



مجموعه مقالات

(بیست مقاله)

دکتر محسن جهانگیری

استاد دانشگاه تهران

انتشارات حکمت



جهانگیری، محسن، ۱۳۰۸.
مجموعه مقالات (۱)، دکتر محسن جهانگیری،
تهران، حکمت، ۱۳۸۳
۶۴۶ ص

شابک: ۹۶۴-۵۶۱۶-۹۸-۰ ISBN: 964-5616-98-0

چاپ اول: ۱۳۸۳ ش/ ۱۴۲۵ ق.

قیمت: ۶۴۵۰ تومان

فهرست نویسی براساس اطلاعات فیبا
کتابنامه

۱. فلسفه - مقاله‌ها و خطابه‌ها، ۲. مقاله‌های فارسی - قرن ۱۴. الف. عنوان.

ج ۲۲ ف/ ۹۹ B ۱۰۱ ۱۳۸۲

کتابخانه ملی ایران ۸۲/۲۹۶۷۱ م

اینترنت: WWW. HEKMAT PUB.Com

مجموعه مقالات

(۱)

(بیست مقاله)

دکتر محسن جهانگیری

چاپ اول: ۱۳۸۳ ش/ ۱۴۲۵ ق

تیراژ: ۱۰۰۰ نسخه

قیمت: ۶۴۵۰ تومان

موسسه انتشارات حکمت

تهران، خیابان انقلاب، ابتدای خیابان ابوریحان

شماره ۳، کدپستی ۱۳۱۵۶۹۴۱۶۴

تلفن: ۶۴۶۱۲۹۲-۶۴۱۵۸۷۹، فاکس: ۶۴۰۶۵۰۵

info@hekmat pub.com

(کلیه حقوق محفوظ و مخصوص ناشر می‌باشد)

چاپخانه انتشارات حکمت

(حروفچینی، لیتوگرافی، چاپ و صحافی)

تهران، میدان بهارستان، خیابان مجاهدین اسلام

شماره ۳۲۰، کدپستی ۱۱۵۷۷۷۴۵۱۱

تلفن: ۳۱۲۴۳۴۰-۳۱۲۴۲۱۳، فاکس: ۳۱۲۱۶۳۶

به یاد دو استاد فقید دانشگاه تهران

استاد سید محمد مشکاة

و

استاد محمود شهابی

رحمة الله علیهما

فهرست مقالات

مقدمه	۹
۱- سقراط حکیم از دید حکمای ایرانی	۱۱
۲- پیدایش علم کلام و منزلت آن در میان علوم	۲۳
۳- قدریان نخستین	۵۷
۴- ابوالحسن اشعری، مؤسس کلام اشعری	۸۹
۵- خرده گیران ابن سینا	۱۷۹
۶- حکمت اشراق	۲۳۵
۷- وحدت دین و اختلاف شرایع از دیدگاه ابن عربی	۲۷۱
۸- معرفی کتاب ترجمان الاشواق ابن عربی	۲۸۳
۹- شرح احوال و ذکر آثار و نقل افکار شیخ بهائی	۲۹۱
۱۰- روش فرانسیس بیکن	۳۲۵
۱۱- فرانسیس بیکن / طبقه بندی علوم	۳۳۵
۱۲- شرح اصول فلسفه دکارت	۳۵۷
۱۳- زندگینامه اسپینوزا (۱)	۳۷۱
۱۴- زندگینامه اسپینوزا (۲)	۴۰۵

۱۵ - روش‌های اسپینوزا.....	۴۴۹
۱۶ - اقسام علم و مسائل مربوط به آن از نظر اسپینوزا.....	۴۷۷
۱۷ - علیت الهی در فلسفه اسپینوزا.....	۴۹۱
۱۸ - طبیعت به صورت نظام حالات در فلسفه اسپینوزا.....	۵۳۳
۱۹ - مفاهیم و مسائل اخلاقی در فلسفه اسپینوزا.....	۵۵۳
۲۰ - اختیار و مسائل مربوط به آن در فلسفه اسپینوزا.....	۶۰۱
اعلام.....	۶۲۵

مقدمه

من از حدود سی سال قبل مقالاتی در موضوعات متنوع فرهنگی و فلسفی می‌نوشتیم که در زمان‌های مختلف و در مجلات متفرق علمی و دانشگاهی به چاپ رسیده‌اند. مدت‌ها پیش در این فکر بودم که این مقالات پراکنده را در مجموعه‌ای گرد آوردم، ولی وقت مناسبی پیش نمی‌آمد تا اینکه چندی پیش که این فرصت پیدا شد و این موقعیت پیش آمد و توانستم برخی از آن متفرقات را گرد آورم که اینک به عنوان مجموعه مقالات (بیست مقاله) در جلد اول به زیور طبع آراسته شده است. امیدوارم بقیه نیز هرچه زودتر فراهم آیند و جلد دوم نیز انتشار یابد.

در ضمن از خوانندگان عزیز پوزش می‌خواهم که لازم بود این مقالات مجدداً مورد مذاقه و بررسی قرار گیرند و پاورقی‌ها دقیقاً با منابع مطابقت داده شوند، ولی به علت کثرت کار این مهم جز در چندین مورد عملی نشد. امیدوارم اهل فضل خطاها و لغزش‌ها را یادآوری و به اطلاع نگارنده برسانند تا در چاپ‌های بعدی اصلاح شوند.

در خاتمه از همه کارکنان انتشارات حکمت مخصوصاً از سرپرست دانشمند آن که وسائل چاپ این مجموعه را فراهم ساختند و از دوست فاضلم آقای ابراهیم دادجو که زحمت ویراستاری علمی و ادبی این مجموعه را پذیرفتند تشکر می‌کنم و از قادر منان

می‌خواهم که به این بزرگواران پاداش نیک و اجر عظیم عنایت فرماید؛ آمین یا ربّ
العالمین.

محسن جهانگیری

استاد فلسفه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران

تهران، شب دوشنبه، هشتم دیماه ۱۳۸۲ خورشیدی

چهارم ذیقعدة ۱۴۲۴ قمری

بیست و هشتم دسامبر ۲۰۰۳ میلادی

سقراط حکیم از دید حکمای ایرانی

تاریخ شهادت می‌دهد که ملت مسلمان و فرهنگ دوست ایران همواره طالب علم و حکمت بوده است، از هر موقعیتی که پیش آمده و از هر منبع و مأخذی که توانسته استفاده کرده و علم و حکمت آموخته است و اصولاً برای نفس علم و حکمت اصالت و استقلال قایل شده و عالمان و حکیمان را بدون توجه به زبان و ملیت و دین و مذهب، بلکه صرفاً به خاطر علم و حکمتشان گرامی داشته است. به ویژه اگر عالمی همچون سقراط علاوه بر علم از فضیلت اخلاقی نیز برخوردار باشد.

از اینجاست که می‌بینیم سقراط در کشور عزیزمان ایران اسلامی همواره مورد احترام عام و خاص قرار گرفته، فرزانشان، نویسندگان و سرایندگان با نثار عناوین پرمعنا و باشکوهی از قبیل پدر فلاسفه^۱، حکیم حکما^۲، حکیم الهی^۳، سقراط زاهد^۴، سقراط حکیم^۵، سقراط متأله^۶، سقراط بزرگ^۷، امامنا سقراط^۸، اسطوانة

۱- شهرزوری، نزهة الارواح، ص. ۱۱۷.

۲- همان.

۳- همان، ص ۵.

۴- همان.

۵- شیخ بهایی، کشکول، ج ۱، ص. ۲۷۴.

۶- ناصر خسرو، جامع‌الحکمتین، ص. ۶۷.

۷- ناصر خسرو، دیوان، قصیده ۱۹، ص. ۴۱.

۸- محمد بن زکریای رازی، السیرة الفلسفیه، ص. ۹۹.

حکمت^۱، و... به تعظیم و تکریمش پرداخته‌اند.

همچنین در آثار خود اقوال و عقاید او را نقل کرده، و به تفسیر و تأویل آنها اهتمام ورزیده‌اند و بسیار کوشیده‌اند تا ساحت او را از هر نوع فساد عقیده و سوء رفتار منزّه و پاک نگهدارند. و حتی برخی به تطبیق افکار و اندیشه‌های وی با آیات و روایات دینی دست یازیده‌اند.^۲ و بالاخره متفکر بزرگی همچون محمدبن زکریای رازی کوشیده است روش و منش او را اسوه و الگوی زندگی خود قرار دهد.^۳

من به تناسب برگزاری همایش سقراط در ایران خطابه‌ای درخصوص دین و زهد سقراط از دید حکیمان مسلمان ایرانی ایراد کردم. در سال ۱۳۸۱ پیشنهاد شد این سخنرانی به صورت مقاله درآید من پذیرفتم به حمدا... توفیق حاصل شد و آن خطابه با اضافاتی به صورت مقاله ذیل درآمد. امید است مورد قبول حکمت‌دوستان و معارف‌خواهان قرار گیرد و از من همچون اثر ناچیزی در صفحات تاریخ پرافتخار فرهنگ میهن عزیزم ایران اسلامی برای همیشه پایدار و یادگار بماند. گفتنی است که در حین نگارش مقاله به نظر مناسب آمد که راجع به سرگذشت و زندگی سقراط و همچنین عقیده وی دربارهٔ خلود نفس، تناسخ و نسخ شرایع که ارتباط با دین او دارد مطالبی نوشته شود. ولی در تمام این موضوعات، طبق تعهد و التزام از منابع ایرانی استفاده شده است.

سقراط بن سُقرونیسقوس^۴ در زمان بهمن بن اسفندیار در آتن تولد و تربیت یافت و

۱ - صدرای شیرازی، اسفار، ج ۹، ص. ۱۸۳.

۲ - قطب‌الدین دیلمی، محبوب‌القلوب، ج ۱، ص. ۸۷، ۸۹.

۳ - رازی، السیره الفلسفیه، ص. ۹۹.

زندگی کرد^۱ و در زمان اردشیر بن دار ابن اردشیر بن کوروش در همان شهر در زندان با زهر کشته شد^۲. از خود سه پسر^۳ و یا چند دختر^۴ به یادگار گذاشت. معنای سقراطیس در زبان یونانی «چنگ زده به عدل»^۵ است.

سقراط از شاگردان بلافصل فیثاغورس و ارسالوس و طیمانائوس و فیثاغورس از شاگردان حضرت سلیمان نبی و بنابراین سقراط از شاگردان باواسطه آن پیامبر الهی است. بدین ترتیب انوار حکمت را با واسطه از مشکات نبوت اقتباس کرده است.^۶

مقام و منزلت حکمت نزد سقراط

سقراط برای حکمت مقام والایی قایل بوده و تا آن حد به تنزیهش پرداخت که حاضر نشد حکمت خود را بر روی پوست‌های حیوانات و به اصطلاح کاغذپاره‌ها بنگارد و در نتیجه از خود آثار مکتوبی به یادگار نگذاشت. بلکه به تعلیم شفاهی بسنده کرد آن هم فقط به کسانی که شایسته حکمت باشند، نه ناصالحان و نااهلان. زیرا معتقد بود: حکمت پاک است و مقدمات او صحیح است، کثیف و چرکین نیست. پس سزاوار آن است که آن را در دل‌های زنده پاکیزه ثبت نمایند، نه در پوست‌های حیوانات و نگاه باید داشت آن را از دل‌های متمرده، یعنی نفس‌هایی که نه تابع عقل باشند و نه تابع شرع.^۷

۱- شهرستانی، ملل و نحل، ج ۲، ص. ۱۴۱؛ قطب‌الدین، محبوب‌القلوب، ج ۱، ص. ۷۹.

۲- بیرونی، تحقیق ماللهند، ص. ۱۳۴. ۳- محبوب‌القلوب، ج ۱، ص. ۷۹.

۴- رازی، رسائل، السیرة الفلسفیه، ص. ۹۹.

۵- شهرزوری، نزہة الأرواح و روضة الأفراح، ترجمة مقصود علی تبریزی، ص. ۱۰۵.

۶- ر.ک: ابوالحسن عامری، الأمد علی الابد، ص. ۷۱؛ ملل و نحل، ج ۲، ص. ۱۴۱؛ محبوب‌القلوب، ج ۱، ص.

۷۸؛ اسفار، ج ۵، ص. ۲۱۳، ج ۹، ص. ۱۸۳. ۷- نزہة الأرواح و روضة الأفراح، ص. ۱۰۶.

نوع حکمت سقراط

اغلب فرزندگان ایرانی بر این باورند که سقراط از حکمت به الهیات و اخلاقیات اکتفا کرده است ولی این نکته را روشن نساختند که او از سایر اصناف حکمت اصلاً آگاهی نداشته و یا بدان‌ها اهتمام نکرده است. از سخن شهرزوری برمی‌آید که او جز حکمت الهی به رشته‌ها و شاخه‌های دیگر آن نیز واقف بوده است. البته به علوم الهی بیشتر عنایت کرده است چنانکه نوشته است و چون سخن در باب نفس محقق و مستحکم گشت و به جایی رسید که اراده‌شاگردان بود سؤال کردند از هیئت عالم و حرکات افلاک و ترکیب عنصریات همه را جواب بر وجه صواب داد و در این وقت از علوم الهی و اسرار ربانی بسیار افاده فرمود.^۱

دین سقراط

در منابع ایرانی اسلامی سقراط حکیمی خداشناس، یگانه پرست، معتقد به خلود نفس و حشر روحانی و جسمانی شناخته شده است که در طول حیاتش همچون پیامبری از پیامبران الهی با شرک و بت پرستی و بی‌دینی و بددینی مبارزه کرده، در این راه متحمل آزارها و اذیت‌ها شده و سرانجام جام زهر سرکشیده و در هنگام مرگ نیز با آداب دینی از دنیا رفته و بدین ترتیب شهید راه حق و حقیقت و خداشناسی و یگانه پرستی و دین‌داری گشته است.^۲ بنابراین چنانکه ذیلاً هم ملاحظه خواهد شد اندیشه سیاسی سقراط و حیث اجتماعی وی مورد توجه واقع نشده بلکه صرفاً حکیمی متأله و متوغل در حکمت الهی و امور دینی شناخته شده است.

شهرزوری نوشته است: «و اهل زمان او هرگاه سؤال از عبادت و پرستش بت‌ها

۱- نزهة الأرواح و روضة الأفراح، ص. ۱۱۵ محبوب القلوب، ج ۱، ص. ۸۱.

۲- ر.ک: مالهند، صص. ۱۸ و ۱۹ نزهة الأرواح و روضة الأفراح، ص. ۱۱۱ اسفار، ج ۹، ص. ۱۸۲.

می نمودند منع و زجر می فرمود از آن امر می کرد به عبادت خدای واحد صمد، باری نیکوکار، خالق عالم، حکیم قدوس، نه عبادت سنگ تراشیده که سخن نمی گوید، نمی شنود، شعور به هیچ چیز ندارد» چون رئیسان و بزرگان کاهنان فهمیدند و دانستند مقصود او را از کارهای او، اینکه اراده آن دارد که بت ها را برطرف گرداند و منع مردمان کند از عبادت و پرستش آنها گواهی و فتوی دادند به قتل او یازده کس از قاضیان اثینس (آتن) و شربت زهر که آن را قویفون گویند نوشانیدند او را. کمی پیش از مرگ برای شاگردان و پیروانش از علوم الهی و اسرار ربانی بسیار افاده فرمود و چون فارغ شد گفت وقت آمد که به حمام رویم و بدن را بشویم و نماز گزاریم.^۱

التزام به شریعت

بعضی او را علاوه بر اعتقاد به توحید و عقیده به خلود نفس و مکافات اخروی ملتزم به شریعت هم شناخته اند. اما از نوع شریعت معتقد وی چیزی نگفته اند. شهرزوری نوشته است: «و گفت اقرار و اعتراف به یگانگی حق سبحانه و تعالی و آراستن خانه دل به زیور اخلاص او و پوشیدن بدن و اعضا به لباس طبیعت و اعمال شریعت خلاصی است اهل جور و گمراهی را از سرگشتگی و بیراهی».^۲

مؤلف محبوب القلوب نیز، از وی نقل کرده است که: «خدا را از خود خوشنودگردان و در موافقت جماعت بکوش. زیرا عصمت به این حاصل آید با عمل به شریعت».^۳

اما به نظر من شریعت مورد قبول سقراط شریعت به معنای متعارف یعنی شریعت آسمانی نیست، بلکه دستورهای اخلاقی و آداب دینی جامعه است، که عقلای قوم آنها را پذیرفته و معمول داشته اند. زیرا اولاً شریعت آسمانی زمان سقراط شریعت حضرت

۱- نزهة الأرواح و روضة الأفراح، ص. ۱۱۵. ۲- زهة الأرواح و روضة الأفراح، ص. ۱۱۸.

۳- محبوب القلوب، ج ۱، ص. ۸۳.

موسی علیه السلام بوده و سقراط هرگز پیرو حضرت موسی و به اصطلاح یهودی نبوده است.

شهرزوری نیز نقل کرده است که حکایت نبوت حضرت موسی صلوات الرحمن علی نبینا و علیه پیش سقراط مذکور شد گفت ما یونانیانیم احتیاج نیست در تهذیب اخلاق ما را به غیر خود به جهت آنکه اخلاق خود را پاکیزه و مهذب ساخته ایم.^۱ بیرونی هم نوشته است: یونانیان سنن و نوامیس را از حکمای خود که منسوب به تأیید الهی می دانستند اخذ می کردند.^۲ جمال الدین خوارزمی نیز آنجا که به تکفیر افلاطون پرداخته نقل کرده است که او به موسی بن عمران گفت: «من تو را در تمام آنچه می گویی تصدیق می کنم جز این گفتارت که علة العلل با من سخن گفت، پس از آن سقراط نیز بدین جهت نکوهش می کند. یعنی که او را هم معتقد به شریعت حضرت موسی نمی داند».^۴ حاصل اینکه سقراط معتقد و ملتزم به شریعت آسمانی نبوده بلکه مانند برهمنان هند و یا دین باوران خردگرای غرب با ایمان به خدا منکر نبوت و شرایع آسمانی بوده و از این روی از دید پیروان شرایع آسمانی کافر و ملحد شناخته شده است.

عقیده به نسخ شرایع

قطب الدین لاهیجی از این سخن حکیمانه سقراط که گفته است: «فرزندانتان را بر آثار خودتان و ادار مسازید، زیرا آنها برای زمانی غیرزمان شما آفریده شده اند» استفاده کرده است که او برخلاف یهود واقف و قائل به صحت نسخ و سرّ تغیر سنن و احکام به حسب تغیر ازمان بوده است.

۱- نزّه الأرواح و روضة الأفراح، ص. ۱۲۶. ۲- ماللهند، ص. ۸۰.

۳- معاصر بودن افلاطون با حضرت موسی از نظر تاریخی درست نیست.

۴- مفیدالعلوم و مفیدالهموم، ص. ۶۱، ۶۲.

اعتقاد به تناسخ

در اینکه سقراط به نوعی به تناسخ معتقد بوده مورد اتفاق فرزندگان ایرانی است. و اما اینکه این تناسخ انفصالی است (یعنی انتقال نفس است از محلی به محل مباین دیگر) و یا اتصالی، (آن هم از نوعی ملکوتی یعنی چنانکه حاج ملاهادی سبزواری تفسیر کرده محشور شدن نفس بر صور ملکات حمیده یا رذیله در معاد).^۱ محل اختلاف است.

به نظر معین الدین میبیدی معتقد سقراط نوع انفصالی است چنانکه نوشته است: «منسوب به هرمس... و سقراط... آن است که نفوس ناقصه در ابدان انسانیه مترددند و از بدنی به بدنی دیگر منتقل می شوند تا کامل شوند و در وقت کمال قطع تعلق از ابدان می کنند و آن را نسخ می گویند».^۲

اما صدرای شیرازی می کوشد تا تناسخ مورد قبول سقراط را به تناسخ اتصالی ملکوتی تفسیر کند. او در این مقام می نویسد: «در داخل بدن هر انسانی و در درون او حیوانی است صوری (یعنی او را ماده ای نیست) و او همان حیوان برزخی است که متعلق اول نفس است در دنیا و روح بخاری متعلق دوم اوست و این بدن که همچون قشر و پوست اوست متعلق سوم اوست و این حیوان صوری با همه اعضا و اشکال قوی و حواسش موجودی است قائم بالفعل. با مرگ این بدن نمی میرد و هم اوست که در روز قیامت با صورتی محشور می شود که مناسب با معنای اوست و هم اوست که پاداش و کیفر می بیند و حیات و مانند حیات این بدن مرکب عرضی نیست که از خارج وارد بر او شده باشد، بلکه حیاتش مانند حیات نفس ذاتی است و او حیوانی است متوسط میان حیوان عقلی و حیوان حسی و او در روز قیامت به صورت هیأت و ملکاتی محشور می گردد که نفس به دست خود آن را کسب کرده است و معنای تناسخی که از حکما همچون سقراط و...

۱- اسرارالحکم، ج ۱، ص. ۲۹۲.

۲- شرح دیوان منسوب به امیرالمؤمنین علی بن ابیطالب علیه السلام، ص. ۱۲۳.

نقل شده همین است.^۱

زهد سقراط

عموم فرزندگان ایران اسلامی سقراط را حکیمی زاهد شناسانده و از زهدش سخن‌ها گفته‌اند و حتی برخی راه افراط پیموده و او را انسانی به کلی مبتل و منقطع و گسسته از مردم و پیوسته به خدا قلمداد کرده‌اند که به نظر من با منش و روش این حکیم اخلاقی و رجل اجتماعی و سیاسی سازگار نمی‌نماید. شهرستانی وی را «کوه‌نشین» شناخته و نوشته است: «او مشغول به زهد، ریاضت نفس و تهذیب اخلاق شد، از ملذات دنیا اعراض کرد و به کوه پناه برد و در ستیغ کوه اقامت گزید».^۲

شهرزوری او را «چاه‌نشین» خوانده و نوشته است: «عادات پادشاهان یونان آن بود که هرگاه با دشمنان جنگ می‌نمودند حکما را با خود می‌بردند چون پادشاه را عزیمت برآمدن شد از شهر سقراط را با خود برآورد و سقراط در این لشکر شب‌ها به چاه‌های خراب به جهت دفع سرما پناه می‌آورد و درمی‌آمد چون آفتاب برمی‌آمد و می‌نشست در آفتاب از این جهت مسمی گشت به سقراط‌الجب یعنی سقراط چاه».^۳

عده‌ای هم او را سقراط خم‌نشین معرفی کرده‌اند مثلاً قطب‌الدین لاهیجی نوشته است: «سقراط کثیرالتوحید بود، کم می‌خورد، کم می‌نوشتید، عبادت بسیار می‌کرد، بیشتر اوقات به یاد مرگ بود، کم سفر بود، در ریاضت کوشا بود، لباس خشن می‌پوشید... از سرما به خمی شکسته پناه می‌برد».^۴

اما محمد بن زکریای رازی، که از وی با عنوان باشکوه «امامنا» نام برده و کوشیده است تا شیوه زندگی خود را با شیوه زندگی وی وقف دهد، زهد افراطی او را مخصوص

۱- اسفار، ج ۹، ص. ۲۲۸.

۲- ملل و نحل، ج ۲، ص. ۱۴۱.

۳- نزهة الأرواح و روضة الأفراح، ص. ۱۰۷.

۴- محبوب القلوب، ج ۲، صص. ۷۹، ۸۳.

دوره جوانی و آغاز کارش دانسته و نوشته است. او مدت طولانی از نزدیکی پادشاهان خودداری می‌کرد و اگر آنها پیش وی می‌آمدند خوارشان می‌داشت. طعام لذیذ نمی‌خورد، لباس فاخر نمی‌پوشید، بنایی نمی‌ساخت، مالی کسب نمی‌کرد، فرزندی به وجود نمی‌آورد، گوشت نمی‌خورد، شراب نمی‌نوشید، و در مجلس لهو حاضر نمی‌شد، بلکه به خوردن علف خشک و پوشیدن جامه کهن بسنده می‌کرد و در بیابان به چاهی پناه می‌برد. اما این شیوه زندگانی مخصوص دوره جوانی و ابتدای کارش بوده، آن هم بدین جهت که دوست داشته زمان شهوات و اشتغال به لذات را صرف آموختن حکمت کند اما بعداً از این شیوه زندگانی دست برداشته [ازدواج کرده] از خود دخترانی به یادگار گذاشته، با دشمنان جنگیده و از غذاهای پاکیزه جز گوشت خورده و شراب هم اندکی نوشیده است.^۱

در پایان مناسب دیدم ابیات ذیل را از دیوان مظهر عصمت و عفت اسلامی ایرانی و به تعبیر استاد ملک‌الشعراى بهار «شاعره مستوره»^۲ خانم پروین اعتصامی نقل کنم.

یکی پرسید از سقراط کز مردن چه خواندستی

بگفت ای بیخبر مرگ ار چه نامی زندگانی را

اگر زین خاکدان پست روزی برپری بینی

که گردون‌ها و گیتی‌هاست ملک آن جهانی را

چراغ روشن جان را مکن در حصن تن پنهان

میپچ اندر میان خرقه این باقوت کانی را.^۳

۱ - رازی، رسائل، السيرة الفلسفية، ص. ۹۹.

۲ - دیوان خانم پروین اعتصامی، چاپ هفتم، تهران، ۱۳۵۳، مقدمه ملک‌الشعراى بهار، ص. ۲۰.

۳ - همان، قصیده ۴، ص. ۷.

منابع

- ۱- بیرونی، ابوریحان، تحقیق ماللهند، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۷/۱۹۵۸.
- ۲- پروین اعتصامی، دیوان، تهران، ۱۳۵۳.
- ۳- خوارزمی، جمال‌الدین ابوبکر محمدبن عباس، مفیدالعلوم و مفیدالهموم، مطبعة الشرقیه، بیجا، ۱۳۲۸.
- ۴- رازی، محمدبن زکریا، رسائل، السیرة الفلسفیه، بیروت، ۱۴۰۰ هـ.ق. / ۱۹۸۰ م.
- ۵- سبزواری، حاج ملاهادی، اسرارالحکم، تهران، ۱۳۸۰ هـ.ق.
- ۶- سنایی، ابوالمجد مجدودبن آدم، حدیقة الحقیقة و شریعة الطریقة، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ چهارم، ۱۳۷۴.
- ۷- شهرزوری شمس‌الدین محمدبن محمود، نزهة الأرواح و روضة الأفراح، ترجمه مقصودعلی تبریزی، تهران، ۱۳۶۵.
- ۸- شهرستانی، محمد، ملل و نحل، قاهره، ۱۳۸۷ هـ.ق. / ۱۹۶۸ م.
- ۹- صدرالدین شیرازی، ملاصدرا، اسفار، ج ۹، تهران، ۱۳۷۹ هـ.ق.
- ۱۰- عامری ابوالحسن، الأمد علی الأبد، بیروت، دارالکندی، طبع اول ۱۳۹۹/۱۹۷۹.
- ۱۱- قطب‌الدین ديلمی لاهیجی، محمدبن شیخعلی، محبوب القلوب، ج ۱، بیجا، ۱۳۱۷.
- ۱۲- میبدی، شرح دیوان منسوب به حضرت علی علیه السلام، تهران، چاپ اول ۱۳۷۹.
- ۱۳- ناصر خسرو، جامع الحکمتین، تهران، ۱۳۳۲/۱۹۵۳.
- ۱۴- ناصر خسرو، دیوان، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ سوم، ۱۳۶۸.

پیدایش علم کلام و منزلت آن در میان علوم

کلام یکی از علوم اسلامی است که برای درک و فهم عقاید دین اسلام و دفاع از آن پدید آمده است و مشتغلان به آن را متکلم نامیده‌اند. درباره علل و زمان پیدایش، وجه تسمیه، تعریف، موضوع، غایت، مبادی، مسائل، روش، حرمت یا وجوب آن، از نظر شرعی، فرق آن با فقه و فلسفه الهی سخن بسیار گفته شده، که به راستی شایسته نقل و بررسی و گفتنی و شنیدنی است. اما از آنجا که هرگز ممکن نیست این موضوعات، ولو به اجمال، در يك مقاله - هر چند مفصل باشد - مورد بحث قرار گیرند، لذا موضوع مقاله ما محدود می‌شود به پیدایش این علم در میان مسلمانان و نشان دادن مقام و منزلت آن در میان سایر علوم متداول در دارالاسلام، آن هم به اختصار و متناسب با يك مقاله. البته استطراداً یا أحياناً در مواردی که به نقل اقوال می‌پردازیم، ناگزیر از سایر موضوعات نیز ذکری به میان خواهیم آورد.

پیدایش. از منابع معتبر اسلامی چنین برمی‌آید که در زمان حیات رسول اکرم (ص) بحث و جدال در مسائل عقیدتی رایج نشده است^۱، اگرچه صحابه به ندرت در برخی از

۱ - ابن عبدالبر، جامع بیان اهل العلم و فضله، ج ۲، ص ۹۷، مصر، بی‌تا؛ ابن قیم الجوزیه، اعلام الموقعین، ج ۱، ص ۴۹، بیروت، ۱۹۷۳؛ مقریزی، الخطط المقریزیه، مج ۲، ج ۴، ص ۱۸۱، مصر، مطبعة نیل، ۱۳۲۶؛ مصطفی

این مسائل، مثلاً قضا و قدر، به بحث و گفتگو پرداخته^۱ یا احیاناً از آن حضرت سؤالاتی کرده‌اند.^۲ زیرا قرآن کریم همواره تصریحاً یا تلویحاً بحث و جدال در این قبیل مسائل را نکوهش کرده است. برای نمونه:

۱. إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا لَسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ إِنَّمَا أَمْرُهُمْ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ يُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُوا يَفْعَلُونَ (أنعام، ۱۶۰).

۲. وَمِنَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَى أَخَذْنَا مِيثَاقَهُمْ فَنَسُوا حَظًّا مِمَّا ذُكِّرُوا بِهِ فَأَغْرَيْنَا بَيْنَهُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَمَةِ وَسَوْفَ يُنَبِّئُهُمُ اللَّهُ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ (مائده، ۱۸).

ابن عبدالبر^۳ (یوسف بن عبدالله، ۴۶۳-۳۶۸/۱۰۷۱-۹۷۸)، زمخشری^۴ (جارالله محمود بن عمر بن محمد ۵۳۸-۴۶۷/۱۱۴۴-۱۰۷۵)، طبرسی^۵ (ابوعلی الفضل بن الحسن، متوفی ۵۴۸/۱۱۵۳) و بیضاوی^۶ (عبدالله بن عمر، متوفی ۶۸۵/۱۲۸۶) گفته‌اند: مقصود از عداوت در این آیه اخیر خصومات و جدال در دین است.

۳. وَإِنْ جَادَلُوكَ فَقُلِ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا تَعْمَلُونَ، اللَّهُ يَخْتُمُ يَتْنَكُمْ يَوْمَ الْقِيَمَةِ فِيمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ (حج، ۶۸ و ۶۹).

۴. فَإِنْ حَاجُّوكَ فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِيَ لِلَّهِ وَمَنِ اتَّبَعَنِ (آل عمران، ۱۹).

عبدالرزاق، تهید تاریخ الفلسفة الاسلامیة، ص ۲۸۱، قاهره، چاپ دوم، ۱۳۶۳/۱۹۴۴.

۱- ترمذی (محمّد بن عیسی بن سوره)، الجامع الصحیح، یا الجامع الکبیر (سنن ترمذی)، ج ۳، ابواب القدر، حدیث ۲۲۱۶، مدینه منوره، بی تا.

۲- ابن عساکر (علی بن حسن)، تبیین کذب المفتوی، ص ۱۰۵، دمشق، چاپ دوم، ۱۳۹۹.

۳- ابن عبدالبر، پیشگفته، ص ۹۳.

۴- زمخشری، الکشاف عن حقائق التنزیل، مج ۱، ص ۴۰۸، بی جا، بی تا.

۵- طبرسی، مجمع البیان، ج ۶، ص ۳۹۳، بیروت، ۱۳۷۹/۱۳۳۹.

۶- بیضاوی، انوار التنزیل و اسرار القاویل، مج ۱، ص ۱۱۵ و ۱۲۱، بی جا، بی تا.

۵. وَ قُلْ لِلَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْأَمِّيِّينَ آسَلَمْتُمْ فَإِنْ أَسْلَمُوا فَقَدِ اهْتَدَوْا وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ وَاللَّهُ

بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ (آل عمران، ۱۹).

۶. آخَقُ مِنْ رَبِّكَ فَلَاتَكُنْ مِنَ الْمُفْتَزِينَ. فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَانَا وَ
أَبْنَانَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنفُسَنَا وَأَنفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَلْ لَعْنَةَ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ. إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْقَصَصُ الْحَقُّ وَ
مَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ وَإِنَّ اللَّهَ لَهُوَ الْغَزِيرُ الْحَكِيمُ. فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِالْمُفْسِدِينَ (آل عمران، ۵۶ - ۵۳).

چنانکه ملاحظه می شود آیات مذکور محاجّه و مجادله در عقاید دینی را ردّ می کنند
و در مقابل مردم را به تسلیم در برابر دین حق و أحياناً مباحله دعوت می فرمایند که «إِنَّ
الَّذِينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامَ. وَالْإِسْلَامُ هُوَ التَّسْلِيمُ»:

در آیه اُذْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَ جَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ (نحل، ۱۲۶)، بر
خلاف عقیده برخی، معلوم نیست جدال به معنای متداول باشد، یعنی قیاسی که
مقدماتش مشهورات و مسلّمات است، بلکه به نظر می آید عقیده کسانی درست باشد که
آن را به معنی مناظره با قرآن یا بهترین حجّتهایی گرفته اند که نزد پیامبر بوده است.^۱ در
اصول کافی هم از ابو عبدالله علیه السلام نقل شده است که در تفسیر وَ جَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ
فرمود: «بِالْقُرْآنِ»^۲. به احتمال قوی مقصود جدال بر سَنّت قرآن است.

از مطالعه سیرت پیامبر هم برمی آید که او اهل جدال به معنای متداول نبوده و با
روش فیلسوفان سخن نمی گفته و چنانکه غزالی توجّه داده در محاجّه مسلک متکلمین را
نپیموده و تقسیمات و تدقیقات آنها را به کار نمی گرفته است^۳، البتّه نه برای اینکه در
محیط وی اهل کلام و فلسفه نبوده اند. زیرا اخبار یهود و قسّیسین نصاریّ در مجاورت
آن حضرت زندگی می کردند و با وی به مباحثه و مجادله می پرداختند و ما می دانیم که

۱ - طبرسی، پیشگفته؛ طباطبائی (سید محمدحسین)، المیزان، ج ۱۲، ص ۳۷۵، بیروت، ۱۳۹۱.

۲ - همانجا.

۳ - غزالی، الجوامع العوام عن علم الکلام، ص ۲۵، بمبئی، بی تا.

الهیات یهودی به توسط فیلون یهودی (۵۰ ب م - ۲۵ ق م) و الهیات مسیحی به توسط کلمنت اسکندرانی (۲۱۷ - ۱۵۰ م) و اورینگنس (۲۵۴ - ۱۸۵ م)^۱ با فلسفه آمیخته شده بود. بلکه اصولاً روش انبیا و از جمله نبی ما با روش متکلمان و فیلسوفان فرق دارد و برخلاف آنها اعتمادشان در دعوت، بر فطرت مردم و احیای این فطرت است که فطرت الله اتی فطر الناس علیها (روم، ۳۰) و این فطرت عقیده به وجود خدای یگانه‌ای است که خالق و مدبر آسمانها و زمین است.^۲ در کتب حدیث هم آمده است که پیامبر (ص) عده‌ای از صحابه را، که در مسأله قدر مباحثه و منازعه می‌کردند، شدیداً نهی فرموده است.^۳

و لذا با اینکه صحابه در مسائل فرعی فقهی با هم به بحث و نزاع پرداخته و به کرات و مراتب به پیامبر (ص) مراجعه و سؤال کرده‌اند، از بحث و جدال در مسائل عقیدتی و سؤال از آنها خودداری کرده‌اند. کتب احادیث مؤید این مدّعی است، زیرا در حالی که مملوّ از احادیث مربوط به نماز و روزه و خمس و زکوة است، که در مقام سؤال از این امور وارد شده، احادیث مربوط به عقاید بسیار نادر است. به نظر می‌آید سؤال از این امور را ناروا دانسته و از بحث و جدال در آنها پرهیز داشته‌اند.

گفتنی است که شیخ صدوق (ابن بابویه، متوفی ۳۸۱/۹۹۱) هم با اینکه در کتاب التوحید خود بارها احادیثی از امامان شیعه در خصوص مسائل عقیدتی و کلامی نقل کرده، احادیثی نیز آورده است که مضمون آنها نهی از کلام و جدال و میراء در ذات

1- Runes, *Dictionary of Philosophy*.

۲- در توحید صدوق (ص ۳۳۱، تهران، ۱۳۹۸/۱۳۵۷) آمده است: عن ابی جعفر علیه السلام قال: قال رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم: کلّ مولود یولد علی الفطرة یعنی علی المعرفة بانّ الله عزّوجلّ خالقّه، فذالك قوله: «و لئن سألتهم من خلق السموات و الارض ليقولنّ الله». (لقمان، ۲۵، الزمر، ۳۸)، ایضاً رجوع کنید به: طباطبائی (سید

۳- ترمذی، پیشگفته، حدیث ۲۲۱۶.

محمد حسین)، المیزان، ج ۱۶، ص ۱۷۸.

خداوند و کراهت کثرت بحث در صفات او و مذمت اهل کلام است.^۱

عده‌ای از اهل نظر نیز بر این عقیده‌اند، مثلاً ابن عبدالبرّ نوشته است: «سلف از جدال در خدا و صفات و اسماء او نهی می‌کردند.»^۲ غزالی (محمّد) نوشته است که: «صحابه از خوض در مسائل عقیدتی و سؤال از آن منع می‌کردند و مردم را از این گونه سؤالات باز می‌داشتند و در تأدیب و منع آنها اصرار می‌ورزیدند تا فتح باب نشود و این گونه سؤالات رواج نیابد.»^۳ ابن قیم الجوزیه (۷۵۱-۶۹۱/۱۳۵۰-۱۲۹۲) می‌گوید: «صحابه در مسائل و احکام کثیری با هم تنازع کردند، اما در مسأله‌ای از مسائل اسماء و صفات با هم نزاعی نداشتند.»^۴ مقریزی (۸۴۹-۷۶۶/۱۴۴۱-۱۳۶۵) هم می‌نویسد: «هنگامی که خداوند متعال پیامبرش محمّد(ص) را از قوم عرب برای همه مردم برانگیخت آن حضرت پروردگار آنها را به همان گونه وصف کرد که او نفس کریمش را در کتاب عزیزش وصف کرده بود و کسی از عرب از قروی و بدوی از معنای وصفی از آن اوصاف نپرسید، در صورتی که از معانی نماز، زکوة، روزه، حج و غیر آن پرسشها کردند.»^۵

اما دریغ که از روزهای واپسین زندگانی پیامبر(ص) وقایعی پیش آمد و در میان صحابه اختلافاتی ظاهر گشت که برخی از آنها به امور عقیدتی (اموری که مقصود از آن نفس اعتقاد است) مربوط است یا از این امور نشأت می‌گیرند. برای نمونه:

۱. تخلف از جیش أسامه (اسامه بن زید بن حارثه، متوفی ۵۸ یا ۵۹). پیامبر در محرم سال یازدهم هجرت دستور تشکیل جیش اسامه را صادر کرد و تصریح و تأکید فرمود که بزرگان مهاجر و انصار به آن پیوندند. پیش از حرکت لشکر، آن حضرت بیمار شد و

۱- صدوق، التوحید، ص ۴۵۸-۴۵۴.

۲- ابن عبدالبرّ، پیشگفته، ص ۹۷.

۳- غزالی، پیشگفته، ص ۳۳.

۴- ابن قیم، اعلام الموقعین، ج ۱، ص ۴۹.

۵- مقریزی، المخطوط المقریزی، مج ۲، ج ۴، ص ۱۸۱.

در حال بیماری نیز باز تأکید کرد که: «جَهِّزُوا جَيْشَ اسَامَةَ لَعْنُ اللَّهُ مَنْ تَخَلَّفَ عَنْهُ»^۱. با وجود این، عده‌ای تخلف کردند، به این بهانه که پیامبر بیمار است و ما را یارای مفارقت او نیست.^۲ این واقعه این سؤالات را پیش آورد که آیا يك مسلمان می‌تواند در برابر دستور صریح پیامبر، که اطاعتش واجب است، اجتهاد کند، و بر حسب اجتهاد خوء با امر او که وحی الهی است به مخالفت پردازد؟ و به عبارت دیگر، آیا اجتهاد در مقابل نصّ جایز است یا نه؟ و آیا امر پیامبر (ص) به تجهیز جیش اسامه وحی الهی بود یا اجتهاد خود او؟ و اصولاً آیا پیامبر هرچه می‌فرمود وحی بود یا در مواردی هم به اجتهاد می‌پرداخت؟ ملاحظه می‌شود که این مسائل از نوع مسائل عقیدتی است که محل اختلاف واقع شده است؛ شیعه برخلاف اهل سنت اجتهاد در مقابل نصّ را جایز نمی‌دانند و بر این عقیده‌اند که پیامبر (ص) جز از طریق وحی سخن نمی‌گفته است.^۳

۲. وصیت پیامبر (ص). آن حضرت در آخرین ساعات زندگی خود خطاب به اطرافیان فرمود: «إِثْنُونِي بِقُرْطَاسٍ أَكْتُبُ لَكُمْ كِتَابًا لَا تَضِلُّوْا بَعْدِي» (کاغذی بیاورید، برای شما نامه‌ای بنویسم، تا بعد از من گمراه نشوید). در میان حاضران اختلاف افتاد. عمر بن خطاب که از مخالفان بود گفت: «إِنَّ النَّبِيَّ قَدْ غَيَّبَهُ الْوَجَعُ حَسْبُنَا كِتَابُ اللَّهِ» (درد بر پیامبر چیره شده است، کتاب خدا (قرآن) ما را بسنده است). سر و صدا زیاد شد و کار به تنازع کشید و در نتیجه آن حضرت از نوشتن نامه خودداری کرد و فرمود: «قَوْمُوا عَنِّي

۱ - طبری (محمد بن جریر)، تاریخ الأمم و الملوك، ج ۲، ص ۲۲۹، قاهره، ۱۳۵۷/۱۹۳۹، ابن سعد (محمد بن سعد)، الطبقات الکبری، ج ۲، ص ۲۳۸، بیروت، ۱۳۷۷/۱۹۵۸، ابن الاثیر (علی بن محمد)، الکامل فی التاريخ، ج ۲، ص ۳۱۷، بیروت، ۱۳۸۵/۱۹۶۵، شهرستانی (محمد)، ملل و نحل، ج ۱، ص ۲۱، بیروت، ۱۳۸۵/۱۹۶۵.

۲ - ابن ابی الحدید حنفی معتزلی در مقام اعتذار از تخلف ابوبکر و عمر از جیش اسامه می‌نویسد: «أَنَّ [النَّبِيَّ] كَانَ يَبِيعُ الشَّرَايَا عَنْ اجْتِهَادٍ لَا عَنْ وَحْيٍ يَحْرُمُ مَخَالَفَتَهُ رَجُوعَ كُنَيْدَ بِهِ: ابْنُ أَبِي الْحَدِيدِ (عَزَّالِدِينَ عَبْدُ الْحَمِيدِ بْنِ مُحَمَّدٍ)، شَرْحُ نَهْجِ الْبَلَاغَةِ، مَج ۳، ص ۲۴۵، بیروت، دارالفکر، ۱۳۴۷.

۳ - عسکری (سید مرتضی)، مقدّمه مرآة العقول، ص ۴۵، تهران، ۱۳۹۸/۱۳۵۶.

لا ینبغی عندی التنازع».^۱ این واقعه این مسأله را پیش می آورد که مگر پیامبر معصوم و واجب الطاعة و دستورش وحی و حکم الهی نیست؟ و چگونه می توان با دستور او صریحاً مخالفت کرد و احیاناً نسبت هذیان به او داد؟ می دانیم که شیعه پیامبر (ص) را از اوّل عمر تا آخر معصوم از سهو و نسیان و معاصی صغیره و کبیره، عمدتاً و سهواً، می دانند و چنانکه اشاره شد بر این عقیده اند که جز از طریق وحی سخن نمی گفته است.^۲

۳. امامت. پس از رحلت پیامبر در همان روزهای نخستین این مسأله پیش آمد که آیا امامت همچون نبوّت از ارکان دین و يك منصب الهی است، و در نتیجه نصب امام بر خداوند واجب است یا از فروع دین و يك منصب مردمی است و نصب امام نه بر خدا بلکه بر مردم واجب است. عده ای از مسلمانان قائل به قول اوّل شدند و در این مسأله تنها نصّ را معتبر دانستند و عده ای دیگر قائل به قول دوّم.^۳ این اختلاف هنوز هم وجود دارد و مسأله امامت یکی از مسائل مهمّ کلامی است که در کتب کلامی شیعه، معتزله و اشاعره مطرح و محل بحث است.

۴. اختلاف صحابه در خصوص جنگ با مانعین زکوة. پس از رحلت پیامبر (ص)، در روزهای نخستین خلافت ابوبکر، برخی از قبایل از جمله قبیله بنی یربوع از دادن زکوة خودداری کردند و گفتند: «نُصَلِّی وَلَا تُزْکِّی». ابوبکر تصمیم گرفت با آنها بجنگد، اما عمر به مخالفت برخاست و حدیثی از پیامبر (ص) نقل کرد که: «أَمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ فَإِذَا قَالُوا فَقَدْ عَصَمُوا مِنِّي دِمَائِهِمْ وَ أَمْوَالَهُمْ». ابوبکر پاسخ داد آیا

۱- بخاری، صحیح، ج ۱، کتاب العلم، ص ۳۹، مصر، ۱۳۱۳، مسلم، صحیح (با شرح نووی) ج ۲، آخر باب الوصیة، ص ۹۳، چاپ دوم، ۱۳۹۲، ۱۹۷۲، شهرستانی، ملل و نحل، ج ۱، ص ۲۳.

۲- مفید (محمد بن محمد)، التّکات الاعتقادیة، ترجمة محمد تقی دانش پژوه، ص ۲۹، تهران، ۱۳۲۴، بحرانی (میشم بن علی)، قواعد المرام فی علم الکلام، ص ۱۲۵، قم، ۱۳۹۸.

۳- برای نمونه، تفتازانی (سعد الدین)، شرح مقاصد، ج ۲، ص ۲۷۳، ترکیه، ۱۳۰۵، آل کاشف الغطاء (محمد حسین)، اصل الشیعة و اصولها، ص ۱۲۸، قم، چاپ هفتم، بی تا.

پیامبر (ص) پس از آن فرمود: «الا بحقها» و از حق آن است نماز خواندن و زکوة دادن. سوگند به خدا با کسانی که میان نماز و زکوة جدایی می اندازند می جنگم. عمر به ظاهر چیزی نگفت، ولی در باطن رأی ابوبکر را نپذیرفت.^۱

به نظر می آید این اختلاف از این مسأله عقیدتی نشأت گرفته باشد که آیا عمل به ارکان دین جزء ایمان و اسلام است یا ایمان و اسلام همان اعتقاد قلبی و اقرار به شهادتین است. ظاهراً ابوبکر عمل را از اجزاء ایمان می دانسته و در نتیجه مانعین زکوة را مؤمن و مسلمان نمی شناخته و در نتیجه قتال با آنها و قتل آنها را جایز می دانسته است. ولی عمر عقیده داشته که ایمان و اسلام تنها اعتقاد و اقرار به شهادتین است و عمل را جزء ایمان نمی دانسته و لذا مانعین زکوة را که معتقد و مقرر به شهادتین بودند مؤمن و مسلمان می شناخته و جنگ با آنها و کشتن آنها را ناروا می دانسته است. می دانیم که مسأله ایمان و کفر یکی از مسائل نخستین، بلکه نخستین مسأله کلامی است، که از نیمه اول قرن اول هجری در میان مسلمانان مطرح شده و فرق مختلف متکلمین شیعه، خوارج، مرجئه، معتزله و اشاعره درباره آن به بحث و گفتگو پرداخته اند.

ذکر این نکته لازم می نماید که در حالی که برادران اهل سنت قبیله بنی یربوع و رئیس آنها مالک بن نویره را از اهل ردّه به شمار آورده اند^۲، شیعه بر این عقیده اند که آنها از اسلام برنگشته و در اصل وجوب زکوة تردید نداشته اند، بلکه تردید آنها در صحّت خلافت ابوبکر بوده است.^۳

۱- ابن حجر (احمد بن علی عسقلانی)، الاصابة فی تمييز الصحابة، ج ۳، ص ۳۳۶، مصر، ۱۳۵۸/۱۹۳۹، سیوطی (جلال الدین)، تاریخ الخلفاء، ص ۶۹، بیروت، ۱۳۹۳/۱۹۷۴، بغدادی (عبدالقاهر)، الفرق بین الفرق، ص ۱۶، قاهره، بی تا؛ شهرستانی، ملل و نحل، ج ۱، ص ۲۳.

۲- مصطفی عبدالرزاق، تمهید لتاریخ الفلسفة الاسلامیة، ص ۲۸۴.

۳- اشعری قمی (سعد بن عبدالله)، المقالات و الفرق، ص ۴، تهران، ۱۳۶۱، نوبختی (حسن بن موسی)، فرق الشیعه، ص ۴، نجف، مطبعة حیدریه، ۱۳۵۵/۱۹۳۶، مجلسی (محمدباقر)، حق الیقین، ص ۲۱، تهران، بی تا؛ عاملی (سید

۵. واقعه قتل عثمان و خلافت امیرالمؤمنین علی علیه السلام. پس از کشته شدن عثمان (سال ۳۵) و به خلافت رسیدن علی (همان سال) و صلح امام حسن مجتبی (سال ۴۱) علیهما السلام، در دارالاسلام مسائلی پیش آمد که می توان مسائل عقیدتی و به اصطلاح کلامی به شمار آورد. مثلاً پس از قتل عثمان این مسأله مطرح شد که آیا این عمل مشروع بوده یا نه؟^۱ و پس از اینکه علی علیه السلام به خلافت رسید، با اینکه اکثر مسلمانان با وی بیعت کردند و به عهد خود وفادار ماندند و اطاعتش کردند، ولی عده ای هم به گونه ای به مخالفتش پرداختند یا اصلاً بیعت نکردند (قاسطین) یا بیعت خود را نقض کردند (ناکثین) یا با وجود بیعت یاریش نکردند (معتزله سیاسی)^۲ یا پس از بیعت و همراهی وی در بعضی از جنگها بالاخره از اطاعتش سرپیچی کردند و حتی به رویش شمشیر کشیدند (مارقین). او در سه جنگ بزرگ جمل و صفین و نهروان با مخالفینش ناکثین، قاسطین و مارقین جنگید و عده کثیری از مسلمانان، که برخی از آنها صحابه پیامبر (ص) بودند، به قتل رسیدند. جنگها مهیب، تلفات سنگین و عده کشته شدگان بالغ بر صد هزار بود.^۳

پس از این وقایع، این مسأله پیش آمد که آیا آن حضرت در این جنگها مصیب بود یا مخطی. با اینکه اکثر مسلمانان امیرالمؤمنین را مصیب می دانستند، عده ای هم که همان مخالفان بودند او را مخطی پنداشتند. آنها هم که آن حضرت را مصیب و مخالفانش را مخطی می دانستند، برخی محاربان او را تبرئه کردند که مجتهد بودند و در اجتهادشان

شرف الدین)، الثقی و الاجتهاد، ص ۱۳۲، تهران، ۱۴۰۵.

۱- اشعری (ابوالحسن)، مقالات الاسلامیین، ج ۱، ص ۴۹.

۲- اشعری قس، المقالات و الفرق، ص ۶۴ نوبختی، پیشگفته، ص ۵۵ نصرین مزاحم، وقعة صفین، ص ۷۱، ۷۳،

۵۳۹، ۵۵۱، قم، ۱۴۰۳ شیخ مفید (محمد)، الجمل، ص ۴، نجف اشرف، مطبعة حیدریه طبری، تاریخ، ج ۴، ص

۴۳۱ و ۴۳۲.

۳- نگاه کنید به: مسعودی، مروج الذهب، ج ۲، ص ۳۸۰ و ۴۰۴، بیروت، چاپ پنجم، ۱۳۹۳/۱۹۷۳.

خطا کرده بودند، برخی دیگر آنها را فاسق^۱ و بالاخره برخی هم کافر دانستند.^۲ مارقین یا خوارج که حاصل جنگ صفین (سال ۳۸) بودند در خصوص ایمان و کفر و إحباط و به ویژه در مسأله امامت و رهبری امت آراء خاصی اظهار می کردند؛ آنها (نَجَدات مستثنی هستند) عمل را از ارکان ایمان می انگاشتند و مرتکب معصیت کبیره را تا توبه نکرده کافر می شناختند و معتقد بودند که معصیت محبط ثواب است و برخلاف جمهور مسلمانان قرشی بودن امام را لازم نمی دانستند.^۳

پس از صلح امام حسن علیه السلام (سال ۴۱) عده ای بدون اینکه به آن حضرت اعتراض کنند خود را از امور سیاسی کنار کشیدند و عزلت گزیدند، که به روایتی اینها معتزله سیاسی هستند^۴؛ بعضی نیز زبان اعتراض و جسارت گشودند و أحياناً آن حضرت را تکفیر کردند.^۵ البته در این میان عده ای دیگر یعنی شیعه عمل او را صحیح و مخالفت

۱- ابن حزم (علی بن احمد)، الفصل فی الملل و الاواء و النحل، ج ۴، ص ۱۵۳، بیروت، ۱۴۰۶/۱۹۸۶.

۲- شیخ مفید در کتاب الجمل (ص ۱۴) به تفصیل نوشته است: «و اجتمعت الشيعة على الحكم بكفر محاربي علي و لكنهم لم يخرجوهم بذلك عن حكم ملة الاسلام اذ كان كفرهم من طريق التأويل كفر ملة و لم يكفر و كفر ردة عن الشرع مع اقامتهم على الجملة منه و اظهار الشهادتين و الاعتصام بذلك عن كفر الردة المخرج عن الاسلام و ان كانوا بكفرهم خارجين من الايمان مستحقين اللعنة و الخلود في النار حسبما قدّمناه». تقریباً همین مضمون از عبارات شیخ الطایفه محمد بن حسن طوسی در تهید الاصول (ص ۲۹۸، تهران، ۱۳۶۲) استفاده می شود. ولی خواجه نصیرالدین طوسی در تجرید الاعتقاد (با شرح علامه حلی، ص ۳۹۸، قم، ۱۴۰۷) به طور مطلق نوشته است: «و محاربوا علی (ع) کفرة». و الله اعلم.

۳- اشعری (ابوالحسن)، پیشگفته، ج ۱، ص ۱۶۸، ج ۲، ص ۱۵۱؛ ابن حزم، پیشگفته، ج ۳، ص ۱۶۸.

۴- ملطی (ابوالحسن)، التنبیه و الرد علی اهل الاواء و البدع، ص ۴۱، استانبول، مطبعة الدولة، ۱۹۳۶.

۵- شیخ مفید، الارشاد (ترجمة سيد هاشم رسولی)، ج ۲، ص ۸. تهران، ۱۳۴۶؛ خراسانی (محمد هاشم)، منتخب التواریخ، ص ۱۶۴، تهران، بی تا. برخی که مذهب خوارج داشتند گفتند: کَفَر واللّٰه الرجل. جراح بن سنان گفت: الله اکبر یا حسن اشرك ابوک ثم اشركت.

با او را ناروا دانستند. به عقیده ایشان، آن حضرت امام معصوم بود و اطاعتش مانند اطاعت خدا و رسول واجب.^۱ به علاوه از پیامبر شنیده بودند که: «ابنای هذان امامان قاما او قعدا».^۲ بالاخره توده مردم که سواد اعظم مسلمانان بودند به استثنای شیعه و فرقه کوچک خوارج دور معاویه گرد آمدند و به فرقه مرجئه موسوم شدند،^۳ که در برخی مسائل عقیدتی، از قبیل کفر و ایمان و امامت عقاید مخصوصی داشتند.^۴ به دنبال این حوادث در نیمه دوم قرن اول هجری در زمان صحابه متأخرین، از قبیل ابوهریره (متوفی ۵۷)، عبدالله بن عباس (متوفی ۶۸)، عبدالله بن عمر (متوفی ۷۳) عده‌ای پیدا شدند که ما آنها را «قدریان نخستین» نامیدیم. این عده مسأله قدر و استطاعت انسان را پیش کشیدند که یکی از مسائل مهم کلامی است و برخلاف مجبّره برای انسان قائل به آزادی اراده و اختیار شدند.^۵

پس از آنها اخلاف صالحشان معتزله کلامی ظاهر شدند که علاوه بر استطاعت و اختیار انسان مسائل دیگری مطرح ساختند و اصولی بنیان نهادند که به اصول خمسة معتزله (توحید، عدل، وعد و وعید، منزله بین المنزلّین و امر به معروف و نهی از منکر) مشهور شده است.^۶ علاوه بر اینها، بر اثر فتوحاتی که نصیب مسلمانان شد با اقوام و ملل و امم دیگر، همچون یهودیان، ترسایان، مانویان، زردشتیان، برهمنان، بت پرستان و

۱- طباطبائی، پیشگفته، ج ۵، ص ۳۹۸ و ۴۰۹.

۲- ابن شهر آشوب (محمد بن علی)، مناقب آل ابی طالب، ج ۳، ص ۳۶۷، قم، ۱۳۷۸.

۳- اشعری قمی، پیشگفته، ص ۵.

۴- اشعری (ابوالحسن)، پیشگفته، ج ۱، ص ۲۱۳، ابوزهره (محمد)، تاریخ المذاهب الاسلامیة، ج ۱، ص ۱۳۲، قاهره.

۵- مجله معارف، دوره پنجم، شماره ۱، فروردین-تیر ۱۳۶۷، مقاله قدریان نخستین، به قلم نگارنده.

۶- قاضی عبدالجبار، شرح الاصول الخمسة، قاهره، ۱۳۸۴/۱۹۶۵، ابن المرتضی (احمد)، طبقات المعتزله، ص ۷ و

۸، بیروت، ۱۳۸۰/۱۹۶۱ بدوی (عبدالرحمن)، مذاهب الاسلامین، ج ۱، ص ۷۲-۵۵.

دهریان آمیزش یافتند. از اینها، عده‌ای مسلمان شدند ولی عده‌ای در دین و مذهب پیشین خود باقی ماندند. آنها که مسلمان شده بودند مسائل و مشکلاتی را که در ادیان پیشین خود داشتند با مسلمانان در میان گذاشتند و در حلّ آنها از ایشان استمداد کردند و آنان که در ادیان خود باقی مانده بودند، در مسائل مزبور با مسلمانان به مجادله و منازعه پرداختند.

به هر حال، متفکران دارالسلام لازم دیدند که در این گونه مسائل به تفکر و تأمل بیشتری پردازند، تا اصول عقیدتی دین مبین را مدلل و شبهات وارده را رفع و بالاخره از حوزه اسلام حمایت کنند. و در نتیجه علمی پیدا شد که به نامهای مختلف، از جمله علم اصول دین، فقه اکبر، علم نظر و استدلال، علم توحید و صفات نام گرفت^۱، ولی به علم کلام - شاید برای اینکه یکی از مسائل مهمّ آن مسأله قدم و حدوث کلام الهی است - شهرت یافت و اصطلاح کلام و متکلم در فرهنگ اسلامی رایج گشت. البته از تاریخ دقیق آن اطلاع درستی در دست نیست، ولی از قراین برمی آید که در نیمه اول قرن دوم هجری این اصطلاحات رواج داشته است.^۲ این علم علی رغم مخالفتهای شدید اصحاب حدیث، که از نظر دینی آن را بدعت و حرام می‌انگاشتند^۳ و برخی از مشتغلان به فلسفه که آن را سفسطه و علمی جدلی^۴ و در نتیجه از نظر منطقی بی اعتبار می‌شناساندند، نه تنها

۱ - تهانوی (محمد علی بن علی)، کتّاف اصطلاحات الفنون، ج ۱، ص ۲۲، تهران، ۱۹۶۷.

۲ - شهرستانی، پیشگفته، ج ۱، ص ۲۹. کلینی از امام صادق علیه السلام (۱۴۸-۸۳) روایاتی نقل می‌کند که در آنها اصطلاحات کلام و متکلم به کار رفته است. (اصول کافی، ترجمه سید جواد مصطفوی خراسانی، کتاب الحجّة، ص ۲۴۱، تهران، ۱۳۴۸). ابوحنیفه (متوفی ۱۵۰)، هم اصطلاح کلام را به کار برده، آنجا که گفته است: «لَمَّا لَمْ يَكُنْ بَيْنَ عَمْرِو بْنِ عُبَيْدٍ فَاتَهُ فَتَحَ لِلنَّاسِ بَاباً إِلَى عِلْمِ الْكَلَامِ. نَظَرُ الْكَلَامِ: نَظَرُ الْفِقْهِ فِي تَرْجُمِ الْحَقِيقَةِ، ج ۱، ص ۱۱۲، قاهره، ۱۳۹۰/۱۹۷۰.

۳ - نگاه کنید به: مصطفی عبدالرزاق، پیشگفته، ص ۲۶۶.

۴ - توحیدی (ابو حیان علی بن محمد)، المقابسات، ص ۴۲، بی‌جا، بی‌تا؛ همو، الامتاع و الموانسة، تصحیح احمد امین و احمد الزین، ص ۱۴۲، بیروت، ۱۹۴۲.

جای خود را در میان علوم متداول در دارالسلام باز کرد، بلکه چنانکه خواهیم گفت یکی از علوم مهم اسلامی و حتی اساس و بنیاد این علوم به شمار آمد و متفکران و متکلمان بزرگی همچون واصل بن عطا (۱۳۱-۷۴۸/۸۰-۶۹۹) و عمرو بن عبید (۱۴۴-۷۶۱/۸۰-۶۹۹)، مؤسسان کلام اعتزال، ابوالهذیل علف (محمّد بن هذیل ۲۳۵-۱۳۵/۷۵۳-۸۵۰) نظام (ابواسحق ابراهیم بن سیّار، متوفی ۲۳۱/۸۴۵)، جاحظ (۲۵۵-۱۶۳/۸۶۹-۷۸۰)، متکلمان معتزلی، ابن نوبخت (ابوسهل اسماعیل بن اسحق، ۳۱۱-۲۳۷/۹۲۳-۸۵۱) متکلم امامی، اشعری (۳۲۴-۲۶۰/۹۳۶-۸۷۴) مؤسس کلام اشاعره، ماتریدی (متوفی ۳۳۳/۹۴۴) مؤسس کلام ماتریدی، قاضی باقلانی (۴۰۳-۳۳۸/۱۰۱۳-۹۵۰) متکلم اشعری، شیخ مفید (۴۱۳-۳۳۶/۱۰۲۲-۹۴۷) متکلم امامی، اسفرائینی (متوفی ۴۱۸/۱۰۲۷) متکلم اشعری، علم الهدی (علی بن حسین مرتضی، ۴۳۶-۳۵۵/۱۰۴۴-۹۶۶) متکلم امامی، امام الحرمین جوینی (۴۷۸-۴۱۹/۱۰۸۵-۱۰۲۸) متکلم اشعری، شیخ الطایفه ابوجعفر طوسی (۴۶۰-۳۸۵/۱۰۶۷-۹۹۵) متکلم امامی، ابوحامد غزالی (۵۰۵-۴۵۰/۱۱۱۱-۱۰۵۸) متکلم اشعری، نصیرالدین طوسی (۶۷۲-۵۹۷/۱۲۴۷-۱۲۰۱)، علّامة حلّی، متکلمان امامی و بالاخره قاضی عضدالدین ایجی (متوفی ۷۵۶/۱۳۵۵) متکلم اشعری در دارالسلام پیدا شدند و در برابر مخالفان، یعنی اصحاب حدیث و فیلسوفان، استوار ایستادند و نه تنها عقیده اصحاب حدیث را که کلام را از نظر دینی بدعت و حرام می‌انگاشتند ردّ کردند، بلکه در استحسان آن سخنها گفتند و حتی وجوب تعلیم و تعلّم آن را از نظر دینی به ثبوت رسانیدند^۱ و انتقادات فیلسوفان را هم که در بی اعتبار نشان دادن این علم وارد شده بود

۱- ابوالحسن اشعری، رسالة فی استحسان الخوض فی الکلام، بیروت، ۱۹۵۲، غزالی، احیاء علوم الدین، ج ۱، ص

مردود شناختند و در مقابل ادله فلاسفه را، که ادعای برهانی بودن آنها را داشتند، سست و اقوالشان را تهافت انگاشتند.^۱ و با شور و شوق فراوان و به عنوان يك وظیفه دینی و تکلیف شرعی به تألیف و تصنیف پرداختند. آثار بسیار و ارزنده‌ای به وجود آمد که جداً قابل تحسین و شگفت‌آور است.

این نکته شایسته ذکر است که برخی از این نامبردگان، مثلاً واصل بن عطاء، عمرو بن عبید، ابوالهذیل علاف، نظام و جاحظ، پیش از پیدایش فلسفه‌ای که فلسفه اسلامی نام گرفت و با کندی (متوفی حدود ۸۷۳/۲۶۰) آغازید به تأملات فلسفی پرداختند و در زمینه مسائل فلسفی به تألیف کتب و رسالاتی دست یازیدند که می‌توان کتاب اصحاب البهیولی، کتاب الجزء و کتاب المنطق نظام را نام برد.^۲

مقصود اینکه نخستین فیلسوفان اسلامی این بزرگان هستند و آراء و افکارشان در پیدایش فلسفه مصطلح اسلامی جداً مؤثر افتاده است^۳، اگرچه هرگز علم خود را فلسفه و خود را فیلسوف نام نهند.

منزلت کلام. ما در این مقام نه به سخن مخالفان کلام نظر داریم، که گفته شد برخی از آنها این علم را شرعاً بدعت و حرام می‌انگارند و برخی منطقاً سست و بی‌اعتبار، و نه به ادعای مشتغلان و متوغلان در آن یعنی متکلمان، که در ستایش فنّ خود راه افراط می‌پیمایند و آن را «اشرف العلوم»^۴ یا «علم الأعلی»^۵ قلمداد می‌کنند. بلکه می‌خواهیم آراء و مقالات برخی از مطلعان و صاحب‌نظران دارالاسلام را که با بی‌طرفی به طبقه‌بندی

۲۸، مصر، ۱۳۵۴/۱۹۳۹ ابن خلدون، مقدمه، ص ۴۳۵ و ۴۳۶، بیروت، بی‌تا.

۱- نگاه کنید به: غزالی، تهافت الفلاسفه.

۲- نگاه کنید به: ابن الندیم، الفهرست، ص ۲۰۶، تهران، ۱۳۹۱/۱۳۵۰.

۳- ابن رشد (ابوالولید محمد بن احمد)، تهافت التهافت، تحقیق سلیمان دنیا، ص ۱۲۶، ۴۴۵، قاهره، ۱۹۶۵.

۴- تفتازانی (سعدالدین)، شرح مقاصد، ج ۱، ص ۷۱.

۵- تهانوی، کشاف، ج ۱، ص ۲۴.

علوم متداول عصرشان پرداخته و منزلت علم کلام را در میان آن علوم معلوم ساخته‌اند مورد بحث و بررسی قرار دهیم، تا مقام و منزلت این علم در ادوار مختلف فرهنگ و تمدن اسلامی و رابطه‌اش با سایر علوم معلوم گردد. برای این منظور، به ترتیب تاریخی، به نقل بعضی از طبقه‌بندیهای علوم در عالم اسلام می‌پردازیم.

فارابی در اهمّ و اشهر کتبش إحصاء العلوم، که در شرق و غرب همواره مورد توجه اهل فضل بوده است، علوم را به ترتیب ذیل به پنج طبقه یا به اصطلاح خود به پنج قسم تقسیم کرده و علم کلام را از علوم متداول زمانش به شمار آورده و با علم مدنی و علم فقه در طبقه پنجم قرار داده و به معرفی طوایف متکلمین پرداخته است. تقسیم علوم: (۱) علم اللسان، (۲) علم المنطق، (۳) علم التعلیم، (۴) علم الطبیعة و علم الالهی، (۵) علم المدنی و علم الفقه و علم الکلام. ملاحظه می‌شود که او علم کلام را در طبقه مستقلی قرار نداده، بلکه آن را همطبقه علم مدنی و علم فقه دانسته است. بنابراین، میان این علوم سه گانه باید رابطه‌ای موجود باشد، که کشف و ذکر آن در بیان ماهیت و شناساندن علم کلام لازم می‌نماید. ما برای این منظور به ذکر تعاریف و غایات این علوم از نظر فارابی می‌پردازیم.

علم مدنی. این علم از انواع افعال و رفتار ارادی و از آن ملکات و اخلاق و سجایا و عاداتی بحث می‌کند که افعال ارادی از آنها سرچشمه می‌گیرد و از غایاتی سخن می‌گوید که این افعال برای رسیدن به آنها انجام می‌پذیرد و توضیح می‌دهد که چه ملکاتی شایسته انسان است و از چه راهی می‌توان زمینه پذیرا شدن این ملکات را در انسان فراهم آورد، تا به گونه‌ای شایسته در وجود انسان نشأت یابند و چه راهی را باید پیمود تا این ملکات در وجود آدمی پایدار گردند و نیز از طبقه‌بندی نتایجی که این افعال و رفتار برای ایجاد آنها از انسان سر می‌زند بحث می‌کند و روشن می‌سازد که برخی از این نتایج سعادت حقیقی است و برخی دیگر پنداری و ظنی؛ یعنی مردم چنان می‌پندارند که سعادت است ولی در واقع سعادت نیست. دست یافتن به سعادت حقیقی در زندگی زودگذر این جهان

غیر ممکن است، بلکه رسیدن به چنین سعادت‌تی تنها در زندگی جاودانه سرای دیگر امکان می‌پذیرد.

علم فقه. علم فقه صناعتی است که انسان به وسیله آن قدرت می‌یابد تا از تنصیصات و تصریحات واضح شریعت اموری را استنباط کند که تنصیص و تصریح نشده است و این عمل باید طبق غرض شارع و با توجه به علت تشریع احکام شریعت انجام پذیرد. این علم دو جزء دارد: جزئی در آراء است و جزئی در افعال. آراء مانند اموری که درباره خدا و صفات او و عالم تشریع شده است و افعال مانند اموری که به وسیله آن به تعظیم خدا پرداخته می‌شود یا معاملات در مدن انجام می‌یابد.

علم کلام. علم کلام صناعتی است که انسان به وسیله آن قدرت می‌یابد تا از طریق گفتار آراء و افعال معینی را که واضح شریعت بدانها تصریح کرده یاری کند و خلاف آنها را باطل نماید. این صناعت نیز دو جزء دارد: جزئی در آراء است و جزئی در افعال، و آن غیر فقه است. زیرا فقیه آراء و افعالی را که واضح شریعت تصریح کرده مسلم می‌دارد و اصل قرار می‌دهد و پس از آن احکام لازم را از آنها استنباط می‌کند. اما متکلم از اصولی که فقیه به کار می‌گیرد حمایت می‌کند، بدون اینکه به استنباط امور دیگری پردازد و اگر اتفاق افتد که انسانی بر هر دو امر قادر باشد، او فقیه متکلم است؛ از این حیث که از اصول مذکور حمایت می‌کند متکلم است و از این حیث که احکام لازم را از آنها استنباط می‌کند فقیه است.^۱

بنابراین، این علوم سه گانه با هم مرتبطند، به این صورت که علم کلام از اصول و مبانی استدلالی و اجتهادی علم فقه حمایت می‌کند؛ پس کلام اصل است و فقه فرع آن، و از آنجا که هر دو از علوم دینی هستند و در نتیجه بیشتر با امور اخروی سروکار دارند با علم مدنی که چنانکه گفته شد درباره سعادت سخن می‌گوید و سعادت حقیقی همان سعادت

اخروی است مربوط می‌شوند.

توجه به این دو نکته لازم است که اولاً تعریف فارابی از کلام مخصوص خود اوست و تا آنجا که من اطلاع دارم جز وی کسی از متقدمین و متأخرین دیده نشده است که این علم را به صورت مذکور تعریف کند. ثانیاً او علم کلام را يك علم دفاعی معرفی می‌کند که صرفاً برای دفاع و حمایت از دین به وجود آمده است.

طوائف متکلمین. فارابی وجوه و طرفی را که به وسیله آنها از ادیان حمایت می‌شود به دقت مورد توجه قرار می‌دهد و در این مقام بدون اظهارنظر، متکلمین را به ترتیب ذیل به پنج طایفه تقسیم می‌کند و درباره هر يك مطالب آموزنده‌ای می‌آورد که بیانگر طرز تفکر و روشهای مختلف آنها در دفاع از شریعت است:

« ۱. طایفه‌ای می‌گویند که آراء ادیان و تمام اوضاع آنها وحی الهی و فوق عقل انسانی است. اسرار خدایی در آنها نهفته است، اسراری که عقلهای بشری از رسیدن به آنها ناتوانند. و تنها راه نیل انسان به این اسرار، که عقل را توانایی نیل به آنها نیست، وحی است، و خاصه و فایده‌ای که وحی متفرد به آن است بیان همین امور است که عقل توانایی درك آنها را ندارد. زیرا اگر وظیفه وحی تنها بیان اموری بود که عقل انسان پس از تأمل به درك آنها نائل می‌شود، در این صورت مردم به عقلهای خود واگذاشته می‌شدند و به نبوت و وحی نیازی نمی‌بود، ولی چنین واقع نشده است.

بنابراین، سزاوار است که ادیان علمی را به انسان افاده کنند که عقول ما توانایی رسیدن به آنها را ندارند، بلکه حتی به افاضه علمی هم پردازند که عقلهای ما به انکار آنها مبادرت می‌ورزند. زیرا آنچه فرشته وحی می‌آورد از اموری که عقلها انکار می‌کنند و آنها را اوهامی ناپسند می‌انگارند، در حقیقت نه منگرد و نه محال، بلکه در نزد عقول الهی صحیح‌اند. زیرا انسان، اگرچه در انسانیت به نهایت کمال برسد، در برابر صاحبان عقول الهی همچون کودک و نوجوان و نادان است در مقابل انسان کامل، و همچنانکه بسیاری از کودکان و نادانان به اقتضای عقلشان به انکار امور کثیری

می‌پردازند که در حقیقت نه منگردند و نه محال، بلکه به نظر آنها محال می‌آیند، همین طور است منزلت کسانی که در نهایت کمال عقل انسانی هستند، در نظر عقول الهی. و همچنانکه انسان پیش از تعلّم علوم و اشتغال به تجربه امور کثیری را انکار می‌کند و ناپسند می‌انگارد و محال می‌پندارد و پس از آنکه علمها آموخت و تجربه‌ها اندوخت آن پندارها زایل می‌گردند و اموری که محال می‌نمودند به صورت حقایق ظاهر می‌شوند و آنچه را که در گذشته از آن تعجب می‌کرد اکنون از ضدّ آن متعجب می‌شود، همچنین ممکن است انسان کاملی که در انسانیت به کمال رسیده است اموری را انکار کند و غیر ممکن پندارد، اما در حقیقت قابل انکار و غیر ممکن نباشد.

بنابراین رأی این طایفه بر این است که تصحیح شرایع محال است و اصولاً شرایع نیازی به تصحیح ندارند، زیرا کسی که وحی الهی را برای ما می‌آورد صادق است و جایز نیست که دروغ بگوید و صدق وی با یکی از این دو دلیل به ثبوت می‌رسد:
الف. به وسیله معجزاتی که در وجود او هستند یا به دست وی ظاهر می‌شوند.
ب. به واسطه شهادت گواهان صادقی که پیش از وی بوده و بر صدق او یا مقام و منزلتش نزد خداوند شهادت داده‌اند.

و چون صدق او به ثبوت رسید و ثابت شد که جایز نیست دروغ بگوید، دیگر سزاوار نیست در اموری که آورده است عقلها را مجال تأمل و رویت و اظهار نظر باشد. اینها با این دلایل و همانند آنها به یاری شرایع اهتمام می‌ورزند.

۲. طایفه‌ای دیگر از جمیع اموری که واضع شریعت بدانها تصریح کرده است نخست به وسیله همان الفاظ مخصوص شارع حمایت می‌کنند، یعنی برای تأیید آن امور نخست ادله‌ای اقامه می‌کنند که از عبارات خود شارع به دست آورده‌اند. پس از آن در محسوسات، مشهورات و معقولات به جستجو می‌پردازند. اگر از این امور، یا لوازم آنها، ولو بعید، برای امری از امور شریعت شاهی پیدا کنند بدان وسیله آن امر شرعی را تأیید می‌کنند، و اگر مناقضی بیابند و ممکن باشد لفظ واضع شریعت را به گونه‌ای، ولو

بعید، تأویل کنند که موافق آن مناقض باشد، یعنی تناقض از میان برود، اینچنین کنند. و اگر این امر ممکن نباشد ولی امکان داشته باشد آن مناقض را بر وجهی حمل کنند که موافق با آن امر شرعی باشد و در نتیجه تناقض مستفی گردد، این کار کنند. و اگر مشهورات و محسوسات با هم تضاد داشته باشند، مثلاً محسوسات یا لوازم آنها امری را ایجاب کنند و مشهورات یا لوازم آنها امری دیگر را، در این صورت هر کدام از اینها که با شریعت سازگارتر باشد آن را می گیرند و می پذیرند و دیگری را باطل می شمارند و طرد می کنند. و اگر نه حمل لفظ شریعت بر امری که موافق یکی از این امور باشد ممکن شد، و نه حمل یکی از این امور بر آنچه موافق شریعت است و همچنین ابطال و طرد چیزی از محسوسات و مشهورات و معقولانی هم که با امری از امور شریعت تضاد دارند امکان نیافت، برای حمایت از شریعت، تنها راه چاره را در این می بینند که گفته شود حق همین است، زیرا کسی به آن خبر داده که جایز نیست دروغ بگوید یا خطا کند. این گروه در این امور همان را می گویند که گروه اول در خصوص همه امور شریعت می گفتند و بر این عقیده اند که تنها به این صورت می توان به دفاع از شرایع پرداخت.

۳. طایفه ای دیگر بر این عقیده اند که هر ایراد و انتقادی را با نظیر آن پاسخ دهند. به این ترتیب که در سایر شرایع به جستجو می پردازند، احکام سست و نادرست آنها را می یابند و هرگاه کسی از پیروان آن شرایع بخواهد امری از امور شریعت آنها را نادرست نشان دهد، آن امر نادرستی را که در شریعت او موجود است گوشزد می کنند و به رخ او می کشند و به اصطلاح معامله به مثل می کنند و بدین صورت به دفاع از شریعت خود می پردازند.

۴. طایفه ای دیگر وقتی که می بینند مقالاتشان برای دفاع از امور شریعت کافی نیست تا بتوانند آن امور را به درستی ثابت کنند و خصم را به سکوت وادارند، سکوتی که نشانه اعتراف آنها به درستی دلایل و نه ناتوانی آنها از ادامه گفتار باشد، در چنین مواردی ناگزیر دست به کارهایی می زنند تا خصم را به سکوت وادارند، مثلاً یا شرمنده اش

می‌کنند یا در تنگنایش قرار می‌دهند یا به تهدیدش مبادرت می‌ورزند.

۵. طایفه‌ای دیگر چون عقیده دارند که شریعتشان صحیح است و در صحت آن شک ندارند صواب در این می‌بینند که به هر نحوی که شده است از شریعت خود دفاع کنند، آن را نیک جلوه دهند، شبهات وارده را زایل سازند و به هر نحو ممکني خصم را سرکوب کنند. این گروه از به کار بردن دروغ، مغالطه، بهتان و مکابره ابا ندارند. زیرا معتقدند که مخالف شریعتشان یا دشمن است، و در این صورت کذب و مغالطه برای دفع او و غلبه بر او جایز است، همچنانکه در جهاد و جنگ جایز است؛ یا دشمن نیست ولی نادانی است که به علت سستی عقل و ضعف قوه تشخیص از این شریعت بی‌بهره شده است و جایز است که او را با دروغ و مغالطه از نعمت این شریعت بهره‌مند ساخت، همچنانکه در مورد زنان و کودکان این چنین عمل می‌شود.^۱

شایان ذکر است که همچنانکه تعریف فارابی از کلام مخصوص او بود، تقسیم طوایف متکلمین نیز به صورت مزبور اختصاص به وی دارد. زیرا به جای ذکر فرق متکلمین، مثلاً مرجئه، قدریه، معتزله، جهمیّه و اشاعره، که در عصر وی معروف بوده‌اند، به صورت فوق به تقسیم و معرفی آنها پرداخته است، که از کسی دیده و شنیده نشده است.

البته سخنانش آموزنده و راهگشا و مطابق واقع است، به ویژه آنچه درباره طایفه اول و دوم گفته است. اما آنچه درخصوص طایفه چهارم و پنجم نوشته محلّ تأمل است. زیرا ما از متکلمین بزرگ و سرشناس کسی را نمی‌شناسیم که در مقام بحث تقریر و تهدید یا کذب و افترا روا دارد و آن را وسیله دفاع از شریعت قرار دهد. در عین حال، ممکن است عده‌ای از جهله - که در هر صنف و طایفه‌ای پیدا می‌شوند - به چنین کارهای ناروایی دست یازند، ولی معرفی عمل آنها در مقام تعریف آن صنف و طایفه

ناروا تر است.

إخوان الصفا (اوائل یا اواسط قرن چهارم/دهم). مؤلفان رسائل اخوان الصفا (ابوالحسن علی بن هارون زنجانی، ابوالحسن نهر جوری یا مهرجانی، ابوسلیمان محمد بن نصر بُستی یا المقدسی، عوفی و زید بن رفاعه) که آنها را حوالی ۳۷۰/۹۸۰ نوشته‌اند علوم متداول عصرشان را اعم از دینی و غیردینی بر سه جنس یا به اصطلاح بر سه طبقه تقسیم کرده و برای هر جنسی نیز انواعی قائل شده و به تعریف آنها پرداخته‌اند. آنها برخی از مباحث مربوط به علم کلام را تحت عنوان الهیات آورده‌اند و با اینکه علم کلام در عصر ایشان از علوم شناخته شده بوده و در جامعه پهنای اسلامی آن روزگاران متکلمان بزرگ و بنامی زندگی می‌کرده‌اند، از این علم نامی به میان نیاورده‌اند، کاری که بسیار شگفت‌آور و غیرقابل توجیه است. اینک خلاصه‌ای از طبقه‌بندی اخوان الصفا:

جنس اول: علوم ریاضیه، یا علم الآداب. اکثر این علوم برای طلب معاش و اصلاح امور زندگی وضع شده‌اند و بر نه نوعند: (۱) علم کتابت و قرائت، (۲) علم لغت و نحو، (۳) علم حساب و معاملات، (۴) علم شعر و عروض، (۵) علم زجر و فال و مشابه آنها، (۶) علم سحر و عزایم و کیمیا و حیل و مشابه آنها، (۷) علم حرف و صنایع، (۸) علم بیع و شرا و تجارات و حرث و نسل، (۹) علم سیر و اخبار.

جنس دوم: علوم شرعیّه. این علوم در واقع طبّ نفوس و مربوط به امور آخرت‌اند و بر شش نوعند: (۱) علم تنزیل، (۲) علم تأویل، (۳) علم روایات و اخبار، (۴) علم فقه و سنن و احکام، (۵) علم تذکار و مواعظ و زهد و تصوّف، (۶) علم تأویل منامات. عالمان تنزیل قاریان و حافظان و عالمان تأویل ائمه و خلفای انبیا و عالمان روایات اصحاب حدیث و عالمان احکام و سنن فقها و عالمان تذکار و مواعظ عابدان و زاهدان و رهبانان و امثال آنان و علمای تأویل منامات خوابگزاران‌اند.

جنس سوم: علوم فلسفیّه حقیقیّه. این علوم بر چهار نوعند: (۱) ریاضیات، (۲) منطقیات، (۳) طبیعیات، (۴) الهیات. ریاضیات بر چهار نوع، منطقیات بر پنج نوع،

طبیعیات بر هفت نوع و الهیات بر پنج نوع است.

انواع الهیات عبارتند از: معرفت باری تعالی و صفات او؛ علم روحانیات، یعنی معرفت جواهر بسیطة عقلیة علامه فعّاله که فرشتگان الهی هستند؛ علم نفسانیات، یعنی معرفت نفوس و ارواح ساری در اجسام فلکی و طبیعی؛ علم سیاست (که خود به سیاست نبویه، سیاست ملوکیه، سیاست عامیه، سیاست خاصیه و سیاست ذاتیه تقسیم می‌شود)؛ و، بالأخره، علم معاد که عبارت است از معرفت ماهیت نشأه دیگر و کیفیت برانگیخته شدن روانها از تاریکی تنها و بیداری آنها از خواب دراز و حشر آنها در روز جزا و قیام آنها بر صراط مستقیم، و معرفت کیفیت پاداش نیکوکاران و کیفر بدکاران.^۱

خوارزمی کاتب (متوفی ۹۹۷/۳۸۷) در کتاب مفاتیح العلوم خود، که در سال ۹۷۶/۳۶۶ نگارش یافته است، علوم متداول زمان خود را بر دو قسم علوم شریعت و متصرفات آن، و علوم عجم از یونانیان و غیر آن تقسیم کرده و در طی دو مقاله به ذکر اقسام و ابواب و فصول آنها پرداخته است؛ علم کلام را از علوم شریعت و علمی مستقل به شمار آورده، ولی از حیث ترتیب بعد از علم فقه قرار داده است. ما از تقسیم یا به اصطلاح از طبقه‌بندی خوارزمی تنها به ذکر نام ابواب و شماره فصول علوم بسنده می‌کنیم، و تنها در خصوص علم کلام - البته تا آنجا که مناسب با این مقاله باشد - به تفصیل و توضیح می‌پردازیم، تا مقام و محتوای این علم در نظر خوارزمی و فرهنگ عصر وی معلوم شود.

خلاصه طبقه‌بندی خوارزمی. علوم در دو مقاله مورد مطالعه قرار می‌گیرند، مقاله اول اختصاص به علوم شریعت و متصرفات آن دارد و شش باب است، در پنجاه و دو فصل. باب اول در فقه و آن یازده فصل است؛ باب دوم در کلام و آن هفت فصل است. فصل اول در تعاریف برخی از مواضع یا مصطلحات متکلمین، از قبیل شیء، معدوم،

موجود، قدیم، مُخَدَّث، ازلی، جوهر، خط، سطح، جسم، عرض، آئین (خلاف لَئین)، ذات، طفره، رجعت (بازگشت امام پس از مرگ یا غیبت، به عقیده بعضی از شیعیان) و تحکیم (قول حَرُورِیّه یا خوارج «لاحکم الّالله»).

فصل دوم در ذکر اسامی ارباب آراء و مذاهب مسلمین، که هفت مذهب است. اوّل معتزله که اصحاب عدل و توحید نامیده می‌شوند و بر شش فرقه‌اند. دوم خوارج که بر چهارده فرقه‌اند. سوم اصحاب حدیث که چهار فرقه‌اند. چهارم مُجَبَّرِه که بر پنج فرقه‌اند. پنجم مُشَبَّه که بر سیزده فرقه‌اند. ششم مرجئه که بر شش فرقه‌اند. هفتم شیعه که بر پنج فرقه‌اند. شایسته توجه است که خوارزمی اشعریّه (اصحاب علی بن اسمعیل اشعری) را از فرق مشبّه به شمار آورده است!

فصل سوم در اصناف و مواضع نصاری. آنها بر سه صنفند: مَلْکَائِیّه (منسوب به مَلْکَا)، نَسْطُورِیّه (منسوب به نسطورس)، یَعْقُوبِیّه (منسوب به مار یعقوب). مواضع آنها عبارت است از اَقْنُوم، اِتِّحَاد، نَاسُوت (مشتق از ناس، مانند رحموت مشتق از رحمت)، لاهوت (مشتق از الله) و هیکل (بیت صور انبیا و ملوک).

فصل چهارم اصناف یهود و مواضع آنها. اصناف یهود بسیار است، از جمله عَنَائِیّه (منسوب به عانی، مانند منائیه، که منسوب به مانی است)، عیسویّه (منسوب به عیسی اصفهانی)، قَرَعِیّه (منسوب به قَرَع)، مَقَارِبِه (مخالف جمهورند در نفی تشبیه)، راعِیّه و سامریّه. مواضع آنها عبارت است از رَأْسُ الْجَالُوت، کاهن، جِبر، سِفر، تورات ثمانین. فصل پنجم در اسامی ارباب ملل و نحل مختلف: دهریّه (قائلان به قدم دهر)، مُعْطَلّه (کسانی که به اثبات خدا نمی‌پردازند)، اصحاب تناسخ (قائلان به تناسخ ارواح در اجساد)، سُمْنِیّه (اصحاب سمن. بت پرستان)، کلدانیون، براهمه، دَیْصَانِیّه (منسوب به ابن دیصان): ثنویان، مَرْقِیُونِیّه (منسوب به مَرْقِیُون): ثنویان منائیه (منسوب به مانی)، حرنائیه (منسوب به حرّان)، عَنَائِیّه (منسوب به عانی)، زنادقه و مزدکیّه.

فصل ششم در بت پرستان عرب و اسامی اصنام آنهاست، از قبیل سُواع (بت طایفه

هذیل)، وُدّ (بت طایفه کلب)، و یغوث (بت مذحج و قبایلی از یمن) و امثال آنها.

فصل هفتم در اصول دین است که متکلمین درباره آنها سخن می‌گویند: حدوث اجسام وردّ بر دهریّه، که قائل به قدم دهرند. و دلالت بر اینکه عالم را مُحدّثی است و او خدای متعال است وردّ بر معطلّه و دلالت بر اینکه خدای عزّوجلّ قدیم، عالم، قادر و حیّ است، و دلالت بر اینکه او واحد است وردّ بر ثنویّه از مجوس و زنادقه و مثلثه نصاری و غیر آنها که قائل به کثرت صانعد و دلالت بر اینکه او شبیه اشیاء نیست وردّ بر یهود و غیر آنها از مشبّهه و دلالت بر اینکه او جسم نیست، در حالی که کثیری از مشبّهه مسلمین می‌گویند خداوند جسم است و دلالت بر اینکه خدای جلّ جلاله عالم و قادر و حیّ است بذاته، در حالی که جمهور غیر معتزله گفته‌اند او عالم است به علمی، حیّ است به حیاتی و قادر است به قدرتی و این صفات قدیم هستند و کلام در رؤیت و نفی و اثبات آن و اینکه اراده او مُحدّث است یا قدیم و اینکه کلام او مخلوق است یا غیرمخلوق و اینکه مُحدّث افعال بندگان خداوند است یا خود آنها و اینکه استطاعت قبل از فعل است یا با آن و اینکه خداوند قبیح را اراده می‌کند یا نه و اینکه اگر مرتکب معصیت کبیره بدون توبه بمیرد مخلّد در آتش است یا جایز است خداوند او را مشمول رحمتش گرداند، گذشت کند و او را به بهشت ببرد. معتزله گفته‌اند: اهل کبائر فاسق‌اند نه مؤمن و نه کافر و این «منزلة بین المنزلتین» است. دیگران گفته‌اند: مردم یا مؤمن‌اند یا کافر. معتزله گفته‌اند: شفاعت شامل حال فاسقان نمی‌شود، ولی غیر آنها گفته‌اند: شامل می‌شود و شفاعت از برای آنهاست نه غیر آنها. و دلالت بر اینکه نبوّت صحیح است وردّ بر همان و غیر ایشان که نبوّت را باطل می‌دانند و دلالت بر نبوّت محمّد (ص) و قول در امامت و اینکه چه کسی شایسته این مقام است و چه کسی شایسته نیست. اینها اصول دین هستند که متکلمین درباره آنها سخن می‌گویند و به مناظره می‌پردازند و غیر اینها یا فروع اینها یا مقدّمات و ممهّدات آنها هستند. باب سوّم در نحو (دوازده فصل)؛ باب چهارم در کتابت (هشت فصل)؛ باب پنجم در شعر و عروض (پنج فصل)؛ باب ششم در اخبار

(نه فصل).

مقاله دوم نه باب و محتوی چهل و یک فصل است. باب اول در فلسفه (سه فصل)؛ باب دوم در منطق (نه فصل)؛ باب سوم در طب (هشت فصل)؛ باب چهارم در ارثماطیقی (پنج فصل)؛ باب پنجم در هندسه (چهار فصل)؛ باب ششم در علم نجوم (چهار فصل)؛ باب هفتم در موسیقی (سه فصل)؛ باب هشتم در حیّیل (دو فصل)؛ و باب نهم در کیمیا (سه فصل) است.^۱

ابن سینا (حسین بن عبدالله بن سینا ۴۲۸ - ۳۷۰/۱۰۳۷ - ۹۸۰) در رساله «فی اقسام العلوم العقلیّة» به تقسیم علوم عقلی پرداخته، مباحث مربوط به اثبات حق تعالی، توحید او، معجزات و کرامات انبیاء و اولیاء و معاد را، که مشترک میان فلسفه الهی و علم کلام است، از مباحث فلسفه اولی به شمار آورده و از علم کلام نام نبرده است. البته جای تعجب نیست و عذرش موجّه است، زیرا همچنانکه عنوان رساله مزبور دلالت دارد، در تقسیم علوم عقلی نگاشته شده و کلام از علوم شرعی است.^۲

ابن الندیم (متوفی ۴۳۰/۱۰۴۷) که صحاف و کاتب بوده، به اقتضای شغلش، از کتب و رسالات و محتویات آنها اطلاع داشته و معارف زمانش را به خوبی می‌شناخته است. در کتاب معروف خود الفهرست (۳۷۷ هـ.ق)، علوم متداول را در ده مقاله تنظیم کرده که در واقع نوعی طبقه‌بندی علوم است. مقاله پنجم را به کلام و متکلمین اختصاص داده، که مشتمل بر پنج فنّ است. فنّ اول را در آغاز کار متکلمین معتزله و مُرجئه و اسامی کتب آنها؛ فنّ دوم در اخبار متکلمین شیعه امامیه و زیدیه؛ فنّ سوم در اخبار متکلمین مجبّره و بایّیه حشویه و اسامی کتب آنها؛ فنّ چهارم در اخبار متکلمین خوارج و اسامی کتب آنها؛ فنّ پنجم در اخبار سیّاحان و زاهدان و عابدان و متصوّفان

۱ - خوارزمی، مفاتیح العلوم، ص ۱۳۱، لیدن، ۱۸۹۵.

۲ - ابن سینا، رسائل، «الرسالة الخامسة فی اقسام العلوم العقلیّة»، مصر، ۱۳۲۶/۱۹۰۸.

است.^۱

ابن الندیم متکلم و فیلسوف نبوده، بلکه صرفاً فهرست‌نویس بوده است؛ لذا در خصوص تعریف، موضوع و مسائل و اهمیت و اعتبار علم کلام چیزی نگفته است. او اخبار متکلمین و متصوفین را در مقاله واحدی گرد آورده است، شاید به این جهت که هر دو گروه در اعتقاد به وحی و التزام به شریعت با هم اشتراک دارند و علاوه بر این صوفیان بزرگ، همچون جنید، حلّاج، ابن عربی و دیگران متبحر در علم کلام بوده‌اند. غزالی (ابو حامد محمد بن محمد) در کتاب بزرگش احیاء علوم الدّین، پس از تقسیم علوم شرعیّه و غیر شرعیّه و باز تقسیم هر یک از آنها به محموده و مذمومه و چون چرا و انتقاد از علم کلام بالآخره این علم را از علوم شرعیّه محموده به حساب می‌آورد و طلب آن را واجب، البتّه واجب کفائی می‌داند و چنین می‌نگارد:

«فاعلم أنّ حاصل مايشتمل عليه علم الكلام من الأدلة التي ينتفع بها القرآن و الاخبار مشتملة عليه و ماخرج عنهما فهو اما مجادلة مذمومة و هي من البدع كما سيأتي بيانه و اما مشاغبة بالتعلق بمناقضات الفرق لها، و تطويل بنقل المقالات التي اكثرها ترهات و هذيانات ترددها الطباع و تمجّها الاسماع و بعضها خوض فيما لايتعلّق بالدّين و لم يكن شيء منه مألوفاً في العصر الاول و كان الخوض فيه بالكلية من البدع و لكن تغيّر الان حكمه اذ حدثت البدعة الصّارفة عن مقتضى القرآن و السنّة و نبغت جماعة لفقوا لها شُبها و رتّبوا فيها كلاماً مؤلفاً فصار ذلك المحذور بحكم الضرورة مأذونا فيه بل صار من فروض الكفايات و هو القدر الذي يقابل به المبتدع اذا قصد الدّعوة الى البدعة و ذلك الى حدّ محدود.^۲

در کتاب المنقذ من الضلال کلام را در حفظ عقیده اهل سنّت و حراست آن از تشویش اهل بدعت وافی و متکلمان را در هدف خود، یعنی دفاع از عقیده حق، که به

۱- ابن الندیم، الفهرست، تحقیق رضا تجدد، ص ۲۵۹-۲۸۹، تهران، ۱۳۹۱/۱۹۷۱.

۲- غزالی، احیاء علوم الدّین، ج ۱، ص ۲۸، مصر، ۱۳۵۸.

نظر وی همان عقیده اهل سنت است، موفق می‌داند و می‌نویسد:

فصادفت علماً وافياً بمقصوده و غیر واف بمقصودی و ائماً مقصوده حفظ عقیده اهل السنة.^۱
در رساله لدنیّه علم کلام را از علوم شرعیّه به شمار آورده، که غرض آن معرفت خداوند، صفات قدیمه و فعلیه و ذاتیه او و نیز نظر و مطالعه در احوال پیامبران و احوال امامان و صحابه و توجّه به مرگ و حیات و روز رستاخیز و حشر و نشر و حساب و وصول به فضل پروردگار است. می‌گوید: تمسّك محققان این علم درباره این امور اولاً به آیاتی از قرآن کریم، ثانیاً احادیث نبوی، ثالثاً دلایل عقلی و براهین قیاسی است. آنها مقدمات قیاس جدلی و مبانی آن را از منطق فرا گرفته‌اند، اما اکثر الفاظ و عبارات را در غیر مورد خود استعمال کرده‌اند.

ملاحظه می‌شود در حالی که در کتاب احیاء و المنقذ من الضلال کلام را يك علم جدلی می‌شناسد که غرض از آن دفاع و حمایت از عقاید اهل سنت است در این رساله آن را علمی معرفی می‌کند که غرض از آن معرفت امور دینی مذکور است.

غزالی در رساله لدنیّه علوم را بر دو قسم تقسیم می‌کند: علوم شرعی و علوم عقلی. علوم شرعی بر دو نوعند: علم اصول و علم فروع. علم اصول عبارت است از علم توحید یا علم کلام، علم تفسیر و علم اخبار. این دو علم اخیر مقدماتی دارند که عبارت است از لغت، صرف، نحو و نثر عربی. علم فروع عبارت است از علم فقه که مشتمل است بر عبادات (حق الله)، عادات (حق الخلق) که منقسم می‌شود به معاملات، مثل شراء و بیع و هبه و دین، و معاقبات، مثل ازدواج و طلاق و ارث و اخلاق (حق النفس).

علوم عقلی، در مرتبه اول، علم ریاضی است که شامل حساب، هندسه، علم افلاک، نجوم و علم موسیقی است؛ در مرتبه دوم، علم طبیعی است که مشتمل است بر علم طب،

علم آثار علوی، علم معادن، علم صناعت کیمیا؛ در مرتبه سوم، نظر در موجود است.^۱ عمر خیّام (متوفی ۵۱۵/۱۱۲۱) ریاضیدان نامی، که از مطلعان روزگارش بوده، به طبقه‌بندی طالبان معرفت پرداخته و آنها را به ترتیب ذیل به چهار گروه تقسیم کرده است: متکلمان، فیلسوفان، اسماعیلیان و صوفیان.

متکلمان را جدلی معرفتی کرده، ولی از رقیبان ایشان، یعنی فیلسوفان، نیز خرده گرفته است که با اینکه مدّعی شده‌اند علمشان عقلی و منطقی است برخلاف ادّعایشان از اقامه ادله عقلی و منطقی عاجز مانده و از عهده برنیامده‌اند. درباره اسماعیلیان سکوت کرده و روش صوفیان را بهتر از همه دانسته است. اینک عبارات خیّام:

بدان که کسانی که طالبان شناخت خداوندند سبحانه و تعالی چهار گروهند. اول متکلمانند، که ایشان به جدل و حجّتهای اقناعی راضی شده‌اند و بدان قدر بسنده کردند، در معرفت خداوند تعالی. و دوم فلاسفه و حکمایند، که ایشان به ادله عقلی صرف در قوانین منطقی طلب شناخت کرده‌اند و هیچ گونه به ادله اقناعی قناعت نکردند ولیکن ایشان نیز به شرایط منطقی وفا نتوانستند بردن، از آن عاجز ماندند. و سوم اسماعیلیانند و تعلیمیانند، که ایشان گفتند که طریق معرفت صانع و ذات و صفات وی را اشکالات بسیار است و ادله متعارض و عقول در آن متحیر و عاجز، پس اولی آن باشد که از قول صادق طلبند. و چهارم اهل تصوّفند، که ایشان نه به فکر و اندیشه طلب معرفت کردند، بلکه به تصفیّه باطن و تهذیب اخلاق نفس ناطقه را از کدورت طبیعت و هیأت بدنی منیر کردند، چون آن جوهر صاف گشت و در مقابله ملکوت افتاد، صورتهای آن به حقیقت در آن جایگاه پیدا شود. بی شک و شبهتی، این طریقه از همه بهتر است، چه معلوم بنده است که هیچ کمالی بهتر از حضرت خداوند نیست و آن جایگاه منع و حجاب نیست به کس، هر آنچه آدمی را هست از جهت کدورت طبیعت باشد، چه اگر حجّت زایل شود و حایل و مانع دور گردد، حقایق چیزها چنانکه باشد ظاهر و معلوم

شود و سید کائنات بدین اشارت کرده است و گفته: اِنَّ لِرَبِّكُمْ فِیْ اَیَّامِ دَهْرِكُمْ نَفَحَاتِ الْاِفْتِرَاضِ وَلَهَا.^۱ قطب الدّین شیوازی (محمود بن مسعود، ۷۱۰-۶۳۴/۱۳۱۱-۱۲۳۶) در کتاب درّۃ النّاج لغزّة الدّیباچ خود به تقسیم علوم پرداخته و علم کلام را، که با عنوان علم اصول دین از آن نام برده، یکی از علوم دینی شناسانده و به هفت دلیل برتر یا به اصطلاح خود فاضلتر از علوم فروع، از قبیل علم کتاب (قرآن مجید)، علم اخبار رسول (ص) و علم اصول فقه دانسته است. ما با اندک تغییری در برخی از الفاظ به نقل دلائل وی می‌پردازیم.

دلیل اوّل: متعلّق علم اصول ذات و صفات آفریدگار است جلّ جلاله و متعلّق علم فروع غیر آن و معلوم است که هیچ چیز را در شرف نسبت نباشد با ذات و صفات حق. پس هیچ علم را نسبت نباشد با علم اصول، یعنی علم کلام، بلکه او از همه شریفتر باشد. دلیل دوّم: جمله علوم دینی به علم اصول محتاج است، زیرا که تا ذات و صفات حق عزّ و علا معلوم نشود به دلیل عقلی و همچنین نبوّت محمّد علیه السلام، نه مفسّر تفسیر قرآن تواند گفت و نه محدّث روایت حدیث تواند کرد و نه فقیه فقه را تواند بیان کردن و چون علم اصول مستغنی است از دیگر علوم دینی و دیگرها بدو محتاج و مستغنی فاضلتر بود از محتاج، پس علم اصول از علم فروع فاضلتر باشد.

دلیل سوّم: علم اصول قابل نسخ و تغییر نیست، نه به حسب یک دین، و نه به حسب دینهای مختلف، پس علم اصول فاضلتر باشد.

دلیل چهارم: علم اصول تنها سبب نجات تواند بود و علم فروع بی علم اصول سبب نجات نخواهد بود، پس علم اصول فاضلتر بود.

دلیل پنجم: مردم در اوقات دعا و تضرّع و نزد مردن آیات توحید خوانند، چون آیه الکرسی و شَهِدَ اللّٰهُ وَاَمِنَ الرَّسُولُ، و هرگز آیات بیع و شری و تجارت و حیض و

عَدَّت نخوانند و این دلیل است بر آنکه آیات علم اصول فاضلتر از آیات علم فروع است، پس علم اصول از علم فروع فاضلتر بود.

دلیل ششم: ضدّ این علم کفر و بدعت است که از همه چیزها خسیس تر است، و هر چند ضدّ چیزی خسیس تر بود، آن چیز شریفتر بود، پس علم اصول از علم فروع شریفتر بود.

دلیل هفتم: دلایل علم اصول قطعی و یقینی باشد و دلایل علم فروع ظنی و قطعی از ظنی فاضلتر بود.

دلیل هشتم: آیهایی که در بیان فروع است از سیصد کمتر است و بیشتر آیات در بیان ذات و صفات و توحید و تنزیه و شرح نبوّت و معاد و کیفیت عقاب و ثواب است و این دلیل باشد بر منفعت علم اصول و زیادتی آن بر علم فروع.

دلیل نهم: اوّل چیزی که آفریدگار در قرآن مجید تقریر کرده است دلایل توحید و نبوّت و مسأله حشر و نشر است و تقدیم کردن این مسائل بر مسائل دیگر دلیل آن است که این علم از دیگر علمها فاضلتر بود.

دلیل دهم: فرمود: *شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُوا الْعِلْمِ قَالِمًا بِالْقِسْطِ* (آل عمران، ۱۶). عالمان را بعد از ملائکه یاد کرد در گواهی دادن بر یگانگی او و گواهی دادن آن کس معتبر باشد که آن را به یقین داند و به یقین دانستن یگانگی حق جز به دلیل حاصل نشود و آنها که یگانگی به دلیل دانند عالمان علم اصولند، پس جز عالمان علم اصول اولوالعلم نباشند، پس عالم به حقیقت ایشان باشند و علم اصول فاضلترین علوم دینی.

دلیل یازدهم: مناظره و بحث کردن در علم اصول عادت انبیاست، از جمله مناظره نوح علیه السلام است با قوم خود، چنانکه در قرآن مجید حکایت می‌کند: *أَنَّمْ تَرَوْا كَيْفَ خَلَقَ اللَّهُ سَبْعَ سَمَوَاتٍ طِبَاقًا، وَجَعَلَ الْقَمَرَ فِيهِنَّ نُورًا وَجَعَلَ الشَّمْسُ سِرَاجًا* (نوح، ۱۵ و ۱۶)، یعنی ای قوم اندیشه نمی‌کنید، که آفریدگار این هفت آسمان را چگونه طبقه بالای طبقه بداشت و ماه را سبب نور شب گردانید و آفتاب را سبب روشنی روز کرد. و پیش از این فرمود: وَ

اللّٰهُ اَنْبَتَكُمْ مِنَ الْاَرْضِ نَبَاتًا (نوح، ۱۷)، یعنی اندیشه نمی‌کنید که آفریدگار شما را همچون نباتات از زمین برویانید، مختلف الشّکل و الطّبايع با آنکه تأثیر افلاك و کواكب و طبایع برابر است و این همه دلیل ظاهر بود بر کمال قدرت و حکمت آفریدگار.^۱

قطب‌الدّین علوم را بر دو قسم تقسیم می‌کند: علوم حکمی و علوم غیرحکمی. علوم حکمی علمی است که نسبت آنها با جمیع ازمنه و جمله امم نسبتی واحد باشد و با تغییر ممکنه و ازمنه و تبدل ملل متبدل نشود، چون علم هیئت افلاك، و علم حساب، و علم اخلاق. علوم غیرحکمی علمی است که نسبت آنها با جمیع ازمنه و جمله امم نسبتی واحد نباشد، چون علم فقه شریعتی از شرایع، که زمانی محفوظ ماند به نسبت با اشخاصی معین و آن گاه متبدل شود و چون علم به لغتی از لغات، چه آن علم باشد به قیاس با اصحاب آن لغت، نه غیر آنها.

اقسام علوم غیرحکمی: علوم غیرحکمی را اگر بر مقتضای نظر شارع باشد علوم دینی گویند و الا غیردینی.

اقسام علوم دینی: علم اصول (علم کلام) و علم فروع.

علم اصول: هرچه آن را با دلایل عقلی می‌توان ثابت کرد، خواه با نقل نیز بتوان ثابت کرد یا نه.

علم فروع: هرچه آن را جز به دلیل سمعی نتوان ثابت کرد، چون اثبات وجوب عبادات و عقاب معاصی و امثال آن.

اقسام علم اصول: علم اصول بر چهار قسم است: قسم اول در معرفت ذات آفریدگار. قسم دوم در معرفت صفات او. قسم سوم در معرفت افعال و احوال او و دقایق مصنوعات و رقایق مبدعات. قسم چهارم در معرفت نبوت و رسالت و حکمت آن. اقسام علم فروع: علم فروع بر دو قسم است: یکی مقصود و دوم تبع. قسم مقصود

چهار رکن دارد:

وکن اوّل علم کتاب (قرآن) است و آن دوازده نوع است:

(۱) علم قراآت، (۲) علم وقوف، که آیات کجا تمام می شود و کجا می توان وقف کرد، (۳) علم لغات قرآن، (۴) علم اعراب، (۵) علم اسباب نزول، (۶) معرفت ناسخ و منسوخ، (۷) علم تاویل، (۸) علم قصص، و در آن حکمت‌های بسیار است، (۹) علم استنباط معانی قرآن، چنانکه علمای اصول و فقه مسائل اصولی و فقهی از قرآن بیرون آورده‌اند، (۱۰) علم ارشاد و نصیحت و مواعظ و امثال، (۱۱) علم معانی، (۱۲) علم بیان. رکن دوم علم اخبار رسول علیه السلام است و انواعی دارد، چون دانستن اسماء محدّثین و مدّلسین (کسانی که عیب حدیث را می پوشانند) و کنی و القاب و قبایل و انساب و مذاهب و اعمار و بلدان و اوطان ایشان و چون معرفت غریب حدیث و فقه آن و تصحیفاتی که در متون و اسانید است و چون معرفت جرح و تعدیل و صدق محدّث و امارات آن و خلاف آن و چون معرفت آنکه حدیث عالی الاسناد است یا نازل الاسناد، یا مسند، یا موقوف، یا مرسل، یا مُعْتَن، یا معضّل، یا مُدْرَج، یا صحیح، یا سقیم، یا ناسخ، یا منسوخ، یا مشهور، یا غریب، یا معلول و غیر آن.

رکن سوم علم اصول فقه، و آن علم است به اصولی که به آن توصل کنند به استنباط احکام شرعی فرعی از ادلّه تفصیلی.

رکن چهارم علم فقه، و آن علم است به احکام شرعی فرعی از ادلّه تفصیلی بر سبیل استدلال.

قسم تبع علم ادب است، چون قرآن و احادیث، که دانستن آن لازم و واجب است، به لغت عرب است. پس معرفت لغت عرب لازم است. علم ادب دوازده نوع است: (۱) علم متن لغت، (۲) علم ابنیه، یعنی علم صرف، (۳) علم اشتقاق، (۴) علم اعراب و آن علم نحو است، (۵) علم معانی، (۶) علم بیان، (۷) علم عروض، (۸) علم قوافی، (۹) انشاء نثر و آن علم ترسل است، (۱۰) قرض شعر، یعنی علم نظم، (۱۱) علم خط که بر دو قسم است:

پیدایش علم کلام و منزلت آن در میان علوم ۵۵

یکی متَّبِع و یکی مَخْتَرَع. مَتَّبِع خطِّ مصاحف قدیمه است و خطِّ عروض و مَخْتَرَع آن است که کُتَّاب بر آن مواضعه کرده‌اند، (۱۲) علم محاضرات که عبارت است از حدیثی با شعری یا نادره یا مثلی سایر که بدان با صاحب محاضره کنی.^۱

ابن خلدون (۸۰۸-۷۳۲/۶-۱۴۰۶-۱۳۳۲) در کتاب مقدّمه خود علوم متداول عصرش را در دو طبقه یا به اصطلاح خود در دو صنف: علوم حکمیّه فلسفیّه یا علوم عقلیه و علوم نقلیه وضعیه یا علوم شرعیّه، قرار داده و علم کلام را علمی مستقل و از اقسام علوم شرعیّه به شمار آورده است. درباره پیدایش و تعریف آن به درازا سخن گفته و احیاناً از احسن فنون نظریّه و علوم دینیّه شناسانده و فایده‌اش را برای افراد مردم عادی و طالبان علم معتبر دانسته است.

شایسته ذکر است که او فقط کلام اشعری را، که به نظر وی تنها کلامی است که به تثبیت عقاید سلف و اهل سنت می‌پردازد، صحیح و معتبر قلمداد می‌کند و کلام سایر فرق اسلامی، از جمله معتزله، را بدعت و ناروا می‌انگارد. چنانکه در تعریف علم کلام می‌نگارد: «و هو علم يتضمّن الحجاج عن العقائد الايمانيّة بالادلة العقلية و الرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف و اهل السنة». کلام اشعری را هم بر دو قسم تقسیم می‌کند: کلام متقدّمین که آمیخته با فلسفه نیست و کلام متأخرین که مسائل آن با مسائل فلسفه آمیخته است.^۲

ابن خلدون علوم را بر دو صنف تقسیم می‌کند: (۱) علوم حکمیّه فلسفیّه یا علوم عقلیه. این علوم برای انسان طبیعی است و انسان به یاری فکر خود بدانها نائل می‌شود. (۲) علوم نقلیه وضعیه یا علوم شرعیّه. این علوم مستند به واضع شرعی است و عقل را در آن کاری نیست، مگر در الحاق مسائل فرعی به اصول، به طریق استدلال قیاسی، که عبارت است از اندراج جزئیات تحت کلیّات. البته علوم عقلی مقدّماتی نیز دارند که

عبارتند از علوم مربوط به زبان عربی. زیرا این زبان زبان شریعت است و قرآن بدین زبان نازل شده است.

اقسام علوم حکمیّه عبارتند از: (۱) منطق؛ کتاب ارسطو که نصّ نامیده می‌شود مخصوص به این علم است و مشتمل بر هشت کتاب است: چهار کتاب درباره صورت قیاس است و چهار کتاب در خصوص مادّه قیاس. (۲) علم تعالیم، که عبارت است از: ارثماطیقی، هندسه، هیئت و موسیقی. (۳) طبیعیّات، که علم طب، فلاحه، سحر، طلسمات، شعوذه و کیمیا از فروع آن است. (۴) الهیّات.

اقسام علوم شرعیّه عبارتند از: (۱) علم تفسیر، (۲) علم قراآت، (۳) علوم حدیث، (۴) علم اصول فقه و آنچه متعلّق به آن است، از قبیل جدل و خلاقیّات، (۵) علم فقه و علم فرائض که وابسته به آن است، (۶) علم کلام، (۷) علم تصوّف، (۸) علم تفسیر خواب، (۹) علوم لسانیّه، یعنی علوم زبان عربی که مقدّمه علوم شرعیّه مذکور است و ارکان آن عبارتند از: لغت، نحو، بیان و ادب (یعنی برگزیده آثار منظوم و منثور عرب).

علوم حکمیّه مخصوص به امتی و ملّتی نیست، بلکه مشترک میان همه افراد بشر است. اما علوم شرعیّه مختص به امت و ملّت اسلام است، اگرچه در ادیان دیگر نیز این گونه علوم به طور عموم موجود است، ولی میان آنها فرق است و تنها در جنس بعید، یعنی از این حیث که این علوم مُنَزَل از سوی خدایند با هم مشارکت دارند، ولی به طور خصوص مابین با آنها هستند، زیرا ناسخ آنها هستند و علوم شرایع قبلی منسوخ و مهجور و نظر در آنها محظور است.^۱

قدریان نخستین

زمان پیدایش: مسأله قدر پیش از اسلام در میان قوم عرب مورد بحث بوده است. قول به قدر، که عقیده به نوعی جبر است، در میان طوایفی از این قوم رواج داشته است. آنها مرتکب فواحش و اعمال زشت می شدند و در مقام اعتذار آن اعمال را به خدا نسبت می دادند. آیه مبارکه *وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آيَاتِنَا وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ اتَّقُوا اللَّهَ مَا لَا تَعْلَمُونَ* (اعراف، ۲۸) (و چون کار زشتی انجام می دادند، می گفتند ما پدران خود را بر آن یافته ایم و خداوند ما را به آن فرمان داده است. بگو همانا خدا به کار زشت فرمان نمی دهد. آیا بر خدا می گوید آنچه نمی دانید) ناظر بدین معنی است.^۱

طبق برخی از روایات، بحث در قدر به بعد از اسلام نیز کشیده شده است. مثلاً مسلم و ابن باجه روایت می کنند: مشرکین قریش پیش پیامبر (ص) آمدند و درباره قدر با وی

۱ - طبرسی، ابوعلی فضل بن حسن، تفسیر مجمع البیان، مجلد ۲، ص ۴۱۰، بیروت، ۱۳۹۷ ق؛ قرطبی، محمد بن احمد انصاری، تفسیر الجامع لاحکام القرآن، ج ۷، ص ۱۸۷، قاهره، ۱۳۸۷/۱۹۶۷ ق؛ فاسمی، محمد جمال الدین، تفسیر محاسن التأویل، ج ۷، ص ۲۶۵۳، دارالاحیاء، ۱۳۷۶/۱۹۵۷.

منازعه کردند.^۱ ترمذی می‌نویسد: صحابه نیز در این مسأله با هم به مباحثه و منازعه پرداختند ولی آن حضرت شدیداً نهی فرمود.^۲ البته به روایتی هم که چندان معتبر نمی‌نماید، پیامبر در میان ابوبکر و عمر، که در این مسأله با هم اختلاف داشتند، داوری فرموده و هدایتشان کرده که «الْقَدَرُ خَيْرٌ وَ شَرُّهُ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى»^۳ (قدر، خیر و شرش از خدای متعال است). وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

اما بحث در این مسأله، مانند سایر مسائل عقیدتی، در زمان پیامبر (ص) معمول نشده و حتی به نظر می‌آید که در عصر خلفای راشدین و صحابه متقدمین نیز معمول نبوده است. به طور کلی، بر طبق اسانید معتبر اسلامی، بحث در مسائل عقیدتی در میان مسلمانان به ویژه با روش متداول کلامی در روزگار صحابه متأخرین تداول یافته^۴ و اولین خلاف، اختلاف در مسأله قدر الهی و قدرت و استطاعت انسان، یعنی جبر و اختیار بوده است. شهرستانی نوشته است: «و القدریة ابتدوا بدعتهم فی زمان الحسن^۵ (حسن بصری، ۱۱۰ - ۲۰ ه‍.ق)». آقای فان اس نخستین سند حرکت قدریه را نامه حسن

۱- مسلم بن حجاج، صحیح مسلم با شرح نووی، ج ۱۱۶ کتاب القدر، ص ۲۰۵، بیروت ۱۳۹۲/۱۹۷۲؛ ابن ماجه، محمد بن یزید قزوینی، سنن، ج ۱، باب ۱۰، ص ۳۲، دارالاحیاء الکتب العربیة، ۱۳۷۲/۱۹۵۲؛ غزالی محمد، الجامع العوام عن علم الکلام، ص ۹ و ۱۰، بمبئی، بیتا.

۲- ترمذی، محمد بن عیسی بن سوره، الجامع الصحیح، یا الکبیر (سنن ترمذی)، ج ۳، ابواب القدر، حدیث ۲۲۱۶، مدینه منوره، بیتا.

۳- مستملی بخاری، ابوالبراهیم اسماعیل بن محمد؛ شرح تعرف، ربع اول، باب ۷، ص ۴۲۰، انتشارات اساطیر، ۱۳۶۳.

۴- برای نمونه، رک: مسلم، صحیح با شرح نووی، ج ۱، ص ۱۵۷، بغدادی، عبدالقاهر، الفرق بین الفرق، ص ۱۸، مصر، بیتا، اسفرائینی، ابوالمظفر، التبصیر فی الدین، ص ۲۷ و ۴۶، مصر، ۱۳۷۴/۱۹۵۵، یافعی، ابو محمد عبدالله بن اسعد، مرهم الملل المعضله، ص ۳۷، بیجا، بیتا؛ مقریزی، احمد، الخطط المقریزیة، ج ۴، ص ۱۸۱، مصر، ۱۳۲۵.

۵- شهرستانی، محمد، ملل و نحل، ج ۱، ص ۲۸، قاهره ۱۳۸۷/۱۹۶۸.

بصری به عبدالملك مروان (۸۳-۲۶) شناخته و اظهار عقیده کرده است که: این نامه مسلماً میان سالهای ۷۵ و ۸۰ نگارش یافته است.^۱ و برطبق روایتی هم که بعداً مورد بحث قرار خواهد گرفت، عده‌ای از صحابه، از جمله ابوهریره (متوفی ۵۷)، عقبه بن عامر (متوفی ۵۸) و ابن عباس (متوفی ۶۸) به مذمت این فرقه پرداخته‌اند. بنابراین، می‌توان گفت که حرکت قدریه حداقل در سال ۵۷، که سال مرگ ابوهریره است، اتفاق افتاده، یعنی طرح و تداول مسئله قدر و پیدایش قدریه به طور یقین از حوادث نیمه دوم قرن اول هجری است، اگر چه تعیین تاریخ دقیق آن مشکل است. خلاصه، در این زمان، به علی که خواهیم گفت، عده‌ای از مسلمانان در برابر قول به قضا و قدر حتمی، که مستلزم نوعی جبر برای انسان در برخی از اعمال او است، قائل به قدرت و استطاعت ایجاد فعل یعنی اختیار شدند و از سوی مخالفانشان به ناحق قدریه نام گرفتند. ولی، چنانکه در آینده خواهیم دید، آنها خود این نام را نپسندیدند، زیرا آن را نوعی توهین تلقی کردند و شایسته مخالفان خود دانستند و آنها را به حق قدریه نام نهادند.

مکان پیدایش: نخستین مکان پیدایش این فرقه یا، به اصطلاح، منبع حرکت آنها به درستی معلوم نیست. این احتمال به نظر قوی می‌نماید که حرکت قدریه اولین بار در عراق، در شهر بصره، که در آن روزگار محل برخورد تمدن‌ها و تلاقی افکار بوده، پیدا شده و از آنجا به سایر نقاط راه یافته است؛ چه بنابر برخی از منابع، نخستین قدری سوسن نصرانی است، که از عراق بوده است. کسانی هم که نخستین قدری را معبد جُهنی می‌شناسند معتقدند که او قول به قدر را در بصره ظاهر ساخته است. این مطلب را ما بعداً در ضمن شرح حال بزرگان قدریه مورد بحث قرار خواهیم داد. اما عده‌ای برآنند که این حرکت در شام پیدا شده و لاهوت مسیحیت در پیدایش یا پرورش و گسترش آن مؤثر افتاده است. ولی این رأی، چنانکه بعداً توضیح خواهیم داد، به نظر نادرست است. گفتنی

1- *Encyclopaedia of Islam*, vol. IV, p. 369, New edition, Leiden, 1978.

است که آقای دکتر سامی نشار نیز منبع حرکت قدریه را مدینه می‌داند و می‌نویسد: «حرکت قدریه نخست در مدینه در مدرسه محمد بن حنفیه (۸۱-۲۱) پیدا شد، پس از آن به مدرسه حسن بصری در بصره و سپس به مدرسه «غیلان» در دمشق انتقال یافت.^۱ اما ما در منابع معتبر برای این قول دلیل و سندی نیافتیم.

بنابه نوشته احمد امین، ابن تیمیه هم معتقد بوده است که «خوض در قدر، بیشتر در بصره و شام بوده و کمتر در مدینه».^۲

قدریان نخستین و مذهب اعتزال: فرقه قدریه اگرچه اسلاف معتزله‌اند، ولی خود معتزلی نبودند. زیرا اولاً مؤسس آنها به روایتی سوسن و به روایتی دیگر معبد است. معبد در سال ۸۰ درگذشته و تاریخ مرگ سوسن به درستی معلوم نیست، ولی او به احتمال قوی پیش از معبد مرده است، در صورتی که بنیانگذار معتزله (معتزله کلامی^۳) بنابر مشهور^۴ واصل بن عطاء است، که تولدش در سال ۸۱ و مرگش در سال ۱۳۱ اتفاق افتاده است. ثانیاً قدریان به اصل «منزلة بين المنزلتين» که ابداع واصل بن عطا و باعث تسمیه وی و پیروانش به اعتزال و خط فاصل آنها از سایر فرقه‌هاست معتقد نبوده‌اند و حتی غیلان، که از بزرگان این فرقه است، به نوعی ارجاء (قول به اینکه مرتکب معصیت کبیره مؤمن است و هیچ گناهی از ایمان نمی‌کاهد، همچنانکه با وجود کفر هیچ طاعتی

۱- دکتر سامی النشار، علی، نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام، ج ۱، ص ۳۱۱، طبع ششم، مصر، ۱۹۷۵.

۲- احمد امین، فجر الاسلام، ص ۲۸۶، طبع نهم، مصر، ۱۹۶۳.

۳- اصطلاح معتزله کلامی در برابر معتزله سیاسی است. معتزله کلامی به روایتی کسانی بودند که با وجود بیعت با علی علیه السلام خود را از کارهای سیاسی و جنگ کنار کشیدند، نه علیه آن حضرت جنگیدند و نه له او. سعد بن ابی وقاص (متوفی ۵۵) عبدالله بن عمر (متوفی ۷۳) و محمد بن مسلمة انصاری (متوفی ۵۴) از این طایفه‌اند. رک: اشعری قس. سعد بن عبدالله، المقالات و الفرق، ص ۴، تهران، ۱۳۶۱.

۴- روایت غیر مشهور روایت ابن قتیه است که ظاهراً عمرو بن عبید را مؤسس معتزله می‌داند. رک: ابن قتیه دینوری، عبدالله بن مسلم، معارف، ص ۴۸۳، دارالکتب، ۱۹۶۰.

سود نمی‌رساند) عقیده داشته است.^۱ ثالثاً تسمیه این فرقه به قدریه خود دلیل روشنی است بر اینکه مسأله اساسی آنها قدر بوده، در صورتی که، بنابر مشهور^۲، مسأله اساسی معتزله «اصل منزله بین المنزلتین» است. علی هذا، برخلاف نظر برخی از اهل تحقیق^۳، به عقیده ما قدریه زماناً متقدّم بر معتزله و غیر آنها هستند. عده‌ای از محققان مسلمان و غیر مسلمان، مثلاً اسفراینی^۴، شهرستانی^۵، دی‌بور^۶، گیوم^۷ و مکدونالد^۸ نیز بر همین عقیده‌اند. قنوتی هم قدریه را نخستین کسانی می‌شناسد که فکر و نظر را به عالم اسلام وارد کردند.^۹ اما در عین حال چنانکه عضدالدین ایجی توجه داده است به معتزله نیز قدریه گفته می‌شود، زیرا آنها هم افعال بندگان را به قدرت خود آنها نسبت می‌دهند^{۱۰}،

۱- اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل، مقالات الاسلامیین، ج ۱، ص ۲۱۷، مصر، ۱۳۸۹/۱۹۶۹، بغدادی، الفرق بین الفرق، ص ۲۰۶، شهرستانی، ملل و نحل، ص ۱۳۹.

۲- قول غیر مشهور قول دیتریسی (F. Dietreici) و هونتسما (Houtsma) است، که می‌گویند نقطه آغاز مذهب معتزله انکار قدر بوده است. رک. بدوی عبدالرحمن، التراث اليونانی فی الحضارة الإسلامیة، ص ۱۷۷، طبع دوم، قاهره، ۱۹۶۵.

۳- مثلاً دوزی (Duzy)، همانجا. به نظر می‌آید که ابن العبری (تاریخ مختصر الدول، ص ۹۷، بیروت، ۱۹۵۸) و فتنازانی (شرح مقاصد، ج ۲، ص ۱۴۳، ترکیه، ۱۳۰۵) نیز قدریه را مرادف با معتزله شناخته‌اند.

۴- الفرق بین الفرق، ص ۱۸. ۵- الملل و النحل، ج ۱، ص ۱۳۹.

6- T.J. De Boer, *The history of philosophy in Islam*, Translated by Edward R. Jones B.D. p. 43, London, 1903.

7- Alfred Guillaume, *Islam*, p. 129, Great Britain, 1973.

8- D.B. Mackdonald, *Encyclopaedia of Islam*, vol. 2, p. 605, Leyden, 1927.

۹- قنوتی، فلسفه الفكر الذینی بین الاسلام و المسیحیة (ترجمة دکتر صبحی الصالح، دکتر فرید جبر)، ج ۱، ص ۶۰ و ۶۱، بیروت، ۱۹۶۷.

۱۰- ایجی، عضدالدین عبدالرحمن، المواقف فی علم الکلام (با شرح جرجانی)، ج ۸، ص ۳۷۷، مصر، ۱۹۰۷/۱۳۲۵.

یعنی قائل به قضا و قدر به معنایی که مستلزم جبر باشد نیستند. بنابراین، باید گفت معتزله غیر قدریه زماناً متأخر از آنها، و، به اصطلاح، اخلاف آنها هستند، البته اخلاقی صالح. لذا ما، برای احتراز از التباس، عنوان مقاله را قدریان نخستین قرار دادیم. اما در متن مقاله به لفظ قدریه بسنده خواهیم کرد و هر جا قدریه بگوییم مقصود از آنها خواهد بود، نه معتزله.

علت پیدایش: پیدایش قدریه واکنشی در برابر پیدایش جبریه است: عده‌ای از مسلمانان بر اثر توقف در ظواهر برخی از آیات قرآن و در نتیجه عقیده به قضای لازم و قدر حتمی، که در واقع التزام به نوعی جبر است، جامعه اسلامی را سببه تحمّل ظلم به نام رضا به قضا و قدر الهی ساخته و به مسلمانان تلقین کرده بودند که خداوند تمام امور عالم، از جمله اعمال و افعال و سرنوشت بنی آدم را از خیر و شرّ از پیش تقدیر فرموده که، تغییر و تبدّل نمی‌یابد و دگرگون نمی‌شود و جز تسلیم و رضا چاره‌ای نیست و هرگونه اظهار کراهت و شکایت حکایت از عدم رضا به قضا و قدر الهی است که نارواست. از پیامبر (ص) نیز روایاتی نقل کردند که ایمان به قدر اعمّ از خیر و شرّ آن از شرایط اسلام است.^۱ و چون معاویه به خلافت رسید از این عقیده و بینش دینی مسلمانان استفاده سیاسی کرد و آن را وسیله توجیه اعمال خود و پاسخ‌گویی به اعتراضات و انتقادات مردم قرار داد و تلقین و تأکید کرد که: باید به حکومت وی که قضای الهی است راضی باشند و شکوه و شکایت نکنند. قاضی عبدالجبار نوشته است: «رای مجبّره از معاویه پیدا شد. معاویه وقتی که به حکومت رسید، دید مسلمانان امرش را نمی‌پذیرند، گفت اگر پروردگارم مرا شایسته این امر نمی‌دید آن را به من واگذار نمی‌کرد، و اگر به امارتم کراهت یابد آن را تغییر می‌دهد و چون بر مخالفانش غالب می‌آمد می‌گفت صنع خدا را چگونه دیدید؟ یعنی عمل خود را به خدا و اراده او نسبت می‌داد تا امر باطل خود را

تقویت کند.^۱

سیوطی می نویسد: «معاویه روزی [ظاهراً در منبر] در پاسخ به شکایات مردم از فقر گفت: آیا نمی دانید کتاب خدا حق است؟ گفتند: بلی می دانیم. گفت: پس این آیه را بخوانید: وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ (سوره حجر، ۲۱). آیا شما به این آیه ایمان ندارید و نمی دانید حق است؟ گفتند: بلی ایمان داریم و می دانیم حق است. گفت: پس چرا مرا سرزنش می کنید؟ احنف بن قیس تابعی (متوفی ۶۷) از میان جمعیت برخاست و گفت: ای معاویه، سوگند به خدا تو را بر آنچه در خزائن خدا هست سرزنش نمی کنیم، بلکه سرزنش ما برای این است که آنچه او از خزائنش نازل فرموده، تو در خزائن خود نهاده و در آنها را به روی مردم بسته ای. در این حال معاویه ساکت شد.^۲ روزی هم در منبر گفت: من فقط خازنی هستم از خازنان خدا؛ به کسی که داده می دهم و از کسی که منع کرده منع می کنم. در این حال، ابوذر (متوفی ۳۲)، صحابی جلیل القدر، یا ابودرداء (متوفی ۳۸) صحابی، برخاست و گفت ای معاویه دروغ گفتی. به روایتی عباد بن صامت (متوفی ۴۵)، صحابی جامع قرآن، نیز تکذیبش کرد.^۳ پس از معاویه سایر خلفای اموی نیز همین سیاست را پیش گرفتند و به مسلمانان تلقین کردند که چون تمام اعمال انسان و حوادث تاریخی از پیش مقدر شده، پس خلافت و حکومت آنها قضا و قدر سابق الهی است، که باید بدان راضی بود و در برابر آن سر تسلیم فرود آورد و اظهار شکایت و کراهتی نکرد. کعبی نوشته است تمام بنی امیه، الا من عصم الله، جبری بودند.^۴ خلاصه، آنها به یاری همفکرانشان با استناد به آیاتی که ظاهراً در قضا و

۱- قاضی عبدالجبار، فضل الإعزاز و طبقات المعتزله، ص ۱۴۳، تونس، ۱۳۹۳/۱۹۷۴.

۲- سیوطی، جلال الدین، الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور، مجلد ۲، ج ۴، ص ۹۵ و ۹۶، افست، قم، ۱۴۰۴.

۳- قاضی عبدالجبار، همانجا، ص ۱۴۳ و ۱۴۴.

۴- کعبی بلخی، ابوالقاسم عبدالله، فضل الإعزاز و طبقات المعتزله، تونس، ۱۳۹۳/۱۹۷۴.

قدر حتمی الهی و جبر است، مثلاً و ما تشاؤون الا ان يشاء الله رب العالمين (تکویر، ۲۹) یا قل ان الله يضل من يشاء و يهدي اليه من انا ب (رعد، ۲۷)، اَقْمِنْ حَقَّ عَلَيْهِ كَلِمَةُ الْعَذَابِ اَفَاَنْتَ تُنْقِذُ مَنْ فِي النَّارِ (زمر، ۲۱) به توجیه اعمال خود می پرداختند، تا اینکه عده‌ای از مسلمانان آگاهِ ظلم دیده و زجر کشیده عقیده آنها را ناصواب و اعمالشان را برخلاف عدل الهی و روح دادگستری اسلام تشخیص دادند و به تفسیر آیات مذکور به گونه‌ای که با عدالت خداوند سازگار آید دست یازیدند و در مقابل به آیات دیگری که دلالت بر استطاعت و قدرت مؤثر انسان در گفتار و کردار او یعنی اختیار دارد تمسک جستند، مثلاً: اِغْمِلُوا مَا شِئْتُمْ (فصلت، ۴۱) یا مَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ (کهف، ۲۹) یا قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهُ وَ قَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهُ (شمس، ۱۰ و ۱۱).^۱ این عده در برابر جبریه نهضتی به وجود آوردند که باید آن را نهضت «عدلیه» خواند، ولی از سوی مخالفانشان قدریه نام گرفتند. آنها در برابر عقاید نادرست برخی مسلمانان و ظلم و ستم خلفا و حکام جائر اموی استقامت ورزیدند و در تبلیغ عقاید خود با کمال شهامت پایداری کردند و دلیرانه شربت شهادت نوشیدند. در آینده به نقل شمه‌ای از مبارزات آنها خواهیم پرداخت و خواهیم گفت: معبد جهنی که از بزرگان این فرقه است به همراه عطاء بن یسار تابعی (متوفی ۹۴) پیش حسن بصری تابعی (متوفی ۱۱۰) می‌رود، اظهار تأسف و شکایت می‌کند که: ای ابوسعید، این پادشاهان خون مسلمانان را می‌ریزند و اموالشان را می‌گیرند و می‌گویند اعمال ما طبق قدر الهی جریان می‌یابد. حسن پاسخ می‌دهد: دشمنان خدا دروغ می‌گویند.^۲

عقاید و آراء: بزرگان این فرقه به وسیله مخالفانشان بزودی قلع و قمع شدند و آثارشان از میان رفت. لذا از عقاید آنها اطلاع زیاد و درستی در دست نیست. گذشته از

۱- *Der Islam*. XXI, p. 67, 1933 نامه حسن بصری به عبدالملک بن مروان، ناشر H. Ritter. شهرستانی

احتمال داده است که این نامه از واصل بن عطا باشد. رک: مل و نحل، ج ۱، ص ۴۷.

۲- طاش کبری زاده، احمد بن مصطفی، مفتاح السعادة و مصباح السیادة، ج ۲، ص ۳۲، طبع اول، حیدرآباد، ۱۳۵۶.

این، چنانکه اشاره شد، از آنجا که معتزله هم قدریّه نامیده شدند، در کتب فرق و مقالات، عقاید معتزله با عقاید آنها آمیخته شد، به طوری که تشخیص و تفکیک آنها از یکدیگر بسیار مشکل می‌نماید. اما، با این همه، ما می‌دانیم که اصل مؤسس و عقیده بنیادین این فرقه، که به نظر برخی باعث تسمیه آنها بدین نام شده، عقیده به قدرت و استطاعت مؤثر انسان در پاره‌ای از اعمال و افعال (مقصود افعالی است که اصطلاحاً ارادی خوانده می‌شوند، مانند خوردن و آشامیدن) اوست که آنها در برابر قائلان به جبر قائل به نوعی اختیار بودند و در نتیجه انسان را مسؤول اعمال خود می‌شناختند و قضا و قدر را به معنایی که سلب اختیار و رفع مسؤولیت کند مردود می‌دانستند، و با این عقیده باطل و رایج زمانشان که «هرچه بوده و هست و واقع شده و می‌شود قضا و قدر لابد و ناگزیر الهی و قسمت انسان است و باید بدان راضی بود، گردن نهاد و دم برنیاورد» به سختی مخالفت می‌ورزیدند. بعلاوه، «تکلیف مالا یطاق» را جایز نمی‌دانستند و تأکید می‌کردند: «روا نیست که خداوند مؤمن را عذاب فرماید و مردم را دعوت به هدایت کند، آنگاه گمراهشان سازد یا بر کذب و تکاذب و ظلم و تظالم وادارد و آنگاه عقابشان فرماید.^۱» علاوه بر اینها، حسن و قبح را عقلی می‌دانستند^۲ و قائل به امر به معروف و نهی از منکر یدی و قیام به سیف بودند، که در آینده خواهیم دید بزرگان این فرقه علیه مظالم خلفاء و حکام زمانشان قیام کردند و محبوس و مقتول شدند. و چنانکه اشاره شد، غیلان که از بزرگان آنها است، به نوعی ارجاء عقیده داشته است. ابوالحسن اشعری فرقه غیلانیه، یعنی پیروان غیلان را فرقه هفتم مرجئه به شمار آورده^۳، ابن المرتضی از ارجای

۱- ابن قتیبه دینوری، عبدالله بن مسلم، معارف، ص ۴۴۱، مطبعة دارالکتب، ۱۹۶۰.

۲- رك: ابن المرتضی، طبقات المعتزله، نامه غیلان به عمر بن عبدالعزیز، ص ۲۵ و ۲۶، بیروت، ۱۳۸۰/۱۹۶۱.

قاضی عبدالجبار، فضل الاعتزال و طبقات المعتزله، ص ۲۳۰ و ۲۳۱، تونس، ۱۳۹۳/۱۹۷۴.

۳- اشعری، مقالات الاسلامیین، ج ۱، ص ۲۱۷.

آنها سخن گفته^۱ و اشعری قمی غیلانیّه را مرجئه اهل شام معرفی کرده است.^۲ جعدبن درهم که در آینده از بزرگان قدریّه به شمار خواهد آمد به خلق قرآن و نفی صفات زاید بر ذات معتقد بوده است. جز عقاید مذکور، مخالفان قدریّه عقاید دیگری بدانها نسبت داده‌اند، که معلوم نیست درست باشد. مثلاً مالک بن انس (۱۷۹-۹۳)، مؤسس فقه مالکی، و عبدالله بن اسعد یافعی ادّعا کرده‌اند که قدریّه علم خدا را به اشیاء قبل از وجود و به افعال انسان پیش از وقوع منکرند و می‌گویند: الامرُ اُنْف (مستأنف)^۳. شیخ ابراهیم باجوری (۱۲۷۷-۱۱۹۸) شیخ جامع الازهر نیز ادّعای ایشان را تکرار کرده است.^۴

البته یافعی توضیح داده است که این عقیده برخی از قدریّه بوده، نه همه آنها.^۵ محمد شافعی (۲۰۴-۱۵۰)، مؤسس فقه شافعی، گفته است که قدریّه منکر علم خداوند به معاصی هستند. احمد بن حنبل (۲۴۱-۱۶۴)، مؤسس فقه حنبلی، هم بر این باور بوده که قدریّه منکر علم و مشیت و اراده خداوند.^۶ در روایت ابو جارود (زیاد بن منذر از علمای زیدیه) از امام باقر علیه السلام نیز آمده است که قدریّه مشیت و قدرت الهی را تکذیب می‌کنند و هدایت و ضلالتشان را به مشیت خود و به دست خودشان می‌دانند.^۷

اما چنانکه اشاره کردیم، برای ما معلوم نشد که بزرگان این فرقه دارای این عقاید و آراء باشند. احتمالاً مخالفان این فرقه این عقاید و آراء را بر آنها بسته‌اند. روایت ابو جارود هم قابل اعتماد نیست، چه بنابر روایت ابن الندیم، امام صادق علیه السلام او را لعن کرده

۱- ابن المرتضی، طبقات المعترّله، ص ۱۷. ۲- ابن المرتضی، طبقات المعترّله، ص ۱۷.

۳- مسلم، صحیح با شرح نووی، ج ۱، ص ۱۵۶؛ یافعی ابومحمد عبدالله بن اسعد، مرهم العلل المعضله، ص ۷۵ و ۷۶، بیجا، بیتا.

۴- باجوری، شرح جوهرة التوحید، ص ۲۳۷، دمشق، ۱۳۹۲/۱۹۷۲.

۵- یافعی، مرهم العلل المعضله، ص ۷۵ و ۷۶. ۶- همانجا.

۷- مجلسی، محمد باقر، بحار الأنوار، ج ۵، ص ۹، تهران، بیتا.

است.^۱ شاید برخی از جَهْلَة آنها احیاناً بدین اقوال تفوّه کرده باشند، واللّٰه اعلم.

واکنش مسلمانان در برابر قدریّه: به روایتی، این فرقه در آغاز پیدایش در میان مسلمانان مهجور شدند و کسی از ایشان پیروی نکرد و عده‌ای از صحابه که در آن روزگار هنوز زنده بودند، از جمله عبدالله بن عمر (۷۳-۱۰) آخرین صحابی، عبدالله بن عباس (متوفی ۶۸) صحابی جلیل‌القدر، عبدالله بن ابی اوفی (متوفی ۸۷)، جابر بن عبدالله انصاری (متوفی ۷۸) صحابی عظیم‌الشأن، انس بن مالک (متوفی ۹۳) خادم رسول‌الله، و همچنین ابو هریره (متوفی ۵۷) و عُقْبَة بن عامر جُهَنی (متوفی ۵۸) آنها را طرد کردند و به انکار و مذمتشان پرداختند، تا آنجا که به اخلاف خود وصیت کردند: به آنها سلام ندهند، اگر بیمار شوند به دیدارشان نروند و چون بمیرند بر جنازه‌شان نماز نگزارند.^۲ ملاحظه می‌شود که طبق مضمون این روایت، برخورد بزرگان اسلام در آغاز کار با قدریان بسیار بد بوده است، و صحابه نامبرده آنها را خارج از دین پنداشته و از جرگه اهل قبله رانده و از اجرای احکام اسلام درباره آنها نهی کرده‌اند. جز صحابه نامبرده اشخاص دیگری از اعلام دارالاسلام هم که تعدادشان کثیر است به مذمت و تفسیق و احیاناً تکفیر قدریّه پرداخته‌اند. مثلاً ابوداود (سلیمان بن اشعث سجستانی ۲۷۵-۲۰۲) در سنن خود از حُدَیْفَة الیمان (متوفی ۳۶)، صحابی رازدار رسول‌الله، نقل می‌کند که پیامبر فرموده: هر امتی را مجوسی است و مجوس این امت قدریّه‌اند.^۳ ائمه اربعه اهل سنت و جماعت نیز به توبیخ و تفسیق و احیاناً به تکفیر آنها پرداخته‌اند. ابوحنیفه عقیده قدریّه را مردود می‌شناخت و برخلاف آنها عقیده داشت که قدر خیر و شرش از خداست، ولی ظاهراً در ذمّ و طعن و فسق آنها چیزی نگفت. مالک قدریّه را

۱- ابن‌الندیم، ابوالفرج، الفهرست، تحقیق رضا تجدد، ص ۲۲۷، تهران، ۱۳۵۰/۱۹۷۱.

۲- اسفراینی، البصیر، ص ۲۷ و ۴۶ مقریزی، الخطط، ج ۴، ص ۱۱۸۱ یافعی، مرهم العلل المعضلة، ص ۳۷.

۳- یافعی، مرهم العلل، ص ۱۳۹ سیوطی، جلال‌الدین، الجامع الصغیر، ج ۲، ص ۸۹، مصر، ۱۳۵۸/۱۹۳۹.

تکفیر کرد و مسلمانان را از نکاح با آنها بازداشت و فتوی داد اگر پس از استتابة توبه نکردند باید کشته شوند. زیرا به نظر وی قدریه منکر علم خدا به اشیاء پیش از وجود آنها هستند. شافعی هم مذمتشان کرد، ولی ظاهراً به کفرشان فتوی نداد. او قدریه را کسانی می‌شناخت که علم خدا را به معاصی انکار می‌کنند. احمد بن حنبل هم عقیده آنها را مردود دانست. زیرا به نظر وی قدریه منکر علم و مشیت و اراده خدا هستند.^۱ سنیدنی است که فریدالدین عطار در تذکرة الاولیاء آورده است: «حارث حسبی (متوفی ۲۴۱) را که از مشایخ صوفیه بود سی هزار دینار از پدر میراث ماند. گفت به بیت المال برید تا سلطان را باشد. گفتند چرا؟ گفت پیغمبر فرموده است و صحیح است که «القدریّ جوس هذه الامة» (قدری مذهب، گبر این امت است) و پدر من قدری بود و پیغمبر علیه السلام فرمود میراث نبرد مسلمان از مغ و پدر من مغ و من مسلمان». ولی از برخی روایات برمی آید که علی رغم این تکفیر و انکار عقاید و آراء این فرقه در همان زمان پیدایش مورد توجه و قبول عده‌ای از مسلمانان قرار گرفته است. طاش کپری زاده نوشته است: «و ما بقى ممن سليم من هذه المذاهب الباطلة الا شِرْذمة قليلة من خراس العلماء و السلف الصالح»^۳. قابل ذکر است که عقاید این فرقه در خصوص قدر در همان آغاز پیدایش به دربار برخی از خلفای زمانشان - با اینکه کانون جبر بوده - نفوذ کرده و درباریان را تحت تأثیر قرار داده است. مثلاً به روایت مقدسی^۴ و ابن العبري^۵، «عمرو المقصوص» که سومین شخصیت قدریه است به دربار یزید بن معاویه، دومین خلیفه اموی، راه یافته و

۱ - یافعی، مرهم الملل، ص ۷۵ و ۷۶.

۲ - عطار، فریدالدین محمد، تذکرة الاولیاء، ص ۲۰۵، تهران، ۱۳۴۶، ایضاً با کمی تفاوت، شرح تعرف، ربع اول، باب ۷، ص ۴۲۳.

۳ - طاش، کپری زاده، مفتاح السعادة و مصباح السیادة، ج ۲، ص ۳۳.

۴ - مقدسی، مظهر بن طاهر، البدء و التاريخ، ج ۶، ص ۱۶ و ۱۷، پاریس، ۱۹۱۶.

۵ - ابن العبري، ابوالفرج، تاریخ مختصر الدول، ص ۱۱۱، بیروت، ۱۹۵۸.

به مقام معلّی پسر خلیفه، معاویه بن یزید (متوفی ۶۴)، نائل آمده و او را شدیداً تحت تأثیر قرار داده است. باز طبق روایات قَلْقَشَنَدی^۱ و ابن کثیر^۲ و ثعالبی^۳ و ابن الندیم^۴ و ابن تُغری بُردی^۵، جعدبن درهم که از بزرگان فرقه مزبور است معلّم مروان حمار - ۱۳۲ (۷۲)، آخرین خلیفه اموی، شد و عقایدش در وی مؤثر افتاد، تا آنجا که او به مروان جعدی شهرت یافت. گذشته از اینها، این فرقه احیاناً از چنان قدرتی برخوردار شده‌اند که در عزل و نصب خلفا دخالت کرده‌اند، چنانکه «ولید بن یزید بن ولید» (متوفی ۱۲۶) را که شخصی نسبتاً صالح بوده به خلافت رسانیدند^۶. از روایت سیوطی برمی آید که یزید بن ولید عقیده آنها را در قدر پذیرفته و مردم را به قدر دعوت کرده و اصحاب غیلان را گرامی داشته است.^۷

قدریّه مذموم. از آنجا که در کتب حدیث روایاتی با عبارات مختلف از پیامبر (ص) در مذمت قدریّه نقل شده است لذا این سؤال پیش آمد که قدریّه مذموم کیانند؟ آیا قدریّه مذموم قائلان به قضا و قدر لازم، یعنی مثبتان قدر هستند یا معتقدان به استطاعت و قدرت مؤثر انسان، یعنی نافیان قدر؟ پیش از نقل اقوال در این مسأله، ذکر این نکته لازم است که زمان پیدایش و طرح این سؤال به درستی معلوم نیست. به نظر می آید که این مسأله مستحدثه و مطروحه زمان معتزله باشد، نه قدریّه. زیرا در احوال و آثار این فرقه اثری از آن دیده نشده است. خلاصه، معتزله و همفکرانشان اصحاب

۱ - قَلْقَشَنَدی، احمد بن علی، مآثر الاناقة فی معالم الخلافة، ص ۱۶۲، کویت، ۱۹۶۴.

۲ - ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، البدایة و النّهایة، ج ۹، ص ۳۵۰، مصر، مطبعة السعادة، بیتا.

۳ - ثعالبی، ابو منصور عبد الملك بن محمد، لطائف المعارف، دارالاحیاء، ۱۳۹۷/۱۹۶۰.

۴ - ابن الندیم، الفهرست، ص ۴۰۱.

۵ - ابن تُغری بُردی، جمال الدّین، النجوم الزّاهرة فی ملوک مصر و القاهرة، ج ۱، ص ۳۲۲، مصر، ۱۳۴۸/۱۹۲۹.

۶ - کمبلی بلخی، فضل الاعتزال طبقات المعتزله، ص ۱۱۵.

۷ - سیوطی، جلال الدّین عبدالرحمن، تاریخ الخلفاء، ص ۲۳۶، بیروت، ۱۳۹۴/۱۹۷۴.

الحديث و فقهای اهل سنت و اشاعره را قدریّه نامیدند، به این دلیل که آنها قائل به قضا و قدر لازم و حتمی‌اند. این جماعات هم اجماعاً معتزله و همفکرانشان را قدریّه شناساندند، اما در وجه اطلاق این اسم بدانها اختلاف نظر یافتند. اغلب چنین پنداشتند که چون معتزله و اسلاف آنها، یعنی قدریّه، منکر قدرند، یا در نفی آن مبالغه می‌ورزند، لذا در زبان پیامبر (ص) و سایر بزرگان دین قدریّه نام گرفته‌اند^۱. بنابراین به نظر این جماعت، اشتقاق از قبیل اشتقاق از ضدّ است و در نتیجه اسم و مسمّی متناقض. برخی هم گفتند چون آنها قدر الهی را نفی می‌کند و در مقابل قدر را به خود نسبت می‌دهند و خود را فاعل و مقدّر امور می‌شناسد، لذا قدریّه خوانده شده‌اند.^۲

عده‌ای هم احتمال داده‌اند که قدریّه نسبت به قدرت باشد، یعنی قدرت انسان، و چون قدریّه و معتزله افعال عباد را به قدرت خود نسبت داده‌اند بدین نام نامیده شده‌اند.^۳ بنابراین، نام قدریّه از قدر - به معنی حکم سابق الهی - اشتقاق نیافته، بلکه از قدرت انسان گرفته شده است. البته این احتمال هم رواست که چون این فرقه برخلاف سایر مسلمانان که بدون بحث و نظر و چون و چرا لفظ قدر وارد در قرآن و سنت را به معنای حکم سابق و لازم الهی می‌گرفتند، در این باره به بحث و گفتگو پرداختند و کوشیدند آن را به گونه‌ای تفسیر کنند که موافق اختیار انسان و آزادی او باشد، تا ثواب و عقاب اخروی توجیه شود و چون اولین کسانی بودند که بدین عمل مبادرت ورزیدند از سوی

۱- ابن العبري، تاريخ مختصر الدول، ص ۱۹۷ ایجی، عضدالدین، مواقف (با شرح جرجانی)، ج ۸، ص ۱۳۷۸

فتازانی سعدالدین مسعود بن عمر، شرح مقاصد، ج ۲، ص ۱۴۳، ترکیه، ۱۳۰۵.

۲- بغدادی، الفرق بین الفرق، ص ۱۱۵ قمی حاج شیخ عباس، سفینه البحار، ج ۲، ص ۴۱۰، تهران، انتشارات سنایی، افست، بیتا.

۳- ایجی، مواقف (با شرح جرجانی)، ج ۸، ص ۱۳۷۷ فتازانی، شرح مقاصد، ج ۲، ص ۱۴۳. از خاورشناسان اشمولدرز (Schmolders) و مکدونالد (Macdonald) این عقیده را دارند. رک به: بدوی، عبدالرحمن، التراث

اليوناني في الحضارة الاسلاميّة، ص ۲۰۰ و ۲۰۱.

