

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تاریخ فلسفه

فصلنامه علمی پژوهشی انجمن علمی تاریخ فلسفه

سال چهارم، شماره اول، تابستان ۱۳۹۲ [پیاپی ۱۳]

صاحب امتیاز: انجمن علمی تاریخ فلسفه

ناشر: بنیاد حکمت اسلامی صدرا

مدیر مسئول: سیدمحمد خامنه‌ای

سردبیر: حسین کلباسی اشتری

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 مجتبایی، استاد ادیان و عرفان دانشگاه تهران
کریم مجتهدی، استاد فلسفه دانشگاه تهران

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

صندوق پستی: ۶۹۱۹ - ۱۵۸۷۵ تلفن: پیگیری مقالات: ۸۱۵۳۳۲۱؛ اشتراک و فروش: ۸۱۵۳۵۹۴

مرکز تدوین: ۸۱۵۳۴۹۴؛ نمایر: ۸۸۴۹۳۸۰۳

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

شاپا: ۹۵۸۹-۲۰۰۸

بر اساس ابلاغیه شماره ۴/۳۳۷۵۴۷۳۳ 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.
۷. نویسندگان محترم باید مقالات خود را به آدرس الکترونیکی siprin@mullasadral.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:

- ۲ - 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
مسئله دوگانگی روح و بدن در هومر، افلاطون و ارسطو	
دکتر مصطفی یونسی و یاشار جیرانی.....	۹
رویکردهای کلامی، فلسفی و عرفانی به حدیث عماء	
دکتر مهدی زمانی	۳۷
این مسکویه و تکامل انواع	
دکتر فروغ‌السادات رحیم‌پور و محمد نصر اصفهانی	۶۱
نقش مشائیان مسلمان در تحول و توسعه منطق ارسطویی	
دکتر اکبر فایدئی	۹۵
زمان و مکان در نظر میرزا خلیل خان ثقفی (اعلم الدوله)؛ یک رساله فلسفی	
دکتر رضا رنجبر.....	۱۱۳
نگاهی تاریخی بر انتقال از معرفت نفس به معرفت رب در حکمت مشاء و حکمت اشراق	
دکتر سیدمحمد کاظم علوی.....	۱۴۷
چین به روایت مسلمانان؛ از قرن سوم تا قرن هشتم هجری	
مریم سلیمانی فرد	۱۷۳



با دیدن یا شنیدن واژه «زبان» چه چیز در ذهن ما تداعی میشود؟ «یک یا مجموعه‌یی از قواعد صرف و نحو و ترتیب و چینش الفاظ که گروه یا گروه‌هایی از مردم بدان سخن میگویند و نوعاً مبین افکار و احساسات آنهاست» یا «عضو عضلانی و متحرک در دهان انسان و برخی جانوران» یا «مجموعه‌یی از علائم و نشانه‌ها که در حوزه خاصی کاربرد دارند، مانند زبان کامپیوتر یا زبان ریاضی یا زبان علم» یا «مطلق بیان و سخن گفتن» یا «نوع فهم آدمی، مانند وقتی میگوییم فلانی زبان ما را نمیفهمد» و یا معانی و دلالت‌های دیگر. بدینها پرسش‌های دیگری هم میتوان افزود: آیا آنهایی که قدرت تکلم ندارند (افراد لال)، واقعاً زبان هم ندارند؟ زبان حیوانات چه نوع زبانی است؟ چرا میگوییم «زبان طبیعت» یا «زبان هنر» یا «زبان کودکی»؟ مگر غیر از انسانها، دیگر موجودات هم زبان دارند؟ اصلاً داشتن زبان، ملازم شنیدن صدا یا صوتی از گوینده است؟ در اینجا از منظر زیست‌شناسی و روانشناسی و حتی دانش‌های خاص مربوط به زبان (یعنی زبانشناسی) نمیخواهیم سخن بگوییم، پرسش ما پرسش فلسفی است و بیشتر ناظر به مبادی زبان است نه انواع و مراتب آن.

این روشن است که زبان با وضع درونی و روحی ما انسانها ربطی وثیق دارد و این نیز مسلم است که وضع الفاظ و واژگان نمیتواند سراسر قراردادی و اعتباری باشد، زیرا با قبول و فرض ارتباط و نسبتی که ذکر آن رفت، زبان، گویای نحوه هستی و «بودن» ما در عالم است و این نحوه وجود، تصادفی یا گزافی نیست، بلکه ریشه در نسبت ما با وجود دارد. از این حیث، زبان وجه انکشافی مییابد و حتی بیراه نیست که بگوییم عالیت‌ترین جلوه وجود در ساحت زبان است و از قضا بیکرانگی زبان ملفوظ و مکتوب با بیکرانگی وجود تناظر دارد:

یک دهان خواهیم به پهنای فلک
در عین آنکه زبان گنجایش انعکاس وجه لایتناهی را ندارد:
کو زبانی که تواند رُخ تو وصف کند؟

بدین ترتیب، در آنجا که می‌شنویم زبان عبارت است از: «وسیله»‌یی برای بروز و ظهور مُدرکات و انفعالات و مافی‌الضمیر آدمی - و البته تعریف نادرستی هم نیست - باید پرسیم اگر زبان نوعی «وسیله» است، آیا میتوان آن را بدلخواه بکار بست و هرگونه که اراده کردیم از آن بهره بگیریم؟ میدانیم اصل تقابل سقراط یا سوفیستها در همین حیث ابزاری و کاربردی زبان بوده است. نزد سوفیست، زبان ابزاری است در دست سخنور و خطیب که میتواند با چرخش و دگرگونی و تصرف در آن، اغراض خود را تأمین کند. بیوجه نیست در اغلب نوشته‌های تاریخ فلسفه، اینها را گروهی دوره‌گرد و سیار توصیف کرده‌اند که بمدد قدرت سخنوری و در قبال گرفتن دستمزد، خواست مدعی را در محاکم فراهم میکردند. کوشش سقراط برای عرضه تعریف یا تعاریف درست از مقولاتی مانند فضیلت، عدالت، شجاعت، هنرمندی، نیکی و زیبایی و مانند آن از سر تفنّن و سخن‌آوری و نشان دادن قدرت اقناعی خویش نبوده است؛ او میدید که حیث انکشافی زبان در دست این سخنوران تبدیل به وسیله‌یی برای پوشاندن و اختفای حقیقت شده است و این شیوه سوفیستها، نخستین گام بزرگ در انحطاط اخلاقی و روحی مردمان بشمار میرود. در رساله *کراتیلوس* - که بتردید نخستین رساله در زبانشناسی فلسفی است - سقراط میکوشد نشان دهد کلمات، اسامی و حتی حروف رایج در زبان، جلوه‌هایی از وجودند و ازاینرو تابعی از سلیقه و خواست افراد نیستند که هر طور بخواهند آنها را مصرف کنند. قواعد زبان هم سراسر اعتباری و قراردادی نیست، زیرا در غیر اینصورت نمیتواند راهی بسوی حقیقت بگشاید و اگر زبان نتواند راهگشا و راهنما باشد، لغو و زائد و گمراه‌کننده خواهد شد؛ ولی حکیم هیچ چیزی را در عالم گزاف و بیهوده نمیداند. این حیث انکشافی زبان در سنت دینی و الهی نیز انعکاس وسیع دارد و از همین منظر است که در کتاب خدا و کلمات معصومین(ع)، به نقش بازنمایی زبان و مراقبت و تحقّق نسبت به کاربرد آن و از جمله اینکه زبان را کلید طاعت و معصیت خداوند دانسته‌اند، تأکید بسیار شده است. خداوند در *قرآن کریم*، تعلیم «اسماء» و «بیان» را به خود اختصاص

داده و شئون قدسی «کلام» و «نطق» و «لسان» و لواحق آن را متذکر شده است. عمق و وسعت معنایی کلام خدا و اولیای او - که با اصطلاح «بطن» از آن یاد شده است - ناظر به همین حیث حقیقی و وجودی زبان و کلام است. تناظر مراتب زبان وحی با مراتب وجود بدین نحو است که آدمی بمدد مجاهدت عقلی و پالایش نفسانی، بتدریج عمق معانی آنها را دریافته و با این دریافت، گویی مراتب وجود را نیز متدرجاً طی میکند. سخن حکما - از جمله صدرالمتألهین - در این باب که علم را از سخن وجود دانسته‌اند، با این معنا مناسبت تام دارد. نزد جمهور فلاسفه نیز زبان به مقامی دست یافته است که دست کم منطق را - که تقریری از نسبت زبان و تفکر را عهده‌دار شده و بر صحت صورت استدلال تأکید دارد - بمثابة مدخل و مقدمه فلسفه قرار داده است؛ اما میدانیم که در همین منطق، در باب صناعات پنجگانه، مقام برهان در مقایسه با جدل و سفسطه و خطابه و شعر، منحا و ممتاز گردیده است. اینکه چرا ارسطو شعر را در عداد آن سه دیگر قرار داده، همیشه مقوله‌یی مورد بحث و مناقشه بوده است، اما توجه کنیم که اولاً، تلقی ارسطو نسبت به شعر و شاعری با آنچه که امروز از این مقوله میشناسیم تفاوت بسیار دارد و ثانیاً، باید به دلایل اخراج شاعران از مدینه افلاطونی و مختصات تراژدی عصر افلاطون التفات کنیم. افلاطون در تراژدی عصر خود به تأثیر از اشعار هومر، نسبت‌های ناروا به خدایان و ساحت الوهیت را میدید و نگران بود که اشاعه آنها، غایات تربیتی و اخلاقی مدینه را آسیب برساند و از اینجهت بود که در کلام وی، شاعران و سوفیست‌ها بعضاً هم‌ردیف یکدیگر قرار گرفته‌اند. کلید فهم این معنا که چرا قرن پنجم زمینه مساعدی برای رشد و گسترش سفسطه فراهم ساخت و چرا سقراط و افلاطون و ارسطو، هر سه اهتمام وافری برای تقابل با این جریان بخرج دادند، در همین مقوله «زبان» و کارکردهای مختلف آن نهفته است. اکنون

رساله‌های سوفیست و رسوفاطون و ارسطو در دست ماست و میتواند پرسشهای فیلسوف را برای ما بازگو کند، اما دریافت دغدغه‌های اصلی این نوشته‌ها، مستلزم عبور از نگاه منطق‌انگاران و قیودات متدولوژی از نوع تحصّلی و تحلیلی آن است، زیرا برهانی که در نقطه مقابل جدل و سفسطه است، خصلتی جز واقع‌نمایی ندارد. درست است که در نوشته‌های ارسطو و اتباع او، بر حیث مفهومی و تصویری آگاهی تأکید شده است، اما نزد کسانی چون فارابی و ابن‌سینا

۷



- که بیقین بر محاکات وجود بحت و بسیط تأکید داشته‌اند - «برهان» از سنخ صنعت محض خارج شده، مبادی و علل و حقیقت اشیاء را نمایان میسازد. زبان اهالی مدینه فارابی، نه جدل، بلکه برهان است و حق و حقیقت محور مناسبات و معاملات و روابط اجتماعی است. اهالی این مدینه نه اینکه مجهز به اقسام فنون سخنوری و آگاه به انواع و انحاء قیاسات منطقی‌اند، بلکه مراد این است که سواد اعظم از زبان برای نمایش حق و سیر در طریق تکوینی اجتماعی و فردی بهره میجویند و از اختفا و غیبت حقیقت بدورند و در نتیجه آراسته به فضایل اخلاقی و معنوبند، بنابراین زبان برهان جز با معیار حقیقت‌یابی و حقیقت‌نمایی سنجیده نمیشود و اگر چنین شود که در دام گزاره‌محوری و گزاره‌انگاری گرفتار شود، نسبتش با حقیقت منقطع می‌گردد.

با اعلام کانت مبنی بر غیبت نفس‌الامر در عرصه شناسایی و در نتیجه محدودیت آگاهی به وجه پدیداری عالم و غلبه صورتهای ماتقدم فاعل شناسا، تقدیر دو قرن تلاش معرفت‌شناسی معاصر نیز رقم خورد و بحث در مبادی زبان به وادی بیکران صدق و مطابقت و یا بازیهای زبانی منصرف شد. این انصراف، امری تصادفی نبود، بلکه نتیجه قهری وداع با نفس‌الامر در چهارصد سال اخیر و بویژه دو قرن مؤخر در فلسفه غربی بود. مقایسه تلقی حکیم و فیلسوف در دو سنت غربی و اسلامی در باب «نفس‌الامر»، گویای مسائل زنده‌یی از مناسبت زبان و حقیقت است. در این زمینه، تأملات و تقریرات حکیم و مفسر معاصر، علامه طباطبایی(ره)، بسیار حائز اهمیت و راهگشاست و حاوی ابتکارات فلسفی فراوانی میباشد. ایشان با تقسیم قضایا به حقیقی و اعتباری و بازگشت قضایای نوع دوم به نوع نخست، مبنای «اصالت وجود» را در این عرصه توسعه داده و مناسبت علم و زبان را با مطلق حقیقت و ثبوت خارجی اشیاء نشان داده‌اند. تفصیل این مطلب را به مجال دیگر وامیگذاریم.

سردبیر



مسئله دوگانگی روح و بدن در هومر، افلاطون و ارسطو

مصطفی یونسی^۱، یاشار جیرانی^۲

چکیده

این مقاله به بررسی مسئله روح (پسوخته) و بدن در آراء هومر، افلاطون و ارسطو میپردازد. مدعای اصلی نوشتار حاضر از این قرار است که نظریات متضاد افلاطون و ارسطو در باب هستی‌شناسی روح و بدن، در نهایت در تعبیر دوگانه از هستی‌شناسی روح در دوران اسطوره‌یی بخصوص هومر - ریشه دارد. به این معنا که تضاد دوران فلسفی میان افلاطون و ارسطو بر سر هستی‌شناسی روح و بدن، در تعبیر دوگانه و متضاد هومر از مفهوم روح ریشه دارد. بعلاوه، این مقاله سعی دارد با اثبات چنین نظری، قدمی بسیار کوچک در راستای فهم نسبت میراث اسطوره‌یی یونان باستان با دوران فلسفه انسانی آن - بخصوص افلاطون و ارسطو - بردارد.

کلیدواژه‌ها: هومر، افلاطون، ارسطو، مسئله روح و بدن، پسوخته

* * *

۱. استادیار گروه اندیشه سیاسی دانشگاه تربیت مدرس

۲. دانشجوی دکتری اندیشه سیاسی در دانشگاه تربیت مدرس؛ jeirani1980@gmail.com

تاریخ دریافت: ۹۱/۹/۲۱ تاریخ تأیید: جلسه هیئت تحریریه ۹۲/۴/۲۵



مقدمه

در نوشتار حاضر قصد بر آن است که اندیشه هومر، افلاطون و ارسطو را با عنایت به مفهوم روح یا براساس ترجمه فلاسفه اسلامی، نفس، با یکدیگر مقایسه کنیم. اما با توجه به گستردگی سویه‌های مختلفی که این مفهوم میتواند به خود بگیرد، ما صرفاً به بررسی یکی از مهمترین سویه‌های آن اکتفا خواهیم کرد. سویه مد نظر ما همان است که بنام مسئله روح - بدن شناخته میشود. اما باید به این نکته اشاره کرد که برای فهم استدلالهای هستی‌شناختی روح باید ابتدا به ساکن، استدلالهایی را فهم کرد که درباب ماهیت روح و بدن سخن میگویند.

ما در اینجا سعی خواهیم کرد با عنایت به یک پرسش (مسئله) و یک نظریه (تز) بحث را پیش ببریم. پرسش اصلی ما این است که چه ارتباطی میان تعبیر متضاد افلاطون و ارسطو از مسئله رابطه روح و بدن (یا همان مسئله هستی‌شناسی روح و بدن) و تعبیر هومر از این رابطه وجود دارد؟ تز و نظریه اصلی ما هم این خواهد بود که تعبیر متضاد ارسطو و افلاطون درباب هستی‌شناسی روح و بدن در امتداد تعبیر دوگانه هومر از هستی‌شناسی روح و بدن قرار دارد. بعبارت دیگر و به زبان مسامحه، تضادهای دوران فلسفی یونان باستان در باب هستی‌شناسی روح، در تعبیر دوگانه دوران اسطوره‌یی از این هستی‌شناسی ریشه دارد. این تز در سطحی کلیتر نقاط امتداد و گسست دوران فلسفی و اسطوره‌یی را نشان میدهد و بدنبال این است که با نشان دادن نقاط امتداد (که تز بالا نمونه بارز آن است)، این معنا را القاء کند که برغم گسستها، نقاط امتداد زیاد و مهمی بین هومر با افلاطون و ارسطو (یعنی دوران اسطوره‌یی با دوران فلسفی) وجود دارد.

قبل از پرداختن به این مسئله، لازم است منظور خود را از این پرسش و تز مذکور

۱۰ روشنتر سازیم. بطور کلی بحث درباب هستی‌شناسی روح یا مسئله روح و بدن در تاریخ فلسفه در قالب سه تعبیر اساسی طرح شده است: تعبیر اول که تعبیر دوگانه‌انگاران نامیده میشود، با استناد به ماهیت غیرمادی روح به این نتیجه میرسد که روح بلحاظ هستی‌شناختی از بدن کاملاً مستقل است و در نتیجه میتواند بدون بدن نیز به نمایندگی از کل هویت شخص (یعنی آنچه «خود» یا «گو» نامیده شده و در نگاه اول شخص با

«من» یکسان گرفته میشود) به حیات خود ادامه دهد. مهمترین نماینده این طرز فکر در طول تاریخ، ادیان ابراهیمی بوده‌اند و بسیاری از فلاسفه یونان باستان تا به امروز، با جرح و تعدیلهایی آن را اتخاذ کرده‌اند.^(۱) نگره دوم با انکار ماهیت غیرمادی روح یا با انکار هستی چیزی بنام روح یا چیزی که مجزا از بدن باشد، تمامی کارکردهایی را که در نظریه اول به هستی غیرمادی بنام روح یا نفس نسبت داده میشود، به کارکردهای اجزاء فیزیکی و مادی بدن تقلیل میدهد. این نظر که برغم ظاهر ساده‌اش صورتبندیهای بسیار پیچیده‌ی بخود گرفته است به تقلیل‌گرایی یا فیزیکالیسم مشهور است.^(۲) اما نظر سومی هم هست که بنوعی راهی میانه را در بین این دو سویه افراطی به خود اختصاص میدهد. این نظریه که بعضی آن را نظریه دو جنبه‌ی میخوانند، در وهله اول وجود روح را پذیرفته و همچنین برای آن ماهیتی غیرمادی قائل میشود، اما در عین حال وجود ماهیت غیرمادی روح را دلیلی برای استقلال مطلق آن از بدن نمیداند.^(۳) در این نگاه برغم اولویت روح (یا در فلسفه مدرن «ذهن») بر بدن، روح با مرگ اجزاء فیزیکی بدن نابود میشود و در نتیجه نمیتواند بعد از مرگ یا در هر شرایط دیگری حیاتی مستقل از بدن داشته باشد. بعبارت دیگر، در این نگاه سوم هستی و دلیل هستی روح، ماهیتاً با مفهوم بدن پیوسته است و در نتیجه تصور روح بدون وجود بدن محال است.

همانطور که در ادامه خواهیم دید، هومر بعلت دوگانگی بنیادی که در تصورش از مفهوم روح دیده میشود، در آن واحد به دو تعبیر از سه تعبیر بالا (یعنی تعبیر اول و سوم) اعتقاد دارد و وقتی وارد دوران فلسفی یونان (یعنی دوران فلسفه انسانی که بعد از سقراط آغاز میگردد) میشویم میبینیم که افلاطون و سقراط بسمت تعبیر اول و ارسطو بسمت تعبیر سوم متمایل میشوند. ما اکنون در پی آن هستیم که با بررسی هومر، افلاطون و ارسطو با عنایت به این جنبه از مفهوم روح چنین نکته‌ی را نشان دهیم.

۱۱ قبل از پرداختن به اصل موضوع، اشاره به سه نکته روش‌شناختی ضرورت دارد: در وهله اول، میبینیم که کارکردهایی که ارسطو و افلاطون تحت عنوان پسوخه به رسمیت میشناسند، در هومر میان مفاهیم متعددی تقسیم شده است که پسوخه فقط یکی از آنهاست. در نتیجه ما بهنگام بررسی آراء هومر درباب روح تمامی مفاهیمی را که یونان شناسانی همچون برمر با تسامح ذیل مفهوم روح صورتبندی میکنند، مورد بررسی قرار خواهیم داد. دلیل این کار همانطور که خواهیم دید هنگام بررسی آراء ارسطو روشن



خواهد شد؛ یعنی زمانی که میبینیم تعبیر وی درباب ماهیت مادی روح مشابه تعبیر هومر از مفهوم پسوخه است و تعبیرش از هستی‌شناسی روح و بدن بشدت به تعبیر هستی‌شناختی هومر از مفاهیمی از قبیل تیموس، منوس و نوس (یعنی همانهایی که برمر آنها را ارواح بدنی میخواند) شباهت دارد.

اما نکته دوم هم که بجای خود بسیار مهم است به تفاوت جایگاه مفهوم روح در دوران اسطوره‌یی و آرخایی یونان با جایگاه آن در دوران فلسفه انسانی یونان برمیگردد. همگان میدانند که روح (پسوخه) در دوران فلسفه انسانی یونان از جایگاه اساسی و محوری برخوردار بوده است. عبارتی برخلاف دوران اسطوره‌یی و آرخایی، مفهوم روح جایگاه بسیار محوری را در مباحث اخلاقی - سیاسی به خود اختصاص میداده است؛ مثلاً سقراط نصیحت اصلی خود را به همشهریهایش در آپولوژی برپایه صیانت از روح برقرار میکند^(۴) یا افلاطون در کتاب جمهوری بحث خود درباب عدالت در شهر را (که یک بحث سیاسی است) با برقراری تمثیلی بین شهر و روح انسان پیش میبرد^(۵) یا ارسطو در باب اخلاق و هنگام بحث از فضایل (بعنوان کلیدیترین مفهوم فلسفه اخلاق وی) با اشاره به بحث روح و نسبت و جایگاه فضایل در روح بحثش را به پیش میبرد.^(۶) همه اینها نشان‌دهنده جایگاه محوری روح در دوران فلسفیند؛ یعنی روح در این دوران تبدیل به یک مفهوم جدی فرهنگی تبدیل میشود و این در حالی است که در دوران آرخایی و اسطوره‌یی نمیتوان جای پای محکمی از چنین ارتباطاتی میان روح با سیاست و اخلاق یافت. دلیل عمده این امر همانطور که برنت و برمر بیان میکنند به جایگاه غیرمحوری انسان و اراده انسان (و بتبع آن روح انسان) در این دوران برمیگردد.^(۷) در دوران هومری عرصه زندگی انسان تابع سرنوشتی است که خدایان رقم میزنند و اصلاً این دعواها و اختلافات بین خدایان است که مسیر زندگی انسان را تعیین میکند. این نکته در همان لحظه عنوان‌بندی و آغازین ایلید و دعوی بین آشیل و آگاممنون که درنهایت توسط دعوی بین خدایان حل و فصل میشود، آشکار میگردد. برنت بحث مشابهی را حتی دربارهٔ فلاسفه طبیعی قرن پنجم پیش از میلاد به پیش میبرد؛ اینکه آنها اساساً برای عناصر طبیعی محوریت قائل بودند و نه برای موجودی بنام انسان.^(۸) تمامی این تفاوتها به تفاوت جایگاه روح در دوران فلسفه انسانی و دوره اسطوره‌یی و آرخایی (و

۱۲



حتی دوره فلاسفه طبیعی قرن پنجم پیش از میلاد) منجر میشود. در نتیجه در تحقیقاتی که بنوعی مبتنی بر بررسی اشخاصی از این ادوار متفاوت هستند، آگاهی از چنین امری بمنظور اجتناب از سردرگمی ضرورت دارد.

هومر: دو روح و دو هستی‌شناسی

در هومر واژگان زیادی بر مفهوم کلی روح دلالت دارند. عبارتی، این واژگان هر کدام بطور مجزا دربرگیرنده کارکردهایی هستند که بعدها در قالب مفهومی واحد جای گرفتند؛ تیموس، نوس، منوس، فرنس، پسوخه، کر، اتور، کاردی و بسیاری واژگان دیگر. ورود به هرگونه بحثی در باب این مفاهیم بدون داشتن هرگونه الگویی بنوعی هرج و مرج منجر میشود؛ بخصوص در این تحقیق که جنبه خاصی از این مفاهیم، یعنی جنبه هستی‌شناسی آنها در رابطه با بدن، مد نظر است.

در واقع درباب تعدد واژگان دال بر روح در آثار هومر اساساً دو نظریه کلی وجود دارد: نگاه اول معتقد است که خویشتن هومری خویشتنی چندگانه است و مفاهیم متعددی که در بالا ذکر کردیم دال بر این نکته‌اند. حامیان این نظر - که برونو اسنل از مهمترین آنهاست - معتقدند خویشتن هومری بخاطر وجود واژه‌های متفاوتی که بر روح دلالت میکنند تکه تکه شده است و این واژگان هر کدام بطور مجزا آن عرصه‌یی را که ما عرصه ذهنی - روحی میخوانیم، دربرمیگیرند.^(۹) ایراد عمده چنین نگره‌یی اساساً به اینجا برمیگردد که شباهتهای زیادی که میان دسته عمده‌یی از این مفاهیم بلحاظ هستی‌شناختی وجود دارد را درنظر نمیگیرد. چنین مسئله‌یی را میتوان با بررسی رویکرد دوم روشنتر ساخت.

گروه دوم، خویشتن هومری را دوگانه میپندارند. عبارتی کلمات دال بر روح در هومر بطور کلی در قالب دو مقوله گسترده قرار میگیرند؛ مثلاً اروین رود بین انسان دیدنی (یعنی بدن و کارکردهایش) و پسوخه (خویشتن دیگر و نادیدنی) تفکیک قائل میشود. اما مهمترین و جامعترین تقسیم‌بندی در این گروه از آن برمر است. او بین ارواح بدنی و روح آزاد قائل به تفکیک است. در معنای اول منظور مفاهیم و واژگانی هستند که به بدن حیات و آگاهی میبخشند و کارکردهای ذهنی - روحی ما را بانجام میرسانند و معنای دوم - یعنی روح آزاد - همان واژه پسوخه است که

۱۳



مسئله دوگانگی روح و بدن در هومر، افلاطون و ارسطو

سال چهارم، شماره اول
تابستان ۱۳۹۲

بیشتر در ارتباط با مرگ و زندگی و در ارتباط با وضعیت ناهوشیاری طرح میشود و ظاهراً بلحاظ هستی‌شناختی از بدن گسسته است.^(۱۰) همانطور که از آنچه گفته شد برمی‌آید، ما با الگوی برمر پیش خواهیم رفت. دلیل عمده این امر آن است که این تقسیم‌بندی تنها تقسیم‌بندی است که امکان نوعی بررسی دقیق هستی‌شناختی را به ما میدهد.

همانطور که برمر در کتابش میگوید در هومر هنوز ویژگیهای آخرت‌شناسانه روح و ویژگیهای روان‌شناختی و فیزیولوژیک نفس با یکدیگر ترکیب نشده‌اند.^(۱۱) بر همین اساس برمر معتقد است که روح در هومر به دو مقوله عمده تقسیم میشود: (۱) مفهوم روح آزاد که مهمترین نماینده مفهومی آن واژه پسوخه است. (۲) آنچه برمر روح بدنی میخواند و در بنیاد سه مفهوم تیموس، نوس و منوس را دربرمیگیرد. این سه مفهوم عمده‌ترین کارکردهای روان‌شناختی ذهن و روح را پوشش میدهند.^(۱۲) بگذارید بحث را با روح آزاد آغاز کنیم و کم‌کم به ارواح بدنی برسیم.

ریشه واژه پسوخه به مفهوم نفس برمیگردد. ازاینرو عمدتاً در زبان یونانی به دو معنا بکار رفته است: یکی از معانی رایج آن که در توسیدید هم دیده میشود، مفهوم شجاعت است. بعضی بر این باورند که دلیل اطلاق معنای شجاعت به آن در بعضی زمینه‌ها، اساساً به رابطه نفس نفس زدن در میدان جنگ و شجاعت برمیگردد.^(۱۳) اما معنای دوم آن که بوضوح در هومر دیده میشود بمعنای نفس زندگی است؛ یعنی نفسی که خط مشخصه موجود زنده از موجودی است که فاقد حیات است. چنین امری زمانی آشکار میشود که به کاربرد واژه پسوخه در /یلیاد و /ودیسه نظر بیفکنیم. نگاه به متون هومر بر ما آشکار میسازد که واژه پسوخه فقط در لحظاتی که خطر غش کردن یا مرگ وجود دارد بمیان می‌آید. همین امر ارتباط آن را با مرگ و زندگی نشان میدهد؛ مثلاً آشیل در جایی گلایه میکند که او بطور مداوم پسوخه خود را بخطر می‌اندازد.^(۱۴) نمونه بارز دیگر، در درگیری حماسی بین هکتور و آشیل اتفاق می‌افتد؛ جایی که هومر میگوید نتیجه این درگیری پسوخه هکتور خواهد بود.^(۱۵) همچنین نمونه‌هایی هم دیده میشود که در هنگام غش یا بیهوشی پسوخه بدن را ترک میکند.^(۱۶)

بزعم هومر پسوخه‌یی که بخاطر مرگ از بدن جدا می‌گردد بسرعت راهی جهان مردگان میشود؛ مثلاً هکتور پس از صحبت با آشیل پسوخه‌اش به عالم مردگان می‌رود.^(۱۷) اما ماهیت این پسوخه چیست؟ یا بعبارت بهتر، حیات بعد از مرگ افراد چگونه است؟ در این باب تقریباً اکثر شارحان توافق نسبی دارند که زندگی پس از مرگ هومری که بواسطه پسوخه ادامه پیدا میکند یک زندگی مبهم، تیره، تار و فاقد آگاهی است. این روح صدایش نجاگونه است و فاقد هرگونه خصیصه روان‌شناختی است. دلیل عمده این امر (همانطور که دیدیم) آن است که اصلاً پسوخه زمانی فعال میشود که خصوصیات روانی و فیزیولوژیکی بدن قطع شده است و در هنگام زندگی آگاهانه ما پسوخه هیچ نقشی ندارد. همانطور که برنت می‌گوید حتی کسانی که بعد از مرگ به جزیره خوشبختی میرفتند کسانی بودند که به مرتبه خدایان ارتقا یافته بودند و با بدنهایشان به آن جزیره منتقل میشدند^(۱۸)، بعبارتی آنها اصلاً نمی‌مردند. در نتیجه میتوان گفت که پسوخه یا همان روح آزاد هومری بلحاظ ماهیتی کاملاً فاقد خصایص فیزیکی و روان‌شناختی است و تمامی کارکرد آن در انسان هومری این است که موقعی که بدن را ترک کند، شخص می‌میرد.^(۱۹)

تمامی مثالهای فوق نشان میدهند که در نگاه هومری، پسوخه یا همان روح آزاد بلحاظ معرفت‌شناختی فاقد هرگونه ماهیت روانی و فیزیکی است. این مثالها همچنین هستی‌شناسی پسوخه هومری را نیز به ما نشان میدهند. پسوخه بلحاظ هستی‌شناختی از بدن استقلال دارد و اصلاً زمانی به میان می‌آید که فعالیت‌های فیزیکی و روان‌شناختی بدن بدلیلی متوقف شده‌اند. در نتیجه هومر در تعبیرش از روح آزاد یا پسوخه به تعبیر دوگانه‌انگارانه نزدیک میشود. پسوخه درست در زمان مرگ و هنگام حیات پس از مرگ مطرح میشود و اگرچه این حیاتی تیره و تار و فاقد آگاهی خواهد بود، اما در هر صورت هستی‌شناسی مستقل روح از بدن را به ما نمایش میدهد. پس روشن میشود که پسوخه هومری: (۱) فاقد هرگونه ماهیت روانی - ذهنی است. (۲) صرفاً نشانی از زنده بودن ماست. (۳) فقط زمانی که می‌میریم یا آگاهی ما بر اثر غش برای زمانی مختل میشود، رخ مینماید. (۴) مستقل از بدن است و میتواند مستقل از آن وجود داشته باشد. (۵) حیات بعد از مرگ آن بعلت فقدان هرگونه محتوای آگاهانه، حیاتی تیره و تار و فاقد هرگونه آگاهی و ذهن است.

۱۵



مسئله دوگانگی روح و بدن در هومر، افلاطون و ارسطو

سال چهارم، شماره اول
تابستان ۱۳۹۲

همانطور که گفته شد پای پسوخه هومری زمانی به میان کشیده میشود که هوشیاری و آگاهی ما از دست رفته است، پس میتوان گفت که ارواح بدنی مسئول زندگی و حیات هوشیارانه و آگاهانه ما هستند. همانطور که هولتکرانتز میگوید ارواح بدنی قابلیت‌هایی هستند که در پشت اعمال و کنشهای حیات آگاهانه ما نهفته‌اند.^(۲۰) سه مفهوم عمده‌بی که در آثار هومر نقش ارواح بدنی را بازی میکنند عبارتند از: تیموس، نوس و منوس. قبل از اینکه به بررسی این مفاهیم بپردازیم باید به این نکته اشاره کنیم از آنجاییکه هومر فیلسوف نبود و بتبع آن به دقت‌های مفهومی توجهی نداشت، برغم تعبیر نسبتاً مستقلی که میتوان از هر کدام این مفاهیم ارائه داد در مواقعی با هم همپوشند؛ یعنی ممکن است شما بخشهایی را در آثار هومر بیابید که کارکرد منوس شبیه تیموس باشد و یا برعکس. اما برغم این همپوشیها، اساساً میتوان گفت که این سه مفهوم هر کدام بخش عمده‌بی از قابلیت‌های ذهنی و روحی انسانها را پوشش میدهند....

تیموس به ما در شرایط گوناگون هشدار میدهد. این هشدارها میتواند ماهیت گوناگونی به خود بگیرد؛ درست مثل زمانی که آشیل میخواهد به دیدار آنیاس برود و تیموس شجاعش او را هوشیار میسازد.^(۲۱) تیموس میتواند در بعضی از زمینه‌ها بیانگر امید به عمل (و نه دریافت چیزی) باشد. اما مهمترین کارکرد تیموس این است که «بالا تر از همه، منشأ عواطف است، احساساتی مثل خشم، دوستی، خیانت، ترس و انتقام همه و همه از تیموس نشئت میگیرند».^(۲۲) برای مثال دیفوبوس در تیموس خود از نیزه مریونز دچار وحشت میشود. یا هکتور به پاریس میگوید «ای ابله! تو به اشتباه خشم خود را در تیموس خود ذخیره ساختی!».^(۲۳) تمامی این مثالها بنوعی بیانگر این هستند که تیموس نشیمنگاه اصلی عواطف روان‌شناختی ماست و توانایی ما در ترسیدن، رنجیدن، انتقام‌جویی از حضور تیموس ناشی میگردد. جای اصلی تیموس در سینه است. تیموس گاه با اهداف فکری همراه میشود و بعضی معتقدند که منوس در این شرایط موازی با ارگان اندیشه یعنی فرنس موازی میشود. اما نکته اینجاست که تفکر تیموس در چنین شرایطی شامل تأملات انتزاعی نمیشود.

نوس طبق تعریف ذهن یا کنشی از ذهن است؛ مثلاً هومر میگوید که نوس (یا ذهن) زئوس از بقیه قویتر است.^(۲۴) گاه بمعنای منظور یا هدف و یا اندیشه است؛ مثلاً ناریسیکا به این قصد بر اسب خود تازیانه میزند تا اودیسه و نوکرانش به تندی بدنبال او بیایند.^(۲۵) نوس همیشه در سینه قرار دارد.

منوس انگیزش تمامی ارگانهای فیزیکی و ذهنی ما بسوی یک فعالیت خاص است؛ هنگامی که پدر اودیسه از جنگ با خواستگاران به وجد آمد، آتنه منوس زیادی را در درون او دمید و او نیزه خود را شروع به چرخاندن کرد.^(۲۶) همچنین معنای دیگر منوس، خشم جنگجوست و مثالهای بسیاری میتوان یافت که چنین معنایی از آن را به ذهن متبادر کند: خشم آتیشینی بر او مستولی شد بطوری که هیچکس نمیتوانست با منوس او برابری کند.^(۲۷)

اما سؤالی که در اینجا مهم است بحث هستی‌شناختی این مفاهیم در رابطه با بدن است. اولین نکته‌ی که در باب ارواح بدنی جلب توجه میکند تأکید بر جایگاه فیزیکی آنهاست؛ مثلاً بارها صحبت میشود که جای تیموس و نوس در سینه است و این موضوع برخی از شارحان را واداشته که اساساً هومر را در زمینه هستی‌شناسی ارواح بدنی فیزیکالیست بدانند. اما دقت بیشتر در این مفاهیم میتواند روشن‌تر باشد. درباب تیموس باید گفت که اساساً پیوند محکمی میان این واژه و نفس برقرار است و تیموس هنگامی بعد از غش کردن یا بیهوشی ما برمیگردد که «نفس بر سر جای آمده باشد». اتمولوژی نشان میدهد که ریشه واژه تیموس به واژه دود میرسد.^(۲۸) این اتمولوژی نشان میدهد که اساساً ریشه این واژه با ارگانها فیزیکی مدنظر هومر اساساً ارتباطی ندارد. این نکته بخصوص از این نقل قول روشن میشود که هنگامی که هکتور غش میکند و به هوش می‌آید، هومر میگوید که تیموس او در سینه جاافتاد.^(۲۹) این نشان میدهد که تیموس چیزی غیر از سینه است هر چند که بدون اینکه در سینه باشد، کارکرد ندارد. وقتی به اتمولوژی نوس نگاه میکنیم به امر نسبتاً مشابهی برمیخوریم. همانطور که برمر میگوید اتمولوژی این واژه دقیقاً روشن نیست اما آنچه آشکار است این است که ریشه آن به چیزی مادی برنمیگردد.^(۳۰) تمامی این نکات نشان‌دهنده آن است که تبیین فیزیکالیستی خیلی با هومر جور در نمی‌آید. علاوه بر این باید به این نکته هم توجه داشت که هومر بعنوان کسی که در دوران اسطوره‌یی قلم میزند بشدت در قالب زبان

استعاره صحبت میکند. در نتیجه ممکن است که خیلی اوقات تأکید بر ارگانهای فیزیکی از بهر استعاره بوده باشد.

در نتیجه درباب هستی‌شناسی هومر درباره ارواح بدنی بیش از آنکه بتوان ایجابی سخن گفت میتوان سلبی سخن گفت. به این معنا که ما مطمئنیم ارواح بدنی هومر از بدن مستقل نیستند و در نتیجه بر نوعی هستی‌شناسی دوالیستی متکی نمیباشند، چرا که هومر همیشه از آنها در زمانی صحبت میکند که شخص زنده است و بدن او فعال. در مورد نگره فیزیکالیستی هم باید گفت که بحث استعاره و اتیمولوژی ارواح بدنی حاکی از آنند که این ارواح جنبه مادی ندارند و در نتیجه هومر نمیتواند به نوعی هستی‌شناسی فیزیکالیستی قائل باشد. در اینصورت ما بنوعی با هستی‌شناسی دو جنبه‌یی نوع سوم مواجهیم. اما نکته اینجاست که چون هومر فیلسوف نیست، نمیتواند صورتبندی دقیقی را از یکی از پیچیده‌ترین انواع هستی‌شناسی رابطه روح و بدن ارائه دهد. لیکن با توجه به حصر انواع سه‌گانه هستی‌شناسی و همچنین با توجه به رویکرد سلبی ما که نشان داد هومر در باب ارواح بدنی نه فیزیکالیست است و نه دوالیست، بنظر میرسد که باید هومر را در گروه سوم جای داد. اما چون هومر یک فیلسوف نیست و فیلسوفانه صحبت نکرده است، نمیتوان این هستی‌شناسی نوع سوم را بدقت ترسیم نمود. به این ترتیب نمیتوان اوصاف ارواح بدنی هومری را چنین جمع‌بندی کرد: (۱) غیر مادی هستند. (۲) در زمان هوشیاری انسان فعالند. (۳) نشیمنگاه و علت حالات روان‌شناختی و فکری ما هستند. (۴) بدون وجود بدن هیچ کارکردی ندارند.

بنابراین، همانطور که دیدیم واژگانی که در هومر میتوانند بمعنای موسع روح دلالت داشته باشند ذیل دو مقوله فراگیر قرار میگیرند: اول، روح آزاد که پسوخه ذیل آن قرار میگیرد و دوم، ارواح بدنی که مهمترین واژگان آن تیموس، منوس و نوس هستند. همانطور که دیدیم اینها بلحاظ ماهیتی دچار نوعی دوگانگیند. همچنین در بحث هستی‌شناسی روح و بدن مشاهده شد برغم اینکه هومر در باب هستی‌شناسی روح آزاد (پسوخه) در نسبت با بدن رویکردی دوالیستی و دوگانه‌انگار را اتخاذ میکند، اما در مواجهه با ارواح بدنی بسوی صورتی مبهم از هستی‌شناسی

۱۸



دوجنبه‌یی و میانی (هستی‌شناسی نوع سوم) گرایش دارد در نتیجه در هومر مفهوم روح هم بلحاظ ماهیتی و هم بلحاظ هستی‌شناسی دچار دوگانگی است.

افلاطون: روح علیه بدن

افلاطون در دو همپرسه فایدون و جمهوری درباب روح و رابطه آن با بدن صحبت میکند. نکته عمده‌یی که در نگاه افلاطون اهمیت دارد این است که مفهوم واحدی بنام پسوخه کم‌کم بجای واژه‌های متعدد هومری را که دال بر کارکردهای روحی - ذهنی انسان هستند، مینشینند. در نتیجه از این ببعد ما تقریباً با یک مفهوم واحد روبرو هستیم. بزعم بعضی فرایند وحدت روح آزاد و ارواح بدنی و در نتیجه درک از پسوخه بعنوان مفهومی واحد که دربرگیرنده کارکردهای روح و ذهنی میباشد، فرایندی است که در همان دوران آرخایی آغاز شده است؛ بطور اخص برمر معتقد است که در افسانه هرموتیموس کم‌کم نوس با پسوخه ترکیب میشود.^(۳۱) بعضی دیگر شکل کامل این فرایند را به پس از دوران آرخایی و ظهور فلاسفه طبیعی نسبت میدهند. اما گروه سومی هستند که معتقدند این فرایند در نهایت در سقراط به سرانجام میرسد؛ برنت معتقد است از آنجاییکه در فلاسفه طبیعی پسوخه بیش از آنکه ماهیتی انسانی داشته باشد جزئی از طبیعت است نمیتوان پسوخه آنها را خیلی با پسوخه دوران آرخایی و دوران فلسفی یونان یکی گرفت^(۳۲)، در نتیجه پسوخه هومری و آرخایی در زمان فلاسفه انسانی یونان و بخصوص سقراط است که به وحدت میرسد. اما نکته‌یی که گسست بنیادی دوران فلسفه انسانی را از دوران اسطوره‌یی و آرخایی رقم میزند به جایگاه روح (که در اینجا در مفهوم پسوخه وحدت یافته است) بعنوان نشیمنگاه فضایل اخلاقی و عقلانی برمبگردد. عبارتی و بزعم برنت مهمترین دستاورد سقراط بعنوان یک فیلسوف این بود که روح را زمینه بحث اخلاقی خود قرار داد.^(۳۳)

فارغ از اینکه کدامیک از این نکات تاریخی و تبارشناختی درست باشند، تقریباً همه توافق دارند که در افلاطون پسوخه به وحدت میرسد و نیز نشیمنگاه فضایل اخلاقی و عقلانی میشود. همچنین تقریباً همگان اتفاق نظر دارند که هستی‌شناسی افلاطون درباب رابطه روح و بدن یک هستی‌شناسی دوگانه‌انگار است. اما آنچه

میتوان به این تصورات تاریخی و تبارشناختی افزود این است که بحث در افلاطون آنقدر هم که بنظر میرسد سراسر نیست. در واقع برغم اینکه میتوان افلاطون را دوالیست دانست، اما او تبیین واحد و سراسری از این دوآلیسم ارائه نمیدهد. در واقع دو همپرسه *فایدون* و *جمهور* دو دوآلیسم کاملاً متفاوت را به ما ارائه میدهند که در نقاطی با همدیگر مغایرت دارند. نکته اینجاست که در *فایدون* پسوخه از بدن استقلال دارد و فقط بخشی از خصایص ارواح بدنی را جذب میکند و مابقی خصایص ارواح بدنی به خود بدن نسبت داده میشود. در *پسوخه جمهوری* تصور دوالیستی همچنان حفظ میشود، اما اینبار پسوخه تمامی خصایص ارواح بدنی را به خود جذب میکند و بدن دیگر مسئول کارکردهای روانی - روحی ما نخواهد بود، اما همانطور که خواهیم دید بخشی از کارکردهای پسوخه بدون بدن امکان تحقق نخواهند داشت و این بجای خود پیچیدگیهایی را در دوآلیسم افلاطون رقم میزند.

بستر عمده بحث در *فایدون* بستری آخرت‌شناسانه است. در واقع افلاطون در این همپرسه بدنبال این است که نامیرایی روح را اثبات کند.^(۳۴) همانطور که میدانیم بحث آخرت‌شناسانه و نامیرایی روح یکی رایجترین زمینه‌های بحث درباب هستی‌شناسی بدن و روح بوده و هست. استدلال او از اینجا آغاز میشود که اشیاء مرکب از بین رفتند اما اشیاء بسیط نابودناشدنی هستند.^(۳۵) او سپس در همین زمان دوگانه دیگری را میان میکشد و اشیاء را به آنهایی که تغییر میکنند و آنهایی که ثابتند تقسیم مینماید و میگوید که آن چیزهایی که بسیطند تغییرناپذیرند و اشیاء مرکب شامل تغییر میشوند.^(۳۶) بعد از این سقراط و همسخنان او میپذیرند که صور و کلیها به دسته تغییرناپذیران متعلقند و جزئیها و اشیاء تجربی در زمره تغییرپذیرها قرار دارند.^(۳۷) در اینجا میبینیم که افلاطون چگونه تمامی دستگاه متافیزیکی را بکار

میگیرد تا بحث نامیرایی روح را به پیش برد. اما هنوز کار به پایان نرسیده است و سقراط یک دوگانه دیگر را نیز برقرار میسازد؛ یعنی تفکیک میان اشیائی که قابل دیدن هستند و آنهایی که نادیدنیند و همه میپذیرند که روح امری نادیدنی است.^(۳۸) حال وقت این است که سقراط پسوخه را در دوگانه‌های بالا جای دهد. وی علاوه بر این باید بطور دقیقتری نشان دهد که چرا روح باید به دسته اشیاء بسیط و تغییرناپذیر تعلق داشته باشد. بیاد بیاورید که او صور را ذیل مقولات مذکور تعریف

میکنند و در نتیجه تصمیم میگیرند که بنوعی بین پسوخه و صور ارتباط برقرار کند. در همین راستا این نکته طرح میشود که هنگامی که روح از رهگذر حسهای بدنی دنیا را وارسی کند بگونه‌یی عمل میکند که گویی مست است^(۳۹)، اما هنگامی که از حسهای بدنی دوری میجوید و به خودش اتکا میکند، در قلمرو صور جای میگیرد.^(۴۰) در اینجا افلاطون با ظرافت سعی میکند روح را بلحاظ ماهیتی به صور معقول (که هم تغییرناپذیرند و هم بسیط) متصل سازد. یعنی از آنجاییکه ابژه شناخت روح صور معقول هستند، روح نیز از جنس آنها خواهد بود.^(۴۱) این نکته اساساً در یک اعتقاد بنیادی افلاطونی ریشه دارد که فقط امور مشابه میتوانند همدیگر را بشناسند. این دوگانه‌ها در نهایت به افلاطون کمک میکنند تا روح و بدن را از همدیگر تفکیک نماید: در واقع بدن هم دیدنی است و هم مرکب و هم تغییرپذیر و در نتیجه میرا؛ اما روح نادیدنی است و بعلت ارتباطش با صور معقول بسیط و تغییرناپذیر و در نتیجه نامیراست.^(۴۲) به این ترتیب سقراط به اینجا میرسد که مرگ باعث میشود روح از شر جسم رها شود و بدون مزاحمت قوای بدنی به حیات خود ادامه دهد. این تعبیر بطور کامل موضع دوآلیستی افلاطون را نشان میدهد. اینکه روح در درجه اول جنبه‌یی غیرمادی دارد و در درجه دوم تغییرناپذیر و بسیط و معقول است، در نتیجه روح نابود نشدنی است و بعد از مرگ مستقلاً به حیات خود ادامه میدهد.

اما نکته عجیبی در فایده‌ی دیده میشود و آن اینکه پسوخه برغم آنکه بخش عمده‌یی از کارکردهای ارواح بدنی را جذب میکند اما فقط بخشهای خاصی از این کارکردهای ذهنی و روانی را جذب کرده و بخش اعظمی از احساسات و غرایز انسان به بدن نسبت داده میشود. نمونه بارز اینها لذات و ترسهای ماست.^(۴۳) در واقع آنچه دیده میشود این است که قوای والاتر و عقلانی/اخلاقی ما متعلق به روح است و قوای نازل و تجربی ما به بدن نسبت داده میشود. این نکته با تصویر هنجاری که افلاطون از مرگ ارائه میدهد سازگار است و آن اینکه روح از شر بدن و لذاتش خلاص میشود. در نتیجه چنین تصویر هنجاری از مرگ اقتضا میکند که روح ذاتاً از لذات سافل تکانده شود و در این میان بدن مسئولیت آن لذات را برعهده گیرد. به این ترتیب دوآلیسمی که در فایده‌ی مشاهده میکنیم دوآلیسم بین پسوخه و بدن

است، منتهای پسوخه‌یی که فقط کارکردهایی را از ارواح بدنی جذب کرده است که با الگوی اخلاقی افلاطون مبنی بر زندگی اخلاقی و عقلانی سازگار باشد و بقیه این کارکردها به خود بدن نسبت داده میشود. در هنگام حیات هر دو، روح کارکردهای عالی ما را بانجام میرساند و همچنین نقش نوعی کنترل‌کننده کارکردهای روانی نازل بدن را نیز برعهده دارد. در نتیجه میتوان گفت پسوخه غیرمادی و مستقل افلاطون هنوز تمامی کارکردهای ارواح بدنی را جذب نکرده است، اما با اینحال از بدن مستقل است و درست بمانند روح آزاد هومر هستی‌شناسی دوآلیستی دارد. همچنین از آنجاییکه بخشی از کارکردهای ارواح بدنی (مثل عقلانیت و لذات عالی را کسب کرده است)، حیات پس از مرگش حیاتی گنگ و بیمعنی و بیهویت نیست، بلکه حیاتی است که بزعم خود افلاطون بسی باارزستر از حیاتی میباشد که بدن هم در آن شریک است.^(۴۴) البته آنچه از همپرسه فایدون آوردیم آن بخش از استدلالهای استدلالهای افلاطون را دربرمیگرفت که اساساً با بحث هستی‌شناسی رابطه روح و بدن مرتبط است وگرنه استدلال اضداد (اینکه هر چیزی از ضدش نشئت میگیرد) و استدلال یادآوری (اینکه ما شناخت غیرتجربی خود را در لحظه تولد فراموش میکنیم) نیز پیش‌فرضهای متافیزیکال قدرتمندی هستند که در فایدون طرح میشوند و میتوانند ایده نامیرایی روح را دامن بزنند.

حکایت جمهوری حکایت متفاوتی است. در آنجا بحث کاملاً در چارچوب متافیزیکی اخلاق افلاطون پیش میرود. تفاوت عمده جمهوری با فایدون در هستی‌شناسی پسوخه نیست، بلکه در ماهیت‌شناسی خود پسوخه است. نکته مهم این است در جمهوری برای اولین بار پسوخه تمام کارکردهای ارواح بدنی را جذب میکند و در عین حال هستی‌شناسی دوآلیستی خود را حفظ مینماید. درواقع و بقول ۲۲ اریک براون، روح جمهوری یک وحدت پیچیده است؛ یعنی در عین داشتن بخشهای متعدد دارای وحدت میباشد. این تبیین از ماهیت روح (چه معادل آن پسوخه باشد و چه هر واژه دیگری) بزرگترین گسست دوران فلسفه انسانی از دوران هومری است. در اینجا ما با روحی مواجهیم که در عین وحدت، بخشهای متعددی دارد. البته همانطور که دیدیم روح در فایدون نیز همانند ارواح دوران هومری مفهومی بسیط و فاقد بخش است. اما برغم این گسست بزرگ ماهوی در درک انسان یونانی از روح و

پسوخته، هستی‌شناسی افلاطون همچنان بمانند روح آزاد (پسوخته) هومری یک هستی‌شناسی دوآلیستی است که اینبار ساختار فلسفی نیرومندتری نسبت به فایدون دارد.

اولین بحثی که در کتاب جمهوری در باب پسوخته درمیگیرد در اواخر کتاب اول و بعد از بحث آتشین سقراط با تراسیماخوس حادث میشود. سقراط در اینجا به تعریف روح خوب میپردازد و کارکرد اصلیش را مراقبت، سنجش و زندگی نیک میداند.^(۴۵) این تعریف در بستر ایده متافیزیک اخلاقی افلاطون قرار میگیرد که هر چیزی کارکردش را زمانی درست انجام میدهد که دارای فضیلت یا خاصیت مربوط به خود باشد.^(۴۶) همین عبارت میتواند ساختار عمومی پسوخته جمهوری را به ما بنمایاند. اولین نکته ارتباط پسوخته با زندگی کردن است که با اتیمولوژی این واژه سازگاری دارد. همچنین پیشوند «نیک» با توجه به زمینه هنجاری واژه کارکرد در ارسطو و افلاطون قابل درک است. نکته بنیادین این واژه وارونه شدن نگاه به واژه پسوخته نسبت به هومر است که نشان‌دهنده پیوند آن با ارواح بدنی و کارکرد آن است. اگر در هومر، واژه پسوخته بهنگام طرح واژه مرگ مطرح میشد و در نتیجه کارکردی در هنگام حیات ما نداشت و همچنین فاقد کارکردهای روانی بود، پسوخته در افلاطون در ارتباط با زندگی کردن (از ریشه زنده بودن) طرح میشود و کارکرد آن هم در هنگام حیات است و هم بعد از مرگ (نکته جالب اینجاست که بحث پسوخته در فایدون در بستر بحث «مرگ» سقراط حادث میشود). دو عنصر سنجش و مراقبت هم نقش اصلی پسوخته در حیات را به ما مینمایانند. در واقع همه این سه عامل نشان‌دهنده کارکرد و هدف وجود پسوخته افلاطونی است.

صحبت در باب پسوخته کتابهای چهارم، هشتم و نهم جمهوری را دربرمیگیرد. ایده کلی افلاطون این است که پسوخته هستی واحدی است که دارای اجزاء گوناگونی میباشد. این همانی است که وحدت پیچیده مینامد؛ یعنی در عین اینکه کلی واحد است اما از اجزاء گوناگونی تشکیل شده است. بحث افلاطون در این باب با بحث تعیین خصوصیات یک شهر عادل آغاز میشود. سقراط بحثش را اینگونه آغاز میکند که میتوان با برقرار کردن تمثیلی میان شهر و درون فرد، ساختار شهر خوب را که فضیلت اصلیش عدالت است، تعیین کرد.^(۴۷) شهر آرمانی از سه طبقه

زامداران، سربازان و برزگران تشکیل شده است. افلاطون برای هر کدام از این طبقات فضیلتی را برمی‌شمارد؛ زامداران باید حکمت داشته باشند، سربازان باید شجاعت داشته باشند و برزگران باید اعتدال داشته باشند.^(۴۸) اما عدالت که فضیلت اصلی شهر خوب است، هنگامی خود را مینمایاند که سه طبقه مذکور هر کدام نقش خویش را بانجام برسانند.^(۴۹) سقراط صورتبندی مذکور را مستقیماً به درون فرد انتقال میدهد و استدلال میکند که اگر روح هم مانند شهر دارای سه جزء باشد، عدالت در آن نیز عبارت است از اینکه هر کدام از این سه عضو نقش و وظیفه خود را انجام دهند.^(۵۰) توجه داشته باشید که منظور سقراط از فرد انسانی مستقیماً به روح او برمیگردد و این اجزاء از همان ابتدا به پسوخه و نه به بدن او نسبت داده میشوند.

از اینجا بعد افلاطون بدنبال این می‌رود که ثابت کند روح سه جزء مشابه با شهر عادل دارد؛ اما اول از همه باید ثابت کند که روح کلیی است که دارای اجزاء میباشد. این واقعیت برای سقراط مشخص است که روح در بسیاری از مواقع بستر تصمیمات و خواسته‌های متفاوت و حتی متضاد است؛ مثلاً شخص هم تشنه است و هم نمیخواهد آب بنوشد (این همان چیزی است که در فلسفه اخلاق امروزین به آن تضاد امیال دسته اول (یعنی میل ما به نوشیدن آب) و امیال دسته دوم (یعنی خواست ما مبنی بر تأیید یا عدم تأیید میل به نوشیدن آب) میگویند). از اینرو سقراط از گلاوکن میپرسد که آیا امکان دارد یک شیء واحد در یک زمان دو عمل متضاد را بانجام برساند؟ سقراط برای روشن شدن این امر میپرسد که آیا یک شخص میتواند هم حرکت کند و هم بایستد؟ نتیجه‌ی که او بلافاصله و بطور شهودی بدست می‌آورد، این است که یک شیء واحد نمیتواند دو عمل متضاد را انجام دهد، مگر اینکه بخشی از یک شیء یک کار و بخش دیگر آن کار دیگر را انجام دهد.^(۵۱)

۲۴ سقراط بعد از این سعی میکند اجزاء روح را از هم تفکیک نماید. او مستقیماً بسراغ مثال تشنگی می‌رود و میگوید: ما میدانیم که میلی بنام تشنگی در افراد وجود دارد، اما افرادی را هم میبینیم که در عین تشنگی از نوشیدن خودداری میکنند، در نتیجه در روح آنها باید چیزی باشد که آنها را از این کار منع میکند.^(۵۲) پس میل ما به نوشیدن با میل ما به نوشیدن آب با هم در تقابل قرار میگیرند و با توجه به پیش‌فرض اولی که او مطرح کرد، اینها نمیتوانند از یک شیء واحد نشئت بگیرند.

پس این قیاس کلاسیک بسرعت ما را به این نتیجه میرساند که از آنجا که این اعمال متضاد در روح صورت میگیرند، پس بطور قطع روح دارای اجزاء است.^(۵۳)

درواقع در اینجا با یک قیاس معتبر روبرو هستیم که به این شکل بیان میشود:
مقدمه اول: شیء واحدی که در آن واحد دو عمل متضاد را انجام میدهد، دارای اجزاء گوناگون است.

مقدمه دوم: در روح بعنوان شیء واحد، اعمال متضادی در آن واحد انجام میشود.
نتیجه: پس روح دارای اجزاء است.

صحت این قیاس به بحث ما مربوط نیست، بلکه اینکه افلاطون چه میگوید برای ما مهم است. سقراط بلافاصله بعد از این مثال و با توجه شناسایی میل به نوشیدن و نوشیدن، دو جزء روح را از هم تفکیک میکند؛ یعنی جزء اشتها و بخش عقلانی. وی صرفاً در فرایندی نسبتاً طولانی و با اشاره به خشم نیز نشان میدهد که باید بخش دیگری هم وجود داشته باشد و از این مقدمات وجودبخش غیرت را هم برسمیت میشناسد.^(۵۴) سپس با اشاره دوباره به بحث شهر وظایف هر کدام از این بخشها را روشن میکند. وظیفه عقل حکمرانی بر دو بخش دیگر است و غیرت باید در راستای احکام بخش عقل، بخش اشتها را کنترل کند.^(۵۵)

این همان چیزی است که براون آن را وحدت پیچیده روح در افلاطون مینامد؛ یعنی کلی که بطور غیراکتسابی دارای نوعی وحدت حذاقلی است و اگر اجزاء روح وظایف خود را انجام دهند، این وحدت تبدیل به نوعی وحدت پیچیده اکتسابی حذاکثری تبدیل میشود. اما فارغ از ماهیت‌شناسی مذکور، آیا افلاطون چیزی در رابطه با حیات بعد از مرگ میگوید؟ ما از کجا مطمئن باشیم که روح او همچنان هستی‌شناسی دوآلیستی دارد؟ این بحث در کتاب دهم جمهور چنین ادامه مییابد که پاداش عادل بودن در چیست؟ سقراط در پاسخ به این پرسش بسرعت به مسئله ابدیت و حیات پس از مرگ اشاره میکند.^(۵۶) او بحث را بدین شکل پیش میبرد که هر چیزی آفت خود را دارد و اصلاً میرایی شیء مذکور بدین خاطر است که آن آفت توان مضمحل کردن آن را دارد (مثل چشم و بیماری چشمی). بعد به این نتیجه میرسد که آفت روح، نادانی و ظلم است، اما نکته اینجاست که آفات چیزهای دیگر نمیتوانند منجر به آفات روح شوند؛ یعنی بیماری جسمی حتی اگر جسم را نابود

۲۵



مسئله دوگانگی روح و بدن در هومر، افلاطون و ارسطو

سال چهارم، شماره اول
تابستان ۱۳۹۲

سازد منجر به شکل‌گیری ظلم که یکی از آفات روح است نمیشود.^(۵۷) این مسئله بلافاصله افلاطون را به این نتیجه میرساند که مرگ جسم منجر به فساد و تباهی روح نمیشود و همچنین خواهیم دید که حتی آفات روح، توانایی معدوم کردن خود روح را ندارند (که البته در این استدلال سفسطه موج میزند). نتیجه‌گیری سقراط از این قرار است:

پس چون هیچ آفتی نیست که روح را از بین ببرد، یعنی نه آفتی که مختص به روح است و نه آفتی که از آن چیزی دیگر است، پس روح باید همیشه باقی بماند و اگر همیشه باقی بماند، نامیرا و فناپذیر است.^(۵۸)

این نکته بلافاصله ما را به استقلال روح از جسم و بقای روح بعد از مرگ جسم راهنمایی میکند. چرا که اگر آفتهای معدومگر جسم بر روح اثر نکند، هیچ پیوندی میان روح و جسم وجود نخواهد داشت و ما باز هم شاهد شکل رادیکال دوآلیسم افلاطونی خواهیم بود. منتها تفاوت دوآلیسم جمهوری با دوآلیسم فایدون در نحوه استدلال آن دو است و این تفاوت اساساً به ماهیت روح برمیگردد. در فایدون روح ماهیتی بسیط دارد و در نتیجه افلاطون برای اثبات دوآلیسم خود مسیر استدلالی بسیط / نامیرا را دنبال میکند. اما در جمهوری و به این علت که روح دیگر ماهیتاً مرکب نیست افلاطون خط استدلالی آفات را پیش میکشد. لیکن نتیجه در هر دو یکسان است؛ روح نامیراست، از بدن مستقل است و بعد از مرگ حیاتی آگاهانه دارد. بنابراین، افلاطون در وهله اول همه دلالت‌های معنای روح و ذهن را در واژه پسوخه خلاصه میکند و بدین ترتیب با کنار گذاشتن واژگان متعدد روح، از دوران اسطوره‌یی هومر فاصله میگیرد. او در ادامه و بلحاظ ماهیتی کارکردهای ارواح بدنی هومری را در درون مفهوم پسوخه جذب میکند و پسوخه بلحاظ ماهیتی با مجموعه ارواح بدنی هومری مشابه میشود؛ در نتیجه او دوگانگی ماهیتی که در هومر موجود است را نیز به کناری مینهد. اما در عین اینکه ماهیت پسوخه افلاطونی مشابه ماهیت ارواح بدنی هومری است، لیکن هستی‌شناسی آن در ارتباط با بدن، با هستی‌شناسی پسوخه یعنی همان روح آزاد هومری یکی است (یعنی نامیرا و مستقل از بدن است و بعد از مرگ باقی میماند). به این ترتیب میبینیم برغم اینکه افلاطون

در انتخاب یک واژه واحد و ارتقای آن به مفهومی محوری و حذف دوگانگی ماهیتی، از دوران هومر گسسته است، اما در تبیینش در هستی‌شناسی روح (بمعنای کلی کلمه)، هستی‌شناسی روح آزاد هومری را انتخاب نموده و هستی‌شناسی ارواح بدنی را بکناری نهاده است. در نتیجه میتوان گفت که پسوخته افلاطونی ترکیبی از پسوخته هومری و ارواح بدنی هومری ذیل عنوان واحد است که از هستی‌شناسی پسوخته (روح آزاد) هومری سود میبرد.

ارسطو: همیشه بدنبال حد وسط چیزها

همانطور که دیدیم افلاطون بحث درباره روح را ذیل متافیزیک فلسفی خود انجام داد. چنین امری بطور مشابه درباره ارسطو هم صدق میکند؛ یعنی همانطور که نگاه افلاطون به صور تأثیر غیرقابل‌انکاری در نگاه او به یک هستی نادیدنی بنام روح دارد، تصویر متافیزیکی ارسطو از ماده و صورت چارچوب اصلی بحث در باب روح را تشکیل میدهد. در نتیجه همانطور که کریستوفر شیلدرز در مقاله تحسین‌برانگیزش در باب ارسطو میگوید، تصویر ارسطو از روح را باید ذیل نگاه او به «هیلمورفیسیم» فهمید.^(۵۹) چنین درکی از روح ارسطویی، از همان ابتدا تصاویر متافیزیکی غلیظ افلاطونی را به بیرون میراند؛ بخصوص هنگامی که هیلمورفیسیم را بعنوان جایگزین متافیزیک پرطمطراق و ضدمادی (و ضدتجربی افلاطون) بدانیم.

ارسطو در کتاب درباره روح، استدلال میکند که در هر موجودی سه جوهر وجود دارد: (۱) ماده که همان بالقوه‌گی است. (۲) صورت که همان فعلیت است. (۳) ترکیب ماده و صورت.^(۶۰) ارسطو بلافاصله بر ما روشن میسازد که بدنبال صحبت از موجودات «زنده» است و با موجودات غیرزنده کاری ندارد. برای اینکار بلافاصله بسوی تعریف زندگی و زنده بودن حرکت میکند. در نتیجه در اینجا نیز میبینیم که ارسطو هم مانند افلاطون و با عنایت به ریشه‌معنایی پسوخته، بحث را از زنده بودن و زندگی آغاز میکند. اما نکته اینجاست که وی برخلاف افلاطون بحث را در قالبی هنجاری و اخلاقی به پیش نمیبرد، بلکه چارچوب ارسطو چارچوبی است که امروزه عموماً در علم زیست‌شناسی مورد بررسی قرار میگیرد؛ در واقع ارسطو تأکید دارد که بدنبال عامترین تعریف از روح میگردد که همه را دربرگیرد.^(۶۱) در واقع ارسطو سعی

میکند مفهوم پسوخته را بعنوان عامل تبیینی برای چرایی زنده بودن بکار بگیرد.^(۶۲) در نتیجه سؤال او این شکل را به خودش میگیرد که چه چیزی یک موجود را تبدیل به یک موجود زنده میکند؟ ارسطو برای پاسخ به این سؤال سراغ معنای زنده بودن می‌رود. در همین راستا به شرط کافی آن بعنوان خصیصه تعریفی واژه می‌پردازد و روشن میکند که زنده بودن یعنی اینکه «تغذیه، رشد و فساد در یک هستنده حادث شود».^(۶۳) اما سؤال بعدی ارسطو این است که علت اصلی وجود این خصوصیات در بعضی از هستنده‌ها در کجا نهفته است؟ و درست در اینجا است که پسوخته ارسطویی خود را به ما مینمایاند. در واقع روح علت اصلی وجود چنین کیفیاتی در یک هستنده است. اما چگونه؟

این پرسش ما را به دنیای هیلومورفیستی ارسطو میکشاند. در واقع پسوخته صورت یک موجود زنده است. همانطور که خود وی میگوید: «پس، روح باید صورت جسم طبیعی باشد که بطور بالقوه زنده است».^(۶۴) این بلافاصله به ما نشان میدهد که جنس روح جوهر است^(۶۵)، چرا که همانطور که گفتیم صورت از اقسام جوهر است. اما صورت به چه معنا؟ مسلماً منظور ارسطو شکل نیست. این خلط مبحث درمواقع بسیاری اتفاق می‌افتد و دلیلش این است که وقتی ارسطو از ماده و صورت یک مجسمه صحبت میکند، صورت مجسمه در کلیتش با شکلی که ماده خاصی به خود گرفته است یکی میشود؛ مثلاً اگر ارسطو یک مجسمه نقره‌یی را میدید، میگفت که نقره ماده آن و شکل ظاهری مجسمه، صورت آن است. این نکته بسیار مهمی است که در مورد اشیاء بیجان در بسیاری از موارد صورت و شکل با هم همپوشانی دارند. اما پذیرش چنین همپوشی در مورد موجودات زنده تبعاتی تناقض‌آمیزی بدنبال دارد که باید از آنها دوری جست. هرچه جلوتر برویم این نکته مشخصتر خواهد شد. پس بگذارید دوباره به سؤال خودمان برگردیم: منظور از صورت در اینجا چیست؟ این پاسخ در درون تعریف فلسفی خود مفهوم صورت نهفته است: درواقع روح نه شکل بدن که فعلیت آن است؛ «حال که جوهر همان فعلیت است؛ روح فعلیت این نوع ویژه از بدن خواهد بود».^(۶۶) از این تعریف بلافاصله این نتیجه بدست می‌آید که اگر روح صورت و فعلیت باشد، بدن بایستی ماده آن باشد.

حال منظور دقیق ارسطو از فعلیت بودن روح و ماده بالقوه زنده (یعنی بدن) چیست؟ ارسطو در آثارش دو نوع فعلیت را به رسمیت می‌شناسد که معمولاً با نام فعلیت اول و فعلیت دوم از هم تفکیک میشوند. وی معتقد است که روح از نوع فعلیت اول است و نه دوم. فعلیت نوع اول نوعی بالقوه‌گی در فعلیت است در حالی که فعلیت نوع دوم نوعی فعلیت در فعلیت است. برای فهم این نکته پیچیده مثال خود ارسطو بسیار مناسب است: او فعلیت نوع اول را دانش و فعلیت نوع دوم را تأمل می‌خواند و این تمثیل را با تمثیل خواب و بیداری تکمیل می‌کند: در واقع فعلیت نوع اول یعنی شناخت با خواب و فعلیت نوع دوم یا تأمل با بیداری یکی است.^(۶۷) در واقع میتوان گفت در مثال فوق شناخت «قابلیتی» است که برای تأمل لازم است. پس بر همین اساس میتوان گفت روح فعلیت اول است، چون نوعی قابلیت است. پس با توجه به این اوصاف، روح قابلیت انجام کارکردهای خاصی در بدنی است که بالقوه زنده است (توجه داشته باشید که فعلیت دوم همان کارکردها هستند و روح قابلیت انجام آنها یعنی فعلیت اول آنهاست). اما منظور از بدنی که بطور بالقوه زنده است چیست؟ همانطور که شیلدز می‌گوید منظور بدنی است که برای روح مد نظر مناسب باشد.^(۶۸) یعنی همانطور که ارسطو می‌گوید منظور نوعی بدن است که دارای اعضا باشد، یعنی ارگانیک باشد.^(۶۹) این همان نوع بدنی است که میتواند قابلیت‌های روحی را که فعلیت اول بدن است تأمین کند. این تأکید بر بدن مناسب که کاملاً از آراء افلاطون غایب است، عناصر ضدیت با دوآلیسم افلاطونی را در خود دارد؛ یعنی نشان میدهد که روح وابسته به نوع خاصی از بدن است. این نکته از نقدی که ارسطو به حلول روح انسان در جسم حیواناتی از قبیل کلاغ میکند مشخص میشود (چنین اعتقادی از تبعات دوآلیسم است).^(۷۰) این نقد ارسطو به احتمال زیاد ناظر به تعابیر شامانیستی از پسوخه است که وارد افسانه آریستاس در دوران آرخابی شده است.^(۷۱) با این تفاسیر میتوان فهمید که اساساً روح علت صوری بدن است؛ یعنی نوعی صورت آن است و عامل و علت اعمال و کارکردهای آن میباشد.^(۷۲) اما ارسطو از این هم فراتر میرود و مدعی میشود که روح علت غایی بدن نیز میباشد. منظور این است که اساساً بدن و ارگانهای آن بخاطر انجام فرامین و نیازهای روح وجود

دارند.^(۷۳) پس از نظر ارسطو، روح (پسوخته) صورت و فعلیت اول بدنی است که ارگانیک است و از همینرو علت صوری و غایی بدن نیز میباشد.

