

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمه

مطالعه ی تاریخ تفکر، ما را وارث تفکر گذشتگان می‌کند

از آن جایی که تفکر فلسفی و کلامی در طول تاریخ یک سیر خطی داشته و همواره فیلسوفان و متکلمان مختلف با یکدیگر پیوستگی دارند، در مطالعه هر مکتب فلسفی و کلامی لازم است جایگاه تاریخی آن‌ها نیز روشن گردد و به عبارت دیگر؛ تاریخ فلسفه صرفاً انبانی از اطلاعات گسسته نیست، زیرا در آراء فلسفی تداوم و پیوستگی و عمل و عکس‌العمل دیده می‌شود. هیچ رأی فلسفی و کلامی را نمی‌توان به درستی دریافت، مگر آن‌که آن را و زمینه تاریخی آن را در پیوستگی‌اش با آراء و نظام‌های دیگر فلسفی و کلامی، سنجید. و بحث تاریخ فلسفه و کلام چنین رسالتی را به عهده دارد.

فلسفه و کلام چیزی نیست که بخوانیم و کنار بگذاریم و یا پسندیم و یا نپسندیم. کسی که ذهن خود را آزادانه راه بیرد، مجبور است فکر کند، و اگر خواست فکر کند شناخت تاریخ تفکر می‌تواند به او کمک کند و مسئولیت فکر کردن را به عهده خواهد گرفت.

باید ابتدا با متفکران هم‌سخن و هم‌زبان شد و به اندازه‌ای که اهل تفکرند، با آن‌ها انس داشت و آن‌ها را در کنار خود و یا خود را در کنار آن‌ها احساس کرد، و آرام‌آرام از نردبان تفکر بالا رفت و به آینده نظر نمود، چراکه متفکران، معلمان آینده‌اند.

تاریخ فلسفه و کلام مسلماً گردآوری محض عقاید، یا نقل و حکایت مطالب جدا و مجزای فکر که هیچ ارتباطی با یکدیگر نداشته باشد، نیست، و هیچ مکتب فکری نمی‌تواند واقعاً به طور کامل فهمیده شود، مگر آن‌که در موقعیت تاریخی آن و در پرتو ارتباطش با نظام‌های دیگر فهمیده شود.

.....

تاریخ فلسفه و کلام نمایش جستجوی حقیقت از سوی انسان، از طریق استدلال و برهان است.^۱ و مسلّم جستجوی حقیقت نهایتاً منجر به جستجوی حقیقت مطلق، یعنی خدا خواهد شد.

تاریخ کلام؛ میدانی است تا معلوم شود در صحنه تضارب آراء کدام نظر دینی به حقیقت نزدیکتر است و کدام برداشت گرفتار عصبیت و انحراف است و ریشه‌ی انحراف کجاست؟ بررسی عقاید دیروز کمکی است جهت بررسی عقاید امروز تا این که بی‌دلیل بر نظرات خود پا فشاری نکنیم. آری توجه به تاریخ کلام و فلسفه؛ توجه به گنجینه‌ی تفکر بشر است برای شناخت تفکر صحیح از ناصحیح.

از آنجایی که اسلام دین دعوت به تفکر است و قرآن می‌فرماید: «افلا تعقلون»، پیامبر^ص نیز می‌فرمایند: «یا علی! آن‌گاه که مردم زمانه‌ات تقرب به خدا می‌جویند با انواع نیکی‌ها، تو به خدا تقرب بجوی به انواع عقل، از آن‌ها جلو می‌افتی». ^۲ لذا اسلام عرصه‌ی تفکر و تبادل آراء را خود فراهم می‌نماید تا هم اندیشه رشد کند و هم جواب شبهات منافقان و ملحدان داده شود.

تبادل آراء در طول تاریخ فلسفه و کلام موجب پیداشدن سرمایه‌ای شد که به کمک آن می‌توان در فهم حقیقت راحت‌تر تلاش نمود.

مباحثی که در این نوشتار مطرح می‌شود عبارتند از:

۱- همچنان‌که تاریخ انبیاء و اولیاء، تاریخ نمایش جستجوی حقیقت از سوی انسان از طریق وحی و کشف و شهود است.

۲ - ملاصدرا، مفاتیح‌الغیب، ص 466. احادیث مثنوی به نقل از حلیة الاولیاء، ص 31.

.....

1- پیدایش معتزله و عقاید اصلی آن‌ها، اعتقاد به حدوث کلام الهی، انکار رؤیت الهی، انکار سؤال و جواب قبر، انکار حوض و صراط، وعده و وعید، اختیار و تفویض، منزلت بین المنزلتین.

بزرگان معتزله: واصل بن عطاء - ابوالهذیل علاف - نظام جبائی

2- پیدایش مذهب اشعری و عقاید آن‌ها - صفات الهی - نظریه کسب - تکلیف مالایطاق رؤیت خداوند قیدم کلام الهی.

بزرگان اشاعره: ابوالحسن اشعری - امام الحرمین جوینی - فخر رازی - ابن تیمیه - میرسید شریف جرجانی - غزالی.

3- تأسیس فلسفه‌ی اسلامی: «فارابی»، «ابن سینا»، «ابن رشد» معتزله

در پی سپری شدن دوره‌ی اصحاب پیامبر ﷺ و اعراض از اهل بیت پیامبر ﷺ که مخزن علم الهی بودند، لامحاله مکتب فکری معتزله پا به عرصه‌ی ظهور نهاد. پیدایش آن فرقه نزدیک به دو قرن پس از هجرت نبی اکرم ﷺ بود معتزله به اصالت عقل فلسفی اعتقاد تام داشتند و معتقد بودند که عقل نظری باید بر آنچه از طریق وحی به ما می رسد حاکم باشد و کلیه‌ی نظرات و موضع‌گیری هایشان بر اساس همین مبنای فکری بنا شد.

علت موسوم شدن به معتزله: گفته اند حسن بصری به تعلیم مشغول بود شخصی به‌پا خاست و گفت: «در روزگار ما فرقه‌ای پیدا شده اند که مرتکب گناه کبیره را کافر محسوب می‌کنند. در همین حال فرقه ای دیگر به مرتکب گناهان کبیره امید نجات می

.....

دهند و معتقدند که ایمان واقعی با گناهان کبیره منافات ندارند... اکنون به نظر تو حق با کیست؟

پیش از آن که حسن بصری سخن گوید یکی از شاگردان او گفت: «مرتکب کبیره نه کافر است و نه مؤمن جایگاه او میان‌ه‌ی کفر و ایمان و «مَنْزَلَتْ بَيْنَ الْمَنْزَلَتَيْنِ» است». این مرد «واصل بن عطا» بود. حسن بصری نگاه تنیدی به او انداخت و گفت «أَعْتَزَلَ عَنَّا» او از ما کناره گرفت. و بدین شکل و بر این اساس که ملاک «ایمان» چیست. فرقه‌ی معتزله پیدا شد و این چنین بحث این که ملاک ایمان چیست، در بین فرقه‌های کلامی بحثی اساسی شد به طوری که خوارج تا آن جا جلو رفتند که گفتند: چون علی ♦ حکمیت را پذیرفته، شیعیان او کافرند». چون در «ایمانی» که آنان تعریف می‌کردند علی ♦ و شیعیان او نمی‌گنجیدند، و در مقابل خوارج، مرجئه، خلیفه‌ی دائم الخمر را مؤمن می‌دانستند. معتزله خود را «أَهْلُ التَّوْحِيدِ وَ الْعَدْلِ» می‌خوانند. مرادشان از عدل این است که «بر خدا واجب است تا به نیکوکاران را به سبب اعمال نیکشان پاداش دهد و گناهکاران را به جزای اعمالشان برساند، و مرادشان از «توحید» انکار صفات الهی است». می‌گفتند همین که صفاتی مثل علم و حیات برای خدا قائل شوید، یگانگی خدا را نفی کرده‌اید و لذا خدا را باید از هر چیزی تنزیه کرد، حتی از صفات کمالی. البته بعداً در این دیدگاه تجدید نظر کردند و متوجه شدند صفات کمالی از ذات خدا جدا نیست و صفات خدا عین ذات اوست. یعنی او عین علم و قدرت و حیات است.

.....

معتزله از اعتقاد به توحید و عدل آن‌طور که آن‌ها معتقد بودند، عقاید فرعی زیر را نیز نتیجه گرفتند:

1- لازمه‌ی عدالت تامه‌ی الهی آن است که بشر، فاعل افعال خود باشد، تنها در این صورت است که می‌توان او را مختار و مسؤول کرده‌های خویش دانست، و نتیجه گرفتند اراده‌ی الهی در افعال بشری تأثیری ندارد. البته خداوند به اطاعت امر می‌کند و از معاصی نهی می‌نماید.

2- انکار رؤیت الهی: معتقد بودند رؤیت هرچیز بدون مکان و جهت ممکن نیست و چون خداوند از مکان و جهت منزّه است رؤیت او نه در این جهان و نه در آخرت ممکن نیست، یعنی متوجه رؤیت قلبی نبودند.

3- اعتقاد به این‌که قرآن که کلام خدا است، حادث است و مقارن با نبوت پیامبر^ص به وجود آمده است دیگر عقاید آن‌ها بود. در واقع به حقیقت معنوی قرآن که فوق زمان و مکان است توجه ننمودند.

و نیز از اعتقادات مهم آن‌ها بر این اساس که می‌خواستند تمام ابعاد دین را با عقل فلسفی خود بفهمند، انکار ثواب و عقاب نسبت به اموات در قبور، و نیز انکار پرس و سؤال ملائکه‌ی نکیر و منکر و کرام‌الکاتبین، و انکار کرامات اولیاء بود.

معتزله هم‌چنین وجود خارجی «حوض» و «صراط» را انکار می‌کردند و نیز قائل به این‌که بهشت و جهنم هم اکنون موجود است نبودند، بلکه معتقد بودند آن‌ها در قیامت به وجود خواهد آمد. چراکه معتزله معتقد به اصالت عقل اند، آن‌هم عقل صرفاً یونانی، با همان محدودیت

.....

هایی که عقل یونانی داشت، و همه‌ی عقاید اسلامی را با آن عقل می‌سنجیدند و هر آنچه در شریعت دور از دسترس چنین عقلی قرار داشت کنار می‌نهادند و متوجه نشدند که عقل محدودیت‌هایی دارد و لذا نمی‌توان انتظار داشت همه واقعیات همه عوالم را درک کند، چیزی که بعداً فیلسوفان بزرگی چون فارابی و ابن‌سینا متوجه شدند.

در ادامه شمای کلی از افکار معتزله عرضه می‌شود تا اولاً؛ متوجه تفکر آن گروه بشویم و ثانیاً؛ با شناخت نقص‌ها و نتیجه‌گیری‌های تند آن‌ها، در تفکر خود از آن خطاها مصون بمانیم.

اصول اعتزال

توحید ذاتی؛ مثل بقیه‌ی مسلمانان می‌گفتند: ذات پروردگار یگانه است و همه مخلوق اویند و لذا صفات «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» و یا «لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ» را برای خدا می‌پذیرفتند.

توحید صفاتی؛ معتزلیان اولیه‌ی منکر صفات برای خدا بودند و او را خارج از هرگونه صفات می‌دانستند، ولی معتزله‌ی بعدی معتقد بودند که صفات خدا عین ذات او است، معتزله‌ی اولیه می‌گفتند: ذات پروردگار طوری است که صفات بر او صدق می‌کند نه اینکه واقعاً حی و علیم باشد. بر عکس معتزله، اشاعره منکر توحید صفاتی‌اند و صفات را از خدا جدا می‌دانند. که بعداً به نظر اشاعره می‌پردازیم.

توحید افعالی می‌گفتند: نه تنها همه‌ی ذات‌ها، بلکه همه کارها به مشیت خداست، این توحید را همه‌ی فِرَق اسلامی از جمله معتزله پذیرفته‌اند، ولی معتزله به خصوص در مورد افعال انسان

.....

توحید افعالی را منکرند و معتقدند انسان در کارها و افعالش مستقل و بریده از خداست و اگر افعال انسان را خدا اراده کند انسان مجبور می‌شود و به همین جهت هم به آن‌ها مفوضه یا کسانی که معتقدند خداوند اختیار انسان را به خود انسان وا گذاشته، می‌گویند. که البته بحث مبسوط آن در مباحث جبر و اختیار پیش می‌آید که چرا تفویض معتزلی، همانند جبر اشعری هر دو باطل است، و نظر قابل پذیرش امری است بین آن دو امر.

توحید عبادی: می‌گفتند هیچ موجودی جز خدا شایسته پرستش بالذات نیست. ولی طوری آن را مطرح می‌کردند که نظر به مظاهر الهی از نظر آن‌ها شرک به حساب می‌آمد، تحت تأثیر همین اعتقاد افراطی، بعداً وهابیه به وجود آمدند که معتقدند انبیاء و ائمه علیهم‌السلام را که مظهر ولایت حق اند نیز نمی‌توان به عنوان شفیع قرار داد و این کار را خلل در توحید عبادی می‌دانند و خطاب الهی را که می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ»³ ای مؤمنین تقوای الهی پیشه کنید و در این راه وسیله‌ای مناسب برگزینید را نادیده می‌گیرند.

حسن و قبح

1- عدلیه یعنی شیعه معتزله، معتقد به حسن و قبح ذاتی و عقلی هستند، حسن و قبح ذاتی به این معنی که «عدل» خودش خوب است و «ظلم» خودش بد است. و حسن و قبح ذاتی به این

.....

معنی است که عقل مستقلاً متوجه خوبی عدل و بدی ظلم می‌شود.

ولی اشاعره معتقد به حسن و قبح «نسبی» و «شرعی» هستند، حسن و قبح «نسبی» یعنی هیچ‌چیز به خودی خود نه بد است و نه خوب، ممکن است برای گروهی خوب باشد و برای گروهی بد. و حسن و قبح شرعی یعنی هرچیزی را که شرع گفت بد است، آن بد است و هرچیزی را که شرع گفت خوب است، خوب است.

اصل عدل:

معتزله می‌گفتند: برخی کارها فی حدّ ذاته عدل است، مثل پاداش به مطیع که فی حدّ ذاته عدل است و محال است خدا بر ضد آن عمل کند، برعکس اشاعره که معتقدند هیچ کاری فی حدّ ذاته ظلم نیست و آنچه خدا بکند همان عدل است حتی اگر خدا به دست مَسْئُوبِ الْقُدْرَةِ ای که توان کاری ندارد، معصیت جاری کند و سپس او را عقاب کند، باز همین عدل است.

علاوه بر موارد مذکور معتزله گفتند: اگر هدف و غرضی در خلقت عالم و آدم نباشد قبیح است و عقلاً هم محال است، لذا حتماً در خلقت عالم هدف مطرح است و عالم بدون هدف و غایت نمی‌باشد. و نیز می‌گفتند: تکلیف ما لایطاق قبیح است و خدا هرگز تکلیف ما لایطاق، که فوق طاعت بندگان باشد به آن‌ها نمی‌کند. و نیز معتقدند هم مؤمن و هم کافر، قدرت بر کفر و ایمان دارند و گرنه پاداش و کیفر قبیح خواهد بود.

عموماً نظرات فوق در مقابل نظرات اشاعره مطرح می‌شد و برای درست‌فهمیدن این مطالب باید نظرات اشاعره را نیز در نظر گرفت.

وَعْدُو وَعِيد

می‌گفتند: چون خدا خلاف وعده نمی‌کند و خودش فرموده: «إِنَّ اللَّهَ لَا يُخْلِفُ الْمِعَادَ»⁴ خلاف وعید هم نمی‌کند و همه‌ی عقاب‌ها که قول وعید آن‌ها داده شده است را اِعمال می‌کند مگر این‌که مرتکب آن‌ها توبه کند، زیرا که خلف وعید هم مثل خلف وعده قبیح است و آنچه را عقل قبیح دانست خداوند انجام نمی‌دهد، البته شیعه خُلف وعید را قبیح نمی‌داند. و می‌گوید ندادن پاداش وعده‌شده حکیمانه نیست، ولی عقابی را که حکیم وعید می‌دهد تا انسان را از معصیت باز دارد، اگر او را عقاب نکند، کاری خلاف حکمت نکرده.

منزلت بین المنزلتین

خوارج می‌گویند: ارتکاب گناه کبیره ضد ایمان است و مساوی کفر است پس مرتکب آن کافر است و اگر هم توبه کرد چون کافر شده است باید علاوه بر توبه دوباره ایمان بیاورد.

مُرَجَّئَه می‌گویند: اگر ایمان قلبی پای بر جا بود حال اگر عمل فاسد شد ایمان صحیح آن را جبران می‌کند و به همین دلیل هم پیشوا هر چند گناه کند مقامش باقی است و اطاعتش واجب و نماز پشت سرش صحیح است.

معتزله می‌گویند: مرتکب کبیره نه مؤمن است و نه کافر بلکه مقام منزلتِ بین المنزلتین دارد، و شیعه معتقد است مرتکب کبیره از ایمان خارج نمی‌شود، بلکه مؤمن فاسق است.

.....

امر به معروف و نهی از منکر

1- خوارج معتقدند در هر شرایطی امر به معروف و نهی از منکر واجب است و عنداللزوم باید قیام کرد حتی اگر احتمال عدم موفقیت و ترتب مفسده باشد.

2- اهل حدیث (طرفداران احمد بن حنبل) معتقدند: امر به معروف باید در حد قلب و زبان باشد یعنی قلباً باید طرفدار معروف و مخالف منکر بود و لساناً نیز باید به نفع معروف و علیه منکر تبلیغ کرد.

3- معتزله معتقدند: در عینی که باید شرایط امر به معروف و نهی از منکر موجود باشد تا ما دست به این عمل بزنیم ولی نباید فقط در حدّ زبان و قلب بمانیم بلکه اگر منکرات شایع شود یا حکومت ستمگر باشد بر مسلمین واجب است که جهت قیام تجهیز شوند. که نظر علماء شیعه نیز همین است. نظرات در الهیات

معتزله در مورد کلام خدا معتقدند کلام خدا مخلوق است زیرا که کلام صفت فعل خداست پس مثل فعل خدا که مخلوق است، آن هم مخلوق است.

شیعه معتقد است؛ اگر کلام را به عنوان وسیله ای برای کشف معانی نهفته در ضمیر بدانیم هر معلولی برای علتش کلام است و سراسر عالم کلام خداست، چه ماده و چه غیرماده . و وحی الهی از آن جهت که تفهیم الهی است تا مخلوقش از اسرار عالم آگاه شود حادث است و از آن جهت که در علم خداست و علم صفت ذاتی اوست پس وحی قدیم است.

.....

معتزله می‌گویند: افعال الهی مُعَلَّل به اغراض است و خداوند هیچ کاری را لغو انجام نمی‌دهد. و نیز می‌گویند مغفرت بدون توبه ناممکن است. و قدیم را منحصر به خداوند می‌دانند، و تفکیکی بین قدیم ذاتی و قدیم زمانی ندارند در حالی‌که در فلسفه‌ی حکمت متعالیه که بعداً مورد بحث قرار خواهد گرفت، چنین است که عالم آنآ قَاناً حادث می‌شود و زمانش هم پیرو عالم حادث می‌شود و برای زمان اصالت و استقلال نیست.

می‌گویند: «تکلیف مالایطاق» محال است. همچنان‌که می‌گویند: افعال بنده به هیچ وجه مخلوق خدا نیست و اصل علیت را در مورد افعال انسان منکرند. چرا که تصور کرده‌اند اگر بپذیریم هرچیز علتی می‌خواهد، پس در مورد فعل انسان هم باید بپذیریم وقتی علت آن واقع شود آن فعل واقع می‌شود و عملاً انسان در افعال خودکاره‌ای نخواهد بود. در حالی‌که شیعه معتقد است آزادی از اصل علیت ما را به اختیار نمی‌کشاند و باید متوجه بود اراده‌ی انسان یکی از حلقه‌های علت است و تا انسان اراده نکند علت تامه نمی‌شود و از طرفی حکما می‌گویند: اختیار انسان در طول اراده خداوند است و لذا نه اختیار انسان بریده از خداوند است و نه انسان مجبور، چون خداوند اختیار انسان را اراده کرده و اختیار انسان انجام فعل و ترک آن هر دو است، و لذا انسان هر کدام را انجام داد به پای خودش است. یعنی حکمای شیعه بدون اینکه اصل مهم علیت را از صحنه‌ی افعال انسان خارج کنند مسئله اختیار انسان را نیز تأیید کرده‌اند.

