

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

آینه معرفت

(فصلنامه علمی - پژوهشی فلسفه و کلام اسلامی)

سال ششم، شماره ۱۴ / بهار ۱۳۸۷

صاحب امتیاز:

دانشگاه شهید بهشتی

دانشکده الهیات و ادیان

مدیر مسئول:

دکتر حسن سعیدی

سر دبیر:

دکتر محمدعلی شیخ

مدیر داخلی:

دکتر زکریا بهارنژاد

اعضای هیئت تحریریه به ترتیب الفبا:

دکتر محمد ابراهیمی ورکیانی (استادیار دانشگاه شهید بهشتی)، دکتر سیدعلی اکبر افجه‌ای (استاد دانشگاه علامه طباطبائی)، دکتر رضا اکبریان (دانشیار دانشگاه تربیت مدرس)، دکتر محسن جوادی (دانشیار دانشگاه قم)، آیت الله دکتر سیدحسن سعادت مصطفوی (دانشیار دانشگاه امام صادق)، دکتر حسن سعیدی (استادیار دانشگاه شهید بهشتی)، دکتر محمدعلی شیخ (استاد دانشگاه شهید بهشتی)، دکتر منوچهر صانعی (استاد دانشگاه شهید بهشتی) دکتر قربان علمی (دانشیار دانشگاه تهران)

همکاران علمی این شماره به ترتیب الفبا:

دکتر احمد احمدی، دکتر سید حسن احمدی، دکتر رضا اکبری، دکتر محمد ایلخانی، دکتر زکریا بهارنژاد، دکتر محمد رضا بیات، دکتر میترا پورسینا، دکتر منیرالسادات پورطولمی، دکتر مهناز توکلی، دکتر عین‌اله خادمی، دکتر ابراهیم دادجوی، دکتر محمدعلی شیخ، دکتر حمید طالب‌زاده، دکتر سیدصدرالدین طاهری، دکتر امیرعباس علیزمانی، دکتر احمد فرمد

مترجم چکیده‌ها:

دکتر محمد رضا عنانی سراب

ویراستار:

فروغ کاظمی

صفحه‌آرا:

مریم میرزایی

نشانی: تهران، اوین، دانشگاه شهید بهشتی، دانشکده الهیات و ادیان، دفتر مجله کد پستی: ۱۹۸۳۹۶۳۱۱۳

www.sbu.ac.ir/maaref/ayenehmarefat
E-Mail: ayenehmarefat@sbu.ac.ir

تلفکس: ۲۲۴۳۱۷۸۵ تلفن: ۲۹۹۰۲۵۲۷
چاپ و صحافی: چاپخانه دانشگاه شهید بهشتی
توجه: مقالات مندرج بازتاب آرای نویسندگان است.

فصلنامه آینه معرفت در تاریخ ۱۶/۱۱/۱۷ طی نامه ۳/۱۰۳۲۳ توسط کمیسیون نشریات وزارت علوم و تحقیقات و فناوری رتبه علمی پژوهشی را دریافت نموده است.

فصلنامه آینه معرفت در سایت‌های زیر به طور تمام متن قابل بازیابی است:

www.SID.ir
www.magiran.com
www.noormags.com
www.srlst.com

شرایط نگارش و ارسال مقاله

۱. مشخصات نویسنده: نام و نام خانوادگی، مرتبه علمی و سازمان متبوع صاحب اثر (مؤلف / مترجم)، نشانی دقیق پستی و الکترونیکی و تلفن تماس در پایان مقاله آورده شود.
۲. تصمیم گیری در مورد چاپ مقاله‌ها توسط هیئت تحریریه و دو داور متخصص صورت می‌پذیرد.
۳. مقاله در نشریه دیگر چاپ نشده یا همزمان برای سایر مجلات ارسال نشده باشد.
۴. مقالات دانشجویان در مقطع تحصیلات تکمیلی در صورتی برای داوری ارسال خواهد شد که اسم استاد راهنما نیز ذکر شده باشد.
۵. موضوع مقالات: مقاله‌های ارسالی مرتبط با زمینه‌های تخصصی فلسفه و کلام اسلامی به یکی از سه زبان فارسی، انگلیسی و عربی پذیرفته می‌شود.
۶. اجزای مقاله: عنوان مقاله، چکیده فارسی و انگلیسی، واژگان کلیدی، مقدمه، متن، نتیجه گیری، ارجاعات توضیحی، منابع.
۷. در تدوین مقاله فقط از یک روی کاغذ (A4) - با کادر مجله (راست، چپ و پایین ۴/۵ سانتیمتر و بالا ۶ سانتیمتر) و قلم زر ۱۳، حداکثر ۲۵ صفحه - استفاده شود.
۸. دو نسخه از مقاله همراه با دیسکت آن ارسال شود.
۹. نسخه اصلی مقاله ترجمه شده همراه با مشخصات کامل کتابشناسی آن ارسال شود.
۱۰. معادل‌های اصطلاحات و اعلام بلافاصله پس از اصطلاح یا نام در داخل پرانتز آورده شود.
۱۱. اعلام ناآشنا اعراب گذاری شود.
۱۲. منبع تبدیل سال‌ها از هجری به میلادی یا بالعکس: وستفلد، فردیناند و ماہلر، ادوارد، تقویم تطبیقی هزاروپانصد ساله هجری قمری و میلادی، مقدمه و تجدیدنظر از حکیم‌الدین قریشی، تهران، فرهنگسرای نیاوران، ۱۳۶۰.
۱۳. در پایان مقاله، نخست ارجاعات توضیحی آورده می‌شود که صرفاً شامل توضیحات ضروری است نه ارجاع به منابع.
۱۴. شیوه ارجاع به منابع: به جای ذکر منابع در زیرنویس یا پایان مقاله، در پایان هر نقل قول مستقیم یا غیرمستقیم مراجع مربوط، به این شکل داخل پرانتز قرار داده شود: (نام خانوادگی مؤلف، صفحه). چنانچه بیش از یک اثر از مؤلف ذکر شود، منبع به این شکل ارائه گردد: (نام خانوادگی مؤلف، عنوان مقاله یا کتاب، صفحه).

۱۵. فهرست الفبایی منابع (فارسی و غیرفارسی جدا):

- کتاب:

نام خانوادگی، نام (نویسنده)، عنوان کتاب، شماره جلد، مترجم یا مصحح و غیره، محل نشر، ناشر، سال نشر.

- مقاله:

الف) چاپ شده در مجموعه یا دایرةالمعارف:

نام خانوادگی، نام (نویسنده)، «عنوان مقاله»، مترجم، عنوان مجموعه یا دایرةالمعارف، اهتمام کننده، محل نشر، ناشر، سال نشر، صفحه‌ها.

ب) چاپ شده در مجلات:

نام خانوادگی، نام (نویسنده)، «عنوان مقاله»، مترجم، نام مجله، دوره یا جلد، شماره (فصل / ماه و سال)، صفحه‌ها.

ج) چاپ شده در روزنامه:

نام خانوادگی، نام (نویسنده)، «عنوان مقاله»، مترجم، نام روزنامه، شماره (روز و ماه و سال)، صفحه.

- سند:

نام سازمانی که سند در آن جا نگهداری می‌شود، شماره پرونده، شماره سند.

۱۶. مقالات ارسالی بازپس فرستاده نمی‌شود.

راهنمای اشتراک فصلنامه آینه معرفت

همراه ارجمند

جهت درخواست اشتراک این نشریه بهای اشتراک را مطابق جدول زیر به حساب جاری شماره ۳۴۲۲۸۲۵۵۵ نزد بانک تجارت شعبه دانشگاه شهید بهشتی به نام درآمدهای اختصاصی دانشگاه واریز و اصل فیش بانکی را به همراه فرم تکمیل شده زیر به نشانی تهران، بزرگراه چمران، ولنجک، دانشگاه شهید بهشتی، دانشکده الهیات و ادیان ارسال نمایید.

خواهشمند است از ارسال وجه نقد خودداری کنید و کپی فیش واریزی را تا پایان مدت اشتراک نزد خود نگاهدارید. پس از ارسال فرم با تماس تلفنی از دریافت آن توسط نشریه و برقراری اشتراک خود مطمئن شوید.

تعرفه اشتراک

نوع اشتراک	پست عادی
اشتراک سالانه برای دانشجویان	۲۴۰۰۰ ریال
اشتراک سالانه برای اعضای هیئت علمی	۶۰۰۰۰ ریال
اشتراک سالانه برای کتابخانه و...	۶۰۰۰۰ ریال
تک شماره	۲۰۰۰۰ ریال

فرم درخواست اشتراک فصلنامه آینه معرفت

نام و نام خانوادگی: نام مؤسسه / سازمان:

شغل / نوع فعالیت: میزان تحصیلات: رشته تحصیلی:

استان: شهر: کد پستی ۱۰ رقمی:

نشانی کامل پستی:

صندوق پستی: تلفن تماس:

مشترک جدید تمدید اشتراک شماره اشتراک قبلی: تاریخ تکمیل فرم:

نوع اشتراک مورد نظر: تعداد نسخه: شروع ارسال از شماره:

مبلغ واریز شده: شماره فیش بانکی: تاریخ واریز:

امضای متقاضی:

فهرست مطالب

۸	تفاوت علم و وجود ذهنی در معرفت‌شناسی ملاصدرا و بررسی نتایج آن، دکتر مرتضی شجاری
۳۳	وجود رابط از دیدگاه ملاصدرا و علامه طباطبایی، دکتر رضا اکبریان، حسین علی محمدی
۵۳	مکانیک گالیله‌ای و حرکت‌شناسی در فلسفه اسلامی، سید هدایت سجادی
۸۳	سرگذشت اثولوجیا، دکتر سید حسن احمدی، حسن عباسی حسین آبادی
۱۰۶	معرفی اومانیزم در اندیشه مارسیلیو فیچینو، دکتر احمد علی اکبر مسگری، معصومه سلیمانی
۱۲۳	بررسی دیدگاه‌های اختلافی امام‌خمینی در تعلقه بر مقدمه و شرح قیصری بر فصوص‌الحکم ابن عربی، دکتر عبدالرضا مظاهری
۱۴۳	ماهیت ایمان از دیدگاه محمد غزالی، دکتر قاسم کاکایی، دکتر لاله حقیقت

172	<i>The Difference between Knowledge and Mental Existence in Mulla-Sadra's Epistemology, Morteza Shajari, Ph.D.</i>
173	<i>Copulative Existence from Molla Sadra's and Allamah Tabatabai's Perspectives, Reza Akbarian, Ph.D. & Hossein Ali Mohammadi</i>
174	<i>Galilean Mechanics and Conceptual Kinematics in the Islamic Philosoph, Seyyed Hedayat Sajadi, Ph.D. Student</i>
175	<i>Historical Background of Othologia, Seyyed Hassan Ahmadi, Ph.D. & Hassan Abassi Hosseinabadi</i>
176	<i>Introducing Humanism in Marsilio Ficino's Thought, Ahmad Ali Akbar Mesghari, Ph.D. & Massoumah Soleimani, Ph.D. Student</i>
177	<i>A Review of Imam khomeini's Different Viewpoints in his marginal note on Introduction and explanation on Qeysari to Ibn Arabi's Fusous Alhekam, Abdolreza Mazaheri, Ph.D.</i>
178	<i>The Nature of Faith from Mohammad Ghazali's Viewpoint, Ghasem, Kakaie, Ph.D. & Laleh Haghighat, Ph.D</i>

تفاوت علم و وجود ذهنی در معرفت‌شناسی ملاصدرا و بررسی نتایج آن

دکتر مرتضی شجاری *

چکیده

ملاصدرا برخلاف فیلسوفان پیش از خود علم را غیر از وجود ذهنی می‌داند. از نظر وی علم، وجودی بدون ماهیت است و وجود ذهنی سایه‌ای از حقیقت علم است. این تمایز، نتایج متعدد و مهمی در مسائل مربوط به علم، در فلسفه پدید آورد: در حکمت متعالیه، ذهن انسان، منفعل نیست بلکه خود صور علمی را ایجاد می‌کند و با آنها متحد می‌شود و از طرفی، نفس انسان در حصول علم با عقل فعال نیز متحد می‌شود، لذا تمام اقسام علم، حضوری است و حکایت آن از واقع، ناشی از تطابق عوالم هستی است. واژگان کلیدی: علم، وجود ذهنی، چگونگی ادراک، اتحاد عالم و معلوم، اتحاد نفس با عقل فعال.

مقدمه

از نظر فیلسوفان مسلمان، موضوع فلسفه، واقعیت یا به تعبیر ایشان «موجود بماهو موجود» است که در فلسفه اصالت ماهیت، مصداق آن، ماهیت و در اصالت وجود، مصداق آن، وجود است. مسائل فلسفی مسائلی هستند که از موجود بماهو موجود بحث می‌کنند. عده‌ای از این مسائل، تقسیمات موجود است که خود بر دو قسم می‌باشد: تقسیمات اولی مانند تقسیم موجود به علت و معلول، واحد و کثیر، واجب و ممکن و تقسیمات ثانوی مانند تقسیم موجود ممکن به جوهر و عرض.

در فلسفه و کلام اسلامی پیش از ملاصدرا، بحث از علم در مباحث مربوط به عرض،

که از تقسیمات ثانوی موجود است، مطرح بود. علم از نظر ایشان، ماهیتی عرضی است که در تحقق خویش به موضوع احتیاج دارد. ابن سینا در بحث مقولات عشر در منطق و نیز در الهیات شفا از علم به عنوان کیف نفسانی بحث کرده است.

به باور فیلسوفان مشایی، نفس انسان دارای قوه‌ای است که معانی کلی عقلی را از صورت‌های حسی و خیالی اعیان خارجی انتزاع می‌کند (ابن سینا، *الشفاء، الطبيعيات*، ج ۲، ص ۵۰) و بدین گونه وصف عالمیت برای انسان پدید می‌آید، لذا ادراک یا صورت ذهنی، حقیقتی قائم به نفس و کیفیتی نفسانی است. بنا بر این باور، علم به «صورت حاصل از شیء در نزد ذهن» تعریف می‌شود.

اما ملاصدرا با بیان اینکه علم اصلاً از مقولات ماهوی نیست، تحولی در این بحث ایجاد کرد. از نظر وی علم، وجودی است که از آن مفهومی غیر ماهوی انتزاع می‌شود. بر پایه این تحول، تعریف علم نیز تغییر می‌کند. ملاصدرا علم را وجودی می‌داند که در نزد نفس، حاضر و به تعبیری با نفس متحد است.

فیلسوفان پیش از ملاصدرا، معمولاً در مبحث مقولات عشر، علم را به عنوان کیف نفسانی که از اقسام عرض است، مورد بحث قرار داده و آن را موجود به وجود ذهنی می‌دانند (ابن سینا، *الشفاء، الالهيات*، ص ۱۴۴-۱۴۰)، اما ملاصدرا در *سفار* بحث از علم و وجود ذهنی را از یکدیگر تفکیک کرد. بحث از وجود ذهنی در جلد اول *سفار* و بحث علم در جلد سوم آن کتاب آمده است. دلیل این تفکیک تفاوت مهمی است که در حکمت متعالیه بین این دو وجود دارد. این تفاوت که از نکات مهم معرفت‌شناختی در حکمت متعالیه است، دارای نتایج بسیار با اهمیتی در بحث هستی‌شناختی علم است: مباحثی مانند ماهیت نداشتن علم، اتحاد عالم و معلوم، اتحاد نفس با عقل فعال، چگونگی کسب علم و حضوری بودن تمام اقسام علم از این قبیل است.

هدف از این پژوهش، تبیین دقیق تفاوت علم و وجود ذهنی در حکمت متعالیه و بررسی نتایج آن است. امری که به اعتقاد نگارنده تاکنون مغفول مانده و به طور دقیق بدان توجه نشده است. در این مقاله، کوشش شده از بیان مباحثی که در آثار ملاصدرا و پیروانش، به خصوص دلایلی که در مورد مسائل مورد بحث وجود دارد، چشم پوشی شود و به اصل بحث، یعنی به تفاوت علم و وجود ذهنی و چگونگی تأثیر آن در مباحث دیگر فلسفی پرداخته شود.

۱. خلاقیت نفس

آن عده از متفکران پیش از ملاصدرا که به وجود ذهنی باور داشتند^۱، ذهن انسان را منفعل می‌پنداشتند که محلی برای ظهور موجود ذهنی است.^۲ یعنی به اعتقاد ایشان ماهیتی که در خارج موجود و دارای آثار خاصی است عیناً در ذهن یا به تعبیر ملاصدرا در مدارک عقلی و مشاعر حسی (ملاصدرا، اسفار، ج ۱، ص ۲۶۳) حلول می‌کند و دیگر آن آثار خارجی را ندارد، اما ملاصدرا نفس انسان را نه جایگاه حلول موجود ذهنی بلکه آشکار کننده موجود ذهنی می‌داند، یعنی قیام موجود ذهنی به نفس، قیام صدوری است و نه حلولی. بنابراین از نظر ملاصدرا ذهن انسان نسبت به موجود ذهنی، فعال است و نه منفعل.

برای تبیین این مطلب مهم در فلسفه ملاصدرا که دارای نتایج بسیاری است، لازم است به مقدماتی که بعضی از آنها از اصول اساسی حکمت متعالیه هستند اشاره شود:

انحاء وجود و ظهور یک ماهیت یا یک مفهوم^۳

در حکمت متعالیه بیان می‌شود که هر ماهیت یا مفهومی می‌تواند دارای چند نوع ظهور باشد. دلیل این مطلب منوط به دانستن چند امر است:

الف. ترکیب ممکنات از ماهیت و وجود

اینکه هر ممکن الوجودی مرکب از ماهیت و وجود است، در حکمت متعالیه از قضایای بدیهی اولی محسوب می‌شود، یعنی اگر معانی ممکن، ماهیت، وجود و ترکیب تصور شود، این قضیه تصدیق خواهد شد و نیازی به استدلال ندارد.

ب. تعلق جعل به وجود

ممکن الوجود مفهومی است که ضرورت وجود ندارد همچنانکه ضرورت عدم نیز ندارد و لذا برای موجود شدن نیاز به فاعل دارد. اثر فاعل و آنچه اولاً و بالذات از او صادر می‌شود، وجود است؛ زیرا در حکمت متعالیه ماهیت امری اعتباری است و امر اعتباری دارای تحقق بالذات نیست که نیاز به فاعل داشته باشد.

ج. تشکیک وجود

وجود دارای مراتب شدت و ضعف است. هر چه مرتبه وجود شدیدتر باشد آثار آن بیشتر خواهد بود و در واقع مرتبه شدیدتر در این مراتب، تمام آثار مراتب ضعیف و بیش از آنها را داراست. نتیجه مطالب فوق این است که یک ماهیت و یا یک مفهوم می‌تواند دارای مراتب مختلفی از وجود باشد که بعضی از آن مراتب شدید و قوی و برخی ضعیف هستند، زیرا وجود، اصل و مشکک است و ماهیت چیزی جز نحوه تحقق وجود و یا به تعبیر دیگر چیزی جز حد وجود نیست. مثالی که ملاصدرا برای این مطلب بیان می‌کند، ماهیت جوهر است. در مرتبه‌ای جوهر، مجرد تام و دارای وجود قوی است و در مرتبه‌ای دیگر مادی و دارای وجودی ضعیف است و در مرتبه‌ای نیز ضعیف‌تر از این دوست مانند صورت و همی جوهر.^۴

قدرت خلاقیت نفس

ملاصدرا معتقد است که نفس انسان قادر بر خلق مدرکات حسی و خیالی است. فیلسوفان در مباحث علم النفس اثبات کرده‌اند که نفس موجودی مجرد است. ملاصدرا نکته‌ای ضمیمه این قضیه می‌کند و آن این است که موجودات مجرد دارای قدرت خلاقیت و ابداع صورت‌های مجرد از ماده هستند و نتیجه‌ای که از این قیاس به دست می‌آید این است که نفس می‌تواند صورت‌های مجردی که علم نامیده می‌شوند، ایجاد کند:

خداوند تعالی نفس انسانی را به گونه‌ای آفرید که بر ایجاد صورت اشیا مجرد و مادی قادر است، زیرا نفس انسان از سنخ ملکوت و عالم قدرت است و موجودات ملکوتی قادر بر ابداع صورت‌های عقلی قائم بالذات و تکوین صورت‌های کونی قائم به مواد هستند (ملاصدرا، *سفار*، ج ۱، ص ۲۶۴).

بنابراین علم انسان مانند علم الهی است، با این تفاوت که علم الهی به وجود عینی صورت‌ها منجر می‌شود، حال آنکه علم انسانی وجود ذهنی را پدید می‌آورد. نفس انسان قدرت خلاقه‌ای نظیر قدرت خلاقه الهی دارد و همان‌گونه که قوام عالم خارج به خداوند است، قوام صورت‌هایی که نفس خلق می‌کند، به نفس است.^۵

حصول صور برای نفس

از نظر ملاصدرا هر شیئی دارای دو نوع حصول است: یکی حصول برای نفس خود و دیگر حصول برای فاعل خود و اگر آن شیء مادی باشد نوع سوم از حصول یعنی حصول برای قابل

و محل خود را نیز دارد. از این اقسام آنچه مورد اختلاف است و فیلسوفان مشایی آن را نپذیرفته‌اند، قسم دوم یعنی حصول شیء برای فاعل خود است. ملاصدرا در مبحث علیت پس از اثبات اینکه هر معلولی نسبت به علت خود عین ربط است، نتیجه می‌گیرد که حصول هر شیء برای نفس خود عین حصول آن شیء برای علت خود است، زیرا شیئی که ربط محض باشد، مستقل و قائم بالذات نیست بلکه قائم به مربوط الیه است و لذا وجود فی نفسه اش عین وجود برای مربوط الیه است.

نتیجه این مقدمه این است که صورت‌های ذهنی که توسط نفس خلق می‌شوند، برای نفس خلاق آنها حاصل‌اند و از طرفی می‌دانیم که هر چه برای مجرد حاصل باشد، مجرد به آن علم دارد، بنابراین هر نفسی به صورت‌های ذهنی که ایجاد کرده، عالم است.

به بیان دیگر می‌توان گفت که ملاک تحقق علم، در فلسفه ملاصدرا، حصول و یا به تعبیر دقیق‌تر حضور صورت چیزی برای شیء مجرد می‌باشد و علم بر دو قسم است: یکی علم به نفس و آن هنگامی است که صورت معلوم، چیزی جز عالم نیست و دیگر، علم به غیر نفس که در این قسم، صورت معلوم غیر از عالم است و در واقع، عالم، علت آن صورت است و صورت، قیام صدوری به عالم دارد.

۲. چگونگی ادراک

در حکمت متعالیه، یکی از ثمرات بحث از قدرت خلاقه ذهن، در چگونگی ادراکات انسان حاصل می‌شود. فیلسوفان مشایی به چهار نوع ادراک باور داشتند: احساس، تخیل، توهم و تعقل. احساس، ادراک شیء مادی است که با اعراض خاص خود نزد ادراک کننده حاضر است؛ تخیل ادراک همان شیء با همان اعراض در هر دو حالت حضور یا غیاب ماده از مقابل قوای حسی است؛ توهم، ادراک معانی جزئی غیر محسوس است و تعقل، ادراک شیء من حیث هو هو و بدون مقایسه با شیء دیگر است. احساس، دارای سه شرط است: حضور ماده، در بر داشتن اعراض و جزئی بودن مدرک؛ تخیل، مجرد از شرط اول؛ توهم مجرد از دو شرط اول و تعقل مجرد از هر سه شرط است (طوسی، ص ۳۲۴-۳۲۳).^۶

ملاصدرا ادراک وهمی را عقل ساقط شده از مرتبه خود می‌داند، و لذا به سه نوع ادراک

معتقد است:

و اعلم أن الفرق بين الإدراك الوهمي و العقلي ليس بالذات بل أمر خارج عنه و هو الإضافة إلى الجزئي و عدمها فبالحقيقة الإدراك ثلاثة أنواع كما أن العوالم ثلاثة و الوهم كأنه عقل ساقط عن مرتبه (ملاصدرا، سفر، ج ۳، ص ۳۶۱).

مقصود این است که در واقع، صورت وهمی و صورت عقلی یکی هستند و اختلافشان، اختلافی عرضی است، زیرا صورت وهمی همان ماهیتی است که در مقام تعقل با قید کلیت و در توهم با قید تعین و جزئیت ادراک می‌گردد.^۷ اما سخن ملاصدرا در چگونگی این ادراکات کاملاً با باور مشائیان متفاوت می‌باشد. از نظر وی، نفس انسان به هیچ وجه محل علم نیست و اطلاق ظرف بر نفس نادرست است. ادراک، چیزی جز اتحاد جوهر مدرک با مدرکات خود نیست.

ادراک حسی و خیالی

ملاصدرا وجود ماده خارجی و مقابل بودن قوای حسی با آن را در علم جزئی تنها علت اعدادی برای حصول علم در انسان می‌داند و معتقد است که با حصول این استعداد، علم جزئی از نفس انسان صادر می‌شود؛ یعنی نفس انسان در برخورد با اشیای مادی خارجی، وجود آنها را به صورتی جدید در ظرف هستی خود تمثیل می‌بخشد و ایجاد می‌کند.

شیخ اشراق نیز پیش از ملاصدرا بر این باور بود که هنگام مواجه شدن با اشیای خارجی، فعل و انفعالات مادی در قوای جسمانی انسان علت اعدادی برای تخیل آنهاست و با فراهم آمدن این علل اعدادی، نفس انسان صورت اشیا را در مثال اعظم که همان مثال منفصل است، مشاهده می‌نماید.^۸

ملاصدرا با قبول بخشی از بیان شیخ اشراق یعنی علت اعدادی بودن فعل و انفعالات مادی، اختلاف خود با وی را در چهار مورد می‌داند: یکی اینکه صور حسی و خیالی در صقع نفس یعنی در مثال متصل به نفس انسان حاصل می‌شود نه در مثال منفصل که مثال اعظم نامیده می‌شود و عالمی برزخ میان عالم عقل و عالم ماده است. دیگر اینکه صورت‌های ادراکی فعل نفس انسانند نه اینکه امری ثابت باشند و نفس در آنها تأثیری نداشته باشد. سوم اینکه از نظر ملاصدرا قوه خیال، جوهری مجرد از بدن و قوای بدنی است و لذا مثال متصل به نفس نیز همانند مثال منفصل مجرد است و بر این اساس قوای ادراکی و صورت‌های

حسی و خیالی نفس همگی خارج از عالم ماده هستند. شیخ اشراق صورت‌های خارجی را متعلق بالذات علم می‌داند، اما ملاصدرا مادی بودن صورت‌های خارجی را مانع از معلوم بالذات بودن و معلوم بالذات را مجرد از ماده می‌داند. چهارم اینکه از نظر شیخ اشراق ابصار (دیدن با چشم) - هنگامی که مقابله با شیء خارجی و شرایط اعدادی حاصل باشد - به واسطه اضافه نفس با خارج است، اما ملاصدرا معتقد است که شیء مادی هیچ نوع حضوری نزد مدرک ندارد و هنگامی که شرایط ابصار حاصل باشد، نفس انسان تصویری مطابق با آنچه در خارج است ایجاد می‌کند.

فروق میان احساس و تخیل از نظر ملاصدرا تنها در وجود شرایط بیشتر برای احساس است. شرایطی مانند وجود ماده، مقابل بودن حس انسان با آن، نبودن حجاب، سلامت حس و استفاده نفس از حس مثلاً باز کردن چشم.^۹

ادراک عقلی

در مورد معقولات یا علوم کلی و عقلی که دارای وجودی قوی هستند، ملاصدرا معتقد است نفس انسان هنگامی که استعداد یابد، با ارتقا به سوی آنها و اتصال با آنها، مظهر آن معقولات می‌شود.

هنگام ادراک معقولات کلی، نفس انسان ذوات نوری مجرد را مشاهده می‌کند، ولی نه آن‌گونه که جمهور حکما برآند که به تجرید نفس و انتزاع صورت عقلیه آنها از افراد خارجی محسوس باشد، بلکه بواسطه انتقال و مسافرت نفس از عالم محسوس به عالم متخیل و از عالم متخیل به عالم معقول و ارتحال از عالم دنیا به عالم آخرت و سپس ارتحال از هر دو عالم حسی و عقلی به عالمی ماورای حس و عقل (ملاصدرا، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، ص ۳۳).

ملاصدرا آیه کریمه «ولقد علمتم النشأة الاولى فلولا تذکرون» (الواقعه / ۶۲) را اشاره به این معنی می‌داند که دنیا از جهت انتقال نفس از محسوسات به معقولات بر آخرت تقدم دارد؛ یعنی انسان هنگام تعقل شیئی از محسوسات به مثل معلقه‌ای که در عالم مثال اصغر خود دارد و از سنخ عالم مثال اکبر است، منتقل شده و از آنجا به ذوات عقلیه و مثل نوریه انتقال می‌یابد. انسان غافل که

این انتقالات را درک نمی‌کند به دلیل نداشتن معرفت به نفس خویش است (سبزواری، تعلیقات بر شواهد الربوبیة، ص ۴۳۸-۴۳۷).

بنابراین ملاصدرا ادراک کلیات را مشاهده ارباب انواع می‌داند، اما نفس انسان‌های عادی به علت ضعف ادراک که ناشی از تعلق به بدن جسمانی است نمی‌تواند این ارباب انواع را به نحو تام و کامل مشاهده کند. مشاهده ضعیف و نارسای آنها موجب می‌شود که نفس، آنها را امری مبهم و قابل انطباق بر افراد بسیار درک کند «مانند کسی که شخصی را از فاصله دوری بیند و در باره او احتمالاتی چند بدهد» (ملاصدرا، الشواهد الربوبیة، ترجمه مصلح، ص ۵۴-۵۳).

نکته مهم در بحث ادراکات در حکمت متعالیه این است که چون وجود، اصیل و دارای مراتب است، ادراکات حسی و خیالی نیز از شئون طبایع کلی عقلی هستند یعنی طبایع کلی اگر مقید به کلی بودن و معقول بودن باشند، نفس مظهر آنهاست و اگر با تعینات خیالی و حسی متعین شوند، نفس مصدر آنها خواهد بود. بنابراین احساس و تخیل نیز فیضی از واهب‌الصور است که به واسطه این فیض، ادراک و شعور حاصل می‌شود.

بنابراین قول فیلسوفان مشایی در اینکه ظرف ادراکات، قوای عقلی و وهمی و حسی انسان است و علوم کلی در نفس مجرد، معانی جزئی در قوه وهم و صورت‌های مادی در حس و خیال موجود می‌شوند، مقرون به صحت نیست (حسن زاده آملی، ص ۷۹).

۳. تفاوت علم و وجود ذهنی

موجود خارجی که متعلق علم انسان واقع شود، معلوم بالعرض نامیده می‌شود و معلوم بالذات همان صورت‌های ذهنی هستند که ذهن آنها را ایجاد کرده است؛ البته وجود اشیای خارجی در مقابل قوای حسی و ادراکی انسان به عنوان معدن، شرط لازم برای خلاقیت ذهن است و تعریف علم به «صورت حاصل از شیء نزد نفس» هنگامی می‌تواند وجهی از صحت داشته باشد که صورت ذهنی با معلوم خارجی مقایسه شود. در این مقایسه است که موجود به ذهنی و خارجی تقسیم می‌شود، اما اگر صورت علمی را فی نفسه و بدون مقایسه با خارج در نظر بگیریم صورتی مجرد است که وجودی حقیقی دارد

از نظر ملاصدرا علم، حقیقتی وجودی و موجودی خارجی است که در نفس انسان تحقق می‌یابد و دارای آثار خاص خود است، اما وجود ذهنی سایه‌ای از آن علم تحقق یافته در نفس

است که هیچ اثری ندارد. به تعبیر ملاصدرا علم دارای وجود حقیقی و امری نفسی است، اما وجود ذهنی، امری قیاسی است و وجودی ظلی دارد. وی در مواضع مختلفی از آثارش بر این امر تأکید کرده است مثلاً در *اسفار اربعه* می‌گوید:

إن الحاصل من المعلوم فی الذهن صورة لاهویة و الوجود ظلی لا متأصل (ج ۱، ص ۳۱۲).

مقصود این است که وجود ذهنی، سایه‌ای از آن علم است که در نفس انسان منعکس می‌گردد، زیرا علم، همان وجود یا نور حقیقی است که ظاهر بالذات و مظهر غیر می‌باشد: آن غیر که در علم حصولی روشن می‌شود، همان صورت علمی می‌باشد که در سایه همین نور پدید می‌آید» (جوادی آملی، بخش ۴ از ج ۱، ص ۴۲).

وقتی به چیزی علم می‌یابیم، وجودی حقیقی در ما تحقق می‌یابد. این وجود، نور است که نفس ما را از ظلمت بدر آورده، روشن می‌کند و ماهیتی دارد که نسبت به آن نور در حکم سایه است. این سایه که ملاصدرا از آن به وجود ظلی تعبیر می‌کند (ملاصدرا، *اسفار*، ج ۱، ص ۲۶۳)، همان موجود ذهنی است که دارای هیچ اثری نیست:

...بل المراد بالصورة الذهنیة هو حقیقة المعلوم من حیث ظهورها الظلی الذی لایرتب به علیها أثرها المقصود منها (همان، ص ۲۶۸).

پس وجود ذهنی سایه علم است. بنابراین معنای سایه بودن وجود ذهنی این نیست که سایه‌ای از وجود خارجی در مقابل خود است، زیرا مفاهیمی که در خارج معدومند نیز دارای وجود ذهنی‌اند و یکی از دلایل اثبات وجود ذهنی این نوع مفاهیم هستند، بلکه وجود ذهنی سایه علم است.

به تعبیر دیگر وقتی یک مفهوم در ذهن حاصل شد، وجود آن مفهوم، علم است و خود آن مفهوم، معلوم است که در ذهن حاضر می‌شود. یعنی بر اساس اصالت وجود، همان‌گونه که در خارج، ماهیت در پرتو وجود موجود است، در قلمرو ذهن نیز مفهوم در ظل وجود که همان علم باشد، محقق می‌شود.^{۱۰}

وجود ذهنی - مثلاً ماهیت درخت - دارای هیچ اثری نیست، اما علم، وجودی خارجی و دارای اثر است. خارجی بودن علم نه به خاطر این است که علم، قائم به نفس که موجودی خارجی است، می‌باشد و قائم به موجود خارجی، خود نیز موجودی خارجی است؛ بلکه علم، خود متن موجود خارجی و منشأ اثر است، اما موطن آن در نفس انسان است، همانند قدرت که

موجودی خارجی است و جایگاه آن نفس انسان قادر می‌باشد. در اینجا اشکالی مطرح شده است به این صورت که: ذهن موجودی خارجی است و امور ذهنی در ذهن موجودند و از آنجا که مثلا در مورد آب موجود در کوزه‌ای که در خانه موجود است صادق است که گفته شود آن آب در خانه وجود دارد، همچنین می‌توان گفت که امور ذهنی در خارج وجود دارند چون «الموجود فی الموجود فی الشیء موجود فی ذلک الشیء»، ملاصدرا در جواب می‌گوید:

موجودی که در شیء دیگری موجود است، فقط هنگامی می‌توان گفت که موجود در آن شیء است که هر دو وجود، اصیل باشند و آن دو موجود، دو هویت مستقل داشته باشند مانند وجود آب در کوزه و وجود آن کوزه در خانه، اما موجود در ذهن، در حالی که ذهن نیز موجودی خارجی است؛ این گونه نیست، زیرا معلومی که در ذهن حاصل می‌شود، صورتی است که دارای هویتی نیست و وجود آن ظلی است و نه اصیل، اما ذهن که در خارج موجود است، دارای هویت و وجود اصیلی است. [در واقع لفظ «فی» (در چیزی موجود بودن) در این دو مورد به یک معنی به کار نرفته است... از لفظ «فی» در موردی به معنای حقیقی و در مورد دیگر به معنای مجازی آن استفاده شده است، زیرا بودن شیء در خارج مانند بودن آب در کوزه نیست. وقتی می‌گوییم شیئی در خارج موجود است به این معناست که دارای آثار مطلوب خود است، اما وقتی می‌گوییم آن شیء در ذهن موجود است، یعنی آثار مطلوب خود را ندارد (همان، ص ۳۱۲).

۴. نتایج این تفاوت

در فلسفه ملاصدرا تمام مباحثی که به نوعی با «علم» ارتباط دارند، به کلی متفاوت از فلسفه‌های پیش از ملاصدرا هستند و این تفاوت به دلیل تفاوتی است که ملاصدرا بین علم و وجود ذهنی بیان کرده است. در اینجا به بعضی از مطالب مهم مربوط به علم در حکمت متعالیه که نتیجه تفاوت مذکور است، اشاره می‌کنیم.

تعریف علم

از آنجا که غالب فیلسوفان پیش از ملاصدرا علم را صورت ذهنی می‌دانستند و بین آنها تفاوتی قائل نبودند، در تعریف آن می‌گفتند: «العلم هو الصورة الحاصلة من الشیء عند العقل».

ملاصدرا به تبع عقیده‌ای که در تفاوت علم و وجود ذهنی دارد، تعریف‌های متفکران پیش از خود در مورد علم را نقادی کرده و تمام آنها را باطل می‌داند. وی در تعریف علم چهار قول به ابن سینا نسبت داده و به رد آنها می‌پردازد.^{۱۱}

الف) ابن سینا گاهی تعقل را امری سلبی تصور کرده و آن زمانی است که بیان کرده عاقل و معقول بودن خداوند مقتضی کثرت در ذات و صفاتش نیست، زیرا معنای عاقل و معقول بودن خداوند مجرد از ماده می‌باشد (ابن سینا، *الشفاء*، ص ۳۵۷) که امری عدمی است، سلبی بودن علم واضح البطلان است، زیرا وقتی که تعقل می‌کنیم، چیزی در خود می‌یابیم نه اینکه چیزی از ما زائل شود.

ب) گاهی تعقل را صورت‌های مرتسم در جوهر عاقل که مطابق با ماهیات معقولند، می‌داند و آن هنگامی است که می‌گوید تعقل یک شیء ذات خود را نیست مگر حضور صورت خود نزد ذاتش (همان، ص ۳۶۶؛ همو، *التعلیقات*، ص ۷۹) و نیز در نمط سوم اشارات بر این معنی تصریح کرده است: «ادراک شیء تمثل حقیقت شیء نزد مدرک است» (همو، *الاشارات و التنبیها*، ص ۳۰۸) این سخن نیز باطل است، زیرا تعقل خویشتن به واسطه حضور صورت نیست..

ج) گاهی تعقل را اضافه عالم به معلوم می‌داند و آن هنگامی است که می‌گوید عقل بسیط که در واجب‌الوجود هست، تعقلش به واسطه حصول صور کثیر در آن نیست، بلکه به خاطر فیضان آن صور از اوست (همو، *الشفاء*، ص ۳۶۳) و نیز عقل بسیط وقتی در انسانی موجود باشد مانند مبدأ خلاق برای علوم نفسانی او خواهد بود (همو، *الاشارات و التنبیها*، ص ۱۵۹). این قول نیز باطل است، زیرا گاهی اشیایی را درک می‌کنیم که وجودی در خارج ندارند؛ در حالی که اضافه، استقلال وجودی ندارد و وجودش همراه وجود متضایفان است و نیز ذات خود را ادراک می‌کنیم و اضافه بین ذات و خودش معنایی ندارد. مگر به حسب اعتبار ذهنی و اگر علم ما به ذات خود اضافه باشد، در واقع علم به ذات خود نخواهیم داشت مگر به حسب اعتبار ذهنی، در حالی که به وضوح می‌دانیم این گونه نیست و همواره به خود علم داریم چه این اعتبار باشد و چه نباشد.

د) گاهی تعقل را کیفیتی که مضاف به امر خارجی است، می‌داند و آن هنگامی است که بیان می‌کند علم از کیفیات نفسانی است و بالذات در مقوله کیف و بالعرض در مقوله اضافه

است (همو، رسائل فی احوال النفس، ص ۱۷۳) و نیز هنگامی که بیان می‌کند تغییر معلوم موجب تغییر علم که کیفیتی دارای اضافه است، می‌باشد. این قول نیز به شدت سخیف است، زیرا در این صورت علم خداوند کیفیتی زائد و عارض بر ذات او خواهد بود و خداوند برتر از آن است که صفاتش از نوع ضعیف‌ترین مخلوقات - یعنی کیفیت عارضی - باشد (ملاصدرا، اسفار، ج ۳، ص ۲۹۱-۲۸۵).

با توجه به مبانی حکمت متعالیه، دلایل ملاصدرا در موارد فوق کاملاً متقن است، اما نسبت دادن بعضی از این اقوال به ابن‌سینا نمی‌تواند صحیح باشد، زیرا اولاً، مجرد از ماده گرچه در لفظ، سلب است، اما از آنجا که ماده در مقایسه با مجردات، ناقص است یعنی کمالات مجردات از او سلب می‌شود، مجرد از ماده، مصداق سلب سلب کمال یعنی ایجاب کمال است و ثانیاً، گرچه مقوم اصلی و شاخص اساسی علم و ادراک نزد ابن‌سینا از طریق صورت‌های معقول است، اما وی علم نفس به خود را بدون صورت می‌داند هر چند که از تعبیر علم حضوری استفاده نمی‌کند.

از نظر ملاصدرا علم غیر قابل تعریف است، زیرا همچنان که اشاره شد ماهیت ندارد یا به بیان خود وی ماهیتش^{۱۲} عین وجودش است:

علم از حقایقی است که وجود آنها عین ماهیتشان است. این گونه از حقایق را نمی‌توان با حدّ تعریف کرد، زیرا حدّ، مرکب از جنس و فصل که اموری کلی‌اند، می‌باشد و نیز علم را نمی‌توان به رسم تام تعریف کرد، زیرا چیزی معروف‌تر از علم نیست. علم حالتی وجدانی و نفسانی است که هر موجود زنده و عالمی در ابتدا و بدون هیچ شک و خطایی در ذات خود می‌یابد و هر چه که این گونه باشد محال است با ظاهر تر و روشن تر از خود شناخته شود و نیز (دلیل دیگر) اینکه هر چیزی نزد عقل انسان به واسطه علم به آن شناخته می‌شود و لذا محال است که علم به واسطه چیزی غیر از علم آشکار شود، اما گاهی بعضی از امور واضح احتیاج به تنبیه و توضیحاتی دارند که انسان را متوجه آنها سازد و کشف و وضوح آنها را ازدیاد بخشد؛ چنان که این امر در وجود نیز که اعرف اشیاست جاری می‌باشد (اسفار، ج ۳، ص ۲۷۸).^{۱۳}

از دیدگاه فیلسوفان مشایی، علم از طریق صورت‌های معقول حاصل می‌شود. ابن‌سینا در *الاشارات و التنبیهات* در تعریف علم می‌گوید: «ادراک یک شیء تمثیل حقیقت آن نزد مدرک است» (ص ۳۰۸). از نظر ابن‌سینا علم، کیف نفسانی است و محلی در ذات انسان دارد: «إن

الصورة المعقولة، و بالجمله العلم، تقتضى محلاً من ذات الانسان» (همو، رسائل فی احوال النفس، ص ۱۷۳)، اما در حکمت متعالیه علم نه جوهر است و نه عرض؛ بلکه وجودی است که با جوهر، جوهر است و با عرض، عرض است.

علم و إن بدت له مراتب إذ بعضه جواهر بل واجب

فبعضه کیفیه نفسیه فهیها أبحاثه حریه (سبزواری، شرح المنظومه، ص ۴۸۴)

حاج ملاحادی سبزواری علم در عالم انسانی را مانند وجود منبسط در جهان هستی می‌داند. همچنان که وجود منبسط که همان فیض عام الهی است بر ماهیات خارجی گسترده است و در ذات خود جوهر، عرض، عقل، نفس و هیچ چیز دیگری نیست، اما با جوهریت جوهر، جوهر است و با عرضیت عرض، عرض می‌باشد. همچنین علم که وجود منبسط بر ماهیات ذهنی است، فیض و اشراق نفس است و برتر از آن است که جوهر یا عرض باشد.^{۱۴}

اتحاد عالم و معلوم

از نظر ملاصدرا صورت بر دو قسم است: صورتی که قوام وجودش به ماده جسمانی است و صورت مجرد از ماده. علم به قسم اول تعلق نمی‌گیرد، یعنی صورت مادی نمی‌تواند معقول یا محسوس باشد، زیرا از آنجا که هر جزئی از آن ملازم با غیبت جزء دیگر است مثلاً طرف راست آن غایب از طرف چپ است، نوعی مشارکت با عدم دارد و وجودش عین احتجاج و غیبت می‌باشد، در حالی که علم عبارت از وجود و حضور است «العلم عبارة عن وجود شیء لشیء و حضوره عنده» (ملاصدرا، رساله اتحاد عاقل و معقول، ص ۱۰). آنچه که فی نفسه وجودی ندارد قطعاً نمی‌تواند برای دیگری موجود باشد.

فإن ما لیس له حصول لنفسه کیف یحصل له شیء (ملاصدرا، المبدأ والمعاد، ص ۸۴).

اما صورت مجرد خود بر دو قسم است: صورت مجردی که دارای نوعی ارتباط با ماده خارجی است مانند محسوسات و متخیلات و صورتی که به دلیل شدت خلوص و تجردش هیچ ارتباطی با ماده ندارد. هر دو قسم صورت مجرد، معلوم بالفعل اند. یعنی وجود فی نفسه آنها عین همان وجودی است که معلوم بالفعل است. بدین گونه معقول بودن معقول همان نحوه وجود آن برای عاقل است و نیز محسوس بودن محسوس چیزی جز وجود آن برای جوهر حساس نیست.

بنابراین قول فیلسوفان مشایی مبنی بر تغایر و انفصال وجود عالم و معلوم از یکدیگر باطل است. عالم و معلوم گرچه در مفهوم مغایر یکدیگرند، اما دارای هویتی واحد و موجود به وجودی واحدند. این امر از عجایب اسرار وجود است که ملاصدرا بر آن دست یافته است:

وهذا - ای کون صورة کثیرة إدراکیة عقلیة کانت أو خیالیة أو حسیة مع تخالفها و تغایرها
عین هویتة واحدة موجودة بوجود واحد - امر عجیب من عجایب أسرار الوجود (همان، ص ۱۳).

اساس سخن ملاصدرا در اتحاد عالم و معلوم که نشان دهنده اختلاف او با فیلسوفان مشایی است، تفاوتی است که وی میان علم و وجود ذهنی قائل است. فیلسوفان مشایی که علم را همان وجود ذهنی می‌دانستند بر این باور بودند که ذهن انسان با انتزاع صورت‌های حسی از مواد خارجی و با نوعی تجرید آنها را ادراک می‌کرد (ادراک محسوسات) و آنگاه با تجریدی تمام‌تر آنها را تخیل و با تجریدی کلی، معقول بالفعل می‌کرد. در حالی که نفس انسان در تمام این مراحل، ساکن است. بنا بر این قول، علم یا وجود ذهنی کیف نفسانی است، یعنی ارتباط علم با عالم از قبیل ارتباط عرض با جوهر است و از آنجا که در فلسفه مشاء عرض موجود فی‌نفسه‌ای است که به جوهر ضمیمه می‌شود، صورت‌های علمی مانند نقش‌هایی هستند که بر آینه منعکس است.

اما ملاصدرا علم را وجود صورت‌های مجردی می‌داند که نفس انسان با حرکت جوهری و استکمال خویش با آنها متحد می‌شود. ادراک نوعی تکامل نفس از قوه به فعل و صعود مرتبه وجودی نفس است که طی آن عالم از مرتبه وجودی خویش فرا می‌رود و به مرتبه وجودی مدرک می‌رسد و بدین گونه میان عالم و معلوم اتحاد صورت می‌پذیرد.

با بیانی دیگر، در حکمت متعالیه نفس انسان وجود واحدی است که مراتب تشکیکی گوناگونی دارد. در مرتبه مجرد عقلی، صور علمی کلی را درک کرده و با آن متحد می‌شود، در مرتبه خیال با صورت‌های متخیل و در مرتبه حس با صورت‌های محسوس متحد می‌گردد. مثلاً چشم و گوش و بقیه حواس و قوای انسان هر یک مرتبه‌ای از نفس انسان است و هنگام ادراک، محسوس با حاسه انسان که چیزی جز نفس نیست، متحد خواهد شد. بنابراین این محسوسات و متخیلات دارای نوعی تجردند و لذا غذای نفس می‌شوند و نفس انسان به واسطه این ادراکات فربه می‌شود و گسترش وجودی می‌یابد.

اتحاد نفس با عقل فعال

به باور ملاصدرا و پیروانش خداوند برای تعلیم انسان مدبری دارد که در واقع معلم انسان‌هاست، همچنان‌که برای قبض روح انسان‌ها رسولی به اسم عزرائیل دارد. این معلم انسان که فاعل علم در نفس انسان است، عقل فعال نامیده می‌شود و مانند مخزنی است که تمام صورت‌های عقلی در آن موجود است.

از نظر ملاصدرا صورت‌های عقلی که نفس با آنها متحد می‌شود همان صورت‌هایی هستند که در عقل فعال موجودند و عقل فعال با آنها متحد است. به تعبیر دیگر، اتحاد نفس با صورت‌هایی که عقل فعال با آنها متحد است به معنای اتحاد نفس با عقل فعال خواهد بود (سفر، ج ۳، ص ۳۳۹)، زیرا متحد با متحد یک شیء متحد با آن شیء است. بنابراین اساس استدلال ملاصدرا در اتحاد نفس با عقل فعال مبتنی بر تفاوت علم با وجود ذهنی است. علم امری وجودی و متحد با نفس است و از آنجا که با عقل فعال نیز متحد است، اتحاد نفس با عقل فعال اثبات می‌شود:

بسی واضح و آشکار است که این صورت عقلیه (و نور عقلی حاصل در ذات نفس) در ذات عقل فعال موجود است. زیرا ثابت شد که عقل (فعال و هر یک از سایر عقول کلیه) مشتمل بر کلیه موجودات است. پس نفس (مدرک صور عقلیه)، عقل بالفعل و متصل به عقل فعال و متحد با اوست و به مقدار اتصال و اتحاد وی با عقل فعال، معقولات را ادراک می‌کند (ملاصدرا، الشواهد الربوبیه، ترجمه مصلح، ص ۳۶).

علم حصولی نیز قسمی از علم حضوری است

یکی از نتایج مهم تفاوت علم و وجود ذهنی این است که تقسیم علم به حصولی و حضوری، در نظر سطحی و مربوط به مراحل آغازین سیر اندیشه است. هنگامی که دانستیم علم وجودی مجرد است که مرتبه وجودی آن فوق مرتبه مادیات است و وجود ذهنی تنها سایه‌ای از آن وجود مجرد است، درک این نکته آسان خواهد بود که مراتب سه گانه ادراک (احساس، تخیل و تعقل) چیزی جز شهود و حضور وجود مجرد نزد انسان نیست.^{۱۵}

اما - و بنابر تعبیر علامه طباطبایی - احساس و تخیل مشاهده مجردات مثالی یا اتحاد با مجرد مثالی است و تعقل مشاهده و اتحاد با مجرد عقلی است (طباطبایی، ص ۲۵۰-۲۴۹).

چنانکه گفتیم معلوم بالذات، وجود علم است و صورت ذهنی، معلوم بالعرض می‌باشد. اگر انسان به یک ماهیت علم یابد، وجود علم و به تبع آن معلوم که همان صورت ذهنی است در نفس حاضر می‌شود، بنابراین علم همواره حضوری است. اما صورت ذهنی وقتی در مقایسه با خارج سنجیده شود، عنوان علم حصولی می‌یابد.

فیلسوفان مشایی هر علمی به جز علم مجرد به ذات خود را علم حصولی می‌دانند که با صورت‌های ذهنی نزد عالم تحقق دارد، اما ملاصدرا به نکته مهمی اشاره می‌کند و آن این است که وقتی صورت علمی با نفس عالم سنجیده شود، نیاز به ایجاد صورت دیگر نیست بلکه نفس به ذات آن صورت‌ها عالم می‌باشد، زیرا در غیر این صورت، تسلسل در صورت‌های علمی لازم خواهد آمد:

من أدرك صورة ذهنية إنما يدركها بعين تلك الصورة لا بصورة أخرى وإلا لذهب الأمر إلى لا نهاية و لزم مع ذلك أن يجمع في محل واحد صور متساوية في الماهية مختلفة بالعدد و هو محال (ملاصدرا، المبدأ والمعاد، ص ۸۲).

از نظر ملاصدرا برای تحقق علم علاوه بر احتیاج به صورت ذهنی، علاقه ذاتی و ارتباط وجودی بین عالم و معلوم نیز لازم است. این ارتباط یا بین ذات معلوم با وجود خارجی اش و ذات عالم است یا بین صورت شیء و ذات عالم می‌باشد. قسم اول، علم حضوری نامیده می‌شود که شامل علم مجرد به ذات خود، علم علت به معلول و علم معلول به علت است. قسم دوم علم حصولی نامیده می‌شود که با نظر دقیق در این قسم نیز متوجه می‌شویم که معلوم - در واقع - همان صورت حاضر در نفس است، زیرا ارتباط وجودی بین عالم و آن صورت حاضر در ذهن است. بنابراین حقیقت علم جز علم حضوری نیست (همان، ص ۸۳).^{۱۶}

واقع‌گرایی و معرفت‌شناسی در فلسفه ملاصدرا

بدون شك ملاصدرا فیلسوفی واقع‌گرا و معتقد به وجود خارجی برای اشیا است و نیز بر این باور است که ما می‌توانیم به حقایق خارجی علم بیابیم، اما از نظر وی هر شیء مادی وجودی برتر در عالم مجردات دارد و علم ما به آن وجود برتر تعلق می‌گیرد.

در حکمت متعالیه عوالم کلی وجود بر سه قسم است: عالم ماده که پایین ترین مرتبه وجود را داراست، عالم مثال که علت عالم ماده است و وجودی قوی تر از آن دارد و عالم عقل که علت عالم مثال و به واسطه آن علت عالم ماده است و چون کمالات معلول در علت او وجود دارد، هر شیء مادی دارای وجودی مثالی در عالم مثال و نیز دارای وجودی عقلی در عالم عقل است. نفس انسان هنگامی که معقولات کلی را ادراک می کند، در واقع وجود عقلی آنها را در عالم عقل مشاهده کرده است.

فیلسوفان مشایی چون تفاوتی میان علم و وجود ذهنی قائل نبودند، کاشفیت علم و حکایت آن از معلوم را وحدت ماهوی ذهن و عین می دانستند، اما ملاصدرا براساس اصالت و تشکیک وجود و تفاوتی که میان علم و وجود ذهنی معتقد است، کاشفیت علم را ناشی از وحدت عینی وجود علم و وجود معلوم که دو مرتبه از مراتب نظام تشکیکی وجودند، می داند. در واقع از نظر ملاصدرا، تطابق ذهن و عین به تطابق عوالم هستی باز می گردد.

نتیجه گیری

۱. در حکمت متعالیه علم ماهیت نیست تا از مقوله کیف یا اضافه و یا انفعال باشد، بلکه علم، وجود است که از آن مفهومی انتزاع می شود.
۲. مصداق خارجی علم، وجود مجردی است که اگر محسوس و متخیل باشد، برای نفس و اگر معقول باشد، در نزد نفس حضور دارد.
۳. معلوم حقیقی صورت علمی نیست بلکه وجودی است که صورت ذهنی به تبع آن موجود می شود.
۴. از آنجا که غالب فیلسوفان پیش از ملاصدرا علم را همان صورت ذهنی می دانستند، در تعریف آن می گفتند: «العلم هو الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل»، اما ملاصدرا با تفاوتی که بین علم و صورت ذهنی بیان کرد، علم را چیزی جز وجود حاضر نزد نفس نمی داند، زیرا صورت ذهنی نیز به تبع وجود در نزد نفس حضور پیدا می کند.

۵. هیچ یک از تقسیمات وجود شامل وجود ذهنی نمی‌شود یعنی مستقل یا رابط بودن، لنفسه یا لغیره بودن، علت یا معلول بودن، واحد یا کثیر بودن در وجود ذهنی معنی ندارد. به دلیل اینکه وجود ذهنی، ظلّ علم است.
۶. از نتایج مهم تفاوت علم و وجود ذهنی می‌توان به اتحاد عالم و معلوم، اتحاد نفس با عقل فعال و حضوری بودن تمام انواع ادراک اشاره کرد.
۷. بر اساس تفاوت علم با وجود ذهنی، کاشفیت علم و حکایت آن از واقع ناشی از وحدت وجود علم و وجود معلوم است.

توضیحات

۱. عده‌ای از متفکران منکر وجود ذهنی بوده‌اند. از نظر ایشان علم از مقوله‌ی اضافه است. امام فخر رازی در شرح بر نمط سوم اشارات و تنبیهات به صراحت می‌گوید که علم عرض و از مقوله‌ی اضافه است (شرح اشارات، ج ۲، ص ۳۱۱) و در المطالب العالیه فی العلم الالهی می‌گوید: «العلم و الادراک عبارة عن مجرد نسبة مخصوصة و إضافة مخصوصة» (ص ۱۰۳)، اما در المباحث المشرقیه وجود ذهنی را پذیرفته و بیان کرده است که علم اضافه‌ای است که بین نفس و صورت معلوم ذهنی حاصل می‌شود (ص ۳۳۱). آیت‌الله جوادی آملی می‌گوید:

اسناد انکار وجود ذهنی به فخر رازی از جهت خلطی است که بین مباحث وجود ذهنی و علم شده است، زیرا فخر رازی ماهیت در مبحث علم را عبارت از اضافه به معلوم می‌داند، و لیکن در بحث وجود ذهنی منکر وجود ذهنی نبوده و معلوم را به وجود ذهنی موجود می‌داند (بخش ۴ از ج ۱، ص ۳۵۲).

می‌توان گفت که ملاصدرا در ارائه نظریه‌ی خود مبنی بر اینکه علم، وجود است متأثر از فخر رازی است با این تفاوت که امام فخر رازی اضافه‌ی ذهن به صورت ذهنی را اضافه‌ی مقولی و ملاصدرا آن را اضافه‌ی اشراقی می‌داند.

۲. خواجه نصیر طوسی در تجرید الاعتقاد با عبارتی مختصر قول مشهور در علم را چنین بیان کرده است:

ولابد فيه [العلم] من الانطباع فی المحل المجرد القابل (رک. علامه حلی، ص ۳۲۹-۳۲۸).

