و آنان را به پذیرفتن مذهب و آیین خود وادارند؛ زیرا به‌رحال به کار بردن روش منطقی در صحبت مردم جاهل و نادان و قانع کردن آنان سخت دشوار است. از این رو، کسانی را به دوستی و برادری می‌پذیرفتند و در جست‌وجوی آن‌ها بودند که طبعی نیکو و سزاوار پذیرش داشته باشند.»<sup>۱۹۵</sup>

#### ۵.۶. عبادت‌های فلسفی اخوان

هدف فلسفه، از نظر اخوان باید طوری باشد که بتواند اوضاع سیاسی روز را واژگون کند و اساس و روش خاصی برای زندگی باشد. به عقیده آن‌ها به وسیله فلسفه انسان مراتب وجودی را سیر می‌کند تا با گذشتن از صراط مستقیم و طریق رستگاری در راه فرشتگان قرار گیرد.

عبادات فلسفی اخوان، ماهی سه بار در ابتدا و وسط و میان بیست و ششم و آخر هر ماه صورت می‌گرفت، و شامل خطابه‌ای شخصی و متنی درباره عالم خلقت بود و سرودی فلسفی به نام «دعای افلاطون» یا «مناجات ادریس» و یا «زبور سری ارسطو» خوانده می‌شد و در جهت ستاره قطبی انجام می‌گرفت (که متأثر از عقاید صابیان بود). اخوان سه عید بزرگ فلسفی داشتند که به هنگام ورود خورشید به برج حمل و سرطان و میزان در فصل‌های بهار و تابستان و پاییز صورت می‌گرفت و با اعیاد اسلامی فطر و اضحی منطبق می‌کردند. در فصل زمستان یک روز را در صومعه می‌گذرانیدند و آن روز را به یاد زمانی که اصحاب کهف در غار خوابیده بودند می‌گذرانیدند، با آن‌که ظاهراً از خود فیثاغورث اثری کتبی نمانده است،



تعالیم و عقاید او مخصوصاً از طریق آداب و رسوم این جمعیت اخوت به دست می‌آید که از آن جمله است: گرایش به زهد، اعتقاد به تناسخ ارواح و علاقه به موسیقی و علم اعداد.

### ۷. رسائل اخوان الصفا

رسائل اخوان الصفا شباهت بسیاری به یک دایره المعارف فلسفی - علمی دارد. تمام مطالب آن بر اساس نوعی نظام و سیستم خاص گردآوری شده است. «این نظام ... [در] شکل خالص فلسفی آن ... متأثر از آگاهی‌های مسلمانان از فلسفه فیثاغورثیان و افلاطونیان و ارسطو است که بر همین اساس کتاب را به چهار بخش تقسیم می‌کند:

#### ۱- رسائل ریاضیه تعلیمیة

شامل چهارده رساله این رساله‌ها در زمینه‌های گوناگونی نوشته شده است، که برخی از آنها عبارتند: عدد، هندسه، نجوم، موسیقی، جغرافیا، نسبت‌های عددی، صنایع علمی نظری، صنایع عملی، اخلاق و اختلاف اخلاق و علل آن، آداب پیامبران و پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله، منطق (ایساغوجی)، قاطیغوریاس (مقولات دهگانه‌ای که هر یک اسمی برای یک جنس از موضوعات است)، ادبیات و قیاس برهان. ابتدای این بخش متأثر از مکاتب فکری فیثاغورثی و افلاطونی و در انتها متأثر از ارسطو است؛ زیرا در این جا منطق ارسطویی با همان عناوین و به همان ترتیب بیان شده است.

#### ۲- رسائل جسمانیة طبیعیة

این بخش، رنگ ارسطویی دارد. شامل تمام علوم طبیعی به همان صورتی است که ارسطو بیان داشت از هیولی و صورت، زمان و مکان و حرکت آغاز می‌شود و به آثار علویه می‌رسد. سپس از آن نیز گذشته به معادن و آن‌گاه نبات و پس از آن به حیوان و انسان می‌رسد و با علم النفس خاتمه می‌یابد. برخی از این رساله‌ها عبارتند از: هیولی و صورت، آسمان جهان، کون و فساد، آثار الهی و حوادث جوی، کیفیت تکوین معادن، ماهیت طبیعت، انواع گیاهان، انواع حیوانات، ترکیب جسم انسان، صغیر بودن آدمی، حساس و محسوس، چگونگی انعقاد نطفه و حلول روح، کیفیت نشر نفس‌های جزئی در اجساد بشری و اجسام طبیعی، کیفیت بلوغ انسان، طاقت انسان و توان او در دانش‌ها، مرگ و زندگی، عالم کون و فساد،

حقیقت معاد، ماهیت لذات و دردهای جسمانی و روحانی و علل اختلاف زبان‌ها، خط‌ها، مذاهب و اعتقادات.

### ۳- رسائل نفسانیة عقلیة

شامل ده رساله در مابعدالطبیعه است. این رساله‌ها شامل عناوین ذیل است: مبانی و مبادی عقلی براساس نظر فیثاغوریان، مبادی و مبانی عقلی براساس نظر اخوان الصفا، کبیر بودن جهان انسان و داشتن نفس و روح زنده، عقل و معقول و توضیح عقل هیولائی، عقل بالقوه، عقل بالفعل، عقل مستفاد و عقل فعال، اختلاف دوران‌ها و زمان‌ها، ماهیت عشق، ماهیت قیامت و حساب، چگونگی معراج، انواع حرکات و کیفیت اختلاف آن‌ها، علتها و معلول‌ها، حد‌ها و رسم‌ها و شناخت حقایق اشیا.

تاثیر فلسفه یونانی بر این سه بخش کاملاً هویداست؛ زیرا آرا و اقوال گوناگون فیثاغوریان و افلاطونیان و نوافلاطونیان و ارسطو در آن دیده می‌شود.

### ۴- رسائل ناموسیة الهیة و شرعیة دینیة

شامل یازده رساله که در الهیات و امور مربوط به ادیان و مذاهب و تصوف است. این مجموعه مخلوطی است از تمام عوامل و عناصری که در فلسفه اسلامی تاثیر گذارده‌اند.<sup>۱۹۶</sup>

برخی عناوین این رساله‌ها عبارتند از: آرا و مذاهب، ماهیت وصول به خداوند، بیان اعتقاد اخوان الصفا و خلان الوفاء، چگونگی معاشرت اخوان الصفا، ماهیت ایمان و ویژگی‌های مؤمنان، ماهیت قانون الهی و شرع، شرایط نبوت، چگونگی دعوت به سوی پروردگار عزوجل، چگونگی افعال روحانیون و جن و فرشتگان، تعداد و انواع سیاسات، چگونگی پیدایش جهان، مراتب موجودات و نظام هستی و ماهیت سحر و جادو.

تعداد رساله‌ها، پنجاه و دو تاست. ولی در متن، ده‌بار سخن از پنجاه و یک رساله آمده است. در رساله پنجاه و دوم، اشاره به پنجاه رساله سابق شده که آخرین آن‌ها مربوط به سحر و جادو می‌باشد، که رساله پنجاه و یکم خوانده شده است. به دنبال این رسایل رساله دیگری به نام رساله جامعه آورده‌اند. اخوان الصفا درباره این رساله چنین گوید: «و از پی آن رسائل، رساله جامعه می‌آید، حاوی هر آن‌چه در رساله‌های پیشین آورده شده، و مشتمل بر همه حقایق آن‌ها.»<sup>۱۹۷</sup>

در رساله جامعه، که خلاصه ابواب رسائل است، تعداد رساله‌ها پنجاه و دو رساله ذکر شده است. به نظر می‌رسد علت این اختلاف، یا اشتباه استنساخ کنندگان است یا به این دلیل می‌باشد که دو عنوان از رساله‌ها، در اصل یکی بوده ولی بعد از آن مجزا شده‌اند.

غیر از رساله‌های پنجاه و یک‌گانه یا پنجاه و دوگانه‌ای که از اخوان به جا مانده است، اخوان الصفا آثار دیگری نیز داشته‌اند. در رساله جامعه خطاب به یاران خود چنین گفته‌اند:<sup>۱۹۸</sup>

«... و بر آنان از مدارس چهارگانه، کتاب‌های هفت‌گانه، دو جفر، رساله‌های بیست و پنج‌گانه، رساله‌های پنجاه و یک‌گانه و رساله جامعه هر چه بتوانی بخوان...»

رسالة الجامعة، تألیفات اخوان الصفا ذکر شده است که عبارت‌اند: المدارس الاربع، الکتب السبعة، الجفران، الرسائل الخمس والعشرون، الرسائل الاحدی والخمسون. ولی امروز غیر از رساله‌های پنجاه و یک‌گانه یا پنجاه و دوگانه و رساله جامعه، چیزی در دست ما نیست.

#### ۸. منابع رسایل اخوان الصفا

به گفته اخوان الصفا، آنان علوم خود را از چهار منبع به دست می‌آوردند: کتاب‌هایی که در علوم ریاضی و طبیعی، به وسیله علمای سلف تألیف شده بود. کتاب‌های آسمانی که مهم‌ترین آن‌ها عبارتند از: قرآن، تورات و انجیل. کتاب طبیعت که شامل همه مخلوقات واقعی است. کتاب الهی، که فقط اصفیا و افراد مطهر و پاک از آن آگاهند؛ مثل ملائکه که فقط با اشخاص منتخب و ارواح با کرامت انس دارند.

#### ۹. نویسندگان رسایل اخوان الصفا

«نویسندگان رسائل را جمعی از علما و دانشمندان اسلامی تشکیل می‌دادند که چون به صورت پنهانی و سری مشغول فعالیت بودند، نام آنان به درستی محقق و معلوم نیست. جمال الدین ابوالحسن قفطی<sup>۱۹۹</sup> از قول ابو حیان توحیدی<sup>۲۰۰</sup> در باب نویسندگان این رسائل گفته است که چون اسم خود را پنهان می‌داشتند، مردم در باب آنان اختلاف دارند و هر کس به طریق حدس و گمان چیزی گفته است؛ مثلاً بعضی تصنیف

رسائل را به یکی از امامان و برخی دیگر به یکی از معتزله نسبت داده‌اند. ولی ابوحنیفان توحیدی در پاسخ ابن سعدان، وزیر صمصام الدوله در مورد نویسندگان رسائل گفته بود حدس می‌زند که نویسندگان رسائل پنج تن بدین شرح‌اند:

ابوسلیمان محمد بن معشر (یا مشعر) بستی مقدسی ۲- ابوالحسن علی بن هارون زنجانی ۳- ابواحمد مهرجانی ۴- علی بن رامیناس عوفی ۵- زید بن رفاعه.

در حالی که قفطی، اخوان را از پیروان مکتب معتزله می‌داند، ابن تیمیه فقیه حنبلی آنان را از گروه نصیریه که عقایدشان مخالف معتزله بود می‌شمارد.

بعضی هم رسائل را نوشته حضرت علی علیه السلام یا امام جعفر صادق علیه السلام یا حلاج و یا غزالی دانسته‌اند. چنان که اسماعیلیه احترام خاصی برای این رسائل قائل شده و بعضی از آنان این رسائل را پس از قرآن مجید قلمداد کرده‌اند.<sup>۲۰۱</sup>

دکتر سیدحسن نصر در این باره می‌گوید: «شهرزوری<sup>۲۰۲</sup> در نزهة الارواح و روضة الافراح اسامی دیگری را نام می‌برد، که عبارتند از: ابوسلیمان ... معروف به المقدسی، ابوالحسن علی بن هارون عباسی، ابواحمد نهرجوری، عوفی البصری وزید بن رفاعه. بنابر نظر ابوحنیفان توحیدی، وزیر مشهور، ابوعبدالله سعدان که در سال ۳۷۵ به قتل رسید، گروهی از دانشمندان را مانند: ابن زرعه (۳۳۱ - ۳۹۸)، مسکویه رازی (وفات ۴۲۱) ابوالوفاء بوزجانی، ابوالقاسم اهوازی، ابوسعید بهرام، ابن شاهویه، ابن بکر، ابن حجاج شاعر، شوح شیعی (وفات ۳۹۱) و ابن عبید کاتب را نزد خود آورد، و از جمع آوری گفتار آنان رسائل را به وجود آورد. بعضی نویسنده رساله‌ها را علی ابن ابی طالب علیه السلام، گروهی امام جعفر صادق علیه السلام، برخی غزالی، بعضی حلاج و بعضی نویسندگان رساله‌ها را داعیان اسماعیلیه دانسته‌اند.»<sup>۲۰۳</sup>

کتاب دانشنامه ایران و اسلام از قاضی القضاة عبدالجبار همدانی نقل می‌کند که گذشته از افراد مذکور، شخصی به نام ابومحمد بن ابی بغل کاتب و منجم نیز از نویسندگان این رساله‌ها بوده است.<sup>۲۰۴</sup> در کتاب فلسفه شرق<sup>۲۰۵</sup> دو نفر دیگر نیز جزء نویسندگان این رساله‌ها شمرده شده‌اند؛ یکی معصومی ابوالعباس، و دیگری ابوالمأمون اسپهانی است.

## ۱۰. مذهب اخوان الصفا

تشتت و سردرگمی‌ای که در باره هویت نویسندگان رساله‌های اخوان الصفا پیش آمده، نتیجه تشکیلات زیر زمینی و مخفی این جمعیت بود. از این رو، قابل درک است که سردرگمی در باره مذهب و معتقدات این گروه نیز وجود داشته باشد.

شماری معتقدند که اخوان الصفا جماعتی از شیعه با تمایلات صوفیانه بوده‌اند. از این رو، برخی محققان بعضی رساله‌ها را مبتنی بر عقاید شیعه قلمداد کرده‌اند، ولی گفته‌اند که رساله‌ها دعوت به شیعه یا اسماعیلیه به طور ویژه و مخصوص نیست. هر چند بعدها اسماعیلیه برای پیشبرد اهداف خود، از این رساله‌ها استفاده کردند.<sup>۲۰۶</sup> همچنین از قول احمد زکی پاشا در مقدمه رسائل از کتاب *جلاء العینین فی محاکمة الاحمدین*، تالیف سید نعمان خیرالدین مشهور به ابن آلوسی و چند منبع دیگر نقل شده که رساله‌ها بر پایه مذهب قرامطه و بعد از سده سوم در روزگار آل بویه نوشته شده است؛ ولی برای ترویج آن‌ها را به امام صادق علیه السلام منسوب کرده‌اند. در حالی که این رساله‌ها نوشته ابوسلیمان محمد بن جعفر البستی معروف به مقدسی، ابوالحسن علی بن هارون زنجانی، ابوالاحمد نهرجوری، عوفی و زید بن رفاعه است.<sup>۲۰۷</sup>

سید حسین نصر از قول بسیاری از مستشرقان می‌گوید که نظریات سیاسی فارابی، تاثیر مهمی در رساله‌های اخوان الصفا داشته است. به نقل از همین منبع، پروفیسور کربن معتقد است که اخوان گروهی از دانشمندان اسماعیلیه بودند.<sup>۲۰۸</sup>

محمد اقبال لاهوری در کتاب *سیر فلسفه در ایران* می‌گوید: شیوه تبلیغی اخوان الصفا، شباهت زیادی با شیوه اسماعیلیه داشت. از این رو، وی این جنبش را یک جنبش ایرانی می‌داند.<sup>۲۰۹</sup>

دکتر آزند معتقد است که رساله‌های اخوان در بصره - که پایگاه اصلی قرامطه بود - تالیف شد، نسبت به قرامطه دیدگاه مثبت دارد.<sup>۲۱۰</sup> ولی لوئی ماسینیون عقیده دارد که اخوان الصفا با قرامطه بسیار فرق دارند. به عقیده استرن، اخوان هیچ رابطه‌ای با اسماعیلیه نداشتند و رساله‌های‌شان تا دو قرن بعد از تألیف پذیرفته اسماعیلیه نبود.<sup>۲۱۱</sup>

فرید وجدی، مؤلف *دائرة المعارف قرن بیستم* می‌گوید:<sup>۲۱۲</sup> مؤلف رساله‌ها شخصی به نام مجریطی قرطبی (د. ۳۹۵ق) است، که آن را براساس و به تقلید از رساله‌های پنجگانه‌ای که اخوان الصفا به نام *تحفة اخوان الصفا* تألیف کرده بودند، نوشته و منتشر کرده است.

در کتاب تاریخ الحکما به نقل از ابوحنبل توحیدی در باره مذهب زیدبن رفاعه - که یکی از پنج نفر بزرگان شناخته شده و شاید رهبر اخوان الصفا بوده - چنین آمده است:<sup>۲۱۳</sup>

به چیز معینی نسبت داده نمی‌تواند شد، و او را به قومی و طایفه‌ای اضافه نمی‌توان کرد؛ زیرا که با همه می‌جوشد و از هر باب داخل می‌شود. آنچه در دست دارد با آنچه از زبان و بیان او ظاهر می‌شود، مختلف است. روزگاری در بصره اقامت داشت، و در صحبت جمعی از علما که اصناف علوم و انواع صناعات می‌دانستند؛ مثل ابوسلیمان محمد معشر البستی المقدسی و ابوالحسن زنجانی و ابواحمد مهرجانی و عوفی و غیر ایشان به سر می‌برد. و این جماعت با یکدیگر با کمال صداقت مؤالفت و معاشرت می‌کردند، و همگی بر طریق قدس و طهارت متفق بودند. سپس در میان خویش روشی و مذهبی وضع نمودند. و زعم ایشان آن بود که به آن روش و طریقه، راه رسیدن به رضوان الهی را بر خلق گشوده‌اند.

اکثر محققان نظر داده‌اند که اخوان الصفا شیعه و احتمالاً اسماعیلی بوده‌اند.<sup>۲۱۴</sup> از آثار و نوشته‌های ایشان نیز همین امر استنباط می‌شود. ولی اظهار نظرهای مخالف درباره ایشان نیز کم نبوده است. ریچارد. ن. فرای، یکی از مستشرقان، می‌گوید: ایشان از معتزله بوده، و از معتقدات کیش زرتشتی متأثر بوده‌اند.<sup>۲۱۵</sup> ابن تیمیه ایشان را دنباله‌رو فلاسفه، زرتشتیان، رافضیان، اسماعیلیه و قرامطه می‌داند، و به کفر منصوبشان می‌کند.<sup>۲۱۶</sup>

ابن جوزی نیز ابوحنبل توحیدی، ابن راوندی و ابوالعلاء معری را از زنداقه اسلام می‌شمارد. انتساب نویسندگان اخوان الصفا به کفر، در زمان حیاتشان نیز شایع بود. به نوشته احمد امین، نویسندگان رساله‌ها از سوی خلافت عباسی به زنداقه متهم شدند و کتابهایشان را در بغداد سوزاندند.<sup>۲۱۷</sup>

باید توجه داشت که بزرگان تاریخ همواره از سوی متعصبان و کژاندیشان آزار و اذیت می‌شدند. با هر اندیشه بدیع و نوینی مخالفت می‌شد و از دشمنی گروهی بدخواه بی‌نصیب نمی‌ماند. حکومت‌های وقت نیز با مخالفان خود با همین تهمت‌ها برخورد می‌کردند. در روزگارانی که از آن بحث می‌کنیم، تهمت انتساب به زنداقه و قرمطی بسیار رایج بود تا آنجا که دانشمندان نیز از این اتهامات مصون نبودند. مرحوم دهخدا ذیل نام ابوریحان، مطلب ذیل را نقل می‌کند: «می‌گویند: مردی از اقصی بلاد ترک، محمود سبکتکین را حکایت می‌کرد که بدان سوی دریاها به جانب قطب، قرص آفتاب مدتی همواره پیدا باشد؛ چنان‌که در آن اوقات شبی در میان نیست. محمود - چنان‌که عادت او در تعصب بود- برآشفت و گفت: این سخن ملحدین و قرمطیان است. ابونصر مشکان گفت: این مرد اظهار رأی نمی‌کند، مشاهدات خویش می‌گوید و این

آیت‌برخواند: «[حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ مَطْلِعَ الشَّمْسِ] وَجَدَهَا تَطَّلُعُ عَلَىٰ قَوْمٍ لَمْ نَجْعَلْ لَهُم مِّن دُونِهَا سِتْرًا»<sup>۲۱۸</sup> [تا به خاستگاه خورشید رسید (در آن جا) دید خورشید بر جمعیتی طلوع می‌کند که در برابر (تابش) آفتاب، پوششی برای آن‌ها قرار نداده بودیم (و هیچ گونه سایبانی نداشتند)]. محمود رو به ابوریحان کرد و گفت: تو چه گویی... .

یاقوت حموی، ابوحیان توحیدی را - که از نویسندگان رساله‌های اخوان الصفا شمرده شده است و بسیاری از متعصبان او را زندیق و کافر دانسته‌اند - فردی صادق، دیندار، زاهد منش و مورد وثوق مردم دانسته است. ابوحیان نامه‌ای را از او نقل می‌کند که نشان می‌دهد وی در زندگی خود تا چه اندازه از دست ظاهربینان رنج و عذاب کشیده است. ابوحیان در اواخر عمر خود کتاب‌هایش را سوزاند. یکی از دوستان او به نام قاضی ابوسهل علی بن محمد از این کار او انتقاد کرد. ابوحیان نامه مزبور را در توجیه اقدام خود، به دوست مذکور نوشته است. جمله‌هایی از نامه مزبور بنابر - آنچه یاقوت حموی آورده - به قرار ذیل است:<sup>۲۱۹</sup>

«... بر من ایراد مگیر که چرا تا این حد نسبت به مردم و رفتار ایشان پس از خود بدبینم؛ زیرا آنچه در زندگی از ایشان دیدم، حدس و گمان مرا در مورد پس از مرگ خود، قطعی و محقق می‌کند. چگونه این کتاب‌ها را برای کسانی بگذارم که مدت بیست‌سال در بغداد با ایشان همنشین بودم، و از هیچ یک محبتی ندیدم و از دست هیچ یک در امان نبودم، در حالی که ایشان مرا می‌شناختند. مجبور بودم، که بیشتر اوقات سبزی صحرا بخورم و نزد خواص و عوام در خواری و تنگدستی به سر برم و دین و مروت خود را بفروشم و ریا و نفاق داشته باشم، خود را بفروشم و به کارهایی مبادرت کنم که بر هیچ آزاده‌ای سزاوار نیست که آن‌ها را به قلم آورد و دل دوستان را بیازارد. تو مردی هوشمندی و احوال‌زمانه را می‌دانی و آنچه را که من می‌گویم بر تو پنهان نیست. تو نباید درکار درستی که من کرده‌ام، شک کنی. تو آنچه را که من از ترس قیل و قال بر زبان نیاوردم، می‌دانی...»

ابوحیان این رنج و عذاب را در بغداد، مرکز خلافت عباسی تحمل کرده بود؛ جایی که به علت نفوذ مذهبی مستقیم خلیفه بر عوام، امکان آزاد اندیشی، آزادگی و تقوای سیاسی و علمی کمتر بود. آن طور که از احمد امین نقل شد، در این شهر نویسندگان رساله‌های اخوان الصفا از سوی دستگاه خلافت به کفر و زندقه متهم بودند و کتاب‌هایشان را می‌سوزاندند.

در هر حال بسیاری از محققان، اخوان الصفا را شیعه و احتمالاً از اسماعیلیه می‌دانند. اینان کشف بسیاری از رساله‌های اخوان الصفا را در قلاع الموت پس از تصرف آن‌ها به دست هلاکوخان، قرینه‌ای بر این امر می‌شمارند. به نظر قفطی وقتی رساله‌ها منتشر شد، گروهی آن‌ها را به یکی از فرزندان علیعلیه السلام منسوب کردند. واقعیت این است که در رساله‌ها نشانه‌های زیادی از گرایش اخوان الصفا به تشیع به چشم می‌خورد.<sup>۲۲۰</sup> در رساله‌ها از خلفای عباسی به عنوان جابرائیل یاد شده است که اولیای خدا را می‌کشند، شراب می‌نوشند، فسق و فجور می‌کنند و حرمت مال، جان و شرف کسی را نگاه نمی‌دارند. همچنین، از علمای عامه به دلیل حمایت از ایشان، انتقاد شده است.<sup>۲۲۱</sup> در هر صورت، اگرچه در گرایش به تشیع اخوان الصفا تردیدی نیست، ولی در شیعه اثنی عشری بودن آنان تردید و تامل است. به همین دلیل، مرحوم سید محسن امین ایشان را شیعه اثنی عشری نمی‌داند.<sup>۲۲۲</sup>

بعضی از محققان در آثار اخوان الصفا و اندیشه‌های عمر خیام، شباهت زیادی دیده‌اند. به طوری که در بسیاری موارد فرق گذاشتن میان آن‌ها مشکل می‌نماید.<sup>۲۲۳</sup>

در مجموع، می‌توان گفت که اخوان الصفا مسلمانانی معتقد بودند و گرایش‌های شیعی در آثارشان کاملاً مشهود است. ولی خود ایشان از انتساب به مذهب خاصی ابا داشتند، و می‌گفتند: «رأینا و مذهبننا یستغرق المذاهب کلها و یجمع العلوم جمیعاً».<sup>۲۲۴</sup> سعی ایشان، تلفیق دین و علم بود. رنگ اندیشه‌های صوفیه و متکلمان گنوسی و یونانی در آثار ایشان مشهود است. آنان خود را به خلفای صوفیه منتسب می‌کردند. طریقه ایشان، جمع حکمت استدلالی با حکمت اشراق بود. توجه آنان به مکتب ارسطو، تعالیم و مبادی حاکی از عقاید گنوسی، مراتب نزدیکی مشرب‌شان را با مشرب حکمای اسکندریه نشان می‌دهد. از طرفی، بحث از اموری همانند: عالم کبیر و عالم صغیر، و توجه خاص به مسئله کثرت و وحدت، و فیض و صدور، نشان‌دهنده جنبه اشراقی مکتب آنان است.<sup>۲۲۵</sup>

### ۱۱. آرای اخوان الصفا



**۱.۱. تأثیرپذیری اخوان الصفا از فلسفه فیثاغوری**

رسائل اخوان الصفا از مکتب فیثاغورسی یونان الهام گرفته و علم حساب در آن رسائل، محلی شایسته و مهم دارد. تعداد رسائل اولیه که مشتمل بر ۵۱ رساله است تصادفی نیست؛ زیرا (۵۱ = ۳ \* ۱۷) است و ۱۷ تعداد رسائل جسمانیه طبیعییه است که این عدد در عرفان یهود دارای نقش است. به علاوه، به عقیده مغیره عارف شیعی، در روز ظهور امام مهدی عجل الله تعالی فرجه عدد اشخاصی است که دوباره زنده خواهند شد. کراوس یکی از پژوهشگران اروپایی که در مورد جابرین حیان، شاگرد امام صادق علیه السلام مطالعات فراوانی دارد، معتقد است که میان رسائل اخوان و تألیفات جابر ارتباط عمیقی وجود دارد. چنانکه این ارتباط را می‌توان از به کار بردن اعداد ملاحظه کرد. چنانکه جابر عدد ۱۷ را که نزد فیثاغوریان و حکمت آنان بسیار مهم است، کلید فهم طبیعت می‌داند و این عدد در اسلام هم قابل توجه است؛ زیرا تعداد رکعت‌های نماز مساوی با ۱۷ است. بنابر روایات، امیر المومنین علی علیه السلام در هر روز ۵۱ رکعت نماز می‌گذازدند.<sup>۲۲۶</sup>

«حروف نیز در نزد اخوان دارای معانی خاصی بودند. از نظر اخوان، اعداد نه تنها رابطه‌ای با کتاب طبیعت دارند، بلکه با کتاب وحی در ارتباطند و این رابطه به وسیله ارزش عددی حروف الفبای عربی - که زبان مقدس اسلام است - برقرار شده است، و این انطباق میان اعداد و حروف را پیروی از حروف "جمل" که میان دانشمندان اسلامی معمول است دانسته اند.<sup>۲۲۷</sup>

**۱.۲. خدا در نگاه اخوان الصفا**

«خدا موجودی است، و برهان وجود او، مظاهر حکمت و عنایت و خلق است:

مخلوقی که بر استوارترین و دقیق‌ترین شکل پدید آمده، بر خالق حکیم دلالت دارد.»<sup>۲۲۸</sup>

«در گیاه تامل کن! شکل‌ها و رنگ‌ها و گل‌ها، انواع میوه‌ها و بوی‌ها و طعم‌های آن را می‌بینی و آن‌گاه به ضرورت در می‌یابی که آن را خالق حکیم بیافریده است.»<sup>۲۲۹</sup> «به حیوان بنگر، اختلاف انواع و اشکال و صداهای آن را مشاهده می‌کنی می‌بینی که پاره‌ای در هوا، برخی در آب و بعضی در غارها و دشت‌ها زندگی می‌کنند: پس از آن چه می‌بینی به شگفتی فرو می‌روی و عظمت خدای بخشنده را تسبیح می‌گویی...»<sup>۲۳۰</sup>

به عقیده اخوان الصفا، ترکیب پیدایش اشیا و نظم آنها، درست مثل اعداد است که از یک شروع می‌شود تا کثرت مخلوق پدید آید. همین کثرت، بر وحدانیت خداوند دلالت دارد. علم عدد در نظر اخوان، راه وصول به توحید و حکمت ماوراء الطبیعه است. ایشان عدد را اولین فیض عقل بر نفس، و آن را زبان توحید و تنزیه می‌دانستند. در رساله جامعه - که جنبه سیر باطنی داشت - عدد واحد یا همان یک را با وجود خداوند و صفر را با ذات پروردگار متعال انطباق داده بودند. در این تشبیه، صفر را نشانه و تمثیل ذات حق می‌دانستند؛ همان طوری که عرفا نیز صفر را نور سیاه<sup>۲۳۱</sup> و آن را از هر قیدی حتی قید عاری بودن از قید، مبرا می‌شمردند.<sup>۲۳۲</sup>

به عقیده اخوان الصفا، خداوند شخص و صورت نیست، بلکه هویتی وجدانی است که قوه واحد و افعال بسیار دارد. هیچ مخلوقی نمی‌داند که او چیست، کجاست و چگونه است؛ مثل عدد واحد که جزء و مثل ندارد. خداوند بر حسب اقتضای حکمت خود، معرفت خویش را در سرشت نفوس قرار داده است تا شناخت او بدون تعلم و اکتساب محقق شود. بنابر این، وجود خدا بدیهی است و نیازی به اثبات ندارد. به عقیده اخوان، مَثَل خدا نسبت به جهان، مَثَل معمار نسبت به خانه نیست؛ بلکه مَثَل نور چراغ یا خورشید است.<sup>۲۳۳</sup>

### ۳. ۱۱. نظریه معرفت

اخوان الصفا عقل را معتبر می‌شمارند. از این رو گروهی آنان را از معتزله می‌دانند که همواره به فرمانروایی خرد اقرار داشتند. آن‌ها عقل را رئیس خود می‌گرفتند «زیرا خداوند نیز عقل را سرور و مه‌تر فاضلان قرار داده است و هر کس ریاست عقل و مه‌تری عقل و خرد را نمی‌پذیرفت، دوستی اخوان الصفا را نمی‌شایست، و آنان از این جهت، از وی دوری می‌جستند و با او هم نشینی نمی‌کردند، و دانش‌ها و دانسته‌های خود را برای او آشکار نمی‌ساختند.»<sup>۲۳۴</sup>

اخوان الصفا رشد عقلانی انسان را در دو بخش: علوم و صناعات دانسته‌اند. در نظر ایشان، علم، صورت معلوم در نفس عالم است، ولی صناعات صورتی است که در فکر صانع پیدا می‌شود.<sup>۲۳۵</sup>

در نظر ایشان، معرفت و شناخت از سه طریق به دست می‌آید:

راه حواس خمسسه: این راه، قدم اول است. همه آدمیان در این راه با هم مشترکند و همه علوم انسانی از آن پدید می‌آید.

طریق عقل فطری و تفکر محض: عقل باید به وسیله حواس ما یاری شود، وگرنه قادر به کسب دانش نخواهد بود. به همین دلیل، مفاهیمی که با حواس ما رابطه ندارند، با عقل قابل درک نیستند. به طور مثال، از آنجا که خداوند با حواس ما قابل درک نیست، عقل ما نیز به ماهیت آن پی نمی‌برد.

راه عقل از طریق ارادت، مرید و مرادی یا استفاضه و افاضه: این راه با مشی باطنی اخوان الصفا انطباق دارد؛ یعنی کسب علم باید از معلمی باشد که خود او علم را از پیشوایی گرفته، او نیز از پیشوا یا مراد دیگری به دست آورده است. این سلسله باید به ائمه و ازایشان نیز به پیامبر صلی الله علیه و آله - که او آن را از خداوند، منبع نهایی علم کسب کرده است - برسد.

به عقیده اخوان الصفا، احساس، مرتبت اول علم و آگاهی است. خداوند امور محسوس را امثله و دلالاتی بر امور عقلی قرار داده است. نفوس جزئی به همان اندازه که به نفس کلی نزدیک شده‌اند، قدرت فیض‌پذیری دارند. لذا هر چه نفوس به آن نفس کلی نزدیکتر باشند، از سایر هم‌جنسان خود شریف‌ترند. نفوس پیامبران این‌گونه‌اند؛ زیرا فیض نفس کلی بر آن‌ها افاضه شده است. به همین علت، کتاب‌های انبیا پر از اسرار و معانی خفیه است. کاهنان، مرتاضان و حکیمان نیز به نوبه خود چنین افاضاتی را دریافت کرده‌اند.

اخوان الصفا برعکس افلاطون، علم را فطری نمی‌دانستند. ایشان برای ادعای خود به آیه مبارکه «هو الذی اخرجکم من بطون امهاتکم لاتعلمون شیئا وجعل لکم السمع و الابصار و الافئدة لعلکم تشکرون»<sup>۲۳۴</sup> استناد می‌کردند. در حالی که افلاطون عقیده داشت که نفس قبل از حلول در بدن، همه چیز را می‌دانست. از این رو، معرفت‌های او در دنیا، در واقع یادآوری همان معانی است. هرگاه انسان چیزی را می‌بیند، چیزی را که در عالم بالا دیده بود به یاد می‌آورد.

به عقیده اخوان الصفا، معرفت واقعی پروردگار جز با تزکیه نفس، زهد و پارسایی در انجام دادن کارهای نیک به دست نمی‌آید. برای وصول به این شایستگی، باید آئینه نفس را از زنگار هوی و هوس پاک کرد. ایشان نیز مانند عرفا معتقدند که موهبت وحی و الهام، فقط نصیب گروه اندکی از افراد بشر می‌شود.<sup>۲۳۷</sup>

ایشان می‌گفتند که انسان نمی‌تواند علم و معارف را یکباره تحصیل کند. دانش آموز باید از دانش‌های ساده همچون زبان و ادبیات شروع کند، پس از آن علوم دینی و کلام را فرا گیرد و پس از رسیدن به مرحله اتقان به تحصیل فلسفه پردازد.

اخوان الصفا، کواکب را اجسام عاقل می‌دانستند، و آن‌ها را در جهان خاکی و زندگی انسان مؤثر می‌شمردند. ایشان مشتری، زهره و خورشید را دارای تاثیر سعد، و زحل، مریخ و ماه را دارای تاثیر نحس می‌دانستند و معتقد بودند که عطارد هم تاثیر سعد و هم تاثیر نحس دارد. به نظر ایشان، طول عمر یا کوتاهی حیات انسان، تابع همین تاثیرات است.<sup>۲۳۸</sup> ولی در همین اعصار، دانشمندان دیگری بودند که اعتقادی به سعد و نحس ستارگان نداشتند. امام فخر رازی (۲۵۱-۳۱۳ق) در تفسیر آیه: «ان الله یبسط الرزق لمن یشاء ویقدر»<sup>۲۳۹</sup> چنین اظهار نظر می‌کند: «خداوند بر هر که بخواهد روزی را تنگ می‌کند، و بر هر که بخواهد آن را می‌گشاید. سبب تنگی یا فراخی روزی، دانایی یا نادانی انسان‌ها نیست؛ زیرا بسیار اتفاق می‌افتد که افراد عاقل و دانا در تنگدستی و فقر زندگی می‌کنند و نادانان، بیماران و ناتوانان در رفاه و ثروت به سر می‌برند. سپس وی، در این باره این‌گونه نظر می‌دهد: سبب این امر طبایع ستارگان و افلاک هم نیست؛ زیرا در همان ساعتی که پادشاه مقتدری زاده می‌شود، بسیاری از مردم، گروه زیادی از جانوران و بی‌شماری از گیاهان می‌رویند. با دقت در سرنوشت ایشان معلوم می‌گردد که اینان از نظر سعادت و شقاوت با یکدیگر فرق دارند. بنابراین، مؤثر در عالم جز خدای بزرگ موجود دیگری نیست. سپس، امام فخر رازی شعری را از شاعری این‌گونه نقل می‌کند:

فلا السعد یقضی به المشتري و لا النحس یقضی علینا الزحل  
و لکنه حکم رب السما و قاضی القضاء تعالی و جل

یعنی نه سعد حکم مشتری، و نه نحس حکم زحل است؛ بلکه همه این‌ها فرمان پروردگار آسمان و حکم ضروری خداوند عزوجل است.

اخوان الصفا علوم را به سه دسته اصلی تقسیم می‌کردند:

اول، شامل علوم اولیه که برخی از آن‌ها عبارتند از: خواندن و نوشتن، لغت و نحو، حساب و معاملات، شعر و عروض، فال‌گیری سحر و عزائم، کیمیا و حیل (مکانیک)، حرف و صنایع، و تجارت و کشاورزی. دوم، مربوط به علوم دینی است که رشته‌هایی از قبیل: علم تنزیل و وحی، تفسیر، روایات و اخبار، فقه و سنن و احکام، زهد و تصوف، و تاویل خواب را در برمی‌گیرد.

سوم، دانش‌های فلسفی است که برخی از آن‌ها عبارتند از: ریاضیات (حساب، هندسه، نجوم و موسیقی)، منطق، علوم طبیعی (علم مبادی اجسام، علم افلاک و ستارگان، علم کون و فساد، علم حوادث جوی، علم معادن و نبات و حیوان و ...) و علوم الهی.

ایشان در تالیفات خود از همین تقسیم‌بندی متأثر بودند.

تأثیر کتاب‌های پهلوی - که به عربی ترجمه شده بود- در نوشته‌های اخوان‌الرضا کاملاً آشکار است. به طور مثال، آنان در داستان آفرینش، تحت تأثیر همین آثار بودند. نوشته‌های ایشان با ذکر شواهد، امثال و حکایات، بیانی ساده و قابل فهم دارد.

#### ۴.۱۱.۱۱. نفس و لواحق آن

اخوان‌الرضا در مورد نفس‌گرایش افلاطونی - فیثاغوری دارند. «نفس جوهری است روحانی، آسمانی، نورانی، زنده به ذات خود، دانای بالقوه، فعال بالطبع، قابل تعلیم، فعال در اجسام و به کارگیرنده آن‌ها، و تا وقتی خدا خواهد با اجسام حیوانی و نباتی همراه است و تکمیل‌کننده آن‌ها است، و آن گاه آن اجسام را ترک گوید و از آن‌ها مفارقت جوید و به اصل و سر منزل و مبدا خود بازگردد...»<sup>۲۴۱</sup>

آنان از قسم نفس بحث کردند:

نفس کلی یا نفس عالم

نفس کلی، منشأ همه افعال و تغییرات عالم هستی است؛

نفس انسانی

نفس انسانی، فیض خود را از نفس کلی می‌گیرد. هدف نفس انسان سیر به سوی نفس کلی و نزدیکی به آن است. راه این نزدیکی، تصفیه و تزکیه نفس از راه دین و فلسفه و همچنین اجتناب از معاصی و دوری از تفاخر، سعی در تهذیب نفس و کوشش در برادری، برابری و یک‌رنگی با دیگران است. از این رو، اخوان در رعایت این امر، تلاش و کوشش بسیار می‌کردند.

به نظر اخوان‌الرضا، نفس کلی روح عالم است. قیامت کبری هنگامی پدید می‌آید که نفس کلی از عالم هیولا مفارقت کند و به علت نخستین خود بازگردد. ولی این وضع پس از گذشت زمان‌های بسیار زیادی صورت می‌گیرد. وقتی نفس کلی، عالم جسمانی را ترک کرد، جهان نابود می‌شود؛ فلک از گردش، ستارگان

از حرکت و ارکان از اختلاط باز می‌ایستند، همه موجودات راه نیستی می‌گیرند، و جسم از اشکال و تقوش بی‌بهره می‌شود.<sup>۲۴۲</sup> بنابر این، در نظر اخوان الصفا قیامت واقعی هنگامی است که نفوس جزئی و نفس کلی به سوی خدا باز می‌گردند. این نظر با گفته‌های ادیان آسمانی از جمله با معتقدات اسلامی سازگار است. در نظر اخوان الصفا، نفس کلی پانزده قسمت دارد؛ هفت قسمت مربوط به ماورای بشری، هفت قسمت مادون بشری و یک قسمت بشری است. قوای ملئک و انبیا جزء مراحل ماورای بشری، و قوای حیوانی و نباتی جزء مراحل مادون بشری نفس کلی است.

از نظر اخوان الصفا، هر اندازه که انسان بتواند علم را به فلسفه و دین در آمیزد به همان اندازه نفس او ارتقا می‌یابد. هنگامی که انسان به حد نهایت ارتقا برسد، در صف فرشتگان قرار می‌گیرد.<sup>۲۴۳</sup> به نظر اخوان الصفا همان طور که جهان یک انسان بزرگ است، انسان هم یک جهان کوچک است. نفس انسان تراوشی از نفس کلی یا نفس جهان است. نفوس افراد انسانی، جوهری را تشکیل می‌دهند که آن را می‌شود نفس مطلق یا نفس انسانی نامید.<sup>۲۴۴</sup>

به عقیده اخوان الصفا، هنگامی که نفس ناطقه به سوی نفس کلی حرکت می‌کند و این حرکت را هدف خود قرار می‌دهد، توانایی و نشاط لازم را برای این حرکت می‌یابد. و چنانچه از این مسئله غافل باشد، به سنگینی و کثیفی گرفتار می‌شود و توانایی خلاصی از آن را نخواهد داشت و در عالم کون و فساد در حال آلودگی به انواع گناه و اعمال قبیح باقی خواهد ماند. این که آداب دینی برای انسان واجب شده برای این است تا در نهایت او را به سوی خداوند - عزوجل - رهنمون شود. شرع و دین برای این است تا همه عالم اعم از: آسمان و زمین، جن و انس، و عقل و نفس را در طریق عبادت حق متعال، شناخت وی و رسیدن به او، هدایت کند.<sup>۲۴۵</sup>

#### ۵. ۱۱. انسان‌شناسی

چنانچه بیان شد، اخوان الصفا بین انسان و جهان مقایسه‌ای به عمل آورده، بر آن شدند که جهان، انسان کبیر است؛ و انسان، جهان صغیر. جهان جسم واحدی است دارای اجزا و اعضای فراوان که نفس کلیه واحده، آن را حیات می‌بخشد. و انسان جزئی از این جسم جهانی، و پرتوی از این نفس کلیه است:

«بدان ای برادر که نفس تو یکی از نفوس جزئی است که خود قوتی از قوت‌های نفس کلیه است... نه درست خود آن، و نه جدای از آن، همان‌طور که تن تو جزئی از اجزای جسم جهان است، نه همه جسم جهان و نه جدای از آن.»<sup>۲۴۶</sup>

اخوان الصفا در خصوص آزادی انسان در افعالش از قضا و قدر سخن گفته، نسبت به آن چنین نظری دارند: «قدر، قراردادن شیئی در موضعی است که شایسته آن است، و قضا تکلیف مخلوقات به فرارگرفتن در جای معین خود است. کسی که از آنچه برای او مهیا شده است عدول نماید و از قضای الهی خارج شود، مستوجب عذاب است. و انسان می‌تواند از حدود قضای الهی خارج شود و این خروج، شر است و فعل شر از افعال خدا نیست، چنان‌که جبریون گویند نیز از سویی فاعل و خالق دیگر، متضاد با خدای یکتا نیست، چنان‌که دوگانه پرستان معتقدند.»<sup>۲۴۷</sup>

اخوان الصفا اعتقاد به بهشت و دوزخ داشتند؛ چنان‌که به قضا و قدر نیز معتقد بودند و آورده‌اند: بدان و یقین داشته باش که دوزخ، جهان کون و فساد است که زیر فلک قمر واقع است. و بهشت، جهان ارواح است و فراخ‌نای آسمان‌ها.

دوزخیان، نفوس متعلق به اجساد حیوانات‌اند که آلام و رنج‌ها بدن‌ها رسد، نه سایر موجودات عالم و بهشتیان، نفوس فرشتگان‌اند که در جهان افلاک و فراخ‌نای آسمان‌ها جای دارند... و درد و رنج و گرسنگی بر آنان عارض نشود.»<sup>۲۴۸</sup>

### ۶.۱۱. فلسفه اخلاق

اخوان الصفا اخلاق را وسیله‌ای برای بهره‌مندی نفس انسانی از ابدیت و وصول به سعادت اخروی می‌دانستند. به نظر ایشان، اگر کار خیر آگاهانه و از روی اختیار باشد، عامل آن شخصی خردمند و کامل است. ارتباط خیر و شر، دستورهای الهی است. غایت خیر، رسیدن انسان به کمال مطلق است. کسی که مراحل تزکیه نفس را پشت‌سر می‌گذارد و فضایل اخلاقی را کسب می‌کند، انسان واقعی است و شایستگی خلیفه‌اللهی را دارد.<sup>۲۴۹</sup>

اخوان الصفا به تن نیز عنایت داشتند. آنان معتقد بودند که باید به تن نیز توجه کنیم تا آنچه برای نفس لازم است، برایش فراهم شود. به عقیده ایشان، انسان کامل کسی است که: نسبش فارسی، دینش عربی، ادبش

عراقی، مخبر یا باطنش عبری، منهج یا سلوکش ترسائی، زهدش شامی، علمش یونانی، بینشش هندی، سیرتش صوفیانه، اخلاقش ملکی، رایش ربانی و معرفتش الهی باشد.<sup>۲۵۰</sup>

به عقیده اخوان، عمل نیک وقتی با ارزش است، که برآمده از تفکر عقلی باشد. ایشان همانند متصوفه، محبت را بالاترین فضایل می دانستند و بالاترین مرتبه محبت را فنای در خدا یا محبوب اول می شمردند. در نظر ایشان، محبت بیشتر به صورت صبر در خفا ظاهر می شود و باعث اطمینان نفس و آزادی قلب می گردد و آدمی را به درخواست میسور در این دنیا بر می انگیزد.<sup>۲۵۱</sup>

در رفتار اخلاقی، آنان نیز همچون ارسطو، به نظریه وسط معتقد بودند. مثلاً اخوان الصفا شجاعت را حد وسط بین جبن و تهور، عدل را حد وسط ظلم و ستم‌کشی، و اقتصاد را حد وسط بخل و اسراف می دانستند.<sup>۲۵۲</sup>

به عقیده ایشان، کار خیر و نیک را از آن جهت که نیک است، باید انجام داد. از این رو، برای آن نباید پاداشی در نظر داشت؛ زیرا در این صورت عاری از خیر و نیکی خواهد شد.

ایشان اخلاق را به ذاتی (مرکوزی) و اکتسابی تقسیم می کردند. اخوان الصفا بر آن اند که اخلاق ذاتی از عواملی تاثیر می پذیرد. یکی مکانی که انسان در آن می زید. هوا و خاک آن مکان در مزاج او مؤثرند و اختلاف مزاج ها، به اختلاف در اخلاق و طبیعت و رنگ و زبان و عادات و عقاید و مذهب و رفتار و صنعت و اندیشه و سیاست مردم می انجامد. به دیگر سخن، محیط طبیعی و شرایط زیستی انسان در اخلاق او مؤثرند. از این رو، تفاوت اخلاقی افراد مشرق زمین و ساکنان مغرب زمین را به دلیل محیط طبیعی آنان می دانستند.

آنان اخلاق ذاتی را تحت تاثیر نحوه ترکیب عناصر اربعه در بدن هم تصور می کردند. و بر همین اساس انسان ها را بر چهار قسم می دانستند:<sup>۲۵۳</sup>

۱- یابسان (خشک طبعان): کسانی که عنصر خاک در بدنشان غلبه دارد. به شکیبایی و پایداری و تنگ چشمی ممتازند و در انجام کارها ثابت قدمند.

۲- محرووران: کسانی که عنصر آتش در بدنشان غلبه دارد. این دسته به دلآوری و بی باکی و کم ثباتی و سرعت خشم و کمی کینه و تیز هوشی ممتازند؛



۳- مبرودان: کسانی که عنصر باد در بدنشان غالب است. این گروه به کودنی (بلاحت) و غلظت طبع ممتازند؛

۴- مرطوبان: کسانی که عنصر آب در آنان قوی تر است. سماحت نفس دارند و در عین حال فراموشکار و بیبایند. که به بلاد و بزرگواری (سماحت نفس) و در عین حال فراموشکاری و بیبایکی ممتازند. عامل مؤثر دیگر در اخلاق ذاتی، ستارگان اند. طبیعت‌های مردم به جهت برج‌های گوناگونی که در آن متولد شده اند، با یکدیگر اختلاف دارند. این نظریه را عموم دانشمندان کهن که به تأثیر ستارگان بر زندگی انسان معتقد بودند ابراز داشته اند.

اخلاق اکتسابی افراد نیز تحت تاثیر عواملی از جمله: تربیت، هم‌نشینی و مذهبی است که با تعلیمات آن رشد می‌کند.<sup>۲۵۴</sup>

در رساله‌های نهم از رسائل ریاضیه تعلیمیه، توصیه‌های اخلاقی اخوان الصفا خلاصه شده، از این قرار است:

عمل خیر را به خاطر آنکه خیر است انجام بده، نه از ترس عذاب و نه به خاطر طمع در پاداش نیک. حتی برای نام و ننگ نیز اقدام به کاری مکن؛ زیرا در این صورت منافق خواهی بود و منافق لایق جای گرفتن در کنار پاکان نیست.

در دنیا زاهد باش، در خوردن و آشامیدن امساک کن و از کبر، غرور و اعتماد به رأی برحذر باش. آنچه برای خود می‌خواهی برای دیگران نیز بخواه. بر هیچ‌کس حسد مبر. بر همه انسانها ببخشای و بلکه بر همه حیوانات ذی‌روح نیز مهربان باش.

نسبت به دوستان اخلاص داشته باش.