.....

معتزله معتقدند خداوند نه در دنیا و نه در آخرت دیده نمی‌شود، درحالی‌که شیعه متوجه است که چشم اگر چشم غیب‌بین گشت و ابصار قلوب اگر نورانی گشت؛ خداوند در مظاهر اسماء خود دیده می‌شود و چون در قیامت چشم قلب گشوده می‌گردد همه متوجه حضور حق و ملائکه می‌گردند و لذا قرآن در رابطه با جلوه‌ی اسم پروردگار و ظهور ملائکه در قیامت به پیامبر می‌فرماید: «وَ جَاءَ رَبُّكَ وَ الْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا»؛⁵ و پروردگارت و ملائکه در صفوی مرتب می‌آیند. و آن‌کس که معتقد است خدا را می‌توان دید؛ اولاً: به چشم قلب نظر دارد و نه چشم سر. ثانیاً: هرگز بحث بر سر رؤیت ذات احدی نیست، بلکه بحث بر سر ظهور حضرت حق است در اسماء الهی و آیات ربّانی. حرف اشعری هم آنچنان سطحی است که هیچ عقلی نمی‌تواند بپذیرد، چرا که او فکر می‌کند خدا جسم است و با همین چشم سر قابل رؤیت است. که البته بعضی از اشاعره‌ی بعدی این نقیصه را جبران کردند و به رؤیت قلبی نزدیک شدند.

گفته‌اند: طَفْرَه محال است؛ یعنی محال است مرتبه‌ای از وجود بدون طی مقدمات حاصل گردد. یعنی همچنان‌که یک کودک نمی‌تواند بدون سیر از جوانی، پیر شود، نمی‌شود مرحله‌ی دوم وجود طی نشود و به مرحله‌ی سوم رسید، که سخن حکیمانانه‌ی ای است.

معتقدند در تعارض حدیث با عقل، عقل مقدم است و قرآن را با عقل می‌توان تفسیر کرد.

.....

در مسائل اجتماعی

در مورد جانشین پیامبر^ص نیز معتقدند: امامت خلفای راشدین به ترتیبی که واقع شده صحیح است، هرچند عده‌ای از معتزله معتقد بودند علی^ع از خلفای پیشین افضل بوده است.

نقد صحابه پیامبر^ص و بررسی کار آن‌ها را جایز می‌دانند، در همین راستا از نظر آن‌ها تحلیل روش سیاسی عمر و روش سیاسی علی^ع و مقایسه‌ی بین آن‌ها جایز است و از این طریق جو خفقان نقدنکردن خلفا را درهم می‌شکستند. از بزرگان معتزله که در مباحث گذشته سعی شد عمده نظراتشان مطرح شود می‌توان شخصیت‌های ذیل را متذکر شد.

واصل ابن عطاء

در سال 80 هجری در مدینه به دنیا آمد و در سال 131 هجری وفات یافت. از اعتقادات عمده‌اش عبارت است از:

1- نفی صفات: او تعلق صفات علم، قدرت، اراده و حیات را به خدا انکار کرده است. به نظر وی اگر صفتی را مثل خود ذات الهی قدیم بدانیم «تَعَدُّدٌ قُدْمًا» پیش می‌آید و لازم می‌آید هم ذات خدا قدیم باشد و هم صفات خدا و این اعتقاد به وحدانیت خداوند را باطل می‌کند.

2- اعتقاد به اختیار: چون نباید شر و ظلم را به خدا نسبت داد پس خیر و شر و کفر و ایمان همه فعل عبد است و خداوند در آن هیچ دخالتی ندارد. (در جواب او باید متذکر شد که هر فعلی از آن جهت که به خدا نسبت دارد شرّ نیست و از آن جهت که به انسان مربوط است می‌تواند شرّ باشد نه این‌که خدا را از افعال انسان منقطع نمود).

.....

3- منزلت بین المنزلیتن: مقامی است برای مرتکب کبیره که بحث آن در ابتداء مطرح شد.

معتزله به استناد امثال آیه «وَمَنْ يَعِصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَأَنْ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا»؛⁶ هرکس با خدا و رسولش مخالفت کند در جهنم ابدی است. استدلال کرده اند که مرتکب کبیره در آتش مخلد است. اما به این حقیقت توجه نداشتند که خدا همچنین فرمود: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَ يَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ»؛⁷ خداوند هرگز شرک را نمی‌بخشد! و پایین‌تر از آن را برای هرکس بخواهد و شایسته بداند می‌بخشد. یعنی خداوند به‌جز شرک در مورد سایر گناهکاران به میل و مشیت خود عمل می‌کند، پس نمی‌توان گفت مرتکب کبیره حتماً در آتش مخلد است؛ از طرفی اگر به آیه‌ی اخیر توجه کنید می‌فرماید: خداوند شرک را نمی‌بخشد و غیر شرک را برای هرکس خواست می‌بخشد. از این آیه می‌توان نتیجه گرفت:

اولاً: شرک را با توبه می‌بخشد، همچنان‌که امثال ابوذرها مشرک و بتپرست بودند و بخشید. ثانیاً: چون گفته شرک را نمی‌بخشد و غیر شرک را برای هرکس خواست می‌بخشد، پس غیر شرک را برای هرکس خواست بدون توبه می‌بخشد، درنتیجه غیر مشرک ممکن است در عینی هم که توبه نکرده بخشیده شود و در آتش مخلد نباشد.

6 - سوره جن، آیه 22

7 - سوره نساء، آیه 48

.....

پیامبر ﷺ می فرمایند: «کسی که حتی در دل به اندازه‌ی ذره‌ای ایمان داشته باشد بالاخره از آتش خلاصی خواهد داشت».

در ضمن واصل ابن‌عطاء معتقد بود در جنگ جمل و صفین و یا در بین قاتلان عثمان و هواداران او حتماً یک گروه خطاکارند ولی معلوم نیست کدام طرف خطا کارند، امویان یا علویان!؟

أَبُو الْهُذَيْلِ عَلَافٌ:

در سال 131 بدنیآ آمد و در 226 در گذشت، او با این عقیده که ذات الهی هیچ صفتی ندارد و واحد مطلق است و کثرت در آن به هیچ معنی راه ندارد مخالف بود. معتقد بود صفات الهی مغایر ذات الهی نیست و نمی تواند از آن جدا باشد و لذا میان ذات و صفات فرق نمی‌گذاشت، معتقد بود مثلاً «علم» عین ذات حق تعالی است. او «عدل»، «توحید»، «وعد»، «وعید»، و «منزلت بین المنتزلین» را «اصول خمس» معتزله نام نهاده است.

نظام:

در سال 231 درگذشت. اصول عقاید او چنین است

:

1- نفی قدرت خدا بر شر: معتقد است خداوند را هیچ قدرتی بر انجام گناه و شر نیست. سایر معتزله معتقد بودند خداوند قادر بر شر هست اما به‌کار نمی برد. اما نظام معتقد بود خداوند که فاعل عدل و خیر است نمی توان به هیچ‌وجه شر و معصیت را به او نسبت داد حتی در آن حد که معتقد باشیم قادر بر انجام شر و ظلم باشد.

.....

2- نفی اراده‌ی الهی: می‌گوید خدا اراده ندارد یعنی خداوند به حسب علم خود خالق اشیاء است و وقتی گفته می‌شود که خدا افعال عباد را اراده می‌کند یعنی او آنان را به انجام آن افعال به نحوی خاص امر می‌کند، چون اراده مستلزم نیاز است و چون خدا بی‌نیاز است پس نمی‌توان وصف اراده را به او نسبت داد. یعنی جناب نظام متوجه است که اراده به معنی تصمیم‌گرفتن بر انجام کار یک حالت نفسانی است و موجب افعال و تغییر در نفس می‌شود و چنین چیزی - که خدا در خود تغییر کند - محال است، ولی اگر اراده را بنا به گفته‌ی علامه طباطبایی «رحمة الله علیه» به این معنا بدانیم که وقتی می‌گوییم: خدا اراده کرده چنین و چنان بکند، معنایش این است که اگر چنین و چنان کرد با علم به صلاحیت وقوع آن، چنین و چنان کرد و علم داشت که مصلحت انجام آن بیشتر از مصلحت ترک آن است، دیگر مشکلی پیش نمی‌آید، زیرا علامه طباطبایی «رحمة الله علیه» معتقدند اگر کسی بگوید خدا لایزال مُرید بوده لازمه‌ی گفتارش این می‌شود که غیر ذات خدا چیز دیگری هم ازلی بوده، چیزی که مخلوق او نبوده بلکه با او بوده است و این با توحید منافات دارد. اما اگر کسی اراده را علم به اصلح بگیرد، مانعی ندارد که بگوید خدا از ازل مرید بوده، چون علم جزء ذات خدا است. یا اراده را به معنی خواستن و حبّ بگیریم و این‌طور معنی کنیم که اراده‌ی خدا یعنی خداوند به ذات خود و آثار خود حبّ دارد و آن‌ها را می‌خواهد و آن‌ها را اراده می‌کند.

3- نظریه‌ی کُمون و بُروز؛

.....

نظام می‌گوید: همه عالم فعل واحدی از خداوند بوده که دفعتاً و همزمان به وجود آمد و به حال کمون بود و از همین حالت کمون آغازین است که موجودات در طول زمان به تدریج به وجود می‌آیند لذا همه‌ی موجودات و حتی فرزندان آدم ♦ در تولد، تقدم و تأخری نداشتند بلکه در ظهور آن‌ها از کمون آغازین تقدم و تأخر هست. این عقیده بر خلاف نظر اشعری است که معتقد است که حق تعالی در هر زمان در کار آفرینش است.

البته از نظر شیعه چنین است که هم خداوند هر لحظه در حال تجلی فیض است، و از طرفی هم عالم در علم خدا قبل از به وجود آمدنش موجود بوده و با یک اراده همه‌ی عالم را ایجاد کرده، منتها چون در عالم ماده تدریج هست و تا یک مرحله محقق نشود، مرحله‌ی بعدی به وجود نمی‌آید، در خلقت پدیده‌های مادی با تقدم و تأخر روبه‌رو هستیم.
 ابو علی جبائی:

در سال 235 به دنیا آمد و استاد ابوالحسن اشعری بود.

1- جبائی و سایر معتزله عالم را حادث و اراده الهی را علت حدوث آن میدانستند.
 2- معتقد بودند اراده‌ی الهی امری حادث است زیرا اگر اراده که امری زمانی است در ذات خدا تقرر داشته باشد، در آن صورت او را باید «محل حوادث زمانی» یعنی دارای تغییر دانست.

3- کلام خدا را مرکب از اصوات و حروف می‌دانست که خداوند آنرا در بعضی از افراد خلق می‌کند و متکلم خود خداست، نه آن جسمی که کلام

.....

در آن تقرّر یافته است، و این کلام هم امری حادث است.

4- مثل بقیه‌ی معتزله به رؤیت جسمانی خدا در آخرت معتقد نیست، چرا که رؤیت را فقط در حدّ رؤیت با چشم می‌شناختند.

اکثر مردم با معتزله مخالف بودند و نمی‌پسندیدند که دین فقط در محدوده عقل آدمی ارزیابی شود و لذا در زمان متوکل کشتاری سهمگین توسط او انجام شد بطوری که دیگر پس از این جریان معتزله کمر راست نکرد، هر چند افکار معتزله در تاریخ تفکر اسلامی و در مجامع علمی کم و بیش مطرح است و جنبه مثبت این فرقه همین تکیه کردن به عقل است ولی مطلقاً اصالت را به عقل بشری دادن و حتی تمام ابعاد وحی را درحوزه‌ی آن عقل ارزیابی کردن، نقطه‌ای است منفی که موجب مشکلاتی خواهد شد.

آیت‌الله جوادی آملی «حفظه‌الله‌تعالی» می‌فرمایند:

اشاعره از ترس آنکه گرفتار تفکر معتزله نشوند، از وجوب رحمت خدا می‌پرهیزند، در جواب معتزله که می‌گفتند: رحمت یا عدل بر خدا واجب است، می‌گفتند: چیزی بر خدا حاکم نیست، چراکه آن قانون مثلاً «عدالت» یا مخلوق خدا هست یا نیست اگر مخلوق خدا نباشد که وجود ندارد و اگر هم مخلوق خدا باشد نمی‌شود حاکم و قاهر بر خدا باشد. منتها اشاعره متوجه نبودند «وَجُوبٌ عَنِ اللَّهِ» غیر «وَجُوبٌ عَلَى اللَّهِ» است. «وجوب عن الله» یعنی یقین داریم که خدا اینچنین بکند، «باید» بر خدا فرض ندارد. ولی «وجوب علی‌الله» مردود است زیرا چیزی را بر خدا حمل می‌کنیم، بلکه می‌گوئیم یقین داریم خلف وعده نمی‌کند، نه اینکه باید خلف وعده نکند، لذا اشاعره هم

.....

در مقابل معتزله از این طرف افتادند که خدا هرکاری، حتی کار لغو می‌تواند بکند و هیچ هم نباید بر خدا قانونی را حاکم کرد. در حالی که متوجه شایستگی خدا نشدند. یعنی بین «وَجُوب عَنِ اللَّهِ» و «وَجُوب عَلَى اللَّهِ» فرق نگذاشتند، خواستند «وَجُوب عَلَى اللَّهِ» را نفی کنند، «وَجُوب عَنِ اللَّهِ» را هم نفی کردند.

اشاعره

مذهب اشعری عنوان يك مکتب کلامی است که در قرن چهارم و پنجم هجرت پدید آمد، این مکتب از نظر مؤسسين آن تلاشی بود برای زدودن ساحت اسلام از عناصر غیر اسلامی که توسط معتزله به خصوص، و در درجه‌ی بعد توسط ظاهریه وارد اسلام شده بود.

معتزله تلاش داشتند اصول اساسی اسلام را بر پایه استدلال پایه گذاری کنند لکن آرام آرام به روش‌های فلسفی یونانیان نزدیک شدند و سعی کردند از طریق تفکر یونانی اصول اسلام را تبیین نمایند، و به تعبیری ساحت فلسفه و دین را یکی کردند، غافل از این‌که اصول اساسی دین را نمی‌توان صرفاً در حد استدلال محدود کرد، باید پس از این‌که عقل حقانیت دین را پذیرفت مطالب بالاتر از عقل را بر اساس آن‌که وحی بر آن تأکید دارد بپذیریم. معتزله که سخت دربند آن بودند تا در خصوص همه‌چیز به صرف استدلال حکم کنند، جنبه‌ی تشبیهی خدا را در مذهب خود از بین بردند در نتیجه دینداران جامعه،

معتزله را بدعت‌گذار به‌شمار آوردند.⁸ اختلاف بین معتزله و سایر دینداران زمانی حادث‌تر شد که مأمون خلیفه‌ی عباسی خواست با قدرت حکومت مردم را وادار به پذیرش اعتزال نماید و هرکس معتقد به مخلوق بودن قرآن نبود مجرم و راهی زندان می‌شد، این‌جاست که حتی حقانیت معتزله که در بین اهل سنت به جهت عقل‌گرایی‌شان می‌توانستند مفید باشند، از دست رفت.

بدیهی است عامه‌ی مردم که اهل تعقل و تفکر و تجزیه و تحلیل نیستند همواره «تدین» را مساوی «تعبد» و تسلیم فکری به ظواهر آیات و احادیث می‌دانند، و هر تفکر و اجتهادی را نوعی عصیان علیه دین تلقی می‌نمایند، خصوصاً اگر سیاست وقت بنا به مصالح خودش از دین ظاهری حمایت کند، و بالأخص اگر برخی از علماء دین، آن طرز فکر را تبلیغ نمایند، و خود به ظاهر گرائی خویش مؤمن باشند و عملاً به آن تعصب بورزند.

رؤساء اهل حدیث مانند مالک بن انس و احمد بن حنبل اساساً بحث و چون و چرا و استدلال را در مسائل ایمانی حرام می‌شمردند و همین امر عوام مردم را نسبت به معتزله فاصله می‌داد، از طرفی در اوایل قرن چهارم شخصیتی بارز و اندیشمند که سال‌ها نزد قاضی عبدالجبار معتزلی مکتب اعتزال را فرا گرفته و در آن صاحب‌نظر شده بود، از مکتب اعتزال رو گرداند و به مذهب اهل السنه گرائید و چون از طرفی از نوعی نبوغ خالی نبود و از طرف دیگر

⁸ - فراموش نشود که معتزله و اشاعره در جامعه اهل سنت مطرح اند و جامعه‌ی شیعه که از چشمه‌ی زلال خاندان عصمت و وحی استفاده می‌کنند به این جدال‌ها و چالش‌ها نیفتاده است.

.....

مجهز بود به اطلاع کافی از مکتب اعتزال، همه‌ی اصول اهل السنه را بر پایه‌های استدلالی خاص بنا نهاد و آن‌ها را به صورت مکتب نسبتاً دقیق فکری درآورد.

آن شخصیت بارز ابوالحسن اشعری متوفی در حدود 330 هجری است.

ابوالحسن اشعری؛ او نواده‌ی ابوموسی اشعری یکی از طرفین حکمیت بود، بر خلاف قدمای اهل حدیث مانند احمد حنبل بحث و استدلال و به کاربردن منطق را در اصول دین جایز شمرد و از قرآن و سنت بر مدعای خود دلیل آورد. این‌جا بود که اهل حدیث دو دسته شدند یکی اشاعره یعنی پیروان ابوالحسن اشعری که علم کلام و تکلم را جایز شمردند، و دیگر حنابله یعنی تابعان احمد بن حنبل که آن را حرام می‌دانستند. همچنان‌که اشاره شد معتزله از ناحیه‌ی غائله‌ی «محنت» نیز منفور عوام شدند که می‌خواستند مردم را به زور تابع عقیده‌ی خود نمایند و این حادثه به دنبال خود کشتارها و شکنجه‌های زیادی برای مسلمین به‌بار آورد و موجب استقبال عموم از مکتب اشعری شد.

البته مکتب اشعری تدریجاً تحولاتی یافت، مخصوصاً در دست ابو حامد غزالی کمی رنگ کلامی خود را باخت و رنگ عرفانی گرفت، و وسیله‌ی امام فخر رازی به فلسفه نزدیک شد، و بالاخره بعداً که خواجه نصیرالدین طوسی ظهور کرد و کتاب تجرید الاعتقاد را نوشت کلام - اعم از کلام شیعی یا اهل سنت - بیش از نود در صد رنگ فلسفی به خود گرفت.

پس از کتاب تجرید الاعتقاد همه‌ی متکلمین حتی اشعری و معتزلی از همان راهی رفتند که این

.....

فیلسوف و متکلم بزرگ شیعی یعنی حواجه نصیرالدین طوسی رفت، در حقیقت باید گفت هر اندازه فاصله زمانی زیادتر شده است اشاعره از افکار اولیه ابوالحسن اشعری دور شده و عقائد او را به اعتزال یا فلسفه نزدیکتر کرده اند.

ابوالحسن اشعری اول تکلیف خود را با ظاهریه و اهل حدیث که می‌گفتند نباید از عقل در تبیین مسائل دین استفاده کرد، روشن نمود و ثابت کرد اسلام نه‌تنها مخالف به‌کاربردن عقل نیست بلکه آن را لازم هم می‌داند.

اصول اساسی کلام اشعری

1- خدا و صفات الهی: اشاعره بر خلاف

معتزله می‌گویند؛ باید میان ذات و صفات خدا فرق نهاد. ذات و صفات را نباید در وجود باری تعالی به هم آمیخت، زیرا هرگاه صفات خدا عین ذات او باشد در آن صورت ذات خدا باید مجموعه ای از صفات متضاد باشد - عملاً اشاعره متوجه وحدت بین ذات و صفات در ذات خداوند نبودند -

2- اختیار: گفتند؛ خداوند خالق افعال

انسان است و انسان کسب‌کننده‌ی آنها است زیرا خالق‌ی جز خداوند نیست و لذا افعال انسان همه مخلوق اوست، البته خداوند قدرت و توانایی انجام یک عمل را در انسان خلق می‌کند و قدرت‌گزینش میان دو چیز را نیز در انسان می‌آفریند، ولی اختیار انسان در به‌وجود آوردن فعل مؤثر نیست. عادت‌الله یا صفت الهی بر این جاری شده است که فعلی را مطابق انتخابی که او خود در انسان خلق کرده است، بیافریند.