۳. گاهی مفهوم به معنای آنچه در ذهن است به کار می‌رود و در این معنای عام شامل ماهیت نیز می‌شود، اما مفهوم در مقابل ماهیت امری انتزاعی است که جایگاه آن فقط در ذهن است و منشأ انتزاع یا مصادیق آن در خارج موجود است و ماهیت - بنا بر نظر مشهور در فلسفه - گاهی به وجود خارجی و گاهی به وجود ذهنی موجود می‌شود و لذا ماهیت ذهنی دارای افراد خارجی است (رک. مطهری، شرح مبسوط منظومه، ص ۳۲).

۴. أن الجوهر معنى واحد و ماهية واحدة يوجد تارة مستقلاً بنفسه مفارقاً عن المادة متبرئاً عن الكون و الفساد و التغير فعلاً ثابتاً كالعقول المفارقة على مراتبها و يوجد تارة أخرى مفتقراً إلى المادة مقترناً بها منفصلاً عن غيره متحركاً و ساكناً و كائناً و فاسداً كالصور النوعية على تفاوت طبقاتها في الضعف و الفقر فيوجد طوراً آخر و جوداً أضعف من ذينك الصنفين حيث لا يكون فاعلاً و لا منفصلاً و لا ثابتاً و لا متحركاً و لا ساكناً كالصور التي يتوهمها الإنسان من حيث كونها كذلك (اسفار، ج ۱، ص ۲۶۴).

۵. البته پیش از ملاصدرا عارفانی مانند ابن عربی نیز اشاره به قیام صدوری صورت‌های ذهنی به نفس کرده‌اند؛ مثلاً ابن عربی در فصوص الحکم می‌گوید:

آدمی به وهم خود در نیروی خیال چیزهایی می‌آفریند که جز در همان خیال جای دیگری وجود ندارد و این امری است عام. عارف به همت خود می‌آفریند چیزی را که در خارج از محل همت وجود دارد (ص ۳۷۰-۳۶۹).

۶. ابن سینا در کتاب النفس من کتاب الشفا ادراک را ماهیتی نوعی می‌داند که احساس، تخیل، توهم و تعقل اصناف آن هستند (ص ۸۴-۸۱).

۷. ملاصدرا در کتاب نفس اسفار می‌گوید:

اعلم أن الوهم عندنا و إن كان غير القوى التي ذكرت إلا أنه ليست له ذات مغايرة للعقل بل هو عبارة عن إضافة الذات العقلية إلى شخص جزئي و تعلقها به و تدبيرها له فالقوة العقلية المتعلقة بالخيال هو الوهم كما أن مدرکاته هي المعاني الكلية المضافة إلى صور الشخصيات الخيالية و ليس للوهم في الوجود ذات أخرى غير العقل كما أن الكلي الطبيعي و الماهية من حيث هي لا حقيقة لهما غير الوجود الخارجی أو العقلي (ج ۸، ص ۲۱۷-۲۱۵).

۸. از نظر شیخ اشراق ادراک به واسطه اضافه اشراقی بین مدرک و ادراک شده صورت می‌گیرد. هنگامی که انسان شیء غایب از خود را درک می‌کند، ادراک او به واسطه

حصول مثال حقيقت و يا صورت آن واقعيست (مجموعه مصنفات، ج ۲، ص ۱۵). نفس انسان در تخيل، صور معلق مثالی را درك مى كند و در تعقل به درك مثل نوری يا ارباب اصنام نائل مى شود (رك. همان، ج ۱، ص ۴۳۶).

۹. «اعلم أنا ممن نؤمن بوجود هذا العالم على الوجه الذى ذكر لكن المخالفة بيننا وبين ما قرره صاحب الإشراق بوجوه إحداهما أن الصور المتخيلة لنا موجودة فى صقع نفسنا و فى عالمنا الخاص لا فى عالم المثل الأعظم لبراءة ذلك العالم عن الصور الجزافية الباطلة و أضغاث الأحلام و نحوها و ثانيها أن هذه الصور التى ندرکها هى من أفعال نفسنا، لا أنها ثابتة من غير تأثير النفس و جعلها إذ مدار الإدراك على العلاقة الوجودية كما يبرهن فى مقامه و ثالثها أن القوة الخيالية عندنا جوهر مجرد عن البدن و قواها و إن لم يكن جوهرًا عقليًا و هى عين النفس الحيوانية و عين الناطقة قبل صيرورتها عقلا بالفعل و الصور الخيالية موجودة بتوجه النفس إليها باقية بقاء توجهها و التفاتها إليها عند استخدامها المتخيلة و النفس و قواها الإدراكية و صورها الخيالية و الحسية كلها خارجة عن هذا العالم عالم الماديات و الأموات فى صقع إدراكي و ليس لهذه الماديات وجود على حضوري إذ كل جزء من أجزائها المقدرية الوضعية غائب عن سائر الأجزاء و عن الكل و بالعكس فالكل غائب عن الكل و عن كل ما له نسبة مكانية إليها و لهذا لا بد فى إدراكها من أخذ صورة أخرى مجردة ضربًا من التجريد حتى يكون وسيلة إلى الشعور بما فى الخارج و تلك الصورة هى المشعور بها بالذات دون ما فى الخارج إلا بالعرض و رابعها أن الإبصار عنده بإضافة النفس إلى ما فى الخارج عند المقابلة و تحقق الشرائط و قد علمت بطلانه بأن ما فى الخارج لا حضور له عند المدرك و إما عندنا فتصوير النفس عند تحقق الشرائط صورة مطابقة لما فى الخارج موجودة فى عالم النفس أيضا و الفرق بين الإحساس و التخيل عندنا بزيادة الشرائط فى الإحساس من وجود المادة و مقابلتها و ارتفاع الحجاب و سلامة الحاسة و استعمال النفس إياها كفتح العين و كذا فى رؤية الأشياء بتوسط المرآة و التى يراها الأحوال من الصورة الثانية و إذا اشتدت عين التخيل كما فى الآخرة صارت عين التخيل متحدة مع عين الحس كما يبتنى عليه أحوال المعاد الجسماني و هو من العلوم التى اختص بدرکها العلماء المقتبسون نور الحكمة من مشكاة النبوة لا المقتصرون على النظر البحثي و الفكر المنطقي من

غير تصفية و تجريد و رياضة و تطهير عن وساوس النفس و شوائب الطبيعة و الحس و الله ولى التوفيق (ملاصدرا، شرح و تعليقه بر الهيات شفا، ص ۵۹۲-۵۹۰).

۱۰. آیت الله جوادی آملی، می گوید:

گروه فراوانی از اندیشوران کلام و فلسفه، نفس را از زاویه انفعال می شناختند، لذا وجود علم (ذی ظل) را برای نفس پدیدار خارجی می دانستند و چنین فکر می کردند که نفس، وجود علم را از خارج دریافت می نماید، لیکن حکمت متعالیه بر آن است که مشاهده های خارجی علت اعدادی است تا نفس علم (ذی ظل) را ایجاد نماید، در نتیجه ظل آن که وجود ذهنی است پدید می آید (مجموع بالتبع) و معلوم از باب سبک مجاز از مجاز به تبع ظل (وجود ذهنی) نه تبع علم (ذی ظل) موجود می شود (بخش ۴ از ج ۱: ۴۳).

ملاصدرا در موارد بسیاری می کوشد که قول خود را با اقوال ابن عربی و پیروانش هماهنگ نشان دهد. در این مورد نیز با نقل قولی از قیصری در اسفار (ج ۱، ص ۲۴۸) به این نکته توجه داده است. قول قیصری در شرح فصوص الحکم چنین است:

به مقدار ظهور نور وجود با کمالات خود در مظاهر، ماهیات و لوازم آن گاهی در ذهن و گاهی در خارج ظاهر می شوند. این ظهور به حسب قرب و بعد از خداوند، قلت و کثرت واسطه ها، و صفا و کدورت استعداد (محل آن) شدت و ضعف دارد... صورت این ماهیات در ذهن ما، سایه هایی از صورت های علمی در مبادی عالی هستند که به اندازه استعداد ما به طریق انعکاس از مبادی عالی یا با ظهور نور وجود در ما حاصل می شوند و به این دلیل علم به حقایق اشیا آن گونه که هستند، دشوار است مگر برای کسی که قلبش با نور حق منور شده و حجاب بین او و وجود محض مرتفع شده است» (قیصری، ص ۶۷).

۱۱. گرچه ابن سینا - چنانکه خواهیم دید - علم را کیف نفسانی می داند و این چهار قول برداشت امام فخر رازی از بعضی از سخنان ابن سیناست (رک. فخر رازی، المباحث المشرقیه، ص ۳۳۱) که ملاصدرا با اندک تفاوتی در برخی از کلمات در کتاب اسفار ذکر کرده است اما به دلیل اهمیت آنها و اینکه اقوالی در مقابل قول مختار ملاصدرا است به بررسی آنها می پردازیم.

۱۲. فیلسوفان مسلمان ماهیت را در دو اصطلاح به کار می برند: ماهیت بالمعنی الاخص که در مقابل وجود است و به این معنی، علم دارای ماهیت نیست و ماهیت بالمعنی الاعم که شامل وجود هم می شود که در این معنی، ماهیت علم عین وجودش است.

۱۳. يشبه أن يكون العلم من الحقائق التي إنيتها عين ماهيتها و مثل تلك الحقائق لا يمكن تحديدها إذ الحدود مركبة من أجناس و فصول و هي أمور كلية و كل وجود متشخص بذاته و تعريفه بالرسم التام أيضا ممتنع كيف و لا شيء أعرف من العلم لأنه حالة وجدانية نفسانية يجدها الحي العليم من ذاته ابتداء من غير لبس و لا اشتباه و ما هذا شأنه يتعذر أن يعرف بما هو أجلي و أظهر و لأن كل شيء يظهر عند العقل بالعلم به فكيف يظهر العلم بشيء غير العلم نعم قد يحتاج بعض الأمور الجليلة إلى تنبيهات و توضيحات يتنبه بها الإنسان و يلتفت إلى ما يذهل عنه و يلخص معناه و يزيده كشفا و وضوحا كما في الوجود الذي هو أعرف الأشياء) /سفار، ج ۳، ص ۲۷۸.

۱۴. و الحق أن العلم بما هو علم نور و إشراق من النفس منبسط على الماهيات الذهنية و في كل بحسبه فسألت أودية بقدرها و بذاته لا جوهر و لا عرض فهو في العالم الصغير الإنساني نظير الوجود المنبسط و فيض الله المقدس في العالم الكبير فكما أن الوجود العيني المنبسط على الماهيات العينية من الذرة إلى الدرّة لا جوهر و لا عرض و لا عقل و لا نفس و لا غير ذلك بذاته بل جوهر بعين جوهرية الجوهر و عرض بعين عرضية العرض بالعرض و هو فيض الله و إشراقه الله نور السماوات و الأرض كذلك هذا الوجود المنبسط على الماهيات الذهنية و هو فيض النفس و إشراقه و هذا معنى قول الشيخ الإشراقي في العلم كون الشيء نورا لنفسه و نورا لغيره و معنى قول المصنف قدس سره: العلم ضرب من الوجود. أي الوجود النوري الغير المخاط بالمادة فالعلم أجل من أن يكون جوهرًا أو عرضًا نوعيًا أو جنسًا و حد مفاهيمها هي بالحمل الأولى لا بالشائع و الوجود وجود النفس و النفس إلا إنية بسيطة و ليست كيفًا أيضًا و تلك المفاهيم السرابية أيضًا ليست كيفيات لا بالأولى و لا بالشائع إلا مفهوم مقولة الكيف عند تصورها فإنه كيف بالأولى لا غير إذا الكيف بالشائع لا بد له من وجود (ملاصدرا، الشواهد الربوبية، ص ۴۳۹).

شایان ذکر است که پیش از ملاصدرا، شیخ اشراق بود که علم و ادراک را از سنخ نور دانست. شهید مطهری در این باره می گوید:

اصول فلسفی وی (شیخ اشراق) در باب نور و ظلمت، او را وادار کرده که علم و ادراک را از سنخ نور بدانند و ادراک را به ظهور تفسیر کند. وی نظر مشائین را در باره اینکه ملاک ادراک شیء ذات خویش را که تجرد وی از ماده است رد می کند و می گوید آن چیزی که ملاک ادراک است نوریت است نه تجرد (مطهری، مجموعه آثار، ص ۲۹۰).

۱۵. شایان ذکر است که شیخ اشراق پیش از ملاصدرا علم حضوری را مطرح کرده است. از نظر وی علم صحیح همان مشاهده اشراقی یا علم حضوری است که با اضافه اشراقیه بین مدرک و شیء مدرک حاصل می شود (رک. حکمة الاشراق). بدون شک ملاصدرا در این بحث و نیز در بحث از معلوم بالذات متأثر از شیخ اشراق است.

۱۶. ملاصدرا در اسفار می گوید:

أن صور هذه الأشياء عند تصور النفس إياها في صقع من ملكوت النفس من غير حلول فيها بل كما أن الجوهر النوراني أي النفس الناطقة عند إشراق نورها على القوة الباصرة يدرك بعلم حضوري إشراقى ما يقابل العضو الجليدى من المبصرات من غير انطباع كما هو رأى شيعة الأقدمين فكذلك عند إشراقه على القوة المتخيلة يدرك بعلم حضوري إشراقى الصورة المتخيلة الخارجية المباينة للنفس من غير حلول الصور فيها و اتصاف النفس بها بل كما يرى و يحس صور الأشياء الخارجية بالباصرة و غيرها كذا ينظر إلى صورها الباطنية و يشاهدها بحواسها الباطنية من غير حلولها في ذات النفس و الوجدان لا يحكم بالترفة بين المشاهدة في اليقظة و المشاهدة في النوم (ج ۱، ص ۳۰۹-۳۰۸).

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، الاشارات و التنبيهات، ج ۲، تهران، دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۳.
- _____، التعليقات، حققه و قدم له عبدالرحمن بدوی، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴.
- _____، رسائل فی احوال النفس، تحقیق احمد فؤاد الاهوانی، مصر، دار احیاء الکتب العربیه، ۱۹۵۲.
- _____، الشفاء، تحقیق الاب قنواتی و همکاران، قم، مکتبة آية الله العظمى المرعشى النجفی، ۱۴۰۵.
- _____، الشفاء الالهيات، تحقیق ابراهیم مدکور، چاپ مصر، ۱۳۸۰.
- _____، النفس من کتاب الشفاء، تحقیق حسن زاده آملی، قم، مرکز النشر التابع لمکتب الاعلام الاسلامی، ۱۳۷۵.

ابن عربی، محی الدین، فصوص الحکم، ترجمه محمد علی موحد، تهران، نشر کارنامه، ۱۳۸۵.

جوادی آملی، عبدالله، ریحی مختوم، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۷۵.

حسن زاده آملی، حسن، النور المتجلی فی الظهور والظلی، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۳۷۵.
حلی (علامه)، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تصحیح حسن حسن زاده آملی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۷.

سبزواری، ملاحادی، تعلیقات بر شواهد الربوبیة، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۰.
شرح المنظومه، ج ۲، علق علیه حسن زاده آملی، تقدیم و تحقیق مسعود طالبی، تهران، نشر ناب، ۱۴۱۶.

سهروردی، شهاب الدین (شیخ اشراق)، مجموعه مصنفات، ج ۱ و ۲، تصحیح سید حسین نصر، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲.

حکمة الاشراق، تصحیح و مقدمه هانری کرین، تهران، نشر پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۳.

طباطبایی، سید محمد حسین، نهاية الحکمة، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۳۶۲.
طوسی، خواجه نصیر، الاشارات والتنبيهات، ج ۲، تهران، دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۳.
فخر رازی، الامام فخر الدین، المباحث المشرقیة، ج ۱، تحقیق محمد المعتصم بالله بغدادی، بیروت، دارالکتاب العربی، ۱۹۹۰.

المطالب العالیة من العلم الالهی، تحقیق احمد حجازی السقا، بیروت، دارالکتاب العربی، بی تا.

شرح الفخر الرازی علی الاشارات (شرحی الاشارات)، ج ۲، قم، مکتبه آية الله المرعشی، ۱۴۰۴.

قیصری، شرف الدین، شرح فصوص الحکم، قم، انتشارات بین المللی الهدی، ۱۴۲۳.
ملاصدرا، صدر الدین محمد شیرازی، (اسفار) الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۸، ۳، ۱، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱.

شرح و تعلیقه بر الهیات شفا، ج ۱، تصحیح نجفقلی حبیبی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۲.

- _____، الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، تعليق و تصحيح سيد جلال الدين آشتياني، ج ۲، تهران، مركز نشر دانشگاهي، ۱۳۶۰.
- _____، الشواهد الربوبية، ترجمة جواد مصلح، تهران، سروش، ۱۳۶۶.
- _____، المبدأ والمعاد، تصحيح سيد جلال الدين آشتياني، تهران، انجمن فلسفه، ۱۳۵۴.
- _____، رسالة اتحاد عاقل و معقول، در مجموعه رسائل فلسفي صدر المتألهين، به كوشش حامد ناجي اصفهاني، تهران، حكمت، ۱۳۷۸.
- _____، مرتضى، شرح مبسوط منظومه، ج ۱، تهران، حكمت، ۱۳۶۹.
- _____، مجموعه آثار، ج ۱۳، چ ۵، قم، صدرا، ۱۳۷۸.

فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت
دانشگاه شهید بهشتی، بهار ۱۳۸۷

Research Journal of Islamic Philosophy and
Theology of Shahid Beheshti University

وجود رابط از دیدگاه ملاصدرا و علامه طباطبایی

دکتر رضا اکبریان*
حسین علی محمدی**

چکیده

در این مقاله، ابتدا پیرامون تقسیم وجود به مستقل و رابط، توضیحاتی ارائه و بیان شده است که اصطلاح «وجود رابط» در حکمت متعالیه دارای معنای جدیدی، علاوه بر معنای مشهور و متداول خود در حکمت رسمی می‌باشد.

از این رو، با بهره‌گیری از کلام صدرالمآلهین (ره)، به تبیین این معنا که بیانگر نحوه تحقق معلول است، می‌پردازیم، سپس اثبات می‌نماییم که برهان بدیع و منحصر به فردی از سوی علامه طباطبایی (ره) بر تحقق وجود رابط در خارج اقامه شده است و برهان ایشان با آنچه مرحوم صدرالمآلهین در آثار خود بدان اشاره نموده است متفاوت می‌باشد؛ در ادامه پس از تقریر این برهان، به تأمل در نتایج حاصل از آن می‌پردازیم و نشان می‌دهیم که «وجود رابط» اثبات شده در این برهان، با «وجود رابط» اثبات شده در مباحث علت و معلول متمایز است و یکسان انگاشتن این دو حقیقت صحیح نیست.

واژگان کلیدی: وجود رابط، وجود مستقل، ملاصدرا، علامه طباطبایی.

dr.r.akbarian@gmail.com
hossein.alimohammadi62@gmail.com

* دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه تربیت مدرس تهران
** کارشناس ارشد گروه فلسفه، دانشگاه علوم اسلامی رضوی

مقدمه

بسیاری از مباحث و مسائل فلسفه را بررسی احوال و اقسام وجود به خود اختصاص داده است^۱ و حکما در آثار خود وجود و موجود را به اعتبارات مختلف به اقسامی تقسیم نموده‌اند. کثرت این تقسیمات سبب شده است که برخی از بزرگان حکمت ادعا کنند اکثر مسائل فلسفه، از نوع تقسیمی می‌باشد (... فأكثر المسائل في الفلسفة جارية على التقسيم...). (طباطبایی، ص ۱۰). از جمله این تقسیمات، تقسیم وجود به دو قسم «رابط» و «مستقل» است. این تقسیم یکی از مسائل عمده و اساسی در فلسفه اولی به‌شمار می‌آید. البته «وجود رابط» در لسان حکما استعمالات متعددی دارد که ما برای روشن شدن بحث، این استعمالات را به همراه چند اصطلاح دیگر که معمولاً در مباحث فلسفی این دو قسم را همراهی می‌کنند بیان می‌داریم. در یک نگاه، وجود به دو قسمت تقسیم می‌گردد: یا «وجود فی نفسه» است یا «وجود لا فی نفسه»؛ («فی نفسه» و «لا فی نفسه») همان است که در علوم ادب از آن تعبیر می‌کنند به معنای اسمی و معنای حرفی، به این ترتیب که معنا و مفهومی که در ذهن پیدا می‌شود، گاهی به گونه‌ای است که در مفهومیت استقلال دارد، یعنی مفهومی است که ذهن می‌تواند آن را مستقل از مفهوم‌های دیگر تصور کند و در تصور آن احتیاج به تصور شیء دیگر ندارد؛ اسماء و معانی اسماء همه از این قبیل می‌باشند و گاهی، معنا و مفهوم حاصل در ذهن به گونه‌ای است که در مفهومیت استقلال ندارد، که «حروف» از این قبیل هستند و لذا در تعریف «حرف» گفته می‌شود: «الحرف ما دلّ علی معنی لا فی نفسه» (عقیلی، ص ۱۵)، یعنی حرف معنی است که اصلاً قابل نیست که به تنهایی به ذهن بیاید، به عبارت دیگر قابل تصور نیست مگر اینکه در ضمن یک یا دو معنی دیگر تصور شود، با توجه به این تقسیم معانی، می‌گوییم: مفهوم وجود هم، برای ذهن ما دو حالت دارد و به دو گونه تعقل می‌شود، یک حالت آنجا که وجود را مانند یک مفهوم مستقل در نظر می‌گیریم، این «وجود فی نفسه» می‌باشد، یعنی معنی مستقل دارد و چون معنی مستقل دارد می‌تواند موضوع یا محمول واقع شود، ولی چون وجود معمولاً محمول قرار می‌گیرد لذا به آن «وجود محمولی» می‌گویند (برگرفته شده از مطهری، ص ۶۶-۶۲). نام‌های دیگری هم برای این قسم از وجود ذکر شده است از جمله: «مفاد کان تامه» و «جعل متعدی به واحد» و نیز در اصطلاح اهل منطق، «مفاد هلیات بسیطه» هم خوانده می‌شود.

حالت دیگر مفهوم وجود در ذهن ما آنجاست که وجود معنی حرفی دارد، یعنی تصور ما از وجود به نحو معنی حرفی است و این معنا زمانی است که «وجود» به صورت یک رابطه و به صورت یک نسبت، میان موضوع و محمول واقع می‌شود، به عنوان نمونه در جمله «زید قائم است» زید موضوع و قائم محمول می‌باشد، و «است» - که البته در بعضی لغات مانند عربی هیچ لفظی هم ندارد و فقط هیئت بر آن دلالت می‌کند - حالت رابط و حالت معنی حرفی میان زید و قیام پیدا کرده است، این قسم از وجود را «وجود رابط» می‌خوانند، حکیم سبزواری به این تقسیم اینگونه اشاره می‌نماید:

لِلرَّبِّطِ وَالنَّفْسِي الْوَجُودِ اِذْ قَسَمَ ... (سبزواری، ص ۹).

بیان شد که وجود، یا «فی نفسه» است یا «فی غیره»، که این امر به این حقیقت برمی‌گردد که وجود یا معنی اسمی دارد یا معنی حرفی. حال می‌گوییم اگر وجود در معنی اسمی‌اش در نظر گرفته شود در این صورت هم به دو قسم تقسیم می‌گردد، یا «لنفسه» است و یا «لغیره». این تقسیم برخلاف تقسیم اول که در ارتباط با عالم ذهن بود، به عالم ذهن مرتبط نمی‌باشد، بلکه بعد از آنکه فرض کرده‌ایم در ذهن استقلال دارد، به سراغ عالم عین و خارج رفته و می‌گوییم در عالم عین یا لنفسه است یا لغیره، یعنی این حقیقت در عالم خارج یا قائم به ذات است و حالت شیء دیگر نیست مانند جواهر، این قسم «وجود فی نفسه لنفسه» خوانده می‌شود، و یا حالت چیز دیگر است و خودش قائم به ذات نیست و اگر بخواهد موجود باشد باید برای چیز دیگری وجود داشته باشد، یعنی باید به عنوان صفتی برای چیزی وجود داشته باشد، مانند «اعراض» این قسم را «وجود فی نفسه لغیره» و یا «وجود رابطی» می‌نامند. حاج ملا هادی سبزواری (ره) هم در منظومه حکمت خود، این گونه به اقسام وجود اشاره می‌نماید:

إِنَّ الْوَجُودَ رَابِطٌ وَرَابِطِي تُمَّتْ نَفْسِي فَهَا كِ وَاضْبِطِ

لَأَنَّهُ، فِي نَفْسِهِ أَوْلَا وَ مَا فِي نَفْسِهِ إِمَّا لِنَفْسِهِ سِمْا أَوْ غَيْرِهِ وَ... (همان، ص ۱۰)

نکته‌ای که در اینجا بیان آن بسیار ضروری می‌باشد، این است که در میان حکما تا پیش از میرداماد و صدرالمتألمین، بین «وجود رابط» و «وجود رابطی» تفکیک دقیقی صورت نگرفته بود، به این معنا که بر هر دو قسم عنوان «وجود رابطی» اطلاق می‌گشت،

حاج ملا هادی سبزواری در شرح ایاتی از منظومه حکمت خود در توضیح «وجود رابط» مطالبی را ذکر نموده‌اند که به روشنی بیانگر این واقعیت می‌باشد:

... هو (وجود فی غیره) مفاد کان الناقصه المتحقق فی الهلیات المركبه، و يقال له فی المشهور الوجود الرابطی. و الاولى علی ما فی المتن، ان یسمی بالوجود الرابط علی ما اصطلاح علیه السید المحقق الداماد فی الاق فی المبین، و صدر المتألمین - قدس سره - فی الأسفار، لیفرق بینه و بین وجود الاعراض، حیث الطلقوا علیه الوجود الرابطی (همان، ص ۹۴).

همان گونه که در عبارات بیان شده است، میرداماد برای اولین بار عنوان «وجود رابط» را از عنوان «وجود رابطی» جدا ساخته است.

الوجود الرابطی یقع بحسب الاصطلاح الصناعه علی معنین باشتراک اللفظ: احدهما: ما یقابل الوجود المحمول،... و هو ما یقع رابطه فی الهلیة الحملیة وراء النسبة الحکمیة،... و حدّه: وجود الشیء شیئاً،... و الآخر: ما هو احد اعتباری وجود الشیء الذی هو من الحقائق الناعتیة فی نفسه،... فالعدم ایضاً رابطیٌ بالمعین... و لو اصطُح علی الوجود أو العدم "الرابط" لاوّل الرابطین و "الرابطی" للأخیر... صیر الی وقایة من اغالیط اشتراک الاسم (میرداماد، مصنفاًت میرداماد، ص ۱۱۶-۱۱۳).

و صدر المتألمین هم به پیروی از استاد خود، بین این دو قسم تفکیک قائل شده و لفظ «وجود رابط» را برای «وجود فی غیره» استعمال نموده است (ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ص ۸۲). آنچه تا کنون پیرامون وجود مستقل و رابط گفته شد مربوط به حکمت رسمی می‌باشد، اما در حکمت متعالیه، وجود رابط اصطلاح دیگری جدا از اصطلاح مشهور (که توضیح آن گذشت) دارد، به این معنا که، ملاصدرا با استفاده از مقدمات به اثبات رسیده در حکمت متعالیه، روشن می‌سازد که موجودات عالم همگی به جز حق تعالی وجود رابط هستند (ما در ادامه این مقاله پیرامون این موضوع مفصلاً بحث خواهیم نمود) تفکیک این معنا از اصطلاح وجود رابط که مختص به حکمت متعالیه می‌باشد از اصطلاح مشهور، در مباحث گوناگون فلسفه، بسیار راه گشا می‌باشد و به همین اندازه عدم توجه کافی به تفاوت‌های اطلاعات مختلف «وجود رابط» و «وجود رابطی» سبب لغزش در مباحث فلسفی می‌گردد. به عنوان نمونه: حکیم محقق آقا علی مدرس، رساله‌ای تحت عنوان وجود رابطی به رشته تحریر

در آورده، و در آن رساله وجود رابط را به عنوان وجود رابطی مورد بحث و بررسی قرار داده است (ابراهیمی دینانی، ص ۲۰۳).

تفاوت این دو اصطلاح توسط استاد مطهری به نحو عالی تبیین شده است:

صدر المتألهین یک اصطلاح دیگری دارد- غیر از این اصطلاحی که با میرداماد مشترک است و در واقع اصل اصطلاح از میرداماد است- و آن این است که می گوید اصلاً تمام وجودها به استثنای ذات باری تعالی وجود رابط هستند، ربط محض اند و وجود رابط هستند... رابط به این معنا غیر از رابط به آن معناست، در آنجا که صحبت از وجود رابط می کنیم اساساً بحث سر مفهوم است، بحث در عالم مفاهیم است؛ وضع ذهنی وجود را بیان می کنیم، که در عالم تصورات گاهی یک تصور به صورت مستقل در ذهن می آید و گاهی به صورت غیر مستقل، اما بحثی که صدر المتألهین کرده است راجع به اینکه همه موجودات وجود رابط هستند و وجود مستقل فقط ذات باری تعالی است آن بحث مربوط به حقیقت وجود است. رابط بودن در آنجا با رابط بودن در اینجا زمین تا آسمان متفاوت است. رابط در عالم عین یک معنی می دهد، رابط در عالم ذهن معنی دیگری می دهد (مطهری، ص ۲۴-۲۳).

وجود رابط در نگاه صدر المتألهین

در این مقام، سعی می کنیم، «وجود رابط» را در اصطلاح خاص حکمت متعالیه که تبیینی بدیع و نگاهی عمیق به نحوه وجود معلول می باشد معرفی نماییم. از این رو، ضمن بیان اجمالی نظریات مشهور در باب وجود معلول، با استفاده از بیانات ملاصدرا تفاوت نظریه حکمت متعالیه با حکمت رسمی و نتایج آن و نیز مقدمات و مبانی این نظریه جدید را بیان می نمایم.

پیش از ملاصدرا، فلاسفه و متکلمان در مباحث خود پیرامون «علت و معلول» بیان می داشتند که معلول نیازمند به علت است^۱ و این نیازمندی «ملاک» می خواهد. از این رو، بحث (ملاک نیازمندی معلول به علت) شکل گرفته و متکلمان و حکما هر یک نظریه ای را در این باب بیان داشتند. برخی از متکلمان «حدوث» شیء را ملاک این نیازمندی دانستند به این معنا که شیء از آن جهت که شیء است نیازمند به علت نیست و موجود از آن جهت که موجود است نیازمند به علت نیست، بلکه شیء از آن جهت که حادث است نیازمند به علت است، برخی این قول را به

قدماء از متکلمان نسبت می دهند^۳، البته برای این قول تفصیلی ذکر شده است از جمله اینکه؛ ملاک نیازمندی به علت، ترکیب امکان و حدوث است و یا اینکه ملاک، امکان به شرط حدوث است.

علة حاجة الممكن الى المؤثر هي امكانه، و عند ابي هاشم هي الحدوث و عند ابي الحسين البصري هي المركب منهما، و عند الاشعري الامكان بشرط الحدوث... (بحرانی، ص ۴۸).^۴

این گروه برای اثبات نظریه خود دلایلی هم اقامه نموده اند:

... فقالوا سبب الاحتیاج هو الحدوث، لأنَّ العقل اذا لاحظ كون شیء مما يوجد بعد العدم، حکم باحتیاجه الى علة تخرجه من العدم الى الوجود، و ان لم يلاحظ كونه غير ضروري الوجود و العدم... (تفتازانی، ص ۴۹۱-۴۹۰)^۵

در مقابل، حکما و جمعی از متکلمان «امکان» را به عنوان ملاک نیازمندی معلول به علت معرفی نمودند، به این معنا که شیء از آن جهت که ممکن است نیازمند به علت است، اینان هم در اثبات نظریه خود و ابطال نظرات مخالفان استدلال های متنوعی اقامه کرده اند. ابن سینا در کتاب نجات بیان می دارد که فاعلی که چیزی را بعد از نیستی، به هستی درمی آورد، مفعولش دارای دو چیز می شود؛ یکی نیستی پیشی و دیگری هستی کنونی (فاعل) در نیستی پیشین مفعول خود نقشی ندارد بلکه نقش و تأثیرش تنها در هستی کنونی مفعول است، که این هستی را از فاعل گرفته است. پس مفعول از آن جهت مفعول است که هستی خود را از دیگری گرفته است، نه از آن جهت که حادث است. فخر رازی هم در رد نظریه "ملاک احتیاج بودن حدوث"، استدلال حکما را این گونه تقریر می نماید؛ حدوث که مسبوقیت وجود شیء به عدم می باشد، صفتی است که ملحق به وجود شیء می شود، وجود هم متأخر از تأثیر علت است، و تأثیر علت هم متأخر از ملاک احتیاج به علت، در شیء می باشد از این رو محال است که حدوث، علت نیازمندی به علت باشد.^۶

نکته حائز اهمیت این است که بنابر هر دو نظریه، ما «نیازمندی» داریم و «نیازی» و «ملاک نیازمندی» ای، اما در نگاه حکمت متعالیه، نیازمند عین نیاز است، زیرا غیر از وجود چیزی نیست، مابقی همه اعتبار است، معلول «وجود وابسته» است، وابستگی این وجود و نیاز آن یک چیزی غیر از خودش نمی باشد اصلاً خودش و حقیقتش نیاز به علت است، حقیقتش حقیقت فقر به علت است. پس فقر و احتیاج عین ذات این وجود است.

با این بیان روشن می‌گردد که ملاک نیاز به علت این است که مرتبه وجودی مرتبه فقری باشد. تا وجود در مرتبه اش ضعیف نباشد عین نیاز به یک مرتبه دیگر نمی‌شود. پس وجود ضعیف عین نیاز به مرتبه دیگر می‌شود، وقتی که عین نیاز به یک مرتبه دیگر شد مفتقر و فقر هر دو در اینجا یکی می‌شوند و بنابراین فرقی نمی‌کند که این وجود فقری محدود باشد یا نا محدود باشد (مطهری، ص ۱۹۳).

صدر المتألهین امکان فقری را بنا بر مبانی حکمت متعالیه، این گونه شرح می‌دهد:

موجودیت ممکن محقق نمی‌گردد مگر به وسیله اتحاد ممکن با حقیقت وجود و نیز مناط امکانی بودن وجود ممکن چیزی جز، متعلق به غیر بودن و نیازمند به غیر بودن وجود او نمی‌باشد، همان گونه که مناط واجب بودن، چیزی جز، وجود بی نیاز از غیر بودن، نمی‌باشد.

وإذ سينكشف لك بنحو البرهان ان موجودية الممكن ليست الا باتحاده مع حقيقة الوجود كما أشير اليه وان مناط امکان وجوده ليس الا كون ذلك الوجود متعلقا بالغير مفتقرا اليه ومناطق الواجبية ليس الا الوجود الغني عما سواه (ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ص ۸۶).

با این نگاه بدیع به ممکنات، دیگر نمی‌توان وجود ممکن را به دو حیثیت "وجود" و "وابستگی به واجب" تحلیل نمود، بلکه وجود ممکن، بنفسه منتسب و مرتبط است، یعنی عین ربط و عین فقر به حق تعالی می‌باشد.

...ان الممكن لا يمكن تحليل وجوده إلى وجود ونسبه إلى الباري بل هو منتسب بنفسه لا بنسبه زائده مرتبط بذاته لا بربط زائد... (همان، ص ۳۳۰).

او همچنین در تبیین تمایز امکان فقری و امکان ماهوی بیان می‌دارد که:

امکان ماهیت عبارت است از ضروری نبودن وجود و عدم، برای ذات آن، اگر من حیث هی لیحاط شود؛ ولی امکان وجود عبارت از، بالذات مرتبط بودن و بالذات متعلق بودن آن است و به عبارت دیگر، عین ربط و تعلق به غیر بودن حقیقت آن است و حقیقت وجود امکانی به گونه‌ای است که ذاتاً و وجوداً هیچ گونه استقلال ندارد، بر خلاف ماهیت. فامکان الماهیات الخارجة عن مفهومها الوجود عبارة عن لا ضرورة وجودها وعدمها بالقياس إلى ذاتها من حیث هی و امکان نفس الوجودات هو كونها بذواتها مرتبطة ومتعلقه وبحقائقها روابط وتعلقات إلى غيرها فحقائقها حقائق تعلقية وذواتها ذوات لمعانيه لا

استقلال لها ذاتا ووجودا بخلاف الماهيات الكلية فإنها وان لم يكن لها ثبوت پیش الوجود الا انها أعيان متصورة بكنهها ما دام وجوداتها ولو في العقل... (همان، ص ۸۶).

ملاصدرا در گفتار دیگری به روشنی بیان می‌دارد که بنا بر مبانی حکمت متعالیه، وجودات تمام ممکنات نسبت به وجود حق تعالی «رابط» می‌باشد و این تیسین از تحقق وجود معلول با آنچه در حکمت رسمی بیان شده کاملاً متفاوت است، زیرا بنا بر یافته‌های حکمت رسمی آنچه در نهایت برای وجود معلولات ثابت می‌گردد «وجود لغیره» داشتن نسبت به ذات حق تبارک و تعالی می‌باشد و این نحوه وجود همان «وجود رابطی» می‌باشد (که توضیح آن بیان شد) ...ان وجودات جميع الممكنات فی فلسفتنا من قبیل الروابط لوجود الحق تعالی فوق ما وقع فی کلام بعض أئمة الحکمة الدینیة وأکابر الفلسفة الإلهیة ان وجود الطبائع المادیة فی نفسها هو بعینه وجودها لموادها وان الوجود المعلول بما هو معلول مطلقا هو وجوده لعلته وان وجود السافل مطلقا هو وجوده لدى العالی المحيط بجمله السافات... ولا یسع لأولئك الأکابر ولم یتیسر لهم الا هذا القدر من التوحید وهو کون وجود الممكن رابطیا لا رابطا... (همان، ص ۳۳۰).

با بیانات صدر المتألهین و توضیحات گذشته، تفاوت دیدگاه حکمت متعالیه و حکمت رسمی پیش از ملاصدرا آشکار شد، اما برای روشن تر شدن هر چه بیشتر مطلب، و نیز شناخت وجه برتری این دیدگاه، عبارات مرحوم ملاهادی سبزواری پیرامون این موضوع، بسیار راه گشا و ثمر بخش می‌باشد؛ ایشان در توضیحات خود می‌فرمایند. در اینجا دو مشرب و دیدگاه مطرح گشته است، یکی آنکه وجود ممکنات از نوع «رابطی» می‌باشد، زیرا «وجود فی نفسه» معلول همان وجود معلول برای علتش «وجوده لعلته» می‌باشد و ما بیان نمودیم که «وجود رابطی» تنها منحصر در نحوه وجود مقبول برای قابل نمی‌باشد، پس گفته شده است که وجودات ممکنات برای علت فاعلی آنها یعنی حق تعالی همانند وجود اعراض است برای موضوعاتشان، از این جهت که استقلال وجودی ندارند، به این بیان که وجودات اعراض برای خودشان عین وجود آنها برای موضوعاتشان می‌باشد...

مشرب و دیدگاه دوم آن است که وجود ممکنات، «رابط» صرف و فقر محض به قیوم تعالی می‌باشد همانند معنی حرفی، که در مفهومیت غیر مستقل است (یعنی به تنهایی و بدون طرفین یا طرف خود معنی ندارد)... او می‌نویسد:

هیهنا مشربان: احد هما ان وجود الممكنات رابطی لان وجود المعلول فی نفسه هو وجوده
لعلته، و قد قلنا ان الرابطی غیر منحصر فی وجود المقبول للقابل، فیکال ان وجودات
الممكنات لفاعلها القيوم تعالی، کوجودات الاعراض لموضوعاتها، فی عدم استقلالها، حیث
ان وجودات الاعراض فی انفسها عین وجوداتها لموضوعاتها... و ثانيهما ان وجودها رابط
صرف و فقر محض الی القيوم تعالی کالمعنی الحرفی، فأنه غیر مستقل بالمفهومیه، و الوجود
الخاص غیر مستقل فی الموجودیه... (سبزواری، ص ۳۷۱).

و این مشرب دوم برتر است، زیرا بنا بر دیدگاه اول، برای وجود ممکن یک نوع نفسیتی ثابت
می‌گردد، چون وجود رابطی از اقسام وجود فی نفسه می‌باشد، بر خلاف رابط که هیچ گونه
نفسیتی ندارد (وجود فی غیره است) و این در حالی است که وجود فقیر بدون مفیض وجود
خود (حق تعالی) نیستی (لاشیء) محض است و می‌افزاید:

...و هذا مشرب اعذب و احلی، اذ علی الاول، یثبت لوجود الممكن نفسیه،... و الوجود
الفقر بدون القيوم تعالی لا شیء محض. «یا ایها الناس انتم الفقراء الی الله، والله هو
الغنی (فاطر / ۱۵)»... (همان، ص ۳۷۱).

تا به اینجا، نحوه وجود معلول در حکمت متعالیه که از آن با عنوان «وجود ربط» یاد شده
است تبیین گشت، اکنون مبانی و اصولی را که به عنوان مقدمات اثبات این نحوه از وجود برای
معلول در حکمت متعالیه به کار گرفته شده است، به اجمال بیان نموده و از بیانات مرحوم
صدرالمتألهین شواهدی بر آن اقامه می‌کنیم.

ملاصدرا با بهره‌گیری از اصل بنیادین اصالت وجود به این تبیین دقیق از حقیقت معلول
دست یافت، او از مقدماتی بهره برد که همگی از لوازمات نظریه اصالت وجود می‌باشند از
جمله اعتباریت ماهیت و اینکه جاعل تام با وجودش جاعل است و مجعول هم بنفسه مجعول
است، به این معنا که ذات او و مجعول بودن او واحد می‌باشند.

لما علمت أن الماهیات لا تأصل لها فی الکون وأن الجاعل التام بنفس وجوده جاعل وأن
المجعول لیس إلا نحوه من الوجود وأنه بنفسه مجعول لا بصفة زائدة وإلا لکان المجعول
بتلك الصفة، فالمجعول مجعول بالذات بمعنی أن ذاته و کونه مجعولا شیء واحد من غیر
تغایر حیثیه كما أن الجاعل جاعل بالذات بالمعنی المذكور... (ملاصدرا، المشاعر، ص ۵۲).

و نیز اینکه رابطه جاعلیت و مجعولیت بین وجودات محقق است نه بین ماهیات، زیرا بر پایه اصالت وجود به اثبات رسیده است که ماهیات صرفاً اموری ذهنی هستند که از نحوه وجود انتزاع می شوند، پس علت به ذاته علت است و معلول هم به ذاته معلول است، یعنی معلول بودن تمام حقیقت او را تشکیل می دهد.

... فإذن ثبت وتقرر ما ذكرناه من كون العلة علة بذاتها والمعلول معلولا بذاته بالمعنى المذكور بعد ما تقرر أن الجاعلية والمجعولية إنما يكونان بين الوجودات لا بين الماهيات لأنها أمور ذهنية تنتزع بنحو من أنحاء الوجودات (همان، ص ۵۲).

و در نهایت این مقدمات روشن می سازد که آنچه مجعول نامیده می شود حقیقتاً هویتی مبین با هویت علت خود ندارد؛ از این رو، به نظر دقیق برای عقل ممکن نمی باشد معلول را با هویتی جدا از هویت علت ایجاد آن در نظر آورد و آنها را به صورت دو هویت مستقل در کنار هم ادراک نماید که یکی افاضه می کند و دیگری دریافت فیض می نماید. البته این برای عقل امکان پذیر است که ماهیت معلول را به صورت جدا از علت تصور نماید ولی روشن شد که معلول حقیقی ماهیت نمی باشد.

فثبت وتحقق أن المسمى بالمجعول ليس بالحقيقة هوية مابينة لهوية علة الموجودة إياه ولا يمكن للعقل أن يشير إشارة حضورية إلى معلول منفصل الهوية عن هوية موجدته حتى يكون عنده هويتان مستقلتان في الإشارة العقلية إحداهما مفيضة والأخرى مستفيضة. نعم له أن يتصور ماهية المعلول شيئاً غير العلة وقد علمت أن المعلول بالحقيقة ليس ماهية المعلول بل وجوده... (همان، ص ۵۲).

وجود رابط و برهان بدیع علامه طباطبایی

تا به اینجا بیان شد که تقسیم وجود به مستقل و رابط از ابتکارات حکمت متعالیه شمرده می شود که مبتنی بر اصول دیگر این فلسفه از جمله اصالت وجود و وحدت تشکیکی وجود و ... می باشد و مرحوم صدرالمتألهین با تحقیق و تأمل در نحوه وجود معلول و ارتباط آن با علتش نهایتاً این نظر را اثبات می نماید که معلول عین ربط به علت خود و دارای وجود رابط است. پس از او استادان حکمت متعالیه به بسط و شرح این مطلب در آثار خود پرداخته اند. از جمله این

بزرگان مرحوم علامه طباطبایی (ره) می‌باشند که با استفاده از شیوه بدیع و منحصر به فرد یعنی با تأمل و تحقیق در مفاد قضیه به اثبات وجود رابط پرداخته‌اند البته باید توجه داشت آنچه علامه (ره) در صدد اثبات آن بوده‌اند، تحقق وجود رابط در خارج می‌باشد نه تحقق مفهوم آن در ذهن، از این رو مباحث ایشان با آنچه مرحوم ملاصدرا در جلد اول کتاب *اسفار* (ص ۷۸) بیان نموده‌اند، متفاوت است و نباید با هم خلط گردد؛ زیرا در آن مباحث که صدرالمتهین پس از بیان دو معنا برای وجود رابطی، در نهایت برای معنای اول آن لفظ وجود رابط را جعل می‌کند.^۸ مفهوم وجود رابط، مورد گفتگو می‌باشد نه وجود رابط در خارج، البته هر چند عده ای از شارحان اسفار عقیده دارند که نظر ملاصدرا در این عبارات تحقق خارجی وجود رابط است و بر این ادعا دلیلی را هم ذکر کرده‌اند (جوادی آملی، ص ۵۳۱-۵۳۰)؛ ولی با توجه به کلام صریح صدرالمتهین در این فصل، مبنی بر وجود اشتراک لفظی بین وجود رابط و وجود محمولی (الحق ان الاتفاق بینهما فی مجرد اللفظ) (*الاسفار الاربعه*، ص ۵۳۱) اگر این ادعا را بپذیریم ناچار می‌شویم کلام او را توجیه و تأویل نماییم تا با عقیده وی در اشتراک معنوی وجود در تضاد نباشد.^۹

اگر مراد او از وجود رابط در این فصل را مفهوم حرفی وجود بدانیم، بدون هر گونه توجیه و مخالفت با ظاهر کلام نویسنده، تضاد بر طرف می‌گردد.^{۱۰} علاوه بر این، انتساب استعمال این معنا از وجود رابط به حکما توسط مرحوم صدرالمتهین در این عبارات (*الاسفار الاربعه*، ص ۷۹) خود شاهد دیگری بر مراد بودن معنای حرفی وجود در آن فصل می‌باشد، زیرا بحث از تحقق خارجی وجود رابط اختصاص به حکمت متعالیه دارد.

شایان ذکر است که علامه طباطبایی (ره) علاوه بر این برهان اختصاصی، همانند ملاصدرا در مباحث علت و معلول، تحقق وجود رابط در خارج را، به اثبات رسانده‌اند (طباطبایی، ص ۲۰۳)، اما روی سخن ما در این مقاله با برهان اختصاصی ایشان بر اثبات وجود رابط در خارج می‌باشد. در این برهان علامه طباطبایی ابتدا وجود رابط در قضیه را (در مقابل وجود محمولی) به اثبات رسانده، سپس با استفاده از آن برای اثبات وجود رابط در خارج استدلال کرده‌اند.

تقریر برهان به طور خلاصه بدین قرار است:

مقدمه اول: هلیات مرکبه صادق خارجیه‌ای داریم که هر یک از موضوع و محمول آنها منطبق بر خارج بوده و وجودی خاص به خود دارند.

و ذلك ان هناك قضايا خارجيه تنطبق بموضوعاتها و محمولاتها على الخارج كقولنا زيد قائم و الانسان ضاحك(همان، ص ۳۷).

مقدمه دوم: در هلیات مرکبه مذکوره چیزی هست به نام وجود رابط یا نسبت که از سنخ معانی حرفیه است، یعنی مفهومی است که حیثیتی جز حیثیت ربط بین مفهوم موضوع و مفهوم محمول ندارد.

نجد فيها (ای فی هذه القضايا) بين اطرافها (ای بین الموضوع و المحمول) من الامر الذي نسميه نسبة و ربطا مالا نجده في الموضوع وحده و لا في المحمول وحده ولا بين الموضوع و غير المحمول و لا بين المحمول و غير الموضوع، فهناك امر موجود وراء الموضوع و المحمول(همان، ص ۳۷).

در عبارت فوق مرحوم علامه(ره) وجود شیء دیگری علاوه بر مفهوم موضوع و مفهوم محمول در قضای مذکوره را امری وجدانی معرفی نموده است و در ادامه برهانی برای اثبات حرفی بودن این مفهوم اقامه کرده‌اند:

وليس منفصل الذات عن الطرفين بحيث يكون ثالثهما و مفارقا لهما كمفارقة احدهما الاخر، و الاحتاج الى رابط يربطه بالموضوع و رابط آخر يربطه بالمحمول، فكان المفروض ثلاثة خصمة، و احتاج الخمسة الى اربعة روابط آخر و صارت تسعة و هلم جرا. فتسلسل اجزاء القضية او المركب الى غير النهاية، و هي محصوره بين حاصرین، هذا محال(همان، ص ۳۸).

تبيين این برهان : چون هر مفهوم اسمی و مستقل، جدا و بی ارتباط با سایر مفاهیم است، پس اگر این رابط هم از سنخ مفاهیم اسمی باشد مستقل و بی ارتباط به موضوع و محمول خواهد بود و در نتیجه به جای اینکه قضیه شامل دو مفهوم مستقل باشد که به وسیله رابط به هم مرتبط شده‌اند، شامل سه مفهوم مستقل بدون ارتباط و بریده از هم خواهد بود و چون فرض قضیه، فرض مفاهیم به هم پیوسته و مرتبط است برای ارتباط این سه مفهوم مستقل (موضوع و محمول و رابط) احتیاج به دو رابط دیگر داریم. نقل کلام به این دو رابط می‌کنیم، این دو رابط نیز اگر مفاهیم اسمی و مستقلند موجب پیوند سه مفهوم مذکور نیستند و مجدداً به جای یک قضیه با پنج مفهوم مستقل و بی ارتباط مواجه هستیم که برای ارتباط آنها به چهار رابط دیگر نیازمندیم.

باز نقل کلام به این چهار رابط کرده می‌بینیم با نه مفهوم مستقل روبه‌رو خواهیم بود و به همین ترتیب ادامه می‌دهیم، در نتیجه می‌بینیم اگر روابط، مفاهیمی اسمی و مستقل باشند برای ارتباط بین دو مفهوم موضوع و محمول و تشکیل یک قضیه بی‌نهایت مفهوم دیگر لازم است و این محال است، زیرا به این معنی خواهد بود که وقتی ما یک قضیه یا مرکب تقییدی را تصور می‌کنیم در واقع موضوع و محمول را با بی‌نهایت مفهوم دیگر - که بین آن دو هستند - یک جا و بالفعل تصور می‌کنیم و این تحقق بی‌نهایت اشیاء ذهنی بالفعل است در حالی که از دو طرف به وسیله دو شیء ذهنی دیگر (موضوع و محمول) محدود شده‌اند و فرض اشیاء بالفعل بی‌نهایت محدود به دو حد (خواه آن اشیاء ذهنی باشند و خواه عینی) در حقیقت فرض نامحدود محدود، بوده و محال است.

مقدمه سوم و نتیجه: هلیات مرکبه خارجیه صادق با تمام اجزا منطبق بر خارج هستند یعنی در این قضیه، همان‌گونه که هر یک از موضوع و محمول منطبق بر خارج‌اند و مصداقی خاص به خود دارند، نسبت بین موضوع و محمول (که جزء دیگر قضیه است) نیز منطبق بر خارج است و مصداقی خاص به خود دارد. به عبارت دیگر آن چنان که خارجی بودن و منطبق بودن قضیه بر خارج اقتضاء می‌کند که هر یک از موضوع و محمول که مفهومی اسمی و مستقلند در خارج، مصداق و وجودی مستقل داشته باشند، همچنین نیز اقتضاء می‌کند که رابط که مفهومی است حرفی و عین الربط به مفهوم موضوع و محمول نیز در خارج مصداق و وجودی عین الربط به وجود موضوع و محمول داشته باشد (برگرفته شده از مصباح یزدی، ص ۲۱۷-۲۱۱). البته باید اشاره شود که مقدمه سوم در کلام علامه به طور صریح بیان نشده است، اما اگر بپذیریم که علامه (ره) در پی اثبات وجود رابط در خارج بوده‌اند، و نه صرفاً وجود رابط در ذهن (همان، ص ۲۱۷) پس بی‌شک، نیازمند به این مقدمه می‌باشیم.

تا به اینجا بیان شد که برهان مرحوم علامه طباطبایی (ره) برهان جدید و ابتکاری بر اثبات وجود رابط است و این برهان را به طور خلاصه تقریر نمودیم، اما آنچه که در اینجا بسیار محل تأمل است این نکته می‌باشد که آیا وجود رابط اثبات شده در این برهان همان وجود رابطی است که در مباحث علیت بیان شده و بر وجود آن برهان اقامه شده است؟ در پاسخ می‌گوییم با اندک تاملی درمی‌یابیم این برهان هر چند تحقیق وجود رابط در خارج را اثبات نموده است، ولی بنابراین برهان در کنار هر وجود رابط در خارج حداقل دو وجود مستقل هم ثابت شده

است که وجود رابط جدای از این دو طرف قابل تحقق نمی باشد.

... و ليس منفضل الذات عن الطرفين بحيث يكون ثالثهما و مفارقا لهما كمفارقة احد هما الاخر (طباطبایی، ص ۳۸).

ان الوعاء الذى يتحقق فيه الوجود الرابط هو الوعاء الذى يتحقق فيه وجود طرفيه، سواء كان الوعاء المذكور هو الخارج او الذهن (همان، ص ۳۸).

و حال آنکه بنا بر برهان وجود رابط در بحث علیت ثابت می گردد که تنها و تنها یک وجود مستقل تحقق دارد و آن ذات متعالی واجب است (همان، ص ۲۰۳ - ۲۰۱) و مابقی همه وجود رابط اند.

(ان نشأة الوجود لا تتضمن الا وجودا واحدا مستقلا هو الواجب (عزاسمه) و الباقي روابط نسب و اضافات) (همان، ص ۴۰).

آیا وجود مستقل در برهان اول (قضیه) به همین معنای وجود مستقل در برهان دوم (بحث علیت) است؟ قطعاً جواب منفی است. بنا بر برهان ارائه شده در بحث علیت هر آنچه غیر حق تعالی است وجود رابط است پس دو وجود مستقل ثابت شده در برهان اول (قضیه) هم به این معنا وجود رابط هستند، زیرا واجب تعالی نمی باشند و البته وجود رابط ثابت شده در برهان اول هم همین گونه است، پس مشاهده شد که وجود رابط ثابت شده در مبحث علیت وسیع تر از وجود رابط ثابت شده در برهان خاص علامه می باشد و علاوه بر این از وجود رابط اثبات شده در برهان خاص علامه به هیچ وجه نمی توان ماهیتی انتزاع کرد و این مطلب را علامه به عنوان یکی از فروع برهان خود به روشنی متذکر شده اند.

ان الوجودات الرابطة لاماهیه لها، لان الماهیات هی المقوله فی جواب ماهو، فهی مستقلة بالمفهومیة، والوجودات الرابطة لامفهوم لها مستقلا بالمفهومیة (همان، ص ۳۹).

در حالی که از وجودات رابط به معنای اثبات شده در مباحث علیت در بسیاری از موارد مفاهیم ماهوی انتزاع می شود و این مطلب را هم مرحوم علامه (ره) صراحتاً بیان نموده اند:

... وجود کل معلول - سواء كان جوهرًا او عرضًا - موجودا في نفسه رابطا بالنظر الى علته، و ان كان بالنظر الى نفسه و بمقايسه بعضه الى بعضه جوهرًا او عرضًا موجودا في نفسه (همان، ص ۳۹-۴۰).

با وجود این تفاوت‌ها، چون علامه (ره) وجود رابط ثابت شده در هر دو برهان را یکسان فرض نموده‌اند، بین این دو وجود رابط تفکیک قائل نشده و احکام و آثار هر یک را بر دیگری بار نموده و در استدلال‌ها از آن بهره برده‌اند.

این مطلب به روشنی در فصلی که ایشان برای تبیین نحوه اختلاف وجود رابط با وجود مستقل آورده‌اند قابل مشاهده است. ایشان در ابتدای فصل بیان می‌دارند. آیا جایز است وجود رابط که دارای معنای تعلق است از این حالت جدا شده و به سبب توجه استقلالی به آن معنای مستقل پیدا کند؟

... ان الوجود الرابط و هو ذو معنی تعلقی هل يجوز ان ينسلخ عن هذا الشان فيعود معنی مستقلا بتوجيه الالتفات اليه مستقلا بعد ما كان ذا معنی حرفی اولاي يجوز؟ (همان، ص ۳۹).

وجود رابط مذکور در این پرسش، وجود رابط ثابت شده در برهان قضیه است، ولی علامه (ره) برای پاسخ به این پرسش پای وجود رابط ثابت شده در مباحث علیت را به میان آورده و می‌فرمایند پاسخ مثبت است چون از معلول‌ها با اینکه دارای وجود رابط هستند می‌توانیم معنای مستقل دریافت کنیم (همان، ص ۴۰). البته ما در اینجا قصد نداریم به بحث نحوه اختلاف وجود رابط و مستقل وارد شویم و برهان علامه را تبیین یا نقد نمائیم بلکه صرفاً می‌خواهیم نشان دهیم که ایشان بین این دو وجود رابط تفکیک قائل نشده‌اند^{۱۱} و احکام هر کدام را بر دیگری بار نموده‌اند که این امر به نظر ما سبب حصول نتایج خلاف واقع گردیده است. مطلبی که در پایان بیان آن خالی از فایده نمی‌باشد این است که همان‌طور که در ابتدای مقاله بیان گردید، استاد مطهری برای تبیین اختلاف موجود بین دو استعمال از "وجود رابط" در کلام صدرالمتهلین تفاوتی ذکر نمودند:

... آیا مقصود از وجود رابط که "ملاصدرا" می‌گوید همه «ماسوی الله» وجود رابط هستند همین وجود رابط است که الآن در اینجا [مبحث مواد ثلاث و اقسام وجود] گفتیم، یعنی «وجود فی غیره»؟ ... [خیر] اصلاً رابط به این معنا غیر از رابط به آن معناست، در [اینجا]... که بحث از وجود رابط می‌کنیم اساساً بحث سر مفهوم است. بحث در عالم مفاهیم است، ... اما بحثی که صدرالمتهلین کرده است راجع به اینکه همه وجودات وجود

رابط هستند و وجود مستقل فقط ذات باری تعالی است آن بحث مربوط به حقیقت وجود است... (مطهری، ص ۷۳).

