

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تاریخ فلسفه

فصلنامه علمی پژوهشی انجمن علمی تاریخ فلسفه

سال چهارم، شماره سوم، زمستان ۱۳۹۲ [پیاپی ۱۵]

صاحب امتیاز: انجمن علمی تاریخ فلسفه
مدیر مسئول: سیدمحمد خامنه‌ای
مدیر اجرایی: مهدی سلطانی
مترجم انگلیسی: دکتر رؤیا خویی
ناشر: بنیاد حکمت اسلامی صدرا
سر دبیر: حسین کلباسی اشتری
ویراستار فارسی: فاطمه محمد
ویراستار انگلیسی: دکتر علی نقی باقرشاهی
اعضای هیئت تحریریه:

حمیدرضا آیت‌اللهی، استاد فلسفه دانشگاه علامه طباطبایی
عبدالرزاق حسامی‌فر، دانشیار فلسفه دانشگاه بین‌المللی امام خمینی
نصرالله حکمت، استاد فلسفه دانشگاه شهید بهشتی
رضا داوری اردکانی، استاد فلسفه دانشگاه تهران
محمدتقی راشد محصل، استاد فرهنگ و زبانهای باستانی دانشگاه تهران
احد فرامرز قراملکی، استاد فلسفه دانشگاه تهران
حسین کلباسی اشتری، استاد فلسفه دانشگاه علامه طباطبایی
سیدمصطفی محقق داماد، استاد حقوق دانشگاه شهید بهشتی
فتح‌الله مجتبیایی، استاد ادیان و عرفان دانشگاه تهران
کریم مجتهدی، استاد فلسفه دانشگاه تهران

نشانی: تهران، بزرگراه رسالت، روبروی مصلاي بزرگ تهران، مجتمع امام خمینی(ره)، ساختمان شماره ۱۲.

صندوق پستی: ۶۹۱۹ - ۱۵۸۷۵ تلفن: پیگیری مقالات: ۰۲۱۸۱۵۳۳۲۱ اشتراک و فروش: ۰۲۱۸۱۵۳۵۹۴

مرکز تدوین: ۰۲۱۸۱۵۳۴۹۴ نمایر: ۰۲۱۸۴۹۳۸۰۳

Email: siprin@mullasadra.org www..mullasadra.org

شاپا: ۹۵۸۹-۲۰۰۸

برسلس ابلاغیه شماره ۴۷۳۳/۲۱۸۷ مورخ ۹۲/۴/۱۹ کمیسیون نشریات علمی کشور. فصلنامه تاریخ فلسفه دارای درجه علمی پژوهشی است این فصلنامه در پایگاه‌های Philosopher's Index و ISC نمایه میشود.

راهنمای تدوین مقاله

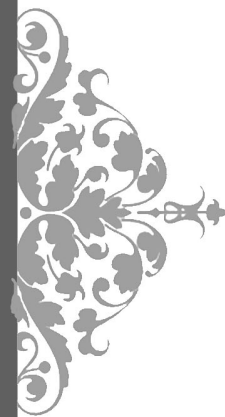
۱. فصلنامه تاریخ فلسفه نخستین نشریه تاریخ فلسفه در ایران است و مقالاتی را منتشر خواهد کرد: به روش پژوهشی اصیل و بنیادی تألیف شده باشد و حاوی نظریه، نگرش انتقادی، تحلیل تطبیقی یا برداشتی نوین باشد.
۲. مقالات باید در حوزه تاریخ فلسفه و علوم عقلی، مطالعات تطبیقی، ریشه‌شناسی مکاتب و آراء فلسفی، یا سایر موضوعات تخصصی تاریخ فلسفه باشد.
۳. فصلنامه تاریخ فلسفه از مقالات برگرفته از آثار پژوهشی و پایان‌نامه‌های تحصیلی، با رعایت شواهد و قواعد، استقبال مینماید.
۴. مطالب منتشر شده در فصلنامه تاریخ فلسفه بیانگر نظر و عقیده نویسندگان است و از این بابت مسئولیتی متوجه مجله نیست.
۵. مقالات برگردان از زبانهای خارجی یا مقالاتی که در جایی دیگر منتشر شده باشند، یا همزمان به نشریه دیگری ارائه شده باشند، بطور کلی مورد بررسی قرار نخواهند گرفت.
۶. هیئت تحریریه فصلنامه در پذیرش، اصلاح و ویرایش مقالات آزاد است. همچنین ارسال مقاله به این مجله بمنزله واگذاری حق تجدید چاپ مقالات منتشر شده به مجله نیز هست و مجله حق دارد چنانچه لازم باشد نسبت به تجدید چاپ این مقالات بزبان فارسی یا هر زبان دیگری اقدام نماید.
۷. نویسندگان محترم باید مقالات خود را به آدرس الکترونیکی siprin@mullasadra.org ارسال نمایند یا CD فایل مقاله را به همراه پرینت مقاله ارائه دهند. لازم است همراه مقاله، نامه‌ی مبنی بر درخواست بررسی و انتشار مقاله که حاوی اطلاعات دقیق: رتبه علمی، محل فعالیت، نشانیهای تماس (آدرس، تلفن، تلفن همراه، نامبر، ایمیل) و مختصری از سابقه فعالیت پژوهشی مؤلف ارائه شود.
۸. مقالاتی که به آدرس الکترونیک مجله ارسال میشوند، در بخش subject ایمیل «مربوط به مجله تاریخ فلسفه» ذکر گردد.
۹. تمامی مقالات باید دارای عنوان، چکیده و واژگان کلیدی (به دو زبان فارسی و انگلیسی)، فصلبندی مناسب، نتیجه‌گیری و فهرست منابع باشد.
۱۰. حجم چکیده مقالات حداکثر ۱۵۰ کلمه و اصل مقالات حداکثر ۶۰۰۰ کلمه و در محیط word تایپ شده باشد.
۱۱. مقالات دریافتی بهیچوجه مسترد نخواهد شد.
۱۲. فرایند ارزیابی مقالات دریافتی بشرح ذیل خواهد بود:
ویراستار علمی ← ۲ نفر از اساتید متخصص درباره موضوع مقاله ← هیئت تحریریه ← سردبیر.
بدیهی است مقالاتی که در هر یک از مراحل فوق بتأیید نرسد، با ملاحظه سردبیر، از دستور کار خارج خواهد شد.
۱۳. پیگیری نظر مجله درباره مقالات بر عهده مؤلف است.

شیوه ارجاع دهی و ارائه مباحث فرعی تکمیلی:

- هرگونه مطلب توضیحی و تکمیلی که ارتباط مستقیم با محور مقاله نداشته باشد، باید بصورت پی‌نوشت ارائه شود.
- ارجاعات در فصلنامه تاریخ فلسفه باید بصورت پی‌نوشت با ذکر «نام مؤلف، نام منبع مورد استفاده، شماره صفحه» ارائه شود.
- ذکر مشخصات کامل کتابشناسی منابع، در فهرست منابع ضروری است.
- منابع غیر فارسی بهمان زبان اصلی باید ارائه شوند.



سخن سردبیر.....	۵
بررسی کتاب ایضاح الخیر المحض و تأثیر آن در تاریخ فلسفه اسلامی غلامحسین احمدی آهنگر.....	۹
حقیقت انسان و انسان حقیقی در اندیشه ابوالحسن عامری و صدرالدین شیرازی رضا رضازاده، حسن رهبر.....	۳۷
شناخت عقلی و شهودی انسان نسبت به احد واحد نسبت به خود و غیر خود در فلسفه افلوطین اسدالله حیدرپور کیائی.....	۵۹
ارتباط بین ارکان حکمت و حکومت آرمانی در اندیشه سهروردی با تطبیق بر آراء افلاطون سعید رحیمیان، طیبه زارعی.....	۷۷
مقام فلاسفه در تأویل قرآن از دیدگاه ابن رشد محمد سعیدی مهر، سیدعباس ذهبی، روح الله علیزاده.....	۹۹
تطور نظریه مقولات از ارسطو تا ابن سینا رضا رسولی شریبانی، پریسا مهرخانی.....	۱۲۷
میراث اثیری؛ حیات و کارنامه اثیرالدین ابهری مهدی عظیمی.....	۱۵۱





تردیدی نیست که مقوله «زبان» نه تنها معرف فرهنگ اقوام و ملتها، بلکه مقوم و ضامن حیات آنهاست. از لوازم آن، توجه به مبادی، ساختار، ظرفیت و استعداد زبانی و البته مقدم بر آن، تصحیح برداشت و نگاه نادرست رایج نسبت به این مقوله است: زبان وسیله و ابزار نیست، آنهم ابزاری که بتوان آن را آزادانه در دست گرفت و مقصود خود را برآورده ساخت. زبان، جلوه ملفوظ و کلامی تفکر است و تفکر نیز اگر نه عین وجود، دست کم آینه‌یی است از ساحت وجود که لاجرم با سعه معنوی خود انسانها نسبت تام دارد. در اینجا، بحث درباره عرضه تعریف جامع و مانع «زبان» نیست؛ سخن بر سر تلقی نادرست از مقوله‌یی است که غالباً بمتابه وسیله و ابزار و حداکثر بعنوان نوعی واسطه از آن یاد میشود. دلایل این تلقی نادرست چند است: نخست آنکه ابزار، شیء یا واسطه‌یی است بی‌جان، جامد و در نتیجه فاقد رشد و بالندگی. وسیله را میتوان همه جا برد و در اختیار هرکس قرار داد، در حالی که زبان، وجهی از حیات روحی انسان است که همانند صاحبش، زنده، پویا و دارای رشد - و برعکس، زوال و انحطاط - است. اصلاً مقدمه رشد و زبول تمدنها، نخست در زبان آن تمدن آشکار میشود، بدینصورت که از زایش، غنا، معانی و روح جاری در زبان میتوان به وضعیت صاحبان آن پی برد.

۵



دوم آنکه زبان، جا و مکان معینی ندارد، چه رسد به آنکه آن را قطعه‌یی در داخل دهان افراد بدانیم. زبان رونوشتی از حیات معنوی انسانهاست که با تمامیت وجودی آدمیان نسبت دارد و هرآنچه در آئینه روح و معنا و ضمیر انسان منعکس شود، صورت ملفوظ آن در زبان می‌آید.

سوم آنکه بدلیل ملازمت زبان با ساحت وجودی انسان، زبان نیز همان حرمت و مقامی را دارد که خلقت انسان از آن برخوردار است، تا جایی که در کلام وحی، پس از اشاره به خلقت انسان، تعلیم بیان و سخن به ساحت ربوبی نسبت داده شده است. «خَلَقَ الْإِنْسَانَ * عَلَّمَهُ الْبَيَانَ» (الرحمن/۳ و ۴). در سنت دینی ما، زبان چنان حرمتی دارد که کلید ثواب و عقاب اخروی در آن نهاده شده است و از معبر آن است که هدایت و ضلالت آشکار میشود.

سقراط حکیم در رساله *کراتیلوس*، به منشأ ازلی و آسمانی حروف و اسماء و وجه وجودی آن تأکید دارد و مخاطب خود را آگاه میسازد که اسم با مسمی مناسبتی حقیقی دارند نه اعتباری و قراردادی. شاید به همین دلیل است که برخی متفکران معاصر معتقدند از معبر *فقه اللغة* (ایمولوژی) میتوان به حقیقت اشیاء و اعیان پی برد، زیرا حسب آنچه که در کتاب خدا مبنی بر وحدت امت آدمیان آمده است «کان الناس أمة واحدة» (بقره/۲۱۳). زبان عطیه‌یی الوهی و آسمانی است و این منشأییت واحد برای اهل نظر، آفاق جدیدی را میگشاید که جا دارد تبیین و تقریر شود. بنابراین، با زبان معامله شیء و ابزار نمیتوان داشت و اگر هم واسطه‌یی برای تفهیم و تفاهم آدمیان قرار گرفته است، از مبادی و شأن آن نمیتوان غفلت کرد. بهمین جهت، علم و آگاهی نیز که در زبان آشکار میشود، نسبت ظاهر و مظهر را یادآوری میکند و اگر علم حرمتی دارد، نشانه و جلوه آن نیز از همان حکم برخوردار است.

اگر در فلسفه به زبان توجه و التفات خاصی صورت گرفته است، از قبیل همین وجه وجودی آن است و از همینروست که فیلسوفان و حکما در بهره‌گیری از زبان و واژگان، دقت و وسواس بخرج می‌دهند. امروزه شاهد برخی بیدقتیها در ادبیات و واژگان فلسفی در زبان فارسی هستیم و مشخصاً استعمال بیرویه و بعضاً ناآگاهانه از واژگان فرنگی در نوشته‌های فلسفی و شبه فلسفی، آفتی است که بر پیکر اینگونه نوشته‌ها نشسته است. برخی نوشته‌ها در قالب کتاب و مقاله فلسفی آنچنان است که خواننده تردید میکند این نوشته برای مخاطب فارسی زبان نگاشته شده یا فلان مخاطب اروپایی و فرنگی؟! حجم استعمال کلمات بیگانه در برخی نوشته‌ها بقدری است که نه تنها زبان و ادبیات فارسی را تحقیر میکند، بلکه اسباب سوءفهم و خطای خواننده یا خوانندگان را فراهم می‌سازد. باید پرسید واقعاً این چه رویه‌یی است که نوشته فارسی برای خواننده فارسی زبان، هیچ تناسبی با قالب و مهمتر از آن، روح حاکم بر این زبان ندارد؟ شاید نویسندگان اینگونه نوشته‌ها تعمدی هم نداشته باشند و حسب عادت به این آفت گرفتار شده باشند، ولی تبعات و زیانهای ناشی از این رویه نادرست، دقیقاً در پیکر فرهنگ ظاهر میشود و بعبارت دیگر، اینگونه نوشته‌ها، آگاهانه یا ناآگاهانه، فرهنگ ملی و سنت فکری - عقلی ما را نشانه رفته است. کسی با کاربرد اصطلاح و واژگان تخصصی در جا و محل خود مخالفتی ندارد و ای بسا برخی کلمات خاص فرنگی، معادل مناسبی در زبان بومی نیافته باشند، در اینصورت نویسنده بخوبی میداند که از آن واژه در چه محدودی استفاده کند، ضمن آنکه دست‌کم در مورد اصطلاحات فلسفی، اکنون معادلهای مناسب گوناگونی وضع شده است که بخوبی افاده معنا کرده و مقصود را میرساند. کسانی که با این سخن هم‌داستانند میدانند که از وظایف اهل علم، یکی هم افزایش ظرفیتهای زبان ملی و

۷



قومی است و از اینرو، عالمان خود به وضع معادله‌های مناسب و شایسته برای کلمات بیگانه اهتمام میورزند، نه اینکه منفعلانه به اقتباس و استعمال صرف دل خوش دارند. آفت مذکور در قلمرو فلسفه، اغلب درباره مکاتب و نحله‌ها (ایسم‌ها) و گرایش‌های فکری قدیم و جدید بچشم میخورد و در حالی که برای این مکاتب، معادله‌های گویا و دقیقی وضعش است، بازهم بعضاً شاهد استفاده از واژگان بیگانه در نوشته‌های فارسی هستیم. امید اینکه محققان و پژوهشگران و مترجمان گرانقدر ما بیش از پیش به این معنا التفات و اهتمام داشته و زبان عزیز فارسی را از گزند اینگونه آفتها دور سازند. «ایدون باد»

سردبیر

بررسی کتاب ایضاح الخیر المحض و تأثیر آن در تاریخ فلسفه اسلامی

غلامحسین احمدی آهنگر*

چکیده

کتاب *الخیر المحض* برگرفته از *پایه‌های الهیات* برقلس برغم حجم کمش به‌مراه *اثولوجیا* بیشترین تأثیر را در فلسفه اسلامی برجای نهاده است. برقلس در این رساله مسائل را در حوزه‌های علت اولی، عقول و نفوس مطرح کرده که نزد فیلسوفان مسلمان پذیرفته شده است.

برقلس با طرح چهار بخشی علت اولی، وجود، عقول و نفوس در نظریه جهان‌شناختی صدور مبتنی بر فیض و تقسیم هر یک از عقول و نفوس به اولی و ثانوی و طرح آنها براساس جایگاه وجودی و شرافتشان از نظریه صدور فلوپین فاصله می‌گیرد.

با ترجمه کتاب *الخیر المحض* به عربی بعلت سازگاری بیشتر آن با اندیشه‌های دینی و حیوانی فیلسوفان مسلمان، حضوری پر رنگ نزد آنان یافت؛ بگونه‌یی که در مواردی عین الفاظ و عبارات *الخیر المحض* در آثار آنان آمده است مانند رساله *فی المعالم الالهیه عامری*، اما نزد بقیه، اصول و مبادی و مسائل *الخیر المحض* با صورتبندی جدیدی آمده است. ما در نوشتار حاضر تلاش

۹

* استادیار دانشگاه شهید مدنی آذربایجان؛ ahmadiahangar.babol@gmail.com

تاریخ تأیید: جلسه هیئت تحریریه ۹۲/۱۲/۶

تاریخ دریافت: ۹۲/۹/۲۴



میکنیم تا تأثیر آن را نزد فیلسوفان مسلمان اثبات نماییم.

کلید واژه‌ها: برقلس، فلسفه اسلامی، فیض

* * *

مقدمه

برقلس لیکایوس^۱ در بین سالهای ۴۱۰ تا ۴۱۲ م. در بیزانس، مرکز امپراتوری رم شرقی، در یک خانواده حقوقدان دنیا آمد و به قصد تحصیل حقوق به اسکندریه رفت، اما بر اثر رخدادهایی در آتن به مدرسه افلاطونی سوریانوس پیوست و در آنجا بود که نزد پلوتارک آتنی و سوریانوس، فلسفه ارسطو و افلاطون را با رویکرد نوافلاطونی فراگرفت و بزودی یکی از مؤثرترین نویسندگان و اندیشمندان فلسفه نوافلاطونی شد و پس از سوریانوس نزدیک به پنجاه سال ریاست مکتب نوافلاطونی را عهده‌دار بود.

برقلس فیلسوف نوافلاطونی کثیر التالیف، پرکار و متدینی بود که افلاطون برای او مرجعیت نهایی داشت، اما ارسطو نزد او جایگاه فرعی داشت، چون در نظر او ارسطو نتوانسته بود الهیات شایسته‌یی را بپروراند بلکه فقط در محدوده منطق و طبیعیات باقی ماند. بخشی از برنامه آموزشی او در حوزه نوافلاطونی شرحهای جامعی است که بر آثار بزرگ کلاسیک نگاشته شده است، همچون شرح بر رساله‌های پارمنیدس و تیمائوس که در تیمائوس از نظریه علت غایی افلاطون در برابر طبیعیات ارسطو دفاع میکند. برقلس در حین شرحها از نظریه خاص خود نیز دفاع میکند. او بخصوص در دو اثر خویش پایه‌های الهیات^۲ و الهیات افلاطونی^۳ اندیشه‌های افلاطونی و نوافلاطونی خویش را تدوین و جهانبینی نوافلاطونی را شرح و بسط میدهد.

پایه‌های الهیات جامعترین اثر برقلس است که بنیادیترین قضایای مابعدالطبیعه

1. Proclus Lycaeus

2. *The Elements of Theology*

3. *Platonic of Theology*



را در دویست و یازده قضیه به روش هندسی تدوین کرده است. خلاصه‌یی از این کتاب با نام *الخیر المحض* به عربی ترجمه شده که همراه با *اثولوجیا* بیشترین تأثیر را در فلسفه اسلامی داشته است. اینکه *الخیر المحض* دقیقاً در چه تاریخی و توسط چه کسی ترجمه شده است مشخص نیست، مضاف بر اینکه همچون *اثولوجیا* باید آن را از جمله کتابهای منحولی دانست که به ارسطو نسبت داده می‌شود. آنچه‌انکه در *فی ما بعد الطبیعه* عبدالطیف یوسف بغدادی کتاب *الایضاح الخیر* به ارسطو نسبت داده شده است.^(۱) در قرن دوازدهم با ترجمه این رساله به لاتین بنام *فی العلل* یا کتاب *ارسطو طالیس فی ایضاح الخیر المحض* و در قرن سیزدهم با ترجمه پایه‌های *الهیات* از یونانی به لاتینی بلافاصله توماس آکوئیناس دریافت که کتاب *فی العلل* یا *الخیر المحض* تلخیص گونه‌یی از پایه‌های *الهیات* برقلس است. از آن تاریخ (۱۲۷۰ م) مسلم است که این رساله را ارسطو تألیف نکرده، هرچند مطالب و مسائل آن خود گواه بر این است که همگی صبغه نوافلاطونی دارند نه ارسطویی.

تشابه مسائل موجود در *خیر المحض* با مسائل مندرج در *آراء اهل مدینه فاضله*، *سیاست مدنیه* و *عیون المسائل* فارابی سبب شد تا فارابی را مؤلف آن بدانند، اما با بررسی صورت گرفته دقیقاً معلوم گردید که احتمالاً یکی از اندیشمندان متأخر نوافلاطونی یا یکی از شاگردان برقلس آن را از روی پایه‌های *الهیات* اقتباس کرده و احتمالاً اسحق بن حنین یا ابی علی عیسی بن زرعه بدلیل سبک ترجمه یا ابن‌بطریق یا ابن‌ناعمه بدلیل پیوند استوار بین ترجمه اینها و رساله *الخیر المحض* آن را به عربی ترجمه کرده‌اند.^(۲)

کتاب *الخیر المحض* که توسط بدوی در کتاب *الافلاطونیه المحدثه عند العرب* منتشر شده، حاوی سی و یک باب است که تمام آن تحلیل جهان‌شناختی صدور مبتنی بر علیت و فیض است و بجرئت میتوان گفت تقریباً همهٔ مسائلی که در این ابواب آمده بوسیله فیلسوفان مسلمان پذیرفته شده و وارد مکتب نوافلاطونی اسلامی گردیده است.

کتاب *الخیر المحض* از چهار عنصر واحد، وجود، عقل و نفس گفتگو میکند.

1. De causis



تفاوت آن با/تولوجیا - دیگر اثر نوافلاطونی تأثیرگذار در فلسفه اسلامی - در افزودن عنصر چهارم به سه عنصر افلوپینی است. فلوطین در جهان‌شناختی صدور، از احد، عقل و نفس کلی بحث میکند، اما برقلس با افزودن عنصر وجود یا انیت معتقد است که پس از وحدانیت، بعنوان نخستین ابداع، جای میگیرد.

نوشتار حاضر شامل دو بخش است: بخش نخست، مهمترین مسائل *الخير المحض* را در خصوص علت اولی و افعال او، وجود، عقول و نفوس معرفی میکند و بخش دوم تلاش دارد تا با تحقیق دو مسئله را به اثبات رساند: اول آنکه مسائل *الخير المحض* در آثار کندی نیامده است که دلایل آن در جای خود خواهد آمد. دوم اینکه در آثار فلسفی فیلسوفان بصورت ملموس و آشکار نظریه برقلس آمده است که این بمعنای آگاهی و دریافت فیلسوفان مسلمان از این نظریه نوافلاطونی است.

بخش نخست: مسائل *الخير المحض*

۱. واحد

نخستین مسئله‌یی که در باب واحد اهمیت دارد این است که چه اسم و نامی باید بر او نهاد. برقلس علت اولی را برتر از هر اسمی میداند که بر او گذارده میشود.^(۳) چون هیچ نقصی در او نیست نمیتوان نامهایی را که حکایت از نقص دارند بر او اطلاق کرد و اگر از طریق این نامها و اسامی درصدد توصیف «واحد» باشیم، برقلس هیچ نوع توصیفی را بر «واحد» جایز نمیداند و او را بالاتر از هر نوع وصفی میشمارد و چون نمیتوان انیت وجود «واحد» را توصیف کرد پس خود «واحد» نیز توصیف‌ناپذیر است.^(۴) علل ثوانی (عقول) که مستنیر به نور علت اولی هستند توصیف میشوند، اما خود علت اولی که به معلول خویش نور میدهد ولی خودش از نور دیگری مستنیر نمیگردد - چون بالاتر از او نوری نیست و نور محض است - توصیف نمیشود. برقلس دو دلیل در توصیف‌ناپذیری واحد ارائه میکند:

دلیل نخست مبتنی بر این اصل است که توصیف و شناخت هر چیزی بواسطه علتش صورت میپذیرد. «واحد» فقط علت است و بالاتر از او علتی نیست تا بواسطه آن شناخته شود، از اینرو میگوییم «واحد» توصیف نمیشود و برتر از هر نوع صفتی

۱۲



است و اساساً منطقی او را درنمییابد تا بتواند توصیف کند. برقلس در اینبار میگوید توصیف بواسطه منطقی صورت میپذیرد، منطقی بواسطه عقل، عقل بواسطه فکر، فکر بواسطه وهم و وهم بواسطه حس، اما علت اولی از همه اینها برتر است، زیرا علت آنهاست. از آنجاییکه «واحد» تحت حس، وهم، فکر، عقل و منطقی واقع نمیشود پس توصیف ناپذیر است.

دلیل دوم چنین است که شیء برای آنکه توصیف بپذیرد و شناخته شود باید محسوس باشد تا تحت عقل قرار گیرد و یا متغیر باشد تا در ذیل کون و فساد بیاید و در نتیجه فکر او را دریابد. اما علت اولی برتر از همه اشیاء عقلی، حسی و وهمی است از اینرو هیچیک از قوای شناختی انسانی آن را درنمییابد و نمیتواند توصیفی از آن ارائه دهد. البته چون از راه علت دوم که عقل باشد درباره آن استدلال میشود میتوان آن را به اسم معلول نخستینش نام نهاد، اما بنحو برتر و بالاتر.^(۵)

برقلس با استفاده از افق دهر، انیت را به اقسام انیت برتر از دهر و قبل از دهر، انیت همراه با دهر و انیت بعد از دهر و برتر از زمان تقسیم میکند. در این تقسیم، انیت علت اولی قبل از دهر و انیت عقل با دهر و انیت نفس پس از دهر میباشد و چون انیت علت اولی انیت مستفاد است و دهر معلول معلول علت اولی است^(۶)، قوای شناختی انسان به چنین عالمی راه ندارد تا بتواند توصیفی از آن داشته باشد و نامهایی بر او بگذارد.

برقلس با اینکه در مرحله نخست دلایل متعددی می آورد که بر علت اولی نمیتوان نام نهاد و آن را توصیف کرد، اما در عین حال آن را با اسامی مختلفی نام مینهد که همه آنها در فلسفه اسلامی نیز پذیرفته شده اند. برخی از این اسامی عبارتند از: علت اولی^(۷)، انیت محض^(۸)، واحد حقیقی^(۹)، نور محض^(۱۰)، هویت نخستین مبتدعه^(۱۱)، هویت اولی^(۱۲)، علة العلل^(۱۳)، الخیر الاول^(۱۴)، واحد محض^(۱۵)، فاعل حقیقی^(۱۶)، مدبر حقیقی^(۱۷)، غناء اکبر^(۱۸)، فوق تمام^(۱۹)، مستغنی بالذات^(۲۰)، خیرالمحض^(۲۱)، مدبر^(۲۲)، لایتناهی محض نخستین^(۲۳)، واحد حقیقی محض^(۲۴)، واحد انیت محض^(۲۵)، واحد حقیقی^(۲۶)، واحد نخست حقیقی^(۲۷).

برقلس در کتاب اسطوخوسیس صغری نیز توصیف واحد و حتی نامگذاری آن را نمیپذیرد. بهترین چیزی که گمان میرود درباره علت اولی شایسته توصیف است،

این است که گفته شود: علت اولی ادراک نمیشود و علم به او تعلق نمیگیرد؛ نه حواس میتواند او را ادراک کند و نه عقل میتواند بر او احاطه یابد. در بین اسامی اسمی که شایسته او باشد یافت نمیشود و در بین اوصاف، وصفی که از حقیقتش خبر بدهد وجود ندارد، با ذاتش متفرد و با جوهرش متعالی از خلایق است.^(۲۸)

به این ترتیب از *الخیر المحض* و *اسطوخوسیس* چنین برمی آید که خداوند از هر توصیفی متعالیتر است و چون عقول و به طریق اولی حواس او را درنمییابند پس نمیتوان اسمی بر او نهاد تا نشان دهنده وصف شایسته‌اش باشد؛ اما از طرف دیگر در تمام ابواب *الخیر المحض* و حتی در همین *اسطوخوسیس* مبینیم که نامهای بسیاری بر «واحد» نهاده است که ما به برخی از آنها اشاره کردیم. کثیری از این نامها را عقول بشری بر خدا گذارده است و با همین اسامی، خداوند توصیف میشود. برقلس در پاسخ میگوید: «اینکه میگوییم او خود، خیر است و اینها را اسم او قرار میدهیم بدلیل این است که علت اولی برترین اشیاء است و ما نیز شریفترین اسمهایی را که مییابیم بر او قرار میدهیم و همین اسمها در عین حال ناتوان از همه توصیفات علت اولی هستند.»^(۲۹) از باب قاعده حضور علت نزد معلول و حضور معلول نزد علت^(۳۰) و هر آنچه در معلول حضور دارد در علت نیز به نوع برتر و شریفتر حاضر است^(۳۱)، اسامی معلول را بر علت اولی نیز میتوان نهاد مشروط بر آنکه بنحو برتر و شریفتر باشد.^(۳۲)

پس از بیان مسائلی در خصوص توصیف و نامگذاری واحد، به برخی از مهمترین مسائل واحد که برقلس در *الخیر المحض* برشمرده، میپردازیم:

الف) فیض علت اولی بر معلولش بیشتر از علت کلی دوم است.^(۳۳) علت اولی هرچند نسبت به علت کلی دوم از معلول دورتر است اما بلحاظ آنکه علیتش شدیدتر و احاطه‌اش بیشتر است، فعلش نیز قویتر است، مضاف بر آنکه علت اولی هم انیت را به علت دوم اضافه میکند و هم فعل او را متعین مینماید، بنابراین هر فعل یا معلولی را که علت دوم متعین کرده باشد علت اولی همه آنها را بنحو شدیدتر و برتر از قبل، متعین میکند و از اینرو اگرهم بنا به فرض علت دوم از معلولش مفارقت حاصل کند و فیض را قطع نماید، علت اولی از آن معلول مفارقت نمییابد، زیرا لزومیت فعل او شدیدتر از لزومیت فعل علت قریب معلول است و همچنان فیض علت نخست بر چنین معلولی جریان مییابد و او را حفظ میکند. در همه حال، علل پس از علت

۱۴



نخست، بینیا از علت نخست نیستند.^(۳۴)

ب) نخستین چیزی که از علت اولی افاضه میشود، انیت است.^(۳۵) برقلس در مواضع چندی تصریح میکند که از واحد، نخستین چیزی که صادر میشود، وجود است و در جاهایی نیز تأکید دارد همه آنچه از واحد صادر میگردد فقط وجود است و غیر از وجود چیزی از او افاضه نمیشود.

وجود برتر از حس و نفس و عقل است و هیچ معلولی بعد از علت اولی وسیعتر و گسترده‌تر از وجود، نمیباشد. گفتیم که انیت بر واحد و نیز غیر واحد اطلاق میشود، بنابراین باید بگوییم که پس از واحد، وجود گسترده‌ترین معلول است و چون انیت معلول به انیت محض واحد نزدیک است، اتحادش با انیت محض شدیدتر است.

هم انیت معلول و هم انیت علت از حیث وحدت و بساطت اشتراک دارند، اما در علت کثرت جهان وجود ندارد، لیکن در معلول با اینکه بسیطترین معلولهاست، کثرت جهات یافت میشود؛ به این معنا که مرکب از نهایت و لانهایت است.^(۳۶)

اینکه برقلس انیت را نخستین معلول و در رتبه دوم بین واحد و عقل جای میدهد، به این معنا نیست که علاوه بر عقل و نفس، معلول سومی تحت عنوان انیت بصورت مستقل از واحد صادر میشود بلکه در نظر او انیت بر همه اینها اطلاق میگردد. در باب دوم، انیت حقیقی را برمبنای دهر به انیت برتر از دهر، انیت با دهر و انیت بعد از دهر اما برتر از زمان تقسیم میکند که این انیت شامل واحد، عقل و نفس است.^(۳۷) بعلاوه در جای دیگر تصریح میکند که «پس از علت اولی عقل تام کامل می‌آید»^(۳۸) و یا نخستین هویتی را که علت اولی ابداع میکند، عقل است.^(۳۹) از اینجا دریافت میشود نخستین صادر که قبلاً انیت نام گرفت، همان عقل الهی است.

ج) نخستین ابداع و فیض علت اولی انیت است و این انیت در مرتبه نخست عقل تام کامل یا عقل نخست است لیکن این به آن معنا نیست که علت اولی بقیه اشیاء عالم را تدبیر نمیکند هر چند از تحلیل الف درمیابیم که علت اولی در همه اشیاء عالم حضور دارد. علت اولی همه اشیاء عالم را تدبیر میکند و این تدبیر، وحدانیت علت را ضعیف و سست نمیسازد و مانع آن نمیشود. بدلیل آنکه علت اولی در وحدانیت محض خویش ثابت و قائم است و در عین حال قوت، حیات و خیر را بر همه اشیاء افاضه میکند.^(۴۰)

۱۵



علت اولی با یک فیض خیرها را بر معلولها اضافه میکند. بیشی و کمی از جانب فاعل وجود ندارد، اما این فعل و افاضه واحد بمعنای دریافت یکسان نیست. اشیاء با توجه به کون و انیتشان آن را دریافت میکنند. بعبارت دیگر، از جانب فاعل اختلافی نیست و اگر کمی و زیادی و یا اختلاف در اشیاء یا معلولها دیده میشود، از جانب قابل است و این قابلها هستند که خیرها را به یک اندازه دریافت نمیکنند.^(۴۱)

د) علت اولی نزد همه اشیاء حضور یکسان دارد و نه بر عکس.^(۴۲) وقتی علت اولی فیض واحد داشته باشد و با همان فیض واحد همه خیرها را به معلولهایش افاضه کرده باشد، بنابراین باید علت اولی به یک نوع نزد همه معلولها و اشیاء حاضر باشد. اما در مقابل، اشیاء به یک نوع علتشان حضور ندارند و این بدلیل وجود قبولهای مختلف و متنوع نزد معلولهاست که برقلس به برخی از این قبولها اشاره میکند: برخی اشیاء قبول وحدانی دارند و برخی قبول متکثری. بعضی قبول دهری دارند و بعضی زمانی. عده‌یی از قبول روحانی برخوردارند و عده‌یی دیگر از قبول جرمی.^(۴۳) بنابراین قبولها از ناحیه قابل متفاوت میشود و این تفاوت به دو چیز بستگی دارد: ۱) اندازه قبول رابطه مستقیمی با قرب قابل به علت اولی دارد؛ به این معنا که هر قدر معلول به علت اولی نزدیکتر باشد قابلیتش بیشتر و شدیدتر است. ۲) قدرت و توانایی معلول. هر قدر قدرتش بر قبول بیشتر باشد، بیشتر بدان دست مییابد و لذتش افزون میگردد و لذت بیشتر، رابطه مستقیمی با وجود معلول که معرفت باشد دارد.^(۴۴) با این تبیین آشکار میشود که هر قدر معرفت معلول به علت اولی بیشتر باشد، قرب و لذتش بیشتر و در نتیجه قبولش نیز افزون میشود.

ه) علت اولی مستغنی بالذات و غنی اکبر است. دلیل برقلس مبتنی بر وحدت محض و بساطت مطلق علت اولی است. وحدت علت اولی، وحدت منتشره نیست بلکه وحدانیت محض و خالص است. وقتی به اشیاء مرکب مینگریم، همه آنها را محتاج مییابیم؛ یا محتاج به دیگری هستند و یا محتاج به اجزاء خود. اما موجود بسیط مطلق، بینیاز مطلق است.^(۴۵)

دلیل دیگر برقلس مبتنی بر وحدت انیت محض با خیر و الواحد است. علت اولی هویت و انیت محض است و انیت و هویت او همان خیر است^(۴۶) و خیر و الواحد یک چیزند. در نتیجه هویت انیت، خیر و الواحد همگی یک چیزند و این یک چیز غنی اکبر

است که قوتها، خیر، حیات و هویت را افاضه میکند اما هیچ چیز بر او افاضه نمیشود. زیرا او فوق تمام است و فوق تمام مبدع اشیاء و مفیض کامل خیرهاست.^(۴۷) چنین موجودی غنی اکبر است اما دیگر اشیاء چه حسی باشند و چه عقلی، مستغنی بالذات نیستند، بلکه محتاج به واحد حقند تا همه خیرها و فضایل را بر آنها افاضه کند.^(۴۸)

۲. عقل

جایگاه عقل با مقیاس دهر، انیت دوم و به‌مراه دهر است.^(۴۹) عقل نخستین موجود پس از علت اولی است و پس از این عقل دیگر جای میگیرد. در اینجا برقلس از دو دسته از عقول یعنی عقول اول و عقول ثوانی نام میبرد.^(۵۰) همه عقول مملو از صور عقلی هستند، اما این صور در عقول اول بنحو کلی و در عقول ثانی بنحو جزئی است. قوای عقول اول نسبت به عقول ثانی بدلیل نزدیکی به واحد محض حقیقی عظیمتر و وحدانیتش شدیدتر و کمیتش کمتر است.^(۵۱)

برقلس عقول اول را به عقل الهی و عقل فقط تقسیم میکند. عقل الهی فضایل را مستقیم از علت اولی دریافت میکند که همان عقل نخست نام میگیرد، اما عقل فقط فضایل را بواسطه عقل اول از علت اولی دریافت مینماید.^(۵۲)

عقول نخست همه در یک مرتبه جای ندارند. هر قدر به علت اولی نزدیکتر باشند، فضایل و صور عقلی در آنها گسترده‌تر و کلیتشان شدیدتر و اختلافشان نسبت به هم اختلاف نوعی است و وقتی که عقول با هم اختلاف داشته باشند، صور عقلی نیز مختلف میشوند ولی در عین حال تباین شخصی ندارند.^(۵۳)

عقول هر یک صوری را که از مرتبه بالاتر دریافت کرده‌اند به عقل بعدی افاضه میکنند و آخرین عقل در سلسله عقول اول، فضایل را بر عقول ثانی افاضه میکند و بدین ترتیب فضایل در عقول تا آخر جریان مییابد و از تأثیر عقول ثانی، نفس ظاهر میشود و با کثرت عقول، کثرت نفوس بوجود می‌آید.^(۵۴)

الف) نخستین خصوصیتی که برقلس برای عقل یاد میکند تجزیه ناپذیری است، به این معنا که عقل بسیط است. وی برای اثبات بساطت عقل دلایلی اقامه میکند؛ از جمله آنکه عقل عظم، جسم و هیچ حرکتی ندارد در نتیجه ضرورتاً نباید جزء داشته باشد. بعلاوه، اگر جزء داشته باشد، باید تجزیه‌پذیر باشد و این تجزیه یا از راه کثرت

است یا عظم و یا حرکت. از هر یک از اینها لازم می‌آید، شیء تجزیه‌پذیر داخل در زمان باشد، در صورتی که قبلاً بیان داشتیم که انیت عقل با دهر است نه داخل زمان. بنابراین عقل باید برتر و بالاتر از هر جسم و کثرت باشد.^(۵۵)

ب) عقل از آنجاییکه مملو از صور عقلی است، به معلولهایش علم اعطاء میکند و هر علم حقیقی از جانب عقل افاضه میشود و عقل نخستین عالم است.^(۵۶) عقل هم به مافوقش علم دارد و هم به مادونش؛ مافوق از حیث آنکه علتش است و فضایل را از او کسب میکند و مادون از حیث آنکه معلولش هستند. این علم عقل به علت و معلولش به نوع جوهر خودش است نه آنگونه که آنها هستند و چون خودش جوهر عقلی است علم او نیز علم عقلی است.^(۵۷) با این قاعده، فضایی که از عقل افاضه میشوند فضایل عقلی هستند و حضور اشیاء محسوس جسمانی در عقل نیز به نوع عقل است.

ج) ثبات و قوام عقل به خیر محض است. عقل اشیاء مادونش را تدبیر و فضایل را بر آنها افاضه میکند. این افاضه و تدبیر بواسطه قوه الهی است و چون عقل معرفتش به علت اولی از همه معلولها بیشتر است در نتیجه وحدانیتش نیز بیشتر و شدیدتر است. بواسطه علت اولی عقل حافظ و مدبّر همه اشیاء میشود و بر آنها احاطه مییابد.^(۵۸) بدین ترتیب، دریافته میشود که عقل بر همه اشیاء ریاست دارد. البته این تدبیر بر نفس بصورت مستقیم صورت میگیرد و بر اکوان و طبیعت غیرمستقیم؛ به این معنا که عقل بر نفس، نفس بر طبیعت و طبیعت بر کون احاطه دارند و این تدبیر تام عقل بدلیل علت اولی است و علت اولی مبدع و مدبر حقیقی همه اشیاء عالم است و این تدبیر بر عقل مستقیم و غیر عقل بواسطه عقل صورت میگیرد.^(۵۹)

عقل از حیث تشابه حداکثری به اله عالم اشیاء مادونش را تدبیر میکند و همچنانکه الله تبارک و تعالی خیر را بر اشیاء افاضه مینماید، عقل علم را افاضه میکند. در اینجا برقلس بیان میکند که هم اله وهم عقل اشیاء را تدبیر میکند اما تدبیر اله تقدم بر تدبیر عقل دارد از آن برتر و شریفتر است. به این دلیل که اله تدبیر را به عقل بخشیده است. بعلاوه، اگر تدبیر عقل بر چیزهایی تعلق نگیرد، تدبیر اله آن را دربرمیگیرد. بنابراین هیچ چیز نیست که از تدبیر اله خارج باشد و اله همواره بدنبال آن است تا خیرش همه اشیاء را دربرگیرد.^(۶۰)

د) عقل چیزهایی را که از بین نمیروند و تغییر نمیکنند تعقل میکند.^(۶۱) عقل

همواره بیحرکت است و از اینرو علت برای چیزهایی واقع میشود که دگرگونی در آنها راه ندارد و تحت کون و فساد نمی‌آیند. عقل با انیتش تعقل میکند و انیت دهری عقل هیچ وقت دگرگون نمیشود و تغییر نمیکند و چنین انیتی نمیتواند علت اشیاء زمانی واقع شود. علت اشیاء زمانی باید یک جرم زمانی باشد.

۳. نفس

جایگاه نفس نزد برقلس بر مبنای دهر، انیتی پس از دهر است. در افق سفلی دهر و برتر و بالاتر از زمان واقع شده است.^(۶۲) نفس از حیث سفلی، متصل به دهر است که کمترین تأثیر را از عقل میپذیرد و در عین حال نفس علت زمان است.^(۶۳) نفس سه فعل نفسانی، عقلانی و الهی انجام میدهد.^(۶۴) برقلس در یک قاعده کلی مدعی است که انیات نخستین (علت اولی، عقول و نفوس) در همدیگر بگونه‌یی که شایسته‌شان باشد حضور دارند.

الاولی کلها بعضها فی بعض بالنوع الذی یلیق ان یکون احدهما فی الآخر^(۶۵)

او دربارهٔ علت اولی تصریح میکند:

العله الاولی موجوده فی اشیاء کلها الی ترتیب واحد^(۶۶)

با توجه به دو قاعدهٔ مذکور، هر یک از علت اولی و عقول در نفوس به نوع نفسانی حضور دارند. در نتیجه نفس علاوه بر فعل نفسانی، فعل عقلانی و الهی نیز انجام میدهد. فعل الهی نفس، تدبیر طبیعت بواسطه قوه‌یی است که علت اولی در او نهاده و آن قوه همان انیت نفس است که علت اولی بواسطه عقل در نفس ابداع کرده است. فعل عقلی نفس علم به اشیاء است بواسطه قوه‌یی که عقل در او گذارده است. وقتی علت اولی بواسطه عقل، انیت نفس را افاضه کرده، او را براساس سیاق عقل قرار داده و عقل در نفس افعالش را انجام میدهد و در نتیجه نفس عقلی فعل عقل را که علم به اشیاء باشد انجام میدهد. اما فعل نفسانی نفس به حرکت درآوردن جرم نخست و همهٔ اجرام طبیعی است. این ایجاد حرکت کمترین تأثیری است که نفس با پذیرش تأثیر عقل میتواند در مادونش ایجاد کند.^(۶۷)

نفس بین اشیاء عقلی ثابت و اشیاء حسی متحرک واقع شده است. عقل علت برای نفس و نفس علم و نشانه برای آنهاست و از طرف دیگر نفس علت مثالی برای اشیاء متحرک و اجرام است.^(۶۸) بر این اساس، هم اشیاء عقلی در نفس حضور دارند و هم اشیاء حسی متحرک. حضور اشیاء عقلی در نفس بنحو تکثیر و حرکت است و حضور اشیاء حسی متحرک بنحو مثالی و نفسانی روحانی، زیرا نفس علت مثالی اجرام است.^(۶۹)

در پایان بخش نخست، ذکر این نکته ضروری است که اگر بخواهیم به همه مسائل موجود در رساله *الخبیر المحض* بپردازیم، بطور قطع رساله مستقلاً را میطلبد. این کتاب با اینکه حجمش کم است اما به مسائل پرداخته است، زیرا در حقیقت فشرده و خلاصه کتاب *پایه‌های الهیات* است که در دویست و یازده باب تألیف شده است.

بخش دوم: تأثیر *الخبیر المحض* در تفکر فیلسوفان مسلمان

۱. عدم تأثیر *الخبیر المحض* در نخستین فیلسوف مسلمان

ابویوسف یعقوب بن اسحاق کندی، نخستین فیلسوف مسلمان و یگانه دوران در فهم همه علوم قدیم، در جایی ظهور کرد که مجادلات اولیه کلامی بین عقل‌گرایی اعتزالی و نقل‌گرایی به اوج خود رسیده بود. اگر بخواهیم تعالیم اولیه او در بصره و تکمیل آن را در بغداد و یا حضورش را در دربار خلفای عباسی - مأمون، معتصم و واثق - در نظر بگیریم باید بگوییم در آن دوران تفکر اعتزالی در همه جا حضور پررنگ داشت و بلکه تنها تفکر حاکم در دربار بود و طبیعی است که کندی که در دربار و معلم احمد (پسر معتصم خلیفه عباسی) بود با تفکر اعتزالی هم‌سنخ باشد. کندی در زمانی به تفکر فلسفی روی آورد که بزرگان معتزله همچون ابوهدیل علاف، بشر بن معتمر، نظام، اشرس، اسکافی و دیگران در دربار مباحث و مسائل عقل‌گرایی را مطرح میکردند و برخی از این متکلمان همچون ابوهدیل علاف و نظام علم کلام را بر مبنای فلسفه یونان استوار گردانیدند. بهمین دلیل است که ابوالحسن اشعری ارسطو را منشأ تفکرات ابوهدیل میدانند.^(۷۰) از برخی تراجم احوال چنین برمی‌آید که کندی رسائلی به سبک اصول معتزله تألیف کرده است، مانند: کتاب *فی ان افعال*

۲۰



الباری جل اسمہ کلہا عدل لاجور فیہا، فی التوحید و الرد علی المنانہ و الاستطاعہ و زمان کونہا. در واقع این رسائل دل بستگی او را به اعتزال نشان میدهد.^(۷۱) او در کتاب الکندی فی الابانہ عن العله الفاعلہ القریبہ لکون و الفساد مسئلہ اسباب و مسببات یا نظریہ کلامی تولد و در اواخر رسالہ فی الفلسفہ الاولی مسئلہ تنزیہ مطلق خداوند را آورده است کہ ہمہ اینہا از اصول و مسائل مورد علاقہ معتزلہ است. بدلیل استفادہ از زمینہ‌های اہل اعتزال است کہ وی بعنوان «فیلسوف الہیات معتزلی» نیز شناختہ شدہ است.^(۷۲)

سؤالی کہ برای نوشتار حاضر اهمیت دارد، بعد فلسفی فکر کندی و تأثیرپذیری آن از افکار نوافلاطونیان بخصوص برقلس است. برای پاسخ بہ این مسئلہ از یک طرف باید بہ کتابہای تراجم احوال فیلسوفان و از طرف دیگر بہ مجموعہ رسالہ‌های کندی مراجعہ کرد. ابن ندیم تفسیر کتاب/تولوجیا را بہ کندی نسبت دادہ است^(۷۳) و در عین حال از کتاب الخیر الاول بہمراہ/تولوجیای برقلس نیز نام بردہ است.^(۷۴) بعلاوہ، خلیفات نقل میکنند کہ مجموعہ‌یی از متون فلسفی منقول از کتابہای برقلس یا دیگر متون کہ از حیث اسلوب و اصطلاحات با آن همانندی بلکہ مطابقت تام دارد، برای فیلسوف عرب ابویوسف یعقوب بن اسحاق کندی ترجمہ شدہ و او از آن ترجمہ‌ها در نوشتہ‌های خود بہرہ جستہ و از آنها اقتباس نمودہ است.^(۷۵) اما وقتی آثار کندی را مورد بررسی قرار میدہیم، کمترین اثری از نظریہ جہان‌شناختی صدور فلسفہ نوافلاطونی یافت نمیشود.

از میان مجموعہ رسائل کندی، دو رسالہ بیشترین قرابت را با طرح اندیشہ نوافلاطونی دارند؛ یکی الابانہ عن العله القریبہ للکون و الفساد و دیگری رسالہ الابانہ عن سجود الجرم الاقصی و طاعتہ اللہ عزوجل است. کندی در رسالہ نخست می‌خواہد بہ این پرسش پاسخ دہد کہ علت قریب کون و فساد چیست؟ دربارهٔ علت بعید کون و فساد می‌گوید: ما در رسالہ فی الفلسفہ الاولی آشکار کردیم کہ علت اولی خداوند مبدع و متمم کل و علت العلل است.^(۷۶) اما علت قریب آن، اجرام سماوی یا اشخاص عالیہ هستند و وی علت آن را حرکت خورشید میداند.^(۷۷) در اینجا کندی هیچ یادی از نظریہ واسطہ‌ها کہ عقول یا نفوس باشند نمیکند و آنها را بطور عام، عقل دہم یا عقل فعال را بطور خاص، علت بیواسطہ مادون فلک قمر نمیداند.

در رساله دوم، کندی می‌خواهد آیه‌یی از آیات قرآن کریم را تفسیر کند و آن سجده اجرام سماوی است. وی ضمن تأکید بر فاعل قریب بودن فلک، از خصوصیات فلک همچون حرکت دائمی، حی، حساس و ناطق بودن نام میبرد و هیچ سخنی از عقول و نفوس بمیان نمی‌آورد.^(۷۸) بنظر میرسد کندی در رساله‌*انه توجده جواهر لا اجسام* می‌خواهد مجموعه جواهر غیر جسمانی را یک به یک مشخص گرداند، اما در متن رساله فقط به نفس ناطقه میپردازد نه به دیگر جواهر مجرد.^(۷۹) البته وی تنها در یک رساله است که می‌خواهد مسئله جایگاه نفس را پس از مفارقت از بدن مشخص گرداند به افلاک اشاره میکند و آن رساله *القول فی النفس المختصر من کتاب ارسطو و سایر الفلاسفه* است. کندی در این رساله که حالت گزارشگرانه از اقوال فیلسوفان یونان دارد بیان میدارد که نفس پس از مفارقت، افلاک را از قبیل فلک قمر، عطارد و ... یک به یک بالا می‌رود تا در نهایت وارد عالم نور یا ربوبیت یا عالم عقل شود.^(۸۰)

کندی نه تنها در هیچیک از رسائل خویش، به نظریه جهان‌شناختی صدور مبتنی بر فیض اشاره‌یی ندارد حتی به کتابهای منحول نیز نمی‌پردازد. او در رساله *کمیة کتب ارسطو طالیس و ما یحتاج الیه فی تحصیل الفلاسفه* مجموعه تألیفات ارسطو را در چهار بخش منطقیات، طبیعیات، مستغنی از طبیعت و مابعدالطبیعه دسته‌بندی میکند و همه آنها را یک به یک نام میبرد، اما هیچ اشاره‌یی به دو اثر بسیار تأثیرگذار در فلسفه اسلامی یعنی *اثولوجیا و الخیر المحض* نمیکند.

از همه آنچه درباره کندی بیان شد، میتوان دو نتیجه مهم گرفت:

اول آنکه وی به منابع اصیل تفکر یونانی نزدیکتر بوده است و آنگونه که ابوریده از قفطی میگوید: «کندی در بین ملت اسلامی مشهور به تبحر در فنون حکمت یونانی و پارسی و هندی بوده و در بین فیلسوفان مسلمان به استقلال فکری نزدیکتر است»^(۸۱) و در عین حال بیشترین تأثیر را از افلاطون و ارسطو پذیرفته و رساله‌ها را به روش ارسطو تألیف میکند و حتی چه بسا در موضوعاتی دست به قلم میبرد که ارسطو برده است و فلسفه ارسطو را مبنای تألیفاتش قرار میدهد.^(۸۲) تا جایی که رساله *فی الفلاسفه الاولی* او را شرحی بر مابعدالطبیعه ارسطو دانسته‌اند.

دوم آنکه رساله *الخیر المحض* یا در زمان کندی ترجمه نشده و یا اگر هم ترجمه

شده، کندی از آن اطلاعی نداشته است و حتی از *تولوجیا* نیز با اینکه عبدالمسیح بن ناعمه در قرن سوم آن را ترجمه کرده بیخبر بوده است. از اینرو در هیچیک از رساله‌های کندی هیچ گزارشی از تفکر نوافلاطونی سراغ نداریم.

ابن‌ندیم نیز کندی را برای رعایت تقدم و موقعیت او در طبیعی در زمره فیلسوفان طبیعی آورده است^(۸۳)، کندی در علم طبیعت هم از حیث معنا و هم از حیث ماده با ارسطو اتفاق تام دارد و اختلاف آنها در مابعدالطبیعه و بخصوص مسئله قدم عالم و اصول مبتنی بر آن است.^(۸۴) ابن‌ندیم گزارش میدهد که اسطبات تمام کتاب *حروف مابعدالطبیعه* ارسطو را برای کندی ترجمه کرده است^(۸۵) و کندی در تألیف رساله *فی الفلسفه الاولی* متأثر از ارسطو بوده است. از اینجا میفهمیم که کندی به آراء واقعی و خالص ارسطو دسترسی داشته و او را از وراء نوافلاطونیان نمیشناخته است. اما از آراء نوافلاطونیان بی اطلاع بوده است.

اگر گفته شود که کندی بدلیل تعصب دینی و بر مبنای دیدگاه معتزله، برغم اطلاعش از نظریه عقول و نفوس در هیچیک از رساله‌های خویش از آن یاد نمیکند؛ باید گفت اینکه کندی همه آراء حکیمان متقدم را بر اساس تعالیم دینی بنحو عام و دیدگاه معتزله بنحو خاص، بکار میگیرد مطلبی کاملاً صحیح است که مرحباً در تاریخ فلسفه‌اش بدان پرداخته است.^(۸۶) اما به دلایلی نمیتواند مبنای غفلت کندی از نظریه نوافلاطونیان بوده باشد: اولاً، وی در برخی مسائل فقط آراء متقدمان را گزارش میکند و طبیعی است که این نظریه را نیز گزارش کرده باشد. ثانیاً، در کتاب *الحدود* که در جهت تعریف اصطلاحات تألیف کرده است، باید به اصطلاحات مهمی چون فیض و عقول نیز میپرداخت. ثالثاً، او مسئله افلاک و عروج نفس به افلاک را که هیچ نص و حیانی برای آن یافت نمیشود گزارش میکند، چگونه ممکن است به وسایط فیض خداوند در وصول کمالات و خیرات به موجودات هیچ اشاره‌ی نکرده باشد. رابعاً، کندی حتی برخی از نظریه‌های فیلسوفان متقدم را که با آنها مخالف است بصورت آشکار در رساله‌اش نقد میکند. اگر بنا به فرض نظریه فیض هم مخالف بود، باید آن را نقل و نقد میکرد. همه این قرائن و شواهد درصدد است ثابت کند که کندی به احتمال قوی اساساً از این نظریه جهان‌شناختی صدور مبتنی بر فیض باخبر نبوده است.

۲. تأثیر الخیر المحض در فلسفه اسلامی

مراد از فلسفه اسلامی در این نوشتار فلسفه‌یی است که در سرزمین اسلامی زیر سایه تعالیم وحیانی اسلام شروع به بالندگی کرده است. تعالیم وحیانی قرآن زمینه‌ساز ظهور و بروز تفکر فلسفی در جهان اسلام بوده است، چرا که در جنب تعالیم اخلاقی، با آیات فراوانی در حوزه اصول عقاید دینی مواجه می‌شویم که در باب مبدأ و معاد زمینه‌ساز تفکر عقلانی در جهان اسلام هستند، بخصوص آنکه قرآن در آیات فراوانی چه بصورت استفهام انکاری و چه بصورت مستقیم، عقل و تعقل را ارج نهاده است و همگان را به تدبیر و تعقل در موضوعهای گوناگون فراخوانده است.

علاوه بر این، باید به بخشهایی از کلام امامان شیعه بخصوص امام علی(ع) اشاره کرد که زمینه‌ساز الهیات تنزیه‌یی در بین متفکران سده نخست بوده است. معتزله که در قرون نخست، طلایه‌دار الهیات تنزیه‌یی بودند، افراطشان در این تفکر، ملازم با حذف اوصاف از حق تعالی گردید. هر چند تفکر آنان مشابهت فراوانی با تفکر فیلسوفان نوافلاطونی داشت، اما بدلیل عدم ترجمه چنین اندیشه‌هایی و ناآشنایی معتزلیان نخست باید پذیرفت که تفکر اعتزالی در جهان اسلام استقلال داشت، اما در عین حال زمینه‌ساز پذیرش اندیشه‌های نوافلاطونی در سده‌های بعدی گردید. در ادامه درصددیم تا تأثیر اندیشه‌های برقلس را در مسئله واحد، عقول و نفس نزد فیلسوفان مسلمان دریابیم.

نوشتار حاضر مدعی است که این تأثیر را نخست باید نزد فارابی جست و او بود که بذر اندیشه‌های نوافلاطونی را بطور عام و برقلس را بطور خاص در فلسفه اسلامی پاشید و پس از او تقریباً نزد همه فیلسوفان مسلمان یافت میشود. شواهدی در تعلیمات فلسفی و آثار او نشان از اندیشه‌های برقلسی دارد:

۲۴ نخستین قرینه، به حضور فارابی در بغداد - مرکز علوم و تمدن اسلامی آن زمان - برمیگردد. او در بغداد در محضر ابوبشر متی بن یونس به تحصیل میپرداخت. متی بنا بنقل ابن ندیم، کتاب لامبدای مابعد/الطبیعه با شرح ثامسطیوس و اسکندر افروودیسی را به عربی برگردانده است.^(۸۷) وی نزد فیلسوفان سریانی، فلسفه یونانی و نوافلاطونی را آموخته و از سریانی به عربی ترجمه نموده است و باید همین اندیشه‌ها را در کلاسهایش

به متعلمان تعلیم میداد. طبیعی است که فارابی نزد او در تعلیم منطقی با اندیشه‌های نوافلاطونی که حضوری پر رنگ در آثارش داشته، آشنا شده باشد.

قرینه دوم، بررسی دو اثر مابعدالطبیعی مهم فارابی (*آراء اهل المدینه/الفاضله* و *السیاسة المدنیة*) است که درمیابیم ترتیب طرح مسائل و بیان مراتب موجودات یادآور ترتیب و مراتب موجودات در *الخیر المحض* برقلس است.

الف) تأثیر نظریه جهان‌شناختی صدور مبتنی بر فیض

نظریه صدور نزد برقلس بر مبنای فیض تبیین میشود که در ابواب مختلف کتاب *الخیر المحض* آمده است و ما به ذکر آن پرداختیم.

در جهان اسلام، نظریه فیض محور توسط فارابی به فلسفه اسلامی راه یافت و پس از او تقریباً همه فیلسوفان مسلمان آن را مبنای صدور کثرت قرار دادند؛ این‌سینا هم این نظریه را در آثار مختلف خویش بتفصیل آورده است.

فارابی هم نظریه فیض محور و هم نظریه علت محور را در چگونگی تبیین کثرت صدور بکار میگیرد لیکن بنا به دلایلی نظریه فیض را اصل و مبنا قرار میدهد که در دو اثر اصلی خویش (*آراء اهل المدینه/الفاضله* و *السیاسة المدنیة*) فقط با نگاه فیض، چگونگی کثرت را تبیین میکند. وی در *آراء اهل مدینه* تصریح میکند:

و وجود ما یوجد عنه انما هو علی جهة فیض وجوده لشیء آخر^(۸۸)

و در *السیاسة المدنیة* هر چند در ابتدا به سلسله موجودات در قوس نزول وجود از اشرف به اخس میپردازد، اما تقریباً در تمام فصول کتاب، صدور آنها را مبتنی بر تعقل دانسته و تصریح میکند:

۲۵

وجود ما یوجد عنه علی جهة فیض وجوده لوجود شیء آخر و علی ان وجود

غیره فائض عن وجوده.^(۸۹)

فارابی در برخی از رسائل خویش از قبیل *عیون المسائل* و *فصوص الحکم* با طرح ابتکاری تفکیک هویت از ماهیت، نظریه علت محور را در تبیین صدور کثرت مطرح کرده است. او در این نظریه خویش با تفکیک موجود به واجب و ممکن، ممکن را



غلامحسین احمدی‌آهنگر؛ بررسی کتاب ایضاح الخیر المحض و تأثیر آن در تاریخ فلسفه اسلامی

سال چهارم، شماره سوم
زمستان ۱۳۹۲
صفحات ۹-۳۶

موجودی دانسته که هرگاه ذاتش اعتبار شود، وجودش واجب نباشد^(۹۰) بلکه در مرتبه ذات هالک است اما بجهت مبدأ واجب بغیره میشود.

نظریه علی میتوانست بطور کامل جریان صدور را تبیین کند، همچنانکه شاکله نظریه صدور فیلسوفان حکمت متعالیه را تشکیل میدهد.^(۹۱) اما فارابی در همه آثارش نظریه فیض نوافلاطونی را بکار میگیرد.