3- مسئله‌ی عقل و وحی و ملاک حُسن و قبح:

هر مکتبی ضرورت عقل را برای درک عقلی ایمان

.....

می پذیرد لکن عقل و وَحی کدام يك اساسی‌تر است و در صورت بروز نزاع کداميك را باید بر دیگری ترجیح داد؟ معتزله معتقد بودند عقل از وَحی اساسی‌تر است و وَحی را باید طوری تفسیر کرد که با حکم عقل منطبق باشد. اشاعره قائل بودند که وَحی به منزله‌ی منشأ حقیقت و واقعیت، اساسی‌تر از عقل است و عقل باید صرفاً تابع وَحی باشد و در تعارض بین حکم عقل و وَحی حکم وَحی را ترجیح می‌دادند - البته اشاعره هم همان‌طور که با عقلشان وَحی را فهمیده بودند آن‌را بر حکم عقل ترجیح می‌دادند- و بدین‌سان اشاعره در قبال معتزله وَحی - نه عقل- را مرجع واقعی یا معیاری که حُسن و قبح را تعیین می‌کند قلمداد کردند.⁹ گفتند: افعال فی نفسه نه حَسَن اند و نه قبیح، قانون خداوند است که آن‌ها را حَسَن یا قبیح می‌شمارد. لذا شرع می‌تواند آنچه را قبلاً حَسَن می‌شمرده حَسَن بشمار نیآورد.

4- مسئله قِدَم قرآن: می‌گفتند کلام به منزله یکی از صفات هفتگانه خداوند است و چون صفات خداوند قدیم است کلام الهی نیز که همانا قرآن باشد قدیم است.

5- مسئله‌ی رؤیت خداوند: اشاعره برعکس معتزله می‌گفتند: خداوند در قیامت با چشم دیده می‌شود حتی اگر شرایط رؤیت موجود نباشد. از دیگر نکاتی که تأکید می‌کردند این‌که: خداوند که در افعالش آزادی مطلق دارد، مقید به انجام کاری بر حسب غرض عقلی نیست. فعل

9 - مسأله تعارضی بین عقل و وَحی نمی‌تواند باشد، منتها عقل می‌فهمد که به همه‌ی ابعاد حقیقت نمی‌تواند دست یابد.

.....

او هدفدار نیست، چه اگر افعال او هدفدار می بود افعال او را چیزی خارج از او و کسی سواى او تعیین می کرد و در آن صورت خداوند نمی توانست مطلقاً آزاد باشد.

در مورد آیهی «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ...»¹⁰ چشم ها او را نمی بینند ولی او چشم ها را می بیند. می گفتند: مقصود عدم رؤیت پروردگار در این عالم است نه در آخرت.

می گفتند: چون خداوند قادر مطلق است می تواند بندگان خود را که حتی مرتکب گناهان نشده باشند کیفر دهد.

می گفتند: هیچ شیئی یا مخلوقی نمی تواند علت چیزی باشد، فی المثل آتش دارای کیفیت سوزاندن نیست. آتش نمی سوزاند بلکه هرگاه آتش با ماده ای تماس پیدا کرد خداوند «حالت سوختن» را در آن ماده خلق می کند.

می گفتند: حالا که ذات خدا عین صفاتش نیست پس هم خدا قدیم است و هم صفات او قدیم و ثابت ازلی است و آن صفات قدیم عبارتند از: علم، قدرت، اراده، حیات، سمع، بصر و کلام و این صفات غیر ذات خداونداند.

می گفتند: اگر انسان در خلق اعمالش با خدا شریک باشد شرك به خدا پیش می آید پس خداوند خالق افعال است و به انسان قدرت کسب آن را می دهد. پس اگر آدمی انجام عمل خیر را اراده کند خداوند قدرت انجام آن را عطا می فرماید و در روز رستاخیز به او پاداش می دهد و اگر انجام عمل شرّ و بدی را اراده کند خداوند قدرت انجام آن را می دهد و در روز رستاخیز او

.....

را کیفری می دهد و بدین ترتیب آدمی اعمال را کسب می کند و آیاتی را نیز دلیل بر اعتقاد خود ذکر می کردند. مثل این که می فرماید: «وَلَلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ يَغْفِرُ لِمَن يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ». ¹¹ و آنچه در آسمانها و زمین است، از آن خداست. هر کس را بخواهد، می بخشد؛ و هر کس را بخواهد، مجازات می کند؛ و خداوند آمرزنده مهربان است.

بزرگان اشاعره:

ابوالحسن اشعری: از اخلاف ابوموسی اشعری است «متوفی 330» همچنان که گذشت او ابتدا به اصول اعتزال معتقد بود ولی در چهل سالگی تغییر عقیده داد و مکتب اشاعره را بنیان گذاری کرد که شرح افکار وی در متن روشن گشت. کتابهای «اللمع» و «رسالة فی استحسان الخوض فی علم الکلام» از اوست.

امام الحرمین جوینی: «419-478 ه.ق» در زمان خود بزرگترین دانشمند اشعری مذهب خراسان شمرده می شد و بسیاری از دانشمندان قرن پنجم شاگردان وی بوده اند از جمله امام محمد غزالی. علم اصول را نزد ابوالقاسم اسفراینی از مشاهیر مکتب اشعری تحصیل کرد. امام الحرمین و شاگرد وی غزالی کلام را به عرفان نزدیک کردند و از طرف دیگر امام الحرمین در نظریه جبری اشعری تجدید نظرهایی کرد که در دو کتاب او به نام «ارشاد» و «شامل» آثار آن هویدا است.

.....

ابوحامد غزالی: بی هیچ مبالغه می‌توان پذیرفت که این مرد خراسانی یکی از نیرومندترین شخصیت‌ها و قوی‌ترین متفکرانی بود که در اسلام ظهور کرده‌اند. در سال 450 هجری قمری در غزاله، قصبه‌ای کوچک در حوالی طوس تولد یافت. بعد از گذراندن تحصیلات اولیه به نیشابور رفت. در آنجا با امام الحرمین استاد مکتب اشعری آن زمان آشنا شد و پس از مرگ استاد به بغداد رفت و استاد مدرسه‌ی نظامیه شد. در آنجا به تعمق در علوم اسلامی پرداخت و علم مخالفت با فلاسفه را برداشت و کتاب «مقاصد الفلاسفه» و «تهافت الفلاسفه» را نگاشت.

در سی و ششمین سال حیات دچار تغییر مسیر فکری شد و همه مناصب را رها کرد و به قول خودش متوجه شد هیچ‌یک از این علوم به او «علم الیقین» نداده است و بیشتر اطلاعاتی به دست آورده که برای مجادله با رقبایش مفید است. مدت ده سال در جامه دلق صوفیان در بلاد اسلامی ناآشنا به سفر پرداخت. به بیت المقدس، دمشق، اسکندریه، قاهره، مکه و مدینه رفت و به تفکر و ریاضت پرداخت. در کتاب «المنقذ من الضلال» یعنی حفظ‌کننده از گمراهی می‌گوید:

«معرفت حقیقی معرفتی است که به وسیله آن امر معلوم در نفس، کاملاً کشف گردد به قسمی که هیچ شکی در مقابل آن باقی نماند و هیچ ضلالت و خطایی آن را تیره نتواند ساخت، این درجه معرفت درجه‌ای است که در آن مرتبه، قلب نمی‌تواند شك را بپذیرد. در آن مقام شك بر دل فرو نمی‌آید، حتی دل نمی‌تواند آن شك را فرض

.....

کند. هر معرفتی که شامل این درجه از یقین نباشد معرفتی ناقص و مستوجب ضلالت است».¹² غزالی با روحیه‌ی کلامی اشعری خود و با روش استدلالی در کتاب تهافت الفلاسفه به جنگ فیلسوفان رفته. ابن رشد در جواب او در کتاب تهافت التهافت می‌گوید: او به طور کلی ناتوانی عقل را پذیرفته است و از طرفی هم با همان عقل با فلاسفه مخالفت می‌کند، یعنی در حقیقت خود را انکار می‌نماید. البته اثر مهم غزالی موسوم به «احیاء علوم دین» واجد اهمیت بسیار گردید، این کتاب پر است از تجزیه و تحلیل‌هایی از تأملات روحانی و عرفانی، به‌طوری که عارف و حکیم شیعی یعنی ملا محسن فیض کاشانی، معروفترین شاگرد ملاصدرای شیرازی آن کتاب را از نو و با تطبیق با روایات شیعی باز نویسی کرد و آن را «المهجة البيضاء فی تهذیب الاحیاء» نامید.

دوره‌ی دوم زندگی غزالی با بحران شدیدی او را روبرو کرد، در خود ملاحظه کرد مذاهب متکلمان ایقان قلبی برایش به‌وجود نیاورده، منازعات متکلمان «چه اشعری و چه معتزلی، در میان خود مجادلات لفظی محض است که هیچ‌گونه

12 - پروفیسور «هانری کربن» در کتاب تاریخ فلسفه‌ی اسلامی می‌گوید: ائمه‌ی شیعه در مورد علم قلب برای شیعیان‌شان معارفی و دستوراتی داده‌اند، و علم قلب نزد ائمه‌ی شیعه به‌طوری تحسین‌آمیز مرسوم و تحت نظم درآمده است و اگر غزالی آن گفته‌ها را دریافته بود اقناع می‌شد. عده‌ای معتقدند در آخر عمر شیعه شده و تغییر جهت نوشته‌هایش به سوی عرفان بیشتر به همین سبب است و این‌که ارادت زیادی به ائمه‌ی شیعه به خصوص به علی‌بن‌موسی‌الرضا ♦ در نزدیک اقامتگاه خود می‌ورزید، شاهد چنین مدعی است.

.....

رابطه ای با حیات دینی ندارد، به فلسفه مجدداً رو آورد، معتقد بود عقل تا آنجا که رفت خوب بود اما نتوانست خیلی دور برود، بالاخره در دوره‌ی سوم عمر خود به همان چیزی که امامان شیعه کنار سایر تعالیم خود بدان تأکید داشتند یعنی یقین قلبی امیدوار شد و بر روی آن عمر بیشتری خرج کرد و پس از شش ماه درگیری روحی و بیماری جسمی وارد تولدی دیگر شد و ریاضت زاهدانه‌ای را شروع کرد و تمام مالش را جز به قدر کفاف و قوت خانواده‌اش بخشید.

بالاخره پس از ده سال به شهر اصلیش برگشت. می‌گوید: در ادوار عزلت‌اش امور غیر قابل شمارش و درک ناشدنی بسیاری بر او مکشوف شده است و در همین زمان است که احتمالاً «الرسالة القدسیه» را نوشت، در مدت حیرتش جز کتاب «احیاء العلوم» چیز دیگری ننوشت، در این کتاب از دقایق نفس و قلب نکات ارزنده‌ای را دریافت کرده و برای جهانیان به یادگار گذارده، از نکات دقیق فلسفی در رابطه با معرفت نفس می‌توان در این کتاب استفاده نمود، او هوشمندانه در مرحله‌ی سوم عمرش دریافت که باید مردم را به حقیقت و قدرت معنوی اسلام باز گرداند.¹³

غزالی را می‌توان يك شكاك قلمداد کرد اما نه آنچنان شکاکي که در شك خود متوقف شود. او می

13- راستی آن روزی که اهل البیت پیامبر ﷺ را با آن‌همه تأکید پیامبر باز رها کردند می‌دانستند کار به اینجا می‌کشد که از اسلام پس از چند قرن يك پوسته ای می‌ماند تا فرقه‌های اشعری و معتزلی بر سر آن به جدال برخیزند و مردم عادی اهل سنت هم حیران و سرگردان از این مشاجره‌ها باشند؟

.....

گوید «آنکس که شك نکند فهم و بصیرت ندارد و آنکس که بصیرت ندارد در کوری و گمراهی می ماند، هم‌چنین آنکس که شك نکند کاوش نیز نمی کند و آنکس که کاوش نکند چیزی نمی یابد و در نادانی می‌ماند».

آثار مهم غزالی عبارتند از:

- 1- احیاء علوم دین 2- مقاصد الفلاسفه
- 3- تهافت الفلاسفه 4- کیمیای سعادت (به فارسی)
- 5- المنقذ من الضلال و...

امام فخر رازی:

یکی از چهره‌های مؤثر اشعری که حمله بر ضد عقل‌گرایان را پیشه‌ی خود ساخت و در قرن ششم در مقابله با معتزله با مهارت تمام، جبری‌گری را تبلیغ می‌نمود، امام فخر رازی بود، او را امام المشککین گفته اند. در سال 543 به دنیا آمد و در سال 606 وفات نمود. دوره‌ی حیات امام فخر از خیلی جهات تکرار سیر زندگی غزالی است، او نیز مذهب شافعی داشت و در همه‌ی علوم و فلسفه متبحر بود و در همین حال نسبت به بسیاری از جنبه‌های میراث یونانی دشمنی داشت. او و استادش متوجه بودند که نباید فلسفه یونانی را به جای اسلام پذیرفت، ولی آیا از خود سؤال کردند جای چه چیزی در تفکر اسلامی خالی شده که بعضی از متفکران می‌خواهند آن جای خالی را با تفکر یونانی پرکنند، آیا وقتی عقل قدسی و ایمانی خاندان پیامبر ﷺ از صحنه‌ی اسلام طرد شود و از طرفی قشری‌گری که ظاهریه و اهل حدیث پیشنهاد می‌کردند نیز رضایت بخش نبود، چه چاره‌ای می‌ماند جز گزینش عقل یونانی به جای عقل ایمانی؟ راه حل مسئله این است که ملت اسلام به عقل قدسی و ایمانی

.....

که اهل‌البیت پیامبر^ص در خود دارند روی آورند تا این جنگ‌ها تمام شود؟

نقش اساسی امام فخر در حیات عقلانی اسلام عبارت بود از تأیید سیاست مذهبی خلفاء روزگار خویش و با دفاع از علم کلام تحرک فلسفه‌ی عقلی را از بین برد. در کتاب‌هایی مثل «الاربعین فی اصول‌الدین» و «لوامع البینات» و «المحصل»، علم کلام اشعری را مطرح می‌کند، و در کتاب «مفاتیح الغیب» یا «تفسیر کبیر قرآن» اصول جبر اشاعره را تبیین می‌نماید. می‌توان گفت امام فخر رازی در تاریخ تفکر اسلامی به حق به عنوان کسی که در طرح يك مسئله و حل ناکردن آن، و دخول در يك مناقشه و بدون نتیجه‌گرفتن از آن، استاد است، چنانچه شرح او بر اشارات ابن‌سینا نیز همین‌گونه می‌باشد.

نامه‌ای از محیی‌الدین ابن‌عربی به امام رازی هست که او را نصیحت می‌کند دست از جدال و تفکر بحثی بردارد و بکوشد که به مرحله‌ی عرفان و سلوک قدم بگذارد و به او یادآور می‌شود که هندسه و پزشکی در بهشت چندان سودی نمی‌بخشد.

امام رازی يك متکلم معمولی نبوده بلکه می‌دانسته که نوعی دیگر از معرفت یعنی «عرفان» وجود دارد که فراتر از همه‌ی دانش‌های عقلانی، از جمله علم کلام می‌باشد اما این‌که عملاً در این معرفت شرکت مؤثر داشته یا نه، مسئله‌ای نیست که به آسانی بتوان به آن پاسخ داد، آنچه هست در دوره‌ی حیات خویش نوعی پرخاش جوئی و ستیزجویی از خود نشان داده که به سختی می‌توان آن صفات را از ویژگی‌های نوشته‌ها و اصول زندگی عارفان به‌شمار آورد.

.....

با این‌همه نباید خدمات و نقش او را در به تحرک آوردن حوزه‌های علمی فراموش کرد، چرا که او نه یک جبری مسلک ساده است که بتوان از نظرات و اشکالاتش به راحتی گذشت و شبهاتش را بی‌جواب گذاشت، و نه یک مفسر سطحی که نسبت به آراء تفسیری‌اش بتوان بی‌تفاوت بود. ابن تیمیّه:

در سال 661 (ه . ق) در نزدیکی دمشق زاده شد پس از اتمام تحصیل به عنوان مجتهدی که در صد اصلاح مردم بود پدیدار گردید و بر مردمان بانگ بر زد که به تعالیم بنیادی اسلام - به نحوی که در قرآن و سنت پیامبر دیده می‌شود- بازگردند، او اهمیت چندانی به کلام یا فلسفه نمی‌داد هرچند که خود چون یک متکلم رفتار می‌کرد و با توجه به آموزه‌هایش می‌توان او را به عنوان پیش‌کسوت فرقه‌ی وهابی به‌شمار آورد. عجیب است هر وقت عده ای قشری خواستند تاجر خود را بر جامعه‌ی مسلمین حاکم کنند بازگشت به قرآن و سنت را بهانه می‌نمایند. قبل از همه خوارج هستند که در مقابل حضرت علی \blacklozenge می‌ایستند و او را تکفیر می‌کنند و اصرار دارند 1- باید به ظاهر آیات قرآن اکتفا کرد و ما حق هیچ تفسیر و تأویلی نداریم 2- توجه به غیر از آنچه در قرآن و کلام پیامبر ﷺ آمده بدعت است. آنچنان دایره‌ی کفر را وسعت می‌دهند که به نظر آن‌ها اگر مرتکب گناه توبه نکند کافر است و قتلش واجب. ملاحظه می‌فرمایید که چنین قشری‌گری به عنوان نهضت اصلاح دین و پاک کردن دین از آلودگی اهل تعقل، مطرح می‌شود و عجیب‌تر این‌که مورخین غربی نیز چنین افکاری را مورد تایید قرار می‌دهند.

.....

ابن تیمیه برضد هرگونه بدعتی به شدت اعتراض کرد و معتقد بود اسلام به وسیله‌ی صوفی‌گری و وحدت وجود و کلام (معتزله) و فلسفه فاسد گشته. شعارش این بود که «به سوی قرآن و سنت باز گردید» مصمم بود که جامعه‌ی اسلامی را از انجام دادن اعمالی که منتهی به تعظیم قبور پیامبران و اولیاء می‌گردد پاک سازد. علمای وقت اهل سنت بر ضد برخی از فتاوی او فتوا دادند و او چندین بار به زندان افتاد و آخر الامر نیز در سال 728 (ه. ق) در زندان در گذشت.

در کتاب منهاج و در مجموعة التفسیر، عقیده‌ی امام شافعی را نقل می‌کند که باید متکلمان (معتزله) را با لنگه‌ی کفش و شاخه‌های درخت خرما فرو کوفت و در شهر گردانید تا مردم نتیجه‌ی علم کلام را بدانند. او به متکلمانی که ارزشها را به عقل انسانی به عنوان جهت فهم صفات خدا نسبت می‌دادند حمله کرد. کتابی در ردّ منطقی نوشت به نام «الردّ علی المنطقیین».

در مورد آیه‌ی «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى»¹⁴ خدا بر عرش خویش قرار گرفته. می‌گوید عرش بر فراز همه‌ی افلاکی است که بر بالای زمین قرار دارد و به شکل قبه است. از نقدی که در افکار عرفا وارد نموده روشن می‌شود که اصلاً متوجه حرف آنها نشده و طرز فکری سطحی و کم عمقی داشته و لذا بر اساس برداشت غلط خود در واقع بر اندیشه‌ی خود حمله می‌کرده است. از آن طرف قول امام شافعی را می‌آورد که متکلمان را

.....

باید با لنگه‌ی کفش و شاخه‌ی خرما بزنند، از طرف دیگر وقتی به مسائل کلامی و فلسفی پاسخ می‌دهد چاره‌ای نمی‌یابد جز این‌که استدلال کلامی و فلسفی پیش گیرد.

از نظر ابن تیمیه موحد کسی است که هرچه می‌خواهد مستقیماً از خدا بخواهد و هیچ‌کس را شفیع و وسیله و واسطه قرار ندهد لذا پاره‌ای از اعمالی که عموم مسلمین جائز و حتی مستحب می‌دانند به نظر این تیمیه شرک و موجب خروج از دین است، از جمله این‌که هرگاه کسی صرفاً به قصد زیارت قبر پیامبر^ص مسافرت نماید و انگیزه‌ی اصلی سفر او رفتن به مسجد آن حضرت نباشد، چنین کسی از شریعت محمد^ص خارج است. گویا همواره هر وقت قشری‌گری در دین پدید آمده و تفکر و تعقل طرد شد، دایره‌ی کفر و شرک در جامعه وسعت یافته و با اندک بهانه‌ای بر افراد مهر شرک و کفر زده می‌شود. ابن تیمیه می‌گوید: کسی که همسایه‌ی مسجد است ولی به خاطر وضع شغلی و کسب خویش نمی‌تواند در نماز جماعت حاضر شود باید توبه‌اش داد و اگر توبه نکرد قتلش واجب است.