با اندک تأملی در بیانات ایشان دو مطلب روشن می گردد، اولاً این تفاوت، با تفاوتی که ما در این مقاله بین دو وجود رابط اثبات شده در کلام علامه (ره) بیان کردیم تمایز دارد. ثانیاً این تفاوت، بین دو وجود رابط اثبات شده در کلام علامه (ره) موجود نمی باشد، زیرا علامه (ره) در هر دو مورد تحقق وجود رابط در خارج را اثبات نموده اند. برخلاف ملاصدرا که در یک مورد بحث مفهومی نموده و در یک مورد بحث از تحقق خارجی کرده است.

توضیحات

۱. ... ان الموجود بما هو موجود... يجب ان يجعل الموضوع لهذه الصناعة... (ابن سینا، شفاء، الالهیات، ص ۱۳) و « ان الوجود هو الموضوع فی الحكمة الالهیة... (ملاصدرا، الشواهد الربوبیة فی المنحاح السلوکیه، ص ۱۴۱).

۲. الفصل الثانی؛ فی بیان ان الممكن لا یترجح احد طرفیه علی الآخر الا لمرجح، اعلم ان العقلا لهم فی هذا الموقف قولان، الاول؛ ان هذه المقدمة بديهیة و الثانی؛ انها برهانیة... (فخر رازی، المطالب العالیة من العلم الالهی، ص ۳۶).

۳. فان جماعة من الناس ذهبوا الی ان علة الحاجة هی الحدوث و هم قدماء المتكلمین اما المتأخرون منهم و الاوائل فانهم قالوا علة الحاجة هی الامكان... (حلی، انوار الملكوت فی شرح الیاقوت، ص ۵۸).

۴. و نیز فذهب الجمهور الی انها الامكان و جماعة من المتكلمین الی انها الحدوث و قيل الامكان مع الحدوث شطرا و قيل شرطاً... (قوشچی، ص ۳۸).

۵. و نیز در رد نظر مخالفان که امکان را ملاک نیاز می دانستند، این گونه استدلال نموده اند: ...ذهبوا الی ان علة الحاجة هی الحدوث و الا لزم احتیاج الباقي الممكن الی المؤثر، لوجود علة الحاجة فیهِ و اللازم محال، لان تاثيره ان كان فی الحاصل اولاً، لزم تحصيل

الحاصل وهو محال بالضرورة و ان كان فى امر متجدد كان الباقي مستغنيا، و التأثير أنما هو فى الحادث (حلى، كشف الفوائد، ص ٥٨).

٦. فصل فى ان علة الحاجة الى الواجب هى الامكان لا الحدوث على ما يتوهمه ضعفاء المتكلمين؛ واعلم ان الفاعل الذى يفيد الشئ وجودا بعد عدمه يكون لمفعوله امران، عدم قد سبق و وجود فى الحال، وليس للفاعل فى عدمه السابق تأثير بل تأثيره فى الوجود الذى للمفعول منه، فالمفعول انما هو المفعول لاجل ان وجوده من غيره،... (ابن سينا، نجات، ص ٢١٣).

ميرداماد هم بر اثبات اين نظريه اين گونه استدلال نموده است:

ان طباع الامكان الذاتى هو العلة التامة للافتقار الى العلة الفاعلة بالذات. و ذلك لان وجوب الفعلية لذات ما بنفس جوهر الذات او امتناعها، موجب التام للاستغناء عن العلة مطلقا، لاسيما العلة الفاعلية، و كل ما هو مقتضى تام لشيء، فان انتفائه هو علة التامة لانتفائه بته... (ميرداماد، القيسات، ص ٣١٣).

٧. الفصل الثالث فى ان الحدوث هل يمكن ان يكون سببا للحاجة الى السبب؛ اكثر الجدلين يذهبون اليه و الحكماء ينكرونه لان الحدوث هو مسبوقة الوجود الشئ بالعدم و هى صفة لاحقت لوجود الشئ و وجود الشئ متاخر عن تأثير العلة فيه و تأثير العلة فيه متاخر عما لاجله احتاج الى المؤثر فاذا يمتنع ان يكون الحدوث علة للحاجة او جزأ للعلة و أيا لكان متقدما على نفسه بمراتب و ذلك محال (فخر رازى، المباحث المشرقية، ص ١٣٥).

و نيز علامه حلى اينگونه استدلال مى نمايد:

(العقل اذا لحظ الماهية الممكنة و اراد حمل الوجود او العدم عليها افتقر فى ذلك الى العلة و ان لم ينظر شيئا آخر سوى الامكان و التساوى اذ حكم العقل بالتساوى الذاتى كاف فى الحكم بامتناع الرجحان الذاتى فاحتاج الى العلة من حيث هو ممكن و ان لم يلحظ غيره و لو فرضنا حادثا و جب وجوده، و ان كان فرضا محالا فان العقل يحكم بعدم احتياجه الى المؤثر فعلم ان علة الحاجة أنما هى الامكان لا غير (حلى، كشف المراد، ص ٥٤-٥٣).

۸. الطلاق الوجود الربطی فی صناعاتهم یکون علی معینین؛ احدهما ما یقابل الوجود المحمولی ... و الثانی: ما هو حد اعتباری وجود الشی الذی هو من المعانی الناعتیه ... (ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ص ۸۰-۷۹).

و كثيراً ما يقع الغلط من اشتراك اللفظ فلو اصلطح علی "الوجود الربط" لاول الربطین و "الربطی" للاخیر ... (همان، ص ۸۲).

۹. اشتراك لفظی دو معنای وجود رابطی (رابط) و محمولی با مبادی حکمت متعالیه یعنی وحدت مفهوم وجود و تشکیک حقیقت آن، ناسازگار است و در توجیه آنچه در این فصل آمده است گفته شده که قول به تباین و اشتراك لفظی برای نشان دادن شدت بعد بین این دو نوع از وجود است (جوادی آملی، ص ۵۳۱).

۱۰. مقصود ملاصدرا در این فصل از وجود اشتراك لفظی بین وجود محمولی و وجود رابط این است که مفهوم حرفی وجود و مفهوم اسمی آن هیچ نحو اشتراك و ارتباط مفهومی با یکدیگر ندارند و اشتراك آنها تنها بر لفظ وجود است (بطور کلی بین معنای حرفی و معنای اسمی هیچ اشتراکی متصور نیست، اینها دو نسخ مفهومند) و باید توجه داشت که بین اصرار ملاصدرا بر اشتراك معنوی وجود (الاسفار الاربعه، ص ۳۵) و مطلب او در این فصل منافاتی وجود ندارد، زیرا در جایی که قائل به اشتراك معنوی وجود شده مقصود او وجود محمولی است و اصلاً محل بحث در آنجا این است که آیا مفهوم وجود که بر موضوعات مختلف حمل می شود در همه موارد به یک مفهوم و معنا حمل می شود یا نه ... روشن است وجودی که محمول واقع شود همان وجود محمولی است نه وجود رابط، پس وجود رابط تخصصاً از این بحث خارج است و کلام ملاصدرا در فصل مربوط به اشتراك معنوی وجود، اصلاً ناظر به وجود رابط نیست، اما در جایی که اشتراك معنوی را نفی می نماید و تنها قائل به اشتراك لفظی است، کلامش ناظر به مقایسه مفهوم اسمی وجود، یعنی وجود محمولی با مفهوم حرفی وجود، یعنی وجود رابط است (بر گرفته شده از؛ مصباح یزدی، ص ۲۰۸).

در تأیید این دیدگاه بیانات آقا علی مدرس (حکیم مؤسس) چنین می باشد:

(الاتفاق النوعی للوجودات فی حقیقه الوجود لاینافی الاختلاف الذاتی فی مفاهیم المنتزعه عنها بحسب حدودها و مراتبها او بذاتها، كما انّ الوجود الربطی ینتزع عن حد خاص لها و المحمولی عن نفسها...) (مدرس طهرانی، ص ۱۷۰).

۱۱. نگارنده: یکی دیگر از شواهدی که نشان می‌دهد علامه (ره) بین دو وجود رابط ثابت شده در دو برهان تفکیک قائل نمی‌باشند عبارتی است که در ذیل خواهد آمد:
ان من الموجودات الرابطة ما يقوم بطرف واحد كوجود المعلول بالقياس الى علته، كما ان منها ما يقوم بطرفين كوجودات سائر النسب و الاضافات (نهاية الحكمه، ص ۴۰).

منابع

ابراهیمی دینانی، غلامحسین، وجود رابط و مستقل در فلسفه اسلامی، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۶۲.

ابن سینا، حسین بن عبدالله، شفا، الالهیات، تحقیق: ابراهیم مدکور، تهران، انتشارات ناصر خسرو، ۱۳۶۳.

—————، نجات، تهران، مرتضوی، ۱۳۶۴.

بحرانی، میثم بن علی بن میثم، قواعد المرام فی علم الکلام، ج ۲، قم، مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی، ۱۴۰۶ق.

تفتازانی، سعد الدین (مسعود بن عمر)، شرح المقاصد، ج ۱، قم، شریف الرضی، ۱۳۷۰.
حلی، جمال الدین ابی منصور (علامه حلی)، انوار الملکوت فی شرح الیاقوت، دانشگاه تهران، ۱۳۳۸.

—————، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تحقیق: حسن حسن زاده آملی، قم، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۰۷ق.

—————، کشف الفوائد فی شرح قواعد العقائد، بیروت، دار الصفوة، ۱۴۱۳ق، ۱۹۹۲م.
جوادی آملی، عبدالله، رحیق مختوم (شرح حکمت متعالیه)، بخش یکم از جلد اول، قم، نشر اسراء، ۱۳۷۵.

سبزواری، هادی، شرح غرر الفرائد، تحقیق: مهدی محقق، توشی هیکوایزوتسو، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل با همکاری دانشگاه تهران، ۱۳۶۰.

- شیرازی، صدرالدین محمد (مشهور به ملاصدرا)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة* (مشهور به الاسفار الاربعة)، جلد اول (از مجموعه نه جلدی)، چ ۳، بیروت، دارالحیاء التراث العربی، ۱۹۸۱.
- _____، *الشواهد الربوبیة فی المنحاج السلوکیة*، تصحیح: سیدجلال الدین آشتیانی، چ ۳، قم، مؤسسه بوستان کتاب، ۱۳۸۲.
- _____، *المشاعر*، چ ۲، تهران، طهوری، ۱۳۶۳.
- طباطبایی، محمدحسین، *نهاية الحکمة*، تحقیق و تعلیق: عباس علی زارعی سبزواری، قم، مؤسسه نشر اسلامی ۱۴۲۴ق.
- عقلی، عبدالله بن عقل، *شرح ابن عقیل علی الفیة (ابن مالک)*، جزء اول، تهران، انتشارات ناصر خسرو، بی تا.
- فخر رازی، فخر الدین محمد بن عمر، *المطالب العالیة من العلم الالهی*، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۲۰ق، ۱۹۹۹م.
- _____، *المباحث المشرقیة فی علم الالهیات و الطبیعیات*، چ ۲، قم، بیدار، ۱۴۱۱ق.
- قوشچی، علاء الدین علی بن محمد، *شرح تجرید العقاید*، قم، رضی، بیدار، عزیززی، بی تا.
- مدرس طهرانی، آقاعلی، *مجموعه مصنفات الحکیم المؤسس*، ج ۲، رساله وجود رابط، تصحیح: محسن کدیور، اطلاعات، ۱۳۷۸.
- مصباح یزدی، محمدتقی، *شرح نهایة الحکمة*، تحقیق و نگارش: ع عبودیت، ج ۱، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۴.
- مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار*، ج ۱۰، تهران، صدرا، ۱۳۷۵.
- میرداماد، محمد باقر بن محمد حسین (یدعی باقر الداماد الحسینی)، *القبسات*، به اهتمام مهدی محقق، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۴.
- _____، *مصنفات میرداماد*، ج ۲، *الافق المبین*، به اهتمام؛ عبدالله نورانی، دانشگاه تهران - انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۵.

مکانیک گالیله‌ای و حرکت‌شناسی در فلسفه اسلامی

سید هدایت سجادی*

چکیده

مکانیک گالیله‌ای حداقل از دو جهت دارای اهمیت است: فیزیک را از طبیعیات قدیم جدا می‌کند و روشی نو در علم تجربی نوین به ارمغان می‌آورد. در واقع نقطه عطفی در سیر تاریخ علوم است، که با چرخشی فلسفی در مبانی فکری آن دوران میسر می‌گردد؛ به گونه‌ای که بتوان از حرکت‌شناسی خاصی تحت عنوان حرکت‌شناسی گالیله‌ای نام برد. آنچه در این مقاله آمده است، در باب پاسخ به این پرسش است که آیا در بستر پارادایم فلسفه اسلامی، مکانیک گالیله‌ای و یا شبه گالیله‌ای می‌توانست شکل گیرد؟ در این مقاله نشان داده شده است که پدید آمدن مکانیک گالیله‌ای عناصر و اصولی ضروری را در حرکت‌شناسی می‌طلبد که حرکت‌شناسی در فلسفه اسلامی گرچه فاقد همه این شرایط و اصول نظری و مفهومی مورد نیاز بوده است؛ در عین حال، مواردی در حرکت‌شناسی فیلسوفان مسلمان وجود دارد که می‌توانست لاقابل بستر مناسبی برای شکل‌گیری گونه‌ای مکانیک شبه گالیله‌ای - هم‌ارز تجربی با آن - ایجاد نماید؛ هر چند موانعی جدی از جمله کلی دیدن حرکت، انگیزه‌های کلامی و الهیاتی طبیعت‌شناسی در فلسفه اسلامی، عدم باور به ریاضیاتی دیدن و ریاضیاتی نمودن طبیعت نزد فیلسوفان مسلمان و مواردی دیگر از جمله زبان توصیف آنان، در مسیر تحقق این گونه مکانیکی وجود می‌داشتند. واژگان کلیدی: حرکت‌شناسی، فلسفه اسلامی، مکانیک گالیله‌ای، مکانیک شبه گالیله‌ای.

* دانشجوی دکتری فلسفه علم و تکنولوژی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی | hedayatsajadi@gmail.com

مقدمه

حرکت یکی از مفاهیم مشترک میان فلسفه و فیزیک است، گرچه تفاوت‌های بارزی میان دو گونه تلقی فلسفی و فیزیکی در باب آن وجود دارد، اما وجود پاره‌ای اشتراکات در مفهوم آن و نیز همراهی یک چارچوب فلسفی با فیزیک، به مثابه بستری برای رشد و تحول آن، حرکت را از قالب یک اشتراک لفظی صرف میان آن دو فراتر برده است. در تمام ادوار فلسفی و همچنین در سیر تاریخی رشد و تحول فیزیک-مکانیک- حرکت همواره مورد بحث قرار گرفته است. پی بردن به نسبتی که میان دو گونه توصیف فلسفی و فیزیکی حرکت وجود دارد، می‌تواند حائز اهمیت باشد. شاید بتوان در قالب طرح پرسشی اینچنین، مسئله را بیشتر کاوید: چه نسبتی میان حرکت‌شناسی در فلسفه و فیزیک وجود دارد؟ در این نوشتار، در حوزه فلسفه، خود را به حرکت‌شناسی در فلسفه اسلامی و در حوزه فیزیک نیز، حرکت‌شناسی فیزیکی را صرفاً به یکی از شاخص‌ترین پیشگامان مکانیک کلاسیک نوین-گالیله- محدود خواهیم نمود؛ به این دلیل که وی با چرخش در مبانی فلسفی طبیعیات آن روزگار، دست به بنیان نهادن حرکت‌شناسی جدیدی زد که با روش جدیدش نه تنها آن را از فلسفه کهن، بلکه از طبیعت‌شناسی کهن نیز جدا نمود. نگارنده در این مقاله در پی پاسخ این پرسش است که اگر بر ذهن و اندیشه گالیله، آموزه‌هایی از فلسفه اسلامی در باب حرکت، حاکم بود و با بستری از اندیشه‌های نشئت گرفته از آن دست به کاوش و صورت‌بندی علمی می‌زد، آیا در مسیر شکل‌گیری این‌گونه مکانیکی می‌توانست گام بردارد؟ در این مقاله سعی می‌شود به این پرسش پاسخ داده شود.

حرکت‌شناسی در فلسفه اسلامی

فلسفه موسوم به اسلامی، اگرچه تفاوت‌های عمده‌ای با فلسفه یونان باستان دارد، اما شدیداً متأثر از آن می‌باشد. در میان فلاسفه مسلمان نیز گرچه فلاسفه برجسته‌ای برخواسته‌اند، اما "فیلسوفان نظام‌ساز اندک و محدودند. قدر مسلم این است که در فلسفه اسلامی، ابن‌سینا و شیخ اشراق و صدرالمتألهین فیلسوفانی نظام‌سازند" (عبودیت، ص ۸). اندیشه‌ها و آموزه‌های این سه فیلسوف نظام‌ساز و صاحب مکتب بخش عمده‌ای از فلسفه اسلامی را به خود اختصاص داده‌اند. سبک نوشتار فلاسفه اسلامی به گونه‌ای است که متأخرین بخش‌های عمده‌ای از کارهای پیشینیان را در آثار خود مرور نموده‌اند، از این رو، با رویکردی فلسفی به حرکت‌شناسی به مفهوم کلی،

بدانسان که این فیلسوفان بدان نگریده‌اند، پرداخته می‌شود؛ اگرچه گاهی تفاوت‌های آنها نیز لحاظ می‌شود. حرکت‌شناسی فلسفی میان فیلسوفان مسلمان، ویژگی‌ها و خصایصی را داراست که به نظر می‌رسد بتوان از آن چارچوب مفهومی نسبتاً منسجم قیاس‌پذیری ایجاد نمود، با آنچه که امروزه مبانی فلسفی مکانیک بر آن اطلاق می‌شود؛ اما این‌گونه حرکت‌شناسی در فلسفه اسلامی را از فعالیت‌های پراکنده دانشمندان اسلامی در حوزه حرکت و طبیعات باید متمایز نمود.

مؤلفه نخست حرکت‌شناسی در میان فیلسوفان مسلمان، رویکرد آنها به تعریف و اسلوب مطالعه حرکت است. در فلسفه اسلامی «حرکت» خود موضوع مطالعه می‌باشد. پرسش «حرکت چیست؟» از اولین پرسش‌های مطرح در فلسفه اسلامی است که هر کدام از این فیلسوفان سعی نموده‌اند با نقد و بررسی تعاریف دیگران در باب حرکت، تعریفی از آن ارائه دهند که جامع و مانع باشد و به تعبیری حد تام باشد؛ گرچه دستیابی به یک حد تام در باب حرکت مورد مناقشه بوده است؛ همان‌گونه که فارابی اعتراف می‌نماید که «تعریف به حد تام ممکن نیست» (ملکشاهی، ص ۵۰). ابن سینا در فن سماع طبیعی با شروع از مقدمه‌ای در باب تعریف حرکت، ضمن استناد به اقوال قدما در باب حرکت و نیز اشاره به تعاریف غلط، به نقد و بررسی و تحلیل حد و رسم‌های آنها و با دو مضمون قطعی و توسطیه به معنی حرکت می‌پردازد. در نزد وی مفهوم حرکت اسمی است برای دو معنی که یکی «امر متصل معقول برای متحرک میان آغاز و انجام مسافت»، [است] اما معنایی که بالفعل وجود می‌یابد و سزاوار است که حرکت نامیده شود و حرکت موجود در متحرک همان است حالتی است متوسط که دیگر در ابتدای مسافت نیست و به غایت آن هم هنوز نرسیده است بلکه در حد متوسطی است که آن متحرک مادام که از قوه به فعل می‌رود در هیچ وقتی و هیچ آنی از آنات در آن حد حاصل نیست و در هر آنی که حصولش را فرض کنیم باز مشغول پیمودن است» (ابن سینا، فن سماع، ص ۱۰۶). شیخ اشراق نیز ضمن پذیرش تعریف قدما، حرکت را مقوله جداگانه‌ای برمی‌شمارد. او در المطارحات نخستین تعریفی که برای بیان ماهیت حرکت ذکر کرده تعریف قدماست چنانکه گوید: «ان الحرکه خروج الشئی من القوه الی الفعل لا دفعه» (ملکشاهی، ص ۳۱). ملاصدرا هم بر همان منوال بحث را ادامه می‌دهد. توصیفی که ملاصدرا از حرکت دارد تا اندازه زیادی مشتمل بر بحث ابن سینا در فن سماع طبیعی است، گرچه تفاوت‌هایی نیز دارند. ملاصدرا نیز در پی تحلیل تعریف حرکت، به دیدگاه پیشینیان خود

می‌پردازد. در *اسفار اربعه* ابتدا با تأسی از رسم و روش ارسطو، حرکت را این‌گونه تعریف می‌کند: "کمال اول، برای چیزی که بالقوه - از آن جهت که بالقوه است - می‌باشد" (ملاصدرا، ص ۲۲). این تعریف را فلاسفه مسلمان بیشتر می‌پسندند؛ اما فخر رازی اشکالاتی را بر آموزه "خروج تدریجی شیء از قوه به فعل" وارد می‌سازد که در نوع خود جالب است. این آموزه بن مایه عمده توصیفاتی است که فلاسفه اسلامی پذیرفته‌اند. ملاصدرا در ادامه نزدیک‌ترین تعریف‌ها را این می‌داند که "حرکت عبارت از موافات و فراگیری حدود است - بالقوه - پشت سر هم" (همان، ص ۲۸) که از کلمات حاوی مفهوم تدریج در آن اجتناب نموده است اما وجود مفهوم تدریج در عمده تعاریف، آنها را دوری نموده است؛ گرچه این انتقاد از چشم قدمای پنهان نمانده است. در این میان مهم این است که یکی از دغدغه‌های اصلی آن فلاسفه و پیشینیانشان، ارائه تعریفی از خود حرکت می‌باشد.

مؤلفه دوم، بررسی اجزای حرکت است که برای فلاسفه مسلمان و پیشینیانشان حائز اهمیت بوده است. به نظر ملاصدرا "حرکت از آن جهت که از حیث وجودی ضعیف است به اموری ششگانه تعلق می‌گیرد: «فاعل» و «قابل» و «مافیه الحركة»، و «ما منه الحركة» و «مالیه الحركة» و «زمان» (ملاصدرا، ص ۶۱). در توصیف و نیز تحقق حرکت، وجود این اجزا ضروری تلقی می‌شوند. فیلسوفان مسلمان همچنین برای برخی ویژگی‌های حرکت استدلال نموده‌اند؛ برای مثال ابن سینا در باب ضرورت جهت برای حرکت می‌گوید: "اگر جهت وجود نداشت محال بود که مقصد متحرک قرار گیرد، پس چگونه ممکن است که به سوی هیچ (لاشیء) اشاره شود، پس روشن شد که جهت وجود دارد" (ابن سینا، اشارات و تنبیهات، ص ۹۴). همچنین قاعده‌هایی در باب حرکت وجود دارند که در استدلالات نقش اساسی ایفا می‌کنند، گرچه ممکن است مناقشه‌آمیز باشند؛ به عنوان نمونه، در باب جزء فاعل، اصلی ارسطویی در فلسفه اسلامی وجود دارد که "هر حرکتی احتیاج به محرک دارد" (مطهری، ص ۹۱). ملاصدرا ضمن برشمردن دلایل حکما در باب این اصل که "هر حرکت کننده‌ای، حرکت دهنده‌ای دارد" (ملاصدرا، ص ۳۵)، به دفع شک‌های وارد بر آن قاعده می‌پردازد. در نظر ابن سینا "بستگی به محرک به سبب آن است که هر ممکنی علت می‌خواهد" (ابن سینا، فن سماع، ص ۱۰۹). وی بقای معلول را بدون علت مجاز نمی‌داند. همچنین در باب اجزای حرکت مباحثی ترتیب داده شده‌اند.

مؤلفه سوم، بررسی و پاسخ به این پرسش است که «حرکت در چه مقولاتی صورت می‌گیرد؟» در تعریف ملاصدرا حرکت در مقوله آن است که "متحرک در هر لحظه و آنی فردی از آن مقوله باشد" (ملاصدرا، ص ۶۳). مطابق تقسیم‌بندی ارسطویی، مقولات ده عدد می‌باشند که "حرکت در سه مقوله مورد اتفاق حکما بوده است، کیف و کم و این" (همان، ص ۳۶۸). بوعلی وضع را هم اضافه کرد و برای اولین بار حرکت وضعی هم حرکت مستقلی شمرده شد. در باب "مقوله وضع بعضی گفته‌اند در او حرکت نیست...، اما حق این است که در وضع هم حرکت هست" (ابن سینا، فن سماع، ص ۱۳۰). بنابراین از نظر بوعلی حرکت در چهار مقوله صورت می‌گیرد، اما شیخ اشراق خود مقولات ارسطویی را به پنج مقوله کاهش داده است که "حرکت را هم یکی از مقولات شمرده است" (مطهری، ص ۳۷۶). ملاصدرا همچون ابن سینا، حرکت در چهار مقوله را می‌پذیرد، اما بر این باور است که "باید به سراغ مقولات دیگر (جوهر) رفت" (همان، ص ۳۶۸). از این رو، ملاصدرا حرکت در جوهر را اضافه می‌کند. استدلالی که برای عدم حرکت در پنج مقوله باقیمانده صورت می‌گیرد مبتنی بر این آموزه است که "حرکت در حرکت را محال می‌دانند" (همان، ص ۳۶۹) زیرا به زعم آنان در مقولاتی همچون ان یفعل و ان ینفعل مفهوم تدریج نهفته است و اگر حرکت در آنها صورت گیرد گونه‌ای تدریج در تدریج است که موجب امعان خواهد شد. اصل محال بودن حرکت در حرکت را که یک اصل ارسطویی است تقریباً عامه فلاسفه مسلمان می‌پذیرند؛ گرچه به نظر کسانی همچون علامه طباطبایی "تمام حرکت‌های محسوسی که در عالم داریم حرکت در حرکت است" (همان، ص ۳۷۳). مطهری در این باب می‌گوید: "اصل مطلب ایشان (علامه) درست است، ولی اینکه ما آنرا حرکت در حرکت بدانیم قابل مناقشه است. این یک نوع حرکت مرکب هست" (همان، ص ۳۸۱). اما خود وی حرکت شتابدار را در ابتدا مایل است گونه‌ای حرکت در حرکت قلمداد کند، که در ادامه دروس *اسفار اظهر* می‌کند "این هم حرکت در حرکت به معنایی که فلاسفه رد می‌کنند نباشد، شاید نوعی حرکت حرکت باشد" (همان، ص ۳۸۴). شاید آشنایی احتمالی علامه و مطهری، با اصطلاحات فیزیکی در سطحی مقدماتی سبب شده است که در اصل محال بودن حرکت در حرکت تشکیک نمایند.

مؤلفه چهارم، استیفای اقسام حرکت است. حکما به اعتبار برخی شرایط همچون مقوله، موضوع، محرک و نظایر آن، حرکت را به انواعی تقسیم‌بندی نموده‌اند. در تقسیم‌بندی حرکت

بر مبنای مقولات، حرکت را به آینی، کمی، کیفی، وضعی و جوهری تقسیم نموده‌اند. گرچه کسانی همچون "شیخ اشراق حرکت در کم را منکر است" (ملکشاهی، ص ۲۳۵) و برخی از حکما از حرکت وضعی صحبت به میان نیاورده‌اند، اما این تقسیم‌بندی از مهم‌ترین انواع تقسیم‌بندی‌ها در باب حرکت محسوب می‌شود؛ آنچه اهمیت دارد این است وقوع یا عدم وقوع حرکت در مقولات، مسئله قابل‌بحثی برای فیلسوفان بوده است. از جهت محرک نیز حکما حرکت را به سه قسم، "طبیعی، قسری و ارادی تقسیم‌بندی نموده‌اند" (همان، ص ۳۰۴). این تقسیم‌بندی از حرکت، بیشتر مبنایی برای تبیین‌ها و توضیح‌هایی برای چرایی وقوع رخدادهای طبیعی در طبیعات قدیم بوده است. از جهت متحرک نیز حکما "حرکت را به دو قسم ذاتی و عرضی تقسیم نمودند" (همان، ص ۳۱۹). ملاصدرا در تقسیم‌بندی حرکت‌ها می‌گوید: "اما حرکت بالذات: تقسیم به طبیعی و ارادی و قسری می‌گردد، اما مطلق حرکت چهار قسم است: سه قسم گفته شده و حرکتی که بالعرض است، اگرچه عرضیت از اقسام سه گانه خارج نشده است" (ملاصدرا، ص ۱۶۷). در جای دیگری نیز آن را پنج قسم بر می‌شمارد: "قسم دیگری از حرکت هست که سزاوار است حرکت تسخیری نامیده شود و آن حرکتی است که مبدأ و کانون آن نفس است" (همان، ص ۱۶۹). از جهات دیگری تقسیم‌بندی‌هایی صورت گرفته است.

مؤلفه پنجم حرکت‌شناسی فیلسوفان مسلمان، دغدغه، رویکرد و نگاه هدف-محور فلاسفه مسلمان در باب حرکت است که در صورت‌بندی نظریه‌ها خود را نمایان ساخته است. یکی از دغدغه‌های آنان پاسخ به مسائلی است که دین برایشان ایجاد نموده است؛ به تعبیر دیگر فلاسفه اسلامی همواره دغدغه‌های کلامی هم داشته‌اند؛ از این رو در اتخاذ و صورت‌بندی‌های نظریه‌های فلسفی خود، آن گونه مسائل را مدنظر قرار داده‌اند. به عنوان مثال، ملاصدرا با صورت‌بندی نظریه حرکت جوهری، مدعی شده است مسائلی از قبیل "حدوث زمانی عالم، مسئله روح، معاد جسمانی،... (ملکشاهی ص ۳۰۴-۳۰۳) را حل نموده است. دغدغه فلاسفه مسلمان نظام ساز در نظام فلسفی آنها به خوبی نمودار است. شاید بتوان ادعا نمود که دغدغه ملاصدرا بیشتر کلامی و الهیاتی، دغدغه شیخ اشراق بیشتر عرفانی و اشراقی و نیز دغدغه ابن سینا بیشتر طبیعت‌شناسانه و فلسفی بوده است. در ادامه سیر تحول فلسفه اسلامی از ابن سینا، در واقع ملاصدرا "بحث حرکت را از طبیعات به الهیات آورد" (عبودیت، ص ۲۶۴). از ناهمخوانی برخی مسائل کلامی ابن سینا

با آموزه های فلسفی وی و نیز اشتغالات تجربی و نیز طبیعت شناسانه وی که گرچه فلسفه و طبیعات وی نه با روش تجربی، بلکه با روشی عقلی و استدلالی می باشد، می توان ادعا نمود که به نسبت ملاصدرا و شیخ اشراق دغدغه طبیعت شناسانه با قصد شناخت طبیعت نزد ابن سینا بیشتر یافت شده است و از ابن سینا تا ملاصدرا این روند رو به نزول و افول نهاده است. با استناد به برخی از بیانات ابن سینا و بالاخص این سخن وی که "کل حق فانه من حیث حقیقته الذاتیة الّتی بها هو حق فهو متفق واحد غیر مشارالیه فکیف ما به ینال کل حق وجوده؟" (ابن سینا، اشارات و تنبیهات، ص ۲۵۲) در مقدمه مفسر آمده است که برخی "بیانات ابن سینا مبتنی بر هیچ نوع استدلال نیست و نشان می دهد که به امور متافیزیکی و فرشتگان از راه دین اعتقاد داشته است و پس از استدلال جدلی برای اثبات اعمیت موجود نسبت به محسوس بدون دلیل به چنین سخنی مبادرت می ورزد (همان، ص ۱۷). همچنین با اندک تأملی در ساختار کتاب حکمة الاشراق و دیگر آثار سهروردی می توان اثر گذاری نگرش اشراقی و دغدغه عرفانی وی را بر فلسفه اش دید؛ حتی با این نگرش دست به ساختار شکنی در منطق می زند و نکات و قاعده هایی اشراقی در متن کتاب وارد می کند؛ به عنوان مثال "قاعده اشراقی در ویران کردن اساس قاعده مشایبان در باب تعاریف" (سهروردی، ص ۳۳). از جمله این ساختار شکنی ها در مقولات ارسطویی و نیز مفهوم حرکت است که وی مقولات عشر را به پنج فرو کاسته و حرکت را از جمله آنها قـرار داده است. وی در مقدمه کتاب می گوید که "حقایق و مطالب آن نخست برای من از راه فکر و اندیشه حاصل نیامده است بلکه حصول آنها به امری دیگر بود [ذوق و کشف و شهود] نهایت پس از یافت آنها جویای برهان بر آنها شدم (همان، ص ۱۸). همچنین وی به توصیف اشراقی حرکات افلاک می پردازد که در نزد وی "تحریکات در افلاک معد اشراقات بود و بار دیگر اشراقات موجب حرکات بود... و همه انواع حرکات و اشراقات مضبوط بود به عشق مستمر و شوق دائم (همان، ص ۳۱۲). ویژگی دیگر، تکاملی بودن حرکت ها نزد فلاسفه مسلمان است که در پاسخ به این پرسش که آیا هر حرکتی همراه با اشتداد و تکامل است، بر این باورند "حرکت که خروج از قوه به فعل است، قهراً خروج از نقص به کمال است، پس به این معنی هر حرکتی توأم با تکامل است" (مطهری، ص ۴۱۵)، که این تکامل غیر از مفهوم زیست شناختی آن است.

مؤلفه ششم، مقایسه پذیری حرکات است. حرکات‌ها را گاهی از نظر تندی و کندی با همدیگر مقایسه می‌کنند. در باب شرایط عمومی سنجش حرکات ابن سینا می‌گوید:

حرکات مکانی که سنجیدن شان ممکن است آن است که چیزهایی که حرکت در آنها واقع می‌شود سنجیده توانند شد... و اگر آنچه حرکت در او واقع می‌شود نه بالفعل قابل سنجش باشد و نه بالقوه، حرکات هم بالفعل و بالقوه قابل سنجش نخواهند بود، و میان حرکت مستقیم و مستدیر تحقیقاً سنجش ممکن نیست مگر آن سنجش بسیار بعیدی که گفتیم (ابن سینا، فن سماع، ص ۳۴۹-۳۴۸).

راه سنجش حرکات در نزد ابن سینا "بر سه قسم است. سنجش فعلی یا بالفعل، شأنی یا بالقوه، سنجش توهمی یا بعید" (همان، ص ۳۳۸) و برای انواع حرکت‌ها متفاوت است.

مؤلفه هفتم، سکون‌شناسی به منزله تعریف و لوازم مفهوم سکون و تحقق آن است. فلاسفه اسلامی به صورت دقیق سکون را تعریف نکرده‌اند؛ گرچه توصیفاتی این گونه ارائه نموده‌اند که سکون قرار الموضوع فی المقوله است؛ اما پذیرفته‌اند که حرکت و سکون با هم تقابل دارند. پرسش این است که "تقابلشان آیا از قبیل تضاد است یا از قبیل عدم و ملکه؟ و آیا اگر از قبیل عدم و ملکه بود هیچ واقعیتی ندارد و هیچ حظی از وجود ندارد؟ یا در عین اینکه عدم است له حظ من الوجود، از قبیل عدم مضاف که می‌گویند له حظ من الوجود. و اگر به شق دوم قائل شدیم، یعنی گفتیم که له حظ من الوجود چگونه می‌شود که هم عدم باشد و هم له حظ من الوجود" (مطهری، ص ۳۸۷). پاسخ پرسش فوق بستگی به توصیفی دارد که از سکون وجود دارد. ابن سینا برای بیان نوع مقابله حرکت و سکون دلائلی بر عدمی بودن معنای سکون آورده است. "سکون... عدم حرکت است" (ابن سینا، فن سماع، ص ۱۰۱). در کتاب حکمة الاشراق آمده است: "[سکون] عبارت است از عدم حرکت است در آن چیزی که در آن تصور حرکت می‌شود" (سهروردی، ص ۱۰۴-۱۰۳)، اما ملاصدرا گویی سکون را عدمی تلقی می‌کند که برای آن حظی از وجود قائل است. به نظر وی سکون یعنی شیئی که شأنت تحرک را دارد و فعلیت تحرک را ندارد، لذا امری است که هم فاعل دارد و هم قابل. پذیرش هر کدام از این شق‌ها، لوازم خاصی را همراه خواهد آورد؛ در نظر ملاصدرا "عدم فاعل حرکت، علت است برای سکون" (مطهری، ص ۳۹۲)، پس سکون هم احتیاج به فاعل و علت دارد و "از عدم‌هایی است

که حصولش نیازمند به علت است" (ملاصدرا، ص ۱۶۶). قدما در این نکته نیز دلیل آورده- اند که "بین هر دو حرکت مختلف هم، سکون است" (همان، ص ۱۶۱).

مؤلفه هشتم، طبیعت‌شناسی فلاسفه مسلمان است که توصیف و نقش مفاهیمی همچون جسم، مکان، زمان، خلاء، میل و... در آن نمایان است. "طبیعی هر چیزی است که منسوب به طبیعت باشد یعنی چیزی که طبیعت در او باشد یا از طبیعت برآید... آنچه از طبیعت برآید آثار و حرکات است و هر چه از آن جنس باشد از قبیل زمان و مکان و غیرها" (ابن سینا، فن سماع، ص ۵۰). مقصود فلاسفه مسلمان از طبیعت، در بیان ابن سینا در باب سقوط سنگ روشن است که "چون به مرکز رسید می‌ایستد قوه محرکه این قسم حرکت را طبیعت می‌گویند" (همان، ص ۴۱). در واقع آنچه را که طبیعت می‌نامد گونه‌ای علت حرکات طبیعی تلقی می‌کند. اما در باب مفاهیمی که ابن سینا از جنس طبیعت می‌داند همچون مکان، زمان،... فلاسفه اسلامی نظراتی گاه متفاوت ابراز نموده‌اند؛ در باب مکان در میان قدما اختلاف نظر بوده است. شیخ اشراق مدعی است که "مکان حقیقتی است مستقل از اجسام یعنی اجسام مادی که در عالم وجود دارد در فضایی قرار دارند که آن فضا غیر از آن اجسام است و اجسام در آن فضا جا گرفته‌اند، آن فضا خودش ثابت است. (مطهری، ص ۴۰۵). نظریه دیگر در باب مکان متعلق به بوعلی و فلاسفه مشاء است. که "مکان جز نهایت جسم حاوی چیزی نیست... و ممکن نیست دو جسم با هم در آن واقع شوند" (ابن سینا، فن سماع، ص ۱۷۶). مطابق این نظریه "مکان از همین اجسام به وجود می‌آید، اگر این اجسام نباشند مکانی نیست" (مطهری، ص ۴۰۵)، اما نسبتی که بین مکان و حرکت وجود دارد همان توصیفات است که از حرکت اینی وجود دارد که همچون حرکت در سایر مقولات است. در باب زمان عمده فلاسفه مسلمان، نسبتاً اشتراک نظر دارند و زمان را مقدار حرکت می‌دانند؛ ملاصدرا نیز به این تعریف اشاره نموده است. (ملاصدرا، ص ۲۰). ابن-سینا نیز به تفصیل به بررسی زمان می‌پردازد و به اقوال مختلفی اشاره می‌کند که برخی در نفی وجود زمان و برخی دیگر آن را موجودی توهمی و برخی نیز آن را چیزی جز مجموع اوقات پی در پی ندانسته‌اند که هر گاه حوادث را شناختیم زمان را نیز شناخته‌ایم. گروهی دیگر زمان را جوهری ازلی و برخی نیز خود حرکت را زمان دانسته‌اند. ابن سینا نیز پس از تحلیل این نظرها، "زمان را مقدار حرکت می‌داند" (همان، ص ۱۹۱). عناصر دیگری از جمله مفهوم خلاء و میل در میان آنان مورد بحث قرار گرفته است. ملاصدرا در اسفار (ص ۱۶۵) به تحلیلی در باب

نظر ابن سینا در باب خلاء پرداخته است. سهروردی نیز در باب ابطال خلاء بر این اساس به استدلال می‌پردازد که "چون بدانستی که در جسم چیزی که زائد بر مقدار باشد وجود ندارد، بنابراین ممکن نخواهد بود که میان اجسام خلّائی وجود داشته باشد" (سهروردی، ص ۱۷۲). میل از مفاهیم مهم دیگری است که ابن سینا بدان می‌پردازد.

برای هر جسم در حال حرکت میلی است که به سبب آن حرکت می‌کند و مانع آن را حس می‌نماید و مانع نمی‌تواند میل را منع کند، جز در موردی که میل، نسبت به مانع ناتوان باشد، گاهی میل به مقتضای طبیعت جسم است و گاهی میل در اثر نیروی دیگری در جسم پدید می‌آید (ابن سینا، اشارات و تنبیّهات، ص ۱۱۲)

مؤلفه نهم، به زبان‌شناسی یا اصطلاح‌شناسی فلاسفه اسلامی در طبیعت برمی‌گردد. طبیعت‌شناسی در فلسفه اسلامی جدای از هستی‌شناسی نبوده است. عمده فلاسفه اسلامی هستی را در قالب مقولات ده‌گانه به تصویر می‌کشیدند: یک جوهر و نه عرض. جوهر هم خود به عقل، نفس، ماده، صورت و هیولا تقسیم‌بندی می‌شود. این فلاسفه عمدتاً هستی و نیز طبیعت را با اصطلاحاتی همچون ماده و صورت و تغییرات آنها توضیح می‌دادند. دو مفهوم قوه و فعل هم، در توضیح طبیعت نقش اساسی ایفا می‌کنند؛ از این رو یکی از تصاویر هستی به صورت عام و طبیعت به طور خاص، سلسله‌ای از قوه‌ها و فعلیت‌هاست و در تصاویر دیگری می‌توان از ماده و صورت طبیعت صحبت نمود. طبیعت‌شناسی فلاسفه اسلامی همچون سایر شاخه‌های دیگر، اساساً تحت تأثیر فلاسفه یونان باستان بود که "ارسطو برای اینکه تحول را معقول سازد، تحلیلی از حوادث در قالب قوه و فعل عرضه کرد" (برت، ص ۸۵). طبیعت‌شناسی شیخ اشراق و حتی کل ساختار فلسفه وی بر مبنای نور و اشراق است. "اشیاء عالم بر دو قسم‌اند: یکی آنچه در حقیقت ذاتش نور و ضوء است و [دیگر] آنچه در حقیقت ذاتش نور و ضوء نیست و در اینجا مراد از ضوء و نور یکی است" (سهروردی، ص ۱۹۸). منظور نور حقیقی است، گرچه آخر الامر نور مجازی هم در نزد وی به نور حقیقی برمی‌گردد. زبان ملاصدرا نیز زبانی فلسفی است و در باب طبیعت هم از همان اصطلاحات رایج فلسفی قوه، فعل، ماده، صورت و... بهره می‌برد. در ادبیات ابن سینا اگرچه تمایزاتی وجود دارد؛ اما از آن زبان رایج خیلی فاصله نمی‌گیرد. "هر جسمی طبیعت و ماده‌ای و صورتی و اعراضی دارد طبیعت قوه‌ای است که از او

این رو، صرفاً به شیوه‌ای کیفی به آنها می‌پردازد. علم گالیله‌ای حرکت، در بردارندهٔ بیشترین بخش‌های آن چیزی است که سینماتیک نامیده می‌شود... با نیروهایی که در مکانیک نیوتنی وارد می‌شوند، سینماتیک به دینامیک تبدیل می‌شود" (Cropper, p.16). آنچه اهمیت دارد چگونگی دستیابی گالیله به این صورتبندی نو از مکانیک زمینی است؟ در پاسخ به پرسش فوق می‌توان گفت اولین گام وی در رسیدن به چنین مقصودی، تغییر فلسفه حاکم بر ذهن وی است. با نگاهی کلی به آثارش می‌توان دریافت که خاستگاه فکری وی همان طبیعیات مندرج در فلسفه می‌باشد که در قالب ترتیب دادن گفتگوهای درآثارش، فاصله گرفتن تدریجی‌اش از فلسفه رایج آن دوره را نشان می‌دهد. رساله گفتگویی در باب حرکت، دیالوگی است میان دو شخصیت به اسم الساندرو و دومینیکو. برای بستر سازی گفتگو وی از زبان دومینیکو می‌گوید:

فکر می‌کنم که گفتگویی در باب حرکت ناخوشایند نباشد. با وجود این، بحث از الفاظ کلی، ذات و چندین ویژگی آن به درازا خواهد کشید و در واقع غیر ضروری خواهد بود، از این رو، هنگامی که بخواهم به طور کامل با موضوع مواجه شوم به خود ارسطو، در فیزیک و تمام شارحانش مراجعه خواهم کرد. بنابراین، اکنون من خودم را صرفاً به گونه‌ای از حرکت، حرکت اجسام سبک و سنگین محدود خواهم کرد (Galileo, *Dialogue on Motion*, p.331).

در این نوشتار از گالیله، به خوبی شروع حرکت‌شناسی وی را از حرکت‌شناسی ارسطویی نشان می‌دهد و تحلیل فلسفی وی نیز به خوبی در آن نمایان است. "پرورش واقعی اندیشهٔ گالیله نشان می‌دهد که وی نیز از قالب جهان‌بینی ذهن فیلسوفان شروع می‌کند. به همین دلیل اصرار دارد که در درجهٔ اول فیلسوف است و سپس ریاضی‌دان" (دوسانتیلانا، ص ۲۴۹). همین فرایند محدود کردن موضوع و کنار نهادن موارد اضافی در باب حرکت، که خود گالیله بدان اشاره می‌کند دال بر همان روشی است که خود وی در حرکت‌شناسی پی می‌گیرد. سپس وی، موضوع را در چند مسئله خلاصه می‌کند (Galileo, *Dialogue on Motion*, p.332). نگاهی به دست نوشته‌های اولیهٔ گالیله، که پس از خود وی منتشر می‌شوند و به پاسخ برخی سؤالات فیزیکی می‌پردازند، خود بیشتر خاستگاه فلسفی حرکت‌شناسی گالیله‌ای را نمایان می‌سازد. پرسش‌های مطرح شده در چند بخش تفکیک می‌گردند؛ پرسش‌هایی در مبادی، جهان، آسمان‌ها (افلاک)، در باب دگرگونی و بخش پنجم در باب عناصر است که در دو قسمت تفکیک شده‌اند قسمت اول در باب ماهیت و جوهر عناصر و قسمت دوم در باب

کیفیت عناصر (Galileo, *Galileo's Early Nootbooks*, 1977). فلسفه حاکم بر اندیشه هم-روزگاران گالیله، اندیشه‌ای ارسطویی بود و کار گالیله هم معارضة با این اندیشه حاکم بود، هر چند شاید بتوان گفت "جدایی او از فضای ارسطویی هیچگاه کامل نشد (لازی، ص ۶۱)، اما با این حال استیلمن دریک، یکی از چند مترجم و شارح بزرگ آثار گالیله در عالم انگلیسی زبان، با تعبیری جدید و نوین از مدارک موجود با رویکردی نو، در پی نشان دادن این فرضیه است که محاکمه و محکومیت گالیله در دادگاه تفتیش عقاید، علتش نه بی‌اعتنایی به مسیحیت و مخالفت وی با کلیسا، بلکه دشمنی و کینه جویی فیلسوفان زمانه‌اش بوده است و اساساً به نظر وی "اهمیت گالیله در شکل‌گیری علم جدید، بسیار بیش از آنچه مدیون کشفیات و آرای وی در فیزیک و نجوم باشد، مرهون امتناع او از کمک به تداوم دنباله‌روی علم از فلسفه است. بی-اعتنایی گالیله به مرجعیت ریشه‌دار و جاافتاده فیلسوفان، آنها را رفته رفته بر آن داشت که به کتاب مقدس بیاویزند و از همین جا پیکاری برای رهانیدن پژوهش علمی از تنگنای فلسفه در گرفت که در تکوین جامعه نوین بسیار مؤثر بود" (دریک، ص ۱۰). مبانی فکری این معارضة از مدتها پیش با کارهای برخی دانشمندان همچون کپلر شکل گرفته بود، اما گالیله توانست سمت و سوی مشخصی به آنها ببخشد؛ در واقع اندیشه پیشینانش را در مسیری نو و در جهت مقاصد جدیدی به کار می‌گیرد، از این رو مفاهیم فلسفی در افکار گالیله دو سویه هستند "از یک سو نشان دهنده خویشاوندی با افکار کپلر و از سوی دیگر با افکار نیوتن است" (دمپی، ص ۲۰۲). بدین مفهوم که وی با نگاه به گذشته جهت‌گیری مؤثری برای آینده فراهم می‌سازد. تلاش گالیله برای کشف قانون سقوط اجسام در واقع برای فلاسفه اسکولاستیک خروج از اعتقاد قدیم بود؛ زیرا در نزد آنان "چنین فرض می‌شد که حرکت برای شیء طریقی است جهت وصول به خیر و می‌پنداشتند که ریاضیات با خیر سروکار ندارد" (دوسانتیلانا، ص ۲۴۹). اما گالیله با همان نگرش خیرنگرانه و رویکردی افلاطونی مآبانه به ریاضیات "مصر است بر اینکه نظم جامع ریاضی فی‌نفسه خیر اعلی است" (همان، ص ۲۴۹). برای رسیدن به قانون سقوط اجسام گالیله تغییراتی دیگر در اندیشه رایج آن زمان می‌بایستی ایجاد می‌نمود. وی "در اولین قدم اصل علت غایی را برای تبیین حرکات، صریحاً و انهاد" (برت، ص ۸۲)، بنابراین از نظر وی سقوط یک گلوله به سمت پایین تلاش برای رسیدن به غایت اصلی خود و به سبب علت غایی آن جسم صورت نمی‌گرفت. نکته مهم دیگر در کار

گاليله يك جهش از چرائى ارسطويى در تبين حرکات به چگونگى حرکت مى‌باشد. "مراد اصلى آنان (ارسطويان و اصحاب مدرسه) از تحليل حرکت (موضعى يا زمينى) اين بود که معلوم کنند چرا اجسام به حرکت در مى‌آيند نه اينکه چگونه حرکت مى‌کنند... آن‌هم در قالب اوصاف كيفى و غير انتزاعى. براى گاليله، اما چگونگى حرکت موضوع کاوش قرار گرفت آن هم به روش دقيق رياضى "همانجا). گاليله از اين پيشتر رفت و حتى نگرش‌هاى خود را در مورد دامنه و حدود شناخت انسان در قالب ويژگى‌هاى كيفيات اوليه و ثانويه تغيير داد. "پى برد كيفيات ثانويه، چيزى جز تأثيرهاى ذهنى بر حواس نيست و برخلاف كيفيات اوليه است که به اعتقاد او صفت اجسام است و به هيچ ترتيب نمى‌توان از اجسام جداشان کرد" (دمپى ير، ص ۲۰۴). گاليله اعتقاد راسخ داشت که کتاب طبيعت به زبان رياضى نگارش يافته است. از اين رو، کوشش کرد "تا قلمرو دانش طبيعت‌شناسى (فيزيک) را به اظهاراتى در باره «كيفيات اوليه» محدود سازد... گاليله با محدود ساختن موضوع طبيعيات (فيزيک) به كيفيات اوليه و روابط ميان آنها، تفسيرهاى غايت انگارانه را از قلمرو گفتار مجاز در باره فيزيک طرد کرد" (لازى، ص ۶۰). تغيير زبان مصطلح گام دوم تدوين حرکت‌شناسى نوين گاليله است. وى در کتاب گفتگويى در باب دو علم جديد، روز سوم گفتگو را که در حوزه حرکت‌شناسى است، به «تغيير وضع» اختصاص مى‌دهد، (Galileo, Two New Science, p.153) در اين علم جديد وى به برجسته‌سازى، خلق و نيز بازتعريف اصطلاحات جديدى مى‌پردازد که نقشى اساسى در ديناميك وى ايفا خواهند نمود. يکى از اين اصطلاحات، حرکت يکنواخت است. در تعريف گاليله "حرکت ثابت و يکنواخت، حرکتى است که در آن فواصل پيموده شده به وسيله ذره متحرک در هر بازه معادلى از زمان، خودشان معادلند" (Ibid, p.154) در واقع وى اين اصطلاح جديد را برجسته و نيز بازتعريف مى‌نمايد که اصلاحيه‌اى بر تعريف ارسطويى آن است، همان‌گونه که خود هشدارگونه بيان مى‌کند: "ما بايد به تعريف قديمى (که در آن حرکت ثابت به سادگى به مثابه حرکتى که در آن فواصل معادل در زمانهاى معادل پيموده شوند) واژه "هر (any)" را اضافه کنيم، به معنى همه بازه‌هاى زمانى" (Ibid, p.153) و سپس به ارائه چند اصل موضوع و نيز چند قضيه در باب حرکت مى‌پردازد. يکى ديگر از اصطلاحات وى حرکت شتابدار طبيعى است. به نظر گاليله حرکتى را به طور يکنواخت شتابدار مى‌گويم "هنگامى که از سکون شروع مى‌کنند، در هر بازه زماني معادل،

افزایش‌های معادلی از سرعت را کسب کند" (*Ibid*, p.162). نمونه‌ای از این‌گونه حرکت، سقوط آزاد است. این دو اصطلاح سرعت و شتاب، از اصطلاحات کلیدی، نه فقط در حرکت-شناسی گالیله‌ای بلکه در مکانیک نیوتنی می‌باشند. همچنین وی در برابر این پرسش فیلسوفانه که "چه چیزی باعث شتابدار شدن حرکت اجسام سنگین می‌شود؟" (*Ibid*, p.165) به واژه نیرو اشاره می‌کند. کاملاً واضح است که جهش از طبیعیات به مکانیک نوین، مستلزم یک تغییر زبانی است و گالیله مجبور است اصطلاحات و واژه‌ها را تغییر دهد. در واقع دلیل استفاده ارسطوییان از اصطلاحات سنتی خود، به پرسش چرایی آنان در باب رخدادهای طبیعت برمی‌گشت. همان-گونه که برت بیان می‌کند: "تعبیرات و عباراتی از قبیل: فعل، انفعال، علت فاعلی و حیز طبیعی در این مبحث به چشم می‌خورد. در باره خود حرکت، تقریباً هیچ نداشتند که بگویند، مگر چند تفکیک ساده میان حرکت طبیعی و قسری و یا حرکت مستدیر و مستقیم و امثال آن" (برت، ص ۸۲). پیدا بود که برای این امر، دیگر از اصطلاحات غایت‌انگارانه مدرسیون کاری ساخته نبود و گالیله قدم مهمی را در راه تغییر زبان و اصطلاحات طبیعیات می‌بایستی برمی‌داشت. "ذهن روشن‌بین گالیله دریافت که باید اصطلاحات تازه‌ای وضع کند که هم از عهده بیان خود فرایند حرکت برآیند و هم برای ریاضیات جای پای در پدیدارها پدید آورند. در روش علمی وی این بخش عمده از قدم اول است" (برت، ص ۸۲). گالیله مفاهیم سرعت و شتاب را پیشنهاد کرد. سرعت تقریباً معادل مفهوم تندی یا مقدار حرکت جسم در یک جهت خاص نسبت به یک مقطع زمانی معین است. شتاب همانا تغییر سرعت در بازه زمان است. "حتی گالیله برای ممکن انگاشتن شتاب، ناگزیر شد مفهوم زمان را تا بیکران قسمت پذیر بداند (کاپالدی، ص ۱۵۰). در مابعدالطبیعه گالیله "مکان (مسافت) و زمان بدل به مقولاتی بنیادین می-شوند" (برت، ص ۸۴) و "جهان واقعی از این پس چیزی نیست جز حرکاتی در زمان و مکان، که به روش ریاضی می‌توان آنها را اندازه‌گیری کرد" (همان، ص ۸۵). این نگرش درانتخاب متغیرهایی که در فرمول‌های حرکت یافت می‌شوند و رابطه‌ای که میان آنها برقرار است، کاملاً آشکار است؛ البته مفهومی که از زمان در نزد گالیله وجود دارد گونه‌ای بازسازی مفهوم قدیمی رایج آن است، با این تفاوت که بستری نو برای استعمال آن فراهم می‌آورد. "همه نحل‌های فلسفی گذشته کم و بیش تلقی‌شان از زمان این بود که مقدار حرکت است و همین تعریف از زمان مفید و کارگشا بود. مطلب این بود که نشستن زمان به جای مقولات کهن قوه و فعل باعث

می شد که تلفی از جهان از بن عوض شود" (همانجا). گالیله در ساخت زبان جدید طبیعیات، از اصول خاصی پیروی می کرد. "اصلی که وی در ابداع اصطلاحات جدید از آن پیروی می کرد، طبعاً این اصل محافظه کارانه بود که اصطلاحات غیر دقیق و نامضبوط زبان رایج عامه را برگیرد (از قبیل نیرو، میل، شتاب، سرعت و...) و بدانها معانی دقیق ریاضی بخشید، یعنی از آنها تعریفی چنان به دست دهد که بتواند در کنار تعاریف آشنا و هندسه پسند خط، زاویه، منحنی و شکل بنشینند... مقدم بر هر چیز، تحقیق ریاضی در چگونگی حرکت، لاجرم به مفاهیم زمان و فضا، اعتبار و عظمت تازه می بخشید. سپردن قطعه ای از حرکت به دست تحقیق ریاضی، در واقع تحلیل آن است به آحادی از مسافت که در آحادی از زمان پیموده می شود" (همان، ص ۸۳). اساساً گالیله حرکت را جز مفاهیم هندسی می شمرد. کاری که گالیله می خواست بکند خلق و تأسیس یک علم ریاضی کاملاً جدید بود که جایگزین فیزیک خیالبافانه مدرسین گردید. "هیپارخوس، کوپرنیک و کپلر ثابت کردند که اخترشناسی را می توان به هندسه تبدیل کرد. گالیله بر آن شد همین کار را برای دینامیک زمینی بکند" (دمپی، ص ۲۰۳). با این وصف نخستین و دشوارترین گام را در دینامیک ریاضی گالیله برداشت، "گامی از مقولات کلامی مبهم، که فلسفه مدرسی تغییر و حرکت را بر حسب آن تحلیل می کرد، به مفاهیم دقیق ریاضی زمان و مکان. استاد برت معتقد است که این گام به بسیاری مشکلات کنونی فلسفی ما انجامیده است... به هر تقدیر یقین است که بدون نگرش تازه گالیله، علم دینامیکی نمی توانست به ترتیبی که تکامل یافت، تکامل یابد" (همان، ص ۲۰۴). از دید گالیله "طبیعت یک منظومه ریاضی است" (برت، ص ۶۶). این اندیشه فیثاغورثی تأثیر شگرفی بر اندیشه وی نهاد. از این رو به زعم وی "گشودن حقه رازهای طبیعت کار براهین ریاضی است نه منطق مدرسی" (همان، ص ۶۷). وی از زبان سالویاتی در رساله دو علم جدیدش بیان می کند "درخواستی که شما می کنید. همانند یک دانشمند صادق، درخواستی بسیار معقول است، به سبب اینکه مرسوم است - و همچنین مناسب تر است - که در آن علوم، استدلالاتی ریاضیاتی بر پدیده های طبیعی اعمال می - شود" (Galileo, *The Essential Galileo*, p. 349). از این رو همگام با تغییر زبان، گالیله به تغییر روش ه