معاصرانشان قدریه نام گرفتند.^۱

شیخ ابراهیم باجوری هم نوشته چون این جماعت در مسأله قدر خوض می کردند قدریه نامیده شدند.^۲

با این همه، به نظر ما اطلاق «قدریه» بر اصحاب الحدیث و اشاعره، یعنی مثبتان قدر، اولی است، تا بر مخالفان آنها، یعنی نافیان قدر. زیرا چنانکه ظاهر است قدریه منسوب به قدر است، که در لغت معمولاً به معنی قضا و حکم سابق الهی و اندازه کرده خدای بر بنده به کار رفته است^۳ و متبادر از قدریه کسانی هستند که عقیده به قدر الهی دارند، یعنی مثبتان قدرند نه نافیان آن. چون معمولاً شخص و فرقه‌ای را به چیزی نسبت می‌دهند که مثبت و مصدق آن است، مانند جبریه، حنفیه، شافعیه و امثال آن، نه به چیزی که نافی و منکر آن است کسانی هم که تسمیه این فرقه را بدان نام این گونه توجیه کرده‌اند که آنها قدر الهی را نفی می‌کنند و قدر را به خود نسبت می‌دهند، قولشان مردود است و برخلاف واقع است. زیرا قدریه همواره از تأثیر قدرت حادثه، یعنی قدرت انسان، در برابر تأثیر قدرت قدیمه، یعنی قدرت خداوند، سخن می‌گویند، نه از اثر قدر انسان، در مقابل قدر الهی.

این احتمال هم که اطلاق قدریه بر این فرقه برای این است که آنها افعال بندگان را به قدرت خود نسبت می‌دهند، نه قدرت خدا، یعنی قدریه منسوب به قدرت است، غیر قابل قبول است. زیرا بنابراین احتمال لازم می‌آید که این کلمه قدریه (به ضم دال) خوانده شود که غیر معمول است. احتمال اخیر هم که اطلاق لفظ قدریه را بر این فرقه به این

۱- از خاورشناسان «هاربروخر» (Haarbrücher) این احتمال را داده است. بدوی، همان، ص ۲۰۲.

۲- باجوری، شیخ ابراهیم، شرح جوهرة التوحید، ص ۲۳۷.

۳- برای نمونه رک به: ابن منظور، ابوالفضل جمال‌الدین محمّد، لسان العرب، ج ۵، ص ۷۴، بیروت، ۱۳۷۵/۱۹۵۶، جوهری، اسماعیل بن حماد، صحاح، ج ۲، ص ۷۸۶، مصر، ۱۳۷۶/۱۹۵۶.

صورت می‌توان توجیه کرد که آنها برخلاف سایر مسلمانان لفظ قدر را که در قرآن و سنت آمده بدون چون و چرا نپذیرفتند، بلکه به بحث و گفتگو نشستند و به توجیه و تفسیر آن پرداختند تا آن را با مسأله تکلیف و عقاب و ثواب اخروی سازگار سازند، به نظر بعید می‌نماید. زیرا در زبان عرب و در کلام و فلسفه اسلامی به سختی می‌توان برای آن شاهد و نمونه‌ای پیدا کرد، اگرچه برخی در این خصوص خود را به تکلف انداخته‌اند. بالاخره قول شیخ باجوری هم که وجه^۱ تسمیه آنها را خوض در مسأله قدر دانست مردود است، به این دلیل که معلوم نیست خوض آنها در مسأله قدر بیش از خوض مخالفانشان یعنی جبریّه باشد، زیرا می‌دانیم که هر دو فرقه تا توانسته‌اند در این مسأله اندیشیده و سخن گفته‌اند و در نهایت هر يك راهی جداگانه برگزیده‌اند.

بنابراین، همچنانکه اشاره شد، عنوان قدریه در لفظ و معنی متناسب است با قائلان به قدر، یعنی حکم سابق و لایتغیر الهی، که مستلزم نوعی جبر و نسبت دادن قبایح و معاصی به خداوند است. متهمی چون در روایات اسلامی قدریه مذمت شده و این عنوان در میان مسلمانان مذموم شناخته شده است قائلان به جبر امر را تعکیس کرده، با ارتکاب مستمی از قبول اسم ابا و ورزیدند و آن را به ناحق به قائلان عدل و اختیار اطلاق کردند. قدریه از دید شیعه امامیه: در اخبار و اسانید امامیه قدریه هم به جبریّه اطلاق شده و هم به تفویضیه و به هر دو اطلاق مورد مذمت قرار گرفته است. در حدیثی که به حدیث اصبع بن ثباته تابعی معروف شده، و او از امیر مؤمنان علی علیه السلام نقل کرده، قدریه بر جبریّه اطلاق شده است^۲. برخی از علمای امامیه، مثلاً مؤلف تبصرة العوام هم با استناد به

۱ - برای مزید اطلاع رک به: بدوی، التراث اليونانی فی الحضارة الاسلامیة، ص ۲۰۳.

۲ - نهج البلاغة، ترجمة فیض الاسلام، ص ۱۱۱۹. حدیث مذکور در سایر منابع از کسان دیگر نقل شده است؛ برای نمونه: کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب، اصول کافی، با ترجمه و شرح آقای حاج سید جواد مصطفوی، ج ۱، ص ۲۱۵ و ۲۱۷، انتشارات علمیّه اسلامیّه؛ صدوق، محمد بن علی، التوحید، ص ۳۸۰، قم، ۱۳۵۷/۱۳۹۸؛ مفید، محمد بن

حدیث مذکور و امثال آن معتقدند قدریه که مجوس امت اسلامی معرفی شده‌اند جبریه‌اند.^۱ اما در برخی از احادیث مثلاً حدیث بزنی (متوفی ۲۲۱) از ابوالحسن رضا علیه السلام قدریه بر قائلان به تفویض اطلاق و قولشان مردود شناخته شده است^۲ و لذا برخی از علمای امامیه، مانند علامه محمدباقر مجلسی، تأکید کرده‌اند که مقصود از قدریه که مجوس امت شناخته شده‌اند تفویضیه‌اند که مشیت و قدرت الهی را انکار می‌کنند.^۳

به نظر ما، همچنانکه قبلاً مدلل کردیم، اطلاق قدریه بر قائلان به قضا و قدر حتمی یعنی جبر سزاوارتر است. و حدیث اصبع بن نباته، که در اکثر کتب احادیث و کلام ثبت شده^۴، و قدریه را بر جبریه اطلاق کرده اصح از روایات متعارض است. گذشته از اینها، در آن دسته از روایات امامیه که قدریه بر تفویضیه اطلاق شده، چنانکه مشاهده شد، تفویضیه کسانی معرفی شده‌اند که قدرت و مشیت الهی را انکار می‌کنند.

شیخ مفید هم گفته است: «و التفویض هو القول برفع الحظر عن الخلق فی الافعال و الإباحة لهم ما شاؤ من الاعمال»^۵ که بنابراین تفویضیه مرادف می‌شود با اباحتیه. و ما

محمد، ارشاد، با ترجمه و شرح آقای سیدهاشم رسولی، ص ۳۱۸ و ۳۱۹، تهران، ۱۳۴۶.

۱- حسنی رازی، سیدمرتضی بن داعی، تبصرة العوام فی معرفة مقالات الأنام، ص ۳۷۴، ۳۷۵، تهران، ۱۳۶۴.

۲- قمی، حاج شیخ عباس، سفینه البحار، ج ۲، ص ۴۰۹.

۳- مجلسی، بحارالانوار، ج ۵، ص ۹.

۴- برای نمونه، کلینی، اصول کافی، ج ۱، ص ۲۱۵ و ۲۱۷ صدوق، توحید، ص ۳۸۰ شیخ مفید، ارشاد، ص ۳۱۸ و ۳۱۹، الفصول المختارة، ص ۱۴۲ ابن‌المرتضی، طبقات المعتزله، ص ۱۱۴۶ علامه حلی، کشف المراد، ص ۲۴۷، قم، بیتا، فتاوانی، شرح مقاصد، ج ۲، ص ۱۱۴۳ ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغة، مجلد ۴، ص ۳۷۵ و ۳۷۶، بیروت، ۱۳۷۴/۱۹۵۴.

۵- شیخ مفید، تصحیح الاعتقاد، ص ۱۸۹، قم، ۱۱۳۳۰ جمعی عاملی، علی بن محمد، الذرالمثور من المأثور و غیر المأثور، ج ۱، ص ۲۳۰، قم، ۱۳۹۸.

می‌دانیم که قدریّه مرتکب چنان انکار و چنین اباحه‌ای نشده‌اند. مقصود اینکه تفویضیه غیر قدریّه هستند.

چرا قدریّه به مجوس تشبیه شده‌اند؟ اشاعره و همفکرانشان گفتند: همچنانکه مجوس خیر را به خدا و شرّ را به شیطان نسبت می‌دهند و خدا را شیطان را یزدان و اهرمن می‌خوانند و بدین ترتیب جز خدا به خالق دیگری معتقدند و از اسناد تمام امور به خدا خودداری می‌کنند، قدریّه و همفکرانشان هم غیر از خدا به خالق دیگری، یعنی انسان، عقیده دارند و او را خالق افعال خود می‌دانند و از انتساب همه افعال به خداوند ابا می‌ورزند. مقصود اینکه هر دو گروه جز خدا به خالق دیگری معتقدند و وجه تشبیه این است.^۱ قدریّه هم ساکت ننشسته و در مقام بیان وجه تشبیه وجوهی ذکر کرده‌اند، از جمله (۱) مذهب مجوس این است که خدا چیزی را خلق می‌کند و سپس از آن بیزاری می‌جوید، چنانکه ابلیس را آفرید و پس از آن او را براند؛ جبریّه هم می‌گویند خداوند امور قبیح را می‌آفریند، و آنگاه از آنها تبری می‌جوید. (۲) مجوس گفتند نکاح خواهران و مادران به قضا و قدر و اراده الهی است؛ جبریّه هم در این قول با آنها موافقت^۲ و در این قول جز مجبّره موافقی ندارند.^۳ (۳) مجوس قائل به دو اصل نور و ظلمتند و هر فعلی را به یکی از این دو برمی‌گردانند. نور را فاعل خیر می‌شناسند و ظلمت را فاعل شرّ و برای بندگان فعلی قائل نیستند، همچنانکه اشاعره و جبریّه برای آنها فعلی قائل نیستند و همه افعال را به خدا اسناد می‌دهند.^۴

۱- اشعری، ابوالحسن، الإبانة عن اصول الدیانة، ص ۶۱، حیدرآباد، ۱۳۶۷/۱۹۴۸؛ ایجی، مواقف (با شرح

جرجانی)، ج ۸؛ تفتازانی، شرح مقاصد، ج ۲، ص ۱۱۳.

۲- علامه حلی، کشف المراد، ص ۲۴۷ و ۲۴۸.

۳- قاضی عبدالجبار، شرح الاصول الخمسة، ص ۷۷۳، قاهره، ۱۳۸۴/۱۹۶۵.

۴- فخرالدین، حاشیه شرح تجرید قوشچی، علاءالدین، ص ۳۴۱، افست، قم، ۱۴۰۴.

رابطه قدریه با فلسفه یونانی و ادیان غیراسلامی: در ارتباط این فرقه با فلسفه یونانی و ادیان غیراسلامی جز یهود و نصاری مطلب قابل ذکری در دست نیست. در ارتباط آن با یهود، از قدما تنها اسفراینی را، که از دشمنان سرسخت این فرقه است، می‌شناسیم که بدان تفوه کرده و در التبصیر خود آنجا که درباره فرق یهود سخن می‌گوید نوشته است: «جميع يهود در اصول توحيد دو فرقه‌اند: فرقه‌ای مشبه‌اند و فرقه‌ای دیگر قدریه که منکر رؤیت خدا هستند و قدریه که در دولت اسلام ظاهر شدند، طریقه خود را از قدریه یهود گرفتند». اسفراینی ادعا می‌کند که در عصر وی هم جماعتی از قدریه هستند که با یهود رابطه دارند، از آنها شبهاتی می‌آموزند، به عوام القا می‌کنند و باعث گمراهی آنها می‌شوند.^۱ شهرستانی هم از اختلاف یهود درباره قدر سخن می‌راند، ربائون^۲ یهود را همچون معتزله قائل به قدر می‌شناساند و قرائون^۳ آنها را مانند مجبّره و مشبهه اسلام نافی قدر^۴ می‌شمارد. اما شهرستانی برخلاف اسفراینی از رابطه قدریه با یهود چیزی نمی‌گوید. بنابر ادعای ولفسن، مسعودی هم یهود را بر دو فرقه ربائون و قرائون تقسیم می‌کند، ولی برعکس شهرستانی قرائون را مانند معتزله و ربائون را همچون مجبّره و مشبهه می‌انگارد.^۵ ولی ما برای این ادعا مدرکی نیافتیم. ابن تیمیه^۶ و ابن کثیر^۷ هم درباره

۱- اسفراینی، التبصیر، ص ۱۴۳.

۲- ربائون (Rabbanites) جمع ربان، احبار هم خوانده شده‌اند، یکی از فرق یهودند. عبدالممنع الحنفی، الموسوعة النقدیه للفلسفه اليهودیه، ص ۱۰۷، بیروت، ۱۴۰۰/۱۹۸۰.

۳- قرائون (Karaites) جمع قرا، به معنی داعی دینی، یکی از فرق یهودند. ربائون آنها را متأثر از قرآن و معتزله می‌دانند و معتزله یهود می‌خوانند. معظم مؤلفاتشان به زبان عربی است. همان، ص ۱۷۲ و ۱۷۳.

۴- شهرستانی، ملل و نحل، ج ۲، ص ۱۷.

۵- ولفسن از اثبیه و الاشراف مسعودی نقل کرده، رک:

Wolfson, Harry Austryn, *The Philosophy of the Kalam*, p. 69, London, 1976.

۶- احمد امین، ضحی الإسلام، ج ۳، ص ۱۶۲. ۷- ابن کثیر، البدایة و النهایة، ج ۹، ص ۳۵۰.

جعد بن درهم که از بزرگان قدریه بود نوشته‌اند: او قول خود را در خلق قرآن از بیان بن سمعان تمیمی (مقتول سال ۱۱۹) و بیان هم از طالوت^۱ و طالوت هم از لبید بن اعصم یهودی و او نیز از یهودی در یمن آموخته است». ابن نباته نیز این قول را بدون ذکر قائل آورده است.^۲ بنابراین به زعم آنها قدریه با یهود ارتباط دارند. در ارتباط با نصاری در منابع اسلامی چیزی دیده نشد که دلالت بر ارتباط و اتصال (به معنی تأثیر و تأثر) قدریه با نصاری داشته باشد، جز اینکه در کثر العمال حدیثی از پیامبر (ص) نقل شده که به ابن عباس می‌فرماید: «لَعَلَّكَ تَبَقَى بَعْدِي حَتَّى تَدْرِكَ قَوْمًا اشْتَقُّوا قَوْلَهُمْ مِنْ قَوْلِ النَّصَارَى يَكْذِبُونَ بِقَدْرِ اللَّهِ يَحْمِلُونَ الذُّنُوبَ عَلَى عِبَادَةِ اشْتَقُّوا كَلَامَهُمْ ذَلِكَ مِنَ النَّصْرَانِيَّةِ فَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ فَابْرُؤْ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى مِنْهُمْ»^۳. «مسلم بن یسار» (متوفی ۱۰۰) هم، معبد جهنی را که از مشایخ این فرقه شناسانده خواهد شد و به روایتی مؤسس آنهاست متهم ساخته که بر قول نصاری رفته است.^۴ عده‌ای از نویسندگان کتب مقالات و فرق هم که مخالفان قدریه‌اند اولین قدری را سوسن نصرانی شناسانده‌اند و معبد را شاگرد وی قلمداد کرده‌اند^۵، شاید بدین غرض که پیدایش قدریه را به يك مرد نصرانی منتسب سازند و در

۱- طالوت پسر خواهر لبید بن اعصم. لبید بن اعصم یهودی ساحری است که در محرم سال هفتم رسول‌الله (ص) را سحر کرد. رک. مقریزی، امتاع الاسماء، ج ۱، ص ۴۰۹، قاهره، ۱۹۴۱، صفی‌پور عبدالرحیم بن عبدالکریم، منتهی الارب، مجلد ۲، ج ۴، ص ۱۱۲۸، افست، تهران، ۱۳۷۷.

۲- ابن نباته، شرح المیون، ج ۲، ص ۵۵ (هامش کتاب الفیث المنسجم فی شرح لایة المعجم)، مصر، طبع اول، ۱۳۰۵.

۳- المتقی محمّد الدّین علی بن حسام الدّین الهندی، کثر العمال فی سنن الأقوال و الأفعال، ج ۱، ص ۱۲۲، نمره ۶۵۲، ص ۱۲۴، نمره ۶۶۸، حیدرآباد، ۱۳۶۴.

۴- ذهبی ابو عبدالله محمد بن احمد، تاریخ الاسلام، ج ۳، ص ۳۰۵، قاهره، مطبعة السعادة، ۱۳۸۶، ابن حجر احمد ابن علی عسقلانی، تهذیب التهذیب، ج ۱، ص ۲۲۵، حیدرآباد، ۱۳۲۶.

۵- مقریزی، احمد بن علی، الخطط المقریزيه، ج ۴، ص ۱۸۱، ابن کثیر ابوالفداء اسماعیل بن عمر، البداية و النهاية، ج ۹، ص ۳۴، مصر، مطبعة السعادة، بی‌تا.

نتیجه آراء آنها را در میان مسلمانان بی اعتبار نشان دهند. ولی ما از عقاید و آراء سوسن اطلاع درستی نداریم، نصرانی بودن او هم به درستی معلوم نشد و دلیل معتبری هم در دست نیست که معبد جهنمی تابعی قول به قدر را از او آموخته باشد و حدیث کثر العمال هم جز در کتاب مذکور جایی دیده نشد. خلاصه اینکه، به نظر ما هیچ دلیل درست و مدرک معتبری در دست نیست که ارتباط و اتصال این فرقه با یهود و نصاری را ثابت کند و آنچه در این زمینه نقل شد معتبر و قابل اعتماد نیست، زیرا ناقلان آن مخالفان این فرقه بودند و اهل فن به خوبی می دانند که این روش ناپسند در میان اغلب متکلمان و اصحاب کتب فرق و مقالات معمول بوده است که برای بی اعتبار ساختن مخالفان خود و جواز طعن و لعن آنها، عقاید و آراء آنها را به اشخاص غیرمسلمان یا ادیان و مذاهب غیراسلامی ارجاع می دادند. بعلاوه، اینجا نکته ظریفی هست و آن اینکه قدریه در روایات اسلامی مجوس این امت شناخته شدند، نه نصاری این امت. اما اخیراً عده ای از خاورشناسان به دلیل تشابهاتی که میان عقاید قدریه و عقاید برخی از فرق یهود و نصاری یافتند و گاهی هم به بهانه همزمان بودن برخی از بزرگان قدریه، مثلاً معبد و غیلان، با برخی از اعلام مسیحیت، مثلاً «یوحنا»^۱ی دمشق (۷۴۹-۶۷۹ م) نصرانی، قائل به تأثر قدریه از علمای لاهوت نصاری شدند و در رسالات و مقالات خود کوشیدند تا به هر نحوی که شده است این ارتباط و تأثیر و تأثر را مدلل سازند. ظاهراً نخستین خاورشناسی که به اظهار این قول مبادرت ورزید و از تأثر قدریه از علمای لاهوت

۱- یوحنا دمشقی پسر سرجون (سرجیوس صغیر) نوه ابن سرجون معروف در سال ۶۷۹ میلادی در دارالخلافه دمشق به دنیا آمد، تا سال ۷۲۵ در آن شهر ماند، دوران خلافت نه یا ده خلیفه اموی را درک کرد و سرانجام به قدس رفت و در سال ۷۴۹ در آنجا درگذشت. با معبد جهنمی و غیلان دمشقی در يك عصر زندگی می کرده است. از آثار اوست کتاب ایمان صحیح (*De fide Ortodoxa*) و مناقشه میان مسیحی و مسلمان (*Disputatio Christiani et Saraceni*) رک: عبدالرحمن بدوی، مذاهب الإسلامیین، ج ۱، ص ۱۱۸، بیروت، ۱۹۷۱، قنوتی، فلسفة الفكر الدینی بین الاسلام و المسیحیة، ترجمه دکتر صبحی الصالح و دکتر فرید جبر، ج ۲، ص ۴۴، بیروت، ۱۹۷۶.

نصاری سخن گفت الفرد فون کریمر (A. Von Kremer) (۱۸۸۹-۱۸۲۸) خاورشناس اتریشی مؤلف کتاب تمدن اسلامی به زبان آلمانی بود. او در سال ۱۸۷۳، به استناد کتاب یوحنا دمشقی به نام مجادله میان مسیحی و مسلمان - که مسیحی از آزادی اراده و اختیار سخن می‌گوید و مسلمان از جبر - مدعی شد که قدریّه در قول به اختیار متأثر از لاهوت مسیحیتند. پس از کریمر، بکر (Beker، ۱۹۳۳-۱۸۷۶)، اسلام شناس بزرگ آلمانی مؤسس مجله الاسلام (Der Islam)، در سال ۱۹۱۲، گیوم (Alfred Guillaumo، انگلیسی، ۱۹۶۵-۱۸۸۸)، مؤلف کتاب *Islam*، در سال ۱۹۲۴، سویتمن (Windrow Sweetman)، مؤلف اسلام و لاهوت مسیحی (*Islam and Christian Theology*)، در سال ۱۹۴۵، و بالاخره لویی گارده (L. Gardet) و قنوتی، در سال ۱۹۴۸، سخن او را تکرار کردند.^۱ آقای دی بور، استاد فلسفه دانشگاه آمستردام، هم در کتاب تاریخ فلسفه در اسلام خود نوشت: «میان نخستین تعلیمات عقیدتی اسلام و عقاید مسیحیت تا آن اندازه مشابّهت وجود دارد که هیچ کس نمی‌تواند ارتباط مستقیم آنها را انکار کند. مخصوصاً اولین مسأله‌ای که درباره آن میان عالمان مسلمان مجادله رخ داد مسأله آزادی اراده [اختیار] بود. در آن وقت تقریباً همه مسیحیان شرقی آزادی اراده را پذیرفته بودند؛ شاید مسأله اراده از جمیع وجوه در هیچ زمانی و در هیچ جایی مانند ایام فتوحات اسلامی مورد بحث طوایف مسیحیان شرقی قرار نگرفت. این بحث اولاً به مسیح ارتباط داشت و پس از آن به انسان: جز این مطالب نسبتاً واضح، شواهد پراکنده‌ای در دست است که دلالت می‌کنند نخستین مسلمانانی که آزادی اراده را تعلیم می‌دادند معلّمان مسیحی داشتند.»^۲ آقای

1- Wolfson, *The Philosophy of the Kalam*, p. 61.

بدوی، مذاهب الاسلامیین، ج ۱، ص ۱۱۳-۱۲۲.

2- T.J. De Boer, *The history of philosophy in Islam*. Translated by Edward R. Jones

«نلینو» (C.A. Nallino، ۱۹۳۸-۱۸۷۲)، خاورشناس ایتالیایی، هم طحّ مقاله‌ای که در سال ۱۹۷۶ درباره قدریه در مجله مطالعات شرقی به طبع رسانید تأثیر قدریه را از لاهوت مسیحیت شرقی مورد تأکید قرار داد.^۱ موريس سيل (Morris Seal) هم رابطه قدریه را با مسیحیت پذیرفت، و از تأثیر یوحنا دمشقی سخنها گفت و به ایراد دلائل و ذکر شواهد پرداخت: عباراتی از کتاب ایمان صحیح یوحنا آورد و با عقاید قدریه مقایسه کرد و میان آنها مشابهاتی ارائه داد.^۲ مکدونالد نیز تأثیر متألّهان مسیحی را در قدریه بدین صورت نمایاند: «ما نمی‌گوییم که متکلمان مسلمان نوشته‌های آباء مسیحی یونانی را مطالعه کرده‌اند، بلکه سخن ما این است که متکلمان مزبور در اثنای مباحثات و مذاکراتشان با آباء مسیحی نامبرده عقاید آنها را آموخته و برگزیده‌اند.»^۳

و بالاخره آقای فان اس J. Van Ess ارتباط کلامی قدریان مسلمان و مسیحیان را مورد تأکید قرار می‌دهد و علاوه بر داستان مجادله مسیحی و مسلمان، که در کتاب یوحنا دمشقی آمده است، استدلال می‌کند که مؤسس شبیهه^۴ (یکی از فرق خوارج) شبیب بن یزید شبیبانی (متوفی ۷۷) از نجران مرکز مسیحیان شبه جزیره عربستان بوده است. اما در عین حال هشدار می‌دهد که نباید از این مطالب نتیجه گرفت که قدریه بر اثر جدال مذکور میان مسیحی و مسلمان پیدا شده‌اند.^۵

در مقابل این عده، اشمولدرس (Schmölenders) در سال ۱۸۴۲ نوشت: هیچ

B.D, p. 42.

۱- بدوی، مذاهب الاسلامیین، ج ۱، ص ۱۱۳.

2- Morris S. Seal, *Muslim Theology*, p. 30-34, London, 1967.

3- Macdonald, *The Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*, p. 133, Lahore (Pakistan), 1903.

۴- اشعری، ابوالحسن، مقالات الاسلامیین، ج ۱، ص ۲۰۲، بغدادی، الفرق بین الفرق، ص ۱۱۰.

۵- رك: مقاله J. Van Ess در *Encyclopaedia of Islam*, vol. IV, p. 341, Leiden, 1978.

رابطه‌ای میان متکلمان مسلمان و «دفاعیه نویسان» (apologists) مسیحی وجود ندارد. مابیلو (Mabileau) در سال ۱۸۹۵ با قبول تشابه آراء متکلمان مسلمان و متألّهان مسیحی تأثیر مسیحیت را در کلام اسلامی انکار کرد.^۱ اشراينر (Schreiner) هم که به تأثر کلام اسلامی از مسیحیت تفوّه کرد، این تأثر را در مورد معتزله متأخر و اشاعره پذیرفت، نه در پدید آورندگان نخستین معتزله^۲، یعنی قدریه. گلدزیهر در سال ۱۹۱۰، تربتون (Triton) در سال ۱۹۴۷، وات (Watt) در سال ۱۹۴۸ نوشتند که عقیده به اراده آزاد و اختیار از برخی از آیات قرآن گرفته شده است. اما در حالی که گلدزیهر و تربتون تأثیر مسیحیت را در تسریع تکامل این عقیده در اسلام تلقین می‌کنند وات به طور کلی تأثیر مسیحیت را مورد انکار قرار می‌دهد.^۳ ولفسن می‌نویسد: در حالی که در مجادله معمول میان يك مسیحی و يك مسلمان که به وسیله یوحناي دمشقى تصنيف شده، مسلمانها فقط جبری نمایانده می‌شوند، دلیلی در دست است که در آن وقت میان مسلمانان کسانی وجود داشته‌اند که معتقد به اراده آزاد و به تعبیر دیگر قدرت انسان برای فعل بوده‌اند. و اولین کسی که درباره قدرت انسان سخن گفت معبد جهنی بود که عقیده‌اش در این باره معلوم نیست. همچنانکه از عقیده پیروش حسن بصری نیز در این خصوص چیز زیادی نمی‌دانیم، اما غیلان دمشقی اولین بار عقاید بسیاری از قائلان به اراده آزاد را گزارش می‌دهد.^۴

ما همچنانکه شهادت قدما را بر تأثر قدریه از یهود و نصاری قبول نکردیم، ادّعی

1- Wolfson, *The Philosophy of the Kalam*, p. 59.

2- *ibid*, p. 61.

3- Ignaz Goldziher, *Introduction to Islamic Theology and Law*, Trans. Andras and Ruth Homori, Princeton University press, Ptinceton, New Jersey, 1981.

4- Wolfson, *The Philosophy of the Kalam*, p. 613.

خاورشناسان را نیز در این زمینه نمی‌پذیریم و دلایلشان را بسنده نمی‌دانیم، زیرا درست است که میان عقاید و آراء قدریه و برخی فرق یهود و نصاری مشابهاتی موجود است یا، چنانکه گذشت، برخی از بزرگان قدریه هم زمان و هم مکان بعضی از علمای لاهوت مسیحیت، مثلاً یوحنا دمشقی بودند، ولی این امور به تنهایی نمی‌تواند دلیل قاطعی برای تأثیر و تأثر به معنای متبادر لفظ باشد، که دلیل اعمّ از مدّعی است؛ البته موجب احتمال خواهد بود و آن هم چیزی را ثابت نخواهد کرد. برخی از این گروه هم مانند دی بور که مدّعی شده در این خصوص دلایل و شواهدی در دست دارد آنها را ارائه نداد و به صرف ادّعا بسنده کرد. گذشته از اینها، همچنانکه آقای قنوتی توجّه داده است، یوحنا در بیان مسائل لاهوت از فلسفه استمداد می‌جسته و، به عبارت دیگر، فلسفه را در خدمت لاهوت قرار داده^۱، ولی قدریه به عدل خداوند و روح دادگستری اسلام و آیات قرآنی استدلال می‌کردند، که در نامه حسن بصری به عبدالملک و غیلان به عمر بن عبدالعزیز کاملاً مشهود است.^۲

بزرگان قدریه: معرفی کامل بزرگان قدریه و شرح مبسوط احوال و گزارش افکار و آرای آنها از حوصله این مقاله خارج و نیازمند نگارش مقاله‌ای جداگانه است. لذا ما در اینجا تنها به ذکر نام و گزارش کوتاهی از احوال و افکار آنها اکتفا می‌کنیم.

۱. سوسن: بزرگان علم الرجال او را مجهول قلمداد کرده‌اند.^۳ نه تبارش به درستی معلوم است و نه دین و آیینش. نامش نیز به صور گوناگون ضبط شده است. ابن سعد

۱- قنوتی، فلسفه الفكر الدینی بین الاسلام و المسیحیة، ج ۲، ص ۳۹.

۲- رسالة حسن بصری به عبدالملک مروان، ناشر آقای ریترا، ابن المرتضی، طبقات المعتزله، ص ۲۵.

۳- ابن حجر، احمد بن علی عسقلانی، لسان المیزان، ج ۳، ص ۱۱۳۱ ذهبی، میزان الاعتدال، ج ۲، ص ۲۵۴.

سنهویه^۱ و ابن کثیر سوس^۲ ضبط کرده‌اند. ذهبی در يك جا سُتویه^۳ و در جای دیگر سوسن^۴ آورده است. ابن حجر نیز گاهی سیسویه^۵ و گاهی سوسن^۶ شناسانده و هر دو نوشته‌اند که او اهل عراق و نصرانی بوده، اسلام آورده، ولی باز به نصرانیت برگشته است.^۷ مقریزی سنسویه نوشته^۸ و ابن الندیم او را ابویونس اسواری مردی از اساوره معرفی کرده^۹ و بدین ترتیب تبارش را ایرانی شناخته است، زیرا اساوره ایرانیان ساکن بصره بوده‌اند.^{۱۰} پژوهندگان اخیر ایرانی هم نامش را سنسویه دانسته و او را ایرانی شناخته‌اند.^{۱۱}

۲. معبد جُهَنی (منسوب به جُهَینه، قبیله‌ای از قُضاعه). نام پدر و جدش به درستی معلوم نیست. به صور مختلف معرفی شده است؛ از جمله معبد بن عبدالله بن علیم^{۱۲}، معبد بن عبدالله بن عُوَیم^{۱۳} و معبد بن عبدالله بن حکیم. زمان تولدش نیز معلوم نشد، اما تاریخ مرگش را سال ۸۰ هجری یادداشت کرده‌اند.^{۱۴} در مکان تولدش اختلاف است

۱ - ذهبی، میزان الاعتدال، ج ۲، ص ۲۵۴، دارالاحیاء الکتب العربیه، بیتا.

۲ - ابن کثیر، البداية و النهایة، ج ۹، ص ۳۴.

۳ - ابن سعد، ابوعبدالله محمد بن سعد، الطبقات الکبری، ج ۷، ص ۲۶۴، بیروت، ۱۳۷۷/۱۹۵۸.

۴ - ذهبی، تاریخ الاسلام، ج ۳، ۳۰۵، قاهره، مطبعة السعادة، ۱۳۸۶.

۵ - ابن حجر، لسان المیزان، ج ۴، ص ۱۳۱، حیدرآباد، ۱۳۲۶.

۶ - ابن حجر، تهذیب التهذیب، ج ۱۰، ص ۴۲۲۶، حیدرآباد، ۱۳۲۹.

۷ - ذهبی، تاریخ الاسلام، ج ۳، ص ۳۰۵. ۸ - مقریزی، الخُطَطُ المقرِیْزِیَّة، ج ۴، ص ۸۱.

۹ - ابن الندیم، الفهرست، ص ۲۰۰.

۱۰ - سمعانی، الأنساب، ج ۱، ص ۲۴۷، حیدرآباد، ۱۳۸۳/۱۹۶۳.

۱۱ - اقبال، عباس، خاندان نوبختی، ص ۳۲. ۱۲ - ابن کثیر، البداية و النهایة، ج ۹، ص ۳۴.

۱۳ - ابن حجر، تهذیب التهذیب، ج ۱۰، ص ۲۵۲. ۱۴ - ذهبی، تاریخ الاسلام، ج ۳، ص ۳۰۴.

بسیاری آن را بصره^۱ و عده‌ای مدینه دانسته‌اند.^۲ برخی او را تلویحاً شاگرد سوسن^۳ و برخی تصریحاً از تلامذه حسن بصری قلمداد کرده‌اند.^۴ از عالمان و فرهنگ دوستان عصرش بوده، و جاحظ او را از معلمان روزگار خود به شمار آورده است.^۵ در اکثر منابع معتبر اسلامی، نخستین کسی شناخته شده که در بصره درباره قدر سخن گفته است.^۶ از تابعین بوده، عده‌ای از صحابه را دیده و از آنها حدیث نقل کرده است، از جمله حسن بن علی علیهما السلام، ابن عباس، خدیفة بن الیمان، عمر، عثمان، معاویه بن ابی سفیان^۷ و ابوذر غفاری^۸. روایت حدیث: «لا تتفعوا من المیتة بإهاب (پوست) و لا عصب» به او نسبت داده شده است.^۹ اما صحت روایاتش مورد اتفاق نیست. ابو زرعه (عبیدالله بن عبدالکریم رازی (۲۶۴ - ۲۰۰)، که از حافظان حدیث است، و ذهبی او را از ضعفا شمرده‌اند، ولی ابن معین (ابوزکریا یحیی بن معین، ۲۳۳ - ۱۵۸)، که از ائمه حدیث و رجال است، و نیز ابوحاتم (محمود بن حسن طبری قزوینی) به توثیقش

۱ - مقریزی، الخطط، ج ۴، ص ۱۸۱.

۲ - مثلاً ذهبی، تاریخ اسلام، ج ۳، ص ۴۰۴ ابن حجر، تهذیب التهذیب، ج ۱۰، ص ۲۲۵ بلخی، فضل الاعتزال و طبقات المعتزله، ص ۸۹.

۳ - مثلاً ابن المرتضی، طبقات المعتزله، ص ۱۳۳ قاضی عبدالجبار، فضل الاعتزال و طبقات المعتزله، ص ۳۳۴.

۴ - مقریزی، الخطط، ج ۴، ص ۱۸۱ ابن کثیر، البدایة و النهایة، ج ۹، ص ۳۴.

۵ - طاش، کبری زاده، مفتاح السعادة، ج ۲، ص ۳۵.

۶ - جاحظ، عمرو بن بحر، البیان و التبیین، ج ۱، ص ۲۵۱، قاهره، ۱۳۶۸/۱۹۴۹.

۷ - مثلاً سمانی، الانساب، ج ۳، ص ۴۴۱ ذهبی، میزان الاعتدال، ج ۴، ص ۱۴۱ یافعی، مرهم الملل المعضله، ص ۳۶ محمد بن محمد بن سلیمان، جمع الفوائد من جامع الاصول و مجمع الزوائد، ج ۱، ص ۱۰، رقم ۳۶، مدینه منوره، ۱۳۸۱/۱۹۶۱.

۸ - ابن حجر، تهذیب التهذیب، ج ۱۰، ص ۲۲۵ ابن کثیر، البدایة و النهایة، ج ۹، ص ۳۴.

۹ - کعبی، فضل الاعتزال و طبقات المعتزله، ص ۸۸.

پرداخته‌اند.^۱ معبد در مسأله امر به معروف و نهی از منکر قائل به سیف بوده و علیه بنی‌امیه قیام کرده است. به روایتی، حجاج بن یوسف او را پس از انواع شکنجه به قتل رسانید؛^۲ و به روایتی هم عبدالملک مروان در سال ۸۰ او را در دمشق به دار آویخت.^۳

۳. عمرو المقصوص. این شخص بسیار مرموز است. از سرگذشت و آراء و آثارش چیزی نمی‌دانیم. اغلب اصحاب تواریخ و ارباب کتب فِرَق حتی نامی هم از وی نبرده‌اند. چنانکه گذشت،^۴ تنها مقدسی و ابن العبری به ذکرش پرداخته و اولین کسی شناسانده‌اند که در شام درباره قدر سخن گفته و توانسته به دربار یزید بن معاویه دوّمین خلیفه ستمکار اموی که کانون قول به جبر و مرکز ظلم و زور بوده راه یابد و به مقام معلّمی پسر خلیفه، معاویه بن یزید نائل آید و او را شدیداً تحت تأثیر عقیده خود درباره قدر قرار دهد. این معنی به راستی شگفت‌آور است و حکایت از این دارد که او در زمان خود به علم و ادب شهره بوده که به چنین مقامی نائل آمده است.

۴. غیلان دمشقی. نام او به صور مختلف ضبط شده است، از جمله غیلان بن مسلم دمشقی^۵، غیلان بن مروان^۶، غیلان بن مسلم ابو مروان^۷، غیلان بن مسلم دمشقی قبطی^۸ و غیلان بن یونس^۹. سال تولّدش معلوم نیست، از تابعین بوده و از موالی به شمار آمده، به

۱- ابن باجه ابو عبدالله محمد بن یزید قزوینی، سنن، ج ۲، باب ۲۶، ص ۱۱۹۴، نمرة ۳۶۱۳، ابوداود سجستانی،

سلیمان بن اشعث، سنن، ج ۴، ص ۶۷، نمرة ۴۱۲۷، دارالاحیاء السنّة النبویّة، بیتا.

۲- ذهبی، تاریخ الاسلام، ج ۳، ص ۳۰۴ المغنی فی الضعفاء، ج ۲، ص ۶۶۷، نمرة ۶۳۳۲، حلب، دارالمعارف،

بیتا. ۳- ذهبی، تاریخ الاسلام، ج ۳، ص ۳۰۵.

۴- صص ۴۰۸ و ۴۰۹. ۵- همانجا.

۶- ابن المرتضی، طبقات المعتزله، ص ۲۵. ۷- همانجا.

۸- قاضی عبدالجبار، فضل الاعتزال و طبقات المعتزله، ص ۲۲۹.

۹- ابن قتیبه، معارف، ص ۲۶۵.

روایتی آزاد شده عثمان بن عفان بوده است.^۱ به روایتی مذهب خود را در قدر از حسن بن محمد بن حنفیه گرفته^۲ و به روایتی از معبد^۳، اما ابن نباته او را نخستین کسی شناخته که در باب قدر سخن گفته است.^۴ در فقه شاگرد حسن بصری بوده است.^۵ کاتبی بلیغ قلمداد شده^۶، مردی قوی سخن بوده، سخنانش در عمر بن عبدالعزیز مؤثر افتاده، تا آنجا که خلیفه در اداره امور مملکت از وی استمداد می‌جسته است.^۷ در عیون الاخبار نیز کلماتی در موعظه و نصیحت از وی نقل شده^۸، که حاکی از قدرت کلام و بیان اوست. نامه‌اش به عمر بن عبدالعزیز هم از جهت لفظ و هم از جهت معنی شایسته ستایش است.^۹ آثارش نسبتاً کثیر بوده است. ابن الندیم مجموعه رسائل او را دو هزار صفحه نوشته است.^{۱۰}

غیلان به قدر شهرت یافت، در صورتی که در مسائل دیگر دینی و سیاسی نیز عقاید خاصی داشته است. چنانکه گفتیم، قائل به نوعی ارجاء بوده است. امامت غیر قرشی را به شرط اینکه پای‌بند کتاب و سنت باشد و اجماع بر امامتش تحقق یابد جایز می‌دانسته^{۱۱}. در مسأله امر به معروف و نهی از منکر از قیام به سیف طرفداری می‌کرده و به خروج بر امام جائز عقیده داشته است. لذا تا توانست درباره عدل الهی و عدالت اجتماعی سخنها گفت و از ظلم و بیداد حکام زمانش شکایتها کرده و در افشای اعمال نامشروع و ناروای

۱- ابن الاثیر، علی بن محمد، الکامل فی التاریخ، ج ۵، ص ۲۶۳، بیروت، ۱۳۸۵/۱۹۶۵.

۲- ابن المرتضی، طبقات، ص ۲۵. ۳- همانجا.

۴- ابن نباته محمد، شرح العیون، ج ۲، ص ۵۱. ۵- همانجا.

۶- طاش کهری زاده، مفتاح السعادة، ج ۲، ص ۳۵.

۷- ذهبی، میزان الاعتدال، ج ۳، ص ۱۳۳۸، ابن حجر، لسان المیزان، ج ۴، ص ۴۲۲، ۱۳۰۳.

۸- ابن المرتضی، طبقات المعتزله، ص ۲۵ و ۲۶.

۹- ابن قتیبه دینوری، عیون الاخبار، ج ۲، ص ۳۴۶، مصر، ۱۳۴۶/۱۹۲۸.

۱۰- ابن المرتضی، طبقات المعتزله، ص ۲۵ و ۲۶. ۱۱- ابن الندیم، الفهرست، ص ۱۳۱.

آنها داد سخن داد^۱. و در این راه بیش از پیشینانش موفق شد. لذا همچنانکه آقای فان اس توجه داده باید او را اولین قدری به شمار آورد که به تنظیم و تکمیل يك برنامه سیاسی همت گماشته است^۲. غیلان علیه ظالمان و ستمکاران زمانش قیام کرد و در راه حق و عدالت و مبارزه با باطل و ظلم مردانه جان باخت. به روایت ابن الأثیر، چون هشام به خلافت رسید دستور داد احضارش کردند و به بهانه قول به قدر دستها و پاهایش را بریدند و سپس به دارش زدند^۳. به روایتی هم، هشام اوزاعی (ابوعمر و عبدالرحمن فقیه معروف عصر اموی، متوفی ۱۵۷) را دعوت کرد با غیلان مناظره کند، اوزاعی به قتل وی فتوی داد و در باب دمشق به دار آویخته شد^۴. طبری قتل او را از حوادث سال ۱۲۵ ضبط کرده است^۵.

۵. جعد بن درهم: از پیشوایان قدریه به شمار آمده است. از زمان ولادتش اطلاعی در دست نیست. مکان ولادتش نیز به درستی معلوم نیست. برخی او را از خراسان دانسته‌اند^۶، بدون اینکه مشخص کنند از کجای خراسان است؛ برخی دیگر از حرّان^۷. از موالی بوده است. به روایتی، آزاد شده بنی مروان^۸ و، به روایتی دیگر، آزاد شده سوید بن غفله جعفی (متوفی ۸۲) بوده است^۹. در دمشق اقامت گزیده و قول به خلق

۱- اشعری قمی، المقالات و الفرق، ص ۸.

۲- ابن المرتضی، طبقات المعزله، نامه غیلان.

3- *Encyclopaedia of Islam*, vol. IV, p. 370.

۴- ابن الأثیر، الكامل، ج ۵، ص ۱۲۶۳ ابن نباته، شرح المیون، ج ۲، ص ۵۳.

۵- ابن حجر، لسان المیزان، ج ۴، ص ۴۲۴ طاش کپری زاده، مفتاح السعادة و مصباح السعادة، ج ۲، ص ۱۳۵

ابوزهره، محمد، تاریخ المذاهب الاسلامیه، ج ۱، ص ۱۲۸، دارالفکر العربی.

۶- طبری محمد بن جریر، تاریخ الامم و الملوك، ج ۵، ص ۵۱۶، قاهره، ۱۳۵۸/۱۹۳۹.

۷- ابن کثیر، البداية و النهایه، ج ۹، ص ۳۵۰. ۸- ذمبی، تاریخ الاسلام، ج ۳، ص ۲۳۸.

۹- ثعالبی، ابو منصور عبدالملك بن محمد، لطائف المعارف، ص ۱۴۳، دارالاحیاء، ۱۳۷۹/۱۹۶۰.

قرآن را در این شهر اظهار کرده است.^۱ و چون مروان بن محمد، آخرین خلیفه اموی، والی الجزیره شد بدانجا رفت^۲ و به تأدیب و تعلیم مروان پرداخته و تعلیماتش در وی مؤثر افتاد، تا آنجا که این خلیفه اموی به مروان جعدی شهرت یافت.^۳ جعد پس از مدتی به دمشق بازگشت و چون هشام بن عبدالملک دهمین خلیفه اموی به خلافت رسید باز به الجزیره رفت و این بار به تأدیب پسر مروان همت گماشت.^۴ به روایتی هم، از ترس هشام بدانجا گریخت^۵. او در الجزیره به نشر عقایدش پرداخت و جماعتی بدو گرویدند^۶ و چون هشام از کارش آگاه شد به کوفه تبعیدش کرد.^۷ به روایتی هم، خود از ترس بنی امیه از دمشق به کوفه گریخت^۸. در این شهر جهم بن صفوان ملاقاتش کرد و از آراء و افکارش متأثر شد.^۹ و به احتمال قوی در این شهر پیش از سال ۱۲۰ هجری به دست «خالد بن عبدالله القسری» (مقتول سال ۱۲۵ یا ۱۲۶) در روز عید اضحی به جای قربانی به قتل رسید. واقعه قتلش به صور گوناگون گزارش شده است. ابن الندیم بدون اشاره به زمان و مکان معین چنین نوشته است: «چون حبس جعد به درازا کشید خانواده او از ناتوانی خود و طول حبس جعد به هشام شکایت کردند. هشام که او را فراموش کرده بود به یاد آورد و گفت آیا او هنوز زنده است؟ پس به خالد القسری نوشت که در روز عید قربان او را بکشد. خالد نیز او را به جای قربانی کشت، پس از اینکه اعلام کرد

۱- سماعی، الأنساب، ج ۳، ص ۲۸۷. ۲- ابن کثیر، البداية و النهاية، ج ۹، ص ۳۵۰.

۳- سماعی، الأنساب، ج ۳، ص ۲۸۷.

۴- ابن نباته، شرح المیون، ج ۲، ص ۱۵۵ سیوطی، تاریخ الخلفاء، ص ۱۲۳۷ مقدسی، البدء و التاریخ، ج ۶، ص ۵۴.

۵- ابن التمیم، الفهرست، ص ۱۴۰۱ جهم بن صفوان، خالد العلّی، ص ۴۹، بغداد، ۱۹۶۵.

۶- همانجا. ۷- سماعی، الأنساب، ج ۳، ص ۲۸۷.

۸- جهم بن صفوان، ص ۵۱.

۹- ابن کثیر، البداية و النهاية، ج ۹، ص ۱۳۵۰ ابن نباته، شرح المیون، ج ۲، ص ۵۵.

این عمل به امر هشام انجام می‌گیرد.»^۱

جعد از تابعین به شمار آمده است و بی‌گمان به سبب احاطه بر دانش و فرهنگ زمان خود بوده که توانسته است به مقام معلّی خلیفه و پسر خلیفه نائل آید. علاوه بر قول به قدر و آزادی انسان، قائل به خلق قرآن و نفی صفات بوده است.^۲ بنابر نوشته ابن نباته و ابن تیمیه، او اولین کسی است که قائل به خلق قرآن شده است.^۳ بنابر نوشته یافعی، جهّم بن صفوان که خود از مطلعان و عالمان زمانش بوده در قول به خلق قرآن و نفی صفات از وی متأثر شده است.^۴ از کلام مقدسی برمی آید که جعد زندیق و منکر روز رستاخیز بوده است. شاعری در این باره سروده است:

اتاک قوم برجال جُرْدٍ مخالفاً ی نصر دین الجعد
مکذّباً یجحد یوم الوعد^۵

۱- ابن کثیر، البداية و النهایة، ج ۹، ص ۳۵۰، سماعی، الانساب، ج ۳، ص ۴۳۸.

۲- ابن الندیم، الفهرست، ص ۴۰۱.

۳- ابن نباته، شرح العیون، ج ۲، ص ۵۵، ابن تیمیه، مجموعه الرسائل، ج ۴، کتاب المذهب السلف القویم، ص ۱۳۳.

۴- یافعی، مرهم العلل المعضلة، ص ۱۸۴. ۵- مقدسی، البدء و التاریخ، ج ۶، ص ۵۴ و ۵۵.

ابوالحسن اشعری
(۳۲۴-۲۶۰/۹۳۶-۸۷۴)
مؤسس کلام اشعری

ابوالحسن علی بن اسماعیل بن ابی یسر اسحاق بن سالم بن عبدالله بن یلال بن ابی
بُرْدَة بن ابی موسی اشعری.^۱

جمهور مؤلفان نسب اشعری را به صورت مزبور ثبت کرده، بدین ترتیب وی را از
نسل ابو موسی اشعری (عبدالله بن قیس، متوفی ۴۲ یا ۵۲ هجری) صحابی شناسانده، و
کوشیده‌اند به واسطه این انتساب برای وی فضیلت و شرافتی قائل شوند. اما مخالفانش
آن را رد کرده و گفته‌اند که او از این نسبت سودی نمی‌برد، زیرا از انبیا و صلحا هم
فرزندانی کافر و منافق متولد شده‌اند.^۲ ابن عساکر (ابوالقاسم علی بن حسن،
۴۹۷-۵۷۱) که از حامیان اوست از پیامبر اکرم روایات عدیده‌ای در فضیلت و شرافت
اهل یمن، خاصه قبیله اشعری، و بالأخص ابو موسی اشعری نقل می‌کند تا فضیلت و
شرافت ابوالحسن اشعری را به ثبوت برساند. از جمله:

۱- ابن عساکر، علی بن حسن، تبیین کذب المفتری، چاپ دوم، دمشق، ۱۳۹۹، ص ۳۴.

۲- همانجا، ص ۳۷۱.

۱ - از ابن عباس نقل می‌کند که پیامبر (ص) فرمود: «الله اکبر قد جاء نصر الله و الفتح و جاء اهل اليمن»، قيل يا رسول الله و ما اهل اليمن، قال: «قوم رقيقة قلوبهم كينة طاعتهم و الايمان يمان و الفقه يمان و الحكمة يمانية».

۲ - از عياض اشعری نقل می‌کند، هنگامی که آیه «ف سوف ياتي الله بقوم يحبهم و يحبونه» (سوره ۵، آیه ۵۹) نازل شد پیامبر فرمود: «هم قوم هذا» و با دست خود بر پشت ابوموسی اشعری زد.^۱

سبکی (تاج‌الدین عبد الوهاب بن عبد الکافی، ۷۷۷-۷۲۷) نیز این روایت را نقل و از آن استنباط می‌کند که این عمل پیامبر اشارتی و بشارتی بوده است بر ظهور ابوالحسن اشعری از پشت ابوموسی در بطن نهم.^۲

گفتنی است: با اینکه موافقان اشعری در نسبت وی به ابوموسی اشعری کمترین تردیدی به خود راه نداده‌اند، و حتی یافعی (عبدالله بن اسعد بن علی، ۷۶۸-۶۹۸) ادعای اتفاق کرده^۳، برخی مخالفان در نسبت وی شک و تردید کرده‌اند!

مثلاً ابوعلی اهوازی (حسن بن علی بن ابراهیم بن یزداد اهوازی، ۴۴۶-۳۶۲/۱۰۵۵-۹۷۲) که از مخالفان سرسخت اشعری است او را صحیح النسب نمی‌داند و از برخی از شیوخ بصره نقل می‌کند که ابوبشر، جد ابوالحسن، یهودی بوده و به دست بعضی از اشعریان اسلام آورده است.^۴

۱ - همانجا، ص ۴۸ و ۴۹. البته به روایتی هم از پیامبر اکرم (ص) در مورد آیه مذکور سؤال شد آن حضرت دست بر شانه سلمان زد و فرمود: «هذا و ذوهه لو كان الدين بالثريا لئاله رجال من ابناء فارس» (رک: فخر رازی، محمد بن عمر، تفسیر کبیر، مصر، ۱۳۵۷-۱۹۳۸، جلد ۱۲، صفحه ۲۰).

۲ - سبکی، تاج‌الدین عبد الوهاب بن عبد الکافی، طبقات الشافعية الکبری، مصر، ۱۳۸۴/۱۹۶۵، چاپ اول، ج ۳، ص ۳۶۳.

۳ - یافعی، عبدالله بن اسعد، مرآة الجنان و غبرة الیقظان، حیدرآباد، ۱۳۳۸، چاپ اول، ج ۲، ص ۲۹۸.

۴ - ابن عساکر، پیشگفته، ص ۳۷۵.

مؤلف تبصرة العوام هم با نوعی احتیاط می نویسد: و ابوالحسن اشعری نصرانی بود. می خواست تا دین رسول و اعتقاد بر خلق تباه کند، به میان مسلمانان آمد و گفت مسلمان شدم و بدعتهای چند بنهاد. زیادت از آنکه نصاری گویند و آن را خواهری بود از رهبانیه نصاری، وقتی بشد تا او را ببیند خواهر او را به خود راه نداد، اشعری حيلة چند انگيخت و تملقها نمود، تا او را راه داد، چون بدو رسید خواهر او را لعنت کرد و گفت دین آبا و اجداد خود رها کردی و به دین محمد (ص) رفتی، گفت من دین آبا ترک نکردم و غرض من افساد دین محمد بود و بدعتهای چند از بهر ایشان نهادم که تا روز قیامت از آن خلاص نیابند. و اشعری همان نصرانی است که در اول بود خواهرش از این سخن خوشدل شد و او را دعا کرد و این حکایت از بعضی مشبهة مغرب شنیدم. والعهدة علیهم.^۱

ولادت:

به روایتی در سال ۲۶۰^۲ و به روایتی در سال ۲۶۶ یا ۲۷۰^۳، در دوران خلافت احمد بن متوکل، المعتمد علی الله (۲۷۹-۲۵۶)، پانزدهمین خلیفه عباسی، و حکومت حسن بن زید، داعی کبیر (۲۷۰-۲۵۰)، مؤسس سلسله علویان طبرستان، در شهر بصره که در آن روزگاران از مراکز مهم دینی و فرهنگی کشور پهناور اسلامی به شمار می آمد به دنیا آمد، در این شهر بزرگ شد، علم آموخت، شهرت یافت و در نشر آراء خود و رد مخالفانش به مناظره و تألیف و تصنیف پرداخت.

۱ - حنی رازی، سید مرتضی (منسوب)، تبصرة العوام فی مقالات الأنام، چاپ دوم، ص ۹۷، تهران ۱۳۶۴.

۲ - خطیب بغدادی، احمد بن علی، تاریخ بغداد، مصر، ۱۳۴۹/۱۹۳۱، ج ۱۱، ص ۳۴۷.

۳ - مقریزی، احمد بن علی، الخطط المقریزية، مصر، ۱۳۲۵، مج ۲، ج ۴، ص ۱۸۶.

مسافرت:

برابر نوشته ابن عساکر او جز بصره و بغداد در جایی نبوده است.^۱ ظاهراً پس از سال ۳۰۳، که سال مرگ ابوعلی جُبَّانی (محمد بن عبد الوهاب، ۳۳۰-۲۳۵) است، راهی بغداد شده و در این شهر اقامت گزیده و، مانند گذشته، به تقریر و تحریر عقایدش همت گماشته و پیروانی پیدا کرده است. بنابراین، اگر سال ولادت او را ۲۶۰ و سال مرگش را ۳۲۴ بدانیم اقامت وی در بصره چهل و سه سال و در بغداد بیست و یک سال طول کشیده است.

تربیت:

پدرش اسماعیل از معاریف عصر و از علمای اهل سنت و جماعت و از «اصحاب الحدیث» بود. چون مرگش فرا رسید فرزند را به زکریای ساجی (زکریا بن یحیی بن محمد بن عدی ضَبّی بصری ساجی شافعی، ۳۰۷-۲۲۰/۹۲۰-۸۳۹) محدث بصره که از ائمه فقه و حدیث عصر به شمار می آمده وصیت کرد و او تحت نظر این محدث بزرگ و فقیه نامی تربیت یافت.^۲

زهد:

خطیب بغدادی (احمد بن علی بن ثابت، ۴۶۳-۳۹۲) روایت می کند: «ابوالحسن اشعری از غله مزرعه ای که جدش بلال بن ابی بُرده وقف اولادش کرده بود اعاشه می کرد و هزینه زندگی سالیانه اش هفده درهم بود».^۳ ابن عساکر و دیگر حامیان وی نیز برای نشان دادن زهد و پارسایی و بی اعتنائی وی به مال و منال دنیا، این روایت را به

۲- همانجا، ص ۳۵.

۱- ابن عساکر، پیشگفته، ص ۴۱۱.

۳- خطیب، پیشگفته، ص ۳۴۷.

کرات نقل کرده‌اند.^۱ آقای دکتر عبدالرحمن بدوی پس از نقل روایت مزبور از خطیب و ابن عساکر و بعد از مقایسه و محاسبه درهم با دینار در اعصار مختلف می‌نویسد: «درهم در عصر اشعری ۲/۹۵ گرم نقره بود»، و از آن نتیجه می‌گیرد که هزینه زندگی سالیانه اشعری ۵۰/۱۵ گرم نقره بوده است^۲، که به راستی بسیار اندک است و حکایت از زهد شدید و بی‌میلی و بی‌اعتنائی وی به حطام دنیوی می‌کند. با وجود این، مخالفانش او را اهل دنیا شناسانده‌اند؛ مثلاً جُشمی بیهقی (محسن بن محمد کرامه، متوفی ۴۹۴) معتزلی نوشته است: «و ذکر القاضی (عبدالجبّار) عن ابی هاشم (جُبّانی) ان اکثر کلامه (اشعری) یدلّ علی انه لا یعتقد و انه کان صاحب دنیا».^۳ در آینده هم خواهیم دید، طبق روایاتی که مخالفینش نقل کرده‌اند، او مذهب اعتزال را صرفاً برای رسیدن به مال و منال و جاه و مقام دنیوی ترک کرده است.

عبادت:

ابن عساکر از ابو عمران موسی بن احمد بن علی فقیه خادم اشعری نقل می‌کند که پدرم می‌گفت سالها در بصره امام ابوالحسن اشعری را خدمت کردم و در بغداد نیز با وی معاشر بودم تا از دنیا رفت. «فلم أجد أروع منه ولا أنحس طرّفاً ولم أرى شیخاً اکثر حیاء منه فی امور الدنیا ولا انشط منه فی امور الآخرة». باز از ابوالحسن سروی نقل می‌کند که اشعری بیست سال نماز صبح را با وضوی عتّمه (ثلث اول شب) می‌گذاشت و از اجتهاد یعنی سخت‌کوشیش در عبادت چیزی به کسی نمی‌گفت.^۴

۱- ابن عساکر، پیشگفته، ص ۱۱۴۲ مقریزی، پیشگفته، ص ۱۸۶.

۲- بدوی، عبدالرحمن، مذاهب الاسلامین، بیروت، ۱۹۷۱، ج ۱، ص ۵۰۳.

۳- جشمی بیهقی، محسن بن محمد، الطبقتان الحادیة عشرة و الثانية عشرة من کتاب شرح العیون (فضل الاعتزال و

طبقات المعتزلة، تونس، بیتا، ص ۳۹۲). ۴- ابن عساکر، پیشگفته، ص ۱۴۱.

خوش طبعی و میانه روی:

مردی خوش طبع و مزاج شناخته شده است. ابن خلکان نوشته است: «وكان فيه دُعاةٌ و مزاجٌ كثير»^۱. شاید بتوان گفت در مقایسه با همفکرانش از فضیلت اعتدال نیز برخوردار بوده است. شاهد ما کتاب مقالات اوست که عقاید و آراء مخالفان را بدون اظهار نظر و تا حدی با رعایت شرط امانت گزارش داده است. به علاوه، همه اهل قبله را مسلمان شناخته و با اینکه در آینده خواهیم گفت او احياناً مخالفان عقیدتی خود را مُبتدع و مضلّ می خواند ولی احدی را تکفیر نکرده است. ابن عساکر از ابوعلی زاهر بن احمد سرخسی نقل می کند: هنگامی که مرگ ابوالحسن اشعری در خانه من در بغداد فرا رسید مرا پیش خود خواند و گفت: بر من گواه باش من احدی از اهل این قبله را تکفیر نمی کنم. زیرا همه به معبود واحدی اشاره می کنند و اختلاف تنها در عبارات است.^۲

تحصیل:

از دوران دانش آموزی، نام مربیان، معلمان و استادان وی اطلاع وسیع و دقیقی به دست نیامد. به احتمال قوی، نخستین مربی و معلم او همان زکریای ساجی است، که گفته شد به حسب وصیت پدر تحت نظر وی تربیت یافت و از وی فقه و حدیث آموخت. بنا بر برخی از روایات، جز ساجی مزبور، از ابوخلیفه جَمَحی (فضل بن حباب بن محمد بصری، متوفی ۳۰۵) قاضی بصره، سهل بن نوح، محمد بن یعقوب مَقْرئ (یا مقبری) و عبدالرحمن بن خَلَف ضَبّی بصری نیز حدیث شنیده است. به نظر می آید از این بزرگان اجازه روایت داشته است که در کتاب التفسیر خود از آنان روایاتی نقل کرده است.^۳ کلام اعتزال را، که در آن زمان کلام متداول و رسمی جامعه اسلامی و دارالحکومه ها

۱- ابن خلکان، احمد بن محمد، وفیات الاعیان و ابناء ابناء الزمان، بیروت ۱۳۹۷/۱۹۷۷، ج ۳، ص ۲۸۵.

۲- ابن عساکر، پیشگفته، ص ۱۴۹.

۳- سبکی، پیشگفته، ص ۳۵۵.

بود، در شهر بصره از متکلمین معتزلی فراگرفت. البته بیش از همه نزد ناپدریش ابوعلی جبائی، که از مشایخ معتزله بصره به شمار می آمد، تلمذ کرد، از وی کلام آموخت^۱ و به روایتی فقه - ظاهر آ فقه حنفی - را نیز از وی فراگرفت^۲. تلمذ اشعری نزد جبائی به درازا کشید.

بنا بر روایتی که ابن عساکر از ابو محمد حسن بن محمد عسکری نقل می کند اشعری چهل سال شاگرد و ملازم جبائی بوده است^۳، که البته مبالغه آمیز و دور از حقیقت است. زیرا، چنانکه گذشت، به احتمال قوی اشعری در سال ۲۶۰ به دنیا آمده و جبائی در سال ۳۰۳ مرده است. بنابراین، فاصله تولد اشعری و مرگ جبائی چهل و سه سال است. لذا بعید می نماید اشعری چهل سال شاگرد و ملازم جبائی بوده باشد. ابن عساکر روایت دیگری نقل می کند به این مضمون که اشعری پیامبر (ص) را در خواب دید و آن حضرت امر فرمود تا مذهب اعتزال را ترک کند؛ او عرض کرد: «کیف أدع مذهباً تصوّرث مسالّه و عزّفت ادلّته منذ ثلاثین سنة لوّیاه»^۴ (چگونه به خاطر رؤیائی مذهبی را ترک کنم که مدت سی سال مسائل آن را تصور کرده و ادله اش را شناخته ام). این روایت با تاریخ تولد اشعری و مرگ جبائی سازگار و درست به نظر می آید.

مقریزی (احمد بن علی، ۸۴۵-۷۶۶)، به رسم احتیاط، بدون تعیین مدت نوشته است: «وکان ابوالحسن علی بن اسماعیل الأشعری قد أخذ عن أبي علی محمد بن عبد الوهاب جبائی و لازمه عدّة أعوام»^۵.

۱ - محی الدین، عبدالقادر، الجواهر المضية، حیدرآباد، ۱۳۳۲، ج ۱، ص ۳۵۳، مقریزی، پیشگفته، ص ۱۸۶

زبیدی، سید محمد بن محمد مشهور به مرتضی، أنحاف السادة المتقين، بیروت، بیتا، ج ۲، ص ۳.

۲ - محی الدین، عبدالقادر، پیشگفته، ج ۲، ص ۲۴۷.

۳ - ابن عساکر، پیشگفته، ص ۹۱. ۴ - همانجا، ص ۴۱.

۵ - مقریزی، پیشگفته، ص ۱۸۴.

عده‌ای او را در فقه (ظاهراً فقه شافعی) شاگرد ابواسحق مروزی (ابراهیم بن محمد، متوفی ۳۴۰) فقیه شافعی شناخته‌اند. از این عده است ابن فُورَک (محمد بن حسن اصفهانی، متوفی ۴۰۶) در طبقات المتکلمین^۱، ابن الاثیر (عزالدین الجزری، ۶۳۰-۵۵۵) در کتاب اللباب فی تهذیب الانساب^۲، آسنوی (جمال‌الدین عبدالرحیم، متوفی ۷۷۲) در طبقات الشافعیه^۳ و سُبکی در الطبقات الشافعیه الکبری^۴.

خطیب نیز در تاریخ بغداد نوشته است: اشعری روزهای جمعه در شهر بغداد در جامع منصور در حلقه درس ابواسحق مروزی فقیه می‌نشست^۵. اما شایسته ذکر است که اشعری مسن‌تر از مروزی است. بنابراین، تلمذ اشعری نزد وی مستبعد می‌نماید و لذا برخی از اعلام مذکور متوجه این استبعاد شده و سخن خود را تصحیح کرده‌اند. مثلاً سُبکی و آسنوی نوشته‌اند: شیخ ابوالحسن از ابواسحق مروزی فقه فرا می‌گرفت و ابواسحق از وی کلام می‌آموخت و لذا شیخ ابوالحسن در حلقه وی می‌نشست^۶.

برخی قفال (محمد بن علی بن اسماعیل شافعی، متوفی ۳۳۶ یا ۳۳۵) را هم از استادان فقه شافعی وی قلمداد کرده‌اند. سُبکی از شیخ ابومحمد جوینی پدر امام‌الحرمین (متوفی ۴۳۴) نقل می‌کند که: «قفال از اشعری علم کلام را اخذ می‌کرد و اشعری نزد وی فقه می‌خواند»^۷.

ابن کثیر (اسماعیل بن عمر، متوفی ۷۷۴) ابن سُرَیج (ابوالعباس احمد بن عمر بن سریج، متوفی ۳۰۶) فقیه شافعی و استاد مروزی مزبور را نیز استاد فقه اشعری می‌شناسد

۱- سُبکی، پیشگفته، ص ۳۵۲.

۲- ابن الاثیر الجزری، اللباب فی تهذیب الانساب، بغداد، ج ۱، ص ۶۴.

۳- آسنوی جمال‌الدین، عبدالرحیم، طبقات الشافعیة، بغداد، ۱۳۹۰/۱۹۷۰، ج ۱، ص ۷۳.

۴- سُبکی، پیشگفته، ص ۳۵۲. ۵- خطیب، پیشگفته، ص ۳۴۷.

۶- سُبکی، پیشگفته، ص ۳۶۷؛ آسنوی، پیشگفته، ص ۷۳.

۷- سُبکی، پیشگفته، ص ۲۰۲.

و می نویسد: «و تَفَقَّهَ بَابِن سَرِیج»^۱.

گفتنی است به روایت سبکی جنید (ابوالقاسم الخزاز یا الزجاج متوفی ۳۹۷ یا ۲۹۸) هم استاد اشعری بوده و از وی تصوف آموخته است.^۲

مرگ:

تاریخ مرگ اشعری مورد اختلاف است. برخی سال مرگ وی را ۳۲۰ و اندی^۳، برخی ۳۳۰ و اندی^۴، اما اکثر ۳۲۴^۵ نوشته‌اند. او در بغداد در خانه زاهر بن احمد سرخسی از دنیا رفت.^۶ به روایت ابن خلکان بین کرخ و دروازه بصره^۷ و بنا به روایت خطیب در مشرعة الزوایا دفن شد.^۸ به روایتی هم که معنی به نیست در احسا مرده است.^۹ در حالیکه جمهور مورخان از نحوه مرگ وی سخن نگفته‌اند، قاضی عبدالجبار معتزلی، که از مخالفان اوست، نوشته است: «ابوالقاسم بن سهلویه معتزلی (از طبقه دهم معتزله به شمار آمده است)^{۱۰} با اشعری در مسئله‌ای به مناظره پرداخت و او را قطع کرد، در نتیجه اشعری تب کرد و مرد، و لذا ابن سهلویه به قاتل الاشعری ملقب شد^{۱۱}». والله أعلم.

۱- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، البداية و النهاية، مصر، بی‌تا، ج ۱۱، ص ۱۸۷.

۲- سبکی، پیشگفته، ص ۳۸۱. ۳- ابن عساکر، پیشگفته، ص ۱۴۷.

۴- ابن خلکان، پیشگفته، ص ۲۸۴.

۵- ذهبی، محمد بن احمد، المیرفی اخبار من غیر، کویت، ۱۹۶۰، ج ۲، ص ۲۰۲؛ ابن کثیر، پیشگفته، ج ۱۱، ص ۱۸۷.

۶- ابن عساکر، پیشگفته، ۱۴۹.

۷- ابن خلکان، پیشگفته، ص ۲۸۷. ۸- خطیب، پیشگفته، ص ۳۴۷.

۹- ابن عساکر، پیشگفته، ۴۱۲.

۱۰- ابن المرتضی، احمد بن یحیی، طبقات المعتزلة، بیروت ۱۳۸۰/۱۹۶۱، ص ۱۱۱.

۱۱- قاضی عبدالجبار بن احمد، شرح الاصول الخمسه، ص ۱۷۴.

مذهب فقهی اشعری:

از آنجا که اشعری از رجال برجسته و سرشناس جهان اسلام است اغلب فقهای مذاهب مختلف کوشیده‌اند او را از زمره خود به شمار آورند و در طبقات خود جا دهند.

عبدالقادر قرشی حنفی (ابومحمد محیی‌الدین عبدالقادر بن ابی الوفاء، ۷۷۵-۶۹۶)، مؤلف کتاب الجواهر الموضیئه فی طبقات الحنفیّه، از مسعود بن شبیه نقل می‌کند و می‌پذیرد که اشعری پیش از ترک اعتزال حنفی المذهب و معتزلی الکلام بوده و فقه حنفی را از استادش ابوعلی جبائی آموخته است.^۱ مقریزی نیز - که خود نخست حنفی بوده، بعد شافعی شده، و حتی به ظاهریان تمایلی یافته - روایت مذکور را نقل کرده و ظاهراً پذیرفته است.^۲

برخی از مالکیان نیز او را مالکی شناخته‌اند. ابن عساکر از رافع الحمال، فقیه مالکی، نقل می‌کند که از شیوخ خود شنیده اشعری مالکی بوده است.^۳ بزرگان مذهب شافعی هم او را از ائمه و اعلام شافعیه به شمار آورده و زیب و زینت طبقات خود قرار داده‌اند.

أسنوی نام اشعری را در طبقات الشافعیه خود وارد کرده است.^۴ سُبکی با تجلیل و تعظیم بسیار نام او را در الطبقات الشافعیه الکبری آورده، تا توانسته در مناقب و فضائلش سخن گفته، مالکی بودنش را جداً نفی کرده و نوشته است: «برخی چنین پنداشته‌اند که شیخ مالکی بوده است، و این صحیح نیست؛ او شافعی بوده، نزد ابواسحق مروزی فقه آموخته است. استاد ابوبکر بن فُورَک در طبقات المتکلمین و استاد

۱- محی‌الدین، عبدالقادر، پیشگفته، ج ۱، ص ۳۵۳.

۲- مقریزی، پیشگفته، ص ۱۸۶.

۳- ابن عساکر، پیشگفته، ص ۱۱۷.

۴- أسنوی، پیشگفته، ص ۷۲ و ۷۳.

ابواسحق اسفراینی، بنابر نقل ابو محمد جوینی در شرح الرسالة، به این مطلب تصریح کرده‌اند. مالکی قاضی ابوبکر باقلانی است، که شیخ الاشاعره نام گرفته است.^۱ یافعی هم در مرآة الجنان خود اشعری را شافعی شناخته و برای تأیید قول خود نوشته است: «شیخ ابوالحسن شافعی بود و در آغاز کارش در حلقه فقه امام ابواسحق مروزی شافعی می‌نشست».^۲

خلاصه، بسیاری او را شافعی شناخته‌اند، ولی حنفی بودن وی نیز بی‌وجه نیست. زیرا، به طوری که در گذشته از عبدالقادر قرشی و مقریزی نقل شد، او پیش از ترک کلام اعتزال حنفی بوده و پس از رجوع از اعتزال جایی نقل نشده و به ثبوت نرسیده است که از مذهب حنفی به مذهب دیگری برگشته باشد.

شاید هم در فقه مذهب خاصی نداشته و اصلاً اختلاف در فروع را به چیزی نمی‌گرفته، بلکه در فقه به مذاهب مختلف اهل سنت می‌نگریسته، مذهبی را بر مذهب دیگر ترجیح نمی‌داده و با هیچ یک از مذاهب فقهی مخالفت نمی‌کرده، بلکه با هر یک به گونه‌ای برخورد می‌کرده که او را از خود می‌پنداشته و به مذهب خود نسبت می‌دادند. به روایتی هم، او از مُصَوِّبه و قائلان به تصویب مجتهدین در فروع بوده است.^۳ لذا، چنانکه ذیلاً مشاهده خواهد شد، در میان پیروان مذاهب مختلف فقهی اهل سنت اعتبار پیدا کرد و عده کثیری از آنها در اصول به وی گرویده و، به اصطلاح، اشعری شدند.

پیروان اشعری در میان مذاهب فقهی:

چنانکه اشاره شد کلام اشعری در میان ارباب مذاهب فقهی، جز حنابله، اعتباری یافت و پیروانی پیدا کرد که از پیروان دیگر مذاهب کلامی اهل سنت، از قبیل مائزیدی و

۱- سبکی، پیشگفته، ص ۳۵۲.

۲- یافعی، پیشگفته، ص ۳۰۳.

۳- ابن عساکر، پیشگفته، ص ۱۱۵.

کرامی و معتزلی، بیشتر است.

ابن عساکر می‌نویسد: «فقه‌های حنفی و مالکی و شافعی، جز عده کمی، موافق اشعری و متسبب به او هستند»^۱.

سبکی از ابن عبدالسلام (عبدالعزیز بن عبدالسلام بن ابی القاسم، ۶۶۰-۵۷۷/۱۲۶۲-۱۱۸۱)، شیخ الاسلام شافعی و مؤلف قواعد الاحکام فی اصطلاح الأنام در فقه شافعی، و ابن الحاجب (عثمان بن عمر بن ابی بکر بن یونس ایرانی، ۶۴۶-۵۷۰/۱۲۴۹-۱۱۷۴)، فقیه بزرگ مالکی و مؤلف کتاب جامع الامتهات فی الفقه المالکیه، و ابوالمحامد حصیری (محمود بن احمد بن عبدالسید بن عثمان بخاری، ۶۳۶-۵۴۶/۱۲۳۸-۱۵۵۱)، شیخ کبیر حنفیه و مؤلف کتاب الوجیز در فقه حنفی، نقل می‌کند که شافعیان، مالکیان، حنفیان و فضلائی حنابله اشعری هستند^۲.

سخن ابن عساکر و نقل سبکی دور از تحقیق و نوعی مسامحه است. به کلام ماتریدی که پیش از اشعری پیدا شده و همواره در میان اهل سنت و جماعت، به ویژه حنفیان، پیروانی داشته توجه نکرده‌اند. در خصوص پیروی فضلائی حنابله نیز گفتارشان قابل تأمل است. اما یافعی متوجه این واقعیت بوده، با دقت و احتیاط سخن گفته و چنین نوشته است: «فلما كثرت تواليفه ونصر مذهب اهل السنة وبسطه تعلق بها اهل السنة من المالكية والشافعية وبعض الحنفية، (وقتی که تألیفاتش فزونی یافت و مذهب اهل سنت را یاری کرد و گسترش داد اهل سنت، یعنی مالکیان و شافعیان و برخی از حنفیان، به وی پیوستند)^۳.

ما در این مقام با تحقیق شیخ زاهد کوثری (۱۲۹۶-۱۳۷۱) حنفی، که تحقیق جدید و دقیق و قابل اعتمادی است، سخن خود را به پایان می‌رسانیم:

«از عهد باقلانی همه مالکیه، سه چهارم شافعیه، یک سوم حنفیه و عده‌ای از حنابله بر

۲- سبکی، پیشگفته، ۳۷۳.

۱- همانجا.

۳- یافعی، پیشگفته، ص ۳۰۲.

طریقه اشعری هستند و دو سوم حنفیه بر طریقه ماتریدیّه‌اند و در دیار ماوراءالنهر، بلاد ترک، افغان، هند و چین زندگی می‌کنند.^۱»

نظر حنابلّه به اشعری:

ملاحظه شد که، طبق روایات فوق، عده‌ای از حنابلّه پیرو اشعری قلمداد شدند. به علاوه، ابن عساکر می‌نویسد: حنابلّه، تا پیدایش اختلاف میان آنها و اشاعره، که در زمان ابوالقاسم قشیری (عبدالکریم بن هوازن، ۴۶۵-۳۷۶) رخ داد، همواره در برابر مبتدعان با کلام اشعری تکلم می‌کردند.^۲

گذشته از این، اشعری در کتاب الإبانة خود از احمد بن حنبل، امام حنبلیان، به بزرگی نام می‌برد و او را امام فاضل و رئیس کامل می‌خواند، و صریحاً خود را قائل و متمسک به قول وی می‌شناساند.^۳ با وجود این، چنین به نظر می‌آید که فقهای حنابلّه نوعاً به او نظر خوبی نداشته، او را از خود ندانسته و نامش را در طبقات خود نیاورده‌اند. حتی ذهبی (ابو عبدالله محمد بن احمد بن عثمان، ۷۴۸-۶۷۳) در تاریخ الاسلام خود، که تاریخ عمومی اسلام است، درباره‌ی وی به اختصار سخن گفته و خواننده را به مطالعه کتاب تبیین کذب المفتری ابن عساکر هدایت کرده است، به طوری که گوئی از معرفی وی کراهت داشته است. به علاوه، در آخر ترجمه اشعری این عبارات اعتراض آمیز و نیشدار را آورده است: «اللهم توفنا على السنة و ادخلنا الجنة، و اجعل أنفسنا مطمئنة، نُحِبُّ فَيْكَ اُولِيَّائِكَ، وَ نُبْغِضُ فَيْكَ اَعْدَائِكَ، وَ نَسْتَغْفِرُ لِعَصَاةٍ مِنْ عِبَادِكَ، وَ نَعْمَلُ بِمَحْكَمِ كِتَابِكَ، وَ نُوْثِقُ بِمُتَشَابِهِهِ، وَ

۱- کوثری، شیخ زاهد، مقدمة تبیین کذب المفتری، ص ۱۶.

۲- ابن عساکر، پیشگفته، ص ۱۱۰ و ۱۶۳.

۳- اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل، الإبانة، حیدرآباد، ۱۳۶۵، چاپ دوم، ص ۵.

نصفک بما وصفت به نفسک،^۱.

گذشته از این، می‌دانیم عده‌ای از حنابله، که از سوی حامیان اشعری حشویه حنابله نام گرفته‌اند، به مخالفت اشعری برخاسته، مبتدع شناخته، به لعن و تکفیر^۲ و تخریب قبرش^۳ پرداخته‌اند.

ابن عساکر از شیخ ابوالنجم هلال بن حسن بن احمد، فقیه جامع دمشق، داستانی نقل می‌کند به این مضمون که در بغداد با جماعتی به زیارت قبر احمد بن حنبل رفتیم، به هنگام برگشت از قبر ابوالحسن اشعری گذشتیم، در میان ما مردی از حنابله بود، از ما جدا شد، به طرف قبر اشعری رفت و روی قبر تخطی کرد. من او را به این عمل سرزنش کردم، او گفت اگر می‌توانستم استخوانهایش را در می‌آوردم و می‌سوزاندم^۴. مقصود اینکه، برخلاف احترام شدید اشعری به احمد بن حنبل، امام حنابله، خصومت و عداوت آنها به وی بسیار سخت بوده است.

مناظرات:

پیروان اشعری او را در فن مناظره قوی و نیرومند شناسانده و بر سایر ارباب این فن، از جمله استادش ابوعلی جبائی، که ابن المرتضی او را مُجادلی نیرومند و سرشناس معرفی می‌کند^۵، ترجیح داده‌اند.

از جمله، ابن عساکر در تبیین کذب المفتری روایتی آورده که مضمونش قدرت و نیرومندی اشعری در مناظره است، چنانکه از حسن بن محمد عسکری نقل کرده است که، «جبائی اهل تصنیف و قلم بود، ولی در مناظره قوی نبود؛ اما اشعری صاحب نظر و

۱- سبکی، پیشگفته، ص ۳۵۲.

۲- همانجا، ص ۳۷۵.

۳- ابن عساکر، پیشگفته، ص ۴۱۳.

۴- همانجا.

۵- ابن المرتضی، پیشگفته، ص ۸۰.

در فن مناظره قوی بود، و چون مناظره‌ای پیش می‌آمد جبائی اشعری را به جای خود می‌فرستاد و می‌گفت: نُب عَنِّي (از من نیابت کن)»^۱.

سبکی نیز در این باره روایاتی آورده است؛ از جمله:

۱- از ابوسهل ضعلوکی (محمد بن سلیمان بن هرون اصفهانی، ۳۶۹-۲۹۶/۹۸۰-۹۰۸) نقل می‌کند که: «با شیخ ابوالحسن اشعری در شهر بصره در مجلس یکی از علویان حاضر بودیم. او با معتزله به مناظره پرداخت و با آنکه تعداد آنها بسیار بود بر همه غالب آمد و تک‌تک آنها را قطع کرد و چون مجلس دوم تشکیل شد و ما حضور یافتیم از آن جماعت احدی برنگشت. او در حضور آن مرد علوی به غلام گفت: روی در بنویس، فرار کردند».

۲- از ابوبکر صیرفی (محمد بن عبدالله بغدادی، متوفی ۳۳۰)، فقیه شافعی، نقل می‌کند که «معتزله سرهای خود را بلند کردند تا اینکه خداوند اشعری را ظاهر ساخت و آنها را در قیفهای کنجد قرار داد»^۲.

مقصود ابن عساکر، سبکی و سایر حامیان اشعری از نقل این گونه روایات، نشان دادن قدرت او در فن مناظره و برتری وی در این فن بر مخالفان، به ویژه معتزله و بالآخر ابوعلی جبائی، مرد سرشناس این فرقه، است.

اما در کتب مخالفان وی، از جمله معتزله، از این گونه روایات اثری دیده نمی‌شود و حتی، چنانکه گذشت، به روایت قاضی عبدالجبار معتزلی، او در مناظره‌ای مغلوب یکی از معتزله به نام ابن سهلویه شده، تب کرده و مرده است.

مناظرات اشعری با جبائی:

مسلمانان میان اشعری و مخالفانش - البته بیشتر معتزله - مناظرات و مجادلاتی رخ

داده است و اگر روایات فوق‌الذکر و نظایر آنها که بیشتر در کتب حامیان اشعری ثبت شده درست باشد او مُناظر بلانظیر و قهرمان بلارقیب عصر بوده، بر حریفان و رقیبان برتری داشته، در مناظرات بر آنها چیره می‌شده و، به اصطلاح، آنها را قطع می‌کرده است.

اما در کتب تواریخ و تراجم بیشتر از مناظرات وی با ابوعلی جبائی، شیخ معتزله عصر، سخن به میان آمده و در این مناظرات او غالب و ابوعلی مغلوب قلمداد شده، که لازمه آن صحت کلام اشعری و بطلان کلام اعتزال است. بنابر روایتی، تاریخ آغاز مناظرات اشعری با جبائی در رمضان سال ۲۸۰/۹۱۲ بوده است^۱، ولی ما برای این روایت مؤیدی نیافتیم و لذا به نظر ما تاریخ دقیق آغاز این مناظرات معلوم نیست، ولی مسلماً پیش از سال ۳۰۳، که سال مرگ جبائی است، و ظاهراً پیش از ترک اعتزال واقع شده است.

ما در اینجا به نقل دو مناظره، که در کتب معتبر اشاعره آمده است، می‌پردازیم.

۱- مناظره در اصلح. این مناظره نخستین و مشهورترین مناظره‌ای است که میان اشعری و جبائی واقع شده و او جبائی را قطع کرده است. مورد مناظره و چوب اصلح بر خداوند است، که اکثر معتزله طبق اصل "عدل"، که از اصول اعتزال است، بر این باورند، در صورتی که اشاعره آن را قبول ندارند و جداً انکار می‌کنند. از صورت مناظره، که ذیلاً ارائه خواهد شد، برمی‌آید که ابوعلی قائل به وجوب اصلح - ظاهراً اصلح در دین و آخرت - بوده و اشعری منکر آن است.

حاصل مناظره بنابر روایت سُبکی:

اشعری از جبائی درباره عاقبت اخروی سه کس، که یکی مؤمن، دیگری کافر و

سومی در کودکی از دنیا رفته‌اند، سوال می‌کند. جبائی پاسخ می‌دهد: مؤمن به درجات می‌رسد، کافر عذاب می‌شود و کودک نجات می‌یابد. اشعری می‌پرسد: اگر کودک بخواهد به درجات مؤمن نائل آید می‌تواند؟ جبائی جواب می‌دهد: نه. به وی گفته می‌شود: مؤمن تنها در اثر طاعت بدین درجات رسیده و تو از آن بی‌بهره‌ای. اشعری می‌پرسد: اگر کودک بگوید خدایا تقصیر از من نبود، اگر تو مرا زنده می‌گذاشتی من هم مثل مؤمن اطاعت می‌کردم. جبائی می‌گوید: خداوند به وی پاسخ می‌دهد: می‌دانستم که اگر تو را زنده می‌گذاشتم گناه می‌کردی و در نتیجه کیفر می‌دید؛ بنابراین، مصلحت را رعایت کردم و پیش از رسیدن به سن بلوغ تو را میرانیدم. اشعری می‌گوید: حال اگر کافر بگوید: پروردگارم همچنانکه حال او را می‌دانستی حال مرا هم می‌دانستی؛ پس چرا مصلحت من را رعایت نکردی؟ جبائی پاسخی نمی‌یابد و قطع می‌شود.^۱

بحث و تحقیق در خصوص وجوب اصلح و عقیده جبائی در این مسئله و صحت و سقم مناظره و قطع شدن جبائی را از حوصله این مقاله خارج می‌دانم و چیزی نمی‌گویم، جز اینکه برخی در صحت این مناظره شک کرده، احتمال داده‌اند ساختگی باشد. به نظر من، این احتمال قوی می‌نماید، مخصوصاً وقتی که می‌بینیم تنها در کتب موافقان اشعری ثبت شده و در آثار مخالفان وی اثری دیده نمی‌شود. خدا داناتر است، خواننده محترم برای اطلاع بیشتر می‌تواند به مراجعی که در پاورقی آمده‌اند مراجعه کند.^۲

سبکی پس از نقل مناظره مزبور می‌نویسد: این مناظره مشهوری است که شیخ ما

۱- سبکی، پیشگفته، ص ۳۵۶.

۲- ر.ک: اشعری، ابوالحسن، مقالات الاسلامیین، قاهره، ۱۳۸۹/۱۹۶۹، چاپ دوم، ج ۱، ص ۳۱۴ شیخ مفید، اوائل المقالات، تبریز ۱۳۲۳، ص ۶۲ قاضی عبدالجبار، المغنی، ج ۱۴، الکلام فی الاصلح، مصر، ۱۳۸۵/۱۹۶۵، ص ۱۷ علامه حلی، کشف المراد، قم، ۱۴۰۷، ص ۳۴۳ بدوی، عبدالرحمن، پیشگفته، ص ۱۷۴۵ عبده، شیخ محمد، بین الفلاسفة و الکلامیین، مقدمة سلیمان دنیا، قاهره، ۱۳۷۷/۱۹۵۸، ص ۳۵ و ۳۶.

ذهبی آن را حکایت کرده است و آن روی این اصل معتزله که تمام افعال خداوند معلول «حکم باعنه» و «مصالح واقعه» است خط بطلان می‌کشد.^۱ سبکی در پایان اظهار نظر می‌کند که این جواب شیخ ما ابوالحسن مأخوذ است از قول امام ما شافعی که گفته است:

«القدرية اذا سَلَمُوا الْعِلْمَ خُصِمُوا، اى اذا سَلَمُوا عِلْمَ اللهِ بِالْعَوَاقِبِ».^۲

مقصود اینکه، اگر معتزله علم خداوند به عواقب امور بندگان را قبول کنند دیگر نمی‌توانند از وجوب اصلح سخن به میان آورند. زیرا در برابر این سوال و اشکال که: در آفرینش کافر، به ویژه کافری که در دنیا هم گرفتار رنج و بدبختی است، برای وی چه مصلحتی متصور است، جوابی ندارند و مغلوب و محکومند. زیرا مسلماً اصلح برای اینچنین انسانی این است که پروردگار او را خلق نکند.

اینک صورت مناظره بنابر نقل سبکی:

«سأل الشيخ (الاشعري) رضى الله عنه أبا علي، فقال أيها الشيخ ما قولك في ثلاثة، مؤمن وكافر وصبي؟ فقال (الجبالي): المؤمن من اهل الدرجات، والكافر من اهل الهلكات، والصبي من اهل النجاة. فقال الشيخ: فان أراد الصبي ان يرقى الى اهل الدرجات هل يمكن؟ قال الجبالي: لا. يقال له: ان المؤمن انما نال هذه الدرجة بالطاعة وليس لك مثلها. قال الشيخ (الاشعري): فان قال التقصير ليس مني، فلو أحبيتني كنتُ عملتُ من الطاعات كعمل المؤمن. قال الجبالي: يقول له الله: كنت اعلم أنك لو بقيت لعصيت و لو قُبت، فراعيت مصلحتك و أمتك قبل ان تنتهي الى سنّ التكليف. قال الشيخ (الاشعري): فلو قال الكافر: يا رب علمتُ حاله كما علمتُ حالى فهُلّا راعيت مصلحتي مثله. فانقطع الجبالي».^۳

گفتنی است ابن خلکان نیز قبل از سبکی مناظره مزبور را روایت کرده و با اینکه در مضمون با روایت سبکی متقارب و در محصول متماثل است در عبارت و صورت با آن فرق دارد، به گونه‌ای که نقل آن زاید و بیهوده نمی‌نماید.

روایت ابن خلکان: ابوالحسن اشعری از استادش ابوعلی جبائی سوال می‌کند: سه برادر، که یکی مؤمن نیکوکار پرهیزکار، دومی کافر فاسق بدکار، و سومی خردسال بودند، و مردند. عاقبتشان چه خواهد بود؟ جبائی پاسخ می‌دهد: زاهد در درجات، کافر در ذرّکات و کودک از اهل سلامت است. اشعری می‌گوید: اگر کودک بخواهد به درجات زاهد برسد، به وی اذن داده می‌شود؟ جبائی جواب می‌دهد: نه. زیرا گفته می‌شود برادرت فقط در اثر طاعات کثیره است که بدین درجات نائل آمده است و تو را آن طاعات نیست. اشعری می‌گوید: اگر آن کودک بگوید: تقصیر از من نبوده، تو مرا زنده نگذاشتی و بر طاعت توانا نکردی. جبائی جواب می‌دهد: خداوند می‌فرماید: من می‌دانستم اگر تو می‌ماندی معصیت می‌کردی و مستوجب عذاب الیم می‌شدی، پس مصلحتت را رعایت کردم. اشعری می‌گوید: اگر برادر کافر بگوید: ای خدای عالمیان، همچنانکه حال او را می‌دانستی حال مرا هم می‌دانستی، چرا مصلحت وی را رعایت کردی و مصلحت مرا رعایت نکردی؟ در این حال، جبائی جوابی نمی‌یابد و به اشعری می‌گوید تو دیوانه‌ای. اشعری می‌گوید: نه من دیوانه نیستم، بلکه خر شیخ در گردنه مانده است.^۱

متن مناظره بنابر نقل ابن خلکان:

سال ابوالحسن الاشعری استاذہ اباعلی الجبائی عن ثلاثة اخوة: احدهم كان مؤمناً بَرّاً تقيّاً والثاني كان كافراً فاسقاً شقيّاً والثالث كان صغيراً. فماتوا فكيف حالهم؟ فقال الجبائي: اما الزاهد ففي الدرجات، واما الكافر ففي الدرجات، واما الصغير فمن اهل السلامة.

فقال الاشعري: ان اراد الصغير ان يذهب الى درجات الزاهد، هل يؤذن له؟

فقال الجبائي: لا، لانه يقال له: ان اخاك انما وصل الى هذه الدرجات بسبب طاعاته الكثيرة و ليس لك تلك الطاعات.

فقال الاشعري: فان قال ذالك الصغير: التقصير ليس مني، فانك ما ابقيتني و لا اقدرتني على الطاعة.

فقال الجبالي: يقول الباري جل و علا: كنت اعلم انك لوبقيت لعصيت و صرت مستحقا للعذاب الاليم، فراعيت مصلحتك.

فقال الاشعري: فلو قال الأخ الكافر: يا اله العالمين، كما علمت حاله فقد علمت حالي، فليم راعيت مصلحته دوني؟

فقال الجبالي للاشعري: انك مجنون.

فقال: لا، بل وقف حمار الشيخ في العقبة.

ابن خلکان پس از نقل مناظره می‌نویسد: «این مناظره دلالت می‌کند بر اینکه خدای متعال به اقتضای مشیتش عده‌ای را مخصوص رحمتش می‌گرداند و عده‌ای دیگر را مخصوص عذابش و افعال او معلل به اغراض نیست».

ابن خلکان می‌افزاید: در تفسیر عظیم شیخ فخرالدین رازی در تفسیر سورة أنعام چنین یافتیم: وقتی که اشعری از مجلس استادش جبائی بیرون رفت و مذهب وی را ترک کرد اعتراضاتش بر مقالات وی فزونی یافت و میان آنها وحشتی عظیم پیدا شد^۱.

۲- مناظره در خصوص اطلاق اسم عاقل بر خداوند. مبنای این مناظره توقیفی بودن اسماء الله است. اشعری و پیروانش قائل به توقیفند و می‌گویند تنها اسمی را می‌توان بر خداوند اطلاق کرد که در کتاب یا سنت صحیحه وارد شده، یعنی از سوی شارع اذنی رسیده، باشد. اما معتزله اسماء الله را توقیفی نمی‌دانند و در «جواز اطلاق اسماء» قائل به اذن شرعی نیستند، بلکه هر اسمی که به دلیل عقلی و قیاس لغوی دلالت بر کمال کند و موهم نقص نباشد و خلاصه شایسته مقام خداوندی باشد اطلاقش را بر او جایز می‌دانند^۲.

چنانکه ملاحظه خواهد شد، جبائی در این مناظره به دلیل عقلی و قیاس لغوی

۱- همانجا.

۲- ایجی، عضدالدین، مواقف (با شرح جرجانی)، مصر، ۱۳۲۵/۱۹۰۷، چاپ اول، ج ۸، ص ۲۱۰.

تمسک می جوید، ولی اشعری سخن از اذن شرعی می گوید.

خلاصه مناظره بنابر نقل سبکی:

مردی بر جبائی وارد می شود و سوال می کند: آیا جایز است خداوند عاقل نامیده شود؟ جبائی پاسخ می دهد: نه، زیرا عقل مشتق از عقال (زانوبند شتر) است و آن مانع است، و منع درباره خداوند محال است؛ پس اطلاق اسم عاقل بر خداوند ممتنع است. اشعری می گوید: بنابر قیاس تو، خداوند نباید حکیم نامیده شود، زیرا آن مشتق از حَکَمَة اللّجَام (کام لگام) است و آن آهنی است که مانع چهارپا از خروج است. پس از آن به شعری از حَسَّان بن ثابت ملقب به شاعر النبی استشهاد می کند و نتیجه می گیرد که چون لفظ حکیم مشتق از حَکَمَة اللّجَام است و آن به معنی منع است و منع بر خداوند محال است، بنابراین بر تو لازم می آید از اطلاق حکیم بر خداوند منع کنی. در این حال، جبائی جوابی نمی یابد جز اینکه از اشعری می پرسد: تو چرا از اطلاق اسم عاقل بر خداوند منع می کنی ولی اطلاق اسم حکیم را جایز می دانی؟ اشعری جواب می دهد: روش من در مأخذ اسماء الله اذن شرعی است، نه قیاس لغوی؛ به او حکیم می گویم چون شرع اطلاق کرده، و از اطلاق اسم عاقل منع می کنم زیرا شرع منع کرده است؛ اگر اسم عاقل، در شرع، به خدا اطلاق شده بود من اطلاق می کردم^۱.

اینک صورت مناظره بنابر نقل سبکی:

”دخل رجل على الجبائي، فقال: هل يجوز ان يُسمّى الله تعالى عاقلاً؟“

فقال الجبائي: لا، لان العقل مشتق من العقال، و هو المانع، و المانع في حق الله محال، فامتنع الاطلاق.

قال الشيخ ابوالحسن: فقلت له: فعلى قياسي لا يسمّى الله سبحانه حكيمًا، لان هذه الاسم مشتق من حكمة

اللَّجَام، وَ هِيَ الْحَدِيدَةُ الْمَانِعَةُ لِلدَّابَّةِ عَنِ الْخُرُوجِ، وَ يَشْهَدُ لِذَلِكَ قَوْلُ حَسَّانَ بْنِ ثَابِتٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ:

فَنُجِّحُكُمْ بِالْقَوَالِي مَن هَجَانَا وَ نَضْرِبُ حِينَ تَخْتَلُطُ الدَّمَا

و قول الآخر:

ابْنِي حَنِيفَةً حَكِّمُوا سَفَهَاتِكُمْ اِنِّي اخَافُ عَلَيْكُمْ اَنْ اَغْضَبَا

ای نمنع بالقوالی من هجانا، و امنعوا سفهاتکم.

فَإِذَا كَانَ اللَّفْظُ مُشْتَقًّا مِنَ الْمَنْعِ، وَ الْمَنْعُ عَلَى اللَّهِ مُحَالٌ، لَزِمَكَ أَنْ تَمْنَعَ اِطْلَاقَ حَكِيمٍ عَلَيْهِ سُبْحَانَهُ وَ تَعَالَى.

قال: فلم يجد جوابا، إلا أنه قال لي: فليمنع منعت أن يسمى الله سبحانه عاقلا واجزت أن يسمى حكيما؟

قال: فقلت له: لأنَّ طريقي في مأخذ أسماء الله الأذن الشرعي دون القياس اللغوي؛ فاطلقت حكيما لأن

الشرع أطلقه، و منعت عاقلا لأن الشرع منعه، و لو أطلقه الشرع لأطلقته^۱.

ترك مذهب اعتزال

ظاهراً پس از این مناظرات او مذهب اعتزال را ترک کرده است، اما تاریخ وقوع آن مشخص نیست. طبق برخی از روایات این واقعه در ماه رمضان اتفاق افتاده^۲، اما معلوم نشد که رمضان چه سالی.

چنانکه گذشت، او به فحوای بعضی از روایات چهل سال و به فحوای بعضی دیگر سی سال در مذهب اعتزال بوده است، ولی نمی دانیم این روایات مبدأ را سن بلوغ گرفته اند یا زمانی دیگر. بنابراین، همچنانکه اشاره شد، زمان دقیق این رویداد تاریخی به درستی معلوم نیست. ولی مسلم است که او پیش از سال ۳۰۳، که سال مرگ جبائی است، از مذهب اعتزال دست کشیده، کناره گیری و مخالفت با آن را صریحاً اعلان کرده است.

درباره کیفیت و نحوه این اعلان روایاتی متعدد با مضامینی مختلف وارد شده است

که اقدم و، به نظر ما، اصح آنها روایت ابن الندیم (متوفی ۴۳۰) است، که در کتاب الفهرست خود به صورت ذیل آورده است:

«و هو ابو الحسن علی بن اسماعیل بن ابی بشر الأشعری من اهل البصرة وكان اولاً معتزلیاً ثم تاب من القول بالعدل و خلق القرآن فی المسجد الجامع بالبصرة فی يوم الجمعة، رقی کرسیاً و نادى بأعلى صوته من عرفنى فقد عرفنى و من لم يعرفنى فأنا أعرفه نفسى، أنا فلان بن فلان، كنت قلت بخلق القرآن و ان الله لا یرى بالابصار و ان الاعمال الشرّ أنا أفعّلها، و أنا تأتب مُقلِّعٌ معتقد للردّ علی المعتزله»^۱.

مضمون روایت: ابوالحسن علی بن... از اهل بصره و نخست معتزلی بود، پس از آن در روز جمعه در مسجد جامع بصره از قول به عدل و خلق قرآن توبه کرد، روی چهارپایه ای رفت و فریاد زد، کسی که مرا می شناسد که می شناسد و کسی که نمی شناسد من خود را به وی می شناسانم، من فلان پسر فلانم، قائل به خلق قرآن بودم و اینکه خدا با دیدگان دیده نمی شود و کارهای بد را من خود انجام می دهم، اکنون تائب تارک و معتقد به رد معتزله هستم.

ابن خلکان و مقریزی نیز روایت مزبور را به صورت فوق نقل کرده اند. ولی ابن خلکان جمله «مخرج لفضائحهم و معایبهم»^۲ و مقریزی جمله «مُبین لفضائحهم و معایبهم»^۳ را بدان افزوده است.

اما ابن عساکر در کتاب تبیین کذب المفتری روایاتی نقل کرده که با روایت ابن الندیم فرق دارند و حاوی نکاتی گفتنی و شنیدنی هستند. از جمله:

۱- از ابن عزّره (ابوبکر اسماعیل بن ابی محمد بن اسحق ازدی قیروانی) نقل می کند: اشعری چهل سال بر مذهب معتزله و امام آنها بود، پانزده روز از مردم پنهان شد، پس از آن به مسجد آمد و به منبر رفت و گفت:

۱- ابن الندیم، محمد بن اسحق، الفهرست، قاهره، ص ۲۷۱.

۲- ابن خلکان، پیشگفته، ج ۳، ص ۲۸۵. ۳- مقریزی، پیشگفته، ص ۱۸۶.

«معاشر الناس انى انما تغيبت عنكم فى هذه المدة لآنى نظرتُ فتكافأت عندى الادلة و لم يترجع عندى حق على باطل و لا باطل على حق فاستهديت الله تبارك و تعالى فهدانى الى اعتقاد ما أودعته فى كتبي هذه و انخلعت من جميع ما كنت اعتقده كما انخلعت من ثوبى هذا و انخلع من ثوب كان عليه ورمى به و دفع الكتب الى الناس فمنها كتاب اللمع و كتاب اظهر فيه عِوَار المعتزله سماه بكتاب كشف الاسرار و هتك الاستار و غيرهما»^۱.

مضمون روایت: ای مردم من در این مدت تنها به این جهت از شما پنهان شدم که نظر کردم و ادله در نظر من برابر شدند، نه باطلی بر حقی برتری یافت و نه حقی بر باطلی. پس از خداوند تبارک و تعالی هدایت خواستم و او مرا به اعتقاد آنچه در این کتابهایم نوشته‌ام هدایت فرمود. از جمیع آنچه معتقد بودم کنده شدم، همچنانکه از این جامه‌ام کنده شدم. در حال، جامه‌ای که بر تن داشت کند و دور انداخت و کتابها را به مردم داد، که از آن جمله است کتاب اللمع و کتابی که در آن عیب معتزله را آشکار کرده و آن را کتاب كشف الاسرار و هتك الاستار نامیده بود و غیر آنها.

سبکی هم این روایت را با اندک فرقی در طبقات خود آورده است^۲.

چنانکه اشاره شد، روایت مزبور حاوی نکاتی است از جمله:

الف: رجوع وی از مذهب اعتزال در اثر نظر و به تدریج حاصل شده است.

ب: قائل به «تکافوء الادلة» بوده است.

ج: کتاب اللمع را که یکی از کتب معتبر و حاوی اصول اوست و نیز کتاب كشف الاسرار و هتك الاستار را که نمایانگر معایب و ضعف فکری معتزله است پیش از اعلان ترک اعتزال نوشته بوده است.

۲- از ابو عبدالله حُمُرانی نقل می‌کند: اشعری در روز جمعه بعد از نماز جمعه در مسجد جامع بصره به منبر رفت، در حالیکه شریطی در کمر داشت آن را پاره کرد و

گفت: أشهدوا علیّ أنّی کنت علی غیر دین الاسلام و أنّی قد اسلمت الساعة و انی طالب مما کنت فیہ من القول بالاعتزال، و سپس پایین آمد^۱.

ابن عساکر پس از ایراد این روایت اظهار نظر می‌کند که حُمرانی مجهول و بنابراین روایتش ضعیف است. نظر ما هم بر این است، زیرا اشعری مرد معتدلی بوده و احدی از اهل قبله را تکفیر نکرده است. گذشته از این، اگر معتزله کافر باشند او خود نیز - که مدت مدیدی معتزلی بوده، و حتی از ائمه آنها به شمار آمده - کافر بوده است، آن هم مرتد فطری که توبه‌اش پذیرفته نمی‌شود.

سبب ترک:

عده‌ای کوشیده‌اند سبب رجوع و برگشت اشعری را از مذهب اعتزال یک رویداد ناگهانی و یک امر غیر عادی و الهی، یعنی دستور صریح پیامبر اکرم (ص)، قلمداد کنند، که آن حضرت در مناماتی ظاهر شده و به اشعری دستور داده و تأکید فرموده که باید از مذهب اعتزال دوری جوید و به یاری سنت پردازد، البته با روش کلامی. مقصود اینکه، نباید کلام را به طور کلی کنار بگذارد، بلکه باید فقط از کلام اعتزال دست بردارد، که مخالف سنت است. مسلماً نظر این عده مشروع نشان دادن کلام اشعری و نامشروع شناختن کلام اعتزال است. مثلاً ابن عساکر از برخی ائمه (ظاهراً ائمه اشاعره) نقل می‌کند که اشعری گفته: من در دهه اول ماه رمضان پیامبر را در خواب دیدم، به من فرمود: یا علی. انصر المذاهب المروية عنی فإنها الحق، فلما استيقظت دخل علیّ امر عظیم و لم ازل مفکراً بهموماً لرؤیای، ولما انا علیه من ایضاح الادلة فی خلاف ذالک حتی کان العشر الاوسط فرأیت النبی صلی الله علیه و سلم فی المنام، فقال لی ما فعلت فیما امرتُک به؟ فقلت یا رسول الله و ما عسی ان افعل و قد خرجتُ للمذاهب المروية عنک وجوهاً یحتملها الکلام و اتبعتُ الادلة الصحيحة التي یجوز اطلاقها علی الباری عزوجل، فقال لی

أنصر المذاهب المروية عني فإنها الحق، فاستيقظت وانا شديد الأسف و الحزن، فاجمعت على ترك الكلام و اتبعت الحديث و تلاوة القرآن، فلما كانت ليلة سبع و عشرين و في عادتنا بالبصرة ان يجتمع القراء و اهل العلم و الفضل فيختمون القرآن في تلك الليلة مكثت فيهم على ماجرت عادتنا فاخذني من النعاس ما لم اتمالك معه ان قمت، فلما وصلت الى البيت نمت وبي من الأسف على ما فاتني من ختم تلك الليلة امر عظيم، فرأيت النبي صلى الله عليه و سلم، فقال لي ما صنعت فيما امرتك به؟ فقلت قد تركت الكلام و لزممت كتاب الله و سنتك فقال لي ما امرتك بترك الكلام انما امرتك بنصرة المذاهب المروية عني فانها الحق، فقلت يا رسول الله كيف ادع مذهبا تصورت مسأله و عرفت ادلته منذ ثلاثين سنة لرؤيا؟ فقال لي لولا اني اعلم ان الله تعالى يمدك بمدد من عنده لما قمت عنك حتى آيين لك وجوها، و كانتك تعديتاني اليك هذا رؤيا. أو رؤياي جبريل كانت رؤيا؟ انك لا تراني في هذا المعنى بعدها، فجد فيه فان الله سيمدك بمدد من عنده. قال (أى الأشعري): فاستيقظت و قلت: ما بعد الحق الا الضلال. و اخذت في نصرة الاحاديث في الرؤية و الشفاعة و النظر و غير ذلك، فكان يأتيني شيء و الله ما سمعته من خصم قط و لارأيت في كتاب، فعلمت ان ذلك من مدد الله تعالى الذي بشرني به رسول الله صلى الله عليه و سلم^۱.

اما برخى دیگر بر این عقیده‌اند و من هم بر این باورم که اشعری پیش از آنکه پیامبر(ص) را در خواب ببیند در اثر غور در مسائل عقیدتی برای وی مشکلاتی پیش آمده و شکوکی بر ذهنش وارد شده، که با اصول و قواعد اعتزال از عهده حل و دفع آنها برنیامده و این مشکلات و شکوک به تدریج تزايد یافته تا به مرحله تحیر رسیده و در نهایت، کلام اعتزال را نارسا و ناتوان یافته و برای نجات از این حیرت و سردرگمی به خدای متعال پناه برده و از او استعانت جسته و بالمال پیامبر(ص) را در خواب دیده و آن حضرت هدایتش فرموده تا از کلام اعتزال دست بردارد و به کتاب خدا و سنت پیامبرش دست یازد و او هم اطاعت کرده است.

ابن عساكر از احمد بن حسين متكلم روايتی نقل می‌کند که مضمونش این است:

هنگامی که شیخ ابوالحسن در کلام اعتزال تبحر یافت و به غایت رسید از استادانش سوالاتی می‌کرد ولی جواب شافی نمی‌شنید و متحیر می‌شد. از وی حکایت شده شبی درباره برخی از عقاید به اندیشه افتادم، برخاستم دو رکعت نماز گزاردم و از خداوند متعال خواستم تا مرا به راه راست هدایت فرماید، خوابیدم و پیامبر را در خواب دیدم و از آنچه برایم رخ داده بود شکایت کردم. آن حضرت فرمود: علیک بسنتی. از خواب بیدار شدم، مسائل کلام را با آنچه در قرآن و اخبار یافتم مقابله کردم، آنچه را که موافق دیدم پذیرفتم و غیر آن را دور انداختم.

متن روایت: روی عن احمد بن الحسين المتكلم، قال: سمعت بعض اصحابنا يقول: ان الشيخ ابا الحسن (رحمة الله) لما تبحر في كلام الاعتزال وبلغ غايته كان يورد الأسئلة على استاذيه في الدرس ولا يجد فيها جوابا شافيا، فتحير في ذلك، فحكى عنه انه قال: وقع في صدري في بعض الليالي شيء مما كنت فيه من العقائد، فقممت و صليت ركعتين و سألت الله تعالى ان يهديني الطريق المستقيم و نمت، فرأيت رسول الله (ص) في المنام، فشكوت اليه بعض ما بي من الامر، فقال رسول الله (ص): عليك بسنتي، فانتبهت و عارضت مسائل الكلام بما وجدت في القرآن و الاخبار، فاثبتته و نبذت ما سواه و راني ظهرياء.^۱

ملاحظه شد که، طبق روایات مذکور که موافقان اشعری نقل کرده‌اند، سبب رجوع وی از مذهب اعتزال دستور پیامبر (ص) و ابانه حق بوده است. اما برخی از مخالفانش سبب برگشت وی را از کلام اعتزال مال و مقام دوستی انگاشته و نوشته‌اند: عده‌ای از خویشان ذکور و اناث وی مردند و او برای اینکه حاکم از میراث منعش نکند اعتزال را ترک کرد یا چون در میان عامه از مقام و منزلتی برخوردار نبود از اعتزال برگشت تا به مقام و منزلتی نائل آید.^۲ البته این سخنان به نظر بعید می‌نماید، ولی ممکن است جوی که در اثر خلافت و به قدرت رسیدن متوکل (۲۳۲-۲۴۷) - که ناصبی و ضد کلام و معتزله بود و به اصحاب الحدیث گرایش داشت - در دارالاسلام به وجود آمده بود در

رجوع اشعری از اعتزال و تظاهر وی به نصرت و حمایت کتاب و سنت تأثیری داشته باشد. والله اعلم.

طبری آنجا که حوادث سال ۲۷۹ را گزارش می‌دهد می‌نویسد:

«فمن ذالك ما كان من امر السلطان بالنداء في مدينة السلام بغداد ان لا يقعد على الطريق و لا في المسجد الجامع قاص و لا صاحب نجوم و لا زاجر و حلف الوراقون ان لا يبيعوا كتب الكلام و الجدل و الفلسفه»^۱.
حاصل اینکه، خرید و فروش کتب کلام و فلسفه ممنوع اعلام شد.

گرایش اشعری به صفاتیّه:

پیش از ظهور اشعری جماعت کثیری از سلف، برخلاف معتزله که نفی صفات می‌کردند، برای خدا صفاتی قائل بودند، از قبیل علم، قدرت، حیات، اراده، سمع، بصر، کلام، جلال، اکرام، جود، انعام، عزت و عظمت، و میان صفات ذات و صفات فعل فرق نمی‌نهادند و همه را ازلی می‌دانستند و می‌گفتند: «صفات خدا نه ذات اوست و نه غیر ذات او». علاوه بر صفات مزبور، برای خدا صفات دیگری ثابت می‌کردند، امثال ید و وجه؛ آنها را تاویل نمی‌کردند و صفات خبریه می‌نامیدند، زیرا که خداوند به آنها خبر داده است^۲.

این جماعت، در برابر معتزله که نافی صفات بودند و به همین جهت مُعطلّه نامیده می‌شدند، صفاتیّه نام گرفتند. زیرا، چنانکه ملاحظه شد، قائل به صفات و مثبت آنها بودند. اما ظاهراً استناد این جماعت در این قول صرفاً به کتاب و سنت بوده و به روش متکلمین عمل نمی‌کردند.

۱ - طبری، محمد بن جریر، تاریخ الامم و الملوك، قاهره، ۱۳۵۸/۱۹۳۹، ج ۸، ص ۱۶۳.

۲ - اشعری، ابوالحسن، مقالات الاسلامیین، ج ۱، ص ۲۹۰ و ۳۵۰؛ شهرستانی، محمد، ملل و نحل، قاهره، ۱۳۸۷/۱۹۶۹، ج ۱، ص ۹۲ و ۹۳.

روزها گذشت تا اینکه زمان عبدالله بن سعید، محمد قَطَّان کُلابی (متوفی ۲۴۰)، معروف به ابن کُلاب، ابوالعباس احمد بن ابراهیم قلاَیسی رازی (متوفی قرن سوم) و حارث بن اسد مُحاسِبی (متوفی ۲۴۳) صوفی، استاد جنید، فرارسید.^۱

اینها هم از سلف بودند، ولی در عین حال علم کلام نیز می‌دانستند و با روش متکلمین آشنا بودند و عقاید سلف را با ادله کلامی به ثبوت می‌رسانیدند. سرشناس‌ترین و برجسته‌ترین ایشان ابن کُلاب است، که در مناظره بسیار قوی بود و با معتزله که نافیان صفات بودند همواره به مناظره می‌پرداخت. گویند آنها را در مجلس مأمون مذمت کرد و رسوا ساخت.^۲ به روایت ابن الندیم کتابی به نام الرَّدّ علی المعتزله نگاشت.^۳ در حالیکه ابن الندیم او را از بایئه حشویه می‌انگارد^۴، سبکی در عداد متکلمین به شمار می‌آورد.^۵ خلاصه، طبق روایاتی، اشعری پس از ترک اعتزال و کناره‌گیری از معتزله متمایل به عقاید صفاتیه شد و به ویژه به آراء ابن کُلاب گرایش یافت.^۶ ارتباط اشعری با صفاتیه عموماً و با ابن کُلاب خصوصاً نیازمند تفصیلی است که مقاله ما گنجایش آن را ندارد. اجمالاً اینکه: ابن تیمیه اشعری را از شاگردان نخستین ابن کُلاب می‌انگارد.^۷ امام الحرمین جوینی (عبدالملک بن ابی محمد، متوفی ۴۷۸) او را از اشاعره می‌شمارد.^۸ آقای دکتر سامی النّشار هم می‌نویسد: «مدرسه ابن کُلاب در عالم اسلامی مدتی از

۱- سامی النشار، دکتر علی، نشأة الفكر الفلسفة فی الاسلام، قاهره، ۱۹۷۵، چاپ ۶، ج ۱، ص ۲۸۰.

۲- سبکی، پیشگفته، ج ۲، ص ۱۳۰۰ زبیدی، پیشگفته، ص ۶.

۳- ابن الندیم، پیشگفته، ص ۲۶۹. ۴- همانجا.

۵- سبکی، پیشگفته، ج ۲، ص ۲۹۹.

۶- مقریزی، پیشگفته، ص ۱۸۶ محی‌الدین عبدالقادر، پیشگفته، ج ۲، ص ۲۴۷ و ۲۴۸.

۷- سامی النشار، پیشگفته، ص ۲۷۵.

۸- جوینی، امام الحرمین عبدالملک بن ابی محمد، الارشاد، مصر، ۱۳۶۹/۱۹۵۰، ص ۱۱۹.

مذهب اهل سنت و جماعت دفاع می‌کرد تا مندمج در مذهب اشعری شد.^۱ گذشته از اینها، اشعری در کتاب مقالات خود در موارد متعدد از ابن کلاب نام می‌برد و عقایدش را در موضوعات مختلف کلامی به گونه‌ای نقل می‌کند که گوئی با وی اختلاف چندانی ندارد. به علاوه، آنجا که قول اصحاب حدیث و اهل سنت را ذکر می‌کند و خود را قائل به آن می‌شناساند، به ذکر قول اصحاب ابن کلاب می‌پردازد و می‌نویسد: «فانهم يقولون باكثر ما ذكرناه عن اهل السنة»^۲.

تصوف و عرفان:

سبکی اشعری را صاحب فراست و نظر و از سادات اهل تصوف و اعتبار قلوب شناسانده، شاگرد صوفی بزرگ سید الطایفه ابوالقاسم جنید بن محمد (متوفی ۲۹۸) معرفی کرده و مدعی شده که او همراه و هم‌رأی صوفیان نامی دارالاسلام، امثال ابراهیم بن ادهم (متوفی ۱۶۶)، فضیل بن عیاض (متوفی ۱۹۶)، معروف کرخی (متوفی ۲۰۰)، سری سقّطی (متوفی ۲۵۳)، بشر حافی (متوفی ۲۷۷)، شقیق بلخی (متوفی ۲۷۴) و بایزید بسطامی (طیفور بن عیسی، متوفی ۲۶۱) بوده و صوفیان نامداری، همچون شبلی (ابوبکر جعفر بن یونس، متوفی ۳۳۴)، ابن خفیف (عبدالله بن خفیف، متوفی ۲۹۷)، ثقفی (ابوعلی محمد بن عبدالوهاب، متوفی ۳۲۸)، کتانی (محمد بن علی، متوفی ۳۲۲) و عده‌ای دیگر نزد وی تلمذ کرده‌اند.^۳

ادعای سبکی قابل تأمل بوده و نیازمند بررسی جداگانه و تحقیق مستقلی است که از حوصله مقاله ما خارج است.

۱- سامی النشار، پیشگفته، ص ۲۷۴.

۲- اشعری، ابوالحسن، مقالات الاسلامیین، ج ۱، ص ۳۵۰.

۳- سبکی، پیشگفته، ص ۳۵۱.

اما یادداشت مطالب ذیل را لازم می‌دانیم:

اولاً: تنی چند از صوفیان نامی مصاحب و ملازم اشعری بوده یا به دیدارش شتافته و از وی کسب علم کرده‌اند. از آن جمله است:

۱- ابوالحسن باهلی بصری، استاد قاضی ابوبکر باقلانی، ابواسحق اسفراینی، و ابن فورک اصفهانی. از ابواسحق نقل شده: من در برابر شیخ ابوالحسن باهلی همچون قطره‌ای بودم در برابر دریا و شنیدم شیخ ابوالحسن باهلی می‌گفت: من در برابر شیخ اشعری همچون قطره‌ای بودم در برابر دریا.^۱

۲- ابوالحسن بُندار بن حسین شیرازی (متوفی ۳۵۳ یا ۳۵۹) مصاحب شبلی که در بصره خادم اشعری و مدتها ملازم وی بوده است.^۲

۳- ابو عبدالله بن خفیف شیرازی (متوفی ۳۷۱ یا ۲۹۷) که شیخ المشایخ عصر و به تعبیر ابن عساکر تاریخ الزمان بوده و با حسین بن منصور حلاج دیدار داشته است.^۳ او به قصد دیدار با اشعری و بهره‌مندی از وی در جوانی به بصره رفته، وی را دیده و از علمش بهره‌مند شده است.^۴ به روایتی هم برای ملاقات با او از شیراز به بغداد رفته است.^۵

خلاصه، ابن خفیف، ابن عارف نامی، علم و عمل اشعری را ستوده و با عناوین با شکوه «قائم البدعة، لسان الحکمة، امام الأمة، قوام الملة» به ستایش وی پرداخته است.^۶ ثانیاً جماعت کثیری از صوفیان اهل سنت و جماعت که پس از وی پیدا شدند اصول کلام

۱- ابن عساکر، پیشگفته، ص ۱۷۴، زبیدی، پیشگفته، ص ۴.

۲- ابن عساکر، پیشگفته، ص ۱۴۲ و ۱۷۹. ۳- همانجا.

۴- سبکی، پیشگفته، ص ۴۰۲.

۵- دیلمی، ابوالحسن علی بن محمد، سیرت شیخ ابوعبدالله بن خفیف شیرازی، ترجمه رکن الدین یحیی بن جنید شیرازی، تصحیح خانم آن ماری شیمل طاری، به کوشش دکتر توفیق سبحانی، تهران، انتشارات بابک، ۱۳۶۳، ص

۲۳۵. ۶- همانجا، صفحات ۲۴۲، ۲۴۳ و ۲۴۷.

اشعری را پذیرفتند و در اصول از وی پیروی کردند. از این جماعت است:

ابوسهل ضعلوکی نیشابوری^۱ (محمد بن سلیمان، متوفی ۳۶۹)، ابونعیم اصفهانی^۲
(احمد بن عبدالله، متوفی ۴۳۰)، مؤلف حلیۃ الاولیاء، ابوعبدالله قرشی (محمد بن
ابراهیم، متوفی ۵۹۹)، شهابالدین سهروردی (عمر بن عبدالله، متوفی ۶۳۲)، مؤلف
عوارف المعارف، ابوالحسن شاذلی مغربی (علی بن عبدالله، متوفی ۶۵۴)^۳.

عده‌ای نیز، علاوه بر این، به حمایت از وی برخاسته به تقریر و تحریر عقایدش
پرداخته و در برابر مخالفان جداً از وی دفاع کردند. از این عده است:

۱ - ابوالقاسم قشیری (عبدالکریم بن هوازن، ۴۶۵-۳۷۶)، صوفی بلندآوازه قرن
پنجم و استاد تعدادی از صوفیان معروف.

قشیری در فروع شافعی و در اصول اشعری بود. از اشعری با عنوان با شکوه امام
اعظم نام برده^۴ و در برابر معتزلیان، کرامیان و حنبلیان، که بر ضد وی برخاسته و
عقایدش را ناصواب دانسته و لعنش می‌کردند، جداً از او دفاع کرد و در پاسخ استفتائی
که پیروان اشعری در سال ۴۳۶ از علمای دارالاسلام درباره صحت عقاید اشعری کرده
بودند او را صریحاً از ائمه اسلام و پیرو عقاید سلف معرفی کرد و در نتیجه از مخالفان
وی آزارها دید، مورد اهانت قرار گرفت و به زندان افتاد. اینک متن پاسخ قشیری:

«بسم الله الرحمن الرحيم، اتفق اصحاب الحديث ان ابا الحسن علي بن اسماعيل الأشعري كان اماماً من
أئمة اصحاب الحديث و مذهبه مذهب اصحاب الحديث، تكلم في اصول الديانات على طريقة اهل السنة، وردّ
المخالفين من اهل الزيغ و البدعة و كان على المعتزلة و الروافض و المبتدعين من اهل القبلة و الخارجين من

۲ - همانجا، ص ۲۴۶.

۱ - ابن عساکر، پیشگفته، ص ۱۸۳.

۳ - یافعی، پیشگفته، ص ۳۰۳.

۴ - قشیری، ابوالقاسم عبدالکریم بن هوازن، رساله قشیری، ترجمه و تصحیح استاد بدیع الزمان فروزانفر، تهران
۱۳۵۲، ص ۶۳۲.

الملة سيفاً مسلولاً، و مَنْ طعن فيه او قدح او لعنه او سبه فقد بسط لسان السوء في جميع اهل السنة. بذلنا خطوطنا طائعين بذلك في هذا الذّرج في ذی القعدة، سنة ست و ثلاثين و اربعمائة، و الامر على هذه الجملة المذكورة في هذا الذكر. و كتبه عبدالکريم بن هوازن القشيري^۱.

۲- حجة الاسلام ابو حامد غزالي (محمد بن محمد، ۵۰۵-۴۵۰)، که تصوف و عرفان مرحله نهائی سير فکری و عقیدتی اوست؛ در اصول اشعری بوده است.

۳- ابوبکر کلابادی (محمد بن ابراهيم، متوفی ۳۸۰ یا ۳۹۰)، مؤلف کتاب التعرف لمذهب اهل التصوف، که از صوفیان سرشناس عصر خود بوده، در اصول اشعری بوده و در کتاب مذکور، که برای ارائه مذهب اهل تصوف نگارش یافته، اصول کلام اشعری رعایت شده است.

۴- مُسْتَمْلَى بخاری (ابو ابراهيم اسماعيل بن محمد، متوفی ۴۳۴)، شارح کتاب مزبور نیز که از صوفیان مشهور به شمار آمده، در شرح خود از اشعری با عنوان با شکوه شیخ ما ابوالحسن اشعری نام برده^۲ و اصول کلام اشعری را کاملاً رعایت کرده است، به گونه‌ای که می‌توان شرح مذکور را، که به زبان پارسی گویا و رسا نگارش یافته، مرجعی برای پارسی زبانان جهت آشنائی با کلام اشعری به شمار آورد.

گذشته از اینها، یافعی در کتاب مرآة الجنان خود، پس از اینکه از مناقب و محاسن اشعری سخن می‌گوید، علم و عمل و عرفان و زهد و پارسائیش را می‌ستاید، به مناظرات او با بزرگان و استادان معتزلی و منامات و آثار و اتباعش اشاره می‌کند، و عده‌ای از اکابر مشایخ عرفا را از پیروان وی می‌شمارد^۳.

و بالاخره، خود یافعی، که عبدالرحمن جامی در نفحات الأنس او را از کبار مشایخ

۱- سبکی، پیشگفته، ص ۳۷۴.

۲- مُسْتَمْلَى بخاری، ابو ابراهيم اسماعيل بن محمد، شرح تعرف، تهران، اساطیر، ۱۳۳۶، ربع اول، ص ۳۳۹.

۳- یافعی، پیشگفته، ص ۲۹۸.

وقت به شمار آورده^۱، در اصول از اشعری پیروی می‌کرده و در کتاب مرهم العلل المعضلة و دفع الشبه و الرد علی المعتزله به کرات تصریح کرده است: دین حق کسی دارد که در اصول تابع اشعری و در فروع پیرو شافعی باشد^۲.

مؤلفات:

اشعری از علوم و معارف زمانش اطلاع کامل داشته؛ به علاوه، کلامی جدید تأسیس کرده و نظام فکری بدیعی پدید آورده و مخالفانی پیدا کرده بود. لذا در مقام ارائه و ابرام اصول خود و رد و نقض آراء و افکار مخالفان و احیاناً در پاسخ به سؤالاتی که از وی می‌شده به تألیف و تصنیف پرداخت و از خود آثار کثیری به یادگار گذاشت، که اغلب از بین رفته و آنچه باقی مانده بسیار اندک است.

کتب و رسالات اشعری از زمان تألیف و انتشار تاکنون اذهان مسلمانان را به خود جلب کرده و افکار دانش‌پژوهان و معارف‌خواهان را متوجه خود ساخته و در اعصار مختلف از کتب تحقیقی و احیاناً درسی اهل تحقیق و درس و از مراجع عقیدتی اهل سنت و جماعت به شمار آمده است.

تعداد کتب اشعری به درستی معلوم نیست. بنابر روایتی که ابن عساکر نقل می‌کند کتب و رسالات وی بالغ بر دویست یا سیصد جلد بوده است^۳. و بنابر روایتی که سبکی از ابوالعباس قاضی عسکر حنفی نقل می‌کند او تنها در اصول دین (یعنی کلام اشعری) نزدیک به دویست کتاب نوشته است؛ بعلاوه، کتاب کبیری هم برای تصحیح مذهب معتزله تألیف کرده است^۴.

۱- جامی، عبدالرحمن، نفحات الانس، تهران، ۱۳۳۶، ص ۵۸۷.

۲- یافعی، مرهم العلل المعضلة، ص ۳۱۱. ۳- ابن عساکر، پیشگفته، ص ۱۳۶.

۴- سبکی، پیشگفته، ص ۳۷۷.

به نظر من، با قبول اینکه اشعری یکی از اعلام کثیرالتألیف دارالاسلام است، نسبت این همه کتاب به وی مبالغه آمیز است، مخصوصاً چنانکه خواهیم دید بعضی از کتب وی را چندین مجلد نوشته اند. گذشته از این، تا آنجا که من اطلاع دارم عناوین این همه کتاب در جایی ثبت نشده است؛ آنچه به ثبت رسیده اولاً از خود اوست، که در کتاب العمد خود، اسامی کتابهایی را که تا سال ۳۲۰ نوشته ثبت کرده و به شصت و نه عنوان رسانده است^۱؛ ثانیاً از ابن فورک است، که به ثبت او بیست و شش عنوان دیگر اضافه کرده و خاطر نشان ساخته است که اشعری این کتابها را از سال ۳۲۰ به بعد تا سال ۳۲۴ که تاریخ مرگ اوست بر نوشته های خود افزوده است^۲؛ بنابراین، ثبت ابن فورک به نود و پنج عنوان بالغ آمده است؛ ثالثاً از ابن عساکر است، که به ثبت ابن فورک رسالاتی به نامهای: «رسالة الحث علی البحث»، «رسالة فی الایمان و هل یطلق علیه اسم الخلق»، و «جواب مسائل کتب بها الی اهل الثغر فی تبیین ما سألوه عنه من مذهب اهل الحق» افزوده و بدین ترتیب عناوین مؤلفات وی را به نود و هشت عنوان رسانده است^۳.

ثبت تمام این عناوین و بحث درباره آنها از حوصله مقاله ما بیرون است؛ لذا، برای نمونه، به ذکر نام و احیاناً به معرفی برخی از نوشته های وی، که به نظر مهم می نمایند، بسنده می کنیم و در این مقام بیشتر از گفته های خود او کمک می گیریم.

۱- الفصول: کتابی است کبیر، مشتمل بر دوازده کتاب: کتاب اول در اثبات نظر و حجیت عقل و رد منکران آن نوشته شده است. بقیه در رد ملحدان و خارجین از دیانت اسلام است، مانند فیلسوفان، قائلان به طبیعت، معتقدان به دهر، مشبهان، یهودان، ترسایان و مجوسان.

۲- الموجز: مشتمل بر دوازده کتاب است. برحسب تنوع مقالات مخالفان، اعم از

۱- ابن عساکر، پیشگفته، ص ۱۲۸ - ۱۳۴.

۲- همانجا، ص ۱۳۵.

۳- همانجا، ص ۱۳۶.

مسلمانان و غیر مسلمانان، نگاشته شده است. آخرین کتاب آن، کتاب الإمامة است، که در اثبات امامت ابوبکر سخن رانده و به ابطال قول شیعه، که در مسئله امامت قائل به نصند و می‌گویند در هر عصری باید امام معصومی باشد، تجرّی کرده است.

۳- فی خلق الاعمال: در این کتاب ادله معتزله و قدریه را در خصوص خلق اعمال نقض کرده و به قول خود پرده از روی تمویهات آنها برداشته است.

۴- فی الاستطاعة: کتاب بزرگی است که در آن استدلالات معتزله را در اینکه استطاعت پیش از فعل است رد کرده و به پرسشها و پاسخهای آنها در این خصوص خرده گرفته است.

۵- کتاب فی جواز رؤية الله بالابصار: در این کتاب جمیع اعتلالات معتزله را در نفی و انکار و ابطال رؤیت نقض کرده است.

۶- اللّمع فی الرد علی اهل الزیغ و البدع: کتاب لطیف و کوچکی است. این کتاب به طبع رسیده است؛ بعدها درباره آن سخن خواهیم گفت.

۷- نقض کتاب الاصول محمد بن عبدالوهاب جبّائی.

۸- کتاب فی مقالات المسلمین: که حاوی جمیع اختلافات و مقالات مسلمین است. این کتاب همان کتاب مقالات الاسلامیین است که چاپ شده است؛ بعدها درباره آن سخن خواهیم گفت.

۹- جمل المقالات: در مقالات ملحدین و اقاویل موحدین نوشته شده است.

۱۰- کتاب فی شرح ادب الجدل.

۱۱- کتاب الطّبریین: در فنون بسیاری از مسائل کثیره.

۱۲- جواب الخراسانیین: در انواع کثیری از مسائل.

۱۳- جواب الارّجانییین: در ابواب مسائل کلام.

۱۴- جوابات الرامهرمزیین: در این کتاب به سوالات برخی از معتزله رامهرمز پاسخ داده

است.

۱۵ - المسائل المنثورة البغدادية: در بغداد مجالسی با اعلام معتزله داشته و در آن مجالس مسائلی مطرح شده که در این کتاب گردآوری شده است.

۱۶ - النوادر در دقایق کلام.

۱۷ - نقض کتاب اللطیف اسکافی.

۱۸ - کتاب فی باب شیء: در این کتاب ثابت کرده است که «اشیاء اشیاء اند، اگرچه معدوم شوند». اما بعدها از این قول برگشته و آن را نقض کرده و لذا سفارش می کند بدان اعتنا نشود.

۱۹ - کتاب علی الدهرین: در این کتاب به اصطلاح خود اعتلالات آنها را در قدم اجسام رد کرده است.

۲۰ - کتاب فی مقالات الفلاسفة خاصة.

۲۱ - کتاب فی الرد علی الفلاسفة: این کتاب مشتمل بر سه مقاله است. می گوید در این کتاب به نقض «علل» ابرقلس دهری پرداختم، بر قائلین به هیولی و طبایع ایرواداتی وارد ساختم و علل ارسطاطالیس را در السماء و العالم نقض کردم و اشکالات قول آنها را در اینکه حوادث را به ستارگان نسبت می دهند و احکام سعادت و شقاوت را به آنها مربوط می دانند آشکار ساختم.

۲۲ - کتاب القمذ: این کتاب درباره رؤیت نوشته شده است. قبلاً اشاره شد او نام کتب و رسائلی را که تا سال ۳۲۰ تألیف کرده در این کتب آورده و احیاناً در خصوص برخی سخن گفته و در معنی به معرفی آنها پرداخته است.

۲۳ - نقض کتاب الآثار العلویة ارسطاطالیس.

۲۴ - تفسیر القرآن: ظاهراً این کتاب همان کتاب المختزن است که مفصلترین کتاب اشعری است. قاضی ابوبکر بن العربی آن را پانصد مجلد^۱ و مقریزی هفتاد مجلد

انگاشته‌اند.^۱ ابن عساکر می‌گوید یکی از اصحاب ما به من گفت بخشی از آن را دیده، که تا سوره کهف رسیده بوده و بالغ بر صد کتاب بوده است.^۲ سبکی نوشته من به مجلدی از آن اطلاع یافتیم.^۳ اما شیخ زاهد کوثری می‌گوید من با اینکه مدتی مدید در مخازن و فهارس کتب تفحص کردم به شیئی از آن دست نیافتم. روایت شده صاحب بن عبّاد معتزلی یگانه نسخه آن را که در خزانه دارالخلافة موجود بوده سوزانده است، که به نظر بعید می‌نماید.^۴

بنابه زعم ذهبی، اشعری این تفسیر را بر طریقه معتزله نوشته است،^۵ در صورتی که، در ثبت ابن فورک و ابن عساکر، در رد جبائی و بلخی، یعنی در رد معتزله، نگاشته شده است. ابن عساکر بخشی از خطبه آن را در تبیین کذب المفتري آورده، و در آن از مشایخ معتزله، امثال ابوالهذیل عَلاف، نظام، قُوطی، جبائی، جعفر بن حرب، و اسکافی نام برده و از ایشان و پیروانشان شدیداً انتقاد کرده است. مخصوصاً از استاد خود جبائی خرده گرفته و نوشته است: و رأیت الجبالی أَلَفَ فی تفسیر القرآن کتاباً اوله علی خلاف ما أنزل الله عزوجل و علی لغة اهل قریته المعروفة بجبّی و لیس من اهل اللسان الذی أنزل به القرآن و ما رَوی فی کتابه حرفاً واحداً عن احد المفسرین و انما اعتمد علی ما وسوس به صدره و شیطانه.^۶

۲۴- الابانة فی اصول الديانة.

۲۵- رسالة فی استحسان الخوض فی علم الکلام.

۲۶- رسالة کتب بها الی اهل الثغر بباب الابواب.

این سه رساله چاپ شده‌اند. بعدها درباره آنها سخن خواهیم گفت.

کتب مطبوع: تا آنجا که اطلاع دارم از مؤلفات اشعری تا کنون پنج کتاب به طبع رسیده

۱- مقریزی، پیشگفته، ۱۸۶.

۲- ابن عساکر، پیشگفته، ص ۱۱۷.

۳- همانجا، پاورقی ص ۱۳۶.

۴- همانجا، پاورقی ص ۱۳۷.

۵- همانجا، پاورقی ص ۱۳۴.

۶- همانجا، ص ۱۳۱ - ۱۳۸.

است.

۱ - مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلّین. قبلاً از این کتاب با عنوان فی مقالات المسلمین نام بردیم. در صحت انتساب آن به اشعری تاکنون کسی شک نکرده است. تاریخ تألیفش به درستی معلوم نیست. بروکلن احتمال داده پیش از سال ۳۰۰/۹۱۲ نوشته شده باشد^۱. هلموت ریتز (H. Ritter) در سال ۱۹۲۹ - ۱۹۳۰ در استانبول به طبع آن مبادرت ورزیده است. محمد محیی الدین عبدالحمید هم به تصحیح و تحقیق آن همت گماشته و در سال ۱۹۵۰ - ۱۹۵۴ در قاهره به چاپ رسانیده است.

این کتاب، همچنانکه عنوان آن می‌رساند، حاوی مقالات، یعنی عقاید و آراء فرق معروف مسلمین در اصول و مسائل کلامی، است و در دو بخش نگارش یافته است. بخش اول در جلیل الکلام است، که بیانگر مذاهب فرق مهم اسلامی شیعه، خوارج، مُرجئه، معتزله، اصحاب الحدیث و اهل سنت است. در بخش دوم، تقریباً دو ثلث اول آن در دقیق الکلام است. اما در ثلث سوم آن باز مسائلی مطرح می‌شود که مربوط به جلیل الکلام است. قبلاً هم گفتیم او با اینکه در مجادله و مناظره قوی بوده ولی در تحریر و نگارش از نظم و ترتیب بی‌بهره بوده است.

اشعری در این کتاب، بدون اینکه نقد و اظهارنظری بکند، به نقل آراء و اقوال فرق مختلف پرداخته و به نظر می‌آید تا حد ممکن شرط امانت را نگه داشته و لذا تا حد زیادی قابل اعتماد است.

۲ - اللمع فی الرد علی اهل الزیغ والبدع. در صحت انتساب این کتاب نیز به وی تردیدی دیده نشده است. کتاب مختصری است و در ده باب تنظیم یافته است: باب اول در وجود صانع تعالی و صفات او، باب دوم در قرآن و اراده، باب سوم در اراده و اینکه اراده خداوند شامل همهٔ محدثات است، باب چهارم در رؤیت، باب پنجم در قدر، باب ششم

در استطاعت، باب هفتم در تعدیل و تجویر، باب هشتم در ایمان، باب نهم در خاص و عام و وعد و وعید، باب دهم در امامت. در این کتاب، برخلاف الإبانة؛ به صرف اعلان عقیده بسنده نکرده، بلکه با روش کلامی و با استدلالاتی دقیق آراء کلامی خود را مستدل ساخته است. لذا همواره مورد توجه پیروانش قرار گرفته و آثار آن اثری عمیق بخشیده است.

اولین بار دکتر ریچارد یوسف مکارثی یسوعی (Richard J. Mocarthy, S. J.) آن را به زبان انگلیسی ترجمه کرده و همراه با متن در سال ۱۹۵۳ در بیروت به چاپ رسانیده است.

۳- الإبانة عن اصول الدیانة. گویا در صحت انتساب این کتاب به اشعری تردید شده است.^۱ در اثبات کتب وی، که قبلاً مذکور افتاد، کتابی با این عنوان دیده نشد، اما ابن عساکر در کتاب التبیین خود، آنجا که انتقادات ابوعلی اهوازی را بر اشعری مورد بحث قرار می‌دهد، از اهمیت و اعتبار آن در نزد اشاعره سخن می‌راند و می‌نگارد: ابو عثمان اسماعیل بن الرحمن بن احمد صابونی نیشابوری (۴۴۹-۳۷۳) که از محدثان و مفسران و استادان عصرش بود به مجلس درس نمی‌رفت، مگر اینکه کتاب الإبانة ابو الحسن اشعری به دست داشته باشد و درباره آن اعجاب می‌کرد و می‌گفت: «ماذا الذی ینکر علی من هذا الكتاب شرح مذهبه»^۲.

ابن الندیم در الفهرست کتابی به نام التبیین عن اصول الدین به وی نسبت می‌دهد که به احتمال قوی همین کتاب الإبانة است.^۳

مقریزی نیز از جمله کتب وی کتاب التبیین علی اصول الدین را می‌شمارد.^۴ سخن بر بهاری (ابو محمد حسن بن علی بن خلف، متوفی ۳۲۹) هم آنجا که می‌گوید: «اشعری

۱- بدوی، عبدالرحمن، پیشگفته، ص ۵۱۵.

۲- ابن عساکر، پیشگفته، ص ۳۸۹.

۳- ابن الندیم، پیشگفته، ص ۲۷۱.

۴- مقریزی، پیشگفته، ص ۱۸۶.

کتاب الإبانة را نوشت و به من نشان داد؛ ولی من آن را نپذیرفتم.»^۱ صراحت دارد که این کتاب از اشعری باشد.

ابن العماد حنبلی (عبدالحی، متوفی ۱۰۸۹) می‌نویسد: کتاب الإبانة عن اصول الدیانة آخرین کتابی است که اشعری تصنیف کرده و مورد اعتماد اصحاب اوست.^۲ بنابراین، نظر ما هم بر این است که الإبانة از اشعری است.

خلاصه، کتابی است کم حجم که در سال ۱۳۲۱ در حیدرآباد دکن به طبع رسیده است. چاپ دوم آن که در سال ۱۳۶۷/۱۹۴۸ در همانجا طبع شده و در اختیار اینجانب است هشتاد صفحه معمولی است.

کلین (W. C. Klein) در سال ۱۹۴۰ آن را به انگلیسی برگردانیده و به چاپ رسانیده است.

۴- رسالة فی استحسان الخوض فی علم الکلام. رساله‌ای است بسیار کوتاه. بار اول در سال ۱۳۲۳ و بار دوم در سال ۱۳۴۴ در یازده صفحه معمولی به چاپ رسیده است. مکارثی به انگلیسی ترجمه کرده، متن و ترجمه را با کتاب اللمع و ترجمه آن در سال ۱۹۵۲ در بیروت به طبع رسانیده است.

این رساله در اثبات کتب اشعری ذکر نشده است. مکارثی در صحت انتساب آن به اشعری تردید کرده و احتمال داده که آن از تألیفات یکی از متأخرین اشاعره باشد^۳، که به نظر بعید می‌نماید.

۵- رسالة کتب بها الی اهل الثغر بباب الابواب (دربند). این رساله در ثبت خود اشعری و ابن فورک نیامده است، ولی ابن عساکر آن را با عنوان "جواب مسائل کتب بها الی اهل الثغر فی

۱- ابن عساکر، پیشگفته، ص ۳۹۰.

۲- ابن العماد حنبلی، شذرات الذهب، بیروت، بیتا، ج ۲، ص ۳۰۳.

۳- بدوی، عبدالرحمن، پیشگفته، ص ۵۱۹.

تبیین ماسأله عنه من مذهب اهل الحق ذکر کرده است.^۱ برخی در صحت انتساب آن به اشعری تردید کرده‌اند. باب الابواب یا باب و الابواب نام شهری است در کنار دریای خزر. در قدیم ایران دژ نام داشته، که چون می‌بستند راه آمدو شد با ایران از خارج بسته می‌شد. گویند از بناهای انوشیروان است، اکنون در جمهوری داغستان (اتحاد جماهیر شوروی) قرار دارد. آن را به زبان روسی درینت خوانند. در زمان اشعری در مرز بلاد کفر، یعنی روسیه و ارمنستان و دارالاسلام واقع بوده است، لذا او به سوالات دینی ساکنان آنجا که مسلمان بودند اهتمام ورزیده و در رساله مستقلی بدانها پاسخ داده است. در صحت انتساب این رساله به وی تردید شده است. آقای آلار (M. Allard) ادله‌ای در اثبات و ادله‌ای دیگر در نفی آن ذکر کرده است. چنانکه قبلاً مشاهده شد، ابن عساکر آن را از اشعری دانست نظر من هم همین است ولی گویا آن را کمی پیش از ترک اعتزال نوشته است.

رساله مورد بحث در سال ۱۹۲۸ در ترکیه در مجموعه دانشکده الهیات دانشگاه استانبول (ج ۷، ص ۱۵۴؛ ج ۸، ص ۵۰) به نام اشعری به چاپ رسیده است.^۲

عصر اشعری:

عصر اشعری، یعنی حدود سال ۲۶۰ تا ۳۳۰ هجری، عصر حرکات دینی و فلسفی دارالاسلام است.

در این دوره جریانات و حرکات مختلف و عظیم دینی و فلسفی با ابعاد گسترده اذهان مسلمانان را متوجه خود ساخته، جامعه پهن‌اور اسلامی را دستخوش تحولات فرهنگی شگرفی کرده بودند، که بی‌تردید نهضت اشعری گسترده‌ترین و مؤثرترین آنهاست.

۲- بدوی، پیشگفته، ص ۵۲۱.

۱- ابن عساکر، پیشگفته، ص ۱۳۶.

ما برای شناساندن و نشان دادن موقعیت نهضت اشعری به اختصار به معرفی برخی نهضت‌های فرهنگی، که در عصر وی در کار بوده‌اند، می‌پردازیم و در ضمن آنجا که لازم باشد اندازه برخوردها و درجه اختلافات آنها را با کلام اشعری خاطر نشان می‌سازیم:

۱- معتزله: فرقه معتزله با پیشینه‌ای نسبة طولانی - حدود یک قرن و نیم - با سابقه فرهنگی گسترده و درخشان در اطراف و اکناف پراکنده و فعال بودند. مشایخ معتزله، از جمله همان ابوعلی جبائی، استاد اشعری، و فرزندش ابوهاشم جبائی (عبدالسلام بن ابی علی محمد، ۳۲۱-۲۷۷) در مراکز مهم اسلامی آن عصر، بساط درس و بحث گسترده و در تقریر اصول اعتزال می‌کوشیدند، پیروانی فراوان و مشتاق داشتند و حتی دارالخلافه‌ها و رجال سیاست و دولتمردان را شدیداً تحت تأثیر قرار داده و با خود هم عقیده و همراه ساخته بودند.

آنها با اعتراف به قبول وحی و التزام به شریعت اعتبار فکر و عقل انسان، بلکه اصالت و حکومت عقل را مورد تأکید قرار می‌دادند و آن را حاکم بر ظواهر نصوص می‌انگاشتند و چون کتاب و سنت را با عقل سازگار نمی‌یافتند به اقتضای عقل خود به تأویل آن می‌پرداختند و حتی برخی از آنها به رد سنت تجرّی می‌کردند^۱ که خوش آیند اکثر مسلمانان واقع نمی‌شد. و با اینکه همواره از عدل الهی و اختیار و ارزش اندیشه انسانها سخن می‌گفتند و خود را عدلیه می‌خواندند و حامیان آزادی و روشنفکران عصر خود قلمداد می‌کردند، تا می‌توانستند مخالفان فکری و عقیدتی خود را تحت فشار می‌گذاشتند و به تفتیش عقاید (میحنه) و اذیت و آزار و ضرب و حبس آنها می‌پرداختند و این عمل آنها هم به حق مقبول توده‌های مختلف مسلمانان نبود.

۲- اصحاب الحدیث: یعنی پیروان مالک بن انس بن ابی عامر (متوفی ۱۷۹)، امام

مالکیان، محمد بن ادریس شافعی (متوفی ۲۴۰)، امام شافعیان، احمد بن حنبل (متوفی ۲۴۱)، امام حنبلیان، سفیان ثوری (متوفی ۱۶۱) و داود بن علی اصفهانی (متوفی ۲۷۰) ظاهری که برای اولین بار قول ظاهر و اخذ به کتاب و سنت را بکار برد.

بزرگان اصحاب الحدیث که در بلاد مختلف به تبلیغ کتاب و سنت پیامبر (ص) اشتغال داشتند و در میان مسلمانان از اعتبار و احترام خاصی برخوردار بودند و خود را اخلاف شایسته سلف صالح و حافظان سنت پیامبر اکرم (ص) معرفی می کردند، برخلاف معتزله، در لزوم و فرض تمسک به ظواهر کتاب و سنت و حرمت استناد به عقل و اتکای به فکر و اندیشه - در اصول و فروع دین - سخنها می گفتند و در این زمینه به انتشار مقالات و رسالاتی دست می یازیدند؛ علم کلام را بدعت و شرعاً حرام می انگاشتند و متکلمان را مبتدع و زیانکار و تارک کتاب و سنت معرفی می کردند و توده های مسلمان را علیه آنها برمی انگیزتند.

مقالات غلیظ و شدید اعلام اصحاب الحدیث علیه کلام و متکلمین در منابع معتبر اسلامی ثبت شده است. اما برای نمونه به پاره ای از آنها که در احیاء علوم الدین غزالی ثبت شده است بسنده می کنیم.

غزالی پس از اینکه مخالفت با جدل و کلام و قول به تحریم را به مالک، شافعی، سفیان، احمد و خلاصه همه اصحاب الحدیث نسبت می دهد، چنین می نگارد: "والی التحريم ذهب الشافعي، مالک، احمد بن حنبل و جميع اهل الحديث من السلف".

از شافعی نقل می کند که: "حکمی فی اصحاب الکلام ان یضربوا فی الجريد و یطاف بهم فی القبائل و العشائر و یقال هذا جزاء من ترک الكتاب و السنة و اخذ فی الکلام".

از احمد نقل می کند که: "لا یفلح صاحب الکلام ابداً و لا تکاد تری احداً نظر فی الکلام الا و فی قلبه دغل" و "علماء الکلام زنادقة".

از مالک نقل می کند که: «لا تجوز شهادة اهل البدع و الاهواء».

پس از آن می نویسد: بعضی اصحاب مالک گفته اند: مراد مالک از اهل الاهواء اهل

کلام است.^۱

سزاوار نمی‌دانیم این نکته ناگفته بماند که مخالفت اکثر اهل الحدیث با متکلمین معلول جهل آنها بوده و میان فلسفه و کلام به درستی فرق نمی‌نهادند. و از آنجا که فلسفه را حرام و فلاسفه را مردمانی بی‌دین و بی‌اعتنا به کتاب و سنت می‌انگاشتند و می‌دیدند متکلمین نیز همان اصطلاحات فیلسوفان را بکار می‌گیرند و روش آنها را معمول می‌دارند، لذا از کلام و اهل کلام نیز بیزاری می‌جستند و به مذمت آنها می‌پرداختند. ما برای این ادعا شواهد کثیری در دست داریم. برای نمونه مراجعه شود به الطبقات الشافعیه الکبری، تألیف ابن سُبکی، آنجا که درباره احمد بن صالح سخن گفته شده است.^۲

۳- شیعه امامیه: عصر اشعری درست مصادف بود با دوره غیبت صفرای امام دوازدهم شیعیان اثناعشری، حضرت حجة بن الحسن عسکری ملقب به قائم آل محمد علیهم السلام، که از سال ۲۶۰ تا سال ۳۲۹ طول کشید. اقلیت کوچک ولی با ایمان و احساس شیعه امامیه در این دوره با احساس پاک و ایمان خالص به تبلیغ اصول تشیع و دفاع از حریم آن پرداختند. به کارهای مهمی دست زدند که به راستی شایسته توجه است. از آن جمله:

۱- ثواب خاص آن حضرت، جناب ابو عمرو عثمان بن سعید عمری و جناب ابو جعفر محمد بن عثمان بن سعید عمری (دوره نیابت پدر و پسر از سال ۲۶۰ تا سال ۳۰۴) و جناب ابوالقاسم بن روح نوبختی (از ۳۰۵ تا شعبان ۳۲۶) و جناب ابوالحسن علی بن محمد سمری (از شعبان ۳۲۶ تا شعبان ۳۲۹) عرایض و مستدعیات شیعیان را به

۱- غزالی، محمد، احیاء علوم الدین، مصر، ۱۳۵۸، ج ۱، ص ۱۰۰ و ۱۰۱.

۲- سبکی، پیشگفته، ج ۲، ص ۶ و ۲۴. ایضا ر.ک: طاش کبری زاده، احمد بن مصطفی، مفتاح السعادة و مصباح

البيادة، حیدرآباد، ۱۳۵۶، طبع اول، ج ۲، ص ۲۹.

عرض امام می‌رسانیدند و پاسخهای آن حضرت را که به صورت توقیعات صادر می‌شد در اختیار آنها می‌گذاشتند. شیعیان با جان و دل پذیرا شده، در عمل و حفظ آنها می‌کوشیدند.^۱

۲- شیخ ابوجعفر محمد بن یعقوب بن اسحق کلینی رازی (متوفی ۳۲۹ یا ۳۲۸) با شور و شوق فراوان و با ایمان و اخلاص کامل به جمع‌آوری احادیث شیعه و تألیف کتاب الکافی پرداخت، که نخستین و معتبرترین کتب اربعه شیعه است.