وقتی نوبت به ابن‌سینا میرسد، باید گفت که او موضوع و مسائل فلسفه را با تقسیم وجود به واجب و ممکن پایه‌گذاری میکند و در آثار مختلف خویش با همین رویکرد نظریه فیض را با نظریه علت محور در هم می‌آمیزد و بر مبنای توصیف واجب و ممکن، به سلسله مراتب موجودات در قوس نزول و صعود و چگونگی صدور کثرات از واجب و بازگشت کثرات به واجب می‌پردازد؛ ما اینگونه تبیین را بوضوح در *اشارات* نمط چهارم *بعید و الهیات شفاء* از مقاله *شش بعید و بخصوص در مبدأ و معاد* می‌یابیم. وی در مقاله *دوم مبدأ و معاد* نظریه فیض و ترتیب آن را بیان میکند و با استفاده از اصل فوق نتیجه می‌گیرد:

فاذن الموجودات كلها وجودها عنه.^(۹۲)

پاسخ به این پرسش که چرا فارابی نظریه علت محور را در نظریه صدور بکار نگرفته و در عوض نظریه فیض نوافلاطونی را با تفصیل مبنا قرار داده است؟ از اهداف نوشتار حاضر نمیباشد و پرداختن بدان، مقاله را از هدف اصلیش دور میکند در مجالی با استفاده از شواهد و قرائن در آثار فارابی و عامری، گستره عالم امکان از نظر فارابی تبیین خواهد شد و نشان داده میشود که از شش مرتبه موجودات چه مراتبی در عالم امکان جای میگیرند. آنچه برای ما اهمیت دارد این است که نظریه فیض برقلس نزد همه فیلسوفان مسلمان، شاکله صدور موجودات از حق تعالی را شکل میدهد و همه آنان با استفاده از این نظریه بر مبنای قاعده الواحد به اثبات چگونگی شکلگیری کثرات می‌پردازند و فضل تقدم در این رویکرد با فارابی است که قائل شده است:

كل ما يصدر عن واجب الوجود فانما يصدر بواسطه عقليته.^(۹۳)



ب) مراتب موجودات در سلسله نزول وجود

گفته شد که برقلس بر مبنای دهر، انیت را به مافوق دهر یا الاول و با دهر یا عقول و مابعد دهر یا نفوس تقسیم نمود. این ترتیب را نزد فیلسوفان مسلمان از یک طرف با تفصیل بیشتر و از طرف دیگر براساس آموزه‌های وحیانی با اصطلاحات دینی و اسلامی می‌یابیم. فارابی بجای سه مرتبه برقلس، از شش مرتبه قوام‌بخش اجسام و اعراض سخن می‌گوید و مرتبه نخست را که سبب اول باشد الله که یک اصطلاح درون دینی است، می‌نامد^(۹۴) و به مرتبه عقول یا توانی روحانیون یا ملائکه و به عقل فعال «روح القدس» یا «روح الامین» می‌گوید.^(۹۵) فارابی با اینکه فیض را بمعنای نوافلاطونی آن یعنی تعقل میدانند، اما در فصوص الحکم از مفهوم تعقل اجتناب می‌ورزد و بجای آن اصطلاح «لحظ» را بکار می‌گیرد تا بیشتر رنگ و بوی اسلامیت داشته باشد:

لحظت الاحدیة... فلحظت القدرة، یا اذا لحظ ذاته.^(۹۶)

مراتب موجودات با تفصیل بیشتر نزد عامری با نامهای کاملاً دینی و قرآنی بیان میشوند و رنگ و بوی آموزه‌های وحیانی بخود می‌گیرند. عامری موجود مافوق دهر را همانند فارابی باریتعالی نام مینهد اما به موجودات ابداعی با دهر «قلم و الامر» و به موجودات مخلوق بعد دهر «لوح و عرش» می‌گوید: او با این رویکرد، موجودات را در پنج مرتبه جای میدهد: موجود بالذات یا فوق دهر، موجود بالابداع یا با دهر، موجود بالخلق یا بعد دهر و فوق زمان، موجود بالتسخیر یا با زمان و موجود بالتولید یا بعد زمان.^(۹۷) سلسله مراتب موجودات نوافلاطونی با رویکرد اسلامی را نزد ابن‌سینا نیز می‌یابیم. او چهار مرتبه موجود را از واجب‌الوجود تا هیولی اولی از هم تفکیک میکند: «مرتبه واجب بالذات یا الله تعالی، مرتبه عقول یا ملائکه روحانی مجرد، مرتبه نفوس یا ملائکه روحانی، مرتبه اجرام آسمانی و در انتها ماده جای دارد که صورتها را می‌پذیرد.»^(۹۸)

۲۷

ج) توصیف واجب بالذات با اوصاف دینی بجای تنزیه مطلق

زبان فلسفه برقلس در خصوص علت اولی، تنزیه مطلق است و آن را از هرگونه توصیفی حتی صفات کمال مبرا میدانند و در مقامی برتر از وجود جای میدهد وی دو



دلیل برای این نظر خویش می‌آورد که بتفصیل به آن پرداختیم. او حتی افاضه علم را به عقل نسبت میدهد نه به علت اولی.^(۹۹)

رویگرد فیلسوفان مسلمان برمبنای تعالیم قرآنی متفاوت است. زبان تنزیه نزد ایشان بسیار پررنگ و غلیظ است، اما این دلیل بر نفی صفات کمال از خداوند نمیشود. فیلسوفان مسلمان برمبنای قاعده «واجب الوجود من جمیع جهات و حیثیات» او را واجب العلم، واجب القدرت و... دارای دیگر صفات کمال میدانند.

کندی فلسفه یونان را آموخته و با استفاده از آن بدنبال تبیین اصول اعتقادی برمی‌آید و تعلیم فلسفه را از باب آنکه متضمن حق است واجب میدانند، با این حال زبان او در راستای تعالیم معتزله زبان تنزیه‌ی است.^(۱۰۰) زبان تنزیه بعد از کندی نزد فیلسوفان از باب منزّه دانستن خداوند از نقایص، حضور دارد، اما نه تنزیه مطلق تا تعطیل لازم آید، بلکه مطابق با تعالیم و حیانی او را متصف به صفات ثبوتی حقیقی نیز میکنند و این میتواند وجه ممیزه فلسفه اسلامی از فیلسوفان نوافلاطونی همچون فلوطین و برقلس بشمار آید.

فارابی در همه آثار خویش در بحث حق تعالی، ابتدا تنزیه او را از نقایص با تفصیل یاد میکند و سپس او را متصف به علم، حکمت و حیات و... مینماید^(۱۰۱) و براساس قاعده کلی وجود هر قدر شریفتر و برتر باشد کمالات بیشتری خواهد داشت^(۱۰۲) همه کمالات از جمله جمال، بهاء، زینت و لذت را به او نسبت میدهد. وی در تعلیقات تصریح میکند که خداوند متصف به صفات کمال میشود و صفات کمال او عین هم و عین عنایت او میباشند.^(۱۰۳)

این نظریه را با تفصیل بیشتر نزد ابن‌سینا نیز میتوان یافت. او پس از اثبات واجب بالذات بیدرنگ به زبان سلیبی روی می‌آورد، اما نمیتواند آیات بیشمار قرآن کریم در توصیف خداوند را نادیده بگیرد و همانند نوافلاطونیان عمل کند، از اینرو به توصیف خداوند میپردازد و او را متصف به صفات حقیقی از قبیل علم، حیات، قدرت، اراده و حکمت میکند و میگوید: «همه اینها یک چیزند چون که ذات واحد محض تجزیه نمیشود».^(۱۰۴)

د) همه مسائلی که در بیان علت اولی از برقلس آورده شد، مقبول فیلسوفان مسلمان بوده است و آثار آنان مشحون از این دست مطالب نوافلاطونی است که ذکر یک به یک آنها از حوصله نوشتار حاضر خارج است: تنها تفاوت در این است که در

فلسفه اسلامی مبانی هریک از آنها تبیین شده و رنگ و بوی اسلامیت بخود گرفته است؛ مثلاً گفته شد که از نظر برقلس انبیت نخستین و تنها چیزی است که از علت اولی افاضه میشود. همین مسئله وقتی که در فلسفه اسلامی نزد فارابی مطرح میشود او علت و مبنای آن را به دقت و اکاوی میکند و با تقسیم وجود به واجب و ممکن و توصیف هریک میگوید که واجب بالذات وجود صرف و بسیط است و براساس نظریه فیض، غیر از وجود چیز دیگری نمیتواند از او افاضه شود و وجود افاضه شده نمیتواند غیر از وجودی باشد که جوهر حقتعالی را قوام میبخشد.^(۱۰۵) با این رویکرد در عمل فیض مفیض، مفاض و عمل فیض همگی فقط وجود است:

وجود ما یوجد عنه انما هو علی وجه فیض وجود لوجود شیء آخر و علی ان وجود غیره فائض عن وجوده هو.^(۱۰۶)

وی در *السیاسة المدنیة* با بیان وحدت خداوند و عدم راهیابی هر نوع کثرتی در ذات حقتعالی میگوید که همه آنچه را علت اولی عطا مینماید و معلول اخذ میکند وجود است.^(۱۰۷)

این نظریه فارابی در خصوص بساطت، صرف الوجودبودن و وحدت مطلق و حقیقی خداوند مقبول همه فیلسوفان مسلمان واقع شده است و ابن سینا با همین رویکرد تصریح میکند که «ان» و «موجود» نخستین صفت واجب الوجود است و همه اوصاف دیگر از این وصف نخست اخذ میشوند. در همه اوصاف دیگر یا امر اضافه‌یی حضور دارد یا همین وجود همراه با سلبی تحقق دارد. در هر حال در ذات خداوند کثرت یا مغایرتی نباید لازم بیاید.^(۱۰۸) وی درباره چگونگی اخذ دیگر صفات، هم به صفات غیر وحیانی از قبیل جوهر، عقل، عاقل و معقول اشاره میکند و هم به صفات وحیانی همچون قادر، حی، مرید، جواد و خیر.^(۱۰۹)

۲۹

۳. عقل

فیلسوفان مسلمان در سیر نزولی وجود همانند برقلس عقل را در مرتبه دوم جای میدهند و آنچه برقلس در باب ماهیت و عملکرد عقل بیان داشته را میپذیرند، با این تفاوت که اولاً، اصول و مبانی پذیرش و کثرت عقول در فلسفه اسلامی بدقت



بیان شده است و ثانیاً، برای تبیین فلسفی برخی از اصول اعتقادی دینی عقول را به دو دسته تقسیم میکنند و بر اثر تأثیرپذیری از ارسطو و شارحان او، عقل فعال را بصورت مستقل مورد بررسی قرار میدهند. در صورتی که نزد برقلس، عقل فعال و عملکرد آن اصلاً مطرح نیست و هیچ اشاره‌یی به آن نشده است.

درباره مسئله وحدت واجب‌الوجود، همه فیلسوفان مسلمان به طرق مختلف هیچ نوع کثرت و تعددی را در ذات واجب نمیپذیرند و با دلایل مختلف اثبات میکنند که واجب، بسیط مطلق و وجود صرف است و موجودی اینچنینی فقط میتواند ذات خویش را تعقل کند. اما براساس قاعده الواحد و نظریه فیض نوافلاطونی از تعقل ذات، فقط یک موجود لازم می‌آید که «این موجود از هر نوع کثرت عددی و انقسام به ماده و صورت مبراست، چونکه هر آنچه از واجب لازم آید در حقیقت از ذات واجب لازم می‌آید»^(۱۱۰) از نظر فیلسوفان، کمیت عقول نمیتواند منحصر در همین عدد یک باشد.

فیلسوفان اسلامی برخلاف برقلس، کثرت عقول را تبیین ناشده رها نمیکنند بلکه افرادی همچون ابن‌سینا برای اثبات کثرت عقول از حرکتهای مختلف و متنوع اجرام سماوی استفاده میکنند. فاعل قریب حرکتهای اجرام سماوی، نفوس آنهاست و این اجرام از باب شوق به تشبه به عقل مفارق، دائم در حرکتند، اما حرکت آنها از یک نوع نیست بلکه با رصدهای دقیق نجومی در همان یونان باستان دریافتند که حرکتهای کثیر، نامتشابه و نایکسانند که لازمه آن کثرت متشابه به یا عقول است و آلا لازم می‌آید که همه حرکت اجرام یکسان و متشابه باشد که اینگونه نیست.^(۱۱۱)

فلسفه اسلامی دو کارکرد مهم از نظریه عقول استنتاج میکند که برای برقلس و دیگر فیلسوفان نوافلاطونی شناخته نشده بود: اول، هماهنگی بین نظریه قدم ماده ۳. جهان و خلق جهان بواسطه خداوند است. فعالیت فلسفی فیلسوفان پیشاسقراطی از قبیل طالس و آناکسیمنس و دیگران معطوف به یافتن ماده نخستین بود و ارسطو در همین راستا هیولی را ماده نخستین همه کثرات دانست و در عین حال آن را ازلی و ابدی لحاظ کرد؛ لیکن براساس تعالیم دینی اسلامی جهان مخلوق خداوند است، پس چگونه میتوان یافته‌های فلسفی را با آموزه‌های دینی وفق داد؟ فلسفه اسلامی با کمک نظریه عقول توانست خلقت جهان را اثبات کند که در ادامه به آن

خواهیم پرداخت. دوم، تنزیه خداوند از کثرت و انقسام است. تنزیه خداوند هم در فلسفه و هم در تعالیم قرآن کریم از جایگاه ویژه‌یی برخوردار است. یکی از نوآوریهای فلسفه اسلامی، جایگاه و کارکرد خاص عقل فعال است که از ابداعات فارابی و ابن‌سینا محسوب میشود. نظریه عقل فعال نزد برقلس و دیگر فیلسوفان نوافلاطونی اصلاً مطرح نبود، اما فیلسوفان مسلمان برای تبیین فلسفی نظریه خلقت قرآن و بیان سعادت قصوای انسان، نظریه عقل فعال و کارکرد آن را ابداع کردند.

براساس نظر فارابی و ابن‌سینا، عقل فعال در قوس نزول وجود، سبب حدوث عناصر و مزاجهای چهارگانه انسانی میشود^(۱۱۳) و بر اثر تعقل خداوند، نفوس ارضی نیز از او افاضه میگردند^(۱۱۳) و حتی در تدبیر عالم مادون فلک قمر مؤثر واقع میشود.^(۱۱۴) ماده که توسط عقل فعال افاضه میگردد بدون صورت نمیتواند تحقق داشته باشد، از اینرو عقل فعال با کمک نفوس فلکی و با تعقل ثوانی صور را نیز بر ماده افاضه میکند.^(۱۱۵)

در عالم ارضی عقل فعال عنایت ویژه‌یی به انسان دارد. کمال انسان و سعادت قصوای او نیز در تحقق معقولات در نفس ناطقه و عقل بالفعل و بلکه بالمستفاد شدن عقل هیولانی است. عقل برای آنکه به مرتبه کمال دست یابد، لازم است به عقل فعال متصل شده و یا متحد با او گردد تا عقل فعال بتواند معقولات را بر او افاضه نماید.^(۱۱۶)

تبیین نبوت و وحی با کمک عقل فعال، آخرین عملکرد عقل فعال است که این نوشتار به آن میپردازد؛ یک تبیین اینچنینی در فلسفه نوافلاطونی یافت نمیشود. مطابق نظر ابن‌سینا و فارابی هرگاه قوه متخیله انسانی قوی شده باشد بگونه‌یی که محسوسات بر او مسلط نشوند و از حدس قوی برخوردار گردد و نفس به مرتبه بالفعل و بلکه بالمستفاد رسیده باشد و در نتیجه به عقل فعال متصل گردد و بر اثر این اتصال، در کمترین زمان از معقولات اولی به ثانیه راه یابد، در چنین موقعیتی هرگاه عقل فعال معقولات را به این نفس بتاباند، خیال معقولات را اخذ مینماید و در حس مشترک مصور میکند و قوه بینایی از آنها منفعل میگردد و در نتیجه در قوه باصره مرتسم میشود و قوه باصره آنها را در فضای مقابل خویش مینماید به چنین

۳۱



شخصی «نبی» و به این فرایند و «حی» اطلاق میشود.^(۱۱۷) در این تبیین آشکار است که شرط وحی در نظر فارابی، حلول عقل فعال در عقل بالمستفاد و بتعبیر ابن سینا، اتصال نفس ناطقه به عقل فعال است.^(۱۱۸) بهمین دلیل فارابی به عقل فعال «روح القدس» و «روح الامین» میگوید.

در این تبیین فلسفی وحی، عنصر قوه متخیله، نفس ناطقه و عقل فعال نقش بنیادی دارند. آنچه از عقل فعال به نفس ناطقه منتقل میشود، در قالب نظریه فیض بیان میگردد. هرچند عنصر عقل فعال و مراتب نفس ناطقه رنگ و بوی ارسطویی و فیض نوافلاطونی دارند، اما اینها مواد تحلیلی را در اختیار فلسفه اسلامی قرار دادند تا بتوانند با کمک این مواد و صورت‌پردازی بدیع آنها، یک مسئله ایمانی و دینی را تبیین فلسفی نمایند.

فارابی در تحلیل خویش از مدینه فاضله، بار دیگر از عقل فعال کمک میگیرد و میگوید که اگر امتی بخواهد برگزیده و فاضل باشد، شرط بنیادی آن این است که رئیس فاضل داشته باشد تا بمنزله قلب در بدن باشد؛ چنین رئیسی فقط اثر اتصال با عقل فعال و دریافت بیواسطه معقولات از او میتواند جامعه را سعادت‌مند سازد.^(۱۱۹)

نتیجه‌گیری

رساله کم حجم اما کثیرالمسائل کتاب *الایضاح فی الخیر المحض* برقلس به‌مراه *اثولوجیا* بیشترین تأثیر را در شکل‌گیری فلسفه اسلامی و مسائل آن داشته‌اند. در مورد *الخیر المحض* کمترین تحقیق و تدقیقی صورت پذیرفته است. ما با بررسی مسائل مندرج در آن و تطبیق آن با فلسفه اسلامی اثبات کردیم که مبادی و اصول برقلس حضور پررنگی در فلسفه اسلامی دارد؛ بگونه‌یی که در بسیاری مسائل قابل تطبیق است. اما از طرف دیگر فیلسوفان مسلمان در فضایی استنشاق میکردند که آکنده از تعالیم قرآنی بود و خود نیز به ایمان دینی اخلاص داشتند و فلسفه را در خدمت تبیین آموزه‌های دینی بکار میبردند، از اینرو هم مواد برقلسی را با صورت‌پردازی ابتکاری بکار گرفتند و هم در بسیاری موارد، مسائل جدیدی را در تبیین اصول عقاید دینی ابداع نمودند.

۳۲



پی نوشتها:

۱. بدوی، عبدالرحمن، *الافلاطونية المتحدثة عند العرب*، ص ۲۴۸.
۲. همان، ص ۱۹؛ خلیفات، سبحان، *رسائل ابوالحسن عامری*، ص ۱۳۳.
۳. برقلس، *الایضاح الخیر المحض*، در مجموعه *الافلاطونية المتحدثة*، باب ۲۱. از این پس، فقط با ذکر شماره باب ارجاع میشود.
۴. همان، باب ۵.
۵. همانجا.
۶. همان، باب ۲.
۷. همان، باب ۱، ۱۵.
۸. همان، باب ۴.
۹. همانجا.
۱۰. همان، باب ۵.
۱۱. همان، باب ۱۵.
۱۲. همان، باب ۱۷، ۱۵.
۱۳. همانجا.
۱۴. همان، باب ۱۹.
۱۵. همان، باب ۱۸.
۱۶. همان، باب ۱۹.
۱۷. همانجا.
۱۸. همان، باب ۲۰.
۱۹. همان، باب ۲۱.
۲۰. همان، باب ۲۰.
۲۱. همان، باب ۸.
۲۲. همان، باب ۲۲.
۲۳. همان، باب ۱۵.
۲۴. همان، باب ۱۶.
۲۵. همان، باب ۲۰.
۲۶. همان، باب ۳۱.
۲۷. همانجا.
۲۸. برقلس، *استوخوسیس*، در مجموعه *الافلاطونية المتحدثة*، ص ۲۵۷.
۲۹. همان، ص ۲۵۸.
۳۰. *الخیر المحض*، باب ۱۱.
۳۱. همان، باب ۵.
۳۲. همانجا.
۳۳. همان، باب ۱.
۳۴. همانجا.
۳۵. همان، باب ۴.
۳۶. همانجا.
۳۷. همان، باب ۲.
۳۸. همان، باب ۴.

۳۹. همان، باب ۱۵.

۴۰. همان، باب ۱۹.

۴۱. همانجا.

۴۲. همان، باب ۲۳.

۴۳. همانجا.

۴۴. همانجا.

۴۵. همان، باب ۲۰.

۴۶. همان، باب ۱۹.

۴۷. همان، باب ۱۲.

۴۸. همانجا.

۴۹. همان، باب ۲.

۵۰. همان، باب ۹.

۵۱. همانجا.

۵۲. همان، باب ۱۸.

۵۳. همان، باب ۴.

۵۴. همانجا.

۵۵. همان، باب ۶.

۵۶. همان، باب ۱۷.

۵۷. همان، باب ۷.

۵۸. همان، باب ۸.

۵۹. همانجا.

۶۰. همان، باب ۲۲.

۶۱. همان، باب ۱۰.

۶۲. همان، باب ۲.

۶۳. همانجا.

۶۴. همان، باب ۳.

۶۵. همان، باب ۱۱.

۶۶. همان، باب ۲۳.

۶۷. همان، باب ۱۳.

۶۸. همانجا.

۶۹. همانجا.

۷۰. نصر، سید حسین، تاریخ فلسفه اسلامی، ج ۱، ص ۲۷۹.

۷۱. ابن ندیم، الفهرست، ترجمه محمدرضا تجدد، ص ۴۶۵.

۷۲. همان، ص ۴۸۵.

۷۳. همان، ص ۴۶۰.

۷۴. همان، ص ۴۶۱.

۷۵. رسایل ابوالحسن عامری، ص ۱۳۳.

۷۶. کندی، رسایل الکندی الفلسفیه، تحقیق عبدالهادی ابوریده، ص ۲۱۹.

۷۷. همان، ص ۲۳۶.

۷۸. همان، ۲۴۶ - ۲۵۵.



۷۹. همان، ص ۲۶۷.
۸۰. همان، ص ۲۷۸.
۸۱. همان، ص ۱۰.
۸۲. همان، ص ۸۰ (۱۳).
۸۳. الفهرست، ص ۴۶۵.
۸۴. رسائل الکندی الفلسفیه، ص ۸۰ (۱۴).
۸۵. الفهرست، ص ۴۶۰.
۸۶. مرحبا، محمد عبدالرحمن، الکندی فلسفته منتخبات، ص ۳۹ و ۴۰.
۸۷. الفهرست، ص ۴۶۱.
۸۸. فارابی، ابونصر، آراء اهل المدینه الفاضله، تحقیق البیرنصری نادر، ص ۵۵.
۸۹. همو، السیاسة المدنیة، تحقیق فوزی متری نجار، ص ۴۷.
۹۰. همو، عیون المسائل، تصحیح شیخ فرید رخ دیتربیسی، ص ۵۷.
۹۱. طباطبایی، سیدمحمد حسین، بدایة الحکمة، ص ۱۵۸.
۹۲. ابن سینا، المبدأ و المعاد، باهتمام عبدالله نورانی، ص ۷۵.
۹۳. فارابی، ابونصر، التعليقات، ص ۴۴.
۹۴. السیاسة المدنیة، ص ۳۱.
۹۵. همان، ص ۳۲.
۹۶. فارابی، ابونصر، فصوص الحکم، تصحیح شیخ فرید رخ دیتربیسی، فص ۱۳ و ۵۴.
۹۷. رسائل ابوالحسن عامری، ص ۳۰۴.
۹۸. ابن سینا، الهیات شفاء، تحقیق حسن زاده آملی، ص ۴۷۹ و ۴۸۰.
۹۹. الخیر المحض، باب ۱۷.
۱۰۰. رسائل الکندی الفلسفیه، ص ۱۶۰ و ۱۶۱.
۱۰۱. آراء اهل المدینه الفاضله، ص ۴۷ و ۴۸.
۱۰۲. همان، ص ۵۲.
۱۰۳. التعليقات، ص ۳۷ و ۴۶.
۱۰۴. المبدأ و المعاد، ص ۱۴ و ۱۵.
۱۰۵. آراء اهل المدینه الفاضله، ص ۵۶.
۱۰۶. همان، ص ۴۶ و ۴۷.
۱۰۷. السیاسة المدنیة، ص ۴۶.
۱۰۸. الهیات شفاء، ص ۳۹۴.
۱۰۹. همان، ص ۳۹۴ و ۳۹۵.
۱۱۰. همان، ص ۴۳۵.
۱۱۱. ابن سینا، الاشارات و التنبیہات، شرح خواجه نصیر طوسی، ج ۳، ص ۱۵۶.
۱۱۲. المبدأ و المعاد، ص ۷۸.
۱۱۳. عیون المسائل، ص ۵۹.
۱۱۴. المبدأ و المعاد، ص ۸.
۱۱۵. الاشارات و التنبیہات، ص ۲۵۷.
۱۱۶. آراء اهل المدینه الفاضله، ص ۱۱۲.
۱۱۷. همان، ص ۱۱۵ و ۱۲۵؛ المبدأ و المعاد، ص ۱۱۹.
۱۱۸. الاشارات و التنبیہات، ص ۲۶۹.

منابع:

۱. ابن سینا، المبدأ و المعاد، باهتمام عبدالله نورانی، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل، ۱۳۶۳.
۲. _____، الالهیات من کتاب الشفاء، تحقیق حسن زاده آملی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، ج ۱.
۳. _____، الاشارات و التنبيهات، همراه با شرح خواجه نصیر طوسی، قم، نشر بلاغه، ج ۳، ۱، ۱۳۷۵.
۴. ابن ندیم، محمد بن اسحاق، الفهرست، ترجمه محمدرضا تجدد، تهران، انتشارات امیرکبیر، ج ۳، ۱۳۶۶.
۵. بدوی، عبدالرحمن، الافلاطونیه المتحدثة عند العرب، کویت و کاله المطبوعات، ج ۳، ۱۹۷۷.
۶. برقلس، لیکایوس، الايضاح فی الخیر المحض، در مجموعه الافلاطونیه المتحدثة عند العرب، ۱۹۷۷.
۷. _____، اسطوخوسیس، در مجموعه الافلاطونیه المتحدثة عند العرب.
۸. خلیفات، سبحان، رسایل ابوالحسن عامری، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ج ۱، ۱۳۷۵.
۹. طباطبایی، سید محمد حسین، بدایة الحکمة، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۳۶۴.
۱۰. عامری، ابوالحسن، رسایل ابوالحسن عامری، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ج ۱، ۱۳۷۵.
۱۱. فارابی، ابونصر، آراء اهل المدینة الفاضله، تحقیق البیر نصری نادر، بیروت، دارالمشرق، ج ۲، ۱۹۸۶.
۱۲. _____، السیاسة المدنیة، تحقیق فوزی متری نجار، بیروت، انتشارات کاتولیکیه، ۱۹۶۴.
۱۳. _____، فصوص الحکم، تصحیح شیخ فرید رخ دیتریصی، چاپ شده در الثمرة المرضیة فی بعض الرسائل الفارابیة، لیدن، ۱۸۸۹ م.
۱۴. _____، عیون المسائل، تصحیح شیخ فرید رخ دیتریصی، چاپ شده در الثمرة المرضیة فی بعض الرسائل الفارابیة، لیدن، ۱۸۸۹ م.
۱۵. کندی، یعقوب بن اسحاق، رسایل الکندی الفلسفیه، تحقیق عبدالهادی ابوریده، بیروت، دارالفکر العربی، ۱۹۵۰ م.
۱۶. مرحبا، محمد عبدالرحمن، الکندی الفلسفته منتخبات، بیروت، منشورات عویدات، ج ۱، ۱۹۸۵ م.
۱۷. نصر، سید حسین، تاریخ فلسفه اسلامی، تهران، انتشارات حکمت، ج ۱، ۱۳۸۳.

حقیقت انسان و انسان حقیقی

در اندیشه ابوالحسن عامری و صدرالدین شیرازی

رضا رضازاده^۱، حسن رهبر^۲

چکیده

بحث در باب وجود آدمی، حقیقت و مقام او در عالم تکوین، بعنوان یکی از مباحث مهم فلسفی همواره مورد نظر فیلسوفان بوده است. حکمای مسلمان نیز در مباحث خود به بحث درباره انسان پرداخته‌اند. نکته مهم و اساسی در باب انسان‌شناسی، سخن از حقیقت انسان بعنوان موجودی متمایز و برگزیده در میان سایر موجودات است. ابوالحسن عامری نیشابوری، فیلسوف ایرانی مسلمان، از جمله کسانی است که درباره حقیقت انسان مباحثی را در فلسفه‌ورزی خود مطرح کرده است که نویسندگان را برآن داشته، نظریات وی را با آراء صدرالمتهلین بعنوان فیلسوفی دارای نظریات نو در باب حقیقت انسان و بعنوان یک حکیم مرجع، به مقایسه و تحلیل بگذارد و وجوه اختلاف و اشتراک آنها را نمایان سازد. در این میان، تلقی آن دو از انسان بعنوان مخلوق خداوند و مرکب از نفس و بدن و تلقی نفس بعنوان حقیقت انسان و در نتیجه، تقابل با دیدگاه‌های ماده‌باورانه را میتوان از نقاط اشتراک و تفاوت دیدگاه آنها پیرامون رابطه نفس و بدن و نحوه ارتباط آن دو را میتوان از نقاط اختلاف آنها قلمداد

۳۷

۱. استادیار گروه فلسفه و کلام دانشگاه ایلام

۲. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه ایلام (نویسنده مسئول)؛ Hassan_rahbar@yahoo.com

تاریخ تأیید: جلسه هیئت تحریریه ۹۲/۱۲/۶

تاریخ دریافت: ۹۲/۹/۳



کرد. ملاصدرا رابطه نفس و بدن را یک رابطه لزومی و وجودی میدانند و روح بخاری را واسطه میان آن دو میدانند و با طرح نظریه جسمانیة الحدوث، نظری جامعتر را ارائه میدهد، درحالی که عامری رابطه نفس و بدن را رابطه‌یی عرضی قلمداد میکند و تبیین روشنی از توجیه این رابطه ارائه نمیدهد. همچنین آنها هر دو عقل را از مراتب نفس و باعث تمایز انسان از سایر موجودات و ملاک در حقیقت انسان میدانند.

کلید واژه‌ها: حقیقت انسان، نفس، بدن، رابطه نفس و بدن، عامری، ملاصدرا

* * *

۱. مقدمه

انسان بعنوان یکی از سه ضلع خدا، جهان و انسان، همواره در معرض تحقیق و نظریه‌پردازی فیلسوفان بوده است. بهمین جهت، پژوهشگران، حوزه فلسفه انسان‌شناسی را از جمله مباحث مهم فلسفه قلمداد میکنند که شناخت دقیق آن میتواند شناختی عمیقتر از دیگر مباحث فلسفی همچون معرفت‌شناسی و خداشناسی ارائه دهد. اهمیت بحث انسان تا جایی است که اگزیستانسیالیسم بعنوان یکی از مکاتب مهم فلسفی اساساً بر محور انسان و وجود او بنا نهاده شده است. در این میان شاید بتوان گفت که اساسیترین بحث، سخن از حقیقت انسان و بعبارت دیگر، انسان حقیقی است. چرا که تا حقیقت انسان بعنوان موجودی که متمایز از سایر موجودات است، آشکار نگردد، نمیتوان تبیین درست و دقیقی از دیگر مسائلی که در ارتباط مستقیم یا غیرمستقیم با انسان است ارائه داد. فیلسوفان مسلمان نیز به انسان و مباحث مربوط به او توجه داشته‌اند. در این میان، عامری، فیلسوف مسلمان و ایرانی قرن چهارم هجری که متأسفانه کمتر درباره وی گفته و نوشته شده است نیز درباره انسان به تحقیق و بررسی پرداخته است؛ چنانکه نویسندگان را بر آن داشته آراء این فیلسوف را در کنار نظریات ملاصدرا که راه و روشی نو در فلسفه اسلامی بنا نهاده است و از جمله کسانی است که در باب انسان‌شناسی نظریات پربار و بدیعی ارائه نموده است، به مقایسه و ارزیابی بگذارند و با نگاهی تطبیقی و مقایسه‌یی، وجوه انسان‌شناسی این دو فیلسوف مسلمان و ایرانی را مورد تحلیل و بررسی قرار دهند. آنچه ملاصدرا بعنوان نظریه‌یی نو در باب انسان‌شناسی

۳۸



مطرح میکند بحث جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس است در این میان، تکیه نگارندگان بر آثار تألیفی ملاصدرا و عامری است و بنا را بر آن نهاده‌اند که صرفاً با توجه به آثار خود آنها به تحلیل مباحث انسان‌شناسی و تبیین حقیقت انسان بپردازند. در نوشتار حاضر ضمن اشاره به مباحث مقدماتی در حوزه انسان‌شناسی اسلامی، به بحث و بررسی پیرامون حقیقت انسان و ماهیت او براساس آراء ملاصدرا و عامری پرداخته خواهد شد.

۲. جایگاه انسان در میان موجودات عالم از نگاه عامری

عامری انسان را از جمله موجودات عالم طبیعی قلمداد میکند؛ این مسئله را از تعریفی که برای انسان ارائه میدهد میتوان استنباط کرد. وی انسان را به «حیوان ناطق میت» تعریف میکند.^(۱) از این تعریف میتوان تأثیر فلسفه افلاطون بر اندیشه عامری را دریافت. چرا که وی این تعریف را در کتاب *السعادة و الاسعاد* به افلاطون نسبت میدهد. همچنین تأثیر این تعریف را میتوان در آثار اکثر فلاسفه معاصر عامری از جمله کندی - که تأثیر عظیمی بر اندیشه وی دارد - مشاهده نمود.^(۲) عامری موجودات عالم را به پنج قسم تقسیم میکند و انسان را در این تقسیمبندی جزء مرتبه اخیر قرار میدهد:^(۳)

۱. **مرتبه اول:** موجود بالذات که همان خداوند است و کسی در این مرتبه با او نسبتی ندارد. خداوند بعنوان موجودی بالذات، فوق دهر و سابق بر آن است و بعبارتی سابق بر زمان و قدیم است.

۲. **مرتبه دوم:** موجود بالابداع که با دهر و قرین با آن است. منظور از موجود بالابداع همان قلم و امر است که فلاسفه منظور از قلم را «عقل کلی» و مقصود از امر را «صورت کلیه» مینامند.

۳. **مرتبه سوم:** موجود بالخلق که بعد از دهر و قبل از زمان است. موجود بالخلق همان عرش و لوح است. حکما منظور از لوح را «نفس کلی» دانسته‌اند و مقصود از عرش را «فلک مستقیم» و «فلک الافلاک» مینامند.

۴. **مرتبه چهارم:** موجود بالتسخیر یا بالطبع که در زمان و همراه با آن است. منظور از موجود بالتسخیر همان افلاک و اجرام آسمانی اولیه است.

۵. **مرتبه پنجم:** موجود بالتولید یا بالتکوین که بعد از زمان است. این مرتبه در واقع شامل تمامی موجوداتی است که در عالم مادی از عناصر چهارگانه تشکیل میگردند.

عامری انسان را جزء آخرین مرتبه یعنی موجود بالتولید یا بالتکوین قرار می‌دهد؛ چرا که انسان از جمله موجودات عالم مادی و متشکل از عناصر چهارگانه است. همچنین با توجه به اینکه در تعریف انسان از قید «میت» نیز استفاه میکند، میتوان استنباط کرد که وی انسان را فناپذیر و در معرض کون و فساد میدانند.

۳. نگاه متعالی ملاصدرا به انسان در میان موجودات

ملاصدرا انسان را به «حیوان ناطق» تعریف میکند^(۴) و واژه «میت» را در مورد انسان بکار نمیبرد، ازاینرو در مقابل عامری یا گرایش افلاطونی، وی گرایش ارسطویی دارد. ملاصدرا اگرچه انسان را از جمله حیوانات میدانند اما معتقد است که بواسطه اکتساب علوم الهی میتوانند در زمره ملائکه الهی وارد گردند.^(۵) بکار نبردن واژه میت میتوانند از این جهت باشد که میت بودن، خاص بدن جسمانی انسان است و ملاصدرا انسان را همین بدن جسمانی نمیدانند و معتقد است حقیقت وی غیرقابل معدوم شدن است و این نکته‌ی است که مختص وجود انسان است و آن را از سایر موجودات متمایز میکند. صدرالمآلهین در جایی دیگر، نظری متفاوت را ارائه میدهد و اساساً فطرت انسان را متفاوت با فطرت حیوان میدانند. بعبارت دیگر، وی آخر فطرت حیوان را ابتدای فطرت انسان قلمداد میکند و این امر را بدلیل تفاوت فطرت و نشأت وجودی انسان و حیوان میدانند:

ان الفطرة الانسان غير فطرة الحيوان بوجه فأخر فطرة الحيوان اول فطرة
الانسان لاختلاف الفطر و النشأت.^(۶)

بنابراین، ملاصدرا در نظر نهایی خود، انسان را بدلیل وجود خاصی که خداوند به وی ارزانی داشته است، فراتر از وجود حیوانی میدانند و معتقد است با کسب معارف الهی حتی میتواند در زمره ملائکه الله محسوب گردد.

۴. آفرینش انسان

یکی از مباحثی که در باب انسان‌شناسی موجب اختلاف میان حکما بوده است، مسئله کیفیت خلقت و آفرینش انسان است و اینکه انسان چگونه خلق شده است. عامری در تبیین نحوه آفرینش انسان دو رویکرد را مطرح میکند که یکی متأثر از دیدگاه افلاطونی و دیگری برگرفته از تفکر ارسطویی است. عامری در یک دیدگاه



با تأثیر از افلاطون که نفس را قدیم و سابق بر بدن میدانند، معتقد است که نفس عامل ایجاد بدن و بنابراین علت ایجاد انسان که متشکل از نفس و بدن است، میباشد. وی معتقد است انسان ابتدا اجزائی پراکنده در این عالم بود و زمانی که نفس به آن پیوست و حالات مختلف را در آن ایجاد کرد و مزاج آن را شکل داد و سپس انسان به این شکل پدید آمد:

كان الانسان اجزاء مبثوثة في هذا العالم فلما صمدت النفس لها حركة الطبيعة على تأليفها و توزيع الحالات المختلفة فيها و اعطتها النفس بوساطة الطبيعة صورة خصتها بها و دبرت اخلاطها و هيأت مزاجها فظهر الانسان في الثاني بشكل الذي كان لاجزائه التي مردها الى الهيلولي.^(٧)

از سوی دیگر، عامری رویکرد دیگری ارائه میدهد که بوضوح متأثر و برگرفته از اندیشه ارسطویی است. وی در این دیدگاه، از علل اربعه نام میبرد و بحث ماده و صورت ارسطو را مطرح میکند و معتقد است بدن بمنزله ماده و نفس بمتابهِ صورت است. بعقیده وی، همانگونه که همه حوادث عالم طبیعت متشکل از علل اربعه است، انسان نیز متشکل از این امور چهارگانه است.

به این نحو که بذر انسان که همان نطفه است بمتابهِ ماده و طبیعتی که این بذر را به مرحله نهایی به صورت تدریجی میرساند بمنزله فاعل و حصول هریک از اعضا به مرحله‌یی که عمل شایسته آن عضو بنحو صحیح و درست انجام گیرد بمنزله صورت و در نهایت رسیدن به اخلاق نفسانی که مدح و ستایش ابدی را بدنبال داشته باشد بعنوان غایت و مقصود تلقی میشود:

اتفق الحكماء ايضاً في حدوث النسمة البشرية على ان البزر الواقع في الرحم منزلة شخص العنصر صمناً كان او منياً و ان القوة المسخرة لتدرجه الى تمتة الاعضاء اعنى الطبيعة تنزل منزلة الفاعل و ان حصول كل عضو منه على الهيئة الصالحة لتأدية الفعل المختص به تنزل منزلة الصورة و ان الاخلاق النفسانية التي بها يصفو له الحمد الابدى تنزل منزلة الغرض.^(٨)

۴۱

همچنین بعقیده وی، هر ماده‌یی با هر صورتی سازگار نیست و بنابراین باید هر ماده‌یی، صورت مختص به خود و شایسته خود را پذیرا باشد و صورت شایسته بدن انسان همان نفس اوست که در آن تصرف میکند.^(۹)



بنابراین، با تبیین این دو دیدگاه عامری بوضوح میتوان تلاش وی برای ایجاد وحدت بین ارسطو و افلاطون را مشاهده نمود که این برگرفته از تأثیر هر دوی این فیلسوفان در اندیشه عامری است.

همچنین وی نوعی رویکرد دینی نیز ارائه میدهد که در تشریح آن معتقد است به هر تقدیر، انسان آفریده و مخلوق خداوند است:

ان الجبلۃ البشریة مرکبة بصنع الله تعالی.^(۱۰)

ملاصدرا نیز پیرامون آفرینش انسان بیشتر رویکرد دینی و قرآنی را در پیش میگیرد. بعقیده وی خداوند سه درجه از وجود را ایجاد کرده است: دنیا، برزخ و آخرت. سپس جسم را از عالم دنیا، نفس را از عالم برزخ و روح را از عالم آخرت خلق کرده است. همچنین معتقد است خداوند سه واسطه را برای تنوعات عالم انسان آفریده است: ملک الموت، نفحة الفزع و نفحة الصعق. موت، مختص اجسام است، نفحة الفزع مخصوص نفوس و نفحة الصعق ویژه ارواح است. از اینرو، هرگاه خداوند اراده کند نفوس را بواسطه نفحة فزع از عالم برزخ بر اجسام دنیوی متصرف میسازد.^(۱۱)

به این ترتیب صدرالمتألهین دو نکته را مورد اشاره قرار میدهد: اول، آفرینش انسان بواسطه خلقت خداوند و ایجاد او. دوم، ترکیب انسان از روح یا نفس و بدن جسمانی. اما اینکه عناصر تشکیل‌دهنده انسان چیست، موضوع بحث بعدی ما را تشکیل میدهد.

۵. مکونات انسان و عناصر او

عامری انسان را متشکل از نفس و قالب طبیعی آن یعنی بدن میداند. بعقیده وی، هریک از آن دو فعل مختص به خود را انجام میدهند. او نفس را از جمله موجودات عالم روحانی و بدن را از جمله موجودات عالم طبیعی و مادی قلمداد میکند:

الجوهر الانسی متربكاً من النفس الناطقة و القالب الطبیعی فمن الواجب ان یكون له بحسب كل واحد منهما فعل یودیة... ان جوهر النفس لیس مترتب تحت الاکوان الطبیعیة بل هو معدود من الموجودات الروحانیة و ان جوهر القالب لیس بمرتب تحت الموجودات الروحانیة بل هو معدود من الاکوان الطبیعیة.^(۱۲)

عامری جسم را نیز متشکل از دو نوع اعضا معرفی میکند: اعضای رئیسی که

متشکل از قلب، کبد و مغز است^(۱۳) و اعضای آلی که مرکب از سر، دستها، پاها و غیره است.^(۱۴) بنابراین وی از بدن و اعضای تشکیل‌دهنده آن بعنوان قالب طبیعی نفس نام میبرد که هر یک از آن اعضا کارهای مختص به خود را انجام میدهند. ملاصدرا نیز همچون عامری از ترکیب انسان به نفس و بدن سخن میگوید. وی بدن را جسم طبیعی و میت در ابتدای امر معرفی میکند که بواسطه نفس حیات مییابد.^(۱۵) بنابراین صدرالمتألهین نیز در باب عناصر تشکیل‌دهنده انسان، نظر عامری را تصدیق میکند و معتقد است انسان مرکب از جسم و نفس است. البته دیدگاه این دو در باب وجود و ماهیت وجودی آنها با هم متفاوت است. چرا که عامری نفس را از جمله موجودات روحانی قلمداد میکند، در حالی که ملاصدرا این سخن را نمیپذیرد.

۶. حقیقت انسان و ماهیت وی

در باب حقیقت وجودی انسان بطور کلی میتوان به سه دیدگاه قائل بود:

۱. دیدگاه مادی که انسان را همان بدن دنیوی جسمانی قلمداد میکند و حقیقتی ورای این بدن برای او قائل نیست. از نظر این گروه، انسان همان بدن دارای دست و پا و چشم و گوش و... است.
۲. دیدگاه کسانی که به ترکیب نفس و بدن بعنوان دو امر حقیقی قائلند. این عده بر حقیقت همزمان نفس و بدن بعنوان امری حقیقی که انسان از آنها تشکیل میشود تأکید دارند.
۳. دیدگاه کسانی که حقیقت انسان را نفس او میدانند و بدن را در نهایت بعنوان ابزاری در دست نفس تلقی میکنند. بعقیده این گروه، انسان حقیقتی ورای نفس ندارد و بدن بدون نفس چیزی نیست.

عامری دیدگاه سوم را میپذیرد. بعقیده وی، حقیقت انسان چیزی جز نفس او نیست. وی انسان را حیوان ناطق مینامد بنابراین آنچه حقیقت او را تشکیل میدهد نفس ناطقه اوست:

۴۳

ان الجوهر الانسی... حقیقته انه حیوان ناطق.^(۱۶)

عامری معتقد است انسان با حیوانات در بدن جسمانی و قوای آن مشترک است و تنها چیزی که او را از سایر حیوانات جدا میکند، نفس ناطقه است که وجه تمایز میان او و دیگر حیوانات است.^(۱۷)



دیدگاه صدرالمتألهین نیز در این مسئله همسو با عامری است. بنظر ملاصدرا، همانگونه که حقیقت یک میز به صورت آن است نه چوبی که از آن ساخته میشود، حقیقت انسان نیز به نفس اوست و نه بدن مادی وی.^(۱۸) وی این نکته را در بسیاری از آثار خود مورد اشاره قرار میدهد:

ان الانسان انسان بجوهر نفسه الروحانية لا بمادة بدنه^(۱۹)، تشخص کل انسان
انما بنفسه و اما بدنه من حیث هو بدنه فلیس له تشخص آلا بنفسه.^(۲۰)

بنابراین، صدرالمتألهین حقیقت انسان را جز نفس او نمیداند و از نظر وی آنچه حقیقتاً انسان نامیده میشود همان نفس اوست که باعث تشخص وی میگردد. از اینرو دیدگاه وی با عامری در باب حقیقت انسان همسان است. از آنجا که نفس در اندیشه ملاصدرا و عامری بعنوان حقیقت اصیل انسان حائز اهمیت است، در ذیل به تشریح وجوه انسان‌شناختی آن میپردازیم.

۷. نفس و جایگاه انسان‌شناختی آن

در باب نفس و جایگاه آن از حیث انسان‌شناسی به تعریف نفس، مبدأ و منبع نفس، طبیعت و ماهیت نفس و درنهایت رابطه نفس با بدن و نیز عقل انسان با تکیه بر آراء ملاصدرا و عامری خواهیم پرداخت:

۷-۱. تعریف نفس

عامری در تعریف نفس بر ارسطو تکیه دارد و همچون وی از نفس بعنوان کمال برای جسم طبیعی آلی که دارای حیات میباشد نام میبرد. وی بطور کلی سه تعریف برای نفس قائل است که دو مورد آن را همان تعریف عقل میداند که عقل انسانی را به آن دو توصیف میکند. وی دو تعریف را نیز برای عقل ارائه میدهد: الف) قوه تصور معانی کلی؛ ب) محبت و عشق برای افاضه به هر چیزی که از آن اقتباس میکند:

۴۴

ان العقل الصریح ذو ثنائیة احدها قوة التصور المعانی الکلی و الثانی المحبة
لافاضتها علی کل ما اقتبسها منه.^(۲۱)

اما تعریف سوم همان تعریف ارسطویی است که در آثار عامری با وضوح و صراحت بیشتری بچشم میخورد:



اما جوهر النفس فهو ذو ثلاثية اما الاثنان فهو اللذان وصف بهما العقل و اما الثالث فهو كمال الجسم الطبيعي الالهي باحيائه و استعمال طبيعته المختصة به.^(۲۲)

ملاصدرا ابتدا با توجه به بسيط بودن نفس، تعريف نفس و اقامه برهان بر آن را غيرممکن ميداند اما معتقد است با توجه به فعل و انفعال آن ميتوان تعريفى برايش ارائه داد:

فان البسيط و ان لم يكن له حد و لاعليه برهان من جهة هوية ذاته البسيطة ولكن من جهة فعله او انفعاله مما يقبل التحديد و يقام عليه البرهان فهكذا شأن النفوس و الصور بما هي نفوس و صور.^(۲۳)

همچون اكثر متفكران در باب تعريف نفس و امداار ارسطوست و نفس را همان كمال اول برای جسم طبيعى آلى ميداند:

ان النفس كمال اول لجسم طبيعى و لا كل جسم طبيعى...بل النفس التي في هذا العالم كمال لجسم طبيعى يصدر عنه كمالاته الثانية بالآلات يستعين بها على افعال الحياة كالاحساس و الحركة الارادية.^(۲۴)

از اينرو، از نظر صدرالمتألهين تعريف نفس بجهت ماهيت آن نيست بلکه به اين دليل است که به آن نفس اطلاق ميشود و اين از آنروست که مدبر بدن است:

التحديد ليس لماهية النفس بل لها من جهة كونها نفساً و اسم النفس لم يوضع لها الا من حيث تدبيرها للبدن.^(۲۵)

درواقع بعقیده ملاصدرا تعريف نفس از حيث تدبير بدن است وگرنه ذات نفس بدليل بساطت آن قابل تعريف نيست، بلکه صرفاً فعل و انفعال آن که بواسطه بدن و آلات آن صورت ميپذيرد، قابل تعريف است. اما با همه اين اوصاف، دیدگاه عامری و ملاصدرا در باب تعريف نفس يکسان است و هر دو همچون ارسطو از نفس بعنوان كمال اول برای جسم طبيعى آلى، نام ميبرند.

۲-۷. منبع و مبدأ نفس

يکي ديگر از مسائل مهم در مباحث نفس شناسی بحث پيرامون منبع و مصدر نفس است. آیا نفس سابق بر بدن است يا بواسطه بدن و همراه با آن خلق گشته

است؟ بعبارت دیگر، نفس قدیم است یا حادث؟ عامری نظر قطعی و دقیقی درباره این مسئله ندارد و این بحث بصورت یک تردید باقی مانده است. بنظر میرسد این تردید ریشه در اختلاف نظر ارسطو و افلاطون دارد؛ چرا که افلاطون نفس را قدیم و سابق بر بدن و ارسطو آن را حادث به حدوث بدن میدانند. اما آنچه میتوان از بین این دو نظر بعنوان نظر احتمالی برداشت کرد، این است که چون عقیده ارسطو در باب حادث بودن نفس با بدن و از بین رفتن آن با فساد بدن، منجر به تعارض با عقیده دینی معاد میشود، میتوان این رأی را تأیید کرد که عامری نمیتواند با نظر ارسطو موافق باشد. بنابراین، دست کم، تأیید نظر افلاطون از سوی عامری با توجه به پایبندی وی به امر معاد، میتواند به نظر نهایی عامری نزدیکتر باشد.

برخلاف عامری که نظر دقیق و نهایی در اینباره ندارد، ملاصدرا نظری ابداعی و صریح را پیرامون این مسئله اظهار میدارد. وی معتقد است نفس انسان درجاتی دارد و ابتدا و آغاز وجود نفس، جسمانی است و سپس بلحاظ وجودی ارتقا مییابد و مجرد میگردد و بسوی پروردگار رجعت میکند:

ان النفس الانسانیة مقامات و درجات کثیرة من اول تکونها الی غایتها و لها نشأت ذاتیة و اطوار وجودیة و هی فی اول النشأة التعلقیة، جوهر جسمانی ثم یندرج شیئاً فشیئاً فی الاشداد و یتطور فی اطوار المختلفة الی ان تقدم بذاتها و تنفصل عن هذه الدار الی دارالآخرة فترجع الی ربها فهی جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء.^(۲۶)

بعقیده ملاصدرا، نفس ابتدا یک امر جسمانی است و سپس به نفس طبیعی و پس از آن به نفس حساسه، سپس نفس مفکره ذاکره و درنهایت به نفس ناطقه که دارای عقل نظری میگردد و از درجه بالقوه به درجه عقل بالفعل و درنهایت عقل فعال میرسد، مبدل میگردد:

اول ما تتكون من نشأتها قوة جسمانیة ثم صورة طبیعیة ثم نفس حساسة علی مراتبها ثم مفكرة ذاکرة ثم ناطقة ثم يحصل لها العقل النظری بعد العملی علی درجاته من حد العقل بالقوة الی العقل بالفعل و العقل الفعال.^(۲۷)

بنابراین، وی با طرح نظریه «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» درباره نفس، ایده‌بی جدید را مطرح میکند که تا پیش از این هیچیک از فلاسفه اسلامی آن را مطرح نکرده

بودند. از نظر وی، نفس در ابتدای وجود، یک امر جسمانی است و نقطه شروع و مبدأ آن همزمان با حدوث بدن است. او با نقد ادله کسانی که بتبعیت از افلاطون به قدم نفس معتقدند و نیز با بررسی دلایل کسانی که در نقد گروه مقابل، به حدوث نفس قائلند، در نهایت به نظریه مشهور خود مبنی بر جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس میرسد و آن را نظر دقیق در باب مبدأ و بدایت نفس میداند.^(۲۸)

نکته دیگری که میتوان از این نظریه ملاصدرا استنباط کرد، بحث حرکت جوهری نفس است. زیرا بعقیده وی، نفس در ابتدای وجود، امری جسمانی است و پس از گذر از مراحل متعدد و اشتداد درجه وجودی، بر اثر حرکت جوهری مبدل به موجودی مجرد میشود که حتی پس از فاسد شدن بدن جسمانی نیز همچنان به حیات خود ادامه میدهد و همین ادامه وجود ابدی نفس است که مسئله معاد را نیز برای وی آسان میسازد و از آن در جهت تبیین معاد بهره میگیرد. از اینرو مبدل شدن نفس از یک موجود جسمانی در ابتدای خلقت به یک موجود کاملاً مجرد، ریشه در حرکت جوهری موجودات عالم و بتبع آن، نفس انسانی دارد.

اگرچه عامری نظر صریحی درباره قدم و حدوث نفس ندارد اما در این رأی کاملاً متفاوت از ملاصدرا بنظر میرسد؛ چرا که (همانگونه که پیشتر به آن اشاره شد) از نظر عامری نفس یک موجود روحانی است، برخلاف ملاصدرا که نفس را در ابتدا یک موجود جسمانی میداند:

ان جوهر النفس لیس مترتب تحت الاکوان الطبیعیة بل هو معدود من الموجودات الروحانیة....

۷-۳. ماهیت نفس و رابطه آن با بدن

پیشتر گفته شد که حقیقت انسان از منظر ملاصدرا و عامری آنچه حقیقت انسان را تشکیل میدهد نفس اوست و بدن جسمانی وی صرفاً ابزاری در دست اوست. اکنون سؤالی که مطرح میشود این است که حقیقت خود نفس چیست؟ آیا امری مجرد است یا مادی؟ رابطه اش با بدن چگونه توجیه میشود؟

عامری باید یا همچون ارسطو به اتصال جوهری نفس و بدن مانند اتصال ماده و صورت معتقد باشد و یا پیروی از افلاطون به اتصال عرضی نفس و بدن مانند وجود ناخدا در کشتی، معتقد باشد؛ همانگونه که ناخدا جزئی از کشتی نیست، نفس نیز جزئی از بدن نیست.



باید گفت که عامری بیپروی از افلاطون رابطه نفس و بدن را عرضی میدانند و معتقد است اگرچه نفس و بدن در عالم خارج با هم متحد هستند، اما رابطه آنها عرضی است و نفس جزئی از جسم نیست:

ان ارتباط نفس بالجسد و ظهورهما معاً هو ارتباط عارض و هما ان كان يظهران فی الوجود معاً فلا يدل هذا علی ان طبیعتهما واحدة فالنفس لیس لها استعانة بالبدن و لا شیء منه.^(۳۹)

عامری در توضیح نحوه رابطه بین نفس و بدن یک مثال توجه می‌آورد؛ مثلاً وقتی انسان دو تکه چوب را که کاملاً هم‌اندازه هستند مشاهده میکند، این تصور در او شکل میگیرد که آن دو مساوی هستند. از اینرو ممکن است کسی اینگونه فکر کند که چون نفس و بدن همیشه همراه و متحدند، باید با هم مساوی و از یک سنخ باشند. درحالی که این رابطه عرضی است و نفس یک موجود روحانی و بدن یک موجود جسمانی و مادی است.^(۳۰)

او میگوید: اینکه چون نفس و بدن همیشه همراهند و از اینرو باهم مساوی و برابرند، چند اشکال را در پی خواهد داشت:^(۳۱)

۱. اگر نفس و بدن با هم مساوی باشند و به یک اندازه در انسانیت انسان نقش داشته باشند، چون مساویند، از اینرو هیچیک بر دیگری نمیتواند تسلط یابد درحالی که این نفس است که بر بدن تسلط مییابد.

۲. نظم بخشیدن نفس به قوای خود متفاوت از انتظام دادن بدن به اجزاء خود است؛ چرا که اجزاء بدن مانند دست و پا و چشم و... بسیار متفاوت از هم هستند درحالی که قوای نفس در واقع واحدند.

۳. اگر نفس و بدن مساوی باشند، به این معنی است که با فساد یکی، دیگری نیز از بین برود؛ یعنی با فاسد شدن و از بین رفتن بدن، نفس نیز از بین برود، درحالی که نفس، جوهر روحانی و بسیطی است که با فنای بدن باقی میماند.

۴. وجود معانی جسمانی و اتحاد آن در جوهر واحد، متفاوت از وجود معانی روحانی و اتحاد آن در جوهر واحد است. زیرا معانی جسمانی تا زمانی که هیولانی هستند، جوهری که با آن معانی توصیف میشود فقط به صورت تشبیه است و صرفاً زمانی که آن معانی تبدیل به صورت میشوند، بصورت مطلق است و نه تشبیه. اما زمانی که معانی، روحانی است، جوهری که با آن معانی توصیف میشود، برخی مواقع

۴۸

از طریق تشبیه و برخی اوقات بصورت مطلق خواهد بود. بنابراین، از نظر عامری، اگرچه نفس و بدن همیشه همراه و متحد باهم هستند، اما بلحاظ وجودی متمایز از یکدیگرند و ارتباط آن دو با هم، یک ارتباط عرضی است. این دیدگاه، وی را هرچه بیشتر به افلاطون و آراء او نزدیک میسازد. با وجود این، برخی معتقدند نظر عامری تفاوت‌هایی نیز با عقیده افلاطون در باب اتحاد نفس و بدن دارد. چرا که از نظر افلاطون حلول نفس به بدن و قرار گرفتن در بدن جسمانی و بتبع آن پایین آمدن از عالم مجرد به عالم مادی، عقوبتی است که بواسطه خطاهایش بر او وارد شده است، درحالی که باعتقاد عامری، ورود نفس به بدن، یک موهبت الهی و عنایتی از سوی خداوند به انسان بوده است.^(۳۲)

ملاصدرا رویکردی نو را درباره چگونگی ارتباط نفس و بدن بعنوان یک مسئله غامض و پیچیده فلسفی در پیش میگیرد. وی با تشریح اقسام تعلق یک شیء به شیء دیگر، به تبیین نحوه ارتباط نفس و بدن میپردازد. او بطور کلی شش نوع تعلق را برمی‌شمارد:^(۳۳)

۱. تعلق بحسب ماهیت و معنی، هم در ذهن و هم در خارج؛ مانند تعلق ماهیت به وجود.
۲. تعلق بحسب ذات و حقیقت، بگونه‌یی که ذات و هویت شیء، به امر دیگری وابسته باشد؛ مانند تعلق موجود ممکن به واجب.
۳. تعلق ذات و نوعیت شیء به ذات و نوعیت متعلق به؛ مانند تعلق عرض به موضوع. (مانند تعلق سیاهی به جسم).
۴. تعلق بحسب وجود و تشخیص، هم در حدوث و هم در بقا؛ مانند تعلق صورت به ماده بدلیل نیاز صورت به ماده.
۵. تعلق بحسب وجود و تشخیص، در حدوث و نه در بقا؛ مانند تعلق نفس به بدن براساس مبانی فلسفی ما.
۶. تعلق بحسب استکمال و اکتساب فضیلت؛ مانند تعلق نفس به بدن بعقیده جمهور فلاسفه.

۴۹

بنابراین، باعتقاد ملاصدرا، تعلق نفس به بدن فقط در حدوث و خلقت است و در ادامه حیات خود نیازی به تعلق به بدن جسمانی ندارد. از سوی دیگر، صدرالمتهلپین رابطه نفس و بدن را یک رابطه لزومی میدانند. بعقیده وی، این رابطه نه از نوع رابطه بین متضایفین و نه از نوع رابطه دو معلول علت واحد است که هیچ رابطه‌یی باهم ندارند، بلکه از نوع رابطه لزومی میان دو شیء مانند رابطه صورت و ماده است. ازاینرو نفس در تعیین و هویت شخصیه‌اش نیازمند بدن است و بدن نیز در حدوث و



ایجاد خود بطور مطلق به نفس محتاج است:

فالحق ان بينهما علاقة لزومية لا كمعية المتضایفین و لا كمعية معلولی علة واحدة فی الوجود لا یكون بينهما ربط و تعلق بل كمعية شیئین متلازمین بوجه كالمادة و الصورة... فالبدن محتاج فی تحققه الى النفس لا بخصوصها بل الى مطلقها و النفس مفتقرة الى البدن... من حیث وجود تعینها الشخصية... (۳۴)

از طرفی، ملاصدرا با طرح نظریه جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس، بنحوی پاسخ این سؤال مهم را آسان میسازد که اگر نفس، مجرد و بدن مادی است و از دو سنخ وجود هستند، چگونه باهم رابطه برقرار میکنند؟ چرا که باعتقاد وی، اساساً با توجه به جسمانی بودن نفس در هنگام خلقت، تفاوتی با بدن جسمانی بلحاظ وجودی ندارد و هر دو جسمانیند، ازاینرو این اشکال بوجود نخواهد آمد که آن دو چگونه باهم رابطه برقرار میکنند. بلکه نفس در ابدیت خود مجرد است و نیازمند بدن نیست اما در ابتدای خلقتش، جسمانی است.

اما این مسئله نزد عامری با مشکل جدی روبرو میشود؛ زیرا وی نفس را یک موجود روحانی و مجرد میدانند. از سوی دیگر، عامری تبیین مشخص و صریحی در باب توجیه نحوه رابطه نفس و بدن ارائه نمیدهد و صرفاً این تعلق را یک رابطه عرضی میدانند.

با همه این اوصاف، جای این سؤال از ملاصدرا باقی میماند که اگرچه نفس در ابتدای خلقت جسمانی است و پس از خلقت رو بسوی مجرد مینهد و هر روز مجردتر میگردد، ازاینرو آن دو که روز به روز و لحظه به لحظه با هم متفاوتتر میگرددند، چگونه با یکدیگر رابطه برقرار میکنند؟ این سؤال در صورتی مطرح میشود که بگوییم ملاصدرا معتقد است نفس همراه با بدن ایجاد میگردد و سابق بر بدن نیست. حال اما آیا این تنها نظر صدرالمتألهین است؟ پاسخ منفی است. ملاصدرا در رساله العرشیه که طبق شواهد، بظاهر بعد از کتاب الاسفار نگاشته شده و از جمله آثار است که در اواخر عمر خود تألیف نموده است و بعبارتی بعد از نظریه جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء مطرح شده است، به وجود نفس، پیش از بدن معتقد است:

قاعدة للنفس الادمیة کینونة سابقة علی البدن... (۳۵)

البته این سخن بمعنای پذیرش قدم نفس بر مبنای نظر افلاطون نیست. زیرا



ملاصدرا خود به این نکته اشاره میکند و معتقد است منظور وی از سابق بودن نفس بر بدن بمعنای قدم نفس و یا پذیرش تناسخ نیست:

النفس الأدمية كينونة سابقة على البدن من غير لزوم التناسخ و لا استيجاب قدم النفس كما اشتهر عن افلاطون...^(۳۶)

آنچه وی مبنای سابق بودن نفس بر بدن میداند به دو دلیل فلسفی و نقلی تقسیم میشود:

الف) دلیل فلسفی: ملاصدرا بر مبنای تشکیک وجود، انسان را به عقلی، نفسانی و طبیعی تقسیم میکند. از نظر وی، انسانی که در این جهان زندگی میکند و مرکب از نفس و بدن است، انسان طبیعی است. اما آنچه وی ملاک سابق بودن نفس بر بدن میداند، انسان نفسانی است که حلقه واسط میان انسان عقلی و انسان طبیعی است.