می پردازد. در مقدمه مترجم آمده است: "حوالی این دوره از تحقیقاتش اولاً به طور عام به ماهیت حرکت و وبه طور خاص، به اجسام در حال سقوط می پردازد. جهتندی وی نقد فیزیک

ارسطویی و به صورتی بنیادین ارشمیدسی بود؛ یعنی وی از رویکرد ریاضیاتی ارشمیدسی پیروی می‌کرد و اصول استاتیک وی را پذیرفت و سعی نمود مبتنی بر آنها به تحلیل چگونگی حرکت اجسام پردازد. در مطالعه‌اش در مورد اجسام در حال سقوط، گالیله یک آزمایشگر خلاق، ماهر و خستگی ناپذیر شد که پیشگام روشی تجربی به مثابه فرایندی دربردارنده ترکیب مشاهدات تجربی با، هم ریاضیاتی نمودن کمی و هم نظریه پردازی مفهومی بود. با این رویکرد، وی فرمولبندی موجه و تا اندازه‌ای انتظام یافته به مثابه اصول مکانیک ارائه نمود همانند آنچه در پی می‌آید: تقریبی از قانون اینرسی، ترکیب حرکت در عناصر سازنده آن، قوانین بیانگر افزایش مسافت طی شده در سقوط با مربع زمان، نسبت مستقیم سرعت با زمان در سقوط، و مسیر سهموی پرتابه‌ها را" (*Ibid*, pp.3-4). در کنار جهان‌شناسی ریاضیاتی فیثاغورثی گالیله و روش‌شناسی نوین منطقی-ریاضیاتی وی، نگرشی که در باره حرکت دارد برای وی این امکان را فراهم

می‌آورد که بتواند علم حرکت را در قالب ریاضیاتی خاص و با اصطلاحات نوینی صورتبندی نماید. در رساله دو علم جدید، گالیله در بخشی تحت عنوان یک علم جدید حرکت، عنوان می‌کند "هدف من ارائه علم جدیدی است که با موضوعات بسیار قدیمی سروکار داشته باشد، چه بسا در طبیعت هیچ چیزی قدیمی‌تر از حرکت وجود نداشته باشد که فلاسفه، چه بزرگ و چه کوچک بدان پرداخته باشند، با وجود این من برخی ویژگی‌های آن را کشف نموده‌ام که ارزش دانستن دارند و تا به حال مشاهده نشده‌اند و نیز نشان داده نشده‌اند" (*Ibid*, p.334). همان‌گونه که در رساله دو علم جدید، قسمتی را به ریاضیات شدت، اندازه، و وزن می‌پردازد (*Ibid*, p.315) که رویکردی ارشمیدسی در آن نیز دیده می‌شود. بنابراین ضروری می‌نمود که منطق حاکم بر مطالعات طبیعت‌شناسی تغییر کند. منطق ارسطویی که دچار بداستعمالی شده بود، می‌بایستی تغییر می‌یافت. این کار در آن روزگار توسط فرانسیس بیکن صورت گرفته بود و به جای ارغنون ارسطویی، ارغنون نو بیکنی نگاشته شده بود؛ که بر اندیشه گالیله اثر نهاده بود. گالیله آنچه را به عنوان روش نادرست نفی کرد در روش‌شناسی‌اش حائز اهمیت هستند. "اولاً، او هر روشی را که فقط با احتمالات یا استدلال احتمالی سروکار داشت نفی کرد... ثانیاً، او منطق ارسطو را براین مبنا که منطق برهان است نفی کرد" (کاپالدی، ص ۱۵۳)، اما درج این نکته حائز اهمیت است که جدل گالیله بر ضد ارسطو

متوجه روش استقرایی- قیاسی ارسطو نبود؛ روشی که در آن گذری از مشاهدات تجربی به گزاره‌ای کلی اتفاق می‌افتاد (استقراء) و در مرحله دوم، از گزاره‌های کلی مشتق از مشاهدات جزئی، گزاره‌های شخصی دیگری به روش قیاسی استنتاج می‌شدند. اظهارات گالیله در باب شیوه علمی در واقع "علیه پیروان نوعی ارسطوگرایی کاذب بود که روش تجزیه و ترکیب را کنار گذاشته بودند" (لازی، ص ۶۲). به این ترتیب که به عوض آنکه کاوش علمی را با استقراء از تجربه حسی شروع کنند، از اصول اولیه خود ارسطو آغاز می‌کردند؛ شیوه‌ای که برخی از اندیشمندان از دلایل مهم انحطاط علمی اروپای قرون وسطی قلمداد می‌کنند. برای گالیله حرکت، صرفاً به مفهوم عام تغییر نیست. "گالیله به عنوان یک پیرو ارشمیدس علم حرکت را ابداع می‌کند: این کار را به وسیله ثبوت این امر انجام می‌دهد که حرکت صرفاً کلمه‌ای کلی برای بیان تغییر نیست، بدان نحو که ارسطو آن را به کار برده بود، بلکه قوانین ریاضی، خود را در داخل تغییرات حرکت آشکار خواهند ساخت. بدین نحو قانون سقوط اجسام را کشف می‌کند" (دوسانتیلانا، ص ۲۴۹). جستجوی قوانین ریاضیاتی در حرکت ابتکار گالیله نبود، پیش از وی کسانی این روش را در حرکات آسمانی به کار گرفته بودند؛ کار گالیله تعمیم آن به حرکات زمینی بود، در واقع گالیله را بسط دهنده بینش فلسفی کپلر هم دانسته‌اند؛ زیرا "کوپرنیک و کپلر ثابت کرده بودند که حرکت زمین و سایر سیارگان را می‌توان به زبان ریاضی بیان داشت. گالیله عقیده داشت آن بخش‌هایی از زمین نیز که «حرکت موضعی» دارد می‌تواند حرکت ریاضی داشته باشد." (دمپی‌یر، ص ۲۰۱). بنابراین گالیله بر آن شد که تنها کشف نکند اجسام چرا فرو می‌افتند بلکه کشف کنند چگونه، یعنی بر اساس چه روابط ریاضی فرو می‌افتند و این پیشرفت بزرگی در روش علمی بود. از این رو، رویکرد وی به مسئله حرکت تغییر یافت و در مواجهه با "جسمی فرو افتان که با سرعتی که مدام رو به افزایش است حرکت می‌کند. (می پرسد) قانون افزایش چیست؟ (همان، ص ۲۰۱)" از دیدگاه تاریخ علم، نظریه‌های اخترشناسی گالیله، از حیث اهمیت یا انقلابی بودن، همپایه کار او در دینامیک نیستند، اهمیت آن هم به سبب تغییر نگرش و رویکردی است که در دینامیک ایجاد می‌کند. "اهمیت بی‌همتای گالیله در دینامیک، ... این بود که اثبات کرد، می‌شود حرکت زمینی را به وجه ریاضی بررسی و حل و فصل کرد. کار کپلر در مورد حرکت آسمانی (مدارهای سیاره ای و غیره) بود. گالیله همین بررسی را در مورد حرکت زمینی انجام داد... در زمان گالیله کاری کاملاً انقلابی

بود" (کاپالدی، ص ۱۴۶). ورود دستگاه‌های مختصات به عرصه حرکت شناسی از موارد مهم دیگری است که در حرکت شناسی گالیله اهمیت دارد؛ وی برای صورت‌بندی قانون سقوط اجسام نیازمند آن بود که دستگاه مختصاتی را در فضا به کار گیرد. "یک نتیجه حاصل از تعیین حد و مرز فیزیک آن طور که گالیله قائل شد عبارت از این است که حرکات اجسام، با توجه به یک دستگاه مختصات در فضا، توصیف می‌شود. گالیله فضای ارسطویی را که به گونه‌ای کیفی تقسیم شده بود با یک فضای هندسی که به طور کمی تقسیم‌بندی شده بود عوض کرد" (لازی، ص ۶۸). شبیه سازی الگوهای ایده ال هم شرطی ضروری در صورت‌بندی دینامیک نوین است. "گالیله الگوی ایده ال ارشمیدسی را در مورد نظام قیاسی مورد تأیید قرار داد. او همچنین بر تمایز افلاطونی میان بود و نمود، که این الگوی ایده آل معمولاً با آن همراه است صحنه گذاشت... جنبه با اهمیت تری از گرایش ارشمیدسی - افلاطونی گالیله عبارت است از تأکید او بر ارزش ایده آل سازی در علم (همان، ص ۶۸). استفاده از ابزار - تلسکوپ، زمان سنج و... در اندازه گیری‌ها، نقش مؤثری در شکل‌گیری مکانیک گالیله‌ای دارد؛ گرچه قبل از وی هم، در رصدهای نجومی رایج بوده است. در مجموع، با فرض تفکیک فلسفه در بخش‌های متافیزیک، معرفت شناسی و روش شناسی، می‌توان ادعا نمود، گالیله با تغییر متافیزیک حاکم بر اندیشه خود و نیز با تغییر معرفت‌شناسی و روش شناسی‌اش، توانست گامی مؤثر در بنیان نهادن مبانی نوینی برای طبیعیات مهیا نماید.

گذر از حرکت شناسی در فلسفه اسلامی به مکانیک گالیله‌ای

در بررسی شرایط ضروری برای ظهور مکانیک گالیله‌ای، آیا این بستر لازم، در فلسفه اسلامی برای مکانیک گالیله‌ای یافت خواهد شد؟ از آنچه گفته شد، برمی‌آید که مکانیک گالیله‌ای عناصر، ویژگی‌ها، پیشفرض‌ها و اصول خاصی را برای شکل‌گیری می‌طلبیده است که بدون تحقق این موارد، امکان شکل‌گیری این چنین مکانیکی به نظر ناممکن می‌رسید: ریاضیاتی دیدن جهان، به کارگیری روش اندازه‌گیری، استفاده از ابزار در اندازه‌گیری‌ها، تلفیق مشاهده، اندازه‌گیری، و ریاضیات، فرمول‌بندی ریاضیاتی، تغییر منطق شناخت و تصحیحاتی در به کارگیری منطق ارسطویی، تغییر مفهوم حرکت از تغییر به معنای

کلی، به تغییر مکانی، زمینی و موضعی نمودن حرکت‌شناسی، تغییر زبان طبیعیات با کنار گذاشتن اصطلاحات مدرسی و وضع اصطلاحات جدید، کنار نهادن غایت و علت‌گایی از تبیین حرکات، کنار نهادن مفهوم خیر و تکامل از سیر حرکت، جهش از توضیح چرایی‌های حرکت به چگونگی‌ها، جایگزینی فضای هندسی و نیز به کارگیری دستگاه مختصات در بررسی حرکات، تغییر مفهوم مکان و زمان نزد گالیله، به کارگیری الگوهای ایده‌آل در نظام‌سازی‌ها، کنار نهادن اصل نیازمندی بقای حرکت به نیروی مدام، قائل شدن به حرکت مرکب و...؛ اکنون این پرسش پیش می‌آید که آیا فلسفه اسلامی این عناصر مورد نیاز برای شکل‌گیری مکانیکی گالیله‌ای یا شبه گالیله‌ای را دارا می‌باشد؟ از بررسی صورت گرفته در فلسفه اسلامی و نیز چارچوب مفهومی مکانیک گالیله‌ای، برمی‌آید که:

نخست، مراد از حرکت نزد فیلسوفان مسلمان با حرکت نزد گالیله متفاوت است؛ گرچه مفهوم حرکت در فلسفه اسلامی عام‌تر از مفهوم آن نزد گالیله است، اما این، خود می‌تواند مانعی در مطالعه حرکت به سبک گالیله‌ای باشد. در فلسفه اسلامی حرکت به مفهوم کلی آن - تغییر - بیشتر معنا شده است در حالی که در نظام گالیله‌ای حرکت مکانی یا با اصطلاحات فلسفه اسلامی، حرکت آینی مورد مطالعه بوده است؛ ضمن اینکه در فلسفه اسلامی خود مفهوم و معنای حرکت موضوع مطالعه می‌باشد، در حالی که در نظام گالیله‌ای، متحرک - در معنای خاص آن، جسم - موضوع مطالعه می‌باشد. گرچه در فلسفه اسلامی از جسم به عنوان موضوع علم طبیعی، صحبت به میان آمده است، اما مقصود از جسم فلسفی با جسم طبیعی متفاوت است، در همان حال، تغییر در جسم مورد مطالعه، به مفهومی کلی‌تر از آنچه که گالیله مراد نموده است، در فلسفه اسلامی آمده است. "موضوع علم طبیعی جسم محسوس است از آن‌رو که در معرض تغییر می‌باشد و بحسب علم طبیعی در عرض‌هایی است که همراه جسم است از جهت متغیر بودن آن" (ابن سینا، فن سماع، ص ۱۲) یکی از کارهای گالیله محدود نمودن مفهوم کلی حرکت و تقلیل به مفهوم خاصی از حرکت اجسامی سبک و سنگین بود که در موضع خاصی، حرکت مکانی دارد.

دوم، اجزای جهان‌شناسی و طبیعت‌شناسی در فلسفه اسلامی با آنچه گالیله از جهان تصویر می‌کند، متفاوت است؛ جهان‌شناسی فیلسوفان مسلمان از عناصری همچون ماده و صورت ساخته شده است که با جهان ریاضیاتی گالیله متفاوت است؛ حتی اگر صورت فلسفی را به

صورت ریاضیاتی هم معنی کنیم در نزد فلاسفه مسلمان ریاضیاتی دانستن آن صورت امری مطرود بوده است. هر چند به زعم ابن سینا برخی از طبیعیون ماده و برخی نیز صورت را رها نموده اند اما وی شناخت جوهر شیئی را شناخت هر دو تلقی می کند:

حکیم طبیعی در براهین خود و تکمیل صناعات خویش محتاج است به اینکه هم به صورت‌ها و هم به ماده احاطه یابد جز اینکه علم به هویت هر چیز از صورت بیش از ماده حاصل می‌شود و از ماده در اکثر احوال علم به قوه وجود شیئی حاصل می‌گردد و از جمع هر دو علم به جوهر شیئی تمام می‌شود (همان، ص ۶۲).

گالیه، نه در پی کشف ماده جهان و نه صورت آن، بلکه به دنبال کشف ریاضیات حاکم بر طبیعت است؛ اگر چه بتوان ادعا نمود وی صورت جهان را ریاضیاتی می‌داند. بیان صریح ابن سینا در باب اعداد رویکرد غیر فیثاغورثی وی را در باب جهان به خوبی نشان می‌دهد:

طبیعت عدد چنان است که اصلاً می‌توان او را مجرد از ماده تعقل نمود و نظر در او از حیث طبیعت عدد و عوارض او نظر مجرد از ماده است (همان، ص ۵۵).

همچنین از وجهی دیگر نزد وی "مقدار همانا معنایی است قائم در ماده" (همان، ص ۵۷).

سوم، زبانی که در فلسفه اسلامی برای تبیین رخدادها اتخاذ شده، با زبان گالیه متفاوت است؛ زبان مصطلح نزد فلاسفه اسلامی، از اصطلاحاتی ارسطویی - همچون قوه، فعل، علت فاعلی و... ساخته شده است؛ در حالی که الفاظ رایج در حرکت‌شناسی گالیه‌ای، واژه گانی مانند: سرعت، شتاب، و... می‌باشند. همچنین انواع حرکتی که گالیه بدان‌ها می‌پردازد یکنواخت، شتابدار، پرتابی، چند بعدی و... است؛ در واقع وی این‌گونه حرکت‌ها را برجسته می‌سازد و سپس مطالعه می‌کند؛ در حالی که نزد فیلسوفان مسلمان، اگر چه توصیف این‌گونه حرکت‌ها وجود دارد، اما چنان برجستگی و تمایز لازم را در مطالعه ندارد. البته در ادبیات برخی از آنان موارد پراکنده مشابه با فیزیک وجود دارد، گرچه کافی نیست.

چهارم، برخی آموزه‌های مورد پذیرش در حرکت‌شناسی آنان خود مانع و یا عامل در ایجاد و یا عدم شکل‌گیری مکانیک گالیه‌ای است، از جمله این موارد، این آموزه حرکت در حرکت است که در نزد فلاسفه مسلمان محال می‌باشد، اما با همان مفهوم فلسفی از حرکت به مفهوم تغییر، تغییر در تغییر نزد گالیه امکان‌پذیر است، به همین دلیل به خود اجازه می‌دهد اصطلاحاتی همچون سرعت و شتاب را وضع کند که مثلاً در مفهوم شتاب، تغییر سرعت در

تغییر زمان وجود دارد و در مفهوم سرعت نیز تغییر مکان در تغییر زمان هست. به همین سبب با اصل محال بودن حرکت در حرکت، وضع اصطلاحاتی همچون سرعت و شتاب ناممکن می‌گردد. همچنین موارد دیگری همچون مفهوم حرکت در حرکت است که در فلسفه اسلامی از آن کمتر صحبت به میان آمده است، اما برای مکانیک گالیله‌ای مبنایی کلیدی محسوب می‌شود و برخی حرکات مورد مطالعه در مکانیک گالیله‌ای همچون حرکت پرتابی مصداق بارز این گونه حرکت است. ————— سبب می‌آیند؛ اگرچه برخی فلاسفه متأخر - طباطبایی و مطهری - که شاید به صورتی مبتدی مقداری فیزیک برایشان آشنا بوده است از آن صحبت به میان آورده‌اند. ویژگی متمایز دیگر کار گالیله، قائل شدن وی به حرکت مرکب و یا وجود دو گونه حرکت در یک حرکت است. یک مثال آن حرکت پرتابی در فیزیک کلاسیک است. گالیله در کتاب *دیالوگی در باب دو علم جدید*، در روز چهارم دیالوگ به تحلیل حرکت پرتابی می‌پردازد و به تفصیل از آن بحث می‌کند. (Galileo, *Two New Science*, p.244) در فلسفه اسلامی هر حرکتی برای ادامه و بقا نیاز به نیروی مداوم و علت فاعلی مبقیه دارد؛ در حالی که در مکانیک گالیله‌ای برای ادامه و بقای حرکت وجود نیرو الزامی نیست. در نزد گالیله، برای شروع، توقف و سکون و همچنین برای تغییر جهت و مسیر حرکت نیازمند نیرو و علت خارجی است در حالی که در فلسفه اسلامی برای ساکن نمودن، اشاره به نیاز به فاعل و علت خارجی نشده است؛ گرچه ملاصدرا بحث در باره مفهوم سکون را امری وجودی تلقی می‌کند که نیاز به عدم علت دارد همان گونه که حرکت نیاز به علت حرکت دارد، اما با تعبیر گالیله‌ای کاملاً متفاوت است. این آموزه مهم که ایجاد حرکت، نابودی حرکت و تغییر امتداد حرکت نیازمند علت و نیروی خارجی است، یکی از مواردی است که حرکت‌شناسی گالیله را از طبیعیات ارسطویی و پیشینیانش جدا می‌سازد. در حالی که پیشینیان^{۱۱} شاید سوای فیلسوفان اتمی یونانی و چند دانشمند جدید مانند داوینچی و بندتی همه می‌پنداشتند که هر حرکتی به نیروی مداومی برای بقای آن نیاز دارد ... با بررسی گالیله آشکار شد که نه حرکت، بلکه پیدایش یا نابودی حرکت، یا تغییر در امتداد آن است که به نیروی خارجی نیاز دارد^{۱۲} (دمپی‌یر، ص ۲۰۲). کاپالدی در تحلیلی به نقش این دو آموزه اخیر - نیاز به نیروی مداوم و عدم حرکت مرکب - و طرد آنها نزد گالیله، در خصوص بستر سازی برای پذیرش نظریه خورشید مرکزی کپرنیک می‌پردازد:

در این خصوص، دو تا از مفروضات ارسطو و دانشمندان ارسطویی مشرب بعدی، از اهمیت خاصی برخوردارند. یکم، در دینامیک ارسطویی مسلم است که، اگر جسمی بخواهد متحرک باشد، یا متحرک باقی بماند، باید در هر لحظه نیرویی به آن وارد شود. دوم، در این نوع دینامیک، مفروض است که هر جسمی دستخوش یک گونه حرکت، فقط یک گونه، واقع می شود (کاپالدی ۱۴۷).

در ادامه وی به نقش گاليله در مخالفت با نگرش ارسطویی و کنار نهادن مفروضات وی با خلق مفاهیمی همچون لختی و حرکت مرکب می پردازد و عنوان می کند که وی "با مفروض گرفتن درست عکس آن چیزی که ارسطو مفروض گرفته بود، دینامیک را از بن دگرگون کرد. او به جای توضیح حرکت، تغییر در حرکت را تبیین کرد. دوم، گاليله مفهوم حرکت مرکب را پیشنهاد کرد. بیان او این بود که کاملاً ممکن است یک جسم واحد، در آن واحد، دستخوش چند حرکت مختلف واقع شود" (همان، ص ۱۴۸).

پنجم، منطق و روش شناسی حاکم بر کاوش در فلسفه اسلامی و مکانیک گاليله ای می باشد؛ منطق حاکم بر حرکت شناسی فیلسوفان مسلمان بیشتر ارسطویی و بالاخص صورت قیاسی آن بوده است. روش تلفیق مشاهده، اندازه گیری و ریاضیات که در کارهای گاليله به وفور دیده می شود و کلید شکل گیری بیان ریاضیاتی حرکت شناسی وی می باشد، در فلسفه اسلامی روشی جا افتاده نیست. اگرچه روش تجزیه و ترکیب ارسطویی هم به رسمیت شناخته شده باشد، به صورت منسجم هرگز موفق به ارائه شیوه ای نشده اند که به صورت بندی ریاضیاتی مشاهدات تجربی منجر شود؛ در حالی که گاليله با تلفیق مشاهده و تجربه با اندازه گیری و ریاضیات موفق می شود که نه تنها در شکل گیری سینماتیک نوین ایفای نقش نماید همچنین روش جدیدی برای مطالعه علوم تجربی تثبیت نماید. ابن سینا گرچه به کاربرد ریاضیات و هندسه در سایر شاخه های دیگر از جمله طبیعیات اشاره می کند، اما به نظر می رسد برای وی نیاز به ماده برای شاخه های ریاضیات، حساب و هندسه و وجود ارتباط بین ریاضیات و طبیعیات و ماده درخور توجه است.

حساب و هندسه دو علم اند که در اقامه براهین آنها احتیاج به ماده یا اخذ مقدماتی که تعرض به ماده کند نیست ولیکن در علم کرات متحرک اخذ ماده یا عوارض ماده محل احتیاج است و... در صورتی که بعضی از علوم منسوب به ریاضیات ذهن را محتاج به التفات

به ماده کند به سبب مناسبتی که میان آنها و طبیعات هست چگونه می توان گمان برد که خود علوم طبیعی محتاج به ماده نباشد (ابن سینا، فن سماع، ص ۵۹).

ششم، انگیزه مطالعه و نوع رویکرد به حرکت شناسی در فلسفه اسلامی و مکانیک گالیله‌ای، تفاوت بارزی دارند و همین خود می تواند اثری جدی بر نوع حرکت شناسی آنان داشته باشد. "غایاتی که از طبیعت صادر می شوند در حالی که معارض و عائقی ندارند همه خیر و کمال اند" (همان، ص ۹۲). در فلسفه اسلامی، تکاملی انگاشتن، خیر انگاشتن مسیر و سیر حرکت، غایتمند بودن آن، اصولی اساسی در بررسی حرکت محسوب می شوند؛ ملاصدرا استدلال می کند که "قدیم ترین و با دوام ترین حرکاتی که در مقوله عرضی واقع است حرکت وضعی دایره وار است که آن نیز تمام ترین و برترین حرکات است" (ملاصدرا، ص ۸۹). نکته ای جالب توجه در کارهای تجربی ابن سینا در حوزه طبابت همین نگرش غایتمند دانستن طبیعت است که اصل راهنمایی در معالجات وی است همان گونه که خود بیان می کند: "دلیل براینکه امور طبیعی غایت دارد این است که هرگاه معارضی یا قصوری در طبیعت بینیم به صنعت به او مدد می رسانیم" (همان، ص ۹۳-۹۲). او در ادامه عنوان می کند که طیب در واقع مریض را در مسیر غایت واقعی آن قرار می دهد و کشف مرض مبتنی بر این اصل است که شخص از رسیدن به غایت بازمانده است، همان گونه که عاملی بیرونی سنگی را از مسیر اصلی سقوطش بازداشته است. همچنین در باب غایتمندی طبیعت گوید: "از همه این تحقیقات دانسته شد که ماده برای صورت است و مقصود از ماده یافت شدن صورت است در او و صورت برای ماده نیست گرچه در ماده باید صورت ناچار موجود باشد و هر کس در منافع اعضای جانوران و اجزای گیاه تأمل کند برای او شکی باقی نمی ماند که امور طبیعی غایت دارند" (همان، ص ۹۶). در حالی که گالیله برای رسیدن به مقصود خود این اصول را طرد می کند، گرچه کاملاً از آنها رهایی نیافت. همچنین انگیزه مطالعه طبیعات به طور کلی در حرکت شناسی گالیله مطالعه طبیعت و برای فهم طبیعت است در حالی که در فلسفه اسلامی آنچه بیشتر سیطره دارد، مطالعه طبیعت برای خدمت به الهیات و کلام می باشد. همچنین در فلسفه اسلامی چرایی حرکت اهمیت دارد در باب گفتگو علل در جواب چرا، "اگر بخواهیم سخن بر سیل مسامحه و مجاز نگویم و حقیقت امر را بیان کنیم جواب حقیقی آن است که جمیع عللی را که پرسش متضمن آن نیست ذکر نماییم و اگر چنین کردیم و همه علل را گفتیم و منتهی به غایت نمودیم جواب مسکت و مقنع خواهد بود"

همان، ص ۱۰۰)؛ در حالی که گالیله سؤال از چرایی را به چگونگی، تغییر می‌دهد و به توصیف حرکت و ویژگی‌های آن می‌پردازد. اما در عین حال موارد دیگری در فلسفه اسلامی وجود دارد که امکان ایجاد بستر مفهومی و فلسفی مناسبی برای مکانیکی شبه‌گالیله‌ای را می‌توانست فراهم نماید.

نخست، به روش شناسی برخی فیلسوفان مسلمان در بررسی طبیعت بر می‌گردد. روش مطالعه، نقش ریاضیات و نگرش به آن، و برخی آموزه‌های مندرج در روش‌شناسی برخی از فلاسفه اسلامی، می‌توانست بستر مناسبی برای شکل‌گیری مکانیکی شبه‌گالیله‌ای باشد؛ در کارهای ابن‌سینا، مواردی شبیه روش گالیله وجود دارد. وی از روش مشاهدتی و تجربی به وفور استفاده نموده است، اما تحلیلش بر مفاهیم و متن‌های فلسفی استوار بوده است و نیز در پی مدل‌سازی ریاضیاتی نبوده است مثلاً در مطالعه در باب خلاء به شیوه‌ای تجربی آزمایشاتی فکری را ترتیب می‌دهد: "اگر درون شیشه بدمیم سپس آن را بر آب سرنگون کنیم باد زیادی از آن بیرون می‌آید و غلغل می‌کند پس از آن آب برمی‌گردد و داخل شیشه می‌شود و معلوم می‌گردد که چیزی به‌قصر داخل شیشه کرده بودیم که چون قسر برطرف شد آن چیز بیرون می‌رود" (همان، ص ۱۸۸). همچنین کارهایی که در حوزه طبابت انجام می‌دهد، گواه دیگری است بر به‌کارگیری روش تجربی در مطالعاتش است. وی همچنین به تحلیل نسبت ریاضیات و هندسه با علوم طبیعی می‌پردازد و عنوان می‌کند:

"موضوع علم هندسه عارضی از عوارض جسم طبیعی می‌باشد و عوارضی که در علم هندسه بحث می‌شود عوارض این عارض است پس از این جهت علم هندسه به‌وجهی در جنب علم طبیعی از علوم جزئی است، ... علوم دیگر هست، مانند علم اثقال و موسیقی و علم کرات متحرک و ... که مناسبتشان به علم طبیعی بیشتر است... و حرکت با مقادارها مناسبت تام دارد." (همان، ص ۵۴). این نوع نگرش در باب نسبت ریاضیات و هندسه با علم طبیعی زمینه مناسبی برای ظهور مکانیک شبه‌گالیله‌ای می‌توانست باشد؛ ضمن اینکه به مناسبت حرکت و مقدار هم اشاره می‌نماید که ممکن بود بتواند به کمی نمودن حرکت و به تعبیر دیگر، ریاضیاتی نمودن آن منجر شود. نگرش وی در باب علم کرات متحرک و مناسبت آن با علم طبیعی می‌توانست زمینه ساز یکی نمودن حرکت شناسی آسمانی و زمینی باشد؛ کاری که گالیله در یکی نمودن مکانیک آسمانی و زمینی انجام داد. موارد دیگری وجود دارند که مناسبتی با برخی عناصر مندرج در

مکانیک گالیله‌ای دارند، از جمله مفهوم جسم که شاید می‌توانست مبنایی برای قائل شدن به دستگاه مختصات دکارتی را فراهم نماید که نقشی اساسی در مکانیک گالیله‌ای دارد. در تعریف ابن سینا جسم طبیعی "جوهری است که در آن بتوان امتدادی فرض کرد و امتداد دیگری که به طور قائم امتداد اولی را قطع کند و امتداد سومی که دو امتداد اول را به طور قائم قطع نماید" (همان، ص ۱۹).

دوم، گرچه به طور کلی انگیزه مطالعه طبیعت در فلسفه اسلامی، انگیزه‌ای الهیاتی است، اما نزد کسانی همچون ابن سینا، نسبتاً طبیعت شناسانه‌تر است؛ با سیری در نوشته‌های ابن سینا می‌توان این نکته را به خوبی استنباط نمود. با این حال نزد کسانی همچون ملاصدرا این گونه نگرش طبیعت شناسانه در مطالعه طبیعت افول می‌کند. این مقدار انگیزه و دغدغه نسبتاً طبیعت شناسانه ابن سینا و برخی دیگر از فیلسوفان، شاید می‌توانست زمینه مناسبی برای ظهور طبیعت‌شناسی منسجم‌تری باشد، که مکانیک را هم در بر بگیرد. شایان ذکر است که انگیزه مطالعه طبیعت، چه در نزد فلاسفه اسلامی همچون ابن سینا و چه در نزد فیزیکدانان اولیه، همچون گالیله و نیوتن از انگیزه‌های الهیاتی و خداشناسانه کاملاً دور نشده بود، با این حال روش مطالعه آنان با شیوه‌های متکلم مآبانه متفاوت بوده است. اگرچه، انگیزه و دغدغه الهیاتی-کلامی مانع تحقق طبیعت‌شناسی و مکانیک خاصی نشود، اما در کنار به کارگیری روش خاص هر شاخه علمی، شاید نه تنها مانع نباشد، بلکه یاریگر نیز باشد.

سوم اینکه، در جهان‌شناسی و ادبیات فلسفی برخی فیلسوفان همچون ابن سینا، برخی اصطلاحات در باب حرکت‌شناسی وجود دارند که تناظری با اصطلاحات مکانیک نوین دارند؛ نمونه این اصطلاحات واژه میل است که می‌تواند متناظر با اینرسی باشد. ابن سینا در مواردی به تحلیل حرکت پرتابی و نیز استدلال در باب خلاء می‌پردازد. نکته جالب توجه اشاره گالیله در دست‌نوشته‌های اولیه‌اش، به ابن سینا است. در متن زیر ابن سینا، به میل، حرکت پرتابی و اثر مقاومت هوا بر اجسام می‌پردازد، که مشابهت با تحلیل فیزیکدانان دارد.

جسم به حرکت می‌آید به سبب چیزی که مقتضی حرکت باشد... چون قاسر خارجی کنار رفت او هم به سوی مکان طبیعی برود... اجسام موجود دارای میل، مانند سنگین و سبک... هر چه میلشان زیادتر شود قبول تحریک قسری در آنها بطئی‌تر می‌گردد... اینکه اجسام کوچک... هنگام پرتاب شدن در هوا مانند جسم سنگین نفوذ نمی‌کنند، به این دلیل نیست

که جسم سنگین پرتاب شدن و کشیده شدن را بیشتر می پذیرد، بلکه در بعضی به واسطه آن است که از پرتاب کننده و آنچه پشت سر اوست جسم کوچک تر قوه محرکه را به اندازه نمی گیرد که شدتش او را بر شکافتن هوا توانا کند و بعلاوه قوه اش زود زایل می شود... در بعضی بواسطه این است که متخلخل است و نمی تواند هوا را بشکافد بلکه هوا در آن نفوذ می کند... و سبب زائل شدن قوه ای که گرفته است می گردد... و اگر دور پرتاب شدن سبب بزرگی و سنگینی بود می بایست هر چه جسم سنگین تر و بزرگ تر می شد قبول پرتاب شدنش بیشتر شود و حال آنکه عکس این است و اگر سبکی و سنگینی را به تنهایی در نظر بگیریم و اسباب دیگر را ملاحظه نکنیم آنکه مقدارش کمتر است تحریک قسری را بهتر می پذیرد و تندتر حرکت می کند. نسبت مسافت های اجسامی که بقسر حرکت می کنند و میل طبیعی دارند و نسبت زمان های آنها بر نسبت میل است... آن چیزی که به قسر حرکتی مستقیم یا مستدیر دارد تأثیر قوی و ضعیف در او مختلف است و چون چنین آشکار است که قوی غلبه می کند و ضعیف عاجز می ماند و ممانعتی که از این جسم دیده می شود به واسطه این نیست که جسم است بلکه به واسطه آن امری است که در او خواهان است که در مکان یا در وضع خود باقی بماند (ابن سینا، فن سماع، ص ۳۹۶-۳۹۵).

در خلال این متن نکاتی در باب میل در اجسام طبیعی و نسبت آن با سبکی و سنگینی، اثر مقاومت هوا، نسبت مسافت و زمان، نسبت قبول پرتاب شدن با سنگینی و سبکی اجسام و دور پرتابه، تمرکز بر حرکت وضعی، و نیز موارد دیگری وجود دارند که صرف نظر از درست یا نادرست بودن آنها، مشابهت بسیار زیادی با ادبیات رایج در حوزه مکانیک کلاسیک دارد؛ اگر چه این زمینه، برای رشد مکانیک کافی نبوده است، اما حداقل بستر مناسبی برای ظهور گونه ای مکانیک می توانست باشد. همچنین باور ابن سینا به محرک خارجی و توصیفی که از آن دارد با مفهوم میدان و نیرو در فیزیک نسبت نزدیک دارد:

چه راه این احتمال باز است که محرک خارجی باشد ولی محسوس نباشد و نیز ممکن است آن محرک خارجی ذاتش محسوس و تأثیرش نامحسوس باشد (همان، ص ۴۰).

نتیجه گیری

گاليله برای نائل شدن به حرکت شناسی نوین خود، متافیزیک، زبان، روش و رویکرد خود را به حرکت تغییر داد و بدون این تغییرات ضروری مکانیک گاليله ای نمی توانست ظهور یابد.

مکانیک گالیله‌ای یک فرمول‌بندی ریاضیاتی از حرکت متحرک خاصی است، مبتنی بر پیش-فرض‌های فلسفی خاصی که وی اتخاذ نموده است. شرط دستیابی به این فرمول‌بندی همان تصفیه‌های فلسفی است که گالیله از فلسفه رایج میان همروزگاراننش صورت داده است؛ فلسفه-ای ارسطویی که بن‌مایه‌های آن پارادایم رایج میان فیلسوفان مسلمان است. به طور خلاصه، برخی موانع گذر از حرکت‌شناسی در فلسفه اسلامی به مکانیک گالیله‌ای، این موارد می-توانستند باشند: مطالعه حرکت در مفهوم کلی آن، عدم باور به ریاضیاتی دیدن و ریاضیاتی نمودن حرکت، اصالت دادن بیش از حد به نگرش‌ها و رویکردهای الهیاتی و کلامی در مطالعه حرکت، فقدان ادبیات، الفاظ و زبان فلسفی مناسب و کافی، و باور به برخی آموزه‌های فلسفی بازدارنده، همچون قائل شدن به اصل نفی حرکت در حرکت، که خود و یا اثرات روانی باور به آنها مانع محسوب می‌شدند. ضمن اینکه موارد و مؤلفه‌های مهمی در حرکت‌شناسی برخی فیلسوفان مسلمان وجود دارد که می‌توانست بستر مناسبی برای ظهور دینامیک گالیله‌ای و یا شبه گالیله‌ای فراهم نماید؛ از جمله این موارد، می‌توان به روش تجربی به کار رفته در برخی حوزه‌ها و نیز روش تحلیل تجربی در مطالعه حرکت-مثلاً، تحلیل ابن‌سینا در باب حرکت پرتابی- و مندرج بودن برخی مفاهیم، آموزه‌ها و مفروضات مناسب نزد برخی فیلسوفان مسلمان: همچون مفهوم میل و نسبت آن با اینرسی، مشابهت ویژگی‌های مفهوم جسم طبیعی و دستگاه مختصات دکارتی، نسبت علم طبیعی و ریاضیات و هندسه و برخی موارد دیگر. با اندک تأملی در بستر حرکت‌شناسی فلسفی میان فیلسوفان مسلمان و مقایسه آن با مبانی و چارچوب مفهومی و فلسفی حرکت‌شناسی گالیله‌ای دریافته می‌شود که عناصری در آموزه‌های فلسفه اسلامی یافت می‌شوند که همخوانی و مناسبتی نسبی با مبانی فلسفی مکانیک گالیله‌ای داشته باشند، اما در عین حال، عناصر دیگری وجود دارند که از موانع عمده فلسفی در رشد گونه‌ای مکانیک گالیله‌ای می‌توانستند باشند که با تغییراتی در آن آموزه‌ها امکان خلق و رشد دینامیکی گالیله‌ای و یا حداقل هم‌ارز تجربی با آن، می‌توانست فراهم شود. گرچه بستر فلسفه اسلامی الزاماً منجر به خلق و رشد دینامیک گالیله‌ای نمی‌شد، اما تغییر در برخی مبانی، شاید می‌توانست منجر به رویش مکانیکی لااقل هم‌ارز با آن می‌شد؛ بدین سبب که کنار زدن موانع، بیشتر روش شناختی است تا هستی‌شناختی. فراهم نمودن چارچوب فلسفی خاصی- مثلاً حرکت‌شناسی در فلسفه اسلامی- برای گونه‌ای مکانیک، بدین مفهوم نیست که الزاماً آن آموزه‌ها مستقیماً در دل آن

گونه از مکانیک جای گیرد، بلکه می‌تواند برانگیزاننده، تسهیل کننده و صورت دهنده گونه‌ای فرمالیسم مکانیکی باشد و یا مماثلتی را مجاز برشمارد. با توجه به وجود برخی وجوه مناسب و نیز نامناسب با مکانیک گالیله‌ای در متافیزیک، معرفت‌شناسی و روش‌شناسی فیلسوفان مسلمان، اگر چه شاید امکان ظهور مکانیک گالیله‌ای با آن بستر منتفی باشد، اما پاسخ به این پرسش همچنان باز خواهد ماند که آیا در پارادایم فلسفه اسلامی، مکانیکی شبه گالیله‌ای - هم‌ارز تجربی با مکانیک گالیله‌ای و با مبانی فلسفی متفاوت - نمی‌توانست شکل گیرد؟ این پرسشی است که گرچه در این نوشتار بدان پرداخته نشده است، اما پاسخ به آن ممکن است از منظر فلسفه علم، جالب توجه باشد. ذکر این نکته کلی حائز اهمیت است، اگرچه در تاریخ علم مواردی مشابه فیزیک کلاسیک نزد دانشمندان اسلامی بتوان یافت، از این موارد نمی‌توان نتیجه گرفت که الزاماً طبیعات آنان می‌توانست همین مسیر کنونی را برود که فیزیک و مکانیک پیموده است؛ گرچه با قاطعیت هم نتوان گفت که مسیری غیر از همین می‌بود.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، *فن سماع طبیعی از کتاب شفا*، ترجمه محمدعلی فروغی، ج ۳، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۱.
- _____، *اشارات و تنبیهات*، ترجمه و شرح حسن ملک‌شاهی، ج ۱ و ۲، تهران، سروش، ۱۳۶۸.
- برت، ادوین آرتور، *مبانی مابعدالطبیعی علوم نوین*، ترجمه عبدالکریم سروش، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴.
- دریک، استیلمن، *گالیله*، ترجمه محمدرضا بهاری، تهران، طرح نو، ۱۳۸۲.
- دمپی، یر، جورجی، *تاریخ علم*، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، تهران، سمت، ۱۳۷۹.
- دوسانتیلاتا، جورجی، *عصر بلند گرایبی*، ترجمه پرویز داریوش، تهران، امیرکبیر و فرانکلین، ۱۳۴۵.
- سهروردی، شهاب‌الدین، *حکمة الاشراف*، ترجمه و شرح سید جعفر سجادی، ج ۲، دانشگاه تهران، ۱۳۵۷.
- صدرالمآلهین، *اسفار اربعه*، ترجمه محمد خواجوی، ج ۳، تهران، مولی، ۱۳۷۸.

- عبودیت، عبدالرسول، در آمدی به نظام حکمت صدرائی، تهران، سمت، ۱۳۸۵.
- کاپالدی، نیکلاس، فلسفه علم، ترجمه علی حقی، تهران، سروش، ۱۳۷۷.
- گاموف، جورج، سرگذشت فیزیک، ترجمه رضا اقصی، تهران، انقلاب اسلامی، ۱۳۷۲.
- لازی، جان، در آمدی تاریخی به فلسفه علم، ترجمه علی پایا، تهران، سمت، ۱۳۷۷.
- مطهری، مرتضی، حرکت و زمان در فلسفه اسلامی، ج ۱، تهران، حکمت، ۱۳۶۶.
- ملکشاهی، حسن، حرکت و استیفای اقسام آن، ج ۲، تهران، سروش، ۱۳۶۳.

Cropper, William H. *Great Physicists*, Oxford University Press, 2001.

Galileo, G., *Dialogue on Motion; In: Mechanics in Sixteenth-century Italy*, Tr. & An. by S. Drake & I.E. Drabkin, University of Wisconsin Press, 1969.

_____, *Galileo's Early Notebooks: The Physical Questions*, A Translation from the Latin, with Historical and Paleographical Commentary By: William A. Wallace, London, University of Notre Dame Press, 1977.

_____, *The Essential Galileo*, Ed. & Tr. by M.A. Finocchiaro, Hackett Publishing Co., Inc. Indianapolis/Cambridge. 2008.

_____, *Dialogue Concerning Two New Science*, tr. by: Henry Crew & Alfonso de Salvio, Norwich, New York, U.S.A., William Andrew Publishing, Dover publication Inc., New York, 1951, <http://store.doverpublications.com/>

سرگذشت اثولوجیا

دکتر سید حسن احمدی*
حسن عباسی حسین آبادی**

چکیده

در این مقاله، به بررسی کتاب اثولوجیا و دیدگاه‌های مختلف در باب آن پرداخته شده است. اثولوجیا اثر بسیار مهم و تأثیرگذاری در جهان اسلام بوده است؛ به همین علت پژوهش درباره محتوا و سرگذشت آن برای شناخت عمیق فلسفه در جهان اسلام ضروری به نظر می‌رسد.

این کتاب به عنوان یکی از منابع فلسفه یونان وارد جهان اسلام شده و همواره مورد توجه متفکران بزرگ جهان اسلام همچون کنندی، فارابی، ابن سینا، سهروردی، میرداماد، ملاصدرا، ملاهادی سبزواری، علامه طباطبایی و سایر حکمای مسلمان بوده است. اثولوجیا حداقل از دو جهت در جهان اسلام مؤثر بوده است: (۱) منشأ پدید آمدن شروح، تعالیقی و رسالاتی بوده است؛ (۲) از نظر محتوا بر مباحث الاهیات بالمعنی الاعم، الاهیات بالمعنی الاخص و علم النفس تأثیرگذار بوده است.

اثولوجیا در جهان اسلام همواره به عنوان اثری از ارسطو با تفسیر فروریوس صوری شناخته می‌شد، اما برخی تحقیقات اخیر نشان می‌دهد که این کتاب برگرفته از تاسوعات چهارم، پنجم و ششم افلوپین است. آنچه امروزه مسلم است این است که اثولوجیا به لحاظ محتوا برگرفته از آراء افلوپین است. این مقاله درصدد است تا اثبات کند اثولوجیا ترجمه و تألیفی آزاد است و منشئی دوگانه از آراء افلوپین و ارسطو دارد، به نحوی که محتوای آن از افلوپین و روش آن از برهان ارسطویی است و به قصد تدریس گردآوری شده است.

h-ahmadi@sbu.ac.ir
Abasi.1374@yahoo.com

* استادیار دانشگاه شهید بهشتی
** دانشگاه پیام نور

واژگان کلیدی: اثولوجیا، حلقه کندی، نهضت ترجمه، آملیوس، تاسوعات افلوپین.

مقدمه

واژه اثولوجیا معرب کلمه θεολογία یونانی است. که از دو واژه θεός به معنی ایزد و λογος به معنی عقل، شناخت و کلام گرفته شده است. بنابراین واژه θεολογία به معنی ایزدشناسی است. در فلسفه یونان این اصطلاح را افلاطون در توصیف ایزدان و پیدایش عالم توسط آنها به کار برده است (Jaeger, p. 47). ارسطو نیز از پیروان هسیود و همه کسانی که به ایزدان و مسائل مربوط به آنها پرداخته‌اند تحت عنوان متأله θεολογοι یاد کرده است. ارسطو با تقسیم فلسفه نظری به ریاضیات، طبیعیات و فلسفه اولی، قسم سوم یا فلسفه اولی را که به موضوع جواهر مفارق می‌پردازد الاهیات θεολογική نام نهاده است (Ibid, p.47). فلاسفه مسلمان با پذیرش تقسیم بندی ارسطو و تکمیل آن الاهیات را به دو شاخه عام و خاص تقسیم کردند؛ الاهیات در معنی عام به وجود و عوارض ذاتی آن و الاهیات در معنی خاص به وجود خداوند و ذات و صفات آن می‌پردازد. واژه اثولوجیا در ابتدای رساله اثولوجیا به معنی معرفه الربوبیه به کار رفته است. ابن سینا اثولوجیا را دانشی در باب ربوبیت (فی الربوبیه) می‌دانست (ابن سینا، ص ۱) و ملاصدرا نیز الاهیات بالمعنی الاخص را همان معرفت ربوبیه در نظر گرفت (ملاصدرا، ج ۶، ص ۲۳۳، ج ۸، ص ۲۶۱). در جهان اسلام منظور از اثولوجیا به عنوان یک علم همان علم یا معرفت ربوبیه است و منظور از اثولوجیا به عنوان یک کتاب همان رساله‌ای است که به ارسطو منسوب بوده است.

اثولوجیا رساله‌ای است که در عصر ترجمه نزد متفکران اسلامی به ارسطو منسوب بوده است (بدوی، افلوپین عند العرب، ص ۳). این رساله چنین آغاز می‌شود:

میر نخست از کتاب ارسطوی فیلسوف که در یونانی اثولوجیا نامیده می‌شود با تفسیر
فُرفوریوس صوری... (همانجا).

این نشان می‌دهد که اثولوجیا به ارسطو منسوب بوده است. این اثر در قرن سوم هجری قمری به دست عبدالمسیح بن عبدالله بن ناعمه الحمصی (۷۸۰-۸۴۰ میلادی) به عربی برگردانده شده است (همانجا).

ابویوسف یعقوب بن اسحق الکندی مقدمه‌ای بر اثولوجیا افزوده و آن را برای احمد فرزند معتصم بالله خلیفه عباسی آماده کرده است. اثولوجیا بخشی از مجموعه وسیع‌تری بوده که برای

تدریس موضوع الاهیات نوشته شده و شاید مقدمه واحدی برای کل مجموعه نگاشته شده است.

باید گفت که شاید مصحح کتاب نیز کندی بوده است، البته چنین واقعیتی به لحاظ تاریخی در هاله‌ای از ابهام قرار دارد، چراکه همان‌طور که نویسنده *اثولوجیا* ارسطو نبوده ممکن است که نویسنده مقدمه و مصحح آن نیز کندی نبوده باشد. دلیل دیگر بر تشکیک فوق این است که محتوای مقدمه با متن رساله *اثولوجیا* هماهنگ نیست.

از اواخر قرن نوزدهم، به یاری کوشش‌های پژوهشگر فرانسوی *والتین روزه* آشکار شد که *اثولوجیا* در واقع ترجمه، تلخیص و تألیفی برگرفته از رساله *تاسوعات افلوپین* بوده است؛ به عبارت دقیق‌تر بخش‌هایی از *تاسوعات چهارم*، *پنجم* و *ششم* محتوای این اثر را شکل می‌دهند (Rose, p.843-846). امروزه در اینکه *اثولوجیا* ترجمه و برگرفته از آراء افلوپین است تردیدی نیست، اما اینکه آیا نظر *والتین روزه* راجع به منشأ بودن خود *تاسوعات افلوپین* برای این کتاب تنها نظر در این باب است یا اینکه دیدگاه‌های دیگری هم در این باب وجود دارد، در ادامه مقاله بدان می‌پردازیم.

در باب زبان، متنی که از آن کتاب *اثولوجیا* تهیه شده ابتدا تصور می‌شد که این رساله از متن یونانی به عربی برگردانده شده، اما پس از مقاله پژوهشگر آلمانی *باومشتارک* (Baumstark, pp.349-843) با عنوان "در باب تاریخ آغاز کتاب *اثولوجیا* ارسطو" این گمان مطرح شد که کتاب توسط *یوحنا الافامی* از زبان سریانی به عربی ترجمه شده است. *یوحنا راهبی مسیحی* در اسکندریه و مدرس فلسفه و منطق بوده است.

اکنون به ارائه این پرسش‌ها می‌پردازیم:

- ۱) نظر محققان درباره بخش‌های مختلف این کتاب چیست؟ آیا بخش‌های مختلف کتاب از یک منبع جمع‌آوری شده یا از منابع مختلف اخذ شده‌اند؟
- ۲) جایگاه *اثولوجیا* در عصر ترجمه یا سده‌های نخستین تمدن اسلامی کجا بوده است؟
- ۳) علت انتساب *اثولوجیا* به ارسطو چه بوده است؟
- ۴) اگر *اثولوجیا* در یک مجموعه همراه *مابعدالطبیعه* ارسطو ترجمه شده، چرا آن را پس از *مابعدالطبیعه* آورده‌اند؟
- ۵) دلیل اهمیت *اثولوجیا* در مباحث الاهیات بالمعنی الاخص چه بوده است؟

۱) در پاسخ به پرسش نخست، باید گفت که کتاب متشکل از سه بخش مجزی است (Henry, pp.35-67):

الف) بخش اول مقدمه رساله است که از آن کندی است و سبک نگارش آن با سبک سایر بخش‌های رساله متفاوت است. شرح و بررسی مقدمه/ثولوجیا از اهمیت خاصی برخوردار است چرا که: اولاً، در مقدمه با نام کندی به عنوان سفارش دهنده این متن برمی‌خوریم. ثانیاً، هدف تعلیمی این رساله برای ترجمه آشکار می‌شود. اصولاً بسیاری از متون ترجمه شده در عصر ترجمه با سفارش خلفا، درباریان، وزرا و دانشمندان نامی صورت می‌گرفته است. ثولوجیا نیز به سفارش کندی و برای استفاده تعلیمی پسر خلیفه عباسی ترجمه شده است. ثالثاً، شباهت‌های مفهومی و محتوایی زیادی میان مقدمه/ثولوجیا و مقدمه متن ترجمه شده مابعدالطبیعه ارسطو به چشم می‌خورد. گذشته از اهمیت دو نکته قبلی، سعی اصلی در این قسمت تأکید بر نکته سوم و تحلیل، بررسی و نتیجه‌گیری از آن است.

زیرمان (Zimmerman, pp.110-240) مقدمه رساله را التقاطی از عبارات برگرفته از مابعدالطبیعه ارسطو می‌داند. آدامسن (رک. Adamson) معتقد است ارتباطی کامل میان این مقدمه و مقدمه مابعدالطبیعه ترجمه شده به عربی وجود دارد. وی معتقد است میان بخش اول این مقدمه و قسمت متناظر با آن در مقدمه مابعدالطبیعه ترجمه شده به عربی، تناظری جمله به جمله وجود دارد.

در بندی از مقدمه، تناظری میان محتوای آن و محتوای ترجمه عربی تفسیر بر منطق ارسطو نیز دیده می‌شود. هر اندیشه‌ای که در ذهن مقدم باشد، در عمل، در نهایت به دست می‌آید و آنچه در عمل اولی است مقصود نهایی است. آن طور که اشترن (Stern, pp. 52-234) بیان می‌کند، این گفته معروف منسوب به ارسطو اولین بار در ترجمه آثار منطقی ارسطو توسط ابن مقفع در نیمه دوم قرن دوم هجری/ هشتم میلادی دیده می‌شود.

اما در قسمت بعدی مقدمه/ثولوجیا ایده دیگری مطرح شده است که آشکارا نشان می‌دهد خود کندی این مقدمه را نگاشته است نه اینکه بعدها به او نسبت داده شده باشد. در آنجا (ثولوجیا، ص ۴) غایت هر تخصصی، وصول حقیقت و غایت هر عملی، تحقق (نفاذ) آن عمل است. زیرمان و دانکونا کستا (رک. D' Ancona Costa, Was Ist Philosophie im

Mittelalter خاطر نشان می‌سازند که این مفهوم در متافیزیک ارسطو کتاب *آلفای صغیر* آمده است (a1993b20) :

چرا که غایت هر شناخت نظری حقیقت است و [غایت] هر شناخت عملی فعل است (رک. Aristotle).

قسمت بعدی مقدمه، اشاره‌ای به علل اربعه است و علت هیولی، صورت، فاعل و تمام را نام می‌برد (تولوجیا، ص ۴) و می‌گوید که پیشتر به آنها پرداخته شده است و افاضل فلاسفه آن را مطرح کرده‌اند. این قسمت نیز می‌تواند تأثیری از *مابعدالطبیعه* ارسطو باشد آنجا که در قسمت 988b20 اشاره می‌کند قدما علل اربعه را به صورت یکجا مطرح نکرده‌اند و فهمی غیرنظام‌مند از آن داشته‌اند.

نکته جالب در این قسمت این است که از علت غایی با عنوان تمام (همانجا) یاد می‌شود. همین مفهوم در اثر خود کندی (رک. الکندی) در باب فلسفه اولی با عنوان علت متمم یاد می‌شود و همین مفهوم در ترجمه و گردآوری عربی در کتاب *النفس ارسطو* نیز با عنوان علت تمامیه یاد شده است (رک. ارسطو).

قسمت بعدی مقدمه اولین ارجاع مستقیم به *مابعدالطبیعه*. (Metaphysics; op, cit:A\3\983b1. philosophy, p. 47-88) ارسطوست که در واقع اشاره غیر مستقیمی به کتاب *النفس ارسطو* نیز می‌باشد.

نیمه اول مقدمه اشاراتی به آراء ارسطو و برگرفته از آثار ترجمه شده اوست، اما نیمه دوم مقدمه آشکارا ملهم از عبارات افلوپین است، به ویژه آنجا که در مورد اقاییم صحبت می‌شود (تولوجیا، ص ۳)؛ عقل، نفس، طبیعت و عالم محسوس و جسمانی. همان گونه که دانکونا کستا اشاره کرده است (Porphyry) اینکه در این قسمت طبیعت به عنوان اقنوم جداگانه ذکر شده است تنها می‌تواند مشتق از نه گانه‌های افلوپین باشد (V.2.10 Enneads).

علاوه بر این شکل عبارت پردازی عربی مصنف مقدمه نشان می‌دهد که او با ترجمه عربی آثار افلوپین آشنا بوده است. اصطلاحاتی از قبیل ائیت، عالم عقلی، نفس کلی و نفس مجرد که در مقدمه به کار رفته است عیناً در متن *تولوجیا* نیز توسط مترجم استفاده شده است.

همچنین اصطلاحاتی وجود دارند که به عنوان تعبیر جدید در ترجمه ظاهر می‌شود از قبیل واژه الفاعل که ترجمه ویژه مترجم برای واژه (λογος) یونانی است یا استعمال واژه علت العلل

برای خداوند. بنابراین قسمت اول مقدمه کاملاً رنگ و بوی ارسطویی و بخش دوم آن حال و هوای افلوپینی دارد. گویی مصنف مقدمه سعی دارد آراء افلوپینی در مجموعه افلوپین عربی (یعنی *اثولوجیا*)، نامه‌ای در باب علم الهی و گفته‌های شیخ یونانی) را با ارجاع به آراء ارسطو توجیه و تبیین کند. این فرضیه می‌تواند چنین باشد که افلوپین از خلال فلسفه ارسطو تفسیر و تبیین می‌شود. آدامسن (Adamson, p.35) ادعا می‌کند که گویی نویسنده مقدمه شخصی است با گرایش ارسطویی که آراء افلوپین را از خلال مفاهیم ارسطویی فهم و تفسیر می‌کند؛ اما نگارنده بر آن است که بالعکس مصنف حتی اگر، خود آگاهانه دست به چنین عملی زده باشد، فرایند تفسیری دقیقاً خلاف این فرضیه اتفاق افتاده است. وی در واقع مفاهیم فلسفه ارسطو را از خلال فلسفه افلوپین هضم کرده و توجیه می‌کند حتی اگر از نظر وی افضل فلاسفه ارسطو باشد و خود قصد عملی عکس این را داشته باشد. وی علت العلل ارسطو را از خلال نظریه صدور مطرح می‌کند و از طریق اقامیم سه گانه افلوپین به آن می‌پردازد. بعدها به این فرضیه و صحت و سقم آن در فصل بعدی از خلال تحلیل آراء خود *اثولوجیا* در باب نفس بیشتر خواهیم پرداخت.

