

اطوار اندیشی اسلامی
از ایرانشهری تا متاله سبزواری
در شانزده پرسش و پاسخ

محمد خواجه جوی



ایران ششمین

کندی

فردا

لین سینا

غزالی

ایستاد

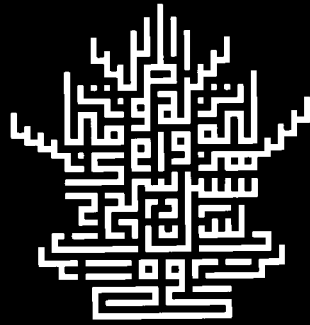
لین عربی

سهروردی

خواجہ انصاری

ملا صدرا

متاله سبزواری

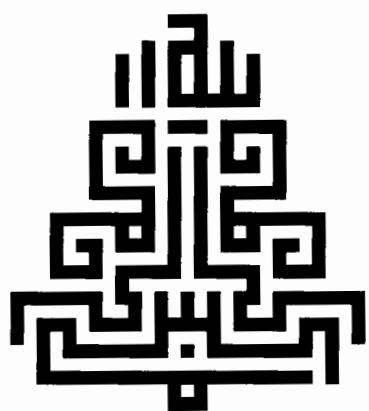


انتشارات مولی



یہاں نقاب - پیر ویرس ن ش ۱۱۵۸
تلفن ۶۶۶۹۳۲۳





1931 1 1



اطوار اندیشی اسلامی

از ایرانشهری تا مثاله سبزواری

در شانزده پرسش و پاسخ



انجمن مجتبیٰ

محمد خواجوی



انتشارات مولی

سرشناسه : خواجهوی، محمد، ۱۳۱۳-
 عنوان و نام پدیدآور : اطوار اندیشه اسلامی از ایرانشهری تا متاله سبزواری در شانزده پرسش و پاسخ / محمد خواجهوی.
 مشخصات نشر : تهران: مولی، ۱۳۹۰.
 مشخصات ظاهری : هشت، ۱۱۲ ص.
 شابک : 978-964-2671-64-9
 یادداشت : کتابنامه به صورت زیرنویس.
 یادداشت : نمایه.
 موضوع : فلسفه اسلامی -- پرسش‌ها و پاسخ‌ها
 موضوع : فیلسوفان اسلامی
 رده بندی کنگره : BBR/۱۴/ع۹-ف۹-۶-۱۳۹۰
 رده بندی دبویی : ۱۸۹/۱
 شماره کتابشناسی ملی : ۲۴۲۲۵۱۷



تهران: خیابان انقلاب - چهارراه ابوریحان - شماره ۱۱۵۸، تلفن: ۶۶۴۰۹۲۴۳ - نمابر: ۶۶۴۰۰۰۷۹
 اطوار اندیشه اسلامی از ایرانشهری تا متاله سبزواری در شانزده پرسش و پاسخ
 محمد خواجهوی

چاپ اول: ۱۳۹۱ = ۱۴۳۳ • ۱۱۰۰ نسخه • ۲۰۰/۱
۹۱

شابک: ۹ - ۶۴ - ۲۶۷۱ - ۹۶۴ - ۹۷۸ - ISBN: 978-964-2671-64-9

حروفچینی: کوشش • لیتوگرافی: موج • چاپخانه: ایران مصور • صحافی: سبزواری

کلیه حقوق مربوط به این اثر محفوظ و متعلق به انتشارات مولی است

۷۰۰۰۰ ریال

فهرست

مقدمه

هفت

اطوار اندیشه اسلامی از ایرانشهری تا متأله سبزواری در شانزده پرسش و پاسخ

(۹۸-۳)

- | | |
|----|--|
| ۳ | ۱. سرچشمه فلسفه اسلامی |
| ۷ | ۲. متفکران مسلمان در برابر حکمای یونان |
| ۱۴ | ۳. متفکران مسلمان قبل از ایرانشهری |
| ۱۷ | ۴. ابویعقوب کندی |
| ۲۲ | ۵. فارابی |
| ۲۸ | ۶. ابن سینا |
| ۳۹ | ۷. امام محمد غزالی |
| ۴۸ | ۸. ابن رشد |
| ۵۴ | ۹. هستی‌شناسی نزد ابن رشد و ابن سینا |
| ۵۹ | ۱۰. تأثیر افکار ابن رشد بر فلاسفه غرب |
| ۶۱ | ۱۱. تأثیر عرفای اسلامی بر فلاسفه |
| ۶۳ | ۱۲. ابن عربی |
| ۷۴ | ۱۳. شیخ اشراق شهاب‌الدین سهروردی |
| ۸۰ | ۱۴. خواجه نصیرالدین طوسی |
| ۸۳ | ۱۵. صدرالدین شیرازی و متأله سبزواری |
| ۹۵ | ۱۶. هستی‌شناسی نزد حکمای اسلامی |

فهارس

(۹۹-۱۱۲)

۱۰۱

فهرست آیات

۱۰۱

فهرست احادیث

۱۰۲

فهرست اعلام و اصطلاحات

هو
بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمه

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على خاتم الانبياء محمد المصطفى و على وصيه و خليفته خاتم الاولياء و امام الاتقياء على المرتضى و على ذريته الائمة النجباء و على خاتمهم خاتم الائمة النقباء و خاتم الاوصياء، المهدي الامم و جامع الكلم، من الآن الى اليوم اللقاء، عند رب العلى.

اما بعد: اين وجيزه كه در برابر خواننده گرامى است، سخنى است جزى دربارۀ حقايقى كه آغازش ازل است و انجامش ابد، و پرتو خورشيدى است كه امتدادش پيش از نخست است و انتهايش پس از پايان، ياراي سخن گفتن در اين اقيانوس ژرف كه پايانى بر آن متصور نيست نمى باشد، با اين همه با زباني الكن و بياني نه به تمامه روشن در آن فرس مى دوانيم، بوكه به مقاصدى دست يابيم. در اين عرصه، نرم و با احتياط بايد رفت و گام، سنجيده بايد برداشت، كه لغزيدن همان و سرنگون شدن همان.

اين دستينه فراهم آمده، پاسخ پرسش هايى است كه دانشگاه «YUIN» در سال ۱۹۸۴ ميلادى در زمينه فلسفه اصولاً، و فلسفه اسلامى خصوصاً از يكي از اساتيد عظام جهان علم و عرفان كه از همه جهات سمت استادى بر بنده داشتند نموده، و ايشان آن پاسخ ها را كه به زبان انگليسى بود مرقوم داشته به دانشگاه ارائه كردند و دانشگاه به ايشان نمره علمى «A» را اعطا كرد.

پس از آن بنده از ایشان درخواست نمودم که اجازه فرمایند تا شرحی مختصر بر آن پرسش‌ها بنگارم، ایشان هم با خوشرویی تمام استدعای حقیر را پذیرفتند و بنده هم با عنایت و توجه ایشان، شرحی نه چندان مفصل بر آن نگاشتم که آن را مشاهده می‌نمایید. البته ناگفته نماند که پاسخ‌های ایشان مسلماً توسط آن دانشگاه به چاپ رسیده‌است. بنده در شرح آن پرسش‌ها از تنها کتابی که بسیار استفاده کرده‌ام کتاب «فلسفه از آغاز تا ریخ» تألیف مرحوم محمد رشاد است که از قضات عالی‌رتبه دیوان عالی کشور در دوران گذشته بود، ایشان از جمله دانشمندان گمنام کشور ایران بود و در تمام زمینه‌ها صاحب‌نظر بود. غیر از این کتاب، کتابی در اصول فقه دارد که یک دوره اصول فقه را به فارسی بسیار ساده بیان کرده که انسان را از استاد بی‌نیاز می‌نماید، همین‌طور کتاب دیگرش که در منطق نوشته، یک دوره منطق ارسطویی را با زبانی بسیار سلیس و روان بیان داشته است، خداوند بیامرزدش و ما یادش را گرامی می‌داریم. در پایان با تشکر از ناشر و حروف‌چین و ویراستار، این دیباچه مختصر را پایان می‌بخشیم و خوانندگان را دعوت به عرصه گاه علوم اسلامی و فلسفه انسانی می‌نماییم.

من الله التوفیق و علیه التکلان

محمد خواجوی

۱۳۸۹/۱۲/۲۹

اطوار اندیشی اسلامی
از ایرانشهری تا متأله سبزواری
در شانزده پرش و پانچ

سرچشمه فلسفه اسلامی چیست؟

اصولاً، سرچشمه فلسفه اسلامی قرآن کریم است، و قرآن کتابی است دینی نه فلسفی، ولی به همه مسائل مشترک میان دین و فلسفه می پردازد. هم دین است و هم فلسفه، طبعاً به مسائلی نظیر بحث از خدا و عالم، روح مجرد و تعلق روح و بدن به یک دیگر، خیر و شر، جبر و اختیار و حیات اخروی و دیگر امور پرداخته است، لاجرم در زمینه مفاهیمی چون بود و نبود، حقیقت و مجاز، جواهر و اعراض، سرآغاز و سرنوشت انسان، صواب و خطا، زمان و مکان، ثبات و تحول، و ابدیت و بقای روح بحث و بیان دارد.

قرآن حقایق کلی را در زمینه این مسائل شرح می دهد و با تشبیه و استعاره، مفاهیم ذاتاً باریک و بغرنج را به صورتی ملموس و مجسم بیان می کند. کتابی است سرشار از حکمت که بخشی از آن محکمت و اصول اساسی است که صریح و روشن بیان شده و بخشی دیگر متشابهات اند که به رمز و کنایه برگزار شده اند، نا دیده گرفتن محکمت و کندوکاو در اطراف متشابهات خیرگی است، چه هیچ کس

جز خدا تأویل آن‌ها را نمی‌داند - و البته برخی از استواران در علم^۱.
در قرآن سخن از رابطه خدا و انسان است، یعنی؛ خداوند روح یا نفس انسانی را از عدم آفرید و همه انسان‌ها را از یک نفس خلق کرد، و روح انسانی منشایی الهی دارد، چون نفخه‌ای از روح اوست که در آدم دمید، و راز روح در نیافتنی است، روح همانا امر خداوند است، و نفس انسان دارای چهار مرتبه امارگی و لوازمی و ملهمگی و مطمئنگی است. کیفیت آگاهی انسان به علم اسمای الهی به مراتب علم یقین و عین یقین و حق یقین منتهی می‌گردد و کیفیت گسیل پیامبران و بسیاری از مسائل دیگر است که صدر المتألهین در کتاب مفاتیح الغیب خود بیان داشته که مقدمه‌ای بر کتب تفسیری او و شامل تمامی مسائل فلسفی است که سرچشمه تمامی آن‌ها قرآن کریم و بعد از آن در احادیث پیامبر عظیم‌الشان اسلام و نهج البلاغه و روایات ائمه علیهم السلام می‌باشد.

لذا مسلمانان پس از آن که علوم دینی از قبیل تفسیر و حدیث کاملاً استقرار پیدا کرد، و تکمیل و تنقیح زبان عربی و تأسیس مکاتب نحوی کوفه و بصره و ظهور نحویان و شاعران و ادیبان برجسته به عالی‌ترین درجه خود رسید، به گنجینه‌های علوم ماقبل اسلام که در خود سرزمین‌های اسلامی و غیر اسلامی وجود داشت متوجه شدند، در شهرهایی چون جندی‌شاپور و حران و اوسا و نصیبین مقدار فراوانی از علوم یونانی و بابلی و هندی و ایرانی هم چون میراث زنده‌ای از معرفت محفوظ مانده و به جهان اسلامی انتقال یافت، در ضمن توانستند، مردمی را پیدا کنند که برای ترجمه کردن متون، به عربی شایستگی کامل داشتند.

در این مراکز، که همه آن‌ها در داخل متصرفات اسلامی واقع بود، دانشمندانی

۱. اگر وقف لازم را بعد از «الا لله» جایز ندانیم، استواران در علم، ائمه علیهم السلام و اولیای امت مرحومه‌اند - آل عمران/۷.

می‌زیستند، که بیشتر مسیحی و یهودی و بعضی ایرانی بودند و هریک در دانش خاص خود معرفت کامل داشتند. از زمان خلفای عباسی و مخصوصاً در زمان مأمون، توجه به علوم پیش از اسلام آغاز شده بود، مترجمان برجسته‌ای در مرکز خلافت به آسانی در دسترس بودند و مجموعه عظیمی از آثار علمی و فلسفی از زبان‌های یونانی و سریانی و پهلوی و سانسکریت به زبان عربی ترجمه شد و بدین ترتیب زمینه برای پیدایش مکاتب گوناگون علم و فلسفه هموار شد.

این مکاتب، به دنبال ترجمه مجموعه‌ای از کتاب‌های علمی و فلسفی به زبان عربی به وجود آمد. نتیجه آن بود که این مکاتب می‌خواستند اصول اسلامی را بر انواع گوناگون معارفی که از راه ترجمه به میراث برده بودند منطبق کنند و آن‌ها را جزء مکمل چشم‌اندازهای اسلامی قرار دهند. علت توجه ناگهانی جامعه اسلامی به علم و فلسفه پیش از اسلام آن بود که در آن زمان، مسلمانان با علمای معتبر دینی یهودی و مسیحی تماس داشتند و آنان به براهین منطقی و فلسفی استناد می‌نمودند، چون مسلمانان نسبت بدان مسائل آگاهی نداشتند، در دفاع از اصول و عقاید دینی که اکثراً علمای یهود و نصاری بدان حمله‌ور می‌شدند باز می‌ماندند. لذا برای مجهز کردن اصول عقاید اسلامی ایجاب می‌نمود به سلاحی مشابه سلاح مخالفان مسلح شوند.

لذا خلفا که وضع را این گونه می‌دیدند، به مناظره و احتجاج روی آوردند، بیشتر این مناظرات و احتجاجات در دمشق و بغداد صورت می‌گرفت، آنان کوشش فراوان به خرج دادند تا آثار فلسفی یونانی به عربی ترجمه شود، لذا مسلمانان پس از دست‌یافتن به فلسفه و قسمت عمده‌ای از علوم یونانیان و ایرانیان و هندیان، رفته رفته ایجاد چشم‌اندازهای عقلی خاصی را آغاز کردند که از همان زمان تاکنون بر افق تمدن و فرهنگ اسلامی تسلط دارد.

وحی اسلامی که تا آن زمان هنوز از مبدأ و آغاز خود دور نشده بود و به صورت

یک کل تبلور پیدا کرده بود، هر یک از اجزای آن عنوان خاصی برای خود به دست آورد، از این رو چشم اندازهای گوناگون عقلی که پس از گذشت چند قرن به زبان عربی در آمده بود و به عنوان غذایی، که میراث عظیم جهان قدیم فراهم آورده بود، با نظریات اسلامی درهم آمیخت و با هم جذب شد، و از این میان مکاتب مختلف علم و هنر و فلسفه تأسیس شد.

بنابراین به حق می توان این مکاتب را اسلامی نامید، اگرچه مفاهیم و استخوان بندی های آن ها از خارج جهان اسلامی سرچشمه گرفته ولی با نظریات اسلامی آمیخته شده و از این راه به سرحد کمال رسیده است. و اصولاً در مشرق زمین اندیشه است که بر آدمی حکومت می کند و کمتر توجه می شود که این اندیشه از کجا برخاسته است. حضرت امیرمؤمنان علی علیه السلام بزرگترین نماینده عرفان اسلامی و کسی که عالم به معانی و اسرار باطنی قرآن است، به پیروان خود آموخت: «انظروا الی ما قال و لا تنظروا الی من قال».

چرا متفکران مسلمان برخلاف مسیحیت افکار حکمای یونانی را
به راحتی پذیرفتند و سعی کردند که بین حقایق دین خود و فلسفه
یونان هماهنگی به وجود آورند؟

دولت روم، درهای مکاتب فلسفی را در بلاد تابعه خویش چه در آن و چه در
روم و اسکندریه در دوره ژوستنین ببست، بدین ترتیب چراغ‌های حکمت و
فلسفه در همه جا به یکباره خاموش شد و جهان در تاریکی فرورفت و ظلمت
همه جا را گرفت و روز به روز این کار ادامه یافته و بر سیاهی افزوده می‌گشت.
دولت روم پایتخت خود را به بیزانس، استانبول کنونی، انتقال داد تا بتواند بر
دشمن نیرومند خود ایران بتازد، لذا مسیحیت را که تا آن زمان فقط دین اسیران
و غلامان بود رسمیت بخشید و همه را بدان دین درآوردند، از این روی رومی‌ها
درهای مدارس را بسته و کشیشان عامی را به خاطر این که در جنگ‌ها،
احساسات دینی سربازان را بر ضد دشمن برمی‌انگیختند به جای حکما و
دانشمندان نشاندهند. در ایران نیز پادشاهان ساسانی متقابلاً مذهب زرتشت را در
سراسر مملکت گسترده و همه طبقات را بدان کیش درآوردند و جنگ با رومیان

مسیحی را به سان یک فریضة شرعی بر همه طبقات واجب کردند و مغها را برای دادن حکم جهاد از آتشکده‌ها به میدان‌های جنگ کشیدند و در مهم امور مملکتی مشیر و مشاور خویش ساختند. در این حال مسیحیت، با همه رأفت و رقت قلبی که داشت به صورت دژخیمی سنگدل درآمد و هر که را که در سر راهش می‌دید، بیرحمانه می‌کشت و به هر جا که می‌رسید بی‌مهابا آتش می‌زد، می‌سوزاند، و منادیان کردار نیک و پندار نیک نیز متقابلاً شهرهای رومیان را به آتش می‌کشیدند و از انسان و حیوان هرچه در آن‌ها بود خاکستر می‌نمودند، و در آن میان هرگاه حکیم خیراندیشی زبان به نصیحت می‌گشود سخن در دهانش می‌شکست و به مرگ محکوم می‌شد.

باری! در حالی که این دو دولت در اروپا و آسیا افکار را به زیر اختناق کشیده و همه کس و همه چیز را به خدمت جنگ گرفته بودند، به ناگهان در جزیره العرب که بین آن دو واقع بود، اسلام ظاهر شد و به قصد اشاعه تعالیم خویش به هر دوی آن دولت‌ها تاخت و هر دو را از پای درآورد، بالطبع زنجیرها گسسته شد و افکار از زیر سلطه اراده‌های مستبد آزاد گردید و رو به رشد و نمو گذارد.

پس از ظهور اسلام دنیا به دو بخش متقابل تقسیم گردید و خط فاصلی میان آن دو کشیده شد، یکی مناطقی که هم چنان در زیر استیلای حکومت‌های استبدادی باقی ماند و دیگری مناطقی که به دست مسلمین افتاد. اروپا و اکثر بلاد روم شرقی که در آن سوی خط باقی ماندند نه تنها پیشرفتی نکردند بلکه در زیر پای هجوم وحشیان اروپا که از چندی پیش آغاز شده بود روز به روز خراب‌تر و فقیرتر گردید و مدارس آن‌ها که به وسیله رومیان بسته شده بود هم چنان بسته ماند، الا آن که بعداً مدارس زیر نظر کشیش‌ها در داخل صوامع و دیرها باز شد ولی در آن‌ها هرکس از عقل سخنی به میان می‌آورد تکفیر می‌شد و میان آتش می‌سوخت، این کار هم چنان ادامه پیدا کرد تا زمان رنسانس، و بعد از رنسانس

هم کوبیدن مذاهب و تخریری بودن آن‌ها آغاز شد و تا هم‌اکنون که پایان قرن بیستم است ادامه دارد، و از سرگذشت دانشمندان انگشت‌شمار اروپا امثال گالیله و اسپینوزا و غیره می‌توان سرگذشت بقیه اشخاص پیرو عقلانیت و اندیشه را قیاس نمود.

اما در این سوی خط یعنی در آن قسمت از آسیا و آفریقا و قسمتی از اروپا که به دست مسلمین افتاد در فاصله‌ای شهرها رو به آبادی گذارد و رفته رفته پرجمعیت‌تر و غنی‌تر گردید. فرهنگ وسعت گرفت و دامنه‌اش از این سوی بدان سو بگسترده و در هر شهر و دهی دهها دانشمند ظاهر شد و هزاران ادیب و هنرمند سر به در کرد و هزاران کتاب در رشته‌های مختلف از حکمت و کلام و طب و... تألیف شد. در مدت کمی که از سه قرن تجاوز نکرد، رجالی در میان آن‌ها طلوع کرد که هریک در جای خود گوهر شب‌تابی از علم و فرهنگ بودند، درحالی که پیش از ورود اسلام به آن نقاط (به استثنای اسکندریه و جندی‌شاپور) هرگز این همه دانشمند و ادیب و اهل تحقیق در آن‌ها وجود نداشت.

بدین صورت اسلام علم و حکمت را ترویج فرمود و به همه‌جا و بر همه طبقات بگسترده و بر همه واجب شمرد، لذا مردمان در خدمت استادان و مدرسین که غالباً به خاطر اجر اخروی به تدریس نشسته بودند زانو زدند، بدین‌سان شهرهایی که در دوره‌های گذشته دائماً بین سپاهیان روم و ایران دست به دست می‌گشت و لحظه‌ای خواب و آرام نداشت، طولی نکشید که در هر جانب‌اش مدرسه‌ای تأسیس شد که دانشجویان بسیاری را در خود گرد آورده و علم و حکمت به آنان می‌آموخت و یا کتابخانه‌هایی که صدها هزار جلد کتاب از زبان‌های مختلف در خود جمع نموده بود، مردم را گروه‌گروه به جانب خویش فرا می‌خواند.

به طور یقین هیچ یک از ادیان و مذاهب به اندازه اسلام از علم و حکمت

تجلیل نکرده و پیروانش را به فراگرفتن آن تشویق ننموده است.^۱ آماری که از کتاب‌های ضحی‌الاسلام و ظهراسلام احمد امین مصری و تاریخ تمدن اسلامی جرجی زیدان و دیگر کتب که در این زمینه نوشته شده به دست آمده، نشان‌دهنده تشویق پادشاهان و امرا از دانشمندان و به تخصیص از حکما می‌باشد که این تشویق و ترغیب گذشته از آن که در مسیحیت نبود، کشیشان از آموزش و انتشار و از افشای علوم عقلی به شدت و تا سرحد قتل جلوگیری می‌نمودند.

حضرت عیسی (ع) کتابی به نام انجیل (خبر خوش) آورد که اکنون اثری از آن در دست نیست و آن چه اکنون از انجیل در دست است کتاب‌هایی است که به وسیله حواریون در شرح احوال و کلمات و مواعظ و احکام آن حضرت نوشته شده و اصولاً مسیحیت یک مکتب اخلاقی است که پایه‌اش بر اساس تقوی و تعبد مذهبی استوار است، برعکس دین یهود که دین نژادی و مختص به قوم بنی‌اسرائیل است.

این پاسخی است از جهت گرایش متفکران مسلمان به علم و حکمت - برخلاف مسیحیت -.

اما در قرون پیشین که در حقیقت دوره ترجمه و اقتباس بود مسلمین در فلسفه و علوم عقلی غالباً تابع بلاشرط حکمای یونان و مخصوصاً ارسطو بودند، ولی در قرون پسین که از ترجمه کتب فراغت حاصل نموده و به مطالعه و تحقیق و

۱. از جمله آیات: «و من یؤت الحکمة فقد اوتی خیراً کثیراً و ما یدکر الا اولوالالباب - ۲۶۹/بقره»، «هل یستوی الذین یعلمون والذین لایعلمون - ۶۶/یونس»، «ان یتبعون الا الظن - ۹/زمر»، «ان الظن لایغنی من الحق شیئاً - ۳۶/یونس». و از احادیث: «طلب العلم فریضة علی کل مسلم» «اطلبوا العلم ولو بالصدین» «اطلبوا العلم من المهد الی اللحد»، «علماء امتی افضل من انبیاء بنی اسرائیل» «مداد العلماء افضل من دماء الشهداء»، «لا فضل الا لاهل العلم»، «الناس موتی و اهل العلم اخیاء». و بسیاری از آیات و احادیث دیگر که از حد شمار خارج است.

تطبیق با قرآن و احادیث پرداختند، خود در آن علوم استاد و صاحب نظر شده و فصول بی شماری بر آن ها افزودند. تا آن که در همان سال های بعد از ترجمه، فکر تطبیق شرع با فلسفه در افکار دانشمندان نیرو گرفت، چون غایت علم رسیدن به حق و تحصیل رضای اوست و اگر این نباشد علم، علم مطلوب نبوده و با آیاتی مانند: «إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ» از جمله بندگان خدا، تنها دانایان از او بیم دارند - ۲۸/فاطر و احادیث بی شماری که نتیجه آن رسیدن به کمال واقعی و اتصال به حق حقیقی است، منافات پیدا می نماید.

لذا گروهی از فلاسفه بر آن شدند، که دامن همت بر کمر زده و میان آنچه که انبیا به ویژه پیغمبر مصلی الله علیه و آله آورده و آن چه که خردهای بزرگان از بشر یعنی فلاسفه از زمان آدم (ع) تا این زمان بدان رسیده اند تلفیق و تألیف دهند. نخستین کسی که در این مورد اهتمام زیاد به خرج داده ابویوسف یعقوب بن اسحق کندی است که تصریح می نماید، آن چه که پیغمبر آورده امکان فهمش با قیاسات عقلی هست، ولی شرطش آن است که متفکر از صاحبان عقل و دین بوده و توانایی فهم اهداف و مقاصد وحی را داشته و دانای به لغت و استعمال حقیقی و مجازی آن در جای خود باشد؛ ولی فقها و اهل ظاهر او راگاهی به یهودی بودن و گاه دیگر به نصرانی بودن متهم نمودند، در حالی که از شاهزادگان بنی کنده است و خانواده اش از مشهوران در اسلام بودند.

بعد از او گروهی دیگر به نام اخوان الصفا دنباله کار او را گرفته و در سال ۳۴۷ ه. در بصره گرد آمده و گفتند: شریعت آلوده به نادانی ها و آمیخته به گمراهی ها شده و راهی برای پاک کردن آن از این پلیدی ها جز به واسطه فلسفه نیست، چون شریعت حاوی حکمت اعتقادی و مصالح اجتهادی است و چون فلسفه و شریعت در یک نظم قرار گیرند کمال حاصل می گردد؛ اگرچه با اینان نیز دشمنی شد ولی این ستیز بهره ای نداشت و مردمان را از گرایش بدان و روی آوردن به رسائل

ایشان باز نداشت، به طوری که سی سال نشد که رسائل و کتب ایشان به دورترین بلاد اسلامی راه یافت، البته متفکران مسلمان از این جهت افکار حکمای یونان را پذیرفتند که در روایت آمده: «کَلِمَا حُكْمٌ بِالشَّرْعِ حُكْمٌ بِالعَقْلِ وَ کَلِمَا حُكْمٌ بِالعَقْلِ حُكْمٌ بِالشَّرْعِ». این عمومات و عمومات دیگر از قبیل آیات: «هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ - ۹/زمر»، «إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُوا الْأَلْبَابِ - ۱۹/رعد»، «وَمَا يَعْزِلُهَا إِلَّا الْعَالَمُونَ - ۴۳/عنکبوت»، «ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْقِلُونَ - ۵۸/مائده»، «وَأَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ - ۱۰۳/مائده»، «إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ - ۴/رعد»، «وَلَقَدْ تَرَكْنَا مِنْهَا آيَةً بَيِّنَةً لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ - ۳۵/عنکبوت»، «لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ - ۷۳/بقره»، «لَتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ - ۱۲/طلاق»، «أَمْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ - ۸۰/بقره»، «قُلْ لِمَنِ الْأَرْضُ وَمَنْ فِيهَا إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ - ۸۴/مؤمنون»، «كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ - ۵/تكاثر»، «لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ - ۱۰۲/بقره»، «لَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ - ۱۴۴/بقره»، «قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ - ۹۷/انعام»، «وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ - ۱۸۷/اعراف»، «وَوَطَّبَعُ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ - ۹۳/توبه» و بسیاری از آیات دیگر دلالت دارند که مراد از عقل و علم یکی است.

لذا بعد از کندی و اخوان الصفا این فکر پژمرده نشده و از میان دانشمندان گروهی چون راغب اصفهانی و بعد از او ابو حامد غزالی، البته در حکمت عملی و بعد از او فخرالدین رازی در تفسیرش و بعد خواجه نصیرالدین طوسی در رسائلش و در پایان فیلسوف متأله و محقق شهیر صدرالدین شیرازی این تطبیق را پایان داده و به فصل اخیر و نتیجه آن چه که پیشینیان بنیان نهاده بودند نائل آمد.

بطوری که تا امروز هیچ کس چه از پیشینیان و هر کس که بعد از وی آمده همانند او جمع بین دین و شریعت که در رأس مسائل فلسفی او قرار دارد ننموده است چنان که از کتاب کبیر اسفار او و هم چنین تفسیرش بر قرآن مجید کاملاً مشهود است که تطبیق شرع و فلسفه از اهم امور در تفسیر است، و در پایان

شرحش بر اصول کافی کلینی که نهایت تطبیق شرع - حتی احکام - را با فلسفه و عقل رسانید و نهایت تضلعش را در این فن آشکار نمود و بعد از وی ملا محسن فیض کاشانی ابواب تطبیق شرع و عقل را به واسطه احادیث و فقه و اخلاق گسترش داده و این علوم را به نوع جدید خود تبویب و دسته‌بندی نمود.