اگر می‌توانی همسری نکنی، چنین کن. ولی اگر ازدواج کردی به همسرت مهربانی فراوان کن؛ زیرا زن متلون المزاج است و زود فاسد می‌شود.

تنگدستی خودت را بر اطرافیان آشکار مکن؛ زیرا موجب خواری تو می‌شود.

**۱۱.۷. مراتب مردم و اخلاق آنان**

اخوان الصفا در رساله نهم از رسائل ریاضیه تعلیمیه، تحت عنوان «فصل فی مراتب الناس فی الاخلاق حسب الاعمال» مردم را در هشت مرتبه قرار داده، برای هر مرتبه‌ای صفاتی مقرر کرده‌اند که به قرار ذیل است: ۲۵۵

در مرتبه اول، قاریان، حافظان و معلمان کتاب‌های الهی قرار دارند. ویژگی‌های ایشان: فصاحت الفاظ، قدرت زبان، خوبی‌سخن، سرعت عمل در حفظ، تواضع و فروتنی در تعلیم است.

در مرتبه دوم، راویان اخبار و احادیث و حافظان سیره پیامبر صلی الله علیه و آله جای دارند. ویژگی‌های این گروه عبارتند از: قدرت شنوایی، درک تمام کلام، ضبط الفاظ، نگاشتن دقیق مطالب، پرهیز از کم و زیاد کردن مطالب، صداقت، دوری از دروغ‌گویی و تلاش در نشر روایات.

در مرتبه سوم، فقها و علما قرار دارند. خصوصیات این دسته عبارتند از: آگاهی از حلال و حرام، آشنایی با قیاس و روش استنباط احکام، دوری از شبهات، دقت وافر، دوری از حسد، اجتناب از خودخواهی، بی‌میلی به دنیا، عفاف جنسی، اقدام به واجبات الهی و یکی بودن قول و فعل.

در مرتبه چهارم، مفسران قرآن جای دارند. شناخت شأن نزول آیات، علت استعمال الفاظ خاص و اطلاع از معانی الفاظ و کلمات کتاب الهی و نظایر آن، ویژگی این دسته از مردم است.

در مرتبه پنجم، مجاهدان و مرزداران قرار دارند. ویژگی‌های اینان عبارتند از: برخورداری از غیرت و تعصب دینی، پرهیز از حرام، نفرت از دشمنان و کم شمردن هیبت ایشان، شجاعت، مکر و حيله به هنگام جنگ، صبر و استقامت، و تقیه برای حفظ جان و نیل به پیروزی.

در مرتبه ششم، خلفا و ریسان جماعت جای دارند. قناعت‌پیشگی، کف نفس از ورود به شهوات و لذات، قلت حرص و ولع، ترک دنیا، دوری از جاه‌طلبی، کثرت ذکر مرگ و یادآوری فناپذیری دنیا و ناپایداری ملک و مقام، مطالعه احوال گذشتگان و تفکر و تعقل درباره آن‌ها، از صفات ایشان است.

در مرتبه هفتم، زاهدان، راهبان و وعاظ قرار دارند. علم و عمل به واجبات الهی، قیام برای اقامه حق، آشنایی به امور دنیا و تدبیر و سیاست آن، آشنایی با احکام الهی و نظایر آن، خصوصیت ایشان است.

در مرتبه هشتم، طالبان و دستداران کسب علوم الهی و قوانین خدایی جای دارند. ویژگی‌های ایشان عبارتند از: تلاش خستگی ناپذیر در کسب علوم الهی و دانش‌های مورد نیاز جامعه، آگاهی از سنن پیامبران گذشته و نوامیس الهی و تلاش در آموزش آن به مشتاقان و علاقه‌مندان. همان‌طور که ملاحظه می‌شود، این‌ها صفات و ملکات آرمانی است که هر یک از این اقشار باید واجد آن باشند؛ وگرنه روشن است که بسیاری از این قشرها، از بسیاری از این ملکات عاری‌اند و حتی اضرار آن‌ها را دارند.

#### ۸. ۱۱. فلسفه از نگاه اخوان الصفا

«نظر و تعمق در علوم فلسفی را برای کودکان و نوجوانان، و هر آن کس که علم دین نیاموخته و احکام شریعت را به اندازه‌ای که نیازمند آن است و بر او واجب است نشناخته، ناپسند دانسته‌اند. اما کسی که دانش شریعت را آموخته و احکام دین را شناخته، نظر و تدبر در فلسفه او را از زبان نرساند؛ بلکه دانش او را در علم دین فرو نهد و در معنای معاد او را بصیرت بخشد و به ثواب آخرت و عذاب شدید یقینش دهد و بدان مشتاقش کند و رغبت به آخرت را در او پدید آورد و شوق نزدیکی به حق تعالی را در او برانگیزد.»<sup>۲۵۶</sup>

اخوان به وحدت فلسفی معتقد بودند. به این معنی که حقیقت واحد است و اختلاف مذاهب ظاهری است. آنان به تبع فارابی که بین حکمت و دین سازش برقرار نمود، توفیق بین فلسفه و دین را به ادیان نیز کشاندند تا بین اسلام و مسیحیت و ... توافق ایجاد شود.

در رساله چهارم (رساله ناموسیة شرعیة) آمده است: شایسته است با هیچ علمی دشمنی نکنند و از هیچ کتابی دوری نگیرند، بر هیچ مذهبی تعصب نورزند. چراکه اندیشه و مذهب ما، همه آنها را در بر می‌گیرد و همه علوم را گرد آورده است. بدین طریق که در همه موجودات عقلی و حسی از آغاز تا انجام، ظاهر و باطن و آشکار و پنهان به چشم حقیقت نگریسته که همه از یک مبدأ هستند و همه دارای یک علت می‌باشند. عالم واحد است و نفس واحد بر جواهر مختلف و اجناس متباین و انواع گوناگون و جزئیات متغایر محیط است.

## ۹.۱۱. فلسفه دین

به اعتقاد اخوان الصفا، دین عامل هوشیار کننده و بیداری دهنده مردم به هنگام سرگرم شدن ایشان به کار دنیاست. آنان دین را شامل سه بخش می دانستند:

۱- مختص خواص، شامل علم و عمل؛

۲- مختص عوام، شامل عمل به ظاهر شریعت؛

۳- مختص متوسطان و افراد میان خواص و عوام، شامل تصدیق قول پیامبر و عمل به احکام در حدی که از عذاب دوزخ رهایی یابند.<sup>۲۵۷</sup>

به عقیده اخوان همان طور که انسان شامل جسم و روح است، احکام دین نیز بر دو نوع است؛ یکی ظاهر (اعمالی که اندام های بدن انجام می دهند)، و دیگری باطن (معتقداتی که در باطن انسان نهان است).

اخوان الصفا در آرای خود دارند که دین یکی است و شریعت ها متعددند. پیامبران در اعتقادات دینی خود با یکدیگر اختلافی نداشتند. لذا، معتقد بودند که اختلاف شرایع اشکالی ندارد، زیرا دین یکی است. از این رو، اختلافی که در طول تاریخ در ادیان دیده می شود، در واقع به علت اختلاف بیماری های روحی مردم در زمان های مختلف است. ولی غایت امر، مداوای بیماری های روحی و نفسانی مردم است.<sup>۲۵۸</sup>

به عقیده آنان تعبیرات حسی که در قرآن آمده، به این علت بود که قوم بیان گرد عرب جمال و زیبایی را درک نمی کرد و فکرشان در این باره رشد نکرده بود. لذا، روحانیت سرای دیگر را نمی فهمیدند. از این رو، تعبیرات با فهم این قوم، قرابت و نزدیکی داشت. ولی برای کسانی که فرهنگ بالاتری دارند، شایسته است این تعبیرات را چنان تأویل کنند که صفت حسی آن زایل شود و مفهوم روحانی داشته باشد. به نظر اخوان الصفا، از آنجا که دین های مسیحیت و زردشتی در میان اقوام پیشرفته پدید آمده است، لذا تعبیرات کتاب های آسمانی این ادیان با قرآن تفاوت دارد.

محققان در مطالعه آثار اخوان الصفا در یافته اند که ایشان به یک دین عقلی بالاتر از ادیان مختلف معتقد بودند و می خواستند که آن را به کمک عقل استنباط نمایند. لذا، ایشان میان خدا و عقل فعال - که آن را نخستین آفریده خدا می دانستند - به «ناموس» الهی معتقد شدند که شامل همه خوبی هاست. آنان، آن را وضع ثابت و قانون تغییرناپذیری از سوی خدای رحیم می دانستند که برای کسی شر نمی خواهد.<sup>۲۵۹</sup>

اندیشه‌های اخوان الصفا در باره دین و فلسفه دینی، در پانزده رساله با عنوان رسائل ناموسیة الهیة شرعیة آمده است.

#### ۱۱.۱۰. پیامبران و صاحبان شرایع

به عقیده اخوان الصفا، انسان اکمل از حیوانات است. میان انسان‌ها کسی که عقل کامل داشته باشد، ارجح است. و در میان عاقلان، علما از دیگران ارجحند. و از میان این گروه، پیامبران و صاحبان شرایع‌شان و مقام برتری دارند. در خصوص ویژگی‌های پیامبران و صاحبان شرایع، در رساله‌های اخوان الصفا آمده است که پیامبر باید تام الاعضاء، سریع الانتقال و التصور، باحافظه، باهوش، نیکویان، دوستدار دانش، صداقت پیشه و خوش رفتار، افراط نکننده در خوردن و آشامیدن، بلند همت، زاهد به دنیا، عدالت‌خواه، و بیباک و صاحب عزم قوی باشد.<sup>۲۶۰</sup>

#### ۱۱.۱۱. حکمت عملی

حکمت عملی شامل سیاست نفس، سیاست خانواده و سیاست مدن است. این بخش از دیدگاه‌های اخوان الصفا به دو صورت در مکتوبات ایشان منعکس است؛ یکی به‌طور پراکنده در خلال نوشته‌های مختلف، و دیگر در رساله پنجاهم از رساله‌های ایشان که اساساً با عنوان «سیاست» است. ولی باید توجه داشت که منظور اخوان الصفا از کلمه سیاست با اصطلاح رایج امروزی سیاست، یکسان نیست. سیاست در نظر آنان - همانند معمول قداما - به معنای تدبیر امور شخص، خانواده و اجتماع است. سیاست همه این محدوده‌ها را در بر می‌گیرد و نیز شامل تدبیر امور اخروی و روحانی هم می‌شود.

ایشان در مقدمه رساله سیاست گفته‌اند که سیاست دو نوع است؛ یکی جسمانی و دنیایی، و دیگری روحانی و اخروی. از رعایت آن‌ها، منافع دنیا و آخرت به دست می‌آید. ایشان سیاست را از سیاست جسم و روح شروع می‌کنند، سپس به سیاست خانواده و خدمتگزاران می‌رسند، پس از آن به سیاست قبیله و شهر می‌پردازند و در آخر به سیاست ناموس و قانون الهی می‌رسند. آنان معتقدند که اگر کسی در اجرای این سیاست‌ها توفیق یابد به بزرگترین سعادت‌ها دست می‌یابد، امکان صعود به افلاک را پیدا می‌کند و آنجا جزای خیر می‌بیند. در این مرحله، انسان مرگ را بالاترین سعادت‌ها می‌شمارد.<sup>۲۶۱</sup>

ایشان هدف از فرمانروایی را نیز حفظ نوامیس الهی می‌دانستند؛ زیرا اگر ناموس الهی ترک شود، دین و دنیای مردم تباہ می‌گردد. بنابراین، می‌توان گفت که اخوان الصفا به پیوند سیاست و دیانت اعتقاد داشتند.

اخوان در باره سیاست جسم می‌گویند: در بعضی مواقع، بیماری‌های جسمی انسان ناشی از سوء تغذیه است؛ ولی همه بیماری‌ها چنین نیستند؛ بلکه در بعضی مواقع ناشی از امور نجومی و سماوی و همچنین ناشی از ویژگی انسان به عنوان یک موجود فانی است. همواره انسان در حال دگرگونی و اضمحلال است. از این رو، صحیح نیست مردم بیماری‌های خود را به مسائل مربوط به خوردن و آشامیدن مرتبط کنند و از عوامل سماوی و ویژگی انسان به عنوان موجودی فناپذیر غافل بمانند. به عقیده اخوان بهترین سیاست جسمانی، اهتمام به امر دین و رعایت نوامیس الهی است. آنان درباره عوارض آسمانی و فلکی می‌گویند که این عوارض، از سوی نفس کلی هدایت می‌شوند. برای معالجه بیماری‌های ناشی از آن، فقط صبر، تحمل، کاهش نگرانی، به یاد خدا بودن و به امر الهی متوسل شدن، لازم است.<sup>۲۶۲</sup>

اخوان در باره سیاست نفسانی معتقدند که این سیاست، مستلزم احراز اخلاق نیک، امانتداری، رعایت حقوق دیگران، حسن همجواری، یکدلی با دوستان، محبت بی‌ریا، حرص اندک و معقول نسبت به دنیا و خیرخواهی نسبت به دیگران است. به عقیده ایشان، نفس انسان ذاتاً خیرخواه است. اگر انسان خیرخواهی نداشته باشد، در واقع منافق است؛ زیرا بر خلاف نفس و طینت خود عمل کرده است.<sup>۲۶۳</sup>

به عقیده اخوان، باید کار خیر را از آن جهت که خیر است، انجام داد. از این رو، اگر کار خیر برای به دست آوردن پاداش انجام شود، برای چنین کاری خیر و خوبی نخواهد ماند. باید صفات الهی را به دست آورد و با مخلوق او به مهربانی و دوستی رفتار کرد؛ همان‌طور که خدا عمل می‌کند. با به دست آوردن این صفات، انسان ملکی از ملائک الهی می‌شود و در بهشت جاودانه می‌ماند.

اخوان درباره سیاست خانواده می‌گویند این سیاست باید ثابت، تغییرناپذیر و با قاطعیت باشد و حتی در شرایط بحران از آن عدول نشود. این سیاست باید در برخورد با زنان قاطعیت بیشتری داشته باشد؛ زیرا زنان متلون المزاج و سریع التأثرند. حقوق کارگران باید بموقع پرداخت شود. در غیر این صورت، اگر شخصی به این قشر نیازمند باشد، از هیبت و صلابتش کاسته می‌شود.

سیاست با یاران و دوستان، باید بر اساس مهر، محبت، انس و یک‌رنگی باشد. در ضمن، باید کرم و نرمی، با ترساندن از گناه و دادن آگاهی همراه باشد. خانواده و دوستان شخص باید با او همدین و هم‌اعتقاد باشند؛ زیرا سیاست خلاف آن، موجب بی‌معنا شدن خانواده می‌شود.<sup>۲۶۴</sup>

**۱۱.۱۲. نظام اجتماعی**

به نظر اخوان الصفا، انسان موجودی اجتماعی است و نیازهای خود را جز در اجتماع نمی‌تواند بر طرف کند. انسان به دلیل گناه آدم علی نبینا و آله و علیه السلام، از بهشت رانده شد. لذا، آدمی گرفتار این دنیا - که عالم کون و فساد و همنشینی با شیاطین و سپاهیان ابلیس می‌باشد - شده است. رهایی از مشکلات این دنیا، جز با یاری و معاونت برادران ناصح، دوستان صادق و فاضلان خدانشناس میسر نیست. اخوان الصفا در این باره، داستان کبوتر طوقی را - که در کتاب کلیله و دمنه آمده است - مورد توجه قرار می‌دهند. به نظر آنان، همان‌طور که کبوتران به راهنمایی کبوتر طوقی توانستند از دام صیاد رهایی یابند، آنان نیز به کمک یکدیگر قادرند که مسائل و مشکلات خود را حل کنند.<sup>۲۶۵</sup>

اخوان الصفا از طریق اجتماعی بودن انسان، ضرورت وجود دولت را اثبات می‌کنند. همچنین دین و دولت را دو نهاد جدایی‌ناپذیر می‌دانند.

**۱۱.۱۳. نظریه دولت**

به عقیده اخوان الصفا دولت‌ها نیز همانند انسان‌ها به وجود می‌آیند، به سن کمال می‌رسند و پیر می‌شوند. حکومت همواره از خاندانی به خاندان دیگر و از ملتی به ملت دیگر، دست به دست می‌شود. اخوان الصفا ادوار فلکی را در این تغییرات مؤثر می‌دانند.

اخوان دولت را به دولت خیر و دولت شر تقسیم می‌کنند. دولت خیر، از فاضل‌ترین حکیمان، با عهد و میثاق محکم، با رأی و دین واحد و دور از کینه‌جویی تشکیل می‌شود. دولت اهل شر، نقطه مقابل دولت اهل خیر می‌باشد؛ روز بروز در نقصان و انحطاط است و تضاد کامل با منافع دین و دنیا دارد.

اخوان الصفا تغییر و تبدیل دولت‌ها را به تغییر شب و روز و دگرگونی فصل‌های سال تشبیه می‌کنند. به عقیده ایشان هر دولتی اجلی دارد. هنگامی که حیات دولتی به دورترین غایت خود برسد، نقصان و انحطاط به آن راه می‌یابد و گروهی دیگر نضج و قدرت می‌گیرند. هر قدر قدرت این گروه بیش‌تر می‌شود، گروه اول ضعیف‌تر می‌شود؛ تا آن‌که دولت اولی مضمحل و دولت جدید جایگزین آن شود؛ همان‌طور که قرآن فرموده است: «وتلك الايام نداولها بين الناس»<sup>۲۶۶</sup>.

به نظر اخوان الصفا، دولت حق جز رضای خدا چیزی نمی‌خواهد. از این رو، آنان توصیه می‌کنند که اگر چنین دولتی به وجود آمد، به فرموده قرآن «فان حزب الله هم الغالبون»<sup>۲۶۷</sup> به یاری آن برخیزند.<sup>۲۶۸</sup>

هر چند اخوان الصفا بحث از دولت و سیاست را به طور پراکنده در رساله‌های خود آورده‌اند؛ اما در در رساله الحیوان و الانسان در خلال داستان‌های رمزی، نقطه نظرهای سیاسی و حکومتی خود را ابراز کرده‌اند.

#### ۱۱.۱۴. خلافت و امامت

در رساله چهل و دوم اخوان الصفا، بحثی با عنوان: «فصل فی بیان اختلاف العلماء فی الامامة» آمده است. به عقیده اخوان الصفا، شقاق و اختلافی که بر سر جانشینی پیامبر صلی الله علیه و آله و رهبری جامعه اسلام پیش آمد، نه تنها بر طرف نمی‌شود، بلکه روز بروز این اختلاف دامنه‌دارتر خواهد شد. برای امت، امامی لازم است تا جانشین پیامبر صلی الله علیه و آله باشد. وظیفه او این است که شریعت را حفظ نماید، سنت را احیا کند، امر به معروف و نهی از منکر نماید، حدود و ثغور مملکت را نگاه دارد، مالیات و جزیه بگیرد، اساس اسلام را حفظ کند، عدل را به پا دارد ظلم و جور را نفی کند. همچنین، جامعه فقیهانی لازم دارد تا پس از امامان با فتواها و نظرهای شرعی خود، مرجع امور دینی باشند.

اخوان الصفا می‌گویند که گروهی عقیده دارند که امام و خلیفه باید افضل باشد و بعضی چنین اعتقادی ندارند. بدین ترتیب، اینان دیدگاه شیعه و اهل سنت را بیان می‌کنند. اگر چه اخوان الصفا در اینجا موضعی خاص نمی‌گیرند، ولی در جاهای دیگر عقاید شیعی خود را بیان می‌دارند. ایشان در بحث از ولایت، چنین اظهار عقیده می‌کنند:<sup>۲۶۹</sup>

«... این ولایت، مخصوص اهل بیت پیامبر صلی الله علیه و آله است. ایشان در این ولایت نیازمند عالمان و آگاهانی غیر از خودشان نیستند و مردم نمی‌توانند بر اسرار ایشان آگاهی یابند.»

اخوان در جای دیگر درباره امامت می‌گویند:<sup>۲۷۰</sup>

«ای برادر! آگاه باش که خانه‌ای که سر خلافت و علم نبوت در آن است، خانه‌ای است که به سبب آیات و معجزاتی که از صاحبان این خانه ظاهر می‌شد، دشمنان خانه مزبور را به سحر بزرگ نسبت دادند. معاندان گفتند که ایشان ساحرند و یارانی از جن به ایشان کمک می‌کنند...»

در جای دیگر می‌گویند:<sup>۲۷۱</sup> «... از رسول خدا پرسیدند که آیا هر کس «لا اله الا الله» بگوید وارد بهشت می‌شود؟ فرمود: آری، هر کس این جمله را از روی اخلاص بگوید، وارد بهشت می‌شود. گفتند: اخلاص آن



چگونه است؟ فرمود: شناخت حدود آن و ادای حقوقش. گفتند: ای رسول خدا! حدود و حقوق آن را چگونه می‌توان شناخت؟ فرمود: آری من شهر علمم، و علی در آن است و هر کس آنچه را که در شهر است بخواهد، باید از آن وارد شود. بدین ترتیب، پیامبر صلی الله علیه و آله مردم را به کسی راهنمایی کرد تا ایشان را ارشاد و هدایت کند...»

اخوان الصفا در جای دیگری از رساله‌های خود با آوردن داستانی در باره زندگانی حیوانات، بر بساط خلافت و عقیده اهل سنت در این باره طعن می‌زنند. آن داستان، چنین است:<sup>۲۷۲</sup>

«پس از مرگ فرمانروای دادگر و مهربان، کلاغان بزرگان قوم تصمیم می‌گیرند که فرمانروای جدید را از میان خانواده او انتخاب نکنند و چنین استدلال می‌کنند که اگر جانشین پادشاه از میان افراد خانواده او انتخاب شود، چون فرمانروایی و خلافت را حق خود می‌داند، لذا ممکن است برایشان فخر بفرشد و از حد قدرت خود خارج شود. در صورتی که اگر فردی را از بیرون این خاندان برگزینند، در این صورت کلاغانند که بر گردن او حق دارند، چون چنین امتیاز بزرگی به او داده‌اند. لذا، می‌توانند برهوس‌های او مهار بزنند. از این‌رو، شاهین را بر تخت پادشاهی خود نشانند. ولی دیری نپایید که شاهین فربه و تنومند شد و آغاز ستمگری کرد. کم‌کم کار به جایی رسید که غذای روزانه کلاغان را نیز از ایشان می‌گرفت. در این وقت، کلاغان به اشتباه خود پی‌بردند، ولی دیگر کار از کار گذشته بود و آب رفته به جوی باز نمی‌آمد...»

منظور ایشان از این داستان انتقاد از نظریه سیاسی اهل سنت است که بر اساس آن، خلافت را از خاندان پیامبر صلی الله علیه و آله بیرون بردند و نابسامانی در جامعه و ظلم و فساد در دستگاه خلافت را ایجاد کردند.

هر چند چنین مطالبی نشان‌دهنده نقطه نظرهای شیعی اخوان الصفا است، ولی ضرورتاً به این معنا نیست که ایشان شیعه اثنی عشری بودند.

اخوان الصفا به خلافت ورهبری جامعه از دیدگاهی دیگر توجه کردند. از این دیدگاه، خلافت به خلافت نبوت و خلافت پادشاهی تقسیم شد. به نظر می‌رسد که در اینجا منظور ایشان از خلافت، خلیفه اللهی انسان در زمین است. ایشان ویژگی‌های خلافت نبوت را در رساندن پیام‌الهی، تبیین حلال و حرام و ارشاد مردم می‌دانند. همچنین، خلافت پادشاهی را حکومت کردن، حفظ نظم اجتماع و دیگر لوازم ملک‌داری می‌بینند. به اعتقاد ایشان، گاهی این دو خلافت در شخص واحدی همچون پیامبر اسلامی صلی الله علیه و

آله جمع می‌شود. گاهی نیز خلافت در دو نفر است؛ یکی پیامبر صلی الله علیه و آله، و دیگری سلطان. پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله در مکه و یثرب و در مدینه هر دو ویژگی را با هم گرد آوردند. به عقیده اخوان، دین و پادشاهی به هم وابسته‌اند و قوام هیچ یک بدون دیگری میسر نیست.

## طبقه پنجم

### ۱- ابوسلیمان محمد بن طاهر بن بهرام سجستانی (سیستانی) ۲۷۳

#### ۱. زیست‌نامه

ابوسلیمان محمد بن طاهر بن بهرام السجستانی یا سیستانی معروف به ابو سلیمان منطقی، از بزرگ‌ترین فیلسوفان و منطقیان و عقایدنگار سده ۴/ق ۱۰م ایران است. آگاهی ما درباره زندگی و سرگذشت ابوسلیمان اندک است؛ حتی تاریخ دقیق تولد و درگذشت وی نیز شناخته نیست.

قفطی وی را از شاگردان متی بن یونس قنّائی (د ۳۲۸ ق/ ۹۳۹م، مترجم معروف از یونانی) و دیگران معرفی می‌کند. در حالی که ابن ابی اصیبعه او را از شاگردان یحیی بن عدی (د ۳۶۳ ق/ ۹۷۴م، مترجم، منطقی و مفسر نامدار آثار اوسطو) می‌شمارد.

عضدالدوله دیلمی (در گذشته ۳۷۲ ه.ق) معروف به «فنا خسروشاهنشاه» همواره او را گرامی می‌داشت و در اکرام او می‌کوشید. سجستانی هم رسالاتی در فنون مختلف حکمت نوشت و به نام او موشح کرد. ابوسلیمان یک چشم بود، و پسی هم در صورت داشت. از این رو، می‌کوشید که از مردم کناره بگیرد و در خانه بنشیند، ولی اگر این احوال موجب کناره‌گیری سجستانی با مردم روزگار می‌شد، تشنه کامان حکمت را قانع نمی‌کرد که از او کناره بگیرند و از بحر دانش و حکمت او بی‌نصیب بمانند. بدین سبب همیشه بزرگان و سران قوم طالب دیدار او بودند و منزل او مطاف اهل علم و مجمع دانشورانی بود که در حکمت و معرفت کار می‌کردند، و در این باره از او نوادر و حکایت‌های شیرین و نکته‌سنجی‌های حکیمانه نقل کرده‌اند که در بسیاری از کتب معروف آمده است. از جمله آن کتابها: معجم الادباء یاقوت حموی و المقابسات و الامتاع و المؤانسه ابوحیان توحیدی است.

یکی از کارهای جالب ابوسلیمان این بود که با وجود مانع کوری و پسی، همیشه شایق بود که از امور و وقایعی که در دربار و میان هیأت دولت می‌گذرد آگاه و با خبر باشد و آنها را با محک حکمت و درایت بسنجد؛ به‌ویژه حرص عجیبی به فهمیدن مسائلی داشت که برای همیشه از عامه مردم پوشیده می‌ماند!

ابوحیان که یکی از دوستان و شاگردان صمیمی و وفاکیش او بود، به همین منظور در مجالس بزرگان حاضر می‌شده، تا آنجا که ممکن می‌شد، آن اخبار و وقایع را می‌گرفته، به سمع ابوسلیمان می‌رساند. از مجموع این اطلاعات و نیز مجامعی که در منزل سجستانی تشکیل می‌شد، و نیز آنچه را که در مجلس ابوالفضل عبدالله بن العارض شیرازی- وزیر صمصام الدوله پسر عضدالدوله - می‌گذشت، ابو حیان کتاب الامتاع و الموائسة را تصنیف کرد که از نظر حاوی بودن به مطالب متنوع فلسفی و منطقی و مباحث نادر لغوی و صرفی و نحوی و داشتن سبکی عالی و نثری دلپذیر، یکی از بهترین کتاب‌های اسلامی و از موارث جاودانی اسلام و ایران است.

سخنان سجستانی در آن روزگار زبانزد دانش‌پژوهان و طالبان معرفت بود و برخی از آن سخنان را همراه با برخی قسمتهای ترجمه احوال او در الملل و النحل شهرستانی و الفهرست ابن‌الندیم و اخبارالحکماء ابن القفطی و المقابسات و الامتاع و الموائسة توحیدی و معجم الادباء یاقوت حموی می‌توان یافت. و همه‌ی این گروه - بلااستثناء - از او به بزرگی و عظمت مقام در حکمت و منطق یاد کرده‌اند.

## ۲. آثار سجستانی

چند اثر سجستانی یاد کرده‌اند که ما درباره بیشتر آن‌ها چیزی نمی‌دانیم، ذیلاً آنچه از کتب و رسالات بدو نسبت داده‌اند ذکر می‌کنیم:

صوان الحکمة؛

مقاله فی مراتب قوی الانسان و کیفیة الانذارات التي بها النفس فيما يحدث في عالم الكون ؛

کلام فی المنطق؛

تعالیق حکمیة، که مشحون به نوادر و نکته‌های فلسفی است؛

فی کمال الخاص بنوع الانسان ؛

مقاله فی ان الاجرام العلویة طبیعتها خامسة و انها ذات انفس و ان النفس التی لها هی انفس الناطقة؛

مسائل عدده سئل عنها و جواباته لها؛

رسالة فی اقتصاص طرق الفضائل.

کتاب صوان الحکمة در تاریخ فیلسوفان است و مختصری از آنچه به قلم «فخرالدین ابواسحق ابراهیم بن محمد» ترتیب یافته، فعلاً موجود است. شیوه نثر نویسی ابوسلیمان نسبتاً روان و بی زیور و پیرایه است.

### ۳. آرای سجستانی

همان‌طور که بیان شد، یکی از شاگردان برجسته او، ابوحنیف توحیدی در ضمن کتاب‌های بسیار نفیس و شیرین خود یعنی الامتاع و الموانسة و اخلاق الوزیرین و المقابسات برخی از اندیشه‌های جالب و بلند او را نقل کرده است که واقع‌بینی و حقیقت‌پزوهی او را نیکو نشان می‌دهد.

ابوحنیف در کتاب اول مناظرات شبانه‌ای را ذکر می‌کند که در آن، وزیر ابوعبدالله العارض با او گفتگوهایی کرده، سؤالاتی طرح کرده و جواب خواسته است. این شب‌ها و سخنانی که در آنها می‌رود بی‌شبهت به مکالمات افلاطون نیست. همان‌طور که آن مکالمات به نظر غربیان یکی از بهترین میراث‌های فلسفی و نکته‌سنجی‌های بشری است؛ این مکالمات نیز که ابوحنیف ترتیب داده یکی از عالی‌ترین مظاهر نکته‌سنجی‌ها و دانشوری‌های مردم شرق است که نظایر آن کمتر پیدا می‌شود.

بنابر گزارش ابوحنیف، نویسندگان رسائل اخوان الصفا بر این باور بوده‌اند که شریعت با نادانی‌ها و گمراهی‌ها آلوده و آمیخته شده است و تنها وسیله پالودن و پاکیزه کردن آن، فلسفه است. چنان‌که اگر فلسفه یونانی و شریعت عربی به هم گرد آیند، کمال حاصل می‌شود. ابوحنیف چندین رساله از آن مجموعه را برای خواندن به ابوسلیمان می‌دهد. وی پس از مطالعه و تحقیق در آنها همه را به ابوحنیف باز می‌گرداند و می‌گوید: نویسندگان آن رسائل رنج بیهوده کشیده و به جایی نرسیده‌اند. بافته‌های ایشان سست و نتیجه‌کوشش‌هایشان، پیچیدتر کردن مسائل است؛ زیرا ایشان گمان کرده‌اند که می‌توانند فلسفه را دزدانه در درون دین پنهان کنند و شریعت را به فلسفه پیوند دهند. در حالی که فلسفه در برگرفته دانش‌هایی مانند ستاره‌شناسی، کیهان‌شناسی، مجسطی، مقادیر و آثار طبیعت، موسیقی و منطق است. بنابراین، نمی‌توان آن‌ها را با شریعت در آمیخت. هر که در این راه رود، با موانع و دشواری‌ها رو به رو خواهد شد. پیش از ایشان نیز کسانی که استعدادها و توان‌های بیشتری داشته‌اند، در این راه کوشیده‌اند؛ اما به مقصود نرسیده‌اند و از رنج خود سودی نبرده‌اند و کار آنان موجب رسوایی و سرشکستگی‌شان شده است.

این از آن روست که شریعت با میانجی فرستاده‌ای از سوی خدا و از را وحی و گواهی آیات و ظهور معجزات به ما رسیده است که عقل گاه آن‌ها را واجب و گاه مجاز می‌شمارد و این همه برای تأمین مصالح همگان است. در آن میان چیزهایی یافت می‌شود که راهی برای جست و جوی آن‌ها و ژرف روی در آن‌ها نیست و ما باید در برابر کسی که ما را به آنها فرا می‌خواند، تسلیم شویم. ... برخی از احکام شریعت ظاهر و آشکار است و برخی نیز نیازمند به تأویل است. بنیاد آن بر پرهیزگاری و پارسایی و سرانجام آن پرستش خدا و نزدیکی به اوست.

به گفته ابوسلیمان با این که امت مسلمان در عقاید و مذاهب خود دچار اختلاف شدند و به فرقه‌های گوناگون - مانند مرجئه و معتزله، شیعه و سنی و خوارج - درآمدند، شگفت‌انگیز است که هیچ یک از این گروه‌ها از فلسفه دانان یاری نجست، گفته‌های خود را به شواهد و گواهی‌های اینان ثابت نکرد، به راه ایشان نرفت و نزد ایشان چیزی نیافت که در کتاب خدا و اثر پیامبر نیامده باشد. فقیهان نیز که از همان آغاز اسلام تا روزگار ما در احکام حلال و حرام اختلاف نظر داشته‌اند، به فیلسوفان روی نیاورده و از ایشان یاری نخواستند. پس دین کجا و فلسفه کجا؟! آنچه برگرفته از وحی است کجا و آنچه برگرفته از رأی زوال پذیر است کجا؟!

اگر هم به عقل پردازیم، عقل موهبتی است خدایی که به هر کس به اندازه‌ای که می‌تواند از آن بهره جوید، داده شده، اما وحی نوری است پراکنده و فراگیر. به طور کلی، پیامبر برتر از فیلسوف و فیلسوف فروتر از پیامبر است. بر فیلسوف است که از پیامبر پیروی کند؛ اما پیامبر را پیروی از فیلسوف نشاید؛ زیرا پیامبر مبعوث است و فیلسوف مبعوث الیه.

ابوسلیمان می‌گوید که اگر عقل کافی می‌بود، دیگر وحی را سودی نبود؛ بهره انسان‌ها از عقل متفاوت است و تمام عقل از آن یک تن نیست؛ بلکه از آن همه انسان‌هاست. پس اگر ما با عقل از وحی بی‌نیاز بودیم، چه می‌کردیم.

از سوی دیگر، ابوسلیمان فلسفه و ارزش آن را نیز منکر نمی‌شود؛ ولی میان این دو فرق می‌نهد. وی می‌گوید: فلسفه حق است؛ اما با شریعت سر و کاری ندارد و شریعت نیز حق است؛ اما با فلسفه سر و کاری ندارد. یکی را ویژگی، وحی است و دیگری را ویژگی، بحث. اولی خود بسنده است و دومی باید بکوشد و با رنج چیزی برای خود به دست آورد. صاحب شریعت می‌گوید: به من امر شده است و آموزانده

شده‌ام، به من گفته شده است، من چیزی از خود نمی‌گویم، اما فیلسوف می‌گوید: من از روشنی عقل راهنمایی می‌گیرم. صاحب شریعت می‌گوید: روشنی آفریننده مخلوقات با من است و در پرتو آن گام بر می‌دارم و نیز می‌گوید: خدا چنین گفت، فرشته چنین گفت؛ اما فیلسوف می‌گوید: افلاطون و سقراط چنین گفته اند!

سرانجام ابوسلیمان نتیجه می‌گیرد که هر کس می‌خواهد به فلسفه بپردازد، باید نظر خود را از دین‌ها برگرد و هر کس که تَدین را برگزیده است، باید از فلسفه روی گردان شود و هر یک را به جای خود گذارد و هیچ‌یک را با دیگری ویران نسازد و به آنچه از شریعت در عقل و رأی او دور می‌نماید، اعتراضی نکند؛ زیرا فلسفه برگرفته از عقل محدود به هدف است و دیانت برگرفته از وحی وارد از علم با قدرت است. بنابراین، می‌توان گفت که شریعت الهی است و فلسفه بشری. به آن می‌توان اعتماد و اطمینان داشت؛ اما این یک مشکوک است و آشفته. همچنین فلسفه کمالی است بشری و دین کمالی است الهی. کمال الهی بی‌نیاز از کمال بشری است و کمال بشری نیازمند به کمال الهی است.

از سوی دیگر، ابوسلیمان هنگامی که به مقایسه متکلمان و فیلسوفان و فلسفه می‌پردازد، از متکلمان انتقاد می‌کند و شیوه ایشان را مبتنی می‌داند بر سنجش لفظ بر لفظ و گواهی نادرست عقل یا حتی بدون این گواهی و اعتماد به جدل یا امور محسوس و مشهود یا آنچه ذهن مرکب از حس و وهم و تخیل، آمیخته با انس و عادت و اغراض دیگر، پدید می‌آورد. این‌ها همه وابسته به مغالطه و برای دفاع از خود و خاموش کردن مخالفان و نیز ایهام‌هایی بی‌حاصل و بی‌پایه است و همراه با کم‌ایمانی و بددینی و ناپرهیزگاری است؛ اما فلسفه دارای تعریف‌های شش‌گانه‌ای است که همه نشان می‌دهند که فلسفه همانا بحث از همه چیزهایی است که در جهان یا مشهود و آشکارند، یا نهفته در عقلند، یا بر هم نهاده از این‌هایند و نتیجه آن به دست آوردن اعتقاد درست درباره شنیدنی‌ها و دیدنی‌ها و موجود و معدوم است، بی‌آن‌که هوس مخالف با عقل با آن آمیخته باشد. در فلسفه از احکام عمل اختیاری یا ترتیب فعل طبیعی، سخن می‌رود و همچنین از اموری که ناپدید و دگرگون می‌شوند، بی‌آنکه مبانی آن‌ها محسوس و دیدنی باشند، هر چند که در عقل و بیان محققند. این همه نزد فیلسوف همراه با اخلاق الهی و سیاست‌های عقلی و بسیاری امور دیگر است.

ابوسلیمان سرانجام مخالفت خود را با متکلمان آشکارا بر زبان می‌آورد و می‌گوید: بنابر مصلحتی همگانی است که از ستیزه‌گری و جدل در کار دین، چنان‌که عادت متکلمان است، نهی شده. آنان می‌پندارند دین را

با رو خود یاری می‌دهند، در حالی که سخت‌ترین دشمنی را با اسلام و مسلمانان می‌ورزند و دورترین کسان از آرامش درونی و یقینند.

انگیزه این مخالفت ابوسلیمان با متکلمان، اعتقاد وی به این بوده است که دین موضوع پذیرش و تسلیم و مبالغه در بزرگداشت آن است، «چرا»، «نه» و «چگونه» در آن راه ندارد، مگر به اندازه‌ای که اصل آن را تأکید و استوار سازد و از مداخله ناروا در آن جلوگیری شود. زیاده بر این، اصل دین را سست می‌کند و به فرع آن از راه تهمت، آسیب می‌رساند.

ابوسلیمان عقل را از ادراک خدا و احاطه بر او ناتوان می‌داند و سخن درباره آن را به آن اندازه مجاز می‌شمارد که از سوی بنیان‌گذار دین آمده است؛ یعنی کسی که لگام عقل‌ها را در دست دارد و آن‌ها را به سوی سعادت رهنمون می‌شود. پس در این باره، سکوت بهتر از سخن گفتن است. انسان‌ها درباره خدای یکتای یگانه، تنها باید به انبیت (هستی) و هویت او معترف باشند. سخن از چگونگی، چرایی و چه بودن خدا، بیهوده و بر باد است.

نظریه ابوسلیمان درباره توحید این است که هرکسی که به وحدانیت خدا معترف باشد و سپس تشبیه کند، از سخن خود بازگشته و اعتقادش را نقض کرده است؛ کسی هم که به بیش‌تر از واحد باور داشته باشد، از راه حقیقت سخت به دور است؛ اما کسی که با عقل پاک و سلیم خود و با اخلاص، تنها اشاره به ذات خدا می‌کند، بی آنکه اسم و رسمی بر آن بیفزاید، حق توحید را به اندازه توانایی ادا کرده است؛ زیرا چنین کسی هستی (انبیت) خدا را اثبات و کجایی و چگونگی را نفی کرده، خدا را از هر اندیشه و تفکری برتر نهاده است.

ابوسلیمان میان نفس و روح نیز فرق می‌نهد. روح، جسمی است که ناتوان و نیرومند و درست و فاسد می‌شود و واسطه‌ای است میان تن و نفس، و نفس به وسیله آن نیروهای خود را به تن می‌رساند، همچنین روح دارای حس و حرکت است و لذت و درد می‌برد؛ اما نفس چیزی بسیط و بلند پایه است که تباهی در آن راه ندارد و دگرگونی نمی‌پذیرد.



## ۲- ابوالحسن عامری نیشابوری<sup>۲۷۴</sup>

عامری متولد نیشابور بود. وی به اکثر کشورهای اسلامی مسافرت نمود و از هر خرمنی توشه ای چید. او با اکثر بزرگان عصر خویش از جمله ابوزید بلخی، ابن عمید، ابوالحسین عتبی، ابوسعید سیرافی، ابوالنظر نفیس، ابوسلیمان سجستانی، ابوحنان توحیدی و ابن مسکویه مصاحبت داشت. مدتی دل به صوفیه داده بود. از این رو، ابوحنان او را شیخ صوفی نامید. از زندگی شخصی او خبری در دسترس نیست، جز آنکه ابوحنان نوشت: او همواره مطرود بود؛ از جایی به جای دیگر می‌رفت. او از قتل خویش می‌ترسید و همیشه به الحاد و کفر منسوب بود. ابن مسکویه برخی از نکته‌سنجی‌های او را در کتاب الحکمة الخالدة خود نقل کرد. ابن سینا هم که کمتر کسی را به عنوان دانشمند می‌پذیرد، ناگزیر از دو تن نام برده لیکن فارابی را به فضل ستوده و از عامری به لفظ یاد کرده است. به نقل از یاقوت حمزی، در سال ۳۶۲ هجری در بغداد با ابوسعید سیرافی مناظره کرد که موجب سرشکستگی او شد.

### ۱. تألیفات عامری

الامة الى الابد در تاریخ فلسفه؛

الابصار و المبصر؛

الاعلام بمناقب الاسلام؛

التقرير لوجه التقدير؛

فرخ نامه یونان دستور شامل اندرزهای «یونان دستور» به کسری انوشیروان؛

انقاذ البشر من الجبر و القدر؛

السعادة و الاسعاد که مهم ترین اثر او به حساب می‌آید.

### ۲. آرای عامری

در فاصله سال‌های میان وفات فارابی و ظهور ابن سینا، ابوالحسن عامری ریاست فلاسفه مسلمان را به عهده داشت.

به نظر وی، سعادت، تقویت قوه ناطقه با استعلای عقل است. از نظر وی کمال نیز علم را به خاطر علم طلبیدن است. سعادت بر دو نوع است: یکی انسی و دیگری عقلی. سعادت مطلق رسیدن به خیرات جسمانی و نفسانی است؛ ولی سعادت مقید، انجام کار نیک به قدر حال خویش است. سعادت انسی در این است که انسان محتاج تن است و تن نیز ناقص است و دیگری، سعادت عقلی که همان علم است. سبب شقاوت، همانا جهل و جور یا غلبه نفس شهوانی بر نفس ناطقه یا غلبه نفس بهیمی بر نفس ناطقه است. علاج جهل، کسب معرفت و علاج جور، صبر پیشه نمودن است. امور عالم از سه نوع بیرون نیست:

۱- خیر محض: مانند عدالت، عفت، حکمت و نیکوکاری؛

۲- شر محض: مانند ظلم، آرز و خیره‌سری؛

۳- گاه خیر و گاه شر: مانند لذات که موجب صحت یا مرض می‌شوند.

لذات بر حسب نفوس تقسیم می‌گردند به: لذات بهیمی، لذات غضبانی و لذات عقلانی. شریف‌ترین لذات، لذات عقلانی است که ناشی از نفس ناطقه است.

عامری به پیروی از ارسطو، می‌گوید: فضایل انسان فطری نیست و گرنه بالفعل در آدمی به وجود می‌آمد. به تبع افلاطون نیز می‌گوید: یا پادشان باید حکیم باشد و یا حکیم، پادشاه.

فارابی در کتاب آراء اهل المدینه گفته بود: در صورت عدم حصول شرایط در رهبر با رعایت اهمیت حتی می‌توان در ریاست به طور شراکت عمل نمود، ولی عامری گوید: ریاست جز با تدبیر و رأی یک نفر نشاید و او می‌تواند کارها را به معاونین بسپارد و نیازی به شراکت نیست.

### ۳- ابوالخیر حسن بن سوار (ابن خمار) (۳۳۱-۴۰۸ق) ۲۷۵

ابن خمار شاگرد یحیی بن عدی بود. ابتدا مذهب نصرانی داشت و بعد مسلمان شد. بوعلی سینا هم با این‌که معاصر وی بود؛ از او به نیکی یاد کرد و گفت: «ابوالخیر را در ردیف دیگران نباید شمرد، خداوند ملاقات او را روزی کند.»

وی یکی از مشاهیر حکمت و علم و یکی از مترجمین مشهور زبان سریانی به عربی بود که سهم بزرگی در انتقال علم و فلسفه به جهان اسلام داشت. وی به سبب شهرت، مورد لعن گروهی قرار گرفت که عامه را به ایذا او بر می‌انگیختند.

از جمله خصوصیات او این بود که هرگاه فقیری او را طلب می‌کرد اجابت می‌کرد و این اجابت را کفاره رفتن به درهای ملوک و سلاطین و فساق می‌دانست. اگر سلطان او را می‌طلبید، در لباس بزرگان و به همراه غلامان ترک، سواره می‌رفت.

روش کار او در ترجمه به این صورت بود که کتاب‌ها و ترجمه‌ها را با هم مقابله می‌کرد و در بعضی موارد به چند ترجمه سریانی کتب منطقی ارسطو و... مراجعه می‌نمود.

تالیفات وی عبارتند از:

آثار العلویه ارسطو؛

کتب چهارگانه منطق ارسطو؛

رسائل تئوفراستوس؛

مقاله فی الهیولی؛

الوفاق بین رای الفلاسفة و النصاری، در سه مقاله؛

تفسیر ایساغوجی؛

فی سیره الفیلسوف؛

فی السعادة؛

کتاب در تحقیق خلاف یحیی بن عدی بن اسحق؛

مقاله فی الافصاح عن رأی القدماء فی الباری تعالی؛

امتحان الاطباء، که برای ابوالعباس بن مامون که در خدمت او بود نگاشت.

#### ۴- ابو عبدالله ناتلی

وی حکیم و طبیب مشهور سده چهارم هجری و استاد ابن سینا بود. به تعبیر شهرزوری، حکیمی عالم و متخلق به اخلاق ستوده بود.

در تحقیق «وجود» و شرح این نام، رساله‌ای بغایت لطیف نگاشت. از آن رساله معلوم می‌شود که در الهیات مهارت تمام داشت. رساله دیگری هم در علم اکسیر دارد.

## طبقه هشتم

این طبقه را باید طبقه نوابغ نام نهاد. هیچ طبقه ای از طبقات فلاسفه مانند این طبقه، واجد افراد برجسته نیست که در ذیل آن‌ها را ذکر خواهیم کرد.

### ۱- ابوعلی احمد بن محمد بن یعقوب مسکویه رازی (۳۳۰ یا ۳۴۵-۴۲۱ق) ۲۷۶

#### ۱. زیست‌نامه

او یکی از بزرگان حکمت، ریاضیات، کلام، اخلاق، طب، لغت، ادب و تاریخ به‌شمار می‌رود. او مصاحب وزیر معروف معزالدوله دیلمی (۳۲۰-۳۵۶ هجری)، ابو محمد مهلبی بود. پس از وفات مهلبی در سال ۳۵۲ هجری نزد ابن عمید وزیر رکن الدوله دیلمی رفت و خازن کتابخانه وی شد. وی مدت هفت سال در آنجا ماند. پس از قتل ابن عمید به خدمت عضدالدوله درآمد و از بزرگترین سفیران و ندیمان او شد. اطلاع دقیقی درباره تحصیلات وی در دست نیست؛ ولی نزد احمد بن کامل قاضی (م ۳۵۰ هجری) تاریخ آموخت. فلسفه را نزد ابن خمار و کیمیا را نزد ابوطیب رازی خواند. وی با ابوعلی سینا (م ۴۲۸ هجری) مصاحب بود و داستان حضور ابن سینا در مجلس ابن مسکویه و افکندن گردویی پیش او که مساحت گردو را مشخص کند و سپس گذاشتن کتاب طهارة الاعراق از طرف ابن مسکویه نزد ابن سینا و گفتن این که تو به اصلاح اخلاق محتاج‌تری تا من به تعیین مساحت گردو معروف است. قضاوت بوعلی در مورد او این است که با ابن مسکویه درباره مسئله‌ای بحث کردیم و چون فهمش برای او مشکل بود، آن را ترک کردیم. این قضاوت می‌رساند که به نظر بوعلی، ابن مسکویه آمادگی مطالعه فلسفه را نداشت.

#### ۲. تألیفات

الفوز الاکبر در اخلاق.

الفوز الاصغر در فلسفه و متعلقات آن.

ادب الدنيا و الدين درباره اخلاق.  
انس الفريد، مجموعه لطايف و اندرزها و ضرب المثلها.  
جاويدان خرد (مجموعه ای از نصايع حکمی).  
احوال الحكماء السلف.  
مختار الاشعار المستوفى.  
کتاب الاشرية.  
کتاب فى تركيب الباجات من الاطعمه در فن آشپزی.  
تجارب الامم و تعاقب الهمم.  
آداب العرب و الفرس.  
السير (روش زندگی).  
الجامع.  
اجوبه و اسئلة فى النفس.  
الجواب فى المسائل الثلاث.  
رسالة فى جواب سوال على بن محمد ابوحیان الصوفى التوحيدى فى حقيقه العقل.  
ترتيب السعادة در اخلاق و سياست.  
تهذيب الاخلاق. مهمترين تصنيف فلسفى و اخلاقى ابن مسكويه كه نام او را در مشرق زمين شناسانده،  
همين كتاب است. اين كتاب مجموعه‌ای از آرای اخلاقى افلاطون، ارسطو، جالينوس ، و احكام شريعت  
اسلامى جز اين كه در اين ميانه ، تاثير ارسطو بيشتتر است.