۳- ابوسهل اسماعیل بن علی نوبختی (۲۳۷-۳۱۱)، متکلم معروف امامیه و معروف به شیخ المتکلین، مُناظِر ابوعلی جبائی و ثابت بن قره (متوفی ۲۸۸)، در این عصر زندگی می‌کرد و با اشتغال به شغل دبیری و با داشتن مقام عالی اداری در دستگاه خلافت مقتدر (۲۹۵-۳۲۰) به مطالعات کلامی همت گماشت، به علم کلام اشتهار یافت و به شیخ المتکلمین مشهور شد و با مخالفان امامیه، به ویژه در مسئله امامت، به مناظره و احتجاج پرداخت و کوشید تا مسئله امامت را در جزء ارکان دین وارد کند. اکثر نوشته‌های وی نیز مربوط به همین مسئله است^۲، مسئله‌ای که اشعری جداً با آن مخالفت می‌کرد. در آینده خواهیم گفت که او در برخی از کتابهایش به رد قول شیعه در مسئله امامت تجرّی کرده است.

۴- ابواسحق ابراهیم نوبختی (نیمه اول قرن چهارم) کتاب الیاقوت خود را، که کهنترین یا یکی از کهنترین کتب کلامی شیعه است، در این عصر نوشته و در آن به اثبات عقاید شیعه و رد مخالفین، از جمله اشعری، پرداخته است، اگرچه از وی نامی به میان نیاورده است.^۳

۵- سعد بن عبدالله ابن ابی خلف اشعری قمی (متوفی ۳۰۰ یا ۳۰۱)، از بزرگان

۱- آشتیانی، استاد عباس اقبال، خاندان نوبختی، تهران، ۱۳۴۵، چاپ دوم، ص ۲۱۲ و ۲۱۳.

۲- همانجا، ص ۱۶۶ و ۱۶۷.

۳- همانجا، ص ۹۶ و ۹۷.

محدثین و مؤلفین شیعه، مؤلف کتاب المقالات و الفرق^۱، و نیز ابو محمد حسن بن موسی نوبختی، متوفی بین ۳۰۰ و ۳۱۰ و مؤلف کتاب فرق الشیعه و الآراء و الدیانات، در این عصر زندگی می کرده اند.^۲

خلاصه، همچنانکه اشاره شد، اقلیت کوچک ولی با نشاط و پرتلاش امامیه معاصر اشعری بوده و با عقاید و آراء وی مخالفت می کردند.

۴- فلاسفه: نهضت فرهنگی یونانی مآبی و توجه به فلسفه، که در اواخر قرن دوم آغازیده بود، در قرن سوم به اوج خود رسید و علی رغم نظر و باور اکثر اهل اسلام، که فلسفه را مخالف کتاب و سنت و تعلیم و تعلم آن را حرام و ناروا می انگاشتند، عده ای به این فرهنگ بیگانه و علم نوظهور با نظر تحسین و اعجاب نگریستند و به مدح و ستایشش پرداختند و با شوق و شور فراوان به تعلیم و تعلمش همت گماشتند و بدین ترتیب این نهضت فرهنگی را تأیید کرده و توسعه بخشیدند، تا آنجا که به جرأت می توان آن را یکی از نهضت های عظیم و برجسته جهان به شمار آورد.

یکی از پیش کسوتان و سرشناسان این نهضت ابونصر فارابی است. ما برای نمونه به معرفی او و گزارش پاره ای از عقاید وی می پردازیم.

ابونصر فارابی (۳۳۸-۲۵۷ / ۹۵۰-۸۷۰) فیلسوف مسلمان یونانی مآب، که اشاره شد از پیش کسوتان و از افراد مؤثر این نهضت است، معاصر اشعری بوده و تقریباً در همان زمانی که اشعری در بصره و بغداد به تحصیل و تقریر کلام اعتزال اشتغال می داشت یا به رد و تکذیب آن و به تأمل در کتاب و سنت می پرداخت او در بغداد و حرّان سرگرم آموختن منطق و فلسفه یونانی بود که سرانجام در دمشق و حلب در دربار سیف الدوله حَمْدانی (ابوالحسن علی بن عبدالله بن حمدان ثعلبی، ۳۵۶-۳۳۳) با شور و شوق فراوان

۱- ر.ک: اشعری قس، المقالات و الفرق، مقدمة آقای دکتر محمدجواد مشکور، تهران، ۱۳۶۱.

۲- ر.ک: نوبختی، فرق الشیعه، ترجمه و مقدمة آقای دکتر محمدجواد مشکور، تهران، ۱۳۶۱.

به مطالعه کتب علوم یونانی، به ویژه به تأمل در آثار ارسطو، همت گماشت.

فارابی خود را مسلمان می‌شناساند و به درستی قرآن و سنت معترف بود، اما به اعتبار عقل انسان در زمینه عقاید دینی و به درستی فلسفه نیز عقیده داشت و با علاقه زاید الوصفی می‌کوشید تا دین و فلسفه را با هم سازگار سازد و آنجا که میان آنها توافقی نمی‌دید به چاره‌جویی می‌نشست، زیرا بر این باور بود که حقیقت واحد و ثابت و لا یتغیر است و تناقض ظاهر میان عقل و شرع قابل توجیه و تعلیل است و لذا فلسفه را به گونه‌ای تقریر و تحریر می‌کرد که با دین سازگار آید و به دین نیز با نظر فلسفی می‌نگریست و به نحوی توجیه می‌کرد که مخالف عقل ننماید.^۱ ولی او هرگز متکلم نبود، آن هم متکلم اشعری که به وحی اصالت دهد و عقل را تنها خادم وحی شناسد. البته ابن ابی اصیبعه رسائل کوچکی به نامهای: المختصر الصغیر فی المنطق علی طریقه المتکلمین، کلام جمعه من الاوائل النبوی (ص) یشیر فیه الی صناعة المنطق به وی نسبت می‌دهد^۲ که ظاهراً به روش متکلمین نوشته شده است ولی به نظر می‌آید این رسائل مربوط به دوره جوانی وی باشند. زیرا می‌دانیم که او در دوران پختگی و کمال به فلسفه یونان بالأخص به فلسفه ارسطو رو آورده و به عقل و فلسفه اصالت داده و حکم عقل، البته نه عقل فردی، بلکه حکم عقول مختلفه را، اساسی‌ترین حکم و قوی‌ترین حجت شناسانده است.^۳ گذشته از این، یکی از اجزای مهم فلسفه فارابی مسئله نبوت است که حکمت حکما را حاصل ارتباط نفوس و عقول آنها با عقل فعال می‌دانست و نبوات را حاصل اتصال ارواح انبیا با

۱- ر.ک: فارابی، الدعاوی القلیه و شرح رساله زینون الکبیر (رسائل فارابی، حیدرآباد، سال ۱۳۴۹، صفحات ۱۱ و

۸).

۲- ابن ابی اصیبعه، عیون الانباء فی طبقات الاطباء، بیروت، ۱۹۶۵، ص ۶۰۸ و ۶۰۹.

۳- فارابی، الجمع بین رأی الحکیمین، ص ۸۱، تهران، ۱۴۰۵.

عقل فعال از طریق خیال می‌انگاشت^۱، که ملاحظه می‌شود قول ثقیلی است و نه تنها برای اصحاب الحدیث و توده‌های مسلمان، بلکه برای متکلمین اشعری و حتی معتزلی نیز خوش آیند و قابل قبول نیست.

خلاصه، فلسفه فارابی نقطه مقابل کلام اشعری است. فارابی اصالت را به عقل می‌داده و به راستی فیلسوفی بزرگ بوده است؛ اشعری اصالت را به کتاب و سنت می‌داده و متکلمی سترگ بوده است.

۵- کرامیه: محمد بن کرام سیستانی (متوفی ۲۵۵/۸۶۱) از دهکده زرنند سیستان بود، در خراسان تحت تعلیمات اهل الحدیث و متصوفه قرار گرفت، مسافرتی به مکه مکرمه کرد، پنج سال شرف مجاورت این شهر مقدس را یافت، اما در آنجا از مخالفانش آزارها دید و بالاخره راهی بیت المقدس شد و در آنجا از دنیا رفت.

او از خود آراء و عقایدی ظاهر می‌ساخت که کلام کرامی نام گرفت و پیروانی یافت که کرامیه خوانده شدند و یکی از فرق اسلامی به شمار آمدند.

کلام کرامی آمیخته‌ای است از آراء و افکار اصحاب الحدیث، معتزله، مشبّهه، مُجَسِّمه، متصوفه و خوارج. البته گاهی هم در آن مقالاتی مشاهده می‌شود که در مذاهب هیچ یک از فرق شناخته شده سابقه نداشته است.

محمد بن کرام خدا را جسم می‌پنداشت، اما نه مثل سایر اجسام. قائل به زیادت صفات بر ذات باری تعالی و حدوث آنها بود و خدا را محل حوادث می‌انگاشت. ایمان را عبارت از مجرد اقرار زبانی می‌دانست، ولو اقرارکننده در قلب معتقد به کفر باشد. در نظام احسن بودن عالم شک می‌کرد و احکام شریعت را احیاناً به تمسخر می‌گرفت. در خصوص نبوت و رسالت عقاید خاصی داشت. می‌گفت: نبوت و رسالت معنائی است، ازلاً مرکوز در نفس نبی و رسول. رسول کسی است که این معنی در او حاصل است.

وقتی که خدا او را فرستاد مُرسل می‌شود. پیش از آن تنها رسول بوده و مرسل نبوده است. و لذا می‌گوید پیامبر (ص) در قبرش رسول است، ولی مرسل نیست. در خصوص امامت نیز عقد بیعت دو امام را در وقت واحد، در دو قطر، با وقوع جدال و تعاطی قتال و اختلاف در احکام جایز می‌دانست و در معنی عقیده به تجزیه داشت. در مسئله حسن و قبح قائل به تحسین و تقبیح عقلی بود. ملاحظه می‌شود که این آراء و عقاید درست نقطه مقابل کلام اشعری است. البته خود محمد کرام اشعری را درک نکرده، پنج سال پیش از تولد اشعری مرده بود، ولی پیروان او در عصر اشعری در سرزمینهای اسلامی به ویژه در خراسان و بیت المقدس پراکنده و فعال بودند.^۱

۶- مائتریدیة: ابومنصور ماتریدی (محمد بن محمد بن محمود ماتریدی سمرقندی انصاری، حدود ۳۳۳-۲۳۸/۹۴۴-۸۵۲) سالها پیش از اشعری در بلاد ماوراءالنهر، در شهر سمرقند، به مطالعه کتاب و سنت و به تأمل در اعتقادات دینی پرداخت، و کلامی بنیان نهاد که به کلام ماتریدی شهرت یافت و پیروانی پیدا کرد که مائتریدیة نامیده شدند. کلام ماتریدی و اشعری هر دو مورد قبول اهل سنت و جماعت قرار گرفت. البته اشعری از مقبولیت بیشتری برخوردار شد و پیروان بیشتری پیدا کرد، با اینکه انتظار می‌رفت امر برعکس باشد. زیرا اشعری سالها به کلام معتزله - که بعدها آنها را فرقه مُبتدعه نامید - عقیده داشت و به ترویج آن می‌پرداخت. بنابراین، به عقیده خودش مبتدع و مروج بدعت بوده است. اما ماتریدی از آغاز به حمایت از کتاب و سنت و نقض ورد آراء و عقاید مبتدعان، از جمله معتزله، برخاسته بود.^۲ با وجود اینکه برخی از

۱- ر.ک: شهرستانی، محمد، ملل و نحل، ج ۱، ص ۱۰۸ و ۱۱۳ ابن حزم، علی بن احمد، الفصل فی الملل و الازواء و النحل، بیروت، ۱۹۸۶/۱۴۰۶، ج ۴، ص ۲۰۶ بغدادی، الفرق بین الفرق، ص ۲۱۵، ۲۲۱ و ۲۲۲، اشعری، مقالات، ج ۱، ص ۲۲۳ بصره العوام فی مقالات الانام، ص ۶۵، ۶۶، ۶۸، ۶۹ و ۷۶ دکتر سامی النشار، نشأة الفكر الفلسفة فی الاسلام، ج ۱، ص ۲۹۳.
 ۲- زبیدی، پیشگفته، ص ۵.

پژوهندگان تأکید می‌کنند که میان مشرب و مذهب ماتریدی و اشعری اختلافی اساسی موجود نیست^۱، ولی باور ما برخلاف این است. ما آنها را دو جریان و دو نظام فکری متفاوت می‌دانیم. زیرا همچنانکه مرحوم شیخ محمد عبده خاطر نشان ساخته است، ماتریدی و اشعری در بیش از سی مورد با هم اختلاف دارند، در حالیکه این اندازه اختلاف میان اشعری و فیلسوف موجود نیست^۲.

البته باید اعتراف کرد که اختلاف کلام ماتریدی و اشعری هرگز به شدت اختلاف موجود میان کلام اشعری و سایر جریانات فکری مزبور نیست.

جز حرکات و جریانات دینی ذکر شده، پیروان ادیان و مذاهب دیگر، همچون برهمنان، یهودیان، ترسایان، گبران و حتی ملحدان، در اطراف و اکناف کشور پهناور اسلامی پراکنده بودند و جسته و گریخته به تبلیغ عقاید و آرائشان می‌پرداختند و احیاناً ایرادات و انتقاداتی مهم به اهل اسلام وارد می‌کردند، که وظیفه اشعری به عنوان یک متکلم مسلمان ایجاب می‌کرد عقاید و آراء آنها را ابطال کند و به انتقاداتشان پاسخ گوید. گفتنی است صوفی نامدار و شطّاح کبیر دارالاسلام حسین بن منصور حلاج (۳۰۹-۲۴۴)، ملقب به حلاج الاسرار و گوینده شطح سهمگین "انا الحق"، نیز در این عصر زندگی می‌کرد و با احساس و هیجانی شدید، که مخصوص وی بود، سخنانی می‌گفت و شطحانی ادا می‌کرد که با ظاهر شریعت سازگاری نداشت و در دو مرکز مهم تشیع قم و بغداد ادعای رؤیت و بایّت می‌کرد^۳. او هم با معتزله و اهل الحدیث در ستیز بود و هم با شیعه امامیه. مقالات و شطحانش با کلام اشعری نیز سازگار نبود.

خلاصه، چنانکه اشاره شد، اشعری با تمام حرکات و جریانات یاد شده مخالف بود و

۱- همانجا، ص ۷: وافقوا فی جمیع المطالب الاعتقادیه الا فی مسئله التکوین و التقليد.

۲- عبده، شیخ محمد، پیشگفته، ص ۲۳.

۳- خوانساری، سید محمدباقر، روضات الجنات، قم، ۱۳۹۱، ج ۳، ص ۱۴۱ و ۱۴۲.

کلام وی با تمام آنها کم و بیش فرق داشت.

تا توانست و تا آنجا که از یک انسان انتظار می‌رفت در ردّ و نقض آراء مخالفانش سخن گفت، به مناظره و مجادله پرداخت، مقاله و رساله و کتاب نوشت، و در این کار اگرچه توفیق کلی نیافت بی‌تردید از موفقیت معتنی‌بھی برخوردار شد.

در کتاب الفصول خود نظر اصحاب الحدیث را رد کرد، ارجحیت عقل را به ثبوت رسانید و قول منکران را مردود شناخت^۱. در رساله فی استحسان الخوض فی علم الکلام نیز گفتار آن عده از اصحاب الحدیث را که کلام را بدعت و شرعاً حرام می‌انگاشتند نادرست دانست و مشروعیت آن را ثابت کرد^۲ و در نتیجه اکثر اصحاب الحدیث جز گروهی از حنابله را با خود همراه ساخت.

با اینکه در کتاب المقالات خود شیعه را از امّهای فرق اسلامی و نخستین آنها قلمداد کرد^۳ ولی عقایدشان را ناصواب پنداشت. در کتاب الموجز بحثی درباره امامت آورد، به اثبات امامت ابوبکر پرداخت و قول شیعه امامیه را که در مسئله امامت قائل به نصّند و می‌گویند در هر عصری امام معصومی باید باشد باطل انگاشت^۴. در کتاب اللمع^۵ و الإبانة^۶ نیز همین عمل را تکرار کرد. با وجود این، و با توجه به اینکه کلام اشعری بزودی در میان مسلمانان رواج و اعتبار و قدرت یافت، نتوانست شیعه را از حرکت و فعالیت راستین خود بازدارد یا أحياناً باعث تضعیف آن شود. زیرا از آغاز و از اساس راه شیعه از راه او جدا بود. متکلمین شیعه به سخنان وی اعتنا نکردند و کلام شیعه،

۱- ابن عساکر، پیشگفته، ص ۱۲۹.

۲- ر.ک: اشعری، رساله استحسان الخوض فی علم الکلام، تصحیح مکارثی، بیروت، ۱۹۵۷.

۳- اشعری، مقالات، ج ۱، ص ۶۵. ۴- ابن عساکر، پیشگفته، ص ۱۲۹.

۵- اشعری، اللمع، تصحیح مکارثی، بیروت، ۱۹۵۷، ص ۶ و ۷.

۶- اشعری، الإبانة، ص ۷۸.

جز در موارد معدودی، درست نقطه مقابل کلام اشعری قرار گرفت. در گذشته هم گفتیم که ابواسحق ابراهیم نوبختی امامی، معاصر وی، در کتاب الیاقوت خود بدون اینکه از اشعری نامی به میان آورد به رد افکار و آراء وی اهتمام ورزید.

در رد فلسفه سخنها گفت و کتب و رسالات متعددی به رشته تحریر درآورد. ابرقلس (Proclus) دهری را که در اثبات قدم عالم نگارش یافته بود نقض کرد. قول قائلان به هیولی و طبایع را مردود دانست، و به نقض علل ارسطو در سماء و عالم همت گماشت.^۱ کتابی نیز در رد اهل منطق نگاشت.^۲ اما در نوشته‌های خود از فلاسفه مسلمان از جمله سلف دانایش الکندی (ابویوسف یعقوب بن اسحق) که مقارن تولد وی از دنیا رفته بود و فیلسوف بلند آوازه معاصرش فارابی نامی نبرد و علیه آنها مشخصاً چیزی ننوشت.

از آنجا که کتب اشعری در رد فلاسفه در دسترس نیست، نمی‌توان جهت و درجه مخالفت وی را با فلاسفه مشخص کرد. ولی می‌دانیم که اصول کلام اشعری درست نقطه مقابل اصول فلسفه‌ای است که کنندی و فارابی و ابن سینا مروج و مدرس آن بوده و به فلسفه مشائی اسلامی مشهور شده است.

همچنین برای ما معلوم نشد حرکت اشعری در زمان خود در نهضت فلسفی عصرش نفیاً یا اثباتاً تا چه اندازه تأثیر داشته است. ولی می‌دانیم که پیروان او همواره با فلاسفه اختلاف عقیده و سلیقه داشته‌اند، به ویژه دو تن از پیروان نامی وی ابو حامد غزالی و فخر رازی (محمد بن عمر، ۶۰۶ - ۵۴۴) به شدت با فلسفه مخالفت ورزیدند و انتقادات و اعتراضات سختی بر فلاسفه وارد ساختند. اولی کتاب تهافت الفلاسفه را نوشت و آنها را به تناقض گوئی متهم ساخت، دومی شرحی بر کتاب اشارات و تنبیهات ابن سینا نگاشت و به جرح و نقد آراء وی پرداخت. انتقادات و اعتراضات این دو متکلم اشعری که مخالفت با فلسفه را وظیفه دینی خود می‌دانستند بسیار مؤثر و کارگر افتاد، در جامعه

جلد بالغ می شود.

۹ - ابوسعبد بن ابی عثمان نیشابوری خرگوشی (عبدالملک بن محمد، متوفی ۴۰۶).

۱۰ - قاضی ابو عمر محمد بن حسین بسطامی (متوفی ۴۰۷).

۱۱ - ابوالقاسم بن ابی عمر و بجلی بغدادی (عبدالواحد بن محمد، متوفی ۴۱۰).

۱۲ - ابوالحسن بن ماشاذه اصفهانی (علی بن محمد بن احمد، متوفی ۴۱۴)، از شیوخ

فقها و از اعلام صوفیه به شمار آمده است.

۱۳ - شریف ابوطالب بن مهتدی هاشمی دمشقی (عبدالوهاب بن عبدالملک، متوفی

۴۱۵).

۱۴ - ابو معمر بن ابی سعد بن ابی بکر جرجانی (فضل بن اسماعیل بن احمد).

۱۵ - ابو حازم عبدوی نیشابوری (عمر بن احمد بن ابراهیم، متوفی ۴۱۷).

۱۶ - استاد ابواسحق اسفراینی (ابراهیم بن محمد بن ابراهیم، متوفی ۴۱۸)، فقیه،

اصولی، متکلم معروف و استاد مطلق اشاعره بوده است. تألیفات و تصنیفاتش کثیر است.

با قاضی ابوبکر باقلانی و ابن فورک اصفهانی در یک عصر زندگی می کرده است.

۱۷ - ابو علی بن شاذان بغدادی (حسن بن احمد بن ابراهیم، متوفی ۴۲۶).

۱۸ - ابو نعیم حافظ اصفهانی (احمد بن عبدالله بن احمد، متوفی ۴۳۰) صوفی، کتب

بسیاری تألیف کرده است. از آن جمله است: حلیه الاولیاء و طبقة الاصفیاء.

۱۹ - ابو حامد احمد بن محمد بن احمد استوائی دلوی (متوفی ۴۳۴).

طبقه سوم: کسانی هستند که اصحاب اصحاب اشعری را دیده و از آنها علم

آموخته اند.

۱ - ابوالحسن سکری بغدادی شاعر (علی بن عیسی بن سلیمان، متوفی ۴۱۳)

مصاحب قاضی ابوبکر محمد بن طیب و شاگرد او بوده است.

۲ - ابو منصور ایوبی (محمد بن حسن بن ابی ایوب، متوفی ۴۲۱) شاگرد ابن فورک

بوده است.

- ۳- قاضی ابو محمد عبدالوهاب بن علی بغدادی (متوفی ۴۲۲).
- ۴- ابوالحسن نعیمی بصری (علی بن احمد، متوفی ۴۲۳).
- ۵- ابوطاهر بن خراشه دمشقی (حسین بن محمد بن عامر، متوفی ۴۲۸).
- ۶- استاد ابو منصور نیشابوری، معروف به بغدادی (عبدالقاهر بن طاهر بن محمد، متوفی ۴۲۹)، شاگرد استاد ابواسحق اسفراینی.
- ۷- ابوذر هروی (عبد بن احمد بن محمد، متوفی ۴۳۴).
- ۸- ابوبکر محمد بن الجرمی دمشقی، معروف به ابن الجرمی (متوفی ۴۳۶).
- ۹- امام ابو محمد جوینی (عبدالله بن یوسف، متوفی ۴۳۸)، پدر امام الحرمین ابوالمعالی جوینی.
- ۱۰- ابوالقاسم بن ابی عثمان همدانی بغدادی (علی بن حسن بن محمد، متوفی ۴۴۰).
- ۱۱- ابو جعفر سمنانی محمد بن احمد (متوفی ۴۴۱).
- ۱۲- ابو حاتم طبری، معروف به قزوینی (محمود بن حسن).
- ۱۳- ابوالحسن رشابن نظیف (متوفی ۴۴۴).
- ۱۴- ابو محمد اصفهانی، معروف به ابن اللبان (عبدالله بن محمد، متوفی ۴۴۶).
- ۱۵- ابو الفتح سلیم بن ایوب رازی (متوفی ۴۴۷).
- ۱۶- ابو عبدالله خبازی مقری نیشابوری (محمد بن علی بن محمد، متوفی ۴۴۷).
- ۱۷- ابو الفضل بن عمرو بغدادی مالکی (محمد بن عبیدالله، متوفی ۴۵۲).
- ۱۸- استاد ابوالقاسم اسفراینی (عبدالجبار بن علی بن محمد، متوفی ۴۵۲).
- ۱۹- ابوبکر نیشابوری بیهقی حافظ (احمد بن حسین، متوفی ۴۵۸).

طبقه چهارم:

- ۱- ابوبکر بغدادی احمد بن علی بن ثابت (۳۶۳-۳۹۲)، معروف به خطیب. تألیفات بسیاری دارد و از آن جمله تاریخ بغداد در صد و شش جزء است که از منابع و اسانید معتبر اسلامی است.

- ۲ - استاد ابوالقاسم قشیری نیشابوری (عبدالکریم بن هوازن بن عبدالملک، ۴۶۵-۳۷۶) صوفی، مشهور به شافعی، شاگرد ابن فورک و استاد ابواسحق اسفراینی.
- ۳ - ابوعلی بن ابی حریصه همدانی دمشقی (متوفی ۴۶۶) مالکی.
- ۴ - ابوالمظفر اسفراینی (شاهپور بن طاهر بن محمد، متوفی ۴۷۱).
- ۵ - شیخ ابواسحق ابراهیم بن علی بن یوسف شیرازی (متوفی ۴۷۶).
- ۶ - امام الحرمین ابوالمعالی جوینی نیشابوری (عبدالملک بن عبدالله، متوفی ۴۷۸).
- ۷ - ابو الفتح نصر بن ابراهیم مقدسی (متوفی ۴۹۰).
- ۸ - ابو عبدالله طبری (حسین بن علی، متوفی ۴۹۸).

طبقه پنجم:

- ۱ - ابوالمظفر خوافی نیشابوری (احمد بن محمد بن مظفر، متوفی ۵۰۰).
- ۲ - ابوالحسن طبری (علی بن محمد بن علی کیا، متوفی ۵۰۴)، معروف به کیا.
- ۳ - ابو حامد محمد بن محمد بن محمد غزالی.
- ۴ - ابوبکر شاشی (محمد بن احمد بن حسین، متوفی ۵۷۷).
- ۵ - ابوالقاسم انصاری نیشابوری (سلمان بن ناصر بن عمران، متوفی ۵۱۲).
- ۶ - ابونصر بن ابی القاسم قشیری (عبدالرحیم بن عبدالکریم بن هوازن).
- ۷ - ابوعلی حسن بن سلیمان اصفهانی (متوفی ۵۲۵)، معروف به ابن الفتی.
- ۸ - ابوسعید اسعد بن ابی نصر عمری میهنی (متوفی ۵۲۷).
- ۹ - ابو عبدالله محمد بن احمد بن یحیی (متوفی ۵۲۷).
- ۱۰ - ابوالعباس احمد بن سلامه (متوفی ۵۲۷)، معروف به ابن رطبی.
- ۱۱ - ابو عبدالله فراوی نیشابوری (محمد بن فضل بن احمد، متوفی ۵۳۰).
- ۱۲ - ابوسعید اسماعیل بن ابی صالح نیشابوری، معروف به کرمانی (متوفی ۵۳۱).
- ۱۳ - ابوالحسن سلمی دمشقی (علی بن مسلم، متوفی ۵۳۳).
- ۱۴ - ابو منصور محمود بن احمد بن عبدالمنعم ابن ماشاذه (متوفی ۵۳۶).

۱۵ - ابوالفتح محمد بن فضل اسفراینی (متوفی ۵۳۸).

۱۶ - ابوالفتح نصرالله بن محمد بن عبدالقوی (متوفی ۵۴۲).^۱

موقف اشعری:

آیا او پیرو محض اصحاب الحدیث است؟ یا، همچنانکه ابن خلدون نوشته، در حد میانه معتزله و اصحاب الحدیث ایستاده است؟^۲ یا او را نظام فکری و کلامی مستقلی است، که در اثر ممارست با کتب و مشایخ معتزله - که گفته شد سالیان متمادی به درازا کشیده - و نیز از برکت مطالعه کتاب و سنت پدید آمده است.

بحث و تفصیل این مقال مناسب با مقالة ما نیست. ولی به اجمال می توان گفت: عبارات مقالات الاسلامیین و الإبانة دلالت و صراحت دارد بر اینکه او تابع محض اصحاب الحدیث بوده است. زیرا در کتاب اول پس از نقل قول اصحاب الحدیث و اهل السنة تصریح می کند: "و بكل ما ذكرنا من قولهم نقول و اليه نذهب"^۳ و در کتاب دوم خود را آشکارا قائل به قول اصحاب الحدیث معرفی می کند و مخصوصاً از احمد بن حنبل امام متعصب اصحاب الحدیث نام می برد، او را امام فاضل و رئیس کامل می خواند و بر متابعت وی بر خود می بالد و چنین می نگارد: "قولنا الذي نقول به و ديانتنا التي ندين بها التمسك بكتاب ربنا و بسنة نبينا عليه السلام و ما روى عن الصحابة و التابعين و الامة الحديث و نحن بذلك معتصمون و بما كان عليه احمد بن حنبل - نصر الله وجهه، و رفع درجته و اجزل مثوبته قاللون و لمن خالف قوله مخالفون، لانه الامام الفاضل و الرئيس الكامل الذي ابان الله به الحق و رفع به الضلال و اوضح به المنهاج..."^۴

اکثر پیروان اشعری هم بر این قول اصرار دارند که او سخن تازه ای نگفته و چیزی بر قول اصحاب الحدیث نیفزوده، بلکه عقاید آنها را با روش کلامی و ادله عقلی به ثبوت

۱ - همانجا، ص ۱۷۷ - ۳۳۰.

۲ - ابن خلدون، مقدمه، بیروت، بیتا، ص ۴۶۴.

۳ - اشعری، مقالات، ج ۱، ص ۳۵۰.

۴ - اشعری، الإبانة، ص ۶.

رسانیده است.

قبلاً از ابن عساکر نقل شد که: پیامبر در رؤیائی ظاهر شد و به اشعری امر فرمود: با روش کلامی و ادله عقلی به تأیید و نصرت سنت پردازد.

ابوبکر بیهقی نیز، که در گذشته از پیروان اشعری به شمار آمد، نوشت: «لم يحدث (اشعری) فی دین الله حدثاً ولم یأت فیه بدعة بل أخذ الاوائل الصحابة والتابعین و من بعدهم من الائمة فی اصول الدین فنصرها بزيادة شرح و تبیین و ان ما قالوا و جاء به الشرع فی الاصول صحیح فی العقول»^۱. اما من بر این باور نیستم. او را پیرو محض اصحاب الحدیث نمی‌شناسم. به نظر من، در مسائلی با اصحاب الحدیث، به ویژه با طایفه افراطی این جماعت، یعنی حنابله، مخالفت داشته است. لذا با اینکه از احمد بن حنبل به بزرگی نام برد و خود را پیرو وی شناساند، بزرگان این طایفه از قدیم الایام با وی سرناسازگاری داشته و به شدت خصومت ورزیدند و حتی به لعن و تکفیرش پرداختند.^۲

باور من این است که او را نظام فکری مستقلی است. همچنانکه ابن خلدون (عبدالرحمن) تفتن جسته، روش او حد میانه معتزله و اصحاب الحدیث است، یعنی برخلاف معتزله که در مسائل عقیدتی به حکومت عقل بر نقل معتقد بودند، عقل را تابع و خادم نقل شناخت و علی‌رغم قول اصحاب الحدیث که به کارگیری عقل را در تبیین اصول دین بدعت و حرام می‌انگاشتند، با روش عقلی و کلامی به شرح و تبیین آن پرداخت و در نتیجه کلام مستقلی به وجود آورد که اصول و قواعدش اغلب با عقاید اصحاب الحدیث سازگار آمد. و لذا اکثر اصحاب الحدیث روش و کلام وی را پذیرفتند.

کلام اشعری:

شعاعی از آراء اشعری، البته در مسائل مربوط به جلیل الکلام به اجمال یادداشت

می‌شود، که تفصیل آن از حوصله این مقاله بیرون است.

اثبات وجود خدا: در کتاب الإبانه، مقالات الاسلامیین و رساله استحسان الخوض فی علم الکلام با روش متداول اهل کلام به اثبات وجود خدا نپرداخته، بلکه تنها به اقرار و تصدیق بسنده کرده است. اما در کتاب اللمع برای اثبات وجود خدا اقامه برهان کرده، ولی نه با روش فیلسوفان، که به روش آنان عنایت نداشته است، بلکه با روش معمول متکلمین که نظر به آیات قرآن از احکام صنعت عالم و حسن نظام و تدبیر آن به وجود صانع و صفات او استدلال می‌کنند.

این نشانه آن است که او به نهضت فلسفی جامعه خود که باکندی آغازیده و با فارابی به اوج خود رسیده بود اعتنا نکرده، خود را از آن برکنار نگه داشته و تمام توجهش را به کلام خدا معطوف داشته است. زیرا که او به راستی متکلمی بزرگ بوده است.

خلاصهٔ برهان:

انسان پیش از رسیدن به کمال، نطفه، علقه، مضغه و بالاخره گوشت و استخوان و خون، یعنی ناقص، بوده و پس از پیمودن این مراحل به مرتبهٔ کمال عقل و قدرت رسیده است.

اکنون که در مرتبهٔ کمال است، نمی‌تواند حتی عضوی از برای خود بیافریند و از انجام این عمل جداً ناتوان است. پس در حالت ضعف و نقض ناتوانتر بوده است. همچنین انسان دوران کودکی، جوانی و میان‌سالی را می‌پیماید، تا به سن پیری می‌رسد. ما می‌دانیم او خود را از حالت جوانی به پیری نرسانیده است. زیرا اگر بکوشد پیری را از خود زایل کند و جوانی را به خود برگرداند نمی‌تواند و از انجام آن ناتوان می‌نماید.

پس باید ناقل و گرداننده‌ای باشد، تا او را از مرحله‌ای به مرحله‌ای و از حالی به حالی برگرداند و بر آنچه هست تدبیر فرماید. زیرا انتقال، تحول و تدبیر بدون ناقل، محول و

مدبر جایز نباشد.

بنابراین، صانعی لازم است که نطفه را بسازد و آن را از حالی به حالی برگرداند. و اگر گفته شود نطفه قدیم است در پاسخ می‌گوئیم اگر نطفه قدیم بود دگرگون نمی‌شد و صفات حدوث، یعنی تحول و تغیر، بر آن راه نمی‌یافت.

دلیل مذکور از آیات ذیل استفاده شده است.

۱- «الفرأیت ما تُمنون، أأنتم تَخْلُقونه ام نحن الخالقون، (سوره ۵۶، آیات ۵۸ و ۵۹) (آیا پس دیدید آنچه را که می‌ریزید، آیا شما آن را می‌آفرینید یا ما آفرینندگانیم).

۲- «و لقد خلقنا الانسان من سلاله من طین، ثم جعلناه نطفه فی قرار مکین، ثم خلقنا النطفه علقه، فخلقنا العلقه مضغه، فخلقنا المضغه عظاما فکسونا العظام لحما ثم انشاه خلقا آخر فتبارک الله احسن الخالقین» (سوره ۲۳، آیات ۱۲، ۱۳، ۱۴) و همانا ما انسان را از صاف کشیده از گل آفریدیم. پس آن را نطفه گردانیدیم در قرارگاهی استوار. پس آن نطفه را پارچه خونی گردانیدیم و آن پارچه خون را پارچه گوشتی. پس آن پارچه گوشت را استخوانها گردانیدیم و آن استخوانها را با پارچه گوشتی پوشانیدیم. پس او را خلق دیگری آفریدیم. پس برتر آمد خدا که بهترین آفرینندگان است^۱.

شهرستانی (محمد بن عبدالکریم، ۵۴۸-۴۷۹) که از پیروان اشعری است دلیل مزبور را به صورت ذیل خلاصه کرده است، و ما آن را از ترجمه افضل الدین صدر ترکه اصفهانی با حذف برخی از عبارات که به نظر لازم نیامد نقل می‌کنیم:

«اشعری گفته: آدمی چون در مبادی خلقت خویش تفکر کند، که از چه صنف آبی افسرده و از محقر رطوبتی افسرده به چه سان پایه منزلت او ترقی یافت و قدر رتبه متصاعد گشت و در اطوار به اصناف ادوار سیر نمود و در جایی خونی بسته و در موضعی گوشت درهم شکسته بود و از آنجا سر شرف به اوج افتخار رسانیده از سدره

بر گذشته شد، یقین بداند که به ذات خویش متصدی چنین تدبیر دلپذیر و این گونه حکمتی عزیز نتواند شد، لاجرم جازم گردد که این چنین پیکری پرآفرین و این چنین صورتی لطایف ضمین را صانعی باید قادر، دانا، مرید، که به ارادت و اختیار متوجه این نوع خلقت کامل و این گونه صنّع بی‌مماثل گردد، چه به این نوع افعال حکمت اشتمال متصور نگردد که بی‌سازندگی حکیمی دانا و توانا به طبع به صدور پیوندد. چه ظهور آثار احکام و اتقان در خلقت بدایع فطرت انسانی دلیلی باهر و برهانی ظاهر است که به طبع و ذات ظاهر نشده است".^۱

صفات خدا:

اشعری، برخلاف جمهور معتزله که به یک معنی منکر صفات بودند و می‌گفتند: خدا حیّ است بدون حیات، عالم است بدون علم، قادر است بدون قدرت و... برای خدا صفاتی قائل شد، اما برخلاف حشویه، مُجَسِّمه و مُکَيِّفه، که صفات خدا را همانند صفات انسان می‌انگاشتند تأکید کرد: صفات خدا از نوع صفات انسان نیست، و برخلاف کَرَّامیه، که صفات خدا را حادث می‌پنداشتند، قائل به ازلیّت و قدم آنها شد و برخلاف ابوالهذیل علاف معتزلی، که مانند برخی از فیلسوفان صفات خدا را عین ذات او می‌دانست، ذات را شیئی و صفت را شیئی دیگر تصور کرد، که قائم به ذات است، ولی نه ذات است و نه غیر ذات است.^۲

ابن عساکر در مقام عرض عقیده اشعری در خصوص صفات نوشته است:

نَظَرُ فِی کُتُبِ الْمُعْتَزِلَةِ وَالْجَهْمِيَّةِ وَالرَّافِضَةِ وَانْهَمْ عَطَّلُوا وَابْطَلُوا فَقَالُوا لَا عِلْمَ لِلَّهِ وَلَا قُدْرَةَ وَلَا سَمْعَ وَلَا بَصَرَ وَلَا حَيَاةَ وَلَا بَقَاَ وَلَا ارَادَةَ وَقَالَتِ الْحَشَوِيَّةُ وَالْمُجَسِّمَةُ وَالْمُكَيِّفَةُ الْمُخَدِّدَةُ إِنَّ لِلَّهِ عِلْمًا كَالْعُلُومِ وَقُدْرَةً كَالْقُدْرِ وَ

۱- شهرستانی، ملل و نحل، ترجمه فارسی، تهران، ۱۳۵۰، ص ۶۸.

۲- بدوی، عبدالرحمن، پیشگفته، ص ۵۴۵.

سمعا کالاسماع و بصرا کالابصار فسلك رضى الله عنه طريقه بينهما فقال إِنَّ اللَّهَ سبحانه و تعالى علما لا كالعلوم و قدرة لا كالقدّر و سمعا لا كالأسماع و بصرا لا كالأبصار^۱: به کتب معتزله، جهمیه و رافضیه نظر کرد؛ دید آنها قائل به تعطیل و ابطال شده و گفته‌اند: خدا را نه علمی است، نه قدرتی، نه سمعی، نه بصری، نه حیاتی، نه بقائی و نه اراده‌ای. و حشویه، مجسّمه و مکیفه محدّده گفته‌اند: خدا را علمی است مانند سایر علوم، قدرتی است مانند سایر قدرتها، سمعی است مانند سایر اسماع، بصری است مانند سایر ابصار، او راه میانه پیمود و گفت: خدا را علمی است نه مانند علوم دیگر، قدرتی است نه مانند قدرتهای دیگر، سمعی است، نه مانند سایر اسماع و بصری است، نه مانند سایر ابصار.

تعداد صفات:

شهرستانی می‌نویسد: "ابوالحسن گفت باری تعالی عالم است به علمی، قادر است به قدرتی، حی است به حیاتی، مرید است به اراده‌ای، متکلم است به کلامی، سمیع است به سمعی، بصیر است به بصری و در صفت بقا اختلاف رأی دارد"^۲. از عبارت ابن عساکر که کمی پیش مذکور افتاد برآمد که او قائل به صفات بقا بوده است. ابومنصور بغدادی (متوفی ۴۲۹) در اصول الدین نوشته است: "اصحاب ما اجماع کرده‌اند بر اینکه علم، حیات، اراده، سمع، بصر، و کلام صفات ازلی خدا هستند و در صفت بقا اختلاف کردند و جز قاضی ابوبکر باقلانی، جمیع اصحاب اشعری بقا را هم صفت ازلی خدا دانستند"^۳. از عبارات قاضی عضدالدین ایجی (عبدالرحمن بن احمد، متوفی ۷۵۶) و سید شریف جرجانی (علی بن محمد، متوفی ۸۱۶) نیز همین معنی استفاده می‌شود. مقصود اینکه، به احتمال قوی اشعری صفت بقا را از صفات ازلی خداوند می‌داند و بدین ترتیب قائل به

۱- ابن عساکر، پیشگفته، ص ۱۴۹.

۲- شهرستانی، ملل و نحل، ج ۱، ص ۹۵.

۳- بغدادی، ابومنصور عبدالقاهر بن طاهر، اصول الدین، استانبول ۱۳۴۶/۱۹۲۸، ص ۹۰.

هشت صفت ذاتی است.^۱

ادله اثبات صفات:

اشعری جمهور معتزله را، در خصوص انکار صفات، سرزنش می‌کند که این سخن را از برادران متفلسفشان آموخته‌اند.^۲ پس از آن قول آنها را به این صورت ابطال می‌کند که: "قول به اینکه حی است و حیات نیست، عالم است و علم نیست، قادر است و قدرت نیست، و... تناقض است و قائل به آن مُناقض^۳. علاوه بر این، اسماء الهی مشتق از صفاتند، پس بناچار باید علم باشد، تا عالم از آن مشتق گردد و قدرت باشد تا قادر از آن مشتق گردد و همین طور حیات، اراده و امثال آن^۴. طبق روش و عادت خود به ادله سمعی نیز استناد می‌جوید، مثل آیه «انزله بعلمه» (سوره ۴، آیه ۱۶۴) و «ما تخیل من انشی و لا تضع الا بعلمه»^۵ (سوره ۳۵، آیه ۱۲)، که دلالت بر وجود صفت علم در خدا دارند. قول ابوالهذیل علاف را هم، که به قول فلاسفه رفته بود و می‌گفت: الباری علم کله، قدرة کله، حیاة کله و...^۶، به ارسطو نسبت می‌دهد و به این صورت رد می‌کند که: «اگر صفات خدا، مثلاً علم او، عین ذات او باشند باید بتوان گفت: یا علم الله اغفرلی و ارحمنی» (ای علم خدا مرا بیامرزد و رحم کن)، در صورتی که نمی‌توان گفت: «می‌افزاید: خود ابوالهذیل هم از این گفتار اباکرد و ملزم شد^۷.

۱- ایجی، عضدالدین عبدالرحمن، مواقف (با شرح جرجانی)، مصر، ۱۳۲۵/۱۹۰۷، ج ۸، ص ۱۰۶.

۲- اشعری، مقالات الاسلامیین، ج ۲، ص ۱۷۶ و ۱۷۷.

۳- همانجا، ص ۴۷.

۴- اشعری، الإبانة، ۴۵.

۵- همانجا، ص ۴۶.

۶- اشعری، مقالات، ج ۲، ص ۱۷۸.

۷- اشعری، الإبانة، ص ۴۵.

عالم است:

زیرا صنعتش محکم و متقن است؛ مثلاً انسان و اعضایش، فلک و کواکبش در نهایت احکام و اتقان ساخته شده‌اند. ما می‌دانیم افعال محکم و معتقن از عالم پدید می‌آیند، نه از جاهل. زیرا کسی که بافندگی نمی‌داند نمی‌تواند دیبایی منقوش و زیبا ببافد و کسی که جاهل به صنعت است نمی‌تواند مصنوعی استوار و دقیق بسازد^۱.

در کتاب الإبانة این برهان را که - ملاحظه شد - از مشاهده آثار حکمت و احکام و اتقان در عالم به علم صانع استدلال کرد از معتزله می‌داند. اما از مقایسه اتقان صنعت انسانی و دلالت آن بر صانع ماهر عالم با اتقان صنعت عالم و دلالت آن بر صانع حکیم عالم چیزی نمی‌گوید^۲. علم او واحد است و به همه معلومات تعلق می‌گیرد^۳.

حی قادر است:

زیرا صناعت پدید نمی‌آید، مگر از قادری که حی است و گرنه روا می‌شد صنایعی که از توانایان و زندگان ظاهر می‌شوند از ناتوانان و مردگان نیز پدید آیند، که ناروا است^۴. قدرت او واحد است و به همه مقدورات تعلق می‌گیرد^۵.

مرید است:

زیرا اگر مرید و متصف به اراده نباشد، واجب می‌آید موصوف به ضد آن، مثلاً سهو، کراهت، و امثال آن از آفات اراده، باشد و چون اتصاف او به این آفات مستحیل است پس مرید است^۶.

۱ - اشعری، اللمع، ص ۱۲.

۲ - اشعری، الإبانة، ص ۴۶.

۳ - مقریزی، پیشگفته، ص ۱۸۷.

۴ - اشعری، اللمع، ۱۰ و ۱۱.

۵ - مقریزی، پیشگفته، ۱۸۷.

۶ - اشعری، اللمع، ص ۱۸.

اراده او مطلق است و به هر امر ممکن تعلق می‌یابد، و در معنی هیچ قیدی ندارد جز یک قید، یعنی امکان متعلق آن. بنابراین، اراده خداوند فقط به امر محتتمع تعلق نمی‌یابد. لذا او، برخلاف قول معتزله که می‌گویند اراده خدا به قبایح و معاصی تعلق نمی‌گیرد، تأکید می‌کند هر چه واقع شده از طاعات و معاصی مراد خداوند بوده است، زیرا اگر در ملک او امری واقع شود که مرادش نبوده است یکی از دو امر لازم آید، سهو و غفلت یا ضعف و عجز و وهن و تقصیر. و ما می‌دانیم این گونه امور بر خداوند روا نیست.^۱ اشعری در این خصوص به آیات کثیری نیز استناد جسته است^۲؛ از جمله: «وَمَا تَشَاوُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ» (سوره ۷۶، آیه ۳۰)؛ این آیه خبر می‌دهد که ما چیزی را نمی‌خواهیم، مگر آنچه را که خدا خواسته است؛ «وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ فِي الْأَرْضِ كُلَّ جَمِيعًا» (سوره ۱۰، آیه ۹۹)؛ «وَلَوْ شِئْنَا لَا تَيْنَاكُلُنَا مِنْ هَٰؤُلَاءِ» (سوره ۳۲، آیه ۱۳)؛ «وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ» (سوره ۶، آیه ۱۱۲). اشعری به مسئله اراده اهتمام ورزید و درباره آن بیش از سایر صفات سخن گفت و در دو کتاب مهمش، اللّمع و الإبانة، باب مخصوصی بدان اختصاص داد. زیرا اولاً، چنانکه ملاحظه شد، در خصوص آن میان وی و مخالفان نیرومندش، یعنی معتزله، اختلاف نظر شدیدی موجود است؛ و ثانیاً در کلام وی امور عقیدتی خاصی بر آن مترتب است.

کلام خدا و قرآن:

ظاهراً برای اثبات کلام خدا به دلیل عقلی تمسک نجسته و به ادله نقلی بسنده کرده است. اما در برابر معتزله که قائل به حدوث کلام حق تعالی هستند قدم و ازلیت آن را به این صورت مدلل داشته است که: اگر خداوند در ازل غیر متکلم باشد لازم می‌آید موصوف به ضدی از اضداد کلام، مثلاً سکوت یا آفت، باشد و اگر در ازل موصوف به

ضد کلام باشد لازم می آید ضد کلام قدیم باشد و اگر ضد کلام قدیم باشد عدم آن و تکلم خدا محال می باشد، زیرا جایز نیست قدیم معدوم شود، همچنانکه جایز نیست حادث شود^۱.

خلاصه، به عقیده او، کلام مانند سایر صفات ذاتی خداوند واحد، قدیم و قائم به ذات است^۲ و متکلم کسی است که کلام قائم به اوست، نه چنانکه معتزله می گویند: کسی که فعل کلام صادر از اوست. و قرآن کلام خدا و قدیم است، نه حادث^۳.

ابن عساکر می نویسد: "معتزله گفتند کلام خدا مخلوق و مخترع و مبتدع است. حشویه مجسمه گفتند حروف مقطعه و اجسامی که بر روی آنها نوشته می شود و الوانی که به وسیله آنها نوشته می شود و مابین الدفتین همه قدیم ازلی هستند. او راه میانه پیمود و گفت: قرآن کلام خدا و قدیم است، نه مؤخر است نه مخلوق، نه حادث و نه مبتدع. اما حروف مقطعه و اجسام و الوان و اصوات و محدودات و تمام مکیفات که در عالم موجود است مخلوق و مبتدع و مخترع هستند"^۴.

خلاصه، اشعری به دو نوع کلام قائل است: کلام نفسی و کلام لفظی. کلام نفسی واحد قدیم و قائم به ذات حق تعالی است و آن امر و نهی و خبر و استخبار و وعد و وعید است؛ ولی اینها وجوه متعدد اعتبارات کلام بوده، باعث تعدد در نفس کلام نمی باشد. اما کلام لفظی الفاظی است که بر انبیا نازل شده و دلالت بر کلام نفسی دارد. دلالت مخلوق و محدث است، ولی مدلول قدیم و ازلی است. فرق میان قرائت و مقرأ و تلاوت و متلو مثل فرق میان ذکر و مذکور است، که ذکر محدث و مذکور قدیم

۱- همانجا، ص ۱۷.

۲- شهرستانی، پیشگفته، ص ۹۶.

۳- ابن عساکر، ص ۱۵۰.

۴- مقریزی، پیشگفته، ص ۱۸۷؛ بغدادی، ابومنصور، اصول الدین، ص ۱۰۶؛ شهرستانی، ملل و نحل، ص ۹۶ و

است.^۱

سمیع و بصیر است:

زیرا موجود حیّ اگر دچار آفتی که مانع ادراک مسموعات و مبصرات است نشده باشد سمیع و بصیر خواهد بود و چون خداوند حیّ است که آفات کری و کوری بر او روا نیست سمیع و بصیر است.^۲

برخلاف معتزله که سمع و بصر را به معنی علم و سمیع و بصیر را به معنی عالم به مسموعات و مبصرات می‌گرفتند، تأکید می‌کند سمع و بصر غیر علم و از صفات ازلی خداوندند، که به وسیله آنها جمیع مسموعات را می‌شنود و همه مبصرات را می‌بیند.^۳

در الإبانة در مقام رد قول معتزله می‌نویسد: وزعمت المعتزلة ان قول الله عزوجل «سمیع بصیر» معناه علیم. قيل لهم فاذا قال عزوجل: إِنِّي مَعَكُمْ أَسْمَعُ وَأَرَى (شوره ۲۰، آیه ۴۸) و قال: قد سمع الله قولَ التي تُجَادِلُكَ فی زوجها، (سوره ۵۸، آیه ۱) فمعنی ذالک عندکم عَلِمَ. فان قالوا نعم قيل لهم فقد وجب علیکم ان تقولوا معنی قوله أسمع وأرى أعلم وأعلم، اذ كان معنی ذالک العلم.^۴ مقصود اینکه، در این صورت لازم می‌آید «أسمع و أرى» هر دو به معنی أعلم باشند که به نظر بعید می‌نماید.

گفتنی است از سخنان وی برمی‌آید که اگر در شرع اذنی رسیده بود اطلاق لمس و ذوق و شمّ هم بر خدا جایز می‌شد؛ چنانکه نوشته است: «والامر فی التسمیة الی الله تعالی، ان امرنا ان نُسمیة لهما و ذوقا و شَمًا سَمیناه و ان منعنا امتنعنا».^۵

اشعری ید، وجه، عین، استوا و نزول را هم از صفات خدا می‌شمارد و در این مقام به

۱- اشعری، اللّمع، ص ۱۱.

۲- اشعری، الإبانة، ص ۴۹.

۳- همانجا.

۴- اشعری، اللّمع، ص ۴۹.

۵- اشعری، اللّمع، ص ۳۳.

ادله سمعی، از جمله آیات «یدالله فوق ایدیهم» (سوره ۴۸ آیه ۱۰) و یبقی وجه ربک ذوالجلال و الاکرام، (سوره ۵۵، آیه ۲۸) و تجری بأعیننا، (سوره ۵۴ آیه ۱۴) الرحمن علی العرش استوی، (سوره ۲۰ آیه ۴) و حدیث «ینزل الله تعالی الی السماء الدینا کل لیلۃ جمعة، استناد می جوید و تاویلات معتزله را باطل می انگارد و می گوید خداوند عرب را با زبان و لغت خودشان مخاطب قرار داده و در زبان عرب و همچنین در عادت اهل خطاب جایز نیست کسی دست بگوید و نعمت و قدرت اراده کند!.

ابن عساكر مى نويسد: "معترله گفتند يد، يد قدرت و نعمت و وجه، وجه وجود است.
حشويه گفتند يد، يد جارحه و وجه، وجه صورت است. او (اشعرى) راه ميانه پيمود و
گفت يد خداوند يد صفت و وجه او وجه صفت است، همانند سمع و بصر. همچنين
معترله گفتند نزول، نزول بعض آيات و ملائكه خداوند است و استواء بعضى استيلاء
است. مشبهه و حشويه گفتند نزول، نزول ذات اوست، با حركت و انتقال از مكاني به
مكاني و استواء، جلوس بر عرش و حلول در آن است. او راه ميانه پيمود و گفت: نزول و
استواء صفاتي از صفات خدا هستند و الاستواء صفة من صفاته و فعلٌ فَعَلَهُ فى العرش^۲.
تفتازانى (سعدالدين عمر) پس از ذكر استواء، يد، وجه و عين مى نويسد يكي از دو
قول شيخ (اشعرى) اين است كه هر يك از آنها صفتي زايد هستند، ولي قول ديگر شيخ
و قول جمهور بر اين است كه آنها مجازات هستند. استواء مجاز از استيلاء، يد مجاز از
قدرت، وجه مجاز از وجود و عين مجاز از قدرت، وجه مجاز از وجود و عين مجاز از
بصر است^۳.

بنابراین، اشعری را در این خصوص دو قول بوده است، ولی به احتمال قوی نه در زمان واحد، بلکه در دو دوره مختلف عمرش. دلیل ما نوشته ابن کثیر است، آنجا که

۱- ابن عساکر، پیشگفته، ص ۱۵۰.

۲- ابن عساکر، پیشگفته، ص ۱۵۰.

۳- تفتازانی، سعد الدین، شرح مقاصد، ص ۱۱۰.

می نویسد: اشعری را سه حالت بوده است: اول حال اعتزال که از آن برگشت؛ دوم اثبات صفات عقلیه سبعة، یعنی حیات، علم، قدرت، اراده، سمع، بصر و کلام و تأویل صفات جزئیة، امثال وجه، یدین، قدم و ساق؛ حالت سوم اثبات همه این صفات بدون تکلیف و تشبیه، بنابه روش سلف. و این آخرین روش اوست در کتاب الإبانة، که آخرین تصنیف اوست.^۱

خدا شبیه مخلوقات نیست. زیرا اگر شبیه مخلوقات باشد مانند آنها حادث خواهد بود، ولی او قدیم است. بعلاوه، خود فرموده است: لیس کمثله شیء^۲ (سوره ۴۲ آیه ۹) ولم یکن له کفوء احد (سوره ۱۱۲، آیه ۴)، واحد است. زیرا اگر متعدد، مثلاً دو خدا، بود تدبیر آنها نظامی نمی یافت و احکامی نمی پذیرفت. به ناچار یا هر دو عاجز می شدند، یا یکی از آنها. زیرا اگر یکی اراده می کرد انسانی را زنده کند و دیگری اراده می کرد او را بمیراند، در این حال، یا مراد هر دو واقع می شد یا مراد هیچ یک وقوع نمی یافت یا مراد یکی واقع می شد و مراد دیگری واقع نمی شد. اما وقوع مراد هر دو محال است، زیرا ممکن نیست جسم در حال واحد هم زنده و هم مرده باشد. عدم وقوع مراد هر دو نیز جایز نیست، زیرا مستلزم عجز آنها است. و بر فرض وقوع مراد یکی و عدم وقوع مراد دیگری نیز باز لازم می آید آنکه مرادش واقع نشده عاجز باشد و عاجز نه خدا بود و نه قدیم. این است دلیل وحدت صانع اشیاء. خداوند هم فرموده است: لَو کَانَ فِیْهِمَا آلَٰهَةٌ إِلَّا اللّٰهُ لَفَسَدَتَا (سوره ۲۱، آیه ۲۲). و این معنی احتجاج ماست.^۳

در رساله فی استحسان الخوض فی الکلام^۴، پس از تصریح به اینکه کلام در اصول توحید مأخوذ از کتاب و سنت است، می نویسد: مرجع کلام متکلمین در استدلال به توحید با دلیل تمناع و تغالب، آیه لَو کَانَ فِیْهِمَا آلَٰهَةٌ إِلَّا اللّٰهُ لَفَسَدَتَا و آیات ذیل است: «ما اتَّخَذَ

۲- اشعری، الملّح، ص ۸.

۱- زبیدی، پیشگفته، ص ۴.

۳- اشعری، رساله فی استحسان الخوض فی علم الکلام، ص ۸۹.

الله مِن ولد و ما كان معه من الِه اِذا لَذَهَبَ كُلُّ الِه بما خَلَق و لعلا بعضهم على بعض» (سورة ۲۳ آیه ۹۴)
وَأَمَّ جَعَلُوا اللَّهَ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهَ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ، (سورة ۱۳ آیه ۱۸).

رؤیت خدا:

معتزله رؤیت خدا را با چشم سر در هر دو جهان، دنیا و آخرت، جایز نمی دانسته و شدیداً انکار می کردند.^۱ مُجَسِّمَه با قول به تجسیم قائل به رؤیت بودند.^۲ اما اشعری با عقیده به تجرّد خدا و نفی تجسیم، قائل به جواز رؤیت در دنیا و آخرت و وقوع آن در آخرت می شود و می نویسد: «إِنَّ اللَّهَ يُرَى فِي الْآخِرَةِ بِالْأَبْصَارِ كَمَا يُرَى الْقَمَرُ لَيْلَةَ الْبَدْرِ يَرَاهُ الْمُؤْمِنُونَ وَلَا يَرَاهُ الْكَافِرُونَ».^۳ اما به نظر وی این رؤیت در جهت و مکان و به صورت مقابله و اتصال شعاع یا بر سبیل انطباع واقع نمی شود.^۴ مناسب دیدم عبارات شارح کَعْرِفَ را - که در گذشته گفتیم از پروان اشعری و پارسی نویس توانائی است - در اینجا بیاورم، که در فهم مقصود مؤثر خواهد بود.

”خدای تعالی را ببینند به چشم سر، اندر آن جهان، مرا و را مؤمنان ببینند و کافران نبینند از بهر آنکه دیدار حق تعالی کرامتی است از خدای تعالی و کرامت اندر آن جهان نباشد مگر مؤمنان را ولی این رؤیت در جهت و مکان نباشد و بدون تحدید و تکییف واقع شود.^۵

ابن عساکر نوشته است: حَشْوِيَّةٌ مُشَبَّهَةٌ گفتند خداوند مانند سایر دیدنیها مکیّفاً و محدوداً دیده می شود. معتزله و جهمیّه گفتند او به هیچ حالی از احوال دیده نمی شود.

۱- ابن عساکر، پیشگفته، ص ۱۴۹ و ۱۵۰. ۲- همانجا.

۳- اشعری، الإبانة، ص ۱۷ مقالات، ج ۱، ص ۳۴۶.

۴- شهرستانی، ملل و نحل، ج ۱، ص ۱۰۰.

۵- مستملی بخاری، شرح تعرف، لکهنو، ۱۹۱۲، ج ۱، ص ۱۷۰.

ولی اشعری راه میانه پیمود و گفت خدا دیده می شود ولی بدون حلول، حدود و تکلیف. همچنانکه او ما را می بیند، در صورتیکه نه محدود است و نه مکلف، ما هم او را می بینیم، در حالیکه او نه محدود است و نه مکلف^۱.

ماهیت رؤیت. تصور رؤیت با چشم سر، بدون وجود مرئی در مکان و بدون تحدید و تکلیف، برخلاف عادت و مشکل است. اشاعره در این باره سخن بسیار گفته اند، که ما را مجال نقل و بررسی آنها نیست. خوانندگان علاقه مند می توانند به کتب کلام اشعری، مثلاً الاشاره امام الحرمین جوینی^۲، التمهید قاضی ابوبکر باقلانی^۳ و شرح مواقف سید شریف جرجانی^۴، مراجعه کنند. ما فقط به نقل عبارات شهرستانی از نهایة الإقدام بسنده می کنیم:

او (اشعری) را در ماهیت رؤیت دو قول است:

یکی اینکه آن علم مخصوصی است، و مقصود از خصوص این است که آن متعلق به وجود است نه عدم. دوم اینکه: آن ادراکی است و رای علم، نه مقتضی تأثیر در مدرک است و نه مقتضی تأثر از آن^۵.

ادله رؤیت: اشعری در دو کتاب مهمش، اللمع و الإبانة، با ادله عقلی که در واقع ادله سلبی است به اثبات جواز رؤیت و با ادله نقلی به اثبات وقوع آن در آخرت می پردازد. ادله عقلی: ۱ - رؤیت خدا مستلزم حدوث او نیست. زیرا علت مرئی بودن یک چیز حدوث آن نیست، وگرنه لازم می آمد هر محدثی دیده شود، که به عقیده همه باطل است. ۲ - رؤیت خدا مستلزم حدوث معنایی در مرئی نیست. زیرا الوان مرئی هستند، در

۱ - ابن عساکر، پیشگفته، ص ۱۴۹ و ۱۵۰.

۲ - جوینی، امام الحرمین، الارشاد، مصر ۱۹۵۰، ص ۱۷۶.

۳ - باقلانی، قاضی ابوبکر، التمهید، ص ۲۶۶. ۴ - جرجانی، سید شریف، شرح مواقف، ج ۸، ص ۱۱۵.

۵ - شهرستانی، محمد، نهایة الإقدام، ص ۳۵۶ و ۳۵۷.

صورتیکه جایز نیست معنایی در آنها حادث شود، زیرا الوان اعراضند و عرض قائم به عرض نباشد. ۳- رؤیت خدا مستلزم تشبیه و تجنیس و قلب حقیقت او نیست. زیرا ما سیاهی و سفیدی را می‌بینیم، در حالیکه آنها نه متشابهند و نه متجانس و نه با وقوع رؤیت سیاهی از حقیقتش منقلب به سفیدی می‌شود و نه سفیدی به سیاهی. ۴- رؤیت خدا مستلزم تجویر، تظلم و تکذیب او نیست. زیرا ما هم جائز و ظالم و کاذب را می‌بینیم و هم کسی را که موصوف به این صفات نیست.

ادله نقلی: حسب معمول، پس از ارائه ادله عقلی برای اثبات جواز عقلی رؤیت، به ذکر ادله نقلی می‌پردازد. از جمله: ۱- آیه مبارکه «وَجُودُ يَوْمُنَا نَاضِرَةٌ إِلَى رَيْهَا نَاضِرَةٌ» (سوره ۷۵ آیه ۲۲). ۲- حدیث نبوی «تَرَوْنَ رَبَّكُمْ كَمَا تَرَوْنَ الْقَمَرَ لَا تَضَارُونَ فِي رُؤْيَاهُ» ۳- حدیث نبوی: «تَرَاهُ الْعَيُونُ فِي الْآخِرَةِ»^۱.

افعال خداوند معلل به اغراض نیست: مقصود اینکه، هیچ نوع نفع و ضرری، اعم از اینکه برگشت آن به خدا یا به دیگران باشد، او را به فعلی وانمی‌دارد. در عین حال، افعال خداوند خالی از مصالح نمی‌باشند، ولی هیچ مصلحتی علت باعته و برانگیزنده او نیست^۲. بنابه روایت بدرالدین زرکشی (محمد بن عبدالله بن بهادر، ۷۹۴-۷۴۵) از ابن فورک، اشعری گفته است: «إِنْ كُلَّ لَمْ نَسْبِهَا لِلَّهِ إِلَى نَفْسِهِ فَهِيَ لِلْعَاقِبَةِ وَالصِّرُورَةِ دُونَ التَّعْلِيلِ، لِاسْتِحَالَةِ الْفَرْضِ»^۳.

تعدیل و تجویر:

فعل اصلح بر خداوند واجب نیست. مشیت الهی مطلق است، قید و شرطی ندارد، جز

۱- اشعری، المجمع، صص ۳۲، ۳۳، ۳۴، الإبانة، ص ۱۴.

۲- شهرستانی، محمد، نهاية الاقدام، ص ۳۹۷.

۳- زرکشی، بدرالدین، البرهان فی علوم القرآن، بیروت، ۱۳۹۱/۱۹۷۲، چاپ دوم، ج ۴، ص ۳۴۶.

یک شرط و آن ممکن بودن متعلق است. بنابراین، به هر امر ممکنی تعلق می‌یابد. پس جایز است خداوند اطفال را در آخرت عذاب فرماید و اگر چنین کند از وی عدل خواهد بود و جایز است انسان را برای گناه متناهی عقوبت نامتناهی کند، برخی از حیوانات را مسخر برخی دیگر گرداند، به بعضی از بندگانش انعام کند و به بعضی نکند، افرادی را بیافریند، با اینکه می‌داند آنها کافر می‌شوند، و بر کافران لطف فرماید تا ایمان آورند. قبیح نیست بندگانش را از آغاز خلقت با عذابی الیم و دائم معذب گرداند، مؤمنان را عذاب کند و کافران را بهشت برد. اگر او این کارها کند همه از او عدل خواهد بود. به این دلیل که او مالکی قاهر است مملوک کسی نیست و فوق او نه مبیحی نه آمری نه زاجری و نه مانعی است. کسی نیست برای او رسومی ترسیم یا حدودی تعیین کند. بنابراین، چیزی از او قبیح نباشد. زیرا اگر می‌بینیم امری از ما قبیح است، صرفاً برای این است که مالک اعیان و اشیاء، یعنی خدا، ما را از آن نهی فرموده، و ما از حدود و رسوم تجاوز کرده‌ایم و آنچه را که نباید انجام دهیم انجام داده‌ایم. و اما چون خداوند نه مملک است و نه تحت امر آمری است، لذا نمی‌توان گفت امری از او قبیح است^۱.

تکلیف مالایطاق:

اشعری به جواز و احیاناً وقوع تکلیف مالایطاق در شرع عقیده داشته، در کتاب اللمع به آن تصریح کرده، به دفاع از آن پرداخته و به اشکالات و سوالات وارده پاسخ داده است.

او و پیروانش در مقام توجیه این عقیده به ظاهر ناصواب، سخن بسیار گفته و مطلب زیاد نوشته‌اند، که در کتب کلامی ثبت شده است و از آنجا که نقل و بررسی آنها متناسب با مقام نیست به یادداشت خلاصه‌ای اکتفا می‌شود:

مالایطاق سه درجه دارد: درجه اول فی نفسه ممتنع است. درجه دوم فی نفسه ممکن است، ولی عادةً از بنده ممکن نیست. درجه سوم عادةً از بنده ممکن است، ولی علم و اراده خداوند به عدم آن تعلق یافته است.

اولی نه جایز است، نه واقع؛ دومی جایز است، ولی واقع نیست؛ سومی هم جایز و هم واقع است. چنانکه خداوند ابولهب را امر فرموده و تکلیف کرده پیامبر را تصدیق کند و به آنچه او از سوی خداوند آورده ایمان بیاورد، در صورتی که او می دانسته و خبر داده که ایمان نمی آورد. شاید بتوان در مقام توجیه جواز تکلیف مالایطاق این سخن را هم گفت که چون به عقیده او استطاعت با فعل است نه پیش از فعل، بنابراین هر تکلیفی تکلیف مالایطاق است، زیرا در وقت تکلیف استطاعت نبوده است. ولی این توجیه به نظر بعید می نماید و به احتمال قوی منظور نظری از جواز تکلیف مالایطاق این نبوده بلکه همان درجه دوم و سوم بوده که ذکر شد.

اشعری در این مقام به آیاتی از قرآن به صورت ذیل استناد کرده است:

- ۱- «ما کانوا یستطیعون السمع» (سوره ۱۱، آیه ۲۳)، ۲- «وکانوا لا یستطیعون سماعاً» (سوره ۱۸، آیه ۱۰۱). اشعری استدلال می کند با اینکه خداوند خبر می دهد که آنها توانائی و طاقت شنیدن حق را ندارند آنها را مأمور و مکلف به شنیدن حق کرده است.^۱

اسلام و ایمان:

اسلام اوسع از ایمان است، هر اسلامی ایمان نیست.^۲ در آثار اشعری تعریف روشنی از اسلام دیده نشد؛ ظاهراً اسلام را به معنی انقیاد و استسلام گرفته است. اما ایمان را عبارت از تصدیق می داند و در کتاب اللمع تصریح می کند که: «إن قال قائل ما الایمان عندکم

۱- اشعری، اللمع، ص ۵۸؛ الإبانة، ص ۶۰ و ۷۰؛ باقلانی، التمهید، ص ۳۴۱.

۲- اشعری، الإبانة، ص ۷.

بالله تعالى، قبل له هو التصديق بالله، و على ذلك اجماع اهل اللغة التي نزل بها القرآن»^۱.

بغدادی (ابومنصور عبدالقاهر بن طاهر، متوفی ۴۲۹) در اصول الدین می نویسد:
ابوالحسن اشعری گفته ایمان تصدیق خدا و تصدیق رسولان اوست و این تصدیق صحیح
نمی شود مگر با معرفت او. و کفر نزد وی تکذیب است^۲.

شهرستانی می نویسد: اشعری گفته: ایمان همان تصدیق به قلب است، و اما قول به زبان
و عمل به ارکان از فروع آن است. پس اگر کسی به قلب تصدیق کند، یعنی در قلب خود
به وحدانیت خدای متعال اقرار داشته و اخبار رسولان را در آنچه از نزد او آورده اند
تصدیق فرماید ایمانش صحیح است و اگر در این حال بمیرد مؤمن و رستگار باشد و از
ایمان بیرون نرود مگر امری از آن امور را انکار نماید^۳.

مقریزی نیز در مقام تحریر عقیده اشعری می نویسد: ایمان همان تصدیق به قلب است.
قول به زبان و عمل به ارکان از فروع آن است^۴. حاصل اینکه، او ایمان را بسیط و عبارت
از تصدیق به قلب می دانسته، ولی گویا در معنی تصدیق اختلاف نظر داشته است.

شهرستانی در نهایة الإقدام می نویسد: جواب ابوالحسن در معنی تصدیق مختلف
است. گاهی گفته است تصدیق همان معرفت به وجود صانع، الهیت، قدم و صفات
اوست، و گاهی گفته است تصدیق قولی است در نفس، که متضمن معرفت است و از آن
با زبان تعبیر می شود. پس اقرار به زبان هم تصدیق نام می گیرد و عمل به ارکان نیز، به
حکم دلالت، یعنی دلالت حال، از باب تصدیق است، همچنانکه اقرار به حکم دلالت،
یعنی دلالت مقال، تصدیق است. بنابراین، معنای قائم به قلب اصل مدلول است و اقرار و
عمل دلیلان آن هستند^۵.

۲- بغدادی، عبدالقاهر، اصول الدین، ص ۲۴۸.

۱- اشعری، الملح، ص ۷۵.

۴- مقریزی، پیشگفته، ص ۱۸۷.

۳- شهرستانی، ملل و نحل، ج ۱، ص ۱۰۱.

۵- شهرستانی، محمد، نهایة الإقدام، ص ۴۷۲.

اما باید توجه داشت که او در مقالات^۱ و الإبانة^۲ خود را قائل به قول اصحاب الحديث و اهل السنة می‌شناساند که می‌گویند ایمان قول و عمل است^۳. بنابراین این احتمال پیش می‌آید که او ایمان را مرکب از قول و عمل می‌دانسته است، و این مخالف با تصریح وی در کتاب اللمع و اظهار پیروان اوست، که در فوق نقل شد.

ایمان قابل زیادت و نقصان نیست:

اشعری این مسئله را مطرح نساخته است، ولی لازمه عقیده وی در خصوص ایمان، که آن را بسیط و عبارت از تصدیق تنها دانست، این است که قائل به زیادت و نقصان ایمان نباشد. ولی چنانکه اشاره شد او احیاناً خود را قائل به قول اصحاب الحديث و اهل سنت معرفی می‌کند و مطابق نقل وی آنها ایمان را مرکب و قابل افزایش و کاهش می‌دانند.

ایمان قدیم و ایمان مخلوق: ایمان خدا قدیم و ایمان خلق مخلوق است.

ابن عساکر می‌نویسد: "معتزله، جهمیه و نجاریه گفتند: ایمان مطلقاً مخلوق است. حشویه مجسمه گفتند: ایمان مطلقاً قدیم است. اما اشعری گفت: ایمان دو نوع است: ایمان خدا که به اقتضای «المؤمن المهيمن» (سوره ۵۹، آیه ۲۳) قدیم است و ایمان خلق که مخلوق است، زیرا مبدأ آن خلق است، که به واسطه خلوص در آن مثاب و به علت شک در آن معاقب می‌شوند^۴.

۱- اشعری، مقالات، ج ۱، ص ۳۴۷. ۲- اشعری، الإبانة، ص ۸.

۳- در شرح مواقف (ج ۸، ص ۳۲۳) آمده است: و قال السلف أي بعضهم كابن مجاهد و أصحاب الأثر أي المحدثون كلهم أنه [الایمان] مجموع هذه الثلاثة فهو عندهم تصديق بالجنان و إقراراً باللسان و عمل بالأركان.

۴- ابن عساکر، پیشگفته، ص ۱۵۱.

مرتکب کبیره مؤمن است:

از آنجا که ایمان را تنها تصدیق به قلب دانست، مرتکب کبیره را مؤمن شناخت، که در این دنیا احکام اسلام بر وی جاری می‌شود و در آن دنیا نیز مخلد در عذاب نخواهد بود.

در کتاب اللمع تصریح می‌کند: "فاسق اهل قبله مؤمن است به واسطه ایمانش، فاسق است به واسطه فسق و کبیره‌اش"^۱.

و در تأیید آن می‌افزاید: «اهل لغت اجماع کرده‌اند: کسی که از وی ضربی صادر شد او ضارب است و کسی که از وی قتل صادر شد او قاتل است و کسی که از وی کفری صادر شد او کافر است و کسی که از وی فسقی صادر شد او فاسق است و کسی که از وی تصدیقی صادر شد مُصَدِّق است و کسی که در وی ایمانی پیدا شد او مؤمن است»^۲. پس از آن به رد قول معتزله می‌پردازد که: اگر فاسق، نه مؤمن باشد و نه کافر، لازم می‌آید از وی نه کفری صادر شده باشد و نه ایمانی، نه موحد باشد، نه ملحد، نه دوست باشد و نه دشمن، و از آنجا که این امور مستحیل است پس قول معتزله که گفتند فاسق نه مؤمن و نه کافر است مستحیل است^۳.

از معتزله خرده می‌گیرد که آنها به واسطه این قول از قول امت محمدی (ص) خارج شده و مخالفت با اجماع کرده‌اند. چنانکه می‌نویسد: «پیش از ظهور واصل بن عطا، رئیس معتزله، مردم بر دو قول بودند، عده‌ای خوارج بودند که مرتکبین کبائر را تکفیر می‌کردند و عده‌ای دیگر اهل استقامت بودند و می‌گفتند مرتکب کبیره مؤمن است به واسطه ایمانش و فاسق است به واسطه کبیره‌اش، تا واصل پیدا شد و از امت کناره‌گیری کرد و از قول امت خارج شد و گفت مرتکب کبیره نه مؤمن است و نه کافر. بنابراین

مخالفت با اجماع کرد و لذا معتزلی نام گرفت»^۱.

ابن عساکر نوشته است: مرجئه گفتند: کسی که یک بار با خلوص ایمان آورد دیگر با ارتدادی و کفری کافر نمی شود و هرگز کبیره ای نیز بر وی نوشته نمی شود. معتزله گفتند: صاحب کبیره با داشتن ایمان و اطاعت صد ساله مخلد در آتش خواهد بود. اما او (اشعری) راه میانه پیمود و گفت فرجام مؤمن موحد فاسق بسته به مشیت خداست، اگر بخواهد عفو می کند و داخل بهشت می گرداند و اگر بخواهد به واسطه فسق کیفر می دهد و پس از آن داخل بهشت می گرداند. و خلاصه، کبیره منفصله منقطعه برابر با عقوبت متصل مؤبد نیست^۲.

ایمان مقلد:

به نظر وی، معتقد به حق به برکت اعتقادش از کفر خارج شده است. زیرا کفر و اعتقاد به حق در مسئله توحید و نبوات دو ضدند که با هم جمع نمی شوند؛ با وجود این، او سزاوار اسم المؤمن نمی باشد، مگر وقتی که عقیده حق را در مسئله حدوث عالم، یگانگی صانع عالم و صحت نبوت با دلائلی بشناسد، چه بتواند آن دلائل را با عباراتی نیکو بیان کند و چه نتواند؛ پس مقلد معتقد به حق، نه مشرک است و نه کافر و لهذا جایز است خداوند او را پیامرزد^۳. بنابراین، همچنانکه سبکی توجه داده است، اشعری قائل به تکفیر عوام نبوده، ولی، چنانکه اشاره شد، آنها را مؤمن هم نمی شناخته و اطلاق اسم المؤمن را بر آنها روا نمی دانسته و خلاصه از صحت ایمان مقلد، که خدا را با دلائل نمی شناسد، منع می کرده است^۴، و شاید به همین علت هم متهم به تکفیر عوام شده

۲- ابن عساکر، پیشگفته، ص ۱۵۱.

۱- همانجا، ص ۷۶.

۴- سبکی، پیشگفته، ص ۴۱۸.

۳- بغدادی، اصول الدین، ص ۲۵۵.

است.^۱ ولی باید توجه داشت که او هرگز به کارگیری روش و استدلالات مخصوص متکلمین را در معرفت خداوند لازم نمی‌دیده است.^۲

شایسته ذکر است در حالیکه سبکی اتهام فوق را از وی رفع می‌کند^۳ شیخ محمد عبده می‌نویسد: اهل تحقیق از هر طایفه‌ای، مخصوصاً شیخ اشعری، اجماع کرده‌اند که مقلد در اصول دین مستیقن نیست و هر کسی که در اصول دین مستیقن نباشد شاک است و هر کسی که شاک باشد کافر است.^۴

استطاعت:

استطاعت انسان غیر انسان است. زیرا او گاهی مستطیع است و گاهی عاجز، همچنانکه گاهی عالم است، گاهی غیر عالم، گاهی متحرک است، و گاهی غیر متحرک. پس همچنانکه علم و حرکت انسان غیر انسان است، استطاعت او نیز غیر اوست. به علاوه، اگر استطاعت انسان عین او بود یا اثر معنایی بود که مفارقتش از وی مستحیل است، در این صورت لازم می‌آمد او همواره مستطیع باشد و عجز و ناتوانی هرگز به وی راه نیابد. اما، چنانکه اشاره شد، او گاهی مستطیع است و گاهی نیست؛ پس درست آمد که استطاعت انسان غیر انسان است.^۵

استطاعت با فعل است، نه قبل از فعل. چون اگر مقدم بر فعل باشد لازم آید فعل با قدرت معدومه واقع شود، زیرا قدرت عرض است و عرض در دو زمان باقی نمی‌ماند. گذشته از این، اگر حدوث فعل با قدرت معدومه روا باشد، جایز می‌شود احراق با آتشی

۱- ابن عساکر، پیشگفته، ص ۳۵۷.

۲- ابن عساکر، پیشگفته، ص ۳۵۷.

۳- سبکی، پیشگفته، ص ۴۱۸.

۴- عبده، شیخ محمد، بین الفلاسفة و الکلامیین، ص ۲۳. ایضاً تفتازانی، سعدالدین، پیشگفته، ج ۲، ص ۲۴۶.

۵- اشعری، اللع، ص ۵۴.

واقع شود که خدا آن را سرد گردانیده و عمل بریدن با شمشیری انجام یابد که خدا آن را به صورت نی درآورده و بالاخره قطع به وسیله عضوی صورت پذیرد که معدوم شده است. ولی این امور محال است. پس فعل باید همراه با استطاعت و در حال حدوث آن حادث شود.^۱

بنابر روایت ابن عساکر، او کتاب کبیری در مورد استطاعت نوشته و در آن استدلالات معتزله را در اینکه استطاعت پیش از فعل است نقض کرده است.^۲

کسب:

خدا خالق افعال ماست و ما کاسب آنها. به عبارت دیگر، فعل بندگان کسب است، فعل خدا خلق. بنده کاسب است خالق نیست، خدا خالق است کاسب نیست. خلاصه، جز خدا خالق و مخترعی نیست، خلق و اختراع اخص اوصاف اوست، جمیع حوادث از جمله افعال بندگان به قدرت خداوند حادث می‌شوند. فرق نیست میان آنچه قدرت بندگان به آن تعلق یافته باشد و میان آنچه قدرت خداوند منفرد به آن باشد.^۳

ابن عساکر نوشته است: جهم بن صفوان (مؤسس فرقه جهمیه، متوفی ۱۲۸) گفت: بنده نه قدرت بر احداث شیئی دارد و نه قدرت بر کسب شیئی. معتزله گفتند: بنده هم قادر بر احداث است و هم قادر بر کسب. اشعری راه میانه پیمود و گفت بنده قدرت احداث ندارد، ولی قدرت کسب دارد. بدین ترتیب قدرت احداث را نفی و قدرت کسب را اثبات کرد.^۴

اشعری اصطلاح کسب را از قرآن آموخته است؛ مثلاً از آیات «لَا يَكْفِيكَ اللَّهُ نَفْسًا وَلَا سَعَةً لَهَا مَا كَسَبْتَ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبْتَ» (سوره ۲، آیه ۲۸۶) و «كُلُّ امْرَأٍ بِمَا كَسَبَ رَهين» (سوره ۵۲، آیه

۱ - همانجا، ۵۵.

۲ - ابن عساکر، پیشگفته، ص ۱۲۹.

۳ - اشعری، اللع، ص ۳۷-۴۷.

۴ - ابن عساکر، پیشگفته، ص ۱۴۹.

(۲۱)، و آن را برای خروج از تنگنای جبر محض عنوان کرده و پذیرفته است. سبکی می‌نویسد: «کسی که خلق افعال معتزله و جبر مجبّره را انکار کند به ناچار قائل به کسب می‌شود. و کذاک کسبُ الاشعری و انه صعبٌ و لکن قامَ بالبرهان مَنْ لَمْ یَقُلْ بالكسب مال الی اعتزالٍ أو مقال الجبردی الطغیان»^۱.

با در نظر گرفتن عبارات اشعری در کتاب اللمع، می‌توان کسب مصطلح وی را به صورت ذیل تعریف کرد:

کسب اقتران فعل انسان است به اراده و قدرت وی، که پیش از فعل نبوده، بلکه مقارن با فعل حادث شده است. اما این قدرت حادثه در انسان تأثیری و مداخلیتی در وجود فعل ندارد، بلکه تنها محل آن است و مؤثر و موجد حقیقی قدرت خداوند است که قدیم است.^۲

چنانکه شهرستانی نوشته است، در مقام توضیح می‌توان گفت: "سنت الهی بر این جاری شده است که به دنبال قدرت حادثه، یا تحت آن، یا با آن، فعل بنده را خلق فرماید، وقتی که بنده اراده آن فعل کند و خود را متوجه آن سازد. این فعل خلق و ابداع و احداث خداوند است. و کسب انسان با وجود این انسان قادر است. زیرا او بالضروره درمی‌یابد که میان حرکات اضطراری مثلاً رعشه و حرکات اختیاری و ارادی مثلاً غذا خوردن فرق است و این فرق از اینجا نشأت می‌گیرد که حرکات اختیاری تحت قدرت انسان حاصل و متوقف بر اختیار قادر است."^۳

آنچه درباره کسب گفته شد ظاهر عبارات اشعری و مقالات برخی از پیروان اوست. اما این عبارت او که در کتاب اللمع آمده: «لان حقيقة الکسب ان الشئ وقع من المكتسب له بقوة محدثة»^۴، قابل تأمل است. زیرا «با» در «بقوة محدثة» اگر به معنی سببیت باشد معنی کسب

۲- اشعری، اللمع، ص ۳۷-۴۷.

۱- سبکی، پیشگفته، ص ۳۸۵ و ۳۸۶.

۴- اشعری، اللمع، ص ۴۲.

۳- شهرستانی، ملل و نحل، ج ۱، ص ۹۷.

عوض خواهد شد؛ ولی قرائن دلالت دارند که «با» به معنی «معیت» به کار رفته است. زیرا، چنانکه اشاره شد، او خلق و اختراع را اخص اوصاف خداوند می‌داند، یعنی که جز او خالق نیست و او خالق همه اشیاء، از جمله اعمال اختیاری بندگان، است. گفتنی است، بنابه روایت ابن عساکر، او کتابی به نام خلق الاعمال نوشته و در آن اعتلالات معتزله و قدریه را در خلق اعمال نقض کرده است.^۱ قول به کسب پیش از اشعری نیز قائلانی داشته است.^۲

حسن و قبح شرعی است نه عقلی. معتزله حسن و قبح را عقلی می‌دانستند. اشعری شرعی دانست. زیرا به عقیده وی منبع و مصدر همه ارزشها خداوند است. کذب قبیح است، چون خدا آن را تقبیح کرده و از آن نهی فرموده است. اگر تحسین می‌کرد خوب می‌شد و اگر بدان امر می‌فرمود بر او اعتراضی نمی‌شد. اگر می‌خواست آنچه را که حلال فرموده حرام کند و آنچه را که حرام فرموده حلال گرداند می‌کرد. زیرا جز سلطان او سلطانی نیست و جز او مُشَرِّعی نه. افعال نه ذاتاً خوبند و نه بد؛ اسبابی نیز موجب خوبی و بدی آنها نمی‌شوند، بلکه خیر و شر هر دو تقدیر الهی و وابسته به مشیت و اراده و حکم اوست.

خلاصه، واجبات و محرمات همه سمعی هستند. عقل نه چیزی را واجب می‌کند و نه حرام، نه مقتضی تحسین است و نه مقتضی تقبیح. معرفت خداوند هم به عقل حاصل و به سمع واجب است.^۳

۱- ابن عساکر، پیشگفته، ص ۱۲۹.

۲- اشعری، مقالات، ج ۱، ص ۱۳۳۹ علامه حلی، کشف المراد، ص ۳۰۸.

۳- ر.ک: اشعری، اللمع، ص ۱۷۰ شهرستانی، ملل و نحل، ج ۱، ص ۱۹۸ نهاية الإقدام، ص ۳۷۰.

منابع

در خاتمه خاطر خوانندگان محترم را مستحضر می‌دارد، در این مقاله - به عللی که ذکر آنها مناسب نمی‌نماید - به کتب و مقالات خاورشناسانی که در این زمینه به تحقیق و تألیف پرداخته‌اند استناد نشده است. اگر کسی بخواهد به مطالعه این قبیل نوشته‌ها بپردازد می‌تواند به کتاب‌های ذیل مراجعه کند.

1- De Boer, T. J., *The history of Philosophy in Islam*, Translated by Edward R. Jones B, D, London, 1903.

2- Goldziher. Ignaz, *Introduction to Islamic Theology and Law*, Trans. Andras and Ruth Homori, New Jersey, 1981.

3- Von Grunebaum, G. E., *Classical Islam A history 600, 1258*, Trans. by Katherine Watson, *Philosophy and Theology in (The legacy of Islam. Oxford, 1968)*.

4- Macdonald, D. B., *Development of Muslim Theology Jurisprudence and constitutional Theory*, Lahore (Pakistan) 1903.

5- Morris S. Seal, *Muslim Theology*, London, 1967.

6- Rosenthal Franz, *Knowledge Triumphant*, Leiden, 1970.

7- Schwarz. M, *Acquisition (Kasb) in early Kalam*, in (Islamic Philosophy and the Classical tradition for Richard Walzer on his seventieth birthday,

Great Britain, 1942).

8- Watt, W. Montgomery, *Muslim Intellectual A study of Al - Ghazal*, Edinburgh, 1971.

9- idem, *the Formative Period of Islamic thought*, Edinburgh, 1973.

10- idem, *Islamic philosophy and Theology*, Edinburgh, 1984.

11- Wensinck, A. J, *The Muslim Creed, Its Genesis and Historical Development*, NewYork, 1965.

12- Wolfson, Harry Austryn, *The Philosophy of the Kalam*, London, 1976.

۱۳ - ايضاً: ر. ك: مقدمه انگلیسی Richard J. Mocarthy؛ ترجمه انگلیسی كتاب اللمع اشعری كه در سال ۱۹۵۳ در بيروت چاپ شده است؛ مقدمه آقای H. Riher به كتاب مقالات الاسلاميين، اشعری، چاپ دوم، ۱۳۸۲/۱۹۶۳؛ و مقدمه آقای Walter Klein به ترجمه كتاب الإبانة اشعری، نیویورک، ۱۹۶۷.

خorde گیران ابن سینا

ظهري شيخ الرئيس حسين بن عبدالله، معروف به ابن سينا (۴۱۸-۳۷۳) - كه بلا شك از نوادر اعصار و غنائم روزگاران و از شگفتيهاي تبار انساني است - و نشر و انتشار افكار و آثار وي، نهضت فرهنگي، نشاط علمي و حركت فلسفي پرموج و دامنه داري را در دارالاسلام پديد آورد، كه از عصر و زمان وي درگذشت و اعصار و قرون را در نورديد و از جامعه گسترده اسلامي فراتر رفت و به اطراف و اكناف دنيا و ديگر جوامع بشري گسترش يافت. دانش دوستان و معارف خواهان، با شوق و شور فراوان به مطالعه آثار و تأمل و تعمق در افكارش پرداختند، استادان وارد و ماهر به تدريس كتبش اشتغال ورزيدند و شارحان و مفسران نکته دان و نکته سنج به شرح و تفسير آثارش همت گماشتند. عده كثيري آراء و افكارش را درست و اعمال و افعالش را بجا تشخيص دادند، به حمايتش برخاستند و در تحكيم افكار و ستايش اعمالش كوششها كردند. اما در مقابل، عده اي ديگر، كه تعداد اينها هم كم نيست، در اثر دقت و كنجكاوي بسيار يا، به زعم خود، جهت حمايت از ديانت و حفظ حوزه شريعت يا به خاطر كسب نام و شهرت يا براي خودنمائي و فضل فروشي و گاهي هم به علت ناداني و كج فهمي پاره اي از افكارش را نادرست و برخي از اعمالش را ناروا دانستند و بر او خرده ها گرفتند و انتقادات و اعتراضاتي وارد ساختند و احياناً به تفسيق و حتى به تكفيرش تجرّي كردند.

بعضی از این خرده گیران و منتقدان و معترضان، خود از اعلام علم و حکمت زمان خود و از سرشناسان فرهنگ اسلامی بودند، اگر چه هرگز به پایه و مایه وی نمی رسیدند. بلاشک، وجود این مخالفان، با این کمیت و کیفیت، خود دلیل بارز و شاهد صادق آزادی، بزرگی، عظمت، شجاعت و صراحت اوست. یک انسان هر اندازه آزادتر و بزرگتر و در گفتن و پراکندن عقاید و افکارش بی باک تر و صریح تر باشد، به همان اندازه، دوستان و دشمنان و موافقان و مخالفان فراوان و احیاناً بزرگ و نیرومند خواهد داشت. از آنجا که موضوع بحث و سخنرانی، خرده گیران و ناقدان و مخالفان ابن سیناست، لذا درباره موافقان و حامیانش چیزی نخواهیم گفت و چون دامنه بحث گسترده و مطالب فراوان است، به طوری که از گنجائی وقت یک سخنرانی و حتی از حوصله یک مقاله فراتر می رود، و لذا با اجازه حضار محترم مطالب را خلاصه می کنم و اگر وقتی باقی ماند و فرصت اجازت داد مطالب باقیمانده را به صورت خاتمه بدانها می افزایم و پیش از این که مطالب خود را آغاز کنم نکات زیر را خاطر نشان می سازم.

اول: این که ما فقط از ناقدان و خرده گیران مسلمان وی، که اکثر شرقی هستند، سخن می گوئیم و از منتقدان و معترضان غیرمسلمان، که اغلب غربی می باشند، چیزی نمی گوئیم از این رو است که آن شایسته سخنرانی و مقاله ای جداگانه است. زیرا، چنان که اشاره شد، همان طور که آثار و افکار علمی و فلسفی شیخ، در شرق و در میان همکیشان خود، مورد توجه قرار گرفت و موافقان و مخالفانی پیدا کرد، در غرب و در میان غیرمسلمانان نیز اهمیت یافت و آنان نیز با علاقه و اشتیاق بسیار به مطالعه و تدریس و تعلیم آن همت گماشتند و در نتیجه با اعتراف و اقرار همگان به سعه دانش و عظمت فلسفی و علمی وی عده ای موافق شدند و عده ای دیگر مخالف.

دوم: این که ما فقط عنوان انتقادات و انگیزه منتقدان را مورد بحث قرار می دهیم و از شرح و تفصیل آنها و پاسخ های داده شده یا پاسخ هایی که می توان داد و همین طور از حکومت و داوری در این باره خودداری می کنیم که این به درازا خواهد کشید. فقط در

موضوع رفع اتهام فسق و کفر از شیخ تا حدی درنگ می‌نمائیم و تنها در این باره، که موضوع بسیار مهمی به نظر می‌رسد، تا اندازه‌ای به تفصیل سخن می‌رانیم.

مطلب اول: به نظر می‌آید برخی از کسانی که در شمار خرده‌گیران و منتقدان ابن سینا درآمده‌اند، اطلاق لفظ منتقد و معترض، به معنای متبادر لفظ، بر آنان روا نیست، چرا که آنان دانش پژوهان و أحياناً دانشمندان و فرزندگان و عارفانی بودند که پس از مطالعه آثار ابن سینا یا، به طور کلی، پس از تفکرات علمی و تأملات فلسفی، با مشکلاتی و شبهاتی مواجه می‌شدند که در حل و رفع آنها خود را عاجز می‌دیدند و به ناچار دست سؤال، به سوی دانای بزرگ و بلارقیب زمانشان، یعنی شیخ‌الرئیس ابن سینا، دراز می‌کردند و حل آن مشکلات و رفع آن شبهات را از دانائی چون او انتظار می‌داشتند و چون گاهی سؤالات با لحنی خشن می‌بود به صورت اعتراض می‌نمود و سؤال‌کننده در شمار معترضان و منتقدان قرار می‌گرفت.

از این عده‌اند علمای شیراز، که روایت کرده‌اند چون کتاب منطق «نجات» شیخ به شیراز رسید علمای فارس، از جمله قاضی شیراز، به مطالعه‌اش پرداختند. یکی از ایشان که اعلم قوم بود در آن کتاب چندین شبهه کرد و آن شبهات را بر جزوه‌ای نوشت و به پیوست نامه‌ای، به توسط ابوالقاسم کرمانی در اصفهان نزد شیخ فرستاد. ابوالقاسم در روز گرمی، نزدیک غروب آفتاب، به محضر شیخ رسید و آن نامه و جزوه را به عرض رسانید. شیخ - در حالی که اطرافیان سخن می‌گفتند - بدان جزوه می‌نگریست و تا وقت ادای نماز خفتن، با ابوالقاسم صحبت می‌داشت و پس از آن به مطالعه آن شبهات پرداخت و جواب نوشتن آغازید و در آن شب، که از شبهای تابستان و شبی کوتاه بود، پنج جزوه ده ورقی، در آن باب کتابت نمود و آن گاه خوابید و چون نماز بامداد بگزارد شاگردش ابو عبید^۱ آن جزوات را که مشتمل بر حل مشکلات و جواب شبهات آن عالم

۱- ابو عبید (یا ابو عبیدالله) عبدالواحد بن محمد (وفات حدود ۴۳۸) از شاگردان ابن سیناست، که تا پایان زندگانی

شیرازی بود به ابوالقاسم داد و گفت: حضرت استاد فرمودند: «در جواب شتاب کردم، تا قاصد درنگ ننماید». بزرگان شیراز، چون آن جزوات بدیدند و کیفیت تحریر آن را شنیدند شگفتیها نمودند.^۱

از این عده است همین ابوالقاسم کرمانی، که ملاحظه شد واسطهٔ مکتوب علمای شیراز بوده است. او خود رساله‌ای به شیخ نوشته و در ده مسئله از وی پرسش کرده و در حل و رفع آنها از وی کمک خواسته و شیخ به آنها پاسخ داده است، که ما شایسته می‌دانیم این پرسشها و پاسخها را خلاصه‌وار خاطر نشان سازیم.

سؤال اول: نوع مفارقت علت نخستین با علل دیگر. **جواب:** مفارقت علت نخستین با سایر علل، نه مفارقت مکانی است و نه از نوع مفارقت بیاض است با حلاوت، بلکه مفارقت ذات است با ذات، یعنی اینکه نه آنها در او و نه او در آنها و نه هر دو در محل واحدی حلول می‌کنند، و خلاصه هر نوع اتصالی میان اول - تعالی - و این اشیاء ناممکن می‌نماید، چرا که مفارقت او با آنها مفارقتی است ذاتی و کلی (مقصود این که از جمیع وجوه با هم مفارقت دارند).

سؤال دوم: حقیقت طبیعت و معنای طبع در نظر حکما. **جواب:** حکما طبع را در معانی زیر به کار برده‌اند. فعل صانع، مقتضای ذات شیء، چیزی که نظام وجود بر آن است، یعنی وضع مستقیم نظام وجود، قوه حاصله از اجسام که مصدر تحریک و تسکین آنهاست.

سؤال سوم: حقیقت نفس و روح کلی چیست، آیا جوهر است یا نه، حی است یا نه، و آیا مفارقتشان با غیر، مفارقت ذاتی است یا غیر ذاتی؟ **پاسخ:** آنها جوهرند، چرا که در

استاد، با وی بود و این همان کس است که شرح حال شیخ را نوشته است.

۱ - تاریخ الحکمای قطبی، ص ۱۴۲۴ تاریخ حکماء الاسلام بیهقی، ص ۱۶۶ حیب السیر فی اخبار افراد البشر، ج ۲،

مرحله وجود عینی نیازمند موضوع نیستند و همه حی‌اند، لکن حیات عقلی اشرف از حیات نفسانی است و هر حیاتی همراه با ادراک است.

سؤال چهارم: خورشید و ماه و ستارگان حی‌اند یا نه، آیا از چیزی معلق‌اند یا در چیزی راسخ‌اند، و اصولاً به چیزی تعلق دارند یا نه؟ پاسخ: جسم، از حیث این که جسم است، حی نیست و در صورتی به حیات اتصاف می‌یابد که در آن مبدء حرکت اختیاری و ادراک، یعنی نفس باشد، که جوهری روحانی و از سنخ ملائکه است و آن را به حرکت درمی‌آورد، تدبیرش می‌کند و به کار می‌اندازد. ارباب شرایع و حکمای متقدم اتفاق کرده‌اند که امر هر جرمی از اجرام به ملک حیی موقوف است. محصل قول آنها این است: «محرک اجسام سماوی، یعنی محرک فریب آنها، جوهری روحانی است که محرک بالاراده است و هر جسمی که روحی آن را تدبیر می‌کند و به حرکت درمی‌آورد حی است. پس اجرام سماوی حی‌اند و قول خداوند متعال، که می‌فرماید «کل فی فلک یسبحون»^۱، دلیل این است که جمع با «واو» و «نون» برای عقلاً باشد».

سؤال پنجم: جایز است قدیم بیش از واحد باشد؟ و اگر واحد باشد، لذاته قدیم است یا بغیره؟ و اگر بیش از واحد باشد، مشارکت آنها در چه باشد؟ پاسخ: قدیم به معنای قدیم ذاتی - نه قدیم زمانی - که واجب الوجود بالذات است، واحد است، زیرا وجوب وجود تکرر نمی‌یابد و تکرر نمی‌پذیرد.

سؤال ششم: حقیقت واحد چیست؟ پاسخ: واحد چهار معنی دارد. الف: چیزی که در حقیقت خاصه‌اش، چیز دیگری با آن مشارکت ندارد. ب: چیزی که ذاتش مرکب از اجزا نیست، نه اجزاء قوام دارد و نه اجزاء دیگر. ج: چیزی که از کمالش، شیئی فوت نشده است. مثلاً به کسور، از نصف تا عشر و مافوق آن، واحد گفته نمی‌شود. د: چیزی که مبدء پیدایش کثیر است، مبدء مادی یا فاعلی آن.

سؤال هفتم: میان فعل اراده، فعل طبع و فعل علت چه فرق است؟ پاسخ: «فعل ارادی» مسبوق به علمی یا تصویری یا تخیلی است که مرید به دنبال آن، به یکی از دو طرف نقیض، یعنی به فعل یا به ترک، می‌گراید، که نسبتش به آنها نسبت امکان و جواز است. اما «فعل طبعی» فعلی واحد است که از مبدأ کائن در جسم صادر می‌شود و این صدور بر سبیل تسخیر و وجوب است. و اما در مورد «علت» باید گفت فعل از همه علل چهارگانه صادر نمی‌شود، بلکه فقط از علت فاعلی - اعم از فاعل بالاراده، فاعل بالطبع و فاعل بالقسر، که همه اینها علت هستند - صادر می‌شود.

سؤال هشتم: عدم چیست؟ پاسخ: عدم را ماهیتی نیست. پس محال است گفته شود که ماهیت آن چیست. زیرا ماهیت، موجود در اعیان یا در اوهام است، نه غیر آن؛ به معدوم با سلب اشاره می‌کنیم.

سؤال نهم: حدّ موجود چیست؟ پاسخ: موجود را حدی نیست. زیرا همان طور که هر چیزی برهان ندارد، چرا که بعضی از امور ضروری است، مثل علوم متعارفه، از قبیل «الکل اعظم من الجزء»، همین طور هر چیزی هم حد ندارد، چرا که بعضی از امور به ذات خود متصور است و تصورش به چیز دیگری وابسته نیست. تصور موجود، ابسط از هر تصویری و اول هر تصویری است و متصور به ذات است.

سؤال دهم: تعلق فعل به فاعل چیست؟ پاسخ: فعل به چهار علت وابسته است، به ماده که فعل در آن است و ماده قابل آن است، به صورت که صورت مقید و محصل آن است، به غایت که فعل به خاطر آن اراده شده است، که اگر غایت نبود اراده نبود و در نتیجه فعل نبود، و بالاخره به فاعل که فعل از آن است^۱.

۱ - سؤال‌ها و جواب‌های فوق تحت عنوان «رسالة اجوبة عن عشر مسائل» بدون اشاره به سائل آنها در مجموعه رسائل ابن سینا در استانبول در سال ۱۹۵۳، به عنایت حلمی ضیااولکن، انتشار یافته است. شیخ عباسعلی قزوینی معروف به کیوان نیز آن را در ثمره الحیوة (تهران ۱۳۰۸ شمسی) تحت عنوان «سؤالات عشر عن الشيخ الرئيس» به چاپ رسانیده و

به طوری که ملاحظه می‌شود، سؤالها بسیار ملایم و عاری از هرگونه انتقاد و اعتراض و درشتی و پرخاش و خالی از اسائه ادب است و این به خوبی می‌رساند که غرض سائل صرفاً درک و فهم مسائل بوده است.

جوابها هم بسیار ملایم و دوستانه و بدون خشونت و جسارت است، چرا که غرض مجیب نیز صرفاً تفهیم مطالب است و برخلاف سؤالات ابوریحان و نظایر او به خشونت و تندى نیانجامیده و برخلاف انتقادات غزالی و امثال وی به تفسیق و تکفیر نیالوده است. با وجود این، بعضی از مورخان فلسفه با آب و تاب روایت کرده‌اند که میان ابوالقاسم کرمانی و ابوعلی سینا مناظره‌ای رخ داده که منجر به مشاجره و مستلزم سوءالادب شده است. ابوعلی او را به اضاعت صناعت منطق و او هم ابوعلی را به غلط و مغالطه نسبت داده است. ابوعلی صورت این مناظره را به شیخ وزیر امین ابوسعید همدانی گزارش داده است.

این مورخان افزوده‌اند: روزی ابوالقاسم به ابوعلی گفته «لایقدر (لایقرر) ماعندک بتهجین ما عند غیرک فان الحق ابلج [واضح] و الانصاف لم یعدم»^۱.

از این عده است، ابوسعید ابی‌الخیر (۴۴۰-۳۵۷)، صوفی و عارف معروف، که به احتمال قوی، با شیخ ملاقات و دیدار داشته است، نامه‌هایی هم به شیخ نوشته و درباره مسائلی از وی سؤال کرده و در حل آنها از وی کمک و هدایت خواسته است.

شیخ هم به سؤالات وی پاسخ داده و بدون مضایقه به حل مشکلاتش اهتمام ورزیده است. از جمله پرسیده است: شکل اول، که دوری است چگونه نتیجه می‌دهد؟^۲ نفس به

اشتباهاً سائل را ابوالقاسم جرجانی شناسانده است که درشت همان ابوالقاسم کرمانی است.

۱- تاریخ حکماء اسلام، بیهقی، ص ۴۸ ترجمه تمه صوان الحکمة، ص ۲۷.

۲- اشکال دوری بودن شکل اول قیاس ارسطویی و کشف مغالطه و مصادره‌ای (مصادره به مطلوب) که در آن است اختصاص به ابوسعید ابی‌الخیر ندارد. پیش از وی سکستوس امپیریکوس Sextus Empiricus فیلسوف طیب و

همه قوای بدن تعلق دارد یا به برخی؟ چرا طبیعت نمی‌تواند آغاز و بنیاد چیزها باشد؟ فیض الهی چیست؟ قضا و قدر چیست؟ چرا خدا حاجت بنده‌اش را اجابت می‌کند؟ زیارت چیست؟ چه معنی دارد این گفتار که «اگر صورت معقول، در جسمی باشد، آن صورت تجزیه پذیر خواهد بود»؟

آیا در نبات و حیوان جسمی که پایدار باشد وجود دارد؟ آیا در میان اجزاء جسم، جزئی هست که پایداری از اجزاء دیگر باشد؟ و بالاخره می‌پرسد: من از هر جوینده‌ای می‌پرسم که حقیقت چیست؟ شما هم در این باب هرچه می‌دانید به من بگوئید. شیخ در جواب وی را به معرفت خداوند و دانائی و نیک‌اندیشی هدایت می‌نماید. در تمام این سؤالات لحن ابوسعید بسیار ملایم و حاکی از حقیقت‌خواهی، هدایت‌طلبی و فروتنی و چاره‌جویی است. شیخ هم بسیار دوستانه با کمال دقت با تمهید مقدمات فلسفی و احیاناً با استناد به حدیثی از پیامبر (ص) یا علی علیه‌السلام به هدایت و ارشادش می‌پردازد.^۱

فقط در مورد دوری بودن شکل اول است که ناگهان لحن ابوسعید عوض می‌شود و به جای سؤال و استرشاد، گوئی به اعتراض و ارشاد می‌پردازد که می‌نویسد: ایاک ان تعتمد علی العقل (المعلوم الرسمیه) فان اول (اجلی) البدیهیات الشکل الاول و فیه دور... لان

ستاره‌شناس یونانی قرن دوم و سوم مسیحی پرده از روی این مغالطه برداشته و به دوری بودن آن اشارت کرده است. اما معلوم نیست که این عارف آسمان بین، این ایراد و اشکال را از کتب فیلسوفان پیشین آموخته باشد، چه این احتمال قوی می‌نماید که او خود بدان آگاه شده و به ابن‌سینا عرضه کرده و پاسخ خواسته است. البته بعد از وی هم از متفکران مسلمان ابن تیمیه ۷۲۸-۶۶۱ و از اروپائیان استوارت میل انگلیسی (۱۸۷۳-۱۸۰۶) درباره آن سخن گفته‌اند.

۱- مثلاً در پاسخ این سؤال ابوسعید که می‌پرسد معنای قول صوفیان که می‌گویند کسی که «سرالله» (قدر) را شناخت از دین برگشت، چیست؟ شیخ، در پاسخ، گفتار پیامبر (ص) «القدر سرالله فلا تظهروا سرالله» و پاسخ علی علیه‌السلام را به پرسنده از قدر که فرمود «بحر عمیق فلا تلجه» شاهد می‌آورد و پس از ذکر مقدماتی راز دستگاه آفرینش پاداش و کیفر، رستاخیز و قدر را روشن می‌سازد. مراجعه شود به «پاسخ ابن‌سینا به پرسش میهنه‌ای»: خطی. کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، شماره ۳۳۹.

ثبوت النتيجة يتوقف على كلية كبراه و لا يصير كبراه كلية حتى يكون الاكبر صادقاً على الاصغر لان الاصغر من جملة افراده».

اما شيخ به اين سؤال مهم و آميخته به اعتراض هم بسيار ملايم و طبيعي، به اين صورت پاسخ می‌دهد که: كلية الكبرى موقوفة على اندراج الاصغر اجمالاً في الاكبر و المقصود من النتيجة ثبوته تفصيلاً فلا دور.^۱

مطلب دوم: خرده‌گیران و ناقدان شيخ، از گروه‌ها و فرقه‌های فکری و مذهبی مختلف بوده‌اند، از عارفان و صوفیان گرفته تا متکلمان، فقیهان، ارسطوئیان، افلاطونیان و اشراقیان و بالاخره شاعران و جهانگردان، که هر گروه و فرقه‌ای از دیدگاه و نظرگاه مخصوص به خود، از وی خرده گرفته و به انتقادش پرداخته‌اند. و چنان که اشاره شد عده‌ای هم در این میان صرفاً برای خودنمائی و فضل‌فروشی و کج فهمی و نادانی بدین عمل مبادرت کرده‌اند.

از گروه عارفان و صوفیان، ابوسعید ابی‌الخیر، عارف وحدت شهودی، ابن سبعین^۲ عبدالرحمان جامی^۳ و از متأخران شيخ بهائی^۴ عارفان وحدت وجودی را نام می‌بریم و برای نمونه از هر یک سخنانی نقل می‌کنیم، تا مگر نحوه انتقاد و جهات آن روشن گردد و داوری درست انجام پذیرد. و از ابوسعید چیزی نمی‌گوئیم، چرا که کمی پیش به برخی از سخنانش اشاره شده است.

اما ابن سبعین، از همه فیلسوفان و مشغفلان به فلسفه از ارسطو گرفته تا فارابی،

۱- با این که بنابه اختصار است و به طوری که مشاهده شد ما فقط عناوین برخی از پرسشهای ابوسعید اشاره کردیم ولی این پرسش و پاسخ به دلیل اهمیتی که داشت به تفصیل ذکر شد. برای مزید آگاهی از پرسشهای ابوسعید و پاسخهای ابوعلی مراجعه شود به مآخذ فوق.

۲- ابو محمد عبدالحق بن سبعین مرسی اندلسی (۶۶۹-۶۱۳).

۳- نورالدین عبدالرحمن جامی (۸۹۸-۸۱۲).

۴- ابوالفضائل محمد بن حسین عاملی (۱۰۳۰-۹۵۳)، ذوفنون زمان و شيخ الاسلام اصفهان.

ابن سینا، ابن رشد و حتی ابوحامد غزالی و فخر رازی، در مسائل الهی به بهانه‌های گوناگون خرده می‌گیرد. ارسطو را متوقف و مشتت، فارابی را متردد و متحیر، ابن رشد را مقلد، غزالی را مضطرب مشوش می‌خواند و ابن سینا را هم معوّه و مزور^۱، مُفسط و مُغالط می‌پندارد و می‌افزاید که: پر سر و صدا و کم فایده است، نوشته‌هایش بدرد نمی‌خورد، برخلاف پندارش «حکمت مشرقیه» را در نیافته است، اکثر کتبش از کتب افلاطون اتخاذ و استنباط شده است، آن چه از خود اوست ناشایست و سخنش غیر قابل اعتماد است، «شفا» که بزرگترین کتاب اوست پر از خبط و اشتباه و مخالف حکیم (مقصود ارسطوست) است و اگر چه مخالفتش با وی قابل تقدیر است، زیرا آن چه را که حکیم نوشته، او بیان کرده است. بهترین اثرش در الهیات، کتاب «اشارات و تنبیهات» و چیزی است که در رساله «حی بن یقظان» بدان اشارت کرده است و جمیع آن چه را که در آن ذکر کرده از مفهوم «نوامیس» افلاطون و کلام صوفیه است.^۲

بطوری که ملاحظه می‌شود، سخنان ابن عارف وحدت وجودی بسیار سست و آمیخته به سب و دشنام و افترا و بهتان و ادعای بدون دلیل و برهان است و شایسته مقام یک انسان عادی نیست، تا چه برسد به یک عارف وحدت وجودی. به علاوه، چنانکه ملاحظه شد، برخی از جملاتش با هم متناقض است. زیرا گاهی اکثر کتب شیخ را متخذ و

۱ - رسائل ابن سبعین، رسالة الفقیریه، ص ۱۴.

۲ - عین عبارت ابن سبعین از کتاب «تمهید لتاریخ الفلسفة الاسلامیه»، تألیف مصطفی عبدالرزاق، ص ۴۱ و ۴۲، نقل می‌شود: *

معوّه مفسط، کثیر الطنطنه، قلیل الفائدة و ماله من التالیف لا یصلح لشیء و یزعم انه ادركت الفلسفة المشرقیة، ولو أدركها لتضوّع ریحها علیه، و هو فی العین الحمئة و اکثر کتبه مؤلفة و مستنبطة من کتب افلاطون، و ما فیها من عنده فشیء لا یصلح، و کلامه لا یعول علیه. الشفا اجل کتبه و هو کثیر التخبط و مخالف للحکیم و ان کان خلافه له ما یشکر له فانه ین ما کتبه الحکیم. و احسن ماله فی الالهیات و التنبیهات و الاشارات، (الاشارات و التنبیهات) و ما رّمزه فی «حی بن یقظان» علی ان جمیع ما ذکره فیها هو من مفهوم «النوامیس» لافلاطون و «کلام الصوفیه».

مستنبط از کتب افلاطون می‌پندارد و گاهی هم بزرگترین کتابش یعنی «شفا» را مبین افکار ارسطو می‌داند؛ در جمله‌ای کتاب شفا را مخالف ارسطو می‌شناساند و در جمله دیگر مبین افکار او. و این هم از بخت و اقبال ابن سیناست که از دهان مخالفانش این چنین سخنان سست و بی‌اساس و احیاناً متناقض و متضاد بیرون می‌آید.

از عبدالرحمن جامی هم به نقل ابیات زیر بسنده می‌کنیم که مطمئنیم همین ابیات نظرش را درباره ابن سینا روشن می‌سازد.

نور دل از سینه سینا مجوی	روشنی از دیده بینا بجوی
جانب کفرست اشارات او	باعث خوفست بشارات او
فکر شفایش همه بیمارست	میل نجاتش ز گرفتاریست ^۱

مشاهده می‌شود که به راستی شعر است، تهمت است، ادعای محض است، و عاری از هر گونه دلیل و برهان است.

شگفتا که یک عارف و صوفی، آن هم صوفی وحدت وجودی پیرو ابن عربی، که علاوه بر وحدت وجود به وحدت ادیان نیز تفوه کرده است به یک مسلمانی که حداقل قائل به شهادتین است این چنین اهانت و تهمت روا می‌دارد و آثار ارزنده او را، که اوج

۱- این اشعار را من در آثار جامی ندیدم. آقای پرفسور برتلس E. E. Bertels از سلسله الذهب جامی نقل کرده است. مراجعه شود به «جشن‌نامه ابن سینا، مجلد دوم، چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۳۴ شمسی، گفتار آقای برتلس، تحت عنوان رباعیات ابن سینا. علاوه بر اشعار مذکور، اشعار و ابیات دیگری در آثار جامی به چشم می‌خورد. که از سوءظن وی به شیخ و افکار و آثار او حکایت می‌کند. از جمله:

دست بگسل از شفای او، که دستور شقاوت	پای یک سو نه، ز قانونش، که کانون شرست»
مثنوی هفت اورنگ، ص ۲۳	

ایضاً:

«مکش رنج شفای او که معلولست برهانش»	«مشو قید نجات او که مدخولست قانونش
دیوان جامی، ص ۴۵	

فکری انسان و از شگفتیهای فرهنگ بشری است، جانب کفر، باعث خوف، بیماری و گرفتاری و کانون شرّ می‌پندارد.

شیخنا البهائی هم، چنین می‌اندیشد که: اشارات او راهی ننموده و بشارتش دلی را شاد نکرده است. شفایش کاسه زهرست و برهان ثبوت عقول عشرش رسوائی در میان بشر. چنان که سرورده است.

و زکاسه زهر دوا طلبی	تاکی زشفاش شفا طلبی
برهان ثبوت عقول عشر ^۱	رسوا کردت به میان بشر

ملاحظه می‌شود، همان طور که از شیخ الاسلامی چون شیخ بهائی انتظار می‌رفت، برخلاف ابن سبعین و جامی و دیگران، جانب ادب نگه داشت، دستور شریعت رعایت فرمود، و از سب و دشنام و تهمت و تکفیر خودداری کرد.

علاوه بر افراد نامبرده، عارفان و صوفیان دیگری هم، با اعتراف به عظمت مقام علمی و فرهنگی شیخ تصریحاً یا تلویحاً او را طعن کرده‌اند، و برای نشان دادن نادرستی راه و روش و سستی اندیشه‌ها و گفته‌هایش سخنها گفته و شعرها سروده‌اند. اصولاً علت این طعن‌ها و اختلاف عرفا با شیخ راجع است به تضاد کلی و اساسی، که میان آنها و ارباب فکر و استدلال و دلیل و برهان در مسئله جهان‌بینی و راه معرفت و شناخت موجود است. و از آنجا که شیخ عالم و فیلسوف مّشاء است و سر و کارش با مشاهده و تجربه و عقل و برهان است طبیعی می‌نماید عارفان و صوفیان، که منبع علم و معرفت را اشراق و الهام و کشف و شهود می‌دانند و مدعی هستند که عرفان و حکمتشان ایمانی و ملهم از آیات قرآنی و روایات اسلامی است، به آثار شیخ، که عقلی و استدلالی است، با مهر و علاقه ننگرند و برای سست و بی‌اعتبار نشان دادن افکار و اندیشه‌هایش سخنها گویند و شعرها سرایند.

از میان متکلمان، از ابو حامد محمد غزالی (۵۰۵ - ۴۵۰)، ابوالفتح محمد شهرستانی (۵۴۸ - ۴۶۷)، فخرالدین محمد بن عمر رازی (۶۰۶ - ۵۴۴) و ابوالحجاج یوسف بن محمد مکلانی^۱ (۶۲۶)، متکلمان اشعری نام می‌بریم، که اینان نیز به نام حمایت از اسلام به دفاع از کلام اشعری برخاستند و از هر حوزه فکری و فلسفی و از هر متفکر و فیلسوف و بلکه از هر متکلمی که بر خلاف اشاعره سخنی گفته است به شدت انتقاد کردند و حتی به دلائل واهی به تفسیق و تکفیر برخی از بزرگان عالم اسلام جسارت ورزیدند. و از آنجا که شیخ، رئیس مشائیان و سرشناسترین و داناترین متفکران و فیلسوفان دارالاسلام بود، و مخالفت با او باعث شهرت مخالف و شکست او نشانه شکست علم و فلسفه زمان می‌بود، لذا با اعتراف به مقام والای علمی و فلسفی وی، بیش از همه با وی مخالفت ورزیدند و به ردّ و انتقاد افکارش پرداختند.

ابو حامد غزالی: او که خود را نماینده اسلام و مسلمین می‌دانست و در میان گروهی از مسلمانان با لقب حجة الاسلام شناخته می‌شد، مخالفت با فلسفه و فلاسفه را وظیفه دینی و اسلامی می‌پنداشت و هر چه شدیدتر به خصومت آنها می‌پرداخت. برای انجام وظیفه مذکور، کتاب «تهافت الفلاسفة» را نگاشت که در ردّ «کل فلسفه» - البته فلسفه الهی - و انتقاد از همه فلاسفه است. اما تیرهای انتقادی، بیشتر متوجه ابن‌سینا و فلسفه اوست. او در کتاب مذکور، در بیست مسئله، بر فلاسفه عموماً و بر ابن‌سینا خصوصاً، به صورت زیر خرده می‌گیرد:

در مسائلی، عقایدشان را ابطال می‌کند، و در پاره‌ای از آنها، علاوه بر ابطال، به تکفیرشان هم تجزّی می‌ورزد.^۲

۱ - منسوب به مکلانته، نام مکانی میان فاس و سجلماسه در مغرب یا نام قبیله‌ای از قبایل بربر. او را فاسی هم گفته‌اند.

۲ - در مسائل زیر اقوال فلاسفه را ابطال می‌کند: ۱ - قول به ازلیت عالم، ۲ - ابدیت عالم، ۳ - عینیت صفات واجب با ذات او مصداقاً (غزالی این قول را، عقیده به نفی صفات از ذات حق می‌پندارد و با همین عبارت می‌نگارد)، ۴ - عدم

در مسائلی به تعجیزشان می‌پردازد^۱ و بالاخره در مسئله‌ای هم از تلبیس آنها سخن می‌راند^۲. شرح همه این مسائل و شرح و تفصیل اقوال فلاسفه و انتقادات و اعتراضات غزالی و ایراد جوابهای ممکن و حکومت و داوری میان آنها، چنان که در گذشته اشاره شد، علاوه بر این که از تعهد ما خارج است از قدرت ما و حوصله این مقاله نیز بیرون است و لذا درباره آنها چیزی نمی‌گوئیم و نظر و توجه شما را به نکات زیر معطوف می‌داریم:

۱ - از آنجا که گفتار ما درخصوص خرده گیران ابن سیناست و ما غزالی را به عنوان منتقد ابن سینا معرفی کردیم و در اینجا به این عنوان و از این حیث به وی می‌نگریم، لذا با این که او کل فلسفه را مورد نقد و انتقاد قرار داده و از همه فلاسفه خرده گرفته است، با وجود این، فقط انتقادات و اعتراضات وی را به ابن سینا رفع می‌کنیم و از سوی او به وی پاسخ می‌گوئیم.

۲ - اشاره شد که غزالی با فلسفه به طور کلی مخالفت می‌ورزد و چنانکه خود

انقسام ذات متعال حق به جنس و فصل، ۵ - قول به این که او وجود محض است و جز وجود ماهیتی ندارد، ۶ - این که او عالم به جزئیات نیست، ۷ - این که غرض محرک سماء تقرب به خدا در صفات است، ۸ - این که نفوس سموات عالم به جزئیاتند، ۹ - این که خرق عادت محال است، ۱۰ - این که فنای نفوس بشری محال است، ۱۱ - انکار معاد جسمانی. چنان که اشاره شد، در سه مسئله (اول، ششم و یازدهم) اقوالشان را کفر می‌پندارد و قائلان آنها را کافر می‌شمارد.

۱ - در مسائل زیر عجزشان را نشان می‌دهد و به اصطلاح خود، به تعجیزشان می‌پردازد و چنین وانمود می‌کند که آنها از حل این مسائل و از استدلال و اثبات عقایدشان عاجز و درمانده‌اند:

۱ - استدلال به وجود صانع، ۲ - اقامه دلیل به وحدانیت خدا، ۳ - اثبات این که خدا جسم نیست، ۴ - اثبات این که خدا به ماسوای خود عالم است، ۵ - اثبات این که خدا به ذات خود عالم است، ۶ - اقامه دلیل به این که عالم را صانع و علتی موجود است، ۷ - اقامه دلیل به این که سماء حیوانی است مطیع خدا متعال، ۸ - اقامه دلیل بر این که نفس انسانی جوهر قائم بذات و غیر متحیز است، نه جسم است و نه منطبق در جسم.

۲ - قول آنها را در این که خدا فاعل و صانع عالم و عالم صنع و فعل اوست تلبیس و عاری از حقیقت می‌پندارد.

تصریح می‌کند غرضش از تألیف کتاب «تهافت الفلاسفة» هدم فلسفه - البته قسمت الهیات آن - و بی‌اعتبار ساختن و بی‌ارزش نشان دادن اصول و افکار فلاسفه است.^۱

و برای نیل به این غرض اولاً آنان را مُزَوَّر و مَکَّار و مُمَوَّه و فریبکار می‌پندارد.^۲ ثانیاً آنها را در مسائل مربوط به الهیات از اقامهٔ برهان عاجز و ناتوان می‌شناسد. ثالثاً تکفیرشان می‌کند و افکار و آرائشان را مخالف ادیان و شرایع آسمانی می‌داند.^۳

در مقام اثبات تزویر و مکرشان، چنین می‌نگارد که چون به آنها ایرادی و اشکالی وارد شود، برای رهائی از آن، به این خدعه و حيلةٔ عظیم دست می‌یازند که، علوم الهی غامض و خفی است و رفع اشکالات و دانستن جوابهای آنها جز با تقدیم ریاضیات و منطق ناممکن است، در صورتی که ریاضیات، یا حساب است که موضوعش کم منفصل (اعداد) است یا هندسه است که موضوعش کم متصل (اشکال) است. پس آنها را با الهیات چه ارتباط و اتصال باشد و کسی که می‌گوید فهم الهیات نیازمند ریاضیات است گفتارش سست و ناصواب و خرق و هذیان است، درست مانند قول کسی که می‌گوید: طب، نحو و لغت محتاج ریاضیات است یا حساب محتاج طب است. و اما احتیاج الهیات به منطق مسلم است و فهم درست مسائل الهی و آموختنش به آن موکول است. ولی منطق مخصوص آنان نیست؛ منطق همان «کتاب النظر» فن کلام است، که برای عظیم نشان دادن آن نامش را به منطق تغییر داده‌اند.^۴ به نظر می‌آید که در این مقام انتقادات و ایرادات زیر به غزالی وارد باشد:

الف: چرا عالمی، عارفی و بلکه حجة الاسلامی همچون او، در مقام بحث و استدلال عفت کلام را رعایت نمی‌نماید و بدون دلیل قاطع و شاهد صادق اشخاص را به خدعه و

۱ - عبارت غزالی این است: ليعلم أنَّ المقصود تنبيه من حسن اعتقاده في الفلاسفة و ظن أنَّ مسالكهم نقيّة عن التناقض.

۲ - همانجا، ص ۸۴.

تهافت الفلاسفة، ص ۸۲.

۴ - همانجا ص ۸۴ و ۸۵.

۳ - همانجا، ص ۷۵.

حیله متهم می دارد.

ب: این که فهم صحیح الهیات را به ریاضیات وابسته نمی داند، به نظر می آید که راه خطا می پیماید. می دانیم، به عقیده اکثر متفکران، از قدیم و جدید، آموختن فلسفه الهی هم، مانند اغلب علوم وابسته به ریاضیات است و ریاضیات مقدمه آن است. بنابراین چگونه و از کجا به نحو قاطع فلسفه الهی را مستغنی از ریاضیات قلمداد می کند.

ج: مقایسه احتیاج الهیات به ریاضیات، به احتیاج نحو و لغت به ریاضیات یا احتیاج حساب به طب، قیاس مع الفارق و نوعی مغالطه است. زیرا عدم احتیاج نحو و لغت به ریاضیات و همین طور عدم احتیاج حساب به طب مسلم و متفق علیه است، در صورتی که اگر احتیاج فلسفه الهی به ریاضیات مسلم و متفق علیه نباشد، حداقل عدم احتیاجش نیز مسلم و متفق علیه نیست.

د: با قبول قول فلاسفه که الهیات را نیازمند منطق می دانند، می گوید منطق مخصوص آنان نیست و تغییر نامی از «کتاب النظر» علم کلام است. اولاً این ادعائی است نیازمند اثبات؛ ثانیاً مگر فلاسفه مدعی شدند که منطق، یعنی قوانین و احکام آن، مخصوص آنان است، که او در برابر ادعای آنان، منطق را مخصوص اهل کلام می پندارد. تنها چیزی که فلاسفه ادعا می کنند احتیاج فلسفه به منطق است، که ادعائی درست است و چنان که دیدیم غزالی هم آن را قبول دارد.

اما انتقاد او، که فلاسفه از اقامه برهان در مسائل الهی عاجز و درمانده اند، به خود او نیز وارد است. زیرا عبارات و مقالات وی حکایت از این دارد که مقصودش از برهان همان برهان ریاضی است که یقینی و مورد توافق جمیع اذهان است و هیچ ذهنی نمی تواند با دلیل و حجت به تردید و تشکیک در آن پردازد؛ مثلاً در موردی دلیل برهانی نبودن اصول فلاسفه را در الهیات اختلافات شدید آنها در مسائل الهی و عدم اتفاق در مسائل مذکور قلمداد می کند و در این مقام عبارتی دارد که خلاصه اش این است:

«ذکر تمام موارد اختلاف فلاسفه به درازا می‌کشد، که خبطشان طویل است و نزاعشان کثیر، آرائشان پراکنده و راههایشان دور از هم و برخلاف هم. لذا تنها به آشکارا کردن تناقضی می‌پردازیم که در رأی مقدم آنان، فیلسوف مطلق و معلم اول ارسطو، موجود است. او عقاید همه پیشینیان خود حتی استادش افلاطون را رد کرد و با آنان به مخالفت برخاست و از مخالفت خود با استادش چنین عذر آورد: افلاطون را دوست دارم، حق را هم دوست دارم، اما حق را بیشتر از او دوست دارم».^۱

البته، ما هم قبول داریم و به غزالی حق می‌دهیم که ادله فلاسفه، در مسائل الهی، به استحکام و اتفاق براهین ریاضی نیست، تا جای هیچ شک و شبهه و مورد نزاع و اختلاف نباشد. اما اولاً، انتظار برهان ریاضی، در مسائل الهی، بی‌مورد است؛ ثانیاً، چنان که اشاره شد، این انتقاد به خود او هم وارد است و ما حق داریم از وی سؤال کنیم: آنجا که استاد اسعد^۲ از تو پرسید تو مذهب ابوحنیفه داری یا شافعی؟ و تو در جواب گفتی «من در عقلیات مذهب برهان دارم و در شرعیات مذهب قرآن» و نیز در جایی که نوشتی: من در هیچ کتاب، هیچ سخن نگفته‌ام که نه به برهان قاطعی اثبات توانم کرد،^۳ مقصودت از برهان چیست؟ آیا برهان ریاضی است، که قابل قبول همه باشد؟ مسلم نه، زیرا علاوه بر این که اقامه برهان ریاضی در الهیات تا حال عملی نشده است، می‌دانیم که عقاید شما هم مورد توافق جمیع اذهان و مقبول همگان واقع نشد و عده کثیری عقاید شما را نقض کردند و به نقد و انتقاد پرداختند و احیاناً کفر و الحاد دانستند و کتب و

۱- نهافت الفلاسفة، ص ۷۶.

۲- ابوالفتح اسعد بن محمد میهنی، منسوب به میهنه، متوفی ۵۲۰، از مخالفان غزالی بوده و با وی مناظره کرده و پرسیده است «تو مذهب ابوحنیفه داری یا شافعی». غزالی پاسخ داده که در عقلیات مذهب برهان دارم و در شرعیات مذهب قرآن، نه بوحنیفه بر من خطی دارد و نه شافعی بر من براتی. غزالی نامه، ص ۳۳۴ و ۳۳۵.

۳- همانجا، ص ۱۹۰.

رسائل شما را سوزانیدند.^۱

پس ملاحظه می شود آن چه را که او از فلاسفه می خواست خود فاقد و در عین حال مدعی آن است و این هم از عالمی چون او بعید و مستبعد است. و اما درباره تکفیر، باید گفت، او جزماً، مؤکداً و مکرراً، به تکفیر فلاسفه پرداخته و آشکارا و بی پروا فرمان کفر و الحاد و تلویحاً، حکم قتلشان را صادر کرده است. مثلاً، چنان که گذشت، در کتاب «تهافت الفلاسفة»، عقاید آنها را در سه مسئله «قدم عالم، علم خداوند و معاد» کفر صریح پنداشته و تکفیرشان را لازم دیده و نوشته است: «آنها همه جواهر عالم را قدیم می دانند، علم خداوند را به جزئیات حادثه و اشخاص نمی پذیرند و معاد جسمانی و حشر اجساد را نیز انکار می کنند و این عقاید به هیچ وجهی از وجوه با دین اسلام سازگار نمی نماید و هیچ یک از فرق مسلمین آنها را باور نمی دارند و معتقد به آنها مُکذَّب انبیاست.»^۲ شبیه این سخنان را در کتاب «المنقذ من الضلال» نیز آورده است که ایرادش لازم نمی نماید.

با در نظر گرفتن این سخنان، در مقام اعتراض به غزالی و به قصد رفع انتقاد و اتهام از ابن سینا می گوئیم: مسأله قدم و حدوث عالم، از مسائل بسیار معضل و مشکل فلسفه و کلام است که نه تنها فلاسفه در نحوه فهم و درک و حل و فصل آن اتفاق نظر ندارند، بلکه چنان که ذیلاً خواهیم دید متکلمان مسلمان نیز در آن به وحدت کلمه نرسیده اند. از

۱- مراجعه شود به همان کتاب، ص ۴۱۹ تا ۴۴۳.

۲- عبارت غزالی در تهافت الفلاسفة: «فان قال قائل: قد فصلتم مذهب هؤلاء افتقطعون القول بتكفيرهم و وجوب القتل لمن يعتقد اعتقادهم؟ قلنا تكفيرهم، لا بد منه، في ثلاث مسائل: احداها: مسألة قدم العالم و قولهم: ان الجواهر كلها قديمة. و الثانية قولهم: ان الله تعالى، لا يحيط علماً بالجزئیات الحادثة، من الاشخاص. و الثالثة انكارهم بعث الاجساد و حشرها. فهذه المسائل الثلاث، لأتلائم الاسلام بوجه، و معتقدها معتقد كذب الانبياء - صلوات الله عليهم و سلامه و أنهم ذكروا ما ذكره على سبيل المصلحة تمثيلاً لجماهير الخلق و تفهيماً و هذا هو الكفر الصّراح الذي لم يعتقد احد من فرق المسلمين. تهافت الفلاسفة، ص ۳۰۹-۳۰۷، المنقذ من الضلال، ص ۱۱۲-۱۱۸.

مقالات پاره‌ای از متکلمان، بلکه بعضی از فقیهان، اضطراب یا جواز قدم آن استفاده می‌شود؛ مثلاً امام فخر رازی، که از متکلمان سرشناس عالم اسلام است، پس از نقل قول جالینوس که می‌گوید: «من نمی‌دانم عالم قدیم است یا حادث»، می‌نویسد: «این قول دلالت می‌کند، قائل آن شخصی منصف و طالب حق بوده است.^۱» پیداست که ظاهر عبارت امام فخر از اضطراب عقیده‌وی، در مساله حدوث و قدم عالم، حکایت می‌کند. احمد بن موسی خیالی^۲، مصطفی کستلی^۳ و عبدالحکیم سیالکوتی^۴، که از بزرگان علم کلام و محشیان شرح عقائد النسفیة تفتازانی هستند، گوئی قول به قدم عالم را جایز می‌دانند و آن را خطری برای عقیده مسلمانان تلقی نمی‌کنند. «خیالی» در حاشیه خود به «شرح مذکور» قول تفتازانی را که می‌گوید: «اذ الصادر عن الشيء بالقصد و الاختیار یكون حادثاً بالضرورة» نمی‌پذیرد و جایز می‌داند که چیزی از روی قصد و اختیار صادر شود و با وجود این قدیم باشد. زیرا جایز است که تقدم قصد کامل بر ایجاد، مانند تقدم ایجاد بر وجود باشد، یعنی که تقدم ذاتی باشد، نه تقدم زمانی^۵. گوئی مصطفی کستلی و عبدالحکیم سیالکوتی نیز سخن خیالی را می‌پذیرند، که پس از نقل آن، چیزی نمی‌گویند و خاموش می‌شوند^۶ و این را می‌توان دلیل قبول و رضایت دانست. و گذشته از این،

۱- من این عبارت را در کتب امام فخر ندیدم و از روایت آقای سلیمان دینا، در پاورقی ص ۳۰۷ تهافت الفلاسفة

نقل کردم. المهدة علی الراوی. ۲- احمد بن موسی خیالی (متوفی ۸۶۰).

۳- مصلح‌الدین مصطفی کستلی (متوفی ۹۰۱). ۴- عبدالحکیم بن شمس‌الدین هندی سیالکوتی (۱۰۶۷).

۵- نص «خیالی» این است: و اعترض علیه بجواز ان یكون تقدم القصد الكامل علی الایجاد كتقدم الایجاد علی الوجود فی انه بحسب الذات لا بحسب الزمان، ص ۴۶.

۶- در همان کتاب (چاپ مصر، حاشیه ص ۹۱) در توضیح عبارت تفتازانی: «اذ الصادر عن الشيء بالقصد و الاختیار یكون حادثاً بالضرورة» آمده است: «هذا هو المستطور فی كتب القوم و المشهور فیما بینهم و اعترض الامدی بانه یجوز ان یكون تقدم الایجاد بالقصد، كتقدم الایجاد بالایجاب بان یكون ذاتیاً، لازمانیا و لا برهان علی بطلانه. تأمل. ظاهراً محشی سیالکوتی است. درباره کستلی مراجعه شود به حاشیه شرح عقاید النسفیة، ص ۵۵، چاپ مصر.

می‌دانیم دلیل خوف متکلمین از قول به قدم عالم آشکار است، چرا که به زعم آنها این قول با قصد و اختیار خداوند منافات دارد و مستلزم این است که او «تعالی» «فاعل بالایجاب» باشد. اما اگر چنانکه اشاره شد، جایز باشد که عالم قدیم باشد و، با وجود این، خداوند این عالم فاعل بالقصد و الاختیار باشد دیگر دلیلی ندارد که این قول برای متکلمین خوفناک نماید.

ابن تیمیه فقیه حنبلی هم، که علم و اطلاعش در علوم شریعت دست کم مورد قبول عده‌ای از مسلمانان است، در بعضی از اجزاء عالم قائل به قدم جنسی بوده و می‌گفته است: عرش قدیم بالجنس است، یعنی که خدا از ازل آزال تا ابد آباد عرشی را معدوم می‌سازد و عرش دیگری را به وجود می‌آورد.^۱

پس مسئله حدوث عالم، حداقل به معنایی که غزالی آن را می‌فهمد، مورد اتفاق و اجماع مسلمانان نیست، تا غزالی مخالف آن را تکفیر کرده و از جامعه مسلمانی طرد نماید، مگر اینکه بگوئیم مسئله در زمان او مورد اتفاق و اجماعی بوده است و بنابراین لازم آید که فلاسفه مسلمان از جمله ابن‌سینا از زمان غزالی تا زمان ابن تیمیه و خیالی و سیالکوتی در زمره کفار باشند و پس از آن به جمع مسلمانان پیوندند و، به اصطلاح، از ایشان اعاده شخصیت شود. به علاوه، در سخن غزالی نوعی مغالطه، یعنی مصادره، است. زیرا پیش از اثبات کفر فیلسوفان مسلمان، به ویژه مسلمان معتقدی همچون

۱ - در عقاید العنصیه آمده است: «و قد قال بذلك (القدم الجنسی) بعض المحدثین المتأخرین». جلال‌الدین دوانی در شرح آن آورده است: «و قد رأیت فی بعض تصانیف ابن تیمیه القول به فی العرش. شیخ محمد عبده، در شرح خود آورده است: ابن تیمیه که از حنابله بوده و ظاهر آیات و احادیث را حجت می‌دانسته بنا به ظاهر آیاتی از قبیل آیه «والرحمن علی العرش استوی» قائل بوده که معنی استواء، جلوس بر عرش است. و چون از وی سؤال می‌شده، که لازمه این قول ازلیت عرش است، زیرا خدا ازلی است، پس مکان او هم باید ازلی باشد و این خلاف مذهب است، او پاسخ می‌داده: عرش قدیم بالنوع است، یعنی خداوند از ازل تا ابد عرشی را معدوم می‌سازد و عرش دیگری را به وجود می‌آورد. مراجعه شود به شرح العقاید العنصیه، تصحیح و تحقیق سلیمان دنیا، چاپ مصر ۱۳۷۷. قسم اول، ص ۸۲.

ابن سینا، آنان را جز ما و قطعاً از جمع مسلمانان خارج می‌داند، آن وقت، در خصوص حدوث عالم (حدوث زمانی) از طرف همه مسلمانان ادعای اجماع می‌کند. در صورتی که این بزرگواران، بالاخص ابن سینا، به اقرار و اعتراف خودشان و هم به شهادت آثار و افکارشان، مسلمانند و تا دلیل قاطع و شاهد صادق کفرشان را به ثبوت نرسانند، آنها همچنان، نه تنها در زمره مسلمانان باقی خواهند ماند، بلکه از افتخارات اسلام و مسلمین به شمار خواهند آمد. بنابراین، جای سؤال است که غزالی این قطع را از کجا آورده است، مگر معذورش داریم که قطع بوده و قطع قطع هم حجت است. اما اگر این عذر از غزالی پذیرفته شود چرا از دیگران، و از جمله ابن سینا، پذیرفته نشود؟ گذشته از همه اینها، تعریف اجماع، امکان وقوع آن، با فرض وقوع امکان علم به آن، با امکان علم، حجیت و نیز دلیل حجیت آن، میان مسلمانان و به عبارت روشتر میان علمای اسلام، اتفاقی و اجماعی نیست، چرا که تعاریفش مختلف و احیاناً مبهم است. عده‌ای هم، ولو قلیل، امکان وقوع آن، عده‌ای دیگر، علم به آن و بالاخره عده‌ای هم حجیت آن را نپذیرفته‌اند. در دلیل و وجه حجیت آن هم اختلاف نظر موجود است.^۱ بنابراین، اگر در فقهیات، که دلیل ظنی کافی می‌نماید، به آن استناد شود، در عقلیات و اعتقادیات، که قطع و یقین لازم می‌دارد، استدلال به آن درست نمی‌نماید. الغرض، غزالی، که همواره از برهان و قطع و یقین سخن می‌راند، چگونه، در این مسئله عظیم، به استناد دلیل ظنی، به تکفیر کسی می‌پردازد که او خود به مسلمان بودنش می‌بالد و، حداقل، عده‌ای از مسلمانان نیز وی را نه تنها مسلمان می‌دانند، بلکه از افتخارات اسلام و اهل اسلام به شمار می‌آورند.

اما درباره عقیده فلاسفه به عدم احاطه علم خداوند به حوادث جزئی و اشخاص، که

۱ - مراجعه شود به معالم الاصول، حسن بن شهید ثانی، طبع تهران، ۱۳۰۶ قمری، ص ۱۶۵، فوائد الاصول، شیخ

مرتضی انصاری، طبع تهران، ۱۳۱۵ قمری، ص ۴۹، کشاف، ج ۱، ص ۲۳۹.

غزالی به واسطه این عقیده نیز قاطعانه به تکفیرشان پرداخت و بی پروا به کفرشان فتوی داد، به نظر می آید که این تکفیر نیز، به ویژه به این قاطعیت، بالاخص در خصوص ابن سینا ناروا و عجولانه باشد. زیرا عبارات شیخ در احاطه علم خدا به جزئیات، به نحوی که هیچ امر شخصی و هیچ ذره ای از علم او مخفی نماند، صراحت دارد و این همان است که کلام خدا و کتاب مسلمانان به آن ناطق است که «لا یعزب عنه مثقال ذرة فی السموات و لا فی الارض»^۱ و «ما یعزب عنه مثقال ذرة فی الارض و لا فی السماء»^۲.
 منتهی شیخ علم خدا را به جزئیات از راه کلیات می داند و این هم برخلاف فهم غزالی و امثال او^۳ به اصل عقیده و واقعیت احاطه، که احاطه علم حق تعالی به جزئیات باشد، لطمه ای وارد نمی سازد.

چنانکه در کتاب «شفا» آمده است، «بل الواجب الوجود، انما یعقل کل شیء علی نحو کلی و مع ذالک فلا یعزب عنه شیء شخصی فلا یعزب عنه مثقال ذرة فی السموات و الارض و هذا من العجایب التي يحوج تصورها الى لطف قریحة»^۴.

در کتاب «التعلیقات» هم، در موارد متعدد، به احاطه علم خداوند به کلیات و جزئیات و شخصیات تصریح می کند، از جمله می نویسد: فهو يعلم الاشياء جزئيتها و کلیتها، علی ما هو علیه من جزئیه و کلیته و ثباته و تغیره و کونه و حدوثه و عدمه و اسباب عدمه... و يعرف الجزئیات و الشخصیات باسبابها و عللها علی الوجه الذی لا یتغیر به علمه و لا یبطل و ان تغیر الجزئیات و الشخصیات فانه لا يعرفه کما نعرفه نحن بادراک الحس له

۱- سورة سباء، سورة ۳۴، آیه ۳.

۲- سورة یونس، سورة ۱۰، آیه ۶۲.

۳- غزالی به استناد این گفتار شیخ که «علم خدا به جزئیات از راه کلیات است» او را ملزم می کند، که پس به عقیده شما لازم می آید خداوند به شخص زید و احوال متجدد آن، از قبیل کفر و اسلام و اطاعت و معصیت و امثال آنها، و نیز به نبوت و رسالت شخص محمد (ص) و سایر انبیاء عالم نباشد، چرا که اینها حوادث و امور جزئی و متغیر هستند، بلکه علم او فقط شامل کفر و ایمان و اطاعت و معصیت انسانی و نبوت و رسالت نبی و رسول، بطور کلی، باشد. تهافت الفلاسفة،

۴- شفا، ج ۲، مقالة ۸، فصل ۶، ص .

و بالاشارة اليه.^۱

عبارات فوق را با استعانت از تقریرات ملا اولیا، محشی «شفا»، می‌توان چنین تفسیر کرد:

علم به اشخاص جسمانی، از این حیث که اشخاصی معینند، به دو وجه قابل تصور است:

وجه اول، از راه احساس با آلات و وسائل. این علم، علم احساسی و انفعالی و مستفاد از وجود معلوم است و آن را علم زمانی و علم جزئی، بوجه جزئی، گویند. وجه دوم، از راه احاطه به جمیع اسباب و علل متسلسل و منتهی به اشخاص جسمانی است. این را علم تام غیر زمانی و علم جزئی، بوجه کلی، نامند. این تسمیه یا به این جهت است که، مانند تعقل طبایع کلی، ثابت و لایتغیر است یا به این جهت است که واجب تعالی کلیه جزئیات را می‌داند و از علم او چیزی پنهان نمی‌ماند، نه این که بعضی را می‌داند و بعضی را نمی‌داند.

پس در علم خدا، برخلاف علم مخلوق، انتقال از معلومی به معلومی دیگر قابل تصور نمی‌باشد و این نوع علم، بر خلاف نوع اول، علم فعلی است. پس در نوع دوم، معلوم مترتب بر علم است و در نوع اول، برعکس، علم مترتب بر معلوم است. به همین جهت، در نوع دوم، علم با تغیر معلوم متغیر و با تجدد آن متجدد نمی‌شود و متغیر و متجدد زمانی معلوم است، نه علم. و این علم، همان علم تام است که اتم و اکمل علوم است. و علم تام به علت، فقط موجب علم تام به معلول است، نه موجب احساس آن، بلکه گاهی احساس مستحیل است، چنانکه در مورد حق تعالی. زیرا احساس، با حواس جسمانی تحقق می‌یابد و او متعالی و منزّه از جسم و جسمانیات است. پس علم واجب تعالی به اشخاص جسمانی، که از طریق احساس معلوم ما واقع می‌شوند، از راه تعقل و از

جهت احاطه به جمیع اسباب و علل است. علم احساس، با تغیر و تجدد معلوم، تغیر و تجدد می‌یابد، در صورتی که علم تعقلی، متعالی از تغیر و تجدد است.^۱

در کتاب «الاشارات و التنبيهات» هم پس از اشاره به این که: ادراک اشياء جزئی بر دو وجه است: بوجه کلی، که با تغیر جزئیات متغیر نمی‌شود، و بوجه جزئی، که با تغیر جزئیات تغیر می‌یابد، تحت عنوان «تذنیب» تصریح می‌کند: «فالواحب الوجود يجب ان لا يكون علمه بالجزئیات علما زمانیا، حتی یدخل فیہ الان و الماضی و المستقبل، فیعرض لصفة ذاته أن تتغیر، بل يجب ان يكون علمه بالجزئیات على الوجه المقدس العالی على الزمان و الدهر».^۲

ابوحامد غزالی، فخر رازی و نصیرالدین طوسی، مقصود شیخ را از عبارت مذکور چنین فهمیده‌اند که علم خداوند به جزئیات، بوجه اول است، نه بوجه ثانی، زیرا اگر جزئیات، از این حیث که متغیرند معلوم خدا باشند، لازم آید با تغیر آنها، علم خدا تغیر یابد، که البته محال است.

اما چنان که قطب‌الدین رازی، صاحب محاکمات، توجه داده و برخی از متاخران نیز آن را پسندیده‌اند، در صورتی علم به جزئیات متغیره با تغیر آنها تغیر می‌یابد که زمانی، یعنی مختص به زمانی و نه زمانی دیگر، باشد تا، مانند علم ما، در زمانی متحقق و در زمانی دیگر منعدم باشد اما اگر علم به جزئیات متغیره بر وجهی مقدس از زمان باشد، یعنی به این وجه که واجب تعالی از لا «و ابداء» عالم باشد که مثلاً زید در زمانی معین داخل در خانه است و در زمان معینی دیگر خارج از آن است به صورت جمله‌های اسمیه و نه فعلیه - تا به یکی از زمانها دلالت کند - در این صورت هرگز تغیر نمی‌یابد. زیرا جمیع زمانها مانند همه مکانها از لا و ابداء نزد او حاضر است. پس نسبت به صفات او، نه حالی

است و نه آینده‌ای، همان‌طور که نه نزدیکی است و نه دوری.^۱

با توجه به مطالب فوق، معلوم می‌شود که عبارت شیخ را احتمالات و محاملی است و اعتراض غزالی و امثال او بر شیخ در این مسئله مستند به یکی از آن احتمالات و در نتیجه به فهم خودشان وارد است. زیرا چنانکه دیدیم عبارات او را معنی و محمل دیگری هم حداقل محتمل است اعتراض مذکور بر آن وارد نمی‌باشد. بنابراین، باز جای سؤال و انتقاد است که چگونه غزالی به استناد یکی از محامل و احتمالات به طور قاطع و جازم مسلمانی همچون ابن‌سینا را تکفیر می‌کند و گوئی از خدا نمی‌ترسد.^۲

و اما درخصوص مسئله سوم، یعنی معاد، که او عقیده فلاسفه، از جمله ابن‌سینا، را مورد انتقاد و اعتراض قرار می‌دهد و تکفیرشان می‌کند که معاد و لذات را منحصرأ روحانی می‌دانند و معاد و لذات جسمانی را انکار می‌نمایند و بدین ترتیب با انبیا و شرایع الهی به مخالفت می‌پردازند.^۳ به نظر می‌آید که غزالی در این مورد نیز شتاب کرده و جانب احتیاط نگه نداشته است، آن‌هم در امری عظیم، یعنی تکفیر عالم مسلمانی همچون ابن‌سینا. زیرا درست است که در بعضی از رسائل شیخ جملاتی به چشم می‌خورد که می‌توان آن را دلیلی علیه او اتخاذ کرد و به استناد آن وی را منکر معاد جسمانی پنداشت،^۴ ولی، در مقابل این‌گونه جملات، در کتاب عظیم او «شفا» و

۱ - مراجعه شود به تهافت الفلاسفة، پاورقی ص ۲۱۱.

۲ - در صورتی که در کتاب فیصل‌الفرقة (ص ۱۸۷) دیگران را از تکفیر بر حذر می‌دارد و چنین می‌نگارد: «و کیف کان فلا یبنی أن یکفر کل فریق خصمه بان یراه غالطا فی البرهان نعم یجوز ان یسمیه ضالاً او مبتدعاً».

۳ - تهافت الفلاسفة، ۲۸۲، ۳۰۹.

۴ - در رساله‌ی اضمحویه، در فصل اختلاف رایها در معاد، می‌نویسد: «بعضی برآند که معاد، جز کالبد را نیست؛ اینها منکر نفسند. گروهی برآند که معاد، جز نفس را نیست. و بعضی برآند که معاد، هم نفس را هست و هم کالبد را و این عقیده و باور همه مسلمانان است». اما در همین رساله، به دنبال این سخنان، از نظر عقلی، فقط معاد نفس را مدلل می‌دارد و آراء دیگر را باطل می‌شمارد. مراجعه شود به مجموعه‌ی رسائل ابن‌سینا، رساله ثالثه، ص ۵۳ و ۵۶ خطی

«نجات» عباراتی موجود است که دلیل صریح و سند زنده و شاهد صادقی است که او معاد جسمانی را از طریق وحی و شریعت پذیرفته است و اگر چه از راه عقل برای اثبات آن دلیل و برهانی نیافته است.

چنان که در کتاب «شفا» آورده است: «فصل فی المعاد: فبالحرى ان نُحقّق هی هنا احوال النفس الانسانیة اذا فارقت ابدانها، و انها الى ائّ حال ستصیر، فنقول: یجب ان یعلم أنّ المعاد منه ما هو منقول فی الشرع و لا سبیل الى اثباته الاّ من طریق الشریعة و تصدیق خبر النبی و هو الذی للبدن عند البعث، و خیرات البدن و شروره معلومة لا یحتاج الى أن تُعلم، و قد بسطت الشریعة الحقّه التي أتاها بها نبینا و سیدنا و مولانا محمد صلی الله علیه و آله حال السعادة و الشقاوة التي بحسب البدن، و منه ما هو مدرک بالعقل و القیاس البرهانی و قد صدّقه النبوة...»^۱

چنان که ملاحظه می شود، او با اقرار و اعتراف به عجز و ناتوانی عقلش از ادراک معاد جسمانی، با نهایت احترام و تعظیم به شریعت اسلام و شارع آن محمد مصطفی (ص)، از طریق وحی و شرع و به دلیل خبر مخبر صادق آن را می پذیرد. و این

کتابخانه مجلس شورای ملی، شماره ۱۷۹ ایضاً ترجمه رساله اضحویه، از مترجمی نامعلوم، با تصحیح و تعلیقات آقای حسین خدیو جم ص ۱۱.