حال که بحث ماده و صورت و چارچوب هیلومورفیستی تصویر ارسطو از پسوخته روشن شد، بگذارید کمی هم به قابلیت‌های پسوخته پردازیم. با اعتقاد ارسطو حیات و کیفیات آن اساساً یک انگاره واحد نیست.^(۷۴) منظور اصلی وی این است که زندگی یک مرغ با زندگی یک انسان بلحاظ کیفیات روح فرق دارد؛ بمعنایی، روح انسانی دارای کیفیاتی است که زندگی مرغ فاقد آن است. البته همه موجودات زنده براساس تعریف، دارای کیفیات مشخص و حداقلی هستند: «تغذیه اولین و رایجترین قابلیت روح است به این خاطر که زندگی به تمامی موجودات زنده تعلق دارد.»^(۷۵) همانطور که دیدیم زنده بودن در وهله اول قابلیت‌هایی مثل تغذیه، رشد و فساد را دربرمیگیرد، اما موجوداتی هستند که قابلیت پسوخته آنها به همینها محدود میشود و موجوداتی هم هستند که از این قابلیت‌ها فراتر میروند. در واقع ارسطو معتقد است:

قابلیت‌های موجودات زنده نوعی سلسله مراتب را نشان میدهند که مراتب بالاتر قابلیت‌های مراتب پایینتر را نیز دارا میباشند. از اینرو گیاهان دارای ارواح تغذیه‌ی هستند، حیوانات روح ادراکی و تغذیه‌ی دارند و انسانها دارای روح عقلانی هستند، در عین اینکه روح ادراکی و تغذیه‌ی را هم دارا هستند.^(۷۶)

پس بطور کلی میتوان برای روح قابلیت‌هایی از قبیل تغذیه، رشد، فساد، حرکت، ادراک و تعقل قائل شد که بعضی در همه موجودات زنده و برخی در تعداد محدودی از آنها وجود دارد. این مباحث ماهیت پسوخته ارسطویی را به ما مینمایاند. این پسوخته هم بمانند پسوخته هومری عاملی است که اگر نباشد، موجود مورد نظر دیگر حیات ندارد (یعنی علت حیات است)، اما علاوه بر این خصایص ماهوی ارواح بدنی هومری را نیز در خود جذب کرده و قادر به تأمل، ادراک و احساس است و در واقع این قابلیت‌ها از آن ناشی میشود. اما علاوه بر این، بخاطر انتخاب چارچوبی زیست‌شناختی، ارسطو قابلیت‌هایی مانند رشد و تغذیه را نیز به پسوخته نسبت میدهد که در هومر و افلاطون دیده نمیشود (البته افلاطون در *فایدون* گیاهان را نیز صاحب روح میدانند، اما به قابلیت‌های آنان اشاره‌ی نمیکنند).^(۷۷) در نتیجه پسوخته ارسطویی



بلحاظ ماهوی دربردارنده پسوخه هومری و ارواح بدنی افلاطونی است و علاوه بر آن خصوصیتی مثل رشد و تغذیه را که فراتر از دید آن زمان یونانیهاست نیز در خود جمع کرده است.

این مباحثات در باب ماهیت و هیلومورفیسم ارسطو میتواند ما را بسوی بحث هستی‌شناسی روح و بدن هدایت کند و فهم رابطه هیلومورفیستی روح و بدن میتواند ما را بسمت پاسخ بکشاند. ارسطو برای پاسخ به این پرسش مسئله مهر و موم را مطرح میکند. در واقع آنچه مد نظر است این است که آیا روح و بدن یکی هستند یا دو چیز متفاوت؟ چون مسئله برای معاصران ارسطو بدین شکل مطرح بود که اگر روح و بدن دو چیز جدا باشند، پس روح مستقل از بدن است و اگر یک چیز باشند، پس روح نمیتواند از بدن جدا باشد. اما نکته اینجاست که شق دوم خطر تقلیل‌گرایی روح به بدن و طبیعتاً پیش کشیدن مبحث فیزیکیالیسم را بدنبال دارد. ارسطو از همینرو مثال مهر و موم را مطرح میکند و میگوید ما همانقدر نیاز داریم بپرسیم که آیا روح یا بدن یکی هستند که بپرسیم آیا مهر و موم یکی هستند (یعنی آیا ماده و صورت یکی هستند یا نه)؟ وی در پاسخ به این پرسش میگوید «از یکی بودن به شیوه‌های مختلفی میتوان صحبت کرد. فعلیت و آن چیزی که به فعلیت میرسند با هم کاملاً یکی هستند».^(۷۸) نکته کلیدی در این نقل قول این است که باعتقاد ارسطو میتوان در باب یکی بودن به شیوه‌های مختلفی صحبت کرد. در نتیجه جمله بعد از آن صرفاً یکی از شیوه‌های صحبت کردن از یکی بودن است. درواقع میتوان نظر ارسطو را اینگونه تبیین کرد که ماده و صورت از آنجاییکه هستی واحدی را میسازند یکی هستند؛ بدینمعنا که نمیتوان عملاً آنها را جدای از هم فرض کرد؛ در مورد مجسمه طلا، نمیتوان صورت آن را عملاً از ماده‌اش جدا کرد، زیرا آنها با هم یکی هستند؛ در این معنا یکی بودن به معنای جدایی‌ناپذیری است. اما ما در عین حال میتوانیم نظراً این دو را از هم تفکیک کنیم، چرا که در هر صورت مهر همان موم نیست، زیرا اگر دو چیز از هم جدا نشوند به این معنا نیست که هویتاً نیز یکی هستند. ما میتوانیم بدون اینکه دچار تناقضی منطقی بشویم بگوییم که مهر صورتی است که در موم چاپ میشود؛ در نتیجه به این معنا با هم یکی نیستند که میتوانیم در عالم نظر آنها را از هم تفکیک کرده و نقش و کارکرد خاصی را برای هر

۳۱



کدام در ایجاد یک هستی واحد در نظر بگیریم. از همینرو ارسطو در نهایت و در پاسخ به مسئله هستی‌شناسی روح میگوید: «روح همان بدن نیست اما نیازمند یک بدن است؛ چون روح همان بدن نیست اما به بدن تعلق دارد و بهمین خاطر در بدن (بخصوص نوع خاصی از بدن) قرار دارد».^(۷۹)

این عبارت کاملاً موضع میانی و دو جنبه‌ی ارسطو را در زمینه هستی‌شناسی به ما مینمایاند. به این معنا که روح مادی نیست و همان بدن نیست اما نمیتواند از بدن مستقل باشد چون به بدن نیاز دارد و اصلاً به همین خاطر است که در بدن قرار دارد. در واقع همین بحث ارسطو در باب «بدن مناسب» این نکته را کاملاً نشان میدهد. بعلاوه وی معتقد است که قابلیت‌های روح برای انجام شدن نیاز به ارگان فیزیکی دارند؛ مثلاً حرکت مستلزم وجود دست و پا است. از نظر او قوه تعقل و تأمل اگرچه بطور مستقیم بر ارگان فیزیکی اتکا ندارد، اما از آنجاییکه قوه تعقل (برخلاف افلاطون) متکی بر فانتاسیا و تأثرات حسی است^(۸۰) و این تأثرات حسی وابسته به ارگانهای فیزیکی، پس تعقل نیز بدون بدن امکانپذیر نمیشود. این بحث را میتوان در نهایت به ماهیت متافیزیکی ماده و صورت ارسطویی تقلیل داد: اینکه ماده بدون وجود صورت «این» نیست؛ یعنی فقط با وجود صورت تبدیل به «این» میشود.^(۸۱) از این نکته این نتیجه بدست می‌آید که ماده وابسته به صورت است، اما در عین حال اگر صورت باعث تعیین ماده میشود برای خود فعل تعیین کردن نیاز به ماده دارد. پس ماده و صورت وابستگی متقابل دارند؛ هر چند که نقش تعیین‌کنندگی بعهدده صورت است و تعیین‌پذیری بعهدده ماده. در نتیجه روح برغم اینکه با بدن یکی نیست اما از آن جدایی‌ناپذیر است و نمیتواند مستقل باشد.^(۸۲)

همانطور که دیدیم ارسطو هم مانند افلاطون از یک واژه واحد برای ارجاع به روح

۳۲ استفاده میکند. پسوخه ارسطو بلحاظ ماهیتی هم دربرگیرنده پسوخه هومری است (بخاطر رابطه‌اش با زندگی) و هم ارواح بدنی هومر را در خود جذب کرده است و علاوه بر این فعالیتهای اولیه حیاتی را نیز در خود دارد. در نتیجه بلحاظ ماهیتی دوگانگی هومری از میان برداشته میشود، اما بلحاظ هستی‌شناختی پسوخه ارسطویی بسمت نوعی موضع دوجنبه‌ی از هستی‌شناسی روح و بدن حرکت میکند. به این معنا که روح را اینهمان با بدن نمیداند اما در عین حال استقلال‌ی هم برای

روح قائل نیست. در نتیجه اگر بخواهیم ارسطو را برحسب هومر تفسیر کنیم، پسوخه ارسطویی ترکیبی از پسوخه هومری و ارواح بدنی هومری ذیل عنوان واحد است که از هستی‌شناسی ارواح بدنی هومر سود میبرد.

نتیجه‌گیری

در نوشتار به بررسی سه چهره محوری یونان باستان در ارتباط با هستی‌شناسی پسوخه (البته با عنایت به ماهیت‌شناسی آن) پرداختیم. در این راستا معلوم شد که هومر از واژگان متعددی برای روح استفاده میکند که میتوان آنها را در دو مقوله کل روح آزاد (پسوخه) و ارواح بدنی (تیموس، منوس و نوس) تقسیم‌بندی کرد. این دو مقوله هم بلحاظ ماهیت و هم بلحاظ هستی‌شناسی با هم متفاوتند. روح آزاد در زمان هوشیاری هیچ کاری انجام نمیدهد و در نتیجه فاقد محتوای روان‌شناختی و فیزیولوژیک است، اما ارواح بدنی در زمان هوشیاری انسان فعالند و دربردارنده تمامی کارکردهای فیزیولوژیک و روان‌شناختی ما هستند. علاوه بر این دوگانگی در امر ماهیت، این دو مقوله بلحاظ هستی‌شناسی نیز با هم فرق میکنند: در حالی که روح آزاد بعد از مرگ از بدن جدا شده و به حیات خود مستقلاً ادامه میدهد (و در نتیجه رابطه‌ی دوآلیستی با بدن دارد)، ارواح بدنی با مرگ بدن از بین میروند و بدلایلی که ذکر شد دارای نوعی هستی‌شناسی میانی و دوجنبه‌یی نسبت به بدن هستند.

اما دیدیم که در دوران فلسفی و در دو تن از برجسته‌ترین نماینده‌های آن، تغییراتی نسبت به هومر اتفاق می‌افتد. اول از همه اینکه تعدد واژگان جای خود را به وحدت واژه میدهد و پسوخه نماینده تام‌الاختیار مفهوم روح میشود. علاوه بر این، دوگانگی ماهیتی روح هومری هم با جذب خصایص ارواح بدنی در پسوخه یا همان روح آزاد رفع میشود. اما دوگانگی هستی‌شناختی هومری بجای خود باقی میماند؛ یعنی افلاطون بسمت هستی‌شناسی روح آزاد خیز بر میدارد و ارسطو بسمت هستی‌شناسی ارواح بدنی. در نتیجه میبینیم که دوران فلسفی برغم اینکه در انهدام دوگانگی ماهیتی روح متفق القول است، اما در حل مسئله دوگانگی هستی‌شناسی روح که بنوعی از دوران هومر به ارث رسیده است، ناتوان میباشد و این دوگانگی در

۳۳



قالب تضاد هستی‌شناسی، مهمترین نمایندگان فلسفه یعنی ارسطو و افلاطون به حیات خود ادامه میدهد.

فارغ از نتیجه‌گیری فوق، مقاله مذکور نکته‌یی را نیز دربارهٔ رابطه دوران اسطوره‌یی و فلسفی یونان باستان با خود به‌مراه دارد و آن اینکه رابطه دوران اسطوره‌یی و فلسفی یونان ترکیب پیچیده‌یی از گسست و امتداد را به ما نمایش میدهد. به این معنا که برغم گسسته‌های فراوان بین این دو دوره که تقریباً فاصله‌یی چهارصد ساله با هم دارند، امتدادهای ظریفی نیز بین آنها وجود دارد که امتداد دوگانگی هستی‌شناسی روح میتواند یک نمونه موردی باشد. اما علاوه بر این، میتوان فهمید که دوران فلسفی به یک معنای فوق‌العاده متورمتر، در امتداد کامل با دوران اسطوره‌یی قرار دارد. به این معنا که بسیاری از مضامین مشابه را میتوان میان دو دوره پیدا کرد و اینکه میتوان (همانطور که ما در این تحقیق چنین کردیم) از دوران فلسفی بر حسب دوران اسطوره‌یی سخن گفت و بسیاری از مفاهیم و مضامین این دوره را برغم تفاوت ظاهری با هم منطبق نمود (مثلاً اینکه قوای عقلانی افلاطون شبیه نوس هومری است - یا ارواح بدنی را با مجموعه بخشهای سه‌گانه روح افلاطونی یکی بگیریم؛ یعنی منظور این است که این کار ما را دچار غرابت معنایی و فکری چندانی نمیکند). این امر میتواند حاکی از این باشد که دوران فلسفی یونان بر روی آگاهی و یا شانه‌های دوران اسطوره‌یی ایستاده است.

پی‌نوشتها:

1. Nagel, Thomas, *What Does it All Mean?*, p. 29.
2. *Ibid.*, p. 30.
3. Anagnostopoulos, Georgios, *A Companion to Aristotle*, p. 293.
4. Plato, *Plato Complete Works*, 30b.
5. *Ibid.*, 368e.
6. Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1139a.
7. Bremmer, John, *The Early Greek Concept of the Soul*, p. 67.
8. Burnt, John, *Socratic Doctrine of the Soul*, p. 19.
9. Katona, Gabor, *The Evolution of the Concept of Psyche from Homer to Aristotle*, p. 30.
10. *Ibid.*
11. Bremmer, *op.cit.*, p. 8.
12. *Ibid.*, p. 10.
13. Burnt, John, *op.cit.*, p. 15.

14. Homer, *Iliad*, 9.322.
15. Idem, *Odyssey*, 22.161.
16. *Iliad*, 5.696.
17. *Odyssey*, 22.362.
18. Burnt, John, *op.cit.*, p. 15.
19. Bremmer, John, *op.cit.*, p. 19.
20. *Ibid.*, p. 53-54
21. *Ibid.*, p. 54.
22. *Ibid.*
23. *Ibid.*
24. *Odyssey*, 16.524.
25. Bremmer, John, *op.cit.*, p. 57.
26. *Ibid.*, p. 58.
27. *Ibid.*
28. *Ibid.*, p. 56.
29. *Odyssey*, 22.475.
30. Bremmer, John, *op.cit.*, p. 57.
31. *Ibid.*, p. 40.
32. Burnt, John, *op.cit.*, p. 19.
33. *Ibid.*, p. 13.
34. Plato, *op.cit.*, 77b.
35. *Ibid.*, 78c.
36. *Ibid.*
37. *Ibid.*, 78d.
38. *Ibid.*, 79c.
39. *Ibid.*
40. *Ibid.*, 79d.
41. *Ibid.*, 79e.
42. *Ibid.*, 80b.
43. *Ibid.*, 83d-94d.
44. *Ibid.*, 84b.
45. *Ibid.*, 354a.
46. *Ibid.*, 353.
47. *Ibid.*, 368e.
48. *Ibid.*, 428-432a.
49. *Ibid.*, 434b.
50. *Ibid.*, 435b.
51. *Ibid.*, 436d.
52. *Ibid.*, 439c.
53. *Ibid.*, 439d.
54. *Ibid.*, 439e-441c.
55. *Ibid.*, 442e.
56. *Ibid.*, 608c.

۳۵



مسئله دوگانگی روح و بدن در هومر، افلاطون و ارسطو

57. *Ibid.*, 610a.
58. *Ibid.*, 611a.
59. Anagnostopoulos, *op.cit.*, pp. 293-294.
60. Aristotle, *De Anima*, 412a.
61. Polansky, Ronald, *Aristotle's De Anima*, p. 146.
62. Anagnostopoulos, *op.cit.*, p. 294.
63. Aristotle, *op.cit.*, 412a.
64. *Ibid.*
65. Polansky, *op.cit.*, p. 147.
66. Aristotle, *op.cit.*, 412a.
67. *Ibid.*
68. Anagnostopoulos, *op.cit.*, p. 298.
69. Aristotle, *op.cit.*, 412a.
70. *Ibid.*, 410b.
71. Bremmer, John, *op.cit.*, p. 26.
72. Aristotle, *op.cit.*, 415b.
73. Shields, Christopher, *Aristotle*, p. 276.
74. Aristotle, *op.cit.*, 413a.
75. *Ibid.*, 415a.
76. Shields, *op.cit.*, p. 272.
77. Plato, *op.cit.*, 70-71d.
78. Aristotle, *op.cit.*, 412b.
79. *Ibid.*, 414a.
80. *Ibid.*, 449a.
81. Polansky, *op.cit.*, p. 147.
82. Aristotle, *op.cit.*, 403a.

منابع انگلیسی:

1. Anagnostopoulos, Georgios (ed.), *A Companion to Aristotle*, Blackwell Publishing, 2009.
2. _____, *De Anima*, translated by R.D. Hicks, Cambridge University Press, 1907.
3. Aristotle, *Nicomachean Ethics*, translated by W.D. Ross, Kitchener, 1999.
4. Bremmer, John, *The Early Greek Concept of the Soul*, Princeton University Press, 1983.
5. Brown, Eric, *The Unity of the Soul in Plato's Republic*, Washington University.
6. Burnet, John, *Socratic Doctrine of the Soul*, The British Academy, 1916.
7. Homer, *Iliad*, translated by Alexander Pop, The Pennsylvania State University, 2004.
8. _____, *Iliad*, translated by Samuel Butler, The Pennsylvania State University, 1999.
9. _____, *Odyssey*, translated by Alexander Pop, The Pennsylvania State University, 2004.
10. _____, *Odyssey*, translated by Samuel Butler, The Pennsylvania State University, 1999.
11. Katona, Gabor, *The Evolution of the Concept of Psyche from Homer to Aristotle*, Princeton University, press 2002.
12. Nagel, Thomas, *What Does it All Mean?*, Oxford, 1987.
13. Plato, *Plato Complete Works*, John M Cooper (ed.), Hackett Publishing Company, 1997.
14. Polansky, Ronald, *Aristotle's De Anima*, Cambridge University Press, 2007.
15. Shields, Christopher, *Aristotle*, Routledge, 2007.



رویکردهای کلامی، فلسفی و عرفانی به حدیث عماء

مهدی زمانی*

چکیده

در حدیث مشهوری از پیامبر اکرم(ص) نقل شده که پروردگار پیش از آفرینش خلق در «عماء» بود. سند و محتوای این حدیث مورد اظهار نظرهای گوناگون و متعارضی قرار گرفته است و متکلمان، عارفان، حکیمان و مفسران مسلمان براساس مبانی خویش به آن توجه نموده و در نظام فکری خویش از آن بهره برده‌اند. متکلمان براساس دیدگاههای تنزیهی و تشبیهی خود به تأویل حدیث پرداخته و آن را مورد پذیرش یا رد قرار داده‌اند. برخی از عارفان مسلمان «عماء» را اشاره به مرتبه احدیت و دیگران آن را حاکی از مرتبه واحدیت دانسته‌اند. آنان عماء را با «نفس رحمانی»، «حق مخلوق به»، «خیال مطلق» و «جوهر عالم» تطبیق نموده و برای آن جایگاهی رفیع در نظر گرفته‌اند. ملاصدرا در حکمت متعالیه خویش عماء را با «وجود منبسط»، «أحدیه الجمع» و «حقیقة الحقایق» تطبیق نموده و با تأویل حدیث به اخذ نتایجی در باب احاطه وجود الهی بر همه مکانها و زمانها میپردازد و تلاش میکند تا میان تشبیه و تنزیه جمع کند.

* دانشیار دانشگاه پیام نور؛ zamani108@gmail.com

تاریخ دریافت: ۹۱/۱۲/۲۲ تاریخ تأیید: جلسه هیئت تحریریه ۹۲/۴/۲۵

۳۷

سال چهارم، شماره اول
تابستان ۱۳۹۲



رویکردهای کلامی، فلسفی و عرفانی به حدیث عماء

کلید واژه‌ها: حدیث عماء، نفس رحمانی، وجود منبسط، خیال مطلق،
حقیقة الحقایق

* * *

طرح مسئله

در آثار اندیشمندان مسلمان روایت مشهوری از پیامبر (ص) نقل شده است که در آن از حضرت درباره مکان پروردگار پیش از آفرینش جهان پرسش میشود و ایشان پاسخ میدهند که پروردگار در «عماء» بود؛ عمائی که برتر و پایینتر از آن هوا نبود و عرش خویش را بر آب آفرید:

حدیث رواة الترمذی عن أبي رزین جاء فيه: قلت يا رسول الله أين كان ربنا قبل أن يخلق خلقه؟ قال: كان في عماء ما تحته هواء و ما فوقه هواء و خلق عرشه على الماء.^(۱)

بنقل بعضی این روایت در مسند احمد بن حنبل با تفاوتی جزئی نقل شده است:

حدثنا يزيد بن هارون أخبرنا حماد بن سلمة عن يعلى بن عطاء عن وكيع بن عدس عن عمه أبي رزین و اسمه لقيط بن عامر بن المنتفق العقبلي قال: قلت: يا رسول الله أين كان ربنا قبل أن يخلق خلقه قال: «كان في عماء ما تحته هواء و ما فوقه هواء، ثم خلق العرش بعد ذلك».^(۲)

در مورد سند این حدیث اظهار نظرهای متفاوتی شده است. بعضی آن را حدیثی حسن^(۳) و برخی خبر واحد و ضعیف^(۴) دانسته‌اند، اما در شهرت این حدیث تردیدی وجود ندارد. همین شهرت باعث گردیده که بسیاری از متکلمان، عارفان، حکیمان و مفسران وضعیت مبهم سند این حدیث را کنار نهاده و آن را مورد اعتنا قرار داده و براساس مبانی خویش موضعگیریهای متفاوتی نسبت به آن داشته باشند. بررسی سند این حدیث نیازمند پژوهشی جداگانه است. در این نوشتار به بررسی رویکردهای کلامی، حکمی و عرفانی به این حدیث خواهیم پرداخت.



رویکرد کلامی

الهیون در مسئله صفات به سه دسته تقسیم میگردند:

۱. اهل تشبیه که خداوند را به انسان تشبیه نموده و برای او گوشت و پوست، چشم و گوش و جوارح دیگر قائلند و او را دارای مکان و جهت میدانند.
۲. اهل تعطیل که خرد را از شناخت حق و صفات و افعال او ناتوان میبینند و معتقدند هیچ حکمی بر مبدأً اعلی جایز نیست و شناخت او تنها از طریق صفاتی میسر است که در قرآن و سنت به او نسبت داده شده است، مثلاً هنگامی که از مالک بن انس درباره معنای آیه «الرحمن علی العرش استوی» (طه/۵) سؤال شد، گفت:

الاستواء معلوم و کیف مجهول و الايمان به واجب و السؤال عنه بدعه.^(۵)

همچنین از سفیان نقل شده که گفت: «تفسیر همه صفاتی که خداوند در کتاب خویش به خود نسبت داده است تنها تلاوت و سکوت است».^(۶)

۳. کسانی که معتقدند از راه تدبر عقلی و اقامه برهان میتوان به شناخت صفات خداوند راه یافت. این دسته در برخورد با آیات و روایاتی که ظاهر آنها بر جسمانیت خدا دلالت دارد به تأویل روی می آورند. جمهور متکلمان معتزلی و شیعی و بیشتر اشاعره بر همین روش هستند.

بعضی از اندیشمندان دیدگاههای گوناگون در برابر متونی که ظاهر آنها بر ویژگیهای جسمانی برای خداوند دلالت دارد را در پنج موضع خلاصه نموده‌اند:

۱. اثبات این صفات همراه با تشبیه و جسمانیت. این باور به مجسمه و مشبیه نسبت داده میشود.

۲. اثبات این صفات بدون تشبیه و تجسیم. این دیدگاه به اشعری و بعضی پیروان آنها نسبت داده شده است.

۳۹

۳. تفویض که باور به این متون را توصیه نموده و فهم آن را به خدا واگذار میکند. این دیدگاه مورد پذیرش برخی از متکلمان اشعری است.
۴. تأویل متون که معمولاً به معتزله نسبت داده میشود، اما مورد تأیید بسیاری از اشاعره نیز هست.



۵. توجه به مفاد تصدیقی متون، نه معنای تحت‌اللفظی تصورات بکار رفته در آن.^(۷)
در ادامه، ابتدا دیدگاه برخی از متکلمان بزرگ درباره تأویل متون دینی ذکر
میگردد و سپس رویکرد آنان به حدیث عماء بررسی میشود.

غزالی (۵۰۵ هـ. ق) در *الاقتصاد فی الاعتقاد* ضمن اشاره به پاره‌یی از آیات و روایاتی
که از ظاهر آنها جسمانیت خداوند فهم میشود دیدگاهی کلی ارائه میکند که بعقیده وی
در همه این موارد بکار میرود. او میگوید در مواجهه با این متون دو دسته‌اند:
الف) عوام: برای عوام شایسته است که در این تأویلات زیاد وارد نشوند و تنها به
آنها گوشزد شود که خداوند از تشبیه و جسمانیت مبرا است و اینگونه آیات در خور
فهم خواص است. او پاسخ مالک ابن انس را در همین راستا ارزیابی میکند. هنگامی
که از مالک درباره معنای استوا خداوند بر عرش پرسیده شد، او پاسخ داد که «استوا
معلوم است اما کیفیت آن مجهول و پرسش از معنای آن بدعت و ایمان به آن واجب
است». بدینسان غزالی عقول عوام را از قبول معقولات و احاطه بر فهم لغات و
استعارات ناتوان میبیند.

ب) علما: برای اندیشمندان شایسته است که به فهم تأویل متون دینی اقدام
ورزند. باعتقاد غزالی فهم تأویل این آیات و روایات ممکن است و حساب آنها از
حروف مقطعه در آغاز سوره‌ها جداست. بدینسان باعتقاد وی براساس فهم شیوه‌های
استعاره و مجازگویی میتوان به تأویل آیات دست زد؛ مثلاً مراد از معیت در آیه «و
هو معکم این ما کنتم» (حدید/۴) احاطه و علم است.^(۸)

فخر رازی (۶۰۶ هـ. ق) در *الاربعین فی اصول الدین* ضمن پاسخ به شبهات
کسانی که خداوند را دارای جهت دانسته‌اند به آیه «الرحمن علی العرش استوی»
(طه/۵) اشاره نموده و اظهار مینماید که در برخورد با اینگونه متون دینی که ظاهر
۴. آنها با شواهد عقلی ناسازگار است، چهار راه قابل تصور است:

۱. تصدیق ظاهر متون و دلایل عقلی که مستلزم اجتماع نقیضین است.
 ۲. تکذیب هر دو که مستلزم ارتفاع نقیضین است.
 ۳. تکذیب عقل و تصدیق ظاهر متون دینی.
 ۴. تصدیق عقل و تأویل متون دینی و دلایل نقلی.
- باعتقاد او تنها راه درست همین راه چهارم است که بشکل قانونی کلی و ضابطی



فراگیر باید در همه جا بکار گرفته شود.^(۹)

سیف‌الدین آمدی (۶۲۳ هـ.ق.) از بزرگان اشعری نیز ظواهر نقلی را قادر به معارضه با ادله عقلی یقینی نمی‌بیند و میگوید در مواردی که ظاهر شرع با حکم یقینی ناسازگار بود با ملاک قرار دادن اصول عقلی باید به تأویل ظاهر متون دینی پرداخت.^(۱۰) بدینسان اگر در پاره‌یی از متون دین درباره جهت یا مکان خداوند سخن می‌رود باید آن را بمعنای استیلا یا احاطه تأویل نمود.

سعدالدین تفتازانی (۷۹۳ هـ.ق.) در شرح المقاصد در بحث از صفات تنزیه‌ی (تنزیه‌یاتی) بخشی را به بررسی عقیده مخالفان تنزیه خداوند از جسمانیات یعنی مشبهه و مجسمه اختصاص می‌دهد. او پس از اشاره به آیات و روایاتی که ظاهر آنها بر جسمانیت خداوند دلالت دارد، با قاطعیت اظهار می‌کند که چون این دسته از متون با حکم صریح عقل تناقض دارد باید یکی از این دو شیوه را در مورد آنها بکار گرفت:

الف) ضمن اعتقاد به حقیقت آنها علم بمعنای آنها را به خداوند تفویض نمود.

ب) آنها را مطابق با ادله عقلی مورد تأویل قرار داد.

او این شیوه را مطابق با دو نوع برداشت از آیه «و ما يعلم تاویل الله و الراسخون فی العلم یقولون آما به» (آل عمران/۷) میدانند:

۱. اگر پس از «الا الله» وقف کنیم، آیه به این معنا خواهد شد که تأویل مخصوص خداوند است و راسخان در علم تنها می‌گویند که به آن ایمان آوردیم. از دیدگاه تفتازانی این تفسیر بیخطرتر است و مطابق آن باید شیوه تفویض را در پیش گرفت.

۲. اگر در این آیه «والراسخون» را عطف بر جمله پیشین بدانیم، آیه بدینمعنا خواهد بود که علاوه بر خدا، راسخان در علم نیز می‌توانند تأویل کنند. تفتازانی این طریق را حکیمانانه‌تر میدانند و مطابق آن باید شیوه دوم یعنی «تأویل» را در پیش گرفت.^(۱۱)

۴۱ شارحان کتاب *مواقف* نیز علاوه بر تفویض، به تأویل و معنای استعاره‌ی الفاظ تشبیهی توجه نموده‌اند. آنان استوای خداوند بر عرش را استیلا یا او بر موجودات دانسته و نزدیک شدن پیامبر (ص) به خداوند باندازه دو کمان (قاب قوسین) را نوعی تصویر امر معقول بوسیله امر محسوس معرفی نموده‌اند.^(۱۲)

دیدگاه کلی متکلمان شیعه در این خصوص نیز پذیرش حکم عقل و تأویل متون دینی است که در ذیل به نمونه‌هایی از آن اشاره می‌شود:



در توحید صدوق برای تأویل آیه «الرحمن علی العرش استوی» به چند روایت اشاره شده که در آنها مقصود از استوای خداوند بر عرش مساوی بودن نسبت او با مخلوقات است، بگونه‌یی که هیچ مخلوقی نسبت به مخلوق دیگر به خداوند نزدیکتر یا دورتر نیست.^(۱۳)

خواجه نصیر طوسی در *تجرید/الاعتقاد*، تحیز (مکان داشتن) و جهت را از خداوند سلب مینماید.^(۱۴) بر این اساس صفاتی که درباره خدا بکار می‌رود بهیچوجه معنای تشبیهی ندارد.

طبرسی در *احتجاج* از امام صادق (ع) و امام کاظم (ع) روایاتی را نقل نموده که در آنها بعضی آیات متشابه قرآن مورد تأویل قرار میگیرند. برای نمونه آیه «الرحمن علی العرش استوی» بمعنای استیلای خداوند بر عرش تأویل میشود بی آنکه عرش، مکان و محل او باشد.^(۱۵) همچنین هنگامی که در حال خواندن خداوند به آسمان اشاره میکنیم، به این معنا نیست که خداوند در آسمان است، زیرا نسبت خدا به آسمان و زمین یکی است. بلکه چون خدا آسمان را معدن روزی ما قرار داده، در دعا بسوی آسمان دست بر میداریم.

شیخ طوسی نیز در *الاقتصاد فی ما یتعلق بالاعتقاد* پس از رد جسمانیت خداوند با استشهاد به اشعار و متون تازی به تأویل آیات متشابه قرآن در این زمینه میپردازد، بدینسان معنای آیه «الرحمن علی العرش استوی» تسلط خداوند بر مخلوقات خویش است. همچنین آیه «لما خلقت بیدی» (سوره ص/۷۵) به این معناست که خودش آفرینش را برعهده دارد. همچنین در آیه «السموات مطویات بيمينه» (زمر/۶۷) مقصود از یمین، قدرت است و آیه «تجری بأعیننا» (قمر/۱۴) بمعنای این است که ما نسبت به آن آگاهییم.

۴۲ پاره‌یی از اندیشمندان با گرایشهای مختلف کلامی خویش با این حدیث مواجه گردیده و درباره آن اظهار نظر کرده‌اند. برخی از این مواضع کلامی از روی نفی و انکار و بعضی از سر قبول یا تأویل اتخاذ شده است که در ذیل به نمونه‌هایی از آن اشاره میشود:

ابوبکر بیهقی (۴۵۸ ه. ق.) از بزرگان کلام سلفی رویکردی تنزیهی در تأویل روایت دارد. از نظر او این حدیث خبر واحد است و آن را به دو صورت میتوان قرائت کرد:

الف) «عماء» با الف ممدود: این کلمه بمعنای ابر نازک است و در اینصورت «فی عماء» بمعنای «علی عماء» است؛ یعنی خداوند برتر از ابر و مدّبر آن است. بیهقی برای تأیید این معنا به آیات «أَمْ أَمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ» (ملک/۱۶) و «لَأَصْلَبَنَّكُمْ فِي جَذوع النخل» (طه/۷۱) استشهاد میکند که در آنها «فی» بمعنای «علی» بکار رفته است.

ب) «عمی» با الف مقصور: در اینصورت معنای آن پوشیدگی است؛ یعنی چون چیزی پیش از آفرینش وجود نداشت، بر خلق پوشیده بود و در آنوقت برتر یا پایینتر از او هوایی وجود نداشت، زیرا چیزی جز او نبود.^(۱۶)

ابن جوزی (۵۹۷ هـ. ق) از متکلمان حنبلی نیز در دفع شبه التشبیه بأکف التنزیه رویکردی تنزیهی بمعنای این حدیث دارد. او ضمن ذکر حدیث در شمار احادیثی که به آنها «اخبار صفات» گفته میشود، تأکید میکند که این حدیث را «یعلی بن عطاء» تنها از «وکیع ابن عدس» نقل کرده و راوی دیگری ندارد و بنابراین در حکم «خبر واحد» بشمار می‌آید. ابن جوزی حرف فی در «فی عماء» را بمعنای فوق میدانده؛ یعنی تدبیر و قهاریت خداوند از ابر برتر است. بباور او چون مردم با مخلوقات انس دارند و ابر نیز از آفریده‌های خداست، پیامبر(ص) چنین پاسخ دادند. اما اگر آنان از وضعیت پیش از ابر می‌پرسیدند، یقیناً پیامبر(ص) به آنان می‌فرمود: «خدا بود و چیزی با او نبود»، چنانکه در روایتی دیگر داریم «کان الله و لا شیء معه».^(۱۷)

تقی‌الدین سبکی (۷۵۶ هـ. ق) در *السيف الصیقل* می‌گوید: «عماء» هر امری است که ذهن آدمی از درک آن ناتوان است. بباور وی در این حدیث عماء (ممدود) و عما (مقصور) بمعنای «لیس معه شیء» است. همچنین، او از ابن‌اثیر نقل میکند که در روایت کلمه‌یی حذف شده و اصل آن «این کان عرش ربنا» بوده است و نیز وی به «أزهری» نسبت میدهد که ما به این حدیث ایمان داریم، اما خدا را به کیفیتی متصف نمیکنیم. بدیگر سخن، الفاظ را بر ظاهر آن حمل میکنیم و آن را مورد تأویل قرار نمیدهیم اما موضع کلامی ما تنزیه است. او معتقد است که در برخورد با متون «متشابه» ضمن ایمان و اعتقاد به آنها یا باید آنها را تأویل کنیم و یا همراه با تأکید بر تنزیه درباره معنای الفاظ سکوت نمایم و در مورد این حدیث روش دوم را ترجیح میدهد.^(۱۸)

در *لسان‌العرب* آمده است که عماء ابر نازک یا متراکم است، اما در حدیث حذفی صورت گرفته است و در اصل «این کان عرش ربنا» بوده است. براساس همین کتاب

ابوعبید معتقد است که این حدیث را باید براساس کلام عرب تأویل نمود. همچنین از اذهری نقل میکند که ما به مفاد آن ایمان داریم اما چگونگی آن را نمیتوانیم توصیف کنیم.^(۱۹)

ابن عطیه اندلسی از مفسران سده ششم مراد از عماء را تیرگی پیش از آفرینش انوار و دیگر مخلوقات میداند.^(۲۰) البته او در موضعی دیگر عماء را بمعنای خفاء میداند.^(۲۱) همچنین راغب در مفردات عماء را اشاره به حالتی پوشیده و مجهول دانسته که آگاهی بر آن ممکن نیست.^(۲۲) سیوطی نیز در الدر المنثور از ترمذی نقل نموده که مقصود از عماء آن است که چیزی با او نبود.^(۲۳)

قاضی سعید قمی در شرح توحید/الصدوق ضمن شرح روایتی در نفی مکان از خداوند به حدیث عماء اشاره نموده و برای رفع ناسازگاری میان آنها تلاش میکند. او میگوید: عمی (مقصور) بمعنای حیرت است و چون مرتبه الوهیت نامتناهی است و خرد هیچکس را به آن راه نیست، از آن به «عمی» یا حیرت یاد شده است. اما عماء (ممدود) بمعنای ابر نازک است و در اینصورت اشاره به موجودی برزخی میان آسمان و زمین دارد که مبدأ وجود و حیات همه اشیاء است. البته این معنای دوم نیز با حیرت سازگار است، زیرا ویژگی برزخ این است که خرد در فهم آن دچار حیرت میشود.^(۲۴)

صاحب تفسیر/المیزان این روایت را از اخبار تجسم بشمار آورده و میگوید بهمین دلیل برخی آن را توجیه نموده و عماء را کنایه از غیب ذات دانسته‌اند که دیده از دیدن آن ناتوان و خرد از درک آن عاجز است.^(۲۵)

صادقی تهرانی میگوید: سؤال مذکور در روایت پرسش از مکان نیست بلکه پرسش از مکان و مقام است.^(۲۶)

۴۴ جعفر سبحانی در *ملل و نحل خویش*، ذیل عنوان «الصحاح و المسانید و مسألة التشبيه و التجسیم» این حدیث را نمونه‌یی از احادیثی میداند که در عین آنکه بر مکانمندی خدا دلالت دارد، اما در صحاح سته نقل شده است. از دیدگاه وی اعتقاد اهل حدیث و سلفیه درباره خداوند بر پایه امثال این احادیث بنا گردیده است. او اینگونه روایات را موجب پوشش ستبری میداند که مانع تالو چهره حقیقت میگردد. بباور وی، همین پوشش باعث گردید که حتی آزاداندیشان اهل سنت مانند محمد عبده و پیروان

وی نیز از کنار نهادن این احادیث مخالف با عقل ناتوان بمانند. حتی امام احمد بن حنبل نیز با اصالت دادن به این احادیث به تأویل آیاتی مانند «هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ» (حدید/۴) پرداخته‌اند که خداوند را محیط به عالم معرفی میکند.^(۲۷)

بعضی گفته‌اند که مقصود راوی از عماء فضایی خالی است که در بعضی از شکل‌های نقل این حدیث به آن تصریح شده است. بدینسان کسی که این سخن را به پیامبر(ص) نسبت داده، وجود خدا را مادی و در مکان پنداشته است. همچنین گفته شده که در زبان عرب به زمین بائر و ویرانه «عماء» گفته میشود. بدینسان تصور راوی این بوده که خدا پیش از آفرینش در فضایی بایر بوده و سپس آن را با آفرینش آبادان ساخته است.^(۲۸)

رویکرد عرفانی

عارفان مسلمان نسبت به متکلمان با رویکردی عمدتاً مثبت، به تأویل حدیث عماء پرداخته و در تبیین نظام نظری خویش از آن بهره زیادی برده‌اند. در این نوشتار به رویکرد مکتب عرفانی محیی‌الدین عربی و پیروان وی به این حدیث میپردازیم.

مقام عماء

۱. عبدالرزاق کاشانی (۷۳۰ هـ. ق) در *اصطلاحات الصوفیه* میگوید از دیدگاه ما حضرت احدیت، عماء نامیده میشود، زیرا در حجاب جلال است و هیچکس را یارای شناخت آن نیست. اما برخی عماء را اشاره به حضرت واحدیت که منشأ اسماء و صفات است، دانسته‌اند، زیرا عماء ابر نازک میان آسمان و زمین است و حضرت واحدیت نیز میان آسمان احدیت و زمین کثرت خلقی حایل میگردد. از دیدگاه کاشانی این اعتقاد با متن حدیث عماء سازگاری ندارد، زیرا حضرت واحدیت نخستین تعیین در مراتب حق و محل ظهور کثرت حقایق و نسبت‌های اسمائی است و هرچه متعین باشد، مخلوق است. این در حالی است که در حدیث از مرتبه قبل از آفرینش پرسش میشود و بنابراین عماء باید مرتبه احدیت باشد. افزون بر این، مرتبه واحدیت، حضرت امکان نامیده میشود و این مرتبه حضرت جمع میان احکام و جوب و امکان است که بتعبیری از آن به حقیقت انسانی یاد میشود. بباور کاشانی حضرت

جمع از مخلوقات بشمار می‌آید، زیرا در این حضرت، حق با صفات خلق پدیدار میگردد. او بر این اساس نتیجه میگیرد که واحدیت نمیتواند مرتبه‌یی باشد که در حدیث با تعبیر «قبل أن یخلق الخلق» مورد پرسش واقع شده است، مگر آنکه در حدیث مراد پرسش‌کننده از خلق عالم جسمانی باشد که در اینصورت عماء، حضرت الهیت است که «برزخ جامع» نامیده میشود. آنچه این نظر دوم را تقویت میکند این است که در حدیث از مکان «رب» پرسیده شده و میدانیم که سرچشمه «ربوبیت» حضرت الهیت است.^(۳۹)

کاشانی در شرح *فصوص الحکم* نیز عماء را حضرت احدیت میداند:
فإن الذات الاحديه قبل الظهور فی الحضرة الاسمائية فی عماء.^(۳۰) او در یکی از رسائل خویش نیز عماء را اشاره به حقیقت ذات الهی از جهت امتداد و مدت بقا نامتناهی آن میداند:

فإن حقيقة الذات الالهيه من حيث هي هي، امتدادها - اعني مدة بقائها- غير
مضبوطه، لانها من حيث هي ذلك لا وصف لها و لا اسم و لا رسم، فهی فی
عماء - كما جاء فی الحديث.^(۳۱)

۲. جرجانی (۸۱۶ هـ.ق) در *التعريفات* همانند کاشانی بصراحت عماء را مرتبه احدیت میداند.^(۳۲) او این مرتبه را جمع‌الجمع و حقیقه‌الحقایق معرفی میکند که در آن حقیقت وجود بگونه‌یی منظور شده که همه اسماء و صفات در آن مستهلک شده باشد.^(۳۳)

۳. سید حیدر آملی نیز در *المقدمات من نص النصوص* ضمن اشاره به دو کاربرد واژه عماء در آراء عارفان، دیدگاه کاشانی را ترجیح میدهد. دلیل او این است که در حدیث از مکان خدا قبل از آفرینش پرسیده میشود و حضرت واحدیت، اول آفرینش است. بنابراین اگر عماء اشاره به واحدیت باشد با پاسخ پرسش مطرح شده در روایت، سازگاری نخواهد داشت. بدینسان آنچه شایسته اسم کنز مخفی و عماء است، همانا مرتبه احدیت است که به نامهای «ذات صرف» و «وجود بحت» مورد اشاره قرار میگیرد.^(۳۴)

۴. اما قیصری در مقدمه شرح *فصوص الحکم* میگوید عماء به دو معنا بکار میرود: مرتبه احدیت و مرتبه واحدیت.^(۳۵) مرتبه واحدیت همان مرتبه اسماء و صفات است که میان آسمان احدیت محض و زمین کثرت امکانی واقع گردیده است و بدان «برزخیت

کبری» گفته میشود. بباور قیصری کاربرد دوم با محتوای حدیث عماء سازگارتر است، زیرا عماء به ابر رقیق حایل میان آسمان و زمین گفته میشود. همچنین در حدیث از مکان «رب» پرسش شده و همه ممکنات تحت «ربوبیت» اسمی از اسماء الهی (ارباب انواع) هستند و روشن است که ربوبیت، مرتبه واحدیت است.^(۳۶)

۵. بنظر میرسد که صدرالدین قونوی نخستین شارح از مکتب عرفانی ابن عربی باشد که معتقد است «عماء» اشاره به حضرت واحدیت دارد. برای نمونه او در رساله/النصوص، وجود واحدی که عارض بر ممکنات مخلوق میشود را عماء مینامد. این وجود واحد در حقیقت مستقل از وجود حق نیست و تنها بدلیل نسبتها و اعتباراتی مانند ظهور، تعیین و تعدد حاصل از اقتران و قبول حکم اشتراک و سایر اوصافی که بر اثر تعلق به مظاهر بر او تعلق میگیرد، از او جدا میشود^(۳۷) بدینسان سرچشمه مظاهر وجود باعتبار اقتران و حضرت تجلی و منزل تعینش، عماء نام میگیرد:

و ینبوع مظاهرالوجود باعتبار اقترانه و حضرة تجلیه و منزل تعینه و تدلیه،
العماء الذی ذکره النبی (ص).^(۳۸)

قونوی در تفسیر خود بر سوره فاتحه، موسوم به/عجاز البیان فی تفسیر ام القرآن میان مرتبه غیب مطلق و غیب اضافی (برزخ اول) تفکیک نموده و دومی را که «حضرت اسماء»، «نخستین مراتب تعین»، «آخرین مرتبه غیب»، «مقام انسان کامل»، «حضرت احدیت جمع و وجود» و «صاحبه الاحدیه» مینامد با عماء یکی میگیرد. مقصود از «احدیت جمع» و «صاحبه الاحدیه» اعتبار ذات بدون نفی یا اثبات اسماء است که مرتبه واحدیت را دربردارد. او میگوید این مرتبه نسبت به «غیب مطلق»، نخستین مرتبه شهادت است، هرچند نسبت به مرتبه هویت ذات الهی باید آن را غیب اضافی دانست.^(۳۹)

۴۷

مشکلی که در اینجا پیش می‌آید این است که قونوی در موضع دیگری از تفسیر سوره فاتحه، در ضمن اشاره به سرّ ایجاد و برشمردن مراتب تعین، حضرت احدیت جمع را نخستین تعین الهی و مقدم بر «کینونت عمائی» معرفی میکند:

...و کذا فلتتذکر تقدم حضرة أحديه الجمع علی الكینونه العمائیه الثابتة فی



رویکردهای کلامی، فلسفی و عرفانی به حدیث عماء

سال چهارم، شماره اول
تابستان ۱۳۹۲

الشرع و التحقيق و المقول بلسانه كنت كنزا لم أعرِف، فأحببت أن أعرِف.^(۴۰)

اگر در این عبارت مقصود از «کینونت عمائیه» همان مقام عماء باشد، میان آن و عموم عبارات قونوی در این کتاب و سایر آثارش سازگاری وجود نخواهد داشت. برای رفع این ناسازگاری بعید است که بتوان عبارت اخیر را حمل بر تسامح نمود، بلکه شاید بتوان مراد وی از «کینونت عمائیه» را مرتبه‌یی پایینتر از «عماء ربّ» دانست؛ چنانکه پس از این خواهیم گفت که ابن عربی و مؤیدالدین جنیدی هم به تفکیک میان آنها تصریح کرده‌اند. احتمال دیگری که برای رفع ناسازگاری میتوان مطرح کرد این است که وسواس قونوی برای دقت در برشمردن مراتب تعینات، باعث تفکیک کینونت عمائی از مقام احدیت جمع شده است و نباید آن را نقض دیدگاه کلی او دانست.

۶. فرغانی در *مشارق الدراری*، حضرت الوهیت را مرتبه عماء میدانند و مراد از الوهیت نیز همان واحدیت است:

و ابتدای کردن حضرت معشوق مر خودش را بر عالم و عالم را بر او، آن دو
حقیقت بود، یکی کثرت علم به معلوماته و دوم وحدت وجود به وجوبه که
حکم مبدئیت بر تحقق و تمییز ایشان از یکدیگر در مرتبه الوهیت و عماء
مترتب است.^(۴۱)

۷. فناری در *مصباح الانس* پس از نقل دیدگاه کاشانی چند اشکال بر آن وارد میدانند. چنانکه اشاره شد از دیدگاه کاشانی هر نوع تعینی مخلوق است و بهمین دلیل حضرت جمع، حضرت امکان و وجوب، ام الکتاب، نفس رحمانی و حقیقت انسانی را مخلوق میبیند. او بر این باور است که هیچیک از این تعینات عینی غیبی را نمیتوان مخلوق دانست. فناری ضمن اشاره به دین خود در این مسئله نسبت به فرغانی، مرتبه عماء را اشاره به مرتبه واحدیت میدانند.^(۴۲)

۸. قاضی سعید قمی در شرح *توحید الصدوق* بعید ندانسته که مراد از «عماء»، «الوهیت کبرا» باشد که در اصطلاح قوم همان «مرتبه واحدیت» است. البته او میگوید در اینصورت ضمیر «کان» به ذات احدیت برمیگردد. مقصود این است که

۴۸



خداوند پیش از آفرینش اگر در مرتبه‌یی باشد که بتوان از آن خبر داد، آن مرتبه الوهیت است وگرنه در مرتبه احدیت ذاتی نه از آن خبر داده میشود و نه حکمی درباره آن میتوان داد و نه حتی به آن میتوان اشاره کرد. در اینصورت عبارت «لیس فوقه و لا تحته هواء» برای نفی توهم مکانی است که احتمالاً بر اثر کاربرد کلمه «فی» در «کان فی عماء» برای مخاطب ایجاد شده است.^(۴۳)

۹. محیی‌الدین بن عربی در *فصوص الحکم* در «فص حکمه احدیه فی کلمه هودیه» به حدیث عماء اشاره نموده است. او میگوید در آیات و اخباری که به توصیف خداوند، خواه تنزیهی و خواه تشبیهی، پرداخته میشود نوعی تحدید وجود دارد، زیرا هر توصیفی متضمن نوعی محدود ساختن است و اولین محدودیت همان عماء است که حق پیش از آفرینش عالم در آن بسر میبرد.^(۴۴) بدینسان هم تشبیه و هم تنزیه نوعی توصیف و محدود ساختن خداوند بشمار می‌آید. براساس این عبارت میتوان گفت از دیدگاه او عماء در مرتبه‌یی متعین به اوصاف یعنی مرتبه واحدیت قرار دارد.

ابن عربی در *الفتوحات المکیه* فراوان به حدیث عماء اشاره کرده و نتایج بسیاری از آن اخذ مینماید. او در موضعی از مسئله «دریای عماء» یاد میکند و آن را برزخی میان حق و خلق معرفی مینماید. در این دریا ممکنات به همه اسماء الهی مانند عالم و قادر متصف میگردند و حق نیز به صفاتی مانند تعجب، خنده، فرح و معیت موصوف میشود.^(۴۵) بدینسان باید عماء را مرتبه‌یی دانست که خداوند به اسماء و صفات متصف میشود و این با مرتبه واحدیت سازگار است.

ابن عربی در موضعی دیگر از *الفتوحات المکیه* میگوید: اگر جلال بمعنای علو و عزت باشد «محبان» نیز به آن تعلق خواهند داشت و حضرت آن عماء خواهد بود.^(۴۶) علو و عزت هنگامی است که در جلال الهی نفی اوصاف و تعینات را لحاظ نماییم و در نتیجه در مرتبه احدیت قرار گیریم. بدینسان مقصود از جلال بمعنای ضد علو و عزت مرتبه واحدیت خواهد بود و از دیدگاه ابن عربی عماء به این مرتبه تعلق دارد.

خیال مطلق

ابن عربی «عماء» را حقیقت خیال مطلق میدانند:

ان حقيقة الخيال المطلق هو المسمى بالعماء.^(۴۷)

او پس از ذکر حدیث عماء آن را نمونه‌یی از کاربرد توصیف تشبیهی درباره خدا میداند. البته با جمله «ما کان فوقه هواء» بیان میشود که این شباهت از تمام جهات نیست. خداوند از طریق این بیان تشبیهی، امری فراتر از ذهن را به فهم نزدیک میکند. خداوند در عماء صورت همه کائنات را نمایان میکند و بهمین سبب میتوان آن را خیال محقق نامید، زیرا صورت از آنجهت که صورت است امری خیالی است و عماء قوه خیال است که صورتهای در آن نمایان میشوند.^(۴۸)

از طرف دیگر، ابن عربی حدیث عماء را نمونه‌یی از تشبیه میداند که در آن جوهر عالم به عماء (ابر نازک) تشبیه شده است، اما تشبیه اساساً نوعی تخیل است و بدینسان میتوان نتیجه گرفت که عالم در خیال ظاهر میشود و ذاتاً امری خیالی است:

..... قال فی العماء، فشبه السحاب و التشبیه تخیل، و العماء هو جوهر العالم

کله فالعالم ما ظهر الا فی خیال فهو متخیل لنفسه فهو هو، و ما هو هو.^(۴۹)

فرغانی در توضیح مقام عماء میگوید: «در این تعیین ثانی که مرتبه الوهیت است ... بر مثال زلف مسلسل در پیش رخسار دلدار که وجود حقیقی و شئون اصلیند واقع گشت، او را حقیقة الحقایق و حضرت عماء و خیال مطلق خوانند.»^(۵۰)

فناری نیز میگوید باعتبار سیر تجلی اول و سرایت آن به تعیین ثانی و نمایان شدن آن به صورت نفس پراکنده، حقیقة الحقایق و حضرت عماء و خیال مطلق نامیده میشود.^(۵۱)

عماء و نَفَسِ رَحْمَانِی

ابن عربی پس از بیان حدیث قدسی «كنت كنزاً مخفياً فاحببت أن أعرف فخلقت الخلق لكي أعرف» تأکید میکند که سرچشمه ایجاد و آفرینش، حب الهی است. این حب باعث پیدایش تنفس الهی شد و نَفَسِ، عماء است. اینکه نَفَسِ رَحْمَانِی در زبان شرع، عماء نامیده شده به این سبب است که با ابر سازگاری دارد. ابر نیز از بخارهایی بوجود می‌آید که نَفَسِ عناصر است.^(۵۲)

موجودات عالم، کلمات خداوند هستند و این کلمات از حروفی تشکیل شده‌اند



که از دَمِ الهی ناشی میشوند. عماء همان نفس رحمانی است که مانند نفس آدمی حروف و کلمات را ظاهر میسازد:

فصدر عن نَفْسِ الرحمن وَ هُوَ العَمَاءُ الذی فی امتدادِهِ فی الخَلأ بحسبِ مراتب
الكائنات ... (۵۳)

نقش عماء، پذیرش صورت حروف عالم و کلمات آن است. ابن عربی نقش عماء را در ایجاد عالم با نقش آدم در پیدایش نوع انسان مقایسه میکند: «وَ عَلَّمَ آدَمَ الاسماءَ کلَّها» (بقره/۳۱). بدینسان عماء، کمال و تمامیت کلمات خداوند است:

... ان العماء من حیث ما هو نفس رحمانی قابل لصور حروف العالم و کلماته هو
حامل الاسماء کلها و کلمات الله ما تنفذ، فذکر الله لا ینقطع ... (۵۴)

نخستین صورتی که نفس رحمانی میپذیرد، صورت عماء است. بنابراین عماء بخار رحمانی است که رحمت در آن است و بلکه عین رحمت است. بدینسان عماء نخستین ظرفی است که وجود حق آن را پذیرا گشته است. (۵۵) ابن عربی در موضعی دیگر، عماء را «حضرت نَفَس» مینامد. صاحب این حضرت «عبدالسمیع» خوانده میشود، زیرا شنیدن مستلزم وجود اصواتی است که مسموع واقع شود. پس این حضرت به حضرت نفس تعلق دارد که مقام عماء است. (۵۶)

فناری نیز در چند موضع از مصباح الانس نفس رحمانی را عماء میدانند:

فالکل اشاره الی العماء الذی هو النفس الرحمانی. (۵۷)

او کلام حق را تجلی غیب و ظهور حضرت علم او در عماء یا نفس رحمانی و منزل تعیین مراتب و حقایق و حضرت اسماء معرفی میکنند. (۵۸) فناری در موضعی دیگر، نفس رحمانی را دارای دو حیثیت میداند: حیثیت ظهور صورت آن و حیثیت روح و حقیقت آن. نفس رحمانی از جهت نخست، همان عماء خواهد بود. (۵۹) او گاه نسبت میان نفس رحمانی و عماء را چنین بیان مینماید: «صورت وجودی که بدلیل عمومیت آن «وجود عام» و «نفس رحمانی» نامیده میشود، «صورت عماء» است، زیرا حقیقت و معنای آن حقایق متعین به تعین علمی است». (۶۰)

۵۱



نکته دیگر آنکه چون کاشانی «نفس رحمانی» را مربوط به مرتبه واحدیت میداند^(۶۱) و عماء از دیدگاه او متعلق به احدیت است، پس برخلاف دیگران عماء را با نفس رحمانی یکی نمیداند.

عماء و «حق مخلوق به»

ابن عربی واژه حق را به دو معنی بکار میبرد:^(۶۲)
الف) حق فی ذاته: وجود مطلق از همه قیود و اعتبارات و اضافات.
ب) حق مخلوق به: وجود عام منبسط که به آن «ظاهر حق»، «نفس رحمانی» و «عماء» نیز میگویند.^(۶۳)

ابن عربی ضمن اشاره به کاربرد واژه «حق مخلوق به» در آثار پیشینیان میگوید که او این واژه را از آیاتی مانند «و ما خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَ مَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ» (احقاف/۳) اخذ نموده است.^(۶۴) این حق است که در اعیان ممکنات ظاهر میشود. پس ممکنات «عماء» هستند و آنچه در آنها نمایان میگردد، حق است و «عماء»، «حق مخلوق به» است:

فالممكناتُ هو العماءُ و الظاهرُ فيه هو الحق و العماء هو الحق المخلوق به.^(۶۵)

ابن عربی با اشاره به حدیث کنز مخفی که در آن حب ذاتی سرچشمه آفرینش معرفی میشود، توضیح میدهد که شأن محب آن است که هنگام ایجاد صورت، تنفس کند، زیرا تنفس لذتی مطلوب دربردارد. بدینسان آن نَفَس از اصل عشق به آفریدن برمیخیزد؛ عشقی که در پی معروف واقع شدن است. از اینجهت میتوان آن نَفَس را «عماء» یا «حق مخلوق به» نامید.^(۶۶)

نکاح غیبی

۵۲

صدرالدین قونوی در مفتاح الغیب میگوید که نکاح اول غیبی ازلی در مرتبه عماء ظاهر میشود. این نکاح غیبی که از آن به «تناکح اسماء» یا «ازدواج انوار» نیز یاد شده است، کلید گشایش حضرات اسماء الهی یا توجهات ذاتی ازلی است:



و فی هذا العماء يتعين مرتبة النكاح الاول الغیبی الازلی الفاتح لحضرات
الاسماء الالهیه بالتوجهات الذاتیه الازلیه.^(۶۷)

فناری نیز در شرح *مفتاح الغیب* پنج نوع نکاح ذکر میکند که نخستین آنها نکاح
غیبی ازلی در مرتبه عماء است. مقصود از نکاح، جمع شدن دو یا چند چیز است که
نتیجه و اثری خاص داشته باشد. در این مورد، عماء سرچشمه جمع شدن اسماء الهی
است که تجلیات او در عالم هستی را موجب میشود.^(۶۸)

عماء، جوهر عالم

چون عالم وجودی مستقل از حق ندارد، همهٔ ممکنات، خواه موجود یا معدوم،
صورت‌هایی هستند که عماء آنها را می‌پذیرد. عماء قابلیت پذیرش صورت‌های عالم است که
میتوان آنها را اعراض دانست. بدینسان جوهر ثابت عالم همان عماء است و ممکنات
همانند صورت‌هایی که در آئینه نمایان میشوند، در آن هویدا و سپس نابود میگردند:

فالجوهر الثابت هو العماء و لیس آلاً نفس الرحمن و العالم جمیع ما ظهر فیه من
الصور فهی أعراض فیه یکن إزالتها و تلك الصور هی الممكنات و نسبتها من
العماء نسبتها نسبة الصور من المرأة.^(۶۹)

حق تعالی دیده عالم است و ممکنات را میبیند و میشناسد. آنچه حق میشناسد صورت
ممکنات است که در علم او موجودند، پس عالم میان عماء و رؤیت حق ظاهر میگردد.^(۷۰)
قونوی نیز عماء را «ماده امکانیه» مینامد. این ماده همچون آئینه‌ی غیبی است
و صورت‌های وجودی در عالم هستی بوسیله آن و در آن نمایان میگردند. بنابراین
میتوان گفت ظاهر حق آئینه باطن اوست.^(۷۱)

ارواح مهیمه و عماء

«مهیمین» تعبیری است که ابن عربی و شارحان مکتب وی درباره ارواح یا ملائکه‌ی
بکار می‌برند که از ازل چنان در جلال و جبروت الهی محو و حیران مانده‌اند که گویی از
آفرینش جهان و آدمی خبر ندارند. ابن عربی ضمن برشمردن اصناف سه‌گانه ملائکه
(مهیمه، مسخره و مدبره)، صنف نخست را تجلی اسم «الجمیل» خداوند میداند که آنها را



از خود بیخبر و فانی نموده است، بگونه‌یی که نه خود را میشناسند و نه آنچه در آن فانی شده‌اند. آنان سرمست حیرتند و خدا آنان را از «أینیتِ عماء» آفریده است:

... صنف مهیم لما اوجدهم، تجلی لهم فی اسمہ الجمیل فهیمهم و أفناهم عنهم
فلا يعرفون نفوسهم و لا من هاموا فیہ و لا ما هیمهم، فهم فی الحیرة سکاری و هم
الذین اوجدهم الله من أینیة العماء الذی ما فوقه هواء و لا تحته هواء.^(۷۲)

ابن عربی گاه به مرتبه ارواح مهیمه با تعبیر «عالم هیمان» اشاره میکند. او عماء را مستوا و محل اسم رب و عرش را محل استوای اسم «الرحمن» میدانند. او «عالم هیمان» را آفریده شده از «عماء» میدانند که خداوند با نظر به آن به عماء منتقل میشود:

... فینظر الی عالم الهیمان و هو العالم المخلوق من العماء ثم ینتقل الی العماء
و هو مستوی الاسم الرب کما کان العرش مستوی اسم الرحمن.^(۷۳)

جندی نیز در شرح *فصوص الحکم*، ملائکه عالیه‌یی که از ماده عمائیه در وجود می‌آیند را «ارواح عالم مهیمه» مینامد. او عقل اول (بدر عقول) یا «قلم اعلی» و نیز «نفس کلیه» یا لوح محفوظ را از زمره همین «ارواح عالم مهیمه» میدانند. اگر عقل، قلم الهی باشد که آیات او را بر صحیفه نفس (لوح محفوظ) مینگارد، ماده عمائیه را باید با «نون» در آیه «نون و القلم و مایسپرون» (قلم/۱) یکی دانست. بدینسان ماده عمائیه همانند «ن» جوهر و دواتی است که قلم الهی با آن حقایق ممکنات را بر صحیفه «لوح محفوظ» مینگارد.^(۷۴)

عماء رب و عماء عالم

ابن عربی در *الفتوحات المکیه* ذیل عنوان «العماء کالوجود، قدیم فی القدیم حادث فی المحدث» وارد بحث از امکان تغییر و ثبات در مورد خدا میشود. او به آیاتی از قرآن که دلالت بر تفصیل آیات توسط خداوند دارد، اشاره میکند و میگوید برخی گمان برده‌اند که این آیات بمعنای تغییر حالات خداوند است، در حالی که خداوند فراتر از هر گونه تغییری است. در اینجا او به حدیث عماء اشاره میکند و میگوید «نفی هواء» از «عماء» بر نفی تغییر و دگرگونی در ذات خدا دلالت دارد. عماء همانند وجود است که در مورد امر ازلی، قدیم است و در مورد امور زمانی، حادث است. بنابراین اگر عماء وصفی برای حق منظور شود، صفتی الهی است، اما اگر آن را صفت عالم لحاظ نماییم، «وصفی کیهانی» بشمار می‌آید.

۵۴



تفاوت اوصاف در اینجا از تمایز موصوفات ناشی میشود.^(۷۵) جندی نیز روح را نیازمند به ماده‌یی میداند که صورتها را در آن ایجاد نماید و این ماده میتواند «انفسی حقیقی» یا «ربانی الهی» باشد. بنابراین دو نوع عماء وجود دارد: «عماء رب» و «عماء کیهانی».^(۷۶) جندی در موضعی دیگر عماء را به «عماء رب» و «عماء مربوب» تقسیم میکند و دومی را «غماء» نامیده و آن را در عماء رب مندرج میبیند.^(۷۷) او در مبحثی دیگر عماء رب را «ام الكتاب الالهیه» و «عماء عالم» را «ام الكتاب المبین» مینامد.

عماء و حقیقت محمدیه

چون عماء برزخ میان وحدت و کثرت است و میان آن دو جمع میکند، میتوان آن را با حقیقت انسان مقایسه نمود. فناری در مصباح الانس به تشابه و یگانگی حضرت عماء و حقیقت محمدیه اشاره میکند و تفاوت این دو را تنها باعتبار میداند. در حضرت عمائیه برغم آنکه جامع وحدت و کثرت است، احکام کثرت و تفصیل غلبه دارد، اما در حقیقت محمدیه، احکام وحدت و اجمال چیره است.^(۷۸) فناری در موضع دیگری نیز که از پیدایش انسان از «وجودی متمیز به تعیین جامع همه تعینات» سخن میگوید، مرتبه انسان کامل را برزخ میان غیب و شهادت و آئینه ظهور حقیقت بندگی و سروری معرفی میکند و آن را با عماء در زبان شریعت مقایسه مینماید:

و تلك الحقيقة الحافظه - ای التي يحفظ الحق من حيثها - مرتبه الانسان
الكامل الذي هو برزخ بين الغيب و الشهادة و مرآة يظهر فيها حقيقه العبودية و
السيادة و اسم المرتبه بلسان الشرع العماء ...^(۷۹)

اما در موضع دیگری بنقل از فرغانی مرتبه انسان کامل را شاهد بر مرتبه عماء میدانند و بدینسان «مرتبه احمدیه» یا «مقام او ادنی» مرتبه صدم و مقام عماء مرتبه نود و نهم از مراتب موجودات است.^(۸۰)

رویکرد حکمی

از میان مشربهای حکمی، حکمت متعالیه ملاصدرای شیرازی بدلیل مبنای خود در جمع عقل و شهود عرفانی با محتوای متون دینی به حدیث عماء توجه بیشتری نشان داده است که در اینجا به بررسی آن میپردازیم.



عماء و وجود منبسط

ملاصدرا در پاره‌یی از آثار خویش به مقام عماء اشاره کرده است. او در سه موضع از کتاب *الاسفار* به تعیین مرتبه عماء پرداخته است:

ملاصدرا در توضیح پاره‌یی از اصطلاحات صوفیه میگوید: «هنگامی که وجود به این شرط که چیزی با آن نباشد، اعتبار گردد، مرتبه «احدیت جمع‌الجمع»، «حقیقه‌الحقایق» و «عماء» نامیده میشود.^(۸۱) شاید قسمت نخست سخن ملاصدرا موجب این گمان شود که او مطابق با دیدگاه عبدالرزاق کاشانی سخن گفته است، اما وی در موضع دیگری تصریح میکند که نخستین امری که از وجود واجبی ناشی میشود، وجود منبسط است و آن وجود، عماء، مرتبه جمع، حقیقه‌الحقایق، حضرت احدیة‌الجمع و حضرت واحدیت نامیده میشود.^(۸۲)

باعتقاد ملاصدرا در بسیاری از مواضع محیی‌الدین بن‌عربی و صدرالدین قونوی تعبیر «وجود مطلق» را در مورد «وجود منبسط» بکار می‌برند. «وجود منبسط» نزد آنان «ظل»، «هباء»، «عماء» و «مرتبه جمعی» نامیده میشود.^(۸۳) ملاصدرا در *ایقاظ‌النائمین* نیز بهمین مطلب اشاره نموده است.^(۸۴)

او در شرح *اصول کافی* به حدیث عماء اشاره کرده و میگوید: این حدیث یا باید کنار نهاده شود و یا مورد تأویل قرار گیرد. از دیدگاه وی آنچه از زبان پیامبر(ص) خطاب به جمهور روایت گشته، باید با آنچه از زبان ولی او نقل شده، تأویل گردد، زیرا زبان ولی ویژه گروه خاص است.^(۸۵)

اما چگونه میتوان این حدیث را تأویل کرد؟ ملاصدرا از قول بعضی دانشمندان نقل میکند که مکان و زمان از جهت مرتبه و جلالت برترین مخلوقات هستند. مکان فضایی است که پایان ندارد و اصل آن از «عماء» است که بالا و پایین آن هوا نیست. زمان نیز امتدادی است که از قعر ظلمات عالم ازل بیرون می‌آید و تا ظلمات عالم ابد ادامه مییابد. او پس از این، «الاول» و «الآخر» را صفت زمان و «الظاهر» و «الباطن» را صفت مکان میداند. خداوند تمام گستره مکان را دربرمیگیرد و بدین سبب ظاهر و باطن است و همچنین بر همه قلمرو زمان محیط است و بدینسان اول و آخر است. از طرف دیگر، چون خداوند مکان و زمان را تدبیر میکند، از زمان و مکان برتر و منزّه است.^(۸۶) روشن است که ملاصدرا در اینجا هردو جانب تشبیه و تنزیه را رعایت نموده است.

نتیجه‌گیری

۱. حدیث عماء صرفنظر از سند آن، ظاهری تشبیهی دارد و در صورت پذیرش، محتاج تأویل است. بر همین اساس، بیشتر متکلمان براساس نگرشی تنزیه‌گرایانه یا آن



را رد کرده و یا آن را بر معنای دیگری غیر از ظاهرش حمل نموده‌اند و کسانی را که حدیث را بر معنای ظاهر آن حمل کرده‌اند، متهم به تجسیم نموده‌اند. بدینسان تنها مجسمه و مشبیه می‌توانند روایت را در معنای ظاهری آن بپذیرند. شیعه، معتزله و بیشتر اشاعره برای نفی تجسیم، حدیث را به معانی گوناگونی «تأویل» نموده‌اند، اما برخی از اشاعره نوعی موضع محتاطانه‌تر اتخاذ نموده و آن را «تفویض» نامیده‌اند.

۲. ابن عربی و پیروان مکتب وی، اقبال زیادی به این حدیث نشان داده و در تبیین عرفان نظری خویش از آن بهره‌ها برده‌اند و هر چند در مورد تعیین مرتبه عماء میان آنان اختلافی وجود دارد، اما اغلب با تمثیلی دانستن ظاهر الفاظ روایت برای کشف معنای باطنی و حقیقی آن تلاش نموده‌اند و همین باعث شده تا زمان هم از مشکل «تعطیل» و «تجسیم» رهایی یابند.

۳. ملاصدرا با عنایتی که به جمع مکاتب فلسفی و کلامی با مشربهای عرفانی و متون دینی دارد، از طرفی عماء را اشاره به وجود منبسط دانسته و از طرف دیگر به جمع میان تشبیه و تنزیه در این حدیث پرداخته و تلاش میکند تا سهم هر دو را رعایت نماید. بدینسان او این حدیث را نمونه‌یی از متونی میداند که از طرفی بر احاطه خدا بر هر مکان و زمان دلالت دارد و از طرف دیگر او را به زمان و مکان محدود نمیکنند و کلیدی برای فهم بهتر اسماء متقابل «اول» و «آخر» و «ظاهر» و «باطن» خواهد بود.

* مقاله حاضر مستخرج است طرح پژوهشی نویسنده در دانشگاه پیام‌نور است و بدینوسیله از معاونت پژوهشی دانشگاه قدردانی میشود.

پی‌نوشتها:

۱. دروزه، محمدعزت، التفسیر الحدیث، ۵۰۶/۱.
۲. ابن کثیر دمشقی، اسماعیل بن عمرو، تفسیر القرآن العظیم، ۲۶۶/۴.
۳. همانجا.
۴. رازی، فخرالدین، مفاتیح‌الغیب، ۳۲۰/۱۷.
۵. شهرستانی، الملل و النحل، ۱۰۵/۱.
۶. بیهقی، ابوبکر، الاسماء و الصفات، ص ۴۸۰.
۷. سبحانی، جعفر، الالهیات، ص ۲۳۲ - ۲۳۸.
۸. غزالی، ابوحامد، الاقتصاد فی الاعتقاد، ص ۳۶.
۹. رازی، فخرالدین، الاربعین فی اصول الدین، ۱۶۳/۱.
۱۰. الأمدی، سیف‌الدین، ابکار الافکار فی اصول الدین، ۴۶/۲.
۱۱. تفتازانی، سعدالدین، شرح المقاصد، ۴۹/۴.