هذا الانسان النفساني جوهر متوسط في الوجود بين الانسان العقلي و الانسان الطبيعي.^(۳۷)

بنابراین بعقیده صدر المتألهین، وجود انسان حقیقتی تشکیکی دارد. در ابتدای درجه انسانیت، انسان عقلی است که بالاترین درجه حقیقت وجودی انسان است، پس از آن، انسان نفسانی است که حلقه واسط میان انسان عقلی و انسان طبیعی است و در پایان، انسان طبیعی است که مرکب از نفس و بدن است.

ب) دلیل نقلی: ملاصدرا با نقل آیه‌ی / از قرآن کریم و ذکر چند حدیث از اهل بیت (ع)، معتقد است این شواهد نشانه این است که گویا در مذهب امامیه، سابق بودن نفس بر بدن از جمله ضروریات است. وی به آیه: «و اذ اخذ ربك من بنی آدم من ظهورهم ذریتهم و اشهدهم علی انفسهم الست بریکم قالو بلی...» (اعراف/۱۷۲)، استناد میکند و آن را دلیلی بر این میداند که نفس انسان سابق بر بدن است و همین نکته باعث سؤال خداوند از انسان، البته نفسانی، در عالم بالا بوده است.

۵۱

ملاصدرا از چند روایت نیز در این راستا استفاده میکند که مجموع آنها عبارتند از:^(۳۸)
«الارواح جنود مجندة الحدیث». روایت دیگر از ابی عبدالله نقل میکند که فرمود:
«ان الله خلقنا من نور عظمته و جلاله ثم صور خلقنا من طينة مكنونة تحت العرش فأسكن ذلك النور فيه فکنا نحن بشرا نورانيين و خلق ارواح شيعتنا من طينتنا». روایت دیگر از محمد بن بابویه در کتاب / التوحید است که آن را نیز متعلق به امام



صادق میدانند که فرمود: «ان الله عزوجل خلق المومنين من طين الجنان و اجرى صورهم من ریح الجنان». روایت آخر را نیز از امام صادق ذکر میکند که میفرماید: «المؤمن اخو المؤمن لان ارواحهم من روح الله عزوجل و ان روح المؤمن اشد اتصالاً بروح الله من اتصال الشمس بالشعاع».

ملاصدرا این روایات را دلیلی بر سابق بودن نفس بر بدن میدانند و معتقد است تعداد روایاتی که بر این نکته تأکید دارند بسیار زیاد است؛ بگونه‌یی که کثرت اینگونه احادیث گویا میخواهد نشان دهد که سابق بودن نفس بر بدن در تفکر شیعه امامیه از جمله امور ضروری محسوب میگردد.^(۳۹)

اینکه کدام نظر ملاصدرا را باید بعنوان نظر نهایی و قطعی او قلمداد کرد، کار دشواری است، اما با توجه به اینکه وی این رأی اخیر را بعد از نظریه جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس مطرح نموده است، باید نظر نهایی ملاصدرا را همین عقیده مبنی بر سابق بودن نفس بر بدن دانست. با همه این اوصاف، نگارنده معتقد است اگر ملاصدرا این بحث را صرفاً با توجه به مباحث عقلی فلسفی دنبال مینمود و برای تبیین آن به مباحث نقلی مراجعه نمیکرد، به احتمال زیاد نظریه جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس را نظر نهایی خود قرار میداد ولی با توجه به روش وی که معمولاً در مباحث به شرع نیز مراجعه میکند، ظاهراً نظریه جسمانیة الحدوث بودن را دست‌کم در برخی جنبه‌ها معارض با شرع میبیند و بهمین دلیل پس از اعتقاد به آن، نظر خود را تغییر میدهد و معتقد به سابق بودن نفس بر بدن میشود؛ البته با تفسیری که خود وی از سابق بودن ارائه میدهد. دلیل این عقیده آن است که ملاصدرا بحث پیرامون نفس و علم به آن را از جمله علوم غامض و دشوار قلمداد میکند و معتقد است برای علم به نفس چاره‌یی جز رجوع به شرع و نقل نیست:

اعلم أن معرفة النفس من العلوم الغامضة التي ذهلت عنها الفلاسفة ذهولا شديدا مع طول بحثهم و قوة فكرهم و كثرة خوضهم فيها فضلا عن غيرهم من الجدليين إذ لا يستفاد هذا العلم إلا بالاقتباس من مشكاة النبوة و التبع لأنوار الوحي و الرسالة و مصابيح الكتاب و السنة الواردة في طريق أئمتنا أصحاب الهداية و العصمة عن جدهم خاتم الأنبياء عليه أفضل صلوات المصلين و على سائر الأنبياء و المرسلين.^(۴۰)

اما نکته دیگری که درباب نفس و بدن در اندیشه ملاصدرا حائز اهمیت است، مسئله واسطه میان آنهاست. سؤالی که در اینجا مطرح میگردد این است که نفس که مجرد است و یا دست کم رو بسوی مجرد دارد، با بدن مادی و جسمانی که از دو سنخ وجود محسوب میگردند چگونه رابطه برقرار میکند؟ ملاصدرا روح بخاری را واسطه میان رابطه نفس و بدن میداند وی روح بخاری را بلحاظ لطافت و رقیق بودن، همچون اجرام فلکی میداند و معتقد است روح بخاری در واقع خلیفه نفس در بدن انسان است و بواسطه نفس اعتدالش حفظ میگردد: «ان فی الحیوان روحاً بخاریاً من قبیل الاجرام الفلکیة فی الصفا و اللطافة و هو خلیفة النفس فی البدن الطبیعی و بالنفس ینی اعتداله».^(۴۱)

۷-۴. رابطه نفس و عقل

از آنجا که فلاسفه انسان را بواسطه قوه ناطقه متمایز از سایر حیوانات میدانند، ازینرو عقل در باب شناخت انسان حقیقی حائز اهمیت فراوان است. چنانکه عامری نفس را دارای سه خاصیت مهم میداند که عبارتند از: خاصیت الهی، خاصیت عقلی و خاصیت ذاتی و معتقد است خاصیت عقلی یکی از جنبه‌های مهم نفس محسوب میگردد:

النفس الكلية... توجد منتظمة بخواص ثلاثة: خاصية إلهية، و خاصية عقلية، و خاصية ذاتية.^(۴۲)

بعقیده وی، نفس بواسطه خاصیت الهی خود، طبیعت را تدبیر میکند و بواسطه خاصیت عقلی خود، حقیقت اشیاء را ادراک میکند و بواسطه خاصیت ذاتی خود، به اجسام عالم طبیعت صورت را عطا میکند.^(۴۳) از نظر عامری، عقل عین نفس نیست بلکه جزئی از آن است و تدبیر نفس برعهده اوست. بعبارت دیگر، عامری عقل را جوهر مدبر نفس میداند.

۵۳

و قد قلنا إن العقل موجود فی ذات النفس إذ هو أحد معانیه الثلاثة فهو إذا موجود فیها...العقل یحیط بالأکوان الطبیعیة، بذات الطبیعة و بالمستولی علی الطبیعة؛ أعتی النفس. فهو إذا یستعلی علیها/ بجوهریته لا بقوه قائمه.^(۴۴)

او وحدت جوهر عقل را بیشتر از نفس میداند و بهمین جهت، معتقد است درجه وجودی عقل فراتر از نفس است. وی معتقد است نفس بواسطه عقل، بصورت ابدی باقی



میماند و حیات ابدی آن بواسطه عقل است. او نفس را فی حد ذاته تحت زمان و واقع در زمان میداند اما بواسطه تکاملش از طریق عقل، در زمره «دهر» واقع میگردد.^(۴۵) بنابراین بطور کلی، عامری عقل را از مراتب نفس میداند و معتقد است جوهر عقل مدبر نفس است و نفس بواسطه عقل میتواند حیات ابدی یابد. صدرالمتألهین نیز همچون عامری از نفس بعنوان یکی از مراتب عقل نام میبرد. وی اگرچه چند معنا را در باب عقل ذکر میکند اما همین معانی نیز بیانگر این است که او یکی از معانی عقل را مرتبه‌یی از نفس میداند.

ملاصدرا برای عقل شش معنا بیان میکند که عبارتند از:^(۴۶)

۱. عقل، غریزه‌یی است که بدان انسان از حیوان امتیاز مییابد و آماده پذیرش دانشهای نظری و اندیشیدن در صنعتهای فکری میشود و در آن، همه افراد یکسانند؛ یعنی در افراد کودن و هوشمند یکسان است و در افراد خواب و بیهوش و غافل نیز یافت میشود.
۲. عقلی که اصطلاح متکلمان است و میگویند: «عقل این را اثبات میکند و آن را نفی میکند.» از این باب است علوم ضروری (بدیهیات) مانند علم به اینکه ۲، دوبرابر ۱ است یا اینکه یک جسم در دو مکان جا نمیگیرد.
۳. عقلی که در کتاب اخلاق از آن بحث میشود و مراد از آن، بخشی از نفس است که بسبب مواظبت بر اعتقاد، کم‌کم و در طول تجربه حاصل میگردد.
۴. چیزی که مردم بواسطه وجود آن در انسان، میگویند که فلانی عاقل است و بازگشت آن به خوب فهمیدن و با هوشیاری، سریع استنباط کردن است.
۵. عقلی که در کتاب نفس از آن بحث میشود و آن برچهار گونه و مرتبه است: عقل بالقوه، عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل مستفاد.
۶. عقل بمعنای موجودی مجرد و غیرجسمانی که تعلق به غیر از مبدع و آفریننده خود که خداوند است ندارد.

چنانکه این معانی ششگانه نشان میدهد، ملاصدرا در دو معنی، عقل را از مراتب نفس میشمارد. چنانکه از سخنان وی برمی‌آید، وی شرط نفس ناطقه را همان داشتن قوه عقل میداند؛ چنانکه اساساً یکی از معانی عقل را بمعنای وجه تمایز بین انسان و حیوان میداند و از اینرو آنچه انسان را از حیوانات دیگر متمایز میسازد نفس ناطقه است که شرط اساسی آن عقل است.

نتیجه‌گیری

نوشتار حاضر نشاندهنده امتیاز آراء ملاصدرا در تقابل با اندیشه عامری است. از



نظر ملاصدرا انسان در ابتدای خلقت اساساً دارای نفس انسانی که حقیقت وی را تشکیل میدهد، نیست و صرفاً دارای نفس نباتی و حیوانی است. او این رأی را با طرح نظریه جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس اثبات میکند. سپس با نشان دادن دلایلی از شرع و نقل، نفس را سابق بر بدن و بنابرین، مجرد میپندارد که با توجه به اینکه آن را بعد از نظریه جسمانیة الحدوث بودن نفس اظهار میدارد باید نظر نهایی او دانست. البته خود نیز تأکید دارد که منظور از سابق بودن بمعنای قدیم بودن آن در اصطلاح افلاطونی نیست. ملاصدرا برمبنای تشکیک وجود، انسان را به انسان عقلی، نفسانی و طبیعی تقسیم میکند. از نظر وی، انسانی که در این جهان زندگی میکند و مرکب از نفس و بدن است، انسان طبیعی است. اما آنچه وی ملاک سابق بودن نفس بر بدن میداند، انسان نفسانی است که حلقه واسطه میان انسان عقلی و انسان طبیعی است.

صدرالمتألهین براساس نظریه جسمانیة الحدوث بودن نفس رابطه نفس و بدن را منطقیتر ارائه میدهد و با برشمردن انواع تعلقات میان دو شیء، رابطه نفس و بدن را یک رابطه لزومی و وجودی قلمداد میکند و واسطه میان نفس و بدن را روح بخاری میداند. بطور کلی میتوان گفت نوشتار حاضر پیرامون مسئله انسان و حقیقت وی در اندیشه ملاصدرا و عامری چند نکته را آشکار میسازد:

- هر دو انسان را بعنوان مخلوقی از آفریده‌های خداوند و مرکب از نفس و بدن قلمداد میکنند و بنابرین دیدگاهی در تقابل با دیدگاههای ماتریالیستی اتخاذ میکنند.
- هر دو حقیقت انسان را نفس او قلمداد میکنند و معتقدند آنچه انسان را انسان میکند و بعبارتی آنچه انسانیت انسان به آن است، همان نفس است.
- عامری نفس را موجودی روحانی و متعلق به عالم بالا و آنجهانی میداند. در مقابل، ملاصدرا ابتدا با طرح نظریه جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس به جسمانی بودن نفس در ابتدای وجود و تجرد آن در ادامه حیات خود معتقد است.
- عامری ذات نفس را مجرد و روحانی میداند و در نتیجه برای توجیه رابطه آن با بدن نمیتواند نظر دقیق و روشنی ارائه دهد و رابطه نفس و بدن را یک رابطه عرضی و نه ذاتی میپندارد. در حالی که ملاصدرا با طرح نظریه جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس نظری متفاوت ارائه میدهد.
- ملاصدرا و عامری هر دو عقل را از مراتب نفس میدانند و معتقدند نفس بواسطه عقل است که انسان را به مرتبه نفس ناطقه میرساند و آن را از سایر موجودات حیوانی متمایز میگرداند.

۵۵



پی نوشتها:

۱. عامری، ابوالحسن، القول فی الابصار و المبصر، ص ۳۵۷.
۲. ابوزید، منی، الانسان فی الفلسفه الاسلامیه، درسه مقارنه فی فکر العامری، ص ۱۸.
۳. عامری، ابوالحسن، الفصول فی المعالم الالهیه، ص ۳۰۴.
۴. ملاصدرا، اللغات المشرقیة فی فنون المنطقیه، تصحیح مشکاة الدینی، ص ۴.
۵. همو، اسرار الآیات و انوار البینات، تصحیح و تحقیق محمدعلی جاودان و محمدرضا احمدی بروجردی؛ باشراف استاد سیدمحمد خامنه‌ای، ص ۱ - ۱۰.
۶. همو، الشواهد الربوبیه فی مناهج السلوکیه، ص ۲۲۰ - ۲۲۵.
۷. عامری، ابوالحسن، شذرات فلسفیه، ص ۵۱۹.
۸. همو، التقرير لوجه التقدير، ص ۲۶۶.
۹. همانجا.
۱۰. عامری، ابوالحسن، الامد الی الابد، ص ۱۰۸.
۱۱. ملاصدرا، اسرار الآیات و انوار البینات، الطرف الثانی، ص ۷۰ - ۹۰.
۱۲. التقرير لوجه التقدير، ص ۲۷۱ و ۲۷۲.
۱۳. الامد الی الابد، ص ۱۰۱.
۱۴. شذرات فلسفیه، ص ۵۱۶.
۱۵. ملاصدرا، الاسفار الاربعه، تصحیح و تحقیق غلامرضا اعوانی؛ باشراف و مقدمه استاد سیدمحمد خامنه‌ای، ج ۱، ص ۲۲۵ - ۲۳۵.
۱۶. القول فی الابصار و المبصر، ص ۳۴۷.
۱۷. الامد الی الابد، ص ۸۹.
۱۸. ملاصدرا، المبدأ و المعاد، تصحیح، تحقیق و مقدمه محمد ذبیحی و جعفر شاه‌نظری؛ باشراف استاد سید محمد خامنه‌ای، ج ۲، ص ۷۱۰ - ۷۱۵.
۱۹. همو، مفاتیح‌الغیب، تصحیح، تحقیق و مقدمه نجفقلی حبیبی؛ باشراف استاد سید محمد خامنه‌ای، ص ۲۱۵ - ۲۲۰.
۲۰. همو، المبدأ و المعاد، ج ۲، ص ۷۲۲ - ۷۲۵.
۲۱. الفصول فی المعالم الالهیه، ص ۳۱۱.
۲۲. همانجا.
۲۳. الاسفار الاربعه، تصحیح، تحقیق و مقدمه علی‌اکبر رشاد؛ باشراف استاد سیدمحمد خامنه‌ای، ج ۸، ص ۱ - ۲۰.
۲۴. همان، ج ۸، ص ۱۶.
۲۵. المبدأ و المعاد، ج ۲، ص ۵۶۰ - ۵۶۲.
۲۶. ملاصدرا، رساله العرشیه، ص ۲۳۵.
۲۷. همانجا.
۲۸. الاسفار الاربعه، ج ۸، ص ۳۸۰ - ۳۹۰.
۲۹. شذرات فلسفیه، ص ۵۲۰.
۳۰. الامد الی الابد، ص ۱۱.
۳۱. همان، ص ۱۱۴ و ۱۱۵.
۳۲. الانسان فی الفلسفیه الاسلامیه، ص ۶۰.



۳۳. الاسفار الاربعه، ج ۸، ص ۳۷۰ - ۳۸۰.
۳۴. همانجا.
۳۵. رساله العرشیه، ص ۲۳۹.
۳۶. همانجا.
۳۷. همان، ص ۲۴۰.
۳۸. همان، ص ۲۳۹.
۳۹. همانجا.
۴۰. همان، ص ۲۳۴.
۴۱. الاسفار الاربعه، ج ۸، ص ۲۹۹ - ۳۰۵.
۴۲. الفصول فی المعالم الالهیه، ص ۳۰۴.
۴۳. همانجا.
۴۴. همان، ص ۳۰۴ - ۳۰۹.
۴۵. همان، ص ۳۱۰ - ۳۱۷. عامری، موجودات عالم را در پنج گروه قرار میدهد که دهر یکی از این مراتب است.
۴۶. ملاصدرا، اصول کافی، تصحیح، تحقیق و مقدمه رضا استادی؛ باشراف استاد سیدمحمد خامنه‌ای، ج ۱، ص ۱۴۰ - ۱۷۰.

منابع:

۱. ابوزید، منی، الانسان فی الفلسفه الاسلامیه، دراسة مقارنة فی فکر العامری، بیروت، المؤسسة الجامعیة الدراسات و النشر و التواریح، ۱۴۱۴ق/۱۹۹۴م.
۲. عامری، ابوالحسن، الامد الی الابد، بیروت، المؤسسة الجامعیة الدراسات و النشر و التاریخ، ۱۴۱۴ق.
۳. _____، شذرات فلسفیة، بیروت، المؤسسة الجامعیة الدراسات و النشر و التاریخ، ۱۴۱۴ق.
۴. _____، مجموعه رسائل، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۵.
۵. _____، القول فی الابصار و المبصر، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۵.
۶. _____، الفصول فی المعالم الالهیه، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۵.
۷. _____، التقرير لوجه التقدير، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۵.
۸. ملاصدرا، اسرار الآیات و انوار البینات، تصحیح و تحقیق محمدعلی جاودان و سید محمدرضا احمدی بروجردی؛ باشراف استاد سیدمحمد خامنه‌ای، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، چ ۱، ۱۳۸۸.
۹. _____، الشواهد الربوبیه فی مناهج السلوکیه، تصحیح، تحقیق و مقدمه سیدمصطفی محقق داماد؛ باشراف استاد سیدمحمد خامنه‌ای، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، چ ۱، ۱۳۸۲.
۱۰. _____، مفاتیح الغیب، تصحیح و تحقیق و مقدمه نجفقلی حبیبی؛ باشراف استاد سیدمحمد خامنه‌ای، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، چ ۱، ۱۳۶۳.
۱۱. _____، اصول کافی، تصحیح و تحقیق و مقدمه رضا استادی؛ باشراف استاد سیدمحمد خامنه‌ای، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، چ ۱، ۱۳۸۴.
۱۲. _____، الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه، ج ۱، تصحیح و تحقیق غلامرضا اعوانی؛ باشراف استاد سیدمحمد خامنه‌ای، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، چ ۱، ۱۳۸۳.
۱۳. _____، الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه، ج ۳، تصحیح، تحقیق و مقدمه مقصود محمدی؛ باشراف استاد سیدمحمد خامنه‌ای، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، چ ۱، ۱۳۸۳.

۱۴. _____ ، *الحكمة المتعالية في الاسفار الاربعه*، ج ۸، تصحيح تحقيق و مقدمه على اكبر رشاد؛ باشراف استاد سيد محمد خامنه‌ای، تهران، بنياد حکمت اسلامي صدر، چ ۱، ۱۳۸۳.
۱۵. _____ ، *المبدأ و المعاد*، تصحيح، تحقيق و مقدمه محمد ذبيحي جعفر شاه‌نظري؛ باشراف استاد سيد محمد خامنه‌ای، تهران، بنياد حکمت اسلامي صدر، چ ۱، ۱۳۸۱.
۱۶. _____ ، *اللمعات المشرقية في فنون المنطقية*، تصحيح مشكاة‌الديني، تهران، انتشارات آگاه، چ ۱، ۱۳۶۲.
۱۷. _____ ، *رسالة العرشية*، تهران، انتشارات مولي، ۱۳۶۱.

شناخت عقلی و شهودی انسان نسبت به احد و احد نسبت به خود و غیر خود در فلسفه افلوپین

اسدالله حیدرپور کیانی*

چکیده

مقاله حاضر تحقیقی است در اینباره که براساس دیدگاه افلوپین آیا انسان میتواند شناخت برهانی و استدلالی از احد داشته باشد یا خیر؟ و آیا میتواند توصیف و بیانی از او ارائه بدهد یا خیر؟ همچنین آیا انسان قادر به شناخت شهودی و حضوری از احد هست یا خیر؟ احد نسبت به خود از چه نوع شناختی برخوردار است، شناخت عقلی برهانی یا شناخت عقلی شهودی؟ افلوپین بر این باور است که انسان قادر به تفکر نظری و شناخت عقلی استدلالی از احد نیست و بدین سبب نمیتواند توصیف و بیانی از او ارائه نماید ولی انسان در یک شرایط خاص قادر به شهود احد و دریافت حضوری او خواهد بود و بنحوی اتحاد با احد پیدا خواهد کرد. تفکر و اندیشه استدلالی که در ذات خود ملازم با کثرت است در احد ذاتاً بسیط و محض راه ندارد، از اینرو او بنحو شهودی خودآگاه است و چون مبدأ همه چیز است و همه چیز در او حضور دارند، بنحوی که از خود آگاه است از غیر خود نیز آگاه است.

۵۹

* دکترای فلسفه غرب مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران؛ a.heidarpour45@gmail.com

تاریخ تأیید: جلسه هیئت تحریریه ۹۲/۱۲/۶

تاریخ دریافت: ۹۲/۱۰/۲۱



سال چهارم، شماره سوم
زمستان ۱۳۹۲

کلیدواژه‌ها: افلوپتین، شناخت عقلی، شناخت شهودی، توصیف‌ناپذیری، بیان‌ناپذیری

* * *

مقدمه

از نظر افلاطون، احد یا مثال خیر فراسوی وجود^(۱)، غیرقابل شناخت عقلی و بیان‌ناپذیر است^(۲) و فهم صانع جهان نیز مشکل و توصیف او برای فهمیدن همه غیرممکن است.^(۳) اگرچه افلوپتین خود را پیرو افلاطون و احد خود را با احد رساله پارمنیدس و مثال خیر اعلی جمهوری یکی میدانند، اما برخی این تطبیق و تفسیر افلوپتین را قبول ندارند و احد افلوپتین را غیر از احد افلاطون میدانند.^(۴) افلوپتین با نظر ارسطو^(۵) مبنی بر یکی دانستن متعلق عشق نهایی و فعلیت محض با عقل محض موافق نیست و احد را برتر از عقل محض میدانند که به خود و غیر خود شناخت عقلی ندارد. بنظر ارسطو خدا که عقل محض است به بهترین متعلق که خودش است می‌اندیشد و در این اندیشیدن، عاقل و معقول یکی میشود، ولی افلوپتین اندیشیدن را مستلزم نقصان و دوگانگی فاعل و متعلق شناخت میدانند و این نوع اندیشیدن را با بساطت محض احد سازگار نمی‌بینند. برخی بر این باورند که از فیلون بعد، خدا بعنوان یک مفهوم ماورای فهم و توصیف‌ناپذیر در الهیات عقیده عمومی و فراگیر گردیده و قبول عام یافته است.^(۶) فیلون معتقد است که ما فقط از وجود خدا بجهت اینکه او علت جهان و موجودات است آگاهی داریم ولی از ذات او شناختی نداریم و در نتیجه نمیتوانیم نامی به او بدهیم. وی خدا را غیرقابل شناخت، غیرقابل توصیف و غیرقابل نامگذاری میدانند. فیلون با چنین اعتقادی نسبت به خدا، این سؤال را طرح نموده است که چگونه ما میتوانیم از خدا صحبت کنیم و اوصاف و نسبت‌های موجود در کتب مقدس را توجیه کنیم.^(۷) نسبت‌های موجود در متون دینی نمیتوانند از حدودی باشند که معمولاً سازنده اسنادند، چون این اوصاف از عوارض، اجناس و انواع نیستند.^(۸) قبل از افلوپتین، آلبینوس نیز به وصف‌ناپذیری خدا معتقد بود و همانند ارسطو او را غیرمتحرک ولی برخلاف ارسطو او را غیرمحرک مینامید که از طریق عقل در جهان عمل میکند و باور داشت که خدا جنس، نوع و فصل نیست. از اینرو در پی یافتن راه‌هایی برای آگاهی و داشتن تصور از خدا بود. در نظام

فکری نومنیوس^(۹) اصل نخستین هم عقل محض است و هم موجود مطلق و بسیط که مستقیماً در ایجاد جهان دخالت نمیکند و فقط به خود می‌اندیشد. بنظر وی دمیورژ یا صانع خالق جهان است. در نوشتار حاضر به این مطلب پرداخته میشود که افلوطین با توجه به چنین زمینه‌یی از بحث شناخت و توصیف احد در میان پیشینیان خود چه نظری در اینباره دارد. آیا وی اصل نخستین نظام عالم را شناخت‌پذیر میداند و برای انسان، قدرت در توصیف و بیان آن قائل است یا اینکه وی برای انسان آنچنان قدرت عقلی و استدلالی قائل نیست که بتواند به این طریق، شناختی از او بدست آورد و آنگاه آن را توصیف و بیان نماید؟ بعبارت دیگر، انسان نسبت به احد؟ قادر به چه نوع شناختی است و از داشتن چه نوع شناختی ناتوان است؟ احد نسبت به خود و غیر خود از چه نوع شناختی برخوردار است و عاری چه نوع شناختی است؟

فهم‌ناپذیری، توصیف‌ناپذیری و بیان‌ناپذیری احد

افلوطین در مورد شناخت انسان از احد قائل به شناخت‌ناپذیری عقلی، وصف‌ناپذیری و بیان‌ناپذیری است. وی در تثبیت این ادعا از دلایل زیر استفاده میکند:

۱. احد فراسوی همه چیزها و برتر از عقل و هستی است. او هیچیک از موجودات نیست بلکه مبدأ همه چیز است، بنابراین او چیزی نیست تا بتوان نسبت به او تعقلی داشت و توصیفش نمود.^(۱۰) احد چیزی نیست. او حتی هستی هم نیست، چون هستی دارای صورت و شکلی است که احد آن را حتی بصورت معقول ندارد. بنظر افلوطین هرچه هستی است در قالب شکل و صورت ظاهر میشود، آنهم نه شکل خاص بلکه تمامی شکل بنحوی که هیچ شکل و صورتی خارج از هستی نباشد. در نتیجه احد شکل ندارد تا هستی باشد. بدین سبب نه چیزی است و نه دارای کم، کیف، عقل و روح است. نه ساکن است و نه متحرک. نه در مکان قرار دارد و نه در زمان. این اوصاف مربوط به اموری هستند که دارای هستیند و احد هستی نیست. هیچ اصطلاح و سخنی را نمیتوان درباره او یافت. همه صفات حتی عالیترین آنها همه بعد از او هستند.^(۱۱) او فراسوی هستی است که نه مطابق محدود دارد و نه اسم مشخص. چون هر اسمی دارای مدلول خاصی خواهد بود. اصطلاح «فراسوی هستی و عقل» نیز اسم اصل نخستین نخواهد بود بلکه دلالت بر این معنای سلبی دارد که احد هستی نیست. چه اگر هستی باشد، دارای

۶۱



حدّ و خود محتاج اصل دیگری خواهد بود. بنابراین، بدین سبب که احد چیزی نیست، در کمند قوای برهانی و استدلالی در نمی‌آید و برای انسان شناختنی نخواهد بود تا بتواند توصیفی از آن ارائه بدهد.^(۱۲)

۲. متعلق شناخت و تعقل باید امر محدود و متعین باشد تا قوای ادراکی محدود انسان قادر به شناخت آن باشد و چون احد دارای شکل و صورت نیست، بنابراین نامحدود است و در نتیجه عقل انسانی محدود قادر به شناخت امر نامحدود نخواهد بود و طبیعی است آنچه شناختنی نباشد خبری از آن در دست نیست تا آن را بتوان توصیف و بیان نمود. احد چون محدودیتی ندارد بهمین جهت گفته‌اند^(۱۳) او بنحوی که بقیه موجودات دارای ذاتند، ذات ندارد. ذات او جدا و متمایز از وجودش نیست، از اینرو قابل توصیف مفهومی نیست.

۳. احد چون بسیط محض است و هیچ جنبه کثرت در او وجود ندارد، از اینرو نمیتوان هیچ شناخت عقلی از او در قالب مفاهیم بدست داد و در نتیجه نمیتوان هیچ خبر و توصیفی از او داشت.^(۱۴)

مسئله عدم قدرت بر شناخت و سخن گفتن از احد و در مقابل، اشتیاق به آگاهی از او و سخن گفتن درباره او بحث قابل توجه در اندیشه افلوطین است. بظاهر این بحث متعارض مینماید، از یکطرف ما قادر نیستیم که شناختی از او در قالب موضوع و محمول منطقی بدست آوریم و سخنی بگوییم و از طرف دیگر برای ما این توان نیست که درباره او تأمل و تفکر نداشته باشیم و سخنی نگوییم. اشتیاق نفس به حیات و عقل از آنروست که آن دو پرتوی از احد خیرند و احد خیر متعلق حقیقی و نهایی اشتیاق نفس است. آنگاه که روشنائی گرم‌کننده‌ی از احد می‌آید و بر نفس میتابد، نفس بیدار میشود و نیرو مییابد و بکمک یادآوری بسوی او حرکت میکند و در این راه باز نمی‌ایستد.^(۱۵)

افلوطین درباره این مسئله چنین مینویسد:

۶۲

بدون تردید درباره او سخن میگوییم ولی آنچه میگوییم او نیست. ما معرفت و تعقلی از او نداریم.^(۱۶) اینکه او را در شناسایی خود نداریم آیا به این معناست که به هیچ وجهی او را نداریم؟ اما ما - او را بنحوی داریم که - قادریم درباره او، نه از خود او، حرف بزنیم.^(۱۷)



باید بین اندیشیدن و سخن گفتن «درباره احد»^(۱) و کسب معرفت و سخن گفتن از «احد»^(۲) تمایز قائل شد. اندیشیدن و سخن گفتن «درباره احد» برای انسان فیلسوف اجتناب‌ناپذیر است ولی نسبت به خود «احد» خارج از توانایی عقل و نفس انسان است و اصل تناقض در مورد آن رعایت نمی‌گردد، زیرا چیزی به او نمیتوان اسناد داد؛ حتی همین معنا نیز خود متعارض است. هر دو قضیه متناقض بجهت خودتعارضی برای «احد» درست ولی «درباره احد» نادرست است، هر چند از نقطه نظر تفکر استدلالی یعنی بطلان تناقض ممکن نیست که هر دو قضیه نسبت به احد درست یا نادرست باشد.^(۱۸)

افلوپتین در قسمت دیگر از *انئادها* به این سؤال می‌پردازد که با فرض عدم شناخت از خدا چگونه ما درباره او صحبت می‌کنیم؟ و او را علت و مبدأ همه چیز مینامیم؟ پاسخ افلوپتین به این سؤال در این قسمت از *انئادها* در واقع تفسیر جمله پیش گفته اوست. وی در پاسخ می‌گوید: ما از احد صحبت نمی‌کنیم، ما از تجارب و احساس خودمان در هنگام نزدیکی و دوری با او سخن می‌گوییم، از تفسیر و بیان تجارب و احساس خودمان، از حضور احد در خودمان و نیز از حضور احد در اشیاء بعنوان ظهورات احد یاد می‌کنیم. آنگاه که از او صحبت می‌کنیم در واقع از خود صحبت می‌کنیم و نظر به چیزهای داریم که پس از او هستند. وقتی از او بعنوان علت همه چیز یاد می‌کنیم، در واقع از او چیزی نمی‌گوییم و علت بودن را بعنوان صفتی برای او بکار نمی‌بریم بلکه صفت عرضی خود را بیان می‌کنیم. با این نسبت به احد می‌خواهیم بگوییم ما از او چیزی داریم و وابسته به او هستیم.^(۱۹) ما در واقع نه از «خود او» بلکه «درباره او» صحبت می‌کنیم. تنها سخنی که میتوان گفت این است که او در فراسوی همه چیزها و در فراسوی عقل است. اما این سخن نیز نامی برای مبدأ نخستین نیست بلکه حکایت از این میکند که او هیچیک از چیزها نیست و با این جملات فقط در میان خودمان به او اشاره می‌کنیم و از آنها برای تبادل افکار و گفتگو استفاده مینماییم.^(۲۰) فراسوی هستی بودن احد، نامی برای احد نیست بلکه بر این معنا دلالت دارد که او «این» یعنی یک موجود دارای شکل و صورت خاص نیست. بنابراین این عنوان و همینطور سایر عناوین به هیچ معنا دلالت بر خود احد ندارند و محیط بر معنای او و مبین مفهوم او نیستند.^(۲۱) افلوپتین تصریح میکند که

۶۳

1. speaking about the One and knowledge about the One.
2. speaking the One and knowledge the One.



حتی در مورد احد نمیتوانیم بگوییم «است» چون احد به «است» نیاز ندارد و ما فقط برای اشاره به ذات او این اصطلاح را بکار میبریم. همینطور هنگامی که میگوییم او عین «نیک» است، منظور بیان نام یا صفتی از او نیست بلکه میگوییم او خود خویش است.^(۲۲) بنظر افلوطین اگر بخواهیم دقیق سخن بگوییم حتی حق نداریم احد را «او» بنامیم.^(۲۳) باعتقاد وی سزاوارترین نامی که نه برای بیان هویت او بلکه برای اشاره به او و تبادل گفتار درباره او مناسب است، کلمه «احد» است، اما نه بدینمعنا که چیزی وجود دارد که واحد است بلکه منظور واحد حقیقی نه واحد عددی است.^(۲۴)

وقتی علت بودن را به «احد» نسبت میدهیم درواقع «درباره احد» سخن میگوییم و «درباره احد» سخن گفتن یعنی ما و همه موجودات وابسته به او هستیم و این تجربه وابستگی خود را توصیف میکنیم. وقتی از احد سخن میگوییم، در حقیقت براساس موجوداتی که بعد از احد هستند صحبت میکنیم. سخن از «احد» سخن «درباره احد» است و سخن «درباره احد» سخن از خودمان و جنبه‌های دیگر جهان است که مبین وابستگی، نقص و نیاز به امر برتر است.^(۲۵)

برخی در تفسیر نظر افلوطین مبنی بر اینکه نمیتوان اوصافی را به «احد» نسبت داد ولی «درباره احد» میتوان سخن گفت، بر جنبه بساطت محض احد تأکید نموده‌اند و بر این اعتقادند که ویژگیهای احد اگر دلالت بر تمایز واقعی با احد داشته باشد با بساطت احد ناسازگار خواهد بود، ازاینرو قابل اسناد به احد نیست ولی اگر صرفاً تمایز مفهومی باشد، اسناد اوصاف به احد منجر به ترکیب نخواهد شد. تقابل بین سخن گفتن از «احد» و سخن گفتن «درباره احد» اساساً همان تقابل بین اسناد ثبوتی و اسناد سلبی است که در اسناد ثبوتی بخاطر اینکه منجر به ترکیب در احد میشود، این اسناد غیرمجاز است و در دومی که اسناد بصورت سلبی و درباره احد است مجاز میباشد.^(۲۶)

همه دشواری در شناخت احد از این امر برمیخیزد که نوع اندیشیدن ما نسبت به او بدانسان که در مورد سایر اشیاء و موضوعات اندیشه میکنیم و به ماهیت آنها پی میبریم، نیست. اندیشه عقلی درباره احد رهگشا نیست. بنابراین همانطوری که افلاطون معتقد بود «احد نه قابل شناختن است و نه به احساس و تصور درمی‌آید، نه نامی دارد و نه چیزی میتوان درباره او گفت».^(۲۷) گفتن و نوشتن درباره او تنها بجهت تعلیم و هدایت دیگران برای رسیدن به شناخت برتر که همان شهود و حضور

۶۴



نزد احد است، صورت میگیرد. گفتن و نوشتن ابزار و آغاز راهی است برای کسی که میخواهد به دیدن و نظاره احد بپردازد.^(۳۸) افلوپین استفاده از اوصاف موجودات مرکب برای توصیف احد را ناکافی میدانند ولی استفاده از آنها را از روی اضطرار جایز می‌شمارد و بر این اعتقاد است که در کاربرد هر اصطلاح و وصفی باید معنای تقریبی آن را فهمید و برای احد بکاربرد.^(۳۹)

افلوپین در عبارتی میگوید: هر سؤالی پرسیم خارج از ذات، عرض، علت و یا وجود یک چیز نیست و هیچیک از این چهار سؤال درباره احد درست نیست. سؤال از وجود احد صحیح نیست، زیرا او علت و اصل وجود همه موجودات است. او دارای علت نیست، زیرا مبدأ همه چیز است و فراسوی او علتی نیست. همینطور او عاری از اعراض است و ماهیتش برای ما شناختنی نیست.^(۳۰) و^(۳۱)

با توجه به این توضیحات روشن میگردد که بین عقیده افلوپین مبنی بر اینکه احد بسیط محض، برتر از عقل و هستی، خیر محض و مبدأ نخستین همه اشیاء است، با این ادعای وی که ما هیچ شناخت عقلی از احد نداریم، تهافتی وجود ندارد. زیرا آنگاه که وی نفی هر نحو شناخت عقلی میکند، منظور شناخت عقلی و استدلالی از «خود احد» است ولی آنگاه که اوصافی به احد نسبت میدهد، این اوصاف در واقع «درباره احد» است. نسبتهایی که «درباره احد» ذکر میشود از طریق سلب اوصاف و تشبیه او به موجودات صورت میگیرد که گرچه در ظاهر شناخت و سخن از خود «احد» است ولی در واقع «درباره احد» است نه خود «احد».

داندز در ضمیمه شماره یک ترجمه *اصول الهیات* پروکلس بنقل از ادوارد نوردن مینویسد: اصطلاح «خدای ناشناخته»^۱ و عقیده برخاسته از آن یک اصطلاح و نظریه یونانی نیست و در هیچیک از نویسندگان فرهنگ هلنیستی این عبارت بکار نرفته است. اگر این ادعا درست باشد، نظریه نوافلاطونی شناخت‌ناپذیری خدا، یک نمونه روشن از تأثیر مشرق زمین بر نوافلاطونیا خواهد بود. داندز در بررسی این نظر میگوید: افلوپین در *انتادهما* هیچگاه این اصطلاح را بکار نبرده است، هر چند عبارت نزدیک^(۳۲) به آن را بمعنای «شناخت»^۲ و «شناختن»^۳ استفاده کرده است.

۶۵

1. *γνωστος θεος*, (The Unknown God)
2. *γνωστον*
3. *γνωστω*



حیدرپور کیانی / شناخت عقلی و شهودی انسان نسبت به احد واحد نسبت به خود و غیر خود در فلسفه افلوپین

همانطوری که ادوارد نوردن میگوید این اصطلاح اغلب در آثار گنوسیها یافت میشود. از آنجا که افلوپین از عقاید گنوسیها بویژه درباره جهان، خالق آن، وجود شر و نقش ایده‌های معقول آگاه بوده و تمامی رساله نهم از *نئاد دوم* را به تبیین و انتقاد از آن عقاید اختصاص داده، ممکن است نظریه خدای ناشناخته را مستقیماً و یا از طریق نومنیوس یا فیلون از فرقه گنوسیسم دریافت کرده باشد. ولی افلوپین درباره این نظریه به دو عبارت در آثار افلاطون ارجاع داده است: الف) قسمت ۱۴۲ رساله پارمنیدس «احد (که وجود ندارد) نه نامی دارد و نه میتوان از او سخن گفت و نه قابل شناخت، احساس و باور است». نه تنها افلوپین بلکه نوفیثاغوریان قرن اول میلادی و حتی احتمالاً آکادمی قدیم نیز عبارات این قسمت از رساله را مخصوص به احد میدانستند که در آن داشتن شناخت و تصور و ارائه بیان از او نفی شده است. ب) متن دیگر نامه هفتم شماره ۳۴۱-ه است که در آن افلاطون میگوید: «من تا کنون هیچ نوشته‌یی درباره مسائل اصلی فلسفه خود ارائه نکرده‌ام و در آینده هم ارائه نخواهد شد. چون برخلاف سایر علوم، طریقی برای بیان نمودن و به لفظ در آوردن مطالب اصلی فلسفه وجود ندارد.» افلوپین به مضمون این دو عبارت در ابتدای فصل چهار از رساله *نئاد شش* اشاره دارد و متن دوم را بر احد تطبیق نموده است. بر این اساس، عقیده دادز این است که نمیتوان پذیرش این نظریه توسط افلوپین را متأثر از گنوسیها دانست.^(۳۳)

مسئله قابل توجه دیگر این است که اصطلاح «ناشناخته»^۱ نسبت به خدا دارای معانی متعددی است و باید مشخص کرد که کدام معنا مورد نظر گنوسیها و کدام مورد نظر نوافلاطونیها بویژه افلوپین بوده است. این معانی عبارتند از: (۱) خدا بجهت بینامی ناشناخته است. (۲) خدا بدلیل محدودیتهای ذاتی قوای شناختی انسان در دسترس آگاهی انسان قرار نمیگیرد. (۳) خدا برای همه کسانی که از «الهام خاصی»^۲ برخوردار نیستند و در این زمینه تازه واردند ناشناخته است. (۴) گرچه ذات خدا ناشناخته و شناخت‌ناپذیر است ولی بصورت جزئی از طریق مراجعه به آثارش و نیز از طریق تشبیه با سایر علل فهم‌پذیر است. (۵) با مراجعه به ویژگیهای اثباتی خدا، او برای ما ناشناخته باقی میماند ولی با ملاحظه اوصاف سلبی او قابل فهم خواهد بود.

۶۶

1. *γνωστος*

2. special revelation

۶) خدا فقط در «وحدت» عرفانی^۱ (نظاره سالک اتحاد نفس خود با احد) قابل دسترسی است که این نوع شناخت قابل بیان نیست. از این شش معنا، معنای دوم همان شک‌گرایی یونانی است که در گفتار پروتاگوراس درباره‌ی خدایان بیان شده است و هیچ مفهوم شرقی یا عرفانی درباره‌ی این جریان یونانی وجود ندارد. معنای اول کاملاً بی‌ارتباط به بقیه معانی است. چهار نظریه دیگر با اعتقاد به تعالی الهی، در واقع چهار روش متفاوت فرار از شک‌گرایی است. از این روشها، روش سوم، شیوه شرقی است و عاری بودن مکتب افلوپتینی از این معنای سوم، آن را نه بعنوان دین بلکه بعنوان فلسفه نمودار میکند. اما سه طریق اخیر (تشبیه، سلب و وحدت عرفانی یا خلسه)^۲ از راههای شناخت خداست که قبل از افلوپتین بخشی از سنت افلاطونی بود و در *نئادهای افلوپتین* بیان گردیده است. آلبینیوس، افلوپتین و پروکلس طریق تشبیه را به تمثیل خورشید در جمهوری (۵۰۷-۵۰۹) و طریق خلسه و جذب را به آموزه دیوتیما در رساله مهمانی و به جرقه یکباره مشتعل یافته نامه هفتم شماره ۳۴۱ افلاطون مرتبط میکنند. افلوپتین روش سلب را نه به افلاطون بلکه به نوفیثاغوریان ارجاع میدهد. ولی دادز میگوید: اینکه قبل از پروکلس در تفسیر قضیه اول پارمنیدس، نوفیثاغوریان به روش سلب دست یافته باشند، بعید است. ولی روش سلبی، اوج منطقی دیالکتیک نزولی افلاطون است و دلیلی نیست که ما این روش را به مشرق زمین نسبت بدهیم. اما دو روش تشبیه و شهود، سنت خاص افلاطونی نیستند. نظریه شناخت خدا از طریق آثار، نظریه‌ی معمولی از تفکر هلنیستی متأخر است. دادز در پایان این بحث میگوید: یافتن ریشه و خاستگاه واحد برای چنین نظریات مبهم و مشوش کاری بیفایده است. چنین سنتی که افلوپتین از افلاطونیهای میانه و از مردانی چون نومینیوس به ارث برده است، در همبستگی با متون و سنت افلاطونی است. در این سنت است که این باورها بنیاد فلسفی مییابند. شناخت خدا از طریق تشبیه، تنها آنگاه معتبر است که جهان جسمانی تصویر خدایان معقول باشد و روش وحدت عرفانی و خلسه زمانی معنادار است که فرد در کنه ذاتش و بعبارتی در نهانترین ژرفای وجودش توانایی اتحاد با خدا را داشته باشد. بنظر دادز استخراج و ریشه‌یابی احد شناخت‌ناپذیر نوافلاطونیها از خدایان ناشناخته گنوسیها و

۶۷

1. unio mystica
2. ecstasy



سال چهارم، شماره سوم
زمستان ۱۳۹۲
صفحات ۵۹-۷۶

حیدرپور کیانی / شناخت عقلی و شهودی انسان نسبت به احد واحد نسبت به خود و غیر خود در فلسفه افلوپتین

جذبۀ افلوپین از جذبۀ فیلون، فریب خوردن از کلمات و ارتکاب اشتباه رایج استنتاج وحدت در اندیشه از وحدت در لفظ است. از اینرو نباید لزوماً از بکارگیری الفاظ یکسان در نظامهای فکری مختلف، معنای واحدی انتظار داشت. نظریه افلوپینی و دیگران هرچند بمنظور راهکاری برای مشکلات یکسانی است ولی راهحلهای آنها یکی نیستند.^(۳۴)

در بحث شناخت عقلی که گفته شد شناخت «درباره احد» است نه «خود احد»، این شناخت به چهار طریق ممکن است و افلوپین، علاوه بر اینکه به هر کدام جداگانه در جاهای متعدد از *انئادها* اشاره نموده، در فصل ۳۶ رساله ۷ / *انئاد* ۶ به هر چهار روش اشاره کرده است:^(۳۵) (۱) شناخت سلبی (۲) شناخت تشبیهی (۳) شناخت از طریق موجوداتی که بعد از احد قرار دارند. (۴) شناخت صعودی. این چهار روش را روشهای الهیات عقلی و سنتی در سنت افلاطونی مینامند.^(۳۶)

افلوپین روش انتزاع را به اسناد و توصیف احد به آنچه نیست نه به آنچه هست، معنا میکند^(۳۷) و انتزاع به این معنا همان روش سلب است. ارسطو نیز واژه سلب را بعنوان کیف قضیه بکار برده است که در آن محمول از موضوع سلب میگردد ولی این اصطلاح با اصطلاح «فقدان»^۱ یعنی ملکه و عدم ملکه در ارسطو از یکدیگر متفاوت است.

روش دوم در فهم و سخن گفتن از احد، همان تشبیه شناخت وجود مثال خیر به خورشید در رساله جمهوری (۵۰۸-۵۰۹) است. افلوپین نیز در *انئاد* (۶.۷.۳۶) با استفاده از تشبیه معقولات ناشی از احد به اشیاء محسوس موجود از نور خورشید به شناخت وجود احد دست مییابد و همانند افلاطون میگوید: همچنانکه خورشید هم علت پیدایی چیزهای محسوس و هم علت دیده شدن آنهاست و در عین حال نه خودش نیروی باصره است و نه اشیاء محسوس، ذات نیک نیز علت جوهر و عقل و علت دریافته شدن آنهاست و در عین حال خودش نه هستی است و نه عقل.^(۳۸)

روش سوم فهم و شناخت خدا که همان روش صعودی در افلوپین است، مستخرج از رساله *مهمانی*^(۳۹) افلاطون است. آلبینیوس با تأثیر از رساله *مهمانی*، معتقد است بهمره نظاره مراتب صعودی زیبایی و رسیدن به مثال زیبایی، انسان مفهومی از احد متناسب با جایگاه رفیعش در ذهن خود میسازد. افلوپین در توصیف

1- στερησις (= privation)

سالکین این روش میگوید: اینان که عشق به حرکت استعداد فطریشان است، همینکه چشمشان به زیبایی می‌افتد، اشتیاق به تولید سراپای وجودشان را فرامیگیرد و به درد زایش گرفتار میگردند ولی زیبایی تن آنها را قانع نمیکند و نفس آنها بسوی امور با ارزشتر پر میکشد و به زیبایی نفس، فضیلت، علم، عدالت و آداب و رسوم روی می‌آورد، ولی باز نفس انسانی آرامش ندارد و در این مرحله نمی‌ایستد و فراتر میرود و به سرچشمه زیبایی میرسد و از آنجا به مبدأ نخستین که زیبایی او از خودش است میرسد.^(۴۰)

شناخت عقلی از طریق موجودات درباره احد به این است که افلوطین چون میبیند موجودات محسوس و معقول دارای ترکیب، کثرت، عدم استقلال، نقصان و نیازمندی هستند و چون چنین موجوداتی وجود دارند، پس باید مبدأ نخستینی باشد که هیچ نحو کثرتی در او نباشد و بینیا از غیر باشد و غنای ذاتی داشته باشد. افلوطین معرفت حاصله از این چهار روش را معرفت علمی میدانند که مقدمه برای رسیدن به حضور^۱ و شهود احد است. معرفت علمی ما را بسوی خدا هدایت میکند و در ما ایجاد تحریک و شوق مینماید تا از این معرفت به معرفت شهودی برسیم.^(۴۱) معرفت شهودی از معرفت علمی برتر است.^(۴۲) (بررسی بیشتر این چهار روش در این مقال نمیگنجد).

معرفت شهودی انسان از احد

بنظر افلوطین، عقل دارای دو نیروست: با یک نیرو به تفکر و اندیشه میپردازد و به آنچه در خود دارد یعنی به مُثل مینگرد و به معرفت حصولی نایل میگردد ولی با نیروی دیگر به آنچه برتر از عقل است یعنی به احد از طریق شهود دست مییابد. دیدن اول، دیدن عقل متفکر و دیدن دوم، دیدن عقل عاشق است که مست نکتار گردیده و مستی ناشی از دیدن شهودی برای او برتر از هوشیاری و اندیشیدن است.^(۴۳) عقل عاشق دیدن و شهود محض^۲ است که متعلق ندارد، چون احد چیزی نیست تا متعلق عقل عاشق باشد. شهود محض یک نوع تماس، برخورد و تأثیر است

1. Θε'α, vision

2. vision sans objet



که عقل عاشق در زمان صدور^(۴۴) از خیر اعلی آن را تجربه نموده است.^(۴۵) معرفت عقل عاشق، معرفت حضوری، کشف معنوی و طریق عرفانی است. بطور کلی در نظام فکری افلوطین براساس دو نیروی عقل سخن از دو روش است: یکی روش الهیات عقلی انتزاع و صعود است و دیگری روش تجربه معنوی و عرفانی است که هر دو بصورت موازی به احد ختم میشوند. در اولی گذشتن و فراتر رفتن از صور و در دومی دوری جستن و چشمپوشی از همه صور است. اولی انتزاع و سلب صور و دومی ریاضت عرفانی در کنار زدن همه صور است. روش تجربه معنوی نفس مفهومی نیست که نفس از ایده‌ها گذر کرده و به مراحل بالاتر دست یابد. در این روش، نفس عملاً همه اشیاء و صور عقلی و حتی عقل را از خود دور میکند و پیوسته خود را به خیر برتر نزدیک مینماید. در این روش، سخن از انتزاع و سلب مفهومی احد و صعود به معنایی که در هیچ لفظی نگنجد نیست، بلکه آزادی و رهایی خارجی از هر چه غیر احد برای رسیدن به احد است.^(۴۶)

باور اصلی افلوطین درباره معرفت از احد این است که با گوش نمیتوان او را دریافت و با شنیدن نمیتوان چیزی از او فهمید بلکه اگر اصلاً برخوردی با او امکانپذیر باشد، از طریق دیدن است، اما نه دیدنی که شکل و صورت ببیند.^(۴۷) افلوطین میگوید: در او از طریق چیز دیگر نظاره نکن، زیرا در این حالت فقط اثری از او خواهی یافت نه خود او را.^(۴۸) وی در پاسخ این سؤال که اگر احد برتر از عقل و هستی است، چگونه میتوان او را دریافت؟ بر این نظر است که در ما چیزی از اوست و آنچه در ماست با او شباهت دارد و بطور کلی هیچ چیزی نیست که احد در او نباشد، ازاینرو در هر جا میتوانید او را دریابید.^(۴۹) در واقع افلوطین معرفت شهودی از احد را با نظریه حضور توضیح میدهد و بر این باور است که آنچه موجب جدایی اشیاء معقول از یکدیگر میگردد، وجود غیریت و اختلاف در میانشان است و الا

۷. هریک برای دیگری حاضر خواهند بود. خیر اعلی متضمن هیچ غیریتی نیست، ازاینرو همیشه با ماست ولی ما هنگامی با او هستیم که غیریتی در ما نباشد. ما همیشه در گرداگرد او هستیم ولی همیشه در او نمینگریم.^(۵۰)

در نظام فکری افلوطین، انسان نسبت به بسیط مطلق، هیچ شناخت عقلی ندارد، فقط برخورد و نظاره است و در لحظه برخورد هیچ توانی برای اندیشیدن و سخن

گفتن از او نیست و اندیشیدن درباره او پس از این برخورد صورت میگیرد. در لحظه برخورد و نظاره نفس آکنده از نور است، اما نه نوری که بوسیله آن، احد دیده شود. احد خود نور است و این نور و درخشش است که مبدأ مابعد خود میگردد.^(۵۱) برای صعود بسوی او و نظاره‌اش باید هر نوع تعین را از او سلب نمود و او را از هر نوع دویی عاری کرد. هیچگاه نباید در این اندیشه بود که چیزی به او بیفزایید. با افزودن چیزی، او را کاهش داده و محدود ساخته‌اید. او برتر از هر چیزی است. اگر انسان بخواهد از اصل نخستین نور یابد و به او نزدیک شود، باید او را از هر نقش و صورتی دور نگه دارد و خود را نیز از امور بیرونی پیراسته نماید؛ همانند ماده که اگر بخواهد نقش همه چیز را بگیرد، باید از هر نقشی آزاد باشد و همانند انسان آنگاه میتواند در مورد چیزی بدرستی بیندیشد که ذهن خود را از توجه به بقیه امور بازدارد. انسان برای دریافت و نظاره احد بایستی به درون خود رو کند و از هر چه امر بیرونی است چشم بپوشد و بعبارتی برای نظاره او باید از غیر او دست کشید و آنگاه به بارگاه او ره یافت تا این آمادگی نباشد دریافت او ممکن نیست. او برای کسی که استعداد دریافت او را ندارد حاضر نیست. افلوطین در تأیید این آمادگی بنقل از دیگران این معنا را نقل میکند که او برای هیچکس در بیرون نیست بلکه در همه است بی‌آنکه بدانند و این انسانها هستند که از او میگریزند و بعبارتی درستتر، از خود میگریزند و چون خود را گم کرده‌اند نمیتوانند دیگری را بجویند^(۵۲) نفس انسانی آنگاه آکنده از اشتیاق رسیدن به احد میشود که هر صورت حتی صورت معقول را از خود دور سازد نفس باید بکلی از هر چیز خالی گردد تا بتواند با او برخورد نماید. مبدأ نخستین هنگامی سعادت بهره‌وری از خود را به انسان میدهد که نفس از هر چه غیر او چشم بپوشد و خود را تا آن حدّ که ممکن است همانند او بیاراید آنگاه او را در خود خواهد یافت و درمییابد که چگونه با او یگانه شده است. بنابراین، وحدت عرفانی انسان با احد هنگامی ممکن است که نفس شبیه احد گردد.^(۵۳)

۷۱

افلوطین در بیان دیگر، دریافت و شهود احد را این چنین گزارش میکند که ما همیشه در گرداگرد او هستیم ولی همواره در او نمینگریم و متوجه او نیستیم. آنگاه که به خود آییم و خود را برآمده از او بدانیم و رو سوی او نماییم آرامش بر ما مستولی میگردد و او را درمییابیم و همچون گروهی از مجذوبان حلقه‌یی به گرد او

حیدرپور کیانی / شناخت عقلی و شهودی انسان نسبت به احد واحد نسبت به خود و غیر خود در فلسفه افلوطین



میسازیم بنابراین ما از او بریده و جدا نیستیم مانند گروهی از خوانندگانیم که به دور رهبر گروه حلقه زده‌ایم ولی گاهگاه سر به عقب برمیگردانیم و به بیرون مینگریم و در آن حال به اشتباه می‌افتیم و غلط می‌خوانیم ولی همینکه توجه خود را دوباره معطوف رهبر گروه نماییم درست خواهیم خواند.^(۵۴) براساس ترتیب و چینش موجود رساله‌ها، افلوپین در آخرین جمله کتاب خود این چنین می‌گوید: چنین است زندگی خدایان و آدمیان خدایی: آزادی از زنجیرهای زمینی، زندگی عاری از شهوات این جهانی و گریز در حال تنهایی بسوی احد.

افلاطون نیز به این روش عرفانی در رساله *فایدروس* باور داشت و بر این عقیده بود که نفس هر انسانی ضرورتاً خود حقیقت را قبل از اینکه در کالبد انسانی قرار بگیرد در عالم معقول مشاهده کرده است ولی یادآوری آن حقیقت در زندگی زمینی برای هر نفسی آسان نیست و کسانی که قادر به این یادآوری هستند بسیار اندکند و آنگاه که این گروه اندک در این عالم خاکی نقش و تصویری از حقیقت آن عالم ببینند چنان مجذوب و مشتاق میگردند که عنان اختیار از دست میدهند.^(۵۵) ارسطو نیز میگوید زندگی خدا که همان عقل الهی است بهترین گونه زندگی است که ما تنها اندک زمانی از آن برخورداریم.^(۵۶) وی در *اخلاق نیکوماخوس* میگوید: انسانی که قوه تعقل خود را بکار اندازد و آن را تقویت و بر طبق آن عمل نماید در بهترین وضعیت نسبت به عقل قرار دارد و نیز بنظر میرسد که از همه چیز به خدایان (خدا) نزدیکتر شده است.^(۵۷) همچنین وی معتقد است که اصول و مبادی وجود دارند که از طریق حکمت عملی، نظری و هنر قابل دریافت نیست، ازاینرو فقط وجود عقل شهودی است که میتواند ابزار شناخت این امور گردد.^(۵۸)

شناخت عقلی و شهودی احد

افلوپین به دلایل زیر می‌گوید که احد حتی نسبت به خود نیز شناخت عقلی و برهانی و بعبارتی علم حصولی ندارد. او بصورت برهانی و عقلی نه نسبت به خود می‌اندیشد و نه نسبت به غیر خود. زیرا:
اولاً، شناخت عقلی حتی در جایی که فاعل و متعلق شناخت در مصداق یکی باشد، نیازمند دو جهت فاعل شناسا و متعلق شناخت است. بدین ترتیب خودآگاهی

۷۲



در واقع آگاهی از کثرت خواهد بود و این با بساطت محض احد منافات دارد.^(۵۹) ثانیاً، او از هر حیث کامل است و هیچ جهت نقصی در او راه ندارد تا بخواهد آن را برطرف نماید. بدین سبب او قائم و خودبسند و در نتیجه در خود ساکن و ثابت است ولی اندیشیدن نیازمند حرکت برای رسیدن به کمال است.^(۶۰) در واقع شناسایی نوعی خواستن است، همانند یافتن برای کسی که جستجو میکند؛ اما آنچه مطلقاً غیر از همه چیز است بدنبال یافتن چیزی درباره خود نمیگردد بلکه در خود ثابت و ساکن است.^(۶۱) ثالثاً، شناخت به چیزی تعلق میگیرد ولی احد چیزی یعنی موجودی نیست، بلکه مبدأ همه چیزهاست. او ورای شناسایی و برتر از شناسایی است. رابعاً، اندیشیدن تحقق و فعلیت است و عقل از این اندیشیدن نخستین فعلیت را دریافت نموده است. فعلیت نیازمند علتی است که خود فعلیت نباشد بلکه برتر از آن باشد. ازاینرو اگر احد به خود بیندیشد، نیازمند علتی خواهد بود که به او فعلیت بدهد، در حالی که او برتر از فعلیت است.^(۶۲) اعتقاد به اندیشیدن و هر نوع شناخت برای مبدأ نخستین با بینمندی او منافات خواهد داشت. هر نوع دوگانگی و نیاز را باید از او سلب نمود. او بدون اندیشیدن کامل است.^(۶۳) بنابراین فراسوی هستی و عقل بودن احد دلالت بر این معنا دارد که او نه تنها متعلق تعقل قرار نمیگیرد و از دسترس شناخت عقلی و علم حصولی پنهان است، بلکه فاعل تعقل نیز واقع نمیشود. او حتی به این نحو شناخت خودآگاه هم نیست.

عقیده افلوطین در مورد شناخت شهودی احد از خود این است که او خود را بیواسطه درمییابد و این دریافت مستقیم بسیط است و اندیشیدن نیست. او با عمل شهودی خود را مییابد. علم احد به خود علم حضوری و این علم عین ذات اوست.^(۶۴) احد که معقول عقل است و عقل با تعقل احد از حالت بی‌تعیینی خارج گردید (و در واقع چون تحقق عقل به اندیشیدن است و اندیشیدن موضوع اندیشه می‌خواهد که قبل از عقل باید تحقق داشته باشد، ازاینرو نخستین معقول عقل که عقل را عقل میکند احد است) در خویش ثابت و ساکن است و نیاز به متعلق اندیشیدن همانند سایر فاعلهای شناسا ندارد، با وجود این، احد ناخودآگاه نیست، بلکه او از خود و آنچه در خود و به‌مراه خود دارد آگاه است، ولی آگاهی شهودی نه آگاهی از سنخ آگاهی عقل که احتیاج به معقول دارد. او نه تنها خودآگاه است بلکه به این خودآگاهی نیز

۷۳



آگاهی دارد.^(۶۵) در آگاهی شهودی احد این چنین نیست که فاعل و متعلق شناخت یکی باشند، بلکه اساساً آگاهی شهودی متعلق شناخت ندارد و در این نوع شناخت ترکیب و قصدیت وجود ندارد.^(۶۶)

اما شناخت مبدأ نخستین نسبت به موجودات نیز حضوری است؛ به این معنا که چون او مبدأ و مصدر همه چیز است و همه چیز بصورتی که با بساطت احد منافات نداشته باشد در او حضور دارد؛ بدین سبب همانطور که او از خود علم حضوری و شهودی دارد، به آنچه در او هست نیز علم شهودی دارد.