اکنون با توجه به این که او عقیده به معاد نفس و بدن، هر دو را عقیده همه مسلمانان می داند و خود او هم به اقرار و اعتراف خود و نیز به شهادت آثار و نوشته هایش در زمره مسلمانان است و نیز با در نظر گرفتن آن چه در کتاب «شفا» می گوید، که «معاد دو نوع است، نوعی منقول از شرع است و برای اثبات آن راهی نیست جز طریق شریعت و تصدیق خبر نبی، یعنی که از طریق عقل و استدلال غیر قابل اثبات است، اما از طریق وحی قابل قبول است؛ و نوعی مدرک با عقل و مبرهن با برهان است، که علاوه بر عقل شرع نیز مؤید آن است»، خود به خود معلوم می شود گفتار فوق الذکر او، که «از نظر عقلی، فقط معاد جسمانی را مدلل داشت و آراء دیگر را باطل انگاشت»، با عقیده او که معاد جسمانی را از طریق شرع و وحی و تصدیق خبر نبی و مخبر صادق می پذیرد تضاد و تنافی ندارد.

نشانه روشن ایمان راستین و اعتقاد استوار او به شریعت اسلام و شارع بزرگوار آن است و نیز حکایت از انصاف، سعه صدر و روح پژوهشگر وی می‌نماید که برخلاف بعضی از کوتاه‌بینان و کم‌دانشان آن چه را که در نظر عقلش ناممکن می‌نماید رد و انکار نمی‌نماید. و شگفتنا از حجة الاسلامی همچون غزالی که، با وجود همین دلیل قاطع و شاهد صادق و نیز اعتراف و اقرار مکرر در مکرر شیخ به اسلام و مسلمانی، چه گونه جرئت می‌کند او را کافر و ملحد و بی‌اعتنا به شریعت اسلام قلمداد کند.

شهرستانی. هم که گفته شد از گروه متکلمان اشعری است. از منتقدان سرسخت ابن سینا بوده است. کتابی به نام «المناهج و الایات» داشته که در آن از ابن سینا خرده گرفته و آراء وی را تهجین کرده است. کتاب مذکور از بین رفته است. اما کتاب دیگری از وی به اسم «المصارعة بین ابی علی الحسین بن عبدالله بن سینا و بین ابی الفتح محمد بن عبدالکریم شهرستانی» باقی مانده است که آن را «المصارعة» و «المصارعات» نیز خوانده‌اند. او با این که در آغاز این کتاب از ابن سینا به بزرگی یاد می‌کند و مقام علم و حکمت وی را می‌ستاید، در کثیری از مسائل الهیات، از جمله حصر اقسام وجود، وجوب وجود، توحید واجب الوجود، علم واجب الوجود، حدوث عالم و معاد، با ابن سینا به مصارعه برخاسته و با دلائل واهی، به زعم خود، به رد آراء او پرداخته و در موارد کثیری هم، به جای استدلال و احتجاج زبان سب و دشنام گشوده و اسائه ادب کرده است. خلاصه، این متکلم اشعری هم برای حمایت از کلام اشعری و شاید هم برای کسب شهرت و فضل فروشی و خودنمایی از دانای بزرگ دارالاسلام انتقاد کرده است. خواجه نصیرالدین طوسی در کتابی به نام «مُصَارَعُ الْمُصَارَع»^۱ تمام انتقادات وی را پاسخ داده و معارضه به مثل کرده است. مطالعه کتاب «المصارعة» به خوبی نشان می‌دهد که سخنان شهرستانی سست و احیاناً متناقض است و اصولاً او هم، مانند سایر منتقدان شیخ،

از نظر علمی و فلسفی، هرگز صلاحیت مقابله و مبارزه با شیخ را ندارد و در سطحی بسیار پائین تر از او می باشد. ظهیرالدین بیهقی، که از معاصران وی بوده، به کم دانشی او اشاره می کند، آن جا که می نویسد: «در محلی که جمعی از فضیلائی معروف و حکمای مشهور شرف حضور داشتند، شهرستانی اقسام تقدم را بیان می کرد. گفتم تو می گوئی، تقدم یا «بالذات» یا «بالوجود» یا «بالطبع» یا «بالمكان» یا «بالزمان» یا «بالشرف» است، این چه قضیه ای است، منفصله حقیقه است یا غیر حقیقه؟ شهرستانی به بیان فرق میان تقدم ما بالذات و ما بالوجود پرداخت. گفتم مولانا چرا از محل نزاع خارج شدی و از جواب سؤال من اعراض کردی. باز او کلام دیگر گفت و از عهده جواب برنیامد و سخن ما قطع گردید.^۱

فخر رازی. این شخص که از خطیبان و متکلمان و مفسران سرشناس دارالاسلام است، علاوه بر کثرت اطلاعاتش از علوم اسلامی، از نظری تند و ذهنی نقاد برخوردار بوده و در اغلب قضایا، حتی قضایای ضروری، شک و شبهه روا می داشته و در این کار راه افراط پیموده و تا آن اندازه پیش رفته که عده ای او را «امام مشککین» خوانده اند. او هم، مانند غزالی و برخی دیگر، از ناقدان و مخالفان فلسفه و فلاسفه و به ویژه ابن سینا بوده مخالفت با فلسفه را وظیفه دینی خود می پنداشته و تحت عنوان دفاع از دین از کلام اشعری و به عبارت دیگر از آن چه او خود از دین می فهمیده دفاع و حمایت می کرده و، مانند دیگر منتقدان فلسفه، انتقادش بیشتر به فلسفه ابن سینا بوده، که او را رکن اعظم فلسفه متداول زمانش می دانسته است. او کتاب «اشارات و تنبیهات» شیخ را به نام «لباب الاشارات» تلخیص کرده و نیز شرحی بر «اشارات و تنبیهات» نوشته که بیشتر کلام است تا فلسفه و جرح است تا شرح. قصدش از نوشتن این شرح در واقع شرح افکار شیخ نبوده،

بلکه رد و جرح آن بوده است، به طوری که برخی از ظرفا شرح او را «جرح» نامیده‌اند،^۱ چرا که او در شرحش اغلب آراء شیخ را به جای شرح جرح کرده و انتقادات و ایراداتی وارد ساخته است که خواجه نصیرالدین طوسی، در شرحش بر «اشارات و تنبیهات»، به نام «حل مشکلات الاشارات» به اکثر آن انتقادات پاسخ داده است.

فخر رازی در کتاب «محصل افکار المتقدمین و المتأخرین» نیز عقاید فلاسفه را عموماً و آراء ابن‌سینا را خصوصاً مورد انتقاد و اعتراض قرار داده است. خواجه نصیرالدین در کتابی به نام «تلخیص المحصل» به آن جواب داده است. او هم مانند غزالی، تقریباً در تمام مسائل مورد اختلاف متکلمین اشعری و فلاسفه، جانب متکلمین را گرفته و عقاید فلاسفه را رد و جرح کرده است؛ از جمله آنها همان سه مسئله مهم است، یعنی مسئله قدم عالم، علم خداوند و معاد جسمانی. چنان که گذشت، غزالی در آن مسائل، عقیده فلاسفه را کفر پنداشت و آنها را کافر شمرد. فخر رازی هم می‌گوید فلاسفه، عالم را قدیم زمانی می‌دانند نه حادث زمانی، علم خداوند را به جزئیات نمی‌پذیرند و معاد جسمانی را هم منکرند، یعنی که در این مسایل با دین اسلام و اهل اسلام مخالفند.^۲

ما قبلاً جواب دادیم که اگر این انتقادات به سایر فلاسفه وارد باشد به شیخ وارد نیست. چیزی که عجیب بنظر می‌آید این است که فخر رازی، برخلاف غزالی، به شیخ خیلی اسائه ادب نکرده و جسارت نورزیده و بالاتر از همه تا آنجا که من اطلاع دارم حکم و فتوای کفر و الحاد وی را هم بالصراحه صادر نکرده است، که به راستی شایسته

۱- خواجه نصیرالدین در شرح اشارات خود، پس از ستایش از کوشش و استقصای فخر رازی در شرح کلام شیخ، می‌نویسد: «إلا أنه قد بالغ في الرد على صاحبه أثناء المقال و جاز في بعض قواعده حد الاعتدال فهو بترك المساعي لم يزه الا قدحاً و لذلك ستي بعض الظرفا شرحه جرحاً». شرح اشارات، ص ۲.

۲- مراجعه شود به محصل افکار المتقدمین و المتأخرین، ص ۸۴، ۱۲۷، ۱۶۳.

تقدیر است.

مکلاتی: این متکلم اشعری نیز به نام حمایت از اسلام و در واقع به قصد طرفداری از اشاعره، از فلسفه و فلاسفه انتقاد کرده است. او تنها اشاعره را «اهل الحق» می‌پندارد و غیر آنها، حتی سایر فرق اسلامی را، از قبیل معتزله و کرامیه، «اهل الباطل» می‌خواند. گفتنی است که او لفظ فلاسفه را به فرق باطل - البته باطل به پندار و خیال خود - اطلاق می‌کند، ولو آنها اصطلاحاً فیلسوف نامیده نشوند، مثلاً معتزله، کرامیه، امامیه و دیگران. خلاصه، او شدیداً به رد و انتقاد فلاسفه عموماً و ابن‌سینا خصوصاً قیام کرده و برای انجام این مقصود، به تألیف کتابی به نام «لباب العقول فی الرد علی الفلاسفه فی علم الاصول»^۱ پرداخته است. در کتاب مذکور، به تصریح خودش، با استفاده از همان اصطلاحات فلسفی و نیز قوانین و ضوابط منطق ارسطویی، به رد و انتقاد پرداخته و از فلاسفه خرده گرفته است. با این که این کتاب را در رد کل فلسفه و فلاسفه نگاشته، گوئی از فلاسفه اسلام کسی را جز فارابی و ابن‌سینا نمی‌شناخته و از کندی و دیگران و حتی از هموطنانش، امثال ابن‌طفیل و ابن‌باجه و ابن‌رشد، چیزی نمی‌دانسته است، و لذا انتقادات خود را به فارابی و بالاخص به ابن‌سینا وارد می‌سازد و در همان مسائلی که پیش از وی غزالی و دیگران به آنان خرده گرفته بودند خرده می‌گیرد و با این که به ظاهر چنین می‌نماید که می‌خواهد با ابن‌سینا با عقل و استدلال به معارضه پردازد، اما مانند دیگر خرده‌گیران ابن‌سینا به کرات از طریق عقل و استدلال منحرف می‌شود و زبان به سب و دشنام می‌گشاید و به شیخ اسائه ادب می‌نماید، که مسلم نشانه ضعف و ناتوانی وی در راه استدلال است.

از گروه فقیهان ابن تیمیه فقیه حنبلی (۷۲۸-۶۶۱) را می‌توان نام برد، که او در علوم اسلامی، از قبیل فقه و حدیث و تفسیر و عقاید، از مطلعان روزگارش به شمار آمده و از

۱- این کتاب با تقدیم و تعلیق دکتر ره فوقیه حسین محمود در مصر در سال ۱۹۷۷ به طبع رسیده است.

علوم عقلی زمانش نیز بی‌اطلاع نبوده است. پیروانش وی را شیخ الاسلام لقب داده‌اند. این شیخ الاسلام نیز به ظاهر به عنوان حمایت از اسلام و در واقع برای دفاع از زعم و ظن یا فهم و برداشت خود از اسلام بیشتر به رد و ابطال نویسی پرداخت، با فلسفه و فلاسفه هم مخالفت ورزید، آنان را مخالف دین مبین پنداشت و از مشتغلان به فلسفه به زشتی نام برد. علاوه بر این که در کتب و رسائلش به هر بهانه و جهتی عقاید فلاسفه را رد کرد، کتاب مستقلی هم به نام «الرد علی المنطقیین» نگاشت و، مانند دیگر منتقدان فلسفه، بیشتر انتقادات و اعتراضاتش را به ابن‌سینا وارد ساخت. او نیز هوشمندانه دریافته بود که ابن‌سینا داناترین و سرشناس‌ترین است و اگر او را بشکند دیگران هم شکسته خواهند شد. خلاصه، این شیخ الاسلام هم به کفر همه فلاسفه، از جمله ابن‌سینا، فتوی داده و آنها را خارج از اسلام پنداشته است، چنان که نوشته است: «وکان یعقوب بن اسحاق الکندی فیلسوف الاسلام فی وقته اعنی الفیلسوف الذی فی الاسلام والافلیس الفلاسفة من المسلمین كما قالوا لبعض اعیان القضاة الذین کانوا فی زماننا، ابن‌سینا من فلاسفة الاسلام، فقال لیس للاسلام فلاسفة»^۱.

با این که او در رد منطقیان و فیلسوفان أحياناً سخنانی درست و معقول نیز گفته است، اما چنان که اشاره شد انگیزه ریشه‌ای و محرک اصلیش از انتقاد و ایراد به آنها، همان حمایت از اسلام و، به عبارت بهتر، حمایت از آن چه خود از اسلام می‌فهمیده بوده است؛ او فلسفه را دین ارسطو، در مقابل دین محمد(ص) می‌پنداشته است، چنانکه در موضعی، پس از تجهیل و تکفیر فلاسفه، برای تأیید انتقادش، ابیات زیر را از ابن‌القشیری نقل می‌کند و پیدا است که مضمون و مفهوم آن را می‌پذیرد.

قسطعنا الاخوة من معشر	بهم مرض من کتاب الشفاء
و کم قلت یا قوم انهم علی	شفا جرّف من کتاب الشفاء

فلما استهانوا بتنبیہنا
رجعنا الی اللہ حتی کفی
فماتوا علی دین رسطالیس
و عشنا علی ملّة المصطفیٰ^۱

می‌دانیم که فلاسفه اسلام، از جمله ابن سینا، فلسفه را به عنوان دین ارسطو نپذیرفتند؛ به ویژه ابن سینا که، گفته شد، مؤمن به دین اسلام بوده و، به اعتراف خود ابن تیمیه، در مواردی با ارسطو به مخالفت برخاسته و تغییرات اساسی در آن داده است. بنابراین آیات فوق به راستی شعر است، شعر به معنای درست کلمه.

از ارسطوئیان و مقلدان وی، ابن رشد را نام می‌بریم، که در خصوص ارسطو غلو کرده و از ابن سینا خرده گرفته و احیاناً وی را مغالط و مُفسط و مُداهن و منافق پنداشته است. ما برای این که درجه عقیده و غلو ابن رشد را به ارسطو نمایش دهیم، پاره‌ای از سخنان وی را که درباره ارسطو گفته ایراد می‌کنیم تا انگیزه مخالفتش با ابن سینا، که در مواردی در اصول فلسفه ارسطو تغییراتی داده و احیاناً قواعدی نیز به آن افزوده است، روشن و مدلل گردد.

مثلاً می‌گوید:

«انّ مؤلف هذا الكتاب (الطبیعه) هو اعقل اليونان... و الواقع انّ جميع هذا اجتماع فی رجل واحد و هذا امر عجیب خارق للعاده و هو اذا امتاز علی هذا الوجه يستحق ان يُدعی الهیا اکثر من ان يُدعی بشریاً».

باز می‌نویسد:

«نحمد الله حمد الاحد له ذاك الذي اختار هذا الرجل (ارسطو) للكمال فوضعه فی اعلی درجات الفضل البشري، التي لم يستطع أن يبلغها ائى رجل فی ائى عصر كان و ارسطو هذا الذي اشار الله اليه بقوله: ذلك فضلُ الله يؤتيه من يشاء».

و بالاخره می‌نویسد:

«انّ مذهب ارسطو هو الحقيقة المطلقة و ذالك لبلوغ عقله اقصى حدود العقل البشرى و لذا فإنّ من الحق ان يقال عنه، إنّ العناية الالهية انعمت به علينا لتعليمنا ما يمكن ان نتعلم و ارسطو هو اصل كل فلسفة».^۱

به طورى كه ملاحظه مى‌شود، او ارسطو را عقل يونان، رجل الهى، صاحب اعلى درجات فضل بشرى، و فضل الهى شناخت و فلسفه او را حقيقت مطلقه پنداشت. با توجه به اين، مخالفت او با ابن‌سینا، به نظر بسيار طبيعى مى‌نمايد، چرا كه چنان كه ديده شد او حقيقت را فقط در فلسفه ارسطو جستجو مى‌كند، و لذا تابع و مقلد اوست، آن هم تابعى غافل و مقلدى متعصب، كه بايد بارزترين و والاترين لقبش را همان مفسر دانست، البته مفسرى كبير؛ در صورتى كه شيخ فيلسوفى سترک است، آن هم به معنای درست كلمه، يعنى كه فقط پيرو و تابع عقل و برهان است، نه تابع فلان و بهمان، ولو اين فلان و بهمان ارسطو و افلاطون باشد.

خلاصه، با اين كه ابن‌رشد، در بعضى از موارد، در مقابل غزالى از ابن‌سینا طرفدارى كرده است، ولى او را بايد از منتقدان ابن‌سینا به شمار آورد، چرا كه به كرات و مراتبى را خاطى و مغالط و اقوالش را از جنس «اقاويل ظنية»^۲ مى‌خواند و بر وى خرده‌ها مى‌گيرد و از تهمت و افترا نيز پرهيز نمى‌دارد.

مثلا ابن عقیده شيخ را كه «واحد و موجود، به صفات زائد بر ذات دلالت مى‌كنند» خطا و غلط مى‌داند و چنين مى‌نگارد:

و قد غلط ابن‌سینا فى هذا غلطا كثيرا، فظن أن الواحد و الموجود يدلان على صفات

۱ - ابن‌الرشد و الرشديه، ص ۷۰ و ۷۱.

۲ - ابن‌رشد در تهافت التهافت مى‌نويسد: و اما الاقاويل البرهانية فى كتب القدماء التى كتبوا فى هذه الحكمة و بخاصة فى كتب الحكماء الاول، لاما ثبته فى ذلك ابن‌سینا و غيره ممن ينسب الى الاسلام فان ما اثبتوا من هذا العلم هو من جنس الاقاويل الظنية (ص ۵۰۹).

زائدة على ذات الشيء و العجب من هذا الرجل كيف غلط هذا الغلط و هو يسمع المتكلمين من الاشعرية الذين مزج علمه الالهى بكلامهم يقولون، انّ من الصفات ماهى صفات معنوية و منها ماهى صفات نفسية و يقولون انّ الواحد و الموجود هما راجعان الى الذات الموصوفة بهما و ليست صفات دالة على امر زائد على الذات»^۱

به طورى كه ملاحظه مى شود، ابن رشد در اين عبارت به جاى اين كه مستدلا عقیده ابن سینا را رد نماید به وى نسبت غلط آن هم غلط كثير مى دهد و متهمش مى كند كه علم الهى خود را با كلام اشعرى آميخته است.

باز در جاى ديگر مى نويسد: ابونصر و ابن سینا كه از راه تساوى امكان وجود شىء و عدم آن، در وقت واحد، به اثبات فاعل پرداخته اند، يعنى كه با دليل علل فاعلى وجود بارى تعالى را ثابت کرده اند، از طريق فلاسفه دور شده اند و از متكلمين پيروي کرده اند. چنان كه مى نويسد: «الفلاسفة لا يرون امكان وجود الشىء و عدمه على السواء فى وقت واحد، بل زمان امكان الوجود غير زمان عدمه... و لذلك من رام من هذه الجهة اثبات الفاعل، فهو قول مقنع جدلى لا برهانى و إن كان يظنّ بابى نصر و ابن سینا أنّهما سلکا فى اثبات أنّ كلّ فعل له فاعل هذا المسلك و هو مسلك لم يسلكه المتقدمون و انما اتبع هذان الرجلان فيه المتكلمين من اهل ملتنا»^۲.

باز در جاى ديگر عقیده شيخ را كه «ممكن الوجود بالذات گاهى واجب الوجود بالغیر مى باشد» انتقاد مى كند و مى گويد كه در واجب بالذات و واجب بالغیر ديگر هرگز امكانى نباشد؛ زيرا ممكن نيست شىئى كه صاحب طبيعت واحد است از جهتى ممكن و از جهتى ديگر واجب باشد، چرا كه امكان و وجوب نقيض يكديگرند.

چنان كه مى نويسد: «زعم (ابن سینا) ان الواجب الوجود عن غيره، هو ممكن الوجود من ذاته و الممكن يحتاج الى واجب، فانما كانت هذه الزيادة عندى فضلا و خطاء لانّ

الواجب كيف فرض ليس فيه امكان اصلا و لا يوجد شيء ذو طبيعة واحدة و يقال في تلك الطبيعة انها ممكنة من جهة و واجبة من جهة لانه قديين القوم ان الواجب ليس فيه امكان اصلا لان الممكن نقيض الواجب»^۱ خلاصه، به نظر می‌آید هر جا که ابن‌سینا برخلاف ارسطو و در برابر تفسیر ابن‌رشد سخن می‌گوید، ابن‌رشد آن را غلط و سخنی جدلی می‌پندارد و احياناً شیخ را متهم می‌کند که از متکلمان پیروی کرده و برای ارضای آنان فلسفه را مورد تهاجم قرار داده است، چنان که نوشته است:

«انه هاجم الفلسفة ارضاء للمتکلمين و اقصاء للريب التي تعالت حيال سلامة اعتقاده»^۲.

اما غير از این گروهها، افرادی هم از ابن‌سینا انتقاد کرده‌اند که به نظر می‌آید به گروه خاصی تعلق نداشته‌اند و انتقادشان صرفاً تجزیه و تحلیل مسائل و فهم مطالب بوده است. از افراد مذکور، دو فرد را نام می‌بریم: ابوریحان بیرونی،^۳ ابوالبرکات بغدادی.^۴

ابوریحان، که ریاضیدان و تاریخ‌دان بزرگ زمان و به راستی پژوهنده و جوینده دورانش بوده، از آنجا که شیخ را مطلع از فلسفه ارسطو و دانای بزرگ روزگارش می‌دانسته و خود نیز به ارسطو چندان اعتقادی نداشته در پاره‌ای از مسائل و مشکلات علمی و فلسفی، به احتمال قوی با کمال بی‌نظری و صرفاً برای حقیقت‌یابی، از شیخ سؤالاتی کرده و راه‌حلی خواسته است. شیخ هم با کمال دقت، نهایت به اجمال و اختصار، به آنها پاسخ داده است. اما ابوریحان پاسخهای شیخ را بالحنی شدید رد کرده

۱- همانجا، ص ۶۰۳. ابن‌رشد در این مورد مقاله‌ای دارد، تحت عنوان «مقالة فی الرد علی بن سینا فی تقسیمه الموجودات علی ممکن علی الاطلاق و ممکن بذاته و واجب بغيره والی واجب بذاته».

۲- ابن‌رشد و الرشیدیه، ص ۱۱۳. ۳- ابوریحان، محمد بن احمد خوارزمی (۴۴۲-۳۶۲).

۴- ابوالبرکات، هبة‌الدین علی (یا یعلی) بن ملکای بغدادی (متوفی ۵۴۷).

و بر آنها اعتراضاتی کرده است که ابو عبدالله معصومی^۱ به این اعتراضات جواب داده و به ابوریحان خرده گرفته است که وی در انتخاب الفاظ جانب ادب را نگاه نداشته و نزاکت را رعایت نکرده^۲ است.

سؤالات ابوریحان در دو قسمت است:

قسمت اول، اشکالاتی است که به نظر ابوریحان بر کتاب «السماء و العالم» ارسطو وارد بوده و جواب آنها را از شیخ جویا شده است. این اشکالات مشتمل بر ده سؤال است.

قسمت دوم، راجع به مشکلاتی است که در برخی از مسائل علمی و فلسفی برای خود ابوریحان پیش آمده و حل آنها را از شیخ خواسته است. این مشکلات هشت سؤال است. پس مجموع آنها هیجده سؤال است. با این که سؤال و جواب اول بسیار دوستانه و با لحنی ملایم و با احترام متقابل آغازیده شده است، اما در سؤال و جواب دوم ناگهان لحن پرسش و به دنبال آن لحن پاسخ دگرگون گشته و به تعرض و خشونت انجامیده است، که البته آغاز کننده آن ابوریحان بوده است و شیخ هم معارضه به مثل کرده است.

با این که بنا نیست این پرسشها و پاسخها را در اینجا بیاوریم، چرا که به درازا خواهد کشید و از حوصله مقاله بیرون خواهد بود، ولی برای ارائه نمونه‌ای از نحوه تعرض و خشونت طرفین، فقراتی از سؤال و جواب قسمت دوم را نقل می‌نمائیم:

ابوریحان می‌پرسد: «چرا ارسطو اقوال و مقالات اسلافش را معتد و موثق دانسته و در دو موضع از کتابش در خصوص ثبات فلک و دوام آن، آنها را حجتی قوی به شمار آورده است. اگر کسی تعصب نورزد و در باطل پافشاری نکند، خواهد دانست که آن

۱ - ابو عبدالله معصومی (احمد یا محمد بن احمد)، افضل تلامذه ابن سیناست. شیخ «رسالة فی العشق» را به نام وی

نوشته است. تاریخ حکماء الاسلام بیهقی، ص ۱۰۲. ۲ - همانجا.

سخنان نامعلوم هستند و ما از فلک چیزی نمی‌دانیم، مگر آنچه که بسیار کمتر از آن است و چیزهایی هم که از اهل هند و سایر امم، راجع به جبال، حکایت می‌شود پس از تتبع و تحقیق باطل می‌نماید، چرا که ایشان مشهودات خود را ضبط کرده‌اند و چنان دانسته‌اند که مشهودات آنها همواره به همان حالت بوده و همچنان باقی خواهد ماند، با آن که بالمعاینه مکشوف گردیده است که آن جبال در اثر تعاقب حوادث بر یک حال نمی‌مانند و دفعهٔ واحدهٔ یا به مرور ایام تغیر و اختلال می‌یابند. پس نمی‌توان حالات و کیفیات مشهود را مؤید و مستدام دانست و شهادت اهل هند و سایر امم مانند شهادت‌یست که اسلاف در باب افلاک داده‌اند.»

ملاحظه می‌شود، با این که سؤال بسیار درست و بجاست و نشان‌دهندهٔ روح تحقیق و پژوهش سائل است، با وجود این، آمیخته و آلوده به تعرض و پرخاش است، که تصریحاً به ارسطو و تلویحاً به ابن‌سینا نسبت تعصب و اصرار بر باطل را می‌دهد و این شایستهٔ محقق و پژوهنده‌ای چون ابوریحان نمی‌باشد.

پاسخ شیخ: باید دانست که ارسطو اقوال سلف را، از باب اقامهٔ برهان بیان نکرده است، بلکه محض مناسبت، در خلال کلمات خود آورده است. علاوه بر این، امر افلاک مانند امر جبال نیست. زیرا اگر چه امم گذشته کلیات جبال را محفوظ دیده‌اند اما با وجود این جزئیات جبال را اختلافاتی بهم رسیده است. بعضی شکسته بعضی در بعض دیگر متراکم گشته و اشکالشان منهدم شده است. بالاتر از استشهاد ارسطو به اقوال گذشتگان، استشهادیست که افلاطون در کتب خود در باب سیاسات و غیر آن از اقوال اسلاف خود آورده است و گویا تو این اعتراض را از یحیی نحوی گرفته‌ای، که برای فریب و اظهار دوستی بانصاری، در این قول با ارسطو اظهار مخالفت می‌کرده است، ولی هرگاه کسی به تفسیر یحیی به آخر «کون و فساد» و کتابهای دیگر نگاه کند برایش روشن خواهد شد که او در همین مسأله موافق ارسطو می‌نماید، یا از محمدبن زکریای رازی، زبان دراز و یاوه‌سرای، اتخاذ کرده‌ای که او از پیشهٔ خود که شکافتن جراحات و دیدن

ابوال و برازات است دست کشیده و به الهیات پرداخته است که خارج پیشه و رتبه اوست، لاجرم خود را رسوا کرده و نادانیش را هویدا ساخته است. و باید دانست، اگر چه ارسطو گفته است عالم را آغازی نیست، ولی مقصودش این نیست که آن را فاعلی نیست، بلکه قصدش این است که فاعل عالم، منزّه از تعطیل است و اینجا جای ذکر امثال این مطالب نیست. و اما این که گفتی «و کسی که تعصب نمی‌ورزد و در باطل پافشاری نمی‌کند» این خشم و خشونت زشت است. زیرا تو یا به معنی قول ارسطو وقوف و اطلاع یافته‌ای و یا نه؟ در صورت دوم که مطلع نشده‌ای، تحقیق و استخفاف بی‌مورد خواهد بود، و در صورت اول که واقف و آگاه گشته‌ای و باید وقوف و آگاهی تو، تو را از این گونه سخنان ناروا منع نماید. و گفتاری که عقل از آن باز می‌دارد نارواست و شایسته چون توثی نمی‌باشد.^۱

مشاهده شد با این که پاسخ شیخ به ابوریحان در آغاز بسیار متین و فاضلانه می‌نمود ناگهان خشمش به جوش آمد و در مقام معارضة به مثل نه تنها به ابوریحان، بلکه به دو شخص مورد علاقه وی، یعنی یحیی نحوی و محمد بن زکریای رازی، هم اهانت روا داشت، چرا که چنان که دیدیم قبلاً ابوریحان، شخص مورد احترام و علاقه وی، یعنی ارسطاطالیس، را مورد اهانت قرار داده بود.»

ابوالبرکات: او از فیلسوفان منفرد و، چنان که اشاره شد، منتقد ابن سیناست. او با ابن باجه^۲ مشترکات و با ابن سینا اختلافات زیادی دارد. که او علاوه بر این که، برخلاف ابن سینا، اندیشه سیاسی و اشتغال به سیاست و امور اجتماعی را با اندیشه فلسفی و پیشه

۱- مراجعه شود به شرح حال نابغه شهر ایران ابوریحان، تألیف مرحوم علی اکبر دهخدا، ص ۴۰-۳۸. ابوریحان بیرونی و ابن سینا (الاسئله و الاجوبه)، ص ۱۴-۱۲.

۲- ابوبکر محمد بن یحیی بن صائغ بن باجه سر قسطه‌ای (۵۳۳-۵۱۲)، فیلسوف منفرد، نویسنده رساله معروف «تدبیر المتوحده».

فیلسوف بودن مغایر می‌دانست، در اصول و قواعد فلسفی نیز با وی مخالفت می‌ورزید و از عقایدش انتقاد می‌کرد. مثلاً، در کتاب «المعتبر»^۱، پس از این که قاعده «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد» را مورد بحث قرار می‌دهد و ترتیب صدور عقول را بنا بر عقیده مشائیان از جمله شیخ و رئیس آنان ابن‌سینا نقل می‌کند، سخنانشان را سست و واهی می‌خواند و چنین می‌نگارد: «و هذا هو الذی نُقل عن شیعة ارسطو و ما خالفهم علیه مخالف و لا اعترضهم فيه معترض و هو بالاخبار النقلیة اشبه منه بالانظار العقلیة».^۲

همچنین عقیده ابن‌سینا و دیگر مشائیان را در خصوص زمان نمی‌پذیرد و برخلاف آنان که زمان را مقدار حرکت می‌دانستند این عقیده نوظهور را اظهار می‌کند که زمان مقدار و استمرار وجود است، چنان که می‌نویسد «فالزمان بتقدير الوجود اولی منه بتقدير الحركة».^۳

همچنین عقیده مشائیان، از جمله ابن‌سینا، را در خصوص ترکیب جسم از هیولی و صورت مورد انتقاد قرار می‌دهد و، برخلاف آنها، جسم را هیولای اولی می‌شناسد، چرا که دیگر آن را هیولائی نمی‌باشد، چنان که می‌گوید «ثم هذه الهیولی تشرک فی معنی الجسمیه فیکون الجسم هیولی اولی للجمیع و لایکون للجسم هیولی».^۴

همچنین پس از این که این عقیده و استدلال ابن‌سینا را که می‌گوید «جایز نیست واجب الوجود اشیاء را از اشیاء تعقل نماید، زیرا در این صورت لازم آید که ذات او متقوم از معقولاتش باشد یا معقولاتش عارض بر ذات او باشند و هر دو لازم محال است، زیرا در صورت اول لازم الوجود، از جمیع جهات واجب نباشد، در صورتی که واجب الوجود بالذات باید واجب الوجود من جمیع جهات باشد» به دقت مورد تجزیه

۱- «المعتبر فی الحکمة» شامل منطقیات، طبیعیات و الهیات است، و در سال ۱۳۵۷ هجری قمری در حیدرآباد دکن

به طبع رسیده است. ۲- همان کتاب، ج ۳، ص ۱۴۸ و ۱۵۲.

۳- همانجا، ص ۴۰. ۴- همانجا، ص ۱۹۵.

و تحلیل قرار می‌دهد، این قسمت از استدلال ابن سینا را که تقوم ذات از معقولاتش محال است می‌پذیرد، اما این قسمت را که جایز نیست معقولات عارض ذات باشد، زیرا واجب الوجود بالذات باید واجب الوجود من جمیع جهات باشد، قبول نمی‌کند و این سخن و استدلال را از جنس مدح شاعران و سخن پردازان و خیال بافان می‌پندارد و چنین می‌نگارد «فکانه من مدح الشعراء او من کلام مُحسّنی اللفاظ بالتخیلات فی الخطب و المذائح».^۱ در آینده اشاره خواهد شد که به انتقادات ابوالبرکات به شیخ، پاسخ داده شده است.

جز اشخاص نامبرده، در کتابها نام عده‌ای دیگر آمده است که به گونه‌ای از شیخ خرده گرفته و به بهانه‌ای بر وی اعتراض کرده‌اند.

از این عده است ابوعلی مسکویه^۲، حکیم معاصر وی، که از نظر اخلاقی وی را مهذب نمی‌داند، چنان که ظهیرالدین بیهقی آورده است: «ابوعلی به ابن مسکویه وارد شد و در حضور شاگردانش جوزی به سوی وی انداخت و گفت مساحت این جوز با شعیرات بیان کن. ابن مسکویه هم جزواتی در علم اخلاق به جانب وی افکند و گفت تا من مساحت این جوز استخراج کنم تو به اصلاح اخلاقت بپرداز، که تو به اصلاح اخلاقت بیشتر نیازمندی تا من به مساحت این جوز».^۳

به نظر می‌آید که ابن مسکویه چنین فهمیده است که غرض شیخ از این کار، امتحان، آن هم در حضور شاگردانش و در نتیجه ایدای اوست و لذا او هم بلافاصله و بی‌پروا زبان طعن گشوده و تلویحاً شیخ را فاسد الاخلاق خوانده است، در صورتی که معلوم نیست غرض شیخ از این عمل امتحان و ایذا باشد. البته این نکته مسلم است که شیخ معصوم نبوده است، همان طور که این نکته هم مسلم است که ابن مسکویه از نظر علمی و

۲ - احمد بن محمد بن یعقوب مسکویه (متوفی ۴۲۱).

۱ - همانجا، ص ۸۲.

۳ - تاریخ حکماء الاسلام بیهقی، ص ۴۴.

فلسفی هرگز با شیخ برابر نبوده است.

و از این عده است شیخ اشراق^۱، که در آغاز حکمة الاشراق تلویحاً از وی خرده می‌گیرد که «چرا سرمایه علمی افلاطون را اندک شمرد، مقام ارسطو را بیش از حد بالا برده و در نتیجه مقام افلاطون را پائین آورده و تحقیر کرده است، در صورتی که ارسطو شاگرد افلاطون و حسنه‌ای از حسنات اوست»^۲؛ چنان که نوشته است: «والمعلم الاول و ان كان كبيرَ القدر، عظیم الشان، بعيد الغور، تأمَّ النظر، لا يجوز المبالغة فيه على وجه يُفضي الازراء باستاذيه و من جملتهم اهل السَّفارة و الشارعين».

اشاره به کلام شیخ در آخر منطق «شفا» ست، که گفته است «و اما افلاطون الالهی فان كانت بضاعته من العلم ما وصل الينا من كتبه و كلامه، فلقد كانت بضاعته من العلم مزجاة»^۳.

حق این است که این ایراد و انتقاد هم بر شیخ وارد نیست، زیرا چنان که ملاحظه شد او افلاطون را تحقیر نکرد و مطلقاً و تحکماً سرمایه علمی او را اندک نشمرد، بلکه در نهایت احتیاط و با فرض و قید و شرط گفت: «اگر علم او همان است که در آثارش به ما رسیده است سرمایه علمیش اندک است». و ما می‌دانیم که مسلمانان بیشتر آثار و افکار ارسطو را می‌شناختند تا افلاطون را، چرا که کتب ارسطو بیش از کتب افلاطون به عربی ترجمه شده بود. پس ابن سینا از آثار افلاطون اطلاع کامل نداشته و لذا گفته است: «اگر سرمایه علمیش همین باشد اندک خواهد بود» و این سخنی است در نهایت انصاف و نصفت و در غایت بی‌غرضی و بی‌نظری. گذشته از اینها، به خوبی می‌دانیم که شیخ اشراق، برخلاف ابن سینا، شیفته افلاطون است و او را «امام الحکمة» و «رئیسنا» می‌خواند و «علم الانوار» را که بخش اعظم حکمت اوست ذوق افلاطون می‌داند^۴ و

۱ - یحیی بن حبش مقتول ۵۸۷.

۲ - شرح حکمة الاشراق، ص ۲۱.

۳ - همانجا.

۴ - همانجا، ص ۱۶.

اصولاً حکمت اشراق اسلامی که حکمت شیخ اشراق است در برابر حکمت مشاء اسلامی است که حکمت ابن سیناست و با این که شیخ اشراق از آثار ابن سینا، به ویژه «حکمة المشرقین» و سایر رسالات عرفانی وی، بهره‌ها برده است، اما پاره‌ای از اصول حکمت او را نپذیرفته است، اصولی که اشاره به آنها از حوصله این گفتار و نوشته خارج است.

از این عده است نجم‌الدین احمد بن ابی بکر بن محمود نخجوانی، که کتابی به نام «زبدة النقض و لباب الكشف» در شرح «الاشارات و التنبيهات» نوشته و ایرادات و انتقاداتی بر شیخ وارد کرده و ابن گمونه به آنها پاسخ داده است.^۱

از این عده است ابن جُبیر ابوالحسن (یا ابوالحسین) محمد بن احمد کِنانی فقیه و رَحالة (جهانگرد) معروف قرن ششم، که پیروان ابن سینا و فارابی را طعن می‌کند و ظهورشان را باعث شومی عصرش می‌پندارد و چنین می‌سراید:

ظهورها شؤم علی العصر	قد ظهرت فی عصرنا فرقة
سنّ بن سینا و ابونصر ^۲	لا تقتدی فی الدّین الا بما

ملاحظه شد که ظهور پیروان ابونصر و ابن سینا را دلیل شومی عصرش پنداشت، صرفاً به این دلیل واهی که آنها در دین از ابن سینا و ابونصر پیروی می‌کنند.

و از این عده است شیخ کمال‌الدین بن یونس^۳، که او هم به مخالفت شیخ برخاسته و چنین سروده است.

و بالحس مات اخس الممات	رایت بن سینا يُعادی الرّجال
و لم یَنجُ من موته بالنّجات ^۴	فلم یشفِ ما قاله بالشفاء

۲- تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی، ص ۲۷۹.

۱- الذریعة، ج ۲، ص ۹۷.

۳- ابو عمران موسی بن یونس، حکیم متزقّد و مدرس شهر موصل.

۴- وفيات الاعیان، ج ۲، ص ۱۶۲.

مشاهده شد تعریضاً ادعا کرد که اولاً شیخ با دیگران دشمنی می‌کرده است. ثانیاً در زندان مرده است.^۱ ثالثاً با وضع بسیار بد مرده است. رابعاً آن چه را که در شفا گفته به وی شفا نداده است. و خامساً به وسیله کتاب نجاتش، نجات نیافته است. در خصوص ادعای اول باید گفت ایرادی ندارد که وی با دیگران دشمنی کند. زیرا او انسان بوده و مانند هر انسانی عاطفه عداوت داشته است. البته معصوم هم نبوده است. اگر این برای وی نقصی و ایرادی باشد، این ایراد و نقص، به همه انسانها از جمله خود شاعر وارد است. در خصوص ادعای دوم، باید گفت که این ادعا دروغ محض است و این شاعر گویا تاریخ نخوانده است. زیرا همه مورخان و نویسندگان شرح حال وی، نوشته‌اند که شیخ به هنگام مرگ در زندان نبوده است. راجع به ایراد سوم که مدعی شد شیخ با بدترین وضع مرده است، این هم بی‌اساس است؛ به اتفاق همه مورخان او در وضع بسیار خوب و با انجام همه آداب دینی از جهان رفته است. درباره ایراد چهارم و پنجم، باید گفت که مگر او کتاب شفا و نجات را برای این نوشته بود که آنها وی را از مرگ نجات دهند و اصولاً مگر ممکن است چیزی انسانی را از مرگ نجات دهد. ملاحظه می‌شود که چه کسانی و با چه نوع استدلالهای واهی از شیخ بزرگوار انتقاد می‌کنند و این هم از بخت و اقبال اوست که مخالفان و منتقدانش این چنین کم مایه و بی‌مایه بوده‌اند.

و از این عده است ظهیرالدین بیهقی، که وی را به شرب خمر و استفراغ قوای شهوانی و انهماک در فسق متهم کرده است، که البته جز او کسان دیگر هم این اتهام را بر شیخ روا داشته و به این جهت مذمت و نکوهش کرده‌اند، که بسیار شگفت‌آور است. و شگفت‌آورتر این که همین کسان در عین حال شیخ را به عبادت و اطاعت حق و اقامه

۱ - ابن ابی‌اصیبه، در کتاب عیون الانباء فی طبقات الاطباء، ص ۴۴۵، پس از نقل آیات مذکور، به توجیه آن می‌پردازد و می‌نویسد: مقصود شاعر از «حبس» انحباس بطن است، از قولنجی که بدان مبتلی بوده است که البته به نظر دور می‌نماید.

نماز و رعایت شریعت و قبول وحی ستوده‌اند. همان بیهقی نامبرده نوشته است که اگر در مسئله‌ای مشکل متخیر شدی و بر حل آن ظفر نیافتی به مسجد جامع حاضر شدی و عبادت و نماز کردی و به تضرع و ابتهال حل آن مشکل از الله تعالی مسئلت نمودی تا حق سبحانه و تعالی آن مشکل بر وی بگشادی.^۱ به علاوه، شیخ حفظ اوضاع شرع، احترام به سنن الهی و اهتمام به عبادات بدنی را لازم می‌دانسته، و رساله‌ای در نماز^۲ و رسالاتی در تفسیر برخی از سور قرآن نوشته است.^۳ و اما این اشتباه از اینجا پیدا شده است، که شیخ طیب وارد و حاذق عصرش بوده و شرب خمر را در درمان برخی از بیماریها مفید می‌دانسته و برای بیماران تجویز می‌کرده است. لذا عده‌ای چنین پنداشته‌اند که وی شرب خمر را مطلقاً روا دانسته است، در صورتی که او خود تصریح کرده است که شرب خمر صرفاً برای تداوی و تشفی جایز است، نه به خاطر تلّهی و تعیش، چنان‌که نوشته است «و اما المشروب فانه یُهجر شربه تلّهی، بل تشفیاً و تداویاً... ثم لا یقصر فی الاوضاع الشرعیة و یعظم السنن الالهیة و المواظبة علی التبعيدات البدنیة».^۴

از این عده است علامه ملامحمد باقر مجلسی، که ابن سینا را تخطئه کرده و گفته است: او در رساله «مبدء و معاد» به عقلانیت لذات اخروی قائل شده، اما در کتاب «شفا» امر را در معاد جسمانی - به جهت تقیّه از علمای اسلام - به صاحب شریعت موکول کرده است. ما قبلاً در این باره بحث کردیم و از انتقاد منتقدان پاسخ دادیم و گفتیم که شیخ منکر معاد جسمانی نبوده است. اما این که مرحوم مجلسی گفتار وی را، در کتاب

۱ - ترجمه تمة صوان الحکمة، ص ۳۱.

۲ - الصلوات و ماهیتها (ماهیه الصلوة - الكشف عن ماهیتها لصلوة).

۳ - تفسیر سوره الاخلاص (سوره التوحید)، تفسیر سوره الفلق (المعوذة الاولى)، و تفسیر سوره الناس (المعوذة الثانية).

این رسالات به توسط مرحوم ضیاءالدین دری به فارسی ترجمه شده و در سال ۱۳۲۶ در تهران به طبع رسیده است.

۴ - رسالة للشیخ الرئيس ابی علی الحسین بن عبدالله بن سینا. خطی، کتابخانه مجلس، شماره ۷۹. ایضاً مراجعه شود به

عیون الانباء، ص ۴۴۵.

«شفا»، به تقیه حمل کرد به نظر بعید می‌نماید. زیرا اولاً جای سؤال است که اگر او در اظهار عقایدش آزاد نبوده و جرئت آن را نداشته و تقیه می‌کرده، چرا در رساله «مبدء و معاد» تقیه نکرده است؟ و کتاب «شفا» چه خصوصیتی داشت که تقیه را مخصوص آن گرداند؟ گذشته از این، در همین کتاب «شفا» عقیده خود را در خصوص «ازلیت عالم»، که با ظاهر شریعت و به عبارت دیگر با عقیده متشرعین سازگار نمی‌نماید، بی‌پروا، آشکار ساخته و تقیه نکرده است. پس باز جای سؤال است که مسأله معاد چه خصوصیتی دارد که درباره آن تقیه کند، نه در مسائل دیگر از جمله ازلیت عالم؟

از این عده است محمدباقر خوانساری، مؤلف روضات، که او هم، با همه ستایشش از شیخ، بر وی خرده می‌گیرد که چرا در مسأله امامت تحقیق نکرده و چرا در فقه امامیه رساله و کتاب ننوشته است و چرا به خدمت سلاطین ظالم شتافته و بالاخره چرا به حلیت خمر قائل شده است. جواب همه این چراها روشن است. به این دلیل در مسأله امامت تحقیق نکرده و در فقه امامیه رساله ننوشته است که او در این رشته‌ها تخصص نداشته است و این رشته‌ها کار او نبوده است، چرا که او فیلسوف و طبیب بوده، نه متکلم و فقیه. اما رفتنش به خدمت سلاطین ظالم، برای فرار از شر اراذل و اوباش و حفظ جان خود بوده است و شاید هم برای ارشاد و هدایت آنان. و اما در خصوص حلیت خمر، قبلاً گفته شد که، او به حلیت مطلق قائل نبوده است.

مطلب سوم: تاکنون به برخی از انتقادات و اعتراضات وارد بر شیخ، در حد لازم پاسخ داده شده است: چنان که گذشت، به برخی از آنها خود او و به برخی دیگر شاگردانش پاسخ داده‌اند، و بالاخره پس از وی فیلسوفان و عالمان دیگری هم پیدا شدند که به آنها جواب دادند. این فیلسوفان و عالمان اگر از نظر علمی و فلسفی، برتر از معترضان و منتقدان او نباشند، دست کم با آنها برابرند؛ چنان که می‌دانیم، پاسخ

اعتراضات فخر رازی را خواجه طوسی به عهده گرفته و به اعتراضاتی که نخجوانی^۱ در کتابش به نام «زبدة النقض و لباب الكشف»، که شرح «الاشارات و التنبیها» است، وارد کرده، ابن کمونه^۲ پاسخ داده است^۳ و به روایتی ظهیرالدین علی بن زید بیهقی (متوفی ۵۶۵) کتابی به نام «المشتهرفی نقض المعتمر» در ردّ کتاب «المعتمر» ابوالبرکات نوشته است^۴ و عمر خیام می‌گفته است که ابوالبرکات کلام ابوعلی را نفهمیده و توانائی درک آن را نداشته و بدین جهت اعتراض کرده است.^۵ و حتی برخی از منتقدان شیخ، در برابر سایر منتقدان، از وی طرفداری کرده، به انتقادات و اعتراضاتشان پاسخ داده‌اند. مثلاً فخررازی، که در گذشته اشاره شد از ناقدان و جارحان سرسخت وی بوده و به ویژه کتاب «اشارات» وی را شدیداً رد و جرح کرده است، چنان که ابن عساکر آورده است، وقتی وارد بخارا شد و شنید شخصی از اهل این شهر اشکالات و اعتراضاتی به «اشارات» ابوعلی وارد کرده است به یارانش سفارش کرد آن شخص معترض را به وی نمایند و از یکی از مصاحبان شخص مذکور درخواست کرد تا نوشته‌های وی را شبی به وی امانت دهد و آن کس پذیرفت؛ فخر رازی همه آنها را در یک شب ضبط کرد و اول روز برخاست و پیش آن شخص معترض رفت و گفت شنیده‌ام تو اشکالاتی بر ابوعلی وارد ساخته‌ای، تو معنای سخنان وی را نمی‌دانی و آن را از پیش خود، تفسیری نادرست می‌کنی و آن وقت بر آن اشکال می‌نمائی. آن شخص گفت تو فخر رازی هستی. گفت بلی.^۶ همچنین، در گذشته، ابن رشد را از خرده گیران و منتقدان ابن سینا به شمار آوردیم، اما، چنان که قبلاً هم اشاره شد، او در برابر غزالی بارها از ابن سینا دفاع کرده است.

۱- نجم‌الدین احمد بن ابی بکر بن محمد نخجوانی.

۲- ابن کمونه سعد بن منصور (متوفی ۶۷۶) صاحب شبهه معروف.

۳- الذریعه، ج ۲، ۹۷. ۴- معجم الادباء، یاقوت، ج ۱۳ ص ۲۲۸.

۵- تاریخ حکما الاسلام، بیهقی، ص ۱۱۸. ۶- آثار البلاد و اخبار العباد، ص ۳۷۷.

مطلب چهارم: تقریباً تمام خرده گیران و ناقدان و جارحان و حتی مکفران شیخ، به اتفاق کلمه، مقام والای علمی و فلسفی وی را ستوده و اغلب به برتری او به اتراپ و اقرانش اعتراف کرده اند.

مثلاً غزالی، که به انتقادات شدید وی اشاره شد، به برتری مقامش در تحقیق تصریح می کند و چنین می نویسد «و اقومهم بالنقل و التحقيق من المتفلسفة فی الاسلام الفارابی ابونصر و ابن سینا».^۱ همچنین محمد شهرستانی، که گفته شد از سرسخت ترین مخالفان و منتقدان وی بوده، تا حد امکان او را می ستاید و بر همه فیلسوفان اسلام برتری می دهد و چنین می نگارد:

«المتأخرون من فلاسفة الاسلام، مثل یعقوب اسحاق الکندی، و حنین بن اسحاق، و یحیی النحوی... و ابی نصر محمد بن محمد بن طرخان الفارابی و غیرهم. و انما علامة القوم ابو علی الحسین بن عبدالله بن سینا... و لما كانت طريقة بن سینا ادق عند الجماعة و نظره فی الحقائق أغوص اخترت نقل طریقته من کتبه علی ایجاز و اختصار، کأنها عیون کلامه و متون مرآه و اعرضت عن نقل طرق الباقین و کلّ الصید فی جوف الفرا».^۲

به طوری که مشاهده شد، او ابن سینا را به تمام عالمان و فرزاندان مسلمان برتری داد و منحصرأ او را علامه قوم شناخت، طریقهش را ادق و نظرش را در حقایق اغوص دانست، و با ایراد ضرب المثل بسیار پرمعنی «کلّ الصید فی جوف الفرا» به جامعیت فلسفه وی اشاره کرد. همچنین در کتاب «المصارعه» سابق الذکر می نویسد:

«قد وقع الاتفاق علی أن المبرّز فی علوم الحکمة و علامة الدهر فی الفلسفة، ابو علی الحسین بن عبدالله بن سینا فلا یقفوه فیها قاف و ان نقض السواد و لا یلحقه فیها لاحق و ان رکن الجواد و اجمعوا علی ان من وقف علی مضمون کلامه و عرف مکنون مرآه، فقد

فاز بالسهم المعلى و بلغ المقصد الاعلى»^۱

مشاهده شد که تا حد امکان مقام علمی و فلسفی شیخ را ستود و به اتفاق آرا وی را مبرز در حکمت و علامه دهر و بی نظیر و بی بدیل در فلسفه شناساند.

همچنین ابن تیمیه، که برابر گزارش قبلی، از کل فلسفه و فلاسفه، از جمله ابن سینا، انتقاد کرد، با وجود این کارهای وی را ستوده مبدع و نوآور و احیاناً مصلح فلسفه شناخته و چنین نوشته است:

«جمع ابن سینا بین کلام الفلاسفة و کلام المسلمین والا فارسطو و اتباعه لیس فی کلامهم ذکر واجب الوجود و لاشیء من الاحکام التی لواجب الوجود»^۲.

ملاحظه شد که ذکر واجب الوجود و احکام آن را از مبدعات و نوآوریهای ابن سینا می شناسد. همچنین می نویسد: «و ابن سینا و اتباعه خالفوا القدماء فی طائفة من اقوالهم المنطقية و غيرها و بینوا خطائهم»^۳ ملاحظه شد که ابن سینا و پیروان وی را مبین خطای قدما معرفی می نماید.

همچنین می نویسد: «فابن سینا اصلح تلك الفلسفة الفاسدة بعض اصلاح حق واجب على من يعرف دين الاسلام»^۴.

ملاحظه شد که ابن سینا را مصلح فلسفه ارسطو می داند.

همچنین می نویسد: «و ابن سینا تکلم فی اشیاء من الالهیات و النبوات و المعاد و الشرايع و لم یتکلم فیها سلفه و لا وصلت الیها عقولهم و لا بلغتھا علومهم فانه استفادھا من المسلمین»^۵ ملاحظه شد که او را در علوم مربوط به الهیات، نبوات، معاد و شرایع، به

۱ - مصارع المصارع، میکرو فیلم کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، ص ۲.

۲ - الرد علی المنطقیین، ص ۱۴۴. ۳ - همانجا، ص ۲۰۷.

۴ - تلخیص سیوطی از الرد علی المنطقیین، ص ۲۴۶ و ۲۴۷.

۵ - الرد علی المنطقیین، ۲۴۵.

فلاسفه سلفش برتری می‌دهد و می‌گوید: او این علوم را از مسلمانان اخذ کرده است. همچنین ابوریحان، با این که سنأ از وی بزرگتر بوده، با عنوان «الفتی الفاضل» تجلیلش می‌کند.^۱ ابن رشد هم، به شهرت وی در حکمت اشاره می‌کند و چنین می‌نویسد: «لقد نجد بن سینا، علی شهرة موضعه من الحکمة يقول انه ممکن ان يتولد انسان من التراب كما يتولد الفار وهذا وإن كان يعتقد و لم یقله موافقةً لإهل زمانه فأنما عرض له ذالك من قبل مباشرته علم الأشعرية»^۲.

مطلب پنجم: خرده‌گیران و ناقدان شیخ، اغلب از راه مستقیم منحرف شده و روش تحقیق و پژوهش را کنار گذاشته و به جای تجزیه و تحلیل مسائل و استدلال و احتجاج، به منازعه و مجادله و به سب و دشنام و اسائه ادب پرداخته‌اند و نه تنها برخی از ناقدان تنک مایه و متوسط الحال مرتکب این عمل ناصحیح شده‌اند، بلکه منتقدان فاضل و دانا نیز این راه نادرست را پیموده‌اند. مثلاً غزالی در کتاب «تهافت الفلاسفة»، جایی که راجع به صدور عالم از ذات باری تعالی و ابطال قاعده «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد» سخن می‌گوید، با این که نخست با دقت و رعایت آداب بحث به استدلال و احتجاج می‌پردازد، ناگهان زبان طعن می‌گشاید و چنین می‌نگارد: «قلنا ما ذکرتموه تحکّمات و هی علی التحقيق ظلمات فوق ظلمات لو حکاها الانسان عن منام راه لاستدل به علی سوء مزاجه او لو اورد جنسه فی الفقیهات التي قُصاری المطلب فیها تخمینات لقیل انه ترهات».^۳ شهرستانی هم کراراً از طریق استدلال و ایراد و اشکال منطقی خارج می‌شود و به جای آن زبان سب و دشنام می‌گشاید و اسائه ادب و بی‌حرمتی را به جایی می‌رساند که شیخ را مانده سحره فرعون و اصول فلسفه او را نظیر سحر و جادوی آن ساحران امور وهمی و خیالی می‌پندارد و به روش خطیبان و سخنورانی که شیفته و فریفته الفاظ خود

۱- الآثار الباقیه، ص ۲۵۷، سطر ۳.

۲- تفسیر ما بعد الطبیعه، ج ۱، ص ۴۶ و ۴۷.

۳- تهافت الفلاسفة، ص ۱۴۶.

هستند چنین می‌نگارد: «ثم الایة الکبری التي استعظموها من ابن سینا، هی قضایا وهمیة و مقدمات خیالیة خیَل من سحره الیهم فأوجس فی نفسه خیفَةً موسی. قلنا لاتخف انک انت الاعلی». ^۱گفتنی است، این منتقد مُصارع گاهی هم که از استدلال عقلی و بحث منطقی عاجز می‌ماند، برای اعجاز و اسکات شیخ، به دلیل نقلی تمسک می‌جوید، که مسلماً خارج از روش و صناعت کتاب اوست، چرا که ظاهر روش کتابش روش استدلالی و عقلی است.^۲

همین‌طور، ابن‌رشد، مکلاتی و حتی ابوریحان و سایر ناقدان وی، احیاناً به جای بحث و استدلال منطقی و تجزیه و تحلیل عقلی زبان سب و دشنام گشوده‌اند و به طعن و اهانت پرداخته‌اند. شاید چنین پنداشته‌اند که با این روش ناپسندیده می‌توانند از مقام علمی و فلسفی وی چیزی بکاهند و ایمان و اعتقادش را نیز سست بنمایانند.

نتیجه: از مطالب مذکور استفاده می‌شود که شیخ متفکری مستقل، اندیشمندی آزاد و بالاخره فیلسوف به معنای صحیح کلمه بوده است؛ با احترام به اسلاف و پیشینیانش، آن‌چه را، که خود فهمیده و عقلش درست تشخیص داده، بی‌پروا گفته و نوشته است؛ نه مانند برخی از متقدانش، به کلام اشعری تعصب ورزیده، نه مانند برخی دیگر تنها به کشف عیان دل بسته، نه مانند بعضی مقلد ارسطو بوده و نه مانند بعضی دیگر شیفته افلاطون. و لذا چنان که مشاهده شد هم متعصبان کلام اشعری به مخالفتش برخاستند و هم دلبستگان کشف و عیان؛ هم مقلدان ارسطو از وی خرده گرفتند و هم شیفتگان

۱- سوره ط، سوره ۲۰، آیه ۷۰ و ۷۱. مصارع المصارع، ص ۱۲۵.

۲- مثلاً در مقام اثبات این که خداوند فاعل بالاختیار و بالاراده است، نه بالایجاب، می‌نویسد: «و الشرایع قدوردت بتخصیص شرف الافاضة بالاختیار و الارادة و الخلق و الامر و الملك». خواهی در پاسخ آن می‌گوید: هذا تمسک بالنقل و للنقل وجوه، بعضه له اذا كان صادقا و بعضه علیه اذا لم یکن صادقا و تلك صناعة غیر ما هو فیها. همانجا، ص

افلاطون. مقصود این که، او پژوهنده‌ای بی‌غرض، رهبری صریح و دانشمندی بلندپایه و خلاصه فیلسوفی بوده است در خط عقل و برهان، نه پیرو این و آن. اما با این همه، فضل را، از آن متقدمان می‌دانسته و به آنان با دیده احترام می‌نگریسته و بالاتر از همه از ایمانی استوار به پروردگار جهان برخوردار بوده، وحی را باور داشته و به شریعت اسلام نیز سخت معتقد بوده است و در مواردی که عقلش را، از حل مسائل ناتوان می‌دیده، به خدای توانا پناه می‌برده، از او کمک می‌خواسته و به راز و نیاز و دعا و نماز می‌پرداخته است^۱ و حتی، چنان که گذشت، وقتی که در مسأله معاد جسمانی از اقامه برهان عقلی عاجز ماند مستکبرانه به انکارش پرداخت، بلکه متواضعانه به استناد وحی آن را پذیرفت و فرموده پیامبر بزرگ اسلام را برای اثبات آن کافی و بسنده شناخت.

خاتمه: به عنوان پایان گفتار می‌گوییم، با همه مخالفتها و معاندتهائی که در طی قرون و اعصار متمادی، از سوی گروههای مختلف فکری و شخصیت‌های برجسته علمی و دینی، درباره وی شده است او همچنان، مانند کوهی استوار، در برابر این همه بادهای مخالف، پایدار و پابرجا مانده است و همواره وجود و حضور و نفوذ و تأثیرش، نه تنها در مجامع علما و حکما و مراکز علمی و فرهنگی، بلکه در میان همه اقشار، حتی در میان عامی و عادی مشهود است و نه تنها دوستان و موافقان، بلکه همچنین دشمنان و مخالفان، نه تنها مقام علمیش را ستوده‌اند، بلکه به ایمان و اعتقادش به خدا و عبادت و اطاعت و توفیقش به توبه و انابت نیز شهادت داده‌اند، چنان که نوشته‌اند:

چون از درمان درد و بیماری خود عاجز ماند و دریافت که دیگر درمان فایده ندارد، چرا که نیرویش از بین رفته است، گفت: مدبری که در بدن من تدبیر می‌کرد از تدبیر فرو

۱ - ظهیرالدین بیهقی می‌نویسد: اگر در مسأله‌ای مشکل متحیر می‌شد و بر حل آن ظفری نمی‌یافت، به مسجد جامع حاضر می‌شد، عبادت می‌کرد و نماز می‌گذاشت و به تضرع و دعا، حل آن مشکل از خدا مسئلت می‌کرد، تا خدای متعال آن مشکل بروی می‌گشاد. ترجمه تمة صوان الحکمة، ص ۳۱.

مانده است و دیگر درمان را سودی نباشد. چند روزی به همین حال بماند، غسل کرد، توبه کرد و آن چه داشت در راه خدا به فقرا داد، مظالم را به صاحبانش رد کرد، بندگان را آزاد کرد، به تلاوت قرآن پرداخت، هر سه روزی به ختم قرآن توفیق یافت و بالاخره با آئین مسلمانی و ایمان و اعتقاد و پارسائی کامل، در جمعه اول ماه رمضان المبارک سال ۴۲۸، از قید و بند تن رهائی یافت و به پیش خدای خود شتافت.^۱ چنان که ملاحظه شد، همان طور که خوب زندگی کرد، خوب هم مرد. رحم الله الماضین عاشوا سعیداً و ماتوا سعیداً.

منابع

- ۱ - ابن ابی اصیبعه، موفق الدین احمد بن قاسم، عیون الانباء فی طبقات الاطباء، بیروت، ۱۹۶۵ م.
- ۲ - ابن تیمیة، تقی الدین احمد بن عبدالحکیم، الرد علی المنطقین، بمبئی، ۱۳۶۸ ق.
- ۳ - ابن رشد، ابوالولید محمد بن احمد، تفسیر مابعدالطبیعه، لبنان، ۱۹۶۷ م.
- ۴ - ابن رشد، ابوالولید محمد بن احمد، تهافت التهافت، مصر، ۱۳۸۸ ق.
- ۵ - ابن خلکان، احمد بن محمد، وفيات الاعیان، بیروت، ۱۹۶۸ م.
- ۶ - ابن سبعین، ابو محمد عبدالحق، رسائل، مصر، ۱۹۶۵ م.
- ۷ - ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله، الاشارات و التنبیها، تهران، ۱۳۰۵ ق.
- ۸ - ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله، رسالۃ اضحویه، خطی، کتابخانه مجلس، شماره ۷۹.
- ۹ - ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله، التعليقات، مصر، ۱۹۷۳ م.
- ۱۰ - ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله، الشفاء، تهران، ۱۳۰۳ ق.
- ۱۱ - ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله، مجموعه رسائل، استانبول، ۱۹۵۳ م.
- ۱۲ - ابوالبرکات، هبة الدین علی (یا علی) ملکای بغدادی، المعبر فی الحکمة، حیدرآباد، ۱۳۵۷ ق.

- ۱۳ - ابوریحان، محمد بن احمد بیرونی، الآثار الباقیه، لنینیک، ۱۹۲۳.
- ۱۴ - ابوریحان و ابن سینا، الاسئلة و الاجوبة، تهران، ۱۳۵۲ ش.
- ابوسعید و ابن سینا، پرسش و پاسخ، خطی، کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران.
- ۱۵ - بیهقی، ظهیر الدین، تاریخ حکماء الاسلام، دمشق، ۱۹۴۶ م.

- ١٦ - بيهقي، ظهيرالدين، تمة صوان الحكمة، ترجمه منشي يزدي، تهران، ١٣١٨ ش.
- ١٧ - تفتازاني، مسعود بن عمر، شرح عقايد النسفية، چاپ مصر، ١٣٢٦ ق.
- ١٨ - تفتازاني، مسعود بن عمر، شرح عقايد النسفية، چاپ عثمانى، ١٣٢٨ ق.
- ١٩ - جامي، عبدالرحمن، ديوان، تهران، ١٣٤١ ق.
- ٢٠ - جامي، عبدالرحمن، مثنوى هفت اورنگ، تهران، ١٣٥١ ش.
- ٢١ - خوانساري، محمدباقر، روضات الجنات، تهران، ١٣٥٢ ش.
- ٢٢ - دواني، جلال الدين محمد بن اسعد، شرح العقائد العضديه، با شرح شيخ محمد عبده، مصر، ١٣٧٧ ق.
- ٢٣ - دهمخدا، علي اكبر، شرح حال نابغه شهير ايران ابوريحان بيروني، تهران، ١٣٥٢ ش.
- ٢٤ - رازي، امام فخر، محصل افكار المتقدمين و المتأخرين.
- ٢٥ - رنان، ارنست، ابن رشد و الرشديه، ترجمه عادل زعيتر، قاهره، ١٩٧٧ م.
- ٢٦ - سيوطي، جلال الدين، جهد القريحه في تجريد النصيحة (تلخيص الرد على المنطقيين ابن تيميه)، مصر.
- ٢٧ - شهرزوري، محمد بن محمود، نزهة الأرواح، ترجمه ضياء الدين دري (كترالحكمة)، تهران، ١٣١٦ ش.
- ٢٨ - شهرستاني، محمد، الملل و النحل، قاهره، ١٣٨٧ هـ ق.
- ٢٩ - طوسي، نصيرالدين، شرح اشارات، تهران، ١٣٠٥ ق.
- ٣٠ - طوسي، نصيرالدين، مصارع المصارع، خطي، كتابخانه مركزي دانشگاه تهران.
- ٣١ - عاملي، محمد بن حسين شيخ بهائي، كليات، تهران، بيتا.
- ٣٢ - عبدالرزاق مصطفى، تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية، قاهره، ١٣٧٩ ق.
- ٣٣ - غزالي، ابو حامد محمد بن محمد، تهافت الفلاسفة، قاهره، ١٣٨٥ ق.
- ٣٤ - غزالي، ابو حامد محمد بن محمد، المنقذ من الضلال، قاهره، مصر، ١٣٨١ ق.
- ٣٥ - قفطي، جمال الدين ابوالحسن علي بن يوسف، تاريخ الحكماء، ليزيك، ١٩٠٣ م.
- ٣٦ - كرمانى، ابوالقاسم و ابن سينا، سوالات عشر عن الشيخ الرئيس، بيروت نكرة الحياة كيوان قزوينى، ١٣٠٨ ش.
- ٣٧ - مكلاى، ابوالحجاج يوسف بن محمد، لباب العقول، قاهره، ١٩٧٧ م.

۳۸ - میرخواند، غیاث‌الدین هماد، حبيب السیر، - ۱۲۷۳ ق.

۳۹ - یاقوت، یعقوب، معجم الادباء، مصر، ۱۳۵۷ ق.

حکمت اشراق

سرگذشت شیخ اشراق: مؤسس حکمت اشراق در اسلام، شیخ اشراق است؛ بنابراین، پیش از ورود به گزارش افکار و طرح و بیان اصول حکمت اشراق، لازم آمد شمه‌ای از سرگذشت اندوهبار و رنج و پایان «غربت غربیه» و شخصیت فلسفی و فرهنگی ممتاز وی، به اطلاع دانش‌پژوهان و فرهنگ‌دوستان برسد، تا مشتاقان حکمت با آگاهی و اشتیاق بیشتری، به مطالعه آثار و تأمل در افکارش پردازند.

ابوالفتوح، شهاب‌الدین، یحیی^۱ بن حبش بن امیرک (مصغّر امیر) سهروردی، فقیه شافعی، معروف به شیخ اشراق، در علوم و معارف زمانش از نوادر ایام به شمار آمده و علاوه بر حکمت، که رشته اصلی و کار اساسیش بوده، در تفسیر و حدیث و فقه و ادب نیز مهارت داشته و أحياناً به زبان تازی^۲ و

۱ - برخی نام او را احمد گفته‌اند. وفیات الأعیان، ج ۶، ص ۲۶۸.

۲ - همان، ص ۲۷۲-۲۶۸؛ نزهة الأرواح و روضة الأفراح (ترجمة فارسی)، ص ۴۶۴. در کتال‌الحکمه، ص ۱۱۴۵ ابیات ذیل به وی نسبت داده شده است.

پارسی^۱ نیز شعر می سروده است. در سال ۵۴۹ هجری قمری برابر با ۱۱۵۵ میلادی، در قریه سهرورد زنجان (قریه ای کوچک بزرگ آور که در آنجا بزرگان دیگری، همچون ابوالنجیب، ضیاءالدین، عبدالقاهر بن عبدالله سهروردی ۵۶۳-۴۹۰ و ابوحفص شهاب الدین عمر سهروردی ۶۳۲-۵۳۹ به دنیا آمده اند) ظاهراً در خانواده ای کشاورز زاده شده و برای کسب دانش به مراغه رفته و در پیش مجدالدین جیلی، فقیه اصولی و متکلم - که از برای تدریس از ری به مراغه دعوت شده بود - به تحصیل فقه و سایر علوم متداول زمانش پرداخته و در محضر همین استاد با امام فخررازی (محمد بن عمر ۶۰۶-۵۴۴ هجری قمری) خطیب مقتدر و متفکر سرشناس دارالاسلام - که همراه جیلی از ری به مراغه آمده بود - آشنا شده و هر دو پیش جیلی درس خواندند، اما هر کدام با منشی و روشی متمایز، راهی جداگانه رفتند: امام فخر راه بحث و استدلال و برهان در پیش گرفت و شیخ طریق کشف و ذوق و عیان برگزید، امام روحی محافظه کار و دوراندیش داشت و در بیان اصول حکمت جانب احتیاط رعایت می کرد، اما شیخ سازش ناپذیر و بی پروا بود و در اظهار اسرار حکمت بی پروائی را از

ذرینی آن اسیر و لائنوحی	فإن الشَّهْبَ أشرفها السَّواری
و إني فی الظَّلام رأيت ضوء	كان اللَّيْلُ زَیْنًا بالتهار
إلی کم أجمل الحیات صُحبی	إلی کم أجمل التَّین جاری
و کم أرضی الإقامة فی فلات	و فوق الفرقَدین رأیت داری
و یأتینی من الصَّنعاء برق	یُذکِّرُنِی بها قُرب المزار

ایضاً ر.ک: نزهة الأرواح و روضة الأفراح فی تاریخ الحكماء و الفلاسفة، تصحیح و تحقیق سید خورشید احمد، ج ۲ (۲)، طبع اول، حیدرآباد، ۱۳۹۶ هـ/ ۱۹۷۶ (۴).

۱ - در مجمع الفصحا بخش دوم از جلد اول ص ۸۱۹ نیز رباعی پارسی زیر از وی نقل شده است:

همان تا سر رشته خود گم نکنی	خود را ز برای نیک و بد گم نکنی
رهرو توئی و راه توئی منزل تو	هشدار که راه خود به خود گم نکنی

حد می‌گذرانید. میان این دو یار مدرسه‌ای مباحثاتی واقع شد، شیخ ذهن امام را مشوّش و آشفته توصیف کرد، اما امام وی را به اشتغال ذهن و فزونی هوش ستود^۱. گویند پس از مرگ سهروردی نسخه‌ای از کتاب «تلویحات» وی را به امام فخر دادند او آن کتاب ببوسید و بر دیده نهاد و بیاد دوست قدیمی و یار مدرسه‌ای خود اشک حسرت از دیده فرو ریخت^۲.

شیخ پس از چندی از مراغه خارج شد و به منظور تکمیل تحصیلاتش به اصفهان - که در آن روزگار از کانونهای مهم علمی و فرهنگی ایران و بلکه جهان اسلام بود - رفت و در این شهر با افکار و آرای ابن سینا آشنا شد. آثار وی، از جمله «منطق المشرقیین» و رسالات عرفانی و شاید هم جزوات باقیمانده «الانصاف» را مطالعه کرد و در پیش استادان حکمت به تعلّم پرداخت و کتاب «بصائر» ابن سهلان ساوی (عمر بن سهلان ساوی فیلسوف ایرانی در قرن ششم) را که در منطق است، پیش ظهیرالدین فارسی، که استاد این فن در اصفهان بود خواند و در آن بسیار تأمل کرد و علاوه بر درس و بحث و معاشرت با مدرّسان و مشغولان به علوم رسمی ظاهری، به سیر و سلوک روحانی و باطنی، در منازل و مقامات معنوی پرداخت و با جماعتی از صوفیان و عارفان و آشنایان به معارف عرفانی آشنایی یافت و به مصاحبتشان همّت گماشت، ولی در این شهر نیز اقامتش دائمی نشد، که از آنجا بیرون آمد و دوباره سیر و سیاحت آغاز نهاد، سیر و سیاحتی که - مانند همیشه - با سیر و سلوک معنوی همراه بود. از بلاد متعدد دیدن کرد، به ریاضت و مجاهدت پرداخت. با عده‌ای از رجال علم و عرفان ملاقات کرد مدتی در دیار بکر اقامت گزید اما این اقامت نیز دیری نپایید که از آنجا هم بیرون آمد و به آناتولی رسید و از آنجا هم به قصد حلب خارج شد در سر راهش به ماردین - شهری از

۱- کز الحکمه، ص ۱۴۳، مقدّمه رسائل فارسی، ص ۱۹.

سوریه وارد شد و با فخرالدین ماردینی (متوفای ۵۹۴) عالم شهر دیدار کرد و مصاحبتش را برگزید، فخرالدین از هوش و ذکاوت وی ستایشها کرد، اما از سرانجامش اظهار نگرانی نمود و گفت: «در روزگار خود در ذکاوت و فراست، همچون او کسی را ندیدم اما به علت تندى و بی پرواى و بی باکیش از عاقبتش همی بیمناکم»^۱.

بالاخره در سال ۵۷۹ به حلب در آمد و با حاکم آنجا ملک ظاهر پسر صلاح الدین ایوبی، قهرمان جنگهای صلیبی دیدار کرد، ملک مقدمش را گرامی داشت و از وی خواست تا در حنب بماند، شیخ دعوت ملک ظاهر را پذیرفت و در مدرسه حلاویه شهر - همان مدرسه‌ای که چندی بعد جلال الدین مولوی در آنجا فرود آمد و به تحصیل پرداخت - منزل کرد و درس و بحث آغازید و در همین مدرسه بود که شاگرد و پیرو با وفایش شمس الدین محمد بن محمود شهرزوری (متوفای ۶۸۷) به وی پیوست.

شیخ در این مدرسه در درس «شریف افتخارالدین» حضور یافت با شاگردان وی و نیز با دیگر فقیهان شهر به مباحثه و مناظره پرداخت و در ضمن اسرار حکمت و عقاید باطنی خود را بی باکانه ظاهر ساخت، فقهای قشری معنای سخنانش را به درستی درنیافتند و تهمت‌هایی بر وی وارد ساختند، از جمله به «انحلال عقیده» و قول به «تعطیل شریعت» متهمش کردند و گفتند که او دعوی نبوت و القای شبهه می‌کند که: خداوند هر وقت که بخواهد می‌تواند پیغمبری بفرستد. مسلم است که این گونه عقاید و اقوال مخالف اصول «دین مبین» و عقاید پذیرفته شده مسلمانان است، لذا دشمنانش دستاویزی و بهانه‌ای یافتند و خونس را مباح دانستند و به قتلش فتوی دادند و با اصرار، از ملک ظاهر خواستند تا وی را به قتل برساند، ولی ملک که به وی ارادتی داشت، به درخواست آنان وقتی ننهاد، اما فقیهان دست از دشمنی برنداشتند و چون از ملک ظاهر نومید گشتند

۱ - تاریخ الحکمای قنطی، ص ۲۹۰، نزهة الارواح و روضة الأفراح، ص ۴۵۸، محبوب القلوب، ج ۲، ص ۴۷۲ و

فتوی‌ها و شکایت‌ها نوشتند و در دمشق پیش «صلاح‌الدین ایوبی» فرستادند و قتل وی را خواستار شدند، در آن وقت که صلاح‌الدین بر خاندان فاطمیان ظفر یافته و حکومت آنان را که مظهر آمال باطنیان اسماعیلی بود منقرض ساخته بود، سخنان سهروردی نیز گاهی با پاره‌ای از عبارات این فرقه بسیار نزدیک می‌نمود، لذا دشمنان وی به آسانی توانستند به افکار و آرای فلسفی و کلامی رنگ سیاسی بزنند و او را علاوه بر انحلال عقیده و بی‌دینی به طرفداری از «فاطمیان» متهم بدارند و بدین وسیله صلاح‌الدین را به کشتن وی تحریک کنند و در انجام خواسته شان پافشاری نمایند. متأسفانه این تحریک و اصرار مؤثر افتاد و شاید خود صلاح‌الدین هم وی را گمراه می‌پنداشت. بالاخره صلاح‌الدین کشتن وی را روا داشت و به ملک ظاهر فرمانی نوشت تا شیخ را به قتل برساند، ملک چون فرمان بدید برخلاف میل باطنیش شیخ را در حلب به زندان افکند و او در زندان این شهر در ۳۸ سالگی^۱ به نحو مرموزی از این جهان خاکی درگذشت و بدین صورت قصه «غربت غریبه» وی پایان یافت و او به موطن خود «مشرق الانوار» بازگشت. به روایتی او را به دار زدند، به روایتی دیگر وی را خفه کردند، بعضی هم نوشته‌اند چون شیخ را حکم کشتنش مسلم شد، گفت مرا در خانه‌ای محبوس سازید و طعام و شراب بر رویم ببندید تا پیش پروردگارم بروم و او به این صورت به شهادت رسید. برخی هم گفته‌اند که او را از پشت‌بام قلعه به زیر انداختند و جسدش را سوزانیدند. خلاصه آنچه مسلم است این است که روز جمعه آخر ماه ذی‌الحجه سال ۵۸۷ هجری قمری پس از نماز جمعه مرده او را از زندان بیرون آوردند، پیروان و دوستانش پراکنده شدند. قاضی حلب بهاء‌الدین، معروف به ابن شداد (۶۳۲-۵۳۹) علت قتلش را چنین اعلام کرد، که سهروردی معاند شرایع آسمانی بود. تذکره‌نویسان

۱- در نزهة الأرواح و روضة الأفراح، ترجمه فارسی، ص ۴۶۳، آمده است: «اما عمر او در بعضی روایات هشتاد و هشت سال بود و بعضی پنجاه سال گفته‌اند».

وی را شیخ مقتول و پیروانش وی را شیخ شهید خواندند. پس از قتلش، عده‌ای همچنان وی را زندیق و ملحد پنداشتند، اما عده‌ای دیگر وی را از اهل صلاح و کرامات دانستند. سیف‌الدین آمدی ابوالحسن علی بن ابی علی فقیه اصولی حنبلی شافعی (۶۳۱-۵۵۱) گفته است: من در حلب با سهروردی ملاقات کردم او به من گفت: لابد آن اَمَلِک الارض، فقلتُ له: من این لک هذا؟ (من مالک زمین می‌شوم، به وی گفتم: از کجا می‌گویی؟) گفت: در خواب دیدم آب دریا را نوشیدم. گفتم: شاید این شهرت در علم باشد، دیدم از آنچه در ذهنش واقع شده بر نمی‌گردد؛ پس او را کثیر العلم و قلیل العقل یافتم. گویند: چون قتلش محقق گشت بیشتر این بیت را می‌خواند:

أری قدمی أراق دمی و هان دمی فها نَدَمی

در محبوب القلوب هم آمده است: «چون یقین به مرگ کرد و فهمید از آن فرجی نیست: به زبان حال گفت:

من چراغم، کشتنم را حاجت شمشیر نیست می‌توان افشاند دامانی که بس باشد مرا
ملک ظاهر مدتی پس از شهادت شیخ پشیمان شد و دشمنان و بدخواهان شیخ را
بگرفت و به زندان افکند و اموالشان را مصادره نمود^۱.

کتاب و رسالات: شیخ در مدت عمر کوتاه، اما پربرکتش توانست در حدود پنجاه کتاب و رساله به زبان پارسی و عربی از خود به یادگار بگذارد، نوشته‌های پارسیش بسیار سلیس و روان و حاوی اصطلاحات حکمت و عرفان به این زبان است و مؤلفات عربی در نهایت فصاحت و بلاغت و از کتب معتبر حکمت و عرفان در این زبان است. کتاب و رسالات وی را به اعتباری می‌توان در چهار دسته قرار داد.

دسته اول کتابهای تعلیمی است که به زبان عربی است و عبارت است از: تلویحات،

۱- ر.ک: وفیات الاعیان، ج ۶، ص ۲۷۲، نزهة الأرواح و روضة الأفراح، ص ۴۶۱ و ۴۶۲، محبوب القلوب، ج ۲،

مقاومات، مشارع و مطارحات و حکمة الاشراق. در سه کتاب اول مسائل فلسفه را با روش مشائیان و از دید آنان مطرح کرده و البته گاهی هم خودش به اظهار نظر پرداخته است. این سه کتاب به منزله مقدمه برای کتاب چهارم او حکمة الاشراق است که این کتاب از اهم مؤلفات و حاوی عقاید وی یعنی حکمت اشراق است و شایسته است آن را تعلیم اول در حکمت اشراق دانست، شاگردش شمس‌الدین شهرزوری و نیز قطب‌الدین شیرازی کتاب مذکور را شرح کرده و ملاصدرای شیرازی بر متن کتاب و شرح قطب‌الدین تعلیقه نوشته به شرح مشکلات پرداخته و در ضمن انتقاداتی نیز بر اصول حکمت اشراق وارد ساخته است.

دسته دوم مجموعه رسالات کوتاه و پرمعنائی است، که به زبان مجاز و کنایه و تمثیل است و تقریباً همه به زبان پارسی و مشتمل بر رموز و اسرار عرفان است. در این رسالات از سفر نفس از حضيض طبیعت و گذرش از مراتب آن تا نایل به مقام تجرد و اشراق سخن رفته و بسیاری از لطایف و اسرار سیر معنوی انسان افشا گردیده است. رسالات مورد بحث عبارت است از:

عقل سرخ، آواز پرجبرئیل، لغت موران، روزی با جماعتی از صوفیان، صغیر سیمرغ، رسالة العشق یا مؤنس العشاق، رسالة الطیر، رسالة فی حالة الطفولة.

دسته سوم ترجمه و شرحهائی است که بر کتب پیشینیان و نیز بر قرآن مجید و احادیث نوشته است، مانند ترجمه فارسی «رسالة الطیر» ابن سینا و شرح «اشارات و تنبیهات» او به زبان فارسی و رساله‌ای در تفسیر آیاتی از «کتاب الله» و نیز رساله‌ای در تفسیر «خبری از رسول الله».

دسته چهارم رسالاتی است که حاوی دعاها و ذکرها و مناجات اوست که خود او آنها را «الواردات و التقدیسات» نامیده است؛ ولی به نظر ما می‌توان آنها را «مزامیر» شیخ اشراق نامید. افزون بر این، چنانکه اشاره شد او فقیه بوده و کتابی در اصول فقه به نام

«التنقيحات»^۱ به وی نسبت داده شده است.

مقصود از حکمت اشراق: «کلمه اشراق در لغت هم متعدی به کار رفته است، به معنای روشن کردن و پرتو افکندن و کشف و اظهار و هم لازم استعمال شده است، مرادف شروق به معنای روشن شدن و درخشیدن و انکشاف و ظهور»^۲

در اصطلاح اهل حکمت، حکمت اشراق، به طور کلی، عبارت است از: «ظهور انوار عقل و لمعان و فیضان آنها بر نفوس، هنگام تجرّد آنها از مواد و موانع حسی»^۳
اما مقصود ما از حکمت اشراق در این مقام هرگونه حکمتی نیست که مؤسس بر شروق و اشراق باشد، تا حکمت نوافلاطونیان^۴ و آگوستینیان^۵ غرب را نیز شامل گردد، که آنها هم به یک معنی اشراقی بودند، بلکه مقصود از آن حکمت اشراق اسلامی است، که شیخ اشراق آن را تأسیس کرده و اساسش را بر شروق و ظهور انوار عقلی بر نفوس انسانی از «مشرق الانوار» نهاده و احیاناً آن را «حکمة المشارقة»، یعنی حکمت شرقیان و مشرقیان یعنی پارسیان نیز نام نهاده است. البته شرق و مشرق، کنایه از مشرق الانوار یعنی عقول است^۶، نه شرق و مشرق جغرافیائی.

در نظر شیخ اشراق، حکمت اشراقی و مشرقی، نور دانش و معرفتی است که از مشرق

۱- ر.ک: مقدمه استاد دکتر سیدحسین نصر به رسائل فارسی شیخ اشراق؛ مقدمه استاد هانری کربن به مجموعه مصنفات

شیخ اشراق، جلد ۱ و ۱۲ و فیات الاعیان، ج ۶، ص ۲۷۰، سه حکیم مسلمان (ترجمه)، ص ۸۰، ۹۷.

۲- تاج العروس، لسان العرب.

۳- شرح حکمة الإشراف، ص ۱۱۲ کشاف اصطلاحات الفنون، ج ۱، ص ۳۷۱.

۴- مؤسس نوافلاطونیان آمونیوس ساکاس (Ammonius Saccas) است ولی حکمت آنها مربوط به فلوپین

(Plotinos ۲۶۹-۲۰۴ میلادی) است که در واقع نوعی عرفان و حکمت اشراق است.

۵- آگوستینیان پیروان حکمت قدّیس آگوستین (Saint. Augustine ۴۳۰-۳۴۵) هستند مشربشان تا حدی

عرفانی و اشراقی است.

۶- مقدمه شرح حکمة الاشراق، قطب‌الدین شیرازی، ص ۱۲.

انوار عقلی بر نفوس تابیده است، نه حکمتی که فقط در شرق جغرافیائی پدیدار گشته است و حکیم اشراقی و شرقی و مشرقی نیز کسی است که نفسش با مشرق انوار عقلی اتصال و ارتباط یافته است، نه فقط کسی که در مشرق جغرافیائی به دنیا آمده و زندگانی کرده است. پس ممکن است که حکمتی و حکیمی از مغرب جغرافیائی اشراقی و شرقی باشد و به همین جهت است که او حکمت پاره‌ای از پارسیان و یونانیان باستان را، حکمت اشراقی و شرقی نامیده است.^۱

پیدایش حکمت اشراق اسلامی: معلوم شد که حکمت اشراق اسلامی ساخته و پرداخته شخص شیخ اشراق است. پیدایشش به این صورت بوده است، که شیخ اشراق آن را به تنهایی، با نبوغ فوق‌العاده و معلومات ژرف و گسترده و قدرت نظام‌دهی شگفت‌آور خود، در مدتی اندک پدید آورده و در ساختن و پرداختن آن از اندیشه‌های پاره‌ای از دانایان و فرزندگان ایران باستان و افکار طایفه‌ای از حکمای یونان و معارف عارفان مسلمان و فلسفه مشائیان به ویژه ابن‌سینا و بالاتر از همه از قرآن و روایات دینی استفاده کرده و به این ترتیب حکمت جدید و بدیعی ساخته است که در طی هشتصد سال افق پهناور مشرق زمین را نورانی ساخته و اخیراً نور و درخشش‌اش به مغرب زمین نیز رسیده است.

بنابراین اندیشه شیخ اشراق نقطه کانونی است که در آن حکمت زردشت و افلاطون و حکمت مشاء و عرفان اسلامی و وحی و سنت دینی به هم رسیده و با ابداعات خود شیخ، ترکیب و انتظام یافته است، که در افق اندیشه پهناور و ژرف شیخ که حکیم و عارفی مسلمان و مفسری عمیق از آیات قرآن و روایات اسلامی است. فرزندگان ایران باستان، حکیمان الهی یونان، عارفان بزرگ مسلمان و شارحان شرایع و ادیان، همه شارحان یک حقیقت و پیام‌آوران یک پیام معنوی برای بشریت هستند، که او خود را

به حق، وارث و نماینده راستین و زنده کننده این میراث معنوی عظیم می داند و خلاصه، چنان که در آینده به تفصیل گفته خواهد شد، اکثر مواد و عناصر حکمت اشراق - مانند هر نظام فکری و فلسفی دیگر - در منابع و مکاتب فلسفی قبل موجود است و شیخ از آن منابع استفاده کرده است، اما با وجود این، بعضی از اصول و عناصرش نیز جدید و صورتش به طور کلی بدیع و نو ظهور است.

می توان گفت: حکمت اشراق، نوعی نهضت فکری است، که در جامعه اسلامی در برابر حکمت بحثی مشائی، که وسیله علم و معرفت را محصور به بحث و استدلال می دانست، پدید آمد و تاکید کرد که با اینکه، از نظر تعلیم، بحث و استدلال لازم است، اما کافی نیست و طریق و وسیله علم و شناخت منحصر به آن نیست. بلکه برای معرفت، به ویژه معرفت اسرار "ماورای طبیعی و حقایق الهی" راهی دیگر موجود است و آن راه ذوق و عیان و کشف و اشراق است، لذا این نهضت در جامعه حرکت جدیدی پدید آورد و آن را از رکود و جمود فکری، که در اثر حق صریح پنداشتن فلسفه ارسطویی به وجود آمده بود رهائی بخشید و پدید آورنده نهضت یعنی شیخ اشراق، مانند سلف دانایش، ابوریحان بیرونی - منتهی از دیدی^۱ دیگر - آشکارا از منطق و فلسفه ارسطویی انتقاد کرد و در بعضی از اصول و عناصر آن تغییراتی داد و مستی این پندار ناروا را که: «حکمت وقف پیشینیان است» بر ملا ساخت و این اندیشه درست و سازنده را به جامعه القا کرد که: «حکمت امری طبقاتی و وقف قومی و طایفه ای نیست» و نیز در مسائل علمی و فلسفی از تقلید و تعصب نكوهش کرد و دانش پژوهان و فرهنگ دوستان را به تحقیق و تفکر و استنباط و اجتهاد تشویق و تحریض نمود و با استناد به فرموده پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله: «خَيْرُ الْقُرُونِ قَرْنِي: بهترین قرن ها قرن من است» (زیرا که قرن

۱ - انتقاد ابوریحان به ارسطو از این دید بود که اصول علمی او را در کشف قوانین علمی ناتوان می دانست، اما انتقاد شیخ اشراق از ارسطو از این لحاظ است که اصول فلسفی او در رسیدن به حقایق فلسفی و معارف الهی نارسا است.

اهل اجتهاد است) تاکید کرد که: «بهترین زمانها زمانی است که در آن بساط تحقیق و تفکر و اجتهاد و استنباط گسترده است» و به عکس بدترین زمانها زمانی است که در آن بساط اجتهاد و استنباط درنوردیده و سیر افکار مؤدّی به حکمت بحثی منقطع شده، باب مکاشفات مؤدّی به حکمت ذوقی انسداد یافته و طریق مشاهدات بسته شده است.^۱

منابع حکمت اشراق: با اینکه نظام و صورتِ تالیفی حکمت اشراق بدیع و نوظهور و ساخته و پرداخته شخص شیخ اشراق است اما چنانکه اشاره شد، مانند سایر نظامهای فلسفی اکثر عناصر و مواد آن در فلسفه‌ها و جریان‌های پیشین موجود بوده است که اهم آنها عبارت است از:

۱ - حکمت ایران باستان: شیخ اشراق به حکمت ایران باستان بشدت علاقه داشته و خود را زنده کننده آن می‌دانسته و به پاره‌ای از واژه‌های فرزندگان ایران باستان و کیش زردشت مانند خُرّه و کیان خُرّه، نور و ظلمت، از راه اوستا یا ترجمه پهلوی آن و شاید هم از منابع دیگر آشنائی یافته و در نوشته‌هایش آنها را گنجانده و به کار برده است، مثلاً در کتاب «حکمة الاشراق» در «مقاله ثانیه»، آنجا که درباره ترتیب وجود و حصول انوار سخن می‌گوید، موجودات غیرمادی و مجرد محض را، که خود اصطلاحاً عقول و انوار قاهره می‌نامد، با فرشتگان آیین زردشتی منطبق می‌داند و چنین می‌نگارد که: «فرزانه دانا زردشت چنین انگاشت که نخستین آفریده‌ای که آفریدگار جهان آفرید و نور اولی که از نورالانوار حاصل شد، بهمن، پس از آن به ترتیب اردیبهشت، شهریور، اسفند اُرمُند، خرداد و مرداد بوده است، که زردشت آنها را دیده، به آنها پیوسته و دانش راستین را از آنها بهره برده است».^۲ با اینهمه، توجه به این نکته ضرورت دارد، که او نه زردشتی بوده، نه دوگانه پرست و نه انسانی تنگ‌نظر و متعصب، که حقیقت را فدای تمایلات و اغراض شخصیش کند و بدون جهت بارز و دلیل کافی از جریان فکری

خاصی طرفداری نماید، بلکه فرزانه‌ای بوده یگانه‌پرست و شیفته حقیقت با دیدی گسترده و نظری بلند و عاری از هرگونه غرض، و مسلمانی بوده مؤمن، هم پای‌بند ظاهر دین و هم معتقد به باطن آن. چنانکه گذشت، در فقه اسلامی کتاب نوشته و برخی از سور قرآن و روایات نبوی را تفسیر کرده، دوگانه‌پرستان مجوس و پیروان مانی را مورد نکوهش قرار داده و اصطلاحات نور و ظلمت را که حکیمان ایران باستان به کار برده‌اند، طوری تعبیر کرده، که با ادیان توحیدی و حکمت مشاء سازگار آید، چنانکه نور را عبارت از «واجب الوجود» و ظلمت را اشارت به «ممکن الوجود» دانسته، تا احتمال قول به ثنویت، یعنی دو مبدأ نور و ظلمت مرتفع شود و عقیده وحدت استوار گردد^۱.

اما علاقه‌اش به حکیمان ایران باستان صرفاً به این جهت بوده است، که به نظر وی آنان نیز اشراقی بوده و به وحدت مبدأ عقیده داشته‌اند. چنانکه خود نوشته است: «در ایران باستان فرزندگان بلندپایه‌ای بودند، که از سوی خداوند رهبری می‌شدند، این فرزندگان با مجوسان و مغان تفاوت داشتند. من حکمت نوری شریف آنها را که ذوق افلاطون و پیشینیانش نیز به شهود آن نائل آمده بودند در کتاب خود موسوم به «حکمة الاشراق» احیا کردم و در این کار کسی بر من پیشی نگرفته است^۲» به نظر من برخلاف نوشته مرحوم دکتر محمد معین، شیخ اشراق در اینکه حکمت خود را به حکیمان غیرمُشبهه به مجوس نسبت داده، نه از باب تقیه و احتیاط، بلکه از صمیم قلب و بن دندان بوده است^۳.

۲- حکمت الهی یونان به ویژه حکمت افلاطون: شیخ نسبت به حکمای الهی یونان امثال

۱- همان، ص ۱۸ و ۱۹. ۲- سه رساله از شیخ اشراق، کلمة التصوف، ص ۱۱۷.

۳- مرحوم دکتر معین نوشته است: انتساب شیخ حکمت خود را به حکیمان غیرمُشبهه به مجوس اختیار روش تقیه و احتیاط بوده است. مجله آموزش و پرورش، سال ۲۴ شماره سوم آذر ۱۳۲۸، شماره چهارم دی ۱۳۲۸، مقاله دکتر معین.

آغاذاذیمون^۱، هرمس و اسکلینوس^۲ شاگرد هرمس، فیثاغورس، انبازقلس^۳، سقراط و به ویژه افلاطون احترامی فوق‌العاده قائل است، حتی برخی از آنان را به اصطلاح خود از «اهل السفارة» یعنی سفیران و رسولان حق و شارعان نوامیس می‌شناسد؛ مثلاً آغاذاذیمون را همان شیث بن آدم و هرمس را ادریس نبی معرفی می‌نماید و افلاطون را «امام الحکمة» پیشوای حکمای اشراق و صاحب قدرت بحث و نظر و نیز دارای نور کشف و عیان، یعنی مَتَوَغِّل در حکمت بحثی و ذوقی می‌داند^۴ و به ابن سینا اعتراض می‌کند که سرمایه علمی افلاطون را اندک شمرده و مقام ارسطو را بیش از حد بالا برده و به این صورت افلاطون را تحقیر کرده است، در صورتی که ارسطو شاگرد افلاطون و حسنه‌ای از حسنات اوست^۵.

و نیز ارسطو و ارسطوئیان را در ردّ مثل افلاطونی ناتمام و قبول مُثُل را خالی از اشکال دانسته و از آنها انتقاد کرده است که با انکار مُثُل اشیاء را در درجات عالی‌تر عاری از وحدت واقعی پنداشته‌اند^۶.

در این مورد هم باز باید توجه داشت که این همه علاقه وی به افلاطون و سایر متألّهان یونان هم صرفاً به این دلیل است، که به عقیده وی آنان یگانه‌پرست و به وحدت مبدأ نهائی جهان معتقد و حکمتشان اشراقی بوده است.

۳- حکمت مَشاء: شیخ اشراق نه تنها از حکمت مَشاء آگاهی داشته، بلکه به اظهار نظر کارشناسان این حکمت - مثلاً قطب‌الدین شیرازی - از متبحران و مَتَوَغِّلان در آن بوده و نه تنها در آن تَوَغِّل و تبخّر داشته، بلکه به یک معنی از معتقدان به آن نیز بوده است، که

1- Agathodaimon

2- Asklepios

3- Empedocle

۵- همان، ص ۲۱.

۴- شرح حکمة الاشراق، ص ۱۷.

۶- سه حکیم مسلمان (ترجمه) ص ۹۱.

حکمت مشاء و بحث و استدلال را مقدمه اشراق دانسته و تاکید کرده است که «کسی که در علوم بحثی مهارتی ندارد وی را به کتاب من «حکمة الاشراق» راهی نباشد» و چنان که گذشت در اکثر کتابهای تعلیمی اش از جمله تلویحات، مقاومات و مطارحات در نهایت دقت و امانت به تحریر اصول مشائیان پرداخته است و در ساختن نظام فلسفی خود از قواعد مشائیان، خاصه ابن سینا و بالاخص رسالات عرفانی و «حکمة المشرقیه» وی بهره‌ها برده و برخی از آن قواعد را در حکمت اشراق وارد ساخته است. او از معنای واژه مشرق در اصطلاح ابن سینا آگاه بوده و این واژه را به همان معنی به کار می‌برده، که ابن سینا در برخی از رسالاتش به ویژه رساله «حی بن یقظان» به کار برده است و در رساله «غربة الغریبه» خود به وجهی از داستان حی بن یقظان ابن سینا ستایش کرده، که آن را شامل سخنان روحانی شگفت و اشارتهای عمیق شگرف شناسانده است. البته از وجهی نیز آن را ناتمام شناخته است.^۱ می‌توان گفت داستان غربة الغریبه وی از جایی آغازیده، که داستان حی بن یقظان ابن سینا در آنجا پایان یافته است و خلاصه می‌توان ادعا کرد که شیخ جانشین ابن سیناست. اما نه به این جهت که پاره‌ای از قواعد و عناصر فلسفه ابن سینا را در نظام فلسفی خود وارد کرده است، بلکه به این جهت که مجری و یا دست‌کم مُتِمِّمِ طرح حکمة المشرقیه اوست، مقصود اینکه طراح حکمت مشرقیه - چنانکه از مقالات کارشناسان حکمت اسلامی^۲ و حتی خود شیخ اشراق برمی‌آید - در اسلام ابن سینا بوده است، اگرچه به اجرا و یا اتمام آن توفیق نیافته است که از اصل مشرقی آن، که صفت اشراق را محقق گرداند آگاه نبوده است. چنانکه شیخ در کتاب مطارحات نوشته است: ابن سینا دفاتری را به مشرقیین نسبت داده است اما آنها همان

۱ - مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، رساله الغربة الغریبة تصحیح هانری کربن، ص ۲۷۵.

۲ - ر.ک: تاریخ فلسفه اسلامی، تألیف پروفیسور هانری کربن، ترجمه دکتر اسدالله مبشری، ص ۲۱۹، نظر متفکران

اسلامی درباره طبیعت، تألیف استاد دکتر سیدحسین نصر، ص ۲۴۸-۲۴۸.

قواعد مشائیان و حکمت عامّه است و چه بسا صرفاً به تغییر عبارت پرداخته و یا در بعضی از فروع اندک تصرفی کرده که با کتابهای دیگرش فرق قابل توجهی ندارد و اصل مشرقی که در عهد فرزندگان خسروانی مقرر بوده و حکمت خاصّه و خطبِ عظیم است در آن دفاتر نگارش نیافته است... و الخطب العظیم مرموز فی کتابنا المشتمل علی الاصول الشریفة المسمّی بحکمة الاشراق^۱.

۲- عرفان اسلامی: ارتباط و اتصال حکمت اشراق با عرفان و دلبستگی شیخ اشراق به عارفان و اصحاب سیر و سلوک، روش‌تر و آشکارتر از آن است، که نیازمند ارائه دلیل و اقامه برهان باشد و این ارتباط و اتصال تا حدی است که می‌توان گفت حکمت اشراق در نهایت همان عرفان است. البته با این فرق که در عرفان متعارف برای رسیدن به حقیقت و کشف آن تنها سیر و سلوک معنوی و ذوق و عیان مورد عنایت است و بحث و استدلال و نظر و برهان به کلی بی‌اهمیت، اما در حکمت اشراق سیر فکری و بحث و استدلال، ولو به عنوان مقدمه اشراق راستین، لازم و حائز اهمیت است. اما البته غایت نهائی و حکمت راستین همان ذوق و عیان است و اقامار توحید و حکیمان راستین، امثال ابویزید بسطامی، حسین حلاج و سهل شوشتری هستند، نه اهل بحث و استدلال، نظیر فارابی و ابن سینا.

شیخ اشراق تأکید می‌کند که سلوک و اصحاب سلوک را انواری است که از متألّهان پیشین به عارفان مسلمان رسیده است، به این صورت که: از خمیره فیثاغورسیان به ذوالنون مصری و از وی به ابوسهل شوشتری و از خمیره خسروانیان به ابویزید بسطامی و از وی به حسین بن منصور حلاج و از وی به ابوالحسن خرقانی و این دو خمیره و به عبارت دیگر دو سرمایه معنوی در حکمت اشراق و جریان فکری شیخ اشراق به هم

پیوسته و اتحاد یافته است.^۱

گذشته از این، تاکید مؤسس حکمت اشراق روی مجاهدت و ریاضت و تلطیف درون و تصفیه باطن و تعلیم اسرار معرفت نفس و تشویقش به تجرید و انتزاع آن از بدن یعنی گذشت از «مغرب الانوار» به سوی «مشرق الانوار» و نیز عقیده اش به وجود و حضور متأللهانی در روی زمین، که اتم و اکملشان در هر عصر و زمانی یکی بیش نیست و او راست همواره ریاست معنوی و گاهی هم سیاست و حکومت ظاهری، درست منطبق است با سیر و سلوک و مجاهدات و ریاضات عارفان و اعتقادشان در خصوص ابدال و اوتاد و قطب زمان و انسان کامل و خلیفه.^۲

۵- قرآن مجید و روایات اسلامی: شیخ مانند اغلب متفکران مسلمان توجهی تام و تمام به وحی و اخبار مربوط به آن داشته است و چنانکه گذشت به تفسیر قرآن و اخبار پرداخته و در اصول فقه اسلامی کتاب نوشته است. به علاوه مانند هر مسلمان معتقدی از شارع اسلام با عناوین پرمعنی و پرشکوهی امثال: «سید البشر»^۳، «شارع العرب و العجم»^۴ و «شارع ما»^۵ «سید اولاد بشر»^۶ و «صاحب شریعت کبری» و «هادی طریقت علیا محمد مصطفی صلی الله علیه و سلم»^۷ نام برده و او را «خاتم انبیا» شناخته است.^۸ کتب و رسالاتش پر از آیات قرآن و روایات است، که به کرات در تأیید و تحکیم افکارش به آنها استناد جسته و استشهاد کرده و احیانا از آنها الهام گرفته است. از اینجاست که ملاحظه می شود اصول و قواعد این حکمت با حقیقت و باطن وحی سازگار است و با ظاهر دین و شریعت نیز تضادی ندارد، بنابراین به نظر درست می نماید، که قرآن مجید و

۱- همان، ص ۵۰۲، ۵۰۳.

۲- شرح حکمة الاشراق، ص ۲۵-۱۹.

۳- همان، ص ۱۱.

۴- همان، ص ۳۷۹.

۵- مجموعه رسائل فارسی، پرتونامه، ص ۷۶.

۶- همان، لغت موران، ص ۲۹۴.

۷- مجموعه رسائل فارسی، صغیر سیمرخ، ص ۳۱۴.

۸- همان، عقل سرخ، ص ۲۲۶.

روایات اسلامی را از منابع حکمت اشراق به شمار آورد و اصول آن را منطبق با اسلام و یا دست کم غیر متضاد با آن دانست. مقصود اینکه اگر اسلام را فقط عبارت از ظاهر و شریعت بدانیم در این صورت میان حکمت اشراق و اسلام تضادی موجود نیست و احیاناً توافقی هم برقرار است و اما اگر اسلام را عبارت از شریعت و طریقت و حقیقت و دارای ظاهر و باطن بدانیم که حق هم همین است، که اسلام روحانی جامع و شامل هر دو باشد - در این صورت باید پذیرفت که مساعی سهروردی در قلّه روحانیت اسلام^{*} قرار دارد و حکمت اشراق از آن روحانیت جامع و شامل تراویده است.

به هر حال سخن کسانی که گفته اند: «شیخ اشراق از تعالیم قرآن پای فراتر نهاد»^۱ سست است و اگر آمیخته با تعصب نباشد عاری از دلیل است.

مراتب حکمت و طبقات حکما: شیخ برای حکمت درجاتی و برای حکیمان طبقاتی قائل شده است:

طبقه اول: کسانی که در تالّه یعنی حکمت ذوقی فرو رفته و به درجات کمال نائل آمده اند، اما به حکمت بحثی توجهی نکرده اند، امثال ابویزید بسطامی، ابوالحسن خرقانی، حسین بن منصور حلاج و سایر مشایخ تصوف.

طبقه دوم: کسانی که در حکمت بحثی فرو رفته و به درجه کمال رسیده اند، اما از حکمت ذوقی بی بهره اند، امثال الکندی، الفارابی، ابن رشد و دیگر مشائیان پیروان ارسطو.

طبقه سوم: فرزانه گانی که هم در حکمت ذوقی متوغل شده و به حد کمال رسیده اند و هم در حکمت بحثی متبحر شده و به درجه کمال نائل آمده اند، امثال افلاطون و خود شیخ اشراق. این طبقه اگر پیدا شوند با ارجح تر از کبریت احمر و با ارزش تر از اکسیر

۱- این سخن از استاد پورداود است. ر.ک: سرآغاز روابط حکمت اشراق و فلسفه ایران باستان، تألیف استاد هانری

کرین، ترجمه دکتر فردید و دکتر گلشن.

اعظم‌اند.

طبقه چهارم: کسانی که در حکمت ذوقی متوغل و در حکمت بحثی متوسط یا ضعیفند.

طبقه پنجم: کسانی، که در حکمت بحثی متوغل و در حکمت ذوقی متوسط یا ضعیفند.

خلافت و ریاست مخصوص حکماست: شیخ را عقیده بر این است که شرف و فضیلت انسان حکمت است و فقط حکما هستند که شایسته خلافت و ریاست هستند. مقصود از خلافت، خلافت الهی و منظور از ریاست استحقاق امامت است، که گاهی با حکومت و استیلای ظاهری همراه است مانند ریاست برخی از انبیاء و بعضی از صحابه نبی ما محمد(ص) و گاهی هم صرف استحقاق و امامت باطنی است، بدون استیلا و حکومت ظاهری، مانند ریاست و امامت برخی از حکیمان متأله و عرفا و اولیای الهی.^۱

حکمت ذوقی بر حکمت بحثی برتری دارد: شیخ حکمت را شرف انسان می‌داندست ولی حکمت ذوقی را بر حکمت بحثی برتری می‌داد و مقام حکمای الهی را بالاتر از حکمای بحثی می‌شناخت، لذا عقیده داشت، که اگر در عصر و زمانی طبقه سوم حکما یعنی متوغلان در تأله و بحث وجود داشته باشند از آنجا که حائز شرافت هر دو حکمتند شایسته خلافت و ریاست الهی در روی زمینند و اگر زمین از وجود این طبقه خالی باشد، حق خلافت از آن طبقه‌ای است که متوغل در تأله و متوسط و یا ضعیف در بحثند و اما اگر زمین از وجود این طبقه هم خالی شد، حق خلافت و ریاست از آن طبقه اول است یعنی کسانی که در تأله و حکمت ذوقی به حد کمال رسیده‌اند و اگرچه به حکمت بحثی توجه نکرده‌اند و آنان خلفای الهی در روی زمینند و زمین هرگز از وجودشان خالی نیست، بنابراین حکمائی که در تأله و حکمت ذوقی ضعیف و یا اصلاً از آن بی‌بهره‌اند،

دارای منصب خلافت الهی نیستند و حق ریاست بر مردمان ندارند.^۱

زمان نوری یا عصر حکمت و عدالت: وقتی که سیاست در دست امام حکیم متأله باشد زمان نوری و عصر حکمت و عدالت تحقق می‌یابد. زیرا او با قدرت و قوت نفس و تدبیر الهی می‌تواند عدل و داد را گسترش دهد و اخلاق پسندیده انسانی را رایج سازد و مردمان را به راه راست هدایت نماید و در نتیجه، نور علم و عمل غالب می‌آید و ظلمت و تاریکی جهل مغلوب. اما در صورتی که زمان از تدبیر و سیاست الهی خالی باشد، چراغ علم و عمل خاموش می‌شود و ظلمات جهل و نادانی چیره می‌گردد و فساد و تباهی ظاهر. بنابراین، وجود شاعری در هر زمانی ضروری است، که فاضل النفس باشد و مطلع بر حقایق و مؤید از عالم نور تا مردمان را به مصالح وقت تحریض کند و به عبادت حق ترغیب نماید.^۲

منطق اشراق: با اینکه در حکمت اشراق اساس و طریق معرفت، کشف و ذوق و عیان است، به نظر شیخ اشراق طالب معرفت را در مقام کسب معرفت و شناخت به منطق نیاز است. لذا در آغاز کتابهای تعلیمی مهمش امثال تلویحات و مقاومات و مطارحات و حتی حکمة الاشراق با عنوان "ضابطه‌های اندیشه" از منطق بحث نموده است. او در سه کتاب اول با مشائیان به کنار آمده و قصد سازش با آنان را داشته است، اما در منطق حکمة الاشراق، همان طور که انتظار می‌رفت، گذشته از تغییراتی که در الفاظ مشائیان داده و از خود اصطلاحات جدیدی وضع کرده است - مثلاً دلالت مطابقه را، دلالت قصد، دلالت تضمن را، دلالت حیطة، دلالت التزام را، دلالت تطفّل، لفظ کلی را عام، کلی متواطی را، عام متساوی، کلی مشکک را، متفاوت، قضیه کلیه را، قضیه محیطه، قضیه جزئیّه را قضیه مهملة بعضیّه و قضیه شخصیّه را، قضیه شاخصه نامیده است^۳ - در

۱ - شرح حکمة الاشراق، ص ۲۵-۲۲.

۲ - همان.

۳ - همان، صص ۴۴، ۷۰.

مواردی هم در معانی و قواعد آنان تغییراتی داده و معانی و قواعد جدیدی به وجود آورده و آن قواعد را با عنوان «قواعد اشراقی» عرضه داشته است که کمی بعد ذکر خواهد شد.

وجه حاجت به منطق: معلوم شد که به عقیده شیخ اشراق طالب معرفت را به منطق حاجت است، اکنون باید دانست، که به نظر وی وجه حاجت چیست. او وجه حاجت را چنین تقریر می نماید که: معارف یعنی معلومات انسان، اعم از تصورات و تصدیقات، نه همه بدیهی است و گرنه انسان به چیزی جاهل نمی بود، و نه همه کسبی است و گرنه دانستن چیزی ممکن نمی شد، بلکه پاره ای از معلومات انسان بدیهی است و پاره ای دیگر کسبی است، تصورات بدیهی مانند تصور نور و ظلمت، که حصولشان در عقل متوقف بر اکتساب نیست.

تصورات کسبی، مانند تصور تن و روان که حصولشان در عقل متوقف بر اکتساب است. تصدیقات بدیهی، مانند «کل بزرگتر از جزء خودش است» و یا «دو مقدار مساوی با مقدار سوم با هم مساویند» که تصور طرفین نسبت، در جزم به نسبت کافی است و آن را به استدلال و اثبات نیازی نیست، پس حکم بدیهی است، اگرچه تصور طرفین کسبی است.

تصدیقات کسبی مانند «عالم حادث است» و یا «مجموع زوایای مثلث دو قائمه است» که تصور طرفین در جزم به نسبت کافی نیست، بلکه آن را به استدلال و اثبات نیاز است و در نتیجه کسبی است.

پس اگر امری اعم از تصور و تصدیق بدیهی نباشد و از راه کشف و شهود نیز شناخته نشود، بلکه مجهول باشد، در این صورت به ناچار اکتساب و شناختن آن باید از طریق فکر باشد، فکر هم عبارت است از ترتیب امور معلوم مناسب، با ترتیبی خاص، تا بدین وسیله امر مجهول شناخته شود. زیرا با هر معلومی هر مجهولی شناخته نمی شود، بلکه برای شناختن هر مجهولی معلوماتی مناسب لازم است. معلومات مناسب هم به هر

صورتی که ترتیب یابد ما را به مجهول نمی‌رساند، بلکه ترتیب خاصی لازم است. مقصود اینکه فکر را ماده‌ای است و صورتی، معلومات به منزله ماده فکر است و ترتیب به منزله صورت آن، پس فکر در صورتی درست و زاینده است، که هر دو درست و مناسب باشد، در صورتی نادرست است که هر دو، یا یکی نادرست و یا نامناسب باشد و از آنجا که هر یک از ماده و صورت فکر گاهی درست است و گاهی نادرست و فطرت بشری هم همیشه و در همه احوال نمی‌تواند میان خطا و صواب فرق بگذارد و کشف و شهود صحیح هم برای همه و در همه امور واقع نمی‌شود، بنابراین برای تمیز خطا از صواب حاجت به منطقی افتد که منطقی وسیله و آلت تمیز خطا از صواب است^۱.

قواعد منطقی اشراق: شیخ اشراق با استناد به دلیل فوق آموختن منطقی را لازم دانسته و در اصول و قوانین آن به تأمل پرداخته و در منطقی مشائیان تغییراتی داده و از خود قواعد جدیدی آورده است. برای نمونه و مثال به دو قاعده زیر توجه شود.

۱ - تعریف شیء با خاصه مرکبه امکان می‌یابد.

توضیح: در منطق مشاء پذیرفته شده بود، که شیء با ذاتی عام یعنی «جنس قریب» و ذاتی خاص یعنی «فصل قریب» تعریف شود. این گونه تعریف حد تام نامیده شده و کاملترین تعاریف به حساب می‌آمد. زیرا هم ماهیت شیء را به طور کامل می‌شناساند و هم آن را از جمیع ماسوای خود تمیز می‌دهد و جدا می‌سازد مانند «حیوان ناطق» در تعریف انسان و «کثیرالاضلاع سه ضلعی» در تعریف مثلث.

اما شیخ اشراق تعریف به حد تام را ناممکن می‌داند به این دلیل که: تعریف عبارت است از رسیدن به مجهول، به وسیله اموری که از پیش معلوم بوده است. اما ممکن نیست فصل قریب برای کسی که مُعَرَّف (شیء تعریف شده) را نمی‌شناسد از پیش معلوم باشد.

زیرا فصل قریب مختص به مُعرّف است و در موردی غیر از مورد مُعرّف وجود ندارد، بنابراین اگر مُعرّف برای کسی مجهول باشد، فصل آن هم مجهول است و در نتیجه تعریف با فصل قریب تعریف مجهول به مجهول است که ممکن نیست.

شیخ پس از نشان دادن نادرستی قاعدهٔ مشائیان در این مورد قاعدهٔ خود را با عنوان «قاعدهٔ اشراقی» چنین بیان می‌نماید که: تعریف شیء با اموری ممکن است، که تک تک آنها مختص مُعرّف نیست، بلکه در اشیاء دیگر هم یافته می‌شود. اما به طور جمله و از حیث مجموع، مخصوص مُعرّف است و در شیء دیگری پیدا نمی‌شود مانند «پروازکنندهٔ زاینده» در تعریف خفاش که هیچ یک از دو صفت مذکور اختصاص به خفاش ندارد اما مجموع مختصّ خفاش است. این امور قبلاً از راه حس یا عقل و یا کشف معلوم شده؛ اما اجتماع آنها در مُعرّف مجهول بوده است. بنابراین وقتی که جمله آن امور در تعریف مُعرّف که فرضاً مجهول بوده آورده شود، آن معلوم و شناخته می‌شود و غرض حاصل می‌گردد و در معنی تعریف با «خاصهٔ مرکبه» امکان می‌یابد.^۱ این قاعدهٔ شیخ اشراق سخت شبیه نظر بوزانکت^۲ است که تعریف را جمع کردن کیفیات می‌داند.^۳

۲- قضیه به حسب جهت یک نوع است و آن قضیهٔ ضروریه است.

توضیح: در منطق مَشَاء جهت قضیه جزء محمول به حساب نمی‌آید و جدا در نظر گرفته می‌شود. بنابراین قضایا به حسب جهت به سه قسم تقسیم می‌شود: قضیهٔ ضروریه، قضیهٔ ممکنه، و قضیهٔ محتمله.

۱- شرح حکمة الاشراق، ص ۵۲، ۵۳ و ۶۱.

2- Bosanquet

3- Mohammad Iqbal, *The development of metaphysics in Persia*, P. 98.

قضیه ضروریه مانند «هر انسانی حیوان است بالضروره». قضیه ممکنه مانند «هر انسانی کاتب است بلا امکان» قضیه ممتنعه مانند «هر انسانی سنگ است بلا متناع». اما شیخ اشراق جهت را جزء محمول قرار داده و در نتیجه تقسیم فوق را لازم ندانسته و همه قضایای مذکور را به قضیه ضروریه برگردانیده و اسم آن را «قضیه بتّانه» گذاشته و در توجیه آن گفته است: از آنجا که ممکن امکانش ضروری است و ممتنع امتناعش ضروری و واجب وجوبش ضروری است، پس سزاوار این است، که جهات را اعم از وجوب و امکان و امتناع اجزاء محمولات قرار دهیم تا قضیه در جمیع احوال ضروریه باشد. به این صورت که: هر انسانی بالضروره ممکن است کاتب باشد. یا هر انسان بالضروره واجب است حیوان باشد و یا هر انسانی بالضروره ممتنع است که سنگ باشد!

قواعد حکمت اشراق: شیخ اشراق همان طور که در الفاظ و معانی و اصطلاحات و قواعد منطق مَشَاء تغییراتی داد، در حکمت نیز اصطلاحاتی جدید وضع کرد، مثلاً واجب الوجود را، نور الانوار و عقول را، انوار قاهره و نفوس را، انوار اسفهبديه و عرض را هیئت و جسم را، غسق نامید و همچنین قواعدی جدید به عنوان قواعد اشراقی به وجود آورد که از جمله قواعد زیر است:

۱ - اصالت ماهیت و اعتباریت وجود

توضیح: موجود مرکب از وجود و ماهیت است. حکمای مشاء معتقد به اصالت وجود و اعتباریت ماهیت بودند یعنی اینکه منشاء آثار خارجی و اثر جاعل را وجود شیء می دانستند، نه ماهیت آن و ماهیت را امری اعتباری و انتزاعی می دانستند، که حدّ

وجود و مُتَنَزَّع از آن است.

اما قاعده اشراق برعکس، اصالت ماهیت و اعتباریت وجود است یعنی اینکه منشاء آثار خارجی و اثر جاعل نفس ماهیت است و وجود امری است اعتباری و انتزاعی.

تقسیم ماهیت به نور و ظلمت: شیخ اشراق با قول به اصالت ماهیت، عالم را مرکب از ماهیات می‌داند و آنها را به اعتباری به نور و ظلمت تقسیم می‌کند، مقصود از نور ظهور است و مقصود از ظلمت عدم نور و ظهور، به طور مطلق؛ یعنی عدم ساده نه عدم مَلَکَه. پس در واقع تقابل نور و ظلمت تقابل تضاد نیست، بلکه تقابل وجود و لا وجود است. نور خصوصیتی دارد از جمله: خیر محض است، بدیهی و بی‌نیاز از تعریف است و اصلاً تعریف آن ممکن نیست؛ زیرا اظهار از نور چیزی نیست تا نور به وسیله آن تعریف و شناخته شود آن حقیقت واحد است و درجاتی دارد از شدت و ضعف و تقدّم و تأخّر و در این درجات «ما به الامتیاز» عین «ما به الاشتراک» است یعنی اینکه اشتراک انوار با هم در نورانیت است و امتیازشان از هم نیز در نورانیت است. نسبت نور به ظلمت مانند نسبت ظهور به خفا و نسبت وجود به عدم است و بالاخره ظهور نور به ذات خود و ظهور اشیاء با نور است.^۱

مشائیان و قائلان به اصالت وجود، خصوصیات مذکور را به وجود نسبت می‌دهند. بنابراین، می‌توان گفت که در حکمت اشراق «تقریباً نور مرادف و مساوق با وجود است» و حکمت شیخ اشراق حکمت نور است همان طور که حکمت ملاصدرا حکمت وجود است.

تقسیم نور به جوهر و عرض: ماهیت نور به دو قسم جوهری و عرضی تقسیم شده است:

مقصود از نور جوهری، نوری است که قائم به ذات است، نه قائم به غیر، نور محض

۱- همان، ص ۱۱۸۶ غررالفرائد (شرح منظومه)، ص ۱۸۸.

است نه آمیخته به ظلمت، مجرّد از ماده است نه عارض و نه منطبق در آن و نیز عاری از جهت و متعالی از مکان است، لذا اشاره حسی به آن امکان نمی‌یابد، بلکه اشاره به آن عقلی و به صریح عرفان می‌باشد.

اما نور عرضی، برخلاف آن قائم به ذات نیست، قیامش به جسم است و عرض و هیئت جسم است. دارای جهت و مکان است؛ بنابراین، اشاره حسی به آن امکان می‌یابد و به ادراک حسی درمی‌آید؛ مانند نور آفتاب و ماه و سایر انواع محسوس این عالم. اقسام نور جوهری: نور جوهری اقسامی دارد:

الف: نورالانوار: یعنی واجب‌الوجود و پروردگار جهان که نور بی‌پایان و مصدر همه انوار است، او نور قیوم است، که قیام همه به آن است، نور مقدّس است که منزّه از جمیع صفات نقص و حتی صفت امکان است، نور اعظم و اعلی است، که برتر و بالاتر از آن نوری نیست، نور محیط است که به همه انوار احاطه دارد و ماورای آن نوری نیست، نور اقهر است، که از شدت اشراق و قوّت لمعان غیرمتناهی، به جمیع انوار قاهر است و بالاخره خورشید عالم عقل است و ماسوای او اشعه و اشراقات و اشراقات و اشراقات اوست.

ب: انوار قاهره یا عقول: این قسم انوار با اینکه جوهر و قائم به ذاتند، که در مرحله تحقق به محلی نیاز ندارند و نیز مجرد محضند، که به نحوی از انحاء، با ماده در ارتباط نیستند، یعنی اینکه نه منطبق در آنند و نه مُدبّر و مُتصرّف در آن، ولی از صفت نقص امکان منزّه نیستند و محتاج نورالانوار و حاصل از او هستند و از آنجا که نورالانوار از جمیع جهات بسیط است و حتی تصور ترکیب و شائبه کثرت به او راه نمی‌یابد، لذا با توجه به قاعده «از واحد حقیقی فقط یک چیز صادر می‌شود» از او مستقیماً و بلاواسطه فقط یک نور قاهر صادر شده و آن «نور اقرب» و «نور عظیم» است که زردشت آن را بهمن، پیشینیان، عنصر اول و مشائیان، عقل کل و یا عقل اول نامیده‌اند.

پس از صدور و حصول نور اقرب از نورالانوار، انوار مجرد دیگر و عقول کثیری به

ترتیب از یکدیگر صادر می‌شوند که نسبت به هم، بعضی عالی و اعلی و بعضی دیگر سافل و اسفل‌اند. نورالانوار به همه آنها و همین‌طور هر نور عالی به نور سافل اشراق می‌نماید، که اشراق از طبیعت نور است و هر قابلی که مستعد است از اشراق آن بهره‌مند است و این اشراق عقلی مستمر است. انوار مجرده همه یکدیگر را مشاهده می‌نمایند، حتی نور اسفل نورالانوار را، که میان مجردات حجابی نیست و حجاب از خواص اجسام است.

هر نور سافل را به نور عالی شوق و عشق و محبتی است و هر نور عالی را به نور سافل قهری و نورالانوار را نسبت به همه قهر است، که او اقهر است.

کل هستی از برکت محبت و قهر انتظام یافته است. محبت سبب می‌شود تا هر شیء طالب کمالی به کمالش برسد، در صورت فقدان و آن را حفظ نماید در صورت وجدان و اما قهر باعث آن می‌شود که نقص ناقص به واسطه کمال کامل زایل گردد و عدمش با وجود آن جبران پذیرد.

خلاصه، قاعده مشائیان که عقول کلی را به ده عقل منحصر می‌دانستند نادرست و عاری از دلیل است؛ زیرا امکانات اشراق نورالانوار از عد و حصر عقل ما بیرون است و اگرچه متناهی است.

ج: انوار اسفهبده یا نفوس ناطقه: این قسم انوار جوهری، با انوار قاهره فرق دارند، که در پیش گفته شد: «انوار قاهره نه منطبع در اجسامند و نه متصرف در آنها» اما انوار اسفهبده و نفوس ناطقه، با اینکه منطبع در اجسام نیستند ولی مُدبّر و متصرف در آنها هستند و این تدبیر و تصرف، به وساطت جوهر جسمانی لطیفی، به نام روح حیوانی، که منبعش جوف چپ قلب است، تحقق می‌یابد. نفوس ناطقه موجودات قائم به ذات یعنی جوهرند، ازلی نیستند؛ یعنی پیش از بدن موجود نبوده‌اند، بلکه آفریدگار جهان آنها را با حدوث ابدان می‌آفریند. ابدی‌اند؛ یعنی پس از مرگ و زوال تن، باقی می‌مانند که مرگ از مقوله نیستی و به معنای فنای نفس نیست؛ بلکه به معنای قطع علاقه نفس از بدن است. خلاصه در

تعریف نفس ناطقه می توان گفت که «جوهری است بسیط و حادث و باقی، نه جسم است و نه در جسم، بلکه جسم را تدبیر کند و ادراک معقولات نماید». تناسخ محال است و عدد نفوس ناطقه بسیار بسیار ولی در عین حال متناهی است؛ یعنی، با اینکه احاطه به نفوس و عدّ و شمارش آنها از حد توانائی انسان بیرون است؛ اما با وجود این، نامتناهی نیستند.

تقسیم ظلمت به جوهر و عرض: همان طور که نور به دو قسم جوهری و عرضی تقسیم شد، ظلمت هم دو قسم است: ظلمت جوهری و ظلمت عرضی
ظلمت جوهری مستغنی از محل است، در ذاتش مُظْلِم است و نوریتش از ناحیه غیر است و به اصطلاح شیخ اشراق جوهر غاسق است؛ مانند اجسام.
ظلمت عرضی یا هیئت نیز در ذاتش مُظْلِم است و نوریتش از ناحیه غیر است ولی مستغنی از محل نیست بلکه احتیاج به محلی دارد که عارض آن باشد مانند اعراض و هیئات از قبیل رنگ و بو و طعم و شکل و امثال آنها.

هم ظلمت جوهری و هم ظلمت عرضی هر دو به انوار مجرد نیازمندند و به نفس خود تحقق نمی یابند و خلاصه، همه ماهیات اعم از انوار جوهری و عرضی و ظلمات جوهری و عرضی متبّهی به نورالانوار و محتاج به اویند و وجود و ظهورشان از اوست.^۱

۲- مقولات بر پنج گونه است

توضیح: در حکمت مشاء مقولات ده گونه شناخته شده است؛ یک مقوله جوهر، و نه مقوله عرض، به این صورت که: جوهر، کم، کیف، وضع، آین، ملک یا "له" یا "جده"، متی، فعل یا أَنْ یَفْعَل، انفعال یا أَنْ یَنْفَعِل و اضافه.

مشائیان حرکت را مقوله ای جداگانه ندانسته اند، برخی آن را از مقوله انفعال

پنداشته‌اند و برخی دیگر گفته‌اند: واژه حرکت، مانند لفظ وجود است، که به تشکیک به بعضی از اقسام بعضی از مقولات اطلاق می‌شود؛ مثلاً مقوله این دو قسم است: قارّ و سیال؛ قسم سیال آن، حرکت در مکان است؛ مقوله کیف نیز دو قسم است: قارّ و سیال؛ قسم سیال آن، حرکت در کیف است؛ مقوله کمّ نیز دو قسم است: قارّ و سیال؛ قسم سیال آن، حرکت در کمّ است.

اما شیخ اشراق مقولات را به صورت مبثائی پذیرفته و در آن تغییراتی داده و در پنج مقوله: جوهر، حرکت، کم، کیف و اضافه محدود کرده است. بنابراین، حرکت را مقوله‌ای مستقل و جداگانه به شمار آورده، که داخل هیچ یک از مقولات دیگر نیست و چنین استدلال کرده است که: حرکت، داخل مقوله جوهر نیست؛ زیرا حرکت، عرض است نه جوهر. داخل مقوله کم نیست؛ زیرا با اینکه حرکت متقدّر؛ یعنی دارای قدر و اندازه است، اما نفس، کم و مقدار نیست. داخل مقوله کیف نیست؛ زیرا کیف، عرض قارّ است؛ در صورتی که حرکت، سیال است. داخل مقوله نسبت نیست؛ زیرا حرکت نفس نسبت نیست و اگرچه نسبت به محل، بر آن عارض است؛ بنابراین حرکت مقوله‌ای مستقل است و فعل و انفعال داخل آن؛ زیرا برگشت فعل و انفعال به تحریک و تحرک است. پس اصل در آنها همان حرکت است؛ زیرا اگر به فاعل نسبت داده شود فعل نامیده می‌شود و اگر به قابل و منفعل نسبت داده شود انفعال. متی، این، وضع، و ملک نیز مقولاتی مستقل نیست، بلکه داخل در مقوله اضافه است به این صورت که: "متی نسبت و اضافه شیء است به زمانش؛ این نسبت و اضافه شیء است به مکانش؛ وضع نسبت اجزای شیء است به خود شیء و به یکدیگر و ملک نسبت و اضافه‌ای است میان محیط و محاط. بنابراین، همان طور که گفته شد مقولات به پنج مقوله منحصر شد: جوهر، حرکت، کم، کیف و اضافه^۱.

۳- جسم مرکب از هیولی و صورت نیست بلکه بسیط است

توضیح: اصل اساسی حکمت مشاء این است که جسم مرکب از هیولی و صورت است، اما شیخ اشراق این اصل را نمی‌پذیرد و جسم را جوهری بسیط می‌داند که حقیقتش مقدار است و قابل ابعاد سه گانه طول و عرض و ارتفاع. حقیقت جسم مطلق مقدار مطلق و حقیقت اجسام خاصه مقادیر خاصه است و جسم مطلق را که مقدار مطلق است، به این اعتبار که مستعد قبول صور نوعی و هیئات یعنی اعراض است، هیولی می‌نامد و به این صورت پایه و اساس فلسفه ارسطویی و مشائی را دگرگون می‌سازد^۱.

۴- صورت عرض است نه جوهر

توضیح: مشائیان صورت را نیز مانند هیولی و جسم جوهر می‌دانند نه عرض؛ زیرا جوهر و عرض را چنین تعریف می‌کنند:

جوهر ماهیتی است که در مرحله وجود خارجی نیازمند موضوع نیست؛ مانند هیولی و صورت و جسم.

عرض ماهیتی است که در مرحله وجود خارجی نیازمند موضوع است؛ مانند رنگ و بو و طعم و امثال آنها. مقصودشان از موضوع محل به معنای خاص است یعنی محلی که مستغنی از حال است نه محل به معنای عام، اعم از اینکه مستغنی از حال باشد؛ مانند جسم نسبت به اعراض، یا مستغنی از حال نباشد؛ مانند هیولی نسبت به صورت.

بنابراین، طبق تعاریف مذکور چنان که اشاره شد صورت نوعی جوهر است نه عرض. اما شیخ اشراق جوهر را ماهیتی می‌داند، که در مرحله تحقق عینی به محل محتاج نیست و برعکس عرض را ماهیتی می‌داند که در مرحله تحقق عینی به محل محتاج است اعم از اینکه آن محل مستغنی از حال باشد یا نیازمند به آن. بنابراین، به عقیده وی

۱- همان، ص ۲۰۶، ۲۰۹، ۲۱۸، غررالفرائد (شرح منظومه)، ص ۲۰۸، ۲۰۹.

صورت نوعی عرض است که حال در جسم مطلق است که به عقیده وی هیولی است ولو جسم مطلق در تقوّم و تحقق و تنوع مستغنی از آن صورت نیست.

شیخ مانعی نمی بیند که صور نوعی که اعراض است مقوّم و مخصّص جوهر باشد، که جسم مطلق است؛ زیرا مقدمات و مخصّصات نوع هم که جوهر است هیئات و اعراض است که نوع مثلاً انسان، بدون اعراض، از قبیل رنگ و شکل و کم و کیف و سایر اعراض در خارج وجود و تحقق نمی یابد.^۱

۵- هرگونه ادراک و احساسی به اشراق نفس فاطقه است

شیخ اشراق در کیفیت احساس و در حصر حواس باطنه به پنج حاسة: حس مشترک، خیال، واهمه، حافظه و متصرّفه و نیز شاید در حصر حواس ظاهره به پنج حس: باصره، سامعه، لامسه، شامه و ذائقه با مشائیان مخالفت ورزیده و انحصار حس را به حواس مذکور مستند به علم ما دانسته، نه به واقع و بدین وسیله راه تحقیق را برای شناسائی حواس دیگری در انسان هموار کرده است و چنان که اشاره شد احساس را هم عبارت از اشراق نفس دانسته و درخصوص ابصار، رای بدیعی اظهار کرده که با آرای معروف زمانش متفاوت است.

توضیح: مشائیان عقیده داشتند که ابصار به وسیله انطباع صورت مرئی در جلیدیه چشم است، که به منزله آئینه است. ریاضیدانان قدیم معتقد بودند که ابصار به وسیله شعاعی صورت می گیرد که به شکل مخروط، یا مخروط نماست؛ از چشم خارج می شود و بر شی مرئی می افتد که راس آن در چشم و قاعده اش در شیء مرئی است.

اما شیخ اشراق نه عقیده انطباع مشائیان را می پذیرد و نه عقیده شعاع ریاضیدانان را؛ بلکه عقیده جدیدی اظهار می کند به این صورت که «وقتی شیء مستنیر در برابر عضو

باصره قرار می‌گیرد، نفس ناطقه بر شیء مستنیر اشراق می‌کند» پس در واقع ابصار عبارت است از اشراق نفس بر شیء مبصر با شرط مقابله.^۱

شارحان حکمت اشراق و متأثران آن: نظر شیخ اشراق بسی عمیق و وسیع بود و اثرش در اندیشمندان و فیلسوفان بعد بسیار ژرف و گسترده شد. نظرش این بود که «طبقه اشراقیان»، که در واقع خویشاوندان روحانیش هستند، از میراث عظیم معنوی وی، هرچه بیشتر بهره‌مند گردند و کتاب «حکمة الاشراق» را کتاب خود دانند و به دورش گرد آیند و لذا اصطلاح قرآنی «اهل الکتاب» را درخصوص این طبقه به کار برد، که آنها را «اهل هذا الکتاب» یعنی کتاب حکمة الاشراق خواند.^۲

از خوش آمد روزگار نظرش درست آمد و پس از وی، طایفه‌ای از اندیشمندان و فرزندان شیفته اشراق، آن کتاب را کعبه آمال خود یافتند و در فهم و درک اسرار و حل مشکلات آن، به تعمق و تأمل پرداختند و درس و شرح آن را پینشه خود ساختند که اشخاص ذیل از آن طایفه‌اند:

شمس‌الدین محمد شهرزوری سابق‌الذکر: این شخص اولین شارح و عمیق‌ترین مفسر و نزدیکترین تبار روحانی شیخ اشراق است، که در کتاب «نزهة الارواح و روضة الافراح» خود به دقت به گزارش سرگذشت و شناساندن سیمای روحانی و معنوی شیخ اشراق پرداخت و بر کتاب «تلویحات» و «حکمة الاشراق» شرحی عمیق و مستوفی نوشت و خود را، بحق قیم این کتاب (یعنی کسی که در فهم معانی مکتوم و مطالب دشوار این کتاب باید به وی مراجعه شود) دانست و بدین وسیله به نشر و اشاعه حکمت اشراق پرداخت.

قطب‌الدین محمود بن مسعود ملقب به علامه شیرازی (۷۱۰-۶۳۴): پس از شهرزوری

۱- همان، ص ۲۶۷، ۲۶۸؛ غررالفرائد (شرح منظومه)، ص ۲۸۳.

۲- شرح حکمة الاشراق، ص ۵۵۹.

معتبرترین شارح و مفسر حکمة الاشراق این شخص است، که با استفاده از شرح شهرزوری، به شرح این کتاب همت گماشت و شرح وی مدتها، در حوزه‌های فلسفی از کتب معتبر درسی حکمت اشراق به شمار آمد و هنوز هم اهل حکمت این شرح را از موثق‌ترین منابع حکمت اشراق به شمار می‌آورند.

این نمونه، سعدبن منصور اسرائیلی (متوفی ۶۸۳): این شخص نیز کتاب تلویحات را شرح کرده و در شرح خود از شرح تلویحات شهرزوری استفاده کرده است.

جلال‌الدین محمد بن اسعد دوانی (متوفی ۹۰۷) غیاث‌الدین منصور شیرازی (متوفی ۹۴۹) عبدالرزاق لاهیجی (متوفی ۱۰۵۱): این بزرگان کتاب هیاکل النور را شرح کرده‌اند.

گذشته از توجه به شرح و تفسیر کتب و آثار شیخ، پس از مرگش مشرب وی که مبتنی بر جمع بحث و برهان با کشف و عیان و یا به عبارت دیگر مؤسس بر اقتران عرفان و فلسفه بود، مورد قبول قرار گرفت، که طی قرون متمادی تا قرن حاضر، طایفه‌ای از فیلسوفان و حکیمان مسلمان بحث و کشف، برهان و عیان و فلسفه و عرفان را از هم جداناپذیر دانستند و آن را اساس فلسفه و حکمت خود قرار دادند. به علاوه، عده‌ای از بزرگان حکمت کم و بیش از افکار و عقاید وی متأثر شدند و برخی از اصول حکمت اشراق را پذیرفتند و مبنای فکر و اندیشه خود قرار دادند. از این عده است:

نصیرالدین طوسی (۶۷۲-۵۹۷) ریاضیدان فیلسوف: او با اینکه مفسر مقتدر حکمت مشاء و حامی جدی رئیس مشائیان اسلام ابن سینا بود، در مسئله علم باری تعالی از عقیده مشائیان که علم خداوند را به اشیاء حصولی می‌دانستند انتقاد کرد و عقیده شیخ اشراق را پذیرفت و علم خداوند را به اشیاء حضوری دانست.

میر محمدباقر داماد (متوفی ۱۰۴۱): او را می‌توان نماینده شیخ اشراق و حامی مشرب وی در ایران اسلامی دانست. با اینکه استاد مسلم حکمت مشاء و مدرّس بی‌مانند کتاب شفای ابن سینا، یعنی مفصلترین و معتبرترین کتاب حکمت مشائی، در حوزه فلسفی اصفهان بود، با وجود این، به مشرب اشراقی توجه کرد؛ یعنی هم به بحث و برهان اهتمام

ورزید و هم به کشف و عیان و اصل اصیل حکمت اشراق یعنی اصالت ماهیت را پذیرفت و در شعر خود را به اشراق تخلص می‌کرد و در آثارش به احیای پاره‌ای از قواعد اشراقی می‌پرداخت، به ویژه در کتاب الرواشح خود، که مطالعه این کتاب افکار شیخ اشراق را در تجرید و انتزاع در خاطر زنده می‌گرداند، به ویژه آنجا که می‌نویسد: «روح انسانی باید به مرتبه‌ای برسد که بتواند معاینه عالم محسوس را با مشاهدۀ عالم غیب درآمیزد و قادر باشد از بدن مخلوع شود و بندهای طبیعت را درهم شکند»^۱.

ملاصدرای شیرازی (۱۰۵۰-۹۷۹) صدر متألهان و خاتم حکیمان الهی ایران و بنیانگذار حکمت متعالی: این فرزانه بزرگ کتاب حکمة الاشراق را تدریس می‌کرده و چنانکه گذشت بر آن تعلیقه و حاشیه نیز نوشته است. او با اینکه پاره‌ای از اصول حکمت اشراق به ویژه اصل اصیل آن یعنی اصالت ماهیت را نپذیرفت و بر شیخ اشراق انتقاداتی وارد ساخت اما در نوشته‌ها و آثارش از وی به بزرگی یاد کرد و مشرب او را که جمع میان عقل و ذوق و برهان و عیان است درست دانست و به علاوه تصریح کرد که روش حکمت متعالی وی جمع میان مشرب اشراق و مشاء است^۲.

عبدالرزاق لاهیجی (متوفی ۱۰۵۱): چنانکه گذشت «هیاکل النور» شیخ را شرح کرده و مثل او قائل به اصالت ماهیت بود و به علاوه رساله نوریّه وی نمودار کامل فکر اشراقی است.

گذشته از این بزرگان از این ای جمهوری حکیم قرن نهم، قاضی سعید قمی حکیم قرن یازدهم، ملاهادی سبزواری حکیم قرن سیزدهم و بالاخره شیخ محمد صالح مازندرانی حکیم قرن چهاردهم هجری قمری باید نام برد که کم و بیش به افکار شیخ اشراق توجه داشته‌اند.

۱- الرواشح السّماویّه (خطی، کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، شماره ۹۸۱) ص ۱۳، ۱۴.

۲- اسفار، ج ۱، مقدمه مؤلف، ص ۵.

در خاتمه شایان ذکر است که تأثیر شیخ اشراق منحصر و محدود به فرهنگ ایران و اسلام نشد بلکه به زودی از مرزهای ایران و اسلام گذشت. پاره‌ای از اصول و عقایدش به زبان عبری و سنسکریت ترجمه شد و بدین وسیله به فرهنگ عبری و هندی راه یافت^۱ و اخیراً به همت برخی از خاورشناسان از جمله خاورشناس پرکار پروفیسور هانری کربن فرانسوی به فرهنگ غربی راه یافت و نور و اشراقش سرزمین غرب را نیز روشن ساخت.

منابع

- ۱- ابن خلّکان، وفيات الأعیان.
- ۲- درّی، ضیاء الدّین، کتزالحکمة، تهران، ۱۳۱۶.
- ۳- سهروردی، شیخ اشراق یحیی بن حبش، مجموعه آثار فارسی، تصحیح استاد دکتر سیدحسین نصر، تهران، ۱۳۴۸/ ۱۹۷۰. مجموعه مصنفات، ج ۱، تصحیح استاد هانری کرین، تهران، ۱۳۵۳. ش/ ۱۳۹۶. ق. سه رساله (الألواح العبادیه، کلمة التّصوّف، اللّمحات) تصحیح دکتر نجفقلی حبیبی، تهران، ۱۳۵۶. ش/ ۱۳۹۷. ق.
- ۴- سبزواری، ملاهادی، غرالفرائد (شرح منظومه)، تهران، ۱۳۶۷ ه. ق.
- ۵- شهرزوری، شمس‌الدین محمّد، نزّهة الأرواح و روضة الأفراح، ترجمة مقصود علی تبریزی، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه و محمّد سرور مولائی، تهران، ۱۳۶۵.
- ۶- قفطی، جمال‌الدین ابوالحسن، تاریخ الحكماء، بغداد، بی‌تا.
- ۷- قطب‌الدین ديلمی لاهیجی، محمدین شیخعلی، محبوب القلوب، ج ۲ (خطی)، کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، شماره ۴۸۸).
- ۸- قطب‌الدین شیرازی، محمودبن مسعود، شرح حکمة‌الإشراق، بیجا، ۱۳۱۵.
- ۹- میرداماد، سید محمدباقر، الرّواصح السّماویه (خطی)، کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، شماره (۹۸۱).
- ۱۰- نصر، دکتر سیدحسین، سه حکیم مسلمان، ترجمة احمد آرام، تبریز، ۱۳۴۵.
- ۱۱- نصر، دکتر سیدحسین، نظر متفکران اسلامی درباره طبعیت، تهران، ۱۳۴۱.

۲۷۰ مجموعه مقالات

۱۲ - هانری کرین، روابط حکمت اشراق و فلسفه ایران باستان، ترجمه دکتر احمد فردید و دکتر عبدالحمید گلشن، تهران، ۱۳۲۵.

۱۳ - هانری کرین، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه دکتر اسدالله مبشری، تهران، ۱۳۵۲.

۱۴ - هدایت، رضا قلیخان، تذکره ریاض العارفین، طهران، ۱۳۰۵.

۱۵ - هدایت، رضا قلیخان، مجمع الفصحاء، بخش دوم از جلد اول، به کوشش دکتر مظاهر مصفا،

تهران، ۱۳۳۹.

16- *The development of metaphysics in Persia*, by Mohammad Iqbal, Third Reprint, 1964, Lahore (Pakistan).

وحدت دین و اختلاف شرایع از دیدگاه ابن عربی

چکیده

مقصود از دین در اینجا اصول ادیان و حقایقی است که انبیا از آن خبر داده‌اند؛ از قبیل وجود حق متعال، توحید، صفات و افعال او و همچنین نبوت و امور مربوط به آخرت و روز جزا. مقصود از شریعت، احکام فرعی عملی است که پیامبران از سوی خداوند برای مردم آورده‌اند، و عالمان مسلمان آن را علم فقه نامیده‌اند. ابن عربی مانند سایر علمای اسلام، دین انبیا را یکی می‌داند و میان ادیان الهی فرقی نمی‌بیند و به اصطلاح معتقد به وحدت ادیان است؛ اما شرایع را مختلف می‌بیند و با اینکه احياناً از اعتبار همه شرایع سخن می‌راند، ولی اعتبار هر شریعتی را مخصوص زمان خود می‌داند، و معتقد به نسخ است و بر این باور است که شرایع پیشین به وسیله شریعت اسلام منسوخ شده‌اند و اکنون یگانه شریعت معتبر، شریعت اسلام است که جامعترین و کاملترین همه آنهاست. اکنون یگانه شریعت معتبر، شریعت اسلام است که جامعترین و کاملترین همه آنهاست.

واژه‌های کلیدی

شریعت، نسخ، ناسخ، منسوخ، اباحه، تساهل، تسامح، متشرع، حرکات فلکیه، احوال.

وحدت دین و اختلاف شرایع

در این مقام مطالب ذیل مورد بحث قرار می‌گیرد: مفهوم لغوی و اصطلاحی دین،

مقصود از وحدت ادیان، مفهوم لغوی و اصطلاحی شریعت، تقیّد ابن عربی به شریعت، مقصود از اختلاف شرایع، و اکمل بودن شریعت اسلام.

الف) مفهوم لغوی و اصطلاحی دین

دین در کتب لغت و اصطلاحات به معانی مختلف، از جمله عادت، سیره، حساب، قهر، قضا، حکم، طاعت، حال و جزا آمده است. [التهانوی، ۱۸۶۲، ص ۵۰۳]. مقصود ما از دین در اینجا اصول ادیان است، یعنی حقایقی که پیامبران از سوی خداوند آورده‌اند؛ از قبیل وجود حق متعال، توحید، صفات، افعال و عظمت و رحمت او، و همچنین نبوّات و امور مربوط به آخرت و روز قیامت.

ب) وحدت ادیان

ابن عربی مانند بزرگان دیگر، ادیان را در واقع یکی می‌داند، اگرچه با عبارات و بیانات مختلف ادا شده باشند، زیرا جمیع انبیا از سوی حق تعالی جهت اظهار حقیقت و هدایت ما انسانها آمده‌اند و همچنانکه حق تعالی واحد است، حقیقت هم یکی بیش نیست و اختلاف و تضادّ حقایق با هم ناممکن است و ما همه می‌دانیم که انبیا باتفاق کلمه به وجود خدا، و وحدانیت او شهادت داده‌اند. او را دانا و توانا، بینا و شنوا، دادگر و مهربان و متّصف به همه صفات کمال شناسانده‌اند. آنها از پاداش و مکافات اخروی خبر داده‌اند و انسانها را به صلح و آرامش، محبت و شفقت، و برادری و برابری دعوت فرموده‌اند.

کلام خداوند ناطق است که: «لَا تُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ». [بقره ۲۸۵] بدین معنا که جمیع انبیا و پیروان راستین آنها در دین حق اتفاق کلمه و اتحاد طریق دارند؛ چنانکه خداوند خطاب به پیامبر فرمود: «قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ». [آل عمران ۵۷]

ابن عربی در این مقام گفته است: «و من ذالک دین الانبیاء واحد مائمه امر زائد و ان اختلفت الشرائع فتم امر جامع» [ابن عربی، بی تا، ص ۴۴۴]. شارح قیصری هم، در شرح عبارت «و ان اختلف الملل و النحل» نوشته است: «ای اصل طرق الانبیاء واحد و ان اختلفت ادیانهم و شرائعهم» [قیصری، ۱۳۶۳ ش، ص ۵۱].

نکته‌ای جالب و شنیدنی است که ابن عربی که از قایلان به وحدت ادیان است، دین راستین را حبّ و دوستی - ظاهراً اعمّ از حبّ خدا و خلق - می‌داند، که صورت کامل آن در دین اسلام ظهور یافته است. ما در این خصوص شواهد فراوان داریم؛ به عنوان مثال، به ادبیات ذیل توجه فرمایید:

فَقَرَعْنِي يَفْزَلَانِ وَ دِيرُ رَهْبَانِ	نَقْدَ صِرْ قَلْبِي قَابِلَا كُلِّ صُورَةٍ
وَ أَلَوَاحُ تَوْرَةٍ وَ مُصْحَفُ قُرْآنِ	وَ تَيْتُ لَأَوَّلَانِ وَ كَعْبَةُ طَائِفِ
زَكَائِهِ فَالْحُبُّ دِينِي وَ إِيْمَانِي	أَدِينُ بِدِينِ الْحُبِّ أَنِّي تَوَجَّهْتُ

[ابن عربی، ۱۳۸۱ ق، صص ۴۳-۴۴]

«قلب من پذیرای هر صورتی است، پس چراگاه آهوان، دیر راهبان، خانه بتان، کعبه طایفان، الواح تورات و کتاب قرآن است. من به دین عشق می‌گروم و به دنبال روندگان راه آن هستم هر جا که بروند، پس عشق دین من و ایمان من است!»

مقصود از آهوان محبوبان است. محبوب را در زیبایی چشم، به آهو تشبیه کرده است. راهبان هم، همان آهوان و محبوبانند که قلبش را چراگاه و آسایشگاه و جای اقامت آنها شناسانده است. بتها، حقایق مطلوب انسانهاست که خدای تعالی به واسطه آنها پرستیده می‌شود. طایفان، ارواح علوی هستند که به دور قلبش طواف می‌کنند. منظور از تورات علوم موسوی است که در قلبش نقش بسته است. و سرانجام منظورش از قرآن، معارف محمدیه کمالیه است که قلبش را همچون مصحف آنها می‌شناساند.

ملاحظه شد که او دین و ایمان خود را حبّ و دوستی می‌خواند و در مقام توضیح می‌نویسد: «دینی برتر از دین محبت نیست و این دین مخصوص پیروان محمد (ص) و به

اصطلاح محمدیین است، که مقام او در میان سایر انبیا، مقام کمال محبت است و او با اینکه از مقامات و عناوین انبیای دیگر، همچون صفی، نجی، و خلیل بهره‌مند بود، خداوند مقام محبت را بر آنها افزود و او را حبیب یعنی محب محبوب اتخاذ فرمود و وارثان او هم بر طریق وی هستند. حاصل اینکه دین حب، دین اسلام است و دین اسلام دین حب است.»

ابن عربی همواره تأکید می‌کند که پیامبر بزرگوار اسلام براستی رحمت عالمیان است، به همه انسانها محبت می‌کرد و برای نفس ناطقه انسان - هر انسانی که باشد - سعادت و شرافت قایل بود. او در این خصوص سخن بسیار می‌گوید و به شواهد کثیری اشتهاد می‌کند، که ما به یک مورد بسنده می‌کنیم و آن موردی است که آن بزرگوار به احترام و اجلال و تعظیم جنازه یک مرد یهودی قیام فرمود و چون از وی سؤال شد، علت آن را شرافت ذاتی نفس انسان ذکر کرد:

در فتوحات آمده است: «الا ترى الى النبی صلی الله علیه و سلم قد قام بجنازة يهودی فقيل له: انّھا جنازة يهودی! فقال صلی الله علیه و سلم: أليست نفساً فما عل بغیر ذاتها فقام اجلالاً لها و تعظيماً لشرها و مکانتها.» [ابن عربی، بی‌تا، ص ۲۶۳]

(ج) شریعت

شریعت در لغت به معانی مختلف از جمله راه و روش، کیش و آیین، جوی بزرگ، آب‌شخور و جایی که خلایق از آن آب خورند، آمده است. و اصطلاحاً احکامی است که یکی از پیامبران از سوی خداوند، برای بندگانش آورده است، اعم از اینکه متعلق به کیفیت عمل باشد - که احکام فرعیه نام می‌گیرد - و یا متعلق به کیفیت اعتقاد باشد - که احکام اصلیه و اعتقادیه خوانده می‌شود - ولی گاه فقط به احکام فرعیه اطلاق می‌شود. [صفی‌پور، بی‌تا، ص ۱۶۲۳، نهانوی، ۱۸۶۲، ص ۷۵۹] موضوع بحث ما هم در اینجا همین معنای اخیر است. ابن عربی در فتوحات مکیه نوشته است: «الشريعة السّنة الظاهرة التي جالت بها الرسل

عن امرالله و السنن التي ابتدعت على طريق القرية الى الله» چنانچه ملاحظه می‌شود او شریعت را بر دو بخش تقسیم کرده است: بخشی که پیامبران از جانب خداوند آورده‌اند و بخشی که مردم به جهت تقرّب به خدا ابتداع کرده‌اند.^۱ موضوع بحث ما در اینجا قسم اول است.