**آیا متکلمان و یا الهیون مسلمان قبل از ایرانشهری که به عقیده
برخی اولین فیلسوف مسلمان است از عقاید فلاسفه یونانی برای
دفاع از اسلام استفاده کردند؟**

ناصر خسرو در کتاب زادالمسافرین سمت استادى محمد بن زکریای رازی متوفى ۳۱۳ هـ. را در فلسفه به مردی مشهور به ایرانشهری نسبت داده و آورده که: «رازی سخنان او را که استاد و مقدم بر وی بود با الفاظ زشت ملحدانه بازگفته است»، در هر صورت ایرانشهری بعد از یعقوب بن اسحق کندی متوفى ۲۵۲ هـ. و یا ۲۵۸ هـ. می زیسته چون سال تولد زکریای رازی ۲۵۱ هـ. می باشد و پس از بلوغ معمولاً خدمت ایشان رسیده و معلوم نیست، ایرانشهری تا چه زمانی حیات داشته، لذا حق تقدم با کندی است.

بعد از آن که مسلمانان از کار فتوحات خود فارغ شدند و سیاست و اقتصاد آنان رونق گرفت متوجه تحقیقات فلسفی در اصول دین گردیدند. چون غالب کسانی که بعد از فتوحات اسلامی به دین اسلام درآمدند از دیانات قدیم مانند ادیان یهودی و نصرانی و مانوی و زرتشتی و صابئی و غیره بوده و با تعالیم این دیانات

تربیت یافته بودند، و بعد از پذیرش دین جدید به عادت قدیم متوجه مسائل مختلفی از اصول دیانات شده و به آن‌ها لباس اسلامی می‌پوشاندند، از این روی در کتب برخی از فرق سخنانی می‌یابیم که از مقصود شارع بی‌نهایت دور است ولی آن‌ها را به روش‌های مختلف رنگ اسلامی داده‌اند.

نخستین گروه‌های مسلمانان به ویژه معتزله با نهایت جدیت سرگرم مبارزه با فرق غیر اسلامی بودند و این مقصود برای آنان حاصل نمی‌شد مگر بعد از اطلاع از عقاید و اقوال آنان، لذا متکلمین در آغاز کار ناچار شدند به اقوال و دلایل و حجج اقوام خارجی احاطه کامل کنند و برای رد آن‌ها به تفکر و استدلال توسل جویند، چون علمای بعضی از ادیان قدیم خاصه دین یهود و نصاری به سلاح فلسفه مسلح بودند. فیلون یهودی از نخستین کسانی بود که دین یهود را با فلسفه یونانی درآمیخت و کلمان اسکندرانی (متوفی ۲۲۰ میلادی) و اورینگن (۱۵۸ - ۲۵۴) از اولین دانشمندانی بودند که دین نصرانی را با عقاید افلاطونی جدید نزدیک کرده بودند و بعدها بسیاری از نسطوریان و یعقوبیان و غیره در این کار از فلاسفه قدیم پیروی نمودند.

همین امر باعث شد که معتزله، یعنی متکلمان مسلمان هم مانند آنان به سلاح فلسفه مسلح گردند و با مخالفان خود با همان سلاح به مبارزه پردازند. استفاده از فلسفه یونانی از مسائلی بود که علم کلام را توسعه بسیار بخشید و متکلمین را برای مدت‌هایی متمادی سرگرم مطالعه در مسائل عمیق فلسفی حتی مسائلی که مطلقاً ربطی به دین نداشت، مانند بحث در جزء لایتجزی، طفره، جوهر، عرض و امثال این‌ها نمود که الهیون از این مباحث برای اثبات صانع و رد آرای دهریان استفاده نمودند، هم چنان که طبیعیات شفای ابن‌سینا مشحون از این اباحت است.

پس علم کلام را از طرفی باید منبعث از اصول دین اسلام و آیات و احادیث و از

طرف دیگر متأثر از مبانی فلاسفه یونانی و اسکندرانی دانست. باید دانست که مدت‌ها پیش از آن که فلاسفه اسلامی مانند یعقوب بن اسحق کندی و جانشینان او ظهور کنند کسانی که سرگرم مباحث کلامی بوده‌اند در میان مسلمین وجود داشتند، چون سال وفات کندی ۸-۲۵۲ هـ. می‌باشد، و حال آن که متکلمینی از قبیل واصل بن عطا و عمر بن عبید و ابوهذیل علاف و نظام چند سال پیش از او به تألیف و تصنیف اشتغال داشتند و حتی پیش از آن دسته نیز گروهی از قبیل حسن بصری و غیلان دمشقی و جهم بن صفوان در عهد اموی سرگرم مباحثه کلامی بوده‌اند و می‌خواستند عقل را با نقل، و شریعت را با فلسفه تطبیق دهند و در مناظره‌های شرعی ادله عقل را به کار بندند.

چگونه ابویعقوب کندی که به خاطر آثاری که از او باقی مانده، باید او را اولین فیلسوف اسلامی عرب معرفی کرد، از افکار یونانی در فلسفه خود استفاده کرد؟

فیلسوف العرب یعقوب بن اسحق بن صباح بن عمران بن اسماعیل بن محمد بن اشعث بن قیس الکندی متوفای سال ۸-۲۵۲ هجری صاحب آثار متعددی در بیشتر شاخه‌های علوم عقلی است و در ضمن مفسر و محرر بسیاری از آثار منقول علمای قدیم به زبان عربی می‌باشد، و چون نسباً عرب خالص بود لذا فیلسوف عرب خوانده شد، از جمله آثار او: رسالة فی النفس - رسالة فی الابانة عن وحدانية الله - رسالة فی مائیة العقل یا کتاب فی العقل است، اهمیت کندی در آن است که از میان مسلمانان نخستین کسی است که توانست در شعب مختلف علوم یونانی اطلاع و تبخر حاصل کند به طوری که بتواند به تألیف کتب خاص یا تفسیر پاره‌ای از آثار متقدمین مبادرت جوید، پس بدین نتیجه می‌رسیم که وی گذشته از آن که از افکار یونانی در فلسفه خود استفاده کرد، بلکه شرع را هم با فلسفه و عقل مطابق یافت و رسالاتی در این باره به تألیف درآورد که تذکره‌نویسان ۲۴۴ کتاب و رساله

برای او نام برده‌اند. چون او در عین این که مسلمانی پابرجای در دین بود در پی کسب حقیقت از هرجا که سراغ می‌کرد برمی‌آمد چنان که در مقدمه کتاب فلسفه اولی گوید: نباید از به دست آوردن حقیقت و پذیرفتن آن از هر منبعی که باشد شرم داشته باشیم، حتی اگر این حقیقت از طریق نسل‌های گذشته و بیگانگان به ما رسیده باشد. برای کسی که جویای حقیقت است هیچ چیز گرانبه‌تر از خود حقیقت وجود ندارد، و هرگز مایه کاسته شدن قدر و مقام کسی که در صدد یافتن آن است، نمی‌شود بلکه به وی شرافت و بزرگواری می‌بخشد.

ولی کندی جنبه‌های مخصوص به خود نیز دارد، وی در فلسفه به مکتب آتنی نوافلاطونی نزدیک‌تر بود تا به مکتب اسکندرانی که فارابی پذیرفته بود، و قیاس استثنایی و شرطیه منفصله را که برقلس نوافلاطونی آتنی به کار می‌برد ترجیح می‌نهاد، این شکل استدلال بعدها مورد انتقاد فارابی قرار گرفت که بیشتر از ارسطو پیروی می‌کرد و این نوع استدلال‌ها را پست می‌شمرد، و نیز کندی به علوم غریبه علاقه‌ای خاص داشت که در نزد دانشمندان و فلاسفه متأخر دیده نمی‌شود.

او در مسائل دینی طرفدار اصول عقاید معتزلیان بود و در آن می‌کوشید که به این مذهب سازمانی فلسفی دهد. او قائل بود که دو نوع علم وجود دارد: یکی علم الهی که خدا به پیامبران می‌بخشد و دیگر علم انسانی که عالی‌ترین شکل آن فلسفه است و از این راه، دست یافتن به معرفتی میسر می‌شود که هرگز علم بشری از طریق خود نمی‌تواند به آن برسد، یعنی از راه فلسفه به علم اول که ویژه انبیا است راه پیدا می‌شود، و باید حقایق وحی را هم چون آفرینش جهان از نیستی یا رستاخیز جسمانی و غیره، اگرچه با علم و فلسفه قابل اثبات نباشد و حتی اگر مخالف هم باشد بی‌چون و چرا بپذیرند و بدین ترتیب فلسفه و علم تابع وحی می‌شود.

با کندی این امر آغاز شد، که اندیشه‌ها و بحث‌های برخاسته از اصل یونانی در زمینه اسلام مورد مطالعه قرار گیرد و با زبان جدیدی بیان شود. افلاطون و ارسطو و نوافلاطونیان و رواقیان و هرمسیان و فیثاغوریان و غیرهم هریک در ساختن این مکتب جدید که توسط کندی تأسیس می‌شد، سهمی داشتند. این مکتبی است که در عین وفادارماندن به قوام درونی و احتیاجات منطقی علوم که با آن‌ها سروکار دارد، عناصری رانیز جذب می‌کند که ارتباط عمیقی با احتیاجات عقلی و روحی بعضی از اجزای ترکیب‌کننده اجتماع جدید اسلامی دارد. کندی گذشته از آرائش در موسیقی، در ریاضیات و الهیات و طبیعیات نیز آرائی دارد که برخی از آن‌ها عبارتند از:

۱. برهان بر اثبات تناهی ابعاد که امروز به نام برهان تطبیقی معروف است و خلاصه آن این که: دو شیء متجانس که نامتناهی فرض شده‌اند هرگاه از یک‌دیگر بزرگتر نباشند متساوی هم خواهند بود و هرگاه بر یکی از آن دو، چیزی اضافه کنیم پس آن از دیگری بزرگتر خواهد شد و هرگاه از یکی از آن دو، چیزی کسر کنیم پس آن از دیگری کوچک تر خواهد شد و هرگاه چیزی که کسر کرده‌ایم دوباره به جای خود برگردانیم حالت تساوی مجدداً عود نموده و آن دو مانند سابق متساوی هم خواهند شد. این چهار قاعده ثابت می‌کند که آن دو اصلاً نامتناهی نبوده‌اند زیرا دو شیء نامتناهی محال است که از یک‌دیگر کوچک تر یا بزرگ تر باشند و یا حالت تساوی آن‌ها بعد از زوال مجدداً عود کند.

۲. ابر و باران بخاراتی هستند که از تبخیر مایعات موجود در زمین به هوا متصاعد شده و در سطح بالا به صورت ابر درمی‌آیند و آن‌گاه در نتیجه تصادف با عوامل سردکننده تبدیل به باران شده و به صورت قطرات به روی زمین فرو می‌چکد.

۳. اجسام در مقابل حرارت منبسط و در برابر برودت منقبض می‌گردند و باد

که عبارت از جابه جاشدن هواست از همین انبساط و انقباض به وجود می آید، بدین معنی که هر اقلیمی که گرم شد هوای آن اقلیم منبسط شده و می خواهد جای وسیع تری را فراگیرد و برعکس هر اقلیمی که سرد شد هوای آن در خود جمع شده و فشرده می گردد، پس اقلیم مجاور که گرم شد و فضای بیشتری خواست به سوی آن هجوم می آورد و فضایی را که در نتیجه فشرده شدن هوای مجاور خالی شده به اشغال می گیرد، و باد عبارت است از همین هجوم هوای اقلیم گرم به اقلیم سرد.

۴. زمان موجود قارالذات نیست بلکه امری اعتباری است و از حرکت اجسام منتزع می شود و در واقع عددی است که تعداد حرکت اجسام را شماره می کند، و چون ابعاد اجسام و حرکات آن ها متناهی است پس زمان نیز که منتزع از آن ها است متناهی می باشد.^۱

۵. مکان جسم نیست اما موجود است.^۲

۶. نفس جوهری است بسیط و وجودش از ذات باری متعال است، مانند نور که وجودش از خورشید است.

۷. روح پدیده مجرد و ربانی است و خارج از بدن می باشد و چون مفارقت کند به ابدیت می پیوندد و در آن حالت همه حقایق را آن چنان که هستند مشاهده می کند و بر همه واقف می گردد.

۸. عقل بر چهار قسم است: عقل ابدی - عقل بالقوه - عقل بالفعل - عقلی که عقل دوم خوانده می شود.

۱. ارسطو هیولی را فقط از حیث حرکت متناهی می داند اما از حیث وجود، ازلی دانسته و قائل به قدم عالم بود، و این موضوع یکی از مواضع اختلاف حکمای اسلام با آرای ارسطو و حکمای مشابه وی است، زیرا آن ها متفقاً به قدم عالم قائل بودند و حکمای اسلام متفقاً به حدوث آن.

۲. افلاطون مکان را جسم می داند، این مسئله نیز یکی از موارد اختلاف کندی با حکمای یونان است (یعنی پیروان مکتب افلاطون).

کندی، اگرچه از حیث عمق نظر و قدرت استدلال و وسعت فکر به پایه حکمایی که بعداً به وجود آمدند نمی‌رسد، ولی در آن دوره‌ها که حکمت و رشته‌های مختلف علوم در ممالک اسلامی هنوز نضج کافی نیافته بود و نخستین مراحل ابتدایی را می‌پیمود ورود او به تمام مباحث فلسفه و علوم مختلفه و تربیت شاگردانی بزرگ کاری بس دشوار و ستبر بود.

پیرامون فلسفه فارابی مخصوصاً دربارهٔ عقیدهٔ او نسبت
به وجود و هستی توضیحاتی بدهید.

محمد بن طرخان بن اوزلغ مشهور به ابی نصر فارابی از مردم فاراب ترکستان بود و به زبان ترکی سخن می‌گفت و فارسی و عربی و یونانی و لاتینی و سریانی و چند زبان دیگر را هم می‌دانست، در حدود سال ۸-۲۵۷ به دنیا آمد و در سال ۳۳۹ هـ. چشم از جهان بست، پس از کسب علوم ابتدایی به بغداد رفت و پس از ملاقات‌های بسیار با رجال و دانشمندان به مطالعهٔ آثار ارسطو آغاز نمود و با احاطه‌ای که به اصطلاحات فلسفی یافته‌بود مطالعات خود را تکرار کرد و ادامه داد تا جایی که معانی کلمات ارسطو را یک صد بار و رسالهٔ سماع طبیعی را چهل بار مطالعه کرد و سرانجام در حاشیهٔ یکی از آن‌ها نوشت: من آن دورساله را هرچه مطالعه کردم خود را به تکرار مطالعهٔ آن‌ها محتاج‌تر یافتم. شهرت فارابی در حکمت بدان درجه رسید که مردم آن عصر که ارسطو را یگانه معلم حکمت می‌خواندند فارابی را معلم ثانی خواندند و هنوز هم به این لقب مشهور است.

فارابی نخستین کسی است که در اسلام دائرةالمعارف تألیف کرد^۱ و در مباحث فلسفی به جای کلمه قدیم و حادث، واجب و ممکن به کار برد و کوشش نمود تا بین فلسفه افلاطون و ارسطو توافق حاصل کند و در ابطال احکام نجوم اهتمام بسیار ورزید و منطق ارسطو را به طور کامل شرح کرد و آن را به صورتی که امروز هست به میان مسلمین منتقل نمود و علم اخلاق را در مبحث سیاست مدن داخل کرد، او برای منطق صوری اهمیت زیادی قائل بود و آن را عقده گشای مشکلات علوم می دانست و در منطق نیز فقط به باب قیاسات اهمیت می داد و سایر ابواب آن را در واقع مقدماتی برای قیاسات می دانست و در قیاسات نیز به قانون تناقض و استنتاج مستقیم بیشتر اهمیت می داد، و در سیاست مدن مانند افلاطون مدینه‌ای بنام مدینه فاضله فرض کرده. مدینه افلاطون جمهوری بدون حاکم بود، ولی مدینه فارابی دو حاکم داشت: یکی به نام رئیس اول و دیگری به نام رئیس دوم، و برای رئیس اول دوازده صفت شرط کرده که تقریباً همان صفاتی است که شیعه برای ائمه خود برمی شمرد.

کتاب آرای اهل مدینه فاضله او مشتمل بر روش فلسفی او در کلیه جهات است، آرای او درباره الهیات و نفس انسانی و قوای متعدد انسان و اخلاق و سیاست می باشد. فارابی سعی داشت بین آرای ارسطو و افلاطون توافق دهد و کتابی نوشت به نام: الجمع بین رأیین، و معتقد بود که اختلاف ارسطو و افلاطون لفظی است و گرنه هر دو تابع یک مکتب می باشند، و این که فی‌المثل افلاطون معتقد به قدم عالم و ارسطو معتقد به حدوث آن گردیده و یا افلاطون رؤیت را

۱. این تألیف به نام احصاء العلوم است که در تمام علوم عصر خویش بحث کرده و تا به حال به چندین زبان اروپایی ترجمه شده است، و بعد از او درباره اصطلاحات علوم و فنون کتاب‌هایی به نام مفاتیح العلوم - مقابسات - اقسام الحکمة - دائرةالمعارف طبری علی بن عباس مجوسی - اقسام الحکمة ابن سینا - نموذج العلوم - شمس العلوم - جامع العلوم فخر رازی - مفتاح العلوم سکاکی - اقسام الحکمة خواجه نصیرالدین طوسی و بسیاری دیگر از این قبیل نوشته شد.

عبارت از خروج نور از چشم و ورود آن به اجسام دانسته و ارسطو ناشی از انعکاس نور از اجسام به عدسی چشم، تمامی آن‌ها قابل جمع و تأویل می‌باشند.

به طور کلی فارابی در سیاست مدن از آرای افلاطون و در منطق و برخی از مسائل فلسفی از آرای ارسطو پیروی کرده و در عین حال خود نیز در بسیاری از مسائل، عقاید مستقلاً داشته است، مثلاً در مورد اخلاق درحالی که از آرای ارسطو و افلاطون تبعیت می‌کرد گاهی خود به کسوت صوفیان شرق درآمده و عقایدی بر اساس اصول تصوف و عرفان ابراز می‌نمود و گاهی هم در مسائل کلامی وارد شده و با علمای کلام به بحث می‌پرداخت. فی‌المثل درباره جبر و تفویض عقاید خاصی ابراز می‌داشت، از جمله آن که: هر شیء که قبلاً نبوده و بعد وجود یافته مسلماً سببی آن را به وجود آورده است و آن سبب نیز وجودش معلول سببی دیگر است و هکذا... تا برسد به مسبب‌الاسباب، پس در عالم کون و فساد هیچ چیزی بدون سبب به وقوع نمی‌پیوندد، بنابراین فعلی که از انسان سر می‌زند نیز معلول سببی است اما آن سبب طبیعت و ذات خود انسان نیست، زیرا اگر ذات انسان سبب اراده و اراده سبب فعل باشد لازم می‌آید که آن فعل پیوسته ملازم ذات او باشد، حال آن که چنین نیست و او در انجام و ترک آن مختار است پس آن فعل سبب دیگری دارد خارج از ذات انسان که متسلسلاً به ساحت قدس «ثُمَّ إِلَى رَبِّكَ الْمُنْتَهَى - ۴۲/نجم» منتهی می‌شود.

اما برخی از عقاید او در وجود و مسائل دیگر:

۱. در تحلیل عقلی، هر یک از اشیا را وجودی هست و ماهیتی، وجود که به معنی هستی است مشترک بین همه اشیا است، یعنی همه اشیا در وجود با هم مشترکند، اما آن چه که آن‌ها را از یک‌دیگر ممتاز و مشخص می‌کند، همانا ماهیت است که به موجب آن یکی انسان و دیگری حیوان و دیگری شجر و یا حجر می‌شود.

۲. ماهیت عین وجود و یا داخل در وجود نیست چه اگر عین وجود یا جزو وجود باشد لازم می آید که ادراک ماهیت انسان مثلاً مستلزم ادراک وجود او نیز باشد، یعنی هرگاه ماهیت و حدود مشخصه او درک شود وجود و حقیقت آن نیز درک می شود، حال آن که چنین نیست.

۳. هر شیء که معلول علتی باشد یعنی به سبب علتی به وجود آمده و تحقق یافته باشد آن شیء بنفسه ممتنع الوجود نیست، و الا هرگز به وجود نمی آمد و هم چنین واجب الوجود هم نیست و الا در تحققش نیاز به علت پیدا نمی کرد، پس آن شیء بنفسه ممکن الوجود است.

۴. ممکن درحالی که بنفسه ممکن الوجود است به شرط وجود علت، واجب الوجود، و به شرط فقد علت، ممتنع الوجود است.

۵. ممکنات که زیر تأثیر غیر به وجود آمده اند به ذات خود، اعدام و به واسطه غیر، وجودات هستند، پس عدم که لازم ذات آن هاست بالطبع مقدم بر وجود آن هاست که به واسطه غیر حاصل شده است، اما این تقدم زمانی نیست بلکه تقدم ذاتی است، پس حدوث ممکنات نیز حدوث زمانی نیست بل حدوث ذاتی است.

۶. ماهیت کلی مانند انسان صدقش بر افراد کثیره به سبب ذات ماهیتش نیست، چه آن که ذات ماهیتش بالطبع اقتضای کثرت دارد و در یک فرد متشخص نشود، چه در این صورت لازم آید که فرد متکثر باشد و این خلاف فرض است، پس صدقش بر افراد کثیره به سببی خارج از ماهیت اوست.

۷. واجب الوجود را جنس و فصل و نوع و ند (نظیر) نیست، و هم چنین او را مقوم و موضوع و عرض و پوشش نباشد، بلکه او بذاته هویدا و ظاهر است.

۸. واجب الوجود را فصل نباشد و به همین جهت به جنس و فصل قسمت نشود، چه اگر در تحققش محتاج به فصل باشد لازم آید که فصل مقوم ماهیت او

باشد، حال آن که ماهیت او نفس ذات اوست.

۹. علم نخستین پروردگار که علم به ذات خویش است متکثر و قابل قسمت نیست، زیرا ذات حق که واحد و بسیط است علم به او نیز واحد و بسیط است، اما علم ثانی او یعنی علم فعلی و ایجادِ او به اشیاء و صور کلیه که منشاء وجود کائنات است هر چند کثرت دارد ولی آن کثرت داخل در ذات او نیست بلکه در مرتبه پایین تر از مرتبه ذات اوست و او عالم به ماکان و مایکون است و هیچ برگی از شاخساری به زمین فرو نمی افتد مگر آن که او عالم بدان باشد و علم ایجادِ او سبب آن شود، و از همین جهت است که قلم سرنوشت در لوح محفوظ مدام در گردش است، پس هرگاه بادیده بصیرت به ساحت قدس آن جناب نظاره کنی و از فرات معرفت او جرعه ای بنوشی هرآینه وجودت از نشاط و خرمی سرشار گردد و دیگر هیچ گاه به وحشت و اضطراب دچار نشود.

۱۰. عدم تناهی فقط در عالم ماده که نیاز به مکان و حیّز دارد ممتنع می باشد وگرنه در عالم مجردات همه چیز نامتناهی است.

۱۱. روحی که اینک تو را احاطه دارد از جواهر عالم بالاست و به هیچ شکلی متشکل نشود و به هیچ صورتی درنیاید و به هیچ خلقی متخلق نگردد و بالاشاره متعین نشود، و بین حرکت و سکون متردد نگردد و به همین جهت است که او معدوماتی را که از صحنه هستی محو گشته اند و موجوداتی را که هنوز به عالم وجود پای نگذارده اند درک می کند و پیوسته در عالم ملکوت سیر می نماید و از مَهر جبروت نقش می پذیرد.

۱۲. وجود تو از دو جوهر مرکب است، یکی دارای شکل و صورت و کیفیت و مقدار و حرکت و سکون و حیّز و قابلیت انقسام و دیگری به کلی با آن مباین است، یعنی هیچ وجه مشارکتی در حقیقت ذاتی که عقل آن را درک و وهم از آن اعراض کند با آن ندارد، و بالاخره وجود تو مجموعه ای است از عالم امر و عالم خلق، زیرا

روح تواز عالم امر است و بدن تواز عالم خلق.

۱۳. فصل را مدخلیتی در قوام ماهیت جنس نیست بلکه فقط در تحقق خارجی و فعلیت یافتن آن مدخلیت دارد، و فی‌المثل حیوانیت مطلقه تقوّمش به ناطقیت یا ناهقیت نیست، بلکه فقط تحققش در خارج نیازمند به ناطقیت یا ناهقیت است.

۱۴. هر ادراکی که ملایم طبع باشد لذت، و مخالف طبع باشد آلم است، و هر یک از آن دو را حدّ کمال و غایت مطلوب باشد، نهایت مطلوب شهوت، دست‌یافتن به مشتتهیات نفسانی و غایت مطلوب غضب، پیروزی بر دشمن و غایت مطلوب وهم، امید و غایت مطلوب هر حسّی، نیل به اسباب ادراک آن است، اما غایت مطلوب عقل، حق، و مخصوصاً حق بالذات است، و هر یک از این غایات و کمالات منتهای مطلوب قوهٔ دراکه است.

۱۵. نباید توهّم کرد که هر کس لذتی به وی رسید آن را درک خواهد کرد، درک لذت، شعور و استعداد می‌خواهد، بیماری که صفرا بر مزاجش غالب آمده هرگز از شیرینی لذت نمی‌برد و کسی که دچار مرض بولیموس و یا کم‌اشتهائی است از خوردن غذا محظوظ نشود و نیز آن که اعضای بدنش بی‌حس و کرخت گردیده‌است نه از حریق آتش متألّم شود و نه از سرمای زمهریر.

۱۶. قوای روح انسان بر دو قسم است: قسمی مأمور ادراک و قسمی مأمور عمل، و عمل بر سه قسم نباتی و حیوانی و انسانی است، و ادراک بر دو قسم حیوانی و انسانی، و این پنج در وجود انسان جمع است. تألیفات او را ابن‌ابی‌اصیبه در کتاب طبقات‌الاطباء یک‌صد و بیست جلد تخمین زده‌است.

پیرامون افکار ابن سینا که در واقع پدر فلسفه وجود شناخته شده توضیح دهید.

اصولاً ابن سینا (۳۷۰ - ۴۲۸ هـ) نه دنباله‌روی فارابی بود و نه از حکمای یونان تبعیت بلا شرط می‌کرد، بلکه از هر کتابی مطلبی فرامی‌گرفت و از هر چمنی گلی می‌چید و آن را استشمام می‌کرد، اگر به مشامش مطبوع می‌آمد آن را نگاه می‌داشت وگرنه دور می‌انداخت، فلسفه فارابی مدغم و پیچیده و با عباراتی پیچیده‌تر بیان شده، در حالی که فلسفه ابن سینا ساده و سهل‌القبول و با عباراتی ساده به رشته تحریر درآمده است. ابن رشد گوید: در کتاب شفا مطالبی هست که از ارسطو به ما نرسیده و از میان فلاسفه تنها ابن سینا بر آن عقیده رفته و با اصول فلسفه یونان به مخالفت برخاسته است. ابن سینا در کتاب مشهور خود موسوم به الحکمة المشرقیة مقلدین ارسطو را به شدت نکوهش کرده و گوید: حکمای مشا که اتباع ارسطو هستند به چوب‌هایی خشک می‌مانند، چه بسا در روشنایی آفتاب شک کنند اما در صحت سخنان استاد خود هرگز شک روا ندارند و گمان می‌کنند که خدا حفظ آن‌ها را اراده فرموده و رحمتش را شامل حال آن‌ها کرده است.

تفاوت دیگر او با فارابی آن‌که: فارابی حکمت را فقط از طریق کتاب‌های یونانی به دست آورده بود در حالی که ابن‌سینا هم از طریق کتاب‌های یونانی و هم از طریق کتب هندی و ایرانی و سریانی و قبطی فراگرفته بود، چنان‌که در کتاب حکمت‌المشرقیه گوید: مرا از غیر طریق یونانیان علوم بسیاری فرارسیده است.^۱

محققان از فلاسفه مثلاً چون ابن‌سینا و فارابی و بهمنیار و لوکری و غیرهم قائل به اصالت وجود و بساطت آن بودند و حقیقت وجود را از سنخ ماهیات نمی‌دانند، ناچار می‌تواند وجود علت از معلول را به نفس حقیقت و ذات می‌دانند، و اشراقیون چون تشکیک در افراد طبیعت و حقیقت واحده را جایز می‌دانند قسمی دیگر از تمایز را تصور نموده‌اند که آن عبارت از بودن مابه‌الاشتراک و مابه‌الامتیاز از یک سنخ و حقیقت است، و یک حقیقت واحد چه بسا دارای عرض عریض و رفیع‌الدرجات باشد، مرتبه‌اعلای وجود که از حیث شدت و مدت و عدت غیرمتناهی است حق است، و معالیل امکانیه مراتب وابسته به آن اصلند.