پی نوشتها:

۱. افلاطون، جمهوری، ۵۰۹b.
۲. همو، پارمنیدس، ۱۴۲a.
۳. همو، تیمائوس، ۲۸c.
4. Gerson, L.P., *Plotinus*, pp. 199-200.
۵. ارسطو، متافیزیک، ۱۴-۱۰۷۲b.
6. Wolfson, H.A., *The Knowability and Describability of God in Plato and Aristotle*, p. 58.
7. Philo, II. pp. 11, 73, 127.
8. *Ibid.*, pp. 109-110, 130-131.
9. Guthrie, K.S., Numenius, *The Father of Neo-Platonism*, fr.25-26.
۱۰. افلوپتین، *انفاده*، (۱-۶) ۳۱۳.۵.
۱۱. همان، ۶.۸.۸ و ۶.۹.۳.
۱۲. همان، ۵.۵.۶.
13. Gerson, L.P., *Plotinus*, p. 13.
14. *Ibid.*, p. 12.
۱۵. *انفاده*، ۲۲-۲۱.۷.۶.
۱۶. بنظر، محمدحسن لطفی در ترجمه فارسی این قسمت از *انفاد* دقت کافی بکار نبرده است. وی قسمت (۱-۲) ۱۴۳.۵ *انفاده* را اینچنین ترجمه نموده است: پس چگونه میتوانیم «درباره او» سخنی بگوییم؟ البته «درباره او» سخن میگوییم ولی آنچه میگوییم «او» نیست، «نه او را میشناسیم و نه میتوانیم درباره اش بیندیشیم.» ترجمه درست قسمت اخیر که پررنگ شده عبارت است از: نه «او» را میشناسیم و نه میتوانیم به «او» بیندیشیم. یا همانطوری که مکنّا و آرمسترانگ این عبارت را اینچنین ترجمه نموده‌اند: «we have neither knowledge or thought of it» در ترجمه فارسی آن بگوییم: «ما شناخت و اندیشه‌یی از «او» نداریم.»
۱۷. *انفاده*، (۱) ۱۴.۳.۵.
18. Nikulin, Dmitri, *The one and many in Plotinus*, pp. 329-330.
۱۹. *انفاده*، (۴۸-۵۲) ۳.۹.۶.
۲۰. همان، (۷-۱) ۱۳.۳.۵ و (۴۰-۴۳) ۵.۹.۶.
۲۱. همان، (۱۰-۱۵) ۵.۵.۶.



۲۲. همان، ۶.۷.۳۸(۸-۱).
 ۲۳. همان، ۶.۹.۳ (۵۳).
 ۲۴. همان، ۶.۹.۵ (۴۵-۳۴).

25. O'meara, D.J., *Plotinus, An introduction to the Enneads*, pp.58-75.
 26. Gerson, L.P., *Plotinus*, p. 16.

۲۷. پارمنیدس، ۱۴۲a.
 ۲۸. انشاده، ۶.۹.۴ (۱۵-۱۰).
 ۲۹. همان، ۶.۸.۱۳ (۵۲-۴۸).

30. Armstrong, A.H., *Plotinus*, pp. 53-54.

۳۱. انشاده، ۶.۸.۱۱ (۱۳-۵).
 ۳۲. همان، ۵.۱۳.۳ و ۳.۵.۱۴.

33. Proclus, *Elements of Theology*, pp. 310-311.

34. *Ibid.*, pp. 311-313.

۳۵. محمدحسن لطفی در ترجمه سطرهای ۷-۹ این قسمت *انشاد* روش سلب یا انتزاع که افلوپتین با اصطلاح «aphairesis» بعد از واژه «analogies» آورده را ذکر نکرده است ترجمه وی عبارت است از: این دانش را بیاری تمثیلهای و شناسایی آنچه از او صادر میشود و از طریق مراحل صعود میتوان بدست آورد. ولی مترجمین انگلیسی زبان مانند مکنا و آرمسترانگ و مترجم فرانسوی زبان بنام هِدو از چهار روش یاد کرده‌اند و در ترجمه برخی کلمه «abstractions» و برخی کلمه «negations» آورده‌اند. آرمسترانگ این چنین ترجمه کرده است: «We are taught about it by comparisons and negations and knowledge of the things which come from it and certain of methods of ascent by degree.» «analogies» بهتر است از کلمه تشبیه استفاده شود.

36. Hadot, P., Introduction, *Commentaire et Notes*, in *Plotin, Traité 38 (VI,7)*, pp. 44-45.

۳۷. انشاده، ۶.۳.۱۴ (۷-۳).
 ۳۸. همان، ۶.۷.۱۶ (۲۵-۱۵).
 ۳۹. رساله مهمانی، ۲۱۰-۲۱۲.
 ۴۰. انشاده، ۵.۹.۲ (۸-۲).
 ۴۱. همان، ۶.۹.۴ (۱۴-۱۳).
 ۴۲. همان، ۴.۹.۶.
 ۴۳. همان، ۶.۳.۵.۷ (۲۷-۲۰) و ۶.۳.۵ (۴۴-۴۰).
 ۴۴. همان، ۲.۴.۵ (۶) و ۱۶.۷.۶ (۱۰).

45. Hadot, P., *op.cit.*, (VI,7), p. 342.

46. *Ibid.*, pp. 44, 50.

۴۷. انشاده، ۶.۵.۵(۳۵).
 ۴۸. همان، ۵.۵.۱۰ (۲-۱).
 ۴۹. همان، ۳.۸.۹ (۲۵-۱۸).
 ۵۰. همان، ۶.۹.۸ (۳۵).
 ۵۱. همان، ۶.۷.۳۶ (۱۹-۱۸) و ۵.۳.۱۷ (۲۸-۲۵).
 ۵۲. همان، ۶.۹.۷.
 ۵۳. همان، ۶.۷.۳۴.
 ۵۴. همان، ۶.۹.۸.

۵۵. افلاطون، فایدروس ۲۵۰.

۵۶. متافیزیک، ۱۰۷۲.b۱۵.

57. Aristotle, *Aristotle's Nicomachean Ethics*, trans. R. C. Brtlett and S.D. Collins., 1179a(23-25).

58. *Ibid.*, 1141a(4-7).

۵۹. انشاده، (۱۵) ۱۳.۳.۵

۶۰. همان، (۱۱-۱۶) ۲.۵.۶

۶۱. همان، (۴۹-۵۳) ۱۰.۳.۵

۶۲. همان، (۸-۱۲) ۹.۳.۹

۶۳. همان، (۵-۱۳) ۱۳.۳.۵

۶۴. همان، (۱ و ۱۰) ۳۹.۷.۶

۶۵. همان، (۱۵-۱۹) ۲.۴.۵

66. Bussanich, J., *Plotinus's Metaphysics of the One*, p. 62.

منابع فارسی:

۱. افلاطون، دوره آثار افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، انتشارات خوارزمی، ج ۳، ۱۳۸۰.
۲. افلوپین، دوره آثار فلوپین، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، انتشارات خوارزمی، ج ۱، ۲ و ۱۳۶۶.
۳. ارسطو، متافیزیک، ترجمه شرفالدین خراسانی، تهران، نشر گفتار، ۱۳۶۷.

منابع انگلیسی:

1. Proclus (1992), *Elements of Theology*, trans. E.R. Dodds, Oxford, Clarendon Press.
2. Nikulin, D. (1998), *The One and Many in Plotinus*, Hermes, 126. Bd. H. 3, pp. 326-340.
3. Wolfson, H.A. (1947), *The Knowability and Describability of God in Plato and Aristotle*, Harvard Studies in Classical Philology, vols. 56/57, pp. 233-249.
4. O'meara, D.J. (1995), *Plotinus, An introduction to the Enneads*, Oxford University Press.
5. Gerson, L.P. (1998), *Plotinus*, Routledge, London and New York.
6. Armstrong, A.H. (1962), *Plotinus*, Collier Books, New York.
7. Guthrie, K.S., *Numenius, The Father of Neo-Platonism*, London, Gorge Bell And Sons.
8. Plotinus (1969), *The Enneads*, trans. S. Mackenna London, Faber and Faber Limited.
9. _____, (1988), *Plotinus, VII, Enneads VI, 6-9*, trans. A.H. Armstrang, Harward University Pres, London.
10. Hadot, P. (1988), *Commentaire et Notes*, in *Plotin, Traité 38 (VI,7)*, Les E'ditions Du Cerf, Paris.
11. Bussanich. J. (2005), *Plotinus's Metaphysics of the One*, The Cambridge Companion to Plotinus, edited by Gerson, L.P., Cambridge University Press.
12. Aristotle, (2011), *Aristotle's Nicomachean Ethics*, trans. R. C. Brtlett and S.D. Collins, The University of Chicago Press, Chicago and London.

۷۶



سال چهارم، شماره سوم
زمستان ۱۳۹۲

ارتباط بین ارکان حکمت و حکومت آرمانی در اندیشه سهروردی با تطبیق بر آراء افلاطون

سعید رحیمیان^۱، طیبه زارعی^۲

چکیده

اندیشه آرمانشهری بحث مفصلی است که قدمتی باندازه تاریخ بشری دارد. افلاطون نخستین فیلسوفی است که جامعه آرمانی را در قالبی فلسفی به تصویر کشیده است. از سوی دیگر، در جهان اسلام فارابی آغازگر این اندیشه و میراث‌گذار آن برای اندیشمندان بعد از خود تا به امروز می‌باشد. شیخ شهاب‌الدین سهروردی از جمله فیلسوفانی است که در جستجوی جامعه کمال مطلوب به اندیشه فلسفی خویش سمت و سو میدهد؛ حکومت مطلوبی که از دل هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی اشراقی او بدست می‌آید. نوشتار حاضر بر آن است که به بررسی این رابطه وثیق پرداخته و با توجه به جایگاه افلاطون در نزد سهروردی مواضع وفاق و خلاف این دو اندیشمند را در این زمینه تعیین کند.

با وجود شباهتهایی بین دیدگاه ایشان، بویژه در مواردی نظیر گرایش انسان به جامعه مدنی، تطابق و هماهنگی حکومت مطلوب آنها با نظام کائنات و منحصر بودن حاکمیت به صاحبان معرفت به حقایق عالم اعلی، از استقلال اندیشه سهروردی

۷۷

۱. عضو هیئت علمی دانشگاه شیراز (نویسنده مسئول)؛ sd.rahimian@gmail.com

۲. کارشناس ارشد فلسفه اسلامی

تاریخ تأیید: جلسه هیئت تحریریه ۹۲/۱۲/۶

تاریخ دریافت: ۹۲/۱۰/۷



بخصوص در مبحث ریاست حکومت مطلوب و صفات او نمیتوان گذشت.

کلیدواژه‌ها: عالم اعلی، معرفت اشراقی، حکومت مطلوب (مدینه فاضله)، ریاست حکومت

* * *

۱. مقدمه

قرن ششم عرصه ظهور اندیشمندی چون شیخ شهاب‌الدین سهروردی است که با ابداع حکمت اشراقی خود در جهان اسلام و حتی فراتر از مرزهای آن درخشید؛ حکمتی که مبتنی بر دو پایه استدلال و ذوق بوده و فهم آن بدون آشنایی با حکمت مشائی و نیز داشتن ذوق فطری و صفای ضمیر ممکن نیست. بر همین اساس، بخشها یا ابعاد معینی از حکمت اشراق، تعالیم متداول مشائی است که بیشتر مسبوق به آموزه‌های فلسفی ابن‌سینا بخصوص در *شفا و الاشارات و التنبیهات* میباشد؛ چنانکه سهروردی خود در مقدمه *المشارع و المطارحات* ورود به *حکمة الاشراق* را منوط به مهارت در علوم بحثی میدانند.^(۱) اما مجموعه دستگاه فلسفی هر فیلسوفی با تمام اجزایش بدنبال تحقق بخشیدن به یک هدف مشترک است. یافتن چنین هدف و غایتی در نظام فلسفی سهروردی، بحث مورد نظر تحقیق حاضر میباشد. سهروردی در مقدمه *حکمة الاشراق* از حکمت خالده‌یی سخن میگوید که وجودی پیوسته و مستمر در گستره زمان دارد و نمود آن در زمان او همان حکمت اشراقی و ثمره آن حکیمی متأله و بحاث است که مقام خلافت الهی تنها شایسته اوست. در واقع هدف شیخ اشراق از دستگاه فلسفی خویش تعیین جایگاه و مقام چنین حکیمی بعنوان اصل و محور حکومت مطلوبش میباشد؛ هرچند سهروردی بر معرفت اشراقی تأکید بیشتری دارد و درنهایت به رهبری حکیم صرفاً متأله اکتفا میکند.

۷۸

از سوی دیگر، بدون شک تأثیر سهروردی از افلاطون - بعنوان یکی از انساب این حکمت خالده در سلسله حکیمان یونانی- انکارناپذیر است. در حالی که افلاطون اندیشه سیاسی خود را بنحو چشمگیری در آثار خود نمایان میکند و شرح کاملی از جامعه آرمانی ارائه میدهد، اما سهروردی بعنوان فیلسوفی سیاسی شناخته شده نیست و کمال مطلوب او از جامعه مدنی را میتوان جسته و گریخته از میان آثار و



نیز از روح اندیشه او دریافت. بهر حال با وجود تأثیرپذیری شیخ اشراق از افلاطون، در این میان از استقلال و خلاقیت اندیشه سهروردی نمیتوان گذشت.

۲. مبانی نظری حکومت مطلوب سهروردی

۱-۲. از منظر وجودی

افلاطون در کتاب جمهوری (ضمن شرح تمثیلهای خورشید، خط و غار) و نیز در رساله تیمائوس دیدگاه خود را در باب مراتب هستی یا بتعبیری سیر نزولی و صعودی نظام هستی بیان میکند. عالم محسوسات و معقولاتی که افلاطون با ترسیم خط فرضی بدست میدهد^(۱)، تا حدودی قابل تطبیق با دو عالم برزخ و انوار قاهره سهروردی است؛ گرچه از استقلال اندیشه سهروردی در این زمینه نباید غافل بود.

سهروردی در پرتونامه و هیاکل/النور مراتب هستی را در سه عالم عقل یعنی «جبروت» یا «ملکوت بزرگ»، عالم نفس «ملکوت کوچک» و عالم جرم «عالم ملک» تقسیم میکند^(۲)، اما در حکمة/الاشراق عوالم هستی را در چهار مرتبه معرفی میکند و آن را نتیجه تجارب نفسانی خویش میداند و این عوالم بترتیب عبارتند از: (۱) عالم انوار قاهره (عقول طولیه و عرضیه)، (۲) عالم انوار مدبره (نفوس)، (۳) عالم ماده محسوس (برزخ) (۴) عالم صور معلقه ظلمانی و مستنیر (مثال).^(۴)

شیخ اشراق با توجه به تقابل بین نور و ظلمت به تبیین سلسله مراتب نظام هستی میپردازد. از منظر او اشیاء عالم در چهار مقوله نور مجرد جوهری، نور عارض، جوهر غاسق و هیئت ظلمانی خلاصه میشود و از این میان سه مقوله آخر در وجود خود نیازمند بنور مجرد جوهری هستند. البته این نور اگر نیازمند باشد، نیازش به جوهر غاسق نیست، بلکه به نور مجرد جوهری و قائم به ذات دیگری است و با توجه به بطلان تسلسل بینهایت انوار مجرد، سرانجام همه اجسام، هیئت و انوار عرضی و مجرد، وابسته به نوری میگردند که بالاتر از آن نوری نیست، این همان نور الانوار است که سهروردی با اوصافی از قبیل محیط، قیوم، اعظم، اعلی، قاهر و غنی مطلق او را توصیف میکند.^(۵)

از منظر شیخ اشراق هسته مرکزی نظریه صدور یعنی قاعده الواحد غیر قابل انکار است. سهروردی برای صدور بلاواسطه هستی از نور الانوار چهار حالت فرض میکند:

۷۹



صدر یک نور و یک ظلمت همراه با هم، دو نور و یک ظلمت، دو حالت اول را بدلیل ترکیب در ذات نورالانوار و حالت سوم را بدلیل انحصار موجودات جهان به آن ظلمت و عدم پیدایش انوار و ظلمتهای دیگر نفی میکند، تنها حالت باقی مانده صدر یک نور است که سه‌رودی از آن به نور اقرب و نور عظیم یاد میکند و امتیازش از نورالانوار را بجهت کمال و نقص میداند.

میان انوار محض بدلیل فقدان حجاب نسبت مشاهده و اشراق است؛ به این ترتیب که نور سافل نور عالی را مشاهده میکند و از نور عالی بر نور سافل اشراق میشود و بر همین اساس از نورالانوار شعاعی بر نور اقرب میتابد. این امر مستلزم تعدد جهات ایجاد و اشراق در نورالانوار نیست، زیرا تنها وجود نور اقرب معلول ذات حق است، اما اشراق نورالانوار از جهت استعداد زمینه در نور اقرب (یعنی صلاحیت قابل) و عشق او به نورالانوار است.^(۶)

سه‌رودی در تبیین نحوه صدر کثرت از واحد و ترتیب کثرات، نظام مشائیان را مبنی بر حصر عقول دهگانه در توجیه کثرات عالم (چه کثرت بیشمار عالم برزخی و چه کثرات عالم انوار) قابل قبول نمیداند و برآن است که تعداد عقول بیش از ده، بیست، صد و دویست است.^(۷) وی همچنین نحوه صدر کثرت را براساس تعدد جهات که مبتنی بر دو یا سه جنبه عقلی که مشائیان بدان قائل بودند، توجیه نمیکند، بلکه جهات متعددی را مانند قهر و محبت، فقر و غنا مشاهده و اشراق و... لحاظ میکند.

شیخ اشراق انوار مجرد را به دو قسم تقسیم میکند: (۱) انوار قاهره که هیچگونه وابستگی به ماده ندارند، نه بنحو انطباق و نه بنحو تصرف و تدبیر. این انوار خود بر دو نوعند: الف) انوار قاهره اعلون که در سلسله علی و معلولی یکی پس از دیگری صادر میشوند. ب) ارباب انواع، انوار مجردی که علت و معلول یکدیگر نبوده، بلکه هم‌رتبه هستند. ارباب اصنام نیز دو قسمند: یکی انواری که حاصل مشاهدات انوار قاهره اعلونند که این جهت اشرف است و باعتبار این انوار مشاهده‌یه، «عالم مثال» صادر میشود. دوم انواری که حاصل اشراقات انوار قاهره اعلونند و این جهت اخس است. باعتبار این انوار اشراقیه «عالم حس» صادر میگردد.^(۸) (۲) انوار مدبره (اسپهبدیه) که هر چند در برزخ منطبع نیستند، اما تعلق تدبیری به برزخ دارند. این انوار تدبیرگر (نفوس) از سوی رب‌النوع خودشان در سایه مادی رب‌النوع (جسم) پدید می‌آیند. البته این انوار از جهت برتر رب‌النوع پدید می‌آیند و این اجسام و بدنها

۸۰



از جهت نیازمندی آنها.^(۹)

عالم مثال مرتبه‌یی از هستی است که از ماده، مجرد است، ولی از آثار آن مبرا نمیباشد. سهروردی عالم مثال یا صور معلقه را غیر از مثل افلاطونی دانسته و بر آن است که مثل افلاطونی ناظر بر عالم انوار عقلیه ثابت است، در حالی که مثل معلقه برخی ظلمانی و برخی نورانیند و متعلق به عالم اشباح مجرده‌اند.^(۱۰)

عالم مثال از جهات متعددی دارای اهمیت است: (۱) جنبه هستی‌شناسی؛ این عالم، حلقه اتصال عالم کاملاً مجرد عقول با عالم کاملاً مادی طبیعت است. (۲) بعد معرفت‌شناسی؛ این عالم منبع الهام حقایق و افاضه معارف بر قوه خیال انسانی است و سبب میشود تا حقایق انبوه مکنون در این عالم برای سالک طریق حقیقت و اهل ریاضت آشکار گردد. (۳) از جنبه دین‌شناسی؛ باید گفت عالم مثال با اوصافی که سهروردی برای آن بیان داشته، زمینه پیوند و سازگاری دین و فلسفه و عرفان را آماده و مهیا میسازد. مانند آنکه سهروردی منبع الهام نبی و فیلسوف سالک و عارف را عالم مثال میداند یا مسئله وحی انبیا، معاد انسانها، جایگاه آدمیان پس از مرگ و... توسط وجود همین عالم، توجیه و تفسیر میگردد.

با اوصافی که برای عالم مثال ذکر شد نقش آن در موضوع مورد بحث ما مشخص میشود، زیرا حکیم متأله که از نظر سهروردی شایستگی ریاست دارد، در نتیجه اتصال با عالم مثال نقوش غیبی را در صورت تمثل یافته آن از طریق قوه خیال خویش دریافت میکند.^(۱۱) در این عالم است که کرامات اهل تجرید که عاملی برای به اطاعت درآوردن نفوس است تحقق مییابد.

براساس آنچه گذشت، تفاوت اندیشه سهروردی با افلاطون در تعیین نظام و مراتب هستی مشخص میشود. افلاطون مراتب هستی را به دو عالم محسوس و معقول تقسیم میکند؛ دو عالمی که کاملاً از یکدیگر متمایزند؛ جهان محسوس جهان کثرت و تغیر است و جهان معقول دنیای مثل و ذوات ابدی است.

بعقیده افلاطون همه این امور محسوس و متغیر، چیزی بیش از سایه حقیقت نیستند و اصطلاح وجود را بحق میتوان در مورد آن بکار برد^(۱۲) و این حقیقت، وجودی است نامتغیر که جایگاه آن در عالمی و رای عالم محسوسات است و افلاطون از آن به «عالم مثل» تعبیر میکند و حقایق موجود در آن را «مثال» مینامد. وی با اصطلاحاتی نظیر بهره‌وری، تصویر و تقلید نسبت اشیاء محسوس را با مثل بیان

۸۱



میکنند و بر آن است که ظواهر و محسوسات به همان اندازه حقیقت دارند که از مثال که موجودی حقیقی است بهره داشته باشند.^(۱۳) چنانکه اشاره شد عالم مثال سهروردی هیچ ارتباطی با مثل افلاطونی نداشته و کاملاً متمایز از آن است؛ البته میتوان (همانطور که شیخ اشراق خود معترف است) ارباب انواع یا عقول عرضیه را مطابق مثل افلاطونی دانست.^(۱۴)

مسئله فیض و فاعلیت در نگاه افلاطون بروشنی آن نزد فلاسفه اسلامی از جمله سهروردی نیست. وی مثال خیر را در رأس عالم معقول جای میدهد و نسبت آن را با سایر مثل در دو جنبه هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی تعیین میکند.^(۱۵) اما زمانی که به عالم محسوس میرسد با توجه به رساله تیمائوس این صانع (دمیورژ) است که خالق و سازنده این عالم با الگو قراردادن عالم مثال است.^(۱۶) صانع یا دمیورژ را میتوان خیر یا واحد نامید، از آن حیث که در عالم ماده تصرف کرده و آن را مطابق با عالم مثال میسازد و یا میتوان آن را هم‌عرض با مثل، مخلوق خیر تلقی نمود.^(۱۷) در هر دو صورت منشأ هستی که افلاطون حتی آن را فراتر از هستی میدانند، همان مثال خیر است.

چنانکه ملاحظه میشود، از منظر سهروردی اشراق و نور نقش اصلی را در تعیین سلسله مراتب هستی ایفا میکند. نظام هستی‌شناسی وی مبتنی بر تجلی انوار است. مراتب عوالم و جایگاه هر چیزی در این نظام بر اساس میزان اشراقی است که با واسطه یا بیواسطه از نورالانوار دریافت میشود. نفس انسان نیز که وطن اصلی آن عالم انوار است، از بد روزگار در دنیای مادی غریب افتاده و در نتیجه دریافت انوار الهی میتواند از این غربت رهایی یابد و به موطن اصلی خود بازگردد.

۲-۲. معرفت‌شناسی

نقطه پیوند هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی شیخ اشراق، انسان است. شناخت انسان و تعیین مراتب او در نظام هستی‌شناسانه سهروردی به ما کمک میکند دریابیم ماهیت این انسان و قوای نفس او چگونه میتوانند وی را به تحقق کمالی که متناسب با اوست برسانند؛ انسان کاملی که میتواند با واسطه‌العقد بودن عالم طبیعت و ماورای طبیعت، شایستگی حاکمیت بر هموعان خود را یافته و در مقام خلیفه‌اللهی ظاهر شود. شیخ اشراق مبحث نفس را تحت مباحثی نظیر حدوث نفس و بقای آن، مغایرت نفس و

بدن و اثبات تجرد آن^(۱۸)، قوای نفس و رهایی آن مورد بررسی قرار می‌دهد. براساس آنچه گذشت، نزد سهروردی مراتب هستی در یک سیر نزولی از اعلی مرتبه آن در عالم انوار شروع میشود و به عالم محسوس میرسد. در عالم محسوس نیز به ادنی مرتبه آن ختم میشود و از آنجاست که سیر صعودی هستی آغاز شده و نفس انسان در نتیجه مستعد شدن ماده از ناحیه واهب‌الصور افاضه میشود. در واقع نور قاهری که رب‌النوع انسان است، بر ترکیب عالی انسان، نور مجردی افاضه میکند تا در بدن او تصرف کند. سهروردی از نور قاهری که صاحب طلسم نوع ناطق است به جبرئیل، روان‌بخش، روح‌القدس، بخشنده علم و تأیید و اعطاءکننده فضیلت تعبیر میکند و باعتقاد حکما، آن عقل فعال میباشد.^(۱۹)

بنابراین، سهروردی نفس را حادث به حدوث بدن دانسته و در آثار خود در اینباره برهان اقامه نموده است، در حالی که افلاطون قائل به قدم نفس است و آفرینش آن را از طریق صانع در سیر نزولی قبل از جسم میداند.^(۲۰) البته شیخ‌اشراق در بقای نفس با او همعقیده میباشد. درواقع بیشترین بحث افلاطون درباره نفس مربوط به خلود و جاودانگی آن است؛ بگونه‌یی که یکی از مکالمات خود(فایدون) را بکلی به آن اختصاص میدهد.

سهروردی قوای نفس را در قالب قوای نفس نباتی و نفس حیوانی و نفس ناطقه معرفی میکند و در عین تعدد قوا، در هر سه مرتبه به وحدت نفس قائل است. وی برای هر یک از قوا تقسیماتی شبیه آنچه نزد مشائیان است در نظر دارد؛^(۲۱) گرچه برخلاف ایشان، قوای حس باطنی را منحصر در حواس پنجگانه (حس مشترک، خیال، وهم، متخیله و حافظه) نمیداند و به وحدت سه قوه خیال، واهمه و متخیله معتقد است و همچنین روح بخاری را بین نفس ناطقه و بدن واسطه قرار میدهد.^(۲۲)

باعتقاد افلاطون، روح یا نفس انسان دارای سه جزء عقلانی، ارادی و شهوانی است. وی در رساله جمهوری در شکل یک استدلال منطقی، وجود سه جزء نفس را اثبات میکند. بدین ترتیب که در روح دو اصل متضاد نهفته است، زیرا روح دو حرکت متضاد در ما پدید می‌آورد؛ مثلاً انسانی که تشنه است در عین حالی که میل به نوشیدن آب دارد ممکن است بدلیل عقلانی نخواهد آب بنوشد. بنابراین میل به نوشیدن آب مربوط به جزء شهوانی روح است، حکم به نوشیدن مربوط به جز عقلانی و درنهایت این جز ارادی و غیرت است که در این کشمکش میان عقل و

شهوت جانب عقل را گرفته و اراده ننوشیدن از آن نشئت میگیرد.^(۲۳) در رساله فدروس نیز افلاطون با تعبیر دیگری به شرح اجزاء روح میپردازد. بدین ترتیب که روح را به ارابه‌یی تشبیه کرده است که دو اسب دارد و یک ارابه‌ران؛ ارابه‌ران عقل است، یکی از دو اسب که نجیب و فرمانبر ارابه‌ران است، اراده و غیرت و اسب دیگر که در برابر ارابه‌ران چموش و نافرمان است، شهوت است.^(۲۴) جزء عقلانی نفس برترین جزء آن بوده و جزء الهی و عنصر جاودانی است که او را از سایر حیوانات متمایز میکند و این جزء قادر به اندیشیدن، تأمل، استنباط و ادراک صور معقول میباشد و بخلاف سایر اجزاء نفس که تمایلاتشان متوجه بدن است، این جزء، بسوی آسمان و صور عالیه و عالم غیرمحسوس گرایش دارد.^(۲۵) بساطت و وحدت نفس یا ترکیب آن از منظر افلاطون مشخص نیست، چرا که معلوم نیست مقصود او از این سه بخش، اجزاء نفس است یا قوای آن.

در حکمت سهروردی، نفس ناطقه، جوهر عقلی وحدانی است و مدرک معقولات و متصرف در جسم است و نوری از انوار حق تعالی محسوب میشود.^(۲۶) از نظر فلاسفه اسلامی نظیر فارابی و ابن‌سینا، نفس ناطقه دارای دو قوه نظری و عملی است. فارابی عقل نظری را دارای سه مرتبه عقل هیولانی، بالملکه و مستفاد میداند^(۲۷) و ابن‌سینا با توجه به معانی مختلف قوه یعنی قوه مطلقه، ممکنه و کمالیه چهار مرتبه را برای عقل نظری لحاظ میکند و عقل بالفعل را جدای از عقل بالملکه بررسی مینماید.^(۲۸) سهروردی در برخی از آثار خود به پیروی از حکمای مشاء چنین مراتبی را برای عقل نظری، در نظر دارد. در واقع این فیلسوفان مسلمان از طریق مراتب عقل نظری نحوه از قوه به فعل رسیدن نفس را در فرایند کسب معرفت توجیه میکنند، اما افلاطون با توجه به اینکه برای جزء عقلانی نفس چنین مراتبی را در نظر ندارد و همچنین به قدم نفس معتقد است، در نزد او معرفت چیزی جز تذکر و یادآوری نیست. وی در رساله منون به این نظریه بطور مفصل پرداخته است و آن را اثبات میکند. بدین ترتیب در فرایند معرفت، نفس، مراتب قوه به فعل را طی نمیکند، بلکه تنها حقایقی را که در عالم مثال قبل از این عالم دریافته و شناخته است بیاد می‌آورد. اما تفاوت عمده افلاطون با فلاسفه اسلامی در اینجاست که از قوه به فعلیت رسیدن نفس انسان بواسطه معقولات، ذاتی آن نمیباشد، ازاینرو وجود فاعلی که خود عقل بالفعل و مفارق از ماده است (یعنی عقل فعال) ضروری است تا از طریق فعلیت بخشیدن به امور معقول، قوه ناطقه را از مرتبه عقل هیولانی به

مرتبه عقل مستفاد برساند.^(۲۹) در حالی که افلاطون برای رسیدن به معرفت حقیقی که موضوع و متعلق آن مثل و در بالاترین مرتبه آن خیر مطلق است، روش دیالکتیک را پیشنهاد میکند^(۳۰) و در مکالمه فایدون از فلسفه به مشق و تمرین مردن تعبیر میکند. بدین ترتیب که با قطع تعلق نفس انسان از امور جسمانی و مادی، امکان سیر و سلوک عقلانی برای آن فراهم می‌آید.^(۳۱) بنابراین بنظر میرسد که در فرایند کسب معرفت، انسان تلاشی یکسویه انجام میدهد و مسئله افاضه از عالم معقول مشخص نیست. اما نزد فلاسفه مشاء و نیز سهروردی هر چند معرفت حقیقی بمانند دیدگاه افلاطون در نتیجه ارتباط با عالم ماورای طبیعت بدست می‌آید، اما فرایندی است که از طریق افاضه صورت می‌گیرد. این افاضه از مبدأ اول شروع شده و در نزد فلاسفه مشاء به عقل فعال و در نزد سهروردی رب‌النوع انسانی (صاحب طلسم نوع ناطق) میرسد^(۳۲) و به نفس انسان انتقال مییابد. عقل فعال و رب‌النوع انسانی همان جبرئیل و روح‌القدس در شرع است که واهب‌الصور نیز نامیده میشود و اعطاء کننده نفوس ناطقه بشری است. بنابراین افاضه از دو جهت وجود و معرفت از ناحیه او صورت می‌گیرد. اما تفاوت اساسی بین سهروردی و حکمای مشاء این است که وی بجای اینکه بیشتر به بحث قوا و فعالیت نفس پردازد توجه خود را معطوف به مسئله رهایی نفس کرده و برخلاف حکمای مشائی، مبحث علم‌النفس را به مباحث الهیات نزدیک میسازد. رهایی نفس در نتیجه سیر و سلوکی است که مبنای آن علم حضوری اشراقی میباشد. مبدأ راه، علم حضوری نفس به خویشتن است و مقصد آن را غایتی نیست و شرط اشراق رفع حجابها و موانع حسی و مادی است. هرچه تجرد نفس بیشتر باشد حضور آن نیز بیشتر خواهد بود و بتعبیری معرفت بیشتری به خود خواهد داشت؛ ازاینرو اشتیاقی مضاعف به مشاهده عالم انوار پیدا خواهد کرد که در نتیجه آن، اشراقاتی را نیز دریافت میکند.

سهروردی در کتب مشائی خود، مانند *تلویحات* و *مطارحات* با اضافاتی اشراقی از مشائیان پیروی میکند، ولی بطور کلی در *حکمه‌الاشراق* به مذهب اشراق روی می‌آورد و نظریه مثل نوریه را مطرح میکند و ادراک عقلی را فقط براساس آن مذهب شرح میدهد و تنها در این کتاب است که طریقی مغایر با روش مشائیان اتخاذ میکند.^(۳۳) بنابراین تفاوت بین سهروردی و حکمای مشاء در بحث معرفت، تفاوت بین علم حضوری و حصولی است. هر چند افلاطون نیز با توجه به نظریه مثل خویش متعلق و موضوع معرفت عقلی را نه محسوسات، بلکه مثال آنها میداند؛ یعنی بنوعی به علم حضوری

اذعان دارد و میتوان گفت که شیخ اشراق در نظریه معرفت خویش با اثبات ارباب انواع تحت تأثیر افلاطون است، اما علم حضوری که نزد سهروردی مطرح است، مبتنی بر اشراق و افاضه است، در حالی که این امر نزد افلاطون مبهم و ناشناخته است. بنابراین، در حکمت سهروردی هم قوس نزول و هم قوس صعود مبتنی بر اشراق و افاضه نور است. در قوس نزول این نور است که مراتب مختلف عالم را تحقق میبخشد و در مرتبه صعود، نور، انسان را از قیود میرهاند و به نورالانوار میرساند. در نزول و صعود نفس نیز با مشرقها و مغربهای پی‌درپی روبرو هستیم. نفس همچنانکه از افقی به افق دیگر نزول میکند تا به غربت غرب برسد در عروجش نیز از جهانی به جهان دیگر بالا میرود و از مشرقهای متعدد برای رسیدن به مشرق نهایی یا شرق اکبر میگذرد. انسانی که به این مقام عالی میرسد در جایگاه تاله نبوی ایستاده و میراث‌دار پیامبران است^(۳۴) و بدین ترتیب است که شیخ اشراق براساس قوس صعود و نزول مراتب هستی، آیین سیاسی خویش را که مبتنی بر اشراق است بنیان مینهد.

۳. حکومت مطلوب سهروردی

۳-۱. سیاست از منظر سهروردی

در تعیین جایگاه سیاست نزد شیخ اشراق به تقسیم‌بندی علوم از نگاه او میپردازیم؛ گرچه در این زمینه بحث چندان مفصلی ندارد. وی در کتاب *المحاحات* حکمت را با توجه به اینکه برخی امور متعلق به افعال آدمی و برخی دیگر نیستند، به حکمت عملی و نظری تقسیم میکند و حکمت نظری را شامل علوم طبیعی، ریاضی و الهیات میداند؛ اما از اقسام علوم عملی بحث نمیکند.^(۳۵) در حالی که در کتاب *التلویحات* با استفاده از این تقسیم، حکمت عملی را مشتمل بر سه قسم خلقیه، منزلیه و مدنیه میدانند.^(۳۶)

شیخ اشراق و دیگر فیلسوفان چنین تقسیم‌بندی از علوم را بتبعیت از ارسطو پذیرفته‌اند. اما چنین تقسیم‌بندی از علوم را نزد افلاطون نمیابیم؛ البته او در رساله *سیاستمدار* از سیاست به دانش و هنری تعبیر کرده که فراتر از هر دانش دیگری است.^(۳۷)

گرچه سهروردی پیروی از متقدمین خود با تقسیم فلسفه، جایگاه سیاست را بعنوان جزئی از حکمت عملی در میان سایر علوم مشخص میکند، اما در هیچیک از آثار خود بخش مستقلی را به سیاست اختصاص نمیدهد و از انواع مدینه و معنای

فضیلت و مفهوم عدالت نیز سخن نمیگوید و تنها دیدگاه خویش را با شرح کمال مطلوب خود از حکومت که با تدبیر الهی پیوند دارد، بیان میکند.^(۳۸)

اما افلاطون برخلاف سهروردی به بیان اندیشه سیاسی خود بطور مستقل در رساله‌های جمهوری، سیاستمدار و قوانین میپردازد. او کتاب جمهوری را با بحث درباره مفهوم درست عدالت آغاز میکند و در جستجو برای شناخت عدالت راستین، جامعه آرمانی را طرح می‌افکند و شرح کاملی از نحوه تعلیم و تربیت مراتب جامعه تا شرایط اقتصادی و خانوادگی در این جامعه ارائه میدهد و در نهایت از حکومت‌های فاسدی سخن میگوید که بدلیل فقدان عدل در آنها از کمال مطلوب افلاطون فاصله میگیرند. افلاطون تحقق حکومت آرمانی را کار چندان آسانی نمیداند. بنابراین در رساله سیاستمدار درصد بررسی حکومت‌های ممکن برمی‌آید که تقلیدی از کمال مطلوب او هستند. او در دسته‌بندی انواع حکومتها، دولت آرمانی را که کامل اما در عین حال غیرقابل تحقق است، در یکسو نهاده و در سوی دیگر، انواع حکومتها را جای میدهد.^(۳۹) بدلیل همین امکانپذیر نبودن تحقق حکومت آرمانی است که در قوانین نیز به ترسیم جامعه‌ی میپردازد که از حیث وحدت و کمال در درجه دوم از دولت آرمانی است.

با همه این احوال درباره سهروردی باید گفت، اگر حکیم متأله را که از منظر او مقام خلیفه‌اللهی تنها شایسته اوست همان صاحب حکمت اشراق بدانیم، جایگاه سیاست نیز نزد او مشخص میشود، بگونه‌ی که درباره او بجرئت میتوان گفت، مجموع دستگاه فلسفه او با هدف تعیین جایگاه و مقام حکیم متأله در خدمت آیین سیاسی اشراقی اوست.

۳-۲. حیات اجتماعی و ضرورت وجود نبی

زندگی جمعی انسان نخستین و اصلیت‌ترین رکن اندیشه سیاسی شیخ اشراق را تشکیل میدهد و از این رهگذر وی ضرورت وجود حاکم را برای زندگی جمعی بشر تبیین میکند و تمامی امور دنیوی انسان را در نیل به کمال و سعادت مورد توجه قرار میدهد. وی اجتماع انسانها را ضرورتی اجتناب‌ناپذیر میداند و داناترین فرد اجتماع را برای رهبری آن در نظر میگیرد.^(۴۰)

این همان آغازی است که افلاطون از آنجا شروع کرده است. او منشأ زندگی

اجتماعی و احداث شهر را در مراحل ابتدایی آن احتیاج متقابل انسانها به یکدیگر میداند. تنوع نیازهای طبیعی انسان از یکطرف و ناتوانی او در رفع این نیازها بتنهایی، بدلیل محدودیت امکانات از طرف دیگر، او را بسوی زندگی جمعی میکشاند. علاوه بر این، طبیعت در همه انسانها استعدادهای مشابه خلق نکرده است. بنابراین، چون انسانها ذاتاً دارای استعدادهای گوناگونی هستند، باید در کنار هم قرار گیرند تا زندگی میسر شود. از اینرو نزد افلاطون منشأ دولت و علت تقرر شهر و جامعه عبارت است از: محدودیت امکانات نسبت به نیازها و استعدادهای ذاتی افراد نسبت به کارهای مختلف و این خود اصلی دیگر یعنی تقسیم کار بر اساس استعداد فطری انسانها را بدنبال خواهد داشت.^(۴۱) اگرچه افلاطون در این مرحله منشأ جامعه و حیات اجتماعی انسان را علل و عوامل اقتصادی میدانند، اما غایت مدینه و جامعه انسانی را نه تنها امور اقتصادی بلکه عدالت میدانند.

نزد سهروردی نیز انسان موجودی اجتماعی است و برای رفع نیازها و حفظ بقای خویش نیازمند همکاری و مشارکت با دیگران میباشد. این تعاون بر اساس تقسیم کار و در سایه معاملات صورت میگیرد و معاملات نیز نیازمند سنت و عدل است و چون عقل انسانها متعارض یکدیگر است و از کسی که مدعی کمال رأی است پیروی نمیکند، بنابراین، جامعه انسانی نیازمند ولی و نبی از جنس انسان است تا سنت و عدل را تحقق بخشد و ظلم و جور را از میان بردارد. وجود چنین شخصی بر اساس عنایت الهی ضروری است، زیرا زمانی که حکمت الهی اقتضای اموری را دارد که برای شخص چندان ضرورتی ندارد، چگونه ممکن است که مصلحت بدین بزرگی را که بقای نوع انسان و سعادت و کمال در گرو آن است، نادیده بگیرد.^(۴۲) بنابراین سهروردی به تبعیت از ابن سینا باقتضای عنایت و حکمت الهی، سیاست را جز از مجرای قانون و شریعت که واضع آن پیامبر است، قابل طرح نمیداند.^(۴۳)

نبی باید شریف‌النفس باشد تا بواسطه این شرافت، عالم و توانا بر انجام کارهایی باشد که دیگران قادر بر آن نیستند و بدینوسیله، مردم در برابر او خاضع شوند، چرا که در غیر اینصورت، سخن او را نپذیرفته و با او معارضه میکنند. آنچه نبی را قادر بر این اعمال میکند اتصال او به روح‌القدس و کسب علم از اوست. همچنین نبی باید مردم را به امر به معروف و عبادات تشویق کرده و از منکرات نهی کند.^(۴۴) سهروردی در حکمة‌الاشراق به لزوم عبادت و اطاعت از رسولان خدا اشاره کرده است و

سرکشان از فرمان آنان را مستحق قهر الهی میداند.^(۴۵) بدین ترتیب شیخ اشراق نیز مانند فارابی و ابن سینا بین سیاست و نبوت پیوند ایجاد میکند و از همین مجراست که حکومت حکیم متأله خود را مطرح مینماید.

۳-۳. حکیم متأله سهروردی

اصل مشترکی که افلاطون و سهروردی در طرح کمال مطلوب خود از جامعه مدنی ارائه میکنند، اختصاص شایستگی ریاست مدینه به کسانی است که بدلیل برخورداری از نوعی معرفت متمایز از دیگرانند و آن معرفت به حقایق عالم اعلی است. اما با توجه به چگونگی کسب این معرفت، رئیس مدینه این دو فیلسوف بنوعی از هم متمایز میشوند. رهبر جامعه آرمانی افلاطون فیلسوفی است که از طریق دیالکتیک و با قطع تعلقات مادی موفق به مشاهده عالم مثل شده و به معرفت خیر اعلی نایل گشته و بهمین دلیل شایستگی حاکمیت را یافته است. چون تنها اوست که علم به خیر و عدالت مطلق داشته و میتواند آنها را در سطح جامعه بشری پیاده کند و چنانکه در بحث هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی گفته شد، حکمت و معرفت او در نتیجه فعل و انفعال عقلانی است که از جانب فیلسوف صورت گرفته و بحث افاضه از عالم معقول نزد افلاطون بروشنی آن از منظر سهروردی نیست.

حکمت اشراق سهروردی مبتنی بر استدلال و کشف و شهود است و بر این اساس وی در مقدمه حکمه‌الاشراق مراتب حکما را در پنج طبقه معرفی میکند:

۱. حکیمی الهی که متبحر در تأله است، اما بهره‌ی از حکمت بحثی نبرده است.
۲. حکیم بحث که بهره‌ی از حکمت ذوقی نبرده است.
۳. حکیمی که در تأله و بحث، هر دو متبحر است.
۴. حکیمی که متبحر در تأله و متوسط یا ضعیف در بحث است.
۵. حکیمی بحث که در تأله متوسط یا ضعیف است.^(۴۶)

۸۹

سهروردی که شرف و فضیلت واقعی انسان را در حکمت خلاصه کرده است، تنها حکما را شایسته خلافت الهی میداند^(۴۷) و خلافت روی زمین را از آن دسته سوم از حکما، یعنی کسی که هم در حکمت ذوقی و هم در حکمت بحثی دستی تمام داشته باشد میداند. اما از این واقعیت غافل نمانده که وجود چنین شخصی در هر دوره‌ی بندرت یافت میشود؛ از اینرو بر آن است اگر چنین شخصی وجود نداشته



باشد، باید بجای او کسی قرار گیرد که در حکمت بحثی متوسط اما در حکمت ذوقی مهارت داشته باشد و اگر چنین کسی هم نباشد ریاست با کسی است که متبحر در تأله باشد هر چند از حکمت بحثی چیزی نداند و او خلیفه خدا بر روی زمین است.^(۴۸) سهروردی بر آن است که هرگز زمین از کسی که در حکمت ذوقی و معارف کشفی سرآمد باشد، خالی نخواهد بود:

ولا یخلو الارض عن متوغل فی التأله ابدأ.^(۴۹)

بنابراین کسی که در حکمت بحثی مهارت داشته باشد شایستگی ریاست و رهبری را نخواهد داشت، زیرا شرط ریاست و رهبری ارتباط با عالم غیب است. حکیمی که دارای حکمت ذوقی و کشفی است، کسی است که بدون استمداد و استعانت از استدلال و نظم قیاسی با عنایت الهی از مشاهده انوار مجرد و معاینه معانی عالی بر خوردار می‌باشد. این همان حکمتی است که وصول به آن برای همه اشخاص میسر نیست. تعداد کسانی که به حکمت کشفی و ذوقی دست یافته و از مشاهده انوار ملکوت بر خوردار می‌باشند همواره به غایت اندک است.^(۵۰) سهروردی این شرط مهم خلافت را از قرآن اقتباس کرده است. خداوند در قرآن پس از آنکه به فرشتگان می‌فرماید: «إنی جاعل فی الارض خلیفة» (بقره/۳۰) درباره حضرت آدم(ع) می‌فرماید: «فتلقى آدم من ربه کلمات» (بقره/۳۷).^(۵۱) حکیم متأله گاهی آشکارا فرمانروا و رئیس مدینه است و گاهی در نهان و باطن که سهروردی چنین رهبر و پیشوایی را «قطب» مینامد. ریاست و فرمانروایی از آن این قطب است، اگرچه در نهایت گوشه‌گیری و گمنامی باشد:

فله الرئاسة و إن کانغایة الخمول.^(۵۲)

۹. افلاطون نیز در رساله سیاستمدار صاحب دانش سیاست را که در نزد او بالاترین دانشهاست تنها کسی میداند که شایسته عنوان سیاستمدار و پادشاه است، حتی اگر زمام جامعه را در دست نداشته باشد.^(۵۳)

بنابراین، سهروردی با حکومتی که از راه چیرگی و غلبه باشد مخالف است. اگر سیاست و حکومت بدست حکیم متأله بحث یا صرفاً متأله باشد، روزگار، نورانی می‌گردد؛ زیرا مردم از علم و حکمت و عدل و سایر فضایل اخلاقی بهرمنند میشوند.



اگر زمان از تدبیر الهی تهی باشد، چراغ علم و عمل خاموش شده و ظلمات جهل و نادانی چیره گشته و فساد و تباهی ظاهر میشود.^(۵۴)

براساس آنچه گذشت، ممکن است این سؤال مطرح شود که سهروردی از یکطرف به ضرورت وجود نبی در زندگی اجتماعی اشاره میکند و از طرف دیگر شایستگی ریاست را از آن حکیم متأله میداند و بر آن است که زمین هیچگاه از چنین شخصی خالی نخواهد بود و حتی خود در ضمن آثار مختلفش اشخاصی را از این دست نام میبرد؛ حال چگونه میتوان میان دو رأی سهروردی جمع کرد؟ پاسخ این سؤال را میتوان در فصلهایی از آثار مختلف سهروردی یافت که در آن به بحث در باب نبوت میپردازد. در واقع سهروردی بین نبی و حکیم متأله تمایزی قائل نیست؛ بگونه‌یی که میتوان گفت در نگاه او هر نبیی حکیم متأله است، اما نه اینکه لزوماً هر حکیم متأله‌یی نبی باشد.

البته از منظر سهروردی همچون ابن‌سینا نبی دارای شرایطی از این قبیل است: (۱) از عالم اعلی به ادای رسالت و اصلاح نوع مأمور باشد. (۲) علوم را بدون تعلیم بشری از روح‌القدس کسب کند. استدلال وی در این مورد شدت قوه حدس نبی است:

فيجوز أن يبلغ الحدس الإنسان إلى حدّ يقبل في زمان قصير العلم عن العقل
الفعال شدة اتصال نفسه به.^(۵۵)

ممکن است قوه حدس انسان بحدی برسد که در مدت کوتاهی علوم را از عقل فعال بدلیل شدت اتصال نفسش به او دریافت کند. (۳) اطلاع بر امور غیبی که در اکثر آثار خود چگونگی آن را بیان میکند. با این توضیح که در نتیجه کاسته‌شدن شواغل حس ظاهری و باطنی، حجاب میان نفس انسان و نفوس فلکی از بین می‌رود، چون هر دو نور مجرد است و میان آنها حجابی جز تعلقات مادی نیست، ازاینرو نفس انسان میتواند از آنچه مرتسم در نفوس اسپهبد فلکی است آگاهی یابد. نفوس قوی میتوانند از امور غیبی حتی در بیداری نیز مطلع شوند.^(۵۶) امور غیبی به صورتهای مختلف دریافت میشوند: مکتوب، شنیدن صوت لذت‌بخش یا ترسناک، دیدن صورت وقایع، مشاهده صورت زیبا که در نهایت جمال است و از غیب با او سخن می‌گوید و با گذشتن از خاطر یا در قالب صور معلق آنها.^(۵۷) (۴) اطاعت هیولای عالم طبیعت در حوادثی مانند: زلزله، ماه و خورشید گرفتگی.

۹۱



نکته اصلی اینجاست که سهروردی تنها شرط اول را مختص نبی میدانند و بر آن است که سه شرط دیگر میتواند در بعضی از اولیای الهی که از آنها به «إخوان التجرید» تعبیر میکند، جمع باشد.^(۵۸) بنابراین نزد سهروردی بین مقام نبی و حکیم متأله جز در ناحیه رسالت تمایزی نیست و نبی در واقع حکیم متألهی است که دارای رسالت الهی میباشد. معرفت حکیم متأله مبتنی بر علم حضوری اشراقی است که آغاز آن معرفت نفس میباشد و غایت آن را نهایی نیست.

در آیین سیاسی شیخ اشراق، حکیم متأله در نتیجه اشراق انوار الهی و دستیابی به فرّه ایزدی و خرّه کیانی صاحب کرامات گشته و متصف به نیکبختی و خیر و عدل میشود و بدین ترتیب شایستگی ریاست بر هموعان خود را مییابد.^(۵۹)

در *المشارع و المطارحات* نیز سهروردی معتقد است در صورتی که هنگام اشراق بر جوهر نفس غلبه با امری قهری باشد، فهلویون آن را «خرّه» مینامند و نفسی که در معرض چنین اشراقی قرار گیرد، شجاع، قاهر و غالب خواهد بود. اگر اشراق انوار روحانی بر حسب استعداد نفس، از مایه عشق و محبت برخوردار باشد، خرّه‌یی که در سعادت بخشیدن نفس سالک مؤثر است، متضمن امور لطیف بوده و موجب میل نفوس نسبت به نفس سالک و عشق و تعظیم او میگردد. اگر اشراقات وارد بر نفس، حالت معتدلتری داشته و از هیئت نوری بیشتری بهره داشته باشد، نفسی که چنین اشراقاتی را دریابد، سرانجام ملوک معظم و صاحب هیبت و علم و فضیلت و اقبال خواهد شد و تنها در این موقعیت است که پیشینیان مقام سالک را «کیان خرّه» مینامیدند.^(۶۰)

سهروردی در *حکمه‌الاشراق* مراتب انواری را که بر إخوان تجرید پس از خلع بدن اشراق میشود در پانزده مرتبه معرفی میکند^(۶۱) و معتقد است که در نتیجه دریافت انوار الهی است که اهل تجرید به جایگاه و مقام خاصی که «مقام کن» نام دارد خواهند رسید؛ جایگاهی که میتوانند هرگونه بخواهند مثالها و صورتهای قائم به ذات را در عالم صور معلقه بیافرینند^(۶۲) و همچنین کارهای خارق عادت مانند راه رفتن بر روی آب و در هوا و صعود به آسمان و طی الارض انجام دهند.^(۶۳) حکیم متأله که در مقام رهبری حکومت مطلوب سهروردی جای دارد، با همین کرامات و خوارق است که مردم را به اطاعت از خود فرامیخواند و بدین ترتیب حق حاکمیت را از آن خود میکند. در برابر این اوصافی که سهروردی برای حکیم متأله برمی‌شمرد، افلاطون

۹۲



در کتاب شش جمهوری تنها به صفاتی نظیر حافظه خوب، سرعت فهم، علو همت، حسن سیرت، علاقه به راستی، عدالت، شجاعت و اعتدال که بیشتر بیانگر اعمال دنیوی است، اشاره دارد.^(۶۴)

حکیم متأله و رئیس حکومت سهروردی کسی است که در مراحل مجاهده و سلوک بسوی خدا تجربه اندوخته و کمال لازم را یافته باشد؛ در اقلیم هشتم سیر کرده و از آنجا به عالم انوار قاهره و سپس بسوی نورالانوار پیش رفته است.^(۶۵) سهروردی در رساله صفیر سیمرغ مراتب سیر و سلوک را در سه مرتبه بیان میکند: مرحله‌یی که نفس انسان محل اشراق طوالج و لویج و انوار زود گذر است؛ «هو الذی یریکم البرق خوفاً و طمعاً» (رعد / ۱۲). مرتبه سکینه که ثبات و لذتش از لویج و طوالج بیشتر است؛ «هو الذی أنزل السکینه فی قلوب المؤمنین لیزدادوا ایماناً مع ایمانهم» (فتح / ۴) و بالأخره مرتبه فناست؛

و سپس مرد چنان گردد که هر ساعتی که خواهد قالب رها کند و قصد عالم کبریا کند و معراج او بر افق اعلی زند و هرگاه که خواهد و بیدش میسر باشد، پس هرگاه که نظر به ذات خود کند، مبتهج گردد که سواطع انوار حق بر خود بیند.^(۶۶)

در مرتبه بالاتر از آن «فناى اکبر» است که نفس خود را فراموش میکند و پس از آن «فناى در فنا» است که حتی فراموشی خود را نیز فراموش میکند و این همان حالت طمس یا بالاترین مرتبه توحید است. چرا که سهروردی مراتب توحید را پنج مرتبه میداند: اول «لا اله الا الله» که این توحید عوام است و نفی الوهیت از ماسوی الله میکند. دوم «لا هو الا هو» نفی هویت از غیر خدا و اویی او را است. سوم «لا انت الا انت» نفی تویی از غیر است. چهارم «لا انا الا انا» نفی هر اثنانیت و دوئیت است. سالک در این مرتبه خود را در پیدایی حق گم میکند و در نهایت «کل شیء هالک الا وجهه» زیرا اثنانیت و انیت و هویت همه اعتباراتی زائد بر ذات قیومیت است.^(۶۷) این معنای سخن شیخ اشراق در مقدمه المشارع و المطارحات است که «آغاز حکمت گسستن از دنیا و نیمه راه آن مشاهده انوار الهی است و سرانجام آن را نهایی نیست».^(۶۸)

براساس آنچه گذشت، سهروردی از طریق ضرورت وجود نبی در حیات اجتماعی برای تحقق سنت و عدل در راه مهیا کردن سعادت بشری، ضرورت حاکمیت حکیم متأله را

اثبات میکند. زیرا نزد وی مقام نبی و حکیم متأله از هم جدایی ناپذیرند. او در مرتبه اول، رئیس مدینه را حکیم بحث و متألهی میداند که هم در حکمت بحثی و هم در حکمت ذوقی به سر حد کمال رسیده است، اما از این حقیقت غافل نیست که چنین شخصی در هر دوره‌ی بندرت یافت میشود. بنابراین در نهایت به ریاست حکیم صرفاً متأله نه بحث اکتفا میکند؛ حکیمی که از علم انوار الهی آگاه شده و به خرّه کیانی دست یافته و صاحب کرامات گشته و در نتیجه میتواند از نور حق در راه گسترش خیر و عدالت بهره گیرد. سهروردی از این حکیم متأله در آثار خود به آخوان التجرید یاد میکند و مراتبی را برای آن در نظر میگیرد که آخرین مرتبه آن فنا فی الله میباشد.

البته ناگفته نماند، برخی از محققین فرجام تلخ سهروردی یعنی قتل او را از پیامدهای آیین سیاسی اشراقی دانسته‌اند. هرچند این دیدگاه جای بحث و تأمل دارد، اما نمیتوان نقش آموزه‌های سیاسی بخصوص حاکمیت حکیم متأله را در اینمورد نادیده گرفت.^(۶۹)

۴. نتیجه‌گیری

۱. اگرچه سهروردی مانند افلاطون بعنوان فیلسوفی سیاسی مطرح نیست و بخش و اثر مستقلی را به اندیشه سیاسی خود اختصاص نمیدهد، اما مثل هر فیلسوف دیگری هدفی را از مجموعه دستگاه فلسفی خود دنبال میکند و آن طرح کمال مطلوب او در سطح جامعه بشری است. بنابراین نمیتوان در مورد شیخ اشراق حکم کرد که نسبت به سیاست بیتوجه بوده و آن را در حاشیه قرار داده است.

۲. درک فلسفه عملی هر فیلسوفی بدون درک فلسفه نظری او امکانپذیر نیست. در این میان مباحث هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی در فلسفه نظری شیخ اشراق بمنظور درک بهتر حکومت مطلوب او از اهمیت ویژه‌ی برخوردار است. او طرح خود از کمال مطلوب را در سطح جامعه مدنی براساس سیر نزولی و صعودی هستی پایه‌ریزی میکند و در این راستا جایگاه و مقام و موقعیت انسان را بعنوان واسطه‌العقد عالم طبیعت و ماورای طبیعت در نقش یا مقام خلیفه‌اللهی تعیین میکند.

۳. سهروردی نظام حکومت مطلوب خویش را در تناظر و تطابق کائنات ترسیم میکند، گرچه به سلسله مراتب بودن آن تصریح ندارد، اما با توجه به اینکه در بحث هستی‌شناسی همان سیر نزولی مدنظرش میباشد که بالاترین مرتبه آن نورالانوار

۹۴



است و تعیین جایگاه هر پدیده‌ی در این نظام براساس میزان دریافت اشراق و فیض الهی است و همچنین در جامعه مدنی کسی شایستگی و صلاحیت رهبری را دارد که بیشترین دریافت را از اشراق الهی داشته و به مقام تأله رسیده باشد، میتوان چنین تناظری را درباره کمال مطلوب او در نظر گرفت.

افلاطون نیز جهان را دارای سلسله مراتب میداند؛ نظام هستی از عالم معقول و در بالاترین مرتبه آن، از مثال خیر که کمال مطلق است شروع میشود و به عالم محسوسات خاتمه مییابد. سلسله مراتب مزبور در جامعه آرمانی او نیز منعکس میشود؛ همانطور که در نظام کیهانی این عقل است که حاکمیت دارد، در شهر آرمانی افلاطون، فیلسوف که نماد عقل جامعه است حکومت میکند.

۴. سهروردی به مسئله ضرورت وجود نبی با توجه به لزوم زندگی جمعی اشاره دارد و با تکیه بر نظریه عنایت الهی، ضرورت وجود نبی را بر پایه عدل و هدایت مردم به راه راست، اثبات میکند. نزد وی مقام نبی و حکیم متأله از هم متمایز نیست و نبی در واقع حکیم متألهی است که دارای رسالت الهی است. معرفت حکیم متأله سهروردی مبتنی بر علم حضوری اشراقی است که آغاز آن معرفت نفس و غایت آن را نهایی نیست. اما فیلسوف شاه افلاطون نه تنها با توجه به طریقه کسب معرفت از حکیم متأله سهروردی متمایز میشود، بلکه از جمله ویژگیهای او سیر و سلوک در عالم مثال (خیال منفصل) است که شیخ اشراق از آن به اقلیم هشتم تعبیر میکند. ضمن آنکه حکیم متأله سهروردی در نتیجه دستیابی به فرّه ایزدی و خرّه کیانی کرامات او ظاهر گشته و به مقام کن رسیده و بهمین دلیل به انجام کارهای خارق العاده نظیر طی الارض و صعود بر آسمان و... قادر است. در حالی که افلاطون در توصیف حاکم جامعه آرمانی خود به اوصافی صرفاً دنیوی اکتفا میکند.

۵. بعید نیست سهروردی حکومت مطلوب خود را همان مدینه دینی بداند و بهمین دلیل در شرح آن به کلیات پرداخته و وارد جزئیات نمیشود؛ جامعه‌ی که در آن نبی یا حکیم متأله در نتیجه اتصال به نورالانوار، قانون و شریعت الهی را در سطح جامعه بشری جاری میکند.

۶. در نهایت افلاطون زمانی که جامعه آرمانی خود را به تصویر میکشد، تنها به ارائه الگو اکتفا میکند و خود به امکان ناپذیر بودن آن تصریح دارد؛ چنانکه در رساله سیاستمدار و قوانین به شرح حکومتهای ممکن میپردازد که تقلیدی از شهر آرمانی

یا در درجهٔ دوم کمال از آن میباشند. اما اگرچه سهروردی با توجه به مبانی هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی خویش، الگویی برای جامعهٔ بشری ارائه میدهد، اما صرفاً به ارائهٔ الگو اکتفا نمیکند و با تلاش برای تحقق حکومت مطلوب خویش، فرجام تلخی را برای خود رقم میزند.