(د) تقید به شریعت

برخی ابن عربی را ملزم و پایبند به احکام شریعت ندانسته و از اهل تسامح و تساهل و قایل به اباحه پنداشته‌اند، که ظنی سوء و پنداری نارواست. [جهانگیری، ۱۳۷۵، ص ۵۵۰] به نظر من او صوفی فقیه و از متشرعان و مجتهدان بزرگ عالم اسلام است. دلیل معتبر و سند زنده ما، کتاب عظیم فتوحات مکیه اوست، که محتوی اجتهادات و استنباطات فقهی و عملی اوست. او در این کتاب با استناد به کتاب خدا، سنت پیامبر و اجماع، به اجتهاد در مسائل فقهی می‌پردازد و به کرات و مرات، خواننده را از مخالفت و سرپیچی احکام شریعت برحذر می‌دارد و سفارش می‌کند که حرمت شریعت باید حفظ گردد، و اوامر و نواهی اش امثال شود. وی تأکید می‌کند که: «انّ الشریعة هی المحجة البيضاء، محجة السعداء و طریق السعادة من مشی علیها نجا و من ترکها هلك» [ابن عربی، بی‌تا، ص ۶۹] وی با قاطعیت می‌گوید که: «و الشریعة ابداء لا تكون بمعزل» [ابن عربی، بی‌تا، ص ۹۴]. شریعت هرگز کنار گذاشته نمی‌شود و حتی ریاضات نیز باید مشروع باشد. [جهانگیری، ۱۳۷۵، ص ۵۱۰] همچنین او هشدار می‌دهد که ولی، ولو خاتم الاولیاء خود شارع نیست و میزان شرع در این عالم به دست علمای مرسوم است. [جهانگیری، ۱۳۷۵، ص ۵۵۰]

۱- اشاره به آیه مبارکه، وَ جَعَلْنَا فِي قُلُوبِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ رَأْفَةً وَ رَحْمَةً وَ رَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَا عَلَيْهِمُ الْآبَتَاءَ رِضْوَانُ اللَّهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا فَآتَيْنَا الَّذِينَ آمَنُوا مِنْهُمْ أَجْرَهُمْ وَ كَثِيرٌ مِنْهُمْ فَاسِقُونَ، [الحديد / آیه ۲۷]. چنانکه ملاحظه می‌شود به نظر ابن عربی - برخلاف جمهور مفسران - خداوند شریعتی را، که مردم ابتداع کرده‌اند، همچون رهبانیت معتبر دانسته است. [ابن عربی، ۱۳۶۵، ص ۹۸]

شاگرد ابن عربی، بدر بن عباد... حبشی شهادت داده است که: «قال - رضی الله - لایزال الولی ولو بلغ اعلی مقام، ینتهی الیه لایسقط عنه خطاب الشرع بالاعمال». [جهانگیری، ۱۳۷۵، ص ۵۵۱]
عبدالوهاب شعرانی (متوفای ۹۷۳) که از استادان عرفان و از متوغلان در آثار اوست نوشته است: «وكان رضی الله عنه متقیّد بالکتاب و السنة و يقول کل من رمی میزان الشریعة من یده لحظة هلك» [شعرانی، ۱۳۷۸، ق. ۱، صص ۷-۳].

شنیدنی است که ابن عربی؛ حلاج، آن صوفی بزرگ و سرشناس عالم اسلام را به علت انحراف و عدم رعایت شریعت، مستحق کیفر و مجازات دانسته و تأکید کرده است که اگر ولّی از اولیا با داشتن عقل تکلیف، از میزان شرع موضوع خارج شود و این امر نزد حاکم شرع به ثبوت برسد، باید حدود بر وی اقامه گردد و حاکم و قاضی در این کار مأجور است، چنانکه نوشته است: «فالذی یقیم علیه الحدّ مأجور و هو فی نفسه غیر مأثوم کالحلاج و من جرى مجراه» [ابن عربی، بی تا، ص ۳۷۰] در این خصوص عین عبارت یک واقعه را نقل می‌کنم که حکایت از تأسف وی از عدم رعایت شریعت می‌کند:

«و لقد رأیت رسول الله صلی الله علیه و سلم فی النوم میّتا فی موضع عاینته بالمسجد الجامع بالشیلبیة فسألت عن ذالک الموضع فوجدته مفضوبا فکان ذالک موت الشرع فیه حیث لم یتملک بوجه مشروع» [ابن عربی، بی تا، ص ۳۰۲]

پیامبر خدا(ص) را در خواب در جایی از مسجد جامع اشبیلیه مرده دیدم، پس از بیداری درباره آنجا پرس و جو کردم، فهمیدم آنجا مفضوب است و این به معنای مرگ شریعت در آنجاست، یعنی شریعت در آنجا حکمی ندارد و به وجه شرعی تصرف و نملک نشده است!

۵) اختلاف شرایع

ابن عربی مانند سایر عالمان بزرگ مسلمان، قایل به اختلاف شرایع بوده و در کتب و رسالات خود در تبیین و توجیه آن به تفصیل سخن گفته؛ از جمله در فتوحات مکیه

چنین آورده است:

اختلاف شرایع معلول اختلاف نسب الهی است، زیرا اگر نسبت الهی برای تحلیل امری همانند نسبت او برای تحریم آن امر می بود، تغییر حکم جایز نمی شد، در حالی که جایز شده است و همچنین فرموده خداوند: «يَكُلُّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شُرْعَةً^۱ وَ مِنْهَا جَاءَ» [مائده/۵۲] درست نمی آمد، در صورتی که درست آمده و هرامتی را شریعتی و منهاجی معین شده، که نبی و رسول آن امت آورده و بعد منسوخ گشته است. ما به قطع و یقین می دانیم که نسبت خدای متعال به شریعت محمد(ص) خلاف نسبت او به شریعت نبی دیگر است و اگر نسبت او از جمیع وجوه واحد می بود، شریعت خاصی را ایجاب می کرد و در نتیجه شریعت هم از هر وجهی واحد می بود.

اختلاف نسبت الهی هم معلول اختلاف احوال است. کسی که در حالت بیماری است، خدا را با اسم مُعَافِی و یا شَافِی می خواند، کسی که در حال گرسنگی است، یارزاق می گوید و کسی که در حال غرق شدن است یا مُغِیْث به زبان می آورد. ملاحظه می شود که نسب الهی به علت اختلاف احوال، اختلاف می یابد. اختلاف احوال نیز معلول اختلاف ازمان است، که سبب اختلاف احوال خلق، اختلاف ازمان بر آنهاست، که حال خلق در فصل بهار، برخلاف حال آنها در فصل تابستان و حال آنها در فصل تابستان برخلاف حال آنها در فصل پاییز و حال آنها در فصل پاییز برخلاف حال آنها در فصل زمستان و حال آنها در زمستان برخلاف حال آنها در فصل بهار است.

برخی از علما در خصوص فعل و تأثیر زمانها در اجسام طبیعی گفته اند که: «تَعَرَّضُوا لِهَوَاءِ زَمَانِ الرَّبِيعِ فَانَّهُ يَفْعَلُ فِي اَبْدَانِكُمْ مَا يَفْعَلُ فِي اشْجَارِكُمْ وَ تَحْفَظُوا مِنْ هَوَاءِ زَمَانِ الْخَرِيفِ فَانَّهُ يَفْعَلُ فِي اَبْدَانِكُمْ كَمَا يَفْعَلُ فِي اشْجَارِكُمْ» اختلاف ازمان هم معلول اختلاف حرکات است؛ مقصود

۱- شرعه و شریعة به معنای واحد است. منهاج یعنی راه روشن و طریق مستمر [طبرسی، ۱۳۷۹ ق، صص

حرکات فلکیه است، زیرا حدوث و پیدایش شب و روز و تعیین سالها و ماهها و فصلها به واسطه اختلاف حرکات فلکیه است و اختلاف حرکات هم به واسطه اختلاف توجهات است، یعنی توجهات حق تعالی به ایجاد آنها، که او خود فرموده است: «انما قولنا لشيء اذا اردناه» [نحل/۴۲] زیرا اگر توجه حق به آنها واحد بود، حرکات مختلف نمی شدند، در حالی که مختلف هستند. توجهی که ماه را در فلکش به حرکت درآورده؛ غیر از توجهی است که باعث حرکات خورشید و افلاک غیر آن شده است. اگر امر از این قرار نباشد، شتاب یا کندی در همه برابر خواهد بود، پس هر حرکتی را توجه الهی یعنی تعلق خاصی است از مرید بودن او. [ابن عربی، بی تا، ص ۲۶۶]

ی) شریعت محمدی جامع و شامل و خاتم و ناسخ جمیع شرایع است

ابن عربی با اعتقاد به اختلاف شرایع، محمد(ص) را اعلم و افضل انبیا و شریعت او را اکمل و اتمّ و متضمن جمیع شرایع متقدم و ناسخ آنها می داند و همواره تأکید می کند که برای شرایع گذشته دیگر حکمی نمی باشد، مگر آنچه شریعت محمدی تقریر کرده است و تعبد ما به آن شرایع از این حیث است که محمد(ص) بیان فرموده است، نه از این حیث که نبی مخصوص به آن شریعت در زمان خود آورده است، که هر چه انبیای پیشین داده شده به محمد(ص) اعطا شده است: «اوتی رسول الله صلی الله علیه و سلم جوامع الکلم» [ابن عربی، ۱۲۹۰ ق، ص ۱۴۱]. بنابراین اکنون هیچ شرعی الهی جز شرع محمدی نیست: «اذ لانبوة تشریع بعد محمد صلی الله علیه و سلم» [ابن عربی، بی تا، صص ۲۲۲-۲۲۴].

خداوند روح محمد را پیش از همه ارواح آفرید و نبوتش را به وی اعلام فرمود و بشارت داد، در حالی که آدم(ع) میان آب و گل بود. و او به حکم اسم «الباطن» با جمیع انبیا و شریعتش با همه شرایع بود، و چون حکم اسم الباطن در حق وی به نهایت رسید و روحش با جسمش ارتباط یافت، حکم زمان به اسم «الظاهر» منتقل شد و محمد جسماً و روحاً ظاهر گشت؛ پس حکم او در جمیع شرایع گذشته در باطن بود، سپس حکمش

ظاهر شد و هر شرعی که اسم «الباطن» ابراز داشته بود با اسم الظاهر منسوخ گردید لبیان اختلاف حکم الاسمین. خداوند جمیع علوم اولین و آخرین را به وی عطا فرمود که «فَعَلِمْتُ عِلْمَ الْأَوَّلِينَ وَالْآخِرِينَ» [ابن عربی، بی تا، ص ۱۴۳]. پس با شرع محمد جمیع شرایع به پایان رسید و دیگر شریعتی از سوی خداوند نخواهد آمد: «و ختم بمحمد صلی الله علیه و سلم جمیع الرسل علیهم السلام و ختم بشرعه جمیع الشرائع فلا رسول بعده یشرع و لا شریعة بعد شریعة تنزل من عند الله.» [ابن عربی، بی تا، ص ۷۵]

منابع

- ۱ - ابن عربی، محیی الدین (بی تا): الفتوحات المکیة، دارصادر، بیروت.
- ۲ - ابن عربی، محیی الدین (۱۳۸۱ ق): ترجمان الأشواق، بیروت.
- ۳ - ابن عربی، محیی الدین (۱۳۶۵ ش): فصوص الحکم، بیروت.
- ۴ - التهانوی، محمد اعلی بن علی (۱۸۶۲ م): کشاف اصطلاحات الفنون، تصحیح: محمد وجیه و عبدالحق و غلام قادر، کلکته.
- ۵ - جهانگیری، محسن (۱۳۷۵ ش): محیی الدین ابن عربی، چاپ چهارم، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
- ۶ - شعرانی، عبد الوهاب (۱۳۷۸ ق): الیواقیت و الجواهر فی بیان عقائد الأكابر، مطبعة المیمنة، مصر.
- ۷ - صفی پور، عبد الرحیم عبدالکریم (بی تا): منتهی الإرب، کتابخانه سنایی، تهران.
- ۸ - طبرسی، شیخ ابوعلی الفضل بن الحسن (۱۳۳۹ ش / ۱۳۷۹ ق): مجمع البیان فی تفسیر القرآن، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
- ۹ - قیصری، داود بن محمود (۱۳۶۳ ش): شرح فصوص الحکم (افست)، انتشارات بیدار.

معرفی کتاب ترجمان الأشواق ابن عربی

ترجمان الأشواق، اولین اثر منظوم محیی الدین ابن عربی (۵۶۰-۶۳۸). ابن عربی (فتوحات، ج ۳، ص ۵۶۲) گاه آن را ترجمان الأشواق (شرح آرزومندیها) و گاه دیوان ترجمان الأشواق نامیده (همان، ج ۳، ص ۱۲۹) و حاجی خلیفه (ج ۱، ستون ۳۹۶) آن را ترجمان الأشواق فی الغزل و النسیب ضبط کرده است.

ابن عربی در ۵۹۸ در مکه ترجمان الأشواق را آغاز کرد (ترجمان، ترجمه انگلیسی، مقدمه لینگز^۱، ص ۶؛ جهانگیری، ص ۹۳) و تا پنجاه سالگی این کار را ادامه داد (ترجمان، ص ۵۸، بیت ۲)؛ بنابراین، به احتمال بسیار این اثر در ۶۱۰ یا ۶۱۱ پایان یافته است (همان، ترجمه انگلیسی، همانجا؛ جهانگیری، ص ۶۹۰). او علاوه بر الفتوحات المکیة (ج ۳، ص ۱۲۹، ۵۶۲)، در رساله‌ای که در پاسخ به خواهش برخی از یارانش درخصوص فهرست تألیفاتش نوشته، از این اثر نام برده است (عواد، ص ۵۵؛ جهانگیری، ص ۱۰۶-۱۰۷). ابن عربی به نوشته خودش (ترجمان، ص ۲۸-۳۰)، در مکه در مجلس درس شیخ مکین الدین ابوشجاع زاهر بن رستم بن ابی الرجاء اصفهانی

(متوفی ۶۰۹) نظام، دختر زیبا و پارسا و دانای شیخ، را دیده، زیباییه‌های ظاهری و معنوی نظام در وی اثر ژرف بخشیده، دلباخته او گشته و این دلباختگی الهام بخش او در سرودن اشعار عارفانه و عاشقانه ترجمان‌الاشواق شده است. وی در این اثر با واژه‌های زیبا و عبارات دلنشین به وصف فضایل نظام پرداخته و او را چشمه نور و بها، یگانه دهر، نادره روزگار، دوشیزه فرزانه، در یگانه، افسانه گرانمایه و آئینه تمام نمای حکمت جاودانه دانسته (ص ۲۹ - ۳۰؛ جهانگیری، ص ۷۰ - ۷۱) و همه این توصیفات را جزئی از «ذخائر الاعلاق» خود دانسته که تقدیم مجلس نظام کرده است (ترجمان، ص ۳۰).

ابن عربی کلمه نظام را در ترجمان‌الاشواق پنج بار به کار برده است: (۱) «وَهُمَا ضِدَّانِ لَنْ يَجْتَمِعَا / فَشَتَّانِي مَا لَهُ الدَّهْرُ نِظَامٌ» (ص ۱۳۸)، آنها دو ضدند که هرگز با هم جمع نمی‌شوند. پس برای پراکندگی من در دهر جمع و وحدتی نیست. (۲) «طَالَ شَوْقِي لِطِفْلَةٍ ذَاتِ نَثْرٍ / وَنِظَامٍ وَ مِنْبَرٍ وَ بِيَانٍ» (ص ۱۵۹)، شوق من به دخترکی به درازا کشید که صاحب نثر و نظم و منبر و بیان است. (۳) «نَظَّمْتُ نِظَامَ الشَّمْلِ فَهِيَ نِظَامُنَا / عَرَبِيَّةٌ عَجْمَاءُ تُلْهِى الْعَارِفَا» (ص ۱۰۹)، او نظام وحدت را برقرار ساخت، پس او نظام ماست. تازی و پارسی (یعنی خودی و بیگانه) است که عارف را بازی می‌دهد. (۴) «مَا لِلْغُرَابِ نَعِيقُ فِي مَنَازِلِنَا / وَ مَا لَهُ فِي نِظَامِ الشَّمْلِ مِنْ نَدَبٍ» (ص ۵۱)، کلاغها در منازل ما بانگ بر نمی‌آورند و در نظام وحدت ما رخنه‌ای به وجود نمی‌آورند. (۵) «فَلَا بُدَّ مِنْ وَجْدٍ يَكُونُ مُقَارِنًا / لِمَا زَادَ مِنْ حُسْنِ نِظَامًا مُحَرَّرًا» (ص ۸۷)، پس گزیری نیست از وجدی که طبق نظامی مقدّر با افزایش حُسن فزونی می‌یابد.

در میان این ابیات، اشاره به نظام اصفهانی در قصیده نوزدهم صراحت بیشتری دارد، بخصوص که در دنباله آن بیت، نظام را از شاهزادگان سرزمین پارس و از شهر اصفهان و دختر امام (مکین‌الدین ابوشجاع) معرفی می‌کند، البته او در شرح خود (→ ادامه مقاله) کلمه نظام را در همه موارد به معنای مابعدطبیعی و عرفانی می‌گیرد، ولی بالاخره اعتراف می‌کند که این معارف الهی را در حجاب نظم دختر شیخ، دوشیزه از خلق بریده و به

خدا پیوسته، پنهان کرده است (ابن عربی، ذخائر، ص ۱۰۹).

ابن عربی در ۶۱۰ یا ۶۱۱ در حلب به سبب این اثر، با اتهامات و انتقادات سختی مواجه شد. برخی از فقیهان شهر نیز بر وی خرده گرفتند که او در این کتاب نظرش به زیباییهای ظاهری و شهوانیت است؛ از این رو وی به خواهش دوستش، بدر بن عبدالله حبشی (متوفی ۶۹۸)، و اسماعیل بن سودکین (متوفی ۶۴۶) به شرح کتاب پرداخت، در ۶۱۱ از شرح آن فراغت یافت و آن را ذخائرالاعلاق نامید (ابن عربی، فتوحات، ج ۳، ص ۵۶۲؛ جهانگیری، ص ۷۴-۷۵) / او در این شرح کوشیده تا خواننده را آگاه کند که نظرش در نظم این کتاب همواره واردات الاهی، معارف ربانی، اسرار روحانی، علوم عقلی و تنبیهات شرعی است (ابن عربی، فتوحات، همانجا). او می‌گوید که فقیه منکر وقتی این شرح را می‌بیند، دست از انکار برمی‌دارد و توبه می‌کند و ابن عربی هم او را دعا کرده که انکار امثال وی سبب پدید آمدن این شرح گشته است (ترجمان، مقدمه طباع، ص ۹-۱۱؛ همو، فتوحات، همانجا).

ظاهر اشعار ترجمان‌الاشواق با مفاهیم متداول در زندگی متعارف انسانها پیوند دارد، اما ابن عربی در شرح آن، اشعار را با معانی عرفانی ربط داده است؛ مثلاً در بیت «وَ اذْکُرَا لِي حَدِيثَ هِنْدٍ وَ لُبْنَى / وَ سُلَيْمَى وَ زَيْنَبٍ وَ عِنَانَ»، ظاهر آ می‌خواهد که برایش داستان هند و لُبْنَى و سُلَيْمَى و زَيْنَب و عِنَانَ، از زیبارویان و معشوقه‌های مشهور، را بگویند، ولی در شرح خود (ذخائر، ص ۱۰۷-۱۰۸) «هند» را به مکان فرود آمدن آدم و اسرار مختص به آن موطن، «لُبْنَى» را به حاجت، سُلَيْمَى را به حکمت سلیمانی بلقیس، «عنان» را به علم احکام امور سیاست، و «زینب» را به انتقال از مقام ولایت به مقام نبوت تأویل می‌کند. بنابراین معنای باطنی ابیات این است که برای من از محل فرود آمدن آدم و از اسرار مخصوص آن و از نیاز به آن و از حکمت سلیمانی بلقیس و از علم احکام امور سیاست و از انتقال مقام ولایت به مقام نبوت سخن بگویید. همچنین در بیت «طال شوقی لطفلة ذات نثر / وَ نظام و منبر و بیان»، می‌گوید که شوق من به دخترکی صاحب نثر و نظم و منبر

و بیان به درازا کشید، اما در شرح خود واژه «طفلة» را - که به معنای دخترک لطیف اندام و دوشیزه زیباست - به معرفت ذاتی و «نثر» و «نظام» را به مقید و مطلق معنا می‌کند که از حیث ذات، وجود مطلق است و از حیث مالک بودن، مقید به ملک است، و «منبر» را به درجات اسماء الحسنی تأویل می‌کند که برآمدن بر آنها، تخلق به آنهاست، و «بیان» را هم مقام رسالت می‌داند (ذخائر، ص ۱۰۹).

به نظر آسین پالاسیوس^۱ (ص ۲۹۷-۲۹۸)، ابن عربی شناس معروف اسپانیایی، همچنانکه ابن عربی کتاب ذخائرالاعلاق را در شرح ترجمان‌الاشواق نوشت تا تهمت شهوانیت را از خود رفع کند، دانه نیز در کتاب <ضیافت^۲> که در شرح چهارده سروده عشقی خود نوشته، همین مقصود را دنبال کرده است. به نظر پالاسیوس، میان این دو کتاب از لحاظ مطالب و صناعات ادبی و نمادهای خیالی، آنچنان شباهتی وجود دارد که می‌توان اصول ادبی و زیربنای فکری آنها را یکسان دانست (همانجا).

قالب اشعار ابن عربی، به گفته خودش (فتوحات، ج ۳، ص ۱۲۹)، قصیده است. ترجمان‌الاشواق ۶۲ قصیده و ۵۹۹ بیت دارد. این قصاید در بحرهای مختلف سروده شده‌اند. براساس چاپ ۱۳۸۱ مطلع قصیده اول، دوم، ششم، شانزدهم، سی و یکم، سی و هشتم، چهل و سوم، در بحر رمل؛ قصیده سوم، هفتم، یازدهم، هجدهم، چهل و یکم، بحر بسیط؛ قصیده نهم، دهم، نوزدهم، بیست و سوم، سی و یکم، سی و هشتم در بحر کامل؛ قصیده بیستم، بیست و پنجم، بیست و ششم، بیست و هفتم، بیست و هشتم، بیست و نهم، سی و پنجم، چهل و ششم، چهل و هفتم، چهل و نهم، پنجاهم، پنجاه و هفتم، شصت و یکم در بحر رجز؛ قصیده چهاردهم، سی و چهارم، پنجاه و سوم، پنجاه و نهم، شصت و دوم، در بحر وافر؛ قصیده بیست و چهارم، سی و دوم، چهل و دوم، پنجاه و پنجم، شصت و یکم در بحر متقارب؛ قصیده چهل و هشتم در بحر سریع؛ قصیده بیست و یکم، چهل و یکم،

چهل و پنجم در بحر خفیف و مطلع هفده قصیده باقی در بحر طویل است.
نسخه‌های خطی فراوانی از ترجمان‌الاشواق در کتابخانه‌ها و موزه‌های کشورهای اسلامی و غیراسلامی موجود است (← یحیی، ص ۲۴۸-۲۴۹؛ عواد، ص ۵۱-۶۰).
ترجمان‌الاشواق چندین بار چاپ شده است، از جمله در بیروت در ۱۳۸۱/۱۹۶۱ با مقدمه‌ای کوتاه درباره شرح حال ابن عربی، در قاهره در ۱۳۸۸/۱۹۶۸ با تصحیح محمد عبدالرحمان نجم‌الدین کردی، مدرّس دانشکده زبان و ادب عربی جامع‌الازهر، همراه با ذخائرالاعلاق و رساله‌ای از ابن عربی به نام الامرالمحکم المربوط فی مایلزم اهل طریق الله من المشروط، بار دیگر در بیروت در ۱۴۱۷/۱۹۹۷ با تصحیح و مقدمه دکتر عمر فاروق طبّاع همراه با ذخائرالاعلاق.

رینولد نیکلسون^۱، برای اولین بار متن عربی ترجمان‌الاشواق را از روی سه نسخه خطی تصحیح، و با ترجمه انگلیسی با خلاصه‌ای از ذخائرالاعلاق و مقدمه‌ای که بر کتاب نوشت، در ۱۳۲۹/۱۹۱۱ در لندن چاپ کرد. در ۱۳۵۷ ش/۱۹۷۸ نیز همین کتاب با مقدمه مارتین لینگز در همانجا چاپ شد. موریس گلوتون^۲ نیز ترجمان‌الاشواق را در ۱۳۷۵ ش/۱۹۹۶ به فرانسه ترجمه کرد (چکیده‌های ایران‌شناسی، ج ۲۰-۲۱، ص ۲۹۷-۲۹۸).

گل‌بابا سعیدی ترجمان‌الاشواق چاپ نیکلسون را به فارسی ترجمه کرد و همراه با مقدمه و فهرست لغات و اصطلاحات در ۱۳۷۷ ش در تهران به چاپ رساند.
بر برخی از قصاید ترجمان‌الاشواق، از جمله قصیده دوم و بیستم، شروحنی نوشته شده است که نویسندگان آنها ناشناخته‌اند. سندیونی (متوفی ۱۰۳۱) نیز بیت چهارم از قصیده دوازدهم را شرح کرده است (← یحیی، ص ۲۵۰).

منابع

- ۱ - ابن عربی، دیوان ترجمان الأشواق، چاپ عمر فاروق طباع، بیروت، ۱۴۱۷/۱۹۹۷.
- ۲ - ابن عربی، ذخائر الاعلاق فی شرح ترجمان الأشواق، چاپ محمد عبدالرحمان کردی، قاهره، ۱۳۸۸/۱۹۶۸.
- ۳ - ابن عربی، الفتوحات المکیة، بیروت: دار صادر، [بی تا].
- ۴ - محسن جهانگیری، محیی الدین ابن عربی: چهره برجسته عرفانی اسلامی، تهران، ۱۳۷۵ ش.
- ۵ - چکیده های ایران شناسی، [به کوشش شارل - هانری دوفوشه کور]، ج ۲۰-۲۱، [ترجمه فارسی]، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۸۰ ش.
- ۶ - کورکس عواد، فهرست مؤلفات محیی الدین بن عربی، المجمع العلمی العربی، ج ۳: ۳ (جمادی الاولى ۱۳۷۴).
- ۷ - عثمان اسماعیل یحیی، مؤلفات ابن عربی: تاریخها و تصنیفها، ترجمة عن الفرنسية احمد محمد طیب، [مصر] ۱۴۱۳/۱۹۹۲.
- 8- Ibn Arabi, *The Tarjuman al-ashwaq: a collection of mystical odes*, ed. and tr. by Reynold A. Nicholson, London 1978.
- 9- Miguel Asin Palacios, *Islam and the Divine comedy*, translated and abridged by Harold Sutherland, Holland 1968.

شرح احوال و ذکر آثار و نقل افکار شیخ بهائی

بهاء‌الدین محمد بن عزالدین حسین بن عبدالصمد حارثی همدانی^۱ جبعی^۲ یا جباعی، معروف به شیخ بهائی. نیاکانش در ناحیه جبل عامل و در قریه‌ای به نام جبج یا جباع زندگی می‌کردند.

ناحیه مذکور ناحیه‌ای کوهستانی و خرم است که در شمال شهر صیدا، از شهرهای کشور لبنان، واقع است و از زمانهای پیشین تاکنون مرکز شیعیان آن دیار بوده و عده کثیری از علماء و فقهای بزرگ شیعه امامیه، امثال شیخ شمس‌الدین ابو عبدالله محمد بن مکی العاملی مشهور به شهید اول (۷۸۶) و زین‌الدین علی بن احمد معروف به شهید ثانی (۹۶۶)، از این ناحیه کوچک برخاسته‌اند. شیخ محمد بن حسن حرّ عاملی (متوفای سنه ۱۱۰۴ هجری) کتابی تحت عنوان «أمل لامل فی علماء جبل عامل» تألیف کرده و قسم اول این کتاب را به علمای آن سامان اختصاص داده است. او با اینکه از ایراد شرح حال برخی از علماء و فقهای آن سرزمین غفلت کرده است شماره شرح حال‌ها از دویست

۱ - همدان، به فتح اول و سکون دوم، نام قبیله‌ای از یمن است (مجمع‌البحرین).

۲ - جبج یا جباع، به ضم اول و فتح دوم، نام قریه‌ای از فرای جبل عامل است (الحدائق النديه فی شرح فوائد الصمدیه،

تن گذشته است. صاحب روضات نوشته است که در حدود پنج یک علمای شیعه امامیه از این سرزمین کوچک برخاسته‌اند و اضافه کرده است که در عصر شهید ثانی در یکی از قرای جبل عامل هفتاد مجتهد جهت انجام آداب و تشریفات مذهبی جنازه‌ای اجتماع کرده‌اند.^۱ و این واقعه خود از کثرت فقها و علمای دینی آن دیار حکایت می‌کند.

پدر بهاء‌الدین عزالدین حسین (متولد ۹۱۸ یا ۹۱۲، متوفای ۹۸۴) از معاریف آن دیار و از علما و زعمای شیعه و صاحب تألیفات کثیر در زمینه‌های مختلف، از قبیل فقه و حدیث و تفسیر، و از تلامذه فقیه شهید زین‌الدین علی بن احمد مشهور به شهید ثانی است. این استاد برای وی اجازه‌ای نوشته است که در بین علما و میان اجازات به اجازه کبیره معروف گشته است و در آن اجازه او را عالم اوحد، صاحب نفس طاهرة زکیه، همت باهره علیه، اخلاق زاهره انسیه و بالآخره بازوی اسلام و مسلمین و عز دنیا و دین خوانده است.^۲

عزالدین در همان سال شهادت استادش (۹۶۶) یا اندکی پس از آن در عصر سلطنت شاه طهماسب صفوی با خانواده به ایران آمده و کتابی به اسم این پادشاه به نام عقدالطهماسبی تألیف کرده و نخست به مقام شیخ‌الاسلامی قزوین و بعد به مقام شیخ‌الاسلامی مشهد و هرات نائل آمده است.^۳

مولد بهاء‌الدین شهر تاریخی بعلبك^۴ است که در آرمه گذشته مرکز تمدنهای یونانی و رومی بوده و یونانیان آن را Heliopolis می‌نامیدند و در سال ۸۰۳ هجری قمری

۱- روضات الجنات، ج ۷، ص ۳۳.

۲- بحارالانوار، مجلد خامس و عشرون، ج ۱۰۸ صورت اجازه نمره ۵۳، ص ۱۴۶.

۳- مستدرک الوسائل، ج ۳، ص ۴۲۱ قصص العلماء، ص ۲۴۸-۲۴۷.

۴- به فتح با و سکون عین و فتح لام و با و کاف مشدد؛ از دو کلمه مرکب است، یکی بعل که نام بت و دیگری بک که

نام مردی است که بانی این شهر بوده و آن را به اسم بت خویش نام نهاده است. مرادد الاطلاع، ج ۱، ص ۲۰۷.

مورد هجوم و یورش لشکریان تیمور گورکان قرار گرفته و اکنون جزو کشور لبنان است.^۱ گویا عزالدین حسین هنگامی که در جبل عامل اقامت داشته به بعلبک رفته و فرزندش بهاءالدین محمد در آنجا متولد شده است. از آنجا که اغلب تذکره‌نویسان معتبر و شاگردان وی و حتی خود او به تولدش در بعلبک تصریح کرده‌اند گفته ابوالمعالی الطالوی که مولد وی را شهر قزوین دانسته^۲ و همچنین قول قدری حافظ طوقان که تولد او را در شهر آمل پنداشته است^۳ مست می‌نماید و گمان نزدیک به یقین آن است که او در بعلبک متولد شده است و عاملی است نه آملی و نه قزوینی. و اما بنابر اختلاف روایات در هفت سالگی^۴ یا سیزده سالگی^۵ در سال ۹۶۶ در زمان شاه طهماسب صفوی به همراه پدرش به ایران آمده و نخست در شهر قزوین که در آن روزگاران پایتخت ایران و یکی از مراکز مهم علوم و معارف اسلامی بوده حداقل ده سال متوالی زندگی کرده، تربیت یافته و به تحصیل علوم و فنون پرداخته است و پس از آن چندی هم در مشهد مقدس رضوی به تعلیم اشتغال ورزیده است.^۶

او از قبیله همدان است که از قبایل معروف عرب و از یاران و حامیان امیرمؤمنان علی بن ابیطالب علیه السلام بوده‌اند، و آن حضرت درخصوص آنان فرموده است:

«و لو کُنت بَوَّاباً علی باب جنة لقلتُ لهمدان ادخلوا بسلام»

و نیز در روز جنگ صفین خطاب به آنان فرموده است: «یا معشر همدان انتم درعی و رُمحی ما نصرتم الا اله و ما اجبتم غیره»^۷.

جد اعلای او ابوزهیر حارث بن عبدالله اعور همدانی (متوفای ۶۵) است که از

۱- احوال و اشعار، شیخ بهائی، ص ۲۶. ۲- مستدرک الوسائل، ج ۳، ص ۴۱۸.

۳- تراث العربی العلمی، ص ۴۲۷. ۴- قصص العلماء، ص ۲۴۸.

۵- تاریخ ادبیات ایران، دکتر رضازاده شفق، ص ۳۷۴.

۶- احوال و اشعار، شیخ بهائی، ص ۲۸-۲۷-۱۹. ۷- مستدرک الوسائل، ج ۳، ص ۴۱۷.

سرشناسان و بزرگان صدر اسلام و یار باوفای مولای متقیان علی علیه السلام بوده است و بنابر روایت ابن ابی داود او افقه و افرض ناس بوده است و فرائض را از علی علیه السلام آموخته بوده است^۱ و هم اوست که مخاطب به خطاب شریف آن حضرت گشته است که: «یا حار همدان من یمت یرنی. من مؤمن او منافق قبل»^۲.

استادان او: بهاءالدین محمد ابتدا در محضر والد بزرگوارش شیخ حسین بن عبدالصمد به آموختن علوم همت گماشته و علوم نقلی را، از قبیل صرف و نحو و حدیث و تفسیر، و بلکه، مطابق صورت اجازه‌ای که پدرش برای وی نوشته، جمله کافیه‌ای از علوم عقلی را نیز از وی استفاده کرده است^۳.

همچنین حکمت و کلام و سایر علوم عقلی را از مولانا عبدالله مدرس یزدی (متوفای ۹۸۱)، صاحب حاشیه بر تهذیب منطق، آموخته و او را در آثار و نوشته‌هایش به علامه الیزدی وصف کرده است^۴.

علوم ریاضی را از ملاعلی مذهب و از ملا محمد باقر بن زین العابدین یزدی، مؤلف کتاب مطالع الانوار در هیئت و عیون الحساب، که از ریاضیدانان عصر خود بوده است، و از مولانا افضل قائینی، و علم طب را از طیب حاذق و ماهر حکیم عمادالدین فرا گرفته است^۵.

باز از جمله استادان او شیخ احمد کجائی کهدمی معروف به پیر، احمد قزوینی^۶، و محمد بن ابی اللطیف مقدسی شافعی است. او کتاب صحیح بخاری را پیش استاد

۱ - الحدائق النديه فی شرح فوائد الصمدیه، ص ۴. ۲ - مستدرک الوسائل، ج ۳، ص ۴۱۷.

۳ - بحار الانوار، مجلد خامس و عشرون، جلد ۱۰۸، ص ۱۸۹.

۴ - قصص العلماء، ص ۱۸۳.

۵ - تاریخ عالم آرای عباسی، جلد اول، ص ۱۵۶. احوال و اشعار، شیخ بهائی، ص ۱۵۲.

۶ - الغدير، ج ۱۱، ص ۲۵۱.

اخیر الذکر خوانده و در سال ۹۹۲ از وی اجازه روایت گرفته است. صورت این اجازه در اجازات بحار تحت نمره ۶۹ ضبط شده است و استاد در این اجازه از وی با عنوان ابوالفضائل بهاءالدین محمد نام برده است.^۱

شاگردان او: از آنجا که شیخ رحمة الله از اجله علما و نوادر روزگار و از استادان بانشاط و پرکار عهد خود بوده و پیوسته به افاضه و افاده پرداخته و طالبان علم و مشتاقان معرفت را بی دریغ از سرچشمه علوم و معارف خود سیراب کرده است، عده کثیری از حجج اسلام و علمای اعلام و اندیشمندان قرن یازدهم هجری که ذکر نام همه آنها از حوصله این مقاله بیرون است از شاگردان وی می باشند. ولی از آنجا که ذکر نام و مقامشان از مقام والای علمی و اثر گسترده وجودی آن استاد مسلم حکایت می کند، که گفته اند: «دود از آتش و گرد از باد چنان نشان ندهد که مرید از پیر و شاگرد از استاد»^۲، به نظر مناسب می نماید که از برخی از آنان یاد شود و به مقامشان اشاره ای رود:

۱ - صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی (متوفای سال ۱۰۵۰ هجری)، که مشهور به صدر المتألهین و معروف به ملا صدرا است. او به راستی بزرگترین فیلسوف متأله و مدرس اول حکمت الهی و وارث و شارح شایسته فلسفه یونانی و اسلامی و کاشف اسرار آن است. ملا صدرا از استاد به بزرگی نام می برد و او را در علوم نقلی استاد خود می خواند و درباره اش چنین می نگارد: «حدّثنی شیخی و استادی و من علیه فی العلوم النقلیة استنادی عالم عصره و شیخ دهره بهاء الحق و الدین محمد العاملی الحارثی الهمدانی»^۳.

۲ - ملا محمد تقی بن مقصود علی مجلسی، که معروف به مجلسی اول (متوفی ۱۰۷۰) است. او از اعظام فضلا و اکابر علمای عصر خود و صاحب تألیفات کثیر و آثار

۱ - بحار الانوار، مجلد خامس و عشرون، ج ۱۰۸، ص ۹۷.

۲ - رسائل خواجه عبدالله انصاری، ص ۱۳. ۳ - قصص العلماء، ص ۳۲۹.

ارزنده‌ای در علوم اسلامی است، از قبیل کتاب شرح من لایحضره الفقیه به زبان فارسی و عربی و رساله اوزان و مقادیر و کتاب شرح صحیفه کامله سجادیه، که صحیفه کامله را از استادش شیخ بهائی روایت می‌کند و با عبارت «شیخنا و استادنا و من استفدنا منه» از وی تجلیل می‌کند.^۱

۳- ملا خلیل بن غازی قزوینی (متوفای سال ۱۰۸۹)، که از علمای بزرگ ایران در قرن ۱۱ هجری است. او اخباری مسلک بوده، طریق اجتهاد را به شدت انکار می‌کرده، نماز جمعه را در زمان غیبت حرام می‌دانسته، و شکل اول را مستلزم دور می‌دانسته است، چرا که نتیجه موقوف بر کبری و کبری نیز متوقف بر نتیجه است. او بر کتاب کافی شرح فارسی نوشته است.^۲

۴- رفیع‌الدین محمد بن حیدر حسینی طباطبائی نائینی (متوفی ۱۰۹۹)، که مشهور به رفیعا و آقا رفیعا و میرزا رفیعا است. او از علمای متبحر امامیه در اواخر قرن یازدهم، فقیه و اصولی، حکیم و متکلم، از اساتید مجلسی ثانی و شیخ حر عاملی و از تلامذه شیخ بهائی است. او در زمینه‌های مختلف علمی زمان خود تألیفات و آثار نفیسی دارد که از آن جمله است: حاشیه بر اصول کافی، حاشیه بر شرح مختصر الاصول عضدی، حاشیه بر شرح حکمة العین میرک بخارانی.^۳

۵- مظفرالدین علی (متوفای ۱۰۶۷)، که از علمای اواسط قرن یازدهم هجری است. حاشیه بر اربعین شیخ بهائی و شرح حال استادش شیخ بهائی از تألیفات اوست.^۴

۶- سیداحمد بن زین‌العابدین علوی، مؤلف کتاب مفتاح الشفاء در شرح الهیات

۱- مستدرک الوسائل، ج ۳، ص ۴۱۹.

۲- روضات الجنات، ج ۳، ص ۲۷۰؛ أمل الآمل، القسم الثانی، ص ۱۱۲؛ قصص العلماء، ص ۲۶۴.

۳- روضات الجنات، ج ۷، ص ۸۴. ۴- ریحانة الادب، ج ۵، ص ۳۲۹.

کتاب الشفاء^۱.

۷- شیخ جواد بن سعدالله بغدادی کاظمینی، معروف به فاضل جواد، از معتمدان علمای قرن یازدهم هجری و از تلامذہ معروف شیخ بهائی است. او کتاب زبدة الاصول استاد را به امر وی شرح کرده و آن را «غایة المأمول فی شرح زبدة الاصول» نامیده و شرحی هم بر کتاب خلاصة الحساب استاد خود نوشته است.

مسالك الأفهام فی شرح آیات الاحکام و شرح دروس شهید اول نیز از جمله آثار اوست^۲.

۸- شیخ زین الدین علی بن سلیمان بن درویش حاتم قدمی بحرانی، معروف به امام الحدیث یا امام الحدیث (متوفی ۱۰۶۴)، که از افاضل علما و محدثین امامیه در قرن ۱۱ هجری است. او را به جهت کثرت ممارست به علم حدیث امام الحدیث یا امام الحدیث نامیدند. حاشیه بر استبصار، حاشیه بر تهذیب الاحکام و حاشیه بر مختصر نافع محقق از جمله تألیفات اوست^۳.

۹- سیدحسین بن سید حیدر بن قمر حسینی کرکی عاملی، ملقب به عزالدین و مکنی به عبدالله و معروف به مجتهد کرکی و گاهی به مجتهد اصفهانی (وفات ۱۰۷۶) از شاگردان شیخ بهائی است. او از استاد اجازه روایت داشته است و درباره استاد چنین اظهار نظر کرده است که: «و شیخنا هذا طاب ثراه کان أفضل أهل زمانه، بل کان متفردا بمعرفة بعض العلوم الذی لم یحُم حوله احد من اهل زمانه و لاقبله علی ما أظن من علماء العامة و الخاصة، یمیل الی التصوف کثیرا و کان منصفاً فی البحث، کنت فی خدمته منذ اربعین سنة فی الحضر و السفر»^۴.

۱۰- ملا محمد محسن بن مرتضی بن محمود فیض کاشانی اخباری (متوفی ۱۰۹۱)،

۱- احوال و اشعار، شیخ بهائی، ص ۸۸.

۲- ریحانة الادب، ج ۴، ص ۲۸۰.

۳- ریحانة الادب، ج ۲، ص ۴۰۴.

۴- مستدرک الوسائل، ج ۳، ص ۴۱۹.

که محدث و حکیم و عارف و شاعر بزرگ ایران در قرن یازدهم هجری است. او از شاگردان شیخ بهائی و از علما و عرفا و شعرای قرن مذکور و صاحب تألیفات کثیره است. اینها از جمله تألیفات اوست: علم الیقین فی اصول الدین، عین الیقین فی اصول الدین، انوار الحکمة، الکلمات المکتونة فی علوم اهل المعرفة، تشریح العالم، المحجة البيضاء فی احیاء کتاب الاحیاء، الصافی در تفسیر قرآن، الوافی در حدیث، دیوان شعر فارسی، رساله فهرست العلوم فی اقسام العلوم العقلیه و النقلیه، و مفاتیح الشرایع که از امهات کتب فقه است و همواره مرجع فقها بوده و هست.^۱

۱۱ - ملا محمد باقر بن محمد مؤمن خراسانی سبزواری، که ساکن اصفهان و معروف به محقق سبزواری (متوفای ۱۰۹۰ هجری) است. او از اکابر اصحاب مجلسی اول و از فحول تلامذه شیخ بهائی است؛ همچنین امامت جمعه و جماعت و مقام شیخ الاسلامی اصفهان بدو تفویض شده بود. اینها از جمله آثار اوست: حاشیه بر الهیات شفاء، حاشیه بر شرح اشارات، ذخیره المعاد فی شرح الارشاد، روضة الأنوار فی آداب الملوک و شرح زبدة الاصول شیخ بهائی. و از اشعار اوست:

در عالم تن چه مانده ای ای بی مایه

پایی بردار و بگذر از نه پایه

از مشرق جان بر تو نتابد نوری

تا از پی تن همی روی چون سایه^۲

۱۲ - نظام الدین ساوجی، از علمای امامیه در قرن ۱۱ هجری است. او فقیه فاضل و اصولی و متکلم کامل و از تلامذه شیخ بهائی است، که به امر شاه عباس اول کتاب ناتمام استاد خود جامع عباسی را که استاد در حال حیات تا باب حج تألیف کرده بود تا آخر

۱ - مراجعه شود به مقدمه محجة البيضاء به قلم استاد سید محمد. مشکوة؛ فلاسفة شیعه، ص ۵۵۹.

۲ - ریحانة الادب، ج ۵، ص ۲۴۴.

دیات که آخرین باب فقه است به پایان رسانید. و از آثار اوست: زینة المجالس، که به طرز کشکول استاد خود نوشته است، و نظام الأقوال فی علم الرجال و تحفة عباسی در فضائل و مناقب^۱.

۱۳ - محمد بن مظفر مشهور به تقی الدین زیاباد (اکنون ضیاء آباد) ی قزوینی. زیابادی طبق نوشته خود در روز دوشنبه نهم صفر سال ۱۰۱۹ در خانه شیخ واقع در اردوگاه شاه عباس صفوی در قریب از وی حدیث می شنیده است. زیابادی تعلیقه ای بر صحیفه سجادیّه نوشته که به صورت مخطوط در کتابخانه آیه الله مرعشی در قم موجود است.

تالیفات و آثار شیخ: از آنجا که شیخ تقریباً در جمیع علوم و فنون عصر خود وارد و ماهر و استاد و به اصطلاح ذوفنون بوده است در بیشتر رشته های معروف و معمول زمان خود از فقه و حدیث و اصول و نحو و ادعیه و ریاضیات گرفته تا تصوف و عرفان به تألیف و تصنیف پرداخته و اشعار کثیری هم به دو زبان عربی و فارسی سروده است. در تذکره ها حدود نود جلد کتاب و رساله در موضوعات مختلف بدو نسبت داده شده است^۲ و از آنجا که این مقاله گنجائی آن را ندارد که نام جمیع آن کتب آورده شود به ذکر نام اهم آنها مبادرت می ورزم:

۱ - جامع عباسی، که در فقه است و به زبان فارسی و به نام شاه عباس اول نوشته است؛ ولی، چنانکه در پیش اشارت رفت، قبل از پایان یافتن آن کتاب عمرش به پایان رسید و به اتمام آن توفیق نیافت؛ شاگردش نظام الدین ساوجی به امر شاه صفوی آن را به پایان رسانید. این کتاب یکی از منابع و مراجع مهم فقها و توده مردم شیعه ایران در مسائل دینی بوده و هست و بارها به چاپ رسیده است. و مشهورترین کتاب شیخ بهائی است، که پس از تسمیه و تحمید با عبارات ذیل شروع می گردد: «اما بعد، چون توجه خاطر

۱ - ریحانة الادب، ج ۴، ص ۴۹۸.

۲ - مراجعه شود به مستدرک الوسائل، ج ۳، ص ۴۱۸ فلاسفة شیعه، ص ۴۲۹-۴۲۰.

ملکوت ناظر اشرف اقدس کلب آستان علی بن ابیطالب شاه عباس الحسینی الموسوی الصفوی بهادرخان که اسم اشرفش از بینات خلداله ملکه هویدا و ظاهر است به انتشار مسائل دینی و اشتها معارف یقینی مصروف و معطوف است و اراده خاطر اقدس آن است که جمیع خلائق و شیعیان و غلامان حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام عارف به مسائل دین مبین و واقف بر احکام حضرات ائمه معصومین صلوات الله علیهم اجمعین باشند لهذا امر اشرف اقدس عزّ صدور یافت که از این بنده دعاگوی بهاءالدین عاملی کتابی ترتیب نماید که مشتمل باشد بر مسائل ضروری دین مثل...^۱.

۲- کتاب الرّیّده در اصول فقه، که از کتب معتبر این فن و همواره مورد توجه اهل فن بوده است. چنانکه در گذشته گفته شد، فاضل جواد، از تلامذه او، و نیز ملا محمد صالح مازندرانی و میرزا محمد هاشم چهار سوقی و ملا محمد تقی طبسی و محمد زمان بن کلبعلی تبریزی و آقا حسین خوانساری آن را شرح داده‌اند. خود مؤلف هم بر آن حواشی نوشته است. این کتاب در تهران به چاپ رسیده است.

۳- اثنی عشریات خمس، که به نامهای رسائل خمس اثنی عشریه و رساله اثنی عشریه نیز معروف است. مضمون این کتاب در فقه است و قسمتهای پنجگانه آن عبارت است از: ۱- رساله فی الطهارة، ۲- رساله فی الصلوة، ۳- رساله فی الزکوة، ۴- رساله فی الصوم، ۵- رساله فی الحج. بر این کتاب شروح بسیاری نوشته‌اند. این کتاب در تهران بدون تاریخ به چاپ رسیده است.

۴- اربعین حدیث، معروف به اربعین، که گاهی هم آن را چهل حدیث خوانده‌اند. خود شیخ بر آن شرحی نوشته است. شمس‌الدین محمد بن عاملی، معروف به ابن خاتون که از تلامذه آن جناب بوده و در رمضان ۱۰۲۹ اجازه روایت این کتاب را از وی گرفته است، آن را ترجمه و شرح کرده است. ملا اسماعیل خواجه‌نوی نیز شرحی بر آن کتاب

نوشته است. این کتاب بارها به طبع رسیده است.

۵- خلاصة فی الحساب، که به خلاصة الحساب و الهندسة معروف است و از مؤلفات بسیار مشهور اوست و چنانکه از نامش پیداست در ریاضیات است. این کتاب مدتهای مدید از کتابهای درسی ریاضی معمول در ایران بوده و شروح و حواشی کثیری که تعداد آنها به بیست می‌رسد به وسیله دانشمندان و ریاضیدانان بر آن نوشته شده است. حاج میرزا عبدالغفار نجم‌الدوله^۱، ریاضیدان معروف قرن حاضر، کتابی تحت عنوان «حل ملاینحل»، در جواب مسائل لاینحل آخر کتاب، تألیف کرده که در تهران به سال ۱۲۷۶ به چاپ رسیده است. کتاب خلاصة الحساب، در داخل و خارج ایران، در کلکته و کشمیر و استانبول و مصر و در برلن با ترجمه آلمانی «G. H. F. Nesselmann» در سال ۱۸۴۳ میلادی به طبع رسیده است^۲؛ همچنین در سال ۱۸۶۴ به زبان فرانسه ترجمه شده است.^۳

۶- رسالة تضاريس الارض. این رساله در ذیل شرح چغمنی در تهران به طبع رسیده است.

۷- رسالة اعمال اسطرب.

۸- تشریح الأفلاك. این کتاب را امام‌الدین لاهوری و ابوالحسن الشریف بن حاج محمد اسماعیل لاری اصطهباناتی شرح کرده‌اند و خود مؤلف هم بر آن حواشی نوشته و در هندوستان و تهران به چاپ رسیده است.

۹- رسالة فی نسبة اعظم الجبال الی قطر الارض. این رساله نیز در پایان شرح چغمنی

۱- عبدالغفار نجم‌الدوله یا نجم‌الملک ابن علیمحمد (متولد ۱۲۵۵، متوفای ۱۳۲۶ هجری قمری) از ریاضیدانان قرن ۱۴ هجری و معلم ریاضیات دارالفنون بوده است. از آثار اوست: اصول الهندسة، اصول جغرافیا و کفایة الهندسة. المآثر و الآثار، تألیف محمد حسنخان اعتمادالسلطنه، ص ۱۹۲-۱۹۱. فرهنگ معین، ج ۵، ص ۲۱۰۹.

۲- احوال و اشعار، شیخ بهائی، ص ۹۹. ۳- فلاسفة شیعه، ص ۴۲۲.

در تهران به طبع رسیده است.

۱۰ - رسالة في أن انوار سائر الكواكب مستفادة من الشمس.

۱۱ - کشکول، که حاوی مطالب گوناگون و اشعار فارسی و تازی است و چنانکه از اسمش پیداست به منزله سفینه یا جُنْگی است که آنچه به نظرش جالب آمده در آن نوشته است و احمد شهیدی عاملی به فرمان سلطان عبدالله قطب شاه پادشاه هندوستان قسمتهای عربی آن را ترجمه کرده است. این کتاب بارها در ایران و خارج ایران به طبع رسیده است.

۱۲ - فوائد الصّمدية في علم العربيّة، که به نام صمدیه مشهور است و در نحو زبان عربی است.

این کتاب را برای برادر خود عبدالصمد نوشته و بدین جهت صمدیه نام نهاده است. کتاب مذکور از کتابهای درسی طلاب بوده و هست و بارها به طبع رسیده است. سید علی خان دو شرح بر آن نوشته که به شرح صغیر و شرح کبیر معروف است و شرح کبیر را حدائق الندیّه فی شرح فوائد الصمدیه نامیده است. شروح دیگری هم بر این کتاب نوشته شده است.

۱۳ - پند اهل دانش و هوش به زبان گربه و موش، که به زبان پارسی است و برخلاف آنچه استاد سعید نفیسی آن را فارسی شیرین و روان دانسته است^۱ فارسی متوسطی است. این کتاب در مصر به سال ۱۳۴۶ و در تهران بدون تاریخ به چاپ رسیده است.

۱۴ - طوطی نامه.

۱۵ - مثنوی سفر الحجاز یا نان و حلوا.

۱۶ - منظومه شیر و شکر.

۱۷ - منظومه نان و پنیر.

۱۸ - رسالة فی الوحدة الوجودية، که در مصر چاپ شده است. هیچ یک از نویسندگان شرح حال او و حتی علامه امینی، مؤلف کتاب قابل تحسین «الفدیر»، از وجود آن آگاه نبوده‌اند.

وفات شیخ: در تاریخ معروف عالم آرای عباسی آمده است: «شیخ در چهارم شوال ۱۰۳۰ هجری قمری بیمار شد و هفت روز رنجور بود و در شب یازدهم درگذشت. چون او رحلت کرد شاه عباس در ییلاق بود، اعیان شهر جنازه او را برداشتند و ازدحام مردم به اندازه‌ای بود که در میدان نقش جهان جا نبود که جنازه او را حرکت دهند.^۱» علامه ملا محمد تقی مجلسی گوید: من بر جنازه او نماز خواندم و قریب به پنجاه هزار نفر با من به جنازه نماز گزاردند.^۲

در کتاب تنبیهات آمده است که: در سنه یکهزار و سی هجریه مریخ در عقرب راجع شد. بعد از تفکر و تدبیر بسیار از ضعف و تباهی حال مشتری در آن وقت بخاطر رسید که شخصی از علما فوت شود و از آن وهنی به مذهب راه یابد و چون افضل و اکمل واقعه آن زمان شیخ بهاء الدین العاملی رحمه الله علیه بود ظن فقیر غالب آمد که جناب شیخ الاسلامی، رخت حیات از دار فانی به دار باقی خواهد کشید. لاجرم در قصبه اشرف که از مضافات ولایت مازندران است این قضیه را به عرض پادشاه ظل الله رسانیده و گفتم که در این باب دغدغه به خاطر اشرف نرسد که طالع این دولت قوی است و نوعی دیگر نمی‌تواند شد. از قضا بعد از چهار پنج ماه حضرت شیخ مریض گشته و در عرض یک هفته به رحمت ایزدی پیوست.^۳

و از آنجا که شیخ از آن جمله انسانهایی بود که با وجود اینکه روح بزرگش گرفتار

۱ - جلد ۳، ص ۹۷۸-۹۷۷.

۲ - مستدرک الوسائل، ج ۳، ص ۱۴۱۹ منتخب التواریخ، ص ۶۴۰.

۳ - تنبیهات، ص ۲۲۴-۲۲۳.

زندان تن و وابسته به این جهان مادی و واقعیات زندگی و عناوین اجتماعی بود در عین حال با ورای این سرای سپنج و دار فانی، یعنی جهان غیب و عالم باقی، مرتبط بود ارباب تراجم و نویسندگان شرح حال وی و یاران و مصاحبانش در تذکرها و نوشته‌های خود آورده‌اند که شیخ چندی پیش از وفاتش با عده‌ای از اصحابش برای زیارت اهل قبور به قبرستان تخته فولاد اصفهان رفت و بر سر قبری بنشست، ناگهان از آنجا برخاست و روی به یاران و همراهانش از آنان پرسید که من صدائی شنیدم، آیا کسی از شما هم آن را بشنید؟ همراهان پاسخ دادند: نه. پس شیخ به خانه‌اش بازگشت و دستور داد در خانه‌اش را به روی مردم بستند و به احدی اذن دخول نداد تا فرمان یافت.^۱

وقوع این واقعه وقتی به نظر مسلم می‌نماید که دیده می‌شود عالم و محدث ثقه‌ای مانند علامه ملا محمدتقی مجلسی آن را در شرح من لایحضره الفقیه نقل می‌کند و می‌نویسد در این واقعه من نزدیک شیخ بودم و او به ما گفت که به من خبر داده شده است تا آماده مرگ باشم.^۲

ثقة الاسلام حاج میرزا حسین نوری نیز در کتاب مستدرک الوسائل واقعه مذکور را آورده و وقوع آن را تأیید کرده است.^۳ گویند آن صوت مسموع «شیخنا در فکر خود باش» و صاحب آن قبر بابا رکن‌الدین بوده است.^۴

شخصیت جامع شیخ بهائی: آثار وجودی و تجلیات ذات و ظهورات از افراد، نمایان‌گر شخصیت آنهاست که در بعضی از بُعد واحد و حدود زمان و مکان خاص و جامعه و طبقه معین فراتر می‌رود و در ابعاد و اشکال گوناگون و ازمنه و امکان متعدد و جوامع مختلف نمایان می‌شود و احیاناً دوام و بقا می‌یابد و پا بر جای می‌ماند و بالاخره

۱ - سلافة العصر، ص ۲۱۹ قصص العلماء، ص ۲۳۴ فردوس التواریخ، ص ندارد.

۲ - مستدرک الوسائل، ج ۳، ص ۴۱۹. ۳ - مستدرک الوسائل، ج ۳، ص ۴۱۹.

۴ - روضات الجنات، ج ۷، ص ۷۸ نیز مستدرک الوسائل، ج ۳، ص ۴۱۹.

در جریده عالم ثبت می شود و با بشریت و ابدیت قرین می گردد.

از اینجاست که صاحب نظران دیده اند و گفته اند که شخصیت های بزرگ به ملت و دولت و ملک و مملکت و طبقه و جامعه خاصی متعلق نیستند و بلکه به بشریت و ابدیت تعلق دارند، چرا که آثار وجودیشان همواره نمایان و تجلیات ذاتشان همچنان گسترده و عام و شامل است و هرچه این آثار و تجلیات بیشتر و نیرومندتر و گسترده تر باشد شخصیت آنان بالاتر و والاتر و پاینده تر خواهد بود.

به خواست پروردگار و از خوش آمد روزگار شیخ ما نیز از این گونه افراد است که تجلیات و آثار وجودیش هرچه گسترده تر و ارزنده تر و استوارتر و پاینده تر است و در رشته ها و شاخه های گوناگون علوم و فنون، همچون فقه و اصول و حدیث و تفسیر و عرفان و ریاضی و نحو و نجوم و مهندسی و معماری، از خود آثاری به صورت کتب و رسالات و ابنیه و عمارات به یادگار گذاشته است که سالهاست در نهایت موفقیت توجه مشتاقان و علاقمندان به این علوم و فنون را به خود جلب کرده است. چنانکه می بینیم، دانش دوستان و معرفت خواهان همواره کتابها و نوشته هایش را گنجینه اسرار علوم و معارف می دانند و در فهم گفته هایش به غور و تأمل می پردازند تا به اسرار علوم و فنون راه یابند و در حل رموز و اسرارش شرحها و حاشیه ها می نگارند تا دیگران را از آنها بیابان کنند.

شاعران و عارفان پیوسته اشعار نغز و دلنشین و عارفانه اش را زمزمه می کنند، چرا که آنها را آرام بخش دل های رمیده و خاطر های افسرده و حاوی حقایق حکمت و جامع اسرار عرفان و متضمن دقایق و نکات معانی و بیان می یابند. مهندسان و معماران با نظر اعجاب و تحسین به بناها و عماراتش خیره می شوند و از استادیش به حیرت می افتند و به دقت و مهارتش آفرین ها می گویند. طومارش هنوز هم مورد اعتماد و سند استناد مردم اصفهان و اعمال عجیب و غریبش زبانزد پیر و جوان و قدس و تقوایش مورد قبول پارسایان و پرهیزکاران و زهد و عبادتش غبطه زاهدان و عابدان است.

در تدبیر و سیاست آنچنان صائب و واقع بین و آگاه بوده است که مورد وثوق و اعتماد پادشاه سیاستمدار و با تدبیر صفوی شاه عباس کبیر قرار گرفت این شاهنشاه عظیم الشان او را در سفر و حضر مصاحب خود می گردانیده و همواره در مهمّ امور مملکت با وی به مشاوره می نشست و از وی نظر می خواسته و به آراء و انظارش با دیده تحسین و احترام می نگریسته است.

در معلمان و استادانش آن چنان تأثیر کرد که او را ابوالفضایل نام نهادند و سند و معتمد خود خواندند. در شاگردانش آن چنان اثر گذاشت که او را بهاء الملة و الحق و الدين و علم الأئمة الأعلام، یگانه دوران و ازهد اهل زمان و عديم النظر و استاد بشر و عقل حادی عشر نامیدند.

خلاصه، او جامع جمیع علوم و معارف زمان خود و ذی فنون دوران خود بود؛ فقیه و اصولی و محدث و مفسر و ریاضیدان و حکیم و متکلم و مهندس و معمار و شاعر و عارف و داستان سرا و بالاخره عالم به علوم غریبه بود؛ همگان او را از خود دانسته اند و از مؤلفات و افاداتش مستفید گشته اند و به نقل عقاید و افکارش پرداخته اند، چنانکه خود او گفته است:

دی مفتیان شهر را تعلیم کردم مسئله

و امروز اهل میکده رندی زمن آموختند^۱

از اینجاست که می بینیم نقالان و قصه گویان از نقل قصه ها و داستانهای لذت می برند و افسانه دوستان به شنیدن افسانه های عشق می ورزند. در حوزه فقیهیان و اصولیان و ارباب حدیث و تفسیر اقوالش مستند و در مجمع علما و ریاضیدانان افکارش معتمد و در جمع عارفان و صوفیان عقایدش معتبر است. گذشته از خواص و ارباب فضل و اهل علم، در میان توده و عوام مردم، آن چنان فوق العاده و بلند آوازه گشته است که او

را صاحب کشف و کرامت می‌دانند و هرگونه نادره غریب و شگفتی را به وی نسبت می‌دهند. الحق باید پذیرفت که او از جمیع اسلاف خود از دانشمندان و اندیشمندان بزرگ اسلامی حتی ابن سینا در تحقق بخشیدن به اندیشه وحدت معرفت و در بسط و گسترش آثار و جودی گوی سبقت را ربروده است و به راستی او در جهان اسلام از آغاز تا حال یگانه دانشمندی است که از جامعیت بی نظیر و سعه جودی بی مانندی برخوردار است. زیرا که ابن سینا هم در معماری و علوم غریبه اشتھاری و هم در فقه و علوم دینی اعتباری ندارد و صیت شهرتش هم در میان طبقات مختلف جامعه به پای او نمی‌رسد. ثقة المحدثین، حاج میرزا حسین نوری، درباره وی چه نیکو نوشته است که: «و هذا الشيخ أحد أعيان الطائفة الامامية و وجهها و من كان يُشدّ اليه الرّحال و قد جمع فيه من العلوم و الفنون و الفضائل و الخصال و المقبولية عند الكافة على اختلاف مشاربهم و آرائهم و عقائد هم مالم يجتمع في غيره»^۱

نظر شیخ درباره علوم رسمی و حکمت یونانی، در برابر عرفان راستین و حکمت ایمانی: همچنانکه در گذشته گفته شد، با وجود اینکه شیخ به جمیع علوم و معارف رسمی عصر خود از نحو و صرف و فقه و اصول و تفسیر و حدیث و حساب و هندسه و هیئت و معماری و نجوم و فلسفه، اعم از اشراقی و مشائی، و کلام، اعم از معتزلی و اشعری، و حتی علوم غریبه، علم کامل و احاطه شامل داشته و در راه فراگرفتن و آموختن آنها آنی غفلت نورزیده و از جد و سعی بلیغ مضایقه نکرده است و همواره با شوق و ذوق کافی و کوشش و پشتکار وافی در جمیع آن علوم و فنون به تحقیق و تألیف پرداخته و در هر يك از آنها به درجات و مراتب عالی اجتهاد و استنباط و مهارت و بصارت نائل آمده و استاد صاحب نظر و مسلم شده و از خود اثر و آثاری به یادگار گذاشته است، معذالك در

نظر او هیچ کدام از آن علوم و معارف با تصوف صحیح و عرفان راستین و به عبارت دیگر حکمت ایمانی که قُرّة العین اهل یقین و غایت قصوای اهل دین و منتهای آمال عارفان و مغزّی مرام سالکان و نهایت منازل سائران است برابری نتواند کرد، زیرا این ما را به اِتِّباع از شریعت مصطفوی و طریقت مرتضوی دلالت می‌دارد و به اخذ سنن و نوافل و تصفیه نفس از اخلاق رذیله و تخلیه آن از اوصاف خبیثه و تحلیه آن به صفات جمیله توصیه می‌کند، که نتیجه‌اش ترك کبر و غرور و اَنانیت و حرص و شهوت و غضب و سبیت و غایتش پیدایش عشق راستین به حق و حقیقت و محبت به همه انسانها و بلکه به جمیع موجودات و کائنات عالم است، ولی حاصل و نتیجه آن علوم و فنون، در صورتی که برای نیل به معرفت خالق و خدمت به خلق نباشد، تنها دنیا دوستی و دنیاداری، به معنای غفلت از حق، و حقیقت و موجب کبر و غرور و تفاخر و تکاثر و خودنمایی و ریاکاری است.

لذا وقتی که حکمت یونانیان را، اعم از ارسطویی و افلاطونی، و همچنین حکمت اسلامیان را، اعم از مشائی و اشراقی در برابر حکمت ایمانیان قرار می‌دهد آنها را به چیزی نمی‌گیرد، بلکه سؤر رسطالیس و بوعلی و فریب شیاطین و فضلات فضائل یونان قلمداد می‌کند و مباحثشان را رطب و یابس بهم یافتن و برهان تناهی ابعاد را سبب غرور و غفلت و برهان ثبوت عقول عشر را رسوائی در میان بشر و اندیشیدن در مسأله هیولی و صورت را موجب تباه کردن عمر و اتلاف وقت و بی‌حاصلی می‌داند که دردی را دوا نمی‌کند و مرضی را شفا نمی‌بخشد و مشکلی را حل نمی‌کند. به این جهت است که به ارسطو، معلم اول و دانای بزرگ یونان، و بوعلی، رئیس مشائیان اسلام، و امثال آنان چندان توجه نمی‌کند و برای نوشته‌ها و گفته‌هایشان چندان ارج و ارزشی قائل نمی‌شود و بی‌پروا و آشکارا ندا درمی‌دهد که:

چند باشی کاسه لیس بوعلی

دل منور کن به انوار جلی

سؤر مؤمن را شفا گفت ای حزین

سرور عالم شه دنیا و دین

سؤر رسطاليس و سؤر بوعلی کی شفا گفته نبی منجلی
سینه خود را برو صد چاک کن دل از این آلودگیها پاک کن^۱
باز توجه می دهد که:

يك در نگشود ز مفتاحش اشكال افزود ز ايضاحش
ز مقاصد آن مقصد نایاب ز مطالع آن طالع در خواب
راهی ننمود اشاراتش دل شاد نشد ز بشاراتش
محصول نداد محصل آن اجمال افزود مفصل آن
تاکی ز شفاش شفا طلبی وز کاسه زهر دوا طلبی
تا چند چو نکبتیان مانی بر سفره چرکن یونانی^۲

او نه تنها حکمت یونانیان و اسلامیان را در برابر حکمت ایمانیان و عشق و عرفان راستین بی ارزش می داند، بلکه جمیع علوم رسمی را از ریاضی و طبیعی گرفته تا نحو و صرف و فقه و اصول، چیزی جز خیالات و صور نمی داند که باعث افسردگی طبع و ملالت خاطر و سبب دوری انسان از مقصد اصلی و غفلت از حق و حقیقت می گردند؛ از آنها نه کیفیتی حاصل و نه حالتی ظاهر است که سر به سر قبل و قالد و ما را به آنکه بیرون از قبل و قال است نمی رسانند و از سرکار آگاه نمی سازند ولو به پایه و مایه ای برسیم که صد فخرراز شاگرد ما باشد که:

زان نگردد بر تو هرگز کشف راز

گر بود شاگرد تو صد فخرراز^۳

ولی، در مقابل، عشق و ایمان و عرفان راستین را تا حدی که ممکن است می ستاید و همواره از مدرّسان می خواهد تا درس عشقی هم بگویند و از متعلمان می خواهد تا

۲ - کلیات، شیخ بهائی، مثنوی شیر و شکر، ص ۳۰.

۱ - کلیات، شیخ بهائی، مثنوی نان و حلوا، ص ۶.

۳ - کلیات، شیخ بهائی، مثنوی نان و حلوا، ص ۵.

دست کم يك يا دو حرفی هم از عشق فراگیرند، زیرا عشق است که انسان را از علائق جسمانی می‌رهاند و از قید و بند جهان آزاد می‌سازد و به دل نور می‌دهد و از تجلی آن سینه چون کوه طور متور می‌شود و دل چون از آن محفوظ گردد چون لوح محفوظ می‌گردد؛ آن ذوقی و حالی است نه کتابی و خطابی و مقالی، اجماعی و اتفاقی است نه جدالی و خلافی و اختلافی، و بالاخره کلید خزائن جود و ساری در تمام ذرات وجود است، چنانکه او خود مترنم است:

عشق است کلید خزائن جود ساری در همه ذرات وجود^۱

اصولاً در نظر شیخ آن علوم و معارفی شایسته عنوان حکمت است که یا متضمن صلاح نشأتین باشد یا متضمن صلاح نشأه آخرت باشد. بنابراین، آن علوم و فنونی که از مصلحت و فایدهات اخروی عاری باشند، شایسته آن نباشد که نام نامی حکمت بدان اطلاق گردد.^۲

او معتقد است هر نوع درس و بحثی و تحقیق و پژوهشی صرفاً باید برای رسیدن به حقیقت و تمیز حق از باطل و، خلاصه، به قصد قربت باشد و محقق و پژوهنده باید در همه حالات ناحق را بگذارد و حق را منظور نظر بدارد، که در این صورت عاقبت مأجور خواهد بود، وگرنه آن تحقیق بی‌ثمر و آن درس بشس المرض خواهد بود، چنانکه سروده است:

درس اگر غربت نباشد زان غرض

لیس درساً آنه بشس المرض^۳

لذا او از اهل مدرسه‌ای که علوم و فنون را برای دنیا و دنیاداری فرا می‌گیرند و آن را اسباب تفاخر و تکاثر قرار می‌دهند و اندیشه و آرمانشان حق و حقیقت نیست انتقاد

۱ - کلیات، شیخ بهائی، مثنوی شیر و شکر، ص ۳۲. ۲ - اربعین، شیخ بهائی، ص ۱۴.

۳ - کلیات، شیخ بهائی، مثنوی نان و حلوا، ص ۱۷.

می‌کند و هشدارشان می‌دهد که:

ایها القوم الذی فی المدرسة کَلَّمَا حَصَلْتُمُوهُ وَسُوسَه
فکرکم ان کان فی غیرالحیب مالکم فی النشأة الأخری نصیب
فاغسلوا یا قوم عن لوح الفؤاد کُلَّ علم لیس یُنجی فی المعاد^۱

همچنین او صورت پرستان، یعنی نحوگرایان و صرف‌گرایانی را که عمر عزیز خود را فقط صرف بحث از عبارات و الفاظ می‌کنند و عمری را در مدرسه‌ها به بحث و تکرار «ضرب، یضرب، ضرباً» تلف می‌کنند در صورتی که به معانی و حقایق بی‌توجه‌اند و از عشق و عرفان راستین بی‌خبرند، سرزنش می‌کند^۲ و می‌گوید:

صرف شد عمرت به بحث نحو و صرف

از اصول عشق هم خوان يك دو حرف^۳

پس باید آگاه بود که شیخ با اینکه در حکمت یونانی صاحب‌نظر و صاحب تألیف است از آن انتقاد می‌کند و آن را فضلات فضایل یونان می‌خواند و می‌گوید:

وین علم دنی که ترا جان است فضلات فضایل یونان است^۴

همچنین با اینکه او خود ریاضیدان نامدار دوران خود است به علوم ریاضی ارجی نمی‌دهد و می‌گوید:

تا چند زنی ز ریاضی لاف تاکی بافی هزار گزاف^۵

همچنین با اینکه خود او عالم به علوم غریبه است به آن وقعی نمی‌نهد و می‌گوید:

به علوم غریبه تفاخر چند زین گفت و شنود زبان در بند^۶

همچنین با اینکه او فقیه و مجتهد مسلم عصر و شیخ‌الاسلام موجه دوران خود بوده

۱- همان مأخذ، ص ۶.

۲- کلیات، شیخ بهائی، کتاب موش و گربه، ص ۱۶۰.

۳- کلیات، شیخ بهائی، مثنوی نان و حلوا، ص ۶.

۴- کلیات، شیخ بهائی، مثنوی شیر و شکر، ص ۳۱.

۵- همان مأخذ و همان صفحه.

۶- همان مأخذ، ص ۳۲.

و فقه مشغله شبانه‌روزی و اشتغال به آن لازمه شیخ‌الاسلامی وی بوده است درباره آن می‌گوید:

چند زین فقه و کلام بی‌اصول

مغز را خالی کنی ای ابوالفضل^۱

همچنین با اینکه او خود از ادیبان بلندآوازه زمان خود بوده و در رشته‌های مختلف آداب، تألیفات ارزنده و جاودانه دارد، از این جماعت نیز به شدت انتقاد می‌کند و آنان را توبیخ می‌کند که عمر گرانباه را صرف امور و مباحثی می‌کنند که جز حیرت و سرگردانی نتیجه‌ای به دنبال ندارد.^۲

همه اینها نه برای این است که او ضد علم و خصم فلسفه و دشمن هنر و ادب است، باز نه برای این است که او به اهمیت و ارزش علوم و فنون و معارف عالم و به مقام مقدس و والای حکما و علما و ادبا عارف نبوده است، زیرا چگونه می‌توان درباره او چنین اندیشید و این پندار را روا داشت در صورتی که او اعلم علما و افضل حکمای عصر خود و بلکه، چنانکه در گذشته گفته شد، ذی فنون دوران خود بوده و در جمیع انواع علوم و معارف استاد صاحب‌نظر و صاحب تألیفات و تصنیفات کثیره است.

به علاوه، او خود به کسانی که پای‌بند ظواهرند و از روی جهل و نادانی افلاطون و ارسطو را طعن و از حکمت و کلام انتقاد می‌کنند برخاش می‌کند و خرده می‌گیرد و چنین می‌سراید که:

گاه ذم حکمت و گاهی کلام

بر ظواهر گشته قائل چون عوام

بر فلاطون طعن کردن بی‌گناه^۳

گه تنیدن بر ارسطاليس گاه

بلکه این همه انتقادات و برخاشها و سرزنشها و هشدارها برای این است که شیخ از

۲- کلیات، شیخ بهائی، کتاب موش و گربه، ص ۱۶۰.

۱- کلیات، شیخ بهائی، مثنوی نان و حلوا، ص ۵.

۳- کلیات، شیخ بهائی، مثنوی نان و پنیر، ص ۳۸.

آن زمره عالمان خبیر و عارفان بصیر و بالاخره از آن جمله انسانهای هوشمند بوده که به خوبی فهمیده و به نیکی دریافته است که اگر توجه بشر یکسره از حق و حقیقت و از اعتبار به وحی و استناد به تعلیمات انبیا و اولیا به سوی علم پرستی و دنیادوستی معطوف گردد و انسانها بیش از حد به عقل خود بیالند و بیش از اندازه فرهنگ و معارف خویش را بستایند و خودخواه و خودستای و مال دوست و جاه پرست بار آیند این برای بشریت آفتی عظیم و مصیبتی بزرگ و بلائی خانمان سوز خواهد بود؛ لذا برای خود فرض و وظیفه می‌داند تا اهل علم و ارباب فضل و ادب و بلکه همه انسانها را هشدار دهد تا شیفته عقلشان و فریفته علمشان نگردند، که عقل انسانی عاجز و علمش ناقص است، و در برابر، آنان را هدایت می‌کند تا به گفته انبیا و اولیا که سفیران حق و معلمان و آموزگاران خلق‌اند و عقلشان برتر از عقل ما و علمشان بالاتر از علم ماست گوش فرا دهند و بکوشند تا مگر بدین وسیله خود را از آلودگیهای این جهان مادی پاک نگهدارند و به علم و عرفان حقیقی و عشق معنوی که کمال مطلوب انسانی و مایه نجات و رستگاری این جهانی و آن جهانی است نائل آیند. با وجود این، می‌توان شیخ را در میان مسلمانان به پاسکال در بین مسیحیان همانند داشت، زیرا این هم مانند او عالم عارفی است که در نشان دادن بی‌اعتباری خرد انسان در برابر وحی و ایمان سعی بلیغ و جهد کافی مبذول داشته است و کوشیده است تا مبانی و مبادی ایمان را در میان مردمان استوار سازد و تعلیم و تربیت همگان را بر روی این شالوده و پایه مستحکم بنا کند.^۱

عقیده شیخ در خصوص تصوف و عرفان: برای خواننده کتب و آثار شیخ شك و شبهه‌ای باقی نمی‌ماند که او یک صوفی صافی و يك عالم عارف بصیر و آگاه است که همواره در آثار و نوشته‌هایش عرفای بزرگ و مشایخ صوفیه را، از قبیل بایزید بسطامی،

۱- سیر حکمت در اروپا، جلد ۲، ص ۱۴؛ فلسفه عمومی، پل فولکیه، ترجمه استاد آقای دکتر یحیی مهدوی، ص

عطار، سنائی، ابن فارض، محیی‌الدین بن عربی و مولانا جلال‌الدین مولوی می‌ستاید و از آنان به بزرگی نام می‌برد و با آب و تاب فراوان به نقل عبارات و مقالاتشان می‌پردازد؛ محیی‌الدین بن عربی را شیخ عارف کامل می‌داند^۱ و جلال‌الدین مولوی را حکیم معنوی می‌خواند^۲ و مقام او را در عرفان و معنویت آن چنان بالا می‌برد که درباره‌اش می‌سراید:

من نمی‌گویم که آن عالیجناب هست پیغمبر ولی دارد کتاب^۳

شیخ در کتابها و رسالاتش هر جا که اندک مناسبتی می‌بیند به تقدیس و تکریم عارفان و به توضیح نکات و حقایق عرفان می‌پردازد و معتقد است که این جماعت پیامبر و آنچه را که او از سوی پروردگارش آورده است تا غایت غایات باور دارند و فرمان خداوند و دستور پیامبر را همچنان بزرگ می‌شمارند و اطاعتش را تا نهایت نهایت واجب می‌دانند، سرائرشان از صفای تجلی روشن و تابناک و ضمائرشان از کدورات بشریت پاک است، رسومشان به واسطه انوار ذات ناپدید شده و سیآت انیشتان به حسنات مبدل گشته است، اگر بنگرند به نور خدا بنگرند و اگر سخن گویند از خدا سخن گویند، دیگران از روی قیاس حکم کنند ولی آنان به نور انس و نار ایناس، آنان مشاهدهند و دیگران غایب، آنان قربیند و دیگران بعید، آنان مشاهدهند و دیگران مقایس، و بالاخره آنان همان اولیاءالله هستند که آیه «أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفَ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ» در شأن آنان نازل شده است^۴.

علاوه بر این، از بعضی از اشعار و عباراتش، جسته و گریخته و تلویحاً، برمی‌آید که

۱ - اربعین، شیخ بهائی، ص ۱۵۷.

۲ - اشاره به این بیت است: و ابتدأ منها بیت المثنوی - للحکیم المعنوی المولوی؛ کلیات، شیخ بهائی، مثنوی نان و

حلوا، ص ۲۴. ۳ - روضات الجنات، ج ۸، ص ۷۴.

۴ - رسالة الوحدة الوجودیه، ص ۲۹۷.

او خود يك صوفی صافی و عارف آگاه بوده و به عرفان راستین و تصوف صحیح معتقد و مؤمن بوده است.

و علیرغم گمان برخی که خواسته‌اند او را از اتهام به تصوف و انتساب به متصوفه تبرئه کنند، او در رساله الوحدة الوجودية بی‌پروا و آشکارا اعتراف می‌کند به اینکه برخی از مذوقات این جماعت را چشیده و تجلیاتی را ملاقات کرده است که مذیب وجود و منفی شاهد در مشهود و کاشف اسرار «کُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» و مشعر رموز «اِذَا احْبَبْتُ عَبْدًا كُنْتُ سَمْعَهُ وَبَصَرَهُ وَيَدَهُ» است. او همچنین خداوند را حمد می‌گوید، که وی را در مقام فنای بعد از بقا قدمی راسخ و از حال صحو بعدالجمع نصیبی وافر است.^۱

شیخ معتقد است دلیل بر اینکه عده‌ای به ایراد و انکار و تهمت و عداوت و بالاخره به تلعین و تکفیر این جماعت پرداخته‌اند این است که کلمات آنان به ویژه در مسألة وحدت وجود از طور عقل خارج و با آنچه از ظاهر نقل متبادر است مخالف است و لذا قادحان و ناقدان به خوبی از عهده فهم معانی عبارات و مقالاتشان بر نمی‌آیند و بدون تحقیق و واریسی نه از روی قطع و یقین بلکه از روی ظن و تخمین به انتقاد و اعتراض می‌پردازند.^۲

این واقعیت شایسته توجه است که شیخ با همان شدت و حدت زاید الوصفی که به تقدیس و تکریم عرفای بزرگ و مشایخ صوفیه اهتمام می‌ورزد و آنان را اولیاءالله می‌خواند، از صوفی‌گرایی بدون تعقل و فهم و از جهله صوفیه و صوفی نمایان ریاکار و سالوس انتقاد می‌کند و آنان را شکم‌چران و فریب‌کار و اولیای شیطان می‌داند و در کتابهایش هر جا که مناسبتی پیش می‌آید آنان را سرزنش می‌کند و مخصوصاً در کتاب موش و گربه از زبان گربه با استدلال هرچه قوی‌تر و استشهاد هرچه بلیغ‌تر و بیانی هرچه

رسانه به رسوا کردن آنان و برملا ساختن کذب و دروغ و جهل و نادانی و دنیاپرستی و عوام فریبی آنها می‌پردازد و مخصوصاً آن دسته از صوفیان نادان را که می‌پندارند صوفی به مقامی می‌رسد که از عمل به احکام دین و رعایت آداب شریعت مستغنی می‌باشد مذمت می‌کند^۱ و هشدارشان می‌دهد که از جمله صفات اولیا و عرفای کاملین عبادت است، بصورت صیام نهار و قیام لیل، و آنانکه توهم کرده‌اند بعد از وصول از آن بی‌نیاز می‌گردند و همشان بیهوده و باطل است، زیرا اگر چنین می‌بود سید المرسلین و اشرف الواصلین پیامبر اکرم (ص) از آن مستغنی می‌گردید، در صورتی که آن حضرت آن اندازه به عبادت پرداخت و به نماز ایستاد که پاهای مبارکش متورم شد.

همچنین امیر مؤمنان و مولای پرهیزکاران علی (علیه السلام)، که سلسله اهل عرفان به وی منتهی می‌گردد، همواره به عبادت خداوند اشتغال داشت و هر شبی هزار رکعت نماز می‌گزارد و حال جمیع اولیاء و عرفا بدین منوال بود.^۲

تقریر شیخ از وحدت وجود: شیخ وحدت وجود را بدین صورت تقریر می‌کند که: همچنانکه معانی معقول و ماهیات مجرد، به صور شخصی و اشکال مخصوص متصور و متجسد می‌گردند، مثلاً ماهیات و طبایع نوعی با تعینات مخصوص متعین شده و در عالم عینی و خارج، به صور اجسام و اعراض و افراد حسی جزئی نمایان می‌گردند و بدین طریق طبیعت نوعی در زمان واحد، در امکان متعدد وجود می‌یابد و به صفات متضاد، از قبیل علم و جهل و درازی و کوتاهی و سپیدی و سیاهی و امثال آن، متصف می‌گردد، وجود هم که اعم ماهیات و اوسع و اشمل و اتم آنهاست به واسطه ماهیات دیگر که مخصص و معین آن هستند از مرتبه عموم و اطلاق تا مرتبه خصوص و بالاخره تا مرتبه جزئیة حقیقیة تنزل می‌یابد.

۱- کلیات، شیخ بهائی، کتاب موش و گربه، ص ۱۱۶ و ۲۲۴ و ۲۴۴.

۲- اربعین، ص ۱۳.

ولی وجود، با اعمیت و اوسعیتش، برخلاف ماهیات دیگر، بذاته موجود است و نه تنها ممکن نیست که موجودیت از آن منفک گردد، بلکه تصور انفکاک هم امکان ندارد، همانطور که انفکاک شیئی از ذاتش و حتی تصور آن ناممکن است.

و مقصود از موجودیت وجود این است که بذات وجود از حیث اینکه ذات است، بدون اضافه شیئی بر آن، آثاری مترتب می‌گردد که ترتب این نوع آثار بر ماهیت به واسطه اضافه وجود بر آن و اتصافش به وجود، می‌باشد. زیرا به وجود چیزی نزدیکتر از خود وجود نیست، همچنانکه به اشیاء شیئی نزدیکتر از خود اشیاء نیست؛ با وجود این، به موجودیت چیزی نزدیکتر از خود وجود نیست، همچنانکه به معدومیت چیزی نزدیکتر از خود عدم نیست. پس حقیقت وجود مطلق با اطلاق و عمومیت و احاطه‌اش به کل موجودات، موجود بالذات است. وجودش واجب و عدمش ممتنع است. ممکن نیست که موجود نباشد، همانطور که ممکن نیست وجود نباشد و بلکه فرض سلب موجود و وجود از آن محال و ممتنع است. و جمیع کمالات ثبوتیه و سلوب سبحانیه در مرتبه اطلاق، ثابت و لازم است و انفکاک کمالی از کمالات و تأخر سلبی از سلوب ذاتش ممکن و بلکه متصور نیست. با وجود این، ذات متعالیش از جمیع نقایص مبرا و منزّه است. وجود مطلق همان طور که واجب بالذات است ذات الذوات و قیوم قائم بالذات است و ما سوایش از ماهیات به منزله صفات است، که در نفس خود وجود ندارند، بلکه در حقیقت از اعتباری‌اند.

معنای انسان ذاتی است که آن را حیات و نطق حاصل است و معنای حیوان ذاتی است که آن را حیات حاصل است و معنای نامی ذاتی است که آن را نمو حاصل است و معنای جسم ذاتی است که آن را قابلیت ابعاد حاصل است و معنای جوهر هم ذاتی است که آن را قیام بالذات حاصل است. پس از نظر علمای رسوم، جمیع اینها معانی و صفات و طاری ذاتی هستند که آن جوهر قائم بالذات است؛ ولی از نظر صوفیه، وجود مطلق، ذات قائم بالذات است که ذات الذوات و موجود بالذات است. و ماهیات دیگر، از

جمله جوهر، تعینات او و قائم به او هستند که به واسطه آنها از مرتبه اطلاق به مراتب خصوص فرود می آید، تا حدی که به واسطه تعینات جزئی به مرتبه جزئیت تنزل می یابد. پس در حقیقت، در جمیع مراتب موجودات - با تكثر و تعددشان - موجود حقیقی همان وجود مطلق است و ماسوای او از ماهیات، تعینات و تلبسات او هستند، که در حد ذاتشان موجود نیستند، بلکه اعتباراتند که بذات الذوات و وجود مطلق قیوم بالذات قائمند. او واحد واحد است و کثرت و تعدد تنها در ظهورات و تجلیات ذات است نه در خود ذات.

چون وحدت وجود به این صورت تقریر گردد حلول و اتحاد لازم نیابد. زیرا، در حقیقت، جز وجود حق، وجودی و غیر نیست و یگانه وجود حقیقی و هستی راستین هم اوست و ماسوای او تعینات اویند و اعتبارات محضند. و چون غیر نباشد اثنبیتی نباشد و چون اثنبیت نباشد حلول و اتحاد منصور نگردد. همچنین انکار موجودات و تعددات لازم نمی آید. زیرا گفته شد که وجود مطلق و ذات واحد، در مظاهر مختلف و در مجالی متکثر به صور موجودات متعدد، ظاهر و متجلی می گردد. و این در واقع قبول تعددات و متکثرات است، ولی این تعدد و تكثر موجب تعدد و تكثر و تلبس ذات وجود نمی گردد، که او در حد ذات همچنان یگانه است، همچنانکه تعدد و تكثر افراد انسان موجب تعدد و تكثر حقیقت انسانیت نمی گردد.

و چون وجود تعددات پذیرفته شد دیگر این ایراد هم لازم نمی آید که اگر وجود واحد است پس در دار آخرت مئتاب و معاقب و منعم و معذب که باشد. زیرا همچنانکه در دار دنیا غنی و فقیر و ذلیل و عزیز و مالک و مملوک است در دار آخرت هم وضع از این قرار باشد. به عبارت دیگر، همچنانکه اشاره شد، قائلان به وحدت وجود هرگز تعدد و متعدد را انکار نمی کنند و وجود تعددات را در جمیع عوالم باور می دارند.

همچنین از اتصاف حق به امکان و حدوث و سایر صفات نقص لازم نمی آید. زیرا این صفات، صفات تعینات و ظهورات هستند، نه صفات متعین و ظاهر؛ همچنان که

ولادت زید از فلان زن و در فلان هیئت و در فلان روز مستلزم آن نیست که حقیقت انسانیت به این امور متصف گردد. و قائلان به وحدت وجود خود تأکید می‌کنند که وجود مطلق و ذات حق در حد ذات متعالی است و ممتنع است نقص عارض عظمت ذاتی گردد که او واجب بالذات و کامل در جمیع صفات است و موجودیتش بر جمیع حالاتش سابق است. پس آنچه در کون، از کمالات ظاهر شده از لوازم ذات ذوالجلال و الجمال است و آنچه از نقایص عارض گشته از احکام تعین و تنزل و انزال است، که: «ما أصابك من حسنة فمن الله و ما أصابك من سيئة فمن نفسك» (سوره نساء، آیه ۷۹).

همچنین این ایراد لازم نمی‌آید که همگان وجود را می‌شناسند، در صورتی که ذات حق را جز خودش کسی نمی‌شناسد؛ پس چگونه ذات حق و وجود مطلق شیئی واحد باشند؟ زیرا حقیقت وجود را هم کسی نمی‌شناسد، بلکه آنچه شناخته شده و معلوم است وجه آن است نه حقیقت آن.

شیخ پس از اینکه وحدت وجود را به طریق فوق تقریر می‌کند خواننده را متوجه می‌سازد که اگر امر از این قرار نباشد، یعنی وحدت حقیقت وجود و مطلقیت ذات حق درست نباشد و بلکه حقیقت وجود متعدد و واجب تعالی واحد شخصی و جزئی حقیقی باشد، لوازم زیر لازم آید:

۱- اگر واجب تعالی واحد شخصی و جزئی حقیقی باشد لازم آید که با جمیع موجودات مباین باشد و هر يك از موجودات هم دارای وجودی اصیل و مستقل باشند و این مستلزم آن است که موجودات در وجود واجب با واجب تعالی شریک و انباز باشند که با کمال توحید منافی است.

۲- اگر واجب تعالی واحد مطلق و شامل نباشد، بلکه واحد شخصی و جزئی حقیقی باشد، لازم آید که در اَضِیق مراتب باشد، زیرا تعیینی که مانع از تصور شرکت است اَضِیق مراتب است و این با واسِعِیت او که خود را به آن وصف کرده و در حق خود «واسع

علیم^۱» فرموده است منافات دارد و نیز هر جزئی حقیقی مباین با جمیع و محجوب از جمیع است و این مستلزم آن است که او تعالی شامل و محیط به جزئی دیگر نباشد، تا چه برسد به اینکه محیط به جمیع جزئیات و اشیاء باشد، در صورتی که او خود به ما خبر داده و فرموده است: «إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ»^۲.

شیخ معتقد است علاوه بر اینکه با قول به وحدت وجود لوازم فاسد مذکور، دیگر لازم نمی آید، مشکل عظیمی هم که عقلاً از حل آن همچنان عاجز مانده اند حل می گردد. آن مشکل این است: قضیه حقیقیه صادقه که موضوع آن در خارج و در عالم حس موجود نیست، با قطع نظر از اعتبار عقل و قبل از اعتبار، در نفس الامر صادق است، مثل قضایای زیر: هر جسمی مرکب است، هر جسمی متناهی است، هر حیوانی حساس است.

و از آنجا که ثبوت محمول برای موضوع مستدعی ثبوت مثبت له است و نیز از آنجا که وقوع نسبت در این نوع قضایا پیش از اعتبار و حکم عقل ثابت است، چرا که عقل خود حکم می کند که آن نسبت قبل از حکم او در نفس الامر ثابت بوده است و نیز از آنجا که حکم عقل امری ظلی و تابع است، بنابراین مقتضی ثبوت اصلی است تا متبوع باشد؛ پس محل ثبوت مثبت له و حکم اصلی متبوع کجاست؟

اگر گفته شود آن، بنابر اصل حکما، مبادی عالیه و، بنابر لسان شرع، الواح محفوظه است، گوییم این حضرات علمیه جمیعاً حضرات ظلیه اند که مستدعی سبق حضرات اصلیه می باشند، چرا که جمیع علوم حتی علم حق تعالی به صدق موصوف می گردد، چنانچه او خود فرموده است: «صَدَقَ اللَّهُ»^۳، و معنای صدق، مطابقت نفس الامر است و مطابق، مغایر با مطابق و مقدم بر آن است، همانطور که متبوع مقدم بر تابع است. پس

۲- سورة فصلت، آیه ۵۴.

۱- سوره بقره، آیه ۱۱۴.

۳- سوره آل عمران، آیه ۹۵.

ملاحظه می شود که اشکال برطرف نمی گردد و آن مشکل عظیم همچنان به حال خود باقی می ماند.

و اما حل مشکل مذکور بنابر اصل وحدت وجود خیلی ساده و آسان است. زیرا، بنابر این اصل، نفس الامر نفس الوجود است، که در ازل آزال و ابد آباد به کمالات صفات متصف و نقایص سمات از او منسلب و انواع اضافات برای وی لازم بوده و هست و خواهد بود؛ پس این صفات و سلوب و اضافات برای وی لازم بوده و هست و خواهد بود؛ و از جهت ثبوتشان برای ذات، در ازل ثابت بوده اند؛ و هر يك از آنها را هم نسبت به دیگری اعتبارات و حیثیاتی است که از حد عدّ و احصا بیرون است؛ و آنها همان ماهیات ازلیه هستند که مجعول نیستند و بلکه با وجود حق موجودند و به تدریج از بطون به ظهور می آیند و از عموم به خصوص تنزل می یابند؛ بعضی در عالم حس در صور متعینات و جزئیات پدیدار می گردند و برخی دیگر همچنان در پرده غیب پوشیده و مکتوم می مانند؛ پس جمیع ماهیات و اشیاء و امور در ذات، به وجه اجمالی بطونی، یعنی به وجهی که نه موجب کثرت و نه مستلزم تعدد می گردد، موجودند به همان وجهی که شاخه ها و برگها و گلها و شکوفه ها و میوه ها در هسته خردی موجودند. و این حضرت نفس الامر است که بر سایر حضرات مقدم است و فوق آن جز مرتبه وجود ذات مرتبه ای نیست.^۱

منابع

- ۱ - اربعين، شيخ بهائي، تهران، ۱۳۱۰ قمری.
- ۲ - احوال و اشعار شيخ بهائي، سعيد نفیسی، تهران، ۱۳۱۶ شمسی.
- ۳ - اعيان الشيعة، سيد محسن امين، بيروت، ۱۳۷۸ قمری.
- ۴ - امل الآمل في علما جبل عامل، شيخ محمد بن حسن حر عاملی، بغداد، ۱۳۸۵ قمری.
- ۵ - بحار الانوار، ملا محمد باقر مجلسی، تهران، ۱۳۹۲ قمری.
- ۶ - تاريخ ادبيات ايران، دکتر رضازاده شفق، تهران، ۱۳۲۱ شمسی.
- ۷ - تاريخ عالم آرای عباسی، اسکندر بيک ترکمان، تهران، ۱۳۳۵ شمسی.
- ۸ - التنبیها، محمد قاسم بن مظفر، تهران، ۱۲۸۴.
- ۹ - جامع عباسی، شيخ بهائي، تهران، ۱۳۳۱.
- ۱۰ - الحقائق الندية في شرح فوائد الصمدية، سيد علی خان کبير، تبریز، ۱۳۰۵.
- ۱۱ - روضات الجنات، محمد باقر موسوی خوانساری، قم، ۱۳۵۱ شمسی.
- ۱۲ - ريحانة الادب، محمد علی تبریزی، تهران، ۱۳۳۱ شمسی.
- ۱۳ - سلافة العصر، سيد علی صدرالدين مدنی، مصر، ۱۳۲۴ قمری.
- ۱۴ - الغدير، احمد الحسين الاميني، تهران، ۱۳۷۲ قمری.
- ۱۵ - فلاسفة الشيعة، عبدالله نعمة ترجمه سيد جعفر غضبان، تبریز، ۱۳۴۷ شمسی.
- ۱۶ - المآثر و الآثار، محمد حسنخان اعتماد السلطنة، تهران، ۱۳۰۶ شمسی.
- ۱۷ - مثنوی نان و حلوا، شيخ بهائي، تهران، بيتا.

- ۱۸ - مثنوی شیر و شکر، شیخ بهائی، تهران، بیتا.
- ۱۹ - مثنوی نان و پنیر، شیخ بهائی، تهران، بیتا.
- ۲۰ - محبوب القلوب، قطب‌الدین اشکوری، خطی.
- ۲۱ - مستدرک الوسائل، حاج میرزا حسین نوری، تهران، ۱۳۲۱ شمسی.
- ۲۲ - منتخب التواریخ، محمد هاشم خراسانی، تهران، بیتا.
- ۲۳ - موش و گربه، شیخ بهائی، تهران، بیتا.

روش فرانسیس بیکن (۱۵۶۱-۱۶۲۶)

فیلسوف تجربی مذهب انگلیسی

مقدمتاً به عرض می‌رساند یکی از ویژگیهای عصر بیکن شکاکیت است، به ویژه شک در حکمت مدرسی. مونتینی (Michal De Montaigne، ۱۵۳۳-۱۵۹۲ م.) آن شکاک نامدار عصر آشکارا می‌گفت: شک بارزترین نشانه حکمت است. بیکن بلاشک از آثار وی مطلع و شاید هم متأثر بوده است، که در کتاب مقالات (*The Essays*) خود از مونتینی به نیکی نام برده و به روایتی کتاب مزبور را به تقلید از کتاب مقالات وی، مقالات نامیده است.

بیکن نیز در این راه از همعصران خود عقب نماند و به اکثر معلومات اسلافش با شک و تردید نگریست و احیاناً از شکاکان مشهور که یقینی بودن علم و ادراک را انکار می‌کردند ستایش کرد و البته با آنها به توافق کلی نرسید. خلاصه بیکن در علوم اسلاف شک و تردید روا داشت و گوئی مانند خلف دانایش دکارت شک را وسیله و مقدمه وصول به یقین شناخت که تأکید کرد روش جدید باید با شک آغاز شود.

اصول اولیه‌ای که بدون تحقیق کافی پذیرفته شده‌اند باید از نو آزمایش و مورد بررسی قرار گیرند. گفتنی است که مرسن (Marin Merson، ۱۵۸۸-۱۶۴۸) دوست دکارت نیز او را شکاک خوانده است، اما تنها به این دلیل که از ارسطو انتقاد کرده و به

یافته‌ها و گفته‌های پیشینیان اعتماد نکرده است. گویا در آن عصر منتقدان ارسطو را شکاک می‌خوانده‌اند.

حاصل اینکه عده‌ای بیکن را شکاک انگاشته و چنان‌که اشاره شد او خود نیز احیاناً از شکاکان به نیکی نام برده و شک را سرآغاز روش جدید شناخته است. بنابراین باید اعتراف کرد که او در تحقیقات علمی و تأملات فلسفی نوعی شک را لازم می‌دانسته است. اما مسلماً شک او نه شک عام و مطلق بوده که مانند پورن (Pyrrho of Elis، ۳۶۵-۲۷۵ پیش از میلاد) آن شکاک معروف حس و عقل هر دو را بی‌اعتبار بداند و حصول علم و یقین را یکسره انکار نماید، و نه مذهب ظنّ و احتمال (probabilism) که مانند آکادمیها (جانشینان افلاطون) تنها حصول احتمال را ممکن بداند و حصول یقین را ناممکن پندارد.

زیرا او هم از پیروان پورن انتقاد کرده و هم از آکادمیها خرده گرفته که در شک راه افراط می‌پیمایند و حصول یقین را در هیچ موردی ممکن نمی‌شناسند و بدین ترتیب مردم را از کشف حقیقت و وصول به یقین مأیوس می‌کنند. البته با وجود این آکادمیها را بر پیروان پورن ترجیح می‌دهد؛ چرا که افراط آنها در شک به پایه‌اینها نمی‌رسد، شک او مانند خلف دانایش دکارت نیز نبوده که شک دقیقاً روش او باشد و برای وصول به یقین در همه چیز شک نماید، حتی در هستی خودش. به عبارت دقیقتر می‌توان گفت شک او شک عالم است نه فیلسوف یعنی شک برای او به عنوان یک مسئله فلسفی مطرح نشده و نه تنها صلاحیت حواس و استبعاد عقل را هرگز مورد سؤال قرار نداده بلکه در مقابل تأکید کرده، نمی‌توان حجّیت را از حواس و فاهمه با همه ضعیفی که دارند سلب کرد، بلکه باید برای آنها وسائل کمکی لازم فراهم آورد تا کشف حقیقت امکان یابد.

می‌گوید: «عقیده‌کسانی که منکر علم یقینی هستند در وهله اول با روش من سازگار می‌نماید، اما در نهایت از من جدا شده، در برابر من قرار می‌گیرند زیرا آنها قاطعانه

می‌گویند که حصول علم به هیچ امری ممکن نیست من هم قاطعانه می‌گویم با روشی که اکنون متداول است حصول علم به طبیعت امری ممکن نیست آنها حجّیت را از حواس و فاهمه سلب می‌کنند در حالی که من برای فهم صحیح و سائلی نهیّه می‌بینم.»

خلاصه او شکاکت به معنای متبادر کلمه نبود بلکه چنان که اشاره شد در گفته‌های پیشینیان بالاخص ارسطو و ارسطوئیان شک و تردید و یا احیاناً توقف روا می‌داشت آن هم به این دلیل که آنها راه و روش درستی نداشتند و بدون مشاهده و تجربه دقیق جزئیات احکام کلی ساخته‌اند. لذا از قیاس متداول ارسطوئیان خرده گرفت که کبریات در آغاز کار بدون تجربه دقیق و صحیح و با عجله و شتاب از جزئیات گرفته شده و بعدها بدون تجربه جدید و به صرف تقلید پذیرفته شده‌اند.

بنابراین روش قدیم و منطق ارسطو را برای کشف حقایق علمی نابسندۀ شناخت و تأکید کرد که این روش در تفسیر طبیعت (interpretation of nature) کارائی ندارد و علم تازه‌ای به دست نمی‌دهد بلکه تنها به اثبات حقیقتی می‌پردازد که مقدّمه کبری متضمّن آن است لذا در برابر ارغنون ارسطو به تنظیم منطق و ارغنون جدیدی اهتمام ورزید و کتابی به نام ارغنون جدید «Novum Organum» به رشته تحریر درآورد که حاوی روش اوست و بنابر اظهار نظر اهل نظر در طرز تفکر متفکران دوره «تجدید حیات علمی و ادبی اروپا» (رنسانس) بسیار مؤثر افتاد و در نتیجه افکار اروپائیان و بلکه مردم جهان را به مسیری جدید راهنمایی کرد چنانکه سورلی (Sorely) آن را حاوی پیام بیکن برای بشریت و عامل تأثیر وی در اخلافتش شناخت و «مکولی» (Lord Macaulay، ۱۸۰۰-۱۸۵۹) نوشت: دو کتاب «ارغنون نو» و «فرونی و ارجمندی دانش» عقلهائی را حرکت دادند که آنها دنیا را به حرکت درآوردند.

به عنوان جمله معترضه نظر من هم این است که تمدّن امروزی و یا به اصطلاح تمدّن جدید و آنچه پس از وی در این پنج قرن اخیر در دنیا رخ داده حاصل راه و روش و تحقق افکار و پیش‌بینیها و تعبیر راستین رؤیاهای فرانسیس بیکن و همفکران اوست.

اهتمام به روش: اهتمام به روش مخصوص بیکن نیست بلکه این مهم از ویژگیهای عصر بیکن بوده که متفکران و پژوهندگان این عصر در برابر روش قدما روشهای جدیدی برای تحقیق پیشنهاد کردند که برخلاف روش کهن که بیشتر بر قیاس تکیه داشت و از کلی به جزئی می‌رفت، از بررسی جزئیات آغاز می‌کرد تا به قوانین کلی دست یابد امثال ویوز (Vives، ۱۴۹۲-۱۵۴۰ م.) و سنچز (Sanchez، ۱۵۵۱-۱۶۲۳ م.) این راه و روش را پسندیدند و ستودند و کسانی مانند تلسیو (Telesio، ۱۵۰۹-۱۵۸۸ م.)، گیلبرت (Gilbert، ۱۵۴۴-۱۶۰۳ م.) طبیب و فیزیکدان انگلیسی، گالیله و کپلر آن را به کار بستند؛ اما هیچیک از اشخاص مزبور مانند بیکن در این راه کار نکرد و موفقیت شایانی به دست نیاورد.

روش پیشنهادی بیکن: او در کتاب ارغنون نو پس از انتقاد و خرده گیری از روش پیشینیان، بدین صورت به شناساندن روش و منطق خود می‌پردازد که «اما روش من که توضیحش آسان ولی عمل به آن دشوار است از این قرار است که من برای یقین مدارج متصاعد قائلم و عمل حس را در صورتی که با نوعی تصحیح، تأیید و مراقبت شده باشد می‌پذیرم اما قسمت معظم عمل ذهن را که به دنبال حس پیدا می‌شود مردود می‌دانم و به جای آن برای ذهن راهی جدید و مطمئن باز می‌کنم و آن اینکه ذهن باید کار خود را مستقیماً از ادراک حسی ساده آغاز کند و قدم به قدم تحت مراقبت قرار گیرد و هدایت شود.»

او تأکید می‌کند: روش پیشنهادی وی برخلاف روش سستی - که صرفاً نشانگر راه غلبه در بحث است - عبارت است از قواعد شناخت و تفسیر طبیعت، غلبه بر آن و تحت نظارت درآوردن قوانین آن. بنابراین عقیده دارد و مژده می‌دهد که اگر روش وی اعمال شود انسانها طبیعت را خواهند شناخت و اسرارش را به تدریج کشف خواهند کرد و اکتشافات و اختراعات نه به اتفاق و تصادف بلکه برحسب قواعد رخ خواهد داد.

قواعد روش:

قاعده اول: باید تمام پیشداوریها و تعصبات و خطاها و اشتباهات و به تعبیر وی بتها را باید از ذهن زدود تا ذهن به صورت آئینه صاف و همواری درآید و واقعیت را آن چنانکه هست بنمایاند.

قاعده دوم: باید تمام منقولات را کنار گذاشت و در علوم قدما شک و تردید روا داشت و از نو به مشاهده و تجربه پرداخت اما البته تجربه هم نباید از حدود خود تجاوز کند. او تأکید می‌کند شرط انجام این مهم مطالعه تاریخ طبیعی است که او خود بدین کار اهتمام ورزید رسالات و کتب بسیاری به نامهای «تاریخ بادها» «الفبای طبیعت» «تاریخ گوگرد، جیوه و نمک، جنگل جنگلها و...» به رشته تحریر درآورد.

قاعده سوم: حواس و فاهمه باید با وسائل کمکی تقویت شوند و خطاهای حواس هم باید تصحیح شوند، به حافظه هم نباید اعتماد کرد بلکه لازم است از قید کتابت یاری گرفته شود.

قاعده چهارم: در مشاهده و تجربه باید به موارد منفی اهتمام ورزید و به موارد مثبت اکتفا نکرد زیرا در ساختن مفاهیم و احکام کلی اهمیت موارد منفی بیش از موارد مثبت است که ممکن است حتی یک مورد منفی حکم را به کلی تغییر دهد. او شدیدترین اعتراضی که به روش قدما می‌کند همین است که می‌گوید: آنها تنها به موارد مثبت بسنده کردند و از موارد منفی غفلت ورزیدند.

قاعده پنجم: باید تحقیق را با مشاهده جزئیات آغاز کرد اما نباید یکباره به کلیات و یا کبریات بسیار کلی جست بلکه برای رسیدن به آن باید مراحل پیمود یا احتیاط و گام به گام نه با عجله و شتاب به این صورت: مرحله اول مشاهده جزئیات، مرحله دوم کلیات سفلی یا جزئی‌ترین احکام، مرحله سوم کلیات وسطی، مرحله چهارم کلیات کبری و یا کلیترین احکام. کلیات سفلی با تجربه محض کمی فرق دارند بنابراین فاقد اهمیتند، اما کلیات وسطی که همان قوانین علوم و فنون احکام و قضایایی صادق، واقعی و زنده‌اند و

امور و سرنوشت انسانها وابسته به آنهاست. کلیات کبری برخلاف مبادی قدما که بیکن آنها را انتزاعی می‌انگاشت انتزاعی نیستند بلکه واقعیت دارند.

نکته قابل توجه این که بیکن با تمام اهمیتی که برای قواعد خود قائل بود آنها را ثابت و لایتغیر نمی‌دانست و برای روش و منطق خود اعتبار مطلق قائل نبود بلکه معتقد به تحوّل آن بود و می‌گفت هرگاه اکتشافات ترقی کند فن و روش اکتشافات نیز ترقی خواهد کرد.

جدولها:

همچنانکه گفتیم بیکن از استقرای اسلاف خود خرده گرفت و آن را ناقص شناخت به این دلیل که آنها تنها به موارد مثبت بسنده کرده و از موارد منفی غفلت می‌ورزیدند و با عجله و شتاب احکام کلی صادر می‌کردند که از اعتبار کافی برخوردار نبود. لذا او برای تکمیل روش استقراء و یا به عبارت دیگر ارائه روش استقرائی خود که گاهی هم روش علمی (Scientific Method) نامیده، سه جدول پیشنهاد کرد که به نام جدولهای سه گانه بیکن معروف شده است به این صورت:

جدول حضور، Table of Essence and presence

جدول غیاب، Table of Absence

جدول درجات یا مقایسه، Table of Dergrees or the Table of

Comparison

جدول حضور حاوی مواردی است، که طبیعت موضوع تحقیق در آن حضور دارد. مثلاً اگر مورد تحقیق طبیعت حرارت باشد، در جدول حضور تمام مواردی ثبت می‌شود که طبیعت مزبور در آن موارد حاضر است. بیکن در کتاب ارغنون نو از موارد مزبور بیست و هشت مورد یادداشت کرده است. جدول غیاب حاوی مواردی است که طبیعت موضوع تحقیق در آن غایب است، یعنی حاوی موارد منفی است. اگر طبیعت

مورد تحقیق همان حرارت باشد در جدول غیاب مواردی ثبت می‌شود که حرارت در آن موارد غایب است.

جدول درجات یا مقایسه، محتوی مواردی است که طبیعت موضوع تحقیق، درجات مختلف می‌یابد و این اختلاف درجات متناسب است با پیدایش تغییر در موارد مذکور.

پس از تنظیم جدولهای مزبور استقرای راستین برای کشف صور (Forms) یعنی قوانین آغاز می‌شود و با نظر و مقایسه امور و مواردی که در جدولهای نامبرده ثبت شده چیزی را کشف می‌کنیم که وقتی که طبیعت ملحوظ یعنی مثلاً حرارت حاضر است، حاضر، و وقتی که غایب است غایب و تغییراتش نیز متناسب با تغییرات آن است.

اکنون نظر به آنچه ذکر شد در استقراء دو مرحله پیش می‌آید. مرحله اول مرحله طرد و حذف است. در این مرحله آنچه حاضر بوده در موردی که طبیعت مورد تحقیق غایب بوده، با غایب بوده، در موردی که طبیعت مورد تحقیق حاضر بوده و یا متناسب با تغییرات آن تغییر نیافته ممکن نیست صورت طبیعت مذکور باشد. بنابراین، این امر و نظایر آن باید حذف و کنار گذاشته شوند.

مرحله دوم مرحله علم یا تصدیق مثبت است. در این مرحله آنچه حذف نشده و باقی مانده که با حضورش حرارت حاضر، با غیابش غایب و متناسب با تغییرش متغیر است. صورت امر ملحوظ منظور شده و در تعریف آن آورده می‌شود. بیکن این مرحله را آغاز تفسیر و یا دستچین نخستین می‌نامد و چنین می‌گوید: پس از حذف و طرد طبایع و امور مذکور آنچه باقی می‌ماند صورت امر ملحوظ شناخته می‌شود. درخصوص حرارت که تاکنون مورد بحث ما بوده عمل حذف این نتیجه را می‌دهد که آن حرکت است که در مورد شعله، و همچنین مایعات جوشان یا نزدیک به جوش به بارزترین وجه ظاهر می‌شود. در نهایت نظر می‌دهد که نه حرارت مولد حرکت است و نه حرکت مولد حرارت اگرچه در مواردی هر دو صحیح است. بلکه ذات و ماهیت حرارت حرکت

است نه چیز دیگر، به عبارت دیگر حرکت جنس است و حرارت یکی از انواع آن. قابل توجه است چنانکه اشاره شد این محصول نخستین استقراء است اعمال دیگری نیز هستند که مراحل نهائی استقراء نام گرفته‌اند و عبارتند از مرحله موارد ممتاز، مرحله مؤیدهای استقراء، مرحله تصحیح استقراء، مرحله تنويع تحقيق طبق طبیعت موضوع، حق ویژه طبایع، حدود استقراء، ملازمت تمرین، تدارکات تحقیق و بالا بردن و پائین آوردن درجه قضایا. حضار محترم می‌دانند که تفصیل اینها از حوصله این خطابه خارج است.

در خاتمه شایسته آمد چند جمله‌ای نیز درباره ارزش فلسفه و به ویژه منطق و روش او سخن گفته شود. درباره وی مانند هر شخصیت علمی و فلسفی دیگر نظرهای مختلف اظهار شده است. برخی برای وی اهمیت و اعتبار فوق‌العاده قائل شده و به مدح و ستایشش پرداخته‌اند از جمله کاولی (Abraham Cowley، ۱۶۱۸-۱۶۶۷ م.) شاعر انگلیسی او را در ردیف خدایان و قهرمانان افسانه‌ای قرار داده، پیامبرش خواننده و موسای جدید انگاشته است. جان درایدن (John Dryden، ۱۶۲۱-۱۷۰۰ م.) شاعر و نقاد انگلیسی این جمله پرشکوه را درباره‌اش نوشته که: جهان تنها علم کنونی‌اش را مدیون بیکن نیست آینده‌اش را نیز مدیون اوست. دیدرو (Denis Diderot، ۱۷۱۳-۱۷۸۴ م.) او را طراح جهان قاموس علوم و فنون و نابغه‌ای بزرگ معرفی کرده است.

دالامبر (Jean Le Rond D'Alembert، ۱۷۱۷-۱۷۸۳ م.) از وی با عنوان بررگترین و جهانی‌ترین و فصیح‌ترین فلاسفه نام برده، فیلسوفان بزرگی همچون لایبنیتس، هیوم، و کانت نیز از وی به بزرگی نام برده‌اند. در مقابل این بزرگان عده‌ای دیگر نیز از وی خرده گرفته و به انتقادش پرداختند چنانکه مکولی گفت: در استقرای بیکن چیز جدید و شایسته توجه نیافته، دومتر (De Maistre) هم نوشت بیکن از روشی که باید در علوم به کار برده شود چیزی نفهمیده است.

ویل (William Whewell، ۱۷۹۴ - ۱۸۶۶ م.) از نمایندگان برجسته استقراگرایی قرن نوزدهم انگلیس نیز در مقام انتقادش کتابی تحت عنوان «نوگشته ارغنون نو» نگاشت. چنانکه ملاحظه می‌شود داوری در این مقام بسیار دشوار است ولی در عین حال به نظر می‌آید که این نکته اتفافی و غیرقابل انکار باشد که در روش و استقرای وی نکات مثبت و کارآمدی موجود است و او با ارائه روش خود توانسته با قدرت و صراحت تمام مسیر تفکر و اندیشه متفکران عصر خود را از طرز تفکر قرون وسطائی و ارسطوزدگی به مسیری جدید و نو راهنمایی کند. در پایان لازم ذکر می‌دانیم که من کتابی تحت عنوان «احوال و آثار و افکار فرانسیس بیکن» نوشته‌ام که انشاءالله به زودی منتشر خواهد شد که مراتب مذکور در آنجا به تفصیل آمده است.

فرانسیس بیکن

طبقه‌بندی علوم

فرانسیس بیکن^۱ (۱۵۶۱-۱۶۲۶) سیاستمدار، حقوقدان، ادیب و فیلسوف تجربی مذهب انگلیسی است، که مراحل بسیار مهم قضائی و سیاسی را در زمانی نسبتاً کوتاه پیمود، تا آنجا که به مقام دادستانی کل و، بالاخره، به مقام صدارت عظمای انگلستان نائل آمد^۲. در نویسندگی و گویندگی نیز از همگنان گوی سبقت ربود و شهرت و اعتباری شایسته یافت، تا آنجا که "دالامبر"^۳ از وی با عنوان "بزرگترین، جهانی‌ترین و فصیح‌ترین فلاسفه" نام برد.^۴ علاوه بر این، بنیانگذار ادبیات فلسفی به زبان انگلیسی شناخته شد.^۵ آثار ادیش، همچون "مقالات"^۶ و "آتلانتیس نو"^۷، مورد ستایش اهل

1- Francis Bacon.

2- W. R. Sorley, *A History of British Philosophy to 1900*, Chap. 2, p. 16.

3- D'Alembert Jean Lo Rond.

4- Will Durant, *the Story of Philosophy*, p. 142.

5- W. R. Sorley, *A History of British Philosophy to 1900*, Chap. 2, p. 16.

6- *The Essays*.

7- *The New Atlantis*.

ادب قرار گرفت^۱؛ برخی وی را همسنگ و هم طراز "شکسپیر"^۲، ادیب نامدار انگلیسی، شناختند، برخی هم "شکسپیر" را متأثر از وی انگاشتند^۳. در اهمیت و ارزش علم، به ویژه علم جدید تا توانست سخن گفت و به نگارش رساله و مقاله پرداخت تا آنجا که پیامبر علم جدید - البته نه عالم - خوانده شد^۴. مخالف و ضد مابعدالطبیعه بود، ولی به تأملات فلسفی - به معنی عام کلمه - عشق می ورزید. به روایتی سی^۵ و به روایتی دیگر سی و نه^۶ اثر فلسفی از خود به یادگار گذاشت. نقادی چیره دست بود، تقریباً از تمام فلاسفه خرده گرفت و بر نظامهای مختلف فلسفی انتقادات سختی وارد کرد، و در این باب کتابی به نام "رد فلسفه ها"^۷ نگاشت. بیش از همه، منطق ارسطو را مورد انتقاد قرار داد، آن را نه تنها بی حاصل، بلکه مضرّ و زیانمند نیز قلمداد کرد. در مقابل آن و برای ارائه منطق خود، کتاب "ارغنون نو"^۸ را به رشته تحریر درآورد که در بیداری اندیشمندان "دوره تجدید حیات فرهنگی و ادبی اروپا" سهم زیادی داشت. خلاصه، فلسفه اش مورد توجه برخی از فیلسوفان قرار گرفت، "لایب نیتس"، "هیوم" و "کانت" عظمتش را تصدیق کردند^۹ و افکار فلسفیش در پیدایش دانش، فرهنگ و تمدن جدید و جریانهای فلسفی بعد از خود جداً مؤثر افتاد و احیاناً مورد ستایش واقع شد، تا آنجا که

1- Gordons, Haight, *introduction to Essays & New Atlantis* p. XCI.

۲ - Shakespear, William (۱۶۱۶-۱۵۶۴)، نویسنده و سراینده سرشناس انگلیسی.

۳ - رجوع کنید به تاریخ ادبیات انگلیسی، تألیف دکتر لطفعلی صورنگر، بخش دوم، سده شانزدهم تا هفدهم، فصل پنجم، ص ۳۵.

4- Mauric Cranston, *the Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 1, p. 237.

5- *The Encyclopedia American*.

6- Paolo Rossi, *Francis Bacon from magic to Science*, p. 80.

7- *The Refutation of Philosophies*.

8- *The New Organon*.

9- W. R. Sorley, *A History of British Philosophy to 1900*, p. 34.

"وول"^۱ جهان را مدیون وی شناخت و مبادی فکریش را عاقلانه و حیات‌بخش انگاشت.^۲ "فلسفه تحصّلی"^۳ اروپا از وی بهره‌مند شد، در "فلسفه تجربی"^۴ انگلستان از خود اثری عظیم بجا گذاشت، تا آن اندازه که می‌توان او را پدر فلسفه تجربی انگلستان نامید. فلسفه "اصالت نفع"^۵ بتام^۶ از وی متأثر شد و فلسفه "اصالت عمل"^۷ امریکا نیز از اندیشه‌های وی مایه گرفت و خلاصه همچنانکه "ماکوله"^۸ توجه داده: بواسطه آثارش عقلهایی را به حرکت درآورد که جهان را به حرکت درآوردند.^۹ مادّیون جدید نیز به ستایشش پرداختند، "مارکس" او را بنیانگذار حرکت "ماده‌گرایی جدید" انگاشت.^{۱۰} "انگلس"^{۱۱} نیز از وی ستایشها کرد.^{۱۲} خلاصه، او فیلسوفی بزرگ بود و در ابواب مختلف فلسفه سخن گفت. یکی از ابواب مهم آن طبقه‌بندی علوم است، که موضوع مقاله ماست؛ و از آنجا که او طبقه‌بندی خود را مبتنی بر قوای نفسانی کرده است ما پیش از طرح موضوع، یادداشت مطالب ذیل را دربارهٔ نفس و قوای آن لازم می‌دانیم.

اولاً - در آثار او اغلب واژه‌های نفس ناطقه^{۱۳}، نفس انسانی^{۱۴}، ذهن^{۱۵}، به جای

1- Whewell.

2- R. W. Church, Bacon, p. 188.

3- Positivism.

4- Empiricism.

5- Utilitarianism.

6- Bentham, Jeremy (1748-1832).

7- Pragmaticism.

۸- Lord Macauley (۱۸۵۹-۱۸۰۰) مورخ و سیاستمدار انگلیسی است. دربارهٔ بیکن مقاله‌ای نوشته و از وی

انتقاد کرده است. مراجعه شود به: 11 p. *Francis Bacon Selections with Essays*.

9- Ibid.

10- M. Rosenthal and p. Vudin, *A Dictionary of philosophy*, p. 44.

11- Engels (1820-1895).

12- Ibid.

13- Rational Soul.

14- Human Soul.

15- Mind.

یکدیگر به کار رفته است.

ثانیاً - او دوگانگی نفس و بدن را پذیرفته و همچنین میان نفس انسانی و حیوانی فرق نهاده، تا آنجا که آن دو را دو نوع کاملاً متباین تشخیص داده است، نه مراتب و درجات مختلف شیء واحد^۱. چنانکه نفس انسانی را لاهوتی شناسانده که از نفخة الهی نشأت گرفته است و نفس حیوانی را ناسوتی شناسانده که تنها از آب و خاک سرشته شده است^۲.

ثالثاً - برای نفس انسانی قوای قائل شده است: حافظه^۳، متخیله^۴، عاقله^۵، فاهمه^۶، اراده^۷ و شهوت^۸؛ و آنها را حاکی از مراتب و درجات فعالیت نفس دانسته و از این قوی، سه قوه اولی را مهم تر شناخته و چنانکه خواهیم دید علوم را بر طبق آنها طبقه بندی کرده است.

1- Karl R. Wallace, *Francis Bacon, On the Nature of Man*, p. 14-15.

2- *Ibid & Francis Bacon, Advancement of Learning* p. 118.

بیکن در این مورد به فقرات ۷ و ۱۹ باب دوم سفر تکوین استشهاد کرده که در آنجا به ترتیب چنین آمده است: خداوند خدا پس آدم را از خاک زمین برشت و در بینی وی روح حیات دمید و آدم نفس زنده شد. بگذار آب را پیش بیاید بگذار خاک را پیش بیاید. همانجاها.

3- Memory.

4- Imagination.

5- Reason.

۶ - Understanding. آقای "والاس" نوشته است در سرتاسر قرن شانزدهم تا اوائل قرن هفدهم برخی از دانشمندان فاهمه و عاقله را دو قوه متمایز نمی شناختند، اما بیکن میان آنها فرق نهاد، به این صورت که فاهمه را قوه فهم معانی راستین الفاظ شناخت؛ بنابراین، وقتی تحقق می یابد که زبان در کار باشد. ولی عقل یا عاقله به جمع و تفریق نتایج کلی می پردازد و در واقع عاقله قوه استدلالی و به عبارت دیگر فاهمه استدلالی است. رجوع شود به:

Karl R. Wallace, *Francis Bacon, On the Nature of Man*, p. 96-97.

7- Will.

8- Appetite. شهوت به معنی عام کلمه.

رابعاً - درباره ماهیت و جوهریت نفس ناطقه و فنا و بقای آن به تأمل نپرداخته و همچنانکه انتظار می‌رفت و حکمتش ایجاب می‌کرد این گونه مباحث را از قلمرو فلسفه حذف و در حوزه ایمان قرار داده و به "الهیات مقدس و منزل"^۱ ارجاع کرده است.

خامساً - به نظر می‌نماید او علوم را بدین جهت طبق قوای نفس انسان طبقه‌بندی کرده، که او را نفخه الهی، چراغ خداوندی، مستعد پذیرش نقش کل جهان^۲، و در نتیجه منبع تمام علوم می‌شناخته است.

طبقه‌بندی علوم

اشاره شد که یکی از ابواب مهم فلسفه بیکن طبقه‌بندی علوم (به اصطلاح دقیق‌تر طبقه‌بندی معارف بشری) است، که در کتاب "پیشرفت دانش"^۳ اجمالاً و در کتاب "فرونی و ارجمندی دانش"^۴ تفصیلاً بدان پرداخته است، و ما در اینجا به اختصار، در حد یک مقاله، به گزارش آن می‌پردازیم. گفته شد او علوم را بر طبق سه قوه مهم نفس، یا ذهن، بر سه طبقه بزرگ تقسیم کرده است.

الف: تاریخ، که مربوط به حافظه بوده و موضوعش حادثه‌ها و پدیده‌های جزئی است، که از واقعیت عینی برخوردارند. این حوادث در حافظه صرفاً نگهداری می‌شوند. مقصود اینکه حافظه تنها خزانه آنهاست، نه منبع و منشأ آنها.

ب: شعر، که مربوط به متخیله بوده و موضوعش امور و حوادث مخترع است، که از

1- Sacred and inspired theology.

2- Bacon, *Advancement of Learning*, p. 5.

۳- the *Advancement of Learning* یگانه اثر فلسفی بیکن است، که به زبان انگلیسی نوشته شده و در سال ۱۶۰۵ یا ۱۶۰۶ انتشار یافته است. او خود این کتاب را بعداً به لاتینی برگردانید.

۴- De dignitate et augmentis scientiarum. این کتاب که در واقع شرح و تفصیل کتاب اول است به زبان

لاتین نوشته شد و در سال ۱۶۲۳ به طبع رسیده است. این کتاب بعدها به زبان انگلیسی با عنوان *On the Value and Progress of the Sciences* برگردانده شد.

واقعیت عینی بی‌بهره‌اند و متخیله منبع و منشأ آنهاست. شایسته توجه است که مقصود از آن فن شاعری نیست، بلکه پدید آوردن جهانی است از اشیاء مصنوعی به شباهت اشیاء حقیقی. و چون شعر از متخیله نشأت می‌گیرد، از قید و بند قوانین ماده آزاد بوده و در نتیجه ممکن است آنچه را که طبیعت آن را پیوسته است بگسلد و آنچه را که گسسته است پیوندد.

ج: فلسفه، که مربوط به عاقله بوده و موضوعش تصورات و قوانین کلی اشیاء است، که باروش استقرائی از حوادث و امور جزئی اتخاذ شده‌اند. بنابراین، تاریخ یا حداقل برخی از اقسام آن زمینه فلسفه است. او برای هر یک از طبقات مذکور اقسامی قائل شده و هر قسمی را نیز باز به اقسامی تقسیم کرده است.

اقسام تاریخ: اقسام تاریخ عبارتند از: تاریخ طبیعی^۱، تاریخ مدنی^۲، تاریخ روحانیت^۳، تاریخ ادبیات^۴.

تاریخ طبیعی نیز بر سه قسم است: ۱- تاریخ مخلوقات معتاد، که برطبق عادت و نظام معمول طبیعت وجود یافته‌اند، مانند اغلب کائنات جوئی و حوادث برّی و بحری و عناصر ساده و مرکبات و موالید. به نظر وی، این قسم از تاریخ توسعه و تکامل یافته است.

۲- تاریخ عجائب و غرائب، که از نظام معتاد و معمول طبیعت منحرف شده، مستثنی‌های انواع متداول بوده و به اصطلاح "عجائب المخلوقات و غرائب الموجودات". به نظر وی، مطالعه در این قسم تاریخ بسیار سودمند و لازم است، ولی در این خصوص کار شایسته‌ای انجام نیافته و در نتیجه ناقص مانده است^۵. شنیدنی است، با

1- Natural history.

2- Civil history.

3- Ecclesiastical history.

4- Literary history.

5- *Advancement of Learning*, p. 70.

وجود این، او بحث در معجزات انبیاء و کرامات اولیاء را، که خارج از روال معمول طبیعت می‌نمایند و به اصطلاح خارق‌العاده هستند، هوشمندانه از حوزه فلسفه خارج دانسته است.^۱

۳- تاریخ هنر، یعنی طبیعت تغیر یافته. به نظر وی، در این زمینه نیز مطالعه کافی به عمل نیامده است.^۲

تاریخ مدنی نیز بر سه قسم است: خاطرات یا تاریخ مقدماتی^۳، آثار باستانی^۴ و تواریخ کامل^۵. او این سه قسم تاریخ را با سه نوع تصویر یا تندیس ناقص، مسخ شده، و کامل مقایسه کرده است: خاطرات، تاریخ ناقص یا پیش‌نویسهای ابتدائی و ناپخته تاریخند. آثار باستانی، تاریخ مسخ شده یا بقایایی از تاریخند، که اتفاقاً از دست حوادث زمان سالم جسته‌اند. اما تواریخ کامل، همان تواریخ مدوّنند، که بر حسب موضوعاتشان بر سه قسم تقسیم می‌شوند: تاریخ ایام، یعنی شرح وقایع به ترتیب تاریخ؛ شرح احوال؛ و روایات و اخبار. قسم اول کاملترین اقسام، و در عظمت و اهمیت حائز مقام اول، در نفع و فایده در مقام دوم، و در صدق و خلوص در مقام سوم است.^۶

تاریخ روحانیت هم - علاوه بر اقسام سه‌گانه تاریخ مدنی که مذکور افتاد - اقسامی دارد:

تاریخ معابد^۷، که به گزارش ازمنه و ادوار معابد، مثلاً کلیساها، می‌پردازد؛ تاریخی^۸ که درباره نبوات و تحقق آنها سخن می‌گوید؛ و تاریخ عنایات الهی^۹، که

1- *Ibid*, p. 71.

2- *Ibid*.

3- Memorials or Preparatory history.

4- Antiquities.

5- Perfect histories.

6- *Ibid*, 73-74.

7- *The history of the Church*, by a general name.

8- History of Phrophecy.

9- History of Providence.

موضوعش هماهنگی موجود میان اراده پنهان و آشکار خداوند است. به نظر وی، در قسم اول هیچ‌گونه نقص قابل ذکری مشاهده نمی‌شود؛ قسم دوم ناقص است؛ و قسم سوم از قلم نیفتاده و مورد غفلت واقع نشده، اما قسمت معظم آن همچنان مبهم است. تاریخ ادبیات، که به بحث در الفاظ و عبارات می‌پردازد، بر سه قسم تقسیم می‌شود. زیرا بحث آن یا درباره نطقها و سخنرانیها، یا درباره رساله‌ها و نامه‌ها، یا در خصوص کلمات قصار و امثال است. او تاریخ ادبیات را از ضمائم تاریخ به شمار می‌آورد.^۱

اقسام شعر - شعر، علاوه بر اقسامی که میان آن و تاریخ مشترک است، مانند "تاریخ ایام ساختگی"^۲، "شرح احوال ساختگی"^۳، "رسالات ساختگی"^۴، اقسام مخصوصی نیز دارد، که عبارتند از: شعر نقلی^۵، شعر نمایشی^۶، شعر کنایه‌ای^۷، یا تمثیلی^۸.

شعر نقلی، تقلید محض تاریخ است، که با مبالغه بسیار به گزارش جنگها، صلحها، عشقها، و أحياناً به تعریف و توصیف جامعه‌ها می‌پردازد. شعر نمایشی، تاریخ دیدنی است، که گذشته را همچون حال نمایش می‌دهد. شعر کنایه‌ای یا تمثیلی، برای رساندن منظور یا مفهوم خاصی به کار گرفته می‌شود، و در واقع نوعی حکمت تمثیلی است، که در زمان باستان معمول و رایج بوده و به وسیله آن نکات و دقایقی را که بالاتر از فهم عامه قرار داشته ارائه می‌دادند. از اینجاست که بیکن برای اسطوره‌ها و افسانه‌های باستانی حکمتی پنهان قائل شد و به کشف آن همت گماشت و در آثار فلسفیش مسأله وجود حکمت نهان را در داستانها و افسانه‌ها مورد توجه قرار داد^۹. البته شعر تمثیلی

1- *Ibid*, p. 80-81.

2- Feigned Chronicles.

3- Feigned Lives.

4- Feigned Epistles.

5- Narrative.

6- Representative.

7- Allusive.

8- Parabolical.

9- Paolo Rossi, *Francis Bacon, From Magic to Science*, p. 80.

استعمال دیگری نیز دارد که مغایر با نوع مذکور است. زیرا آن برای آشکار ساختن امری به کار می‌رفت، ولی این برای پنهان کردن اموری به کار می‌رود که آشکار ساختن آنها مصلحت نیست، مثلاً اسرار و رموز دینی، سیاسی، یا فلسفی، که در داستانها و تمثیلات گنجانده می‌شوند. به نظر وی، در این قسم از علوم که شعر است نمی‌توان از نقصی سخن گفت.^۱

اقسام فلسفه: همچنانکه گفته شد، فلسفه مربوط به عاقله است؛ منشأش نور طبیعت، یعنی حس و عقل، و موضوعش خدا یا طبیعت یا انسان است. بنابراین، سه قسم می‌شود: فلسفه الهی^۲، که موضوعش خداست، فلسفه طبیعی^۳، که موضوعش طبیعت است، و فلسفه انسانی^۴، که موضوعش انسان است.

شایسته ذکر است که بیکن جز اقسام سه‌گانه، به قسم دیگری از فلسفه نیز قائل بود که آن را مبنا و نیای مشترک همه علوم قرار داد، و "فلسفه اولی"^۵ نام نهاد. و معتقد شد که نسبت فلسفه اولی به سایر اقسام فلسفه همچون نسبت تنه درخت است به شاخه‌های آن.^۱ بدین ترتیب، ارتباط علوم، بلکه وحدت آنها را در اصل مورد تأکید قرار داد. اما باید توجه داشت که فلسفه اولای وی با فلسفه اولای متداول متفاوت است. زیرا، چنانکه می‌دانیم، موضوع فلسفه اولای متداول "موجود من حیث هو موجود" است، در صورتی که موضوع فلسفه اولای او مبادی و اصول معینی است که مشترک میان علوم، یعنی مبادی مشترک همه آنهاست، از قبیل:

۱- اگر دو مقدار برابر با دو مقدار نابرابر جمع شوند، حاصل جمع نابرابر خواهد بود.

۲- دو مقدار برابر با مقدار سوم با هم برابرند.

1- Advancement of Learning, p. 83.

2- Divine Philosophy.

3- Natural Philosophy.

4- Human Philosophy.

5- Philosophia Prima.

6- Ibid, p. 85.

۳- هر چیزی دگرگون می‌شود اما چیزی نابود نمی‌شود. یعنی مقدار طبیعت ثابت است، نه چیزی بدان افزوده می‌شود و نه چیزی از آن کاسته می‌شود.^۱ او، علاوه بر مبادی مذکور، بحث در امکان، امتناع، وجود و عدم، چندی، همانندی، ناهمانندی و امثال آن را - البته نه به عنوان مفاهیم منطقی، بلکه به عنوان خصوصیات واقعی اشیاء - نیز از مباحث فلسفه اولی به شمار آورده است.^۲

فلسفه الهی: او این قسم فلسفه را که محصول عقل انسان است، "الهیات طبیعی"^۳ نیز نامید و در مقابل "الهیات منزل و مقدس" قرار داد، که قسیم فلسفه و حاصل وحی و الهام است و میان آنها دقیقاً فرق گذاشت، که بیان آن از حوصله مقاله ما خارج است. مقصود وی از فلسفه الهی آن نوع معرفت به خداوند است که به وسیله نور طبیعت و تفکر در مخلوقات به دست می‌آید و در واقع علمی است که درباره وجود خدا و طبیعت او، از این حیث که در مخلوقات تجلی یافته، بحث می‌کند. البته بحث در خصوص فرشتگان و ارواح را نیز به دنبال دارد. و چون وسیله آن نور طبیعت و تفکر در مخلوقات است فقط ملحدان^۴ را هدایت می‌کند، اما درباره احکام دین چیزی نمی‌تواند بگوید، زیرا نور طبیعت تنها وسیله اقناع و ارشاد ملحدان است، تا به وجود خداوند اعتقاد یابند، ولی در طبیعت نوری گسترده نیست، تا اراده و اطاعت حقیقی خدا را آشکار سازد.^۵ خلاصه، به نظر وی، این علم می‌تواند الحاد را رد کند و ضرورت وجود و قبول علت نخستین را مدلل سازد. زیرا اگرچه انسان، به هنگام کشف علل ثانوی، غالباً چنان شیفته آنها می‌شود که دیگر وجود علت نخستین را ضروری نمی‌داند، اما پس از تأمل درمی‌یابد که همین اتصال علل شاهد صریح و گواه گویای وجود علت نخستین،

1- Ibid, p. 86.

2- Ibid, p. 92.

3- Natural theology.

4- Atheists.

5- Ibid, p. 88.

یعنی خداوند است. الحاصل، فلسفه سطحی ذهن انسان را به الحاد سوق می‌دهد، اما تعمق در فلسفه او را به وجود خداوند هدایت می‌کند.^۱

فلسفه طبیعی: او به این قسم فلسفه - که گفته شد موضوعش طبیعت است - بیش از سایر اقسام فلسفه دل بسته، تا آنجا که آن را برتر از همه علوم از جمله ریاضیات انگاشته و همچون کلمه الهی شفای خرافات و غذای پسندیده ایمان شناخته و در کتب و رسالاتش به کرات اظهار تأسف کرده که در ادوار مختلف به فلسفه طبیعی توجه شایانی نشده و هرگز به طور جدی مورد بحث قرار نگرفته و در نتیجه توسعه و تکامل نیافته و همچنان ناقص مانده است.^۲ شنیدنی است که او فلسفه طبیعی خود را هم ناقص دانسته و برای تفسیر مشروع طبیعت نابسندیده خوانده، ولی در عین حال آن را بر سایر فلسفه‌های طبیعی ترجیح داده است.^۳

اقسام فلسفه طبیعی: فلسفه طبیعی اقسامی دارد و نخست بر دو قسم نظری^۴ و عملی^۵ تقسیم می‌شود. زیرا فلسفه طبیعی یا به جستجوی علل یا به تولید معلولات می‌پردازد؛ در صورت اول "فلسفه طبیعی نظری" یا علم طبیعی، و در صورت دوم "فلسفه طبیعی عملی" یا "تدبیر^۶ طبیعی" پیدا می‌شود. فلسفه طبیعی نظری هم بر دو قسم انقسام می‌یابد: فیزیک و متافیزیک، یعنی علم الطبیعه و مابعدالطبیعه. موضوع فیزیک علل فاعلی و مادی اشیاء است. باید توجه داشت که علت مادی وی، نه هیولای ارسطو و نه اتم دیمقراطیس است.

1- *Essays of Atheism* (16) p. 66 & Hoffding, *A History of Modern Philosophy*, Vol. 1, p.204.

2- Benjamin, *the Philosophy of Francis Bacon*, Part 2, Translations, Thoughts and Conclusions, p. 78-79. *New Organon*, Book One, Aph. 89, p. 87.

3- *Ibid*, Aph. 117, p. 107, Aph. 118, p. 108.

4- Speculative.

5- Operative.

6- Natural Prudence.

زیرا او نه هیولای ارسطویی^۱ و نه اتم ذیمقراطیس را پذیرفت^۲، و بلکه مقصود وی از آن، اجزای به وجود آورنده جسم، یعنی اجزائی است که جسم از آنها تشکل یافته است.^۳

علت فاعلی وی هم، نه معطی وجود است، و نه مفید حرکت، بلکه منظور پدیدار پیشینی است، که باعث پیدایش تغیر در اشیاء است. چنانکه ملاحظه می‌شود، او، برخلاف، مشائیان، بکلی علل غائی را از فیزیک حذف کرد. زیرا آن را نه تنها بی حاصل، بلکه زیانمند و گمراه کننده نیز می‌پنداشت.^۴

موضوع متافیزیک علل غائی و صوری اشیاء است. مقصود از علت غائی همان معنای متداول، یعنی "مالأجله الشیء" است. باید توجه داشت با اینکه او بحث از علل غائی را در متافیزیک روا دانست و از مباحث این علم به شمار آورد، ولی آن بخش مابعدالطبیعه را که درباره علل غائی بحث می‌کند بی اعتبار و بی اهمیت تلقی کرد^۵، بطوری که گوئی می‌خواهد این گونه مباحث را بکلی از فلسفه طبیعی حذف کند. البته، با وجود این، بحث غایت را در مورد افعال انسان (افعال ارادی) جایز می‌داند^۶. این هم گفتنی است که او اهمیت بحث در غایت را در حکمت الهی انکار نکرده و همچنانکه برخی از اهل نظر اظهار کرده‌اند: با اینکه بحث از علل غائی را در علم طبیعی و مابعدالطبیعی بی حاصل انگاشته، ولی منکر این نبوده که سیر طبیعت بیانگر یک غایت

1- *Fulton*, p. 17.

2- *New Organon*, Book Two Aphor. 8, p. 129.

3- *Ibid*, & Anthony Quinton, *Francis Bacon*, p. 44.

4- *Advancement of Learning*, p. 97-98.

5- Hoffding, *A History of Modern Philosophy*, Vol. 1, p. 201.

6- *New Organon*, Book Two, Aph. 2, p. 121.

الهی است.^۱

بنابراین، می‌توان گفت بحث متافیزیک فقط در صور اشیاء است. اما باید توجه داشت که صورت مصطلح وی، نه صورت افلاطونی، و نه صورت ارسطویی و مشائی است. زیرا صورت افلاطونی موجودی مجرد و مفارق از ماده است، و بیکن به چنین موجودی قائل نبوده و حتی می‌توان گفت جز خدا به موجود مجردی عقیده نداشته است. صورت ارسطویی هم نیست. زیرا صورت ارسطو عامل فعال حرکات طبیعی و جزء متعین جسم است که به هیولای نامتعین و ساکن بالذات که جزء دیگری است تعین و حرکت می‌بخشد، در صورتی که بیکن ترکیب جسم را از هیولی و صورت قبول نداشت، چرا که آن با روش ثبوتی وی قابل اثبات نبود. پس صورت مصطلح وی چیست؟ به درستی و روشنی معلوم نیست. او با تعابیر مختلف به تعریف صورت پرداخته، و همین اختلاف باعث ابهام شده است. برای نمونه گاهی گفته: صورت شیء قانون شیء است، مثلاً صورت حرارت قانون حرارت است.^۲ گاهی گفته، صورت یک طبیعت امری ذاتی است و طبیعت با حضور آن حاضر و با غیاب آن غایب است.^۳ گاهی صورت شیء را تجلی ذاتی و طبیعت فعال آن شناسانده که کیفیات خاص شیء از آن نشأت می‌گیرند.^۴ و گاهی هم صورت شیء را طبیعت نهان آن تعریف کرده است.^۵ و، بالاخره، گاهی هم صورت شیء را تعریف شیء دانسته است.^۶ ملاحظه شد که عبارات و

1- Russel, *History of Philosophy*, p. 565.

2- *New Organon*, Book Two, Aph. 17, p. 152.

3- *Ibid*, Aph. 4, p. 123.

4- Hoffding, *A History of Modern Philosophy*, Vol. 1, p. 201.

5- *New Organon*, Book Two, Aph. 13, p. 142.

6- Hoffding, *A History of Modern Philosophy*, Vol. 1, p. 200.

تعریفات مختلف است و در نتیجه مقصود به روشنی معلوم نیست. آقای "فولتون"^۱ نظر داده که در فلسفه بیکن کلمات صورت^۲، طبیعت^۳، علت^۴، و قانون^۵، قابل تبدیل به یکدیگرند^۶، یعنی معنی واحدی دارند. به نظر می آید این نظر درست باشد. بنابراین، اگر بگوییم مقصود بیکن از صور، قوانین کلی و ازلی و ابدی و لا یتغیر اشیاء است چندان راه خطا نرفته ایم. شنیدنی است به عقیده وی علم به این قوانین برای انسانها تنها از طریق تجربه و استقراء ممکن است، یعنی اینکه علم مستقیم انسان به این امور ناممکن و طریقه ارباب کشف و شهود مردود است. البته خداوند که معطی و صانع صور است مستقیماً به صور علم دارد^۷.

اقسام فلسفه طبیعی عملی: فلسفه طبیعی عملی که در معنی مورد اعمال فلسفه طبیعی نظری است بر دو قسم است: قسم اول مکانیک است، که مورد اعمال فیزیک است. قسم دوم سحر است، که مورد اعمال متافیزیک، یعنی - چنانکه اشاره شد - قوانین کلی و سرمدی و لا یتغیر اشیاء، است. به احتمال قوی منظورش از اطلاق سحر به بخش عملی متافیزیک، اشاره به نتایج عملی شگفت آور این علم است^۸ و می خواهد بگوید کشف قوانین کلی و سرمدی و لا یتغیر طبیعت و به کارگیری آنها در عمل نتایجی به بار می آورد که همچون عمل ساحران و جادوگران شگفت انگیز و بهت آور است. مثل تبدیل سیم به زر، پیری به جوانی و امثال آنها^۹.

۱ - Fulton H. Anderson استاد دانشگاه "تورنتو" و ناشر کتاب "ارغنون نو".

2- Form.

3- Nature.

4- Cause.

5- Law.

6- *New Organon*, Fulton's introduction, p. 23.

7- *New Organon*, Book Two, Aph. 15, p. 151.

8- Copleston, A *History of Philosophy*, Vol. 3, part 2, p. 108.

9- Hoffding, A *History of Modern Philosophy*, Vol. 1, p. 200.

ذیل فلسفه طبیعی: او برخلاف ارسطو و پیروان وی، که ریاضیات را علمی مستقل می‌شناختند و از اقسام فلسفه نظری به حساب می‌آوردند، استقلال علوم ریاضی را قبول نکرد، ولی در عین حال منکر اهمیت آن نشد و حتی قول دیمقراطیس و فیثاغورث را که اولی برای مبادی نخستین اشیاء، یعنی اتمها، شکل قائل شد و دومی اعداد را مبادی اشیاء پنداشت بی‌وجه ندانست.

با همه اینها، چنانکه اشاره شد، ریاضیات را علمی مستقل شناخت، بلکه وسیله‌ای و کمکی برای علوم طبیعی، اعم از فیزیک و متافیزیک، پنداشت و، در ذیل این علوم قرار داد. البته با متافیزیک سازگارتر انگاشت، زیرا موضوع ریاضیات در انتزاعی بودن با متافیزیک مناسب‌تر است.^۱

اقسام فلسفه انسانی: این قسم فلسفه که موضوعش انسان است بر دو قسم تقسیم می‌شود. زیرا، یا انسان را به عنوان فرد مطالعه می‌کند یا به مطالعه انسان در جامعه می‌پردازد. اولی "انسانشناسی"^۲ و دومی "فلسفه اجتماع"^۳ یا سیاست نامیده می‌شود. انسانشناسی نیز بر دو قسم تقسیم می‌شود: علم به بدن، و علم به نفس یا ذهن.

علم به بدن نیز اقسامی دارد: "علم پزشکی"^۴، که مربوط به سلامت بدن است؛ "علم آرایش"^۵، که مربوط به زیبایی است؛ "علم پهلوانی"^۶، که مربوط به زورمندی است؛ و "هنرهای زیبا"^۷، که مربوط به لذات حواس است.^۸

علم به نفس نیز بر دو بخش تقسیم می‌شود: علم به جوهر یا طبیعت نفس، و علم به

1- Ibid.

2- Anthropology.

3- Philosophia Civilis or Political Philosophy.

4- Medicine or art of Cure.

5- Cosmetic or art of decoration.

6- Athletic.

7- Art of Voluptuary.

8- *Advancement of Learning*, p. 109.

قوی و افعال آن. چنانکه قبلاً مذکور افتاد، او بحث در جوهر یا طبیعت نفس را در فلسفه رواندانت و آن را مخصوص "الهیات منزل و مقدس" انگاشت، اما بحث در قوی و افعال نفس را از مباحث فلسفه به شمار آورد و با روش علمی قابل تحقیق شناخت، و چنین نگاشت: "بحث در اعمال قوه فاعله نفس، علم منطق، و بحث در اعمال قوه اراده و شهوت، علم اخلاق را به وجود می آورد^۱. بنابراین، می توان گفت: موضوع منطق اعمال قوه فاعله و موضوع اخلاق اعمال قوه اراده و شهوت است.

منطق: او منطق را "علم عقلانی" خواند، و کلید علوم و فنون دیگر شناخت، و به قول ارسطو استشهاد کرد که: "دست ابزار ابزارها و ذهن صورت صورتهاست"^۲. و چون نظر وی در منطق، برخلاف معمول، بیشتر روی کشف حقیقت است نه بیان و سنجش آن، بنابراین در نظام فکری وی مطالعه اشتباهات و خطاها یا بتهای ذهن انسان - که ذهن را از کشف حقیقت باز می دارند - اهمیت خاصی دارد، و شرط اول تحقیق و کشف حقیقت به شمار می آید، و در واقع به منزله آسیب شناسی تجربی ذهن است. و لذا در این باره بسیار اندیشیده و فراوان سخن گفته و اقسام خطاها و بتها و علل و عوامل پیدایش آنها را به تفصیل شرح داده^۳ و حقاً به خویی از عهده آنها برآمده است، و چنانکه "کندیاک"^۴ خاطر نشان ساخته: هیچ کس بهتر از وی علل اشتباهات بشر را نشناخته است^۵.

فنون منطق: او منطق را بر چهار "فن عقلانی"^۶ تقسیم کرده است: فن تحقیق و

1- Ibid, p. 120.

2- Ibid.

در ترجمه عربی کتاب النفس ارسطو (ترجمه اسحق بن حنین) آمده است: "فالنفس بمنزلة البدان اليد آلة و العقل صورة الصور" (همانجا، المقالة الثالثة، ۸، ص ۷۹).
۳- درباره بتها مراجعه شود به کتاب اول "ارغنون نو".

۴- Condillace, Etienne (۱۷۸۰-۱۷۱۵) متفکر معروف فرانسوی.

5- Will Durant, the Story of Philosophy, p. 129.

6- The arts intellectual.

اختراع^۱، فن امتحان و قضاوت^۲، فن نگه‌داری^۳، و فن انتقال^۴. زیرا انسان اولاً به اختراع چیزی می‌پردازد، ثانیاً درباره آن به قضاوت می‌نشیند، ثالثاً آن را حفظ می‌کند و نگه می‌دارد، رابعاً به دیگران انتقال می‌دهد. فن اختراع بر دو قسم است: اختراع علوم و فنون، اختراع استدلال‌ات لفظی و قیاسات صوری. به نظر وی، قسم اخیر در واقع اختراع نیست. زیرا اختراع کشف چیزی است که ما نمی‌دانیم، نه بیان مجدد و مکرر آنچه می‌دانیم^۵. بنابراین و با توجه به آنچه قبلاً اشاره شد - که نظر وی در منطق بیشتر روی کشف حقیقت است، نه بیان آن - می‌توان گفت منطق، به معنی درست کلمه یا استقرای او - که آن را استقرای علمی خوانده -، همین فن اختراع علوم و فنون است که آن را تفسیر طبیعت نیز نامیده است^۶. و لذا به این فن اهمیت زیادی داده، ولی آن را ناقص خوانده است^۷. زیرا منطق متداول بیشتر به قیاس اعتبار داده است - که به عقیده وی به درد بیان حقیقت می‌خورد، نه کشف آن - و استقرای سستی نیز بی‌اعتبار است، زیرا به موارد مثبت اکتفا می‌کند، و از موارد منفی غفلت می‌ورزد^۸. بنابراین، او برای جبران این نقص و تکمیل و اصلاح منطق، کتاب "ارغنون نو" را به رشته تحریر درآورد، از منطق متداول، که همان منطق ارسطو بود، خرده گرفت. بر قیاس منطقی و استقرای سستی انتقادات سختی وارد آورد، و شرایط استقرای خود را - که گفته شد آن را استقرای علمی خوانده است - به تفصیل گزارش داد.