احتمال دیگر در باب نویسنده مقدمه این است که، شاید نویسنده مقدمه، همان مترجم افلوپین عربی و *اثولوجیا* باشد. سبک نوشتاری مقدمه آشفته‌تر از آن است که بتوان آن را از آن کندی دانست و بنابراین نویسنده این مقدمه همان مترجم *اثولوجیا* یعنی ابن ناعمة حمصی باید باشد.

ب) بخش دوم جدولی است که در آن رئوس مطالب ذکر شده است. در رسالات فلسفی یونان ابتدای هر رساله بخشی تحت عنوان رئوس و مسائل (*κεφάλαια καὶ ἐπιχειρήματα*) می‌آمده است. این قسمت احتمالاً برگرفته از تفسیر فرفوروس بر آراء افلوپین است چرا که عنوان یونانی اثر فرفوروس همان رئوس و مسائل است و در متن *اثولوجیا* نیز رئوس المسائل ترجمه شده است (بدوی، *افلوپین عند العرب*، ص ۲۵). محقق معاصر عبدالرحمن بدوی اشاره می‌کند که علاوه بر مطلب بالا آغاز *اثولوجیا* نیز با عنوان "تفسیر فرفوروس الصوری" با توجه به متن رئوس مطالب آشکار می‌سازد که این بخش از آن فرفوروس است، چرا که با کلمات فی (*Περί*) و آن (*ὅτι*) آغاز می‌شود که دقیقاً ترجمه کلمات فرفوروس و شامل صد و چهل و دو مسئله است.

یکی از مهم‌ترین شواهدی که برخی مواقع باعث ایجاد این تصور شده است که شاید *اثولوجیا* و سایر آثار افلوپین به زبان عربی نوشته فروریوس باشد، رئوس مسائلی است که پس از مقدمه و پیش از شروع متن *اثولوجیا* آورده شده است. این رئوس شامل ۱۴۲ مسئله است که فروریوس ادعا کرده برای نه‌گانه‌ها تهیه کرده است. البته این ادعا توسط زیمرمان (Zimmerman, p.121) مورد تردید قرار گرفته است. زیمرمان همانند آدامسن (رک. Adamson) اعتقاد دارد که مقدمه نوشته‌کننده است و همچنین زیمرمان ادعا می‌کند که رئوس مسائل از منشأ خود افلوپین به زبان عربی^۱ اتخاذ شده است. اما آنچه که قطعی به نظر می‌رسد این است که این رئوس ریشه در نه‌گانه‌های افلوپین دارند و از نه‌گانه‌های چهارم قسمت چهارم برگرفته شده‌اند. البته مشخص نیست که آیا آنها با ارجاع مستقیم از متن یونانی برگرفته شده‌اند یا یادداشت‌هایی بر متن عربی و ترجمه شده می‌باشند.

پرسش اساسی این است که این رئوس برای چه هدفی آورده شده‌اند؟ در مورد اینکه این رئوس از چه منبعی برگرفته شده‌اند می‌توان ادعا کرد که جملات آن به اصل یونانی نه‌گانه‌ها نزدیک‌ترند تا ترجمه‌ای که از آن جملات در خود *اثولوجیا* یا گفته‌های شیخ یونانی و یا رساله در باب علم الهی وجود دارد و این نشان می‌دهد که از متن اصلی یونانی نه‌گانه‌ها ترجمه شده‌اند. اما برعکس برخی جملات وجود دارند که ترجمه آنها در *اثولوجیا* یا گفته‌های شیخ یونانی و یا رساله در باب علم الهی به متن اصلی یونانی نه‌گانه‌ها نزدیک‌تر است و در رئوس مسائل ترجمه دورتری نسبت به متن یونانی وجود دارد. در مورد این دوگانگی دو فرضیه می‌توان طرح نمود:

اب ۱) شاید رئوس مسائل *اثولوجیا* و متون آن و گفته‌های شیخ یونانی و رساله در باب علم الهی که با عنوان متون افلوپین به زبان عربی شناخته می‌شوند جداگانه تهیه شده‌اند، ولی متن منبع آن دو یعنی رئوس مسائل و *اثولوجیا* متون یونانی جداگانه‌ای نبوده است.

اب ۲) رئوس مسائل و متن *اثولوجیا* و دیگر آثار افلوپین به زبان عربی براساس متون مختلفی ترجمه شده‌اند. دیدگاه اخیر توسط لوئیس (رک. Lewis) ابراز شده است. وی معتقد است متون افلوپین به زبان عربی براساس نه‌گانه‌های افلوپین و رئوس مسائل *اثولوجیا* براساس رئوس مسائل فروریوس (*κεφαλα*) است. آدامسن (Adamson, pp.44-45) اعتقاد دارد که برای توجیه اختلاف میان رئوس مطالب *اثولوجیا* و متون افلوپین به زبان عربی از حیث ترجمه نیاز نیست به

فرضیه لوئیس متوسل شویم، بلکه می‌توان فرض کرد که هم رئوس مطالب و هم متن از یک منبع واحد یعنی قسمت چهارم نه گانه چهارم ترجمه شده‌اند ولی هر دو خطاهای ترجمه‌ای دارند.

هدف از نگارش رئوس مسائل چه بوده است؟ آیا برای اینکه قبل از متون افلوپین به زبان عربی آورده شوند و معرف همه بخش‌های آن باشند؟ به نظر می‌رسد رئوس مسائل همان‌طور که از عنوان "مسئله" پیداست ترجمه واژه یونانی *αΠορίαι* باشد که در واقع بیان‌کننده مسائل اساسی است که افلوپین در ابتدای نه گانه چهارم، قسمت چهارم در مورد نفس خاطر نشان کرده است. این مسائل پرسش‌هایی پیرامون نفس هستند نه عناوینی که به صورت گزاره‌های خبری بیان شده باشند. افلوپین آنها را به صورت پرسش مطرح کرده است، چرا که آنها بیان‌کننده مسائلی پیرامون مبحث نفس هستند. از اینجا آشکار می‌شود که این رئوس مسائل تنها پیرامون نفس هستند، پس می‌باید رئوس مسائل مطرح شده در رساله *اثولوجیا* باشند نه رسالات دیگری که تحت عنوان افلوپین به زبان عربی می‌شناسیم؛ رئوس مسائل تنها متعلق به *اثولوجیا* می‌باشد، به خلاف مقدمه که می‌تواند مقدمه‌ای کلی برای هر سه رساله افلوپین به زبان عربی باشد.

رئوس مسائل ترجمه جمله به جمله قسمت مذکور از نه گانه چهارم نیستند، بلکه ترجمه چند جمله یا حتی یک بند از متن اصلی یونانی می‌باشند، چرا که هدف از آوردن آنها فشرده کردن مسئله و پرسش اصلی داخل در متن اصلی بوده است؛ پس هدف نهایی از آوردن رئوس مسائل خلاصه کردن مباحث مطرح شده در متن *اثولوجیا* بوده است نه اینکه صرفاً به عنوان معرفی یا مقدمه‌ای برای آنها باشد، از همین روی به صورت پرسش و بحث مطرح شده است و نیز از همین روی ترجمه‌های موجود در متن *اثولوجیا* از عبارات مشابه در نه گانه چهارم طولانی‌تر از ترجمه همان عبارات در رئوس مسائل است چرا که متن *اثولوجیا* همان پرسش‌ها را به طور مفصل مطرح و پاسخ داده است.

رئوس مسائل همان مسائل و مباحث موجود در *اثولوجیا* را به صورت غیر مستقیم بیان می‌کنند؛ اما صرف‌نظر از این نگاه کلی مهم‌ترین مسائل فلسفی را که به طور ویژه می‌توان در رئوس مسائل یافت عبارت‌اند از:

مفهوم جهل فراتر از مفهوم معرفت عنوان شده است (مسئله ۱۶ و ۱۱۷).

در مسئله ۴۴ جاودانگی و زمان دو ویژگی عقل و نفس مطرح شده‌اند (اثولوجیا، ص ۱۱). این تصور به خوبی با تصور خدا که فراتر از جاودانگی و نفس و خالق هر دو است مرتبط می‌باشد که در متن اثولوجیا نیز بدان اشاره شده است. همین مسئله در نه گانه پنجم، قسمت سوم، بند دوم نیز آمده است. در مسئله ۴۶، نفس به عنوان سازنده زمان مطرح شده (همانجا) که در متن اثولوجیا نیز آمده است.

در مسئله ۵۱ (همان، ص ۱۲) واژه "کلمات الفواعل" مشاهده می‌شود که برگردان واژه یونانی (λογος) افلوپین است.

در مسائل ۱۰۹ و ۱۱۰ (همان، ص ۱۶) واژه نفس البهیمیه که شاید برگرفته از واژه یونانی (αλλογοσφιχη) در نه گانه چهارم، قسمت چهارم بند بیست و هشتم باشد. این نفس به عنوان "تمام" یا کمال بدن گفته می‌شود که دقیقاً دفاع از نظریه نفس ارسطوست که به طور مفصل در میمر سوم آورده می‌شود. تمرکز بر بروز و ظهور مراتب پایین تر نفس تا مسئله ۱۱۲ و ۱۱۴ و نفس الطبیعیه (همانجا) ادامه پیدا می‌کند. این تکثر و گونه گونی فلسفی بازتاب گونه گونی آراء افلوپین و ارسطو در متون افلوپین، به زبان عربی نیز دیده می‌شود و دلیل دیگری است بر اینکه نویسنده رئوس و متون افلوپین به زبان عربی یک شخص بوده است.

ج) بخش سوم متن اثولوجیا: عنوان اثولوجیا معرب واژه یونانی (θεολογια) است که به اثولوجیا تبدیل شده است. متن کتاب مشتمل بر ده میمر است و در بعضی از میمرها عناوین فرعی نیز دیده می‌شود. میمر نخست در باره نفس است و عنوانی فرعی دارد با نام کلامی

شبهه به رمز در باب نفس کلی. میمر دوم و سوم نام ندارد. میمر دوم با پرسش از رجعت نفس به عقل و اینکه چه چیزی را در آنجا به خاطر می‌آورد آغاز می‌شود. میمر سوم با ماهیت جوهر نفس آغاز می‌شود. میمر چهارم با عنوان در شرف عالم عقل و حسن اوست. عنوان میمر پنجم در باب ذکر باری، آنچه که ابداع کرده. حال اشیا نزد اوست. عنوان میمر ششم قول در باب کواکب است. عنوان میمر هفتم در باب نفس شریفه است. عنوان میمر هشتم در باب صفت آتش است. این میمر عنوانی فرعی نیز دارد با نام در باب قوه و فعل. عنوان میمر نهم در باب نفس ناطقه و اینکه نامیراست. این میمر عنوانی فرعی نیز دارد که بایی از نوادر است. میمر دهم در باب علت اولی و اشیایی است که از او ابداع

می‌شوند. این میمر سه عنوان فرعی دارد: بابتی درباره نوادر. در باب انسان عقلی و انسان حسی. در باب عالم عقلی.

برای نخستین بار والتین روزه انتساب *اثولوجیا* به ارسطو را رد کرد و متن *اثولوجیا* را از نظر محتوایی ترجمه موسع یا ترجمه - تألیفی^۲ از تاسوعات چهارم، پنجم و ششم افلوپین دانست و به تطبیق این بخش‌های تاسوعات و متن *اثولوجیا* مبادرت ورزید (Rose, pp.843-846) با بررسی دقیق *اثولوجیا* و تاسوعات چهارم و پنجم و ششم می‌توان نظر روزه را در موارد متعددی تأیید کرد. ما در اینجا چند مورد از تطبیق‌های خود را برای نمونه ذکر می‌کنیم؛ به عنوان مثال در باب احد عین عبارت تاسوعات در *اثولوجیا* وجود دارد.^۳ در جایی دیگر عین عبارت *اثولوجیا* در باب واحد در تاسوعات نیز وجود دارد.^۴ نمونه دیگر در باب نفس است که عبارات *اثولوجیا* و تاسوعات یکی است.^۵ اما محقق برجسته پل آنری در مورد منبع مورد استفاده *اثولوجیا* نظر دیگری ارائه کرد؛ به عقیده وی رساله دارای اسلوب محاورات یا درس - گفتارهای شفاهی افلوپین است و برای این ادعای خود دلایلی نیز ارائه کرده است (Henry, pp.35-67). او رساله را درس‌های شفاهی افلوپین دانسته که احتمالاً شاگرد وی آملیوس (Amelius) آنها را یادداشت کرده است و این اتفاق پیش از جمع آوری فرفورئوس و نگارش تاسوعات بوده است. دلایل این مدعی عبارت‌اند از:

۱ج) سبک فلسفی کتاب بر اساس درس - گفتارهای شفاهی استوار شده است. عبارات زیادی از جمله «و لعل قائلای یقول...»، «فان قال قائل»، «فان یسأل سائل و قال...» و سپس «قلنا» یا «و نقول...» و «فان لِح احد فقال... قلنا» نشان می‌دهد که این رساله براساس درس - گفتارهای افلوپین و نه متن نه گانه‌های فرفورئوس بنا شده است. مورخان تاریخ فلسفه خصوصاً برای درس - گفتارهای افلوپین ذکر کرده‌اند؛ از جمله کمی جملات و ایجاز در کلام، توجه بیشتر به معنی و نه لفظ، بررسی فروض مخالف، بیان شکوک در بحث مورد نظر و دقت در اثبات شواهدی که از متون مختلف نقل شده است. در *اثولوجیا* نیز این خصایص بیش از نه گانه‌های جمع آوری شده توسط فرفورئوس مشاهده می‌شود.

۲ج) در تاسوعات که جمع آوری فرفورئوس است نظم تاریخی و زمانی درس‌های افلوپین وجود ندارد، بلکه فرفورئوس براساس موضوعات مختلف این رساله را جمع آوری کرده است؛

از این رو، مطابقتی میان نظم بخش‌های مختلف اثولوجیا و تاسوعات وجود ندارد، چرا که اصولاً مرجع ترجمه این رساله تاسوعات نبوده‌اند.

ا.ج ۳) فروریوس بیان می‌کند که افلوپین برای رسائل خود عناوینی در نظر نمی‌گرفته است؛ حال آنکه در اثر آملیوس عناوینی برای بیست و یک رساله‌ای که او منتشر کرد وجود دارد و این تشابه عناوین میان رساله آملیوس و اثولوجیا نشان‌دهنده مطابقت میان آن دو است.

ا.ج ۴) در میمر چهارم اثولوجیا (بدوی، افلوپین عندالعرب، ص ۶۱) جمله‌ای وجود دارد مبنی بر اینکه نویسنده بحث در آن موضع را مناسب همگان نمی‌داند. فولکمن (Folkman, p.13) این تعبیر را اشاره به عبارت یونانی (φιλοσοφιαεσωτερική) ارسطو می‌داند که در مقدمه رساله مابعدالطبیعه وی آمده و از این نظر اثولوجیا را به ارسطو نسبت داده است. اما آنری معتقد است این اشاره عیناً در تاسوعات یا نه گانه پنجم، مقاله دوم (Plotinus) آمده است و از این نظر آملیوس و افلوپین فلسفه را برای غیر اهل مناسب نمی‌دانستند (Henry, p.24).

به نظر نگارنده دلیل چهارم آنری دلیل محکمی نیست و فقط برای پاسخ به فولکمن آمده است و اثبات نمی‌کند که اثولوجیا از درس - گفتارهای افلوپین گردآوری آملیوس ترجمه شده است. نگارنده خود دلیل چهارمی اقامه می‌کند که نشان می‌دهد اینکه منشأ اثولوجیا درس - گفتارهای افلوپین گردآوری آملیوس است به واقعیت نزدیک‌تر است. این دلیل عبارت است از عناوینی فرعی که برخی موضوعات میمر را خلاصه می‌کنند؛ برخی میمرها دارای عناوین فرعی‌تری هستند که مطابقت آنها با نسخه‌ای از تاسوعات در بیزانس نشان می‌دهد که اثولوجیا از مرجع درس‌های شفاهی افلوپین که آن را آملیوس تحت عنوان (Συλλογιαεπιωνσυνουσιων) تعلیقات المجالس یا درس‌های شفاهی جمع‌آوری کرده بود ترجمه شده باشد نه از تاسوعات افلوپین که گردآوری فروریوس بوده است.

پس از بیان نظرات روزه و آنری حال پرسش این است که دیدگاه کدامیک به اثولوجیا نزدیک‌تر است؟ به نظر نگارنده تلاش روزه از آن جهت که برای نخستین بار به منشأ افلوپینی کتاب اثولوجیا پی برده و برای تأیید نظر خود به تطبیق اثولوجیا و تاسوعات هم پرداخته قابل تقدیر است، اما دیدگاه آملیوس به کتاب اثولوجیا نزدیک‌تر است. علاوه بر دلایل آنری می‌توان به این نکته نیز اشاره کرد که نگارنده با بررسی و تطبیق دقیق میان اثولوجیا و تاسوعات

چهارم، پنجم و ششم افلوپین به موارد بسیاری برخورده است که میان محتوای اثولوجیا و تاسوعات اختلاف وجود دارد؛ به عبارت دیگر مواردی در *اثولوجیا* ذکر شده که در تاسوعات وجود ندارد. برای نمونه می‌توان اشاره کرد که *اثولوجیا* در باب حضور اشیا در واحد سخن می‌گوید، اما تاسوعات از چگونگی صدور کثیر از واحد بحث کرده است؛^۶ یا در نمونه دیگری مطلبی در باب عقل در *اثولوجیا* وجود دارد که در تاسوعات متناظر با آن مطلبی وجود ندارد.^۷ پژوهش در این باب که اصل کتاب *اثولوجیا* به طور قطع از تاسوعات افلوپین یا از درس -گفتارهای اوست مقوله مستقلی است که از حوزه این مقاله خارج است، زیرا نگارنده معتقد است که هرچند ممکن است گردآورنده کتاب *اثولوجیا* از یکی از این دو منبع استفاده کرده باشد، ولی این کتاب در حوزه تمدن جدیدی جمع آوری شده که فلسفه را برای غایت خاص خود دنبال می‌کرده است. در تمدن اسلامی فلسفه صورتی متفاوت با تمدن یونانی به خود گرفته که کتاب *اثولوجیا* نیز در این چارچوب فکری جدید قابل بررسی است و باید توجه داشت که اگر پژوهشگری صرف‌نظر از قرار گرفتن این کتاب در حوزه تمدن اسلامی در پی این باشد که یکی از دو دیدگاه روزه یا آنری را اثبات نماید برای هر یک از دو دیدگاه شواهدی له و علیه آنها

می‌یابد و نظر نگارنده این است که آن پژوهشگر به دیدگاه قطعی دست نمی‌یابد؛ همان‌طور که در این مقاله به برخی از موارد در تأیید هر کدام از دو دیدگاه مذکور اشاره کردیم. به طور کلی باید اشاره کرد که *اثولوجیا* در جهان اسلام نگاشته شده و خود دارای

هویی مستقل است و صرفاً ترجمه‌ای از یک منبع فلسفه یونانی نیست. برای نمونه مفهوم احد در کتاب *اثولوجیا* با الفاظ دیگری مانند نورالانوار و باری معادل سازی شده که از مفاهیم دین مبین اسلام است.^۸

اما در باب محتوای *اثولوجیا* باید اشاره کرد که پیتر آدامسن (رک. Adamson) اعتقاد دارد *اثولوجیا* به همراه "رساله‌ای در باب علم الهی" و "گفته‌هایی منسوب به شیخ (حکیم) یونانی" همگی مجموعه آثار واحدی هستند که توسط حلقه کندی ترجمه شده‌اند. البته تحقیقات زبان-شناختی فراوانی در مورد سبک‌های مختلف ترجمه در دوران نهضت ترجمه انجام شده است و باتوجه به تحقیقاتی که در مورد *اثولوجیا* و حلقه کندی صورت گرفته معلوم می‌شود مجموعه‌ای

که این آثار را به عربی ترجمه کرده اند قطعاً حلقه‌کنندی بوده‌اند؛ سبک و ماهیت ترجمه آزاد یا محتوایی^۸ که در سه رساله مذکور مشاهده می‌شود گویای آن است که همه آنها به یک مجموعه تعلق دارند؛ برای مثال در ترجمه لوئیس (رک. Henry) عباراتی که مستقیماً از متن یونانی مربوط به نه گانه‌ها یا درس-گفتارهای شفاهی افلوپین ترجمه شده با حروف ایتالیک مشخص شده و باقی عبارات با حروف معمولی یا رومن مشخص شده است. ابن ناعمه الحمصی که از حلقه اطرافیان و مترجمان کنندی بوده است در بعضی موارد از ترجمه لفظی فراتر رفته و عباراتی را افزوده یا فهم خود را تقریر کرده است. به نظر نگارنده نیز این خصوصیت نشان دهنده این نکته است که مترجمان این سبک برای تفهیم و آموزش مطالب اهمیت بیشتری قائل بوده‌اند نه برای ترجمه لفظی که صرفاً عبارات را طابق النعل بالنعل ترجمه می‌کند؛ شاهدی بر این مدعی این است که در متن *اثولوجیا* حتی اضافاتی نیز بر متن اصلی وجود دارد، اگر متن اصلی را نه گانه‌های افلوپین یا درس-گفتارهای وی با جمع-آوری شاگردش آملیوس بدانیم، که متن یونانی هر دو موجود است؛ مهم‌ترین و آشکارترین این اضافات که در متن تاسوعات یا رساله درس-گفتارهای افلوپین جمع‌آوری آملیوس وجود ندارد خود لفظ میمر است که برای تقسیم‌بندی فصول در *اثولوجیا* به کار رفته است. اصل این واژه سریانی است، اما توسط اعراب در قرن دوم هجری (نهم میلادی) نیز به کار می‌رفته است.

بنابراین چنانچه

شیوه‌ای از ترجمه همراه با دخل و تصرف و حذف و اضافات و شرح در رساله *اثولوجیا* به کار رفته که به نوبه خود نشان دهنده حداقل نوعی از سبک ترجمه در عصر نهضت ترجمه است.

۲) در پاسخ به پرسش دوم از سؤالات آغازین این بحث باید گفت ترجمه رساله *اثولوجیا* نیز از این دست ترجمه‌هاست؛ شرح مطالب به ترجمه اضافه شده، در برخی موارد نظر *اثولوجیا* که امروزه می‌دانیم از آن افلوپین است با نظر دیگری درباره نفس جابه‌جا می‌شود که ما امروزه می‌دانیم آن نظر دیدگاه ارسطوست (*اثولوجیا*، میمر سوم، ص ۵۵-۵۴). این نکته نشان می‌دهد که مطالب نه برای ترجمه صرف، بلکه با ذهنیتی خاص و برای مقصدی از پیش تعیین شده تقریر شده‌اند. در مقدمه نیز بحث اقامیم مطرح شده که محتوایی افلوپینی دارد و بحث علل اربعه مطرح شده که محتوایی ارسطویی دارد (*همان*، مقدمه، ص ۷-۴) این نکته نشان می‌دهد که نویسنده مقدمه نیز ذهنیتی دوگانه مبتنی بر آراء ارسطو و افلوپین داشته است.

اثولوجیا نیز به همراه گفته‌هایی از شیخ یونانی و رساله‌ای در باب علم الهی آثاری بوده‌اند که به انضمام *مابعدالطبیعه* ارسطو در یک مجموعه قرار گرفته‌اند و هدف تألیف این مجموعه همان طور که نویسنده مقدمه بر رساله *اثولوجیا* بیان می‌کند تعلیم الهیات یا علم کلی بوده است (همان، ص ۶). بدین ترتیب آثار سه گانه مذکور در کنار *مابعدالطبیعه* ارسطو قرار گرفته و به عنوان مجموعه‌ای واحد تدریس می‌شده است. نویسنده مقدمه دوبار به کتاب *مابعدالطبیعه* ارسطو اشاره کرده است (همان، مقدمه، ص ۵). یک بار در باب علل اربعه توضیح می‌دهد که قبلاً در کتاب *مابعدالطبیعیات* همین مباحث توضیح داده شده است. بار دیگر اشاره می‌کند که مباحث مقدماتی پیشتر در کتاب *مطاطافوسیقی* عنوان شده است. این نشان می‌دهد که *اثولوجیا* پس از *مابعدالطبیعه* ارسطو ترجمه شده و بسیاری مطالب که در آن به تفصیل مطرح شده در مقدمه *اثولوجیا* به اختصار عنوان شده است. همچنین مجموعه فوق به صورت متون درسی و به قصد تعلیم الهیات جمع‌آوری شده بود. دلیل دیگر بر این مسئله که *اثولوجیا* پس از *مابعدالطبیعه* جمع‌آوری شده ابتدای میمر نخست است؛ جایی که این‌گونه آغاز می‌شود:

اما بعد؛ قد بان و صح... (همان، ص ۱۸) اما بعد؛ آشکار شد که...

این نشان می‌دهد که *اثولوجیا* بلافاصله پس از متن *مابعدالطبیعه* در یک مجموعه انتخاب شده است. سفارش ترجمه این کتاب و قرار دادن آن در مجموعه‌ای در کنار *مابعدالطبیعه* ارسطو نشان دهنده هدف آشکار تعلیمی کندی و حلقه مترجمان او بوده است.

۳) در پاسخ پرسش سوم باید گفت آیا کندی و ابن ناعمه از مؤلف حقیقی متن مرجع اطلاع داشته‌اند؟ در همان شروع مقدمه، این اثر به فرفورئوس نسبت داده شده، یعنی اصل کتاب را از آن ارسطو دانسته‌اند و معتقد بودند که فرفورئوس آن را تفسیر نموده است و نهایتاً رساله *اثولوجیا* از نظر ایشان ترجمه‌ای از تفسیر فرفورئوس بر الهیات ارسطو عنوان شده است (همان، ص ۳).

چرا چنین انتسابی صورت گرفته است؟ در ابتدای مقاله گفته شد که اگر منبع اصلی *اثولوجیا* همان متن نه گانه‌های افلوپین با گردآوری فرفورئوس باشد چرا حلقه کندی آن را تفسیر الهیات ارسطو می‌داند؟ تا آنجایی که در چند کتاب مرجع پیرامون *اثولوجیا* تفحص کرده‌ایم به این پرسش با این رویکرد پراخته نشده است. چند فرض ممکن را می‌توان برای انتساب *اثولوجیا* به ارسطو در نظر گرفت:

۳ الف) از یک طرف مفهوم مرجعیت ارسطو به عنوان معلم اول و افاضل فلاسفه نزد متفکران مسلمان که در عصر گردآوری *اثولوجیا* شکل گرفته بود که در متن *اثولوجیا* نیز از او با عنوان افاضل فلاسفه یاد شده است (همان، ص ۵۴). از طرف دیگر، اعتقاد به واحد بودن حقیقت فلسفی و عقلی باعث می‌شد که حلقه‌کنندی و دیگر مترجمان، تمامی آراء عقلی معتبر را به ارسطو نسبت دهند؛ کما اینکه رساله در باب خیر محض نیز که در حلقه‌کنندی ترجمه شد و در واقع برگرفته از رساله *اصول الهیات* پرکلوُس است نیز در مجموعه متون تعلیمی کنندی قرار داشت. تمام این آثار به عنوان مجموعه واحد الهیات ارسطویی برای تعلیم علم کلی (همان، ص ۵) در نظر گرفته شده بود و آراء و نظریات مختلف این مجموعه هر چند مخالف نظریات ارسطو بودند و امروزه ما آنها را نظریات نوافلاطونی به شمار می‌آوریم نیز به ارسطو منتسب می‌شد. از آنجایی که فلاسفه جهان اسلام حقیقت فلسفه و دین را حقیقتی واحد و ارسطو را مرجع فلسفه می‌دانستند سعی داشتند تا ارسطو را الاهی جلوه دهند؛ به عبارت بهتر آنها ارسطو را حکیم الاهی می‌دانستند.

از طرف دیگر منطق ارسطو به عنوان ابزار و روش سنجش صحیح از خطا و حق از باطل پذیرفته شده بود؛ به گونه‌ای که منطق و استفاده از برهان در کتاب *اثولوجیا* مشهود است و آن را از آثار افلوپین متمایز می‌کند؛ به نحوی که در تاسوعات موارد بسیاری از تمثیل و اساطیر و خدایان و داستان‌های یونانی استفاده شده، ولی در *اثولوجیا* چنین مواردی دیده نمی‌شود و در همه موارد متکی بر استفاده از روش مناظره با اقوال مخالف بر اساس برهان است.^{۱۰}

۳ ب) این انتساب در واقع ریشه‌ای جدا از تفکر مسلمانان نیز داشت که به تفکر فلاسفه نوافلاطونی به ویژه حوزه اسکندریه باز می‌گردد. البته پیش از آن *فرفوریوس* در حوزه روم نیز سعی در جمع کردن آراء ارسطو و افلاطون داشت. کتاب *ایساغوجی* وی در جهان اسلام ترجمه رساله او در باب کلیات خمس ارسطو بود یا *سیریانوس* که بر طبیعیات ارسطو شرح نوشته است. البته به خلاف مسلمانان نزد آنها مرجعیت از آن افلاطون بود؛ اما فلاسفه اسکندرانی و *آمونوس* تأثیر بسیاری در این زمینه داشتند؛ وی سعی کرد که الاهیات ارسطو را افلاطونی کند (شایگان، ص ۱۶۹-۱۶۸). *مسلمین فرفوریوس* را صرفاً مفسر ارسطو می‌دانستند و متن منبع *اثولوجیا* یا همان تاسوعات را که گردآوری *فرفوریوس* بوده نیز به همین

دلیل تفسیری بر اثر ارسطو فرض می‌کردند و سعی داشتند در متن اثولوجیا بین آراء رساله منبع و الهیات ارسطو سازش برقرار نمایند و در برخی موارد نیز به جرح و تعدیل مطالب دست بزنند. فهم نوافلاطونی از فلسفه ارسطو در برخی موارد *اثولوجیا* هم وجود دارد. *اثولوجیا* و نیز رساله در باب خیر محض آثاری نوافلاطونی هستند که در تاریخ اندیشه اسلامی به عنوان دو رساله مرجع مورد استفاده اندیشمندان مسلمان بوده‌اند و در عین حال آراء این دو رساله همگام و نیز به عنوان جزئی از فلسفه غالبی قرار گرفته که به ارسطو نسبت داده می‌شده است. به عنوان نمونه در کتاب *اثولوجیا* مفهوم کمال از ارسطو اخذ شده، ولی در آن تصرف شده و رنگ و مایه نوافلاطونی به خود گرفته است؛ بدین معنی که کمال از مفهوم صورت ارسطویی خارج شده و به معنی فاعل به کار رفته است (بدری، *اثولوجیا*، میمر سوم، ص ۵۵-۵۴).

نمونه دیگر مفهوم قوه و فعل در باب نفس است که به ظاهر مفاهیم ارسطویی است، اما در *اثولوجیا* رنگ و مایه نوافلاطونی به خود گرفته است (همان، میمر هشتم، ص ۱۲۰-۹۹). این دو نمونه و مواردی دیگر از این دست در کتاب *اثولوجیا* نشان می‌دهد که این کتاب مفاهیم ارسطویی را از خلال مفاهیم نوافلاطونی تبیین کرده است. در مجموع می‌توان گفت ارسطویی که مسلمانان می‌شناختند دقیقاً همان ارسطوی تاریخی نیست، بلکه او را از دریچه مفاهیم تفاسیر نوافلاطونی می‌شناختند و به همین علت آراء نوافلاطونی نیز به وی منتسب بوده است. جمع بین آراء افلاطون و ارسطو منحصر به جهان اسلام یا کتاب *اثولوجیا* نیست، بلکه در بین فلاسفه دوره یونانی‌مآبی نیز چنین امری مرسوم بوده است (رک. Routledge).

۴) در پاسخ پرسش چهارم باید چند مسئله را تحلیل کرد: *مابعدالطبیعه* ارسطو از جمله آثاری بود که در عصر ترجمه به زبان عربی ترجمه شد و دوازده کتاب از چهارده کتاب آن در قرن سوم هجری/نهم میلادی در دسترس مسلمانان بوده است. یوستاتیوس (اسطاط) که از مترجمان حلقه کندی بوده تمامی کتاب *مابعدالطبیعه* را ترجمه کرده بود (فخری، ص ۳۵).

نگاهی به کتاب *مابعدالطبیعه* نشان می‌دهد: ۱) مباحث آن امور عامه الاهیات هستند که البته به مبادی عالی موجود و جواهر مفارق که از جمله مباحث امور خاص الاهیات هستند نیز می‌پردازد. کتاب *لام مابعدالطبیعه* ارسطو به مباحث الاهیات بالمعنی الاخص پرداخته است (بدوی، *ارسطو عند العرب*، ص ۱۱-۱). ۲) مباحث به توحید در معنای دینی آن

نمی‌پردازد چرا که در تفکر یونانی به طور کلی و به طریق اولی نزد ارسطو اساساً مفهوم توحیدی از خداوند و خلقت عالم مطرح نبوده است.

به نظر نگارنده، انگیزه فلاسفه مسلمان از پرداختن به الاهیات، طرح مسائل مربوط به خدا، اثبات ذات و صفات او، علم الاهی، فاعلیت و اراده الاهی، خلقت عالم و معاد بوده است. به عبارت دیگر، هدف و انگیزه آنها پرداختن به الاهیات در معنای امور خاص بوده است. فلاسفه مسلمان وقتی با مباحث کتاب *مابعدالطبیعه* ارسطو مواجه شدند، مفاهیم توحید، خلقت و معاد را در آن مشاهده نکردند؛ بنابراین در آثار دیگری در جستجوی این مفاهیم برآمدند. از جمله آثاری که دربرگیرنده مفاهیم توحید، صدور عالم و بازگشت نفس به سوی مبدأ عالم است منبع رساله *اثولوجیا* بود. به همین دلیل حلقه کندی آن را ترجمه و تألیف کرد، مفاهیم شرک آمیز یونانی را از آن زدود؛ به عنوان مثال متن *تاسوعات* افلوپین در مواردی به خدایان و اساطیر یونانی اشاره کرده در حالی که هیچ کدام از آنها در متن *اثولوجیا* دیده نمی‌شود (رک. Plotinus) و متفکران مسلمان به واسطه مرجعیت ارسطو *اثولوجیا* را ادامه و تکمله *مابعدالطبیعه* ارسطو در نظر گرفتند. این کتاب از نظر مترجم و مؤلف آن اثری در باب ربوبیت بوده است. بنابراین می‌بایست آن را پس از الاهیات ارسطو که بیشتر به مباحث الاهیات عامه می‌پرداخت جای می‌دادند.

۵) به نظر نگارنده، فلاسفه مسلمان الاهیات بالمعنی اعم را از *مابعدالطبیعه* ارسطو، اما الاهیات بالمعنی الاخص را از نوافلاطونیان اخذ کردند؛ زیرا ساختار عالم از نظر نوافلاطونیان مبتنی بر وحدت انگاری (Monism) بود و مسلمانان با استفاده از چنین ساختار فلسفی می‌توانستند ذات، صفات و افعال خدا و بحث خلقت را تبیین کنند، درحالی که در آراء ارسطو چنین مباحثی وجود نداشت. استفاده از *اثولوجیا* نیز در همین جهت معنی‌دار می‌شود. همان‌طور که پیشتر ذکر شد فلاسفه مسلمان ارسطو را بیشتر از طریق تفاسیر فلاسفه نوافلاطونی و شارحان مشایی وی مانند اسکندر افرویدیسی می‌شناختند تا جایی که الاهیات بالمعنی اعم را که از *مابعدالطبیعه* ارسطو اخذ کرده بودند نیز از طریق تفاسیر نوافلاطونی و مشائیونی با تفکرات افلاطونی شناختند و مباحث ارسطو را به نحو افلاطونی شده درک کردند. شاهدهی بر این مدعی ابن‌رشد است. وی که مترجم زبان یونانی به زبان عربی و مفسر آثار ارسطو بود شدیداً با برداشت‌های مشائیون مسلمان از جمله ابن‌سینا از ارسطو مخالفت

می‌کرد، چرا که به نظر وی آنها آراء اصیل ارسطو را درک نکرده بودند (ابن‌رشد، ص ۷-۱؛
الاهوانی، ص ۷۹۵ و ۷۹۷).

خاتمه

در پایان باید اظهار داشت که کتاب *اثولوجیا* یکی از منابع فلسفی است که از عصر ترجمه به
جامانده و به‌رغم انتساب آن به ارسطو امروزه اثبات شده که برگرفته از آراء افلوپین است که
مسلمانان در راستای هدف تبیین عقلانی مبانی دینی خود آن را گردآوری کردند و به نظر
نگارنده چون حجیت عقلانی را از آن ارسطو معلم اول دانسته، *مابعدالطبیعه* او را از بحث‌های
الاهیات بالمعنی الاخص غنی نمی‌دانستند و از طرف دیگر به سبب شأن ارسطو در ذهن ایشان به
عنوان حکیمی الهی نمی‌توانستند تصور کنند که وی به مباحث الاهیات بالمعنی الاخص
نپرداخته معذک به ترجمه آثاری از جمله *اثولوجیا* مبادرت نمودند که مناسب بحث‌های
الاهیات بالمعنی الاخص مانند ذات و صفات و افعال خدا و بحث خلقت بود و بدین جهت
اثولوجیا را در تکمیل *مابعدالطبیعه* ارسطو در یک مجموعه و منتسب به وی قرار دادند. به نظر
نگارنده از آنجا که مسلمانان منطق ارسطویی را به عنوان روش صحیح عقلی پذیرفته بودند و در
آغاز بحث‌های فلسفی خود به منطق می‌پرداختند بنابراین کتاب *اثولوجیا* از نظر روش رنگ و
مایه ارسطویی به خود گرفت و همچنین از مفاهیم ارسطویی هم در کتاب *اثولوجیا* بهره گرفته
شده است. از نظر محتوی مفاهیم وحدت انگارانه افلوپینی مانند احد، صدور و فیض که با
توحید و الاهیات بالمعنی الاخص مسلمانان سازگاری داشت کتاب *اثولوجیا* بیشتر رنگ و مایه
نوافلاطونی دارد. بنابراین ماهیت دوگانه کتاب *اثولوجیا* که نظر مختار راقم این سطور بر آن است
از همینجا ناشی می‌شود: *اثولوجیا* از یک طرف با حجیت و اعتبار ارسطو به ویژه منطق وی
روبه‌رو بوده و از طرف دیگر خلا مسائل الاهیات بالمعنی الاخص باعث شده که مسلمانان از
آراء افلوپین استفاده کنند و به همین دلیل کتاب *اثولوجیا* گردآوری شده است؛ به عبارت دیگر
این کتاب به لحاظ روش ارسطویی است یعنی از برهان استفاده کرده، اما به لحاظ محتوای
افلوپینی است؛ حتی در مواردی که به نظر می‌رسد که در *اثولوجیا* از مفاهیم ارسطویی استفاده
شده آن مطالب رنگ و مایه افلوپینی و نوافلاطونی پیدا کرده است.

توضیحات

۱. منظور منابعی است که در کتاب افلوطین عندالعرب آمده و شامل (۱) *اثولوجیا*؛ (۲) *رساله فی العلم الالاهی* و (۳) قطعات متفرقه از شیخ یونانی است. در دوره معاصر معلوم شده است که این آثار از آن افلوطین است بنابراین غربی‌ها از آنها به عنوان افلوطین عربی یاد می‌کنند، زیرا آنها افلوطین یونانی را با *تاسوعات* گردآوری فروریوس و درس-گفتارهای افلوطین گردآوری آملیوس می‌شناسند و از آنجا که سه رساله مذکور با آثار اصلی افلوطین به زبان یونانی اینهمانی ندارد و تفاوت‌های زیادی دارد بنابراین این سه رساله را به نام افلوطین عربی (Plotinus Arabic) می‌شناسند. منظور آدامسن از افلوطین عربی همین سه رساله‌ای است که در جهان اسلام وجود داشت، ریشه آنها از آراء افلوطین است ولی با آثار اصلی افلوطین متفاوت است (Adamson, pp.6-9).

2. Paraphrase

۳. عبارت *اثولوجیا* چنین است: واحد محض علت همه چیزهاست و هیچ یک از یک آنها نیست بلکه او مبدأ و شیء است و او اشیا نیست بلکه اشیا، همه در اوست و او در چیزی نیست، زیرا همه چیز از او پدید می‌آید و ثبات و قوام و بازگشتش به اوست. عبارت *تاسوعات* چنین است: واحد همه چیز است و درعین حال هیچیک از چیزها نیست. زیرا اصل و مبدأ همه چیز نمی‌تواند خود آن چیزها باشد، بلکه او بدین معنی همه چیز است که همه چیزها از او و در تلاش رسیدن به او هستند؛ یا بهتر است بگوییم همه چیز هنوز در او نیستند بلکه خواهند بود (Plotinus, p.59).

۴. عبارت *اثولوجیا* چنین است: واحد حق که فوق تمام است چون شیء تام را پدید آورد، شیء تام به علت خود، روی آورد و چشم به او افکند و از او پر از نور و بهاء شد، در نتیجه عقل گردید، اما واحد حق هویت عقل را در نهایت سکون و بی حرکتی ابداع کرد....

عبارت *تاسوعات* چنین است: زیرا واحد حق، عقل را ابداع کرد در حالی که بی حرکت بود و عقل نیز نفس را ابداع کرد بدون اینکه حرکت کند. جز اینکه واحد حق، هویت

عقل را ابداع کرد و عقل صورت نفس را از هویتی که از واحد حق توسط هویت عقل ابداع شده بود ابداع کرد (Armstrong, Tr, Ennead V, P 59-61).

۵. عبارت *اثولوجیا* چنین است: و اما نفس، چون معلول معلول بود نمی توانست فعلش را بدون حرکت انجام دهد، بلکه نفس فعلش را با حرکت انجام داد و صنمی را ابداع کرد و فعل او به این دلیل صنم نامیده می شود ...

عبارت *تاسوعات* چنین است: ولی نفس در حال سکون پدید نمی آورد بلکه تصویر خود را در حالی می آفریند که حرکت می کند. مادام که به آنچه او را پدید آورده می نگرد از آن آکنده می گردد ولی همین که در جهت مخالف پیش می رود به عنوان تصویر خود نفس حساس و نباتی را پدید می آورد (Armstrong, Tr, Enneads V, P 61).

۶. عبارت *اثولوجیا* چنین است: اگر کسی بگوید: چگونه ممکن است که اشیا در واحد بسیطی که هیچ دوئیت و کثرتی به موجود او راه ندارد موجود باشند، می گوئیم: به این دلیل که او واحد محض و بسیط است و هیچ چیز در او نیست. پس چون واحد محض است تمام اشیا از او پدید آمده و چون هویتی از هویات نیست، هویت از او پدید آمد. عبارت *تاسوعات* چنین است: ولی چگونه ممکن است که از این واحد که خود بسیط است و اختلاف و ثنویتی به او راه ندارد چیزهایی کثیر پدید آیند؟ بدینسان چون هیچ چیز در او نبود، همه چیز می تواند از او برآید؛ و برای اینکه هستی پدید آید، واحد خود نمی توانست هستی باشد بلکه تنها می توانست پدید آورنده هستی باشد و هستی به اصطلاح نخستین دگرگونی است (Armstrong, Tr, Enneads, V, P 59).

۷. عبارت *اثولوجیا* چنین است: و می گوئیم و سخن کوتاه می کنیم: چون او چیزی از چیزها نبود، همه چیز از او منبجس شد؛ جز اینکه هر چند همه چیز از او منبجس شد لکن هویت نخستین یعنی هویت عقل ابتدا و بدون واسطه از او منبجس شد سپس همه هویت های اشیا که در عالم برین و عالم فرودین اند به واسطه هویت عقل و عالم عقلی از او منبجس شد.

در *تاسوعات* متناظر با این نکته مطلبی وجود ندارد.

۸. *اثولوجیا*، خداوند یا همان اقوم اول یا احد افلوپین را با عناوین مختلفی نام گذاری کرده است؛ نورالانوار، خیر محض، فعل محض، واحد محض، فوق تمام یا فوق کمال، انیت نخستین و باری، علت نخستین است. نگاه کنید به:

اثولوجیا، ص ۲۲ و ۱۱۹؛ ۲۶ و ۳۶؛ ۵۱؛ ۱۱۲ و ۱۳۴؛ ۵۶ و ۱۰۸؛ ۲۷ و ۵۱؛ ۲۷ و ۳۴ و ۵۱. تعبیر نور برای خداوند در آیه سی و پنجم سوره نور به کار رفته است. مفهوم خیر محض از تعابیر افلاطون است. نگاه شود به: Plato, *Republics*, VII, 504 E- 509 E. کلمه باری توسط کندی و مترجمان مسلمان برای خداوند به کار رفته است. برای کندی نگاه شود به:

رسائل الکندی الفلسفیه، تحقیق محمد عبدالهادی أبو ریده، مصر، دار الفکر العربی، مطبعه الاعتماد، ۱۹۵۰، ص ۱۸۳.

تعبیر واحد محض را خود مترجم *اثولوجیا* برای احد (۴۷) *تاسوعات* افلوپین به کار برده است.

تعبیر انیت نخستین را نیز مترجم در برابر ذات نخستین *تاسوعات* افلوپین به کار برده است.

فوق تمام یا فوق کمال نیز توسط مترجم برای مفهوم افلوپینی احد به کار برده است. علت نخستین و فعل محض مفاهیم ارسطویی است که در *تاسوعات* افلوپین نیز آمده است و مترجم در متن *اثولوجیا* از آنها استفاده کرده است.

9. Paraphrastic

۱۰. در *اثولوجیا* در اغلب موارد از برهان استفاده شده و همچنین شیوه ناظره و پاسخگویی این کتاب به اقوال گذشتگان و مخالفان بر برهان متکی است. برای نمونه مراجعه شود به: *اثولوجیا*، بدوی عبدالرحمن، ص ۲۹، ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۳۴، ۳۶، ۳۹، ۴۳، ۴۴، ۴۹، ۵۴، ۵۷، ۵۸، ۶۱، ۶۵، ۷۱، ۷۴، ۷۸، ۷۹، ۸۲، ۹۰، ۹۷، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۳، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۱۲، ۱۱۸، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۵، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳. در این موارد از عباراتی نظیر فان قال قائل، فان سأل سائل و ان هذا فنقول

استفاده شده است. همه این موارد نشان دهنده حالت مناظره‌ای کتاب *اثولوجیاست* و به جز این موارد کتاب در همه نکات از برهان برای اثبات مطالب استفاده کرده است.

منابع

- ابن رشد، محمد بن احمد، *تلخیص مابعدالطبیعه*، به تصحیح عثمان امین، قاهره، ۱۹۵۸.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، *المبدأ و المعاد*، باهتمام عبدالله نورانی، تهران، انتشارات مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مگ گیل، ۱۳۶۳.
- ارسطو طاليس، النفس، نقله الى العربيه الدكتور احمد فواد الاهواني، دار احياء الكيت العربيه، الطبع الثانيه، ۱۹۶۲.
- الاهواني، احمد فؤاد، *ابن رشد، ترجمه غلامرضا اعوانی در کتاب تاریخ فلسفه در اسلام*، زیر نظر م.م. شریف، ج ۱، تهران، نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲.
- الکندی، *رسائل الکندی الفلسفیه*، تدوین م. ا. ه. ابوریده، ج ۱ و ۲، قاهره، ۱۹۵۳-۱۹۵۰.
- بدوی، عبدالرحمن، *افلاطون فی الاسلام*، بیروت، و کاله المطبوعات، ۱۹۷۸.
- _____، *افلوطين عند العرب*، قم، بیدار، ۱۴۱۳ ق.
- _____، *افلاطون المحادثه عند العرب*، بیروت، و کاله المطبوعات، ۱۹۷۶.
- _____، *ارسطو عند العرب*، و کاله المطبوعات، الطبعه الثانيه، ۱۹۷۸.
- بلینوس حکیم، *سرالخلیقه و صنعہ الطبیعه لکتاب العلیل*، تحقیق اورسولا وایسر، معهد التراث العربی، حلب، جامعہ حلب، ۱۹۷۹.
- شایگان، یگانه، *انتقال فلسفه یونانی به عالم اسلامی*، ترجمه سید جلال الدین مجتبیوی، در کتاب *تاریخ فلسفه اسلامی*، زیر نظر سید حسین نصر و الیور لمان، تهران، حکمت، ۱۳۸۳.
- صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم شیرازی، *الاسفار الاربعه*، ج ۶ و ۸، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۳۸۳ ق.
- عباسی حسین آبادی، حسن، *نقد و تکمیل کتاب سیر منطق در جهان اسلام*، نوشته نیکلاس رشر، پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه امام صادق، ۱۳۸۱.
- فخری، ماجد، *سیر فلسفه در جهان اسلام*، میراث یونان و اسکندریه و خاور زمین، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.

گوتاس، دیمیتری، فکر یونانی، فرهنگ عربی: زمینه‌های اجتماعی - سیاسی نهضت ترجمه در خلافت عباسی (قرن دوم تا چهارم هجری)، ترجمه فرهاد مشتاق صفت، تهران، کتاب روز، ۱۳۸۰.

- Adamson, Peter *The Arabic Plotinus, A philosophical Study of Theology of Aristotle*, Duckworth, London, 2002.
- Andress G. and P.Kurk, *The Circle of Al-kindī*, G. Endress, Research, Leiden, Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism, School CNWS, 1997.
- Aristotle, *Metaphysics*, translated by D. Ross, Great Books, London, 1956.
- Baumstark, A., *On the Beginning History of Othologia of Aristotle*, Deutche Literatur Zeitung, 1880.
- D'Ancona Costa, C., "Porphyry, Universal soul and The Arabic Plotinus," Arabic Sciences and.
- _____, *Was Ist Philosophie im Mittelalter*, edites by J. A. Aer tsen ans A.Speer, Miscellanea Medivalia, Berlin, 1998.
- Folkman, Peter, *Enneads and Theology of Aristotle*, Paideia, 1924.
- Henry, Paul, "Vers la reconstitution de l'enseignement oralde plotin", Academie Royale de Belgique, *Bulletinde la Classe des letters*, t.XX , 8, Séance du 7 Juin Bruxelles, 1937.
- _____, Translated by G. Lewis, Oxford University Press, London, 1959.
- Jaeger, Werner, *Humanism and Theology*, Marquette University Aristotelian Society, 1943.
- Lewis, G.L., *A Re - examination of the So - Called "Theology of Aristotle"*, Unpublished D.Phil, Thesis, Oxford, 1949.
- Plotinu, *Enneads*, Translated by A. H. Armmstrong, Loab, 1966-1988.
- Rosé, Valentine, *Deutsche Literatur Zeitung*, Berlin, 1883.
- Routledge, *Encyclopedia of Philosoph*, Routledge, 2000.
- Stern, S. M., "The First in Thought Is the Last in Action": The History of a Saying Attributed to Aristotle", *Journal of Semitic Studies* 7, 1962.
- Zimmerman, F. W., *The Origins of the So - called Ttheology of Aristotle*, in Kraye et al. 1986.

فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت
دانشگاه شهید بهشتی، بهار ۱۳۸۷

Research Journal of Islamic Philosophy and
Theology of Shahid Beheshti University

معرفی اومانیسم در اندیشه مارسیلیو فیچینو

دکتر احمد علی اکبر مسگری*
معصومه سلیمانی**

چکیده

در مقاله حاضر مبانی اومانیستی آراء مارسیلیو فیچینو، فیلسوف فلورانس عصر رنسانس، مورد پژوهش، تحلیل و بررسی قرار می‌گیرد. آموزش و مطالعه زبان و ادبیات کلاسیک و ترجمه متون بسیاری از دو زبان لاتین و یونانی، سبک نوشتاری سلیس و روان و الگو قرار دادن نویسندگان کلاسیکی همچون سنکا در تألیف آثاری از قبیل مجموعه نامه‌ها، علاقه به شعر و جایگاه ویژه شعرا و انسان محوری از جمله مواردی است که با توجه به آن فیچینو را باید در رده اومانیست‌ها جای داد. از نظر فیچینو، انسان به دو لحاظ از جایگاه برتری نسبت به سایر موجودات برخوردار است: (۱) به لحاظ وجودی و (۲) به لحاظ معرفت شناختی. در این مقاله سعی بر این است برتری انسان از هر دو منظر مورد بحث و بررسی قرار گیرد. در خلال تحلیل این مبانی، تبیین موارد حاکی از تأثیر پذیری فیچینو از مکتب‌ها و نحله‌های فکری قدیم و ادیان اسرار آمیز از مسائل دیگری است که شایان ذکر می‌باشد. واژگان کلیدی: رنسانس (Renaissance)، ادیان اسرار آمیز (Mystery Religions)، نفس (anima)، شناخت روحانی و عرفانی (gnosis)، عقل (intellect)، میل طبیعی (appetites naturalis)

a-aliakbar@sbu.ac.ir
masoome.soleymani@gmail.com

* استادیار گروه فلسفه دانشگاه شهید بهشتی
** دانشجوی دوره دکتری رشته فلسفه دانشگاه شهید بهشتی

مقدمه

مارسیلیو فیچینو (Marsilio Ficino) متولد قریه کوچکی در حوالی شهر فلورانس (۱۴۳۳-۱۴۹۹ م) است و آثار متنوع کلامی و فلسفی از قبیل *الهیات افلاطونی درباره فناپذیری نفس* (Platonism Theologiam de immortalitate animorum) مجموعه نامه ها، دفاعیه در باب مذهب مسیحی (De Christiana Religione) و رساله‌هایی در زمینه پزشکی و ستاره‌شناسی دارد. ترجمه لاتین مجموعه آثار افلاطون و شارحان او همچون افلوپین و اخلاش فروریوس و پروکلس تحت نظارت او انجام شد. وی با آثار و عقاید بسیاری از فلاسفه یونان باستان و نویسندگان لاتین قدیم و فلاسفه مسیحی همچون دیونیسوس آریوباگی (Dionysius Areopagus)، اوگوستینوس، توماس آکوئینی و فلاسفه مسلمانی از قبیل ابن سینا و آثار منتسب به هرمس و زرتشت آشنا و در بسیاری از افکار و آرائش متأثر از آنها بوده است (Copenhaver, & Schmitt, p.144).

در عصر رنسانس^۱ اصطلاح اومانیزم (humanista) به معلمان «مطالعات علوم انسانی» (studia humanitatis) اطلاق می‌شد و مراد از این علوم برنامه‌های آموزشی و تربیتی از قبیل علم صرف و نحو، شعر، تاریخ، علم معانی بیان و فلسفه اخلاق بود. اصطلاح «مطالعات علوم انسانی» پیش از این دوران، در روم باستان نیز توسط نویسندگانی از قبیل سیسرون استعمال و در واقع از آن دوران وام گرفته شده است و در ادبیات باستانی نیز علمی از قبیل دستور زبان، معانی بیان، شعر، تاریخ و فلسفه اخلاق را شامل می‌شد. از این جهت اومانیزم‌های عصر رنسانس ادامه دهنده راه نویسندگان کلاسیک می‌باشند (Kristeller, Humanism and Scholasticism in the Italian Renaissance Thought and the, p.3, "Renaissance", p.56; Kristeller, Renaissance Thought and the, p.3, "Renaissance", p.56; Kristeller, Renaissance Thought and the, p.3, "Renaissance", p.56).

در بین این علوم، تنها جنبه از آموزش‌های اومانیزم‌ها که به قلمرو فلسفه مربوط می‌شود دیدگاه‌های اخلاقی آنهاست و از جمله دلایل ذکر نام آنها در کتب تاریخ فلسفه گرایش آنها به این علم بوده است، گرایشی که حاصل آن رساله‌ها و دیالوگ‌های اخلاقی گوناگون با موضوعات متنوعی از قبیل خیر اعلی، فضایل اخلاقی، گناه، هوای نفس، علو مقام انسان، رابطه تقدیر و سرنوشت با اختیار و آزادی انسان، جایگاه رفیع انسان در نظام هستی و برتری او نسبت به سایر موجودات و موضوعاتی از این دست می‌باشد. مطالعه کتب اخلاقی اومانیزم‌ها مبین این امر است که آراء و عقاید آنها در این زمینه از بین فلاسفه باستان بیش از همه متأثر از

دیدگاه های اخلاقی ارسطو، افلاطون و فلاسفه افلاطونی و اپیکوری و رواقی بوده است (Kraye, *The Philosophy of the Italian Renaissance*, pp. 19-21).

جنبش اومانیزم (Humanism) از جمله جریان‌های فکری عصر فیچینو، در کنار فلسفه ارسطویی و فلسفه افلاطونی بود که بیش از همه در ایتالیا و سپس در سایر کشورهای اروپایی رواج یافت. تفکرات اومانستی را در بین بسیاری از اندیشمندان، نویسندگان و شاعران ایتالیایی (پترارکا)، هلندی (اراسموس)، آلمانی (رودولف آگریکولا) و انگلیسی (توماس مور) و پاپها (پاپ پیوس دوم) شاهد هستیم. بوکاچو (Giovanni Boccaccio) (۱۳۷۵-۱۳۱۳)، شاعر و نویسنده معروف ایتالیایی قرن چهارم میلادی، در تألیف آثارش از مشهورترین شاعران، تاریخ نویسان و نامه‌نویسان لاتینی زبان الهام گرفت. پترارکا (Francesco Petrarca) (۱۳۷۴-۱۳۰۴) با آثار و تألیفات فلسفی و تاریخی‌اش، فرهنگ دوران باستان را زنده نمود و در سرودن اشعار از انواع شعر لاتینی تقلید نمود (بورکهارت، ص، ۱۸۸-۱۸۶). ایتالیاییان از نظر برخی محققان «نخستین قوم مدرن اروپایی بودند که درباره آزادی و ضرورت اندیشیدن آغاز به کار کردند» و بر استقلال فرد انسانی اصرار ورزیدند و با التفات بر ارزش‌های انسانی و علو مقام او راه خود را از مسیحیت رسمی که بر تحقیر انسان تأکید داشت، جدا نمودند و به جای جزم‌گرایی دینی بر تسامح و تساهل و بر عقلانیتی متفاوت از عقلانیت مدرسی اصرار ورزیدند (همان، ص، ۴۴۷-۴۴۶؛ ایلخانی، ص ۵۷۲-۵۷۰).