۱۲. ایچی، میرسید شریف، شرح المواقف، ۲۵/۸.
۱۳. صدوق، محمد بن علی، التوحید، ص ۳۱۵.
۱۴. طوسی، خواجه نصیر الدین، تجرید الاعتقاد، ص ۱۹۴.
۱۵. طبرسی، فضل بن حسن، الاحتجاج، ج ۲، ۲۳۲، ۳۸۶.
۱۶. الاسماء و الصفات، ص ۵۳۴.
۱۷. ابن جوزی، عبدالرحمن، دفع شبه التشبيه بأکف التنزیه، ص ۱۹۱.
۱۸. سبکی، تقی الدین، السیف الصیقل، ص ۴۸۹.
۱۹. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، ۹۹/۱۵.
۲۰. ابن عطیة اندلسی، عبدالحق بن غالب، المحرر الوجیز فی تفسیر الکتب العزیز، ۲۹۶/۴.
۲۱. همان، ۱۳۵/۳.
۲۲. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، ص ۵۸۹.
۲۳. سیوطی، جلال الدین، الدر المنثور فی تفسیر المأثور، ۳۲۲/۳.
۲۴. قمی، قاضی سعید، شرح توحید الصدوق، ۳۹/۳.
۲۵. طباطبائی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱، ۱۷۹.
۲۶. صادقی تهرانی، محمد، الفرقان فی تفسیر القرآن، ۲۰۱/۱۴.
۲۷. سبحانی، جعفر، الملل و النحل، ۱۵۲/۱.
۲۸. العقائد الاسلامیة، ج ۲، ۲۲.
۲۹. کاشانی، عبدالرزاق، الصلحات الصوفیة، ص ۱۳۱ و ۱۳۲.
۳۰. همو، شرح فصوص الحکم، ص ۳۸.
۳۱. همو، مجموعه رسائل و مصنفات کاشانی، ص ۵۹۷.
۳۲. جرجانی، التعریفات، ص ۶۸.
۳۳. همان، ص ۹۱.
۳۴. آملی، سیدحیدر، المقدمات من نص النصوص، ص ۴۳۹.
۳۵. قیصری رومی، محمد داوود، شرح فصوص الحکم، ص ۲۲.
۳۶. همان، ص ۱۲۶.
۳۷. قونوی، صدرالدین محمد، رسالۃ النصوص، ص ۷۸.
۳۸. همو، مفتاح الغیب، ص ۲۲.
۳۹. همو، اعجاز البیان فی تفسیر ام القرآن، ص ۴۸.
۴۰. همان، ص ۲۵۸.
۴۱. فرغانی، سعیدالدین سعید، مشارق الدراری، ص ۴۶۰.
۴۲. فناری، محمد بن حمزه، مصباح الانس، ص ۲۰۰ و ۲۰۱.
۴۳. شرح توحید الصدوق، ۴۱/۳.
۴۴. ابن عربی، محیی الدین، فصوص الحکم، ص ۱۱۰.
۴۵. همو، الفتوحات المکیه، ج ۱، ۴۱.
۴۶. همان، ج ۲، ۵۴۲.
۴۷. همان، ج ۲، ۳۱۰.
۴۸. همان، ج ۲، ۳۱۱.
۴۹. همان، ج ۲، ۳۱۳.
۵۰. مشارق الدراری، ص ۱۲۹.
۵۱. مصباح الانس، ص ۲۰۵.
۵۲. الفتوحات المکیه، ج ۲، ۳۱۰.
۵۳. همان، ج ۲، ۳۹۵.
۵۴. همان، ج ۲، ۴۰۰.

۵۵. همان، ج ۳، ۴۲۹.
 ۵۶. همان، ج ۴، ۲۳۲.
 ۵۷. مصباح الانس، ص ۲۰۵.
 ۵۸. همان، ص ۲۸۲.
 ۵۹. همان، ص ۳۸۷.
 ۶۰. همان، ص ۳۶۱.
 ۶۱. اصطلاحات الصوفیه، ص ۹۵.
 ۶۲. الفتوحات المکیه، ج ۲، ۳۱۰.
 ۶۳. جهانگیری، محسن، محیی‌الدین ابن عربی، ص ۲۰۸.
 ۶۴. الفتوحات المکیه، ج ۳، ۷۵.
 ۶۵. همان، ج ۲، ۳۱۲.
 ۶۶. همان، ج ۲، ۲۳۱.
 ۶۷. قونوی، مفتاح‌الغیب، ص ۲۲، ۴۱.
 ۶۸. مصباح الانس، ص ۲۰۷.
 ۶۹. الفتوحات المکیه، ج ۲، ۴۴۳.
 ۷۰. همانجا.
 ۷۱. قونوی، مفتاح‌الغیب، ص ۶۶.
 ۷۲. الفتوحات المکیه، ج ۲، ۲۵۰.
 ۷۳. همان، ج ۲، ۲۸۳.
 ۷۴. جندی، مؤیدالدین، شرح فصوص الحکم، ص ۱۶.
 ۷۵. الفتوحات المکیه، ج ۲، ۶۳.
 ۷۶. جندی، شرح فصوص الحکم، ص ۱۶.
 ۷۷. همان، ص ۷۱ و ۷۲.
 ۷۸. مصباح الانس، ص ۲۰۵.
 ۷۹. همان، ص ۶۲۱.
 ۸۰. همان، ص ۶۵۵.
 ۸۱. ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ج ۲، ص ۳۱۱.
 ۸۲. همان، ج ۲، ص ۳۳۱.
 ۸۳. همان، ج ۲، ص ۳۳۳.
 ۸۴. ملاصدرا، ایقاظ النائمین، ص ۱۰.
 ۸۵. همو، شرح اصول کافی، ج ۳، ص ۹۸.
 ۸۶. همان، ج ۳، ص ۳۴۶.

منابع:

۱. ابن جوزی، عبدالرحمن، دفع شبه التشبيه بأکف التنزيه، عمان، دار الامام النووي، ج ۴، ۱۴۲۱.ق.
۲. ابن عربی، محیی‌الدین، فصوص الحکم، تهران، انتشارات الزهراء(س)، ۱۳۷۰.
۳. _____، الفتوحات المکیه، بیروت، دار صادر، ۴، بی تا.
۴. ابن عطیه اندلسی، عبدالحق بن غالب، المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۲.ق.
۵. ابن کثیر دمشقی، اسماعیل بن عمرو، تفسیر القرآن العظیم، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۹.ق.
۶. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت، دار صادر، ۱۴۱۴.ق.
۷. الامدی، سیفاالدین، انکار الافکار فی اصول الدین، قاهره، دارالکتب، ۱۴۲۳.ق.
۸. ایچی، میر سیدشریف، شرح المواقف، قم، الشریف‌الرضی، ۱۳۲۵.ق.
۹. املی، سیدحیدر، المقدمات من نص النصوص، تهران، انتشارات توس، ج ۲، ۱۳۶۷.



۱۰. بی‌نا، *العقائد الاسلامیه*، قم، مرکز المصطفی للدراسات الاسلامیه، ۱۴۱۹ ق.
۱۱. بیهقی، ابوبکر، *الاسماء و الصفات*، بیروت، دارالجلیل، ۱۴۱۷ ق.
۱۲. تفتازانی، سعدالدین، *شرح المقاصد*، قم، الشریف‌الرضی، ۱۴۰۹ ق.
۱۳. جرجانی، سیدشریف‌علی بن محمد، *التعريفات*، تهران، ناصرخسرو، چ ۴، ۱۳۷۰.
۱۴. جندی، مؤیدالدین، *شرح فصوص الحکم*، مشهد، دانشگاه مشهد، ۱۳۶۲.
۱۵. جهانگیری، محسن، *محبی‌الدین ابن عربی*، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۱.
۱۶. دروزه، محمد عزت، *التفسیر الحدیث*، قاهره، دارالکتب العربیه، ۱۳۸۳.
۱۷. رازی، فخرالدین، *الاربعین فی اصول الدین*، قاهره، مکتبه کلیات الازهریه، ۱۹۸۶ م.
۱۸. فخر الدین رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر، *مفاتیح الغیب*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.
۱۹. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *المفردات فی غریب القرآن*، دمشق - بیروت، دار العلم - دار الشامیه، ۱۴۱۲ ق.
۲۰. سبحانی، جعفر، *الملل و النحل*، قم، مؤسسه نشر اسلامی، مؤسسه امام صادق، ۱۳۸۵.
۲۱. _____، *الالهیات*، قم، مرکز العالمی للدراسات الاسلامیه، ۱۴۱۲ ق.
۲۲. سبکی، تقی‌الدین، *السيف الصیقل*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۵ ق.
۲۳. سیوطی، جلال‌الدین، *الدر المنثور فی تفسیر المأثور*، قم، کتابخانه مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق.
۲۴. شهرستانی، *الملل والنحل*، قم، الشریف‌الرضی، چ ۳، ۱۳۶۴.
۲۵. صادقی‌تهرانی، محمد، *الفرقان فی تفسیر القرآن*، قم، انتشارات فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۵.
۲۶. صدوق، محمد بن علی، *التوحید*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۳۹۸ ق.
۲۷. طباطبایی، سید محمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چ ۵، ۱۴۱۷ ق.
۲۸. طبرسی، فضل بن حسن، *الاحتجاج*، مشهد، نشر المرتضی، ۱۴۰۳ ق.
۲۹. طوسی، محمد بن حسن، *الاقتصاد فی ما یتعلق بالاعتقاد*، بیروت، دار الاضواء، ۱۴۰۶ ق.
۳۰. طوسی، خواجه نصیرالدین، *تجرید الاعتقاد*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۷ ق.
۳۱. غزالی، ابو حامد، *الاقتصاد فی الاعتقاد*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۹ ق.
۳۲. فرغانی، سعیدالدین سعید، *مشارق الدراری*، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، چ ۲، ۱۳۷۹.
۳۳. فناری، محمد بن حمزه، *مصباح الانس*، تهران، مولی، ۱۳۷۴.
۳۴. قمی، قاضی سعید، *شرح توحید الصدوق*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۴۱۵ ق.
۳۵. قونوی، صدرالدین محمد، *اعجاز البیان فی تفسیر ام القرآن*، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۱.
۳۶. _____، *مفتاح الغیب*، تهران، انتشارات مولی، ۱۳۷۴.
۳۷. _____، *رسالة النصوص*، بی‌جا، بی‌تا.
۳۸. قیصری رومی، محمد داوود، *شرح فصوص الحکم*، تهران، انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۷۵.
۳۹. کاشانی، عبدالرزاق، *اصطلاحات الصوفیه*، قم، انتشارات بیدار، ۱۳۷۰ (الف).
۴۰. _____، *شرح فصوص الحکم*، قم، انتشارات بیدار، ۱۳۷۰ (ب).
۴۱. _____، *مجموعه رسائل و مصنفات کاشانی*، تهران، انتشارات میراث مکتوب، ۱۳۸۰.
۴۲. ملاصدرا، *شرح اصول الکافی*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۶.
۴۳. _____، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، بیروت، دار احیاء التراث، ۱۹۸۱ م.
۴۴. _____، *ایقاط النائمین*، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، بی‌تا.

ابن مسکویه و تکامل انواع

فروغ السادات رحیم پور^۱، محمد نصر اصفهانی^۲

چکیده

احمد بن محمد رازی معروف به ابن مسکویه، فیلسوف، مورخ، پزشک و ادیب پرآوازه قرن پنجم اواخر عمر خود را در اصفهان زیست و در همین شهر نیز چشم از جهان فرو بست. اندیشه‌های مربوط به حکمت نظری او در کتاب *الفوز الاصح* و اندیشه‌های مربوط به حکمت عملی او در کتاب *تهذیب الاخلاق* گرد آمده است. یکی از آراء فلسفی ابن مسکویه، باور به اتصال و پیوند ارگانیک بین موجودات طبیعی جهان است. وی، عالم جسمانی را همچون عالم روحانی تو در تو و دارای مراتبی، محیط بر یکدیگر و متصل به هم میداند و نقشه‌ی جامع برای آن ترسیم میکند. بنظر او حرکت هر متحرکی، گویی هوشمندانه در حرکت بسمت تمامیت خویش و بسوی آن چیزی است که موافق کمال اوست. این حرکت، شوقی است و در آن عاشق، معلول معشوق خود است. بنظر وی برای مشخص کردن مراحل تکامل انبیا ضروری است که چگونگی اتصال موجودات به یکدیگر روشن شود.

۶۱

۱. استادیار دانشگاه اصفهان

۲. دانشجوی دکتری حکمت متعالیه دانشگاه اصفهان و عضو هیئت علمی دانشگاه علوم پزشکی اصفهان؛

m_nasr_esfahany@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۹۱/۱۱/۲۴ تاریخ تأیید: جلسه هیئت تحریریه ۹۲/۴/۲۵



ابن مسکویه معتقد است که خدا به حکمت و تدبیر متقن خود، هر نوع را به اصناف و گونه‌های مختلف تقسیم کرده است و میان گونه‌ها ترتیب طولی برقرار نموده است بنحوی که هریک از آنها نسبت به دیگری کاملتر است تا جایی که نوبت به آخرین گونه از آخرین نوع میرسد. در اینجا است که آخر این نوع متصل به اول نوع بعدی میشود و با طی مراحل و مراتب مختلف در این مسیر، گیاه، حیوان و حیوان، انسان میشود. از منظر ابن مسکویه، انسان پس از طی کردن مراتب کمال زیستی تکامل معنوی مییابد و سرانجام به آخرین مرتبه کمال انسانی که نبوت است، میرسد و نبی نیز در همین دنیا به مجاورت و افق نوع بعد که عقل یا ملک است، ارتقا مییابد.

با توجه به وضعیت علوم تجربی در زمان ابن مسکویه و مکتب فلسفی غالب در آن زمان، بنظر میرسد که منظومه فکری وی جوابگوی تبیین فلسفی نظریه تکامل نبوده، چون فلسفه هنوز ظرفیت کافی برای تبیین اینگونه مسائل را نداشته است. نظر به اینکه این دیدگاه را قبل از او اخوان الصفا و همعصر او اندیشمندانی چون ابوریحان بیرونی و ابن سینا با فراز و فرودی متفاوت مطرح کرده‌اند، اما این اندیشه‌های ابن مسکویه بود که به متفکران بعدی چون ملاصدرا منتقل شد تا بتواند آن را تبیین فلسفی نماید. شاید اگر ابن مسکویه نیز مبانی فلسفی و هندسه فکری ملاصدرا را میداشت، میتوانست بنحو شایسته‌یی نظریه تکامل زیست‌شناسان را تبیین فلسفی نماید.

کلید واژه‌ها: ابن مسکویه، تکامل، تکامل انواع، اخوان الصفا، ابن سینا، ملاصدرا

* * *

مقدمه

۶۲

احمد بن محمد رازی (۳۲۰ - ۴۲۱ ه. ق / ۹۳۸ - ۱۰۳۹ م.) اهل مُسکویه، معرب آن مسکویه، از توابع ری، مورخ، فیلسوف، پزشک و ادیب پرآوازه قرن پنجم است. او در دوره حاکمیت آل بویه میزیسته است و برخی وی را شیعی مذهب دانسته‌اند. وی اواخر عمر خود را در اصفهان بسر برد و در همین شهر نیز چشم از جهان فرو بست. قبر او را برخی در درب جناب و برخی در تخت فولاد و اغلب در محله خواجه دانسته‌اند.^(۱)



سال چهارم، شماره اول
تابستان ۱۳۹۲

ابن مسکویه اساساً مورخ و عالم اخلاق بود^(۲) ولی در عین حال فریفته علم کیمیا، کتابهای زکریای رازی و جابر بن حیان نیز بوده است. او بعلت داشتن مهارت فراوان در پزشکی به بقراط دوم نیز معروف بوده است. او از طریق دوستی با اعضای انجمنهای علمی عصر خویش و مصاحبت با وزیران دانشمند و برخورداری از کتابخانه‌های بزرگ آنان، دانش بسیار اندوخته و خود نیز حلقه‌ها، مجالس علمی و تدریس داشته است.^(۳)

مهمترین کتاب فلسفی ابن مسکویه را *الفوز الاصح* و *تهذیب الاخلاق* دانسته‌اند.^(۴) اندیشه‌های مربوط به حکمت نظری او در کتاب *الفوز الاصح* و اندیشه‌های مربوط به حکمت عملی او در کتاب *تهذیب الاخلاق* تجلی یافت و برغم اینکه قدرت اندیشه و کثرت تألیفات فیلسوف همعصرش، ابن سینا، مجال چندانی برای مطرح شدن اندیشه‌های وی در آن عصر باقی نگذاشت، ولی *تهذیب الاخلاق* او، در اندیشه اسلامی از جهت اخلاق فلسفی بیرقیب ماند، بطوری که برخی او را معلم سوم خوانده‌اند. این در حالی است که معاصر دیگر مسکویه، ابوالحسن عامری، در اقتباس از *اخلاق نیکوماخوسی* ارسطو بر ابن مسکویه تقدم داشته است^(۵) ولی کتاب *تهذیب الاخلاق* چنان قوت خیره‌کننده‌ی پیدا کرده بود که خواجه نصیر طوسی در مقدمه کتاب *اخلاق ناصری* خود مینویسد که کتاب خود را بر پایه *تهذیب الاخلاق* ابن مسکویه نوشته است.^(۶) در عصر حاضر نیز امام خمینی (ره) در شرح *چهل حدیث* خویش از وی بسیار بهره برده و کتاب او را کتابی مرجع در اخلاق اسلامی دانسته است.^(۷) نقل شده است که روزی ابن سینا در جریان دیداری با ابن مسکویه، برای نمایاندن علم و دانش خود، گردویی بسمت وی پرتاب کرد و به او گفت مساحت آن را مشخص کن و او جزوه‌ی از تألیفات اخلاقی خود را بسوی او افکند و گفت تو ابتدا اخلاق خود را اصلاح کن تا آنگاه من مساحت گردو را محاسبه کنم.^(۸)

آنچه در این مقاله مدنظر است یکی از آراء فلسفی ابن مسکویه است که عبارت است از باور به اتصال و پیوند ارگانیک بین موجودات جهان طبیعت؛ چیزی که امروزه تحت عنوان نظریه تکامل مطرح میشود. این رأی او مبتنی بر قبول قوس نزول و صعود وجود است که در وجودشناسی مسلمانان میراثی از نوافلاطونیان بوده است. فلاسفه مسلمان معمولاً ارتباط طولی و علی موجودات در قوس نزول را بصورت مفصل مورد بحث قرار داده‌اند ولی در مورد سازوکار قوس صعود، باجمال بحث کرده‌اند. این فیلسوفان مراتب موجودات در قوس صعود را از جسم مرکب به

نفس نباتی، نفس حیوانی و نفس انسانی طبقه‌بندی کرده‌اند ولی در مورد چگونگی این صعود کمتر بحث نموده‌اند و در نهایت به جریان داشتن کون و فساد در میان موجودات از طریق عقل فعال اشاره کرده‌اند.

گرچه ملاصدرا با مبانی فلسفی خود نظیر تشکیک در وجود و حرکت جوهری، توضیح تبدیل و تبدلات قوس صعود را معنایی معقول و ژرفتری بخشید، اما باید اذعان کرد که قبل از ملاصدرا، حق تقدم برای بحث در خصوص مکانیسم صعود موجودات، با اخوان‌الصفا و ابن‌مسکویه بوده است. تطبیق متن *الفوز‌الاصغر* و *تهذیب‌الاخلاق* با *الاسفار* نشان می‌دهد همه نظریات ملاصدرا در این خصوص اقتباس او از کتاب *تهذیب‌الاخلاق* ابن‌مسکویه بوده است.^(۹) تفاوت نگرش ملاصدرا با ابن‌مسکویه در این است که ابن‌مسکویه نتوانسته بود مبانی نظری دیدگاه تکامل فلسفی خود را بخوبی تبیین کند ولی ملاصدرا توفیق تبیین فلسفی تکامل موجودات را پیدا کرد. ما در این جستار درصدد هستیم تا نحوه تحول و تکامل و صعود انواع در قوس صعود را از نظر ابن‌مسکویه مورد مطالعه و بحث قرار دهیم. برای این کار لازم است ابتدا با نظریه علمی تکامل و آنگاه بصورت مختصر با پیشینه این نظریه در فلسفه اسلامی و سپس با هندسه معرفتی ابن‌مسکویه از بعد معرفت‌شناسی، جهان‌شناسی، حرکت‌شناسی و نفس‌شناسی آشنا شویم؛ چراکه دیدگاه تکامل فلسفی او اولاً، رابطه مستقیمی با هندسه معرفتی وی دارد و ثانیاً، لازم است با نظریه علمی تکامل مقایسه شود.

نظریه علمی تکامل

در ذهن بسیاری از گذشتگان، این اندیشه غلبه داشت که خداوند جهان را به یکباره و به همین صورت موجود، خلق کرده است و بتعبیر امروزی به ثبات انواع قائل بودند. نظریه تکامل یا تحول موجودات طبیعی در بین فلاسفه مسلمان کم و بیش بعنوان یک نظریه غالب از قدیم‌الایام وجود داشته است. اینکه آیا انواع ثابت ولی اصناف موجودات در تغییری تکاملی هستند یا انواع نیز تکامل دارند؛ تکامل انواع یا اصناف از جانب خود آنهاست یا از جانب عالم ماوراء طبیعت هدایت میشود، دیدگاهی است که در گذشته اندیشه فلسفی مسلمانان معتقد داشته‌اند. بهمین جهت نظریه تکامل بیش از اینکه یک نظریه علمی تجربی باشد یک نظریه فلسفی

۶۴



است و مبانی کاملاً عقلی دارد. با این حال نظریه تکامل انواع^۱ که حاصل مشاهدات علمای تجربی بود، در قرن هجدهم بصورت یک نظریه علمی مطرح شد. اینکه آیا این نظریه با الهام از اندیشه فیلسوفان مطرح شده باشد خالی از شواهد نیست. مطابق این نظریه، حیوانات و نباتات با تغییرات و تبدیلات تدریجی و مستمر از صورت اولیه به صورت کنونی درآمده‌اند و اصل حیات و زندگی بر روی کره زمین از توده پروتوپلاسمی ساده‌یی محتملاً در دریا آغاز شده و پس از گذشت زمانهای بسیاری طولانی بشکل حیات نباتی، حیوانی و انسانی نمود یافته است. مفهوم تکامل جانداران در یونان قدیم سابقه داشته و اختراع میکروسکوپ و تحقیقات علمی درباره طبقه‌بندی موجودات زنده به پیشرفت آن کمک کرده است. دگرگونی و تغییرات اصلی در روند اثبات نظریه تکامل در قرن هجدهم، مدیون اندیشمندانی چون مندل، ماپرتوس و دیدرو بوده است.^(۱۰) چارلز داروین پس از بیست سال ممارست و جمع‌آوری شواهد، نظریه تکامل خود را تدوین و در سال ۱۸۵۹ در کتاب معروف خود بنام *بنیاد انواع* عرضه کرد.^(۱۱)

داروین برای نزدیک کردن اذهان به نظریه انتخاب طبیعی، به نقش انتخابهای انسانی در تغییر گونه‌های مختلف پرورش گل و گیاه و حیوانات اهلی بتفصیل سخن گفت.^(۱۲) بنظر او، این پرورش‌دهندگان همان کاری را بر روی گیاهان و حیوانات اهلی انجام میدهند که طبیعت بر روی آنها اعمال میکند؛ یعنی حذف و اصلاح از راه تنوع و گزینش طبیعی.^(۱۳) امروزه نظریه تکامل پیشرفت شایان توجهی کرده است و مبحث موتاسیون یا جهش بر اثر تابش اشعه ایکس، گاما و بعضی از مواد شیمیایی مطرح شده است که تغییرات ژنتیکی ایجاد میکند.^(۱۴) ایان باربور در کتاب *علم و دین خود*، مسیر تکاملی انسان را از قول دانشمندان به اینصورت مطرح کرده است:

سیر تکاملی کند و دراز آهنگ موجودات زنده، با مطالعه فسیلها به حد کافی مستند شده است. دوره‌های متوالی عرصه برآمدن تک‌یاختگان جانوری، بیمهرگان ساده، ماهیها، دوزیستان، خزندگان، داینازورها، پستانداران و پرندگان و سرانجام آدم‌نمایان و انسانهای اولیه، بوده است. آنچه بیش از هر چیز جالب توجه است کشفیاتی است که ممکن است بعضی از «حلقه‌های مفقوده» اصل و نسب بلافصل انسان را بدست دهد.

1. Evolutionism

ابن مسکویه و تکامل انواع



قدیمتر از همه اینها نمونه‌های *استرالوپیتکوس* است که در حدود یک میلیون سال قبل، در آفریقای جنوبی میزیسته و از لحاظ اندازه مغز، شکل جمجمه، نوع دندان و قامت کم و بیش مستقیم، حد واسط بین انسان جدید و میمون بوده است و نشانه‌هایی هست حاکی از اینکه این موجود از ابزارهای بسیار ابتدایی استفاده میکرده است. *سینانتروپوس* در چین، مانند *پیتکانتروپوس* در جاوه، شاید متعلق به نیم میلیون سال پیش، مغزی کوچکتر از انسان جدید و پیشانی کمابیش هموار و آرواره‌های برجسته و قامت مستقیم داشته است. این موجود از آتش و ابزارهای ضمختی استفاده میکرده است. جمجمه *سوانسکومب*، اگرچه شکسته بسته است و افتادگی دارد، از نظر شکل کاملاً پیشرفته است و متعلق به دویست و پنجاه هزار سال پیش است. ولی انسان *نئاندرتال*، متعلق به پس از آغاز آخرین عصر یخبندان، هنوز پل ابروی برجسته و آرواره‌های بیرون زده و استخوانهای پهنی دارد. بالأخره تعدادی از کشفیات متعلق به پنجاه هزار سال پیش نظیر انسان کرو - مانیون است که نقاشی میکرده و آداب تدفین داشته و از نظر شکل و فرهنگ کاملاً *هوموساپینس* (انسان دانا، انسان اندیشه‌ور) بوده است.

بازسازی دقیق اصل و نسب انسان بهیچوجه روشن نیست و اختلاف عقیده‌هایی راجع به بسیاری از این نمونه‌ها و رابطه‌شان با یکدیگر وجود دارد. یک نسل پیش رسم بود که به خط واحدی که نسب انسان جدید را به میمون باستان می‌رساند، قائل باشند. امروزه معلوم شده است که با احتمال بیشتر شباهت انسان و میمون نه بر اشتقاق آنها از یکدیگر دلالت میکند بلکه حاکی از وجود یک اصل و نسب مشترک است که در صور قدیمتر و پستتر حیات ریشه دارد. علاوه بر این، احتمالاً فقط یک خط واحد تکاملی در پیش نبوده، بلکه در موازات نسبت پدر فرزندی، انواع نسبت‌های دیگر هم در کار بوده است؛ مثلاً انسان *نئاندرتال* جدیدتر است ولی از دارنده جمجمه *سوانسکومب* کمتر انسان است و چه بسا حاکی از نسلی باشد که در همان حالت ابتدایی خود باقی مانده و بلاعقب مانده و ادامه نیافته است. هر چند بسیاری از اینگونه جزئیات، روشن نشده، باقی مانده ولی تداوم و اتصال بین انسان و موجودات پستتر به حد کافی مستند شده است.^(۱۵)

پیشینه ثبات یا تحول انواع در فلسفه اسلامی

مسلمانان برای وجود مراتبی قائل بودند که از خدا شروع و به خاک ختم میشد و بازگشت تکاملی آن از خاک و جمادی آغاز میشد و تا مَلک و خدا خاتمه مییافت. این اندیشه مبتنی بر «إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» قرآن بود. تبیین فلسفی و عرفانی از اویی و بسوی اویی موجودات بصورت سلسله مراتب وجود و مبتنی بر قبول قوس نزول و قوس صعود وجود شکل گرفت که هماهنگ با میراث وجودشناسی نوافلاطونیان هم بود. فلاسفه اسلامی معمولاً ارتباط طولی و علی موجودات قوس نزول را بصورت مفصل مورد بحث قرار میدادند ولی در مورد سازوکار قوس صعود، موضوع را بسیار باجمال مطرح میکردند. ایشان مراتب عالم در قوس صعود را از جسم به نفس نباتی، سپس نفس حیوانی و نفس انسانی طبقه‌بندی میکردند و در عبارات خود سخن از ترتب موجودات بر یکدیگر، معنایی نزدیک به تکامل، بمیان می‌آوردند. اخوان الصفا در نوشته‌های مربوط به طبیعیات خود آورده‌اند که اصل هر چیز از هیولای واحد منشأ میگیرد. این هیولا صورتهای مختلفی میپذیرد که این صورتهای اجناس و انواع متفاوتی هستند. این اجناس و انواع همچون یک رشته طناب بترتیب و منظم یکی بعد از دیگری می‌آیند و همه باهم عالم واحدی را میسازند؛ «الموجودات کلها عالماً واحداً منتظماً نظاماً واحداً و ترتیباً واحداً». این نظم خاص مولود چهار فرزند تحت‌القمر یعنی معادن، نباتات، حیوانات و انسانهاست که هر یک از این چهار جنس دارای انواع بسیاری هستند که از ضعیفترین مرتبه آغاز شده و به شریفترین آن ختم میشود و پس از طی این مسیر به جنس بعدی متصل میگردد؛ به این معنا که اول هر مرتبه به آخر مرتبه دیگر و آخر هر مرتبه به آخر ما قبل خود مرتبط است. پس اول مرتبه معدن متصل به خاک، آب، هوا و گرماست و آخرین مرتبه آن متصل به اولین مرتبه نبات است. اولین مرتبه نبات متصل به آخرین مرتبه معدن و آخرین مرتبه آن متصل به مرتبه حیوان است. اولین مرتبه حیوان متصل به آخرین مرتبه نبات و آخرین مرتبه آن متصل به اولین مرتبه انسان است. اولین مرتبه انسان متصل به آخرین مرتبه حیوان و آخرین مرتبه آن متصل به اولین مرتبه عالم عقل و ملائکه است.^(۱۶)

اخوان‌الصفا بتفصیل از مصادیق تک تک این اجناس و انواع و چگونگی اتصال آنان به یکدیگر در رسائل خود سخن گفته‌اند اما در تبیین چگونگی این تحولات بر



این باور بودند که مثلاً در نبات، عناصر چهارگانه، علل مادی نبات هستند ولی علت فاعلی آنها نفس کلی است؛ یعنی این حرکت دورانی افلاک است که باعث دگرگونی و بوجود آمدن ترکیب این عناصر و شکل‌گیری گیاهان مختلف و متنوع میشود. «لَهُ مَعْقَبَاتٌ مِّنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَ مِنْ خَلْفِهِ يَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ؛ آدمی را فرشتگانی است که پیاپی به امر خدا از رو برو و پشت سرش، می‌آیند و نگهبانیش میکنند.» (رعد/۱۱) آنان میگویند آنچه موکل نبات است، ما نفس نباتی مینامیم.

چنانچه ملاحظه شد آنان از یکسو اتصال انواع و تقدم موجود ضعیف بر قوی را به دقیقترین وجه مطرح میکنند، زیرا معتقدند که طبیعت سیری تدریجی و تکاملی دارد ولی چون نگاهشان اصالت ماهیتی است، ماهیت نیز هوشمند نیست، انقلاب در ماهیت را محال میدانند و به حرکت جوهری باور ندارند؛ یعنی حرکت را ذاتی ماده نمیدانند و مجبورند که برای تبیین این تحول، منشأ و فاعل این تغییرات را ماوراء عالم طبیعت بدانند. گویی این موجودات در عین ارتباط محسوسی که دارند، هیچ ارتباط واقعی و معقولی ندارند؛ چون صرف تعاقب و توالی اشیاء، ارتباط بین اشیاء را اثبات نمیکند. شرط تغییر هر چیز اراده منظم نفس یا فلک ماورایی است؛ همان فاعلی که تغییر قبلی شیء مبتنی بر اراده او بوده است. بنابراین، آنچه متصل بنظر میرسد در حقیقت منفصل بوده و حالت کون و فساد دارد.

چنانچه ملاحظه شد فیلسوفان مسلمان گذشته، تکامل زیستی موجودات را تشخیص داده بودند ولی در تبیین آن مشکل داشتند، ازاینرو این تکامل را در حقیقت به تکامل افعال و اراده نفس کلی یا فلک مربوط میدانستند که خود را در اشیاء متجلی ساخته است. در تبیین فلسفی آنان، تکامل، به فعل موجودات ماورایی مربوط میشود نه آنچه به عینه مشاهده میکردند و به عبارتی مشاهدات آنان تنها شاهد تکامل فعل و اراده خاص موجود در فاعل است. قبل از ملاصدرا، فیلسوفان ما حرکت و چگونگی آن را مبتنی بر نجوم بطلمیوسی و تابعی از حرکت نفوس و عقول مفارق یا مثل افلاطونی میدانستند. بر همین مبنا هم منجمان مدعی بودند که میتوانند مرگ امیری یا حدوث جنگی را از حرکت افلاک پیشگویی کنند. این مشکل در تبیین علم نیز وجود داشت. آنان نقش ذهن انسان را دست‌کم گرفته و علم را نتیجه دیداری میدانستند که نفس سماوی با عقل فعال دارد و صور مجرد را در اختیار عقل یا ذهن انسان قرار میدهد.

۶۸



ابن سینا هم متناسب با سنت فلسفی نوافلاطونی، به قوس نزول و صعود وجود باور داشت؛ یعنی به حرکتی دورانی که در قوس نزول از مبدأ اعلی شروع میشد و به اسطقسات (جمادات) ختم میگشت؛ به این معنا که سلسله وجود یکی بعد از دیگری ابتدا عقل و سپس نفس و آنگاه به اجسام ختم میشد. بازگشت موجودات به مبادی و صعود از اسطقسات و جماد به نفس و از نفس به عقل ادامه مییافت.^(۱۷) او این سیر تکاملی از ساده به پیچیده را میپذیرفت؛ چون اصولاً موجودات عالم کون را مسبوق به ماده و مدت میدانست. وی در پاسخ به این پرسش که بازگشت از جماد به مبادی اولیه هستی (مفارقات) چگونه و با چه مکانیسمی انجام میشود؟ در رساله *عیون/الحکمة* میگوید که جسم بر دو قسم است: بسیط و مرکب. جسم بسیط شامل آسمان (جسم افلاک)، زمین (خاک)، آب، هوا و آتش است و جسم مرکب شامل معدنیات، گیاه، حیوان و انسان است. اجسام بسیط بر اجسام مرکب تقدم وجودی دارند، چون اجسام مرکب از ترکیب اجسام بسیط ایجاد میشوند. اجسام بسیطی که استعداد ترکیب دارند موضع طبیعی خود (بسیط بودن) را به اجبار و تحت تأثیر عوامل خارجی رها میکنند و در فرایند ترکیب قرار میگیرند. بنظر ابن سینا خود آنان هیچگونه میل ترکیبی خاصی ندارند و این واهب‌الصور یا عقل فعال است که صورت جدید ترکیبی را به جسم افاضه میکند. ایشان تصریح میکند که اسطقسات (جمادات) از عوامل و پدیده‌های آسمانی، منفعل شده و تحت تأثیر آنها دگرگون میشوند. این عوامل مؤثر آسمانی گاه مثل فعل خورشید و ماه تأثیرشان بر عالم ماده آشکار است و ما آن را درک میکنیم و گاه مانند فعل و تأثیر سایر کواکب مخفی است و در نظر ابتدایی، قابل تشخیص نیست.^(۱۸)

ابن سینا تحت تأثیر نجوم قدیم، کواکب، خورشید و ماه (فوق القمر) را از جنس عوامل مؤثر متافیزیکی میدانند و عامل خارجی مؤثر در عناصر اربعه تصور میکند، حال آنکه امروزه بخوبی روشن شده است که آنها خود از عناصر و امور فیزیکی هستند و مشمول هر آن چیزی قرار دارند که او درباره عناصر اربعه میگفت. پس آنها نمیتوانند شاهد مناسبی برای تأثیر امر ماورایی بر عناصر باشند. در هر صورت مبدأ تغییر عناصر از نظر ابن سینا اگر فاعل مجاور (بالعرض) یا فاعل قاسر بیرونی نباشد یا صورت نوعیه (قوه درونی فاعلی شیء) است یا امر مجردی (فاعل مفارق) که در صورت وجود این قوه و استعداد، اراده‌اش را برای تأثیر در او بکار می‌اندازد.^(۱۹)

بهمین جهت او در تعریف عناصر اربعه میگوید: آتش چیزی است که به طبع خود نهایت گرمی را دارد. آب چیزی است که نهایت سردی را دارد. هوا نهایت روانی را دارد و زمین (خاک) نهایت سختی را دارد.^(۲۰) بنظر وی این عناصر هر یک میل طبیعی بسمت خاصی دارند^(۲۱) و قابل تبدیل به یکدیگرند.^(۲۲)

ابن سینا معتقد است اولین چیزی که از ترکیب اسطقات (عناصر اربعه) بوجود می‌آید، معدنیات است. پدیداری معدنیات مرتبه به مرتبه تکاملی و از ساده به پیچیده است تا به نفت و نقره و طلا برسد.^(۲۳) اینجا باید پرسید که آیا این قابلیت تبدیل تحت تأثیر عوامل فیزیکی، متافیزیکی یا ذاتی عناصر است؟ ابن سینا بوجود آمدن اجسام مرکب را بی‌ارتباط با طبیعت اجسام و ناشی از علل ماورایی میداند چون بنظر او تغییر ماهیت یا انقلاب در ماهیت به هر نحو محال است؛ یعنی تبدیل جنس به جنس دیگر و نوع به نوع دیگر و صنف به صنف دیگر محال است. او معتقد است که اختلاف موجودات ناشی از اختلاف ماده آنهاست؛ اختلاف ماده هم بسبب استحقاق مختلف آنهاست؛ استحقاق متفاوت هم بدلیل استعداد متفاوت آنهاست و استعداد متفاوت هم ناشی از اختلاف مبدأ آنان یعنی اجرام سماوی است. ابن سینا به اینجا که میرسد میگوید تفصیل بیش از این دیگر از اوهام بشر خارج است.^(۲۴)

وی بعد از معادن موضوع را به پدیداری نفس در جسم میکشاند. بنظر او نفس، جنس واحدی برای سه نوع از نفس است: اول، نفس نباتی که کمال اول برای جسم طبیعی آلی است، از این جهت که تولیدمثل، رشد و تغذیه میکند. دوم، نفس حیوانی که کمال اول جسم طبیعی آلی است که ادراک جزئیات و حرکت ارادی دارد. سوم، نفس انسانی که کمال اول جسم طبیعی آلی است و افعال اختیاری مبتنی بر فکر دارد و استنباط رأی میکند.^(۲۵) او در رساله عیون/الحکمة میگوید: کمالات در انسان هم ادامه مییابد و او با تجربه و عادت قوه اختیار خود را تکمیل میکند و با طی مراحل از عقل هیولانی و بالقوه عبور کرده بسمت عقل بالملکه، عقل مستفاد و عقل فعال پیش میرود و به فیض الهی نایل میشود.^(۲۶) وی تفکیک قاطعی بین نفس و جسم یا بدن قائل است و همه‌جا میکوشد تا با ادله بسیاری مغایرت نفس و بدن را ثابت کند.^(۲۷) ابن سینا برای نشان دادن نسبت نفس و بدن علاوه بر تشبیه سلطان و کشور، گاهی از تعبیر ارسطویی کشتی و کشتیبان یا نجار و ارّه استفاده کرده است ولی با تشبیه پرنده و لانه ارتباط این دو را به هم نزدیکتر ساخته و میگوید: نفس، پرنده‌یی است که در مزاج مناسب انسانی خود خانه میکند؛ «لتستوکره

نفسه الناطقه»^(۳۸) ولی همچنان وابستگی وجودی بین این دو قائل نیست.

ابن سینا برخلاف ملاصدرا بین بدن و نفس رابطه علی قائل نیست، چون بنظر او بدن نه علت فاعلی نفس و نه علت قابلی آن، نه علت صوری و نه علت غایی آن است. بنظر وی بدن علت مادی نفس هم نیست چون بین بدن و نفس هیچ یگانگی و ترکیب حقیقی قابل تصور نیست. درنهایت او از سر ناچاری برای برقراری ارتباط بین نفس و بدن میپذیرد که مزاج و بدن علت بالعرض نفس هست؛ یعنی زمانی که مزاج چنان صلاحیتی پیدا کرد که ابزار نفس خاصی شود و مملکت این سلطان گردد، علل مفارق نفس جزئی را در او ایجاد میکنند.^(۳۹)

ابن سینا در خصوص کارکرد نفس میگوید: کارکرد نفس حرکت و برانگیختن بدن است.^(۳۰) نفس مدبر بدن است.^(۳۱) کار نفس تصرف در بدن و جنبش بدن است. نه جسم و نه مزاج جسمانی هیچکدام عامل حرکت نیستند. نیروی اصلی حرکت دهنده و نگهدارنده مزاج و مدرک و دریافت کننده معرفت، نفس است.^(۳۲)

پس به ترتیب زمانی که این جمادات چنان مزاجی پیدا کردند که استعداد بیش از آن، برای آنها ممکن نبود که اصطلاحاً به آن مزاج مستعدی میگویند، دارای نفس نباتی میشوند.^(۳۳) در پاسخ به این سؤال که چگونه جماد این مزاج مستعد را پیدا میکند و آیا این استعداد امری درونی و ذاتی است یا بیرونی؟ ابن سینا میگوید: این کار تحت تأثیر عوامل خارجی متافیزیکی انجام میشود و این جرم آسمانی است که نفس نباتی را آماده و مستعد میسازد و پس از فراهم شدن ماده مستعد، نفس نباتی از سوی جرم آسمانی (افلاک) یا از عقل فعال در او حادث میشود.^(۳۴) از نظر وی نفوس نباتی با یکدیگر تفاوت دارند، برخی قوه تولیدمثل دارند ولی قوه تغذیه ندارند، برخی قوه تغذیه دارند ولی قوه تولیدمثل ندارند، برخی قوه رشد دارند ولی تولیدمثل نمیکنند، بعضی تغذیه میکنند ولی رشد نمیکنند.^(۳۵) ابن سینا معتقد است بوجود آمدن گیاه بر بوجود آمدن حیوان مقدم است. حیوان از ترکیب عناصری حادث میشود که بیشترین حد اعتدال را پیدا کرده‌اند که بتوانند مبدل به مزاج مستعدی شوند تا استعداد قبول نفس حیوانی را پیدا کنند. طبیعی است حیوان شدن در صورتی اتفاق می‌افتد که آن شیء، درجه نفس نباتی را پشت سر گذاشته باشد.^(۳۶) این سیر ادامه دارد و در صورتی که امتزاج به حد اعتدال نزدیک شود، یعنی همه قوای حیوانی به حد کمال رسیده باشد، نفس ناطقه در آن حادث میشود. در این

۷۱



ابن مسکویه و تکامل انواع

سال چهارم، شماره اول
تابستان ۱۳۹۲

انسان علاوه بر نفس ناطقه، نفس نباتی و حیوانی نیز جمع است.^(۳۷)

چنانچه ابن‌سینا خود متذکر میشود، تبیین او از تغییر موجودات از عناصر بسیط به مرکب و از مرکبات به گیاه و از گیاه به حیوان و از حیوان به انسان و از انسان به عالم عقل سیری تکاملی است، بطوری که هر مرحله فاقد مرحله بعد خود و دارای همه حقیقت ماقبل خود است. هیچ فیلسوف مسلمانی را نمیشناسیم که معتقد بوده باشد همه این موجودات در طبیعت به یکباره و هم‌زمان بصورت کنونی و بشکل خلق‌الساعه ایجاد شده باشند. این نکته، اجماعی فیلسوفان است که تا عناصر زمینه را برای گیاه و گیاه برای حیوان و حیوان برای انسان فراهم نکنند، آنها بوجود نخواهند آمد. اما در اینکه فاعل این تحولات آیا خود ماده باشعور است یا امری قسری، غیرطبیعی و اراده بیرونی و آسمانی است، اختلاف نظر داشته‌اند. با توجه به اینکه از نظر ابن‌سینا ماهیت خلق میشود، اصالت دارد و امر ثابتی است و حرکت در ماهیت انقلاب محال است، او چاره‌ی جز این نداشت که تغییرات را مستند به امر ماوراء سازد نه اینکه طبیعت، بگونه‌ی خلق شده باشد که ذاتاً این مسیر را طی کند. ابن‌سینا موجودات را به فوق تمام، تام، مکتفی و ناقص تقسیم میکند و مصادیق هر یک را بترتیب خدا، عقول، نفس کلی یا آسمان و موجودات طبیعی دارای کون و فساد معرفی میکند. او تنها آسمان یا نفس کلی را ناآرام و دارای میل ذاتی به کمال معرفی میکند که سیری تدریجی و تکاملی دارد. از نظر او موجودات طبیعی بکمک موجودات غیرطبیعی کمال بعد از کمال را بصورت کون و فساد درمیابند.^(۳۸)

درحالی که ملاصدرا براساس اصالت وجود و لوازم آن این ناآرامی ذاتی را خاصیت خود موجودات طبیعی میدانند و گویی آن را وجود مکتفی معرفی میکند. ناگفته نماند که ابن‌سینا در رساله عشق خود برغم مبانی فوق، قائل به وجود عشق به کمال و خیر در طبیعت و ذات موجوداتی چون عناصر مرکب، گیاهان، حیوانات و انسانها شده است.^(۳۹) این دیدگاه با دستگاه فلسفی وی سازگار نیست، چون در دستگاه فلسفی او این نبات نیست که میل به حیوان شدن دارد یا این حیوان نیست که میل به انسان شدن دارد بلکه این عقل فعال است که عنصر را نبات و نبات را حیوان و حیوان را انسان میکند و برای آنها تعیین تکلیف مینماید. گویی طبیعت مرده‌ی در دست واهب‌الصور یا نفوس کلی سماوی است تا هر صورت دلخواه خود را به طبیعت بدهد. عشق ذاتی و طبیعی جز با پذیرش شعور و حیات برای خود موجودات و

رویکردهای کلامی، فلسفی و عرفانی به حدیث عماء

مهدی زمانی*

چکیده

در حدیث مشهوری از پیامبر اکرم(ص) نقل شده که پروردگار پیش از آفرینش خلق در «عماء» بود. سند و محتوای این حدیث مورد اظهار نظرهای گوناگون و متعارضی قرار گرفته است و متکلمان، عارفان، حکیمان و مفسران مسلمان براساس مبانی خویش به آن توجه نموده و در نظام فکری خویش از آن بهره برده‌اند. متکلمان براساس دیدگاههای تنزیهی و تشبیهی خود به تأویل حدیث پرداخته و آن را مورد پذیرش یا رد قرار داده‌اند. برخی از عارفان مسلمان «عماء» را اشاره به مرتبه احدیت و دیگران آن را حاکی از مرتبه واحدیت دانسته‌اند. آنان عماء را با «نفس رحمانی»، «حق مخلوق به»، «خیال مطلق» و «جوهر عالم» تطبیق نموده و برای آن جایگاهی رفیع در نظر گرفته‌اند. ملاصدرا در حکمت متعالیه خویش عماء را با «وجود منبسط»، «أحدیه الجمع» و «حقیقة الحقایق» تطبیق نموده و با تأویل حدیث به اخذ نتایجی در باب احاطه وجود الهی بر همه مکانها و زمانها میپردازد و تلاش میکند تا میان تشبیه و تنزیه جمع کند.

* دانشیار دانشگاه پیام نور؛ zamani108@gmail.com

تاریخ دریافت: ۹۱/۱۲/۲۲ تاریخ تأیید: جلسه هیئت تحریریه ۹۲/۴/۲۵

۳۷

سال چهارم، شماره اول
تابستان ۱۳۹۲



رویکردهای کلامی، فلسفی و عرفانی به حدیث عماء

بنظر ابن مسکویه چه در عالم محسوس و چه در عالم معقول، موجود پستتر به موجود بالاتر از خود احاطه ندارد و حقیقت آن را هم نمیشناسد ولی موجود مافوق بر موجود مادون احاطه دارد و حقیقت آن را میشناسد.^(۴۲) بنابراین طبیعت مادی، نفس را نمیشناسد و از آن خبری ندارد، مگر از جهت احتیاج به فیض او، اما نفس، طبیعت را میشناسد، بر آن محیط است و شرایط خیر را برای آن فراهم میکند. حال نفس هم نسبت به عقل و حال عقل نسبت به خدا همینگونه است و در مورد خدا هم جز خود وی هیچ موجودی او را نمیشناسد، زیرا بر او احاطه ندارد. شناخت ما از خدا، بمیزان فیضی است که عقل ما از او دریافت میکند و از اینرو تنها معرفت انسان نسبت به خدا این است که او موجود است و هست.^(۴۳)

جهان‌شناسی

جهان‌شناسی ابن مسکویه همچون بسیاری از عرفا و فیلسوفان مسلمان آشکارا نوافلاطونی است. او به سه اقسام یا جوهر عقل، نفس و جسم باور دارد و آنها را مخلوق حقیقت واحد یا خدا میداند. نخستین وجود صادر از مبدأ که بیهیچ واسطه‌ی بطور مستقیم از خدا فیض میگیرد، عقل اول نامیده میشود. او عقل اول را باقی، تغییرناپذیر و عقل فعال مینامد.^(۴۴) این سخن او براساس قاعده الواحد است که ابن مسکویه نظریه خود در اینخصوص را به فرفورئوس^۱ نسبت میدهد.^(۴۵) وی برخلاف فارابی و ابن سینا سخنی از عقول دهگانه بمیان نمی‌آورد و معتقد است که از عقل اول، نفس کل و از نفس کل، طبیعت صادر میشود. بطوری که نفس کل دستی در ماده و دستی در غیرماده دارد. این نفس، نفس کل نامیده شده است تا با نفسهای نباتی، حیوانی و نفس انسان اشتباه نشود.

او عالم را یکپارچه میبیند و این جهان یکپارچه را به دو قوس نزول و صعود تقسیم میکند. بنظر او موجودات قوس نزول و صعود با یکدیگر پیوند ارگانیک دارند. از پایین به بالا همه موجودات به شوق معرفت رب در حرکتند و از بالا به پایین واحد بر عقل محیط است، عقل بر نفس، نفس بر طبیعت و طبیعت بر اجسام و همه اینها محتاج حق تعالی هستند.^(۴۶) ابن مسکویه علاوه بر مادیات، کثرت در عین وحدت را، در عالم مجردات نیز جاری میداند. بنظر او موجودات عالم روحانی هر یک

۷۴

1. porphyry

بر دیگری احاطه دارند و این احاطه، اشمالی و تدبیری است؛ یعنی مرتبه بالا مشتمل بر مرتبه پایین و مدبر آن است و این مرتبه پایین در مقایسه با مرتبه بالا، فروتر است.^(۴۷) هر مرتبه نسبت به مرتبه بالاتر در وجود ضعیفتر است.

ابن مسکویه، عالم جسمانی را همچون عالم روحانی تو در تو و دارای مراتبی محیط بر یکدیگر و به هم متصل میدانند و نقشه آن را اینگونه ترسیم میکند که کره خاکی یا زمین در مرکز عالم قرار دارد و محلی است که گیاهان و حیوانات از آن منشأ میگیرند. بعد از آن، کره آب و سپس کره هوا و بعد کره آتش، بعد فلک قمر و در بالای آن، افلاک هشتگانه قرار دارند که همه را نفس کل بحرکت درمی‌آورد. نفس کل در هر شبانه‌روز افلاک را یکبار میگرداند. فوق این افلاک نه‌گانه، فلک‌الافلاک قرار دارد.^(۴۸)

حرکت‌شناسی

نظریات ابن مسکویه در مورد حرکت بشدت تحت‌تأثیر نظریات ارسطوست. بنظر او حرکت هر متحرکی، حرکت بسمت تمامیت خویش است و بسوی چیزی تمایل دارد که موافق طبع اوست. این حرکت شوقی است و حرکت شوقی عاشق، معلول معشوق خود است، بنابراین علت بر معلول خود تقدم بالطبع دارد.^(۴۹)

فیض الهی که از طریق عقل فعال جاری است، امری ابدی، دائمی و باندازه سعه وجودی موجودات و بشکل ابداع است. از علت بسوی معلول حرکتی نیست، ولی از معلول به علت که هم علت فاعلی و هم علت غایی شیء است، حرکت هست. مطابق این قاعده، نفس چون محصول عقل است و نسبت به عقل وجود ناقصی دارد، نیازمند حرکت است و در نفس هم شوق کمال وجود دارد تا به تمامیت خود برسد و شبیه عقل شود. بنظر ابن مسکویه، همین نفس که نسبت به عقل ناقص است، نسبت به اجسام طبیعی تام است. فلک ایجاد شده توسط نفس نیز نسبت به نفس، ناقص است و از اینرو نیازمند حرکت است.

اجسامی که توسط فلک و اجزاء آن و کواکب شکل گرفته‌اند، وجودهایی ضعیف هستند، بقا و ثباتی ندارند و در دو لحظه به یک حال نمیانند، چراکه وجود اجسام عین حرکت و زمان است.^(۵۰)

بنظر ابن مسکویه: علت حرکت موجودات امری خارجی است؛ امری که موجود

متحرک نسبت به آن میل طبیعی دارد. اسطُفَّصَات یا عناصر چهارگانه (آب، خاک، هوا و آتش) و موجودات مرکب از این عناصر، حرکت ذاتی ندارند بلکه محرک آنها مکان طبیعی آنهاست که آنها مشتاقش هستند. محرک حیوانات نیز شهوت و غضب آنهاست^(۵۱) و حرکت انسان هم یا ناشی از شهوت یا غضب و یا عقل است.^(۵۲) او انسان را آخرین موجود طبیعی و طبیعت را دورترین عالم از خدا معرفی میکند.^(۵۳) ابن مسکویه شش نوع حرکت را در جهان، شناسایی کرده است: کون، فساد، نمو، نقصان، استحاله و نقل. او پس از بیان اینکه حرکت طبیعی در سه مقوله مکان، کیفیت و جوهر است، همه اقسام حرکت را توضیح داده و میگوید: اگر کل هر چیزی در مکان حرکت کند، حرکت مستقیم است. اگر بعضی از اجزاء آن حرکت کند، حرکت دایره‌وار است. حرکت دورانی اگر متمایل به محیط باشد، نمو و اگر متمایل به مرکز باشد، نقصان است. حرکت کیفی اگر جوهرش حفظ شود، استحاله و اگر حفظ نشود، فساد است و اگر جوهر اول متبدل به جوهر دیگر شود کون نامیده میشود.^(۵۴) چنانچه ملاحظه میشود او همچون دیگر فلاسفه عصر خود به حرکت در جوهر باور نداشته و روشن نمیسازد که حرکت شوقی موجودات، شهوت و غضب آنها و اراده و اختیار انسان چگونه قابل توجیه است.

ارزش‌شناسی

ابن مسکویه از وجودشناسی خود، قواعد و مبانی ارزشی هم استخراج کرده و میگوید: سافل نمیتواند سعادت عالی باشد بلکه سعادت سافل تنها از طریق اعلی قابل حصول است؛ چنانچه مرحله جنینی انسان نمیتواند کمال انسان باشد. همه لذتهای پایین سایه لذات بالا هستند و همه فیوضات از جانب بالاترین است.^(۵۵) انسان پس از ترک دنیا و رفتن به مرتبه بالاتر، معنای حقیقی سعادت را دریافت خواهد کرد، زیرا بدن و شئون بدن نمیگذارد تا انسان در این دنیا سعادت حقیقی را درک کند. بنظر ابن مسکویه عقل، اولین رسول خدا برای بشر است و اگر شهوت و غضب به خدمت عقل درآیند، انسان خواهد توانست به سعادت واقعی خود نایل شود، ولی در صورتی که عقل در خدمت شهوت و غضب درآید، طعم سعادت را نخواهد چشید، چون در اینصورت عقل برای برآوردن خواسته‌های نفس چاره‌ی جز فسق و فجور و خروج از اطاعت عقل ندارد. نفسی که خود را بنده شهوت و غضب ساخته است، در آخرت نیز از جوار حضرت حق دور

۷۶



خواهد بود و دچار شقاوت و عذاب الیم خواهد شد.^(۵۶)

انسان‌شناسی

بنظر ابن‌مسکویه، نفس، زندگی‌بخش به هر چیزی است که در آن قرار دارد. نفس نه جسم است و نه عرض بلکه جوهری بسیط است که نه ضدی دارد تا باطل شود و نه مرکب است تا منحل گردد.^(۵۷) از نظر او و دیگر فلاسفه مشاء، نفس مجرد است و بین نفس و بدن تمایز وجود دارد. اعضای بدن، عوارض و مزاج جسم، تابع جسم هستند و تابع، همیشه ضعیفتر از مطبوع خود است. اگر نفس، جسم نباشد به طریق اولی عرض و مزاج هم نخواهد بود. او نسبت بین نفس و بدن را بتبع ارسطو نسبت بین نجار و ابزار نجاری میدانند و میگویند بدن وسیله برای نفس است.^(۵۸)

دلیل وی بر تجرد نفس این است که هرگاه جسم بخواهد صور مختلفی بپذیرد، باید صورت اول برود تا صورت بعدی پدیدار شود، ولی نفس هم‌زمان صور مختلف را میپذیرد و این نشانگر آن است که نفس مجرد است.^(۵۹) بنظر ابن‌مسکویه نفس از حیث فعل قوه عاقله یعنی تعقل بینیاز از ابزار است ولی در ادراک حسی نیازمند ابزار است و در هر دو حالت ادراک‌کننده واقعی صورت محسوس و معقول، خود نفس است.^(۶۰) نفس بدلیل تجردش، حاضر، غایب، محسوس و معقول را درک میکند.^(۶۱)

ابن‌مسکویه نفس را جاودانه میدانند و معتقد است که چون گوهر و ذات نفس از بدن جداست، از اینرو در بقای خود نه نیاز به بدن دارد و نه با بدن ضعیف یا قوی میشود. نفس باقی است ولی جسم نابود و تجزیه میشود. غضب، شهوت، حافظه و اشباح از شئون ماده هستند، نه از شئون نفس، بنابراین همه نابود میشوند. بنظر وی محرک شهوت کبد و محرک غضب قلب، فکر و خیال است که از اجزاء مغز است و همه اینها ابزار کار نفسند ولی محرک نفس، ذات آن است.^(۶۲) حالتی از نفس، سعادت و حالتی از آن، شقاوت است. چون حرکت نفس دو جهت دارد؛ یکی حرکتی بسوی ذات خویش که نفس را بسوی عقل اول و خداوند میراند و دوم، حرکتی بسوی بیرون از ذات خویش است. نفس اولی نفس علیا و نفس دومی نفس سفلی است و این همان است که در شریعت به آن یمین و شمال گفته‌اند.^(۶۳)

ابن‌مسکویه معتقد است انسان میتواند به مرتبه‌یی از تکامل و بتعبیر وی بلوغ برسد که متصل به افق ملائکه شود. ملائکه موجوداتی هستند که وجودشان از وجود

انسان برتر است. اگر آدمی توانست به افق ملائکه برسد، بین انسان و مرتبه علیین جز درجات بسیار اندکی نخواهد بود که آن هم با کمی تلاش درک میشود.^(۶۴)

سعادت با حکمت قابل کسب است و حکمت بر دو قسم نظری و عملی است. با حکمت نظری، عقاید درست و با حکمت عملی، هیئت نفسانی درست را میتوان کسب نمود که منجر به افعال نیک میشود. بنظر ابن مسکویه انبیا برای هر دو هدف مبعوث شدند. آنها پزشکان نفس هستند و هر که از آنان پیروی کند به صراط مستقیم و هر که با آنان مخالفت کند به زشتی جهنم ملحق خواهد شد.^(۶۵)

برای مشخص کردن مراحل تکامل انسان، باید قوای انسان یا همان عالم صغیر را درجه بندی کنیم و اتصال این درجات را شرح دهیم، در این حالت مشخص خواهد شد که برخی از قوا به برخی دیگر متصلند و حواس از یک مرتبه به مرتبه بالاتر ترقی میکنند تا اینکه انسان به مرتبه نهایی که مجاورت ملک است، میرسد. غایت و نهایت افق تعالی انسان و نهایت شرف او، رسیدن و اتصال به روح القدس است. ناظر این مرتبه از کمال، بر وحی اطلاع حاصل خواهد کرد و آن را فهم میکند و به این ترتیب عظمت مقام رسالت و بلندای جایگاه نبوت مشخص میشود.^(۶۶) با این مقدمات ابن مسکویه وارد بحث تکامل و تحول انواع میشود و سیر صعود موجودات از پایینترین مراحل تا بالاترین مرحله که نبوت و انتقال از عالم نفس به عالم عقل و فرشتگان است را شرح میدهد. قابل توجه اینکه ابن مسکویه در تهذیب الاخلاق بدون این مقدمات فلسفی، موضوع تکامل زیستی انواع را مطرح میکند.

تکامل انواع

«مراتب موجودات عالم و اتصال بعضی از آنها به بعض دیگر و آن بعض به بعض دیگر» عنوان فصلی است که ابن مسکویه برای بحث در مورد تحول و تکامل انواع موجودات، انتخاب کرده است. بنظر او مراتب موجودات و اتصال و پیوستگی آنها، حکمت جاری و ساری پروردگار در عالم است. مطابق این حکمت است که «مرتبه» آخر هر نوع متصل به «مرتبه» اول نوع بعدی است، بطوری که مجموعه انواع چنان پیوستگی پیدا میکنند که یک کل واحد عظیمی را بسازند.

بنظر وی موجودات از سطح زمین تا فلک نهم، اگر از جهت اتصال مدنظر قرار گرفته شوند، شبیه یک حیوان عظیم واحدی هستند که دارای اجزاء مختلف است.^(۶۷) کل این

۷۸



حیوان عظیم را میتوان به دو بخش تقسیم کرد: بخش اول، عالم کون و فساد یا عالم ماده است و بخش دوم که در آن نه کون و نه فساد است؛ آسمانها، افلاک و کواکب است.^(۶۸)

تکامل صنفی و نوعی گیاهان

ابن مسکویه در تهذیب الاخلاق موضوع را به این صورت طرح میکند که جمادات ابتدا شبیه به یکدیگر بودند، سپس از این جهت از یکدیگر فضیلت پیدا کردند که آثار شریف و بالاتر از خود یعنی صورتهای تازه‌یی پذیرفتند. زمانی که جماد استعداد پذیرش صورت نباتی پیدا کرد، از جماد برتر شد. صورتهای نباتی شرافت متفاوتی دارند؛ برخی چون مرجانها و شبیه آن، فاصله شرافتشان از جمادات کم است و برخی زیاد. اولین مرتبه نبات در قبول اثر نفس شریف نباتی این است که بدون نیاز به بذر از زمین میروید. ترکیب عناصر و وزش باد و طلوع خورشید باعث حدوث این گیاهان میشود. نوع این موجود مثل انواع دیگر علفهای هرز بوسیله بذر حفظ نمیشود. این گیاهان هم‌افق با جماد و اجسام هستند و تنها تفاوت آنها با اجسام، حرکت خفیفی است که از نفس خود میپذیرند. ابن مسکویه این اثرپذیری را فضیلتی میداند که در گیاهان با نظم و ترتیبی خاص رو به افزایش است تا گیاه به حد میوه دادن میرسد و قدرت حفظ نوع بوسیله بذر را پیدا میکند.^(۶۹)

چنانچه ملاحظه میشود وی این تغییرات را ناشی از تطور فعل نفس نباتی بر جسم مستعد میداند. او در کتاب *الفوز/الصغر* برای سیر تکاملی گیاهان سه مرحله کلی مطرح کرده است: مرحله ابتدایی، مرحله متوسط و مرحله نهایی که البته بنظر او هریک از این مراحل خود دارای مراحل زیادی هستند که گیاه باید همه آن مراحل را یکی بعد از دیگری طی کند. بعقیده او مرحله اول همان گیاهان بدون بذر و نزدیک جماد هستند که نسبت به مراحل بعد گیاهانی هستند که بوسیله بذر، نوع خود را حفظ میکنند، تنوع میپذیرند و تکثیر میشوند و حکمت الهی در آن کمتر ظاهر است.

بعد از آن مرحله، مرحله‌یی است که همچون درختان کوهستانها، بیابانها، بیشه‌ها و جزایر دریایی احتیاجی به کاشتن نهال ندارند بلکه این درختان خودرو هستند و نهالهای روید شده کنار آن، حافظ نوع آنها هستند. مشخصه این گیاهان، کندی حرکت و رشد آهسته آنان است. این نوع درختان مرحله وسط از سه مرتبه از مراتب تکامل گیاهند. این مرتبه وسط، از یکسو متصل و هم‌افق با مرتبه قبل از خود و از

سوی دیگر متصل به مرتبه بعد خود است.

روند تحول گیاه یکی پس از دیگری ادامه دارد تا مبدل به درختی شود که ساقه، برگ و میوه می‌دهد. این گیاهان از نفس خود بیشتر از مادون خود اثر می‌پذیرند و شریفتر میشوند تا برسند به درختان ارزشمندی که برای حفظ سلامت و میوه آنها، نیاز به توجه بیشتری دارند. آنها خاک مناسب، آب شیرین و هوای پاک لازم دارند و میوه آنها نوعشان را حفظ میکند؛ مانند درخت زیتون، انار، گلابی، سیب، انجیر، انگور و شبیه آن. این تعالی در گیاه ادامه دارد تا برسد به نخل خرما. گیاه به این مرتبه رسیده، به مرتبه‌یی نایل شده است که اگر یک گام بیشتر بردارد، دیگر حقیقت گیاهی خود را از دست خواهد داد و حقیقت حیوانی پیدا میکند. نخل خرما چنان مراتب گیاهی را طی کرده است که در عین قوت بسیار، شباهت زیادی با حیوان پیدا کرده است. شباهتهایی را که بین نخل خرما و حیوان میتوان برشمرد عبارتند از: (۱) آنها نیز نر و ماده دارند و نیازمند به لقاح هستند تا حامل میوه شوند. (۲) شبیه حیوانات جفت‌گیری میکنند، با این تفاوت که از طریقی غیر از عروق این کار انجام میشود. (۳) سر نخل همچون مغز حیوان عمل میکند که اگر به آن آفتی برسد نابود میشود. این حالت در گیاهان دیگر نیست چون مادامی که ریشه آن گیاهان موجود باشد حیات آنها برقرار است. (۴) بذر نخل که شکوفه نخل است برای باروری شبیه حیوان نیاز به لقاح دارد. وی در ادامه میگوید: برای نخل ویژگیهای دیگری نیز برشمرده‌اند که شباهت آن را با حیوانات روشنتر میکند ولی چون اینجا جای برشمردن همه آنها نیست آن را رها میکنیم. او به سخن پیامبر(ص) در اینخصوص استناد میکند که بیانگر همین معناست. آنجا که میفرمایند: «به عمه خود نخل احترام کنید، چون نخل از بقیه خاک آدم خلق شده است.» آنگاه نتیجه میگیرد که نخل خرما نهایت چیزی است که گیاه میتواند به آن برسد و با نیل به این مرتبه، دیگر به افق حیوانیت نزدیک شده است.^(۷۰)

۸۰

تکامل حیوانات

ابن مسکویه معتقد است بالاترین و آخرین مرتبه گیاه، با وجودی که در نوع خود بسیار شریف است، اما هم‌افق با اولین و پایین‌ترین مرتبه حیوان است. حیوانات نیز بلحاظ شرافت و کمال مراتب متعددی دارند؛ پایینترین و پستترین مرتبه حیوان



زمانی شکل میگیرد که گیاهی بتواند جدا شود و نیازی به ثبات بوسیله ریشه نداشته باشد؛ یعنی بتواند حرکت کند و دارای احساس باشد. مرتبه اول حیوانیت احساسی بسیار ضعیف دارد. احساس آنها یک جهتی است؛ یعنی تنها یک حس دارند و آن تنها حس لامسه است. صدف و انواع حلزون که در کنار رودخانه‌ها و سواحل دریاها یافت میشوند اینگونه هستند. تنها ممیزه این قبیل حیوانات با آخرین مرتبه گیاهان این است که آنها دارای حس لامسه هستند و بواسطه آن برای حفظ خویش از دشمن خود را در صدف خود پنهان میکنند و بکندی جابجا میشوند. مرتبه بالاتر از آنها مرتبه‌یی است که انتقال و تحرک و احساس در آن قویتر است و چنین حیواناتی دارای دو حس شده‌اند و از طریق آن حواس منافع حیاتی خود را میجویند؛ کرمها و بسیاری از پروانه‌ها و حشرات اینگونه هستند. حیوانات از این مراتب نیز ارتقا یافته و نفس آنها قویتر شده و به حیوانی میرسد که دارای چهار حس است؛ یعنی مثل موش کور و شبیه آن. مرتبه نفس حیوانی از این حد هم ارتقا مییابد و حس باصره پیدا میکند؛ یعنی دارای همه حواس پنجگانه میشود. چنین حیوانی که در مرتبه بالاتر قرار دارد ممکن است از نظر جثه کوچک باشد مانند مورچه، زنبور عسل و یا مثل حیواناتی باشد که چشمان آنها پلک ندارد تا حدقه چشم آنها را بپوشاند. حیوانات دارای حواس پنجگانه نیز خود دارای مراتب مختلف هستند.^(۷۱)

در توضیح این موضوع ابن مسکویه در *تهذیب الاخلاق* چنین آورده است که مرتبه شعور حیوان به درک لذت و رنجش مربوط است. زمانی که به منافع رسید، لذت میبرد و هنگامی که به ضرر رسید، احساس ناراحتی میکند. سپس به الهامات الهی بسمت مصالح خود رفته آن را میطلبد و از ضد آن خود را کنار میکشد. حیوانات تکامل نیافته نزدیک به گیاه برای تکثیر جفت اختیار نمیکنند و اصولاً دو جنس ندارند؛ مثل کرمها و مگس و انواع حشرات کوچک. بمرور فضیلت میپذیرد تا قوه غضب یافته و بتواند آنچه او را اذیت میکند دفع کند. هر چه غضب او زیادتر باشد سلاح او قویتر است و اگر غضب نداشته باشد به او سلاحی داده نشده است بلکه وسیله جنگ او فرار است و توانمندی بر حيله که بتواند از آنچه میترسد دفاع کند.^(۷۲)

ابن مسکویه به مراتب حیوانات اشاره کرده که برخی همسر اختیار میکنند و فرزند می‌آورند و از فرزندان خود نگهداری میکنند و برخی بچه میزایند و برخی تخم میگذارند و فرزندان خود را با شیردادن و یا فراهم کردن غذا تغذیه میکنند. اینها تکامل یافته‌تر از

حیواناتی هستند که این رفتار را ندارند.^(۷۳) در ادامه وی به حیوانات با ادراک بالاتری اشاره میکند که برخلاف حیوانات عقب مانده، هوشیار و خوش حس و برای تربیت و اهلی شدن مناسب هستند. به این حیوانات میتوان امر و نهی کرد، زیرا حرف شنوی و قدرت تمییز دارند؛ مانند اسب از چهار پایان و باز شکاری از پرندگان. کمال در مراتب حیوان ادامه دارد تا جایی که نفس حیوان به انسان نزدیکتر میشود و آخرین مرتبه از چهارپایان به نزدیکی افق اولین مرتبه انسان میرسند. این مرتبه با اینکه بالاترین مرتبه حیوانیت است ولی هنوز از مرتبه انسانی دور است؛ مثل میمون و شبیه به آن. آنها حیواناتی هستند که از نظر خلق و خو شبیه انسانند این حیوانات با اندکی تحول به مرتبه انسان میرسند. عبارت ابن مسکویه چنین است:

ثم يقرب من آخر مرتبه البهائم و بصير في افقه الاعلى و في اول مرتبه الانسان و هذه المرتبه و ان كانت شريفه من مراتب الحيوانات و افضلها فهي خسيه دنيه بعينه من مرتبه الانسان و هي مراتب القرد و اشباهها من الحيوانات التي قاربت الانسان في خلقه الانسانيه و ليس بينها و بينه الا اليسير الذي ان تجاوزه صار انساناً.^(۷۴)

ابن مسکویه نزدیکتر بودن میمون به انسان نسبت به اسب و باز شکاری را از این جهت میداند که آنها را باید تربیت کرد تا ادب شوند ولی میمونها خود بخود از آدمی تقلید میکنند و نیاز به آموزش ندارند. هوش آنها آنقدر زیاد است که با دیدن کاری از انسان آن را تقلید میکنند. اینگونه حیوانات هم‌افق انسان هستند، بطوری که با کوچکترین تجاوز از این حد به انسان میرسند و قدرت تعقل و تشخیص و سخن پیدا میکنند.^(۷۵)

تکامل انسان

بنظر ابن مسکویه زمانی که حیوان راست قامت شد و قوه تشخیص یافت، با اینکه تفاوتی ناچیز با آخرین مرتبه حیوان دارد، وضعش تقریباً همان حد حیوان است. حال و قوتی در حد افق حیوانات دارد بگونه‌یی که قابل تشخیص از حیوان نیست و بتعبیر وی:

اول هذه المراتب من الافق الانساني المتصل بآخر ذلك الافق الحيواني... التي لاتميز عن القرد الابمرتبه يسيره.^(۷۶)

استعداد و موقعیت انسان بگونه‌یی است که بتدریج بسمت افزایش تمییز آگاهی



میرود و اثر نفس انسانی بر او آرامی چنان قوت میگیرد که تربیت‌پذیر، بافهم و تشخیص میشود. این موجود گرچه نسبت به مادون خود شریف است ولی نسبت به انسان هوشمند کامل، بسیار حقیر است، چون هنوز نزدیکی کمی با انسان دارد و هم‌افق با حیوانات است. این نوع از انسانها، در مناطق دور از تمدن از زمین و باریکه شمال یا جنوب زمین زندگی میکنند؛ بردگان شمالی و زنگیان جنوبی و غیره از این قبیل هستند. این افراد تفاوت یا فاصله زیادی از آخرین رده حیوانات ندارند، چون به تشخیص و تمییز بسیاری از امور و منافع خود آگاهی ندارند، حکمت در آنان مؤثر نیست و علاقه‌ی به اخذ دانش از کشورهای همسایه خود ندارند، بهمین جهت در وضعیت اسفباری زندگی میکنند و نفع چندانی به دیگران نمیرسانند. این افراد نیکبخت نمیشوند و جز برای بردگی و به خدمت گرفتن چون دیگر حیوانات بکار دیگری نمی‌آیند.