از معروفترین کتب ابن تیمیه کتاب «منهاج السُّنة» است که در ردّ کتاب «منهاج الکرامه فی اثبات الامامة» نوشته‌ی علامه‌ی حلی نوشته ، در آنجا متذکر می‌شود که عموم اهل سنت بر اثبات رؤیت خدا اتفاق دارند که ذات احدیت را در آخرت با چشم سر می‌توان دید ولی در دنیا نمی‌توان دید. در رساله‌ی حمویه می‌گوید: تمام نصوص بر این دلالت دارند که خداوند بر بالای عرش و آسمان است و می‌توان با انگشت به سوی او اشاره کرد و اگر کسی به این معنا معتقد

.....

نباشد او را باید توبه داد و اگر توبه نکرد گردنش را باید زد.

پس از چهار قرن، افکار او به دست محمد بن عبدالوهاب از اهالی نجد تجدید گشت و به یاری حکومت آل سعود در قرن دوازدهم هجری آن افکار به صورت فقه حاکم مردم عربستان درآمده. البته در مقابل طرفداران ابن تیمیه این سؤال می‌ماند که اگر عقل یونانی ما را به همی ابعاد دین نمی‌رساند آیا چاره‌ی کار حذف عقل است و یا باید در کنار آداب دین عقل‌های قدسی اهل‌البیت علیهم‌السلام بدرخشند و در نتیجه نه تحجر حاکم شود و نه استدلال تنگ غیر قدسی؟

نگاهی دیگر به علم کلام:

همچنان‌که ملاحظه کردید شروع علم کلام با مناظره و جدل بوده و همچنان‌که حکمت، علم برهان است، علم کلام علم جدال است. گفته‌اند علم کلام صورت مستدل بخشیدن به عقاید ایمانی است تا بتوان در مقابل شبه‌های معاندان و مخالفان از ایمان دفاع کرد. با دقت بیشتر می‌توان به این نتیجه رسید که پیدایش علم کلام مقارن با پیدایش شك و تردید در دل مسلمانان و بروز اختلاف در میان آنان بود، تا وقتی مسلمانان در صفا و سادگی عهد محمدی صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم بودند فضای معنوی آن زمان به آن‌ها اجازه‌ی چون و چرا در امور اعتقادی خود نمی‌داد، اما به تدریج که روح ایمان در آن‌ها ضعیف شد، و از طریق امویان، عصبیت‌ها جای ارزش‌های معنوی را گرفت و با برخورد با افکار غیر اسلامی، به جهت نداشتن مایه‌های معنوی لازم، نتوانستند به خوبی جوابگوی شبهات پیش‌آمده باشند، در نتیجه فرقه‌های گوناگونی پیدا شد و هرکس رأیی را

ساز کرد. در ابتدای اسلام، مدت بیست، سی سال مسلمانان قرآن می خواندند و با قرآن انس داشتند اما کسی نگفت قرآن حادث است یا قدیم؟ و اگر هم مشکلی از این قبیل پیش می آمد از پیامبر ﷺ می پرسیدند و مشکل برطرف می شد.¹⁵ ولی با گذشت زمان و سربرآوردن شبهات و پدید آمدن فرقه ها، هر فرقه ای به زعم خود برای تأیید نظرش خود به قرآن و حدیث رجوع می کرد، در حالی که اگر آن طور که باید با قرآن و حدیث انس می داشتند کار به فرقه گرایی نمی کشید. وقتی پیامبر ﷺ فرمود: من در بین شما دو مرجع گرانبها می گذارم که از هم جداشدنی نیست و تا به آن دو متصل هستید گمراه نمی شوید.¹⁶ و وقتی اهل فکر به قرآن رجوع کردند و در فهم آن اختلاف پیدا شد و به مرجع دیگر، یعنی به غیر عترت رجوع نمودند، طبیعی است که این اختلافها پیش خواهد آمد. در قرآن آیاتی هست که مورد استناد جبریون یعنی اشاعره است، و در مقابل معتزله برای اثبات قول خود که تفویض است به آیاتی از قرآن استناد می کنند و همچنین است در مورد رؤیت خدا و عدل و وعد و وعید. راستی اگر به دستور پیامبر ﷺ عمل شده بود و قرآن را از عترت جدا نکرده بودند کار به این سرگشتگی ها و انحرافها کشیده می شد؟ یکی از محققین معاصر می گوید: «در وصف علم کلام گاهی گفته اند که این علم برای رد

15 - به جهت آن که در شیعه امامان معصوم علیهم السلام وجود داشتند، آن نوع فرقه گرایی های تند به وجود نیامد.

16 - إِنِّي تَارِكٌ فِيكُمْ الثَّقَلَيْنِ كِتَابَ اللَّهِ وَ عِزَّتِي أَهْلَ بَيْتِي وَ إِنَّهُمَا لَنْ يَفْتَرِقَا حَتَّى يَرِدَا عَلَيَّ الْحَوْضَ مَا إِنْ تَمَسَّكْتُمْ بِهِمَا لَمْ تَضِلُّوا (بحار الأنوار، ج 2، ص: 226)

.....

مخالفان اسلام و معاندان بوده است، حقیقت این است که علم کلام برای ردّ آراء مخالفان به وجود نیامده است و وقتی در تاریخ نظر می‌کنیم چیزی از ردّ آراء مخالفان در اقوال متکلمان اولیه نمی‌بینیم» البته بعداً چنین شد، لذا علم کلام در اهل سنت یعنی بین متکلمین معتزلی و اشعری به وجود نیامده است که از دین دفاع کند، یا به عبارت دیگر ضرورت دفاع از دین علم کلام را به وجود نیاورده بلکه این علم حاصل مطالعه و تحقیق مسلمانان در باب اصول اعتقادات اسلامی است تا در نظرات یکدیگر نکته‌گیری کنند.

وقتی علم کلام پیدا شد مسلمانان نه فقط استقبالی از آن نکردند بلکه آن را بی‌وجه دانستند به نحوی که علماء علم کلام به جای دفاع از دین ناچاراً به دفاع از علم کلام پرداختند. آری! معتزله متوجه شدند چیزی در اسلام از دست رفته است و همه‌ی اسلام شده است حفظ ظاهر و قشری‌گری، لذا خواستند با وارد کردن عقل در دین، اسلام را از این ورطه برهانند ولی تا آنجا پیش رفتند که به عقل یونانی متوسل شدند، و در مقابل پس از اوج گیری معتزله و جرأت بررسی تمام دستورات دین به وسیله‌ی عقلی که آنچنان هم قدسی نبود، اشاعره متوجه شدند آنچه از اسلام محمدی^ص سراغ دارند از آن در بینش معتزله چندان خبری نیست، لذا به مقابله با آن‌ها پرداختند، و چون معتزله به عقل فلسفی یونانی زیاد تأکید می‌کردند اشاعره گمان کردند همه‌ی مشکلات به جهت این عقلی است که معتزله بر سر زبان دارند لذا به کلی با عقل مخالفت کردند و

.....

جانب افراط را گرفتند و اختلاف همچنان باقی ماند.

شهید مطهری «رحمة الله عليه» می‌فرماید: «ابوالحسن اشعری از افرادی است که افکارش با آن روحیه‌ی مقابله‌گرایی با عقل، تأثیر زیادی در جهان اسلام گذاشت و این مایه‌ی تأسف است، البته بعدها مناقشات زیادی بر سخنان او از طرف فلاسفه و معتزله وارد شد اما پیروزی مکتب اشعری برای جهان اسلام گران تمام شد، این پیروزی پیروزی جمود و قشری‌گری بر حریت فکر بود، هرچند جنگ اشعری‌گری و اعتزال مربوط به جهان تسنن است ولی جهان تشیع نیز از برخی آثار جمودگرایی اشعری بر کنار نماند... ما نمی‌خواهیم از عقائد معتزله حمایت کنیم آن‌ها هم عقائد سخیفی دارند، آنچه در معتزله قابل ستایش است و حذف آن تفکر موجب نابودی آن شیوه‌ی تفکر شده، روش عقلانی آن‌ها بود، چنان‌که می‌دانیم دینی غنی و پرمایه مانند اسلام نیازمند کلامی است که به حریت عقل ایمان و اعتقاد راسخ داشته باشد».¹⁷

وقتی پس از رحلت رسول الله ﷺ کار را طوری شروع کردند که در مقابل انتقاد منطقی نمی‌توانستند جوابگو باشند مجبور شدند میدان بحث و نقد را تعطیل کنند و لذا نیاز به تحجر و خفقانی داشتند تا آن‌ها را به آن مقصد برساند و وقتی کسانی خلیفه‌ی مسلمین باشند که سینه‌ی آن‌ها حامل اسرار قرآن نیست لذا مردم نباید سؤال بکنند و آزادانه دلیل طلب نمایند.

.....

مورخین اهل سنت نوشته‌اند روزی جوانی در رابطه با قضا و قدر از خلیفه‌ی دوم سؤال کرد آنقدر با شلاق به سر و صورت او زد که نزدیک بود تلف شود.¹⁸

در آخر باید متذکر شد که کلام شیعه، اولاً: حال و هوای دیگری دارد. ثانیاً: برای جهتی دیگر مثل اثبات امامت اهل البیت^{علیهم‌السلام} و در شرایط جدا از جدال‌های کلامی متولد شد. تأسیس فلسفه‌ی اسلامی

تأسیس فلسفه‌ی اسلامی را باید به قرن دوم بعد از هجرت نسبت داد یعنی در دوره‌ی ای که تحت عنوان «نهضت ترجمه» مسلمانان در سال‌های (125 هـ . ق تا 375 هـ . ق) شروع به ترجمه‌ی کتب یونانی کردند. فعلاً جای چنین بحثی نیست که چه شد که مسلمانان نیازمند به تفکر یونانی شدند و آیا مسیر استفاده‌کردن از اسلام در این مدت درست جلو رفت و باز این نیازمندی بر طرف نشد؟ آیا پیامبر^{صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم} که فرمودند: «در میان شما دو چیز گرانبها یعنی قرآن و عترت را قرار می‌دهم و اگر بر آنها تمسک جوئید هرگز گمراه نمی‌شوید و این‌ها از هم جداشدنی نیستند و با محجورشدن یکی دیگری هم محجور می‌شود» آیا به آن دو تمسک جستند و باز نیازمند فکر یونانی

18 - از انس روایت شده که عمر بن خطاب، صیغ کوفی را به جهت سؤال‌ی از مشکله‌های قرآن آنقدر شلاق زد تا خون در پشتش جاری شد. (سنن‌داری، ج 1، ص 54 و الفتوحات‌الاسلامیه، ج 2، ص 445) از ابی‌العدیدس روایت شده؛ ما نزد عمر بودیم که مردی آمد و گفت: ای امیر مومنان! «أَلْجَوَارُ الْكُنُسِ» (سوره‌ی تکویر، آیه‌ی 16) چیست؟ پس عمر با شلاق بر عمامه‌ی او زد تا عمامه از سرش افتاد و گفت: آیا حروری هستی؟ (کنز‌المعال، ج 1، ص 229-229 ترجمه‌ی الغدیر، ج 12، ص 185 به بعد).

.....

شدند؟ یا نه تنها در دوران بنی‌امیه بلکه در دوران بنی‌عباس هم اهل‌البیت پیامبر^ص در چنان خفقانی محصور بودند که حتی کسی حقّ تماس با آن‌ها را نداشت. حال چه کسی باید شبهات جامعه را برطرف کند، اصلاً چه شد که جامعه از نظر فکری عقب افتاد که توان جواب‌گوئی به شبهات جدید در آن از بین رفت؟ درست وقتی اهل‌البیت پیامبر^ص حقّ یک جلسه درس و سخنرانی نداشتند اقلیت‌های مذهبی آزادانه حرفشان را می‌زدند و یوحناى دمشقى و امثال او در بین جامعه‌ی اسلامی شبهه وارد می‌کردند و خود را بی‌رقیب می‌دیدند، این‌جا بود که افرادی به‌جای ریشه‌یابی دقیق مشکل، فکر کردند چون فلسفه نمی‌دانیم و رقیب ما فلسفه و منطق می‌داند ما هم باید برای دفاع از اسلام اعتقادات خود را در قالب فلسفه و منطق یونانی بریزیم، همچنان که رقیب ما چنین کرده، تا توان مقابله پیدا کنیم و حکام اموی و عباسی هم بنا به اقرار تاریخ در این راه تشویق‌ها کردند زیرا از این طریق باز اهل‌البیت^ص درانزوا قرار می‌گرفتند و خلاء فکری جامعه به صورتی کاذب پُر می‌گشت.

مترجمین کتاب‌های یونانی نیز همان اقلیت‌های مذهبی بودند. در نهضت ترجمه چنان شوری ایجاد شد که به اندازه‌ی وزن کتاب ترجمه‌شده به مترجم طلا می‌دادند. کاخ دانش یا بیت‌الحکمه جهت این‌کار در بغداد تأسیس شد. اسرای روم را به لب‌مرز می‌آوردند و با کتاب معاوضه می‌کردند، البته و صد البته نهضت ترجمه را به عنوان حادثه‌ی عظیم فرهنگی نباید از ذهن دور داشت ولی اشکال این است که با تأسیس بیت‌الحکمه، خواستند فلسفه را جای دین

.....

بنشانند، در حالی که ایمان چیز دیگری است و شکوفه‌ی ایمان یعنی «هنر پرستش» چیزی است که فقط از دین برمی آید. در دوران ضعف فرهنگی، اسلامی التقاطی به نام یونانی‌مآبی، آن‌هم از طریق فلسفه به وجود آمد. در حالی که دین را باید از خود دین فهمید و کلید فهم دین در خود دین است و مسلم مبانی دین حکمتی عمیق به دیندار می آموزد، و هرگز دین تفکر را تعطیل نکرده بلکه هر مقدار تدبّر و تفکر در دین بیشتر باشد متفکر در دین به حکمت بیشتری دست می یابد.

بعد از نهضت ترجمه، اندیشه‌ی غالب در اهل سنت عقل فلسفی شد که نمونه‌ی بارز آن معتزله بودند، البته بعد از غیبت امام عصر^{علیه السلام} فیلسوفان بزرگی مثل فارابی و ابو علی سینا و سهروردی و ملاصدرا طوری به صحنه آمدند که هرچه اندیشه‌ی آن‌ها جلوتر آمد رنگ عقل ایمانی بر عقل یونانی در اندیشه‌ی آن‌ها غالب شد، ولی در اهل سنت وقتی هم متوجه شدند ساحت دین توسط معتزله تحت تأثیر فلسفه‌ی یونانی قرار گرفت باز نیامدند مسئله را ریشه‌یابی کنند و به عقل قرآنی یعنی خانواده‌ی پیامبر^{صلی الله علیه و آله} برگردند بلکه از طریق اشعری‌گری با هر گونه تفکر مقابله کردند و ظاهرگرایی صرف را حاکم نمودند، غزالی از جمله افرادی است که مقابل جریان عقل‌گرایی یونانی ایستاد و حمله‌ی بی‌محابای او به فلسفه موجب شد در اهل سنت بدون اینکه چیزی جایگزین عقل یونانی شود، روحیه‌ی ضد فلسفی حاکم گردد، هرچند غزالی از طرفی تلاش داشت عرفان را به‌جای عقل‌گرایی یونانی به

.....

میدان بیاورد ولی سطحی‌نگری و قشری‌گری بر روحیه‌ی عرفانی غالب شد.

خارج از آن فضای افراط و تفریط اشعری‌گری و معتزلی‌گری، فیلسوفان بزرگ اسلامی ظهور کردند، این فیلسوفان مانند فارابی و ابو علی سینا اولاً: فلسفه را به عنوان يك علم پذیرفتند و نه به عنوان يك دین. ثانیاً: هر جا که حد فلسفه نبود که نظر دهد متوجه محدودیت فلسفه بودند، نه آن‌که دین را مغلوب محدودیت فلسفه نمایند. ثالثاً: وجود آن‌ها در عالم اسلام موجب شد که قشری‌گری همه‌ی صحنه‌ی ذهن جامعه‌ی اسلامی را اشغال نکند. رابعاً: فیلسوفان مذکور به طوری که فرقه‌ای مقابل اشاعره و معتزله نشوند، افراط و تفریط‌های آن‌ها را تا حدی روشن و گوشزد نمودند، لذا ما افکار این بزرگان را به عنوان يك علم و نه يك دین مورد بررسی تاریخی قرار می‌دهیم.

فارابی

ابو نصر فارابی یکی از داناترین دانشمندان و فرزندگان ایران اسلامی است که او را معلم ثانی لقب داده اند و بعد از ارسطو او را برترین حکما دانسته اند و او را مؤسس فلسفه‌ی اسلامی خوانده. او در دهکده‌ی وسیج از نواحی فاراب ترکستان در حدود سال 260 هجری متولد شد و در 339 در گذشت، سراسر زندگی خویش را به تفکر گذراند و خود را از آشوب‌های سیاسی بر کنار داشت وی آثار فراوانی که بعد از او مورد استفاده بسیاری از دانشمندان قرار گرفت از خود به جای گذاشت. او نخواست شرح حال زندگی خود را مطرح کند و لذا چیزی در این باره ننوشت، فقه و حدیث و تفسیر

.....

قرآن را در محل تولد آموخت و مسلّم زبان ترکی و عربی و فارسی را می دانسته. هنگامی که به مطالعات عقلی سخت راغب شد و آنچه در موطن خود بود او را قانع نکرد روانه‌ی بغداد شده و با دانشمندان مختلف روبه‌رو گشت، به محضر دانشمند معروف آن زمان یعنی ابویشر مّتی بُن یونس که بزرگترین منطق‌دان آن عصر بود در آمد و در این زمینه از استاد خود پیشی گرفت. بعد از بیست سال اقامت در بغداد به حَلَب که در آن زمان مرکز فرهنگی مهمی بود رفت و سپس به دمشق آمد و در سن 80 سالگی در آن شهر فوت کرد. با آنکه حاکمان وقت آمادگی هر گونه مساعدت را نسبت به او داشتند او لباس های محلی خود را می پوشید و نه جامه های فاخر را و به جای حضور در دربار سلاطین بیشتر وقت خود را صرف نوشتن و تدریس در دل طبیعت می کرد. چون بیشتر آثار خود را در سی سال آخر زندگی نوشته و زمانی شروع به نوشتن کرده که فیلسوفی کاملاً پخته بوده مطالب او همراه با دقت ایجاز و صراحت است. ظاهراً او طرفدار تعلیم خفی- تعلیم به افراد خاص- بوده و عقیده داشته که نباید حکمت را در اختیار نا آشنا یا عوام الناس گذاشت و فلاسفه باید افکار خود را در لفافی از رمز بیان کنند، لذا امروزه هم فهم همه‌ی کلمات حکمی فارابی کار آسانی نیست. فارابی تقریباً در تمام رشته های علمی و فلسفی زمان خویش از ریاضیات و موسیقی و منطق و مابعدالطبیعه و سیاست و اخلاق، استاد و صاحب نظر و صاحب تألیف است. حدود صد جلد کتاب و رساله از او به یادگار مانده است که بعضی از آنها عبارتند از:

.....

1- احصاء العلوم: در پنج فصل هر کدام به یکی از شاخه های علوم مثل منطق ریاضیات و نجوم و مابعدالطبیعه و فقه و کلام و سیاست پرداخته. 2- فصوصالحکم: که در مابعدالطبیعه و علم توحید است، لحن فارابی در این کتاب شبیه عرفاست و عباراتش نمودار عشق راستین او به حق است.

3- رساله ی اغراض مابعدالطبیعه: این کتاب شرحی است بر کتاب «مابعدالطبیعه»ی ارسطو با این که این رساله بسیار کوتاه است محتویاتش بسیار ارزنده است، چنانچه ابن سینا اعتراف دارد که بعد از آن که چهار بار مابعدالطبیعه ی ارسطو را خواندم و نفهمیدم به یاری رساله ی «اغراض مابعدالطبیعه»ی فارابی مشکلات مابعدالطبیعه ی ارسطو برایم حل شد.