پی‌نوشتها:

۱. ر.ک: سهروردی، شیخ شهاب‌الدین، مجموعه مصنفات شیخ‌اشراق، ج ۱، تصحیح و مقدمهٔ هانری کربن، ص ۱۹۴.
۲. افلاطون، جمهور، ترجمه فؤاد روحانی، ص ۳۸۵ - ۳۸۹.
۳. مجموعه مصنفات شیخ‌اشراق، ج ۳، تصحیح و مقدمه سیدحسین نصر، ص ۶۵، ۹۷.
۴. همان، ج ۲، تصحیح و مقدمهٔ هانری کربن، ص ۲۳۲ - ۲۳۵.
۵. همان، ج ۲، ص ۱۱۰.
۶. همان، ج ۲، ص ۱۳۳ و ۱۳۴.
۷. همان، ج ۲، ص ۱۴۰؛ ج ۱، ص ۴۵۱.
۸. ر.ک: همان، ج ۲، ص ۱۴۱ - ۱۴۳؛ ابوریان، محمدعلی، مبانی اشراق از دیدگاه سهروردی، ترجمهٔ محمدعلی شیخ، ص ۱۹۵.
۹. مجموعه مصنفات شیخ‌اشراق، ج ۲، ص ۱۴۵ و ۱۴۶.
۱۰. همان، ج ۲، ص ۲۳۰.
۱۱. ر.ک: همان، ج ۱، ص ۱۰۳.
۱۲. جمهور، ص ۳۲۴ - ۳۲۹.
۱۳. بورمان، کارل، افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی، ص ۷۲.
۱۴. مجموعه مصنفات شیخ‌اشراق، ج ۲، ص ۱۵۷.
۱۵. جمهور، ص ۳۸۲.
۱۶. افلاطون، دوره آثار، ترجمه محمدحسن لطفی، ج ۶، ص ۱۸۳۸.
۱۷. رحیمیان، سعید، فیض و فاعلیت وجودی از فلوطین تا ملاصدرا، ص ۳۱.
۱۸. ر.ک: مجموعه مصنفات شیخ‌اشراق، ج ۳، ص ۲۴ و ۲۵، ۸۵، ۳۶۳ - ۳۶۵.
۱۹. همان، ج ۲، ص ۱۹۹ - ۲۰۱.
۲۰. دوره آثار افلاطون، ج ۶، ص ۱۸۵۲ - ۱۸۵۴.
۲۱. ر.ک: مجموعه مصنفات شیخ‌اشراق، ج ۳، ص ۲۶ - ۳۱، ۳۵۳ - ۳۵۵.
۲۲. همان، ج ۲، ص ۲۰۸ - ۲۱۵.
۲۳. جمهور، ص ۲۵۱.
۲۴. دوره آثار افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی و رضا کاویانی، ج ۳، ص ۱۲۴۲.
۲۵. ناظرزاده کرمانی، فرناز، فلسفه سیاسی فارابی، ص ۱۷۳ و ۱۷۴.
۲۶. نوربخش، سیما، نور در حکمت سهروردی، ص ۱۱۵.
۲۷. فارابی، ابونصر، آراء اهل المدینة الفاضلة و مضاداتها، تحقیق البیر نصری نادر، ص ۱۰۱.
۲۸. ابن سینا، النجاة، مقدمه و تصحیح محمدتقی دانش پزوه، ص ۳۳۳ - ۳۳۶.
۲۹. آراء اهل المدینة الفاضلة و مضاداتها، ص ۲۷؛ النجاة، ص ۳۳۶.
۳۰. جمهور، ص ۴۳۳.
۳۱. دوره آثار افلاطون، ج ۱، ص ۴۶۳.

۳۲. مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۳، ص ۹۶ و ۹۷.
۳۳. میانی اشراق از دیدگاه سهروردی، ص ۳۰۵ و ۳۰۶.
۳۴. شایگان، داریوش، هنری کرین، آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی، ترجمه باقر پرهام، ص ۲۱۵ و ۲۱۶.
۳۵. مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۴، تصحیح و مقدمه نجفقلی حبیبی، ص ۲۱۱.
۳۶. همان، ج ۱، ص ۳.
۳۷. دوره آثار افلاطون، ج ۳، ص ۱۵۱۹.
۳۸. سیدعرب، حسین، منتخبی از مقالات فارسی درباره شیخ اشراق، ص ۱۰۵ - ۱۲۵.
۳۹. دوره آثار افلاطون، ج ۳، ص ۱۵۲۷.
۴۰. اسفندیار، رجبعلی، وجوه سیاسی فلسفه شیخ شهاب‌الدین سهروردی، ص ۱۰۹ و ۱۱۰.
۴۱. جمهور، ص ۱۱۶؛ فاستر، مایکل، خداوندان اندیشه سیاسی، ترجمه جواد شیخ‌الاسلامی، ج ۱، ص ۷۹.
۴۲. مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، ص ۹۵ و ۹۶؛ ج ۳، ص ۷۵، ۴۵۳ - ۴۵۵؛ ج ۴، ص ۱۲۱، ۲۳۸.
۴۳. ر.ک: النجاة، ص ۷۰۹.
۴۴. همان، ج ۲، ص ۲۷۰ و ۲۷۱؛ ج ۴، ص ۲۳۸.
۴۵. همان، ج ۲، ص ۲۴۸.
۴۶. همان، ج ۲، ص ۱۲.
۴۷. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، شعاع اندیشه و شهود فلسفه سهروردی، ص ۴۶.
۴۸. مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، ص ۱۲.
۴۹. همانجا.
۵۰. شعاع اندیشه و شهود فلسفه سهروردی، ص ۴۵۵.
۵۱. نور در حکمت سهروردی، ص ۱۵۸.
۵۲. مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، ص ۱۲.
۵۳. همان، ج ۳، ص ۱۵۱۵.
۵۴. همان، ج ۲، ص ۱۲؛ نور در حکمت سهروردی، ص ۱۵۹.
۵۵. مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۴، ص ۲۳۸.
۵۶. همان، ج ۲، ص ۹۹ و ۱۰۰، ۲۳۶؛ ج ۳، ص ۷۷ و ۸۸، ۱۰۷.
۵۷. همان، ج ۲، ص ۲۳۶.
۵۸. همان، ج ۴، ص ۲۳۹؛ ج ۳، ص ۷۵؛ ج ۱، ص ۹۵.
۵۹. همان، ج ۳، ص ۱۸۴ - ۱۸۷.
۶۰. همان، ج ۱، ص ۵۰۴.
۶۱. همان، ج ۲، ص ۲۵۳.
۶۲. همان، ج ۲، ص ۲۴۲ و ۲۴۳.
۶۳. همان، ج ۱، ص ۵۰۵؛ ج ۲، ص ۲۵۴.
۶۴. جمهور، ص ۳۱۹، ۳۳۹ و ۳۴۰، ۳۴۷، ۳۵۴.
۶۵. مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، ص ۱۴۳.
۶۶. همان، ج ۳، ص ۳۲۳.
۶۷. همان، ج ۳، ص ۳۲۴ - ۳۲۶.
۶۸. «و اول الشروع فی الحکمة هو الانسلاخ عن الدنيا و اوسطه مشاهدة الانوار الهیة و آخره لا نهایت له» (مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، ص ۱۹۵).
۶۹. محققانی چون حسین ضیایی در مقاله‌ی تحت عنوان «سهروردی و سیاست» و همچنین محمد کریمی زنجانی اصل در کتاب حکمت اشراقی و پاسخ اسماعیلی به غزالی بدنبال اثبات قتل سهروردی در نتیجه

آیین سیاسی اشراقی او میباشند.

منابع:

۱. ابن سینا، *النجاة من العرق فی بحر الضلالات*، مقدمه و تصحیح محمد تقی دانش پژوه، تهران، انتشارات دانشگاه، ۱۳۷۹.
۲. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، *شعاع اندیشه و شهود فلسفه سهروردی*، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۶۴.
۳. ابوریان، محمدعلی، *مبانی اشراق از دیدگاه سهروردی*، ترجمه محمدعلی شیخ، تهران، انتشارات دانشگاه شهید بهشتی، ۱۳۷۲.
۴. اسفندیار، رجیلی، *وجوه سیاسی فلسفه شیخ شهاب‌الدین سهروردی*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۵.
۵. افلاطون، جمهور، *ترجمه فؤاد روحانی*، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۴.
۶. _____، *دوره آثار*، ج ۱ و ۳، ترجمه محمدحسن لطفی و رضا کاویانی، تهران، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، ۱۳۸۰.
۷. _____، *دوره آثار*، ج ۶، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، ۱۳۵۷.
۸. بورمان، کارل، *افلاطون*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، انتشارات طرح نو، ۱۳۷۵.
۹. رحیمیان، سعید، *فیض و فاعلیت وجودی از فلوطین تا ملاصدرا*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۱.
۱۰. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، ج ۱، تصحیح و مقدمه هانری کرین، تهران، انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰.
۱۱. _____، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، ج ۳، تصحیح و مقدمه سیدحسین نصر، تهران، انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰.
۱۲. _____، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، ج ۴، تصحیح و مقدمه نجفقلی حبیبی، تهران، انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰.
۱۳. شایگان، داریوش، *هانری کرین، آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی*، ترجمه باقر پرهام، تهران، نشر و پژوهش فروزان روز، ۱۳۷۳.
۱۴. فارابی، ابونصر، *آراء اهل المدینة الفاضلة و مضاداتها*، تحقیق البیرنصری نادر، بیروت، دارالمشرق، ۱۹۹۱ م.
۱۵. فاستر، مایکل، *خداوندان اندیشه سیاسی*، ج ۱، ترجمه جواد شیخ الاسلامی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۷.
۱۶. ناظرزاده کرمانی، فرناز، *فلسفه سیاسی فارابی*، تهران، انتشارات دانشگاه الزهراء (س)، ۱۳۷۶.
۱۷. نوربخش، سیما، *نور در حکمت سهروردی*، تهران، نشر شهید سعید محبی، ۱۳۸۳.

مقام فلاسفه در تائیل قرآن از دیدگاه ابن رشد^۱

محمد سعیدی مهر^۲، سید عباس ذهبی^۳، روح اله علیزاده^۴

چکیده

ابوالولید محمد بن رشد، بزرگترین فیلسوف غرب جهان اسلام بمانند دیگر فلاسفه اسلامی در باب نسبت بین دین و فلسفه اندیشید و آثار مهمی در اینباره بر جای گذاشت که از جمله آنها میتوان به *فصل المقال*، *الکشف عن مناهج الادله فی عقائد المله* و *تهافت التهافت* اشاره کرد. از نظر ابن رشد، دین و فلسفه باهم هماهنگ بوده و تعارضی ندارند. استدلال او در اینمورد چنین است: «الحق لایضاد الحق بل یوافقه و یشهد له». او میگوید: چون شریعت حق است و دعوت به تفکری (استدلال عقلانی) میکند که مؤدی به حق است، پس هر دو حقد و حق با حق متضاد نیست بلکه موافق با آن و گواه بر آن است. اما اینکه فلسفه با دین تعارض ندارد مربوط به باطن دین و آیات قرآنی است، چراکه

۱. این مقاله برگرفته از پایان نامه دکتری با عنوان «نسبت فلسفه و دین از دیدگاه فارابی و ابن رشد» است که با راهنمایی دکتر محمد سعیدی مهر و سید عباس ذهبی و مشاوره دکتر سید صدرالدین طاهری در دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات تهران، در حال انجام است.
 ۲. دانشیار گروه فلسفه دانشگاه تربیت مدرس
 ۳. استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات تهران
 ۴. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات تهران (نویسنده مسئول)؛
roohallah.alizadeh60@gmail.com
- تاریخ دریافت: ۹۲/۸/۱۵ تاریخ تأیید: جلسه هیئت تحریریه ۹۲/۱۲/۶



فلسفه و تفکر عقلی گاهی با ظواهر دینی و آیات در تعارض می‌افتد. راه حل ابن‌رشد برای رفع تعارض این ظواهر با فلسفه، دستیابی به باطن آیات از طریق تأویل است. البته ابن‌رشد مانند فارابی قائل به وحدت و جمع بین دین و فلسفه نیست و صرفاً به سازگاری و عدم تعارض بین آنها می‌اندیشد، چراکه فلسفه و دین بخاطر امنیت خود باید مستقل و مجزا از هم باشد و نباید بین مباحث آنها خلط کرد. ما در نوشتار حاضر بطور کلی به مسئله هماهنگی فلسفه و دین از نظر ابن‌رشد و بطور خاص به نظریه او در باب تأویل خواهیم پرداخت و در نهایت خواهیم گفت که یکی از مهمترین اهداف ابن‌رشد از طرح بحث عدم تعارض بین دین و فلسفه و تأویل، دفاع از فلسفه و اعطای حق تأویل به اهل برهان که همان فلاسفه باشند، است.

کلید واژه‌ها: ابن‌رشد، دین، فلسفه، تأویل، حق

* * *

مقدمه

فلسفه دینی بطور عام و فلسفه اسلامی بطور خاص تلاشی در جهت هماهنگی بین فلسفه و دین است. عموم فیلسوفان اسلامی در باب نسبت دین و فلسفه اندیشیده‌اند و بیشتر آنها بنا به دلایلی اعم از اعتقاد و باور واقعی یا بجهت دفاع از فلسفه و یا معقول نشان دادن آموزه‌های دینی، به هماهنگی و سازگاری بین فلسفه و دین معتقد شده‌اند. آنها برای نشان دادن این سازگاری در سه محور فعالیت کرده‌اند: اول، ارائه دلایلی که آشکار کند این دو باید با هم هماهنگ باشند؛ مانند اثبات وحدت منبع فلسفه و دین، ۱۰۰ وحدت هدف و غایت و یا وحدت روش آنها. دوم، نشان دادن راه حل تعارضهای موجود بین این دو بصورت کلی که یکی از آنها تمسک به تأویل متون دینی است. سوم، نشان دادن راه حل تعارضها در موضوعات خاص بطور جزئی. این سخن بدان معنا نیست که همه فلاسفه به هر سه محور پرداخته‌اند ولی ابن‌رشد در هر سه محور فعالیت داشته است. از نظر او منبع فلسفه و دین حقیقت است و چون هر دو حقند، پس نمیتوانند ضد



هم باشند و هدف و غایت هر دو نیز رساندن انسانها به سعادت است، با این تفاوت که دین سعادت همه بشر را در نظر دارد در حالی که فلسفه فقط بدنبال سعادت خواص است. ابن‌رشد در محور دوم به بحث تأویل میپردازد. تمسک به تأویل متون دینی، یکی از راه‌های موجود از دید ابن‌رشد برای رفع تعارض میان فلسفه و دین است. به اینصورت که هرگاه متن دینی با یافته عقلی در تعارض قرار گیرد، باید به تأویل متن دینی پرداخت و از ظواهر فراتر رفت. قبل از ورود به بحث اصلی، یعنی دیدگاه خاص ابن‌رشد در باب تأویل، بررسی چند موضوع مقدماتی از جمله هماهنگی دین و فلسفه و نقش تأویل در آن، تشکیکی بودن فهم و نظریه لایه‌لایه بودن حقیقت یا ظاهر و باطن دین لازم بنظر میرسد.

در بخش اصلی مقاله برای بررسی و نقد دیدگاه ابن‌رشد باید به چند پرسش پاسخ دهیم: (۱) تأویل به چه معناست؟ (۲) شروط تأویل صحیح کدامند؟ (۳) آیا همه متون قابل تأویل هستند؟ (۴) به چه دلیل مجاز به تأویل هستیم؟ (۵) چه کسانی صلاحیت تأویل دارند؟ (۶) آیا میتوان سخنان مؤول را در اختیار همه قرار داد؟ و در نهایت سعی خواهیم کرد تا دیدگاه او را از منظر حکمایی همچون ملاصدرا مورد نقد و بررسی قرار دهیم.

۱. هماهنگی فلسفه و دین و نقش تأویل در آن

ابوالولید محمدبن احمدبن محمدبن رشد، مشهور به حفید(نواده)،^(۱) فیلسوف، شارح^(۲) و مفسر آثار ارسطو، فقیه و پزشک برجسته غرب اسلامی، آخرین و بزرگترین فیلسوف در غرب جهان اسلام است؛ فیلسوف مشائی که بشدت شیفته شخصیت و افکار ارسطو بوده است. پس از ابن‌رشد دوره فلسفه نیز در اندلس پایان پذیرفت و با ظهور مکتب عرفانی ابن‌عربی دوره‌ی جدید آغاز شد. اگرچه برخی ابن‌خلدون را هم فیلسوف میدانند؛ فیلسوفی که او هم متعلق به غرب جهان اسلام است، اما بنا به اذعان اکثر محققان، ابن‌خلدون فیلسوف بمعنای کلاسیک و سنتی نیست.^(۳) هانری کربن معتقد است پژوهش ابن‌خلدون در مقدمه که شامل مردم‌شناسی، انسان‌شناسی، عمران بدوی، شیوه‌های حکومتی و نهادها و علوم و ادبیات است، مبین امری نو و بیگانه با پژوهش مابعدالطبیعی است که موضوع فلسفه سنتی بشمار میرود. بهمین خاطر در تاریخ فلسفه

۱۰۱



خویش او را در فهرست دانشنامه‌نویسان مورد بررسی قرار می‌دهد نه فلاسفه و وی را مؤسس دانش جدید و مستقلی میداند که با توجه به موضوع آن بعنوان علم عمران بشری و حوادث اجتماعی تعریف شده است.^(۴)

یکی از دستاوردهای مهم ابن‌رشد، کوشش وی برای نشان‌دادن هماهنگی میان جهان‌بینی دینی و فلسفی و بدیگر سخن، آشتی دادن عقل و ایمان است. او هر چند از هماهنگی میان دین و فلسفه دفاع میکند، اما از تلاش فارابی و ابن‌سینا خشنود نیست، زیرا مدعی است که دین و فلسفه برای امنیت خود باید از یکدیگر مجزاً باشند و اگر بهم درآمیزند مردم عادی از فهم آنها عاجز خواهند شد و حتی میتوانند کسانی را که به ژرفاندیشی قادرند نیز به گمراهی سوق دهد.^(۵)

شاید در اینجا این سؤال پیش آید که چگونه با وجود هماهنگی بین فلسفه و دین، این دو باید مستقل و مجزا از هم باشند؟ در جواب باید گفت که ابن‌رشد منشأ و منبع پیدایش دین و فلسفه و همچنین غایت و هدف آنها را یکی میداند. از نظر او، منبع دین و فلسفه چیزی جز حقیقت نیست و هر دوی آنها حق هستند و نمیتوانند با هم مخالف باشند، اما روش و زبان این دو را با هم یکی نمیداند. اختلاف بین دین و فلسفه صرفنظر از مبانی هر یک از آنها، به شیوه تعبیر از حقیقت و آشکارسازی آن مربوط میشود. فلسفه، عقل و برهان را بکار میگیرد، اما وحی در کنار عقل از حس و خیال کمک میگیرد و این اختلاف به اعتبارات تعلیمی محض باز میگردد؛ یعنی فلسفه بخاطر اینکه با قشر خاصی از افراد سروکار دارد روش و زبان خاص خود را داراست و دین چون با تمام مردم سروکار دارد روش و زبان خاص خود را دارد. البته این سخن ابن‌رشد ناظر بر تلفیقی است که امثال فارابی و بویژه ابن‌سینا بین دین و فلسفه انجام داده‌اند و بنوعی دین را فلسفی و فلسفه را دینی کرده‌اند و چون او این کار را ناموفق میداند، بنابراین قائل به استقلال و جدایی دین و فلسفه میشود. ولی ۱۰۲ چون منبع و غایت این دو را یکی میداند، قائل به هماهنگی و سازگاری بین آنهاست. بنا بر نظر برخی از محققان فلسفه، ابن‌رشد در خط سیر فلسفه اسلامی که در آن فلسفه‌مثنائی اشراقی و کلام و عرفان با هم جمع میشد، نیفتاد. برعکس، او در اندیشه بازگرداندن فلسفه (فلسفه ارسطو) به جایگاه اصلی خود بود و روش فارابی و ابن‌سینا را که بنظر او فلسفه ارسطو را نه فقط به آراء فلوطین بلکه با اقوال کلامی

آمیخته بودند، نمیپسندید. او با ابن‌سینا و فارابی موافق بود که فلسفه و دین در مقابل هم قرار ندارند، اما قواعد دینی را با مطالب فلسفه متفاوت میدانست. وی دین و فلسفه را از هم جدا میکرد. او میگفت آنجا که پای عقل نمیرسد و راهش بمدد وحی پیموده میشود، مقام فلسفه نیست، بلکه مسائلی از نوع مسائل تجربی است. شریعت هم در حوزه عقل عملی است و در حوزه عمل و عقل عملی، برهان بکار نمی‌آید، بلکه معتقدان با قیاسهای خطابی اقناع میشوند. بنظر میرسد که ابن‌رشد نه در سازش دادن دین و فلسفه، بلکه در انکار منافات و تضاد میان آن دو، از دیگر فلاسفه موفقتر بوده است.^(۶)

راه حل ابن‌رشد در اینمورد واقعاً ابتکاری بود. او بعنوان یک فیلسوف، وظیفه خود میدانست که از فیلسوفان در برابر حمله شدید فقها و متکلمان - بویژه پس از آنکه غزالی آنان را در کتاب *تهافت الفلاسفه* تکفیر کرده بود- دفاع کند. رساله ابن‌رشد موسوم به *فصل المقال فیما بین الحکمة و الشریعة من الاتصال* دفاعی است از فلسفه از این حیث که دین به آن توصیه کرده است^(۷) و بدون تردید یکی از کتابهای مهم و معتبری است که در راه جمع و توفیق میان دین و فلسفه برشته نگارش درآمده است.

جورج حورانی^۱ بعنوان یکی از ابن‌رشدشناسان بزرگ در وصف کتاب *فصل المقال* میگوید:

من معتقدم این اثر یک اثر بینظیر در ادبیات اسلامی است. موضوع آن مهم است و مؤلف تلاش درخشانی برای حل مشکل انجام داده است. این کتاب به دو دلیل عظیم و درخشان است: اول بخاطر نبوغ و ابتکاری بودنش و دیگر بخاطر استفاده‌اش از منابع متنوع شریعت اسلامی و فلسفه یونانی.^(۸)

۱۰۳ ابن‌رشد در رساله *فصل المقال* بطور مفصل به بحث تأویل پرداخته است، اما در دو اثر مستقل دیگرش یعنی *الکشف عن مناهج الادله فی عقائد الملّه و تهافت‌التهافت* نیز که به بحث نسبت بین فلسفه و دین پرداخته، درباره تأویل و علل و شرایط و ضرورت آن بحث کرده است. کتاب *الکشف* اساساً مربوط به روشهای تفسیر آیات

1. George F. Hourani



متعدد قرآنی است، برای اینکه عوام به کفر سوق داده نشوند و *تهافت/التهافت* اگرچه اساساً جوابی است به کتاب *تهافت الفلاسفه* غزالی و حتی نقد بر آراء ابن سینا و فارابی، ولی موضوعات مربوط به فلسفه و دین را نیز بطور مستقل مورد بحث و بررسی قرار میدهد.

ابن رشد در میان شریعت و حکمت، تعارض و ناسازگاری نمی‌بیند و معتقد است حکمت و شریعت با یکدیگر هماهنگ و همراهند و منشأ پیدایش آنها نیز جز حقیقت چیز دیگری نیست و حق با حق تضادی ندارد.^(۹) این دقیقاً ادعای فارابی است، البته با این تفاوت که سخن فارابی مبنی بر اینکه دین و فلسفه هر دو حاصل ارتباط با عقل فعال هستند، بسیار دقیق و منسجم است. ابن رشد در *فصل المقال* تصریح میکند:

لايؤدى النظر البرهاني الى مخالفة ما ورد به الشرع، فان الحق لا يصاد الحق.^(۱۰)

نظر برهانی (فلسفه) با مبانی شرع (دین) مخالفتی ندارد، چراکه هر دو حق و حقیقتند و حق با حق تضادی ندارد. این شاخصه در اندیشه اندلسیان عصر ابن رشد و پس از او حاکم بوده است. ابن رشد به سنت اندلسیانی مانند ابن باجه، با وجود قائل شدن به سازگاری دین و فلسفه، به استقلال و جدایی دین از فلسفه اعتقاد داشت و قائل به تلفیق یا توفیق آنها نبود. او بارها تأکید میکند که مسائل فلسفی را نباید با مسائل ایمانی و اعتقادی خلط کرد. وی تصریح میکند: «آمیختن فلسفه با دین به هر دو یکسان آسیب میزند و مذهب ارسطو را ویران میسازد».^(۱۱) محمد عابد الجابری این گرایش ابن رشد را گرایش آکسیومی^(۱۲) مینامد و بر آن است که این گرایش آکسیومی در همه کتابهای او آشکار است، حتی در آثار پزشکی و فقهی او؛ یعنی او سعی میکند مثلاً در کتاب کلیات طب صرفاً به مباحث کلی پزشکی پرداخته و جزئیات آن را به دوستش ابن زهر واگذار کند یا در کتاب مشهور *فقههیش بدایة المجتهد و نهایة المقتصد* ۱۰۴ فقه اسلامی را بشکل منظم و بدون حذف و اضافه و تداخل موضوعات در یکدیگر، ارائه دهد. ابن رشد هر کدام از دین و فلسفه را دارای مبادی خاص خود میداند که اختلاف در این مبادی، به اختلاف در بنای هر دو می‌انجامد. البته این مبادی متفاوت از آن مبدأ یا منبع فلسفه و دین که مشترک بین هر دو بود، میباشد. گفتیم که منبع مشترک آنها خود حقیقت است، اما مبادی دین همان اصول (توحید، معاد و نبوت) و

مبادی فلسفه اصل واقعیت و هستی و مانند اینهاست. از اینرو از دید او ادغام بخشهایی از این بنا در بنای دیگر یا خوانش بخشهایی از آن بوسیله بخشهای دیگر، ممکن نیست و نتیجه این ادغام تحریف این بخشها و آشفتگی در هر دو بناست. از اینرو ابن رشد بر خوانش قضایای دینی درون دین و قضایای فلسفی درون فلسفه اصرار دارد. قضایای دینی قضایایی هستند که مستند به وحی و عقل با هم میباشند و قضایای فلسفی تنها مستند به عقل هستند و صحت و سقم آنها توسط عقل تعیین میشود؛ یعنی مرد دین میتواند فلسفه را از درون خود فلسفه و فیلسوف، دین را از درون خود دین، بفهمد. از اینرو از نظر ابن رشد صدق هر یک از دین و فلسفه را باید درون هر یک و نه خارج از آنها دنبال کرد. مبادی دین همانند فلسفه، مبادی وضعی است و برای بحث در قضایای این دو باید در برابر این مبادی و مقدمات سر فرود آورد.^(۱۳)

ابن رشد در کتاب *تهافت/التهافت* مینویسد:

فلاسفه مجاز نیستند در مورد مبادی شریعت، جدال کنند، زیرا هر دانشی مبادی و اصولی دارد و شریعت از این نظر شایسته تر است و تعرض به مبادی آن و نفی و ابطال آنها جایز نیست.

شایسته نیست که اثباتاً یا نفیاً متعرض مبادی شریعت شویم، مثل اینکه آیا خدا واجب است یا نه و بالاتر اینکه بپرسیم آیا او موجود است یا نه. همینطور در سایر مبادی مثل سخن در وجود سعادت اخروی و کیفیت آن. زیرا همه شرایع بر وجود جهان دیگری بعد از مرگ، هر چند در توصیف آن با یکدیگر اختلاف دارند.^(۱۴)

نکته جالب در مورد عابد الجابری این است که او از یک طرف با قاطعیت بر استقلال دین و فلسفه در تفکر ابن رشد تأکید میکند و حتی فلسفه ابن رشد را در کنار دیگر فلاسفه غرب جهان اسلام فلسفه‌یی لاییک میداند؛ به این معنا که از هماهنگسازی دین و فلسفه کاملاً رهاست نه اینکه با دین مخالفتی داشته باشد^(۱۵) و از طرف دیگر عدم اعتقاد او به نظریه حقیقت دوگانه در آثار ابن رشد است. او در کتاب *ابن رشد، سیره و فکر*، فصلی را به مسئله وحدت حقیقت دوگانه از نظر ابن رشد اختصاص میدهد. وی در قسمتی از این فصل با عنوان «وحدة الحقیقه لا الحقیقه

۱۰۵



المزدوجه» میگوید: از نظر ابن‌رشد، حقیقت امری، واحد است هر چند ادراک عوام و خواص از این حقیقت متفاوت خواهد بود.^(۱۶) ولی باید قبول کرد که جمع بین این دو نظر کاری صعب و دشوار است.

در مجموع باید گفت که ابن‌رشد در عین حال که راه فلسفه را با دین متفاوت میدانست و معتقد بود که هر کدام روش خاص خود را دارند، اما این دو را دارای هدفی مشترک میدانست؛ هدف دین و فلسفه رسیدن به حق و حقیقت است. هدف آن نیست که فلسفه تسلیم دین شود و یا آنکه دین تسلیم فلسفه شود بلکه او تنها مدعی بود که فلسفه مشروعیت دارد.^(۱۷) البته در اینجا مشروعیت شرعی مورد نظر است؛ یعنی شرع به فلسفه امر کرده و آن را تأیید میکند. ابن‌رشد در بخش اول کتاب *فصل المقال* در تلاش است این ادعا را اثبات کند. بنابراین از نظر او

چون شریعت حق است و همگان را به نگرش و پژوهش فرامیخواند و به شناخت حقیقت رهنمون میشود، ما امت مسلمان قطعاً میدانیم که نظر برهانی به مخالفت با آنچه از سوی شرع آمده است، نمی‌انجامد، زیرا حقیقت هرگز با حقیقت مخالف نمیشود بلکه موافق آن است و بر آن گواهی میدهد.^(۱۸)

یعنی فلسفه موافق با دین است و دین موافق با فلسفه. استدلال ابن‌رشد در *فصل المقال* را میتوان اینگونه بازسازی کرد:

قیاس اول:

مقدمه اول: شرع که خود حق است، به فلسفه‌ورزی امر میکند، پس مأمور به حق است.
مقدمه دوم: هر چه مأمور به حق باشد خود حق است.
نتیجه: فلسفه حق است.

۱۰۶

قیاس دوم:

مقدمه اول: دین و فلسفه هر دو حقند.
مقدمه دوم: هیچ دو حقی متعارض نیستند.
نتیجه: فلسفه و دین متعارض نیستند.



صدق این استدلال، مبتنی به بررسی صدق مقدماتی است که بنظر میرسد هیچکدام بدیهی نیستند و باید بصورت مستقل اثبات شوند، اما ابن‌رشد خود را ملزم به اثبات آنها نکرده و آنها را مسلم شمرده است. توصیه دین به بهره‌گیری از عقل لزوماً بمعنای تأیید دستاوردهای عقل که یکی از آنها فلسفه باشد نیست و مشکل متکلمان و علمای دینی با فلسفه بدلیل دستاوردهای ناهماهنگ با دین بوده است. البته خود ابن‌رشد این تعارضات را قبول دارد، اما اینها را ظاهری میداند. در قرآن و احادیث، عباراتی وجود دارد که در ظاهر با حقایق فلسفه مخالفت مینمایند و میپندارند که فلسفه ضد دین است، ولی اینها در واقع، چیزی جز ظاهر آن عبارات نیست و باید آنها را تأویل کرد. در اینجا، ابن‌رشد نظریه مهم خود را درباره «تأویل» مطرح میکند. این نظریه را میتوان بنیادیت‌ترین طرح وی برای ترمیم بنای هماهنگی میان دین و فلسفه بشمار آورد. او در فصل المقال میگوید:

ما قاطعانه میگوییم، [و ایمان داریم] که هر چه از طریق برهان اثبات شود ولی ظاهر شرع با آن مخالفت کند، این ظاهر [ظاهر شرع] بر اساس قانون تأویل در زبان عربی قابل تأویل است. در این قضیه، نه مسلمانی شک دارد و نه مؤمنی در ریب است.^(۱۹)

نکته جالب در اینمورد نیز این است که استدلالی که ابن‌رشد ارائه میکند، جدلی و خطابی است که از مسلمات مورد قبول مخاطب بهره میگیرد. آیا او نظر همه مسلمانان را میداند؟ از کجا میگوید همه مسلمانان اجماع کرده‌اند که همه الفاظ شرع را بر ظاهر حمل نکنند. نه تنها علم نداریم بلکه برخلاف ادعای ابن‌رشد بسیاری بوده‌اند که عدول از ظاهر متون دینی را جایز نمیدانستند.

۱۰۷ قبل از پرداختن به اصل مسئله تأویل از دیدگاه ابن‌رشد، توضیحی کوتاه در باب دو موضوع مهم، لازم است که عبارتند از: الف) تشکیکی بودن فهم؛ ب) ظاهر و باطن دین (لایه‌لایه بودن حقیقت).

۲. تشکیکی بودن فهم و ظاهر و باطن دین

در نظر ابن‌رشد قرآن که عین حقیقت است، همه انسانها را از هر قشر و گروه



مخاطب قرار داده است. ابن‌رشد انسانها را بلحاظ درجه فهم به سه گروه تقسیم میکند: گروه نخست، اهل برهاند که تنها با تکیه بر استدلال عقلی و مقدمات یقینی قانع میشوند. دسته دوم، اهل جدل هستند که بجای تکیه بر مقدمات یقینی بر مقدمات ظنی نظیر مقبولات و مشهورات تکیه میکنند. اما گروه سوم که بیشتر مخاطبان وحی را به خود اختصاص داده‌اند، اهل خطابه و موعظه‌اند. پذیرندگی افراد این گروه به حدی است که بصرف تهییج تخیلات و احساساتشان قانع میشوند. قیاس برهانی به معرفت یقینی می‌انجامد و قیاس جدلی به معرفت ظنی و احتمالی، اما قیاس خطابی نتیجه‌ی بمراتب ضعیفتر از این دو در پی دارد و مناسب حال کسانی است که فهم عقلیشان ضعیف و عواطفشان قوی است. قیاس خطابی اگرچه دارای مقدمات یقینی نیست ولی موجب اقناع مخاطبان خود میشود.^(۲۰) او معتقد است یکی از وجوه اعجاز قرآن این است که همزمان هم عامه مردم و هم متکلمین را و هم اهل برهان را مخاطب قرار داده است. در اینجا سؤال مهمی مطرح میشود و آن اینکه قرآن چگونه میتواند با زبان و بیانی واحد، طیفی چنین گسترده از فهمها را مخاطب قرار دهد؟ آیات قرآن چگونه میتوانند در آن واحد هم فیلسوفان را که از عالیترین درجه فهم برخوردارند قانع کند و هم متکلمین و عامه مردم را که از درجه فهم پایینتری سود میبرند؟ ابن‌رشد برای پاسخ به این سؤال، نظریه لایه‌لایه بودن حقیقت را مطرح میکند. آیات قرآن علاوه بر معنای ظاهری که همواره مقصود است، معنایی باطنی نیز در بردارد که هر کسی قادر به فهم آن نیست. پس مخاطبین قرآن دو دسته‌اند: گروه نخست، عامه مردم و متکلمینند که ابن‌رشد آنها را «اهل ظاهر» مینامد و گروه دوم، فلاسفه‌اند که آنها را «اهل باطن» میخواند. بنابراین فیلسوف اندلس مانند بسیاری از فلاسفه و عرفا بر این اعتقاد است که دین و شریعت دو جلوه دارد: یکی ظاهر و دیگری باطن. البته مقصود او از ظاهر و باطن شریعت غیر از آن چیزی است که عرفا و فیلسوفان متأله در ذهن دارند. در نگاه ابن‌رشد، ظاهر دین همان معنایی است که فهم ساده عرفی در مواجهه با دین و آیات قرآن برداشت میکند، اما باطن دین معنایی بسیار عمیقتر است که تنها با تأویل میتوان به آن دست یافت.^(۲۱) عابد الجابری در این باره میگوید:

البته باطن و ظاهر نزد ابن‌رشد با ظاهر و باطنی که نزد صوفیان یا باطن‌گرایان یا

دیگر گرایشهای گنوسی شرقی چون اخوان‌الصفاء، رایج است متفاوت است و با آن رابطه‌ی ندارد. همانطور که با تلاشهای غزالی و ابن‌سینا که بسیاری از آیات قرآنی را با معانی برگرفته از تصورات نوافلاطونی تأویل کرده‌اند، متفاوت است. از نظر ابن‌رشد ظاهر همان مثالهایی است که برای معانی آورده شده است و باطن همان معانی است که جز برای اهل برهان آشکار نمیشود. آشکاری باطن برای اهل برهان، بدین سبب نیست که با «علم باطن» آشنا هستند بلکه تجلی آن از پرتو توانایی آنان در پیوند نمونه‌های حسی به مدلولهای عقلی و بازگرداندن نتایج به مقدمات و عکس آن میسر میشود. بنابراین، موضوع به امتیازی معرفتی که ویژه افرادی خاص است، باز نمیگردد بلکه با تراز ادراک و فهم قضایا در پیوند است و این همان اجتهاد در معنای عام آن است.^(۲۲)

پاسخ به دو پرسش، ما را به آنچه ابن‌رشد درصدد بیان آن است نزدیکتر میکند: نخست آن که تأویل چیست؟ و دوم اینکه چه کسی شایستگی عهده دار شدن تأویل را دارد؟ تأویل قرآن مجید از مسائل میان رشته‌ی است که با علوم قرآنی، تفسیر، فلسفه و عرفان پیوند دارد و هر کدام از این علوم از منظری خاص به آن مینگرند. مذاهب مختلف اسلامی نیز رویکردی متفاوت به آن داشته‌اند؛ برخی چون اسماعیلیه و متصوفه راه افراط را در تأویل پیش گرفته و عده‌ی نیز همانند حنبلیان، ظاهریه، اهل حدیث و حشویه منکر هر گونه تأویلی بوده‌اند.^(۲۳)

ابن‌رشد نگاهی فلسفی، آن هم متفاوت با روش فلاسفه‌ی مشاء و اشراق، به تأویل قرآن داشته است. از آنجا که وی فقیهی متبحر با گرایش مالکی و نیز محدثی بزرگ و مفسری تواناست، بنابراین از جامعیت لازم نسبت به اظهار نظر در این مسئله برخوردار است. علاوه بر آن، از لحاظ تاریخی و موقعیت زمانی نیز بررسی افکار او مهم است، زیرا وی تقریباً با فاطمیان مصر معاصر بوده که گرایش به تأویل داشتند و حکومت المرادون و الموحدون به رهبری ابن‌تومرت نیز متمایل به تأویل قرآن بوده است. در همین زمان و معاصر با او در نیمه دوم قرن ششم هجری شیخ اشراق نیز در شرق جهان اسلام و همچنین ابن‌عربی کمی بعد از ابن‌رشد به تأویل پرداخته‌اند. بنابراین هم از جهت تاریخی و هم از جهت شخصیت فلسفی و فقهی ابن‌رشد، بررسی

۱۰۹



دیدگاه او از اهمیت بسزایی برخوردار است.^(۲۴)

۳. دیدگاه خاص ابن‌رشد در باب تأویل

۳-۱. تعریف تأویل و معنای آن

ابن‌رشد تأویل را بمعنای مصداق لفظ یا حقیقتی که بازگشت کلام به آن است و یا صرف لفظ از احتمال راجح به احتمال مرجوح بجهت دلیل یا بعضی از قرائن، نمیداند. با مراجعه به آثار فقهی و فلسفی ابن‌رشد میتوان مقصود او را از تأویل دریافت. وی در آثار فقهی خود مکرراً در برخورد با روایات متعارض به دو روش مذهب جمع و مذهب ترجیح اشاره میکند.^(۲۵) مراد او آن است که هنگام تعارض روایات، اگر یک روایت بر دیگری ترجیح داده شود و مرجوح را از اعتبار ساقط بدانیم این روش را مذهب ترجیح مینامند و اگر کسی جمع بین روایات را مقدم بداند، پیرو مذهب جمع است. ابن‌رشد مذهب جمع را موافق تأویل نامیده و مذهب ترجیح را مخالف تأویل معرفی میکند. بنابراین مقصود وی از تأویل، تلاش هر چه بیشتر برای یافتن وجه جمع بین دو دلیل متعارض است و تأویل قرآن نیز یعنی تلاش برای یافتن جمع بین فلسفه و قرآن.^(۲۶)

ابن‌رشد در تعریف تأویل میگوید:

تأویل بیرون آوردن دلالت لفظ از معنای حقیقی بمعنای مجازی است - بی آنکه مخّل شیوه متعارف زبان عربی در اینباره باشد - مانند نامگذاری چیزی به نام چیزی همانند آن یا علت آن، یا نتیجه آن یا مقارن آن یا دیگر چیزهایی که در تعریف اقسام سخن مجازی برشمرده شده است.^(۲۷)

۱۱۰ با تأمل دقیق در آثار ابن‌رشد میتوان پی برد که معیار اساسی در فرایند تأویل، قواعدی است که بر شیوه تعبیر در زبان عربی - زبان قرآن - حکمفرماست. بدینسان، تأویل، دانش لغوی یا بقول ابن‌رشد، بیرون کشیدن دلالت لفظ از دلالت حقیقی - مستقیم - بسمت دلالت مجازی - دلالت مورد نظر - است، بدون اینکه به روال همیشگی مجاز زبان عربی، در نامگذاری شیء، یا تشبیه یا سبب سازی یا مقارنه و



دیگر قضایایی که در تقسیمات کلام مجازی جای دارند، خللی وارد آورد. تقید تأویل به زبان از اینرو امری ضروری است که تأویل به اموری دورتر از مجال گفتمان قرآنی سیر نکند. بنابراین موضوع در اینجا به بازگشت «ظاهر» به باطنی که از مدلول ظاهریش بیگانه باشد باز نمیگردد، بلکه میخواهد از خلال سیاق قرآنی بگونه‌ی بظاهر معنایش را ببخشد که در آن جنبه منطق و عقلانیت آشکار شود.^(۲۸)

۲-۳. ضرورت و اهداف تأویل

ابن‌رشد بنابر نظر برخی از محققان به دو نوع شریعت قائل بوده است، هر چند که این مسئله مورد بحث و نزاع فراوان در طول تاریخ تفکر فلسفی بخصوص در قرن اخیر بوده است. اما اگر بخواهیم دقیقتر سخن بگوییم او به شریعت سه لایه معتقد است؛ یکی برای عوام، یکی برای متکلمان یا اهل جدل و یکی برای خواص یا اهل برهان. ظاهر آیات چهره‌ی از شریعت را نمایان میسازد که متناسب با درک ساده و عرفی مردم عادی است و باطن آن چهره‌ی عمیقتر را که در خور فهم اهل برهان است. ابن‌رشد بر این باور است که ریشه‌ی این تفاوت را باید در تفاوت درجات فهم بشر جستجو کرد، چرا که تنها برخی توان درک مفاهیم عالی و ژرف را دارند، حال آنکه بسیاری فاقد این موهبت الهی هستند و چون آیات خداوند برای هدایت همه‌ی انسانها از هر قشر و با هر درجه از فهم نازل شده، از اینرو قرآن بگونه‌ی سخن گفته است که هم اهل ظاهر را مخاطب قرار داده و هم اهل باطن را. بنابراین از نظر ابن‌رشد

و السبب فی ورود الشرع فیہ الظاهر و الباطن هو اختلاف نظر الناس و تباین قرائحهم فی التصدیق.^(۲۹)

یعنی نتیجه تفاوت مردم در پذیرش و تصدیق مطالب و تفاوت قریحه و ذوق آنها، تشکیکی بودن وحی و پذیرش ظاهر و باطن برای آن، بدلیل تشکیکی بودن عقل بشر و پذیرش درجات متفاوت فهم برای آن است که همه اینها مستلزم قبول تأویل میباشد. همچنین ابن‌رشد گاه ادعا میکند که چون قرآن حقیقتی مافوق عالم ماده دارد، وقتی آن حقیقت بخواهد به قالب الفاظ مادی درآید قهراً برخی از قسمتهای آن متشابه میگردد.^(۳۰) وی دین را تعبیری رمزی و تمثیلی از حقایقی میداند که فیلسوفان با دقت فراوان آنها را مییابند و خداوند متعال آنها را بصورت رمزی برای نوع مردم بیان کرده

است و همین عمق معنا و عدم ظرفیت و گنجایش الفاظ سبب متشابه‌شدن برخی از آیات قرآن گردیده است.^(۳۱)

از دیدگاه ابن‌رشد قرآن تأویل دارد نه علم یا فلسفه، زیرا در علم و فلسفه چیزی بعنوان اسرار وجود ندارد، اما قرآن چون مشتمل به اسرار زیادی است بی بردن به آن اسرار مستلزم تأویل می‌باشد.^(۳۲) گاهی نیز چنانکه گفتیم ابن‌رشد علت وجود متشابهات در قرآن را تفاوت درجات فهم مردم و تباین قریحه آنان میدانند.

محققان یکی از اهداف اصلی و شاید مهمترین هدف ابن‌رشد را از پرداختن به بحث تأویل، جمع بین دین و فلسفه از این طریق میدانند؛ یعنی او تأویل را راهی برای حل تعارض عقل و دین میدانند و صرفاً نمیخواسته به یک بحث علوم قرآنی بپردازد.^(۳۳)

ابن‌رشد در دو کتاب *فصل المقال* و *الکشف عن مناهج الأدله* معتقد است که اگر غزالی به مسئله تأویل التفات داشت، هرگز فلاسفه را تکفیر نمیکرد^(۳۴)، اما عدم توجه به تأویل و رویکرد ظاهرگرایانه به قرآن باعث شد که وی فلاسفه را تکفیر نماید. بنابراین نگارش *تهافت الفلاسفه* نتیجه عدم توجه به مسئله تأویل است و هدف از تألیف *تهافت/التهافت* توجه‌دادن به بحث مهم تأویل می‌باشد. بهرحال ابن‌رشد معتقد است که مسئله تأویل برای همزیستی مسالمت‌آمیز مسلمانان با یکدیگر ضرورت داشته و بوسیله آن هر کدام محمل صحیحی برای گفته دیگری می‌یابند.^(۳۵)

۳-۳. مبانی، قواعد و شرایط تأویل

ابن‌رشد از خطرات تفسیر خودسرانه (تفسیر به رأی) بر اساس تخیلات ذهنی و امیال شخصی آگاه بوده و بنابراین تلاش او در جهت طرح‌ریزی روش علمی در تأویل است. از نظر او تأویل در قدم اول باید از قواعد کاربردی زبانشناختی در زبان عربی پیروی کند؛^(۳۶) مثلاً استعمال لفظ در خارج از معنای موضوع آن اگر مطابق با قواعد ادبیات باشد، صحیح و مجاز خواهد بود، اما اگر علاقه‌های مجاز در آن رعایت نشود، این استعمال غلط است نه مجاز.^(۳۷)

قدم دوم، توصیه به روش غزالی از سوی ابن‌رشد است. او میگوید: قاعده یا قانونی که در اینمورد باید از آن پیروی کرد، همان روش ابوحامد در کتاب *التفرقه* است.^(۳۸) وی در آنجا میگوید:



این گروه از مردمان باید بدانند که یک چیز یگانه معین دارای پنج‌گونه وجود است: آن وجودی که غزالی آن را ذاتی، حسی، خیالی، عقلی و مجازی یا شبهی مینامد. بدینسان هرگاه مسئله‌یی بمیان می‌آید، باید ملاحظه کرد که کدامیک از این اقسام وجود قانع‌کننده‌تر برای گروهی است که برایشان ممکن نیست بفهمند که آنچه مقصود بوده است، همان وجود ذاتی است؛ یعنی آن که در خارج است و این تمثیل را برای آنان بر آن نحوه از وجود می‌آورد که امکان وجودش برای ذهن و اندیشه‌ی ایشان، پذیرفتنی‌تر است؛ از اینگونه است گفته پیامبر(ص) که چیزی نیست که من آن را ندیده‌ام، مگر که آن را در این جای خودم دیده‌ام، حتی بهشت و دوزخ را. در چنین مواردی، اینگونه گفته‌ها باید برای آن گروه از انسانهایی که آن را درمییابند، بشکل آنگونه از وجودهای پنجگانه آورده شود که به وجود ذاتی یا عینی نزدیکتر است.^(۳۹)

از مجموع سخنان ابن‌رشد در *فصل المقال* شرایط دیگری برای تأویل میتوان استنباط کرد: شرط اول، استعمال مجازی در کنار معنای حقیقی در علوم ادبی تجویز شده باشد. شرط دوم، معنای تأویلی وقتی لازم است که معنای ظاهری آیه یا با فلسفه مخالف باشد یا با معنای ظاهری آیه‌یی دیگر. البته در اینجا این سؤال مطرح میشود که چرا ظاهر آیه اول را حفظ نکنیم و چرا آیه دوم را تأویل نکنیم؟ ابن‌رشد در پاسخ میگوید: آیه محکمتر حفظ میشود و آیه متشابه حمل بر معنای مجازی میگردد. آیاتی محکم و بینیا از تأویلند که در مدلول خود محکم و استوار بوده، در آنها معنایی که مقصود شارع است با غیر مراد اشتباه نیفتد و با براهین عقلی سازگار باشند و آیات متشابه آیاتی هستند که مقصود شارع با غیر مراد اشتباه می‌افتد و مدلول آنها محکم و استوار نبوده و ظاهرشان با برهان هماهنگ نیست. شرط سوم، پس از تأویل، حتماً باید آیه‌یی دیگر وجود داشته باشد که مؤید این معنای مجازی باشد.^(۴۰)

۱۱۳

۲-۴. قلمرو تأویل

بنظر ابن‌رشد دو چیز در باب تأویل مورد اجماع مسلمانان است؛ اول آنکه نباید همه الفاظ شرع را حمل بر ظاهر آنها نمود و تأویل را بطور کلی ترک نمود. دوم آنکه نباید



همه الفاظ شرع را از ظاهر خود منصرف نمود و به تأویل روی آورد.^(۴۱) این روشن است که تأویل کردن همه آیات و نصوص دینی موجب ابطال شریعت میشود و دیگر فرقی بین انسانهای متدین و بیدین باقی نمیماند؛ همچنانکه پذیرفتن ظاهر همه نصوص دینی، دین را از معنویت خارج ساخته و به ماده‌گرایی یا تجسم نزدیک میکند. ابن‌رشد معتقد است تمامی فیلسوفان اجماع دارند که در مسائل عبادی و فقهی و اعمال و سنن صرفاً باید مقلد پیامبر(ص) بود و هیچگونه تأویلی در آنجا جایز نیست.^(۴۲)

وی دین را بر سه اصل میدانند که تأویلپذیر نیستند: اقرار به خدا، اقرار به نبوت، اقرار به روز رستاخیز. از اینرو تأویل آیاتی که مردم را به ایمان قلبی به خدا و ملائکه و فرستادگانش و روز رستاخیز دعوت میکند، جایز نیست و هر چه جز این است، یعنی نتایج و مقدمات برآمده از این مبادی که قول دینی از آنها تعبیر میکند و اغلب تعبیری مجازی است، تأویلپذیر هستند.^(۴۳)

از نظر ابن‌رشد نصوص دینی که قابلیت تأویل دارند دو دسته‌اند:

۱. آیاتی که تأویل آنها واجب است؛ مثلاً وقتی یک آیه شریفه سخن از دست خدا یا وجه خدا یا استوای بر عرش و... میکند برای آنکه از تجسیم و تشبیه پرهیز شود، تأویل آن ضرورت دارد.

۲. نصوصی که تأویل آنها جایز شمرده شده است. ابن‌رشد میگوید: آیه استوای و نیز حدیث نزول(نزول رب از عرش به آسمان دنیا در شب جمعه) را باید جزء قسم دوم دانست.^(۴۴)

ابن‌رشد در پایان کتاب *مناهج الادله* میگوید:

معانی موجود در شرع به پنج‌گونه یافت میشود، و اینها نیز خود به دو دسته تقسیم میشوند. یک دسته تقسیم‌ناپذیر و دسته دیگری که به چهارگونه تقسیم میشود. گونه اول تقسیم‌ناپذیر که معنای تصریح شده به آن همان معنای موجود و مقصود در خودش است [بنابراین اینها را نباید تأویل کرد]. دسته دوم تقسیم‌پذیر آن است که معنای تصریح شده آن از سوی شرع، همان معنای واقعی خودش نباشد و جانشینی برای آن بنحو تمثیل (نمادسازی) به کار رفته باشد. این دسته به چهار بخش تقسیم میشود: اول آنکه معنایی را که

بوسیله نماد(مثال)، آن بیان شده نتوان شناخت مگر با قیاسهای مرکب دشوار، که آنهم در زمانی دراز و هنرهای بسیار آموخته میشود و تنها استعدادهای والا میتوانند آن را دریابند، در این معانی نمیتوان دانست که آن نماد(مثال) به کار رفته در آن غیر از چیزی نمادین(ممثل) است، مگر از آن راه درازی که اشاره شد. دوم آنکه مقابل این است یعنی معنایی که در آن به آسانی میتوان دو چیز را یافت: یکی اینکه آنچه بیان شده نماد است و دیگر اینکه نمادی برای چیزی است، اما دشوار بتوان دانست که نماد برای چه چیزی است. چهارم، عکس این است، یعنی (معنایی) که به آسانی بتوان دریافت که نماد برای چه چیزی است، اما دشوار بتوان دانست که (اصلاً) یک نماد است: اکنون تأویل گونه نخست از دو گونه اصلی، بی شک نادرست و خطاست. اما تأویل در مورد دسته اول از گروه دوم، یعنی آن که از هر دو لحاظ دشوار است، ویژه استواران در دانش(الراسخون فی العلم) است و نباید برای کسانی که استوار در دانش نیستند، بیان شود. اما مقابل این، یعنی آن معنایی که از هر دو لحاظ آسان، همان است که مقصود و هدف تأویل است و بیان و تصریح به آن واجب است. اما امر در مورد دسته سوم چنین نیست؛ زیرا در این مورد، تمثیل(نمادسازی) نه به علت دشواری آن برای فهم عامه مردم آمده است، بلکه برای برانگیختن نفوس بسوی آن بکار رفته است. مثلاً مانند این گفته پیامبر(ص) «حجرالاسود دست راست خداوند در زمین است» و گفته‌های دیگر مانند این که یا بدیهی است یا به آسانی دانسته میشود که نماد است و با دشواری میتوان دریافت که نماد برای چه چیزی است. بنابراین در این مورد، جز خواص و دانشمندان کس دیگری نباید آن را تأویل کند و به کسانی که میفهمند که آن یک نماد است، اما نمیدانند که نماد برای چه چیزی است، باید گفته شود که آن یا یک «متشابه» است که معنای آن را استواران در دانش میدانند، یا تمثیل موجود در آن باید به چیزی نزدیکتر به فهم ایشان - یعنی اینکه آن یک نماد است - منتقل شود. اما دسته چهارم که مقابل این است، یعنی آنکه با دشواری بتوان دانست که یک نماد(مثال) است، اما اگر پذیرفته شد که نماد است، همچنین میدانند که نماد برای چه چیز است، اما

درک نمیکنند که آن یک نماد است مگر از راه گمان یا امری قانع کننده؛ زیرا ایشان از استواران در دانش نیستند. پس میتوان گفت که برای حفظ حرمت شرع، بهتر است که این معانی تأویل نشود، تا نزد آن گروه از مردم، چیزهایی (یعنی اموری) که از رهگذر آنها پنداشته‌اند که آن گفته‌ها نماد یا مثالند، باطل نگردد.^(۴۵)

نکته آخر در بحث قلمرو تأویل، مربوط به عدم اشاعه تأویل در میان عامه مردم است. از نظر ابن‌رشد علت این کار این است:

تأویل متضمن دو چیز است: ابطال ظاهر و اثبات آنچه که تأویل شده است. پس اگر ظاهر نزد کسی که اهل ظاهر است، باطل شود و آنچه تأویل شده است برای وی ثابت نگردد، اگر از اصول شریعت باشد، او را به کفر میکشاند. بنابراین تأویلها را نباید بر عامه مردم آشکار کرد.^(۴۶)

ابن‌رشد بدنبال این گفته‌ها، مصرانه به این نکته تأکید میکند که تأویلهای درست (تا چه رسد به تأویلهای نادرست) را نباید در اختیار عامه مردم نهاد یا در کتابهای همگانی نوشت. در مورد آیاتی که هم معنای ظاهری دارند و هم معنی باطنی و بنابراین تأویلپذیرند، اگر اهل برهان آنها را به معنای ظاهری بگیرند، کافرند و اگر عوام آنها را به معنای باطنی بگیرند، کافرند.^(۴۷) چرا که علاقه به تأویلات از سوی مردمی که قادر به فهم صحیح آنها نیستند منجر به شقاق، اختلاف عقیده و نزاع در عالم اسلام و رشد فرق مختلف با عقاید خاص میشود.^(۴۸)

بنابراین تأکید ابن‌رشد بر پایبندی به ظاهر آیات قرآن برای توده مردم بحدی است که میتوان گفت او یک «ظاهرگرایی افراطی» در فهم دین را در مورد عامه مردم توصیه میکند. چرا که در باور ابن‌رشد، فهم عوام از دین بگونه‌یی است که اگر به حال خود رها شوند و در معرض شبهات و تأویلهای متکلمین قرار نگیرند، اغلب میان آیات قرآن و عقل عرفی خود تعارضی مشاهده نمیکنند، اما چنانچه به هر دلیل برایشان شبهه‌یی از جنس تعارض عقل و وحی پدید آید باید حتی در چنین مواردی از تأویل آیات به ظاهر متعارض با عقل اجتناب کنند، چرا که توده مردم با توجه به

۱۱۶



محدودیت فهمشان فقط با روش خطابی و جدلی قانع میشوند. در نتیجه حتی اگر با تکیه به روش عقلی تأویل آیات برای آنها بیان شود، از درک آن عاجزند.

۲-۵. فلاسفه صاحبان راستین تأویل

هدف اصلی ابن‌رشد از مطرح کردن بحث تأویل، علاوه بر نشان دادن عدم تناقض بین معنای باطنی قرآن و فلسفه، اثبات و اعطای حق تأویل قرآن برای فلاسفه است.^(۴۹) البته اینکه آیا ابن‌رشد از عنوان «فیلسوف» استفاده کرده یا «اهل برهان»، باید بگوییم وی در بحث تأویل هیچ‌جا بطور مستقیم از واژه «فیلسوف» یا «فلسفه» استفاده نکرده است، اما ویژگیهایی که او برای اهل برهان برمی‌شمارد کاملاً قابل تطبیق بر فلاسفه است و محققانی همچون ماجد فخری و فضل الحورانی نیز بر این موضوع صحه گذاشته‌اند؛ اما اینکه چرا ابن‌رشد از لفظ فیلسوف استفاده نکرده است جای بحث و بررسی دارد. در ضمن باید گفت او تنها فیلسوف واقعی را ارسطو میداند و بسیاری از فلاسفه از جمله فارابی و ابن‌سینا را در شمار متکلمان بحساب می‌آورد. اگر در موردی همه شرایط و قواعد تأویل رعایت شد، ولی چند معنای تأویلی وجود داشت، کدامیک را باید اخذ کرد؟ اگر در انتخاب مختار باشیم، اولاً، ترجیح بلامرجح لازم می‌آید. ثانیاً، اگر خود آن معانی با همدیگر تعارض و تخالف داشته باشند، آیا میتوان در انتساب هر یک به خدا مختار بود؟

ابن‌رشد میگوید: در اینصورت زمام اختیار را باید بدست فلاسفه سپرد و این فیلسوفان هستند که حق اظهار نظر دارند؛ همچنانکه این حق در احکام فقهی بدست فقها داده شده است. اما اگر کسی بگوید صرفنظر از فقها، چرا متکلمان حق داوری نداشته باشند! ابن‌رشد در مقام پاسخ میگوید: متکلمان اهل جدلند و صلاحیت داوری در این امر را ندارند؛ زیرا اهل برهان نیستند. او میگوید: خود قرآن فرموده است که «الراسخون فی العلم» حق تأویل دارند و فقط اهل برهان، راسخان در علم محسوب میشوند.^(۵۰) ابن‌رشد بارها و بویژه در انتهای کتاب *فصل المقال* محدودیتهای خاصی را در مورد عدم صلاحیت متکلمین در کنار عموم مردم برای تأویل بیان نموده است.

از نظر وی فلاسفه هم حق تأویل قرآن را دارند و هم صلاحیت این کار را دارا

۱۱۷



هستند. او حق تأویل را در دو سطح مورد دفاع قرار میدهد: حق شرعی و حق اخلاقی. در سطح شرعی، ابن‌رشد با اعتراضی مواجه میشود مبنی بر اینکه اجماع، تأویلات فلاسفه در موضوعاتی مانند جهان آخرت را منع میکند، چرا که اجماع یکی از منابع مهم تصمیم‌گیری در فقه اسلامی است و به یک معنا حتی از خود قرآن هم مهمتر است؛ زیرا اجماع تصمیم میگیرد که چه چیزی را بعنوان متن مقدس موثق و معتبر بپذیرد و همچنین میتواند تأویل آن را کنترل و اداره کند. ابن‌رشد بعنوان یک قاضی برجسته، اصل اجماع را میپذیرد، اما حیطة آن را محدود به موضوعات عملی میداند و اجازه ورود در موضوعات اعتقادی را به آن نمیدهد و به دو دلیل از نظر خود حمایت میکند: (۵۱)

۱. اجماع معتبر نیست مگر اینکه نظر همه محققان و علمای صلاحیت‌دار در زمان تصمیم‌گیری، معلوم و شناخته شده باشد. در حالی که در هر عصری، علما و محققان مسلمانی بوده‌اند که نظرات واقعیشان را در مورد مسائل اعتقادی و نظری پنهان کرده‌اند و یا اینکه صرفاً به حلقه‌های خاصی از شاگردان و دوستانشان گفته‌اند. (۵۲)

۲. هر اجماعی بر سر مسائل اعتقادی و نظری باید شامل نظریات خود فلاسفه اسلامی بعنوان گروهی از مراجع دارای صلاحیت در این زمینه باشد. بنابراین اگر آنها تصمیم گرفتند موضوع خاصی را بصورت تأویلی بفهمند، نمیتواند اجماعی علیه آنها وجود داشته باشد. (۵۳)

حتی اگر حق شرعی برای تأویل به فلاسفه داده شود، باز هم میتوان فلاسفه را سرزنش کرد، زیرا برخی از تأویلات آنها اشتباهند. این مسئله منجر به طرح حق اخلاقی فلاسفه برای تأویل میشود. ابن‌رشد نمیتواند ادعا کند که فلاسفه از خطا مصون هستند، بنابراین میپذیرد که ممکن است آنها خطاهایی داشته باشند. اما او میخواهد اثبات کند که گاهی از نظر اخلاقی این خطاها قابل بخشش هستند. وی مسئله اخلاقی را بصورت دینی مطرح میکند و میگوید: چه خطاهایی در روز قیامت از سوی خداوند متعال قابل بخشش هستند و در اینجا به مرجعی بالاتر از اجماع انسانی متوسل میشود.