ابن مسکویه اینگونه به بحث خود ادامه میدهد که بمرور، اثر اندیشه در انسانهایی ظاهر میگردد که در اواسط اقلیم سوم، چهارم و پنجم زندگی میکنند و دارای تمدن هستند. اثر نفس ناطقه تکمیلتر گشته و بجایی میرسد که هوش، فهم، هشیاری، استنباط امور و زیرکی در صنعت را در میان این ملل متمدن ظاهر میسازد.^(۷۷) بنظر وی در میان این انسانهاست که کشف دشواریهای علوم و توسعه علمی مشاهده میشود. تفاوت انسانها در این مرحله چنان است که بتدریج سرعت انتقال، قوه حدس، درستی نظر، نظریه‌پردازی درست، فکر صحیح، قضاوت درست در امور کائنات و خبر از حال آیندگان در او مشاهده میگردد تا آنجا که گفته میشود آن شخص زیرک و کنجکاو است و گویی پشت پرده را میبیند؛ چنانچه شاعر گفته است:

آنچه در آینه جوان بیند پیر در خشت خام آن بیند

زمانی که انسان به مرتبه بالای رشد برسد نزدیک به افق نهایی کمال انسانی رسیده است که متصل به افق فرشتگان است. بین این درجه و درجات بالا یعنی فرشتگان، درجات محدودی است که پس از طی آن درجات محدود رسیدن به مرتبه ملک برای او امکانپذیر است، زیرا مرتبه وجود فرشته مرتبه‌ی بالاتر از مرتبه وجود انسانی است. انسان متصل شده به عالم فرشتگان یا روح که در قرآن از آن به «روح القدس» تعبیر شده است بر صورت وحی و معانی آن دست مییابد و به شرافت رسالت و نبوت نایل میشود.^(۷۸) ابن مسکویه رسیدن انسان متعال به ملائکه را تکمیل دایره وجود میداند.^(۷۹)

نقد و نظر

با وجودی که امروزه مباحث ابن‌مسکویه هم از نظر علمی و هم از نظر فلسفی در بسیاری از موارد قابل نقد است ولی اینکه او بیش از هزار سال قبل از زیست‌شناسان امروزی بر اصل تکامل موجودات طبیعی تصریح کرده قابل تقدیر است. عنوان فصل مورد بحث او «فی مراتب موجودات العالم و اتصال بعضها من بعض و بیعض» و تأکید بر واژه اتصال و توضیح حرکت اشتدادی موجودات توسط وی برای کسی شکی باقی نمیگذارد که او بیش از هزار سال قبل از داروین و امثال او طرحی شبیه به نظریه تکامل انواع را مطرح کرده است و این مطلب این احتمال را بعید نمی‌نماید که امثال داروین از اندیشه‌های اخوان‌الصفا و ابن‌مسکویه و دیگر اندیشمندان مسلمان در اینخصوص الهام گرفته‌اند.

البته آشنایی احتمالی ابن‌مسکویه با نظریه فیلسوف یونانی آناکسیماندروس (۵۴۷ - ۶۱۰ ق.م) در اینخصوص که جانداران از آب و انسان از دیگر جانداران زاییده شده است^(۸۰) و آشنایی او با نظریات اخوان‌الصفا و دیگر فیلسوفان جهان اسلام بیتردید در دید تکاملی او نسبت به حیات موجودات طبیعی بی‌تأثیر نبوده است.

با وجودی که امروزه بعضی از اصول داروین‌سیسم پذیرفته و برخی تغییر یافته یا تکمیل شده است ولی کمتر زیست‌شناسی است که منکر اصل تکامل موجودات باشد. بنظر میرسد که این نظریه بلحاظ معرفت‌شناسی یک اشکال اساسی دارد و آن اینکه زیست‌شناسان تصور میکنند نظریه تکامل یک نظریه تجربی است و میتوان با شواهد تجربی آن را اثبات کرد. بنظر نگارنده نظریه تکامل یک نظریه فلسفی است نه علمی و تجربی، چون فاقد برخی ضوابط و قوانین علمی است. به این معنا که اولاً، کلی و همیشگی و پایدار نیست. ثانیاً، قدرت پیش‌بینی مشروط ندارد، حال آنکه قوانین علمی قدرت پیش‌بینی مشروط دارند. ثالثاً، اثبات‌پذیر تجربی نیست. رابعاً، ابطال‌پذیر تجربی نیست.^(۸۱) این نظریه قدرت تبیین کافی ندارد. قانون علمی باید دقیقاً نشان دهد که قانون چگونه عمل میکند و چگونه باطل میشود. نظریه تکامل توضیح نمیدهد که چرا اجزاء بیجان بجای عدم حیات به حیات چرا انواع بجای ادامه حیات یکسان هدفدار و متکاملند و روشن نمیکند که چه چیز، طبیعت فاقد اطلاعات را به امر حاوی اطلاعات مبدل میسازد و چه شد که موجود زنده آگاه، خودآگاه، ارزشجو و زیبادوست پدیدار شده است.

بلحاظ فلسفی، صرف مشاهده توالی و تعاقب یک موجود به موجود دیگر نمیتوان



اتصال موجودات و رابطه علی بین آنها را نتیجه گرفت. این اشکال علاوه بر زیست‌شناسان بر ابن‌مسکویه نیز وارد است که تعاقب یا شباهت موجودات را دلیل بر اتصال آنها دانسته است. راهی که وی رفته است تا حدی همان راهی است که امثال داروین پیموده‌اند.

اگر این اتصال با مبانی و سیستم فلسفی توضیح داده نشود، اثبات اتصال امکان‌پذیر نیست. چون ممکن است مخالفین نظریه تکامل بگویند که عاملی بیرونی از ابتدا موجودات را شبیه به هم با کمی تفاوت ایجاد کرده است یا مطلب چنان است که فلسفه مشاء میگوید؛ چنانکه بوعلی سینا ادعا داشت که همه این موجودات توسط عامل بیرونی که عقل فعال و نفس کلی باشد بنحو قسری بشکل تکاملی و یکی بعد از دیگری در عالم وجود، چیده شده‌اند و بین موجودات هیچ اتصالی نیست. موجود ایجاد شده توسط نفس کلی یا عقل فعال ایجاد میشود و توسط هم او نابود میگردد سپس باز موجود بعدی ایجاد میشود. ابن‌مسکویه هم این تغییرات را ناشی از تطور نفس حلول یافته در جسم مستعد میداند که با تفکیک قاطعی که فلسفه مشاء بین مجرد و ماده قائل است فعل مجرد بر امر مادی توجیه‌پذیر نیست.

اتصال ادعایی موجودات طبیعی از نظر ابن‌مسکویه با مبانی وی که مبانی مشائی است میداند، قابل توجیه نیست، زیرا اولاً، او وجود را اصیل نمیدانسته و برای ماهیات، انواع و اصناف واقعیت مستقل قائل بوده است. ثانیاً، او به کثرت ذاتی موجودات باور داشته و بر وحدت تشکیکی وجود قائل نبوده است و از اینرو نمیتوانسته اتصال وجودی موجودات را تبیین کند. ثالثاً، او به حرکت جوهری باور نداشته و حرکت موجودات را در سطح عوارض میدانسته است و تحول را به کم و کیف و این خلاصه میکرده است. شیئی که ذات ثابت دارد و تنها عوارض آن تغییر میکند چگونه میتواند تغییر جوهر، ذات یا ماهیت دهد؟ در سیستم فلسفه مشاء ماهیت اشیاء یعنی اجناس، فصول و انواع، شدت و ضعف‌پذیر نیستند بلکه امور ثابتی هستند.^(۸۲) در نهایت وی برای همه موجودات قائل به حیات و شعور نیست تا بتواند ادعا کند که آنها براساس شعور روند هدفمندی دنبال میکنند.

بنظر میرسد که اصل تکامل انواع با اصلاح برخی از مبانی فلسفی ابن‌مسکویه، آنگونه که ملاصدرا به آن باور داشت، قابل اثبات است، چنانکه خود ملاصدرا هم در *شواهد‌الربوبیه* و هم در *تفسیر اصول کافی* به آن اشاره کرده است و در جلد پنجم *الاسفار* نیز بتفصیل، بدون ذکر نام ابن‌مسکویه، بیش از صد سطر از مطالب *تهذیب‌الاخلاق* او را

بعنوان نظر خود آورده است. اگر ابن مسکویه همچون ملاصدرا به اصالت وجود، وحدت تشکیکی وجود، حرکت جوهری، اشتداد وجود و سریان حیات در همه موجودات باور داشت، سخنانش در خصوص اتصال تکاملی موجودات به یکدیگر بی‌اشکال میبود. بنظر نگارنده کسانی که نظریه فلسفی تکامل را با وجود مبانی صدرایی باز هم غیرقابل قبول دانسته‌اند، یا با فلسفه او آشنایی کافی نداشته‌اند و اتصال در حرکت جوهری را به انفصال آفات تفسیر کرده‌اند^(۸۳)، یا به لوازم فلسفه صدرایی پایبندی نشان نداده‌اند^(۸۴) و یا تعصب ضدیت با غرب مانع عدم پذیرش نظریه تکامل شده است.^(۸۵)

ملاصدرا با وجود مبانی یاد شده تکرار در تجلی را ناممکن میدانست. از نظر او هر موجودی برای خود امر منحصر بفردی است، چون وجود به نفس ذات خویش متعین و متشخص است و تشخص او به وجود شخصی اوست و وجود و تشخص، شیء واحدی است.^(۸۶) در اینصورت برای فرد خارجی حد و تعریف ثابتی وجود ندارد و تنها اشاره میتواند آن را معلوم و مشخص کند^(۸۷) نه تعریف ثابت پیشینی ماهیت عام، آن هم بوسیله جنس و فصل و نوع.

براساس اصالت وجود، وجود موجودات همان نحوه وجود واحد خارجی آنهاست، نه ماهیت کلی آنها. ماهیت کلی از آنرو وجود دارد که اجزاء واحد آن وجود دارند. ماهیت در این سیستم معلول وجود و محکوم وجود آحاد است، نه حاکم و علت وجود. ماهیت چون سایه‌یی تابع وجود است و از آن حکایت میکند.^(۸۸) بنظر ملاصدرا وجود موجود خارجی واقعی، فقط وجود است ولی عقل برای آن حد و حدود عام در نظر میگیرد.^(۸۹) بهتر است برای روشن شدن بیشتر موضوع، مثالی از عالم طبیعت بیاوریم. از نظر فهم عرفی آبها، درختان، حیوانات و انسانها واقعاً وجود دارند. اما علم فیزیک میگوید که اساساً درخت آلبالو، آهو و غیره چیزی جز تعداد زیادی ملکول نیستند و ملکولها هم از اتمها و اجزاء زیراتمی تشکیل شده‌اند؛ شبیه توده‌یی شن در زمان و مکانی خاص، با این تفاوت که شنها براحتی از یکدیگر جدا میشوند ولی اتمهای موجودات زنده‌یی چون آهو اینچنین نیستند. بنابراین، نمیتوان گفت ما در عالم دو وجود داریم، یکی وجود تپه شن و دیگر تک‌تک شنها و نمیتوان گفت هم آهو وجود دارد و هم اتمهای آهو بلکه آهو به این دلیل وجود دارد که اتمهای او وجود دارد و برای آن آهو، وجودی مستقل و جدای از اتمهایش نمیتوان در نظر گرفت. ملاصدرا نیز میتواند بگوید آنچه حقیقت دارد و متشخص است، وجود است و مفاهیم ماهوی

جوهری و عرضی همه علائم تشخیص هستند و از مرتبه وجود انتزاع و اخذ میشوند. ما فقط وجود هستیم و مرتبه وجود هر چیز، درجه فرد و عوارض فرد را مشخص میکند. جوهر و عرض یا مقولات عشر بیانگر مراتب وجود افراد است. مفاهیم کلی مثل جنس، فصل و نوع به این دلیل موجود هستند که «وجود» آنها موجود است؛ یعنی نحوه وجود خاص واحدی دارند و با حد و حدود خاصی تجلی کرده‌اند. خلاصه اینکه این وجود خاص تکه‌یی از وجود است که تنها با اشاره میتوان آن را از دیگری متمایز ساخت. البته انسان برای انتقال ذهنیات خود درباره موجودات نمیتواند تنها از زبان اشاره استفاده کند، از اینرو چاره‌یی جز این ندارد که براساس دانش خود، موجودات را دسته‌بندی کند. وی در این دسته‌بندی موجودات متفق‌الحقیقه را نوع و موجودات مختلف‌الحقیقه را جنس و آنچه جداکننده اجناس از یکدیگر است را فصل مینامد. در تصور معتقدین به اصالت ماهیت، جنس و فصل اصول ثابت واقعیت هستند ولی براساس اصالت وجود، جوهر مشترک ثابتی وجود ندارد. بنظر ملاصدرا همان نحوه وجود خارجی موجودات، فصل آنهاست^(۹۰) و همان نحوه وجود خارجی مستمر، نوع است. چنانکه وی در مورد تبدل ذات مینویسد:

ان الانسان يتنوع باطنه في كل حين و الناس في غفلة عن هذا، الا من كشف
الله الغطاء عن بصيرته في هذا الدنيا و اما الاكثرون، فانهم كما دل عليه قوله
تعالی: «بل هم في لبس من خلق جدید» (سوره ق/ ۱۵) حتی الشیخ الرئیس و
من فی طبقتهم من الحكماء. و قد سأله بهمنیار فی مفاوضة بينهما عن تجویز
تبدل الذات، فنفاه. و الحق هاهنا مع التلمیذ.^(۹۱)

طبیعی است که دیدگاه تکاملی ملاصدرا، در دایره اصطلاحات رایج اصالت ماهیتی نمیگنجد؛ چنانکه در فلسفه مشاء، نفس و حیات، اختصاص به افلاک، نبات، حیوان و انسان دارد ولی در فلسفه متعالیه، هر موجودی دارای نفس مستقل و ملازم با وحدت و ملازم با ادراک است.^(۹۲) ملاصدرا معتقد است که همه موجودات هوشمند و دارای علم و ادراک هستند و در حد سعه وجودی خود عالمانه عمل میکنند. هر موجودی در حد خود دارای همه کمالات وجود است و کمال بالاتر خود را میجوید:

ان الوجود فی کل شیء عین العلم و القدرة و سایر الصفات الکمالیه للموجود

بما هو موجود، لكن في كل موجود بحسبه.^(۹۳)

صدر المتألهين هريك از نفوس نباتی، حیوانی و انسانی دارای وحدت جمعی و بسیط میدانند. این نفوس در عین وحدت، همچون نور شدید و ضعیف و در عین بساطت مشتمل بر مراتب مادون خود هستند. هر نفسی دارای قوایی است و با قوای خود یکی است. وحدت آن عین کثرت آن است و کثرت آن عین وحدت آن است؛ مثلاً نفس انسان بالذات هم عاقله، هم متخیله، هم حساس، هم رشددهنده بدن، هم محرک بدن و هم طبیعت جاری در جسم است:

و یترتب علیه مع بساطته جمیع ما یترتب علی کل ما هو دونه من الوجودات
مع زیادة و هكذا یزاد الآثار باشتداد القوة و فضیلة الوجود.^(۹۴)

با تکیه بر مبانی فوق و با لحاظ کردن ذومراتب بودن یک وجود واحد، وی تحول تکاملی مرتبه‌یی از وجود یک موجود، به مرتبه بالاتر از وجود همان موجود را امری کاملاً درست میدانند و آن را از نوع انقلاب ماهیت نوعی محال، ارزیابی نمیکنند. وی در اینباره میگوید: انقلاب ماهیت اگر انقلاب یک مفهوم به مفهوم دیگر باشد، محال است و یا تبدیل وجود یک ماهیت به وجود ماهیت دیگر بدون اینکه ماده مشترکی داشته باشند یا بشکلی که یک حقیقت بسیط مبدل به حقیقت بسیط دیگر شود، محال است. «ما شدت وجود در کمال خودش و استکمال یک صورت جوهری در ذات خویش بگونه‌یی که قوامش به اوصاف ذاتی باشد که این اوصاف در مرحله قبل خود نبوده است، محال نیست، چون وجود بر ماهیت مقدم است و همان اصل است و ماهیت تابع و اسم آن وجود است. مگر نمیبینید که صورتهای طبیعی همچون نفس، تکامل یافته و شدت وجودی پیدا میکنند تا از ماده، مجرد شوند و بصورت وجود عقلی تحول یابند. نفس انسانی مراحل متعددی دارد؛ بعضی از آنها بر او سبقت گرفته و برخی قبل از او بوده‌اند. مراحل قبلی انسان، حیوانیت، جمادیت و طبیعت عنصری است و مراحل بعد او، عقل منفرد، عقل بالفعل و عقل فعال و مافوق آن است.»

و اما اشتداد الوجود فی کمالیته و استکمال صورة جوهریة فی نفسه حتی
یصیر متقومماً بأوصاف ذاتیة آخری غیر ما کانت اولاً، فلیس بممتنع؛ لان
الوجود متقدم علی الماهیة، و هو اصل و الماهیات تبعه له.



الا ترى انّ الصور الطبيعية تتكامل و تشتدّ الى أن تتجرّد عن المادّة و تنقلب
صورة عقلية.^(۹۵)

فللنفس الانسانية نشآت بعضها سابقة و بعضها لاحقة. فالنشآت السابقة على
الانسانية كالحیوانیة و النباتیة و الجمادیة و الطبیعة العنصریة، و النشآت اللاحقة،
كالعقل المنفعل، و الذى بعده العقل بالفعل، و بعده العقل الفعّال و ما فوقه.^(۹۶)

نتیجه گیری

یکی از آراء فلسفی ابن مسکویه، باور به اتصال و پیوند ارگانیک بین موجودات
جهان است. قبل از ملاصدرا، حق تقدم بحث دقیق درباره مکانیسم صعود موجودات
با ابن مسکویه و قبل از ابن مسکویه با اخوان الصفا بوده است، با این تفاوت که
هیچیک نتوانستند مبانی نظری این دیدگاه را تبیین کنند ولی ملاصدرا توفیق
تبیین نظری تکامل موجودات را پیدا کرد.

جهان شناسی ابن مسکویه همچون دیگر عرفا و فیلسوفان مسلمان بر محور سه
اقنوم نوافلاطونی یعنی جوهر عقل، نفس و جسم است که هر سه مخلوق حقیقت
واحد هستند. او جهان را به دو بخش محسوس مادی و معقول غیرمادی یا مجرد
تقسیم میکند. خاصیت محسوسات تبدل، سیلان و قبول حرکت است. این تحرک
دائمی است، بطوری که دو لحظه آن برابر نیست. برخلاف عالم محسوس، در عالم
معقول ثبات ابدی حاکم است.

ابن مسکویه، عالم جسمانی را همچون عالم روحانی تودرتو و دارای مراتبی محیط
بر یکدیگر و متصل به هم میداند و نقشه‌یی برای آن ترسیم میکند. بنظر او حرکت
هر متحرکی، حرکت بسمت تمامیت خویش و بسوی آن چیزی است که موافق
اوست. این حرکت شوقی است و عاشق، معلول معشوق خود است. سافل نمیتواند
سعادت عالی باشد بلکه سعادت سافل تنها از طریق اعلی قابل حصول است.

۸۹

بعقیده وی برای مشخص کردن مراحل تکامل انسان که شاخصترین موجود است و از
میان انسانها، انبیا که کاملترین انسانها هستند، لازم است عالم صغیر را درجه‌بندی کرده و
اتصال این درجات را توضیح دهیم. او معتقد است حکمت و تدبیر متقنی از جانب «واحد
حق» در جهان جاری است و موجودات به هم پیوسته هستند، بنحوی که آخر هر نوع
متصل به اول نوع بعدی است و در مجموع همگی یک واحد هماهنگ را پدید می‌آورند.



ابن مسکویه و تکامل انواع

او انواع گیاهان را یکی بعد از دیگری تحت تأثیر نفس نباتی از ناقص به کامل برمی‌شمارد تا به مرز حیوان میرسد و حیوانات نیز بهمین ترتیب از نقصان به کمال در ارتقا هستند تا به نزدیکی و مرز انسان میرسند. در انسانها نیز نقصان و کمال هست و ابن‌مسکویه انسانها را به نیمه‌هوشمند و هوشمند تقسیم میکند و معتقد است انسانهای هوشمند میتوانند هم‌تراز با فرشتگان گردند.

مدعای ابن‌مسکویه یعنی اتصال موجودات با مبانی فلسفی او هماهنگ نیست، چون او وجود را اصیل نمیدانست و برای ماهیات، انواع و اصناف واقعیت مستقل قائل بود. او به وحدت تشکیکی وجود قائل نبود و نمیتوانست اتصال وجودی موجودات را تبیین کند. وی به حرکت جوهری باور نداشت و تغییر در حقیقت شیء و جوهر اشیاء را قابل قبول نمیدانست. حرکت موجودات بنظر او سطحی بود، چون تحول در اعراض مانند کم، کیف و این را قابل قبول میدانست. اشتداد گوهر شیء هم در سیستم وی قابل توجیه نبود، چون ماهیت اشیاء یعنی اجناس و فصول که نوع‌ساز هستند را امور ثابتی میدانست، در نتیجه انواع از نظر مبانی فلسفی او شدت و ضعف‌پذیر نبودند.

تنها در صورتی نگرش ابن‌مسکویه قابل تبیین فلسفی است که او همچون ملاصدرا به امور فوق باور میداشت و تکرار در تجلی را ناممکن دانسته و تشخص موجودات را به نفس وجود اشخاص میدانست، وجود و تشخص را شیء واحد میگرفت، اصالت را به وجود میداد و ماهیت را نه حاکم بر وجود بلکه تابع وجود میشمرد. بنظر ملاصدرا فقط حقیقت خارجی و واقعیت عینی تحقق یافته، وجود دارد و این ذهن ماست که برای آن حد و حدود درست میکند و میگوید مثلاً جنس و فصل انسان کلی این چنین است. بهمین جهت است که اندیشه ملاصدرا را نمیتوان در دایره اصطلاحات رایج اصالت ماهیتی گنجانید، زیرا او وجود را ناآرام دانسته و معتقد است هر موجودی دارای نفس مستقل و ملازم با وحدت و ملازم با حیات و ادراکی است که او را بسوی معشوق برتر خود میکشاند.

۹۰

پی‌نوشتها:

۱. دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ج ۶، ص ۵۷.
۲. بدوی، عبدالرحمن، تاریخ فلسفه در اسلام، ترجمه م.م. شریف، ص ۶۶۵.
۳. دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ج ۶، ص ۵۷.
۴. حاجی خلیفه، مصطفی بن عبدالله، کشف الظنون عن اسامی الکتب و الفنون، ج ۲، ص ۱۳۰۳؛ ج ۱، ص ۵۱۴.
۵. نصرافهانی، محمد، «مبانی یونانی اخلاق مسلمانان»، فصلنامه/اخلاق، ش ۱، ص ۲۸ - ۳۰.



سال چهارم، شماره اول
تابستان ۱۳۹۲

۶. طوسی، خواجه نصیر، اخلاق ناصری، تصحیح مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، ص ۱۰۸.
۷. امام خمینی، روح الله، چهل حدیث، ص ۵۱۲.
۸. دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، ج ۶، ص ۵۸.
۹. ملاصدرا، الاسفار الاربعه، تصحیح، تحقیق و مقدمه رضا محمدزاده؛ باشراف استاد سید محمد خامنه‌ای، ج ۵، ص ۵۸۴ - ۵۹۲؛ ابن مسکویه، احمد بن محمد، تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق، ص ۷۵ - ۷۹.
۱۰. بی. وارنر، فیلیپ، فرهنگ تاریخ اندیشه‌ها، ج ۲، ص ۱۰۶۵ و ۱۰۶۶.
۱۱. مصاحب، غلامحسین، دایرةالمعارف، فارسی، ص ۶۶۰.
۱۲. داروین، چارلز، منشاء انواع، ترجمه نورالدین فرهیخته، ص ۱۳ - ۷۰.
۱۳. هلزی، هال، لويس، ویلیام، تاریخ و فلسفه علم، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، ص ۳۴۳.
۱۴. باربو، ایان، علم و دین، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، ص ۴۰۱ و ۴۰۲.
۱۵. علم و دین، ص ۴۰۱ و ۴۰۲.
۱۶. اخوان الصفا، رسائل اخوان الصفا و خلان الوفاء، ج ۲، ص ۱۵۰ و ۱۵۱، ۱۳۸.
۱۷. ابن سینا، المبدأ و المعاد، ص ۹۱.
۱۸. همو، رسائل، ص ۴۶ و ۴۷.
۱۹. همو، الهیات من کتاب الشفاء، تصحیح حسن حسن‌زاده آملی، ص ۱۸۴ و ۱۸۵.
۲۰. همو، الاشارات و التنبيهات، ج ۲، ص ۳۱۰ و ۳۱۱.
۲۱. همان، ج ۲، ص ۳۲۲ - ۳۲۴.
۲۲. همان، ج ۲، ص ۳۱۲ - ۳۱۴.
۲۳. المبدأ و المعاد، ص ۹۲.
۲۴. الاشارات و التنبيهات، ج ۳، ص ۲۳۳ و ۲۳۴.
۲۵. ابن سینا، النجاة فی حکمة الالهیه، ص ۱۵۸.
۲۶. رسائل، ص ۵۶ و ۵۷.
۲۷. الاشارات و التنبيهات، ج ۲، ص ۳۴۳ - ۳۵۵؛ ابن سینا، النفس فی الهیات الشفاء، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، ص ۲۸۸ - ۳۰۳.
۲۸. الاشارات و التنبيهات، ج ۲، ص ۳۴۲.
۲۹. النفس فی الهیات الشفاء، ص ۳۱۳.
۳۰. الاشارات و التنبيهات، ج ۲، ص ۳۵۰.
۳۱. النفس فی الهیات الشفاء، ص ۱۴ و ۱۵.
۳۲. الاشارات و التنبيهات، ج ۲، ص ۳۵۰، ۳۵۳ - ۳۵۶.
۳۳. المبدأ و المعاد، ص ۹۲.
۳۴. همانجا؛ النجاة فی حکمة الالهیه، ص ۱۵۷.
۳۵. النجاة فی حکمة الالهیه، ص ۱۵۷.
۳۶. همان، ص ۱۵۸.
۳۷. المبدأ و المعاد، ص ۹۶.
۳۸. الهیات من کتاب الشفاء، ص ۱۹۴ و ۱۹۵.
۳۹. رسائل، ص ۳۷۸ - ۳۸۹.
۴۰. الاسفار الاربعه، تصحیح، تحقیق و مقدمه غلامرضا اعوانی، باشراف استاد سید محمد خامنه‌ای، ج ۷، ص ۲۰۳، ۲۰۶.
۴۱. ابن مسکویه، احمد بن محمد، الفوز الاصح، ص ۴۳.
۴۲. همان، ص ۱۲۵.

۴۳. همانجا.
۴۴. همان، ص ۶۷.
۴۵. همان، ص ۵۸.
۴۶. همان، ص ۱۱۹.
۴۷. همان، ص ۱۲۳.
۴۸. همان، ص ۱۲۲.
۴۹. همان، ص ۵۰.
۵۰. همان، ص ۶۷ و ۶۸.
۵۱. همان، ص ۵۴.
۵۲. همان، ص ۵۸.
۵۳. همان، ص ۴۰ و ۴۱.
۵۴. همان، ص ۵۱.
۵۵. همان، ص ۱۲۳.
۵۶. همان، ص ۱۲۷ و ۱۲۸.
۵۷. همان، ص ۹۴ و ۹۵.
۵۸. همان، ص ۸۰.
۵۹. همان، ص ۷۹.
۶۰. همان، ص ۸۷ و ۸۸.
۶۱. همان، ص ۸۱ و ۸۲.
۶۲. همان، ص ۹۸ و ۹۹.
۶۳. همان، ص ۱۰۹.
۶۴. همان، ص ۱۳۸.
۶۵. همان، ص ۱۱۶.
۶۶. همان، ص ۱۳۸.
۶۷. همان، ص ۱۳۳.
۶۸. همان، ص ۱۳۳ و ۱۳۴.
۶۹. تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق، ص ۷۵ و ۷۶.
۷۰. الفوز الاصغر، ص ۱۳۶.
۷۱. همانجا.
۷۲. تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق، ص ۷۶ و ۷۷.
۷۳. همان، ص ۷۷.
۷۴. الفوز الاصغر، ص ۱۳۷.
۷۵. تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق، ص ۷۸. ۹۲
۷۶. همانجا.
۷۷. همانجا؛ الفوز الاصغر، ص ۱۳۷.
۷۸. الفوز الاصغر، ص ۱۳۸.
۷۹. تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق، ص ۷۸.
۸۰. خراسانی، شرف‌الدین، نخستین فیلسوفان یونان، ص ۱۴۱.
۸۱. نضرافهانی، محمد، معرفت دینی (۱)، ص ۱۷ و ۱۸.
۸۲. ملاصدرا، الشواهد الربوبیة، تصحیح، تحقیق و مقدمه سیدمصطفی محقق داماد؛ باشراف استاد سید محمد



- خامنهای، ۱۶۵.
۸۳. ر.ک: میانداری، حسن، «اخوان الصفا، ابن مسکویه، بیرونی و نظریه تکامل زیستی»، متافیزیک، س ۴۵، ش ۱ و ۲، ص ۳۸.
۸۴. ر.ک: طباطبایی، سید محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۶، ص ۲۶۹ و ۲۷۰.
۸۵. نصر، سیدحسین، جوان مسلمان و دنیای متجدد، ترجمه مرتضی اسعدی، ص ۲۷۰.
۸۶. الشواهد الربوبية، ص ۱۳۹ و ۱۴۰.
۸۷. همان، ص ۱۴۱.
۸۸. همان، ص ۱۲.
۸۹. همان، ص ۱۶۳.
۹۰. همان، ص ۱۶۶.
۹۱. همان، ص ۲۷۳.
۹۲. همان، ص ۱۸۰.
۹۳. همان، ص ۱۱.
۹۴. همان، ص ۲۷۲.
۹۵. الاسفار الاربعه، ج ۸، ص ۴۲۰.
۹۶. همان، ج ۸، ص ۴۳۲.

منابع:

۱. قرآن کریم.
۲. ابن سینا، النجاة فی حکمة الالهيه، المكتب المرتضوی، ۱۹۳۸ م.
۳. _____، المبدأ و المعاد، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل، ۱۳۶۳.
۴. _____، الاشارات و التنبيهات، ج ۲، بیروت، مؤسسه النعمان، ج ۲، ۱۹۹۲ م.
۵. _____، الاشارات و التنبيهات، ج ۳، بیروت، مؤسسه النعمان، ج ۳، ۱۹۹۳ م.
۶. _____، رسائل. انتشارات بیدار، ۱۴۰۰.
۷. _____، الهیات من کتاب الشفاء، تصحیح حسن حسن زاده آملی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۷.
۸. ابن مسکویه، احمد بن محمد بن یعقوب، الفوز الاصغر، قم، انتشارات آیت اشراق، ۱۳۸۸.
۹. _____، تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق، اصفهان، انتشارات مهدوی، بی تا.
۱۰. اخوان الصفا، رسائل اخوان الصفا و خلان الوفا، بیروت - باریس، منشورات العویدات، ج ۲، ۱۹۹۵ م.
۱۱. باربور، ایان، علم و دین، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲.
۱۲. بدوی، عبدالرحمن، «ابن خلدون»، تاریخ فلسفه در اسلام، شریف، م. م. مرکز نشر دانشگاهی، ج ۱، ۱۳۶۲.
۱۳. پی. واینر، فیلیپ، فرهنگ تاریخ اندیشه‌ها، تهران، انتشارات سعادت، ج ۲، ۱۳۸۵.
۱۴. جمع نویسندگان، دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، انتشارات مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ج ۶، ۱۳۷۳.
۱۵. حاجی خلیفه، مصطفی بن عبدالله، کشف الظنون عن اسامی الکتب و الفنون، بیروت، مؤسسه تاریخ العربی، ج ۱ و ۲، بی تا.
۱۶. خراسانی، شرف‌الدین، نخستین فیلسوفان یونان، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۲.
۱۷. امام خمینی، روح‌الله، چهل حدیث، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۱.
۱۸. داروین، چارلز، منشاء انواع، ترجمه نورالدین فرهیخته، تهران، نگارستان کتاب، ۱۳۸۹.
۱۹. ملاصدرا، الشواهد الربوبية، تصحیح، تحقیق و مقدمه سیدمصطفی محقق داماد؛ باشراف استاد سیدمحمد خامنه‌ای، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۲.
۲۰. _____، الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه، تصحیح، تحقیق و مقدمه غلامرضا اعوانی؛ باشراف

- استاد سیدمحمد خامنه‌ای، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ج ۷، ۱۳۸۰.
۲۱. _____، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة*، تصحیح، تحقیق و مقدمه رضا محمدزاده؛ باشراف استاد سیدمحمد خامنه‌ای، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ج ۵، ۱۳۸۱.
۲۲. _____، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة*، تصحیح، تحقیق و مقدمه علی‌اکبر رشاد باشراف استاد سیدمحمد خامنه‌ای، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ج ۸، ۱۳۸۳.
۲۳. طباطبایی، سید محمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، طهران، دارالکتب الاسلامیه، ج ۱۶، ۱۳۹۶ق.
۲۴. طوسی، خواجه نصیرالدین، *اخلاق ناصری*، تصحیح مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، انتشارات خوارزمی، بی‌تا.
۲۵. مصاحب، غلامحسین، *دایره المعارف فارسی*، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۸۰.
۲۶. میاندری، حسن، «اخوان الصفا، ابن‌مسکویه، بیرونی و نظریه تکامل زیستی»، *متافیزیک*، س ۴۵، ش ۱ و ۲، بهار و تابستان ۱۳۸۸.
۲۷. نصر، حسین، *جوان مسلمان و دنیای متجدد*، مترجم مرتضی اسعدی، انتشارات طرح نو، ۱۳۷۴.
۲۸. نصرافهانی، محمد، «مبانی یونانی اخلاق مسلمانان»، فصلنامه تخصصی *اخلاق*، اصفهان، دفتر تبلیغات اسلامی، ش ۱، ۱۳۸۴.
۲۹. _____، *معرفت دینی (۱)*، انتشارات فرهنگ و مردم، ۱۳۸۰.
۳۰. هلزی، هال؛ لويس، ویلیام، ۱۳۶۹، *تاریخ و فلسفه علم*، عبدالحسین آذرنگ، انتشارات سروش.

نقش مشائیان مسلمان در تحول و توسعه منطق ارسطویی

اکبر فایدنی*

چکیده

قبل از ارسطو برخی از مباحث علم منطق در سخنان زنون کبیر، سوفسطائیان، سقراط و افلاطون بصورت پراکنده آمده است، اما ارسطو نخستین کسی است که منطق نظری را جمع‌آوری و با تعیین ابواب و فصول تدوین نموده است. او براساس مبانی معرفت‌شناختی خود، منطق حملی را مطرح میکند که بحث استدلال حملی و قیاس حملی از مهمترین آراء وی بشمار میرود.

پس از ارسطو، مکتب منطقی دیگری توسط منطقیانی همچون فیلون، دئودوروس مگاری، زنون و خروسیپوس رواقی در یونان تحت عنوان منطق رواقی - مگاری بوجود آمد که برخلاف منطق ارسطویی به منطق شرطی میپرداخت. شناسایی قضایای مرکب شرطی توسط مگاریان و شناسایی سایر قضایای مرکب مانند عطفی و فصلی و صور قیاس اتصالی و انفصالی توسط رواقیان، منطق شرطی را پدید آورد. بنابراین، میراث منطقی یونان عبارت از دو مکتب ارسطویی و مکتب رواقی - مگاری است.

مشائیان مسلمان که بخوبی از میراث منطقی یونان آگاه بودند؛ از روش فلاسفه یونان در تدوین علم منطق عدول کردند. آنها علاوه بر کاستن برخی مسائل منطقی از قبیل مقولات و بحث تفصیلی شعر و خطابه و جدل و جابجایی برخی دیگر مثل عکس و حد و رسم، با ابتکارات و نوآوریهای متعدد خود نقش مؤثری در تحول و پیشرفت علم

۹۵

* استادیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه شهید مدنی آذربایجان؛ faydei@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۹۱/۱۲/۷ تاریخ تأیید: جلسه هیئت تحریریه ۹۲/۴/۲۵



منطق ایفا کردند که ما در این نوشتار به تبیین برخی از آنها میپردازیم.

کلید واژه‌ها: منطق حملی، منطق شرطی، منطق سینوی، مشائیان

* * *

۱. مقدمه

پیدایش منطق تکوینی و طبیعی با پیدایش بشر توأم است و هر صاحب اندیشه‌یی در طول تاریخ تلاش کرده است تا آراء خویش را برهانی نماید؛ اما ارسطو نخستین کسی است که منطق نظری را جمع‌آوری و با تعیین ابواب و فصول تدوین نموده است.^(۱)

بنای منطقی ارسطو بعلت متانت و استحکام قواعد و اصول منطقی‌ش قرنهای متمادی از گزند خدشه و اشکال مصون مانده و حاکم بر افکار متفکران گشت.^(۲) پس از منطق حملی ارسطو، مکتب منطقی دیگری با عنوان منطق رواقی- مگاری توسط مگاریان تأسیس شد که رواقیان آن را بسط داده و به کمال رساندند. این مکتب منطقی، منطق شرطی نامیده میشود که در آن، قضایای شرطی و قیاسهای استثنایی مطرح شده است.^(۳) مشائیان مسلمان که بخوبی از دو مکتب منطقی یونانی آگاه بودند، ضمن ترویج علم منطق، از روش ارسطو و یونانیان در تدوین علم منطق عدول کرده و علاوه بر بسط و گسترش بیسابقه مباحث آن از ابتکارات منطقی خاصی برخوردار بودند که موضوع بحث این مقاله میباشد.

۲. نقش فارابی در انتقال منطق ارسطویی به جهان اسلام

ابونصر فارابی (۲۵۹ - ۳۳۹ ه. ق.) معروف به معلّم ثانی، پس از فرفور یوس صوری نخستین شارح آثار ارسطوست که ۴۸ عنوان برای کتابهای منطقی او در فهرستها یاد شده که برخی از آنها به یادگار مانده است.^(۴) او با شرح استادانه خود بر/رغنون ارسطو، توانست منطق ارسطو را بطور صحیح و با زبانی ساده به دانشمندان بعدی در جهان اسلام منتقل سازد. بطوری که تمامی منطقدانان پس از وی از جمله ابن‌سینا و خواجه نصیر، ارسطو را از دیدگاه و منظر فارابی مطالعه کرده‌اند.^(۵)



۳. نقش مشائیان مسلمان در تحول منطق ارسطویی

مشائیان مسلمان علاوه بر کاستن برخی مسائل منطقی از قبیل مقولات و بحث تفصیلی شعر و خطابه و جدل و جابجایی برخی دیگر مثل عکس و حد و رسم، ابتکارات و نوآوریهای متعددی در علم منطق دارند که در نوشتار حاضر به بررسی مهمترین آنها یعنی ابتکارات منطقی فارابی و ابن سینا و خواجه نصیر میپردازیم.^(۶)

۳-۱. ابتکارات منطقی فارابی

فارابی با نوآوریهای بیبدیل خود در علم منطق بویژه تقسیم معارف به دو دسته «تصور و تصدیق» و همچنین روشن ساختن مفاهیم غامض منطق ارسطویی سبب اشاعه و گسترش میراث منطقی سرزمین ایونیا و سپس تحول آن در جهان اسلام شد.^(۷) برخی از ابتکارات منطقی فارابی به قرار زیر است:

الف) تقسیم معارف به تصور و تصدیق

فارابی معارف و صور حاصل در نفس را برای اولین بار، بر دو نوع تصور (صور مجرد از حکم) و تصدیق (صور توأم با حکم) تقسیم نمود. او با تقسیم علم به تصور و تصدیق و توجه به اینکه باب تعریف ناظر به تصورات است و استدلالها ناظر به تصدیقند، قالب جدیدی را برای منطق ارسطویی بوجود آورد.^(۸) این رهنمود فارابی موجب پیدایش منطق دوبخشی مکتب سینوی در مقابل منطق نهبخشی ارسطویی، در زمان ابن سینا شد که تاکنون نیز باقی مانده است.

ب) مغایرت سلب جهت با سالبه موجّه

ارسطو، در بحث از تقابل سلب و ایجاب قضا یا میگوید: ادات سلب در قضیه سالبه، سلب حکم و سلب ارتباط میکند؛ ازاینرو دو قضیه «انسان عادل است» و «انسان عادل نیست» باهم متناقض هستند؛ ولی قضیه «ممکن است موجود باشد» با قضیه «ممکن است موجود نباشد» متناقض نیست، بلکه نقیضش این است که «ممکن نیست موجود باشد». نقیض «واجب است یافت شود» این است که «واجب نیست یافت شود» نه اینکه «واجب است یافت نشود».^(۹) فارابی در تبیین مراد ارسطو مینویسد: برای بدست آوردن نقیض قضیه موجّه

لازم است که با ادات سلب در قضیه سالبه، خود جهت را سلب نماییم و تنها سلب ارتباط برای تحقق تناقض کفایت نمیکند؛ چون سلب جهت با سالبه موجهه متفاوت است؛ مثلاً دو قضیه «انسان ممکن است ماشی باشد» و «انسان ممکن است ماشی نباشد» باهم متناقض نبوده و هر دو صادق هستند. نقیض قضیه «انسان ممکن است ماشی باشد» این است که «انسان ممکن نیست ماشی باشد».^(۱۰)

موجهه ممکنه با سالبه ممکنه متناقض نیست؛ چون نقیض امکان، سلب امکان است و سلب امکان در موجهه ممکنه غیر از سالبه ممکنه است. پس ادات سلب در سالبه قضایای موجهه باید بر سر جهت قضیه درآمده و جهت قضیه را سلب نماید و گرنه متناقض نخواهند بود.^(۱۱)

در سایه این رهنمود و روشنگری فارابی، منطقیان پس از او از جمله ابن‌سینا، برخلاف منطقیان پیشین که در تناقض میان قضایا تنها به اختلاف در کم و کیف توجه داشتند، اختلاف جهت را هم یکی از شرایط تحقق تناقض در قضایای موجهه دانستند؛ مثلاً امکان عام را نقیض ضروریه و اطلاق عام را لازمه نقیض دائمه خواندند.^(۱۲)

۲-۳. ابتکارات منطقی ابن‌سینا و پیدایش مکتب سینوی

ابن‌سینا (۳۷۰ - ۴۲۸ ه. ق) که با استفاده از رهنمودهای فارابی و کتابهای جالینوس و تلاش فکری خود، دو مکتب منطقی ارسطویی و رواقی - مگاری را بخوبی درک کرده بود، ضمن ترویج برخی از آراء ارسطو، با ابتکارات منطقی خود مکتب سومی در تاریخ منطق بوجود آورد که میتوان آن را «مکتب سینوی» یا «منطق سینایی» نامید.^(۱۳) برخی از این ابتکارات بوعلی از جمله نظریه قیاس اقترانی شرطی و نظریه موجهات زمانی بسیار حائز اهمیت است که توسط دانشمندان پس از او نظیر خواجه نصیرالدین طوسی، قطب‌الدین رازی، سراج‌الدین ارموی، نجم‌الدین کاتبی قزوینی، ابن‌سهلان ساوی و شیخ اشراق سهروردی به تکامل رسیده است.^(۱۴)

۹۸

ابن‌سینا علاوه بر کاستن برخی مسائل منطقی از قبیل مقولات و بحث تفصیلی شعر و خطابه و جدل^(۱۵) و جابجایی برخی دیگر مثل عکس و حد و رسم^(۱۶)، نوآوریهای متعددی دارد که مهمترین آنها عبارتند از:



الف) تبدیل منطق نگاری نه‌بخشی به منطق نگاری دوبخشی

مباحث منطقی ارسطو ابتدا در شش کتاب تحت عنوان /رغنون جمع‌آوری شد. سپس فروریوس صوری مبحث ایساغوجی یا مدخل منطق را بر آن افزود و مسلمانان هم دو کتاب خطابه و شعر ارسطو را به آخر منطق افزوده و آن را جزو صناعات خمس آوردند و بدین ترتیب منطقیات ارسطو بصورت منطق نه‌بخشی نزد مسلمانان متداول گشت. منطقیانی چون فارابی، ابن‌رشد، ابوالعباس لوکری و خواجه نصیر در همین نظام نه‌بخشی تحقیق میکرده‌اند.^(۱۷)

ابن‌سینا در برخی از کتابهای خود، با الهام از ابتکار فارابی در کشف دوگانگی عمل ذهن و تتبع آن تقسیم علم به تصور و تصدیق، منطق را به دو بخش اصلی ناظر به تصورات و تصدیقات تقسیم کرده و تبویب و فصل‌بندی منطق ارسطویی را از نه باب به دو باب رسانید.^(۱۸) /الاشارات و /التنبيهات او سرآغاز منطق نگاری نوین دوبخشی است؛ روشی که وی تجربه آن را از /دانشنامه علایی شروع و در /ارجوزه و /منطق‌المشرقیین تداوم بخشید.^(۱۹)

بعدها منطقدانان زیادی نظیر غزالی، بغدادی، فخر رازی، خونجی، ارموی، تفتازانی، کاتبی قزوینی، میرسید شریف جرجانی، قطب‌الدین‌رازی و محقق دوانی از این منطق نگاری دوبخشی ابن‌سینا تبعیت کردند؛^(۲۰) چنانکه /منطق‌الملخص فخر رازی و /منطق‌کتاب‌الشجرة‌الالهيه شهرزوری کاملاً بصورت منطق دوبخشی است.

ب) ارائه راه حل برای مسئله استقراء

در تجربیات که گزاره‌های حاصل از تکرار مشاهده و استقراء ناقص هستند، با بررسی و مشاهده برخی از جزئیات یک حکم کلی و عام صادر میشود؛ ازینرو این سؤال پیش می‌آید که سرایت‌دادن حکم ویژه موارد مشاهده شده به موارد مشاهده نشده چگونه قابل توجیه است؟ که از آن به مسئله استقراء تعبیر می‌آورند. یکی از نوآوریهای منطقی ابن‌سینا این است که برای مسئله استقراء راه‌حل خاصی ارائه کرده است.^(۲۱)

استقراء تام که قابل بازگشت به قیاس مقسم است، یقین‌آور است؛^(۲۲) اما استقراء ناقص موجب تحصیل علم یقینی نمیشود، مگر آنکه تفحص جزئیات بشیوهی انجام بگیرد که ابن‌سینا آن را استقراء ذاتی مینامد. استقراء ذاتی، استقراء ناقص مبتنی بر علت‌یابی و دارای شرایط معینی است که بعقیده وی گزاره‌های



مربوط به حوزه علوم طبیعی را تولید میکند و تجربه بشمار می‌آید، برخلاف استقراء مبتنی بر مشاهده محض که تنها ظن غالب تولید میکند.^(۲۳)

ابن‌سینا در توجیه یقین‌آور بودن تجربه یا استقراء ذاتی می‌گوید: علم یقینی درباره آنچه علت دارد صرفاً از راه دانستن آن علت تحصیل میشود.^(۲۴) وجه تولید معرفت یقینی توسط استقراء ذاتی، این است که در آن برخلاف استقراء محض، علت موضوع مورد نظر تحصیل میشود. چنین استقرائی با تکیه بر قاعده الاتفاقی^(۲۵) مبتنی بر علت‌یابی بوده و متضمن قیاس خفی است.

بر حسب تفسیر ابن‌سینا از قاعده الاتفاقی ارسطو، علت طبیعی، دائماً و بطور ضروری معلول معینی دارد، بشرطی که مانع و مزاحمتی بر سر راه سببیت آن نباشد؛ اما اگر مانع و مزاحمی راه سببیت آن را ببندد، آن معلول معین، نه بصورت دائم و ضروری، بلکه بصورت اکثری پدید خواهد آمد و امر اکثری‌الوقوع به شرط دفع موانع و رفع معارض، ضروری و دائمی است.^(۲۶)

اگر استقراء ناقص^(۲۷) به تجربه تحویل شود، میتواند معرفت یقینی و کلی تولید کند؛ چراکه در اینصورت متضمن یک قیاس خفی خواهد بود. قیاسی که یکی از مقدماتش داده حسی است و مقدمه دیگر آن را قاعده الاتفاقی تشکیل میدهد که هر آنچه اتفاقی است، دائماً و اکثراً رخ نمیدهد.^(۲۸)

با این تفسیر ابن‌سینا معلوم میشود که از دیدگاه او علم تجربی چون از طریق سبب پدیده مورد آزمایش کسب میشود، میتواند یقینی باشد.^(۲۹) از نظر وی تجربه تنها بسبب کثرت مشاهدات و تکرار آنها تولید علم نمیکند بلکه بعلت همراهی با قیاس خفی تولید علم میکند؛ اما با این حال کلیت ناشی از تجربه، کلیت قیاسی مطلق نیست، بلکه کلیت مشروط است. یکی از شرطهای اصلی صحت کلیت مأخوذ از تجربه تکرار عینی اوضاع و احوالی است که قانون تجربی در آن اوضاع و احوال کسب شده است.^(۳۰)

۱۰۰

ج) نظریه موجّهات زمانی و گسترش جهات قضا یا بر اساس آن

ابن‌سینا با استفاده از آراء ارسطوئیان و رواقیان نظریه جدیدی را تحت عنوان «موجهات زمانی» در تاریخ منطق مطرح نمود و یک نظام مرتبط با موجهات زمانی با زبان صوری در دستگاه استنتاجی روشن پدید آورد؛ اما این



توفیق را پیدا نکرد که این نظریه را بسط و کمال دهد و به نهایت برساند. دانشمندان پس از او همچون خواجه نصیرالدین طوسی در *اساس الاقتباس*، نجم‌الدین کاتبی قزوینی در *شمسیه*، قطب‌الدین‌رازی در *شرح شمسیه* و *شرح مطالع* و محمد فیض‌الله شیروانی، هر دو نظریه را کاملتر و رساتر ساختند.^(۳۱) ابن‌سینا بحثهای جالب توجهی را در منطق موجهات مطرح کرده که امروزه در میان آراء دانشمندان مطرح است. از جمله یکی از بحثهای بسیار محوری که مطرح میکنند تفکیکی است که بین جهت صور و جهت حمل وجود دارد.^(۳۲)

کارهایی که ابن‌سینا انجام داد توسط دانشمندان پس از او کاملتر شد، بنحوی که نظام منطقی ارسطو در مورد قیاس حملی یک نظام و دستگاه استنتاجی است که ۶۴ ضرب دارد که تعدادی از آنها منتج و تعدادی غیرمنتج است؛ ولی آن دستگاه استنتاجی که ابن‌سینا طراحی میکند و توسط دانشمندان پس از او تکمیل میشود به چندین هزار ضرب میرسد که در میان آنها تعدادی منتج و معتبر هستند و شناسایی آنها بسیار مهم است.^(۳۳)

شیخ‌الرئیس هر یک از جهات ثلاث قضایا را به گونه‌های مختلف تقسیم کرد و برای نخستین‌بار نظم نوین و انسجام خاصی را در میان جهات قضایا ارائه داد که مورد پذیرش اکثر متفکران و منطقدانان اسلامی قرار گرفت.^(۳۴) وی قضایای موجهه را به دو قسم بسیطه و مرکبه تقسیم نمود. قضایایی که دارای جهت هستند، اگر مقید به قید «لاضرورت» و یا «لادوام» باشند مرکبه‌اند وگرنه بسیطه بشمار میروند. اصول قضایای بسیطه چهار مورد است که عبارتند از: (۱) ضروریه (اعم از ضروریه ازلیه^(۳۵)، ضروریه به شرط محمول^(۳۶)، ضروریه ذاتیه^(۳۷)، مشروطه عامه^(۳۸))، و قتییه مطلقه^(۳۹) و منتشره مطلقه^(۴۰) (۲) دائمیه (اعم از دائمه مطلقه^(۴۱) و عرفیه عامه^(۴۲) (۳) فعلیه یا وجودیه (۴) ممکنه عامه.

۱۰۱

با توجه به مطالب گذشته، ده قضیه موجهه بسیطه حاصل شد که در مقام تصور، هر یک از این قضایای دهگانه میتواند به قید لاضرورت ذاتی یا وصفی و قید لادوام ذاتی یا وصفی مقید شود که بدین ترتیب چهل قضیه مرکبه حاصل میشود که هفت قسم آن در منطق حائز اهمیت و اعتبار خاص است که عبارتند از: مشروطه خاصه، عرفیه خاصه، و قتییه، منتشره، ممکنه خاصه، وجودیه لادائمه و وجودیه لاضروریه که

میتوان در این موارد به کتب مفصل منطقی مراجعه کرد.

د) اختلاف در جهت بعنوان یکی از شرایط تناقض قضایا

ابن سینا با الهام از رهنمود فارابی در مورد مغایرت سلب جهت با سالبه موجهه^(۴۳)، برخلاف منطقیان پیشین که در تناقض میان قضایا تنها به اختلاف در کم و کیف توجه داشتند، اختلاف جهت را هم یکی از شرایط تحقق تناقض در قضایای موجهه دانست؛ مثلاً امکان عام را نقیض ضروریه و اطلاق عام را لازمه نقیض دائمه خوانده است.^(۴۴)

شیخ‌الرئیس در این مورد میگوید: دو قضیه مطلقه در بسایط و مرکبات با اختلاف در کم و کیف متناقض نبوده و اجتماعشان در صدق جایز است. گروهی از مردم صرفاً اختلاف در کم و کیف در قضایای مطلقه را سبب تناقض پنداشته و نقیض قضیه مطلقه را قضایای مطلقه خوانده‌اند؛ غافل از اینکه اگر هیچکدام دائمیه نبوده و شامل همه زمانها نگردد قابل اجتماع خواهند بود. مثل «هر انسانی نائم است بالفعل» و «برخی انسان نائم نیست بالفعل» که هر دو قضیه باهم صادقند؛ از اینرو برای تحقق تناقض میان این دو قضیه لازم است که اختلاف در جهت داشته باشند، بدینصورت که یکی دائمیه باشد.^(۴۵)

ه) قیاس اقترانی شرطی و انواع آن

نظریه «قیاس اقترانی شرطی» بیانگر این است که اولاً، علاوه بر قضایای حملی، قضایای شرطی را نیز میتوان متصف به کلیت و جزئیت و سلب و ایجاب کرد. ثانیاً، صورتهای متعددی از قیاس شرطی را نیز بر اساس آن میتوان طراحی نمود. در این نظریه، عنصر اقتران از ارسطو و عنصر شرطی از مگاریان گرفته شده است.^(۴۶)

ابن سینا، پایه‌گذار قیاس اقترانی شرطی، نخستین کسی است که کمیت و کیفیت و ملاک کلیت و جزئیت و ایجاب و سلب گزاره‌های شرطی را تبیین نموده و با گزاره‌های حملی مقایسه کرده است و بر اساس آن به بحث قیاس اقترانی شرطی پرداخته است. او در تعیین جایگاه ایجاب و سلب در گزاره‌ها، ایجاب و سلب را وصف حکم (وصف حمل) در گزاره‌های حملی و وصف اتصال در گزاره‌های شرطی متصله و وصف انفصال در گزاره‌های شرطی منفصله، تلقی نموده و اتفاق و لزوم را نیز وصف

۱۰۲



نسبت بشمار آورده است.^(۴۷)

ابن سینا در کتاب *دانشنامه علایی و الاشارات و التنبیها*، با تصریح و تأکید میگوید که قیاس اقترانی شرطی، ابداع خود اوست. ارسطو در کتاب ۴۴/ *ارغنون* به بحث تفصیلی در مورد قیاسهای شرطی وعده داده، ولی هرگز به آن وعده خود عمل نکرده است. منطقیان پس از ارسطو، تنها به قیاسهای حملی توجه کرده‌اند و چنین پنداشته‌اند که تنها قیاس استثنایی مرکب از قضایای شرطی است؛ چنانکه فارابی در کتاب *اوسط* و ابن‌زرعه در کتاب *منطق* خود از قیاسهای استثنایی سخن گفته و آن را قیاس شرطی خوانده‌اند؛ ولی ابن‌سینا قیاسهای اقترانی شرطی را بیان نموده و میگوید که در منطق ارسطویی قیاسهای اقترانی شرطی مطرح نشده است.^(۴۸)

شیخ‌الرئیس ابتدا قیاس را باعتبار وجود خود نتیجه یا نقیض نتیجه و یا عدم وجود آن در مقدمات به قیاس اقترانی و استثنایی تقسیم نموده و سپس قیاس اقترانی را بر دو نوع حملی و شرطی تقسیم کرده و در مورد انواع هشتگانه قیاس اقترانی شرطی بتفصیل سخن رانده است. انواع قیاس اقترانی شرطی عبارتند از: صغرای حملیه با کبرای متصله و منفصله، صغرای متصله با کبرای حملیه و متصله و منفصله، صغرای منفصله با کبرای حملیه و متصله و منفصله. ولی در کتاب *الاشارات* خود سه قسم از آنها را دور از طبع دانسته و از بحث تفصیلی آنها پرهیز کرده است؛ آن سه قسم عبارتند از: صغرای منفصله با کبرای متصله و منفصله و صغرای متصله با کبرای منفصله.^(۴۹)

و) انعکاس قضیه موجهه ضروریه بصورت موجهه جزئیه مطلقه عامه

ارسطو با استدلال از طریق برهان خلف، عکس مستوی قضیه موجهه جزئیه ضروریه و موجهه کلیه ضروریه را بصورت موجهه جزئیه ضروریه آورده است.^(۵۰) ابن‌سینا برخلاف نظر ارسطو میگوید که عکس قضیه موجهه ضروریه کلیه و جزئیه، بصورت موجهه جزئیه مطلقه عامه است نه ضروریه؛ چراکه ممکن است در یک قضیه حمل محمول بر موضوع ضروری باشد ولی حمل موضوع بر محمول ضروری نباشد؛ مانند: «هر کاتبی انسان است» ضرورتاً که در عکس آن میگوییم برخی انسان کاتب است بالفعل؛ چراکه کتابت بر انسان ضروری نیست.^(۵۱)

۱۰۳

ز) تقسیم دلالت وضعی لفظی بر سه قسم مطابقه و تضمّن و التزام

ابن سینا تأثیر احوال لفظ در احوال معنی را بخاطر وجود رابطه وضعی و اعتباری میان آن دو، دلیل بر ضرورت آشنایی منطقیان با مباحث الفاظ دانسته و برای نخستین بار مبحث الفاظ را پیش از کلیات خمس قرار داده که در آن معنای دلالت و اقسام آن و انقسام دلالت لفظی وضعی بر سه نوع مطابقه و تضمّن و التزام را به تفصیل بیان کرده است.^(۵۲)

۳-۳. ابتکارات منطقی خواجه نصیرالدین طوسی

خواجه طوسی از پیروان ابن سینا در حوزه منطق است که سعی میکند ابداعات و نوآوریهای ابن سینا را بسط و به کمال برساند. یکی از کارهای بسیار مهم خواجه نصیر تکمیل دو نظریه مهم ابن سینا، یعنی نظریه قیاس اقترانی شرطی و نظریه موجهات زمانی است. او علاوه بر بسط و گسترش نوآوریهای ابن سینا، خود نیز دارای دو نوآوری ارزشمند منطقی است که یکی جهات قضایای شرطیه و دیگری شرایط انتاج شکل چهارم و استخراج ضروب منتج آن در باب موجهات است.

وی در دو کتاب *اساس الاقتباس* و *تجرید المنطق* علاوه بر بسط و توسعه و به کمال رساندن نظریه موجهات زمانی ابن سینا و تحصیل ۲۲ گزاره موجهه در محاسبه‌های منطقی خود^(۵۳)، در حوزه قضایای گزاره‌های شرطیه نیز بحث جهت ضرورت و امکان را مطرح نموده و بیان داشته که جهت ضرورت در قضیه شرطیه لزومیه و جهت امکان در قضیه شرطیه اتفاقیه اخذ شده است.^(۵۴)

یکی دیگر از ابتکارات منطقی خواجه نصیر استخراج ضروب و بیان شرایط و احکام انتاج شکل چهارم قیاس بصورت تفصیلی و آشکار است.^(۵۵)

۱۰۴

الف) بسط و توسعه نظریه موجهه زمانی

شیخ‌الرئیس هر یک از جهات ثلاث قضایا را به گونه‌های مختلف تقسیم کرد و برای نخستین بار نظم نوین و انسجام خاصی را در میان جهات قضایا ارائه داد بطوری که تعداد قضایای موجهه با لحاظ ساختار زمانی جهات چهارگانه ضرورت و دوام و فعلیت و امکان، به ده قضیه موجهه بسیطه و هفت قضیه موجهه مرکبه معتبر بالغ شد.^(۵۶)



خواجه نصیرالدین طوسی در کتاب *اساس الاقتباس* سعی کرد که بحث موجهات زمانی ابن سینا را به بسط و کمال برساند. در حوزه منطق موجهات بر اساس سنتی که از ابن سینا شروع شد و پس از او توسط فخر رازی و همینطور سراج الدین ارموی در *مطالع* و کاتبی قزوینی در *شمسیه* وارد آمد، عمده منطق دانان پیش از خواجه نصیر بر روی سیزده گزاره تکیه کردند؛ اما خواجه در *اساس الاقتباس* بر خلاف پیشینیانش، بیست و دو گزاره موجهه را اساس محاسبه‌های منطقی خود قرار داد. تعداد ضروبی که بصورت طبیعی استخراج میشوند در *اساس الاقتباس* بسیار بیشتر است نسبت به آنچه در کتاب *شرح شمسیه* و *شرح مطالع* آمده است.^(۵۷)

ب) جهت در شرطیات

ارسطو تنها قضایای حملیه را مطرح ساخته و متذکر قضایای شرطیه نشده است و قضایای شرطیه از کشفیات رواقیان است. ابن سینا که هر دو نوع قضیه را مورد بحث قرار میدهد، به بحث تفصیلی موجهات در قضایای حملیه پرداخته و در ابتدای نهج چهارم منطق *اشارات* براساس شرح فخر رازی، به موجهات قضایای شرطیه تنها با قید «و ما یشبهه» اشاره میکند که تالی قضیه شرطیه را در بحث مواد و کیفیت نسبت قضایا به محمول قضیه حملیه تشبیه کرده است.^(۵۸)

از نظر خواجه نصیر علاوه بر قضایای حملیه، قضایای شرطیه متصله هم اعم از لزومیه و اتفاقیه دارای جهت هستند. او در *اساس الاقتباس* و *تجرید المنطق* به بحثی تحت عنوان جهت در شرطیات اشاره کرده و میگوید: در حوزه قضایای شرطیه هم میتوان بحث جهت ضرورت و امکان را مطرح کرد، چراکه جهت ضرورت در قضیه شرطیه لزومیه و جهت امکان در قضیه شرطیه اتفاقیه اخذ شده است.^(۵۹)

۱۰۵

وی در *اساس الاقتباس* مینویسد: اغلب منطقیان ماده و جهت را در قضایای حملی مطرح ساخته و به ماده و جهت قضایای شرطیه توجه نکرده‌اند و کسانی که جهت را در شرطیه اعتبار کرده‌اند از نظر آنها جهت اغلب قضایای متصله، ضرورت و امکان و گاهی بالفعل است. آنها گفته‌اند که ماده و جهت در شرطیات تنها به شرطیه متصله مربوط میشود؛ چراکه شرطیه متصله تنها دو طرف دارد و



اتصال تالی به مقدم در آن از نظر تباین آن دو از یکدیگر یا عموم و خصوص مطلق و من وجه و تساوی از نسب اربع منطقی، همانند حمل محمول بر موضوع در قضیه حملیه است.^(۶۰)

اما اطراف قضیه منفصله در تعداد معینی محصور نیست و مقدم و تالی آن بالطبع از هم متمایز نبوده بلکه تمایز بالوضع دارند و عناد موجود در آن تنها بر منع اجتماع اطراف دلالت میکند.^(۶۱)

قضیه متصله لزومیه که وضع مقدم آن مستلزم تحقق بالفعل تالی است، از سه حال خارج نیست: یا فعلیت تحقق تالی در تمامی اوقات وضع مقدم حاصل است یا در برخی از اوقات حاصل است و یا اینکه فعلیت تحقق تالی معلوم بوده و دوام و لادوام آن محتمل است. اگر وجود تالی در تمامی اوقات وضع مقدم، بالفعل حاصل باشد، جهت آن ضرورت خواهد بود؛ مثلاً در قضیه «هر گاه زید کاتب باشد دستش متحرک است» حرکت دست در تمامی اوقات کتابت حاصل است، از اینرو جهت این قضیه ضرورت است.^(۶۲)

اگر وجود تالی در برخی از اوقات وضع مقدم، حاصل باشد، جهت قضیه، وجودیه لادائمه یا ضروریه وقتی خواهد بود؛ مانند: اگر این موجود انسان باشد متنفس است بالفعل نه همیشه. اگر آفتاب طالع باشد بر دایره نصف‌النهار میگذرد بالفعل نه همیشه؛ اگر این جسم ماه باشد گرفته میشود بالضروره در وقت حیلوله.^(۶۳)

اگر تحقق بالفعل آن معلوم بوده و دوام و لادوامش محتمل باشد، جهت قضیه عبارت از مطلقه عامه خواهد بود. مانند: اگر این جسم دارای نفس باشد متحرک است بالفعل اگر روز موجود باشد هوا روشن است بالفعل.^(۶۴) اما اگر تحقق بالفعل آن معلوم نبوده و تحقق بالقوه داشته باشد جهت قضیه، ممکنه خواهد بود. مانند: اگر این شخص انسان باشد کاتب است بالامکان.^(۶۵)

از نظر خواجه، جهت قضیه در قضایای شرطیه متصله اتفاقیه همواره ممکنه است؛ چون وضع مقدم در متصله اتفاقیه مستلزم تحقق بالفعل تالی نیست، بلکه تحقق و عدم تحقق تالی هر دو امکانپذیر است. مانند: هرگاه آفتاب طالع باشد زید کاتب است بالامکان.^(۶۶)

۱۰۶



ج) استخراج ضروب و شرایط و احکام انتاج شکل چهارم قیاس

شکل چهارم در منطق ارسطو مطرح نشده است و کلودیوس جالینوس آن را اختراع کرده است.^(۶۷) این شکل که برخلاف شکل اول است از نظر قدما بی‌اعتبار بشمار آمده و از اذهان و طبایع دور مانده است. شکل چهارم با اینکه کاربرد اندکی دارد ولی طبیعی و قابل اعتبار است. از اینرو لازم است مورد بحث قرار گیرد.^(۶۸)

ابن‌سینا نیز بتبع ارسطو شرایط انتاج سه شکل را در کتاب *شفا و اشارات و نجات* مطرح نموده و متذکر شرایط انتاج شکل چهارم نشده است؛ ولی در آراء منطق‌دانان بعد از وی همانند ارموی، کاتبی و بویژه خواجه نصیر شرایط انتاج شکل چهارم مطرح شده است. رأی کاتبی و سراج‌الدین ارموی در شرایط شکل چهارم، چندان دقیق و روشن نیست، اما خواجه نصیرالدین طوسی در *تجربیدالمنطق و اساس‌الاعتباس* خود پیرامون شرایط انتاج شکل چهارم قیاس و استخراج ضروب منتج آن بتفصیل و بصورت دقیق و روشن بحث نموده است.

خواجه نصیر تعداد پنج شرط برای انتاج شکل چهارم در غیرموجهات^(۶۹) و هفت شرط در باب موجهات^(۷۰) برشمرده و حکم نتیجه^(۷۱) آنها را بوضوح و با دقت بیان کرده و در نهایت پنج ضرب منتج را در غیرموجهات و سه ضرب دیگر را در باب موجهات استخراج نموده و شرایط انتاج شکل چهارم را بصورت سازگار برای اولین بار در تاریخ منطق ارائه کرده است.^(۷۲)

وی شکل چهارم را در قیاسهای اقترانی شرطی مرکب از حمله و متصله هم مطرح کرده که در حمله صغری و اشتراک با تالی متصله و همچنین حمله کبری و اشتراک با تالی متصله، در هر کدام تعداد ۱۹ ضرب منتج و در حمله صغری و اشتراک با مقدم متصله و همچنین حمله کبری و اشتراک با مقدم متصله، در هر کدام تعداد ۳۲ ضرب منتج برای شکل چهارم استخراج کرده است.^(۷۳)

ه) بسط و توسعه قیاس اقترانی شرطی

چنانکه گفته شد، ابن‌سینا توانست از طریق تلفیق منطق ارسطو و منطق



رواقی - مگاری قیاس اقترانی شرطی را ابداع کند. منطق شرطی را مگاریان و رواقیان قبل از میلاد پایه‌گذاری کردند و ابن‌سینا از طریق تلفیق آراء شرطی مگاریان با پاره‌یی از آراء ارسطو، بحثی را تحت عنوان قیاس اقترانی شرطی در تاریخ منطق برای اولین بار مطرح کرد، اما او این توفیق را پیدا نکرد که بحث قیاس اقترانی شرطی را بصورت کامل استحشاء کرده و به کمال برساند؛ تکمیل و توسعه این بحث به منطقیان بعد از ابن‌سینا مثل فخرالدین رازی و سراج‌الدین ارموی و نجم‌الدین کاتبی قزوینی و بالاتر از همه خواجه نصیرالدین طوسی برمیگردد. خواجه نصیر در *اساس الاقتباس و تجرید فی المنطق* بحث قیاس اقترانی شرطی ابن‌سینا را بتفصیل بیان کرده و به کمال رسانده است.^(۷۴)

وی شکل چهارم را در قیاسهای اقترانی شرطی مرکب از حملیه و متصله هم مطرح کرده است که در حملی صغری و اشتراک با تالی متصله و همچنین حملی کبری و اشتراک با تالی متصله، در هر کدام تعداد ۱۹ ضرب منتج و در حملی صغری و اشتراک با مقدم متصله و همچنین حملی کبری و اشتراک با مقدم متصله، در هر کدام تعداد ۳۲ ضرب منتج برای شکل چهارم استخراج کرده است.^(۷۵)

۴. نتیجه‌گیری

با ظهور فارابی و ابتکارات منطقی او، علم منطق در میان مسلمانان به اوج شکوفایی و رشد خود رسید و تأثیر شگرف وی در تحول منطق ارسطویی زمینه را برای نوآوریهای متأخران از قبیل نوآوریهای منطقی ابن‌سینا و خواجه نصیر آماده کرد. از میان ابتکارات منطقی فارابی، تقسیم معارف بر دو دسته تصور و تصدیق از اهمیت بسیاری برخوردار است که سبب پیدایش منطق نگاری دو بخشی توسط ابن‌سینا شد. آثار ابن‌سینا در عرصه منطق پژوهی و منطق نگاری، پیشرفت قابل توجهی نشان میدهد، او خلاقترین منطقدان جهان اسلام است که متهورانه سنت جدیدی در منطق ارسطویی بوجود آورد؛ بطوری که با ظهور وی و نوآوریهای منطقی او، علم منطق در میان مسلمانان به اوج شکوفایی و رشد خود رسید و مکتب منطقی تازه‌یی شکل گرفت.

از میان نوآوریهای منطقی ابن‌سینا نظریه‌های قیاس اقترانی شرطی، موجهات زمانی و بسط و گسترش آنها، راه‌حل مسئله استقراء و تبدیل منطق نگاری نُه‌بخشی به منطق

۱۰۸



نگاری دو بخشی از اهمیت بسیاری برخوردار است. ابن‌سینا در عقلانیت و قدرت اندیشه و استواری و استحکام فکر و دقت نظر در تاریخ فلسفه فردی بینظیر است. هیچ متفکر مسلمانی در علوم و تاریخ اندیشه بشریت باندازه او بر آیندگان اثر نگذاشته است.

خواجه نصیرالدین طوسی نیز در مهمترین مباحث و حوزه‌های علمی زمان خود مطالعه کرده و صاحب نظر بوده است. اساس/الاقبتباس وی که در حد خود بینظیر است، پس از کتاب منطق شفا بهترین و جامعترین کتابی است که در فن منطق تألیف شده است. او علاوه بر اینکه نقش مهمی در بسط و انتشار نوآوریهای ابن‌سینا دارد، خودش نیز دارای ابتکارات منطقی است. جهت در قضایای شرطیه و شرایط و حکم انتاج شکل چهارم قیاس و ضروب منتج و عقیم آن در باب موجهات محصول ابتکار شخص خواجه است.