### ۳. مذهب ابن مسكويه

از قراین و شواهد زیر می‌توان مذهب او را شیعه دانست:

۱- در کتاب الفوز الكبير به وجوب عصمت امام تصريح می‌کند.

۲- کتاب جاويدان خرد را با «و الصلوة على محمد النبى و آله الطيبين الاخيار» آغاز می‌کند.

۳- پس از سخنان امام علی، امام حسن، امام حسین و امام صادق (علیهم السلام)، عبارت «علیه السلام» را می‌آورد که از تعابیر شیعه است.

۴- وی همنشین رجال شیعه چون مهلبی، وزیر عضدالدوله و ابوالفضل بن عمید و ابوالفتح ابن عمید بود.

۵- از میرداماد (م ۱۰۴۰ ق) نقل شده است که ابن مسکویه محب اهل بیت (علیهم السلام) بود.

۶- تعبیر او از علی (علیه السلام) با کلمه امام در کتاب تهذیب الاخلاق، به این صورت که می‌گوید: " و اسمع کلام الامام صلوات الله علیه ... و الذی نفس ابی طالب بیده لالف ضربة بالسيف علی الرأس اهون من میتة علی الفراش »

۷- در تعریف عبادت، یکی از لوازم آن را تعظیم امامان می‌شمارد.

#### ۴. فلسفه ابن مسکویه

عمده فعالیت ابن مسکویه در فلسفه به بحث اخلاق اختصاص دارد. کتاب‌های مهم او درباره اخلاق ترتیب السعادة، تهذیب الاخلاق، جاویدان خرد و الفوز الاصر که شبیه آراء اهل المدینه فارابی است. او در بحث‌های فلسفی، بیش‌تر مدیون فارابی است.

وی در الفوز الاصر برای اثبات وجود خدا از محرک اول استفاده می‌کند که به نحوی پیروی از ارسطو است. او صفات اصلی خداوند را وحدت، ازلیت و تجرد می‌داند. در ترتیب موجودات همانند نوافلاطونیان معتقد به صدور است؛ به این معنا که اولین موجود عقل اول (عقل فعال) است که اکمل همه موجودات است؛ اگرچه نسبت به خداوند ناقص است، سپس نفس فلک (یا روح علوی) است.

وی آفرینش جهان را از عدم و نیستی می‌داند و می‌گوید جالینوس مخالف این عقیده بود؛ ولی اسکندر افرویدیسی عقیده او رد می‌کند.

مسکویه به تبع اخوان الصفا، سیر تکامل انسان را از جماد به سوی خدا می‌داند. نظریه تکامل مسکویه شبیه اخوان الصفا، دارای چهار مرحله تکمیلی ذیل است: جمادی، نباتی، حیوانی و انسانی.

## ۵. علم النفس

مذهب روان‌شناسی ابن مسکویه بر اساس نظریه ارسطو و افلاطون است؛ ولی جنبه افلاطونی او بیش‌تر است. در مقابل مادیون، وجود روح را بر این اساس ثابت می‌کند که انسان صور مختلف و حتی متضاد را درک می‌کند و این درک کننده نمی‌تواند مادی باشد؛ زیرا ماده در لحظه معین تنها یک صورت را می‌پذیرد. بر اساس نظریه افلاطون معتقد است که جوهر روح، حرکت است و حرکت، حیات روح است. حرکت یکی به سوی عقل است و حرکت دیگری به سوی ماده که سیر صعودی به طرف عقل اول و سیر نزولی دوری از خداوند است.

او از افلاطون نقل می‌کند که فلسفه، تمرین مرگ ارادی است. و دو نوع حیات وجود دارد: زندگی مطابق با عقل که حیات طبیعی است و زندگی هماهنگ با ماده که حیات ارادی است. در مورد مرگ هم همین تقسیم بندی صادق است. او می‌گوید:

«جزم الحكماء بان الموت موتان: موت ارادی و موت طبیعی و كذلك الحیاة حیاتان: حیاة ارادیة و حیاة طبیعیة و عَنَوًا بالموت الارادی اماتة الشهوات و ترک التوفی لها و بالموت الطبیعی مفارقة النفس البدن.»

منظور از مرگ ارادی، خوار شمردن دنیا نیست. این عقیده آنانی است که درباره امور دنیا، چیزی نمی‌دانند. انسان موجودی اجتماعی است و انتظار خدمت از دیگران بدون خدمت به آنان ظلمی عظیم است.

## ۶. فلسفه اخلاق

به نظر ابن مسکویه نفس ارادی سه قوه دارد: عاقله، غضبیه (سبعیه) و شهویه (بهیمیه) که در برابر آن‌ها سه فضیلت وجود دارد: حکمت، شجاعت، و عفت. با هماهنگی این سه فضیلت عدالت به عنوان فضیلت چهارم پدید می‌آید. انواع تحت فضیلت حکمت عبارتند از:

۱- ذكاء (تیز هوشی)؛ ۲- ذکر (یاد آوری)؛ ۳- تعقل؛ ۴- صفای ذهن؛ ۵- جودت ذهن (یاد آوری)؛ ۶- سهولت.

ذكاء، سرعت کشف آسان برای انسان است. ذکر به معنای ثبات و پایداری صور عقلیه با وهمیه است. تعقل یعنی حسن تصور و جستجوی حقیقت به اندازه توان. صفای ذهن، یعنی استعداد نفس برای استخراج

مطلوب. جودت ذهن یعنی تأمل نفس در لوازم مقدمه. سهولت تعلم، به معنای قوت وحدت نفس در اداراک امور نظری است.

اقسام عفت عبارتند از:

۱- حیا: تقوای نفس از میل به بدی و دوری از ملامت راستگویان.

۲- سکینه (دعاً): ثبات نفس در زمان حرکت به سوی شهوات.

۳- صبر: مقاومت نفس بر هوی.

۴- سخاء: بخشش.

۵- حریت: کسب مال از طریق صحیح و خرج درست.

۶- دماثت (نرم خوئی): فرمانبرداری از نفس.

۷- انتظام: سنجش صحیح امور و تنظیم آن.

۸- قناعت: سهل گیری در اکل و شرب و زینت.

۹- حسن هدایت: حب تکمیل نفس با زینت نیکو.

۱۰- مسالمت: سکون نفس ناشی از ملکه‌ای که در آن اضطراب نیست.

۱۱- وقار: سکون نفس در حرکت به سوی خواسته‌ها.

۱۲- ورع: انجام کار نیک.

اقسام شجاعت عبارتند از:

۱- کبر نفس: بزرگ‌منشی.

۲- نجدت (دلیری): اعتماد به نفس در صورت احتمال خطر.

۳- عظم همت: خم به ابرو نیاوردن در برابر مشکلات.

۴- ثبات: نیرومندی در عمل و کار مخوف.

۵- حلم: آرامش نفس در برابر خشم.

۶- احتمال کبِد: تحمل سختی و نیکو به کار بردن آلات بدن در امور حسی به وسیله حسن تمرین و حسن عادت.

اقسام عدالت عبارتند از:



- ۱- صداقت؛
- ۲- الفت: اتفاق میان آرا و اعتقادات؛
- ۳- صلہ رحم: نزدیک نمودن اقارب در خیرات دنیوی؛
- ۴- مکافات : مقابله به مثل در نیکی به افزون نمودن آن؛
- ۵- حسن شرکت: اخذ و اعطا در معاملات بر سبیل عدالت؛
- ۶- حسن قضاء: مجازات بدون ندامت و منیت؛
- ۷- تودد: محبت به همسالان و اهل فضل؛
- ۸- عبادت : تعظیم انبیاء، اولیا و باری تعالی؛
- ۹- ترک حقد: کینه نداشتن؛
- ۱۰- مکافات بدی به نیکی؛
- ۱۱- استعمال لطف؛
- ۱۲- مردانگی؛
- ۱۳- ترک عداوت؛
- ۱۴- ترک تقلید از غیر عادل و بدخو؛
- ۱۵- جستجو در سیرت دادگران.

سپس دو طرف حد وسطها را عنوان افراطها و تفریها مطرح می‌کند.

در مقاله دوم، خلق را تعریف نموده، اقسام آن را بیان کرده، اقوال رواقیون و جالینوس و ارسطو را نقل می‌کند.

در مقاله سوم فرق میان خیر و شر را می‌گوید و بیان می‌کند که مقصود از حیات، کسب خیر است و مقصد نهایی و غایی انسان است. هر خیری نسبت به آن حقیر است او لذا سعادت انسان با سعادت اسب فرق دارد. او نظریه ارسطو، بقراط، فیثاغورس، افلاطون و رواقیون را مطرح می‌کند.

در مقاله چهارم سعادت را مطرح می‌کند و آن را به صورت صحت بدن، ثروت، احدوثة نیک و شهرت و افتخار، و موفقیت و کامیابی طبقه بندی می‌کند.

در مقاله پنجم، در علت احتیاج خلق به یکدیگر صحبت می‌کند و علت آن را انس و الفت مردم می‌داند. از این رو، ریشه کلمه انسان را انس می‌داند نه نسیان. او محبت را به دو نوع تقسیم می‌کند: یکی محبت به خدا و دیگری محبت به استاد و می‌گوید: «لانه والد روحانی و رب بشری و احسانه احسان الهی».

در مقاله ششم و هفتم، بحث علاج نفسانی (تداوی روحانی) را مطرح می‌کند. البته قبل از او نیز زکریا رازی کتاب طب روحانی را نگاشته بود؛ ولی او طب النفوس را مطرح می‌کند. هر دو، بحث را از این جا آغاز می‌نند که تسلط فرد بر شهوات، پایه و اساس علاج نفسانی است.

در پایان، ابن مسکویه علاج بیماری نفس را مطرح می‌کند و مهم‌ترین بیماری را غضب، عجب (غرور)، لجاج (مشاجره)، خیانت، جبن و بزدلی، تکبر، خوف و حزن و اندوه می‌داند و راه علاج آن‌ها را هم بیان می‌کند.

## ۷. فلسفه تاریخ

نظر ابن مسکویه درباره تاریخ، جنبه فلسفی و علمی و انتقادی دارد. وی می‌گوید: تاریخ داستان سرگرم کننده درباره پادشاهان نیست؛ بلکه به منزله آینه‌ای از بنیاد سیاسی، اقتصادی و اجتماعی در زمانی معین است. تاریخ ثبت پیدایش و احوال تمدن‌ها و ملت‌ها و دولت‌هاست. از این رو، مورخ باید واقع بین بوده، روح انتقادی داشته باشد. بالاتر از همه مورخ نباید به توصیف حقایق قناعت کند؛ بلکه باید آن‌ها را با بینش فلسفی تفسیر کند.

تاریخ مجموعه‌ای از وقایع جدای از هم نیست؛ بلکه جریانی پویا از امید و آرزوهای خلاق انسانی است. تاریخ یک موجود زنده و در حال رشد است که بافت یا ساخت آن‌ها به وسیله آرمان‌های ملت‌ها و دولت‌ها معین می‌گردد. تاریخ نه تنها وقایع گذشته را به صورت یک کل زنده در می‌آورد بلکه شکل وقایع آینده را نیز معین می‌کند. عنوان کتاب وی نیز تجارب الامم که هدف و روش خود را بیان می‌کند.

## ۲- ابوریحان محمد بن احمد بیرونی (۳۴۶-۴۴۰ق) ۲۷۷

### ۱. زیست‌نامه

ابوریحان در بیرون سند (روستایی از توابع خوارزم) متولد شد. او به خاطر حادثه‌ای مهم مجبور به ترک آنجا شد و به گرگانج رفت. سپس رهسپار گرگان شد و به خدمت قابوس بن وشمگیر زیاری (۳۶۶-۳۶۶)

۴۰۳ق) امیر گرگان و طبرستان رسید. وی در این مدت (۳۹۰ق)، کتاب آثار الباقیه را نگاشت. ابوریحان در این هنگام سی ساله بود. او کتاب را به قابوس هدیه کرد و از او خواستار منصب شد؛ اما قابوس نپذیرفت. پس از تسلط سلطان محمود غزنوی بر خوارزم با او به هند رفت. کتاب معروف تحقیق ما للهند نتیجه پرمایه این سفر بود.

بیرونی در تمام مدت عمر مشغول تحقیق بود و در سال فقط دو روز عید نوروز و عید مهرگان را تعطیل می‌کرد. او به زبان‌های سریانی، سانسکریت، فارسی، عبری و عربی و نیز به زبان خوارزمی—که زبان مادری او بود— تسلط داشت. او زبان عربی را بهترین زبان‌ها می‌دانست؛ چرا که آن را برای مسایل علمی لازم می‌دانست و می‌گفت: اگر کسی مرا به زبان عربی دشنام دهد، دوست‌تر دارم تا این‌که کسی مرا به زبان‌های دیگر بستايد. وی سرانجام به غزنه رفت و در آنجا وفات نمود.

## ۲. بیرونی از نگاه دیگران

مرحوم امین بر این اعتقاد است که بیرونی، حکیم، ریاضی‌دان و عالم به نجوم بود و در فلسفه، طب، جغرافیا، تاریخ، ادب، شعر و لغت مهارت داشت. به نظر ابن ابی اصیبعه، ابوریحان به علوم فلسفی اشتغال داشت و در هیأت و نجوم فاضل بود و در صناعت طب، نظری نیکو داشت. بیرونی به اعتقاد سخاو (Sachau) خاورشناس علمی، بزرگترین شخصیت عقلی است که تاریخ اسلام نظیر او را به خود ندیده است.

جرج سارتن در کتاب مقدمه‌ای بر تاریخ نوشته است: بیرونی نه فقط از فیلسوفان و ریاضی‌دانان و جغرافی‌دانان نامدار است، بلکه از بزرگترین مورخان اسلام و از نامدارترین دانشمندان جهان است. «بروکلمان» نیز در کتاب تاریخ رجال اسلامی می‌گوید: در واقع او نابغه‌ای نوآور بود و در مسائل علمی، بصیرت کامل داشت و نظرش ناقد و صایب بود.

## ۳. مقام فلسفی بیرونی

شهید مطهری درباره مقام فلسفی ابوریحان می‌گوید: گرچه اثر فلسفی خاصی ندارد و در فهرستی که از تألیفات خویش ارائه کرد، اثر خاص فلسفی به چشم نمی‌خورد و همین امر موجب شد که شهرزوری و

بیهقی در تنمہ صوان الحکمۃ بگویند: او در مسائل فلسفی ماهر نبود و نمی‌بایست در این مسایل دخالت می‌کرد؛ ولی در عصر ما گروهی بر خلاف آنان فکر می‌کنند. این گروه معتقدند از آنجا که بیرونی پایبند فلسفه ارسطویی نبود او را پیشرفته‌تر از معاصرین خود می‌دانند. شهید مطهری در ادامه می‌گویند: البته این دیدگاه‌ها خالی از اشکال نیست؛ زیرا اعتراض به ارسطو منحصر به بیرونی نیست. شاگردان بوعلی در کتاب المباحثات و اساس فلسفه شیخ شهاب‌الدین سهروردی بر اعتراض بر ارسطوست. فخر رازی بی‌پروا به پیروان فلسفه مشا حمله می‌کند. کتاب تہافت الفلاسفۃ غزالی و بیست سؤال فلسفی او نیز در همین راستا است؛ به طوری که شاید اگر ابن‌رشد در مغرب و خواجه نصیر طوسی و چند نفر دیگر در مشرق پیدا نشده بودند، غزالی بساط فلسفه مشا را می‌چید. این‌که ابوریحان در فلسفه مقام والایی نداشت، از ارزش او نمی‌کاهد؛ زیرا ارزش او در علم است نه در فلسفه.

در ضمن مقایسه بین بوعلی و ابوریحان درست نیست؛ چون به تعبیر علی (علیہ السلام) در پاسخ کسانی که نظر ایشان را درباره شعرای جاهلیت پرسیده بودند فرمودند: این قوم در یک میدان اسب نرانده‌اند و هر کدام در نوعی از شعر تخصص دارند. تخصص بوعلی در منطق، حکمت الهی و طب است. افزون بر آن در سایر علوم مثل فقه، نجوم و ادبیات نیز متخصص بود؛ ولی تخصص بیرونی در ریاضیات، نجوم، تاریخ، جغرافیا و شناخت ادیان و عقاید ملل است. تفاوت دیگر بین این دو، عمر طولانی بیرونی و کار تحقیقاتی وی و عمر کوتاه بوعلی و مشاغل سیاسی وی است.

این‌که می‌گویند روش تحقیق ابوریحان، تجربی و استقرایی و روش بوعلی قیاسی و ارسطویی است، درست نیست. تفاوت آن‌ها در روش نیست؛ بلکه در رشته تخصصی آن دو است؛ یکی متخصص در علم است و دیگری در فلسفه. از این رو، نه ابوریحان روش قیاسی را مطرود می‌شمرد و نه بوعلی به روش تجربی بی‌اعتنایی می‌نمود.<sup>۲۷۸</sup>

ابوریحان به مبانی اسلام سخت معتقد و پایبند بود و در نوشته‌های خود عموماً مانند یک مومن واقعی از دین مقدس اسلام یاد می‌کند و به تناسب مطلب، آیات قرآن را ذکر می‌کند؛ به‌ویژه احساسات ضد شعوبی‌گری داشت و در برخی از نوشته‌های خود، از شعوبی‌گری اظهار تنفر می‌نماید. وی به احتمال زیاد شیعه بود.<sup>۲۷۹</sup>

#### ۴. آثار بیرونی

الاثار الباقية عن القرون الخالية، از مشهورترین کتب وی و سودمندترین آنها است؛  
الاستشهاد باختلاف الارصاد، در اثبات و تسهیل امر رصد؛  
تاریخ الهند، درباره آداب و رسوم و زبان هند؛  
تحقیق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل او مردولة، درباره ریاضیات، فلسفه و دین نزد هندیان و همچنین  
افسانه‌های آنان است؛  
مقاليد الهیئة و ما يحدث في بسط الكرة، در باره شکل سایه؛  
القانون المسعودی، در هیأت و نجوم، از مبسوط‌ترین کتاب‌های او؛  
التفهيم لاوائل صناعة التنجيم؛  
الصيدلة في الطب، درباره ماهیت ادویه و شناخت نام آنها؛  
المجاهر في معرفة الجواهر، در باره سنگ‌های قیمتی و حجم آنها و کیفیت شناخت آنها.

#### ۵. نظریات علمی و فلسفی بیرونی

وی از نظر فلسفی وجوه توافق میان فلسفه فیثاغورسی، افلاطونی، حکمت هندی و بسیاری از مذاهب  
صوفیه را بیان کرد. وی می‌گوید: آنچه متعلق به آغاز آفرینش و احوال امت‌های گذشته است، به سبب  
دوری عهد و بی‌اعتنایی به حفظ و ضبط آنها، آمیخته به تزویر و همچنین همراه اساطیر است، به حدی که  
باید گفت آنها را کسی جز خداوند نداند. از این رو، حکم بر تاریخ امت‌های گذشته و احوال آنها  
استعمال استدلال عقلی و قیاس بر مشهورات صحیح نیست؛ جز اعتماد بر مطالبی که کتاب معتمد و درست،  
درستی آن را تأکید کند؛ زیرا مشاهده عادی و تجربه، قیاس درستی برای شناخت گذشته نیست. علت این  
است که عمر انسان کوتاه است و برای شناخت همه احوال کافی نیست.<sup>۲۸۰</sup>  
نظریه‌های عملی بیرونی عبارت است از:

- ۱- شعاع نور از (جسم مری) به چشم می‌آید. این کشف بزرگ، انقلاب بزرگی در علم مناظر پدید آورد.  
ابن سینا و ابن هیثم از این نظریه متابعت کردند.
- ۲- گردش زمین به دور خود، این نظریه بر خلاف نظریه غالب بود که زمین را ساکن می‌پنداشتند.

۳- نظریه استخراج اندازه محیط زمین در انتهای کتاب اسطرلاب، معادله و محاسبه او را غربیان، «قاعدہ بیرونی» نامیده‌اند.

۴- گرچه ارشمیدس قوانین وزن اجسام را کشف کرد؛ ولی علمای اسلام پیش از او به استخراج آن نایل آمدند. بیرونی وزن مخصوص اجسام را با وسیله مخروطی شکلی اندازه‌گیری کرد که باید آن را قدیمی‌ترین «پیکنومتر» دانست. او نخست با کمال دقت جسم مورد مطالعه را وزن می‌کرد و سپس آن را در وسیله مخروطی شکل مذکور که از آب پر شده بود وارد می‌ساخت. آن‌گاه مقدار آبی را که در اثر وارد شدن آن جسم بیرون ریخته بود، وزن می‌کرد. در ضمن، برای خارج شدن آب اضافی از درون وسیله مذکور، سوراخی در محل مناسب تعبیه شده بود. رابطه بین وزن جسم و وزن آب حجم آن، وزن مخصوص جسم مورد نظر را نشان می‌دهد.

۵- وی کتاب مفصلی درباره خواص تعداد زیادی از عناصر و جواهر نوشت. او تحقیقات مهمی درباره فشار مایعات و کیفیت بالا آمدن آب‌های فواره، چشمه‌ساران و جویباران انجام داد و علت آن‌ها را بیان کرد. وی چگونگی جریان آب‌ها و امکان صعود آن‌ها را به قلعه‌ها و بالای مناره‌ها ذکر کرد.

### ۶. مکاتبات بیرونی و ابن سینا

پرسش‌های بیرونی از بوعلی شامل ۱۰ مسئله از اشکالات بیرونی بر کتاب السماء و العالم ارسطو است که در الآثار الباقیه آمده است و هشت مسئله دیگر که سؤالات ریاضی و فلسفی اوست. قسمتی از سؤالات را ابو عبدالله معصومی، شاگرد ابن سینا، معروف به فقیه معصومی از طرف استاد پاسخ گفت.

۱- چرا فلک بی وزن است؟

به تعبیر مرحوم شهید مطهری این بحث منسوخ است و فقط می‌توان آن را به عنوان تاریخ فلسفه مطالعه نمود.

۲- به چه دلیل، آسمان کون و فساد نمی‌پذیرد؟

از جنبه علمی حق با بیرونی است؛ ولی از جنبه فلسفی - که بیرونی این نظریه را کفر می‌داند - اگر چیزی را حادث دانستیم، دیگر نمی‌توان آن را مخلوق دانست. این بحث فلسفی، سرآغاز بحث دیگری شد

که آیا اساس احتیاج معلول به علت، حدوث است یا امکان؟ بحث مناط احتیاج معلول به علت، از مهم‌ترین مسائل فلسفی است و از افتخارات فلسفه اسلامی است. این مسأله در دوره‌های قبل مطرح نبود. از نظر فلاسفه اروپا، ارسطو تئوی بود؛ زیرا دو اصل را قدیم می‌دانست؛ خدا و ماده. از آنجایی که در فلسفه اسلامی این مسأله حل شده بود؛ هرگز ارسطو را به کفر متهم نمودند. با این حال، بیرونی بر اساس این طرز فکر می‌گوید: «حاشا که یحیی را به فریبکاری نسبت توان کرد. شایسته‌ترین افراد به این لقب، ارسطوست که کفریات خویش را آراسته است. گمان می‌کنم ای حکیم! بر کتاب یحیی و رد او بر برقلس در موضوع ازلیت عالم و کتاب دیگرش درباره مزخرفات ارسطو و کتاب دیگرش در تفسیر کتاب ارسطو وقوف نیافته‌ای...» یحیی نحوی که بوعلی او را به تمویه و عوام فریبی متهم کرده و ابوریحان از او دفاع می‌کند؛ هم کتب ارسطو را شرح نموده و هم بر کتاب برقلس در مورد ازلیت عالم، ردیه نوشته است. ارسطو جهات را منحصر به شش جهت دانست. در حالی که در مکعب بیش از شش جهت است. در کره نیز شش جهت فرض نمی‌شود؛ زیرا کره بیش از یک سطح ندارد و فاقد ضلع و زاویه است. در جواب باید گفت که شش جهت، تقریبی خاص است و انحصار ندارد.

### ۳- جزء لایتجزی

ابوریحان جزء لایتجزی را انکار کرد. وی می‌گوید: نظر قائلان به جزء لایتجزی خالی است عیب نیست؛ ولیکن قول طرفداران انقسام جسم به اجزای غیرالنهاییه و قیح تر است. مرحوم شهید مطهری پس از بیان نظریات طرفداران سه‌گانه جزء لایتجزی و بحث مفصل در پایان می‌فرماید: نه سوال در خور شأن ابوریحان است و نه جواب در خور شأن بوعلی.

### ۴- معنای عقل بالقوه چیست؟

بیرونی معتقد است عقل بودن با بالقوه بودن سازگار نیست. بوعلی در جواب می‌گوید مجرد بر دو قسم است: تام و غیر تام. مجرد غیر تام مانند نفس که از قوه و استعداد خالی نیست. مرحوم شهید مطهری می‌فرماید: حقیقت این پاسخ را جز در فلسفه ملاصدرا نمی‌توان یافت که می‌گوید: النفس جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء.

### ۵- آیا پس از فعلیت، استعداد هم از بین می‌رود؟

در جواب باید گفت: استعداد، امکان استقبالی است؛ ولی در حقیقت، استعداد امکان استعدادی است.

چگونه نفس، پس از مفارقت از بدن، از قوه خیال بی نیاز می‌گردد.

۶- آیا عقل فعال مستقل هم می‌شود؟

آیا قوه فاعله، بسیط کامل نیست درحالی که هر قوه‌ای که معقولات (کلیات) را درک می‌کند مجرد و بسیط است؟

حقیقت این است که بوعلی در پاسخ ناتوان است و این مسئله در فلسفه ملاصدرا حل شده است و آن هم مبتنی بر نظریه حرکت در جوهر و اتحاد عاقل و معقول است که بوعلی به آن اصل پایبند نبود؛ گرچه در کتاب مبداء و معاد اتحاد عاقل و معقول را پذیرفته است؛ ولی در نهایت آن را انکار کرد.

۷- چگونه عقل صور خیالیه را مطالعه می‌کند؟

جواب بوعلی مشوش است که باید پاسخ حقیقی را در فلسفه ملاصدرا جست.

۸- چه تفاوتی بین عروض معقولات و عروض وجود و وحدت است؟

این اشکال بر برهان معروف ارسطو در کتاب النفس است که از راه قسمت‌پذیری صور معقوله بر اثبات تجرد نفس استدلال کرد. بوعلی به آن جواب داد. شیخ اشراق در کتاب مطارحات جواب بوعلی را کافی نمی‌داند. ولی ملاصدرا جواب بوعلی را کافی دانسته و پاسخ شیخ اشراق را می‌دهد. در میان مسلمانان، اولین کسانی که از راه عدم انقسام صور معقوله بر تجرد نفس استدلال کرده است، ابو نصر فارابی در کتاب فصوص الحکم است.

۹- چه برهانی بر تجرد عقول فاعله وجود دارد؟

سوال قدری مبهم است. ملاصدرا در کتاب المبداء و المعاد همانند بوعلی پاسخ داده است.

سؤالات دیگری نیز درباره عقل و معقول آمده است که مطالب آن‌ها تکراری است.

۳- ابوعلی سینا (۳۷۰-۴۲۸ق/۹۸۰-۱۰۳۷م) ۲۸۱

### ۱. زیست‌نامه

ابوعلی حسین بن عبدالله بن سینا، بزرگ‌ترین فیلسوف مشایی و پزشک نامدار ایران در جهان اسلام است. به برکت زندگی‌نامه‌ای است که ابو عبید جوزجانی (د ۴۳۸ق/۱۰۴۶م) شاگرد وفادار وی نوشت، ما آگاهی بس بیش‌تری درباره زندگی و سرگذشت ابن سینا داریم تا درباره هر فیلسوف مسلمان دیگر. بخش نخست



آن تقریر ابن سینا و بخش دوم آن گزارش و نوشته خود جوزجانی است. کهن‌ترین متنی که از این سرگذشت در دست است، کتاب تَتِمَةُ صِوَانِ الْحِكْمَةِ اثر ظهیرالدین ابوالحسن علی بن زید بیهقی است که همچنین مطالب تازه‌ای درباره ابن سینا در بر دارد. در کنار این گزارش، ما دو گزارش دیگر را از زندگی ابن سینا نزد ابن ابی اصیبعه در عیون الانباء وی و در تاریخ الحکماء اثر ابن ابی قفطی می‌یابیم. گزارش‌های هر یک از این دو منبع دارای اختلافاتی است. هر چند منبع مشترک آن‌ها همان کتاب جوزجانی است.

ابن سینا در حدود ۳۷۰ق/۹۸۰م در بخارا زاییده شد. پدرش از اهالی بلخ بود و در دوران فرمانروایی نوح ابن منصور سامانی (۳۶۶-۳۸۷ق/۹۷۷-۹۹۷م) به بخارا رفت و در آنجا در یکی از مهم‌ترین قریه‌ها به نام خَرَمِیْشَن در دستگاه اداری به کار پرداخت. او از قریه‌ای در نزدیکی آنجا، به نام اَفْشَنَه زنی (ستاره نام) را به همسری گرفت و در آنجا اقامت گزید. ابن سینا در آنجا به جهان چشم گشود. ۵ سال پس از آن برادر کهنترش به نام محمود به دنیا آمد. ابن سینا نخست به آموختن قرآن و ادبیات پرداخت و ۱۰ ساله بود که همه قرآن و بسیاری از مباحث ادبی را فراگرفته و انگیزه شگفتی دیگران شده بود. در این میان پدر وی دعوت یکی از داعیان مصری اسماعیلیان را پذیرفته بود و از پیروان ایشان به شمار می‌رفت. برادر ابن سینا نیز از آنان بود. پدرش، ابن سینا را نیز به آیین اسماعیلیان دعوت می‌کرد؛ اما وی هر چند به سخنان آنان گوش می‌داد و گفته‌هایشان را درباره عقل و نفس می‌فهمید، نمی‌توانست آیین ایشان را بپذیرد و پیرو آنان شود. پدرش، رسائل اخوان الصفاء را مطالعه می‌کرد و ابن سینا نیز گاه به مطالعه آنها می‌پرداخت. سپس پدرش وی را نزد سبزی فروشی به نام محمود مَسَاحِی که از حساب هندی آگاه بود، فرستاد و ابن سینا از وی این فن را آموخت.

در این هنگام دانشمندی به نام ابوعبدالله (حسین بن ابراهیم الطبری) ناتلی که مدعی فلسفه بود، به بخارا آمد. پدر ابن سینا وی را در خانه خود جای داد و ابن سینا نزد او به آموختن فلسفه پرداخت. وی پیش از آمدن ناتلی به بخارا، نزد مردی به نام اسماعیل زاهد فقه آموخته و در این زمینه سخت پویا و با همه شیوه‌های اعتراض، به روش فقیهان آشنا شده بود. آن‌گاه ابن سینا نزد ناتلی به خواندن «مدخل منطق ارسطو» (ایساگوگه = ایساغوجی) اثر پرفوریوس، فیلسوف نوافلاطونی پرداخت و در این راه تا بدانجا پیش رفت که نکات تازه‌ای کشف می‌کرد و سبب شگفتی بسیار استادش می‌شد. چنان‌که وی پدر ابن سینا را وادار ساخت که فرزندش را یک‌باره و تنها در راه دانش مشغول کند. ابن سینا بخشهای ساده منطق را نزد

ناتلی فراگرفت؛ اما او را دربارهٔ دقایق این دانش ناآگاه یافت. از این رو به خواندن کتاب‌های منطق ارسطو و مطالعهٔ شرح‌های دیگران بر آن‌ها پرداخت؛ تا این‌که در این دانش چیره دست شد. وی همزمان کتاب «عناصر یا اصول هندسه»، اثر اقلیدس را اندکی نزد ناتلی خواند و سپس بقیهٔ مسائل کتاب را خودش خواند و آن‌ها را حل کرد. سپس خواندن کتاب معروف المجسطی، اثر بطلمیوس، ستاره‌شناس بزرگ یونانی را نزد ناتلی آغاز کرد و پس از خواندن مقدمات و رسیدن به شکل‌های هندسی آن، ناتلی به وی گفت که بقیهٔ کتاب را خودش بخواند و مسائل آن را حل کند و مشکلات را از وی بپرسد، اما به این کار نپرداخت و این سینا نزد خودش مسائل آن را حل کرد، چنان‌که بسیاری از مشکل‌ها را ناتلی نمی‌دانست، مگر پس از آنکه ابن سینا آنها را برای وی توضیح می‌داد.

در این هنگام، ناتلی بخارا را به قصد گرگانج و رسیدن به دربار ابوعلی مأمون بن محمد خوارزمشاه، ترک کرد. در این میان سینا نزد خود به خواندن و آموختن متون و شرح‌های کتاب‌هایی در طبیعیات و الهیات پرداخت تا به گفتهٔ خودش «درهای دانش به رویش گشوده شد. آن‌گاه به دانش پزشکی گرایش یافت و خواندن کتاب‌هایی را در این زمینه آغاز کرد. وی پزشکی را دانشی می‌شمارد که دشوار نیست و بدین‌سان می‌گوید که وی در اندک زمانی در آن مُبرز شده، چنان‌که پزشکان برجسته نزد او آموختن پزشکی را آغاز کردند. خود ابن سینا نیز به درمان بیماران می‌پرداخت و در این رهگذر شیوه‌های درمانی، برگرفته از تجربه، بر وی آشکار می‌شد که به گفتهٔ خودش نمی‌توان آن‌ها را وصف کرد. وی همزمان به مطالعات خود در فقه و مناظره با دیگران در این زمینه ادامه می‌داد. وی در این هنگام ۱۶ ساله بود. پس از آن، ابن سینا یک سال و نیم دیگر به آموختن و خواندن پرداخت. بار دیگر خواندن کتاب‌های منطق و همهٔ بخش‌های فلسفه را از سر گرفت. وی در این میان حتی یک شب را در سراسر آن نمی‌خوابید و روزها نیز جز به کار خواندن و آموختن نمی‌پرداخت. انبوهی از دسته‌های کاغذ در برابر خود می‌نهاد و مسائل گوناگون را برای خود مطرح می‌کرد و در هر مسأله‌ای مقدمات قیاس و شروط آن را در نظر می‌گرفت. هرگاه نیز با قیاسی روبه‌رو می‌شد که نمی‌توانست به «حد اوسط» آن دست یابد، برمی‌خاست و به مسجد می‌رفت و نماز می‌گزارد و از خداوند حل مشکل خویش را خواستار می‌شد تا بر وی گشوده می‌گشت.

این سینا هنگامی که ۱۸ سال داشت در منطق، طبیعیات و ریاضیات چیره دست بود و آن‌گاه بر الهیات روی آورده و به خواندن کتاب متافیزیک ( مابعد الطبیعة ) ارسطو پرداخته و حتی به گفته خودش ۴۰ بار آن را خوانده بوده، چنانکه متن آن را از برداشته، اما هنوز محتوا و مقصود آن را نمی‌فهمید. تا این‌که با خواندن کتاب اغراض ما بعد الطبیعة فارابی مقصود و محتوای آن کتاب بر وی روشن می‌شود. به گفته خودش وقتی به ۱۸ سالگی رسید از آموختن همه دانش‌های زمانش فارغ شده بود. وی می‌گوید: «در آن زمان حافظه بهتری در علم داشتم؛ اما اکنون دانش من پخته‌تر شده است، وگرنه همان دانش است و از آن پس به چیز تازه‌ای دست نیافته‌ام.

این سینا به ۲۲ سالگی رسیده بود که پدرش درگذشت. وی در این میان برخی کارهای دولتی امیر سامانی عبدالملک دوم را برعهده گرفته بود. از سوی دیگر، در این فاصله، سرکرده خاندان قراخانیان ایلک نصر بن علی به بخارا هجوم آورد و آن را تصرف کرد. بدین‌سان ابن سینا بایستی ظاهراً در حدود دو سال در دربار عبدالملک بن نوح به سر برده باشد. این دگرگونیهای سیاسی و سقوط فرمانروایی سامانیان در بخارا، انگیزه آن شد که ابن سینا بار سفر بربندد.

در حدود ۳۹۲ ق در جامعه فقیهان با طلیسان و تحت الحنک از بخارا به گرگانج در شمال غربی خوارزم رفت. در این هنگام ابوالحسین سهیلی که به گفته خود ابن سینا «دوستدار این‌گونه دانشها» بوده مقام وزارت را برعهده داشته است. در گرگانج حقوق ماهیانه‌ای برای ابن سینا مقرر گردید که به گفته خودش برای «معاش کسی چون او کفایت می‌کرد.»

پس از چندی، به گفته ابن سینا، بار دیگر «ضرورت وی را بر آن داشت» که گرگانج را ترک کند. به هر حال در حدود ۴۰۲ ق/۱۰۱۲م ابن سینا از راه شهرهای نسا، آبیورد (یا باورد)، طوس، سمنگان (سمنقان) به جاجرم سرحد نهایی خراسان رفت و سپس به شهر گرگان رسید. در این میان ابو عبید جوزجانی، شاگرد وفادارش به وی پیوست و تا پایان عمر ابن سینا، یار و همراه او بود، و نیز نخستین نویسنده سرگذشت ابن سینا به نقل از خودش بود. در حدود ۴۰۴ ق ابن سینا گرگان (جرجان) را به قصد ری ترک کرد. به گفته جوزجانی، در این هنگام «حوادثی روی داد که ابن سینا را ناگزیر ساخت که ری را ترک کند». اما وی درباره ماهیت این حوادث چیزی نمی‌گوید.

به هر روی، ابن سینا به همدان رفت. وی به جهت معالجه بیماری قولنج شمس‌الدوله مورد عنایت او قرار گرفت. در نهایت شمس‌الدوله ابن سینا را به وزارت خود گماشت. اما پس از چندی میان ابن سینا و سپاهیان شمس‌الدوله که ترکیبی از پیاده نظام دیلمی و سواره نظام ترک بودند، درگیری روی داد. سپاهیان برای خود از سوی ابن سینا احساس خطر می‌کردند، بر وی شوریدند، خانه‌اش را محاصره کردند و پس از دستگیری وی همه دارایی او را به تاراج بردند. افزون بر این از شمس‌الدوله خواستار کشتن وی شدند، اما شمس‌الدوله از این کار سرباز زد و برای آرام کردن سپاهیان، ابن سینا را فقط از دستگاه دولت دور کرد. ابن سینا متواری شد و ۴۰ روز را در خانه‌ی مردی به نام ابوسعید (یا ابوسعید) بن دُخْدول (یا دُخْدوک) به سر برد. در این هنگام، شمس‌الدوله بار دیگر دچار بیماری قولنج شد و ابن سینا را احضار کرد و از وی بسیار یوزش خواست. ابن سینا به معالجه‌ی وی پرداخت تا بهبود یافت. شمس‌الدوله بار دیگر وزارت را به وی سپرد.

بنابر گزارش جوزجانی، شمس‌الدوله در این میان از ابن سینا خواسته بود که شرحی بر نوشته‌های ارسطو بنویسد، اما ابن سینا به وی گفته بود که فراغتی برای این کار ندارد، اما اگر وی راضی شود، به نوشتن کتابی درباره‌ی دانشهای فلسفی (بی‌آن‌که در آن با مخالفان مناظره یا عقاید ایشان را رد کند) خواهد پرداخت. بدین سان تألیف کتاب شفا را از «طبیعیات» آن آغاز کرد. وی کتاب اول قانون در پزشکی را پیش از آن تألیف کرده بود. در این میان چنین می‌نماید که ابن سینا از زندگانی آرامی برخوردار بود؛ زیرا بنابر گزارش جوزجانی، روزها را به کارهای وزارت شمس‌الدوله می‌گذراند و شب‌ها دانشجویان بر وی گرد می‌آمدند از کتاب شفا و قانون می‌خواندند.

پس از مرگ شمس‌الدوله، پسرش سماء‌الدوله ابوالحسن به جای او نشست و از ابن سینا خواست که وزارت او را بپذیرد، اما ابن سینا از پذیرفتن این مقام سرباز زد. بدین‌سان ابن سینا چندی متواری بود و در خانه‌ی مردی به نام ابوغالط عطار پنهان می‌زیست و نوشتن بقیه‌ی کتاب شفا را از سرگرفت و پس از پایان دادن به همه‌ی بخش‌های «طبیعیات» (جز کتاب «الحيوان» و «الهیات» آن، بخش «منطق» را آغاز کرد و برخی از آن را نوشت. وی پس از ماجراهایی پر فراز و نشیبی که برایش پیش آمد در خانه‌ی مردی علوی در همدان سکنی گزید و به نوشتن بقیه‌ی بخش «منطق» شفا پرداخت.

ما درباره نام این مرد علوی چیزی نمی‌دانیم، اما از سوی دیگر، ابن سینا در همدان رساله ادویه قلبیه خود را به مردی به نام شریف السعيد ابوالحسين علي بن حسين الحسنی تقدیم کرد. چنان‌که پیداست علوی بوده و احتمالاً همان مرد باشد.

سپس ابن سینا تصمیم گرفت که همدان را به قصد اصفهان ترک کند. دوستان ابن سینا و نیز یاران و ندیمان علاءالدوله (فرمانروای اصفهان) که از آمدن ابن سینا آگاه شده بودند به پیشواز وی آمدند و جامه‌ها و مرکوب‌های ویژه به همراه آوردند. از این هنگام به بعد (۴۱۴ق/۱۰۲۳م) دوران ۱۴ ساله زندگی آرام و خلاق ابن سینا آغاز می‌شود.

وی اکنون از نزدیکان و همنشینان علاءالدوله بود که مردی دانش دوست و دانشمند پرور به شمار می‌رفت. شبهای جمعه مجلس مناظره‌ای در حضور وی تشکیل می‌شد که ابن سینا و دانشمندان دیگر در آن شرکت می‌کردند. ابن سینا در همه دانش‌ها سرآمد ایشان بود. وی در اصفهان کتاب شفا را با نوشتن بخشهای «منطق»، «مجسطی»، «أقلیدس»، «ریاضیات» و «موسیقی» به پایان رسانید، جز دو بخش «گیاهان» و «جانوران» (که آن‌ها را هنگامی که علاءالدوله خواست به شاپور، واقع در جنوب همدان و غرب اصفهان، حمله کند و ابن سینا نیز همراه وی بود، در میان راه نوشت). کتاب النجاة نیز در همین سفر و در میان راه نوشته شده بود.

ابن سینا کتاب الانصاف را نیز در اصفهان تألیف کرده بود، اما این کتاب در حمله سلطان مسعود غزنوی به اصفهان و تصرف آن از میان رفت.

ابن سینا همچنان در اصفهان روزگار می‌گذرانید، تا هنگامی که علاءالدوله در به نبرد با تاش فرآش سیهسالار سلطان مسعود در ناحیه کرج (یا کرخ) نزدیک همدان شتافت. ابن سینا که در این سفر علاءالدوله را همراهی می‌کرد، دچار بیماری قولنج شد و به درمان خود پرداخت و به قصد بهبود هر چه زودتر در یک روز هشت بار خود را تنقیه می‌کرد و در نتیجه دچار زخم روده شد. سپس در همین حال بیماری به اصفهان برده شد و همچنان به مداوای خود ادامه می‌داد تا اینکه علاءالدوله قصد رفتن به همدان کرد. ابن سینا نیز وی را همراهی کرد؛ اما در راه بیماریش عود کرد. پس از رسیدن به همدان، وی از معالجه خود دست کشید و پس از چند روز در نخستین جمعه رمضان ۴۲۸ ق در ۵۸ سالگی درگذشت و در همان شهر به خاک سپرده شد.

دربارهٔ سرگذشت ابن سینا، در آن بخشی که خودش آن را برای شاگردش جوزجانی تقریر کرده است و می‌توان آن را «توبیوگرافی» وی نامید، نکات مبهمی وجود دارد که شایسته است به آن‌ها اشاره شود. از یک سو، ابن سینا هنگامی که به یکی از رویدادهای زندگیش اشاره می‌کند، به انگیزه‌های عینی و ذهنی آن نمی‌پردازد و زمینهٔ تاریخی و زمانی آن را توضیح نمی‌دهد؛ بلکه با اشاره‌ای کوتاه از کنار آن می‌گذرد و به ویژه، گویی تعمّد دارد که پیوند میان انگیزه‌های عینی، یعنی سیاسی - اجتماعی یک رویداد زندگیش را با انگیزه‌های درونی تصمیم خودش، برای خواننده مبهم گذارد و مکرراً به تعبیرهایی مانند «ضرورت مرا بر آن داشت که...» اکتفا می‌کند و نمی‌گوید که آن چه «ضرورتی» بوده است. از سوی دیگر گویی زندگی و سرگذشت اندیشه‌ای و علمی برای ابن سینا، برای او از زندگی بیرونیش از اهمیت بیشتری برخوردار بوده است. بنابراین، رویدادهای درونی و تاریخ روحی و عقلی او برایش از «بُعد زمان» بیرون بود. از اینجاست که شاید بتوان گمان برد که چرا وی از تصریح به «تاریخ» (سالهای) رویدادهای بیرونی زندگیش خودداری می‌کرد.

## ۲. آثار و نوشته‌ها

ابن سینا، علی‌رغم زندگانی ناآرام و پرحادثهٔ خود، اندیشمند و نویسنده‌ای پرکار بوده است. آنچه از نوشته‌های خرد و کلان وی برجای مانده است، نمایندهٔ ذهنی فعال و پویاست که گویی در هر شرایطی، حتی در سخت‌ترین و توانفرساترین آن‌ها، از فعالیت و خلاقیت باز نمی‌ایستاد. استعداد وی در فراگیری و حفظ خواننده‌ها و آموخته‌ها زبانزد همگان بود و چنان‌که در سرگذشتش دیدیم، خود او نیز به توانایی شگرف خویش در یادگیری در دوران نوجوانیش اشاره می‌کند. حافظهٔ نیرومند وی کار تألیف را نیز بر او آسان می‌ساخت. شاگردش جوزجانی می‌گوید هنگامی که ابن سینا متواریاً در خانهٔ ابوغالب عطار به سر می‌برد، از او خواسته بود که نوشتن بقیهٔ کتاب شفا را به پایان رساند و سپس می‌افزاید که در این هنگام، ابن سینا هیچ کتابی یا مرجعی در اختیار نداشت؛ هر روز ۵۰ ورق می‌نوشت، تا اینکه همهٔ «طبیعیات» و «الهیات» شفا و سپس بخشی از «منطق» را به پایان آورد.

جوزجانی در جای دیگری از سرگذشت ابن سینا می‌گوید: «من ۲۵ سال در خدمت و مصاحبت او بودم و هرگز ندیدم که هرگاه کتاب تازه‌ای به دستش می‌رسید، آن را از آغاز تا پایان بخواند؛ بلکه یک باره به

قسمت‌های دشوار و مسائل پیچیده آن و نظریات نویسنده کتاب می‌پرداخت تا به مرتبه‌ی وی در آن دانش و درجه‌ی فقهی او پی‌بندی می‌کرد.»

در کتاب فهرست نسخه‌های مصنفات ابن سینا، اثر یحیی مهدوی فهرست ۱۳۱ نوشته‌ی اصیل از ابن سینا و ۱۱۱ اثر منسوب به وی یا نوشته‌هایی با عنوان‌های دیگر معرفی شده است. برخی از نوشته‌های ابن سینا عبارتند از:

الشفاء

یکی از این مهم‌ترین آثار فلسفی ابن سینا است. این دانش‌نامه بزرگ فلسفی شامل چهار بخش منطق، طبیعیات (فیزیک)، ریاضیات (هندسه، حساب، موسیقی و اخترشناسی) و مابعدالطبیعه است.

النَّجَاءُ

این کتاب که مطالب آن مختصر و گزیده‌ای از مطالب شفا است، از مهم‌ترین نوشته‌های ابن سیناست که فشرده‌ی فلسفه‌ی وی را در بردارد.

الاشارات و التنبيهات

ظاهراً آخرین نوشته‌ی ابن سینا و از برجسته‌ترین آثار اوست. نثر عربی ادبی شیوا از ویژگی‌های آن است.

کتاب الانصاف

نوشته‌ی بزرگی بود که به گفته‌ی خود ابن سینا، نزدیک به ۲۸ هزار مسأله را در بر می‌گرفت. تنها دست نوشته‌ی آن در حمله‌ی مسعود غزنوی به اصفهان به تاراج رفت. ابن سینا، به گفته‌ی خودش، قصد داشته است که اگر فرصتی و فراغتی یابد آن را دوباره بنویسد؛ اما ظاهراً به این کار موفق نشد. پاره‌هایی از این نوشته را عبدالرحمان بدوی یافته، در مجموعه‌ای به نام ارسطو عندالعرب منتشر کرده است.

منطق المشرقیین

رسالة أضحویة فی امر المعاد

عیون الحکمة

تسع رسائل فی الحکمة و الطبیعیات که این نوشته‌ها را در بر دارد: رسالة فی الحدود، رسالة فی اقسام العلوم العقلیة، رسالة فی اثبات النبوات، رسالة النیروزیة، فی الطبیعیات من عیون الحکمة، فی الاجرام العلویة، فی القوی الانسانیة و ادراکاتها، فی العهد و نیز فی علم الاخلاق.

رسائل عرفانی ابن سینا در این مجموعه، این نوشته‌ها یافت می‌شود: رساله‌ی حی بن یقظان، رساله‌ی الطیر، رساله‌ی فی ماهیة العشق، رساله‌ی فی ماهیة الصلاة، رساله‌ی فی معنی الزیارة و نیز رساله‌ی فی القدر. برخی از رساله‌های او عبارتند از: شرح سوره‌ی الاخلاص، رساله‌ی فی السعادة، رساله‌ی فی الذکر، جواب ستّ عشره مسأله‌ی لابی ریحان، اجوبه‌ی مسائل سأل عنها ابوریحان، مکاتبه‌ی لابی علی بن سینا، رساله‌ی فی ابطال احکام النجوم، مسائل عن احوال الروح، اجوبه‌ی عن عشره مسائل، رساله‌ی فی النفس و بقائها و معادها و الجواب لبعض المتکلمین.

رساله‌ی فی الاکسیر

رساله‌ی فی معرفه‌ی النفس التناطقه و احوالها

التعلیقات

القانون فی الطب، کتاب مشهور ابن سینا در پزشکی

المبدأ و المعاد

نوشته‌های فارسی ابن سینا: دانشنامه‌ی علائی، رگ شناسی، کنوز المعزمین و رساله‌ی جرّقیل.