ابن‌رشد برای اینکه استدلال خود را در مورد اعطای حق تأویل به فلاسفه تکمیل کند، علاوه بر دو مقدمه مذکور (حق شرعی و حق اخلاقی) به مقدمه دیگری نیازمند است و آن مقدمه نشان دادن این مطلب است که فلاسفه محققان ذی‌صلاح در امر تأویل هستند. او به این منظور این سؤال را مطرح میکند که چگونه میتوان بهترین

۱۱۸



معنای تأویلی یک عبارت (آیه) را در صورت وجود چند معنای تأویلی انتخاب کرد؟ تنها از طریق علمی که داده‌های حقیقی در مورد جهان ارائه می‌دهد: یعنی فلسفه! این جواب که برای کل تئوری ابن‌رشد بسیار حیاتی است، عجیب است که در هیچ جای دیگر از آثار او بطور مستقیم بیان نشده است. اما مقدمه‌آسانی برای نتیجه دیگری است که افرادی که حق تأویل قرآن را دارند «اهل البرهان» یعنی فلاسفه هستند.^(۵۴) چرا که در شناخت برهانی و علمی آنها، اساسی برای انتخاب معنای باطنی صحیح قرآن وجود دارد: این معنایی است که مطابق با واقعیت شناخته شده از طریق فلسفه است. این نکته قطعی و محوری در نظریه ابن‌رشد است که بزعم جورج حورانی هرگز بطور صریح بیان نمی‌شود، یعنی از نظر ابن‌رشد، قاعده نهایی برای تفسیر درست قرآن این است که معنای باطنی آن باید مطابق با حقیقت فلسفی (علمی) درباره جهان باشد.^(۵۵) بنابراین فلاسفه بعنوان متخصصان تأویل و داوران در باب معنای قرآن منصوب میشوند و ابن‌رشد مدعی است که آنها همان گروهی هستند که در قرآن به آنها اشاره شده است: «و ما یعلم تأویله الا الله و الراسخون فی العلم.» (آل عمران/۷)

۴. بررسی و نقد نظریه ابن‌رشد

دفاع ابن‌رشد از فلسفه در مقابل غزالی و مخالفان فلسفه بمانند تلاش خواجه نصیر است. اما ابن‌رشد و خواجه نصیر یک مقصد نداشتند، چرا که تلقی ابن‌رشد از فلسفه با تلقی خواجه نصیر متفاوت بود. صاحب‌نظر اندلسی فلسفه را همان فلسفه ارسطو میدانست و عدول از آراء استاد را روا نمیداشت. او مدافع فلسفه نبود، بلکه مدافع فلسفه ارسطو بود و پیداست که این دفاع متضمن نفی تفکر است. اما خواجه نصیر در ردّ مخالفان فلسفه و در مقام دفاع از ابن‌سینا به دفاع از فلسفه می‌اندیشید. برای او فلسفه مهم بود نه شخص فیلسوف.^(۵۶)

ابن‌رشد مدعی است که چون شریعت، برهان و فلسفه را پذیرفته است، پس فلسفه و برهان حقند و شریعت هم حق است و حق با حق در تعارض نیست. اگر تعارض در جایی مشاهده گردید آشکار میشود که زبان دین، زبان مجازی و تمثیلی است و باید تأویل شود؛ اولاً، همچنانکه گفتیم هیچکدام از مقدمات استدلال وی

۱۱۹



بدیهی نیستند و نیاز به اثبات دارند که البته ابن‌رشد زحمت این کار را به خودش نداده است. ثانیاً، باید از او پرسید: اگر نتایج برهان برخلاف ضروریات دین و اصول یا حتی کل شریعت بود، آنگاه این جریان تأویل تا کجا ادامه میدهد؟ اگر نظام فلسفی و فکری بکلی حقانیت دین را بدان معنا که مقصود ابن‌رشد است، انکار کند یا برای آن تنها حقانیت اجتماعی (جمعی) قائل باشد، آیا از دین چیزی باقی میماند که بتوان به تأویل آن دست زد؟^(۵۷)

ابن‌رشد از آن جهت که تلاش نموده تأویل را ضابطه‌مند سازد و اصول و مبانی برای آن قرار دهد، نظریه‌ی منحصر بفرد در این زمینه ارائه داده است. همچنانکه نتیجه‌ی که او از مسئله تأویل گرفته که همان همزیستی مسالمت‌آمیز مذاهب مختلف اسلامی و نیز عالمان دینی اعم از متکلمان و فیلسوفان است، نظری نو و امروزی و ستودنی است. در عین حال کاستیهایی در کلام ابن‌رشد در این مسئله بنظر میرسد که در اینجا تنها به آنها اشاره میکنیم:

ابن‌رشد با بحث خود نتوانست مسائل اختلافی متکلمان و فیلسوفان را پایان دهد. او چون به وحدت غرض و هدف می‌اندیشید، در مقام جمع بین شرع و عقل فقط به بحث برهان توجه کرد، درحالی که در مباحث عقلی از استقراء نیز سخن گفته میشود؛ چیزی که ابن‌رشد به آن توجه ننموده و عقل را مترادف با برهان دانسته است.^(۵۸) کم‌توجهی ابن‌رشد به آراء و یافته‌های عرفای بزرگ و گرایش زیاد به اندیشه‌های فقهی در یک مبحث فلسفی و عدم توجه به معنای صحیح راسخان در علم از دیگر نارساییهای این اندیشه است.^(۵۹) البته ابن‌رشد نیز به برخی از اشکالات جواب داده و میگوید: علوم و معارف بشری ظاهر و باطن ندارد؛ همگی ظاهرند، بر خلاف قرآن که درباره آن گفته شده است: «ان للقرآن ظهراً و بطناً و لبطنه بطن الی ۱۲. سبعة ابطن.»^(۶۰) بتعبیر دیگر، حکمت، سخنان خود را صریح و مستقیم میگوید و به این دلیل، چیزی در باطن و خفا نمیماند، اما قرآن گاهی غیرصریح سخن میگوید و از اینرو در تعارض این دو باید معنای آیات را تأویل کرد.

نظریه ابن‌رشد در معرض این نقد نیز قرار دارد که از طریق پیشداوری در باب معنای قرآن که باید مطابق با ملزومات فلسفه و هماهنگ با آن باشد، نتیجه دلخواهش را میگیرد که این نیز درست نیست. اما من فکر میکنم که یک روش واقعاً

علمی در باب تأویل باید متفاوت از چیزی باشد که ابن‌رشد میگوید و در آن باید یک سؤال پرسید و آن این است که مؤلف کتاب واقعاً چه منظوری داشته است؟ و این را هم در پرتو متن، بقیه اثر، زبان زمانه و شرایط تاریخی می‌توان معین کرد.^(۶۱)

برخی از صاحب‌نظران معاصر معتقدند پرسش از دین در باب جواز عقل‌ورزی، محدود کردن فلسفه است؛ زیرا اگر این مسئله را دینی ببینید، باید مقدار اوج گرفتن عقل را نیز از دین بپرسید و این چیزی نیست جز فلج کردن عقل.^(۶۲) اثبات نیاز به دین، وجود خدا و امکان وحی و نبوت را عقل برعهده دارد و شاخه دین از ریشه عقل تغذیه میکند، بنابراین پرسش از نیاز به جواز یا بهره‌گیری از عقل، فرع را بر مسند اصل نشانده است.

در نهایت در تکمیل بحث به مقایسه دیدگاه ملاصدرا در باب تأویل با نظریات ابن‌رشد می‌پردازیم: آنچه ملاصدرا را به بحث دربارهٔ زبان وحی ترغیب کرده و زمینه تفکر او را فراهم آورده است، همانا مسئله متشابهات است. پس غایت وی در طرح مسئله زبان وحی، حل مشکل متشابهات است. اما نظریه‌یی که پدید آورده است می‌تواند فواید متعددی داشته باشد؛ یکی از فواید آن این است که این نظریه می‌تواند در حل تعارض بین حکمت و شریعت یا عقل و وحی مؤثر باشد.^(۶۳)

ابن‌رشد ادبی بودن و عرفی بودن زبان دین را می‌پذیرد؛ از اینرو از نظر او همان روش‌هایی که برای بیان مقاصد، در زبان ادبی جایز است، در زبان دین هم جایز می‌باشد. وی تأویل را نه رسیدن از معنای ظاهری به حقیقی یا باطنی بلکه رسیدن به معنای مجازی میدانند. اما ملاصدرا، ادبی بودن زبان دین را بکلی منکر بوده و شدت رأی کسانی که متشابهات را مجاز ادبی دانسته‌اند، تخطئه کرده است. یکی از لوازم نظریهٔ ملاصدرا در باب تأویل این است که زبان وحی در بخش متشابهات، زبان ادبی و مشتمل بر تشبیه، مجاز، استعاره و سایر صنایع علم بیان نیست. چرا که طبق بیان صدرالمآلهین صحبت از رعایت فنون بلاغت نیست و حتی وی دواعی فصاحت و ملزومات کلام فصیح را نیز نادیده می‌گیرد. ملاصدرا بصراحت با مفسرانی که در فهم متشابهات به صنایع ادبی متوسل شده‌اند و آنها را از مصادیق مجاز، استعاره و تشبیه دانسته‌اند، مخالفت میکند.^(۶۴)

علت ورود الفاظ قابل تأویل در زبان شریعت از نظر ملاصدرا، این است که حقایق

۱۲۱

عالم ملکوت محال است که بتواند بعینه در عالم مثال و طبیعت تحقق یابد و آنچه در طبیعت تحقق مییابد تنها مثال آن حقایق است. پس تمثلی شدن زبان وحی امری اعتباری و انتخابی نیست، بلکه امری تکوینی است. اما در نظر ابن‌رشد، زبان شریعت، در موطنی بنحو آگاهانه انتخاب و اختیار شده است و کسی الفاظ را در مقابل معانی وضع کرده است.^(۶۵)

ملاصدرا برخلاف ابن‌رشد بر لزوم کتمان تأویل اصرار ندارد؛ زیرا به اعتقاد او، معرفت و ایمان حقیقی تنها آن است که به حقیقت وحی تعلق دارد. از نظر وی سعادت تنها با علم به حقایق اشیاء تحقق مییابد. پس تنها کسی به سعادت حقیقی میرسد که حقایق را درک کند. بنابراین هر کس به هر دلیلی از مقاصد شریعت باز بماند، حتی اگر بخاطر قصور فهم باشد، به سعادت حقیقی نایل نخواهد شد.^(۶۶)

نتیجه‌گیری

فلاسفه اسلامی از یک طرف انسانهایی معتقد به دین مبین اسلام بودند و از طرفی سنت فلسفی باشکوه یونان را در جلوی چشم داشتند و آن را بهترین ابزار برای تبیین عقلانی آموزه‌های اسلامیشان میدانستند، بنابراین کوشیدند تا فلسفه یونان را با آموزه‌های دینی هماهنگ سازند. این تلاش در شرق جهان اسلام بدست کسانی مانند فارابی، ابن‌سینا، سهروردی و ملاصدرا به جنبه معنوی و عرفانی دین نزدیک شد، اما در غرب جهان اسلام توسط ابن‌رشد به عقلگرایی متمایل گشت؛ هرچند ابن‌رشد در شرق نادیده گرفته شد اما غرب به راه حل او تمایل بیشتری نشان داد. ابن‌رشد بطور جدی به مسئله نسبت میان دین و فلسفه پرداخت، زیرا در زمانه حساسی در تاریخ تفکر اسلامی زندگی میکرد. او کوشید میان یافته‌های عقل و آموزه‌های دینی آشتی برقرار کند و یا نشان دهد که این دو مخاصمتی با یکدیگر ندارند. اگرچه برخی کوشیده‌اند تصویری سکولار و لایبیک از ابن‌رشد ارائه دهند، اما او فیلسوفی معتقد به دین اسلام است. از نظر ابن‌رشد فیلسوف از طریق تأویل میتواند دین را درون خود دین بفهمند و عالم دینی میتواند آنچه را که لازمه عقلانیت و منطق است به معنای قول دینی ببخشد و بدینوسیله فیلسوف و عالم دینی همراه خواهند شد و اینکه حکمت، دوست شریعت و خواهر شیرینی اوست^(۶۷) و نظر استدلالی و برهانی به مخالفت با آنچه در شریعت آمده

۱۲۲



است، منجر نخواهد شد، زیرا هر دو بدنبال حقیقتند و حق با حق تضادی ندارد بلکه همراه آن و گواه بر آن است.

پی‌نوشتها:

۱. پدر بزرگ ابن‌رشد، ابوالولید محمد بن احمد قرطبی (۴۵۰-۵۲۰ هـ.ق) قاضی و فقیه مالکی که برای تمایز از نوه نامدارش از او به ابن‌رشد الجد و ابن‌رشد الاکبر نیز یاد میشود. (مؤذن جامی، محمدهادی، «مدخل ابن رشد، ابوالولید محمد بن احمد قرطبی»، دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، زیرنظر کاظم موسوی بجنوردی، ج ۳، ص ۵۸۳).
۲. «Commentator» همراه با حرف تعریف «The» که بمعنای «شارح اعظم» یا «شارح کبیر» است لقبی است که در زبان انگلیسی به ابن رشد داده شده است.
۳. داوری اردکانی، رضا، ما و تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۱۰۱.
۴. کرین، هانری، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه جواد طباطبایی، ص ۳۸۹ و ۳۸۸.
۵. مدکور، ابراهیم، «فارابی»، ترجمه علی محمد کاردان، تاریخ فلسفه در اسلام، ج ۱، م.م. شریف، ص ۶۶۰.
۶. داوری اردکانی، رضا، نگاهی دیگر به تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۸۸.
۷. فؤاد الاهوانی، احمد، «ابن‌رشد»، ترجمه غلامرضا اعوانی، تاریخ فلسفه در اسلام، ج ۱، م.م. شریف، ص ۷۷۷.
8. Hourani, George, "Ibn-Rushd's Defence of Philosophy", *Publications of Institute for the History Arabic-Islamic Sciences*, vol. 64, Faut Sezgin, p. 392.
۹. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، درخشش ابن رشد در حکمت مشاء، ص ۱۲۴.
۱۰. ابن‌رشد، فصل‌المقال، دراسة و تحقیق محمد عماره، ص ۳۳.
۱۱. همو، تفسیر بزرگ بر کتاب فیزیک ارسطو، ترجمه لاتینی مجموعه آثار ارسطو، ۱۷۳، ۱، بنقل از، خراسانی، شرف‌الدین، «مدخل ابن‌رشد»، ص ۵۷۹.
۱۲. «آکسیوم» بمعنای اصول موضوعه و مبادی؛ بنا بنظر عابد الجابری، ابن رشد نه تنها دین و فلسفه، بلکه تمامی علوم را دارای مبادی و اصول موضوعه خاص میداند که مباحث آنها را باید بطور مستقل در خود آن علوم مورد بررسی قرار داد.
۱۳. عابد الجابری، محمد، خوانشی نوین از فلسفه مغرب و اندلس، ترجمه سید محمد آل مهدی، ص ۱۱۳ - ۱۱۶.
۱۴. ابن‌رشد، تهافت‌التهافت، ج ۲، تحقیق سلیمان دنیا، مصر: دائرةالمعارف، ۱۹۶۵، ص ۷۹۱ و ۷۹۲.
۱۵. همان، ص ۴۶.
۱۶. عابد الجابری، محمد، ابن‌رشد، سیره و فکر، ص ۱۸۰-۱۸۳.
۱۷. حدادی، عزیز، صورة ابن رشد فی الكتابات الاروبیه و العربیه، ص ۱۱۱، بنقل از عابدی، احمد، «جاودانگی عالم در تعامل با خلقت از دیدگاه ابن‌رشد»، فصلنامه علمی - پژوهشی پژوهشهای فلسفی - کلامی، دانشگاه قم، س ۷، ش ۱، ص ۲۱.
۱۸. فصل‌المقال، ص ۳۳ و ۳۴.
۱۹. همان، ص ۳۳.
۲۰. فخری، ماجد، دراسات فی الفكر العربی، ص ۱۳۹ و ۱۴۰، بنقل از واعظی، اصغر، «حقیقت دوگانه (رابطه عقل و وحی از دیدگاه ابن رشد)»، خردنامه همشهری، ش ۱۰، دی ۱۳۸۵، ص ۵۲.
۲۱. «حقیقت دوگانه (رابطه عقل و وحی از دیدگاه ابن‌رشد)»، خردنامه همشهری، ش ۱۰، ص ۵۳.
۲۲. خوانشی نوین از فلسفه مغرب و اندلس، ص ۱۲۴.
۲۳. عبدالمهیمن، احمد، نظریه المعرفه بین ابن‌رشد و ابن‌العربی، ص ۲۱۹، بنقل از: عابدی، احمد، «مبانی و ضوابط تأویل از دیدگاه ابن‌رشد»، فصلنامه پژوهشی اندیشه نوین دینی، ش ۳، زمستان ۱۳۸۴، ص ۹.

۱۲۳

سال چهارم، شماره سوم
زمستان ۱۳۹۲
صفحات ۹۹-۱۲۶



سعیدی‌مهر، ذهبی، علیزاده / مقام فلسفه در تأویل قرآن از دیدگاه ابن‌رشد

۲۴. «مبانی و ضوابط تأویل از دیدگاه ابن‌رشد»، فصلنامه اندیشه نوین دینی، ش ۳، ص ۹.
۲۵. ابن‌رشد، *بداية المجتهد و نهاية المقتصد*، ۱۶/۱، ۱۸.
۲۶. «مبانی و ضوابط تأویل از دیدگاه ابن‌رشد»، فصلنامه اندیشه نوین دینی، ش ۳، ص ۱۳.
۲۷. همان، ص ۱۴؛ «معنی التأویل هو اخراج اللفظ من الدلالة الحقیقیه الی الدلالة المجازیة من غیر ان یخل ذلك بعاده لسان العرب فی التجوز».
۲۸. خوانشی نوین از فلسفه مغرب و اندلس، ص ۱۲۳ و ۱۲۴.
۲۹. فصل‌المقال، اشراف‌الدکتور محمد عابد الجابری، ص ۹۷.
۳۰. ابن‌رشد، *الکشف عن مناهج الادله فی عقائد الملّه*، تحقیق محمد عابد الجابری، ص ۱۷.
۳۱. الاعسم کاظم زاهر، عبد‌الامیر، *ابن‌رشد و فلسفته بین التراث و المعاصره*، ۵۲/۲.
۳۲. الخضیری، زینب محمد، *اثر ابن‌رشد فی فلسفة العصور الوسطی*، ص ۱۲۷.
۳۳. همان، ص ۱۲۵.
۳۴. فصل‌المقال، ص ۳۷؛ *الکشف عن المناهج الادله*، ص ۲۰۸.
۳۵. «مبانی و ضوابط تأویل از دیدگاه ابن‌رشد»، فصلنامه اندیشه نوین دینی، ش ۳، ص ۱۱.
36. F. Hourani, George, *op. cit.*, p. 389.
۳۷. «مبانی و ضوابط تأویل از دیدگاه ابن‌رشد»، فصلنامه اندیشه نوین دینی، ش ۳، ص ۱۶.
۳۸. ر.ک: غزالی، رساله «فیصل التفرقه بین الاسلام و الزندقه»، *در الجواهر الغوالی من رسائل الغزالی*، بکوشش محیی‌الدین صبری الکردی، قاهره، ۱۹۳۴م؛ بنقل از خراسانی، شرف‌الدین، «مدخل ابن‌رشد»، ص ۵۸۲.
۳۹. خراسانی، شرف‌الدین، «مدخل ابن‌رشد»، ص ۵۸۲.
۴۰. فصل‌المقال، ص ۳۵ و ۳۶، ۳۹؛ همچنین ر.ک: صافحیان، محمد، «فلسفه و دین از دیدگاه ابن‌رشد»، فصلنامه معرفت، ش ۴۲، ص ۴؛ «حقیقت دوگانه (رابطه عقل و وحی از دیدگاه ابن‌رشد)»، *خردنامه همشهری*، ش ۱۰، ص ۵۳. عابدی، احمد، «مبانی و ضوابط تأویل از دیدگاه ابن‌رشد»، فصلنامه اندیشه نوین دینی، ش ۳، ص ۱۶ و ۱۷.
۴۱. فصل‌المقال، ص ۳۰.
۴۲. تهافت‌التهافت، ص ۸۶۹.
۴۳. خوانشی نوین از فلسفه مغرب و اندلس، ص ۱۲۱.
۴۴. فصل‌المقال، ص ۳۱.
۴۵. *الکشف عن مناهج الادله*، مع مدخل و مقدمه تحلیلیه الدکتور محمد عابد الجابری، ص ۲۰۵-۲۰۸؛ همچنین ر.ک: خراسانی، شرف‌الدین، «مدخل ابن‌رشد»، ص ۵۸۱ و ۵۸۲.
۴۶. فصل‌المقال، ص ۳۰-۳۳.
47. Wolfson, Harry, "The Double Faith Theory in Clement, Saadia, Averroes and St. Thomas and Its origin, in Aristotle and Stoices, vol. 64, p. 301.
48. Hourani, *op. cit.*, p. 392.
49. *Ibid.*, p. 387.
۵۰. فصل‌المقال، ص ۳۹؛ همچنین ر.ک: «فلسفه و دین از دیدگاه ابن‌رشد» فصلنامه معرفت، ش ۴۲، ص ۵.
51. Hourani, *op. cit.*, p. 387.
۵۲. فصل‌المقال، ص ۸ و ۱۴.
۵۳. همان، ص ۱۳.
۵۴. همان، ص ۱۰، ۷؛ همچنین ر.ک:
- Hourani, George, *op. cit.*, p. 389.
55. *Ibid.*, p. 390.

۵۶. ما و تاریخ فلسفه اسلامی، تهران، ص ۳۴۱.
۵۷. ملایری، موسی، «تفاوت جوهری نظریه فارابی و ابن رشد در تطبیق بین حکمت و شریعت»، فصلنامه مفید، ش ۴۳، ص ۴.
۵۸. زاهد، عبدالامیر، *ابن رشد و فلسفته بین التراث و المعاصره*، ص ۵۲/۲؛ همچنین ر.ک: «مبانی و ضوابط تأویل از دیدگاه ابن رشد»، *فصلنامه اندیشه نوین دینی*، ش ۳، ص ۲۲.
۵۹. «مبانی و ضوابط تأویل از دیدگاه ابن رشد»، *فصلنامه اندیشه نوین دینی*، ش ۳، ص ۲۳.
۶۰. ابن رشد، *عوالی اللئالی العزیزیه*، تحقیق حاج آقا مجتبی عراقی، ج ۴، ص ۱۰۷، بنقل از: «فلسفه و دین از دیدگاه ابن رشد»، *فصلنامه معرفت*، ش ۴۲، ص ۵.
61. Hourani, *op. cit.*, p. 390.
۶۲. درخشش *ابن رشد در حکمت مشاء*، ص ۱۵۴.
۶۳. ملایری، موسی، *تبیین فلسفی وحی از فارابی تا ملاصدرا*، ص ۲۸۹ و ۲۹۰.
۶۴. همان، ص ۲۹۲ و ۲۸۹؛ همچنین ر.ک: صدر المتألهین، *تفسیر القرآن الکریم*، تصحیح محمد خواجوی، ج ۱، ص ۲۹۷؛ همو، *رسائل فلسفی (رساله متشابهات القرآن)*، تعلیق و تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، ص ۸۰ و ۸۱.
۶۵. *تبیین فلسفی وحی از فارابی تا ملاصدرا*، ص ۲۹۴.
۶۶. صدر المتألهین، *اسرار الآیات*، ترجمه محمد خواجوی، ص ۱۰ و ۱۱.
۶۷. «أن الحكمة هی صاحب الشریعه، و الأخت الرضیعه»، *فصل المقال*، ص ۱۵۹.

منابع فارسی و عربی:

۱. آیین‌وند، صادق، *دین و فلسفه از نگاه ابن رشد*، با مروری به نظریه فیلسوفان مسلمان از کندی تا ابن رشد بر اساس تلفیق، استقلال و توفیق، تهران، نشر نی، ۱۳۸۵.
۲. ابن رشد، *تهافت التهافت*، تحقیق سلیمان دنیا، دارالمعارف مصر، ج ۲، ۱۹۶۵ م.
۳. _____، *فصل المقال*، دراسة و تحقیق محمد عماره، المؤسسة العربیة للدراسات و النشر، بیروت، ۱۹۸۶ م. (ضمیمه کتاب دین و فلسفه از نگاه ابن رشد، صادق آیین‌وند، تهران، نشر نی، ۱۳۸۵).
۴. _____، *فصل المقال*، اشراف الدكتور محمدعابد الجابری، بیروت، مرکز دراسات الوحدة العربیة، ۲۰۰۲ م.
۵. _____، *بداية المجتهد و نهاية المقتصد*، قم، منشورات الرضی، ۱۳۷۰.
۶. _____، *الكشف عن مناهج الادله فی عقائد الملّه*، مع مدخل و مقدمه تحلیلیه، الدكتور محمد عابد الجابری، بیروت، مرکز دراسات الوحدة العربیة، ۲۰۰۱ م.
۷. الاعسم کاظم زاهر، *عبد الامیر، ابن رشد و فلسفته بین التراث و المعاصره*، بغداد، بیت الحکمه، ش ۳۴.
۸. خراسانی، شرف‌الدین، «ابن رشد ابوالید محمد بن احمد بن محمد»، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران، ج ۳، ۱۳۷۴.
۹. الخضیری، زینب محمد، *اثر ابن رشد فی فلسفه العصور الوسطی*، قاهره، مکتبه الانجلو المصریة، بیتا.
۱۰. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، *درخشش ابن رشد در حکمت مشاء*، تهران، نشر علم، ۱۳۸۹.
۱۱. صافحیان، محمد، «فلسفه و دین از دیدگاه ابن رشد»، *فصلنامه معرفت*، ش ۴۲.
۱۲. عابد الجابری، محمد، *خوانشی نوین از فلسفه مغرب و اندلس*، ترجمه سیدمحمد آل‌مهدی، تهران، نشر ثالث، ۱۳۹۱.
۱۳. عابد الجابری، محمد، *ابن رشد، سیره، فکر، مرکز دراسات الوحده العربیة*، بیروت، ۲۰۰۱ م.
۱۴. عابدی، احمد، «جاودانگی عالم در تعامل با خلقت از دیدگاه ابن رشد»، *فصلنامه علمی - پژوهشی پژوهشهای فلسفی - کلامی*، س ۷، ش ۱.
۱۵. عابدی، احمد، «مبانی و ضوابط تأویل از دیدگاه ابن رشد»، *فصلنامه پژوهشی اندیشه نوین دینی*، ش ۳،

۱۲۵

- زمستان ۱۳۸۴.
۱۶. فؤاد ال‌هوانی، احمد، «ابن‌رشد»، ترجمه غلامرضا اعوانی، *تاریخ فلسفه در اسلام*، ج ۱، م.م. شریف، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲.
۱۷. مدکور، ابراهیم، «فارابی»، ترجمه علی محمد کاردان، *تاریخ فلسفه در اسلام*، م.م. شریف، ج ۱، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲.
۱۸. ملایری، موسی، «تفاوت جوهری نظریه فارابی و ابن‌رشد در تطبیق بین حکمت و شریعت»، قم، *فصلنامه مفید*، ش ۳۴.
۱۹. تبیین فلسفی وحی از فارابی تا ملاصدرا، قم، انتشارات طه، ۱۳۸۴.
۲۰. مؤذن جامی، محمدهادی، «ابن‌رشد، ابوالید محمد بن احمد قرطبی»، *دائرة‌المعارف بزرگ اسلامی*، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران، ج ۳، ۱۳۷۴.
۲۱. واعظی، اصغر، «حقیقت دوگانه (رابطه عقل و وحی از دیدگاه ابن‌رشد)»، *خردنامه همشهری*، ش ۱۰، ۱۳۸۵.
۲۲. داوری اردکانی، رضا، *ما و تاریخ فلسفه اسلامی*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۹.
۲۳. _____، *نگاهی دیگر به تاریخ فلسفه اسلامی*، تهران، مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۸۷.
۲۴. کربن، هانری، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه سیدجواد طباطبایی، تهران، انتشارات کویر، ۱۳۸۷.
۲۵. ملاصدرا، *تفسیر القرآن الکریم*، ج ۱، تصحیح محمد خواجوی، قم، انتشارات بیدار، ۱۳۶۳.
۲۶. _____، *رسائل فلسفی*، تعلیق و تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، دانشگاه مشهد، ۱۳۹۲.
۲۷. _____، *اسرار الآیات*، ترجمه محمد خواجوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.

منابع انگلیسی:

1. Golb, N., "The Hebrew Translation of Averroes *Fasl al-Magal*", *Publication of Institute for the History of Arabic-Islamic Sciences*, vol. 64, ed. Faut Sezgin, Germany, 1999.
2. Hourani, F. George, "Ibn-Rushd's Defence of Philosophy", *Publications of Institute for the History of Arabic-Islamic Sciences*, vol. 64, ed. Faut Sezgin, Germany, 1999.
3. Wolfson, Harry, "The Double Faith Theory in Clement, Saadia, Averroes and St. Thomas and its Origin in Aristotle and Stoices: *Publications of Institute for the History of Arabic-Islamic Sciences*, vol. 64, ed. Faut Sezgin, Germany, 1999.

تطور نظریه مقولات از ارسطو تا ابن سینا

رضا رسولی شریانی^۱؛ پریسا مهرخانی^۲

چکیده

نگاه ارسطو به مقولات، صرفاً نگاهی زبان‌شناختی نیست، تقسیم چهارگانه وی از موجودات و ذکر ویژگیهای وجود داشتن در موضوع و گفته شدن به موضوع در کنار هم حاکی از نگاه هستی‌شناسانه وی به مقولات میباشد. مقولات نزد ارسطو دریچه‌های ارتباطی عین و ذهن هستند. وی در همبستگی اندیشه با واقعیت، مسئله مقولات را مطرح میکند. بنابراین قواعد منطق ارسطو علاوه بر اینکه تحلیل شکلهای اندیشیدن است، هدف آن شناخت واقعیت است؛ آنگونه که در ذهن انسان بازتاب دارد. طرح مقولات در آثار منطقی ارسطو دریچه‌یی برای ورود ذات‌گرایی در منطق و تسلط متافیزیک ارسطویی بر منطق وی میباشد؛ امری که منطق ارسطو را در ارائه و تحلیل بسیاری از قضایا و قیاسات ناتوان و جنبه معنایی این منطق را در مقایسه با جنبه صوری آن پررنگتر مینماید.

۱۲۷

نظریه مقولات تا پیش از ابن‌سینا همچنان در کتب منطقی حضور داشته است. وی در موارد مختلفی از کتاب *مقولات شفا* به این نکته که جای بحث از مقولات در منطق نیست، اشاره کرده و در *منطق اشارات* آن را کنار میگذارد.

۱. استادیار دانشگاه پیام نور (نویسنده مسئول)؛ rasoolyr@yahoo.com

۲. کارشناس ارشد فلسفه و کلام اسلامی

تاریخ دریافت: ۹۲/۱۰/۷ تاریخ تأیید: جلسه هیئت تحریریه ۹۲/۱۲/۶



برخلاف ارسطو، بیتوجهی ابن سینا به مقولات می‌تواند بیانگر صوری‌سازی منطق و عدول از ذات‌گرایی و معناگرایی ارسطو تلقی شود.

کلید واژه‌ها: منطق ارسطو، منطق رواقی، فارابی، ابن سینا، مقولات

* * *

مقدمه

در نوشتار حاضر در پی آن هستیم که نظریه مقولات و چگونگی طرح آن در منطق ارسطو، منطق رواقی بعنوان یکی از نحله‌های تأثیرگذار در حوزه منطق و منطق مشائی بخصوص در جهان اسلام را مورد بررسی قرار دهیم.

در سالهای اخیر، دو گرایش عمده در ارتباط با مقوله‌گرایی ارسطو مورد توجه بوده است. هر کدام از این دو گرایش، مقوله‌گرایی را به طرق مختلف مطرح کرده‌اند. اولی آن را بطور مستقیم و بعنوان یک موضوع تحقیق مورد ملاحظه قرار داده و دومی با توجه به مسائلی که در فلسفه ارسطو به دلیل مقوله‌گرایی طرح میشود، بنحو غیرمستقیم به آن پرداخته است.

در رابطه با مقوله‌گرایی ارسطو، سؤالات متعددی را میتوان مطرح کرد: مقسم طبقه‌بندی مقولات، صحت انتساب آن به ارسطو و زمان نگارش این کتاب، روش ارسطو در ایجاد فهرست مقولات خود، ارتباط نظریه مقولات با سایر تئوریهای هستی‌شناختی ارسطو همچون نظریه ماده و صورت، امکان دفاع فلسفی از این نظریه و منطقی یا فلسفی بودن آن، از جمله سؤالات مهمی است که پیرامون این نظریه مطرح است و هر کدام تحقیق خاص خود را می‌طلبد. هدف در این نوشتار ۱۲۸ بیشتر طرح مسائل مرتبط با این نظریه است نه پاسخگویی به آنها، مگر در مواردی که با موضوع تحقیق مرتبط باشد.

واژه یونانی کاتگوریا^۱ در یونان باستان در مورد آنچه که میتواند بر ضد کسی در یک دعوی حقوقی گفته شود بکار میرفت. ارسطو کلیه موجودات عالم را محدود و

1. kategoria

منحصر در ده مقوله کرده که آنها را «مقولات عشر» نامیده‌اند. مقولات عشر عبارتند از: یک مقوله جوهر و نه مقوله عرض. مقولات اجناس عالی‌اند و هریک جنس عالی برای انواع مادون خود میباشند و هر یک از آن اجناس به تمام ذات متباین و متخالف با یکدیگرند.

ابن‌باجه در تعلیقات خود بر منطق فارابی، مقوله را در دو معنای عام و خاص آن تبیین میکند. مقوله در معنای عام آن بر هر معنی کلی مستند به محسوس معلوم گفته میشود نه از طریق فکر و استدلال، بلکه لفظی بر آن دلالت میکند بدون در نظر گرفتن اینکه این معنا جنس عالی، متوسط یا اخیر است و مفرد یا مرکب است. در معنای خاص، مقوله بر اجناس عالی دلالت میکند که معانی کلی مفرد مستند به محسوس معلوم از غیر استدلال هستند و لفظی بر آنها دلالت میکند که با آن شناخته میشوند یا با لفظ مقوله که در کتاب قاطیغوریاس یا مقولات ذکر شده است. ارسطو در رسائل گوناگونی از جمله متافیزیک، جدل، تحلیل دوم و بویژه مقولات، به بحث از مقولات میپردازد. وی هم در رسائل منطقی همچون مقولات، تحلیل اول و دوم، درباره عبارت، جدل و سوفسطیا و هم در رسائل فلسفی همچون کتاب پنجم یعنی دلتا از مقولات بحث کرده است. بنابراین میتوان نتیجه گرفت که جایگاه مقولات از نظر ارسطو هم در فلسفه است و هم در منطق، چرا که روش عملی او در آثارش این را به ما نشان میدهد.

با طرح نظریه کلیات خمس بعنوان مقدمه مقولات، مقدمه بجای ذی‌المقدمه، آغازگر کتب منطقی گشت. رکن اساسی ایساغوجی سلسله مراتب انواع و اجناس است که از جنس الأجناس تا نوع الأنواع ترتب مییابد.

نظریه مقولات در منطق ارسطویی بعد از طرح کلیات خمس و تأکید بیشتر بر جواهر ثانوی (جنس و نوع) بجای جواهر اولی (افراد) جایگاهی متفاوت از جایگاهش در منطق ارسطو یافت، بطوری که این امر در منطق مشائی اسلامی بوضوح نمایان میشود.

برخلاف ارسطو و افلاطون که اهمیت زیادی برای علوم نظری قائل بودند، بسبب شرایط خاص زمانی و مکانی، جایگاه علوم نظری در بین رواقیان از دست رفت و جای خود را به علوم عملی داد. رواقیان فلسفه را به سه قسمت منطق، طبیعیات و

۱۲۹



اخلاق تقسیم کردند، اما آنچه برای آنها اهمیت بیشتری داشت و نقش محوری ایفا میکرد، مسئله اخلاق بود.

منطق در نظر رواقیون مانند منطق در نزد ارسطو که آن را «آلت و فن صحیح اندیشیدن» میدانست، نیست. برخلاف منطق ارسطو، رواقیون «منطق» را وسیله‌ی برای بیان «پیوستگی» میدانند و به همین سبب است که رواقیون حکمت را با فن پزشکی و یا صنعت کشتیرانی مقایسه نمیکنند، چون غایت این فنون در خودشان نیست و حکمت بیشتر مشابه با هنر نمایشگری است. زیرا غایت هنرها و متون در خود آنهاست و حکمت هم قائم به ذات خویش است و هدفش در خودش است.

رواقیون بر مبنای مذهب مادی خویش - که بر اساس آن، تنها هر آنچه محسوس باشد، وجود دارد - معتقد بودند تنها فرد وجود دارد و معرفت ما، صرفاً شناسایی اشیاء جزئی است. در جهان و در عالم واقعیت، چیزی بجز اشیاء منفرد، موجود نیست. مقولات منحصراً وجوه گوناگون تفکرند. اختلافی که در شیوه برخورد با اشیاء از لحاظ ذهنی وجود دارد و دیدگاهی که این شیء در مورد معینی از آن دیدگاه بررسی میشود، شالوده تقسیم منطقی مقولات در نظر رواقیون است.

جایگاه مقولات در نظام فکری ارسطو

قبل از بحث در مورد جایگاه مقولات در تفکر ارسطو، لازم است ابتدا نگاهی به مفاهیم کلی و انتزاعی مورد بحث در علوم عقلی بیندازیم. این مفاهیم به سه دسته تقسیم میشوند:

۱. معقولات اولی

یک دسته از مفاهیمی که حمل بر اشیاء خارجی میشوند، مفاهیمی هستند که ذهن بطور خودکار از موارد خاص، انتزاع میکند؛ یعنی همین که یک یا چند ادراک شخصی بوسیله حواس ظاهری یا شهود باطنی حاصل شد، عقل فوراً مفهوم کلی آن را بدست می‌آورد؛ مانند مفهوم کلی سفیدی که بعد از دیدن یک یا چند شیء سفیدرنگ، انتزاع میشود. بعبارت دیگر، معقولات اولی هم عروضشان خارجی است و هم اتصافشان. این مفاهیم را «مفاهیم ماهوی» نیز مینامند.

۱۳۰



۲. معقولات ثانیه فلسفی

دسته دیگر از مفاهیمی که بر اشیاء خارجی حمل میشوند، مفاهیمی هستند که انتزاع آنها نیازمند به کندوکاو ذهنی و مقایسه اشیاء با یکدیگر است؛ مانند مفهوم علت و معلول. به این دسته از مفاهیم، «مفاهیم فلسفی» هم میگویند. معقولات ثانیه فلسفی، عروضشان ذهنی ولی اتصافشان خارجی است.

۳. معقولات ثانیه منطقی

این دسته از مفاهیم، مفاهیمی هستند که قابل حمل بر امور عینی نیستند و تنها بر مفاهیم و صورتهای ذهنی حمل میشوند؛ مانند مفهوم کلی و جزئی. معقولات ثانیه منطقی، هم عروض و هم اتصافشان ذهنی است.

مقولات ارسطویی همان معقولات اولیه هستند که عقل از خارج دریافت میکند و معقولات ثانویه ابزار شناخت اشیاء در خارج بوده و با معقولات اولیه مرتبطند. عبارت دیگر، معقولات ثانویه حالات معقولات اولیه در ذهن هستند.^(۱)

تأمل در منطق ارسطویی و تحلیل مبانی متافیزیکی آن، ارتباط تنگاتنگ میان منطق و متافیزیک در اندیشه او را نشان میدهد. با توجه به استحکام دلایلی که نظام مقولات در متافیزیک ارسطویی را امری هستی‌شناسانه و نه صرفاً مبحثی زبان‌شناختی معرفی میکند، میتوان گفت مقولات در نظام ارسطویی مراتب هستند. پذیرش این امر - یعنی داشتن نگاه مقوله‌یی به جهان - ملزومات مهمی در پی خواهد داشت که چهره یک نظام متافیزیکی و منطقی را متفاوت از نظامهای دیگری خواهد نمود که چنین نگرشی به اشیاء ندارند. با توجه به اینکه مقولات از یک طرف امری واقعی در نظام ارسطویی هستند و از طرف دیگر بعنوان طرق اندیشیدن ما در اشیاء میباشند، بنابراین نظام منطقی ارسطو، نظامی صرفاً صوری - که به بررسی اشکال ۱۳۱ تفکر میپردازد - نیست، بلکه هدف آن شناخت واقعیت است، آنگونه که در ذهن انسان بازتاب دارد.

اغلب صاحب‌نظران منطق بر این امر اذعان دارند که منطق ارسطو، قوانین صوری صرف نیست و قواعد معنایی و صوری در آن تلفیق شده‌اند، اما جنبه معنایی و مادی



آن پررنگتر است. طرح نظریه کلی طبیعی در آراء ارسطو و اهمیت تعریف به حدّ، بویژه حدّ تام که در آن تمام ذاتیات معرفّ ذکر میشود، همه حاکی از نگاه ذات‌گرای ارسطو به عالم میباشد و این نوع نگاه متافیزیکی به جهان و اشیاء سبب میشود تا منطق ارسطو صرفاً متکفّل بررسی آن دسته از قضایا باشد که در آن رابطه اندراجی میان موضوع و محمول برقرار است، از اینرو در این منطق با توجه به مبانی متافیزیکی حاکم بر آن، تنها قضایای حملی مطرح میشود و قضایا و قیاسات شرطی بدلیل ناسازگاری با این مبانی از حیطة بحث خارج است. با این وجود ابن‌سینا در *الاشارات و التنبیها*، منطق را علمی میداند که اشکال مختلف تفکر و انتقال از معلوم به مجهول در آن آموخته میشود^(۲) و چون ساختار ذهن آدمی بگونه‌یی است که در عمل اندیشه و فکر کردن، بنحوی از پاره‌یی امور معلوم به کشف امور مجهول نایل میگردد - بعبارت دیگر، با معلوم گرفتن و صادق فرض کردن پاره‌یی معلومات به معلومات دیگر بعنوان نتیجه نایل میشود (زیرا اگر آدمی معلومات مقدماتی را صادق فرض نکند، به نتیجه‌یی منتهی نمیرسد و در نتیجه عمل فکر و اندیشه صورت نمیگیرد اما از آنجا که انسان موجودی ناطق و اندیشه‌کننده است چنین امری محال خواهد بود)، بنابراین چون انسان اندیشه میکند - از اینرو روند فرضی استنتاجی را طی میکند. به بیان دیگر، همواره در قالب یک گزاره شرطی اندیشه میکند، گرچه ممکن است توجهی بدان نداشته باشد؛ مثلاً وقتی میخواهد کتابی را مطالعه نماید، ابتدا فرض میکند که از خواندن آن اطلاعاتی بدست می‌آورد، سپس با این مقدمه برای مطالعه آن وقت صرف میکند، از اینرو وی تفکر شرطی را نیز مطلوب علم منطق و فطری بشر میداند، تا جایی که حتی شخص ذات‌گرایی مانند ارسطو نیز در مواردی همچون تبیین اشکال مختلف قیاس اقترانی حملی و ضرورت آموختن فلسفه از آن استفاده کرده است. بنظر میرسد چون مبانی متافیزیکی منطق ارسطو، مانع طرح این دسته از قضایا در منطق بوده، وی با حذف نظریه مقولات از ابتدای آثار منطقی و توجه بیشتر به ارتباط زبان و منطق و در نتیجه گرایش بیشتر به صورت بجای ماده، راه را برای ورود اقسام روابط زبانی و تتبع آن، روابط فکری و تبیین و بررسی آنها بوسیله منطق هموار کرده و منطق را از اسارت متافیزیک رها ساخته است؛ بطوری که همراهی فلسفه و کلام در آثار کلامی خواجه نصیرالدین

طوسی و ظهور کلام فلسفی را میتوان از ثمرات این رهایی دانست. بنابراین میتوان محدودیت منطق ارسطو در پرداختن به برخی قضایا را نتیجه ارتباط میان منطق و متافیزیک وی دانست. کاپلستون در اینباره میگوید:

اشتباهی بسیار بزرگ خواهد بود که فرض شود در نظر ارسطو، منطق منحصرأ به صور تفکر انسانی مربوط است، بطوری که هیچ ارتباطی با واقعیت خارجی ندارد. وی اصولاً با صور برهان سر و کار دارد و فرض میکند که نتیجه یک برهان علمی، معرفت یقینی درباره واقعیت بدست میدهد؛ مثلاً در قیاس صوری «هر انسانی فانی است، سقراط انسان است، پس سقراط فانی است»، موضوع تنها این نیست که نتیجه بنحو صحیح بر طبق قوانین صوری منطق استنتاج شده است. ارسطو فرض می‌کند که نتیجه در واقعیت متحقق است. بنابراین وی از پیش نظریه واقع‌گرایانه‌یی درباره معرفت فرض میکند و در نظر او منطق - هر چند تحلیلی از صور فکر است - تحلیلی از فکری است که واقعیت را مورد تفکر قرار میدهد و از لحاظ تصویری و مفهومی آن را در درون خود دوباره تولید میکند و در حکم حقیقی، تصدیقاتی درباره واقعیت میسازد که در عالم خارج تحقق دارند.^(۳)

از نظر ماکوولسکی نیز منطق ارسطو با آن منطق صوری که اشکال تفکر را بدون پرسش درباره حقیقت آن بررسی میکند، مشابهتی ندارد. در اندیشه ارسطو حقیقت، انطباق تفکر با واقعیت است و این با آن بینش منطق صوری که موافق آن حقیقت تماماً به خود اندیشه باز میگردد، مغایر است.

وی نظریات برخی صاحب‌نظران دیگر مانند ترندلنبورگ^۱، پرانتل^۲، بونیتس^۳، اوبروگ^۴، زلر^۵ و بوبروف^۶ را در تأیید نظریه خود ذکر میکند، مثلاً ترندلنبورگ، رابطه

۱۳۳

1. Trendelenburg
2. Prantel
3. Bonitz
4. Uberveg
5. Zeller
6. Bobrov



شریانی، مهرخانی / تطور نظریه مقولات از ارسطو تا ابن سینا

سال چهارم، شماره سوم
زمستان ۱۳۹۲
صفحات ۱۲۷-۱۵۰

محکمی را که میان منطق ارسطو و متافیزیک وی موجود است، آشکار نموده و معتقد است که منطق صوری ارسطویی، تعبیر روابط و قوانین وجودشناسی است. وی بیان میکند که نباید منطق صوری را ارسطویی نامید و خاطر نشان میکند گرایش صوری که از زمان رواقیون بعد در منطق رو به توسعه گذاشت، در نظریه ارسطو بکلی بیرنگ است. بوپروف بیان میکند که منطق ارسطو چنان با متافیزیک او مرتبط شده است که اگر آن را از متافیزیک جدا نماییم، دشوار بتوان آن را بدرستی درک نمود.^(۴)

برای فهم صحیح نظریه ارسطو درباره قوانین منطق، همیشه باید در نظر داشت که او در حل مسئله اساسی فلسفه میان ماتریالیسم و ایده‌آلیسم^(۵) و عبارت دقیقتر میان ماتریالیسم و ایده‌آلیسم عینی^(۶) تردید داشته و در نوسان بوده است.

تردید میان ماتریالیسم و ایده‌آلیسم را میتوان ناشی از نگرش خاص وی درباره جوهر دانست. در آراء ارسطو جوهر به دو نوع جوهر نخستین و جوهر ثانوی تقسیم میشود.^(۷) وی چنین عنوان میکند که جوهر در دقیقترین و بنیادیتترین معنای آن، چیزی است که نه به یک موضوع گفته میشود و نه در گونه‌یی موضوع جای دارد؛^(۸) مانند «این فرد انسان»، «این اسب معین». اما جوهرهای دومین به چیزهایی گفته میشود که چونان نوع، جوهرهایی که به معنای نخستین گفته میشوند، به آنها تعلق دارند و به همینسان جنسهایی که این نوعها را در خود می‌گنجانند؛ برای نمونه فرد انسان به نوع «انسان» تعلق می‌گیرد و جنس نوع، «جاندار» است. بنابراین هم «نوع» یعنی انسان و هم «جنس» یعنی جاندار، جوهرهای دومین خوانده میشوند.^(۹)

با این بیان، از نظر ارسطو «فرد» جوهر اول و «جنس و نوع» جوهر ثانی میباشد. جوهر ثانی اگرچه همانند جوهر اول در موضوع جایی ندارد لیکن هم نام و هم تعریف آنها بر موضوع حمل میشود و چیزهایی که در موضوع قرار دارند، یعنی جوهر نیستند، تعریفشان بر موضوع حمل نمیشود، اگرچه نام آنها گهگاه بر موضوع حمل میشود؛ مانند سپید که در جسم وجود دارد و میتوان گفت جسم سپید است، اما تعریف سپیدی بر جسم حمل نمیشود.

ارسطو با تأکیدی که بر جوهر نخستین دارد، چنانکه میگوید: اگر جوهرهای نخستین وجود نداشتند، آنگاه هیچ چیز دیگر نمیتوانست وجود داشته باشد، چرا که همه چیزهای دیگر یا میتوانند به جوهرهای نخستین چونان موضوعها گفته شوند یا

۱۳۴



در آنها چونان موضوعها حاضرند و نیز با تأکید بر اینکه در مورد جوهرهای دومین، نوع بیشتر از جنس جوهر است، چون به جوهر نخستین نزدیکتر است^(۱۰)، منطق عین‌گرایی^۱ را تنظیم میکند که در آن موضوع، اشیاء حقیقی است. بنابراین در منطق ارسطو، صحبت از مفهوم حد موضوع جایگاهی ندارد و منطق ارسطو با آن منطق صوری که در آن صحبت از مفاهیم و اندیشه‌ها بجای واقعیات و اشیاء است، کاملاً مغایر است، در حالی که از نظر وی علم و شناخت به چیستی و ماهیت تعلق میگیرد^(۱۱) و جوهر ثانوی متعلق شناخت است، ولی جواهر اولی، جواهر فردی میباشند. این امر، یعنی تردید در مواجهه با کلی و فرد، همواره در تفکرات وی تأثیرگذار بوده و چهره منطق ارسطو را از منطقی کاملاً صوری متمایز نموده است. از اینرو میتوان گفت با توجه به اینکه در نظریه مقولات پیش‌فرضی بعنوان کلی طبیعی مطرح است که مورد مناقشه بسیاری از فیلسوفان و ناسازگار با برخی از نظامهای فلسفی است، بنابراین طرح این نظریه در منطق، آن را با این نظامها ناسازگار ساخته و چهره منطق را بعنوان یک زبان مشترک خدشه‌دار میکند.

نظریه مقولات در ارغنون

مقولات که اولین مبحث از منطق/ارغنون است، با یک تقسیم زبان‌شناختی آغاز میشود؛ برخی امور فقط در اسم مشترکند، ولی تعاریف ذاتی متفاوتی دارند و برخی هم نام و هم تعریف ذاتی مشترکی دارند.^(۱۲) در ادامه، گفتار به تألیفی و ساده تقسیم میشود.^(۱۳) تا اینجا ارسطو حول مباحث زبان‌شناختی صحبت میکند ولی با ارائه یک تقسیم چهارگانه از موجودات و ذکر دو ویژگی وجود داشتن در موضوع و گفته شدن به موضوع در کنار هم، پیوندهای هستی‌شناختی و زبان‌شناختی مطرح میگردد:

۱۳۵

۱. برخی موجودات به موضوع گفته میشوند، ولی هرگز در هیچ موضوعی حاضر نیستند.

1. extentional



سال چهارم، شماره سوم
زمستان ۱۳۹۲
صفحات ۱۲۷-۱۵۰

شربیانی، مهرخانی / تطور نظریه مقولات از ارسطو تا ابن‌سینا

۲. برخی موجودات در موضوع حاضر هستند، ولی به هیچ موضوعی گفته نمی‌شوند.

۳. برخی موجودات هم در موضوع حاضرند و هم می‌توانند به موضوع گفته شوند.

۴. برخی موجودات نه در موضوع حاضرند و نه به موضوع گفته می‌شوند.^(۱۴)

ارسطو گفتار ساده و بدون تألیف را در ده مقوله جوهر یا ذات، کم، کیف، نسبت، زمان، مکان، ملک، اضافه، فعل و انفعال جای می‌دهد. در نگاه اول بنظر می‌رسد این یک تقسیم زبان‌شناختی از گفتارهای ساده و بدون تألیف است، ولی در ادامه با تبیین هر یک از این مقولات بویژه مقوله جوهر این رأی منتفی می‌شود. وی جوهر را به آنچه که «نه به یک موضوع گفته می‌شود و نه در گونه‌یی موضوع جای دارد یعنی جوهر نخستین» و آنچه که «به موضوع گفته می‌شود ولی در موضوع جای ندارد یعنی جوهر ثانی» تقسیم می‌کند. جوهر نخستین، افراد و جوهر ثانی، اجناس و انواع را شامل می‌شود.^(۱۵)

نگرش ارسطو درباره جوهر و اینکه جوهر نخستین از نظر وی فرد بوده و نوع چون به فرد نزدیکتر است، جوهرتر از جنس است، نشانگر هستی‌شناختی بودن نگاه وی به مقولات می‌باشد، او در ادامه بعد از ذکر اقسام مقولات در ادامه به تبیین اقسام تقابل^(۱۶) و سپس اقسام تقدم^(۱۷) و توضیح معیت^(۱۸) می‌پردازد.

نیل در کتاب *The Development of Logic* می‌گوید: زمان گردآوری /رغنون حد فاصل مطالعات منطقی و غیرمنطقی، نمیتوانست دقیقاً طراحی شده باشد، از اینرو گردآورندگان میبایست برخی امور مشترک را در میان آثار وی پیدا می‌کردند. در این میان، کتاب مقولات با دیگر آثار منطقی ارسطو از یک جنبه مهم اختلاف داشت؛ اینکه بسیاری از اصول مطرح شده در آن متافیزیکی بودند تا منطقی.^(۱۹) بنابراین قرار گرفتن آن در میان آثار منطقی ارسطو جای بحث دارد، هر چند حضور آن در /رغنون، حضورش را در سایر کتب منطقی تا مدت زیادی تضمین کرد. باعتقاد نیل، نظریه مقولات اگر چه بصراحت منطقی نیست اما تأثیر قابل توجهی بر منطق گذاشت. هر چند که این اثر کاملاً مثبت نمی‌باشد.^(۲۰) شاید علت اینکه نیل اثر مقولات بر منطق ارسطو را کاملاً مثبت ارزیابی نمی‌کند، تأثیری است که با وساطت

مقولات، متافیزیک ارسطو بر منطقش میگذارد و محدودیتهایی در بررسی اقسام قضایا و قیاس بوجود می‌آورد.

همانگونه که پیش از این نیز بیان شد، قواعد منطق ارسطو، نه تنها با تحلیل شکلهای اندیشیدن سروکار دارد، بلکه هدف آن شناخت واقعیت است؛ آنگونه که در ذهن و اندیشه انسان بازتاب دارد. بدینسان شکلهای استدلال باید به ما آگاهی یقینی درباره چگونگی پیوندهای پدیده‌های عینی بدهد و درستی نتیجه‌گیریهای ما باید هماهنگ با قانونهای صوری تفکر باشد و بوسیله پدیده‌های واقعی تأیید شود. این درست مطابق با نظریه شناخت ارسطو است. تحلیل شکلهای اندیشه، در واقع تحلیل اندیشه‌هایی است که ما از واقعیت و درباره آن داریم؛ یعنی واقعیتی که در ما بشکل اندیشه درآمده است. از اینجا است که ارسطو در همبستگی اندیشه با واقعیت، مسئله مقولات را مطرح میکند. مقولات نزد وی از یکسو، شکلهایی را که ما در آنها به واقعیت می‌اندیشیم، نشان میدهند و از سوی دیگر، نشانگر شکلهایی از واقعیتند، آنگونه که در خود وجود دارد.

بگفته نیل، دو ابهام اصلی در بررسی کتاب مقولات وجود دارد: ابهام اول اینکه آیا منظور ارسطو تنها طبقه‌بندی نمادها و الفاظ میباشد؛ یعنی نظریه مقولات تنها یک نظریه وابسته به زبان است و یا اینکه دامنه کاربرد آن تا طبقه‌بندی اشیاء و عالم واقع گسترده میشود و یک نظریه هستی‌شناسانه است؟

ابهام دوم اینکه آیا ارسطو با نظریه مقولات، تنها به محمولات نظر داشته است، (با توجه به اینکه مقوله بمعنای غیر فنی آن گاهی اوقات بمعنای محمول نیز بکار می‌رود) و یا اینکه مقولات میتواند در جایگاه موضوع یا محمول و بطور کلی در جایگاه واژه‌ها بکار رود؟

نیل بعد از بررسی دلایلی که مقولات را به نظریه زبان‌شناختی پیوند میزند و ناکافی دانستن آنها، نظریه مقولات را بعنوان نظریه‌یی هستی‌شناختی و در ارتباط با وجود لحاظ میکند. وی در اینباره میگوید:

بعنوان مثال، زمانی که ارسطو در تعریف جوهر و اختلاف جوهر اول و ثانی بیان میکند که - جنبه مشترک هر گونه جوهر آن است که در موضوع یافت نمیشود،



ولی جوهر نخستین نه بر موضوع حمل میشود و نه در موضوع حاضر است، اما جوهر دومین در موضوع حاضر نیست ولی هم نام و هم تعریف آن بر موضوع حمل میشود -^(۳۱) وی ارتباطی میان وجود داشتن در موضوع و حمل شدن بر موضوع برقرار میکند و این میتواند به این معنا باشد که او بکمک قواعد زبان‌شناختی به یک اصل هستی‌شناختی گرایش پیدا میکند و آن طبقه‌بندی جوهر به اولی و ثانی و در نگاه کلیتر، طبقه‌بندی نظام مقوله‌یی جهان میباشد.

همچنین وی برای تبیین جوهر ثانی چنین مثال میزند:

انسان در یک فرد معین حاضر نیست ولی بر آن قابل حمل است، همینطور جاندار در یک فرد معین انسان حاضر نیست ولی بر آن قابل حمل است،^(۳۲) میتوانیم بگوییم «X انسان است»، «X جاندار است». سؤالی که در اینبار مطرح میشود این است که آیا منظور ارسطو در این مثالها حمل «انسان» بعنوان نشانه و لفظ بر انسان فردی است یا حمل انسانیت بر انسان فردی؟ بنظر میرسد منظور وی امور واقعی و اشیاء است نه الفاظ.^(۳۳)

نیل ضعف و نقص زبان یونانی را منشأ چنین ابهامی میداند. وی در تفسیر نظریه خود مبنی بر هستی‌شناسانه بودن نظریه مقولات، راه‌حل صحیح ابهام فوق را در این جمله فروریوس میداند: «برای اشیائی که وجود دارند، همچنین عبارتهایی هستند که بطور اولی بیانگر آنها هستند».^(۳۴)

ارسطو در حال طبقه‌بندی انواع وجود است، ولی از اختلافات بین قوانین عبارتهای مختلف زبان‌شناختی بعنوان یک مسیر راهنما برای بیان اختلافات بین انواع وجود استفاده میکند. وی همچنین با ذکر دلایلی نشان میدهد که مقولات بمعنای محمول نبوده، بلکه در جایگاه موضوع و محمول در قضیه بکار میرود.

دیوید راس در تأیید این امر که مقوله صرفاً بمعنای محمول نمیباشد، بیان میکند: «در اینصورت میبایست اعضای نخستین مقوله اول که جوهر فردی هستند و بر طبق آموزه ارسطویی همواره موضوعند، مناسب آموزه مقولات نباشد».^(۳۵) باعتقاد راس، بسیار محتمل است که آموزه مقولات بمتابئه کوششی برای حل

۱۳۸



برخی مشکلات دربارهٔ حمل آغاز شده باشد که مکتب مگاری و دیگر متفکران قدیم را به زحمت انداخته بود.^(۲۶) بنظر وی هدف ارسطو، روشن کردن تشخیص گونه‌های اساسی معنای الفاظ و تعبیری است که میتوانند ترکیب شوند و جمله‌یی بسازند و او در عملی ساختن این فکر به قدیمیترین طبقه‌بندی شناخته‌شده از گونه‌های هستی مشتمل در ساختار واقعیت دست یافت.^(۲۷)

جایگاه مقولات در تفکر رواقی

زنون^۱ بنیانگذار حوزه رواقی در سال ۳۳۶/۵ ق. م در شهر کیتیون^۲ در جزیره قبرس متولد شد و بسال ۳۶۴/۳ ق. م در آتن درگذشت. در حدود سال ۳۰۰ ق. م. وی حوزه فلسفی خود را بنیاد نهاد و نام آن را از «استوآپویکیلیه» (رواق پرنگار)، جایی که درس میداد، گرفت.^(۲۸) زنون رواقی شاگرد استیلیپون مگاری بود.^(۲۹) اگر چه رواقیون تألیفات زیادی داشته‌اند - همچون خوروسیپوس که تعداد نوشته‌های او را حدود ۷۰۵ رساله بیان کرده‌اند - ولی تمام آثار آنها از بین رفته و در دسترس نیست.

شناخت ما از منطق رواقی از طریق گزارشهایی است که چندین قرن بعد تدوین شده است. (منابع مورد اعتماد در این حوزه، گزارشات مفصلی از دیوژن لائرتیوس^۳ و سکستوس امپریکوس^۴ است. اما منابع دست دوم آثاری است از سیسرو^۵، سنکا^۶، اسکندر افرودیسی^۷ و جالینوس^۸)^(۳۰)

بنسون میتس در کتاب *منطق رواقی* گرچه اشاره میکند که مقولات رواقی در مقایسه با مقولات دهگانه ارسطویی، چهار مقوله بیشتر نیست، ولی تأکید میکند که منابع خوبی که در منطق رواقی وجود دارد، مانند یادداشتهای سکستوس، لائرتیوس یا جالینوس هیچ اشاره‌یی به نظریهٔ مقولات ندارند.^(۳۱) و منابع مورد استفاده در این

۱۳۹

1. Zeno
2. Citium
3. Diojenes Iartius
4. Sextus empiricus
5. Cicero
6. Seneca
7. Alexander Aphrodisias
8. Galen



حوزه متکی به نوشته‌های الکساندر سیمپلیسیوس^۱، دگزپپوس^۲، فروریوس^۳، پلوتارک^۴ و استابیوس^۵ و اشارات مختصری توسط سنکا و دیگران میباشد که منابع مورد اعتمادی در این زمینه نیستند.

در تفکر ارسطو، محمول مفهومی را بیان میکند، مانند: «سقراط انسان است». فلاسفه دیگر چنین اسنادی را مقبول نمیدانستند و قضیه «سقراط انسان است» را معادل قضیه «الف ب است» محسوب میکردند و مفهوم این قضیه این بود که دو چیز عین یکدیگر بوده و مبتنی بر اصل عینیت یعنی اصلی که میگوید «الف الف است»، میباشد و غیر از این، بقیه قضایا قابل قبول نیستند. این ایراد بر منطق رواقی وارد نیست، زیرا در منطق رواقی، سخن از پیوستگی مفاهیم بین موضوع و محمول، در میان نیست. امیل بریه در اینباره میگوید:

در منطق و فلسفه رواقیون محمولات و مسندات موجودات و جواهر، بوسیله صفات و مشخصاتی که خصوصیات مختصه آنها را بیان میکند، تبیین نمیشود بلکه بوسیله فعلهایی بیان میشود که مبین اعمال و افعالی است که از موضوعها صادر میگردد.... بنابراین اسناد با حذف محمولاتی که دارای هر واقعیت حقیقی باشند در منطق رواقیون حل شده است، زیرا محمول نه یک مصداق است و نه یک مفهوم و محمول غیرجسمانی و غیرمادی است و چون محمول غیرواقعی است، حمل منطقی و اسناد اشیاء بر یکدیگر بصورت واحد درمی‌آیند و یکی میشوند.^(۳۲)

میتوان دربارهٔ اختلاف این دو منطق گفت که رواقیون بجای منطق متصل و پیوسته ارسطویی، منطق نتایج را جانشین ساختند. شناخت و معرفت روابط زمانی و ۱۴. روابط ضروری بین یک مقدم و یک تالی، اولین مجاهده و کوششی است که انسان برای حیات مبتنی بر عقل و بر وفق طبیعت بکار میبرد.