پی‌نوشتها:

۱. ابن‌سینا، شفا، منطق، کتاب سفسطه، ص ۱۱۳.
۲. شهابی خراسانی، محمود، رهبر خرد، قسمت منطقیات، دیباچه، ص ط و کا.
۳. اوجیبی، علی، «منطق سینوی و منطق سینایی»، کتاب ماه فلسفه، س ۳، ش ۳۵، ص ۳؛ نبوی، لطف‌الله، «نقش منطق دانان اسلامی در پیشرفت علم منطق»، معارف عقلی، ش ۵، ۱۳۸۶.
۴. فارابی، ابونصر، المنطقیات للفارابی، تحقیق محمدتقی دانش‌پژوه، ج ۱، دیباچه، ص ب الی د.
۵. همان، ج ۱، دیباچه، ص الف؛ رشر، نیکلاس، «سیر منطق در جهان اسلام»، ترجمه لطف‌الله نبوی، فصلنامه مفید، ش ۴.
۶. ملک‌شاهی، حسن، ترجمه و شرح اشارات و تنبیهات ابن‌سینا، منطق، ص ۱۹.
۷. حلبی، علی اصغر، تاریخ فلاسفه ایرانی، ص ۱۲۳؛ المنطقیات للفارابی، ج ۱، ص ۲۶۶ و ۲۶۷؛ همان، ج ۳، تعلیقه ابن‌باجه، ص ۶ - ۲۹۵؛ «سیر منطق در جهان اسلام»، فصلنامه مفید، ش ۴.
۸. تاریخ فلاسفه ایرانی، ص ۱۲۳؛ المنطقیات للفارابی، ج ۱، ص ۲۶۶ و ۲۶۷؛ همان، ج ۳، تعلیقه ابن‌باجه، ص ۶ - ۲۹۵.
۹. ارسطو، منطق، جزء اول، ترجمه تذار، تحقیق عبدالرحمان بدوی، ج ۱، ص ۴ - ۱۲۲.
۱۰. المنطقیات للفارابی، ج ۱، ص ۱۰۵ - ۱۱۰.
۱۱. همان، ج ۱، ص ۱۰۵ - ۱۱۰؛ همان، ج ۲، ص ۵ - ۱۹۳.
۱۲. ترجمه و شرح اشارات و تنبیهات ابن‌سینا، منطق، ص ۳۹۱؛ ابن‌سینا، نجات، ص ۳۵ و ۳۶؛ همو، شفا، منطق، کتاب قیاس، ص ۱ - ۱۲۰؛ نبوی، لطف‌الله، منطق سینوی به روایت نیکولاس رشر، ص ۱۶؛ همان، ص ۸ - ۴۶؛ همان، ص ۷ - ۸۶؛ علامه حلی، جمال‌الدین حسن بن یوسف، الجوهرالنضید، شرح منطق التجرید خواجه نصیر، ص ۷۶ - ۸۰.
۱۳. «سیر منطق در جهان اسلام»، فصلنامه مفید قم، ش ۴؛ شفا، منطق، کتاب مقولات، ص ۵ و ۱۱۳؛ ترجمه و شرح اشارات و تنبیهات ابن‌سینا، منطق، ص ۱۹ - ۲۲.
۱۴. لوکری، ابوالعباس، بیان الحق بضممان الصدق، المنطق، ص ۵۲ و ۵۱؛ «سیر منطق در جهان اسلام»، فصلنامه مفید قم، ش ۴؛ ترجمه و شرح اشارات و تنبیهات ابن‌سینا، منطق، ص ۱۹ - ۲۲؛ نبوی، لطف‌الله، «منطق و سیر تاریخی آن»، www.zendagi.com/new، ۸۹/۱۱/۴؛ فرامرز قراملکی، احد، «تأثیر تاریخی ابن‌سینا در توسعه دانش منطق»، مجموعه مقالات همایش بین‌المللی ابن‌سینا ۱.
۱۵. شفا، منطق، کتاب مقولات، ص ۵ و ۱۳؛ ترجمه و شرح اشارات و تنبیهات ابن‌سینا، منطق، ص ۱۹ - ۲۱.

۱۰۹



۱۶. ترجمه و شرح اشارات و تنبیہات ابن سینا، منطق، ص ۲۲.
۱۷. فرامرز قراملکی، احد، «الاشارات و التنبیہات، سرآغاز منطق دوبخشی»، آینه پژوهش، ش ۲۴، ص ۶۳۱؛ منطق سینوی به روایت نیکولاس رشر، ص ۱۲.
۱۸. خندان، سید علی اکبر، منطق کاربردی، ص ۱۰ و ۱۳؛ بیان الحق بضمن الصدق، المنطق، ص ۵۱.
۱۹. ابن سینا، الاشارات و التنبیہات، شرح خواجه نصیر طوسی، ج ۱، ص ۲۳؛ همو، منطق المشرفیین، ص ۹؛ بیان الحق بضمن الصدق، المنطق، ص ۵۱؛ مطهری، مرتضی، آشنایی با علوم اسلامی (منطق و فلسفه)، ص ۴۰؛ دانش پژوه، محمد تقی، دیباچه کتاب نجات ابن سینا، ص ۷۱.
۲۰. ابن سینا، منطق المشرفیین، ص ۹؛ المنطقیات للفارابی، ص ۸۹ و ۹۰؛ «الاشارات و التنبیہات، سرآغاز منطق دو بخشی»، ص ۶۳۵.
۲۱. قوام صفری، مهدی، «معرفت تجربی از دیدگاه ابن سینا»، مجله قبسات، ش ۱۲.
۲۲. مظفر، محمدرضا، المنطق، ص ۲۶۲؛ ابن سینا، برهان شفا، ترجمه و پژوهش مهدی قوام صفری، بند ۶۸، ص ۳ - ۶۲؛ قوام صفری، مهدی، «معرفت یقینی از دیدگاه ابن سینا»، فصلنامه ذهن، ش ۸، ص ۶.
۲۳. برهان شفا، ترجمه و پژوهش مهدی قوام صفری، بند ۴۶۶، ص ۲ - ۳۱۱؛ همان، بند ۹۹، ص ۸۸؛ همان، بند ۴۸۰، ص ۳۱۸؛ همان، بند ۱۰۱ و ۱۰۲، ص ۹۰؛ «معرفت یقینی از دیدگاه ابن سینا»، ص ۶.
۲۴. برهان شفا، ترجمه و پژوهش مهدی قوام صفری، بند ۸۲، ص ۵ - ۷۳ و ۳ - ۵۲۲؛ «معرفت یقینی از دیدگاه ابن سینا»، ص ۶؛ «معرفت تجربی از دیدگاه ابن سینا».
۲۵. برهان شفا، ترجمه و پژوهش مهدی قوام صفری، بند ۱۰۰، ص ۸۸-۹؛ «معرفت یقینی از دیدگاه ابن سینا»، فصلنامه ذهن، ش ۷، ص ۶.
۲۶. «معرفت یقینی از دیدگاه ابن سینا»، فصلنامه ذهن، ش ۷، ص ۶.
۲۷. برهان شفا، ترجمه و پژوهش مهدی قوام صفری، بند ۱۰۶، ص ۹۴؛ «معرفت تجربی از دیدگاه ابن سینا»، مجله قبسات، ش ۱۲.
۲۸. همانجا.
۲۹. برهان شفا، بند ۱۰۰، ص ۸۹؛ «معرفت تجربی از دیدگاه ابن سینا»، مجله قبسات، ش ۱۲.
۳۰. برهان شفا، بند ۱۰۴، ص ۹۳؛ «معرفت تجربی از دیدگاه ابن سینا»، مجله قبسات، ش ۱۲.
۳۱. «منطق و سیر تاریخی آن»، www.Zendagi.com/new؛ «سیر منطق در جهان اسلام»، فصلنامه مفید، ش ۴؛ «تأثیر تاریخی ابن سینا در توسعه دانش منطق»، ترجمه و شرح اشارات و تنبیہات ابن سینا، منطق، ص ۱۹ - ۲۲.
۳۲. «منطق و سیر تاریخی آن»، www.Zendagi.com/new.
۳۳. همانجا.
۳۴. منطق سینوی به روایت نیکولاس رشر، ص ۱۶، ص ۸ - ۴۶، ۷ - ۸۶.
۳۵. نجات، ص ۳۵؛ ترجمه و شرح اشارات و تنبیہات ابن سینا، منطق، ص ۳۴۴.
۳۶. نجات، ص ۳۵؛ شفا، منطق، کتاب قیاس، ص ۳۶؛ ترجمه و شرح اشارات و تنبیہات ابن سینا، منطق، ص ۳۴۴.
۳۷. نجات، ص ۳۵؛ شفا، منطق، کتاب قیاس، ص ۱ - ۱۲۰؛ ترجمه و شرح اشارات و تنبیہات ابن سینا، منطق، ص ۳۴۴.
۳۸. نجات، ص ۳۵ و ۳۶؛ شفا، منطق، کتاب قیاس، ص ۶ - ۳۵؛ ترجمه و شرح اشارات و تنبیہات ابن سینا، منطق، ص ۳۴۴.
۳۹. نجات، ص ۳۵؛ ترجمه و شرح اشارات و تنبیہات ابن سینا، منطق، ص ۳۴۴.
۴۰. نجات، ص ۳۵؛ شفا، منطق، کتاب قیاس، ص ۳۶؛ ترجمه و شرح اشارات و تنبیہات ابن سینا، منطق، ص ۳۴۴.
۴۱. الاشارات و التنبیہات، ج ۱، ص ۱۵۰؛ ترجمه و شرح اشارات و تنبیہات ابن سینا، منطق، ص ۳۴۵.
۴۲. الاشارات و التنبیہات، ج ۱، ص ۱۵۱؛ ترجمه و شرح اشارات و تنبیہات ابن سینا، منطق، ص ۳۴۵.
۴۳. المنطقیات للفارابی، ج ۱، ص ۱۰۵ - ۱۱۰؛ همان، ج ۲، ص ۵ - ۱۹۳.
۴۴. ترجمه و شرح اشارات و تنبیہات ابن سینا، منطق، ص ۳۹۱؛ نجات، ص ۳۵ و ۳۶؛ شفا، منطق، کتاب قیاس،

- منطق سینوی به روایت نیکولاس رشر، ص ۱۶، ۸ - ۴۶ و ۷ - ۸۶؛ الجوهر النضید، ص ۷۶ - ۸۰.
۴۵. منطق سینوی به روایت نیکولاس رشر، ص ۶ - ۸۵، ۳۸۷.
۴۶. «نقش منطق دانان اسلامی در پیشرفت علم منطق»، معارف عقلی، ش ۵؛ منطق زمان و نظریه قیاس اقترانی شرطی ابن سینا.
۴۷. حاج حسینی، مرتضی، «کمیت و کیفیت گزاره‌های شرطی متصله در منطق ابن سینا»، مجله مقالات و بررسی‌ها، دفتر ۷۳، ص ۷۰، ۷۸، ۳ - ۸۲؛ شفا، منطق، کتاب سفسطه، ج ۲، ص ۲۶۲ - ۲۷۲.
۴۸. ابن سینا، دانشنامه علایی، تصحیح محمد مشکوة، رساله منطق، مبحث قیاس خلف، ص ۷۹؛ اشارات و تنبیهات، ج ۱، ص ۲۳۵؛ بیان الحق بضمآن الصدق، المنطق، ص ۵۱؛ منطق سینوی به روایت نیکولاس رشر، ص ۹۸، ۱۱۰؛ «نقش منطق دانان اسلامی در پیشرفت علم منطق»، معارف عقلی، ش ۵.
۴۹. اشارات و التنبیهات، ج ۱، ص ۲۳۵؛ منطق سینوی به روایت نیکولاس رشر، ص ۱۱۰؛ ترجمه و شرح اشارات و تنبیهات ابن سینا، منطق، ص ۸۹، ۴۶۰، ۵۰۳.
۵۰. منطق، ترجمه تزاری، ص ۱۱۵.
۵۱. اشارات و التنبیهات، ج ۱، ص ۲۰۹؛ ترجمه و شرح اشارات و تنبیهات ابن سینا، منطق، ص ۸۷ و ۸۸.
۵۲. اشارات و تنبیهات، ج ۱، ص ۲ - ۲۱، ۲۸؛ منطق المشرقیین، ص ۱۱.
۵۳. طوسی، خواجه نصیر، اساس الاقتباس، تصحیح مدرس رضوی، ص ۱۲۹ - ۱۵۴؛ الجوهر النضید، ص ۶۱ - ۷۱.
۵۴. اساس الاقتباس، ص ۱۷۶ - ۱۷۹؛ الجوهر النضید، ص ۷۱ و ۷۲.
۵۵. همان، ص ۲۰۶ - ۲۱۵؛ همان، ص ۱۴۳ - ۱۷۴.
۵۶. ترجمه و شرح اشارات و تنبیهات ابن سینا، منطق، ص ۶۳ - ۷۷؛ منطق سینوی به روایت نیکولاس رشر، ص ۱۶، ۴۶؛ النجاة، ص ۳۵ و ۳۶؛ الشفا، منطق، قیاس، ص ۱ - ۱۲۰ و ۶ - ۳۵ و ۳۶؛ اشارات و التنبیهات، ج ۱، ص ۱۵۰.
۵۷. معرفی خواجه نصیرالدین طوسی، علوم و اندیشه اسلامی، کلام، فلسفه، عرفان، هیئت؛ اسحق نیا تربتی، محمدرضا، منطقیات، شرح مبسوط شرح شمسیه کاتبی قزوینی، ج ۳، ص ۳۶؛ اساس الاقتباس، ص ۱۲۹ - ۱۵۴؛ الجوهر النضید، ص ۶۱ - ۷۱.
۵۸. اشارات و التنبیهات، ج ۱، ص ۱۴۱؛ فتحی الشنیطی، محمد، اسس المنطق و المنهج العلمی، ص ۷۴.
۵۹. اساس الاقتباس، ص ۱۷۶ - ۱۷۹؛ الجوهر النضید، ص ۷۱ و ۷۲؛ اشارات و التنبیهات، ص ۱۴۱.
۶۰. اساس الاقتباس، ص ۸ - ۱۷۶؛ بدوی، عبدالرحمن، المنطق الصوری و الرياضی، ص ۱۳۱.
۶۱. اساس الاقتباس، ص ۱۷۷؛ گرامی قمی، محمد علی، مقصود الطالب، ص ۲۱۷.
۶۲. اساس الاقتباس، ص ۱۷۷.
۶۳. همانجا.
۶۴. همانجا.
۶۵. همانجا.
۶۶. همان، ص ۱۷۸.
۶۷. المنطق الصوری و الرياضی، ص ۳ - ۱۸۲، ۲۰۰.
۶۸. رهبر خرد، قسمت منطقیات، ص ۲۹۰.
۶۹. الجوهر النضید، ص ۴ - ۱۰۳، ۳ - ۱۳۱؛ اساس الاقتباس، ص ۶ - ۲۱۱.
۷۰. اساس الاقتباس، ص ۲ - ۲۴۰؛ الجوهر النضید، ص ۱۳۵؛ ملاصدرا، منطق نوین، ترجمه و شرح عبد الحسین مشکوة الدینی، ص ۶ - ۵۰۵.
۷۱. اساس الاقتباس، ص ۲۴۵؛ الجوهر النضید، ص ۸ - ۱۳۷؛ تجرید المنطق، ص ۳۹.
۷۲. اساس الاقتباس، ص ۲۱۵ - ۲۰۶، ۲۴۵؛ الجوهر النضید، ص ۱۰۵ و ۵ - ۱۳۴ و ۱۷۴ - ۱۴۳؛ طوسی، خواجه نصیر، تجرید المنطق، ص ۳۱ و ۹ - ۳۸؛ منطقیات، شرح مبسوط شرح شمسیه کاتبی قزوینی، ج ۴، ص ۷۹ - ۸۳.

۷۳. اساس‌الافتیاب، ص ۲۷۰ - ۲۸۲.

۷۴. همان، ص ۲۵۸ - ۲۸۸.

۷۵. همان، ص ۲۷۰ - ۲۸۲.

منابع:

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، الاشارات و التنبیها، شرح خواجه نصیر طوسی، تهران، دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۳ ق.
۲. برهان شفا، ترجمه و پژوهش مهدی قوام صفری، تهران، انتشارات فکر روز، ۱۳۷۳.
۳. دانشنامه علایی، تصحیح محمد مشکوة، رساله منطق، مبحث قیاس خلف، تهران، دهخدا؟.
۴. شفا، منطق، کتاب سفسطه، قاهره، ۱۹۵۸ م.
۵. شفا، منطق، کتاب قیاس، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی، ۱۴۰۴ ق.
۶. شفا، منطق، کتاب مقولات، مصر ۱۳۷۱ ق.
۷. منطق‌المشرفیین، افست از روی نسخه مصر، تهران، کتابفروشی جعفری.
۸. نجات، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۴.
۹. ارسطو، منطق، جزء اول، ترجمه تزاری، تحقیق عبدالرحمان بدوی، بیروت، دارالقلم، ۱۹۸۰ م.
۱۰. اسحق نیا تربتی، محمدرضا، منطقیات، شرح مبسوط شرح شمسیه کاتبی قزوینی، قم، مرتضی، ۱۴۱۱ ق.
۱۱. اوجبی، علی، «منطق سینوی و منطق سینایی»، کتاب ماه فلسفه، س ۳، ش ۳۵، مرداد ۱۳۸۹.
۱۲. بدوی، عبدالرحمن، المنطق الصوری و الریاضی، کویت، وکاله المطبوعات، ۱۹۸۱ م.
۱۳. حاج حسینی، مرتضی، «کمیت و کیفیت گزاره‌های شرطی متصله در منطق ابن‌سینا»، مجله مقالات و بررسی‌ها، دفتر ۷۳، تابستان ۱۳۸۲.
۱۴. حلبی، علی اصغر، تاریخ فلاسفه ایرانی، تهران، انتشارات زوار، ۱۳۶۱.
۱۵. خندان، سید علی‌اکبر، منطق کاربردی، تهران، ۱۳۷۹.
۱۶. طوسی، خواجه نصیر، اساس‌الافتیاب، تصحیح مدرس رضوی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۷.
۱۷. تجرید المنطق، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۹۸۸ م.
۱۸. دانش پژوه، محمدتقی، دیباچه کتاب نجات ابن‌سینا، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۴.
۱۹. شهابی خراسانی، محمود، رهبر خرد، قسمت منطقیات، تهران، خیام، چ ۶، ۱۳۶۱.
۲۰. علامه حلی، حسن بن یوسف، الجوهر النضید، شرح منطق‌التجربید خواجه نصیر، قم، انتشارات بیدار، ۱۳۶۳ ق.
۲۱. فارابی، ابونصر، المنطقیات للفارابی، تحقیق محمد تقی دانش پژوه، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی، ۱۴۰۸ ق.
۲۲. فتحی الشنیطی، محمد، اساس المنطق و المنهج العلمی، بیروت، دار النهضة العربیه، ۱۹۷۰ م.
۲۳. فرامرز قراملکی، احد، «الاشارات و التنبیها، سرآغاز منطق دوبخشی»، آینه پژوهش، ش ۲۴، ۱۳۷۲.
۲۴. «تأثیر تاریخی ابن‌سینا در توسعه دانش منطق»، مجموعه مقالات همایش بین‌المللی ابن‌سینا ۱.
۲۵. قوام صفری، مهدی، «معرفت تجربی از دیدگاه ابن‌سینا»، مجله قیاسات، ش ۱۲، پاییز ۱۳۷۸.
۲۶. «معرفت یقینی از دیدگاه ابن‌سینا»، فصلنامه ذهن، ش ۷، زمستان ۱۳۸۰.
۲۷. گرامی قمی، محمد علی، مقصود الطالب، نوین، ۱۳۴۸ ق.
۲۸. لوکری، ابوالعباس، بیان الحق بضمان الصدق، المنطق، تهران، انتشارات امیر کبیر، ۱۳۶۴.
۲۹. مطهری، مرتضی، آشنایی با علوم اسلامی (منطق و فلسفه)، تهران، انتشارات صدرا.
۳۰. مظفر، محمدرضا، المنطق، بیروت، دار التعارف للمطبوعات، ۱۴۰۲ ق.
۳۱. ملاصدرا، منطق نوین، ترجمه و شرح عبدالحسین مشکوة الدینی، تهران، نشر آگاه، ۱۳۶۲.
۳۲. ملکشاهی، حسن، ترجمه و شرح اشارات و تنبیها ابن‌سینا، منطق، تهران، انتشارات سروش، ۱۳۶۹.
۳۳. نبوی، لطف‌الله، منطق سینوی به روایت نیکولاس رشر، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۱.
۳۴. «، نقش منطق دانان اسلامی در پیشرفت علم منطق»، معارف عقلی، ش ۵، ۱۳۸۶.
۳۵. «منطق و سیر تاریخی آن»، www.zendagi.com/new، ۸۹/۱/۴.
۳۶. نیکلاس رشر، «سیر منطق در جهان اسلام»، ترجمه لطف‌الله نبوی، فصلنامه مفید، ش ۴.



زمان و مکان در نظر میرزا خلیل خان ثقفی (اعلم الدوله)؛ یک رساله فلسفی

رضا ذنجبر*

چکیده

دکتر خلیل خان ثقفی (اعلم الدوله)، پزشک، نویسنده و مترجم دوره قاجار و از نخستین دانش‌آموختگان طب جدید در ایران، پس از فارغ‌التحصیلی از دارالفنون و پیش از عزیمت به فرنگ، رساله‌یی در موضوع زمان و مکان تألیف کرده است. در این رساله که مطابق یادداشت میرزا خلیل خان تألیف و ترجمه است، او به بحث در باب نحوه پدید آمدن ایده فضا؛ تمایز میان ایده فضای محیطی و فضای نامتناهی؛ نحوه پدید آمدن ایده فضای نامتناهی؛ جوهر بودن فضا؛ نامتناهی بودن فضا از دو حیث وسعت و دوام؛ پدید آمدن ایده زمان؛ مسند بودن زمان به فضا پرداخته و باجمال آراء فیلسوفانی چون ویکتور کوزن، جان استوارت میل و اسپینوزا را طرح و نقد نموده است.

کلید واژه‌ها: زمان، مکان، متناهی، نامتناهی، جوهر

* * *

* دانشجوی دکتری دانشگاه پاریس سه (سوربن جدید)؛ ranjbar.r@gmail.com

* نوشتار حاضر فصلی از پژوهشی است که زیر نظر استادگرامی دکتر رضا داوری اردکانی و برای دانشگاه تهران انجام شده و به احترام سالها مداومت در پژوهشهای فلسفی به پیشگاه استاد دکتر کریم مجتهدی تقدیم میگردد.

تاریخ دریافت: ۹۲/۲/۸ تاریخ تأیید: جلسه هیئت تحریریه ۹۲/۴/۲۵

۱۱۳

سال چهارم، شماره اول
تابستان ۱۳۹۲



زمان و مکان در نظر میرزا خلیل خان ثقفی (اعلم الدوله)؛ یک رساله فلسفی

مقدمه

اولین تماسهای ایرانیان با مظاهر تمدنی اروپا بسیار زود و کمی پیش از تأسیس سلسله صفویه و عمدتاً بقصد تهیه سلاح گرم و بعضی لوازم تزئینی دربار برقرار شد و در دوره صفویه، افشاریه، زندیه و اوایل دوره قاجار، با فراز و نشیب ادامه یافت. با شکست ایران در جنگهای روس زمینۀ طرح پرسش در باب وضع ایران در مقایسه با وضع اروپا و تلاش برای رفع بعضی نابسامانیها فراهم شد؛ توجه به علوم و فنون جدید و تأسیس مدارس جدید برای آموزش این علوم و فنون در زمره این تلاشهاست. در نتیجۀ این تلاشها و بخصوص با تأسیس دارالفنون (۱۲۶۸ ه. ق) گروهی از فرزندان و وابستگان رجال و نخبگان ایرانی توانستند با فرهنگ و زبان اروپایی و بویژه زبان فرانسه - بعنوان زبان علمی اروپا در آن دوره - آشنا شوند. افراد معدودی نیز علاوه بر آموزش علوم جدید به برخی منابع فلسفی اروپا دسترسی پیدا کردند و ضمن مطالعه آنها آثاری نیز در زمینۀ فلسفه‌های جدید برجای گذاردند. از میان این آثار، نسخه خطی نوشته‌ی فلسفی با موضوع «زمان و مکان» از خلیل‌خان ثقفی برجای مانده که برای اولین بار در ضمن این نوشته، همراه با توضیحاتی بچاپ میرسد.

درباره خلیل‌خان ثقفی

دکتر خلیل‌خان ثقفی، ملقب به اعلم‌الدوله، پزشک، نویسنده و مترجم دوره قاجار و از نخستین دانش‌آموختگان طب جدید در ایران است. او در ۱۷ شعبان ۱۲۷۹ ه. ق در تهران بدنیا آمد. وی نسب خود را به مختار ثقفی رسانده است.^(۱) پدرش حاج میرزا عبدالباقی، ملقب به اعتضادالاطباء (ف. ۱۳۱۶ یا ۱۳۱۷ ه. ق) از اطباء سنتی دوره قاجار و حکیم‌باشی دربار ناصرالدین شاه و مظفرالدین شاه و طبیب مخصوص ۱۱۴ عزت‌الدوله (خواهر ناصرالدین شاه) بوده و علاوه بر طبابت، در علوم ادبی و حکمت مهارت داشته و چند کتاب طبی و ادبی نیز به چاپ رسانده که از آن جمله مقدمه و حاشیه‌ی است که بر کلیات قانون ابن‌سینا نوشته که در سال ۱۲۸۴ ه. ق در تهران به چاپ رسیده است.^(۲)

میرزا خلیل پس از یادگیری مقدمات ادبیات فارسی و عربی در سال ۱۲۹۳ ه. ق



به مدرسه طب دارالفنون وارد شد و پس از موفقیت در امتحانات سال ۱۲۹۷ ه. ق در مقام «خلیفه»^(۳) (دستیار) بروسکی خان^(۴)، معلم فرانسه و جغرافیای دارالفنون به تدریس پرداخت و مدتی هم سمت خلیفگی دکتر آلبو^(۵)، معلم طب دارالفنون را برعهده داشت. او در سال ۱۳۰۴ ه. ق بعنوان طبیب در استخدام وزارت امور خارجه درآمد^(۶) و در سال ۱۳۰۵ ه. ق از دارالفنون فارغالتحصیل شد؛ احتمالاً وی نخستین درس خوانده‌یی است که با عنوان «دکتر» در مدارس ایران فارغالتحصیل شده است. پیش از او، تنها به تحصیل‌کردگان خارج از کشور این عنوان را میدادند. پس از اتمام تحصیل، علاوه بر تدریس در مدرسه دارالفنون، در ۱۳۰۶ ه. ق در مدرسه ناصری نظامی نیز به تدریس طب مشغول شد. او همچنین در بعضی از شاخه‌های علوم قدیم هم آموزش دیده بود؛ از جمله طب سنتی را از پدرش، علوم ریاضی و طبیعی و هیئت و نجوم را از محمدعلی خان شیرازی، معروف به مهندس‌باشی و حکمت را از آقامحمدرضا قمشه‌ای، حکیم و فیلسوف مکتب تهران آموخت.

دکتر خلیل در ۱۳۱۲ ه. ق به توصیه طولوزان^(۷)، سرپرست رشته طب دارالفنون و طبیب مخصوص ناصرالدین شاه و با اجازه شاه برای تکمیل طب عازم پاریس شد. وی در پاریس علاوه بر دانشکده طب، مدتی در انستیتو شارکو^(۸) به تحصیل پرداخت. گفته شده ثقفی در انستیتو شارکو با فروید مواجهه و آشنایی داشته است.^(۹) اما فروید از ۱۳ اکتبر ۱۸۸۵م تا ۲۳ فوریه ۱۸۸۶م (برابر با ۱۹ جمادی الاول ۱۳۰۳ ه. ق) در پاریس اقامت داشته است؛^(۱۰) یعنی دست کم نه سال پیش از عزیمت خلیل خان به فرانسه.^(۱۱) او مدت کوتاهی هم برای تحصیل به وین رفت. در سال ۱۳۱۵ ه. ق، از دولت فرانسه نشان علمی گرفت و یک سال بعد به ایران بازگشت. ثقفی پس از ورود به ایران به دربار راه یافت و از جمله اطبای حضور مظفرالدین شاه بود و پس از چندی بعنوان طبیب مخصوص او تعیین شد و در زمره معتمدان وی درآمد و در سفر اول و سوم مظفرالدین شاه به فرنگ او را همراهی کرد. شاه در سال ۱۳۲۰ ه. ق لقب «اعلم‌الدوله» را به وی اعطاء کرد.

همزمان با حضور اعلم‌الدوله در دربار مظفرالدین شاه مخالفت مردم با استبداد حکومت قاجار شدت گرفت و سرانجام به نهضت مشروطه و امضای فرمان مشروطیت منتهی شد. اسناد برجای مانده از تأثیرگذاری وی بر مظفرالدین شاه در ماجرای

۱۱۵



صدور فرمان مشروطیت خبر میدهند؛^(۱۳) اطلاع دکتر خلیل‌خان از وضع مزاجی و خلق‌وخوی شاه و اجازه وی برای ورود به خلوت دربار، شرایط را برای این تأثیرگذاری فراهم میکرده است.

پس از فوت مظفرالدین شاه (۱۳۲۴ ه. ق) محمدعلی شاه برای بی‌اعتبار کردن فرمان مشروطیت دستور داد تا اطبا اختلال مشاعر پدرش در هنگام امضای آن فرمان را گواهی کنند (۱۳۲۵ ه. ق) اما خلیل‌خان از امضای این گواهی خودداری کرد. از اینرو بدستور شاه املاکش توقیف شد و خودش تحت تعقیب قرار گرفت؛ اما با کمک میرزا حسن‌خان مشیرالدوله، صدراعظم وقت، مخفیانه به باکو و از آنجا به فرانسه پناه برد.^(۱۴) در آنجا، با همراهی دیگر مخالفان حکومت استبدادی، انجمن «ایران جوان» را تأسیس کرد و با کمک برادرش، دکتر جلیل‌خان، مقالاتی در روزنامه‌های فرانسوی بچاپ رساند. ثقفی پس از پیروزی مشروطه‌خواهان و فتح تهران (۱۳۲۷ ه. ق) با کمک آنان به ایران بازگشت و بعنوان نخستین رئیس بلدیة پس از مشروطه (سومین رئیس بلدیة تهران؛ ۱۳۳۱-۱۳۳۲ ه. ق) منصوب شد. سپس در مقام ژنرال‌قنسول (سرکنسول) ایران در سوئیس عازم این کشور شد و همزمان، سرپرستی تعدادی از دانشجویان ایرانی مقیم سوئیس را نیز برعهده گرفت.

وی در سال ۱۳۳۳ ه. ق به ایران بازگشت و عمدتاً به کار پزشکی اشتغال داشت، اما در دوره‌هایی نیز به ریاست کل معارف^(۱۵) و تعلیمات عمومی وزارت معارف و ریاست «مجلس حفظ الصحة دولتی»^(۱۶) منصوب شد. از جمله فعالیت‌های سیاسی او در این دوره، عضویت در «فرقة دموکرات ایران» به سال ۱۳۳۶ ه. ق بوده است.^(۱۷)

ثقفی خود را روانشناس نیز معرفی کرده است^(۱۸) و با تأسیس «انجمن معرفة الروح تجربتی» در زمرة نخستین مروّجان «روح‌شناسی»^(۱۹) در ایران بحساب می‌آید. او در ۱۱۶ زمینه‌های گوناگون علمی هم شاگردانی داشته است؛ از جمله شاگردان سرشناس ثقفی در موضوع هیئت و ریاضیات و معارف اروپایی، ابوالحسن شعرانی بوده است.^(۲۰) دکتر خلیل‌خان ثقفی در هفتم فروردین ۱۳۲۳ ه. ش (سوم ربیع‌الآخر ۱۳۶۳ ه. ق) در تهران درگذشت و در امامزاده عبدالله شهرری به خاک سپرده شد.^(۲۱)

میرزا خلیل‌خان ثقفی طی عمر طولانی خود علاوه بر طبابت، کتابها و رسالات زیادی نوشته یا به فارسی ترجمه کرده است. این کتابها زمینه‌های گوناگون علمی، از قبیل

پزشکی، شیمی، ریاضی و فلسفه، ادبیات، اخلاق و حتی بعضی مباحث خرافی را در برمیگیرند. او همچنین آثاری در زمینه ادبیات فارسی به فرانسوی ترجمه کرده است.

معرفی رساله زمان و مکان

گفتیم که از میرزا خلیل خان ثقفی رساله‌یی در موضوع زمان و مکان باقی مانده که نسخه خطی آن، همراه با دو متن دیگر، به شماره «۱۰۲۹ف» در کتابخانه ملی ایران نگهداری میشود.^(۳۲) نگارش - و عبارت دقیقتر، تحریر - این رساله، چنانکه در انتهای رساله دوم این مجموعه آمده در تاریخ «هفدهم شهر شوال المکرم یکهزار و سیصد و نه» در «مدرسه محمدیه دارالخلافة» بانجام رسیده است؛ یعنی چند سالی پس از فارغ‌التحصیلی وی از دارالفنون و هنگامی که در همین مدرسه و مدرسه ناصری نظامی تدریس میکرده و هنوز برای تکمیل طب عازم فرانسه نشده است. در این رساله ذکری از کاتب نسخه نشده، اما در پایان رساله در زراعت که در همین مجموعه صحافی شده و خطی مشابه آن رساله دارد، چنین نوشته شده است:

بحمدالله و المنه تمام شد نسخه شریفه زراعت و فلاحه که از فرانسه بفارسی
ترجمه شده؛ بید احقر الطالب و الکتاب میرزا علی محمد شیرازی در مدرسه
محمدیه دارالخلافة طهران فی شهر ذی حجه الحرام ۱۳۰۹. (۳۳)

میرزا علی محمد شیرازی که رساله در علم شیمی^(۳۴) اثر دیگر دکتر خلیل خان را هم کتابت کرده و در آن لقب خود را «مشکوة الشریعه» ذکر کرده، این رساله را به خط نسخ خوش و خوانا نوشته است.

رساله «زمان و مکان» که عنوانی ندارد با «بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله رب العالمین» شروع و با عبارت «آنرا باید عارض بر حقیقت واقعیّه دانست» تمام میشود و شامل نه برگ (هفده صفحه) است. در ابتدای این رساله مقدمه کوتاهی هم نوشته شده که به بعضی جنبه‌های کار ثقفی اشاره میکند؛ از جمله اینکه این رساله «ترجمه و تألیف» است؛ اگرچه او حدود هریک از این دو را مشخص نمیکند و از اینرو این سؤال همچنان باقی است که چه بخشهایی از این رساله تألیف و چه بخشهایی ترجمه است و منبع اصلی بخشهای ترجمه شده کدام است؟ در همین

۱۱۷

مقدمه آمده که او بنا دارد ضمن نقل اقوال و عقاید دانشمندان دربارهٔ زمان و مکان، آنها را باختصار شرح دهد. میتوان فرض کرد بخشهایی که آراء متفکران را نقل میکند ترجمه و بخشهایی که به شرح و نقد این آراء میپردازد نظر خود خلیل خان باشد. دانشمندان و فیلسوفانی که او در این رساله نام برده و مطالبی از آنها نقل کرده بترتیب عبارتند از:

– **ویکتور کوزن**^۱ (۱۸۶۷-۱۷۹۲م) فیلسوف مطرح فرانسوی که به فلسفهٔ قرن نوزدهم فرانسه رونقی دوباره بخشید. او به وزارت آموزش عمومی^۲ رسید و در سالهای شهرتش در مقام فیلسوف رسمی فرانسه، خط مشی فلسفی و آموزشی این کشور را نیز تعیین میکرد. در همین دوره بود که وی اوگوست کنت^۳ و شارل رنوویه^۴ را از هیئت آموزشی سوربن کنار گذاشت.^(۲۵) از جمله آثار ویکتور کوزن عبارتند از:

- *Cours de l'histoire de la philosophie moderne* (1841)

- *Justice et charité* (1848)

- *Du Vrai, du beau et du bien* (1853)

از جنبه فلسفی، کوزن در زمرهٔ فیلسوفان مکتب اکلکتیسم^۵ بحساب می آید. فکر مبتنی بر اکلکتیسم اگرچه تاریخی بس طولانی، از دورهٔ باستان تا رنسانس دارد و در دورهٔ جدید نیز فیلسوفانی چون لایبنیتز، دیدرو، ولتر و بسوئه بدان توجه داشته‌اند، اما این رویکرد در معنای جدید آن با کوزن شناخته میشود و میتوان او را احیاکنندهٔ آن در دورهٔ جدید بحساب آورد.^(۲۶) او ضمن اعتقاد به وجود حقیقت در همهٔ نظامهای فکری، تأکید میکرد که این نظامها در آنچه اثبات و تأیید میکنند برحق و در آنچه ردّ و نفی میکنند برخطا هستند. درواقع، میتوان اکلکتیسم را بر دو اصل استوار دانست: اینکه از حقیقت، هر آنچه یافتنی بوده کشف شده، اما در نظامهای

1. Victor Cousin
2. Ministère de l'instruction publique
3. Auguste Comte (1798-1857)
4. Charles Bernard Renouvier (1815-1903)
5. Éclectisme

(* اصل تعابیر و اصطلاحات فلسفی در این نوشته - با توجه به اینکه منبع اصلی اغلب مباحث فرانسوی است - به همین زبان نوشته شده است.)



فکری پراکنده است و اینکه از هر مکتب فکری هر آنچه واجد حقیقت و معناست را بطور مستقیم اخذ کنیم.^(۲۷)

گذشته از سابقه تاریخی، اکلکتیسم در فلسفه قرن نوزدهم جریان مؤثری بحساب می‌آمده و در ایران آن زمان نیز بازتابهایی داشته است، از جمله میرزا آقاخان کرمانی در کتاب حکمت نظری حکمای جدید اروپا را ضمن چهار جریان Scepticism، Mysticism، Methodisme و Éclectisme تقسیم کرده و درباره دستة اخیر، اکلکتیستها، چنین مینویسد:

مابین عقاید این سه فرقه را جمع نمودند باینکه گفتند پاره‌ای [چیزها را باید بدون برهان قبول نمود و پاره‌ای [چیزها را باید شبهه و تردید کرد و پاره‌ای] امور را بقیاس و منطق پذیرفت. پس در واقع این فرقه‌ اخیره از هر حزبی صنعتی گرفتند.^(۲۸)

اما میرزا خلیل‌خان اولین نویسنده ایرانی است که در رساله تألیفی خود به بعضی جنبه‌های نظر ویکتور کوزن اشاره کرده و چند عبارت از مطالب او را نقل کرده است و اگرچه با کلیت نظر او در باب زمان و مکان موافقت دارد اما درباره کارکرد «عقل» در ایجاد ایده فضا^۱ با او هم‌نظر نیست؛ بنظر کوزن، ایده فضا توسط عقل ایجاد میشود، اما خلیل‌خان بر آن است که باید میان تصور فضای محیطی و تصور فضای نامتناهی تفاوت قائل شد. او با کوزن موافق است که تصور فضای محیطی با تجربه پدید می‌آید اما بنظر او عامل ایجاد ایده فضای نامتناهی عقل است.^(۲۹) ثقفی نظر ویکتور کوزن را از جلد دوم کتاب درس تاریخ فلسفه^(۳۰) که به فلسفه‌های قرن هجدهم اختصاص دارد نقل کرده است.

۱۱۹ اولین - و احتمالاً آخرین - شرح حال ویکتور کوزن در ایران را محمدعلی فروغی، باجمال در جلد سوم کتاب سیر حکمت در اروپا (۱۳۲۰ ه. ش) نوشته است.^(۳۱) در همین گزارش، فروغی اگرچه همچون اغلب مترجمان فلسفی در ایران، بجای اصطلاح اکلکتیسم از «التقاط» نیز استفاده کرده، اما خود «گل‌چینی» را تعبیر

1. espace

دقیقتری میداند.^(۳۲) این ترجمه دست‌کم از آنجهت که جنبه مثبت اصطلاح اصلی را نشان میدهد، معادل مناسبتری نیز بنظر میرسد.

- جان استوارت میل^۱ (۱۸۷۳-۱۸۰۶م) فیلسوف و نظریه‌پرداز سیاسی و اقتصاد سیاسی بریتانیایی که ثقفی از وی با نام «مسیو اسطوار میل» یاد میکند و عباراتی از ترجمه فرانسوی جلد دوم کتاب *A System of Logic* نقل کرده است. میل، نظریه‌پردازی است که نام و بعضاً آراء او در میان منورالفکران ایرانی دوره ناصری ناشناخته نبوده و در این دوره نوشته‌هایی نیز بعنوان ترجمه بخشهایی از آثار او بچاپ رسیده است؛ میرزا فتحعلی آخوندزاده در ضمن نوشته‌های خود قطعه‌یی با مطلع «حکیم انگلیسی جان ایستوارت میل در کتاب خود که برای تفهیم حریت تصنیف کرده است» نقل کرده است.^(۳۳) اگر منظور آخوندزاده از تصنیف «برای تفهیم حریت» استوارت میل رساله *در باره آزادی*^۲ باشد باید اذعان کرد که در این کتاب اثری از این قطعه دیده نمیشود؛ بعید نیست برداشتهای نادقیقی از این رساله در زبان روسی وارد یا حتی بازنویسی شده باشد و آخوندزاده از روی آنها این قطعه را ترجمه کرده باشد. طرفه آنکه همین قطعه را محمد محیط طباطبایی - به اشتباه - در زمره مجموعه آثار *میرزا ملکم‌خان* با عنوان «منافع آزادی» بچاپ رسانده است.^(۳۴)

- لاکتانتیوس^۳، فیلسوف آفریقایی تبار مسیحی و در زمره آخرین آباء لاتینی کلیسا (حدود ۲۵۰ تا ۳۲۵م) معروف به «سیسرون مسیحی» که فلسفه را خطا و بیمعنا میدانست و مسیحیت را در مقابل فلسفه‌ها و ادیان یونانی - رومی قرار میداد.^(۳۵) مهمترین آثار او عبارتند از: *Divinarum Institutionum* (سازمانهای الهی) و *De Opificio Dei* (کارهای خدا).

خلیل خان اعلم‌الدوله در رساله خود او را «مسیو لاکتانس» میخواند و قول او مبنی بر کروی نبودن زمین را نه از اطمینان وی بدین امر بلکه از دشواری تصور کروی بودن زمین و نتایج آن میداند.^(۳۶) آنچه خلیل خان از عبارات لاکتانتیوس نقل میکند در زمره سخنان مشهور اوست و از اینرو احتمالاً خلیل خان آن را، نه بطور

1. John Stuart Mill (1806-1873)

2. On liberty (1859)

3. Lucius Caecilius Firmianus Lactantius



مستقیم از ترجمه فرانسوی آثار وی - که بعید است در ایران موجود بوده باشند - بلکه از کتابهای دیگر نقل کرده است.^(۳۷)

- اسپینوزا^۱ (۱۶۷۷-۱۶۳۲م) فیلسوف دیگری است که خلیل خان در این رساله از او نام برده و اولین عبارت کتاب/اخلاق^۲ در تعریف «علت به خود» را نقل کرده است. وی متذکر شده که اسپینوزا با تعریف «جوهر» بعنوان چیزی که «به خود و در خود هست» در واقع نتوانسته آن را تعریف کند و فقط سؤال را با کلماتی بیشتر تکرار کرده است، زیرا جوهر امری بسیط و بنابراین تعریف‌ناپذیر و مقایسه‌ناپذیر است؛ اگرچه خود ثقفی، فضا را از حیث بساطت آن با جوهر مقایسه کرده و تعریف فضا و تعیین ذات آن را از آن جهت که فضا هم امری بسیط است، بیمعنا دانسته است.^(۳۸)

محورهای مباحثی که در این رساله مطرح شده عبارتند از: نحوه پدید آمدن ایده فضا؛ تمایز میان ایده فضای محیطی و فضای نامتناهی؛ نحوه پدید آمدن ایده فضای نامتناهی؛ جوهر بودن فضا؛ نامتناهی بودن فضا از دو حیث وسعت و دوام؛ پدید آمدن ایده زمان؛ مسند بودن زمان به فضا.

اما ثقفی در ضمن اثبات نامتناهی بودن فضا بحث مهم و - در زمان خود - بدیعی را مطرح میکند. او ضمن نقل این قول از استوارت میل که «عدم استنباط، یعنی عدم امکان استنباط شیئی، دلالت بر عدم تحقق آن نمیکند» معتقد است که در مسائل علمی اغلب دو فرض متخالف قابل تصور است و معمولاً یکی از آن دو آسانتر پذیرفته میشود؛ اما این پذیرش نه بخاطر اطمینان بیشتر یا وضوح آن، بلکه صرفاً بدلیل بعید بودن آن دیگری و ناسازگاریش با تصورات رایج است. برای نمونه بنظر لاکتانتیوس اشاره میکند که کرویت زمین را، نه بدلیل اطمینان وی از تخت بودن زمین بلکه بدلیل باورناپذیر بودن وجود ساکنانی در طرف دیگر کره زمین (افراد متقاطره) ردّ میکرده است؛ چرا که میپنداشته در اینصورت افراد متقاطره بایستی روی سرهایشان راه بروند.^(۳۹) اشارات موجود در بیان خلیل خان مبنی بر «قبول رأی»یی که «دورتر از ذهن» است «باعث اغتشاش بعضی خیالاتی است که سابقاً در عقل موجود بوده‌اند» - اگر واقعاً متعلق به خود او باشند - قابل توجه است چراکه

1. Spinoza

2. *Ethica Ordine Geometrico Demonstrata* (1677)

جنبه‌هایی از نظریه پارادایمی تامس کوهن را به ذهن متبادر میکنند. ثقفی هنگام تألیف این رساله (۱۳۰۹ ه.ق) سی ساله بوده و در آن زمان صرفاً در ایران درس خوانده بوده و به اروپا هم سفری نداشته است؛ اهمیت این موضوع - با ملاحظه شرایط علمی و فرهنگی ایران در زمان نگارش این اثر - در این است که میرزا خلیل‌خان صرفاً نظر فیلسوفان را نقل نکرده، بلکه متعرض این آراء شده و نظر آنان را نقد و در مواردی رد نموده و نظر مستقل خود را مطرح کرده است. اما این پرسش همچنان قابل طرح و پیگیری است که آیا آنچه وی در این رساله بعنوان نظر خود در باب زمان و مکان نوشته، نظر مستقل اوست یا برگرفته از کتابهای نویسندگان اروپایی است؟ و در اینصورت برگرفته از کدام کتابهاست؟

□

در یادداشت این رساله، میرزا خلیل درباره شیوه کار خود هم توضیحاتی داده است. او مینویسد:

هرگونه عقیده را که مخالف علم باشد مردود پنداشته و بدون تحقیق از نظر انداخته، مانند طبیعیدانان و ریاضیون مطالبی را که واضح و بدیهی و مطابق رأی صحیح است قبول کرده به نتیجه رسیم.^(۴۰)

از همین عبارت کوتاه نیز میتوان گرایش اعلام‌الدوله به پوزیتیویستی^۱ که در قرن نوزدهم در اروپا و بخصوص فرانسه رایج بوده را دریافت. میدانیم که در قرن هجدهم از تلاقی چند گرایش علمی - فلسفی، جریانی در اروپا شکل گرفت که از آن با عنوان «اصالت ماده»^۲ و «اصالت طبیعت»^۳ تعبیر کرده‌اند. این جریان از یکسو، با احیای اعتقاد به جزء لایتجزا^۴ در قرن هفدهم میلادی توسط هابز و گاساندی^۵ و با بیان جدید فلسفه «تجربی‌مسلك»^۶ توسط دیوید هیوم و از سوی دیگر، پیشرفت علوم

1. Positivisme
2. Matérialisme
3. Naturalisme
4. Atomisme
5. Pierre Gassendi (1592-1655)
6. Empirisme



تجربی و طبیعی بر مبنای اصول نیوتن و با تعمیم نظریه «حیوان ماشینی»^۱ دکارت در مورد انسان بوجود آمد. با پیشرفت صنعت در قرن نوزدهم و رواج فلسفه پوزیتیویستی که نمونه کامل آن را آگوست کنت در فرانسه ارائه کرد، این جریان منجر بنوعی «اصالت علم»^۲ و علم‌زدگی شد که فضای فکری و علم و فلسفه قرن نوزدهم اروپا را تحت تأثیر خود قرار داد و دامنه آن به روسیه و تفریس و عثمانی نیز کشیده شد و آثار آن به ایران هم رسید.^(۴۱) نویسندگانی تجددخواه همچون میرزا ملکم‌خان، سیدجمال‌الدین اسدآبادی و میرزا آقاخان کرمانی از پیشگامان ترویج این نوع نگاه در ایران بحساب می‌آیند.^(۴۲) البته بنظر میرسد میرزا خلیل‌خان بیش از آنکه با مطالعه آثار این نویسندگان با این مباحث آشنا شده باشد، از طریق تعلیمات معلمان اروپایی دارالفنون یا حتی کتابهای فرانسوی‌زبانی که بدست وی میرسیده با این اندیشه‌ها آشنا شده است.

اما نکته تاریخی اینکه همین دکتر خلیل‌خان که در نوشته‌های دوره جوانی خود از شیوه «طبیعی‌دانان و ریاضیون» و کنار گذاشتن «هرگونه عقیده را که مخالف علم باشد» سخن گفته، در سالهای آخر عمر، تحت تأثیر مکتب «روح‌گرایی» به احضار و ارتباط با ارواح روی آورده و در باب «معرفة الروح» مطالبی نوشته است. از جمله در کتاب هفتاد و یک مقاله معرفة الروح، پس از برشمردن سه عنصر «روح»، «بدن» و «پریسپری»^(۴۳) بعنوان عناصر تشکیل‌دهنده انسان، چنین نوشته است:

وقتی که شخص میمیرد روح بدن را مانند لباسی که کهنه و فرسوده شده باشد ترک و رها کرده و با پریسپری که بدن مادی لطیفی است و عادتاً غیرمرئی، در قسمتهای مختلفه فضای لایتنهای زندگانی نموده هیچوقت شخصیت و خودی خود را از دست نداده و همه وقت دارای بدن مادی لطیف یا الطف یا الی غیرالنهاییه الطف مییابد. روح با پریسپری پس از مدتی که از زندگانی روحانیش گذشت باز بزندگانی جسمانی عودت نموده و بجسد جنینی که در حال تولد است تعلق یافته باین عالم ظاهر درمی‌آید.^(۴۴) هر روحی



چندین دوره زندگانی جسمانی داشته و پس از بی‌نیاز شدن از زندگیمهای جسمانی الی غیرالنهاییه، زندگیمهای روحانی نموده همه‌وقت چون از یک زندگانی بزندگانیه دیگر منتقل میشود ترقی کرده مقام آن روح یعنی علم و اطلاع و هوش و قدرت او بالاتر میشود.^(۴۵)

کوزن نظامهای عمده تاریخ تفکر را به چهار دسته عمده تقسیم میکند: Sensualisme، Idéalisme، Scepticisme و Mysticisme و آنها را بترتیب منازل هر دوره فکری برمیشمارد. او معتقد است که هر دوره با حس‌گرایی آغاز میشود و پس از گذر از ایدئالیسم و شک‌گرایی درنهایت به عرفان می‌گراید؛ گویی این روند تاریخی بر زندگی شخصی خلیل‌خان ثقفی نیز قابل تطبیق باشد. اگرچه خلیل‌خان بر علمی بودن و تجربی بودن «علم معرفه الروح» - همچون نظریه پردازان اروپایی این جریان - تأکید کرده و در مقایسه آن با «علوم مثبتیه»^۱ چنین مینویسد:

علم معرفه الروح با سایر علوم مثبتیه جز اینکه مشکلتر و مفصلتر است هیچ تفاوتی نداشته برای فهم آن دانستن تمام رشته‌های علوم طبیعی و ریاضیات کمال لزوم را داشته مبنای آن بر مشاهده و امتحان است.^(۴۶)

□

نکته مهم دیگری هم درباره این رساله گفتنی است؛ در ابتدای این رساله یادداشتی به خط خود خلیل‌خان ثقفی نوشته شده و با مهر وی مهور شده است. در این یادداشت چنین آمده است:

حساب‌الامر حضرت مستطاب اشرف ارفع افخم والا، آقای عمادالدوله در سنه ۱۳۰۹ از بعضی کتابهای فرانسه ترجمه شد. دکتر خلیل.^(۴۷)

حسب الامر حضرت مستطاب اشرف ارفع افخم والا، آقای عمادالدوله در سنه ۱۳۰۹ از بعضی کتابهای فرانسه ترجمه شد. دکتر خلیل.

۱۲۴

ذکر نام عمادالدوله - لقب شاهزاده بدیع‌الملک میرزا - در این یادداشت کوتاه، بعنوان کسی که بنا به سفارش او ثقفی این رساله را تألیف کرده و اطلاع از رابطه و مراوده علمی میان این دو چهره فاضل دوره ناصری اهمیت مضاعفی به آنها میبخشد

1. Sciences positives

و یکی دیگر از حلقه‌های پژوهش در باب آغاز آشنایی ایرانیان با فلسفه‌های جدید را آشکار میکند.

بدیع‌الملک میرزا (ت. حدود ۱۲۵۰ ه. ق.) نواده فتحعلی‌شاه قاجار که هانری گربن او را «افتخار طبقه اشراف ایرانی قرن گذشته» میخواند^(۴۸)، افزون بر آشنایی با زبان فرانسه و علوم و معارف غربی، مسلط به زبان عربی و دارای تحصیلات قدیمه بوده و آثارش نشان از شناخت او در فلسفه و عرفان اسلامی و تعلق خاطرش به حکمت متعالیه صدرالمتهیین دارد.^(۴۹) در عین حال، در زمره اولین کسانی است که در ایران بدور از مقاصد عملی و سیاسی به فلسفه‌های جدید توجه کرده و کم‌وبیش به اهمیت و ضرورت آن وقوف یافته و با علاقه مباحث آن را دنبال کرده است.^(۵۰) از بدیع‌الملک میرزا علاوه بر ترجمه کتاب *المشاعر*^(۵۱) ملاصدرا و تفسیر فارسی رساله *دره الفاخره*^(۵۲) جامی، سه دسته سؤال فلسفی برجای مانده که وی کتباً با استاد خود، میرزا علی‌اکبر حکمی یزدی و فیلسوف شاخص آن دوران، آقاعلی مدرس طهرانی مطرح کرده است.^(۵۳) در میان این سؤالات، چند سؤال بطور مستقیم به بحث زمان و مکان و امر متناهی و نامتناهی، یعنی بحث رساله *اعلم‌الدوله* اختصاص دارد که آنها عبارتند از:

- سؤال دوم از دسته اول سؤالات بدیع‌الملک میرزا (سؤالات شش‌گانه):

[...] چنانکه حکما و عرفا فرموده‌اند که عالم قبل از ظهور و شهود عین حق بود و بعد از ظهور حق عین عالم است؛ چنانکه محی‌الدین، قدس سره و دیگران فرموده‌اند. در این صورت این لایتناهی را چه قسم تخیل کنیم و اگر متناهی فرض کنیم، معنی لاخله و لاملاء چیست و زمان اشیاء را قبل از بروز و در صورت اجمال چه قسم باید تصور نمود.^(۵۴)

۱۲۵

- سؤال سوم از دسته اول (سؤالات شش‌گانه):

تصور چه‌طور باید نمود که ذات باری تعالی خارج از ممکناتست و آن محلّ خارج کجاست؛ و محدود میشود ذات باری تعالی. و اگر داخل است آن بچه قسم است.^(۵۵)



- سؤال چهاردهم از دسته سوم (سؤالات شانزده گانه):

«فضا» که به فرانسه «اسپاس»^۱ میگویند، نهایت دارد یا غیرمتناهی است؟ هر کدام باشد چطور تصور شود که عقل از تصور آن عاجز است.^(۵۶)

همچنانکه ملاحظه میشود بدیع‌الملک میرزا در این چند سؤال، بطور خاص مسئله تناهی و لایتناهی در زمان و مکان را مطرح کرده است. دو سؤال اول بنحوی متضمن تعارض اول فلسفه نظری کانت است. کانت در قضیه اول برای زمان آغاز و برای مکان حدود تعیین میکند که قضیه مقابل آن زمان بدون آغاز و مکان نامحدود است. بدیع‌الملک میرزا نیز در انتهای سؤال دوم و ابتدای سؤال سوم (از دسته اول سؤالات خود) درباره انتساب مفهوم «لایتناهی» به خدا و همچنین به زمان و مکان پرسش میکند.^(۵۷) اینکه آیا بدیع‌الملک میرزا خود به اهمیت و در عین حال جدید بودن مسائلی چون امر متناهی و نامتناهی در علم و فلسفه واقف بوده^(۵۸) و در طرح این پرسشها به آراء کانت نظر داشته و بنابراین بنحوی با آثار و افکار او نیز آشنایی داشته یا صرفاً به نقل شنیده‌ها بسنده کرده معلوم نیست؛ در آثار بجای مانده از او فقط بنام «کان» - که میتوانسته تلفظ نادرست فرانسوی از نام کانت باشد - برمیخوریم. اما گذشته از کنجکاوی شاهزاده قاجار، طرح این پرسشها نزد دو استاد مسلم فلسفه اسلامی نیز هیچ تأملی برنیانگیخت و آنان، هریک به زبانی، این مسائل را از قبیل مسائل رایج در کلام اسلامی دانستند؛ هرچند از منظر تاریخی، علاوه بر آنکه سؤالات بدیع‌الملک، خود از اسناد توجه ایرانیان به فلسفه‌های جدید بحساب می‌آید، انگیزه نگارش دو رساله به زبان فارسی در چارچوب سنت فلسفه اسلامی نیز شده است.^(۵۹)

اما پیگیریهای مداوم و طرح مجموعه‌یی از سؤالات و دریافت پاسخهای کمابیش مشابه حاکی از قانع نشدن عمادالدوله از جوابهای دو استاد فلسفه اسلامی به پرسشهای خود است، از اینرو او که خود پیش از این در جستجوی کتاب اولن^۲ درباره «امر نامتناهی»^(۶۰) بوده با درخواست از دکتر خلیل، جوان فاضلی که در زمینه‌های متفاوت علوم جدید تحصیل کرده بود، نظر دانشمندان و فیلسوفان اروپایی درباره

1. Espace

2. François Jean-Marie Auguste Evellin (1853-1910)

مسئله مورد نظر خود را جویا شد. دو رسالهٔ زمان و مکان، پاسخ مثبت خلیل‌خان به این درخواست است؛ با این حال، از واکنش بدیع‌الملک به رسالهٔ میرزا خلیل‌خان اطلاعی در دست نداریم.

اخیراً نیز با انتشار یادداشتهای نویافتهٔ دورهٔ جوانی فروغی (که شامل یادداشتهای یک دورهٔ پنج ماهه از ۲۶ شوال ۱۳۲۱ تا ۲۸ ربیع‌الاول ۱۳۲۲ هـ. ق/ ۱۵ ژانویه تا ۱۲ ژوئن ۱۹۰۴ م است) به نکات قابل توجهی در باب بدیع‌الملک برمیخوریم: اول اینکه این خاطرات نشان میدهد عمادالدوله تا زمان نگارش آن خاطرات یعنی ۱۳۲۲ هـ. ق، همچنان در قید حیات بوده است. مهمتر (در چارچوب این پژوهش) آن است که این شاهزادهٔ سالخورده (دست‌کم هفتادساله) همچنان در پی سر درآوردن از مطالب فلسفی اروپاییان، آن هم بواسطهٔ فروغی جوان (۲۸ ساله) بوده است. فروغی در یادداشتهای خود مینویسد:

۶۷ - دوشنبه ۳ محرم سنهٔ ۱۳۲۲، 21 Mars، عید نوروز سال لوی‌ئیل^(۶۱) ۱۲۸۳ شمسی از هجرت. [...] میرزا اسدالله از قول عمادالدوله گفت کتابهایی که شاهزاده داده ترجمه کنید، ترجمه نکنید که بهتر از آن پیدا کرده‌ام. شاهزاده یک کتاب تئوزوفی و یک جزو کتاب حکمتی داده که برای او ترجمه کنم. مدتی است ترجمه نکرده‌ام خجلم. ان‌شاءالله درین چند روز تعطیل ترجمه خواهم کرد. هرچند گفته است ترجمه نکنید اما من به‌واسطهٔ خجالت خودم باید کتاب تئوزوفی را که کوچک است و نصف آن را ترجمه کرده‌ام تمام کنم. [...]

۹۴ - یکشنبه سلخ^(۶۲)، 17 Avril [...] امروز صبح میرزا اسدالله [...] به من هم گفت شاهزاده عمادالدوله کتابش را می‌خواهد. گفتم اگر گرفتاری دنیا بگذارد ترجمه کرده خواهم داد.^(۶۳)

۱۲۷

اگرچه از سرانجام این ترجمه‌های فروغی اطلاعی نداریم، با این حال به گواه اسناد برجمانده دوره قاجار میتوان پیگیریهای مداوم و مجدانهٔ بدیع‌الملک میرزا در کسب اطلاعات فلسفی جدید در آن زمان را بینظیر دانست.

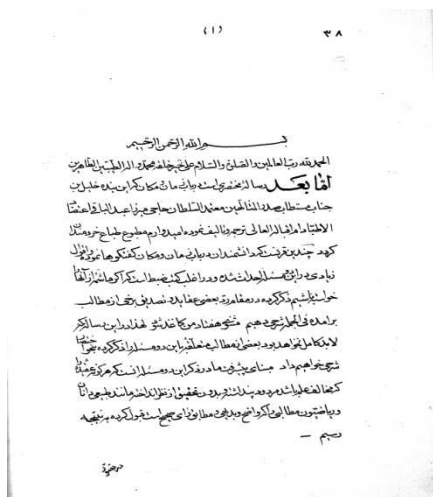
روش تصحیح رساله

بنای اصلی در تصحیح این رساله، حفظ اصالت متن بر مبنای تنها نسخه خطی آن بوده است؛ بنحوی که متن چاپی تمامی واجد ویژگیهای نسخه خطی برای کار پژوهشی باشد. بر این مبنا، شیوه بیان مؤلف و رسم الخط کاتب، مطابق نسخه خطی بعینه حفظ شده است. اما از اعمال تغییراتی - گرچه در کمترین حد ممکن - ناگزیر بوده است: در نسخه خطی، به سیاق نوشته‌های آن دوره بجای حرف «گ» از «ک» استفاده شده بود که در متن چاپی در کلماتی که باید اعمال شده است. حرف «آ» نیز گاه با علامت مدّ و گاه بدون آن آمده بود که در متن چاپی همگی با حرف «آ» جایگزین شده‌اند؛ همچنین است درباره «ه» در «ا».

هرچه بر متن افزوده شده (از حرفی تا کلماتی) در داخل علامت دو قلاب، یعنی [] قرار گرفته‌اند. در مواردی لفظ «ه» در نسخه خطی بجای «ه‌ای» بکار رفته بود که در متن چاپی به «ه‌ای» تبدیل شده است. اگر خطای مسلمی در نسخه خطی بوده که با افزودن حرفی یا کلمه‌یی تصحیح میشد با گذاشتن آن در دو قلاب تصحیح شده (مثلاً: [نا]متناهی) و چنانچه امکان آن نبوده پس از تصحیح در متن، در پی‌نوشت توضیح داده شده‌اند. برای بعضی کلمات که در زمان ما کمتر بکار می‌روند نیز توضیحی آمده است. ذکر این نکته هم ضروری است که تمام پاصفحه‌ها و پی‌نوشتهای متن از مصحح است. شماره صفحه نسخه خطی نیز در جایی که مطالب آن صفحه تمام شده، در داخل علامت دو ابرو، یعنی { } قید شده است. اما با تمهیداتی از قبیل گذاشتن اعراب و علائم سجاوندی و تجدید پاراگراف‌بندی ۱۲۸ براساس ارتباط مفهومی سعی شده خواندن متن آسانتر شود؛ در نسخه خطی صرفاً برای بعضی کلمات اعراب گذاشته شده بود، اما تمامی علائم سجاوندی داخل متن چاپی از مصحح است. خلیل خان ثقفی، جز یک مورد، منبع نقل قولهای خود را ذکر نکرده بود، بنابراین مصحح منبع سخنانی که از فیلسوفان نقل شده بود را یافته و برای مقایسه، اصل آنها را در پی‌نوشت نقل کرده است.



متن رساله:



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على خير خلقه محمد وآله الطيبين الطاهرين. اما بعد، رساله مختصری است در باب زمان و مکان که این بنده، خلیل بن جناب مستطاب صدر المتألهین و معتمد السلطان حاجی میرزا عبدالباقی اعتضاد الاطبا، دام اقباله العالی، ترجمه و تألیف نموده، امیدوارم مطبوع طباع خردمندان گردد.

چندین قرنست که دانشمندان در باب زمان و مکان گفتگوها نموده و اقوال زیادی در این دو مسئله احداث شده و در اغلب کتب ضبط است که اگر ما شمه ای از آنها را خواسته باشیم ذکر کرده، در مقام ردّ بعضی عقاید و تصدیق برخی از مطالب برآمده، فی الجمله شرحی دهیم مثنوی هفتاد من کاغذ شود؛ لهذا در این رساله که لابد کامل نخواهد بود بعضی از مطالب متعلقه باین دو مسئله را ذکر کرده، بنحو اختصار شرحی خواهیم داد. مبنای پیشرفت ما در ذکر این دو مسئله آنست که هرگونه عقیده ای را که مخالف علم باشد مردود پنداشته و بدون تحقیق از نظر انداخته، مانند طبیعی دانان و ریاضیون مطالبی را که واضح و بدیهی و مطابق رأی صحیح است قبول کرده به نتیجه رسیم. {۱}

در تصور انسانی خیال موجودات غیرمتناهی موجود است و این نوع غیرمتناهیها بسیار؛ و از جمله آنها خیال فضای غیرمتناهی است. این غیرمتناهی، چنانچه^(۶۴) عن قریب ذکر می کنیم غیرمتناهی حقیقی است، یعنی موجود و ثابت در خارج است. اولاً باید دانست که خیال فضا چگونه در عقل انسانی جلوه گر شده، بچه نحو و در چه زمان انسان بخیال آن می افتد که فضائی با ابعاد مختلفه موجود است.



زمان و مکان در نظر میرزا خلیل خان ثقفی (اعلم الدوله)؛ یک رساله فلسفی

سال چهارم، شماره اول
تابستان ۱۳۹۲

اگرچه حلّ این مسئله ممتنع نیست ولی خالی از اشکال^(۶۵) نیز نخواهد بود. طفل پس از قلیل مدتی که از تولّد او گذشت فی‌الجمله ملتفت عالم خارجی هست و یکی از ادلّه ردناپذیر اینمسئله آن است که تقریباً از همان روزهای اوّل هر قدر دقایقی که در حقّ وی مبذول می‌شود رو به تزاید رفته و احتیاجات او بیشتر می‌شود او نیز احتیاج خود را ظاهر نموده، اقتضا و طلب در او هویدا گردد. پس معلوم می‌شود که تا حدّی ملتفت عالم خارجی، یعنی ملتفت اجسام و فضا هست و یحتمل در زمان حیات جنینی نیز اوّلین آثار اینخیال در او موجود و هیچ دلیلی در سلب آن نیست. و این مسئله محقّق است که دو خیال مذکور، یعنی خیال جسم و فضا، با هم ظاهر شده زیرا که صفت اصلیّه حیات حیوانی عبارتست از حرکت، که ارادی یا بنفسه باشد؛ طفل جدیدالولاده بواسطه حرکت وجود خود را بخارج نمایش داده و بواسطه حسّ و حرکت است که کم‌کم ملتفت بوجود خود شده و دفعهً دو خیال مخالف در وی ظاهر [می‌گردد] که یکی خیال من و دیگری خیال غیرمن است. و نه آنست که حرکت او را فقط بلاواسطه مرتبط با اجسام [می‌کند] {۲} بلکه با فضای محیطی نیز او را مرتبط کرده؛ زیرا که محالست بی‌آنکه احساس بخلاً و ملأ نمایند حرکت نمایند؛ یعنی [چنانچه] بجسم جامدی و عایقی برخورد، متوقف شده یا در غیر اینصورت حرکت نمایند. پس خیال فضای محیطی، مانند خیال اجسام مستقیماً در عقل حاصل شده، بروز و نمایش آنها در انسان با هم است.

پس خیال فضا - یعنی خیال یکفضای محیطی - خالصاً^(۶۶) از تجربه حاصل [میشود] و نتیجه ملاحظه اجسام [است] و از جمله موجودات انتزاعیه نیست؛ چنانچه یکی از حکما موسوم بموسیو «کوزن» قائل بتبعیت بروز و حصول خیال فضا و اجسام در عقل نیست، بلکه مدعی بر آنست که: «از حیثیت زمان، باید خیال جسم سابق بر خیال فضا باشد.»^(۶۷) و چون عقل نمیتواند جسمی را استنباط کند بدون آنکه آنرا واقع در فضائی دانیم، لهذا خیال فضا بتوسط خیال جسم در عقل حادث گردد. و حکیم مزبور میگوید که: «خیال جسم از لمس و بصر، یعنی از تجربه حواس، حاصل گردد و خیال فضا بالعکس، در حینی که خیال جسم حاصل می‌گردد بواسطه تصوّر و تفکر و

تعقل، یعنی بتوسط قوه‌ای] که غیر از حسّ است حادث گردد.»^(۶۸) و میگوید: «اگر خیال جسم نباشد هیچوقت خیال فضا هم نخواهد بود. [...] ابتدا ببايد خیال جسمی حاصل و موجود باشد تا از روی آن، خیال فضائی که آن جسم در آن واقع است هویدا گردد.»^(۶۹) پس، از خیال جسم بخیال فضا رفته و دومی تابع اولی است.

پس بقول دانشمند مذکور خیال فضا از ادراکات عقلست. ولی ما میگوئیم اگر مقصود از فضا فضای نامتناهی باشد صحیح است، ولی این قول شامل فضای {۳} محیطی نشده و بکلی غلط و خطای صیرف خواهد بود، زیرا که بنابر این میباید طفل قبل از آنکه بسنّ تعقل رسد خیال فضا نداشته باشد و حیوانات که بهیچوجه تعقلی ندارند بایست خیال فضا نداشته باشند، و حال آنکه چنین نیست؛ محققاً سگ و اسب علاوه بر آنکه دارای خیال فضا هستند بطریقه خود با کمال خوبی فضا را تقدیر^(۷۰) نیز توانند کرد، زیرا که از تجربت هم‌روزه واضح و هویداست که مثلاً قوت بدنی خود را متناسب با عرض جویبار و گردابیکه باید از آن بجهند قرار داده، بهمان اندازه جست‌وخیز تهیه قوه و قدرت میکند.

پس معلوم میشود که خیال فضا از جمله خیالات تعقلیه نیست؛ عقل وقتی مداخله در این کار میکند که لزوم و وجوب فضا را حکم کند. و محال است [بتوان] جسمی را استنباط کرد بی‌آنکه فضائی جهت وقوع آن درک نمود. و نیز محالست همان کاربیرا که نسبت باجسام می‌کنیم در باب فضا نیز مجری داریم؛ یعنی فقدان فضا را استنباط کنیم؛ و حال آنکه فقدان جسم را بسهولت درک توانیم نمود.

خیال این لزوم و وجوب از تجربت حاصل نمیشود، بلکه این خیال تعقلی است؛ و از جمله خیالاتیست که حیوان هیچوقت دارای آن نتواند شد، اما خیال ساده و بسیط فضای محیطی بالبداهه در عقل انسانی از تجربت تنها حاصل می‌شود.

۱۳۱

راه شناختن و التفات بوجود اجسام این است که در حرکت احساس بمقاومت می‌کنیم؛ مثلاً هرگاه دست در بین حرکت بمانعی برخورد، فوراً ملتفت وجود چیزی می‌شویم که در واقع و نفس‌الامر موجود و مقاوم با حرکت دست شده است. {۴} پس دلیل حصول این خیال ماده مقاومت با حرکت است.



حال می‌خواهیم بدانیم که خود حرکت نیز بطور وضوح باعث حصول خیال فضا نیز می‌شود یا نه؟ شکی نیست در صورتیکه انقطاع امکان حرکت دلالت بر وجود ماده کند امکان حرکت نیز دال بر فضا خواهد بود؛ و چگونه عدم امکان حرکت دلیل قطعی وجود ماده نمیشد اگر امکان حرکت دلیل کافی وجود فضا نبود؟^(۷۱) پس هر حکیمی که در باب خیال فضا شک داشته باشد بهترین دلیل برای رفع شک او این است که حالات سگ خود را منظور داشته تا بزودی ملتفت این مسئله گردد.

عقل در جایی دیگر نیز دخالت دارد و آن عبارت از اثبات عدم تناهی فضا است؛ و چون در باب این مسئله گفتگو کنیم که آیا فضا حدّ دارد یا نه پای تعقل بمیان آمده و بدون عقل حلّ آن ممکن نیست؛ حیوان و طفل کوچک هیچوقت سؤال مذکور را نکرده، همه وقت شیء محدود را دیده و ملاحظه می‌کنند، ولی قید محدودیت را نیز از آن جدا^(۷۲) نکرده و علاحدّه آنرا استنباط نمی‌کنند؛ زیرا که محدودیت استنباط نشود مگر در صورتیکه غیرمحدودیت نیز استنباط شده و باید هر دو با هم حاصل گردند. پس بجهت اطفال و حیوانات نه محدودی است و نه غیرمحدود و استنباط این مطلب موقوف بتعقل و خارج از وظیفه ایشان است.