مهم‌ترین آنها دانشنامه‌ی علائی است. وی آن را برای علاءالدوله کاکویه و به درخواست او نوشته و به وی تقدیم کرده است. در کتاب زهت نامه‌ی علائی نکته‌ی توجّه‌انگیزی آمده است که می‌گوید: «شنودم که خداوند ماضی علاءالدوله قدّس الله روحه... خواجه رئیس ابوعلی سینا را گفت: اگر علوم اوائل به عبارت پارسی بودی، می‌توانستی دانستن، بدین سبب به حکم فرمان دانشنامه‌ی علائی بساخت، و چون بیرداخت و عرضه کرد، از آن هیچ نتوانست دریافتن». این کتاب شامل منطق، الهیات، طبیعیات، ریاضیات.

### ۳. چند ویژگی ابن سینا

نبوغ خدادادی و قدرت تولید علم و نظریه‌پردازی

همان‌طور که بیان شد، ابن سینا، نابغه ایرانی، در هفت سالگی قرآن و بسیاری از مباحث ادبی را آموخت و باعث شگفتی همگان شد. پس از آن منطق، فلسفه و طب را فرا گرفت و در این رشته‌ها به قله‌های رفیع و بلندای علمی نایل گشت. سپس به الهیات رو آورد و در این رشته نیز چون دیگر رشته‌ها، تبحر یافت. به



گفته خودش وقتی به ۱۸ سالگی رسید از آموختن همه دانش‌های زمانش فارغ شده بود. درباره گستره‌ی علمی و فعالیت او همین بس که با وجود بی‌ثباتی سیاسی آن دوره و دائم‌السفر بودن، ۴۵۶ تا پانصد کتاب، رساله و مقاله به او نسبت می‌دهند. او افزون بر نبوغ دریافت علوم، از قدرت تحلیل، نقد و نظریه‌پردازی نیز بهره‌مند بود.

شناخت مذاهب و جریان‌های مختلف فکری

آشنایی با مکاتب گوناگون فلسفی

تأثیرپذیری متفکران غربی از وی

متفکران غربی مانند آکویناس، گانری سالیوس، آلبرت کبیر، راجر بیکن، نوتوماسی‌های جدیدی مثل کاپلستون و ژیلسون از وی تأثیر پذیرفته‌اند.

جامعیت فلسفی و ارایه نظام فلسفی

در نظام فلسفی وی منطق مقدم بر سایر علوم است. فلسفه اولی از منطق تأثیر پذیرفته، بر ریاضیات و طبیعیات اثر می‌گذارد. افزون بر آن، حکمت عملی متأثر از حکمت نظری است. همچنین عرفان وی از فلسفه‌اش بهره‌مند می‌باشد.

پایبندی به شریعت و بهره‌گیری از آموزه‌های دینی در فلسفه

همه فیلسوفان اسلامی از کندی تا فیلسوفان معاصر، همانند علامه طباطبایی در فضایی زندگی و تنفس کرده‌اند که حقیقت قرآن و سنت پیامبر اسلام بر آن حاکم بود. تقریباً همه آنها مطابق با فقه اسلامی یا شریعت زندگی کرده و هر روز به سوی مکه نماز گزارده‌اند. مشهورترین آنها مانند ابن سینا و ابن رشد که آگاهانه دلبستگی جدی خود به اسلام را اظهار داشتند و بی‌آنکه معتقد باشند تنها ایمان مبنای علم است و نه عقل به هر حمله‌ای علیه مرزهای عقیدتی خود قویا واکنش نشان می‌دادند. ابن سینا هنگامی که با مسئله سختی روبه‌رو می‌شد، به مسجد می‌رفت و دعا می‌کرد و ابن رشد، قاضی القضاة قرطبه بود و این بدان معنا است که خود او مظهر اقتدار فقه اسلامی بود، هر چند بعدها شمار زیادی در اروپا او را عقل‌گرای بزرگ و اسوه واقعی تقابل عقل با ایمان دانسته‌اند. قرآن و وحی فضایی را که قرار بود فیلسوفان اسلامی در آن و پیرامون آن تفلسف کنند، اساساً تغییر دادند و به نوع خاصی از فلسفه رهنمون شدند که به راستی می‌توان آن را «فلسفه نبوی» نامید.

مرحوم بوعلی در زندگی نامه خود می‌گوید من شاگرد نمازم؛ زیرا هر وقت مشکل عملی برای من پیش می‌آمد وضو می‌گرفتم و به جامع شهر (مسجد جامع) می‌رفتم و در آنجا دو رکعت نماز می‌خواندم و حل مشکلم را از خدا می‌خواستم و حل می‌شد!<sup>۲۸۲</sup>

از بهمنیار نیز نقل شده است که گفت: روزی ابن سینا برای تدریس آمد. در همان ابتدا برای وی معلوم شد که ما درس دیروز را نفهمیده‌ایم. استاد ماهر از چهره و نگاه شاگرد، می‌فهمد که او مطلب قبلی را نفهمیده یا نفهمیده است. و چون برایش معلوم شد که ما شب گذشته را به مجلس انس گذرانده‌ایم و مطالعه‌ای نکرده‌ایم. متأثر شده اشک از چشمان شریفش جاری شد و به عنوان نصیحت، به ما گفت: طناب‌بازهای شهر می‌کوشند تا در رشته خود، متخصص شوند؛ چرا شما در علوم الهی این شوق را ندارید؟ پس از پایان درس، موقع نماز فرا رسید و شاگردان نماز جماعت را به امامت شیخ رئیس خواندند.

در هیچ یک از شاخه‌های فلسفه اسلامی، تأثیر قرآن و حدیث واضح‌تر از معادشناسی نیست. مفاهیمی از قبیل اراده خداوند در پایان دادن تاریخ، معاد جسمانی، مسائل مختلف معاد شناختی، یوم‌الحساب و جهان پس از مرگ، چه با رویکرد اسلامی و چه مسیحی، با فلسفه باستان بیگانه است. این در حالی است که این مفاهیم آشکارا در قرآن و حدیث و همچنین انجیل و دیگر منابع دینی یهود و مسیحیت وجود دارد.

فیلسوفان اسلامی در فرآیند تفلسف از این آرای مهم کاملاً آگاه بوده‌اند، اما فیلسوفان متقدم نتوانسته‌اند ادله‌ای فلسفی بر آموزه‌های اسلامی اقامه کنند؛ آموزه‌هایی که بسیاری از افراد آن‌ها را بر مبنای ایمان پذیرفته‌اند و نتوانسته‌اند آن‌ها را در بافت فلسفه مشائی قرار دهند. چنین حالتی را در مورد ابن سینا می‌بینیم. او در چندین اثر خود از جمله شفا اعتراف می‌کند که نمی‌تواند معاد جسمانی را اثبات کند، اما با ایمان خود آن را می‌پذیرد. در واقع، این مسئله در کنار پذیرش قدم، از سوی ابن سینا نظر او مبنی بر ناتوانی فیلسوفان در اثبات علم خداوند به اشیا بود که غزالی با تمسک به آن‌ها ابن سینا را به چالش کشاند و او را به کفر متهم کرد. چندین سده بعد، ملاصدرا حقیقت معاد جسمانی را با اصول حکمت متعالیه اثبات و ابن سینا و غزالی را به عدم صلاحیت در پرداختن به این موضوع متهم کرد. اسفار ملاصدرا اثر فلسفی جامعی است که در آن معاد و تمام ابعاد آن بررسی شده است.

ابن سینا همان‌طور که در باره معاد می‌گوید: معاد روحانی را عقل می‌فهمد؛ ولی معاد جسمانی را شریعت خاتم انبیاء صلی الله علیه و آله و سلم آورده و ما را بی‌نیاز کرده است. در رساله عهد، در باره جزئیات

مسائل می‌گوید: این جزئیات را باید شریعت بگوید و عقل، پیرو محض است. نتیجه این که خطوط کلی را هم شرع می‌گوید و هم عقل می‌فهمد؛ ولی هیچ راهی برای تشخیص مسائل جزئی جز شرع وجود ندارد؛ مسائلی مانند جزئیات نماز، روز، زکات و حج، هرگز در عقل راه ندارد. البته عقل می‌فهمد که بسیاری از احکام را نمی‌فهمد و سیره شرع را امضا می‌کند و در پیشگاه آن خاضع است و از این جا روشن می‌شود که عقل در برابر نقل است نه در برابر شرع؛ زیرا خود عقل نیز در محدوده منابع غنی و قوی شرع است و هرگز مقابل آن نیست.

تأثیر قرآن و حدیث در دو اثر جامع ابن سینا و در رسائل مجزای او (مانند المبدأ و المعاد)، که به طور مستقیم در این موضوع نگاشته است، کاملاً مشهود است. شایان ذکر است که او در این خصوص یکی از رسائل بسیار معروف خود را با نظر داشت اصطلاح اسلامی «یوم الحساب»، الرسالة الاضحویة نامگذاری کرد.

با تأمل در تاریخ فلسفه اسلامی در پیوند آن با وحی اسلامی، می‌توان حرکتی در جهت هر چه نزدیک‌تر شدن پیوند فلسفه با قرآن و حدیث دید، چنان‌که فلسفه به «الحکمة الالهیة» تبدیل شد. اگر چه فارابی و ابن سینا بسیاری از موضوعات خود را از منابع قرآنی اخذ کرده‌اند، به ندرت در آثار فلسفی خود از قرآن به طور مستقیم یاد کرده‌اند. وقتی به آثار سهروردی، فیلسوف سده ششم هجری قمری نگاه می‌کنیم، نقل قولهایی از قرآن و حدیث در آثار فلسفی محضش می‌بینیم. چهار سده بعد، فیلسوفان عصر صفوی آثار فلسفی خود را در قالب شروحاتی بر متن قرآن با برخی احادیث می‌نگاشتند. این جریان در سده‌های بعدی نه تنها در ایران، بلکه در هند و قلمرو عثمانی (اعم از عراق) ادامه یافت.

#### ۴. گرایش عرفانی ابن سینا

ابن سینا در پیروی اصولی از بینش ارسطویی پیش از هر چیز فیلسوفی است عقل‌گرا، به‌ویژه عقل به معنایی که وی در نظام فلسفی خود همواره در نظر دارد. اما از سوی دیگر، در میان آثار اصیل وی چند نوشته یافت می‌شوند که وی در آن‌ها کوشیده است مراحل سیر و سلوک شناخت عقلی انسان دانا را در قالب رمز و استعاره بیان کند.

مهم‌ترین این نوشته‌ها، رساله‌ی حی بن یقظان [زنده فرزند بیدار]، رساله‌ی طبر و رساله‌ی سلامان و ابسال است. در کنار این‌ها قصیده‌ی عینیّه‌ی وی درباره‌ی سرنوشت روان (نفس) انسانی قرار دارد. از این‌ها گذشته، ابن سینا ۳ بخش پایانی آخرین نوشته‌ی خود، اشارات و تنبیهات را نیز فی البهجة و السعادة و فی مقامات العارفين و فی أسرار الایات عنوان داده است [نمط هشتم، نهم و دهم]. وی در این بخش‌ها، هنگامی که سخن از «عارف» به میان می‌آورد، تعبیرات و تمثیل‌های عرفانی را به کار می‌برد. در آغاز نمط نهم از اشارات می‌خوانیم که «عارفان را در زندگی این جهانی، غیر از دیگران، مقامات و درجاتی است ویژه‌ی آنان، چنان‌که گویی هرچند هنوز در جامه‌های بدن‌هایشانند، آن‌ها را فرونهاده و از آن‌ها برهنه شده‌اند و روی به عالم قدس آورده‌ان. ایشان را کارهایی است نهانی در میان خودشان و کارهایی است آشکار که منکران را ناخوشایند است و آنانی که آن کارها را می‌شناسند، آن‌ها را بزرگ می‌دارند»<sup>۲۸۳</sup>

آن‌گاه ابن سینا در وصف زاهد، عابد و عارف می‌گوید: آن‌کس که از متاع جهان و خوشی‌های آن روی برتافته است، «زاهد» نامیده می‌شود و آن‌کس که به کار عبادات از نماز و روزه و مانند این‌ها بپردازد، «عابد» نام دارد و آن‌کس که اندیشه‌ی خود را به سوی قدس جبروت می‌گرداند و همواره چشم به راه تابش نور حق در نهانی‌ترین درون سیر خویش است، «عارف» نامیده می‌شود.<sup>۲۸۴</sup> ویژگی عارف در این است که «وی حق نخستین را می‌خواهد، نه برای چیزی جز او و هیچ چیز را بر شناخت [عرفان] وی برتری نمی‌دهد. پرستش تنها برای اوست؛ زیرا وی شایسته‌ی پرستش است و این پرستش پیوندی شریف باحق نخستین است»<sup>۲۸۵</sup>

با وجود این گفته‌ها و اظهارات همانند آن‌ها در چند نوشته‌ی دیگر ابن سینا، دشوار می‌توان گفت که وی گرایش‌های عرفانی به معنای ویژه‌ی آن‌ها داشت؛ چنان‌که نزد چهره‌های برجسته‌ی تصوف و عرفان نظری و عملی (کسانی مانند جنید، بایزید بسطامی و بعدها ابن عربی) یافت می‌شود. وی بی‌شک با اصول عرفان نظری گذشته و دوران خودش آشنا بود. نامه‌نگاری‌های او با ابوسعید ابوالخیر (۳۵۷-۴۴۰ق / ۹۶۷-۱۰۴۹م) عارف و صوفی بزرگ همزمانش، گواهی است بر آن‌که وی شیوه و بینش عرفانی را ارج می‌نهاده است؛ اما آنچه را درباره‌ی دیدار ابن سینا و ابوسعید گفته شده است، نمی‌توان واقعیت تاریخی دانست. پس از این دیدار گویا چون شاگردان ابن سینا از وی پرسیدند که: شیخ [یعنی ابوسعید] را چگونه یافتی؟ گفت: هر چه من می‌دانم او می‌بیند و چون از ابوسعید پرسیدند که بوعلی را چون یافتی؟ گفت: هر چه ما می‌بینیم او

می‌داند.<sup>۲۸۶</sup> این دیدار و گفت و گو از آنجا ساخته شده است که یک فیلسوف را با یک عارف روبه‌رو کنند و در دهان هر یک سخنی را بپنهند که در خور وضعیت و مقام اوست.<sup>۲۸۷</sup>

درباره گرایش عرفانی ابن سینا و نیز برداشت‌های عرفانی از برخی از نوشته‌های او سخن بسیار گفته شده و حتی سخن از «تصوف» ابن سینا به میان آمده است. در اینجا شایان گفتن است که دو تن از پژوهش‌گران برجسته معاصر غربی در عرفان و فلسفه اسلامی، درباره بینش و گرایش عرفانی ابن سینا دو برداشت کاملاً مختلف و متضاد دارند. از یکسو ماری گواشون، ابن سینا شناس برجسته فرانسوی، در نوشته‌ای که به پژوهش درباره رساله حی بن یقظان ابن سینا اختصاص داده است، هرگونه تفسیر عرفانی، باطنی و غنوصی (گنوستیک) از این اثر را منکر می‌شود و می‌کوشد که مضمون این رساله را به یاری نوشته‌های عمده فلسفی ابن سینا توضیح دهد. وی به گفته شارح فارسی رساله حی بن یقظان (که احتمالاً جوزجانی شاگرد وی بوده است) استناد می‌کند که در پایان شرح خود<sup>۲۸۸</sup> می‌گوید: «باید دانستن که این مسأله‌ها که اندرین رسالت یاد کرده آمد، از هر یکی نشانی است و اما تمامی پیدا کردن این، اندر کتاب‌های بزرگ یاد توان کردن و خواجه رئیس حجة‌الحق رحمة‌الله علیه خود اندر کتاب الشفا یاد کرده است و مختصر آن اندر کتاب دانشنامه‌علائی» گواشون به این نتیجه می‌رسد که «همه معانی متن، اگر جمله به جمله و غالباً واژه به واژه مقابله می‌شدند، می‌توانستیم آن‌ها را در آثار فلسفی ابن سینا، آثار چاپ شده معروف، بیابیم. من در همه این‌ها نشانی از غنوص نمی‌یابم»

اما از سوی دیگر پژوهشگر برجسته دیگر فرانسوی، به‌ویژه در عرفان اسلامی، هانری کربن که در کنار پژوهش‌های ارزشمند خود درباره فلسفه و عرفان اسلامی، دلبستگی ویژه‌ای به عرفان ایرانی دارد، به نوبه خود رساله حی بن یقظان را ویراسته، به فرانسه ترجمه کرده و درباره آن و دو نوشته تمثیلی دیگر ابن سینا (رساله طیر و سلامان و ابسال) به پژوهش تأویلی عرفانی - غنوصی ویژه‌ای پرداخته است و به نتایجی کاملاً متضاد با نتیجه‌گیری‌های گواشون رسیده است. کربن، در پیروی از روش ویژه خود در بررسی آثار عرفانی - تمثیلی، پیش از هر چیز به شارحان حی بن یقظان ابن سینا خرده می‌گیرد که ایشان «یک نقص مشترک دارند و آن اینکه می‌کوشند نمادها (سمبلها)ی ابن سینا را به یاری یک «کُد» کشف رمز کنند و به نحوه ادراکی کاملاً مختلف که داده‌های حسی یا خیالی را در می‌یابد و آن‌ها را به صورت نمادها تغییر شکل می‌دهد، توجه ندارند. به جای اینکه داستان را به صورت تغییر شکل یا استحالته اندیشه‌ای آن در نظر

گیرند، آن را به اصطلاح به عقب برمی‌گردانند و ادراکهای سَمْبلیک را به شواهد و قضایای شناخت طبیعی (شناختی که در رساله‌های تعلیمی یافت می‌شود) باز می‌گردانند. در حالی که می‌کوشند که نمادها (سَمْبِلها) را به شواهد عقلانی دوباره دگر شکل کنند، با این کار آن‌ها را تا مرتبه استعاره‌ها تنزل می‌دهند.

در اینجا باید یادآور شد که کُرْبَن میان نماد (سَمْبِل) و استعاره (اَلْکُری) فرق می‌نهد. به نظر وی فرق بنیادی میان استعاره و نماد در این است که «اولی یک عمل عقلانی است که نه گذرگاهی به یک پهنه نوین از هستی را در بردارد، نه گذرگاهی به یک ژرفای نوین آگاهی. تجسّمی است در همان سطح از آگاهی، از آنچه می‌تواند قبلاً به نحو دیگری کاملاً شناخته شده باشد. اما نماد [سَمْبِل] از پهنه دیگر آگاهی خبر می‌دهد، غیر از بداهت عقلی، این «رمز» یک راز است، تنها وسیله برای گفتن چیزی که به نحو دیگری نمی‌تواند فهمیده شود؛ هرگز یک بار برای همیشه «توضیح داده شده» نیست، بلکه همواره باید آن را از نو رمزگشایی کرد، همان‌گونه که یک قطعه کامل موسیقی یک بار برای همیشه رمزگشایی نمی‌شود، بلکه همیشه اجرایی نوین را طلب می‌کند.» روش دیگری که کُرْبَن در تفسیر عرفانی آثار تمثیلی ابن سینا به کار می‌گیرد، روش «تأویل» است، آنهم نه تأویل یک متن، بلکه آنچه که خودش آن را «تأویل روح» می‌نامد.

تأویل به نظر کربن اساساً ادراک نمادین [سمبلیک] است، دگرشکل‌سازی یا استحاله هر آنچه مرئی است به صورت نمادها، بینش درونی یا شهودی یک ماهیت یا یک شخص است در یک نگاره [ایماژ] که نه کلی منطقی است، نه نوع محسوس، و برای معنی دادن آنچه که باید معنی بدهد، جانشین ناپذیر است.» از سوی دیگر «تأویل شکوفایی نمادها را از پیش فرض می‌کند و افزار خیال فعال است که همزمان نمادها را شکفته می‌سازد و احساس می‌کند.» کُرْبَن با این پیش‌فرض‌ها به تفسیر حی بن یقظان و نوشته‌های تمثیلی دیگر ابن سینا می‌پردازد و تصویری از آن‌ها به دست می‌دهد که با تفاسیر شارحان دیگر آن‌ها، از جمله شاگردان ابن سینا، به کلی متفاوت است.

## ۵- نوآوری های فلسفی و منطقی ابن سینا

### ۵.۱. قیاس اقترانی شرطی

از نوآوری های ابن سینا در منطق، تقسیم قیاس اقترانی، به حملی و شرطی است. پیش از ابن سینا، نه ارسطو بحثی از قیاس شرطی اقترانی کرده بود و نه دیگران قیاس شرطی را از گونه های قیاس اقترانی قرار داده بودند.

وی در دانشنامه علائی و اشارات و تنبیهات به ابتکار خود اشاره می کند:

«ارسطاطاليس راجع به قیاس خلف این مقدار گفته است که خلف از شرطی است؛ پس پدید کردن آن که خلف از شرطی است این است که من خواهم گفتن.

قیاس خلف، مرکب از دو قیاس یکی قیاسی است از جمله قیاس اقترانی غریب که من بیرون آوردم. و یکی قیاس استثنایی، مثال آن که کسی درست خواهد کرد که هر فلانی باستار است، گوید اگر نه هر فلانی باستار است، و دانستم هر بهمانی باستار است که این مثلاً بی شک است، از این جا واجب آید که نه هر فلانی بهمان است ولیکن این محال است خصم مقرر بود.»<sup>۲۸۹</sup>

قیاس بالا را با این مثال تقریر می کنیم: اگر «هر انسانی خندان است» و «هر خندان متعجب است» پس «هر انسان متعجب است» صحیح نیست، باید قیاس را این گونه طرح کرد:

برخی انسانها متعجب نیستند.

و هر خندان متعجب است.

پس برخی انسانها خندان نیستند. لیکن هر انسان خندان است.

پس هر انسان متعجب است.

همچنین درباره تقسیم قیاس اقترانی به شرطی ساده و گاهی به حملی ساده و زمانی آمیخته از هر دو، در اشارات و تنبیهات می نویسد:

«والاقترانیات قد تكون من حملیات ساذجة، وقد تكون من شرطیات ساذجة، وقد تكون مرکبة منهما، والّتی یکون من شرطیات ساذجة فقد تكون من متّصلات ساذجة، وقد تكون من منفصلات ساذجة، وقد تكون مرکبة منهما، فأما عامّة المنطقیین فإنّهم تنبّهوا للحملیات فقط وحسبوا أنّ الشرطیات لا یکون الاستثنائية فقط، ونحن نذكر الحملیات بأصنافها، ثمّ نتبعها ببعض الاقترانیات الشرطیة الّتی هی أقرب إلی الاستعمال.»<sup>۲۹۰</sup>

شیخ نصیرالدین طوسی، در شرح اشارات ضمن نقل این سخن ابن سینا که می‌گوید: (قیاس اقترانی شرطی، از نوآوری‌های من است)، به روشنی یادآور می‌شود: شیخ رئیس، نخستین بار قیاس اقترانی شرطی را مطرح کرده است.

## ۲.۵. دو قضیه مطلقه

جمهور منطقیان، در قضایای مطلقه و ممکنه و نیز نسبت دو قضیه مطلقه که در کیف با یکدیگر اختلاف دارند، بر این نظرند که قیاس جریان دارد، لیکن شیخ رئیس برخلاف پیشینیان نظری دیگر دارد و مدعی است که قیاس در این جاها، جریان ندارد:

«إشارة إلى الشكل الثاني في المطلقتين إذ اختلفتا فيه، في السلب والایجاب فإن الجمهور یظنون أنه قد یکون منهما قیاس، و نحن نرى غیر ذلك، ثم فی المطلقات الصرفة، والممکنات، فإن الخلاف فیهما ذلك بعینه ولا قیاس منهما عندنا فی هذا الشكل...»<sup>۲۹۱</sup>

وی در بیان نتیجه ندادن قیاسی که با اختلاف دو مقدمه در کیف به هیئت شکل دوم از دو قضیه مطلقه و نیز قضایای مطلقه و ممکنه فراهم شود، دلیل‌هایی را یادآور می‌شود و بر این نظر است که چنین قیاسی از شکل دوم نتیجه گرفته نمی‌شود.

شیخ در ادامه همین بحث به نوآوری دیگری نیز یاد کرده است و آن در موردی است که اگر از شکل دوم، قیاسی از قضیه ضروری و قضیه غیر ضروری فراهم شود، در چنین قیاسی از شکل دوم، همین که کبرای قیاس کلی باشد، قیاس شکل دوم کامل و نتیجه بخش است و در این گونه قیاس شکل دوم، اختلاف در کیف را شرط نتیجه دادن آن قیاس نمی‌داند.

در واقع، ابن سینا در بیان نتیجه دادن موجهات از شکل دوم دو عقیده ابتکاری از خود بیان داشته است.<sup>۲۹۲</sup> بیان و استدلال مدعی اخیر وی چنین است:

«وذلك أنه إذا كان التالیف من ممکن صرف و ضروری صرف، او من وجودی صرف و ضروری صرف، والكبری کلیة، تم القیاس، سواء كانتا موجبتین معاً، او سالبتین معاً، فضلاً عن المختلفتین، أما إذا اختلفتا، والكبری کلیة، فتعلم مما علمت واما إذا اتفقتا فانت تعلم أنه إذا كان (ج) بحيث أنما یصدق (ب) علی کله بإیجاب غیر ضروری، فکان (ب) علی کل ما هو (ج) غیر ضروری او المفروض من (ج) غیر ضروری، وکان



(ا) بخلافه عند ما كان كل ما هو (ا) فان (ب) ضروري عليه فان طبيعة (ج)، او المفروض منه، مباينة لطبيعة (ا) لا تدخل احدهما في الاخرى، ولا يمكن ذلك، سواء كان بعد هذا الاختلاف اتفاق في الكيفية الايجابية، او الكيفية السلبية، وكذلك البعض من (ج) المخالف لـ (ا) في ذلك ان كانت الصغرى جزئية وتعلم ان النتيجة دائماً تكون ضرورية السلب، وهذا مما غفلوا عنه.<sup>٢٩٣</sup>

### ٥.٣. قضايای نقيض

ارسطو و جمهور منطقيان می پنداشتند: قضايای مطلقه‌ای که در دو مقوله کیف و کم با یکدیگر اختلاف داشته باشند، نسبت به هم نقيض خواهند بود. به عبارتی دیگر، پیشینیان تناقض در قضايای مطلقه را تنها در اختلاف با دو مقوله کیف و کم می دانستند و توجهی به اختلاف در جهت نداشتند، لیکن ابن سینا نظر دیگری دارد.<sup>٢٩٤</sup>

وی در اشارات و تنبيهات در این باره می نویسد:

«إن الناس قد أفتوا على سبيل التحريف، وقلة التأمل أن للمطلقة، نقيضاً من المطلقات ولم يراعوا فيه إلا الاختلاف في الكمية والكيفية ولم يتأملوا حق التأمل أنه كيف يمكن ان يكون أحوال الشروط الاخرى حتى يقع التقابل...»<sup>٢٩٥</sup>

خواجه نصیر طوسی در شرح اشارات در شرح و تفسیر کلام شیخ می نویسد:

«زعم جمهور المنطقيين أن المطلقات تتناقض اذا تخالف في الكيف والكم معاً وغفلوا عن شروط يختص بذوات الجهة لتصير بدونها متناقضة، والحق أن المطلقات المتخالفة في الكيف والكم عامّة كانت او خاصة قد يجتمع على الصدق بل المتضادة التي هي أشدّ القضايا امتناعاً عن الجمع على الصدق قد يجتمع ايضاً عليه اذا كانت مطلقة، وذلك اذا كانت المادة وجودية لادائمة فان الحكم فيها بايجاب مطلق وسلب مطلق يصدق معاً في قولنا كل انسان نائم وبعضهم او كلهم ليس بنائم.»<sup>٢٩٦</sup>

### ٥.٤. عكس قضايای ضروری

همچنین جمهور علمای منطق بر این باورند که عکس قضايای ضروری، اعمّ از کلیه و جزئیه ضروری است؛ چنان که معلّم نخستین آن‌ها ارسطو می گوید؛<sup>٢٩٧</sup> اما ابن سینا در عکس قضايای ضروری، بر این باور است که عکس به وجه کلیه ضروریه به موجب جزئیه، با امکان عامّ است، نه با ضروریه:

«... فإِنَّه يمكن أن يكون (ج) كالضحك ضرورياً له (ب) كالإنسان غير ضروري له (ج) كالضحك.»<sup>۲۹۸</sup>

#### ۵.۵. قضایای موجهه

از کندوکاوها و گسترش‌های بی‌سابقه‌ای که ابن سینا در منطق ارسطو انجام داد، در مورد قضایای موجهه است؛ به گونه‌ای که وی با دخالت دادن زمان، دگرگونی بزرگ و ژرفی در آن پدیدار ساخت. ارسطو قضیه را از جهت کیفیت نسبت، به چهار قسم: وجوب (ضرورت)، امتناع، امکان و احتمال، تقسیم کرد.<sup>۲۹۹</sup>

معنای جهت احتمال، برخلاف سه جهت دیگر چگونه قابل توجیه است؟ آیا هم‌معنای با جهت امکان است؛ چون در این صورت نمی‌توان آن را پیرو و مقسم امکان قرارداد و اگر جهت احتمال معنای دیگری دارد، آن معنا چیست؟

در تفسیر فارابی درباره گونه‌های جهت، نامی از محتمل بودن حکم برده نشده است و آنچه در تفسیر و شرح ابن رشد درباره معنای محتمل بودن حکم بر می‌آید، روشنگر مراد ارسطو نیست و معنای احتمال، در ابهام باقی مانده است.<sup>۳۰۰</sup>

ولی ابن سینا، با دخالت دادن زمان در قضایای موجهه ارسطو در جاهای گوناگون آثار خود، آن‌ها را به گونه‌های مختلفی بخش کرد و دگرگونی و به هم‌بافتگی ویژه‌ای در گونه‌های قضایای ساده و در آمیخته پدید آورد، که از سوی منطقیان بعد از او مورد قبول قرار گرفت و در نوشته‌های خود به کار بردند.<sup>۳۰۱</sup> ابن سینا سخن ارسطو را درباره احتمالی بودن حکم، این گونه تفسیر می‌کند:

«... ویشبه ان یکون المحتمل انما یعنی به ما هو عندنا كذلك، وللمکن ما هو فی نفس الأمر كذلك، ویشبه ان یعنی به معنی آخر، وهو ان المحتمل ما یعتبر فیہ حال المستقبل ویکون فی الوقت معدوماً، والممکن مالادوام له فی وجود او عدم، کان موجوداً او لم یکن، وقال قوم ان الممکن یعنی به العام، والمحتمل الخاص، لکن قولهم غیرمستمر فی الفاظه. ویشبه ان یکون بین الممکن والمحتمل فرق آخر، لم یحضرنی ولاکتیر افتقار الی تمحله وطلبه.»<sup>۳۰۲</sup>

از بیان ابن سینا درباره قضایای موجهه معلوم می‌گردد که قضایای موجهه پیچیده‌تر از آن است که پیشینیان می‌انگاشتند.

وی در آخرین اثر فلسفی خود یعنی اشارات و تنبیهات می‌نویسد:

«اشارة الى تحقيق الكلية الموجبة في الجهات. اعلم انا اذا قلنا كل (ج) (ب) فلسنا نغني به ان كلية جيم (ب) او الجيم الكلي، و (ب) بل نغني به ان كل واحد واحد ممّا يوصف بـ (ج) كان موصوفاً بـ (ج) في الفرض الذهني، او في الوجود الخارجي، وكان موصوفاً بذلك دائماً، او غير دائم، بل كيف اتفق، فذلك الشيء موصوف بانه (ب) من غير زيادة انه موصوف به في وقت كذا، او حال كذا او دائماً... ان كان الاولى هو المناسب.»<sup>۳۰۳</sup>

... علاوه بر قید ضرورت، امکان، دوام و فعلیت، قضایای حملیه را می‌توان به چهار قید زمانی تقیید کرد:

۱. قید وجود در طی عمر موضوع قضیه؛ مانند کل (ج) (ب) تا زمانی که (ج) وجود دارد.
  ۲. قید شرط در طی عمر موضوع قضیه و مشروط بودن موضوع به شرطی؛ مانند هر نویسنده‌ای قلم به دست است مادام که می‌نویسد.
  ۳. قید وقت در زمان؛ یعنی از عمر موضوع قضیه؛ مانند ماه تاریک است در زمان معینی از عمر موضوع قضیه؛ یعنی در زمانی که زمین میان آن و خورشید قرار گیرد.
  ۴. قید انتشار در زمان روشنی از عمر موضوع قضیه؛ مانند هر انسانی جاندار است در زمانی.
- در نتیجه ضرب این دو دسته، ترکیب‌هایی به دست می‌آید بدیهی که قید وقت و قید انتشار، از لحاظ محدود بودن زمانی نمی‌توانند با جهت دوام و جهت فعلیت بیامیزند؛ از این روی، شماره ترکیب‌ها به چهارده می‌رسد و به ترتیب عبارتند از: چهار ترکیب با قید ضرورت، دو ترکیب با قید دوام، چهار ترکیب با قید فعلیت، و چهار ترکیب با قید امکان، این بود گونه‌های قضایای بسیط، و بر همین سیاق قضایای مرکب بیان می‌شود.<sup>۳۰۴</sup>

منطق موجهه ابن سینا توسط پیروان وی، مانند نویسنده اساس الاقتباس و شمسیه و دیگران رواج یافت و با ترجمه آثار منطقیان اسلامی منطق موجهه ابن سینایی به دست محققان غربی رسید؛ چنانکه در قرن سیزدهم میلادی حکمایی چون: آبرتوس کبیر، توماس قدیس و دیگران، که از نظام فلسفی ابن سینا اثر پذیرفته بودند، این نظریه را دریافتند و پس از تفسیر، به رواج آن پرداختند، تا این که به دست ویلیام اوکام رسید و وی درباره قیاس‌های موجهه پژوهش‌های گسترده و همه جانبه‌ای کرد به طوری که بیش از هزار ترکیب در این زمینه فراهم آورد.

سرانجام توسط ویلیام اوکام و دیگر محققان اروپایی این نظر (منطق موجهه ابن سینا) در قالب (نمادهای منطقی ریاضی) به جهان دانش عرضه گشت.<sup>۳۰۵</sup>

#### ۵.۶. سازگارسازی فلسفه با دین

تلاش ابن سینا در همسو کردن فلسفه و دین، از برجسته ترین نوآوری‌های وی به شمار می‌آید. ابن سینا در جای جای آثارش می‌کوشد که فلسفه‌ای پی‌بریزد که ناسازگار با شرع نباشد. برابرسازی فلسفه با دین را می‌توان در چهار بخش از فلسفه ابن سینا پی‌گرفت.

##### الف. فلسفه اولی

در فلسفه اولی، از مهم‌ترین دغدغه‌ها و دل‌مشغولی‌های ابن سینا این است که دین با اصولی چون: عدم تناقض، عدم تضاد، عدم دور و تسلسل، احتیاج ممکن به واجب، استغنائی واجب از علت و مبدء بودن واجب نسبت به ممکن‌ها، ناسازگاری نداشته باشد. از باب نمونه: ابن سینا کوشش فراوان دارد تا مفاهیم «واجب» و «ممکن» را در نزدیکی دین و فلسفه به کار گیرد.

وی از این بیان ارسطو: وجود (ممکن) بسته بر تحریک وجود (واجب) است، پیروی نمی‌کند؛ بلکه این تحریک را فعل می‌داند و بدین نحو فلسفه را به سوی دین سوق می‌دهد. بنابراین، واجب الوجود ابن سینا برخلاف ارسطو، که تنها معشوق بود، آفریننده است.<sup>۳۰۶</sup>

##### ب. الهیات خاصه

وی در الهیات خاصه نیز توانست بسیاری از مسائل الهی و دینی چون اثبات وجود خدا، صدور کثرت از وحدت، اوصاف خدا، پیوند حادث و قدیم، علم خدا و علم او به برخکان (جزئیات) را تفسیر عقلی کند و فلسفه را با شرع همسو سازد.

یکی از مهم‌ترین موردهای اختلاف شرع با فلسفه، اثبات واجب الوجود و صفات خدا، یا دست کم تاکنون یکی از دغدغه‌های الهیون بوده است. بدین جهت، کوشش ابن سینا در یگانگی خدا چه در برابرسازی آرای وحدت واجب الوجود در فلسفه یونانی بر خدا و چه برقراری سازش میان فکر یونانی و دین در مورد صفات خدا، درخور ستایش و از نظر روشنی و ژرفای بیان، ابتکاری است؛ به گونه‌ای که جامعه بشری وامدار مجاهدت‌های فکری ایشان است.

ج. علم النفس.

د. معاد.

همچنین در علم النفس و معاد و احوال ویژه آن، در بحث‌هایی چون مسأله ماندگاری نفس پس از نابودی تن، تجرّد نفس، احوال نفس پیش از بدن و در بدن و پس از نابودی آن، به برابرسازیهای دست یازیده است و تنها در سازگارسازی معاد جسمانی با شرع اظهار ناتوانی می‌کند و تنها آن را از نظر عقلی می‌پذیرد.

#### ۵.۷. معقول ثانی<sup>۳۰۷</sup>

از نوآوری‌های ابن سینا معقول ثانی است. وی نخستین بار معقولات را به اولی و ثانوی در معنای اصطلاحی آن‌ها تقسیم کرده است.

هر چند در سخنان پیشینیان معقول اول و ثانی آمده است، ولی کاربرد معقولات اولی و ثانیه در معنای اصطلاحی آن‌ها در آثار ایشان دیده نمی‌شود. در مورد فارابی نیز کلام وی بیگانه با معنای محل بحث است و تقسیم وی مربوط به چگونگی و حوزه واژگان است، در حالی که بحث معقولات مربوط به مفاهیم در حوزه منطق و معرفت‌شناسی است. از این روی، ابن سینا مبتکر این اندیشه است و همین تقسیم‌بندی از سوی فیلسوفان پسین پذیرفته شده است.

ابن سینا در آثار گوناگون خود، به مسأله معقول ثانی پرداخته است. وی ابتدا در منطق شفا در روشنگری موضوع منطق، پس از ذکر مقدمه‌ای، تقسیم‌بندی دقیقی از معقولات ارائه داده، ولی از اصطلاح معقول اولی و ثانی سخنی به میان نیاورده است.<sup>۳۰۸</sup> ولی در الهیات شفا برای نخستین بار، اصطلاح معقول اول و ثانی را در معنای مورد بحث به کار می‌برد:

«والعلم المنطقی، كما علمت، فقد كان موضوعه المعانی المعقولة الثانية التي تستند الى المعانی المعقولة الاولى من جهة كيفية ما يتوصل بها من معلوم، إلى مجهول، لامن جهة ما هي معقولة ولها الوجود العقلي الذي لا يتعلق بمادة اصلاً او يتعلق بمادة غير جسمانية.»<sup>۳۰۹</sup>

و یا می‌نویسد:

«... ان للشيء معقولات اول. كالجسم والحيوان وما أشبههما، و معقولات ثانية تستند الى هذه وكون هذه الاشياء كلية وجزئية وشخصية»<sup>۳۱۰</sup>

ابن سینا تلاش می‌ورزد تا وجه فلسفی و منطقی بحث را از هم جدا سازد، بدین ترتیب که ثابت کردن معقول ثانی به فلسفه اولی بسته است؛ اما استفاده از آن‌ها در رسیدن به مجهول، از راه معلوم، عمل منطقی است. از این روی، معقولات ثانیه به طور مشروط، موضوع منطق هستند.

#### ۵.۸. عنایت

ابن سینا نخستین بار «عنایت» را در قالب مثلث نظام احسن مطرح و ثابت کرد. به دیگر سخن، نظریه نظام احسن را می‌توان در ضمن طرح سه ایده: عنایت، علم باری تعالی و خیر و شر پی گرفت که شیخ الرئیس به‌گونه ابتکاری این نظریه را مطرح و روشن کرد.

ابن سینا در بیش‌تر آثار خود، از «عنایت» سخن به میان آورد، چنان‌که در الهیات شفا می‌نویسد:

«وخلیق بنا إذا بلغنا هذا المبلغ، أن نحقق القول في العناية، ولا شك أنه قد اتضح لك مما سلف منا بيانه أن العلل العالية لا يجوز أن تكون تعمل ما تعمل لأجلنا، أو تكون بالجملة يههما شيء، يدعوها داع و يعرض لها ايثار ولا لك سبيل الى ان تنكر الآثار العجيبة في تكوّن العالم، واجزاء السموات وأجزاء الحيوان والنبات، مما لا يصدر ذلك اتفاقاً، بل يقتضى تدبيراً ما، فيجب ان يعلم أن العناية هي كون الاول عالماً لذاته بما عليه الوجود في النظام الخير، وعلّة لذاته للخير والكمال بحسب الامكان، وراضياً به على النحو المذكور، فيعقل نظام الخير على الوجه الأبلغ في الامكان، فيفيض عنه ما يعقله نظاماً وخيراً على الوجه الأبلغ الذي يعقله فيضاً على أتم تأدية إلى النظام، بحسب الإمكان، فهذا هو معنى العناية»<sup>۳۱۱</sup>

بیان فلسفی شیخ در بحث (عنایت) با سه مقدمه زیر صورت می‌گیرد:

۱. خداوند به نظام خیر علم ذاتی دارد.

۲. خداوند علت همه خیرها و کمال‌هاست.

۳. خداوند به این نظام خیر رضایت دارد.

خلاصه بیان شیخ از نظام احسن چنین است:

«كون الواجب عالماً بنظام الخير لذاته وعلّة لنظام الخير لذاته وراضياً بنظام الخير»<sup>۳۱۲</sup>

ملاصدرا همین بیان شیخ را در مورد نظام احسن پذیرفته و آن را به طور کامل و به شکل منطقی تری مطرح کرده است.<sup>۳۱۳</sup>

#### ۵.۹. شرّ

از نبوغ‌های شخصی ابن سینا روشنگری در مسأله «شرّ» است. تجزیه و تحلیلی که ابن سینا درباره مسأله شرّ ارائه کرده بارها ژرف‌تر از سخنان پیشینیان و نسبت به سخنان پسینیان نیز، همچنان سخنی نغز است. از دغدغ‌های فکری حکما و متکلمان از دیرباز مسأله شرور بوده است و این‌که چگونه قضا و قدر الهی به شرور بستگی پیدا می‌کند و یا شرور برآمده از قضای الهی هستند، یا خیر؟

در پاسخ، باید گفت: بی‌گمان صورت دوم، در ذهن پنداشته نیست و به دیگر سخن، به اعتقاد شماری، آنچه خیر است از هورامزدا و آنچه شرّ است از اهریمن است که لازمه قبول آن، پذیرش دوگانگی است. اگر قول اول را بپذیریم، چگونه با عنایت و حکمت الهی سازگار خواهد بود؛ زیرا برابر خواست عنایت و حکمت بالغه الهی آنچه وجود پیدا می‌کند، باید خیر باشد نه شرّ.

پیشینیان و پسینیان از فلاسفه و متکلمان، در پاسخ به این پرسش، دیدگاه‌های گوناگونی ارائه داده‌اند. خلاصه دیدگاه‌های آنان که از نغز گفتار ابن سینا گرفته شده، بدین قرار است:

۱. خیر مطلق، مثل وجود باری تعالی و عقول فعّاله که سرچشمه خیرها و برکت‌هایند.

۲. شرّ غالب.

۳. خیر و شرّ در آن مساوی است.

دو قسم اخیر وجود خارجی ندارند؛ زیرا احتمال شرّ بسیار برای خیر کم، خود شرّ بسیار است.

۴. شرّ مطلق، ممتنع الوجود است و حکمت الهی ایجاد آن را اقتضا نمی‌کند.

۵. خیر غالب، که سنت و حکمت الهی آن را ایجاب می‌کند و سستی و اهمال در آن شایسته مقام جواد مطلق نیست.<sup>۳۱۴</sup>

ابن سینا در پاسخ به این پرسش مهم، با جمله‌ای کوتاه، ولی پر معنا می‌گوید: داخل شدن شرّ، در نتیجه، و به قصد ثانی است.

وی در بیش‌تر آثار خود، ضمن بحث «عنایت» به مسأله شرّ نیز پرداخته است. بیان شیخ درباره شرّ چنین است:

«... لأنّ الحقّ الاوّلی تعالی مفیض الخیرات ومنزل البرکات، فالخیر مقتضی بالذات وبالقصد الاوّل والشرّ مقتضی بالعرض وبالقصد الثانی...»<sup>۳۱۵</sup>

#### ۵.۱۰. جداسازی علت‌های وجود از علت‌های ماهیت

از ابتکارات ابن سینا، خارج کردن علت‌های وجود از علت‌های ماهیت و انکار علّت مادی و صوری در عالم مجردات است.

ابن سینا، با طرح پیوند علّت‌ها با یکدیگر، ضمن مردود دانستن علّت غایی به عنوان علّتی مستقل، آن را در ضمن علّت فاعلی که در وجود معلول نقش دارد و به تعبیری کامل‌کننده فاعل بودن فاعل است، می‌پذیرد. همچنین با طرح این بحث، مبدأ اول را از نوع علّت فاعلی می‌داند و علت‌های وجود را از علت‌های ماهیت جدا می‌سازد و به دنبال آن، منکر علّت مادی و صوری در عالم مجردات می‌شود.<sup>۳۱۶</sup>

#### ۵.۱۱. انسان معلق در هوا

از جمله نوآوری‌های ابن سینا شیوه مخصوص او در ثابت کردن تجرّد نفس، معروف به «برهان انسان معلق در هوا» است.

ابن سینا در علم النفس به خلاف اثرپذیری از علم النفس ارسطو در بسیاری از موردها، چه از جنبه طبیعی و چه از جنبه متافیزیکی، با آرای ارسطو مخالفت می‌ورزد؛ چنان‌که در علم النفس طبیعی، بیش‌تر از علم طب، که دستاورد کارآزمایی‌ها و تجربه‌های خود اوست، اثرپذیرفته و در علم النفس متافیزیکی، آن‌چنان نوآوری و آرای خاص وجود دارد که وی را با علمای جدید این فن (روان‌شناسی) نزدیک می‌سازد.<sup>۳۱۷</sup>

از این روی، ابن سینا برای ثابت کردن تجرّد نفس و جوهر بودن آن به عنوان جوهر ناهماهنگ با بدن که با فنای آن فانی نمی‌شود، به دلیل‌های بسیار که گاه از ذوق مبدع و فکر خلاق او سرچشمه گرفته است، چنگ می‌زند و می‌کوشد تا این نظریه را ثابت کند حقیقتی دیگر، که با جسم ناهماهنگ است وجود دارد.

ابن سینا برهان انسان معلق در هوا را در بیش‌تر آثار فلسفی خود آورده است. بیان و استدلال وی بر این مدعا چنین است:



«تنبيه، ارجع الى نفسك و تأمل هل اذا كنت صحيحا بل و على بعض احوالك غيرها بحيث تفتن للشىء فطنةً صحيحةً هل تعقل عن وجود ذلك ولا تثبت نفسك ما عندى ان هذا يكون للمستبصر حتى ان النائم فى نومه والسكران فى سكره لا يعزب ذاته عن ذاته وان لم يثبت تمثله لذاته فى ذكره ولو توهمت ان ذلك قد خلقت اول خلقها صحيحة العقل والهيئة لا تبصر اجزائها ولا تتلامس اعضائها بل هى منفردة ومعلقة لحظة ما فى هواء طلق وجدتها قد غفلت عن كل شىء الا عن ثبوت انيتها.»<sup>۳۱۸</sup>

## ۱۲.۵. اثرگذاري نفس بر بدن

پافشارى فراوان شيخ الرئيس درباره اثرگذاري نفس و بدن در يکديگر، از جنبه‌هاى برجسته و ابتکارآمیز فلسفه وی به شمار می‌آید.

شيخ در بيان اثرگذاري نفس بر بدن که بر يکى از اصول اساسى فلسفى خود وی، استوار است و آن اين که: نفس مبدأ حرکت و کمال جسم آلى است و در کشور تن حکم فرماست و به تعبيرى نسبت روح به بدن مثل نسبت پادشاه است به کشور، يا مثل نسبت ناخدا به کشتى، يا مثل نسبت مرغ به آشيانه<sup>۳۱۹</sup> می‌گويد: نفس چون نقش شونده در بدن نيست، می‌تواند آن را از مقتضای طبيعت خارج و در آن تصرف کند. پا را از اين هم فراتر نهاده می‌گويد: روح قوى تر می‌تواند بر بدن‌ها نیز اثر بگذارد:

«فلا بدع ان يكون النفس الشريفة القوية جداً تجاوز بتأثيرها ما يختص بها من الابدان اذا لم تكن انعماسها فى الميل الى ذلك تبراء المرض وتمرز الاشرار و يتبها ان يهدم طباع و ان يؤكد طباع وان يستحيل لها العناصر فيصير غير النار ناراً وغير الارض ارضاً وقد تحدث ايضاً بارادته امطار و خصب كما يحدث خصف ووباء كل بحسب الواجب العقلي»<sup>۳۲۰</sup>

بر اين اساس شيخ معتقد است که علّت رویدادهای غیرمادّی، امور خارق العاده‌ای مانند خیردادن از غیب و اموری که از توان انسان‌های عادی خارج است، به قدرت روح است و همچنین بیمار جسمانی را می‌توان از راه قدرت روح درمان کرد.

ابن سینا به اثرگذاري بدن بر نفس نیز توجه کرده و بر اين باور است: همان‌گونه که نفس ناظر بر بدن است، بدن نیز نسبت به نفس مهر و خدمت می‌ورزد. مهم‌ترین خدمت بدن به نفس اين است که به آن برجستگی، شخصیت و امتیاز می‌بخشد و علّت عرضی نفس است.

وی در آثار خود مثال‌های فراوانی درباره اثرگذاری بدن در نفس آورده است. به عنوان نمونه در شفا می‌نویسد:

«ان هذه الافعال والاعراض هي من العوارض التي يعرض للنفس وهي في البدن ولا يعرض بغير مشاركة البدن...»<sup>۳۲۱</sup>

این سینا نظر ارسطو را درباره پیوند نزدیک نفس و بدن، مبنی بر این‌که نفس صورت بدن است، می‌پذیرد؛ ولی با بهره از اندیشه و فلسفه ویژه خود، در نظر ارسطو دگرگونی‌های مهمی پدید می‌آورد و به نظریه دوگانگی و دو جوهری نفس و بدن باور پیدا می‌کند و می‌پذیرد: پیوند این دو با اثرگذاری و اثرپذیری از یکدیگر است.