فارابی و ابن‌سینا و سایر حکمای مثلاً از روی بطلان تشکیک خاصی و این‌که حقیقت واحده نباید دارای عرض عریض و بین‌افرادش شدت و ضعف باشد، مثل نوری و مجردات برزخیه را انکار نموده‌اند، نظیر اشکالی که برخی از قاصران به اصالت وجود نموده‌اند؛ اگر وجود، اصیل و دارای مراتب باشد، چون وجود، حقیقت واحده است اگر اقتضای وجوب داشته باشد باید همه افرادش واجب باشند و اگر اقتضای معلولیت نماید باید همه افرادش معلول باشند، شاید افراد معنای واحد به حسب اصل حقیقت متفاوت باشند. همه این اشکالات ناشی از

۱ - در کتاب الحکمة‌المشرقیه که از آثار مهم اوست آن‌جا که درباره‌ی ارسطو و پیروانش قضاوت می‌نماید در پایان سخنانش گوید: ما وقتی صورت حال را چنین دیدیم بر خود لازم دانستیم کتابی که جامع امهات مسائل علم حکمت باشد و آرای قدما را در برگیرد تألیف کنیم و آن را تنها بر افرادی مانند خودمان عرضه کنیم، زیرا برای عامه آن‌چه را که در خور فهم و حتی فوق حاجات آن‌ها بود در کتاب شفا بیان داشتیم.

خلط بین احکام متواطئه از حقایق، و حقیقت مشککه می‌باشد، این اشکال در متواطئه از ماهیات جاری، و در حقیقت مشککه غیر وارد و مصادره به مطلوب است. و این همان تشکیک خاصی است که صدرالمآلهین در بسیاری از موارد همین را اختیار نموده^۱، اگرچه اصل اعتقاد او تشکیک خاص‌الخاصی است که مرادف با نظر شیخ عربی قدس سره می‌باشد، و نظریه سید قطب‌الدین نیریزی قدس سره نیز در فصل الخطاب بر همین مبنی است.

ابن‌سینا گوید: حکمت عبارت از استکمال نفس است از راه تصور امور و تصدیق حقایق نظری و عملی تا آنجا که قدرت بشر به آن تواند رسید، حکمت درباره موجود من حیث هو موجود بحث می‌کند.

۲. بعضی راگمان این است که موجود فقط آن چیزی است که به حس درآید و با انگشت بدان اشاره شود، پس تا چیزی به چشم نیاید و به حس درک نگردد نمی‌توان آن را موجود خواند، اما این گفته صحیح نیست، زیرا چیزهای بسیاری هست با وجودی که به چشم دیده نمی‌شوند و یا به حس درک نمی‌گردند اما مسلماً موجود هستند، مانند انسانیت که قدر مشترک بین اشخاص مختلف است، و یا بسیاری از کیفیات نفسانی مانند عشق و خجلت، با این که به چشم دیده نمی‌شوند اما موجودند.

۳. عشق سبب حرکت موجودات به سوی کمال است و موجود بر سه قسم است: آن چه که در غایت کمال است و آن چه که در غایت نقصان است و آن چه که میانجی این دو غایت است.

۱. البته ثابت می‌نماییم که می‌شود حقیقت واحده صاحب مراتب و درجات مختلفه باشد. قال رسول الله صلی الله علیه وآله: «إِنَّ هَذِهِ النَّارُ مِنْ جَهَنَّمَ غُسِلَتْ سَبْعِينَ مَاءً ثُمَّ أُتْرِلَتْ» و در روایت دیگر: «إِنَّ اللَّهَ سَبْعِينَ حِجَابٍ مِنْ نُورٍ وَ ظَلَمَةٌ... الْحَدِيثُ» که روایت نخستین دال بر آن است که آتش دارای مراتب مختلفه است و این آتش محسوس از تنزلات و ظهورات آتش غیر محسوس است، و روایت دیگر مشیر است به اختلاف مراتب.

۴. موجودات چنان سرشته شده‌اند که می‌خواهند خود را از عدم دور نموده و به صورت کامل و کامل‌تر تجلی کنند.

۵. موجودات در حالت جمادی فقط از ماده و صورت ترکیب یافته‌اند و نیروی عشق آن‌ها را از صورتی به صورتی زیباتر مبدل می‌سازد و در حالت نباتی، نفس نباتی در آن ایجاد می‌کند و خاصیت تغذی و نمو و تولیدمثل بدان‌ها می‌بخشد، و در حالت حیوانی نفس حیوانی در آن‌ها به وجود می‌آورد و نیروی حرکت ارادی بدان‌ها می‌دهد، و در حالت انسانی عقل در آن پدید می‌کند و همین‌طور در مراحل فوق انسانی یعنی در آن مراحل نیز عشق سبب حرکت می‌گردد.

۶. بعضی گفته‌اند که مکان صورت است، زیرا جسم در آن صورت گیرد، و این غلط است، زیرا هنگام حرکت هرگز صورت از جسم جدا نشود ولی از مکان جدا شود، و بعضی دیگر گفته‌اند که مکان بخشی از بُعد عالم است و آن‌ها بر دو گروه‌اند: گروهی گویند که این بُعد هرگز خالی نماند بلکه تا جسمی در آن وارد نشود جسمی از آن بیرون نشود، گروهی دیگر گویند که این بُعد ممکن است خالی بماند و دلیل آن‌ها این است که عالم در میان خلأ قرار گرفته و این خلأ ممکن است در داخل آن هم موجود باشد (آب از کوزه بیرون شود بی‌آن که مایع دیگری جای آن را گیرد) ولی این عقیده به وهم نزدیک‌تر است و از عقل دورتر، و سبب آن این است که آن‌ها هوا را چون به چشم دیده نمی‌شود به حساب نمی‌آورند. بُعد مکان نیست، البته در میان دیواره‌های کوزه فضا و بُعدی است و آن بُعد را مقدار هست، اما آن مقدار متعلق به آب یا سرکه است که درون آن جای گرفته، و الا در خود کوزه یعنی در بُعد داخل آن مقداری مشاهده نمی‌گردد و به همین جهت نمی‌توان آن بُعد را مکان نامید.

۷. واجب‌الوجود را برای این که واجب‌الوجود شود چند چیز لازم است: یکی آن که عَرَض نباشد و الا محتاج به محل شود، در حالی که واجب‌الوجود محتاج به

چیزی نباشد، دوم آن که ماده و یا صورت نباشد، چه آن که ماده به صورت و صورت به ماده محتاج است، در حالی که واجب‌الوجود را احتیاج نباشد، سوم آن که ازلی باشد، زیرا او بذاته و من حیث هو هو (یعنی از آن روی که او و یعنی خودش است) موجود است و نیازی به غیر ندارد، پس اگر عدم بتواند در وجود او رخنه کند برای بقای وجودش محتاج می‌شود بر عدم اسباب عدم، و احتیاج منافی وجوب باشد، چهارم آن که بذاته فرد باشد، چه اگر مرکب باشد لازم می‌آید که محتاج به جزء وجود خویش یا به اجزای وجود خارجی باشد، و احتیاج به طوری که گفتیم منافی وجوب است، پنجم آن که در حیث نباشد، چه اگر در حیث باشد لازم می‌آید که از حیث کمیت قابل انقسام به اجزاء باشد و از حیث ماهیت قابل انقسام به ماده و صورت، و این منافی فردیت است.

۸. جزء لایتجزی باطل است و جسم مرکب است از ذرات صغیر و آن ذرات حقیقتاً و یا وهماً قابل قسمت است الی غیرالنهایه، زیرا هر یک از آن ذرات متحیز است در حیث، و هر چیزی که چنین باشد دارای دو جنب است: یکی جنب راست و دیگری چپ، یعنی در واقع آن ذره دو قسمت است و هر قسمتش نیز دو قسمت باشد و هکذا الی غیرالنهایه، و نیز هرگاه بر روی جسمی که به صورت صفحه نازک است نور بتابد، روئینی صفحه، روشن و زیرین آن تاریک شود، پس در واقع هر یک از ذرات تشکیل دهنده آن صفحه به دو قسمت روشن و تاریک قسمت شود.

۹. خلأ محال است و اثبات استحالة آن منوط به بیان چند مقدمه است: اول آن که تداخل بین ابعاد محال است، زیرا علناً مشاهده می‌کنیم که دو جسم در یک مکان نگنجد و این به واسطه آن است که هر یک از آن دو جسم دارای بُعد و مقدار معینی است و گنجیدن دو مقدار در یک مقدار محال است، دوم آن که خلأ اگر وجود خارجی داشته باشد دارای مقدار خواهد بود و دلیل آن این است که خلأ موجود بین دو دیوار مقداراً کمتر از خلأ موجود بین دو شهر است و خلأ بین دو

شهر هم کمتر از خلأ بین زمین و آسمان است، پس خلأ یک امر وجودی است، زیرا اگر امر عدمی محض بود هرگز دارای مقدار نمی بود، سوم آن که وجود بُعد قائم به نفس و مجرد از ماده محال می باشد، چه آن که بُعد فقط بین دو جسم تحقق تواند یافت. پس از بیان این مقدمات گوییم: خلأ به دو دلیل محال است: یکی آن که خلأ اگر ثابت شود هرآینه بُعد خواهد بود و لازمه آن این است که بُعد دیگری در آن نگنجد و حال آن که جسم که بُعد دیگری است در آن می گنجد.

۱۰. نفس جوهری است مجرد و قائم به ذات و مستقل از بدن و مغایر با آن و این مطلب را چند برهان است: اول آن که هرگاه به حالی باشی که بتوانی همه امور را درک کنی آیا می توانی از خود و از ذات خویش غافل بمانی؟ و اثبات ذات خود نکنی؟ نه تنها انسان دانا و بصیر این چنین می باشد بلکه خفتگان و مستان لایعقل نیز چنین هستند، یعنی آن ها نیز در حال خواب و مستی از ذات خویش دور نتوانند بود اگرچه متذکر آن نباشند. فرض کن در نخستین روزی که آفریده شدی از حیث عقل و کمال در همین حال بودی اما اعضا و جوارح از بدنت جدا بودند، یعنی یک انسان کامل و عاقلی بودی بدون دست و پا و چشم و گوش (معلق در فضا) پس در آن حال مسلماً چیزی را نمی بینی و نمی شنوی و لمس نمی کنی و به چیزی نمی اندیشی مگر به ثبوت نفس خویش^۱.

برهان دوم آن که هرکس در هر سن و سالی که هست ذرات بدنش مدام در حال تغییر و تجدید است، یعنی اعضا بدن امروز او غیر از اعضا دیروز است، معذک چیزی را که دیروز و یا روزها و سال های پیشین یادگرفته امروز به خاطر دارد و حال آن که عضوی که آن خاطره را در روز وقوع ضبط کرده بود امروز وجود ندارد، پس آن که امروز آن را به خاطر دارد همان نفس است که هم چنان باقی و

۱. این استدلال را که گویا از ابتکارات فکری ابن سینا است اصطلاحاً برهان انسان معلق در فضا گویند و اصل معروف کوژیتو که دکارت واضع آن شناخته شده از همین برهان اقتباس شده است.

در خارج بدن مستقر می‌باشد.^۱

سوم آن که هرگاه انسان به ارتکاب امری متهم شود در آن صورت از خود می‌پرسد که آیا چنین کاری کرده‌است یا خیر؟ و در این حال از کلیه اعضای بدن خود غافل است، پس آن چه بالفعل معلوم است غیر از آن چیزی است که از آن غفلت دارد و در نتیجه ذات انسان با بدن خود مغایر است.^۲

چهارم آن که انسان می‌گوید: من آن را به چشم خود دیدم و بدان مایل گشتم و یا از آن متنفر گردیدم، یا آن را به دست خویش گرفتم و یا با پای خویش بدان جا رفتم و یا با زبان خویش گفتم و یا به گوش خویش شنیدم و یا درباره آن فکر کردم یا چنین توهم کردم، و بالضروره می‌دانیم که در انسان چیزی هست که تمام ادراکات را جمع می‌کند و این کارها را جمع‌آوری می‌نماید، و باز بالضروره می‌دانیم که هیچ یک از اجزای این بدن، جامع این همه ادراکات و افعال نیست، در این صورت انسانی که به خود «من» می‌گوید این «من» مغایر تمام اجزای بدن او می‌باشد.^۳

۱۱. زمان وجود مستقلی ندارد، بلکه امری است که از حرکت منتزع می‌شود، پس هرگاه حرکت نباشد زمان هم نیست.

۱۲. کمیت اجسام و اندازه مسافتات و میزان سرعت‌های مختلف تماماً به وسیله حرکت تعیین و اندازه‌گیری می‌شود، اگر حرکت نباشد ابتدا و انتها و جهات ششگانه یعنی راست و چپ و بالا و پایین و پس و پیش دارای مفهومی نمی‌باشد، و نیز کمیت هم وجود حرکت را لازم می‌نماید و گرنه نمی‌توان تصور کمتر و زیاده‌تر در آن نمود، و هم چنین تغییر حالت جسم از سختی به حالت سیلان و از سیلان به حالت بخار از آثار وجود حرکت است، زیرا اگر فواصل بین ذرات اجسام کم باشد

۱. این برهان معروف به برهان استمراری است. ۲. این برهان موسوم به برهان انتباه است.

۳. این برهان معروف به برهان شخصیتی است.

جسم مزبور سفت و سخت است و اگر زیاد باشد جسم حالت سیلان پیدا می‌کند و اگر زیاده‌تر باشد به صورت بخار درآید، همین طور حرارت سبب می‌شود که در جسم تازگی‌هایی به طور دائم ایجاد شود، زیرا حرارت ایجاد حرکت کرده و کشش در جسم به وجود می‌آورد.

۱۳. باری تعالی واحد بالذات است و صفتی زائد بر ذات خود که مقتضی بروز افعال متعدد باشد ندارد، بلکه فعل از آثار کمال ذات اوست و چون چنین باشد پس نخستین فعل او هم یکی باشد، زیرا اگر دو فعل از او صادر شود لازمه‌اش این است که به دو جهت مختلف صادر شده باشد، چون لازمه دوگانگی در فعل دوگانگی در فاعل است و از کسی که به موجب ذات خود فعلی صادر می‌گردد اگر ذاتش یکی باشد جز یکی از او صادر نخواهد شد، و اگر دوگانگی در او باشد لازمه‌اش این است که مرکب باشد که ما محال‌بودن آن را ثابت کردیم و نیز لازمه‌اش این است که صادر اول از چنین فاعلی جسم نباشد، زیرا هر جسمی مرکب از هیولی و صورت است و این دو به دو علت و یا به یک علتی که دارای دو جنبه اعتباری باشد محتاج هستند، و اگر چنین باشد صدور آن از طرف خداوند محال است، زیرا ثابت شده که در او هیچ گونه ترکیبی نیست، پس صادر اول از او جسم نیست بلکه جوهری است مجرد که عقل اول خوانده می‌شود.

۱۴. حقیقت هر شیء وابسته به وجود آن است و معرفت شیء در آخر کار همان معرفت به وجود آن و مقام و منزلت آن در مراتب کلی وجود است که همین منزلت تعیین‌کننده صفات و کیفیات آن می‌باشد، هر چیز در عالم از آن جهت که هست و وجود دارد غوطه‌ور در وجود است ولی خدا یا وجود محض که مبدأ و خالق همه چیز است، نخستین حلقه در یک سلسله پیوسته نیست، بنابراین پیوستگی جوهری یا عَرَضی با موجودات این جهان ندارد، بلکه خداوند بر عالم مقدم است و نسبت به آن جنبه تعالی دارد.

۱۵. وجودی که همه اشیا در آن شریک‌اند بی آن که تنها به صورت یک نوع مشترکی میان آن‌ها درآید بر پایه دو تمایز تکیه دارد که مشخص تمام تحقیقات وی در وجود است، یکی تمایز میان ماهیت هر چیز و وجود آن و دیگری تمایز میان وجوب و امکان و امتناع. هرگاه کسی درباره چیزی به تفکر می‌پردازد در ظرف ذهن خود می‌تواند میان دو جنبه آن شیء تمایز قائل شود، یکی ماهیت آن یعنی همه آنچه که در جواب «ماهی؟» گفته می‌شود و دیگر وجود آن است.

مثلاً چون شخص به اسب می‌اندیشد در ذهن خود می‌تواند میان تصور اسب یا ماهیت آن که هیئت و شکل و رنگ و هر چیز دیگر مندرج در ماهیت آن را شامل می‌شود با وجود آن اسب در عالم خارجی، تفاوتی تشخیص دهد، در ذهن ماهیت از وجود مستقل است، به این معنی که ممکن است درباره ماهیت شیء بیندیشیم و از هیچ جهت به وجود یا عدم وجود آن نظر نداشته باشیم، ولی در عالم خارجی ماهیت و وجود شیء یکی هستند، دو جزء ترکیب‌شونده نیستند که هر یک واقعیت خارجی مستقلی داشته باشند و چون با هم ترکیب شوند از این ترکیب شیء پدیدار شود، بدان‌سان که مثلاً از ترکیب آب و آرد، خمیر حاصل می‌شود، تنها در ذهن و به وسیله تحلیل عقلی است که این دو جزء از یک دیگر تشخیص داده می‌شوند، و هرکس متوجه می‌شود که هر شیء در دار امکان ماهیتی دارد که بر آن وجودی افزوده شده است. پس وجود است که به هر ماهیت حقیقت و واقعیت می‌دهد، بنابراین وجود اصیل است و ماهیت شیء در واقع چیزی جز حدود وجودی آن نیست که به وسیله ذهن انتزاع پیدا کرده است.

۱۶. ابن سینا با در نظر گرفتن اختلاف اساسی وجودی میان جهان و خدا به بحث در مسائل مربوط به جهان‌شناسی و آفرینش جهان پرداخته و درصدد برآمده که چگونه کثرت از وحدت بیرون آمده، آن هم وحدتی متعالی که از هر کثرتی پاک و منزّه است، در مابعدالطبیعه غرض اساسی ابن سینا نشان‌دادن

خاصیت امکانی جهان است و در جهان‌شناسی و علم تکوین جهان می‌خواهد پیوستگی را که میان مبدأ و تجلیات آن وجود دارد بیان کند، لذا گوید: عمل خلق یا تجلی مستقیماً مربوط به وظیفه و معنای فرشته است، چه فرشته آلتی است که از طریق آن عمل آفرینش انجام می‌شود.

در فلسفه ابن سینا جهان‌شناسی کاملاً به فرشته‌شناسی متصل است و فرشته هم در جهان‌شناسی و هم در سیر و سلوک معنوی و وصول به معرفت و وظیفه دستگیری و نجات‌بخشی را دارد. او با تکیه بر طرح فلوطینی صدورهای متوالی سلسله مراتب فرشتگان و در عین حال تفسیر آن در پرتو ممکن بودن آن‌ها و نیاز آنان به واجب‌الوجود، در صدد بیان کیفیت آفرینش برمی‌آید و این قاعده را به کار می‌برد که از واحد یا وحدت تنها واحد به وجود می‌آید و نیز آن که آفرینش از طریق تعقل صورت می‌گیرد. عمل آفرینش یا بخشیدن وجود و عمل تعقل همانند یک دیگرند، از آن جهت که تنها از راه مشاهده و تعقل در درجات بالای حقیقت است که درجات پایین‌تر به وجود می‌آید، از یک واجب‌الوجود بنا بر اصلی که ذکر شد بیش از یک وجود صادر نمی‌شود، همان وجودی که ابن سینا عقل اول می‌نامد و مطابق است با سرسلسله فرشتگان و یا مقرب‌ترین ملائکه، این عقل آن‌گاه واجب‌الوجود را واجب، و ماهیت خود را نیز از جهت وجوب یافتن توسط واجب‌الوجود واجب، و نفس ماهیت خود را وجود ممکن تعقل می‌کند.

به این ترتیب عقل اول دارای سه بعد از معرفت می‌شود که از آن‌ها به ترتیب عقل دوم و نفس فلک اول و جسم فلک اول پیدا می‌شود، عقل دوم که به این ترتیب پیدا شد به ترتیب مشابهی به تعقل عقل اول مشغول می‌شود و از آنجا عقل سوم و نفس و جسم فلک دوم پیدا می‌شود، عمل به همین ترتیب ادامه پیدا می‌کند تا عقل دهم و فلک نهم که فلک قمر است به وجود می‌آید، از این به بعد - جوهر عالم - دیگر آن اندازه پاکی ندارد که از آن فلک دیگری تولد یابد، به همین

جهت از باقی مانده امکانات جهانی عالم کون و فساد وجود پیدا می‌کند. در جهان زیر فلک قمر عقل دهم چند وظیفه اساسی دارد، نه تنها به این عالم وجود می‌بخشد بلکه همه صورت‌هایی را پدیدار می‌سازد که در ترکیب با ماده سبب پیداشدن مخلوقات این ناحیه می‌شود، هنگامی که مخلوقی بناست تکوین یابد عقل دهم صورتی از خود افاضه می‌کند تا وجود آن را امکان‌پذیر نماید، و چون آن مخلوق از میان برود و نیست شود عقل دهم آن صورت را باز پس می‌گیرد و به درون خود می‌برد، لذا این عقل را واهب‌الصور نامیده است، و هم چنین عقل دهم روشن‌کننده عقل آدمی نیز هست، آدمی می‌تواند صورت‌هایی را که ترکیب شده با ماده می‌بیند در ذهن خود انتزاع کند و از طریق اشراقی که از عقل دهم دریافت داشته آن صورت‌ها را به تراز کلیات بالا برد.

بنابراین کلیات در عقل مجرد وجود دارند سپس این‌ها به عالم ماده هبوط می‌کنند تا به شکل صور اجسام مادی درآیند و جزئی شوند و سپس بار دیگر در ذهن آدمیان از طریق اشراق عقل مجرد فلکی یا فرشته صعود پیدا می‌کنند و دوباره به تراز کلی می‌رسند. بدین ترتیب عقل دهم نه تنها افزار آفرینش است بلکه وسیله اشراق نیز هست و وسیله رسیدن وحی به پیغمبران و به شکل محدودتری به اولیا و عارفان نیز می‌باشد.

اگر نگارنده بخواهد افکار ابن سینا را در ابعاد ریاضی و طب و طبیعیات و علوم دیگر به همین مقدار کم هم بازگو کند از حد متعارف خارج و نیاز به رساله مستقلی دارد، لذا با معذرت تمام همین‌جا دم درکشیده و به پرسش بعدی می‌پردازد. از ابن سینا ۱۶۲ جلد تألیف نام برده شده است.

**پیرامون حملات امام محمد غزالی فیلسوف (و در آخر عمر عارف)
قرن پنجم بر افکار ارسطویی ابن سینا توضیح دهید**

غزالی (۴۵۰ - ۵۰۵ هـ.) در حدت ذهن و هوش و ذکاوت آن چنان بود که بسیاری از علوم را بدون استاد و تنها از راه مطالعه کتب و آثار آموخته بود و به همین جهت، گاهی اشتباهاتی نیز از وی سر می‌زد، در هر حال شخصی بود که هرگز احکام را بدون دلیل نمی‌پذیرفت و از تقلید و تبعیت کورکورانه احتراز می‌جست و در استقلال رأی چنان بود که هیچ عقیده‌ای را بدون دلیل قبول نمی‌کرد ولو آن که آن عقیده از مسلمات عندالکل باشد، و در نقل احادیث هرگز تعصب به خرج نمی‌داد، هم از طریق اهل سنت و هم از طریق شیعه نقل حدیث می‌نمود.

می‌گفت: خداوند نمی‌توانست جهان را بهتر از آن که الان هست بیافریند، زیرا اگر می‌توانست و نمی‌آفرید بُخل لازم می‌آمد و این با مقام جُود و فیض عامش منافی می‌باشد، این کلام که به معنی عجز الهی از خلق عالم به صورت‌های دیگر بود به مذاق‌ها خوش نیامده و آنان را به مخالفت برمی‌انگیخت. جمعی دیگر

گفتند غزالی در علم کلام تبحر ندارد و در فن حدیث نیز کم‌بضاعت است و مشایخ روایت ندارد و در نقل احادیث مراعات متون نمی‌کند و کتاب‌هایش نیز عموماً مأخوذ از دیگران است، و فی‌المثل بسیاری از مطالب کتاب احیاء العلوم اقتباس از کتاب قوت‌القلوب ابوطالب‌مکی و رساله قشیریه است و کتاب مقاصد الفلاسفه تقریباً ترجمه کتاب دانشنامه علائی ابن‌سیناست که مطالب را پس و پیش کرده است و کتاب تهافت الفلاسفه اقتباس از کتاب یحیی‌نحوی دیلمی ملقب به بطریق است.^۱

و عبارات مباحث بقای نفس کتاب معارج‌القدس تقریباً عین عبارات کتاب نجاه ابن‌سیناست و در برخی از تألیفاتش از کتاب تهذیب‌الاخلاق ابوعلی مسکویه استفاده کرده و بسیاری از مطالب کتاب‌های خود را از کتاب نه‌ایة‌المطلب امام‌الحرمین رونویس کرده است.

دسته دیگر گفتند غزالی اطلاعاتش در فلسفه ناقص است و تبحری در آن ندارد و به واسطه همین نقص اطلاعات است که در کتاب تهافت الفلاسفه بعضی از بدیهیات فلسفه را مانند قاعده صدور (الواحد لا یصدر عنه الا الواحد) که به منزله القبای آن علم است انکار نموده، ابن‌رشد اندلسی که در رأس این دسته بود کتابی به نام تهافت‌التهافت در رد تهافت الفلاسفه غزالی نگاشت و در برخی از فصول آن به غزالی ناسزا گفت و فی‌المثل در فصل مربوط به نفی صفات چنین نوشت: این سخن یک مغالطه و سفسطه است و این مرد (غزالی) در امثال این مطالب از شرارت و جهل خالی نبوده، یعنی یا سوءنیت داشته و یا جاهل محض بوده، اما بهتر آن که بگوییم وی واقعاً شرارت و سوءنیت داشته است، و نیز در مسئله امکان

۱. شهرزوری در کتاب تاریخ‌الحکماء در ترجمه حال یحیی دیلمی به نقل از ابوعلی گفته که وی کتابی در رد افلاطون و ارسطو نوشت چندان که نصاری در صدد قتلش برآمدند، و هم او گوید: و غزالی کتاب تهافت را از روی آن نوشته است.

صدور کثرت از واحد چنین نوشت: این مرد هرگز به آن درجه از علم نرسید تا به حقیقت این مسئله پی ببرد.

اما غزالی در مقابل این مخالفان و میان انبوه دشمنان که از چپ و راست بر وی حمله می‌کردند یک تنه ایستاد و با همه می‌جنگید و در خطابه‌ها و مجالس مناظره و کتاب‌هایی که می‌نوشت بر همه فِرَق از شیعه و سنی و معتزلی و اشعری و یهود و نصاری و متکلم و فیلسوف و عارف و صوفی می‌تاخت، و چنان که در کتاب فیصل التفرقة بین الاسلام والزندقه و کتاب «مستظهری» و «حجة الحق» به ملاحده الموت حمله می‌کرد و در تهافت الفلاسفه به حکما، و در کتاب «القول الجمیل فی الرد علی من غیر الانجیل» به مسیحیان و در کتاب «الجام العوام و انتصار و المنقذ من الضلال» به مذاهب مختلفه و در کتاب «احیاء العلوم» به صوفیه و در کتاب «المنحول» به ابوحنیفه تاخته‌است.

اما مخالفین چون از راه مناظره و بحث و استدلال نتوانستند او را مجاب و مفهم سازند برخی از آن‌ها او را به سوء عقیدت متهم کردند و درصدد تکفیرش برآمدند و کتاب‌هایش را سوزاندند و در بعضی از بلاد شاگردانش را کشتند، از جمله فقهای مالکی در بلاد مغرب و علی بن یوسف تاشفین سلطان مغرب به فتوای آنان فرمان داد تا کتاب‌های غزالی مخصوصاً احیاء العلوم را هر جا یافتند بسوزانند و پیروانش را به قتل رسانند، و بعداً فقهای دیگر چون قاضی عیاض و ابوالحسن علی بن حرز هم که هر دو از فقهای مغرب بودند غزالی را تکفیر و سوزاندن کتاب‌هایش را واجب شمردند، و چون در تخطئه ابوحنیفه تعصب بسیار داشت مفتیان حنفی به قتل او فتوی دادند.

غزالی که در آغاز فیلسوفی بزرگ بود پس از انقلاب حال و پیوستن به صوفیه از فلسفه اعراض کرد و آن را علمی بی‌حاصل و فرضیه‌های فلاسفه را خیالاتی واهی خواند و بر آن شد که کتابی در رد علم فلسفه و نقض عقاید فلاسفه بنویسد، اما

قبلاً کتابی به نام مقاصد الفلاسفه نوشت و در آن کتاب کلیه مسائل فلسفی و عقاید فلاسفه را با تعبیرات ساده و روشن بیان نمود. مقدمه این کتاب را چنین آغاز می‌کند:

تو از من تقاضا کردی تا سخنی درباره فلاسفه و فساد عقیده آن‌ها بگویم اما چون پی‌بردن به این مطلب مستلزم احاطه بر اصل فلسفه بود بر آن شدم که نخست مسائل فلسفه و عقاید فلاسفه را به طوری که هست باز بنمایم تا به تضاد و بطلان آن‌ها واقف گردی، لاجرم کلیه آن مسائل و آن عقاید را بی‌آن که خود درباره آن‌ها اظهار نظر موافق و یا مخالف بکنم در این کتاب بیان داشتم و ضمناً سعی کردم مطالب اضافی را حذف و فقط امهات و اصول مسائل را بیان نمایم.