حال می‌خواهیم بدانیم این استنباط چگونه در فهم انسانی حاصل می‌گردد؟ فهم {۵} {بتنهائی قادر بر تولید اینخیال نیست و ادراکات خارجی در بروز آن مداخلت تامّه دارند، زیرا که از روی ادراک خارجی عقل ملتفت آن می‌شود که هر چیزی بحدّ و محیطی منتهی شده و آن محیط حدّ فاصل مابین آن چیز و اشیاء مجاور است و از روی این مطلب عقل منجرّ بآن میشود که ملتفت مسئله [ی] حدّ و فصل باشد. علاوه بر این، از روی ادراکات خارجی مشاهده [می]شود که فضای محیطی، بر حسب کمی و زیادی شدت نوری که آنرا روشن کرده یا بر حسب درجهٔ ابصار چشم در اطراف ما منبسط شده و گسترده شده یا منقبض و مجتمع می‌گردد و اگر مثلاً برای آنکه تحقیق در فضا بیشتر و بهتر شود آلات کاملهٔ نجومی را از رصدخانه بعاریت خواسته و ملاحظه نمائیم فضائی دیده شود که هر قدر قوهٔ دوربین افزوده می‌شود درجهٔ وسعت آن نیز افزوده شده، بیش از پیش وسیع گردد و هیچوقت شعاع بصر بجائی بر نمی‌خورد که در

آنجا مقطوع شده پیشتر «نرود»^(۷۳) و چون اینگونه مطالب از روی تجربت خارجی گوش زد عقل شد یکنوع ادراکی، بخودی خود در آن حاصل شده و این ادراک مربوط بعلو ذات عقل و برتری اصل آنست بر شعور و هوش حیوانی؛ و آن ادراک عبارت از این مسئله است که آیا فضا حدّ دارد یا نه؟ پس بدینواسطه دو خیال مخالف فضای متناهی و فضای غیرمتناهی معاً در عقل احداث شده، حلّ آن نیز بدون تأمل زیاد حاصل گردد، زیرا که {۶} فوراً در جواب سؤال مذکور میگوید: خیر؛ فضا حدّ ندارد، زیرا که در ورای حدّ نیز فضا است و این جواب عقل - که حاکم عادل و قاضی وافی ممکن و ناممکن است - مطلق و حتمی است.

موسیو «اسطوار میل»^۱ مدعی بر آنست که عدم تناهی فضا از جمله مسائل محققه نیست، و بعقیده او اگر گفته شود که فضا نامتناهی است مقصود آن است که: «چون هیچوقت قسمتی از فضا دیده نشده است جز آنکه سایر قسمتها بعد از آن باشند لهذا نمیتوان نهایت مطلق آنرا استنباط نمود»؛^(۷۴) و یحتمل در واقع [نا]متناهی باشد.^(۷۵) (حکیم مزبور این عقیده خود را در صفحه [ی] ۳۱۸ از جلد دوم «کتاب منطق»^(۷۶) خود بیان نموده است.)^(۷۷) پس عقیده حکیم مذکور بر آنست که عدم استنباط، یعنی عدم امکان استنباط شیئی، دلالت بر عدم تحقق آن نمیکند^(۷۸) و دلیلی که بر این مطلب می‌آورد این مثال است که در سطح کره زمین «اشخاص متقاطره»^(۷۹) واقعند و حال آنکه وجود اشخاص متقاطره، بجهت بعضی از عقول استنباطناپذیر است.^(۸۰) بعقیده [ی] ما موسیو اسطوار میل دو صورت ممتاز استنباطناپذیر که کمال تفاوت را با هم دارند مشتبه نموده است، از اینقرار:

غالباً در مطالب علمیّه چنان اتفاق می‌افتد که مسئله مبهمی چون هنوز کاملاً واضح و مبرهن نشده است خیال انسانی نتیجه آنرا درست نتواند دید و دو جنبه مخالفه حاصل گردد. در اینوقت استنباط و باور نمودن یکی از دو رأی، بعضی ملاحظات مشکلتر بنظر آمده و عقل رأی دیگر را ترجیح داده قبول {۷} می‌کند؛ و نه آنست که قبول رأی ثانی محض بدهت آن باشد - زیرا که بدهتی ندارد - ولی فقط محض آنست که رأی اول قدری دورتر از ذهن و فی الجمله باعث اغتشاش

1. John Stuart Mill

بعضی خیالاتی است که سابقاً در عقل موجود بوده‌اند. موسیو «لاکطانس»^(۸۱) نیز در همچو وضعی اتفاق افتاده بود که کرویّت زمین و وجود مردمان متقاطر را رد کرده؛ و دلیل وی آن بود که در اینصورت رؤس ساکنین بطرف پائین واقع می‌شود^(۸۲)؛ و محققاً رأی بر عدم کرویّت زمین نیز نزد او واضح و آشکار نبود، معذک آنرا نزدیکتر بذهن دانسته و قابل بر عدم تناهی^(۸۳) زمین شده و میگوید اگر زمین مُتناهی باشد - بهر شکلی که فرض کنیم - این طرفی که ما منزل داریم بالا خواهد بود و لابد طرف دیگر پائین است و این مسئله ممکن نیست.

باری، مقصود ما در آنست که هرگاه مطلبی استنباطناپذیر بنظر آید بی‌آنکه مطلب مخالف آن نیز واضحاً فهمیده و استنباط شود در اینصورت عدم استنباط فی‌الحقیقه قضیه سلبی خواهد بود و بنابراین حکم عاریت و موقتی و در موقع انتظار باقی و بدون استحکام و ترجیح است؛ ولی همه‌وقت عدم استنباط باینطریقه نیست. در بعضی اوقات طرف مخالف مطلبی که ادراکناپذیر است نه آنست که فقط واضحاً استنباطپذیر باشد بلکه نمونه بداهه و تحقّق عقلی نیز در آن مرئی می‌گردد. مثلاً اگر بگویند خواصّ مرتّب مطابق خواصّ دائره‌اند اینمطلب استنباطناپذیر است و از جمله مطالبی که خالصاً سلبی باشد نیست، زیرا که {۸} عقل بالبداهه می‌بیند که خواصّ این دو شکل با هم متحد نیستند، و قس علی‌هذا.

پس معلوم میشود در بعضی موارد عدم استنباط، علامت ثابت و محقق عدم امکان است و آن موارد، عبارت از آن مواقعند که مخالف مطلب بطور بدیهی در نظر عقل واضح و هویدا است. در عدم تناهی فضا نیز همین قسم است؛ محقق است استنباطناپذیری آن از مطالبی که فقط سلبی باشد نیست چون مخالف آن واضح و بدیهی است زیرا که عقل هر قدر جدّ و جهد کند که چیزی برای فضا ادراک نماید باز ماورای آن فضا موجود است.

پس قدرت ادراکیه [ی] ما بما میگوید که فضا هست و اضافه بر آن عقل نیز میگوید که فضا، هم لازم و هم غیرمتناهی است.

۱۳۴

امّا در باب حقیقه وجود فضا

[...] ^(۸۴) اگر فضا واقعاً موجودی است، ذات و حقیقت آن موجود چیست؟ در



این مسئله بهیچوجه نباید مناقشه و گفتگو نمود زیرا که این سؤال بیمعنی و مهمل است؛ و اینگونه سؤالات در موقعی خالی از معنی نیستند که موجود متنازع‌قیه مرگب از چندین وجودهای بسیط و ساده‌تر باشد؛ آنوقت جوابی در برابر اینقسم سؤال توان داد یعنی عناصری را که داخل در ترکیب آن شده‌اند ذکر نمایند، اما هیچوقت نمی توان ذات شیئی را بیان نمود که چه چیز است. و محقق است اگر موجود بسیط باشد و تعریف آن را سؤال کنند {۹} بهیچوجه جواب ندارد و مسئله [ی] لاینحل بیان کرده باشند، زیرا که هر موجود تجزیه [ناپذیر] و تفصیل - نپذیر لابد تعریف [ناپذیر] و تحدیدناپذیر است و فقط قابل آنست که بروزات آنرا بیان کرده، خواصش را ذکر کنند. در مسئله فضا نیز بهمین طور؛ اگر به پرسند فضا بخودی خود چیست این مسئله جواب ندارد؛ فضا فضا است، مثل آنکه ماده ماده و عقل عقل است. ولی اینمسئله را می توان پرسید که آیا بعقیده شما فضا موجود واقعی و نفس الامری است یا نه؟ و در جواب آن چنین میگوئیم که اولاً اگر شخص سائل جزو حکمائی است که جوهر را موجود در خارج ندانسته و آنرا فقط از منشآت فهم می پندارند ما را با او گفتگوئی نیست - سؤفسطائیان نیز جزو همین طبقه‌اند - زیرا که اگر جوهر فی الواقع وجود نداشته باشد خود اینگونه اشخاص باید بدون جوهر و بنابراین موجود نباشند و شخصیت ایشان معدوم باشد و چنین شخصی باید قائل بر جوهریت عقل خود و اشیای خارجی نباشد؛ پس اگر شخصیت او عديم‌الوجود یا ممکن‌الوجود و فقط صورت ظاهر و بروز مشکوک یا معهودی باشد قانون ایشان نیز که از منشآت عدم است معدوم خواهد بود. باری، از عقیده اینطوایف قطع نظر کرده با حکمائی گفتگو می‌نمائیم که قائل به شخصیت و جوهریت خود هستند. اگر ایشان قائل به شخصیت و جوهریت فضا نشوند خواهیم گفت که دلیل جوهر نبودن فضا چیست؟ و مابین فضا و جوهر فرقی داده و حقیقت فضا را می دانند و بذات آنها پی برده‌اند و تعریف و تحدید واقعی نموده‌اند یا نه؟ بلاشک نه، زیرا که «اسپی‌نوزا» نیز نتوانسته است {۱۰} جوهر را تعریف واقعی کند، زیرا که میگوید: جوهر چیزی است که بخود و در خود هست؛^(۸۵) اینجواب تفاوتی با سؤال ندارد و مثل آنست که بجای یکلمه یکعبارت گفته شود. باز جواب خواهد گفت که جوهری است؛ و بلاشک اگر بگویند جوهر وجود است باز تعریف حقیقی آنرا نکرده و مختصراً باید گفت هر چیزی که ساده و

۱۳۵



بسیط است - چه موجود خارجی و چه موجود ذهنی ولی غیرقابل تفصیل باشد - تعریف‌ناپذیر است. و چون حقایق را نیز نمی‌توان با هم سنجیده و مقایسه نمود لهذا این مسئله را نیز مبنای مناقشه جوهریت یا عدم جوهریت فضا نتوان قرار داد. پس تعریف کامل حقیقی از برای فضا و جوهر نتوان کرد؛ ولی معلومات این دو را می‌توان بهم سنجیده، از روی تجربت و تعقل ملتفت آن شویم که آیا هرچه از جوهر فهمیده می‌شود از فضا نیز توان فهمیده و بروزات آنها را متحد دانیم یا نه؟ پس اولاً می‌گوییم جوهر فی‌الحقیقه وجودی است که ما بکنه آنها نتوانیم رسید و بواسطهٔ بداهت عقلی باید آنرا در تحت آثار و خواصی که ادراکات ظاهریه و باطنیه از آن دریافت می‌نماید مختفی دانیم؛ هر وقت که ملتفت اثری شده یا خاصیتی مشاهده نمائیم بلاشک آنرا باید مستند بشیئی دانیم که فی‌الواقع موجود حقیقی است و محققاً اینگونه آثار عبارت از بروزات موجود مخصوصی است که خود آن مجهول‌الکنه ولی وجود آن خارج از شکست؛ پس علامت مبرزه که دلیل مظهر جوهر [است] نمایش خاصیت و اثر است و هر وقت که این علامت دیده شود محققاً باید قائل بوجود جوهر شد. حال می‌گوئیم آیا فضا نیز بتوسط خاصیتی نمایش و بروزی دارد یا نه؟ شکی نیست دارای بروزات و خواصی است که عبارتند از ابعاد ثلثه و اتصال و قابلیت تقسیم الی غیرالتهایه و عدم تناهی و لزوم یا ضرورت {۱۱} آن؛ که این خواص را از فضا نفی نموده یا اثبات میکنند. اگر خواص مذکوره را می‌توانیم سلب کنیم آنوقت بواقعیت فضا نیز «نمیتوان»^(۸۶) قائل شد ولی چون بلاشک از روی ادلهٔ ممتنع و غیرها ثبوت خواص و بروزات مذکوره غیرمشکوکست لهذا عدم تصدیق جوهریت فضا ممتنع است و اگر فیلسوفی که قائل بر قانون جوهر و واقعیت آن باشد جوهریت فضا را قبول نداشته باشد خواص مسطوره، یعنی مستندات فضا را چه واقعیت و حقیقتی تعلق تواند داد؟ و اگر قائل بر آن شود که فضا جزء مسندات است نه جزء وجود، لابد باید قائل بجوهری باشد که فضا [یعنی] مسند را بدان اسناد دهند.

۱۳۶

حکمای مادیون چون معتاد برآنند که بجز ماده چیز دیگری نه‌بینند و باصلاح ایشان جوهر فقط شامل چیزی است که مقاوم و لمس‌پذیر باشد لهذا نمیتوان [ند] در بدو امر فضا را نیز جوهر نامند، ولی عقلیون که بدون شک و تردید از روی عقل و خیال قائل بجوهر عقلی [ای] می‌شوند که بهیچیک از



حواس در نمی‌آید بسهولت جوهریت فضا را ملتفت شده پس از ذکر مطالب مسطوره هیچگونه تخلف از این رأی نتوانند نمود، ولی ممکن است سؤال ذیل را القا کند که فضا خلأ است و [آیا] خلأ را ممکن است حقیقت واقعی و جوهر دانست یا نه؟ در جواب خواهیم گفت چه عیبی دارد در صورتیکه عقل را ما حقیقت واقعی دانیم خلأ چرا چنین نباشد؛ آیا بعقیده سائل پُری عقل بیش از پری خلأ است؟ باری، ما چون بوساطت حواس و بدهات عقلیه خود قائل بخواص بارزه فضا هستیم لهذا با کمال استقرار رأی {۱۲} باید قائل باین مطلب شویم که یا باید قائل بعمومیت قانون جوهر نشده - و حال آنکه این مسئله صحیح نیست - یا آنکه فضا را نیز جوهر دانیم. پس مختصراً از روی تجربه و ملاحظه میگوئیم فضا هست و عقل علاوه بر اینمطلب میگوید که فضا جوهری است غیرمتناهی و لازم، و هرکس شک در وجود آن کند منکر قدرت ادراکیه [ای] شود که در انسان مودوع^(۸۷) است و این انکار کاملاً مخالف علم و رأی صحیح است. فضا نه آنست که فقط از حیثیت وسعت غیرمتناهی بنظر آید بلکه از حیثیت دوام نیز غیرمتناهی است، زیرا که فی الحقیقه منشأ خیال زمان از حصول تتابع دو احساس ممتاز حاصل گردد.

و چنانچه موسیو کوزن میگوید: «باید ابتدا بعضی وقایع را ادراک نموده تا ملتفت آن شویم که این وقایع در زمانند.»^(۸۸) پس یکی از شرایط حصول خیال زمان حصول خیال تتابع است و محققاً تتابع وقایع کاملاً جهت بیان حصول خیال زمان کافی است. حال باید دانست که آیا تتابع وقایع مختلفه جهت حصول خیال مذکور لابد و ناگزیر است یا نه؟

لزوم مذکور محقق نیست، و چنانچه در علم قوا و حرکات^(۸۹) مذکور است چون در عالم هیچ قوه فوری موجود نیست لهذا اثر فوری نیز وجود ندارد و هر اثری لابد باید مدت و دوام مخصوصی داشته باشد و هیچ احساسی یافت نشود که بدون دوام باشد؛ چنانچه مثلاً هرگاه احساس ببرد دندان کنیم بهیچوجه لازم نیست که این درد، از حیثیت شدت و ضعف، بعضی اختلافات داشته باشد تا ملتفت دوام آن {۱۳} شویم و با وجود آن که احساس مذکور از اول تا آخر بیک نحو و بدون تغییر است با کمال خوبی ملتفت دوام و بقای آن [می]شویم، بی آنکه محتاج بدان باشیم

که آنرا بسایر آثاریکه در همان مدّت حاصل می‌شوند نسبت دهیم. و چون هر احساسی لابد بدون دوام نیست لهذا اگر مثلاً عمل عقلانی و تفکّری را که از آن تولید می‌شود ملاحظه کنیم بخوبی مشاهده گردد که عمل ذهنی مذکور دارای دوام و مدّت معینی است و لازم نیست که مغایرات در آن ضمن حاصل شده؛ یعنی توالی صور و آثار مختلفه برقرار باشد. پس در حین تعقل یک‌نواخت و عمل ذهنی متحدالاجزا - چه آنکه در حصول خیال مدّت و دوام در ذهن عمل ذهنی را بتنهائی کافی دانسته و چه لزوم توالی آثار مختلفه را دخیل و اصیل دانیم - این مسئله محقق است که تجرّبت باطنی در عقل خیال دوام مخصوص خود را احداث نموده و تجرّبت خارجی دال بر آنست که دوام ذهنی و شخصی با دوامهای اشیای خارجی و مخصوصاً با دوام فضای محیطی هم‌وجود است.

پس هرگاه انسان علاوه بر رشتیه‌های^(۹۰) وقایعی که در قوه حافظه دارد وقایع تاریخیه را نیز، که بمنزله قوه حافظه نوعی انسانست، در نظر آورد ملتفت دوامهایی شود که هر قدر بالاتر رویم طویل تر شده و لاینقطع در ماضی دنیا پیش میرود؛ و چون خیال بدینجا رسید منتقل بدوام فضا شده از خود سؤال خواهد کرد که آیا وجود فضا مبدائی داشته است یا نه؟ عقل میگوید نه، چون فضا موجود [ی] است لازم و ضروری لهذا ابتدا نداشته نهایی نیز نخواهد داشت. پس از حیثیت دوام هم لایتناهی [است]؛ {۱۴} و مدّت آن نه فقط شامل ماضی غیرمتناهی است بلکه آینده را نیز در عدم تناهی خود شامل شده، در بردارد؛ و بعبارة اخری، ابدیت و ازلیت غیرمتناهی و زمان نیز مانند فضا لایتناهی خواهد بود.

حال اینمسئله باید طرح شود که حقیقت زمان چیست؟ تا حال در برابر این سؤال عقاید مختلفه ابراز شده ولی هنوز جواب کافی و وافی نداده، اینمسئله حلّ صحیحی نیافته است. و بعقیده ما سبب اینهمه اختلاف آرا و خطاها این است که درست ملتفت زمان نشده بدان پی نبرده‌اند؛ مثلاً تمام فیلسوفان زمان و فضا را هم‌آغوش یکدیگر انگاشته هر دو را از وجودات گفته و یا از مسندات پنداشته و یا هر دو را فقط از ادراکات ساده و صور فهمیه دانسته‌اند؛ و حال آنکه چنین نیست و هر دو را بهیچوجه از یک قبیله نباید محسوب داشت، زیرا که فضا نه آنست که

فقط وجود باشد، بلکه وجودیست که ما در اول وهله ضرورتاً مطلقه [ی] آنرا ابراز
توانیم نمود و حال آنکه زمان فقط از مسندات است؛ هر قدر بیشتر تعمق کنیم
آنرا کمتر جزء وجودات توانیم شمرد زیرا که بر حسب بیان عمومی، زمان
فی الحقیقه مرکب از سه جزء است، نه کم و نه بیش؛ گذشته و حال و آینده.

اکنون بطور اختصار حقیقت هر کدام را بیان میکنیم: اولاً زمان حال شیخ
موهومی است که نتوان آنرا گرفت و مانند مولودی است مُرده که بمحض
تولد معدوم می شود و فی الحقیقه زمانی است صفر و موهوم.

اما ماضی که گذشته و معدوم [است] و دوباره زنده نخواهد شد، و وجود
گذشته آن نیز من حیث المجموع؛ بلکه فقط عناصر آن که از کسور
غیرمتناهیة الخارج نیز کمترند، {۱۵} بطور توالی فرض می شوند. پس چگونه
آنرا موجودی که فعلاً وجود داشته باشد فرض توان کرد؟

مستقبل و آینده نیز هنوز بوجود نیامده و اگر موجودی باشد فقط در خطه
امید است؛ مافات مَضَى وَ مَا سَيَاتِيكَ فَأَيْنَ^(۹۱) و آن امیدواری مذکور
هیچوقت بحقیقت نه پیوسته، زیرا که بطور توالی و بصورت حالی که هست تا
ابد ناپایدار و همه وقت محوشدنی است.

پس عناصری که نبوده و نخواهند بود چگونه موجود فعلی را بوجود توانند
آورد؟ اما بطلان این مسئله نیز بدیهی نیست و آیا جهة تفهیم و تفهیم زمان
همینقدر کافی است که از استعارات شعرا عاریت خواسته مثلاً بگویند که
زمان چون شطّ پرشکوهی است که لاینقطع در برابر چشم ثابت موجود
بی زوال جریان دارد؟ شکی نیست مثال و نظیر در بیان مطالب خیلی
خوبست اما وقتی که مطلب از آن بدست آمده، معلومی حاصل گردد؛ و الا از
رودخانه و شطّی که نه مبدأ و نه مخرج دارد چه فهمیده شده و چه معلومی
از آن نتیجه گردد؟

۱۳۹

زمانرا بفضا هیچگونه مقایسه نتوان کرد، زیرا که اجزای فضا فعلاً موجود
[است]، و همچنانچه فضای متعینی دارای حقیقت و واقعیت است اجزای آن
نیز بهمین طور وجود حقیقی دارند و با کمال خوبی، آن موجود را قابل التقسیم
فعلی توان دانست؛ بعکس زمان، که نمی توان آنرا موجود فعلی الوجود



قابل التّقسیم پنداشت زیرا که فقط مرگّب از سه صفر است. {۱۶}

و اگر کسی مدّعی بوده باشد که واقعیت چنین وجودی در ذهن او می‌گنجد خواهیم گفت یحتمل؛ ولی ذهن ما بدرجه [ی] فهم چنین مطلبی نمیرسد. علاوه بر این باید ملتفت اینمطلب بود که دوام هر موجود فقط عبارت از بقای آن در وجود است و بخوبی از روی اینمطلب معلوم تواند شد که اگر موجودی فرض کنیم که صفت منحصره آن دوام باشد فرض غلط و محال است، زیرا که دوام نیز مانند بسیاری از اقسام صفات، بدون موجودی که دارای آن باشد درک نشود؛ هر چیزیکه دارای حقیقت باشد لابدّ باید صفات و خواصی داشته باشد و اگر صفات عدیده نداشته باشد لااقل باید دارای یکصفت باشد و این یک صفت دوام بتنهائی نباید باشد، زیرا که غیر از خاصیت دوام، [و] قبل از دوام داشتن شیء باید شروع بوجود داشتن نموده و بهر^(۹۲) طرزى که باشد باید دارای جوهر و صفت باشد؛ پس دوام را بتنهائی حقیقت واقعیه نتوان دانست.

پس معلوم شد که زمان موجود واقعی نیست و فقط از مسندات فضا است؛ زیرا که اگر از موجودات عالم قطع نظر کرده آنها را معدوم پنداریم باز فضا موجود و دارای دوام غیرمتناهی است که ازلاً و ابداً با آن همراه است. پس نتیجه مطالب مذکوره این شد که فضا موجودی است واقعی و غیرمتناهی، بدون مبدأ و مختتم؛ و زمان از جمله مسندات است که آنرا باید عارض بر

۱۴۰ حقیقت واقعیه دانست. {۱۷}



پی‌نوشتها:

۱. ر.ک: ثقفی، صد و پنجاه مقاله یادگار عصر جدید، ص ۲. او در بعضی از کتابهای خود، از جمله خردنامه جاویدان عنوان خانوادگی خود را ثقفی العامری نوشته است. (ر.ک: خردنامه جاویدان) قزوینی این انتساب را ساختگی میدانند. (قزوینی، محمد، یادداشتهای قزوینی، ج ۸، بکوشش ایرج افشار، ص ۲۳۰).
۲. قزوینی، محمد، «وفیات معاصرین»، یادگار، س ۳، ش ۵، ۱۳۲۵، ص ۴۵؛ برای اطلاع از زندگی اعتضادالاطبا، ر.ک: بامداد، مهدی، شرح حال رجال ایران قرنهای ۱۲، ۱۳ و ۱۴، ج ۲، ص ۲۳۵ و ۲۳۶.
۳. محصلان ممتاز مدرسه دارالفنون در سمت خلیفگی به محصلان مرتبه پایینتر درس میدادند. (محبوبی-اردکانی، حسین، تاریخ مؤسسات تمدنی جدید در ایران، ج ۱، ص ۲۷۰).
۴. پسر ایزیدر بروسکی (Isidore Borowski)، نظامی لهستانی (حدود ۱۸۳۸- حدود ۱۷۷۰م) که توسط عباس میرزا به خدمت سپاه ایران درآمد و در جنگ اول هرات کشته شد. (همان، ص ۲۸۲).
۵. Albu: پزشک آلمانی، که در سال ۱۳۰۵ ه. ق همراه با میرزا علیقلی خان مخبرالدوله، وزیر علوم، از برلین به تهران آمد و تا سال ۱۳۰۸ ه. ق در دارالفنون ماند. (همان، ص ۲۷۸).
۶. در بعضی منابع سمت او را در وزارت امور خارجه سرتیب‌طیب نوشته‌اند. (ر.ک: سلطانی فر، صدیقه، فهرست کتب درسی چاپ سنگی موجود در کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران، ص ۱۵۴).
۷. Joseph Désiré Tholozan: پزشک فرانسوی (۱۸۹۷-۱۸۲۰م) و مؤسس «مجلس صحت» که بعدها به «مجلس حفظ الصیحة» تبدیل شد. او تا آخر عمر در ایران اقامت داشت. برای اطلاع از رقابت او با دکتر شنیدر (Jean-Étienne-Justin Schneider)، دیگر پزشک فرانسوی («حکیم‌باشی» ناصرالدین شاه و مظفردین شاه) که بین سالهای ۱۸۹۳ تا ۱۹۰۷م در ایران اقامت داشت و مشکلاتی که شنیدر برای میرزا خلیل ایجاد کرد، ر.ک: ناطق، هما، کارنامه فرهنگی فرنگی در ایران، مقدمه فریدون آدمیت، ص ۲۷۷.
۸. Institut Charcot: مرکزی که Jean-Martin Charcot عصب‌شناس سرشناس فرانسوی (۱۸۹۳-۱۸۲۵م) و یکی از استادان مؤثر بر فروید تأسیس کرد.
۹. ر.ک: حسین ثقفی‌اعزاز، «توضیحاتی در خصوص خاطره آقای ع. هادی و مبحث روح‌شناسی و ارتباط با ارواح». خاطرات وحید، ش ۹ و ۱۰، تیر و مرداد ۱۳۵۱ش، ص ۱۰۱.
10. Alain de Mijolla, "Sigmund Freud", *Dictionnaire international de la psychanalyse, vol. 1*, Paris: Hachette littératures, 2005, P. 688.
۱۱. با در نظر گرفتن تاریخ مرگ شارکو، بنیانگذار این مرکز در ۱۶ اوت ۱۸۹۳م (برابر با ۳ صفر ۱۳۱۱ق) حضور ثقفی در درسهای وی نیز منتفی است.
۱۲. در برخی منابع این سال را ۱۳۲۲ ه. ق نوشته‌اند. (برای نمونه، ر.ک: هاشمیان، احمد، تحولات فرهنگی ایران در دوره قاجاریه و مدرسه دارالفنون، ص ۳۲۵).
۱۳. کسانی سهم دکتر خلیل‌خان را در امضای فرمان مشروطیت بسیار دانسته‌اند. (برای اطلاع بیشتر، ر.ک: ثقفی‌اعزاز، حسین، «ورقی از تاریخ مشروطه: مرحوم دکتر خلیل‌خان اعلم‌الدوله و مشروطیت ایران»، یادگار، ش ۳۷، ص ۲۴ و ۲۵؛ روستایی، محسن، تاریخ طب و طبابت در ایران (از عهد قاجار تا پایان عصر رضاشاه) بروایت اسناد، ج ۲، ص ۷۶-۸۶).
۱۴. میرزا یوسف‌خان ریشار (مؤدب‌الملک) نیز در فراهم کردن امکان سفر وی به فرانسه سهم داشته است. (سفری، محمدعلی، مشروطه‌سازان، ص ۱۴۵).
۱۵. خلیل‌خان در زمان نگارش کتاب خردنامه جاویدان (۱۳۳۸ ه. ق) و در دوره وزیری احمدخان بدر نصیرالدوله در وزارت معارف و اوقاف و صنایع مستظرفه این سمت را داشته است. (ر.ک: خردنامه جاویدان).
۱۶. هیئتی متشکل از پزشکان ایرانی و بعضاً اروپایی که در ۹ ذی‌قعدة ۱۲۸۴ ه. ق به پیشنهاد و ریاست دکتر طولوزن در سالهای وبا و بمنظور جلوگیری از این بیماری در تهران تشکیل شد. ر.ک: ناطق، هما، «تأثیر اجتماعی و اقتصادی بیماری وبا در دوره قاجار»، تاریخ، ش ۲، ص ۴۷ و ۴۸.
۱۷. او بهنگام عضویت در این حزب پنجاه سال داشته است. برای مشاهده تصویر برگه عضویت وی، ر.ک: طباطبایی‌مجد، غلامرضا، «تقی‌زاده و تقی‌اف»، آینده، ش ۸- ۵ (س ۱۷)، ص ۵۶۶.
۱۸. همانجا.

۱۴۱



سال چهارم، شماره اول
تابستان ۱۳۹۲

زمان و مکان در نظر میرزا خلیل‌خان ثقفی (اعلم‌الدوله)؛ یک رساله فلسفی

۱۹. Spiritisme. جریانی که در فرانسه و با نگارش کتاب *ارواح* (Le livre des esprits, 1857) توسط Allan Kardec (Léon Rivail) نویسنده فرانسوی (۱۸۶۹ - ۱۸۰۴م) تأسیس شد. این جریان در نیمه دوم قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم طرفدارانی در اروپا داشت و نفوذ زیادی نیز در آمریکای لاتین و بخصوص در برزیل برجای گذاشته است. ثقفی طی مدت اقامت در فرانسه با این جریان آشنا شده است.
۲۰. ثبوت، اکبر، «حدیث دانایی و آموزگاری، زندگی‌نامه و خدمات علمی و فرهنگی مرحوم علامه میرزا ابوالحسن شعرانی، بکوشش امید قنبری، ص ۹۶.
۲۱. منابع زندگی میرزا خلیل خان ثقفی: «وفیات معاصرین»، یادگار، س ۳، ش ۵، «مقدمه» هزار و یک حکایت، ص ۴۵-۴۸؛ ثقفی اعزاز، ص ۳؛ «ورقی از تاریخ مشروطه: مرحوم دکتر خلیل خان اعلم‌الدوله و مشروطیت ایران» یادگار، ش ۳۷، ص ۲۳ و ۳۴؛ تاریخ مؤسسات تمدنی جدید در ایران، ج ۱، ص ۲۷۸، ۲۸۲ و ۲۸۹؛ نجم‌آبادی، محمود، «طب دارالفنون و کتب درسی آن» امیرکبیر و دارالفنون، ص ۲۳۱؛ تحولات فرهنگی ایران در دوره قاجاریه و مدرسه دارالفنون، ج ۱، ص ۳۲۴ - ۳۲۸؛ تاریخ طب و طبابت در ایران (از عهد قاجاریه تا پایان عصر رضاشاه) به روایت اسناد، ص ۶۶ - ۹۹؛ شرح حال رجال ایران قریب‌های ۱۲، ۱۳ و ۱۴، ج ۱، ص ۴۸۷-۴۸۹. همچنین در نوشتن خلاصه زندگینامه خلیل خان از مقاله فرید قاسملو در *دانشنامه جهان اسلام* بهره فراوانی برده‌ام: قاسملو، فرید، «ثقفی»، *دانشنامه جهان اسلام*، ج ۱، ص ۸۹ - ۹۲.
۲۲. اشاره کلی به وجود بعضی اوراق فلسفی بجای مانده از ثقفی که انگیزه بی‌جوییهای بعدی و رسیدن نگارنده به آنها شد، از سیدابراهیم اشک‌شیرین است که از ایشان سپاسگزارم.
۲۳. ثقفی، خلیل، رساله در زراعت، (خطی.ب)، ص ۳۷.
۲۴. این کتاب به شماره ۱۲۳۷۶ - ۱۲۳۷۷ف در مجموعه کتابهای چاپ سنگی کتابخانه ملی ایران نگهداری میشود. 25. Copleston, Frederick Ch., *A History of Philosophy, vol. 9th and 20th century French*, p.43.
۲۶. برای اطلاع بیشتر از سابقه اکلکتیسم و جایگاه ویکتور کوزن در طرح مجدد آن، ر.ک: Jacques Billard, *L'éclectisme*, Paris: Presse universitaire de France, 1997.
27. Simon, Jules, *Victor Cousin*, Paris: Librairie Hachette et Cie, 1891, pp. 65-66.
۲۸. کرمانی، آقاخان، حکمت نظری، ص ۷۰.
۲۹. ثقفی، خلیل، زمان و مکان، (خطی.الف)، ص ۳ - ۵.
30. *Cours de l'histoire de la philosophie* (1829).
۳۱. ر.ک: فروغی، محمدعلی، سیر حکمت در اروپا، ص ۱۰۷ - ۱۱۰، در بعضی نوشته‌های گذشته نیز بطور پراکنده اشاراتی به نام کوزن شده است. برای نمونه:
- تعلیمی، محمد، «دکارت (Descartes)». *دانشکده ادبیات و علوم انسانی تبریز*، ش ۵، مرداد ۱۳۲۷ش، ص ۲۳.
- صفری، علی، «تحولاتی که در قوانین جزائی بوجود آمده»، *کانون وکلا*، ش ۷، بهمن و اسفند ۱۳۳۶، ص ۱۲۱.
- اذکایی (سپستان)، پرویز، «هنر و تعاریف آن»، *پیک اسلام*، ش ۴ و ۵، خرداد ۱۳۴۲، ص ۳۰ و ۳۱.
- شمس‌الدین مجرد، ناصر، «حق چیست؟»، *مهنامه قضایی*، ش ۲۲، دی ۱۳۴۶، ص ۸۱.
- در سالهای اخیر نیز نسخه بازنویسی شده ترجمه فرانسوی ویکتور کوزن از رساله محاکمه سقراط افلاطون (۱۸۲۲م) به فارسی ترجمه شده است. ر.ک: افلاطون. *محاکمه سقراط: اوتیفرون*، دفاعیه سقراط، کریتون، ترجمه لیلی گلستان.
۳۲. ر.ک: سیر حکمت در اروپا، ص ۱۰۹، «التقاط» که در زبان فارسی معنای منفی القاء میکند نیز ترجمه مناسبی برای «Syncretisme» است.
۳۳. ر.ک: آخوندزاده، فتحعلی، مقالات، گردآوری باقر مؤمنی، ص ۹۳ - ۹۵، بنقل از آثار میرزا فتحعلی آخوندزاده، ج ۲، چاپ باکو، ۱۹۶۱م.
۳۴. ر.ک: ملکم (ناظم‌الدوله)، *مجموعه آثار میرزا ملکم‌خان*، بکوشش محمد محیط‌طباطبائی، ص ۱۷۷-۱۷۹، گذشته از این قطعه انتسابی، اولین آثاری که از جان استوارت میل به فارسی ترجمه شده عبارتند از:
- بردگی زنان؛ ترجمه فتح‌الله والا (۱۳۳۵).
- رساله درباره آزادی؛ ترجمه جواد شیخ‌الاسلامی (۱۳۳۸).
- در آزادی؛ ترجمه محمود صناعی (۱۳۴۰).

۱۴۲



سال چهارم، شماره اول
تابستان ۱۳۹۲

۳۵. ایلیخانی، محمد، *تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس*.
۳۶. *زمان و مکان*، (خطی. الف)، ص ۸.
۳۷. کتاب *Divinarum Institutionum* اول بار در سال ۱۵۱۲م توسط René Famé از لاتینی به فرانسوی ترجمه شده است.
۳۸. *زمان و مکان*، ص ۱۱.
۳۹. *همان*، ص ۷ و ۸.
۴۰. *همان*، ص ۱.
۴۱. مجتهدی، کریم، *آشنایی ایرانیان با فلسفه‌های جدید غرب*، ص ۱۹۳-۱۹۵.
۴۲. برای مطالعه نمود این علم‌زدگی در ایران، ر.ک: مجموعه آثار میرزا ملکم‌خان؛ اسدآبادی، سیدجمال‌الدین، مقالات جمالیه، بکوشش ابوالحسن جمالی، ص ۸۸-۹۶ و ۱۳۴-۱۴۸؛ طالبوف، عبدالرحیم، *مسالك المحسنين*.
۴۳. Périsprit: بمعنای غلاف روح؛ کلمه‌ی متشکل از «péri» (در یونانی به معنای اطراف و دوز) و spirit (بمعنای روح) که توسط کاردک ابداع شده است. او معتقد بود که انسان علاوه بر جسم و روح، جوهر دیگری دارد که واسطه این دو است و آن را «پریسپری» نام گذارد. بنظر او، روح در زمان حیات انسان در قالب این پوشش شبه‌مادی در بدن قرار میگیرد، اما با مرگ انسان و نابودی بدن، روح همچنان در پریسپری بعنوان جسم اثیری باقی میماند. برای اطلاع بیشتر از دیدگاه کاردک، ر.ک: Kardec, Allan, *Philosophie spiritualiste: le livre des esprits*, Paris: Didier et Cie, 1869.
۴۴. حسین ثقفی اعزاز، فرزند خلیل‌خان، اینکه اعضای انجمن معرفه‌الروح تجربتی به تناسخ اعتقاد داشته‌اند را رد میکند و مینویسد بازگشت دوباره روح انسان به حیات جسمانی از سنخ تناسخ نیست، بلکه «عود روح انسان بانسانی دیگر» بحساب می‌آید که بدان «réincarnation» میگویند؛ گویی با ذکر نامی فرنگی بر موضوعی قدیمی مشکل برطرف میشود. (ر.ک: ثقفی اعزاز، ۱۳۵۱ش، ص ۹۹-۱۰۰).
۴۵. ثقفی، خلیل، رساله در علم شیمی، ص ۲۴۱ و ۲۴۲. آنچه خلیل‌خان در این عبارات درباره جسم، روح، پریسپری و رابطه میان آنها در زمان حیات و مرگ انسان نقل میکند را میتوان در آثار نویسندگان روح-گرای اروپا، از جمله کاردک دید. کاردک در کتاب *ارواح مینویسد*:
در دوره حیات، روح بواسطه غلاف شبه‌مادیش (پریسپری) به جسم تعلق دارد؛ مرگ صرفاً نابودی بدن است نه این غلاف که با اتمام زندگی ارگانیک بدن از آن جدا میشود. (Kardec, Allan, *op.cit.*, P. 69)
۴۶. رساله در علم شیمی، ص ۲۴۷.
۴۷. *زمان و مکان*، (خطی. الف).
48. Corbin, "Introduction". *Le livre des pénétrations métaphysiques [Kitâb al-Mashâ' ih]*, Mollâ-Sadrâ Shîrâzî, Teheran/Paris: Département d'iranologie de l'institut franco-iranien/Adrien-Maisonnette, 1964, p. 53.
۴۹. *آشنایی ایرانیان با فلسفه‌های جدید غرب*، ص ۲۳۸ و ۲۳۹.
۵۰. داوری اردکانی، رضا، *فلسفه تطبیقی*، ص ۱۵۴.
۵۱. ملاصدرا، المشاعر، ترجمه فارسی بدیع‌الملک میرزا عمادالدوله؛ ترجمه، مقدمه و تعلیقات فرانسوی از هانری کربن، تهران/پاریس، چ ۱، ایرانشناسی انستیتو ایران و فرانسه/Adrien-Maisonnette، ۱۳۴۲ش/۱۹۶۴م.
۵۲. جامی، عبدالرحمان بن احمد، *الدرة الفخرية فی تحقیق مذاهب الصوفیه و المتکلمین و الحكماء المتقدمین*، بکوشش نیکولاس هیر (Nicholas, Heer) و علی موسوی‌بهبهانی.
۵۳. *آشنایی ایرانیان با فلسفه‌های جدید غرب*، ص ۲۶۵.
۵۴. مدرس طهرانی، آقاعلی، *بدایع الحکم*، ص ۹۸.
۵۵. *همان*، ص ۲۱۴.
۵۶. *آشنایی ایرانیان با فلسفه‌های جدید غرب*، ص ۲۷۹.
۵۷. *همان*، ص ۲۵۸ و ۲۵۹.
۵۸. کسانی چون الکساندر کویره (Alexandre Koyré) فیلسوف و تاریخ‌نگار علم (۱۹۶۴-۱۸۹۲م) تحول در ایده «نامتناهی» را شاخصی برای تمایز تفکر علمی جدید از قدیم میدانند و معتقدند فلسفه‌های جدید در تعارض میان

- کلام و علم پدید آمده است. (برای اطلاع بیشتر، ر.ک: همان، ص ۲۵۹ - ۲۶۴ و ۲۸۱ - ۲۸۲).
۵۹. بدایع الحکم، مدرس حکمی یزدی، دو رساله حکمیه: معرفت النفس و معرفت الرب؛ ماهیت و وجود.
۶۰. به احتمال زیاد بدیع الملک میرزا در جستجوی کتاب امر نامتناهی و کمیت؛ بررسی درباره مفهوم نامتناهی در فلسفه و در علوم بوده است: *Infini et quantité, étude sur le concept de l'infini en philosophie et dans les sciences* (1880).
۶۱. سال نهنگ.
۶۲. روزی که در شام آن هلال ماه دیده میشود.
۶۳. فروغی، محمدعلی، یادداشت‌های روزانه از محمدعلی فروغی، بکوشش ایرج افشار، ص ۲۰۳ و ۲۹۲.
۶۴. چنانکه.
۶۵. دشواری.
۶۶. مطلقاً.
۶۷. اصل مطلب کوزن چنین است:
- Non seulement on peut dire que l'idée de corps est contemporaine de l'idée d'espace, mais on peut dire, mais il faut dire qu'elle lui est antérieure. (Victor Cousin, *Cours de l'histoire de la philosophie*, vol. 2, Paris: Fichon et Didier Editeurs, 1829, p. 159)
۶۸. اصل مطلب کوزن چنین است:
- L'idée de corps nous est donnée par le toucher et par la vue, c'est-à-dire par l'expérience et l'expérience des sens. Au contraire, l'idée d'espace nous est donnée, à l'occasion de l'idée de corps, par la pensée, l'entendement, l'esprit, la raison, enfin par une puissance autre que la sensation. (*Ibid.*, p. 157)
۶۹. اصل مطلب کوزن چنین است:
- Si vous n'aviez pas l'idée de corps, vous n'auriez jamais l'idée d'espace. [...] Il a fallu que vous ayez d'abord celle de corps, pour que, l'idée d'un corps vous étant donnée, celle de l'espace qui le renferme, vous apparût. (*Ibid.*, pp. 158-159)
۷۰. اندازه‌گیری.
۷۱. در اصل منظور نویسنده این است که «اگر امکان حرکت دلیل کافی برای وجود فضا نباشد، عدم امکان حرکت هم دلیل وجود ماده نخواهد بود.»
۷۲. انتزاع.
۷۳. در نسخه فارسی (خطی): برود.
۷۴. اصل مطلب استوارت میل چنین است:
- Space is infinite, because having never known any part of it which had not other parts beyond it, we cannot conceive an absolute termination. (John Stuart Mill, *A System of Logic*, vol. 2, London: John W. Parker & Son, [4^{ème} éd], 1856, p. 311)
۷۵. از بیان میل چنین فهمیده میشود که هر حدی برای فضا مشاهده یا تصور کنیم میتوان حدی ورای آن نیز مشاهده یا تصور کرد و از اینرو برای فضا حدی نیست. در واقع نه تنها استوارت میل مدعی نشده است که «عدم تناهی فضا از جمله مسائل محققه نیست» بلکه بیان او در نامتناهی بودن فضا صریح است. اما چون استدلال وی برای نامتناهی بودن فضا مبتنی بر استقراء است خلیل‌خان چنین استنباط کرده که وی نامتناهی بودن را از جمله مسائل محققه نمیداند.
۷۶. منظور وی کتاب *A System of Logic* است که در سال ۱۸۴۳م چاپ شده است.
۷۷. میرزا خلیل‌خان نظر استوارت میل را بر اساس ترجمه فرانسوی این کتاب نقل کرده است. ترجمه فرانسوی عبارت مذکور چنین است:
- L'espace est infini, parce que n'ayant jamais vu une portion d'espace sans d'autres portions au delà, nous ne pouvons pas concevoir sa terminasion absolue.

- مشخصات ترجمه فرانسوی کتاب *A System of Logic* که این نقل قول در صفحه ۳۱۸ آن قرار دارد (انگونه که نسخه خطی بدان اشاره شده) عبارت است از:
- John Stuart Mill, *Système de logique déductive et inductive* vol. 2, traduit par Louis Peisse (sur la sixième édition anglaise), Paris: Librairie philosophique de Ladrance, 1966.
۷۸. در واقع استوارت میل بر آن است که عدم درک چیزی دلیل عدم تحققش نیست.
۷۹. Antipodes: منظور اشخاصی که در سوی دیگر کره زمین زندگی میکنند.
۸۰. اصل مطلب استوارت میل که در کتاب خود آورده، چنین است:
- The early physical speculators considered antipodes incredible, because inconceivable. John Stuart Mill, *A System of Logic*, vol. 1, London: Longmans, Green & Co., 1865, p. 304.
81. Lucius Caecilius Firmianus Lactantius. vers 250 vers 325, en Afrique romaine Lactance.
۸۲. بیان لاکتانتیوس در کتاب خود چنین است:
- کسانی که قائل به سکونت انسانهایی در سمت پایین زمین هستند آیا درک معقولی دارند؟ آیا کسی در این حد غیرمتعارف که متقاعد شود انسانهایی با پاهایی بسمت بالا و سری بسمت پایین زندگی میکنند.
- (Lactance, *Institutions Divines, Livre III, XXIV*)
۸۳. در واقع لاکتانتیوس فرض کروی بودن زمین را بدلیل آنکه به پذیرش آنتیپدها منتهی میشود رد میکند.
۸۴. در نسخه فارسی نوشته شده «وجود فضا که» و سپس بر روی آن خط کشیده‌اند.
۸۵. بنقل از اخلاق اسپینوزا.
۸۶. در نسخه فارسی (خطی): میتوان.
۸۷. بودیعت گذاشته شده.
۸۸. اصل مطلب کوزن چنین است:
- Il faut bien que nous ayons d'abord la perception de quelques événements, pour que nous concevions que ces événements sont dans un temps. (Cousin, 1829, pp. 172-173)
۸۹. مکانیک.
۹۰. رشته‌های.
۹۱. اشاره به شعری منسوب به امام علی (ع) است: «ما فات ماضی و ما سیاتیک فاین قم فأغتنم الفرصة بین العدمین.»
۹۲. به هر.

منابع فارسی:

۱. آخوندزاده، فتحعلی، مقالات، گردآوری باقر مؤمنی، تهران، نشر آوا، چ ۱، ۱۳۵۱.
۲. افلاطون، محاکمه سقراط: اوتیفرون، دفاعیه سقراط، کریتون، ترجمه لیلی گلستان، تهران، نشر مرکز، چ ۱، ۱۳۹۱.
۳. بامداد، مهدی، شرح حال رجال ایران قرونهای ۱۲ و ۱۳ و ۱۴، ج ۲، تهران، انتشارات زوار، چ ۲، ۱۳۵۷.
۴. ثبوت، اکبر، «حدیث دانایی و آموزگاری»، زندگینامه و خدمات علمی و فرهنگی مرحوم علامه میرزا ابوالحسن شعرانی، بکوشش امید قنبری، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۴.
۵. ثقفی، خلیل، رساله در علم شیمی، تهران، چاپ سنگی، ۱۳۰۸ق.
۶. _____، خردنامه جاودان (منتخبات ثقفی)، تهران، چاپ سنگی، ۱۳۳۹ق.
۷. _____، رساله در زراعت (ترجمه)، نسخه خطی، ب، ۱۳۰۹ق.
۸. _____، زمان و مکان (تألیف و ترجمه)، نسخه خطی، الف، ۱۳۰۹ق.
۹. _____، صد و پنجاه مقاله یادگار عصر جدید. تهران، مطبوعه مجلس، ۱۳۱۴.
۱۰. ثقفی‌اعزاز، حسین، «مقدمه»، هزار و یک حکایت، نوشته خلیل ثقفی، [تهران]: ۱۳۴۳.
۱۱. _____، «ورقی از تاریخ مشروطه: مرحوم دکتر خلیل خان اعلم‌الدوله و مشروطیت ایران»، یادگار، ش ۳۷، ۱۳۲۷.
۱۲. ایلخانی، محمد، تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس، تهران، انتشارات سمت، چ ۱، ۱۳۸۲.
۱۳. داوری‌اردکانی، رضا، فلسفه تطبیقی، تهران، نشر ساقی، چ ۱، ۱۳۸۳.

۱۴. روستایی، محسن، *تاریخ طب و طبابت در ایران (از عهد قاجار تا پایان عصر رضا شاه) به روایت اسناد*، ج ۲، تهران، سازمان اسناد و کتابخانه ملی ایران، ۱۳۸۲.
۱۵. سلطانی فر، صدیقه، *فهرست کتب درسی چاپ سنگی موجود در کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران*، تهران، ۱۳۷۶.
۱۶. سفری، محمدعلی، *مشروطه‌سازان*، تهران، نشر علم، ۱۳۷۰.
۱۷. فروغی، محمدعلی، *سیر حکمت در اروپا*، تهران، بانک ملی ایران، چ ۳، ۱۳۲۰.
۱۸. _____، *یادداشت‌های روزانه از محمدعلی فروغی*، بکوشش ایرج افشار، تهران، نشر علم، چ ۱، ۱۳۹۰.
۱۹. قاسملو، فرید، «*تقوی*»، *دانشنامه جهان اسلام*، زیر نظر غلامعلی حدادعادل، تهران، بنیاد دایرةالمعارف اسلامی، چ ۹، ۱۳۸۴.
۲۰. قزوینی، محمد، «*وفیات معاصرین*»، یادگار، ش ۵، س ۳، دی ۱۳۲۵.
۲۱. _____، *یادداشت‌های قزوینی*، بکوشش ایرج افشار، تهران، چ ۸، ۱۳۶۳.
۲۲. کرمانی، آقاخان، *حکمت نظری*، نسخه خطی.
۲۳. مجتهدی، کریم، *آشنایی ایرانیان با فلسفه‌های جدید غرب*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی و مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران، چ ۲، ۱۳۸۴.
۲۴. محبوبی‌اردکانی، حسین، *تاریخ مؤسسات تمدنی جدید در ایران*، تهران، دانشگاه تهران، چ ۱، ۳، ۱۳۷۸.
۲۵. مدرس طهرانی، آقاعلی، *بدایع الحکم*، تهران، چاپ سنگی، ۱۳۱۴ق.
۲۶. ناطق، هما، *کارنامه فرهنگی در ایران*، مقدمه فریدون آدمیت، تهران، مؤسسه معاصر پژوهان، چ ۱، ۱۳۸۰.
۲۷. _____، «*تأثیر اجتماعی و اقتصادی بیماری وبا در دوره قاجار*»، *تاریخ*، ش ۲، ۲۵۳۶.
۲۸. نجم‌آبادی، محمود، «*طب دارالفنون و کتب درسی آن*»، *امیرکبیر و دارالفنون: مجموعه خطابه‌های ایراد شده در کتابخانه مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه تهران*، بکوشش قدرت‌الله روشنی‌زعفرانلو، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۵۴.
۲۹. هاشمیان، احمد، *تحولات فرهنگی ایران در دوره قاجاریه و مدرسه دارالفنون*، تهران، مؤسسه جغرافیایی و کارتوگرافی سبحان، چ ۱، ۱۳۷۹.

منابع غیر فارسی:

1. Billard, Jacques, *L'eclectisme*. Paris : Presse universitaire de France, 1997.
2. Copleston, Frederick Ch., *A History of Philosophy*, vol. 9 : 19th and 20th century French, London: Continuum, 2003.
3. Kardec, Allan, *Philosophie spiritualiste: le livre des esprits*. Paris: Didier et Cie, 1869.
4. Mijolla, Alain de, "Sigmund Freud", *Dictionnaire international de la psychanalyse*, vol. 1, Paris: Hachette littératures, 2005.
5. Simon, Jules, *Victor Cousin*, Paris: Librairie Hachette et Cie, 1891.

منابع مربوط به تصحیح رساله:

1. Cousin, Victor, *Cours de l'histoire de la philosophie*, vol. 2, Paris: Fichon et Didier Editeurs, 1829.
2. Lactance, *Institutions Divines*, Livre III, XXIV.
3. Mill, John Stuart, *A System of Logic*, vol. 1, London: Longmans, Green & Co., 1865.
4. _____, *A system of Logic*, vol. 2, London: John W. Parker & Son, [4^{ème} éd], 1856.
5. _____, *Système de logique déductive et inductive*, vol. 2, traduit par Louis Peisse (sur la sixième édition anglaise), Paris: Librairie philosophique de Ladrangé, 1966.

۱۴۶



سال چهارم، شماره اول
تابستان ۱۳۹۲

نگاهی تاریخی بر انتقال از معرفت نفس به معرفت رب در حکمت مشاء و حکمت اشراق

سید محمد کاظم علوی *

چکیده

سیر تکاملی و نتایج مترتب بر معرفت نفس در فلسفه اسلامی از جمله مباحث مهم بشمار می‌رود. یکی از مهمترین این نتایج بحکم حدیث «من عرف نفسه فقد عرف ربه» نیل به شناخت آفریدگار است. تبیین و تفسیر این حدیث در مکاتب آغازین فلسفه اسلامی کمتر مورد توجه بوده و شکوفایی شرح و تفسیر آن بیشتر به دوره‌های تلفیقی و تألیفی در مکتب شیراز و اصفهان تا دوره‌های تفوق حکمت متعالیه در میان متأخران و معاصران برمیگردد. این تحقیق درصدد پرداختن به سابقه این تبیینها و تحلیلها در دو مکتب آغازین فلسفه اسلامی یعنی حکمت مشاء و حکمت اشراق و حتی قبل از آن است. تفسیر احادیث معرفت نفس در فلسفه اسلامی با نفس‌شناسی و خودشناسی پیوند دارد و بدین لحاظ برای آن دیرینه‌یی بسان خود فلسفه در یونان در نظر گرفته شده در کتابهای فلسفه اسلامی اقوال و عباراتی در این زمینه به قداما و حکمای یونان نسبت داده شده است و سرآغاز تاریخ‌نگاری در این زمینه بوده است.

* استادیار فلسفه دانشگاه حکیم سبزواری؛ alavismk@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۹۱/۱۲/۲۲ تاریخ تأیید: جلسه هیئت تحریریه ۹۲/۴/۲۵

۱۴۷

سال چهارم، شماره اول
تابستان ۱۳۹۲



نگاهی تاریخی بر انتقال از معرفت نفس به معرفت رب در حکمت مشاء و حکمت اشراقی

نقل این احادیث و اقوال مشابه آن از همان دوران اولیه فلسفه اسلامی از اخوان‌الرضا آغاز شده است و بیشتر با تأکید بر اهمیت نفس‌شناسی و تجرد نفس همراه بوده است که در حکمت مشاء با توجه به برجستگی علم‌النفس و نفس‌شناسی برجستگی مییابد. ابن‌سینا با استفاده از این احادیث به اثبات مهمترین مسئله نفس‌شناسی خود یعنی تجرد نفس میپردازد و از آنها بعنوان تأییدی دینی برای اثبات این امر در برابر دیدگاه متکلمان دال بر جسمانی بودن نفس بهره میگیرد. در حکمت اشراق با توجه به بنیادین بودن بعد معرفت‌شناختی نفس، رویکرد اساسی‌تری به ارتباط میان معرفت نفس و معرفت رب پیدا میشود و بعنوان برهانی برای اثبات وجود خدا و صفات او معرفی میگردد؛ برهانی که بر دیگر برهین اولویت دارد. آنچه در این گذار تاریخی نمایان است، تقریر حاکی از امکان معرفت نفس و امکان انتقال از آن به معرفت رب است که در اشراقیترین وجه آن ذومراتب دانسته میشود.

کلید واژه‌ها: معرفت نفس، معرفت رب، «من عرف نفسه فقد عرف ربه»، حکمت مشاء، حکمت اشراق، اخوان‌الرضا

* * *

مقدمه

احادیث مشهور به معرفت نفس که شاخص آن حدیث «من عرف نفسه (فقد) عرف ربه» است، در جریانهای مختلف فکری اسلامی اعم از حدیثی، کلامی، فلسفی، اخلاقی و عرفانی نقل شده است و به تفسیر و تبیین آن پرداخته شده است و علمای بسیاری از نحله‌های مختلف بر آن شرح و تفسیر نگاشته‌اند که برخی از آنها حتی بصورت رساله‌ها و کتابهایی مستقل بوده است.^(۱) از اینرو سبب توجه بسیاری از علما در طول تاریخ تفکر اسلامی منحصر بفرده است.

این حدیث در مصادر روایی هم از حضرت پیامبر اکرم(ص) و هم از حضرت علی(ع) روایت شده است^(۲) و در این زمینه میتوان بحث روایی و سندی داشت لیکن آنچه مدنظر نوشتار حاضر است تفسیر و تبیین این حدیث بلکه بطور خاص در گفتار



فلاسفه میباشند.

بررسی فلسفی و حکمی این احادیث در مکاتب آغازین فلسفه اسلامی کمتر مورد توجه بوده و تحقیقات در این روش بیشتر معطوف به دوره رونق و شکوفایی شرح و تفسیر این احادیث بوده است^(۳) که میتوان این دوره را از پیش از حکمت متعالیه و در مکاتب شیراز^(۴) و اصفهان^(۵) که با گرایشهای تألیفی و تلفیقی زمینه‌های شکل‌گیری مکتب جامع حکمت متعالیه را فراهم آورده است تا دوره تفوق حکمت متعالیه در میان متأخران از حکما و فلاسفه و معاصران در نظر گرفت. بررسی سیر تاریخی این حدیث در آثار فلاسفه اسلامی پیش از این دوره میتواند زوایای تاریخی بحث را آشکار سازد. از اینرو نوشتار حاضر به بررسی این سیر میپردازد. با توجه به تقدم تاریخی اخوان‌الرضا^(۶) (واسط قرن چهارم) بر حکمت مشاء این بررسی از آثار اخوان‌الرضا آغاز میگردد و پس از بررسی آثار ابن‌سینا (۳۷۰-۴۲۸ هـ. ق/ ۹۸۰-۱۰۳۷ م.) و خواجه نصیرالدین طوسی (۵۹۷-۶۷۲ هـ. ق/ ۱۲۰۱-۱۲۷۴ م.) بسراغ حکمت اشراق میرود و به آثار شیخ‌اشراق (۵۴۹-۵۸۷ هـ. ق/ ۱۱۵۳-۱۱۹۱ م.) میپردازد و سخن خود را با بررسی آثار پیروان شیخ‌اشراق در سنت اشراقی پایان میدهد.

تاریخچه بحث از معرفت نفس و معرفت رب در یونان

ثبت گفتارها و عبارات فلسفی فلاسفه و حکمای پیشین درباره موضوعی از اهمیت فراوانی برخوردار بوده است و بدین لحاظ مرسوم بوده که بتناسب بحث از موضوع و مسئله‌ی به این مهم همت می‌گمارده‌اند و این نقلها منابعی مهم برای تاریخ‌نگاری درباره آن موضوع بوده است. در این زمینه ابن‌سینا مؤسس حکمت مشاء، بیان میکند که از شماری از حکما و اولیا نقل شده است که ایشان بر این عبارت که «من عرف نفسه عرف ربه؛ هر کس خود را شناخت پروردگار خود را شناخته است» اتفاق نظر داشته‌اند.^(۷)

۱۴۹

ابن‌سینا بوضوح در این عبارات ریشه مسئله معرفت نفس و معرفت رب را به حکمای متقدم برمیگرداند. چنانکه پس از آن نیز به کتب حکمای نخستین که از آنها به *الاولئ* یاد میکند، استناد می‌جوید و بیان میکند که ایشان بر معرفت نفس بسیار مراقبت داشته‌اند، زیرا در وحی و الهامات الهی بر ایشان گفته شده است:



«اعرف نفسک یا انسان تعرف ربک؛ ای انسان خود را بشناس تا پروردگارت را بشناسی» و این عبارت در محراب هیکل اسقلیبوس نگاشته شده که از پیامبران بوده و از معجزاتش شفای مریمان بوده است. ابن سینا در این گفتار نقل بزرگان دینی و قدمای فلاسفه و حکما را کنار هم قرار داده و به تأیید دو طرفه این اقوال میپردازد و علاوه بر این، آنها را سازگار با قول «رأس الحکماء» میداند که فرموده است: «من عجز عن معرفة نفس فأخلق به ان يعجز عن معرفة خالقه،^(۸) هر کس از معرفت نفس ناتوان باشد شایسته تر آن است که از معرفت خالقش ناتوان باشد.» ممکن است در گمان نخست «رأس الحکماء» به ارسطو (۳۸۴-۳۲۲ ق.م) تفسیر گردد لیکن با توجه به آنکه چنین گفتاری در مصنفات ارسطو دیده نشده است در صحت آن تردید رواست از اینرو در حاشیه آن گفته شده که با توجه به متون دینی و با توجه به اینکه حضرت علی(ع) از سلسله جنابان حکمت شناخته شده است منظور از آن حضرت علی(ع) میباشد.^(۹)

بهر روی آنچه مشخص است این است که ابن سینا موضوع معرفت نفس و معرفت رب را موضوعی میداند که پیش از اسلام نیز مطرح بوده است و بین اقوال بزرگان دینی و قدمای فلاسفه و حکمت در این زمینه سازگاری وجود دارد. البته این دیدگاه در حکمت ارسطویی به ابن سینا محدود نمیشود و ابن رشد (۵۹۵ ه.ق)، شارح دیگر ارسطو، نیز همین دیدگاه را بیان میکند. ابن رشد بدون اینکه اشاره‌ی به حکمای قدیم بکند در رساله *مابعدالطبیعه* و *تلخیص مابعدالطبیعه* ارسطو بنقل از آنچه در *شرایع الهیه* گفته شده است، این عبارت را به اینصورت می‌آورد:

اعرف ذاتک تعرف خالقک.^(۱۰)

۱۵۰ این موضع نزد دیگر علمای فرهنگ اسلامی نیز تداوم مییابد؛ بگونه‌ی که علاوه بر فلاسفه، متکلمانی مانند غزالی (۵۰۵ ه.ق) و فخر رازی (۶۰۶ ه.ق) نیز به نقل این عبارات از قدما و انبیا می‌پردازند^(۱۱) و در جریان فکر فلسفی علاوه بر آنچه در حکمت مشاء از شارحان ارسطو، ابن سینا و ابن رشد گفته شد، در حکمت اشراق، این موضع قابل پیگیری است. شیخ اشراق (۵۴۹-۵۸۷ ه.ق/ ۱۱۲۶-۱۱۹۸ م) عبارت «یا انسان: اعرف نفسک تعرف ربک» را منقول از کلام قدما میداند که از آن به «کلام



عتیق» یاد میکند.^(۱۲) شهرزوری (ف. بعد از ۶۷۸ هـ. ق. ۱۲۸۸ م.) در همین زمینه میگوید: «و جاء فی الکتب القدیمه: اعرف نفسک یا انسان تعرف ربک؛ و در کتب قدیم آمده است: ای انسان خود را بشناس تا پروردگار خود را بشناسی».^(۱۳) پس از آن به ذکر این دو روایت از پیامبر اکرم(ص) میپردازد: «اعرفکم بنفسه اعرفکم بربه» و «من عرف نفسه فقد عرف ربه».^(۱۴)

شهرزوری در جاهای دیگر علاوه بر این عبارات، عبارت «من عرف ذاته تأله» را بنقل از افلاطون (۴۲۸/۴۲۷-۳۴۸/۳۴۷ ق.م) می آورد و شبیه این عبارات از ارسطو (۳۲۲-۳۸۴ ق.م) عبارت زیر را نقل میکند: «معرفة النفس بعینه فی کل حق معونة عظيمة؛ شناخت خویشتن خویش در هر حقیقتی توشه بسیار بزرگی است».^(۱۵) اینها را نمونه‌هایی از موارد بسیاری میدانند که در کلام «فضلائی متأله» وجود داشته است. تتبع وی قطب‌الدین شیرازی (۷۱۰ هـ. ق. ۱۳۱۱ م.) بعینه همین عبارات شهرزوری در شرح حکمة‌الاشراقی را نقل میکند.^(۱۶) چنانکه گفته شد این موضع در بین دیگر فلاسفه و حکما تداوم داشته است و علاوه بر موارد گفته شده، دوانی (۹۰۸ هـ. ق) و ملاصدرا (۱۰۵۰ هـ. ق) نیز به همین نقل می‌پردازند.^(۱۷)

بازگرداندن تاریخچه بحث از معرفت نفس و معرفت رب به حکمای یونان و قدما از ابن‌سینا آغاز شده و تا ملاصدرا ادامه داشته است. اما مستند این نقل بر ما معلوم نیست. تنها چیزی که میتوان مستند آن قرار داد عبارت «خودت را بشناس» سقراط (۴۶۰ یا ۴۶۹-۳۹۹ ق.م) است. شاید بر همین اساس بود که تی جی دبور برای حدیث معرفت نفس ریشه‌ی یونانی در نظر گرفته است. وی ترجمه این حدیث را بصورت زیر می‌آورد: «He who knows himself, knows God his Lord thereby»^(۱۸)

و بیان میکند که این همان «خودت را بشناس» (know thyself) عبارت دلفی یونانی است که بعنوان شعار حکمت سقراطی نقل شده است و در معنای نوافلاطونی مسلمانان آن را به حضرت علی (ع)، داماد پیامبر(ص) و حتی خود پیامبر(ص) نسبت داده‌اند. عبارتی که دبور از آن بعنوان آموزه‌ی سقراطی یاد میکند در اندیشه‌های قبل از سقراط نیز وجود داشته است و حاکی از رویکردی انفسی به شناخت است. مسئله سقراط، شناخت حقیقت است و در این راستا از روشی بهره میجوید که انفسی است، از اینرو بر خودشناسی متمرکز میگردد. بر این اساس، این عبارت برای

سقراط یک عبارت نغز یا سخنی حکمت‌آموز نیست بلکه یک متدولوژی در شناخت حقیقت است و بار روشی دارد. این نکته در تحلیل فلسفی حدیث معرفت می‌تواند حائز اهمیت باشد، زیرا در این راستا می‌توان از «خودشناسی» بعنوان روشی برای «خداشناسی» یاد کرد. این خود می‌تواند باب بسیار مهمی را برای معرفت خداوند باز کند و ارزش «خودشناسی» را نه بعنوان یک عبارت قصار یا سخن نغز، بلکه بعنوان آموزه‌یی روش‌شناختی مشخص می‌سازد که در عرفان و گرایشهای اشراقی از آن بهره برده می‌شود.

اخوان‌الصفاء

اخوان‌الصفاء بعنوان گروهی باطن‌گرا، برای معرفت نفس و روش انفسی برای معرفت، ارزش روش‌شناختی قائل بودند. خودشناسی در نظر اخوان‌الصفاء از «علوم شریفه» است. خودشناسی گذشته از ارتباط با خداشناسی در درجه اول طریق معرفت حقایق اشیاء است. بنظر ایشان بدون خودشناسی نمیتوان به حقایق اشیاء دست یافت. از اینرو آغاز راه معرفت را شناخت خود میدانند و بیان میکنند که بر انسان واجب است در راه معرفت ابتدا خویش را بشناسد و سپس به شناخت حقایق دیگر منتقل گردد.^(۱۹)

مهمترین مقدمه در این خودشناسی که ارتباط آن را با خداشناسی میسر می‌سازد، مجرد نفس است. نفس نه جسم است و نه جسمانی و کسی که خود را منحصر در جسم و جسمانی میداند شناخت خدا برایش میسر نیست. اخوان‌الصفاء پس از بیان این مقدمات به گفتار پیامبر اکرم(ص) استناد میکنند و این دو حدیث را از ایشان ذکر میکنند: «من عرف نفسه فقد عرف ربه» و «عرفکم بنفسه، عرفکم بربه».^(۲۰)

در نظر ایشان، این شناخت بعد غیرمادی انسان امکان‌پذیر است و کسی نمیتواند بیهانه محسوس نبودن آن، بدان نپردازد. در واقع مستند این امکان هم، همین حدیث است. زیرا میان امکان شناخت نفس و شناخت پروردگار وجود دارد که در اینجا با فرض امکان شناخت خداوند، امکان شناخت نفس نیز مطرح میگردد. این تفسیر از این احادیث سرمنشأ تقریر مبتنی بر امکان معرفت است که در مقابل تقریر مبتنی بر محال بودن معرفت نفس و معرفت رب قرار دارد.^(۲۱) این تقریر در تاریخ فلسفه اسلامی بیشتر مورد توجه بوده است و در حکمت مشاء و حکمت اشراق مسلم‌انگاشته شده است که در

۱۵۲



ادامه به آن خواهیم پرداخت. اساساً با همین تقریر است که میتوان ترغیب به معرفت نفس را در این احادیث درک نمود و احادیث و اقوال دیگری که در آنها بر معرفت نفس تأکید و ترغیب شده است^(۲۲) را معنادار دانست.^(۲۳)

اخوان الصفا نه تنها به وجود ارتباط دلالتی میان معرفت نفس و معرفت رب اشاره میکنند بلکه به انحصار طریق خدانشناسی در خودشناسی تأکید مینمایند. از نظر ایشان راهی بجز خودشناسی برای خدانشناسی نیست چنانکه میگویند:

لم یکن له طریق الی معرفته الا بعد معرفة نفسه.^(۲۴)

و آن را حاکی از ارتباط ضروری میان خودشناسی و خدانشناسی میدانند. بعبارتی دیگر، نمیتوان مدعی شناخت پروردگار بود در حالی که خود را نشناخته باشی.^(۲۵) به این ترتیب از دیدگاه ایشان خودشناسی نه تنها ممکن است بلکه برای خدانشناسی و معرفت پروردگار ضرورت مییابد و بعبارت دیگر، بر هر فردی واجب است: «وجب علی کل عاقل طلب علم النفس و معرفة جوهرها؛ بر هر فرد عاقلی تحصیل شناخت نفس و شناخت ماهیت آن واجب است.»^(۲۶)

حدیث معرفت نفس در آثار ابن سینا

پیش از این بیان شد که ابن سینا در آثار خود به رابطه میان خودشناسی و خدانشناسی توجه داشته است و ریشه آن را به یونان و حکمای پیش از اسلام برمبگرداند و صورت خاصی از حدیث «من عرف نفسه فقد عرف ربه» را از کتب قدما نقل میکند که سازگاری تام با مضمون این حدیث دارد. البته ابن سینا به ذکر اقوال و گفتار کتب قدما بسنده نمیکند و خود این حدیث را بصورت منقول از لسان پیامبر اکرم(ص) بیان میکند.^(۲۷)

نکته نخست در ذکر این حدیث در آثار ابن سینا این است که وی در مبحث علم النفس و رساله‌های مربوط به نفس‌شناسی به نقل این حدیث میپردازد. بر این اساس میتوان گفت اهمیت این حدیث برای ابن سینا اولاً و بالذات اهمیتی نفس‌شناختی دارد و از نقل این حدیث مقصودی را دنبال میکند که مربوط به علم النفس است و آن این است که براساس ارتباط خودشناسی با خدانشناسی و معرفت رب و اهمیت و ارزشی که مقوله دوم در فرهنگ دینی دارد، اهمیت و ارزش

۱۵۳

نفس‌شناسی را اثبات کند. نفس‌شناسی برای ابن‌سینا نقش کلیدی داشته است؛ بگونه‌یی که علاوه بر اختصاص قسمتهایی از کتب *شفا*، *نجات* و *اشارات* به این مبحث، متجاوز از سی رساله در باب نفس، حقیقت و ماهیت آن و بقا و معاد آن تألیف کرده است که برخی بصورت مختصر و برخی مفصل است.^(۲۸) شاید بتوان علت اصلی توجه ابن‌سینا به علم‌النفس را ناروایی فهم متکلمانی مانند اشعری و باقلانی از ماهیت خود دانست که انسان را در بعد مادی منحصر دانسته و منکر نفس یا روح مجردی برای انسان بوده‌اند. اوج نبوغ و ابتکار شیخ‌الرئیس در علم‌النفس، اثبات تجرد نفس است که براهین متعددی بر آن اقامه کرده است و مهمترین برهان خود که انسان طلق یا معلق در هواست و موضوع تأمل متفکران بسیاری در فلسفه اسلامی و فلسفه غربی بوده، در همین مبحث ذکر شده است.^(۲۹)

از آنجا که روی خطاب ابن‌سینا در این مبحث با متکلمان است، وی با استناد به این حدیث از مقدمه‌یی دینی در این مبحث بهره میجوید. نخست وی براساس اهمیت خداشناسی، اهمیت خودشناسی را مطرح میکند و سپس به تجرد نفس میپردازد. او پس از نقل این حدیث بیان میکند که اگر منظور از «نفس» همین جسم میبود باید هر کسی عارف به پروردگارش باشد لکن اینگونه نیست. این یک قیاس استثنایی رفع تالی است که به برهان خلف مشهور است و از طریق آن نقض و نادرستی فرضی که خلاف مطلوب است اثبات میگردد؛ مطلوب شیخ‌الرئیس در اینجا همان تجرد نفس است که با فرض خلاف آن یعنی جسمانی بودن نفس مشخص میگردد. شیخ‌الرئیس از این حدیث برای بیان ملازمه مقدمه شرطی این استدلال بهره جسته است، به اینصورت که اگر نفس جسمانی باشد با توجه به اینکه معرفت آن مستلزم معرفت رب است و از طرفی هر انسانی به جسم خود شناخت دارد، مستلزم آن خواهد بود که هرکسی به پروردگار معرفت داشته باشد و حال آنکه اینگونه نیست و از نظر ابن‌سینا، نه تنها عامه مردم که حتی عالمان نیز از اسرار عالم نفس غافلند. ابن‌سینا هدف خود از نگارش رساله در نفس‌شناسی را شناساندن همین اسرار و حقایق میداند. البته با تحقق این هدف یعنی نفس‌شناسی میتوان به خداشناسی نیز رسید و وی با بیان اینکه از این حدیث استفاده میشود که معرفت نفس یا نفس‌شناسی خود بسان خداشناسی است، سعی در ترغیب خواننده بدنبال

کردن مباحث نفس‌شناسی دارد.^(۳۰)

آنچه برای ابن‌سینا در این مقام اهمیت دارد، تفکیک بین دو بعد مادی و مجرد انسان است و این تفکیک برای ساماندهی «علم‌النفس» اسلامی و گشودن فصل جدیدی بنام تجرد نفس اهمیت داشته است. به این ترتیب میتوان گفت که گذر از معرفت نفس به معرفت رب بر پایه این حدیث برای ابن‌سینا نه بمعنای گذر از خودشناسی به خداشناسی است بلکه تنها بمعنای گذر از نفس‌شناسی به خداشناسی است و بهتر است گفته شود گذر از تجرد نفس به خداشناسی است. البته این گذر در درجه اول مطمح نظر نیست و گذر اصلی در درجه نخست، گذر از خداپاوری به تجرد نفس بوده است و بر این پایه از آن بعنوان مقدمه‌یی در اثبات تجرد نفس بهره میگیرد، اما در درجه دوم که معرفت نفس را نردبانی برای معرفت رب میداند^(۳۱) میتوان از گذر از نفس‌شناسی به خداشناسی سخن گفت. با توجه به تبعی بودن این مبحث، نمیتوان گفت از آن بمتابجه طریقی برای شناخت خدا یاد میکند. البته میتوان نفس‌شناسی ابن‌سینا را که در اثبات تجرد نفس تبلور دارد، یکی از مقدمات خداشناسی سینوی دانست، زیرا هرگونه بحث از عوالم ماورای طبیعت مبتنی بر اثبات عالم تجرد است که بخوبی در مبحث نفس‌شناسی به آن پرداخته شده است.