نفس، با این‌که کمال بدن به شمار می‌آید و نقش هدایت آن را به عهده دارد، بدون بدن، نمود و برجستگی ندارد، و از حیث آغاز پیدایش، پیرو بدن است؛ یعنی با آن، پدیدار می‌شود، هر چند پس از مرگ تن فانی نمی‌شود و به عالم علوی معقولات می‌پیوندد.<sup>۳۲۲</sup>

البته این پیوند نفس و بدن با یکدیگر، هرگز به معنای برابری و پیش‌نبودن یکی بر دیگری نیست. تمام چگونگی‌های خاص نفسانی است. به عنوان نمونه، خشم و اندوه و شادی، خود به خود بستگی به نفس دارد، گرچه در نتیجه و به‌طور طبیعی، با واکنش‌های بدنی همراه می‌شود و با پدیده‌هایی مانند اندوه و شادی بر بدن اثر می‌گذارد؛ در مثل، بر اثر اندوه، در خوردن غذا، از هم‌گسستگی پدید می‌آید و به عکس، در اثر شادی، خوردن غذا، بهبود می‌یابد.<sup>۳۲۳</sup>

### ۵.۱۳. حرکت وضعی

این سینا نخستین بار حرکت وضعی را به عنوان یکی از قسم‌ها و گونه‌های حرکت، جداگانه مورد بحث قرار داده و آن را از دیدگاه‌های ویژه خود یاد کرد؛ چنان‌که از عبارت نجات چنین بر می‌آید که وی نخستین فیلسوفی است که به حرکت وضعی توجه کرده است.

«واما الوضع فإنه فيه حركة على رأينا خاصة كحركة الجسم المستدير على نفسه.»<sup>۳۲۴</sup>

بنابر عقیده ما در مقوله وضع حرکت است؛ مانند حرکت جسم گرد به دور خود.

این ادّعی ابن سینا بازتاب‌های گوناگونی در میان اندیشوران اسلامی داشته و از سوی شماری از آنان مورد نقد قرار گرفته است که فلاسفه پیش از بوعلی، مانند ابونصر فارابیو ابویوسف کندی نیز به حرکت وضعی توجّه کرده و بدان عقیده داشته‌اند.

از جمله خرده‌گیران فخررازی است. وی ضمن استناد به کلام فارابی بر این ادّعی ابن سینا خرده می‌گیرد و می‌نویسد:

«وکلام الشیخ یوهم أنّ حركة الوضع امرأ استخرجه الشیخ ولم یقف علیه المتقدّمون مع أنّی رأیت فی کلام الشیخ ابی نصر الفارابی تصریحاً بذلك فی کتاب مختصر له، یسمی بعیون المسائل، فقال حرکات الافلاک وضعیة دوریة.»<sup>۳۲۵</sup>

کلام فخر رازی درخور مناقشه است؛ زیرا مراد ابن سینا از این ادّعا، گسترشی است که درباره حرکت وضعی داده است و یا آن که اگر پیشینیان گفته‌اند، برهانی نبوده، یا به عنوان حرکت مستقل مورد بحث قرار نگرفته؛ چنانکه کندی در بیش‌تر نوشته‌های خود، حرکت وضعی را از اقسام حرکت اینی قرار داده است.<sup>۳۲۶</sup> فارابی نیز در رساله الدعای القلبیة، در بیان قسم‌ها و گونه‌های حرکت، حرکت وضعی را در حیطه افلاک مورد بحث قرار داده است:

«وانّ العارضة للمساویات من الحركات هی الحركة الوضعیة فقط والعارضه للجرام الكائنة الفاسده هی الحركة المکانیة والکمیة والکیفیة وانّ اصناف الحركات فی هذه الاربعه وان لاحرکه فی الجوهر.»<sup>۳۲۷</sup> خلاصه این‌که ارسطو به روشنی از حرکت وضعی، سخنی به میان نیاورده است و پیروان وی مانند فارابی و کندی، اگر چه از حرکت وضعی یاد کرده‌اند، ولی گسترش چندانی بدان نداده‌اند.

#### ۱۴.۵. نظریه میل

ابن سینا در بیان گونه‌ها و قسم‌های حرکت و بیان حرکت ارادی و حرکت طبیعی از ارسطو پیروی کرده است؛ ولی در باب حرّت قسری و غیر ارادی، با آرای وی، به ناسازگاری برخاسته و دگرگونی در فیزیک ارسطویی پدید آورده و بدین وسیله نظریه ابن سینا در مورد مفهوم «میل» شکل گرفته است. وی، با طرح این نظریه، فیزیک جدید را، که بر پایه «میل» استوار شده است، بنیان نهاده و سندی بر افتخارات خود و جهان اسلام افزوده است.

ارسطو بر این باور است باید حرکت دهنده جسم همیشه همراه با حرکت کننده باشد؛ زیرا در غیر این صورت از حرکت باز خواهد ایستاد. از این روی، «کلیه اشیا یی که بدین گونه به حرکت در می آیند، باید به طور همزمان حرکت نموده و ضمناً پس از آن که محرک اولیه دیگر بدانها تحرک نداد، به طور همزمان از حرکت باز ایستند.»<sup>۳۲۸</sup>

ابن سینا در مورد حرکت قسری، بر خلاف ارسطو می گوید: حرکت کننده، از حرکت دهنده نیرویی را، که وی آن را میل می نامد، می گیرد و به سبب آن به حرکت خود ادامه می دهد و به سبب برخورد با چیزهای دیگر، کم کم این میل ضعیف می شود و پس از تمام شدن میل جسم، قوای مخالف حرکت بر آن برتری می یابند و به حرکت جسم پایان می دهند:

«لکننا اذا حققنا الامر وجدنا اصح المذاهب مذهب من یری ان المتحرک یرستفید میلاً من المحرک، و الميل هو ما یحس بالحس إذا حوول أن یسکن الطبیعی بالقسر أو القسری بالقسر الآخر، فیحس هناك من القوة علی المدافعة التي یقبل شدة و نقصاً، فمرة تكون اشد و مرة تكون أنقص مما لا یشک فی وجوده فی الجسم و إن کان الجسم ساکناً بما قسر.»<sup>۳۲۹</sup>

### ۵.۱۵. برهان های وجود زمان

فلاسفه برای ثابت کردن وجود زمان، برهان های بسیاری یاد کرده اند. پاره ای از برهان های وجود زمان را شیخ الرئیس برای نخستین بار مطرح کرده است که به «برهان طریق الهیین» و «دلیل امکان» معروف هستند.<sup>۳۳۰</sup>

وی در بیش تر آثار خود، دو دلیل یاد شده را آورده است؛ چنان که در عیون الحکمة در بیان برهان طریق الهیین می نویسد:

«و اما الزمان فهو شیء غیر مقدره و غیر مکانه و هو امر به یركون القبل الذی لا یركون مع البعد و هذه القبلیة له لذاته و لغیره به و كذلك البعدیة و هذه القبلیات و البعدیات متصله الی غیر النهایة و الذی لذاته هو قبل شیء، هو بعینه یرصیر بعد شیء و لیس أنه قبل هو أنه حركة، بل معنی آخر و كذلك لیس هو بسکون و لاشیء من الاحوال التي تفرض، فانها فی أنفسها لها معان غیر المعانی التي هی بها قبل و بها بعد و كذلك مع. فان للمع مفهومماً غیر مفهوم کون الشیء حركة.»<sup>۳۳۱</sup>

او همچنين در تقرير برهان امکان می نویسد:

«و كل حركة في مسافة على سرعة محدودة، فإنه يتعين لها مبدء ان و طرف، ولا يمكن ان يكون الابطاء منها يبتدئ معها و يبلغ النهاية معها بل بعدها، فاذن هاهنا تعلق ايضاً بالعم و البعد، و امکان قطع، بسرعة محدودة، مسافة محدودة، فيما بين اخذه في الابتداء و تركه في الانتهاء وفي اقل من ذلك، امکان قطع اقل من تلك المسافة فهاهنا غير مقدار المسافة التي لا يختلف فيها السريع و البطيء مقدار آخر، الذي تقول: ان السريع بقطع فيه هذه المسافة، و في اقل منه اقل من تلك المسافة.»<sup>۳۳۲</sup>

#### ۵.۱۶. چند قاعده فلسفی

در آثار شیخ الرئیس مانند اشارات و تنبیهاات، شفا و نجات، قواعد فلسفی فراوانی مطرح شده است که استقصای کامل آنها، کتاب مستقلى را می طلبد. پاره‌ای از این قواعد فلسفی را ابن سینا برای نخستین بار مطرح کرده و مورد بحث قرار داده است؛ از جمله:

كل ممكن زوج تركيب

«...والذی يجب وجوده لغيره دائماً فهو ايضاً غير بسيط الحقيقة لانّ الذی له باعتبار ذاته الذی له من غيره و هو حاصل الهوية منهما جميعاً في الوجود فلذلك لا شيء غير واجب الوجود تعرى عن ملا بسة ما بالقوة و الامکان باعتبار نفسه و هو الفرد و غيره زوج ترکیبی.»<sup>۳۳۳</sup>

كلّ معینین، احدهما اعمّ من الآخر، يحمل علیها معنی ثالث، فان ذلك المعنى يكون للاعم اولاً و بالذات و للاخص بعده و بسببه

این قاعده را شیخ در کتاب اشارات ذکر کرده و پاره‌ای از مسائل مهم فلسفی را بر آن استوار دانسته است: «فالآن لنعبر انه الامرین يتعلّق: فنقول ان مفهوم كونه غير واجب الوجود دائماً و الثانى واجب الوجود بغيره وقتاً ما، فان هذين يحمل عليهما واجب الوجود بغيره و به سلب عنهما واجب الوجود لذاته من حيث المفهوم او يمنع شيء من خارج و اما مسبوق العدم فليس له الا وجه واحد فهو في مفهومه اخصّ من المفهوم الاول و المفهومان جميعاً يحمل عليهما التعلّق بالغير و اذا كان معینان احدهما اعمّ من الآخر و يحمل على مفهوميهما معنی فان ذلك المعنى للاعم بذاته اولاً و للاخص بعده ثانياً، لان ذلك المعنى لا يلحق الاخص الا

و قد لحق الاعمّ من غيره عكس، حتّى لو جازها هنا ان يكون مسبوق العدم يجب وجوده بغيره و يمكن له في حد نفسه لم يكن هذا التعلّق فقد بان ان هذا التعلّق هو بسبب الوجه الآخر و لأن هذه الصفة دائمة الحمل على المعلومات ليس في حال الحدوث فقط.<sup>۳۳۴</sup>

الواجب لذاته، واجب من جميع جهاته

شیخ نخستین بار این قاعده را مورد بحث قرار داده و برای ثابت کردن آن برهان آورده است. برهان شیخ متکی بر برهان خلف است، و خلاصه آن بدین ترتیب تقریر شده است:

«اگر ذات واجب در اتّصاف به صفات خویش کافی نباشد، باید اتّصاف او به برخی صفات از سوی غیر انجام گیرد و هنگامی که چنین باشد، یعنی اتّصاف ذات واجب به برخی صفات از سوی غیر، بدون قید و شرط واجب نباشد، اکنون این نتیجه را صغری قرار می دهیم و با نظم قیاسی یک کبری بر آن می افزاییم و می گوئیم: ذات واجب من حیث هو هو و بدون قید و شرط واجب نیست و هر چیزی که من حیث هو هو و بدون قید و شرط واجب نباشد واجب بالذات نخواهد بود. نتیجه ای که از این دو قیاس به دست می آید این است که اگر ذات واجب در اتّصاف به صفات خویش کافی نباشد واجب بالذات نخواهد بود و این خلاف فرض است.»<sup>۳۳۵</sup>

کلّ حادث مسبوق بالمادّة

شیخ نخستین فیلسوفی است که از این قاعده یاد کرده و آن را مورد بحث قرار داده است:

«کلّ ما هو ممکن الوجود فهو دائماً باعتبار ذاته ممکن الوجود لکنه ربما عرضی ان بجنب وجوده بغيره و ذلک اما ان يعرض له دائماً و اما ان يكون وجوب وجوده عن غيره ليس دائماً بل في وقت سوى وقت فهذا يجب ان يكون له مادّة يتقدّم وجوده بالزمان...»<sup>۳۳۶</sup>

این قاعده، منشأ آثار بسیاری است و مسائل گوناگونی بر آن بار می شود که یکی مسأله تفسیم صحیح موجود به دو قسم بالفعل و بالقوه است و دیگری مسأله مهم و اساسی اتّحادی بودن ترکیب مادّه و صورت است، در مقابل قول به انضمامی بودن آن که شماری طرفدار آن هستند.

الرأى الكلى لا ينبعث منه شيء مخصوص جزئى

شیخ نخستین بار این قاعده را در اشارات یادآور می شود. مفاد این قاعده این است که: اراده کلی، هرگز نمی تواند سرچشمه پدید آمدن عمل شخصی در خارج قرار گیرد، مگر این که تخصیص زنده‌ای به آن

همراه گردد، در مثل اگر شخصی در مقام انفاق، سکه مخصوصی را که در دست دارد به شخص دیگری که نیازمند به آن است، ببخشد، هرگز نباید سرچشمه آن عمل را یک حکم کلی مبنی بر لزوم انفاق در هر حال دانست.<sup>۳۳۷</sup>

آنچه ذکر گردید، تنها گوشه‌ای از نوآوری‌های شیخ رئیس، ابوعلی‌سینا بود که از نبوغ شخصی و نبوغ و فکر خلاق او سرچشمه گرفت.

#### ۴- ابوالفرج بن طیب جائلق بغدادی (م ۴۳۵ق)

به نقل شهرزوری عراقی و قفطی، مسیحی مذهب و شاگرد ابوالخیر بود. به زبان‌های سریانی و یونانی آگاه بود. تصانیف بسیاری در زمینه فلسفه و طب داشت. وی بر اکثر علوم اوایل و قدما شرح و تألیف نگاشته است. به طوری که ابن سینا درعین این که او را در فلسفه نقد می‌کند از او در طب به عنوان پیشوا قلمداد می‌کند.

نقد فلسفه او هم به تعبیر شهید مطهری از این لحاظ است که بوعلی احدی از معاصرین را در فلسفه به حساب نمی‌آورد. ابوحیان توحیدی نقل می‌کند که وقتی که کار میان ابن سینا و ابوریحان به خشونت کشید و ابوریحان سخنان تندى در نامه خود به کاربرد خبر به ابوالفرج رسید و گفت: هر کس با دیگران چنان کند با او نیز چنان کنند.

قفطی پس از اشاره به سخن بوعلی درباره ابوالفرج می‌گوید: اما من و هر منصفی جز این نمی‌گوییم که ابوالفرج علوم گذشته را احیا کرد و مخفیات آن را اشکار نمود و در منطق حکمت تفسیر بر ایساغوجی فروریوس و قاطیغوریاس، باری ارمیناس، انالوطیقای اول و انالوطیقای دوم. طوبیقا، سوفسطیقا، خطابه، شعر، حیوان، و نیز فلسفه، تألیفاتی داشت. مانند: کتاب فی علل الاشياء... از جمله کتاب‌های وی که موجود است کتاب تشریح الصغیر جالینوس فی العلم و المعجز، رساله در توبه و تفسیر معقولات ارسطو است.

این بطلان، یکی از شاگردان وی می گوید: ابن طیب ۲۰ سال مشغول تفسیر مابعد الطبیعه بود و تألیفات و شروح او بیشتر به صورت املا صورت گرفته است. شاگردان وی عبارتند از: ابن بطلان نصرانی و ناتلی که استاد ابن سیناست.

### ۵- ابوالفرج علی بن حسن بن هندو (م ۴۱۰ یا ۴۲۰ ق)

مردی ادیب حکیم، کاتب و شاعر بود و در علوم اوائل اطلاع بسیار داشت. او از بزرگ ترین و فاضل ترین شاگردان ابوالخیر بود. برخی او را اهل ری دانسته اند و برخی نیز او را قمی الاصل دانسته اند؛ ولی مولد و منشا او طبرستان بود.

ابن هندو علوم اوائل را در نیشابور محضر ابوالحسن وائلی و در نزد ابوالخیر بن خمار آموخت. او همچنین مدتی را در بغداد گذراند و بعد به گرگان به خدمت قابوس بن وشمگیر (۳۶۶ تا ۴۰۳ هجری) و پسر او منوچهر (۴۰۳ تا ۴۲۰ هجری) رفت. او سپس به نیشابور گریخت و آنجا فوت نمود.

کتب و رسایل او عبارتند از:

الكلم الروحانية فی حکم النورانية؛

الرسالة المشوقة فی المدخل الی علم الفلسفة؛

کتاب النفس (مقاله ارسطو در نفس).

### ۶- ابوعلی حسن بن حسن بن هیثم بصری

یکی از بزرگترین ریاضی دانان و طبیعی شناسان قرون وسطی است. وی هم طیب و هم فیلسوف بود. او در فیزیک و ریاضیات شهرت جهانی دارد و در پیشرفت این دو علم در سطح جهانی نقش مؤثری داشت. وی در نزد غربیان به الهازن معروف است.

ابن هیثم در بصره متولد شد. آغاز حیات خویش را در عراق گذراند. او مدتی به دیوانی مشغول بود. وی پیش طرحی برای استفاده از رود نیل، هنگام کاهش آب تهیه کرد و با خود به قاهره برد؛ ولی پس از بررسی با مهندسين، متوجه شد آن طرح عملی نیست. او از خلیفه فاطمی مصر، الحاکم بامرالله، عذر خواست و از ترس خلیفه خود را به دیوانگی زد تا این که خلیفه فوت نمود.



او تا آخر عمر در مصر به تحقیق و تالیف مشغول بود. به طوری که سالانه سه اثر از خود به یادگار می‌گذاشت. وی در اخلاق رساله‌ای لطیف و بی‌نظیر نگاشته است.

کتاب معروف او در علم مناظر تاثیر عظیمی بر ترقی علم در شرق و غرب داشت. راجر بیکن، فیلسوف بزرگ و کپلر موسس قوانین جدید علم نجوم از این کتاب بهره‌مند شدند.

ابن هیثم در نور و قوانین آن تحقیقات دقیقی انجام داد. ظاهراً اولین کسی است که اتفاق تاریک (امتحان نوری) را جهت آزمایش مورد استفاده قرار داد. کتاب المناظر او در مبحث انعکاس نور و تحقیقات وی در خصوص عدسیها یعنی مبحثی که به نام خود او اشتهار یافته است و الهازن نام گرفت و نیز توصیف دقیق او از چشم شگفت آور است.

در علم هیئت هم به نگارش اثری دست زد که دارای نفوذ بی‌نهایت بود و به زبان عربی و لاتین ترجمه شد. تئوری او به عنوان یک تئوری کلاسیک برای عموم اخترشناسان عرب و منجمان مسیحی قرون وسطی باقی ماند.

در دایره المعارف بریتانیکا چنین آمده است: ابن هیثم بزرگترین مکتشف در علم مناظر است که بعد از بطلمیوس ظهور کرد. همین امر، خاور شناسی به نام ماکس مایرهورف را واداشت تا تصریح کند که عظمت ابتکار مسلمین در علم مناظر تجلی کرده است. دانشمندان اروپا مدت پنج قرن در مبحث نور، خوشه‌چین خرمن دانش ابن هیثم بودند.

این دانشمند معادلات چهار درجه‌ای را حل کرد و سعی کرد عمق کره هوا را تعیین کند.

او در زمینه الهیات می‌گوید: از کودکی همواره در اعتقادات مردم مختلف تأمل می‌کردم و هر گروهی را متمسک به آنچه عقیده داشتند یافتم. در حالی که خود در همه آن شک داشتم و برآن بودم که حق یکی است و اختلاف در کیفیت راه جستن به آن است و چون به مرحله ادراک عقلی رسیدم به طلب معدن حق اکتفا کردن و برآن شدم که حق را فارغ از ظنون دریابم و اندیشه‌ای که آدمی را به خدا نزدیک کند و از خشنودی وی برخوردار سازد و انسان را به طاعت وی راهنمایی کند برگزینم. به همین سبب، در اقسام آرا و اعتقادات و انواع علوم دینی خوض کردم و رسیدم به این‌که حق، آرایی است که عنصر آن امور حسی و صورت آن امور عقلی است و فلسفه هم اساس دانش هاست که فقط در کتب ارسطو باید آن را جستجو کرد.

درباره آثار ابن هیشم نیز باید گفت که گرچه دبور معتقد است از آثار ابن هیشم چیزی باقی نمانده است و از شاگردان او هم به جز ابن فاتک خبری در دست نیست؛ ولی مجموعه رساله‌های او در حیدرآباد دکن به چاپ رسید.

# تاريخ فلسفة اسلامي

حجت الاسلام والمسلمين دكتور عبد الحسين خسروپناه

□□□

مؤسسة آموزش شي - پژوهشي امام خميني رحمة الله عليه



## طبقه سیزدهم

### ۱- خواجه نصیرالدین طوسی (۵۹۷-۶۷۳ ق)

منابع مطالعاتی:

اندیشه سیاسی خواجه نصیرالدین طوسی؛ مرتضی یوسفی راد.

□ المنهج الفلسفی فی علم الکلام؛ عبد الامیر الاعسم.

نصیرالدین الطوسی حیات و فلسفته؛ محمد حسین جلالی.

انتظارات بشر از دین؛ عبدالحسین خسروپناه.

تاریخ فلسفه اسلامی؛ سید اسحاق حسینی کوهساری.

تاریخ فلسفه در جهان اسلام، حنا الفاخوری و خلیل الجبر، ترجمه عبدالمحمد آیتی.

#### ۱. چگونگی رشد و نمو و تحصیل ۳۳۸

سرزمین طوس ناحیه‌ای از خراسان بزرگ است که خاستگاه دانشورانی بزرگ و تاریخ‌ساز بوده است. در جغرافیای قدیم ایران، طوس از شهرهای مختلفی چون «نوقان»، «طابران» و «رادکان» تشکیل شده بود. قبر مطهر حضرت علی بن موسی الرضا علیه السلام در حوالی شهر «نوقان» و در روستایی به نام «سناباد» قرار داشت که پس از توسعه آن، امروزه یکی از محله‌های شهر مشهد به شمار می‌آید.

گویند «شیخ وجیه الدین محمد بن حسن» که از بزرگان و دانشوران قم بود □ و در روستای «جهرود» از توابع قم زندگی می‌کرد □ به همراه خانواده و به شوق زیارت امام هشتم شیعیان علیه السلام به مشهد اعزام شد. پس از زیارت، هنگام بازگشت، به علت بیماری همسرش، در یکی از محله‌های شهر طوس مسکن گزید. او پس از چندی به درخواست اهالی آن دیار، افزون بر اقامه نماز جماعت در مسجد، به تدریس در مدرسه علمی مشغول شد. در صبحگاه یازدهم جمادی الاول سال ۵۹۷ ق، به هنگام طلوع آفتاب، سپیده از خنده شکفته شد و درخشنده‌ترین چهره حکمت و ریاضی در قرن هفتم پا به عرصه وجود نهاد.

پدر با تفأل به قرآن کریم، نوزاد را که سومین فرزندش بود، «محمد» نامید. او بعدها کنیه اش «ابوجعفر» گشته، به القابی چون «نصرالدین»، «محقق طوسی»، «استاد البشر» و «خواجه» شهرت یافت.

ایام کودکی و نوجوانی محمد در شهر طوس سپری شد. وی در این ایام پس از خواندن و نوشتن، قرائت قرآن، قواعد زبان عربی و فارسی، معانی و بیان و حدیث را نزد پدر خویش آموخت. مادرش نیز وی را در خواندن قرآن و متون فارسی کمک می‌کرد. پس از آن به توصیه پدر، نزد دایی اش «نورالدین علی بن محمد شیعی» که از دانشمندان نامور در ریاضیات، حکمت و منطق بود، به فراگیری آن علوم پرداخت.

عطش علمی محمد در نزد دایی اش چندان برطرف نشد. بدین سبب با راهنمایی پدر در محضر «کمال الدین محمد حاسب» که از دانشوران نامی در ریاضیات بود، به تحصیل پرداخت. هنوز چند ماهی نگذشته بود که استاد، قصد سفر کرد. نقل شده است وی به پدر او چنین گفت: من آنچه می‌دانستم به او (خواجه نصیر) آموختم و اکنون سؤال‌هایی می‌کند که گاه پاسخش را نمی‌دانم!

پس از چندی، دایی پدرش، «نصیرالدین عبدالله بن حمزه» که تبحر ویژه‌ای در علوم رجال، درایه و حدیث داشت، به طوس آمد. محمد که هر لحظه، عطش علمی اش افزون می‌گردید در نزد او به کسب علوم پرداخت. گرچه او موفق به فراگیری مطالب جدیدی از استاد نشد، اما هوش و استعداد وافرش شگفتی و تعجب استاد را برانگیخت به گونه‌ای که به او توصیه کرد تا به منظور استفاده‌های علمی بیش‌تر به نیشابور مهاجرت کند.

او در شهر طوس و به دست استادش، «نصیرالدین عبدالله بن حمزه» لباس مقدس عالمان دین را بر تن کرد. از آن پس از سوی استاد به لقب «نصیرالدین»، افتخاری جاویدان یافت.

در آخرین روزهایی که نصیرالدین جوان برای سفر به نیشابور آماده می‌شد غم از دست دادن پدر بر وجودش سایه افکند؛ اما تقدیر چنین بود و او می‌بایست با تحمل آن اندوه جانکاه به تحصیل ادامه دهد. در حالی که یک سال از فوت پدرش می‌گذشت به نیشابور پای نهاد و به توصیه دایی پدر به مدرسه «سراجیه» رفت. وی مدت یک سال نزد سراج الدین قمری که از استادان بزرگ درس خارج فقه و اصول در آن مدرسه بود، به تحصیل پرداخت. سپس در محضر استاد «فریدالدین داماد نیشابوری» - از شاگردان فخر رازی - کتاب اشارات ابن سینا را فرا گرفت.

پس از مباحثات علمی متعدد فریدالدین با خواجه، علاقه و استعداد فوق العاده خواجه نسبت به دانش اندوزی نمایان شد. فریدالدین او را به یکی دیگر از شاگردان فخر رازی معرفی کرد و بدین ترتیب نصیرالدین طوسی توانست کتاب قانون ابن سینا را نزد «قطب الدین مصری شافعی» به خوبی بیاموزد. وی افزون بر اساتید فوق، از محضر عارف معروف آن دیار «عطار نیشابوری» (متوفی ۶۲۷) نیز بهره‌مند شد.

خواجه که در آن حال، صاحب علوم ارزشمندی گشته، همواره به دنبال کسب علوم و فنون بیش‌تر بود، پس از خوشه‌چینی فراوان از خرمن پربار دانشمندان نیشابور به ری شتافت و با دانشور بزرگی به نام «برهان الدین محمد بن محمد بن علی الحمدانی قزوینی» آشنا گشت. او سپس قصد سفر به اصفهان کرد؛ اما در بین راه، پس از آشنایی با «میثم بن علی میثم بحرانی» به دعوت او و به منظور استفاده از درس «خواجه ابوالسعادات اسعد بن عبدالقادر بن اسعد اصفهانی» به شهر قم رو کرد.

محقق طوسی پس از قم به اصفهان و از آنجا به عراق رفت. او علم «فقه» را از محضر «معین الدین سالم بن بدران مصری مازنی» (از شاگردان ابن ادریس حلی و ابن زهره حلی) فرا گرفت. و در سال ۶۱۹ ق از استاد خود اجازه نقل روایت دریافت کرد.

آن‌گونه که نوشته‌اند خواجه مدت زمانی از «علامه حلی» فقه و علامه نیز در مقابل، درس حکمت نزد خواجه آموخته است.

«کمال الدین موصلی» ساکن شهر موصل (عراق) از دیگر دانشمندی بود که علم نجوم و ریاضی به خواجه آموخت. بدین ترتیب، محقق طوسی دوران تحصیل را پشت سر نهاده، پس از سال‌ها دوری از وطن و خانواده، قصد عزیمت به خراسان کرد. پس از این، دوران جدیدی از زندگی محقق طوسی آغاز می‌شود.

## ۲. دوران شکوفایی و خدمات ارزنده محقق طوسی ۳۳۹

در پی کسب جمیع علوم عقلی و نقلی، وی در میان علما به عنوان عالم و حکیمی برجسته درخشیده، زبانزد دیگران شد. «ناصر الدین عبدالرحیم بن ابی منصور» حاکم و محتشم قلعه قهستان که مردی فاضل و دوستدار علم و فلسفه بود، وی را به قلعه اسماعیلیان ۳۴۰ دعوت کرد. خواجه نیز به جهت حمله مغول‌ها به سرزمین‌های اسلامی، دعوت وی را پذیرفت تا از قلاع اسماعیلیه که تا آن زمان از حمله مغول‌ها در امان بود، خود و خانواده‌اش را از شر مغول‌ها نجات دهد.

وی در آن دوران، بیش تر وقت خود را صرف تألیف و ترجمه کرد. او در مدت اقامت خود کتاب طهارة الاعراق تألیف این مسکویه را به درخواست میزباننش به زبان عربی ترجمه کرد و نام آن را اخلاق ناصری نهاد؛ اما به جهت کامل شدن کتاب در حکمت عملی، بخش تدبیر منزل و سیاست مدن را بر آن افزود. وی در همین ایام بنا به درخواست معین الدین، پسر ناصرالدین، رساله معینیه را در موضوع علم هیئت، به زبان فارسی نگاشت.

ناسازگاری اعتقادی خواجه با اسماعیلیان و نیز ظلم و ستم آنان نسبت به مردم وی را بر آن داشت تا برای کمک گرفتن، نامه‌ای به خلیفه عباسی در بغداد بنویسد. در این میان حاکم قلعه از ماجرای نامه، باخبر شد و به دستور او خواجه نصیر بازداشت و زندانی گردید.

پس از چندی خواجه به قلعه الموت منتقل شد؛ ولی حاکم قلعه که از دانش محقق طوسی اطلاع پیدا کرده بود با او رفتاری مناسب در پیش گرفت.

نصیر الدین طوسی حدود ۲۶ سال در قلعه‌های اسماعیلیه به سر برد؛ اما در این دوران لحظه‌ای از تلاش علمی باز ننشست و کتابهای متعددی از جمله شرح اشارات ابن سینا، تحریر اقلیدس، تولی و تبری، اخلاق ناصری، اساس الاقتباس، رساله معینیه و چند کتاب و رساله دیگر را تألیف کرد. ۳۴۱ خواجه در پایان کتاب شرح اشارات می‌نویسد:

«بیش تر مطالب آن را در چنان وضع سختی نوشته‌ام که سخت تر از آن ممکن نیست و بیش تر آن را در روزگار پریشانی فکر نگاشتم که هر جزئی از آن، ظرفی برای غصه و عذاب دردناک بود و پشیمانی و حسرت بزرگی همراه داشت. زمانی بر من نگذشت که از چشمانم اشک نریزد و دلم پریشان نباشد و زمانی پیش نمی‌آمد که دردهایم افزون نگردد و غم‌هایم دو چندان نشود...» ۳۴۲

همچنین وی در مقدمه اخلاق ناصری می‌نویسد:

«... تحریر این کتاب که موسوم است به اخلاق ناصری، در وقتی اتفاق افتاد که به سبب تقلب روزگار جلای وطن بر سبیل اضطرار، اختیار کرده بود و دست تقدیر، او را به مقام قهستان پایبند گردانیده ...» ۳۴۳

بنابراین، خواجه طوسی بر خلاف ادعای برخی، با رغبت و میل خود و یا در پی کسب قدرت به دعوت اسماعیلیه پاسخ مثبت نداد؛ بلکه با وجود زمینه‌هایی که برای استفاده از مناصب حکومتی و تنعمات در



دربار اسماعیلیه وجود داشت به اشاعه علوم پرداخته با تدوین کتاب های ارزنده خدمات بزرگی به عالم انسانیت کرد.

در هر صورت، از آنجا که وجود اسماعیلیان حاکمیت و قدرت سیاسی مغولان را به خطر می انداخت هلاکوخان در سال ۶۵۱ ق با اعزام لشکری به قهستان آنجا را فتح کرد.

حاکم قلعه پس از مشورت با خواجه نصیر، علاوه بر تسلیم کامل قلعه، از مغولان اطاعت کرد. چندی پس از آن در سال ۶۵۶ ق. تاج و تخت اسماعیلیان در ایران برچیده شد. شهرت و آوازه محقق طوسی در حکمت، ریاضیات، و مهارت وی در بستن زیج و رصد سبب شد نزد خان مغول احترام و موقعیت ویژه ای یابد.

هلاکوخان در امر سیاست و حکوت با وی به مشورت می پرداخت. از جمله در فتح بغداد و کشتن آخرین خلیفه عباسی، از نظرهای خواجه طوسی بهره گرفت. ۳۴۴

مقام علمی و ارزش فکری نصیرالدین طوسی موجب شد تا هلاکو، او را در شمار بزرگان خود دانسته، نسبت به حفظ و حراست از جان وی کوشا باشد و او را در همه سفرها به همراه برد.

خواجه که در آن ایام دارای مقام و صاحب نفوذ شده بود از موقعیت استفاده کرد و خدمات بسیاری به فرهنگ اسلام و کشورهای مسلمان و جلوگیری از جنگ و خونریزی و قتل عام مردم □□ را داشت. که برخی از آنها عبارت اند از:

۱. انجام کارهای علمی و فرهنگی، تربیت شاگردانی چون علامه حلی و نگارش کتابهای ارزشمندی در اثبات حقانیت مذهب امامیه اثنی عشری نظیر تجرید العقاید، قواعد العقاید، فصول العقاید و رساله امامیه؛

۲. جلوگیری از به آتش کشیدن کتابخانه بزرگ حسن صباح در قلعه الموت به دست مغولان؛

۳. نجات جان دانشمندان و علمایی همچون ابن ابی الحدید (شارح نهج البلاغه) و برادرش موفق الدوله و عظاملک جوینی که بی رحمانه مورد غضب و خشم مغولان قرار گرفته بودند؛

۴. متأثر شدن قوم مغول از فرهنگ و تمدن اسلامی به دست خواجه و بعدها توسط علامه حلی، به گونه ای که موجب شد مغولان به اسلام و مذهب تشیع روی آورند و از سال ۶۹۴ ق اسلام دین رسمی ایران قرار گیرد؛

۵. جلوگیری از تهاجم آنان به کشورهای مسلمان؛

۶. تأسیس رصدخانه مراغه در سال ۶۵۶ ق، با همکاری جمعی از دانشمندان که هزینه آن از موقوفات بود و همین امر مایه دوام آن شد؛

۷. احداث و تجهیز کتابخانه بزرگ رصدخانه در مراغه با بیش از ۴۰۰ هزار جلد کتاب.

بنابراین، خواجه از جهت علمی، شخصیتی جامع بود. هم در حکمت عملی در هر سه عرصه اخلاق فردی، تدبیر منزل و سیاست مدن تألیفاتی داشت و هم در عرصه حکمت نظری خصوصاً در زمینه نجوم و ریاضیات، آثار متعدد و کاربردی به جای گذاشت؛ اگرچه در طبیعیات تألیفاتی نداشت. وی در فلسفه اولی و مباحث کلامی نیز کارهای برجسته‌ای خصوصاً در اثبات حقانیت مذهب امامیه اثنی عشری انجام داد. افزون بر آن، وی از جهت سیاسی و اجتماعی نیز شخصیت برجسته‌ای به شمار می‌رفت و مورد مشورت حاکم اسماعیلیان و هلاکو خان مغول قرار می‌گرفت.

لازم به ذکر است که بنابر نظر برخی، بسیاری از آثار خواجه گردآوری علمی است و کمتر به نوآوری و نظریه پردازی پرداخته شده است. ۳۴۵ به عنوان نمونه، وی در شرح اشارات ابن سینا تنها در علم باری تعالی و ضرورت بعثت پیامبران به اظهار نظر می‌پردازد. از این رو، خواجه را بنیانگذار یک مکتب جدید فلسفی نمی‌دانند. اما این عده توجه نداشته‌اند که نوآوری، امری تشکیکی است و همواره به معنای تأسیس یک مکتب جدید نیست. می‌توان به چند نمونه از نوآوری‌های وی اشاره کرد:

تلفیق فلسفه مشائی و اشراقی: محقق طوسی، مشایی محض نیست؛ بلکه در مواردی گرایش اشراقی دارد. به عنوان نمونه، وی وجود هیولا را نمی‌پذیرد و یا در بحث ضرورت بعثت انبیا با رویکرد خاصی به بحث می‌پردازد.

تلفیق فلسفه و کلام شیعی: اگرچه پیش از وی فخر رازی، گرایش تلفیقی بین فلسفه و کلام اهل سنت داشت؛ اما در میان اندیشمندان شیعه، خواجه نصیر برای اولین بار دست به این کار زد. کتاب تجرید العقاید در واقع یک دوره، فلسفه و کلام است. وی در هر مبحث کلامی مانند اثبات خداوند و یا صفات الهی از مبحث فلسفی بهره می‌برد. این رویکرد وی در عمل نشان داد که فلسفه و دین قابل جمع هستند.

ارایه تبیین‌های نو در مباحث فلسفی: به عنوان نمونه، بحث اعتباریات و معقولات ثانیه در فلسفه اشراقی، توسط خواجه طوسی بسط یافت و معقولات به دو قسم فلسفی و منطقی تقسیم شد.

پاسخ به نقدهای فلسفه: او از یک سو به پاسخ نقدهای فخر رازی پرداخت و از سوی دیگر مصارع المصارع را در پاسخ به نقدهای ضعیف شهرستانی نگاشت. شاید اگر خواجه به این امر اقدام نمی‌کرد، فلسفه تا مدت‌های مدیدی کنار زده می‌شد. در واقع، نقد مخالفان، موجب تثبیت نظام فلسفی شد و ارزش این کار کمتر از تأسیس یک مکتب جدید نیست.

### ۳. وفات محقق طوسی ۳۴۶

هیجدهم ذی‌قعدة سال ۶۷۳ ق است؛ آسمان بغداد غروب دیگری در پیش دارد. مردی که پس از عمری نورافشانی و تبلیغ وحی، توانمند و پرتلاش به یاری عقل شتافت اینک در بستر بیماری افتاده، بستگان و دوستان به گردش حلقه زده‌اند. در همین حال یکی از اطرافیان به او نزدیک شد و گفت: وصیت کن پس از مرگ در جوار قبر حضرت علی علیه السّلام به خاک سپرده شوی! خواجه، مؤدبانه جواب داد: مرا شرم می‌آید که در جوار این امام (امام کاظم علیه السّلام) بمیرم و از آستان او به جای دیگر برده شوم. پس از این گفتگو خواجه به ملاقات خدای خویش شتافت. مراسم تشییع جنازه او با حضور شماری از ارادتمندان و مشتاقانش به سوی آستان مقدس امام موسی کاظم علیه السّلام انجام گرفت. هنگامی که می‌خواستند قبری برای او حفر کنند به قبری از پیش ساخته برخوردند که تاریخ آماده شدن آن مصادف با تاریخ تولد خواجه بود. سرانجام پیکر مطهر این دانشمند طوسی در همان قبر، در آغوش خاک جای گرفت.

### ۴. فرزندان خواجه نصیرالدین ۳۴۷

خواجه نصیر سه پسر از خود به یادگار نهاد: صدرالدین علی، فرزند بزرگ او که همواره در کنار پدر و همگام با او بود و در فلسفه، نجوم و ریاضی بهره‌کافی داشت. دومین فرزندش، اصیل‌الدین حسن نیز اهل دانش و فضیلت بود و در زمان حیاتش اغلب به امور سیاسی مشغول بود. فرزند کوچک خواجه فخرالدین محمد بود که ریاست امور اوقاف در کشورهای اسلامی را به عهده داشت.

### ۵. شاگردان خواجه نصیر

نصرالدین طوسی در شهرها و کشورهای مختلف رفت و آمد می‌کرد و همچون خورشیدی تابان نورافشانی کرده، شاگردان بسیاری را فروغ دانش می‌بخشید. برخی از آنان به این قرار است:  
 علامه حلی، بن میثم بحرانی، قطب‌الدین شیرازی، کمال‌الدین عبدالرزاق شببانی بغدادی ۳۴۸، سید رکن‌الدین استرآبادی.

### ۶. آثار ماندگار محقق طوسی ۳۴۹

نصیرالدین در دوران حیات ارزشمند خویش، به رغم آشوب و حوادث مخاطره‌انگیز و فشارهای سیاسی، اجتماعی و نظامی آن عصر، توانست حدود یکصد و نود کتاب و رساله علمی در موضوعات متفاوت به رشته تحریر درآورد. برخی از آثارش عبارت‌اند از:

۱. تجرید العقاید در کلام ۲. شرح اشارات بوعلی سینا ۳. قواعد العقاید در اصول عقاید ۴. اخلاق ناصری
۵. اوصاف الاشراف ۶. تحریر اقلیدس ۷. تحریر مجسطی ۸. اساس الاقتباس ۹. زیج ایلخانی ۱۰. اثبات الجواهر ۱۱. اثبات اللوح المحفوظ ۱۲. اشکال الکرویه ۱۳. شرح اصول کافی ۱۴. رساله‌ای در کلیات طب
۱۵. تجرید الهندسه ۱۶. نقد المحصل (در نقد کتاب المحصل فخر رازی) و ده‌ها کتاب و رساله علمی دیگر.

### ۷. معرفی چند اثر محقق طوسی

#### تجرید الاعتقاد ۳۵۰

کتاب تجرید الاعتقاد بهترین کتاب در زمینه علم کلام و توضیح عقائد امامیه شمرده شده است. این کتاب از لحاظ شیوه نگارش و اسلوب، بنابر عقیده مؤلف و تصدیق دیگران تا زمان تألیف بلکه بعد از آن نیز همانندی نداشته است.

علامه شیخ آقا بزرگ تهرانی می‌گوید: تمام علما آن را تحسین کرده‌اند و تمام شارحان از آن تمجید نموده‌اند و امامیه و اهل سنت به شرح آن اقدام نموده‌اند.

ایشان از فاضل قوشچی (از علمای اشاعره) نقل می‌کند که این کتاب حاوی عجائب و مزین به نکته‌های تازه است و حجم آن کم و در بلاغت سرآمد است و از نظم و نسق خوبی برخوردار و حاوی علوم بسیاری است که هیچ کس نتوانسته مثل آن را بیاورد.

این کتاب از همان ابتدای تألیف مورد توجه دانشمندان قرار گرفته است. شرح‌ها و حواشی بسیار، گویای این امر است. بسیاری از شاگردان خواجه آن را شرح کرده‌اند و با این که در آن بر عقائد امامیه تأکید و استدلال می‌شود، علمای اهل سنت نیز به این کتاب اهتمام داشته و آن را شرح کرده‌اند.

این کتاب اگر چه ماهیتی کلامی و اعتقادی دارد، اما با انگیزه سیاسی و دفاع از شیعه در مبانی کلامی و سیاسی‌اش در زمانی که عقاید شیعی، آماج حملات و فتنه شده بود، نگاشته شد. خواجه طوسی در این کتاب، اعتقادات شیعیان را با روش برهانی و استدلالی به صورت قوی‌ترین و مستدل‌ترین و جامع‌ترین متن کلامی - سیاسی شیعه در می‌آورد. وی در مبحث نبوت و امامت کتاب به طرح مباحث کلام سیاسی شیعه درباره جهات توجه دین به جامعه و هدف رسالت پیامبر و وصایت امامان شیعی می‌پردازد. ۳۵۱

از ویژگی‌های کتاب تجرید الاعتقاد می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد:

ایجاز آمیخته به استدلال‌های متقن از ویژگی‌های مهم این کتاب است. خواجه نصیر، تنها به بیان عقاید و باورها اکتفا نمی‌کند؛ بلکه دلایل عقلی مباحث فلسفی و کلامی را به اجمال و اختصار ارایه می‌دهد. به عنوان نمونه، می‌توان به چند مورد اشاره کرد؛ وی در اثبات صانع چنین می‌نویسد: «الموجود إن كان واجباً و إلا استلزمه لاستحالة الدور والتسلسل.» ۳۵۲ و یا در خصوص اثبات صفات خداوند می‌گوید: «وجوب الوجود يدل على سرمديته، و نفی الزائد، و الشریک، و المثل، و التركيب بمعانیه، و الضد، و التحيز، و الحلول، و الاتحاد، و الجهة، و حلول الحوادث فيه، و الحاجة، و الالم مطلقاً، و اللذة المزاجية، و المعانی، و الاحوال، و الصفات الزائدة و الرؤیة.» ۳۵۳ و یا «و الاحكام و التجرد و استناد كل شیء إليه دلائل العلم.» ۳۵۴

محقق طوسی در تمام مباحث ابتدا به طرح ادعا سپس به ذکر دلایل می‌پردازد و در نهایت شبهات و نقد آن‌ها را بیان می‌کند.

وی برای اولین بار، فلسفه و کلام را تلفیق کرد و به عبارت دیگر، کلام فلسفی نوشت. وی ابتدا یک دوره، فلسفه مشا را بیان کرده سپس در مباحث کلامی از فلسفه مدد می‌جوید. در حال که پیش از او کتاب‌های

اندیشمندان شیعی همچون قواعد المرام ابن میثم، کلامی محض و یا فلسفی محض بود. اگرچه کتاب‌های فلسفی به مباحث الهیات بالمعنی الاخص هم می‌پرداختند؛ اما از آنجایی که فلسفه به کلی می‌پردازد، وارد جزئیات نمی‌شدند. به عنوان نمونه، ابن سینا به بیان نبوت عامه، امامت عامه و معاد می‌پردازد؛ اما نبوت خاصه، امامت خاصه و جزئیات معاد را بیان نمی‌کند. آمیختگی فلسفه و کلام نشان می‌دهد دغدغه اصلی محقق طوسی کلام بود و فلسفه برای نیل به این مقصد به کار گرفته شد. به عبارت دیگر، وی به دنبال کارکرد فلسفه در عرصه کلام بود. چنان‌که غربی‌ها با این رویکرد به فلسفه پرداختند. به عنوان نمونه، فرانسیس بیکن، فلسفه را مقدمه تسلط بر عالم می‌دانست. یکی از کارکردهای فلسفه هم در مباحث الهیات است. اسپینوزا از فلسفه در این جهت استفاده کرد. خواجه نصیر نیز از فلسفه در مباحث الهیات بهره گرفت. این رویکرد، زمینه و مقدمه‌ای برای کار ملاصدرا شد. به همین جهت در حاشیه الهیات شفا می‌نویسد: همه کتاب بزرگ ما، اسفار در الهیات است. ۳۵۵

محقق طوسی در این کتاب بر خلاف دیگر فلاسفه، بحث جواهر و اعراض را از امور عامه جدا کرد. به نظر می‌رسد وی تعریف رایج فلسفه را یعنی دانشی که از عوارض موجود بما هو موجود بحث می‌کند، نمی‌پذیرد. به یقین، مراد فلاسفه از موجود بما هو موجود، نه مفهوم فلسفه و نه مصداقی از وجود در کنار سایر مصداقی است؛ بلکه موجود خارجی مد نظر آنها است. به دیگر سخن، هر موجودی دارای حقیقت مشترکی به نام وجود است. بنابراین، فلسفه باید از عوارض موجود بما هو موجود یعنی از عوارض اصل وجود که در همه موجودات مشترک است، بحث کند. به همین جهت باید تا آنجایی از عوارض موجود بحث شود که وجود تعین پیدا نکند. بنابراین، بحث از واجب و ممکن، ذهنی و خارجی، علت و معلول و مانند آن که از تقسیمات موجود است، داخل در مباحث فلسفی و امور عامه می‌باشد؛ زیرا بحث از موجود غیرمتعین است. اما تقسیم ممکن به جوهر و عرض و پرداختن به جواهر و اعراض، بحث از موجود متعین است، نه موجود بما هو موجود که مشترک میان همه موجودات است. بنابراین، بحث از جوهر و عرض، خارج از امور عامه است؛ اگرچه داخل در مباحث فلسفه است.

پس از بیان ویژگی‌های کتاب به بیان مباحث آن می‌پردازیم. ۳۵۶ این کتاب دارای شش مقصد است، سه مقصد اول به خاطر کثرت مطالب، ابتدا به چندین فصل و سپس مطالب آنها تحت عنوان «المسألة»؛ ولی

سه مقصد بعدی تنها به «فصل»، تقسیم‌بندی شده است. عناوین مقصدها و فصول کتاب و برخی از مباحث آن عبارتند از:

مقصد اول: □ با عنوان امور عامه و مشتمل بر سه فصل (وجود و عدم، احکام ماهیت و لواحق آن، احکام علت و معلول) است.

مقصد دوم: با عنوان جواهر و پنج فصل (جواهر، اجسام، احکام اجسام، جواهر مجرد، اعراض) دارد. مقصد سوم: این مقصد درباره خداوند متعال است و مشتمل بر سه فصل (اثبات وجود خداوند، صفات خداوند، افعال خداوند) است.

مقصد چهارم: □ این مقصد درباره نبوت است و در ضمن هفت مسأله از حسن بعثت انبیاء علیهم السلام، عصمت آن‌ها و . . . بحث شده است.

وی در این مقصد با حُسن و نیکو شمردن بعثت پیامبران از حیث آثار و فواید مترتب بر آن از جمله، حفظ نوع انسان از تباهی و رساندن افراد به کمال، وجوب آن را اثبات می‌کند. همچنین عصمت را برای آن‌ها لازم می‌داند تا از هر گونه گناه و خطا و نسیان مصون باشد و در هدایت جامعه به سوی کمال، هیچ‌گونه انحرافی رخ ندهد. خواجه در ادامه، به بیان صفات پیامبران نظیر کمال عقل، ذکاوت، قوت رأی و عدم سهو می‌پردازد تا در پرتو این صفات، توانایی جعل قوانین کمال‌آور و شناخت فضایل و رذایل و تنظیم سیاست‌های اجرایی در جهت جاری‌سازی و جریان فضایل و کمالات در جامعه را دارا باشند. وی در انتها، راه‌های شناخت پیامبران را بیان می‌کند.

مقصد پنجم: این مقصد به امامت اختصاص دارد و در ضمن نه مسأله از امامت عامه و خاصه بحث شده است.

وی در این مقصد، بحث از امامت و وجوب عقلی آن بر خداوند را طرح می‌کند تا هدایت و رهبری جامعه را به سوی سعادت دنیوی و اخروی عهده‌دار شوند. وی معتقد است چنان‌چه آن را واجب ندانیم، نبود امام به رواج فتنه و فساد در میان مردم منجر می‌شود. بنابراین، خواجه طوسی امام را رئیس اول امور دینی و دنیایی مردم می‌داند که در پناه آن امر دین و دنیای مردم نظم و انتظام و رشد و توسعه می‌یابد.