۱. فیچینو و اومانیزم

فیچینو را می‌توان اومانست دانست؛ از جمله ادله‌ای که فیچینو را با توجه به آن می‌توان در زمره اومانست‌ها جای داد، موارد زیر قابل اشاره است:

یادگیری و مطالعه زبان و ادبیات کلاسیک یونان و روم و ترجمه متون بسیاری از این دو زبان
 زبان لاتین زبان آموزشی، دانشگاهی، مکاتبات و مکالمات بین‌المللی و زبان ادبیات و پژوهش اومانست‌ها بود، به گونه‌ای که خواندن آثار نظم و نثر شاعران و نویسندگان رومی به زبان اصلی و تحریر مطالب به زبان لاتین از وظایف معلمان مطالعات علوم انسانی عصر رنسانس به شمار می‌رفت. مطالعه آثار یونانی قدیم و تعلیم زبان یونانی، علاوه بر زبان لاتین در دانشگاه‌ها و مدارس عصر رنسانس رایج بود و بسیاری از آثار تاریخی، کلامی و فلسفی یونانی به نثر و نظم از

کتابخانه های شرق اروپا به غرب منتقل و برای اولین بار ترجمه شد. امروزه، محققان آشنایی خود با بسیاری از فلاسفه، شعرا، مورخان و تراژدی نویسان یونان باستان از قبیل افلاطون، افلوپین، لوکرتیوس، هومر و تاسیتوس و سوفوکلز را مدیون ترجمه و شروح اومانیست های دوران رنسانس می دانند (Kristeller, *Humanism and Scholasticism in the Italian Renaissance*, pp. 49-55 & Kristeller, *Eight Philosophers of the Italian Renaissance*, pp. 152-158). فیچینو نیز همچون سایر اومانیست های این دوره متون بسیاری را از دو زبان یونانی و لاتین ترجمه کرد و در دسترس اندیشمندان هم عصرش قرار داد. چنانکه با ترجمه مجموعه آثار افلاطون و کتب سایر فلاسفه افلاطونی به لاتین شرایط مطالعه آن آثار به زبان رایج عصر رنسانس را فراهم نمود و از این لحاظ در آشنایی اندیشمندان هم عصرش با عقاید افلاطون تأثیرگذار بود. پیش از ترجمه لاتین فیچینو از آثار افلاطون علاقه مندان به او تنها به ترجمه ناقص و معدودی از آثارش دسترسی داشتند. ترجمه لاتین فیچینو از این آثار تا قرن نوزدهم میلادی مورد اقبال بود (Kraye, *The Cambridge Companion to Renaissance Humanism, Philologists and philosophers*, pp. 142-161).

هماندی و شباهت سبک نوشتاری فیچینو با نویسندگان باستانی یونان و روم

سبک لاتین نوشتاری نامه های فیچینو همچون سایر اومانیست های این دوره تقلیدی از نویسندگان باستانی یونان و روم بود، او زبان لاتین را روان و سلیس می نوشت و در تألیف رساله ها، دیالوگ ها، خطابه ها و نامه های خود به نویسندگان کلاسیک نظر داشت به گونه ای که برخی نامه های او با موضوع تهذیب اخلاقی یادآور نامه های سنکا است. علاوه بر سبک نوشتاری، محتوی نامه های او نیز همان چیزی است که در عصر رنسانس از آن انتظار می رفت؛ نامه نگاری در این عصر زیر شاخه علم معانی بیان (ars dictaminis) به حساب می آمد و از آن در راستای اهداف گسترده تری غیر از مکاتبات شخصی، همچون گزارش اخبار، اعلامیه و بیانیه های سیاسی و رساله های کوتاه علمی و فلسفی استفاده می شد و از جمله دلایل اشغال کرسی دانشگاه ها توسط اومانیست ها و تدریس در مدارس، آگاهی و مهارت آنها در این زمینه بوده است (Kristeller, "Florentine Platonism and its Relations with Humanism and Scholasticism", p. 226). نامه های فیچینو نیز رساله های کوتاهی هستند که نویسنده در آنها عقاید فلسفی و اخلاقی خود را بیان داشته است. وظایف

معلمان، پادشاهان و فلاسفه، فواید و چیستی سعادت، عشق، دوستی، انسانیت، مشیت، شناخت از جمله موضوع‌هایی هستند که فیچینو هر یک از نامه‌های خود را به بحث پیرامون آنها اختصاص داده است. در هر یک از نامه‌های فیچینو، افراد خاصی مورد خطاب قرار گرفته‌اند که از آن جمله باید از خاندان مدیچی، فلاسفه و اومانست‌های عصر رنسانس و دوستان و شاگردان و اعضای آکادمی فلورانس نام برد.

شعر

فیچینو علاقه وافری به بسیاری از شعرای توسکانی زبان قدیم داشت و برخی از آثار دانه را به ایتالیایی ترجمه نمود. شعر برای او و دیگر اعضای آکادمی فلورانس از چنان اهمیتی برخوردار بود که یاکوب بورکهارت این آکادمی را "نه تنها مرکز نیایش فرهنگ و فلسفه بلکه پرستشگاه شعر ایتالیایی" نیز دانسته است (بورکهارت، ص ۲۰۹). فیچینو دو چیز را در شعر مطرود و ناپسند می‌شمارد: ۱) سرودن اشعاری که در وصف آدمیان باشد نه در وصف خدا. بر این اساس در نامه ایی خطاب به دوست شاعرش آلسندرو براکسیسی (Alessandro Braccesi) او را از سرودن اشعار ناخوشایند و در وصف آدمیان فناپذیر و میرا برحذر داشته و توصیه به سرودن اشعاری در وصف خدا می‌نماید (Ficino, *The Letters*, pp. 198-199). همان‌طور که افلاطون در جمهوری هومر و هزیود را به جهت اتصاف اوصاف انسانی و اعمالی خلاف عفت و دینداری از قبیل نیرنگ، غرور و هوی و هوس به زئوس و آپولون و آخیلئوس، سرزنش و به آنان توصیه می‌نماید که در سرودن اشعار موافق دین و خویشنداری تلاش نموده و دیگران را به انجام اعمال دینی ترغیب نمایند (Plato, *The Republic* III, 390-392, pp. 326-328). ۲) ادعای کسانی که شعر را حاصل تکنیک و فنون ادبی و تلاش انسانی می‌دانند نه از جانب خدا (Ficino, *The Letters*, pp. 198-199). فیچینو شعر را به پیروی از متون غیر مسیحی باستان جنون الهی (forur divinus) و الهام از جانب خدا می‌دانست (vera poesis adeo ad Deum)، چنانکه از نظر افلاطون سروده‌های شعرای بزرگ غزلسرا و حماسه‌سرا سخن خدا و شاعر "آلت بی‌اراده و مترجم سخنان خدایی" است (Plato, *Ion*, 534, p. 144). چنین نگرشی نسبت به شعر پس از افلاطون در ادبیات باستانی یونان و روم حضور پررنگ داشته است؛ هوراس شاعر و نویسنده رومی قرن اول پیش از میلاد در رساله کوتاه فن شعر (Ars poetica) از شاعر مجنون (vesanus poeticus)

سخن می گوید و اویدوس شاعر را ملهم از جانب خدا می داند و سیسرون بر این نکته تأکید می -
 ورزد که شعر نه تنها برخاسته از استعداد انسانی نیست بلکه وحی و الهام است، چنین نگرشی به
 شعر، در قرون میانه با فولجنتیوس (Fulgentius) (۵۵۰-۴۸۰) به حیات خود ادامه داد و سرانجام
 به اومانیست‌های عصر رنسانس منتقل شد و در مکتب افلاطونی فلورانس در اواخر قرن چهارده
 میلادی به اوج خود رسید. در بین اومانیست‌ها و نویسندگان مدافع شعر پیش از فیچینو پترارکا،
 بوکاچو، لئوناردو برونی (Leonardo Bruni) (۱۴۴۴-۱۳۷۰) و کریستوفر لندینی (Cristoforo
 Landino) (۱۴۹۸-۱۴۲۴)، طلایه‌دار چنین نگرشی نسبت به شعر و شعرا بوده‌اند. پترارکا الهیات
 را شعر نوشته شده درباره خدا و بوکاچو آن را نشأت گرفته از آغوش خدا می
 دانست (Greenfield, p.25).

اراده آزاد

از دیگر دلایل اومانیست تلقی کردن فیچینو، اعتقاد او به اختیار انسان است. اگر چه فیچینو
 همانند برخی اومانیست‌های این دوره از قبیل پیکو دلا میراندولا (Giovanni Pico Della
 Mirandola) (۱۴۹۴-۱۴۶۳) نویسنده کتاب *خطابه‌ایی در باب شأن انسان* (Oratio de
 Dignitate) یا اومانیست فلورانسی قرن پانزدهم جایناز و متنی (Giannozzo Menetti) مؤلف
 کتاب *در باب برتری و شأن انسان* (On the Excellency and Dignity of Man) اثری در خصوص
 انسان تألیف نمود، محققان او را اولین فیلسوف عصر رنسانس دانسته‌اند که از منظر مابعدالطبیعی
 به بررسی طبیعت و جایگاه انسان در عالم پرداخت و کامل‌ترین سخنان را در ارتباط با اختیار و
 اراده عرضه نمود (Kristeller, Renaissance Thought and its Sources, p.108). عقاید او را در
 این زمینه می‌توان در مجموعه *نامه‌ها و در الهیات افلاطونی* یافت. از نظر فیچینو نه تنها انسان
 موجودی آزاد است، بلکه اختیار آدمی هیچ‌گونه تعارض و منافاتی با مشیت (providentia) و
 علم قبلی خدا (praescientia) ندارد و مشیت تضعیف‌کننده اراده و انتخاب آزاد نمی‌باشد بلکه
 در خدمت آن است. «علل وقایع آتی و نحوه عمل آنها همانند آن وقایع در علم قبلی خدا ثبت
 شده است اراده، آنچه علت رفتار است و نحوه آزادانه به انجام رساندن آن، همانند رفتار برای
 خدا شناخته شده است. زیرا خدا از پیش می‌داند که تو قصد انجام عملی را آزادانه و از روی
 اراده داری، به همان نحو که او از پیش به آنچه قصد انجام آن را داری، آگاه است.»^۲ خدا

هرگز آنچه را خود روزی به انسان عطا نمود و در طبیعتش به ودیعه نهاد، نقض نمی‌کند و در واقع حاکمیت خدا بر موجودات و علم و شناخت قبلی او مطابق با طبیعت و نهاد آنها است (Ficino, *Theologia Platonica De Immortalitate Animorum*, vol 1, p. 208). علم قبلی خدا نسبت به اراده آدمی در انجام فعل و عدم منافات بین این دو را در رساله جمهوری افلاطون نیز شاهد هستیم و فیچینو در اتخاذ چنین نگرشی خود را ادامه دهنده راه افلاطون می‌داند (Ibid). افلاطون در رساله جمهوری در این باره می‌نویسد:

نبوغ شما [از قبل] معین نشده است بلکه شما خودتان نبوغ خود را انتخاب می‌کنید... فضیلت رایگان است و آدمی با گرامی داشتن یا گرامی نداشتن آن سهمش را از آن زیاد یا کم می‌کند، مسؤولیت با انتخاب کننده است و قصور از خداوند نیست (Plato, *The Republic X*, 617, p. 439).

انسان مرکزی، جامعیت و کلیت نفس

از جمله مباحث دیگری که فیچینو را با توجه به آن باید در زمره اومانیستهای عصر رنسانس جای داد، توجه به مرکزیت انسان در جهان هستی و به عبارت دیگر انسان مرکزی است. جهان هستی در تفکر فیچینو از سلسله مراتب پنجگانه خدا (Deus)، عقل (mens)، نفس (anima)، کیفیت (qualitas) و جسم (corpus) تشکیل شده است. هر یک از سلسله مراتب دارای وجود و جایگاه مختص به خود است و هر مرتبه با مرتبه قبل و بعد از خود ارتباط دارد، عقل با خدا و نفس، کیفیت با نفس و جسم و نفس که نفس عاقله (animus) یعنی انسان هم متعلق به آن است، با عقل و کیفیت، با دو عالم متفاوت مجرد و مادی مرتبط است، خصوصیتی که در هیچ یک از دیگر سلسله مراتب هستی نمی‌توان شاهد بود؛ زیرا عقل تنها رو به سوی خدا دارد، و کیفیت نیز برخلاف آن از بیشترین فاصله با امور الهی برخوردار است و تنها نفس عاقله است که حلقه اتصال بین مجردات و مادیات است و از این لحاظ متمایز از دیگر مراتب هستی است (Ficino, *Theologia Platonica De Imortalitate Animorum*, vol 4, p. 284).

علاوه بر مرکزیت انسان در جهان هستی، جامعیت و کلیت نفس به معنای برخوردار از قوای نباتی، حیوانی، ملکی و الهی از دیگر وجوه امتیاز آدمی است. از نظر فیچینو، زندگی انسان تا جایی که با جسم سر و کار دارد و به چیزی غیر از آن نمی‌پردازد، گیاهی و تا جایی که با احساس سرو کار دارد حیوانی و تا جایی که از عقل برای اعمال و افعال انسانی بهره می‌برد،

انسانی و تا جایی که به تحقیق درباره اسرار الهی (divina mysteria) مشغول است ملکی و تا جایی که همه این اعمال را به خاطر خدا انجام می دهد، الهی است (Ibid., pp.240-242).

۲. برخی از مؤلفه های تفکر اومانیستی فیچینو

هرچند که در قسمت قبلی مقاله در مقام ذکر دلایل اومانیست تلقی کردن فیچینو به برخی از مؤلفه های تفکر او اشاره شد اما در اینجا به صورت تفصیلی تر به توضیح برخی از مؤلفه های تفکر اومانیستی او می پردازیم.

چنانکه ذکر شد، اومانیست ها حتی از مخالفت با برخی اصول مسیحیت رسمی ابایی نداشتند و گاه عقاید آنها در باب انسان، مغایر با سنت رایج کاتولیکی بود. آنها به جای تأکید بر تحقیر انسانی که به واسطه گناه باید در انتظار لطف به سر برد، بر توانایی انسان در کسب آن می - اندیشیدند و به جای اصرار بر گناه ذاتی بر میل ذاتی و طبیعی انسان به خدا پافشاری می نمودند. در مسیحیت و در افکار اوگوستینوس، فیلسوف - متکلمی که در شکل دادن به سنت اعتقادی کلیسای غرب مسیحی نقش عمده ای ایفاء نمود، به جهت گناه آدم ابوالبشر و انتقال آن به سایر انسان ها، انسان موجودی ضعیف و ناتوان از کسب نجات دانسته می شود و اختیار جهت کسب نجات و رهایی از ظلمت گناه نقش ندارد بلکه این امر با امداد غیبی و تجسد فعلیت می یابد (ایلخانی، ص ۱۱۲-۱۱۰). این افکار تا مدت های مدیدی در سرتاسر قرون میانه تفکری غالب بود. با گذشت زمان در عصر رنسانس با ظهور اومانیست هایی همچون پیکودلامیراندولا، پترارکا و فیچینو زمزمه های مخالفت شنیده شد، زمزمه هایی که انسان ناامید را به خود امیدوار می ساخت و تصویری الهی و مغایر با نگرش مسیحیت پولوسی - یوحنایی و کلیسای کاتولیک از او ترسیم می نمود. به عنوان نمونه، پیکودلامیراندولا در اثر مشهورش "خطابه ای درباره شأن انسان" که بخش هایی از آن توسط کلیسا طرد شد و خود او بدعت گذار معرفی و مجبور به ترک ایتالیا شد، انسان را نه تنها موجودی ضعیف و ناتوان و دارای ذاتی گناهکار نمی دانست، بلکه به او به عنوان موجود الهی و بهره مند از آزادی اراده جهت انتخاب طریق سقوط و صعود و نزول و تعالی نظر داشت (Draye, pp. 79-80).

علاوه بر او، از نظر فیچینو نیز، نه تنها شاهد چنین ضعف و ناتوانی در خصوص انسان نمی - باشیم بلکه به زعم وی انسان موجود توانمندی است و با به کار بستن قوانین اخلاقی و اندیشه

قادر به نجات و رستگاری و بازگشت به سوی خداست، انسان دیگر آن انسان مسیحی ناتوان نیست بلکه موجودی الهی است که با خدا پیوند خویشی دارد و تصویر خداوند (imago dei) است. او تنها موجودی است که در بین سایر موجودات، به واسطه میل ذاتی و طبیعی (appetites naturalis) آفریدگار خود را ستایش و تکریم نموده و بزرگ می‌شمارد و به او عشق می‌ورزد و در پرستشگاه‌ها به راز و نیاز با او مشغول است. متقابلاً خداوند هم که هیچ ذره‌ایی از ذرات عالم و هیچ یک از موجودات هر چند کوچک و جزیی را فراموش نمی‌کند، نسبت به انسان بی‌اعتنا نیست (Ficino, *Theologia Platonica*, vol 4, p.284).

رابطه انسان و خدا در تفکر فیچینو چنان نزدیک به هم و تنگاتنگ است که خدا در انسان و انسان در خدا حضور دارد. به گونه‌ای که هر دو مأوا و کاشانه هم‌اند؛ خدا پدر مهربانی است که نه جدا از فرزند بلکه همراه او، راه نجات او در او و مایه تسلی و آرامش اوست، و نفس آدمی نیز فرزندی در پدر و با پدر است (Ficino, *The Letters*, pp.35-38).

فیچینو با اختیار نمودن چنین نگرشی به انسان، از تفسیر کلیسای کاتولیک فاصله گرفت. از نظر او، همچون آیین گنوسی و ادیان اسرارآمیز آنچه نجات را برای انسان به ارمغان می‌آورد، شناخت روحانی و عرفانی و به عبارت دیگر گنوسیس (γνώσις) است. علاوه بر نجات، نگرش فیچینو در ارتباط با هبوط نیز مخالف رأی کلیسای کاتولیک و متأثر از آیین هرمسی و گنوسی دو قرن اول میلادی بود. از نظر او، هبوط انسان از بهشت برین نه به جهت گناه آدم و حوا و نافرمانی از خدا بلکه به جهت غفلت نشأت گرفته از روگردانی از عالم مجردات و توجه به عالم محسوس بود (Ficino, *The Letter*: xxiv- xxv).

فیچینو انسان را به واسطه گنوسیس قادر به کسب الوهیت، غایت وجودی خود می‌داند و مراد او از خدا گونه شدن آدمی دریافت صورت خدایی است.

آن (نفس عقلانی ما) خدا نمی‌شود مگر ملبس به صورت خدایی شود، به همان نحو که چیزی تبدیل به آتش نمی‌شود مگر صورت آتش را دریافت نماید (Ficino, *Theologia Platonica*, vol 4 p.225).

نفس هنگامی قادر خواهد بود به خدا تبدیل شود که همچون ملائک تبدیل به وجود عقلانی شود و دیگر قوای ذاتی - قوای احساسی و نباتی - در خدمت بدن را رها سازد. چنانکه هوا به واسطه برخورداری از قوه رطوبت و حرارت در شرایط معین هم قابلیت تبدیل به بخار و هم ذات آتشین را دارد و تبدیل به هر یک از این دو منوط به رهایی یکی از دو قوه رطوبت و

حرارت و حفظ دیگری است. نفس آدمی نیز با رهایی قوای احساسی و نباتی به عبارت دیگر با بی توجهی به تمایلات جسمانی و با توجه و تمرکز بر قوای عقلانی و تفکر، به ذات الهی تبدیل خواهد شد.

بنابراین، به همان نحو که ماده‌ی هوا که در ابتدا موضوع رطوبت و گرمای هوا بود، سپس به- واسطه‌ی نیروی آتش رطوبت را رها نموده و گرما را حفظ می‌نماید و با پذیرش خشکی، ملبس به صورت آتش می‌شود، همین‌طور ذات نفس انسان عقلانی، آنچه در حال حاضر دارای یک عقل به همراه قوای مادون است، ... قوای مادون را رها می‌نماید. با حفظ عقلش ... ملبس به جوهر الهی به عنوان صورت جدید می‌شود و به واسطه‌ی این صورت به خدا تبدیل می‌شود (Ibid).

زیرا شناخت از نظر فیچینو حاصل اتحاد عاقل و معقول است، بدین معنا که عقل (intellectus) در روند معرفت و آگاهی نسبت به چیزی تبدیل به موضوع شناسایی خود می‌شود.

همان‌طور که حسی همچون حس بینایی، رنگ‌ها را نمی‌بیند مگر اینکه صور رنگ‌ها را به خود بپذیرد و در پذیرش صور، نیروی بینایی و فعل صورت محسوس (formae visibilis actum) متحد می‌شوند، آنچنان که هوا و نور به همین طریق عقل خود اشیا را نمی‌شناسد مگر اینکه ملبس به صور اشیا می‌شود که مورد شناسایی قرار می‌گیرند، و نیروی فهم آن {عقل} و فعل صورت معقول متحد شوند.^۳

علاوه بر این او این اتحاد را اتحاد جوهری می‌داند و بر این باور است که اصل عقلی اشیا در روند شناخت تبدیل به جوهر عقل می‌شود بیش از آنکه غذا به جوهر بدن تبدیل شود: کیست که نداند ماده‌ی هوا زمانی که صورت آتش را درک می‌کند تبدیل به آتش و یا آتشین می‌شود؟ بدینسان عقل تبدیل به موضوع شناخت می‌شود، تکرار می‌کنم، بالفعل خود آن شی می‌شود...^۴

الوهیت انسان با استفاده از آن مرتبه‌ای از عقل امکان پذیر است که حقایق را به واسطه‌ی اشراقی از جانب خداوند ادراک می‌نماید (mens) نه عقل حسابگر و استدلالی (ratio). انسان به واسطه‌ی بهره‌مندی از این قوه از افراد و مصادیق به امور کلی‌تری همچون نوع و از آثار به علل و بعکس از انواع و علل به افراد و آثار و نتایج آن در حرکت است. عقل استدلالی در جستجوی جوهر و چیستی اشیا و در پی پاسخ به پرسش چیستی و علت و ارتباط بین امور است. به عبارت دیگر،

پاسخ به پرسش‌هایی از قبیل این چیز جزئی چیست؟ علت آن کدام است و چه ارتباطی بین آن با دیگر امور برقرار است؟ در حیطه عقل استدلالی است. عقل استدلالی همچنین در سیر از امور جزئی به کلی از حواس و قوه مخیله یاری می‌گیرد، به گونه‌ای که ابتدا به واسطه حواس پنجگانه و قوه مخیله در می‌یابد که یک چیز خاص همچون عسل شیرین و قهوه‌ای است. سپس با نسبت امور جزئی به کلی در می‌یابد از آنجایی که عسل شیرین است و هر چه شیرین است نمناک است، در نتیجه عسل نیز نمناک است. نسبت مفاهیم کلی به امور جزئی و فردی نیز از دیگر وظایف چنین عقلی است. بر این اساس عقل استدلالی از شیرین و قهوه‌ای بودن تمام عسل‌ها و شیرین و قهوه‌ای بودن ماده قابل مشاهده در برابر خود پی به عسل بودن آن خواهد برد؛ هر آنچه شیرین و قهوه‌ای است عسل است، این چیز شیرین و قهوه‌ای است، در نتیجه آن عسل است (Ficino, *Theologia Platonica*, vol 5, pp.249-51 & Kristeller, *The Philosophy Of Marsilio Ficino*, pp. 378-379).

پاسخ به پرسش کلی تری همچون انسان به ما هو انسان در حیطه مرتبه دیگر عقل، (mens) است که آدمی به آن با اشراقی از جانب خدا و شهود مثال نوعی انسان در عقل الهی دست خواهد یافت.

بنابراین انسان جهت مشاهده مثال انسانی که در نور الهی حاضر است چشم عقلش {عقل شهودی} را می‌گشاید. آنگاه ناگهان از نور الهی بارقه‌ای بر عقل فرد می‌تابد و ماهیت حقیقی انسان فهم می‌شود و به همین طریق در ارتباط با سایر امور نیز رخ می‌دهد (Ficino, *Commentary on Plato's Symposium on Love*, p.134-135). و عقل با ادراک نور الهی در شکل مثل گوناگون اشیاء متعدد را می‌شناسد (Ibid., p. 135).

بنابراین عقل استدلالی پاسخ سؤالات کلی تر خود را از عقل شهودی دریافت می‌دارد و عقل شهودی نیز از دیگر قوا و نیروهای اندیشه است، آن نیروی تفکر محض است. به عبارت دیگر، شناخت شهودی ماهیات معقول و ذوات اشیا در حیطه وظایف عقل شهودی است و از این نقطه نظر نفس آدمی از چهارمین مرتبه از سلسله مراتب هستی - عقل (mens) - پیروی می‌نماید (Ficino, *Theologia Platonica*, vol, 5, pp.249-251). گر چه انسان به موازت توجه به عقل شهودی قادر به تمرکز بر عقل استدلالی نیز هست و توجه بر هر یک از این دو به یک اندازه

محتمل است. آدمی با قوه اراده و اختیار قادر به انتخاب هر یک از آن دو و ترجیح یکی بر دیگری است (Ibid., p.201).

انسان با استفاده از عقل شهودی با ادراک علل و صور نوعی موجودات قادر به خدا گونه شدن است، در او که صور نوعی تمام موجودات یافت می شود و از آنجایی که از نظر فیچینو در بین علوم تنها فلسفه در پی شناخت صور نوعی موجودات است، در نتیجه آدمی با ابزار فلسفه قادر به نائل آمدن به غایت وجودی خود خواهد بود. فیچینو در نامه به برناردو بمبو می نویسد:

فلسفه نفس را فراتر از گنبد آسمان به سوی خالق آسمان و زمین پرواز می دهد. اینجا به واسطه هدیه فلسفه، نه تنها نفس پر از سعادت می شود، بلکه از آنجایی که نفس در یک معنا به خدا تبدیل می شود، همچنین تبدیل به آن سعادت می شود (Ficino, *The Letters*, p.189).

و یا چنانکه در ادامه می گوید:

نفس با فلسفه به عنوان هادی خود، به تدریج به ادراک عقلی طبایع همه اشیا نائل می آید و کاملاً صور آنها را می پذیرد، ... بدین ترتیب به یک معنی، آن تبدیل به همه چیز می شود. با تبدیل به همه چیز... نفس قدم به قدم به خدا تبدیل می شود، او که سرچشمه و حاکم تمامی آنها است (Ibid., p. 190).

بدین ترتیب الوهیت آدمی از منظر فیچینو مشعر بر ادراک اصول عقلی اشیاست. بر این اساس فیچینو فلاسفه را خدای روی زمین دانسته و به خدا تشبیه می نماید و می گوید:

عقل انسان به معنای واقعی کلمه فیلسوف، همچون خداوند درون خود علل همه اشیا را ادراک می نماید (Ibid).

نه تنها فلاسفه در باور فیچینو قادر به کسب الوهیت می باشند بلکه کلام، عبارات و عقاید آنها نیز مملو از اسرار حکمت خداوند و آشکار کننده آن است (Ibid). چنانکه مشاهده شد تمام مواردی که تا بدینجا به برتری انسان اشاره داشت، در ارتباط با نفس آدمی بود و در مجموع باید خاطر نشان نمود که هر گاه فیچینو به بحث در ارتباط با آدمی می پردازد به نفس نظر دارد. فیچینو در کتاب *تفسیر رساله ضیافت افلاطون درباره عشق* در گفتاری تحت عنوان "انسان ذاتاً نفس است ... انسان را به جهت نقش فعال و مؤثر نفس در اعمال و افعال انسانی، نفس می نامد. به عنوان نمونه در انجام اعمالی همچون نطق، اندیشه و احساس، از دو جزء تشکیل دهنده آدمی

یعنی نفس و بدن، نفس نقش عمده را ایفاء می‌نماید و بدن به خودی خود و بدون آن هرگز نمی‌تواند منشأ اثر واقع شود (Ficino, *Commentary on plato's Symposium on love*, p. 74). اگر چه در انجام این اعمال بدن نقش کمرنگ و وابسته به نفس دارد، در مواردی همچون دسترسی به حقیقت متعالی نفس بی‌نیاز از آن است و برای نفس بهتر آن است که در حد امکان از بدن و تمایلات جسمانی دوری جوید. از نظر افلاطون نیز نفس نسبت به بدن برتری دارد و فیلسوف کسی است که از آن دوری گزیند و به آن به دیده تحقیر بنگرد و جهت تعقل و اندیشه خود را از آرایش بدن دور نگاه دارد (Plato, *Phaedo*, 64-7, pp. 223-24). چنین نگرشی نسبت به نفس به عنوان جزء مقدم بر بدن و تأکید بر کناره‌گیری از آن به عنوان یکی از شرایط لازم جهت دسترسی به حقیقت متعالی مختص فلسفه افلاطونی نیست، بلکه عقیده مشترک آیین‌های هرمسی، اورفئوسی و گنوسی است و در حقیقت فیچینو در این باب وارث سنت ماقبل خود بود. نه تنها فیچینو از انسان نفس او را مراد می‌نماید، بلکه در ادامه سنت افلاطونی و نوافلاطونی خالق نفس و بدن را دو امر متمایز از هم می‌داند، به گونه‌ای که از نظر او خدا خالق نفس و زمین خالق بدن، نفس فرزند خدا و بدن عضو جهان، خدا محرک نفس و جسم جهان محرک بدن است (Ficino, *The Letters*, p. 94-5 & Ficino, *Commentary on plato's Symposium on love*, p. 74). این نکته در آثار افلاطون و به تبع او افلوپین (انثاد چهارم، رساله سوم، شماره هفتم) نیز مشاهده می‌شود. در تیمائوس صانع جهان به خدایان امر به ساخت عناصر مرگ پذیر، مادی و جسمانی می‌نماید و خدایان به پیروی از فرمان او مقداری آتش، خاک، آب و هوا را به هم آمیخته و به صورت توده‌ای در آورده و اجسام را از این توده ساختند و در پایان نفس را در آنها جای دادند، زیرا هر آنچه به دست صانع ساخته شود همچون نفس، مصون از فنا و اضمحلال و جزء خدایی خواهد بود در حالی که به جهت هر چه کامل‌تر بودن جهان علاوه بر جزء فناپذیر لازم به ساخت عناصر جسمانی و فناپذیر است که وظیفه انجام آن را صانع بر عهده خدایان فروتر می‌نهد (Plato, *Timaeus*, 41-2, pp. 452-53). از نظر فیچینو همراهی نفس و بدن از الوهیت نفس نمی‌کاهد و نفس حتی در بدن نیز قادر به انجام وظایف الهی خود است و آن را از یاد نمی‌برد و همچنان موجودی الهی باقی می‌ماند.^۵

انسان از نظر فیچینو نه تنها موجودی محصور در قید و بند طبیعت جسمانی و راضی و قانع به آن چه دارد، نیست بلکه رو به سوی بالا و مراتب مافوق هستی داشته و می‌کوشد از اعمال آنها

تقلید کند و خود را شبیه آنها سازد. انسان همچنین نسبت به موجودات زمینی حکم ارباب و فرمانروا دارد؛ اوست که برای جانوران توشه تهیه و بر آنها تحکم می‌کند و کمتر از آنچه موجودات زمینی به او نیاز دارند، نیازمند کمک آنهاست. انسان نه تنها قادر به فراهم نمودن پوشاک و مسکن و اسباب اثاثیه خود است بلکه از دیگر جانداران نیز حفظ و نگهداری می‌کند و از تمام اجسام و عناصر طبیعی، سنگ‌ها، فلزات، گیاهان و حیوانات در راستای امور انسانی بهره می‌برد، آنها را از شکلی به شکل دیگر تغییر می‌دهد، در آنها صور جدید خلق می‌کند و جهت تهیه خوراک و رفاه حال از آنها استفاده می‌نماید. به عبارت دیگر بر کل طبیعت فرمان می‌راند (Ficino, *Theologia Platonica*, vol 4, p. 170 & 175).

بدون شک او {انسان} خدای حیوانات است، زیرا از تمامی آنها استفاده می‌کند و بر آنها حکم می‌راند و بسیاری از آنها را آموزش می‌دهد ... او خدای تمامی اجسام است، زیرا تمامی آنها را به کار می‌برد، تغییر داده و شکل می‌دهد.^۶

علاوه بر آثار افلاطون از متون منتسب به هرمس اسکلیپوس (asclepius) و دست نوشته‌های هرمتی (Corpus Hermeticum)، آنچه فیچینو خود به پیشنهاد کوزیمو مدیچی ترجمه آن را به دست گرفت، باید به عنوان متون دیگر تأثیر گذار در افکار اومانیستی فیچینو نام برد. در اسکلیپوس (asclepius) انسان معجزه بزرگ (Magnum miraculum) و شایسته پرستش و ستایش است و روبه سوی خدا دارد^۷ و چنانکه در دست نوشته‌ها می‌خوانیم در میان موجودات زمینی و دریایی تنها انسان حامل تصویر خدا است و

نوس، پدر همه، او که زندگی و نور است، انسان را همچون خود خلق نمود و همانند فرزندش به او علاقمند است، زیرا انسان بسیار زیبا و دربردارنده تصویر پدر بود. در واقع خدا تصویر خودش را دوست داشت (Salaman, et all, *The Corpus Hermeticum*, Book 1, No 12).

در این متون انسان در بین سایر موجودات تنها موجودی است که دارای ساختار دوگانه است، او به واسطه جسم فناپذیر و به واسطه نفس فناپذیر است (Ibid., Book 1, No 15). و چنان توانمند است که هیچ چیز برای او غیر ممکن نیست، او توانایی شناخت انواع علوم و هنرها و طبایع تمامی موجودات زنده را دارد و نه تنها قادر به شناخت امور محسوس است بلکه توان

شناخت امور نادیدنی و ماورایی و در رأس آنها خدا نیز از توان او خارج نیست (Ibid., Book 10, No 9 & 15, Book 11, No 20 & 22).

نتیجه گیری

فیچینو علاوه بر علاقه‌مندی به سبک زیبای نوشتاری نویسندگان روزگار کهن یونان و روم و تقلید از آن و یادگیری زبان یونانی و ترجمه کتب بسیاری از زبان یونانی به لاتین و التفات به دیدگاه اندیشمندان و فلاسفه آن عصر در باب شعر و شاعری، جذب دیدگاه انسان‌مدارانه آنها که بر خودشناسی و انسان‌مقیاس همه چیز و دریافت دارنده الهام الهی تأکید می‌نمودند، شد و همانند سایر اومانیست‌های ایتالیایی، با اتخاذ نگرش نو و جدید در باب انسان، به مخالفت با اصول مسیحیت در سنت پولوسی - یوحنایی در این باره برخاست و از آموزه‌های دینی - مسیحی و فلسفه مدرسی که در این موضوع تابع عقاید دینی بود، فاصله گرفت. او به جای تحقیر انسان ناتوان از کسب نجات و در انتظار لطف، بر اراده و توان آدمی در کسب الوهیت و سعادت اصرار می‌ورزید و در انتقال شیوه جدید نگرش به انسان، از ایتالیا به سایر سرزمین‌های اروپا، نقش داشت.

افکار اومانیست‌های عصر رنسانس در باب رابطه انسان با طبیعت و حکمرانی او بر عناصر و اجسام طبیعی نیز سبب ظهور نگرشی نو، در دانشمندان علوم طبیعی و انقلاب علمی قرون شانزده و هفده میلادی شد. در این دوران، به پیروی از نگرش انسان‌مدارانه جنبش اومانیسم نه تنها بیگانگی انسان و طبیعت پایان یافت بلکه به انسان به عنوان موجودی صاحب اندیشه، نبوغ و استعداد کشف اسرار نهفته در طبیعت نگریسته می‌شد. به عنوان نمونه، از یک سو، نزد فیچینو و سایر اومانیست‌ها شاهد عقایدی مبنی بر حکمرانی و غلبه انسان بر طبیعت و عناصر و اجسام مادی هستیم و از سوی دیگر، فرانسیس بیکن (۱۶۲۶-۱۵۶۱) انسان را قادر به کشف اسرار نهفته در کتاب طبیعت معرفی می‌نماید. بدین ترتیب، اگر چه در قرون میانه هدف انسان محدود در فهم زبان متون مقدس بود، اما با معرفی رابطه جدید انسان و طبیعت از جانب اومانیست‌های عصر رنسانس، در این عصر، علاوه بر فهم کتاب مقدس مسئولیت فهم کتاب طبیعت و آشکارسازی اسرار نهفته در آن نیز بر عهده انسان نهاده شد (Pesic, p. 24).

توضیحات

۱. در باره تاریخ شروع رنسانس شاهد دیدگاه‌های متفاوتی در کتب تاریخ فلسفه می‌باشیم، ولی اکثر محققان و تاریخ‌نویسان این جنبش فرهنگی را از حدود سال ۱۳۵۰ تا دهه اول قرن هفدهم میلادی دانسته‌اند (ایلخانی، ص ۵۶۱-۵۶۰).

2. "Item, sicut in praesentia dei futuri scripti sunt rerum eventus, ita et eventuum causae modique agenda. Et sicut opera nota sunt deo, ita et nostra voluntas quae nostrorum est operum causa et modus liber agenda. Sicut enim praevidet te id facturum, ita praevidet te ita, id est voluntarie libereque, facturum". PT, V1, p 208.
3. "Sicut sensus, puta visus, colores non cernit, nisi colorum induat formas, fiatque unum ex videndi potentia et formae visibilis actu, ceu ex aere lumineque fit unum, ita neque intellectus res ipsas cognoscit, nisi vestiatur formis rerum cognoscedarum, fiatque ex intellegendi potenti et formae intellegibilis actu unum". PT, V4, p 242.
4. "Quis nesciat materiam aeris quando ignis formam suscipit, effici ignem aut igneam? Ideo intellectus paene res illa fit quam intellegit- fit, inquam, actu res illa. Nam et potentia et quodammodo habitu res eadem erat etiam priusquam intellegeret" PT, V4, p 244.
5. "Neque minus divinus putandus est hominis animus, quia corpore fragili circumdetur, sed ideo divinissimus, quoniam etiam in faece terrena si modo terra si vilis, contra tum loci naturam tum corporis sarcinam tam divina opera peragit, ut dum inferiora gubernat, a superioribus non discedat," PT, V5, p 282.
6. Deus est proculdubio animalium qui utitur omnibus, imperat cunctis, instruit plurima...Deum denique omnium materiarum qui tractat omnes, vertit et format. PT, V 4, p. 174.
7. "Magnum miraculum esse hominem, animal venerandum et adorandum, qui genus daemonum noverit, quasi natura cognatum, quive in deum transeat, quasi ipse sit dues". *Asclepius* 6.1-5. Cited from PT, V4, p 242.

منابع

ایلخانی، محمد، *تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس*، تهران، سمت، ۱۳۸۲.
بورکهارت، یاکوب، *فرهنگ رنسانس در ایتالیا*، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران، طرح نو، ۱۳۷۶.

خراسانی شرف، شرف‌الدین، *اتحاد عاقل و معقول*، دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، جلد ۶، شماره مقاله ۲۶۹۸، <http://www.cgie.org.ir/shavad.asp?id=123&avaid=2698>

Cassirer, E., Kristeller, P. O., Randall, J. H., *The Renaissance Philosophy of Man*, University of Chicago Press, Phoenix Books, 1956.
Charpentier J.P., *Histoire de la Renaissance des Lettres en Europe*; Au XV Siecle, Vve M. Nyon, 1843.
Copenhaver B.P., & Schmitt, C. B., *A History of Western Philosophy, Renaissance Philosophy*, Oxford University Press, 1992.

- Ficino, M., *The Letters*, Translated from the Latin by members of the Language Department of the School of Economic Science, Vol 1, London, Shephard-Walwyn, 1975.
- _____, *Theologia Platonica De Immortalitate Animorum*, Translated by Allen Michael J. B with Warden J, Vol 1,4,5, Harvard University Press, 2001.
- _____, *Commentary on Plato's Symposium on Love*, an English translation by Sears. Jayne., Spring Publications Woodstock, Connecticut, 1999.
- Greenfield, C. C., *Humanist and Scholastic Poetics, 1250-1500*, Bucknell University Press, 1981.
- Gray D. Cooper H. Mapstone S., *The Long Fifteenth Century*, (ed). Oxford University Press, 1997.
- Jowett B., *The Dialogues of Plato*, with *The Seventh Letter*, translated by Harward J., Encyclopedia Britannica Great Books: Volume 7,, INC., William Benton, 1971.
- Karen Draye, *Marsilio Ficino, Astrologer and Physician of the Soul*, Emerald Vision, Inc, 2002.
- Kraye, J., (ed)., *The Cambridge Companion to Renaissance Humanism, Philologists and philosophers*, Cambridge University Press, 1996.
- _____, *The Philosophy of the Italian Renaissance*, in *Routledge History of Philosophy*, Volume. IV,; The Renaissance and Seventeenth – century Rationalism, Parkinson G.H.R.(ed), London and New York, 1993., pp 16- 70.
- Kristeller, P. O., *Eight Philosophers of the Italian Renaissance*, Stanford University Press, 1964.
- _____, *The Philosophy of Marsilio Ficino*, Trnslated by Virginia Conant, Gloucester, Mass. Peter Schmitt, 1969.
- _____, *Renaissance Thought and the Arts: Collected Essays*, Princeton University Press, 1980.
- _____, *Renaissance Thoughts and its Sources*, Columbia University Press, 1979.
- _____, "Humanism and Scholasticism in the Italian Renaissance", in *Renaissance Thought: A Reader*, Robert, Black., (ed), Routledge, 2001
- _____, "Florentine Platonism and its Relations with Humanism and Pestic P., " The Clue to the Labyrinth: Francis Bacon and the Decryption of Nature", *Cryptologia, (A Quarterly Journal Devoted to Cryptology)*, July 2000, 24.
- Plato, *The Dialogues*, Translated by Jowett Benjamin, with The Seventh Letter, translated by Harward J., Encyclopedia Britannica. INC., William Benton, 1971.
- Salaman C., Oyen D. V, Wharton W. D., *The way of Hermes, The Corpus Hermeticum*, and Mahe., Jean – Pierre., *The Definition of Hermes Trismegistus to Asclepius*, Buckwort, 1999.
- Scholasticism", in *Renaissance Thought: A Reader*, Robert Black, (ed), Routledge, 2001.

فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت
دانشگاه شهید بهشتی، بهار ۱۳۸۷

Research Journal of Islamic Philosophy and
Theology of Shahid Beheshti University

بررسی دیدگاه‌های اختلافی امام خمینی در تعلیقه بر مقدمه و شرح قیصری بر فصوص الحکم ابن عربی

دکتر عبدالرضا مظاهری *

چکیده

امام خمینی بر تقسیم‌بندی قیصری بر مراتب عالم اشکال کرده، آن را از لواحق ماهیت دانسته نه وجود و اسم رحمن را مقام بسط (ظهور) و اسم رحیم را مقام قبض (بطون) وجود آورده، اسم «الله» را جمع بسط و قبض دانسته، لذا مانند فلاسفه، اسم رحمن را رب عقل اول و اسم رحیم را رب نفس کلی نمی‌گیرد. جعل را متعلق به ماهیت می‌گیرد و در حضرت علمیه و غیر آن بین وجود و ماهیت فرقی قائل نمی‌شود.

در بحث «شیئیت ثبوت» می‌گوید: عین ممکن هرگز بوی وجود به مشامش نمی‌رسد و وجود واحد شخصی اطلاقی است ولی به واسطه اسماء و صفات و صور اسماء متعدد می‌شود و اختلاف جواهر جنسیه را توسط جواهر فصلیه آورده نه با اعراض کلیه و در باره انواع حمد می‌گوید: حمد فعلی اظهار کمال محمود با عمل است و حمد خداوند را در آینه تفضیلی می‌داند و انواع حمد را ذاتاً یکی می‌گیرد که فقط بر حسب تکرار اسماء و صفات مختلف می‌شوند. واژگان کلیدی: وجود، ماهیت، اعیان ثابت، جوهر، عرض، اسم، حمد.

مقدمه

در فرهنگ اسلامی ما تقابل فلسفه و عرفان سال‌های سال ادامه داشته است تا جایی که

mazaheri44@yahoo.com

* دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی تهران مرکز

برخی از عرفا پای فیلسوفان را که استدلالی است، در فهم حقایق و اسرار دینی چوبین دانسته‌اند و برخی از فلاسفه هم مدعیات عرفا را غیر عقلانی تلقی کرده‌اند؛ البته این تقابل برای هر یک خیر و برکت هم داشته چون با مطرح کردن شبهات و پرسش‌هایی نو، منجر به گشوده شدن افق‌هایی جدید برای آنها گردیده است.

در طی تاریخ فلسفه و عرفان، دانشمندان بزرگی کوشیده‌اند تا به این تقابل و نزاع خاتمه دهند، چنانکه ابن سینا با نوشتن نمط نهم به بعد / اشارات و تنبیهات این هدف را پیش برد و بعد از او شیخ اشراق، حکمت / اشراق را به این منظور بنا نهاد. سپس ابن ترکه اصفهانی با نوشتن «تمهید القواعد» به این کار ناموفق ادامه داد و پس از وی علامه دوانی با مطرح کردن «ذوق التاله» و میرداماد با «حکمت یمانی» آن را ادامه دادند تا اینکه سرانجام بنابر قول بسیاری، صدرالمتهالین شیرازی به آن توفیق یافت (عبودیت، ص ۵۶).

اما به نظر این حقیر نمی‌توان کار را در ملاصدرا تمام شده فرض کرد، چون ملاصدرا که خود به شدت تحت تأثیر ابن عربی است (ندری ایبانه، ص ۴۹-۴۱) بین فلسفه با عرفان ابن عربی تفاهم ایجاد کرده است، در حالی که بین شارحان شیعی ابن عربی از همان ابتدا جبهه‌ای دیگر گشوده شده بود تا بین عرفان او با معارف شیعه هم تفاهم ایجاد نمایند (البته خود ملاصدرا هم یکی از آن شارحان است) که معمولاً این هدف را با نوشتن تعلیقه بر فصوص به پیش برده‌اند. از جمله متأخرین آنها می‌توان تعلیقه‌های آقا محمدرضا قمشه‌ای، میرزا ابوالحسن جلوه، فاضل تونی و امام خمینی را نام برد.

امام خمینی در تعلیقات بر شرح قیصری بر فصوص الحکم به عنوان یکی از آن مصلحانی ظاهر می‌شود که هم فلسفه را قبول دارد و هم منطق و هم عرفان را، اما در صدد بیان هیچیک از آنها نیست بلکه هدفی دیگر که همان تفاهم بین عرفان ابن عربی با معارف شیعه است، دنبال می‌کند؛ لذا گاهی دیدگاه‌های فلسفی و یا عرفانی قیصری را رد کرده و در مقابل آن نظریه‌ای جدید ارائه می‌دهد تا این هدف را به پیش برد.

در این مقاله به بررسی تعدادی از آن نظریه‌ها پرداخته می‌شود. امید است که اهل نظر ما را از راهنمایی‌های فاضلانۀ خود محروم نفرمایند.

وجود

در بحث وجود که قیصری در مقدمه خود بر شرح *فصوص الحکم* آن را به «لا بشر» یعنی مقام غیب الغیوب و «به شرط لا» مقام احدیت و «به شرط شیء»، مقام واحدیت، تقسیم می کند و بر مبنای آن به شرح مراتب عالم می پردازد؛ امام خمینی بر آن اشکال کرده و گفته اینها از اعتبارات وارده بر حقیقت وجود نیست، بلکه از لواحق ماهیت است و آنگاه بحث «اسماء مستأثره» را مطرح می کند که قبل از ایشان این بحث در هیچ کدام از شارحان ابن عربی دیده نمی شود.

لذا می توان این بحث را چنان که در ذیل خواهد آمد، یک نگاه جدید به مسئله دانست که تنها اختصاص به امام خمینی دارد؛ هر چند که احادیث مربوط به اسماء مستأثره در منابع حدیثی وجود دارد (الحسینی بحرانی، ص ۲۸؛ گیلاتی محمدی، ص ۳۷).

در این بحث، قیصری وجود را به مراتبی تقسیم نموده است که در زیر به اختصار بیان می نمایم.

مرتبه ذات

به مرتبه ذات «عنقای مغرب»، «غیب الغیوب» «کنز مخفی» و «حقیقه الحقایق» نیز می گویند.

مقام ذات همان غیب مطلق است که در آن هیچ ظهور و تجلی و تعیینی در کار نیست. باطن باطن است، حتی تجلی غیبی مطلق هم ندارد و به شرط لا از همه چیز است. این مرتبه ذات، اصل حقیقت وجود مطلق است که حتی از قید اطلاق هم عاری است. مرتبه ذات از احدیت و واحدیت پنهان تر است و باطن مقام احدیت و مبدأ تجلی احدی است یعنی این وحدت، منشأ احدیت و واحدیت است، زیرا "من حیث هی هی" یعنی به طور لا بشری عین ذات است (قونوی، ص ۵۷ مقدمه). به عبارت دیگر، این وحدت، امر مطلق است که به شرط بودن چیزی با او «واحدیت» است، همان طور که گفتیم این حقیقت، لا بشری مقسمی است و از این حیث یا حیث هو هو، به هیچ وجه اطلاق و تقید و کلی و جزئی و عام و خاص و مقید نیست. اطلاق حق و وجود بر این مرتبه از ضیق لفظ و نبودن عنوان مشیر است (پارسا، ص ۶۱).

مقام احدیت

به این مقام، مقام «جمع الجمع»، «حقیقه الحقایق»، «مرتبه عمائیه»، «حقیقت محمدیه» و «تعیین اول» نیز می‌گویند (ابن ترکه، شرح فصوص الحکم، ص ۱۵).

در این مقام، ذات بدون لحاظ کردن صفتی یا اسمی و تعینی می‌باشد و هنوز حقیقت وجود به شرط لا است و هر اسمی یا صفتی یا تعینی در آن ذات مستهلک است و بین اسماء هیچ تمایز و اسم و رسمی نیست (ابن ترکه، تمهید القواعد، ص ۱۱۴) و ملک از ملکوت، ملکوت از جبروت، و جبروت از لاهوت که همان مرتبه احدیت ذات است، متمایز نیست، بلکه وحدتی صرف است و قابلیت محض است بدون اعتبار و ظهور کثرت، اعم از علمی نسبی و عینی خارجی که مقام انقطاع کثرت نسبی و نیز وجودی و استهلاک آن در احدیت ذات است (خمینی، مصباح الهدایه، ص ۹۱).

در اینجا است که خداوند با «فیض اقدس» به «واحدیت» تجلی می‌کند و اسماء و صفات و اعیان ثابت پیدا می‌شوند؛ پس اول تعینی که حقیقت وجود محض به خود می‌گیرد، همین مقام «احدیت» است (رضا نژاد انوشین، ص ۶۵ مقدمه).

مقام واحدیت

همان مقام وحدت اسماء و صفات است که از آن به حضرت «الوہیت» و «عالم معانی»، «مقام جمع»، «تعیین ثانی»، «ربوبیت» و «غیب مضاف» نیز نام می‌برند (حسن زاده، شرح فصوص الحکم، ص ۲۲).

در این مقام، ذات با لحاظ صفتی یا اسمی یا تعینی در نظر گرفته می‌شود یعنی وجود به شرطی شیء است. در این مرتبه، اعیان ثابت بر خود و بر امثال خود ظهور ندارند. بدین لحاظ هم بود که به آن «غیب ثانی» هم می‌گویند (قیصری، شرح فصوص الحکم، ص ۳۵).

فرق بین احدیت و واحدیت به اجمال و تفصیل است، یعنی اعیان ثابت که در مقام احدیت در ذات مندکند، در مقام واحدیت وجود علمی پیدا می‌کنند. در این مقام است که خداوند با «فیض مقدس» به عالم بعدی تجلی می‌کند (آشتیانی، ص ۲۰۵).

از آنجا که امام خمینی با اصطلاحات فلسفه نیز آشنایی کامل دارد و مبحث اصالت وجود و ماهیت و مراتب وجود و تشکیل آن را به خوبی فهمیده است، تقسیم بندی قیصری را پذیرفته و

آن را مربوط به ماهیت دانسته، خود تقسیم بندی جدیدی از مراتب وجود مربوط به اسماء ارائه می دهد که پیش از ایشان دیده نمی شود. ایشان در برابر مقام ذات و احدیت و واحدیت، عالم اسماء مستأثره و حرف هفتاد و سوم از اسم الله اعظم را می آورد، زیرا امام بر مبنای وحدت شهود نظر می دهد که بر اثر نتیجه مشاهدات عارف و تجلی حق بر قلب او اتفاق افتاده است. بر همین مناسبت که تقسیم بندی خود را به گونه ای ارائه می دهد که برخلاف تقسیم بندی قیصری است که بیشتر رنگ فلسفی و وحدت وجودی دارد. چنانکه در این باره می گوید:

بدان اینکه حقیقت وجود را به شرط لا یا لا به شرط شیء و غیر از اینها گرفته، این اصطلاحات از اعتبارات وارده بر حقیقت وجود نیست و چنانکه ظاهر عبارت مصنف این گونه است، زیرا اعتبار و اخذ و لحاظ و امثال اینها از لواحق ماهیات و طبایع است و درباره حقیقت وجود به کار نمی رود، بلکه آنچه که نزد اهل الله مصطلح است آن جز نتیجه مشاهدات و تجلیات وارده بر قلوبشان نمی باشد، یا به عبارت دیگر این اصطلاحات یا بازتاب تجلیات خداوند بر اسماء و اعیان و اکوان است، یا تجلیات حق بر قلوب اهل الله و اصحاب قلوب و مشاهدات آنهاست (به طور خلاصه از نظر اهل الله) گفته می شود: که وجود یا تجلی می کند به «تجلی غیبی احدی» که تمام اسماء و صفات در آن تجلی مستهلک است و این تجلی با «اسم المستأثر» و «حرف هفتاد و سوم» از اسم اعظم است و آن مقام به شرط لائیت است و در این مقام برای آن وجود، اسم وجود دارد. اما آن اسم در علم غیب حق مستأثر است.

و این تجلی همان تجلی غیبی احدی به صورت غیبی برای «فیض اقدس» است، اما ذات از حیثی که ذات است در هیچ آینه ای از آینه های الهی تجلی نمی کند و هیچ سالکی از اهل الله او را مشاهده نمی کند و مورد شهود اصحاب قلوب و اولیاء نیز واقع نمی شود؛ پس آن غیب است اما نه به معنی غیب احدی، بلکه نه دارای اسمی است و نه رسمی و نه اشاره ای به آن می شود و هیچ احدی نمی تواند طمع رسیدن به آن را داشته باشد. عنقا شکار کسی نشود دام باز گیر.

و یا تجلی می کند به جمع جمیع حقایق اسماء و صفاتی که آن مقام «اسم الله اعظم» است که رب انسان کامل است که تجلی در آن به طریق کثرت اسمائی است که شامل جمیع کثرات اسمائی می شود و آن مقام واحدیت است (خمینی، تعلیقات، ص ۱۳؛ شرح چهل حدیث، ص ۶۰۹).

رابطه اسم رحمان با رحیم

در این بحث قیصری می‌گوید:

بعضی از محققان مرتبه الهیت را عیناً همان مرتبه عقل اول قرار داده‌اند، به اعتبار آنکه عقل اول مظهر اسم «رحمان» است و اسم «رحمان» هم جامع جمیع اسماء است، مانند اسم «الله» که جامع جمیع اسماء است.

این نظر اگرچه از برخی جهات درست است، چون تجلی عام حق از این وجود «رحمان» به مراتب طولی و عرضی عالم می‌رسد، ولی خالی از اشکال نیست، چون اسم «رحمان» در زیر حیطه اسم «الله» است و این خود تغایر بین دو مرتبه را اقتضا می‌کند، زیرا اگر بین آنها تغایری نبود اسم «رحمان» در بسم الله الرحمن الرحیم تابع «الله» قرار نمی‌گرفت (قیصری، مطلع فصوص الحکم، ج ۱، ص ۲۷).

چون اسم «الله» برای حقیقت جامع وجود وضع شده است که شامل تعیین جامع جمیع تعینات نیز می‌شود که اسم «رحمان» نیز یکی از آن تعینات است، لذا تابع اسم «الله» است. پس فرق بین اسم «رحمان» و اسم «الله» مانند فرق «حقیقت محمدیه» و «عقل اول است» چون حقیقت محمدیه مظهر اسم الله است و متجلی در جمیع مظاهر است و عقل اول نیز یکی از تجلیات آن است (آشتیانی، ص ۴۳ مقدمه).

پیش از ورود به اظهار نظر امام خمینی در این مورد لازم است جایگاه "اسم" و "صفت" و "ذات" و "اسم الله" را قدری توضیح دهیم و آنگاه به رابطه دو اسم "رحمان" و "رحیم" با اسم الله بپردازیم.

در اصطلاح عرفا اسم، ذات نیست، بلکه ذات است که به اعتبار صفتی وجودی مانند علیم و قدیر و یا به اعتبار صفتی عدمی مثل قدوس و سلام، نامیده می‌شود (کاشانی، ص ۸)، پس اسم عبارت است از معنایی که محمول بر ذات می‌شود. به همین جهت اسم از آن جهت که اسم است، با صفت تفاوت دارد و به عنوان امری لابه شرط بر ذات حمل می‌شود (ابراهیمی دینانی، ص ۳۰۷)، پس هر اسمی از اسماء دارای دو دلالت است. یکی دلالت بر ذات الهی و دیگر بر صفت خاصی که موجب تمیز آن اسم از اسماء دیگر می‌شود. از این روست که همه اسماء از یک وجه متحدند و از وجه دیگر اختلاف دارند یعنی از آن وجهی که بر ذات الهی دلالت دارند با یکدیگر متحدند؛ چون ذات عین همه آن اسماست (عقیقی، ص ۱۴۶)، لذا می‌گوییم

صفات حضرت حق عین ذات اوست و هر یک از صفات عین همدیگرند (خمینی، مصباح الهدایه، ص ۳۵)، و از وجهی اختلاف دارند که هر یک بر صفت معینی دلالت دارند که آن صفت معین مخصوص همان اسم است. چنانکه می‌گوییم فلان اسم از اسماء جلال است و فلان اسم از اسماء جمال چون هر یک از اسماء در آنچه مخصوص اوست، ظهور کرده است (جهانگیری، محی‌الدین ابن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی، ص ۳۰۹).

امام خمینی در این باره چنین آورده است:

بدان که اسم الرحمن و الرحیم از اسماء جامع الهی هستند که احاطه تام دارند. اسم «الرحمان» مقام بسط ظهور وجود است و ظهور آن از مکامن غیب هویت به عالم شهادت مطلقه است. چنانچه در علم و عین ظهور می‌نماید و از تجلیات رحمت رحمانیه است. و اسم «الرحیم» مقام احدیت جمیع قبض (غیب و بطون) وجود است و ارجاع آن به عالم غیب می‌باشد و هنگامی که داخل در بطون می‌گردد و به باب الله وصل می‌شود آن از رحمت رحیمیه است، اما اسم اعظم «الله» مقام احدیت جمع بسط و قبض (ظهور و بطون) وجود است. پس اسم الله دارای مقام احدیت جمع الجمیع است. به همین خاطر است که در بسم الله الرحمن الرحیم، اسم «الرحمن» و «الرحیم» تابع اسم «الله» قرار می‌گیرند. این هنگامی است که «رحمن» و «الرحیم» تابع «الله» می‌شوند و یا تابع «اسم» قرار می‌گیرند. پس اسم اول یعنی اسم رحمان، مقام بسط عینی و اسم دوم یعنی رحیم، مقام قبض عینی است (خمینی، تفسیر سوره حمد، ص ۵).