ابن‌سینا در پاسخ به سؤالات ابوسعید ابی‌الخیر (۳۵۷-۴۴۰ هـ.ق) در سؤالی مربوط به سبب اجابت دعا و کیفیت زیارت و حقیقت و تأثیر آن نیز از این حدیث یاد میکند. وی در مقام بیان سلسله مراتب نظام موجودات و تأثیر عوالم ماورا بر عالم تحت‌القمر و طبیعت به تناسب میان نفوس سماویه و ارضیه و نیز تماثل عالم کبیر و عالم صغیر میپردازد و بیان میکند که از طریق این تناسب و تماثل است که پروردگار شناخته میشود. وی حتی معتقد است اگر چنین تناسبی نباشد پروردگار شناخته نمیشود.^(۳۲) این بیان، ارتباط میان هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی را مطرح میکند. ابن‌سینا از مراتب هستی‌شناختی به مسئله‌یی معرفت‌شناختی پل میزند و بر پیوند میان این دو حوزه که در تفکر فلسفی اسلامی مسلم انگاشته شده است صحه میگذارد. در واقع میتوان گفت از آثاری که عوالم بالا بر عوالم پایین گذاشته‌اند پی به مؤثر برده میشود.^(۳۳) چنانکه ملاحظه میشود وی در این عبارات به برهان عامی در حوزه خداشناسی اشاره میکند که براساس آن از اثر به مؤثر پی برده میشود. البته

۱۵۵



ابن‌سینا توضیح بیشتری نمیدهد و نمیتوان آن را اشارتی به برهان نظم یا علیت یا براهین دیگر و بخصوص برهان مختص وی یعنی برهان وجوب و امکان دانست لیکن میتوان گفت با توجه به اشاره‌یی که ابن‌سینا در صدر این عبارات به مفهوم «واجب» دارد و با توجه به تأثیر وجودی یا ایجاد‌ی مراتب بالای وجود و مبادی آن بر مراتب پایین بگونه‌یی آن را مرتبط با وجوب و امکان میداند.

چنانکه ملاحظه میشود، تقریر امکان معرفت از این حدیث در این عبارات ابن‌سینا مشهود است و اساساً وی با مسلم انگاشتن این امکان بیان عبارات خود پرداخته است. این تفسیر و تقریر از اخوان‌الصفا آغاز شده بود و چنانکه گفته شد در خط سیر خود، در حکمت مشاء و حکمت اشراق نیز قابل ملاحظه میباشد.

نکته پایانی در عبارات پیرامون این حدیث در آثار ابن‌سینا، اشاره وی به آیه شریفه «نسوا الله فانساهم انفسهم» (حشر / ۱۹) از قرآن است. ابن‌سینا از این آیه استفاده میکند و بیان میدارد که در این آیه نسیان نفس متوقف بر نسیان رب شده است و این حاکی از اقتران معرفت نفس با معرفت رب است.^(۳۴) وی از این آیه ذیل حدیث «من عرف» تنها جهت بیان اقتران معرفت نفس، معرفت رب و بیان اهمیت نفس‌شناسی استفاده میکند. اما این اشاره سرآغاز تاریخی برای تفسیر و تبیین حدیث «من عرف» میگردد؛ بگونه‌یی که در تمام تفسیرهای متأخران و در دوره شکوفایی شرح این حدیث در اکثر قریب به اتفاق آنها ذکر شده است. در این تفاسیر، این حدیث عکس نقیض آیه شریفه مذکور دانسته شده است.^(۳۵) نکته حائز اهمیت آن است که در تفاسیر و شروح معروف از این حدیث نزد علمای مشهوری مانند ملاصدرا و علامه طباطبایی سخنی از ابن‌سینا بمیان نیامده و این شاید بدلیل آن است که ابن‌سینا بتفصیل از آن بحث نکرده است. اما بهر روی ریشه اقتران این حدیث با آیه شریفه مذکور به آثار ابن‌سینا بازمیگردد.

خواجه نصیرالدین طوسی

۱۵۶

سخن از ابن‌سینا و حکمت مشاء بدون پرداختن به شارح آن، یعنی خواجه نصیرالدین طوسی سخن تمامی نیست. خواجه نصیرالدین طوسی از این حدیث در شرح / اشارات ابن‌سینا یاد میکند.^(۳۶) وی در مقام تبیین تفسیر ابن‌سینا از آیه نور که تبیینی تمثیلی است حدیث «من عرف نفسه فقد عرف ربه» را می‌آورد. بنظر خواجه تفسیر آیه



سال چهارم، شماره اول
تابستان ۱۳۹۲

نور به مراتب عقل نظری توسط ابن‌سینا و تمثیل مراتب نور الهی به مراتب عقل انسانی بمتابۀ اقتران دو معرفتی است که در این حدیث آمده است؛ یعنی معرفت نفس و معرفت رب. در این تفسیر مشکلات شبیه عقل هیولانی، زجاجه شبیه عقل بالملکه، شجره زیتونه شبیه فکر، «زیت» شبیه به حدس و «الذی یکاد زیتها و لو لم تمسسه نار» شبیه قوه قدسیه دانسته شده است و در نهایت «نور علی نور» به عقل مستفاد تشبیه شده است. البته در این میان تمثیل «مصباح» و «نار» هم وجود دارند که بترتیب به «عقل» و «عقل فعال» تشبیه شده‌اند که جزو مراتب عقل انسانی نیستند.^(۳۷) قطب‌الدین رازی (۶۴۷-۷۷۶ هـ.ق) در *المحاکمات* ضمن بیان مراتب فوق بیان میکند که ابن‌سینا نور خداوند متعال را به عقل مستفاد که کمال نفس انسانی در قوه نظری (عقل نظری) است تمثیل نموده و دلیلش آن است که معرفت نفس مستلزم معرفت رب است.^(۳۸) چنانکه ملاحظه میشود قطب‌الدین رازی نیز به حدیث «من عرف» اشاره کرده است و بیان تمثیلی ابن‌سینا را حاکی از استلزام میان معرفت نفس و معرفت رب دانسته است. این تمائل و تناسب پیش از این توسط خود ابن‌سینا گوشزد شده بود.^(۳۹) اما آنچه در این فقرات بیان شده است، نگاهی معرفتی و شناختی بر این تمائل است که براساس عامل شناختی انسان یعنی عقل و مراتب آن توضیح داده شده است و نقش معرفت‌شناختی را برای این تمائل بیان میکند. بطور قطع نگرش خواجه نصیر به این حدیث منبعث از نگرش معرفتی و شناختی خود ابن‌سینا به آیه نور و تفسیر آن بوده است. بهرروی تمائل مذکور، بر تفسیر حاکی از امکان معرفتی حدیث مذکور آن هم از طریق تمائل و تشابه بین نفس و رب صحنه میگذارد و نقطه دیگری در خط سیر تفسیر این حدیث برای تقریر حاکی از امکان معرفتی و طریق تمائل و تشابه معین میکند.

شیخ اشراق

۱۵۷

شیخ اشراق، بنیانگذار حکمت اشراق، نسبت به موضوع معرفت نفس و معرفت رب رویکرد اساسیتری از ابن‌سینا و حکمت مشاء دارد و این به ساختار فلسفی متفاوت حکمت اشراق نسبت به حکمت مشاء برمیگردد. با توجه به اینکه موضوع مورد بحث بعد معرفتی دارد، نظریه خاص اشراقی درباره معرفت را باید مدنظر قرار داد؛ یعنی «علم حضوری» و «مشاهده اشراقی».^(۴۰)



براساس این رویکرد معرفتی «علم حضوری» پایه معرفت قرار میگیرد که تبلور آن در خودشناسی است. سهروردی نظریه خود در باب معرفت را در ضمن رؤیای ظاهر شدن ارسطو بیان میکند. ارسطو که سهروردی از او به «غیاث النفوس» و «امام الحکمه» یاد میکند بر وی ظاهر میشود و سهروردی از او در باب مسئله علم پرسش میکند و ارسطو در پاسخ اینگونه میگوید: «ارجع الی نفسک؛ به خودت رجوع کن».^(۴۱) بر این اساس «خودشناسی» پایه معرفت در نظریه اشراقی میشود و این همان «علم حضوری شهودی» است که در «خودشناسی» بعنوان مستقیمترین و بیواسطهترین ادراک محسوب میگردد.^(۴۲) این گفتار بسیار شبیه همان گفتار منقول از سقراط است که میگوید «خودت را بشناس».^(۴۳) البته این گفتار برای شیخ اشراق جنبه روش‌شناختی پیدا میکند و در این علم حضوری میتوان بعنوان روش رسیدن به معرفت نزد شیخ اشراق نام برد.^(۴۴)

بر این اساس، رویکرد شیخ اشراق به معرفت نفس، رویکردی روش‌شناختی است که با توجه به بنیادین بودن «خودشناسی» و علم حضوری در آن میتوان گذار شیخ اشراق از حکمت مشاء به حکمت اشراق را در این زمینه گذار از موضوعی علمی به مسئله روشی دانست که در واژگان شیخ اشراق «خودشناسی» است. نگرش به معرفت نفس و خودشناسی بعنوان مسئله‌ی بنیادین بیسابقه نیست و در اخوان الصفا و پیش از آن در گرایشهای نوافلاطونی و سقراطی قابل مشاهده است لیکن در حکمت اشراق بعنوان یک اصل معرفت‌شناختی مسلم قابل شناخت است.

سهروردی در *الالواح العمادیه* (و ترجمه آن *الواح عمادی*) و *بستان القلوب* به نقل حدیث «من عرف نفسه» میپردازد^(۴۵) و در *المشارع* به نقل گفتاری میپردازد که سازگار با این حدیث از کتب قدما نقل گردیده است و آن عبارت است از «یا انسان! اعرِفْ نَفْسَکَ تَعْرِفَ رَبَّکَ؛ ای انسان خودت را بشناس تا پروردگارت را بشناسی».^(۴۶)

۱۵۸

وی در *بستان القلوب* فصلی را به معرفت نفس اختصاص میدهد و در سرآغاز به نقل این حدیث از پیامبر اکرم(ص) میپردازد و غرض از بیان این فصل بیان اهمیت معرفت نفس است که سرآغاز علم‌النفس در طبیعیات است. در این مجال، شیخ اشراق چیزی بیش از نفس‌شناسی سینوی مطرح نمیکند چنانکه حتی از عبارت ابن سینا در نردبان بودن معرفت نفس برای معرفت رب جهت تأکید بر معرفت نفس



استفاده میکند.^(۴۷) حاصل سخن شیخ اشراق در این مجال آن است که معرفت نفس، مقدمه معرفت حق است و چون معرفت حق بر خاص و عام واجب است و این ذی‌المقدمه است، مقدمه نیز واجب است.^(۴۸)

گفتار سهروردی در *الالواح العمادیه* (و ترجمه آن *الواح عمادی*) و *المشارع* گفتار متفاوتی است؛ گفتاری که رویکرد روش‌شناختی شیخ اشراق در آن ملاحظه شده است. در این دو اثر، شیخ اشراق بوضوح از معرفت نفس بعنوان مقدمه‌یی برای اثبات وجود خدا و صفات او بهره میجوید و به تبیین برهانی میپردازد که مقدمه آن شناخت نفس و خودشناسی است. این برهان در کنار براهین دیگری مطرح شده است لیکن شیخ اشراق بر رجحان این برهان بر دیگر براهین تصریح میکند.^(۴۹) در این برهان، وی از همان صورت کلی برهان وجوب و امکان و برهان حدوث بهره میگیرد که استدلال از طریق امتناع تسلسل به ثمر میرسد. برهان از این مقدمه آغاز میگردد که نفس حادث است و بر آن اساس ممکن‌الوجود است، ممکن به مرجح نیاز دارد که این مرجح نمیتواند جسم یا جسمانی باشد، از اینرو باید امری غیرجسمانی باشد که این امر اگر واجب باشد مطلوب اثبات شده است و اگر ممکن باشد، بار دیگر بر مرجحی نیاز دارد که درنهایت به واجب‌الوجود بالذات منتهی میگردد.^(۵۰) شیخ اشراق این برهان را مبتنی بر معرفت نفس و حدوث آن میداند و از اینرو معرفت نفس را دال بر معرفت رب دانسته و به حدیث «من عرف نفسه» و نیز گفتار «عرف نفسک تعرف ربک» استناد میجوید.

این برهان به اثبات وجود واجب‌الوجود پایان نمیپذیرد و علاوه بر اینکه در آن معرفت نفس را دال بر وجود مبدع آن میداند به اثبات صفات واجب از جهت علم به ذات وحدانیت، بساطت، تجرد، منزه بودن آن از مکان و جهت حیات و قیوم بودن آن نیز میپردازد. در اینجا شیخ اشراق علم حضوری نفس به خود را مطرح میکند. مقدمه بسیار مهمی که وی در اثبات این صفات از طریق اثبات آنها برای نفس از آن بهره میگیرد، تجرد نفس است. چنانکه ملاحظه میشود این ویژگی نفس پس از ویژگی حدوث و امکان نفس است که از آن در اثبات اصل وجود خدا و بتعبیر شیخ اشراق «مبدع» بهره گرفته است. براساس قاعده‌یی که شیخ اشراق مطرح میکند، ماده مانع از معقولیت است و تا چیزی از ماده و چیزهایی که در ماده‌اند، از جمله صورت،

۱۵۹



مجرد نگرده، معقول نمیشود. این قاعده به مجرد نفس اضافه میشود و نتیجه‌اش آن است که نفس که مجرد است به ذات خود بدون واسطه صورت علم دارد. این خود دلالت بر حیات نفس به ذات خویش نیز میکند. از اینرو وی نتیجه میگیرد که نفس به ذات خویش حیات و علم دارد. شیخ اشراق از حیات و علم به ذات خود نفس به حیات و علم به ذات خداوند گذر میکند و با توجه به اینکه واجب‌الوجود که بوجود آورنده است باید کمالات بوجود آورده خود را داشته باشد و نمیتواند کمالی را به چیزی داده باشد و خود فاقد آن باشد، اثبات میکند که خداوند دارای حیات و علم به ذات خود است:

و واجب‌الوجود واهب الحیات است به ذات خویش و شاید که چیز دیگری را کمال بخشد که آن کمال او را نباشد، پس درست شد از زندگی نفس و از دانش او به ذات خویش زندگی حق تعالی و عالمی او.^(۵۱)

و واجب‌الوجود هو واجب‌الحیات و العلوم، و لایعطی الکمال القاصر عنه فهو حی عالم.^(۵۲)

البته این حیات و علم زائد بر ذات نیست و این بدلیل مجرد آنها از ماده است و علم به ذات خداوند در اینجا نیز با گذر از معرفت نفس حاصل میشود. در واقع از آنجاییکه نفس علم به ذاتش بدون علم حصولی بوده و علم حضوری است، به طریق اولی در واجب‌الوجود نیز باید اینگونه باشد، زیرا واجب‌الوجود در بساطت و مجرد نسبت به نفس اولویت دارد.^(۵۳) در همین راستا، بری بودن از جهت و مکان واجب‌الوجود تبیین میگردد؛ یعنی بری بودن از جهت و مکان نفس، به بری بودن واجب‌الوجود از جهت و مکان دلالت میکند.^(۵۴)

دیگر صفات و ویژگیهایی که شیخ اشراق با گذر از معرفت نفس و وجود آنها در نفس به اتصاف آنها در واجب‌الوجود میرسد، حی و قیوم بودن واجب‌الوجود و وحدت اوست، البته در اینجا وحدت هم بمعنای وحدانیت و هم بمعنای واحدیت است و بر هر دو استدلال میکند. در عبارات ایشان آمده است:

والنفس جوهر حی قائم بری، عن المحل و المواد؛ فقد دل الحی القائم علی

۱۶۰



الهی القیوم و وحدته؛ پس نفس جوهریست زنده قائم به ذات خویش، یعنی
بریست از محل و ماده. پس حی قائم دلالت دارد بر وجود حی قیوم که قوام
همه موجودات از مجرد اوست. (۵۵)

چنانکه ملاحظه میشود وی نگرش بنیادینی به معرفت نفس دارد و بر همین اساس
نسبت به ابن سینا به بحث جدیتر و اساسیتری در اینباره میپردازد و بتفصیل ابعاد دلالت
معرفت نفس بر معرفت رب را تبیین میکند و علاوه بر آنکه مدلول آن را وجود خدا میداند،
صفات و ویژگیهای خداوند را در قلمرو دلالت مذکور برمیشمرد. این نکته را میتوان در تفاوت
دو گرایش مشائی و اشراقی به مسائل فلسفی بررسی نمود؛ چنانکه پیروان شیخ اشراق نیز به
این مسئله اشاره کرده‌اند. شهرزوری معتقد است که حکمت از زمان ارسطو بعد برهانی
محض شده است و کسانی که بعد از ارسطو آمده‌اند بدلیل آنکه دارای کشف و ذوق و تأله و
شوق نبوده‌اند و صرفاً به گرایش بحثی و برهانی اکتفا نموده‌اند و به ذوق و شهود نپرداخته‌اند،
بسیاری از نکات دقیق حکمی و حقایق کشفی را درک ننموده و ناگزیر آنها را رد کرده‌اند و
به مسائلی غیرمهم بسنده نموده‌اند. تحلیل شهرزوری از این گرایش که بوضوح همان گرایش
مشائی است این است که ایشان به درک «اسرار روحانی» و «نفوس نورانی» که در اقوالی
مانند «من عرف نفسه فقد عرف ربه»، «اعرفکم بنفسه، اعرفکم بربه»، «اعرف نفسک یا
انسان، تعرف ربک» و «من عرف ذاته تأله» آمده است نرسیده‌اند. (۵۶)

این عبارت بخوبی به بنیادین بودن معرفت نفس برای حکمت اشراق و به فصل
ممیز بودن آن برای حکمت اشراق از حکمت مشاء میپردازد. بعبارتی دیگر، میتوان
گفت نگرش حکمت اشراق به معرفت نفس نگریستن آن بعنوان مسئله
روش‌شناختی است که در کسب شناخت و معرفت دخالت دارد. وی در بحث از
تجرد نفس آنگاه که نفس را شعاع روح قدسی میداند، شناخت آن را از مهمترین
امور حکمی و مسائل حقیقی می‌شمارد و آن را «کلید» حکمت میداند و اساساً
کلیدی غیر از این برای حکمت نمیشناسد:

و معرفة هذا الشعاع القدسی من اهم المهمات الحکمیة و المسائل الحقیقة و
معرفة مفتاح الحکمة، و لیس للحکمة مفتاح غیرها؛ و لایتوصل الی الدخول فی
ملکوت السماوات و تحصیل مراتب الملکیه الا بمعرفةها؛ فهی ام الحکمة و اصل

نگاهی تاریخی بر انتقال از معرفت نفس به معرفت رب در حکمت مشاء و حکمت اشراقی



الفضائل؛ فهی كما قال بعض الحكماء: من عرف نفسه امکنه ان یعرف کل شیء؛ و من جهلها لایمکنه ان یعرف کل شیء.^(۵۷)

شهرزوری این نگرش را در شرح عبارات شیخ اشراق در حکمة الاشراق نیز بیان میکند^(۵۸) و بتبع ایشان، قطب‌الدین شیرازی (ف. ۷۱۰ هـ. ق. ۱۳۱۱ م.) نیز چنین دیدگاهی را اتخاذ میکند. وی همچون شهرزوری معرفت نفس را «ام الحکمة» و «اصل الفضائل» میدانند و شناخت نکات دقیق و ظریف حکمت را متوقف بر همین معرفت می‌شمارد. او در این عبارات نیز به اقوال مذکور در این باب استناد میکند و علاوه بر اینکه از کلام پیامبر اکرم (ص) یعنی «من عرف نفسه فقد عرف ربه» و «اعرفکم بنفسه» [اعرفکم بر به] سخن می‌گوید، چنانکه پیش از این گفته شد، گفتارهایی را در اینباب به افلاطون و ارسطو نیز نسبت میدهد.^(۵۹)

در پایان میتوان گفت که در حکمت اشراق، همچون حکمت مشاء و پیش از آن در اخوان‌الصفاء، تفسیر امکان معرفتی از احادیث معرفت نفس پذیرفته میشود و از طریق تماثل و تشابه میان نفس و رب به تقریر دلالت معرفت نفس بر معرفت رب می‌پردازد. البته شیخ اشراق به تقریر مبتنی بر امتناع معرفت و عدم دستیابی به کنه حقیقت ذات و حقیقت حق تعالی توجه داشته است و بر این اساس بیان میکند که اگرچه از اقوالی همچون «سبحانک ما عرفناک حق معرفتک» بدست می‌آید که پروردگار را آنگونه که هست نمیتوان شناخت لیکن هر کسی به درجه و مرتبه خود میتواند معرفت حاصل کند و در سخنی نغز می‌گوید: «هر کسی که نفس خود را شناخت، بقدر استعداد نفس او از معرفت حق تعالی نصیبی بود».^(۶۰) این موضع میتواند الهام‌بخش موضع جمع میان دو تقریر امکان معرفتی و امتناع آن (تعلیق به محال) در تفسیر اینگونه احادیث بشمار آید.

۱۶۲ حدیث معرفت نفس در آئینه عرفان اسلامی

برداشت روش‌شناختی شیخ اشراق و سنت اشراقی از خودشناسی و طریق انفسی، حلقه پیوند میان گرایش اشراقی و گرایش عرفانی را آشکار می‌سازد. چنانکه گفته شد، شیخ اشراق برای معرفت نفس اهمیت بنیادین و روش‌شناختی قائل بوده است و در سنت اشراقی این معرفت به «مفتاح الحکمة» و «اصل الفضائل» شناخته میشود.^(۶۱)



در عرفان اسلامی نیز معرفت نفس و طریق انفسی در معرفت ذات اقدس اله و دیگر معارف، اولویت دارد. این اولویت هم از جانب طریق وصول به این معارف است و هم از جانب ارزش و اعتبار یافته‌های معرفتی. حتی میتوان سخن از این فراتر گفت و از حصر طریق شناخت حق در طریق شناخت خود سخن بمیان آورد؛ بگونه‌یی که بدون گذر از خودشناسی، شناخت حق ممکن نباشد.^(۶۲) با این نگاه تنها راه ممکن یا دست کم صحیحترین راه شناخت حضرت حق، خودشناسی است.^(۶۳) خودشناسی تجربه‌یی شهودی و درکی بیواسطه از معارف را فراهم می‌آورد که کاملاً با روش عرفان که روشی شهودی است، سازگار است. در واقع بنا به روش‌شناسی عرفانی، طریق وصول به حق نه تفکر و تعقل بلکه شهود و خودشناسی است. ابن عربی (۵۶۰-۶۳۸ هـ. ق. ۱۱۶۵-۱۲۴۰ م.) با تأکید بر این روش به ارتباط میان طریق عرفانی و حدیث «من عرف نفسه» می‌پردازد. وی دیدگاه عرفانی در رابطه میان خلق و حق را بیان نموده و تصریح میکند:

این دیدگاه کاملی است که با فکر به آن نمیتوان رسید، بلکه باید با شهود به آن رسید و این معنای گفتار پیامبر(ص) است که فرموده‌اند: «من عرف نفسه، فقد عرف ربه».^(۶۴)

ابن عربی بنا به اهمیت عرفانی این حدیث در مواضع مختلفی از آثار خود به آن پرداخته و رساله‌یی مستقل نیز در شرح این حدیث نگاشته است.^(۶۵) شارحان عرفان ابن عربی نیز به این نکته توجه داشته و به ارتباط میان معرفت نفس و معرفت رب تصریح کرده‌اند.^(۶۶) سید حیدر آملی (۷۲۰-۷۸۷ هـ. ق.) که رساله‌یی مستقل در شرح این حدیث داشته^(۶۷) و در مواضع مختلف به آن پرداخته است، نفس انسانی را مجلای حق سبحانه تعالی میدانند^(۶۸) و دلالت معرفت نفس بر معرفت رب را اینگونه تبیین میکند که انسان خویش را مطابق صورت رب مییابد.^(۶۹) سید حیدر آملی با مرتبط دانستن این معرفت با حقیقت محمدیه، رؤیت حق توسط پیامبر اکرم(ص) را در شب معراج رؤیتی در صورت نور که صورت انسانی است میدانند و بر این اساس حدیث مذکور را به این صورت تفسیر میکند:

۱۶۳

من شاهد نفسه، شاهد ربه.^(۲۰)

نتیجه‌گیری

سخن از معرفت نفس و خودشناسی و بتبع آن گذار از آن به معرفت رب و خداشناسی به گزارش فیلسوفان مسلمان در تاریخ فلسفه سابقه‌ی دیرینه دارد. تاریخ‌نگاری درباره‌ی این مبحث و رابطه خودشناسی و خداشناسی را میتوان در آثار ابن‌سینا جستجو کرد. وی از قول به این رابطه در گفتار قدمای فلسفه یعنی حکمای یونان گزارش میدهد و بتبع او در تاریخ فلسفه اسلامی از کلام حکمای یونان و قدما و کتب قدیم وحی و وحی عتیق در اینباره سخن گفته شده است. نقل اقوال در اینباره را میتوان از منظر بیان اهمیت نفس‌شناسی و خودشناسی دانست و آن را مرتبط با اهمیت خودشناسی در فلسفه سقراط و ارتباط آن با مسئله معرفت دانست. در سرآغاز فلسفه اسلامی، ابن‌سینا با برجسته نمودن مسئله نفس و مبحث علم‌النفس و نفس‌شناسی به ارتباط میان معرفت نفس و معرفت رب یا نفس‌شناسی و خداشناسی میپردازد و حدیث «من عرف نفسه (فقد) عرف ربه» را نقل میکند. وی که در علم‌النفس نزاع اصلی فلسفه را با کلام و در موضوع تجرد نفس میداند، از این حدیث استفاده نموده و با استناد به اینکه اگر مقصود این حدیث از «من عرف نفسه» همین جسم و امور جسمانی باشد، با توجه به اینکه تمام افراد به جسم خود معرفت دارند، مستلزم این تالی باطل است که همه افراد نسبت به خداوند نیز معرفت داشته باشند و از بطلان آن نتیجه میگیرد که چیزی غیر از این جسم مد نظر بوده است و آن بعد غیرمادی و مجرد انسان است. نکته دیگر در تحلیل ابن‌سینا از این حدیث، اشاره به شناخت پروردگار از طریق تناسب و تماثل نفس بین دال و مدلول و پی بردن از نفس بعنوان اثر به خدا بعنوان مؤثر است که راهبرد عامی برای اثبات وجود خدا محسوب میگردد. نکته پایانی درباره‌ی نقش تاریخی ابن‌سینا در تحلیل این حدیث، اشاره وی به آیه «نسوالله فانساهم انفسهم...» است که تفسیرهای بعدی که ارتباطی میان حدیث «من عرف نفسه» و این آیه برقرار کرده‌اند برگرفته از این اشارت میباشد.

بوسیله‌ی شیخ‌اشراق، رویکردی اساسیتر به تفسیر این حدیث نمایان میگردد که متناسب با ساختار روش‌شناختی حکمت اشراق است. وی که پایه معرفتی خود را

۱۶۴



سال چهارم، شماره اول
تابستان ۱۳۹۲

«خودشناسی» و علم حضوری قرار میدهد و تنها طریق معرفت را همین شناخت برمی‌شمرد، برهان اثبات وجود ذات اقدس الهی را مبتنی بر معرفت نفس میداند و این برهان را بر دیگر براهین اولویت میدهد. البته این برهان صرفاً برای اثبات وجود خدا استفاده نمیشود و به اثبات صفات خداوند از جمله، علم به ذات، وحدانیت، واحدیت، تجرد، حیات و قیوم بودن خداوند نیز میپردازد و بتفصیل ابعاد دلالت معرفت نفس بر معرفت رب را تشریح میکند. بنیادین بودن معرفت نفس برای حکمت اشراق و چرخش اشراقی در تبیین حدیث مذکور در سنت اشراقی نزد شهرزوری و قطب‌الدین شیرازی نیز تصریح شده است. بنظر ایشان، معرفت نفس اصل و اساس حکمت است و کلیدی غیر از این برای حکمت تلقی نمیگردد.

در بررسی این گذار تاریخی آنچه نمایان میگردد تأکید بر اهمیت نفس‌شناسی و خودشناسی و وجود ارتباط میان آن و خداشناسی است که حتی گاه به ضرورت این ارتباط و نیز انحصار طریق خداشناسی در آن اشاره شده است. علاوه بر این، تقریرهای این دوره‌ها را میتوان تقریرهایی حاکی از امکان معرفت نفس و امکان گذر از آن به معرفت رب دانست که از طریق تماثل و تشابه میان نفس و رب، دلالت معرفت نفس بر معرفت رب تبیین میگردد. البته در کنار این تقریر، به تقریر امتناع معرفت توجه شده است؛ چنانکه شیخ اشراق با در نظر گرفتن اینکه نمیتوان به علم حضوری و شهود تام در این زمینه رسید، این شناخت را متناسب با مرتبه وجودی انسانها، ذومراتب میداند.

ارتقای رویکرد فلسفی به تفسیر این حدیث از نظر اجمالی به آن به نظر تفصیلی و روش‌شناختی به آن در کنار نظام‌مند شدن مباحث عرفانی باب تفاسیر و شروح گسترده فلسفی و عرفانی را بر روی این حدیث گشود؛ بگونه‌یی که در سده‌های بعد شاهد آثار مستقل و شروح اساسی درباره این حدیث هستیم.

پی نوشتها:

۱. ابن عربی، الرسالة الوجودیه فی معنی قوله صلی الله علیه و سلم «من عرف نفسه فقد عرف ربه»؛ بلیانی، اوحدالدین، عبدالله بن مسعود، فی بیان معنی قول النبی صلی الله تعالی علیه و سلم: «من عرف نفسه فقد عرف ربه»؛ سیوطی، جلال الدین عبدالرحمن، القول الاشبه فی حدیث «من عرف نفسه فقد عرف ربه»؛ علوی عاملی، سیداحمد، المعارف الالهیه، «شرح حدیث من عرف نفسه»، تصحیح مهدی مهریزی، گاهنامه میراث حدیث شیعه، ش ۱۲، ص ۱۱ - ۳۰؛ تنکابنی، سیدمحمد مهدی، «شرح حدیث من عرف نفسه فقد عرف ربه»، تصحیح مهدی مهریزی، گاهنامه میراث حدیث شیعه، ش ۱، ص ۱۴۱ - ۱۷۲. در مقدمه همین کتاب اخیر، مصحح به شروح بسیاری درباره این حدیث اشاره کرده است.
۲. آمدی، عبدالواحد، غررالحکم و دررالكلم، ص ۲۳۲؛ ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، تحقیق محمدابوالفضل ابراهیم، ج ۲۰، ص ۲۹۲؛ ابن ابی جمهور احسائی، عوالی اللغالی، ج ۴، ص ۱۰۲؛ بحرانی، ابن میثم، شرح منة کلمة للأمرئ المؤمنین، ص ۵۷؛ مجلسی، سیدمحمدباقر، بحارالانوار، ج ۲، ص ۳۲؛ ج ۵۷، ص ۳۲۴؛ ج ۵۸، ص ۹۱ و ۹۹؛ ج ۶۶، ص ۲۹۳.
۳. بعنوان نمونه ر.ک: کاکایی، قاسم، «کیفیت شناخت و وصال از طریق شناخت نفس از دیدگاه دو عارف مسلمان و مسیحی»، اندیشه دینی، ش ۳ (پیاپی ۷)، ص ۶۷ - ۹۴؛ شیرزاد، امیر، تبیین حکمی و عرفانی حدیث «من عرف نفسه فقد عرف ربه» مقالات و بررسیها، ش ۷، ص ۲۰۱ - ۲۲۲؛ صلواتی، عبدالله، «تبیین عرفانی و حکمی حدیث «من عرف نفسه فقد عرف ربه» نزد حضرت امام خمینی (ره)، صدرالمآلهین و ابن عربی»، آیین پژوهش، ش ۷۹، ص ۶۰ - ۷۱؛ خوش صحبت، مرتضی؛ جعفری، محمد، «تبیین برهان معرفت نفس بر مبنای حدیث «من عرف نفسه فقد عرف ربه»، معرفت کلامی، ص ۲، ش ۲، ص ۷۹ - ۱۱۰؛ طالبزاده، حمید؛ میرزایی، علیرضا، «چگونگی گذر از خودشناسی به خداشناسی از دیدگاه ملاصدرا و علامه طباطبایی» انسان پژوهی دینی، ش ۲۵، ص ۸۹ - ۱۰۹. الهبداشتی، علی، «من عرف نفسه فقد عرف ربه» بررسی و تحلیل حدیث «تلازم معرفت نفس و معرفت رب از دیدگاه عالمان شیعه» مطالعات اسلامی: فلسفه و کلام، ش ۴۴، ص ۳۱ - ۴۵؛ رحیمیان، سعید، «ارتباط خودشناسی و خداشناسی در عرفان ابن عربی» فصلنامه انجمن معارف اسلامی ایران، س ۱، ش ۳، ص ۱۱ - ۴۳.
۴. کاکایی، قاسم، «شیراز مهد حکمت زادگاه ملاصدرا»، خردنامه صدرا، ش ۲، ص ۶۳.
5. Nasr, Seyyed Hossein, "The School of Ispahan", in *A History of Islamic Philosophy*, p. 904.
۶. گروه اخوان الصفا که نام کامل آنها «اخوان الصفا و خلان الوفاء و اهل الحمد و ابناء المجد» است در زمان حکومت آل بویه (۳۳۴-۴۴۷ هـ. ق) پدید آمده‌اند. این گروه فعالیت‌های پنهانی داشته‌اند و اسامی آنها مشخص نبوده است تا اینکه ابوحیان توحیدی (۴۰۰ هـ. ق) نام پنج تن از ایشان را معرفی می‌کند که عبارتند از: ابوسلیمان مقدسی، ابوالحسن زنجانی، ابواحمد مهرجانی، ابوالحسن عوفی و زید بن رفاعه (Farrukh, Omar A., "Ikhwan al-safa", in *A History of Islamic Philosophy*, p. 289).
۷. ابن سینا، رساله/حوال النفس، ص ۱۴۷ و ۱۴۸، «مبحث عن القوى النفسانية»، ص ۱۵۷.
۸. همان، «مبحث عن القوى النفسانية»، ص ۱۵۷؛ این حدیث در شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید به اینصورت آمده است: «من عجز عن معرفة نفسه فهو عن معرفة خالقه اعجز» (ج ۲۰، ص ۲۹۲).
۹. همان، ص ۱۵۸.

۱۰. ابن رشد، محمد بن احمد، رساله مابعدالطبیعه، مقدمه تصحیح و تعلیق رفیق العجم و جیرار جهام، ص ۱۴۷؛ همو، تلخیص کتاب مابعدالطبیعه، تحقیق و مقدمه عثمان امین، ص ۱۳۵.
۱۱. غزالی، ابو حامد محمد، مجموعه رسائل، ۳۴۰؛ فخر رازی، کتاب النفس و الروح و شرح قواهما، تحقیق محمد صغیر معصومی، ص ۴۸.
۱۲. سهروردی، المشارح و المطارحات، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح و مقدمه هانری کربن، سید حسین نصر و نجفقلی حبیبی، ج ۱، ص ۴۰۳.
۱۳. شهرزوری، شمس‌الدین محمد، رسائل الشجرة الالهية فی علوم الحقایق الربانية، مقدمه، تصحیح و تحقیق نجفقلی حبیبی، ص ۵؛ همو، شرح حکمة الاشراق، مقدمه و تحقیق حسین ضیائی تربتی، ص ۳۰۱.
۱۴. رسائل الشجرة الالهية فی علوم الحقایق الربانية، تصحیح، تحقیق و مقدمه نجفقلی حبیبی، ص ۶؛ شرح حکمة الاشراق، ص ۳۰۱.
۱۵. شرح حکمة الاشراق، ص ۳۰۱؛ رسائل الشجرة، ص ۴.
۱۶. شیرازی، قطب‌الدین، شرح حکمة الاشراق، باهتمام عبدالله نورانی و مهدی محقق، ص ۲۸۸.
۱۷. دوانی، جلال‌الدین محمد بن اسعد، ثلاث رسائل، تحقیق سید احمد تویسرکانی، ص ۱۷۷؛ ملاصدرا، المبدأ و المعاد، مقدمه، تصحیح و تحقیق محمد ذبیحی و جعفر شاه نظری؛ باشراف استاد سید محمد خامنه‌ای، ص ۷؛ همو، مفاتیح الغیب، ص ۲۶۶.
18. De Bore, *The History of Philsosophy in Islam*, p. 22.
۱۹. رسائل اخوان الصفا، ج ۳، ص ۳۷۲.
۲۰. همان، ص ۳۷۵.
۲۱. فلاح، محمد جواد، «تحلیلی از چگونگی دلالت روایت معرفت نفس بر خداشناسی»، اندیشه نوین دینی، س ۳، ش ۱۰، ۱۰۹-۱۱۲؛ تبیین حکمی و عرفانی حدیث «من عرف نفس فقد عرف ربه»، مقالات و بررسیها، ش ۷، ص ۲۰۲؛ «پیوند خودشناسی و خداشناسی در عرفان ابن عربی و بوناونتوره»، قیسات، ش ۵۵، ص ۱۴۷.
۲۲. آملی، سید حیدر، تفسیر المحيط الاعظم و البحر الخضم، تحقیق سیدمحمسن موسوی تبریزی، ص ۲۳۲.
۲۳. طباطبایی، سیدمحمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۶، ص ۱۶۹ و ۱۷۰.
۲۴. رسائل اخوان الصفا، ج ۱، ص ۷۶.
۲۵. همان، ج ۴، ص ۱۹۳.
۲۶. همان، ج ۱، ص ۷۶.
۲۷. درباره اینکه ابن سینا آن را منقول از کلام یکی از معصومان میدانند، باید گفت که در برخی جاها بطور عام گفته است دلالت بر یکی از معصومان میکند و در برخی جاها میتوان گفت منقول از پیامبر اکرم(ص) است اما در پاورقی کتاب رساله فی معرفة النفس ابن سینا، گفته شده که ابن سینا آن را در جایی منقول از امیرالمؤمنین (ع) دانسته است (ص ۳۲۵ و ۳۲۶). همچنین علامه حسن‌زاده آملی در رساله فارسی انه الحق بیان میکند که شیخ‌الرئیس در آغاز رساله موسوم به حج عشر این حدیث را از امیرالمؤمنین علی(ع) روایت نموده است. (حسن‌زاده آملی، حسن، انه الحق، ص ۱۴۳).
۲۸. ابن سینا، رساله نفس، مقدمه و حواشی و تصحیح موسی عمید، ص ۷ و ۸.
۲۹. همان، ص ۱.

۳۰. رساله احوال النفس، ص ۱۸۲.
۳۱. همانجا.
۳۲. ابن سینا، رسائل، ص ۳۳۷.
۳۳. همانجا.
۳۴. رساله احوال نفس، ص ۱۴۸.
۳۵. برای نمونه ر.ک: ملاصدرا، اسرارالآیات و انوار البینات، تصحیح، تحقیق و مقدمه محمد علی جاودان؛ باشراف استاد سید محمد خامنه‌ای، ص ۲۷۵؛ سبزواری، حاج ملاهادی، شرح المنظومه تصحیح و تعلیق حسن حسن‌زاده آملی، ج ۵، ص ۲۹۷؛ المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۶، ص ۱۷۰.
۳۶. طوسی، خواجه‌نصیر، شرح الاشارات و التنبیها مع المحاکمات، ج ۲، ص ۳۵۷. در کتاب تصورات یا روضة‌التسلیم نیز از این حدیث یاد شده است (تصورات، تصحیح ایوانف، ص ۵۳ و ۱۳۵) لیکن با توجه به اینکه انتساب این اثر به خواجه نصیر بنا به دلایلی از جمله مشتمل بودن بر عقاید اسماعیلی مورد تردید و مناقشه است به آنها استناد نشده است.
۳۷. همانجا.
۳۸. همان، ج ۲، ص ۳۵۶.
۳۹. ابن سینا، رسائل، ص ۳۳۷.
40. Ziai, Hossein, "Shihabal Din Suhrawardi" ..., in *A History of Islamic Philosophy*, pp. 450-451.
۴۱. سهروردی، التلویحات، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، مقدمه، تصحیح و تحقیق هانری کربن، سید حسین نصر، نجفقلی حبیبی، ج ۱، ص ۷۰.
42. Ziai, Hossein, *op.cit.*, pp. 454-455.
۴۳. برن، ژان، سقراط، ترجمه سید ابوالقاسم پورحسینی، ص ۷۹.
44. Ziai, Hossein, *op.cit.*, pp. 451-457.
۴۵. مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۳، ص ۱۴۰ و ۳۷۴؛ ج ۴، ص ۵۹.
۴۶. همان، ج ۱، ص ۴۰۳.
۴۷. همان، ج ۳، ص ۳۷۴ و ۳۷۵؛ رساله احوال النفس، ص ۱۸۲.
۴۸. همان، ج ۳، ص ۳۷۴ و ۳۷۵.
۴۹. همان، ج ۱، ص ۴۰۲ و ۴۰۳.
۵۰. همان، ج ۱، ص ۴۰۲ و ۴۰۳؛ ج ۴، ص ۵۸.
۵۱. همان، ج ۳، ص ۱۳۹.
۵۲. همان، ج ۴، ص ۵۹.
۵۳. همان، ج ۴، ص ۵۹؛ ج ۳، ص ۱۴۰.
۵۴. همان، ج ۳، ص ۱۴۰.
۵۵. همان، ج ۴، ص ۵۹؛ ج ۳، ص ۱۴۰.
۵۶. رسائل الشجرة الالهية فی علوم الحقایق الربانية، ص ۴.
۵۷. همان، ص ۴۶۷.
۵۸. شرح حکمة الاشراق، ص ۳۰۰ و ۳۰۱.

۵۹. شیرازی، قطب‌الدین، شرح حکمة الاشراق، ص ۲۸۷ و ۲۸۸.
۶۰. مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۳، ص ۳۷۷.
۶۱. رسائل الشجرة الالهية في علوم الحقايق الربانية، ص ۴۶۷.
۶۲. «ارتباط خودشناسی و خداشناسی در عرفان ابن عربی»، فصلنامه انجمن معارف اسلامی ایرانی، س ۴۱، ش ۳، ص ۱۲.
۶۳. «کیفیت شناخت و وصال خدا از طریق شناخت نفس از دیدگاه دو عارف مسلمان و مسیحی»، اندیشه دینی، ش ۳ (پیاپی ۷)، ص ۶۷.
۶۴. ابن عربی، الفتوحات المکیة، ج ۳، ص ۱۰۱.
۶۵. همو، الرسالة الوجودیه فی معنی قوله صلی الله علیه و سلم «من عرف نفسه فقد عرف ربه».
۶۶. بعنوان نمونه: ر.ک: قیصری، محمد داوود، شرح فصوص الحکم، بکوشش سید جلال‌الدین آشتیانی، ص ۵۰۵، ۵۸۱، ۷۸۱؛ جندی، مؤیدالدین، شرح فصوص، ص ۱۹۳، ۴۸۹؛ خوارزمی، تاج‌الدین حسین بن حسن، شرح فصوص الحکم، ج ۱، ص ۸۷، ۲۴۳؛ کاشانی، عبدالرزاق، شرح فصوص، ص ۲۴، ۵۸، ۱۱۷.
۶۷. آملی، سید حیدر، جامع الاسرار و منبع الانوار، مقدمه عثمان یحیی، ص ۵.
۶۸. تفسیر المحيط و منبع الانوار، ج ۱، ص ۱۴۶.
۶۹. جامع الاسرار و منبع الانوار، ص ۲۷۰.
۷۰. همان، ص ۴۶۳ و ۴۶۴.

منابع فارسی و عربی:

۱. قرآن کریم.
۲. آمدی، عبدالواحد، غرر الحکم و درر الکلم، قم، انتشارات تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۱.
۳. آملی، سید حیدر، تفسیر المحيط الاعظم و البحر الخضم، تحقیق سید محسن موسوی تبریزی، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، ج ۳، ۱۴۲۲ ق.
۴. ———، جامع الاسرار و منبع الانوار، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۸.
۵. ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت، دار احیاء الکتب العربیه، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی، ۱۹۶۷ م.
۶. ابن ابی جمهور احسائی، عوالی اللئالی، تحقیق مجتبی عراقی، قم، سیدالشهداء، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵ م.
۷. ابن رشد، محمد بن احمد، تلخیص کتاب مابعدالطبیعه، تحقیق و مقدمه عثمان امین، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۷۷.
۸. ———، رساله مابعدالطبیعه، مقدمه، تصحیح و تعلیق رفیق العجم و جیرار جهام، بیروت، دارالفکر، ۱۹۹۴ م.
۹. ابن سینا، حسین بن عبدالله، رسائل، قم، انتشارات بیدار، ۱۴۰۰ ق.
۱۰. ———، رساله احوال النفس، مقدمه و تحقیق فؤاد الاهوانی، پاریس، داربیبلیون، ۲۰۰۷ م.
۱۱. ———، رساله فی معرفه النفس، تعلیق محمد ثابت الفندی، المشرق، س ۳۳، تموز و آب و ایلول

۱۶۹



سال چهارم، شماره اول
تابستان ۱۳۹۲

نگاهی تاریخی بر انتقال از معرفت نفس به معرفت رب در حکمت مشاء و حکمت اشراقی

- ۱۹۳۴، ش ۷ و ۸ و ۹، ص ۳۲۴-۳۳۶.
۱۲. _____، رساله نفس، مقدمه، حواشی و تصحیح موسی عمید، همدان، دانشگاه بوعلی سینا، چ ۲، ۱۳۸۳.
۱۳. ابن عربی، محیی‌الدین، الفتوحات المکیه (۴ جلدی)، بیروت، دارصادر، بی‌تا.
۱۴. _____، الرسالة الوجودیه فی معنی قوله صلی الله علیه و سلم «من عرف نفسه فقد عرف ربه»، قاهره، بی‌نا، ۱۹۷۳م، (بنقل از خراسانی، شرف‌الدین، «ابن عربی»، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران، مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ج ۴، ۱۳۷۰ش).
۱۵. بحرانی، ابن میثم، شرح منه کلمة للامیرالمؤمنین، تصحیح و تعلیق میرجلال‌الدین حسینی ارموی، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه، بی‌تا.
۱۶. اخوان‌الصفاء، رسائل اخوان‌الصفاء و خلان‌الوفا، بیروت، دار الاسلامیه، ۱۴۱۲ق.
۱۷. اله‌بداشتی، علی، «من عرف نفسه فقد عرف ربه» بررسی و تحلیل حدیث تلازم معرفت نفس و معرفت رب از دیدگاه عالمان شیعه، مطالعات اسلامی: فلسفه و کلام، س ۴۴، بهار و تابستان ۱۳۹۱، ص ۳۱-۴۵.
۱۸. برن، ژان، سقراط، ترجمه سید ابوالقاسم پور حسینی، ویراسته احمد سمیعی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۶.
۱۹. بلیانی، اوحدالدین عبدالله بن مسعود، فی بیان معنی قول النبی صلی الله تعالی علیه و سلم: «من عرف نفسه فقد عرف ربه»، المكتبة المصطفی الالکترونیکیه، www.al-mostafa.com.
۲۰. تنکابنی، سید محمد مهدی، «شرح حدیث: «من عرف نفسه فقد عرف ربه»»، تصحیح مهدی مهریزی، گاهنامه میراث حدیث شیعه، ش ۱، ۱۳۷۷ش، ص ۱۴۱-۱۷۲.
۲۱. جندی، مؤیدالدین، شرح فصوص جندی، بی‌نا، بی‌تا.
۲۲. حسن‌زاده آملی، حسن، انه الحق، قم، انتشارات قیام، ۱۳۷۳.
۲۳. خوارزمی، تاج‌الدین حسین بن حسن، شرح فصوص‌الحکم، تهران، انتشارات مولی، چ ۲، ۱۳۷۰.
۲۴. خوش‌صحب، مرتضی؛ جعفری، محمد، تبیین برهان معرفت نفس بر مبنای حدیث «من عرف نفسه فقد عرف ربه»، معرفت کلامی، س ۲، ش ۲، تابستان ۱۳۹۰، ص ۷۹-۱۱۰.
۲۵. دوانی، جلال‌الدین محمد بن اسعد، ثلاث رسائل، تحقیق سیداحمد تویسرکانی، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۴۱۱ق.
۲۶. رحیمیان، سعید، «ارتباط خودشناسی و خداشناسی در عرفان ابن عربی»، فصلنامه انجمن معارف اسلامی ایران، س ۱، ش ۳، تابستان ۱۳۸۴، ص ۱۱-۴۳.
۲۷. _____، «پیوند خودشناسی و خداشناسی در عرفان ابن عربی و بوناونتوره»، قیسات، ش ۵۵، بهار ۱۳۸۹، ص ۱۴۵-۱۷۰.
۲۸. سبزواری، حاج ملاهادی، شرح المنظومه، تصحیح و تعلیق حسن حسن‌زاده آملی، تهران، نشر ناب، ۱۳۶۹-۱۳۷۹.
۲۹. سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن، القول‌الاشبه فی حدیث «من عرف نفسه فقد عرف ربه»، المكتبة المصطفی الالکترونیکیه، www.al-mostafa.com.
۳۰. شهرزوری، شمس‌الدین محمد، رسائل الشجرة الالهیه فی علوم الحقایق الربانیه، مقدمه، تصحیح و تحقیق

- نجفقلی حبیبی، تهران، مؤسسه حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۳.
۳۱. _____، شرح حکمة الاشراق، مقدمه و تحقیق حسین ضیائی تربتی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۳.
۳۲. سه‌روردی، شهاب‌الدین یحیی، التلویحات، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، تصحیح و مقدمه، هانری کربن، سیدحسین نصر و نجفقلی حبیبی، تهران مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چ ۲، ۱۳۷۵.
۳۳. _____، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۴، تصحیح و مقدمه هانری کربن، سیدحسین نصر و نجفقلی حبیبی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چ ۲، ۱۳۷۵.
۳۴. _____، المشارع و المطارحات، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، تصحیح و مقدمه هانری کربن، سیدحسین نصر و نجفقلی حبیبی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چ ۲، ۱۳۷۵.
۳۵. شیرازی، قطب‌الدین، شرح حکمة الاشراق، باهتمام عبدالله نورانی و مهدی محقق، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۳.
۳۶. شیرزاد، امیر، تبیین حکمی و عرفانی حدیث «من عرف نفسه فقد عرف ربه»، مقالات و بررسیها، زمستان ۸۰، ش ۷، ص ۲۰۱-۲۲۲.
۳۷. صلواتی، عبدالله، «تبیین عرفانی و حکمی حدیث شریف «من عرف نفسه فقد عرف ربه» نزد حضرت امام خمینی(ره)، صدرالمآلهین و ابن عربی»، آیین پژوهش، ش ۷۹، فروردین و اردیبهشت ۸۲، ص ۶۰-۷۱.
۳۸. طالبزاده، حمید؛ میرزایی، علیرضا، «چگونگی گذر از خودشناسی به خداشناسی از دیدگاه ملاصدرا و علامه طباطبایی»، انسان پژوهی دینی، ش ۲۵، بهار و تابستان ۱۳۹۰، ص ۸۹-۱۰۹.
۳۹. طباطبایی، سیدمحمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین، چ ۵، ۱۴۱۷ق.
۴۰. طوسی، خواجه نصیرالدین، تصورات یا روضة التسلیم، تصحیح ایوانف، تهران، نشر جامی، ۱۳۶۳.
۴۱. _____، شرح الاشارات و التنبیهات مع المحاکمات، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵.
۴۲. علوی عاملی، سیداحمد، المعارف الالهیه (شرح حدیث من عرف نفسه)، تصحیح مهدی مهریزی، گاهنامه میراث حدیث شیعه، ش ۱۲، ۱۳۸۳، ص ۱۱-۳۰.
۴۳. غزالی، ابوحامد محمد، مجموعه رسائل، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۶ق.
۴۴. فخررازی، کتاب النفس و الروح و شرح قواهما، تحقیق محمد صغیر معصومی، تهران، بی‌نا، ۱۴۰۶ق.
۴۵. فلاح، محمد جواد، «تحلیلی از چگونگی دلالت روایت معرفت نفس بر خداشناسی»، اندیشه نوین دینی، س ۳، ش ۱۰، پاییز ۱۳۸۶، ص ۱۰۱-۱۲۳.
۴۶. قیصری، محمد داود، شرح فصوص الحکم، بکوشش سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.
۴۷. کاشانی، عبدالرزاق، شرح فصوص الحکم، قم، انتشارات بیدار، چ ۴، ۱۳۷۰.
۴۸. کاکایی، قاسم، «شیراز مهد حکمت زادگاه ملاصدرا»، خردنامه صدرا، شهریور ۱۳۸۴، ش ۲، ص ۶۳-۶۹.
۴۹. _____، «کیفیت شناخت و وصال خدا از طریق شناخت نفس از دیدگاه دو عارف مسلمان و مسیحی»، اندیشه دینی، دوره دوم، ش ۳ (پیاپی ۷)، ص ۶۷-۹۴، بهار ۱۳۸۰.
۵۰. مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، بیروت، مؤسسه الوفاء، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق/ ۱۹۸۳م.

۵۱. ملاصدرا، اسرارالآیات و انوارالبینات، تصحیح، تحقیق و مقدمه محمدعلی جاودان؛ باشراف استاد سید محمد خامنه‌ای، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۹.
۵۲. _____، المبدأ و المعاد، تصحیح، تحقیق و مقدمه محمد ذبیحی و جعفر شاه‌نظری؛ باشراف استاد سید محمد خامنه‌ای، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، زمستان ۱۳۸۱.
۵۳. _____، مفاتیح‌الغیب، تصحیح، تحقیق و مقدمه نجفقلی حبیبی؛ باشراف استاد سید محمد خامنه‌ای، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۶.

منابع انگلیسی:

1. De Bore, *The History of Philosophy in Islam*, Translated by Edward R. Jones, London: Luzac and Co., 1903; reprinted by: New York: Dover Publications, inc., 1967.
2. Farrukh, Omar A., "Ikhwan al-Safa", in *A History of Islamic Philosophy*, ed., M.M.Sharif, vol.1. Wisbaden: Otto Harrasowitz, 1963.
3. Nasr, Seyyed Hossein, "The School of Ispahan", in *A History of Islamic Philosophy*, ed. M.M. Sharif, vol. 2, Wisbaden: Otto Harrasowitz, 1966.
4. Ziai, Hossein, "Shihab al-Din Suhrawardi: Founder of Illuminationist School", in *A History of Islamic Philosophy*, Part 1, ed. Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman, Qum: Ansariyan Publication, 1380/ 2001.

چین به روایت مسلمانان؛ از قرن سوم تا قرن هشتم هجری

مریم سلیمانی فرد*

چکیده

سابقه ارتباط مسلمانان با کشور چین بس دیرینه است؛ این ارتباطات از طریق سفرهای مسلمانان به آن مناطق و با انگیزه‌های مختلف بازرگانی، اقتصادی، سیاسی و دینی انجام شده است. شواهد موجود حاکی از آن است که مسلمانان از همان آغازین نشانه‌های حیات فرهنگی و سیاسی، سفرهایی به این سرزمین داشته‌اند. در این میان، اطلاعات ارزشمندی توسط جغرافیدانان مسلمان ضبط و بدست آمده است. این اطلاعات در زمینه‌های مختلف اعم از جغرافیای طبیعی، شامل محدوده جغرافیایی کشور چین، شهرها و مسافتهای هر یک و همچنین مسائل معیشتی، فرهنگی و آموزشی شامل دستاوردهای هنری و علمی و اجتماعی و صنایع گردآوری شده است. این نوشتار بر آن است تصویر چین در اندیشه و توصیف مسلمانان را از قرن اول هجری تا روزگار حافظ ابرو در قرن هشتم هجری بررسی و تشریح نماید. نوشتار حاضر میتواند بعنوان مقدمه‌یی بر تشریح نوعی شرق‌شناسی اسلامی باشد که طی آن، گزارش اندیشمندان و سیاحان یک قدرت بزرگ سیاسی و فرهنگی از شرق دور، مبنای مسافرتها، روابط، جهان‌گشاییها و انتقال میراثهای فکری و فرهنگی از نقطه‌یی به نقطه دیگر میشود. با این ملاحظه، این گزارشها و

۱۷۳

* کارشناس ارشد تاریخ و فرهنگ و تمدن اسلامی؛ Msfard2006@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۹۲/۳/۱ تاریخ تأیید: جلسه هیئت تحریریه ۹۲/۴/۲۵



سال چهارم، شماره اول
تابستان ۱۳۹۲

چین به روایت مسلمانان؛ از قرن سوم تا قرن هشتم هجری

توصیفات از آنرو حائز اهمیتند که در خدمت گسترش فرهنگ و دین اسلام قرار گرفته و از آنها بهره‌برداری شده است.

کلید واژه‌ها: چین، روابط فرهنگی، جغرافیدانان مسلمان، مسافرت مسلمانها به چین

* * *

مقدمه

ارتباط مسلمانان با کشور چین عموماً از طریق سفرهای مسلمانان به آن مناطق و با انگیزه‌های مختلف بازرگانی، اقتصادی، سیاسی و دینی انجام شده است. در این میان، اطلاعات ارزشمندی توسط جغرافیدانان مسلمان ضبط شده و بدست آمده است که در ضمن ارائه و بررسی آنها میتوان به تأثیر و تأثرات دو فرهنگ اسلام (فرهنگ و تمدن کشورهای اسلامی) و چین پی‌برد.

روابط بین اسلام و چین در دوران باستان در آثار و نوشته‌های محققان دیگر نیز مورد توجه قرار گرفته و جنبه‌های مختلفی از روابط و تأثیرات متقابل اسلام و چین و بخصوص تأثیر فرهنگ، تمدن و فلسفه ایرانی بر چین را موضوع بررسی قرار داده است. از آنجا که یکی از راههای انتقال تمدن و فرهنگ اسلامی به چین را باید توسط جهانگردان و کسانی که رنج سفر را بر خود هموار کرده و از چین دیدن کرده‌اند بشمار آورد، لازم است مقدماً برخی از وجوه مختلف ارتباط فرهنگی این کشور را بازگو کنیم.

ظهور دین اسلام همانگونه که تأثیر عمیقی بر کل جهان متمدن آن روزگار داشته است و تمدنهای قدرتمند آن زمان مانند ایران قدرتمند و رُم را بطور طبیعی به تسلیم ایدئولوژی و مکتب الهی خود وادار کرد، بهمان ترتیب موج آن سراسر ملل شرق را نیز فراگرفت و ملت چین نیز با آن آشنا شد. با فاصله اندکی از ظهور دین اسلام، یعنی از سال ۱۷۴ تا ۶۵۱ میلادی، دین اسلام به چین پا نهاد و بدنبال آن بخشی از مردم بومی چین آن را پذیرفتند و در دوره تسلط مغولها بر حکومت چین، گسترش بیشتری پیدا کرد.

از آنجا که اسلام برخلاف دیگر آیینها، یک آیین محض و یک سلسله عقاید یا تشریفات مذهبی نیست و با خود تمدنی درخشان و پیشرفته و بروز و در حال رشد بهمراه داشته و درخشش چشمگیری در علوم و صنایع و هنرها و همچنین در فلسفه و ریاضیات و نجوم و پزشکی داشته است، علوم ترجمه شده از زبانهای



یونانی، سریانی، هندی، پهلوی و غیره را بهمت دانشمندان مسلمان و بویژه ایرانی از قبیل فارابی، ابن سینا، خیام، بیرونی، رازی و دیگران به اوج خود رسانده است. بعنوان مثال، قانون ابن سینا در پزشکی و شفای او در منطق و فلسفه و همچنین ریاضیات و علوم طبیعی وی، نه تنها سالها در شرق بلکه در اروپای قرون وسطا نیز محور فراگیری دانش دوستان بوده است؛ چنانکه کتب فلسفی او هنوز هم یکی از محورهای اصلی فلسفه اسلامی است.

هرچند در گزارشها و اطلاعاتی که مسلمانان درباره چینیان ارائه داده‌اند، میتوان مطالبی درباره علم پزشکی و علوم و هنر و صنایع مختلف نزد ایشان دید ولی بر مبنای اسناد و گزارشهای معتبر میتوان مدعی بود که ارتباط علمی و فرهنگی سرزمینهای اسلامی با چین و مسافرت دانشمندان ایرانی و چینی به سرزمین یکدیگر، سبب نوعی تعامل فرهنگی میان این دو سرزمین شده و در نتیجه علوم موجود توسعه یافته و یا برخی علوم جدید ایجاد گردیده‌اند. بعنوان مثال، بدلیل همین ارتباطات بود که دانش نجوم مسلمین که از اهمیت و پیشرفت قابل توجهی در میان مسلمانان برخوردار بود، خیلی زود در دوره تانگ به چین وارد شد و تقویم مبتنی بر تقسیم شصت درجه و رعایت کبسه که روش حکیم خیام نیشابوری است - مورد قبول چینیان قرار گرفت. محققان چینی خود بر این امر اذعان نموده و آن را از خدمات مهم مسلمین به دانش چین دانسته‌اند.

این مسئله در عصر حکومت مغولان (سلسله یوآن) در چین سرعت بیشتری گرفت و آنها با بهره‌گیری از دانشمندان مسلمان ایرانی و کتب آنان در بیشتر رشته‌های علمی سطح گسترده‌تری از دانش مسلمانها را در سرزمین چین رواج دادند. در این جریان، دانشمندان ایرانی کتب بسیاری در باب اخترشناسی، ریاضیات، پیشگویی، شیمی، جغرافیا، طب، ادبیات، فلسفه و تاریخ را به چین آورده و دانشجویان فراوانی تربیت کردند.^(۱)

۱۷۵

بنا به ماهیت علوم و حکمت پیشامدرن، ظهور رشته‌های گوناگون علوم طبیعی، نجوم، ریاضی، مهندسی و پزشکی و مانند اینها در هر عصر و در هر شخصی نشانه حضور وجود فلسفه و حکمت در آن شخص و در آن عصر است، زیرا تجربه تاریخی نشان میدهد که در هر عصر، همه علوم در دامن فلسفه رشد کرده و به حیات خود ادامه میدهند و فلسفه و حکمت بدلالی منطقی و فلسفی در حکم مادر همه

علوم و مقسم آنها بوده و عملاً برای یک دانشمند داشتن یکی از علوم کم یا بیش نشانه فیلسوف بودن او نیز شناخته می‌شده است.^(۲)

بر این اساس بود که فلسفه نیز همراه دیگر علوم از عهد سلسله سونگ^(۳) و از قرون چهارم هجری و رواج فلسفه در کشورهای همجوار چین که در دست ایران بود به چین راه باز کرده و کتب ابن‌سینا و رازی و شاگردان آنها بدست مسلمانان چین رسید. رواج فلسفه اسلامی در چین سبب شد که یک سلسله مطالعات بوسیله فلاسفه مسلمان در مقایسه فلسفه و فرهنگ اسلامی با فلسفه‌های قدیم چینی مانند مکتب کنفوسیوس و تائوئیسم و بودیسم انجام گیرد. از اواسط عصر مینگ^(۴) اختلاط این دو تفکر گسترده‌تر شد.^(۵) این اختلاط و هم‌آغوشی فلسفه اسلامی و فلسفه کنفوسیوس در حوزه دانشمندان مسلمان و فلاسفه‌بی که به هر دو مکتب آشنا می‌شدند، بطبع نمیتوانست بدون تأثیر متقابل باشد.^(۶)

تعالیم کنفوسیوس ترکیبی از اصول اخلاقی، سیاست مدرن و مقداری مسائل دینی بود. وی معتقد بود که اجداد مردم طبق قاعده‌ی زندگی می‌کردند و از اینرو، از انواع نیکیها و برکات برخوردار بودند. لی از دیدگاه کنفوسیوس معانی مختلفی داشت و برای پاکی، ادب تشریفات و عبادت بکار میرفت. با پیروی از لی هر چیز به سامان می‌آید و جامعه آرمانی تشکیل میشود.^(۷)

پنج رابطه مهم در اصول اخلاقی کنفوسیوس عبارتند از: (۱) مهربانی در رابطه میان پدر و پسر؛ (۲) لطف برادر بزرگتر به برادر کوچکتر و تواضع برادر کوچکتر در مقابل برادر بزرگتر؛ (۳) عدالت شوهر با زن و اطاعت زن از شوهر؛ (۴) علاقمندی زبردستان به زبردستان و اطاعت زبردستان از زبردستان؛ (۵) مهربانی فرمانروایان به رعایا و وفاداری رعایا به فرمانروایان.^(۸)

کنفوسیوس درباره روابط شه‌ریار و رعایا دارای اصول و فلسفه عملی است؛ وی معتقد است که هرگاه فرمانروایان خود به قوانین تن دهند، همه مردم از مقامات عالی تا ضعیفترین فرد کشور نیز مطیع قانون میشوند. وی درباره انسان کامل نیز سخن گفته و صفات پنجگانه‌ی وی را چنین نشان داده است: عزت نفس، علو همت، خلوص نیت، شوق به عمل و خوش رفتاری.^(۹)

یکی از آثار آشنایی مسلمانان چینی با فلسفه و عرفان اسلامی و ایرانی و مطالعه

تطبیقی با فلسفه‌های چینی، مقایسه و تطبیق پنج اصل کنفوسیوس تیان مینگ^۱ با نیت مبتنی بر توحید و چهار اصل دین اسلام (یعنی نماز، روزه، زکات و حج) میباشد.^۲ تای جی را که در مکتب کنفوسیوس هستی‌أعلا و مبدأ جهان است با توحید خدای اسلامی مقایسه کرده و منطبق دانسته‌اند.^(۱۰)

ما دقیقاً میدانیم این فلاسفه مسلمان که هم با فلسفه اسلامی و هم با مکتب کنفوسیوس آشنا بوده‌اند با فلاسفه چینی متخصص مکتب کنفوسیوس تا چه اندازه تماس نزدیک و تبادل افکار داشته‌اند، ولی این اصل مسلم را میدانیم که دانش و فرهنگ مرز نمیشناسد و بویژه در یک سرزمین و میان یک ملت و مردم یک شهر، تبادل فرهنگ و اندیشه، امری طبیعی است. البته رسیدن به عمق این تأثیرپذیری نو کنفوسیوس‌سیسم از فلسفه و عرفان اسلامی نیاز به تحقیق بیشتر بوسیله محققان چینی دارد. براساس مدارک معتبر گهگاه فلاسفه و حکمایی از خاورمیانه - که قاعدتاً باید منظور همان خراسان بزرگ یا شبه‌قاره هند باشد - برای سیاحت یا مطالعه یا تدریس و بدعوت مسلمانان چینی به چین سفر میکرده‌اند.^(۱۱)

چنانکه پیش از این گفته شد، تمامی این مناسبات فرهنگی و انتقال داده‌های فکری و فلسفی، نتیجه گزارشها و توصیفات است که سیاحان و جغرافیدانان و دیگر دانشمندان مسلمان از سرزمین چین ارائه داده و در نتیجه نما و چهره‌بی قابل تصور از این سرزمین را برای حکما و دیگر دانشمندان عرضه داشته‌اند. در این نوشتار تلاش میکنیم این تصویر عرضه شده که آمیخته از اطلاعاتی در باب سرزمین، شهرها، روابط تجاری و فرهنگی چینیان قدیم و غیره است را از قرن اول تا هشتم هجری بازسازی کرده و روح حاکم بر این گزارشها را استخراج نماییم.