1- Art of inquiry or invention.

2- Art of examination or judgment.

3- Art of Costody or memory.

4- Art of elocution or tradition.

5- *Advancement of Learning*, p. 122, 127 & Anthony Quinton, *Francis Bacon*, p. 51.

6- *New Organon*, Book One, Aphor. 26 & Copleston, *A History of Philosophy*, Vol. 3, Par. 11, p. 9. & Gilson, *Modern Philosophy*, p. 39.

7- *Advancement of Learning*, p. 122-123.

8- *New Organon*, Book One, Aph. 46, p. 51.

فن امتحان و قضاوت: این فن، چنانکه اشاره شد، فن نقد و ارزیابی نتایج اختراع است، به این صورت که انسان به نظم و ترتیب یافته‌ها و پذیرفته‌های خود می‌پردازد تا ارتباط آنها را با شرائط حقیقت بسنجد و بدین ترتیب حق را از باطل تشخیص دهد^۱. چنانکه ملاحظه می‌شود، این همان منطق متداول است که درباره قواعد استدلالات و شرائط قیاسات بحث می‌کند و در نظر وی اهمیت چندانی ندارد.

فن نگهداری: فن حفظ یافته‌ها و پذیرفته‌هاست. در اینجا انسان خود را پرورش می‌دهد، تا آنچه را یافته و پذیرفته حفظ کند، و در نتیجه به مطالعه و قواعد زبان و بیان احتیاج می‌یابد.

فن انتقال: مقصود از آن، انتقال علوم و فنون به دیگران است، که مستلزم مطالعه در قواعد زبان و فصاحت و بلاغت است^۲. به نظر می‌آید، نظر آقای "آنتنی" درست باشد که نوشته است: منطق بیکن به نخستین دوره علوم در قرون وسطی، یعنی صرف و نحو و معانی و بیان و منطق، شباهت بسیاری دارد^۳.

اخلاق: موضوع اخلاق خیر است و خیر اقسام و درجاتی دارد؛ به اعتباری به خیر ظاهری^۴ و خیر واقعی^۵، و به اعتباری دیگر به خیر فردی^۶ و خیر اجتماعی^۷ تقسیم می‌شود. او خیر واقعی را بر خیر ظاهری و خیر اجتماعی را بر خیر فردی ترجیح داد. خیر ظاهری را مادر خواهش^۸، خیر واقعی را مادر فضیلت^۹، خیر فردی را خیر خودی^{۱۰}، و

1- *Advancement of Learning*, p. 13 & Anthony Quinton, *Francis Bacon*, p. 50.

2- *Ibid*, 135 & 50.

3- *Ibid*, 136 & 50.

4- Apparent good.

5- Real good.

6- Individual good.

7- the good of Communion.

8- Desire.

9- Virtue.

10- the Self good.

خیر اجتماعی را انساندوستی^۱ و صفت الوهیت خواند و نوشت: انسان بدون این صفت یک شیء فضول و شریر و نکبت‌بار بوده و بهتر از حشرات موزی نیست.^۲

اقسام اخلاق: شایسته توجه است که او اخلاق را به اعتباری بر دو بخش تقسیم می‌کند: بخشی درباره طبیعت خیر سخن می‌گوید، و در ضمن به ارائه اسوه‌ها و نمونه‌ها^۳ می‌پردازد، که جای آن در عالترین صورتش دین است، که از جانب خداوند است، نه فلسفه که حاصل عقل انسان است. بخش دیگر در خصوص تربیت نفس بحث می‌کند و به ارائه قواعد و احکام و تعلیم فضائل اهتمام می‌ورزد، تا بدین وسیله انسانها را به مقامات اهل فضائل، یعنی همان اسوه‌ها، برساند.^۴

گفتنی است با اینکه او از اخلاق مسیحیت ستایشها کرده و در هر فرصتی خود را معتقد و مؤمن به آن نشان داده^۵، از "ماکیاول"^۶ نیز به نیکی نام برده و عقیده‌اش را ستوده، چنانکه نوشته است: "ما بیشتر مدیون ماکیاول و کسانی هستیم که می‌نویسند: انسان چه می‌کند، نه اینکه چه باید بکند، زیرا ممکن نیست هوشیاری مار را با بی‌آزاری کبوتر جمع کرد^۷، مگر دقیقاً از همه خصوصیات مار، از قبیل پستی، خزیدن، روانی و نرمی، حسد، نیش و امثال آن، یعنی از تمام صور و طبایع شرّ، آگاه باشیم، زیرا بدون

۱- بیکن می‌نویسد یونانیان در اینجا کلمه "Philanthropia" را به کار برده‌اند، که واژه humanity انگلیسی برای ادای معنی آن ضعیف می‌نماید. مراجعه شود به: *Essays of Goodness* (13) p. 50.

2- Ibid.

3- Exemplars.

4- *Advancement of Learning*, p. 154. & *Höffding, a history of modern Philosophy*, Vol. one, p. 206.

۵- برای نمونه مراجعه شود به: *Advancement of Learning*, p. 209.

6- Niccolodi Bernard Machiavelli.

۷- اشاره به فرموده مسیح علیه‌السلام است، که فرمود: هان من شما را مانند گوسفندان در میان گرگان می‌فرستم، پس مثل مارها هوشیار و چون کبوتران ساده باشید. (عهد جدید، انجیل متی، باب دهم، قرة ۱۷).

این، فضیلت بی دفاع و بی حفاظ خواهد بود^۱.

فلسفه اجتماع: این فلسفه، خیری را مورد بحث قرار می دهد که از اجتماع عاید انسان می شود و بر سه قسم است. زیرا خیر مذکور یا از معاشرت همگنان و همکاران به دست می آید، یا کمکی است که انسان در امور عملی، یعنی مشاغل، از جامعه می گیرد، یا امنیت و مصونیت از آسیب و زیان است، که از برکت حکومت بدان نائل می شود. بنابراین، سه نوع حکمت یا تدبیر پیدا می شود: "حکمت معاشرت"^۲، "حکمت معاملت"^۳، و حکمت در امور مربوط به حکومت^۴. حکمت نوع اول در دو نوع اخیر تأثیر دارد^۵. ما در اینجا بحث خود را پایان می دهیم، زیرا همین اندازه را برای یک مقاله بسنده می دانیم. کسانی که بخواهند بیش از این درباره این امور به مطالعه بپردازند به دو کتاب مهم بیکن: "پیشرفت دانش" و "فزونی و ارجمندی دانش" مراجعه فرمایند.

1- *Advancement of Learning*, p. 165-166.

2- the Wisdom of Conversation.

3- the Wisdom of negotiation.

4- the Wisdom of state.

5- *Advancement of Learning*, p. 179. & Anthony, Francis Bacon, p. 52.

منابع انگلیسی

- 1- Bacon, Francis, *The Advancement of Learning*, London, 1973.
- 2- Bacon, Francis, *The Essays*, New York, 1942.
- 3- Bacon, Francis, *The New Organon*, New York, 1960.
- 4- Bacon, Francis, *The Refutation of Philosophies*, America, 1966.
- 5- Church, R. W., *Bacon*, London, 1909.
- 6- Copleston, Frederick, *A History of Philosophy*, Vol. 3, Par. 11, New York, 1963.
- 7- Hoffding, Harold, *A History of Modern Philosophy*, Vol One, New York, 1955.
- 8- Matheson, P. E. & E. F, *Francis Bacon Selections With Essays By*, Macaulay & S. R. Gardiner, Britain, 1964.
- 9- Quinton Anthony, *Francis Bacon*, Oxford University Press, 1980.
- 10- Rossi Paolo, *Francis Bacon, From Magic to Science*, Translated from Italian, Britanian, 1968.
- 11- Sorley, W. R, *A History of British Philosophy to 1900*, Cambridge, 1965.
- 12- Wallace, Karl R. *Francis Bacon, On the Nature of Man*, London, 1967.

شرح اصول فلسفه دکارت

شرح اصول فلسفه رنه دکارت، نخستین اثر مطبوع اسپینوزا و یگانه نوشته اوست، که نام نویسنده در زمان حیاتش بر روی آن نوشته شد.

اسپینوزا ظاهراً در سالهای ۱۶۶۲ و ۱۶۶۳ در ایام اقامتش در راینسبورگ^۱، که به تعلیم فلسفه دکارت می پرداخت، بخش دوم کتاب اصول فلسفه دکارت را احتمالاً برای یکی از شاگردانش به نام کاسیریوس^۲، که به علت جوان بودنش به وی اعتماد چندانی نداشت^۳ با روشی هندسی شرح کرد و در همان تاریخ، هنگام مسافرتش به آمستردام، آن را به دوستان دکارتیش نشان داد، مورد پسند آنان واقع شد و از وی تقاضا کردند که بخش اول کتاب مزبور را نیز به همان صورت شرح کند. این تقاضا پذیرفته شد و اسپینوزا در ظرف دو هفته کار را به پایان رسانید. پس از آن از وی خواستند کتاب را به طبع

1- Rhynsburg.

۲ - Johannes Casarius (۱۶۷۷-۱۶۴۲). این شخص از شاگردان مدرسه وان دن اندن (Van den Enden) در آمستردام بوده است. احتمالاً وقتی که اسپینوزا در مدرسه مذکور تدریس می کرده با وی آشنا شده است. A Wolf, *Correspondence of Spinoza*, p. 389.

3- Letter 9.

برساند. او با رضایت و رغبت این تقاضا را هم پذیرفت، اما به این شرط که یکی از دوستانش زبان کتاب را که لاتین بود اصلاح کند و بر آن مقدمه‌ای نیز بنویسد و توضیح دهد که مؤلف با تمام اصول و عقاید دکارت، که در متن آمده است، موافق نیست. انجام این مهم را دکتر مایر^۱، دوست و طبیب معالج وی، به عهده گرفت و طبق شرط در مقدمه نوشت که مؤلف با اصول و عقایدی که در این کتاب آمده است موافق نیست. دکتر یوحن باومیستر^۲، پزشک و دوست صمیمی دکتر مایر، هم شعری در ستایش کتاب سرود، و آن را در دیباچه قرار داد. بالاخره کتاب در پائیز سال ۱۶۶۳ شامل شرح بخش اول و دوم اصول فلسفه دکارت و فقراتی از بخش سوم آن تحت عنوان شرح اصول فلسفی دکارت با مقدمه دکتر مایر و با ذیلی به نام تفکرات مابعدالطبیعی اسپینوزا با هزینه یاریگ یلس^۳، بازرگان آمستردامی که دوست اسپینوزا و از مشوقان وی به طبع کتاب مزبور بود، به زبان لاتین به طبع رسید. و در سال ۱۶۶۴ به وسیله دوست دیگر اسپینوزا، پتر بالینگ^۴ منونیت، مؤلف کتاب شمع روی شمعدان، که

۱ - Lodewijk Meyer (۱۶۳۰-۸۱). او در آمستردام متولد شد. پدر و مادرش لوتری بودند، ولی او همچون اسپینوزا به گروه Collegiant پیوست، در سال ۱۶۵۲ به دانشگاه لیدن رفت و به تحصیل فلسفه و طب پرداخت و در سال ۱۶۶۰ به اخذ درجه M.D. و Ph.D نائل آمد.

۲ - Johan Bouwmeester (۱۶۳۰-۸۰) در آمستردام به دنیا آمد و در دانشگاه لیدن فلسفه و طب آموخت. همان، ص ۵۱.

۳ - Jarig Jelles (۱۶۸۳-۴). او بازرگان ادویه در آمستردام بوده، ولی در سال ۱۶۵۳ کارش را به دیگری واگذار کرد، تا بتواند تمام وقت به تحصیل علم پردازد. همان، ص ۵۲.

۴ - Pieter Balling. او منونیت (Mennonite) و دشمن جزمیت (dogmatisme) بود. در سال ۱۶۶۲ کتابی تحت عنوان شمع روی شمعدان *Light on the Candlestick* منتشر ساخت و در آن جزمیت را مورد حمله قرار داد و از دینی ساده، که مبتنی بر نور باطنی روح باشد، دفاع کرد. همان، ص ۵۱.

در دین مخالف جزمیت بود، به زبان هلندی برگردانده شد.^۱

اسپینوزا در تألیف این کتاب زحمت زیادی نکشید و، چنانکه اشاره شد، آن را در ظرف دو هفته به پایان رسانید و در نامه‌اش به دکتر مایر از آن با عنوان کتاب کوچک یا وجیزه نام برد. و برای طبع آن اهمیت زیادی قائل نبود، مگر به این بهانه که وسیله‌ای باشد برای آماده کردن اذهان برای کارهای مهمتر، یعنی طبع و نشر سایر آثار فلسفی خود.^۲ در اینکه این آثار چه بوده نمی‌توان به درستی اظهار نظر کرد.

در این کتاب و مقدمه آن نکته‌های ذیل قابل توجه است:

اولاً او برخلاف مشهور دکارتی نیست. ثانیاً به نظر می‌آید که او روش برهان هندسی را خطاناپذیر ندانسته است، زیرا با اینکه در این کتاب در شرح و اثبات عقاید دکارت از آن روش استفاده کرده ولی اصول و عقاید مزبور را درست ندانسته و با آنها موافق نبوده است. ثالثاً در ذیل کتاب، یعنی تفکرات مابعدالطبیعی، نوشته است که زمان واقعیت عینی نیست، بلکه حالتی از فکر است^۳ و این یکی از اصول کانتی است که پیش از وی در فلسفه اسپینوزا مشاهده می‌شود.

منظور اصلی اسپینوزا از تألیف کتاب مورد بحث، چنانکه از عنوانش برمی‌آید، شرح بود. او می‌خواست اندیشه‌های بنیادین اصول فلسفه دکارت را دوباره به شکل هندسی تنظیم کند، و محتویات آن را با اندیشه‌های دیگر دکارت، که در سایر آثار وی پیدا می‌شوند، تلفیق نماید. اما همچنانکه از نامه‌ی وی به دوست و ناشرش برمی‌آید، کاری بیش از این انجام داد. او کوشید امور بسیاری را با روشی متفاوت از روش دکارت ثابت

۱- همان.

2- Pollock, *Spinoza, his life and philosophy*, p. 29.

3- *Early philosophy writing, The Cartesian Principles and Thoughts on metaphysics*, Trans. by frank A. Haybs, p. 148.

کند. همچنین، اموری را که دکارت صرفاً اظهار داشته ولی ثابت نکرده بود به ثبوت رسانید، به علاوه، قضایائی افزود که در آثار دکارت پیدا نمی‌شوند.

اسپینوزا در نامه‌ای هم که در اوایل جولای ۱۶۶۳ به هنری اولدنبورگ^۱، دبیر انجمن سلطنتی لندن، نوشته، اوضاعی را که باعث طبع نخستین اثرش، یعنی همان شرح اصول فلسفی دکارت، شده شرح داده و تأکید کرده است که: «در آنجا مطالب کثیری نوشته‌ام که برخلاف عقاید خود من است»^۲.

اسپینوزا در تاریخ سوم آگوست ۱۶۶۳ از وربرورگ^۳ در خصوص کتاب شرح اصول فلسفی دکارت نامه‌ای به دکتر مایر نوشته، که ما جهت اهمیت و تازگی آن و اشتمالش بر نکاتی چند که حکایت از روحیه و رویه نویسنده می‌کند به ترجمه آن می‌پردازیم و پیش از آن لازم می‌دانیم یادداشت شود که این نامه در آثار پس از مرگ وی به چاپ نرسیده است. آقای ویکتور کاوزن^۴ آن را کشف کرده و در سال ۱۶۴۷ در قطعات فلسفی خود (جلد سوم) به طبع رسانیده است. اصل نامه اکنون در سوربن و روگرفت آن در چاپ دکتر مایر (۱۹۰۳) از نامه‌هایی که به دستخط خود نویسنده است موجود است. آقای فردریک پولوک^۵ آن را در کتاب قابل تحسین خود *"Spinoza, his life and philosophy"* (سال ۱۸۸۹، ص ۴۴۸) آورده است.^۶

اینک برگردان نامه از ترجمه انگلیسی آن، که آقای ولف در مکاتبات اسپینوزا آورده است.

۱ - Henry Oldenburg (1615-77) (?). این شخص بیش از دیگران با اسپینوزا مکاتبه کرده است. حدود یک

سوم از مکاتبات اسپینوزا که در دسترس است مربوط به اوست.

2- Letter 13, p. 122.

3- Voorburg.

4- Victor Cousin.

5- Frederick Pollock.

۶ - ر.ک: *Correspondence of Spinoza*, p. 402. من به کتاب آقای پولوک، طبع ۱۹۶۶، مراجعه کردم و

نامه پانزدهم

صمیمانه‌ترین درودها را به دوست بسیار عزیز آقای لودویکوس مایر تقدیم می‌دارم. مقدمه‌ای را که شما به وسیله دوست مشترکمان دو وریس De Vries^۱ برای من فرستادید به توسط وی عودت می‌دهم. چنانکه شما خود خواهید دید، من در حاشیه چند نکته‌ای درج کرده‌ام، اما باز برخی چیزها مانده، که فکر کردم مصلحت باشد که آنها را به وسیله نامه خاطرنشان سازم. یعنی، اولاً، وقتی که شما در صفحه چهارم خواننده را از موقعیتی که من بخش اول را نوشتم آگاه می‌سازید دوست دارم آنجا یا هر جایی که شما می‌خواهید همچنین او را آگاه سازید که من آن را در دو هفته نوشتم. بنابراین، از پیش اخطار می‌شود، کسی فکر نکند که این امور تا آن حد به وضوح نمایانده شده‌اند که ممکن نیست واضح‌تر از آن نمایانده شوند و اینکه آنها [خوانندگان] با یک یا دو کلمه کوچک که احیاناً مبهم می‌یابند از فهم معنای آن باز نخواهند ماند.

ثانیاً، من دوست دارم شما خوانندگان را آگاه سازید که من چیزهای بسیاری را با روشی ثابت می‌کنم که برخلاف روش دکارت است، نه برای اینکه کار دکارت را اصلاح کنم، بلکه فقط برای این است که بهتر می‌دانم که نظم خود را حفظ نمایم و به تعداد اصول متعارفه نیفزایم، و به همین دلیل است که من امور بسیاری را ثابت می‌کنم که دکارت آنها را بدون دلیل فقط اظهار کرده است و مجبور بودم امور دیگری را بیفزایم که دکارت حذف کرده است.

و بالاخره، من از شما عزیزترین دوستم جداً خواهش می‌کنم که آنچه را که در پایان علیه آن مرد خرد نوشتید حذف کنید و کاملاً محو سازید. و اگرچه برای این خواهش من دلائل متعددی وجود دارد، ولی من فقط یکی را ذکر می‌کنم. من دوست دارم که همه

۱. Simon Joosten De Vries (۱۶۳۳-۹۱)، بازرگان آمستردامی، شاگرد و پیرو اسپینوزا. ر.ک:

مردم بتوانند به راحتی خود را متقاعد سازند که این امور برای خیر همه مردم طبع شده‌اند، و اینکه شما طبع این وجیزه را صرفاً جهت نشر حقیقت به عهده گرفته‌اید و آنچه را که در توان دارید به کار می‌گیرید تا این کتاب کوچک خوشایند همگان قرار گیرد و مردم را از روی محبت و دوستانه تشویق می‌کنید که به مطالعه فلسفه راستین پردازند و خیر همه را دنبال کنند. این مطلب را هر کسی به آسانی باور می‌کند، وقتی می‌بیند که کسی آزار ندیده و هیچ عملی که ممکن باشد برای کسی حتی کوچکترین رنجشی فراهم آورد انجام نیافته است. اما اگر پس از این، آن مرد یا دیگری بخواهد باطن بدخواه خود را نشان دهد، در این صورت شما می‌توانید زندگی و شخصیت وی را بدون صوابدید و رعایت مصلحت آشکار سازید. بنابراین، من از شما می‌خواهم به اینکه تا آن موقع صبر کنید، بر خود سخت نگیرید و خود را بر این امر متقاعد سازید و معتقد باشید که من مخلص‌ترین دوست شما هستم»^۱.

شایسته ذکر است که آن مرد خرد و آنچه که دکتر مایر علیه وی نوشته بود معلوم نشد. زیرا مایر، طبق خواهش اسپینوزا، آن را کاملاً محو ساخت.

خلاصه، چنانکه گفته شد، دکتر مایر بر آن کتاب مقدمه نگاشت. و در مقدمه خود درباره روش ریاضیات به اظهار نظر پرداخت و توضیح داد که چرا آن روش را در فلسفه و علوم درست و معتبر و به صورت یک نمونه تحقیق علمی قبول دارد. مقصود او از روش ریاضیات مبرهن ساختن نتایج از تعاریف، اصول متعارفه و اصول موضوعه است، که واضح و متمایز و مفاهیم مشترک ذهن و پایه‌های استوار معرفت انسانی هستند. به نظر وی، روش ریاضیات محدود به ریاضیات نیست، بلکه امکان دارد که در تمام علوم، از جمله مابعدالطبیعه، با اطمینان کامل اعمال شود. چنانکه دکارت هم پذیرفته و تأکید کرده که فقط با این روش می‌توان در فلسفه هم مانند ریاضیات به معرفت یقینی نائل

آمد.

دکارت در پاسخ به دسته دوم اعتراضات در روش هندسی دو چیز تشخیص داد: نظم و روش برهان. نظم عبارت از این بود که معلوم را پیش از مجهول قرار داده، قیاسات و براهین را از حقایقی که به شهود معلوم شده‌اند فراهم آوریم. روش برهان به دو نوع تحلیلی و ترکیبی تقسیم شد، که هر دو با نظم ریاضی سازگارند. روش تحلیلی آن روش درستی است که به وسیله آن چیزی از روی قاعده، کشف و استنباط می‌شود، همچنانکه معلول از علت استنباط می‌شود.

انسان به وسیله تحلیل روند خود کشف را نشان می‌دهد، یعنی نشان می‌دهد که او در موضوع مفروض چگونه به تصورات واضح و متمایز رسیده است. مؤلف با حکایت تاریخ افکار خود برای خواننده، که چگونه پیدا شده و نظم و تکامل یافته‌اند، زمینه عقاید خود، فرضهای بنیادین و همچنین آثار و نتایجی را که از آنها استخراج می‌کند توضیح می‌دهد. بدین ترتیب خواننده را آماده می‌سازد تا با هدایت مؤلف جریانها و روندهای ذهنی خود را بسازد و حقایق را برای خود کشف نماید.

روش تحلیل اختیاری و قبلی است، که مؤلف فقط به شهودهای خواننده توسل می‌جوید، و از وی می‌خواهد که برای تصدیق فکر وی به تجربه عقلانی و تأمل فلسفی بپردازد. و در نتیجه خواننده به صورت قبلی از عللی معلوم و شناخته شده به آثار و نتایج آنها پی می‌برد و این همان روشی است که دکارت در گفتار و تأملات خود به کار برده است.

اما روش ترکیبی متضاد با آن است. در این روش از روش هندسی مشخصی پیروی شده است، که بیانگر تعدادی تعاریف، اصول متعارفه، اصول موضوعه، قضایا و تبصره‌ها و نتیجه‌هاست. و تمام قضایا و نتایج از این مقدمات واضح و روشن استنتاج شده است و خواننده به محض اینکه مقدمات را پذیرفت مجبور می‌شود که نتیجه را تصدیق نماید. در روش ترکیبی به خواننده نشان داده نشده است که مؤلف مقدمات خود

را چگونه کشف کرده و به صورت اموری مطلقاً یقینی بنیان نهاده است. این روش، برخلاف روش تحلیلی، بعدی است. دکارت روش تحلیلی را ترجیح داد و اسپینوزا روش ترکیبی را. و لذا بر آن شد تا اصول فلسفی دکارت را از نو با روش ترکیبی ارائه کند.^۱ او نخست در شرح اصول فلسفی دکارت آن را تجربه کرد و بعداً در کتاب مهم فلسفیش، یعنی اخلاق، که از امّهات کتب فلسفی غرب است دقیقاً به اعمال آن پرداخت.

اسپینوزا شارح ناقدِ دکارت

با اینکه اسپینوزا در مقدمه بخش اول این کتاب از روش دکارت که در تحقیقات علمی و تأملات فلسفی خود در جستجوی امور واضح و متمایز بوده تحسین می‌کند و نظر وی را درباره ايقان فلسفی که قابل مقایسه با ايقان ریاضی باشد می‌ستاید^۲، ولی، چنانکه قبلاً هم اشاره شد و آقای لئون رث مفسر معروف فلسفه اسپینوزا هم توجه داده و عقیده ما هم بر این است،^۳ برخلاف مشهور، او دکارتی نیست و او در هر فرصتی جدائی خود را از دکارت اعلام داشته و علاوه بر اینکه در اصول و امّهات مسائل فلسفی درست نقطه مقابل دکارت است روش او نیز با روش دکارت متفاوت است. زیرا، چنانکه در پیش‌گذشت، او در آثار خود روش ترکیبی به کار برد و دکارت روش تحلیلی. و مهمتر از همه، این مطلب قابل تأمل است که اسپینوزا از متقاضیان طبع کتابی که

۱- ر.ک:

Early philosophy writings, the Cartesian Principles and thoughts on metaphysics, Meyer's preface, p. 3-9.

2- Leon Roth, *Spinoza, Descartes and Maimonides*, p. 44, 45.

۳- مقدمه ترجمه کتاب اخلاق، به قلم نگارنده، ص ۷.

در شرح اصول فلسفی دکارت است جدّاً می‌خواهد بنویسند که آراء و عقاید مطروحه در آن موافق عقاید وی نیست. گذشته از اینها، با اینکه مقصود وی از نوشتن این کتاب شرح بود و ظاهراً می‌خواست اصول فلسفی دکارت را با روش هندسی شرح کند، ولی در مقام عمل پا از این فراتر نهاد و از ایراد انتقادات و در ضمن از اظهار آراء خود، که دکارت آنها را هرگز نپذیرفته بود، خودداری نکرد. و حتی می‌توان گفت که همان کوشش او بر اینکه آراء دکارت را با روش هندسی تنظیم و در نتیجه نوع استدلال را تغییر دهد، در واقع نوعی مخالفت با دکارت بود. زیرا بدین عمل خود نشان داد که دکارت در مواردی نتوانسته دلیل قانع‌کننده‌ای اقامه کند، و در مواردی هم مطلب را مبهم ساخته است. به علاوه، او از اصول متعارفه و اصول موضوعه دکارت نتایجی استخراج کرده که خود دکارت هرگز استخراج نکرده بود و شاید هم اگر می‌دانست و می‌توانست انجام نمی‌داد. زیرا با اصول فلسفه وی سازگار نبود. بنابراین می‌توان گفت که اسپینوزا در این شرح حداقل در مواردی سخن خود را از زبان دکارت می‌گوید یا، به عبارت دیگر، نمایانگر راه و روش خود و بیانگر فکر و اندیشه خویش است، نه شارح اصول دکارت. و اصولاً اسپینوزا متفکر بزرگ و نویسنده‌ای مبتکر است و شأن و مقامش بالاتر از آن است اجازه دهد که شخص مورد نظرش سخن بگوید و به اظهار نظر پردازد.

اسپینوزا در مقام شرح فلسفه دکارت و نمایاندن آن با روش هندسی، احساس ضرورت کرد که تمام مطالبی را که امکان ندارد با اصول متعارفه و اصول موضوعه‌ای که خود تنظیم کرده یا از دکارت گرفته متناسب باشد باید کنار بگذارد. البته این کار در عین حال که استدلال را ساده کرد، اندیشه دکارتی را از معنی تهی ساخت و فلسفه دکارت را به جای اینکه آنچنانکه در واقع هست بنمایاند، دست‌کم در مواردی، برخلاف آن نشان داد.

گذشته از این، وقتی که در افکار مابعدالطبیعی خود، که گفته شد ذیل شرح اصول

فلسفی دکارت و در معنی متمم آن است، می‌گوید که کتاب آسمانی چیزی را که مخالف نور طبیعت^۱ باشد تعلیم نمی‌دهد^۲، عقل را صریحاً معیار نهائی حقیقت می‌شناساند. و این نظریه‌ای است که دکارت هرگز آن را نپذیرفت. زیرا او پیوسته بر این باور بود که به وحی یا حجیت الهی [آن طور که کلیسای کاتولیک رومی تفسیر می‌کند] باید تسلیم شد و به نور طبیعی عقل فقط تا آنجا که با وحی تضاد ندارد اعتماد ورزید^۳. به علاوه، اسپینوزا در مقدمه رساله‌اش این سوال انتقاد آمیز را پیش می‌کشد که آیا دکارت واقعاً به شکاکان پاسخ داده است؟ او باز مخصوصاً انتقاد می‌کند^۴ که مادام که ما از اصل خود غافلیم تمام امور برای ما نامتین هستند، و از آنجا که وجود خداوند برای ما بذاته معلوم نیست لذا هرگز نمی‌توانیم به چیزی یقین پیدا کنیم و به وجود خدا هم نمی‌توانیم معرفت بیابیم^۵.

همچنانکه او خود غالباً اظهار داشته است، این بیان دیگری است از اینکه دکارت دچار دور شده است. زیرا او نخست وضوح و تمایز تصورات را معیار حقیقت قرار داده، پس از آن برای اینکه اعتبار این تصورات را تضمین کند به اثبات وجود خدا پرداخته است. اما اسپینوزا صریحاً انکار می‌کند که معرفت خدا برای اعتبار تصورات واضح و متمایز ضرورت داشته باشد. گذشته از اینها، اسپینوزا در شرح خود از اصول دکارت، آن ده تعریفی را که در ذیل پاسخ به دسته دوم اعتراضات یافت می‌شوند با مختصر تغییری جانشین آنها کرد و فرقهایی را که میان دو تعریف جوهر که در پاسخ به

1- the light of nature.

2- *Thoughts of metaphysics*, part 2, Cha. 8, 5, p. 144.

۳- عبارت داخل قلاب در ترجمه انگلیسی اصول فلسفه دکارت، که مورد مراجعه من است، نیست. آقای David Bidney آن را در مقدمه خود (ص xvii) شرح اصول فلسفی دکارت آورده است.

4- *Principles of philosophy*, part I, princ. 25-28.

5- Spinoza, *principles of the philosophy of Descartes*, p. 20.

اعتراضات در اصول فلسفی دکارت آمده مورد تجزیه و تحلیل قرار نداد. و فقط تعریف اعتراضات را بازگو کرد که می‌گوید «هر چیزی که در آن چیزی بلاواسطه مندرج است، همانطور که در موضوع مندرج است، یا هر چیزی که ما ادراک می‌کنیم - یعنی خاصیتی یا کیفیتی یا صفتی که ما از آن در خود تصویری واقعی داریم - به واسطه آن وجود دارد جوهر نامیده شده است»^۱. طبق این تعریف، جوهر موضوع خواص یا صفات است. دکارت میان نفس یا جوهر نفسانی و بدن یا جوهر ممتدّ فرق می‌گذارد. و می‌گوید این دو نوع جوهر وجود دارند، ولی امکان دارد جواهر جزئی متعددی هم، مانند نفوس و ابدان، وجود داشته باشند، همچنانکه موضوعاتی متعدد وجود دارند. اما با وجود اینکه تعریف فوق را مورد توجه قرار می‌دهد این تعریف اصول دکارت را نادیده می‌گیرد که می‌گوید: «من نمی‌توانم از جوهر چیزی جز این قصد کنم که برای وجود داشتن به چیز دیگری نیازمند نیست. و در واقع فقط یک جوهر امکان دارد که به وضوح فهمیده شود که نیازمند چیز دیگری نیست و آن خداست. به همین جهت آن طور که در مدرسه‌ها می‌گویند جوهر به خدا و اشیاء دیگر به صورت متواطی اطلاق نمی‌شود، یعنی برای این تسمیه معنای مشترکی وجود ندارد»^۲. چنانکه ملاحظه می‌شود، مطابق این تعریف، جوهر واحد و یگانه است و واژه‌ای است که به طور صحیح و دقیق فقط به خدا قابل اطلاق است؛ در صورتی که، مطابق تعریف اعتراضات، دکارت به جواهر متعدد قائل شد و کلمه جوهر را در مورد جواهر مخلوق نیز به کار برد.

وقتی به اخلاق اسپینوزا مراجعه می‌کنیم از جوهر تعریفی می‌یابیم که یادآور تعریف اخیر دکارت است. تعریف سؤم اخلاق می‌گوید: «مقصود من از جوهر آن چیزی است که در خودش است و به واسطه خودش متصوّر است؛ به عبارت دیگر، تصوّر آن نیازمند

1- *The philosophical works of Descartes*, Vol. 2, p. 59.

2- *Principles of philosophy*, Part I, Princ. 51.

تصوّر شیء دیگری نیست که از آن درست شده باشد».

حاصل اینکه، اسپینوزا صرفاً شارح نیست. در مواردی به جرح و نقد می‌پردازد، در مواردی سخنان دکارت را مطابق ذوق و سلیقه خود نقل می‌کند و گوئی نمی‌خواهد فلسفه دکارت را آنچنانکه هست بنمایاند. نتیجه اینکه، او شارح ناقد دکارت است و ما در این خصوص شواهد زیادی در دست داریم. و برای اجتناب از اطناب و اطاله بدین اندک بسنده می‌کنیم. بقیه - انشاءالله - در مقدمه ترجمه شرح اصول فلسفی دکارت، نگارش اینجانب، چاپ خواهد شد.

منابع

- 1- Descartes, *The Philosophical works*, volu. I (*The principles of philosophy*) and volu. 2, Trans. by Elizabeths, Haldane and G. R. T. Ross, Cambridge University. 1969.
- 2- Pollock, *Spinoza, His life and philosophy*, NewYork, 1966.
- 3- Spinoza, *The Cartesian Principles and Thoughts on Metaphysics*, Trans. by Frank A. Hayes, with an Introduction by David Bidney, NewYork.
- 4- Spinoza, *The Correspondence of spinoza*, Translated and Edited with Introduction and Annotations by A. Wolf. Great Britain, 1966.
- 5- Spinoza, *Ethics*, Trans. by Andrew Boyle, London, 1967.

زندگینامه اسپینوزا

(قسمت اول)

نظر به اینکه مطالعه احوال، معرفت آثار و شناختن معاشران و دوستان و دشمنان یک فیلسوف ما را کمک می‌کند تا هرچه بهتر و زنده‌تر به اندیشه‌اش پی ببریم و به فلسفه‌اش آگاه گردیم، که فیلسوف راستین آن طور که می‌اندیشد زندگی می‌کند و نحوه رفتارش تجسد اندیشه و تمثّل حکمت اوست، بنابراین، بر آن شدم تا مقاله‌ای تحت عنوان «زندگینامه اسپینوزا» بنویسم. چون در این موضوع به فحص و مطالعه پرداختم مطالب کثیری گرد آمد، آن قدر که یک مقاله گنجائی جمیع آن مطالب را نداشت؛ و مصلحت بر آن دادم که آن را در دو قسمت جداگانه ترتیب دهم.

قسمت اول شامل مطالب زیر است: وضع خانواده و تولد، دوران پرورش و آموزش و عشق و مطالعات و تحقیقات، ارتداد و محکومیت و اخراج از جامعه یهود، بیمهری خانواده و سرزنش دوستان و حمله دشمنان، تبعید از آمستردام و مسافرتها، او، مرگ او، فرهنگ گسترده و سعه دانش او، و مذهب و مشرب فلسفی او. شایسته گفتن است که به اقتضای عنوان مقاله اکنون درخصوص فلسفه او سخنی نخواهم گفت، مگر به ایجاب مقام و اقتضای مقال، آن هم به اجمال و اشاره.

خانواده و تولد او:

باروخ (بندیکت) اسپینوزا در ۲۴ نوامبر ۱۶۳۴^۱ یا ۱۶۳۲^۲ در کشور هلند و در شهر آمستردام در خانواده‌ای سرشناس و متمول به نام «اسپینوزا» از پدری به نام میخائیل^۳ و از مادری به نام «حنا دبوراه»^۴ به دنیا آمد. نیاکانش مارونی^۵ و خانواده‌اش از یهودیان «سفر دیک»^۶، یعنی پرتغالی - اسپانیایی،^۷ بودند که پس از شکست مسلمانان در اسپانیا و سقوط غرناطه در سال ۱۴۹۲ به دست فردیناند آزادی و آسایشی را، که در تحت لوای اسلام به دست آورده بودند، از دست دادند و دچار بلای سخت فشار محکمه تفتیش عقاید شدند. این محکمه آنان را وادار می‌کرد یا غسل تعمید دهند و به دین مسیح درآیند و یا از مال و منال خود دست بردارند و راهی شهر و دیار دیگر شوند. اکثریت شق دوم را پذیرفتند و به آرزوی یافتن پناهگاهی از اسپانیا بیرون آمدند و به مصائب سختی مبتلا شدند؛ عده‌ای در کشتی نشسته به مقصد بندر ژن و دیگر بنادر ایتالیا به راه افتادند؛ در این بنادر از ورودشان جلوگیری شد و در حالی که آنان با تنگدستی و بیماری سخت و فزاینده دست به گریبان بودند خود را به سواحل آفریقا رسانیدند؛ اما اکثرشان کشته شدند، زیرا بومیان چنین پنداشتند که آنها جواهرات بلعیده‌اند.

عده‌ای دیگر هزینه سفر کلمب را پرداختند، تا مگر این دریانورد بزرگ مسکن جدیدی برایشان بیابد، که از سرنوشتشان خبری به دست نیامد؛ بالاخره، عده کثیری از آنها با کشتیهای کم دوام آن عصر روی اقیانوس اطلس، در میان دو کشور انگلستان و

1- R. H. M. Elwes, *introduction to the Works of Spinoza*, vol. I, p. 10.

2- Fredrick Copleston, *A history of philosophy*, vol 4, p. 211.

3- Michael.

4- Hannah Deborah.

۵ - Marrans. یهودیانی که در قرن ۱۵ میلادی به ناچار به مسیحیت ایمان آوردند ولی در باطن همچنان یهودی

ماندند.

6- Sepherdic.

7- N. Isaacs, *The Legacy of Israel*, p. 366.

فرانسه، که هر دو با آنها دشمنی داشتند، به امید یافتن جای سکنائی به دریانوردی پرداختند، تا از خوش آمد روزگار سرانجام به سرزمین کوچک هلند که مردمانی بلندهمت داشت رسیدند و در آنجا پذیرفته شده و سکنایگزیدند و بدین ترتیب از درپردری و آوارگی نجات یافتند و در سال ۱۵۹۸ نخستین کنیسه خود را در آمستردام برپا ساختند. خانواده اسپینوزا از جمله این پذیرفته شدگان بودند و، چنانکه گفته شد، از خانواده‌های سرشناس بودند؛ رئیس خانواده در جامعه یهود آمستردام اعتبار و احترام خاصی داشت.^۱

پدر اسپینوزا هم بازرگانی موفق و از معتمدان جامعه مذکور بود؛ چهار بار به ریاست کنیسه و یک بار هم به ریاست مدرسه عبرانی آمستردام نائل آمد.^۲ او دو بار ازدواج کرد که نتیجه ازدواج اول دو دختر بود که ربکا^۳ و میریام^۴ نامیده شدند و ثمره ازدواج دوم یک پسر بود که باروخ اسپینوزا نام گرفت. باروخ فیلسوفی بلند آوازه گردید و نام خانواده را برای همیشه جاویدان ساخت.

دوران پرورش، آموزش، عشق و مطالعات و تحقیقات او:

اسپینوزا که از خانواده‌ای دیندار بود با آداب دینی بار آمد و چون به سن تحصیل رسید به مدرسه عبرانی آمستردام به نام یشیبا^۵ فرستاده شد و در آنجا تحت نظر منسح بن اسرائیل^۶، (کتاب دینی معروف یهود) ربی بزرگ و نامدار یهود و استاد زبردست

1- Will Durant, *The story of philosophy*, p. 139-140.

2- John Wild, *The introduction to Spinoza Selections*, p. 11.

3- Rebeca.

4- Miriam.

5- Yeshibah.

۶ - Manassch Ben Israel. فیلسوف و متکلم یهودی ۱۶۵۷-۱۶۰۴.

کابالا^۱، و نیز ساول مورتیریا^۲، فاضل معروف و تلمود (کتاب دینی معروف یهود) شناس سرشناس و مدرس وارد و ماهر کابالا، به آموختن زبان و ادبیات عبری پرداخت و به مطالعه رموز و اسرار تلمود و کابالا و متن تورات و تفاسیر آن اشتغال ورزید. در نتیجه این تعلم و اشتغال، ذوق تحقیق در طالب مستعد و شائق کنجکاو پدید آمد و با شور و شوق فراوان بر آن شد، تا در خصوص عقاید دینی و سرگذشت قومش به کاوش و پژوهش بیشتری پردازد؛ بجد به خواندن و مطالعه آثار و مکتوبات فیلسوفان و متکلمان بزرگ یهود، از قبیل موسی بن میمون، لوی بن جرسون^۳، ابراهیم بن عزرا^۴ مفسر مشهور تورات، هاسدای کرسکاس^۵، سلیمان بن جیبرول^۶ و موسی قرطبی، شارح فلسفی کابالا، پرداخت^۷ و از آنها چیزها آموخت و دایره معلوماتش بیش از پیش وسعت یافت. اما به خوبی دریافت که این همه معلومات روح کنجکاوش را ارضا نمی‌کند و در حل مشکلات فکریش و نیز در توفیق متناقضات و تقریب مستبعدات عهد عتیق به کار نمی‌آید. به نیکی مشاهده کرده بود ابن میمون، آن دانای بزرگ یهود، بعضی از سؤالاتی را که خود پیش کشیده است بی جواب گذاشته و گذشته است و در کتاب دلالة الحائرین وی حیرت بیش از دلالت است. همچنین به خوبی فهمیده بود که ابن عزرا، آن مفسر نامی تورات، هم از حل اغلب مسائل دین یهود عاجز مانده است.

به این جهت هر اندازه که بیشتر به مطالعه و اندیشه می‌پرداخت شک و تردیدش نسبت به دین کهن افزایش می‌یافت و جزمیاتش به ظنیات و احیاناً به شکیات مبدل

۱ - Cabbala. قباله یا قبالا؛ ادبیات عرفانی یهود که توسط گروهی از مطلعان یهود نوشته شده است.

2- Saul Morteria.

3- Levi Ben Gerson.

4- Ibn Ezra.

5- Hasdai Crescas.

6- Ibn Gebirol.

7- N. Isaacs, *The Legacy of Israel*, p. 366; Will Durant, *The story of philosophy*, p. 142.

می‌گشت و به شک و حیرت و التهاب و اضطرابش افزوده می‌شد. از این رو، تصمیم گرفت تا زبان لاتین را - که به بهانه آمیخته و آلوده بودنش به کفر و هرطقه، در برنامه مدرسه جامعه یهود گنجانده نشده بود - بیاموزد، تا شاید بدین وسیله با دنیای دیگری از علم و فرهنگ آشنا شود، دایره معلوماتش وسعت یابد، ذهن کنجکاوش ارضا شود، از شک و حیرتش بکاهد و بالاخره روح مضطربش آرام گیرد. برای این مقصود، او نخست پیش یک معلم آلمانی رفت و مقدمات این زبان را از وی آموخت و بعد به خانه یا مدرسه وان دن آنده، پزشک سرشناس هلندی، راه یافت.^۱ وان دن آنده، مدرسی توانا، متفکری آزاده و عالمی متبحر بود، اما نوعی الحاد داشت و بی‌پروا به انتشار افکار ملحدانه و ضد دینی خود می‌پرداخت و از عقاید دینی امتها و نظام سیاسی دولتها به شدت انتقاد می‌کرد. به همین جهت متهم شد که علاوه بر زبان لاتین و ریاضیات چیز دیگری به شاگردانش تعلیم می‌دهد و در روح جوانان بذری دینی و کفر و الحاد می‌کارد و گمراهشان می‌سازد. به همین جهت است که کولروس، نویسنده شرح حال اسپینوزا، مدرسه وی را مدرسه شیطان می‌نامد و می‌نویسد که اسپینوزا در این مدرسه جز لاتین چیزهای دیگری آموخت^۲. بالاخره وان دن^۳ بر اثر این اتهامات به ناچار خاک هلند را ترک گفت و به فرانسه مهاجرت کرد که در آنجا هم به اتهام توطئه علیه پادشاه فرانسه محکوم و به دار آویخته شد^۴. خلاصه، اسپینوزا، در محضر این استاد، علاوه بر زبان لاتین، ریاضیات، فیزیک، شیمی، مکانیک، هیئت و طب آن روز را فراگرفت و به

1- Frederick Copleston, *A history of philosophy*, vol. 4, p. 21.

2- Harald Hoffding, *A history of modern philosophy*, vol. 1, p. 295.

3- Van den Ende.

4- Will Durant, *The story of philosophy*, p. 142.

حکمت مدرسی به ویژه فلسفه توماس اکویناس^۱ و فلسفه دکارت آگاهی یافت^۲ و مسلماً از افکار ضد دینی استادش نیز مطلع و احتمالاً متأثر گردید.

استاد دختری زیبا و فریبا و بنسپار هوشیار، اما نه بسیار زیبا، به نام کلارا ماریا^۳ داشت، که در غیاب پدرش به شاگردان زبان لاتین و موسیقی می آموخت. اسپینوزا به کلارای نوجوان دل باخت، اما دخترک، که بیشتر به زر و زیور می اندیشید، تا علم و هنر، عشق اسپینوزا را، که جز حکمت و فضیلت سرمایه ای نداشت، رد کرد و به همدرس و رقیب او به نام کرکرینگ^۴، که از مال و منال برخوردار بود و توانسته بود با اهدای یک گردنبند مروارید پربها نظرش را به خود جلب کند، دل بست و سرانجام در سال ۱۶۷۱ با وی ازدواج کرد^۵.

برابر گزارش کولروس^۶، نخستین نویسنده شرح حال اسپینوزا، چون او در عشق کلارا شکست خورد الهیات را کنار گذاشت و وقت خود را یکسره وقف مطالعه طبیعیات کرد و جهت آشنائی با طبیعیات جدید به مطالعه نوشته های برونو^۷، متفکر متهور و سرکش ایتالیائی، پرداخت و از وی چیزها آموخت که بلاشک در ابداع نظام فلسفیش مؤثر افتاد. زیرا بنیاد اندیشه برونو وحدت بود، به این معنی که کل واقعیت در اصل و ذات و علت واحد است و خدا با این واقعیت یکی است. همچنین در نظر وی ذهن و ماده یک چیز است و هر جزئی از واقعیت مذکور از دو جزء مادی و نفسانی ترکیب یافته است، که

1- N. Isaccs, *the Legacy of Israel*, p. 366.

2- R. H. M. Elwes, *The introduction to the works Spinoza*, p. 11.

3- Clara Maria.

4- Kerkering.

5- *Ibid*, p. 12.

۶ - Colerus. او نخستین نویسنده زندگینامه اسپینوزا است که با وجود نفرتش از وی به دنبالش بوده و به دقت حوادث زندگانش را گرد آورده است.

7- Giordano Bruno.

از هم جدا نمی‌شوند. بنابراین، منظور از تأمل فلسفی، درک وحدت در کثرت و ذهن در ماده و ماده در ذهن و نیز کشف ترکیبی است که متضادات و متناقضات در آن بهم پیوسته، ملثم گشته و متحد شده‌اند.

همچنین منظور از آن وصول به حد اعلای معرفت وحدت کلی است که با عشق به خدا برابر است.^۱

برای اهل فلسفه پیداست که هر کدام از این اصول، فصلی از نظام فلسفی اسپینوزا را به وجود می‌آورند و نیز، همانطور که هارولد هوفدینگ توجه داده، محادثه کوتاهی که در رساله مختصره اسپینوزا در خصوص خدا، انسان و سعادت او آمده، آشکارا یادآور افکار برونوست^۲، اگرچه او در آثارش، به حسب خلقش، که کمتر از اشخاص نام می‌برد، از برونو هم نامی نبرده و یادش نکرده است.

. شایسته ذکر است که با اینکه افکار اسپینوزا با اندیشه‌های برونو همانند است، خلق و خویشان با هم چندان مشابه نیست. برونو در عصیان و طغیان راه افراط می‌پیمود و در تظاهر به زندقه و هرطقه بسیار متجری و متهور می‌بود و اضطراب و التهابش هم بیش از اندازه می‌نمود؛ چنانکه او خود اعتراف کرده است، برف کوههای قفقاز هم نمی‌توانست آتش سوزانش را خاموش کند. او دچار تحیری حیرت‌آور گشته بود، و همواره از سرزمینی به سرزمینی دیگر و از آئینی به آئین دیگر روی می‌آورد و از همان دری که وارد شده بود خارج می‌شد. سرانجام محکمه تفتیش عقاید به کفر و الحاد محکومش کرد و زنده در آتش سوزانده شد.^۳

اما اسپینوزا، برخلاف وی، روحی مطمئن و آرام داشت و در راه و روشی که

1- Harald Hoffding, *A history of modern philosophy*, vol. 1, p. 295.

2- *Ibid.*

3- Will Durant, *The story of philosophy*, p. 143.

برگزیده بود استوار می‌بود. زیرا، چنانکه در آینده به درازا گفته خواهد شد، چون او از جامعه یهود رانده شد دیگر به هیچ دین و مذهبی روی نیاورد و اندیشه برگشت به دین کهن را هم به خود راه نداد و در اظهار عقاید و انتشار آثارش نیز راه احتیاط پیمود و خود را بی‌مورد به مخاطره نینداخت؛ و لذا اگرچه مورد اذیت و اهانت واقع شد، ولی بالاخره با مرگ طبیعی از دنیا رفت.

خلاصه، اسپینوزا در همین موقع، که به مطالعه نوشته‌های برونو اشتغال داشت، یا کمی بعد از آن، با افکار و آثار دکارت، که می‌خواست با روش ریاضی برای هر چیز دلیل روشن و متمایزی بیابد، آشنا شد و راه و روش او را درست تشخیص داد و در نظام فکری او به تأمل پرداخت، به اصول آن آگاهی یافت و کتابی در بیان اصول فلسفه دکارت نگاشت که پیش از همه آثارش انتشار یافت، ولی او، برخلاف مشهور، چنانکه در آینده خواهد آمد، دکارتی نبود و بنیاد اندیشه‌اش با اصول فلسفه دکارت متفاوت است.

ارتداد، محکومیت و طرد او از جامعه یهود:

بالاخره، تأمل او در فلسفه‌های متنوع و آشنائیش با افکار متفکران دوران نهضت، به ویژه اندیشه‌های آزاد و ضد دینی آنان، در وی اثری شدید و عمیق گذاشت، عقایدش به الهیات کهن و ارکان دین یهود و آداب کنیسه سست شد، بتدریج از رفت و آمدش به کنیسه کاست و احیاناً به گفتن سخنان آمیخته به زندقه و پراکندن اندیشه‌های آلوده به هر طقه پرداخت^۱، که شنیدنش اهل ایمان به ویژه مؤمنان و اولیای دین یهود را، به حق، نگران و هراسان می‌ساخت، زیرا که کفریاتش بسیار سهمگین می‌نمود و علاوه بر اینکه ارکان دیانات، خاصه پایه‌های دین یهود، را متزلزل می‌ساخت، موقعیت سیاسی و

1- John wild, *The introduction to Spinoza selections*, p. 13.

اجتماعی جامعه یهود آمستردام را، که با وجود نداشتن مملکت و دولت مخصوص به خود، تازه از برکت وحدت کلمه و از اثر مهمان‌نوازی و محبت مردم هلند، از آوارگی و دربرداری نجات یافته بودند، به مخاطره می‌انداخت، و اظهاراتش در داخل کنیسه باعث تشّت کلمه و تفرقه می‌گردید، به ویژه که به افکار ضد دینیش رنگ دین می‌زد تا دیگر بتواند عقایدش را با باطن عهد عتیق و روح ملت ابراهیم سازگار بنماید. گذشته از این، چنانکه اشاره شد، کفریات او تنها علیه دین یهود نبود، بلکه جمیع ادیان، از جمله مسیح، یعنی دین رسمی و حاکم مردم هلند را، که میزبانان و به عبارتی ولی نعمتان یهود بودند، نیز تهدید می‌کرد. شنیدن آن از یک یهودی - با توجه به اینکه، کمی پیش از این یهودی دیگری، بنام آوریل آکوستا^۱، به گفتن این نوع سخن تجرّی کرده و وجدان دینی مؤمنان را جریحه‌دار نموده بود^۲ - ملت مسیحی هلند را به حق به قوم یهود بدبین می‌ساخت و برای جامعه کوچک و پناهنده یهود آمستردام نتیجه خوبی نداشت.

از اینجاست که شیوخ قوم یهود و اولیای کنیسه وضع اسپینوزا را برای جامعه خود بلائی عظیم و خطری جدی تلقی کردند و در برابر آن بیکار نشستند، به چاره‌جویی پرداختند، تا هر چه زودتر و به هر وسیله ممکن اعم از ملایمت و تطمیع و خشونت و تکفیر جلوی خطر را بگیرند تا مگر بلای رسیده به خیر بگذرد. محکمه‌ای تشکیل دادند و اسپینوزای جوان را که در آن هنگام بیش از بیست و چهار سال نداشت به اتهام کفر و الحاد بدانجا کشاندند. بدین ترتیب می‌بینیم انسانهایی که به بهانه بی‌دینی یا بد دینی در محکمه تفتیش عقاید اسپانیا محکوم و در تحت فشار آن دربردار شده بودند، خودشان به تشکیل محکمه تفتیش عقاید پرداختند تا آنان نیز بدین وسیله انسانی را محکوم و دربردار سازند؛ خلاصه، محکمه مورد بحث در بیست و هفتم جولای ۱۶۵۶ تشکیل شد.

نخستین سؤال اعضای محکمه از متهم این بود که آیا راست است که او به دوستانش

1- Uriel a Costa.

2- Ibid, p. 13.

گفته است که: جهان ماده به منزله بدن خداوندست. فرشتگان زاده خیالاتند. نفس همان حیات است و عهد عتیق در خصوص خلود نفس چیزی نگفته است^۱.

از پاسخهایی که اسپینوزا داده خبری نرسیده و اثری در دست نیست و این، برخلاف اظهار تأسف بعضی، هرگز سزاوار تأسف نیست، زیرا به احتمال قوی جوابهای وی به اعضای محکمه، همان است که او بعدها با صراحت و شهامت در برابر استیضاح و استفهام متکلمین یهودی و مسیحی، راجع به مسائل فوق اظهار کرده و در کتابها و نامه‌هایش نوشته و انتشار داده است.

بالاخره، چنانکه اشاره شد اعضای محکمه نخست با وی ملایمت کردند و به تطمیعش پرداختند و پیشنهاد کردند که اگر، ولو به ظاهر، ایمان و وفاداریش را به کنیسه حفظ نماید، یعنی به دین تظاهر نماید ولو اینکه در واقع بدان ایمان نداشته باشد، سالیانه پانصد فلورن به وی خواهند داد.

اما او، چنانکه شایسته یک فیلسوف است، از قبول این پیشنهاد خودداری کرد، زیرا آن مستلزم نوعی سکوت بی‌مورد بود و نوعی نفاق و دورویی به دنبال داشت و این برخلاف حکمتش می‌بود^۲.

خلاصه، چون دادرسان دینی، مشاهده کردند که او در الحاد و بی‌دینی پافشاری می‌کند و بیش از حد سرسختی نشان می‌دهد تکفیرش را جدی گرفتند و به کفر و زندق محکومش کردند و علیه وی لعنتنامه‌ای نوشتند و آن را در مرکز جامعه یهود آمستردام، در حضور بزرگان این قوم و با بودن خود اسپینوزا، با جمیع تشریفات خاص دین عتیق و آداب کهنه خواندند. در آغاز صدای بلند بوقی بزرگ شنیده شد که بتدریج روی به ضعف نهاد، ضعیف و ضعیف‌تر گردید تا بالاخره به خاموشی گرائید و پایان پذیرفت؛

1- Will Durant, *The story of philosophy*, p. 144.

2- *Ibid.*

چراغهایی هم که در شروع تشریفات مجلس را منور و روشن ساخته بودند یکی پس از دیگری خاموش می‌شدند تا اینکه سرانجام همه خاموش شدند و مجلس در تاریکی مطلق فرو رفت و این نشانه مرگ روحانی شخص مُکفّر و ملعون بود.

شایسته ذکر است که لعنتنامه اسپینوزا در نوع خود بسیار غلیظ و شدید بود و حکایت از آن داشت که اقوال و اعمال ضد دینیش به شدت احساسات اولیای دین را جریحه‌دار کرده و خشم و نفرتشان را برانگیخته است.

صورت لعنتنامه چنین است: شیوخ شورای روحانی بدین وسیله اعلام می‌کند که چون به عقاید و اعمال شرّ باروخ اسپینوزا اطمینان کامل پیدا کردند به طرق گوناگون و مواعید متنوع کوشیدند تا او را از این راه بد برگردانند و به راه راست هدایت کنند اما از ارشادش عاجز ماندند.

به علاوه، روز به روز به کفریات خطرناکش، که با گستاخی در میان مردم پراکنده می‌سازد، تیقن بیشتری یافتند و بسیاری از اشخاص قابل اعتماد در حضور اسپینوزای مذکور به این امر شهادت دادند؛ در نتیجه او کاملاً مقصر و مجرم شناخته شد. بنابراین، موضوع دوباره در حضور شیوخ شورای روحانی مطرح گردید و به دقت مورد رسیدگی قرار گرفت و اعضای شورا به اتفاق آرا موافقت کردند تا لعنث کنند و از قوم اسرائیل طردش سازند و از این ساعت با لعنتنامه زیر ملعونش خوانند: به حکم فرشتگان و به فتوای اولیای دین، ما با رضایت و موافقت جامعه دینی، در حضور اسفار مقدس، که در آن ششصد و سیزده حکم مکتوب است، باروخ اسپینوزا را تکفیر می‌کنیم، طردش می‌نمائیم و لعنث می‌فرستیم، با همان لعنتی که الیسع^۱ فرزندانش را لعنت کرد و در کتاب احکام نوشته شده است. ما در شب و روز، در خواب و بیداری و در حال خروج و دخول، او را لعنت می‌فرستیم.

۱ - Elisha. نام یکی از اخبار بنی اسرائیل است که در قرآن مجید و الیسع نامیده شده است.

خداوند هرگز او را نبخشاید و نپذیرد، آتش خشم و غضبش او را بسوزاند، جمیع لعتهائی را که در کتاب احکام مکتوب است بر وی نازل کند، نامش را از آسمان بزداید، به علت عمل زشتش از جمیع اسباط اسرائیل جدا سازد، بار گناهش را با نفرینهای سماوات که در کتاب احکام مذکور است سنگین سازد و امروز همه مؤمنان به خداوند و فرمانبرداران فرمانش آمرزیده شوند. بدین وسیله به اطلاع همه می‌رسانیم، که هیچکس نباید با وی سخن گوید، هیچکس نباید با وی مکاتبه نماید، هیچکس نباید برایش کاری انجام دهد، هیچکس نباید با وی در زیر یک سقف بماند، هیچکس نباید چهار ذراع به وی نزدیک گردد و هیچکس نباید نوشته‌ای را که او املا یا انشا کرده است بخواند.^۱

متفکر آزاداندیش و محقق مستعد پرکار به این صورت و به این شدت تکفیر شد و مطرود مطرودان قرار گرفت. اما او در برابر این تکفیر و توهین ابداً ضعف نشان نداد، هرگز خم به ابرو نیاورد و هر چه مصمم‌تر مقاومت ورزید، به تصمیم شورا وقعی ننهاد و ایذا و آزار قومش را به چیزی نگرفت، زیرا او حکیمی بزرگ بود و به اقتضای حکمتش باید خطاکاران و نادانان را ببخشد، به داده رضا دهد و گره از جبین بگشاید و بداند که آنچه ظاهراً بدبختی می‌نماید در واقع و در نظام کل عالم بدبختی نیست، چرا که او به سختی پای‌بند عقل بود و عقل به اشیاء از نقطه نظر سرمدیت می‌نگرد.^۲ همچنین حکمتش ایجاب می‌کند که در برابر حوادث، ولو بسیار ناگوار باشد، مقاومت ورزد، پایدار بماند و قدرت‌نمایی کند و بالاخره از جمیع پیش‌آمدها با خوش‌روئی استقبال نماید، چرا که به نیکی می‌داند که جریان همه امور برابر فرمان ازلی خداوند است^۳ و

1- Will Durant, *The story of philosophy*, p. 145.

2- Spinoza, *Ethics*, Part. 2, Prop. 44, corollary. 2.

3- *Ibid*, Prop. 49, note.

فضیلت همان قدرت است.^۱ لذا او پس از شنیدن حکم تکفیر و اطلاع به مفاد لعنتنامه در نهایت متانت و با کمال خونسردی گفت: این مرا به هیچ چیزی جز آنچه باید انجام دهم وادار نمی‌کند.^۲

برخی احتمال داده‌اند که اگر منسح بن اسرائیل، معلم او و پیشوای روحانی قاطبه یهود آمستردام، در این شهر می‌بود می‌توانست برای سازش وی با اولیای دین و شیوخ کنیسه راهی بیابد، اما از قضا این ریّ بزرگ در آن هنگام در لندن به سر می‌برد و می‌کوشید تا کرومول را ترغیب کند که مرزهای انگلستان را به روی قوم یهود بازگرداند.^۳ باید گفت سرنوشت چنین بود یا به گفته خودش ضرورت ایجاب می‌کرد که او محکوم و مطرود گردد و از آن گریزی و گزیری نبود.

بی‌مهری خانواده، سرزنش دوستان و حمله دشمنان:

اظهارات ضد دینی و بی‌اعتنائیش به احکام دین کهن و آداب کنیسه حتی پیش از محکومیت رسمی باعث شده بود که خانواده و بعضی از دوستانش او را ترک گویند. مادر اسپینوزا در سال ۱۶۳۸^۴ یعنی هیجده سال قبل از این واقعه مرده و سخنان ضد دینی او را نشنیده این همه گرفتاری و خواری فرزندش را ندیده بود. اما پدرش با اینکه دو سال پیش از تاریخ محکومیت او یعنی در سال ۱۶۵۴ از دنیا رفته و جریان محکومیت رسمی او را مشاهده نکرده بود^۵ ولی کفریات او را از پیش شنیده بود، و از

1- *Ibid*, Part. 4, Prop. 22.

2- Will Durant, *The story of philosophy*, p. 147.

3- *Ibid*, p. 146.

4- John Wild, *The introduction to Spinoza selection*, p. 11.

5- *Ibid*, p. 12.

آنجا که او خود از اولیای دین یهود و از معتمدان این قوم به شمار می‌آمد و آرزو داشت که یگانه پسرش، باروخ اسپینوزا، هم روزی از عالمان بزرگ و از حامیان و مبلغان دین یهود گردد، چون برخلاف آرزویش او را از متقدان و مخربان دین مذکور یافت، با کمال نومیدی و در نهایت بی‌مهری از وی روی برگردانید.^۱ یگانه خواهرش «ربکا»^۲ (میریام خواهر دیگرش پیش از مرگ پدر درگذشته بود) نیز پس از مرگ پدر کوشید او را، به اتهام ارتداد و کفر، از ارثیه ناچیز پدری محروم سازد. اما اسپینوزا در برابر این ظلم و تعدی ساکت ننشست، به محکمه شکایت برد و برای احقاق حق خود از قوانین هلند استمداد جست و عاقبت خواهرش را محکوم کرد، ولی پس از محکوم ساختن او با طیب خاطر جمیع سهم الارث خود را به وی بخشید^۳ و به روایتی فقط یک تختخواب برای خودش برداشت.^۴

شاید در این وقت بود که او برای امرار معاش یا گسترش فرهنگ و توسعه معارف در مدرسه وان دن انده به کار تدریس پرداخت.^۵ بعید نیست دلیل امکان تدریس اسپینوزا در مدرسه مذکور این بوده باشد، که در آن وقت هنوز دادگاه دینی و شورای روحانی جامعه یهود رسماً به ارتداد و کفرش رأی نداده بوده است، اما پس از اینکه رسماً و علناً با تشریفات خاص مذکور تکفیر و از جامعه یهود رانده شد موج اعتراض و انتقاد شدت و حدت یافت، همکیشان سابق و اغلب یاران و دوستان و برخی از شاگردانش آشکارا زبان لعن و طعن و اعتراض بر وی گشودند و به اتهام الحاد و ارتداد دشنامش دادند و به

1- Will Durant, *The story of philosophy*, p. 147.

2- R. H. M. Elwes, *The introduction to the works of Spinoza*, vol. 1, p. 20.

3- Will Durant, *The story of philosophy*, p. 147.

4- John Wild, *The introduction to Spinoza selections*, p. 14.

5- *Ibid.*

مذمت و ملامتش پرداختند، کافر، ملحد، بی‌دین و احياناً انسان پست، کرم ناتوان و فریفته شیطان‌ش خواندند^۱، آزارش را جایز بلکه واجب دانستند و حتی قصد جان‌ش را کردند؛ در شبی در یکی از خیابانهای آمستردام، متدین متعصبی، برای اثبات تدبیر خویش، شاید هم به امید پاداش اخروی، به قصد کشتنش به وی حمله کرد، اما او خود را کنار کشید و از محل حادثه گریخت و با اندک جراحتی که گردنش برداشته بود از مرگ نجات یافت^۲.

تبعید و مسافرتهاى او:

اما نه تکفیر اولیای دین، نه مذمت و ملامت همکیشان، نه بی‌مهری خویشان، نه اعراض و ادبار یاران و نه زخم دشنه متعصبان، هیچیک او را از آزاداندیشی و رک‌گوئی باز نداشت و او همچنان با شجاعت و صراحت لهجه به کارش ادامه داده در نتیجه، دشمنانش وجود او را در آمستردام خطرناک دانستند و از آنجا که هم از پشتیبانی جامعه یهود و هم از حمایت امت مسیحی هلند برخوردار بودند، توانستند او را وادار سازند تا آمستردام را ترک گوید. بنابراین، اسپینوزا به ناچار به قریه کوچکی در جنوب و نزدیک آمستردام به نام اوورکرک^۳ مهاجرت کرد^۴ و در شارع اوتردک^۵ اطاق ساکتی که در زیر شیروانی واقع بود اجاره کرد و برای امرار معاش به شغل تراش دادن عدسیها مشغول شد^۶. دوستانش از شهر می‌آمدند، عدسیها را به شهر برده

1- Letter 67, translated by A Wolf.

2- Will Durant, *The story of philosophy*, p. 147.

3- Ouwerkerk.

4- John Wild, *The introduction to Spinoza selections*, p. 14.

5- Ouderdek.

6- Will Durant, *The story of philosophy*, p. 148.

می فروختند، بهایش را به وی می دادند^۱ و او، بدین صورت، اندک روزی حلالی به دست می آورد و در نهایت فناعت و جمعیت خاطر به زندگی خردمندانه و تأملات فیلسوفانه می پرداخت که به راستی زندگانی عالی و خردمندانه‌ای بود. فرزانه بزرگی می گوید: اگر ناپلئون مانند اسپینوزا هوشمند و خردمند می بود در زیر یک شیروانی زندگی می کرد و چهار کتاب می نوشت^۲. گویا همین ایام بود که او نامش را از باروخ به بندیکت تغییر داد^۳.

از خوش آمد روزگار، در این مکان، صاحبخانه و زنش از مسیحیان منیت^۴ بودند و طعم تلخ تکفیر و طرد را چشیده بودند؛ لذا موقعیت روحی اسپینوزا را به خوبی درک می کردند و به او بسیار محبت می نمودند و با وی رفتاری بسیار دوستانه داشتند^۵؛ که متمددگان و دردمندان یکدیگر را بهتر درک می کنند.

با اینکه اقامت او در قریه مذکور تا حدی طولانی شد، و حدود پنج سال به درازا کشید، ولی دائمی نشد و او در سال ۱۶۶۰ به دنبال مهاجرت صاحبخانه مهربانش به دهکده راینسبوگ^۶، نزدیک لیدن^۷، بدانجا نقل مکان کرد و در کوچه‌ای باریک، در خانه‌ای محقر، با یکی از یاران جرّاحش به نام همن^۸، که از گروه «آزاداندیشان و آزاد مذهبان» بود، زندگی کرد^۹؛ آن کوچه هنوز هم به نام اسپینوزا معروف است^{۱۰}. او در اینجا و در این ایام زندگی بسیار حکیمانه‌ای داشت و، در نهایت سادگی، با اندیشه‌های

1- Harald Höffding, *A history of modern philosophy*, vol. 1, p. 297.

2- Will Durant, *The story of philosophy*, p. 149.

3- *Ibid*, p. 148.

4- Mennonites.

5- *Ibid*.

6- Rhynsburg.

7- Leyden.

8- Homan.

9- John Wild, *The introduction to spinoza selections*, p. 15.

10- R. H. M. Etwes, *The introduction to the works of spinoza*, p. 13.

عالی، در صحبت یاران موافق، که از «همان گروه آزاداندیشان و آزاد مذهبان» بودند، روزگار می‌گذراند.

با وجود همین یاران موافق، که به راستی با یکدیگر اخوان صفا و خلان وفا بودند، او اغلب به خلوت می‌نشست و گاهی دو الی سه روز از خانه بیرون نمی‌رفت و با کسی ملاقات نمی‌کرد و غذای اندکش را پیشش می‌بردند.^۱ برخلاف گفته خودش که می‌گفت «چیزی برای انسان مفیدتر از انسان نیست»^۲، در این ایام تنها زندگانی می‌کرد و به دیدن انسانها چندان شائق نمی‌بود، چرا که سخت به تأملات فلسفی می‌پرداخت و خلوت و تنهایی را برای این کار مهم مناسب‌تر می‌دید. با اینکه کار تراشیدن عدسیها به خوبی انجام می‌یافت ولی مداوم ادامه نمی‌داد؛ گوئی نمی‌خواست بیش از حد کفاف درآمدی داشته باشد؛ او حکیمی بزرگ بود و حکمت را بیش از زندگی مرفه دوست می‌داشت. کولریوس گزارش می‌دهد که او هر سه ماهی یکبار دخل و خرجش را بررسی می‌کرد تا درآمد و هزینه سالیانه‌اش برابر باشد.^۳

فی‌الجمله، زندگانش در راینسبوگ قرین سعادت و توأم با موفقیت بود، ایام عمر به خوشی می‌گذشت، کارهای فلسفی به خوبی پیش می‌رفت و بالاخره کارهای مهمی انجام می‌یافت، با بعضی از علما و حکمای عصرش دیدار می‌کرد، با دوستانش به مکاتبه می‌پرداخت، کتاب اصلاح فاهمه را نوشت و کتاب اخلاق را آغاز کرد.^۴

در نتیجه، بیش از حد شهرت یافت و به‌عنوان فیلسوفی بزرگ آوازه‌اش در اطراف و اکناف پیچید، پیروان و یاران کثیری پیدا کرد و جمّ غفیری دورش گرد آمدند. اما او که

1- Will Durant, *The story of philosophy*, p.148.

2- *Ethics*, Part. 4, Prop. 35, Corollary. 1.

3- Will Durant, *The story of philosophy*, p. 148.

4- *Ibid*, 149.

این شهر و اجتماع را با کارهای علمی و تأملات فلسفیش چندان مناسب و سازگار نمی‌دید، به ناچار و به ناگاه در سال ۱۶۶۳^۱ و به روایتی هم به تقاضای دوستانش، که ظاهراً از وربورگ^۲ یا لاهه تقاضا فرستاده بودند، در سال ۱۶۶۵^۳ از راینسبورگ به قصد وربورگ، که دهکده کوچکی نزدیک لاهه بود، خارج شد، اما در سر راهش نخست به آمستردام رفت تا دوستانش را در این شهر ملاقات کند - در مدت این ملاقات بود که دوستانش از وی خواستند تا «شرح اصول فلسفه دکارت» را به طبع برساند - و پس از آن در وربورگ اقامت گزید و به تمیم کتاب اخلاق پرداخت، ولی این کتاب ناتمام ماند. زیرا در سال ۱۶۶۵، به دلائلی که او خود به اطلاع الدنبرگ رسانیده و ما هم به وقت خود به اطلاع خوانندگان علاقمند خواهیم رسانید، آن را کنار گذاشت و به تألیف کتاب الهیات و سیاست همت گماشت^۴ و، علاوه بر آن، با علما و حکمای عصرش، از موافق و مخالف، به مکاتبه و مباحثه پرداخت و در اینجا نیز شهرتی عظیم یافت.

در سال ۱۶۷۰ به شهر لاهه رفت. ظاهراً دوستی وی با جان دوویت^۵ او را بدانجا کشانید و تا آخر عمر در آن شهر اقامت گزید و گویا فقط یک بار به امید طبع کتاب اخلاق به آمستردام رفت^۶. جان دوویت از سیاستمداران، متنفذان و روشنفکران عصرش بود؛ گروه روشنفکران و آزاداندیشان را در برابر حزب اورانژیست^۷ و روحانیت حاکم رهبری می‌نمود؛ و متفکران روشن فکر و نویسندگان آزاداندیش و

1- John Wild, *The introduction to spinoza selections*, p. 16.

2- Voorburg.

3- Will Durant, *The story of philosophy*, p. 151.

4- John Wild, *The introduction to spinoza selections*, p. 16.

5- Jan de Witt.

6- John Wild, *The introduction to spinoza selections*, p. 17.

۷- فرقه‌ای دینی و حزبی سیاسی بودند که از خانواده اورانژ طرفداری می‌کردند.

شجاع را تشویق و تشجیع می‌کرد تا فکر و قلم خود را در دفاع از سیاست تنویر افکار و آزادی گفتار به کار برند. از جمله تشویق‌شدگان اسپینوزا دوستش دکتر لودویج میر^۱ بود. خلاصه، چون اسپینوزا وارد لاهه شد، نخست در خانه وسیع بیوه «وان ولدن»^۲ توقف کرد و بعد به منزل محقر وان دن سپک^۳ نقل مکان نمود^۴ و در اینجا در نهایت قناعت و آرامش خاطر زندگانی آغازید و مانند گذشته به مطالعات و تأملات فلسفی پرداخت. با اینکه در اینجا نیز دوستان فراوانی داشت، که به معاشرت و مجالستش عشق می‌ورزیدند و صحبتش را غنیمت می‌شمردند، او اغلب اوقات به خلوت می‌نشست تا بیشتر بتواند به کارهای فلسفی پردازد؛ برای وی فلسفه و حیات شیئی واحد بود. او در این ایام، شاید به تشویق جان دوویت، کتاب الهیات و سیاست را به طبع رسانید. کتاب مذکور در مدت کوتاهی پنج مرتبه تجدید چاپ شد و اثری وسیع و عمیق در افکار عامه و خاصه گذاشت و انتقادات شدید و کثیری از سوی مخالفانش بر آن وارد گردید. در اثر قدرت‌نمایی جان دوویت، از انتشارش جلوگیری به عمل نیامد، اما پس از قتل دوویت، که در سال ۱۶۷۴ اتفاق افتاد، با روی کار آمدن اورانیست‌ها که دشمنان اسپینوزا بودند کتاب الهیات و سیاست تحریم و توقیف شد.

اسپینوزا در این اوقات کتاب اخلاق را به اتمام رسانید و رساله‌ای درباره‌ی زبان عبری نگاشت، که شاید مقدمه‌ای بود برای ترجمه‌ی عهد عتیق. رساله‌ای در سیاست، رساله‌ای در علم طبیعی^۵ و رساله‌ای در بیان اصول علم جبر^۶ نیز تألیف کرد و به ترجمه‌ی تورات به زبان آلمانی و هلندی پرداخت.

1- Dr. Ludwig Meyer.

2- Van Velden.

3- Van den Spyck.

4- Ibid, p. 17.

۵- Natural science. احتمالاً همان رساله‌ی فوس و فرح است.

6- The Principles of Algebra.

در همین شهر بود که در سال ۱۶۷۳ استادی کرسی فلسفه دانشگاه هیدلبرگ بسیار مؤدبانه به وی پیشنهاد شد و او بسیار خردمندانه و هوشمندانه آن را رد کرد.^۱

حاصل اینکه، در این شهر نیز کارهای علمی و فلسفیش به خوبی پیش می‌رفت و زندگانش قرین عزت و سعادت بود، که ناگهان از بدآمد روزگار، در این ایام در هلند حوادث سیاسی مهمی رخ داد، که فیلسوف را نگران و آزرده خاطر کرد، بدین قرار که: در سال ۱۶۷۲ انگلستان و فرانسه با سپاهی عظیم و انبوه از صد و بیست هزار نفر علیه هلند وارد جنگ شدند و سپاه هلند را شکست دادند. مردم لاهه، جان دوویت، یار مهربان و مشوق مخلص و حامی جدی اسپینوزا، را مسئول این شکست پنداشتند و در بیستم اوت سال مذکور، در یکی از خیابانهای شهر لاهه، هنگامی که برای دیدار برادر زندانش وارد زندان می‌شد، او و برادرش را بیرحمانه کشتند. اسپینوزا از این پیش‌آمد ناگوار، سخت اندوهگین شد، ناگاه اشک از چشمانش سرازیر شد، گوئی صبرش نماند و حوصله‌اش به سر آمد، که اگر دوستانش ممانعت نمی‌کردند می‌خواست به محل حادثه برود، در آنجا اعلام جرم بکند، اعلانی به دیوار بچسباند و قاتلان دوویت را بربرهای بسیار پست و رذل بخواند.^۲

اینجاست که مشاهده می‌شود او حکمتش را - که به اقتضای آن لازم بود نادانان و گناهکاران را به عذر نادانیشان معذور بدارد و ببخشد و کینه را با کینه پاسخ نگوید، بلکه آن را با مهر و محبت بزدايد^۳ - فراموش می‌کند و این یکی از نکات ضعف زندگانی حکیمانه اوست. بعد از این حادثه، شاهزاده دوکنده^۴ فرمانده ارتش فرانسه، که گویند افکاری بلند داشت، به علم و فلسفه اشتیاق می‌ورزید، به علما و حکما اهمیت

1- John Wild, *The introduction to spinoza selections*, p. 18-19.

2- *Ibid*, p. 18.

3- *Ethics*, part. 4, prop. 46.

4- Prince de Coinde.

می‌داد و به مقام فضل و دانش اسپینوزا نیز به خوبی واقف بود؛ برای درک محضر وی و معرفی به همراهانش و شاید هم برای اغراض دیگری حکیم را به مقر فرماندهی دعوت کرد. اسپینوزا پس از مشورت طولانی با یارانش تصمیم گرفت که دعوت شاهزاده را بپذیرد و به مقر فرماندهی برود، تا شاید برای برقراری صلح راهی و چاره‌ای بیابد. چون به مجلس شاهزاده رسید شاهزاده به وی پیشنهاد کرد که یکی از آثارش را به نام لوئی چهاردهم پادشاه فرانسه بکند، تا از طرف این پادشاه برایش مستمری برقرار گردد. اما اسپینوزا هوشمندانه این پیشنهاد را رد کرد و به اطاق محقرش در لاهه بازگشت؛ به دنبال آن، در شهر شایعه شد که او جاسوس است. وقت غروب در جلوی خانه‌اش ازدحامی شد؛ صاحبخانه ترسید که خانه‌اش به مخاطره افتد؛ اسپینوزا به وی اطمینان داد که به محض مشاهده کوچکترین علامت خطر به میان مردم خواهد رفت، تا درباره‌ی وی همان کاری را انجام دهند که درباره‌ی جان دوویت انجام دادند. اما خوشبختانه مردم به حسن نیتش پی بردند و بی‌گناهی‌اش تشخیص دادند و در نتیجه ازدحام فروکش کرد و بلای رسیده به خیر گذشت.^۱ فیلسوف بعد از این واقعه چند سالی نیز در این جهان درنگ کرد و باز هم بجدّ به مطالعات و تأملات خود ادامه داد؛ ولی بیش از پیش به خلوت و عزلت گرائید؛ گاهی اتفاق می‌افتاد که ماهها از خانه بیرون نمی‌رفت، ولی با صاحبخانه‌اش زندگی و آمیزش دوستانه داشت و هر روز بعد از ظهرها از اطاقش که ظاهراً در طبقه فوقانی بود پائین می‌آمد و با صاحبخانه و خانواده‌اش به محادثه می‌پرداخت. زن صاحبخانه که بانویی ساده‌لوح و پاکیزه سرشت بود به حکمت اسپینوزا احترامی عمیق داشت و به تنهائیش رقت می‌برد. گویند روزی از وی پرسید که آیا دینش او را رستگار خواهد کرد؟ اسپینوزا پاسخ داد که: دینش دین خوبی است و نباید در آن شک و تردید روا دارد و در جستجوی دینی دیگر باشد، اگر راه پارسائی در پیش گیرد و به دینش عمل

1- John Wild, *The introduction to spinoza selections*, p. 19.

نماید به راستی رستگار خواهد شد و زندگانش با آرامش و آسایش خواهد گذشت^۱.

مرگ او:

خلاصه، فیلسوف در این ایام بقایای عمرش را می‌گذراند و مهلتش سر می‌آمد. بیماری سل، که در آن روزگاران قربانیان فراوان داشت، بیش از پیش رنجش می‌داد و از نیرویش می‌کاست و او هر روز ناتوان‌تر می‌گردید و احساس می‌کرد که اجل محتوم فرا رسیده است. او که در این جهان بحق حکیمانه و آزادانه زندگی کرد از قید تعلقات آزاد بود، نه مال و منالی داشت، نه جاه و مقامی و نه فرزند و عیالی؛ از مرگ زودرس نگران و هراسان نبود و تنها نگرانی و ترسش از این بود که مبادا آثار منتشر نشده‌اش از بین برود؛ لذا آنها را در جعبه‌ای نهاد، قفل کرد، کلیدش را به صاحبخانه داد و وصیت کرد که پس از مرگش آن جعبه را با کلیدش به «جان ریوورتز»^۲، ناشر کتب در آمستردام، بدهد. بالاخره، روز یکشنبه بیستم فوریه ۱۶۷۷ فرا رسید و او به حسب عادت با خانواده و آن دن سپیک به صحبت نشست و چون آنان مطمئن شدند که خطری فوری وی را تهدید نمی‌کند به کلیسا رفتند و چون برگشتند به آنها گفته شد که فیلسوف در ساعت سه بعدازظهر از دنیا رفته است. در دم واپسینش تنها دوست و پزشک معالجش دکتر مایر و به روایتی دکتر شولر^۳ با وی بوده است. وقتی خبر مرگش در شهر پیچید عده کثیری گرد آمدند و جنازه‌اش را با احترام و تأسف تا گورستان دنبال کردند. دنبال جنازه‌اش شش کالسکه به راه افتاد. در مراسم تشییع و دفنش، علاوه بر مردمان عادی، کسان برجسته‌ای از دانشمندان، قاضیان و حاکمان حاضر شدند و در محله اسپي^۴، در کلیسای نو، در جوار دوست مقتولش جان دوویت به خاکش سپردند. اما با تشریفات و

1- Ibid, p. 20.

2- Jan Rieuwertz.

3- Dr. Schuller.

4- Spuy.

احکام کدام دین و آئین؟ معلوم نیست. گویا او در این باره نیندیشیده و وصیتی نکرده بود یا وصیتش افشا نشده است. آورده‌اند که بر سر گورش از پیروان هر دینی دیده می‌شد و جمیع طبقات متأثر و متأسف بودند و احیاناً برایش گریه می‌کردند. توده مردم به خاطر مهربانیش، علما و حکما به خاطر علم و حکمتش و ارباب ادیان به جهت بی‌غرضی و بی‌نظری مطلقش^۱. خواهرش ربکا که زنده بود ادعای ارث کرد. اما چون سیاهه مال برادرش را دید دریافت که پس از پرداخت هزینه‌ها چیز بسیار اندکی می‌ماند یا اصلاً چیزی نمی‌ماند؛ لذا از ادعایش صرف‌نظر کرد^۲. اموال فیلسوف تعدادی کتاب، چند تکه شیشه صیقلی شده و آلاتی برای تراش دادن شیشه‌ها بود.

فرهنگ گسترده و سعه دانش او:

اسپینوزا از برکت هوش سرشار، استعداد قوی، شور و شوق فراوان و پشتکار و فعالیت فوق‌العاده، قدرت یافت تا در مدت کوتاه عمرش فرهنگی گسترده و معارفی وسیع به دست آورد، که به راستی شگفت‌انگیز و حیرت‌آور است. او زبان عبری، لاتین، یونانی، هلندی، ایتالیائی، اسپانیائی، پرتغالی، آلمانی و فرانسه را آموخت و در بعضی از آنها صاحب‌نظر شد و از خود اثر و بلکه آثاری به یادگار گذاشت.^۳

او بر اثر آشنائی به زبانهای مذکور مستقیماً به فرهنگ و معارف امتهای ملت‌های مختلف دست یافت و به مطالعه کتب و نوشته‌هایشان پرداخت و مطالب گوناگون و

1- Will Durant, *The story of philosophy*, p. 153; John Wild, *The introduction to Spinoza selections*, p. 20-21.

2- Elwes, *The introduction to the works of Spinoza*, p. 20.

3- Elwes, *The introduction to the works of Spinoza*, p. 11; Frederick Copleston, *A history of philosophy*, Vol. 4, p. 211.

فراوان آموخت. چنانکه گذشت، با یاد گرفتن زبان عبری به محتوای عهد عتیق و رموز اسرار تلمود و کابالا آگاهی یافت و به سرگذشت و تاریخ یهود واقف شد و به عقاید و احکام دینی این قوم آشنا گردید.

همچنین کتب و رسالات متکلمان و فیلسوفان یهود را مطالعه کرد و به آراء و افکارشان آشنا شد. با فرا گرفتن زبان لاتین، یونانی و دیگر زبانهای اروپائی توفیق یافت تا آثار یونانیان، مدرسیان، نواندیشان و نویسندگان دوران "رنسانس" را بخواند و از اندیشه‌هایشان بهره‌مند گردد. قابل گفتن است که او علاوه بر آگاهی به افکار و معارف و نظامهای فلسفی مذکور به علوم و حکمت اسلامی نیز معرفت یافت و از آن برخوردار گردید.

زیرا اولاً، چنانکه در پیش‌گذشت، او آثار ابن میمون، لوی بن جرسون، ابن جبیرول و دیگر حکمای یهود را مطالعه کرد. ابن میمون از پیروان ابن رشد و از شائقان و ناشران فلسفه او^۱ و به روایتی شاگرد وی یا شاگرد یکی از شاگردان ابن باجه است^۲ ابن میمون مسلماً در اسپانیا در پیش مسلمانان درس خوانده و از آنان حکمت آموخته است^۳.

آثارش به ویژه کتاب دلالة الحائرين مشحون از آرا و عقاید حکما و متکلمان اسلامی است، که به دقت به نقل اقوالشان می‌پردازد. با اینکه اغلب عقاید متکلمین را رد می‌کند به افکار فیلسوفان مسلمان، به ویژه ابن‌رشد، نزدیک می‌شود و احیاناً آن را می‌پذیرد.^۴

۱ - ارنست رنان، ابن رشد و الرشديه، ترجمه عادل زعير، قاهره، ۱۹۵۷، ص ۱۸۹.

۲ - همان، ص ۱۸۸.

3- Charles Singer, *The legacy of Israel*, p. 192.

۴ - دلالة الحائرين، ص ۱۸۵، ۲۲۱، ۲۲۴، ۳۲۱. ارنست رنان، ابن رشد و الرشديه، ترجمه عادل زعير، ص ۱۸۸.

لوی بن جرمسون هم متبحر در فلسفه ابن رشد و شارح آثار اوست^۱. ابن جبیرویل نیز عارف به عرفان ابن مسرّه است که آن را در کتاب *ینبوع الحیة* خود شرح داده است^۲. ثانیاً، بطوریکه هم اکنون اشاره شد، او آثار حکمای مدرسی و متفکران مسیحی قرون وسطی را مطالعه کرد و به افکار و عقاید آنان به ویژه سن توما آگاهی کامل یافت. مسلم است که حکمت مدرسی و فلسفه قرون وسطای مسیحی، خاصه فلسفه سن توما، پر از افکار و انظار حکیمان و متکلمان بزرگ مسلمان، همچون فارابی، ابن سینا، ابن رشد و ابو حامد غزالی، است.

گفتنی است که اسپینوزا تنها در شاخه‌های ادبی، دینی و فلسفی معارف زمانش مطلع و متبحر نبوده و اطلاعاتش در این امور خلاصه نمی‌شده، بلکه در رشته‌های علمی زمانش نیز درس خوانده، تحقیق کرده، استادی صاحب نظر و عالمی صاحب اثر بوده است.

در گذشته گفته شد، او در مدرسه وان دن انده، علاوه بر زبان لاتین، فیزیک و ریاضیات آموخت، رساله‌ای در فیزیک و رساله‌ای دیگر در اصول علم جبر نوشت و، چنانکه در مقاله آینده مفصل نوشته خواهد شد، او تا آن اندازه از مایه علمی برخوردار بود که توانست با اعلام علم عصرش، همچون رابرت بویل^۳، پیش کسوت بزرگ و پدر علم شیمی، کاشف و صاحب قوانین معروف در این علم و نویسنده کتاب ارزنده شیمیست شکاک^۴، و لایب‌نیتس، فیزیکدان و ریاضیدان و نابغه بزرگ زمانش، نه فقط در مباحث فلسفی و کلامی، بلکه در مسائل مهم علمی مباحثه و مکاتبه نماید. جالب

۱- همان، ص ۲۰۴، ۲۰۵.

۲- کارل بروکلمان، تاریخ ملل و دول اسلامی، ترجمه دکتر هادی جزایری، تهران، ۱۳۴۶، ص ۲۸۰.

3- Robert Boyle (1627-91).

4- A. Wolf, introduction to the Correspondence of Spinoza, p. 40-43.

است که لایب‌نیتس در اولین نامه‌اش به وی، به عنوان مرجعی در نورشناسی مراجعه می‌کند و در این زمینه از وی سؤالاتی می‌کند که او به دقت بدان سؤالات جواب می‌دهد.^۱

به راستی همانطور که مطالعه نامه‌های اسپینوزا برای طالبان فلسفه و فیلسوفان مفید است برای عالمان و مشتاقان به تاریخ علم نیز سودمند می‌باشد. با وجود این، او بیشتر حکیم است تا عالم و به فضیلت و حکمت بیشتر ارج می‌نهد تا علم.

مذهب و مشرب فلسفی او:

راجع به مذهب و مشرب اسپینوزا، مانند اغلب فیلسوفان و متفکران بزرگ جهان، آرای متضادی اظهار شده است. جماعت کثیری به کفر و الحادش رأی داده و او را منکر جمیع کتب و ادیان آسمانی و فیلسوفی مادی قلمداد کرده‌اند. متهمی عده‌ای از این جماعت به علت کفر و الحاد مذمتش کرده، لعن و نفرینش فرستاده و دشنامش داده‌اند. چنانکه گذشت، دادرسان دادگاه دینی آمستردام از این عده بودند که به شدت محکومش کردند و بی‌دریغ لعن‌ش فرستادند و ناسزایش گفتند. کولروس، نخستین نویسنده شرح حالش، نیز او را بی‌دین می‌خواند و از وی به زشتی و نفرت نام می‌برد.^۲ به نحوی که در مقاله آینده خواهیم نوشت، اکثر متکلمان و علمای دین یهود و نصاری هم او را بی‌دین و مرتد می‌شناختند و به این جهت گاهی تویب‌بخش می‌کردند و گاهی هم به ارشاد و هدایتش می‌پرداختند.

همچنین، بنا بر نوشته بعضی از مورخان، نسل بعد از وی از او به نفرت اسم می‌بردند

1- Ibid.

2- Harald Hoffding, *A history of modern philosophy*, Vol. 1, p. 295.

و حتی، برابر گزارش لسینگ^۱، از وی چنان یاد می‌کردند که از سگ مرده!^۲
 اما عده‌ای دیگر از این جماعت، به خاطر کفر و الحاد مدحش گفته و به ستایشش پرداخته‌اند و به همین جهت او را فیلسوفی توانا و متفکری آزاد اندیش خوانده‌اند و در مقام اجلالش گفته‌اند که او در آزاد اندیشی جانشین هابز و پیشرو آزاداندیشان عصر خود و اعصار بعد از خود بوده و اندیشه آزادانه مذهبیش در تکامل تفکر آزادی و آزاد فکری تأثیری بسیار شدید و عمیق داشته و ماتریالیسم فلسفی قرن ۱۷ و ۱۸ از وی متأثر شده است. همچنین نوشته‌اند که انگلس^۳ برای افکار فلسفی وی اعتبار و احترام زیادی قائل بوده و فلسفه او را معتبرترین فلسفه زمانش می‌خوانده و می‌گفته است: از اسپینوزا تا عصر ماتریالیستهای بزرگ فرانسه تبیین جهان با خود جهان مورد تأیید قرار گرفته است.^۴ هیوم نیز به الحادش نظر داده و اندیشه‌اش را درباره جهان طبیعه‌ای برای آمپریسم قرن ۱۸ انگلستان پنداشته و نوشته که: اصل اساسی الحاد اسپینوزا اعتقاد او به بساطت جهان و وحدت جوهر است، که ماده و فکر هر دو در آن واقعیت یافته‌اند و آنچه که او از جوهر و جهان اراده می‌کند همان است که آمپریستهای قرن ۱۸ انگلستان از آن اراده می‌کنند.^۵

در مقابل جماعت مذکور، جماعتی دیگر او را موحد مقدس، سرمست خدا، عارف ربانی و احیاناً مسیحی حقیقی^۶ و مجلی و مظهر راستین خداوند دانسته‌اند.^۷

1- Lessing.

2- Will Durant, *The story of philosophy*, p. 184.

3- Erederrick Engels (1820-95).

4- M. Rosenthal and P. yudin, *A dictionary of philosophy*, p. 428-429.

5- T. S. Gregory, *The introduction to Ethics*, p. 7.

6- Will Durant, *The story of philosophy*, p. 153.

7- *Ibid*, p. 186.

شلایرماخر^۱ نیز از وی با عبارت «اسپینوزای مقدس مکفر» یاد می‌کند.^۲

نووالیس^۳، شاعر کاتولیک آلمانی، او را سرمست خدا می‌خواند.^۴ تی‌سی گرگوری کتاب اخلاق او را حکایتی از عشق شدید عارفانه و آیتی از قدس و پاکی خالصانه می‌انگارد.^۵ بالاخره، شادروان محمدعلی فروغی نیز او را از اولیاء می‌شمارد.^۶ شاید شنیدنی باشد که سلمانی اسپینوزا هم بعد از اینکه شنید مشتری فیلسوفش از دنیا رفته است اعلامیه‌ای داد و از وی با عبارت «اسپینوزای مرحوم» یاد کرد.^۷ شایسته توجه است که بعضی هم او را تا پایان عمرش یهودی مؤمن به عهد عتیق و پیرو شریعت ابراهیم انگاشته‌اند، و نوشته‌اند: «او یهودی به دنیا آمد، یهودی زندگی کرد و یهودی مرد».^۸

اما از حیث مشرب فلسفی، اکثریت قریب به اتفاق او را دکارتی دانسته‌اند.^۹ مسلماً داوری درباره این همه اقوال متناقض و عقاید متضاد ساده نیست، ولی گوئی چاره هم نیست، زیرا نقل اقوال بدون بررسی و داوری، شرط پژوهش و تحقیق نیست. حق این است که او نه ملحد و مادی به مفهوم متداول آن، نه موحد و عارف به معنای متعارف آن، نه یهودی تابع ملت ابراهیم به معنای متبادر آن، و نه پیرو دکارت به معنای مطلق آن است.

مقصود اینکه اگر از الفاظ مذکور معانی مصطلحشان اراده شود جایز نیست که به او

1- Schleirmacher (1768-1834) فیلسوف و متکلم پروتستان آلمانی

2- Idid, p. 184.

3- Novalis.

4- Etienne Gilson, *God and philosophy*, p. 102.

5- T. S. Gregory, *Introduction to Ethics*, p. 7.

۶- سیر حکمت در اروپا، جلد ۲، ص ۴۷.

7- Harald Hoffding, *History of modern philosophy*, p. 301.

8- T. S. Gregory, *Introduction to Ethics*, p. 5.

9- A. Wolf, *Introduction to the Correspondence of Spinoza*, p. 30-31.

اطلاق گردد و آنان که او را در یکی از طبقات فوق قرار داده‌اند یا شرط بی‌نظری و بی‌غرضی را، که از شروط مهم تحقیق است، رعایت نکرده‌اند یا به جزئی از فلسفه و نظام فکریش نگریسته، قضاوتی سطحی و عجولانه کرده‌اند، که اگر با بی‌نظری و به دقت به کل نظام فکری وی نظر می‌کردند و در آن تأمل می‌ورزیدند چنان اظهار نظر نمی‌کردند. زیرا چگونه می‌توان کسی را ملحد و مادی دانست که فلسفه‌اش را با خدا آغازیده^۱ و معرفت او را سعادت عظمی و فضیلت علیا دانسته^۲ و در جمیع عمرش و در همه آثارش از خدا چنان سخن می‌گوید که گوئی جز او پناه و امید و هدفی ندارد و نیز برخلاف فلاسفه مادی که مبدأ عالم را ماده^۳ لا شعور می‌دانند و در پیدایش آن به صدفه و اتفاق قائلند او به خدائی قائل است که واجب الوجود بالذات است، علت جمیع ممکنات است، هم علت احداث و هم علت ابقا^۴ است، هم عالم به ذات^۵ و هم عالم به کائنات^۶ است؛ او همواره تأکید می‌کند که قول به صدفه و اتفاق نادرست است^۷ و جهان را خالق و پروردگاری است توانا و دانا. با وجود این، او را نمی‌توان موحدی متدین و عارفی ربانی قلمداد کرد و در عداد اولیاء به حساب آورد، چرا که او برخلاف جمیع ارباب دیانات و اهل عرفان و اولیاء الله هرگز به تنزیه و تسبیح حق نپرداخته، به تعالی ذات حق از مخلوقات اعتقاد نداشته، او را تا حد اشیاء مادی پائین آورده و بالاخره فلسفه‌اش را بر این اساس نهاده است که طبیعت و خدا شئی واحد و امری فارد است. البته درست است که او تصریح و تأکید کرده است که مقصودش از طبیعت، در عبارت فوق، طبیعت خلاق است و نه طبیعت مخلوق، ذات اشیاء است و نه توده مواد

1- T. S. Gregory, *Introduction to Ethics*, p. 5.

2- *Ethics*, p. 5, prop. 42.

3- *Ibid*, p. 1, prop. 24 Corollary.

4- Wolfson, *The philosophy of Spinoza*, vol. 2, page. 17.

5- Harold, *A study of Ethics*, p. 72.

6- Letter 54.

جسمانی^۱، ولی، چنانکه گفته شد، او خداوند را داخل در عالم دانسته و بدین صورت به تعالی و تنزه ذات حق از شوائب ماده و مادیات قائل نشده است.

به علاوه، او به کشف و شهود عارفانه و احوال و مقامات عارفان و وحی و الهام توجه نکرده و بیش از حد به عقل و استدلال تکیه کرده است و در جواب کسی که به وی اندرز داده تا به وحی بیشتر از عقل اعتماد کند گفته است که اگر برحسب اتفاق آنچه را که با فهم طبیعی گرد آورده‌ام گاهی خطا باشد باز کاری جز این نخواهم داشت^۲. گذشته از اینها، او معجزات انبیا و کرامات اولیا را هم تا حد امور طبیعی پائین آورده و با کمال صراحت و در نهایت جسارت معجزات را با نادانی و غفلت برابر دانسته^۳ و تأکید کرده است که ممکن نیست معجزات و کرامات سند نبوت انبیا و ولایت اولیا گردد؛ همچنین علم انبیا را به امور این جهان انکار کرده و وحی و الهام را تخیلی بیش ندانسته^۴ و با توجه به اینکه تخیل در فلسفه او درجه ناقص و مرتبه نازل علم است مقام انبیا و اولیا را از مرتبه علما و حکما پائین تر پنداشته است.

همچنین وجود شیطان را انکار کرده، عقیده به او را به استهزا گرفته، به ملائکه ایمان نیاورده^۵، به موجبیت اعمال انسان قائل شده، خلود نفس را به معنای متعارف نپذیرفته، به مکافات اخروی معتقد نشده، آداب و احکام شرایع را خرافات و رعایت آنها را نوعی موهوم پرستی پنداشته و پافشاری کرده است که منشأ آن جهل و خوف و ادبار و مصیبت است، نه عقل و اقبال و حکمت^۶. مسلم است که اینچنین کس را با اینچنین

1- Spinoza, *Short Treatise*, p. 8. and Letter 73.

2- Will Durant, *The Story of philosophy*, p. 148.

3- Letter 75.

4- Spinoza, *Theologico-political Treatise*, p. 27.

5- Letter 52-56; *The Correspondence of Spinoza*, p. 448.

6- Spinoza, *Theologico-political Treatise*, *preface*, p. 1-4.

معتقدات نمی‌توان موحد متدین و عارف ربانی دانست.

اما در خصوص یهودی بودنش باید گفت در اینکه او از قوم یهود بوده، یهودی به دنیا آمده، در اول زندگی و از دوران تحصیلات به ملت ابراهیم، شریعت موسی و آداب کنیسه پای‌بند بوده، جای هیچ‌گونه شک و شبهه نیست، ولی قول به اینکه او تا پایان عمرش یهودی مانده، به این معنی که به دین یهود ایمان داشته است آنچنانکه ربیون ایمان دارند و خود را ملتزم به رعایت آداب کنیسه می‌دانسته است آنطور که متدینین یهود به آن ملتزم هستند، نه تنها بی‌دلیل و سند است، بلکه ادله و شواهدی هم برخلاف آن در دست است. زیرا اولاً، چنانکه هم اکنون گفته شد، او اصول و ارکان و ضروریات جمیع ادیان، از جمله دین یهود، را به سختی انکار کرد؛ ثانیاً، بطوریکه در گذشته استشهاد شد، شواهد تاریخی و اخبار متظافر حکایت از ارتداد او از دیانت یهود و بی‌اعتقادیش به آداب کنیسه دارند؛ ثالثاً او، برخلاف جمیع یهودیان، مسیح را اعظم و اشرف انبیا می‌داند و با اینکه اصول و ارکان مسیحیت را، از قبیل الوهیت مسیح، تجسد و فدا و رستاخیز بدنی او را شدیداً انکار می‌کند و رستاخیز مسیح را صرفاً روحانی می‌داند و احکام و آداب کلیسای مسیحی را مانند کنیسه‌های یهودی به استهزا می‌گیرد و به سختی از آن انتقاد می‌کند، ولی با همه اینها معتقد است که مسیح مجلی و مظهر اکمل حکمت سرمدی خداوند است^۱. و مسلم است که یک یهودی درباره مسیح اینچنین عقیده‌ای ندارد که اگر داشته باشد یهودی نیست.

اما راجع به بستگی او به دکارت و به اصطلاح دکارتی بودنش باید گفت در اینکه او در آغاز مطالعات فلسفیش به فلسفه دکارت توجه بیشتری کرده و از وی مطالب فراوان آموخته و به شرح و بیانش پرداخته و پس از نگارش رساله دفاعیه‌اش رساله‌ای در شرح اصول فلسفه دکارت نگاشته و نیز در اینکه روش هندسی و مشرب استدلالیش دنباله

روش ریاضی دکارت است، جای هیچ حرف و سخنی نیست؛ ولی در عین حال روش او برخلاف روش دکارت ترکیبی است نه تحلیلی و فلسفه‌اش نیز فلسفه دکارتی نیست و فرق و تفاوت میان آن دو، اساسی و بنیادی است. او فلسفه‌اش را با خدا و دکارت با خود آغازیده است؛ اساس فلسفه او وحدت جوهر و بنیاد فلسفه دکارت کثرت آن است؛ او به وحدت روح و جسم و دکارت به دوگانگی آنها معتقد است؛ او خداوند را فاعل بالضروره دانسته و اراده آزاد، به معنای قدرت انتخاب، را از او سلب می‌کند، ولی دکارت خداوند را فاعل بالاراده به معنای مذکور می‌داند؛ او جمیع اعمال و افعال انسان را موجب می‌داند، ولی دکارت بعضی از اعمال انسان را اختیاری می‌داند؛ در نظر او بدهات شرط کافی حقیقت است و با بودن آن به چیز دیگری حاجت نیست^۱، ولی دکارت احیاناً وجود خدا را نیز به بدهات می‌افزاید و او را ضامن صدق و حقیقت می‌انگارد. گذشته از اینها، اسپینوزا در یکی از نامه‌هایش از فلسفه دکارت انتقاد می‌کند و می‌نویسد که او در سه مورد به خطا رفته است: در معرفت علت نخستین، در شناختن طبیعت راستین ذهن انسان، و در علم به علت خطا^۲. شاید این هم گفتنی باشد که اسپینوزا فلسفه را جدی‌تر از دکارت گرفته و بیش از او به فلسفه توجه کرده است؛ خلاصه، او فیلسوف‌تر از دکارت است.

پس درباره او چه باید گفت؟

اگر واژه با معنی و باشکوه «فیلسوف» را بی‌پروا به هر متفلسفی اطلاق نمی‌کردند، و بی‌دریغ به هر فلسفه‌خوان و فلسفه‌دانی نمی‌بخشیدند، بسنده بود بگوئیم که او فیلسوف بود، آن هم فیلسوفی بزرگ. اما چون متأسفانه این اطلاق صورت گرفته و این بخشش به عمل آمده و گویی این کلمه معنی و مفهوم خود را از دست داده است، بنابراین باید ولو

1- Wolfson, *The philosophy of Spinoza*, vol. 2, p. 100.

2- Letter 11.

بسیار کوتاه دربارهٔ مذهب و مشرب وی سخن گفت تا شاید تا اندازه‌ای اندیشه‌اش روشن و عقیده‌اش آشکار گردد: او بحق فیلسوفی بزرگ و آزاداندیش و شجاع، و اندیشه و فلسفه‌اش آنچنان عمیق و دقیق بود که در هیچ «ایسم» فلسفی، نظام فکری و حوزه دینی نمی‌گنجد. او آنچنان به عقل و استدلالش پای‌بند بود که هر چه را که به حکم عقل و برابر استدلالش درست و استوار می‌دانست آن را می‌پذیرفت و آنچه را که نادرست و سست می‌دانست آن را رد می‌کرد، اگرچه قائل به آن دمکریّت و ارسطو و دکارت باشد یا مؤمن به آن عارفان و متألّهان و عالمان دین یهود و نصاری باشند. بنابراین، نه عنوان دمکریّتی و ارسطوئی و دکارتی و امثال آن و نه وصف عارف و متدین و ملحد و مادی، به معانی متعارف و متبادر، دربارهٔ وی درست است. چنانکه اشاره شد، فلسفه‌اش حکم عقل اوست و به ادعای خودش راه درست اندیشیدن را دریافته و فلسفهٔ صحیح را فهمیده است، به همان بداهت و اعتباری که دانسته و فهمیده است که مجموع زوایای مثلث دو قائمه است.

مذهبش نیز مذهب عدالت و محبت است که مذهبی کلی و آزاد است و، به نظرش، هر جا که عدالت و محبت است آنجا دین و ایمان راستین است.^۱

لذا با اینکه در نظام فلسفی او اصول و عناصری از جمیع فلسفه‌های پیشین یافت می‌شود - و حتی برای بعضی از آنها مثلاً فلسفهٔ دمکریّتوس و اتمیسم اهمیت و اعتبار زیادی هم قائل می‌شود^۲ - با وجود این، فکرش مستقل و فلسفه‌اش بدیع و نو ظهور است. همچنین با اینکه دین آبا و اجدادش یهودیت بوده و در دورهٔ کودکی و نوجوانی نیز با آداب و احکام این دین پرورش یافته و تربیت شده و در نزد علمای بزرگ این دین به تعلم پرداخته و به اصول و فروع آن به خوبی واقف و آگاه شده و در دورهٔ جوانی بلکه تا پایان عمرش در فهم و حل مسائل و مشکلات آن به تفکر و تأمل پرداخته است

و نیز با اینکه در جامعه‌ای زندگی کرده که دین رسمی و حاکم آن مسیحیت بوده و او به اصول و ارکان این دین هم به نیکی علم و اطلاع داشته و، بطوریکه گذشت، مسیح را بیش از انبیای دیگر گرامی داشته و شاید در عهد جدید هم به اندازه همان عهد عتیق مطالعه کرده و بصیرت یافته بوده، با وجود اینها، برای او کنیسه و کلیسا، بتکده و آتشکده، به معنای خاص مطرح نیست و دینش در حد و مرز هیچ دین و مذهب رسمی نمی‌گنجد. چنانکه گذشت، او استوار و بی‌پروا با احکام و آداب دین آبا و اجدادی و دین حاکم زمان و مکانش بجدّ به مخالفت برخاسته و همواره سخن از یک دین کلی به میان آورده است، که اساسش همان عدالت و محبت است. او آشکارا در برابر متکلمان و عالمان دین یهود و نصاری اظهار کرده است که اگر در اسلام هم عدالت و محبت است دینی درست و راستین است^۱.

زندگینامه اسپینوزا

(قسمت دوم)

مکاتبات

در قسمت اول این مقاله درباره تبار و پیشه و اندیشه و آثار فلسفی و علمی و ادبی اسپینوزا و، خلاصه، آغاز و انجام کار وی مطالبی نگارش یافت، اما راجع به مکاتبات وی، یعنی نامه‌هایی که دیگران، چه موافق و چه مخالف، به وی نوشته‌اند و نیز نامه‌هایی که او در جواب برای آنان فرستاده است، مطلبی که شایسته مقام باشد نوشته نشد. بنابراین، به نظر می‌رسد که این قسمت مقاله به این نامه‌ها اختصاص یابد. این نامه‌ها، نامه‌های معمولی نیست، بلکه هر نامه‌ای در واقع رساله و مقاله‌ای فرهنگی است که از اوضاع فلسفی و علمی و اجتماعی و سیاسی اروپا در زمان اسپینوزا، یعنی قرن هفدهم، گزارش می‌دهد. زیرا در آن روزگار، که هنوز انتشار مجلات فلسفی و علمی و ادبی و سیاسی در اروپا متداول نبود، دانشمندان افکار و عقاید خویش و همچنین اخبار علمی و فلسفی و اجتماعی محیط خود را، اعم از اکتشافات و اختراعات و انتشارات و احیاناً حوادث سیاسی، به وسیله این گونه نامه‌ها و نوشته‌ها پراکنده می‌ساختند و به گوش اهل علم و سیاست می‌رسانیدند. به این جهت، بحث درباره آنها لازم به نظر می‌رسد و مسلم است که این بحث و بررسی از جهاتی مفید و سودمند خواهد بود؛ اولاً حاکی از اوضاع

فکری و اجتماعی قرن هفدهم، یعنی عصر انقلاب اجتماعی و فرهنگی، اروپاست، که اسپینوزا در آن دوران زندگی کرده و به تأملات فلسفی و تحقیقات علمی پرداخته است؛ ثانیاً حاوی افکار فلسفی و علمی مخالفان و موافقان اسپینوزاست، که همه آنان از اعلام علم و حکمت و از رجال سیاست قرن مذکور بوده‌اند و واضح است که پی بردن به آراء و عقاید و طرز تفکر آنان ما را در شناخت منش و شخصیت اسپینوزا و گونه عقیده و اندیشه وی کمک خواهد کرد، که فرزنانگان گفته‌اند: "مرد به دوست و دشمنش شناخته شود"؛ ثالثاً این نامه‌ها محتوی افکار علمی و فلسفی اسپینوزاست که در این نامه‌ها خیلی روش‌تر و ساده‌تر از سایر نوشته‌هایش عقایدش را تحریر کرده است.

اما از آنجا که بررسی نامه و نوشته‌ای بدون شناختن نویسنده و نگارنده آن چندان شایسته نیست پیش از بحث درباره محتوای نامه‌ها به نام و نشان و آثار و اخبار نویسندگان و مقام فلسفی و علمی و اجتماعی آنان و نیز به کیفیت آشنائی و گونه پیوند و رابطه ایشان با اسپینوزا اشاره‌ای می‌کنیم:

هانری الدنبرگ^۱ او بیش از دیگران با اسپینوزا مکاتبه کرده است؛ حدود یک سوم از مکاتبات اسپینوزا که در دسترس است مربوط به اوست. در سال ۱۶۱۵ در «برمه»^۲ زاده شد و در همانجا به کسب دانش پرداخت و در سال ۱۶۳۹ در رشته الهیات، با احراز درجه صلاحیت تدریس فارغ التحصیل شد. عنوان پایان‌نامه تحصیلیش "رابطه میان دولت و کلیسا" بود. حدود سال ۱۶۴۰ به انگلستان رفت و تا سال ۱۶۴۸ در آنجا اقامت گزید و پس از آن در قاره اروپا به سیر و سیاحت پرداخت و در حدود سال ۱۶۵۲ به "برمه" بازگشت. اما باز در سال ۱۶۵۳ از طرف کنسول "برمه" به عنوان عامل سیاسی به انگلستان فرستاده شد و مدتی در آن کشور درنگ کرد، تا به امور سیاسی پردازد. ولی کارهایش به حدود سیاست محدود نشد، و در زمینه‌های گوناگون فرهنگی

نیز به فعالیت پرداخت؛ به انتشار نشریه ماهانه‌ای تحت عنوان "خلاصه گزارشهای فلسفی" همت گماشت؛ بعدها "انجمن سلطنتی"^۱ انگلستان، که او خود نخستین منشی آن بود، انتشار آن را ادامه داد. او به امر تدریس هم اهتمام ورزید، شاگردانی پیدا کرد که یکی از آنان "رابرت جونز"^۲، برادرزاده "رابرت بویل"^۳، بود و به واسطه وی با "بویل" آشنا شد. از سال ۱۶۵۷ تا سال ۱۶۶۰ با شاگردش جونز در اروپا به مسافرت پرداخت، از جاهای زیادی دیدن کرد و با بسیاری از فضلا آشنائی یافت. در سال ۱۶۶۱ به زادگاهش "برمه" بازگشت و از آنجا به "لیدن"^۴ رفت و در این شهر با همشهریش "یوحنس کوکیس"^۵، استاد الهیات دانشگاه آنجا، ملاقات کرد. در آن وقت اسپینوزا در "راینسبورگ"^۶ نزدیک "لیدن" زندگی می‌کرد. "الدنبورگ" که شوق شدیدی به دیدن رجال علم و حکمت داشت به ملاقات "اسپینوزا" شتافت و در اطاق محقرش دیدارش کرد و با وی به درازا سخن گفت.^۷ از نخستین نامه "الدنبورگ" به "اسپینوزا"، که در ماه اوت ۱۶۶۱ از لندن فرستاده شده است، چنین برمی‌آید که مذاکراتشان در این وقت، درباره ذات خدا، صفات فکر و بُعد بی‌نهایت او، مابه الاختلاف و مابه الاشتراک این صفات، وحدت روح و بدن انسان و بالاخره اصول فلسفه دکارت و "بیکن" بوده است. اما مذاکرات در خصوص این امور به نظر "الدنبورگ" کافی نیامده است، که او پس از جدائی از وی و ترک "راینسبورگ" و وصول به "لندن" بلافاصله نامه مذکور را برای وی نوشته و بعد از عرض ادب و تقدیم احترامات فائقه که در نوع خود کم نظیر است از

1- Royal Society.

2- Robert Jones.

3- Robert Boyle.

4- Leiden.

5- Johannes Coccejus.

6- Rhynsburg.

7- A. Wolf, *Introduction to the Correspondence of Spinoza*, p. 34, 35, London, 1966.

وی خواسته است تا اولاً راجع به فکر و بُعد و فرق میان آنها توضیح بیشتری دهد، ثانیاً نقائصی را که در فلسفه "دکارت" و "بیکن" مشاهده می‌کند گزارش دهد و، در ضمن، طرز رفع این نقائص و جایگزین کردن انظار و افکار درست را به جای آنها خاطر نشان سازد. در پایان نامه به اطلاع وی رسانده است که مقالاتی در زمینه فیزیولوژی، به وسیله یک نجیب‌زاده سرشناس و دانشمند نامدار انگلیسی "رابرت بویل"، نوشته شده که اکنون در تحت طبع است و به محض انتشار نسخه‌ای از آن را برایش خواهد فرستاد.^۱

"اسپینوزا"، در سپتامبر همان سال، از "راینسبورگ" به نامه مزبور پاسخ داد، ولی راجع به صفات فکر و بُعد سخن بسنده‌ای نگفت و در این باره وی را به مطالعه کتاب اخلاق هدایت کرد. اما در خصوص نقص فلسفه "دکارت"^۲ و "بیکن"^۳ خاطر نشان ساخت که آنان در سه مورد به خطا رفته‌اند. اولین و بزرگترین خطایشان در معرفت علت نخستین و سر منشأ اشیاء است، که او را به درستی شناخته‌اند. دومین خطایشان در شناسائی طبیعت راستین ذهن انسان است، که به خوبی از عهده شناختنش برنیامده‌اند. بالاخره، سومین خطایشان در شناختن علت خطا است، که هرگز نتوانسته‌اند علت واقعی خطا را دریابند. اگرچه بیکن درباره علت خطا سخنانی گفته است ولی کلامش در این مورد بسیار مبهم و درهم است و او بیشتر ادعا می‌کند و کمتر از عهده اثبات چیزی برمی‌آید.^۴

"الدنبورگ" چون نامه فوق‌الذکر را درمی‌یابد و از مضمونش آگاه می‌گردد، فوراً در همان سپتامبر سال ۱۶۶۱ نامه دیگری به وی می‌نگارد و پس از اینکه از وی به بزرگی نام می‌برد نامه‌اش را فاضلانه می‌خواند، روش هندسیش را می‌ستاید و در ضمن خود را نکوهش می‌نماید که به خوبی از عهده فهم سخنان وی بر نمی‌آید. باز درباره اصول

1- *Ibid*, Letter 1, p. 73, London, 1966.

2- Rene Descartes (1596-1650).

3- Francis Bacon (1561-1626).

4- *Ibid*, Letter 2, p. 14.

فلسفه‌اش از وی سؤالاتی می‌کند و توضیحاتی می‌خواهد، چنانکه می‌پرسد: "اولاً آیا مطمئنی که از تعریف خدا می‌توان وجودش را مبرهن ساخت؟" زیرا واقع این است که تعاریف فقط محتوی متصورات ذهن ماست؛ به علاوه، ذهن اغلب اشیائی را تصور می‌کند که در خارج موجود نیستند. با در نظر گرفتن این واقعیات چگونه ممکن است از تصور خدا وجود خارجی او را استنتاج کرد؟ ثانیاً آیا شک نمی‌کنید در این که می‌گویید: "نه بدن به وسیله فکر محدود است و نه فکر به وسیله بدن؟" زیرا هنوز معلوم نیست که فکر چیست، آیا حرکتی جسمانی است یا حالتی روحانی، که به طور کامل از حالت جسمانی متفاوت است. ثالثاً آیا شما این اصول را: الف - جوهر بالذات بر اعراضش متقدم است^۲، ب - جز جواهر و اعراض در واقع و یا در خارج از ذهن چیزی موجود نیست^۳، ج - اشیائی که صفاتشان مختلف است میانشان امر مشترکی وجود ندارد^۴، د - اشیائی که در امری با هم اشتراک ندارند ممکن نیست علت یکدیگر باشند^۵، از نوع اصولی می‌دانید که درستی آنها به نور و نیروی طبیعی آشکار است و دیگر نیازی به اثبات ندارد؟

ممکن است اصل اول از این نوع باشد، ولی سه اصل دیگر مورد بحث است. زیرا از

۱ - اشاره به تعریف دوم بخش اول کتاب اخلاق است، که در آنجا آمده است: آن چیز منتهای در نوع خود است که به وسیله چیزی از نوع خودش محدود گردد، چنانکه بدنی به وسیله بدنی دیگر و فکری به وسیله فکری دیگر محدود می‌شود، اما هیچ فکری به واسطه بدنی و هیچ بدنی به واسطه فکری محدود نمی‌گردد.

۲ - اشاره به قضیه اول بخش اول کتاب اخلاق است، که می‌گوید: جوهر در ذات خود بر حالاتش متقدم است.

۳ - اشاره به اصل اول بخش اول کتاب اخلاق است.

۴ - اشاره به قضیه دوم بخش اول همان کتاب است، که می‌گوید: جواهری که صفاتشان مختلف باشد در میانشان امری مشترک نباشد.

۵ - اشاره به قضیه سوم همان بخش و همان کتاب است، که می‌گوید: اشیائی که در امری با هم اشتراک ندارند نمی‌توانند علت یکدیگر باشند.

اصل دوم چنین برمی آید که در طبیعت چیزی جز جواهر و اعراض موجود نمی باشد، در صورتی که عده کثیری معتقدند که زمان و مکان نه از مقوله جواهر و نه از مقوله اعراض است. اصل سوم هم که می گفت اشیائی که دارای صفات مختلف هستند در میانشان امر مشترکی موجود نیست، بیش از اندازه به نظر نادرست و بعید می آید، و گوئی نظام هستی خلاف آن را ثابت می نماید، زیرا جمیع اشیائی که برای ما شناخته شده هستند از جهاتی با هم اختلاف و در جهاتی با هم اشتراک دارند. اصل چهارم نیز که دلالت می کرد اشیائی که با هم وجه مشترکی ندارند ممکن نیست علت یکدیگر باشند، آن اندازه روشن به نظر نمی آید که نیازمند اثبات نباشد، زیرا میان خدا و مخلوقاتش امر مشترکی موجود نیست و با وجود این او را علت مخلوقاتش می دانیم. چون این اصول مورد شک و تردید قرار گرفت قضایائی که مبتنی بر این اصول هستند اعتبار خود را از دست خواهند داد.^۱

"اسپینوزا" در نامه ای که در اکتبر همان سال از "راینسبورگ"، در پاسخ نامه فوق، نوشته اعتراضات وی را پاسخ داده است: من نمی گویم تعریف هر شیئی مستلزم وجود آن شیء در خارج است، بلکه سخن من این است که تعریف شیئی که با خودش و در خودش متصور است مستلزم وجود آن شیء در خارج است. جسمانی بودن فکر را هم نمی پذیرم و اگر هم چنین فرض گردد باز مسلم است که فکر از حیث اینکه فکر است با بُعد از حیث اینکه بُعد است فرق دارد و این برای غرض ما کافی می نماید. در این که بداهت اصول مذکور را انکار می کنید چندان مهم به نظر نمی آید، اما گویی شما درستی آنها را نیز نمی پذیرید، در صورتی که اگر به تعاریف ما از جواهر و عرض توجه نمایید نتیجه خواهید گرفت که اولاً جواهر بالذات بر اعراضش متقدم است، ثانیاً جز جواهر و اعراضش، در واقع و در خارج از ذهن، چیزی موجود نمی باشد، ثالثاً اشیائی که صفات

1- Ibid, Letter 3.

مختلف دارند در چیزی با هم اشتراک ندارند، زیرا مقصود من از صفت چیزی است که تصورش مستلزم تصور چیزی دیگر نباشد، رابعاً اشیائی که در امری با هم اشتراک ندارند نمی‌توانند علت یکدیگر باشند؛ اما این که گفتید خدا با اشیاء در چیزی اشتراک ندارد باید بگویم من این را قبول ندارم که خدا را موجودی می‌دانم که صفاتش نامتناهی است و هر یک از آن صفات نیز در نوع خود نامتناهی است.^۱

بالاخره مکاتبات میان آنان ادامه می‌یابد و نامه‌های متعددی درباره مسائل مختلف فلسفی و کلامی رد و بدل می‌شود که به اعتبار زمان می‌توان آنها را به دو دسته تقسیم کرد. دسته اول، نامه‌هایی است که از اوت سال ۱۶۶۱ تا دسامبر سال ۱۶۶۵ نوشته شده؛ دسته دوم، نامه‌هایی است که از ژوئن سال ۱۶۷۵ تا فوریه ۱۶۷۶ تحریر یافته است. "الدنبورگ" در نامه‌های اول با اعتماد و خوشبینی خاصی نسبت به "اسپینوزا" و با نشاط و علاقه شدیدی راجع به مسائل فلسفی و کلامی از وی سؤالاتی می‌کند و پاره‌ای از مسائل علمی و اجتماعی را نیز با وی در میان می‌گذارد و با ذوق و شوق فراوان از اکتشافات جدید و نوآوری‌های زمان به وی خبر می‌دهد و از پیدایش "انجمن فلسفی"^۲ که گویا به "انجمن سلطنتی" پیوسته است آگاهش می‌کند و در ضمن به اطلاعش می‌رساند که این انجمن بیشتر با مشاهده و تجربه سروکار دارد و هنر را مهم می‌شمارد و به مکانیک اهمیت زیادی می‌دهد، چرا که صور و کیفیات اشیاء با اصول مکانیک بهتر قابل تبیین هستند. "اسپینوزا" هم، چنانکه دأب او بوده، این گونه مسائل را به جد می‌گیرد و با علاقه به سؤالات فلسفی وی پاسخ می‌گوید و از شنیدن اخبار مربوط به کشفیات نوین و گسترش علم و فرهنگ جدید اظهار خرسندی می‌کند و "الدنبورگ" را تشویق می‌نماید، تا حدی که می‌تواند در توسعه معارف جدید بکوشد، تا مگر به این وسیله توده را از بلای جهل نجات بخشد، در مقابل فضل نمایان نادان بایستد و با متکلمان بی‌مایه به

1- Ibid, Letter 4.

2- philosophical society.

مخالفت پردازد.^۱

اما در نامه‌های دسته دوم که از سال ۱۶۷۵، یعنی با فاصله ده سال، آغاز می‌شود دیگر آن نشاط سابق مشاهده نمی‌شود؛ روح "الدنبرگ" حزن گشته، اعتقادش هم نسبت به "اسپینوزا" تغییر کرده و در نتیجه لحن سخنش عوض شده است. حزن خاطرش را می‌توان معلول سوانحی دانست که در فاصله زمان مذکور رخ داده است، از قبیل طاعون سال ۱۶۶۵ لندن، حریق بزرگ این شهر در سال ۱۶۶۶ و زندانی شدنش در برج لندن در سال ۱۶۶۷. اما دگرگونی عقیده‌اش درخصوص "اسپینوزا" به احتمال قوی در اثر افزایش اطلاع وی به فلسفه او و نتایج ضد دینی آن بوده است. البته در این جریان "رابرت بویل" هم بی‌تأثیر نبوده است که، چنانکه خواهیم نوشت، او افکاری ارتجاعی و عقایدی افراطی و آمیخته با تعصبات مذهبی داشته و با "الدنبرگ" دوست بوده و با هم مباحثات و مکاتبات داشته‌اند. بعضی از نامه‌های "الدنبرگ" به اسپینوزا به "بویل" مربوط است، "الدنبرگ" از زبان بویل نوشته و خود عنوان واسطه را داشته است، چنانکه در یکی از این نامه‌ها که در نوامبر سال ۱۶۷۵ به اسپینوزا نوشته است با لحنی اعتراض آمیز وی را هشدار داده است که در کتاب "الهیات و سیاست" فقراتی پیدا شده که خوانندگان را نگران ساخته است و، به نظر اکثر، عقیده تو درباره خدا و طبیعت روشن نیست، گویی آن دو را با هم آمیخته‌ای، سندیت و اعتبار معجزات را هم، که تقریباً به اعتقاد جمیع مسیحیان دلیل صدق انبیا و حقانیت وحی است، نادیده گرفته‌ای و عقیده خود را درباره عیسی مسیح، نجات‌دهنده جهان و خدای جهانیان و تجسم وی به صورت بشر پنهان داشته‌ای؛ آنها می‌خواهند عقیده خود را درخصوص این سه اصل مهم آشکارا بیان بداری.^۲ اسپینوزا در نوامبر یا دسامبر همان سال از "لاسه" به این نامه

1- A. Wolf, *Introduction to the Correspondence of Spinoza*, p. 36.

2- *Introduction to the Correspondence of Spinoza*, Letter 71, p. 340.

پاسخ داده و عقاید خود را درباره اصول مذکور چنین بیان داشته است که: "عقیده من راجع به خدا و طبیعت با آنچه مسیحیان متأخر خوی گرفته‌اند که از آن دفاع کنند کاملاً متفاوت است، زیرا من معتقدم که خداوند علت باطنی و سرمدی جمیع اشیاء است. من مانند "پولس" و شاید همه فلاسفه کهن می‌گویم، همه چیز در خدا، حیات و حرکت دارد و حتی به جرأت می‌توانم بگویم که این عقیده من با عقیده جمیع "عبرانیان" باستان نیز موافق است، تا آنجا که می‌توان از احادیث تحریف شده آنان استفاده کرد. به هر حال، کسانی که فکر می‌کنند که رساله "الهیات و سیاست" بر روی این اصل استوار است که خدا و طبیعت، در صورتی که مقصود از آن توده یا ماده جسمانی باشد، یکی است، کاملاً در اشتباهند. اما درباره معجزات باید بگویم که من، برخلاف ایشان، بر این عقیده‌ام که اطمینان و ایقان به وحی، مبتنی بر حکمت است، حکمتی که در آن وجود دارد، نه بر معجزات، یعنی بر نادانی و غفلت. من این نکته را در فصل ششم رساله "الهیات و سیاست"، که راجع به معجزات است، به حد کافی شرح داده‌ام و در اینجا فقط این را می‌نویسم که من آن را فرق اساسی میان مذهب و موهوم پرستی می‌دانم، که اساس اولی حکمت است و اساس دومی غفلت بوده و سرمنشأ جمیع زشتیها و بدیهاست. اما در خصوص اصل سوم، آشکارا می‌گویم که معرفت جسد "مسیح" برای رستگاری ضرورت ندارد، بلکه باید درباره فرزند ابدی خداوند، یعنی حکمت جاوید او، که خود را در جمیع اشیاء، خاصه در روح انسان و بالاخص در "عیسی مسیح"، متجلی ساخته است، گونه‌ای دیگر بیندیشیم، زیرا بدون این حکمت هیچ کسی نمی‌تواند به سعادت نائل آید، چون تنها این حکمت است که حق و باطل و خیر و شر را تعلیم می‌دهد. و از آنجا که گفته شد این حکمت بیشتر در "عیسی مسیح" تجلی یافته است، پیروانش تا آن حد که از آن بهره‌مند شدند متشرش ساختند و نشان دادند که بیش از دیگران می‌توانند روح مسیح را در آن متلاًلاً سازند. اما عقاید دیگری را که برخی از کلیساها به این افزودند، از قبیل اینکه خداوند طبیعت انسانی را پذیرفته و با آن طبیعت متجسد شده

است، من معنای سخن آنها را نمی‌فهمم. سخنانشان، در نظر من، تا آن اندازه مهمل و موهوم است که کسی بگوید دایره ماهیت مثلث را پذیرفته است.^۱

"الدنبورگ" باز در نامه‌ای دیگر که در تاریخ ۱۶ دسامبر ۱۶۷۵ نوشته است اعتراضاتی را از طرف خوانندگان رساله "الهیات و سیاست" به سمع وی رسانیده است و به طوری که از شیوه سخنش پیداست خود نیز با آنان هم صداست. چنانکه می‌نویسد: تو به تقدیر و جبر مطلق قائل شده‌ای و این قول در میان مردمان سر و صدائی بلند کرده است، که در این صورت معنای پاداش و کیفر چه خواهد بود و دین و مذهب چه مفهومی خواهد داشت. گذشته از این، من خود از تو می‌پرسم که به چه معنی معجزه را با نادانی و غفلت برابر می‌دانی؟ چنانکه از نامه اخیرت برمی‌آید. اگر تو چنانکه اعتراف کردی نمی‌توانی این اندیشه را دریابی که خداوند طبیعت بشری را پذیرفته است، در این حال، کلمات "انجیل" ما و فقراتی را که در رساله به "عبرانیان" آمده چگونه می‌فهمی؟ اولی می‌گوید "کلمه جسم گردید"^۲ و در دومی آمده است که "فرزند خداوند در حقیقت فرشتگان را دستگیری نمی‌نماید، بلکه نسل ابراهیم را دستگیری می‌نماید."^۳

اصولاً سیاق و دلالت "انجیل" بر این است که «کلمه»، یگانه فرزند خداوند، که هم خدا بود و هم با خدا بود، خود را در طبیعت بشری نمایان ساخت و با مصیبت و مرگش فدیة گناهان ما را داد و نجات ما را باز خرید.^۴

"اسپینوزا" در دسامبر ۱۶۷۵ از "لاهِ" به نامه مذکور پاسخ می‌دهد و چنین می‌نگارد که: من می‌گویم همه اشیاء با ضرورت لابد، از طبیعت خداوند منتشی می‌شوند و این ضرورت انتشاء، نه قوانین الهی را لغو می‌کند و نه قوانین انسانی را متوقف می‌سازد؛

1- Ibid, Letter 73, p. 342.

۳- عهد جدید، رساله به عبرانیان، باب دوم، آیه ۱۶.

۲- عهد جدید، انجیل یوحنا، باب اول، آیه ۱۴.

4- Ibid, Letter 75, p. 344.

زیرا اصول اخلاقی، الهی و مفید هستند، چه صورت قانونی خود را از خداوند و چه از منابع دیگر گرفته باشند و نیز چه آنها را از خداوند، به عنوان اینکه یک حاکم و داور است، دریافت داریم و چه از ضرورت ذات الهی ناشی گردد، که آنها در جمیع این صور مأمول و مطلوب خواهند بود. شروری هم که از اعمال و هوسهای شر، به ضرورت ناشی می‌شوند، خوفناک هستند و ضرورت انتشا در درجه خوف تأثیری نخواهد داشت. و بالاخره ما در انجام اعمال خود، چه موجب و چه مختار باشیم، دارای امید و دچار ترس خواهیم بود. باید این را هم بیفزایم که انسانها نه می‌توانند پیش خداوند بهانه‌ای بیاورند و نه به فعلش ایرادی بگیرند، چرا که انسان در برابر قدرت خداوند به منزله گِل در دست کوزه گر است، و کوزه گر از تکه‌ای گِل، ظروف متعددی می‌سازد، که بعضی خوب و پربها و بعضی زشت و کم بهاست.^۱ اما درباره معجزات، باز می‌گوییم و تکرار می‌کنم که معجزه و جهل با هم مترادف هستند و آنان که آرزو دارند تا وجود خدا و درستی دین را بر روی معجزات استوار سازند در واقع می‌خواهند امر مبهمی را به وسیله امری مبهمتر از آن، که کاملاً از آن بی‌خبرند، به ثبوت برسانند و این، نوع نوظهوری از استدلال و احتجاج است، که به معنی احاله به جهل و غفلت است.

و اما راجع به زنده شدن "مسیح" باید بگوییم من این را می‌پذیرم، همچنانکه انجیل بر آن ناطق است، که "مسیح" پس از مرگ زنده شد و به آسمان صعود کرد، همانطور که "ابراهیم" پذیرفت که خدا با وی غذا خورد و جمیع اسرائیلیان باور کردند که خداوند از آسمان به کوه "سینا" نزول کرد و در حالی که با آتش محاصره شده بود بدون واسطه با ایشان سخن گفت، ولی به عقیده من اینها و امثال اینها نوعی مکاشفات یا الهامات است

۱- اشاره به آیه ۲۱ باب ۹ رساله رومیان است که می‌گوید: تو کیستی ای انسان که با خداوند معارضه می‌کنی؟ آیا مصنوع به صانع می‌گوید که چرا مرا چنین ساختی؟ آیا کوزه گر اختیار برگل ندارد که از یک خمیره ظرفی عزیز و ظرفی ذلیل بسازد؟ (عهد جدید)

که با فهم و عقاید این مردمان وفق داده شده است و خداوند به این وسیله خواسته است تا قصد و اراده‌اش را بر آنان آشکار سازد. بنابراین، می‌توان گفت که رستاخیز و زنده شدن مسیح پس از مرگ، در واقع روحانی است و تنها برای مؤمنان، به طریقی که با افکارشان موافق آید، فاش شده است که مسیح ابدی است و از میان مردگان برخاسته است. مقصود از مردگان همان است که خود مسیح فرموده است که: "بگذارید مردگان، مردگان خود را دفن کنند"^۱. حیات و ممات وی نمونه فوق‌العاده‌ای از قدوسیّت است و او تا آنجا پیروانش را از میان مردگان برمی‌انگیزاند که آنان حیات و مرگ وی را سرمشق خود قرار دهند. مشکل نیست که تمام انجیل مطابق این نظر تفسیر گردد.

رسالة اول "پولس" رسول به "قرنتیان" فقط برابر این نظر قابل تفسیر است. همان طور که در نامه پیش نوّشتم خداوند خود را به نحو اکمل در عیسی مسیح ظاهر گردانید و یوحنا برای اینکه این نکته را کاملاً روشن سازد گفته است: کلمه جسم گردید.^۲

رابرت بویل^۳، نجیب‌زاده سرشناس انگلیسی و شیمیدان معروف در سال ۱۶۲۷ در ایرلند متولد شد، در "ایتون"^۴ درس خواند و پس از آن به سیر و سیاحت پرداخت. در سال ۱۶۴۲، که "گالیه" مرد و "نیوتن" به دنیا آمد، در ایتالیا بود و در سال ۱۶۴۴، که "کالج فلسفی" یا "کالج نامرئی"^۵ در انگلستان پدیدار گشت، به آنجا برگشت. کالج مذکور به تدریج متشکل شد و در سال ۱۶۶۰ تشکیلاتی کامل یافت و به نام انجمن سلطنتی شروع به کار کرد، با این هدف که علوم طبیعی را از راه تجربه اصلاح کند و از مباحثات و مجادلات "مدرسی‌ها" رها سازد. "رابرت بویل" از اعضای بسیار مؤثر این

۱ - عهد جدید، انجیل متی، باب ۸، آیه ۲۲.

2- Ibid, Letter 75, p. 346.

3- Robert Boyle.

۴ - Eton. مدرسه قدیمی نزدیک لندن.

۵ - Invisible College. ظاهراً چون جای معینی نداشته به این نام نامیده شده است.

انجمن و، چنانکه در پیش اشاره شد، الدنبرگ نخستین منشی آن بود؛ اسپینوزا هم به همکاری با این انجمن کشانده شد. راجع به تجارب "بویل"، انتقاداتی مفصل بدانجا فرستاد و نیز اعضای انجمن را از تحقیقات و فعالیت‌های علمی "کریستین هویگنس"^۱ درباره دینامیک، نورشناسی، زمان سنجی و جز آنها آگاه ساخت و راجع به ستارگان دنباله‌دار مطالبی به سمعشان رسانید.

بویل به علم علاقه وافر داشت، پژوهش‌های علمی مهمی انجام داد و موفقیت‌های قابل توجهی به دست آورد. در تاریخ علم به عنوان پیشقدم بزرگ و پدر شیمی شناخته شد. قانون معروفش، که به نام "قانون بویل" ضبط شده، یادآور عظمت علمی اوست. این قانون می‌گوید که: فشار مقدار معینی از گاز، در حرارت معین، با حجم آن تناسب معکوس دارد. او اولین شیمی‌دانی است که به کار بردن اصول انقلابی دکارت را در علم شیمی لازم دانست و در کتاب معروفش "شیمیست شکاک"، که شامل تجارب کثیری در خصوص رابطه میان فشار و حجم است، کیمیاگری گذشته را بی‌اساس اعلام کرد و از اعمال روش دکارتی در علم شیمی جداً طرفداری نمود و این فکر را تأیید کرد که نشانه یک عنصر واقعی آن است که دیگر به عناصر ساده‌تر قابل تجزیه نباشد و به این وسیله به نتایج جدیدی رسید و به یاری شاگردش "مایوو"^۲ موفق شد تا گازها را، چنانکه امروزه معمول است، در لوله امتحان پر از آبی جمع‌آوری کند و نیز به ثبوت رسانید که برای ادامه حیات و هم برای انجام عمل احتراق هوا لازم است. خلاصه، "بویل" عالم بزرگی بود و به تجربه اهمیت زیادی می‌داد و آن را مایه و پایه تحقیقات علمی می‌دانست و بر آن بود تا به وصیت "فرانسیس بیکن" عمل کند و در این کار موفق هم شد؛ لذا او را مجری وصیت علمی بیکن شناخته‌اند. عملش هم صحت روش بیکن را نشان می‌دهد و

1- Christian Huygens (1629-85).

۲ - Mayow (164w-1679). ریاضیدان و فیلسوف معروف انگلیسی.

هم نقص آن را؛ صحت روش بیکن از این جهت است که به حق به تجارب و مشاهدات منظم اهمیت می‌دهد، اما نقصش در این است که ارزش و اعتبار تصورات روشن ذهن را به حد کافی نمی‌پذیرد و، مانند نابغه بزرگ و جوان معاصرش "نیوتن"^۱، به صوری که به وسیله مشاهدات مستقیم به وی القا نشده است توجه نمی‌کند. "بویل" و "نیوتن" هر دو مسیحی ارتدکس بودند و می‌خواستند جمیع افکار جهان‌شناسی خود را از کتاب انجیل اخذ کنند و در این باره سخنی برخلاف این کتاب مقدس به زبان نیاوردند. اما خوشبختی آنان و علم در این بود که بسیاری از تحقیقات علمی ایشان، که در زمینه‌های فیزیک، شیمی و هیئت انجام می‌گرفت، با اصول دینی و افکار فلسفی ارتباط نداشت و حتی گفته شده است که تحقیقات "بویل" دقیقاً این گونه می‌بود. بالاخره، آنان در این زمینه‌ها و در این امور با آزادی کامل و بی‌غرضی مطلق که از لوازم تحقیق علمی درست است به پژوهش پرداختند و به نتایج مهمی رسیدند و در توسعه و گسترش علوم خدمات شایان و ارزنده‌ای انجام دادند. بویل گذشته از پژوهشهای علمی، به بحث در مسائل کلامی و اصول دینی اهتمام می‌ورزید و در نشر و اشاعه معارف دین مسیح می‌کوشید و در این کار راه افراط می‌پیمود، که احیاناً کارش به تعصب بی‌مورد می‌انجامید. گاهی به تأملات فلسفی و بحث با فلاسفه می‌پرداخت، اما فیلسوف نبود و نمی‌توانست هم باشد؛ چنانکه اشاره شد، در اصول و معتقدات دینی خود بسیار سختگیر و متعصب می‌نمود. خلاصه، او همانطور که عالم بزرگی بود و در تحقیقات علمی فعالانه به تکاپو می‌پرداخت مسیحی مؤمن و متعصبی نیز بود که در تثبیت اصول مسیحیت و نشر احکام و معارف آن مُجدّانه و صادقانه فعالیت کرد، به توسعه علم "اناجیل" و ترجمه آنها به زبانهای گوناگون همت گماشت و ایراد خطابه‌هایی را مرسوم و معمول ساخت که به نام

1- Isaac Newton (1642-1727).

"خطابه‌های بویل"^۱ معروف گشت. این خطابه‌ها سنواتی و سالیانه و موضوعشان اثبات حقانیت دیانت مسیح و تقبیح از مشرکان و ارباب ادیان دیگر، از جمله جهودان و مسلمانان، و انتقاد از فلسفه اسپینوزا بود. بی‌تردید جهت معمول ساختن خطابه‌های مذکور این بود که از ادیان غیر مسیحی و نیز از فلسفه اسپینوزا و حتی از روح دیانت مسیح اطلاعی کافی نداشت و مانند "الدنبورگ"، بلکه به مراتب شدیدتر از وی، قشری و پای‌بند ظاهر مسیحیت می‌بود و بیش از حد در آن تعصب می‌ورزید؛ نه قادر به درک روح ادیان بود و نه توانائی فهم فلسفه، به ویژه فلسفه اسپینوزا، را داشت، که اندیشه‌ای بسیار ژرف و آزادانه است. به تدریج که سنش افزایش می‌یافت اعتراضات و انتقاداتش علیه اسپینوزا افزون‌تر و شدیدتر می‌گشت. مخالفتش با اسپینوزا آنچنان شدت و حدت داشته که از مکاتبه مستقیم با اسپینوزا خودداری کرده و اعتراضات و انتقاداتش را به وسیله "الدنبورگ" به اطلاع وی رسانده است. از نامه‌هایش چنین برمی‌آید که از اسپینوزا انتظار دارد که مانند وی از مسیحیت متداول دفاع کند و اصولش را مستدل نماید و خلاصه به خطابه‌های "بویل" صحنه‌گذار و تأییدشان نماید.

شنیدنی است که مکاتبات "بویل" با اسپینوزا به مجادلات کلامی و مباحث فلسفی محدود نشد؛ اکثر مکاتبات و مباحثاتشان راجع به مسائل علمی است و از جریانات علمی قرن هفدهم حکایت می‌کند. از سخنان اسپینوزا برمی‌آید که به درجه علمی "بویل" بیش از مقام فلسفیش اعتقاد داشته است و همواره از وی به عنوان عالم نام می‌برد نه فیلسوف^۲ و حق هم همین است که او بیشتر عالم بوده است نه فیلسوف، همانطور که اسپینوزا بیشتر فیلسوف بوده است نه عالم.

1- Boyle Lectures.

2- A. Wolf, *Introduction to the correspondence of Spinoza*, pp. 36-42, Letter 13, p.122.

یوحان هوده^۱. او در سال ۱۶۲۸ در "آمستردام" متولد شد، در سال ۱۶۵۴ در دانشگاه "لیدن" به تحصیل طب پرداخت، در سال ۱۶۶۷ به هیأت حاکمه شهرش پیوست، سال بعد والی یکی از ایالات هلند شد و بالاخره در سال ۱۶۷۲ به سمت شهرداری انتخاب شد که بعدها هیجده بار این مقام را حائز گردید و در سال ۱۷۰۴ در "آمستردام" از دنیا رفت. او به فیزیک، ریاضیات، به ویژه نورشناسی و حساب احتمالات علاقه داشته و این علاقه وی را با "کریستین هویگنس" و به واسطه وی با اسپینوزا آشنا ساخته است. از آنجا که از اعضای هیئت حاکمه هلند بوده، اغلب از "لاهِ"، مقرّ حکومت این کشور، دیدن می‌کرده و در نتیجه این موقعیت برایش پیش می‌آمده تا با اسپینوزا، که از سال ۱۶۶۳ تا سال ۱۶۷۰ در "وربورگ"^۲ نزدیک لاهه و از سال اخیر تا سال ۱۶۷۷ در خود لاهه زندگی می‌کرده، ملاقات کند. "هود" همان اندازه که به علم علاقه می‌ورزیده به فلسفه نیز علاقه داشته و درباره مسائل فلسفی از اسپینوزا سؤالاتی کرده است. نامه‌هایش به اسپینوزا از میان رفته است ولی از سه نامه از نامه‌هایی که اسپینوزا در پاسخ نامه‌هایش به وی نوشته برمی‌آید که نامه‌های وی راجع به خداوند و صفات او بوده است. اسپینوزا در نامه‌های مزبور، درباره وجود، وحدت، بساطت، سرمدیت، عدم تناهی، و کمال مطلق خداوند به درازا سخن گفته و با روش هندسی و برابر با اصول فلسفی خود آنها را مبرهن و مستدل ساخته است.^۳

هوگو باکسل^۴. او یکی دیگر از آشنایان و مکاتبه کنندگان با اسپینوزاست، که به طبقه هیأت حاکمه هلند وابستگی داشته است. در سال ۱۶۵۵ به مقام منشیگری زادگاهش

1- Johan Hudde.

2- Voorburg.

3- *Ibid*, p. 44, 45 and Letters 34, 35, 36.

4- Hugo Boxel.

"گورکوم"^۱ گماشته شد و چهار سال بعد در همانجا مقام قضاوت را حائز گردید و تا سال ۱۶۷۲ در این مقام ماند. در سال مذکور، به دنبال قتل "دوویتس"^۲ و تغییراتی که متعاقب آن در هلند رخ داد، از مقامش معزول گردید. در اینکه چگونه با اسپینوزا آشنا شده به درستی معلوم نیست. ممکن است در رفتن اسپینوزا به مقرر فرماندهی سپاه فرانسه در «اتریخت» در سال ۱۶۷۳ دخالتی داشته باشد، چرا که طرفدار سیاست تفاهم هلند و فرانسه بوده است.^۳

"هوگو" به وجود ارواح^۴ عقیده راسخی داشت و در این خصوص تأکید می‌ورزید و اعتقاد به اثباتی را که هنوز دلیل قاطعی بر نفی وجودشان در دست نیست کاملاً معقول می‌دانست. نامه‌هایی که به اسپینوزا نوشته بیشتر به این موضوع مربوط است.

چنانکه در نامه مورخه سپتامبر ۱۶۷۴ می‌نگارد: من این نامه را به این جهت می‌نویسم که بینم عقیده تو درباره ارواح چیست، اگر وجودشان را باور داری راجع به آنها چه می‌اندیشی، مدت عمرشان چه اندازه است، زیرا بعضی آنها را فانی و بعضی دیگر باقی می‌دانند. از عهد باستان درخصوص آنها داستانهای نقل شده است، که انکارشان مشکل می‌نماید. گذشته از این، فیلسوفان کهن وجود ارواح را پذیرفته بودند. متألهان و فیلسوفان جدید نیز، به وجود مخلوقاتی از این نوع اعتقاد دارند، اگرچه هنوز در ذوات و ماهیات آنها به توافق نرسیده‌اند. بعضی برآنند که از ماده‌ای بسیار لطیف و زیبا ترکیب یافته‌اند و بعضی دیگر آنها را روحانی محض می‌دانند.^۵

اسپینوزا در همان ماه سپتامبر ۱۶۷۴ از "لاهِ" به نامه‌وی پاسخ می‌دهد و پس از

1- Gorkum.

2- De Witts.

3- *Ibid*, p. 45, 46.

۴ - چنانکه به تفصیل گفته خواهد شد مقصود وی از ارواح جمیع مخلوقات مجرد و غیرمادی است.

5- *Introduction to the correspondence of Spinoza*, Letter 51.

ادای احترام به مقام والای علمیش، سپاسش می‌گوید که فراموشش نکرده و به وسیله نامه‌ای یادش کرده است؛ سپس وجود ارواح را انکار می‌کند و آنها را خیالات و توهمات بیش نمی‌داند که برای وجودشان دلیل معتبری نمی‌یابد، مگر اینکه مقصود از آنها اشیائی باشند که معلوم نیستند، زیرا از حدود عقل و تجربه ما بیرونند. یعنی مانعی نیست که به شیء شناخته نشده، اصطلاحاً، روح اطلاق گردد، زیرا اشیاء ناشناخته بی‌شمار است و در اصطلاح هم نزاعی نیست. در پایان نامه از وی می‌پرسد این ارواحی که به آنها معتقدی کودکان یا دیوانه؟ چون جمیع آنچه را که درباره‌شان گفته و نوشته‌اند کارشان بیشتر به کار کودکان و دیوانگان همانند است تا کار کاملان و عاقلان، خلاصه، عقیده به وجود ارواح را نادرست می‌خواند و شواهد و دلائلی را که در این خصوص آورده شده برای اثبات مدعی بسنده نمی‌داند.^۱ اما "هوگو" هم خاموش و بی‌کار نمی‌نشیند و پس از دریافت نامه‌وی بلافاصله نامه دیگری در سپتامبر ۱۶۷۴ به اسپینوزا می‌نویسد و در آن نامه برای اثبات وجود ارواح، علاوه بر نقل قصص، به دلایل عجیب و غریبی استناد می‌جوید و چنین استدلال می‌نماید که: اولاً وجود ارواح، به زیبایی و کمال جهان می‌افزاید؛ ثانیاً امکان دارد خلقت خداوند مرآتها را، به این جهت باشد که شباهتشان به او از مخلوقات مادی بیشتر است؛ ثالثاً چون بدن بدون روح موجود است، روح بدون بدن نیز باید موجود باشد؛ رابعاً و آخراً چون در فضا جایی نیست که خالی باشد و ساکنی نداشته باشد باید پذیرفت فضای سنجش ناپذیری، که میان ما و ستارگان واقع است پر از ارواح است؛ ارواح گوناگون، بعضی عالی‌اند، بعضی دانی ولی ماده (مونث) ندارند. این استدلال، کسانی را که به صدفه و اتفاق قائلند و وجود عالم را تصادفی می‌پندارند، قانع نمی‌کند.^۲ این سخن حتماً اعتراضی است به اسپینوزا که به زعم وی او در پیدایش جهان قائل به تصادف است. لذا اسپینوزا، در پاسخ نامه مذکور، تأکید

1- Ibid, Letter 52.

2- Ibid, Letter 53.

می‌کند که در آفرینش به تصادف قائل نیست، بلکه معتقد به ضرورت است و میان تصادف و ضرورت فرقی است آشکار و در ضمن ادله "هوگو" را برای اثبات وجود ارواح حدس و گمانی بیش نمی‌داند و به رد و انتقاد آنها می‌پردازد. به ویژه عقیده‌ی وی را در اینکه همه ارواح مذکرند و مونث ندارند، بسیار سست و بی‌اساس می‌خواند^۱، اما باز "هوگو" دست از عقیده‌اش بر نمی‌دارد و برای سومین بار به وی نامه‌ای می‌نویسد و راجع به وجود ارواح پافشاری می‌کند و اظهار می‌نماید که ارواح مانند خدا هستند، که بدن ندارند، بعد خطاب به اسپینوزا می‌گوید شما از من می‌خواهید تا تصور روشنی از ارواح ارائه دهم، مانند تصویری که از مثلث داریم، مگر تو تصور روشنی نظیر تصور مثلث از خداوند داری که به وجودش معتقدی؟ سپس با لحنی اعتراض‌گونه می‌افزاید کسانی که وجود ارواح را باور دارند و به اثباتشان می‌پردازند، فیلسوفان را بی‌اعتبار نمی‌سازند، بلکه آنان که به انکار ارواح اقدام می‌ورزند سخن فیلسوفان را نامعتبر می‌پندارند. جمیع فلاسفه از "پلوتارخ" و "سقراط" گرفته تا "رواقیان"، "فیثاغورسیان"، "افلاطونیان"، "مشائیان"، "آمپدکلس" و دیگران وجود ارواح را پذیرفته‌اند^۲. اسپینوزا به این نامه نیز پاسخ می‌دهد و باز وجود ارواح را جداً انکار می‌کند و سخنان "هوگو" را نادرست می‌داند و به رد و انتقاد آنها می‌پردازد و در پاسخ سؤال وی که پرسیده بود مگر تو تصور روشنی مانند تصور مثلث از خدا داری؟ می‌گوید بلی من از خداوند تصویری روشن دارم، همان طور که از مثلث دارم، ولی از او صورت ذهنی روشنی ندارم، آن چنان که از مثلث دارم که مرا قدرت تخیل او نیست، بلکه تنها توانائی شناسائی و معرفت او هست، آن هم نه به نحو کامل، یعنی اینکه پاره‌ای از صفاتش را می‌شناسم نه همه صفاتش را و نه اکثر صفاتش را. بدیهی است که جهل من به بیشتر صفات او مانع این نمی‌شود که به برخی از صفاتش عالم باشم، چنانکه وقتی اصول اقلیدس را می‌آموزیم

1- Ibid, Letter 54.