1. Simplicius
2. Dexippus
3. Porphyry
4. Plutarch
5. Stobaeus



در فلسفه رواقی، بحث منطق به بحث طبیعیات و بحث طبیعیات به بحث اخلاق منجر میشود. مطالعه قضیه شرطیه متصله به مطالعه هماهنگی جهانی و مطالعه هماهنگی جهانی به شناخت طبیعت و دوستداری خدا و فیلسوف شدن می‌انجامد.^(۳۳)

مقولات رواقی

تعداد مقولات رواقی با توجه به آنچه از منابع رواقی بدست می‌آید، چهار مقوله ذات^۱، کیفیت^۲، وضعیت^۳ و رابطه^۴ میباشد به اضافه^۵ یک «تصور برتر»^۶ که امری نامحدود و غیرصریح است. این چهار مقوله مرتبط با یکدیگر بوده، بگونه‌یی که هر مقوله مقدمی داخل در مقوله متأخر بوده و بوسیله آن مقوله متأخر، متعینتر میشود. لیزی^۷ ادعا میکند که در نوشته‌های اپیکتتوس^۷ و دیگران، تلاشهایی در جهت تحقیق موضوعاتی بوسیله مقولات تمییز داده است؛ برای مثال، اپیکتتوس در بحث پیرامون برخی مسائل، ابتدا ذات موضوع، سپس کیفیت و بعد وضعیتش را مورد بررسی قرار میدهد، ولی هیچ مثالی نمی‌یابد که هر چهار مقوله در آن مورد استفاده واقع شده باشد، بنابراین از آنجایی که بحث از هر موضوعی بدون استفاده دست‌کم یک مورد از این مقوله‌ها بسیار دشوار است، از اینرو بنظر میرسد در اینمورد این نظریه ناکافی و ناوارد است.^(۳۴)

ماکولسکی نظر پرانتل و بروشار را در اینباره بیان میکند؛ بنظر آنها تفاوت بنیادی زیادی در بحث بینش مقولات میان رواقیون و ارسطو وجود دارد. رواقیون مقولات را از دیدگاه اصالت تسمیه مینگرند و آنها را بمتابه انواع و اجناس وجود تعریف نمیکنند. آنان برخلاف ارسطو، نظریه مقولات خود را نه بر رابطه جنبی، بلکه بر رابطه تبعی مبتنی میسازند. عبارت دیگر، در اینجا دو اصل متفاوت بکار رفته است؛ رواقیون از اصل متابعت و ارسطو از اصل مجانبت بهره گرفته‌اند. در نظام رواقی

۱۴۱

1. substratum or subject
2. quality
3. state
4. relation
5. highest notion
6. De Lacy
7. Epictetus



مقولات، هر مقوله وارد مقوله بعدی میشود و بدینسان تعینی تازه کسب میکند. بعقیده رواقیون، مفاهیم کلی (نوعی)، صورتهای کاملاً ذهنی؛ صورتهایی که هیچ رابطه و مطابقتی با واقعیت عینی ندارند. در نظریه آنان، مقولات نیز چنین وضعی دارند و بنابراین مقولات در نظر آنان واپسین انواع وجود محسوب میشوند، مضاف بر اینکه در نظر آنان هر آنچه که موجود است، همگونی دارد.

در جهان و در عالم واقعیت، چیزی بجز اشیاء منفرد، موجود نیست. مقولات منحصرأً وجوه گوناگون تفکرند. وقتی که می‌اندیشیم، هر جسم را بعنوان ذات در نظر می‌آوریم. این جسم دارای کیفیت معینی است و بدیهی است که وضع معینی دارد و در رابطه معینی با اجسام دیگر بسر میبرد. اختلافی که در شیوه برخورد با اشیاء از لحاظ ذهنی وجود دارد و دیدگاهی که این شیء در مورد معینی از آن دیدگاه بررسی میشود، شالوده تقسیم منطقی مقولات در نظر رواقیون است.

کاپلستون نیز درباره نظریه مقولات در منطق رواقی میگوید: رواقیون مقولات عشر را به چهار مقوله مبدل کردند؛ جوهر (زیرنهاد) (توهیپوکیمنون)، قوام ذاتی (توپویون: چگونگی یا توپون هیپوکیمنون: چگونگی جوهر)، قوام عرضی (توپوس اخون: آنچه دارای کیفیت است یا توپوس اخون هوپون هیپوکیمنون: جوهر ذی کیفی که دال بر کیفیت است) و قوام عرضی نسبی (توپوس تیپوس اخون: آنچه نسبتی به چیزی دارد یا جوهر ذی کیفی که دال بر کیفیتی با نسبت است).^(۳۵)

همچنانکه ملاحظه میشود نظریه مقولات در آراء رواقی کاملاً متمایز از ارسطو و همسو با جهان بینی خاص رواقی است. در نگاه رواقیون، فلسفه هماهنگی است که میان عقل و جهان وجود دارد و این هماهنگی یعنی زندگی و حیات. در این فلسفه، قوانین عقل (منطق)، قوانین جهان (طبیعیات) و قوانین فرد (اخلاق) باید در هماهنگی باهم قرار گیرند تا فرد به سعادت دست یابد. در این میان قوانین عقل و جهان اموری ثابتند که از هماهنگی میان آنان باید قوانین فردی، یعنی اخلاق را در تناسب و همسویی با آنها ارائه نمود.

جایگاه مقولات در منطق مشائی اسلامی

فلاسفه مسلمان «علم منطق» را چون برخی دیگر از شاخه‌های علوم در نهضت ترجمه از یونانیان بویژه ارسطو اقتباس کردند. منطق نزد آنان فقط جنبه ابزاری



نداشت، بلکه عناصری از فلسفه زبان، معرفت‌شناسی و مابعدالطبیعه را نیز شامل می‌گردید. در راستای سنت یونان باستان، فیلسوفان اسلامی، بخشهایی از *ارگانون* را بسط دادند و در حد شارح صرف نماندند. منطق در فلسفه اسلامی در شکل اولیه‌اش، از مجموعه آثار منطقی ارسطو، یعنی *ارگانون* ملهم بود. متفکران اسلامی همچنین با عناصری از نظریه زبان‌شناسی و منطق رواقی آشنا بودند و منابع منطقی آنها، علاوه بر آثار خود ارسطو، آثار مفسران متأخر یونانی، *ایساغوجی* فروریوس و نوشته‌های منطقی جالینوس را نیز دربرمیگرفت. با این وجود، غالب آثار منطقی فلاسفه مسلمان در همان چارچوب منطق ارسطویی باقی ماند و اکثر نوشته‌های آنها در این حوزه بصورت تفاسیری بر آثار ارسطو بر جای ماند.

در ادامه سنت یونان باستان، فیلسوفان اسلامی، بخشهای *ارغنون* را بعنوان مجموعه منظمی در نظر گرفتند که با مطالعه دلالت الفاظ ساده در کتاب مقولات آغاز شد و با بررسی قضایا «در باره عبارت» دنبال گردید. علاوه بر این دو متن ارسطویی، یک اثر از فروریوس نوافلاطونی با نام *ایساغوجی* بعنوان مقدمه‌یی برای مطالعه مقولات به آغاز این مجموعه پیوسته گردید. با وجود آنکه تمام ارسطوگرایان اسلامی تفاسیری بر *ایساغوجی* نوشتند و تقسیم‌بندی آن درباره مقولات را بکار بستند، همگی بر سر تلقی این اثر بعنوان مقدمه‌یی بر آثار ارسطو متفق‌القول نبودند.

نظریه مقولات در آراء فارابی

تعداد مقولات نزد فارابی به همان صورتی است که در *ارغنون* مطرح می‌باشد. فارابی در *المنطقیات* در شرح کتاب *العبارة* ترتیب قرار گرفتن آن در *ارغنون* را قبل از کتاب *قیاس* و بعد از کتاب *مقولات* بیان میکند ولی بر شک خود مبنی بر تأثیر این کتاب بر فهم کتاب *العبارة* تصریح مینماید. وی در اینجا پرسشی اساسی مطرح میکند مبنی بر اینکه کتاب *مقولات* بعنوان مقدمه‌یی برای کل منطق ارسطو است و یا صرفاً مقدمه‌یی بر کتاب *العبارة*؟ او در رد این رأی که مقولات، مقدمه کتاب *العبارة* است، میگوید: غرض ارسطو در کتاب *العبارة* سخن پیرامون قول جازم حمله بسیط و اصناف آن از جهت تألیف بوده و آنچه در این کتاب بیان میشود قابل فهمتر از کتاب *مقولات* است، از اینرو متعلم میتواند بدون داشتن هیچگونه شناخت از مقولات

۱۴۳



شریانی، مهرخانی / تطور نظریه مقولات از ارسطو تا ابن سینا

سال چهارم، شماره سوم
زمستان ۱۳۹۲
صفحات ۱۲۷-۱۵۰

آن را بفهمد. همچنین وی بیان میکند که ارسطو در کتاب *العباره* هیچ اشاره‌یی به مقولات بعنوان مقدمه نمیکند. بنابراین از نظر فارابی نظریه مقولات مقدمه‌یی بر کل منطق ارسطو و بمنزله ماده برای صورت است.^(۳۶)

وی در *احصاء العلوم* نیز بررسی قوانین مربوط به معقولات مفرد و الفاظ دالّ بر آنها را که در زبان عربی «مقولات» و در یونانی «قاطیغوریاس» مینامند، داخل در صناعت منطق ذکر میکند.^(۳۷) بنابراین میتوان گفت شاید علت اینکه فارابی با وجود آشنایی با منابع منطق رواقی، توجه چندانی به قضایای شرطی نداشته و آنها را به قضایای حملی تحویل مینماید و بحث رواقیون پیرامون این دسته از قضایا را افراط میدانند و در مبحث قیاس نیز تنها قیاسهای استثنایی را بعنوان قیاس شرطی مطرح میکنند، منطقی دانستن نظریه مقولات و در نتیجه پذیرش تبعات آن و کنار گذاشتن یک سری از قضایا و قیاسها از منطق میباشد.^(۳۸)

ایساغوجی و تأثیر آن بر نظریه مقولات

با توجه به اینکه اولین بخش از *ارغنون* ارسطو مشتمل بر نظریه مقولات است، این نحوه تنظیم آثار توسط گردآورندگان *ارغنون* بحق جنبه مادی منطق ارسطو را در نسبت با جنبه صوری آن پررنگتر مینماید؛ امری که بعدها در منطق ارسطویی بویژه با طرح مدخل ایساغوجی کمرنگتر گشته، بگونه‌یی که معمولاً این بحث قبل از مقولات در کتب منطقی واقع شده و یا کلاً مقولات را از آثار منطقی کنار گذاشته است.

برای پی بردن به اینکه اصولاً چه امری سبب جایگزینی مقدمه بجای ذی‌المقدمه در کتب منطقی گشت، لازم است نگاهی کلی به مبحث ایساغوجی داشته باشیم. تنظیم کتاب *ایساغوجی* توسط شخصی بنام فروریوس صوری (بعد از ۳۰۱- ۲۳۲/۳ م) صورت گرفته است. وی شاگرد افلوپین و تحت تأثیر او بوده است. اینگونه تأثیرات را میتوان در آراء فلسفی و منطقی وی نشان داد. مهمترین اثر فلسفی که در اینباره قابل ذکر است، *تولوجیا* است که در قرن چهارم هجری در میان مسلمین بعنوان کتاب ارسطو معروف بوده است. تأثیرات وی از فلسفه نوافلاطونی را میتوان در کتاب معروف او در منطق یعنی *ایساغوجی* نیز نشان داد. رکن اساسی *ایساغوجی* سلسله مراتب انواع و اجناس است که از جنس الأجناس تا نوع الأنواع ترتب مییابد.

۱۴۴



کلی در تقسیم اول بر دو قسم است: «کلی ذاتی»^۱ و «کلی عرضی»^۲. کلی ذاتی آن کلی است که داخل در حقیقت افراد باشد و بر سه قسم است:

۱. نوع^۳: عبارت است از تمام حقیقت مشترک میان جزئیاتی که تنها عددشان متعدد است، اما حقیقتشان یکی است و در پاسخ سؤال از چیستی واقع میشود؛ مانند انسان در پاسخ به این سؤال که ماهیت علی، حسن، حسین و... چیست؟
۲. جنس^۴: تمام حقیقت مشترک میان جزئیاتی است که حقیقتشان مختلف است و در پاسخ سؤال از چیستی واقع میشود؛ بعنوان مثال پاسخ ارائه شده به پرسش از ماهیت اسب، زید و... حیوان خواهد بود.
۳. فصل^۵: جزئی از ماهیت است که اختصاص به آن ماهیت دارد و در پاسخ «در ذات خود کدامین شیء است؟» آورده میشود؛ مانند زید کدام حیوان است؟ که در پاسخ باید گفته شود ناطق است.

کلی عرضی آن کلی است که خارج از حقیقت افراد باشد و بر دو قسم است:

۱. عرض خاص یا خاصه^۶: کلی محمول بیرون از ذات است که اختصاص به موضوع خود دارد؛ مانند رونده که خاصه حیوان است.
- ۲- عرض عام^۷: کلی محمول بیرون از ذات است که بر غیرموضوع خود نیز حمل میشود؛ مانند رونده که عرض عام انسان است.

هر چند مباحث / ایساغوجی بصورت پراکنده در آثار ارسطو مانند البرهان و کتاب *الجدل* مورد بحث قرار گرفته است، ولی در مقولات و تحلیل اول نه تنها خبری از سلسله مراتب انواع و اجناس نیست، بلکه ارسطو جنس و نوع را فقط در مورد جواهر ثانیه بکار میبرد و از استعمال آنها در سایر مقولات پرهیز میکند. همین نگرش سلسله مراتبی به انواع و اجناس در ایساغوجی سبب شد که کلیات نقش محوری بعهده بگیرند، تا حدی

1. essential universal
2. accidental universal
3. species
4. genus
5. differentia
6. proper accident
7. common accident

که هیچ سخنی از جواهر اولی در آن کتاب بمیان نیامده است. اما این روند در مقولات ارسطو کاملاً معکوس است؛ یعنی محور کتاب مقولات، جواهر اولی است تا حدی که جواهر ثانیه همه تحقق و تحصیل خود را مدیون جواهر اولی هستند. این جایگاه محوری کلیات در ایساغوجی سبب شد که جنس، نوع، فصل، عرض عام و خاصه بعنوان کلیات خمس اصالت پیدا کنند و تعاریف حدی و رسمی نیز استقلال بیابند، در حالی که میدانیم این روند در ارغنون متفاوت است؛ یعنی کلیات خمس به اینصورت مستقل وجود ندارند و مبحث حدّ نیز باقتضای بحث برهان در تحلیل ثانی طرح شده است. بنظر میرسد استقلال کلیات خمس و جایگزینی آن بجای مقولات، منطق را بسمت صوری‌گرایی کشانده و مباحث مادی منطق را کمرنگتر ساخته است.^(۳۹) گویا منطق ارسطویی کم‌کم از هستی‌شناسی^۱ بسمت معرفت‌شناسی^۲ حرکت کرده است؛ بعنوان مثال، نظریه مقولات در شفاء ابن‌سینا و اساس الاقتباس خواجه نصیر بعد از مدخل ایساغوجی و در اشارات ابن‌سینا و شمسیه کاتبی به کلی کنار گذاشته شده است. ابن‌سینا در عیون‌الحکمه^(۴۰) و در منطق شفاء^(۴۱) کتابی را به «مقولات» اختصاص داده و تعداد مقولات را در ده مقوله برشمرده است، اما در سایر تألیفات خود نخستین بار «مقولات» را از منطق به فلسفه منتقل کرده است. او در موارد مختلفی از کتاب مقولات شفاء به این نکته - که جای بحث از مقولات در منطق نیست و منطقی وظیفه ندارد که ماهیت آن را بیان کند - اشاره کرده است، وی در منطق اشارات مقولات را کنار میگذارد و بررسی آن را بیرون از وظیفه منطقی میداند و بحث خود را با باب ایساغوجی یا کلیات خمس آغاز میکند. این روند در آثار منطقی مهمی که مسلمانان تدوین کرده‌اند مانند منطق نجات ابن‌سینا، منطق تلویحات و حکمة‌الاشراق سهروردی، تهذیب‌المنطق تفتازانی و شمسیه کاتبی دنبال میشود و در همه آنها یا نظریه مقولات حذف میشود و یا همانند اساس‌الاعتباس طوسی بعد از مبحث ایساغوجی طرح میشود. حذف مقولات از منطق، یعنی قطع ارتباط میان منطق و متافیزیک، امری است که در اشارات و التنبیهات ابن‌سینا نمود پیدا میکند و در نتیجه منطق وی تمایل بیشتری به گرایش به صورت‌نشان میدهد. با توجه به دلایلی که ابن‌سینا نیز در قسمتهایی از کتاب مقولات شفاء متذکر شده است، میتوان

1. ontology

2. epistemology

گفت طرح نظریه مقولات در منطق و تأثیرپذیری از آن، خلط مرز میان منطق و فلسفه و بحث از برخی موضوعات غیرمنطقی در این علم را سبب گشته است. این امر یعنی حذف مقولات از منطق و استقلال مبحث کلیات خمس و در نتیجه گرایش به صورت، باعث کنار رفتن مبحث صناعات خمس - که بحث از ماده قیاس در آن مطرح است - از منطق و یا در حاشیه ماندن آن گردید، بطوری که ابن سینا در منطق / اشارات، از این مبحث فقط به دو صنعت برهان و مغالطه پرداخته و بقیه را کنار میگذارد.

نتیجه‌گیری

چنانکه ملاحظه شد، نظریه مقولات در نظام فکری ارسطو ملهم از تفکر ذات‌گرایی وی بوده و طرح آن در جمع آثار منطقی بعنوان حلقه واسطه منطق و متافیزیک ارسطو است. ذات‌گرایی یعنی دوری از منطق شهودی که تابع قواعد صوری است و به همین جهت گرایش بیشتر به معنا داشته و هر میزان توجه به معناگرایی بیشتر باشد، به همان میزان، مغالطات معنایی بیشتری مطرح خواهد بود.

با توجه به اینکه طرح مسئله مقولات، پایه و اساس نظریه اصالت ماهیت و ذات‌گرایی است، از اینرو در منطق جدید که منطق مصادیق است، نمیتواند محلی از اعراب داشته باشد. همین امر، یعنی تأثیر اندیشه‌های ذات‌گرایانه در منطق، منطق ارسطو را در مواجهه با صور تفکر انسانی دچار محدودیتهایی نمود؛ مسئله‌یی که در منطق مشائی اسلامی با کنار زدن مقولات و فاصله گرفتن منطق از متافیزیک تا حدود زیادی برطرف شد. در منطق رواقی نیز نظریه مقولات برگرفته از اندیشه‌های متافیزیکی آنها بوده و میتوان گفت مقولات مطرح شده در آراء این نحله بکلی متمایز از مقولات ارسطویی است.

پی نوشتها:

۱. مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ج ۱، ص ۱۹۸.
 ۲. ابن سینا، الاشارات و التنبيهات، شرح خواجه نصیرالدین طوسی المحاکمات قطب‌الدین رازی، ج ۱، ص ۹۳-۹۴.
 ۳. کاپلستون، تاریخ فلسفه یونان و روم، ج ۱، ص ۳۲۰.
 ۴. آ. ماکوولسکی، تاریخ منطق، ترجمه فریدون شایان، ص ۱۲۱-۱۲۳.
 ۵. ماتریالیسم در اینجا به معنی عین‌گرایی و مصداق‌گرایی مطلق در مقابل ایده‌الیسم یعنی ذهن‌گرایی مطلق می‌باشد.
 ۶. ایده‌الیسم عینی یعنی بررسی مفاهیم از حیث مصادیق آنها و بعبارت دیگر، توجه به کلی طبیعی اشیاء.
 ۷. ارسطو، ارغنون، مقولات، (۲۰-۱۱)، ۲a، ص ۸.
 ۸. همان، مقولات، ۱a-۲۵، ص ۵.
 ۹. همان، ۲a-۲۵، ص ۸.
 ۱۰. همان، (۲۵-۵-۲b)، ص ۱۰.
 ۱۱. ارسطو، متافیزیک، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، (۱۰۳۱b)، ص ۲۲۲.
 ۱۲. همو، ارغنون، ترجمه مقولات، (۱۵-۱-۱a)، ص ۳-۴.
 ۱۳. همان، مقولات، (۲۰-۱۵-۱a)، ص ۴.
 ۱۴. همان، مقولات، (۱۰-۱-۱b)، (۲۵-۲۰-۱a)، ص ۵.
 ۱۵. همان، مقولات، (۳۰-۱۰-۲a)، ص ۸ و ۹.
 ۱۶. همان، مقولات، (۲۵-۱-۱۴a)، ص ۵۷ و ۵۸.
 ۱۷. همان، مقولات، (۲۰-۱-۱۴b)، (۳۵-۲۵-۱۴a)، ص ۵۹ و ۶۰.
 ۱۸. همان، مقولات، (۳۵-۲۵-۱۴b)، ص ۶۰.
19. Kneal, William and Martha, *The Development of Logic*, p. 25.
20. *Ibid.*, p. 25, (The theory itself, although not logical in a strict sense, has had considerable influence on logic, and that not entirely good.)
۲۱. ارغنون، ۲a-(۵-۲۰)، ص ۱۲.
 ۲۲. همان، ۳a-(۵-۲۰)، ص ۱۰-۱۵.
23. Kneal and Kneal, *op. cit.*, p. 27.
24. *Ibid.*, p. 27. (for as things are, so are the expression which primarily express them.)
۲۵. ۱۴۸ راس، ارسطو، ترجمه مهدی قوام صفری، ص ۵۱.
 ۲۶. ماکوولسکی، تاریخ منطق، ص ۸۳-۸۷.
 ۲۷. ارسطو، ص ۵۱.
 ۲۸. تاریخ فلسفه «یونان و روم»، ج ۱، ص ۴۴۱.
 ۲۹. همان، ص ۱۴۰.
30. Bochenski, *History of Formal Logic*, p. 79.
31. Mates, Benson, *Stoic Logic*, p. 18.



۳۲. برن، ژان، فلسفه رواقی ترجمه ابوالقاسم پورحسینی، ص ۸۰ و ۸۱.
۳۳. همان، ص ۱۳۱.

34. Mates, *op. cit.*, p. 18.

۳۵. تاریخ فلسفه، کاپلستون، یونان و روم، ج ۱، ص ۴۴۲.
۳۶. الفارابی، المنطقیات للفارابی، ج ۲، ص ۶ و ۷.
۳۷. همو، احصاء العلوم، ص ۳۳.
۳۸. المنطقیات للفارابی، ج ۲، ص ۴۵.
۳۹. فرامرز قراملکی، احد، «الإشارات و التنبيهات سرآغاز منطق دو بخشی»، آیین پژوهش، ش ۲۲، ص ۳۸-۵۰.
۴۰. ابن سینا، عیون الحکمه، ص ۳ و ۲.
۴۱. همو، الشفاء (المنطق)، ص ۳.

منابع فارسی:

۱. آ. ماکوولسکی، تاریخ منطق، ترجمه فریدون شایان، تهران، انتشارات مرزبان و پیشرو، ۱۳۶۴.
۲. ابن باجه، تعالیک ابن باجه علی منطق الفارابی، «کتاب المقولات»، بیروت، انتشارات دارالمشرق، ۱۹۹۴ م.
۳. ابن سینا، الاشارات و التنبيهات، شرح خواجه نصیرالدین طوسی و المحاکمات قطب‌الدین رازی، ج ۱.
۴. ———، الشفاء (المنطق)، انتشارات مکتبه آیه الله المرعشی، ۱۴۰۴ ق.
۵. ———، عیون الحکمه، بیروت، انتشارات دارالقلم، چ ۲، ۱۹۸۰ م.
۶. ارسطو، ارغنون، ترجمه شمس‌الدین ادیب‌سلطانی، تهران، انتشارات موسسه نگاه، ۱۳۷۸.
۷. ———، متافیزیک، ترجمه شرف‌الدین خراسانی (شرف)، تهران، انتشارات حکمت، چ ۴، ۱۳۸۵.
۸. فارابی، ابو نصر، احصاء العلوم، بیروت، انتشارات مکتبه الهلال، ۱۹۹۶ م.
۹. الفارابی، ابو نصر، المنطقیات للفارابی، قم، مکتبه آیه الله المرعشی، ج ۲، ۱۴۰۵ ق.
۱۰. ایزوتسو، توشیهیکو، محقق، مهدی، منطق و مباحث الفاظ (مجموعه متون و مقالات تحقیقی)، کتاب «الألفاظ» و کتاب «المقولات»، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۳.
۱۱. برن، ژان، فلسفه رواقی، ترجمه ابوالقاسم پورحسینی، تهران، موسسه انتشارات امیرکبیر، چ ۲، ۱۳۶۲.
۱۲. راس، دیوید، ارسطو، ترجمه مهدی قوام صفری، انتشارات فکر روز، چ ۱، ۱۳۷۷.
۱۳. سجادی، سیدجعفر، فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا، تهران، انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چ ۲، ۱۳۸۶.
۱۴. طوسی، محمد بن محمد، اساس الإقتباس، تصحیح مدرس رضوی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، چ ۴، ۱۳۶۷.
۱۵. فرامرز قراملکی، احد، «الإشارات و التنبيهات سرآغاز منطق دو بخشی»، آیین پژوهش، ش ۲۲، ۱۳۷۸.
۱۶. کاپلستون، فردریک چارلز، تاریخ فلسفه، یونان و روم، ترجمه جلال‌الدین مینوی، تهران، انتشارات علمی فرهنگی سروش، ج ۱، ۱۳۸۰.

۱۴۹

سال چهارم، شماره سوم
زمستان ۱۳۹۲
صفحات ۱۲۷-۱۵۰



شربلیانی، مهرخانی / تطور نظریه مقولات از ارسطو تا ابن سینا

منابع انگلیسی:

1. Bochenski, I.M., (1961), *History of Formal Logic*, Noterdam.
2. Kneal, William and Martha, (1962), *The Development of Logic*, Oxford.
3. Thomasson, Amie, *Categories*, The Stanford Encyclopedia of philosophy, first published, Jun, 3, 2004, Edition Fall 2013, Edward N.Zalta(ed).
4. Studtmann, Paul, *Aristotle,s Categories*, The Stanford Encyclopedia of philosophy, first published, sep, 7, 2007, edition Winter, 2013, Edward N.Zalta(ed).
5. Mates, Benson, 1973, *Stoice Logic*, California Library, reprint saries edition, printed in the United States of America.

۱۵۰



سال چهارم، شماره سوم
زمستان ۱۳۹۲

میراث اشیری

حیات و کارنامه اشیرالدین ابهری

مهدی عظیمی*

چکیده

اشیرالدین مفضل بن عمر ابهری (۵۹۰-۶۶۳ ه. ق) متکلم، فیلسوف، منطق‌دان، ریاضیدان و ستاره‌شناس پرآوازه ایرانی است که تاکنون رشر، قنواتی، آیشنر، موحد و ساری‌اغلو گزارش‌هایی ناهمگون از احوال و آثار وی بدست داده‌اند. ما در این نوشتار، با نقد پژوهش‌های پیشین و بر پایه منابع تاریخی دست اول، گزارشی یکدست و جامع از احوال و آثار وی برنگاشته‌ایم. پاره‌یی از نویافته‌های ما بدین قرارند: (۱) گاه‌شماری زندگی ابهری؛ (۲) کتابشناسی او (فهرست نسخ خطی و چاپی)؛ (۳) ارائه فهرست کاملی از استادان، شاگردان و معاصران او (۳) نقد رشر، قنواتی و ساری‌اغلو که میگویند زادبوم ابهری موصول بوده است. (۴) نقد ساری‌اغلو که میگوید ابهری را از این‌روی سمرقندی خوانده‌اند که خودش یا نیاکانش در اصل سمرقندی بوده‌اند و نقد موحد که میگوید منابع قدیم در این‌باره ساکتند. (۵) نقد ساری‌اغلو که میگوید ابهری در موصول به مدرسه ابتدایی میرفته است. (۶) نقد عسقلانی و - بتبع آن - نقد سرکیس، کردعلی و مدرس رضوی که میگویند ابهری

۱۵۱

* استادیار دانشگاه تهران؛ mahdiazimi@ut.ac.ir

تاریخ تأیید: جلسه هیئت تحریریه ۹۲/۱۲/۶

تاریخ دریافت: ۹۲/۱۰/۸



سال چهارم، شماره سوم
زمستان ۱۳۹۲

در حماة به ابوالفداء پناه برده است. ۷) نقد آیشنر که میگوید ابهری در موصل درگذشته است.

کلید واژه‌ها: اثیرالدین، ابهری، سمرقندی، مفضل بن عمر، دانشمندان مسلمان قرن هفتم

* * *

درآمد

ما در این جستار بر آنیم تا به شرح احوال و آثار اثیرالدین ابهری، یکی از دانشمندان برجسته ولی کمترشناخته‌شده تاریخ ایران اسلامی بپردازیم، در این میان، پاره‌یی از نویافته‌های خود و برخی از خطاهای پژوهشهای پیشین را بر ترازوی داوری تاریخ‌پژوهان خواهیم نهاد.

۱. زندگی ابهری

۱-۱. نام و نسب و لقب

«المفضل بن عمر بن المفضل الأبهري» نام دقیق فیلسوف، منطق‌دان، ریاضیدان و اخترشناس پرآوازه ماست، آنگونه که خود به دست‌خط خویش در چهار «إنهاء»^(۱) که برای شاگردش کاتبی قزوینی نوشته، به ثبت رسانده است. از این نام، نسب و نسبت ابهری نیز دانسته میشود، ولی تنها باندازه چند واژه. بیش از این درباره نسبش (پدر و نیای پدریش) هیچ نمیدانیم و درباره نسبتش (ابهری) حدسهایی میتوان زد که به آنها خواهیم پرداخت. از ابهری بیشتر با لقب «اثیرالدین» یاد میشود. «اثیر» یا صفت است از فعل «أثر» بمعنای برگزیدن، که در اینصورت «اثیرالدین» یعنی برگزیده دین؛ یا معرب واژه یونانی «αἰθήρ»^۱ است بمعنای هوای تازه و پاک یا آسمان صاف، که نام عنصر پنجم در فیزیک ارسطو نیز میباشد؛ جوهری نابسودنی و نادیدنی که موجودات جهان زبرین از آن ساخته شده‌اند. در اینصورت، «اثیرالدین» یعنی گوهر و بن‌مایه همه سپهرهای برتر دین.

۱۵۲

1. *aitbër*



۱-۲. زمان ولادت (دهه ۵۹۰ ه.ق)

درباره زمان ولادت ابهری آگاهی دقیقی در دست نیست. رشر آن را حدود ۱۲۰۰ م. (۵۹۷ ه.ق) ذکر میکند^(۲)، ولی رویه‌ب میگوید که «من از هیچ منبع متقدمی که این تاریخ را تأیید کند آگاه نیستم»^(۳) با این حال، از گزارش قزوینی (ف. ۶۸۲ ه.ق) در آثارالبلاد میتوان نتیجه گرفت که ولادت وی احتمالاً در دهه ۵۹۰ ه.ق بوده است.^(۴)

۱-۳. مکان ولادت (ابهر)

اثیرالدین در آنها یادشده^(۵) خود را ابهری خوانده است. از اینجا برمی‌آید که زادگاه وی با احتمال اقوی ابهر بوده است. ولی کدام ابهر؟ در کتابهای جغرافیای تاریخی از دو ابهر سخن رفته است: یکی بین قزوین و زنجان و دیگری در اطراف اصفهان.^(۶) موحد و آیشنر نظرشان بر اولی است.^(۷) رشر، فنواتی و ساری‌أغلو، زادبوم ابهری را موصل عراق دانسته‌اند.^(۸) ولی این رأی نادرست است، زیرا ابن‌خلکان (ف. ۶۸۱ ه.ق) از خود ابهری گزارش میکند که «میگفت: من سرزمین خویش را ترک نگفتم و آهنگ موصل نکردم مگر برای اشتغال [به علم‌آموزی] نزد شیخ [کمال‌الدین بن یونس موصلی]».^(۹) بنابراین موطن ابهری جایی غیر از موصل بوده و او تنها برای بهره‌گیری از درس ابن‌یونس به موصل کوچیده است. برخی از متأخران نسبت سمرقندی را هم در کنار نسبت ابهری نشانده‌اند.^(۱۰) موحد درباره‌ی علت این انتساب میگوید که «در منابع قدیم هیچ گونه خبری در اینباره در دست نیست».^(۱۱) ساری‌أغلو، مینویسد که «سمرقندی» در نام او نشان میدهد که او یا نیاکانش در اصل از آنجا برخاسته‌اند و با احتمال اقوی متعلق به قبیله ابهر بوده‌اند.^(۱۲) ساری‌أغلو برای مدعای خویش شاهی جز خود همین انتساب ندارد ولی صحت این انتساب خود مسئله است؛ مصادره بر مطلوب. اما برخلاف ادعای موحد، از منابع قدیم خبری در دست است که میگوید ابهری مدتی در سمرقند^{۱۵۳} زیسته^(۱۳) و احتمالاً از همینروست که وی را «ابهری سمرقندی» خوانده‌اند.

۱-۴. زمان وفات (بین ۶۵۱-۶۶۳ ه.ق)

هدایت (ف. ۱۲۸۸ ه.ق) و اعتمادالسلطنه (ف. ۱۳۱۳ ه.ق) سال‌مرگ ابهری را



۶۷۱ هـ. ق گفته‌اند.^(۱۴) حاجی خلیفه، بترتیب، سه تاریخ مختلف برای وفات ابهری ذکر میکند: ۶۰۰ هـ. ق، ۶۶۳ هـ. ق و ۷۰۰ هـ. ق.^(۱۵) از این سه، رشر و قنواتی دومی و فاندیک سومی را ذکر کرده‌اند.^(۱۶) اقبال آشتیانی سال ۶۶۰ هـ. ق را آورده و مدرس رضوی میگوید: «وفات او را جمعی در حیات هلاکو یعنی در حدود ۶۶۰ هـ. ق تا ۶۶۳ هـ. ق نوشته‌اند.»^(۱۷) آیشنر از مدرس رضوی پیروی کرد و موحد میگوید که «ظاهراً ۶۶۳ هـ. ق قولی است که بسیاری برآندند.»^(۱۸)

اما همه این منابع متأخرند و ما از منابع کهن تنها سه سند درباره تاریخ تقریبی وفات ابهری بدست آورده‌ایم. نخستین سند گزارش نسخ کشف الحقائق است.^(۱۹) وی در پایان این نسخه، یادداشتی دارد که به تاریخ دوشنبه اول ربیع‌الآخر ۶۷۴ هـ. ق (= زمان پایان کتابت اثر) در قاهره نوشته شده است.^(۲۰) وی در این یادداشت میگوید که کشف الحقائق را از روی نسخه «شمس‌الدین محمد بن محمود بن محمد اصفهانی، اطلال الله آیامه» کتابت کرده است و شمس‌الدین اصفهانی (ف. ۶۸۸ هـ. ق) هم این نسخه را از روی نسخه منسوخ از اصل برای خودش استنساخ کرده و به تاریخ شامگاه روز جمعه ۱۲ رمضان ۶۴۶ هـ. ق در مدرسه شرفیه بغداد آن را به پایان رسانده است. ناسخ، سپس حکایتی را از زبان شمس‌الدین اصفهانی درباره ارتباط وی با ابهری نقل میکند^(۲۱) و پس از آن مینویسد: «در اول ماه صفر از سال ششصد و هفتاد و چهار در مصر به شیخ امام علامه شمس‌الدین مذکور پیوستم و برای تحصیل ملازم مجلس او شدم و به من گفت که مصنف این کتاب در شبستر/شوشتر [؟] وفات کرد و بیماریش تشنج در بازویش بود که اسهال در پی داشت و تاریخ مرگش را برایم ذکر نکرد.» بدینسان مرگ ابهری مدتی پیش از ۶۷۴ هـ. ق بوده و بنابراین، همه گزارشهایی که سال مرگ او را ۷۰۰ هـ. ق گفته‌اند نادرستند.^(۲۲)

۱۵۴ سند دوم در اینباره از آن حمدالله مستوفی (ف. ۷۵۰ هـ. ق) است که مینویسد: «اثیرالدین ابهری... در عهد هولگو خان درگذشت.»^(۲۳) یعنی در فاصله سالهای ۶۵۱ هـ. ق تا ۶۶۳ هـ. ق.

سند سوم را خواجه نصیر (ف. ۶۷۲ هـ. ق) بدست میدهد. او در آغاز تعدیل المعیار، پس از آوردن نام ابهری مینویسد: «رحمة الله»^(۲۴) که نشان میدهد ابهری در زمان نگارش تعدیل المعیار زنده نبوده است. از سوی دیگر، کاتب در پایان نسخه کتابخانه ملک (ش).



۶۴۰ هـ. ق) نوشته است که تألیف این کتاب در نیمه‌های شعبان ۶۵۶ هـ. ق به پایان رسیده است.^(۲۵) بنابراین، اگر این تاریخ درست و آن «رحمة الله» برآستی نوشته خود خواجه باشد و نه افزوده ناسخ، میتوان گفت که ابهری پیش از شعبان ۶۵۶ هـ. ق در گذشته است.

۱-۵. مکان وفات (شبستر یا شوشتر)

در گزارش ناسخ کشف الحقائق، محل فوت ابهری بصورت «شستر» نوشته شده و از همینرو ساری‌أغلو آن را «شبستر»، و ششین آن را «شستر» خوانده است.^(۲۶) ولی چون شوشتر در متون عربی «تستر» نوشته میشود و نه «شستر»، خوانش ساری‌أغلو درستتر بنظر میرسد. اما این نیز میتواند باشد که «شستر» تصحیف شده «تستر» باشد و به هر روی معلوم نیست که آیشنر چرا میگوید که ابهری در موصل در گذشته است.

۱-۶. استادان

۱-۶-۱. کمال‌الدین موصلی

در صدر رساله من پرکار القطوع فی برکار المقطوع آمده است که ابهری این رساله را هنگامی که نزد شیخ کمال‌الدین بن یونس موصلی میخوانده تحریر کرده^(۲۷) و این سندی است بر شاگردی ابهری نزد موصلی (ف. ۶۳۹ هـ. ق). از این معتبرتر، گزارش ابن خلکان است که خود از شاگردان ابهری بوده است:

اثیر - برغم جلالت قدرش در علوم - کتاب می‌گرفت و در برابر او ایعی

ابن‌یونس] مینشست و نزد او میخواند و این در حالی بود که مردم در آن

روز[ها] به تصنیفهای اثیر مشغول بودند. من این را به چشم خود دیدم که او

کتاب مجسطی را نزد وی میخواند.^(۲۸)

۱۵۵

از اینجا میتوان دانست که ابهری تنها برای فراگیری کیهان‌شناسی، اخترشناسی و احتمالاً هندسه و ریاضیات، به نزد موصلی رفته و هنگامی که در موصل شاگردی او را میکرده خود در شاخه‌های دیگر علوم دانشمندی نامدار و صاحب‌تألیف بوده است. بنابراین، سخن ساری‌أغلو که میگوید ابهری «در موصل به مدرسه ابتدایی رفته»^(۲۹)



نادرست است. همچنین در گفته خواهد شد که ابهری حدود ۶۲۵ و ۶۲۶ ه. ق. در موصل در زمینه هندسه و ریاضیات از کمال‌الدین بهره می‌جسته و در ۶۲۷ ه. ق. رساله‌هایی در منطق و فلسفه و طبیعیات داشته که آنها را به کاتبی درس میداده است. بنابراین، ابهری در فلسفه، طبیعیات و بویژه در منطق متأثر از ابن‌یونس نبوده است.^(۳۰)

۱-۶-۲. قطب‌الدین مصری

ابن‌عبری (ف. ۶۸۵ ه. ق.) فهرستی از شاگردان فخرالدین رازی (ف. ۶۰۶ ه. ق.) را ارائه میدهد که نام اثیرالدین ابهری نیز در آن دیده میشود.^(۳۱) دغیم و موحد برپایه همین گزارش، ابهری را شاگرد رازی شمرده‌اند.^(۳۲) نورانی، حلبی، آیشنر و ساری‌اُغلو نیز همین دعوی را تکرار میکنند.^(۳۳) ولی رشر میان آن دو (دست‌کم در منطق) هیچ‌گونه پیوند استاد - شاگردی یا جز آن ندیده است.^(۳۴) رویهب گفته ابن‌عبری را با توجه به این واقعیت که ابهری در زمان وفات فخر رازی کودک بوده است، منتفی میداند. وی با استناد به گزارش صفدی (ف. ۷۶۴ ه. ق.) میگوید: «سند داریم که ابهری نزد شاگرد فخرالدین رازی، قطب‌الدین مصری، تحصیل کرده است و نه پیش خود رازی».^(۳۵)

۱-۷. شاگردان

۱-۷-۱. نجم‌الدین کاتبی قزوینی (ف. ۶۷۵ ه. ق.)

ابهری در آغاز رساله *ملخص فی صناعة المجسطی*^(۳۶) از کاتبی با تعبیر «عزیزترین رفیقانم نزد من» و «به‌مثابت فرزندم» یاد میکند و میگوید:

او مدتی از زمان را بعنوان پژوهشگر دانشهای حقیقی همنشین من بوده... و فرجام پژوهشش به نظر در صنعت مجسطی رسیده و از اینرو میخواهم که برای او چکیده‌یی از دانشهای پیشینیان را فراهم آورم.^(۳۷)

همچنین در کتابخانه کوپریلی استانبول نسخه‌یی^(۳۸) مشتمل بر چهار رساله از ابهری به نامهای *بیان الأسرار*، *تلخیص الحقائق*، *رسالة المطالع* و *زبدة الحقائق* که کاتبی آنها را به خط خود از نسخه اصل رونویسی کرده و ابهری به خط خود بر صدر هر چهار رساله یادداشت‌انها را برای کاتبی نگاشته است. این یادداشتها، بترتیب، تاریخهای ۴ ذی‌قعدة، ۲۵ ذی‌قعدة، ۵ ذی‌حجه و اواخر ذی‌حجه ۶۲۷ ه. ق. را نشان میدهند.

۱۵۶



همچنین کاتبی در حکمة العین در بحث وجود زمان مینویسد: «هکذا ذکره الأستاذ»؛ میرک بخاری در شرح میگوید: و هو الإمام العلامة أثير الدين الأبهري».^(۳۹)

۱-۷-۲. نصیرالدین طوسی

گزارش صفدی نشان میدهد که خواجه نصیر نیز - دست کم به اندازه خواندن / اشارات - نزد ابهری شاگردی کرده است.^(۴۰) وی نامه نگار بهایی هم با ابهری داشته است.^(۴۱)

۱-۷-۳. ابن خلکان

وی میگوید که در اربیل «نزد او [یعنی ابهری] مشغول آموختن چیزی از خلاف^(۴۲) بودم».^(۴۳)

۱-۷-۴. زکریا بن محمد بن محمود قزوینی

وی در آثار البلاد در دو جا از ابهری با عنوان «استاد ما» یاد میکند.^(۴۴)

۱-۷-۵. شمس الدین اصفهانی

پیش از این گفتم که ناسخ کشف الحقائق حکایتی را از شمس الدین اصفهانی درباره ارتباطش با ابهری ذکر میکند. در این حکایت، که آن را بطور کامل نقل خواهیم کرد، شمس الدین اصفهانی میگوید کشف الحقائق را نزد ابهری خوانده و در موصل نیز شاگردی او را کرده است.

۱-۷-۶. جمال الدین احمد بن عیسی قزوینی

موحد میگوید که وی از شاگردان اثیرالدین است «که به سبب خدمت نزد اثیرالدین و ارتباط نزدیک با او به اثیری معروف شده بود».^(۴۵)

۱۵۷

۱-۸. معاصران

گفته خواهد شد که ابهری از نظر سیاسی با علاءالدین محمد خوارزمشاه (حکمرانی: ۵۹۶-۶۱۷ ه.ق)، ملک کامل ابوبی (حکمرانی: ۶۱۵-۶۳۵ ه.ق) و فردریک دوم،



فرمانروای سیسیل (حکمرانی: ۱۲۵۰-۱۱۹۸ م.) و از نظر علمی با رکن‌الدین عمیدی (ف. حدود ۶۱۰ ه. ق.)، زین‌الدین کشتی (شکوفایی: نیمه نخست قرن هفتم) و تاج‌الدین ارموی (ف. ۶۵۳ ه. ق.) هم‌روزگار بوده است. افضل‌الدین خونجی (ف. ۶۴۶ ه. ق.) و سراج‌الدین ارموی (ف. ۶۸۲ ه. ق.) نیز از دیگر هم‌عصران وی بوده‌اند که بویژه در منطق هم‌گراییه‌های چشمگیری داشته‌اند.^(۴۶) آیشنر از ابو حامد محمد (ترکه) اصفهانی (شکوفایی: اواخر قرن هفتم و اوایل قرن هشتم) و قطب‌الدین اهری (ف. ۶۵۹ ه. ق.) نیز بعنوان معاصران ابهری یاد میکند.

۹-۱. رخدادهای زندگی

منابع تاریخی درباره رخدادهای زندگی ابهری داده‌های اندکی پیش مینهند. همه آنچه در اینباره، از اینجا و آنجا، میتوان به چنگ آورد، فهرستی از کوچ و ماندهاست که ترسیم خط زمانی آنها نیز بسیار دشوار است. سمرقند، روم (آناتولی/آسیای کوچک)، الجزیره، موصل و اربیل، نام شهرها و سرزمینهایی هستند که این فهرست را میسازند.

۱-۹-۱. حضور در سمرقند (پیش از ۶۱۰ ه. ق.)

قزوینی در *آثار البلاد*، آنجا که سمرقند را توصیف میکند، از دانشمندی سمرقندی بنام رکن‌الدین عمیدی نام میبرد و میگوید که «استاد ما، اثیرالدین مفضل بن عمر ابهری» وی را میستود و از چیرگی بر زین‌الدین کشتی در یک مجلس مناظره حکایت میکرد. سپس درحالی که معلوم نیست راوی همچنان ابهری است یا خود قزوینی، گفته میشود که عمیدی عزم رفتن به عراق میکند ولی در نیشابور کسانی از جانب سلطان او را راضی به ماندن میکنند.^(۴۷) از اینرو ابهری بجز خراسان در جای دیگری با عمیدی دیدار نداشته است. از سوی دیگر، در دنباله همین روایت گفته میشود که عمیدی در حدود ۶۱۰ ه. ق. درگذشته است. بنابراین ابهری پیش از ۶۱۰ ه. ق. یعنی در روزگار نوجوانی و جوانی در سمرقند و بسان کلّیتر، در خراسان بوده است. حال اگر بپذیریم که ابهری در این دوره دست کم ۱۵ تا ۲۰ سال عمر داشته، میتوان گمان زد که تاریخ ولادتش حدود دهه ۵۹۰ ه. ق. بوده است.

سمرقند در سالهای ۵۹۶ تا ۶۱۷ ه. ق. تحت فرمانروایی سلطان علاء‌الدین محمد

۱۵۸



خوارزمشاه بوده است. افزون بر این، زین‌الدین کشتی که هم اینک ذکرش رفت در آغاز *حدائق الحقائق*^(۴۸) برای سلطان علاءالدین محمد دعا میکند. بنابراین، کشتی در زمان و در زمین سلطان علاءالدین محمد میزیسته و از اینجا دو نکته روشن میشود: (۱) سلطانی که از مهاجرت عمیدی جلوگیری کرده همین علاءالدین بوده است؛ (۲) روزگار نوجوانی و جوانی ابهری که مقارن با دوران شکوفایی کشتی و عمیدی بوده، همزمان با سلطنت همین علاءالدین بوده است.

در این دوره اگرچه ابهری با کشتی ارتباط داشته، بعید بنظر میرسد که شاگردی وی را کرده باشد، چون در *منتهی الأفکار* از او با عنوان «یکی از فاضلان متأخر» یاد میکند، نه استاد.^(۴۹) اما اگر روایت ابن‌عبری که میگوید محل فعالیت قطب‌الدین مصری خراسان بوده^(۵۰) و روایت صفدی که میگوید ابهری شاگرد قطب‌الدین مصری بوده است^(۵۱) را در کنار هم بگذاریم، آنگاه میتواند روا باشد که بگوییم ابهری در همین دوره نزد قطب‌الدین مصری شاگردی میکرده است.

در زمان علاءالدین محمد خوارزمشاه، چنگیزخان مغول «به آب قهر و دمار خاک دیار ملک سلطان را ناچیز کرد».^(۵۲) بدینسان سمرقند که در آن زمان اقامتگاه ابهری بود، دیگر امان نداشت و فیلسوف ما به غرب جهان اسلام کوچید.

۱-۹-۲. حضور در آسیای کوچک (دهه ۶۲۰ ه. ق)

ابن‌عبری در ذکر رخداد‌های سال ۶۲۶ ه. ق، فهرستی از شاگردان برجسته فخر رازی را بدست میدهد که نام ابهری نیز با قید اقامت وی در روم در آن دیده میشود.^(۵۳) درباره اینکه ابهری شاگرد فخر رازی بوده یا نه، پیش از این سخن گفتیم، ولی اگر گزارش ابن‌عبری از سویه‌های دیگر درست باشد، گواه بر این است که ابهری در حدود ۶۲۶ ه. ق در روم (آسیای کوچک/آناتولی) بوده است. با وجود این، در گزارش ابن‌عبری سال ۶۲۶ ه. ق را نباید بعنوان یک تاریخ دقیق در نظر گرفت و از بافتار سخن وی نیز برمی‌آید که مقصودش تعیین یک زمان دقیق نبوده، بلکه بیشتر دهه ۶۲۰ ه. ق را در نظر داشته است؛ وگرنه گزارش او تا اندازه‌ی با روایت‌های معتبرتری که در بخش‌های بعدی خواهند آمد اصطکاک پیدا میکند.

۱۵۹

۱-۹-۳. حضور در موصل و سفر به اربیل (۶۲۵ و ۶۲۶ ه.ق.)

ابن خلکان مینویسد که «ابهری... در سال ۶۲۶ ه.ق و پیش از آن در ۶۲۵ ه.ق از موصل به اربیل پیش ما آمد». ^(۵۴) اربیل از توابع موصل بوده و با آن دو روز فاصله داشته است. ^(۵۵) بنابراین، ابهری پیش از ۶۲۵ ه.ق در موصل بوده و گهگاه به اربیل نیز سر میزده است. همچنین قزوینی در آثار البلاد ذیل مدخل «موصل» حکایتی را نقل میکند که خواندنی است. او مینویسد:

و از چیزهای شگفتی که دیدم این است که فرنگ در زمان ملک کامل مسئله‌هایی به شام فرستادند و پاسخ آن را خواستند. برخی از آن مسئله‌ها طیبی، برخی حکمی و برخی ریاضی بودند. اما مسئله‌های طیبی و حکمی را اهل شام پاسخ گفتند، ولی از پاسخ به مسئله‌های هندسی ناتوان ماندند و ملک کامل خواست که پاسخ همه را بفرستد؛ ازینرو، [آن مسئله‌ها را] به موصل، به مفضل بن عمر ابهری، استاد ما، فرستادند. او در دانش هندسه بیهمتا بود ولی پاسخ بر وی دشوار آمد؛ پس آن را بر شیخ ابن یونس عرضه کرد. وی درباره آن اندیشید و بدان پاسخ گفت. ^(۵۶)

بر پایه گزارش ابن‌واصل این مسئله‌ها را فردریک دوم در سال ۶۲۶ ه.ق برای ملک کامل فرستاده ^(۵۷) و این سند معتبر دیگری است بر اینکه ابهری در این سال ساکن موصل بوده است.

از روایت قزوینی برمی‌آید که ابهری در این زمان از شاگردی کمال‌الدین بن یونس در هندسه و ریاضیات بدر آمده و حتی از او پرآوازه‌تر شده است. پیش از این گفتیم که نجم‌الدین کاتبی در سال ۶۲۷ ه.ق نزد ابهری درس میخوانده است. ۱۶۰ اکنون میتوان کمابیش دل‌استوار بود که این درسها نیز در همین موصل برگزار میشده است.

گویا ارتباط غیرمستقیم ابهری با فردریک دوم، سبب آشنایی زودهنگام غربیان با وی شده است. آیشنر در اینباره مینویسد که «نوشته‌های اخترشناختی و ریاضیاتی ابهری (و نیز ارتباطش با محیط فلسفی موصل و با فردریک دوم)، در همان اوایل،



توجه آثار دست دوم غربی را به خود جلب کرد.»

۱-۹-۴. سفر به الجزیره

صفدی از محیی‌الدین محمد بن محمد بن سعید بن ندی جَزَری (ف. ۶۵۱ ه. ق.) نام میبرد که پدرش شمس‌الدین جزری از سوی سلطان معزالدین سنجرشاه (حکمرانی: ۵۷۶-۶۰۵ ه. ق.)، حکمران منطقه الجزیره بود^(۵۸) و او پس از پدرش حکمرانی این منطقه را بدست گرفت و هنگامی که ملک کامل ایوبی دمشق را گشود و از فرات برگذشت، محیی‌الدین به دیدار او رفت و با او پیمان دوستی بست و او نیز حکمرانی الجزیره را تا پایان عمر محیی‌الدین به وی واگذاشت.^(۵۹) باری، صفدی در وصف این محیی‌الدین جزری مینویسد که حامی مالی ابهری و شماری از دانشمندان دیگر بوده است. با توجه به اینکه محیی‌الدین جزری در ۶۵۱ ه. ق. درگذشته، اقامت ابهری در الجزیره پیش از این تاریخ بوده است. مدرس رضوی میگوید که ابهری «چندی در خدمت محیی‌الدین محمدبن محمدبن سعیدبن ندی (ف. ۶۵۱ ه. ق.) در دمشق بسر برد»^(۶۰) درحالی که ابهری در الجزیره همنشین محیی‌الدین بود.

۱-۹-۵. بازگشت به ایران (اندکی پیش از ۶۴۶ ه. ق.)

یکی از معتبرترین گزارشها درباره ابهری از آن شمس‌الدین اصفهانی است که از طریق ناسخ کشف‌الحقائق بدست ما رسیده است. این گزارش اگرچه چندان آگاهی‌بخش نیست، به گزارشهایی که تاکنون بررسی کردیم تا اندازه‌ی یکپارچگی میبخشد. ناسخ گمنام کشف‌الحقائق از زبان شمس‌الدین اصفهانی نقل میکند که میگوید:

این کتاب را نزد مصنفش خواندم و مدتی با او همنشین بودم و همراه با او از روم^(۶۱) به موصل سفر کردم و مصنف مدتی در موصل ماند و من برای تحصیل، در خدمت او ملازم بودم. سپس مصنف به عجم^(۶۲) سفر کرد و من به بغداد نقل مکان کردم و به شیخ امام علامه تاج‌الدین محمود بن ابی‌بکر ارموی پیوستم. سپس دوباره به حلب^(۶۳) و از آنجا بعنوان قاضی به قلعه جَعْبَر^(۶۴) و از آنجا به دیار مصر نقل مکان کردم و فرمانروایی قوص^(۶۵) را در دست گرفتم.

۱۶۱



مهدی عظیمی / میراث اثیری؛ حیات و کارنامه اثیرالدین ابهری

سال چهارم، شماره سوم
زمستان ۱۳۹۲
صفحات ۱۵۱-۱۸۰

سپس سلطان وقت مرا بعنوان حاکم به کَرک^(۶۶) منتقل کرد.

از روایت بالا برمی‌آید که ابهری در همان زمانی به ایران بازگشته است که شمس‌الدین اصفهانی به بغداد رفته است. از سوی دیگر، پیش از این گفتیم که برپایه گزارش ناسخ کشف الحقائق، اصفهانی نسخه‌برداری از این کتاب را به تاریخ جمعه ۱۲ رمضان ۶۴۶ ه. ق در مدرسه شرفیه بغداد به پایان برده است و این احتمالاً اندکی بعد از اقامتش در بغداد بوده است. بنابراین، میتوان گمان زد که ابهری اندکی پیش از ۶۴۶ ه. ق به ایران کوچ کرده است.

۱-۹-۶. یک گزارش نادرست

عسقلانی از ابوالفداء عمادالدین اسماعیل بن علی، معروف به ملک مؤید، یاد میکند که در حدود ۶۷۲ ه. ق در حلب زاده شده و در ۷۱۰ ه. ق از سوی ملک ناصر بن قلاوون به حکمرانی حماة گماشته شده و اثیرالدین ابهری در حماة به او پناه برده است.^(۶۷) سرکیس، کردعلی و مدرس رضوی همین مطلب را تکرار میکنند.^(۶۸) اما این گزارش به دو دلیل نادرست است: نخست اینکه ابهری پیش از ولادت ابوالفداء در گذشته است و دوم اینکه خود ابوالفداء کتابی بنام *المختصر فی أخبار البشر* دارد که در آن از ابهری یاد میکند ولی از این موضوع هیچ سخنی نمی‌گوید.^(۶۹)

۱-۱۰. مذهب و مرام

مذهب فقهی ابهری برای نگارنده معلوم نیست ولی حدس ما این است که او شافعی‌مذهب بوده است. وی در بخش پایانی تحریر دوم *منطق منتهی الأفكار* و نیز در رساله‌هایی که در علم خلاف نوشته (مانند *الرسالة الزاهرة*) به نقد پاره‌یی از ۱۶۲ استدلالهای فقهی-اصولی می‌پردازد که شاید برپایه آنها بتوان به داوری قطعی درباره مذهب فقهی او دست یافت. ولی این کار از دست نویسنده که تخصصی در این زمینه‌ها ندارد، برآمدنی نیست. با این حال، آنچه در اینجا نوشتیم دست‌کم به این اندازه سودمند است که پرسمانی را درباره زندگی و اندیشه ابهری درمی‌افکند، گمانه‌یی را در پاسخ به این پرسمان پیش مینهد و منابعی را برای پاسخ فرجامین



بدست میدهد. از نظر کلامی، براساس مطالعه‌ی که روی تنها رساله مستقل کلامی او یعنی *تحریر الدلائل فی تقریر المسائل*^(۷۰) انجام داده‌ایم، میتوانیم بگوییم که ابهری یک اشعری میانه‌رو بوده است.

۱-۱۱. اشعار

موحد و مدرس رضوی از تذکرة عرفات العاشقین نوشته تقی‌الدین اوحدی (خطی) نقل میکنند که ابهری دیوانی سه‌هزار بیتی داشته است و مدرس میگوید که رباعی زیر به وی منسوب است:

تا کی مدد نفس بدآموز کنم خلقی ز وجود خود غم‌اندوز کنم
مین بعد بر آنم که به قرصی چو فلک روزی به شب آرم و شبی روز کنم^(۷۱)
مستوفی نیز رباعی زیر را به وی نسبت میدهد:
مسکین دل من چو محرم راز نیافت وندر قفس جهان هم‌آواز نیافت
اندر سر زلف ماهرویی گم شد تاریک شبی بود و کس‌اش باز نیافت^(۷۲)

۲. نوشته‌های ابهری

ابهری نویسنده‌ی پرکار بوده و کتابها و رساله‌های فراوانی در شاخه‌های گوناگون دانشهای عقلی نوشته است. وی نام‌آوری خود را وامدار همین نوشته‌های پرشمار است که نثری روان و رسا دارند و از همینرو، مخاطبان گسترده‌ی را به خود جذب کرده‌اند. حتی شماری از آنها سالها درس‌نامه آموزشی بوده و شرحها و تعلیقه‌های بسیاری بر آنها نوشته شده‌اند. آیشنر در یک ارزیابی کلی از نوشته‌های ابهری میگوید:

نشانه نوشته‌های ابهری اثرپذیری نیرومند از فخرالدین رازی است. بویژه یکی از آثار فخر رازی، یعنی *الملخّ صفی الحکمة*، که نقش اصلی را در انتقال فلسفه سینوی بازی کرد، نه تنها بر ابهری بلکه بر بسیاری از معاصران او، مانند سراج‌الدین ارموی، کاتبی، ابو حامد محمد (ترکه) اصفهانی و قطب‌الدین اهری اثر داشت. ابهری از جمله نخستین نویسندگانی است که آشکارا از شهاب‌الدین سهروردی نقل قول میکند؛ با وجود این، وی را نباید در شمار یکی از نخستین

نمایندگان فلسفه اشراقی، بعنوان یک مکتب کاملاً تعیین یافته، دسته‌بندی کرد. [...] آثار او همچنین بعنوان شاهدهی بکار می‌آیند بر [شکل‌گیری] روند تخصص‌گرایی فزاینده در قلمروهایی مانند منطق، ریاضیات و نجوم و بررسی آنها در رساله‌های مستقل بجای صرفاً شرح دانشنامه‌یی آنها.

باری، نوشتارگان شناخته‌شده ابهری را میتوان در چهار دسته جای داد: یکم. نوشته‌های منطقی صرف؛ دوم. نوشته‌هایی در علم خلاف^(۷۳) که ارزش منطقی نیز دارند؛ سوم. سه‌گانه‌های منطقی طبیعی-حکمی؛ چهارم. (تا آنجا که ما میدانیم) یک رساله در علم کلام؛ پنجم. نوشته‌های ریاضی، هندسی، کیهان‌شناختی و اخترشناختی.

۲-۱. نوشته‌های منطقی صرف

۲-۱-۱. ایساغوجی

آن را *الرساله‌الاثیریة فی المنطق* نیز نامیده‌اند و کتابی مقدماتی در منطق است که بیشتر کارکرد آموزشی دارد و در کنار *هدایة‌الحکمة* پُر-پژواکترین کتاب ابهری بوده است. «ایساغوجی» معرب واژه یونانی «*Eisagogē*»^۱ بمعنای مدخل، مقدمه، درآمد و نام کتاب پرآوازه فرفورئوس درباره کلیه‌های پنجگانه (کلیات خمس) نیز هست که با عنوان *ایساغوجی* و بدست ابوعثمان دمشقی (شکوفایی: قرن سوم هجری) به عربی ترجمه شده است. بنابراین «ایساغوجی»، برخلاف گفته حاجی‌خلیفه که حلبی نیز از آن پیروی کرده^(۷۴)، بمعنای کلیه‌های پنجگانه نیست، بلکه نام کتابی است درباره کلیه‌های پنجگانه. همچنین باید یادآوری کرد که *ایساغوجی* ابهری ترجمه، شرح یا بازنوشتی از کتاب فرفورئوس یا کتاب مستقلی درباره کلیه‌های پنجگانه نیست، بلکه دربردارنده دوره کاملی از ابواب منطق بشیوه دوبخشی است و جای بسی شگفتی است که قنواتی، *ایساغوجی* ابهری را «یکی از رایجترین شروح عربی *ایساگوگه* فرفورئوس» بشمار می‌آورد.^(۷۵) حاجی‌خلیفه میگوید که این کتاب مجازاً، از باب اطلاق اسم جزء و اراده کلّ، یا اطلاق مظروف بر ظرف، یا نامیدن کتاب بنام مقدمه آن، *ایساغوجی* نامیده شده است.^(۷۶) ولی

1. *Eisagoge*

این نیز میتواند باشد بود که چون این کتاب درآمدی به منطق است که گزارشی مقدماتی از کلّ این دانش بدست میدهد،/یساعوجی نامیده شده است.