آن‌گاه غزالی پس از تقریر یک دوره منطق به بیان مسائل فلسفه پرداخته و مباحث مهمه آن را از قبیل مسئله وجود و اقسام آن، جوهر و عرض، جوهر فرد، حقیقت وجود، جسم و ترکیبات آن، هیولی و صورت، واحد و کثیر، تقابل و تقدم و تأخر، علت و معلول، تناهی ابعاد... را یکایک و با تعبیرات عامی فهم بیان داشت، و همین که آن را منتشر ساخت کتاب تهافت الفلاسفه را در رد فلسفه و بطلان عقاید فلاسفه نوشت و نسخ آن را به تمام بلاد فرستاد. این کتاب در میان فلاسفه غوغایی بر پا کرد و مخصوصاً این که فلاسفه را به خاطر چند مسئله از قبیل انکار معاد جسمانی و نفی علم خدا به جزئیات و اعتقاد به قدم عالم تکفیر نموده بود.

در مقدمه گوید: مسائل بر چند قسم است: قسمی آن‌هایی هستند که به دلایل عقلیه به ثبوت رسیده‌اند، متکلمین را شاید در این قبیل مسائل با فلاسفه بحث و جدال کنند، قسمی دیگر آن‌ها هستند که در بیان آن‌ها سوءتعبیر شده و فی‌المثل فلاسفه از ذات باری تعالی به لفظ جوهر تعبیر نموده‌اند در حالی که مرادشان از جوهر جنبه قارّ الذاتی باری تعالی بوده است نه جوهریت او به معنی واقعی کلمه، و متکلمین در این اختلافات نباید با فلاسفه به نزاع پردازند، اما

قسم سوم معتقدات مخالفی است که با اصول دین مباینت صریح دارند و فلاسفه برخلاف شرع مطهر، آن معتقدات را ابراز کرده‌اند و کتاب تهافت الفلاسفه تنها در چنین مسائلی با آن‌ها بحث و معارضه خواهد نمود.

و نیز گوید: من در این کتاب تناقض آرای فلاسفه را نه در همه موارد بلکه فقط در قسمت الهیات مورد مناقشه قرار داده‌ام چه آن که در علوم منطق و حساب و هندسه جای اختلاف نیست و به همین جهت فلاسفه نیز در آن علوم با یک دیگر اختلاف ندارند اما الهیات چنین نیستند و بیشتر آن مسائل متکی بر براهین یقینی نمی‌باشند، به همین جهت فلاسفه در آن‌ها مغالطه کرده و دیگران را نیز به غلط انداخته و گفته‌اند چون اصول علم منطق و حساب و هندسه یقینی و تشکیک‌ناپذیرند پس مسائل علوم الهی نیز چنین‌اند و همگی ابواب یک علم‌اند، ولی این بدان می‌ماند که شخصی یک عمل صحیح انجام دهد و آن‌گاه مدعی شود چون آن عملش صحیح بوده پس تمام اعمالش صحیح می‌باشد.

غزالی پس از این مقدمه بیست مسئله از مسائل فلسفه را که نقطه افتراق او با فلاسفه بود تحت عناوین ذیل بیان نموده‌است.

۱. ازلیت عالم، ۲. ابدیت عالم، ۳. در این که باری تعالی خالق عالم نیست، ۴. عجز فلاسفه از اثبات صانع، ۵. عجز فلاسفه از اثبات استحالة اثنینیت مبدأ عالم، ۶. نفی صفات الله، ۷. ذات اول منقسم به بخش و فصل نیست، ۸. باری تعالی وجود بسیط است بدون ماهیت، ۹. عجز فلاسفه از اقامه دلیل بر عدم جسمیت مبدأ اول، ۱۰. کلمات فلاسفه مستلزم اعتقاد به دهر و نفی صانع است، ۱۱. عجز فلاسفه از اثبات این که باری تعالی عالم به غیر ذات خویش می‌باشد، ۱۲. عجز فلاسفه از اثبات این که باری تعالی عالم به ذات خویش می‌باشد، ۱۳. عقیده فلاسفه بر این که باری تعالی عالم به جزئیات نمی‌باشد، ۱۴. عقیده فلاسفه بر این که فلک حیوانی است متحرک بالاراده، ۱۵. خطای

فلاسفه دربارهٔ محرک افلاک، ۱۶. عقیدهٔ فلاسفه که نفوس فلکی عالم به حوادث جزئیة این عالم‌اند، ۱۷. عقیدهٔ فلاسفه بر استحالة خرق عادت، ۱۸. عقیدهٔ فلاسفه بر این که نفس انسانی جوهری است مجرد و قائم به ذات، ۱۹. عقیدهٔ فلاسفه بر این که نفس انسانی فناپذیر نیست، ۲۰. عقیدهٔ فلاسفه بر این که معاد جسمانی محال است.

و اینک برخی از موارد اختلاف:

۱. حکماء می‌گفتند: افاضهٔ فیض از جانب باری بر حسب اراده و اختیار نیست، بلکه بر حسب اقتضای ذات او می‌باشد و این اقتضا هرگز از او منفک نمی‌گردد، پس عالم که از افاضات قهری ذات واجب‌الوجود است از اول‌الاولین که وجود باری تعالی بوده آن نیز بوده و سبق عدم در آن متصور نباشد و تأخر آن از ذات باری تعالی تأخر ذاتی است نه تأخر زمانی مانند تأخر معلول از علت، اما غزالی این عقیده را که مستلزم نفی اراده و نفی صفت فاعلیت از ذات باری تعالی است نقض کرد.

۲. حکما می‌گفتند امکان که صفت هر شیء حادثی است در تحقق احتیاج به محل دارد، و فی‌المثل انسان که به ظاهر یک شیء حادث است مسلماً قبل از حدوث ممکن بوده است، یعنی امکان انسان شدن را داشته و این امکان برای این که متحقق شود محتاج به ماده یعنی به نطفه بوده‌است، پس نطفه محل امکان انسانیت است و تا نطفه نباشد امکان نیز نخواهد بود و نطفه هم به طوری که دانسته شده ماده است و قدیم. علیهذا هر شیء به ظاهر حادث، لامحالة مسبوق به ماده است و قدیم، و سبق عدم در آن متصور نباشد. اما غزالی با این استدلال مخالفت نمود و گفت امکان، یک امر ذهنی و اعتباری است و احتیاج به ماده و محل ندارد، وگرنه لازم می‌آید امتناع نیز که مانند آن یک امر ذهنی و اعتباری است در تحققش احتیاج به ماده و محل داشته باشد، حال آن که

ممتنع الوجود که عدم محض است حتی به عقیده فلاسفه نیز احتیاج به محل و ماده ندارد.

۳. حکما می‌گفتند خدا فقط عالم به کلیات و سنن غیر قابل تغییر امور است نه به جزئیات مقید به زمان و مکان، و استدلال آن‌ها این بود که علم به منزله آینه تمام‌نمای شیء معلوم است و آن شیء معلوم هرگاه امور جزئی مقید به زمان و مکان و تغییر پذیر باشد بالطبع علم متعلق بدان نیز تغییر پذیر خواهد بود مانند نقوش منعکسه در آینه که با تغییر و جنات صاحب عکس تغییر می‌یابند، پس اگر علم خدا به جزئیات هم متعلق باشد چون جزئیات پیوسته از حالی به حالی تغییر می‌یابند علم او نیز تغییر خواهد یافت و چون علم او عین ذات اوست پس تغییر آن مستلزم تغییر عین ذات او خواهد بود حال آن‌که چنین فرضی بالاتفاق باطل است. ولی غزالی با این عقیده شدیداً مخالفت کرد و گفت باری تعالی همان‌طوری که عالم بر کلیات است عالم بر جزئیات نیز هست، چه آن‌که جزئیات اگرچه مقید به زمان بوده و پیوسته در حال تغییر می‌باشند ولی علم خدا بدانها موجب تغییر ذات او نمی‌گردد، چه آن‌که آن جزئیات مخلوق اراده او می‌باشند و اراده او هم قدیم است، یعنی از قدیم بر این تغییرات تعلق گرفته است. «وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا = هیچ برگی فرو نمی‌افتد مگر آن‌که آن را می‌داند - ۵۹/انعام».

۴. حکما می‌گفتند وجود حقیقتی است دارای انواع کثیره که یکی از آن انواع واجب‌الوجود بالذات است، پس وجوب ذاتی نوع است که بر وجود مطلق حمل می‌شود، پس هرگاه دو واجب‌الوجود فرض شود باید وجوب ذاتی بر هر دو آن‌ها حمل گردد حال آن‌که چنین حملی محال می‌باشد، زیرا ذاتی هر نوع مخصوص به خود اوست و نمی‌توان آن را بر دیگری نیز حمل نمود مگر آن‌که وجوب آن‌ها ذاتی نباشد و بلکه هر یک از علتی ناشی شده باشد و این هم برخلاف است، زیرا ثابت شده وجوب وجود باری تعالی ذاتی است نه بالغیر. غزالی این استدلال را که

در نفی تعدد واجب‌الوجود اقامه شده نپسندیده و گفت: ذاتی‌بودن وجوب واجب‌الوجود یک امر وجودی و اثباتی نیست تا نتوان آن را به غیر واحد حمل کرد، بلکه یک امر سلبی است، چه مراد از آن این که وجود آن محتاج به علت نمی‌باشد، این معنی به طوری که می‌بینیم یک معنی سلبی محض است و حمل امور سلبی بر ذوات متعدده محال نمی‌باشد، چنان که عنوان ناطق‌نبودن را که یک عنوان سلبی است می‌توان هم بر نوع اسب حمل کرد و هم بر نوع شیر و غیر آن.

۵. حکما خداوند را فقط بر امور ممکنه قادر می‌دانستند نه بر محالات. ولی غزالی این عقیده را به شدت رد کرد و ثابت نمود که خداوند قادر مطلق است و قدرتش بر همه امور حتی بر محالات نیز نافذ است.

۶. حکما می‌گفتند چون خداوند واحد است و از واحد جز واحد صادر نمی‌شود لذا از ذات او فقط یک چیز صادر شد و آن عقل اول است و عقل اول چون دارای دو جهت بود... الخ غزالی این فرضیه را رد کرد و گفت وجوب و امکان هر دو از امور ذهنی و اعتباری هستند و نمی‌توانند منشأ موجودات شوند بنابراین قول به این که عقل اول به اعتبار امکان ذاتیش فلک را و به اعتبار وجوب بالغیرش ملک را صادر کرد قول واهی است.

۷. حکما می‌گفتند زمان قدیم است و قول متکلمین مبنی بر این که قبلاً فقط باری تعالی بوده است و بس و عالم بعداً حادث شده نیز مستلزم وجود فاصله زمانی است بنابراین زمان و فاصله زمانی قبل از حدوث عالم وجود داشته است. ولی غزالی در جواب این استدلال گفته: وجود پروردگار قبل از خلقت عالم و هم چنین بعد از خلقت عالم دلیل وجود فاصله زمانی نمی‌باشد، چه مثلاً قول قائل به این که خدا بود بدون عیسی (ع) و هم چنین قول او به این که خدا بود با عیسی (ع) دو عبارت است با دو معنی متفاوت، عبارت اول دلالت دارد بر وجود ذاتی و عدم

ذاتی دیگر فقط، و عبارت دوم هم دلالت دارد بر وجود و ذات فقط، و هیچ یک از آن دو عبارت دلالت بر وجود ذات ثالثی که زمان باشد ندارد.

۸. حکما می‌گفتند افلاک دارای نفوس ناطقه هستند و حرکاتشان نیز ارادی است که در طلب استکمال نفس خویش پیوسته حرکت می‌کنند و سکون در آن‌ها متصور نباشد، زیرا سکون بر عناصری که در معرض کون و فسادند عارض می‌شود نه بر اجرام سماویه که دارای نفوس فلکیه هستند. غزالی این سخن را به مسخره گرفته و چنین گفت: طلب استکمال به واسطه حرکت مداوم حماقت است نه طاعت، و آن بدان می‌ماند که انسانی کاری برای اداره معیشت خود نداشته باشد الا این که در خانه‌اش به دور خود بچرخد تا از این راه به نزد پروردگارش تقرب حاصل کند، آیا مگر انتقال از این حیث به آن حیث یا از این مکان به آن مکان موجب استکمال نفس می‌شود؟

۹. حکما می‌گفتند جهان، جهان علت و معلول است و هیچ چیزی بدون علت به وجود نمی‌آید و هر علتی از ایجاد معلول خویش ناگزیر است و معالیل چون زنجیری به هم پیوسته هستند. ولی غزالی علیت آن اموری را که علت پیدایش اموری دیگر فرض شده‌اند انکار کرد و گفت اقتران دو امر با یک دیگر دلیل علیت آن دو نسبت به یک دیگر نیست، راست است که هر جا آتش باشد حرارت نیز خواهد بود و هر وقت آفتاب طلوع کند روشنایی هم موجود می‌شود، اما عقلاً هیچ ملازمه‌ای بین آن‌ها نیست و هیچ دلیلی نیست بر این که حرارتِ مقارن با آتش، معلول آن هم باشد و یا روشنایی که به هنگام طلوع آفتاب ظاهر شود ناشی از وجود آفتاب باشد.

باری این چند مورد از موارد اختلاف غزالی با فلاسفه بود که به عنوان نمونه و به اختصار گفته آمد. او در حدود ۱۲۰ جلد تصنیف دارد.

واکنش فیلسوف اندلسی عرب‌نژاد، ابن‌رشد به افکار غزالی چه بوده است؟

ابوالولید محمد بن احمد مشهور به ابن‌رشد اندلسی پدرش از فقهای قرطبه و اجدادش قاضی‌القضات اندلس بودند، ابن‌رشد در سال ۵۲۰ هـ. به دنیا آمد و در سال ۵۹۵ هـ. در مراکش از دنیا رفت، او از جمله فلاسفه‌ای است که چه در زمان حیات و چه بعد از ممات شهرت بسیار و طرفداران بی‌شمار در اروپا و آسیا پیدا کرد، اشتها او در اروپا به سبب شرح آثار ارسطو و در آسیا به واسطه تألیف کتاب تهافت‌التهافت بود. در کتاب فصل‌المقال فی‌ما بین الحکمة و الشریعة فی‌الاتصال گوید: مسئله قدم عالم یا حدوث آن از مسائل مختلف فی‌ما بین متکلمین و اشاعره از یک طرف و حکمای متقدمین از طرف دیگر می‌باشد، لکن در واقع این اختلاف یک اختلاف لفظی است زیرا همگی اتفاق دارند بر این که موجودات بر سه قسم‌اند: دو قسم آن‌ها در طرفین و یکی واسطه بین طرفین است و نیز هر دو فریق در نام‌گذاری طرفین متفق‌اند و فقط در نام‌گذاری آن قسمی که واسطه بین طرفین است اختلاف دارند.

آن دو قسم که در طرفین قرار دارند یکی از ماده مشتق شده و به دست سببی به وجود آمده و مسبوق به زمان می‌باشد و عبارت است از اجسامی که تکوّنش حسّی ادراک می‌شود، مثل تکون آب یا هوا یا زمین یا حیوان یا نبات و غیره، این قسم از موجودات را هم اشاعره و هم حکما متفقاً محدث دانند، دیگری نه از چیزی اشتقاق یافته و نه معلول سبب و نه مسبوق به زمان می‌باشد و عبارت از باری تعالی است که وجودش با برهان عقلی ادراک می‌شود و ذات ذوالجلال او را هم اشاعره و هم حکما متفقاً قدیم خوانند.

اما آن قسمت از وجودی که بین این دو قرار دارد، موجودی است که از ماده مشتق نگشته و مسبوق به زمان هم نیست اما دست سببی آن را به وجود آورده و آن عبارت از دستگاه بزرگ عالم است. چه حکما و چه متکلمین هر دو اعتراف دارند بر این که زمان بر آن مقدم نیست، به عقیده آن‌ها زمان امری منتزع از حرکات اجسام است، پس قبل از پیدایش عالم، جسمی نبوده تا از حرکت آن زمان منتزع باشد و نیز هر دو فریق متفق‌اند در این که زمان مستقبل و هم چنین وجود مستقبل نامتناهی است و فقط اختلاف آن‌ها درباره زمان ماضی و وجود ماضی است.

متکلمین گویند زمان ماضی متناهی است و آن را آغازی است، چنان که افلاطون و پیروانش نیز بر این عقیده‌اند، اما ارسطو و پیروانش گویند که زمان ماضی نیز مانند زمان مستقبل نامتناهی است، پس این قسم سوم از موجودات که عالم نام دارد متشابه بین حادث و قدیم است، یعنی آن‌هایی که در آن شبهه حدوث دیده‌اند آن را حادث و آن‌هایی که در آن شبهه قدم دیده‌اند آن را قدیم خوانده‌اند، ولی حقیقت امر آن که عالم نه حادث حقیقی است و نه قدیم حقیقی، زیرا اگر حادث حقیقی باشد باید فسادپذیر باشد و اگر قدیم حقیقی باشد محتاج به علت نباشد، حال آن که عالم نه فسادپذیر است و نه وجودش بدون علت است.

بعضی از حکما که افلاطون و پیروانش نیز در عداد آن‌ها می‌باشند عالم را حادث ازلی دانسته‌اند، زیرا به عقیده آن‌ها زمان از جانب ماضی متناهی است، پس آراء و عقاید دربارهٔ عالم به کلی از یک دیگر دور نیستند تا جایی شود که یکی دیگری را تکفیر نماید، و ظاهر شرع نیز اگر خوب بررسی شود و آیات وارده دربارهٔ ایجاد عالم، نیک مطالعه گردد آشکار می‌شود که صورت عالم حادث است به تحقیق، و نفس زمان مستمر است هم از جانب ماضی و هم از جانب مستقبل، چنان که در قرآن آمده: «هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ» = اوست که آسمان‌ها و زمین را به شش روز آفرید و عرش وی روی آب بود - ۷/هود و ظاهر آن دلالت دارد بر این که قبل از به وجود آمدن زمین و آسمان مظاهر دیگر وجود از قبیل عرش و آب نیز موجود بوده‌است و هم چنین قبل از زمان خلقت این عالم زمان نیز موجود بوده که شش روز آن به خلق زمین و آسمان مصروف گردیده‌است.

و نیز آیه: «يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَوَاتِ» = روزی که زمین به زمینی جز این مبدل شود و آسمان‌ها نیز - ۴۸/ابراهیم دلالت دارد بر این که بعد از وجود این عالم وجود دیگری خواهد آمد و هم چنین آیه: «ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ» = آن‌گاه به آسمان پرداخت که بخاری بود - ۱۱/فصلت دلالت می‌کند بر این که آسمان از یک چیزی که قبلاً بوده خلق شده‌است و متکلمین در اقوالشان این ظواهر را برخلاف مراد قائل تأویل می‌کنند و حال آن که در هیچ جای قرآن ننوشته که خداوند موجود بوده و ماسوای او عدم محض بوده‌اند، کدام نصی بر این دلالت کرده تا متکلمین به استناد در آن به چنین امری قائل شوند و حتی برای آن ادعای اجماع کنند؟

۲. دربارهٔ عدم احاطهٔ علم خدا بر جزئیات در کتاب تهافت‌التهافت انتساب این عقیده را به حکما انکار کرده و در کتاب فصل‌المقال گفته: سخن ابو حامد غزالی

مبنی بر این که حکمای مشاء احاطه علم خدا را بر جزئیات نفی کرده‌اند اشتباه محض است زیرا آن‌ها هرگز چنین سخنی نگفته‌اند؛ مراد آنان این است که خداوند با علمی که متجانس با علم ماست به جزئیات احاطه ندارد بلکه علم او علمی است غیر از علم ما، چه آن که علم ما معلول معلوم است که با حدوث آن حادث و با تغییر آن متغیر می‌گردد، در حالی که علم خدا معلول موجودات معلومه نیست بلکه علت ایجاد آن‌هاست و چگونه این توهّم درباره مشائیین رفته و تصور شده که آن‌ها گفته‌اند خداوند با علم قدیم خود عالم به جزئیات نمی‌باشد؟ حال آن که آن‌ها حساً می‌بینند که رؤیاهای صادق گاهی از حادثاتی که در زمان مستقبل به وقوع خواهند پیوست خبر می‌دهند و این چنین علم حاصل نمی‌شود به انسان مگر از جانب علم ازلی محیط بر کل.

پس اختلاف آن‌ها با دیگران این است که آن‌ها می‌گویند خداوند به جزئیات عالم نیست به صورتی که ما عالم هستیم و هم چنین به کلیات نیز عالم نیست به صورتی که ما عالم هستیم، زیرا علم ما به کلیات نیز معلول کلیات طبیعیّه موجوده است، در صورتی که علم خدا عکس این می‌باشد، یعنی آن موجود پدیدآورنده کلیت است نه معلول آن‌ها و به همین جهت علم خدا از اتصاف به صفت کلیت و یا جزئیت منزّه است.

۳. درباره معاد جسمانی در تهافت‌التهافت بعد از نقل قول غزالی در رد عقیده قائلین به فناى نفس گوید: کلمات این مرد در رد این عقیده بسیار نیکوست و باید گفته شود که نفس انسانی جاویدان است و هرگز فنا و زوال نمی‌پذیرد، چنان که ادله عقلیه و نقلیه بر آن دلالت دارد، اما ضمناً این مطلب نیز اضافه می‌شود: آن چه که در روز معاد عود می‌کند همانا امثال آن اجسام‌اند نه خود اجسام، زیرا خود اجسام معدوم گشته‌اند و این که در لسان شرع، حشر و نشر به تعبیرات دیگری بیان شده، برای این است که عامه مردم معاد جسمانی را بهتر از معاد روحانی

درک می‌کنند، چنان که در قرآن نیز بهشت را با تمثیلات جسمانی که قریب به ذهن عوام است توصیف فرموده: «مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وُعِدَ الْمُتَّقُونَ تَجْرَى مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ = مَثَل بهشتی که به تقواداران وعده داده شده است، آب از زیر درختانش جاری است - ۳۵/رعد» و هم چنین پیغمبر فرمود: «فِيهَا مَا لَا عَيْنٌ رَأَتْ وَ لَا أُذُنٌ سَمِعَتْ وَ لَا خَطَرَ عَلَى قَلْبِ بَشَرٍ = در بهشت چیزهایی است که نه چشمی دیده و نه گوشی شنیده و نه بر دل بشری خطور کرده است» - و ابن عباس گفته: «لَيْسَ فِي الدُّنْيَا مِنَ الْآخِرَةِ إِلَّا الْأَسْمَاءُ = در دنیا از آخرت، جز نام‌هایی چند نمی‌باشد».

و هم‌چنین در همان کتاب تهافت‌التهافت گوید: غزالی فلسفه را با دین آمیخته و بدین جهت در شرک و کفر را بر روی بسیاری گشوده است، در حالی که بر مردم واجب است که بر هر چه در کتاب آمده به همان کیفیتی که هست ایمان آورند و هر چه در کتاب است حق است و آن به صورت داستان هاست، زیرا متوجه کودکان بزرگ است، زیاده بر آن نادرست خواهد بود.

۴. درباره تأویل گوید: برای فیلسوفان عارف جایز است که آیات قرآن را تأویل نمایند، چه آنان منظور او را به نور حقیقت علیا می‌فهمند، ولیکن از این مطلب چیزی برای عامه نمی‌گویند مگر آن چه را که در خور فهم آنان باشد، بنابراین اتفاق جای خلاف را خواهد گرفت و احکام شریعت با فلسفه سازش خواهد داشت، و این به جهت آن است که برای هر چیز غرضی است که بدان برخورد می‌کند و علاقه میان آن دو مانند علاقه بین نظریه ذهنی و تطبیق عملی است، فیلسوف وقتی دین را به نظر آورد در مجال خاصی به صحت آن تسلیم می‌شود به طوری که به هیچ وجه فلسفه با دین برخوردی پیدا نمی‌کند، اما فلسفه بلندترین دین می‌باشد، دین فیلسوفان عبارت از شناختن هرگونه موجود است.

۵. درباره سلوک ظاهر شریعت در کتاب «الکشف عن مناهج الادلة» که متمم

کتاب فصل المقال است گوید: اولین کسی که این سنت حسنه را تغییر داد فرقه خوارج و سپس معتزله و بعد فرقه اشعریه و بعد صوفیه و بعد از همه آنها ابوحامد غزالی بود، چه آن که وی حکمت و آرای حکما را تا آن جا که فهمش می رسید در کتابش به نام مقاصد الفلاسفه برای عامه ناس باز نمود به خیال آن که ردی بر آنها بنویسد و آن گاه کتاب تهافت الفلاسفه را نوشت و ضمن آن فلاسفه را در خصوص سه مسئله تکفیر کرد و دلائل گمراه کننده و تردیدآمیز اقامه نمود به طوری که اکثر عوام از حکمت و شریعت گمراه شدند. این ها نمونه هایی از عقاید و سخنان ابن رشد است که ذکر شد.

آیا ابن رشد افکار هستی‌شناسی ابن سینا را به خوبی فهمیده بود و بعد آن را رد کرد؟

این بحث نیاز به دانستن آرای تمامی فلاسفه دارد و سپس قضاوت و حکم میان آن آرا است، چون ابن سینا و امثال او از حکمای صدر اول بودند و مبحث وجود بدین‌گونه که در مکاتب مختلف اشراق و مشاء و تاله و تصوف و کلام از آن بحث شده، بحث نشده بود، و به اصطلاح جا نیفتاده بود، لذا قضاوت در این موضوع که آیا فهمیده بود و رد کرد و یا جز آن، معذور است، چون ابن رشد در کتاب تهافت‌التهافت در برخی از مواضع وجود را به منزلهٔ جنس برای موجودات می‌گیرد در حالی که این اصطلاحات در نزد متأخران از فلاسفه حکم ارتداد و کفر را دارد، چون اینان وجود را اشعهٔ تجلی حق دانسته و آن را دارای فصل و جنس و نوع و غیره ندانسته بلکه بسیط و منبسط بر اشیا دانسته و شمولش را عام می‌دانند و ممکن را صرف وجود رابط دانسته و اطلاق موجود حقیقی به آن نمی‌نمایند.

و اصولاً اصطلاحات تشکیک عامی و خاصی و خاص‌الخاص و اخص‌الخواص و

خلاصه صفاءالخاصی... و غیرها از مصطلحات متأخرین است و اینان معتقدند که ابن سینا قائل به تشکیک عامی است و قائل به تباین ذاتی در بین موجودات از حیث وجود می‌باشد^۱، لذا برداشت صحیحی از وجود نداشته است، حال اگر این برداشت ناصحیح را ابن رشد هم ناصحیح دریافت کرده باشد که سالبه بانتفاع موضوع است و اگر صحیح هم دریافت کرده باشد با کشفیات و تحقیقات متأخرین فاصله‌ای بس زیاد دارد، چون اینان حقیقت وجود را از سنخ ماهیات نمی‌دانند و تمایز را در ماهیات جایز می‌دانند، ناچار میز وجود علت از معلول را به نفس حقیقت و ذات می‌دانند.

اشراقیون، چون تشکیک در افراد طبیعت و حقیقت واحده را جایز می‌دانند، قسمی دیگر از تمایز قائل اند که آن عبارت از بودن مابه الاشتراک و مابه الامتیاز از یک سنخ، و حقیقت که همان تشکیک خاصی است و صدرالمألهین در بسیاری از موارد همین را اختیار نموده، جز آن که او تشکیک را در وجود، بالذات و در ماهیات بالعرض می‌داند.

در هر حال ابن رشد، متضلع به تمام معنی در فنون حکمی نیست، مطالب خطابی خارج از اسلوب برهان در کلمات او فراوان است، در برخی از مشکلات علمی حرف‌های ناروا و عجیب و غریب دارد و در برخی موارد به قدری خطابیات را جانشین برهانیات نموده که حیرت‌آور است، اگر انسان مطلع از فلسفه و محیط به مبانی ابن سینا تهافت الفلاسفه غزالی را به دقت مطالعه کند و مناقشات مشترک غزالی و فخر رازی را (که او هم خواسته با ابن سینا به اصطلاح دست‌وپنجه نرم نماید) بر شیخ (ابن سینا) انتخاب نموده و سپس بین دفاعی که ابن رشد از ابن سینا نموده و جواب‌هایی که خواجه نصیر از اشکالات فخر رازی داده

۱. فلاسفه مشاء وجودات را حقایق متباینه به تمام ذات می‌دانند و گویند: بین اجناس عالیّه جهت اشتراک ذاتی وجود ندارد و هر مقوله به تمام ذات از مقوله دیگر متمایز است.