در انتها به امامت خاصه و اثبات و انحصار امامت در علی علیه‌السلام بعد از وجود پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله می‌پردازد که شایستگی لازم و کافی را برای هدایت جامعه به سوی کمالات برخوردار بود.

محقق طوسی امامت را فعل الهی می‌داند و می‌گوید: «ان نصب الامام واجب علی الله». بنابراین، وی امامت را یک مسأله کلامی می‌داند، نه فقهی. اهل سنت اگرچه در کتاب‌های کلامی خود به بحث امامت پرداخته‌اند؛ اما آن را یک مسأله فقهی و فعل مردم می‌دانند. به دیگر سخن، معتقدند: «ان نصب الامام واجب علی الناس». اختلاف در جایگاه بحث امامت، ناشی از اختلاف در چیستی و معنای امامت است. در واقع، منشأ نزاع شیعه و سنی در همین است؛ اگرچه تعریف واحدی از امامت ارائه داده‌اند. ۳۵۷ متأسفانه محقق طوسی در این کتاب به این مسأله مهم نپرداخته است. ۳۵۸

مقصد ششم: این مقصد در مورد معاد است و در ضمن شانزده مسأله از مباحث مختلف معاد؛ از جمله امکان خلق عالم دیگر، وجوب معاد جسمانی، ثواب و عقاب، امر به معروف و نهی از منکر بحث شده است.

### اخلاق ناصری ۳۵۹

فلاسفه اسلامی به اعتبار ارتباط فلسفه نظری و عملی، به طرح و بیان اقسام حکمت عملی که اخلاق و تهذیب نفس یکی از اقسام آن است پرداخته‌اند. از میان اندیشمندان، خواجه نصیرالدین طوسی به جهت شرایط سیاسی - اجتماعی زمان خود، توجه خاصی به این بخش از حکمت با اقسام سه گانه آن کرده در این راستا اثر مهم اخلاق ناصری را نگاشته است.

قابل ذکر است که قبل از اخلاق ناصری، مهم‌ترین کتاب اخلاقی، تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق ابوعلی مسکویه بود؛ اما این کتاب فقط به قسم اول حکمت عملی یعنی تهذیب نفس پرداخته دو قسم دیگر، یعنی تدبیر منزل و سیاست مدن که هر دو مورد نیاز اجتماع سیاسی آن روز بوده، مورد توجه قرار نداده است. از این رو، محقق طوسی به خواهش ناصرالدین عبدالرحیم ابی‌منصور، محتشم قهستان - از سرزمین‌های تحت حکمرانی اسماعیلیان - ابتدا آن را ترجمه کرد؛ اما با توجه به نقص آن، با محور قرار دادن بخش اخلاق، آن را در قالبی دیگر ریخته دو قسم دیگر یعنی تدبیر منزل و سیاست مدن را به آن افزوده آن را اخلاق ناصری نام نهاد. ۳۶۰ امتیاز این کتاب در این است که افزون بر بهره‌گیری از دیدگاه‌های فلاسفه از نصوص دینی هم استفاده شده است.

خواجه طوسی این کتاب را به سه مقاله تقسیم کرده که هر مقاله دارای فصول متعددی است:



مقاله اول: با عنوان تهذیب اخلاق و شامل دو بخش می‌باشد:

مبادی علم اخلاق: این بخش شامل هفت فصل است. برخی از مباحث این فصول عبارتند از: تعریف و موضوع اخلاق، اشرف مخلوقات بودن انسان، مراتب نفس، خیر و سعادت.

مقاصد علم اخلاق: این بخش در ده فصل ارائه شده است. مباحثی چون مکارم اخلاق، عدالت و اقسام آن، اقسام شقاوت ابدی، راه درمان و حفظ صحت نفس، راه علاج رذایل اخلاقی مطرح شده است.

مقاله دوم: با عنوان تدبیر منزل و مشتمل بر پنج فصل است. برخی از مباحث این فصول عبارتند از: سبب نیاز به ساختن منازل، وجه نیاز به معاونت در منزل، ارکان منزل (پدر، مادر، فرزند، خادم و قوت)، رعایت مصالح اقوات و ارزاق، ترتیب امور معاش، شروط اکتساب مال، اقسام صناعات (شریف، خسیس و متوسط)، نقش زن در خانواده، نشانه‌های زنان خوب، سیاست و تدبیر اولاد، لزوم انتخاب نام نیک بر فرزند، انتخاب دایه خوب و صالح، آموزش سنن و وظایف دینی و بازداشتن او از منکرات.

مقاله سوم: با عنوان سیاست مدن و شامل هشت فصل است. برخی از عناوین مطرح شده در این فصول عبارتند از: احتیاج خلق به تمدن و شرح ماهیت و فضیلت علم سیاست مدن، ضرورت تدبیر و سیاست در مدینه، لوازم سیاست (قانون، حاکم و دینار)، اقسام سیاست، فضیلت محبت، اقسام اجتماعات (فاضله و غیرفاضله)، سیاست ملک و آداب ملوک، اصول کلی حفظ دولت، اصناف مردم، صفات فرماندهی لشکر در جنگ، سیاست کارگزاران مدینه، فضیلت صداقت و کیفیت معاشرت با اصدقا، ویژگی فرد کامل و سعید، نحوه دوست یابی و حفظ دوستی، کیفیت معاشرت با اصناف خلق، اقسام دوست (حقیقی و غیرحقیقی)، اقسام دشمنان (دور و نزدیک و نیز آشکار و پنهان)، اصول کلی در سیاست و نحوه برخورد با دشمنان، وصایای افلاطون در توصیه به علم و ملاک ارزش متعلم آن، توجه به نعمت‌های خداوند، توصیه به محاسبه نفس.

### اخلاق محتشمی

این کتاب بیش تر به اخلاق بالمعنی الاخص (تهذیب نفس) و عرفان می‌پردازد؛ اگرچه چند باب اول آن به مباحث اعتقادی اختصاص دارد. عناوین برخی از باب‌های کتاب عبارتند از: دین و معرفت خالق، معرفت

نبوت و امامت، کبر و نفاق، جهاد و بذل نفس در راه خدا، عقل و علم، طاعت و عبادت، توکل، اعراض از دنیا، آفات حرص و طمع.

### ۸. فلسفه سیاسی خواجه نصیر ۳۶۱

توجه به نظریات و دیدگاه‌های سیاسی خواجه نصیر و جایگاه سیاست در آثار و تألیفات از اهمیت خاصی برخوردار است. وی علاوه بر این که مفسر بزرگ فلسفه سیاسی ابونصر فارابی است و فلسفه سیاسی خود را به تناسب مبانی اعتقادی خود در قالب نظام سیاسی امامت طرح نمود، در زمینه مدیریت جامعه سیاسی و سیاست □ گذاری آن نیز دارای نظریات خاصی است. به همین علت، نظریات وی قابلیت به‌کارگیری در هر نظام سیاسی را جهت حفظ و ایجاد ثبات و پایداری آن نظام و نیز قابلیت طراحی یک نظام سیاسی مطلوب را داراست.

آن چه محل توجه در نظریات سیاسی خواجه طوسی می‌باشد، نونگاهی است که خواجه طوسی به سیاست دارد. وی در تحلیل ماهیت و حقیقت سیاست، به جای آن که صرفاً در فضای ذهنی به تحلیل آن بپردازد، به واقعیت عینی سیاست که در عالم خارج توسط سائسان و حاکمان محقق شده، نظر افکنده از آن‌ها به یک تحلیل نظری رسیده است. به عبارت دیگر، وی مطلق سیاست را به بحث نمی‌گذارد؛ بلکه سیاستی را که در عالم خارج، واقعیت دارد، بحث می‌کند. وی با نظر به مبانی ارزشی خود و هدف و غایتی که برای انسان و زندگی و حیات تعریف می‌کند، سیاست را در یک تقسیم بندی کلی به سیاست مثبت و مطلوب و

متعالی و سیاست منفی و نامطلوب تقسیم می‌کند. نزد وی سیاست مطلوب و متعالی در دولت هادی و حق و دولت امامت جریان می‌یابد و روابط و نهادهای اجتماعی بر اساس آن پی‌ریزی و شکل می‌گیرند. سیاست نامطلوب و منفی نیز در دولت‌های باطل اعم از ظالم و جاهل و فاسد و گمراه جریان می‌یابد. آگاهی ما □ از آرای سیاسی خواجه در اثر برجسته اش اخلاق ناصری به دست می‌آید. در این نوشتار، به شیوه‌ای جالب و بیانی شیوا توضیح می‌دهد که چارچوب کلی □ و محتوای یک دولت شهر فاضله چگونه باید باشد. دوری از رذائل و گرایش به منش نیک □ اخلاقی برای اتباع سفارش می‌شود. اگر بپذیریم که

ایجاد یک مدینه فاضله غیرممکن است □ اما دور از دسترس نیست، تجربیات تاریخ اندیشه سیاسی در ایران و دیگر نقاط جهان این □ موضوع را به اثبات می‌رساند.

### ۸.۱. تعریف سیاست

محقق طوسی سیاست را به معنای تدبیر حیات جمعی و علم سازمان‌دهی و سامان‌دهی، راهبردی و راهبری یک اجتماع سیاسی می‌داند. این اجتماع ممکن است شهر، کشور □ یا جامعه جهانی باشد. □ در نظر خواجه طوسی افزون بر آن که زندگی اجتماعی انسان از طبع او نشأت می‌گیرد و به اصطلاح انسان مدنی بالطبع است، ضرورت تدبیر و سیاست آن نیز طبیعی است. به دیگر سخن، انسان به همان اندازه که طبعش مدنی است، سیاسی نیز می‌باشد. از این رو، تحقق زندگی جمعی، منوط به تدبیر و سیاست می‌باشد. بر چنین اجتماعی باید مدبری حاکم شود تا به تنظیم روابط و رعایت عدالت در حقوق افراد بپردازد. از همان اول که اجتماع پیدا شد ضرورت سیاسی بودنش نیز همراه آن بود. در واقع آنچه از انسان در عالم واقع و خارج محقق است. انسان سیاسی است، نه انسان طبیعی. با تشکیل زندگی اجتماعی و تدبیر آن زمینه بروز استعدادهای کمالی و نیل به سعادت فراهم می‌گردد و افراد اجتماع تمام استعدادهای بالقوه خود را فعلیت می‌بخشند.

### ۸.۲. منشأ سیاست

سیاست در نظر خواجه نصیر دارای سه منشأ است:

غریزه

انسان به طور جبلّی و فطری با تحریک قوای شهویّه و غضبیّه به جذب منافع و دفع مضرات می‌پردازد. این امر ممکن است موجب تعارض و تزاخم منافع و مضارّ افراد شود. بنابراین، انسان‌ها جهت اعتدال شهوات و جهت دهی آن‌ها نیازمند سیاست هستند. به دیگر سخن، انسان‌ها نیازمند حاکمی هستند که با تدبیر شایسته به وضع قوانین پرداخته افراد را ملزم به رعایت اعتدال در رفع نیازهای خود کند.

عقل

بقا و دوام جامعه به سامان‌دهی و سازمان‌دهی نیروها، نهادها و سازمان‌ها نیاز دارد. چنین سیاست و تدبیری، نیازمند حکمت یعنی دوراندیشی، توجه به مصالح نوع انسان و وضع قوانین بر اساس عدالت است.

به عبارت دیگر، چنین تدبیری ناشی از استنباط‌های عقل عملی - که مدرک حُسن و قبح‌های عقلی است - سبب جهت‌دهی به غرایز و اعتدال و پیش‌گیری از افراط و تفریط آن‌ها می‌شود.

شرع

خداوند، پیامبران را مبعوث کرد تا هدایت جمعی و نوع انسان را به عهده گیرند و آنان را به مصالح و مفاسدی که عقل انسانی به آن‌ها دست نمی‌یابد، رهنمون کنند. افزون بر آن، حکم عقل را در آنچه عقل بدان راه دارد، تأیید کنند.

خواجه نصیر معتقد است □ اعمال سیاست باید توسط فردی صورت گیرد که اولاً از سوی خداوند تأیید شده باشد، □ ثانیاً شرایطی را وضع کند که مفید انتظام بخشیدن به امور دنیوی و □ اخروی مردم باشد. وی بر همین اساس سیاست را به سیاست فاضله و سیاست شیطانی (غیر فاضله) تقسیم می‌کند. آنگاه سیاست فاضله را سیاست امامت دانسته که لازمه آن نیل به سعادت و هدف آن را تکمیل خلق می‌باشد. در مقابل، لازمه سیاست غیر فاضله، نیل به شقاوت و مذمت و هدف آن را استعباد خلق می‌داند. همچنین وی به یکی از کارکردهای دین و شرع اشاره می‌کند و می‌نویسد: یکی از وظایف انبیا تعلیم حکمت عملی شامل علم اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مُدُن است.

### ۳.۸. قلمرو و حوزه‌های سیاست

همان‌طور که بیان شد، از میان اندیشمندان، خواجه نصیرالدین طوسی به جهت شرایط سیاسی - اجتماعی زمان خود، توجه خاصی به حکمت عملی و اقسام سه‌گانه آن یعنی سیاست نفس (اخلاق فردی)، تدبیر منزل و سیاست مُدُن (سیاست جامعه) کرده در این راستا اثر مهم اخلاق ناصری را نگاشته است. ۳۶۲ مقصود وی از منزل، ترکیبی از اجتماع زن، مرد و فرزندان و همچنین هرآنچه در خدمت آن‌ها است، اعم از خادم، مال و اسباب و اثاثیه می‌باشد. چنین جمعی نیازمند تدبیر و سیاستی است که مصالح آن یعنی فراهم ساختن اسباب معاش و رسیدن به کمال را تأمین کند.

خواجه نصیر بین سه بخش حکمت عملی، رابطه منطقی برقرار می‌کند. وی معتقد است اخلاق فردی مقدم بر تدبیر منزل و آن نیز مقدم بر سیاست جامعه می‌باشد. به دیگر سخن، سیاست فردی و رعایت اعتدال در



قوای غضبیّه و شهویّه به واسطه تدبیر عقل عملی، منجر به اعتدال در خانواده خواهد شد. سیاست منزل هم نوعی آموزش و آمادگی برای سیاست و تدبیر اجتماع می باشد.

محقق طوسی در بحث سیاست و تدبیر جامعه معتقد است: جامعه بستری برای بروز استعدادهای کمالی انسان و وصول به آنها است. این امر، مستلزم تدبیر و سیاست جامعه است. در پرتو چنین سیاستی جامعه سیاسی موجود به سمت جامعه سیاسی مطلوب سوق داده می شود.

#### ۸.۴. اقسام سیاست

سیاست به اعتبار جهت و ماهیت خود، نسبی است و دو جهت مثبت و منفی دارد. اگر غرض از آن رواج فضایل باشد، سیاست فاضله است و اگر غرض از آن رواج مفاسد و رذایل باشد، جهت آن منفی شده به سه نوع تبدیل می شود و سه نوع نظام سیاسی متناسب با آن ایجاد می کند. و مردم با چنین سیاستی صورت و سیرتی متناسب با آن یافته و متخلق به چنین ارزش هایی می شوند. آن سه نوع عبارتند از:

نظام سیاسی جاهله: افراد چنین مدینه ای فضایل را نمی شناسند.

نظام سیاسی فاسقه: افراد چنین مدینه ای فضایل را می شناسند؛ اما بر اساس آن سیاستگذاری نمی کنند.

نظام سیاسی ضاله: افراد این مدینه در پی فضایل موهومی هستند نه حقیقی. آنان به جهت ضعف قوه تعقل، سراغ تخیلات خود رفته بر اساس آن به تدوین قانونی می پردازند که به گمان خود فضیلت آور است.

#### ۸.۵. اقسام و مراتب اجتماعات مدنی (سیاسی)

اجتماعات بر حسب میزان شدت و ضعف تعلق و ارتباط افراد در رفع نیازهای یکدیگر و تعاون و همکاری آنان به پنج قسم تقسیم می شود:

اجتماع منزلی؛

اجتماع اهل محله؛

اجتماع اهل مدینه؛

اجتماع امت؛

اجتماع اهل عالم (جامعه جهانی).

**۸.۶. عوامل ثبات و پایداری اجتماعات مدنی و دولت**

اجتماعات مدنی (اجتماع امت، مدینه و اهل عالم) به جهت گسترگی، وسعت و پیچیدگی باید قادر باشند به حیات خود دوام و استمرار بخشند. از دید محقق طوسی، عواملی که موجب ثبات و پایداری اجتماعات مدنی می‌شوند عبارتند از:

محبت (مهورزی)؛

صداقت؛ ۳۶۳

عدالت؛

سیاست و سیاست‌پرداز (حاکم) به عنوان علت فاعلی سیاست؛  
قانون.

هر یک از عوامل ذکر شده، نقش مهمی در پایداری و استحکام حیات جمعی دارند. محبت و صداقت موجب هم‌گرایی میان افراد و گروه‌های اجتماعی می‌شود؛ عدالت، در ساختارها تعادل ایجاد می‌کند؛ سیاست و قانون هم موجب تحقق، بقا و استمرار می‌شود.

اما ثبات و پایداری یک دولت بر خلاف سقوط و اضمحلال آن - که ممکن است ناشی از عوامل بیرونی یا درونی باشد- باید از درون حاصل شود. عواملی که موجب قوام و استحکام دولت می‌شوند، عبارتند از:

عدالت؛

احسان به مردم؛

قانون‌مداری و قانون‌گرایی.

**۸.۷. گروه‌های اجتماعی مدینه فاضله بر حسب مراتب معرفتی**

اعتقاد مردم مدینه فاضله به مبدأ و معاد و کیفیت صدور خلق از مبدأ اول تا انتها مطابق حق است؛ اما در عین حال به جهت اختلاف مراتب معرفتی، مدینه به چند طایفه تقسیم می‌شود:

طایفه افاضل حکما

آنان دارای عقول کامل و فطرت سالم هستند و هیچ‌گونه توهم و خیالی در آن‌ها راه ندارد. صدور افعال پسندیده و نیکو عادت آنان شده، در نتیجه مورد تأیید الهی و ارشاد ربانی هستند.

طایفه اهل ایمان (مومنان)

آنان از ادراک معارف عقلی صرف، عاجزند. معارف آنها با قوه واهمه درک می‌شود. آنها اگرچه توان رسیدن به معارف عقلی حکما را ندارند؛ اما معترف و مقرب آن معارف هستند.

طایفه اهل تسلیم

منبع معرفت آنها صور خیالی است و در معرفت به مبدأ و معاد از مثالهای جسمانی کمک می‌گیرند. اگرچه ویژگی‌ها و عوارض جسمانی را از آن سلب می‌کنند؛ اما نظیر اهل ایمان به معرفت حکما و نیز معرفت اهل ایمان اعتراف دارند.

مستضعفان

این گروه در معرفت به مبدأ و معاد به مثالهای نزدیک‌تر به جسمانیت (نسبت به اهل تسلیم) و بعضی از احکام آنها تمسک می‌جویند.

نمودگرایان

معرفت آنها در حد جسمانیت است. از این رو تنها به معرفت صورت اشیا دست می‌یابند. وجه مشترک این طوایف توجه به کمال و تلاش برای دستیابی به معرفت خدا است. اگرچه در میزان توجه به کمال متفاوتند؛ اما مادامی که به رییس مدینه (فاضل اول) تمسک می‌جویند و به او اقتدا می‌کنند، تعاند و تعصبی در بین آنها رخ نمی‌دهد.

#### ۸.۸. رییس مدینه فاضله

خواجه طوسی بر این باور است که رییس مدینه باید از حکما باشد. چنین شخصی قوه تمییز و ادراکش از مفاهیم و معقولات سیاسی و غیر سیاسی، چه در حکمت نظری و چه در حکمت عملی، قوی‌تر از سایر افراد جامعه است. بنابراین، وی مقتدای اهل مدینه بلکه رییس‌الرؤسا است.

رییس مدینه با برنامه‌ریزی عدالت محور، جایگاه هر طایفه را مشخص می‌کند؛ به گونه‌ای که سلسله مراتب ریاست‌ها مشخص شود تا هر طایفه‌ای جایگاه خود را بشناسد. البته سلسله مراتب رؤسا و مدیران در عین تعدد با یکدیگر متحدند؛ غایت و هدف همه آن‌ها رسیدن به سعادت و توجه به آخرت است.

#### ۸.۹. ویژگی مردم مدینه فاضله

مردم مدینه فاضله، ویژگی‌هایی دارند که آن‌ها را از سایر مردم و مدینه غیر فاضله متمایز می‌کند. آن ویژگی‌ها عبارتند از:

اقتدا و اطاعت از رییس مدینه؛

مشخص بودن جایگاه هر کس در میان جامعه و طایفه خود؛

عدم تعصب و تعاند بین مردم در عین اختلاف در ملت و مذهب؛

اتفاق و اتحاد مردم.

#### ۸.۱۰. نهادهای اساسی نظام سیاسی مدینه فاضله

محقق طوسی برای استواری نظام سیاسی، نهادهایی را به عنوان ارکان نظام برمی‌شمارد. این نهادها ترسیم‌کننده سیاست‌های کلی و جزئی نظام، اجرایی و غیراجرایی هستند:

نهاد رهبری

نهاد ذوی الالسنه (فرهنگیان و مبلغان)

نهاد مقدران (دیوان محاسبات)

مجاهدان (نظامیان)

مالیان (اقتصادیون)

#### ۹. پاسخ‌های محقق طوسی به شک‌گرایی ۳۶۴

با مراجعه به مباحثی همچون وجود ذهن، شک، و ... در کتب منطق، کلام و فلسفه اسلامی درمی‌یابیم که این مباحث هرچند سبک و سیاق خاصی دارند؛ اما به نوبه خود مباحثی کاملاً جدی و علمی به‌شمار



می‌آیند و می‌توانیم پرسش‌های معرفت‌شناسی معاصر را به آن‌ها عرضه کرده پاسخ مناسب را دریافت کنیم. بخش‌هایی از کتاب المحصل فخررازی و شرح و نقدی که محقق طوسی با عنوان نقد المحصل به‌ویژه ذیل احتجاج‌های شک‌گرایانه مطرح کرده است نمونه‌ای برجسته و بارز از این مباحث به‌شمار می‌آید. در کتاب‌های المحصل و نقد المحصل به تقریرها، تبیین‌ها و نقدهایی دربارهٔ احتجاج‌های شک‌گرایانه برمی‌خوریم که دارای ظرافت‌ها و بداعت‌های خاصی است؛ به‌گونه‌ای که در بعضی موارد با تحلیل و تأمل کافی در آنها می‌توانیم نکات ممتازی را درباب شیوهٔ برخورد با شک‌گرایی معاصر استخراج نماییم.

فخررازی در اوایل کتاب المَحْصَل بحث نسبتاً مفصلاً را دربارهٔ بنیادهای معرفت در چارچوب تصورات و تصدیقات مطرح می‌سازد. وی در مبحث مربوط به تصدیقات بر این نکته تأکید می‌کند که نمی‌توانیم همهٔ گزاره‌های تصدیقی را بدیهی یا همهٔ آنها را نظری بدانیم و باید بپذیریم گزاره‌ها و تصدیق‌های نظری به گزاره‌های پایه که اصطلاحاً «بدیهیات» خوانده می‌شوند منتهی می‌گردند. بدیهیات به اقسام گوناگون از قبیل «حسیات»، «اولیات» و «وجدانیات» تقسیم می‌شوند. وی با ارائهٔ یک طبقه‌بندی کلی، دیدگاه اهل اندیشه را دربارهٔ گزاره‌های پایه به چهار گروه کلی تقسیم می‌کند:

کسانی که حسیات و بدیهیات [= اولیات] ۳۶۵ را می‌پذیرد. به عقیدهٔ فخررازی، این گروه، اکثر اهل اندیشه را تشکیل می‌دهند.

گروهی که با مخدوش دانستن محسوسات، صرفاً بدیهیات را معتبر می‌دانند.

کسانی که حسیات را می‌پذیرند اما بدیهیات را خدشه‌دار می‌دانند و می‌گویند: معقولات، فرع محسوسات‌اند و چون به تعبیر فخررازی، اصل، قوی‌تر از فرع است پس باید بدیهیات را منبع و مبنای معرفت‌ها به‌شمار آوریم.

گروهی که به سوفسطایی معروف‌اند و بدیهیات و حسیات هر دو را مخدوش می‌دانند.

در اینجا دیدگاه سه گروه اخیر محل بحث است. نخست، دیدگاه و استدلال هر گروه ذکر، و سپس دیدگاه محقق طوسی را در نقد و ارزیابی آنها بررسی خواهیم کرد.

### ۱. پذیرش وثاقت بدیهیات و اعتمادناپذیری محسوسات

پیروان این دیدگاه با اعتمادناپذیر دانستن حسیات، بر ارزش و اعتبار بدیهیات تأکید می‌کنند. فخررازی؛ «افلاطون، ارسطو، بطلمیوس و جالینوس» را در زمره این گروه جای می‌دهد. این گروه چنین احتجاج می‌کنند که حکم حس را یا در جزئیات مد نظر قرار می‌دهیم یا در کلیات؛ اما در هر دو مورد با دشواری‌های اساسی روبه‌رو می‌شویم. روشن است که حس مستقیماً به کلیات دسترسی ندارد. بنابراین، «حکم حس در کلیات» از محل بحث خارج خواهد بود. به تعبیر فخررازی، اشکال اساسی درباره حکم حس در حیطة جزئیات آن است که این حکم در معرض غلط و اشتباه قرار دارد. از این رو نمی‌توانیم آن را به‌عنوان مبدأ و پایه معرفت تلقی نماییم.

نقد:

محقق طوسی تأکید می‌کند ادعای یقینی نبودن «محسوسات» را نمی‌توانیم به حکما نسبت دهیم. بنابراین، این بخش از روایت فخررازی را نادرست می‌داند. وی با تبیین و تفکیک دو معنا برای واژه «محسوس» و بررسی و بیان ویژگی‌های هر یک از این دو معنا، دیدگاه تحلیلی و نقادانه خود را مطرح می‌سازد. خواجه نصیرالدین طوسی معتقد است برای واژه «محسوس» دو معنای اصلی را می‌توانیم در نظر بگیریم:

محسوس به معنای یافته و داده حسی که آن را صرفاً از راه اندام‌های حسی به دست می‌آوریم؛

محسوس به معنای محصول داوری و تأمل عقل در حیطة یافته‌های حسی.

محقق طوسی در بیان معنای اول بر این نکته تأکید می‌کند که «حس» چیزی جز ادراک خاص که با اندام‌های حسی به دست می‌آید، نیست. آنچه اصطلاحاً «حکم» خوانده می‌شود، عبارت است از «تألیف» و ایجاد ارتباط میان اموری که با حس و غیرحس درک کرده‌ایم. آنچه با این تألیف به دست می‌آید نهایتاً در معرض صدق و کذب قرار می‌گیرد. محقق طوسی این نوع تألیف را اصطلاحاً «تألیف حکمی» می‌خواند؛ یعنی تألیف و ترکیبی که قابلیت حکم به صدق یا کذب را دارد.

وی تأکید می‌کند که حس نمی‌تواند در ایجاد «تألیف حکمی» نقش ایفا کند؛ زیرا همان‌گونه که گفته شد حس فقط نوعی ادراک است که با اندام‌های حسی بدان دست می‌یابیم. پس باید بگوییم «حکم» اساساً از سنخ حس نیست. بدین ترتیب نمی‌توانیم محسوس را از آن جهت که محسوس است - یعنی از آن جهت که صرفاً یافته و داده اندام‌های حسی شمرده می‌شود - به یقینی یا غیریقینی ۳۶۶؛ حق یا باطل، و درست یا

نادرست متصف نماییم؛ زیرا همه این اوصاف از لواحق و توابع «حکم» به‌شمار می‌آیند. با این تحلیل، محقق طوسی بر این تعبیر که: «حسیات، یقینی نیستند» خرده می‌گیرد؛ چراکه محسوسات (به‌معنای اول) نه یقینی‌اند نه غیر یقینی.

اما اگر «محسوس» را به‌معنای دوم آن، مد نظر قرار دهیم در واقع یافته‌های حسی را از آن جهت که در معرض داوری‌های عقل قرار می‌گیرند مورد توجه قرار داده‌ایم. با این نگاه، محسوس به‌معنای «داده حسی» گاه در چارچوبی قرار می‌گیرد که قابلیت الحاق «حکم» را پیدا می‌کند و می‌توانیم به اعتبار مطابقت یا عدم مطابقت، از درستی یا نادرستی محسوسات که عقل عهده‌دار تشخیص آن است سخن بگوییم و از تعبیر «حکم محسوسات» استفاده کنیم.

با توجه به این نکته، محقق طوسی این ادعا را که حکمای مذکور یعنی امثال افلاطون، ارسطو، «محسوسات» را یقینی نمی‌دانستند، درست نمی‌داند؛ زیرا حکما، حسیات (به‌معنای دوم یعنی حکم عقل در حیطة محسوسات) را در زمره مبادی یقینی و در کنار «اولیات»، «مجربات»، «متواترات» و «حدسیات» ذکر می‌کنند و تأکید می‌نمایند سرچشمه مجربات، متواترات و حدسیات، همان احساس جزئیات می‌باشد. حتی کودکان نیز اولیات را به‌واسطه استعدادی که دارند از راه احساس جزئیات به‌دست می‌آورند.

خواجه نصیرالدین طوسی در ادامه می‌افزاید به همین جهت بود که بزرگ حکما گفت: «کسی که فاقد حس است دارای علم نیست». همچنین نزد قدما بیش‌تر مبانی علم طبیعی و شاخه‌های مختلف آن مانند «سما و عالم»، «کون و فساد»، «آثار علویه»، «نباتات و حیوانات» همگی برگرفته از حس است. دانش «أرصاد» و «هیأت» نزد بطلمیوس؛ و دانش «تجارب طبی» از دید جالینوس از محسوسات اتخاذ می‌شوند. «علم مناظر و مرایا»، دانش «جر ائقال و حیل ریاضی» را قدما بر احساس و احکام محسوسات مبتنی می‌ساختند.

بنابراین، عمده گفته‌های حکما بر اعتماد و وثاقت محسوسات - که مبادی همه علوم‌اند - دلالت می‌کند. محقق طوسی در اینجا از بیان فخر رازی که یقینی نبودن محسوسات را به حکما نسبت می‌دهد اظهار شگفتی می‌کند.

محقق طوسی، خلاصه مباحث خود را درباره وجود دو معنا برای «محسوس» و تفاوت ویژگی‌های آنها چنین بیان می‌کند:

«... از آنچه گذشت آشکار می‌شود که حس، حکم ندارد نه در جزئیات و نه در کلیات، مگر آنکه منظور از «حس»، حکم عقل در زمینه محسوسات باشد و اگر چنین شد درستی و نادرستی صرفاً متوجه احکام عقلی خواهد بود.»

## ۲. انکار بدیهیات و اعتماد بر محسوسات

این گروه، حسیات را می‌پذیرند؛ اما بدیهیات را خدشه‌دار می‌دانند و می‌گویند: معقولات، فرع محسوسات‌اند و چون به تعبیر فخر رازی «اصل» قوی‌تر از «فرع» است؛ پس باید بدیهیات را منبع و مبنای معرفت‌ها به‌شمار آوریم. پیروان این دیدگاه، پنج احتجاج برای تبیین ضعف بدیهیات اقامه می‌کنند که به یکی از احتجاج‌ها اشاره می‌کنیم.

محقق طوسی پیش از ارزیابی احتجاج‌های این گروه می‌گوید اگر احساس، شرط حصول حکم عقلی باشد نمی‌توانیم بگوییم ضرورتاً «احساس» از تعقل قوی‌تر است چراکه «استعداد»، با آنکه شرط حصول کمال شمرده می‌شود، اما از آن قوی‌تر نیست.

آنان در احتجاج اول خود می‌گویند: آشکارترین بدیهیات، اصل امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین است. □ اگر در این قضیه، تأمل کنیم درمی‌یابیم که علم ما به آن یقینی نیست. حال اگر وضعیت قضیه‌ای که آن را قوی‌ترین بدیهیات بلکه اولیات می‌خوانند چنین باشد پس مجالی برای اعتماد بر بدیهیات به‌نحو کلی باقی نمی‌ماند. یقینی نبودن اصل مزبور را از چند راه می‌توان نشان داد که در اینجا به یکی از آن‌ها اشاره می‌شود.

تصدیق به اصل مزبور، موقوف بر تصور مفهوم «عدم» است. مسئله «تصور عدم» چیزی است که مدت‌ها متفکران را دچار تحیر نموده است؛ چراکه هرآنچه تصور می‌شود باید متعین، و از دیگر مفاهیم، متمایز باشد. از سوی دیگر، تعین و تمایز، مستلزم نوعی ثبوت، تحقق و تقرر است. با این وصف چگونه می‌توانیم عدم را - که نیستی محض است - از تحقق و تقرر برخوردار بدانیم؟ بنابراین، تصدیق به اصل امتناع تناقض، متفرع بر تصور مفهوم عدم است؛ حال آنکه تصور مفهوم عدم، امری ممتنع و ناممکن به‌شمار می‌آید. از این‌رو، تصدیق مزبور نیز ممتنع و محال خواهد بود.

نقد:

محقق طوسی، استدلال و نتیجه‌گیری فوق را بر پایه این نقد استوار می‌کند که عدم و نفی به معنای «رفع ثبوت و تحقق خارجی» هرگز با ثبوت و عینیت خارجی همراه نیست؛ اما با تحقق مفهوم عدم در ذهن و تصور آن منافات ندارد؛ بلکه برای بیان احکام و ویژگی‌های «عدم» ناچاریم مفهومی متمایز را در ذهن به عنوان واسطه در نظر بگیریم تا بتوانیم به کمک آن از گزاره‌هایی مانند: «عدم در خارج تحقق ندارد» تعبیر کنیم.

با این تحلیل، محقق طوسی نتیجه می‌گیرد که اگر بگوییم: «آنچه در خارج ثبوت و تحقق ندارد به هیچ وجه تصورشدنی نیست»؛ سخنی نادرست گفته‌ایم؛ زیرا «عدم» را نه به عنوان یک واقعیت خارجی بلکه صرفاً به عنوان یک مفهوم به ذهن آورده و تصور کرده‌ایم.

بدین ترتیب، اگرچه در گزاره‌هایی که بیانگر امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین‌اند، مفهوم «عدم» و «نفی» ذکر شده است و از این رو، تصدیق گزاره مزبور، منوط به تصور عدم خواهد بود؛ اما مفهوم «عدم» در اینجا به همان معنایی مد نظر قرار می‌گیرد که از امکان تحقق و تصور در ذهن بهره‌مند است. بنابراین، آشکار است که از این جهت، تصدیق مزبور را به امری ممتنع موقوف نساخته‌ایم.

### ۳. رد بدیهیات و محسوسات، هر دو

فخر رازی، طرفداران این رویکرد را به عنوان سوفسطاییان معرفی می‌کند که هیچ‌یک از بدیهیات و حسیات را قابل اعتماد نمی‌دانند. آنان همچنین استدلال می‌کنند با توجه به شبهاتی که دو گروه پیشین درباره حسیات و بدیهیات مطرح ساختند به این نتیجه می‌رسیم که هیچ‌یک از حس و عقل، حاکم نهایی نیستند و نقش اساسی در معرفت ندارند، پس حکومت و تفوق نهایی در معرفت را ناگزیر باید به عاملی دیگر بسپاریم. «استدلال» را نمی‌توانیم به عنوان جانشین حس و عقل برگزینیم؛ زیرا استدلال، فرع حس و عقل شمرده می‌شود و نمی‌تواند مصحح آن دو باشد و گرنه دور لازم می‌آید. از سوی دیگر، غیر از موارد مذکور، حاکم دیگری برای معرفت سراغ نداریم، بنابراین راهی جز توقف (= بن بست معرفتی) باقی نمی‌ماند.

نقد:

محقق طوسی درباره سخن فخررازی، نقدی تاریخی را مطرح می‌سازد. وی نخست، باور برخی را درباره وجود گروهی به نام سوفسطاییان ذکر می‌کند و سپس دیدگاه اهل تحقیق را در این موضوع یادآور می‌شود. بیان او در این باره چنین است:

برخی می‌پندارند سوفسطاییان گروهی دارای نحله و مذهب بوده‌اند و به سه طایفه تقسیم می‌شوند: (الف) لادریه (=ندانم‌گویان) که معتقدند ما شک می‌کنیم و در شکاکیت خود نیز شک داریم و این سلسله از شک می‌تواند تا بی‌نهایت ادامه یابد؛

(ب) عنادیه: آنان معتقدند هیچ قضیه بدیهی یا نظری وجود ندارد؛ مگر آن‌که می‌توانیم موردی معارض یا مخالف را برای آن اقامه کنیم که از نظر استحکام و پذیرش با آن برابری می‌کند؛

(ج) عنیدیه: این طایفه، کسانی هستند که مذهب هر قوم را به حسب خودشان حق و نزد مخالفشان باطل می‌دانند. به اعتقاد آنان گاهی دو طرف تقيض، نسبت به دو شخص متفاوت، هر دو صادق و حق به‌شمار می‌آیند و در عین حال در نفس الامر، چیزی، حق نیست. □

آن‌گاه خواجه نصیرالدین طوسی دیدگاه اهل تحقیق را چنین تقریر می‌کند:

اما اهل تحقیق گفته‌اند واژه «سوفسطایی»، برگرفته از ریشه یونانی است. واژه «سوفاف» در زبان یونانی به معنای علم و حکمت، و واژه «اسطا» به معنای مغالطه است. بنابراین، معنای «سوفسطا» دانش مغالطه خواهد بود. بر همین منوال، واژه «فیلا» در زبان یونانی به معنای دوستدار است که در نتیجه واژه «فیلسوف» به معنای دوستدار علم خواهد بود. این دو واژه، از صورت یونانی به شکل عربی تبدیل شدند و از آن‌ها دو واژه «سفسطه» و «فلسفه» اشتقاق یافتند. اهل تحقیق گفته‌اند ممکن نیست در عالم، گروهی وجود داشته باشند که از این مکتب یعنی سفسطه پیروی کنند. به‌طور کلی، هرکس که دچار اشتباه شده است به حسب اشتباه خود، سوفسطایی خواهد بود. از سوی دیگر، بسیاری از مردم را باید اشخاص متحیر به‌شمار آوریم که اساساً پیرو مکتبی نیستند. این‌گونه مسایل و شبهات را گروهی از طالبان علم که به حیرت دچار شده بودند تدوین و تنظیم نمودند و آن‌ها را به گروهی به‌نام سوفسطاییان منسوب ساختند. در هر صورت، حقیقت این امر را خداوند می‌داند.

فخررازی در پایان به‌طور مختصر به نقد دیدگاه گروه اخیر می‌پردازد و می‌نویسد:

بدانکه اگر در مقام پاسخ به شبهه این گروه برآیم درحقیقت آنان را به مقصودشان رسانده‌ایم. پس درست آن است که از پاسخگویی به آنان چشم‌پوشی کنیم چراکه می‌دانیم علم ما به این‌که: «یک، نصف دو است»؛ «آتش گرم است» یا «خورشید تابان، روشنایی‌بخش است» با شبهات این گروه زایل نمی‌شود. راه برخورد با این گروه آن است که به آنان، رنج و عذاب را بچشانیم تا به حسیات اعتراف کنند و چون به حسیات اعتراف نمودند بدیهیات - در اینجا یعنی تمایز میان رنج و عدم رنج - را نیز خواهند پذیرفت. ۳۶۷

#### ۱۰. رویکرد کارکردگرایی در اثبات ضرورت بعثت ۳۶۸

خواجه طوسی در آثار فلسفی و کلامی خویش، با دو روش معرفت‌شناختی و کارکردگرایی به ضرورت بعثت انبیا و نیاز انسان به دین می‌پردازد؛ ۳۶۹ در حالی که رویکرد سنتی، روش معرفت‌شناختی بود. ۳۷۰ وی در تجرید الاعتقاد هم از روش کارکردگرایانه مدد می‌جوید و می‌نویسد: «البعثة حسنة لاشتمالها علی فوائد» و هم از روش معرفت‌شناختی استفاده می‌کند و می‌گوید: «و هی واجبة لاشتمالها علی اللطف فی التکالیف العقلیة.»

محقق طوسی در اخلاق ناصری، روش فارابی را به کار می‌گیرد و از طریق ضرورت مدینه فاضله به اثبات مدعا می‌پردازد؛ چنان که در کتاب تلخیص المحصل و قواعد العقائد طریق معروف حکیمان را که بر مبنای حیات اجتماعی انسان استوار است، طرح می‌کند. او در شرح الاشارات و التنبیهاات به نقد استدلال ابن سینا می‌پردازد و فقط از زاویه مشخصی به اثبات لزوم نبوت اشاره دارد؛ اما همان‌طور که گفته شد در تجرید الاعتقاد با روش کارکردی، به آثار و خدمات دین اشاره می‌کند. اکنون به تفصیل در این باره سخن خواهیم گفت. خواجه در تلخیص المحصل و قواعد العقائد به تقریر حکیمان پرداخته، در مقام ضرورت بعثت انبیا می‌نویسد:

النبي انسان مبعوث من الله تعالى الى عباده ليكملهم بان يعرفهم ما يحتاجون اليه في طاعته و في الاحتراز عن معصيته و تعرف نبوته بثلاثة اشياء: اولها ان لا يقرر ما يخالف ظاهر العقل كالتقول بان الباري تعالى اكثر من واحد والثاني ان يكون دعوته للخلق الى طاعة الله و الاحتراز عن معاصيه والثالث ان يظهر منه عقيب دعوة النبوة معجزة مقرونة بالتحدي مطابقة لدعوة؛ ۳۷۱

بنابراین، فلسفه وجودی بعثت انبیا، تکامل انسان‌ها است با توجه به شناختی که از طاعت و معصیت می‌یابند. در نتیجه، انبیا نباید سخنی مخالف با عقل سلیم اظهار کنند و باید مردم را به طاعت بخوانند و از گناه باز دارند و برای اثبات نبوت خویش، به معجزه و تحدی دست یازند.

البته خواجه نصیرالدین طوسی، در کتاب شرح اشارات، این استدلال را نقد، و از باب مقدمه بودن دنیا برای آخرت، به نیاز اجتماعی دین اعتراف می‌کند.

خواجه طوسی، همانند فارابی از طریق ضرورت مدینه فاضله به لزوم مرشدان و هادیانی که از ناحیه حق تعالی مورد تأیید قرار گرفته اند، معتقد است و نیاز انسان به دین و بعثت انبیا را در تحقق مدینه فاضله قلمداد می‌کند.

اما در تجرید الاعتقاد، رویکرد کارکردگرایی را به کار می‌گیرد و فواید و ثمراتی را برای اثبات حسن و وجوب بعثت بیان می‌کند:

البعثة حسنة لاشتمالها على فواید كمعاضدة العقل فيما يدل عليه و استفادة الحكم فيما لا يدل و ازالة الخوف و استفادة الحسن والقبح والمنافع والمضار و حفظ النوع الانساني و تکمیل اشخاصه بحسب استعداداتهم المختلفه و تعليمهم الصنایع الخفيه والاخلاق و السياسات و الاخبار بالعقاب والثواب فيحصل اللطف للمكلف. ۳۷۲

توضیح عبارت خواجه چنین است:

بعثت انبیا، به جهت فواید و ثمراتی که بر آن مترتب است، نیکو و لازم می‌باشد:

۱. در مواردی که شرع به یاری عقل می‌شتابد و احکام عقلی را در حوزه مستقلات و غیرمستقلات عقلی یاری می‌کند؛ مانند اثبات وجود و صفات الهی؛

۲. عقل در مواردی که توان درک و داوری را ندارد نیز به شریعت نیازمند است؛ مانند معرفی طبقات بهشت و جهنم و مراحل قیامت یا مسایل مربوط به فروع دین؛

۳. شریعت انبیا، آن‌گاه که اعمال‌شان با باید‌ها و نبایدهای شرعی انطباق یابد منشأ زوال خوف و بیم انسان‌ها درباره اعمال و رفتارشان می‌شود؛

۴. عقل در درک افعال پسندیده و ناپسندیده نیز نیازمند شرع است؛



۵. درک خوراکی ها و داروهای سودمند و زیانبار و هر چیز دیگر نافع و مضر که تجربه ناپذیرند یا به زمان طولانی نیاز دارند؛

۶. حفظ نوع انسانی در اثر برقراری نظم اجتماعی و قوانین و سنت های الهی؛

۷. تکمیل امور اخلاقی و تربیتی و معنوی انسان ها به حسب استعدادها و مختلفشان؛

۸. آموزش صنعت و فنونی که بر مردم پوشیده است؛

۹. تعلیم اخلاق و سیاست های اجتماعی؛

۱۰. اطلاع یافتن از ثواب و عقاب و پاداش و جزای آخرتی.

خواجه طوسی در کتاب تحصیل المحصل نیز فواید پیشگفته را مطرح می سازد. ۳۷۳

یکی دیگر از کارکردهایی که بدان اشاره می کند، در ناحیه نیاز اجتماعی انسان ها به دین است؛ آن جا که دین در ضمانت اجرایی و پیدایش قوانین اجتماعی ظهور یابد. به دیگر سخن، تعارض میان آزادی فرد و اختلاف منافع، موجب فروپاشی زندگی اجتماعی می شود و همین مسأله، لزوم وجود قوانین الهی را برای تنظیم امور انسانی ضروری می سازد؛ ولی از آن جا که وجود خداوند، و رای هر نوع ادراک حسّی و فهم ما است، خداوند پیامبرانی را برای هدایت مردم می فرستد. این امر در جای خود، امامت را پس از پیامبران، برای اجرای قوانین الهی، ایجاب می کند. ۳۷۴

طریق دیگری که خواجه طوسی برای اثبات نبوت به کار می گیرد، از مبادی علم النفس فلسفی و عقول اربعه هیولانی، بالملکه، بالفعل و مستفاد در انسان و عقل فعال در عالم کبیر بهره می جوید. وی در این تقریر می نویسد:

یک. خروج عقول هیولانی انسان از قوه به فعل فقط به وسیله عقل بالفعل ضرورت می یابد؛ زیرا خروج به وسیله نیرویی مثل و مانند آنها یا خروج ذاتی آنها ممکن نیست.

دو. سزاوار نیست که خروج عقول هیولانی انسان به وسیله عقل فعال که مدبر فلک قمر است و واهب صور نام دارد، صورت پذیرد.

سه. بنابراین، عقول بالفعلی به نام انبیا، ضرورت وجودی می یابند. این برهان در کتاب مصارع المصارع به نقد و تقدال نقد کشیده شده است. ۳۷۵

نکته قابل توجه این است که این سنخ استدلال‌ها برای اثبات بعثت پیامبران، به اثبات پیش‌فرض‌ها و اصول موضوعه فراوانی نیاز دارد. در ضمن، علت نیازمندی خروج عقول هیولانی از قوه به فعل در این براهین تبیین نشده است.

یگانه اشکالی که در رویکرد خواجه طوسی به ذهن می‌رسد، در روش کارکردگرایانه او است؛ زیرا اولاً پاره‌ای از فواید و حسنات پیشگفته در تجرید الاعتقاد بی‌بدیل و بدون رقیب نیست. ثانیاً اگرچه اکنون بی‌بدیل باشد چه بسا در آینده، پاره‌ای از این نیازها با علل و عوامل دیگری برطرف شود و دین را گرفتار قبض و بسط سازد. ثالثاً محقق طوسی در فایده ششم به رویکرد فلسفی ابن سینا اشاره می‌کند؛ درحالی‌که در شرح‌الاشارات به نقد آن پرداخته است؛ بنابراین، سیر از فایده به نیاز، نوعی برهان‌انی است که حجیت منطقی ندارد و لازم است در اثبات ضرورت بعثت انبیا و نیاز انسان به دین از برهان لمی بهره‌مند شود.

## ۲- اثیر الدین فضل بن عمر ابهری (م ۶۶۳ ق) ۳۷۶

تاریخ تولد فضل بن عمر معلوم نیست. گروهی وفات او را بین سال ۶۶۰-۶۶۳ هجری می‌دانند؛ ولی حاجی خلیفه، وفات او را سال ۷۰۰ هجری می‌داند.

وی در فتنه مغولان به شام و سپس به روم رفت و به تدریس مشغول شد. او با خواجه نصیر دوستی داشت. نامه‌ای برای خواجه فرستاد و خواجه نیز در پاسخ او رساله‌ای نگاشت.

کتاب معروف او هدایة الحکمة در طبیعیات و الهیات است که قاضی حسین میبیدی و ملاصدرا آن را شرح کرده‌اند. علامه حلی نیز در کتاب جوهر التضیید از مطالب او یاد می‌کند. می‌گویند شاگرد امام فخر رازی بوده است. همچنین وی یکی از شاگردان ابن‌منعمه است که استاد ماهر بود و شاگردان زیادی را تربیت نمود.

آثار وی عبارتند از:

- ۱- هدایة الحکمة که از اقبال عموم برخوردار شد و بهترین شرح آن شرح میبیدی و ملاصدرا است.
- ۲- زبده الاسرار در فلسفه که ابوالقرین عبری آن را به سریانی ترجمه کرد.
- ۳- تنزیل الافکار در منطق که خواجه نصیر شرحی به نام تعدیل المعیار بر آن نوشت.



- ۴- ایساغوجی در منطق.
- ۵- الاشارات در برابر الاشارات بوعلی.
- ۶- محصول در برابر التحصیل بهمینار.
- ۷- دیوان اشعار که سه هزار بیت دارد.

### ۳- نجم الدین علی بن عمر کاتبی قزوینی (م ۶۷۸ ق) ۳۷۷

نجم الدین علی بن عمر کاتبی قزوینی معروف به دبیری است. وی از اکابر حکما و منطیین و ریاضی دانان به شمار می‌رود. علامه حلی درباره وی می‌نویسد: «از فاضلان عصر و از دانشمندترین آن‌ها در منطق بوده است. او تصانیف زیادی دارد که من، شرح کشف الاسرار را پیش وی خواندم. اخلاق او نیکو است، و مناظرات خوبی دارد. و از دانشمندترین علمای شافعی است و در حکمت نیز تبحر دارد».