4- رساله ی جمع بین رأی دو حکیم: فارابی در این رساله آراء ارسطو و افلاطون را بیان داشته و بنا بر نظر خویش به تفسیر موارد اختلاف و رفع آن ها پرداخته است. در واقع این کتاب تمهیدی است برای این که فارابی آراء خود را به عنوان فلسفه ی درست، بیان کند و به همین جهت این کتاب نه یک پژوهش فلسفی صرف برای شناساندن تفکر دو حکیم یونان، بلکه طرح تأسیس فلسفه ی اسلامی است.

5- کتاب موسیقی کبیر 6- آراء اهل مدینه ی فاضله 7- سیاست مدینه 8- رساله ی تحصیل السعاده از جمله آثار اوست.

فارابی خود یک مرد سیاسی نبود ولی در باب سیاست اندیشمندی بزرگ بود و می توان گفت مهمترین فیلسوف سیاسی اسلام است و بخش عمده

.....

آثار او را آراء سیاسی او تشکیل می دهد. او نیز مانند ارسطو انسان را مدنی الطبع می داند و معتقد است تحقق جامعه وسیله ای جهت سعادت دنیا و آخرت افراد جامعه باید باشد. مدینه ی فاضله:

فارابی در کتاب «مدینه ی فاضله» بهترین مدینه ها را مدینه ای می داند که مردم آن به اموری مشغول و به فضائی آراسته اند که نهایتاً آن مدینه را به سوی سعادت رهنمون می سازد، فارابی چنین مدینه ای را فاضله می نامد. او مدینه ی فاضله را به بدن انسان تشبیه می کند، بدنی که سالم و استوار است و همه ی اعضای آن در حفظ حیات و سلامتی و در راه رشد آدمی وظایف خود را به نحو احسن انجام می دهند. همان طور که در بدن قلبی هست که بر همه ی اعضاء بدن ریاست دارد و سوخت و ساز اعضاء و دستگاه های بدن را به اندازه ی ظرفیت و نیاز به آنها می رساند، در مدینه ی فاضله نیز کسی است که بر دیگران ریاست می کند و ریاست او عین برقراری نظام عدل و توزیع عادلانه ی امکانات اجتماعی است. پس مدینه ی فاضله هم باید نوعی هماهنگی شبیه هماهنگی اعضاء بدن داشته باشد، و همان گونه که در میان اعضاء بدن برخی بر دیگران تقدم دارند، در میان اعضاء مدینه نیز سلسله مراتب برقرار است.

دیدگاه فارابی درباره ی مدینه ی فاضله از مبانی مابعدالطبیعیه ی او الهام گرفته، در حکمت مشایی جهان دارای سلسله مراتبی است که در رأس آن ذات احدیت است و ملائکه و فرشتگان که به عقول تعبیر می شوند، واسطه در تدبیر

.....

جهان آفرینش هستند، تا برسد به عقل دهم یا عقل فعّال¹⁹ که عهده دار نظم عالم طبیعت است. بدین ترتیب در نظر فارابی نسبت عقل فعّال با طبیعت مانند نسبت قلب به بدن و همانند نسبت رئیس به مدینه‌ی فاضله است و چنین تشابه و مناسبتی همواره بین نظام هستی و نظام مدینه‌ی فاضله برقرار است تا تکوین و تشریح هماهنگ باشند.

فارابی بر این نکته نیز تأکید دارد که زعیم مدینه‌ی فاضله باید دارای روحی بزرگ و سرشتی عالی باشد و فضایل و توانائی‌هایی که لازمه‌ی انجام این وظیفه‌ی خطیر است در او جمع باشد و به عالی‌ترین درجات تعقل و تفکر رسیده باشد تا بتواند مصالح مردم و شرایع و احکام را دریافت کند و آن‌ها را با وضوح و روشنی برای همگان بیان نماید و شرایط تحقق آرمان‌های الهی را در جامعه فراهم کند. یعنی زعیم مدینه در اصل کسی جز پیامبر خدا ﷺ نمی‌تواند باشد و پس از او این مقام به امامان و جانشینان او واگذار می‌شود. به عقیده‌ی فارابی رئیس مدینه‌ی فاضله که راهبر مردم به سوی سعادت است باید خود به اعلاء درجه‌ی سعادت بشری که همانا اتصال با مَلَك وَحی یا عقل فعّال است رسیده باشد. وحی انبیاء و الهامات اولیاء همگی ناشی از این اتصالات دائمی است.

19- در حدیث نبوی ﷺ است که «اول ما خلق الله العقل» (بحار الأنوار ، ج1، ص: 97) نخستین چیزی که خدا خلق فرمود عقل بود. حکماء مشاء عقول مجرده را که واسطه‌ی فیض حق به جهان طبیعت هستند ده عدد می‌دانستند و آن‌ها را «عقول عشره» می‌نامیدند و عقل دهم را که همه‌ی تغییرها و تحولات و فعل و انفعالات در طبیعت به وساطت آن انجام می‌شود عقل فعّال می‌نامیدند. ابن سینا عقل فعّال را واهب‌الصور «بخشنده‌ی صورت‌ها» می‌خواند.

.....

از نظر فارابی سیاست، تدبیرِ زعیمِ مدینه‌ی فاضله است بر وفق تعالیم و الهامات روحانی و احکام و قوانینی که از مبدأ وحی و الهام الهی سرچشمه گرفته است، تا نظام خیر و عدل در مدینه تأسیس شود و گسترش یابد و صناعات و حرفه‌ها بر حسب استعدادهای اهل مدینه تقسیم گردد و اهل مدینه در این نظام خیر، به فضائل و صفات انسانی آراسته گردند و شایستگی سعادت دنیا و آخرت در وضع و حال آنها نمودار گردد. و این سیاست بدون حاکمیتِ آنچنان زعیمی امکان تحقق ندارد. پس مراد فارابی از سیاست غیر از سیاست متداول در جهان امروز است. سعادت روحانی جزء لاینفکِ سیاستی است که فارابی پیشنهاد می‌کند.

فارابی در مقابل مدینه‌ی فاضله، اقسام دیگری از مدینه را نام می‌برد که بر خلاف مدینه‌ی فاضله، مانند بدن‌های ناقص‌اند. می‌گوید: مدینه‌ی جاهله مردمش نه سعادت را می‌شناسند و نه سعادت به خاطرشان خطور می‌کند چنان‌که اگر آنها را به سعادت راهنمایی کنند نپذیرند و از سعادت جز سلامت جسم و فراخی در تمتع لذتها نمی‌شناسند و اگر بدان دست یافتند گمان می‌برند که به سعادت رسیده‌اند و اگر دست نیافتند پندارند که در بدبختی افتاده‌اند.

فارابی با مطالعه و هضم و جذب میراث فلسفی یونان از یک طرف، و درک عمیق نسبت به معارف اسلامی و برخوردارگی از احساس‌های معنوی متعالی از سوی دیگر، اصول و مبادی جدیدی در فلسفه تأسیس نمود، و بر اساس نظام فلسفی خویش در علم کلام، فقه، اخلاق، سیاست و ... چنان حکم کرد که در عین موافقت با دین از یک وحدت

.....

سازمانی برخوردار بود . لذا به آن جهت لقب معلم ثانی به او اختصاص یافت که او مؤسس فلسفه‌ی اسلامی است و در طول تاریخ، فلسفه‌ی اسلامی بعد از او به وسیله‌ی فلاسفه‌ی بزرگ دیگر بسط و تکامل یافت.

فارابی موفق شد منطق ارسطو را به درستی و روشنی به عالم عرب زبان معرفی کند و صناعات خمس را پی‌ریزی نماید، جای برهان و جدل و مغالطه و خطابه و شعر را در تعاریف خوب روشن کند. می‌گوید فلاسفه و علماء استدلال برهانی را به‌کار می‌برند، و متکلمان به قیاس جدلی متمسک می‌شوند، و سیاستمداران به قیاس خطابی پناه می‌برند. و نباید جای آن‌ها را اشتباه کرد؛ مثلاً نباید با توده‌ی مردم به جای قیاس خطابی قیاس برهانی بکار بریم.

فارابی بر این عقیده است که فلسفه ذاتاً واحد است و چون هدف فلاسفه‌ی بزرگ فقط جستجوی حقیقت است بر آن‌ها واجب است که هماهنگ باشند. افلاطون و ارسطو نیز که بنیانگذاران فلسفه و مرجع نهایی هستند با وجود برخی اختلافات ظاهری و صوری، کاملاً هماهنگی دارند. بدین ترتیب فارابی به وجود تنها یک مکتب فلسفی یعنی مکتب حق قائل است و به نظر او فرقه‌سازی در فلسفه مربوط به پیروانی است که دچار تعصب اند و با بزرگ کردن اختلاف‌های جزئی و حتی گاهی با تحریف، شکاف‌های جزئی را عمیق می‌کنند. خود او سعی داشت فکر ارسطو و افلاطون را در یک طرز فکر واحد ارائه دهد.

به نظر فارابی حقیقت دینی و حقیقت فلسفی با وجود اختلاف صوری، از لحاظ عینی حقیقت واحدی هستند، لذا او نخستین دانشمندی بود که بر

.....

اساس این هماهنگی، فلسفه‌ی جدیدی را بنیان نهاد و ابوعلی‌سینا خطوطی که وی ترسیم کرده بود را پی‌گیری کرد، در حالیکه ابن رشد به نشان‌دادن اختلاف میان فلسفه‌ی ارسطوئی و دین همت‌گماشت.

آشتی‌دادن فلسفه با دین بر دو نکته‌ی اصلی پایه‌گزاری شد: یکی تجدید نظر در فلسفه‌ی مشائی و به کسوت افلاطونی درآوردن آن، زیرا در این حالت با مبانی اسلامی سازگارتر است، و دیگر تعبیر و تفسیر عقلی حقایق دین. فارابی در واقع فلسفه را به شیوه‌ی دینی تشریح می‌کند و درباره‌ی دین به تفکر فلسفی می‌پردازد. ایجاد کثرت از وحدت:

از نظر فارابی از واحد جز واحد صادر نمی‌شود « أَنْ الْوَاحِدَ لَا يَصْدُرُ عَنْهُ إِلَّا وَاحِدٌ »²⁰ و صادر اول عقل اول است که در اثر علم واجب تعالی به ذات خود و بر اثر رحمت، ایجاد و خلق گشته، یعنی علم داشتن خداوند به چیزی با خلق کردن برابر است، زیرا کافی است شیئی تصور شود تا وجود یابد. حال عقل اول که به این صورت ایجاد شد، نسبت به خود ممکن و نسبت به دیگری واجب است و در آن واحد به واحد و به ذات خویش می‌اندیشد، پس دو جنبه دارد، و از این طریق اولین مرحله بسوی کثرت شروع می‌شود. از عقل اول در اثر تفکر درباره‌ی واحد، عقل دیگری صادر می‌شود و در اثر تفکر درباره‌ی خود به عنوان ممکن فی حد ذاته، ماده صادر می‌گردد و آسمان اول تحقق می‌پذیرد. سلسله‌ی فیضان یکی پس از دیگری ادامه می‌یابد

.....

تا ده عقل و نه فلك. عقل دهم یا عقل آخر یا عقل فعال همان عقلی است که دایر مدار عالم تحت قمر است و از این عقل است که نفوس بشری و عناصر اربعه صادر می‌گردد.

فارابی عقل را به عقل عملی و عقل نظری تقسیم می‌کند. عقل عملی آن است که آنچه را باید انجام داد استنتاج می‌کند و عقل نظری آن است که نفس را در نیل به کمال و شناخت آن یاری می‌نماید.

عقل نظری به چند عقل تقسیم می‌گردد که عبارتند: 1- عقل هیولائی: و آن حالتی است که شخص آماده‌ی دریافت حقایق است 2- عقل بالملکه یا عقل بالفعل، و آن حالتی است که شخص می‌تواند «وجود» را درک کند و قدرت فهم مجرد را دارد 3- عقل بالمستفاد: و آن مرتبه‌ای است که در آن حالت، عقل انسانی برای تصور صور مجرد مفارق از ماده مهیا می‌گردد.

بدین ترتیب عقل قادر است به تدریج از عقل بالقوه به عقل بالفعل و سرانجام به عقل مستفاد ارتقاء یابد. عقل بالقوه پذیرنده‌ی صور محسوس است. عقل بالفعل معقولات را نگاه داشته معانی و مفاهیم کلی را در می‌یابد. و عقل بالمستفاد به مرحله‌ی اتحاد و ارتباط معنوی و جذب و الهام ارتقاء می‌یابد، که مربوط به اولیاء و انبیاء است و آن‌ها می‌توانند بوسیله عقل مستفاد با عالم عقول مفارق اتحاد و اتصال پیدا کنند.

فلسفه‌ی نبوت:

نفس مقدسی که به عالم بالا مشغول شود به آنچه در زیر است اعتنائی ندارد، امور دنیایی بر او تأثیری نمی‌گذارند. بدون آن‌که آموزشی

.....

بشری دیده باشد به مدد روح اعلی و فرشتگان،
 به علم مستقیم دست می‌یابد.

از نظر تفکر فلسفی، نفس ناطقه ممکن است به
 عالم سماوی عروج کرده و به عقل فعّال بپیوندد
 و از این راه به دریافت احکام آسمانی در
 ارتباط با موارد جزئی و اتفاقات فردی نائل
 گردد. می‌توان به مدد این اتصال یعنی اتحاد
 با عقل فعّال که ممکن است هر موقع از شب و
 روز اتفاق افتد نبوت را تبیین کرد، همین
 اتحاد نفس ناطقه با عقل فعّال، منبع رؤیاهای
 صادق و الهام است. به عقیده‌ی فارابی هرگاه
 نفس ناطقه در کسی به این حد از نیرومندی و
 کمال دست یافت که مغلوب احساس‌های خارجی
 نباشد، با عقل فعّال متحد و متصل خواهد شد و
 برای او عالی‌ترین جمال و کمال تجلی خواهد
 کرد و چه بسا شاهد و ناظر جلال و عظمت برین
 شگفت‌انگیز پروردگار خواهد بود. چنین کسی
 که قوه خیال در او به حد اعلای کمال رسیده،
 ممکن است در بیداری حوادث حال و آینده را پیش
 بینی کند... و نیز به مدد آنچه دریافت کرده
 است از امور الهی خبر دهد و این بالاترین
 مرتبه‌ای است که نفس و خیال می‌تواند به آن
 دست یابد. خصیصه‌ی مهم پیامبران صلی الله علیه و آله، داشتن نفس
 ناطقه و خیال تیزپرواز است که به مدد آن می
 توانند در خواب و بیداری با عقل فعّال متصل
 گردند و به دیدار و الهام دست یابند. وحی
 نیز همان افاضه از جانب خدا و از خلال عقل
 فعّال است.

بعضی از اشخاص در مرتبه‌ای پایین‌تر از
 انبیاء، دارای نفس ناطقه و تخیلی نیرومند
 هستند که به مدد آن به نوع پایین‌تری از

.....

دیدار و الهام دسترسی پیدا می‌کنند. نفس ناطقه و خیال در مردم عادی به حدی ضعیف است که توان پذیرای عروج و اتحاد با عقل فعال در آنها نیست.

فارابی از طریق اینگونه بحث‌ها نه تنها از نظر فلسفه، نبوت را تبیین نمود بلکه جواب منکران نبوت را نیز داد.

به عقیده‌ی فارابی عقل فعال سرچشمه‌ی نوامیس الهی و الهامات است و همان‌گونه که در اسلام آمده تقریباً شبیه به فرشته حامل وحی یعنی جبرائیل است. و خلاصه حدّ پیامبر یا فیلسوف است که با عقل فعال متصل شود. این اتصال در مورد پیامبر به مدد نفس ناطقه و تخیل و بصورت علم حضوری، و در مورد فیلسوف از راه تفکر و بصورت علم حصولی صورت می‌پذیرد و می‌توان دریافت هر دو متفقاً از یک سرچشمه سیراب می‌شوند و هر دو دانش خود را از عالم بالا کسب می‌کنند. در واقع حقیقت دینی و حقیقت فلسفی هر دو پرتوی از انوار الهی است که از راه تخیل یا مشاهده و یا تفکر حاصل می‌شود.²¹

نظریه‌ی نبوت فارابی علاوه بر شرق در غرب و در تاریخ قرون وسطی و بر فیلسوفان بعدی نیز تأثیر زیاد داشت به‌طوری‌که ابن سینا با ایمان تمام به آن گروید، ابن رشد پس از قبول اعتبار نظریه‌ی فارابی در نبوت، بیشتر مفتون انتقاد غزالی شد که از مبانی دینی پشتیبانی کرده و قائل است به این‌که وصول به کمال

21 - با این همه نباید غفلت کرد که بین علم حصولی به حقایق که فیلسوف در آن وارد می‌شود، با علم حضوری به آن‌ها بسیار فرق است، زیرا در علم حصولی فیلسوف با «مفهوم» حقایق مرتبط است و نه با «وجود» آن‌ها.

روحانی تنها از راه اتحاد و اتصال به خدا امکان‌پذیر است.

فارابی در مسائل دینی به تفاسیر مختلفی می‌پردازد، او اعتبار معجزات را از این جهت می‌پذیرد که وسائل اثبات پیغمبری هستند و با وجود فوق‌طبیعی بودن، آن‌ها را با قوانین طبیعی مغایر نمی‌داند. همان‌گونه که گفته شده پیامبر دارای قدرتی روحانی است که به وسیله‌ی آن با عقل فعال ارتباط دارد و به مدد این اتحاد و اتصال است که ابر را به باریدن وامی‌دارد، و ماه را می‌شکافد، و عصا را به اژدها تبدیل می‌کند، یا کور و جذامی را شفا می‌بخشد، لذا او امور فوق‌العاده را به اصل علیت سوق می‌دهد نه چیزی خارج از آن. می‌ماند که به نظر او علت معجزات امور فوق‌مادی هستند نه اموری فوق‌علیت و خارج از نظام علیت.

هرچند فارابی به سعادت ابدی و عذاب الیم آخرت کاملاً قائل است لکن این امور را به امور روحانی که با بدن مادی ارتباط ندارد تأویل می‌کند²² زیرا آنچه لذت و الم یا سعادت و شقاوت را احساس می‌کند روح است نه جسم، این تعبیر و تفسیر با گرایش فارابی به اصالت روح تطبیق می‌کند. ابن‌سینا این نظر را اخذ کرده و به نحو وسیعی آن را به کار می‌بندد، معتقد است نماز نیز حرکت جسمانی و قراردادی صرف نیست بلکه غرض آن تقلید از عالم غیب است.

خلاصه ملاحظه می‌شود که گوئی فارابی و ابن‌سینا می‌خواهند دین فلسفی و فلسفه‌ی دینی را بنیان‌گذاری کنند، با این همه غزالی از این

22 - شاید بتوان گفت فارابی همچون ملا صدرا معتقد به جسم غیر مادی است

.....

تلاش خشنود نیست و آنرا مورد حمله قرار داده. ابن رشد نیز هرچند از ارتباط میان دین و فلسفه دفاع می‌کند از تلاش فارابی و ابن‌سینا خشنود نیست زیرا مدعی است که دین و فلسفه به خاطر امنیت خود باید از یکدیگر جدا باشند و اگر به هم درآمیزند مردم عادی از فهم آن عاجز خواهند ماند، البته شاید اگر فارابی بخواهد جواب دهد بگوید: دین از دینداران خواسته است تا در دین تدبیر کنند و حاصل تدبیر در دین از جمله چنین مطالبی است که توسط فیلسوفان مسلمان ارائه شده است.

نگاهی دیگر به فارابی مؤسس فلسفه اسلامی راستی فارابی از کجا آغاز کرده و به کجا رسیده؟ می‌توان گفت: کسانی که فلسفه دوره اسلامی را تأسیس کردند ابتدا در فلسفه یونانی نظر کردند و در پرتو تعالیم اسلام و قابلیت‌هایی که پدید آمده بود در آن تحقیق و تفکر نمودند و به مقام اجتهاد رسیدند.