مقایسه کند خواهد فهمید که چه اندازه خواجه طوسی از ابن رشد نیرومندتر و راسخ‌تر و متضلع‌تر است، و به نظر حقیر میرداماد به مراتب در فنون حکمی از ابن رشد قوی‌تر و متبحرتر است و هم چنین علامه قطب‌الدین شیرازی، تا چه رسد به شیخ اشراق و خاتم‌الحکماء صدرالمتألهین و برخی از اتباع او چون حکیم‌نوری و حکیم سبزواری قدس‌الله‌ارواحهم.

لذا بابی از کتاب تهافت‌التهافت را در این جا آورده تا نظر او درباره وجود روشن شود، اگر چه این مطلب مربوط به عنوان عکس‌العمل فیلسوف اندلسی... است، ولی در آن عنوان این را ذکر نکردیم.

در کتاب تهافت‌التهافت درباره وجود گوید: لفظ وجود به دو معنی استعمال می‌شود: یکی به معنایی که موجود بر آن صدق می‌کند، چنان که گوییم آیا آن چیز موجود است یا موجود نیست؟ و دیگری به معنی آن چیزی که به منزله جنس است نسبت به موجودات، اما این مرد (یعنی غزالی) گفته خود را بر اساس مذهب ابن‌سینا بنا کرده در حالی که آن مذهب به کلی خطاست، چه آن که عقیده آن مذهب این است که انتیت یعنی حالت وجودی اشیا شیء است بر ماهیت و خارج از نفس، مانند این که عارض آن شده باشد.

اصولاً اسم موجود به دو معنی اطلاق می‌گردد: یکی بر موجود عینی و دیگری بر آن امری که مقابل عدم است و این همان قسمی است که به اجناس عشره منقسم می‌گردد، اما موجود به معنی اول مفهومی است در اذهان و عبارت است از بودن چیز در خارج نفس به همان کیفیتی که در نفس متصور است و این تصور مقدم بر تصور ماهیت آن چیز است، یعنی تصور وجود یک شیء منوط به تصور ماهیت آن شیء است، اما ماهیتی که در اذهان مقدم بر وجود فرض می‌شود در حقیقت ماهیت واقعی نیست بلکه آن شرح‌الاسم است.

پس وقتی که معنی موجود خارج از نفس به وجهی که گفتیم دانسته شد،

دانسته می‌شود که آن همان ماهیت به معنی واقعی می‌باشد، و نظر به همین معنی است که در کتاب مقولات گفته شده: کلیات اشیای معقوله موجود می‌گردد با تشخیصشان و مشخصات آن‌ها معقول می‌گردد به کلیاتشان.

و هم چنین در کتاب نفس گفته شده: قوه که به وسیله آن درک می‌شود که آن شیء موجود و مشخص می‌باشد غیر از قوه‌ای است که به وسیله آن ماهیت شیء موجود ادراک می‌گردد، و نیز به همین جهت است که گفته شده: اشخاص موجود هستند در اعیان، اما کلیات موجود هستند در اذهان، پس در معنی موجود تفاوتی بین موجودات هیولائی و موجودات مفارقة نیست.

ابن‌سینا گوید: گرچه وجود شیء به ماهیت آن اضافه می‌شود، ولی وجود است که به هر ماهیت، حقیقت و واقعیت می‌دهد، بنابراین ماهیت شیء در واقع چیزی جز حدود وجودی آن نیست که به وسیله ذهن انتزاع پیدا کرده است.

ابن‌رشد گوید: آیا ماهیات و یا کلیات عیناً همان افرادند یا این که با افراد مغایرت دارند؟ کلیات عیناً همان افرادند زیرا ماهیات، آن‌ها را تعریف و تحدید می‌کنند، کسانی که قائل‌اند به این که کلیات، وجود مفارقی داشته و در نفس الامر ثبوت دارند دچار تناقضی می‌شوند که حل آن دشوار است، به عقیده آنان معرفت بشری در صورتی امکان دارد که کلیات، وجود حقیقی و مفارق داشته باشند، ولی بدیهی است که برای تعقل ماهیات اشیا فرض مفارق بودن کلیات هیچ ضرورتی ندارد، کلیات به عنوان تصورات عاری از ماده فقط در ذهن ما وجود دارند، بنابراین نظریه ابن‌رشد درباره کلیات همان اصالت تصور است نه اصالت واقع یا اصالت تسمیه، لذا گوید: ذهن انسان در طبیعت مقام و مرتبه والایی دارد و در حصول علم، نقش فعالی را به عهده دارد.

از زمان انتقاد ابن‌رشد از نظریه ابن‌سینا که ضمن بحث درباره چیزهای دیگر او را متهم می‌سازد به این که از تعریف جوهر به عنوان چیزی که قائم بالذات است

تخطی نموده و هم چنین انتقاد اکویناس از او - گرچه خود در تمایز میان ماهیت و وجود تحت نفوذ مستقیم ابن سینا قرار دارد با این همه نظر انتقادی ابن رشد را تأیید می‌کند - نظر نویسندگان غربی تاریخ فلسفه قرون وسطی اجماعاً مبتنی بر این است که وجود از نظر ابن سینا عرضی است مانند دیگر عرض‌ها، چون گرد و سیاه و غیره.

ولی ما می‌گوییم: وقتی ابن سینا از وجود در رابطه با اشیاء به عنوان یک عرض (به صورتی که متمایز از ماهیت است) بحث می‌کند رابطه با خدا را در نظر دارد، بنابراین منظور او از عرض معنی متعارف آن نیست، علاوه بر این اگر وجود یک عرض بود می‌توانستیم آن را کنار گذاشته و هم چنان درباره شیء بحث کنیم، همان طور که می‌توان یک عرض را کنار گذاشت و درباره عرض‌های دیگر بحث نمود، در این صورت، ابن سینا ناگزیر می‌شد بپذیرد که امور عدمی نیز باید در معنای خاصی از واژه وجود موجود باشد، اما این نظریه‌ای است که ابن سینا آن را مورد تمسخر قرار می‌دهد.

افکار ابن رشد چه تأثیری بر فلاسفه غرب داشت؟

چون بسیاری از آثار ابن رشد، شرح کتاب ارسطو است لذا در زبان اروپاییان به نام شارح مشهور می باشد (و نخستین کسی که ابن رشد را به این لقب خواند دانته مؤلف کتاب کمدی الهی بود) عجیب آن که وی با وجود آن که زبان یونانی نمی دانست اما شروحی که به کتب ارسطو نوشت همگی صحیح و مطابق با اصل نوشته های ارسطو بودند. چنان که بعداً ویلیام موریک که کتب ارسطو را ترجمه کرد پس از تطبیق آن ها با شروحی که ابن رشد نوشته بود معلوم شد که همه آن ها با اصول مطالب فلسفه مطابقت کامل دارند و اگر خطایی رخ داده فقط در ضبط بعضی اسامی بوده که به جهت مشابهت در تلفظ به غلط ضبط شده اند. بعد از آن هم شروح دیگرش با اصل تطبیق شد، که آن ها هم از جهت معنی کاملاً مطابق با اصل درآمدند، حال آن که در آثار آن هایی که عالم به زبان یونانی بودند خطاهایی بیش از خطاهای این فیلسوف دیده می شود.

در نیمه های قرن سیزدهم میلادی اسقف پاریس تدریس کتب یونانی را در دیرها تحریم کرد، اما پس از این که شروح ابن رشد به اروپا رفت اوضاع به کلی

تغییر یافت تا جایی که مسئولین دیرها از استادان تعهد می‌گرفتند مطالبی را که منافی با عقاید ارسطو و شروح ابن‌رشد باشد تدریس ننمایند، و بعداً هم سیژردی بارابان استاد دانشگاه پاریس (۱۲۳۵ - ۱۲۸۲ م.) آثار ابن‌رشد را در سراسر آن بلاد منتشر ساخت و در همان سنوات به دستور فردریک دوم پادشاه سیسیل کتاب‌های ابن‌رشد پیوسته ترجمه و به دانشگاه‌های بولون و پاریس فرستاده می‌شد.

گرچه در آن ایام بسیاری از قدیسین مانند توماس و برتوس ماگنوس می‌خواستند جلوی جنبش‌های فکری را که ابن‌رشد در اروپا ایجاد کرده بود بگیرند. تا جایی که یک روز قدیس توماس در مقابل جمعیت فریاد برآورده بود: ابن‌رشد سگ است، سگی که بر نصرانیت پارس می‌کند.

معدلک فلسفه ابن‌رشد اروپا را هم چنان در تسخیر داشت و بر قلوب تجددطلبان حکومت می‌کرد، چنان که سیگور برانتی استاد دانشگاه پاریس در قرن سیزدهم میلادی ترجیح داد که به دست کلیسا کشته شود ولی عقیده ابن‌رشد را رد نکند. چون در آن ایام به طور کلی هر کس به وجهی از وجوه با فلسفه سر و کار می‌یافت به ناچار با شروح ابن‌رشد و افکار فلسفی او نیز سر و کار پیدا می‌کرد، و هم چنین هر مدرسه که به تدریس فلسفه مبادرت می‌کرد اجباراً از دور و یانزدیک خود را به فلسفه ابن‌رشد اتصال می‌داد. و در قرن نوزدهم ارنست اینان با تألیف کتاب «ابن‌رشد والرشديه» فلسفه ابن‌رشد را مجدداً به بحث‌گذار و مولر نیز کتابی به نام «فلسفه ابن‌رشد و مبادی دینی او» منتشر ساخت.

صوفیان و عرفای بزرگ اسلامی بر افکار فلاسفه اسلامی چه تأثیری گذاشتند؟

بعد از سیر در افکار این بزرگان از عرفا و حکمای نامدار، تأثیر آرای فلاسفه در انظار عرفا و تأثیر افکار اهل عرفان و صوفیه در افکار صاحبان نظر به خوبی واضح می‌شود. هر چه از عصر محی‌الدین و اتباع او و خواجه نصیرالدین و تلامیذ او به این طرف می‌آییم می‌بینیم که پایه تلفیق افکار محققان از حکمای اشراق و مشاء و کبار عرفا قوی‌تر می‌شود و افکار به تدریج به یک دیگر نزدیک می‌شود و در پایان تمام افکار اهل تحقیق از عرفا و متکلمان محقق و حکما در آثار صدرالمتألهین هضم می‌شود.

این همان سیر فلسفه است که به صورت تدریجی و استکمالی در آثار میرداماد و غیاث‌الدین منصور و صدرالدین دشتکی و دوانی و خفری و... دیده می‌شود که بیشتر به طریق ابن‌سینا و خواجه تمایل داشتند و تمامی مشتمل بر یک سلسله مباحثی است، که تازگی دارند و صدرالمتألهین در مسفوراتش به تمامی این آثار توجه داشته است.

حکما در نخست، مسائل عرفانی را به باد تمسخر می‌گرفتند، و از آنجایی که انسان از قبول برخی از مسائل عرفانی که نتیجه ذوق سلیم و فهم مستقیم است ناگزیر می‌باشد، بسیاری از عقاید عرفا، در افکار اهل نظر رسوخ نمود و کم‌کم دانشمندانی در بین حکمای اسلامی و سالکان مسالک برهان و پیروان نظر و فکر و تابعان براهین پیدا شدند که به وسیله آشنایی کامل به عرفان، برخی از مسائل عرفانی را پذیرفتند و با براهین عقلی وفق دادند.

در هر حال به تدریج و بعد از محی‌الدین دفعه‌تاً افکار صوفیان و عرفای بزرگ اسلام بر افکار فلاسفه تأثیری عمیق و جدی داشته و در میان آن همه کشمکش‌های علمی، عرفان و تصوف تقریباً بر سایر مسالک چیره گردید و در نتیجه در فلسفه صدرایی مبانی عرفانی، مقام رفیعی دارد، او کاخ عرفان را بر شالوده فلسفه اسلامی بنا نهاد و خود به کلام عرفا اعتقادی مخصوص داشت، چنان‌که در قسمت پایانی تفسیر آیه نور این موضوع را به وضوح مبرهن می‌سازد، و در نتیجه ابتکار او، نزاع‌هایی که قبل از او در بین عرفا و اهل نظر وجود داشت، از بین رفت.

مختصری راجع به افکار شیخ عرفا ابن عربی توضیح دهید.

محي الدين عربى صاحب كتاب عظيم فتوحات مكيه، كتب عرفانى خود را از جمله فصوص الحکم، از بواطن قرآن استخراج نمود، اين كتاب در باب خود نظير ندارد و جماعت كثيرى از محققان كه برخى از آنها به مراتب از شيخ اشراق در معارف الهى قوى تراند از شارحان كلمات فصوص اند، محي الدين بنیان گذار عرفان علمى است. محققان از عرفا كه بعد از وی پا به عرصه وجود گذارده اند همه شارح كلمات و تحقیقات و تدقیقات ارزنده اویند. این مرد بزرگ دارای قوه خلاقه بی نظیری در تحقیقات مسائل عرفانی و القای مطالب کشفی است، روح بزرگ او محل فیضان معارف الهی است. دانشمندان بعد از او همه ریزه خوار خوان بی دریغ اویند و او را سرآمد عرفای اسلامى می دانند. محققان صوفیه او را به پیشوایی قبول داشته و برخى از او تعبیر به غوث اعظم و شيخ اكبر و جمعی به عنوان خاتم ولایت مقیده محمدیه یاد نموده اند. فتوحات مكیة او مملو از تحقیقات و مكاشفات شخصی این مرد بزرگ است.

مبانی عرفانی و مسائل ربوبی در كتب عرفا و به تخصیص محي الدين مطرح

است، یعنی؛ مباحث مربوط به مبدأ و معاد در هر باب درخشان‌تر و کامل‌تر و دلربا‌تر از مبانی مدوّنه در کتب حکماست، چون عقل نظری از ادراک بسیاری از مباحث مربوط به مبدأ و معاد عاجز است، مباحث مربوط به نشأت بعد از مرگ که در کتب حکما عنوان شده بسیار سطحی و کم‌عمق است، محی‌الدین در فتوحات مکیه این قسم از مسائل را شرح و بسط کامل داده‌است ولی چون کتاب او به اصطلاح کلاسیک و مطالب دسته‌بندی شده نیست و از آغاز تا پایان مکاشفات و مشاهدات سی و پنج سألّه او در مجاورت خانه خداست، تلخیص آرای او کاری مشکل و برای وارد در فن به زمانی طولانی نیاز دارد.

صدرالمتألهین در میان حکمای اسلامی اولین حکیم محقق است که به این مسائل توجه کرده و مطالب زیادی را در کتاب نفیس اسفار و دیگر کتب خود به ویژه مفاتیح‌الغیب در ابواب مختلف نقل کرده‌است و آن مسائل را با موازین علمی وفق داده‌است.

مسئله وحدت وجود اساس و پایه جمیع تحقیقات در مسائل مربوط به مبدأ و معاد است و یکی از مسائل نفیس عرفانی است که ملاصدرا از آن به نحو کامل تحقیق کرده و حل بسیاری از مشکلات را بر درست فهمیدن آن متوقف دانسته‌است.

طریقه اهل کشف از آن جهت بهترین طریق است که اصل بواطن اشیاء را بی واسطه صورت علمی شهود می‌نمایند. اینان اهل یقین‌اند «كَذَلِكَ نُرَىٰ إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ لِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ» = بدین سان ملکوت آسمان‌ها و زمین را به ابراهیم بنمودیم که از اهل یقین شود - ۷۵/انعام» البته این علم، علم حصولی و علم حاصل از طریق برهان است که آن را علم‌الیقین ابطال نمی‌نماید، علم اگر مطابق واقع شد نور است و مطلوب، ولی علم ارباب مکاشفه مرتبه اعلای

علم است، علم نظیر وجود و نور، مقول به تشکیک است^۱.

کتاب نقش الفصوص او که خلاصه رؤس مطالب فصوص الحکم است که خود ابن عربی آن را تلخیص نموده است و آن را برای کسانی که بخواهند خلاصه‌ای از افکار او را در مقامات و درجات نبوت و ولایت بدانند تألیف نموده است و در نتیجه، این کتاب زبده عقاید او، در اسمای حاکم بر هر نبی و کیفیت تعیین آن نبی و ولی در مقام واحدیت و نحوه ظهور او در عالم شهادت می‌باشد و نحوه سهم او از جمال و جلال الهی و نصیب او از اسما و صفات وجود ربوبی، جهت نیل به وجود خاص خود برای اظهار آثار مترتبه بر حقیقت اوست که از اطوار وجود مطلق و از تعینات جامعه و کلمه کلیه صادر از حق یا تعیین عارض بر وجود مطلق می‌باشد.

اصولاً پیچیدگی خارق العاده شخصیت ابن عربی تا حد زیادی پیچیدگی روش تفکر و سبک نگارش او را توجیه می‌کند، درست است که گاهی عبارات او صریح و روشن است ولی غالباً به ویژه هنگامی که در افکار مابعدالطبیعی غوطه‌ور می‌شود سبک او پیچیده و گمراه کننده، و افکار او دیریاب می‌شود، دشواری فهم مطالب وی را حتی محققانی که با ویژگی‌های تفکر او آشنایی کامل داشته‌اند احساس کرده‌اند.

مشکل اساسی، فهم مطالب و مطاوی کلام او نیست، بلکه شیوه بیان اوست، او مسئله‌ای در پیش دارد و آن تلفیق نظریه وحدت وجود با تعالیم توحیدی

۱ - این معنی مخفی نباشد که شرط کمال از برای مکاشف تکمیل قوه نظری و قدرت فکری است، فقدان کمال قوه نظری، نقص مهمی است، عارف کامل کسی است که قدرت برهانی کردن حقایق کشفی را داشته باشد و بتواند حقایق مفاض از حق را به صورت برهان درآورد، عارفانی که در حکمت نظری راسخ بودند همانند قونوی و کاشانی و ابن ترکه بیشتر توانسته‌اند علم کشفی را ترویج نمایند. در این اواخر تمایل اهل عرفان به فلسفه نظری و غور اهل نظر در انظار اهل مکاشفه، این دو طایفه را به یک دیگر نزدیک نمود، به همین جهت کتب مدونه اهل عرفان به سبک فلسفه تدوین شد و کتب فلسفی از چاشنی ذوق و کشف خالی نماند.

اسلام است، عقیده او نسبت به هر دو یکسان است، سعی او بر این است که همه تعالیم اسلام را در پرتو نظریه وحدت وجود تأویل کند، و یا این که این نظریه را با اشاره به پاره‌ای از نصوص اسلامی موجه نماید.

این دوروش با یک دیگر توأم است و وی دو زبان مختلف یعنی لسان باطنی عرفان و زبان ظاهری شریعت را با هم و در کنار یکدیگر به کار می‌برد و هنگامی که در حال استخراج آرا و عقاید خویش از نصوص قرآنی است، در اطراف موضوع مورد بحث، مواردی را از همه منابع فراهم می‌آورد و همه را به حیطه تفکر خویش سوق می‌دهد، این امر مبین استعمال کلمات و مصطلحات بسیار گسترده و متعارضی است که نوشته‌های وی را تقریباً غیرقابل فهم می‌سازد^۱.

قضاوت درباره ابن عربی براساس قوانین متعارف منطق امری نادرست است، او متفکری بزرگ و مؤسس نحله‌ای فکری است، عرفان او آمیخته با استدلال حصولی و معرفت کشفی حضوری است، عالم مثال برای ابن عربی عالمی است واقعی و شاید حتی واقعی‌تر از عالم خارجی اشیای انضمامی، در آن عالم معرفت حقیقی اشیا قابل حصول است، قوه تخیل او در عالم رؤیا به اندازه عالم بیداری فعال و پویاست، فکر او شکل رؤیا دارد و با وجود این موجی سرشار از استدلال در زیر آن جریان دارد، آرای فلسفی او در میان انبوه عظیمی از مواد نامرتبط پراکنده است و باید این مواد را از یکدیگر جدا کرد و چون مرقعی به هم پیوست.

این که او صاحب نظام مشخصی از تفکر عرفانی است مسلم است، چون در ه صفحه کتاب فصوص الحکم و در غالب ابواب کتاب فتوحات آرای فراوانی مشاهده می‌شود، ولی نظام فکری و اندیشه‌های بلند عرفانی او به صورت یک کُل جامع د

۱ - لایخی که این نظریات عامه و بالخصوص مستشرقین است، در حالی که نظر نگارنده در ف مطالب محی‌الدین غیر از این‌هاست، یعنی شخص وارد به مطالب متنوعه و مصطلحات مختلفه قم و حدیث و فلسفه و تصوف، همراه با ارشاد استاد کامل، در فهم مطالب ابن عربی در نمی‌ماند و بلکه آن‌ها استخراجات و نتایج مطلوب دیگری نیز می‌نماید.

هیچ یک از این دو کتاب موجود نیست، عجب این که خود وی اقرار می‌کند که عالماً و عامداً نظریه خاص خویش را با پراکندن اجزای اصل آن در سراسر کتب و رسائل خویش پنهان کرده و کارگردآوری آن را به خواننده باهوش واگذارده است. در جلد اول فتوحات گوید: اما عقیده اهل اختصاص و خلاصه خواص را به تصریح بیان نکردم و به جهت دشواری و غموض رساله مفردی برای آن نپرداختم و آن را به نحو مستوفی در ابواب این کتاب پراکنده ساختم، پس هر کسی را که خداوند فهم به وی ارزانی داشته به آن امر واقف است و آن را از غیر تمیز می‌دهد، زیرا علم حق و قول صدق است، و ورای آن غایت و مقصدی نیست.

اصولاً ابن عربی، اندوخته عظیمی از علوم اسلامی و گنجینه‌های سرشاری از معارف یونانی را که از طریق فلاسفه و متکلمان اسلامی انتقال یافته بود در اختیار داشت و علاوه بر آن با آثار صوفیان اولیه کاملاً آشنا بود، از این منابع آن چه را که با نظام فکری‌اش مناسبت داشت اقتباس کرد و با روش خاص خود در تأویل، مواد اقتباس شده را با افکار خویش پیوند داد، او به اصطلاحات حکمت قدیم و کلام و هم چنین به الفاظ و تعبیرات قرآنی، معانی کاملاً متفاوتی داد و از افلاطون و ارسطو و رواقیان و فیلون و نوافلاطونیان آن اصطلاحاتی را که مترادفاتی در قرآن یا نوشته‌های صوفیان و متکلمان مدرس داشت اقتباس کرد و همه را برای تشدید مبانی و دفاع از فلسفه خویش که هرگز از آن عدول نوزید (چون مبتنی بر مکاشفه بود) به کار برد.

او نویسنده‌ای است که توجهش بیشتر معطوف به آرای دقیق و معانی لطیف و احساسات رقیق عرفانی است تا به الفاظ، پس باید بکوشیم تا عقاید او را که در زیر پوششی از اصطلاحات وضعی مکتوم مانده کشف و ادراک نماییم، و نیز نباید فراموش کنیم که او عارفی است که اسرار ناگفتنی و تجربه وصف‌ناشدنی خود را مانند دیگر عارفان به زبان رمز و تمثیل بیان می‌کند، زبان رمز بیان خارجی

احساسات و تأثیراتی است که در سرِ سويدای عارف نهفته است، کسانی که آثار ابن عربی را با چشمی می‌خوانند که بیشتر به لغات و کلمات او دوخته شده‌است دربارهٔ او دچار سوء قضاوت و تعبیر می‌شوند، و همین کسانی که او را به کفر و الحاد و یا لاقبل بدعت متهم می‌سازند.

خلاصه باید خواننده گذشته از آن که معانی و مفاهیم مصطلحات فنی خاص او را بداند بلکه باید برای فهم کتب او این را بیاموزد که چگونه این سطور را بخواند تا بتواند گنجینه‌های نهفته در زیر ظاهر استعاره و تناقض‌آمیز و زبان رمزی خیره‌کننده و پیچیدهٔ آن را ادراک نماید.

ابن عربی حقیقت وجود را واحد شخصی می‌داند و این واحد شخصی از آن جا که به وحدت مطلقه متصف است دارای شئون و مظاهر و درجات و مراتب است و متطور به اطوار و تعینات مختلفه از کلیه و جزئی می‌باشد، حقایق خلقیه و مظاهر کونیه صورت و مظهر و مرآت و درجات الهیه و شئون ربوبیهٔ حق‌اند که در مقام واحدیت او به تعین مناسب مقام علم حق متعین‌اند، و اعیان ثابته هر نبی جامع‌تر و محیط‌تر بر اعیان تابعان خود است، و اولوالعزم و کمال از انبیا به حسب عین ثابت محیط بر اعیان دیگر انبیا، و اکمل از اولوالعزم به حسب عین ثابت و دایرهٔ ولایت اوسع از کلیهٔ انبیا می‌باشد، هر نبی و ولی که سهم او از تجلیات اسمای الهیه بیشتر باشد دایرهٔ ولایت کلیهٔ او وسیع‌تر و جامعیت او نسبت به کلمات وجودی بیشتر و شریعت او جامع‌تر و کامل‌تر است، زیرا حقیقت هر شیء عبارت است از نحوهٔ تعین او در علم حق و مقام واحدیت، سعه و ضیق دایرهٔ ولایت و خواص و لوازم آثار مترتب بر نبوت او در مقام خلق تابع نحوهٔ تعین اوست در علم حق به حسب نحوهٔ ظهور، هر نبی مبعوث جهت نبوت او متقوم به جهت ولایت اوست و جهت ولایت جهت حقی و مقام ارتباط با حق است.

ابن عربی با تألیف آثار کم‌نظیر و بلکه بی‌مانند خود انقلاب عظیمی در تقریر و

تحریر و نحوه تحقیق در مبانی و اساس عرفان و تصوف نظری به وجود آورد که از حد بیان خارج است، تأثیر او به بالاترین شکل ممکن در آثار دلنشین شعرای عارف مشرب ایران از قرن هفتم تا پانزدهم مشهود است، عراقی، شبستری و جامی همه از او الهام گرفته‌اند، قصاید زیبای آن‌ها از بسیاری جهات بازتابی از افکار و آرای صاحب فصوص و فتوحات است، این اشعار سرشار از عقایدی در خصوص توحید الهی، عشق کلی و جمال است.

خداوند به عنوان مبدأ و واپسین منشأ همه چیز وصف شده است و پیوسته در اشکال و صور نامتناهی عالم شهادت در تجلی است، در هر آنی عالم در معرض خلق جدید است، جریان مداوم دگرگونی و تبدل در اعیان ممکنات ساری است و در آن هیچ‌گونه تکرار و صیرورتی نیست، نور الهی همه ذرات وجود را روشنی می‌بخشد، درست همان‌طور که اشراق اسما و صفات الهی از ازل، حقایق و اعیان معدومه اشیا را از غیب کمون به منصه ظهور رسانده است، وقتی این حقایق در زمان و مکان تحقق یافتند چون آینه‌هایی، اسما و صفات الهی را متجلی می‌سازند که به آن‌ها تقرر و ظهور خارجی می‌دهند، عالم شهادت صحنه بروز و ظهور و تجلی اسماء الله است، انسان تنها مخلوقی است که جامع جمیع اسما و صفات الهی و تجلی اعظم است.

وحدت وجود ابن عربی: عالم خارجی محسوسات چیزی جز ظل وجودی و شبخ فانی حق مطلق نیست، این وحدت وجود نوعی نفی عالمی است که غیر از حق باشد، به این معنی که منکر این است که مظاهر و ماسوای حق وجود و حقیقتی سوای حق توانند داشت، تفکر او آن نوع وحدت وجود بی تفاوتی نیست که اسم خدا صرفاً به خاطر مراعات ضرورت و تلازم منطقی برده شود، برعکس آن‌گونه وحدت وجودی است که در آن حقیقت حق همه چیز را در خود مستغرق و مستهلک می‌کند و ماسوای حق به عدم محض و لاشیء بحت تعبیر می‌شود،

گوید: «سُبْحَانَ الَّذِي أظْهَرَ الْأَشْيَاءَ وَهُوَ عَيْنُهَا» منزّه است آن که موجودات را ظاهر ساخت و خود عین آن‌ها (در مقام ظهور) است (نه در مرتبه ذات). برای توضیح این مطلب او در باب ۲۰۵ می‌گوید: وَهُوَ عَيْنُ كُلِّ شَيْءٍ فِي الظُّهُورِ مَا هُوَ عَيْنُ الْأَشْيَاءِ فِي ذَاتِهَا سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى بَلْ هُوَ هُوَ الْأَشْيَاءُ أَشْيَاءٌ = یعنی او عین موجودات است در مقام ظهور اما او عین اشیا در ذات اشیا نیست. خداوند سبحان منزّه است بلکه او، اوست و موجودات، موجودات‌اند. اولی توحید شهودی است و دومی توحید وجودی.

و در بیان «یا خالق الاشياء في نفسه الخ» گوید: ای آن که اشیا را در خود آفریدی - تویی جامع همه آفریدگان.