وی کسی است که خواجه وقتی در ملازمت هلاکو به قزوین رسید، در خانه او فرود آمد. هنگام حرکت، شاگرد وی یعنی قطب‌الدین شیرازی، را با اجازه استاد همراه خویش برد. خود کاتبی هم مدت‌ها در مراغه در کار ساختن رصدخانه به خواجه یاری نمود. او استاد علامه حلی، قطب‌الدین شیرازی، قوام‌الدین ابوعلی محمد بازوی، فخرالدین محمد قزوینی معروف به اثیری و همکار خواجه نصیر بوده است.

آثار او عبارتند از:

- ۱- رساله شمسیه که در مدرسه جویین - که به دستور شمس الدین، وزیر جوینی ساخته شده بود - به نام وی نگاشت. قطب‌الدین رازی، شاگرد و دستیار وی بر آن شرح نوشت.
- ۲- حکمة العین در حکمت. ۳۷۸
- ۳- کتاب العین در منطق.
- ۴- جامع الدقائق در حکمت و قانون.
- ۵- المنصص در شرح کتاب ملخص امام فخر رازی.
- ۶- شرح بر کشف الاسرار افضل الدین قوشجی.



لازم به ذکر است که بخش دوم کتاب عین القواعد در زمینه ریاضیات و علم طبیعی است و در آن پیرامون حرکت وضعی زمین بحث شده است. او استدلال می‌آورد که جو زمین هم دارای گردش است؛ ولی این فرضیه به دلایلی - که ریشه ماوراء طبیعی داشت - طرد شد تا اینکه بعدها به عنوان تئوری کپرنیک مطرح شد.

## طبقه چهاردهم

این طبقه را شاگردان خواجه نصیر طوسی تشکیل می‌دهند که عبارتند از:

### ۱- حسن بن یوسف بن مطهر حلی (۶۴۸-۷۲۶ ق) ۳۷۹

حسن بن یوسف بن مطهر حلی، معروف به علامه حلی در سال ۶۴۸ هجری در حله متولد شد و در سال ۷۱۱ یا ۷۲۶ هجری در همان جا در گذشت و در جوار قبر علی علیه السلام دفن شد. او از خانواده علم و فقه و خواهر زاده محقق حلی بود. او پس از مناظره با علمای زمان در محضر سلطان محمد خدابنده (نوه هلاکوخان مغول) در سال ۷۰۷ هجری، باعث گرویدن سلطان به تشیع شد.

او در فقه، اصول، حکمت، کلام، طبیعیات، منطق و ادبیات عرب تبحر داشت و از اعجوبه‌های روزگار بود. روش فکری او تلفیقی از فلسفه مشاء و اشراق بود. او شرحی بر تجرید الاعتقاد نگاشت و در پاره‌ای از موارد بر خلاف استاد، نظر داد. همچنین کتاب مستقلی در باب اختلاف خویش با استاد به نام المباحث السنیه فی المعارضات النصیریة نگاشت.

او فلسفه را نزد خواجه نصیر، کاتبی قزوینی، ابن میثم بحرانی، سید جمال الدین احمد بن طاووس و برادرش سید رضی علی بن طاووس و دیگران آموخت. شاید اگر کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد او نبود، چه بسا فهم نظر خواجه، برای دیگران مشکل بود. به طوری که قوشچی، دوانی و لاهیجی از راه «شرح تجرید» علامه، به فهم مطالب و منظور خواجه نایل آمدند.

او پس از رسمیت یافتن شیعه و به‌ویژه پس از ریاست شیعیان توسط محقق حلی به دفاع منطقی از تشیع پرداخت. از این رو لقب علامه بر او اطلاق شد که به حق سزاوار آن بود. لذا متعصبین اهل سنت، بر کتب او ردیه نوشتند. از این میان می‌توان به ابطال الباطل فضل بن روزبهان در رد نهج الحق علامه اشاره کرد. ابن تیمیه نیز کتابی در رد دلائل الصدق علامه نوشت. افزون بر آن بر کتاب منهاج الکرامه علامه ردیه نوشت که قاضی نور الله شوشتری در پاسخ آن، کتاب احقاق الحق را نگاشت.

از ۱۰۰ تا ۱۰۰۰ اثر را به علامه نسبت داده‌اند. سبک تألیف علامه به عنوان روشی روان و آسان مورد توجه علمای رشته‌های مختلف قرار گرفت. به طوری که در طی قرون جزء کتاب‌های درسی بود. از این

میان می‌توان به شرح تجرید و کشف الفوائد در فلسفه و کلام، تذکره و مختلف در فقه، و آثاری نظیر خلاصه الاقوال در رجال و نهج الحق در کلام اشاره کرد.

علامه همانند دیگر متفکران اسلامی، به مسأله بعثت انبیا پرداخته است. وی فوایدی را بر نبوت مترتب ساخته است و از آن فواید، حُسن و امکان آن را ثابت کرده است. فواید بعثت انبیا از دیدگاه علامه حلی عبارتند از:

۱. اخبار قطعی بر وقوع عقاب بر گنه کاران، زیرا عقل فقط بر استحقاق عقوبت دلالت دارد؛ اما بر وقوع آن حکمی نمی‌کند و بی‌شک این اخبار در پرهیز از ارتکاب گناهان مؤثر است؛
۲. معرفتی مصالح و مفاسد؛
۳. تأکید شرع بر معارف عقلیه، مانند توحید و صفات الهی؛
۴. ارائه وجوب تکالیفی که کنه آن‌ها از عقول بشری فاصله دارد؛
۵. عقول آدمی گرفتار اضدادی چون شهوت، نفرت، وهم و ... است که گاهی انسان را به امور منافی با عقل دعوت می‌کنند. تنها پیامبر خارجی می‌تواند مانع و زاجر این قوا باشد؛
۶. شناساندن برخی از صفات الهی که از ناحیه عقل راهی به کشف آن‌ها نیست؛ مانند کلام و سمع و بصر الهی؛

۷. حسن و قبح‌هایی که انبیا آن‌ها را کشف می‌کنند؛

۸. پیامبران، زایل‌کننده خوف و حیرت انسان‌ها؛

۹. □ منافع و ضررهایی که در گیاهان وجود دارد و عقل بشر از ادراک آن‌ها ناتوان است؛

۱۰. زوال تنازع ناشی از زندگی اجتماعی انسان؛

۱۱. معرفتی صنعت‌های پنهان و خفی از عقول بشر. ۳۸۰

علامه حلی افزون بر رویکرد کارکردگرایی و بیان حُسن بعثت با رویکرد معرفت‌شناختی به وجوب آن نیز پرداخته است. وی همانند هم مسلکان خود، به قاعده لطف تمسک کرده است ۳۸۱ و بعثت پیامبران را لطف در تکلیف عقلی و سمعی شمرده، آن را در مقایسه با تکالیف عقلی، لطف مقرب و در مقایسه با تکالیف سمعی و شرعی، لطف محصل دانسته است؛ زیرا در تکالیف سمعی، اموری چون علم به استمرار

ثواب و عقاب مطرح است که فقط از ناحیه بعثت انبیا تحصل می‌پذیرند. ۳۸۲

او به مشرب حکیمان، یعنی دیدگاه عدالت‌گرایانه نیز اشاره می‌کند و می‌نویسد:

انسان توان زندگی فردی و استقلالی را ندارد و در رفع بسیاری از نیازهای خود به دیگران نیازمند است. از طرفی، طبایع بشری گرفتار شهوت و غضب و حسادت و دیگر اموری است که منشأ تنازع و هرج و مرج می‌شود. بنابراین، به قوانین انتظامی نیاز دارد و جهت ضمانت اجرایی، باید آن قوانین از سوی شارع مقدس و با استفاده از معجزه صادر شود. ۳۸۳

تحلیل این مطالب این است که علامه حلّی، با مشرب فیلسوفان در مسأله انتظار بشر از دین، گرایش عدالت‌گرایانه دارد و با مشرب کلامی، نیاز انسان به دین را در نزدیکی به طاعت و دوری از معصیت محدود می‌کند؛ ولی در نگاه کارکردگرایی، فواید بسیار فراوان فردی و اجتماعی، دنیایی و آخرتی، سیاسی و اجتماعی، مادی و معنوی و نیز علمی و ارزشی برای دین قائل می‌شود و از طرف دیگر، در تعریف امامت می‌نویسد: هی رئاسه عامه فی الدین و الدنيا لشخص من الاشخاص، ۳۸۴

و در جای دیگری می‌نویسد: احتیاج به امام به جهت گرفتن حقّ مظلوم از ظالم، رفع فساد، ریشه کن کردن فتنه، جلوگیری از تعدّی، پرهیز مردم از محرّمات و ترویج عمل به طاعات، اقامه حدود و فرایض، مؤاخذه فاسقان و غیره است. به همین دلیل، عصمت امامت شرط است، ۳۸۵ و این نشان می‌دهد که علامه حلّی، دیدگاه جامع‌نگرانه در مسأله انتظار بشر از دین دارد؛ گرچه در مقام اثبات ضرورت بعثت، به ادله محدودتری استناد می‌کند. ۳۸۶

## ۲- ابن میثم بحرانی (م ۶۹۹ ق) ۳۸۷

کمال الدین میثم بن میثم بحرانی، معروف به ابن میثم بحرانی متوفای سال ۶۷۸ یا ۶۷۹ هجری است؛ البته بنا بر تحقیق مؤلف الذریعه در ۶۹۹ هجری وفات یافت. او ادیب، فقیه و فیلسوف بود. و فلسفه را نزد خواجه نصیر الدین طوسی آموخت. بعضی گفته‌اند خواجه نیز نزد او فقه خوانده است. او شارح نهج البلاغه نیز می‌باشد. شرح وی از نظر فلسفی از بهترین شروح است. از شاگردان وی می‌توان از علامه حلّی، سید بن طاووس، و سعیدالدین محمد بن جهم اسدی حلّی نام برد. □

## ۳- قطب الدین شیرازی (۶۳۴-۷۱۰ ق) ۳۸۸

□ قطب الدین محمود بن مسعود بن مصلح شیرازی معروف به قطب الدین شیرازی □ در صفر سال ۶۳۴ هجری در شیراز متولد شد. پدر او طبیب بود و تدریس بیمارستان مظفری شیراز را به عهده داشت. پس از درگذشت پدر، پسر به جای پدر به طبابت پرداخت و ده سال به همین منوال زندگی او گذشت.

وی کلیات قانون را نزد عموی خویش خواند و نزد احمد کشفی فقه آموخت. فلسفه و حکمت را نیز نزد خواجه و کاتبی قزوینی فراگرفت. داستان تهدید خواجه توسط هلاکوخان که اگر رصد خانه ناتمام می‌ماند تو را می‌کشتم و گفته قطب الدین که من رصد را تمام می‌کنم و اعتراض خواجه به او که جلسه جای شوخی نبود و پاسخ قطب الدین که من به جد گفته بودم معروف است.

مسافرتی به خراسان و اصفهان و بغداد داشت و به روم رفت و با مولانا جلال الدین (م ۶۷۲ ق) ملاقات کرد. وی کتاب جامع الاصول را نزد صدر الدین قونوی (م ۶۷۳ ق) قرائت کرد و از او طریقت و شریعت آموخت. در اواخر عمر به تبریز آمد و مدت ۱۴ سال عزلت گزید و به تألیف و تصنیف پرداخت.

او ریاضی‌دان، منجم و عالم طبیعیات بود و در عین حال به پزشکی و فلسفه نیز پرداخت. وی مدت‌ها در خدمت احمد (۱۲۸۱-۱۲۸۴ ق) و ارغون (۱۲۸۴-۱۲۹۱ ق) از ایلخانان ایران روزگار گذارند. قطب‌الدین در سبک زندگی و نویسندگی حالت بذله‌گویی و شوخ طبعی داشت. در هم به زبان فارسی و عربی شعر می‌سرود.

برخی از آثار وی عبارتند از: شرح حکمة الاشراق سهروردی.

شرح مفتاح العلوم سکاکی.

التحفة السعدیة در شرح قانون ابن سینا.

حاشیه بر تفسیر کشف زمخشری.

فتح المنان در تفسیر.

دره التاج حمزه که بزرگترین کتاب فلسفی فارسی پس از شفا است.

#### ۴- ابن شرفشاه (م ۷۱۷ ق) ۳۸۹

حسن بن محمد بن شرفشاه علوی حسینی استرآبادی معروف به ابن شرفشاه در مراغه محضر خواجه را درک کرد و ملازم وی بود. پس از خواجه به موصل رفت و در مدرسه نوریه به تدریس حکمت پرداخت و بر کتاب تجرید العقاید خواجه شرح نوشت. وی در سال ۷۱۵ یا ۷۱۷ هجری در گذشت.

#### ۵- ابن خلدون (۷۳۲-۸۰۸ ق/ ۱۳۳۲-۱۴۰۲ م) ۳۹۰

منابع مطالعاتی:

مقدمه ابن خلدون؛ ابن خلدون؛ ترجمه محمد پروین گنابادی.



فلسفه تاریخ ابن خلدون؛ محسن مهدی؛ ترجمه مجید مسعودی.  
 بررسی آرای اقتصادی ابن خلدون (مقایسه آن با آرای آدام اسمیت)؛ حمید اخوان.  
 ابن خلدون و علوم اجتماعی؛ سید جواد طباطبایی.  
 برداشت و گزیده‌ای از مقدمه ابن خلدون، محمد علی شیخ.  
 تاریخ فلسفه در جهان اسلام، حنا الفاخوری و خلیل الجر، ترجمه عبدالمحمد آیتی.  
 انتظارات بشر از دین؛ عبدالحسین خسروپناه.

### ۱. خصوصیات تاریخی عصر ابن خلدون

در قرن هشتم هجری (قرن چهاردهم میلادی) عالم اسلام بسیار بسط یافته به دو بخش غربی (شامل کشورهای میان اقیانوس اطلس و مصر یعنی کشورهای شمال آفریقا و نیز قسمت اسلامی اندلس) و شرقی (شامل هندوستان، ایران، عراق، شام و عربستان) تقسیم می‌شد.

در آن عصر، تمدن اسلامی هم از لحاظ سیاسی و هم از لحاظ فرهنگی به انحطاط گراییده بود. اکثر کشورهای قسمت شرقی از حکومت مرکزی سرباز زده به استقلال رسیده بودند و افزون بر هرج و مرج فرهنگ‌های آنان رو به تنزل می‌رفت. کشورهای قسمت غربی نیز در وضعی پریشان به سر می‌بردند. مسلمین اندلس به سبب وضع نامساعدی که در برابر مسیحیان اسپانیا داشتند به کشورهای دیگر مهاجرت کرده به مقامات مهم حکومتی و علمی دست می‌یافتند. البته جهان اسلام به طور یکسان دچار این مصیبت‌ها نبود. از میان حکومت‌های مغرب، حکومت حفص مقتدرتر و شهرهای آن مخصوصاً تونس اهمیت فرهنگی داشتند. مصر نیز که مرز بخش غربی و شرقی عالم اسلام به شمار می‌رفت از آرامشی نسبی بهره داشت و مأمّن اهل علم محسوب می‌شد.

اروپا در آن عصر در آستانه رنسانس قرار گرفته بود. با وجود روابط تجاری و جنگ‌های موسوم به جنگ‌های صلیبی، مردم این دو بخش مهم عالم به درستی از اوضاع و فرهنگ یکدیگر خبر نداشتند.

## ۲. خاندان ابن خلدون

ابن خلدون از خانواده‌ای اندلسی □ (اسپانیایی)، محتشم، ثروتمند و نزدیک به قدرت سیاسی بود. خاندان وی خود را منتسب به یکی از قبایل یمن می‌دانستند. آنان در صدر اسلام به هواخواهی از بنی امیه شهرت داشتند و هنگام استیلای اسلام بر اسپانیا جزء سپاهیان یمنی وارد آن سرزمین شدند. پس از چند نسل، اعضای این خانواده با وجود دستیابی به مقامات حکومتی و علمی به سبب آشوب‌های محلی، اسپانیا را ترک گفته در شمال آفریقا به خدمت امیر دودمان حفص در آمده بودند. از طرف حاکم وقت املاکی به آنان اعطا شد و برخی از مقامات اداری به آنان سپرده شد.

در قرن هفتم هجری □ (سیزدهم میلادی) مذهب مالکی از طرف سلاطین بنی حفص به رسمیت شناخته شد. علمای این مکتب اکثر مقامات قضایی و دیوانی را احراز کردند. اما مکتب مالکی تحت تأثیر افکار فخر رازی و عوامل دیگر به جهت پاسخگویی به دغدغه تطبیق اسلام سنتی با تحولات اجتماعی، دچار تحول شد. آنان در روش خود نسبت به علوم عقلی نیز از رازی تبعیت می‌کردند. ۳۹۱ به این معنا که با روش عقلی به نقد فلسفه پرداختند، نه به صرف استناد مخالفت فلسفه با نقل و قرآن کریم.

همچنین فرقه‌های تصوف روز به روز محبوبیت بیشتری کسب می‌کردند. پدر بزرگ و پدر ابن خلدون که از اهل علم و معتقد به مذهب مالکی بودند، وارد حلقه ابو عبدالله الزبیدی یکی از مهم‌ترین فرقه‌های تصوف شهر تونس شدند.

## ۳. تاریخچه و اهمیت ابن خلدون

ولی الدین ابوزید عبدالرحمن بن خلدون در رمضان سال ۷۳۲ ق (۱۳۳۲ م) در تونس چشم به جهان گشود و در رمضان سال ۸۰۸ ق (۱۴۰۲ م)، در سن شصت و هفت سالگی، در مصر درگذشت. وی که در کشورهای دیار مغرب اسلامی سفر و اقامت کرد، از سیاست و قضاوت تجربه‌ای گران اندوخت و این تجربه را به دانش دائرة المعارفی گسترده خود در زمینه فلسفه، طبیعیات و علوم دینی گره زد و سرانجام به نوشتن تاریخ روی آورد.

تحصیلات مقدماتی ابن خلدون شامل قرائت قرآن، حدیث، اصول حکمت الهی اسلام، اصول فقه و مبادی تصوف بود. تحصیلات عالی او شامل مطالعه مبسوط این مباحث به یاری شرح و تفسیرهایی بود که پیرامون آن‌ها نوشته شده بود. همچنین علوم عقلی و فلسفی و علوم مربوط به زبان‌شناسی، تذکره نویسی و

تاریخ نیز جزیی از تحصیلات او را تشکیل می‌دهد. افزون بر آن، وی یک دوره کارآموزی را طی کرد که شامل تعلیمات تخصصی در فن نوشتن مراسلات رسمی درباری و امور دیوانی بود. ابن خلدون توسط استادش آبلی که آشنای به ریاضیات، تصوف و فلسفه بود با تحولات مذهب مالکی و رویکرد آنان نسبت به روش عقلی آشنا شد. او نزد آبلی به تحصیل ریاضیات، منطق و فلسفه پرداخت. وی پس از بررسی رویکرد متکلمان متقدم که ضمن پیش‌فرض گرفتن یکسری اصول دینی به تعقل می‌پرداختند و رویکرد متکلمان متأخری چون فخر رازی که فلسفه آنان کلامی بود، اعتقاد داشت که کلام حربۀ سودمندی برای پیکار با مبتدعه و حفظ ایمان مسلمانان در برابر فلسفه است. ابن خلدون، سالیانی پرتب و تاب را گذراند و در دربارهای تونس، مراکش و مصر، به شغل دیوانی و قضاوت پرداخت. بارها عزیز و محترم و بارها مغضوب و مطرود و زندانی شد. در مجموع، حیات او در سه مقطع تاریخی قابل تبیین است:

دورهٔ فعالیت سیاسی در کشورهای مغرب (بیش از بیست سال)

دورهٔ انزوا و تألیف در قلعهٔ ابن سلامه (چهار سال)

دورهٔ اشتغال به امور قضایی، تدریس و تألیف در مصر (هجده سال)

حوادث دوران ابن خلدون، چه آنهایی که به چشم خود دیده بود و چه آنهایی که از ادبیات تاریخی معاصر و از گزارش‌های سفیران، سیاحان و گردشگران استنباط کرده بود، اثر ژرف و پایداری در ذهن او بجا گذاشت. او اهمیت این حوادث را در عللی می‌دید که این حوادث را پدید آورده بودند. وی دریافت که برای تبیین عقلانی رویدادها به نظام مفاهیم و مقوله‌هایی نیاز است که در سنت موجود نیست. از این رو، وی مقوله‌هایی تازه چون «علم عمران» یا «عصبیت» را پیش کشید و از نگاه خود بستر نظری دریافت عقلانی زایش، بالندگی و زوال تمدن‌ها را فراهم کرد.

مقدمه کتاب العبر ابن خلدون، مبانی نظری تاریخ‌نویسی اوست. آنچه ابن خلدون را آوازه‌ای بلند بخشید، فهم او از ضرورت درک عقلانی تاریخ بود و این که تاریخ، صرف وقایع‌نگاری نیست؛ بلکه توضیح و تبیین عقلانی رویدادهاست.

امروزه به ویژه، متن مقدمه ابن خلدون، بارها به زبان‌های اروپایی ترجمه شده، انتشار یافته است و صدها کتاب و مقاله در دانشگاه‌های غربی درباره ابن خلدون نشر یافته است.

در ایران مقدمه ابن خلدون، چند دهه پیش، به دست محمد پروین گنابادی، به فارسی روان و دقیقی برگردانده شد. شمار اندکی کتاب درباره ابن خلدون به فارسی برگردانده شده است. از جمله کتاب اندیشه واقع‌گرای ابن خلدون نوشته ناصیف نصار، استاد دانشگاه لبنان (کتاب از زبان فرانسه ترجمه شده است)، و کتاب فلسفه تاریخ ابن خلدون نوشته محسن مهدی، استاد عرب تبار دانشگاه در امریکا. در زمینه تألیف، احتمالاً پرمایه‌ترین نوشته درباره ابن خلدون کتاب جواد طباطبایی با عنوان ابن خلدون و علوم اجتماعی با زیر عنوان وضعیت علوم اجتماعی در تمدن اسلامی است.

ایده اصلی این کتاب آن است که ابن خلدون به وضعیت انحطاط و افول تمدن اسلامی آگاهی داشت و کوشید تا با نوشتن تاریخ و درک عقلانی آن، راهی برای فهم راز انحطاط و خروج از آن بیابد؛ اما نتوانست از چنبره منظومه فکری دوران خود رها شود و مقولات تازه خود را در درون نظام عقلانی دیگری بنا کند. با این همه، نویسنده، اگرچه کوشش ابن خلدون را ناکام می‌بیند، آن را سترگ می‌شمرد و بر دنباله نیافتن راه وی دریغ می‌خورد.

ابن خلدون، هم‌چنین، یکی از پیش‌گامان «زندگی‌نامه خودنوشت» (اتوبیوگرافی) در جهان اسلام نیز قلمداد می‌شود. او در کتاب التعریف بابن خلدون و رحله غرباً و شرقاً (آشنایی با ابن خلدون و سفرهای او به خاور و باختر)، تصویری دقیق از روزگار کودکی تا میان‌سالی خود می‌دهد. در قیاس با بسیاری از زندگی‌نامه‌های خودنوشت هم‌ترازان خود، مانند ابن حجر عسقلانی (در کتاب رفع الاصر عن قضاء مصر) یا لسان‌الدین بن خطیب (در کتاب الاحاطة فی اخبار غرناطة)، اثری نزدیک‌تر به درک امروزی ما از زندگی‌نامه خودنوشت آفریده است.

#### ۴. ابن خلدون از نگاه غرب

مقدمه ابن خلدون از اوایل قرن ۱۹ مور توجه غربیان قرار گرفت. از آن پس، به تدریج، دانشمندان اقتصاد، تاریخ و جامعه‌شناسی دیدگاه‌های او را مورد مطالعه قرار دادند. آنان او را پیشگام جامعه‌شناسی، طلایه‌دار علم اقتصاد و یکی از بنیانگذاران فلسفه تاریخ نامیدند. ۳۹۲ عظمتی که آن‌ها برای او قایلند حتی برای ابن سینا قایل نیستند؛ زیرا آن‌ها بیش‌تر نگاهی پوزیتیویستی به مسایل دارند. برخی از غربی‌ها معتقدند ابن خلدون پیشرو اصالت تحصیل جدید است و رویکرد وی را متفاوت از فلاسفه اسلامی می‌دانند. همچنین

می‌گویند: ابن خلدون بنای فلسفه نظری را متزلزل کرد و به امر واقع بازگشت؛ یعنی وی بیش‌تر به بحث‌های عینی و واقعی پرداخته است، نه بحث‌های انتزاعی.

هنری کربن در باره این نگرش می‌نویسد ۳۹۳:

«اگر تاریخ نویسان غربی شیفته آن امری شدند که آن را عظمت یک پیشگام می‌دانستند از این نظر بود که اندیشه این پیشگام به معنای دقیق کلمه اسلامی نبود.

این تاریخ نویسان در ابن خلدون، سرانجام چیزی را پیدا کردند که به نظر آنان فلسفه بود؛ در صورتی که با کمال تأسف در نظر فیلسوفان سنتی چنین نبود و حال آن‌که اکثر مسایل طرح شده از سوی فیلسوفان سنتی در نظر غربیان امروز در قلمرو فلسفه قرار نمی‌گیرد.»

با توجه به این که ابن خلدون در باب اول از کتاب مقدمه العبر به روش‌شناسی تاریخ می‌پردازد و معتقد است باید با رویکردی فلسفی به پدیده‌های سیاسی و اجتماعی نگریست؛ حتی برخی ۳۹۴ از روشنفکران داخلی نیز معتقدند وی با سنت جنگید و نگاهی متجددانه به علوم سیاسی و اجتماعی داشت. در واقع بر این باورند که وی یک شخصیت پوزیتویست و متجدد بود و سنت فلسفی و اجتماعی را کنار زد و کار جدیدی در مقدمه‌اش انجام داد؛ اما پس از او این نگرش پیگیری نشد و کار ابن خلدون ناتمام ماند. علت آن آخرت‌گرایی مسلمانان است، در حالی که کار ابن خلدون بیش‌تر در صدد مشکل‌گشایی از امور دنیایی بود. افزون بر آن گرایش جد پدری و پدر ابن خلدون به تصوف، موقعیت اجتماعی او را تضعیف کرد.

برداشت غربیان و برخی از روشنفکران داخلی صحیح نیست؛ زیرا اولاً صرف نظر از دیدگاه غربی‌ها اصولاً ماهیت فلسفه، پرداختن به مباحث انتزاعی است. به عبارت دیگر، نمی‌توان فلسفه‌ای را بدون پرداختن به مقولات و یا مبانی علوم همچون اصل علیت و... که عموماً انتزاعی هستند، بنا کرد.

ثانیاً علت اصلی ادامه نیافتن کار ابن خلدون، نداشتن شاگرد بود؛ وگرنه ابن عربی و ملاصدرا نیز افزون بر آن‌که سنت شکنی کردند، موقعیت اجتماعی چندانی نداشتند؛ اما به جهت تربیت شاگردان خوب، کار آن‌ها ادامه یافت.

ثالثاً این سخن که اگر فلسفه، عینی شود دیگر، اسلامی و یا فلسفه نیست و یا آن‌که ابن خلدون متجدد و پوزیتویست بود؛ قابل پذیرش نیست. کار ابن خلدون هم فلسفه و هم اسلامی است؛ زیرا او افزون بر آن‌که فقیه بود و حتی مدتی سمت قاضی القضاة را بر عهده داشت در باب ششم مقدمه العبر به علم فقه، اصول فقه، علم حدیث و علوم قرآنی می‌پردازد، او با فلسفه هم آشنا است و به همین دلیل به نقد آن می‌پردازد.

اگر ابن خلدون روش مطالعه تجربی □ (پدیدار شناسانه) را خلاف نصوص دینی می‌دانست مسلماً در تحلیل پدیده‌های تاریخی از این روش استفاده نمی‌کرد؛ زیرا اگر وی تعرضی هم به فلسفه دارد از آن جهت است که برخی از نظریات فلاسفه را با دین در تعارض می‌بیند؛ اگرچه روش عقلی و تحلیلی را قبول دارد. در واقع وی با روش تجربی به گردآوری اطلاعات می‌پرداخت و با روش عقلی تحلیل می‌کرد. آیا شریعت با این روش مخالف است؟ آیا می‌توان گفت چون روش وی با روش فلاسفه اسلامی هماهنگ نیست و غیر اسلامی است؟ اصولاً می‌توان علمی را به اعتبار روش و رویکرد، اسلامی دانست. در حالی که پوزیتیویست مکتبی است که جز روش تجربی روش دیگری را نمی‌پذیرد. به همین جهت هم گزاره‌های عقلی و دینی را بی‌معنا می‌داند؛ اما ابن خلدون چنین نگرشی به گزاره‌های عقلی و دینی ندارد و فلسفه را هم چون مانع هدایت انسان‌ها و به زیان دیانت آن‌ها می‌بیند، باطل می‌داند.

بنابراین، اگر به ابن خلدون فیلسوف گفته می‌شود به این معنا نیست که وی در زمینه حکمت نظری و عملی تألیفاتی داشت؛ بلکه مقصود این است که او نگاه فلسفی به جامعه و تاریخ داشت. بنابراین، می‌توان گفت فلسفه اجتماع، فلسفه تاریخ و فلسفه سیاسی دارد؛ اگرچه بر خلاف فلاسفه گذشته که مباحث آن‌ها کاملاً انتزاعی بود و در صدد تحلیل واقعیت‌های عینی سیاسی و اجتماعی نبودند، به بررسی وضع موجود و تحلیل آن‌ها پرداخت و نگرشی عینی به پدیده‌های سیاسی و اجتماعی داشت. به عنوان نمونه، در رد دلیل فلاسفه در خصوص ضرورت عقلی بعثت می‌گوید: شما از این برهان نتیجه می‌گیرید برای رفع تنازع باید قوانین، الهی و حاکم، منصوب خداوند باشد؛ اما این برهان با واقعیت خارجی قابل جمع نیست؛ زیرا در میان جوامع موجود، مللی مشاهده می‌شوند که به دین و پیامبری معتقد نیستند؛ اما جامعه خود را به بهترین نحو اداره می‌کنند.

البته مباحثی که وی مطرح کرد در فلسفه اسلامی جایگاهی نداشت؛ و آنچه در حکمت نظری به عنوان تدبیر منزل مطرح می‌شد بیش‌تر توصیه‌های اخلاقی بود. او همچون دیگر فلاسفه اسلامی معتقد بود فقه در زمینه اقتصادی غنی است. بنابراین، نیازی به فلسفه در این بخش نیست؛ بلکه اصلاً عقل عملی توان شناخت مصادیق بایدها و نبایدها را ندارد و این امر از عهده فقه برمی‌آید. ۳۹۵ اگرچه او بر این باور بود که فقه، عهده‌دار بایدها و نبایدها اقتصادی است؛ اما معتقد بود صرف نظر از این که یک پدیده اقتصادی خوب است یا بد می‌توان به تحلیل آن پرداخت. تحلیل فلسفی و عقلانی پدیده‌های اقتصادی، امری بود که فلاسفه پیشین توجهی به آن نداشتند.

### ۵. مقدمه‌ای مشهورتر از متن

ابن خلدون آثاری متعددی را به رشتهٔ تحریر در آورد. آثار وی را چنین برمی‌شمارند ۳۹۶:

رساله‌ای در منطق.

رساله‌ای در حساب.

لباب المحصل فی اصول الدین.

ارجوزه‌ای در فقه.

شرح قصیدهٔ برده، اثر شرف‌الدین ابو عبدالله بوصیری.

شفاء السائل لتهدیب المسائل.

التعریف بابن خلدون.

کتاب العبر. ۳۹۷

اما مهم‌ترین کتاب ابن خلدون که سبب شهرت وی گشت، العبر است که ظاهراً آن را در سن ۴۰ سالگی نگاشته است.

وی در صدد بود تا کتابی تاریخی را که متمایز از سایر کتب تاریخی باشد، به رشته تحریر درآورد. او ابتدا مقدمه‌ای می‌نگارد که در واقع نگرشی فلسفی به حوادث تاریخی است. وی در این مقدمه از این‌که در کتب تاریخی تنها به نقل تاریخ پرداخته شده است و به جهت عدم اطمینان از صحت خبرها در نقل هم، مصون از اشتباهات فاحش نبوده‌اند، گله می‌کند. به عنوان نمونه، به ذکر رقم ۶۰۰۰۰۰ نفری لشکریان بنی اسرائیل - که پیرو حضرت موسی علی نبینا و آله و علیه السلام بودند - در کتاب‌های تاریخی و مواردی از این سنخ می‌پردازد.

ابن خلدون می‌گوید: تاریخ در ظاهر بیش از خیرهایی چند از روزگاران گذشته و دولت‌ها نیست؛ اما بیش‌تر کسانی که در این فن مطالبی را به رشته تحریر کشیده‌اند، راه خطا پیموده‌اند. آنان یا به علت عدم اهتمام به صحت آنچه به تحریر در آورده‌اند یا به سبب این‌که خیالبافی، نقش مهمی در ایشان داشته است، احیاناً حوادث بی‌ارزش را یاد کرده، از وقایع مهم غفلت ورزیده‌اند. افزون بر آن، بدون این‌که به خود زحمت تحقیق بدهند، لاحق از سابق نقل کرده است.

وی معتقد بود نباید به گزارش تاریخ اکتفا کرد، بلکه باید حوادث تاریخی را تحلیل کرد و از آن‌ها قانون و سنت تاریخی استخراج کرد. به عنوان نمونه، با بررسی تاریخ به علل شکست ملت‌ها و افول اقوام پی برده شود. به همین جهت، معتقد به تأسیس دانش جدیدی به نام «علم الاجتماع» یا «علم عمران» بود. با بررسی عناوین مقدمه ابن خلدون مشخص می‌شود وی در صدد بیان تعریف و مسایل این علم بود. در عین حال، ابن خلدون پس از ذکر مقدمه، هنگامی که به مباحث تاریخی می‌پردازد، تنها به نقل تاریخ می‌پردازد و کتاب او از سایر کتاب‌های تاریخی متمایز نیست. به همین دلیل، برخلاف مقدمه کتاب، ذی المقدمه آن چندان معتبر نیست.

در یک تقسیم‌بندی کلی، مقدمه العبر از سه جهت قابل بررسی است:

از جهت روش

روش وی در این کتاب اولاً نقلی - تاریخی است؛ اما همراه به تحلیل عقلانی با ابتدای بر اصولی که مؤلف پذیرفته است؛ ثانیاً نقلی - دینی است؛ اما با تحلیل رجالی. □

از جهت محتوا

مشمول بر شش باب است که عناوین آن‌ها به‌طور مستقل ذکر خواهد شد.

از جهت تمایز آن نسبت به سایر کتب تاریخی

امتیاز کتاب، پرداختن به بحث‌های فلسفه تاریخ، جهت کشف قواعد و سنن تاریخی است.

مقدمه العبر مشتمل بر شش باب و هر باب دارای چند فصل می‌باشد. عناوین باب‌ها و برخی از عناوین فصل‌های آن عبارتند از:

باب اول: اجتماع بشری و پدیده‌های عارض بر آن و بیان علل هر یک

این باب مشتمل بر شش، مقدمه است. ابن خلدون، ابتدا به روش‌شناسی تاریخ می‌پردازد. وی معتقد است حقیقت تاریخ، خیردادن از اجتماع بشری و پدیده‌هایی است که در جامعه رخ می‌دهد؛ مانند بادیه نشینی، شهرنشینی، همزیستی، عصبیت، جهان‌گشایی، داد و ستد. بنابراین، باید مراقب بود، تا برخی از غفلت‌ها و آسیب‌های خبرگیری در تحقیقات تاریخی صورت نگیرد. پاره‌ای از آسیب‌ها عبارتند از: بی‌توجهی به مقاصد خبر، اتکای به توهمات ناشی از اعتماد به راویان، نقل خبر به جهت تقرّب جستن به حاکمان و پادشاهان.



سپس وی به مقوله‌های اجتماعی، مانند رؤیا، غیب‌گویی، رمل، پول، پرده‌سراها، امامت جماعت، عدالت، ولایت، امامت می‌پردازد. او در تلاش است تا قوانین و سنت‌هایی را استخراج کند که بر تمام جوامع بشری قابل تطبیق باشد. آنچه وی در صدد آن بود، امروزه فلسفهٔ جوهری تاریخ نامیده می‌شود.

باب دوم: در اجتماع بادیه‌نشینان و ملت‌های وحشی و حالات عارض بر آنها

در این باب وی با نگاهی تجربی به مسایلی ذیل می‌پردازد:

تفاوت بادیه‌نشینی و شهرنشینی، نزدیکی بادیه‌نشینان به خیر در مقایسه با شهرنشینان، دلیری بادیه‌نشینان نسبت به شهرنشینان، حصول عصبیت از طریق پیوند نسبی و مانند آن، نقش عصبیت در بقای حکومت، بی‌هویتی فرهنگی عامل مغلوب شدن ملت‌ها، دوری تازیان از سیاست و کشورداری نسبت به سایر اقوام و ...

باب سوم: انواع دولت‌ها، خلافت، ملک، مراحل سلطنت و عوارض آنها

این خلدون در باب سوم به طرح مسایل ذیل می‌پردازد:

باورهای دینی مهم‌ترین عامل استیلای دولت‌ها، نقش همراهی باورهای دینی با عصبیت، از بین رفتن کارکرد دین بدون عصبیت به باورهای دینی، □ تلازم □ قدرت و خودکامگی، تلازم قدرت و تجمل‌خواهی، چگونگی دوری حاکمان از مردم و ...

باب چهارم: شهرها و دیگر پدیده‌های تمدنی و عوارض آنها

باب پنجم: معاش، انواع کسب و صنایع

برخی از عنوان‌های فصول این باب عبارتند از: حکمت رزق، مسألهٔ ثروت، صنعت کشاورزی، بنایی، بافندگی، مامایی، پزشکی، صحافی و ...

باب ششم: دانش‌ها و چگونگی آموزش آنها

در این باب او به بررسی دانش پیامبران، دانش فرشتگان، علوم قرآنی، علم فقه، کلام، اصول فقه، فلسفه و ... می‌پردازد. ابن خلدون در این قسمت از کتاب، بخشی را به تقسیم‌بندی علوم عقلی و فلسفی و همچنین دلایل ابطال فلسفه، نجوم و کیمیا اختصاص می‌دهد.

### ۶. ابن خلدون و فلسفه جامعه و تاریخ

همان‌طور که بیان شد می‌توان ابن خلدون را فیلسوف جامعه و تاریخ نامید. فلسفه جامعه و تاریخ، تأملات عقلانی و فلسفی جامعه و تاریخ است.

صرف نظر از سه دیدگاه مدنی بالطبع، مدنی بالاضطرار و مدنی بالاستخدام بودن انسان، همه ما با شهود و علم حضوری، اجتماعی بودن انسان را درک می‌کنیم. بنابراین، با تعریفی که از فلسفه ارائه داده‌ایم ۳۹۸ گرایش اجتماعی انسان، یکی از عوارض وجود انضمامی انسان است. حال، یکی از عوارضی که به مدنیّت و گرایش اجتماعی انسان حمل می‌شود فلسفه‌ای را به نام فلسفه جامعه پدید می‌آورد. ۳۹۹ در این فلسفه، از چیستی جامعه، اصالت جامعه، انواع جوامع، روابط اجتماعی و ... بحث می‌شود. یکی از عوارض و ویژگی‌های جامعه نیز تطورات تاریخی جامعه است. در واقع تطورات تاریخی جامعه بخشی از فلسفه جامعه است که در آن از مبدأ تاریخ، علیت در تاریخ، نقش انسان در پدیده‌های تاریخی و ... بحث می‌شود. بنابراین، فلسفه دیگری به نام فلسفه تاریخ پدید می‌آید. از آن‌چه بیان شد مشخص می‌شود فلسفه تاریخ ساحتی از فلسفه جامعه و آن نیز ساحتی از فلسفه است. ۴۰۰

پرداختن به فلسفه جامعه و تاریخ دقیقاً کاری بود که توسط ابن خلدون انجام شد؛ البته او به این عنوان به بحث پرداخت. به عبارت دیگر، او کار محتوایی را انجام داد؛ اما به کار شکلی و ساختاری پرداخت و جایگاه علمی بحث در فلسفه را مشخص نکرد.

### ۷. ابن خلدون و علم اقتصاد

ابن خلدون در مقدمه العبر مباحثی در خصوص علم اقتصاد مطرح می‌کند که نشان می‌دهد نگاهی تجربی و تحلیلی به اقتصاد دارد. بر همین اساس، برخی معتقدند ابن خلدون پیش از اسمیت ۴۰۱ نگاه و نگرش اثباتی و پوزیتیویستی به علم اقتصاد داشت. ۴۰۲ به عبارت دیگر، او نگرشی ارزشی که در حوزه بایدها و نبایدها (وجوب و حرمت) مطرح است، به علم اقتصاد نداشت؛ بلکه نگاهی تجربی و تحلیلی نسبت به پدیده‌های اقتصادی داشت.

ابن خلدون با این نگرش به بحث‌هایی چون نقش دست نامریی قیمت در اقتصاد، نقش و میزان دخالت دولت در اقتصاد، نقش و حدود تأثیر مالیات در پیشرفت اقتصادی، ارزش در اقتصاد، نظریهٔ مقداری پول و رابطهٔ عرضه و تقاضا و تقسیم کار از لحاظ اقتصادی پرداخته است. ۴۰۳

البته فلاسفه اسلامی، پیش از ابن خلدون در بخش تدبیر منزل (اقتصاد خرد) که یکی از اقسام حکمت عملی بود به مباحث اقتصادی می‌پرداختند؛ اما بحث‌های اقتصادی آن‌ها بیش‌تر شامل مسایل اخلاقی بود. به دیگر سخن، با نگرشی ارزشی به مباحث اقتصادی می‌پرداختند؛ یعنی اخلاق اقتصادی (نه علم اقتصاد) مد نظر آن‌ها بود.

#### ۸. دیدگاه ابن خلدون در مورد فلسفه

ابن خلدون در □ باب ششم □ مقدمهٔ العبر به بیان علوم عقلی و انواع آن می‌پردازد. وی معتقد است از آن جهت که انسان دارای اندیشه است، درک علوم عقلی و فلسفی برای او طبیعی است. بنابراین، علوم عقلی مختص قوم و نژاد خاصی نیست. به این معنا که همه انسان‌ها در درک مسایل آن برابرند.

در ادامه می‌نویسد: علوم عقلی و فلسفی مشتمل بر چهار دانش است:

علم منطق؛

علم طبیعی؛

علم الهیات بالمعنی الاعم (متافیزیک یا ماورای طبیعت)؛

علم ریاضیات (تعالم) مشتمل بر هندسه، اریتماطیقی (موضوع آن کم منفصل یا عدد)، موسیقی و هیأت.

از نظر وی الهیات بالمعنی الاعم (متافیزیک) دانشی است که در امور ماورای طبیعت (مجردات) به اندیشه می‌پردازد. در حالی که فلاسفه پیشین، فلسفه اولی (الهیات بالمعنی الاعم) را علمی می‌دانستند که از حقیقت موجودات، اعم از مادی و مجرد به بحث می‌پردازد.

سپس ابن خلدون ترتیب فراگیری هفت علم فلسفی ذکر شده را چنین بیان می‌کند:

منطق، ریاضیات (حساب، هندسه، هیأت، موسیقی)، طبیعیات، الهیات (متافیزیک)

وی در فصل ۲۵ به علت ابطال فلسفه و فلاسفه می‌پردازد. او بر این باور است که فلسفه، نجوم و کیمیا در اجتماع پدید می‌آیند و در شهرهای بزرگ توسعه می‌یابند. این علوم زیان عظیمی به دین می‌پردازند. به همین جهت، باید در باره آن‌ها آشکارا سخن گفت.

او در ادامه می‌گوید: گروهی از خردمندان نوع انسانی گمان کرده‌اند حقیقت و عوارض عالم وجود— خواه حسی و خواه غیر حسی — و اسباب و علل آن‌ها به وسیله قیاس‌های عقلی ادراک می‌شوند. افزون بر آن، تصحیح عقاید ایمانی نیز باید از طریق نظر و اندیشه باشد، نه از راه شنیدن و نقل. □

بنابراین، از نظر ابن خلدون، فلاسفه معتقدند شناخت حقیقت و کشف نظریات به وسیله بدیهیات میسر است، نه از طریق نقل. به دیگر سخن، فلسفه، هم حیثیت ایجابی دارد و هم حیثیت سلبی.

اشکال دیگر ابن خلدون به فلاسفه این است که آنان سعادت را در گرو آموختن حکمت و درک عالم مطابق با واقع می‌دانند و چنان قلمرو گسترده‌ای برای عقل قایلند که دیگر خود را نیازمند وحی نمی‌دانند. وی در این مورد می‌گوید: فلاسفه گمان می‌کنند سعادت به وسیله ادراک وجود و تهذیب نفس به وسیله فضایل، با روش عقلی میسر است؛ هر چند شرعی برای بازشناختن فضایل از رذایل، پدید نیاید و خداوند دینی را نفرستاده باشد. این ادعا مردود است.

نقد دیگر او به فلاسفه این است که آنان منکر معاندند و می‌نویسد: معنای نعیم و لذات آخرت در نظر آن‌ها همان لذتی است که از درک حقایق عالم حاصل می‌شود. کسی هم که از درک این حقایق محروم است، گرفتار جهنم است.

همچنین وی به تمجید از تصوّف می‌پردازد و می‌گوید: فلاسفه بر این باورند که سعادت با لذت حاصل می‌شود و بهترین نوع لذت را لذت عقلی می‌دانند. آنان به واسطه صورت علمی [معرفت حصولی] به آن نایل شده‌اند، در حالی که لذت بی‌واسطه و مستقیم [معرفت حضوری]، لذت بالاتری است. این قسم از لذت، لذتی است که متصوّف به آن دست یافته‌اند.

اشکال دیگر ابن خلدون به فلاسفه، نسبت دادن ایجاد همه موجودات عالم به عقل اول است. او در این خصوص می‌گوید: فلاسفه همه موجودات را به عقل اول، نسبت داده‌اند و در ترقی مقام واجب به همان اکتفا کرده‌اند. در حالی که هستی بسیار پهناورتر از این‌ها است و ایزد آن‌چه شما نمی‌دانید، می‌آفریند. آنان چون طبیعیون هستند که تنها وجود محسوسات را می‌پذیرند و به انکار ماورای آن می‌پردازند. این در

حالی است که افزون بر آن که اصل ادعای فلاسفه در اسناد عالم هستی به عقل اول، نادرست است، دلایل آنان نیز ناتمام است؛ زیرا دلایل آن‌ها مبتنی بر یقین نیست.

از سوی دیگر، آن‌چه فلاسفه در اثبات مجردات در متافیزیک بیان کرده‌اند نیز ناتمام است؛ زیرا حقیقت آن‌ها به کلی، مجهول است و نمی‌توان برای آن‌ها دلیل اقامه کرد. بنابراین، متافیزیک در نهایت، ظن‌آور است. پس، همان ظن اول [که قبل از متافیزیک برای ما حاصل بود] برای ما کافی است.

همچنین وی استدلال فلاسفه بر ضرورت بعثت انبیا را نمی‌پذیرد و می‌گوید: فلاسفه معتقدند که مستند ضرورت بعثت، عقل است. وجه ضرورت عقلی آن را چنین بیان کرده‌اند که اجتماع برای بشر ضروری است. تنازع نیز از امور اجتناب‌ناپذیر اجتماع می‌باشد. بنابراین، جامعه انسانی نیازمند قانون و حاکم است. سپس نتیجه می‌گیرند که قانونگذار، شرع است. اما این استدلال باطل است؛ زیرا یکی از مقدمات آن مسلم نیست. آنان می‌گویند: آن‌چه مانع تنازع است تنها باید شرعی و از جانب خدا باشد و عموم مردم از روی ایمان و اعتقاد به او گروند و تسلیم وی شوند. در صورتی که ممکن است حاکم با قهر و غلبه به قدرت دست یابد؛ اما شرعی در کار نباشد. این امر، در میان امت‌های مجوس و ملت‌هایی که کتاب آسمانی هم نداشته‌اند به وقوع پیوسته است. بنابراین، رفع تنازع، تنها از طریق شرع نیست. پس، دلیل فلاسفه ناتمام است.

در نهایت، ابن خلدون می‌گوید: با آگاهی از عقاید و آرای فلاسفه و زیان‌های آن، ثمره این صنعت، مشخص می‌شود. بنابراین، جوینده حکمت باید بکوشد از پرتگاه‌های آن بپرهیزد. برای این امر، نخست باید به طور کامل علوم شرعی را فراگیرد و از تفسیر و فقه آگاهی یابد. آن‌گاه به فراگیری حکمت پردازد. به هیچ وجه، کسی که از علوم اسلامی بی‌بهره است، نباید رو به حکمت آورد؛ زیرا چنین کسی ممکن است به تدریج از مهالک آن نماند.

لازم به ذکر است که ابن خلدون به عنوان یک جامعه‌شناس (و نه یک متکلم)، معتقد است باورهای دینی و عصبیت در بقای جامعه مؤثر است. به عبارت دیگر، دین را یک ضرورت اجتماعی می‌داند. به همین جهت در مقام آسیب‌شناسی به این نتیجه می‌رسد که فلسفه برای این ضرورت اجتماعی زیان‌آور است؛ اما متأسفانه نقدهای وی به فلسفه به دور از انصاف و به دلیل اطلاعات اجمالی او از فلسفه است.

در واقع نگرشی که ابن خلدون به فلسفه دارد، حاصل از فلسفه آندلس یعنی فلسفه امثال ابن رشد و ابن طفیل است. ویژگی فلسفه ابن رشد عقل‌گرایی حداکثری و تأویل‌گرایی افراطی ۴۰۴ است. ۴۰۵ شاید اگر او با فلسفه ابن سینا آشنا بود، چنین نقدهایی را مطرح نمی‌کرد.

از سوی دیگر، ظاهراً علت این که او فلاسفه را منکر معاد می‌داند، مطالبی است که برخی از فلاسفه در انکار معاد جسمانی بیان کرده‌اند.

البته برخی از فلاسفه، سعادت را در گرو ادراکات فلسفی و لذت عقلی می‌دانستند. در حالی که یک ساحت انسان، بینش است و فلسفه، سعادت نظری و بینشی او را تأمین می‌کند؛ اما سعادت ساحت منشی و کنشی او در گرو شرع است. بنابراین، این اشکال وی به برخی از فلاسفه وارد است.