به عبارت دیگر مقام بسط و قبض «مشیتی» که «اسم» است و برای «اسم» مقام احدیت جمع آن دو (الرحمن، الرحیم) است (مصباح الهدایه، ص ۳۱).

[اگر مراد از «اسم» اسم ذاتی و تجلی به مقام جمعی باشد، «رحمانیت» و «رحیمیت» از صفات ذاتیه است که در تجلیات به مقام واحدیت برای حضرت «اسم الله» ثابت است و رحمت رحمانیه و رحیمیه فعلیه از تنزلات مظاهر آنهاست اگر مراد از «اسم» تجلی جمعی فعلی باشد که مقام مشیت است، «رحمانیت» و «رحیمیت» از صفات فعلند].

با این ظاهر شد آن‌گونه که شارح بیان کرد «اسم رحمان رب عقل اول نیست و «اسم رحیم» هم رب نفس کلی نیست (خمینی، تعلیقات، ص ۱۸۸).

امام خمینی درباره آیات شریفه آخر سوره حشر که متضمن تعدادی از اسماء شریف الهی است که به ترتیب آیه اول به اسماء ذاتیه و آیه دوم به اسماء صفاتیّه و آیه سوم به اسماء افعالیّه اشارت دارد و می‌فرماید:

وجه تقدم ذاتیه بر صفاتیّه و تقدم صفاتیّه بر افعالیّه بر حسب ترتیب حقایق وجودیه و تجلیات الهیه است نه بر حسب ترتیب مشاهدات اصحاب مشاهده و تجلیات بر قلوب (آداب الصلوة، ص ۱۶۸).

و سپس درباره آیه مبارکه «هو الذی لا اله الا هو، عالم الغیب و الشهاده هو الرحمن الرحیم» می‌فرماید:

«عالم الغیب و الشهادت و «الرحمن» و «الرحیم» در ردیف اسماء ذاتیه آمده‌اند، زیرا غیب و شهادت عبارت از اسماء باطنه و ظاهره باشد که هر دو از اسماء ذات می‌باشند و رحمانیت و رحیمیت نیز از تجلیات فیض اقدس باشد نه فیض مقدس (تفسیر سوره حمد، ص ۸۶).

باز در فص سلیمانی از قول استاد خود شاه آبادی می‌گوید:

«الرحمن الرحیم» در «بسم الله الرحمن الرحیم» دو صفت برای «اسم» هستند نه برای «الله» و این دو از رحمت ذاتی الهی هم نیستند (ذاتی عام و ذاتی خاص)، پس آنها در اسم جلاله الله مندرجند (تعلیقات، ص ۱۸۸).

لذا حاصل استفاده از نامیدن آن به مشیت رحمانیه و رحیمیه از خداوند تعالی، ظهور حمد است. یعنی عالم حمدی که عالم عقلی جبروتی است. پس حقیقت آن محامد الهی است و با مشیت ربوبی عوالم ظهور کردند. یعنی عالم ملکیتی که در راه تربیت و ترقی است و نهایت ترقی آن رسیدن به مشیت رحمانیه و رحیمیه است. به همین دلیل خداوند آن دو "رحمان و رحیم" را در سوره فاتحه تکرار کرده است، اما مشیت مالکیه در مقابل مشیت رحمانیه است، آن برای قبض وجود است. چنانکه رحمانیه برای بسط وجود است (مظاهری، شرح تعلیقیه امام خمینی بر فصوص الحکم، ص ۴۲۰).

اسماء ذات، صفات و افعال

امام خمینی می‌فرماید:

این معیاری که برای تشخیص اسماء ذات و صفات و افعال آورده در ذوق عرفانی ارزش چندانی ندارد، بلکه آنچه در سلوک و مشروب والای عرفانی اقتضا می‌کند این است که

هنگامی که سالک به قدم عرفان از افعال خود فانی شود و برای او محو جمال فعلی حاصل شود، خداوند بر حسب تناسب قلبش بر او تجلی می‌کند و هنگامی که حق در این مقام بر قلب سالک تجلی نموده، آن از اسماء افعال است و اگر از مشاهدات خیر داد، خیر از اسماء فعلی می‌باشد و اگر حجاب فعلی را پاره نمود و با تجلی حق با اسماء صفاتی بر قلب او از اسماء افعال محو شد، به اسماء صفاتی رسیده است؛ پس هر چند که در این مقام مشاهده نماید، از حضرت اسماء صفاتی است تا اینکه از حضرت اسماء صفاتی نیز محو گردد و خداوند با اسماء ذاتی بر او تجلی نماید. پس در آن هنگام مشاهدات او از حضرت اسماء ذاتی است. در تمام این مقامات، اهل سلوک بر حسب ضعف و قدرت سلوک و جامعیت مقامشان و غیره با یکدیگر فرق می‌کند. در اینجا شرح و بسط این مطلب خارج از عهدهٔ این عجاله است (خمینی، تعلیقات، ص ۲۱).

امام خمینی به این تقسیم اسماء الهی به اسماء ذات، اسماء صفات و اسماء افعال اشکال گرفت و فرمود که میزان ارائه شده در این تقسیم‌بندی صحیح نمی‌باشد؛ یعنی اینکه ابن عربی و تابعین وی، اظهاریت اسماء مذکور در دلالت بر هر یک از ذات، صفات و افعال را میزان قرار داده‌اند. این خلاف ذوق عرفانی است و می‌فرماید:

میزان در این اسماء آن است که سالک به قدم معرفت پس از آنکه برای او فنای از فعلش دست داد و او را محو جمال فعلی حاصل آمد، حق تعالی تجلیاتی که به قلب او می‌کند تجلیات به اسماء افعال است و پس از فنای صفاتی و خرق حجاب فعلی تجلیات صفاتی است و پس از فنای ذاتی، تجلیاتی به اسم ذات برای او حاصل می‌شود و اگر قلب او قدرت حفظ داشت پس از محو آنچه که از مشاهدات افعالیه خیر دهد، اسماء افعال است و آنچه که از مشاهدات صفاتی، اسماء صفات و هکذا اسماء ذات... (خمینی، مصباح الهدایه، ص ۳۸).

جعل ماهیت

قیصری در این مورد می گوید:

اعیان ثابت از حیث آنکه صورت علمی خداوند می باشند، معجول نیستند، زیرا اعیان ثابت در خارج معدوم اند و معجول هم برای موجود خارجی است. چنانچه صورت های علمی و خیالی که در اذهان هستند تا زمانی که در خارج تحقق نیابند، معجول گفته نمی شوند، زیرا اگر اینگونه باشد ممتنع است هم معجول اند چون آنها هم دارای صورت علمی اند (قیصری، مقدمه، سید موسوی، ص ۵۴).

پس آن صورت های علمی یا ماهیات در صورتی که در خارج تحقق یابند معجول واقع می شوند و جعل آنها هم جزء ایجادشان در خارج نمی باشد، زیرا هر ماهیتی از آن حیث که ماهیت است بی نیاز از جعل است (ایزوتسو، ص ۲۲۴) و جعل ماهیت، یعنی همان وجود خارجی دادن به ماهیت. نه آنکه جاعل، ماهیت را ماهیت نماید، زیرا این سلب شیء از نفس خود می باشد که محال است؛ پس جعل ماهیت یعنی افاضه وجود به ماهیت که با این افاضه وجود است که ماهیت، ماهیت می شود (قیصری، مطلع فصوص الحکم، ص ۴۹).

امام خمینی می گوید که طبق طریقه اهل الله جعل متعلق به وجود نیست، زیرا وجود همان حضرت حق است، بلکه جعل متعلق به ماهیت است و در حضرت علمیه و غیر آن بین وجود و ماهیت فرقی وجود ندارد و جعل اختصاص به خارج هم ندارد، زیرا تجلی با اسم الله اولاً و سایر اسماء به تبع آن در حضرت علمیه است که تعین ماهیات و ظهور آنها در حضرت علمیه را به دنبال می آورد و تجلی به مقام الوهیت در خارج، ظهور ماهیت در عین و خارج را به دنبال می آورد و به این ظهور استتباعی است که در بعضی اعتبارات جعل گفته می شود؛ اما درباره تجلیات وجودی اسمائی در علم و عین مطلقاً جعل به کار نمی رود. فقط بر مبنای مشرب محجوبین است که به اینها جعل می گویند (خمینی، تعلیقات، ص ۳۵). همان طوری که ملاصدرا در بیان دیدگاه عرفا در عرفان اهل کشف سخن از تجلی و شئون وجود می گوید که همچون آینه تجلیات حق تعالی را به ظهور می رساند (ملاصدرا، سفار، ص ۱۵).

شیئیت ثبوت

قیصری می گوید:

اعیان ثابتۀ از یک طرف موجودند به وجود الله و از سوی دیگر چون وجود را قبول می‌کنند، پس معدوم‌اند. اعیان ثابتۀ از وجود به معنای وجود عینی و ظهور در عالم شهادت برخوردار نیستند، اما از «شیئیت» برخوردارند که این همان «شیئیت ثبوت» است که واسطهٔ بین موجود و معدوم است. یعنی هم موجود است و هم معدوم، نه موجود است و نه معدوم، بلکه ثابت است.

پس اعیان ثابتۀ از حیث تعینشان معدوم‌اند و فرق آن با وجود مطلق همین رو به سوی معدوم داشتن آنهاست؛ هرچند که به اعتبار حقیقت و تعینات وجودی عین وجودند (مطلع فصوص الحکم، ص ۳۵).

چنانکه ابن عربی می‌گوید:

اعیان موجودات وجود ندارند، چرا که معدوم‌اند. هرچند متصف به ثبوت‌اند، لیکن متصف به وجود نیستند... اعیانی که عدم ثابت دارند رایحه وجود را استشمام نکرده‌اند. آنها در همان حال عدم باقی می‌مانند، هر چند صوری از آنها که در موجودات ظاهر می‌شوند، کثیر باشد (فصوص الحکم، ص ۳۹۸).

قیصری در ادامه می‌گوید:

پس اگر از کلام عارفین شنیدی که عین ثابت مخلوق، عدم است و همهٔ وجود از خداست، قبول کن، زیرا آنها آن را از این جهت می‌گویند چنانکه امیر المومنین (ع) در حدیث کمیل فرمود: «صحو المعلوم مع محو الموهوم» مراد از سخن آنها که گفته‌اند: «اعیان ثابتۀ به اعتبار ذات معدومند یا موجود از عدمند» منظورشان آن نیست که عدم، ظرف اعیان است، زیرا عدم لا شیء محض است و ظرف چیزی واقع نمی‌شود (ایزوتسو، ص ۲۲۸)، بلکه مقصود آنها این است که اعیان ثابتۀ در حالی که در حضرت علمیه ثبوت دارند، متصف و متلبس به عدم خارجی می‌باشند، ولی «وهم» گمان می‌کند که این اعیان ثابتۀ، در عدم خارجی ثبوت دارند و خداوند آنها را لباس خارجی می‌پوشاند و آنها را در خارج موجود می‌گرداند (مطلع فصوص الحکم، ص ۵۳).

امام خمینی می‌گوید:

این متمیم مخالف با ذوق اهل معرفت است و با کلمات آنان منافات دارد، بلکه این یک معنی سستی است که با توحید مخالف است. [زیرا این مباحث از لواحق ماهیات است و دربارهٔ حقیقت وجود حق به کار نمی‌روند.] پس قطعاً مقصود آنها این است که اعیان ثابتۀ

ازلا و ابدا رايحه وجود را استشمام نکرده‌اند و اينکه عالم ، غيب و مخفی است و هرگز ظهور و وجود پیدا نمی‌کند (تعلیقات، ص ۲۷).

چون وجود و ظهور برای ممکنات مجازی و عاریت است و عالم که ممکن است در اصل وجود ، سایه و نمود وجود حق است و با ملاحظه شئون حق ، موجود است اما دارای وجودی فقیر می‌باشد، اما وهم گمان می‌کند که ممکن، وجود واقعی دارد در حالی که ممکن به اعتبار ذات خود عدم و امری موهوم است (فاضل تونی، ص ۴۴).

و خداوند ظاهر و وجود حقیقی است و هرگز غائب و مخفی نمی‌شود (چون وجود و ظهور از شئونات خداوند است و نسبت وجود برای خداوند به نحو وجوب است و وجوب مثل وجود امری وجودی است، پس موجود حقیقی و واجب واقعی در متن اعیان اصل وجود است و توحید حقیقی آن است که وجود مجازی ممکنات را محو نمایی و بفهمی که ممکن هرگز بوی وجود به مشامش نرسیده است و وجود ، واحد شخصی اطلاقی است و مفهوم وجود بر حسب واقع یک مصداق بیشتر ندارد و بفهمی که این حقیقت وجود که واحد است به واسطه تعدد اسماء و صفات و صور اسماء یعنی اعیان ثابته و تعین آنها یعنی اعیان خارجه متعدد شده است). اما آنچه این فاضل آن را ذکر کرده یا برای کلام امیر المومنین (ع) (صحوا المعلوم مع محو الموهوم) آورده، به رغم کمال لطافت این سخن امام علی (ع)، این توجیه یک توجیه زشت است، بلکه مقصود علما از این کلمات، شکستن بت ها و محو اوهام و ترک غیر و رها کردن شرک به صورت مطلق است (امام خمینی، تعلیقات، ص ۲۷).

انحصار ممکنات در جواهر و اعراض

در این بحث فقط قسمتی از جواهر جنسیه و عرض عام و خاص را که حضرت امام خمینی به آن ها انتقاد دارد بیان می‌نماییم.

قیصری می‌گوید:

ممکنات در جواهر و اعراض منحصر می‌باشند و جوهر در خارج عین افراد جواهر است و امتیاز بعضی از جواهر با بعضی جواهر دیگر با اعراض است که به آنها لاحق می‌شوند، زیرا تمام جواهر در طبیعه جوهریه با یکدیگر اشتراک دارند و امتیاز بعضی از آنها به بعضی دیگر به خاطر امور غیر مشترک است که آن امور غیر ممیزه خارج از طبیعت جوهریه‌اند. و اعراض نامیده می‌شوند. مثلاً افراد انسانی در حقیقت انسانی که جوهر انسان است با

یکدیگر اشتراک دارند ولی در اعراض خارج از ذات مثل علم، قد و رنگ با یکدیگر امتیاز می‌یابند (مقدمه شرح فیصری، ص ۶۰).

اگر سؤال شود چرا جایز نیست که جوهر برای حقایق جوهری عرض عام باشند؟ جواب می‌گوییم: چون عرض عام با افراد و معروضش فقط در عقل مغایر است نه در خارج. عرض عام در خارج عین همان افراد معروضش می‌باشند. اگر چنین نبود عرض عام بر افراد خود به حمل «هوهو» حمل نمی‌شد.

همچنین اگر طبیعت جوهر، عرض عام باشد، باید خارج از ذات حقایق، جوهری باشد و باید حقایق جوهری در ذاتشان غیر از جواهر باشند به خاطر آنکه عارض جوهر می‌شوند و معروض باید ضرورتاً غیر از عارض باشد (فاضل تونی، ص ۵۴).

همچنین اگر آن طبیعت جوهریه به وجود، غیر افراد خود موجود باشد، باید اعراض باشد و با حمل «هوهو» بر افراد خود حمل نشود و باید زائل شدن طبیعت جوهریه موجب زائل شدن افراد خارجی آن نشود. چون عرض خارج از ذات افراد خود است و انعدام لازم بین، موجب انعدام ملزومش نمی‌شود بلکه علامتی برای آن است. در حالتی که با انعدام جوهر، افراد جوهر نیز منعدم می‌شوند. اگر جوهر عین مصادیق جواهر نباشد باید افراد جوهر در خارج غیر جوهر باشند، به خاطر عدم وجود جوهر در آنها که این محال است.

و اگر جوهر عین مصادیق جواهر باشد پس آن در خارج عین آن است که این مطلوب است و همچنین اگر جوهر عین مصادیق جزئی خارجی جواهر نباشد، از این خالی نیست یا داخل در همه حقایق جوهری است که در این صورت لازم می‌آید ترکیب ماهیت از جواهر غیر متناهی، با فرض اینکه جوهر، فصل جواهر هم باشد. به خاطر اینکه جوهر به خاطر جوهر بودن داخل در فصلش هم شود و لازم می‌شود که دیگر جوهر بسیط وجود نداشته باشد (آملی، ص ۴۶۳).

یا اینکه اگر فصل ماهیت از عرض باشد، پس ماهیت از جوهر و عرض ترکیب شده است که در این صورت ماهیت جوهریه تبدیل به ماهیت عرضی می‌شود و اگر جوهر داخل در بعضی از حقایق جوهری می‌باشد در بعضی دیگر داخل نباشد لازم می‌آید که بعضی از حقایق جوهری که معروض جوهرند در حد ذاتشان غیر جوهر باشند. با قطع نظر از عارضشان یعنی جوهر.

یا اینکه به طور کلی خارج از حقیقت جوهر است که این محال بودنش از نظر دوم که گذشت، بیشتر است. پس مشخص شد که جوهر در خارج عین افرادش است و امتیاز بین جواهر در

اعراض خاصه است، زیرا جایز نیست که وجه امتیاز جوهر خودش یا فردی از افراد خودش باشد (قیصری، ص ۶۲).

امام خمینی می گوید:

آنچه که در این تنبیه ذکر کرده با دیدگاه اهل نظر در باب جوهر جنسیه و نوعیه مخالف است. همچنین آنچه را که دربارهٔ اعراض عامه و خاصه بیان کرده نیز مخالف با دیدگاه اهل نظر است، زیرا از نظر اهل نظر اختلاف جوهر جنسیه توسط جوهر فصلیه است، نه با اعراض کلیه. خلاصه همان گونه که واضح است کل آنچه را که ذکر کرده مخالف با تحقیق نزد اهل نظر است (تعلیقات، ص ۲۹).

حضرات خمس

قیصری می گوید:

اول حضرت از حضرات کلیه، حضرت غیب مطلق است و عالمش، عالم اعیان ثابت در حضرت علمیه است (قیصری حضرات خمس را از عالم واحدیت شروع می کند و عالم واحدیت را غیب مطلق می گیرد و عالم احدیت و مقام ذات را در این تقسیم بندی نمی آورد).

دوم: در مقابل عالم غیب مطلق، عالم شهادت مطلق است و عالمش، عالم ملک (حس) است.

سوم: حضرت غیب مضاف است که به دو قسمت تقسیم می شود.

یکی آنکه به غیب مطلق نزدیک تر است و عالمش، عالم جبروت و ملکوت است. یعنی عالم عقول و نفوس مجرد (پس سوم حضرت عالم ارواح است)

چهارم: قسمت دوم از حضرت غیب مضاف که به عالم شهادت نزدیک تر است و عالمش، عالم مثال است (که شهادت مضاف هم گفته می شود)؛ پس غیب مضاف به دو قسمت تقسیم می شود، زیرا برای ارواح، صور مثالی متناسب با عالم شهادت مطلق وجود دارد و همچنین صور عقلی مجرد متناسب با غیب مطلق نیز وجود دارد.

پنجم: حضرت جامعه برای چهار حضرت ذکر شده است و عالمش عالم انسانی است که جامع جمیع عوامل و آنچه که در آن هاست، می باشد (مقدمه، ص ۷۰).

امام خمینی می گوید:

آنچه که شارح از ترتیب عوامل ذکر کرده مطابق با ذوق عرفانی نیست، بلکه اول حضرت از حضرات خمس، حضرت غیب مطلق است یعنی احدیت اسماء ذاتی (نه عالم واحدیت که قیصری از آن شروع کرده) و عالمش، آن سر وجودی است که دارای رابطه‌ای غیبی خاص با حضرت احدیت می‌باشد که کسی کیفیت این رابطه پنهان در علم غیب را نمی‌داند و این سر وجودی اعم از سر وجودی علمی اسمائی و عینی وجودی است. دومین حضرت، حضرت شهادت مطلق است و عالمش، عالم اعیان در حضرت علمیه و عینیه است.

و سومین حضرت، حضرت غیب مضاف است که نزدیک‌ترین به غیب مطلق است و آن جهت غیبی اسمائی است و عالمش، وجه غیبی اعیان است. چهارم: حضرت غیب مضاف است که نزدیک‌تر به عالم شهادت است و آن وجه ظاهری اسمائی است و عالمش، وجه ظاهری اعیان است.

پنجم: احدیت جمع اسماء غیب و شهادت است و عالمش، کون جامعه است. در اینجا بیانی دیگر برای ترتیب حضرات و عالم وجود دارد که مجال ذکر آن نیست (تعلیقات، ص ۳۲).

انواع حمد الهی

ابن عربی با این سخن شروع نموده است « الحمد لله منزل الحکم علی قلوب الکلم ». « حمد و ستایش خدایی راست که فرود آورنده حکمت‌ها بر قلوب انبیاست » و شروع نموده با آنچه از حمد و ستایش برای خداوند که بر تمام بندگان واجب است و می‌گوید: به همین خاطر است که خداوند تعالی نیز در کتاب عزیزش قرآن کریم با این جمله شروع نموده است. « الحمد لله رب العالمین » تا اینکه راه ارشاد را به بندگان آموزش داده و بفهماند. و هنگامی که حمد و ثنا بر کمال مترتب می‌شود و هیچ کمالی جز کمال الهی وجود ندارد و هر کمالی پرتوی از کمال اوست پس لاجرم حمد و ثنا فقط مخصوص ذات باری تعالی است (عقیفی، ص ۵۱) و حمد به سه دسته تقسیم می‌شود حمد قولی، حمد فعلی و حمد حالی. حمد قولی: حمد و ثنای زبان برای خدای تعالی به صورتی است که خداوند، خودش را از زبان انبیاء ستوده است.

می‌کنند، نیز حمدند. بر همین منوال حمد حالی را نیز مقایسه کن، نه به آن صورتی که شارح بیان کرده (تعلیقات، ص ۴۲).

قیصری می‌گوید:

اما حمد خداوند ذاتش را در مقام جمعی الهی از نظر حمد قولی آن چیزی است که حق تعالی خودش را در کتب و صحفش با صفات کمالی تعریف نموده است. و از نظر حمد فعلی، اظهار کمالات جمالیه و جلالیه از غیب به شهادت و از باطن به ظاهر و از عالم علم به عالم عین در مجالی صفات و محال صفات و محال ولایات اسماست. و از نظر حمد حالی عبارت از تجلیات او در ذات خود با فیض اقدس و ظهور نور ازلی است. پس حامد و محمود در مقام جمع و تفصیل هم خود اوست (مقدمه فصوص، ص ۶۹).

اما باز در جایی دیگر امام خمینی می‌گوید:

حمد خداوند در مقام جمعی الهی آن گونه که قیصری ذکر کرده نیست؛ بلکه حمد خداوند در آینه‌های تفضیلی است چنانچه سمع و بصر بندگان در آینه‌های تفضیلی همان سمع و بصر خداوند است. جز اینکه قرآن دارای مقام جمعی در لیلۃ‌القدر جمعی احمدی است و سایر کتب الهی دارای مقام تفریقی در لیالی تفریقند، اما حمد خداوند ذاتش را در مقام جمعی الهی بر حسب حمد قولی و فعلی و حتی حالی بدین صورت است که همه این حمد ها ذاتاً یکی می‌باشند فقط بر حسب تکثر اسماء و صفات مختلفند (شرح چهل حدیث، ص ۵۹۸).

پس تجلی اسمائی با فیض مقدس به اعتبار پراکندگی اسماء ممکنات و اعیان، حمد قولی است.

و به اعتبار اظهار کمال و جمال و جلال الهی، حمد فعلی است.

و به اعتبار استهلاك آن در اسماء و صفات، حمد حالی است و ذات و تجلی با فیض اقدس.

به اعتبار پراکندگی اسماء حمد قولی است.

و به اعتبار اظهار آنچه که در سر احدی از اسماء ذاتی است، حمد فعلی است.

و حمد حالی نیز معلوم است، زیرا همان حق تعالی است که هم حامد به زبان ذات است و هم محمود الذات است.

و حامد به زبان اسماست و محمود الذات و الاسماست.

و حامد به زبان اعیان است و محمود الذات و الاسماء و عیان است.
و همه آنها در حضرت جمعی و تفضیلی است بلکه همه آنها حامد و محمودند.
حتی ذات، حامد اسماء و اعیان است، چنانکه آن از صاحب قلب و بصیرت مخفی
نیست (خمینی، تعلیقات، ص ۴۳).

نتیجه گیری

برخورد امام خمینی با فصوص الحکم ابن عربی یک برخورد منصفانه و در عین حال نقادانه است،
چرا که از همان ابتدا با دیدی منفی به آن نمی پردازد تا مجبور شود نکات قوت آن را نادیده
بگیرد. به همین دلیل است که از ۲۲۸ تعلیقه تنها ۸۰ تعلیقه آن جنبه انتقادی دارد، مابقی آنها
جنبه تشریحی و توضیحی دارند (هر چند که در این توضیحات شاهد مثال‌هایی از ادعیه و
احادیث معصومین (ع) آورده و با نگاه شیعی به آنها پرداخته و این دو عرفان را به هم نزدیک
نموده است)

از این ۸۰ تعلیقه انتقادی تنها ۳۶ مورد آن مربوط به مقدمه قیصری بر فصوص است که این
مقاله به بررسی بسیاری از این دیدگاه‌های اختلافی پرداخته و به این نتیجه رسیده که امام خمینی
در این مباحث صاحب نظر بوده و نظرات ایشان دارای قوت و استحکام بالایی نیز می‌باشند. به-
عنوان مثال:

۱. ابن عربی و شارحان وی در تقسیم‌بندی اسماء الهی به اسماء ذات و اسماء صفات
و اسماء افعال، «اظهریت اسماء» را معیار قرار می‌دهند، در حالی که امام خمینی «فناى
سالک» را میزان قرار می‌دهد.

۲. در بحث حضرات خمس ابن عربی و قیصری در یک تقسیم‌بندی «عالم واحدیت»
را حضرت اول می‌گیرند، ولی امام خمینی «احدیث اسمائی ذاتی» را حضرت اول
دانسته و عالمش را سرّ وجودی می‌گیرد که اعم از سرّ وجودی علمی اسمائی و
عینی وجودی است.

لذا می‌توان ادعا نمود که امام خمینی دارای یک مکتب مستقل عرفانی است که
حتی با استاد وی آیت‌الله شاه‌آبادی هم فرق دارد و دلیل آن هم اختلاف نظر ایشان
در ۴۰ تعلیقه با آقای شاه‌آبادی است.

منابع

- آشتیانی، سید جلال‌الدین، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم ابن عربی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۰.
- آملی، سید حیدر، نص النصوص فی شرح فصوص الحکم، ترجمه محمد رضا جوزی، تهران، روزنه، ۱۳۷۵.
- ابن عربی، محی‌الدین، فصوص الحکم، ترجمه و تصحیح محمد خواجه‌جوی، تهران، مولی، ۱۳۸۷.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، نیایش فیلسوف، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ۱۳۷۷.
- ابن ترکه، صائن‌الدین علی بن محمد، شرح فصوص الحکم، تحقیق محسن بیدارفر، ج ۱، قم، بیدار، ۱۳۷۸.
- _____، تمهید القواعد، تصحیح جلال‌الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۱.
- الحسینی البحرانی، سید هاشم، ینابیع المعاجز و اصول الدلائل، قم، دارالکتب العلمیه، بی تا.
- خمینی، روح‌الله، تعلیقات علی الشرح فصوص الحکم و مصباح الانس، نشر مؤسسه پاسدار اسلام، رمضان ۱۴۰۶.
- _____، تفسیر سوره حمد، ج ۷، قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۱.
- _____، شرح چهل حدیث (اربعین حدیث)، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۳.
- _____، مصباح الهدایه الی الخلافه و الولایه، ترجمه احمد فهری، تهران، پیام آزادی، ۱۳۶۰.
- _____، آداب الصلاة، ج ۲، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۰.
- ایزوتسو، توشیهیکو، مفاتیح الفصوص، ترجمه حسین مریدی، انتشارات دانشگاه رازی، ۱۳۸۵.
- پارسا، خواجه محمد، شرح فصوص الحکم، تصحیح دکتر جلیل مسگر نژاد، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۶.
- جهانگیری، محسن، محی‌الدین ابن عربی، چهره برجسته عرفان اسلامی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۸۳.

- خوارزمی، تاج الدین حسین، شرح فصوص الحکم، تحقیق حسن زاده آملی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹.
- رضانژاد انوشین، غلامحسین، هدایه الامم یا شرح کبیر فصوص الحکم محیی الدین ابن عربی، ج ۱، تهران، الزهراء، ۱۳۸۰.
- عفیفی، ابوالعلا، شرحی بر فصوص الحکم، ترجمه نصرالله حکمت، تهران، الهام، ۱۳۸۰.
- عبودیت، عبدالرسول، نظام حکمت صدرائی، ج ۱، تهران، سمت، ۱۳۸۵.
- فاضل تونی، تعلیق بر فصوص الحکم، به اهتمام مهناز رئیس زاده، تهران، مولی، ۱۳۸۶.
- قیصری، داود، شرح فصوص الحکم، به کوشش جلال الدین آشتیانی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.
- _____، مقدمه شرح قیصری بر فصوص الحکم، ترجمه سید حسین سید موسوی، تهران، حکمت، ۱۳۸۷.
- قونوی، صدرالدین، کتاب الفکوک یا کلید اسرار فصوص الحکم، ترجمه محمد خواجهوی، تهران، مولی، ۱۳۷۱.
- کاشانی، عبدالرزاق، اصطلاحات الصوفیه، تهران، مولی، ۱۳۸۷.
- گیلانی محمدی، آیت الله، اسم مستأثر در وصیت امام و زعیم اکبر، ج ۴، قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۴.
- ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی، ارسفار اربعه، تصحیح و تحقیق و مقدمه احمد احمدی، باشراف محمد خامنه‌ای، ج ۶، تهران، انتشارات بنیاد حکمت صدرا، ۱۳۸۱.
- مظاهری، عبد الرضا، شرح نقش الفصوص محیی الدین ابن عربی، تهران، خورشید باران، ۱۳۸۵.
- _____، شرح تعلیق امام خمینی بر فصوص الحکم ابن عربی، تهران، نشر علم، ۱۳۸۷.
- ندری ایبانه، فرشته، تأثیرات ابن عربی بر حکمت متعالیه، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۶.

فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت
دانشگاه شهید بهشتی، بهار ۱۳۸۷

Research Journal of Islamic Philosophy and
Theology of Shahid Beheshti University

ماهیت ایمان از دیدگاه محمد غزالی

دکتر قاسم کاکایی*
دکتر لاله حقیقت**

چکیده

در منطقی ادیان و حیانی، ایمان اساس نجات و رستگاری است. در نتیجه، پرسش از ماهیت ایمان و دغدغه فهم آن، امری مهم و ضروری می‌نماید. از سوی دیگر، متکلمان در طی تاریخ، رویکردهای متفاوت و گاه متعارضی در مورد آن ارائه کرده‌اند. از جمله برخی آن را از سنخ معرفت و تصدیق عقلی و در مقابل گروهی آن را امری عقل‌گریز می‌دانند، برخی آن را از جنس عمل تعریف کرده و گروهی نیز برای آن ماهیتی از جنس اعتماد و وفاداری قائل شده‌اند.

در این مقاله، دیدگاه غزالی در مورد ایمان بررسی شده است که برای این کار بیشتر آثار کلامی ایشان مطالعه شد، اما وی صرفاً در موارد معدودی به این مسئله پرداخته است، لذا سعی شده تا با تحلیل گفته‌ها، ابعاد ناگفته‌ها را نیز روشن کنیم.

غزالی به عنوان یک متکلم اشعری، حقیقت ایمان را تصدیق و تسلیم قلبی نسبت به حقایق دین می‌داند و با فرقی که ایمان را از سنخ طاعات یا تصدیق منطقی (معرفت) می‌دانند مخالف بوده و با دلایل عقلی و نقلی به رد نظریات آنها پرداخته است و از آنجا که ایمان را تصدیق قلبی می‌داند و نیز به دلیل گرایش‌ات عرفانی برای تعلیم و تعلم مسائل اعتقادی (کلام) اهمیت چندانی قائل نیست و در بیشتر مواضع، آن را تجویز نمی‌کند، به نحوی که این رویکرد سبب شده تا ایمان تقلیدی را قابل قبول بداند و تلقی‌اش از یقین یک یقین روان‌شناسانه باشد نه یک یقین منطقی.

واژگان کلیدی: ایمان، محمد غزالی، عقل، اراده، معرفت، متعلق ایمان.

kakaie@rose.shirazu.ac.ir

* دانشیار الهیات و معارف اسلامی دانشگاه شیراز
** استادیار الهیات و معارف اسلامی دانشگاه شیراز

مقدمه

ایمان یکی از موضوعات مهم در کلام اسلامی و از جمله مسائلی است که در حوزه فلسفه دین نیز مطرح می‌باشد. قطعاً اولین پرسشی که باید به آن پرداخت، پرسش از چیستی و ماهیت ایمان است. در این مورد نظریات مختلفی مطرح شده است که در یک تحلیل کلی می‌توان آنها را به سه رویکرد تقسیم کرد:

الف. رویکرد فیلسوفانه

براساس این رویکرد، گوهر ایمان از جنس معرفت است. به بیان دقیق‌تر، ایمان "نوعی اعتقاد ناظر به گزاره‌هاست، یعنی اولاً، نوعی اعتقاد است و ثانیاً، متعلق آن گزاره‌هاست. بنابراین می‌توان تلقی فیلسوفانه از ایمان را رویکرد گزاره‌ای به ایمان نامید. مطابق این رویکرد "ایمان به خداوند" یعنی اعتقاد به این گزاره که "خداوند وجود دارد"؛ البته ایمان یا اعتقاد به خداوند منحصر به تصدیق این گزاره نیست و فرد مؤمن یا معتقد به خداوند، به مسائل دیگر همچون اصول اعتقادات دینی و مجموعه گزاره‌هایی که از جانب خداوند وحی شده‌اند، هم اعتقاد می‌ورزد. از این نوع نگرش یعنی ایمان گزاره‌ای به "belief that" تعبیر می‌شود.

ب. رویکرد عارفانه

براساس این رویکرد، گوهر ایمان ورای عقل و معرفت است. به بیان دقیق‌تر، ایمان نوعی "اعتماد ناظر بر شخص" است. یعنی اولاً، نوعی "اعتماد" است و بنابراین در ساحت اراده تحقق می‌پذیرد نه در ساحت معرفت و ثانیاً، متعلق آن یک شخص است نه یک گزاره. بنابراین، مطابق این رویکرد، ایمان فعل اراده است؛ وضعیت وجودی خاصی است که تمامیت وجود آدمی را دربرمی‌گیرد و در ساحتی گسترده‌تر از عقل و معرفت دست می‌دهد. از این رو، می‌توان رویکرد عارفانه از ایمان را رویکرد وجودی یا غیر گزاره‌ای به ایمان نامید که از آن به "belief in" تعبیر می‌شود.

"در این رویکرد، اعتماد یا توکل رابطه‌ای میان دو موجود مشخص است و مؤمن با تمام وجود خود، تمام وجود خداوند را می‌طلبد و تجربه او از سنخ درگیری‌های وجودی است.

ج. رویکرد جامع یا فلسفی - عرفانی

براساس این رویکرد، ایمان وضعیت وجودی‌ای پیچیده و چند بعدی است، به گونه‌ای که نمی‌توان ابعاد گوناگون آن را به یک بعد خاص فروکاست؛ البته چه بسا در این وضعیت وجودی، برخی ابعاد نقش محوری داشته باشند و برخی دیگر نقش حاشیه‌ای، اما در عین حال، ابعاد مختلف، لازم و ملزوم یکدیگرند. در این رویکرد، ایمان دست کم سه بعد اساسی دارد: بعد اول، عقلی یا معرفتی است؛ بعد دوم، ارادی است که در آن تعهد مؤمن به خداوند در اطاعت وی از فرامین الهی جلوه‌گر می‌شود و بعد سوم، عاطفی است، یعنی ایمان هر چه باشد، با شور عاطفی عظیمی همراه است (وین رایت، ص ۳۷-۳۶).

آراء و نظریات مختلفی که در مورد ایمان ارائه شده است می‌توان با یک دید و نگرش کلی و صرف نظر از جزئیات، با یکی از اقسام یاد شده تطبیق داد. در این مقاله، به بررسی ماهیت ایمان از دیدگاه غزالی پرداخته‌ایم. بررسی دیدگاه او نه تنها به عنوان یک دانشمند بزرگ و مؤثر در جهان اسلام حایز اهمیت است، بلکه از این لحاظ قابل توجه است که غزالی تعلیم و تعلم علم کلام و مسائل اعتقادی را برای مردم جایز نمی‌داند و آن را تحریم می‌کند و علم کلام را برای ایمان مردم مضر می‌داند. در مقابل، آنچه بیش از هر عاملی در زمان ما برای دینداری و تحقق ایمان مورد تأکید قرار می‌گیرد، این نوع تعالیم (کلام) است، لذا بررسی دیدگاه او می‌تواند بر فهم ما از ایمان و در نتیجه ارزیابی ما از روش مرسوم مفید باشد. از این رو، در این مقاله، سعی شده ماهیت ایمان، ارتباط آن با عواملی چون علم، اراده، عمل و نیز رد دیدگاه‌های مغایر از دیدگاه غزالی مورد تحلیل و بررسی قرار گیرد.

معنای لغوی ایمان

در معنای لغوی ایمان، اختلافی وجود ندارد و میان متکلمان و اهل لغت اتفاق نظر وجود دارد. "ایمان مصدر باب افعال از ریشه "امن" به معنای تصدیق است" (الراغب الاصفهانی، ص ۲۴).

مفهوم امنیت به دو معنا از ایمان مستفاد می‌شود.

۱) "به معنای سکون نفس و اطمینان خاطر و لذا وقتی گفته می‌شود "فلانی ایمان دارد"، یعنی آرامش و اطمینانی نیکو بر نفس و روان وی حکمفرماست، زیرا موجبات خوف و ناآرامی و اضطراب خاطر، در او وجود ندارد" (العاملی، ص ۵۰).

۲) "به معنای ایمنی از تکذیب و مخالفت، یعنی اینکه ایمان، انسان را از تکذیب و مخالفت نسبت به متعلق ایمان در امان می‌دارد" (الزمخشری، ص ۹۷).

واژه ایمان هم با حرف باء متعدی می‌شود، همان‌طور که گفته می‌شود "آمن بالله و ... و هم با حرف "لام"، همان‌طور که گفته می‌شود "آمن لله". اگر با حرف (باء) متعدی شود، معنای "اعتراف می‌کنم" را دربردارد و اگر با حرف "لام" متعدی شود به معنای "اذعن" یعنی "قبول می‌کنم و اذعان دارم"، خواهد بود و به هر دو استعمال در قرآن کریم آمده است. برای مثال در آیه "امنا بما انزلت" (آل عمران/۵۳) یعنی نُقِرُّ و نَعْتَرِفُ بما انزلت و آیه "و ما انت بمومن لنا" (یوسف/۱۷) یعنی "و ما انت بمصدق لنا". و آیه "و امن له لوط" (عنکبوت/۲۶) یعنی "و صدق له لوط" (الراغب الاصفهانی، ص ۳۵).

فخر رازی، "مفهوم سکونت نفس و وثوق و طمانینه را در معنای ایمان از ابوزید نقل می‌کند که وقتی می‌گوییم: "ما امت ان اجد صحابه" یعنی "ما وثقت" (الرازی، ص ۲۳).

پس به طور خلاصه، مطابق معنای لغوی ایمان، "شخص مؤمن با تصدیق خویش از اینکه سخن خلاف و کذب را بپذیرد، ایمن می‌شود و هم ایمان باعث می‌شود که وی خود همواره از تکذیب و مخالفت با حق مصون و در امان بماند و نیز ایمان سبب ایجاد آرامش و سکون نفس در انسان می‌شود" (التفتازانی، ص ۴۵).

حقیقت ایمان یک حقیقت شرعی است

از نکاتی که در بحث ایمان قابل ذکر است و بین متکلمان اسلامی اعم از اشاعره، معتزله و شیعه مشترک می‌باشد، آن است که حقیقت ایمان یک حقیقت شرعی است، یعنی خداوند است که می‌گوید حقیقت ایمان چیست و این حقیقت را نمی‌توان با استدلال‌های علمی و یا فلسفی به دست آورد. تلاش صاحب‌نظران نیز در این مورد جز این نبوده که خواسته‌اند بفهمند خداوند ایمان را چه دانسته است، آیا آن را تصدیق انبیاء دانسته یا عمل به وظیفه و یا معرفت فلسفی به عالم.

به طور کلی در فضای دین اسلام همچون فضای یهودیت و مسیحیت، ایمان چیزی است که به وسیله وحی الهی از انسان مطالبه شده است و به این جهت می‌بایست کوشش مخاطبان وحی این باشد که بفهمند منظور خداوند از ایمان چیست. چنان که کفر هم همین وضعیت را دارد و

چیزی است که خداوند در وحی خود مخاطبان را از آن تحذیر نموده است پس باید فهمید که منظور خدا از کفر چیست؟ "از این رو، همه متکلمان برای تبیین و تقریر نظریه خود در باره حقیقت ایمان و کفر به نصوص کتاب و سنت استناد می‌کنند" (مجتهد شبستری، ص ۴۵).

ماهیت ایمان از دیدگاه غزالی

در مورد ایمان در همان سال‌های ابتدایی اسلام دو پرسش مهم مطرح شد، نخست آنکه در جامعه چه کسی به عنوان مسلمان و مؤمن شناخته می‌شود که به دنبال آن شناخت، احکام خاصی نیز بر او بار می‌شود، این پرسش و پاسخ آن مربوط به حوزه فقه می‌شود، اما آنچه به مباحث کلامی مربوط است، پرسش از ایمان حقیقی است، پرسش از اینکه چه باید کرد تا در آخرت، از عذاب دوزخ خلاصی جست و وارد بهشت شد. غزالی برای رسیدن به پاسخ، به بررسی ماهیت ایمان می‌پردازد و در تبیین آن، احتمالات مختلفی را بدین ترتیب فرض می‌کند:

برخی قائلند که ایمان، مجرد عقدالقلب است و بعضی دیگر ایمان را عقدالقلب و اقرار زبانی می‌دانند و گروه سوم عمل به ارکان را نیز به آن می‌افزایند. در اینکه جایگاه فردی که جامع هر سه مورد باشد بهشت است، اختلافی نیست؛ اما احتمال دوم، اینکه فردی که اعتقاد قلبی و اقرار زبانی و انجام بعضی طاعات را داشته باشد، و در عین حال مرتکب بعضی گناهان کبیره شود، چنین فردی از ایمان خارج نمی‌شود و خالد فی النار هم نیست به عبارت دیگر، وی عمل به ارکان را جزء ذاتی ایمان نمی‌داند و متعرض نظر معتزله می‌شود که آنها چنین فردی را از ایمان خارج می‌دانند و نام او را فاسق می‌گذارند و حکم اخروی او را خلود در آتش می‌دانند که البته این رأی از نظر او باطل است و در اثبات نظر خود به حدیث پیامبر (ص) متمسک می‌شود که فرمودند: "یخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذره من ايمان" پس چنین فردی خالد فی النار نمی‌تواند باشد. احتمال سوم، اینکه به قلب و زبان تصدیق کند، اما به عمل، خیر، در این مورد شخص مطلقاً طاعات و عبادات را به جا نمی‌آورد، اما او نیز بنابر حدیث مذکور خالد فی النار محسوب نمی‌شود. احتمال بعدی اینکه شخص، به قلب تصدیق کند، ولی پیش از اقرار زبانی و عمل جوارحی، وفات یابد، در این مورد بین فرق اختلاف نظر وجود دارد، آنها که اقرار را شرط تمام شدن ایمان می‌دانند، معتقدند که او قبل از ایمان مرده است، اما غزالی به استناد روایت

فوق‌الذکر و همچنین حدیثی از جبرئیل که در پاسخ از ماهیت ایمان گفت: "ان تومن بالله و ملائکته و کتبه و رسله و بالبعث بعد الموت و بالحساب و بالقدر خیره و شره"، معتقد است که چنین شخصی، قلبش به ایمان تصدیق دارد و در حدیث جبرئیل نیز جز تصدیق به موارد مذکور، شرط دیگری برای ایمان ذکر نشده است، پس چگونه خالد فی النار باشد.

احتمال پنجم، آن است که با قلب تصدیق کند و با وجود آنکه عمرش به بیان شهادتین کفاف داده و از وجوب آن نیز مطلع است باز شهادتین نگوید، در اینجا نیز غزالی تصدیق قلبی را کافی می‌داند. در آخرین احتمال نیز که عکس احتمال قلبی است، شخص شهادتین را می‌گوید، اما قلبش مصدق این معنا نیست، که از نظر غزالی چنین شخصی در حکم آخرت، کافر است و در آتش مخلد، گرچه در دنیا مسلمان است و بر ما واجب است که قلب و زبان او را یکی بدانیم (الغزالی، *احیاء علوم الدین*، ص ۱۱۱-۱۱۰).

با توجه به این احتمالات، به وضوح روشن می‌شود که غزالی ایمان را صرف تصدیق قلبی می‌داند و از نظر او تنها زمانی ایمان محقق شده که حقیقت آن در قلب جای گرفته باشد، البته غزالی تمایل دارد بین نظر خود و سلف صالح (اهل حدیث) هماهنگی ایجاد کند، از این رو می‌گوید: مشهور آن است که ایشان ایمان را عبارت از اعتقاد، قول و عمل می‌داند و در جهت هماهنگ کردن این دو نظریه می‌گوید: "بعید نیست که عمل از ایمان محسوب شود، چون مکمل و متمم آن است"، بنابراین گرچه نمی‌خواهد از نظر خود عدول کند، در عین حال به نحوی می‌خواهد بین این دو رأی هماهنگی ایجاد کند، در نتیجه می‌گوید:

همان‌طور که سر و دست از آن انسان است و معلوم است که با نبود سر، برخلاف نبود دست، انسان نابود می‌شود. به همین ترتیب با نبود تصدیق قلبی، ایمان از بین می‌رود و زایل می‌شود، اما سایر طاعات و عبادات، همچون دست و پا برای انسان هستند که با نبودشان انسان از بین نمی‌رود، بنابراین با ترک سایر طاعات فرد به ایمان تام، مؤمن حقیقی نمی‌شود، همان‌طور که گاهی به فرد عاجزی که دست و پایش قطع شده، می‌گویند که انسان نیست به این معنا که کمالی که ورای حقیقت انسان است را فاقد می‌باشد (همان، ص ۱۱۲).

و این نظر را به صراحت در تعریف او از ایمان می‌توان ملاحظه کرد که می‌گوید:

الایمان هو التصدیق المحض و اللسان ترجمان الایمان فلا بد ان یکون الایمان موجوداً بتمامه قبل اللسان حتی یتترجمه اللسان و هذا هو الاظهار الا مستند الا اتباع موجب الالفاظ و وضع اللسان ان الایمان هو عبارة عن التصدیق بالقلب. (همان، ص ۱۱۸).

بنابراین اقرار به زبان در نظریه غزالی، صرفاً حکایتگر ایمان است، اما در ماهیت آن نقشی ندارد. البته باید توجه داشت که غزالی بین عدم اقرار زبانی و انکار تفاوت قائل است و مقصود او از اینکه فرد در قلب ایمان دارد، اما با داشتن فرصت اقرار زبانی نمی‌کند، صرفاً سکوت فرد است نه جحد و انکار او.

وی قائل است که ایمان با سکوت و عدم بیان شهادتین - که البته امر واجبی هم هست - از قلب بیرون نمی‌رود. معلوم است که منظور وی از سکوت، عدم انکار و جحد لسانی است و می‌خواهد بگوید کسی که نه اقرار می‌کند و نه انکار، همین‌طور نه واجبات را بجا می‌آورد و نه حرام خدا را حلال می‌شمارد و از هر دو نظر ساکت است و در عین حال قلباً تصدیق دارد، چنین فردی از نظر او مؤمن است نه کافر.

و در مقابل، کفر را تکذیب رسول(ص) در آنچه وی آورده است، می‌داند و در تعریف تکذیب می‌گوید: تکذیب یعنی نسبت دروغ دادن به شخصی یا دروغ انگاشتن آنچه او می‌گوید، در مقابل تصدیق به معنای راست انگاشتن چیزی و ایمان داشتن به آن.

دلایل غزالی در رد دیدگاه فوق دیگر

در حوزه کلام اسلامی عمدتاً سه عنصر در بحث ایمان مطرح شده است: تصدیق (قلبی یا منطقی)، اقرار زبانی و انجام طاعات و عبادات و فرق و مذاهب برحسب تأکیدی که بر این عوامل دارند از یکدیگر متمایز می‌شوند. براساس آنچه گفته شد معلوم می‌شود که غزالی بر تصدیق قلبی تأکید داشته و در رد دیدگاه‌های دیگر، دلایلی ارائه داده است که اجمالاً به آنها می‌پردازیم.

ابتدا در برابر آنها که ایمان را صرف اقرار بالسان می‌دانند (کرامیه) قائل است که صرف اقرار زبانی به پذیرش ارکان دین، تنها اثر دنیوی دارد، اما در حکم اخروی آن بی‌تأثیر است و افرادی که در مقابل دین به همین حد بسنده می‌کنند در حقیقت کافر محسوب می‌شوند (همان، ص ۱۱۱).

غزالی در رد دیدگاه مرجئه که معتقدند مؤمن اگر چه همه معاصی را مرتکب شده باشد داخل آتش نمی‌شود، ابتدا به بیان آیاتی می‌پردازد که آنها در اثبات نظر خود به آن استناد کرده‌اند، از جمله: "فمن يؤمن بربه فلا يخاف بخصاً ولا رهقاً" (جن/۱۳) و یا "والذين آمنوا بالله

و رسله اولئك هم الصديقون" (حدید / ۱۹) - که درجه و مرتبه صديق بودن را بر مجرد ايمان داشتن مترتب کرده است و آیه "كلما القى فيها فوج سالهم خزنتها الم ياتكم نذير قالوا بلى قد جاءنا نذير فكذبنا و قلنا ما نزل الله من شئ" (ملک / ۹۸) پس "كلما القى فيها فوج" عام است و دليل بر آن است که هر که را در آتش می اندازند تکذيب کننده نبوت است و همچنين استناد می کنند به آیه "لا یصلیها الا الاشقی الذی کذب و تولى" (لیل / ۱۶، ۱۵) غزالی معتقد است که این آیات حجت و دلیلی بر مدعای ایشان نیست چون مقصود از لفظ ايمان که در این آیات آمده، ايمان با عمل بوده است، چون همان طور که گفته شد، گاه از ايمان، معنای اسلام اراده می شود و آن تصديق و موافقت به قلب، قول و عمل است. وی دلیلی که بر صحت این تأویل می آورد، اخبار بسیاری است که در مورد عقوبت نافرمايان و مقدار عقوبت ایشان وارد شده و این سخن پیامبر(ص) که فرمودند "یخرج من النار من کان فی قلبه مثقال ذره من ايمان"، پس چطور ممکن است کسی که داخل آتش نشود از آن خارج شود، به عبارت دیگر، خروج بدون داخل شدن امکان ندارد و برای این ادعا به آیاتی از قرآن استناد می کند، از جمله "ان الله لا یغفر ان یشرك به و یغفر مادون ذلک لمن یشاء" (نساء / ۴۸) که در آن مغفرت غیر از شرک، به مشیت وابسته است، یعنی هر که را بخواهد بیامرزد و این دلیل انقسام است، یعنی بعضی را بیامرزد و بعضی را نه و این کلام خداوند که "ومن یعص الله و رسوله فان له نارجهنم خالدین فیها" (جن / ۲۳) که در آن استحقاق آتش به معصیت تعلق گرفته و نمی توان آن را به کفر تخصیص داد، و این آیه که "و من جاء بالسیئه فکبت وجوههم فی النار" (نمل / ۹۰) غزالی به این آیات استناد می کند و قائل است که این عمومات معارض عمومات آنان است، بنابراین چاره ای جز تخصص و تأویل هر دو طرف نیست (همان، ص ۱۱۱).

دیدگاه دیگری که مورد نقد غزالی است دیدگاه معتزله است که عمل را داخل در حقیقت ايمان و در نتیجه، مرتکب کبیره را خالد فی النار می دانند. غزالی در رد دلایل ایشان ابتدا به بیان آیاتی می پردازد که معتزله در اثبات نظر خود به آنها استناد نموده اند از جمله "وانی لغفار لمن تاب و آمن و عمل صالحاً ثم اهتدی" (طه / ۸۲) که مغفرت را بر توبه، ايمان، عمل صالح و هدایت موقوف کرده است و همچنین آیات سوره عصر: "والعصر ان الانسان لقی خسر الا الذین آمنوا و عملوا الصالحات" (و/العصر / ۳-۱) و آیه "و من یعص الله و رسوله فان له نار جهنم" (جن / ۲۳). غزالی در پاسخ به دلایل معتزله قائل است که این عمومات تخصیص می خورند، چون

خداوند فرموده " و يغفر مادون ذلك لمن يشا " (نساء/۴۸)، پس برای خداوند در مغفرت و بخشش نسبت به هر گناهی غیر از شرک، مشیتی وجود دارد که با این اعتقاد که مرتکب کبیره خالد فی النار است سازگاری ندارد و یا آیه ۳۰ سوره کهف "انا لا نضیع اجر من احسن عملاً" پس چگونه ممکن است که اجر ایمان و همه طاعات را به علت یک معصیت ضایع نماید (همان، ص ۱۱۲).

در این خصوص، قاضی عضد ایجی نیز در شرح مواقف، استنادات معتزله را چنین مورد نقد قرار می‌دهد:

در قرآن، ایمان همراه با ضد عمل صالح نیز آورده شده است مانند "وان طائفتان من المؤمنین اقتتلوا" (حجرات/۹) بنابراین، ایمان با وجود قتال ثابت می‌شود و نیز آیه ۸۲ سوره انعام "الذین آمنوا و لم یلبسوا ایمانهم بظلم" که از آن اجتماع ایمان و ظلم فهم می‌شود و روشن است که شیء با ضد خود و ضد جزء خود جمع نمی‌شود و نیز آیات متعددی که در آنها عمل صالح به ایمان عطف شده "الذین آمنوا و عملوا الصالحات" نیز گواه بر این مطلب است، زیرا شیء نه بر خود و نه بر جزء خود، عطف نمی‌شود، این آیات دلالت بر مغایرت ایمان و عمل دارند (الایجی، ص ۴۵۷).

بنابراین از نظر غزالی و سایر اشاعره عمل، مقوم ایمان نمی‌باشد. آخرین دیدگاه که مورد انکار غزالی است یعنی، یکی بودن ایمان و معرفت (دانش) مبتنی بر بیان مقدماتی است، از جمله دیدگاه وی در باب ارتباط ایمان و اراده، تلقی او از ایمان تقلیدی و... از این رو این بحث را پس از بیان آن مقدمات پی خواهیم گرفت.

رابطه ایمان و اراده از نظر غزالی

یکی از مسائل مهم در بحث ایمان، بررسی رابطه ایمان و اراده است، اینکه آیا ایمان یک فعل اختیاری است یا خیر؟ این موضوع در عبارات غزالی از چند طریق قابل بررسی است نخست آنکه در احیاء علوم الدین، غزالی این پرسش را در مورد ایمان مطرح می‌کند که: این سخن سلف که "انا مؤمن ان شاء الله" چه وجهی دارد؟ و در پاسخ به آن، جوهری را مطرح می‌کنم، وجه اول را استناد ایمان به مشیت خداوند و احتراز و خودداری از ثنای خود می‌داند؛ وجه دوم را تبرک و تأدب به ذکر خداوند در همه احوال و احاله همه امور به مشیت خداوند بیان می‌کند و وجه سوم را استناد ایمان به شک تفسیر می‌کند و معنای آن را چنین بیان می‌دارد که:

ما حقاً مؤمنیم ان شاء الله، چرا که خداوند در حق قومی خاص چنین معین فرمود که: "اولئك هم المومنون حقاً" (انفال: ۴) و ایمان را از جهت شك در کمال آن، به دو وجه تقسیم کرده‌اند. یکی آنکه نفاق، کمال ایمان را زایل می‌کند و این نفاق پوشیده و مخفی است و دوم آنکه ایمان با انجام طاعات به کمال خود می‌رسد و وجه کمال آن از این حیث معلوم و روشن نمی‌باشد. در باره عمل به طاعات، خداوند فرمود: "انما المومنون الذين امنوا بالله و رسوله ثم لم يرتابوا و جاهدوا باموالهم و انفسهم في سبيل الله اولئك هم الصادقون" (حجرات/ ۱۵) و این صدق، مورد شك است بنابراین از آن رو که خلوص انسان از نفاق، امر روشنی نیست و نفاق به صورت مخفی در دل و قلب انسان منزل می‌کند و از سوی دیگر کمال ایمان به انجام طاعات ارتباط دارد و در انجام و وفاداری به همه آنها نمی‌توان مطمئن بود، این استثنا درست است.

وجه چهارمی که غزالی برای این استثنا نقل می‌کند، مستند به شك است مبنی بر آنکه نمی‌داند در آخر مؤمن از دنیا می‌رود یا خیر و چون تا این حد شك وجود دارد، استثنا واجب است، زیرا انسان به قبول و پذیرش ایمان خود، از جانب خداوند مطمئن نیست، چرا که پس از صحت شروط ظاهری، صحت اسباب خفیه، شرط است که عدم آنها مانع از قبول می‌شود و جز خداوند کسی به آنها علم ندارد (الغزالی، احیاء علوم الدین، ص ۱۱۶-۱۱۳).

با روشن شدن وجوه استثنا در این عبارت، می‌بینیم که غزالی به هیچ وجه آن را دال بر جبری بودن ایمان نمی‌داند به عبارت دیگر استناد ایمان به مشیت الهی را حاکی از جبری بودن آن نمی‌داند.

شواهد و دلایل دیگری نیز حاکی از آن است که غزالی ایمان را اختیاری می‌داند. از جمله آنکه ایشان معتقد است که اگر ایمان غیر ارادی بود، امر خداوند به آن تعلق نمی‌گرفت و ثواب بر آن مترتب نمی‌شد در حالی که خداوند برایمان امر فرموده و آن را مستحق ثواب می‌داند.

همچنین در بحث از زیادت و نقصان پذیری ایمان- همان طور که خواهد آمد - علت این امر را تفاوت تصمیم، اراده و اختیار افراد می‌داند (همان، ص ۱۱۳).