به این ترتیب تفکر ابن عربی در درون دایره مسدودی که آغاز و انجामी ندارد حرکت می‌کند، تفکر او دوری است، باین معنی که واقعیتهایی که مورد نظر اوست خصوصیت دوری بودن را دارد هر نقطه‌ای که بر روی دایره واقع شود بالقوه همه دایره و مظهر کل دایره است، با ملاحظه نقاط دایره با توجه به مرکز آن (ذات الهی) می‌توان گفت که هر نقطه‌ای به اعتباری عین ذات و به اعتباری غیر ذات است، و این امر مبین تناقضاتی لفظی است که آثار ابن عربی از آن مشحون است. وی قائل است که تجلی وحدت در کثرت به سان تجلی شیء واحد در مرائی متکثر است، هر آینه‌ای به مقتضای طبیعت و قابلیت خود صور اشیا را منعکس می‌کند، یا به مانند منبع نور است که انوار نامتناهی از آن فایض می‌شود، یا به مانند جواهری است که در صور موجودات رسوخ و سریان دارد و به آن‌ها هستی و معنا می‌دهد، و یا چون دریایی خروشان است که امواج بی‌پایان پیوسته بر سطح آن پدید می‌آید و ناپدید می‌شود، نمایش ابدی وجود چیزی جز خلق جدید نیست که در واقع جریان مداوم تجلی ذات است، یا می‌توان گفت که واحد وجود حقیقی است و عالم شهادت شبیح آن است که حقیقت و استقلال وجودی ندارد.

مفهوم الوهیت خدا که در مابعدالطبیعه ابن عربی حقیقتی ناشناختنی و ناگفتنی و ورای فکر و وصف است در علم ربوبی اش متعلق ایمان و عشق و عبادت است، شور عواطف دینی که در آثار او به چشم می خورد و به مفهوم خداوند در معنای اخیر مرتبط است، با وجهه نظر توحیدی اسلام قرابت نزدیک دارد. در واقع او منتهای سعی خود را می کند که این دو نظریه را با یک دیگر آشتی دهد، ولی خدای او به معنای دقیق دینی، به اسلام و یا آیین دیگری محدود نمی شود، خدای او خدای شخصی و اخلاقی ادیان نیست بلکه ذات معبود و معشوق همه ادیان است: «وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا آيَاهُ» = پروردگارت مقرر داشته که جز او را پرستید - ۲۳/اسراء.

ابن عربی آیه را بدین گونه تفسیر می کند که قضای الهی بر آن رفته است که محققاً هیچ معبودی جز وی نباشد، این امر نوعی اذعان و اقرار صریح به همه انواع عبادت است مادامی که پرستندگان در ورای مظاهر و صور خدایان خویش معبود حقیقی یعنی خداوند را تصدیق کنند، پرستش این یا آن نام را بر خدایان خویش اطلاق می کنند ولی معبود حقیقی عارف «الله» است که جامع جمیع اسماء و صفات می باشد، معبودهای خاص مخلوقات ذهن اند ولی خداوند حق مطلق است و غیر مخلوق و در ذهن نیاید، لذا ما نباید خداوند یا معبود حقیقی را در شکل عقیده خاصی که مانع اشکال دیگر باشد محدود کنیم بلکه باید در همه صورت ها او را بشناسیم و به او اذعان کنیم.

محدود کردن او در یک صورت - چنان چه مسیحیان کرده اند - کفر است. او در دیوان ترجمان الاشواق خویش گوید:

لَقَدْ صَارَ قَلْبِي قَابَلًا كُلِّ صُورَةٍ	فَرَعَىٰ لِغَزَلَانٍ وَ دِيرٌ لِرَهْبَانٍ
و بَيْتٍ لِأَوْثَانٍ وَ كَعْبَةٍ طَائِفٍ	و الْوَاحُ تَوْرَةٍ وَ مَصْحَفُ قُرْآنٍ
أَدِينُ بِدِينِ الْحَبِّ أَنِّي تَوَجَّهْتُ	رَكَائِبُهُ فَالْحُبُّ دِينِي وَ إِيْمَانِي

گوید: خلاق دربارهٔ خداوند عقایدی ورزیده‌اند - و من به هرچه عقیده دارند اعتقاد دارم، قلب من پذیرای همهٔ صور است چراگاهی برای آهوان و دیری برای راهبان است و خانه‌ای برای بت‌ها و کعبهٔ طواف‌کنندگان و الواح تورات و مصحف قرآن است دین من دین عشق است هر آن جاکه راهوارش روی آورد، پس عشق، دین و ایمان من است.

بنابراین نهایت همهٔ این راه‌ها صراط مستقیمی است که به خداوند می‌انجامد، و خدای ابن عربی سنگ‌ها و بت‌ها و ستارگان و غیره نیست و غلط است اگر گمان کنیم پرستش آن‌ها را تجویز می‌نماید، چون آن‌ها ساخته و پرداخته ذهن بشر است و این امور عدمی محض‌اند، بلکه خدای حقیقی شیء ملموسی نیست و او خدایی است که در ضمیر عارف تجلی می‌کند و فقط در آن جا قابل مشاهده و رؤیت است.

اصولاً ابن عربی در ارائه افکار و آرائش یک چشمش به نظریه وحدت وجود است و چشم دیگرش به تعالیم اسلام، وقتی می‌گوید: همهٔ افعال انسان مخلوق خداوند است و اختلاف حقیقی میان آمر و مأمور نیست، قول او منطقی‌تر می‌نماید. در حقیقت امر، عبودیتی در کار نیست؛ زیرا عبد آن کسی است که مجری اوامر رب و مولای خویش باشد، ولی در واقع عبد خدا صرفاً محلی است که به واسطه آن قدرت خلاقهٔ خداوند منشأ فعل و تأثیر واقع می‌شود، بنابراین عبد همان رب، و رب همان عبد است، و چون ما امتیازی را که میان وحدت و کثرت و اجمال و تفصیل قائل است در نظر بگیریم این تناقض رفع می‌شود، وقتی می‌گوید که خداوند فاعل مطلق همهٔ افعال و اعمال است مسئله را به لحاظ مرتبهٔ احدیت و مقام جمع‌الجمع مورد نظر قرار می‌دهد، زیرا ذات خداوند ذات انسان‌هایی است که فعل منتسب بدان‌هاست، و وقتی حکم می‌کند که انسان فاعل اعمال خویش است مسئله را به لحاظ مقام کثرت و تفصیل و فرق مورد

عنایت قرار می‌دهد.

در رساله «الاحدیة» در باب وحدت وجود گوید: بیشتر کسانی که خداوند را می‌شناسند زوال وجود و زوال آن زوال را شرط وصول به معرفت حق می‌دانند و این خطا و سهو فاحشی است، چه معرفت حق مستلزم فرض زوال هستی و یا زوال آن زوال نیست، زیرا اشیا هستی ندارند و آن چه که هستی ندارد نمی‌تواند از هست بودن زوال پیدا کند، چه زوال مستلزم اثبات هستی است و این شرک است، پس اگر خود را بی‌هستی و یا منقطع از بودن بدانی، آن گاه خداوند را شناخته‌ای، و اگر نه، نه.

راجع به افکار شیخ شهاب‌الدین سهروردی
به طور اجمال توضیح دهید.

شیخ شهاب‌الدین یحیی بن حبش سهروردی مشهور به شیخ اشراق در سال ۵۴۹ هـ. متولد و سال ۵۸۷ هـ. مصلوب گردید، در مقدمه حکمة الاشراق گوید: اگرچه پیش از این کتبی مختصر در حکمت ارسطو تألیف کردم، ولی این کتاب با آن نوشته‌ها فرق دارد و دارای روش خاصی است و تمام مطالب مندرجه آن را از روی فکر و اندیشه به دست نیاورده‌ام بلکه ذوق و ریاضت، در کشف آن بیشتر دخالت داشته، و چون همه گفتار از راه برهان نیست و به عیان و مشاهده نیز دانسته خواهد شد، پس به تشکیک و وسوسه مشککین از میان نمی‌رود.

حکمای پیشین مانند هرمس والدالحکمه که بر افلاطون الهی امام‌الحکمه سبقت زمانی داشته‌اند نیز رهرو این راه بودند، و چون از ترس گروهی نادان سخنان خود را به رمز گفته‌اند از این روی ردیه‌هایی که بر آن سخنان نوشته‌اند متوجه ظاهر این گفته‌هاست نه آن که واقعاً بر مقاصد آنان رد باشد.

اساس حکمت اشراق بر دو اصل نور و ظلمت است، که بنیان آن را حکیمان

پارسی، مانند جاماسپ و فرشاد شور و بوذرجمهر بنا کرده‌اند و دارای رمزهای پنهانی است و هرگز نباید گمان کرد که این نور و ظلمت که در اصطلاح ماست همان نور و ظلمتی است که کفره مجوس و مانی ملحد گفته‌اند که سرانجام آن شرک و دویی است.

ارسطو اگرچه دارای منزلتی رفیع و پایه‌ای بلند در علم فلسفه بود ولی نباید چندان در پیروی این حکیم مبالغه کرد که به دو استاد بزرگوارش افلاطون و سقراط اهانت شود، چه در میان اساتید ارسطو برخی از انبیا بوده‌اند مانند آغاثا‌دیمون - هرمس - واستقلیبوس - و ما در حکمت اشراق با حکیمی که تنها اهل بحث است کار نداریم، بلکه با حکیمی مواجهیم که هم اهل بحث و هم ذوق می‌باشد، و شخصی که می‌خواهد این کتاب را بخواند، کمترین شرطی که باید دارا باشد آن است که جذبه‌خدایی و بارقه‌الهی به جانش تابیده باشد و سپس داخل در تحصیل این حکمت اشراقی شود. اما قسمتی از عقاید او:

۱. حکمت اشراقی سهروردی بر پایه نور و ظلمت استوار است، نور بر دو قسم است: قاربالذات و غیر قاربالذات، نور قاربالذات آن است که به ذات خود قائم باشد و آن نور مجرد و نور محض است، و غیر قاربالذات آن است که برای غیر خود هیئت باشد و آن نور عارضی است.

ظلمت نیز بر دو قسم است: قاربالذات و آن آن است که مستغنی از محل باشد و آن جوهر غاسق است، و غیر قاربالذات آن که برای غیر خود هیئت باشد و آن هیئت ظلمانی است، مراد از نور مجرد ذات باری تعالی و عقول طولیه یعنی عقول عشره ارسطو و عقول عرضیه یعنی مثل افلاطون و نفوس است، و مراد از نور عارضی نور ساطع از آفتاب و ستارگان و هم چنین نور موجود در آتش است، و مراد از جوهر غاسق اجسام است و مراد از هیئت ظلمانی مقولات تسعة ارسطو است.

۲. حرارت آتش رو به بالاست و این که حرارت آن از دیگر اسباب حرارت بیشتر و به طبیعت نزدیک تر، دلیل شرافت آن است و این آتش به مبادی هستی از دیگر چیزها شبیه تر است و برادر نور اسپهبد انسانی است، و چون نار دارای این نور شریف است و برای روشنایی به جهان بالاتر مانند شده از این رو آنان هم که آتش را از عناصر شمرده اند از همه آن را برتر دانسته اند، و این آتش دارای نوری است که به آن اضافه می کند، پارسیان به آن فرشته اردیبهشت - که نوری قاهر بر اوست - می گویند، و چون نفوس با نور مناسبت دارد از این رهگذر جان های بشری از تاریکی گریزان است و نور را که دید باز و شکفته می شود، به آتش و روان انسانی خلافت صغری و کبری تمام می شود، چون آتش برادر روح انسانی است از این رو شرعاً هر جا، نور و فروغی است باید آن را بزرگ شمرد.

۳. از نورالانوار سزاوار نیست، نخست جسم - که تاریک جوهری است - صادر شود، زیرا جسم، تاریکی است و او فروغ و روشنایی، چگونه می شود از نور ظلمت پیدا شود؟ پس ناگزیر باید نخست از او نوری صادر شود، و فرق میانه این نور صادر و نورالانوار این است که این نور تمام کمالات او را دارد، فقط قدری ضعیف تر است، و برخی از حکمای پهلویین این نور را بهمن نام گذاشته اند سپس از این نور، نور دیگری صادر می شود که شهریور نام دارد. بدین گونه این انوار از یک دیگر پدید آمدند، ولی در ضمن این که شهریور از نوری که بهمن نام دارد، صادر می شود، محدّدالجهات هم از بهمن صادر می شود و هم چنین در این توالات انوار مجرده از هم، یک فلک هم از هر یک پیدا می شود.

مخروط نور

وحدات نوری که عبارت از انوار مجرده اند شامل:

۱. انوار مجرده ای که وابستگی با اجسام دارند و این وابستگی به انطباع و به

واسطه تصرف نیست.

۲. انوار مدبره اجسام مانند نفس ناطقه‌اند، اگرچه منطبع در آن‌ها نیستند.

انوار مجرده خود شامل:

الف - انوار قاهره عالیّه طولیه که در اجسام به واسطه شدت نوریتشان اثر نمی‌گذارند.

ب - انوار قاهره سفلی (صوری) که به نام عقول عرضی متکافئه نامیده می‌شوند که مترتب در نزول نیستند که عبارت از ارباب اصنام نوعی جسمانی‌اند.

انوار قاهره سفلی:

الف - از جهت مشاهدات از طبقه طولی‌اند و از این روی عوالم مثالی از مشاهده حاصل می‌شود

ب - این انوار از جهت اشراقات از طبقه طولی حاصل می‌شوند و از این روی صدور عالم صوری واجب می‌شود و برای هر یک از این دو عالم نور مجردی است که آن علت فلک اعلای اوست

البته چون مرقوم رفته‌بود خلاصه‌ای به این مقدار عرضه شد، توضیح بیشترش در مقدمه ترجمه مفاتیح‌الغیب از نگارنده در خطوطی چند از فلسفه اشراق رقم رفته‌است.

از برای صدور این ستارگان ثابت و هفت سیاره، جهاتی که در عقول ده‌گانه است کفایت نمی‌کند، بلکه دویست عقل هم کفایت نمی‌کند پس عدد عقول باید بیشتر باشد، اما این عقول کوچک عرضیه، دیگر قابل نیستند که از آن‌ها فلکی صادر شود.

۴. هر علتی بر معلول خود غالب است و هر معلولی به علت خویش شایق، نور اقرب، نورالانوار را مشاهده می‌کند، چون حجابی بین آن‌ها نیست، از نورالانوار تابشی بر آن می‌شود، و این سافل، محبتی با نور عالی دارد و چون ذات خود را

تعقل می‌کند محبتی هم به ذات و گوهر خویش دارد، و آن تابشی که نورالانوار بر این نور مجرد دارد، نام آن سانح است و آن نوری است عارضی، نور عارضی دو گونه است: یکی آن که فروغی است که در همین اجسام است و یکی فروغی که در انوار مجرده، این مهر و محبت اختصاص به نورالانوار و صادر اول ندارد بلکه در تمام عقول که علت و معلول یک دیگرند این حکم، فرمانرواست.

پس از مشاهدات این عقول به هم و به علت خود انوار عارضه پیدا می‌شود، و چون خود آن‌ها معلول‌اند و نسبت به علت خود و علتِ خود تا نورالانوار محبت دارند، تابش‌هایی از آن‌ها یافت می‌شود، همین‌طور تا به حدی که این تابش‌ها به نامتناهی می‌رسد، مانند بازتاب اشعه از آئینه‌هایی که روبروی هم باشند، و این اشعه که از عقول دهگانه پیدامی‌شود عقول عرضی نام دارد.

این نام بدین جهت است که از این‌ها دیگر فلکی و عقلی یافت نمی‌شود، بلکه در عرض هم هستند. و به واسطهٔ مناسبات عجیب که میان این اشعات هست از برای آن‌ها اصنامی یافت می‌شود، این اصنام را طلسم می‌گویند و آن‌ها عبارتند از انواعی که در این جهان موجودند، یعنی برای هر نوع که اصیل باشد یک فرد عقلی است که در جهان مجردات موجود است و این فرد، حقیقت این نوع است، خرس و شتر و الاغ حقیقی آن است که آن جاست و این نوع اسب و شتر که در این جهان مادی هستند همه سایهٔ آن هستند.

و همان طوری که ذهن انسانی از افراد گوناگون بنی‌آدم یک فرد کلی انتزاع می‌کند که این فرد به اعتبار قیام آن به ذهن جزئی بوده، و چون عین همهٔ افراد است، کلی و با همه منطبق است، هم چنین آن فرد عقلی هم که رب این نوع و پرورندهٔ این افراد است به اعتباری عین همهٔ این‌هاست که این افراد با همهٔ اختلاف در وجود جمع‌الجمعی او جمع‌اند.

۵. یکی از قواعد اشراقیه قاعدهٔ امکان اشرف است و آن این که ممکنات اخس

وقتی می‌توانند وجود یابند که قبلاً ممکنات اشرف، از نورالانوار صادر شده باشند، زیرا اگر از نورالانوار قبلاً ممکنات اخس صدور یابند (چون از واحد جز واحد صادر نشود) دیگر در آن اقتضای صدور اشرف باقی نمی‌ماند، پس برای صدور اشرف باید وجودی که شریف‌تر از نورالانوار باشد، فرض شود و آن محال است.

۶. به موجب همان قاعده امکان اشرف وجود عقل مجرد کلی بر وجود نفس مدبر مقدم است، زیرا عقل مجرد، اشرف از نفس مدبر و ابعاد از علایق ظلمانی است، پس وجوداً نیز مقدم می‌باشد.

۷. ریاضی‌دانان گفته‌اند که رؤیت اشیا به واسطه خروج اشعه مخروطیه از چشم و ورود آن بر سطح جسم مری حاصل می‌شود و طبیعی‌دانان گفته‌اند که رؤیت اشیا به انطباق صور اجسام محسوسه در جلیدیه صورت می‌گیرد، ولی نه قول اول درست است و نه دوم بلکه رؤیت اشیا به واسطه علم اشراقی نفس انجام می‌گیرد، بدین معنی یک نوع صورت مجرد از ماده و عوارض جسمانی در ذات نفس منعکس می‌شود و نفس با اشراق ربانی آن را مشاهده می‌کند، یعنی پس از تقابل جسم مستنیر با عضو باهر، صورتی نورانی شبیه به آن جسم در آئینه نفس انعکاس می‌یابد و وجود آن صورت در نفس به علم اشراقی حقیقت رؤیت اشیا می‌باشد.

شیخ اشراق در حدود پنجاه تألیف دارد.

نقش خواجه نصیرالدین طوسی را در زنده کردن افکار ابن سینا

شرح دهید

خواجه از جمله نوابغ بزرگ است که اسلام پیوسته به وجودش مباحثات می‌کند و تاریخ در مقابل عظمتش سر فرود می‌آورد و به روح بزرگش درود می‌فرستد، در حدود هشتاد و دو تألیف به او نسبت داده‌اند و معلوم نیست که این نابغه بزرگ و قهرمان قاهر تاریخ این همه کتاب و تألیفات را که از هشتاد و دو هم متجاوز است در کجا و در چه ساعاتی از شبانه‌روزش تألیف کرده؟ چون تمامی اوقات او در کارهای مملکتی و حضور در مجالس حکام و شرکت در مشاورات سیاسی و رسیدگی به امور مردم می‌گذشت، با این همه هرگز زبانش از مناظره و تدریس و قلمش از مکاتبه و تحریر باز نمی‌ایستاد.

برخی از آن کتاب‌ها آن چنان سودمند می‌باشند که پس از گذشت چندین قرن با اهمیت بوده و مورد استفاده دانشمندان است، از آن جمله تحریرات (اقلیدس)، دیگری شرح اشارات، سومی تحریر الکلام، چهارمی کتاب الشکل القطاع، پنجمی کتاب هیئت، ششمی کتاب اخلاق ناصری و هفتمی

تجريد الکلام است که بر این کتاب اخير شروح بی شماری نوشته شده است، و مهمترين کتاب او در طب کتاب قوانین الطب و رسائل حل مشکلات قانون بوعلی است، و نیز رساله‌ای که در جواب سؤال نجم‌الدین دبیران کاتبی نوشته است. کتاب‌هایی که در فلسفه تألیف کرده از همه مفصل تر است، مانند شرح اشارات ابن سینا در سه جلد، اما غالباً شرح گفته‌های دیگران و یا نقل اقوال آن هاست بی آن که ابتکار مهمی در آن‌ها به کار رفته باشد، و از این رو می‌توان گفت؛ خواجه در فلسفه و منطق، اجتهاد و عقایدی جدید نداشته و نبوغ وی بیشتر در ریاضیات و علوم وابسته بدان است.

گذشته از طب در مبحث نور و صوت نیز تألیفاتی دارد که امروزه برخی از آن‌ها مورد استفاده اساطین فن می‌باشد. در کتاب معروف خود «تجريد» درباره نور و صوت کلماتی دارد که با آرای علمای امروز کاملاً مطابق است و این تطابق آن چنان است که انسان را به یقین وامی‌دارد که علمای امروز، عقیده خود را در مبحث نور و صوت از آن کتاب اقتباس نموده‌اند.

در هر صورت خواجه به قول جرجی‌زیدان: قیس مئیری بود در ظلمت مدلهمة حملات مغول، او مشعل فلسفه و رشته افکار حکما از پیشینیان را حفظ کرد و این امانت معنوی را به پسینیان و دانشمندان آینده سپرد و با تربیت شاگردانی چون علامه حلی و قطب‌الدین شیرازی و غیرهما این رشته زرین را تا احیای مجدد فلسفه نگهداری نمود.

در عصری که نابه‌سامانی سیاسی گسترده شده بود و ناگزیر انحطاط عقلانی را به دنبال داشت، حمایت هلاکو از خواجه‌نصیر در تاریخ اندیشه اسلامی اهمیتی خاص پیدا کرد، احیا و ترویج علوم فلسفی در اواخر قرن هفتم بر محور شخصیت خواجه دور می‌زد، وی در میان ایرانیان به استادالبشر شهرت دارد - ابن عبری (بار - هیرایوس) او را مردی جامع همه شاخه‌های علوم مختلف فلسفی می‌داند و در

نزد «ایوانف» خواجه شخصی جامع‌المعارف است، و «افنان» او را شایسته‌ترین مفسر ابن‌سینا در ایران می‌داند، به دلیل تصحیح و تفسیری که خواجه بر ترجمه‌های یونانی ریاضیات و نجوم «ثابت بن قره و قسطا بن لوقا و اسحق بن حنین» دارد، انسان نمی‌تواند تحت تأثیر هنر چشم‌گیر او قرار نگیرد.

شخصیت او به عنوان یک احیاکننده فلسفه در پس حملات جنون‌آمیز مغول و دوران ظلمت و خونریزی و خرافات در قلب تاریخ ثبت است. وقتی که ابن‌سینا در قرن‌های بعد مورد انتقاد سخت غزالی و فخر رازی و فیلسوفان اندلسی، مخصوصاً ابن‌رشد قرار گرفت خواجه به دفاع از وی برخاست و دوباره فلسفه‌اش را رواج داد و به رد کردن براهین مخالفان وی پرداخت. او شرحی استادانه بر اشارات نوشت و از نو تعلیمات ابن‌سینا را زنده کرد. پس از وی تعلیمات ابن‌سینا، به صورت مکتب خاص مشایی درآمد، که تا امروز هم در ایران تدریس می‌شود. افضل‌الدین کاشانی رساله‌هایی به زبان فارسی و با اسلوبی بسیار شیرین در شرح اصول فلسفه ابن‌سینا نگاشت، و شاگرد خواجه طوسی قطب‌الدین شیرازی بزرگترین دائرةالمعارف فارسی به نام «درةالتاج» را تألیف نمود که از بعضی جهات به کتاب شفای ابن‌سینا شباهت دارد.

خواجه نصیر در علم اخلاق به ابن‌مسکویه و در علم سیاست به فارابی مدیون است، ولی نفوذ هیچ یک از این دو به عمق و وسعت نفوذ ابن‌سینا بر افکار او نمی‌رسد، منطق و مابعدالطبیعه و علم‌النفس و تدبیر منزل و اصول دین خواجه در واقع از ابن‌سینا اقتباس شده است و از لحاظ تاریخی در حقیقت مقام او چون مقام یک احیاکننده است، ولی از نظرگاه تاریخ فرهنگ، او حتی احیاکننده سنت فلسفی و علمی به خصوص در عصر انحطاط سیاسی و عقلانی است، اگرچه آثار او با تکرار خسته‌کننده‌ای همراه است، ولی اهمیتش از ابداع کمتر نیست، به ویژه تا بدان حد که زمینه نوزایی عقلانی ملّتی بل امتی را فراهم ساخت.

پیرامون افکار فیلسوف شهیر دوره صفویه صدرالدین شیرازی

و حکیم ملاهادی سبزواری (قرن نوزدهم میلادی) توضیح دهید

فلسفه ملاصدرای شیرازی (۹۷۹ - ۱۰۵۰ هـ.) که سبک نوینی در عالم فلسفه محسوب می‌شود، مزایای تمامی مشارب مختلف فلسفی و کلامی را داراست. هیچ فیلسوف محقق‌مثنایی از این فلسفه بی‌نیاز نیست و هر فیلسوف طرفدار حکمت ذوقی اشراقی کمال مطلوب خود را در این فلسفه خواهد یافت و بی‌سیاری از قواعد مثناء را به طرز بدیعی استوار ساخت و بسیاری از قواعد اشراق را که به واسطه نارسایی دلیل، مورد اعراض اهل فن قرار گرفته بود، مستدلاً بیان نمود.

عارف و حکیم باید متذوق، قواعد کشفی و شهودی را در این حکمت سراغ کند و متکلم مخالف حکمت و عرفان، مشکلات کلامی را باید در این فلسفه که عاری از شوایب اوهام و مطابق نصوص و ظواهر شرع است، جستجو نماید. الحق توغل در حکمت نظری و تمحّص در قواعد کشف و شهود و تمهّر در حقایق موجود در کتاب و سنت و تخصص در حل معضلات قواعد اعتقادی در دوره

اسلامی، شأن صدر المتألهین است.

وی در حدیث و تفسیر استاد ماهر و در مسائل ذوقی و کشفی و توغل در ربوبیات و انغمار در سلوک از اولیای بزرگ عصر خود و در حکمت مشاء صدر حکمای الهی و در حکمت ذوقی افضل حکمای اشراقی است. کتاب اسفار او علاوه بر اشتغال بر مهمترین تحقیقات فلسفی که اختصاص به خود او دارد، متضمن سیر فلسفه و حکمت نظری و عرفان و حکمت ذوقی است و بالاخره بهترین منبع تاریخ فلسفه و حکمت اشراق و مشاء و افکار نوافلاطونیان و انظار افلاطون الهی می‌باشد، این کتاب مهم‌ترین آینه منعکس‌کننده سیر فلسفه از عهد قدیم تا عصر خود او است، و منبع تاریخی مهمی است که هیچ محقق از آن بی‌نیاز نمی‌تواند باشد، لذا برخی از دانشمندان مغرب‌زمین از اسفار به عنوان منبع تاریخی فلسفه یاد نموده‌اند و خوب فهمیده‌اند.

شرح او بر اصول کافی مشتمل بر عالی‌ترین تحقیقات در اصول و عقاید اسلامی، و تفسیر او بر قرآن منعکس‌کننده آرای عرفانی او و حاکی از ورود کامل او در علم تفسیر و بهره فراوانش از علم تأویل است و هم چنین اسرارالایات و مفاتیح‌الغیب‌اش از شاهکارهای علمی دوران اسلامی می‌باشد، نگارنده حدود هفده رأی از آرای او را در پایان مقدمه دو کتاب ترجمه اسرارالایات و ترجمه مفاتیح‌الغیب ذکر نموده‌ام و در این جا تلخیص آرای صدر المتألهین درباره وجود و ماهیت و جعل که دانشمند (فقید) جواد مصلح در برخی از مقالاتشان نوشته‌اند می‌آورد.

۱. درباره وجود: صدر المتألهین برخلاف شیخ اشراق^۱ و گروهی دیگر از حکما و متکلمین اساس خلقت و آفرینش را بر محور وجود استوار می‌نماید، وجود را

۱ - ضمناً آرای شیخ اشراق درباره فرشتگان و امشاسپندان و دیگر مسائل نیز در مقدمه ترجمه کتاب مفاتیح‌الغیب آورده شده است.

اصل اصیل و متحقق در خارج، منشأ و مبدأ کلیه آثار و ماهیت را حد وجود و امر اعتباری و در تحقق و سایر احوال و اوصاف، تابع وجود می‌داند، و در عین حال در خارج، ماهیت را متحد با وجود و فانی در وجود دانسته و معتقد است که در نتیجه اتحاد و فنا، احکام هر یک به دیگری سرایت می‌کند، مثلاً حکم تحقق که مختص به وجود است از ناحیه وجود به ماهیت سرایت می‌کند و ماهیت به تبع وجود در خارج متحقق می‌شود، چنان‌که کثرت که از مختصات ماهیت است از ناحیه ماهیت به وجود سرایت می‌کند و وجود به تكثر ماهیات متکثر می‌شود.