ابن خلدون در خصوص استدلال فلاسفه بر ضرورت بعثت، توجه نکرده است که رفع تنازع تنها یکی از دغدغه‌های فلاسفه‌ای چون ابن سینا در لزوم بعثت است؛ بلکه فلاسفه معتقدند که باید هم سعادت دنیوی و هم سعادت اخروی جامعه انسانی تأمین شود. به دیگر سخن، قوانین اجتماعی دین تنها برای آباد ساختن دنیا و رفع هرج و مرج، تدوین نشده‌اند؛ بلکه در جهت آبادانی آخرت نازل شده‌اند. بنابراین، این کارکرد دین، جانشین ناپذیر و بعثت انبیا عقلاً ضروری است.

### ۹. نیاز بشر به دین از نگاه ابن خلدون ۴۰۶

ابن خلدون در مسأله نیاز بشر به دین روش برون متون دینی و عقلی را می‌پذیرد. افزون بر این که به کارکردهای دین توجه دارد، برای دین قلمرو دنیایی و آخرتی قایل است.

وی در مقدمه العبر ضمن اشاره به سه نوع قدرت مبتنی بر زور، سیاست و تدبیر عقل و سیاست از جانب خداوند می‌نویسد: حاکمیت مبتنی بر زور، بدترین نوع حکومت است. حاکمیت مبتنی بر سیاست و تدبیر عقل، تأمین کننده آبادانی دنیاست؛ اما حاکمیت مبتنی بر خداوند ابزاری برای سیاست در دنیا و کمال در آخرت می‌باشد. بنابراین، ابن خلدون ضمن پذیرش کارکرد عقل برای اداره جامعه، دین را تأمین کننده سعادت دنیایی و آخرتی می‌داند.

او ضمن پذیرش ضرورت سیاست دینی و اثبات شرعی آن، به یکی از کارکردهای مهم دین اشاره می‌کند و آن را عامل مؤثر در درمان آفات اجتماعی معرفی می‌کند. به عنوان نمونه، وی تأکید می‌کند که درشتخویی، گردن‌فرازی، فزون‌جویی، رقابت و هم‌چشمی در ریاست، از بدترین آفات اجتماعی است. این آفت، تنها با بهره‌گیری از پیامبران درمان پذیرند؛ چون پیامبر آنان را به انجام فرمان خدا برمی‌انگیزد و رذایل اخلاقی را

می‌زداید و آنان را به فضایل اخلاقی وامی‌دارد. آن‌گاه همهٔ ایشان برای آشکار ساختن حق، همدل و هم‌رای می‌شوند. اجتماع ایشان کمال می‌پذیرد و جهان‌گشایی، غلبه و کشورداری برای آنان حاصل می‌شود. همچنین وی افزون بر فهم‌پذیری قرآن، قلمرو ایجابی آن را توحید و واجبات دینی می‌داند و می‌نویسد: قرآن به زبان عربی و بر اساس اسلوب بلاغت عرب نازل شده است. همهٔ اقوام عرب آن را می‌فهمیدند و معانی آن را از مفردات و ترکیب‌های آن می‌آموختند. قرآن برای بیان توحید و واجبات دینی بر حسب وقایع و اتفاقات، آیه به آیه نازل می‌شد. چنان‌که برخی از آن‌ها در عقاید ایمانی، بعضی در بارهٔ احکام پیش‌آمدها و گرفتاری‌های شبانه‌روزی است. همچنین برخی متقدم و بعضی متأخر و ناسخ آن می‌باشد. پیامبر صلی الله علیه و آله آیات مجمل را بیان و تشریح می‌کرد، ناسخ را از منسوخ جدا می‌کرد و آن‌ها را به اصحاب خویش می‌آموخت.

وی در باب گسترهٔ شریعت به ذکر قلمرو سلبی آن نیز می‌پردازد و هرچه در قرآن و سنت بیان شده را جزء دین نمی‌داند. به عنوان نمونه، مسایل طب و بهداشت را از حوزهٔ دین خارج می‌سازد؛ زیرا آن‌ها را مبتنی بر تجربه می‌داند، نه بر اساس وحی. همان‌طور که پیامبر صلی الله علیه و آله در خصوص تلقیح درخت خرما فرمودند: شما به امور دنیای خویش آگاه‌ترید. بنابراین، سزاوار نیست آن‌چه در خصوص طب در روایات ذکر شده، مشروع دانسته شود. البته اگر آن‌ها را به قصد تبرک و میمنت و صدق عقیدهٔ ایمانی به‌کار بریم تأثیرات عظیمی دارد که آن تأثیرات را در طب نمی‌توان یافت. بر این دیدگاه ابن‌خلدون نقدهایی وارد است:

ابن‌خلدون گرفتار پیش‌فرض نانوشته‌ای شده است. آن پیش‌فرض، «غروب دین در حضور عقل و فروغ دین در غیاب عقل» است. به همین جهت، می‌پنداشت آن‌چه عقل درک می‌کند، جزء دین نیست. در حالی‌که اصل این پیش‌فرض، نیازمند اثبات است. اگرچه با برهان اثبات می‌شود که چون عقل بشری قادر به درک برخی از امور نیست، نیازمند وحی است؛ اما از آن نمی‌توان قلمرو وحی را ثابت کرد. وی با همین پیش‌فرض، برهان حکیمان مبنی بر ضرورت عقلی بعثت انبیا را برای جلوگیری از هرج و مرج به جهت وجود جانشین‌پذیری آن، نقد می‌کند.

البته یکی از وظایف پیامبران بیان امور است که در راستای سعادت انسان است و عقل از درک آن‌ها ناتوان است؛ اما این امر دلیل بر آن نیست که آن‌چه در سعادت انسان نقش دارد و عقل هم قادر به درک آن می‌باشد، چنان‌چه توسط پیامبر صلی الله علیه و آله بیان شود، جزء دین نباشد. به تعبیر خواجه نصیر یک از

کارکردهای دین این است که معاضد عقل است. اصولاً ملاک دینی بودن یک گزاره دو امر است: ۱- از قرآن و سنت بدست آمده باشد؛ ۲- در راستای هدایت انسان باشد. بنابراین، یک گزاره می‌تواند هم عقلی باشد و هم دینی.

امور مباح، مستحب و مکروهی که در حوزه بهداشت و درمان و یا دیگر علوم بشری، از سوی پیشوایان دین یا از طریق وحی بر پیامبر صلی الله علیه و آله نازل شده است، نباید به صرف واجب یا حرام نبودن از قلمرو دین خارج ساخت.

حدیث تلقیح درخت خرما، افزون بر این‌که سند مخدوشی دارد، در صورت صورت پذیرش آن، باید دلیل مخصّص در نظر گرفته شود؛ زیرا اصل اولی آن است که کلام پیامبر صلی الله علیه و آله، وحی و سخنان پیشوایان دینی جزء دین است، مگر آن‌که دلیل دیگری مخصّص یا مقید آن شود.

نمی‌توان از یک سو، نبوت پیامبران پذیرفت و از سوی دیگر به خطای برخی از گفته‌های آن‌ها باور داشت؛ زیرا عصمت انبیا، در تمام حوزه‌های فعالیت آنان جریان دارد. به همین دلیل، سخنان آنان در مسایل طبی و علوم دیگر، مطابق با واقع می‌باشند.

## طبقه پانزدهم ۴۰۷

### ۱- □ قطب الدین رازی □ (۷۷۶-؟ ق)

قطب الدین محمد بن محمد بن ابی جعفر رازی معروف به قطب الدین رازی □ در ذی قعدة سال ۷۷۶ هجری به دنیا آمد. در اصل وی اهل ورامین ری است و نسبت وی بنابر قولی به شاهان آل بویه و بنابر قولی دیگر به شیخ صدوق بن بابویه می‌رسد. نویسنده طبقات الشافعیین نقل می‌کند: در سال ۷۶۳ هجری وارد دمشق شد و ما او را در منطق و حکمت بسیار دانا یافتیم و در تفسیر و معانی بیان اطلاعات وسیعی داشت.

اساتید وی علامه حلّی و عضد الدین ایجی (م ۷۵۶ ق) مؤلف کتاب واقف است. یکی از شاگردان بزرگ او شهید اول است که در شعبان سال ۷۴۶ هجری به محضر وی رسید. شهید اول در امل الامل از او چنین یاد می‌کند: «او دریایی است که ژرفای آن پیدا نیست و بی شک معتقد به مذهب امامیه است. من او را دیدم و بدین مذهب تصریح می‌کرد.»



آثار او متعدد است، مهم‌ترین آن بدین قرار است:

- ۱- شرح شمسیه، موسوم به تحریر القواعد المنطقیه که کتاب درسی طلاب است.
- ۲- لوامع الاسرار فی شرح مطالع الانوار معروف به شرح مطالع ۴۰۸.
- ۳- شرح الحاوی در حکمت.
- ۴- شرح اشارات بوعلی.
- ۵- بحر الاصداف حاشیه بر تفسیر کشف زمخشری.
- ۶- شرح قواعد الاحکام علامه حلی.
- ۷- المحاکمات مشهورترین و مهم‌ترین اثر وی است. وی در این کتاب بین خواجه طوسی و امام فخر رازی، شارح اشارات به قضاوت پرداخته است.

## ۲- میرک بخارایی

شمس الدین محمد بن مبارکشاه مروی معروف به میرک بخارایی است. تاریخ تولد و وفات او معلوم نیست. کتاب حکمة العین کاتبی قزوینی را شرح کرد و در کتب فلسفی از او به «شارح العین» یاد می‌شود. سید شریف جرجانی بر شرح حکمة العین او حاشیه زده است.

## ۳- قاضی عضد الدین عبدالرحمن ایجی شیرازی (۷۰۰-۷۶۰ ق)

قاضی عضد الدین در سال ۷۰۰ یا ۷۰۱ هجری متولد شد و در سال ۷۵۶ یا ۷۶۰ هجری در گذشت. وی مؤلف کتاب مواقف است که سید شریف جرجانی آن را شرح نمود. وی حکیم، متکلم و اصولی بود. نظریات او در فلسفه قابل توجه است. گرچه کتاب او کلامی است؛ اما کلام، بعد از تجرید خواجه نصیر به نسبت زیادی به فلسفه نزدیک شد. شاگردان او عبارتند از تفتازانی، شمس الدین کرمانی، سیف الدین ابهری. دوران او و شاگردان او به دوران فترت فلسفه تعبیر می‌شود.

## طبقه شانزدهم، ۴۰۹

### ۱- ملا سعد تفتازانی (۷۱۲-۷۹۳ ق)

سعدالدین مسعود بن عمر بن عبدالله تفتازانی معروف به ملا سعد تفتازانی در سال ۷۱۲ یا ۷۲۲ هجری در قریه‌ای در نزدیک شهر «نسا» متولد شد. وی در سال ۷۹۱ یا ۷۹۲ و یا ۷۹۳ در سرخس در گذشت. بعضی گفته‌اند که در سمرقند در گذشت و جنازه‌اش به سرخس منتقل شد. وی از نظر علمی، جامع علوم زمان خود بود؛ ولی شهرتش به واسطه کلام و بلاغت بود. کتاب تهذیب المنطق تألیف اوست. این کتاب از زمان او تاکنون جزء کتب درسی است. علاوه بر این کتب زیادی تألیف کرد و جزء دانشمندان دوران فترت فلسفه است.

### ۲- سید شریف جرجانی (۷۴۰-۸۱۶ ق)

سید شریف جرجانی معروف به میر سید شریف جرجانی است. در سال ۷۴۰ در قریه طاقو نزدیک گرگان متولد شد و در سال ۸۱۶ در شیراز وفات یافت. در آغاز به عزم تحصیل، عازم مصر شد و در قاهره به تحصیل دانش پرداخت. پس از بازگشت از تحصیل زمانی که شاه شجاع بن مظفر به گرگان آمد، سید را با خود به شیراز برد و تدریس مدرسه دار الشفاء را که خود تأسیس نموده بود، به وی واگذار نمود. امیر تیمور در سال ۷۹۸ هجری وارد شیراز شد و او را با خود به سمرقند برد که در همان جا با تفتازانی آشنا شد. پس از مرگ امیر تیمور به شیراز بازگشت و تا پایان عمر در آن جا به سر برد. او از سن ۲۰ سالگی به تدریس و تحقیق اشتغال داشت و به علت شرافتش در تحقیق، لقب «شریف» گرفت. گرچه شهرت او در ادبیات و کلام است؛ ولی جامع علوم بود. به قول قاضی نورالله، همه علمای پس از سید، طفیلی و عیال اویند.

تألیفات او بیش‌تر به صورت تعلیقه و شرح است که همگی مفیدند. برخی از آن‌ها عبارتند از:

۱- عوامل در نحو.

۲- اصول المنطقیه.

۳- تحریر القواعد خواجه نصیر طوسی.

۴- شرح مفتاح العلوم سکاکی.

۵- صرف میر.

۶- حاشیه بر شرح تجرید خواجه نصیر.

۷- مراتب الموجودات.

۸- ترجمان فی لغات القرآن.

میر سید شریف شعر هم می سرود. حافظ شیرازی از شاگردان او است. وی با این که شاگردان خود را از شعر نهی می کرد، به شنیدن شعر حافظ رغبت نشان می داد. او در پاسخ اعتراض شاگردان می گفت: شعر حافظ همه الهامات و حدیث قدسی و لطایف حکمی و نکات قرآنی است. تفتازانی نیز یکی از دانشمندان دوران فترت است که نقش بسزایی در انتقال علوم به نسل بعدی داشته است.

## طبقه هفدهم ۴۱۰

این طبقه شاگردان میر سید شریف و ناشران افکار او هستند.

### ۱- محیی الدین کوشکناری

محیی الدین کوشکناری شاگرد میر سید شریف جرجانی و استاد محقق دوانی است. اطلاعی از تولد و وفات او در دست نیست.

### ۲- خواجه حسن شاه

خواجه حسن شاه معروف به بقال شاگرد میر سید شریف و استاد دوانی بود. از حبیب السیر نقل شده است که کوشکناری و خواجه حسن شاه بقال، در زمان میرزا محمد بایسنقر در شیراز به لوازم تدریس و افاده قیام داشتند.

### ۳- سعد الدین اسعد دوانی

سعد الدین اسعد دوانی پدر محقق جلال الدین دوانی و از شاگردان محقق شریف بود.

### ۴- قوام الدین کربالی

قوام الدین کربالی استاد سید صدر الدین دشتکی و جلال الدین دوانی و شاگرد محقق شریف جرجانی بود. شهید مطهری درباره این دوران می فرماید: ما فعلاً در این طبقه جز اینها کسی را سراغ نداریم و اصلاً نمی دانیم درباره این دوران که قتل و غارت مغول، آثار خود را در همه شئون ظاهر کرده بود و قتل عامهای امیر تیمور گرگانی هم مزید بر علت بود، در غیر از شیراز چراغی روشن و حوزه ای دایر بوده، یا نبوده است.

## طبقه هیجدهم ۴۱۱

### ۱- صدر الدین دشتکی (۸۲۸-۹۰۳ ق)

صدر الدین دشتکی شیرازی (یا مقتول) معروف به صدر الدین دشتکی و سید سند است. وی از اعظم حکمای صاحب نظر در فلسفه بود. آثار وی تا زمان میر داماد در بین دانشمندان مطرح بود. برخی از افکارش مورد پذیرش فلاسفه حتی بعد از ملا صدرا است.

وی معقول را نزد سید فاضل فارسی و قوام الدین کربالی شاگرد سید شریف تحصیل کرد. در بحث اتحادی یا انضمامی بودن ترکیب ماده و صورت، ملا صدرا از دیدگاه وی استفاده کرد. ملا صدرا معتقد بود ترکیب مذکور، اتحادی است؛ یعنی در خارج، ماده و صورت به عنوان دو امر مستقل موجود نیستند که به هم منضم شده باشند؛ بلکه ترکیب اتحادی است و ذهن از یک واقعیت خارجی دو مفهوم ماده و صورت را انتزاع می‌کند. مرحوم حاجی سبزواری نیز در بحث ماده و صورت به این امر توجه می‌کند. همچنین صدر الدین دشتکی و جلال الدین دوانی معتقدند: تفاوتی در نفس شیء مورد ادراک نیست؛ بلکه مدرک اگر با احساس درک شود، آن چیز شخصی و جزئی خواهد شد و اگر با عقل ادراک شود، کلی خواهد شد.

آنچه در ذهن می‌آید نفس ماهیات است نه اشباه و صور آنها؛ اما پس از آنکه حقایق اشیا مرتسم در ذهن ما به کیف نفسانی مبدل می‌شوند، ماهیات از حقایق خارجی خود به کیف نفسانی منقلب می‌شوند.

### ۲- محقق دوانی (۸۳۰-۹۰۳ ق)

علامه جلال الدین محمد بن سعد الدین دوانی صدیقی، معروف به علامه و محقق دوانی است.

#### ۱. تاریخچه و اهمیت دوانی

در «دوان» از قریه‌های کازرون زاده شد. پدرش در آنجا منصب قضا داشت. وی تحصیلات را نزد پدر و اساتید دیگری چون قوام الدین کربالی، محیی الدین کوشکناری و حسن شاه بقال - که همگی از شاگردان

سید شریف بودند - ادامه داد. در شیراز مدرس مدرسه الایتام شد. سپس شهرتش فراگیر شد و توسط دربار حسن بیگ خان بهادر (اوزون حسن) فرمانروای ترک بین النهرین و ایران، به منصب قاضی القضاة رسید. محقق دوانی همچون خواجه نصیر طوسی که ضمن گرایش‌های اشراقی در برخی از مسایل به احیای فلسفه مشا پرداخت، در دوره عثمانی با نوشتن شرح هیاکل النور، مکتب سهروردی را احیا کرد. افزون بر آن، وی کوشید تا بین عقل و شهود از یک سو و عقل و دین از سوی دیگر پیوند برقرار کند؛ هر چند به‌طور روشمند به این کار پرداخت و تنها در چند مورد از آن بهره برد.

محقق دوانی تألیفات منطقی زیادی دارد. شاید بیش از آن که به شارح مکتب اشراق بودن وی اشاره می‌شود، شایسته است که به دیدگاه‌های وی در منطق تاکید کرد. ۴۱۲ وی نکات ارزنده‌ای نیز در معرفت شناسی بیان می‌کند. به عنوان نمونه، وی در بحث صدق، مطابقت و حکایت از واقع می‌گوید: علم حصولی از ماورای خودش حکایت می‌کند. حکایت هم نیازمند محکی است. گاهی گزاره حصولی از نوع تصدیق است که حکایت‌گری آن از خارج روشن است و نفس الامر آن ممکن است ذهن و یا خارج ذهن باشد. گاهی نیز گزاره حصولی از نوع تصور است و یا از نوع گزاره‌های کاذب است، حکایت‌گری از خارج در چنین مواردی چگونه توجیه می‌شود؟ وی بر این باور است که حکایت بر دو قسم است:

حکایت بالمعنی الاعم: حکایت از نفس الامر مستقیم و مباشر خود صورت ذهنی است که همواره صادق است. به عنوان نمونه، تصور زید حکایت از محکی خود دارد و همیشه هم مطابق با واقع و صادق است. نفس الامر در چنین مواردی در ذهن است و محکی آن نیز در ذهن می‌باشد. بنابراین، تمام صور ذهنی، چه از سنخ تصور و چه از سنخ تصدیق، چه صادق و چه کاذب، حکایت‌گری دارند و همواره نیز صادق هستند و محکی آن‌ها هم در ذهن است.

حکایت بالمعنی الاخص: محکی آن در خارج است و مربوط به علم حصولی تصدیقی است. به‌طور خلاصه، دوانی برای حل این مسأله که هر علم حصولی حکایت‌گر است؛ اما تصور و نیز تصدیق کاذب چگونه می‌تواند حاکی از خارج باشد، معتقد است: □ هر صورت ذهنی از هر سنخی که باشند، چه از سنخ تصور و چه از سنخ تصدیق، اعم از این که صادق باشند یا کاذب، حکایت بالمعنی الاعم دارد و محکی آن همراه آن در ذهن است و همواره مطابق با واقع است. در مقابل، یک حکایت بالمعنی الاخص هم داریم که مختص علم حصولی تصدیقیه است و نفس الامری خارج از ذهن دارند.

در زمان حیات وی، شیراز که مرکز ثقل علوم فلسفی بود، میعادگاه دانشجویان خراسان، آذربایجان، کرمان، بغداد، روم و ترکستان شده بود. وی در چنین فضایی به توسعه علم و تربیت شاگرد پرداخت. شاگردان او عبارتند از: جمال الدین محمد استرآبادی، امیر حسین یزدی شارح کتاب الهدایة جمال الدین محمود شیرازی، کمال الدین حسینی آری و شیخ منصور باغنوتی. علامه دوانی در آغاز، پیرو مذهب اشعری بود، سپس شیعه شد و نورالهدایة را نوشت و تشیع خویش را اعلام کرد.

او معتقد بود ثروت و دارایی در ترویج علم مؤثر است و این شعر منسوب به اوست:

□□□□□□□□□□ مرا به تجربه معلوم شد در آخر کار      که قدر مرد به علم است و قدر علم به مال

میان او و صدر دشتکی مناظراتی رخ داد. این مناظرات سبب شد که بیش‌تر آثار دشتکی در رد ابرام نظریات دوانی باشد.

## ۲. دیدگاه‌های اخلاقی دوانی

او اخلاق ناصری خواه را با افزودن آیات و روایات، تکمیل نمود و دیدگاه‌های اشراقی خود را بر آن افزود و آن را اخلاق جلالی نامید.

ابن مسکویه<sup>۴۱۳</sup> همانند ارسطو، غایت نهایی انسان را سعادت می‌دانست؛ اما محقق دوانی که در صد آمیختن اخلاق یونانی با آموزه‌های اخلاق دینی بود، خلافت الهی را هدف و غایت انسان می‌دانست. وی معتقد بود خداوند انسان را خلق کرد تا اشرف مخلوقات شود. بنابراین، غایت انسان باید خلافت الهی باشد. به دیگر سخن، زمانی انسان، اشرف مخلوقات خواهد شد که به مقام خلافت الهی نایل شود.

وی در تبیین چگونگی نیل به این مقام می‌گوید:

انسان دارای یک پایگاه میانی بین فرشته و حیوان است. یه عبارت دیگر، انسان نه فرشته است و نه حیوان بلکه حد وسط بین آن دو است. حیوانات دارای غضب و شهوت هستند؛ اما فرشتگان واجد عقل و فاقد شهوت و غضب می‌باشند. انسان واجد هر دو ویژگی است. او می‌تواند با اختیار خود، زمام امور خود را به دست شهوت و غضب بسپرد و حتی از حیوانات هم پست‌تر شود و یا شهوت و غضب را تابع عقل نماید و به مقامی بالاتر از فرشتگان دست یابد و اشرف مخلوقات گردد. چنین انسانی خلیفه الهی خواهد بود. البته این مقام مختص طبیعت و نوع انسان نیست که همه انسان‌ها بالفعل اشرف مخلوقات باشند؛ بلکه نوع انسان

قابلیت نیل به این مقام را دارد. بنابراین، ممکن است همه انسان‌ها و یا تنها برخی از انسان‌ها به آن دست یابند.<sup>۴۱۴</sup>

وی در ادامه در بیان چگونگی به انجام رساندن مقام خلافت می‌گوید: سرانجام خلافت الهی هم رسیدن به حکمت الهی است: «و من یوتی الحکمه فقد اوتی خیرا کثیرا»<sup>۴۱۵</sup> «و هر کس را به حکمت و دانش رساند درباره او رحمت و عنایت بسیار فرمود.» شاهراه وصول به این مقام رفیع، حکمت بالغه است. البته حکمت بالغه آمیزه‌ای از نظر و عمل است. بنابراین، با آن چه سقراط به آن معتقد بود؛ یعنی علم همان فضیلت است، تفاوت ذاتی داشت.

حکمت بالغه را می‌توان از طریق بینش عقلانی و نیز شهود عرفانی به دست آورد. میان یافته‌های فیلسوف و عارف هماهنگی کامل برقرار است. آن چه فیلسوف می‌داند، عرف می‌بیند. تلاش در ایجاد هماهنگی بین عرفان و فلسفه همان راهی بود که شیخ اشراق آغاز کرده بود.

وی با بهره‌گیری از آموزه‌های قرآنی برخی از دیدگاه‌های فلاسفه یونان را تعدیل و اصلاح نمود و نشان داد که در صدد برقراری ارتباط بین دین و فلسفه است. به عنوان نمونه، او معتقد بود: اعتدال را با عقل - چنان‌که ارسطو می‌پنداشت - نمی‌توان تعیین نمود؛ بلکه تعیین کننده آن شریعت الهی و آموزه‌های قرآنی است. عقل در نهایت می‌تواند شکل و صورت اخلاق را بیان کند؛ اما محتوای اخلاق تنها از قانون الهی سرچشمه می‌گیرد. از آنجا که گام نهادن در مسیر اعتدال کاری صعب و دشوار است، وی آن را با پل صراط مقایسه می‌کند.

از دیدگاه وی کوشش و تلاش اخلاقی مبتنی بر قابلیت اصلاح و تغییر خلقیات است. تمام خلقیات اعم از فطری و اکتسابی از طریق آموزش، انضباط و تنبیه منظم قابل تغییر است.<sup>۴۱۶</sup> بنابراین، او نه تنها بین عقل و شهود بلکه بین عقل و دین نیز ارتباط برقرار می‌کند. این همان شبوه‌ای است که توسط ملاصدرا پیگیری شد؛ البته با این تفاوت که ملا صدرا این روش را در کل فلسفه به کار گرفت.

### ۳. جهان‌شناسی دوانی

جهان‌شناسی دوانی را همانند فلاسفه پیش از او، صدور تدریجی عقول عشره و افلاک نه‌گانه تشکیل می‌دهد؛ ولی دوانی با نقل حدیثی از پیامبر، عقل اول را با ذات محمدی صلی الله علیه و آله یکی می‌داند. در واقع، وی قایل به دو عقل قدسی و انسی است. آغاز کتاب هستی و تکوین، عقل قدسی و خاتمه آن عقل انسی است. در قوس صعود عقل قدسی و انسی یکی می‌شوند. وی در این نظریه از عرفان بهره گرفت.



او به سه علم فلسفه، عرفان و کلام اهمیت می‌دهد و به تعارض برخی از آرای آن‌ها با اسلام اشاره می‌کند و هشدار می‌دهد. البته به عقیده وی فلسفه و سرانجام به یک هدف می‌رسند؛ اما نمی‌توان منکر برجستگی و برتری عرفان بر فلسفه شد. عرفان از دیدگاه وی از شک و تردید مبرا است؛ چرا که لطف الهی شامل حال آن است. از این رو، عرفان از فلسفه به نبوت نزدیک‌تر است. ۴۱۷

#### ۴. آثار دوانی

برخی از آثار او عبارتند از:

رسالة فی اثبات الوجود.

الحاشیة القدسیة فی شرح التجرید.

الحاشیة الجدیة فی شرح التجرید.

حاشیه بر تهذیب منطق.

انموذج.

اخلاق جلالی.

التصوف و العرفان (به فارسی).

#### ۳- ملا علی قوشچی (م ۸۷۹ ق)

علی بن محمد سمرقندی قوشچی معروف به ملا علی قوشچی است. او هم متکلم و هم ریاضی‌دان بود. وی مؤلف شرح تجرید الاعتقاد خواجه نصیر طوسی است. او نقدهای زیادی به‌ویژه، در بخش امامت بر تجرید نوشته است. وی تقریباً بر تمام ادله خواجه مبنی بر افضلیت و امامت علی علیه السلام اشکال می‌کند. همچنین در بحث جبر و اختیار که خواجه به رد نظریه کسب می‌پردازد به دفاع از این نظریه می‌پردازد. افزون بر آن، عینیت صفات و ذات الهی و قول به حسن و قبح عقلی را نقد می‌کند. وی زیج «الغ بیگ» را که قاضی‌زاده رومی (استادش) و غیاث الدین جمشید کاشانی نابغه ریاضی، شروع کرده بودند و موفق به انجام آن نشده بودند، به امر «الغ بیگ شاهرخ بن تیمور» که خود، ریاضی‌دانی ماهر و استاد قوشچی بود به پایان برد.

پس از قتل «الغ بیک» در سال ۸۵۳ هجری، عازم سفر حج شد و در تبریز مورد توجه «اوزن حسن» از حکمرانان آق قویونلو (۷۷۵-۸۸۲ ق) قرار گرفت. ملا علی قوشچی از جانب وی برای عقد مصالحه بین او و سلطان محمد دوم عثمانی، ملقب به فاتح (۸۵۵-۸۸۶ ق)، به استانبول رفت و در آنجا (در حدود سال ۸۷۶ هجری) مقیم شد و سمت مدرسی مدرسه ایاصوفیا را کسب کرد. وی در سال ۸۷۹ هجری در استانبول زندگی را بدرود گفت.

## طبقه نوزدهم ۴۱۸

### ۱- غیاث الدین منصور دشتکی (م ۹۴۸ ق)

غیاث الدین منصور دشتکی، فرزند سید صدر دشتکی است. وی از اعظام حکما بود. در ۲۰ سالگی از علوم زمان خویش فارغ گشت. در زمان شاه طهماسب مدتی صدر اعظم بود. سپس استعفا داد و به شیراز برگشت. وی مؤسس مدرسه منصوریه شیراز می باشد.

مناظراتی بین او و دوانی صورت گرفت. همچنین مناظراتی با محقق کرکی (م ۹۴۰ ق) مؤلف جامع المقاصد داشت. این مناظره مورد پسند شاه طهماسب صفوی (۹۳۰-۹۸۴ ق) قرار نگرفت. به همین دلیل، دشتکی از صدارت عزل شد.

از شاگردان او وجیه الدین سلمان فارسی و محمود تبریزی هستند.

ملاصدرا در اسفار از او به عنوان «المقدس المنصور المؤید من عالم الملكوت السماء غیاث اعظام السادات و العلماء» یاد می کند. ۴۱۹ آن چه از توجه به کتاب های دشتکی برمی آید این است که در فلسفه روش اشراقیان و مذهب اهل عرفان را پسندید؛ اگرچه در فلسفه مشاء نیز صاحب نظر بوده است. او در سال ۹۴۰ یا ۹۴۸ هجری در گذشت.

برخی از آثار وی عبارتند از: حجة الکلام در معاد که نظرات غزالی را نقد می کند.

المحاکمات در نقد حواشی پدرش بر شرح تجرید و نظرات دوانی.

تعديل الميزان در منطق.

حاشیه بر الهیات شفا.

اخلاق منصوریه.

مقالات العارفین.

تفسیر سوره هل اتی.

### ۲- محمود تبریزی

شاگرد دیگر دشتکی است که چند کتاب جلال الدین دوانی را شرح کرده بر او تاخته و از استاد خویش دفاع کرده است.

### ۳- قاضی کمال الدین میبیدی یزدی (م ۹۰۹ ق)

قاضی میرحسینی پسر معین الدین ترمذی میبیدی متخلص به منطقی، و معروف به قاضی میبیدی، یکی از مشهورترین شاگردان علامه دوانی است. در جوانی به شیراز رفت و پس از پایان تحصیل به میبد برگشت. در یزد منصب قضا و تصدی اوقاف شهر را به عهده گرفت. سرانجام در سال ۹۰۹ هجری، شاه اسماعیل صفوی او را به علت اختلاف عقیده دینی کشت.

برخی از آثار وی عبارتند از:

شرح دیوان علی علیه السلام که مهمترین کتاب او است.

شرح هدایه اثیریّه.

حاشیه شمسیه در منطق.

شرح کافیه در نحو.

جام گیتی نما در فلسفه.

حاشیه بر طوالع در کلام.

شرح گلشن راز.

### ۴- جمال الدین محمود شیرازی

او پس از فوت جلال الدین دوانی، سمت استادی داشت. شاگردان او عبارتند از: مقدس اردبیلی، ملا عبدالله شوشتری، ملا عبدالله یزدی مؤلف تهذیب المنطق و ملا میرزا جان شیرازی معروف به فاضل باغنوی.

### ۵- ملا حسین الهی اردبیلی (م ۹۵۰ ق)

ملا حسین الهی اردبیلی فرزند خواجه شرف الدین عبدالحق اردبیلی است. وی از دانشمندان نامی قرن دهم هجری و از بزرگان معقول و منقول، ریاضیات، علوم فلکی و طب، و از معاصرین شاه اسماعیل صفوی بود. او از شاگردان دوانی، غیاث الدین دشتکی و امیر جمال الدین بود. در شیراز درس خواند و افزون بر فلسفه، در عرفان هم از سالکان بزرگ این راه بود. شرحی هم بر گلشن راز دارد. به هرات نیز مسافرت کرد. مرگ او را سال ۹۵۰ هجری ثبت کرده‌اند.

برخی از آثار وی عبارتند از:

شرح نهج البلاغه به فارسی که آن را به شاه عباس صفوی هدیه کرد.

رساله در امامت.

شرح تهذیب علامه حلی.

تفسیر الهی به زبان فارسی در دو مجلد.

حاشیه بر شرح مطالع.

### طبقه بیستم ۴۲۰

#### ۱- ملا عبدالله یزدی (م ۹۸۱ ق)

ملا عبدالله یزدی مؤلف حاشیه معروف به «تهذیب المنطق» که به «حاشیه ملا عبدالله» مشهور است. او فقیه و اهل معقول و خصوصاً منطق بود. در شیراز نزد جمال‌الدین محمود شیرازی و دشتکی تحصیل کرد. در اواخر عمر به عراق رفت و مجاور شد و در همانجا در سال ۹۸۱ هجری درگذشت.

#### ۲- ملا حبیب الله باغنوی شیرازی (م ۹۹۴ ق)

ملا حبیب الله باغنوی شیرازی، معروف به ملا میرزاجان و فاضل باغنوی است. وی از حکیمان قرن دهم هجری، شاگرد جمال‌الدین محمود بود. او در اکثر علوم زمان خویش به‌ویژه در حکمت و منطق تبحر داشت. پیرو اشعریان و شافعی مذهب بود. از آغاز شب تا بامداد بیدار می‌ماند و مشغول تألیف بود. بدین سبب، به بیماری مثانه مبتلا شد. مرگ وی را در سال ۹۹۴ هجری در شیراز ثبت کرده‌اند.

برخی از آثار وی عبارتند از:

الرود و النقود که تعلیقات وی بر شرح مختصر عضدی است.

حاشیه بر شرح تجرید.

حاشیه بر شرح مطالع.

حاشیه بر مطالع.

حاشیه بر اثبات واجب دوانی.

حاشیه بر محاکمات قطب‌الدین شیرازی.

انموذج.

#### ۳- شمس‌الدین محمد خفری شیرازی (م ۹۴۲ ق)

شمس‌الدین محمد خفری شیرازی شاگرد امیر غیاث‌الدین دشتکی، علامه دوانی و سید صدر دشتکی بود. خفری در کاشان می‌زیست. از علوم عقلی، حظی وافر داشت. در ریاضی از عجایب روزگار بود. در زمان شاه اسماعیل صفوی به جهت فقدان فقیه شیعی، مردم کاشان به شمس‌الدین محمد خفری مراجعه می‌کردند.

وقتی محقق کرکی مطلع شد، از این که خفری فقیه نبود؛ اما پاسخ‌های وی به مراجع‌کنندگان درست بود، متعجب شد.

شاه طاهر رکنی نویسنده و شاعر قرن دهم هجری از شاگردان وی است. ملاصدرا در جلد اول اسفار مطالبی از او نقل نموده است. خفری را می‌توان از جوان سالان طبقه نوزدهم یا کهنسال طبقه بیستم شمرد. وفات او را سال ۹۴۲ در کاشان ذکر کرده‌اند.

آثار او عبارت است از:

- ۱- رساله در اثبات واجب.
- ۲- سواد العین حاشیه بر شرح میرک بخاری بر حکمة العین.
- ۳- رساله حل ما لا ینحل در منطق.
- ۴- شرح تجرید.
- ۵- حاشیه بر الهیات.
- ۶- منتهی الادراک در هیئت.
- ۷- شرح تذکره خواجه نصیر در هیئت.

#### ۴- خواجه افضل الدین محمد بن حبیب الله

خواجه افضل الدین محمد بن حبیب الله، معروف به ترکه، استاد شیخ ابوالقاسم کازرونی، حکیم امامی معروف به نصر البیان است. وی درباره استاد خویش می‌گوید: «طلوع و شهرت این استاد بین سالهای ۹۷۰ و ۹۹۰ هجری در بلاد خراسان و عراق عرب بوده است».

#### ۵- حکیم داود بن عمر انطاکی مصری (م ۱۸۰۰ ق)

حکیم داود بن عمر انطاکی مصری به نقل از نامه دانشوران، در انطاکیه و به صورت کور مادرزاد به دنیا آمد و تا هفت سالگی فلج بود.

او مقدمات را آموخت و قرآن را حفظ کرد و از خداوند درخواست شفا می نمود. دعایش مستجاب شد و مسافری از عجم به نام شریف او را مداوا کرد. سپس به او منطق، فلسفه و ریاضی آموخت. داود بن عمر به آموختن زبان فارسی تمایل داشت؛ ولی استاد، دستور داد زبان یونانی را یاد بگیرد. او از بزرگان طب و فلسفه اواخر سده دهم و اوایل سده یازدهم است که بر متون فلسفی مسلط بود و تألیفاتی از جمله رساله العشق دارد. از حفظ و تسلط داود بر متون فلسفی و طبی از قبیل قانون، شفا، اشارات، نجات، حکمة المشرقیه، تعلیقات، محاکمات، مطارحات و رسائل اخوان الصفا که همواره ملازم این کتب بوده داستانها نقل کرده اند. در آخر عمر مجاور بیت الله الحرام شد و در سال ۱۰۰۸ هجری در گذشت.



---

١ ..... ١  
 ..... ٢  
 ..... ٣  
 ..... ٤  
 ..... ٥  
 ..... ٦  
 ..... ٧  
 ..... ٨  
 ..... ٩  
 ..... ١٠  
 ..... ١١  
 ..... ١٢  
 ..... ١٣  
 ..... ١٤  
 ..... ١٥  
 ..... ١٦  
 ..... ١٧  
 ..... ١٨  
 ..... ١٩  
 ..... ٢٠  
 ..... ٢١  
 ..... ٢٢  
 ..... ٢٣  
 ..... ٢٤  
 ..... ٢٥  
 ..... ٢٦  
 ..... ٢٧  
 ..... ٢٨  
 ..... ٢٩  
 ..... ٣٠  
 ..... ٣١  
 ..... ٣٢  
 ..... ٣٣  
 ..... ٣٤  
 ..... ٣٥  
 ..... ٣٦  
 ..... ٣٧  
 ..... ٣٨

---

٣٦
..
٤٠
..
٤١
..
٤٢
..
٤٣
..
٤٤
..
٤٥
..
٤٦
..
٤٧
..
٤٨
..
٤٩
..
٥٠
..
٥١
..
٥٢
..
٥٣
..
٥٤
..
٥٥
..
٥٦
..
٥٧
..
٥٨
..
٥٩
..
٦٠
..
٦١
..
٦٢
..
٦٣
..
٦٤
..
٦٥
..
٦٦
..
٦٧
..
٦٨
..
٦٩
..
٧٠
..
٧١
..
٧٢
..
٧٣
..
٧٤
..
٧٥
..
٧٦
..
٧٧
..
٧٨
..
٧٩
..
٨٠
..
٨١
..
٨٢
..
٨٣
..
٨٤
..
٨٥
..
٨٦
..
٨٧
..
٨٨
..
٨٩
..
٩٠
..
٩١
..
٩٢
..
٩٣
..
٩٤
..
٩٥
..
٩٦
..
٩٧
..
٩٨
..
٩٩
..
١٠٠

- ٧٦:.....
- .....
- .....
- (-)
- ٧٧(ع)٩.
- ٩٨.
- ٩٩-٩٨.
- ٨٠.
- ٨٠.
- ٨٦:.....
- (٩٨٠-)
- ٨٣(ع)٩٨.
- ٨٤
- ٨٥:٩.
- ٨٦:
- :
- :
- :
- :
- (٨٤-).
- ٨٧(٩٨).
- (٩٨).
- ٨٨(ع-).
- ٨٩:.....(ع).
- ٩٠:.....(ع).
- ٩١(٩).
- ٩٨(ع).
- ٩٣
- ٩٩-٨٠:.....٩٣
- ٩٤
- ٩٥
- ٩٦:٩.
- ٩٧:٩٤.
- ٩٨.
- ٩٩.
- ١٠٠(ع)٩٠.
- ١٠١(ع)٨٠.
- ١٠٢(ع)٩٠.
- ١٠٣(ع)٩٠.

٨.١٠٤

...١٠٥

٨.١٠٦

٧.١٠٧

:١٠٨

.....

.....

( : )

.....

.....

.....

( )

.....

.....

.....

.....

.....

.....

(=)

(.)«»

.....

.....

.....

.....

( )

( )

.....

.....

( )

.....

.....

.....

( - ٨ : ٩ : ٩ : ٩ : ٩ : ٨ + )

.....

.....

.....

.....

( ( ٩ ) : ( ٩ ) : ( ٩ ) : ( ٩ ) )

.....

.....

.....

- ۱۲۱. .
- ۱۲۲. .
- ۱۲۳. .
- ۱۲۴. .
- ۱۲۵. .
- ۱۲۶. .
- ۱۲۷. .
- ۱۲۸. .
- ۱۲۹. .
- ۱۳۰. .
- ۱۳۱. .
- ۱۳۲. .
- ۱۳۳. .
- ۱۳۴. .
- ۱۳۵. .
- ۱۳۶. .
- ۱۳۷. .
- ۱۳۸. .
- ۱۳۹. .
- ۱۴۰. .
- ۱۴۱. .
- ۱۴۲. .
- ۱۴۳. .
- ۱۴۴. .
- ۱۴۵. .
- ۱۴۶. .
- ۱۴۷. .
- ۱۴۸. .
- ۱۴۹. .
- ۱۵۰. .
- ۱۵۱. .
- ۱۵۲. .
- ۱۵۳. .
- ۱۵۴. .
- ۱۵۵. .
- ۱۵۶. .
- ۱۵۷. .
- ۱۵۸. .
- ۱۵۹. .

١٦٠- ٩٤٤-

١٦١- ٤٠٠-

١٦٢

١٦٣

١٦٤ (٨-٤٣٨) ٤٥٦.

١٦٤

.....

...

..

١٦٤

http://www.nahad.net/JonbeshN/Detail.asp?code=&TextBody=)

١٦٥ ٤٤٠

١٦٦ ٤٠٠-

١٦٧ ٤٤٠

١٦٨ ٤٤٠- ٩٠٠

١٦٩ ٨٨٠

١٧٠

٤٤٤

٤٤٤

٤٤٤- ٩٠٠

١٧١

١٧٢

١٧٣

١٧٤

١٧٥

١٧٦ (٩-)

١٧٧ (١)

١٧٨ (١) ٨٠

١٧٩

١٨٠

١٨١ ٨٨٩

١٨٢ (٩٠٠) «.....:٩٠٠» (٩٠٠)

.

:

«»

- ۱۸۳. بی: ۸.
- ۱۸۴. (.)
- ۱۸۵. بی: ۹۹-۱۰۰.
- ۱۸۶. (.)
- ۱۸۷. ۹.
- ۱۸۸. بی: ۹۹.
- ۱۸۹. ۸.
- ۱۹۰. -
- ۱۹۱. (.) ۹.
- ۱۹۲. -
- ۱۹۳. ۹۹.
- ۱۹۴. ۹.
- ۱۹۵. ..
- ۱۹۶. ..
- ۱۹۷. ..
- ۱۹۸. ۹-۹.
- ۱۹۹. بی: ۸.
- ۲۰۰. .... (۸:۸) ... (۸۰:۸۰) ..
- ۲۰۱. ..
- ۲۰۲. ..
- ۲۰۳. بی: ۹۹.
- ۲۰۴. ۵۰.
- ۲۰۵. بی: ۹۹.
- ۲۰۶. ۹-۹.
- ۲۰۷. ..
- ۲۰۸. بی: ۹۹.
- ۲۰۹. بی: ۵۰.
- ۲۱۰. ۹-۸/۸.
- ۲۱۱. ۰.
- ۲۱۲. بی: ۹۹.
- ۲۱۳. ۵۰.
- ۲۱۴. بی: ۹۹: ۸.
- ۲۱۵. بی: ۸.
- ۲۱۶. بی: ۹.
- ۲۱۷. بی: ۰.
- ۲۱۸. ۹۰.
- ۲۱۹. بی: ۹۹: ۹.
- ۲۲۰. بی: ۸۰.

۲۳۱-۸.

۲۳۲: ۹۸-۰.

۲۳۳: ۹.

۲۳۴: ۹۸-۹۹.

۲۳۵-۴.

۲۳۶: (.)

۲۳۷: (.)

۲۳۸: (.)

۲۳۹

۲۴۰

۲۴۱: (.)

«.....» (ی:۰-)

«.....»:-

(ی:۰:۸۸:۰)

۲۴۲: ۹۹-۸۰.

۲۴۳: ۸.

۲۴۴

۲۴۵

۲۴۶: ۸.

۲۴۷: «ی:»

۲۴۸: «-»

۲۴۹

۲۵۰: ۸۹.

۲۵۱: ۸.

۲۵۲: «ی:»

۲۵۳: ۹.

۲۵۴

۲۵۵

۲۵۶

۲۵۷

۲۵۸

۲۵۹

۲۶۰: ۹.

۲۶۱: ۰.

۲۶۲: ۸-۹.

۲۶۳: ۹.

۲۶۴: «ی:»

۲۶۵

۲۶۶

۲۶۷: ۹۹.



۲۵۵

۲۵۶

۲۵۷

۲۵۸-۸

۲۵۹

۲۶۰-۰

۲۶۱

۲۶۲

۲۶۳

۲۶۴

۲۶۵-۹۹-۰۰

۲۶۶

۲۶۷

۲۶۸

۲۶۹

۲۷۰

۲۷۱

۲۷۲

o.html · http://www.iptra.ir/vdcdytok...

http://www.cgie.org.ir/shavad.asp?id=&avaid=

۲۷۳

۲۷۴

۲۷۵-۸

۲۷۶-۹-۸

۲۷۷

۲۷۸

۲۷۹

۲۸۰

۲۸۱

۲۸۲

۲۸۳

۲۸۴

۲۸۵

۲۸۶

۲۸۷

۲۸۸. ا.  
 ۲۸۹. ی. ۸۹۰۰۰۰. ا.  
 ۲۹۰. ا.  
 ۲۹۱. ا.  
 ۲۹۲. ی. ۹۰. ا.  
 ۲۹۳. ی. ۱۰۰. ا.  
 ۲۹۴. ی. ۹. ا.  
 ۲۹۵. ی. ۸۰۰. ا.  
 ۲۹۶. ..  
 ۲۹۷. ی. ۱۰. ا.  
 ۲۹۸. ی. ۱۰۹۰۰. ا.  
 ۲۹۹. ا. ۸.  
 ۳۰۰. ی. ا.  
 ۳۰۱. ا.  
 ۳۰۲. ا. ۱۰۰۰. ا.  
 ۳۰۳. ا. ۸.  
 ۳۰۴. ا. ۸۰۰۰۰۰۰۰. ا.  
 ۳۰۵. ..  
 ۳۰۶. ی. ۸/۹۰۰۰۰. ا.  
 ۳۰۷. ی. ۱۰۰۰. ا.  
 ۳۰۸. ی. ۱۰۰۰۰. ا.  
 ۳۰۹. ی. ۱۰۰۰. ا.  
 ۳۱۰. ی. ۱۰۰. ا.  
 ۳۱۱. ی. ۹۰۰۰. ا.  
 ۳۱۲. ا. ۱۰۰۰۰. ا.  
 ۳۱۳. ا. ۱۰۰۰/۸۰۰. ا.  
 ۳۱۴. ی. ۱۰۰۰۰. ا.  
 ۳۱۵. ا.  
 ۳۱۶. ی. ۸۰۰۰۰۰۰۰. ا.  
 ۳۱۷. ی. ۱۰۰۰. ا.  
 ۳۱۸. ی. ۹۰۰. ا.  
 ۳۱۹. ی. ۸۰۰/۸۰۰. ا.  
 ۳۲۰. ی. ۱۰۰۰. ا.  
 ۳۲۱. ی. ۱۰۰۰۰۰۰۰. ا.  
 ۳۲۲. ی. ۹۰۰/۹۰۰. ا.  
 ۳۲۳. ی. ۱۰۰۰۰. ا.  
 ۳۲۴. ا. ۱۰۰۰. ا.  
 ۳۲۵. ی. ۸۰۰. ا.  
 ۳۲۶. ی. ۱۰۰۰. ا.  
 ۳۲۷. ی. ۱۰۰. ا.

٣٢٨. ٠/٨,٩,٩; ٨,٠

٣٢٩. ٩-; ٣,٣

٣٣٠. ٨/٣

٣٣١. ٩/٩, ٩

٣٣٢. /٨

٣٣٣. /٠

٣٣٤. -/٠

٣٣٥. /٠

٣٣٦. /٠

٣٣٧. /٠

٣٣٨ □

٣٣٩ □

٣٤٠ □

٣٤١ □

٣٤٢ □

٣٤٣ □

٣٤٤ □

٣٤٥ □

٣٤٦ □

٣٤٧ □

٣٤٨ □

٣٤٩ □

٣٥٠ □

٣٥١ □

٣٥٢ □

٣٥٣ □

٣٥٤ □

٣٥٥ □

٣٥٦ □

٣٥٧ □

٣٥٨ □

٣٥٩ □

٣٦٠ □

٣٦١ □

٣٦٢ □

٣٦٣ □

٣٦٤ □

٣٦٥ □

٣٦٦ □

٣٦٧ □

٣٦٨ □

٣٦٩ □

٣٧٠ □



- ٣٨٦ □
- ٣٨٧ □
- ٣٨٨ □
- ٣٨٩ □
- ٣٩٠ □
- ٣٩١ □
- ٣٩٢ □
- ٣٩٣ □
- ٣٩٤ □
- ٣٩٥ □
- ٣٩٦ □
- ٣٩٧ □
- ٣٩٨ □
- ٣٩٩ □
- ٤٠٠ □
- ( )
- ....
- ( )
- ٤٠١ □
- ٤٠٢ □
- ٤٠٣ □
- ٤٠٤ □
- ٤٠٥ □
- ٤٠٦ □
- ٤٠٧ □
- ٤٠٨ □
- ٤٠٩ □
- ٤١٠ □
- ٤١١ □
- ٤١٢ □
- ٤١٣ □

٤١٤ □

٤١٥ □

٤١٦ □

٤١٧ □

٤١٨ □

٤١٩ □

٤٢٠ □