ظاهراً مجموع این قرائن، دلالت بر قبول نقش اراده و اختیار در کسب ایمان می‌کند.

ایمان تقلیدی از دیدگاه غزالی

بررسی ایمان تقلیدی از نظر غزالی، از مباحثی است که در فهم تغایر ایمان و علم از دیدگاه او نیز می‌تواند مفید باشد. گروهی از مرجئه، معتزله، اشاعره و شیعه ایمان مبتنی بر حجیت قول دیگران یا همان ایمان بالتقلید را نمی‌پذیرند و معتقدند که عوام الناس کافرند. غزالی نظر آنها را در مورد کفر عامه مورد نقد قرار می‌دهد و با وجودی که یک متکلم اشعری است، در مقابل این نظر به شدت ایستادگی می‌کند. وی معتقد است که تکفیر عوام، دامنه بی‌نهایت وسیع رحمت الهی را به‌غایت تنگ می‌کند و به این نتیجه نامعقول منجر می‌شود که تنها متکلمان مبرز مستحق پاداش بهشت خواهند بود (ایزو تسو، ص ۱۷۳). او دفاع از ایمان عوام را با این پرسش شروع می‌کند که هر گاه فردی عامی از بحث و نظر منع شود، علم به دلیل و در نتیجه علم به مدلول برایش حاصل نمی‌شود، در حالی که خداوند، بندگانش را به معرفت و شناخت خود، یعنی به ایمان به او و تصدیق به وجودش و به تنزیه او از تشبیه به غیر و به وحدانیت و صفاتش امر فرموده و اینها همه اموری غیر بدیهی هستند، در نتیجه کسب آنها ممکن نیست، مگر با ادله و تفکر در آنها و توجه به نحوه دلالتشان بر مطلوب و چگونگی انتاجشان و این حاصل نمی‌شود مگر به شناخت براهین و چگونگی ترتیب مقدمات و نتیجه‌گیری. همچنین بر شخص عامی واجب است که رسول خدا (ص) را در همه آنچه می‌آورد تصدیق کند و این تصدیق نیز امری غیر بدیهی است، زیرا رسول، انسانی است مانند سایر انسان‌ها. بنابراین نیاز به دلیلی دارد که او را از غیرش که مدعی نبوت است، متمایز کند؛ بنابراین عوام چگونه می‌توانند ایمان بیاورند، در حالی که قادر به کسب این معارف نیستند؟ غزالی با تبیین طرق ایجاد تصدیق جازم، به این پرسش پاسخ می‌دهد. در واقع مسئله اساسی که در پاسخ او وجود دارد این نکته است که آنچه بر مردم واجب است، ایمان به این امور است و ایمان عبارت است از تصدیق جازمی که تردیدی در آن نیست و شخص احتمال خطا در آن نمی‌دهد. وی قائل است که این تصدیق در شش مرتبه قابل حصول است. "اول، تصدیقی که با برهان و حفظ شروط و اصول آن حاصل می‌شود به نحوی که جایی برای احتمال خلاف باقی نماند. البته از نظر غزالی، حصول چنین مقصودی بسیار بعید است و چه بسا در هر دوره برای یک یا دو نفر اتفاق افتد و گاه دوره‌ای از چنین افرادی به کلی خالی است و در نتیجه اگر نجات به این معرفت منحصر باشد، نجات یافتگان واقعاً بسیار اندکند.

مرتبه دیگر، تصدیقی است که با ادله وهمی کلامی حاصل می‌شود که مبتنی بر مسلمات است و مرتبه سوم، عبارت از تصدیقی است که با دلایل خطابی حاصل می‌شود و این روش در گفتگوها و خطابه‌های معمول استعمال می‌شود. مرتبه چهارم، اعتقاد جازمی است که صرفاً به خاطر شنیدن سخن از شخصی که مورد اعتماد عموم است، به وجود می‌آید و مرتبه بعد، شنیدن خبر، همراه با قرائنی است که نزد عوام، ایجاد اعتقاد جازم می‌کند و با استناد به تاریخ صدر اسلام، قائل است که بسیاری از عوام در دوران پیامبر(ص) با دیدن ایشان و به خاطر لطف صورت و سیرت پیامبر(ص) به او ایمان می‌آوردند. آخرین مرتبه، که از نظر او موجب تصدیق جازم می‌شود، آن است که فرد سخنی بشنود که ملایم طبع و خلقش باشد و این توافق باعث تصدیق او شود، این تصدیق نه به علت حسن اعتقاد فرد به گوینده و نه به علت قرینه‌ای دال بر آن سخن، بلکه به علت تناسبی است که بین خود و آن سخن می‌یابد؛ از نظر غزالی این ضعیف‌ترین و پایین‌ترین درجات تصدیق است، چون موارد قبل به دلیلی هر چند ضعیف متکی بود، اما مورد اخیر به هیچ یک از این موارد مبتنی نمی‌باشد(الغزالی، *الجام العوام عن علم الکلام*، ص ۸۰-۷۸).

به طور کلی غزالی تصدیق اکثر مردم را صرف تقلید از پدران و معلمان خود می‌داند که به علت حسن اعتقاد به آنها به وجود می‌آید و در عین حال، این نوع تصدیق را قابل قبول می‌داند. حال اگر علم و معرفت را باور صادق موجه بدانیم، ایمان از نظر غزالی مساوق با معرفت نیست، زیرا وی ایمان تقلیدی را نیز از جمله مصادیق ایمان محسوب می‌کند، همچنین ایمان حاصل از ادله وهمی و دلایل خطابی را تأیید می‌کند، در حالی که این موارد فاقد آن توجیه عقلی و منطقی هستند که در تعریف علم و معرفت معتبر است.

در واقع از نظر وی صرف اعتقاد راسخ و جازم در شخص به گونه‌ای که احتمال خلاف در آن داده نشود، باعث تحقق ماهیت ایمان می‌شود. به عبارت دیگر، وی تصدیق راسخی که در قلب حاصل شده و مطابق واقع است را ایمان می‌داند، اما از نظر او آنچه باعث این تصدیق می‌شود، چندان مورد توجه نمی‌باشد.

در تحلیل این بحث باید به این نکته توجه کرد که گاه پرسش از اعتبار ایمان تقلیدی به شکل پرسش از اعتبار یقین در ایمان مطرح شده است و به نظر می‌رسد که در اینجا دو مسئله قابل تفکیک باشد و آن اینکه یک بار مقصود از یقین می‌تواند یقین معرفتی باشد که در این صورت

مثلاً می‌توان گفت که برهان، مفید یقین است، یعنی علمی که از نظر منطقی احتمال خلاف در آن نمی‌رود، اما ادلهٔ وهمی و یا ادله‌ای که بر مسلمات مبتنی هستند، مفید یقین معرفت شناختی نمی‌باشند. در این صورت، اگر کسی یقین را در ایمان معتبر بداند و منظورش از یقین نیز، یقین معرفتی باشد، قطعاً ایمان مبتنی بر تقلید را قابل قبول نمی‌داند؛ اما یک نوع یقین روان شناختی هم وجود دارد که همواره مبتنی بر یقین معرفت‌شناسانه نیست و چه بسا فردی از نظر علمی، واجد دلایل معتبری باشد، اما از فردی که دلایل چندان قابل قبولی هم در اختیار ندارد، و یا در کل، دلیلی بر معتقداتش ندارد از یقین روان‌شناختی کمتری برخوردار باشد. غزالی یقین را به این معنا در ایمان معتبر دانسته است. این اندیشمند بزرگ، در بارهٔ تقلید می‌گوید:

یکی از شرایط شخص مقلد این است که از مقلد بودن خود آگاه نباشد، زیرا به مجرد اینکه مقلد، از مقلد بودن خود، آگاهی حاصل کند، شیشهٔ تقلیدش شکسته می‌شود (ابراهیمی دینانی، ص ۷۰).

منظور وی این است که مقلد پس از آگاهی نسبت به تقلید خود، دیگر نمی‌تواند به حالت تقلید باقی بماند، زیرا آگاه شدن شخص مقلد از تقلیدش، مرحله‌ای از آگاهی را تشکیل می‌دهد و آگاهی از جمله اموری است که به هیچ روی با تقلید سازگار نمی‌باشد. این سخن نیز به نحوی مؤید آن است که یقین در ایمان تقلیدی، یک یقین روان‌شناختی است و نه یک یقین معرفتی.

بنابراین از نظر غزالی، ایمان تصدیق‌جازم است، اما غزالی برای آنچه منتج به این تصدیق می‌شود نقش خاصی قائل نیست و ایمان عوام (ایمان تقلیدی) را با ایمان حاصل از برهان در یک مرتبه قرار می‌دهد. همان‌طور که در کتاب *الاقتصاد فی الاعتقاد* می‌گوید:

فان صاحب الشرع صلوات الله عليه لم يطالب العرب في مخاطبته اياهم باكثر من التصديق و لم يفرق بين ان يكون ذالك بايمان و عقد تقلیدی او بيقین برهانی (ص ۸).

به عبارت دیگر از نظر او، برای انسان‌ها از طرق مختلفی چون برهان، دلایل وهمی، تقلید و...، آگاهی حاصل می‌شود. اما صرف این شناخت، ماهیت ایمان را تشکیل نمی‌دهد، بلکه تصدیق قلبی نسبت به متعلق علم است که موجب تحقق ایمان می‌شود در نتیجه از دیدگاه او، نوع معرفت و آگاهی چندان اهمیتی ندارد، لذا ایمان یک امر صرفاً معرفتی نیست، بلکه یک حقیقت معنوی است که از طریق روح و قلب محقق می‌شود.

وی در مورد ایمان تقلیدی، این شبهه را مطرح می‌کند که: این درست است که تصدیق جازم در قلوب عوام حاصل می‌شود، اما این تصدیق، معرفت نمی‌باشد، در حالی که مردم، به معرفت حقیقی مکلف شده‌اند نه اعتقادی که از جنس جهل است و در آن حق از باطل قابل تشخیص نمی‌باشد؟

و در پاسخ می‌گوید:

سعادت خلق در این است که به چیزی همان طور که واقعیت دارد، اعتقادی جازم پیدا کنند تا قلبشان مطابق با حق شکل بگیرد و صورت یابد تا هنگام مرگ که حجاب‌ها کنار می‌رود، امور را همان طور که باور داشتند، مشاهده کنند و به آتش پستی و خواری جهنم نسوزند (همان، ص ۸۱-۸۰).

پس باید گفت که توجه غزالی صرفاً به چیزی است که فرد قلباً تصدیق کرده و این امر می‌تواند از طرق مختلفی که بیان شد، تحقق یابد، اما از نظر او این تفاوت اسباب، در شکل‌گیری قلب بی‌تأثیر است و هنگامی که قلب به صورت حق منتقش شد، چه علت این امر برهان باشد، چه دلیل اقناعی و یا صرف تقلید تفاوتی ایجاد نمی‌کند. بنابراین از نظر وی کسی که به خداوند، نبوت و آخرت، همان گونه که هستند، باور دارد، به سعادت می‌رسد، گرچه آن را با دلایل قطعی احراز نکرده باشد و خداوند بندگانش را جز به این تکلیف نکرده است. در واقع عدم تشویق غزالی نسبت به آموختن علم کلام و حتی تحریم آن جز در مواردی خاص از این نگرش ناشی می‌شود.

نحوه دلالت معجزه بر ایمان از دیدگاه غزالی

از مسائلی که غزالی در مورد آن به اظهار نظر پرداخته و در مورد آن موضعگیری‌های متفاوتی اتخاذ نموده، موضوع معجزات انبیاست. او معتقد است که معجزات پیامبران نسبت به امور یقینی و بدیهی، از قطعیت کمتری برخوردار است در کتاب *المنقذ من الضلال* در این مورد چنین می‌گوید:

علم به اینکه ده بزرگ‌تر از سه است علم یقینی است که هیچ احتمال خلاف در آن راه ندارد. من می‌دانم که ده از سه بزرگ‌تر است؛ حال اگر کسی منکر این معنی شود و از طریق معجزه و کرامت در برابر من، سنگی را طلا و عصبایی را ازدها کند و بعد مدعی شود

که ده بزرگ تر از سه نیست، به هیچ وجه سخنش را نمی‌پذیرم و در علم من هیچ شک و تردیدی ایجاد نخواهد شد و این خرق عادت جز شگفتی، حاصلی نخواهد داشت (ص ۲۶).

بنابراین او معجزات انبیا را موجب یقین نمی‌داند و یا یقین حاصل از معجزات را همپایه یقین حاصل از ریاضیات به‌شمار نمی‌آورد و از سوی دیگر، معجزه انبیا و کرامت اولیا را موجب تزلزل علم یقینی نمی‌داند، چنان چه در کتاب *القسطاس المستقیم* می‌گوید:

من به صدق حضرت محمد (ص) و حضرت موسی ایمان آوردم، اما این ایمان به صرف ظهور معجزه که شق القمر و اژدها شدن عصاست، حاصل نشده است، چون در آنچه به عنوان معجزه انجام می‌شود، فریب و نیرنگ نیز راه می‌یابد و احتمال آن است که مردم گمراه شوند و به چنین چیزی اطمینان نخواهد بود (ص ۳۱).

همان طور که مشاهده می‌شود، غزالی برای اثبات صدق انبیا معجزه را یک برهان معتبر نمی‌داند و در بخشی از کتاب مذکور که مخاطبش باطنی مذهبیان هستند می‌گوید:

اگر سه نفر نزد تو ادعا کنند که حافظ قرآن هستند و تو از آنها بر مدعایشان دلیل بخواهی و یکی از آنها بگوید، دلیل من، نص صریح کسانی است که به حافظ بودن من شهادت می‌دهند و دومی بگوید: دلیل من آن است که من عصایم را به اژدها بدل می‌کنم و بلافاصله عصای خود را به اژدها بدل کند و سومین نفر بگوید: دلیل من آن است که هم اکنون همه قرآن را از حفظ برایتان می‌خوانم. کدام یک دلیل محکم‌تری ارائه داده‌اند؟ روشن است که دلیل نفر سوم، محکم‌تر است، زیرا شک و تردیدی در آن نیست، اما دلیل دو نفر دیگر چنین اطمینان و یقینی ایجاد نمی‌کند، زیرا در نص افراد، احتمال تحریف و خطا هست و در مورد عصا نیز نمی‌توان مطمئن بود که حيله و فریب نباشد و اگر هم بر عدم حيله و فریب مطمئن باشیم، از چه راهی می‌توانیم بفهمیم که کسی که بر انجام عمل عجیبی توانا است، حافظ قرآن نیز می‌باشد (همان، ص ۳۲).

آنچه از این عبارات فهمیده می‌شود، آن است که غزالی برای اثبات صدق انبیا معجزه را یک برهان معتبر ندانسته است، اما در کتاب *الاقتصاد فی الاعتقاد* که یکی از کتب کلامی و مهم غزالی به‌شمار می‌آید، در باره معجزه به تفصیل سخن گفته و در آنجا، آن را دلیل صدق پیغمبر (ص) دانسته است. وی مانند سایر متکلمان، "خارق عادت توأم با تحدی را، معجزه می‌داند و دلالت آن را بر صدق تحدی کننده، ضروری می‌داند. در نظر وی، معجزه وقتی مقرون به تحدی باشد، به مثابه آن است که خداوند به شخص صاحب اعجاز بگوید: در آنچه ادعا کرده‌ای راست

گفته‌ای و بنابراین تو از جانب من رسول هستی. این مسئله نیز مسلم است که وقتی کسی مورد تصدیق خداوند باشد، به هیچ وجه کاذب نخواهد بود" (الغزالی، *الاقتصاد فی الاعتقاد*، ص ۱۲۳). او در این کتاب معجزات را دلیل صدق انبیا می‌داند و در مقام پاسخگویی و حل شبهات وارده برآمده و خود، این شبهه را مطرح می‌کند که چون تصدیق به نبوت یک پیغمبر ممکن نیست، بعثت او نیز ناممکن است، زیرا اگر خداوند به طور شفاهی و آشکارا در باره صدق نبوت یک پیغمبر با مردم سخن گوید، دیگر نیازی به ارسال او نخواهد بود و اگر این تصدیق از جانب خداوند به طور شفاهی نباشد بلکه از طریق معجزه و خرق عادت انجام پذیرد، در این صورت مشخص ساختن آن از انواع سحرها و فریب‌ها بسیار دشوار است و در نتیجه مردم از فرو افتادن در دام فریبکاران ایمن نخواهند بود.

همان‌طور که دیدیم غزالی در کتاب *القسطاس المستقیم*، خود این اشکال را مطرح کرده بود و بر همین مبنا، معجزه را برای اثبات صدق انبیا دلیلی معتبر نمی‌دانست، اما در اینجا خود در مقام پاسخ به آن برآمده و می‌گوید: "آنچه پیغمبران به قدرت خداوند انجام می‌دهند، ساحران و فریبکاران هرگز نمی‌توانند آن را انجام دهند، به همین جهت هیچ‌یک از عقلا، احیای اموات و اژدها کردن عصا را در توان ساحران ندانسته و آن را برای عالم سحر، تجویز نکرده‌اند" (همان، ص ۱۲۴).

در نتیجه می‌توان گفت که غزالی دو رویکرد مخالف در مورد میزان دلالت معجزه ارائه می‌دهد، در تحلیل این تناقض گفته شده است که غزالی یک متکلم است و سخن خود را نیز در قالب یک مسئله کلامی مطرح کرده است، ولی شرایط اجتماعی و اوضاع سیاسی، آن هم در قرن پنجم و آغاز قرن ششم هجری، به گونه‌ای است که شخصی مانند غزالی، به هیچ وجه نمی‌تواند از آن برکنار بماند به همین جهت در برخی از آراء و نظریات این اندیشمند بزرگ، حیثاً تناقض‌هایی دیده می‌شود که یا باید از طریق اختلاف و تفاوت شرایط اجتماعی به حل آن پرداخت، یا باید آن را به تطور و تحول حالات روحی و فکری وی در ادوار مختلف منسوب داشت.

در ضمن باید توجه داشت که غزالی در مقابل اسماعیلیان قرار گرفته بود و تا آنجا که در توان داشت، در جهت ابطال مذهب آنان کوشش می‌نمود. از سوی دیگر، به روشنی معلوم است که اسماعیلیان برای اثبات مقام امامت و تطبیق آن با شخصی که او را امام خود می‌شناختند، همواره

به دو چیز تمسک می‌کردند و آن دو چیز به ترتیب عبارت بودند از (۱) نص صریح؛ (۲) بروز نوعی معجزه و کرامت. در این جاست که غزالی تمام همت خود را در جهت اثبات ضعف این دو سند بکار برده است و می‌گوید در نص احتمال تحریف و اشتباه اجتناب‌ناپذیر است و در مورد اژدها شدن عصا و به‌طور کلی معجزات نیز، از انواع فریب‌ها و حیل‌ها نمی‌توان در امان بود (ابراهیمی دینانی، ص ۹۶-۹۵).

البته باید توجه داشت که تضعیف اعتبار معجزه در اثبات صدق نبوت، صرفاً در کتاب *القسطاس المستقیم* وی که به گفته خودش در جواب به تعالیم باطنی مذهبان نگاشته، خلاصه نمی‌شود، بلکه این معنا در کتاب *المنتقد من الضلال* وی نیز که نشان‌دهنده افکار و عقاید نهایی اوست، مشاهده می‌شود. وی در این کتاب می‌گوید:

از راه اژدها شدن عصا و شق القمر، به دنبال یقین به حقیقت نبوت مباش، زیرا این مسائل هر گاه به صورت منفرد مورد مطالعه قرار گیرند و با قرائن بیشمار و خارج از حد تأیید نشوند به شکل سحر و جادو و خیال و اضلال الهی نمایان می‌شوند و هر گاه ایمان تو نسبت به معجزه متکی بر دلیل باشد، بسا استدلالی دیگر در تو شبهه ایجاد کند و ایمانت را از هم بپاشد، بنابراین، خوارق، باید جزء دلایل و قرائنی باشد که در دید تو نسبت به کل مسئله، مورد استفاده قرار گیرد (ص ۶۹).

به نظر می‌رسد دید غزالی در مورد دلالت معجزه بر صدق انبیا به استحکام و قوت آنچه در نظر اکثر متکلمان اسلامی مشاهده می‌شود، نباشد و در مجموع می‌توان گفت که: اولاً او در بعضی موارد به طور کلی منکر دلالت معجزه است و راهی برای تمییز بین آن و سحر و جادو قائل نیست؛ ثانیاً قائل است که اگر به صدق نبوی از طریق دلالت معجزه نائل شویم، چه بسا استدلال قوی‌تری ما را از این امر دور نماید، بنابراین از نظر او معجزات انبیا از دلایل عمده اثبات نبوت به‌شمار نمی‌آیند و نقش اساسی در تحقق ایمان ندارند.

دیدگاه غزالی در مورد ارتباط ایمان و علم (تصدیق منطقی)

پیش از این در مورد دلایل غزالی در انکار دیدگاه کرامیه، مرجئه و معتزله سخن گفتیم، حال پس از تبیین نظر وی در مورد نقش اراده در ایمان و دیدگاه وی در مورد ایمان تقلیدی، بجاست نظر وی را در مورد رابطه ایمان و علم بیان کنیم. همان‌طور که گفته شد غزالی در کلام مدرسی، پیرو اشعری است. تلقی رایج از دیدگاه اشاعره در باره مفهوم تصدیق با معنای علم یا

تصدیق منطقی مغایرت دارد. این تصدیق به معنای شهادت دادن و پذیرفتن حقایق واقعیتی است که آشکار شده، این حالت از یک طرف، گونه‌ای خضوع و تسلیم روانی است و از سوی دیگر، نوعی ارتباط فعالانه با موضوع تصدیق و شهادت که حالت مقابل آن، انکار و سرپیچی است (جوادی، ص ۹۵).

شایان ذکر است که یکی از عواملی که باعث ابهامات و در نتیجه پیچیدگی مباحث در موضوع ایمان شده، ابهامات مفهومی، به خصوص ابهام در مفهوم تصدیق است. عمدتاً طرف‌های نزاع این کلمه را به کار می‌برند، اما به طور واضح به تبیین آن نمی‌پردازند، بنابراین باید از طریق قرائن تا حد امکان به ماهیت این تصدیق پی برد، غزالی نیز ایمان را تصدیق محض تعریف می‌کند (الغزالی، *احیاء علوم الدین*، ص ۱۱۸) و برای تبیین این معنا باید به تحلیل دیدگاه‌ها و نظریات او پرداخت و از طریق قرائن، روشن کرد که آیا منظور و مقصود وی از این تصدیق، یک تصدیق منطقی (علم و معرفت) است و یا یک تسلیم و تواضع قلبی.

در یک جمع بندی کلی می‌توان به چند عامل در گرایش غزالی، نسبت به تفکیک معنوی و ماهوی تصدیق مد نظر او از تصدیق منطقی اشاره کرد.

عامل اول، اختیاری دانستن تصدیق: همان طور که گذشت، غزالی ایمان را امری اختیاری می‌داند و برای اختیارات انسان در تحقق ایمان نقش اساسی و محوری قائل است، همچنین تعلق امر خداوند به ایمان را شاهی بر اختیاری بودن آن اخذ می‌کند. در حالی که علما، علم و معرفت (تصدیق منطقی) را عنصری اضطراری و قهری می‌دانند که بدون اختیار حاصل می‌شود. در این خصوص، معتزله و خوارج قائل به داخل بودن اعمال در حوزه مفهومی ایمان بودند و از این طریق، اختیاری بودن آن را سامان می‌دادند. در نگاه غزالی، تصدیق اساس ایمان است و اگر منظور از این تصدیق، تصدیق منطقی باشد، غیر اختیاری خواهد بود، اما غزالی تسلیم شدن و تواضع نسبت به آنچه مورد تصدیق عقل قرار می‌گیرد (علم) را محور ایمان می‌داند و از این طریق، اختیاری بودن آن را تبیین می‌کند.

عامل دیگر، آياتی است که حکایت از کفر و انکار عده‌ای دارد که در عین حال معرفت و علم یقینی به خداوند و پیامبر دارند و این دلیلی است که غزالی به آن متمسک می‌شود تا ایمان را صرف تصدیق منطقی و علم نداند، همان طور که در بحث ایمان تقلیدی هم گفته شد غزالی به یقین معرفت شناسانه در بحث ایمان بی توجه است و تفاوتی بین نقش برهان و ادله وهمی، در

تحقق ایمان قائل نیست، بلکه آنچه برای او حائز اهمیت است حالت جزم و تسلیمی است که برای فرد به وجود می آید. به عبارت دیگر، از نظر او ایمان، باور صادق موجه (معرفت) نیست و به گفته او چه بسا افرادی که از نظر علمی، واجد دلایل معتبری هستند، اما از کسانی که دلایل چندان معتبری در اختیار ندارند، از تسلیم و التزام کمتری برخوردارند.

بنابراین می توان نتیجه گرفت که غزالی ایمان را مساوق با شناخت (تصدیق منطقی) نمی داند بلکه از نظر او شناخت - البته نه به معنای باور صادق موجه، بلکه به معنای آگاهی ای که می تواند از هر طریقی به دست آمده باشد - مقدمه ایمان است و ایمان با تعلق اراده به آن آگاهی محقق می گردد.

متعلق ایمان از دیدگاه غزالی

بحث ما در اینجا حول این محور است که آیا مقصود غزالی از ایمان همان تأیید یا تصدیق عقلی یک قضیه است (خداوند وجود دارد) و یا به ایمان به نحو دیگری نگاه می کند که در آن نگاه، ایمان به خدا به این معناست که به خداوند اعتماد می کنیم و زندگی خود را به او می سپریم و به عبارت دیگر پرسشی که اینجا مطرح است این است که آیا از نظر غزالی ایمان نوعی اعتقاد ناظر به گزاره است و یا اینکه حقیقت ایمان چیزی غیر از علم است که بیشتر بر نوعی اعتماد و وابستگی ناظر به شخص متکی است.

همان طور که پیشتر گفته شد، وی بین علم و ایمان تمایز قائل است و ایمان را مرحله ای فراتر از تحقق علم می داند، از نظر او، ایمان تسلیم قلبی است، نسبت به آنچه قبلاً معلوم شده است، البته وی اصولی را به عنوان اصول اعتقادات بیان می کند و ایمان را بر چهار رکن استوار می نماید "رکن اول معرفت ذات حق، رکن دوم صفات خداوند، رکن سوم افعال خداوند و رکن چهارم هم در سمعیات که شامل اثبات حشر و نشر و عذاب قبر و ... می شود" (همان، ص ۹۸). از نظر غزالی علم به این امور لازم است، اما فرق نمی کند که این علم از طریق برهان کسب شود یا به سبب تقلید، بلکه آنچه حایز اهمیت است، این است که فرد نسبت به این امور آگاهی یابد، اما این آگاهی عین ایمان نیست بلکه ایمان تسلیم و تصدیق قلبی نسبت به این اصول و پذیرش حقایق آنهاست. از نظر غزالی "چه بسا افرادی به سبب تقلید، به علمی دست یابند اما تسلیمشان نسبت به این علم یکسان نباشد، برخی تعلق خاطر و التزام زیادی به آن داشته

باشند و بعضی وابستگی اندکی و البته این امر به اراده و تصمیم افراد مربوط می‌شود" (الغزالی، *الاقتصاد فی الاعتقاد*، ص ۱۴۲). بنابراین از نظر او چه بسا ایمان فردی که با تقلید حاصل شده، از ایمان فردی که از طریق دلایل کلامی به ایمان رسیده، قوی‌تر باشد. چون محور ایمان، تسلیم قلبی و اعتماد و اطمینانی است که به وجود متعلقات ایمان در او محقق شده است مسلماً تسلیم روانی و خضوع که در معنای ایمان غزالی وجود دارد به یک گزاره تعلق نمی‌گیرد، بلکه به یک شخص یا به عبارتی به وجود تعلق می‌گیرد.

اگر چه در عبارات اشاعره و غزالی، گاه متعلق ایمان قضایایی است که پیامبر (ص) از جانب خداوند آورده است (ما جاء به النبی) اما از این، نمی‌توان نتیجه گرفت که ایمان از نظر ایشان ناظر بر گزاره است، بلکه می‌توان گفت که متعلق ایمان محکی عنه قضایاست، یعنی وقتی گفته می‌شود: من ایمان دارم که خدا هست، مراد این است که من به وجود خدا ایمان دارم، زیرا گزاره خدا هست، از وجود خداوند حکایت می‌کند؛ همچنین دلیل دیگر بر اینکه غزالی متعلق ایمان را وجود خداوند می‌داند این است که وی بهترین راه برای کسب ایمان را از طریق کشف و انشراح صدر و مشاهده از طریق نور بصیرت می‌داند، که در این حالت قلب، حقایق وجودی را از عالم ملکوت دریافت می‌نماید در حالی که مقوم ایمان ناظر به گزاره، علم حصولی و مفهومی است و متعلق و معلوم بالذات در این نگرش، مفهومی از خداوند است و وجود خداوند خود متعلق و معلوم بالعرض به‌شمار می‌آید و از این رو ایمان گزاره‌ای، معرفتی غائبانه از خداوند ارائه می‌دهد که نه تنها شایسته اعتماد و دل‌بستگی انسان نیست، بلکه با شهود قلبی او نیز سازگاری ندارد.

البته این نکته شایان ذکر است که، گرچه غزالی این وجدان قلبی را معرفت می‌نامد، اما قطعاً نباید آن را به معنای تصدیق منطقی تلقی کرد، غزالی مقصود خود را از معرفت به خداوند چنین توضیح می‌دهد:

معرفت همان قرب است و آن چیزی است که قلب اخذ می‌کند و در آن چنان اثر می‌کند که در جوارح تأثیر دارد و در مقایسه آن با علم باید گفت که علم، مانند دیدن آتش است و معرفت، مانند گرم شدن با آتش. و علامت و نشانه آن حیات قلب است با خداوند تعالی. چنان که خداوند به داود (ع) وحی فرمود: آیا می‌دانی معرفت من چیست؟ داود (ع) گفت: نه

و خداوند فرمود: معرفت، حیات قلب است در مشاهده من (روضه الطالبین و عمده السالکین، ص ۲۸).

در واقع معرفت نزد او از مراتب عالی ایمان است و روشن است که متعلق آن وجود خداوند و حقایق الهی است که وجود انسان را متحول می‌کند و به قلب انسان گرمی می‌بخشد و نه علم به گزاره‌هایی که حاکی از این حقایق است، در نتیجه ایمان از منظر او گونه‌ای خضوع و تسلیم روانی و نوعی ارتباط فعال با موضوع تصدیق است و به عبارتی ایمان نوعی تجربه درونی است نه صرفاً یک تصدیق منطقی.

زیادت و نقصان پذیری ایمان از دیدگاه غزالی

بحث زیادت و نقصان پذیری ایمان قطعاً با تفسیری که از ایمان ارائه می‌شود، ارتباط نزدیکی دارد و از آنجا که این تفاسیر متعدد و متفاوتند، در مورد زیادت و نقصان پذیری ایمان نیز، آراء مختلفی ارائه شده است. البته ریشه این بحث را باید در خود قرآن کریم جستجو نمود، زیرا در قرآن آیاتی وارد شده که زمینه طرح این بحث را فراهم می‌سازد. از جمله:

"و اذا تليت عليهم آياته زادتهم ايمانا" (نفال/۲)، "ليزدادوا ايمانا مع ايمانهم" (الفتح/۴) "يزداد الذين امنوا ايمانا" (المدهثر/۳۱) و "فاما الذين امنوا فزادتهم ايمانا و هم يستبشرون" (توبه/۱۲۴).

البته فرقی مختلف نسبت به این آیات تفاسیر متفاوتی ارائه داده‌اند که البته قصد ما در این بحث بیشتر توجه به آراء اشاعره و به خصوص رأی غزالی است.

غزالی بحث را با این بیان آغاز می‌کند که گذشتگان ما همگی بر این قول اتفاق نظر داشته‌اند که ایمان زیادت و نقصان می‌پذیرد؛ بدین نحو که با طاعات، ایمان افزایش و با گناه کاهش می‌یابد. حال مگر تصدیق همان ایمان نیست؟ پس زیادت و نقصان چگونه در آن متصور است و آیا سخن آنها از این جهت است که ایشان اعمال را جزء ایمان به‌شمار می‌آوردند؟ "غزالی معتقد است که سخن گذشتگان قابل قبول است، اما باید معنای سخنشان را فهمید، آنها نمی‌خواهند بگویند که عمل از اجزای ماهوی ایمان است بلکه عمل را زائد بر ایمان می‌دانند و شیء با عروض امر زائد، در ماهیت و ذات، افزایش پیدا نمی‌کند همان طور که نمی‌توان گفت که انسان با سر، افزایش پیدا می‌کند، اما می‌توان گفت که با افزایش وزنش، افزایش پیدا می‌کند و نمی‌توان گفت که نماز با رکوع و سجود، افزایش پیدا می‌کند، اما می‌توان گفت که با ازدیاد

مستحبات و آداب و سنن، زیادت پیدا می کند و این حاکی از آن است که اصل ایمان دارای وجودی است که بعد از تحقق، به زیادت و نقصان تفاوت پیدا می کند" (احیاء علوم الدین، ص ۱۱۲).

بنابراین بیان، شاید بتوان گفت که از نظر وی، یک حد متیقنی از تصدیق برای تحقق ایمان لازم است و سپس تأثیر اعمال مثبت و طاعات و عبادات، باعث افزایش آن می شوند؛ اما در زمینه کاهش، اگر این کاهش و نقصان در همان حد متیقن اولی منظور باشد، قابل قبول نیست، زیرا اصل ایمان را که مبتنی بر یقین است، منتفی می کند؛ اما اگر ایمان از آن مرتبه بالاتر رفت، امکان کاهش و نقصان در آن قابل تصور است. به این بیان درست است که بگوییم نقصان و زیادت در کمال ایمان قابل تصور است نه در اصل آن، اما این مسئله نیز قابل بررسی است که هنگامی که غزالی می گوید افزایش و کاهش، همیشه در امور غیر رکن است و یا آن را به وزن انسان تشبیه می کند آیا توجهش به این است که اول ایمان تحقق می یابد و بعد همان ایمان افزایش می یابد یا اینکه، آنچه افزایش می یابد از جنس آن تصدیق نیست. از سخنان او بر می آید که قائل به افزایش و کاهش، در خود تصدیق قلبی است، چنان که خود، این پرسش را مطرح می کند که تصدیق با آنکه خصلت واحدی است چگونه زیادت و نقصان در آن راه می یابد و در جواب می گوید:

ایمان اسم مشترکی است که بر سه وجه اطلاق می شود. اول: بر تصدیق قلب بر سیل اعتقاد و تقلید، بدون کشف و انشراح صدر و این ایمان عوام است و به عبارتی ایمان همه مردم مگر خواص آنها. این همان گرهی است که به قلب انسان می خورد و گاه محکم و قوی است و گاه سست و ضعیف (همان، ص ۱۱۳).

خلاصه کلام او این است که بعضی از این افراد، چنان اعتقاد راسخی دارند که با هیچ گونه تحذیر یا پند و اندرز و نیز با دلیل و برهان، از آن دست بر نمی دارند و بر عکس برخی دیگر با اندک سخنی، دچار شک می شوند و اعتقادشان را رها می کنند در حالی که در ابتدا، شکی در دل نداشتند، غزالی تفاوت این دو را در شدت تصمیم و اراده آنها می داند که آن نیز حاصل تأثیر طاعات در قلب می باشد. او معتقد است صفات قلب باعث صدور اعمال می شود و سپس اثر اعمال به قلب باز می گردد و باعث ازدیاد و تأکید آن می شود و از این روست که خداوند تعالی می فرماید (فزادتهم ایمانا) (توبه/ ۱۲۴) و یا پیامبر (ص) می فرماید: "الایمان یزید و

ینقص". و این امر را از باب تعلق باطن به ظاهر و تعلق اعمال به اعتقادات و حالات قلب می‌داند که از جنس تعلق عالم ملک است به عالم ملکوت و منظور از ملک عالم شهادت است که از طریق حواس درک می‌شود و منظور از ملکوت، عالم غیب است که به نور بصیرت درک می‌شود و قلب از عالم ملکوت است و ایمان از عالم ملک و وجه زیادت ایمان از طریق طاعات بر همین اساس است.

این سخن غزالی که ایمان همان گرهی است که به قلب انسان می‌خورد و گاه محکم و قوی است و گاه سست و ضعیف، حاکی از آن است که افزایش و کاهش را در حقیقت ایمان که همان گره قلبی است می‌داند.

وی در مورد اطلاق دوم و سوم لفظ ایمان می‌گوید:

وجه دوم هنگامی است که مراد از ایمان، تصدیق و عمل با هم باشد، همان طور که پیامبر(ص) فرمودند "الایمان بضع و سبعون باباً" که اگر عمل را در مفهوم ایمان اخذ کنند، زیادت و نقصان آن روشن است.

و در اطلاق سوم، مراد از ایمان، تصدیق یقینی بر سبیل کشف و شهود و انشراح صدر و مشاهده از طریق نور بصیرت است (همان، ص ۱۱۴).

غزالی این قسم اطلاق را دورترین معنا در قبول زیادت و نقصان می‌داند، اما در این معنا نیز آرامش و طمأنینه نفس را متفاوت می‌داند. به عبارتی در این وجه، هر چند فرد به یقین رسیده و در ایمان او هیچ گونه شکی راه ندارد، اما یقینات نیز در مراتب وضوح و درجات و ایجاد آرامش و طمأنینه یکسان نمی‌باشند. همان طور که غزالی برای نمونه طمأنینه نفس نسبت به اینکه دو بزرگ‌تر از یک است را، از اینکه عالم حادث است، بیشتر می‌داند، گر چه نسبت به هیچ یک، شک و تردیدی وجود ندارد.

بنابراین غزالی در هر سه اطلاق ایمان، قاطعانه قائل به زیادت و نقصان پذیری است، زیرا روایات در این موضوع صراحت دارند، از جمله در روایتی که پیشتر نیز به آن اشاره شد که پیامبر(ص) فرمودند: "یخرج من النار من کان فی قلبه مثقال ذره من ایمان" که اگر ایمان کمیت بردار نباشد، اختلاف مقادیر، بی معنا خواهد بود.

بنابراین از مجموع این سخنان بر می‌آید که در این دیدگاه آنچه تحت تأثیر امور مختلف از جمله اعمال تغییر می‌کند و افزایش و یا کاهش می‌یابد همان گره قلبی یا تصدیق قلبی است، که

بعد از تحقق قدر متیقن آن، همچنان تحت تأثیر اعمال، قابل تغییر است و اگر منظور کسانی که قائلند غزالی افزایش و کاهش را به کمال ایمان مربوط می‌داند همین معنا باشد، قابل قبول است، اما اگر به این معنا باشد که افزایش و کاهش در اموری خارج از ماهیت ایمان و خارج از تصدیق قلبی محقق می‌شود، با سخن غزالی قابل تطبیق نمی‌باشد.

نتیجه‌گیری

غزالی اسلام را معنای عامی می‌داند که شامل تصدیق قلب، زبان و جوارح می‌شود، اما ایمان را صرفاً تصدیق قلبی می‌داند و از این جهت بین این دو معنا رابطه‌ی عموم و خصوص مطلق قائل است. در مورد رابطه‌ی ایمان و عمل معتقد است که عمل، یعنی طاعات و عبادات، خارج از مفهوم ایمان است، زیرا نزد او، حقیقت ایمان، صرف تصدیق و تسلیم قلبی است، اما در عین حال، عمل را مؤثر در ایمان می‌داند و انجام طاعات را باعث تقویت و انجام گناهان را موجب تضعیف آن می‌داند.

در مورد رابطه‌ی ایمان و شناخت باید گفت که غزالی ایمان را شناخت نمی‌داند، بلکه از نظر او شناخت صرفاً مقدمه‌ی ایمان است. به عبارت دیگر، هم عنصر شناخت و هم عنصر اراده در تحقق ایمان نقش دارند، اما از نگاه او توجیه عقلی شناخت برای تحقق ایمان، از اهمیت کمتری برخوردار است و از این رو، به نحوه‌ی شناخت ارکان و اصول اعتقادی، چندان اهمیتی نمی‌دهد. در نتیجه، تفاوتی بین تأثیر شناخت حاصل از دلایل برهانی با دلایل اقماعی و یا حتی شناخت حاصل از تقلید صرف، در تحقق ایمان قائل نیست. از این نظر، وی مشوق تعلیم و تعلم علم کلام نمی‌باشد و جز در مواردی خاص، آن را برای عموم تجویز نمی‌کند.

در واقع، غزالی نقش اساسی را در تحقق ایمان، برای اراده قائل است و ایمان را اختیار چیزی می‌داند که از قبل معلوم شده است. از نظر او در ایمان، طلب و خواست فرد موضوعیت دارد و این طلب موجب تصدیق قلبی می‌شود به عبارت دیگر، از نگاه او، اراده در خود تصدیق دخیل می‌باشد و به همین دلیل کسی که صرفاً دارای تصدیق منطقی نسبت به ارکان دین است، می‌تواند در عین حال آنها را انکار کند، اما در مقابل کسی که دارای تصدیق قلبی است، نمی‌تواند در موضع انکار باشد. در نهایت در ارزیابی این دیدگاه می‌توان گفت که تفسیر غزالی از ایمان از این جهت که نقش اساسی را به اراده و اختیار می‌دهد و ایمان را در علم و آگاهی و

تصدیق عقلی خلاصه نمی‌کند، قابل توجه است اما نقطه ضعف این دیدگاه در عدم توجه لازم به بُعد معرفتی ایمان است که تفاوت قائل نشدن بین باور مبتنی بر برهان و باور حاصل از تقلید گویای همین مطلب است. همچنین عدم تجویز تعلیم و تعلم علم کلام و اصرار غزالی بر این مسئله به نحوی که در این باب رساله‌ای تحت عنوان «الجام العوام عن علم الکلام» می‌نویسد، نیز از همین باور نشأت می‌گیرد، اما به نظر می‌رسد همان طور که صرف توجه به مباحث نظری و غفلت از امور معنوی و اخلاقی می‌تواند رهن دینداری باشد، عدم توجه به بُعد نظری و معرفتی دین نیز موجب تحجر و قشری‌گری در دین می‌گردد و راه تشخیص سره از ناسره را مسدود می‌سازد. در نتیجه در خصوص تحقق ایمان، هم تعلیم معارف دین و ارائه براهین محکم حایز اهمیت است و هم تقویت اراده اخلاقی و معنوی.

اما متعلق ایمان: غزالی متعلق ایمان را وجود خداوند می‌داند، چنان که بهترین راه کسب ایمان را نیز درک شهودی خداوند از طریق کشف و انشراح صدر می‌داند که در این حالت، قلب، حقایق وجودی را از عالم ملکوت دریافت می‌کند. در حالی که در بحث ایمان گزاره‌ای، که متعلق ایمان گزاره است، در واقع متعلق ایمان، مفهوم ذهنی است، اما در نگاه غزالی، ایمان یک تسلیم قلبی و رابطه خاضعانه نسبت به متعلق ایمان، یعنی خود خداوند است. و این مسئله با تلقی وی از ایمان، که شناخت را مقدمه ایمان می‌داند، قابل تطبیق می‌باشد، زیرا در این مرحله متعلق شناخت، گزاره است، که غزالی این مرحله را، ایمان نمی‌داند، بلکه ایمان را تعلق قلبی و تسلیم روح نسبت به حقایق وجودی‌ای می‌داند که دین حاکی از آن‌هاست.

در بحث از رابطه ایمان و یقین نیز باید گفت که غزالی یقین را در ایمان معتبر می‌داند اما ماهیت این یقین، یک یقین روانشناسانه است، نه یک یقین منطقی، این مسئله از طریق کسب ایمان که او آن را اراده مؤمن می‌داند و ماهیت ایمان، که آن را تسلیم قلبی نسبت به حقایق دین می‌داند و از اینکه حتی ایمان تقلیدی را کاملاً معتبر به‌شمار می‌آورد مشهود می‌باشد.

منابع

ابراهیمی دینانی، غلامحسین، منطق و معرفت در نظر غزالی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۰.
الایجی، عضدالدین عبدالرحمن، المواقف، شرح سیدالشریف الجرجانی، ج ۳، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۹.

- التفتازانی، سعدالدين، شرح المقاصد، ج ۱، قم، الشريف الرضي، ۱۳۷۱.
- الرازي، فخرالدين، التفسير الكبير، ج ۲، ج ۲، تهران، دارالكتب العلمية، بی تا.
- الراغب الاصفهانی، ابوالقاسم حسين بن محمد بن المفضل، المفردات فی غريب القرآن، دمشق، دارالعلم، ۱۴۱۶.
- الزمخشري، محمود بن عمر، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل و عيون الاقاويل فی وجوه التأويل، قم، مركز نشر، ۱۴۱۴.
- العاملي (الشهيد الثاني)، زين الدين بن علي بن احمد، حقايق الايمان، قم، كتابخانه آية الله مرعشي نجفی، ۱۴۰۹.
- الغزالي، ابو حامد محمد بن محمد، احیاء علوم الدين، ج ۱، بيروت، دارالفکر، ۱۴۱۵.
- _____، الاقتصاد فی الاعتقاد، بيروت، دارالكتب العلمية، ۱۴۰۹.
- _____، الجام العوام عن علم الکلام، مجموعه رسائل، بيروت، دارالكتب العلمية، ۱۴۱۴.
- _____، القسطاس المستقیم، مجموعه رسائل، بيروت، دارالكتب العلمية، ۱۴۱۴.
- _____، المتقد من الضلال، مجموعه رسائل، بيروت، دارالكتب العلمية، ۱۴۱۴.
- _____، روضة الطالبين و عمدة السالکين، مجموعه رسائل، بيروت، دارالكتب العلمية، ۱۴۱۴.
- ايزوتسو، توشی هيکو، مفهوم ايمان در کلام اسلامي، ترجمه زهرا پورسينا، تهران، سروش، ۱۳۷۸.
- جوادی، محسن، نظريه ايمان در عرصه کلام و قرآن، قم، معاونت امور اساتيد و دروس معارف اسلامي، ۱۳۷۶.
- مجتهد شبستري، محمد، حقيقت ايمان در نظر متکلمان اسلام، مقالات و بررسی ها، دفتر ۵۲-۵۱، ۱۳۷۰.
- وين رايت، ويليام، "ايمان"، ترجمه صالح رجائيان، کيان، شماره ۳۴، ۱۳۷۵.

AYENEH MA'REFAT

(Research Journal of Islamic Philosophy and Theology)

No.14 / Spring 2008

Proprietor

Shahid Beheshti University
Faculty of Theology and Religious Studies

Director

Hassan Saeidi, Ph.D.

Editor-in- chief

Mohammad Ali Sheykh, Ph.D.

Executive Manager

Zakaria Baharnezhad, Ph.D.

Advisory Panel

Seyyed Ali Akbar Afjei, Ph.D.; Reza Akbaryan, Ph.D.; Mohammad Ebrahimi V., Ph.D.; Ghorban Elmi, Ph.D.; Mohsen Javadi, Ph.D.; Seyyed Hassan Sa'adatMostafavi, Ph.D.; Hassan Saeidi, Ph.D.; Manoochehr Sanei, Ph.D.; Mohammad Ali Sheykh, Ph.D.

Reviewers

Ahmad Ahmadi, Ph.D.; Seyyed Hassan Ahmadi, Ph.D.; Reza Akbari, Ph.D.; Amir Abbas Alizamani, Ph.D.; Zakaria Baharnezhad, Ph.D. Mohammad Reza Bayat, Ph.D.; Ebrahim Dadjooy, Ph.D.; Ahmad Farmad, Ph.D. Mohammad Ilkhani, Ph.D.; Einollah Khademi, Ph.D.; Mitra Poursina, Ph.D.; Monirosadat Portolami, Ph.D.; Mohammad Ali Sheykh, Ph.D. Seyyed Sadroldin Taheri, Ph.D. Hamid Talebzadeh, Ph.D. Mahnaz Tavakoli, Ph.D.

Translator

Mohammad Reza Anani Sarab, .Ph.D.

Executive Editor

Forough Kazemi

Typesetter

Maryam Mirzaie

Address

*'Ayeneh Ma'refat' Office, Faculty of Theology and Religious Studies,
Shahid Beheshti University, Evin, Tehran*

Postal Code

1983963113

www.sbu.ac.ir/maaref/ayenehmarefat

E-Mail: ayenehmarefat@sbu.ac.ir

Tel.Fax :+98-21-22431785 **Tel**:+98-21-29902527

Print & Binding: *Shahid Beheshti University Printing House*

Note: *The published articles are not the view points of the Quarterly .*

Ayneh Ma'refat is available in following Web Sites in fulltext form

www.SID.ir

www.magiran.com

www.noormags.com

www.srlst.com

ABSTRACTS

- The Difference between Knowledge and Mental Existence in Mulla-Sadra's Epistemology, Morteza Shajari, Ph.D.* 172
- Copulative Existence from Molla Sadra's and Allamah Tabatabai's Perspectives, Reza Akbarian, Ph.D. & Hossein Ali Mohammadi* 173
- Galilean Mechanics and Conceptual Kinematics in the Islamic Philosoph, Seyyed Hedayat Sajadi, Ph.D. Student* 174
- Historical Background of Othologia, Seyyed Hassan Ahmadi, Ph.D. & Hassan Abassi Hosseinabadi* 175
- Introducing Humanism in Marsilio Ficino's Thought, Ahmad Ali Akbar Mesghari, Ph.D. & Massoumah Soleimani, Ph.D. Student* 176
- A Review of Imam khomeini's Different Viewpoints in his marginal note on Introduction and explanation on Qeysari to Ibn Arabi's Fusous Alhekam, Abdolreza Mazaheri, Ph.D.* 177
- The Nature of Faith from Mohammad Ghazali's Viewpoint, Ghasem, Kakaie, Ph.D. & Laleh Haghghat, Ph.D* 178
- ۸ تفاوت علم و وجود ذهنی در معرفت‌شناسی ملاصدرا و بررسی نتایج آن، دکتر مرتضی شجاری
- ۳۳ وجود رابط از دیدگاه ملاصدرا و علامه طباطبایی، دکتر رضا اکبریان، حسین علی محمدی
- ۵۳ مکانیک گالیله‌ای و حرکت‌شناسی در فلسفه اسلامی، سید هدایت سجادی
- ۸۳ سرگذشت اثولوجیا، دکتر سید حسن احمدی، حسن عباسی حسین آبادی
- ۱۰۶ معرفی اومانیزم در اندیشه مارسلیو فیچینو، دکتر احمد علی اکبر مسگری، معصومه سلیمانی
- ۱۲۳ بررسی دیدگاه‌های اختلافی امام خمینی در تعلیقه بر مقدمه و شرح قیصری بر فصوص‌الحکم ابن عربی، دکتر عبدالرضا مظاهری
- ۱۴۳ ماهیت ایمان از دیدگاه محمد غزالی، دکتر قاسم کاکایی، دکتر لاله حقیقت

Dispute over the Difference between Copulative and Non-copulative Existence

Abdolali Shokr
Shiraz University

Abstract

Mulla-Sadra in contrast with his antecedent philosophers believes that knowledge is different from mental existence. From his viewpoint, knowledge is an existence without quiddity and mental existence is a shadow of the true essence of knowledge. The above-mentioned distinction has many important consequences for epistemology in Islamic philosophy. The human mind, in Transcendental Philosophy, is not passive but active in creating mental images. In the process of acquiring knowledge, the mind unites with these images and the Active Intellect. Therefore all divisions of knowledge are intuitive and its representation of external reality originates from correspondence between vertical worlds.

Key Terms: *knowledge, mental existence, perception, union of the intellect with the intelligible, union of the soul with the active intellect.*

Copulative Existence from Molla Sadra's and Allamah Tabatabai's Perspectives

Reza Akbarian, Ph.D. & Hossein Ali Mohammadi
Tarbait Modarres University
University of Razavi Islamic Studies

Abstract

This article first explains the division between the independent and copulative existences and then argues that the term “Copulative Existence” has assumed a new sense in Transcendental Theosophy in addition to its established sense in Formal Philosophy. This new sense which is in fact an expression of the way an effect is realized is then explained through Mulla Sadra's words. The article then tries to demonstrate that an exclusive novel argument for the objective reality of copulative existence has been made by Allamah Tabataba'i and that this argument is different from what Mulla Sadra has referred to in his works. The explanation of the argument is followed by deliberation on the consequences which would demonstrate that Copulative Existence as explained by this argument is different from the way it is explained in the discussions on cause and effect and that taking them as synonymous is not the right thing to do.

Key Terms: *Independent Existence, Copulative Existence, Mulla Sadra, Allamah Tabatabai.*

Galilean Mechanics and Conceptual Kinematics in the Islamic Philosophy

Seyyed Hedayat Sajadi, Ph.D. Student
Institute for Humanities and Cultural Studies

Abstract

Galilean mechanics is important at least from two different aspects: first, it separates physics from old natural science, and second, it yields a new method for the modern empirical science. It is actually a turning point in the history of science, which is made possible through a philosophical turn in the thinking patterns of that era in a way that we can consider a particular kinematics under the title Galileo's kinematics. The purpose of the present article is to answer the question whether Galilean or pseudo-Galilean mechanics could take shape in the paradigm of Islamic philosophy. The present paper intends to show that Galilean Mechanics formation required some essential elements and principles in kinematics, that were not all present in kinematics in the context of Islamic Philosophy. However, there were some elements in the kinematics of Muslim philosophers that could provide a basis for the emergence of a pseudo-Galileo's mechanics- or its empirical equivalent. At the same time, there were serious obstacles such as having a holistic view of motion, having theological motivation in the study of nature in Islamic Philosophy, lacking a mathematical view of nature and lacking the right language of expressing these thoughts which made the development of such a mechanics unfeasible.

Key Terms: *Kinematics, Islamic philosophy, Galilean mechanics, pseudo-Galilean mechanics.*

Historical Background of Othologia

Seyyed Hassan Ahmadi, Ph.D. & Hassan Abassi Hosseinabadi
Shahid Beheshti University
Payam Noor University

Abstract

The present paper is concerned with the historical background of Othologia and the different views expressed about it. Othologia has been a significant and influential treatise in the Islamic world so examination of its content and its historical background is considered as necessary for a thorough understanding of philosophy in the Islamic world.

This book entered the Islamic world as a major source of Greek philosophy and since then it has caught the attention of the great thinkers of the Islamic world including Kandi, Pharabi, Avicenna Sohravardi, Mirdamad, Mollasadra, Molla Hadi Sabzevari. Othologia has been influential in the Islamic world for at least two of its aspects: (1) It has originated a lot of commentaries, complementary notes and treatises. (2) Its content has had an impact on issues in theology in its general and specific sense and in theological psychology.

Othologia has been known to be the work of Aristotle with a commentary by Porphyry, but recent studies show that it is taken from the fourth, fifth and sixth Plotinian Enneads. Today the fact is that the content of Othologia includes Plotinus's views. This paper intends to show that Othologia is a free translation from two sources: Plotinus's and Aristotle's views. Its content is taken from Plotinus and its method from Aristotelian argument compiled for the purpose of teaching philosophy.

Key Terms: *Othologia, Kandi's circle, Translation Movement, Amulius, Plotinian Enneads.*

Introducing Humanism in Marsilio Ficino's Thought

Ahmad Ali Akbar Mesghari, Ph.D. &

Massoumah Soleimani, Ph.D. Student

Shahid Beheshti University

Abstract

The present article is intended to study, analyze and evaluate the humanistic foundations of views expressed by Marsilio Ficino; the Florentine Philosopher of Renaissance. Teaching and Studying classic languages and literature and translating many texts from both Latin and Greek Languages, easy and fluent writing and also following the writing style of classic authors like Seneca in the majority of his works including Letters Corpus, interest in poetry and the specific position of poets in his works and Anthrocentrism are cases which put Ficino among Humanists. According to Ficino, man has occupied a superior position among all beings considering the following viewpoints: 1) the existential viewpoint, 2) the epistemological viewpoint. In this article, an attempted is made to evaluate and discuss man's superiority form these two viewpoints. Throughout the analysis, the cases which show the impact of ancient intellectual schools and occult religions on Ficino are also explained.

Key Terms: : *Renaissance, mystery religions, anima, gnosis, intellect, appetites naturalis* .

**A Review of Imam khomeini's Different Viewpoints in his marginal
note on Introduction and explanation on Qeysari to Ibn Arabi's
Fusous Alhekam**

Abdolreza Mazaheri, Ph.D.
Islamic Azad University
Central Tehran Branch

Abstract

Imam Khomeini has criticized Qeysari's division of the stages of the world, and considered it as consequents of quiddity not existence. He considers the name "All- compassionate" as the place of manifestation, and the name "the Merciful" as the place of depression, and the name "Allah" as the composite of the two. Therefore, he, as the other philosophers, does not consider "the compassionate" as the Master of the First Intellect and the Merciful as the Master of the Universal Soul.

Imam Khomeini considers the Making as the object of quiddity and in relation to the Omniscience Presence and the rest he does not make any distinction between existence and quiddity. He, in the subject of Thingness pertaining to existence, mentions that the archetype of a being does not acquire the place of existence at all, and that the individual unified Existence is an ascription which is multiplied due to the names, attributes and name images. He also attributes the differences between differential substances to differentia and not to being-a- universal phenomena. With regard to kinds of Praise, Imam Khomeini considers the agent praise as a manifestation of the perfection of the praiseworthy with action and Allah's praise in His descriptive realm. He takes all kinds of praise as a whole which only differ by their plurality of names and attributes.

Key Terms: : *existence, quiddity, archetype of a being, substance, accident, name, praise .*

The Nature of Faith from Mohammad Ghazali's Viewpoint

Ghasem Kakaie, Ph.D. & Laleh Haghghat, Ph.D.
Shiraz University

Abstract

According to the religions of revelation, salvation is based on faith. So it is a legitimate concern to ask about the nature of faith. Different theologians have assumed different approaches toward the study of the nature of faith which in some cases are contradictory. Some have considered it as the object of rational knowledge; some others as something beyond the scope of reason and some as a matter of trust and devotion. In this paper, Ghazali's viewpoint on this issue is discussed based on a thorough study of all his theological works. As he has dealt with the issue in very few cases, the purpose is to show the non-mentioned through discussing what is mentioned in his works. As an Asharite theologian, Ghazali sees faith as an object of admission of and devotion to the religious truths by heart. He opposes the theologians who think that faith is an object of obedience or of logical confirmation and raises objections to their attitudes through rational and narrative arguments. Based on this and also because of his mystical approach, he does not insist too much on teaching and learning of theology to reach a kind of faith, even we can say that he insists on a kind of imitative faith which is based on psychological not logical certitude.

Key Terms: *faith, Mohammad Ghazali, intellect, volition, wisdom, faith adjunct*