به نظر فارابی دین صحیح عین فلسفه است و رئیس مدینه فاضله نبی الله است یعنی فیلسوفی که علم خود را از مبدأ وحی می‌گیرد. ولی نباید غفلت کرد که عقل در فلسفه‌ی فارابی معنائی دارد و در فلسفه‌ی جدید معنائی دیگر پیدا کرده است. عقلی که تجربی مذهب‌ها و منطقیان جدید اروپائی وصف می‌کنند عقل ضعیفی است که از فهم کلیات عاجز است و عقل امرار معاش است نه عقل کشف حقایق، عقل موجود در جامعه تکنیکی می‌تواند برای حوائج زندگی فکر کند اما عقلی که بتواند دین را بفهمد در میدان نیست، در تفکر غربی عقل وسیله‌ی سازماندهی

زندگی در حدّ زمین است، این عقل زبون شده است، در این عقل دیانت در غربت خواهد بود و بشر اصالت دارد و نه خدا و همه چیز با محوریت امیال انسان ارزیابی می شود و آن هم انسان از بندگی خدا گسسته. اینجاست که نباید عقل کوتاه بین و محدود این زمان را که از غرب آمده و در بین ما هم مطرح است با عقلی که در مدینه فاضله فارابی مطرح است یکی دانست.

حال يك سؤال دیگر مطرح است و آن این که آیا تمام حقایق و از جمله حقیقت دین در منطق تدوین شده توسط ارسطو و فارابی می‌گنجد و منطق صوری میزان مطلق تفکر است؟ فارابی سعی کرده که عقل فلسفه را سلطان تفکر در همه چیز قرار دهد در حالیکه شاید بتوان گفت دیانت در حقیقت خود هیچ نیازی به فلسفه ندارد و میثم تمار و اوئیس قرنی فلسفه دان نبودند، البته عقل فلسفی را کوچک ندانیم ولی آیا می توان پذیرفت این عقل فلسفی بر حقیقت دیانت احاطه پیدا کند؟ و دیگر رازی ناشکفته در دین باقی نماند؟ نباید فراموش کنیم که بالأخره خدای دیانت معبود است و خدای فلسفه معقول و خدای فیلسوف مسلمان، هر دو.

بدون آشنائی با فلسفه دوره ی اسلامی از گذشته جدا می‌مانیم و شاید آشنائی با آن ما را در فهم ماهیت عالم جدید مدد کند، فلسفه در ذات خود با ظاهربینی منافات دارد و وقتی زمینه پیدا کرد که طوایفی ظاهر صرف دین را چسبیده بودند و فلسفه آمد تا ظاهربینی بی‌رنگ شود.

می‌گویند فارابی از زرق و برق دنیا کناره گرفت و به تفکر پرداخت و بقیه را نیز در تفکرکردن یاری نمود ولی گریز متفکران از

.....

غوغا و جماعت را نباید حمل بر بی‌اعتنائی یا دشمنی نسبت به مردم دانست بلکه آنان از آن جهت که تعلق خاطر به تفکر دارند و در تفکر پروای حق می‌کنند مجال آمیزش و معاشرت ندارند و با آداب رسمی خُو نمی‌گیرند و از عهده‌ی مراعات آن بر نمی‌آیند. اما با تفکر خود که در تنهائی صورت می‌گیرد به زندگی مردمان نور می‌افشانند.

خصوصیت فلسفه‌ی اسلامی

افلاطون خدا را مبدع موجودات نمی‌داند بلکه از نظر او خداوند صانعی است که اشیاء را بر طبق عالم مثال و اعیان می‌سازد، یعنی موجودات را از عدم خلق نکرده، و ارسطو هم خدا را علت غائی عالم می‌دانست و علم و قدرت و حیات و دیگر صفات را به او نسبت نمی‌داد و حال آن‌که در فلسفه‌ی اسلامی خدا علت فاعلی کائنات است یعنی نباید پذیرفت فلاسفه‌ی اسلامی آراء یونانیان را گرفته و در آن تصرفات جزئی کردند، آری فلسفه چیزی جز بسطِ تفکر افلاطون و ارسطو نیست ولی فلسفه‌ی اسلامی تفسیر و صورت تازه‌ای از تفکر فلسفی است با شخصیت خاص خودش.

ابن خلکان می‌گوید: «فارابی بزرگترین همه‌ی فلاسفه‌ی اسلام است» حنا الفاخوری گوید: فارابی شیعه‌ای است که در فلسفه‌ی اسلام مکتب تازه‌ای گشوده است مکتبی با بنیادی استوار و حلقه‌هایی بهم پیوسته و وحدتی عجیب. دکتر ابراهیم مدکور می‌گوید: مذهب فارابی مذهبی است روحانی و مثالی، او روح را در هر جا می‌بیند: خدای او روح الارواح است... و رئیس مدینه‌ی او یعنی پیامبر، انسانی است که روحش

.....

بر جسدش سیطره دارد... در نظر او ما به عالم روحانی نمی رسیم و به سعادت حقیقی نائل نمی شویم مگر به فکر و علم و تامل.

آخر سخن این‌که: اگر چه فارابی از افلاطون و ارسطو و فلوطین مطالب زیادی اخذ کرده است ولی شخصیت خویش را نیز حفظ نموده است و به آنچه که از دیگران گرفته رنگ خاص خود را زده است لذا او برای اسلام فلسفه‌ای بنیاد نهاد که قائم به ذات خود است، نه رواقی است، نه مشائی، و نه نو افلاطونی بلکه پدیده‌ای تازه است که از همه‌ی این مدارس تأثیر پذیرفته و از این منابع سیراب شده ولی روح آن روح اسلام است. آری روح آن روح اسلام است. ابن سینا (370 - 428)

ابن‌سینا در ده سالگی تمام قرآن و صرف و نحو را آموخته بود، در شانزده سالگی در همه‌ی علوم زمان خود استاد شد.

در تاریخ افکار فلسفی چهره ابن سینا از بسیاری جهات یگانه است ، يك نظام فلسفی استوار و کامل به وجود آورد، نظامی که علیرغم حملات و اعتراضات غزالی و فخر رازی و دیگران قرن‌ها بر میراث فلسفی اسلامی مسلط بوده است، با وجود این ، این نفوذ فکری تنها بدین دلیل نبوده است که ابن سینا نظامی فلسفی بوجود آورده است بلکه بدان سبب بوده که این نظام جنبه‌های اصیل شایان توجهی داشته که نوعی از روح نابغه وار در کشف روش‌ها و استدلال‌ها را نشان می دهد. ابن سینا نه فقط در عالم اسلام بلکه در مغرب زمین، در قرون وسطی نیز یگانه است زیرا تدوین مجدد کلام مسیحی بدست آباء کلیسا تحت تأثیر ابن سینا انجام گرفت. در

.....

واقع نظام فلسفی ابن سینا در مجموع نظامی از آن خود اوست و نشان شخصیت او را با خود دارد و توجه به آثار او نشان می‌دهد که کار او تلفیق سرسری نظریات از منابع گوناگون نبوده است و می‌توان گفت فارابی مقدمات خوبی برای فلسفه‌ی ابن سینا فراهم کرد ولی این از ارزش کار ابن سینا نمی‌کاهد.

نظریه‌ی ابن سینا در مورد وجود: می‌گوید از خدای واجب‌الوجود تنها عقل اول صادر می‌شود زیرا «الواحد المطلق لا یصدر عنه الا الواحد» از وجود واحد مطلق بسیط تنها یک موجود صادر می‌گردد، اما طبیعت عقل اول به‌طور مطلق بسیط نیست زیرا عقل اول واجب‌الوجود به ذات نیست بلکه ممکن‌الوجود است و امکان آن به‌وسیله‌ی خدا فعلیت پیدا می‌کند، حال عقل اول ماهیت دوگانه دارد یعنی ممکن بالذات و واجب بالغیر است که چون به واجب بیندیشد، عقل دوم را افاضه می‌کند و اگر بذات خود بیندیشد نفس اول را ایجاد می‌کند. عقل دوم نیز مانند عقل اول بر اثر تعقل واجب و تعقل ذات خویش، عقل سوم و نفس دوم را می‌آفریند، و این امر تا عقل دهم یا عقل فعال و نفس نهم یا فلک نهم ادامه می‌یابد. بدین طریق ابن سینا در صدد بر آمدن نشان دهد که چگونه کثرت از وحدت بیرون آمده آن هم وحدتی متعالی که از هر کثرتی پاک و منزّه است.

عمل آفرینش از طریق تعقل صورت می‌گیرد و مراتب پایین وجود را می‌آفریند، عقل فعال نه تنها به این عالم وجود می‌بخشد بلکه صورت‌هایی را پدیدار می‌سازد که در ترکیب با ماده سبب پیداشدن مخلوقات این ناحیه می‌شود.

.....

هنگامیکه مخلوقی بناست تکوین یابد عقل دهم یا عقل فعّال صورتی از خود افاضه می‌کند تا وجود آن را امکان‌پذیر سازد و چون آن مخلوق از میان برود و نیست شود عقل دهم آن صورت را باز پس می‌گیرد و به درون خود می‌برد. به همین جهت است که ابن سینا این عقل را بخشنده‌ی صورت‌ها یا «واهبُ الصُّور» نامیده است. مثلاً هنگامی‌که آب منجمد می‌شود و به شکل یخ در می‌آید صورت آبی آن را «واهبُ الصُّور» پس می‌گیرد و به هیولای آنچه که پیش از این‌که آب باشد بود، صورت یخی می‌بخشد تا یخ شود.

عقل دهم همچنین روشن‌کننده‌ی عقل آدمی نیز هست و به وسیله‌ی إشراف آن عقل نفس انسانی با کلیّات در عالم مجردات ارتباط می‌یابد، همچنان‌که عقل فعّال وسیله‌ی رسیدن وحی به پیامبران خواهد بود.

ابن سینا در روش فلسفی خود روشن می‌کند که حقیقت هر شیئی وابسته به وجود آن است و معرفت شیئی در آخر کار همان معرفت به وجود آن و مقام و منزلت آن در مراتب کلی وجود است، هرچیز در عالم از آن جهت که هست و وجود دارد غوطه‌ور در وجود است. ولی خدا یا وجود محض که مبدأ و خالق همه‌ی چیزهاست نخستین حلقه در يك سلسله‌ی پیوسته نیست، بنابراین پیوستگی «جوهری» یا «عرضی» با موجودات این جهان ندارد. بلکه خدا بر عالم مقدّم است و نسبت به آن جنبه‌ی تعالی دارد.

بحث ابن سینا در وجود بر پایه‌ی دو تمایز تکیه دارد یکی تمایز میان «ماهیت» هرچیز و «وجود» آن و دیگر بر پایه‌ی تمایز میان «وجوب» و «امکان» و «امتناع». هرگاه

.....

کسی درباره‌ی شیئی به تفکر پردازد در ظرف ذهن خود می‌تواند میان دو جنبه‌ی آن شیء تمایز قائل شود، یکی ماهیت آن است یعنی همه‌ی آنچه در جواب «ما هی؟» گفته می‌شود و دیگر وجود آن است مثلاً چون شخصی به اسب می‌اندیشد در ذهن خود می‌تواند میان تصور اسب یا ماهیت آن که هیأت و شکل و رنگ و هرچیز دیگر مندرج در ماهیت آن را شامل می‌شود، با وجود آن اسب در عالم خارج از ذهن تفاوتی تشخیص دهد. در ذهن ماهیت از وجود مستقل است به این معنی که ممکن است درباره‌ی ماهیت شیء بیندیشیم و از هیچ جهت به وجود یا عدم وجود آن نظر نداشته باشیم. ولی در عالم خارج ماهیت و وجود شیء یکی هستند، دو جزء ترکیب‌شونده نیستند که هر یک واقعیت خارجی مستقلی داشته باشند بدان سان که مثلاً از ترکیب آب و آرد خمیر حاصل می‌شود، تنها در ذهن و به وسیله‌ی تحلیل عقلی است که این دو جزء از یکدیگر تشخیص داده می‌شوند.

ابن سینا پس از بیان این تمایز اساسی، این مطلب را تأکید می‌کند که گرچه وجود شیء به ماهیت آن اضافه می‌شود ولی وجود است که به هر ماهیت حقیقت و واقعیت می‌دهد و بنابراین وجود اصیل است. ماهیت شیء در واقع چیزی جز حدود وجودی آن نیست که به وسیله‌ی ذهن انتزاع کرده است. سهروردی و میر داماد چندین قرن پس از ابن سینا به مخالفت با این نظر برخاستند و معتقد به اصالت ماهیت شدند تا این‌که هفت قرن پس از ابن سینا ملاصدرا به دفاع از نظر ابن سینا قیام کرد و بار دیگر قهرمان تصور اصالت وجود نسبت به ماهیت شد. ملاصدرا بیان تازه‌ای

.....

که آورد این بود «وجود هرچیز، شکل کاملاً جدا و متباین نیست بلکه هر وجودی در حدی از نورانیت وجود محض است به این معنی که پشت حجاب کثرت ماهیت‌ها و وجودات متباین، وحدت وجود برقرار است».

نظریه‌ی واقعیت یگانه و تشکیکی بودن وجود تقسیمی که ابن‌سینا از وجود کرده آنرا سه قسم «ممتنع» و «ممکن» و «واجب» دانسته است. می‌گوید: چون کسی ماهیت شیء را در ذهن در نظر بگیرد و یقین کند آن شیء نمی‌تواند به هیچ طریقی قبول وجود کند، یعنی موجود شود، آن شیء ممتنع است، مثل شریک برای خدا که وجودش ممتنع است. ولی اگر وجود و عدم وجود برای ماهیت شیء مساوی باشد، یعنی بتواند موجود باشد، ممکن الوجود است مثل همه‌ی مخلوقات، و بالاخره اگر ماهیت قابل جدائی از وجود نباشد و عدم وجود آن مایه‌ی تناقض یا مایه‌ی امر محالی شود، چنان وجودی واجب است. در مورد چنین وجودی ماهیت و وجود یکی است و چنین موجودی واجب الوجود یا خدا است، امکان ندارد که نباشد. از آن جهت که ماهیت و وجودش یکی است وجود او عین ذات یا ماهیت اوست و ذات او عین وجود اوست. تنها او است که وجودش در خودش است و به خودی خود وجود دارد، در همه‌ی موجودات دیگر وجود بر ماهیت همچون عرضی افزوده می‌شود، وجود تمام موجودات جهان مقامی برتر از مقام امکان ندارند و در هر لحظه از وجود خود نیازمند واجب الوجودی‌اند که با افاضه‌ی دائمی نور خود بر آن‌ها به همه چیز مقام هستی می‌بخشد.

.....

ابن سینا موجودات را به «قدیم» و «حادث» تقسیم می‌کند که قدیم یا ذاتی است مثل ذات احدی یا زمانی است، مثل موجودات غیرمجرد، و حادث نیز یا ذاتی است مثل همه‌ی مخلوقات - اعم از مجرد و مادی- و یا زمانی، مثل موجودات مادی.

ابن سینا مانند ارسطو ماهیت موجودات را به جوهر و عرض نیز تقسیم می‌کند که بنا بر آن رنگ میوه‌ی سیب عرض است یعنی ماهیتی که وابسته به چیز دیگر است و خود سیب جوهر است یعنی ماهیتی که مستقل است و مقوله‌ی جوهر به ترتیب به سه قسمت تقسیم می‌شود: 1- عقل؛ که کاملاً از ماده بی‌نیاز است. 2- نفس؛ که در عین بی‌نیازی از ماده در فعل خود به جسمی نیازمند است. 3- جسم؛ که قسمت‌پذیر است و طول و عرض و عمق دارد.

ابن سینا تقریباً به همه‌ی شاخه‌های علوم اعم از ریاضی و طبیعی و نیز فلسفه‌ی علم و روش‌های علم طب و موسیقی و غیره دلبستگی داشت. علم النفس

در علم النفس می‌گوید: قوای نفس حیوانی عبارتند از: قوه‌ی حرکت که خود مشتمل است از يك طرف بر قوه‌ی میل و آرزو که به خشم و شهوت می‌انجامد، که قوه‌ی حرکت دادن بدن است و از طرف دیگر مشتمل است بر قوه‌ی ادراک که عبارت است از پنج حس باطنی و پنج حس ظاهری.

در انسان علاوه بر قوای حیوانی که مربوط به بُعد حیوانی اوست قوه‌ی نازله‌ای از نفس کلیه یا نفس عالم، وارد میدان می‌شود که ابن سینا آن را نفس ناطقه یا نفس انسانی می‌نامد، این نفس دو قوه دارد که یکی عملی است و دیگری

.....

نظری، قوه‌ی عملی منبع همه‌ی حرکات بدن است و آدمی به وسیله‌ی آن زندگی عملی خود را اداره می‌کند. ولی آنچه مایه‌ی امتیاز آدمی است همان قوه‌ی نظری نفس ناطقه است که دارای چهار درجه است، یکی عقل هیولائی که پائین‌ترین درجه‌ی آن است و صرفاً در انسان قدرت و امکان‌گرفتن علم است و همه‌ی افراد بشر آن را دارند، پس از آن چون آدمی اصول اساسی معرفت و اندیشه صحیح را بیاموزد به درجه‌ی عقل بالملکه می‌رسد، و چون گامی پیش‌تر رود و قابلیت آن را پیدا کند که خود به معرفت برسد و فعالیت عقلی خود را به راه بیندازد به درجه‌ی عقل بالفعل می‌رسد، در آخر کار آخرین مرحله‌ای که آدمی به آن می‌تواند برسد - گذشته از پیامبران که در نتیجه‌ی کمال کلی طبعشان از حالت خاصی برخوردارند - درجه‌ی عقل بالمستفاد است که در آن مرحله جهان هستی در درون آدمی تحقق پیدا می‌کند و انسان نسخه‌ای از جهان معقول می‌گردد. فوق درجات عقل، عقل کلی یا عقل فعال قرار گرفته است و آن عقلی است که به میانگیری آن هر معرفتی از طریق إشراق دریافت می‌شود و عقل آدمی در درجه‌ی متعالی خود با آن متحد می‌گردد.

ابن سینا بر خلاف ارسطو که بر بقاء نفوس انسانی به صورت کلی معتقد است، بر فناپذیری نفوس فردی و فساد ناپذیری و غیر مادی بودن آنها اصرار می‌ورزد و تذکر می‌دهد که منزلگه نخستین نفس در آسمان معنویت است و لازم است که انسان به یاد آن منزلگاه رفیع باشد، در این سخنان دیگر او یک پزشک روحانی است که در صدد درمان‌کردن بیماری‌های

.....

غفلت و فراموشی نفس است و می‌خواهد آنرا از وضع رقت‌بار زمینی و خاکی نجات دهد.
 می‌گوید: خدا در وجود خود مطلقاً بسیط است یعنی يك وجود و يك ماهیت ندارد ولی موجودات دیگر وجود و ماهیتشان یکی نیست و ممکن الوجود هستند که با فرض وجود خدا واجب می‌شوند منتها واجب بالغیر و این وجوب از خدا صادر می‌شود، حال هر شیئی را اگر در رابطه با قدرت مُوجِدِه الهی در نظر بگیریم آن شیئی موجود است و وجودش ضروری است، به افاضه‌ی فیض الهی.

می‌گوید: ماهیات در علم خدا - و در ذهن عقل فعال- پیش از آن‌که در عالم خارج متمثل شوند، وجود دارند و پس از تحقق این موجودات در عالم خارج در ذهن ما نیز موجود می‌شوند اما این دو سطح هستی برای ماهیت با هم تفاوت دارند. یکی ماهیت است به عنوان علم خدا و یکی به عنوان مخلوق خارجی.
 انسان طلق

ابن‌سینا می‌گوید: فرض کنید شخصی بصورت انسانی بالغ آفریده شود ولی در يك فضای خالی، جایی که بدن او نمی‌تواند با چیزی تماس حاصل کند و قادر به دریافت چیزی از عالم خارج نیست، باز فرض کنید او نمی‌تواند بدن خود را ببیند و اندام‌های تن او نمی‌توانند یکدیگر را لمس کنند، بنابراین او فاقد هرگونه گونه ادراک حسی است. چنین شخصی سخنی درباره‌ی اشیاء خارجی حتی درباره‌ی بدن خود به زبان نمی‌آورد، اما وجود خود را به عنوان يك موجود کاملاً نفسانی تأیید می‌کند. اکنون باید گفت آنچه تأیید می‌شود با آنچه

.....

تأیید نمی شود یکسان نیست. بنابراین نفس جوهری است مستقل از بدن. یعنی ابن سینا می خواهد بگوید: ما می‌توانیم بدن‌های خود را نادیده بگیریم و بدین ترتیب درباره‌ی وجود آن‌ها تردید کنیم اما نمی‌توانیم نفس خود و قدرت ادراک خود را نادیده بگیریم زیرا شعور و آگاهی به نفس مربوط است و وجود آن مطلقاً جدا از آگاهی و شعور ما نیست. می‌گوید: اگر نفس من با هر يك از اعضاء بدن من یکی بود بنابراین باید آگاهی من از نفس خودم عین آگاهی من از این اعضاء باشد. و بعد نتیجه می‌گیرد نفس به عنوان يك موجود غیر مادی، جوهری بسیط است، و همین امر موجب فنا ناپذیری و بقاء آن پس از حدوث است، حتی پس از آنکه بدن متعلق به آن از میان برود.