۲. حقیقت وجود در کلیه موجودات یکی است و در عین وحدت ذات و حقیقت دارای درجات و مراتبی است که از نظر ذات و حقیقت وجودی متحد و از نظر ضعف و شدت مختلف، و بهترین مثال برای مجسم کردن وحدت وجود در ذات و حقیقت و کثرت وی در درجات و مراتب، نور است، زیرا حقیقت نور عبارت است از روشنایی و ظهور، و کلیه انوار موجود در عالم همگی در حقیقت روشنایی و مفهوم ظهور متحدند، یعنی هر نوری در هر جای عالم دیده‌شود به معنی روشنایی و ظهور است و نمی‌شود نوری را در محلی به معنی روشنایی و ظهور تفسیر نمود و نور دیگری را که در محل دیگری است به معنای دیگر، ولی حقیقت نور با وحدت ذات و ماهیت دارای درجات و مراتبی است که از نظر ضعف و شدت متفاوت‌اند، و تفاوت انوار در درجات و مراتب موجب اختلاف و تفاوت آن‌ها در ماهیت نیست.

همین‌طور کلیه موجودات در اصل حقیقت وجود متحداند و اختلاف مابین موجودات تنها به اختلاف مراتب درجات وجود است و اختلاف در درجات و مراتب، موجب اختلاف در ذات و حقیقت مراتب نیست. درجات و مراتب اولیه وجود، عبارتند از: مرتبه ذات، مرتبه اسماء و صفات، مرتبه عقل و نفس، وجود مثالی برزخی و اجسام و اجرام.

۳. وجود ماسوای واجب‌الوجود همگی اطوار و تجلیات و اشعه و لمعات وجود واجب‌الوجودند و واجب‌الوجود در عین تنزه و تقدس و جلال در کلیه عوالم وجود از غیب و شهود به صور و مظاهر گوناگون تجلی نموده و خود را به هر صورت و جمالی که از آن زیباتر نیست نشان داده، و این تجلی، ازلی و ابدی است، تا هر جمال و کمالی از کمالات غیر متناهیة نهفته در ذات را آشکار سازد.

۴. صادر اول وجود منبسط است نه عقل اول - چنان که مشهور است - وجود منبسط، عبارت است از شعاع و تجلی اول و پرتو نخستین وجود که آن را می‌توان برای تجسم در اذهان عموم از جهتی به شعاع خورشید تشبیه نمود، که بر کلیه اجرام و اجسام علوی و سفلی تابیده و در هر جسم و جرمی به شکل آن جرم و جسم نمودار است، این تجلی وحدانی، که عبارت از وجود منبسط است نیز در کلیه موجودات امکانی متحقق است و در هر موجودی از عقل و نفس و انسان و حیوان و فلک و ملک و غیره به صورت همان موجود نمودار گشته، با این فرق که وجودات خاصه امکانیه خود اطوار و مظاهر وجود مطلق‌اند و مابین آن‌ها و وجود مطلق، جز به اطلاق و تقیید فرقی نیست، ولی اجرام و اجسام مابین با نور خورشیدند نه عین آن.

۵. وجود در هر موجودی عین ذات و حقیقت اوست، یعنی حقیقت هر چیزی وجود اوست نه ماهیت، بلکه ماهیت، حد وجود و شکلی است که از وجود در ذهن متصور می‌گردد.

وجود اندر کمال خویش ساری است تعین‌ها امور اعتباری است
مسأله اصالت وجود از این بیت استفاده می‌شود.

۶. وجودات خاصه امکانیه نظیر معنی حرفی می‌باشند، یعنی وجود ممکنات عین ربط و تعلق به وجود واجب‌الوجودند و از خود هیچ‌گونه استقلال ندارند، نه استقلال در تصور و نه استقلال در تحقق، زیرا اعیان وجودیه در سرتاسر عالم

وجود عبارتند از: تجلیات و اشراقات نور وجود، بدیهی است که با این فرض تصور آن‌ها فرع تصور وجود واجب و تحقق آن‌ها فرع تحقق وجود واجب است، و چون تصور آن‌ها بدون تصور واجب‌الوجود ممکن نیست و از طرفی تصور کنه و حقیقت وجود واجب محال و ممتنع است، بنابراین تصور اعیان وجودیه ممکنات نیز محال و ممتنع است، زیرا وجود واجب مقوم وجودات امکانیه است و تصور هر چیزی بدون تصور مقوم وی محال است.

توضیح آن که: نسبت اعیان وجودیه ممکنات به مبدأ، نسبت ضوء است به مضئی نه نسبت مستضئی به مضئی، بدین معنی که از تجلی و اشراق مبدأ وجود اعیان وجودیه نمودار شدند، بنابراین چیزی قبل از تجلی ذات به نام ماهیت در کتم عدم نبوده است تا این که به واسطه تجلی ذات، هستی پذیرد تا عالم در برابر مبدأ مانند جسم تاریکی در برابر نور خورشید باشد - چنان که جمعی پنداشته‌اند - پس نباید برای صدور عالم و خلاقیت مبدأ سه چیز تصور نمود: یکی مبدأ مفیض و دیگری فیض و دیگری مستفیض، زیرا قبل از تجلی و افاضه مستفیضی نبوده است بلکه عالم از تجلی ذات به وجود آمده است و لذا اضافه و نسبت بین حق و خلق بر خلاف سایر نسبت‌ها یک طرف بیش ندارد، و چون سرتاسر عالم عبارت است از تجلیات او، و تجلی شیء عین ربط و تعلق است نه مرتبط و متعلق، لذا گوید: وجودات امکانیه عین ربط و تعلق‌اند نه مرتبط و متعلق، و گوید: اضافه مبدأ به عالم، اضافه اشراقیه است که این اضافه خود سبب وجود مضاف‌الیه است، نه مانند سایر اضافات که مابین دو طرف قرار دارد، مانند اضافه مالکیت که پس از وجود مالک و وجود مملوک تصور می‌شود.

۷. نسبت بین واجب و ممکن نسبت علیت و معلولیت نیست، بلکه برای توجیه خالقیت و جاعلیت او باید به جای علیت، به اشراق و تجلی و تشان و تطور تعبیر نمود، زیرا علیت و معلولیت در عرف اهل علم هم به مواردی اطلاق می‌شود

که مابین علت و معلول جدایی و بینونت بوده و معلول پس از صدور از علت مستقل در وجود و قائم به خویش باشد، در حالی که اعیان وجودیه ممکنات فاقد استقلال اند و هم چنین شعاع متصل و مرتبط به ذی شعاع، بلکه عین اتصال و ربط به اویند.

اتصال بی تکلیف بی قیاس هست رب الناس را با جان ناس

۸. صدرالمتألهین وجود را به وجود حق و وجود مطلق و وجود مقید تقسیم می‌کند. وجود حق عبارت است از وجود واجب‌الوجود که نفس حقیقت وجود و وجود محض و عاری از هر قیدی حتی قید اطلاق است، و وجود مطلق وجود منبسط است که عبارت است از تجلی اول و نور ساری در جمیع اشیا و روح عالم و حیات موجودات، و او را اضافه اشراقیه و تجلی عینی و فیض مقدس و فعل حق و مشیت و نفَس رحمانی نیز نامند، و وجود مقید عبارت است از وجودات خاصه که هر یک جلوه‌ای از وجود مطلق است که در هر موجودی به صورت همان موجود و با تعیین و حدود مخصوص به وی جلوه نموده است.

۹. چون واجب‌الوجود مشتمل بر هر جمال و کمالی است و جمال و کمالات او غیرمتناهی است و کلیه عوالم وجود همگی مظاهر جمال و کمالات اوست و خود را به هر جمال و کمالی نشان داده و می‌دهد، لذا معتقد است که سرتاسر عالم وجود از غیب و شهود صورت حق است و حق، روح و معنای عالم است، لذا گوید: فالعالم صورة الحق و مثاله.

۱۰. صدرالمتألهین بر خلاف مشائین که قائل به کثرت وجود و کثرت موجودند، معتقد است به وحدت وجود و کثرت موجود، زیرا وجود در نظر او حقیقت واحدی است که از نظر درجات و مراتب و به واسطه اضافه به ماهیات مختلف و متکثر است - وگوید: اعتقاد ما به وحدت وجود و کثرت موجود نیز بر اساس نظر فلسفی و رعایت اصول و قوانین حکمی است والا نظر عرفانی دقیق

حکم می‌کند به وحدت وجود و موجود - چنان که قاطبهٔ اولیا و بزرگان اهل کشف و شهود بدان معتقدند - چون در عالم وجود به جز حق و جلوات او چیزی نیست و در دار وجود غیر وجود (حق) اثری نیست.

۱۱. گوید: وجود دارای دو نوع کثرت است: یکی کثرت طولی و دیگری عرضی، کثرت طولی عبارت است از کثرتی؛ که در نفس حقیقت وجود به لحاظ داشتن درجات و مراتب پدید آمده است و این کثرت را از آن جهت کثرت طولی نامند که مراتب ششگانه در طول یک دیگر قرار گرفته است و مابین درجات و مراتب علیت و معلولیت و ترتب است. مراتب کثرت طولی عبارت است از: مرتبهٔ ذات، مرتبهٔ اسماء و صفات، مرتبهٔ عقول، مرتبهٔ نفوس، مرتبهٔ برزخ و عالم مثال و مرتبهٔ اجرام و اجسام. کثرت عرضی عبارت است از: کثرتی که در هر یکی از عوامل نامبرده مابین افراد موجودات آن عالم پدید آمده است و این کثرت به لحاظ اضافهٔ وجود به ماهیات مختلفی است که هر یک دارای نوع واحد معینی است، مانند کثرت مابین اجرام و اجسام از لحاظ ذات و ماهیت.

۱۲. ملاصدرا وجود را مشکک به تشکیک خاص می‌داند، زیرا مشکک خاص آن است که مابه‌الاشتراک عین مابه‌الاختلاف باشد نظیر اختلاف مابین زمان قصیر و زمان طویل که زیادی طویل بر زمان قصیر نیز از جنس خود زمان است، و چون اختلاف مابین درجات و مراتب وجود به ضعف و شدت در حقیقت وجود است و آن چه که وجود شدید اضافهٔ بر وجود ضعیف دارد نیز از جنس وجود است لذا وجود، مشکک به تشکیک خاص است.

۱۳. ملاصدرا وجود را بسیط و درجات آن را نیز بسیط می‌داند، یعنی وجود قوی مرکب از وجود و قوت نیست، بلکه قوت شرط وجود قوی و مقوم مرتبهٔ این وجود است، پس قوت عبارت است از کمال و شدت درجهٔ وجود.

۱۴. اکثر حکما وجود را در خارج عین ماهیت و در ذهن عارض بر ماهیت

می‌دانند، ولی صدرالمتألهین وجود را نه در خارج و نه در ذهن عارض بر ماهیت نمی‌داند، بلکه می‌گوید: وجود عبارت است از تحقق ماهیت در خارج و در ذهن، و بنابراین وجود را در هر موطنی از موطن خارج و ذهن اصل اصیل و ماهیت را تابع وجود قرار می‌دهد و وجود را در خارج و ذهن متحد با ماهیت می‌داند و می‌گوید: ما در قضیه «الانسان موجود» و یا امثال آن می‌گوییم در حقیقت باید صورت قضیه را تغییر داد و گفت «هذا الوجود انسان» زیرا وجود است که در خارج و یا در ذهن به صورت انسان و غیره جلوه می‌کند و ماهیت شکل و حدی است برای وجود که در هر جافانی در وجود و تابع وجود و فاقد استقلال است، و چون چنین است پس ماهیت در طرف مقابل وجود قرار نمی‌گیرد تا آن که ما آن را عارض و یا معروض وجود قرار دهیم.

۱۵. حکما وجود را به وجود نفسی و رابطی تقسیم می‌کردند و می‌گفتند وجود نفسی مانند وجود جواهر که در تحقق مستقل اند، و وجود رابطی مانند وجود اعراض که در تحقق تابع وجود جواهراند، ولی صدرالمتألهین وجود را به نفسی و رابطی و رابط تقسیم نموده و گوید: وجود اگر هم در خارج و هم در ذهن و تصور دارای استقلال است، وجود نفسی است، و اگر در تصور مستقل و در خارج تابع وجود دیگری است، این وجود، وجود رابطی است، و اگر نه در خارج و نه در ذهن استقلال ندارد، این وجود رابط است، و در نظر او وجود نفسی سه قسم است: یکی وجود فی نفسه بنفسه لنفسه، مانند وجود واجب الوجود، دیگری وجود فی نفسه بنفسه بغيره، مانند وجود جواهر، دیگری وجود فی نفسه بغيره لغیره، مانند وجود اعراض. بنابراین وجود رابط در برابر وجود نفسی قرار گرفته و وجود اعراض نیز از جمله اقسام وجود نفسی است و بنابراین اصل وجود کلیه ممکنات در نظر صدرالمتألهین وجود رابط است، زیرا چنان که گفته شد وجودات امکانیه نه در ذهن و نه در خارج استقلال ندارند.

۱۶. او در مسئله جعل، قائل به مجعولیت وجود است و گوید: چون وجود مبدأ عالم است پس به حکم لزوم سنخیت بین علت و معلول باید وجود، مجعول بالذات و صادر از مبدأ باشد.

این اصول فلسفه صدرالمآلهین در مبحث وجود است، وی آرای دیگری از قبیل حرکت در جوهر و اتحاد عاقل و معقول و اتصال نفس به عقل فعال و اثبات قاعده بسیط الحقیقه و معاد جسمانی و غیره دارد که برای توضیح هر یک کتابی لازم است لذا همان طور که عرض شد نگارنده آرای او را در پایان ترجمه دو کتاب اسرارالایات و مفاتیح الغیب بیان داشته و در مقدمه کتاب اخیر از آرای بسیار دقیق و عمیق این حکیم سخن رفته است.

و اما حکیم محقق متأله حاج ملاهادی سبزواری (۱۲۱۲ - ۱۲۸۹ هـ.) در بین اتباع ملاصدرای شیرازی و شارحان کلمات او به کثرت تحقیق معروف و مشهور است و آثار بسیاری از او مشهود است که از همه مهم تر «اللئالی المنتظمة» در منطق و منظومه غررالفرائد و شرح آن به نام شرح منظومه می باشد، این کتاب منتخبی است از کتاب اسفار و سایر آثار ملاصدرا که به صورت ارجوزه شعری درآورده است تا حفظ آن بر طلاب آسان باشد. در دو سه مورد این کتاب مناقشاتی به مبانی ملاصدرا دیده می شود که هیچ یک از آن ها وارد نیست.

یکی مناقشه بر ترکیب اتحادی ماده و صورت که صاحب منظومه ترکیب را انضمامی می داند، معلوم می شود این مسئله را که ملاصدرا با بهترین اسلوب تحریر نموده و اقوال اهل تحقیق را نقل کرده حکیم در بحث جواهر و اعراض اسفار ندیده است، چون بر این کتاب حواشی ندارد، برعکس سه کتاب دیگر اسفار که طبیعیات به معنی الاعم و الهیات به معنی الاخص و سفر نفس است حواشی

تحقیقی و عمیق دارد.

اشکال دیگر او بر ملاصدرا، بر برهان تضایف در باب اتحاد عاقل و معقول است که صدر المتألهین از طریق تضایف صورت معقوله را با عقل و عاقل متحد می‌داند و حکیم آن را تمام نمی‌داند و گوید: تضایف اتحاد را ثابت نمی‌کند بلکه فقط تکافؤ در مرتبه را می‌رساند، حکمای بعدی امثال آقامیرزا مهدی آشتیانی و استاد حقیر مرحوم سید ابوالحسن القزوینی هر دو در حاشیه بر منظومه مناقشه حکیم را وارد ندانسته و جواب تامی داده‌اند.

به طور کلی می‌توان گفت حکیم سبزواری هم مانند دیگر اتباع ملاصدرا و فیلسوفان بعد از او از خود تحقیقی ندارند و زبانش در طی بیان مراتب علمی ملاصدرا در باب ابصار چنین است:

و صدرا لاراهو رأی الصدرِ فهو يجعل النفس رأياً يدرى

در مباحث قوای نفس اسفار چند مناقشه بر ملاصدرا دارد که مربوط به مباحث طبی است، معلوم می‌شود در طب وارد بوده و ملاصدرا اطلاع او را در این فن نداشته.

در مسئله علم حضور نفس به موجودات خارج از حیطه وجود خودش در صدد انتصار شیخ اشراق برآمده است، چون در مسئله رؤیت به متابعت شیخ اشراق علم نفس را به مبصر خارجی مادی، علم حضوری دانسته و قدری هم پا را فراتر از شیخ اشراق گذاشته و متمایل به اتحاد نفس با مبصر خارجی گردیده است، در حالی که خود شیخ اتحاد نفس را با صورت مبصر بالذات که در صقع نفس است منکر است.

در بحث انقطاع عذاب هم چند مناقشه به استدلال ملاصدرا نموده که اکثر مناقشات وارد نبوده و حکمای معاصر او امثال آقاعلی حکیم و متأخران نیز جواب‌های کافی به آن مناقشات داده‌اند.

به طور کلی در دو مسئله مختار خود را از مختار صدرالمتألهین جدا نموده: یکی در باب برهان تضایف و دیگر بر ترکیب اتحادی، و مناقشات دیگر جزئی و قابل بحث و همه مصادره به مطلوب است.

روی هم رفته حکیم سبزواری محشی و مقرر و محرر حکمت صدرالمتألهین بوده و بر کتاب‌های اسفار و شواهد الربوبیه و مبدأ و معاد و مفاتیح الغیب او حواشی نوشته که حواشی شواهد از همه تحقیقی‌تر و استوارتر از سایر آثار او می‌باشد، و کتاب‌های دیگری نیز در فلسفه به نام اسرارالحکم و در عرفان به نام شرح مثنوی و در ادعیه شرح دعای جوشن کبیر و دعای صباح دارد که به نام شرح اسمای حسنی معروف است و همه صبغه فلسفی دارد.

دیگر آن که قائل به حدوث اسمی جهان است که خود در منظومه مطلقاً توضیحی درباره آن نداده و ما در مقدمه ترجمه مفاتیح الغیب مفصلاً متعرض آن شده‌ایم.

دنباله آشنایی با افکار صدرالدین شیرازی

در دنباله آرای صدرالمتألهین گوییم: رأی دیگر او پذیرش مثل عقلی افلاطونی است که افلاطون علم خداوند را به واسطه آن صوری که قائم به ذات خوداند می‌داند و هر یک از آن صور، رب النوع طبیعی برای یک نوع طبیعی می‌باشند، ولی انواع صناعی تابع انواع طبیعی‌اند.

ملاصدرا این قول را پذیرفته ولی علم خداوند را به آن صور درست ندانسته و دارای مراتب مختلفی می‌داند، گوید: او را به اشیا علمی است اجمالی در مرتبه ذاتش در عین کشف تفصیلی که همان علم عنایی حق است، دوم مرتبه قلم و لوح و سوم قضا و قدر که قدر، به قدر علمی که ثبوت صور تمامی موجودات در عالم نفس به وجه جزئی است، تقسیم می‌شود که آن مطابق با قدر خارجی که سجل

کون است، می‌باشد که در اوقات و ازمنه خود واقع می‌شود.

اما طریقه خاصه‌اش که علم حق تعالی را به اشیا قبل از ایجاد ثابت نموده به واسطه قاعده «بسیط الحقیقه کُلُّ الاشیاء و لیس بشیء مِنْهَا» می‌باشد که اگر حقیقت او از تمامی وجوه به صورت وحدتش تمامی اشیا نباشد، هرآینه باید از بودن امری و نبودن امر متحصّل القوام باشد - ولو در عقل - و این منافی علم او به تمامی موجودات می‌شود.

دیگر قائل بودنش به عالم مثال است، وی گوید: صور خیالیه موجود در صقع نفس اند که نفس آن‌ها را به واسطه استخدام قوه خیال صورت می‌دهد، البته نه در عالمی خارج از عالم خود.

دیگر مسئله حرکت جوهر است.

دیگر اثبات اتحاد عاقل و معقول است.

دیگر اثبات معاد جسمانی است که مفصل آن را در پایان رساله وجودیه خود بیان داشته‌ام.

چرا حکمای اسلامی مسئله هستی‌شناسی (ONTOLOGY) را
 - با وجود مخالفت بعضی از اصالت‌ماهیتی‌ها - مهم‌ترین
 مطلب فلسفی دانسته‌اند؟

اصولا مسئله اصالت وجود و شناختن حقیقت آن و تحقق تام وحدت وجود است که به منزله روح و اساس و پایه مباحث الهی می‌باشد و حل بیشتر غوامض فلسفه ماوراءالطبیعه و معاد و عوالم مثال نزولی و صعودی و حشر نفوس و حساب و میزان و غیره بر آن توقف دارد، این اصل مهم فلسفی تا قبل از صدرالمتألهین روشن نبوده است، اگرچه ابن‌سینا و خواجه و دیگران از اتباع مشاء معتقد به اصالت وجود بودند ولی تبعاتی از قول به تباین در وجودات^۱ در کلمات آنها موجود است که به حسب نتیجه، فرقی با قول به اصالت ماهیت ندارد، لذا در بسیاری از مباحث عقلی دچار لغزش‌ها و اشتباهات بزرگی شده‌اند که صدرالمتألهین در موارد عدیده به آن اشتباهات اشاره نموده است بنا بر اصالت

۱ - مانند ابن‌سینا و اتباع او در نفی مثل الهیه و ارباب انواع که گفته‌اند: حقیقت واحده ممکن نیست بعضی از افرادش مجرد و علت و برخی معلول و مادی، و بعضی از افراد مقدم و بعضی مؤخر باشند.

وجود بسیاری از مشکلات فلسفه حل می‌شود و بنابر اصالت ماهیت و اعتباریت وجود محذوراتی پیش می‌آید، و قائل به اصالت ماهیت در تمامی مسائل مهم فلسفه دچار حیرت و دهشت و به نحو شک و تردید و لجاج و عناد مسائل علمیه را تمام می‌نماید و چه بسا که به الحاد کشیده شود.

تمامی اساطین حکمت چون ابن‌سینا، فارابی، خواجه طوسی و اعظم قبل از آن‌ها قائل به اصالت وجود بوده‌اند. زمان شیخ‌اشراق که از مصرّین به اصالت ماهیت است قول به ثبوت «ماهیات مُنْفَكَةٌ عَنِ كَافَّةِ الْوُجُودَاتِ» در بین متکلمین رایج بوده و شیخ‌اشراق و دیگران از برای آن که اثبات نمایند که ماهیت به حسب نفس ذات مجعول است و در ثبوت و تقرر مستغنی از جاعل نیست به مجعولیت ماهیات قائل شده‌اند، و چون شیخ درک کرد، که قول به اصالت ماهیت با بسیاری از اصول مهمه فلسفه منافات دارد، در حق تعالی قائل به وجود صرف شده‌است و در وجودات نوریه هم این معنی را سرایت داده و گفته: «النَّفْسُ وَ مَا فَوْقَهَا إِتِّيَاتٌ صِرْفَةً وَ وُجُودَاتٌ مَحْضَةٌ» لذا جهت معارضه با مشائیون که قائل به اصالت وجود بودند در اثبات اصالت ماهیت و نفی اصالت وجود دچار تناقض‌گویی‌ها و هفواتی شده و اشکالاتی بر این مبنای دقیق نموده که آن اشکالات به خود او هم وارد است و خود او هم در اغلب موارد به آن اشکالات التزام ندارد.

پس مسئله وجود به منزله روح و پایه و اساس علم الهی و فلسفه کلی می‌باشد، مانند بسیاری از مباحث نفس از قبیل اثبات تجرد برزخی خیال و تجسم اعمال و اثبات تجرد سایر قوای مربوط به غیب نفس و مسئله معاد و کیفیت برزخ و احوالات بعد از مرگ و چگونگی وجود صراط و وقوف بین یدی‌الله و غیر این‌ها که همگی بستگی به مسئله اصالت وجود و تشکیک خاصی و حرکت در جوهر و اتحاد عاقل و معقول دارد که بسط آن مسائل در دوره اسلامی اختصاص به صدرالمتألهین دارد.

چنان که خود در دیباچه کتاب «المشاعر» گوید: چون مسئله وجود رأس قواعد و قوانین حکمیه و پایه و اساس مسائل الهیه است و بسیاری از مسائل مهم فلسفه مثل علم توحید و علم معاد و حشر ارواح و اجساد و کثیری از امهات مباحث حکمیه که ما متفرد در استنباط و استخراج آن هستیم بر آن توقف دارد، پس هر که جاهل به معرفت و شناسایی وجود باشد جهل او در امهات مطالب و معظمتات مسائل سرایت می‌نماید. غفلت از اصل حقیقت وجود منشأ فوت بسیاری از معارف می‌شود و جاهل به آن محروم از حقایق علم ربوبیات و نبوات و منامات و معرفت نفس و نحوه اتحاد و اتصال او به موجودات ماوراء این نشأه و رجوع نفس به مبدأ اعلی و غایت وجودی خود می‌گردد. پایان سخن او.

انکار حرکت در جوهر ناشی از نرسیدن به اصل تشکیک خاصی در وجود و قول به تباین در اشیا و خلط بین احکام وجود و ماهیت است، ابن سینا در تمامی مواردی که حرکت اشتدادی در جوهر را انکار کرده است بین احکام وجود و ماهیت خلط نموده است، و در رابطه با همین موضوع تمامی حکمای اسلامی از اثبات حشر اجساد عاجز مانده‌اند، چون این مسئله مهم که از ارکان معارف است توقف دارد بر حرکت جوهر و تجرد قوای غیبی نفس خصوصاً خیال، انکار تجرد خیال و سایر قوای مربوط به غیب نفس ناشی از انکار اصالت وجود و وحدت حقیقت وجود و حرکت در جوهر است.

ابن سینا و شیخ اشراق و اتباع آن دو به همین جهت از اثبات معاد جسمانی عاجز مانده‌اند. ابن سینا در جایی حشر اجساد را انکار کرده و در موضع دیگری آن را تعبداً قبول نموده، شیخ اشراق هم معاد را حشر برزخی، آن هم برزخ نزولی دانسته که از ممتنعات است^۱.

۱. اشراقیون قائل اند که روح بعد از خلع جلیب بدن عود به بدن مثالی منفصل (در قوس نزول) می‌نماید.

و ابن سینا هم باز روی انکار تشکیک خاصی و قول به تباین در وجود، ارباب انواع و مثل نوری را انکار کرده است و براهینی در شفا ایراد نموده که مبتنی بر عدم جواز تشکیک در افراد حقیقت واحده است.

در این که تحقیق بسیاری از مباحث ربوبی متفرّع بر اصالت و وحدت حقیقت وجود و تشکیک خاصی است شکی نیست، تمامی حکمای اسلامی به واسطه نرسیدن به اصل وحدت حقیقت وجود و تشکیک خاصی و یا خاص الخاصی از تصوّر علم تفصیلی حق به اشیا قبل از ایجاد عاجز مانده اند، جمعی علم تفصیلی را نفی و جماعتی قائل به صور مرتسمه (چون ابونصر و ابن سینا) شده اند، اثبات علم تفصیلی به جزئیات و کلیات در ذات قبل از ایجاد اختصاص به ملاصدرا دارد.

صوفیه اگرچه قائل به وحدت وجودند ولی چون از برای ماهیات و اعیان ثابته ثبوت مفهومی قائلند و ملاک علم تفصیلی حق را به اشیا قبل از ایجاد در مقام واحدیت مفاهیم و اعیان ثابته دانسته اند، از اصل معنای «بسیط الحقیقه کل الاشياء» غفلت کرده اند، ملاصدرا در موارد عدیده گفته: تحقیق این مسئله به من اختصاص دارد و در بعضی موارد دیگر گفته: «وَلَمْ أَرَمْنِ لَهُ عِلْمٌ بِذَلِكَ فِي وَجْهِ الْأَرْضِ».