باری، این کتاب دارای نسخه‌های فراوان، شروح بسیار و چاپهای گوناگون در کشورهای متعدد است. در جلدهای مختلف *خزانة التراث*، بیست و چهار مخطوط از این اثر معرفی شده است که از ذکر آنها خودداری میکنیم. ابهری خود شرحی بر این رساله نوشته بنام *قالأقول* که مخطوطی از آن در کتابخانه انجمن ترقی اردو (دهلی، هند) به شماره ۴۳۰ نگهداری میشود. فاندیک میگوید که ابهری خود حاشیه‌یی بر این شرح دارد به نام *معنی الطلاب فی المنطق*، که بسال ۱۲۶۰ ه.ق در قسطنطنیه چاپ شده است.^(۷۷) وی میگوید که *قالأقول* به سال ۱۲۹۳ ه.ق در کانبور بچاپ رسیده است. حاجی خلیفه از یازده شرح بر *یساعوجی* ابهری نام میبرد که برخی از آنها دارای چندین حاشیه‌اند.^(۷۸) وی سپس از نظمهای *یساعوجی* نام میبرد.

جالب اینکه *یساعوجی* ابهری سالها پیش به باختر زمین نیز راه یافته است. قنواتی^(۷۹) میگوید که پی. توماس نوارینسیس^۱ آن را در ۱۶۲۵ م. به همراه ترجمه‌یی لاتینی در رُم منتشر کرده است:

Isagoge, i.e. breve introductorium arabum in scientiam logicae cum versione latina.

وی همچنین از ترجمه انگلیسی ای. کالورلی^۲ در منبع زیر یاد میکند:

D. B. Macdonald Memorial Volume, Princeton, 1933, pp. 75-85.

و نیز از پژوهش زیر که به زبان آلمانی است نام میبرد:

C. F. Seybold, "Al-Abhari's *Īsaghūjī* und al-Fanārī's Kommentar dazu,"

Der Islam 92, 1919, pp. 112-15.

همچنین ساری‌أغلو/*یساعوجی* ابهری را به ترکی ترجمه کرده است:

Ebheri, *Īsaguci Mantığa Giriş*, İz Yayıncılık, Istanbul, 1998.

۱۶۵

۲-۱-۲. رساله‌یی بینام در منطق به زبان فارسی

محمدتقی دانش‌پژوه آن را در کنار بخش منطق *هدایة/الحکمة* با عنوان «دو رساله

1. P. Thomas Novariensis

2. E. Calverly



در منطق» به چاپ رسانده است. در *خزانة التراث* نه مخطوط از آن معرفی شده است.

۲-۱-۳. خلاصة الأفكار و نقاوة الأسرار

مخطوط این کتاب در کتابخانه مجلس شورا (مجموعه ش. ۲۷۵۲، ص ۴۰۷-۵۱۷) موجود است.

۲-۱-۴. دقائق الأفكار

مخطوط آن در مجموعه بالا (ص ۵۱۹-۵۸۰) نگهداری میشود.

۲-۲. نوشته‌هایی در علم خلاف

۲-۲-۱. الرسالة الزاهرة في فساد مقدمات مستعملة في علم الجدل

این رساله را عظیمی نگارند و قربانی تصحیح کرده‌اند و عظیمی مقدمه و شرحی مفصل از منظر منطق جدید بر آن نوشته است. افزون بر نسخه‌های بکار رفته در تصحیح یادشده، ششن از شش نسخه دیگر نیز یاد میکند.^(۸۰)

۲-۲-۲. الرسالة الباهرة في الرسالة الزاهرة

آیشر از آن نام میبرد ولی در جای دیگر نام و نشانی از آن ندیدیم.

۲-۲-۳. تهذيب النکت

بر پایه گزارش حاجی خلیفه، این رساله شرحی انتقادی بر رساله *النکت فی علم الجدل* اثر ابواسحاق ابراهیم بن علی شیرازی (ف. ۴۷۶ ه. ق) است.^(۸۱) ششن دو نسخه، و نورانی یک نسخه دیگر از آن را گزارش کرده‌اند.^(۸۲) ما نیز دو نسخه دیگر از این رساله را بازشناخته‌ایم:

- کتابخانه دانشگاه ییل آمریکا، ش. ۱۴۱۲ (۸۷ برگ؛ تاریخ کتابت: ۱۲۹۳).

- کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی، ش. ۵۰ (۱۱۳ برگ؛ تاریخ کتابت: اوایل

ربیع‌الاول ۶۸۷؛ کاتب: محمود بن محمود بن اقبال).



۲-۲-۴. رساله فی فساد أصول الأبحاث التي وضعها مبرز الجدليين

ششن یک نسخه از آن معرفی میکند.^(۸۳)

۲-۲-۵. المغنی فی علم الجدل

حاجی خلیفه میگوید که این رساله از نوشته‌های کوتاه در این علم است.^(۸۴)

۲-۳. سه‌گانه‌های منطقی - طبیعی - حکمی

۲-۳-۱. الهدایة/الحکمة

این رساله در کنار ایساغوجی پرخواننده‌ترین اثر ابهری بوده است. در خزانه‌التراث یازده نسخه از آن معرفی شده است.^(۸۵) ششن یک نسخه دیگر از آن را معرفی میکند.^(۸۶) چاپ‌های متعددی از این کتاب در کشورهای مختلف وجود دارد. در ایران محمدتقی دانش‌پژوه بخش منطق آن را^(۸۷) و نجفقلی حبیبی همه آن را تصحیح و چاپ کرده است.^(۸۸) بر هدایه ابهری شروح فراوانی نوشته شده است و بگفته آیشنر، «در کنار شرح‌های حکمة العین کاتبی و شرح‌های الإشارات و التنبیهاث ابن سینا، شروحي که بر هدایه او نوشته شدند نقشی کانونی در استمرار و بهبود سنت آموزشی فلسفه پسا سینیوی داشتند.» حاجی خلیفه فهرست بلندی از شروح و حواشی این کتاب بدست داده است.^(۸۹) اما در این فهرست، شرح صدرالدین شیرازی از قلم افتاده است. این اثر با عنوان شرح الهدایة الأثریة به تصحیح محمد مصطفی فولادکار در بیروت به سال ۱۴۲۲ ه. ق. بچاپ رسیده است.

۲-۳-۲. تنزيل الأفكار فی تعديل الأسرار

برپایه گزارش ششن، چندین نسخه از این رساله در کتابخانه‌های ترکیه وجود دارد.^(۹۰) نورانی از مخطوط دیگری در کتابخانه آستان قدس رضوی بنام «تنزیل الأفكار اثیرالدین ابهری» یاد میکند که به داوری او، از آن ابهری نیست.^(۹۱) در خزانه‌التراث از نسخه دیگری در کتابخانه الازهریة قاهره به شماره ۴۸۷۶۶ (۳۹۷) نام برده شده^(۹۲) که عکس آن در معهد المخطوطات العربیة به شماره ۶۹ موجود است. خواجه نصیرالدین طوسی شرحی انتقادی بر بخش منطق تنزیلا لأفکار ابهری بنام

۱۶۷



تعديل المعيار في نقد تنزيل الأفكار نوشته است که نورانی در منطق و مباحث الفاظ، آن را تصحيح و چاپ کرده است.

۲-۳-۳. بیان الأسرار

مخطوط فاضل احمد پاشا، (ش. ۱۶۱۸)، که در کتابخانه کوپریلی استانبول نگاه داشته میشود (و عکس آن در مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران موجود است و بگفته آیشنر، رونوشتی از آن در کتابخانه مراد ملّا (ش. ۱۴۱۶) وجود دارد) دربردارنده چهار رساله از ابهری است^(۹۳) که کاتبی قزوینی آنها را از نسخه اصل برای خودش رونویسی کرده و همه را نزد ابهری خوانده است. نخستین از این چهار رساله، بیان الأسرار است که به تاریخ ۱۸ شعبان ۶۲۷ ه. ق. کتابت شده و ابهری در ۴ ذیقعدة ۶۲۷ ه. ق. بر صفحه آغازین آن إنهاء نوشته است.

۲-۳-۴. تلخیص الحقائق

دومین از آن چهار رساله، تلخیص الحقائق است که به تاریخ ۲۸ شعبان ۶۲۷ ه. ق. کتابت شده و ابهری در ۲۵ ذیقعدة ۶۲۷ ه. ق. بر صفحه آغازین آن إنهاء نوشته است.

۲-۳-۵. رساله المطالع

سومین از آن چهار رساله، رساله المطالع است که به تاریخ ۹ رمضان ۶۲۷ ه. ق. کتابت شده و ابهری در ۵ ذی حجه ۶۲۷ ه. ق. بر صفحه آغازین آن إنهاء نوشته است.

۲-۳-۶. زبدة الحقائق

چهارمین از آن چهار رساله، زبدة الحقائق است که به تاریخ ۱۵ شوال ۶۲۷ ه. ق. کتابت شده و ابهری در اواخر ذی حجه ۶۲۷ ه. ق. بر صفحه آغازین آن إنهاء نوشته است.

۲-۳-۷. زبدة الأسرار

شش ذیل مدخل زبدة الحقائق از مخطوط کتابخانه فیض الله افندی (ش. ۱۲۱۰) یاد میکنند که در آن رساله‌یی جای گرفته است با افتادگی در آغاز، ولی در پایان آن

۱۶۸



آمده است:

تم كتاب زبدة الأسرار تأليف أثيرالدين المفضل بن عمر بن المفضل الأبهري
في الحكمة...^(٩٤)

گویا شش پنداشته است که این همان *زبدة الحقائق* است، ولی چنین نیست. نورانی آن را جداگانه فهرست کرده و میگوید: «خود ابهری در پایان قسم الهی *الهدایة* بدان ارجاع داده است.»^(٩٥) آیشنر نیز آن را جداگانه می‌آورد و می‌افزاید: «*زبدة الأسرار* بدست ابن‌عبری به سریانی ترجمه شده است.» وی میگوید که نسخه‌ی از آن در کتابخانه آیت‌الله مرعشی (ش. ۴۰۶۰) موجود است.

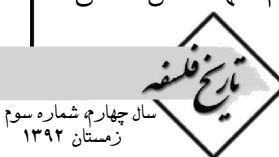
۲-۳-۸. کشف الحقائق فی تحریر الدقائق

نورانی میگوید که نسخه‌ی از آن در قاهره در دار الکتب المصریة (ش. ۱۶۲) موجود است و فیلم آن در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران (ش. ۱۳۴۵) ثبت شده است.^(٩٦) در *خزانة التراث* دو نسخه از آن معرفی شده است: یکی همان نسخه دار الکتب المصریة است و دیگری نسخه معهد المخطوطات العربیة در قاهره (ش. ۳۱۸) است.^(٩٧) نسخه دیگری از آن در کتابخانه مجلس شورا (مجموعه ش. ۲۷۵۲) نگهداری میشود و نسخه چهارمی هم در کتابخانه جارالله افندی (ش. ۱۴۳۶) وجود دارد که در اول ربیع الاول ۶۷۴ ه. ق. از روی نسخه منسوخ از اصل شمس‌الدین اصفهانی در ۱۳۴ برگ استنساخ شده است. ساری‌أغلو تحقیق و تصحیحی انتقادی از *کشف الحقائق* او بدست داده است:
Esirüddin Ebheri, *Keşfu'l-Hakâik fi Tabriri'd-Dekâik*, Çantay Kitabevi, Istanbul: 2001.

زرکلی، فنواتی و موحد جامع الدقائق فی کشف الحقائق را از منطق نوشته‌های
ابهری برشمرده‌اند^(٩٨)، در حالی که این کتاب از آن کاتبی قزوینی است.^(٩٩)

۲-۳-۹. منتهی الأفكار فی إبانة الأسرار

میکروفیلم آن در کتابخانه مجلس شورا (مجموعه ش. ۲۷۵۲) وجود دارد. تحریر
نخست این کتاب شامل منطق، طبیعیات و الهیات و تحریر دوم تنها شامل منطق



میشود. بخشهای منطق هر دو تحریر بدست نگارنده این سطور تصحیح و تعلیق شده و امید است که بزودی چاپ شود.

۲-۳-۱۰. عنوان الحق و برهان الصدق

میکروفیلم آن در مجموعه پیش گفته (کتابخانه مجلس شورا، ش. ۲۷۵۲) موجود است.

۲-۳-۱۱. اشارات

حاجی خلیفه از آن نام میبرد و مدرس رضوی میگوید که ابهری این رساله را در برابر اشارات ابن سینا نوشته است.^(۱۰۰)

۲-۳-۱۲. المحصول

حاجی خلیفه از آن یاد میکند. مدرس رضوی میگوید که ابهری آن را در برابر التحصیل بهمنیار نوشته است.^(۱۰۱)

۲-۳-۱۳. محصولی

آنگونه که مدرس رضوی میگوید، این رساله بازنوشت خود ابهری از محصول است.^(۱۰۲)

۲-۳-۱۴. مراد المقاصد

شش دو نسخه از آن را معرفی میکند.^(۱۰۳)

۲-۳-۱۵. رساله فی السلوک / کتاب الشکوک (؟)

شش از اثری یاد میکند بنام رساله فی السلوک که در کتابخانه ایصوفیا (ش. ۳۳۴۰) نگهداری میشود.^(۱۰۴) این رساله که شش از درونمایه آن خبری نمیدهد، در سال ۹۱۱ هـ ق کتابت شده است. از سوی دیگر، آیشنر اثر دیگری را نام میبرد بنام کتاب الشکوک (ایصوفیا، ش. ۲۳۱۹) که دربردارنده «ملاحظات انتقادی درباره ملخص فخر رازی» است. اگر «سلوک» در اینجا بمعنای عرفانی کلمه باشد، با توجه به اینکه بعید است ابهری در این وادیه قلم و قدم زده باشد، آیا آنچه شش میگوید همانی نیست که آیشنر یاد میکند؟ (بویژه که بسیاری از ناسخان نقطه و سرکج نمیگذاشتند).



۲-۳-۱۶. کلمات عشر/مبدأ و معاد/آغاز و انجام

رساله کوتاهی به زبان فارسی است که محمدباقر سبزواری آن را در ۱۳۴۰ ه. ق در مجموعه چهارده رساله چاپ کرده است. نورانی میگوید که مخطوط این رساله در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران (مجموعه ش. ۲۴۰۱) نگهداری میشود.^(۱۰۵)

۲-۴. یک رساله در علم کلام

المسائل/رسالة مشتملة على ثمانی عشرة مسألة في الكلام وقع فيها النزاع بين الحكماء والمتكلمين و أرباب الملل و الأديان
این رساله که نام دقیقش، برپایه یافته ما، *تحریر الدلائل فی تقریر المسائل* است بدست نگارنده این سطور تصحیح شده و بزودی منتشر خواهد شد.

۲-۵. نوشته‌های ریاضی، هندسی، کیهان‌شناختی و اخترشناختی

۲-۵-۱. إصلاح كتاب الأسطوسات في الهندسة لأقليدس/إصلاح أصول أقليدس

ابهری در این کتاب تلاش میکند تا اصل پنجم هندسه اقلیدوس، معروف به اصل توازی، را به اثبات برساند.^(۱۰۶) شمس‌الدین سمرقندی در *اشکال التأسيس* اثبات ابهری را نقل و نقد میکند، ولی میگوید که از اثبات خواجه نصیر بهتر است.^(۱۰۷) برپایه گزارش ششن، از این اثر دو نسخه در ترکیه موجود است.^(۱۰۸)

۲-۵-۲. رسالة في بركار المقطوع

در صدر این رساله آمده است که ابهری آن را هنگامی که نزد شیخ کمال‌الدین بن یونس میخوانده تحریر کرده است. ششن دو نسخه از آن را معرفی میکند.^(۱۰۹) نورانی از این اثر با عنوان *رسالة من بركار المقطوع* نام میبرد و میگوید که میکروفیلمی از آن در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران (ش. ۶۷۰) موجود است.^(۱۱۰)

۲-۵-۳. غاية الإدراك في دراية الأفلاك

نورانی مخطوط (ش. ۱۰۸۲) کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران را معرفی میکند و می‌افزاید که پاره‌هایی از آن در میکروفیلم (ش. ۶۷۰) دانشگاه تهران موجود

۱۷۱



است.^(۱۱۱) ششن نیز مجموعه (ش. ۱۷۰۶) دانشگاه مغنيسا را یاد میکند که در بردارنده نکته‌هایی برگرفته از این رساله است، نه همه آن.^(۱۱۲) زرکلی از مخطوطی بنام *درایات/الأفلاک* نام میبرد که گویا همین رساله است.^(۱۱۳) در *خزانة التراث* نیز نسخه‌یی بنام *کتاب فی درایة الأفلاک* معرفی شده است که در کتابخانه بادلی‌ین آکسفورد (ش. ۹۴۰/۱ (۹)) نگهداری میشود.^(۱۱۴)

۲-۵-۴. بخشی از یک رساله ناقص بی‌نام، مشتمل بر علم حساب، منسوب به ابهری

ششن از مجموعه (ش. ۳/۱۷۵۱) در کتابخانه مغنيسا یاد میکند که در آن رساله ناقص بی‌نامی وجود دارد که چنین آغاز میشود: «الفنّ الثانی فی الحساب و فیه مقالات...». این رساله در رمضان ۶۸۳ ه. ق بدست حسن بن طیب استنساخ و با نسخه اصل مقابله شده و برپایه ارزیابی ناسخ، «غیر موثوق به، کثیرالخلل» است.^(۱۱۵)

۲-۵-۵. مختصر فی علم الهیة

زرکلی آن را بعنوان یکی از مخطوطات ابهری یاد میکند.^(۱۱۶) برپایه گزارش ششن، نسخه‌یی از آن در کتابخانه سلیمانیه موجود است.^(۱۱۷) در *خزانة التراث* نسخه‌یی از آن معرفی شده است که در کتابخانه جارالله استانبول نگهداری میشود.^(۱۱۸)

۲-۵-۶. ملخص فی صناعة المجسطی

این رساله را ابهری برای کاتبی قزوینی نوشته است. ششن نسخه کتابخانه ایاصوفیا را برای آن معرفی میکند.^(۱۱۹)

۲-۵-۷. رسالۀ فی معرفة الأسطرلاب/رسالۀ الأسطرلاب

زرکلی از آن نام میبرد.^(۱۲۰) در *خزانة التراث* دو نسخه از آن معرفی شده است.^(۱۲۱)

۲-۵-۸. الزیج الشامل

برپایه گزارش حاجی‌خلیفه، این رساله مبتنی بر رساله دیگری به همین نام از ابوالوفا بوزجانی (ف. ۳۷۶ ه. ق) است.^(۱۲۲) زرکلی نیز از آن یاد میکند.^(۱۲۳) در *خزانة التراث* سه نسخه از آن معرفی شده است.^(۱۲۴)

۲-۵-۹. الزیج المقنن

حاجی خلیفه از آن نام میبرد. توصیف وی این گمان را برمی‌انگیزد که شاید این رساله همان الزیج الشامل باشد.^(۱۲۵)

۲-۵-۱۰. الزیج الملخص

در خزانه‌التراث نسخه‌یی از آن معرفی شده است.^(۱۲۶)

۲-۵-۱۱. الزیج الاختیاری

نورانی میگوید که در غایة الادراک ابهری نام آن آمده است.^(۱۲۷) زرکلی از آن نام میبرد و میگوید که نام دیگرش الزیج الأثیری است.^(۱۲۸) در خزانه‌التراث سه نسخه از آن معرفی شده است.^(۱۲۹)

۲-۵-۱۲. شریک الأقطار

مشمول بر چند مقاله در ریاضیات است که مقاله پنجم آن به شبهه جذر اصم (تقریری از پارادوکس دروغگو) میپردازد.^(۱۳۰)

نتیجه

در این جستار دانستیم که اثیرالدین ابهری در دهه ۵۹۰ ه. ق. در ابهر زاده شده است؛ شهری کوچک در میانه قزوین و زنجان. با احتمال، آموزشهای آغازین خود را در این شهر دیده و سپس در حدود دهه ۶۰۰ ه. ق. برای تکمیل تحصیلات، بویژه در منطق و فلسفه، به سمرقند و دیگر کانونهای علمی خراسان کوچیده است. در این دوره با رکن‌الدین عمیدی (ف. حدود ۶۱۰ ه. ق.) و زین‌الدین کشی (شکوفایی: نیمه نخست قرن هفتم هجری) دیدار داشته و احتمالاً از درس قطب‌الدین مصری (ف. ۱۷۳ ۶۱۸ ه. ق.) بهره برده است. پس از سیراب شدن از چشمه‌های دانش خراسان، به آهنگ فراگیری کیهان‌شناسی، اخترشناسی، هندسه و ریاضیات نزد کمال‌الدین بن یونس (ف. ۶۳۹ ه. ق.)، راهی موصل شده است. تقریباً از پیش از ۶۲۵ تا ۶۴۶ ه. ق. در موصل به آموزش و آموزانش سرگرم بوده و در این مدت سفرهای کوتاه و بلندی



هم به شهرهای اطراف موصل داشته است؛ به اربیل نزد ابن خَلکان (ف. ۶۸۱ ه. ق.) شاگرد او در علم خلاف و به الجزیره نزد محیی‌الدین جزری (ف. ۶۵۱ ه. ق.) حامی مالی او. بنظر میرسد در همین دوره بوده است که نجم‌الدین کاتبی (ف. ۶۷۵ ه. ق.) شاگردی ابهری را میکرده است. وی سپس در حدود ۶۴۶ ه. ق. به ایران بازگشته و پیش از ۶۷۴ ه. ق. در شبستر یا شوشتر درگذشته است. اثیرالدین از نظر فقهی احتمالاً شافعی‌مذهب و از نظر کلامی بطورقطع یک اشعری میانه‌رو بوده است. همچنین در این نوشتار، فهرست نسبتاً کاملی از نسخ خطی و چاپی آثار ابهری بدست داده شده است.

پی‌نوشتها:

۱. «إنهاء» یادداشت نویسنده در آغاز یا انجام اثر است که در آن تأیید میکند کاتب یا شخص دیگری که نسخه را در دست دارد، مطالعه تمام یا بخشی از اثر را نزد وی به پایان رسانده است. درباره انهاء ابهری برای کاتبی، ر.ک: § ۱-۷-۱.
2. Rescher, *Development of Arabic Logic*, p. 196.
۳. الرویهب، خالد، مقدمه کشف الأسرار خونجی، ص xxiii، پاورقی ۶۳. مترجم فارسی مقدمه رویه‌ب تاریخ منقول از رشر را به‌خطا سال ۶۰۰ ه. ق. محاسبه کرده است.
۴. ر.ک: بخش ۱ - ۹ - ۱ نوشتار حاضر.
۵. ر.ک: بخش ۱ - ۱ نوشتار حاضر.
۶. ابن‌قیسرانی، ابوالفضل محمدبن طاهر، (ف. ۵۰۷ ه. ق.)، *المؤتلف و المختلف*، ج ۱، ص ۲۶؛ سمعانی، عبدالکریم بن محمد (ف. ۵۶۲ ه. ق.)، *الأنساب*، تحقیق عبدالرحمن بن یحیی المعلمی الیمانی و غیره، ص ۱۰۳؛ حَمَوِی یاقوت بن عبدالله، (ف. ۶۲۶ ه. ق.)، *معجم البلدان*، ج ۱، ص ۸۳.
۷. موحد، «اثیرالدین ابهری»، ص ۵۸۶-۵۹۰.
- Eichner, "Al-Abharī, Athīr al-Dīn".
8. Rescher, *op. cit.*, p. 196; Anawati, "Abharī, Athīr al-Dīn", p. 216; Sarioğlu, "Abharī: Athīr al-Dīn al-Mufaḍḍal ibn 'Umar ibn al-Mufaḍḍal al-Samarqandī al-Abharī", *The Biographical Encyclopedia of Astronomers*, p. 7.
- (توجه شود که در برخی از لهجه‌های زبان عربی، مانند لهجه مصری و لبنانی، «ق» را «ع» تلفظ میکنند.)
۹. ابن خَلکان، احمد بن محمد، و *فیات الأعیان*، ج ۵، ص ۳۱۳.
۱۰. زرکلی، خیرالدین، *الأعلام*، ج ۷، ص ۲۷۹؛ بغدادی، *هدیه العارفین*، ج ۲، ص ۴۶۹؛ Anawati, *op. cit.*, p. 216; Sarioğlu, *op. cit.*, p. 7.
۱۱. موحد، «اثیرالدین ابهری»، ص ۵۸۶.
- Sarioğlu, *op. cit.*, p. 7.
12. Sarioğlu, *op. cit.*, p. 7.
۱۳. ر.ک: بخش ۱ - ۹ - ۱ نوشتار حاضر.

۱۷۴



سال چهارم، شماره سوم
زمستان ۱۳۹۲

۱۴. هدایت، رضا قلی خان، فهرس التواریخ، ص ۱۵۹؛ اعتماد السلطنه، محمد حسن خان، تاریخ منتظم ناصری، ج ۲، ص ۵۹۰.

۱۵. حاجی خلیفه، مصطفی بن عبدالله کاتب حلبی، کشف الظنون، ج ۲، ص ۹۵۳، ۱۴۸۹ و ۱۷۵۰.

16. Rescher, *op. cit.*, p.196; Anawati, *op. cit.*, p. 216.

فاندیک، ادوارد کرنیلیوس، اکتفاءالتنوع، ج ۱، ص ۱۹۹.

۱۷. اقبال آشتیانی، عباس، تاریخ مغول، ص ۵۰۰؛ مدرس رضوی، محمد تقی، احوال و آثار خواجه نصیر، ص ۱۸۵.

۱۸. موحد، «اثیرالدین ابهری»، ص ۵۸۷.

Eichner, *op. cit.*

۱۹. ابهری، اثیرالدین، کشف الحقائق (مخطوط جارالله افندی، ش. ۱۴۳۶). از این پس در سراسر این نوشتار «ش.» کوتاه‌نوشت «شماره» است.

۲۰. همان، ص ۱۲۵ب. یادکرد این نکته بایسته است که این یادداشت به خط شخصی غیر از ناسخ رونویسی شده است؛ گویا از اینرو که برگ دربردارنده این یادداشت از کتاب جدا شده و آن شخص آن را در صفحه پیش از آخر که از قضا جای خالی هم داشته، رونویسی کرده است. این مطلب از یادداشت حاشیه بدست می‌آید: «جميع ما في هذا الوجه من هذه الورقة وجدته في الورقة المقطوعة الذي المكتوب على الباقي منها هذه العلامة ۲۲۲ بخط الناسخ فنقلته منّا بتاريخ يوم الثلاثاء الثاني والعشرين من شهر جمادى الآخرة سنة ثمان و سبعين و ستمائة بالقاهرة و قطعت تلك الورقة...».

۲۱. ر.ک: بخش ۱ - ۹ - ۵ نوشتار حاضر.

۲۲. قس: موحد، «اثیرالدین ابهری»، ص ۵۸۷؛ حلبی، تاریخ فلاسفة ایرانی...، ص ۵۴۸ و ۵۴۹.

۲۳. مستوفی، حمدلله، تاریخ گزیده، باهتمام عبدالحسین نوائی، ص ۶۸۵.

۲۴. طوسی، تعدیل المعیار، ص ۱۳۹.

۲۵. مقدمه تعدیل المعیار طوسی، ص ۴۳.

26. Sarioğlu, *op. cit.*, p. 7; Şeşen, *Mukhtārāt min al-makhḥḥāt al-'Aarabiyya al-nādira fī maktabāt Turkiyya*, p. 270.

۲۷. مقدمه تعدیل المعیار، ص ۴۰؛

Şeşen, *op. cit.*, p. 268.

۲۸. ابن خلکان، وفيات الأعيان، ج ۵، ص ۳۱۳. ابن خلکان همچنین درباره میزان احترام ابهری به استادش ابن یونس دو حکایت خواندنی نقل میکند و می‌افزاید که ابهری دستیار (مُعید) شیخ در مدرسه بدریه (موصل) بوده است (همانجا).

29. Sarioğlu, *op. cit.*, p. 7.

۱۷۵

۳۰. مقدمه کشف الأسرار خونجی، ص xxiii-xxiv.

۳۱. تاریخ مختصر الدول، ص ۲۵۴.

۳۲. دغیم موسوعه مصطلحات الإمام فخرالدین الرازی، ص ۱۰؛ موحد، «اثیرالدین...»، ص ۵۸۶.

۳۳. مقدمه تعدیل المعیار طوسی، ص ۳۶؛ حلبی، علی اصغر، تاریخ فلاسفة ایرانی، ص ۵۴۸؛

Sarioğlu *op. cit.*, p. 7; Eichner, *op. cit.*

34. Rescher, *op. cit.*, p.76.

۳۵. مقدمه کشف الأسرار خونجی، ص xii-xiii؛ همچنین ر.ک: صفدی، صلاح‌الدین خلیل بن أبیبک، الوافی



۳۶. مخطوط، کتابخانه ایاصوفیا، ش. ۲۵۸۳ مکرر.
۳۸. مخطوط فاضل احمد پاشا، ش. ۱۶۱۸.
۳۹. کاتبی و میرک بخاری، حکمة العین و شرحه، ص ۴۶۲.
۴۰. الوافی بالوفیات، ج ۲، ص ۱۰۱.
۴۱. ر.ک: نورانی، أجوبة المسائل النصيرية، ص ۲۷۳-۲۷۷.
۴۲. خلاف، آنگونه که تهبانوی در کشف اصطلاحات الفنون (ج ۱، ص ۳۸) آورده، علمی است مشتمل بر «قواعدی که ما را به فقه [یعنی فهم حکم شرع] میرسانند، ولی نه بر وجه تحقیق، بلکه هدف از آن الزام خصم است» و برپایه تعریف حاجی خلیفه در کشف الظنون (ج ۱، ص ۷۲۱) «علمی است که با آن چگونگی وارد کردن حجتهای شرعی و دفع شبههها و اشکالهای ادله خلافی با وارد کردن برهانهای قطعی دانسته میشود و این [علم] همان جدل است که بخشی از منطق میباشد، جز اینکه به مقاصد دینی اختصاص یافته است.» الرسالة الزاهرة نمونه‌یی از نوشته‌های ابهری در علم خلاف است. نگارنده این سطور، پیشتر در مقدمه و شرح خود بر تصحیحی که از الرسالة الزاهرة به دست داده (ص ۱۳۲)، این نکته را یاد کرده است که منظور از «جدل» در این رساله جدل ارسطویی نیست، بلکه نوعی روش مجامحه است که بیشتر در میان فقیهان رواج داشته است.
۴۳. وفیات الأعیان، ج ۵، ص ۳۱۳.
۴۴. قزوینی، زکریا بن محمد بن محمود، آثار البلاد، ص ۴۶۳ و ۵۳۶؛ همچنین ر.ک: بخشهای ۱ - ۹ - ۱ و ۱ - ۹ - ۲ نوشتار حاضر.
۴۵. موحد، «اثیرالدین...»، ص ۵۸۷.
۴۶. ر.ک: مقدمه کشف الأسرار خونجی، ص xxiii-xxv.
۴۷. آثار البلاد، ص ۵۳۶.
۴۸. کشی، زین‌الدین عبدالرحمن، حدائق الحقائق، ص ۲.
۴۹. ابهری، منتهی‌الافکار، ص ۲۲۷؛ همو، کشف الحقائق، ص ۴۵.
۵۰. ابن‌العبری، تاریخ مختصر الدول، ص ۲۵۴.
۵۱. الوافی بالوفیات، ج ۲، ص ۱۰۱.
۵۲. جوینی، عطامک، تاریخ جهانگشا، ج ۲، ص ۱۰۰.
۵۳. تاریخ مختصر الدول، ص ۲۵۳.
۵۴. ر.ک: وفی اتالاعیان، ج ۵، ص ۳۱۳.
۵۵. ر.ک: معجم البلدان، ج ۱، ص ۱۳۸؛ اربیل کنونی در ۸۰ کیلومتری شرق موصل واقع است.
۵۶. آثار البلاد، ص ۴۶۳.
۵۷. ابن‌واصل، جمال‌الدین محمد، مفرج الکروب، ج ۴، ص ۲۴۲.
۵۸. واقع در شمال عراق، در میان کوههای آناتولی و رودهای دجله و فرات.
۵۹. الوافی بالوفیات، ج ۱، ص ۱۴۳؛ همچنین ر.ک: التیفاشی، ابوالعباس احمد بن یوسف، مقدمه سرور النفس، بمدارک الحواس الخمس، ج ۱، ص ۱۰.
۶۰. احوال و آثار خواجه نصیر، ص ۱۸۳.
۶۱. یعنی آناتولی، آسیای صغیر.

۶۲. یعنی ایران.
۶۳. واقع در شمال سوریه کنونی.
۶۴. قلعه‌یی واقع در استان رقه، شمال سوریه کنونی. بقایایی از این قلعه هنوز موجود است.
۶۵. شهری بر کرانه رود نیل واقع در استان قنا در مصر کنونی.
۶۶. واقع در اردن.
۶۷. العسقلانی، ابن حجر، الدرر الكامنة، ج ۱، ص ۴۴۱.
۶۸. سرکیس، معجم المطبوعات العربیة و المعریة، ج ۱، ص ۳۳۳؛ کردعلی، محمد بن عبدالرزاق بن محمد، خطط الشام، ج ۴، ص ۴۵؛ احوال و آثار خواجه نصیر، ص ۱۸۳.
۶۹. ابوالفداء، عمادالدین اسماعیل، المختصر فی أخبار البشر، ج ۳، ص ۱۷۰.
۷۰. ر.ک: بخش ۲ - ۴ نوشتار حاضر.
۷۱. موحد، «اثیرالدین ابهری»، ص ۵۸۷؛ احوال و آثار خواجه نصیر، ص ۱۸۵.
۷۲. مستوفی، تاریخ گزیده، ص ۶۸۵.
۷۳. ر.ک: پی‌نوشت ۴۲ نوشتار حاضر.
۷۴. حاجی خلیفه، کشف الظنون، ج ۱، ص ۲۰۶؛ حلبی، تاریخ فلاسفة ایرانی، ص ۵۴۹.
75. Anawati, *op. cit.*, p. 216.
۷۶. کشف الظنون، ج ۱، ص ۲۰۶.
۷۷. اکتفاءالقنوع، ج ۱، ص ۱۹۹.
۷۸. کشف الظنون، ج ۱، ص ۲۰۶-۲۰۸.
79. Anawati, *op. cit.*, p. 216.
80. Şeşen, *op. cit.*, p. 268.
۸۱. کشف الظنون، ج ۲، ص ۱۹۷۷.
82. Şeşen, *op. cit.*, p. 267.
- مقدمه تعدیل المعیار طوسی، ص ۳۹؛
83. Şeşen, *op. cit.*, p. 269.
۸۴. کشف الظنون، ج ۲، ص ۱۷۵۰.
۸۵. خزانه‌التراث، ج ۳۶، ص ۲۳۸.
86. Şeşen, *op. cit.*, p. 272.
۸۷. ر.ک: بخش ۲ - ۱ - ۲ نوشتار حاضر.
۸۸. ر.ک: خرد و خردورزی: ارج‌نامه دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی، تهران، ۱۳۸۷.
۸۹. کشف الظنون، ج ۲، ص ۲۰۲۸ و ۲۰۲۹.
- ۱۷۷ 90. Şeşen, *op. cit.*, p. 267.
۹۱. نورانی، مقدمه تعدیل المعیار طوسی، ص ۴۴.
۹۲. خزانه‌التراث، ج ۳۶، ص ۲۶۷.
۹۳. ما از این پس، این چهار رساله را، چونان اسم علم چهار رساله میخوانیم - به تداعی چهار مقاله عروضی سمرقندی.
94. Şeşen, *op. cit.*, p. 269.
۹۵. مقدمه تعدیل المعیار طوسی، ص ۴۰.
۹۶. همان، ص ۳۹.

۹۷. خزانه التراث، ج ۳۶، ص ۲۶۵.
۹۸. الأعلام، ج ۷، ص ۲۷۹؛ موحد، «اثیرالدين ابهری»، ص ۵۸۹؛
- Anawati, *op. cit.*, p. 217.
۹۹. ر.ک: كشف الظنون، ج ۱، ص ۵۴۰؛ بغدادی، هدیة العارفين، ج ۱، ص ۷۱۳.
۱۰۰. كشف الظنون، ج ۱، ص ۹۷؛ احوال و آثار خواجه نصیر، ص ۱۰۵.
۱۰۱. همان، ج ۲، ص ۱۶۱۶؛ همان، ص ۱۰۵.
۱۰۲. احوال و آثار خواجه نصیر، ص ۱۰۵.
103. Şeşen, *op. cit.*, p. 271.
104. Şeşen, *op. cit.*, p. 268.
۱۰۵. مقدمه تعديل المعيار طوسی، ص ۳۸.
۱۰۶. ر.ک: موحد، «اثیرالدين ابهری»، ص ۵۸۷ و ۵۸۸.
۱۰۷. ر.ک: قربانی، ص ۱۲۱ و ۱۲۲؛
- Sarioğlu, *op. cit.*, p. 8.
108. Şeşen, *op. cit.*, p. 266.
109. Şeşen, *op. cit.*, p. 268.
۱۱۰. مقدمه تعديل المعيار طوسی، ص ۴۰.
۱۱۱. همانجا.
112. Şeşen, *op. cit.*, p. 269.
۱۱۳. زرکلی، الأعلام، ج ۷، ص ۲۷۹.
۱۱۴. خزانه التراث، ج ۳۶، ص ۲۷۰.
115. Şeşen, *op. cit.*, p. 269-270.
۱۱۶. الأعلام، ج ۷، ص ۲۷۹.
117. Şeşen, *op. cit.*, p. 271.
۱۱۸. خزانه التراث، ج ۳۶، ص ۲۶۳.
119. Şeşen, *op. cit.*, p. 271.
۱۲۰. الأعلام، ج ۸، ص ۲۰۳.
۱۲۱. خزانه التراث، ج ۳۶، ص ۲۶۴.
۱۲۲. كشف الظنون، ج ۲، ص ۹۶۹.
۱۲۳. الأعلام، ج ۷، ص ۲۷۹.
۱۲۴. خزانه التراث، ج ۳۶، ص ۲۷۱.
۱۲۵. كشف الظنون، ج ۲، ص ۹۷۱.
۱۲۶. خزانه التراث، ج ۳۶، ص ۲۷۲.
۱۲۷. مقدمه تعديل المعيار طوسی، ص ۴۱.
۱۲۸. الأعلام، ج ۷، ص ۲۷۹.
۱۲۹. خزانه التراث، ج ۳۶، ص ۲۷۳.
۱۳۰. ر.ک: موحد، «اثیرالدين ابهری»، ص ۵۸۹.

منابع فارسی:

۱. ابن خَلکان، أحمد بن محمد، *وفیات الأعیان و أنباء أبناء الزمان*، تحقیق إحسان عباس، بیروت، دار صادر، ج ۵، ۱۹۹۴ م.
۲. ابن العبری، أبو الفرج، *تاریخ مختصر الدول*، تحقیق أنطون صالحانی الیسوعی، بیروت، دارالشرق، ۱۹۹۲ م.
۳. ابن قیسرانی، أبو الفضل محمد بن طاهر، *المؤتلف و المختلف (= الأنساب المتفقة فی الخط المتماثلة فی النقط والضبط)*، تحقیق دیبونج، بریل، لیدن، ۱۸۶۵ م.
۴. ابهری، اثیرالدین، *منتهی الأفكار فی إیانة الأسرار*، نسخه خطی، کتابخانه مجلس شورای اسلامی، مجموعه شماره ۲۷۵۲.
۵. _____، *کشف الحقائق فی تحریر الدقائق*، نسخه خطی، کتابخانه مجلس شورای اسلامی، مجموعه شماره ۲۷۵۲.
۶. اعتماد السلطنه، محمد حسن خان، *تاریخ منتظم ناصری*، تصحیح محمد اسماعیل رضوانی، تهران، دنیای کتاب، ۱۳۷۶.
۷. اقبال آشتیانی، عباس، *تاریخ مغول از حمله چنگیز تا تشکیل دولت تیموری*، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۵.
۸. ابن واصل، جمال الدین محمد، *مفترج الکروب فی أخبار بنی آیوب*، حقه و وضع حواشیه الدكتور حسنین محمد ربیع، راجعه و قدم له الدكتور سعید عبدالفتاح عاشور، قاهره، دار الکتب و الوثائق القومية، ج ۴، بی تا.
۹. أبو الفداء عماد الدین إسماعیل، *المختصر فی أخبار البشر*، المطبعة الحسینیة المصریة، ج ۴، بی تا.
۱۰. التهانوی، محمد علی، *کشاف اصطلاحات الفنون و العلوم*، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون، ۱۹۹۶ م.
۱۱. النیفاشی، أبو العباس أحمد بن یوسف، *سرور النفس بمدارک الحواس الخمس*، هذبه محمد بن جلال دین المکرم (ابن منظور)، تحقیق إحسان عباس، بیروت، المؤسسة العربیة للدراسات و النشر، ۱۹۸۰ م.
۱۲. جوینی، عطاملک، *تاریخ جهانگشا*، تصحیح محمد قزوینی، تهران، دنیای کتاب، ج ۳، ۱۳۸۵.
۱۳. حاجی خلیفه، مصطفی بن عبدالله کاتب چلبی، *کشف الظنون عن أسامی الکتب و الفنون*، بغداد، مکتبه المثنی، ۱۹۴۱ م.
۱۴. حلبی، علی اصغر، *تاریخ فلاسفه ایرانی از آغاز اسلام تا امروز*، تهران، انتشارات زوآر، ۱۳۸۱.
۱۵. حموی، یاقوت بن عبدالله، *معجم البلدان*، بیروت، دار صادر، ج ۷، ۱۹۹۵ م.
۱۶. *خزانه التراث: فهرس شامل لعناوین المخطوطات و أماكنها و أرقام حفظها فی مکتبات العالم*، ریاض، مرکز الملك فیصل للبحوث و الدراسات الإسلامیة، بی تا، (CD).
۱۷. دانش پژوه، محمد تقی، «دو رساله در منطق»، *مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی*، ش ۱۷، ۱۳۴۰، ص ۹۴-۴۵۷.
۱۸. دغیم، سمیح، *موسوعه مصطلحات الإمام فخرالدین الرازی*، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون، ۲۰۰۱ م.
۱۹. رویب، خالد ← خونجی، افضل الدین.
۲۰. الزرکلی، خیرالدین، *الأعلام*، بیروت، دار العلم للملایین، ۲۰۰۲ م.
۲۱. سرکیس، یوسف بن إلیان بن موسی، *معجم المطبوعات العربیة و المعریة*، مصر، مطبعة سرکیس، ۱۳۴۶ ق / ۱۹۲۸ م.
۲۲. سمعانی، عبدالکریم بن محمد، *الأنساب*، تحقیق عبدالرحمن بن یحیی المعلمی الیمانی و غیره، حیدرآباد، مجلس دائرة المعارف العثمانیة، ۱۳۸۲ هـ.
۲۳. الصفدی، صلاح الدین خلیل بن أبیبک، *الوافیة الوفیة*، تحقیق أحمد الأرناؤ و طو ترکی مصطفی، بیروت، دار احیاء التراث، ۲۰۰۰ م.
۲۴. طوسی، خواجه نصیر، *تعديل المعیار فی تقد تنزیل الأفكار*، مهدی محقق؛ ایزوتسو توشی هیکو، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل با همکاری دانشگاه تهران، ۱۳۵۳.

۲۵. العسقلانی، ابن حجر، الدرر الكامنة فی أعيان المائة الثامنة، بمراقبة محمد عبدالمعیدضان، حیدرآباد، مجلس دائرة المعارف العثمانية، ج ۶، ۱۳۹۲ق/ ۱۹۷۲م.
۲۶. عظیمی، مهدی؛ هاشم قربانی، «الرسالة الزاهرة نوشته اثیرالدین ابهری: نسخه شناسی، متن شناسی، تصحیح و تحلیل»، فلسفه و کلام اسلامی، ش ۲، سال ۴۴، پاییز و زمستان ۱۳۹۰، ص ۱۰۹-۱۴۱.
۲۷. فاندیک، ادوارد کربیلیوس، اکتفاء الفنونع ما هو مطبوع: أشهر التألیف العربیة فی المطابع الشرقیة والغربیة، صححه و زاد علیه السيد محمد علی البیلاوی، مصر، مطبعة التألیف (الهلال)، ۱۳۱۳ق/ ۱۸۹۶م.
۲۸. قربانی، ابوالقاسم، زندگی نامه ریاضیدانان دوره اسلامی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۵.
۲۹. القزوینی، زکریا بن محمد بن محمود، آثار البلاد و أخبار العباد، بیروت، دار صادر، ۱۹۶۰م.
۳۰. کاتبی قزوینی، نجم الدین علی (ماتن) و شمس الدین میرک بخاری (شارح)، حکمة العین و شرحه، مقدمه و تصحیح جعفر زاهدی، مشهد، انتشارات دانشگاه فردوسی، ۱۳۵۰.
۳۱. کُردعلی، محمد بن عبدالرزاق بن محمد، خطط الشام، دمشق، مکتبه النوری، ۱۴۰۳ق/ ۱۹۸۳م.
۳۲. کشی، زین الدین عبدالرحمن، حدائق الحقائق، مخطوط فاضل احمد پاشا، ۸۶۴.
۳۳. محقق، مهدی؛ توشی هیکو، ایزوتسو، منطق و مباحث الفاظ، تهران انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۰.
۳۴. مدرس رضوی، محمدتقی، احوال و آثار خواجه نصیرالدین طوسی، تهران، انتشارات اساطیر، ۱۳۷۰.
۳۵. مستوفی، حمدالله، تاریخ گزیده، باهتمام عبدالحسین نوائی، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۲.
۳۶. لاموحد، صمد، «اثیرالدین ابهری»، دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران، ج ۶، ۱۳۷۳.
۳۷. نورانی، أجویة المسائل النصیریة، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی، ۱۳۸۳.
۳۸. _____، مقدمة تعدیل المعیار طوسی، مهدی محقق؛ ایزوتسو توشی هیکو، تهران، ۱۳۵۳.
۳۹. هدایت، رضاقلی خان، فهرس التواریخ، تصحیح عبدالحسین نوائی و میرهاشم محدث، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۳.
۴۰. یافعی، ابو محمد عقیف الدین، مرآة الجنان و عبرة الیقظان فی معرفة ما یعتبر من حوادث الزمان، وضع حواشیه خلیل المنصور، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۷ق/ ۱۹۹۷م.

منابع انگلیسی:

1. Anawati, G. C., "Abharī, Athīr al-Dīn", *Encyclopedia Iranica*, vol. I, Fasc. 2, pp. 216-217.
2. Eichner, Heidrun, "Al-Abharī, Athīr al-Dīn", *Encyclopaedia of Islam, THREE*, Brill Online, 2012.
3. Rescher, N., *The Development of Arabic Logic*, Pittsburgh, 1964.
4. Sarioğlu, H., "Abharī: Athīr al-Dīn al-Mufaḍḍal ibn 'Umar ibn al-Mufaḍḍal al-Samarqandī al-Abharī", *The Biographical Encyclopedia of Astronomers*, Thomas Hockey et al. (eds.), New York: Springer, 2007.
5. Şeşen, Ramazan, *Mukhtārāt min al-makbūḥāt al-'Arabīyya al-nādīra fī maktabāt Turkiyya*, takdim Ekmeleddin İhsanoğlu, İslām Tarih, Sanat ve Kültürünü Araştırma Vakfı (İSAR), İstanbul, 1997.

۱۸۰



سال چهارم، شماره سوم
زمستان ۱۳۹۲

Athiri's Heritage: Life and Works

Mahdi 'Azimi*

Athir al-Din Mufaddal Ibn Umar Abhari (590-663 AH) is a well-known Iranian *mutikallim*, philosopher, logician, mathematician, and astronomer. So far, Recher, Qanawati, Muwahhid, and Sariogulu have provided some heterogeneous reports of his life and works. In this paper, through criticizing previous studies and based on first-hand historical sources, the writer has tried to give a comprehensive and well-documented report of his life and works. Some of the new findings of this report are as follows: 1) the timeline of Abhari's life, 2) a bibliography of his works (a list of his manuscripts and printed works), 3) a complete list of his masters, students, and contemporary thinkers, 4) critiques of Recher, Qanawati, and Sariogulu claiming that Abhari's hometown was Mosul, 5) Sariogulu's critique stating that Abhari was said to be from Samarqand because either he or his ancestors were originally from this city, and Muwahhid's critique stating that old sources do not contain any information in this regard, 6) Sariogulu's critique reporting that Abhari went to primary school in Mosul, 7) 'Asqalani's critique and, following it, the critiques of Sarkis, Kordali, and Mudarres Razawi, all claiming that Abhari found shelter with Abu al-fada' in Hamat, and 8) A critique declaring that Abhari passed away in Mosul.

Key Terms

Athir al-Din
Samarqandi
Muslim Scientists of the 7th century

Abhari
Mufaddal Ibn Umar

12

* Assistant Professor, Tehran University : mahdiazimi@ut.ac.ir

Development of the Theory of Categories from Aristotle to Ibn Sina

Reza Rasuli Sharabiyani¹ and Parisa Mehrkhan²

Aristotle's view of categories is not a merely linguistic one. His four-fold division of existents and referring to the features of being in the subject and being told in terms of the subject alongside each other indicate his ontological view of categories. In his eyes, they are the windows linking subject and object to each other. He poses the issue of categories to bring thought and reality together. Therefore, the goal of the laws of Aristotelian logic, in addition to analyzing the forms of thinking, is to explain the knowledge of reality as it is reflected in the human mind. The discussion of categories in Aristotle's logical works functions as a window to the entrance of essentialism in logic and the dominance of Aristotelian metaphysics on his logic. This aspect weakens Aristotle's logic in presenting and analyzing many propositions and syllogisms and makes the semantic aspect of this logic more prominent in comparison to its formal aspect.

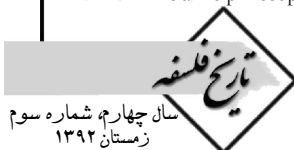
The theory of categories existed in logic books before Ibn Sina. In several cases in the book of categories of *al-Shifa*, he mentions that there is no place for the discussion of categories in logic and puts it aside in the logic section of *al-Isharat*. Unlike Aristotle, Ibn Sina's heedlessness of categories can reveal formalization in logic and its deviation from Aristotle's essentialism and semanticism.

11 Key Terms

Aristotelian logic
Farabi
categories

Stoic logic
Ibn Sina

1. Associate Professor, Payam Nur University (corresponding author) : rasoolyr@yahoo.com
2. MA in Islamic philosophy and *Kalam*.



with each other. In the present article, the writers have tackled the problem of the harmony between philosophy and religion from Ibn Rushd's view in general, and explored his theory of interpretation, in particular. Finally, they argue that one of the most important goals of Ibn Rushd in propounding the discussion of the lack of opposition among religion, philosophy, and interpretation was defending philosophy and giving the right of interpretation to the people of reasoning, who are the same philosophers.

Key Terms

Ibn Rushd
philosophy
truth

religion
esoteric interpretation

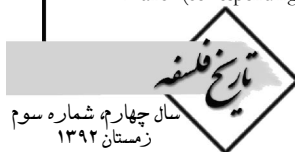
Philosophers and the Esoteric Interpretation of the Qur'an in Ibn Rushd¹

Muhammed Sa'idi Mehr², Seyyed Abbas Zahabi³, Roohallah 'Alizadeh⁴

Like other Islamic philosophers, Abulwalid Muhammed Ibn Rushd, the most prominent philosopher of the West of the Islamic world thought about the relationship between religion and philosophy and created some important works in this regard. From among them, we can refer to *Fasl al-maqal*, *al-kashf 'an manahij al-adillah fi 'aqa'id al-malah* and *Tabafut al-tabafat*. In Ibn Rushd's view, religion and philosophy are in harmony and bear no opposition against each other. In this regard, he argues, "Since *Shari'ah* is the truth and invites people to a kind of rational reasoning which is fulfilled by the truth, both are the truth, and the truth is not in contrast to the truth. Rather, both agree with each other and acknowledge each other." However, saying that philosophy is not in opposition to religion pertains to the innermost of religion and Qur'anic verses because philosophy and rational thinking are sometimes in contrast to the external meaning of religious ideas and verses. Ibn Rushd's solution for removing such contrasts is to attain the inner meaning of the verses through interpretation. Of course, like Farabi, Ibn Rushd does not believe in the unity of religion and philosophy and merely thinks about their consistency with each other and lack of opposition between them. This is because philosophy and religion have to be independent from each other for the sake of their own safety. Thus we must not mix their related discussions

9

1. This article has been derived from Roohallah 'Alizadeh's PhD dissertation entitled "*The Relationship between Philosophy and Religion in Farabi and Ibn Rushd*", which is in the process of completion at Islamic Azad University, Science and Research Branch. The advisors of this dissertation are Dr. Muhammed Sa'idi Mehr and Seyyed 'Abbs Zahabi, and its reader is Dr. Seyyed Sadr al-Din Taheri.
2. Associate Professor, Islamic Philosophy and *Kalam* Department, Islamic Azad University, Science and Research Branch.
3. Associate Professor, Islamic Philosophy and *Kalam* Department, Islamic Azad University, Science and Research Branch.
4. PhD student of Islamic Philosophy and *Kalam* Department, Islamic Azad University, Science and Research Branch (corresponding author): rohallah.alizadeh60@gmail.com



The Relationship between the Pillars of Wisdom and Utopia in Suhrawardi and Plato

Sa'id Rahimian¹ and Tayyebeh Zare'²

The idea of utopia entails extensive discussions with a history as long as the history of humanity. Plato was the first philosopher who portrayed utopia in a philosophical mould. On the other hand, in the Islamic world, Farabi was the pioneer of this view and left it as a legacy to the thinkers living after him until today. Shaykh Shahab al-Din Suhrawardi is one of the philosophers who gives a specific direction to his philosophical thoughts in search of an ideal state; one that emerges from the heart of his Illuminationist ontology and epistemology. The present paper aims to explore this firm relationship and, given the place of Plato's ideas in Suhrawardi's philosophy, highlights the points of agreement and disagreement of these two thinkers in this regard.

Considering the similarities between their views, particularly in cases such as man's interest in a civil society, the conformity and harmony between their ideal state and the order of being and confining the ruling power to the people possessing the knowledge of the truths of the higher world, one cannot deny the independence of Suhrawardi's philosophy, especially, with respect to the leadership of an ideal state and its leader's attributes.

Key Terms

higher world
ideal state (utopia)

Illuminationist knowledge
leadership of state

8

1. Faculty member at Shiraz University (corresponding author) : sd.rahimian@gmail.com
2. MA in Islamic philosophy.

Man's Intellectual and Intuitive Knowledge of the One and the One's Knowledge of Himself and other than Himself in Plotinus' Philosophy

*Asadullah Heydarpour Kiya'i**

The present paper explores whether, based on Plotinus' view, man can have a demonstrative and inferential knowledge of the One. It also tries to provide answers to the questions of whether he can describe and explain Him, whether he is capable of having an intuitive and presential knowledge of the One, what kind of knowledge the One has of Himself, and, finally, whether this knowledge is of an intellectual demonstrative nature or of an intellectual-intuitive type. Plotinus believes that man is not capable of attaining a theoretical concept and intellectual-demonstrative knowledge of the One. Therefore, he cannot provide a description and explanation for Him. Nevertheless, he will be able to have intuitive knowledge and presential knowledge of the One under certain conditions. In this case, he will become one with the One in some way. Demonstrative thinking, which is concomitant with plurality in its essence, has no way into the essentially simple and pure One. Accordingly, He is intuitively self-conscious, and since He is the Origin of everything, and since everything is present in Him, He is aware of other than Himself in the same way that He is aware of Himself.

7

Key Terms

Plotinus
intuitive knowledge
inexpressibility

intellectual knowledge
ineffability

* PhD in Western philosophy, Iranian Research Institute of Wisdom and Philosophy : a.heidarpouru5@gmail.com

Truth of Man and the True Man in Abulhassan ‘Amiri and Mulla Sadra

Reza Reza zadeh¹ and Hassan Rabbar²

The discussion of man’s existence and his truth and station in the world of creation has always attracted the attention of philosophers as one of the important philosophical issues. Muslim philosophers have also dealt with the problem of man in their discussions. The fundamental point in philosophical anthropology is to speak about the truth of man as a distinct and chosen existent among all others. Abulhassan ‘Amiri Nishaburi, the Iranian Muslim philosopher, is one of the thinkers who has posed certain discussions regarding the truth of man in his philosophical works. As a result, here the writers have compared his views in this regard with those of Mulla Sadra as a distinguished philosopher with some novel theories about the truth of man. In doing so, they have tried to analyze their ideas and reveal their points of agreement and disagreement. Here, their conception of man as a creature of God composed of soul and body, their conception of the soul as the truth of man and, as a result, their opposition to materialistic approaches can be considered to be among their common points. On the other hand, their views concerning the body-soul relationship and its quality can be viewed as their points of difference. Mulla Sadra believes that the body-soul relationship is a necessary and ontological one, and introduces the steam-like spirit as the mediator between the two. Then, by posing the theory of corporeal origination, he provides a more comprehensive theory. Nevertheless, ‘Amiri considers this relationship to be an accidental one and does not provide a clear explanation to justify his position in this regard. It is emphasized that both of them conceive of the intellect as one of the levels of the soul, the element distinguishing man from other existents, and the criterion for the truth of man.

6

Key Terms

truth of man
body
‘Amiri

soul
body-soul relationship
Mulla Sadra

1. Assistant Professor, Philosophy and *Kalam* Department, Ilam University.

2. PhD student of Islamic philosophy and *Kalam*, Ilam University (corresponding author) : Hassan_rabbar@yahoo.com

A Study of *Idah al-Khayr al-Mahd* and its Influence over the History of Islamic Philosophy

*Gholambossein Ahmadi Ahangar**

The book *al-Khayr al-mahd* is inspired by Proclus' *Elements of Theology* and, in spite of its small size, has exercised the greatest influence upon Islamic philosophy along with *Athologia*. In this treatise, Proclus has propounded several problems concerning the prime cause, intellect, and soul, which are accepted by Muslim philosophers.

Through posing the four elements of prime cause, existence, intellects, and souls in the cosmological theory of emanation based on effusion, as well as dividing each of the intellects and souls into primary and secondary ones and discussing them based on their ontological places and excellence, Proclus stands at a distance from Plotinus' theory of emanation.

The translation of *al-Khayr al-mahd* into Arabic granted it a more visible presence before Muslim philosophers because of its greater conformity with their religious and revealed thoughts. That is why we sometimes confront the same words and statements used in *al-Khayr al-mahd* in their works. For example, in 'Amiri's treatise of *Fi al-m'alim ilahiyyah*, the principles and problems discussed in *al-Khayr al-mahd* have been presented in exactly the same form. However, they have been reflected in a new form in others' works. In this paper, the writer has tried to demonstrate the influence of this book on Muslim philosophers.

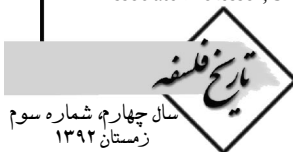
5

Key Terms

Proclus
effusion

Islamic philosophy

* Associate Professor, Shahid Madani University of Azarbajan : ahmadiyahangar.babol@gmail.com



Content

A Study of *Idah al-Khayr al-Mahd* and its Influence over the History of Islamic Philosophy

Gholambosseini Ahmadi Abangar 5

Truth of Man and the True Man in Abulhassan 'Amiri and Mulla Sadra

Reza Rezaeadeh and Hassan Rabbar 6

Man's Intellectual and Intuitive Knowledge of the One and the One's Knowledge of Himself and other than Himself in Plotinus' Philosophy

Asadullah Heydarpour Kiya'i 7

The Relationship between the Pillars of Wisdom and Utopia in Suhrawardi and Plato

Sa'id Rahimian and Tayyebeh Zare'i 8

Philosophers and the Esoteric Interpretation of the Qur'an in Ibn Rushd

Muhammed Sa'idi Mebr, Seyyed Abbas Zababi, Rooballah 'Alizadeh 9

Development of the Theory of Categories from Aristotle to Ibn Sina

Reza Rasuli Sharabiyani and Parisa Mebrkhan 11

Athiri's Heritage: Life and Works

Mahdi 'Azimi 12



﴿ He is the Wise, the Omniscient ﴾

History of Philosophy

Journal of the International Society of the History of Philosophy



Volume 4, Number 3, Issue 15, March 2014

Publisher: Sadra Islamic Philosophy Research Institute

Director: Professor Seyyed Mohammed Khamenei

Editor-in-chief: Dr. Hossein Kalbasi Ashtari

Administrative Manager: Mahdi Soltani Gazar

Editorial Board:

Prof. Karim Mojtahedi, *University of Tebran*

Prof. Fathullah Mojtabaei, *University of Tebran*

Prof. Reza Dawari Ardakani, *University of Tebran*

Prof. Nasrullah Hekmat, *Shahid Beheshti University*

Prof. Ahad Faramarz Qaramaleki, *University of Tebran*

Prof. Hamidreza Ayatollahy, *Allameh Tabatabaei University*

Prof. Hosein Kalbasi Ashtari, *Allameh Tabatabaei University*

Prof. Muhammed Taqi Rashed Mohassel, *University of Tebran*

Prof. Seyyed Mostafa Mohaqqiq Damad, *Shahid Beheshti University*

Prof. Abdurrazaq Hesamifar, *Imam Khomeini International University*

English Translator: *Dr. Roya Khoii*

English Editor: *Dr. Ali Naqi Baqershabi*

Persian Editor: *Fatemeh Mohammad*

Address: Building #12, Sadra Islamic Philosophy Research Institute, Imam Khomeini Complex, Resalat Exp., Tehran, Iran.

P.O. Box: 15875, 6919

Telephone: (+98 21) 88153210, 88153594

Fax: (+98 21) 88493803

Email: SIPRIIn@mullasadra.org

www.mullasadra.org

ISSN: 2008-9589

According to certificate Number 3/18/54733 issued on July 10, 2013 by the Ministry of Science, Research and Technology, the Quarterly of *History of Philosophy* has a Scientific-research degree.

It is indexed in the following centers: Islamic World Science Citation Center (ISC), Philosopher's Index