خود درمانی

بحث درباره‌ی تأثیر نفس بر بدن یکی از جنبه‌های برجسته و ابتکار آمیز فلسفه ابن سینا می‌باشد که بحث مفصلی را می‌طلبد. او علاوه بر تعمق فلسفی‌اش، از روی تجارب پزشکی خویش نیز به ما می‌گوید: يك بیمار جسمانی ممکن است از طریق قدرت اراده درمان شود، و به همین طریق يك فرد سالم ممکن است تحت تأثیر توهم بیماری، بیمار گردد. به همین صورت به نظر او اگر تخته پاره‌ای در وسط جاده قرار داده شود به‌خوبی می‌توان از روی آن عبور کرد، اما اگر همین تخته پاره به عنوان يك پل بر روی شکافی عمیق نصب شود به سختی می‌توان بدون لغزش از آن عبور کرد، علت دشواری این است که فردی که می‌خواهد از روی تخته‌ی قرارگرفته بر روی شکاف عمیق عبور کند، يك

سقوط احتمالی را به صورتی زنده در نفس خود تخیل می‌نماید و طبیعت او و نیروی اندامش مطابق آن تخیل عمل می‌کنند، این امر وقتی اتفاق می‌افتد که تصدیقی در نفس صورت گیرد و موجب انفعال در بدن گردد و بعضی از اعضاء را تحریک کند. می‌گوید: گاهی نفس مثل يك پزشك روی بدن عمل می‌کند ولی نه عین يك پزشك بلکه بدون هیچ وسیله‌ای اعمال خود را روی بدن انجام می‌دهد، حتی اگر نفس به اندازه‌ی کافی نیرومند باشد می‌تواند صحت و مرض را بدون ابزار، در بدن دیگری به وجود آورد.

نفس منحصرأً به يك بدن تعلق می‌گیرد ولی ممکن است از بدن خود فراتر رود و بدن‌های دیگر را تحت تأثیر قرار دهد این امر وقتی امکان دارد که نفس به نفس کلی بپیوندد. سحر و چشم زخم از همین مقوله است، اینها همه بر اساس این اصل است که نفس انسان روی عناصر اثر می‌گذارد و ماده از نفس پیروی می‌کند.²³

نظریه‌ی شناخت

ابن سینا مثل علماء یونان «علم» را نوعی تجربه که از سوی فرد عالم انجام می‌گیرد توصیف می‌کند، ادراك خارجی توسط حس انجام می‌گیرد و در همین حال نفس انسان آماده می‌شود تا صورتی مطابق آنچه حس با آن روبه‌رو شد در درون خود با ارتباط با عقل فَعَال خلق کند یعنی پدیده‌های خارجی مُعَد هستند ولی مُوجَد صُور موجود در ذهن، نفس است و نفس آن صور را در ذهن ابداع می‌کند.

23 - در این رابطه می‌توانید به کتاب «جایگاه جن و شیطان و جادوگر در عالم» از همین مؤلف رجوع فرمایید.

.....

از طریق نفوذ و هدایت عقل فعّال، عقل بالقوه رشد و کمال می‌یابد، و لذا منشأ معرفت انسان، يك عقل متعالی فوق انسان است که وقتی عقل انسانی آماده شد، عقل فعّال معرفت را به او عطا می‌کند. انسان باید از طریق تفکر موانع إشراق عقل فعّال بر نفس خود را مرتفع کند.

منشأ پیدایش کلی

به نظر ابن سینا کلی بی‌واسطه از عقل فعّال نشأت می‌گیرد، به این صورت که اول ما چند امر جزئی یا مشابه را درمی‌یابیم و این جزئیات در حافظه بر روی هم انباشته می‌شوند و پس از آن، نور عقل فعّال بر آن‌ها می‌تابد و در نتیجه ی آن جنبه‌ی اساسی که نسبت به همه جزئیات مشترك است ظاهر می‌گردد، پس می‌توان گفت: ابن سینا معتقد است کلی چیزی بیشتر از موارد تجربه شده‌ای است که به ذهن داده شده است، اما در عین حال کلی تا حدودی نیز در همین جزئیات تجربه شده قرار دارد. از نظر ابن سینا کلی از صور حسی بر نمی‌آید، زیرا در آن صور قرار ندارد، وظیفه‌ی ذهن ما این است که بر روی جزئیات تجربه حسی تأمل نماید تا نفس آماده دریافت کلی از عقل فعّال از طریق شهود بلا واسطه بگردد، یعنی منشأ معرفت باطنی است و نه حسی و لذا نباید در مورد معرفت‌های خود بگوئیم «من آن را می‌دانم» بلکه باید گفت: «چنین بر من ظاهر می‌شود» لذا در شعور عادی ما نمی‌دانیم معرفت ما از کجا سرچشمه می‌گیرد و به کجا می‌انجامد. می‌گوید: وقتی صورتی در تعقل به کار نرفت، در نفس باقی نمی‌ماند و پس

.....

از مدّتی از بین می‌رود بلکه صورتی و علمی باقی می‌ماند که در عقل حک شود.

در مرحله‌ی اول کسب معرفت ما مهارتی برای تماس با عقل فعّال حاصل می‌کنیم و در موقع یادآوری ما فقط آن مهارت یا قدرت را به کار می‌بریم.

ابن سینا معتقد است که پیش از کسب معرفت، آینه‌ی نفس زنگار داشت، وقتی ما می‌اندیشیم آینه شفاف می‌شود و فقط باید آن را به سوی خورشید «عقل فعّال» نگاه داشت تا به آسانی نور را منعکس سازد.

علم ایمانی

ابن سینا مسلمان متدینی بود. عمق طبیعت دینی وی گذشته از اشعار و تفسیر قرآن وی در آثار فلسفی او نیز آشکار است به طوری که در هر جا کوشیده است نظریات مختلف را با طرز نگرش اسلامی سازگار کند و در بسیاری از عقاید فلسفی که اظهار کرده دین اسلام الهام‌بخش وی بوده است. از این که بعضی از متکلمان و فقهای قشری نسبت بی‌دینی به او می‌دادند بسیار ناراحت می‌شد. در یک رباعی در مقابل این اتهامات می‌گوید:

کفر چون منی گزاف و آسان نبود محکم‌تر از

ایمان من، ایمان نبود

در دهر چو من یکی و آن هم کافر؟ پس در

همه دهر یک مسلمان نبود

هر وقت که برای ابن سینا در حل مسائل علمی و فلسفی دشواری پیش می‌آمد به مسجد روی می‌آورد و به نماز خواندن و دعا می‌پرداخت. چندین رساله در فواید نماز و انجام فرایض روزانه و زیارت قبور اولیاء دارد.

.....

عشق الهی

در «رسالة العشق» می‌نویسد: خداوند از آن جهت که غایت خیر است، غایت در معشوقیت است و چون خیر به خیر عشق می‌ورزد و این عشق‌ورزی از طریق رسیدن به آن و دریافت آن است، و از آن جا که خدا خود را درک می‌کند و خودش بهترین وجود است، بنابراین عشقش نسبت به خود کامل‌ترین و تمام‌ترین عشق است.

از نظر ابن سینا اساس انسان و جهان بر پایه‌ی عشقی است که در شریان‌های عالم هستی جریان دارد، خداوند آفریننده‌ی عالم است و حبّ و عشق او به همه‌ی مخلوقات در همه‌ی مراتب هستی جاری است و در هر مرتبه به شکلی جلوه‌گر است. و عشق به خود موجب عشق به لوازم ذات خود یعنی مخلوقات خواهد بود و لذا علت پیدایش جهان همین عشق است.

انس انسان با طبیعت ناشی از تشابه عالم صغیر «یعنی انسان» و عالم کبیر «یعنی جهان» است. همین تشابه و سنخیت در گوهر انسان و جهان سبب عشق و محبت بین آنهاست و آنچه همه‌ی اجزاء جهان و از جمله گوهر انسان را به سوی خود می‌کشاند جاذبه همان عشق الهی است که در کُنه جهان هستی به ودیعت نهاده شده.

ابن سینا و طبیعت

طبیعت‌شناسی ابن سینا یکی از برجسته‌ترین ابعاد فکری اوست، طبیعت در فلسفه او مرتبه‌ای از هستی است که رو به سوی مقصد خاصی دارد و همه‌ی پدیده‌های آن معنی دار بوده و حکمت بالغه‌ی آفریدگار از در و دیوار آن آشکار است، عالم طبیعت مظهر حکمت الهی در این مرتبه

.....

است و موجودات عالم بر طبق علم الهی به نظام
 أَحْسَن به وجود آمده یعنی آنچه أَحْسَن بوده و
 خداوند أَحْسَن بودن آن را می‌شناخته به وسیله‌ی خدا
 خلق شده و لذا در عالم طبیعت اعتدال و
 هماهنگی بی‌نظیری به چشم می‌خورد و هر موجودی
 سهم خاصی در حفظ نظام دارد از این رو اگر با
 توجه به همین نگرش قدسی جهان را مطالعه کنیم
 که در آن حکمت بالغه‌ی آفریدگاری دانا جلوه‌گر
 است، نهایتاً شخص محقق را به معرفت بیشتر
 الهی و ظرافت صنع او رهنمون می‌گردد.

دانشمند حقیقی هرگز به ظاهر اشیاء اکتفا
 نمی‌کند بلکه همواره می‌کوشد به کنه اشیاء پی
 برده و آن را در پرتو نور هستی مطلق مشاهده
 کند. این علم همان است که خشوع و خشیت را
 در نهاد دانشمند تقویت می‌کند و او را به
 خضوع در برابر حق و اِی‌داری و آن کشف جنبه‌ی
 سزای عالم طبیعت است، بر عکس علم جدید که
 تماماً بر جنبه‌ی ظاهری جهان مشغول است و لذا
 هرچه بیشتر در آن فرو رود بیشتر از خدا غافل
 می‌شود، چون جنبه‌ی ظلمانی جهان را می‌کاود و
 نه جنبه‌ی نورانی آن را و جهان را یك ابزار
 می‌بیند نه یك آیت الهی.

غفلت از مبادی هستی

دانشمندان و طبیعت‌شناسان که در تمدن اسلامی
 پرورش یافته اند همگی به جنبه‌ی قدسی عالم
 طبیعت نظر دارند و در واقع با نظر به عالم
 بر اساس مبادی روحانی، متذکر جنبه‌ی روحانی
 عالم می‌شوند. برای چنین افراد زیبایی طبیعت
 شعائی است از جمال خدا. طبیعت را صنع هنرمند
 بزرگ هستی می‌بینند و متوجه‌اند که طبیعت نیز
 دارای حیات خاص خویش است و در واقع پلی است

.....

بین انسان و آسمان. اما امروزه شاهد آن هستیم که متأسفانه علوم تجربی از نظر به مبانی حکیمانه‌ی طبیعت فاصله گرفته است و به جهان هستی به عنوان واقعیت سراسر مادی می‌نگرد و گوئی از مبادی عالم هستی در غفلت است. برتراندراسل که خود از حامیان و چهره‌های برجسته‌ی علوم جدید است اعتراف می‌کند که؛ علم در آغاز مرهون کسانی بود که عاشق جهان بودند ، آنان زیبائی ستارگان و دریاها و جمال نسیم و کوه‌ها را درك می‌کردند، و چون عاشق آنها بودند فکرشان معطوف آنها بود و می‌خواستند آن‌ها را بهتر از آنچه از يك تفکر ساده و سطحی فهمیده می‌شود بشناسند. فلاسفه که نخستین انگیزه‌های دانش علمی از آنان زاده شد دیوانه وار عاشق زیبائی‌های شگفت‌انگیز جهان بودند. آنان مردمی بودند که هوش سرشار و عشقی وافر داشتند و تحرك علمی امروز نیز بقایای عشق ایشان است. اما قدم به قدم با پیشرفت علم انگیزه‌ی علم که مادر آن بود به تدریج ضعیفتر شده و انگیزه‌ی قدرت که نخست دنباله‌رو قافله‌ی علم بود به برکت پیروزی پیش‌بینی‌نشده‌ی خود مقام سرکردگی یافته است. عاشقان طبیعت محروم شده و دشمن طبیعت به پاداش رسیده است. با هر قدمی که فیزیک به پیش برداشته ما را به تدریج از شناخت آنچه ماهیت جهان طبیعت می‌نامیم محروم‌تر کرده است و در واقع علم جدید عاصی بر طبیعت است و نه رفیق طبیعت.

علم که در آغاز پیرو حقیقت بود اینک با حقیقت سر جدال دارد... و زمانی که علم را به صورت تکنیک به‌کار می‌گیریم در آن قدرتی پیدا می‌کنیم که از مابعدالطبیعه کاملاً مستقل

.....

است... و هر اندازه که به عنوان عاشق از طبیعت دوری گزینیم همان اندازه به عنوان صاحب تکنولوژی بر آن چیره می شویم. (انتهای حرف راسل)

نظریه‌ی نبوت

ابن سینا کوشیده است تا يك نظریه‌ی فلسفی موافق با تعلیمات قرآن ارائه دهد، که در عین حال با نظر کلی وی درباره‌ی جهان سازگار باشد. وی به این ترتیب وجدان و آگاهی انبیاء و وحیی را که به پیغمبران می‌رسد را به تقسیمات چهارگانه‌ی خویش از عقل و إشراق یافتن آن از عقل فعّال که همان جبرئیل ♦ است، ارتباط می‌دهد. می‌گوید: مرتبه‌ی وجدان و عقل انبیاء در آن حد از کمال و حالتی است که همه‌ی قوا و استعدادهای بشری در آن به حدّ کمال رسیده. پیامبر مخصوصا واجد سه شرط اساسی است که عبارت است از:

روشنی و صفای عقل، کمال تخیل، و قدرت اینکه در ماده‌ی خارجی چنان تأثیر کند که در خدمت و اطاعت او درآید. همان‌گونه که بدن‌های مردمان در تحت اراده و فرمان آنهاست. می‌گوید: اگر همه‌ی این شرایط صورت پذیرد آنگاه پیغمبر به درجه‌ی آگاهی نبوت می‌رسد و دارای عقل قدسی می‌شود، که هر معرفتی را ناگهانی و بی‌واسطه و بدون تعلیم یافتن قبلی بشری از عقل فعّال دریافت می‌کند و به این ترتیب است که بر همه‌چیز در گذشته و حال و آینده آگاه است.

از این گذشته نه تنها عقل پیغمبر به وسیله‌ی عقل فعّال نورانی می‌شود بلکه قدرت تخیل وی نیز چنان منور می‌گردد که آنچه به صورت مجرد و کلی در عقل خویش تصور می‌کند در مخیله‌ی وی

.....

صورتِ مجسم و جزئی و محسوس و ملفوظ پیدا می کند. رسالت وی نیز به همین ترتیب دو جنبه دارد؛ یکی نظری و دیگری عملی. اولی نفس آدمی را از طریق تعلیم اصول ایمان به وجود خدا و حقیقت وحی و نبوت و معاد، به طرف سعادت ابدی راهنمایی می کند، و دومی جنبه های عملی دین یعنی آداب و شعائر را که مؤمن باید به انجام برساند تعلیم می دهد. به این ترتیب پیغمبر از حکما و اولیاء تمایز می یابد، از آنجهت که اولاً: دریافت معرفت وی از عقل الهی کامل و تمام است و در حکما و اولیاء این دریافت جزئی است. ثانیاً: اینکه پیغمبر قانون و شریعت با خود می آورد و زندگی مردمان و اجتماعات را مطابق حقایق غیبی عالم برین اداره می کند، در صورتی که حکما و اولیاء در صدد یافتن معرفت و کمال باطنی هستند و وظیفه ی آوردن شریعت ندارند و به همین جهت حکما نیز تحت فرمان پیغمبران قرار می گیرند.

حکمت مشرقی

جنبه دیگر نبوغ چند جانبه ی ابن سینا مسئله ی منطق المشرقیین است که در اواخر عمر مطرح کرد. وی در آن کتاب نوشته است که تألیفات مشائی مشهور وی مثل شفا و نجات تنها نوشته های سطحی هستند که برای عامه ی مردم نوشته شده و پس از آن می گوید که باید «فلسفه مشرقی» را بیان کند که آن را مخصوص برگزیدگان و خواص می داند و به همین جهت آن را «علم خواص» نامیده است. متأسفانه باقی آن کتاب مفقود شده و به همین جهت نمی توان گفت که مقصود ابن سینا از این مقدمه ی شورانگیز

.....

چه بوده است ولی از بعضی از نوشته‌های وی متوجه می‌شویم که جنبه‌های عرفانی آن بیشتر است، توجه به نقش فرشتگان در راهنمایی بشر و نیروی آن‌ها در تدبیر جهان از مشخصات حکمت مشرقی است.

البته بعد از ابن سینا بحث حکمت مشرقی را شهاب الدین سهروردی با تدوین حکمت اِشراق به ظهور آورد.

تأثیر ابن سینا در شرق و غرب

می‌توان گفت بعد از ابن سینا هر جا که پیشرفتی در یکی از شاخه‌های علم و فلسفه در جهان اسلام پیدا شده اثری از وی در آن پیشرفت دیده می‌شود. دلیل نفوذ ابن سینا این است که هیچ‌یک از فلسفه‌دانان بعدی، نظامی به عمق نظام فلسفی او به وجود نیاورده‌اند، گذشته از شاگردان مستقیم او مثل ابوعبید جوزجانی و ابوالحسن بهمنیار، ابن سینا اثر خود را بر هر یک از چهره‌های برجسته قرون پس از خود باقی گذاشته. در قرن‌های بعد ابن سینا مورد انتقاد سخت غزالی و فخر الدین رازی و نیز فیلسوف اندلسی یعنی ابن رُشد قرار گرفت ولی یکی از بزرگترین نوابغ جهان اسلامی یعنی خواجه نصیر الدین طوسی به دفاع از وی پرداخت و دوباره فلسفه ابن سینا را رواج داد. با تجدید حیات عقلی که در دوره صفویه صورت پذیرفت ابن سینا نیز مورد توجه خاص چهره‌هایی مثل میر داماد قرار گرفت که کوشید فلسفه ابن سینا را به روش اِشراقی تفسیر کند و ملاصدرا نیز فلسفه ابن سینا را یکی از ارکان دستگاه فلسفی پر دامنه خود قرار داد.

در مغرب زمین نیز میراث ابن سینا مدت درازی دوام داشت، در قرن ششم هجری ترجمه بعضی از آثار او به زبان لاتینی آغاز شد و بسیاری از افکار آباء کلیسا تحت تأثیر افکار ابن سینا قرار گرفت و سعی کردند با تفسیری که ابن سینا از افکار ارسطو دارد اندیشه ارسطویی ابن سینائی را وسیله‌ی تفسیر کتاب مقدس قرار دهند، به طوری که ما بعد الطبیعه‌ی توماس اکویناس مدیون ابن سینا است، البته نفوذ ابن سینا زمان البرت کبیر استاد اکویناس، آغاز شد.

پس از او در جهان اسلام جهان‌شناسی ابن سینائی مُنقح شده و توضیح داده شده به وسیله‌ی سهروردی و اشراقیون و نیز همان جهان‌شناسی ابن سینائی توسط ابن‌عربی و عرفا در قالب وَحْیِ اسلامی ریخته شد و با روح بعضی از تفاسیر قرآن آمیخته گردید و هنوز هم آن جهان‌شناسی بر افق زندگی عقلی در اسلام پرتو افشانی می‌کند.

تألیفات ابن سینا: در عمر نسبتاً کوتاه خود متجاوز از دویست کتاب و رساله در شاخه‌های گوناگون علم و فلسفه به یادگار گذارده که بعضی از آنها عبارتند از:

1- قانون: که يك نوع فرهنگ نامه پزشکی است و به زبانهای معروف دنیا نیز ترجمه شده

2- شفا: نوعی دایره المعارف علمی، فلسفی است که آن نیز به زبان‌های معروف دنیا ترجمه شده و کاملترین مرجع برای حکمت مشایی است.

3- نجات: که مختصر کتاب شفاست

.....