نژاد و زبان مردم چین در منابع اسلامی

در منابع جغرافیایی اسلامی درباره‌ی وجه تسمیه چین (یا «صین» در منابع اسلامی) و علت نامیدن آن به این اسم، اطلاعاتی ذکر شده است؛ یاقوت حموی در *معجم البلدان* آورده است که صین به صین نامیده شد، زیرا صین و بُعبر پسران بغبر بن کمد بن یافت بودند که در شرق زندگی میکردند و فرزندانشان بین ترک و هند ساکن شدند و به آن

۱۷۷

1. Tien Ming
2. Taiji



نام نامیده شد، زیرا صین بن بغبر بن کتاد اول به آنجا کوچ کرد و ساکن آنجا شد.^(۱۲) درباره نسب و منشأ مردم چین، مسعودی در *مروج الذهب و معادن الجواهر* آورده است که برخی معتقد بودند هنگامی که فالغ بن عابر من ارفخشد بن سام بن نوح زمین را میان فرزندان نوح قسمت کرد، فرزندان عامور بن سوییل بن یافث بن نوح بطرف مشرق حرکت کردند و گروهی از آنان که فرزندان ارعو بودند راه شمال را درپیش گرفتند و در زمین پراکنده شده و چند مملکت شدند و فرزندان عامور از رود بلخ گذشته و بیشترشان بسوی چین کوچیدند، قوم گیل که در گیلانند و اشروسنه و صغد که ما بین بخارا و سمرقند اقامت دارند و فرغانیان و شاش و استیجاب و مردم فاریاب از آن جمله‌اند، ایشان شهرها و دهکده‌ها ساختند و در آنها اقامت گزیدند، گروهی از آنها هم رسم صحرائشینی پیش گرفتند که اقوام ترک و خرج و طغرغز و مردم کوشان که قلمرو آنها میان خراسان و چین است از آن جمله‌اند.^(۱۳)

گروهی از آنها در تبت مقیم شدند و شاهی برای خودشان برگزیدند که مطیع خاقان بود و زمانی که ملک خاقان انقراض یافت، مردم تبت شاه خویش را به تقلید ملوک سابق که لقبشان خاقان الخواقین بود، خاقان نامیدند و اکثر فرزندان عامور به کنار دریا رفتند تا در دورترین قسمت ساحل به سرزمین چین رسیدند و در آن نواحی پراکنده شدند و در شهرهای آن اقامت گزیدند و دهکده‌ها بنا کردند و نام آنرا انموا گذاشتند که از آنجا تا ساحل دریای حبشی یعنی همان دریای چین سه ماه راه بوده و همه این مسیر دارای آبادی بوده است.^(۱۴)

ابن حوقل در *صورة الارض* درباره زبانهای مردم چین آورده است که مملکت چین دارای زبانهای مختلف بوده و زبان قبایل ترک مانند تغزغز، خرخیز، کیماک و... یکسان، اما زبان مردم چین و تبت مخالف آن بوده است.^(۱۵) در توصیف مردم چین روایات مختلفی در منابع مسلمانان بچشم میخورد، طوسی ایشان را قومی ترک میدانند که نژاد ختنی و خطایی و بلغر (بلغاری) داشتند.^(۱۶) ادریسی در جای دیگر ایشان را با صورتهای گرد و بینی پهن و گندمگون و موهای خرمایی توصیف کرده است.^(۱۷)

۱۷۸

محدوده جغرافیایی کشور چین^(۱۸)

درباره حدود کشور چین در منابع اطلاعات مختلفی آمده است؛ در *حدود العالم* بجای لفظ چین، چینستان آمده است که حدود آن را از شرق به اقیانوس شرق و از



جنوب سرزمین واق و کوه سرنندیب و دریای اعظم و از مغرب هندوستان و تبت بیان کرده است.^(۱۹) ابن خردادبه مرز چین را از دریای چین تا تبت و ترکستان و از غرب تا سرزمین هند و از شرق تا سرزمین واق و پایان سرزمین چین را سرزمین شیلا دانسته است.^(۲۰) اصطخری نیز مملکت چین را در میانه دریا و زمین غز و زمین تبت آورده است.^(۲۱) او درباره مسافت آن آورده است که طول مملکت چین چهار ماه و عرض آن سه ماه بوده است، از دهانه خلیج تا ولایت مسلمانان از حدود ماوراءالنهر فاصله‌یی به اندازه سه ماه راه بوده و از مشرق تا مغرب که سرزمین نوبیان بوده و زمین خرخیز و تعزغز و کیماک تا دریا، فاصله‌یی به اندازه چهار ماه بوده است.^(۲۲) عمری هم درباره مسافت کشور چین در *مسالك الابصار* و *ممالک الامصار* آورده است که مسافت مملکت چین شش ماه بوده و از قدیم به شش بخش تقسیم شده بوده که مسافت هر بخش یک ماه راه بوده است.^(۲۳)

چین از جمله کشورهایی بوده که بدلیل وسعت زیاد، شهرهای بسیاری داشته است. آنچه از منابع برمی‌آید، تعداد آن سیصد شهر بوده که فقط تعدادی از آن، حدود نود شهر، برای مسلمانان شناخته شده بود.^(۲۴) عمری تعداد شهرهای چین را هزار آورده است.^(۲۵)

بر طبق منابع شهرهای چینیان دو بخش بوده؛ یک بخش شهرهای چین داخلی یا درونی^(۲۶) که به آن ماچین هم گفته میشد^(۲۷)، «ما» در واقع «مها» میباشد که لفظی هندی است بمعنی بزرگ و عظیم، مهاچین در سنسکریت بمعنی مملکت چین است.^(۲۸) در منابع اسلامی منظور از ماچین، چین جنوبی میباشد.^(۲۹) قسمت و بخش دیگر، شهرهای چین خارجی یا بیرونی است که به آن چین چین هم گفته میشده است.^(۳۰)

در رحله سیرافی یا همان کتاب *اخبارالصین و الهند* آمده است که چینیان فقط به جایی شهر میگفتند که «جادم»^۱ داشته است. جادم بوق درازی بوده که در آن میدمیدند و درازی آن سه یا چهار ذراع بوده و بسیار هم کلفت بوده اما دهانه آن باریک بوده و در دهان جا میگرفته است.^(۳۱) چون ملک و کشور چینیان دوازده قسم بوده، هر قسمی مهر مخصوص به خود را داشته است. آن مهرها یشم بودند به اندازه کف دست و روی آنها نقش یک اژدها حک شده بوده و نامه‌هایشان را با این مهرها، مهر و موم میکردند.^(۳۲)

1. Jâdam

نام برخی از معروفترین شهرهای چین که در منابع ذکر شده است عبارت است از: خانفو^(۳۳)، خانقو (خنسا)^(۳۴)، خمدان^(۳۵)، ختا یا خطا^(۳۶)، خان بالغ^(۳۷)، کاشغرا^(۳۸)، صینیة الصین^(۳۹)، کجا^(۴۰)، دارخون^(۴۱)، تبت^(۴۲).

وضع معیشتی

در سرزمین چین بدلیل کثرت اراضی و وسعت آن، کشاورزی رایج بوده بطوری که محصولات کشاورزیشان بهترین منبع تغذیه مردم بوده است. عمده‌ترین محصولات کشاورزی مردم چین برنج و گندم بوده است.^(۴۳) بیشتر زراعت چینیان دور از آب و بصورت دیم کاری انجام میشده است.^(۴۴)

ابن بطوطه میوه و زراعت را در کشور چین در کنار طلا و نقره در تمام دنیا اول دانسته است.^(۴۵) او همچنین آورده است که در مملکت چین شکر فراوان بعمل می‌آمده که مانند شکر مصری و حتی از آن هم مرغوبتر بوده و انگور و گللابی اعلا در آن سرزمین وجود داشته و تا زمانی که گللابیهای چین را ندیده بود، گللابیهای عثمانی دمشق را بهترین میدانست.^(۴۶) او همچنین گندم چین را خوش طعمترین گندم معرفی کرده و عدس و نخود را در چین فراوان و خیلی مرغوب ذکر کرده است.^(۴۷)

متولیان امور خراج در چین خادمان بوده‌اند که گروهی از آنها کشورهای اطراف به اسارت گرفته میشدند و اخته شده در خدمت پادشاه بودند، گروهی هم از چینیانی بودند که پدرانشان آنها را اخته میکردند و برای خدمت و نزدیکی به پادشاه به او هدیه میدادند تا تمام کارهای خصوصی شاه را انجام دهند.^(۴۸)

صنایع و پیشه‌ها

مردم چین در ساخت صنایع دستی، سابقه دیرینه دارند. در فرهنگ و تمدن اسلامی نیز آثاری از هنرهای ایشان و تأثیرپذیری از برخی هنرهایشان دیده میشود. گزارشاتی که در منابع ضبط شده است به هنرهای چینیان اشاره دارد؛ مثلاً ابن‌فقیه در کتاب *مختصر البلدان* مردم چین را اهل صنعت معرفی کرده که کالاهایی از قبیل حریر، ظروف چینی و انواع زین تولید میکردند.^(۴۹)

سلیمان تاجر نیز در گزارشات خود آورده است: مردم چین از ماهرترین مخلوقات خداوند در صنایع دستی بودند که در نقش و نگار و صنعت و صنایع هیچ ملتی



نتوانسته از ایشان سبقت بگیرد. بگفته او یک نفر چینی قادر بوده با کمال هنرمندی بدست خود چیزهایی بسازد که هیچکس دیگر نمیتوانسته مانند آن را بسازد.^(۵۰) چینیان در ساخت کاسه چینی بسیار تبحر داشته‌اند. این کاسه‌ها در شهر زیتون و در چین کلان ساخته میشد.^(۵۱)

گفته شده که بعضی از صنایع دستی چینیان، مخصوص خریداران ثروتمند کشورهای اسلامی از طلا و نقره ساخته میشده و خلفای عباسی خریداران ظروف چینی، منسوجات و کالاهای دیگر چین بودند؛ کسانی مانند: هارون الرشید، متوکل، معتمد، معتضد، المقتدر و الرضی بامرالله. بیشتر آن ظروف چینی با نقاشی و تصاویر رنگانگ تزیین میشده است.^(۵۲)

چینیان در ساختن پارچه‌های ابریشمی بسیار تبحر داشتند بطوری که رامهرمزی با دیدن منظره‌یی در چین که با ابریشم درست شده بود چنان متحیر شد که آورده‌اند گفته است: اصلاً فکر نمیکردم که آن درخت و نور و یا چیز دیگری باشد.^(۵۳)

پوشاک خواجه‌ها و سرداران چینی یک نوع ابریشم بسیار عالی بوده که نظیر آن به کشورهای اسلامی صادر نمیشده است. چینیان این متاع نفیس را فوق‌العاده با اشتیاق نشان میدادند و قیمت آن بسیار گران بوده است.^(۵۴) بنابر گفته ابن بطوطه امرا و بزرگان چین به یقه و گردن پوستهای خود قاقم میدوختند. خاصیت این پوستها آن بوده که شپش در آنها نمی‌افتاده است.^(۵۵)

صنعت کشتی‌سازی نیز نزد چینیان رایج بوده، بطوری که در دریای چین بجز کشتیهای چینی، مسافرت نمیکردند. کشتیهای چینی سه نوع بودند: کشتیهای بزرگ که «جنگ» نام داشتند، کشتیهای متوسط که «زو» نام داشتند و نوع سوم «ککم» نام داشته است.^(۵۶)

وضع اجتماعی

باورها و آیینهای دینی

مردم چین بت‌پرست بودند و بتهای معابد خود را مانند الله مسلمان میدانستند و برای خدایان خود عبادت بجا می‌آوردند که البته در انجام آن اجباری نداشتند.^(۵۷) چینیان مدعی بودند که اصنام معابد با آنها حرف میزنند، ولی باید گفت که در

واقع خدام معابد بودند که با آنها حرف میزدند و آنقدر در نظر آنها واقعی جلوه میکرد که گویی بتها با آنها حرف میزنند.^(۵۸)

آنها برای بتهای خود نماز میخواندند اما خردمندانشان نماز را فقط برای پروردگار بجا می آوردند و مجسمه ها و بتان فقط قبله گاه آنها بودند، اما مردم جاهل و نادان بتها را شریک الوهیت آفریدگار میدانستند و معتقد بودند که عبادت بتان مایه تقرب خداوند است و آنها منزلت بتان را در مرحله دون عبادت خداوند میدانستند اما عبادت بتها را راهی بسوی او تلقی میکردند.^(۵۹)

از جمله بتکده هایی که *ابن بطوطه* آن را دید، در ناحیه جبال قراجیل (همالیای) در محلی موسوم به سمهل قرار داشت که زیارتگاه مردم چین بود که توسط مسلمان ویران شده بود.^(۶۰)

گفته شده زمانی که در چین باران نمیبارید و نرخها بالا میرفت، پادشاه شمنیه و پاسدارانش بتها را دور هم جمع میکردند و آنها را تهدید به قتل میکردند و اگر باران نمیبارید همچنان در زندان و هم در زنجیر باقی میماندند تا باران ببارد.^(۶۱)

گویی که چینیان دارای علوم دینی نبودند و آداب و مراسم مذهبی این سرزمین مأخوذ از هندوستان بوده و هندیان اصنام بودایی را به میان چینیان آورده و آداب و رسوم خود را در چین تبلیغ و تعلیم نموده اند.^(۶۲)

چینیان به تناسخ و حلول ارواح از جسمی به جسم دیگر عقیده داشتند. بخصوص این عقیده در میان پادشاهانشان بسیار رواج داشته است چنانکه در این رابطه آمده است که یکی از پادشاهان چین مبتلا به بیماری آبله شد و بعد از شفا و بهبودی چون هنوز در صورتش آثار آبله وجود داشت خود را کشت تا روحش تولد جدید بیابد و سکان سلطنت را بدست برادرزاده اش سپرد.^(۶۳) ادربسی نقل میکند که چینیان به وجود و قدرت ازلی خداوند معتقد بودند اما پیامبران و کتابهایشان را قبول نداشتند.^(۶۴)

نحوه عزاداری مردم چین بدین طریق بوده که برای مردگان خود سه سال تمام گریه میکردند و اگر کسی برای قوم و خویش خود گریه و ناله نمیکرد، چوب و تازیانه میخورد و در این مواقع میان زنان و مردان هیچ تفاوتی وجود نداشت و همه بصورت یکسان مجازات میشدند.^(۶۵)

طبق گزارشات سیرافی، چینیان اجساد مردگانشان را مانند اعراب مسلمان در حفره قرار میدادند.^(۶۶) این در حالی است که ابن بطوطه که در قرن هشتم از چین

دیدن کرده نقل میکند مردم چین مردگانشان را مانند هندیان میسوزاندند.^(۶۷) چینیان میپنداشتند که مردگانشان احتیاج به تغذیه دارند و همیشه در کنار تابوت متوفی غذا میگذاشتند و بقدری در این زمینه اعتقاد داشتند که تمام هست و نیستشان را در این راه مصرف میکردند تا جایی که فقیر میشدند.^(۶۸) آنها سلاطین خود را نیز با البسه و پوشاک و جواهرات خاک میکردند اما با گذشت زمان بدلیل سرقت، این سنت ترک شد.^(۶۹)

ادب و اخلاق

در منابع مختلف به ادب و حسن اخلاق چینیان اشاره شده است؛ مثلاً یکی از آداب اخلاقی پسندیده آنها این بوده که فرزند در برابر پدرش نمیشسته و با او غذا نمیخورد و در برابر او راه نمیرفته و او را سجده میکرده است.^(۷۰) افراد ناتوان و ضعیف هم در برابر بزرگان سجده میکردند و به ایشان تعظیم مینمودند.^(۷۱) در برخی منابع، حکایاتی نقل شده که به حکمت و اخلاق بزرگان ایشان اشاره دارد؛ مثلاً در *عجائب الهند* رامهرمزی آمده است که در ولایت چین کوهی بوده بر سر آن دو میل مسی وجود داشته و دور آن نوشته شده بود: من ملکی بودم که این ستون را ساختم و در طول عمر خود گنجها جمع کردم و در زیر این میل گذاشتم، من از آن هیچ سود نبردم و نمیدانم که پس از من بدست چه کسی می‌افتد، به گنج هرگز شاد نباش که پایدار نیست و اگر گنج پایدار بود، عمر پایدار نیست، امرز هستی و فردا نه.^(۷۲)

وضع قضایی و حقوقی

در منابع آمده است که چینیان نسبت به انجام قوانینشان، افرادی بسیار متعهد و پایبند بوده‌اند؛ بطوری که اگر پدر از پسر و یا پسر از پدر و مادر سر مویی خلاف قانون میدید بلافاصله خبر میداد، حتی اگر بر اثر انجام ندادن آن امر قانونی، آن فرد کشته میشد و در ازای چنین کاری به او پاداش میدادند.^(۷۳) در این میان، دادگستری و احترام به احکام قضایی از مهمترین مسائلی بود که چینیان در گذشته بسیار به آن اهمیت میدادند و برای آن تدابیر شگفتی داشتند که گویا در دوره‌های بعدی معمول نبوده است؛ مثلاً درباره قاضی و انتصاب آن، فقط کسی را لایق میدانستند که نسبت به قوانین و اطلاعات، آگاهی کافی داشته و در رفتار و

گفتارش راستی و صداقت نمایان باشد و مطمئن بودند که او در هر حالی حق را پیا میدارد و قانون را درباره بزرگان اجرا میکند، تا حق به حق دار برسد. از دیگر وظایف قاضی آن بود که در مورد اموال ضعیفان و آنچه به او سپرده میشد، امانتدار باشد.^(۷۴)

در چین نحوه انتخاب قاضی القضاات هم از این قرار بود که هر کس کاندیدای قاضی القضااتی میشد، قبل از انتصاب به مدت یک یا دوماه او را به تمام شهرهای مملکت میفرستادند تا درباره مردمان و اخبار و رسومشان بخوبی تحقیق کند تا بداند سخن کدامیک از آنان شنیدنی و قرین صدق و راستی است و میتواند به آنها اعتماد کامل داشت، پس از اتمام سفر به پایتخت بازمیگشت و منصب قاضی القضااتی را دریافت میکرد و سرپرستی تمام قضاات مملکت را بر عهده میگرفت، در حالی که اطلاعات و آگاهی او بر تمام مملکت و کسانی که شایستگی متصدی قضاوت در هر شهری را داشتند کامل بود و نیازی نداشت با کسی مشورت و از او سؤال نمایند، زیرا ممکن بود حيله کند یا دروغ بگوید و هیچکس هم جرئت نداشت برای او مطلبی بنویسد که صحت نداشته باشد.^(۷۵)

در رحله سیرافی آمده است هنگامی که پادشاه میخواست قضاوت کند، پشت سر او مردی بنام «لیخوا» می ایستاد و هر گاه پادشاه در فرمانی که میداد دچار لغزش میشد، او را راهنمایی میکرد. پادشاه به سخنان دادخواهان گوش نمیداد مگر اینکه خواسته‌شان را در نامه‌یی مینوشتند و تقدیم پادشاه میکردند. قبل از اینکه صاحب نامه نزد پادشاه برود مردی که بمنظور دیدن نامه‌های مردم کنار در قصر پادشاه می ایستاد، نامه را میخواند و اگر در نامه‌اش اشتباهی میدید، آن را برمیدانید، زیرا کسی که به پادشاه نامه مینوشت باید روش نوشتن نامه را میدانست به اینصورت که نویسنده باید در نامه‌اش، نام خود و پدرش را مینوشت، بنابراین اگر نویسنده در نامه خطایی داشت او را با چوب میزدند. هیچ پادشاهی در حالت گرسنگی یا تشنگی به قضاوت نمیرفت، تا در صدور حکمش اشتباهی رخ ندهد.^(۷۶)

برای محاکمه مسلمانان، وزیر پادشاه چین طبق دستور او، مرد مسلمان را در خانقوا که جایگاه تاجران بود به داوری میان مسلمانانی که به آنجا می آمدند منصوب میکرد، هرگاه عید میشد آن مرد با مسلمانان نماز میخواند و برای پادشاه مسلمانان دعا میکرد و بازرگانان ولایت او، احکامی را که صادر میکرد انکار نمیکردند و کار وی را مطابق حق و آنچه در کتاب خدای عزوجل و احکام اسلام آمده میدانستند.^(۷۷)

در کشور چین برای سارقین مجازات سنگینی وضع میشد چنانکه خطایی نقل

۱۸۴



میکنند که حکم سارقی که بازداشت میشد اعدام بوده است.^(۷۸) وضع مجازات سنگین شامل زناکاران نیز بوده است، چنانکه اگر مرد زن‌دار و زن شوهردار مرتکب گناه میشدند، حکمشان اعدام بوده است. در این زمینه‌ها میتوان مشابتهایی را میان قوانین چینی و احکام و قوانین اسلامی مشاهده کرد.

ارث

در چین، زنان بیشتر از مردان دارایی منقول به ارث میبردند، اما یافته‌های چین‌شناسان مخالف این نظریه را بیان میکنند؛ یافته جدیدی ادعا میکند که زنان در دوران گذشته، بجز جهیزیه خویش هیچ حق مالکیت دیگری نداشتند.^(۷۹)

قانون پناهندگی

در کشور چین برای پناهندگی و اقامت افراد بیگانه، شرایط و قوانینی وجود داشته است، از جمله اینکه هرکس از هر جای دنیا میتواند در چین اقامت یابد با این شرط که اقامتش دائمی و برای همیشه باشد و اگر کسی برای تجارت به آنجا میرفت، اجازه اقامت و ماندن دائمی نداشته و باید به سرزمین خود باز میگشت.^(۸۰) یکی از قوانین چین برای افرادی که به آنجا می‌رفتند این بود که مبیایست از چهره‌های ایشان نقاشی میکشیدند و نقش صورت افراد در دیرها کشیده میشد.^(۸۱)

قوانین مربوط به بازرگانی

چینیان موازین عدالت را در معاملات و تجارت خود بدقت تمام رعایت میکردند؛ مثلاً اگر یکی از دیگری طلبی داشت، طلب خود را مینوشت و بدهکار نیز بدهی خود را مینوشت و با دو انگشت وسط و سبابه نوشته‌شان را مهر میزدند و سپس هر دو نامه را بهم میچسباندند و در محل اتصال دو نامه حکمی مینوشتند و بعد دو نامه را جدا میکردند و نوشته بدهکار را که در آن به بدهی خود اقرار کرده به او میدادند. اگر بدهکار گمان میکرد که طلبکار مدرکی علیه او ندارد و نوشته‌اش را به خط خود عرضه میکرده و یا نوشته او یا نوشته طلبکار از بین میرفت، به بدهکار میگفتند نوشته‌ی بی‌یاور که نشان دهد بدهکار نیستی، اگر بدهکار حق خود را ثابت میکرد، دو ضرب چوب بر پشتش میزدند و بیست هزار فکوج فلوس جریمه میشد. هر فکوج هزار فلوس و بیست هزار

۱۸۵

فکوح حدود دو هزار دینار بود و بیست ضربه چوب بدهکار را میکشت.^(۸۲) در چین هنگامی که بازرگانی ورشکست میشد و اموال دیگران را به هدر میداد، طلبکاران او را نزد پادشاه زندانی میکردند. او بمدت یک ماه در زندان میماند و بعد پادشاه او را از زندان بیرون آورده و جار میزد که این مرد فلان پسر فلان است که اموال فلان پسر فلان را به هدر داده است. بنابراین، اگر نزد کسی امانت داشته یا آب و ملکی یا برده‌یی و یا هر چیز دیگری که برابر دین او بوده، برای ادای دین آن بدهکار ارائه میدادند، چندین ضربه به او میزدند تا اینکه کسی اقرار کند که بدهکار نزد او مالی دارد و اگر اقرار نمیکرد، در هر حال او را میزدند و اگر چاره‌یی برای پرداخت حق طلبکاران نیندیشیده بود و به پادشاه ثابت میشد که او چیزی ندارد، بدهی او از خزانه پادشاه بزرگ، بغيون (بمعنای پسر آسمان)، پرداخت میشد و جار میزدند که کسی حق ندارد با او داد و ستد کند. بنابراین در چین مال کسی تباه نمیشد و اگر میفهمیدند که بدهکار مالی نزد کسی داشته و آن شخص به امانت اقرار نکرده با ضربات چوب او را میکشستند و دیگر به بدهکار کاری نداشتند، مال را گرفته و میان طلبکاران تقسیم میکردند.^(۸۳)

بازرگانان مسلمان نیز در چین باید از قوانین خاصی پیروی میکردند. این بطوطه آورده است که هنگامی که مسلمانان به یکی از شهرهای چین میرسیدند مختار بودند یا نزد یکی از تجار مسلمان مقیم آن شهر بمانند یا به مسافرخانه بروند. اگر شق اول را انتخاب میکردند باید از اموالش صورت‌برداری میکردند و آنها را به مهماندار خود میسپردند و مخارج او در مدت اقامت با مهماندار بوده و هنگام رفتن دوباره اموالش را بازدید میکرد و اگر چیزی از بین رفته بود، خسارت آنها از مهماندار میگرفت. اگر در مسافرخانه میماند، باید اموالش را نزد متصدی مسافرخانه میگذاشت و صاحب مسافرخانه مسئول اموال او بود و باید هر چه را که تاجر میخواست برای او تهیه میکرد و به حساب او میگذاشت و در صورت تمایل، کنیزکی برای او میخرید و خانه‌یی برای اقامت آنان تدارک میدید که معمولاً درش از همان مسافرخانه باز میشد و تاجر مخارج آنها پرداخت میکرد.

همچنین اگر مسافری قصد ازدواج داشت به او اجازه میدادند اما اگر میخواست پولهای خود را در راه فساد خرج کند به او اجازه نمیدادند و میگفتند نمیخواهیم در ممالک اسلامی بگویند که تاجر مسلمان پولهای خود را در مملکت ما تباه کردند و چین مرکز فساد و عیاشی شود.^(۸۴)

۱۸۶



وضع فرهنگی

نقاشی

چینیان در هنر نقاشی چنان سرآمد بودند که درباره آنها گفته شده یک هنرمند در هنر نقاشی چنان تبحر داشته که در اثر خویش حالات خنده، مسخره، سرزنش و شگفتی را از هم جدا میساخته و هر یک را بنحوی نشان میداده است.^(۸۵)

ابن بطوطه درباره هنر نقاشی در چین گفته است که در هنر نقاشی نه رومیها و نه دیگران نمیتوانند با چینیان مقابله کنند، چینیان در این زمینه بسیار قوی و متبحرند.^(۸۶) گویا در چین رسم بوده که هر کس که اثر هنری خلق میکرد آن را نزد پادشاه میبرد و در مدخل کاخ مسکونی وی به نمایش گذاشته میشد. اگر در آن مدت نقص و عیبی در اثر مورد نظر کشف نمیشد، هنرمند از طرف پادشاه پاداش میگرفت و در جرگه هنرمندان رسمی درمی آمد، اما اگر در اثر عیب و ایرادی پیدا میشد آن را دور می انداختند و هنرمند پاداشی نمیگرفت.^(۸۷)

در این رابطه آمده است که نقاشی روی قطعه حریر در چین بسیار رایج بوده بطوری که گویا یک بازار بطور خاص به این فن، اختصاص داشته است. در این رابطه ابن بطوطه نقل میکند زمانی که از آن بازار میگذشته در هنگام مراجعت نقاشی خود و همراهانش را با شباهتی بینظیر در آنجا دیده است.^(۸۸)

خط

خط چینی بعنوان نقاشی یا حروف تصویری تخیلی، توصیف شده است که ریشه در دوران قبل از شانگ دارد و در مقایسه با خطوط قدیمتر خط میخی سومریها و هیروگلیف مصری، نوشتار چینی در زمان بعد از تاریخ باستان اختراع شد.^(۸۹) در واقع هنر چین که به خط چینی وابسته است، هنر خوشنویسی است. چندین سبک خوشنویسی چینی وجود دارد که از میان آنها لی شو (از نظر لغوی: دست کارمند) ۱۸۷ نوشتاری مربع شکل است که ریشه در زمان هان دارد.^(۹۰)

معماری

چینیان خانه‌هایشان را از چوب و نی میساختند به این ترتیب که روی نیهای شبکه



مانندی که نزد مسلمانان هم بوده، گل میمالیدند و ماده‌یی از دانه شاهدانه که مانند شیر سفید بود، تهیه میکردند و روی دیوارها میمالیدند و دیوارها درخشش شگفتی مییافت. آنها خانه‌هایشان را همسطح زمین میساختند و پله نداشتند، زیرا اموال و گنجینه‌هایشان را در صندوقهای چرخ‌داری میگذاشتند که هرگاه آتش‌سوزی رخ میداد، صندوقها را با آنچه داشته به بیرون هل میدادند و دیگر پله‌یی نبوده که مانع حرکت سریع چرخها شود.^(۹۱) چینیان گاهی مانند هندیان خانه‌های خود را از سنگ و گچ و آجر و گل نیز میساختند.^(۹۲)

آموزش و پرورش

همانطور که سواد آموزی و علم آموزی در اسلام توصیه میشده، در چین هم سوادآموزی بسیار رایج بوده و مردم چین از کوچک و بزرگ و دارا و ندار خط و نوشتن می‌آموختند. گویا در هر شهر چین یک مدرسه و یک معلم وجود داشته که به خرج دولت به تعلیم آنها میپرداختند.^(۹۳)

پزشکی

همانطور که از منابع برمی‌آید، چینیان روشهایی برای درمان و معالجه بیماران داشته‌اند و حتی گاه جراحی میکردند و گاهی هم برای یافتن دارو درمان بیماری به ممالک اسلامی سفر میکردند و گاه مسلمانان بخصوص ایرانیان که در آن روزگار سرآمد پزشکی بودند، بواسطه تجاری که گیاهان دارویی به چین میبردند چین را با داروهای جدید آشنا میکردند و با پزشکانی که به تقاضای امپراتوران برای معالجه و آموختن پزشکی و داروسازی به چین می‌آمدند، دانش پزشکی ایرانی را - که مخلوطی از پزشکی جالینوس و پزشکی سنتی و اکتشافات خود مسلمانان بود - به چینیان می‌آموختند.^(۹۴) اصطخری در *مسالك و ممالک* آورده است که در دشت وارین در دیار پارس، دهی بوده بنام ماه نوح که در آن چشمه‌آبی بوده و درد چشم را درمان میکرد و از چین و خراسان به آنجا میرفتند و از آن آب میبردند.^(۹۵) گویا بیشتر طبابت چینیان داغ کردن (کی) بوده است.^(۹۶)

در چین الواحی سنگی به ارتفاع ده ذرع وجود داشته که بر روی آنها نوشته‌هایی درباره داروها و امراض ثبت شده بود که مثلاً برای چه مرضی چه دارویی مفید است. در صورتی

۱۸۸



که بیماری ناتوان بوده و پول دارو نداشته از طرف خزانه شاهی به او کمک میشد.^(۹۷) چینیان در زمینه مسائل بهداشتی نظریات خاصی داشتند؛ مثلاً مردم چین به حالت ایستاده ادرار میکردند، بجز حکام و مردان نظامی و اشخاص معتبر و متشخص که از یک نوع لوله چوبی لعابی بطول یک ذراع استفاده میکردند. آنها معتقد بودند که ادرار به حالت ایستاده برای بهداشت شخص بسیار مفید است و سنگ مثانه و دیگر امراض مربوطه ناشی از آن است که هنگام ادرار چمباتمه میزنند.^(۹۸) آنها همچنین مانند اعراب سر نوزادان را فشار نمیدادند و آنرا گرد و دراز بار نمی‌آوردند، زیرا مدعی بودند شیوه مذکور به صحت و سلامت طبیعی مغز، خلل ایجاد میکند و هوش و ادراک آدمی را معیوب میگرداند.^(۹۹) آنها مانند رومیان بسیاری از فرزندان خود را اخته میکردند.^(۱۰۰)

نجوم

براساس اطلاعات ارائه شده توسط مسلمانان، چینیان با علم نجوم آشنایی داشتند و به آن بسیار اهمیت میدادند. آنها ماهها را با توجه به حسابهایی که فهمیده بودند بنامهای مختلفی مانند: جناح، رداح، رامح، صالح، کران، مارد، نمرود، کنعان، زاع، هراه، هرهر، ماهر مینامیدند.^(۱۰۱)

در خطای نامه آمده است که چهار تن از کاملان ایشان سالها در طبقه اول سرای خاقانی محبوس بودند و هر یک در باغ و بوستان جداگانه‌یی که چله زمستانی تحویل شود و آفتاب باز نشود، مقیم بودند. هر یک از آن چهار نفر چهار تقویم را مینوشتند و از آنها یک تقویم استخراج میشد و نزد پادشاه میبردند. تقویم از جمله بخشهای سالیانه خاقان چین بود که آنرا به هزاران نفر میبخشید. زمانی که چله زمستان تحویل شده و عید شروع میشد، تمام مملکت چین بمدت یکماه در عیش و نوش بودند و در آن روز خاقان چین دیوان و تجمل بسیار تدارک میدید و چندین هزار از امرا گروه گروه و در حالی که هر گروهی با لباس اطلس هم‌رنگ و مخصوص نزد شاه میرفتند، گروهی از امرا اطلس سبز و گروهی اطلس سرخ و گروهی هم اطلس زیتونی به تن داشتند.^(۱۰۲) براساس اطلاعات موجود باید به این مسئله اشاره کرد که چینیان در علمی از جمله نجوم، تحت تأثیر مسلمانان، بخصوص دانشمندان ایرانی بوده‌اند و تقویم براساس تقسیم شصت درجه و رعایت کبیسه - که روش



حکیم خیام نیشابوری بوده است - مورد قبول چینیان قرار گرفته است و آنرا محققان چینی از خدمات مهم مسلمین به دانش چین دانسته‌اند.^(۱۰۳)

همچنین اشاره به این موضوع لازم مینماید که در عصر حکومت مغولان (سلسله یوان) در چین بهره‌گیری از دانشمندان مسلمان ایرانی و کتب آنان در بیشتر رشته‌های علمی شتاب بیشتری گرفت و این دانشمندان ایرانی با خود کتب بسیاری درباره اخترشناسی، ریاضیات، پیشگویی، شیمی، جغرافیا، طب، ادبیات، فلسفه و تاریخ را به چین آوردند.

جمال‌الدین یکی از اخترشناسان ایرانی در سال ۲۶۷ م، هفت نوع ابزار اخترشناسی که خودش ساخته بود به امپراتور تقدیم کرد که در آن زمان در جهان بیسابقه بود؛ از جمله کره‌یی ساخته بود که تا آن هنگام در جهان سابقه نداشت. این حکیم ایرانی برخلاف دانش چینی آن زمان که زمین را مانند صفحه‌یی مسطح میدانستند، ثابت کرد که زمین بشکل کره است و بر روی شکل کره نقشه زمین را برابر تجربه مسلمین در آن زمان ترسیم نموده بود.

نتیجه‌گیری

تلاش منحصر بفرد دانشمندان مسلمان و تحقیق و کاوشگری آنها در سرزمینهای دور و بخصوص کشور چین که بدلیل بعد مسافتی با کشورهای اسلامی در حاله‌یی از ابهام قرار داشته، منجر به ارائه اطلاعات ارزشمندی از آن دیار شده است. این اطلاعات در زمینه‌های مختلف جغرافیای طبیعی شامل وضعیت اقلیمی، محدوده جغرافیایی، شهرها و مسافتهای هر یک، منابع طبیعی و نژاد و ریشه مردم، انواع حیوانات آن سرزمینها، توصیف دریاها و در زمینه مسائل اجتماعی اطلاعاتی درباره آداب و رسوم، خوراک و پوشاک و در زمینه قضایی قوانین مدنی، مجازاتها و آیین دادرسی و شرایط قضا را عرضه میدارد که علاوه بر آنکه میتواند در تاریخ‌نویسی و پژوهشهای جغرافیایی مورد استفاده قرار گیرد، تصویری از نوعی شرق‌شناسی توسط مسلمانها بعنوان دارنده یک قدرت برتر در عرصه سرزمین و اقتصاد و فرهنگ را عرضه میکند. در پرتو این نوع شرق‌شناسی میتوان نقاط ابهام تاریخی در نحوه داد و ستدهای فرهنگی میان این دو قلمرو جغرافیایی و از همه مهمتر، چگونگی انتقال فرهنگ و اندیشه دینی، حکمی و عرفانی اسلام به چین را روشن ساخت. تفصیل این موضوع در نوشتار دیگری خواهد آمد.

۱۹۰



پی نوشتها:

۱. فنگ جین یوان، فرهنگ اسلامی و چین، ترجمه محمد امیدوارنیا، بخش ۴.
۲. خامنه‌ای، سیدمحمد، انسان در گذرگاه هستی، ج ۲، ص ۹۵.
۳. این ارتباط، متأسفانه، از دوران تجدد غرب تا حدودی قطع شده است. اگرچه از اواخر قرن بیستم مسیحی دوباره علوم به دامن فلسفه پناه می‌آوردند و حل مشکلات ریشه‌ی خود را در آن می‌جویند.
۴. دودمان لیو سونگ مربوط به ۴۲۰ بعد از میلاد.
۵. یا امپراتوری مینگ بزرگ دودمان پادشاهی چین از سال ۱۳۶۸ تا سال ۱۶۴۴ م بود، که پس از فروپاشی پادشاهی مغولان یوان بنیاد گذاشته شد. مینگ آخرین دودمان پادشاهی چینیان بود که همان‌ها قدرت اصلی را در دست داشتند. هونگ‌وو، رهبری شورش عمومی علیه پادشاهی یوان را برعهده داشت.
۶. انسان در گذرگاه هستی، ج ۲، ص ۹۵.
۷. ناس، جان، تاریخ جامع ادیان، ص ۳۷۵.
۸. همان، ص ۳۷۸.
۹. همانجا.
۱۰. فرهنگ اسلامی و چین.
۱۱. همانجا.
۱۲. یاقوت حموی، معجم البلدان، ج ۳، ص ۴۴.
۱۳. مسعودی، علی بن حسین، مروج الذهب، ج ۱، ص ۱۲۹.
۱۴. همان، ص ۱۳۰، همچنین ر.ک: دمشقی، محمد بن ابوطالب، نخبه الدهر فی عجایب البر و البحر، ترجمه سیدحمید طیبیان، ص ۴۱۵.
۱۵. ابن حوقل، صورة الارض، ص ۲۳.
۱۶. طوسی، احمد، عجایب المخلوقات، ص ۴۲۴.
۱۷. ادریسی، ابوعبدالله محمد بن محمد، نزهة المشتاق، ج ۱، ص ۹۸، در توصیف دیگری آمده که «آنها سرخ و سفید و نرگس چشم، سرو قد، سیمین بر و شوخ و شنگ و شیرین لبان حضار جوانند»؛ (خطایی، سیدعلی اکبر، خطای نامه، بکوشش ایرج افشار، ص ۳۳).
۱۸. با توجه به منابع جدید، چین و برطبق منابع اسلامی صین در قسمت مرکزی و شرقی آسیا که بیش از یک دوم این قاره را اشغال کرده، قرار گرفته است. برطبق تحقیقات سازمان ملل متحد این کشور از حیث وسعت سومین مملکت کره زمین و پرجمعیت‌ترین آن می‌باشد و بین بیست درجه و پنجاه و شش درجه از عرض شمالی و هفتاد و سه درجه و پنجاه و پنج دقیقه و صد و چهل و چهار درجه و پنجاه دقیقه از طول شرقی قرار گرفته. (همانجا) همچنین ر.ک: ابن حوقل، صورة الارض، ص ۲۳. از شمال به سیریه و جمهوری مغولستان، از مغرب به ترکستان، روس، پامیر، روسیه، افغانستان و هند، از جنوب به هند، نیال، بهوتان، برمه، لائوس، ویتنام شمالی و دریای چین جنوبی و از شرق به سیریه و کره شمالی و دریای زرد و دریای چین شرقی محدود است. پیشینه طول آن از غرب به شرق در حدود ۴۸۰۰ هزار گز و پیشینه عرضش در حدود ۳۲۰۰ هزار گز است، مساحت زمینلاد چین ۹۷۰۰۳۰۰ هزار گز مربع و مساحت فرمز (تایوان) و جزایر پنگهو (پسکادورس) ۳۵۹۶۰ هزار گز مربع می‌باشد. (مصاحب، غلامحسین، دایرةالمعارف فارسی، ذیل مدخل چین) همچنین ر.ک: معین، دایرةالمعارف، ذیل مدخل چین. ناصر خسرو، سفرنامه، با حواشی محمد دبیر سیاقی، ص ۲۲۷.
۱۹. حدود العالم، ص ۵۹.
۲۰. ابن خردادبه، عبیدالله بن عبدالله، المسالك و الممالک، بکوشش محمد مخزوم، ص ۶۷.
۲۱. اصطخری، مسالك و ممالک، بکوشش ایرج افشار، ص ۱۱؛ همچنین ر.ک: حافظ ابرو، عبدالله، جغرافیا، بکوشش صادق سجادی، ج ۱، ص ۱۹۸.
۲۲. همانجا. ر.ک: صورة الارض، ص ۲۳.
۲۳. عمری، شهاب الدین احمد، مسالك الابصار فی ممالک الامصار، ج ۲۷، ص ۲۳۶.
۲۴. مسالك و ممالک، ص ۵۳؛ همچنین ر.ک: سهراب، هفت کشور یا صور الاقالیم، بکوشش منوچهر ستوده، ص ۷.
۲۵. مسالك الابصار فی ممالک الامصار، ج ۳، ص ۱۳۳.



۲۶. نخبة الدهر فی عجایب البر و البحر، ص ۴۱۵.
۲۷. نجیب بکران، محمد، جهان نامه، بکوشش محمدمامیر ریاحی، ص ۷۱.
۲۸. ثامنی، جعفر، فرهنگ القاب و عناوین شهرها، ص ۲۲۳.
29. Madj in= Mâcîn, E in I2, vol. IX, p. 617.
30. Boswoth, al-ÆÍN, E I2, vol. IX, p, 616.
- نخبة الدهر فی عجایب البر و البحر، ص ۴۱۵. در خطای نامه آمده است که مملکت چین، دوازده قسمت و هر یک شامل چندین شهر بوده است. بدین صورت:
- قسم اول؛ به آن «شنگ سی» میگفتند و شهرهای آن عبارت بودند از: کنجنفو و کنجو، سوچو، دنک جو، جولان فو، کلان فو و خونان فو و جندی فو و جندی فو.
- قسم دوم؛ به آن «منزالستان» میگفتند و نام شهرهای آن عبارت بود از: نمطای، براساس آنچه از توضیحات خطایی برمی آید این شهر همان شهر خمدان قدیم بوده است.
- قسم سوم؛ این قسمت شامل شهر «خانبالغ» بوده است. خان بالغ لفظی اویغوری بوده است و چینیان به آن «دید» یعنی پایتخت میگفتند.
- قسم چهارم؛ این قسم «حیزا» نام داشته و نام شهرهای آن عبارت بود از: خوی جو و سالارفو.
- قسم پنجم؛ این قسم «فوکن سی» نام داشته است.
- قسم ششم؛ این قسم «لمصین» نام داشته است.
- قسم هفتم؛ این قسم «خطای» نام داشته و شامل شهرهای خنسا و محله‌های آن میشده است.
- قسم هشتم؛ این قسم از ملک چین بنام «یونن» معروف بوده است.
- قسم نهم؛ این قسم بنام «کولی» بوده است.
- قسم دهم؛ این قسم از ملک چین، «جاوه» نام داشته و بندر بزرگی بوده است.
- قسم یازدهم؛ این قسم از ملک چین «ختن» نام داشته است.
- قسم دوازدهم؛ این قسم از ملک چین «بیلان فو» نام داشته است. (خطای نامه، ص ۱۱۴ - ۱۲۰).
۳۱. سیرافی، حسن، رحله، بکوشش عبدالله الحبشی، ص ۳۸. در شرح گزارشات سیدعلی اکبر خطایی که در قرن دهم به چین سفر کرد، آمده است که چینیان شهرهایشان را بصورت مربع طراحی میکردند و دیوارهای شهر را از خاک میساختند و بر دیوارهای طبق برج و بارو میزدند و دور هر برجی، حصار چوب مانند تیرکشی که بسیار هم بلند بوده میساختند که در آن چوب «کیله» می گذاشتند و بر نوک آن هم «شنوک» که آن علامت اعلام و تنبیه بوده برای مردم با این شعار: هر روز به کیله حاصل سازید و به شنوک خرج خود سازید تا بتوانید معاش کنید. بعد از آن طرح دیوانخانه‌های پادشاهی و محله‌ها و بازارها و دکانها و... را ترسیم میکردند و تمام آنها را میساختند، اگر کسی به بلندی میرفته ببیند و بشمارد زیرا بسیار منظم ساخته میشده است.
- او همچنین درباره حصاربندی شهرها آورده است که در پایینترین حصار، پانصد خانه‌وار زندگی میکردند و هر یک ده حصار تابع شهری بوده که به آن «هن» میگفتند و هر ده هن تابع بشری بوده که به آن «شن» میگفتند و هر ده شن تابع شهری بوده که به آن «کو» میگفتند و هر ده کو تابع شهری بوده که به آن «کوتای» میگفتند و هر ده کوتای تابع شهری بوده که به آن «جو» میگفتند و هر دو جو تابع شهری بود که به آن «دنک جو» میگفتند و هر ده دنک جو تابع شهری بود که به آن «وفو» میگفتند و فو عبارت بوده است از مصر جافع، و در هر قلمرویی امیر و مفتشی بوده که دائم در حال کشتن و پیدا کردن جای مناسب برای شهرسازی بوده است و چنانچه جایی را مییافته برای پادشاه نامه مینوشته و پادشاه هم لشکری تعیین میکرد تا برای شهر ساختن بروند و تعیین میکرد که در چه روزی و چه ماهی تمام شود. (خطای نامه، ص ۵۱ و ۵۲).
۳۲. همان، ص ۲۴.
۳۳. نام جدید این شهر کانتون میباشد. ر.ک: کراچکوفسکی، ایگناتی بولیانوویچ، تاریخ نوشته‌های جغرافیایی در جهان اسلامی، ترجمه ابوالقاسم پاینده، ص ۱۱۴؛
۳۴. ابوالفداء، اسماعیل بن محمد، تقویم البلدان، ص ۳۶۳.

Khanfū, in EI2, vol. IX, p. 414.



35. Khumdān, in *EI2*, vol. IX, p. 618.

۳۶. جهان‌نامه، ص ۷۱. درباره تعیین این نام که در تواریخ و کتب ادبی اسلامی آمده، باید گفت که به قسمت شمالی چین نواحی منچوری، مغولستان و ترکستان شرقی اطلاق میشده و ظاهراً قسمتی از سیبری هم تحت این عنوان می‌آمده، کلمه خطا یا خطان نام طایفه‌یی از طوایف مغول بوده و این طایفه در اوایل قرن چهارم هجری تحت فرمان بولیچی آپواکی، تمام مغولستان و قسمتی از چین را تصرف کردند، در همین اوقات نام ختای را به این ممالک وسیع اطلاق نمودند و حدود دویست سال فرمانروایی کرده‌اند سپس طایفه «بوشی» از طوایف مانچو، به این سرزمین حمله کرده و غالب آن نواحی را تصرف کرد. یکی از منسوبان به این خاندان به خطه چونغاریه که ناحیه‌یی است در شمال غربی مغولستان، رفت و دولت کوچکی در آنجا تأسیس کرد. ناحیه مزبور از جنگلهای بسیار پوشیده بود، از اینرو این کشور کوچک را «قره خطا» نامیدند و این نام را به تمام ممالک وسیع سابق‌الذکر اطلاق کردند و گاه کشور اخیر را تنها با نام قره یاد میکردند (علی‌اکبر، لغت‌نامه دهخدا، ذیل مدخل).

۳۷. پیش از آنکه خان بالغ پایتخت شود، شهری از شهرهای چین بوده و چون قبلائی قان به سلطنت رسید، پایتخت دولت مغولی شد. قبلائی قان پس از فتح مناطق شرقی چین پایتخت خود را از قراقوروم به آنجا آورد. تا قبل از غلبه مغول مناطق غربی و شرقی آسیا به هم مربوط نبود و پس از فتوحات مغولان این دو منطقه به هم مربوط شدند و مسافران قرون وسطا میتوانستند از اروپا به چین بروند و با رفتن خود اسمائی که شهرهای چین از مغولان گرفته بودند به اروپا ببرند، قبلائی قان شهر جدیدی بجای شهر قدیم بنا کرد و بنای آن شهر به سال ۱۳۷۶ م. پایان یافت. امروز به استثنای قسمت شمالی آن، بقیه همان قسمت تاتارنشین پکن کنونی است. بنظر می‌آید قصر قبلائی قان در محل قصر شاهان مانچو قرار داشته است. بنا بر قول مارکوپولو، خان بالغ شکل مربع مستطیل داشته و محیطش بیست و چهار سال بوده و دیوارهای آن پنجاه پا ارتفاع داشته است (ر.ک. لغت‌نامه دهخدا، ذیل مدخل).

۳۸. بصورت کاشغیرا هم ضبط شده، ر.ک: مقریزی، جنی‌الازهار من‌الروض المعطار، بکوشش محمد زینهم، ص ۵۱.

۳۹. همانجا.

۴۰. نزهة المشتاق، ج ۲، ص ۵۱۵.

۴۱. همانجا.

۴۲. بلاد از آسیای میانی، بین سی و هشت درجه و سی و هفت درجه از عرض شمالی و هفتاد و هشت درجه و چهارده درجه از طول شرقی سرزمین از شمال ترکستان و چین اصلی و شرق و جنوب آن شرق چین و جنوب برمه و نپال و هند و... و غربش کشمیر و مسافتش در حدود هشتصد هزار میل و مربع از قسمت جنوب شرق آسیا و ارتفاعش در حدود پانزده هزار قدم در طرف جنوب نزدیک کوههای هیمالیاست. فلات مرتفعی است که فرازی متوسط آن چهار هزار و پانصد و هفتاد متر است، کوههای اطراف آن از مرتفعترین کوههای جهانند از آن جمله کونلون در شمال و هیمالیا در جنوب و رشته کوههایی در شرق که از سچوان بطرف جنوب در یونان کشیده شده‌اند و عبور از آنها غیر ممکن است. رودهای سند، براهماپوترا و سالوین هر سه در این فلات سرچشمه میگیرند. منچوری دو رشته جبال در امتداد شمال به جنوب دارد، یکی خینگان بزرگ در غرب و دیگری جانگیای در شرق، دره‌های وسیع و حاصلخیزی در میان این کوهها قرار دارد که رودهای آمور، سونگاری، اوسوری، یالو و... آنها را مشروب میکنند (دایرةالمعارف فارسی، مصاحب، ذیل مدخل).

۴۳. سیرافی، رحله، ص ۴۸.

۴۴. خطای نامه، ص ۱۵.

۴۵. ابن بطوطه، رحله، ص ۷۳۳.

۴۶. همان، ص ۷۳۴.

۴۷. همانجا.

۴۸. سیرافی، رحله، ص ۵۸۹.

۴۹. ابن فقیه، احمد بن محمود، مختصر البلدان، ص ۲۳۰؛ مسالك الابصار فی ممالک الامصار، ج ۳، ص ۱۳۰.

۵۰. سیرافی، رحله، ص ۶۰.

۵۱. ابن بطوطه، رحله، ص ۶۲۷ و ۶۲۸.

52. Muhammad Abdul Jabber Beg, "Arabic Historical & Literary Source Regarding Medieval Chinese Civilization Interpretation», *Islamic Culture*, vol. LXI, p. 30.

۵۳. رامهرمزی، بزرگ بن شهریار، *عجایب الهند*، ص ۱۳۳.
۵۴. سیرافی، *رحله*، ص ۵۹.
۵۵. ابن بطوطه، *رحله*، ص ۳۳۹.
۵۶. همان، ص ۵۶۵.
۵۷. سیرافی، *رحله*، ص ۴۰۹، ر.ک: ابن بطوطه، *رحله*، ص ۶۲۸.
۵۸. سیرافی، *رحله*، ص ۴۱.
۵۹. مسعودی، *علی بن حسین، التنبيه و الاشراف*، ص ۱۳۴.
۶۰. ابن بطوطه، *محمد بن عبدالله، سفرنامه*، ترجمه علی موحد، ص ۵۳۰.
۶۱. همانجا.
۶۲. سیرافی، *رحله*، ص ۵۰.
۶۳. همان، ص ۷۱.
۶۴. *نزهة المشتاق*، ص ۹۸.
۶۵. سیرافی، *رحله*، ص ۵۳.
۶۶. همانجا.
۶۷. ابن بطوطه، *رحله*، ص ۵۲.
۶۸. سیرافی، *رحله*، ص ۵۳.
۶۹. همانجا. خطایی آورده است که چینیان در مراسم عزاداری خود پنج یا شش سال یراق میکردند، مانند اینکه کشتی از کاغذ بسازند و درون آن را پر از گل کنند (*خطای نامه*، ص ۱۶۳).
۷۰. مقدسی، محمد بن احمد، *احسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم*، بکوشش محمد مخزوم، ص ۵۶۸؛ ر.ک: *عجایب المخلوقات و غرائب الموجودات*، ص ۴۲۴.
۷۱. *احسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم*، ص ۵۶۸.
۷۲. *عجایب الهند*، ص ۳۶۹.
۷۳. *خطای نامه*، ص ۹۴.
۷۴. سیرافی، *رحله*، ص ۷۴.
۷۵. همانجا.
۷۶. سیرافی، *رحله*، ص ۴۱.
۷۷. همان، ص ۲۴.
۷۸. همان، ص ۵۶.

79. Muhammad Abdul Jabber Beg, *op.cit.*, vol. LXI, p. 44.

۸۰. *خطای نامه*، ص ۳۱.
۸۱. همانجا.
۸۲. سیرافی، *رحله*، ص ۴۳ و ۴۴.
۸۳. ابن بطوطه، *رحله*، ص ۶۲۱ - ۶۲۲.
۸۴. همانجا. ۱۹۴
۸۵. *نخبة الدهر فی عجایب البر و البحر*، ص ۴۱۵.
۸۶. ابن بطوطه، *رحله*، ص ۶۲۷.
۸۷. سیرافی، *رحله*، ص ۶۲۷.
۸۸. ابن بطوطه، *رحله*، ص ۶۲۷.

89. Muhammad Abdul Jabber Beg, *op.cit.*, vol. LXI, p. 50.

90. *Ibid.*



۹۲. همان، ص ۴۹.

۹۳. سیرافی، *رحله*، ص ۴۵. در واقع تعلیم و تربیت پسران با استعداد از قدیم‌الایام مورد توجه چینیان بوده ولی دختران تا قرن بیستم میلادی جز تعلیماتی که در خانه میدیدند از این فیض محروم بودند. تعلیمات اکابر نیز امری جدید محسوب میشد. مریدان قدیمی از زمان پیش از کنفوسیوس و پیش از آن، بکار تعلیم و تربیت بزرگ‌زادگان اشتغال داشتند و از این راه امرار معاش میکردند. سواد حکیمان زبان و معانی و بیان، تاریخ، نظم و نثر، اخلاق، فن جنگ و سپاهگیری، نجوم و ریاضیات و رشته‌های دیگری مانند غیبگویی، پزشکی، موسیقی، حقوق و تجارت بوده است. در قرن دوم میلادی، چند مدرسه عالی تحت حمایت دولت تأسیس شد که شاگردان را مطابق افکار طبقه حاکمه برای شرکت در امور دولتی و احراز مقامات مهم در پایتخت و دیگر ایالات امپراتوری تربیت میکردند. در دوره چهارصد ساله ملوک‌الطوایفی، وضع مؤسسات دولتی تعلیم و تربیت نابسامان گشت، اما با روی کار آمدن سلسله تانگ و وحدت مجدد چین وضع اندک سامان یافت. در آغاز قرن هفتم میلادی تعلیم و تربیت تحت نظارت امپراتور قرار گرفت و از داوطلبان شاغل دولتی امتحان بعمل می‌آمد. شهرهای لیان و لویانگ مراکز مهم تربیتی و علمی شدند و در دوره سلسله یونگ، جنبه عملی تعلیمات برای داوطلبان مشاغل دولتی تقویت شد و مدارس دولتی در سراسر کشور بسط یافت (*دایرة‌المعارف فارسی*، مصاحب، ذیل مدخل).

۹۴. *انسان در گذرگاه هستی*، ج ۲، ص ۱۰۰.

۹۵. *مسالك و ممالك*، ص ۱۲۳.

۹۶. *سیرافی*، *رحله*، ص ۵۰ و ۵۱.

۹۷. همان، ص ۴۵.

۹۸. همان، ص ۷۷.

۹۹. همانجا.

۱۰۰. *مروج الذهب*، ص ۶۴۱. خطایی در چین جراحی پزشکان را دیده و آنرا از علاجهای قریب معرفی کرده است. او دیده که سینه شخصی را شکافتند و دل او را درآوردند و آنرا شکافته و زردآبش را در کاسه‌یی ریختند و زخم را دوخته و در جایش گذاشتند. همچنین آورده است که یکی از همسفرانش سالها به درد دل مبتلا بوده و زمانی که به چین رسید، نزد حکیم رفت و حکیم سینه او را شکافت و دل او را بیرون آورد و مقداری از آن را برید و جای زخم را داغ کرد و دوباره سرجایش قرار داد و زخم سینه را بدقت دوخت و آن شخص خوب شد (*خطای نامه*، ص ۱۳۵ و ۱۳۶).

۱۰۱. یعقوبی، احمد ابی یعقوب، *البلدان*، ص ۶۸۴.

۱۰۲. *خطای نامه*، ص ۱۳۷. بارتولد آورده است که در رصدخانه خواجه نصیرالدین طوسی علاوه بر منجمان ایرانی، منجمان چینی هم مشغول بکار بودند (بارتولد، *تذکر جغرافیای تاریخی ایران*، ترجمه حمزه سردادور، ص ۲۲۲).

۱۰۳. *فرهنگ اسلامی و چین*، بخش ۴.

منابع فارسی:

۱. ابن بطوطه، محمد بن عبدالله، *رحله*، بی‌جا، دار بیروت، ۱۳۸۴ هـ / ۱۹۶۴ م.
۲. _____، *سفرنامه*، ترجمه علی مؤحد، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۱.
۳. ابن حوقل، *صورة الارض*، لیدن: بریل، القسم الاول ۱۹۳۸، القسم الثاني، ۱۹۳۹ م.
۴. ابن خردادبه، عبیدالله بن عبدالله، *المسالك و الممالك*، بکوشش محمد مخزوم، بیروت - لبنان، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۸ هـ / ۱۹۸۸ م.
۵. ابن فقیه، احمد بن محمود، *مختصر البلدان*، بیروت - لبنان، ۱۴۰۸ هـ / ۱۹۸۸ م.
۶. ابوالفداء، اسماعیل بن محمد، *تقویم البلدان*، پاریس، دار طباعه السلطانیه، ۱۸۴۰ م.
۷. ادربیسی، ابوعبدالله محمد بن محمد، *نزهة المشتاق فی اختراق الافاق*، بی‌جا، مکتبه الثقافة الدینیة، بی‌تا.
۸. اصطخری، *مسالك و ممالك*، بکوشش ایرج افشار، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۷ هـ.
۹. بارتولد، *تذکره جغرافیای تاریخی ایران*، ترجمه حمزه سردادور، انتشارات توس، ۱۳۸۵.
۱۰. _____، *ترکستان نامه*، ترجمه حمزه سردادور، توس، ۱۳۸۵.
۱۱. ثامنی، جعفر، *فرهنگ القاب و عناوین شهرها*، بی‌جا، بی‌تا.



۱۲. حافظ ابرو، عبدالله، *جغرافیا، بکوشش صادق سجّادی*، انتشارات میراث مکتوب، ۱۳۷۵.
۱۳. *حدود العالم من المشرق الى المغرب*، با تعلیقات و. مینورسکی، ترجمه میر حسین شاه، تصحیح و حواشی مریم میراحمدی و غلامرضا ورهرام، تهران، دانشگاه الزهراء، ۱۳۷۲.
۱۴. *حدود العالم من المشرق الى المغرب*، بکوشش منوچهر ستوده، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۰.
۱۵. خامنه‌ای، سیدمحمد، *انسان در گذرگاه هستی*، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ج ۳، ۱۳۸۶.
۱۶. خطایی، سیدعلی اکبر، *خطای نامه*، بکوشش ایرج افشار، تهران، مرکز اسناد فرهنگی آسیا، ۱۳۷۲.
۱۷. دمشقی، محمد بن ابوطالب، *نخبة الدهر فی عجایب البر و البحر*، ترجمه سیدحمید طبیبیان، انتشارات اساطیر، ۱۳۸۲.
۱۸. دهخدا، علی اکبر، *لغتنامه دهخدا*، محمد معین و سیدجعفر شهیدی، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۵.
۱۹. رامهرمزی، بزرگ بن شهریار، *عجایب الهند*، لیدن، بریل ۱۸۸۰م.
۲۰. سیرافی، حسن، *رحله*، بکوشش عبدالله حبشی، ابوظبی، المجمع الثقافي، ۱۹۹۹م.
۲۱. سیرافی، سلیمان تاجر، *سلسله التواریخ یا اخبار الصين و الهند*، گردآوری ابوزید حسن سیرافی، ترجمه حسین قره‌چانلو، تهران؛ انتشارات اساطیر، ۱۳۸۱م.
۲۲. سهراب، هفت کشور یا صور الاقالیم، بکوشش منوچهر ستوده، بی‌جا، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۳.
۲۳. طوسی، احمد، *عجایب المخلوقات و غرائب الموجودات*، بی‌جا، دارالتحریر للطبع و النشر، بی‌تا.
۲۴. عمری، شهاب‌الدین احمد، *مسالك الابصار فی ممالک الامصار*، ابوظبی، ۱۴۲۳ق.
۲۵. فنگ جین یوان، *فرهنگ اسلامی و چین*، ترجمه محمد امیدوارنیا، تهران، انتشارات الهدی، بی‌تا.
۲۶. کراچکوفسکی، ایگناتی یولیانوویچ، *تاریخ نوشته‌های جغرافیایی در جهان اسلامی*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران، موسسه انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۹.
۲۷. مسعودی، علی بن حسین، *التنبیه و الاشراف*، بغداد، مکتبه العصریه، ۱۳۷۵ق/ ۱۹۳۸م.
۲۸. _____، *مروج الذهب و معادن الجواهر*، قم - ایران، دارالهجرة، ۱۴۰۴ق/ ۱۹۸۴م.
۲۹. مصاحب، غلامحسین، *دایرة المعارف فارسی*، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۸۰.
۳۰. مقدسی، محمد بن احمد، *احسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم*، بکوشش محمد مخزوم، بیروت - لبنان، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۸هـ / ۱۹۸۷م.
۳۱. مقریزی، جنی الازهار من الروض المعطار، بکوشش محمد زینهم، بی‌جا، الدار الثقافیه، بی‌تا.
۳۲. ناصر خسرو، *سفرنامه*، بکوشش محمد دبیر سیاقی، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۴.
۳۳. نجیب بکران، محمد، *جهان نامه*، بکوشش محمد امیر ریاحی، تهران، کتابخانه سینا، ۱۳۴۲.
۳۴. یاقوت، حموی، *معجم البلدان*، بیروت - لبنان، دارصادر، بی‌تا.
۳۵. یعقوبی، احمد ابی یعقوب، بی‌جا، لیدن، ۱۸۹۲م.

منابع انگلیسی:

1. Muhammad Jabbar Bey, Abdul "Arabic Historical and Literary Sources regarding Medieval Chinese Civilization Interpretation", *Islamic Culture*, Hyderabad Deccan, 1987, vol. LXI, pp. 30 – 54.
2. *Encyclopedia of Islamic*, al-Şin, Bosworth, vol. IX, pp. 616 – 640.

China according to Muslim Travelers: First to Eighth Century AH

Maryam Soleymani Fard

Muslim's relationships with China have a very long background. These relationships have been established through Muslims' journeys to that region for various commercial, economic, political, and religious motives. Available evidence suggests that Muslims travelled to this land when the first signs of cultural and political life appeared there. As a result of these journeys, Muslim geographers have accumulated some valuable information in various areas such as natural geography, including the geographical realm of China, its cities, and the distances between them, and economic, cultural, and educational fields, including artistic, scientific, social, and industrial achievements. This paper intends to explore and analyze the picture of China as portrayed and described by Muslims from the first century AH until the time of Hafiz Abru in the eighth century. As a result, it can function as an introduction to and an analysis of Islamic orientalism in which the reports of scientists and travelers of a great political and cultural power in the Far East form the basis of journeys, relationships, and wars between countries and the transfer of philosophical and cultural legacies from one place to another. The writer believes that the importance of these reports and descriptions lies in the fact that they have been at the service of expanding Islamic culture and religion.

Key Terms

China

Muslim geographers

cultural relationships

Muslims' journeys to China

12

given the fundamental status of the dimension of the epistemology of the soul, a more basic approach to the relationship between self-knowledge and the knowledge of God is observed. This approach is introduced as an argument in order to demonstrate the existence of God and His attributes; it is an argument which is indeed superior to other arguments. What is clearly witnessed in this historical process is an interpretation referring to the possibility of self-knowledge and the possibility of the move from that knowledge to the knowledge of God, which is considered to be gradational in its most Illuminationist explanation.

Key Terms

self-knowledge

Ikhwan al-Safa

Peripatetic philosophy

One who has self-knowledge verily knows God

knowledge of God

Illuminationist philosophy

A Historical Glance at the Move from Self-Knowledge to Knowledge of God in Peripatetic and Illuminationist Philosophies

Seyyed Mohammed Kazem 'Alavi

The development and consequences of self-knowledge is one of the important discussions in Islamic philosophy. One of the most noteworthy of these consequences, according to the *hadith* of “One who has self-knowledge verily knows God”, is to know the Creator. The explanation and interpretation of this *hadith* was not taken seriously in earlier schools of Islamic philosophy. In fact, it was not until the early periods of the Schools of Shiraz and Isfahan up to the period of the dominance of the Transcendent Philosophy among contemporary thinkers that great attention was devoted to clarifying and interpreting it. This paper is intended to discuss the background of these explanations and analyses in two of the early schools of Islamic philosophy, Peripatetic and Illuminationist philosophies, and even in those preceding them. The interpretation of the *hadiths* on self-knowledge in Islamic philosophy is united with psychology. That is why its background is traceable to Greek philosophy. In books on Islamic philosophy, some ideas and words have been attributed in this regard to Greek early philosophers, who are considered to mark the beginning of writing the history of this issue.

The narration of these *hadiths* and similar words began during the first periods of Islamic philosophy with *Ikbwan al-Safa* (Brethren of Purity). They mainly focused on the importance of self-knowledge and the immateriality of the soul, which is more prominent in the Peripatetic philosophy considering the significance of psychology and self-knowledge in this school. Through relying on these *hadiths*, Ibn Sina demonstrated the most important problem of self-knowledge, that is, the immateriality of the soul, and uses it as a religious confirmation of this point versus the view of *mutikallimun* as to the corporeality of the soul. In Illuminationist philosophy,

10

Time and Place in the View of Mirza Khalil Khan Thaqafi (A'lam al-awlah): Two Hand-Written Treatises

Reza Ranjbar

Doctor Khalil Khan Thaqafi (A'lam al-Dawlah), a physician, writer, and translator of the Qajar period and one of the first graduates of modern medicine in Iran, translated and wrote two treatises about time and place after he graduated from Dar al-Funun and before he went abroad. In the treatise that he wrote himself, Mirza Khalil Khan discusses the quality of the development of the idea of space, the distinction between the idea of environmental space and infinite space, the quality of the formation of the idea of infinite space, the idea of space as substance, the infinity of space with respect to its breadth and continuity, the development of the idea of time, and the idea of time as a predicate of space. In this treatise, he briefly explains and criticizes the ideas of such philosophers as Victor Cousin, Stewart Mill, and Spinoza. In the second treatise, which is a translation, he discusses whether time and place are substance or not.

Key Terms

time

place

infinite

finite

substance

9



The Role of Muslim Peripatetics in the Development of Aristotelian Logic

Akbar Fayde'i

Before Aristotle, some of the topics in the science of logic had appeared in a scattered form in the words of the great Zeno, Plato, Socrates, and some Sophists. However, Aristotle was the first scholar to compile theoretical logic and classify its topics into related parts and chapters in a book. Based on his own epistemological principles, he propounded predicative logic. From among his most important logical ideas, we can refer to predicative reasoning and categorical syllogism.

After Aristotle, another school of logic entitled Stoic-Megarian was developed in Greece by other logicians such as Philo, Diodorus, Megari, Zeno, and Chrysippus. Unlike Aristotelian logic, this new school dealt with conditional logic. Megarians' detection of compound conditional syllogisms and Stoics' detection of other compound syllogisms, such as conjunctive and disjunctive propositions and the forms of connected and disconnected syllogisms, created conditional logic. Therefore, the logical legacy of Greece consists of two Aristotelian and Stoic-Megarian Schools.

Muslim Peripatetics, who were well-aware of Greeks' logical legacy, diverted from the method of Greek philosophers in devising the science of logic. In addition to reducing some logical problems, such as the problem of categories, the differentiated discussion of poetry, rhetoric, and dialectics, as well as some changes in other areas such as conversion, and descriptive definitions, they played an influential role in the development and advancement of the science of logic. In this paper, some of these changes have been discussed.

8

Key Terms

predicative logic
Avicennian logic

conditional logic
Peripatetics



his philosophical system was not capable to clarify the theory of perfection from a philosophical standpoint. This was because philosophy did not have the required capacity for explaining such problems yet. This view had been posed before him by *Ikhwan al-Safa* and also by some of his contemporary thinkers such as Aburayhan Biruni and Ibn Sina with some changes. However, it was Ibn Miskaway's thoughts that were transferred to later thinkers such as Mulla Sadra, so that he would be able to clarify it philosophically. Perhaps, if Ibn Miskaway had shared the same philosophical principles of Mulla Sadra, he would have been able to explain biologists' theory of evolution from a philosophical point of view.

Key Terms

Ibn Miskaway
evolution of species
Ibn Sina

perfection
Ikhwan al-Safa
Mulla Sadra

Ibn Miskaway and the Evolution of Species

Furugh al-Sadat Rahimpour and Muhammed Nasr Isfabani

Ahmad Ibn Muhammed Razi known as Ibn Miskaway, the famous philosopher, historian, physician, and literary man of the fifth century, lived in Isfahan during the last years of his life. He passed away in the same city. His ideas regarding theoretical wisdom are gathered in his *al-Fawz al-asghar*, and those related to his practical wisdom are recorded in the book *Tabdhib al-akhlaq*.

One of Ibn Miskaway's philosophical ideas is rooted in his belief in the organic connection and unity among the natural existents of the world. He views the corporeal worlds, similar to the spiritual world, as a labyrinth with certain grades that encompass each other and are connected to each other. In fact, he draws a comprehensive map of all these grades. In his view, it seems as if the movement of each moving thing is intelligently directed towards its own totality and everything that agrees with its perfection. This motion is rooted in enthusiasm, in which the lover is the effect of its beloved. He believes that, in order to specify the stages of the prophets' evolution, it is necessary to clarify the quality of the connection of existents to each other.

He argues that God has divided each species into different groups and types through His certain wisdom and prudence. He has also established a vertical order among species so that each is more perfect comparing to the previous one until we come to the last type of the last species. It is at this point that the end of this species is connected to the beginning of the next species. By going through the various stages and levels in this direction, vegetation becomes animal, and animal turns into human being. According to Miskaway, after traversing the levels of biological perfection, man attains spiritual perfection and finally reaches the last level of human perfection, which is prophethood. The prophet, too, is promoted to the level of the next species, which is the intellect or angel.

Given the situation of empirical sciences in Ibn Miskaway's time and the prevailing philosophical school of that time, it seems that

Kalami, Philosophical, and Gnostic Approaches to the Hadith of ‘Ama

Mahdi Zamani

It has been narrated in a famous *hadith* from the Holy Prophet (s) that, before the creation of people, God was in “‘ama” (cloud). There have been several different and contradictory ideas concerning the content of this *hadith*. Muslim *mutikallimun*, gnostics, philosophers, and interpreters have studied this *hadith* based on their own principles and have benefitted from it in their own philosophical system. *Mutikallimun* have interpreted it based on their *tanzih* (transcendent) and *tashbih* (comparative) views and either confirmed or rejected it. Some Muslim gnostics assume that “‘ama” refers to God’s *benas*, and others believe that it represents the station of *monas*. They have matched this term with “merciful breath”, “truth of the creature”, “absolute imagination, and “substance of the world” and have granted it a sublime place. In his Transcendent Philosophy, Mulla Sadra equates ‘ama with “unfolded being”, “unity of bringing together” and “truth of truths” and, through the interpretation of *hadith*, reaches some conclusions about the dominance of divine existence over all places and times and attempts to reconcile *tanzih* with *tashbih*.

Key Terms

hadith of ‘ama

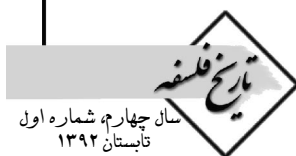
unfolded being

truth of all truths

merciful breath

absolute imagination

5



Duality of Mind-Body in Homer, Plato, and Aristotle

Yashar Jeyrani and Mustafa Yunesi

The present paper explores the mind-body problem in Homer, Plato, and Aristotle. Here, the writers claim that the opposing ideas of Plato and Aristotle concerning the ontology of body and soul is ultimately rooted in the dualist interpretation of the ontology of the soul in the mythical era, particularly in Homer's period. In other words, the philosophical opposition between Plato and Aristotle concerning the ontology of the soul and body has its origin in Homeric dual and opposing interpretation of the concept of the soul. In addition, by substantiating this view, the writers have tried to take a small step towards understanding the relationship between the mythical legacy of ancient Greece and its period of humanistic philosophy, particularly that of Plato and Aristotle.

Key Terms

Homer

Plato

soul-body problem

psyche

Aristotle

4

Content

Duality of Mind-Body in Homer, Plato, and Aristotle

Yashar Jeyrani and Mustafa Yunesi.....4

Kalami, Philosophical, and Gnostic Approaches to the Hadith of Ama

Mabdi Zamani5

Ibn Miskaway and the Evolution of Species

Furugh al-Sadat Rabimpour and Muhammed Nasr Isfahani6

The Role of Muslim Peripatetics in the Development of Aristotelian Logic

Akbar Fayde'i.....8

Time and Place in the View of Mirza Khalil Khan Thaqafi (A'lam al-Dawlah): Two Hand-Written Treatises

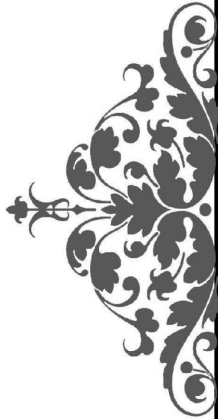
Reza Ranjbar9

A Historical Glance at the Move from Self-Knowledge to Knowledge of God in Peripatetic and Illuminationist Philosophies

Seyyed Mohammed Kazem 'Alavi10

China according to Muslim Travelers: First to Eighth Century AH

Maryam Soleymani Fard12



﴿ He is the Wise, the Omniscient ﴾

History of Philosophy

Journal of the International Society of the History of Philosophy



Volume 4, Number 1, September 2013

Publisher: Sadra Islamic Philosophy Research Institute

Director: Professor Seyyed Mohammed Khamenei

Editor-in-chief: Dr. Hossein Kalbasi Ashtari

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. Abdurrazzaq Hesamifar, *Imam Khomeini International University*

Translated by: *Dr. R. Khoii*

Edited by: *Dr. A. Baqershabi*

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: SIPRIn@mullasadra.org

www.mullasadra.org

ISSN: 2008-9589