2- Ibid, Letter 55.

می‌فهمیم که زوایای مثلث دو قائمه است و آشکارا درک می‌کنیم که این خصوصیت مثلث است، اگرچه هنوز از اکثر خصوصیات این شکل غفلت داریم. به دنبال این سخنان، استناد "هوگو" را درخصوص ارواح به اقوال و عقاید سقراط، افلاطون، ارسطو و دیگران بی‌اهمیت تلقی می‌کند و آشکارا می‌گوید که من برای گفته‌های اینان اعتبار زیادی قائل نیستم. سپس می‌افزاید که: اگر تو "لوکرسیوس"، "دموکریتوس"، "اپیکورس" یا هر یک از اتمیان دیگر یا کسانی را که از اتمیسم دفاع می‌کنند در عداد معتقدان به ارواح ذکر می‌کردی تعجب می‌کردم، اما برای من شگفت‌آور نیست کسانی که از کیفیات مرموز سخن می‌گویند انواع تصویری و صور جوهری و هزاران چیز دیگر از اشیاء واهی را اثبات می‌کنند وجود ارواح را اختراع کرده باشند و در میان پیره‌زنان شایع ساخته باشند، تا "دموکریتوس" را، که نسبت به او آن حد حسادت می‌ورزیدند و کتابها و نوشته‌هایش را سوزانیدند، تضعیف کنند. او با این سخنان نامه‌اش را خاتمه می‌دهد و در پایان گویی بسیار مؤدبانه و محترمانه از "هوگو" می‌خواهد که دیگر در این خصوص با وی مکاتبه نکند؛ می‌نویسد: من بیش از این مایل نیستم که تو را آزار دهم و راجع به اموری سخن بگویم که نخواهید پذیرفت، چرا که تو اصولی را قبول داری که با اصول من کاملاً متفاوت است.^۱

از این مکاتبات و مباحثات به خوبی فهمیده می‌شود که مقصود آنان از ارواح مورد بحث، جمیع مجردات و اشیاء غیرمادی است، از قبیل عقول و نفوس کلی ارباب انواع و نیز نفوس ناطقه مجرد انسانی، که "سقراط" و "افلاطون" و "مشائیان" به وجودشان معتقد بودند و به اثباتشان می‌پرداختند، ولی اتمیان وجود این چنین اشیاء را باور نمی‌داشتند و چنانکه ملاحظه شد "هوگو" هم در اثباتشان اصرار ورزید و اسپینوزا در انکارشان پافشاری کرد. و این حکایت از این دارد که اسپینوزا، برخلاف "هوگو"، تا برای وجود

1- Ibid, Letter 56.

چیزی دلیلی استوار و روشن نمی‌یافته آن را نمی‌پذیرفته است.

آلبورت بورخ^۱. او پسر "کن رادبرخ"^۲ و شاگرد ناخلف اسپینوزا بود و، چنانکه خواهیم گفت، با وی به مخالفت پرداخت. پدرش "کن راد"، از اعضای مؤثر هیأت حاکمه هلند، گنجور این کشور، ثروتمند بسیار معروف آمستردام و از دوستان و آشنایان اسپینوزا به شمار می‌آمد. "برخ" از سال ۱۶۶۸ به بعد در "لیدن" فلسفه آموخت و در سال ۱۶۷۳ به ایتالیا رفت و از مذهب پروتستان خارج شد و به مذهب کاتولیک درآمد. پدر و مادرش رفتارشان را نپسندیدند و گویا از اسپینوزا خواستند تا به وی نامه‌ای بنویسد و او را از قبول مذهب کاتولیک باز دارد. اسپینوزا با وی به مکاتبه پرداخت اما نامه‌هایش در وی مؤثر نیفتاد. او همچنان در مذهب کاتولیک پایدار و متعصب بماند و به طریقه "فرانسیسکنها" پیوست و بالاخره در رم در دیری از دنیا رفت.^۳ او در نامه بسیار طولانی و تند و بی‌ادبانه‌ای که در تاریخ سوم سپتامبر ۱۶۷۵ از "فلورانس" به اسپینوزا نوشته است، در ضمن اعلان ایمان و علاقه شدید به مذهب کاتولیک و طرفداری جدی از کلیسای رم، از فلسفه اسپینوزا به شدت انتقاد کرده، عفت قلم را مرعی نداشته و از اظهار هیچ گونه اهانت و اسائه ادب به محضر استاد مضایقه نکرده است. او در نامه مذکور نخست اسپینوزا را آگاهانیده که رحمت بی‌نهایت الهی شامل حالش گشته که به کلیسای کاتولیک رم پیوسته است، بعد استعداد خدادادی و عشق و اشتیاق اسپینوزا را برای شناخت حقیقت ستوده، اما در عین حال برایش دلسوزی و ابراز تأسف کرده که گمراه شده و شیطان بدکار فریبش داده است، و تمام فلسفه‌اش پوچ و واهی و بی‌اساس است و دنیا و آخرتش به مخاطره افتاده است. سپس معترضانه خطاب به اسپینوزا نوشته است: "تو چنین فرض می‌کنی که فلسفه حقیقی را یافته‌ای؟ از کجا می‌دانی که فلسفه تو از

1- Albert Burgh.

2- Conraad Burgh.

3- *Introduction to the correspondence of Spinoza*, p. 46.

جمیع فلسفه‌هایی که تاکنون در دنیا تعلیم داده شده است یا اکنون تعلیم داده می‌شود یا در آینده تعلیم داده خواهد شد بهتر است؟ راجع به فکر آینده، سخن نمی‌گویم، ولی آیا تو همه فلسفه‌ها را اعم از قدیم و جدید، که در اینجا یا در "هند" و دیگر نقاط دنیا آموخته می‌شود، مورد مطالعه و مذاقه قرار داده‌ای؟ اگر حتی فرض شود که همه آنها را چنانکه باید و شاید آموخته‌ای چگونه می‌توانی بدانی که بهترین آنها را برگزیده‌ای؟ تو خواهی گفت که فلسفه من مطابق عقل سلیم و برهان صحیح است و فلسفه‌های دیگر مخالف آن. اما باید در نظر داشته باشی که همه فلاسفه، جز پیروان تو، با تو فرق دارند و آنها هم مدعیند که فلسفه‌شان صحیح است و فلسفه تو ناصحیح همان طور که تو ادعا داری فلسفه‌ات درست است و فلسفه آنها نادرست. سخنش را ادامه می‌دهد و از اسپینوزا خرده می‌گیرد که: "در کتاب «الهیات و سیاست» فلسفه را با الهیات آمیخته‌ای و بعد با زرنگی شیطانی کوشیده‌ای نشان دهی که اصول آنها با هم متفاوت است." باز از اعتراض و انتقاد دست برنمی‌دارد و با لحنی بسیار بی‌ادبانه به اسپینوزا خطاب می‌کند که: "اگر تو به مسیح معتقد نیستی بدتر از آن هستی که من بتوانم درباره‌ات چیزی بگویم، و هرچه راجع به بدی و پلیدیت بگویم باز هم کم گفته‌ام. اما چاره آسان است، از گناهانت توبه کن و به نادرستی استدلالت معترف باش. تو به "مسیح" ایمان نداری. چرا؟ خواهی گفت که تعلیمات و حیات "مسیح" با اصول من و عقیده مسیحیان درباره مسیح با عقیده من سازگار نیست. اما من تکرار می‌کنم که تو چگونه جسارت می‌ورزی تا خود را از جمیع کسانی که از کلیسای خداوند برخاسته‌اند و از همه رسولان، شهیدان، مجتهدان دین، عالمان مذهب، قدسیان و حتی از خدای ما مسیح برتر بدانی؟ و چنین بینداری که در عقیده و راه و روش زندگانی و از هر جهت دیگر از جمیع این بزرگان بالاتری؟ ای انسان پست، ای کرم ناتوان، ای خاک بی‌ارزش، غذای کرمها، در کفرت آنچنان بی‌پروائی که خود را برتر و بالاتر از حکمت متجسد و بی‌نهایت پدر سرمدی قرار می‌دهی؟ آیا تو از همه کسانی که، از آغاز دنیا تاکنون، به کلیسای خداوند وابسته

بوده‌اند و اعتقاد داشته‌اند یا هنوز اعتقاد دارند که مسیح خواهد آمد یا قبلاً آمده است، خود را داناتر و بزرگتر می‌دانی؟ این خوددینی زشت شایسته نکوهش و احمقانه و گستاخانه تو بر روی چه اساسی مؤسس است؟ تو انکار می‌کنی که مسیح فرزند خدای حی و کلمه حکمت سرمدی پدر است، که متجسد شده و خود را فدای انسانها کرده است؟ چرا؟ لابد برای اینکه با اصول تو مطابق نیست^۱.

اسپینوزا در دسامبر ۱۶۷۵ با نامه‌ای بسیار منطقی به اعتراضات "برخ" پاسخ می‌گوید و در برابر پرخاشهایش پرخاش می‌کند ولی، چنانکه خواهیم دید، برخلاف وی، از حد اعتدال خارج نمی‌شود. چنانکه می‌نویسد: «از نامه‌ات چنین فهمیدم که نه تنها عضو کلیسای رم شده‌ای بلکه قهرمان مدافع آن هم گشته‌ای و آموخته‌ای که با کج خلقی و بد خوئی مخالفان را توهین کنی. من نمی‌خواستم به نامه‌ات پاسخ دهم؛ به نظر من، آنچه تو به آن احتیاج داری تا به خود آئی و به خانواده‌ات پیونددی وقت و زمان است، نه استدلال و برهان. اما برخی از دوستانم که مثل من به هوش و استعدادت امیدها داشته‌اند، جداً از من خواستند تا در ادای حق دوستی کوتاهی نکنم و بیشتر درباره گذشته‌ات بیندیشم، تا آنچه اکنون برآنی. بالاخره خواهش آنان باعث شد، تا کلماتی چند برای بنویسم. من برخلاف خلق و خوی مخالفان کلیسای رم، نمی‌خواهم شرارتها و اعمال زشت و ناپسند کشیشان و سایر اولیای دین را برای شرح دهم، تا عقیده‌ات را درخصوص آنها دگرگون سازم، زیرا آن مخالفان در روش و کارشان سوءنیت دارند و غرضشان اذیت و ایذا است نه هدایت و ارشاد. من می‌پذیرم که در کلیسای رم، نسبت به کلیساهای دیگر، مردان عالم و عامل بیشتری بوده‌اند، پیوستگان و پیروان آن افزون بوده‌اند و لذا در میانشان از هرگونه شخصیت تعداد زیادی پیدا شده است. اما تو نمی‌توانی این واقعیت را انکار کنی، مگر عقل و حافظه‌ات را از دست داده باشی، که در

1- *Ibid*, Letter 67.

جميع کلیساها مردانی بسیار متدین و پاکدامن و پارسا بوده‌اند که خدا را با محبت و خلوص نیت عبادت کرده‌اند و ما بسیاری از این کسان را در میان "لوتریها"^۱، "رفرمرها"^۲، "مننیتها"^۳ و سایر فرقه‌ها می‌یابیم. همان نیاکانی که در عصر "دوک الوا"^۴ زندگی می‌کردند، تا چه اندازه با عقیده‌ای استوار و فکری آزاد در راه دین و آئین خود متحمل شکنجه شدند. بنابراین، پاکدامنی و پرهیزکاری مخصوص پیروان کلیسای رم نیست، بلکه در میان همه مشترک است. از گفتار "یوحنا" رسول، که در رساله اول خود می‌گوید که: «ما در خدا و خدا در ما ساکن است»^۵، برمی‌آید که آنچه کلیسای رم را از سایر کلیساها جدا می‌سازد امری زاید و مبتنی بر موهوم پرستی است. چون همان طور که من هم به همراه "یوحنا" گفته‌ام عدالت و محبت یگانه علامت بسیار مطمئن ایمان راستین کاتولیک و ثمره حقیقی "روح القدس" است، که هر جا باشد مسیح واقعاً آنجاست و هر جا که نباشد او در آنجا نیست. زیرا ما فقط به برکت روح مسیح می‌توانیم به عشق، عدالت، و محبت هدایت شویم. اگر تو در این امور به تأمل می‌پرداختی هرگز گمراه نمی‌شدی و برای پدر و مادر و سایر بستگان تأسف نمی‌خوردی، که ایشان نیز به وضع بد تو عمیقاً متأسفند. در نامه‌ات اظهار تأسف کرده بودی که شیطان مرا فریب داده است. من از تو می‌خواهم به خود آئی و موقعی را به یاد آوری که عاقل بودی، قوایت را نیکو به کار می‌بردی، به حسب عادت خدائی را می‌پرستیدی که به قدرت او جمیع اشیاء به وجود آمده و حفظ شده است. اما اکنون وجود شیطانی را باور داری که دشمن

1- Lutherans.

2- Reformers.

3- Mennonites.

۴- Duk of Alva نماینده فیلیپس دوم، پادشاه هلند، که شورائی به نام شورای خون تشکیل داد و به قتل عام پروتستانها پرداخت.

۵- اشاره به آیه سیزدهم، باب چهارم، رساله اول یوحنا رسول است که می‌گوید: اگر یکدیگر را محبت نمایم خدا در ما ساکن است و محبت او در ما کامل شده است. (عهد جدید)

خداست و برخلاف مشیت او خلق کثیری را گمراه می‌سازد (زیرا خوبان کمند) و خداوند این موجود شر را که منشأ شرور است رها ساخته تا به دلخواه خود مردمان را فریب دهد و گمراهشان سازد، آن وقت این فریب خوردگان و گمراهان را برای همیشه عذاب کند. بنابراین، عدالت خداوند روا می‌دارد که شیطان با آزادی کامل مردمان را فریب دهد، ولی روا نمی‌دارد که این فریفتگان کیفر نبینند. این وهم و پنداری بیش نیست. تو برای من تأسف می‌خوری و دلسوزی می‌کنی؟ آیا فلسفه مرا که هرگز ندیده‌ای موهوم می‌دانی؟ ای جوان بی‌مغز، چه کسی فریب داده است که پنداشته‌ای حقایق عالی و ابدی را بلعیده و در روده‌های نگه‌داشته‌ای؟ با وجود این، چنین به نظر می‌رسد که می‌خواهی عقلت را به کاربری، که از من می‌پرسی چگونه و از کجا می‌دانم که فلسفه‌ام در میان جمیع فلسفه‌هایی که تاکنون در دنیا تعلیم داده شده یا اکنون تعلیم داده می‌شود یا در آینده تعلیم داده خواهد شد بهترین است؟ اما من بیشتر از تو به خودم حق می‌دهم که نظیر این سؤال را از تو بکنم. چون من معتقد نیستم که بهترین فلسفه‌ها را یافته‌ام، بلکه آنچه اعتقاد دارم و می‌دانم این است که دربارهٔ یک فلسفه راستین می‌اندیشم و آن را می‌فهمم. اگر پرسی که چگونه این را می‌دانم در پاسخ خواهم گفت آن گونه که تو می‌دانی مجموع زوایای مثلث دو قائمه است، یعنی اینکه حقیقت نمایندهٔ خود است، خودش را آشکارا می‌سازد، همان طور که کذب را می‌نمایاند^۱. کسی که مغزش سالم است و به ارواح شری که تصورات نادرست را به صورت درست القا کند معتقد نیست این را انکار نمی‌کند. اما تو مطمئنی که بالاخره بهترین مذهب را یافته‌ای یا، به عبارت بهتر، بهترین کسان را پیدا کرده‌ای و معتقدشان گشته‌ای. از کجا و چگونه می‌دانی که ایشان در میان کسانی که در گذشته مذاهب دیگر را تعلیم داده‌اند یا اکنون تعلیم می‌دهند یا در آینده تعلیم خواهند داد بهترین هستند؟ مگر تو راجع به جمیع مذاهب از قدیم و

جدید، که در اینجا یا در هند یا در جاهای دیگر دنیا آموخته می‌شود، مطالعه و مذاقه کرده‌ای؟ حتی اگر همه اینها را، چنانکه باید و شاید، مطالعه کرده و مورد دقت قرار داده باشی از کجا می‌دانی که بهترین را برگزیده‌ای؟ تو نمی‌توانی برای ایمانت دلیلی بیاوری، بلکه تنها این را خواهی گفت که تسلیم شهادت باطنی روح خدا شده‌ای و دیگران فریب شیطان را خورده‌اند. اما باید بدانی کسانی هم که پیرو کلیسای رم نیستند همین ادعا را دارند. تو به این ادعا می‌افزایی که گروه زیادی از مردمان پیرو کلیسای رم هستند و کلیسای مذکور پیوسته و ناگسسته پا بر جای بوده است. این همانند سخن کهن "فریسیان"^۱ است که آنها هم، در برابر کلیسای رم، در خصوص کلیسای خودشان، نظیر این ادعا را دارند و حتی نسب خودشان را به آدم می‌رسانند و چنین می‌لافند که: کلیسایشان، علیرغم خصومت "بت پرستان" و مسیحیان، استکمال و استحکام یافته و استقرار خود را تاکنون حفظ کرده است و احادیث خود را مستقیماً از خدا گرفته‌اند و تنها آنها هستند که کلمه مکتوب و نامکتوب خدا را نگه می‌دارند. البته نمی‌توان انکار کرد که جمیع روافض و اهل بدع آنها را ترک گفته‌اند، اما هزاران سال است که بدون اتکا به قدرت پادشاهی و حکومت، به صرف نیروی موهوم پرستیشان، همچنان پایدار مانده‌اند و برای پیشوایانشان به معجزات و کراماتی قائلند و به خود می‌بالند که در راه عقیده و دینشان، نسبت به دیگران، شهیدان بسیاری داده‌اند و به گذشت زمان افزایش می‌یابد. بالاخره، با قبول اینکه همه دلایل مذکور، فقط به نفع کلیسای رم باشد آیا در این صورت فکر می‌کنی که بتوانی به وسیله آنها با قاطعیت ریاضی حاکمیت کلیسا را اثبات کنی؟ ولی این ممکن نیست. پس چرا می‌خواهی من بپذیرم که ادله من به وسیله شیطان القا شده، ولی ادله تو به وسیله خدا الهام گردیده است، به ویژه که می‌بینم تو پیرو این کلیسا شده‌ای، نه برای عشق به خدا، بلکه به واسطه ترس از آتش، که یگانه علت

موهوم پرستی است. اما اصل اساسی رساله "الهیات و سیاست"، یعنی این که "انجیل" باید به وسیله خود "انجیل" تفسیر گردد، که تو گستاخانه و بدون دلیل مدعی نادرستی آن هستی، ادعای محض نیست، بلکه به درستی به اثبات رسیده است، به ویژه در فصل هفتم آن رساله، که عقاید مخالفان نیز در آنجا رد شده است. آنچه در فصل پانزدهم این رساله هم به ثبوت رسیده باید به آن افزوده گردد. اگر درباره این امور تأمل کنی و در تاریخ کلیسا - که به نظر من کاملاً از آن غافل - به مطالعه و مذاقه پیردازی بی تردید به خودت باز می آیی و عقلت را دستور خود قرار می دهی، و در اکثر امور به کذب و نادرستی "احادیث پاپی"^۱ پی میبری و می دانی که پاپ رم، با چه نوع تردستی و زیرکی و حيله گری، ششصد سال پس از مسیح بر کلیسا قدرت یافت.^۲

گتفرید ویلهلم لایبنیتس^۳ (۱۷۱۶ - ۱۶۴۶)، ریاضیدان، حقوقدان، سانس، فیلسوف نامی آلمان و، خلاصه، ارسطوی زمان است که در میان اهل علم و حکمت و ارباب فرهنگ و معرفت شهرتش عظیم و گسترده است. از این روی، شناساندنش در اینجا لازم نیست و آنچه اکنون مورد لزوم است اشاره به آشنائی وی با اسپینوزا و مکاتبات آنان با یکدیگر است. در نخستین نامه اش، که در تاریخ پنجم اکتبر سال ۱۶۷۱ از "فرانکفورت" برای اسپینوزا نوشته، پس از ستایش از مهارت وی در "نورشناسی" درباره کشفیات علمی جدید و عالمان و کاشفان عصرش با او سخن گفته و سپس در پایان نامه آورده است که: "من فکر می کنم تو نظریات فیزیکی جدید مرا دیده ای، اگر ندیده باشی برای تو خواهم فرستاد^۴. نامه مذکور حکایت از این دارد که او اولین بار به اسپینوزا به عنوان مرجعی در "نورشناسی" مراجعه کرده است.

1- pontifical traditions.

2- *Introduction to the Correspondence of Spinoza*, Letter 76.

3- Gottfried Wilhelm Leibniz.

4- *Ibid*, Letter 56.

اسپینوزا در تاریخ نهم نوامبر ۱۶۷۱ از لاهه به این نامه پاسخ داده و در آن در خصوص نورشناسی مباحثی مطرح کرده و در خاتمه افزوده است که اگر کتاب "الهیات و سیاست" به دست نرسیده، در صورتی که برای تو ایرادی نداشته باشد نسخه‌ای از آن را برایت خواهم فرستاد.^۱ لایبنیتس که برای برخی از مأموریت‌های سیاسی، از جمله منصرف کردن "لوئی چهاردهم" از حمله به آلمان، به پاریس رفته بود، در سال ۱۶۷۵ در این شهر "چیرن هاوس"^۲ را ملاقات کرد. "هاوس" که با اسپینوزا و "شولر"^۳ هر دو آشنائی داشت به شولر نوشت و از وی درخواست کرد تا از اسپینوزا اجازه بگیرد که او نسخه خطی خودش را از کتاب اخلاق به لایبنیتس نشان دهد.^۴ "شولر" درخواست وی را پذیرفت و در چهاردهم نوامبر همان سال برای اسپینوزا نامه‌ای فرستاد و در آن نامه پس از اینکه راجع به شخصیت علمی و فلسفی لایبنیتس داد سخن داد، او را از ملاقات "چیرن هاوس" با لایبنیتس و نیز از تقاضای چیرن هاوس آگاه ساخت.^۵ اسپینوزا خیلی زود در هیجدهم نوامبر ۱۶۷۵ از لاهه به نامه مذکور پاسخ داد و نوشت که از طریق مکاتبه لایبنیتس را می‌شناسد، از نوشته‌هایش پیداست که مردی بسیار آزاد اندیش و متبحر در علوم است، ولی نشان دادن و سپردن کتابهایش را به وی روا ندانست و آن را نوعی بی‌احتیاطی تلقی کرد^۶، و این حکایت از این دارد که او به لایبنیتس اعتماد و حسن ظن نداشته است؛ در صورتی که، چنانکه در فوق اشاره شد، او خود در نامه مورخ نهم نوامبر ۱۶۷۱ داوطلب شده بود تا نسخه‌ای از کتاب "الهیات و سیاست" را برای لایبنیتس ارسال دارد. حتماً در این فاصله اخباری به گوشش رسیده که وی را به

1- *Ibid*, Letter 57.

2- Tschirnhaus.

3- Schuller.

4- A. Wolf, *Introduction to the Correspondence of Spinoza*, p. 46-53.5- *Ibid*, Letter 70.6- *Ibid*, Letter 72.

لایبنیتس ظنین و بدگمان ساخته است، از قبیل تعصب ورزی خارج از حد وی در دین مسیح و فعالیت شدیدش در ایجاد اتحاد میان مذاهب و فرق این دین، که مسلم به زیان آزاداندیشان و آزادمذهبان از جمله اسپینوزا تمام می‌شد، و نیز تشویق او پادشاه فرانسه "لوئی چهاردهم" را برای حمله به کشورهای اسلامی، که همه اینها حکایت از این داشت که او نمی‌تواند با متفکر حر و آزاداندیشی چون اسپینوزا، که طرفدار "یک دین کلی و آزاد است"، همفکری داشته باشد و محرم راز و اسرارش گردد. لذا، چنانکه دیدیم، او به حق مصلحت بر آن دید که لایبنیتس از محتوای مؤلفاتش آگاه نباشد. اما بنا به اظهار برخی از پژوهندگان، هنگامی که لایبنیتس در سال ۱۶۷۵ در لاهه با وی دیدار کرد این بدگمانی از بین رفت.^۱

بالاخره لایبنیتس، بنا بر گزارش خودش، اغلب با اسپینوزا ملاقات می‌کرده و درباره مسائل مختلف با وی به درازا سخن می‌گفته است؛ کتاب اخلاق او را خوانده و به شدت تحت تأثیر آن قرار گرفته است^۲؛ ولی، چنانکه گفته شد، هرگز با وی همفکر و هم عقیده نبوده است. باید انصاف داد که عظمت علمی و شهرت سیاسی لایبنیتس برتر از اسپینوزاست؛ او در ریاضیات با نیوتن برابری می‌کرده و در سیاست مقامی بسیار برجسته داشته است؛ اما اسپینوزا در بی‌غرضی و بی‌نظری و آزادگی و شجاعت و وارستگی بسی بالاتر از او است.

ارن فرید ولتر فون چیرن هاوس^۳ (۱۷۰۸ - ۱۶۵۱). او از اشراف آلمان بود و در طول سالهای ۱۶۶۸ - ۱۶۷۵ در دانشگاه لیدن به تحصیل پرداخت. در این میان مدتی هم با عنوان سپاهی داوطلب، در سپاه هلند که با ارتش فرانسه در جنگ بود، خدمت کرد. در سال ۱۶۷۴ با "شولر" آشنا شد. شولر درباره اسپینوزا به وی چیزهایی گفت. او

1- *Introduction to the Correspondence of Spinoza*, p. 47.

2- Ibid.

3- Ehrenfried Walther von Tschirnhaus.

که فلسفه دکارت را خوانده بود به اسپینوزا علاقه یافت و با وی به مکاتبه پرداخت و در همان سال به دیدارش نائل آمد. در تابستان سال بعد رهسپار لندن شد و در آنجا با "بویل" و "الدنبورگ" ملاقات کرد و همین ملاقات باعث شد تا مکاتبات الدنبورگ و اسپینوزا که ظاهراً از سال ۱۶۶۵ قطع شده بود از سر گرفته شود. او در سال ۱۶۸۳ کتابی تحت عنوان "اصلاح ذهن"^۱ انتشار داد که آن را از کتاب "اصلاح فاهمه" اسپینوزا الهام گرفته بود. علاوه بر حکمت، به علم و صنعت نیز علاقه‌ای وافر داشت و در این زمینه‌ها به اکتشاف و اختراع نائل گردید؛ اندازه‌گیری مماس بر منحنیها را کشف کرد و ساختن ذره‌بین‌های بزرگ، عدسیها و آینه‌ها پرداخت و به اتفاق "جی ال بوتگر"^۲ پرسلین^۳ را اختراع کرد که برای ساختن آن قدیمترین کارخانه در میسن^۴، نزدیک "درسدن"^۵، در سال ۱۷۰۰ برپا گردید.^۶

بالاخره او نامه‌های متعددی به اسپینوزا نوشته و از وی به عنوان یک فیلسوف برجسته و اندیشمند هوشمند یاد کرده است. در نامه‌هایش به مجادلات کلامی چندان نپرداخته، بلکه بیشتر مسائل فلسفی محض را مطرح ساخته، میان فلسفه او و دکارت به مقایسه پرداخته و احیاناً راجع به فلسفه وی به ویژه کتاب "اخلاق" از وی توضیحاتی خواسته است.^۷ در پایان یک از نامه‌هایش که در دوم ماه می ۱۶۷۶ به اسپینوزا نوشته، به اطلاعش رسانده است که از لایب‌نیتس شنیده است شخصی به نام "هیوت"^۸، معلم خصوصی پسر ارشد پادشاه فرانسه، که از علم و اطلاع وسیعی برخوردار است،

1- Medicina Mentis.

2- J. L. Bottger.

۳- Porcelain. نوعی چینی ظریف.

4- Meissen.

5- Dresden.

6- Ibid, p. 47-48.

7- Ibid, Letter 65.

8- Heut.

می‌خواهد راجع به حقیقت مذهب انسان کتابی بنویسد و رساله "الهیات و سیاست" تو را رد کند. اسپینوزا این خبر را مهم تلقی کرده و در نامه مورخه پانزدهم جولای ۱۶۷۶ که از لاهه برای وی فرستاده تقاضا کرده است که تفحص کند و ببیند کتاب مذکور هیئت انتشار یافته است یا نه؛ در صورت طبع و انتشار، نسخه‌ای از آن را برای وی بفرستد؛ در پایان این نامه از وی پرسیده است که آیا در خصوص انکسار نور چیز تازه‌ای کشف شده است یا نه.^۱

سیمن یوستن دووریس^۲ (۱۶۳۳-۶۷). او بازرگانی آمستردامی بود که پیش اسپینوزا به تلمذ پرداخت و نسبت به استاد تا آخر عمرش، عملاً و قلماً، وفادار ماند. "کولروس"^۳ گزارش می‌دهد که "دووریس" یک مرتبه دو هزار فلورین^۴ به اسپینوزا هدیه کرد، تا مگر او به این وسیله آسایش خود را فراهم سازد، اما او از قبولش امتناع ورزید. او که زن و فرزندی نداشت بار دیگر خواست تا اسپینوزا را وارث خود گرداند، ولی اسپینوزا از این کار منصرفش ساخت و در برابر هدایتش کرد تا دارائیش را به برادرش واگذار کند. بالاخره "دووریس" وصیت کرد تا برادرش سالانه پانصد فلورین به وی بدهد اما چون وقت فرا رسید اسپینوزا بیش از سیصد فلورین پذیرفت.^۵ از نامه‌های وی به خوبی پیداست که به اسپینوزا علاقه و محبت شدیدی داشته و وی را در حل مسائل و معضلات فلسفی مرجعی معتبر می‌دانسته است. چنانکه در نامه مورخه بیست و چهارم فوریه که از آمستردام برایش فرستاده، پس از شکایت از هجران وی و اظهار علاقه شدید به دیدار مجددش، نوشته است که: اگرچه ابدان ما از هم دور است ولی قلبهای ما به هم نزدیک است؛ تو همیشه در قلب من هستی، به ویژه وقتی که با

1- *Ibid*, Letter. 83, p. 365.

2- Simon Joosten de Vries.

۳- Colerus. نخستین نویسنده شرح حال اسپینوزا که همزمان با وی بوده است.

4- Florin.

5- *Ibid*, p. 50.

نوشته‌هایت سروکار دارم. اما از آنجا که برای انجمن ما همه مسائل به حد کافی روشن نیست و نیز برای اینکه فکر نکنی که تو را از یاد برده‌ام برایت نامه می‌نویسم. اگر راجع به چگونگی اداره انجمن خبری بخواهی، به این صورت اداره می‌شود که یکی از اعضا متنی از متون تو را می‌خواند و مطابق فهمش شرح می‌دهد و قضایا را برابر با روش و نظم تو اثبات می‌کند و اگر اتفاقاً در شرح و بیان مطالب اختلاف آراء پدید آید و اعضا از عهده اقناع یکدیگر برنیابند در این صورت. شایسته می‌دانیم که موارد اختلاف را یادداشت کنیم و برایت بنویسیم، تا در صورت امکان آنها را توضیحی بدهی، تا شاید در تحت هدایت و رهبری تو قدرت بیابیم که در مقابل مذهب‌یون موهوم پرست، یا حتی مسیحیان، از حق و حقیقت دفاع کنیم. بالاخره او پس از این گزارش از اسپینوزا سؤالاتی می‌کند؛ از جمله می‌پرسد که در تبصره سوم قضیه هشتم بخش اول کتاب اخلاق آمده است: اگرچه دو صفت (صفات فکر و بعد) واقعاً جدا از یکدیگر تصور شده است (یعنی اینکه هر کدام بدون کمک دیگری متصور است) ولی آنها به تقرر و تحقق دو هویت یا دو جوهر دلالت نمی‌کنند. معنای این عبارت این است که ممکن است جوهر واحد، صفات متعدد داشته باشد، در صورتی که به نظر من، اگر در واقع دو صفت مختلف موجود باشد، دو جوهر مختلف وجود خواهد داشت. خواهش می‌کنم، اگر ممکن است، در این خصوص توضیحی بدهید^۱.

اسپینوزا در تاریخ مارس ۱۶۶۳ از راینسبورگ به نامه فوق پاسخ می‌نویسد و به این سؤال و استیضاح اخیر برابر اصول فلسفه خود، که صفات جوهر و خدا را مفهوماً متعدد و مصداقاً با ذات یکی می‌داند، جواب می‌دهد و برای توضیح اینکه چگونه ممکن است شیء واحد با دو نام مختلف خوانده شود و به صفات متعدد متصف گردد، مثالهای زیر

1- *Introduction to the Correspondence of Spinoza*, Letter 8, p. 101.

را خاطر نشان می‌کند: ما سومین "شیخ" ^۱ خود را با نام "اسرائیل" ^۲ می‌شناسیم، در صورتی که وی را یعقوب هم می‌نامیم، که پاشنه برادرش را گرفته بوده است. ^۳ همچنین از سطح مستوی شیئی را قصد می‌کنیم که تمام اشعه نور را بدون تغییر منعکس می‌سازد، در صورتی که از رنگ سفید هم همین معنی را قصد می‌نماییم و آن نسبت به ناظری که به آن سطح می‌نگرد سفید نامیده شده است. پس معلوم شد که شیء واحد به اعتبارات گوناگون به نامهای متعدد نامیده می‌شود، بدون این که در مقام ذات تعدد یابد. ^۴

لدویجک میر ^۵ (۸۱ - ۱۶۳۰). او در آمستردام به دنیا آمد و والدینش از هواخواهان لوتر و به اصطلاح "لوتری" بودند، اما او مانند اسپینوزا به فرقه "آزاد مذهب‌ان" پیوست و هواخواه یک مذهب ساده کلی و جهانی گردید. او از نخستین سالهای زندگیش به کارهای ادبی علاقه شدید نشان داد، به سرودن اشعار و نوشتن نمایشنامه پرداخت، به اصلاح فرهنگ لغات بیگانه در زبان هلندی همت گماشت، در تألیف دستور زبان هلندی شرکت جست. بالاخره از هیچ اقدامی که به اصلاح و پیشرفت زبان و ادبیات هلندی بیانجامد فروگذاری نکرد. در سال ۱۶۵۴ به دانشگاه لیدن رفت و در آنجا به تحصیل طب و فلسفه پرداخت، در سال ۱۶۶۰ در هر دو رشته به احراز درجه دکتری نائل آمد، تز دکتری فلسفه‌اش درباره ماده و حالات آن و حرکت و سکون بود. او مدتی از "وان

۱ - یعقوب پسر اسحق و اسحق پسر ابراهیم است.

۲ - اسرائیل در زبان عبری به معنی کسی است که بر خدا پیروز گشت و آن لقب یعقوب است. چنانکه در عهد عتیق آمده است: گفت از این پس نام تو یعقوب خوانده نشود، بلکه اسرائیل، زیرا که با خدا و انسان مجاهده کردی و نصرت یافتی (سفر پیدایش، باب ۳۲، آیه ۲۸).

۳ - اشاره به آیه ۲۶ باب ۲۵ سفر پیدایش است که می‌گوید: و بعد از آن برادرش بیرون آمد و پاشنه عیسو را به دست خود گرفته بود و او را یعقوب نام نهادند.

4- *Introduction to the Correspondence of Spinoza*, Letter 9, p. 105.

5- Lodewijk Meyer.

دن اندن^۱، استاد اسپینوزا، دروس خصوصی فراگرفته بود و در این وقت با اسپینوزا که در مدرسه "وان دن اندن" به عنوان دستیار و کمک استاد درس می‌داده، آشنا شده بود^۲، که به دنبال این آشنائی بعدها با وی به مکاتبه پرداخت و از وی سؤالاتی کرد که از جمله این سؤالات در خصوص "نامتناهی" بود.^۳ از نامه مورخه سوم اوت ۱۶۶۳ اسپینوزا برمی‌آید که "میر" به کتاب "بیان هندسی اصول دکارت"، تألیف اسپینوزا، مقدمه‌ای نوشته و به وسیله "دووریس" برایش فرستاده است.^۴ او در سال ۱۶۶۵ مدیر تئاتر آمستردام شد، به کارهای هنری اشتغال ورزید و در پیشبرد و توسعه هنر کارهای ارزنده‌ای انجام داد، ولی با وجود داشتن اشتغالات هنری، از مطالعات و تأملات فلسفی دست برنداشت و در همان سال و در همان شهر کتابی تحت عنوان "حق کشیشان"^۵ منتشر ساخت، که این کتاب بعضی از افکار اسپینوزا را که در کتاب "الهیات و سیاست" آمده است از پیش خبر می‌داد، و بعید نیست نتیجه مذاکرات و ماحصل مباحثات آن دو بوده باشد. کتاب مذکور مدتی اشتباهاً به اسپینوزا نسبت داده شده است.

او در سال ۱۶۶۶ نیز کتابی با عنوان "فلسفه، مفسر کتاب مقدس"^۶، بدون ذکر نام مؤلف، انتشار داد، که محتوی افکار و آرای اسپینوزائی بود، به طوری که این کتاب وی هم اشتباهاً به اسپینوزا اسناد داده شد و در سال ۱۶۷۴ با کتاب "الهیات و سیاست" اسپینوزا در یک مجلد انتشار یافت. مسلماً این دو دوست افکار آزادانه مشترکی داشته‌اند که در آثارشان متجلی شده و در نتیجه باعث این گونه اشتباهات شده است. او

1- Van den Enden.

2- *Introduction to the Correspondence of Spinoza*, p. 50-51.

3- *Ibid*, Letter 12.

4- *Ibid*, Letter 15.

5- *On the Right of Ecclesiastics*.

6- *Philosophy, the Interpreter of the Holy Scriptures*.

در سال ۱۶۶۹ از ریاست تئاتر آمستردام استعفا خواست، ولی بعداً چند بار به عنوان بازرس آنجا گماشته شد. یک انجمن هنری تأسیس کرد که عنوانش این بود: "جائی که اراده‌ای هست راهی هست". بالاخره او از جمله دوستان اسپینوزا بود که پس از مرگ وی آثارش را برای طبع آماده ساخت. ظاهراً بهترین تصویر اسپینوزا که اکنون در کتابخانه "ولفن بوتل"^۱ نگهداری می‌شود اصلاً متعلق به وی بوده و از وراثت پروفیسور "فرانسیوس"^۲ همکار "میر" در تئاتر آمستردام خریداری شده است.^۳

پیتر بالینگ^۴. او منیت و دشمن دگماتیسم بود، به تجارت می‌پرداخت و نمایندگی بازرگانان اسپانیائی را در آمستردام به عهده داشت. ظاهراً آشنائی اسپینوزا به زبان اسپانیائی آنها را با هم آشنا کرده بود. او در سال ۱۶۶۲ کتابی به نام "شمع روی شمعدان"^۵ انتشار داد و در آن دگماتیسم را شدیداً مورد حمله قرار داد و از دینی ساده که مبتنی بر نور باطنی روح باشد طرفداری کرد. در سال ۱۶۶۴ کتاب "شرح اصول دکارت" اسپینوزا را به زبان هلندی برگردانید.^۶ از نامه‌ای که اسپینوزا در تاریخ بیستم ژوئیه ۱۶۶۴ از "وربورگ" برای وی نوشته برمی‌آید که او به ندای غیبی و شگون عقیده داشته و درباره آن از اسپینوزا سؤالاتی کرده، که اسپینوزا در نامه مذکور شدیداً به انکار آن پرداخته است.^۷

یوحن باومیسستر^۸ (۱۶۳۰ - ۸۰). او در آمستردام متولد شد، در لیدن فلسفه و طب آموخت و در سال ۱۶۵۸ عنوان دکتری یافت. دوست صمیمی میر بود و در سال

1- Wolfenbuttle.

2- Francius.

3- *Introduction to the Correspondence of Spinoza*, p. 50-51.

4- Pieter Balling.

5- *Light on the Candlestick*.

6- *Ibid*, p. 51.

7- *Introduction to the Correspondence of Spinoza*, Letter 17.

8- Johan Bouwmeester.

۱۶۶۳ شمعی در ستایش کتاب "شرح اصول فلسفه دکارت" اسپینوزا سرود و آن را در دیباچه کتاب مذکور، که چنانکه گفته شد میر هم به آن مقدمه نوشته بود، قرار داد. همچنین در انجمن هنری فوق الذکر و تئاتر آمستردام با میر همکاری کرد. شایسته ذکر است که انجمن مذکور به وی مأموریت داد تا رساله "حی بن یقطان"^۱ ابن طفیل^۲ را از زبان عربی به زبان هلندی ترجمه کند. این کار انجام گرفت و این ترجمه در سال ۱۶۷۲ انتشار یافت و به اشتباه به اسپینوزا نسبت داده شد؛ مترجم خود را با امضای S. D. B. شناسانده بود، که برخی آن را با امضای اسپینوزا، یعنی B. D. S.، اشتباه گرفتند.^۳ از نامه‌ای که اسپینوزا در تاریخ دهم ژوئن ۱۶۶۶ برای وی فرستاده استفاده می‌شود که او نامه‌ای به اسپینوزا نوشته بوده و در آن از وجود یا امکان وجود روشی صحیح و مطمئن برای نیل به حقایق و نیز در این که آیا افکار ما مانند ابدان ما موضوع صدفه و اتفاق واقع می‌شود یا نه سؤال کرده بوده است، که اسپینوزا در نامه مذکور به آن پاسخ داده است که: تصورات متمایز و روشن ما فقط به طبیعت ما و قوانین ثابت و لایتغیر آن، یعنی به قدرت مطلق ما، مربوط است نه به صدفه و اتفاق، یعنی به عللی که اگرچه برحسب قوانین ثابت و معین در کار است ولی برای ما ناشناخته است و نسبت به طبیعت و قدرت ما بیگانه است. اما سایر تصورات ما، که روشن و متمایز نیست تا حد بیشتری موضوع صدفه و اتفاق به معنای مذکور است. روش درست هم موجود است و آن در صورتی حاصل آید که فاهمه و طبیعت و قوانین آن شناخته گردند و میان فهم و تخیل یا میان تصورات راستین و غیر راستین فرق گذاشته شود. برای رسیدن به این روش، شناختن ماهیت ذهن از طریق علت نخستینش لازم نیست، بلکه آگاهی اندک به آن یا تصورات آن به همان صورتی که

۱- این رساله به زبانهای گوناگون از جمله لاتین، عبری و فارسی ترجمه شده است.

۲- ابوبکر محمد بن عبدالملک، معروف به ابن طفیل (۵۸۰-۵۰۳).

بیکن تعلیم می دهد بسنده می نماید.^۱

یاریگ یلس^۲ (۱۶۸۳-؟). او در آمستردام، تاجر ادویه بود، که در سال ۱۶۵۳ کارش را به شخص دیگری واگذار کرد تا با خیال راحت وقتش را وقف کسب علم و معرفت نماید، که برابر گزارش نویسنده شرح حالش معرفت را بهتر از طلا می دانسته است. او از جمله دوستان اسپینوزا بود، که وی را ترغیب کرد تا او در سال ۱۶۶۳ کتاب "شرح هندسی اصول فلسفی دکارت" را به طبع رسانید و حتی هزینه طبع را پرداخت. احتمالاً در اثر تشویق او بوده که "گلیمیکر"^۳ رساله الهیات و سیاست اسپینوزا را به هلندی ترجمه کرد. اسپینوزا طی نامه ای از "یلس" خواست تا از انتشار آن جلوگیری شود. زیرا می ترسید که انتشارش علاوه بر اینکه باعث تحریم آن گردد وسیله تحریم متن لاتینی رساله مذکور را هم که در سال ۱۶۷۰ طبع شده بود، فراهم بیاورد. "یلس" به نظر اسپینوزا احترام گذاشت و خواسته اش را پذیرفت و لذا طبع این ترجمه تا سال ۱۶۹۳ به تعویق افتاد. خلاصه او از کسانی است که پس از مرگ اسپینوزا به طبع آثار وی به زبان لاتین و هلندی همت گماشت^۴ و به طوری که از نامه های اسپینوزا به وی برمی آید او علاوه بر مسائل فلسفی درخصوص مسائل علمی نیز با اسپینوزا مکاتبه داشته است.^۵

جرج هرمن شولر^۶ (۱۶۵۱-۷۹). او در "وسل"^۷ متولد شد، در دانشگاه لیدن به تحصیل طب همت گماشت و در آمستردام به کار طبابت پرداخت. چگونگی آشنایش با اسپینوزا معلوم نشده است. از نامه هایش به اسپینوزا استفاده می شود که در فلسفه

1- *Ibid*, Letter 37, p. 227.

2- Jarig Jelles.

3- Jan H. Glazemaker.

4- *Introduction to the Correspondence of Spinoza*, p. 52-53.

5- *Ibid*, Letter 40-41.

6- Goerge Hermann Schuller.

7- Wesel.

شخص پخته‌ای نبوده، ولی طبیعی حاذق و پزشکی مهربان و انسانی با عاطفه بوده است، که مورد اعتماد اسپینوزا واقع شده و اسپینوزا در امور پزشکی با وی به مشاوره پرداخته و گزارشی دربارهٔ مرض موتش برای وی فرستاده است و به روایتی تنها او به هنگام مرگ فیلسوف به بالینش بوده است. پس از مرگ اسپینوزا به لایبنیتس، که در آن وقت متصدی کتابخانهٔ "هانور"^۱ بود، پیشنهاد کرد تا دستخط کتاب اخلاق اسپینوزا را در برابر صد و پنجاه فلورین هلندی به وی واگذار نماید، اما بلافاصله پیشنهادش را پس گرفت.^۲ ویلیم وان بلاین برگ^۳ (۱۶۹۶-؟). او دلال غله بود، به مسیحیت ایمان راسخ داشت، به الهیات مسیحی شدیداً عشق می‌ورزید و فلسفه را خادم الهیات می‌دانست. در سال ۱۶۶۳ کتابی منتشر ساخت که در آن در برابر افکار و عقاید ملحدان از الهیات و دین به خوبی دفاع کرد. در نامه‌هایی که به اسپینوزا نوشته به مجادلات کلامی پرداخته و به عنوان مدافع و حامی دین و ایمان کتاب «الهیات و سیاست» اسپینوزا را کفرآمیز خوانده است. او در سال ۱۶۷۴ کتابی در رد کتاب «الهیات و سیاست» و در ۱۶۸۲ رساله‌ای در رد کتاب اخلاق اسپینوزا انتشار داد.^۴ مکاتباتش با اسپینوزا دربارهٔ مسائل فلسفی و کلامی است.^۵

ژاکوب استنس^۶ (۱۶۲۵-۷۵). او از فرقهٔ آزاد مذهبان بوده و احتمالاً در "اتریخت" متولد شده است. در "رتردام"^۷ به عنوان جراح اقامت گزیده. از وی اطلاعات زیادی به دست نیامده است. شاید جهت آشنایش با اسپینوزا عقیدهٔ مشترکشان در دفاع

1- Hanover.

2- *Introduction to the Correspondence of Spinoza*, p. 53.

3- Willem Van Blyenbergh.

4- Ibid, p. 54.

5- *Introduction to the Correspondence of Spinoza*, Letter 18-24.

6- Jacob Ostens.

7- Rotterdam.

از "مذهب آزاد" بوده باشد.^۱

لامبرت وان ولت هیزن^۲ (۸۵-۱۶۲۲). او در "اتریخت" زاده شد و در دانشگاه آنجا به تحصیل فلسفه و الهیات و طب همت گماشت و در همان شهر به طبابت پرداخت. مردی آزاداندیش بوده و در اکثر موارد با طبقه روحانیان کلیسای حاکم مخالفت می‌ورزید و با وجود این آزاداندیشی، اندیشه‌اش با افکار اسپینوزا سازگار نیامد؛ اسپینوزا از وی آزاداندیش‌تر می‌بود. لذا او اسپینوزا را ملحد و جبری و کتاب "الهیات و سیاست" وی را یک کتاب الحادی و جبری دانست و این باعث آزرده‌گی اسپینوزا شد، اما در ایمان او به صداقت و دل‌باختگی "ولت هیزن" به حقیقت، خدش‌های وارد نساخت. ولی او در مخالفت با اسپینوزا اصرار ورزید و پس از مرگ و نشر آثارش، کتابی به نام "دین طبیعی و سرچشمه اخلاق" نوشت و در آن کتاب، اخلاق اسپینوزا را مورد حمله و انتقاد قرار داد.^۳

اسپینوزا در نامه‌ای که در پاییز ۱۶۷۵ از لاهه برای وی فرستاده، بسیار مؤدبانه و متواضعانه و با تأکید زیاد از وی خواسته است تا در صورت امکان ادله‌ای را که به نظرش در رد رساله "الهیات و سیاست" به کار می‌آید برای وی بنویسد.^۴ که از پاسخ نامه مذکور خبری به دست نیامد.

یوحن لودویگ فابریتوس^۵ (۹۷-۱۶۳۲). او در "شاف هاوزن"^۶ به دنیا آمد، در "کلن"^۷ و "اتریخت" درس خواند و در سال ۱۶۶۰ استاد فلسفه و الهیات دانشگاه

1- *Introduction to the Correspondence of Spinoza*, p. 54-55.

2- Lambert Van Velthuysen.

3- *Ibid*, p. 55.

4- *Ibid*, p. 69.

5- Johann Ludwig Fabritius.

6- Schaffhausen.

7- Cologne.

"هیدلبرگ"^۱ شد و با شاهزاده "پالاتین"^۲ آشنائی یافت و معلم خصوصی پسر او شد و در سال ۱۶۷۳ از طرف این شاهزاده برای اسپینوزا نامه‌ای فرستاد و وی را برای تدریس در دانشگاه "هیدلبرگ" دعوت کرد، که البته اسپینوزا بسیار مؤدبانه این دعوت را نپذیرفت، و هوشمندانه دریافت که قبول آن آزادی وی را محدود خواهد ساخت. در سال ۱۶۷۴ که دولت فرانسه هیدلبرگ را گرفت و دانشگاه را بست "فابریتوس" از جایی به جایی می‌رفت، تا بالاخره در فرانکفورت اقامت گزید و در سال ۱۶۹۷ در همانجا از دنیا رفت^۳. شنیدنی است که در سال ۱۹۲۶ از طرف دانشگاه مذکور جمیع آثار اسپینوزا با هزینه‌ای زیاد به طبع رسید.

یوحن گی ارگ گریویس^۴ (۱۶۹۶-؟). او در ناومبورگ^۵ به دنیا آمده است. از زمان و مکان و وضع تحصیلش اطلاعی در دست نیست. آنچه می‌دانیم این است که در سال ۱۶۶۱ استاد معانی و بیان دانشگاه "اتریخت" بوده است. از چگونگی آشنائیش با اسپینوزا هم خبری به دست نیامده و معلوم نیست که اسپینوزا به وی چندان علاقه و اطمینانی داشته باشد. به واسطه وی بود که "استاوپ"^۶، ماجراجوی سوئیسی که در سپاه فرانسه علیه هلند ماجراجوئی می‌کرد، اسپینوزا را ترغیب کرد تا در سال ۱۶۷۳ در اتریخت به محل فرماندهی سپاه مذکور برود و بعد هم به زودی در کتابی به نام "دین هلندی" وی را مورد افترا و انتقاد قرار داد. "گریویس" به شدت با کتاب "الهیات و سیاست" اسپینوزا مخالفت می‌ورزید و مشارکتش هم در تصمیم "استاوپ" برای

1- Heidelberg.

2- Palatine.

3- *Introduction to the Correspondence of Spinoza*, p. 55.

4- Johan Georg Graevius.

5- Naumburg.

6- Stoupe.

اسپینوزا بی‌ضرر نبود.^۱ اسپینوزا در نامه مورخه چهاردهم دسامبر ۱۶۷۳ از لاهه برای وی نامه نوشته و خواسته است تا نسخه‌ای از نامه‌ای را که درخصوص مرگ دکارت^۲ نوشته شده برایش بفرستد.^۳

نیکلازاستنو^۴ او در سال ۱۶۳۸ در "کپنهاگ" تولد یافت و از دانشگاه آنجا در رشته طب فارغ‌التحصیل شد و پس از آن مدت سه سال در دانشگاه لیدن به تحقیقات فلسفی پرداخت. باید در همین مدت با اسپینوزا آشنا شده باشد که او از سال ۱۶۶۰ تا ۱۶۶۳ در "راینسبورگ" نزدیک لیدن زندگی می‌کرد. "استنو" در سال ۱۶۶۴ به پاریس رفته و در آن شهر تحت تأثیر "بسوته"^۵ قرار گرفته آیین "لوتری" را رها کرده و در سال ۱۶۶۷ به مذهب کاتولیک رومی درآمده است. در این تاریخ در فلورانس زندگی می‌کرده و پزشک دربار "دوک بزرگ" بوده است. در سال ۱۶۶۸ به مقام استادی تشریح دانشگاه کپنهاگ نائل آمده، ولی به جهت تغییر مذهبش نتوانسته در آنجا درنگ کند و بزودی دست از کارش کشیده و به فلورانس برگشته است. در سال ۱۶۶۹ رساله‌ای تحت عنوان "جمادات در دل جمادات" انتشار داده که در آن درخصوص جواهرات، معدنیات، سنگواره‌ها، که در دل سنگها نهفته است، بحث می‌نماید. "الدنبورگ" در سال ۱۶۷۱ ترجمه انگلیسی آن را منتشر ساخته است. او خدمات مهمی به علم تشریح کرده و به کشفیاتی توفیق یافته است که از جمله آنها کشف غده بناگوش و مجاری آن است، که یکی از آنها هنوز هم "مجرای استنو" نامیده

1- *Ibid*, p. 56.

۲- اصل نامه در فوریه سال ۱۶۵۰ به وسیله یک پزشک هلندی به نام Johannes Wullen نوشته شده است. مراجعه شود به *Introduction to the Correspondence of Spinoza*, p. 445

3- *Ibid*, Letter 49.

4- Nicholas Steno.

۵- Bossuet خطیب سرشناس فرانسوی قرن ۱۷.

می‌شود.

در سال ۱۶۷۷ پاپ "ایناست^۱" یازدهم وی را اسقف "تیتوپولیس"^۲ و "ویکاراپوستولیک"^۳ کرد. او مدتی در "هانور" و بعد مدتی هم در "اشورین"^۴ اقامت گزید و در سال ۱۶۸۷ در مکان اخیر از دنیا رفت و در فلورانس مدفون گردید.^۵

1- Innocent.

2- Titopolis.

3- Vicar Apostolic.

4- Schwerin.

5- *Introduction to the Correspondence of Spinoza*, p. 56-57.

منابع

- 1- A. Wolf, *The Introduction to the Correspondence of Spinoza*, London, 1966.
- 2- Charles. Singer, *The Legacy of Israel*, Britain, 1953.
- 3- Etienne Gilson, *God and Philosophy*, London, 1941.
- 4- Harald Hoffding, *A history of Modern Philosophy*, Vol, 1, NewYork, 1955.
- 5- John Wild, *The Introduction to Spinoza selections*, NewYork, 1930.
- 6- R. H. M. Elwes, *The Introduction to the works of Spinoza*, NewYork, 1951.
- 7- Spinoza, *Ethics*, NewYork, 1967.
- 8- , *Theologico - Political Treatise*, NewYork, 1951.
- 9- , *Short Treatise*, NewYork, 1930.
- 10- , *The Correspondence*, Translated and Edited by A. Wolf, Britain, 1966.
- 11- Will Durant, *The Story of Philosophy*, NewYork, 1962.

روش‌های اسپینوزا

«تجربه»

با اینکه درباره زندگی اسپینوزا و فلسفه او سخن فراوان گفته شده، روش وی، با اهمیت شایانی که دارد، چندان مورد بحث و گفتگو واقع نشده و این جای بسی شگفتی است. زیرا ارزش و اعتبار هر نظام علمی و فلسفی ارتباط و پیوند تنگاتنگ با روش آن دارد. بویژه فلسفه اسپینوزا، که در دوران اهتمام به روش، که با فرانسویس بیکن آغازیده بود پیدا شد. او خود نیز به روش اهتمام ورزید و برای بیان افکار خود از تمام روشهای معمول، از جمله روش تجربه استفاده کرد.

شنیدنی است، که برخی از کارشناسان علت این^۱ امر، یعنی کم توجهی به روش اسپینوزا را، نظریات متعدد و احياناً متناقضی می‌دانند، که در ادوار مختلف درباره فلسفه او اظهار شده است. مقصود اینکه محتوای اندیشه و فلسفه وی چنان پرجاذبه و بحث‌انگیز بوده، که دیگر جایی و فرصتی برای پرداختن به روش او باقی نمانده است. من با این نظر موافقم و برای اثبات آن شواهد بسیاری در اختیار دارم، ولی از آنجا که ذکر و ارائه آنها مستلزم مطالعه ادوار مختلف فلسفه اسپینوزاست، که به درازا می‌کشد

1- H. G. Hubbeling, *Spinoza's Methodology*, Introduction, p. 1.

و این مقاله گنجایی آن را ندارد، لذا از آن صرف نظر کرده، پس از اشاره به روشهای وی، درباره روش تجربه، تا حدی که در حوصله یک مقاله می گنجد سخن می گویم. چنانکه اشاره شد، اسپینوزا در عصر روش زندگی می کرد و خود به راستی روش آور و روش شناس وارد و حاذق بود. بدین مهم اهتمام می ورزید و تصمیم بر آن داشت، که در هر موضوعی، اعم از مسائل علمی، فلسفی، دینی و شرح و تفسیر کتب مقدسه، و حتی تدوین قواعد زبان، با روشی روشن، دقیق و درست به تحقیق و پژوهش پردازد و حداقل آرا و عقاید بنیادین خود را بر پایه هایی درست و استوار مبتنی سازد. لذا چنانکه ذیلاً مشاهده خواهد شد، از تمام روشهایی که اهل فلسفه در تحقیق و بیان افکار فلسفی معمولاً به کار می برند بهره برد. البته در این میان روش هندسی ترکیبی بیش از روشهای دیگر مورد توجه وی قرار گرفت و از روش شعر هم هرگز استفاده نکرد.

روشهای معمول در فلسفه

این روشها عبارتند از روش گفتارهای پندآمیز، روش شعر، روش محاوره یا همداستانی، روش تفسیر کتابهای آسمانی، روش خود شرح حال نویسی، روش مکاتبه، روش ریاضی و روش تجربی. ما برای بحث در روش فلسفی اسپینوزا، روشهای مزبور را به ترتیب از نظر می گذرانیم.

۱- روش گفتارهای پندآمیز، یا سخنان حکیمانه: حکمت عبرانیان و فلسفه یونانیان با این روش آغازید. اسپینوزا هم این روش را، بویژه، در قضایایی که مربوط به رفتار انسان است به کار گرفت، که این قضایا درست یاد آور آیات کتاب امثال سلیمان نبی (ع) و سخنان حکیمانه حکمای سبعة یونان است. برای نمونه عبارات ذیل یادداشت می شود:

چیز عالی همان قدر که نادر است دشوار هم هست.^۱

۱- اسپینوزا، اخلاق، ترجمه محسن جهانگیری، بخش پنجم، قصبه ۴۲، برهان، ص ۳۲۳.

نجات، یا سعادت یا آزادی ما عبارت است از عشق پایدار و سرمدی به خدا، یا عشق خدا به انسانها و این عشق و سعادت در کتاب مقدس جلال نامیده شده است.^۱
آنچه در زندگی برای ما فایده زیاد دارد، این است که حتی‌الامکان فاهمه یا عقل را تکمیل کنیم و خوشبختی، یا سعادت اعلای انسان عبارت از همین است.^۲

۲- روش شعر: اندیشمندان و فیلسوفانی، همچون پارمنیدس،^۳ کلیتس،^۴ لوکرتیوس^۵ سلیمان بن جبریل،^۶ دانه، برونو،^۷ ابن سینا و ابن عربی احياناً فلسفه خود را بدین روش عرضه داشتند. چنانکه اشاره شد اسپینوزا اهل شعر نبوده و برای بیان فلسفه خود از این روش هرگز استفاده نکرده است.

۳- روش تفسیر کتابهای مقدس: این روش در آگادیک میدراشیم^۸ عالمان دین یهود و در نوشته‌های فیلو^۹ پیدا شد و از فیلو به آبای کلیسای مسیحیت انتقال یافت و در سرتاسر قرون وسطی، به وسیله متکلمان و فیلسوفان یهودی، مسیحی و مسلمانان معمول بود و تا زمان اسپینوزا ادامه یافت. اسپینوزا این روش را در کتاب دین و دولت با

۱- همان، قضیه ۳۶، تبصره، ص ۳۱۷. ۲- همان، بخش چهارم، ذیل، فصل ۴، ص ۲۸۲.

۳- Parmenides (قرن پنجم پیش از میلاد)، مؤسس مدرسه الیائی فلسفه یونان. اثر عظیم وی شعری است و درباره حقیقت.

4- Cleanthes Of Assos (شاعر رواقی پیرو زنون).

۵- Lucretius, Carus (۹۸-۵۸ پیش از میلاد)، شاعر برجسته رومی سراینده شعر معروف "De Natura Rerum"

۶- ابن جبریل ابویوب سلیمان بن جبریل (حدود ۱۰۷۵-۱۱۴۱ م.) از شاعران بزرگ یهود است در اندلس، در فرهنگ اسلامی رشد کرد. از فلسفه اخوان الصفا بهره برد کتاب معروفش بنوع الحیاة است. الموسوعة التقديّة للفلسفة اليهوديّة، ص ۲۷.

7- Bruno Giordano (۱۶۰۰-۱۵۴۸).

8- Agadic Midrashim

9- Philo

مهارت و حذاقت دنبال کرد و با بصیرت و دقت به تحلیل عقلی و فلسفی عهدین، بویژه عهد عتیق پرداخت.

۴- روش نامه‌نگاری: پیش از اسپینوزا طرح مسائل فلسفی در نامه‌ها معمول بوده است. سیسرو^۱، سنکا^۲، ابن میمون، دکارت^۳ و از متفکران و دانشمندان مسلمان ابوسعید ابوالخیر، ابوریحان بیرونی و دیگران با این روش به بحث در مسائل فلسفی پرداختند. اسپینوزا هم این روش را جدّاً اعمال کرد. و بدین طریق با عالمان، فیلسوفان و متکلمان زمانش در مسائل مختلف علمی، فلسفی و کلامی به بحث و گفتگو پرداخت. این نامه‌ها از جهات مختلف حائز اهمیت است. آقای ای ولف^۴ به گردآوری این نامه‌ها اهتمام ورزیده، استقصا کرده، تعداد آنها را به هشتاد و چهار نامه رسانیده و با مقدمه و توضیحاتی در سال ۱۹۲۸ به زبان انگلیسی به چاپ رسانیده است. من هم برگزیده پاره‌ای از آنها را به زبان فارسی درآوردم، که در مجله اختصاصی فلسفه (شماره ۵، پاییز ۱۳۶۰) دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران به طبع رسیده است.

۵- روش خود شرح حال نویسی فلسفی^۵: این روش را پیش از اسپینوزا، دکارت در گفتار در روش به کار برد. اسپینوزا هم رساله اصلاح فاهمه خود را با آن آغاز کرد.

۶- روش هندسی ترکیبی: این روش هم پیش از اسپینوزا مورد توجه فلاسفه واقع شده و فیلسوفان بزرگی، همچون فروریوس، پروکلس، دونس اسکاتوس و ابن میمون کم و بیش از آن استفاده کرده‌اند.^۶ اسپینوزا به این روش، که همان روش هندسه اقلیدسی است، و با تعاریف، اصول متعارفه و اصول موضوعه شروع می‌شود. بیش از سایر روشها

1- Cicero

2- Seneca

3- Wolfson, *The Spinoza*, vol. I., p. 39.

4- A. Wolf.

5- The autobiographical method of philosophic writing.

6- Wolfson, *the Philosophy of Spinoza*, Vol. I, P. 40.

اهتمام ورزید. در شرح اصول فلسفی دکارت، رساله مختصر، و بویژه اخلاق به کار گرفت که می‌دانیم عنوان کامل این کتاب *Ethica Ordine Geometrico Demonstrata* است، روش اصلی و اساسی اسپینوزا همین روش است. در اینکه چرا اسپینوزا برای تبیین و مبرهن ساختن فلسفه خود بدین روش توسل جسته و آیا اصولاً این روش مناسب با مسائل و قضایای مابعدالطبیعی است، یا مختص همان قضایای هندسی است، سخن بسیار گفته شده^۱ و شایستگی دارد موضوع تحقیقی علی‌حده و مستقل قرار گیرد.

۷- روش محاوره: این روش را افلاطون و نویسنده کتاب ایوب (ع) به کار بردند و به وسیله فیلسوفانی، همچون اریژن،^۲ آبلار،^۳ ابن جبریل، یهود اللاوی،^۴ گالیله، و برونو تأیید شد.^۵ اسپینوزا آن را در رساله مختصر به کار گرفت که در رساله مزبور، در بخش اول، میان فصل دوم و سوم دو محاوره گنجانید. محاوره اول میان عشق، فهم، عقل و خواهش رخ داده و محاوره دوم میان اراسموس^۶ و توفیلوس^۷. بعد از اسپینوزا نیز بارکلی^۸ در کتابی به نام مکالمات هیلاس^۹ و فیلونوس^{۱۰} از این روش استفاده کرد.

۸- تجربه: چنانکه اشاره شد موضوع بحث این مقاله بیشتر روش تجربه و به عبارت دیگر موقعیت تجربه در نظام فکری اسپینوزاست. از مطالعه آثار اسپینوزا چنین

۱- برای نمونه، ر.ک. Parkinson, *Spinoza, P*

2- Erigena

3- Abelard

۴- یهود اللاوی، یا ابوالحسن اللاوی (حدود ۱۰۷۵-۱۱۴۱) از مسلمانان فلسفه آموخت و بویژه از ابن‌سینا و غزالی استفاده کرد. کتاب معروفش الحجة و الدلیل فی نصره الدین الدلیل، ص ۱۸۷.

5- Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, Vol. I, P. 39.

6- Erasmus

7- Theophilus

8- George Berkeley (1685-1753)

9- Hylas

10- Philonous

برمی آید، که او تجربه را روشی نمی‌شناسد که ما را به حقیقت برساند. بلکه به نظر وی تجربه فقط وسیله‌ای ابتدائی و قدم اول معرفت نظام هستی است، که راه و روش مردمان عامی است. اما معرفت راستین از طریق عقل و شهود امکان می‌یابد، که طریق دانایان و فرزندگان است. بنابراین او در این خصوص مخالف تجربه‌گرایان است.

ما بر این ادعا، دلایل و شواهد بسیاری در دست داریم، که برای احتراز از اطناب به موارد ذیل بسنده می‌کنیم:

۱- در اصلاح فاهمه، آنجا که درباره انواع چهارگانه ادراک سخن می‌گوید نوع دوم ادراک را تجربه و به تعبیر خودش تجربه مبهم،^۱ یا تجربه محض به شمار می‌آورد و پس از آنکه به شناساندن بهترین نوع ادراک می‌پردازد. تجربه را برای رسیدن به حقیقت ناکافی می‌خواند و تصریح می‌کند که:

نتایج آن نامتین و غیرقطعی است و کسی نمی‌تواند با این نوع ادراک در طبیعت چیزی دریابد، جز أعراض، که آنها هم هرگز بوضوح فهمیده نمی‌شوند، مگر اینکه ذواتشان از پیش فهمیده شده باشند، و لذا نتیجه می‌گیرد که این نوع ادراک باید کنار گذاشته شود.^۲

۲- در کتاب اخلاق هم معرفت حاصل از تجربه را مبهم و مغشوش می‌داند، که از اشیاء جزئی به صورتی بریده، مبهم و بدون نظم و ترتیب برای عقل نمودار شده است.^۳

۳- از کتاب دین و دولت هم برمی آید، که تجربه معرفت روشنی به دست نمی‌دهد و دلایل و شواهد تجربی در سطح فهم عامه مردم است. چنانکه می‌نویسد:

۱- عبارت لاتین به این صورت است: *Cognitio ab experientia vaga*.

مترجمان انگلیسی، آن را به صورت ذیل *Vague and causal experience, mere experience, inconstant experience* برگردانده‌اند.

2- *On the Correction of the Understanding*. 27, p. 235.

۳- اخلاق، بخش دوم، فقیهه ۴۰، تبصره ۲.

تمام کتاب^۱ ابتداءً برای یک اَمت و ثانیاً برای همه نوع بشر نوشته شده است. بنابراین، تا حدّ امکان باید محتویاتش برابر فهم عامّه بوده و فقط به وسیلهٔ مثالها و شواهدی به ثبوت برسد که از تجربه گرفته شده است. برای توضیح بیشتر می‌گوییم: بنیادی‌ترین عقیده‌ای که در کتاب تعلیم داده شده، وجود خدا، یا موجودی است که عالم را پدید آورده و با حکمت کاملهٔ خود آن را اداره و حفظ می‌کند و به انسان عنایت بیشتری دارد، پرهیزکاران را پاداش می‌دهد و بدکاران را به کیفر می‌رساند و آنها را از نیکان جدا می‌سازد. تمام اینها در کتاب به واسطهٔ تجربه، یعنی از راه نقل داستانهای تاریخی به اثبات رسیده. کتاب برای این امور تعریقاتی نیاورده، بلکه همهٔ این مقالات و علل آنها مطابق فهم عامّه نقل شده است. اما با اینکه تجربه، علم واضح به این امور نمی‌دهد، یعنی نه طبیعت خدا را واضح می‌سازد و نه نحوهٔ اداره و حفظ اشیاء عالم را، ولی با وجود این طاعت و خشوع به مردم می‌آموزد و در اذهانشان مرتکز می‌سازد.^۲

اما با این همه، در نظام فلسفی اسپینوزا تجربه از اهمیّت ویژه‌ای برخوردار است. و او از ارزش والای تجربه در شناخت واقعیّات یعنی امور جزئی به خوبی آگاه و با قول به اینکه تجربه، درخصوص خدا و صفاتش، و همچنین دربارهٔ ذوات و ماهیّات ازلی معرفت راستین نمی‌دهد، تأکید کرده، که تجربه برای شناخت اشیاء جزئی ضرورت دارد. مثلاً در یکی از نامه‌هایش، پس از تأکید بر اینکه تجربه صفات خدا را به ما نمی‌آموزد و اصولاً مناسب آن اموری نیست که می‌توان آنها را از طریق تعاریفشان شناخت، ارزش عظیم تجربه را برای کشف واقعیّات می‌پذیرد چنانکه می‌نویسد: شما از من می‌پرسید که آیا برای اینکه بدانم تعریف صفتی درست است یا نه، نیازمند تجربه هستم؟ من پاسخ می‌دهم ما فقط در مورد چیزی نیازمند تجربه هستیم که نمی‌توانیم آن را از تعریف شیء استنتاج کنیم، مثلاً وجود حالات. اما در مورد چیزهایی که وجودشان متمایز از ماهیّتشان نیست و در نتیجه وجود آنها از تعریفشان بیرون می‌آید، احتیاج به

۱ - Scripture مقصود تورات است.

تجربه نداریم. در واقع امکان ندارد هیچ نوع تجربه‌ای این امور را به ما بیاموزد. زیرا تجربه ذات اشیا را نمی‌آموزد. بالاترین چیزی که می‌تواند انجام دهد این است، که ذهن ما را وادار کند تا فقط درباره برخی از ذوات اشیا بیندیشد. بنابراین از آنجا که وجود صفات متمایز از ذواتشان نیست، ما نمی‌توانیم آن را به نوعی تجربه دریابیم.^۱

خلاصه اسپینوزا در عین حال که اعتقاد به نظام ثابت و ازلی اشیا دارد و معرفت راستین را فقط از راه استدلال عقل و شهود ممکن می‌داند و تأکید می‌کند، که معرفت راستین فقط از طریق معرفت خدا به دست می‌آید و به عبارت دیگر معرفت راستین به خدا و اشياء، با معرفت خدا امکان می‌یابد، ولی با این همه چنانکه اشاره شد، اهمیت تجربه را در شناخت واقعیات از نظر دور نمی‌دارد. ما برای این ادعا شواهد کثیری داریم، که برخی از آنها ذیلاً یادداشت می‌شود.

۱ - در اخلاق چندین اصل موضوع آمده است. شش اصل موضوع در بخش دوم، پیش از قضیه ۱۲ و دو اصل موضوع در آغاز بخش سوم. می‌دانیم اصل موضوع اصلی منطقی است، که معلوم نیست درست باشد، بلکه باید فرض کرد، که درست است، تا تجربه تأییدش کند.

اسپینوزا هم اصول موضوعه خود را با استناد به تجربه درست می‌داند و در این مقام چنین می‌گوید:

به درستی فکر نمی‌کنم، که از حقیقت خیلی دور باشم، زیرا هر اصل موضوعی که فرض کرده‌ام تجربه تأییدش کرده است.^۲

۲ - از عبارات وی در اصلاح فاهمه برمی‌آید، که برای شناخت اشیا جزئی

1- Letter. 10, p. 10 q.

۲ - اخلاق، بخش دوم، قضیه ۱۷، تبصره، ص ۹۹.

آزمایش لازم است، تا از این طریق به قوانینی سرمدی، که این اشیا از آنها نشأت می‌یابند معرفت بیابیم.

چنانکه می‌نویسد:

مناسب است، که پیش از پرداختن به شناخت امور جزئی به بررسی اموری بپردازیم، که ما را کمک می‌کنند، تا بدانیم که حواس خود را چگونه به کار بریم، و برای تحدید چیزی، که مورد مطالعه است، طبق ترتیب و قواعد معین آزمایش‌های کافی به عمل آوریم، تا نتیجه بگیریم، که شیء مزبور طبق کدام یک از قوانین سرمدی ساخته شده است و چنانکه در جای خود نشان خواهم داد، شاید طبیعت درونی آن را بشناسیم. اینجا به مقصود خود برمی‌گردم و می‌کوشم فقط درباره آن چیزهایی بررسی کنم که برای شناخت امور سرمدی و تعریف آنها طبق شرایط پیشین ضرورت دارد.^۱

۳- در فلسفه سیاست کار خود را با تجربه آغاز می‌کند. تجربه را در تعیین انواع حکومتها و طرق حکومت بر مردم لازم و معتبر می‌شناسد و می‌کوشد در درون تجربه از پیش انجام یافته برای اداره جامعه قواعد و قوانین نظری ارائه دهد. عبارات آغازین رساله سیاست حکایت از این دارد:

من کاملاً متقاعد شده‌ام، که تجربه تمام صور قابل تصور حکومت را که با زندگی مردم به صورت وحدانی سازگارند و همچنین وسایلی را که ممکن است مردم با آنها هدایت و یا در حدودی ثابت نگه داشته شوند، آشکار کرده است. من معتقد نیستم بتوانم در این زمینه از راه تأمل چیزی کشف کنم، که هنوز مورد تجربه و تحقیق واقع نشده است.^۲

۴- در کتاب دین و دولت هم پس از آن که می‌گوید خدا مستقیماً و بدون واسطه بر مردم حکومت نمی‌کند، بلکه حکومت او از طریق حاکمان است، می‌افزاید، تجربه این را تأیید می‌کند، زیرا فقط آنجا که حاکمان عادل وجود دارند عدالت الهی برقرار

1- *On the Correction of the Understanding*, 130, p. 261.

2- *A Political Treatise*, p. 288.

می‌شود.^۱

۵- در اخلاق، آنجا که به نفی غایت از طبیعت و افعال خدا می‌پردازد، و از کسانی انتقاد می‌کند که می‌گویند بلایا و ناملايمات طبیعی از قبیل طوفانها، زلزله‌ها، بیماریها و امثال آنها، به علت معصیت یا عدم اطاعت خدا پیش می‌آید، به تجربه استناد می‌جوید و چنین می‌نویسد:

با اینکه تجربه همیشه خلاف این را به ثبوت رسانیده و با نمونه‌های بی‌پایان نشان داده، که حوادث خوب و بد نسبت به پارسایان و گناهکاران یکسان اتفاق می‌افتند.^۲

۶- برای اثبات اینکه فکر نمی‌تواند روی بُعد اثر بگذارد و نفس نمی‌تواند در بدن تأثیر کند، از تجربه کمک می‌گیرد و اعمال خوابگردها^۳ را به عنوان شاهد و مثال می‌آورد، که در حالی که نفسشان فعال نیست بدنشان در کار است.^۴

۷- برای اثبات این قضیه که «نفس از این حیث که همه اشیاء را ضروری می‌فهمد قدرت بیشتری بر عواطف دارد، یعنی از آنها کمتر منفعل است» متوسل به تجربه می‌شود و چنین می‌نویسد:

«این واقعیتی است، که تجربه هم گواه آن است، زیرا ما می‌بینیم شخصی که چیز خوبی را از دست داده است، اگر ملاحظه کند که حفظ آن به هیچ وجه ممکن نبوده است، در این صورت اندوه ناشی از فقدان آن چیز کاهش می‌یابد. همچنین ما می‌بینیم که هیچ کس متأثر نمی‌شود که چرا طفلی نمی‌تواند سخن بگوید، راه برود، یا استدلال کند و بدون اینکه از خود آگاه باشد سالها زندگی می‌کند. اما اگر تعداد زیادی از مردم بالغ به دنیا می‌آمدند و فقط عده کمی در گوشه و کنار جهان کودک متولد می‌شدند، در این صورت همه به وضع اطفال رقت

1- *A Theologico - Political Treatise*, Chap. 19, p. 248.

۲- اخلاق، بخش اول، ذیل، ص ۶۳.

3- sleep walkers.

۴- همان، بخش سوم، قضیه دوم، تبصره، ص ۱۴۶.

می‌آوردند، زیرا در این صورت، ما به طفولیت به عنوان امری طبیعی و ضروری نظر نمی‌کردیم، بلکه آن را نقص یا خطای طبیعت می‌پنداشتیم. از این نوع موارد کثیر دیگری نیز می‌توان مشاهده کرد.^۱

۸- در رساله سیاست هم می‌گوید:

تجربه به ما می‌آموزد، که در قدرت ما نیست که ذهن سالم داشته باشیم، همچنانکه در قدرت ما نیست که بدن سالم داشته باشیم.^۲

۹- به نظر می‌آید که او اصل متعارف بخش چهارم اخلاق را (در طبیعت هیچ شیء جزئی نیست، که شیء دیگری قویتر و قدرتمندتر از آن نباشد، بلکه در برابر هر شیء جزئی مفروض، شیء مفروض دیگری هست که قویتر از آن است، که می‌تواند شیء اول را از میان بردارد) از تجربه بیرون آورده است.

۱۰- آنجا که نظر می‌دهد که: «طبیعت انسانها اقتضا می‌کند که نسبت به هم دلسوز باشند و یا حسد ورزند، و همچنین از یکدیگر تقلید نمایند» برای تأیید نظر خود از تجربه کمک می‌گیرد. چنانکه می‌نویسد:

مشاهده می‌کنیم همانطور که خصوصیت طبیعت انسانها اقتضا می‌کند که به یکدیگر دلسوزی کنند، همین طور اقتضا می‌کند حسود و شهرت طلب باشند و اگر به تجربه مراجعه کنیم در خواهیم یافت، که تجربه همین نظریه را به ما می‌آموزد، بویژه اگر سالهای اول عمر خود را به نظر آوریم، در حقیقت تجربه به ما نشان می‌دهد که کودکان که بدنشان پیوسته متعادل است، صرفاً به این دلیل که می‌بینند دیگران می‌خندند یا می‌گریند، آنها هم می‌خندند یا می‌گریند و هر کاری را که می‌بینند دیگران انجام می‌دهند بی‌درنگ می‌خواهند تقلید کنند...^۳

۱- اخلاق، بخش پنجم، فقیه ۶، ص ۲۹۸.

2- A Political Treatise, Chap. 11, p. 293.

۳- اخلاق، بخش سوم، فقیه ۳۲، تبصره، ص ۱۷۴.

۱۱ - پشیمانی را معلول تربیت می‌داند و در اثبات نظر خود از تجربه کمک می‌گیرد.

و چنین می‌نویسد:

این امر بیشتر اثر تربیت است. زیرا والدین با مردود شمردن افعال بد و مذمت مکرر فرزندان‌شان در وقت ارتکاب آن افعال و تشویق آنها به افعال خوب و تحسین آنها در وقت انجام دادن آن افعال باعث شده‌اند که عاطفه‌الْم با افعال بد و عاطفه‌لذت با افعال خوب ارتباط یابند. تجربه هم این را ثابت می‌کند.^۱

۱۲ - بالاخره، در تفکرات مابعدالطبیعی هم آنجا که می‌گوید: «ما ناممکن نمی‌دانیم

که ذهن آنچه را که شرّ است اراده کند، یعنی حکم کند به آنکه آن خوب است» به تجربه توسّل می‌جوید.^۲

گفتنی است، که آقای هابلینگ اثبات این را مشکل نمی‌داند، که بسیاری از اصول متعارفه و اصول موضوعه اسپینوزا قضایای تجربی است، اگرچه به نظر خود وی آنها حقایق مستقیم می‌باشند.^۳

چنانکه ملاحظه می‌شود، شواهد فوق نشان می‌دهند که اسپینوزا برای اثبات و یا تأیید نظریات خود، به تجربه توسّل می‌جوید و این با آنچه قبلاً گفته شد که اسپینوزا تجربه را برای رسیدن به حقیقت بسنده نمی‌داند، متناقض می‌نماید. اما در واقع چنین نیست. زیرا او تجربه را نه به طور مطلق معتبر و بسنده می‌داند، و نه به طور مطلق نامعتبر و نابسنده. به نظر وی تجربه در مورد معرفت خدا، صفات سرمدی و حالات نامتناهی سرمدی او نامعتبر و ناکافی و به کارگیری آن خطا و اشتباه است. اما در عین حال در حوزه موجودات و حالات متناهی قابل اعتماد است. و حتی گاهی هم برای تأیید آرائی که به

۱ - همان، بخش سوم، تعریف ۲۷، شرح، ص ۲۰۷.

2- *Thoughts on Metaphysics*, part. 2, Chap. 12, p. 159.

3- H. G. Hubbeling, *Spinoza's Methodology*, p. 12.

وسیلهٔ روش‌های استنتاجی و عقلانی به ثبوت رسیده‌اند می‌توان از تجربه استفاده کرد. اکنون جای این سؤال باقی است، که آیا اسپینوزا در ساختن نظم فکری خود، احیاناً و پنهانی از تجربه استفاده نکرده است؟ به طوری که برخی از علوم متعارفه و اصول موضوعهٔ وی مبتنی بر تجربه باشند، ما فعلاً پاسخ روشنی در دست نداریم؛ ولی این نکته روشن است که اگر اسپینوزا در مقام ساختن و بنیان نهادن فلسفه خود از تجربه استفاده کرده باشد، باز میان او و تجربه‌گرایان فرق اساسی وجود دارد. زیرا تجربه‌گرایان سستی روش‌های استقرائی را ترجیح می‌دهند و نقطه شروعشان جزئیات است. در صورتی که اسپینوزا فلسفهٔ خود را با خدا و از خدا یعنی جوهر نامتناهی مطلق آغازیده و عقیده‌ای محکم و استوار به نظام ثابت و ازلی اشیا دارد و تصریح می‌کند که:

هر چیزی که هست در خدا هست^۱ اشیا نامتناهی به طرق نامتناهی بالضروره از ضرورت طبیعت الهی ناشی می‌شوند.^۲ از قدرت عالی یا طبیعت نامتناهی خدا اشیا نامتناهی به طرق نامتناهی یعنی همهٔ اشیا بالضروره ناشی شده‌اند، یا پیوسته به موجب همان ضرورت ناشی می‌شوند. همان طور که از طبیعت مثلث از ازل ازال تا ابد آباد برمی‌آید که زوایای سه‌گانه‌اش برابر دو قائمه است.^۳

حاصل این که تمام اشیا و همه قوانین در خدایند و خداوند منشأ همهٔ اشیا و منبع همهٔ قوانین است. و ما می‌دانیم که این برخلاف نظر تجربه‌گرایان است. ولی با این همه که گفته شد، مسئلهٔ تجربه در فلسفهٔ اسپینوزا چندان روشن نیست و تبیین آن مطالعه و دقت بیشتری را می‌طلبد. به نظر من برای روشن شدن مسئله، نخست باید دید که مقصود اسپینوزا از تجربه چیست. اسپینوزا برای تجربه، از این حیث که تجربه است تعریف منطقی دقیقی ذکر نکرده

۲- همان، قضیهٔ ۱۶، ص ۳۴.

۱- اخلاق، بخش اول، قضیهٔ ۱۵، ص ۲۹.

۳- همان، قضیهٔ ۱۷، تبصره، ص ۳۷.

ولی تجربه نشأت یافته از تجربه مبهم را توضیح داده است.

در اخلاق، آنجا که شناخت را بر سه نوع تقسیم می‌کند، نوع اول را بر دو قسم کرده قسم اول را شناخت حاصل از تجربه مبهم می‌نامد و عقیده^۱، یا تخیل^۲ هم می‌خواند.^۳ برای فهم درست مقصود اسپینوزا از اصطلاح تجربه مبهم، مطالعه اخلاق کافی نیست، بلکه لازم است به اصلاح فاهمه نیز مراجعه شود. او در اصلاح فاهمه تجربه مبهم را شناخت نوع دوم از نوع چهارگانه شناخت به حساب آورده و نوع اول را همان قرار داده، که در کتاب اخلاق قسم دوم نوع اول شمرده بود.

اکنون باید دید، که مقصود وی، از تجربه مبهم چیست. برای این مهم لازم است که قسمتهایی از اخلاق و، همچنین عباراتی از اصلاح فاهمه که ارتباط با موضوع بحث دارند به دقت مورد مطالعه و بررسی قرار گیرد.

در اخلاق، بخش دوم، تبصره دوم، قضیه ۴۰ چنین آمده است:

از آنچه تاکنون شده بوضوح برمی‌آید، که ما اشیاء کثیری را ادراک می‌کنیم و مفاهیم کلی می‌سازیم: اولاً از اشیاء جزئی که به وسیله حواس به صورتی مبهم، ناقص و درهم و بدون نظم برای عقل ما نمودار شده‌اند و لذا من عادة این قبیل ادراکات را شناخت ناشی از تجربه مغشوش می‌نامم...

و در اصلاح فاهمه نیز چنین آمده است:

با بررسی دقیق دریافتم که حالات ادراک را می‌توان در چهار نوع خلاصه کرد:

1- opinio (opinion)

2- imaginatio (imagination)

۳- اسپینوزا در اخلاق از سه نوع شناخت سخن می‌گوید: نوع اول را بر دو قسم کرده، قسم اول را شناخت ناشی از تجربه مبهم می‌خواند. قسم دوم را ناشی از علامات می‌داند. نوع دوم را شناخت استدلالی و نوع سوم را شناخت شهودی نام می‌گذارد. اخلاق، بخش دوم، قضیه چهارم، تبصره ۲. اما چنانکه در متن ملاحظه می‌شود در اصلاح فاهمه، شناخت را بر چهار نوع تقسیم می‌کند.

- ۱ - ادراکی که از طریق سمع یا علاماتی که برای نامیدن اشیا به کار می‌رود.
- ۲ - ادراکی که از تجربه محض نشأت می‌گیرد، یعنی از تجربه‌ای که به وسیله عقل تنظیم نشده و اتفاقاً رخ داده است و ما خلاف آن را تجربه نکرده‌ایم، لذا در ذهن ما بدون معارض باقی می‌ماند.
- ۳ - ادراکی که در آن ذات چیزی از ذات چیزی دیگر استنتاج می‌شود، اما نه به طور کامل و این در صورتی است که از معلول به علت آن پی می‌بریم، یا از قضیه‌ای کلی استنتاج می‌کنیم که خاصیتی همیشه همراه آن است.
- ۴ - ادراکی است که در آن شیء فقط به واسطه ذات خود یا از طریق شناخت علت قریبش ادراک می‌شود.^۱

از عبارات فوق برمی‌آید، که شناخت حاصل از تجربه مبهم دو نوع است:

- ۱ - شناخت اشياء جزئی، که از راه حواس به دست می‌آید، که در واقع شناخت جزئی شخصی است. مثلاً من اکنون می‌بینم که کتاب من روی میز است. در اخلاق، بخش دوم، قضیه ۴۰، تبصره ۲ به این نوع نظر دارد. آنجا که می‌گوید:

اولاً از اشياء جزئی که به وسیله حواس به صورتی مبهم، ناقص و درهم و بدون نظم برای عقل ما نمودار شده‌اند (نتیجه قضیه ۲۹، همین بخش) و لذا من عادةً این قبیل ادراکات را شناخت ناشی از تجربه مبهم می‌نامم.

در نتیجه قضیه ۲۹ بخش دوم، که در اینجا بدان اشاره کرد گفته است که: این اشياء جزئی، که ما بدین صورت درک می‌کنیم، هم شامل بدن خود ماست و هم شامل اجسام طبیعی خارج از ما.

اسپینوزا خود در این مورد مثالی ذکر نمی‌کند، ولی ما می‌توانیم همان مثال فوق را بیاوریم: «این کتاب من روی میز است» که به اصطلاح اسپینوزائی از طریق تجربه مبهم وجود و طبیعت آن را می‌شناسیم. به نظر نمی‌آید که او در این مورد واژه تجربه را در

معنای غیرمتداولی به کار برده باشد. زیرا ما می‌دانیم که فیلسوفان کلمه تجربه را در معانی مختلف به کار برده‌اند، که یکی از آنها همین تجربه مبهم است، که به واسطه حواس از اشیاء جزئی به دست می‌آید.

۲- شناخت اشیا از طریق آنچه معمولاً استقراً نامیده می‌شود. اسپینوزا خود در این مورد کلمه استقراً به کار نبرده، ولی از این نوع تجربه مبهم مثالهایی در اصلاح فاهمه آورده است. او می‌گوید:

از روی تجربه می‌دانم که خواهم مرد. و آن را بدین جهت تصدیق می‌کنم، که دیده‌ام امثال من مرده‌اند، هرچند همه یک اندازه عمر نکرده‌اند و همه از یک بیماری نمرده‌اند و همچنین از روی تجربه مبهم می‌دانم که نفت قابلیت اشتعال دارد و آب مناسب خاموش کردن آن است. باز از روی تجربه مبهم می‌دانم که سگ حیوان نایب است و انسان حیوان ناطق و از همین طریق است که تمام اموری را که در زندگانی مفیدند آموخته‌ام.^۱

اگر فرض شود که من تاکنون ندیده‌ام که کسی نفت روی آتش می‌ریزد و آتش زبانه می‌کشد، بلکه فقط خودم اکنون این تجربه را دارم در این صورت این مثال از نوع اول خواهد بود. اما آنچه اکنون فرض می‌کنیم این است که روغن قابلیت اشتعال دارد. مقصود اینکه آن خاصیت هر روغنی است به طور کلی. حال این سؤال پیش می‌آید، که طبق نظر اسپینوزا از کجا و چگونه می‌دانیم که روغن این خاصیت را دارد؟ از عبارات اصلاح فاهمه برمی‌آید که این نوع شناخت مبتنی بر چیزی است که چنانکه اشاره شد معمولاً استدلال استقرائی نامیده می‌شود. یعنی فرضاً در مثال مذکور در تمام حالاتی که من مشاهده کرده‌ام نفت در آتش مشتعل شده و از آن بدین نتیجه رسیده‌ام که قابلیت اشتعال، خاصیت نفت است. البته چنانکه گفته شد اسپینوزا از این نوع شناخت به صراحت نام نمی‌برد، ولی در مثال عدد چهارم تناسب که در اخلاق، بخش دوم، قضیه ۴۰،

تبصره ۲ آمده مقدّر است. زیرا اسپینوزا، در آنجا از بازرگانی سخن می‌گوید، که برای به دست آوردن عدد چهارم تناسب، قاعده‌ای به کار می‌گیرد که آن را بارها با اعداد خیلی کوچک آزمایش کرده است. یعنی عدد دوم را در عدد سوم ضرب و حاصل را بر عدد اول تقسیم کرده است. این بازرگان در واقع چنین استدلال می‌کند که چون این قاعده در مورد اعداد بسیار کوچکی که آزمایش شده درست بوده است، بنابراین در مورد تمام اعداد مطلقاً صحّت دارد.

بنابراین طبق معمول می‌توان گفت که ما به تجربه می‌دانیم که نفت قابلیت اشتعال دارد. اما برای اینکه میان این نوع تجربه و نوع اول در لفظ هم فرقی باشد، من به پیروی از استاد پارکینسن^۱، نوع اول را تجربه حسی^۲ و این نوع را شناخت استقرائی^۳ می‌نامم.

کاستی‌های تجربه حسی

چنانکه گذشت اسپینوزا در کتاب اخلاق، آنجا که راجع به تجربه مبهم سخن گفت، آن را شناختی مبهم و درهم، بدون نظم و ترتیب عقلی شناساند.

از این برمی‌آید که مبهم بودن، مرادف با درهم و بی‌نظم و بدون ترتیب عقلی بودن است. ولی باید ناقص بودن را هم بدانها افزود. زیرا او خود گفته است که: «تمام تصوّرات ناقص و مبهم به نوع اول شناخت تعلق دارد. بنابراین، تنها این نوع شناخت منشأ نادرستی است»^۴ پس تجربه مبهم مستلزم تصوّرات ناقص است. و از آنجا که طبق نظر وی، تصوّر نام ارتباط تنگاتنگ دارد^۵ با آنچه او تصوّر درست می‌نامد، می‌توان نتیجه گرفت که

1- Parkinson, *Spinoza*, p. 72.

2- sense - experience

3- inductive knowledge

۴- اخلاق، بخش دوم، قضیه ۴۰، برهان، ص ۱۲۱.

۵- تصوّرات نام به نوع دوم و سوم شناخت تعلق دارند. بنابراین این دو نوع شناخت بالضروره درستند، همان.

تصوّر ناقص مرتبط با تصوّر نادرست است. حاصل اینکه تجربه مبهم ناقص و نادرست است. ولی باید توجه داشت وقتی که اسپینوزا، تصوّری را درست می‌نامد، مقصود وی از درست معنای متداول لفظ نیست، بلکه منظور از آن فهم و قدرت تبیین است، چنانکه منظور وی از نادرستی و ناتمامی، فقدان فهم و عدم توانایی به تبیین است. بنابراین در صورتی تصوّر ما مثلاً از الف تام و درست است، که آن را بفهمیم و بتوانیم تبیین کنیم و در صورتی ناقص و نادرست است، که فاقد فهم و قدرت تبیین آن باشیم. اکنون با در نظر گرفتن این نکته می‌توان گفت، که چرا اسپینوزا تجربه حسی را مستلزم تصوّرات ناقص می‌داند. همان مثال سابق را تکرار می‌کنیم که من اکنون کتابم را روی میزم می‌بینم، و فرض هم بر این است که من واقعاً آن کتاب را می‌بینم. یعنی تحت تأثیر هیچ وهم و خیالی نیستم و به راستی کتاب روی میز است. پس اسپینوزا چرا می‌گوید که تصوّر من با این شرایط ناقص و ناتمام است؟ فرض می‌کنیم این کتاب را کسی می‌بیند که تمام محتویات و نظریات و اصول علمی و مابعدالطبیعی کتاب اخلاق را به خوبی می‌فهمد و درک می‌کند. این چنین کسی تصدیق خواهد کرد که این رؤیت، یعنی رؤیت این کتاب که فرضاً روی میز است، رویدادی ذهنی و حالتی از صفت فکر است، او همچنین تصدیق خواهد کرد که موازی این حالت فکری، در بدن من رویدادی طبیعی وجود دارد که حالتی از صفت بُعد است و او خواهد دانست که این رویداد طبیعی و حالت صفت بعد، نتیجه مجموعه پیچیده‌ای از جریانات و رویدادهای طبیعی دیگری است که هم مستلزم کتاب، هم مغز و هم سایر اندامهای حسی من است، او در این حال قادر خواهد بود که ارتباط علی پدیده مورد بحث را دنبال و ترسیم و تبیین کند. اما من از این حیث که صرفاً آن کتاب را می‌بینم، تصوّری که از آن دارم، نه مرا از جریانات طبیعی مربوطه آگاه می‌سازد، و نه از رابطه میان این جریانات و تصوّرات من، به عبارت دیگر آن تصوّری ناقص است. بنابراین آنچه باعث ناقص بودن تصوّر من می‌شود این است که من از طریق تجربه حسی محض نمی‌توانم آنچه را که در این رؤیت من، یعنی دیدن آن

کتاب مندرج است بفهم و تبیینش کنم. زیرا بنابه عقیده اسپینوزا برای این فهم و تبیین، باید تقریباً از تمام شاخه‌های علوم مطلع و آگاه باشم، مثلاً باید فیزیک بدانم، تا از رابطه میان مدرک و اندامهای حسی و مغز آگاه باشم، همچنین باید متافیزیک بدانم، تا از رابطه میان حالت بدنی و موازی آن حالت، یعنی تصوّر مطلع باشم. اسپینوزا آنجا که می‌گوید تجربه مبهم مستلزم تصوّرات مغشوش است به همین نکته نظر دارد. او منظور خود را در کتاب اخلاق با این عبارت که می‌گوید: «تصوّرات مغشوش^۱ مانند نتایج بدون مقدّماتند»^۲ روشن می‌سازد.

بنابراین خط فکری اسپینوزا را می‌توان بدین صورت ترسیم کرد: نتیجه مبتنی بر مقدّمات است، یعنی قضایایی که از آنها بیرون می‌آید. شناختی هم که از تجربه مبهم نشأت می‌یابد، مثلاً رؤیت آن کتاب مبتنی بر مجموعه‌ای از علّتهای پیچیده و نتیجه و محصول آنهاست. اما این رؤیت درخصوص آن علّتها به من اطلاعی نمی‌دهد. و لذا آن مانند نتیجه بدون مقدّمات است. حاصل اینکه در نظر اسپینوزا داشتن تجربه حسی یک چیز است و تبیین آن چیزی دیگر.

برای توضیح بیشتر باید بدین نکته نیز توجه شود، که اسپینوزا در اخلاق، بخش اول، اصل متعارف ۴ می‌گوید که: «شناخت معلول وابسته به شناخت علّت آن است» که البته مقصود از آن شناخت تام است. بنابراین می‌توان گفت امکان دارد بدانیم که مثلاً هوا سرد است، بدون علم به اینکه آن معلول چیست. اما در نظر اسپینوزا این شناخت ناقص است و نتیجه اینکه تجربه مبهم، شناختی ناقص و نازل است، درجه کامل و عالی شناخت نوع دوم و سوم شناخت است که مستلزم و متضمّن فهم و تبیین پدیدار در داخل مجموعه پیچیده علل آن است. حاصل اینکه انسان می‌تواند دارای شناختی باشد بدون

1- confused ideas

۲- اخلاق، بخش دوم، فقیه ۲۸ و برهان آن.

اینکه بتواند آن را بدین صورت تبیین نماید ولی این شناخت همان شناخت نوع اول و مبهم است.

کاستی‌های شناخت استقرائی

اکنون آن نوع شناخت مورد بحث قرار می‌گیرد که نشأت یافته از تجربه مبهم است ولی ما در مقابل شناخت حاصل از تجربه حسی آن را شناخت استقرائی نامیدیم. می‌دانیم بسیاری از فیلسوفان خود را سرگرم مسئله استقرا کرده‌اند. به این صورت که آیا ما شناخت استقرائی داریم یا نه؟ ما به چه حقی حکم موارد مشاهده و آزمایش شده را به سایر موارد تعمیم داده و حکم مطلق صادر می‌کنیم؟ شاید در بادی نظر این احتمال پیش آید که اسپینوزا هم آنجا که می‌گوید شناخت استقرائی مستلزم تصورات مبهم و ناقص است، نظر به این مسئله دارد و با گفتن اینکه در واقع چیزی به نام شناخت استقرائی وجود ندارد در مقام پاسخ به آن است.^۱

اما کمی تأمل این احتمال را مردود می‌داند و این واقعیت را آشکار می‌سازد، که آنچه ما شناخت استقرائی نامیدیم در نظر اسپینوزا نوعی علم است چنانکه او می‌گوید که تقریباً تمام علم زندگی از این نوع است. بنابراین نمی‌توان گفت که اسپینوزا به مسئله توجیه و تصدیق استقرا نظر دارد و به عبارت دیگر توجیه استقرا برای وی مسئله نیست و او فارغ از آن است. به عقیده وی استقرا در واقع ما را به نتایجی می‌رساند، که به معنای متداول کلمه حقیقت دارند و اما آنچه درباره آن مبهم و ناقص است، این امر است که آن توضیح و تبیین قانع‌کننده نمی‌دهد. مثلاً ما از طریق تجربه مبهم و یا استقرا می‌دانیم که نفت قابل اشتعال است. اما نمی‌دانیم که «چرا» نفت این خاصیت را دارد. بنابراین، این نوع شناخت فاقد این توضیح و تبیین است که «چرا» مثلاً نفت قابل اشتعال است.

1- Parkinson, *Spinoza, Reason and Experience*, p. 74.

تجربه مبهم علم است

اکنون این سؤال پیش می‌آید، که چرا اسپینوزا درباره شناخت حاصل از تجربه مبهم سخن می‌گوید؟ چرا نمی‌گوید که ما فقط فکر می‌کنیم که از طریق حواس یا استقرا علم به اشیا داریم؟ پاسخ خیلی روشن نیست. زیرا او هیچ جا علم بماهو علم را تعریف نکرده است. اما در عین حال از اشاراتش که احیاناً در برخی از آثارش دیده می‌شود، می‌توان آن را به گونه‌ای ترسیم کرد که دارای شرایط ذیل باشد:

۱ - عدم احتمال خطا: این شرط در واقع منفی و سلبی است، به این معنی که لازم نیست علم دارای آن باشد. از آنچه تاکنون درباره نوع اول علم دانستیم برمی‌آید که در نظر اسپینوزا امکان دارد ما چیزی را بدانیم، حتی اگرچه ممکن باشد که در خطا و اشتباه باشیم. وقتی که بر مبنای استقرا می‌گوییم که نفت قابل اشتعال است، اسپینوزا می‌گوید که این نوعی علم است، ولی با وجود این کسی که این علم را دارد می‌تواند احتمال دهد که اشیا طور دیگر باشند، یعنی که منطقاً قابل تصور است که نفت قابل اشتعال نباشد. خلاصه از آنچه اسپینوزا درخصوص نوع اول علم می‌گوید چنین برمی‌آید، که به نظر وی حتی وقتی که من می‌دانم، ممکن است در اشتباه باشم، یعنی که علم با احتمال خطا سازگار است و تناقض ندارد.

۲ - صدق: این شرط برخلاف شرط اول مثبت است؛ بدین معنی که علم باید دارای آن باشد. اسپینوزا این شرط را به صراحت ذکر نمی‌کند. ولی می‌توان چنین حدس زد که به نظر اسپینوزا، اگر مثلاً من علم به ج دارم، ج در هر حال باید ج باشد. یعنی به اصطلاح غیر اسپینوزایی ج باید درست باشد پس اگر من می‌دانم که نفت قابل اشتعال است باید درست باشد که نفت قابل اشتعال است، یعنی که باید مطابق با واقع باشد.

اما به نظر می‌آید، که این شرط، کافی نباشد. زیرا ممکن است من به سؤال کسی که می‌پرسد، کتاب اخلاق را کی نوشته، پاسخ درستی بدهم، حتی اگرچه نمی‌دانم. پس می‌توان گفت اگرچه لازم است وقتی که من علم به ج دارم، علم من درست باشد، اما این

کافی نیست. بنابراین شرط دیگری هم لازم است، که ذیلاً مورد بحث قرار می‌گیرد.

۳- فقدان شک: اسپینوزا در اصلاح فاهمه، آنجا که درباره نوع اول شناخت سخن می‌گوید بدین شرط اشاره دارد. او نوع اول شناخت را شامل مسموعات هم می‌داند، از قبیل علم فرد به پدر و مادر و تاریخ تولد خود. نکته موجود این است که او می‌گوید من در این امور هرگز شک نمی‌کنم نه این که «نمی‌توانم» شک کنم، بلکه شک «نمی‌کنم». به نظر من او، من غیرمستقیم اشاره به شرط دیگری می‌کند، که علم باید دارای آن باشد. من نمی‌توانم به طور قاطع بگویم که امر از این قرار است، بلکه شک می‌کنم که آن در واقع اینچنین باشد، یا من می‌دانم که ج همینطور است، اما یقین ندارم. به عبارت دیگر علم مستلزم فقدان شک و به عبارت دیگر مستلزم یقین است.

۴- اما حتی این هم باز کافی نیست. فقدان شک به ج برای علم به ج، حتی وقتی که ج، ج است کفایت نمی‌کند. جهت توضیح فرض کنید پیشگویی، براساس برگهای چایی که در فنجان است، آینده را به درستی پیش‌بینی می‌کند. و باز فرض کنید که او درباره آنچه پیش‌بینی کرده هیچ شکی ندارد. آیا با این شرایط می‌توان گفت که او علم به آینده دارد؟ مسلماً نه. زیرا برای درست بودن پیش‌بینی خود، دلیل معتبری ندارد. اکنون این پیشگویی را با پیشگویی دیگری، مثلاً پیشگویی یک عالم هیئت از کسوف مقایسه می‌کنیم. عالم هیئت برای درستی پیشگویی خود دلیلی معتبر دارد و به همین جهت است که ما می‌گوییم عالم هیئت علم به آینده دارد.

اما تا آنجا که من می‌دانم اسپینوزا این شرط را در آثار خود به صراحت ذکر نکرده ولی می‌توان آن را از آنچه او درباره علم می‌گوید استفاده کرد. طبق گفته وی ما با تجربه حسی تحصیل علم می‌کنیم. یعنی اگر من بر مبنای تجربه حسی بگویم این کتاب روی میز است، این تجربه، برای گفته من دلیلی معتبر خواهد بود. به علاوه او علم استقرائی را پذیرفته است. اگر کسی بر مبنای استقرا اظهار کند که نفت قابل اشتعال است. استقرا برای اظهار وی دلیلی معتبر خواهد بود.

حاصل اینکه علم باید شرایط فوق را داشته باشد و از این روی او تجربه را هم از انواع علم به شمار آورد، اگرچه آن را نسبت به انواع دیگر ناقص شناخت. از این برمی‌آید که او علم را دارای مراتب و درجات و به اصطلاح مشکک می‌داند.

نیاز به تجربه حسی

از گذشته معلوم شد که اسپینوزا تجربه حسی را نوعی علم به شمار می‌آورد. اکنون در این باره این سؤال پیش می‌آید، که آیا تجربه حسی چیزی است که نوع بشر، بدون آن نمی‌تواند زندگی کند؟ جهت روشن شدن سؤال مراتب ذیل یادداشت می‌شود:

می‌دانیم اسپینوزا در اخلاق ادعا می‌کند که بسیاری از قضایا را که درباره طبیعت موجودات است، بدون توسل به تجربه حسی ثابت کرده است. او در آن کتاب تعاریف و اصول متعارف‌های آورده و بر پایه آنها قضایایی درباره طبیعت موجودات به ثبوت رسانیده است. مثلاً این قضیه که می‌گوید فقط یک جوهر وجود دارد، که دارای صفات نامتناهی است.

اما اینجا، جای این سؤال است، که طبق نظر اسپینوزا تا چه اندازه می‌توان با روند استنتاج از تعاریف و اصول او پیش رفت و به واقعیتهای دست یافت. مثلاً این واقعیت را در نظر می‌گیرم، که کتاب من روی میز است، واقعیتی که ما از طریق تجربه حسی به آن رسیده‌ایم، آیا به نظر وی می‌توان فقط به واسطه استنتاج از تعاریف و اصول وی بدون نیاز به تجربه به این واقعیت رسید؟ جواب منفی است و اسپینوزا آن را ممکن نمی‌داند. او در نامه‌ای به سیمن دو وریس می‌نویسد:

شما از من می‌پرسید آیا ما برای اینکه بدانیم تعریف صفتی درست است یا نه، نیاز به تجربه داریم. من پاسخ می‌دهم که ما فقط در مورد چیزی نیازمند تجربه هستیم که ممکن نیست از تعریف شیء استنتاج شود، مثلاً وجود حالات. زیرا آن از تعریف شیء استنتاج نمی‌شود. اما در مورد اموری که وجودشان متمایز از ذواتشان نیست و بنابراین از تعریفشان بیرون می‌آید

نیاز به تجربه نداریم.^۱

اما این مجمل مطلب است که احتیاج به تفصیل دارد. جهت تفصیل و توضیح، نکته‌های ذیل خاطر نشان می‌شود:

۱ - آنچه اسپینوزا درباره استنتاج وجود شیء از تعریفش می‌گوید باید در پرتو آنچه او در اخلاق عملاً انجام می‌دهد مورد توجه قرار گیرد. او مسلماً بر این باور است، که ما در اثبات وجود خدا نیازمند تجربه نیستیم، اما با وجود این او وجود خدا را از صرف تعریف او استنتاج نمی‌کند، بلکه از تعاریف و اصول متعارف متعددی کمک می‌گیرد و در واقع خود را نیازمند آنها می‌داند.

۲ - مقصود اسپینوزا دقیقاً از «وجود حالات» چیست؟

ممکن است بگویید (اگرچه صریحاً نگفته است) این قضیه که حالات موجودند، یعنی اشیاء جزئی وجود دارند، از طریق استنتاج و بدون کمک تجربه حسی قابل تقریر و تأسیس است. اما این درباره حالات به طور کلی صدق می‌کند، نه قضایایی که درباره این حالت، یا آن حالت، یعنی حالات مشخص است، که او در نامه‌اش به سیمن دو وریس بدان نظر داشت. او می‌خواهد بگوید که فقط این واقعیت، که کتابی روی میز من است، از طریق تجربه معلوم نشده بلکه آن قضیه‌ای است که «فقط» از طریق تجربه قابل شناخت است. اما چرا امر از این قرار است؟ باز همین واقعیت را که این کتاب روی میز من است، مورد توجه قرار دهید، چرا ممکن نیست وجود این کتاب فقط به واسطه استدلال عقلی از قضایایی که درباره خداوند است استنتاج شود؟

اکنون باید دید که چه باید کرد. باید گفت که آن کتاب اثر و معلول علت یا علت‌هایی است. اما مشکل اینجاست که طبق نظر اسپینوزا وجود کتاب مورد بحث نتیجه علل

نامتناهی است. چنانکه در اخلاق تصریح می‌کند که:

شیء جزئی، یا شئی که متناهی و وجودش محدود است، ممکن نیست وجود یابد یا به فعلی موجب گردد، مگر به واسطه علّتی، که آن هم متناهی و وجودش محدود است و این علّت هم ممکن نیست وجود یابد و یا به فعلی موجب گردد، مگر با علّت دیگری که آن هم متناهی و وجودش محدود است و همین طور تا بی‌نهایت.^۱

مقصود اینکه علّتهای یک شیء جزئی در سیر فقه‌رایی هرگز پایان نمی‌یابد و انسان هرگز به اصول متعارفه و حقایق خود بدیهی نمی‌رسد، بنابراین اگر بخواهیم به وجود این کتاب معرفت پیدا کنیم فقط از طریق تجربه امکان می‌یابد.

من فکر می‌کنم اکنون مناسب است نظر اسپینوزا درباره لزوم تجربه حسی مورد تأمل قرار گیرد. زیرا در بادی امر این تصوّر پیش می‌آمد که طبق اندیشه اسپینوزا ممکن است به وسیله آنچه «تفکر محض» نامیده می‌شود به شناخت هر چیزی نائل آمد. اما چنانکه تاکنون معلوم شده او چنین نمی‌اندیشد. ممکن است گفته شود که آنچه از طریق تجربه حسی به دست می‌آید علم به «آن» است، علم به آنکه این کتاب روی میز من است، همچنین علم به آنکه نفت قابل اشتعال است. اما آنچه اسپینوزا روی آن تأکید دارد علم به «چرا» است و همچنین علم به آنکه نفت قابل اشتعال است. اما آنچه اسپینوزا روی آن تأکید دارد علم به «چرا» است و این نوع علم فقط مستلزم نوع دوم و سوم علم است از اینجا است که تجربه حسی برای اسپینوزای فیلسوف اهمیت چندانی ندارد، اگرچه اهمیت آن در شناخت عملی زندگی مورد قبول وی باشد. من فکر می‌کنم این سخن تا حد زیادی درست است، اما نه به طور کلی. ما می‌دانیم اسپینوزا برای اثبات آنچه در اخلاق آورده از تعدادی اصول موضوعه استفاده کرده و این اصول قضایایی نیستند که درستی آنها معلوم باشد، بلکه باید فرض شود که درستند. اما اسپینوزا از اصول موضوعه‌ای که

در بخش دوم اخلاق به کار می‌گیرد بدین صورت دفاع و حمایت می‌کند، که نه تنها نتایج لازم از آنها بیرون می‌آید، بلکه در آنها چیزی پیدا نمی‌شود که تجربه تأییدش نکند. ملاحظه شود که او نمی‌گوید که تجربه درستی اصول موضوعه او را ثابت می‌کند بلکه اشاره می‌کند که اگرچه ممکن است تجربه آنها را رد کند، اما در واقع رد نمی‌کند. بنابراین بعد از این همه گفتگو تجربه حسی در نظریه تبیین اسپینوزایی سهمی دارد، البته نه زیاد، بلکه نسبتاً کم.

منابع فارسی

- ۱ - ترجمه اخلاق اسپینوزا، توسط نگارنده، چاپ دوم، تهران، ۱۳۷۶.
- ۲ - مجله اختصاصی فلسفه دانشکده ادبیات دانشگاه تهران، پائیز ۱۳۶۰.

منابع انگلیسی

- 1- G. H. R. Parkinson, *Spinoza, Reason and Experience*, 1983, The open University Press.
- 2- H. G. Hubbeling, *Spinoza's Methodology*, second edition, The Netherlands.
- 3- *Spinoza's Ethics and on the Correction of the Corresepondence*, Trans and Edi by A. Wolf, London, 1966. *Understanding*, Trans by Andrew Boyle, London, 1967.
- 4- *Spinoza's Theologico - Political Treatise and Political Treatise*, Trans by R. H. M. Elwes, NewYork, 1951.
- 5- Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, NewYork, 1934.

اقسام علم و مسائل مربوط به آن از نظر اسپینوزا

اسپینوزا^۱ در کتاب اخلاق از سه نوع علم و در کتاب اصلاح فاهمه از چهار نوع علم سخن گفته است، و اگر از اختلاف تعداد و تفاوت عبارات صرف نظر شود مشاهده خواهد شد که معانی و مطالب در واقع یکسان و یکنواخت است.

ما، با توجه به دو کتاب مذکور و سایر نوشته‌ها و آثار وی، اقسام علم^۲ و مباحث مربوط به آن را مطرح می‌کنیم و تا آن اندازه که در حوصله این نوشته بگنجد درباره آن سخن می‌گوییم و احیاناً آنجا که مناسب به نظر آید میان عقیده او و دیگران به مقایسه می‌پردازیم.

به نظر اسپینوزا علم و ادراک به چهار قسم قابل تقسیم است:

۱ - علمی که از طریق تواتر یا به وسیله پاره‌ای از علامات حاصل شده است. چنانکه ما از راه تواتر به روز ولادت، نژاد و تبار خود و امثال این امور آگاه می‌شویم و به یاری

۱ - باروخ اسپینوزا، فیلسوف هلندی (۱۶۷۷-۱۶۴۲).

۲ - از آنجا که کلمه *Idea* در آثار اسپینوزا در معانی اعم از تصور و تصدیق استعمال شده است در این مقاله به جای آن واژه‌های تصور و تصدیق، هر دو، را به کار می‌بریم، و گاهی هم از کلمات علم و فکر استفاده می‌کنیم تا هم شامل تصورات و هم شامل تصدیقات گردد.

کلماتی که شنیده یا خوانده‌ایم اشیاء معینی را به یاد می‌آوریم و به تصور آنها می‌پردازیم.

۲- علمی که از تجارب محض به دست آمده است، یعنی از تجاربی که مبهم و درهم است، به اتفاق رخ داده است، هنوز مورد امعان نظر عقل قرار نگرفته و مرتب و منظم نگشته است. ولی چون با واقعیتی که متضاد با آنهاست مواجه نشده‌ایم آنها بدون معارض در ذهن باقی می‌مانند و ما از آنها مفاهیم کلی می‌سازیم. چنانکه هر کسی می‌داند که خواهد مرد، زیرا به تجربه محض دریافته است که امثال وی مرده‌اند، اگرچه همه آنها در زمان واحدی زندگی نکرده و به علت یک نوع بیماری فوت نکرده‌اند. و به واسطه این نوع تجربه است که می‌دانیم نفت خاصیت شعله‌ور ساختن آتش را دارد و آب خاصیت خاموش کردن آن را دارد. باز به این طریق می‌دانیم که سگ حیوان نابح است و انسان حیوان ناطق است.

خلاصه، به تقریب می‌توان گفت که ما تمام علم زندگی را به این وسیله آموخته‌ایم.

۳- علمی که نتیجه استنتاج شئی از شئی دیگر است، اما نه بطور تام و تمام. این علم یا در موردی حاصل می‌شود که قضیه‌ای را از قضیه کلی‌تر از آن استنتاج می‌کنیم، چنانکه از قضیه کلی «هر انسانی ناطق است» قضیه «سقراط ناطق است» را نتیجه می‌گیریم؛ یا در موردی حاصل می‌شود که از ماهیت معلول به ماهیت علت آن می‌رسیم. در هر دو مورد مذکور، تمام ماهیت شئی از ماهیت شیء قبلی استنتاج نشده است. زیرا در مورد اول، ما از قضیه «هر انسانی ناطق است» فقط ناطق بودن سقراط را نتیجه گرفته‌ایم، که جزء ماهیت اوست نه تمام ماهیت آن؛ و در مورد دوم هم، مسلم است که از شناختن ماهیت معلول به تمام ماهیت علت نمی‌توان پی برد، زیرا، همانطور که حکمای ما گفته‌اند، معلول حدّ ناقص علت است نه حد تام آن.

۴- علم به ذات و ماهیت اشیاء، که نوعی شهود است و مستقیماً یا از طریق علم به علت قریب تحقق می‌یابد و به عبارت کلی‌تر از تصور و معرفت صفات خداوند به

شناسائی تام و تمام ذوات و ماهیات اشیاء منتهی می شود. به واسطه این نوع علم است که می دانیم: دو و سه پنج می شود، هر کلی از جزء خود بزرگتر است، دو خط مساوی با خط سوم با هم مساویند، و امثال اینها.

اموری که به این نوع علم معلوم می گردد بسیار اندک است.

اسپینوزا برای نمایاندن اقسام مذکور علم، مثالی می آورد و چنین می انگارد که: فرضاً سه عدد داریم و می خواهیم عدد چهارمی را پیدا کنیم که نسبت آن به سومی مانند نسبت اولی به دومی باشد. بازرگانان، برابر قاعده‌ای که بدون دلیل از آموزگار خود آموخته‌اند، عدد سوم را در عدد دوم ضرب و حاصل آن را بر عدد اول تقسیم می کنند و به این صورت عدد چهارم را پیدا می کنند.

عده‌ای هم به وسیله علمی که از راه تجربه با اعداد ساده به دست می آورند به یافتن عدد چهارم توفیق می یابند. چنانکه مثلاً در مورد اعداد ۶-۳-۴-۲ به تجربه در می یابند که چون عدد دوم در سوم ضرب شود و نتیجه بر عدد اول تقسیم گردد عدد ۶ بدست می آید. و چون فرضاً در موارد مشابه هم با این عمل به عدد مطلوب می رسند نتیجه کلی می گیرند که این عمل همیشه برای یافتن عدد متناسب سودمند است. اما ریاضیدانان به وسیله برهان قضیه نوزدهم کتاب هفتم اقلیدس، یعنی خاصیت عمومی متناسبها، به عدد چهارم پی می برند. به عبارت دیگر، از ماهیت و خصوصیت تناسب نتیجه می گیرند که حاصل ضرب عدد اول در عدد چهارم برابر است با حاصل ضرب عدد دوم در عدد سوم، و به تناسب خاص اعداد مفروض نظر ندارند و اگر هم نظر داشته باشند به اتکای قضیه مذکور نیست بلکه به شهود و بدون استمداد از عمل محاسبه است.

مقصود اینکه، در مورد اعداد بسیار کوچک، مانند ۳-۲-۱، برای یافتن عدد چهارم به هیچ کدام از امور فوق، یعنی آموختن و به کار بردن قاعده تناسب، تجربه در خصوص اعداد ساده، و استمداد از قضیه نوزدهم کتاب اقلیدس، احتیاجی نیست، بلکه وقتی که اعداد مذکور داده شد هر کسی می داند که متناسب چهارم عدد ۶ است، یعنی

عدد چهارم از همان نسبتی که به شهود میان عدد اول و دوم دانسته می‌شود به دست می‌آید.

نوع اول و دوم، یعنی علم حاصل از تواتر و تجربه محض، ما را به ماهیت و ذات شیئی آگاه نمی‌کند و با اینکه به نظر مسلم و یقینی می‌نماید در مظان خطا و اشتباه و بلکه منشأ کذب هستند و از ویژگی و خصوصیت تبیین علمی عاری هستند و جمیع تصورات و قضایای وابسته به آن، حتی آنهایی که برای مقاصد عملی صادق شناخته شده‌اند، یک نظام سازگار و مرتبط منطقی را تشکیل نمی‌دهند و در مقام مقایسه با علم حاصل از عقل و استدلال منطقی ناسازگار و نامنظم به نظر می‌آیند، چنانکه در حوزه علم تجربی محض هم قضایای کاذب نسبت به قضایای صادق ناسازگارتر و نامنظم‌تر هستند، و بدین‌جهت هم کاذب خوانده شده‌اند.^۱

خلاصه، نظامی که معلومات این نوع علم را به هم مرتبط می‌کند از ضرورت منطقی برخوردار نیست و تصورات و تصدیقات آن یک نظام استنتاجی منسجم و کامل را تشکیل نمی‌دهد و ناقص و درهم و مبهم است، نه ماهیات و ذوات اشیا را به طور تام و تمام می‌نمایاند و نه نظام راستین و جامع و کامل علل را، زیرا متعلقات آنها تبدلات ابدان انسانی است که حالات متناهی و اجزای فرعی طبیعت هستند.^۲

اسپینوزا نوع اول علم را رأی^۳ و نوع دوم را تخیل^۴ یا عقیده^۵ می‌نامد و با اینکه در اطلاق عقیده، به این نوع علم، که حاصل احساس محض است، از منت افلاطونی پیروی کرده است. ولی عقیده او در این خصوص مبتنی بر عقیده سنتی افلاطونی نیست، بلکه نتیجه ضروری تعریفی است که او خود از ذهن داده و آن را صورت بدن فرض کرده

1- *On The Improvment of the understanding*, p. 7-8; *Ethics*, part. 2, prop. 40, note. 2.

2- Stuart Hampshire, *Spinoza*, p. 87-89. 3- Belief.

4- Imagination. 5- Opinion.

است، با ضمیمه این مقدمات که حیات ذهنی ما تا آنجا که به مرحله فکر محض نرسیده تنها توالی و تعاقب تصورات و احکام است و میان آنها هرگز ارتباط و اتصال منطقی برقرار نیست و تنها علمی راستین است که نتیجه استدلال محض و اثر ارتباط ضروری قضایا باشد.^۱ بطوری که ملاحظه می‌شود، این نظر همان عقیده کهن عقلیون است که فقط به ضرورت و اعتبار تام علم استدلالی معتقدند و برای علم حاصل از ادراک حسی اعتبار و ضرورت منطقی قائل نیستند.

نوع سوم علم، صورت شیئی مطلوب را به ما می‌دهد و ما را قادر می‌سازد تا بدون اشتباه و خطا به نتایجی برسیم، ولی ما را به کمالی که در طلبش هستیم نمی‌رساند. زیرا، چنانکه در گذشته اشاره شد، این نوع علم ما را به تمام ماهیت شیء مورد نظر آگاه نمی‌کند و لذا ناقص و ناتمام است و ما فقط به یاری نوع چهارم علم است که ذات تام و تمام اشیا را بدون خطر اشتباه و خطا درمی‌یابیم و در نتیجه به کمال مطلوب سائل می‌گردیم: این نوع علم و معرفت روشن و متمایز است، از تعاریف راست و درست و از قضایای راستین به دست آمده است، بالضروره حق است، از مظان خطا و اشتباه به دور است، ذهن در این حال فعال است و تصورات و احکام ناشی از آن تام و تمام است، منشاء آنها ذات نامتناهی و سرمدی خداوند و صفات اوست. به بیان دیگر، ذهن در این حالت با صفت فکر و بُعد مطلق طبیعت که عبارت دیگری از ذات خداوند است وحدت می‌یابد و ذوات و ماهیات اشیا و نظام علل راستین آنها را در طبیعت، آنچنان که واقع و حق است، به وسیله علم مستقیم و شهود درمی‌یابد و حتی در این حالت، که می‌گوییم ذهن اموری را ادراک می‌کند، به منزله این است که بگوییم خداوند، نه از این حیث که نامتناهی است، بلکه از این حیث که به واسطه ماهیت ذهن انسان ظاهر گشته است یا از این

1- Stuart Hampshire, *Spinoza*, p. 86.

حیث که به ماهیت و ذات ذهن انسان واقعیت می‌دهد، آن امور را درمی‌یابد.^۱ پس تصورات و قضایای حق و صادق با علم مستقیم و شهود ارتباط تام و تمام دارند. اما مناط صدق و حقانیت علوم و افکار در نظام فکری اسپینوزا چیست؟ خود این بحثی جداگانه است که به صورت زیر به آن اشاره می‌شود.

مناط درستی افکار و صدق قضایا

اسپینوزا برای درستی افکار و صدق قضایا سه نشانه در نظر گرفته است، به این قرار، مطابقت، بدهت و سازگاری.

۱- **مطابقت:** او گاهی نشانه فکر درست و قضیه صادق را مطابقت فرض کرده است، چنانکه گفته است: «علم راستین باید با متعلق خود و به عبارت دیگر با آنچه این علم حالت ذهنی آن است مطابق باشد».^۲ در فرض مناط مطابقت، ذهن به عنوان شیئی پذیرنده و منفعل منظور شده است، که اشیاء خارجی در آن تأثیر می‌کنند و خود را به صورت فکر می‌نمایانند. در این صورت فکر انفعال صرف و حقیقت پذیرش محض و ناقص و ناتمام است و این نقص و ناتمامی هم معلول عمل و تأثیر اشیاء خارجی است. بالاخره، مطابقت نشانه خارجی حقیقت است و نه معیار داخلی آن، نمایانگر جزئی از حقیقت است و نه ممثل کل و تمام آن.

۲- **بدهت:**^۳ اسپینوزا بدهت را، در مقابل مطابقت، معیار داخلی حقیقت قلمداد کرده، که با وجود آن حقیقت را به علامت دیگری حاجت نیست. او در آثار خود با عبارات گوناگون به اهمیت بدهت در نمایاندن حقیقت اشاره کرده است، چنانکه نوشته

1- *Ethics*, part. 2, prop. II, Corollary.

2- *Ethics*, part. I, Axiom 6.

3- Self-evident.

است: «حقیقت به خودی خود بین و بدیهی است»^۱ و خود نماینده خود است و برای نمایاندن خود به چیز دیگری نیازمند نیست.^۲ واقعیت فکر راستین در خود آن است بدون توجه به افکار دیگر. فکر راستین بیشتر به واسطه ماهیت و طبیعت خود مشخص است تا متعلق و مورد خارجیش. مثلاً معمار و مهندسی که صورت بنائی را تصور می‌کند این تصور ممکن است که حقیقت باشد اگرچه این بنا هرگز در خارج موجود نبوده و در آینده هم وجود نیابد.^۳ خطای بزرگی خواهد بود اگر پرسیده شود که ما چگونه به حقایق پی می‌بریم، چون حقایق روشترین امور هستند و امری روشتر از آنها وجود ندارد تا به وسیله آن روشن گردند. پس روشنی حقیقت به واسطه خود آن است، نه به وسیله امری دیگر.^۴ کسی که تصویری حقیقی و فکری درست دارد، خود در آن لحظه درمی‌یابد که تصور و فکرش حقیقی و راستین است و در صحت و حقانیت آن شک و تردید روا نمی‌دارد. همانطور که نور هم خود و هم ظلمت را می‌نمایاند، حقیقت هم، هم معیار خودش است و هم معیار کذب.^۵ خلاصه، به نظر او ممکن نیست احکام و قضایای بدیهی و ضروری - از جهت بداهت و ضرورت منطقیشان - مورد شک و تردید قرار گیرند و کاذب فرض گردند، زیرا اگر علم انسان درست و راستین است، به این معنی که متناقض آن منطقاً محال و غیر قابل تصور است، در این حال، او خود بالضروره می‌داند که می‌داند؛ به علاوه، فرض کذب این قضایا باعث تسلسل می‌شود و به شکاکیت مطلق و انکار علم مسلم و متیقن می‌انجامد. پس باید در قدم اول ایستاد و ضرورت و بداهت را استوارترین اساس و مطمئن‌ترین وثیقه حقیقت دانست و پایه و مایه استدالات منطقی و تکامل فکری قرار داد. اسپینوزا این حکم را که «بداهت معیار حقیقت است» ابدیه و

1- Wolfson, *The philosophy of Spinoza*, Vol. 2, p. 1co.

2- *Impromment of Understanding*, p. 13.

3- Ibid, 26.

4- *The book of God*, Spinoza, p. 72.

5- *Ethics*, part. 2, prop. 43, and note.

در نتیجه بی‌نیاز از اثبات می‌داند و به صورت استفهام تقریری می‌پرسد، که چه چیزی روشن‌تر و متیقن‌تر از آن است که یک فکر راستین معیار حقیقت باشد؟^۱ ولی برای تنبیه به آن مثالی می‌آورد و چنین می‌نگارد که: برای کوبیدن آهن به چکشی نیاز است و برای ساختن آن چکش هم، به چکش دیگری احتیاج است و اگر احتیاجات به این ترتیب ادامه یابد به بی‌نهایت می‌انجامد و در نتیجه برای انسانها قدرت کار کردن بر روی آهن امکان نمی‌یابد، در صورتی که عمل مذکور واقع است و وقوع آن به این صورت است که انسانها نخست، به اقتضای فطرت و سرشت خود، وسائلی ابتدائی و ناقص ساخته‌اند و بعد به تدریج به تکمیل آن پرداخته‌اند تا به ساختن چکش توفیق یافته‌اند. پس در ساختن اولین چکش، چکش دیگری مورد نیاز نبوده است.

عقل نیز اینچنین است که، به اقتضای استعداد فطری و توانائی ذاتی خود، وسائلی می‌سازد و بدین ترتیب برای خود قدرتی به دست می‌آورد تا به انجام اعمال عقلانی دیگری پردازد؛ باز از این اعمال وسائل جدیدتری تهیه می‌کند و در نتیجه قدرت بیشتری می‌یابد و تحقیقات خود را توسعه می‌دهد و بدین‌سان به تدریج پیش می‌رود تا به مرتبهٔ نهایت حکمت و اوج عقل ارتقا می‌یابد.^۲

۳- سازگاری و تلاطم:

اسپینوزا با عبارات مختلف مناط سازگاری را مورد تأکید قرار داده است؛ چنانکه گفته است: «حقیقت، متضاد با حقیقت نباشد»^۳ و «تصورات و تصدیقات ما تا آن حد که متلائمند حقیقت دارند».^۴

1- Ibid.

2- *Improvement of Understanding*, p. II.

3- Letter 21.

4- H. Joachim, *A Study of the Ethics of Spinoza*, p. 150.

نظریه سازگاری با مابعدالطبیعه او کاملاً سازگار است. بلکه ضرورت منطقی مابعدالطبیعه اوست. زیرا فرض واقعیت به عنوان جوهری واحد، که تحت صفات فکر و بعد نمایان گشته و این صفات با آن جوهر مصداقاً واحدند، بالضروره مستلزم نظریه سازگاری است. به عبارت دیگر، نظریه سازگاری در مورد حقیقت، ضرورت منطقی وحدت واقعیت در نظام فکر اسپینوزاست و او خود گفته است: اگر در میان تصورات و تصدیقات امور ساده‌ای پیدا شوند که ممکن باشد بقیه از آن استنتاج گردند، در این صورت به ضرورت منطقی می‌دانیم که این نظام و ارتباط افکار، درست و منطقی است و جز آن نظام منطقی دیگری موجود و بلکه ممکن نیست، چون قبول امکان دو نظام فکری شامل و متلائم، در واقع قبول امکان تناقض است، زیرا آن مستلزم فرض دو واقعیت مستقل و دو جوهر قائم بالذات است، که منطقاً ناممکن است.

بنابراین، شک و تردید در خصوص تمامیت و صحت پاره‌ای از تصورات و تصدیقات به معنی شک در این است که آیا امکان دارد این سلسله از افکار به عنوان جزئی از یک نظام شامل و کامل نمایانده شود یا نه؟ اصولاً در نظر اسپینوزا هیچ تصویری و تصدیقی که به عنوان صورتی از تبدلات بدن و جدا از تصورات و تصدیقات دیگر ملاحظه شده است نادرست و کاذب نمی‌باشد، بلکه کذب و نادرستی افکار هنگامی ظاهر می‌شود که با افکار دیگر منظور گردد و با آنها متلائم و متوافق نباشد، یعنی در یک نظام کل و جامع منطقی برای خود جا نیابد. بالاخره، درجه تمامیت و حقانیت افکار ما به نحوه ارتباط آنها با یکدیگر و به درجه جامعیت و شمول نظام منطقی مربوط است که این افکار جزئی از آن به شمار می‌آید و درجه درستی و حقانیت نظام هم با درجه جامعیت و احاطه او بستگی دارد.^۱

از اینجاست که در نظر او تصور ذات جامع و محیط الهی اتم و احق تصورات است،

زیرا که جامع و شامل جمیع امور و اشیاء است و ماورای او دیگر چیزی نیست^۱ و فیلسوف که از علم شهودی برخوردار است بدون واسطه و احتیاج به استدلال موقعیت خود و سایر اشیاء را همچون اجزای ضروری ساختمان کل طبیعت یا حالات صفت فکر مطلق ذات الهی درمی یابد.^۲

از آنجا که تاکنون کلمه شهود را بارها به کار بردیم ولی به معنی و مفهوم آن از نقطه نظر اسپینوزا اشاره ای نکردیم، اکنون به نظر بجای و مناسب می نماید این سؤال مطرح شود که منظور وی از شهود چیست؟ او خود تصریح کرده است: علم شهودی از تعاریف درست و راستین به دست می آید، ولی آیا این تعاریف مانند اصول نخستین و مبادی اولیه ارسطو از حس و خارج سرچشمه گرفته اند یا همانند معرفت و تذکار افلاطونی و معارف حقه عرفای ما از منشأ خارجی ماورای حس و محسوس انتشا یافته و الهام شده اند یا مانند تصور خداوند در نظر سیکرو هستند که فطری است و دارای منشأ خارجی محسوس و غیر محسوس نیست^۳؟ آنچه مسلم است معلومات شهودی او مانند اصول و مبادی اولیه ارسطو منشأ حسی ندارند، ولی مانند تصور خداوند در نظر سیکرو بی منشأ هم نیستند، بلکه مانند معرفت افلاطونی و معارف حقه عرفای ما از یک منشأ خارجی فوق حس و محسوس برخوردار هستند، اما هم با معرفت افلاطونی فرق دارند و هم با معارف عارفان، زیرا افلاطون به دوگانگی روح و بدن و وجود ارواح قبل از ابدان قائل بود ولی اسپینوزا ثنویت را قبول ندارد و روح را صورت حالات بدن می داند

1- Ibid.

2- Joachim, *A Study of the Ethics*, p. 148.

۳- سیکرو (Cicero) و پیروان او می گویند تصور خداوند در انسان فطری است:

Harry Austryn Wolfson, *The philosophy of Spinoza*, Vol. I, p. 164, 1961.

به عبارت دیگر معرفت خداوند تذکر انسان است از نشات نخستین و راستین خود:

Windelband, *A History of philosophy*, Vol. I, p. 223.

و وجود ارواح را قبل از ابدان نمی‌پذیرد و در نتیجه تذکار افلاطونی را انکار می‌کند.^۱ شهود عرفای ما هم ماورای طور و مدارک عقل است و معارف آن از فتوح مکاشفه و تجلیات حق است که در این حالت عقل صرفاً قابل و پذیرنده انوار و حقایق الهی است، در صورتی که شهود اسپینوزا نتیجه فعالیت ذهن است، به این معنی که ذهن انسان در این مقام، ولو به عنوان جزئی از عقل بی‌نهایت خداوند یا حالتی از صفت فکر مطلق او، به فعالیت می‌پردازد و ذوات و ماهیات اشیاء را بدون واسطه یا از راه علم به علل نزدیکشان درمی‌یابد.

1- *Ethics*, part. 5, prop. 23, note.

منابع

- 1- Harold. H. Joachim, *A study of the Ethics of spinoza*, NewYork, 1964.
- 2- Harry Austryn wolfson, *The Philosophy of spinoza*, Great Britain, 1971.
- 3- Spinoza, *Ethics*, NewYork, 1967.
- 4- Spinoza, *The book of God*, America, 1958.
- 5- Stuart Hampshire, *spinoza*, America, 1953.
- 6- Windelband, *A History of philosophy*, NewYork, 1958.

علیت الهی در فلسفه اسپینوزا

باروخ بندیکت اسپینوزا (۱۶۳۲-۱۶۷۷) فیلسوف بزرگ و انسان با فضیلت اروپا، در حکمت کم‌نظیر و در فضیلت بی‌نظیر است. متفکران و نویسندگان سرشناس غرب تا توانستند از برتری عقل و اعتبار فلسفه‌اش سخنها گفتند و از نجابت و فضیلتش ستایشها کردند. کولریج^۱ او را هرکول عقل انسانی نامید، انگلس^۲ فلسفه‌اش را بالاترین افتخار فلسفه زمان شناخت، ولتر^۳ او را مثال اعلای فضیلت شناساند. ^۴ یاکوبی^۵ بر این باور بود که همه فلسفه‌ها، اگر دنبال شوند، منطقاً به فلسفه اسپینوزا می‌انجامند و با وجود فلسفه اسپینوزا جای انتخاب نیست و اگر بخواهیم فیلسوف باشیم باید اسپینوزایی باشیم.^۶ بالاخره، برتراند راسل درباره وی چنین قضاوت کرد: نجیبترین و دوست‌داشتنی‌ترین فیلسوفان بزرگ.^۷ اما استاد بزرگوار ما جناب آقای دکتر یحیی مهدوی خطاب به این جانب چنین نوشت:

۱- Coleridge, Samuel Taylor (۱۷۷۲-۱۸۴۳)، شاعر سرشناس انگلیسی.

۲- Engels, Frederick (۱۸۲۰-۱۸۹۵)، فیلسوف مادی معروف آلمانی.

۳- Voltaire, Francois Marie Arouel (۱۶۹۴-۱۷۷۸)، مورخ و نمایشنامه‌نویس مشهور فرانسوی.

۴- ر.ک: مقدمه اخلاق اسپینوزا به فلم نگارنده، طبع دوم، ص هجده و بیست و دو.

۵- Jacobi, Friedrich Heinrich (۱۷۴۳-۱۸۱۹)، فیلسوف آلمانی.

6- Leon Roth, *Spinoza*, p. 208.

7- *A History of Western Philosophy*, chapter X, London. 1957.

مخلص شما برای اسپینوزا احترام و قدر و مقام خاصی قائل است، که نه فقط فیلسوفی بزرگ، بلکه حکیمی ارجمند نیز بوده است و روزگار عمر را چنانکه در مقدمه ترجمه خود از کتاب اخلاق اشاره فرموده‌اید به مقتضای حکمت خردمندانه، با عدم التفات به کار جهان و بی‌اعتنایی نسبت به مال و منال و جاه و مقام همواره در تفکر و تأمل و تألیف و تصنیف به سربلندی و آزادگی گذراند. عاش سعید^۱.

خلاصه فیلسوف ما به راستی چنین و چنان بود. عمر خود را بدون نظر به اعتبارات دنیوی در راه احیای حکمت و اعتلای فضیلت گذرانید، علم را با عمل همراه ساخت، آن‌طور که اندیشید عمل کرد و خلاصه زندگی‌اش تجسم فلسفه‌اش بود. بدین جهات مناسب آمد که از تراوشهای فکری این فیلسوف راستین، که فلسفه خود را با خدا آغازید و سعادت‌برترین را در معرفت و عشق به خدا دانست، مقاله‌ای فراهم آید و برای حق‌شناسی و قدردانی به محضر استاد استادان زمان، جامع حکمت و فضیلت جناب آقای دکتر یحیی مهدوی، استاد ممتاز فلسفه دانشگاه تهران، که این کمترین سالها افتخار شاگردی معظم له را داشتم تقدیم شود؛ که این بزرگ استاد خداشناس و دانش‌دوست نیز در طول عمر پربرکت خود بدون چشمداشت دنیای با ایمانی استوار به تحقیقات علمی و تأملات فلسفی و تربیت و تعلیم جوانان وطن خود پرداخته و با عزمی راسخ و پشتکاری مداوم در گسترش معارف بشری و فرهنگ دینی و ملی کوششها کرده و دیگران را هم بدین مهم تشویق و هدایت فرموده‌اند. خداوند بر عمر و عزتش بیفزاید و پاداشی بسزا در این جهان و آن جهان عنایت فرماید. امیدوارم این نوشته ناچیز مورد قبول استاد فرزانه واقع شود، که «إِنَّ الْهَدَايَا عَلَى قَدَرِ مُهْدِيهَا».

در ضمن، لازم می‌بینم به عرض خوانندگان عزیز برسانم، که از فلسفه‌های اسپینوزا در اعصار مختلف تفسیرهای متفاوتی به عمل آمده است. برخی افلاطونی (برای نمونه Alan Hart)، برخی ارسطویی (مثلاً آقای Wolfson) و بالاخره عده‌ای هم مادی تفسیر کرده‌اند (ر.ک: Stuart, Hampshire, Spinoza, p. 22). مقاله ما با تفسیر ارسطویی نگارش یافته است، لذا احياناً عباراتی از ارسطو نقل و مورد بررسی قرار گرفته است. و از آنجا که اسپینوزا

۱ - استاد پس از انتشار چاپ اول ترجمه اخلاق اسپینوزا در تاریخ شانزدهم آذرماه ۱۳۶۴ بنده را با نامه‌ای سرافراز فرمودند. عبارات فوق قسمتی از آن نامه است.

در آثار خود، به ویژه کتاب اخلاق، بیشتر به آراء اسلاف قرون وسطایی خود، مخصوصاً ابن میمون و کرسکاس، نظر دارد، لذا در مواردی که مناسب آید و در حوصله مقاله بگنجد به آراء این بزرگان اشاره ای می شود و احیاناً مقایسه ای به عمل می آید. انتظار می رود مورد پسند معارف خواهان و فرهنگ دوستان قرار گیرد.

گاهی چنین به نظر می آید، که در نظام فلسفی اسپینوزا، که بنیادش بر وحدت مطلق و عینیت خدا با طبیعت است، برای بحث در علّیت، که مبتنی بر دوگانگی و ثنویت است، جایی نباشد. اما واقع چنین نیست. زیرا او در عین عقیده به وحدت، خدا یا طبیعت را دو گونه اعتبار می کند: ۱) خدا یا طبیعت به صورت حقیقت و ذات غنی مطلق و علت خود، که از آن به طبیعت طابع^۱ یا طبیعت طبیعت آفرین و فعال، تعبیر می کند؛ ۲) خدا یا طبیعت به صورت نظام اشیاء جزئی و حالات، که آن را طبیعت منطبع^۲ یا طبیعت طبیعت یافته و منفعل می نامد. طبیعت طابع علت و طبیعت منطبع معلول آن است؛ نه تنها وجود، بلکه تصور آن نیز وابسته به طبیعت طابع است. البته در درون طبیعت منطبع نیز میان حالات رابطه علت و معلولی برقرار است، ولی این از موضوع بحث ما خارج است. آنچه موضوع مقاله ماست، علّیت طبیعت طابع نسبت به طبیعت منطبع است، که عام و فراگیر است و علّیت الهی نام می گیرد. مقصود اینکه، خدا در عین حال که علت خود^۳ است علت همه اشیاء است: مادی و غیرمادی؛ و بُعد و فکر هر دو از صفات خداوند و در جهان ماده چیزی نیست که در خدا نباشد. و به عبارت خود او «هرچه هست در خدا

1- Natura Naturans.

2- Natura Naturata.

3- Causa sui.

هست و ممکن نیست چیزی بدون خدا وجود یابد یا به تصور آید»^۱ و خدا در هر چیزی و در هر جایی وجود و حضور دارد؛ یعنی همان عقیده رایج و شایع «همه جا حضوری خدا»^۲ که پیش از وی در فرهنگهای دینی و نوشته‌های عرفانی مکرر در مکرر آمده است. او خود نیز در نامه‌اش به الدنبرگ^۳ بدین امر توجه داده، آنجا که نوشته است:

من مانند پل^۴ و شاید همه فیلسوفان کهن، اگر چه به گونه‌ای دیگر می‌گویم که تمام اشیاء در خدا زندگی و حرکت می‌کنند و با جرأت می‌گویم که من با تمام عبرانیان کهن^۵، تا آنجا که ممکن است از احادیث آنها حدس بزنم موافقم، حتی اگر این احادیث به انحای متعدد تباه شده باشند.^۶

به احتمال قوی منظور اسپینوزا از «همه فیلسوفان کهن» نه تنها شاعران رواقی مانند آراتوس^۷ و کیلائتس^۸ است، که خود پل هم بدانها اشاره کرده، آنجا که گفته است: «زیرا که در او زندگی، حرکت و وجود داریم، چنانکه بعضی از شعرای شما نیز گفته‌اند، که از

۱ - اخلاق، بخش اول، قضیه ۱۵، ص ۲۹.

2- Omnipresence of God.

۳ - Oldenburg, Henry (۱۶۱۵-۷۷)، یکی از مکاتبه‌کنندگان اسپینوزاست. او بیش از دیگران با اسپینوزا مکاتبه کرده است. برای مزید اطلاع، ر.ک: مقاله نگارنده در نشریه اختصاصی گروه آموزشی فلسفه، پاییز ۱۳۶۰، ص ۹۴-۱۰۲.

۴ - Paul، پولس اسم رومانی، در لغت به معنای کوچک است. او را در زبان عبری شاول می‌گفتند. او یهودی بوده، بعد مسیحی شد و در حیات و ممات غلام عیسی مسیح (ع) بود. برای مزید اطلاع، ر.ک: فاموس کتاب مقدس.

5- ancient Hebrews.

6- Letter 73, p. 343.

7- Aratus.

۸ - Cleanthes، اهل آسوس (Assos)، پس از زنون رهبری حوزه رواقی قدیم را به عهده گرفت. (۲۳۱/۳۰-۲۳۳/۲ یا ۲۳۱).

نسل او می‌باشیم»^۱ و نه رواقیان به طور عموم، که خدای آنها هم مانند خدای اسپینوزا به معنایی مادی است،^۲ بلکه به فیلسوفانی هم نظر دارد که مانند ارسطو و پیروانش خدا را غیر مادی تصور کرده‌اند. زیرا، بنابر عقیده این فیلسوفان، اگر چه خدا غیر مادی و مفارق از جهان است، با وجود این می‌توان گفت که جهان در خدا وجود دارد، از این حیث که او علت فاعلی جهان است.

اسپینوزا با عبارت عبرانیان کهن نیز نه تنها به تعلیمات تورات عبری^۳ اشاره می‌کند، بلکه همچنین و شاید هم مخصوصاً به تعلیمات یهودیت^۴ در زمان پل، در شاخه‌های فلسطینی و یونانی، نظر دارد. زیرا «همه جا حضوری خداوند» مورد تأیید و تأکید همه این فرقه‌ها بوده است. عبارت متداولی که در این زمینه به واسطه رَیْتون^۵ و فیلون^۶ به کار گرفته شده، جمله‌ای است که فیلسوفان یهودی و مسیحی قرون وسطی مرتباً نقل کرده‌اند که، «خدا مکان جهان است»^۷ مقصود اینکه، پیش از اسپینوزا عقیده به «همه جا حضوری خدا» علی رغم تناقض ظاهری آن، با توحید ادیان آسمانی، میان متکلمان و متألهان یهودی و مسیحی متداول و متعارف بوده است. بنابراین، می‌توان گفت که قضیه پانزدهم بخش اول کتاب اخلاق، که گفت: «هر چه هست در خدا هست»، در این زمینه چیز تازه‌ای ندارد. ولی نظر به اظهار خود وی، که گفت اگر چه به طریقی دیگر، باید در جست و جوی معنا و نکته جدیدی باشیم تا مگر بتوانیم میان عقیده او و پیشینیانش فرق بگذاریم. برای پیدا کردن این فرق باید توجه داشت که قضیه مزبور انتقاد و اعتراضی

۱ - عهد جدید، اعمال رسولان، باب هفدهم، آیه ۲۸، ص ۲۲۰.

2- Wolfson. *The philosophy of Spinoza*, vol. I, P. 296.

3- Hebrew Bible.

4- Judaism.

5- rabbis.

۶ - Philo (۳۰ پیش از میلاد - ۵۰) متکلم معروف یهودی و فیلسوف نوافلاطونی.

7- Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, vol. I, P. 297.

است به عقیده متداول پیشینیان، که در آن نوعی تناقض و ناسازگاری مشهود است. زیرا آنها با تصدیق و اعتراف به اینکه: «همه اشیا در خدا هست. خدا همه است. همه از خداست و در خداست»، وجود ماده را در خدا شدیداً انکار می‌کردند و از اظهار این عقیده که خدا ماده است، ماده از خداست و در خداست اجتناب می‌ورزیدند.^۱ اما اسپینوزا، بُعد را یکی از صفات خدا شناخت و صریحاً اعلام کرد: «هر چیزی که هست در خدا هست، و بدون او ممکن نیست چیزی وجود یابد یا به تصور آید.»^۲ می‌دانیم طبق عقیده‌ای که معمولاً مورد قبول پیروان سه دین بزرگ آسمانی، یهودیت، مسیحیت و اسلام واقع شده است، خداوند به حسب اراده و مشیت خود عالم از جمله ماده را از گتم عدم به عرصه وجود آورده، و به تعبیر دانای بزرگ ایران اسلامی ابوریحان بیرونی، خلق عالم از عدم مظهر قدرت و اراده الهی است.^۳ مطابق نظر ارسطو و ارسطویان، ماده از عدم یعنی لاشیء به وجود نیامده، بلکه همواره با خدا وجود داشته و به اصطلاح ازلی و قدیم زمانی، البته حادث ذاتی است. و برابر باور قائلان به فیض نیز ماده در روند فیض در مرتبه‌ای پدیدار شده ولی به هر حال مسبوق به عدم مفارق و عدم زمانی نیست، بلکه ازلی و قدیم است. اما تا آنجا که اطلاع حاصل است از برونو^۴ که بگذریم، که کمی پیش از اسپینوزا با جسارت و بی‌پروایی، به اجمال از وحدت در کثرت سخن گفت و خدا را با جهان یکی دانست،^۵ این عقیده که خدا همه است، همه از خداست و در خداست، به معنای درست و کامل خود به صورت مفصل و مستدل مخصوص فیلسوف شجاع، بلکه بی‌باکی همچون اسپینوزاست، که با جسارت و صراحت اظهار داشت: «ماده در خدا و

1- *Ibid*, I, P. 298.

۲- اخلاق، بخش اول، قضیه ۱۵، ص ۲۹. ۳- نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت، ص ۱۵۷.

4- Giordano Bruno (1549-1600).

5- Harrold Hoffding, B. E. Meyer, *A History of Modern Philosophy*, vol. I, p. 114.

متشی از خداست»، که طبق نظر یاکوبی، او یگانه فیلسوفی است که شجاعت به جد گرفتن فلسفه را داشته است.^۱ ولی باز مطلب روشن نیست و جای پرسش است، که منظور اسپینوزا در قضیه مزبور، یعنی قضیه پانزدهم بخش اول کتاب اخلاق همین است که بگوید ماده هم مانند صورت یا، به عبارت دیگر، بُعد هم مانند فکر در خداست، یا معنایی بیش از این در نظر دارد؟ یعنی انکار کامل جدایی خدا از عالم، یعنی اینکه خدا نه ذهناً و فکرآ متمایز از عالم است و نه عیناً و واقعاً، بلکه عین مجموعه اشیاء است. جهت روشن شدن پاسخ به اختصار یادداشت می‌شود که تصور اسپینوزا از خدا در تاریخ فلسفه و فرهنگهای فلسفی با نامها و عنوانهای مختلف مشخص شده است. در زمان خود وی دئیسم^۲ نام گرفت، البته آن نوعی که در آن وقت در فرانسه رایج و به صورت نوعی الحاد تغییر شکل داده مورد تقبیح قرار گرفته بود.^۳ به احتمال قوی اطلاق این نام به فلسفه اسپینوزا در ارتباط با کتاب دین و دولت بوده است. مؤید این نظر نوشته آقای لئون رث، اسپینوزاشناس معروف، است که در کتاب خود به نام اسپینوزا آمده است: «انگلستان در قرن هجدهم مهد اندیشه‌های آزاد بود، و به زودی الهام بخش روشنگری جدید اروپا شد. و محصول خاص آن دئیسم بود و تمام جوهره دئیسم را می‌توان در

1- Leon Roth, *Spinoza*, p. 200.