فقیر درگاه اولیاء

محمد خواجوی

محمد خواجوی

فهارس

فهرست آیات

فهرست احادیث

فهرست اصطلاحات

فهرست آیات

۴۸/ابراهيم، ۵۰	۹/زمر، ۱۰، ۱۲
۱۸۷/اعراف، ۱۲	۱۲/طلاق، ۱۲
۹۷/انعام، ۱۲	عنكبوت، ۱۲
۵۹/انعام، ۴۵	۳۵/عنكبوت، ۱۲
۷۵/انعام، ۶۴	۲۸/فاطر، ۱۱
۲۶۹/بقره، ۱۰	۱۱/فصلت، ۵۰
۷۳ و ۸۰ و ۱۰۲ و ۱۴۴/بقره، ۱۲	۵۸/مائده، ۱۲
۵/تكاثر، ۱۲	۱۰۳/مائده، ۱۲
۹۳/توبه، ۱۲	۴۲/نجم، ۲۴
۴ و ۱۹/رعد، ۱۲	۷/هود، ۵۰
۳۵/رعد، ۵۲	۳۶ و ۶۶/يونس، ۱۰

فهرست احاديث

۱۰	اطلبوا العلم من المهد الى اللحد
۱۰	اطلبوا العلم ولو بالصين
۱۰	الناس موتى و اهل العلم احياء
۱۰	طلب العلم فريضة على كل مسلم
۱۰	علماء امتي افضل من انبياء بنى اسرائيل
۵۲	فِيهَا مَا لَا عَيْنٌ رَأَتْ وَلَا أُذُنٌ سَمِعَتْ وَلَا خَطَرَ عَلَى قَلْبِ بَشَرٍ
۱۲	كلما حكم به الشرع حكم به العقل و كلما حكم به العقل حكم به الشرع
۱۰	لا فضل الا لاهل العلم
۵۲	لَيْسَ فِي الدُّنْيَا مِنَ الْآخِرَةِ إِلَّا الْأَسْمَاءُ
۱۰	مداد العلماء افضل من دماء الشهداء

فهرست اعلام و اصطلاحات

اتحاد عاقل و معقول، ۹۱، ۹۶	آتن، ۷
اثبات تناهی ابعاد، ۱۹	آدم، ۴، ۱۱
اجرام سماویه، ۴۷	آسیا، ۸، ۴۸
اجناس عالیّه، ۵۵	آغانا ذیمون، ۷۵
اجناس عشره، ۵۶	آفریقا، ۹
احصاء العلوم، ۲۳	آقا علی حکیم، ۹۲
احمد امین مصری، ۱۰	ابراهیم، ۶۴
احیاء العلوم، ۴۰، ۴۱	ابن ابی اصیبعه، ۲۷
اخص الخواص، ۵۴	ابن ترکه، ۶۵
اخلاق ناصری، ۸۰	ابن رشد، ۲۸، ۴۰، ۴۸، ۵۳، ۵۴، ۵۵، ۵۶
اخوان الصفا، ۱۱، ۱۲	۵۷، ۵۸، ۵۹، ۶۰، ۸۲
ادله عقلیه و نقلیه، ۵۱	ابن سینا، ۱۵، ۲۳، ۲۸ تا ۳۰، ۳۳، ۳۶ تا ۴۰
اریاب اصنام نوعی جسمانی، ۷۷	۵۴ تا ۵۸، ۶۱، ۸۰ تا ۸۲، ۹۵ تا ۹۸
اریاب انواع، ۹۸	ابن عبری (بار - هیرایوس)، ۸۱
اریاب مکاشفه، ۶۴	ابن عربی، ۳۰، ۶۱ تا ۷۲
ارسطو، ۲۴	ابن مسکویه، ۴۰، ۸۲
ارسطو، ۱۰، ۱۸، ۱۹، ۲۰ تا ۲۴، ۲۸، ۲۹	ابوالحسن علی بن حرز، ۴۱
۳۹، ۴۰، ۴۸، ۴۹، ۵۹، ۶۰، ۶۷، ۷۴، ۷۵	ابوالولید محمد بن احمد، ۴۸
ارنست اینان، ۶۰	ابو حنیفه، ۴۱
اروپا، ۸، ۹، ۲۳، ۴۸، ۵۹، ۶۰	ابوطالب مکی، ۴۰
ازل، ۶۹	ابوهذیل علاف، ۱۶

- اسپینوزا، ٩
استادالبشر، ٨١
استانبول، ٧
استحاله اثنيثيت، ٤٣
استدلال حصولي، ٦٦
استقليبوس، ٧٥
استنتاج مستقيم، ٢٣
اسحق بن حنين، ٨٢
اسرارالايات، ٨٤، ٩١
اسرارالحكم، ٩٣
اسفار، ١٢، ٦٤، ٨٤، ٩١، ٩٢، ٩٣
اسكندراني، ١٦
اسكندريه، ٩، ٧
اشاعره، ٤٨، ٤٩
اشتراك ذاتي، ٥٥
اشراق، ٣٨، ٥٤، ٦١، ٦٩، ٧٤، ٧٥، ٧٧، ٧٩
٨٣، ٨٤، ٨٧، ٩٢، ٩٦، ٩٧
اشراقيون، ٢٩، ٥٥، ٩٧
اشعري، ٤١، ٥٣
اصالت تسميه، ٥٧
اصالت ماهيت، ٩٥، ٩٦
اصالت واقع، ٥٧
اصالت وجود، ٢٩، ٨٦، ٩٥، ٩٦، ٩٧
اصطلاحات وضعي، ٦٧
اصول دين، ١٤، ١٥، ٤٣، ٨٢
اصول كافي، ١٢، ٨٤
اضافه اشراقيه، ٨٧، ٨٨
اغيان ثابته، ٦٨، ٩٨
اغيان معدومه، ٦٩
اغيان ممكنات، ٦٩
افلاطون، ١٩، ٢٠، ٢٣، ٢٤، ٤٠، ٤٩، ٥٠
٦٧، ٧٤، ٧٥، ٨٤، ٩٣
افنان، ٨٢
اكويناس، ٥٨
الجامالعوام، ٤١
الجمع بين رأيين، ٢٣
الحكمة المشرقيه، ٢٨، ٢٩
الشكل القطاع، ٨٠
القول الجميل في الرد غير الانجيل، ٤١
الكشف عن مناهج الادلة، ٥٢
اللثالي المنتظمة، ٩١
المشاعر، ٩٧
المنحول، ٤١
المنقذ من الضلال، ٤١
الوهيت، ٧١
امارگي، ٤
امتناع، ٤٤
امكان، ٣٦
امكان ذاتي، ٤٦
امير مؤمنان على عليه السلام، ٦
انتصار، ٤١
انجيل، ١٠
اندلس، ٤٨
انقطاع عذاب، ٩٢
انوار قاهره سفلى، ٧٧
انوار قاهره عاليه طويله، ٧٧
انواع صناعي، ٩٣
انواع طبيعي، ٩٣
اول الاولين، ٤٤
اولواالعزم، ٦٨

- اهل اختصاص، ۶۷
 اهل عرفان، ۶۵
 اهل کشف و شهود، ۶۴، ۸۹
 اهل مدینه فاضله، ۲۳
 اهل مکاشفه، ۶۵
 اهل نظر، ۶۵
 ایران، ۷، ۹، ۶۹، ۸۲
 ایرانشهری، ۱۴
 ایوانف، ۸۲
 بارابان، ۶۰
 بدن مثالی منفصل، ۹۷
 براهین عقلی، ۶۲
 برتوس ماگنوس، ۶۰
 برزخ نزولی، ۹۷
 برقلس نوافلاطونی، ۱۸
 برهان استمراری، ۳۴
 برهان انتباه، ۳۴
 برهان انسان معلق در فضا، ۳۳
 برهان تضایف، ۹۲، ۹۳
 برهان تطبیقی، ۱۹
 برهان شخصیتی، ۳۴
 برهان عقلی، ۴۹
 بصره، ۱۱
 بغداد، ۵، ۲۲
 بقای نفس، ۴۰
 بوذرجمهر، ۷۵
 بهمن، ۷۶
 بهمنیار، ۲۹
 بیزانس، ۷
 پادشاهان ساسانی، ۷
 پاریس، ۵۹، ۶۰
 پهلوی، ۵
 پیوستگی جوهری، ۳۵
 تاریخ الحکماء، ۴۰
 تاریخ تمدن اسلامی، ۱۰
 تأخر ذاتی (زمانی)، ۴۴
 تأله، ۵۴
 تباین ذاتی، ۵۵
 تجرد برزخی خیال، ۹۶
 تجرید، ۸۱
 تجرید الکلام، ۸۱
 تجسم اعمال، ۹۶
 تجلی، ۳۱، ۳۷، ۶۹، ۷۰، ۷۲، ۸۶، ۸۷
 تجلی اسماء الله، ۶۹
 تجلی اعظم، ۶۹
 تجلی اول، ۸۶، ۸۸
 تجلی حق، ۵۴
 تجلی ذات، ۷۰، ۸۷
 تجلی عینی، ۸۸
 تجلی وحدت در کثرت، ۷۰
 تحریرات (اقلیدس)، ۸۰
 تحریر الکلام، ۸۰
 تحلیل عقلی، ۳۶
 تدبیر منزل، ۸۲
 ترجمان الاشواق، ۷۱
 ترکیب اتحادی، ۹۳
 تشکیک، ۲۹، ۴۳، ۵۵، ۶۵، ۷۴، ۸۹، ۹۸
 تشکیک خاص، ۲۹، ۳۰، ۵۵، ۹۷، ۹۸، ۸۹
 ۹۶
 تشکیک خاص الخاصی، ۳۰

- تشکیک عامی و خاصی، ۵۴
تصوف، ۲۴، ۵۴، ۶۲، ۶۶، ۶۹
تعالیم اسلام، ۷۲
تعریف جوهر، ۵۷
تفکر عرفانی، ۶۶
تفویض، ۲۴
تقدم ذاتی، ۲۵
تقدم زمانی، ۲۵
تناقض، ۲۳
تناهی ابعاد، ۴۲
توحید الهی، ۶۹
توحید شهودی، ۷۰
توحید وجودی، ۷۰
توماس، ۶۰
تهافت التهاافت، ۴۰، ۴۸، ۵۰ تا ۵۲، ۵۴، ۵۶
تهافت الفلاسفه، ۴۰ تا ۴۳، ۵۳، ۵۵
تهذیب الاخلاق، ۴۰
ثابت بن قزّه، ۸۲
ثبوت مفهومی، ۹۸
جاماسب، ۷۵
جامی، ۶۹
جبر، ۲۴
جرجی زیدان، ۱۰، ۸۱
جزیره العرب، ۸
جزء لا یتجزّی، ۳۲
جسم فلک اول، ۳۷
جسم فلک دوم، ۳۷
جندی شاپور، ۴، ۹
جوهر، ۴۲
جوهر عالم، ۳۷
جوهر غاسق، ۷۵
جوهر فرد، ۴۲
جهم بن صفوان، ۱۶
حادث ازلی، ۵۰
حادث، ۲۳، ۴۴، ۴۶، ۴۹ تا ۵۱
حادث حقیقی، ۴۹
حجة الحق، ۴۱
حدوث، ۲۳
حدوث ذاتی، ۲۵
حدوث زمانی، ۲۵
حرّان، ۴
حرکت اشتدادی، ۹۷
حرکت در جوهر، ۹۱، ۹۶
حسن بصری، ۱۶
حشر اجساد، ۹۷
حشر ارواح و اجساد، ۹۷
حشر برزخی، ۹۷
حضرت عیسی، ۱۰
حق الیقین، ۴
حقایق خلقیه، ۶۸
حقایق کشفی، ۶۵
حقایق متباینه، ۵۵
حقایق نظری و عملی، ۳۰
حق بالذات، ۲۷
حقیقت ذاتی، ۲۶
حقیقت مشککه، ۳۰
حقیقت واحده، ۲۹
حقیقت وجود، ۴۲، ۸۵
حکمای صدر اول، ۵۴
حکمای مشأ، ۲۰، ۲۸، ۲۹، ۵۱

- حکمت اشراق، ۷۵، ۸۴
 حکم تحقق، ۸۵
 حکمت ذوقی، ۸۳، ۸۴
 حکمت عملی، ۱۲
 حکمت قدیم، ۶۷
 حکمت نظری، ۶۵، ۸۴
 حکمة الاشراق، ۷۴
 حکیم نوری، ۵۶
 حواریون، ۱۰
 خاتم ولایت مقیده محمدیه، ۶۳
 خاص الخاص، ۵۴
 خفزی، ۶۱
 خلاصه صفاء الخاصی، ۵۵
 خلافت صغری و کبری، ۷۶
 خلا، ۳۲
 خلق جدید، ۶۹، ۷۰
 خواجه، ۲۳، ۵۵، ۶۱، ۸۰، ۸۱، ۸۲، ۹۵
 خواجه طوسی، ۵۶، ۸۲، ۹۶
 خواجه نصیرالدین طوسی، ۱۲، ۶۱، ۸۰
 خوارج، ۵۳
 دائرة المعارف، ۲۳
 دانت، ۵۹
 دانشگاه های بولون، ۶۰
 دانشنامه علائی، ۴۰
 دایرة ولایت کلیه، ۶۸
 درة التاج، ۸۲
 دکارت، ۳۳
 دمشق، ۵
 دوانی، ۶۱
 دوره ژوستین، ۷
 دولت روم، ۷
 دهر، ۱۵، ۴۳
 دین اسلام، ۱۴
 دین یهود، ۱۰
 رئیس اول، ۲۳
 رئیس دوم، ۲۳
 راغب اصفهانی، ۱۲
 رب النوع طبیعی، ۹۳
 رساله الاحدیه، ۷۳
 رساله سماع طبیعی، ۲۲
 رساله قشیری، ۴۰
 رساله فی الابانة عن وحدانية الله، ۱۷
 رساله فی النفس، ۱۷
 رساله فی مائیه العقل، ۱۷
 رستاخیز جسمانی، ۱۸
 رسول الله، ۳۰
 رنسانس، ۸
 رواقیان، ۱۹، ۶۷
 روح مجرد، ۳
 روم، ۷، ۹
 روم شرقی، ۸
 زبان رمز، ۶۷
 زبان ظاهری شریعت، ۶۶
 زبان عربی، ۵
 زبان یونانی، ۵۹
 سانچ، ۷۸
 سانسکریت، ۵
 سَجَل کون، ۹۴
 سریانی، ۵، ۲۲
 سقراط، ۷۵

- سنی، ۴۱
 سهروردی، ۷۴، ۷۵
 سیاست مدن، ۲۳، ۲۴
 سید ابوالحسن القزوینی، ۹۲
 سید قطب الدین نیریزی، ۳۰
 سیر و سلوک معنوی، ۳۷
 سیزردی، ۶۰
 سیسیل، ۶۰
 سیگور برانتی، ۶۰
 شبستری، ۶۹
 شرح اسما، ۹۳
 شرح اشارات، ۸۰، ۸۱
 شرح الاسم، ۵۶
 شرح مثنوی، ۹۳
 شرح منظومه، ۹۱
 شرطیه منفصله، ۱۸
 شواهد الربوبیه، ۹۳
 شهرزوری، ۴۰
 شهریور، ۷۶
 شیخ اشراق، ۵۶، ۶۳، ۸۴، ۹۲، ۹۶، ۹۷
 شیعه، ۲۳، ۳۹، ۴۱
 صادر اول، ۳۵، ۷۸، ۸۶
 صدرالدین دشتکی، ۶۱
 صدر المتألهین، ۴، ۱۲، ۳۰، ۵۵، ۵۶، ۶۱
 ۶۲، ۶۴، ۸۳، ۸۴، ۸۸، ۸۹، ۹۰ تا ۹۳، ۹۵، ۹۸، ۹۶
 صراط مستقیم، ۷۲
 صفت فاعلیت، ۴۴
 صورت، ۵، ۸، ۹، ۱۴، ۱۹، ۲۵، ۲۶، ۲۹، ۳۱
 ۳۲، ۳۴، ۳۵ تا ۳۷، ۳۹، ۴۲، ۵۰، ۵۲، ۵۸، ۵۹
- ۶۱، ۶۵، ۶۶، ۶۸، ۷۱، ۷۹، ۸۱، ۸۲، ۸۶
 ۸۸، ۹۰ تا ۹۲، ۹۴
 صورت علمی، ۶۴
 صور کلیه، ۲۶
 صور مرتسمه، ۹۸
 صوفی، ۴۱
 صوفیان اولیه، ۶۷
 صوفیان شرق، ۲۴
 صوفیه، ۴۱، ۵۳، ۶۱، ۶۳، ۹۸
 ضحی الاسلام، ۱۰
 طبقات الاطباء، ۲۷
 طرح فلوطنی، ۳۷
 ظهرا الاسلام، ۱۰
 عارف کامل، ۴۱، ۴۵
 عالم امر، ۲۶
 عالم به ماکان و مایکون، ۲۶
 عالم خارجی، ۳۶، ۶۶، ۶۹
 عالم خلق، ۲۶
 عالم رؤیا، ۶۶
 عالم شهادت، ۶۵، ۶۹، ۷۰
 عالم کون و فساد، ۲۴، ۳۸
 عالم مثال، ۶۶، ۸۹، ۹۴
 عالم مجردات، ۲۶
 عالم ملکوت، ۲۶
 عدم تناهی، ۲۶
 عدم ذاتی، ۴۷
 عدم محض، ۶۹
 عراقی، ۶۹
 عرض، ۴۲
 عرفان، ۶، ۲۴ تا ۶۱، ۶۶، ۶۹، ۸۳، ۸۴، ۹۳

- عرفان علمی، ۶۳
عشق، ۳۰، ۳۱، ۷۱، ۷۲
عشق کلی، ۶۹
عقاید افلاطونی، ۱۵
عقل ابدی، ۲۰
عقل اول، ۳۵، ۳۷، ۴۶، ۸۶
عقل بالفعل، ۲۰
عقل بالقوه، ۲۰
عقل دوم، ۲۰، ۳۷
عقل دهم، ۳۷
عقل سوم، ۳۷
عقل فعال، ۹۱
عقل مجرد، ۳۸
عقل نظری، ۶۴
عقول طولیه، ۷۵
عقول عرضی متكافئه، ۷۷، ۷۵
عقول عشره، ۷۵
علامه حلی، ۸۱
علم اخلاق، ۲۳، ۸۲
علم ازلی، ۵۱
علم اسمای الهی، ۴
علم اشراقی نفس، ۷۹
علم النفس، ۸۲، ۹۲
علم الهی، ۱۸، ۹۶
علم اليقين، ۴، ۶۴
علم انسانی، ۱۸
علم ایجاد، ۲۶
علم تفصیلی حق، ۹۸
علم تکوین جهان، ۳۷
علم توحید، ۹۷
- علم ثانی، ۲۶
علم حضوری، ۹۲
علم حق، ۶۷، ۶۸، ۹۴
علم ربوبی، ۷۱
علم سیاست، ۸۲
علم فعلی و ایجاد، ۲۶
علم کشفی، ۶۵
علم کلام، ۱۵، ۴۰
علم معاد، ۹۷
علم یونانی، ۴، ۱۷
علوم عقلی، ۱۰
علوم غریبه، ۱۸
علی بن یوسف تاشفین، ۴۱
عمر بن عبید، ۱۶
عوالم مثال نزولی و صعودی، ۹۵
عین الیقین، ۴
غزالی، ۱۲، ۳۹ تا ۵۳، ۵۵، ۵۶، ۸۲
غوث اعظم، ۶۳
غیاث الدین منصور، ۶۱
غیب کمون، ۶۹
غیب نفس، ۹۶، ۹۷
غیر قار بالذات، ۷۵
گیلان دمشقی، ۱۶
فاراب ترکستان، ۲۲
فارابی، ۱۸، ۲۲، ۲۳، ۲۴، ۲۸، ۲۹، ۸۲، ۹۶، ۹۸
فتوحات مکیه، ۱۴، ۶۳، ۶۴، ۶۶، ۶۷، ۶۹
فخر رازی، ۲۳، ۴۰، ۵۵، ۸۲
فردریک دوم، ۶۰
فرشاد شور، ۷۵

- فرشته شناسی، ۳۷
فرشته اردیبهشت، ۷۶
فصل الخطاب، ۳۰
فصل المقال، ۴۸، ۵۰، ۵۳
فصوص الحکم، ۶۳، ۶۵، ۶۶
فعل حق، ۸۸
فلاسفه یونانی، ۱۶
فلسفه اسلامی، ۳، ۶۲
فلسفه ماوراء الطبیعه، ۹۵
فلسفه یونان، ۱۵، ۲۸
فلک قمر، ۳۷
فلک نهم، ۳۷
فناى نفس، ۵۱
فن حدیث، ۴۰
فیثاغوریان، ۱۹
فیصل التفرقة بین الاسلام والزندقة، ۴۱
فیض، ۴۴
فیض کاشانی، ۱۳
فیض مقدس، ۸۸
فیلسوف عرب، ۱۷
فیلون، ۱۵، ۶۷
قائم بالذات، ۵۷
قادر مطلق، ۴۶
قائز الذات، ۲۰، ۷۵
قاضی عیاض، ۴۱
قاعدة امکان اشرف، ۷۸
قاعدة بسیط الحقیقه، ۹۱
قدر، ۱۸، ۲۱، ۳۰، ۴۶، ۵۵، ۶۵، ۷۲، ۷۶، ۹۲، ۹۳
قدرت فکری، ۶۵
قدر خارجی، ۹۳
قدر علمی، ۹۳
قدم، ۲۳
قدم عالم، ۲۰، ۴۸
قدیم، ۶، ۱۴، ۱۵، ۱۷، ۲۳، ۴۴ تا ۴۶، ۴۹، ۵۱، ۸۴
قدیم حقیقی، ۴۹
قرآن، ۳، ۴، ۶، ۱۱، ۱۲، ۵۰، ۵۲، ۶۳، ۶۶، ۶۷، ۷۲، ۸۴
قرطبه، ۴۸
قرون وسطی، ۵۸
قسطاء بن لوقا، ۸۲
قضا، ۲۹، ۵۴، ۶۶، ۶۸، ۷۰، ۹۳
قضاى الهی، ۷۱
قطب الدین شیرازی، ۵۶، ۸۲
قلم، ۲۶، ۹۳
قوانین الطب، ۸۱
قوت القلوب، ۴۰
قوم بنی اسرائیل، ۱۰
قونوی، ۶۵
قوة تخیل، ۶۶
قوة نظری، ۶۵
قیاس استثنایی، ۱۸
کاشانی، ۶۵
کتاب شفا، ۱۵، ۲۸، ۲۹، ۸۲
کتاب فلسفه اولی، ۱۸
کتاب فی العقل، ۱۷
کتاب مقولات، ۵۷
کتاب نجات، ۴۰
کتاب نفس، ۵۷

- کتاب هیئت، ۸۰
 کثرت طولی، ۸۹
 کثرت عرضی، ۸۹
 کثرت موجود، ۸۸
 کثرت وجود، ۸۸
 کشف تفصیلی، ۹۳
 کلام، ۵۴
 کلمات وجودی، ۶۸
 کلمان اسکندرانی، ۱۵
 کلیات طبیعی، ۵۱
 کمدی الهی، ۵۹
 کندی، ۱۱، ۱۲، ۱۶ تا ۲۱
 کوژیتو، ۳۳
 کون و فساد، ۴۷
 گاليله، ۹
 لاشيء بحت، ۶۹
 لسان باطنی عرفانی، ۶۶
 لوا مگی، ۴
 لوح محفوظ، ۹۳، ۲۶
 لوکری، ۲۹
 مابعدالطبیعه، ۸۲، ۷۱، ۶۵، ۳۶
 مابه الاشتراک، ۵۵
 مابه الامتیاز، ۵۵
 مانی، ۷۵، ۷۴، ۶۴، ۴۶، ۴۴، ۲۵، ۱۸، ۱۴
 ماهیت، ۲۴ تا ۲۷، ۳۲، ۳۶، ۳۷، ۴۳، ۵۶ تا ۵۸، ۸۴ تا ۹۰، ۹۶، ۹۷
 ماهیت کلی، ۲۵
 مباحث عقلی، ۹۵
 مبدأ اول، ۴۳
 مبدأ و معاد، ۹۳
 مبصر بالذات، ۹۲
 متأله هادی سبزواری، ۵۶، ۹۱، ۹۲
 متکلمین، ۱۵، ۴۱، ۴۲، ۴۶، ۴۸، ۴۹، ۵۰
 ۸۴، ۹۶
 مثل افلاطون، ۷۵، ۹۳
 مثل نوری، ۲۹، ۹۸
 مجردات برزخیه، ۲۹
 مجعول بالذات، ۹۱
 مجعولیت وجود، ۹۱
 مجوس، ۷۵
 محدث، ۴۹
 محمد بن طرخان بن اوزلغ، ۲۲
 مدینه فاضله فارابی، ۲۳
 مذهب زرتشت، ۷
 مرتبه احدیت، ۷۲
 مرتبه اجرام و اجسام، ۸۹
 مرتبه اسما و صفات، ۸۵، ۸۹
 مرتبه برزخ، ۸۹
 مرتبه ذات، ۷۰، ۲۶، ۸۵، ۸۹
 مرتبه عقل و نفس، ۸۵
 مرتبه عقول، ۸۹
 مرتبه نفوس، ۸۹
 مسائل ربوبی، ۶۳
 مسبب الاسباب، ۲۴
 مستشرقین، ۶۶
 مستظهری [کتاب]، ۴۱
 مسیحیت، ۱۰
 مشأ، ۵، ۸، ۲۰، ۲۶، ۲۸، ۲۹، ۳۱، ۳۲، ۳۷، ۴۰، ۵۱، ۵۴، ۵۵، ۵۹، ۶۱، ۶۴، ۶۶، ۷۲
 ۷۷ تا ۸۰، ۸۳، ۸۴، ۸۸، ۹۵، ۹۶

- مشرق زمین، ۶
 مشیت، ۸۸
 مطمئنگی، ۴
 مظاهر کونیه، ۶۸
 معاد جسمانی، ۹۷، ۹۴، ۹۱، ۵۱، ۴۴، ۴۲، ۴۱
 معاد روحانی، ۵۱
 معارج القدس، ۴۰
 معارف یونانی، ۶۷
 معتزله، ۵۳، ۱۵، ۴۱، ۱۸
 معلم ثانی، ۲۲
 مفاتیح الغیب، ۹۳، ۹۱، ۸۴، ۷۷، ۶۴، ۴
 مقاصد الفلاسفه، ۵۳، ۴۲، ۴۰
 مقام جمع الجمع، ۷۲
 مقام ظهور، ۷۰
 مقام واحدیت، ۹۸، ۶۸، ۶۵
 مقولات تسعه، ۷۵
 مکاشفه، ۶۷، ۶۵، ۶۴
 مکتب آتئی نوافلاطونی، ۱۸
 مکتب اسکندرانی، ۱۸
 مکتب خاص مشایی، ۸۲
 ملاحظه الموت، ۴۱
 ملکوت آسمانها، ۶۴
 ملهمگی، ۴
 ممتنعات، ۹۷
 ممتنع الوجود، ۴۵، ۲۵
 ممکن، ۲۳
 ممکنات اشرف، ۷۹
 ممکن الوجود، ۲۵
 من حیث هو هو، ۳۲
 منطق صوری، ۲۳
 منظومه غررالفرائد، ۹۱
 موجودات مفارقه، ۵۷
 موجودات هیولانیه، ۵۷
 موجود عینی، ۵۶
 مولر، ۶۰
 میرداماد، ۶۱، ۵۶
 میرزاهدی آشتیانی، ۹۲
 نبوت، ۶۵
 نجم الدین دبیران کاتبی، ۸۱
 نصاری، ۴۱، ۴۰، ۱۵، ۵
 نظام، ۱۶
 نظریه ذهنی، ۵۲
 نفس، ۳۳
 نفس رحمانی، ۸۸
 نفس فلک اول، ۳۷
 نفس ناطقه، ۷۷
 نفوس فلکی، ۴۷، ۴۴
 نفوس ناطقه، ۴۷
 نقش الفصوص، ۶۵
 نوافلاطونیان، ۸۴، ۶۷، ۱۹
 نور اسبهد انسانی، ۷۶
 نورالانوار، ۷۹، ۷۸، ۷۷، ۷۶
 نور حقیقت علیا، ۵۲
 نور مجرد، ۷۵
 نوع طبیعی، ۹۳
 نهاية المطلب، ۴۰
 نهج البلاغه، ۴
 واجب، ۲۳
 واجب الوجود، ۲۵، ۳۱، ۳۲، ۳۷، ۴۴، ۴۵
 ۴۶، ۸۶، ۸۷، ۸۸، ۹۰

- واحد بالذات، ۳۵
 واحد شخصی، ۶۸
 واصل بن عطا، ۱۶
 واهب الصور، ۳۸
 وجوب، ۳۶
 وجوب بالغیر، ۴۶
 وجود، ۲۴، ۳۶
 وجودات خاصه امکانیه، ۸۸، ۸۶
 وجودات نوریه، ۹۶
 وجود اعراض، ۹۰
 وجود بسیط، ۴۳
 وجود جمع الجمعی، ۷۸
 وجود جواهر، ۹۰
 وجود حقیقی، ۷۰
 وجود خارجی، ۳۲
 وجود ذاتی، ۴۶
 وجود رابط، ۹۰
 وجود فی نفسه بغیره لغیره، ۹۰
 وجود فی نفسه بنفسه لنفسه، ۹۰
- وجود مثالی برزخی، ۸۵
 وجود مطلق، ۴۵، ۶۵، ۸۶، ۸۸
 وجود مفارقی، ۵۷
 وجود مقید، ۸۸
 وجود منسبط، ۸۶، ۸۸
 وجود نفسی، ۹۰
 وحدت مطلقه، ۶۸
 وحدت وجود، ۶۴ تا ۶۶، ۶۹، ۷۲، ۷۳، ۸۵
 ۸۸، ۹۵، ۹۸
 وحدت وجود و موجود، ۸۹
 ولایت، ۶۵
 ویلیام موریک، ۵۹
 هرمس، ۱۹، ۷۴، ۷۵
 هیئت ظلمانی، ۷۵
 هیولی، ۲۰، ۳۵، ۴۲
 یحیی نحوی دیلمی، ۴۰
 یونانی، ۲۸، ۲۲
 یهود، ۵، ۱۰، ۱۱، ۱۴، ۱۵، ۴۱