4- انصاف: قضاوتی است میان آراء حکمای شرق و غرب که بیشتر آن درحمله غزنویان به اصفهان، به غارت رفته

5- اشارات و تنبیهات: خلاصه ای از حکمت مشاء و آخرین دیدگاه های فلسفی اوست.

6- دانشنامه ی علائی: که به زبان فارسی است و در اصفهان برای علاء الدوله کاکویه نوشته است. از رساله های رمزی او که مربوط به حکمت مشرقیه است، رساله «حَیِّ بْنِ یَقْطَانَ» را می توان نام برد که حکایت سالکی است که به ارشاد مرشد خویش قدم به عالم مجردات می گذارد سپس در «رسالة الطیر» سالک از ورطه های کوه قاف می گذرد و در «رسالة سلامان و اَبسال» سالک پای در اقلیم نور می گذارد، عارفی که این سفر را به پایان رسانید صورت کامل عالم صغیر یعنی نمونه ی عالم کبیر می شود، به طوری که حیات او حیات همه ی جهان و خضوع او خضوع همه ی جهان به درگاه حکیم رحیم خواهد بود.

پروفسور هانری کُزبن در تحقیق خود در مورد ابن سینا می گوید: «او به قبول تشیع اسماعیلی تن در نداد ولی از حُسن قبول شاهزادگان شیعی همدان و اصفهان نسبت به او و توجه او به چنین حاکمان شیعه چنین استنباط می شود که ابن سینا از شیعیان اثنی عشری بوده.»

آری در راه سفر به همدان بیماری قولنج او که قبلاً به آن مبتلا شده بود و درمانش کرده بود، عود کرد اما این بار احساس کرد که دیگر نیرویش از میان رفته است لذا از ادامه درمان دست کشید و گفت: «نَفْسِی که تدبیر بدن من به عهده او ست از تدبیر عاجز شده و دیگر درمان سودی ندارد» دارائی خود را به فقرا بخشید و

.....

چند روز آخر را به تلاوت قرآن و نماز و نیایش گذرانند و سرانجام در آئین تشیع، در سپیده دم روز آدینه اول رمضان المبارک سال 428 در سن پنجاه و هشت سالگی دیده از جهان فرو بست و شمعی شد که هرگز نمی‌میرد.

إِبْنِ رُشْد: (520 - 595 ه . ق)

ابو الولید محمد بن احمد بن محمد معروف به ابن رشد در سال 520 هجری در قرطبه در خانواده ای از اهل علم به دنیا آمد، در فقه و تفسیر و حدیث و طب و فلسفه و ریاضیات تبحر یافت. گرایش مطالعه‌ی آثار ارسطو بدون آمیخته‌شدن با افکار دیگران موجب شد که حاکم وقت از «ابن رشد» در خواست کند تا شرحی بر آثار ارسطو بنگارد زیرا آنها معتقد بودند که ابن سینا و فارابی در ضمن شرح و بسط اقوال ارسطو، عقاید خاص خود را با تعالیم ارسطو در آمیخته‌اند. ابن رشد خود در این باره چنین می‌گوید:

«هنگامی که من نزد امیر مؤمنان؛ ابو یعقوب رفتم دیدم با ابو بکر بن طفیل تنها نشسته است. ابویعقوب به مدح و ستایش من پرداخت و از خانواده و نیاکان من به نیکی یاد کرد... و از دشواری عبارات ارسطو و مترجمان او شکوه کرد و از ابهام اغراض وی سخن به میان آورد و گفت: اگر کسی به این کتب پردازد آن‌ها را تلخیص و تنقیح کند و شرح نماید درک آن برای عامه آسان‌تر خواهد گردید».

و بدین ترتیب چنین شرحی را به عهده‌ی ابن رشد گذاشتند.

.....

مشهور است که ابن رشد سه نوع شرح نوشته؛ «شرح کبیر»، «شرح اوسط» و «شرح مختصر» و می توان گفت این شروح با وجود آنکه عمدتاً ارسطویی است، نمودار فلسفه‌ی واقعی ابن رشد نیز هست. آراء فلسفی او را باید در سه کتاب مهم او یعنی «فصل المقال» و «الکشف عن مناهج الادله» و «تهافت التهافت» و رساله‌ی کوچکی به نام «الاتصال» جستجو کرد.

به دلایلی چند ابن رشد در اروپای سده‌های میانه شناخته‌تر از شرق بود و آثار او بیشتر مورد تحسین قرار می‌گرفت. نخست به دلیل آنکه بیشتر آثار وی به لاتین ترجمه شد و رواج یافت و از صدمات روزگار در امان ماند، در حالی که متون اصلی نوشته‌های او به عربی به علت مخالفت شدید فقهای اهل سنت با فلسفه و فیلسوفان، یا سوزانده شد یا جزو کتب ممنوعه اعلام گردید. دلیل دوم آنکه اروپای دوران رنسانس آماده‌ی پذیرش روش علمی ابن رشد بود که تأکید بر جدائی دین از فلسفه می‌کرد. در حالی که علم و فلسفه در جهان اسلام چیزی جدای از دین نبود اروپائیان از آثار ابن رشد توانستند آن گرایش غیر دینی خود را تقویت کنند و فلسفه را بدون آنکه ربطی به دین داشته باشد بپذیرند. در جهان اسلام غلبه با دین بود و در غرب به علم بیشتر توجه شده بود.

تبعید ابن رشد به مراکش نیز به علت مقابله‌ی بین دین و فلسفه بود. فقها و فلاسفه عموماً و در اهل سنت خصوصاً، با فلسفه مخالفت می‌کردند و حمایت‌های مردمی هم نسبت به فقها بیشتر از فلاسفه بود و حکام هم که به حمایت

.....

فقها نیاز داشتند فیلسوفان را به خشم توده‌ی مردم می‌سپردند ولذا آثار و نوشته‌های آنها سوزانده و خودشان تبعید می‌شدند. البته نوشته‌های غزالی بر ضد فلاسفه در این مقابله بی‌تأثیر نبوده، در راستای فضای ضد فلسفی در آن شرایط، بیانیه‌ای علیه فلسفه و فیلسوفان صادر شد و در سراسر اندلس و مراکش انتشار یافت.

فلسفه و دین:

ابن رشد در توافق میان دین و فلسفه تلاش‌های ابتکار آمیزی را بکار برد، او به عنوان یک فیلسوف، وظیفه‌ی خود می‌دانست که از فیلسوفان در برابر حمله‌ی شدید فقها و متکلمان اهل سنت دفاع کند، به علاوه که غزالی آنها را در کتاب تهافت الفلاسفه تکفیر کرده و کار را از انتقاد به تکفیر کشاند، ابن رشد رساله‌ی خود را با این پرسش آغاز می‌کند که آیا در شریعت اسلام فلسفه امری مباح است یا حرام، مستحب است یا واجب؟ پاسخ او از همان آغاز این است که در دین مبین اشتغال به فلسفه امری واجب یا لااقل مستحب است، زیرا فلسفه چیزی جز پرداختن به معرفت ذات موجودات نیست و موجب معرفت صانع آنها می‌گردد و قرآن ما را به نظر و توجه به عالم تشویق می‌کند. می‌گفت: برهان ابزاری است که با آن می‌توان به معرفت خدا دست یافت و تنها روش منطقی که موجد یقین است همان برهان است.

می‌گوید: مردم بر سه دسته‌اند، فیلسوفان، متکلمان و عموم مردم. فلاسفه اهل برهانند، متکلمان در مرتبه‌ی نازل‌تری قرار دارند، چون ماده‌ی قیاس آنها جدلی است و نه برهانی، عموم

.....

مردم اهل خطابه اند و فقط با مثال‌های محسوس قدرت درک امور را دارند. و فعل و غایت فلسفه همان فعل و غایت دین است که معرفت به خداوند و همه موجودات دیگر است، و نیز معرفت به سعادت و شقاوت انسان در دنیا و آخرت. ابن رشد در این گفتار از تفاوت علم حضوری که بیشتر مورد نظر دین است با علم حصولی که بیشتر مورد توجه فلسفه است سخن به میان نیاورده.

می‌گوید: اگر منقول با معقول در تعارض باشد باید منقول را طوری تأویل کرد که با معقول موافق گردد. مثلاً اگر در نقل آمد که دست خدا فوق دست‌هاست و عقل می‌گوید خدای خالق هستی مبراً از دست داشتن است، باید دست را به قدرت و امثال آن تأویل کنیم، و عمل به تأویل را در شأن فیلسوفان که اهل حقیقت و برهان اند می‌داند ولی تأکید دارد علم تأویل را باید به عنوان علم باطن از دسترس عامه به دور داشت، مبادا عامه به بدعت و ضلال گرفتار آیند. در جواب غزالی در رابطه با تکفیر فلاسفه می‌گوید: دین اسلام مبتنی بر سه اصل توحید، نبوت و معاد است و عقل و وحی در این هر سه توافق دارند و لذا غزالی را به تنگ نظری متهم می‌کند. غزالی می‌گوید علم بحثی چیزی است جدای علم دین و روش برخورد با توحید و نبوت و معاد را غیر روش فیلسوفان می‌داند و به روش قلبی بیشتر نظر دارد.

ابن رشد در مورد شناخت می‌گوید: معرفت انسانی نباید با علم خداوند خلط شود زیرا «انسان جزئیات را از طریق حواس، و کلیات را به واسطه عقل ادراک می‌کند، ادراک انسان به

.....

 واسطه تغییر و تبدل مدرکات متبدل می شود و تعدد و تكثر ادراکات مستلزم تعدد و تكثر مدرکات است»، لذا محال است که علم خداوند شبیه به علم ما باشد زیرا «علم ما معلول موجود خارجی است در حالی که علم خداوند علت آنهاست» این دو نوع علم نه تنها تشابهی ندارند بلکه با یکدیگر مغایرت دارند، علم خداوند قدیم است و حال آنکه علم انسان حادث است. علم خداوند علت ایجاد اشیاء است و چنین نیست که موجودات علت موجد علم او بوده باشند.

در مورد شناخت انسان نیز می‌گوید: عمل تعقل بدین‌گونه واقع می‌شود که اولاً: شخص عاقل وجود دارد، و ثانیاً: معقولات که متعلق تعقل اند و مورد ادراک عقل واقع می‌شوند، موجودند زیرا معقولات باید موجود باشند و گرنه عقل موردی برای تعقل نخواهد داشت و تعقل همیشه به موجودات تعلق می‌گیرد و نه به معدومات، و علم ما حاصل ارتسام موجودات در عقل است، حال این معقولات یعنی کلیات، یا آن چنانکه افلاطون قائل شده است، در نفس موجودند یا این‌که در واقعیتی خارج از نفس تقرّر دارند.

ابن رشد به تبع ارسطو نظریه اصالت معنی را نمی‌پذیرد و در نتیجه معتقد است کلیات فقط در واقعیت خارجی موجودند و وجود آنها فقط به افراد و اشخاص مرکب از ماده و صورت تعلق می‌گیرد و عقل در عمل تجرید صور را از ماده انتزاع می‌کند، افلاطون معتقد است مثل به عنوان واقعیاتی غیبی موجودند و عقل از طریق ارتباط با آنها به کلیات علم پیدا می‌کند.

.....

ابن رشد بر اساس مکتب ارسطو معتقد است آنچه عقل هیولائی را از حالت قوه به فعل می آورد عقل فعّال است که برتر و شریفتر از عقل بالقوه است. عقل فعّال پیوسته موجود است و وجود بالفعل دارد- به همین جهت هم نام آنرا عقل فعّال گذارده اند- حال چه مورد ادراك ما واقع بشود و یا نشود. عقل فعّال از همه جهات با معقولات وحدت و عینیت دارد. انسان می‌تواند در دوران حیات خویش به اتحاد و اتصال با عقل فعال نایل آید.

تأکید بر علوم و فنون:

«علم» و «دین» و «فلسفه» از سه قلمرو مختلف تشکیل شده که شدیداً همدیگر را تحت تأثیر قرار میدهند، مسلم علمی که باید برای بشر ابزار بسازد، اگر اهداف بشر از طریق دین روشن شده باشد همان‌گونه عمل نمی‌کند که اهدافش را با میل خود و سر خود تعیین کند. ارزش حیات مادی انسان ها منوط به میزان معرفت و ایمان افراد جامعه است و در جوامع انسانی وجود دین به مراتب اساسی‌تر و ضروری‌تر از وجود علم است، به طوری که هانری برگسون می‌گوید: «ما در گذشته و حتی امروز جوامعی را می‌بینیم که در آنها نه علم نه هنر و نه فلسفه هیچ‌یک نبوده است ولی هرگز جامعه بدون دین به سر نبرده است». گفته‌اند انسان حیوانی مابعدالطبیعی است یعنی نمی‌تواند بدون توجه به مابعدالطبیعه حیات خود را به صورتی قانع کننده ادامه دهد و لذا است که فلسفه را به عنوان یکی از راههای جوابگوئی به این بُعد می‌طلبند و از طرفی علم را بعنوان وسیله ای جهت پدید آوردن وسائلی برای رفاه در زندگی نیاز

.....

دارد، و بهمین جهت نخستین فیلسوفان اسلام بدون آنکه دین را بی‌ارزش جلوه دهند یا از مقام آن چیزی بکاهند به علم اهمیت خاصی می‌دادند. کندی، فارابی، ابن سینا و ابن رشد همه عالم و فیلسوف بودند و با وجود این مسلمانانی بودند مؤمن و صادق، منتها اینها دین را در پرتو معرفت فلسفی خود توضیح می‌دادند. ابن رشد علاوه بر فلسفه، به بررسی علمی نیز تأکید دارد و در مقابل فضائی که در آن زمان حاکم بود که نشان از بی‌رغبتی علمی داشت از علم دفاع می‌کرد و همین امر هم موجب شد تا اروپای قرون وسطی از راه و روشی که وی برای رسیدن به علم توصیه می‌کرد پیروی کند.

ابن رشد به طبیعت اعتقاد تام داشت و قایل بود به اینکه همه امور عالم طبق نظم و ترتیب کاملی واقع می‌شوند که بر حسب ارتباط میان علت و معلول، قابل تبیین‌اند، و به حرف اشاعره که رابطه‌ی علت و معلول را در بین اشیاء عالم انکار می‌کردند اشکال می‌گرفت. می‌گفت: ذهن انسان اشیاء را ادراک می‌کند و درصدد کشف علل آنها برمی‌آید و عقل چیزی جز ادراک اشیاء همراه با علل آنها نیست و با این عمل، خود را از دیگر قوای ادراک متمایز می‌کند. کسی که وجود علل را انکار کند در صدد انکار عقل برآمده و شناخت معلولها فقط با شناخت علل آنها کامل می‌شود و اگر منکران علت رابطه‌ی میان علت و معلول را عادت نامیده‌اند، عادت کلمه‌ای مبهم است و در واقع عقل با علم به وجود عالم، علل اشیاء را کشف می‌کند و رابطه‌ی بین اشیاء و تأثیرات آنها را برای ما روشن می‌نماید.

.....

ابن رشد در شرایطی زندگی می کرد که دو روش افلاطونی و ارسطویی در جامعه اسلامی هر دو مطرح بودند یکی روش مابعدالطبیعه مبتنی بر اصل وحدت بود که به افلاطون و افلوپین نسبت داشت که در عین استدلالی، راهی است ذوقی و عرفانی. و دیگری هم مابعدالطبیعه‌ی مبتنی بر «وجود» که به ارسطو نسبت داشت و راهی است صرفاً استدلالی. ابن رشد به راه و روش ارسطویی سخت پایبند بود. لذا اعتقاد به کلیات، به صورت حقایق برتر از عالم ماده به نام مُثُل، ندارد و می‌گوید: کلیات به عنوان تصورات عاری از ماده فقط در ذهن ما وجود دارند.

در تحلیل عالم می‌گوید: همیشه يك علت محرکه وجود دارد که شیئی را از حالت قوه به فعل می آورد... چون اجسام طبیعی مرکب از ماده و صورت‌اند همیشه قوه از لواحق ماده و فعلیت از لواحق صورت است. صورت که برابر با فعلیت است از همه‌ی جهات بر ماده تقدم دارد، زیرا صورت، علت فاعلی و غائی نیز هست - صورت درخت برای دانه بلوط عامل جذبه‌ی دانه‌ی بلوط به درخت بلوط‌شدن است، و از طرفی همین صورت درختی که غایت دانه‌ی بلوط است، عامل تحرك دانه به سوی میوه‌شدن است، پس علت فاعلی نیز همان علت غائی است- علت غائی علت همه‌ی علل دیگر است زیرا دیگر علل همه برای علت غائی وجود دارند- همه‌ی علل برای به درخت‌رساندن هسته‌ی بلوط است- و علت محرکه‌ی جسم طبیعی بر وجود آن تقدم دارد.

می‌گوید: فعل نسبت به قوه تقدم رتبی و شرفی دارد و چون قوه‌ی امکان چیزی است که فعلاً نیست، نقص است و خیر محض نیست، بر عکس فعل محض که خیر مطلق است. بهمین جهت هر چه اشیاء

.....

به مبدأ نخستین که فعل محض است نزدیکتر باشند به خیر محض نزدیکترند.

می‌گوید: عالم طبیعت ناشی از اراده و مشیت خیر محض یعنی خدا است، و وجود شرّ ناشی از ماده است که حامل قوه و نقص است، این عالم چنانکه هست بهترین عالم ممکن است. یا اینکه عالم اصلاً نباید ایجاد شده باشد یا اینکه وجود شرّ قلیل برای خیر کثیر ضروری است و وجودش با همین نحوه‌ی وجود امکان تحقق دارد. «عقل» فعال و اهابّ صُور و کمالات و عامل فعلیت به عناصر و موجودات است، و انسان به جهت داشتن عقل الهی از همه موجودات به اجرام سماوی نزدیک تر است او در حد فاصل میان موجودات ازلی و موجودات در حال تغییر عالم ماده قرار گرفته است و از طریق عقل فعّال صورت هائی را که آثار همان عقل است «به جهت و اهابّ صُور بودن» کسب می‌کند. به این طریق اتصال با عقل فعّال حاصل می‌شود و در اتصال و اتحاد با عقل فعّال سعادت و نیکبختی انسان محقق می‌شود.

ابن رشد در کشاکش درگیری‌هایی که بین خود و فقها و علمای زمانش داشت و بر او خورده می‌گرفتند که سخنان تو حرف‌هایی است بعضاً خلاف حرف پیامبر^ص است و ذهن و فکر جامعه را به انحراف می‌کشاند و باورهای مردم را نسبت به کلام خدا سُست می‌کند و یا مجبور می‌کند تا حرف و حی را با توجیه و تفسیر بپذیرند.

می‌گفت: «ای مردم! من نمی‌گویم دانشی که آن را علم الهی می‌نامید غلط است بلکه می‌گویم دانش من دانش بشری است».

.....

پروفسور کُربن می‌گوید: این سخن آینه‌ی تمام‌نمای ابن‌رُشد است و موضع آن حکیم در این سخن است و در واقع بشریت نو در غرب که در رنسانس پدیدار گشت از چنین گفتاری قد کشید. «یعنی بشر جدید بیشتر به دنبال علم بشری بود تا علم الهی و ابن‌رشد چنین فکری را به او داد و لذا هرچه بیشتر ملاحظه می‌شود فرهنگ جدید غرب از علم الهی جدا و به علم بشری و با امیال بشری نزدیک می‌شود، هرچند ابن‌رُشد چنین هدفی را برای بشر هرگز نمی‌پسندید». کار فلسفه‌ی اسلامی آن است که به یک مسلمان عمق بیشتر ببخشد.

مقابله با فلسفه صحیح نیست، چرا که مقابله با تفکر صحیح نیست و لذا اسلام به همان اندازه که با تفکر مخالف نیست با نحوه ای از تفکر که همان تفکر فلسفی است نیز مخالف نیست.

فیلسوفان اسلامی شارح ارسطو نبودند، بلکه از ارسطو استفاده کردند. زیرا اصل فکر در جملات عمیق ائمه علیهم‌السلام و خود پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم هست و قبل از طرح فلسفه‌ی ارسطو در قرن سوم، در جامعه‌ی اسلام جملاتی مثل «بَا مَن دَلَّ عَلٰی ذَاتِهِ بِه ذَاتِهِ» از امیرالمؤمنین علیه‌السلام را داریم که حضرت ما را متوجه ذات خداوند می‌کنند که خود ذات دلیل بر وجود ذات است که فهم آن نیازمند مقدمات عمیق فکری است.

والسلام

.....
.....
.....