۲ - Deism (لاتین: Deus)، به جای آن می‌توان خداشناسی عقلی یا طبیعی به کار برد. در فرهنگهای غربی به دو معنی استعمال شده است: (۱) خدا هیچ‌گونه ارتباط مستقیم با عالم ندارد و به تعبیری دیگر غایب از عالم است. شعر معروف Thomas Hardy «خدا فراموش شده است»، بیانگر آن است. (۲) اعتقاد به خدا با انکار نبوت، به معنای تداول آن. طرفداران این عقیده که در قرن ۱۷ و ۱۸ در انگلیس و فرانسه زندگی می‌کردند، عقل را معیار و سنگ محک اعتبار دین می‌دانستند و معتقد بودند که احکام دینی و دستورهای اخلاقی پدیده‌های طبیعی هستند. چنانکه ملاحظه می‌شود «دئیسم» به هر دو معنی، نوعی خداشناسی «Theism» است.

(Runes, *Dictionary of philosophy*.)

3- Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, vol. I, P. 298. Letter 42, P. 239.

کتاب دین و دولت اسپینوزا یافت»^۱ عده‌ای هم فلسفه اسپینوزا را با عنوان الحاد شناخته و شناساندند. بارکلی او را رهبر کافران جدید خواند.^۲ هیوم ملحد همه جا رسوایش شناخت.^۳ شوپنهاور مادی ناآگاهش شناساند.^۴ هنگامی که تهمت الحاد، یعنی نفی خدا، به وسیله یا کوبی تجدد شد، هگل با زیرکی مخصوصی طفره رفت و آن را در واقع نفی جهان^۵ خواند، نه الحاد و نفی خدا.^۶ می‌دانیم در این میان گروهی هم او را خداشناس راستین شناختند. از جمله نووالیس^۷، شاعر کاتولیک آلمانی، اتهام الحاد را با این عبارت احساس‌انگیز «اسپینوزا مردی بود سرمست خدا» دفع کرد، که احتمالاً او بیشتر تحت تأثیر واژه خدا واقع شده که در فلسفه اسپینوزا فراوان به کار رفته است، تا معنای آن. اما با این همه، عنوان «همه خدایی»^۸ بیش از سایر عناوین به فلسفه اسپینوزا اطلاق شده است. آوناریوس^۹ که آثار و نوشته‌های اسپینوزا را بر مبنای واژه‌های طبیعت، خدا و جوهر مرتب کرد، در روند پیشرفت همه خدایی اسپینوزا سه مرحله متمایز تشخیص داد و با عناوین ذیل معرفی کرد:

طبیعت‌انگاری همه-در-یکی^{۱۰}

خداشناسی همه-در-یکی^{۱۱}

گوهرگرایی همه-در-یکی^{۱۲}

1- Spinoza, p. 200.

2- Ibid.

۴ - همان جا.

۳ - مقدمه کتاب اخلاق، چاپ دوم، ص ۱۸.

5- akosmism

6- Hegel, *The History of Philosophy*, vol. III, P. 283.

7- Novalis.

8- Pantheism.

۹ - Avenarius Richard (۱۸۴۸-۱۸۹۶) فیلسوف آلمانی.

10- Naturalistic All-in-one.

11- Theistic All-in-one.

12- Substantive All-in-one. Wolfson, *the philosophy of Spinoza*, vol. I, p. 299.

که به نظر نمی آید، علی رغم اختلاف تعابیر و عناوین، فرق چندانی با هم داشته باشند و لذا کار ویندل بند خردمندانه می نماید، که این الفاظ و عناوین مختلف را کنار نهاده و در یک جمله گفته است: «اسپینوزا یک فیلسوف همه خدایی کامل و بی قید و شرط است.»^۱ به هر حال، به نظر من، این مهم نیست که برای نشان دادن تصور اسپینوزا از خدا واژه و اصطلاح مناسبی پیدا یا ساخته شود، بلکه آنچه اهمیت دارد کشف این امر است که آیا خدای او مطلقاً عین مجموعه کامل اشیاء جزئی است که در طبیعت موجودند یا به نحوی متفاوت و به اصطلاح متعالی از آنهاست؟ اگر از اظهار عقیده دیگران در این خصوص صرف نظر شده، و تنها عبارات خود او مورد توجه قرار گیرد، ملاحظه می شود که پاسخ خیلی روشن نیست، زیرا عباراتش مضطرب و احياناً متناقض می نمایند؛ مثلاً آنجا که از دین خود سخن می گوید، دئیسم را قاطعانه مردود نمی شمارد، همچنان که الحاد را به طور کلی نفی نمی کند، مگر از این حیث که این لفظ در آن روزگار در مورد کسی به کار می رفته که عادت داشته افتخارات و ثروتهای زیادی آرزو کند. چنانکه نوشته است: «زیرا ملحدان عادت دارند که افتخارات و ثروتهای بسیاری آرزو کنند، و من چنانکه همه (آنها که مرا می شناسند) می دانند آنها را همیشه تحقیر کرده ام.»^۲ اما او در جایی آشکارا می گوید: «آنان که فکر می کنند کتاب دین و دولت مبتنی بر این است که خدا و طبیعت (که مقصودشان از آن توده معین یا ماده جسمانی است) یک چیزند کاملاً در اشتباه هستند.»^۳ و در جایی دیگر می نویسد: «من هرگز نتوانستم خدا را از طبیعت جدا کنم، هرچند تمام کسانی که من آنها را می شناسم این کار را کرده اند.»^۴ و باز

1- Windelband. *A History of philosophy*, p. 409.

2- Letter 43, p. 255.

3- Letter 73, p. 343.

4- Letter 6, p. 99.

در جایی دیگر واژه‌های خدا و طبیعت را به جای هم و یکسان به کار می‌برد^۱ و حتی در نامهٔ چهل و سوم آنجا که می‌نویسد «تمام اشیاء [مسلماً به اضافهٔ ماده] بالضروره از طبیعت خدا فائض می‌شوند و جهان خداست»، موهم این معناست که خدا چیزی جز مجموعهٔ اشیاء جزئی نیست که جهان را می‌سازند. اما با این همه، با توجه به طرز تفکر او و تأمل در کل نظام فلسفی وی، می‌توان قاطعانه اظهار نظر کرد که او طبیعت، به معنای تودهٔ فاقد نیرو و معطل، را خدا نمی‌داند،^۲ بلکه در صورتی طبیعت را خدا می‌شناسد که با صفات نامتناهی تصور شده باشد. با وجود این، باز مسأله روشن نیست و این ابهام باقی است که تصور اسپینوزا از خدا چیست و خدای او با خدای دیگران چه فرق دارد؟ به نظر می‌آید، همچنان که آقای ولفسن توجه داده^۳ برای روشن شدن مطلب و رفع ابهام باید به روش تاریخی-انتقادی^۴ توسل جست، بدین صورت که از مفهوم متداول و سستی خدا که همواره آماج تیرهای انتقادی اسپینوزاست، تحلیلی دقیق به عمل آورد تا معلوم شود که کدام یک از اصول آن مورد انتقاد قرار گرفته و مردود شناخته شده و کدام بدون انتقاد باقی مانده است، تا از اصول باقیمانده تصور اسپینوزا از خدا ساخته شود.

از برخی از عباراتش برمی‌آید آن خدای سستی که اسپینوزا در نفی او می‌کوشد خدایی است که با تمام صور و اشکال انسان‌انگاری^۵ ناپخته در اذهان عامه تصویر شده است. چنانکه می‌گوید:

کسانی هستند که خیال می‌کنند خدا مانند انسان از تن و نفس ترکیب یافته و دستخوش انفعالات است. اما از آنچه قبلاً مبرهن شده است، کاملاً واضح است که اینان تا چه اندازه از شناخت راستین خدا دورند....^۶

1- *Short Treatise*, Part I, chapter 2.

2- *Letter* 43, p. 257.

3- Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, vol. I, P. 300.

4- historical critical method.

5- anthropomorphic.

اما به نظر می‌آید که این یک انحراف اتفاقی باشد از آنچه واقعاً روش و عمل وی بوده است. زیرا معمولاً خدای مورد انتقاد وی تصور خدای فیلسوفان است، یعنی به تعبیر وی «کسانی که به نحوی درباره طبیعت خدا اندیشیده‌اند».^۱

این تصور خدا دو مشخصه عمده دارد: لامادیت و علیت. تمام مسائلی را که در سرتاسر قرون وسطی درباره طبیعت خدا پیش آمده می‌توان تحت این دو عنوان طبقه‌بندی کرد. لامادیت خدا موجب عقیده به وحدت، بساطت، عدم تغیر و غیرقابل مقایسه بودن او شد، که مباحث و مسائل پیچیده صفات از آن نشأت گرفت. اما از آنجا که این گونه تصور از لامادیت خدا او را به طور کلی بیرون و جدای از عالم قرار می‌داد، که چندان خوشایند فیلسوفان قرون وسطی نبود، لذا پس از تثبیت و تصدیق لامادیت مطلق خداوند، بدین فکر افتادند که نوعی رابطه علی میان خدا و عالم برقرار سازند، تا بتوانند به تبیین وجود و خلق عالم و ابقا و اداره آن توفیق یابند. همه جا بودن خدا، همه‌دانی خدا، همه‌توانی خدا و لطف و عنایت الهی، که همواره و همه جا ذکر و ورد فیلسوفان و متألهان بود، عبارات مختلف علیت خداوند است. خلاصه، چنانکه اشاره شد، این دو یعنی لامادیت و علیت دو مشخصه عمده خدای فلسفه سنتی است. انتقاد اسپینوزا از تصور خدا طبق دو مشخصه مزبور در کتاب اخلاق در دو قسمت انجام یافته است. پانزده قضیه نخستین، انتقاد از لامادیت خداست، که در قضیه پانزدهم به این جمله منتهی شده است که «هرچه هست در خداست»، یعنی هر چیزی به انضمام ماده در خدا وجود دارد. و از قضیه شانزدهم تا پایان بخش اول انتقاد از مفهوم کهن علیت خداست. ما در اینجا فقط درباره قضیه شانزدهم تا هجدهم سخن خواهیم گفت. اما باز برای فهم درست انتقاد اسپینوزا نخست باید علیت الهی طبق نظر قرون وسطاییان مورد بحث قرار گیرد، که او در اعتراضات و انتقاداتش اغلب بدان نظر دارد. ارسطو و پیروان وی علت را

به چهار قسم مادی، صوری، فاعلی و غایی تقسیم کردند،^۱ از اطلاق علت مادی به خدا جداً احتراز جستند و او را فقط علت فاعلی، صوری و غایی عالم شناختند. مثلاً، ابن میمون، پس از شمردن اسباب و علل چهارگانه: ماده، صورت، فاعل و غایت، نوشت: «و من آرائهم التي لأخالفها أنا، أن الله عز وجل هو الفاعل و هو الصورة و هو الغاية».^۲ اما اسپینوزا، برخلاف ابن میمون و همفکران وی، علت غایی را مردود دانست و خدا را علت مادی شناخت، یعنی اینکه همه اشياء اعم از نفس و جسم، صورت و ماده مستقیماً از خدا نشأت گرفته‌اند. بنابراین، اگر بخواهیم با اصطلاح ارسطویی سخن بگوییم، به نظر اسپینوزا خدا علت مادی، صوری و فاعلی عالم است ولی، چنانکه می‌دانیم، این اصطلاحات حتی در فلسفه ارسطو هم ثابت نیست. گاهی علت غایی، فاعلی و صوری یکی شده، و در نتیجه تقابل واقعی فقط میان علت فاعلی و مادی تحقق می‌یابد. و اما در فلسفه اسپینوزا، به علت دست کشیدن او از اصطلاحات ارسطویی، تقسیم و تسمیه کهن علل به فاعلی و مادی هم برکنار رفته و خدا فقط علت فاعلی عالم شناخته شده است. اسپینوزا در کتاب تفکرات مابعدالطبیعی خود، پس از این سؤال که «خلقت چیست؟» چنین پاسخ می‌دهد: «من می‌گویم خلقت عملی است که در آن هیچ علتی جز علت فاعلی دخالت ندارد، یعنی شیء مخلوق شبیهی است که برای وجودش جز خدا مستلزم چیزی نیست.»، یعنی همان نظر فیلسوف بزرگ ما ابن سینا که گفته است: «ان کانت علّة أولى فهي علّة لكل وجود و لعلّة حقيقة كلّ وجود في الوجود».^۳ خلاصه، همان‌طور که آقای

۱ - ارسطو، اسحاق بن حنین، الطبيعة، جزء اول، مقالة ۲، فصل ۷، ص ۱۳۶.

۲ - دلالة الحائرين، جزء اول، فصل سط [۶۹]، ص ۱۷.

۳ - یعنی، ممکن نیست که خدا (علت نخستین) صورت، غایت و ماده باشد. زیرا واجب است که فاعل بر همه این امور مقدم باشد. بنابراین او علت فاعلی است، که علت هر وجودی و علت حقیقت هر موجودی است. ر.ک: الاشارات و التنبیها، الجزء الثالث، ص ۱۷.

ولفسن توجه داده است، در نظام فلسفی اسپینوزا خدا به اعتبار ذاتش فقط علت فاعلی است، و اگر چه نظر به صفاتش، بعد و فکر، ممکن است علت مادی و صوری هم نامیده شود.^۱ بنابراین، علیت فاعلی شایسته‌ترین وصف خداست. او فاعل به معنای کامل و درست کلمه، یعنی بسنده و دربردارنده تمام شرایطی است که برای فاعلیت ضرورت دارد.

این عبارت اسپینوزا در رساله مختصر که می‌گوید: «از آنجا که جوهر اصل همه حالات خود است، لذا سزاوارتر آن است که او فاعل نام گیرد، نه منفعل»^۲ همین معنی را تلقین می‌کند. اصولاً در فلسفه اسپینوزا، نه تنها خدا همواره فاعل و فعال است، بلکه خدا، جوهر، وجود، علیت و فعالیت محض، عین هم و یک چیزند. اما باید توجه داشت که میان معنای علت فاعلی قرون وسطاییان و اسپینوزا فرقی اساسی موجود است. او در رساله مختصر برای نشان دادن این فرق، به تحلیل تصور آنها از علت فاعلی پرداخته و در فصل مربوط به آن علت فاعلی را به هشت قسم تقسیم کرده است، تا معنا و کیفیت علیت الهی را روشن سازد. البته این اقسام در کتاب اخلاق نیز مورد بحث واقع شده است. ما در اینجا، نظر به ترتیب تاریخی تألیف این کتابها، نخست مطالب رساله مختصر را می‌آوریم و پس از آن به آنچه در کتاب اخلاق آمده است اشاره می‌کنیم.

در رساله مختصر پس از ذکر اینکه خدا علت همه اشیاء است، چنین می‌گوید: «از آنجا که علت فاعل معمولاً به هشت قسمت تقسیم شده است»^۳ بنابراین اجازه می‌خواهم بررسی کنم که خدا چگونه و به چه معنی علت است.

1- *The Philosophy of Spinoza*, vol. I, p. 303.

2- *Short Treatise*, Part I, chapter 2, p. 58.

۳- این تقسیم در منطق *Burgersdijk* و با اندک تغییری در ترتیب، در *Heereboord's Meletemata* موجود است. ر.ک: پانوشت ص ۸۰ ترجمه B.

اولاً: می‌گوییم که او علت مُفیض^۱ یا مبدع^۲ افعال خود است و از این حیث که فعالیتی هست او علت فاعل^۳ یا عمل‌کننده^۴ است. ما این واژه‌ها [یعنی علتِ مفیض، مبدع، فاعل و عمل‌کننده] را به یک معنی ملحوظ می‌کنیم، زیرا آنها مستلزم یکدیگرند. ثانیاً: او علت داخل^۵ است، نه خارج^۶، زیرا تمام آنچه را که پدید می‌آورد در داخل خودش است، نه در خارج از او، که چیزی در خارج از او وجود ندارد.

ثالثاً: خدا علت آزاد است^۷ و نه علت طبیعی^۸....

رابعاً: خدا علت بالذات^۹ است، نه علت بالعرض^{۱۰}....

خامساً: خدا علت اصلی^{۱۱} آن دسته از افعال خود است که آنها را مستقیماً و بلاواسطه آفریده است، مانند حرکت در ماده و جز آن، که در آن برای «علتِ کمکی»^{۱۲} (وسیله‌ای) جایی نیست، زیرا این مخصوص اشیاء جزئی است، مثلاً وقتی که به واسطه بادی شدید دریا را می‌خشکاند^{۱۳} و همین طور در خصوص تمام اشیاء جزئی که در طبیعت وجود می‌یابند. خدا علت کمکی برانگیزاننده ندارد، زیرا در خارج از او چیزی موجود نیست تا او را برانگیزاند. برعکس، «علت مستعدکننده»^{۱۴} نفسِ کمال اوست، که

1- emanative.

2- productive.

3- active.

4- operating.

5- immanent.

6- transeunt (transitive).

7- free cause.

8- natural cause.

9- through itself.

10- by accident.

۱۱ - Principal cause (مقصود علت مستقیم است.)

12- subsidiary [instrument] cause.

۱۳ - اشاره به آیه ۲۱ باب ۱۴ سفر خروج است که می‌گوید: پس موسی دست خود را به دریا دراز کرد و خداوند دریا

را به باد شرقی شدید تمامی آن شب برگردانیده، دریا را خشک ساخت.

14- predisposing cause.

به واسطه آن او علت خود و در نتیجه علت همه اشياء ديگر است.

سادساً: فقط خدا علت نخستين و آغازين^۱ است....

سابعاً: خدا علت عام^۲ است، اما فقط از اين حيث^۳ که او اشياء متعددی را پديد می آورد، وگرنه اين هرگز به او نسبت داده نمی شود.

ثامناً: خدا علت قريب^۴ اشياء بی نهايت و غير متغير است، که ما می گوییم مستقیماً به واسطه او آفریده شده اند، اما به يک معنی او علت بعيد^۵ تمام اشياء جزئی است.^۵ اسپینوزا در کتاب اخلاق (در قضيه ۱۶) نیز پس از تصريح به اینکه «اشياء نامتناهی به طريق نامتناهی (يعنی اشياء بی که ممکن است عقل نامتناهی آنها را تعقل کند) بالضروره از ضرورت طبيعت الهی ناشی می شوند»، ثانياً علت بالذات^۶ است، نه علت بالعرض. ثالثاً خدا علت نخستين مطلق است.^۷ و در قضيه هفدهم پس از تصريح به اینکه خدا فقط به حسب قوانین خود عمل می کند و به وسيله کسی و چیزی مجبور نشده است، به اين نتیجه می رسد که «اولاً جز کمال طبيعت خدا، نه در خارج از او علتی موجود است تا بتواند او را به عمل وادارد، و نه در داخل او. ثانياً فقط خدا علت مختار است، زیرا فقط اوست که به حسب صرف ضرورت طبيعت خود موجود است و به موجب ضرورت طبيعت خود عمل می کند.»^۸ و بالاخره، در قضيه هجدهم خدا را علت داخل می شناساند و چنین می انگارد: «خدا علت داخل همه اشياء است، نه علت خارج آنها.»^۹ در تفکرات

1- first or intial cause.

2- universal cause (general).

3- proximate cause.

4- remote.

5- *Short Treatise*, Part I, ch. 3, p. 67.

۶ - through himself یعنی فقط ذات خداست، که منشأ پیدایش و انتشای اشياء است، و هیچ عامل خارجی، از جمله قصد و غرض، ولو عاید به خلق باشد، در فاعلیت او مداخلتی ندارد.

۷ - اخلاق، بخش اول، قضيه ۱۶، نتیجه ۱، ۲ و ۳، ص ۳۵.

۸ - همان، قضيه ۱۷، نتیجه ۱ و ۲، ص ۳۶. ۹ - همان، قضيه ۱۸: ص ۴۰.

فلسفی هم تصریح می‌کند که خدا به خود علم دارد،^۱ یعنی اینکه فاعل و علت آگاه است. تا اینجا به اجمال دانسته شد که اسپینوزا خدا را علت فاعلی عام، ذاتی، نخست، اصلی، آزاد، داخل، قریب و همچنین آگاه می‌داند. اما جهت تفصیل لازم است که برخی از عناوین مزبور دوباره مورد بررسی قرار گیرند، تا اختلاف عقیده و سلیقه وی با پیشینیانش به درستی معلوم آید.

خدا علت عام است

طبق نظر قائلان به فیض، از آنجا که خدا صورت محض و بسیط محض است، لذا فقط می‌تواند یک چیز بسیط به وجود آورد، یعنی «الواحد لا یصدر منه الا الواحد». بر این مبنا، این نتیجه به دست می‌آید که اگر نظریه فیض مبنای تبیین پیدایش جهان باشد، فیض مستقیم خدا باید فقط یک عقل بسیط باشد، و ماده بعداً در فرآیند فیوضات پدید آید. بنابراین، خدا مستقیماً فقط علت یک شیء بسیط است، اگرچه من غیر مستقیم علت تمام کثرات و اشیاء مادی و غیرمادی است. در نتیجه، خدا علت خاص در برابر علت عام است. زیرا مقصود از علت عام توانایی و قدرت بر پدید آوردن اشیاء متعدد است، که طبق نظریه فیض ناممکن شناخته شد. اما اسپینوزا خدا را علت عام، یعنی علت همه اشیاء می‌نامد و چنین استدلال می‌کند که «ممکن نیست جوهری، جوهری دیگر پدید آورد، و خدا موجودی است که تمام صفات به او نسبت داده می‌شود، [یعنی همه در اوست]، و لذا ممکن نیست چیزی جدای از او و بیرون از او موجود باشد یا فهمیده شود؛ از این رو، ما با تمام قوت می‌گوییم که خدا علت همه اشیاء است.»^۲ خلاصه، در حالی که پیشینیان اسپینوزا هم خدا را به معنایی علت عام می‌شناختند،^۳ ولی نتوانستند او را به معنای

1- *Cogitata Metaphysica*, II, 8, p. 143.

2- *Short Treatise*, part I, ch. 3, p. 67.

3- Wolfson, *The philosophy of Spinoza*, vol. I, p. 254.

درست کلمه علت عام بنامند،^۱ اما از آنجا که در نظر اسپینوزا خدا علت مستقیم همه حالات اعم از معتمد و متفکر است، امکان یافت که او به درستی علت عام نامیده شود. باز هم به دلیلی دیگر می‌توان خدای اسپینوزا را در مقایسه با خدای پیشینیانش علت عام به معنای درست کلمه نامید، زیرا اگر چه آنها هم مانند اسپینوزا خدا را و علم خدا را نامتناهی می‌شناختند، ولی به دلایلی باور نداشتند که خدا آنچه را که در علمش بوده و توانایی خلق آن را داشته خلق کرده باشد. یعنی معتقد بودند با اینکه خدا و معلومات و مقدورات او نامتناهی است ولی مخلوقات او، یعنی جهان، متناهی است.^۲ بنابراین، خدای آنها در واقع علت خاص است، نه علت عام. زیرا او تمام چیزهایی را که در علمش بوده خلق نکرده است. اما به عقیده اسپینوزا، هم از دو صفات شناخته شده خدا، فکر و بعد، حالات نامتناهی نشأت می‌یابند، و هم از سایر صفات نامتناهی او (که برای ما ناشناخته هستند و همواره ناشناخته خواهند ماند،^۳ ولی وجود دارند و در عقل نامتناهی خدا معقول و متصورند) تعداد نامتناهی حالات که برای ما نامعلوم اند نشأت می‌گیرند.^۴ از این روی، جهان هم مانند خدا نامتناهی است. و اگر چه فقط دو دسته از حالات آن برای ما شناخته شده‌اند ولی همین حالات شناخته شده هم نامتناهی هستند؛ و این، در واقع، انکار نظر قرون وسطایی است که جهان را متناهی شناخته و آن را ظهور کامل ایت خدا نمی‌داند. اسپینوزا استدلال می‌کند که اگر جهان متناهی است در این صورت خدا باید علت خاص نامیده شود، نه علت عام؛ اما جهان متناهی نیست، زیرا از ضرورت

1- *Ibid*, p. 305.

2- *Ibid*, p. 314.

۳- اسپینوزا به آقای شولر (Schuller) می‌نویسد: «ماهیت ذهن (طبق قضیه ۱۳، بخش ۲) فقط عبارت از تصور بدنی است که بالفعل موجود است. بنابراین ذهن انسان فقط قدرت فهم انوری را دارد که تصور بدنی که بالفعل موجود است مستلزم آن است، یا آنچه از این تصور استنتاج می‌شود. اما تصور بدن جز صفت فکر و بعد مستلزم و مبین هیچ یک از صفات دیگر نیست... بنابراین، ذهن انسان نمی‌تواند جز دو صفت نامبرده، هیچ یک از صفات خدا را بشناسد.»

4- *Letter* 64, p. 307.

طبیعت الهی، اشیاء نامتناهی (یعنی تمام اشیا‌یی که ممکن است به واسطهٔ عقل نامتناهی تصور شوند) به طرق نامتناهی منتشی می‌شوند.^۱ و خلاصه، خدا علت عام به معنای درست و دقیق کلمه است. اما این سؤال پیش می‌آید که نحوهٔ انتشای این حالات، یعنی اشیاء، از خدا چگونه است؟ چنانکه اشاره شد، عده‌ای از اسلاف اسپینوزا از طریق فیض به تبیین آن می‌پرداختند و فیض را چنین تعریف می‌کردند: آن نوع خاصی از علیت فاعلی است که منحصرأ به فعل فاعل غیر مادی بر شیء مادی اطلاق می‌شود.^۲ بنابراین، خدا علت فاعلی به معنای محدود کلمه است، یعنی به معنای علت مُفیض. اما، در نظر اسپینوزا، میان علت جسمانی و غیر جسمانی فرقی وجود ندارد. لذا او در کتاب اخلاق (نتیجهٔ اول، قضیهٔ ۱۶) بدون قید و شرط می‌گوید: «خدا علت فاعلی همهٔ اشیا‌یی است که عقل بی‌نهایت می‌تواند آنها را درک کند»،^۳ یعنی علت فاعلی به معنای غیر محدود. و چنانکه گذشت، در رسالهٔ مختصر هم بدون قید و شرط گفت که خدا علت مُفیض، پدید آورندهٔ فعال یا فاعل است.^۴

خدا علت بالذات است

اسلاف قرون وسطایی اسپینوزا، احتمالاً با گفتار بعدی وی در قضیهٔ مزبور که

۱- اخلاق، بخش اول، قضیهٔ ۱۶.

۲- فلما كانت آثار العقل المفارق بيّنة واضحة في الوجود... عُلِمَ أنَّ ذاك لفاعل ليس يفعل بالباشرة ولا على بعد مخصوص اذ ليس هو جسم فيكون ابدأ عن فعل المفارق بالفيض على جهة التشبيه بعين الماء التي تفيض من كل جهة... و كما نبين قبل عن العالم من فيض الله و أنه افاض عليه كلّ ما يحدث فيه... المعنى كلّهُ أنَّ هذه الافعال من فعل مَنْ ليس بجسم و هو الَّذي يُسمّى فعله فيضا و هذه الاسميّة اعنى الفيض قد اطلقت العبارة ايضا على الله تعالى من أجل التشبيه بعين الماء الفائضة كما ذكرنا اذ لم يوجد لتشبيه فعل المفارق احسن من هذه العبارة اعنى الفيض... دلالة الحائرين، جزء دوم،

۳- قضیهٔ ۱۶، نتیجهٔ ۱، ص ۳۵.

فصل يب [۱۲]، ص ۳۰۳.

می‌گوید «خدا علت بالذات^۱ است، نه علت بالعرض^۲» انباز بوده‌اند. اما با وجود این، چون عالمی که آنها خدا را علت آن می‌شناختند طبیعتاً شبیه خدا نبود، چرا که آن مادی و خدا لامادی بود، بنابراین بر خلاف اظهاراتشان خدا باید علت بالعرض ملحوظ شود، نه علت بالذات. زیرا یکی از معانی بالذات بودن علت که، طبق نوشته آقای ولفسن، اسپینوزا آن را در آثار برجرس دیک^۳ و هیربورد^۴ یافته آن است که چیزی را از نوع خودش پدید آورد، و هرگاه چیزی را به وجود آورد که از نوع خودش نیست علت بالعرض نام می‌گیرد.^۵ بنابراین، چون طبق نظر قرون وسطایی، جهانی که خدا به وجود آورده از نوع خودش نیست، زیرا خدا لامادی و جهان مادی است، لذا خدا فقط علت بالعرض نامیده می‌شود.

خدا علت نخستین مطلق است

این نظر اسپینوزا که خدا علت نخستین مطلق است نیز مورد قبول قرون وسطاییان بوده است. در واقع خدا از زمان ارسطو علت نخستین نامیده شده است. اما این عبارت اسپینوزا که «خدا مطلقاً علت نخستین یا علت نخستین مطلق است»^۶ گویی ایما و اشاره‌ای است بر اینکه قرون وسطاییان نتوانستند خدای خود را به درستی علت نخستین بنامند. بنا بر نوشته آقای ولفسن، در منابعی که اسپینوزا از آنها بهره برده، میان دو نوع علت نخستین فرق نهاده شده بود. نوعی علت مطلقاً نخستین و دیگری علت نخستین در نوع

1- through himself (per se, essentially).

۲ - accidental (per accidens)، نتیجه ۲، قضیه ۱۶، ص ۳۵.

3- Burgerdijch

4- Heerboord

5- Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, vol. I, p. 307.

۶ - اخلاق، بخش اول، قضیه ۱۶، نتیجه ۳، ص ۳۵.

خود. نوع اول، نه فقط علتی است که در سلسله علتها اول است، بلکه علاوه بر آن به هیچ نحوی و در هیچ چیزی نیازمند و وابسته به دیگری نیست، و هر چیزی در هر چیزی وابسته و نیازمند به اوست و او از هر چیزی اعم از داخل و خارج بی نیاز است.^۱ حاصل اینکه، بنا به تعبیر فیلسوف بزرگ ما ابن سینا «ملک حق، یعنی غنی مطلق است»^۲ ما می دانیم این حقیقتی است که باور جمهور اهل عرفان و متکلمان و متألهان خبیر و آگاه و پذیرفته شده تمام فرهنگهای دینی راستین است. مسلماً اسپینوزا به این حقیقت نظر دارد، و گویا می خواهد چنین استدلال کند که: چون طبق نظر قائلان به فیض خدا نمی تواند ماده را بذاته، مستقیماً پدید آورد، بلکه فقط به واسطه فیوض، یعنی عقول این توانایی را می یابد، لذا لازم می آید که نیازمند و وابسته به فیوضاتش باشد و در نتیجه علت نخستین مطلق نباشد. بنابراین، فقط خدای اسپینوزاست که به موجب ضرورت طبیعتش هر چیزی را مستقیماً به وجود می آورد و به هیچ چیز دیگری وابسته نیست و در نتیجه شایسته آن است که او را علت مطلق نخستین نامید.

خدا علت آزاد است

خدا در فلسفه اسپینوزا علت آزاد و به اصطلاح فاعل مختار است،^۳ اما آنچه که ذیلاً گفته خواهد شد، به معنایی که کاملاً متفاوت با معنای متعارف آن است. برای توضیح عناوین ذیل یادداشت می شود:

(۱) تعریف واژه های آزاد و ضروری. (۲) خدا چگونه آزاد است؟ (۳) انسان چگونه آزاد نیست؟ اما از آنجا که ما در اینجا در مقام بیان آزاد بودن خدا و تفسیر قضیه ۱۷

1- Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, vol. I, p. 308.

۲ - الاشارات و التنبیها، الجزء الثالث، المنط السادس، ص ۱۴۴.

۳ - اخلاق، بخش اول، قضیه ۱۷، نتیجه ۱ و ۲، ص ۳۶.

بخش اول اخلاق هستیم فقط دو عنوان نخستین را مورد بحث و تحقیق قرار می‌دهیم. خوشبختانه مقصود اسپینوزا از واژه‌های آزاد و ضروری واضح و تفاوت آن با آنچه اکثر پیشینیان و معاصرانش اندیشیده و گفته‌اند کاملاً روشن است. او در تعریف ۷ بخش اول اخلاق به صراحت می‌گوید: «مختار آن است که به صرف ضرورت طبیعتش موجود است و به محض اقتضای طبیعتش به افعالش موجب است. بر عکس، ضروری یا، به عبارت بهتر، مجبور آن است که به موجب شئی دیگر به نسبتی معین و محدود، در وجود و افعالش موجب است.»^۱ در اینکه او این تعریف را از کجا آورده و از چه راهی بدان رسیده، انشا و ابداع خود اوست، یا از دیگران بهره برده، به درستی معلوم نیست. نیازمند بحث و بررسی است، که تفصیل آن از حوصله این مقاله خارج است. ولی به اجمال می‌توان گفت که بحث اختیار با بحث امکان در ارتباط است و این نکته پیش از اسپینوزا مورد توجه قرون وسطاییان، به ویژه کرسکاس^۲ و بیش از همه عارف بزرگ ما ابن عربی، بوده است^۳ و حتی گاهی مسئله اختیار با عنوان مسئله امکان مطرح می‌شده است و سؤال اینکه آیا چیزی مطلقاً مختار وجود دارد یا نه، به منزله این سؤال بوده است که آیا چیزی مطلقاً ممکن موجود است یا نه؟ مثلاً، در کتاب اور آدنای^۴ (نور خدا)ی کرسکاس در فصل مربوط به اختیار، عنوانهای ذیل دیده می‌شود: «شرح عقیده کسی که می‌گوید طبیعت امکان وجود دارد، شرح عقیده کسی که می‌گوید امکان وجود ندارد».^۵

۱- برای مزید توضیح، ر.ک: ترجمه اخلاق بخش اول، پانوش ۲۲.

2- Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, vol. I, p. 309.

۳- ر.ک: کتاب محیی‌الدین ابن عربی، تألیف نگارنده، چاپ چهارم، ص ۴۲۳.

۴- (The Light of the Lord) Or Adonai، کرسکاس در این کتاب از ارسطو و ارسطویان، از جمله فیلسوفان مسلمان: فارابی، ابن سینا، غزالی، مخصوصاً ابن رشد انتقاد کرده است. ر.ک: *Crescas' Critique of*

Aristotle, Preface, p. VII-XII آقای ولفسن بیست و پنج قضیه این کتاب را به انگلیسی ترجمه کرده است.

۵- کرسکاس در کتاب مذکور، در موارد متعدد، درباره امکان و ضرورت سخن گفته، نظریه ارسطو

به نظر می‌آید که اسپینوزا هم در رساله مختصر می‌خواهد مسأله را به این صورت مطرح سازد. زیرا می‌بینیم آنجا که درباره قضا یا قدر الهی^۱ سخن می‌گوید این سؤال را پیش می‌کشد که آیا در طبیعت اموری اتفاقی^۲، یعنی اموری که شاید اتفاق بیفتند و شاید اتفاق نیفتند، وجود دارند یا نه؟^۳ و این یادآور رأی ارسطو درباره اتفاقی و ممکن است، آنجا که در تعریف ممکن گفته است: «چیزی که در ذات خود شاید باشد و شاید نباشد»^۴ ما می‌دانیم اسپینوزا هم با قبول تقسیم سه گانه وجوب بالذات، امکان بالذات و وجوب بالغیر، تأکید کرده است که «ممکنی در عالم نیست، بلکه وجود همه اشیاء و نیز افعالشان به موجب ضرورت طبیعت الهی به وجهی معین موجب شده‌اند»^۵ البته کرسکاس هم پیش از وی گفته بود که امکان محض، یعنی ممکن محض، وجود ندارد. در طبیعت چیزی نیست که بتوان آن را ممکن محض نامید، زیرا هر موجودی را علتی است که وجودش به واسطه آن ضرورت یافته و واجب شده است. بنابراین، ممکن بالذات امری صرفاً ذهنی و به اصطلاح معقول ثانی^۶ است.^۷ و ابن عربی هم پیش از

(ص ۱۱۰-۱۰۹، ۶۸۱)، ابن سینا (ص ۱۱۱-۱۱۰، ۳۹۵، ۶۸۰، ۶۸۵) و ابن رشد (ص ۱۱۱، ۶۸۱-۶۸۰) را ذکر کرده است. فصل مربوط به اختیار آن به انگلیسی ترجمه نشده است. ما آنچه در این باره نقل کردیم از کتاب *The Philosophy of Spinoza* آقای ولفسن (ج ۱، ص ۳۰۹) برگرفته شده است.

1- divine predestination.

2- accidental things.

3- *Short Treatise*, Part I, ch. 6, p. 73.

4- *Metaphysics*, book, IX, chapter 8, 105 b, 11, 12, p. 332.

5- *The Thoughts of Metaphysics*, Part. I, Chap. 3, pp. 115-119. *Ethics*. IV, Defs. 3-4.

برای توضیح بیشتر، ر.ک: ترجمه اخلاق، بخش ۴، تعاریف ۳ و ۴، چاپ دوم، ص ۲۱۲، پانوش ۱۹، بخش اول، لفیه ۲۹، ص ۵۰.

6- secundum quid.

7- Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, vol. I, p. 310.

کر سکاس، با کمال صراحت و جسارت، اختیار را از خداوند سلب کرده، امکان را انکار کرده و وجود را منحصر در وجوب و استحاله دانسته است.^۱ حاصل اینکه، اختیار با امکان مرتبط است. در صورتی که امکانی نباشد و همه امور عالم به حکم ضرورت وجود یابند اختیاری هم تحقق نخواهد یافت. خلاصه اسپینوزا آنچه را که واجب بالذات است مختار و آنچه را که واجب بالغیر است واجب یا مجبور می‌نامد،^۲ و در رساله مختصر هم می‌گوید: «اختیار راستین فقط شأن علت نخستین است، که به هیچ نحوی و به وسیله هیچ چیز دیگری برانگیخته و مجبور نشده و بلکه فقط به واسطه کمالش علت هر کمالی است.»^۳ چنانچه گذشت، او در کتاب اخلاق هم این نوع آزادی را به خدا اطلاق کرد و او را علت بالذات و علت مختار مطلق نامید، که طبق قوانین خود عمل می‌کند و به وسیله کسی یا چیزی مجبور نشده است.^۴ تا اینجا می‌توان گفت که اسپینوزا موافق برخی از اسلاف قرون وسطایی خود است، که آنها هم بر این باور بودند. اما او ناگهان موضعی مخالف می‌گیرد و در مقام مخالفت با آنان می‌گوید:

عده‌ای چنین می‌اندیشند که خدا به این معنی مختار است که می‌تواند کاری کند که اشایی که لازمه طبیعت او، یعنی در تحت قدرت او، هستند به وجود نیایند، یا به وسیله او به وجود نیایند. اما مانند این است که بگویند خدا می‌تواند کاری کند که از طبیعت مثلی بیرون نیاید که زوایایش برابر دو قائمه باشد، یا اینکه از علتی معین اثری بیرون نیاید که نامعقول است.^۵

مسئله علت این مخالفت این است که برخی از اسلاف وی با اینکه معتقد بودند که خدا به وسیله کسی یا چیزی مجبور نشده، با وجود این، در امر خلقت اراده را دخیل می‌دانستند و علت خدا را فعل علم و قدرت و اراده می‌شناختند و از همین طریق بود که

۱ - محیی‌الدین ابن عربی، چاپ چهارم، ص ۴۲۳. ۲ - اخلاق، بخش اول، تعریف ۷، ص ۹.

3- *Short Treatise*, Part I, ch. IV, pp. 69-70.

۴ - اخلاق، بخش اول قضیه ۱۷، تبصره، ص ۳۶. ۵ - همان، قضیه ۱۷.

می‌توانستند مشکلات علیت الهی را برطرف سازند. مثلاً فیلسوفان قرون وسطایی در عین حال که پذیرفته بودند ممکن نیست خدا مربعی به وجود آورد که قطرش برابر با ضلعش باشد، و همین طور سایر محالات، با وجود این معتقد بودند که خدا می‌تواند شئی را از عدم یعنی لاشیء پدید آورد و در زمانی خلق کند، نه در زمانی دیگر. و هرگاه به ایشان گفته می‌شد این امور نیز مانند وجود مربعی که قطرش برابر با ضلعش باشد از محالات است و اصولاً چه چیزی خدا را وادار کرده است که در زمانی خلق کند، نه در زمانی دیگر، آنها به این سؤالات چنین پاسخ می‌دادند: «هكذا شاء او هكذا اقتضت حکمة كما أوجد العالم حين أراد على هذه الصورة و لا نعلم ارادته في ذلك او وجه الحکمة في تخصيص صورة و ما به كذلك لانعلم ارادته او موجب حکمة في تخصيص کل ما تقدم السؤال عنه».^۱ اما اسپینوزا به حق در میان عقیده خود در خصوص علیت و عقیده این جماعت، فرقی بارز و اساسی دید و برخلاف آنها اراده و قصد را از خدا سلب کرد و چنین گفت: «نه در خارج از او علتی موجود است تا بتواند او را به عمل وادارد و نه در داخل او».^۲ مقصود وی از علت داخلی اراده و قصد است و با سلب اراده و قصد از طبیعت خدا خلق از عدم محال و ناممکن می‌نماید؛ مانند امور دیگری که قرون وسطاییان خود ناممکن می‌دانستند؛ مثلاً، فرض اینکه خدا می‌تواند کاری کند که از طبیعت مثلی بیرون نیاید که زوایایش برابر دو قائمه است.^۳ شایسته توجه است که اسپینوزا به دنبال سلب صفات قصد و اراده از خدا علت اسناد آنها را به خدا مورد توجه قرار می‌دهد و انتقاد می‌کند.

برای توضیح، مطالب ذیل یادداشت می‌شود: یکی از عللی که قرون وسطاییان را

۱- دلالة الحائرين، جزء دوم، فصل که [۲۵]، ص ۳۵۲-۳۵۱.

۲- اخلاق، بخش اول، قضیه ۱۷، و نتیجه ۱، ص ۳۶.

۳- همان، تبصره، ص ۳۶.

و اداری می‌کرد که صفت عقل و اراده به خدا نسبت دهند، بطلان کامل عقیدهٔ مقابل است؛ زیرا سلب علم و اراده از خدا مستلزم نقص طبیعت اوست، در صورتی که خدا کمال مطلق است و باید متعری از نقایص باشد.^۱ بنابراین باید هر چیزی را که به نظر نقص می‌نماید از او سلب کرد. آبراهام هررا^۲ می‌گوید: «خدای سرمدی قادر مطلق، که ما او را علت نخستین می‌نامیم از ضرورت طبیعتش عمل نمی‌کند، بلکه از طریق مشورت عقلش که در عالترین مرتبه است و انتخاب ارادهٔ آزادش عمل می‌کند.»^۳ بلاشک اسپینوزا به هررا نظر دارد، آنجا که می‌گوید:

من می‌دانم که عدهٔ کثیری چنین می‌اندیشند، که می‌توانند مبرهن سازند، که عقل در عالترین مرتبه‌اش و نیز ارادهٔ آزاد به طبیعت خدا تعلق دارد. زیرا می‌گویند شیء کاملتری که بتوانند آن را به خدا نسبت دهند نمی‌شناسند مگر شئی که در میان ما برترین کمال است.^۴

اما اسپینوزا در انتقاد از هررا باز هم پیش می‌رود. هررا مسأله‌ای مطرح می‌کرد که پیوسته در قبالة^۵ طرح شده بود، و آن اینکه «آیا خدا می‌توانست اشیاء نامتناهی را که در عقل اوست بیافریند یا قدرت خلقت او محدود به همانهایی است که آفریده است.» این سؤال حاوی دو نکته است: اولاً، اگر خدا به موجب طبیعت و ضرورت خودش عمل می‌کرد، به ناچار هر چیزی را که در قدرتش بود پدید می‌آورد، که بی‌نهایت می‌شد. ثانیاً، اگر خدا به حسب اراده و قصدش عمل کند قسمتی از آنچه در عقلش بوده می‌آفریند، تا بتواند اشیایی دیگر و کاملتر را پدید آورد. او در ادامه سخن خود می‌گوید:

۱ - دلالة الحائرين، جزء اول، فصل له [۳۵]، ص ۸۲.

2- Abraham Herrera.

3- Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, vol. I, p. 313.

۴ - اخلاق، بخش اول، فضاة ۱۷، تبصره، ص ۳۶-۳۷.

۵ - Cabbala، ادبیات عرفانی یهود.

ما به اختصار خواهیم گفت، که چون او به موجب ضرورت طبیعت نامتناهی خود عمل نمی‌کند، لذا با اینکه خود نامتناهی است، اشیاء نامتناهی، که متقرر در سرمدیت لایتغیرش هستند، در زمان نامتناهی ایجاد نکرده و همچنین آنها را در سطوح و اوضاع و امکنه نامتناهی که قدرت و عظمت نامتناهی‌اش بدانها گسترده است پدیدار نمی‌سازد. او تنها به حسب اراده آزاد و قصدش عمل می‌کند و به همین جهت است که اشیاء متناهی را در زمانها و مکانهای متناهی به وجود آورده و خود را فقط به این اشیاء و در این اشیاء گسترده است. او برتر از مخلوقات خود است، نه فقط در درجه کمال نامتناهی، بلکه همچنین قدرت نامتناهی و اگر اراده کند ممکن است اشیایی کاملتر و عظیمتر در مکانها و موقعیتهای عریضتر و طولیتر و مناسبتر که او تمام آنها را در سرمدیت و عظمت خود دارد، بیافریند. این نظر بهتر از هر نظری دیگر قدرت و طبیعت نامتناهی علت نخستین را می‌رساند؛ یعنی نظری که ما پذیرفته‌ایم که هریک از مخلوقات، هر اندازه برتر باشد، او می‌تواند برتر از آن را پدید آورد.^۱

اسپینوزا همانند این بحث و استدلال را در تفکرات مابعدالطبیعی خود بدین صورت آورده است: «اگر خدا به حسب ضرورت ذاتش عمل کند باید دیمومتی بیافریند که عظیمتر از آن به تصور نیاید.»^۲

شاید اسپینوزا آنچه را که هم‌اکنون از هر را نقل کردیم در ذهن خود داشته است، آنجا که نظرات مخالفانش را به صورت ذیل تلخیص کرده است:

اگرچه آنها تصور می‌کنند که خدا بالفعل دارای برترین عقل است، با وجود این باور ندارند که هر چیزی را که بالفعل ادراک می‌کند به وجود آورده باشد، زیرا چنین می‌اندیشند که با این فرض قدرت خدا را از بین می‌برند. آنها می‌گویند اگر خدا هر چیزی را که در عقل اوست بیافریند دیگر قادر نخواهد بود چیز دیگری را بیافریند و این با قدرت مطلقه او منافات دارد. بنابراین، ترجیح می‌دهند که ذات خدا را نسبت به همه اشیاء و لاقتضای تصور کنند، که چیزی را خلق نمی‌کند مگر به اقتضای اراده مطلقه‌اش....^۳

1- Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, vol. I, p. 315.

2- *The Cartesian Principles and Thoughts on Metaphysics*, Part 2, ch. 10, p. 150.

۳- اخلاق، بخش اول، فضا ۱۷، تبصره، ص ۳۷-۳۶.

حاصل انتقاد اسپینوزا از راه حل مخالفانش این است که آنها در واقع قدرت خدا را فدای حفظ کمالش می‌کنند. چنانکه می‌نویسد:

بنابراین برای اینکه کمال خدا را حفظ کنند وادار شدند او را از انجام تمام اموری که تحت قدرتش هستند ناتوان قلمداد کنند و هیچ چیزی نامعقول‌تر از این یا متضادتر با قدرت مطلقه خدا نیست.^۱

چنین به نظر می‌آید مخالفان من در واقع قدرت مطلقه خدا را انکار می‌کنند، زیرا در حقیقت ناگزیرند اعتراف کنند که در عقل خدا اشیاء بی‌نهایتی موجود است که ممکن است آفریده شوند ولی با وجود این او هرگز نمی‌تواند آنها را بیافریند، زیرا به عقیده آنها اگر اشیایی را که در عقل دارد خلق کند قدرت مطلقه‌اش را به پایان خواهد رسانید و خود را ناقص خواهد ساخت. بنابراین، برای اینکه خدای کاملی بسازند ناچار شدند که در عین حال بپذیرند او به انجام همه اموری که در حیطه قدرت اوست توانایی ندارد. من گمان نمی‌کنم که ممکن باشد امری از این نامعقول‌تر یا متضادتر با قدرت مطلقه خدا به خیال آید.^۲

گفتنی است که برخی از اسلاف اسپینوزا، با وجود اسناد عقل و اراده به خدا، معتقد بودند که میان او و مخلوقاتش هیچ شباهتی موجود نیست و به اصطلاح اشتراک لفظی است. چنانکه ابن میمون نوشته است: «و لا حیاته شبه حیاة الحیّ منها و لا علمه شبه من له علمٌ منها و ان لیس الاختلاف بینه و بینها بالاكثر و الاقل فقط، بل بنوعٍ من الوجود... و كذلك وجوده و وجود ماسواه ائما یقال علیهما وجود باشتراك الاسم»^۳ اسپینوزا این نظر را در کتاب اخلاق با نظر موافق به صورت ذیل بازگویی می‌کند:

زیرا عقل و اراده‌ای که مقوم ذات خداست باید با عقل و اراده ما کاملاً فرق داشته باشد و جز در نام با هم وجه مشترکی نداشته باشند و شباهت در میان آنها بیش از شباهتی نباشد که میان سنگ که صورتی آسمانی است و سنگ که حیوان نابج است موجود است.^۴

۱- همان، ص ۳۸.

۲- همان‌جا.

۳- دلالة الحائرين، جزء اول، فصل له [۳۵]، ص ۸۲.

۴- اخلاق، بخش اول، قضیه ۱۷، تبصره، ص ۳۸-۳۷.

شاید بتوان گفت که سخن اسپینوزا در این مقام هم بازگویی و تکرار عقیده پیشینیان خود است، و او خود متوجه این واقعیت بوده است. اما او از این بازگویی نظر خاصی داشته و می‌خواسته به خواننده القا کند که چون اسناد عقل و اراده به خدا به صورت اشتراک لفظی است، لذا بی‌حاصل است و نتیجه اینکه فعالیت خداوند از ضرورت طبیعت او نشأت یافته است؛ او این مطالب را در یکی از نامه‌هایش مطرح ساخته و چنین نوشته است:

از آنجا که معمولاً و بدون غرض پذیرفته شده است که اراده خدا ازلی بوده و هرگز فرق نمی‌کند، بنابراین باید بپذیرند که عالم اثر ضروری طبیعت الهی است. زیرا اگر از آنها سؤال شود که اراده خدا با اراده انسان فرق دارد یا نه پاسخ خواهند داد که اولی با دومی جز در اسم اشتراکی ندارند. به علاوه، آنها اغلب بپذیرفته‌اند که اراده، فهم و ذات با طبیعت خدا یک چیزند.^۱

قابل ذکر است عقیده اسپینوزا که اگر اراده خدا ازلی است در این صورت باید پذیرفته شود که عالم باید اثر ضروری طبیعت الهی باشد، یادآور این استدلال استوار ابن میمون است که فرض ازلی بودن اراده خدا، با عقیده به خلقت بالقصد به معنای متعارف هرگز سازگار نیست.^۲ گفتنی است که در حکمت قرون وسطاییان، در برابر اراده و قصد، فقط ضرورت نبوده، بلکه اتفاق هم به کار رفته است. ابن میمون در تقسیم و طبقه‌بندی نظرات مربوط به خلقت، در برابر نظر مشروع، یعنی شریعت حضرت موسی علیه‌السلام، نه فقط نظریه افلاطونی-ارسطویی ضرورت را که مستلزم قدم زمانی عالم است قرار می‌دهد، بلکه نظریه بخت و اتفاق اپیکوری را هم ذکر می‌کند^۳ و فرق میان

1- Letter 54.

۲- دلالة الحائرين، جزء دوم، فصل ۲۱، ص ۳۳۷-۳۳۶.

۳- همان، جزء اول، فصل بیج [۱۳]، ص ۳۰۸-۳۰۴.

آنها را در این می‌داند که قول به اتفاق، وجود علت را در خلقت به کلی نفی می‌کند، ولی نظریه اراده و ضرورت، هر دو وجود علت را می‌پذیرند، اگرچه هر یک عمل علت را به گونه‌ای دیگر تصور می‌کنند.^۱ اسپینوزا هم در یکی از نامه‌هایش میان بخت و ضرورت فرق می‌گذارد و قول به بخت و اتفاق را مردود می‌شمارد، و در عین حال به مخاطب تلقین می‌کند که اگر فرضاً خدا با اراده عمل کند قوانینش برای ما نامعلوم و فعالیتش منتهی به اتفاق خواهد بود. زیرا اگر کسی بگوید که خدا می‌توانست از خلقت عالم خودداری کند، مثل این است که بگوید عالم اتفاقاً آفریده شده، چون از عمل اراده نشأت یافته که ضرورت نداشته است.^۲ باز در نامه‌ای دیگر فرق میان اتفاق و ضرورت را مورد تأکید قرار می‌دهد و فاعل به اتفاق و همچنین فاعل بالقصد و اراده بودن خدا را انکار می‌کند. حاصل اینکه، به عقیده وی نسبت قصد و اراده به خدا، به انکار علیت و قول به اتفاق منتهی می‌شود.^۳ اسپینوزا، علاوه بر آنچه ملاحظه شد که بخت و اتفاق را با روش سلبی مردود شناخت، در مواردی هم با روش ایجابی و ثبوتی به ردّ و انکار آن پرداخته است؛ مثلاً، آنجا که گفته است: «هر موجودی را بالضروره علتی لازم است، که به موجب آن وجود یافته باشد»^۴ و در جایی نیز علت را چنین تعریف می‌کند که «اگر این [علت] وجود نیابد، ناممکن می‌شود که آن شیء وجود یابد»^۵ شایسته گفتن است که جمله فوق یادآور این عبارت کرسکاس است که می‌گوید: «اگر تصور شود که علت وجود ندارد، ممکن نیست تصور شود که معلول وجود دارد»^۶

۱- همان، فصل ک [۲۰]، ص ۳۳۴.

2- Letter 59, pp. 277-278.

3- Letter 56, p. 287.

۴- اخلاق، بخش اول، فقیهه ۸، تبصره ۲، ص ۲۱.

5- Short Treatise, Part I, chapter 6, p. 74.

6- Wolfson, Crescas' Critique of Aristotle, or Adonai, p. 221.

علت داخل

از آنچه تا کنون در این مقاله گفته شده این نکته به خوبی روشن است که در نظام فکری اسپینوزا قانون علیت، اصلی حاکم و متحکم در سراسر هستی است و حتی حکومت آن به ساحت جوهر و خدا نیز گسترده است و وجود علت در هر موردی ضرورت دارد. اما توضیحاً خاطر نشان می‌شود، همچنان که طبق نظر ارسطو علتها به اعتباری به دو گونه‌اند، یا داخل در شیء اند یا خارج از آن،^۱ اسپینوزا هم در جاهای مختلف به تقسیم علت به داخلی و خارجی پرداخته، مثلاً آنجا که در اخلاق گفته است: «باید توجه کرد که علتی که به موجب آن شیئی وجود می‌یابد یا باید در طبیعت و تعریف شیء موجود مندرج شده باشد یا در خارج از آن مفروض.»^۲ در رساله مختصر هم تأکید کرده است که «ما باید در جست و جوی این علت باشیم، در خود شیء یا در خارج از آن.»^۳ در نامه سی و چهارم نیز نوشته است که «این علت یا باید در طبیعت و تعریف خود شیء باشد، یا در خارج از آن.»^۴ در نامه شصتم هم آمده است که «علت فاعلی ممکن است داخلی باشد، همچنان که خارجی است.»^۵ باز در موارد دیگر، از جمله تبصره قضیه ۱۱ بخش اول،^۶ تبصره قضیه ۳۰ بخش سوم،^۷ شرح تعریف ۲۴ عواطف بخش سوم کتاب اخلاق،^۸ از تقسیم علت به داخلی و خارجی سخن به میان آورده است. اکنون باید تحقیق شود که مقصود از علت داخلی و خارجی چیست؟ مقدماً یادآوری می‌شود که ارسطو و پیروان او علت‌های صوری و مادی را داخلی و علت‌های فاعلی و غایی

1- Aristotle, *Metaphysics*, Book. XII, ch. 4, 1070b. 20. 23, p. 343.

۲- اخلاق، بخش اول، قضیه ۸، تبصره ۲، ص ۲۰.

3- *Short Treatise*, Part I, ch. 6, p 74.

4- *Letter* 34, p. 218.

5- *Letter* 60, p. 301.

۷- همان، ص ۱۷۱.

۶- اخلاق، ص ۲۶.

۸- همان، ص ۲۰۷.

را علت‌های خارجی می‌شناختند. اما از آنجا که بنابر رأی ارسطو علت فاعلی گاهی با علت صوری یکی می‌شود،^۱ بنابراین علت فاعلی گاهی خارجی و گاهی داخلی به شمار می‌آید. در فلسفه ارسطو دو مورد ذیل مثال‌های علت خارجی هستند:

(۱) یک چیز طبیعی، که از حیث مکان نسبت به چیز طبیعی دیگر خارجی است. ارسطو می‌گوید: «اشیایی که متحرک بالذات‌اند [نه بالعرض]، بعضی از سوی خود متحرک‌اند، یعنی به واسطه علت داخلی حرکت می‌کنند و بعضی از سوی شیئی دیگر.^۲ و در مقام توضیح آنچه به واسطه شیء دیگر متحرک است می‌نویسد: «چنانکه عصا سنگ را حرکت می‌دهد و خود به واسطه دست حرکت یافته و آن هم به واسطه انسانی به حرکت در آمده است.»^۳ ابن میمون هم در مقام تبیین فلسفه ارسطو می‌نویسد: «إِنَّ كُلَّ مُتَحَرِّكٍ فَلَهُ مُتَحَرِّكٌ ضَرُورَةٌ، أَمَا خَارِجٌ عَنْهُ كَالْحَجَرِ تُحَرِّكُهُ الْيَدُ، أَوْ يَكُونُ مُتَحَرِّكُهُ فِيهِ كَجِسْمِ الْحَيَوَانِ فَإِنَّهُ مُؤَلَّفٌ مِنْ مُتَحَرِّكٍ وَ مِنْ مُتَحَرِّكٍ.»^۴

(۲) موجود غیر جسمانی همچون خدا که موجب حرکت در شیئی جسمانی می‌شود. ابن میمون در این مورد می‌گوید: «و لا یخلو أن یكون مُتَحَرِّكُهُ فِيهِ أَوْ خَارِجاً عَنْهُ وَ هَذِهِ قِسْمَةٌ ضَرُورِيَّةٌ فَإِنَّ كَانَ خَارِجاً عَنْهُ فَلَا يخلو مِنْ أَنْ يَكُونَ جِسْماً أَوْ يَكُونَ غَيْرَ جِسْمٍ وَ لَا يَقَالُ حَيْثُ ثَبَتَ أَنَّهُ خَارِجٌ عَنْهُ بَلْ يَقَالُ مُفَارِقٌ لَهُ.»^۵

موارد ذیل هم نمونه‌های علت داخلی هستند:

۱- «و كثيراً ما قول ثلاثة منها الى واحد» (ارسطو، الطبيعة، ترجمة اسحاق، جزء اول، ص ۱۳۷). ابوبشر در شرح

عبارت فوق می‌نویسد: «في الطبيعيات قول ثلاثة منها الى واحد: فَإِنَّ حَرَكَةَ الْمُنَى قَوْلٌ إِلَى النَّفْسِ وَ هِيَ وَ صُورَةُ آلَاتِ الْفَاعِلِ فِي الْحَدِّ وَاحِدَةٌ وَ هِيَ غَايَةُ إِيفَاءِ وَ هِيَ صُورَةُ الْإِنْسَانِ، فَقَدْ انْقَضَتْ هَذِهِ الثَّلَاثَةُ إِلَى وَاحِدَةٍ. همان، ص ۱۳۹.

۲- «و المتحركة بذواتها بعضها من تلقائها، و بعضها من غيرها» الطبيعة، جزء دوم، المقالة الثامنة، ص ۴، ص ۸۳۴.

۳- «و ذلك أَنَّ الْمُكَازَّ أَنْ كَانَ يَحْرُكُ بَأَنَّهُ يَحْرُكُ عَنْ الْيَدِ فَإِلَيْهِ حَرَكَةُ الْمُكَازَّ وَ أَنْ كَانَ يَحْرُكُ الْيَدُ شَيْءٌ غَيْرَهَا.»

همان، فصل ۵، ص ۸۴۷ ۴- دلالة الحائرين، جزء دوم، مقدمة ۱۷، ص ۲۵۷.

۵- دلالة الحائرين، همان، فصل ۱ [I]، ص ۲۷۰.

(۱) روح که موجود در بدن و علت حرکت بدن است. ارسطو در این مورد از اشیایی سخن می‌گوید که عامل حرکت در درون آنهاست، مثلاً حرکت حیوان.^۱ ابن میمون هم نفس را علت داخلی حرکت می‌نامد: «المقدمة السابعة عشرة: هي ان كل متحرك فله محرك ضرورة، اما خارج كالحجر تحركه اليد او يكون محرك فيه كجسم الحيوان، فانه مؤلف من محرك و متحرك، و لذلك اذا مات و عدم منه المحرك و هي النفس يبقى المتحرك و هو الجسد...»^۲.

(۲) مفاهیم کلی، مانند اجناس نسبت به انواع و هر دوی آنها نسبت به افراد. اجناس و انواع تعاریفی به وجود می‌آورند که مرتبط با ماهیت معرف هستند، مانند ارتباط علت با معلول. طبق رأی ارسطو «تعریف خوب فقط آنچه که واقع است وصف نمی‌کند، بلکه باید شامل علت هم باشد.»^۳ ابن میمون نیز به این رأی ارسطو نظر دارد، آنجا که می‌گوید: «ممکن نیست خدا را با اجناس و انواع تعریف کرد. زیرا که علت‌هایی متقدم بر وجود او نیست، تا با آنها تعریف شود. (لأنه تعالى ليس له اسباب متقدمة هي سبب وجوده فيحدوها).»^۴ به علاوه، از آنجا که طبق نظر ارسطو تعریف برای صورت است (تعریف برای کلی و صورت است)،^۵ می‌توان تعریف را علتی صوری یا داخلی نامید. بدیهی است مقصود وی از علت داخلی فقط علتی نیست که متقرر در معلول باشد، بلکه همچنین علتی است که معلول متقرر در آن است. بنابراین، مشخصه علت داخلی این خواهد بود که آن جدای از معلول نیست، یا مانند نفس که جدای از بدن نیست، یا تعریف که جدای از معرف نیست. و طبق نظر ارسطو کل در اجزایش موجود است، و جنس در انواعش،

۱ - الطبیعة، جزء دوم، فصل ۴، ص ۸۳۶-۸۳۴. ۲ - دلالة الحائرين، جزء دوم، فصل ۱ [I]، ص ۲۵۷.

3- Aristotle, *On the soul*, ch. 2, 413a, 15, p. 167.

۴ - دلالة الحائرين، جزء اول، فصل نب [۵۲]، ص ۱۱۸.

5- Aristotle, *Metaphysics*, Book. VII, chap. 2, 1036a, p. 301.

همچنان که اجزاء در کل وجود دارند و انواع در جنس.^۱ آقای ولفسن می‌نویسد: «قرون وسطایان میان واژه‌های *transiens* و *immanens* با تعابیری همچون *actio* *transiens* و *actio immanens* فرق گذاشته، آنها را به ترتیب بیان‌کننده علت خارجی و علت داخلی ارسطو می‌شناختند.»^۲ البته علت داخلی به این معنی که متقرر در معلول است، همچنان که معلول متقرر در آن است، یعنی اینکه علت و معلول جدای از هم نیستند. به نظر می‌آید، مقصود اسپینوزا هم آنجا که می‌گوید: «ممکن نیست معلول علت *immanent* و *internal* (که هر دو یک چیز هستند) مادام که این علت باقی است، از بین برود یا تغییر یابد.»^۳ همین است، که آنها جدای از هم نیستند. بنابراین، *immanens* در نظام فکری اسپینوزا، در مقایسه با اصطلاح ارسطویی، نه فقط بیانگر علتی است که متقرر در معلول است، بلکه همچنین دلالت بر علتی می‌کند که معلول متقرر در آن است. زیرا، چنانکه اشاره شد، معنای اصلی *immanent cause* جداناپذیری آن از معلول است. آقای ولفسن در ادامه سخن خود می‌گوید: «اما قرون وسطایان واژه *transcendens* را مرادف با *transiens* استعمال نکردند، بلکه آن را به معنای چیزی به کار بردند که بزرگتر یا کلیتر است، مخصوصاً چیزی که به اصطلاح منطقی بزرگتر یا کلیتر از مقولات ده گانه است، به گونه‌ای که در آنها نمی‌گنجد و به

۱- «و قد ینبغی من بعد ذلک ان نَصِفَ الشَّیْءَ غَیْرَهُ: علی کم جهة یقال. فاحد وجوه ذلک کالخانم فی الاصلح و بالجملة الجزء فی الكل، و وجه آخر کالکل فی الاجزاء، فانه لیس کل سوی اجزائه و وجه آخر کالانسان فی الحی، بالجملة النوع فی الجنس، و وجه آخر کالجنس فی النوع، و بالجملة الجزء من النوع فی حدّه و ایضاً کالصحة فی الاشياء الحارّة و الباردة، و بالجملة الصورة فی الهیولی، و ایضاً کقولک إنّ قوام امر الیونانیین فی الملک، و بالجملة فی المحرّک الاول؛ و ایضاً بمعنی ما فی الخیر، و بالجملة فی الغایة المقصودة و هذا هو ما من اجله. و أخرى من هذه کلّها بالتحقیق کالشیء فی الاناء و بالجملة فی المكان.» الطبیعة، مقالة رابعه، فصل ۳، ص ۲۹۲.

2- Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, vol. I, p. 322.

3- *Short Treaties*, Part 2, ch. 26, p. 148 (B ترجمه).

عبارت دیگر تحت آنها واقع نمی‌شود.^۱ به نظر می‌آید که اسپینوزا نیز آن را به همین معنی به کار گرفته، آنجا که برای transcendentales نمونه‌هایی ذکر کرده است، از قبیل: موجود (being: ens)، شیء (thing: res)، شیئی (something: aliquid)،^۲ وحدت (unity: unum)، حقیقت (truth: verum)، خیر (goodness: bonum).^۳ بنابراین، transcendens نه مرادف transience و نه ضد immanense است، بلکه علت داخلی به معنای دوم، یعنی به معنایی که جنس علت داخلی انواع و نوع علت داخلی افراد است. حاصل اینکه خدا یا جوهر از آنجا که نسبت به حالات کلی و فراگیر است لذا متعالی (transcendent) است نتیجه اینکه، تصور «علت متعالی داخلی» (transcendens immanent cause) متناقض نیست. اما باید دید وقتی که اسپینوزا خدا را علت داخل (causa immanens) همه اشیاء می‌شناسد، نه علت خارج (cause transiens)، مقصودش از این اصطلاحات چیست؟ پرواضح است وقتی انکار می‌کند که خدا علت خارج باشد، مقصود این است که خدا نه علت خارجی مکانی اشیاء و نه علت غیر مادی مفارق آنها است. همچنین وقتی که می‌گوید خدا علت داخل اشیاء است، مقصود این نیست که خدا داخل در اشیاء است، همان طور که ارسطو بیان می‌گفتند که نفس داخل در بدن است، بلکه دخول او در اشیاء، از نوع دخول جنس در انواع و نوع در افراد است، یعنی اینکه خدا هرگز جدای از عالم نبوده، بلکه واسع و فراگیر است و در همه اشیاء عالم و در همه مکانها حضور و وجود دارد. و به تعبیری دیگر کلی سعی و محیط بر همه اشیاء عالم است. او در همه است و همه در او هستند. به عبارت دیگر، رابطه خدا با عالم یا حالات همچون رابطه کلی با افراد یا کل با اجزاء

1- Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, vol. I, p. 322.

۲- اخلاق، بخش دوم، فسیه ۴۰، تبصره ۱، ص ۱۱۷.

3- *Cogitata Metaphysica*, I, 6. p. 121.

است، که اگر چه در مقام اعتبار با هم فرق دارند، ولی در واقع جدای از هم نیستند. اما اینجا این سؤال پیش می‌آید که وجود کل و کلی در نظر اسپینوزا اعتباری و عقلی است و تمایزش با اجزا و افراد در خارج تمایز اعتباری است. بنابراین، لازم می‌آید که وجود خدای اسپینوزا صرفاً عقلی و تصوری و تمایزش از افراد صرفاً عقلی و اعتباری باشد. شنیدنی است که سؤال مذکور را خود اسپینوزا در محادثه نخست رساله مختصر پیش کشیده و به دهان خواهش گذاشته است، که بگوید:

من در استدلال شما ابهام زیادی می‌بینم. زیرا به نظر می‌آید که شما معتقدید کل باید چیزی خارج یا جدای از اجزایش باشد، که برستی نامعقول است. زیرا تمام فیلسوفان اتفاق نظر دارند بر اینکه کل معقول ثانی^۲ و جدای از تصور در طبیعت چیزی نیست. گذشته از این، آن طور که من از امثال شما استنباط می‌کنم، شما کل را با علت اشتباه می‌کنید. زیرا، چنانکه من می‌فهمم، کل فقط متکون از اجزای خود و موجود به واسطه آنهاست. بنابراین، نتیجه می‌شود که نیروی اندیشنده چیزی است که عقل، عشق و غیر آن وابسته به آن هستند. اما شما نمی‌توانید آن را کل بنامید، بلکه همچنان که نامیده‌اید، فقط علت آنهاست.

حاصل سخن خواهش این است که خدای اسپینوزا، مانند کل، چیزی جز امری معقول یا معقول ثانی نیست. بنابراین، ممکن نیست، چنانکه اسپینوزا می‌گوید، خدا خارج یا جدای از اجزایش باشد. اسپینوزا در این محادثه، که از جانب عقل سخن می‌گوید، به سؤال خواهش پاسخ می‌دهد، به اینکه او این نسبت را، که خدا را همچون کلی ملاحظه می‌کند که خارج و جدای از اجزای خود است انکار می‌کند، بدین طریق که میان علت خارجی و داخلی فرق می‌گذارد و تأکید می‌کند که علت داخلی چیزی را پدید نمی‌آورد که خارج از خود باشد.

1- desire.

۲ - intentio secunda (second intention)، معقول ثانی اصطلاحی مدرسی است که به کلیاتی از قبیل اجناس

و انواع اطلاق می‌شود.

ادعای شما این است که علت (از آنجا که پدید آورنده معلولات خود است) باید خارج از آنها باشد. شما این را بدین جهت می‌گویید که فقط علت خارجی را می‌شناسید و به علت داخلی که هرگز چیزی را که خارج از خود باشد پدید نمی‌آورد معرفت ندارید. فاهمه نمونه آن است که علت تصورات خود است و من آن را بدین جهت که تصوراتش وابسته به آن است علت نامیده‌ام، و از طرف دیگر چون متکون از تصورات خود است کل است. همچنین خدا نسبت به آثار و مخلوقاتش علت داخلی است و از نقطه نظر دوم هم کل است.^۱

اما در محادثة دوم که از جانب تئوفیلوس^۲ سخن می‌گوید در پاسخ به سؤال دیگری که اراسموس^۳ پیش کشیده، چنین اظهار می‌کند:

اگرچه کل مانند کلی معقول ثانی است ولی میان آنها دو فرق است. اولاً کلی حاصل افراد از هم جدا و گسسته است، در صورتی که کل فراهم آمده افراد متحد و پیوسته است. ثانیاً کلی فقط شامل اجزای یک نوع می‌شود، ولی کل هم شامل اجزای یک نوع می‌شود و هم اجزای انواع مختلف را دربرمی‌گیرد.^۴

ملاحظه شد با اینکه کلی و کل هر دو موجوداتی عقلی هستند، ولی در عین حال با هم تفاوت دارند. و خدا هم اگرچه از نظر جامع و واسع بودن همانند کل و کلی عقلی است، با وجود این، وجودی عینی دارد و می‌توان با دلیل عقلی وجودش را در خارج ثابت کرد.

خلاصه، نظر نهایی نگارنده این است که در نظام فلسفی اسپینوزا خدا هرگز امری صرفاً عقلی و انتزاعی نیست. و اگر احیاناً در مواردی خدا را همچون کل و کلی، متعالی می‌خواند، مقصود وی، همه جا حضوری و سعه وجودی حق متعال است. زیرا ما بخوبی

1- *Short Treatise*, First Part, ch. 2, First Dialogue, p. 62.

2- Theophilus.

3- Erasmus.

4- *Ibid*, p. 64.

می‌دانیم که او خدا را نامتناهی مطلق شناخته،^۱ که چیزی را نمی‌توان از او سلب کرد؛^۲ و با برهانهای استوار به اثبات وجودش پرداخته،^۳ که نمی‌توان انکارش کرد؛ به او عشق ورزیده، و عشق به او را سرمدی^۴ و سعادت دانسته، سعادت می‌توان برتر از آن تصور کرد؛ و بالاخره، به این واقعیت باور داشته است که نجات یا سعادت یا آزادی و آرامش ما عبارت است از عشق پایدار و سرمدی به خدا یا عشق خدا به ما.^۵ علاوه بر این، تأکید کرده است که خدا نیز به خود عشق می‌ورزد.^۶ بدیهی است که ممکن نیست اینچنین خدایی امری صرفاً ذهنی و معقول، یعنی معقول ثانی باشد.

خدا علت آگاه است

با اینکه اسپینوزا صریحاً قصد و اراده را از خدا سلب کرد و او را فاعل به قصد و اراده نشناخت، با وجود این تأکید کرد که خدا علتی آگاه و با شعور و به اصطلاح عاقل است. از این انکار و تصدیق برمی‌آید که به نظر وی آگاهی و شعور ملازم با قصد و اراده نیست. در نظام فلسفی ارسطو و در میان فیلسوفان قرون وسطی نیز، علیت با شعور، نه دلالت به قصد و اراده می‌کرد و نه طارد ضرورت بود. یعنی با اینکه فعل خدا قرین نوعی آگاهی و شعور است ولی همراه با قصد و اراده نیست، بلکه نوعی فعالیت ضروری است. ارسطو گفت: «از آنجا که عقل برترین چیز است به خود می‌اندیشد و اندیشیدن او اندیشیدن به اندیشیدن است. اندیشه و مورد اندیشه یک چیز است.»^۷ یعنی علم همان معلوم و عقل همان معقول است. حاصل اینکه، اندیشیدن به خود، فعل خداوند است که

۱- اخلاق، بخش اول، تعریف ۶، ص ۷.

۲- همان، شرح، ص ۹.

۳- همان، قضیه ۱۱، ص ۲۷-۲۳.

۴- همان، بخش پنجم، قضیه ۲۳، ص ۳۱۴.

۵- همان، قضیه ۳۶، تبصره، ص ۳۱۶.

۶- همان، قضیه ۳۶، ص ۳۱۷.

بدون قصد و اراده و با نوعی ضرورت تحقق می‌یابد. ابن میمون هم در مقام فرق میان فعل ضروری که همراه با شعور نیست و میان فعل ضروری که قرین شعور است، چنین می‌نویسد:

وقتی گفته می‌شود علتی به ضرورت و بدون تعقل عمل می‌کند که معلول از آن لازم می‌آید، مانند لزوم سایه از جسم یا لزوم حرارت از آتش یا لزوم روشنایی از خورشید. وقتی گفته می‌شود علت به ضرورت عمل می‌کند ولی فعلش همراه با تعقل است که لزوم معلول از آن مانند لزوم معقول از عقل باشد؛ زیرا عقل فاعل معقول است، از جهت معقول بودن.^۱

ابن میمون از این فراتر می‌رود و توضیح می‌دهد:

اگرچه در نظر ارسطو سبب اول [یعنی خدا] عقل است، آن هم در اعلی و اکمل مراتب وجود، و حتی گفته است که او مرید به چیزی است که از وی لازم می‌آید و از آن مسرت و لذت می‌یابد، ممکن نیست خلاف آن را اراده نماید و بنابراین به این قصد گفته نمی‌شود، زیرا انسان می‌خواهد صاحب دو چشم و دو گوش باشد و بدان مسرت می‌یابد و از آن لذت می‌برد و امکان هم ندارد که خلاف آن را اراده کند، ولی این شخص به قصد دارای دو چشم و دو دست نشده، و به تخصیص خود بدین شکل در نیامده است، زیرا قصد و تخصیص در مورد امری معنا و تحقق می‌یابد که موجود نباشد ولی ممکن باشد که مطابق قصد و تخصیص وجود یابد یا وجود نیابد.^۲

به نظر می‌آید که اسپینوزا هم همین را می‌گوید، یعنی اینکه خدا علت یا فاعل بالضروره است که به حسب ضرورت طبیعتش و بدون قصد و نظر عمل می‌کند، ولی در عین حال به فعل خود آگاه و به اصطلاح عاقل و عالم است. زیرا علاوه بر اینکه نظریه اسپینوزا دربارهٔ صفت فکر، که آن را مانند سایر صفات مقوم ذات خدا می‌شناسد، لزوماً منتهی به این می‌شود که وظیفهٔ حالت نامتناهی فکر را به عنوان پدید آورندهٔ لایتغیر

۱ - دلالة الحائرين، جزء دوم، فصل ک [۲۰]، ص ۳۳۵.

۲ - همان، ص ۳۳۶.

مسرت نامتناهی یا کاملترین توصیف می‌کند، تقریباً تجدید و تکرار کلمه به کلمه توصیف ارسطو یا ابن میمون از شعور فاعلیت خداوند است. در رساله مختصر چنین می‌نویسد:

فاهمه [عقل] در شیء متفکر، مانند اول [حرکت]، فرزند، محصول، یا مخلوق خداست، که از ازل آزال به واسطه او آفریده شده، و تا ابد آباد، همچنان پایدار و لایتغیر می‌ماند و فقط یک وظیفه دارد، یعنی اینکه همه اشیاء را به وضوح و تمایز بفهمد، که به طور لایتغیر مسرت نامتناهی یا کاملترین را پدید می‌آورد، و آنچه را که انجام می‌دهد ممکن نیست انجام ندهد.^۱

در تفکرات مابعدالطبیعی هم به صراحت می‌گوید: «خدا به خود علم دارد و فاهمه خدا، که بدان وسیله به خود علم دارد، متمایز از اراده او و قدرتی که به واسطه آن جهان را آفریده نیست.»^۲ یعنی خدا عالم است و فاعل بالطبع به معنای متداول لفظ نیست، ولی علم او مستلزم قصد و اراده نیست، بنابراین خدا فاعل بالقصد به معنای متعارف کلمه هم نیست. البته اسپینوزا در کتاب اخلاق خدا را عاری از انفعالات می‌شناساند و هر نوع عاطفه لذت و الم را از او سلب می‌کند،^۳ ولی این دلیل سلب شعور از خدا نیست، زیرا که شعور انفعال نیست.

1- *Short Treatise*, Part I, ch. 9, 82.

2- *Cogitata Metaphysica*, II, 8, p. 143.

۳- اخلاق، بخش پنجم، فضا ۱۷، ص ۳۰۴.

منابع فارسی و عربی

- ۱ - اخلاق، اسپینوزا، ترجمه نگارنده، چاپ دوم، تهران، ۱۳۷۶.
- ۲ - دلالة الحائرين، ابن میمون، تحقیق دکتر حسین آتای، انقره، ۱۹۷۴.
- ۳ - الطبيعة، ارسطو، ترجمه اسحاق بن حنین، قاهره، ۱۳۸۴/۱۹۶۴.
- ۴ - قاموس کتاب مقدس، تألیف و ترجمه جیمز هاکس، چاپ دوم، تهران، ۱۳۴۹.
- ۵ - کتاب مقدس، ترجمه فارسی، چاپ بریتانیا، ۱۹۶۶.
- ۶ - نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت، تألیف دکتر سیدحسین نصر، تهران، ۱۳۴۲.

منابع انگلیسی

- 1- Alan Hart, *Spinoza's Ethics, A Platonic Commentary*, Leiden, 1983.
- 2- Aristotle, *A New Aristotle Reader*, Edited by J. L. Ackrill, Great Britain, 1966.
- 3- Leon Roth, *Spinoza*, London, 1954.
- 4- Spinoza, *The Correspondence of Spinoza*, Trans. by A. Volf, Great Britain, 1966.
- 5- Spinoza, *Ethics*, Trans. by Andrew Boyle, London, 1967.
- 6- Spinoza, *Short Treatise*, (A) Trans. By John Wild, New York, 1958. (B)

Trans, by Edwin Curley, America, 1988.

7- Spinoza, *Stuart Hampshire*, America, 1951.

8- Windelband Wilhelm, *A History of Philosophy*, vol. II, NewYork, 1958.

9- Wolfson Harry Austryn, *Crescas' Critique of Aristotle*, Great Britain,
Second Printing, 1971.

10- Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, vol. I, NewYork, 1958.

طبیعت به صورت نظام حالات در فلسفه اسپینوزا

چکیده:

در نظام فلسفی اسپینوزا سه اصطلاح وجود دارد که پایه و اساس آن است: جوهر، صفت، حالت.

جوهر که از آن به خدا، و طبیعت طبیعت آفرین هم تعبیر می‌کند، شئی است که در خودش است و به نفس خودش به تصور می‌آید، نه وجودش متوقف بر دیگری است، و نه تصورش. جوهر واحد و یگانه است، خود علت خود است، نامتناهی مطلق است، بسیط است، متقوم از صفات نامتناهی است، که هر یک بیانگر آن ذات نامتناهی است. از میان صفات نامتناهی فقط دو صفت شناخته شده است: فکر و بُعد یا امتداد. همان طور که فکر صفت خداست، بُعد نیز صفت خداست؛ همان طور که فکر فعال است، بُعد نیز فعال است. البته برای اینکه ترکیب و تجزیه در جوهر یا خدا پیش نیاید بُعد و امتداد به امتداد معقول تفسیر می‌شود، نه محسوس و متخیل.

صفت شئی است که عقل آن را مقوم یا مکنون ذات جوهر درک می‌کند. حالت شئی است که در شئی دیگر است، هم وجودش متوقف بر دیگری است، و هم تصورش. عالم یا ماسوای الباری حالت نام گرفته است که با ضرورت ازلی از ذات جوهر متشی می‌شود، همچنانکه از طبیعت مثلث برمی‌آید که زوایایش برابر دو قائمه

است. بنابراین، نظام هستی نظام حالات نامیده شده است و ما در این مقاله با عنوان "طبیعت به صورت نظام حالات" به اختصار و اجمال به بیان آن پرداخته‌ایم. امید است که مفید و سودمند باشد. آمین یا رب العالمین.

اسپینوزا محتویات جهان یا پدیدآورنده‌ها و سازنده‌های طبیعت نامتناهی را "حالت"^۱ می‌نامد. واژه حالت به امری که معمولاً شیء نامیده می‌شود قابل اطلاق است. اما در عین حال، اسپینوزا این واژه را به معنایی به کار برده که با شیء به معنای متداول متفاوت است.

از کلمه شیء معمولاً چیزی فهمیده می‌شود که متصل است و اثبتی متمایز و جدای از سایر اشیاء و اثبات دارد. در صورتی که طبق نظر اسپینوزا جز یک شیء موجود نیست. و آن نظام یگانه همه اشیاء است، و آنچه که ما معمولاً اشیاء می‌نامیم اجزای این کل فراگیر است.

به عقیده اسپینوزا، اشیائی که ما در تجارب روزانه با آنها سر و کار داریم خیال محض نیستند، بلکه واقعیت دارند، اگرچه شاید دقیقاً آنچنانکه می‌نمایند نباشند. اما در عین حال واقعیاتی مستقل نیستند، بلکه وابسته به چیزی به نام جوهر یا متقرر در آن هستند. چیزی از آنها جوهر نیست، همه حالات یا شئون یک جوهرند. به عبارت دیگر، حالات متکثر متنوع، مندرج و متقرر در ذات و ماهیت جوهری واحد و یگانه یا

۱- *modus (mode)*. درخصوص اینکه آیا اصطلاح "حالت" مخصوص اسپینوزا است یا پیش از وی نیز به کار رفته است و همچنین درخصوص فرق حالت با عرض (*accident*)، ر.ک: ترجمه اخلاق، بخش اول، پاورقی شماره

خدا و طبیعت هستند. در اخلاق تصریح می‌کند "هر چیزی که هست در خدا هست"^۱ و در نامه‌اش به الدنبرگ^۲ می‌نویسد "من معتقدم که خداوند علت باطنی همه اشیاء است، نه علت گذرا. من مانند پل (پولس) و شاید همه فیلسوفان کهن، البته به معنایی دیگر، می‌گویم که همه اشیاء در خدا زندگی و حرکت می‌کنند"^۳. خلاصه، به اصطلاح حکیمان ما، کثرت در وحدت موجود است، همچنانکه وحدت در کثرت یا، با بیانی دیگر و به تعبیر خود اسپینوزا، طبیعت دو حیث یا دو رو دارد: طبیعت طبیعت آفرین^۴ و طبیعت طبیعت یافته.^۵ مقصود از طبیعت طبیعت آفرین (طبیعت طابع، طبیعت فعال، طبیعت خلّاق) چیزی است که در خودش است و به واسطه خود متصور است یا صفاتی است که بیانگر ذات سرمدی و نامتناهی، یعنی خدا، هستند، از این حیث که او علت آزاد^۶ ملاحظه شده است. اما مقصود از طبیعت طبیعت یافته، همه اشیائی است که از ضرورت طبیعت خدا یا صفتی از صفات او ناشی می‌شوند، یعنی تمام حالات صفات خدا، از این حیث که در خدا موجودند و امکان ندارد بدون خدا وجود یابند یا به تصور آیند.^۷

بنابراین، طبیعت طبیعت آفرین، علت، و طبیعت طبیعت یافته، معلول اعتبار می‌شود، که تمایزشان واقعی نیست، بلکه صرفاً عقلی و منطقی است. و در واقع یک کل نامتناهیند که یکی همچون فرایند و دیگری حاصل آن یا یکی همچون مقدمات و دیگری نتیجه آن است. به نظر لازم می‌آید که درباره این تمایز توضیح بیشتری داده شود. او وقتی که

۱- اخلاق، بخش ۱، قضیه ۱۵، ص ۲۷.

۲- Henry Oldenburg. جهت آشنائی با وی مراجعه شود به: نشریه اختصاصی گروه فلسفه، شماره ۵، پائیز

۱۳۶۰، مقاله نگارنده، ص ۹۴.

3- Letter 73, p. 343.

4- Natura Naturans.

5- Natura Naturata.

۶- free cause، علت آزاد به اصطلاح اسپینوزا، یعنی علتی که فعلش اقتضای ذات اوست.

۷- ترجمه اخلاق، بخش اول، قضیه ۲۹، تبصره، ص ۴۷.

می‌گوید: "طبیعتِ طبیعت یافته هر چیزی است که از ضرورت طبیعت الهی یا یکی از صفات او منتشی می‌شود"، مقصود از آن تمام حالات صفات خداست، از این حیث که آنها اشیائی در خدا ملاحظه شده‌اند که بدون او نه ممکن است وجود یابند و نه به تصور آیند. بنابراین، طبیعتِ طبیعت یافته همان جهان حالتی است که عقلی که می‌تواند آن را دریابد در خداوند دریافته است. اما این دریافت و رای تجربه معمول ما از طبیعت است. چنانکه اسپینوزا به صراحت می‌گوید: "ما اشیاء را به دو طریق بالفعل تصور می‌کنیم، یا از این حیث که آنها در زمان و مکان معین موجودند، یا از این حیث که در خدا هستند و از ضرورت طبیعت الهی ناشی می‌شوند".^۱ طبیعت را، مادام که درک ما از آن ناقص است، به صورت کامل در نمی‌یابیم. بنابراین، هرچه درباره آن می‌گوییم، در پرتو شناخت کامل، بالضروره در معرض تجدیدنظر و اصلاح خواهد بود و این همان است که اسپینوزا آن را "نظام معمول طبیعت"^۲ می‌نامد، یعنی جهان آنچنانکه حواس به ما عرضه می‌دارند، نه طبیعتِ طبیعت یافته، یعنی جهان آنچنانکه در واقع هست. ولی باید دقت کرد، تا این تمایز غلط فهمیده نشود. مقصود این نیست که در واقع دو جهان موجود است و یکی سایه دیگری است، زیرا جهان محسوس هم جهان واقعی است، اما جهان واقعی، آنچنانکه به وسیله ادراک ناقص ما مشاهده شده است. توضیح اینکه چگونه ممکن است این ادراک، تغییر و حتی تکامل یابد، تا جهان آنچنانکه در واقع هست به ادراک ما درآید، از حوصله مقاله ما خارج است. اما این نکته باید همواره مدنظر باشد که آنچه اینجا درباره طبیعت گفته می‌شد بر طبیعتِ طبیعت یافته به معنای درست و دقیق آن، یعنی طبیعت آنچنانکه واقعاً هست، بر نمی‌گردد، بلکه منظور ادراک ناقص ما از طبیعت در تجارب روزانه است.

۱- همان، بخش ۵، قضیه ۲۹، تبصره، ص ۲۹۵.

ما در طبیعت امور کلی و فراگیر متنوعی می‌یابیم که برخی کلی‌تر و فراگیرتر از دیگری است و این امور سازنده‌های طبیعت و عمل‌کننده‌های در آن هستند. اسپینوزا این عمل‌کننده‌های کلی و فراگیر را در برابر اشیاء جزئی، که حالات ممتناهی هستند، حالات ناممتناهی می‌نامد. او مقصود خود را از حالات ناممتناهی، در کتاب دین و دولت بدین صورت توضیح می‌دهد که: "ما در مطالعه اشیاء طبیعی پیش از همه دربارهٔ اموری تحقیق می‌کنیم که از شمول بیشتری برخوردار بوده شامل تمام طبیعت هستند. مقصود حرکت و سکون و قوانین و قواعد آنهاست، که طبیعت همواره از آنها پیروی کرده و به واسطه آنها پیوسته در کار است.^۱ بنابراین، حرکت یا حرکت - و - سکون تحت صفت امتداد، کلی‌ترین مشخصه طبیعت طبیعت یافته و نخستین مرحله جزء جزء شدن آن است. او در نامه‌ای به شولر^۲ حرکت و سکون را حالت ناممتناهی نوع اول می‌خواند. حالت ناممتناهی دیگر، که نوع دوم است، "چهره کل جهان"^۳ است.^۴

پس کلی‌ترین حالات یا حالت ناممتناهی بر دو نوعند: نوع عالی حرکت - و - سکون است و نوع سافل چهره کل جهان است. حرکت و سکون واسطه میان صفت امتداد و چهره کل جهان است، که با اینکه به طرق ناممتناهی تغیر می‌یابد، یعنی از عناصر مختلفی ترکیب یافته است که به اشکال مختلف در یکدیگر تأثیر می‌گذارند و همچنین از یکدیگر تأثیر می‌پذیرند، ولی با وجود آن همچنان ثابت و یکسان باقی می‌ماند.

شایسته توجه است که این اندیشه به ظاهر عرفانی و تمثیلی اسپینوزا یادآور نظریه فیض نو افلاطونی است، اگرچه کاربرد آن کاملاً و مشخصاً اسپینوزائی است. او در تصور حرکت - و - سکون گرفتار مسأله تغیر است، مسأله‌ای که مشکل هر نوع اصالت

1- *Theological-Political Treatise*, Cha. 7, P. 104.

۲- G. H. Schuller (۱۶۵۱-۷۹)، طبیب معاصر اسپینوزا. جهت اطلاع بیشتر ر.ک: مجله نامبرده، ص ۱۲۲.

3- The face of the universe as a whole. 4- Letter 64, P. 308.

وحدت و وحدت‌گرایی است. اگر همه واحد و یک چیز است ظهور تغیر و تکثر نیازمند تبیین است، همان طور که اگر همه تغیر است فیلسوف باید وحدت را تبیین نماید. می‌دانیم که نخستین فیلسوفان وحدت‌گرای یونانی برای تغیر واقعی قائل نبودند، بلکه آن را پنداری می‌پنداشتند که عاری از حقیقت است. اما به نظر اسپینوزا تغیر واقعیت دارد و در نهایت فقط در داخل و درون جهان رخ می‌دهد، و جهان به صورت کلّ و به اصطلاح وی "چهره کلّ جهان" همچنان ثابت و لایتغیر می‌ماند. در اینکه چگونه در داخل یک کلّ لایتغیر، تغیر امکان می‌یابد، در تصوّر "چهره کلّ جهان" تبیین شده و برای فهم کامل مقصود اسپینوزا از آن باید به احکامی توجه داشت که درباره اصول طبیعی است و در میان قضیه سیزدهم و چهاردهم بخش دوم اخلاق گنجانده شده است. ما آن احکام را، بدون ذکر برهان‌هایشان، در اینجا می‌آوریم، که مطمئناً برای فهم این نکته ضرورت دارد.

حکم ۱. اجسام از جهت حرکت و سکون و تندی و کندی از هم تمایز می‌یابند، نه از جهت جوهر.

حکم ۲. همه اجسام در بعضی از وجوه با هم اشتراک دارند.

حکم ۳. جسمی که در حال حرکت یا سکون است باید به وسیله جسم دیگری به حرکت یا سکون موجب شده باشد، که آن هم به وسیله جسم دیگری موجب شده است و این جسم نیز به وسیله جسمی دیگر موجب شده است و همین طور تا بی‌نهایت.

حکم ۴. اگر از یک جسم یا یک شیء جزئی که از تعدادی از اجسام مرکب شده است اجسامی جدا شود و در همان حال اجسام دیگری با همان تعداد و با همان طبیعت جای آنها را بگیرند، آن شیء جزئی همان طبیعت قبلی را بدون هیچ تغییری در صورت آن حفظ خواهد کرد.

حکم ۵. اگر اجزای ترکیب‌کننده یک شیء جزئی طوری بزرگتر یا کوچکتر گردند که همان نسبت‌های قبلی حرکت و سکون را در میان‌شان حفظ کنند، این شیء جزئی، بدون

اینکه تغییری در صورتش پیدا شود، طبیعت قبل خود را حفظ خواهد کرد.

حکم ۶. اگر تعدادی از اجسام ترکیب کننده یک شیء جزئی، بر اثر فشار وارده، حرکت خود را از مسیری به مسیری دیگر به گونه‌ای تغییر دهند که با وجود این به ادامه حرکت خود قادر باشند و حرکاتشان را به همان نسبت قبلی به یکدیگر منتقل کنند، این شیء جزئی بدون اینکه صورتش تغییر یابد طبیعتش را حفظ خواهد کرد.

حکم ۷. به علاوه، شیء جزئی که این گونه ترکیب یافته است، چه در این مسیر حرکت کند و چه در آن مسیر، طبیعت خود را حفظ می‌کند، مشروط بر اینکه هر جزئی حرکتش را حفظ کند و مانند قبل آن را به اجزای دیگر انتقال دهد.

اسپینوزا پس از ایراد احکام به تبصره ذیل می‌رسد، که احکام مزبور به منزله مقدمات آن هستند.

”تبصره: بنابراین می‌بینیم چگونه ممکن است که شیء جزئی مرکب به انحای متعدد تحت تأثیر قرار گیرد و با وجود این طبیعتش را حفظ کند. تا اینجا شیء جزئی را طوری تصوّر کرده‌ایم که فقط از ساده‌ترین اجسام، یعنی اجسامی که به واسطه حرکت و سکون، کندی و تندى از یکدیگر متمایز می‌شوند، ترکیب یافته است. اگر اکنون نوع دیگری از شیء جزئی را اعتبار کنیم که از جزئیات متعدد مختلفة الطبیاع ترکیب یافته است، خواهیم دید که ممکن است به انحاء متعدد دیگر تحت تأثیر قرار گیرد و با وجود این طبیعتش محفوظ بماند. زیرا آنجا که هر یک از اجزای آن از اجسام متعددی ترکیب یافته است هر جزئی (برابر حکم قبل) بدون تغییر طبیعتش قادر خواهد بود که گاهی کندتر و گاهی تندتر حرکت کند و در نتیجه حرکتش را گاهی کندتر و گاهی تندتر به بقیه اجزاء منتقل سازد. اگر اکنون نوع سومى از شیء جزئی را تخیل کنیم که از نوع دوم مرکب شده باشد خواهیم دید که ممکن است به انحای متعدد تحت تأثیر قرار گیرد، بدون اینکه صورتش تغییر یابد. اگر به این ترتیب تا بی‌نهایت پیش برویم می‌توانیم به آسانی تصوّر کنیم که کل طبیعت عبارت است از تنها یک شیء جزئی که اجزای آن یعنی اجسام، به

انحای بی‌نهایت با هم فرق دارند، بدون اینکه در کل مفروض تغییری پیدا شود...^۱ طبق این نظریه، ترکیب اجسام با ساده‌ترین عناصر آغاز و به پیچیده‌ترین اشیاء، یعنی کل طبیعت، منتهی می‌شود. اختلاف ساده‌ترین اجسام با یکدیگر نه از حیث جوهریت آنها، بلکه به واسطه حرکت -و- سکون آنهاست. آنها با هم برخورد می‌کنند و حرکاتشان را به طریق مکانیستی به یکدیگر منتقل می‌سازند. مجموعه این میل اشیاء ساده، که به تعادل حرکت -و- سکون رسیده‌اند چیزی است که معمولاً جسم نامیده می‌شود، یعنی یک شیء جزئی یا متفرد، که به صورت یک کل عمل می‌کند و متمایز از اشیاء متفرد دیگر است. این اجسام مرکب به روشی واحد کل‌های بزرگ و بزرگتر می‌سازند، تا در نهایت به کل نظام طبیعت می‌رسند، که از نظامهای فرعی و جزئی بی‌شمار و بی‌پایان ساخته شده است.

ملاحظه می‌شود که او کل عالم نامتناهی و چهره آن را ثابت و لایتغیر انگاشت، و نه تنها تنهایی و تغییر اجزای آن را انکار نکرد، بلکه مورد تأکید هم قرار داد. در فلسفه‌هایی مانند فلسفه دکارت که خدا یا آفریدگار عالم، موجودی متعالی شناخته شده ماده ذاتاً بی‌حرکت و متعطل فرض شده، که حرکت آن نیازمند علّتی خارجی است.

اسپینوزا این نکته را در نامه‌ای به چیرین هاوس^۲ تذکر می‌دهد: "زیرا طبق نظر دکارت ماده در حال سکون، تا آنجا که امکان دارد در سکون می‌ماند و به حرکت در نمی‌آید مگر به واسطه یک علّت خارجی بسیار قوی. من در اظهار این عقیده درنگ نمی‌کنم که اصول دکارت در خصوص اشیاء طبیعی بی‌فایده است، البته نمی‌گوییم که نامعقول است."^۳

۲ - Tschirnhaus. ر.ک: همان مجله، ص ۱۱۵.

۱ - ترجمه اخلاق، بخش دوم، ص ۹۵ - ۹۰.

اما در فلسفه‌هایی مانند فلسفه اسپینوزا که خدا علت داخل و باطن عالم شناسانده شده است، ماده مرده و بی حرکت نیست. طبیعت طبیعت آفرین، همان طبیعت طبیعت یافته است. طبیعت زنده و آفریننده است. فعالیت از درون طبیعت نشأت می‌گیرد. همانطور که تصور موجود نبودن خدا محال است، تصور فعال نبودن او نیز محال است. "قدرت خدا چیزی جز ذات فعال او نیست، و لذا همان قدر محال است او را غیر فعال تصور کنیم که محال است او را "لاموجود" تصور کنیم^۱. خدا علت داخلی اشیاء است، چنانکه اسپینوزا به چیرین هاوس، که از وی پرسیده بود: چگونه امکان دارد که امتداد غیر قابل قسمت و غیر قابل تغییر باعث تکوین و پیدایش این همه اشیاء متکثر متنوع شود، پاسخ می‌دهد که حرکت ذاتی ماده است^۲. اخیراً آقای ای. ولف^۳ در تفسیر خود امتداد اسپینوزائی را با نیرو و کارمایه فیزیکی، که پدید آورنده نیروی حرکت و وضع است، یکی می‌داند، چیزی که اسپینوزا همراه با فیزیکدانان زمان خود، آن را حرکت و سکون نامیده است. اما آقای Leon Roth توجه می‌دهد که این تفسیر با برخی از اصول اسپینوزائی سازگار نیست، اگرچه برخی عباراتش موافق با آن است^۴، مثلاً در رساله مختصره، آنجا که می‌نویسد "ما باید توجه داشته باشیم که حالاتی که بالضروره وابسته به امتداد است، مانند حرکت و سکون، باید به این صفت نسبت داده شوند. زیرا اگر قدرت پدید آوردن اینها در طبیعت موجود نباشد، در این صورت (حتی اگرچه ممکن است طبیعت، صفات متعدد دیگری داشته باشد) وجود آنها ناممکن خواهد بود. زیرا اگر شیئی دیگری را پدید می‌آورد، باید آن در آن شیء باشد تا بتواند آن را به وجود آورده نه شیء دیگر

۱ - اخلاق، بخش ۲، قضیه ۳، تبصره.

2- Letter 60.

3- A. Wolf.

4- Leon Roth, *Spinoza*, P. 84.

را^۱.

در نامه هشتاد و یکم هم می‌نویسد: مشخصه نخستین ماده امتداد آن است، ولی امتداد باید به گونه‌ای باشد که تولید حرکت کند. حرکت از خارج به ذات داده نشده، آن خود سرچشمه زنده حرکت بی‌پایان است. آن ساکن نیست تا در انتظار این باشد که از خارج به وسیله یک علت خارجی به حرکت و جنبش درآید^۲. خلاصه آن خود متحرک است و آبستن به حیات جهان است^۳. عقیده به اینکه ممکن است همه اشیاء را مستقیماً برحسب حرکت تبیین کنیم، همان طور که در نهایت برحسب امتداد تبیین می‌شوند، اندیشه‌ای استثنایی و در عین حال مفید است. تمام اشیاء از این حیث که وجود فیزیکی دارند موضوع قوانین فیزیکی هستند. اما این عقیده مخصوص اسپینوزا نیست، بلکه شامل کل آن حرکت علمی است که به وسیله کپلر از پیش اعلام شده و به واسطه نیوتن تکامل یافته است. البته در اسپینوزا همراه با موجبیت^۴ گشته تا از ثنویت^۵ که از ناحیه متفکران پیشین به واسطه مرده انگاشتن ماده متحمل شده بود رهایی یابد. این نکته بسیار مهم نیز باید خاطر نشان شود که با اینکه در نظر اسپینوزا نظریه مکانیستی اشیاء در جای خود طبعاً و حتماً درست است، زیرا همه اشیاء با واسطه حرکت - و - سکون مندرج در صفت امتداد هستند، اما با وجود این، نظریه مزبور کامل و تمام حقیقت نیست و درباره کل عالم صدق نمی‌کند. زیرا جهان فقط امتداد نیست، بلکه نفس هم هست. نفس نیز در جهان یک عامل اصلی و بنیادین است. جهان فقط ماده نیست و از آنجا که واقعیت با ماده پایان نمی‌یابد، لذا ماده‌گرایی^۵ به عنوان فلسفه نهائی غیرقابل دفاع می‌باشد.

اکنون بحث خود را درباره حالات نامتناهی، یعنی کلی‌ترین عمل‌کننده‌های طبیعت

1- *Short Treatise*, P. 131.2- *Letter* 81.3- *Leon Roth, Spinoza*, P. 84.

4- determination.

5- materialism.

طبیعت یافته، پایان می‌دهیم و توجه خود را به حالات متناهی، یعنی اشیاء جزئی، معطوف می‌داریم. اینها دارای سه مشخصه عمده هستند. نظام کاملی را می‌سازند، در درون هر یک از صفات از نو تولّد می‌یابند، و همه می‌کوشند تا ذات خود را حفظ نمایند. این مشخصه‌ها با مشخصه‌های کلّ پیوند دارند.

طبیعتِ طبیعت آفرین خود موجب است، از اینجاست که طبیعتِ طبیعت یافته موجب است. اجزای تشکیل‌دهنده نظام، از آنجا که پیوسته نظامند، هر جزئی در جای خود قرار دارد و سرمایه درونی کلّ ثابت است. از اینجاست که فلسفه اسپینوزا به یک موجّیت تامّ و کامل منتهی می‌شود. طبیعت سرمدی ذات الهی، جوهر یگانه در سلسله‌های علل که حالات را به هم می‌پیوندند متجلی می‌شود.^۱ در ازل نه حالی است، نه قبلی و نه بعدی.^۲ جهان به طریق لازم از یکسان از خداوند متشی می‌شود، همان طور که خواص مثلث از تعریف مثلث بیرون می‌آید. اما در عین حال، به نظر ما، این انتشا یا ریزش جمعی جهان از خداوند زمانمند می‌نماید. زیرا ذهن انسان نمی‌تواند اشیاء را با هم مشاهده کند و کلّ را یکجا دریابد، بلکه اشیاء را خرد خرد و به تدریج به نظر می‌آورد و در نتیجه رشته‌ها و سلسله‌هایی پدیدار می‌شوند که زمانی و علی می‌نمایند. این سلسله‌ها تمامی اشیاء را به هم می‌پیوندند و قدرت آنها همان قدرت خداوند است. "شبی که به فعل موجب شده است بالضروره به واسطه خدا به آن موجب شده است و شبی که به وسیله خدا موجب نشده باشد ممکن نیست به واسطه خود به انجام فعلی موجب شود. شبی که به واسطه خدا به فعل موجب شده است نمی‌تواند خود را لا موجب گرداند."^۳

بنابراین، تصوّر اسپینوزا از جهان، در نهایت، نظام همبستگی، سازندگی و هماهنگی واقعی است، نه ذهنی شخصی، یعنی آنچنانکه به تصوّر ما می‌آید.

"آنچه در طبیعت به نظر ما مهمل، بی‌معنی، یا زشت می‌نماید، بدین جهت است که ما

اشیاء را فقط به طور جزئی می‌شناسیم، و تا حدّ زیادی از نظام و هماهنگی کلّ طبیعت غفلت داریم^۱. نظام کلّ طبیعت عینی است، وابسته به پیش فرضها و پیش‌بینی‌های ما نیست. آن ساختمان نهائی اشیاء است، آنچنانکه آنها در عقل نامتناهی خدا با هم متلائم و سازگارند. کشف آن به طور کامل امکان ندارد، اما در عین حال مطلوب و آرمانی است.

به همین جهت است که اسپینوزا با اشاره به عالمان زمان خود می‌گوید: ما باید از طبیعت اطاعت کنیم، به جای اینکه انتظار داشته باشیم که طبیعت از ما اطاعت نماید^۲. شیء ممکن (ممکن خاص) نامیده نمی‌شود، مگر نسبت به نقص علم ما^۳. شیء یا هست یا نیست و اگر هست برای این است که تمام اشیائی که با آن پیوند درونی دارند هستند. اسپینوزا به دقت این نکته را تعقیب می‌کند. به عقیده وی مقصود از تغییرناپذیری خداوند تغییرناپذیری طبیعت، حکمت خداوند، قوانین طبیعت، رحمت خداوندی، هماهنگی و پیوستگی درونی طبیعت است^۴. بنابراین، تمام شور و شوق و شعور و شعار دینی در قالب ضرورت انگاری علمی ریخته می‌شود، که علّیت به منزله مظهر خداوندی است که بر روی آن نقش بسته است.

در اینکه این نظریه تا چه حد اعتبار مابعدالطبیعی دارد سؤال است که اینجا جای بحث آن نیست، اما حکومت کلّی قانون به ندرت به این عقیده منتهی شده و لوازم و تبعات آن هم اینچنین گستاخانه به کار گرفته نشده است.

اکنون به دومین مشخصه مهم حالات می‌رسیم.

از آنجا که واقعیت نخست در صفات نمایانده شده است، و از آنجا که هر صفتی از

1- *Political Treatise*, Cha, 2, P. 295.

2- Leon Roth, *Spinoza*, P. 86.

۳- اخلاق، بخش ۱، قضیه ۳۳، تبصره ۲، ص ۵۱.

4- Leon Roth, *Spinoza*, P. 87.

حیث خود نمایانگر کلّ واقعیت است، هر حالی باید مستقلاً در داخل هر یک از آنها ظاهر شود. جوهر متفکر و جوهر ممتد واحد است، که گاهی تحت این صفت شناخته می‌شود و گاهی تحت آن صفت. بنابراین، حالت امتداد و تصوّر آن حالت، نیز شیء واحد است، که به دو صورت ظاهر شده است. این حقیقتی است که به نظر می‌آید برخی از عبرانیان آن را درک کرده باشند، اما به گونه‌ای مبهم، زیرا آنها می‌گویند خدا، عقل و معقولات او یک چیز است، مثلاً دایره‌ای که در طبیعت موجود است و صورت آن که در خدا موجود است یک چیز است، اگرچه به وسیله صفات مختلف ظاهر شده است. و بنابراین طبیعت را چه تحت صفت بُعد، چه تحت صفت فکر و چه تحت هر صفت دیگری تصور کنیم، نظام واحد و یکسان یا اتصال واحد و یکسان علل، یعنی همه اشیائی را که از یکدیگر ناشی می‌شوند، خواهیم یافت... بنابراین، وقتی اشیاء را به عنوان حالات فکر ملاحظه می‌کنیم باید نظام کلّ طبیعت یا اتصال علل را فقط به وسیله صفت فکر تبیین کنیم و وقتی آنها را به عنوان حالات بُعد ملاحظه می‌کنیم باید نظام کلّ طبیعت را فقط به واسطه صفت بُعد تبیین نماییم. درخصوص صفات دیگر نیز امر از این قرار است.^۱

پس واقعیت و حالات آن گاهی به صورت شیء ممتد و گاهی به صورت شیء متفکر ظاهر می‌شوند (ما بحث را محدود به دو صفتی می‌کنیم که آنها را می‌شناسیم)، این دو گونه ظهور با یکدیگر تداخل ندارند، بلکه هر یک از دخول دیگری جلوگیری می‌نماید. شما می‌توانید حالات را گاهی از حیث طبیعی ملاحظه کنید و گاهی از حیث ذهنی، اما نمی‌توانید از یکی به دیگری انتقال یابید، در هر صفتی ظهور متمایز و جدائی از واحد است. "نظام و اتصال تصوّرات همانند نظام و اتصال اشیاء است."^۲

باید توجه داشت که ما هرگاه از امر طبیعی و ذهنی سخن می‌گوییم، فقط درباره ذهن

۱- اخلاق، بخش ۲، قضیه ۷، تبصره، صص ۷۴-۷۳.

۲- همان، ص ۷۲.

و بدن انسانی می‌اندیشیم، ولی اسپینوزا طبق روش کلی فلسفه خود از کل طبیعت سخن می‌گوید. هر چیزی حیث ذهنی دارد، یعنی هر شیء چیزی دارد که مطابق با چیزی است که ما در خود ذهن می‌نامیم. اما گفتن اینکه ما یا اشیاء دیگر ذهن داریم نادرست است. اذهان و ابدان در قلمرو صفات مختلف ظهورات متقارن و متوازی حیثیات مختلف یک جوهرند، ولی قول به اینکه ذهن بدن دارد همان اندازه نادرست است که بگوییم بدن ذهن دارد. آنها هر دو ظهورات و جلوات یک واقعیتند و هیچ یک تابع دیگری نیست.

"از اینجا نه فقط می‌فهمیم که نفس انسان با بدن او متحد است، بلکه همچنین نحوه این اتحاد نیز فهمیده می‌شود. اما هیچ کس بدون اینکه قبلاً با طبیعت بدن ما آشنایی تام داشته باشد، نمی‌تواند آن را به طور کامل یا متمایز بفهمد. زیرا همه اموری که تاکنون ثابت کرده‌ایم عامد و به انسان بیشتر از جزئیات دیگر، که همه آنها دارای نفسند، هر چند در مراتب مختلف، مربوط نیستند. زیرا از هر شئی در خدا بالضروره تصویری موجود است، چرا که او علت آن است، به همان ترتیبی که تصور بدن انسان در او موجود است. لذا هر سخنی که درباره تصور بدن انسان گفته‌ایم بالضروره درباره تصور سایر اشیاء حقیقت دارد."^۱

اسپینوزا در ادامه سخن خود تأکید می‌کند که تصورات مانند موضوعات آنها با یکدیگر فرق دارند و اینکه تصویری برتر از تصور دیگر و حاوی واقعیت بیشتری است، همان طور که موضوعی نسبت به موضوع دیگر برتر و محتوی واقعیت بیشتری است.^۲ بنابراین، می‌توان گفت که برخی از اذهان و ابدان ساده‌تر و برخی دیگر پیچیده‌تر هستند و امکان دارد ذهن و بدن انسان ماورای مقایسه با اشکال دیگر و برتر از آنها باشد. اما این در اصل موضوع تأثیری ندارد.

درست است که ما بیشتر با ذهن و بدن انسان ارتباط داریم، با وجود این، انسان یگانه نیست و جدای از اشیاء دیگر در طبیعت نمی ماند. با ارزش ترین و برجسته ترین مشخصه های او موارد خاصی است از آنچه که به طور عام در طبیعت موجود است. این در سومین مشخصه کلی حالات به طور واضح تر دیده می شود. میل به بقای در ذات خود یا، به تعبیر بوزانکت^۱، "خود ابقای ذاتی آنها" فعالیت خداوند در درون جهان است و از اینجاست که اجزای تشکیل دهنده جهان فعالند. ذات و وجود آنها، هر دو از قدرت الهی نشأت می گیرند و این واقعیت سرمدی در وعای زمان به صورت کوشش و تلاشی زمانی ظاهر می شود. آنچه اسپینوزا عنایت عام و خاص یا کلی و جزئی می نامد در واقع یک چیز و عین هم هستند. او می گوید دومین خصوصیت^۲ خداوند، عنایت اوست که، به نظر ما، چیزی نیست مگر همان تلاش و کوششی که ما در کل طبیعت و در اشیاء جزئی مشاهده می کنیم، که همه می کوشند تا وجود خود را حفظ نمایند. زیرا واضح است که هیچ شئی نمی تواند به حسب طبیعتش در نابودی خود بکوشد، بلکه برعکس هر چیزی طبیعتاً تلاش می کند تا وجود خود را همچنان پایدار نگه دارد و وضع و موقعیتش را بهبود بخشد. طبق این تعریف ما عنایت را به عنایت عام و خاص تقسیم می کنیم: عنایت عام چیزی است که هر شئی که جزئی از کل طبیعت است به واسطه آن پدید آمده و نگهداری می شود. عنایت خاص آن کوششی است که هر شئی جداگانه، از این حیث که خود یک کل است، نه از این حیث که جزئی از طبیعت است، برای حفظ وجودش انجام می دهد.

مطلب را می توان با مثال ذیل توضیح داد: تمام اعضای بدن انسان از این حیث که

۱ - *Bosanequet Bernard* (۱۸۴۸-۱۹۲۳)، فیلسوف نوهگلی.

۲ - در اصطلاح اسپینوزا خصوصیت (*Property: Proprium*) با صفت فرق دارد. با اینکه خصوصیت لازم ذات است ولی مقوم ذات نیست. برای مزید اطلاع ر.ک: اخلاق ۱، بخش پاورقی، شماره ۱۹۹.

اجزای انسان هستند پدیدار شده و حفظ می‌شوند. این عنایت کلی است. اما عنایت خاص کوشش هر عضوی است جداگانه (به عنوان یک کل در ذات خود و نه به عنوان جزئی از انسان) برای حفظ و نگهداری سلامت خود.^۱

اشیاء فقط آنچه هستند نیستند، بلکه می‌کوشند تا موجودیتشان را ابقا کنند و ادامه دهند و در عین حال جزئی از ذات فعلیت یافته خدا هستند.

"اشیاء جزئی همان حالاتند، که صفات خدا به واسطه آنها به وجهی معین و محدود ظاهر می‌شوند، یعنی آنها اشیائی هستند که به وجه معین و محدود مبین قدرت خدا هستند، قدرتی که او به موجب آن هست و عمل می‌کند."^۲

اما این مشخصه حالات، مانند مشخصه‌های دیگر مطلقاً کلی است و بالضروره شامل همه اشیاء است. حیات انسان فقط نمونه‌ای از آن است. "زیرا طبیعت همیشه یکنواخت و خاصیت و قدرت عمل، یعنی قوانین و قواعد طبیعت، که همه اشیاء بر طبق آن به وجود می‌آیند و از صورتی به صورتی دیگر تغییر می‌یابند، همواره و همه جا یکسان است و لذا برای فهم همه اشیاء هر چه باشند روش واحد و یکسانی لازم است، یعنی اینکه باید به وسیله قوانین و قواعد کلی طبیعت فهمیده شوند."^۳

به نظر می‌آید که نظر و چشم‌انداز کلی، تا حدی که در حوصله یک مقاله می‌گنجد، حاصل آمده باشد، اما فقط نکته آخرین به توضیح احتیاج دارد.

مراتب یا درجات موجود، که از خدا به صفات، از صفات به حالات نامتناهی و از حالات نامتناهی به حالات متناهی ترسیم کرده‌ایم، به واسطه حالات متناهی ادامه دارد. هر یک در داخل نظام ثابتی که جزء آن است هست آنچه هست. با وجود این، مانند هر نظامی دیگر، بعضی از اجزاء از اهمیت بیشتری برخوردارند و بعضی کمتر، یعنی بیشتر یا

1- Short Treatise, Part. one, cha. V, P. 72.

۲- همان، بخش ۳، مقدمه، ص ۱۴۳.

۳- اخلاق، بخش ۳، فقیه ۶، برهان، ص ۱۴۳.

کمتر نمایانگر خصوصیت کل هستند. اسپینوزا در نامه‌ای به بلینبرخ^۱ می‌نویسد: "اگرچه اعمال انسان دیندار (یعنی کسانی که تصویری واضح و متمایز از خدا دارند و تمام اعمال و افکارشان طبق آن موجب شده است) و انسان بی‌خدا (یعنی کسانی که تصویری از خدا ندارند، بلکه فقط تصورات مبهمی از اشیاء زمینی دارند، که تمام افعال و افکارشان بر طبق آن موجب شده است) و بالاخره افعال هر چیزی که موجود است بالضروره از قوانین و احکام الهی نشأت می‌گیرند و همواره وابسته به او هستند، ولی با وجود این آنها با هم فرق دارند، نه تنها در مرتبه، بلکه در ذات هم. زیرا اگرچه موش همانگونه به خدا وابسته است که فرشته و اندوه همان نحو که شادی، اما نه موش می‌تواند فرشته باشد و نه اندوه شادی"^۲.

بنابراین، تواناییهای ما معلول و تراوش ذات ماست. "اگر من می‌گویم من آنچه را دوست دارم می‌توانم با این میز انجام دهم مسلماً مقصود این نیست که من حق دارم کاری کنم که آن نیز علف بخورد."^۳ زیرا میز مانند موش طبیعتی ثابت دارد. آن ارزش خود را دارد، اما البته ارزش میز را. به نظر می‌آید اسپینوزا پذیرفته باشد که گوئی برخی از اشیاء از بعضی دیگر به خدا نزدیکترند، آنها طبیعت خدا را کامل‌تر می‌نمایند، یا بیشتر از اشیاء دیگر از آن بهره‌مندند. و این تنها در خصوص انسانها صدق نمی‌کند، بلکه شامل تمام نظام حالی است.

۱- Blyenberch. درباره وی ر.ک: همان مجله، ص ۱۲۲.

2- Letter 23, P. 191.

3- Political Treatise, chap. IV, 4, P. 310.

منابع

1. Leon Roth, *Spinoza*, London, 1954.
 2. Spinoza, *Ethics* (ترجمة نگارنده، تهران، ۱۳۶۴)
 3. , , *Letters*, edited by A. Wolf, London, 1966.
 4. , , *Short Treatise* (in Spinoza selections), edited by John Wild, NewYork, 1958.
 5. , , *Theological-Political Treatise*, Trans, by R. H. M. Elwes, NewYork, 1951.
- ۶ - مجله اختصاصی فلسفه، ضمیمه مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، شماره ۵، پائیز ۱۳۶۰.

مفاهیم و مسائل اخلاقی در فلسفه اسپینوزا

چکیده:

باروخ بندیکت اسپینوزا در ۲۴ نوامبر ۱۶۳۲ میلادی در شهر آمستردام به دنیا آمد و در ۲۰ فوریه ۱۶۷۷ در شهر لاهه درگذشت. خانواده‌اش از جهودان مارونی-سفاردی (اسپانیایی-پرتغالی) بودند که از ترس محکمه تفتیش عقاید به کشور هلند پناهنده شده بودند. او معلومات اولیه خود را در مدرسه عبرانی شهر آمستردام فراگرفت و در این مدرسه بود که بنیادی‌ترین بخش تفکر وی تکوین یافت. خدا را جوهری یگانه، نامتناهی مطلق، طبیعت طبیعت آفرین و، خلاصه، اصل و سرچشمه هر موجودی و معرفتی تصور کرد، که نه تنها وجود عالم، و به تعبیر وی حالات یا طبیعت طبیعت یافته، متوقف بر اوست، بلکه هیچ تصویری نیز بدون تصور او امکان وجود نمی‌یابد. این گرایش اشراقی و عرفانی پایه و اساس فلسفه او شد. برخلاف فیلسوفان دیگر، فلسفه‌اش را با خدا آغازید. فضیلت برتر و سعادت راستین را در معرفت حقیقی و عشق به خدا جستجو کرد. او متفکری آزاد و رهبری شجاع و صریح بود، که در راه دفاع از عقاید خود شدیدترین نوع تکفیر را تحمل کرد. آنچه می‌گفت عمل می‌کرد. زندگیش بسیار ساده بود، به امور دنیاوی توجه و علاقه چندانی نداشت، به درآمد اندکی که از راه تراش دادن عدسیها به دست می‌آورد بسنده می‌کرد؛ حتی از یاران و دوستان صمیمی‌اش

چیزی نمی‌پذیرفت. ولی با وجود این، به زندگی بدین و تارک دنیا نبود و رهبانیت و ترک دنیا را مذمت می‌کرد. در میان مسائل فلسفی به مباحث اخلاقی دلبستگی خاصی داشت. و مسائل مزبور را با روش علمی و ریاضی مورد بررسی قرار می‌داد. عقیده داشت که اخلاق با شناخت عواطف و حالات نفس رابطه تنگاتنگ دارد. و درباره اعمال و خواسته‌های انسان می‌توان دقیقاً همانگونه سخن گفت که درباره خطوط، سطوح و اجسام گفته می‌شود. فضیلت را با قدرت یکی می‌دانست و اساس هر فضیلتی را حَسّ صیانت ذات و به تعبیر خود وی کناتوس (Conatus) می‌انگاشت. در اهتمام وی به مسائل اخلاقی همین بس که موضوع رساله مختصره خود را خدا، انسان و سعادت او قرار داد و کتاب عمده خود را اخلاق نامید؛ به علاوه، در آغاز رساله اصلاح فاهمه سخن از خیر به میان آورد، البته خیری که از اهمیت بالائی برخوردار است و راستین و پایدار است، که اگر کسی آن را یابد از لذتی عظیم برخوردار خواهد شد، و تا ابدالآباد پایدار است. و این در واقع اعتراف شخصی اوست به اینکه علم اخلاق برترین علوم است و فیلسوف باید بیش از هر چیز در اندیشه و طلب خیر و سعادت اخلاقی باشد. خلاصه، می‌توان گفت همچنانکه برخی از فیلسوفان از طریق علم طبیعت به فلسفه رو آورده‌اند، و برخی دیگر از راه ریاضیات، اسپینوزا از مدخل علم اخلاق به حوزه فلسفه وارد شده است. بنابراین، مناسب آمد مقاله‌ای تحقیقی - انتقادی در خصوص مفاهیم و مسائل اخلاقی این فیلسوف بزرگ به رشته تحریر درآید. امید است که سودمند و نافع باشد. والسلام.

اسپینوزا در خانواده‌ای یهودی به دنیا آمد و با آداب دین یهود پرورش یافت. در سنت یهودیت عمل بر نظر رجحان داشت و معمولاً خط‌مشی اشخاص با قوانین و احکامی مشخص می‌شد که نمایانگر اراده مطلقه یا اراده تحکمی خداوند و در ضمن

بیانگر خیر و شرّ مطلق اخلاقی بودند. این قوانین و احکام، نه تنها عواطف و قوای طبیعی انسان را نادیده می‌گرفتند، بلکه أحياناً به سرکوب آنها نیز فرمان می‌دادند. اطاعت و فرمانبرداری از این قوانین فضیلت و تخلف و سرپیچی از آنها رذیلت به شمار می‌آمد. و از آنجا که در دین مزبور، مانند دیگر ادیان الهی، عقیده بر این بود که انسان، دست کم در برخی از اعمالش، صاحب اختیار و در انتخاب فضیلت و رذیلت و اطاعت و معصیت آزاد است، لذا می‌بایست در برابر اعمالش مورد ستایش یا نکوهش قرار گیرد. البته، این قوانین با سرنوشت نهائی، یعنی سعادت و شقاوت ابدی انسان، نیز پیوند داشت، که ثواب و عقاب آن جهانی حاصل اطاعت و تخلف از آنها بود. در عین حال، سفارش و بلکه اصرار می‌شد که انسان نه طاعت را باید به امید ثواب و پاداش برگزیند و نه از معصیت جهت ترس از عقاب و کیفر اجتناب ورزد.^۱ اما اسپینوزا که به تدریج رشد کرد و به تحصیل آداب و علوم متداول زمانش پرداخت و به مطالعه آثار برخی از متفلسفان و متکلمان یهود، که در اندیشه عقلی کردن دین بودند، به ویژه سلف دانایش ابن میمون^۲ توفیق یافت، از قوانین مزبور معنا و مفهوم دیگری دریافت که نه تنها، در واقع، بدون غرض و مصلحت و برخلاف طبیعت انسان نبود، بلکه غرض مضاعف داشت، اگرچه در مواردی هم عقل انسان برای برخی از آنها اغراض مشخص و علل روشنی نمی‌یافت.^۳ این قوانین اولاً اشخاص را هدایت می‌کردند، تا به برترین کمال اخلاقی و رشد عقلانی، که نوع انسان استعداد رسیدن به آن را دارد، نائل آیند؛ ثانیاً برپائی یک نظام و جامعه

1- Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, Vol 2, p. 22.

۲- موسی بن میمون قرطبی اندلسی (۵۴۰-۶۳۰ ه.ق. برابر با ۱۱۳۵-۱۲۰۵ م) متکلم و متفلسف یهودی، شاگرد سه تن از حکمای مسلمان: یکی از شاگردان ابوبکر بن صائغ، ابن افلع، و ابن رشد. ر.ک: *دلالة الحائرين*، مقدمة الناشر، ص XX111.

۳- ابن میمون گوید: تمام شرایع و احکام را علّی و فائدتی است ولی علّت و فائدت برخی از ما یا به سبب قصور عقل ما یا به سبب نقص علم ما پوشیده است. *دلالة الحائرين*، الجزء الثالث، فصل کو (۲۶)، ص ۵۷۰، ۵۷۱.

آرمانی را نوید می‌دادند، تا افراد بتوانند برای تکامل عالیت‌ترین استعداد‌های خود، بهترین شرایط را فراهم آورند.^۱

در اثر این طرز تفکر و فهم و برداشت از دین بود که برای معرفتی و شناساندن احکام منزل و فرمان‌های الهی تعبیری همچون "احکام معقول"^۲ و "قانون طبیعی"^۳ پدید آمدند.

این روش عقلی کردن دین، که اسپینوزا بر آن آگاهی یافت به اخبار دین یهود اختصاص نداشت، بلکه متألهان مسیحی نیز در آن شریک بودند، و حتی به جرأت می‌توان گفت که بیش از همه متکلمان مسلمان معتزلی بدین مهم اهتمام ورزیدند، اگرچه توفیق کلی نیافتند. مسلماً اسپینوزا، حداقل از طریق مطالعه کتاب دلالة الحائرين ابن میمون، با آراء و افکار این بزرگان آشنا شد.^۴ او این کتاب را به دقت خوانده بود، اگرچه نپسندیده بود، زیرا به درستی دریافته بود که در کتاب مزبور حیرت بیش از دلالت است، چون مسائلی که در آن مطرح شده است یا بلاجواب مانده یا بدانها پاسخ درستی داده نشده است.

خلاصه، بنابه روایت آقای ولفسن، روش مزبور به وسیله عده‌ای از دانشمندان و

۱- همان: "لقد جملة الشريعة شيان، و هما صلاح النفس و صلاح البدن. اما صلاح النفس فهو بأن تحصل للجمهور آراء صحيحة بحسب طاقتهم... و اما صلاح البدن فهو يكون باصلاح احوال معاشهم بعضهم مع بعض. و هذا المعنى يتم بشيئين: اچدهما رفع الظالم من بينهم، و هو ان لا يكون كل شخص من الناس مباحاً مع ارادته.... و الثاني اكتساب كل شخص من الناس اخلاقاً نافعة في المعاشرة حتى ينتظم امر المدينة." الجزء الثالث، فصل كز (۲۷)، ص ۱۵۷۵ فصل كح (۲۸)، ص ۵۷۹.

2- rational precepts.

3- natural law.

۴- ابن میمون در دلالة الحائرين در موارد متعددی عقاید معتزله را نقل و احياناً تصریح کرده است که متکلمین یهود از معتزله استفاده کرده‌اند. برای نمونه ر.ک: دلالة الحائرين، الجزء الاول، فصل عا (۷۱)، ص ۱۸۰.

فیلسوفان، از جمله گروتیوس^۱ و هابس^۲، تقریباً تا زمان اسپینوزا ادامه داشت^۳. البته اسپینوزا علاوه بر مطالعه کتب دینی و کلامی به مطالعه کتب ارسطو و آثار سایر یونانیان نیز پرداخت و در این آثار و نوشته‌ها، که احیاناً تعلیمات رواقیان را انتقال می‌دادند، اصل و منبع افکاری را یافت که در مکتوبات متکلمان یهودی و مسیحی عقل‌گرا به گونه‌ای ضعیف و کم‌رنگ انعکاس داشت.

بالاخره، در اثر آشنائی با اندیشه‌های عقل‌گرایان یهودی، مسیحی و مسلمان، و همچنین افکار فیلسوفان کهن بی‌دین، به ویژه ارسطو و نیز ارسطوئیان مسلمان، بالاخص ابن رشد، بر آن شد تا آنجا که می‌تواند قوانین کتب دینی، مخصوصاً شریعت موسی را مانند قوانین عقل یا طبیعت تفسیر کند و در این تفسیر و توجیه از نظرات اخلاقی اسلاف عقل‌گرای خود یاری جست. مقصود این که روش عقلی کردن دین را فی‌الجمله پسندید و در رساله دین و دولت^۴ آن را به کار برد و تأکید کرد که تفکر و تفلسف آزاد، نه تنها برای دین و دولت زیانمند نیست، بلکه برای حفظ و نگهداری آنها ضرورت نیز دارد و باعث شکوفائی و مقبولیت دین و مشروعیت و محبوبیت دولت و پایداری آن می‌شود^۵. ولی، چنانکه انتظار می‌رفت، روش وی در رساله مزبور مورد قبول عالمان دین قرار نگرفت، و از طرف مقامات دولتی از کتب ممنوعه شناخته شد^۶. شنیدنی است که او خود نیز این روش را به طور کلی درست نیافت و چنین انگاشت که هم در مفهوم ساده سستی دین منزل، که صورت تحکمی دارد، و هم در توجیه عقلانی آن، که همچون

۱ - Hugo Grotius (۱۵۸۳-۱۶۴۵) فقیه و حقوق‌دان هلندی. ر.ک:

Runes, *Dictionary of Philosophy*, P. 120.

۲ - Thomas Hobbes (۱۵۸۸-۱۶۷۵)، فیلسوف معروف انگلیسی. همان، ص ۱۲۸.

3- Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, Vol. 12, PP. 221.

4- *Theologico-Political Treatise*.

5- *Ibid*, chapter XX, p. 26 S.

۶ - ر.ک: مقدمه ترجمه اخلاق به قلم نگارنده، چاپ اول، ص سیزده.

قانونی مبتنی بر غرض و مصلحت تلقی می‌شود، خطای مشترکی موجود است که، بنابر هر دو روش، کمال و خیر مطلق و قانون منزل، معیار واجب القبول و آرمانی رفتار انسان شناخته شده‌اند. و این مستلزم آن است که کمال انسان عبارت باشد از عمل کردن بر طبق قانونی خارجی که یا اصلاً مخالف طبیعت واقعی انسان است یا موافق طبیعت آرمانی اوست، چنانکه در علم خداوند موجود است، و انسان برخلاف طبیعت واقعی باید بکوشد، و بلکه احیاناً متحمل سختیها و ریاضتهایی شود، تا بدان ارتقا یابد. در صورتی که اسپینوزا بر این باور نیست و برای آن به تناسب ذیل معانی دیگری قائل است:

چنانکه کمال را در سرمدیت و متن واقع، عبارت از ذات و واقعیت شیء می‌داند^۱ و چنین می‌نگارد که: "مقصود من از واقعیت و کمال یک شیء است" و "یک چیز هر اندازه کاملتر باشد به همان اندازه واقعیت بیشتری دارد"^۲ و "من معمولاً از کمال، واقعیت را قصد می‌کنم، یعنی ذات هر شیء را، از این حیث که وجود دارد و به طریق خاصی عمل می‌کند، بدون توجه به دیمومت آن"^۳ و لذا نظر می‌دهد که: "همه اشیاء کاملند و در عالترین مرتبه کمال به وجود آمده‌اند"^۴ و در نظام حالات و وعای زمان و مکان، برای کمال معنا و مفهوم دیگری تشخیص می‌دهد، در اشیاء غیر طبیعی نسبی می‌انگارد، که اولاً و بالاصاله مرتبط با قصد فاعل و ثانیاً و بالعرض مرتبط با تصورات کلی و نمونه‌هایی است که انسانها ساخته‌اند. اطلاق کمال - به معانی مزبور - را به اشیاء طبیعی هم از باب توهم می‌انگارد، نه از طریق علم و معرفت راستین. چنانکه می‌نویسد: "کسی که تصمیم گرفته است کاری انجام دهد و آن را به پایان رسانده است کارش کامل است، نه فقط به اعتقاد خودش، بلکه به قضاوت هر کس که اندیشه و هدف فاعل را به درستی می‌داند یا گمان می‌کند که می‌داند. مثلاً اگر کسی کاری را می‌بیند (که من فرض

۱ - اخلاق، بخش دوم، تعریف ۶.

۲ - همان، بخش پنجم، قضیه ۴۰.

۳ - همان، بخش چهارم، پیشگفتار.

۴ - همان، بخش اول، قضیه ۳۳، تبصره ۱.

می‌کنم که هنوز تمام نشده است) و می‌داند که قصد فاعل ساختن خانه است، در این صورت، آن را ناقص می‌خواند و، برعکس، اگر ببیند که آن کار مطابق قصد فاعل پایان یافته است آن را کامل می‌نامد. اما اگر کسی کاری را ببیند که شبیه آن را هرگز ندیده و از قصد فاعل هم آگاه نباشد، واضح است، نخواهد دانست که آن کار کامل است یا ناقص. به نظر می‌آید که معنای نخستین این کلمات همین باشد. اما بعدها که انسانها شروع به ساختن تصورات کلی کردند و نمونه‌هایی از خانه‌ها، ساختمانها، برجها و جز اینها را به تصور آوردند، و نمونه‌ای را بر نمونه دیگر ترجیح دادند، هر کس آنچه را از اشیاء یک نوع، مطابق تصور کلی خود می‌یافت کامل خواند، و برعکس آنچه را که با تصور کلی او مطابق نمی‌نمود ناقص نامید، اگرچه سازنده‌اش اندیشه خود را کاملاً تحقق بخشیده باشد. به نظر نمی‌آید که علت اطلاق کلمات کامل و ناقص به اشیاء طبیعی که ساخته دست انسان نیست نیز جز این باشد، زیرا انسانها، برحسب عادت، از اشیاء طبیعی هم، مانند اشیاء مصنوعی، تصوراتی کلی می‌سازند، که آنها را نمونه‌های آن اشیاء منظور می‌دارند، و چنین می‌انگارند که طبیعت هم در کار خود آنها را به عنوان نمونه در نظر دارد، زیرا چنین می‌پندارند که طبیعت بدون غایت کاری نمی‌کند. بنابراین، وقتی که در طبیعت شئی می‌بینند که با آن "تصور نمونه‌ای" که از آن شیء دارند کاملاً سازگار نیست فکر می‌کنند که طبیعت اشتباه کرده و راه خطا رفته و شیء مذکور را ناقص گذاشته است. لذا مشاهده می‌شود که انسانها عادةً کلمات کامل و ناقص را، بیشتر از طریق توهم، به اشیاء طبیعی اطلاق می‌کنند، تا از راه علم راستین.^۱

خیر هم، چنان که اشارت رفت، که بنابر مفهوم دینی، چه سستی و چه توجیهی مطلق شناخته شده، عبارت بود از اطاعت و اجرای احکام و دستورهای دین منزل، که تأکید شده بود برای ما انسانها سودمند است.

اما اسپینوزا این را هم نپذیرفت و به طعنه گفت: "انسانها هر چیزی را که به سلامت و تندرستی خود و همچنین عبادت خدا می‌انجامد خیر و، برعکس، آنچه را که بدانها نمی‌انجامد شرّ می‌نامند، در صورتی که خیر عبارت است از چیزی که برای ما یقیناً سودمند است.

برعکس، مقصود من از شرّ هر چیزی است که یقین داریم ما را از برخورداری از خیر باز می‌دارد.^۱"

بدین ترتیب ملاحظه می‌شود که اسپینوزا، در خصوص مفاهیم کمال و نقص و خیر و شر، که از اصول و مفاهیم بنیادین دین منزّل و اخلاق دینی و سستی است، با همه متألّهان و متکلمان و به طور کلی تمام عالمان، چه سستی و چه عقل‌گرا، مخالفت می‌ورزد، و لذا از روش توجیهی و عقلی کردن دین، که در رساله دین و دولت به کار گرفته بود دست برمی‌دارد، و در کتاب اخلاقش، که حاوی سنجیده‌ترین و پخته‌ترین افکار فلسفی اوست، از روش ارسطو و سایر فیلسوفان بی‌دین پیروی می‌کند، یعنی اینکه مسائل مربوط به رفتار انسان را مستقل و جدای از کتب دینی مورد بحث قرار می‌دهد، ولی در عین حال نظر فیلسوفان مزبور را هم در مسائل اخلاقی به طور کلی نمی‌پذیرد، و حتی با نظریه اخلاق دنیوی انسان مدار عصر^۲ خود نیز مخالفت می‌ورزد. زیرا بنیانگذاران و پیروان مکاتب اخلاقی مذکور برای انسان نوعی آزادی قائل شده، عواطف و فضایل را متمایز از هم دانسته، میان آنها فرق می‌نهادند. و با وجود اختلاف در مفهوم مابعدالطبیعی آزادی، جملگی در این نکته اتفاق نظر داشتند که فضائل و رذائل ارادی و اختیاری و افعال و اعمال ما نشأت یافته از خود ما یعنی اراده آزاد ما است. و لذا انسان را به خاطر آنچه فضائل می‌نامیدند ستایش و به علت آنچه رذائل می‌پنداشتند نکوهش

۱- همان، تعاریف ۱، ۲.

می‌کردند.^۱

اما اسپینوزا این را هم قبول نداشت، انسان را هرگز آزاد به معنای متعارف شناخت و به صراحت چنین نگاشت که: "من اختیار را، نه در اراده آزاد، بلکه در ضرورت آزاد می‌دانم"^۲ و باز تأکید کرد که: "انسانها مانند اشیاء دیگر طبیعت به ضرورت عمل می‌کنند"^۳ و "هر چیزی به وسیله علّی خارجی به نحوی مشخص و معلوم، بالضروره به وجود آمده و به فعل موجب شده است"^۴ و "ما به موجب علل خارجی به طرق متعدّد به حرکت درمی‌آیم و مانند امواج دریا، که بر اثر بادهای مخالف به تلاطم درمی‌آید، به این سو و آن سو کشیده می‌شویم و نمی‌دانیم چه پیش خواهد آمد و سرنوشت ما چه خواهد شد"^۵. گفتنی است که اسپینوزا نه تنها اعمال و افعال انسان را ضروری دانست، بلکه پاداش اعمال را نیز ضروری شناخت، آن هم از نوع ضرورت هندسی. چنانکه نوشت: "من خدا را قاضی نمی‌دانم، اعمال را برابر کیفیت آنها ارزیابی می‌کنم، نه بر طبق استعداد فاعل و پاداش از اعمال به همان ضرورت نشأت می‌یابد که از طبیعت مثلث برمی‌آید که زوایایش مساوی دو قائمه است."^۶

او بدین ترتیب اخلاق را از قلمرو آنچه باید باشد، یعنی از طبقه علوم دستوری، بیرون آورد و به حوزه آنچه هست، یعنی طبقه علوم واقعی، داخل ساخت و تأکید کرد که غرضش از اخلاق، نه این است که به تحقیر و توبیخ و استهزای انسانها پردازد، بلکه

1- Henry E. Allison, *Benedict Spinoza: An Introduction*, P. 141 & Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, Vol. 2, PP. 222, 223.

2- Letter 58, P. 295.

۳- اخلاق، بخش پنجم، قضیه ۱۰، تبصره.

4- Letter 58, P. 295.

۵- اخلاق، بخش سوم، قضیه ۵۹، تبصره.

6- Letter 21, P. 174.

مقصود این است که اعمال و امیال انسان را دقیقاً همان طور ملاحظه کند، که خطوط و سطوح و اجسام را.^۱

بنابراین، فضائل و رذائل را اختیاری ندانست، میان آنها و عواطف فرق نهاد و انسان را هرگز منشأ اعمال و افعال خود نینگاشت و اصرار ورزید که ما نباید به علت فضائل و رذائل و به عبارت روشن آنچه فضائل و رذائل نام گرفته است ستایش یا نکوهش شویم.^۲

خلاصه، چنانکه اشارت رفت، اسپینوزا با نظریه اخلاق ستنی، چه دینی، چه الحادی، چه قدیم، و چه جدید، در اینکه انسان را آزاد می انگاشت و شایسته ستایش و نکوهش می شناخت مخالفت ورزید و از آن به شدت انتقاد کرد. چرا که نه تنها این نظریه، بلکه حتی تصور طبیعت انسان به گونه ای که مستلزم آزادی باشد نیز حاصل تخیل انسان است، نه عقل او، یا به عبارت دیگر مبتنی بر تصورات ناقص است، نه تصورات تام، به ویژه مبتنی بر این نقص است که نتوانسته افراد انسان را حالاتی تصور کند که اجزای طبیعتند. و خواهشها و هواهای فردی و همچنین ارزشهای آنها، مانند اعمال و افعالشان نتایج ضروری "تلاش برای حفظ وجودشان" (Conatus)^۳ است.

اختلاف نظر اسپینوزا با علمای اخلاق ستنی، تنها در مسأله آزادی انسان نبود، بلکه

۱ - اخلاق، بخش سوم، مقدمه.

2- Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, Vol. 2, P. 223.

۳ - در زبان فارسی به جای "Conatus" حتی صیانت ذات هم مناسب است. گاهی به جای آن واژه "Potentia" و Vis به کار رفته است. مترجمان انگلیسی در ترجمه "Conatus" از کلمات "effort" و "endeavor" استفاده کرده اند. گاهی هم از آن با عبارت عشق یا شوق طبیعی "natural love" تعبیر شده است. به نظر اسپینوزا "Conatus" نخستین قانون طبیعت، اصل و ریشه همه عواطف و شامل همه اشیاء است. ر.ک: ترجمه کتاب اخلاق اسپینوزا، چاپ اول، بخش سوم، پاورقی شماره ۶۰، ص ۱۴۳ و برای تحقیق بیشتر ر.ک:

Parkinson, *Spinoza reason and experience*. PP. 54-58.

چنانکه گذشت در مسائل کمال و نقص و خیر و شر نیز با آنها به مخالفت برخاست و در ادامه انتقادش از اخلاق سنتی با ذکر تعریفی غیرارزشی از کمال، به عنوان امری پایان یافته، و با تأکید بر اینکه تعریف مزبور فقط به دست ساخته انسان قابل اطلاق است، به تبیین این نکته که: چگونه این امر غیرارزشی مفهوم ارزشی یافته و در خصوص اشیاء طبیعی و انسان به کار رفته است پرداخت و چنین نظر داد که: علت آن میل انسان است، که تحت غلبه و سلطه تخیل به ساختن تصورات کلی می‌پردازد و آنها را معیارها و نمونه‌هایی می‌انگارد که بر حسب آنها اشیاء و نیز اعمال ما باید سنجیده شوند و مورد قضاوت قرار گیرند.^۱

او معتقد است با قبول این نمونه‌ها است که کمال و نقص، بر حسب مطابقت و عدم مطابقت با آنها، معنا و مفهوم ارزشی پیدا کرده است. مثلاً انسان کامل کسی شناخته شده است که به کمال مطلوب انسان بودن نائل آمده یا در شرف نیل به آن است و مفاهیم خیر و شر اخلاقی نیز بر حسب این نمونه‌ها پیدا شده است.^۲

شایسته ذکر است که اسپینوزا تکامل این طرز تفکر را با عقیده به علل غائی مربوط می‌داند. زیرا به احتمال قوی مبنای اساسی اعتقاد به معیار یا نمونه، انعکاسی از عقیده به اغراض و غایات است. در صورتی که به نظر وی اغراض و غایات و همچنین معیارها و نمونه‌های مربوط، چیزی جز خواهشها و هواهای انسانی نیستند، و لذا او بدین نتیجه رسید که کمال و نقص و خیر و شر خواص ذاتی اشیاء نبوده، بلکه صرفاً حالات فکر و به عبارت دیگر مجعولات و ساخته‌های ذهن ما هستند، که به اشیاء نسبت داده می‌شوند، از این حیث که آنها را در قلمرو و تحت مثال و نمونه‌ای قرار می‌دهیم که مبنای آن

۱- ر.ک: اخلاق، بخش چهارم، پیشگفتار. و:

Henry Allison, *Benedict de Spinoza An Introduction*, PP. 141-142.

خواهش و هوای ما است.^۱

حاصل اینکه، طبیعت خالی و عاری از تمام ارزشهای انسانی است. چنانکه در نامه‌ای به الدنبرگ^۲ می‌نویسد: "من به طبیعت نه زیبایی نسبت می‌دهم، نه زشتی، نه نظم، و نه اختلال، زیرا ممکن نیست اشیاء زیبا، یا زشت، آراسته، یا آشفته نامیده شوند، مگر بر حسب خیال خود ما"^۳.

اسپینوزا در رساله مختصر هم تأکید می‌کند که: "خیرات و شرور از جمله نسب و امور عقلی هستند، نه از امور واقعی موجود در طبیعت. بنابراین تنها موجود در فاهمه ما و مخلوق خود ما هستند. زیرا، مثلاً ما انسانی را فقط نسبت به انسانی دیگر و همچنین سببی را نسبت به سببی دیگر بد می‌نامیم. به علاوه، امور موجود در طبیعت یا اشیائند یا افعال، اما خیر و شر نه از جمله اشیائند و نه از جمله افعال. پس موجود در طبیعت نیستند."^۴ در کتاب اخلاق هم تفصیل می‌دهد که: "اما در خصوص خیر و شر باید توجه داشت که این اصطلاحات در نفس اشیاء به چیز مثبتی دلالت نمی‌کنند و چیزی جز حالات فکر یا مفاهیمی که از مقایسه اشیاء با یکدیگر ساخته‌ایم نیستند. زیرا ممکن است چیزی در زمان واحد هم خوب و هم بد، و هم نه خوب و نه بد باشد؛ مثلاً موسیقی برای آدم مالیخولیائی خوب است، برای شخص سوگوار بد است، در صورتی که نسبت به آدم کر، نه خوب است و نه بد."^۵

۱- همان.

۲- Henry Oldenburg (۱۶۱۵-۱۶۷۷)، متکلم و سانس معروف و یکی از مکاتبه‌کنندگان با اسپینوزا، که بیش از دیگران با وی به مکاتبه پرداخته است. رک: ص ۴۲.

3- Letter 32, P. 210.

4- Short Treatise On God, man, and his well-being, Chap. V1, P. 75. Chap. 10, pp. 82,

83. & Spinoza, The Cartesian Principles and Thoughts on Metaphysics, p. 122.

۵- اخلاق، پیشگفتار، بخش چهارم.

در عین حال، به دنبال این اظهارات و بیانات، که مفاهیم کمال و نقص و خیر و شر را اموری مجعول و ساخته ذهن انسان شناخت، عباراتی می‌آورد که گوئی ناقض و شکننده همه آنها است. چنانکه می‌نویسد: "با وجود این، اصطلاحات مذکور باید حفظ شود. زیرا از آنجا که می‌خواهیم از انسان تصویری بسازیم که آن را به عنوان نمونه طبیعت انسانی مدّ نظر قرار دهیم، بنابراین لازم است که اصطلاحات مزبور را نگه داریم و به همان معنایی که گفته شد به کار ببریم. لذا، در صفحات بعد، مقصود من از خیر هر چیزی است که مسلماً می‌دانیم به وسیله آن می‌توانیم بدان نمونه طبیعت انسانی، که مدّ نظر است، راه یابیم؛ و، برعکس، مقصود من از شرّ هر چیزی است که به یقین می‌دانیم ما را از تقرّب بدان باز می‌دارد. به علاوه، من انسانها را با توجه به درجه نزدیکی به آن نمونه یا دوری از آن کاملتر یا ناقصتر می‌نامم."^۱

گفتنی است که برخی از اسپینوزاشناسان از این نقض یا، به تعبیر دیگر، تغییر موضع ناگهانی دچار حیرت شده، در مقام توجیه احتمال داده‌اند که شاید به نظر وی صرف نمونه قائل شدن برای طبیعت انسانی مشکلی ندارد، بلکه مشکل اینجاست که نمونه و الگوی اخلاق ستنی مبتنی بر تصوّرات ناقص و نمونه مورد قبول اسپینوزا مبتنی بر تصوّرات کامل طبیعت انسان است. زیرا او افراد انسان را حالاتی متناهی می‌شناسد، که همه افعال و اعمالشان نتایج ضروری "Conatus"، یعنی تلاش برای حفظ وجود است، که در واقع مكوّن و مقوّم شیء متناهی است.^۲

اما، به عقیده من، نظر به آنچه قبلاً اشاره شد، شاید این توجیه و تعبیر درستتر باشد که اسپینوزا در حالی که برای مفاهیم اخلاقی متداول در سرمدیت و متن واقع ارزش و اعتباری قائل نیست، نظر به نظام حالات و اجتماعات بشری آنها را ارزشمند و معتبر

دانسته، حفظشان را لازم می‌شمارد.

خلاصه، این نوع نظر و این نحوه نگرش، اخلاق جدیدی را فراهم می‌آورد که بیشتر مبتنی بر عقل است تا تخیل و در عین حال مطابق با نیازهای راستین انسان است. این طرز تفکر نو در تعاریفی که در پیشگفتار بخش چهارم کتاب اخلاق آمده به خوبی نمایان است. اسپینوزا با توجه به عباراتی که در آغاز بخش مزبور آمده و ماکمی پیش به نقل آن پرداختیم به ایراد تعاریف ذیل می‌پردازد:

"مقصود من از خیر چیزی است که یقین دارم برای ما مفید است"^۱، یعنی در حفظ وجود ما را یاری می‌دهد و "مقصود من از شرّ چیزی است که یقین دارم ما را از برخورداری از خیر باز می‌دارد"^۲. او با تعریف خیر و شرّ، به حسب نفع و ضرر شخصی، مبنای خودپرستانه ارزیابیها را که اخلاق ستنی آن را در پرده استتار نگه می‌داشت آشکار می‌سازد. و در نتیجه مفاهیم خیر و شرّ در اخلاق اسپینوزائی نسبت به اخلاق ستنی تحوّل اساسی می‌یابد.

باید توجه داشت که تحوّل به مفاهیم خیر و شرّ محدود نمی‌شود، بلکه مفهوم فضیلت را نیز در بر می‌گیرد. چنانکه او فضیلت را، در مقابل اخلاق ستنی که آن را نوعی رفتار نوع پرستانه و در عین حال متعری از هرگونه نفع شخصی می‌شناخت، عبارت از قدرت و به معنای صریح‌تر و دقیق‌تر قدرت انجام فعل بر طبق قوانین طبیعت خود فرد می‌شناساند و چنین می‌نگارد: "مقصود من از فضیلت و قدرت یک چیز است"^۳ و در مقام توضیح می‌افزاید: "یعنی فضیلت تا آنجا که به انسان مربوط است ذات یا طبیعت انسان است، از این حیث که قدرت انجام اموری را دارد که فهم آنها به حسب قوانین طبیعتش امکان می‌یابد."^۴ شایان ذکر است که برابر دانستن فضیلت با قدرت بازتابی از

۱ - همان، تعریف اول.

۲ - همان.

۳ - همان، بخش چهارم، تعاریف، تعریف ۸.

۴ - همان.

معنای اصلی کلمه لاتین "Virtus" است، که بر طبق آن معنای فضیلت عبارت می‌شود از: توانایی شخص بر کار، به حسب طبیعت خود. و بنابراین می‌توان آن را با عباراتی از قبیل "خود موجب بودن"، "خود مصدر اعمال خود بودن"، یا "خود سرمنشاء یعنی علت تامّ حالات خود بودن" شناساند.^۱ نظر به همین معناست که اسپینوزا آدم با فضیلت را کسی می‌شناسد که بر عواطفش چیره شود و برده و بنده انفعالاتش نباشد.^۲ و از آنجا که، طبق تعریف مزبور، رفتار مبتنی بر فضیلت مستلزم زیادت قدرت و افزونی توانایی شخص بر کار است او می‌تواند ادّعا کند که فضیلت ذاتاً و ضروراً لذّت‌بخش است و، برخلاف فضیلت دینی، فضیلت را پاداش خود بشناسد و در نهایت فضیلت را با سعادت یکی بداند و بگوید: "سعادت پاداش فضیلت نیست، بلکه خود فضیلت است."^۳

اما نباید از نظر دور داشت که مُتمیّزه و مُشخّصه ذاتی نظریه اسپینوزا درباره فضیلت، ارتباط تنگاتنگ آن با معرفت است و بیان آن مبتنی بر تحلیل معنا و مفهوم علّیت تامّه بوده، که در نظام فلسفی اسپینوزا، مانند هر نظام فلسفی دیگر، از اهمیّت ویژه‌ای برخوردار است. طبق نظر اسپینوزا، انسان فقط وقتی می‌تواند علّت تامّه افعال خود و در نتیجه فعّال، به معنای درست کلمه، باشد که از تصوّرات تامّه بهره‌مند است^۴ و این مُتمهی به یکی ساختن فضیلت با علم می‌شود. می‌دانیم سخن غالب اسپینوزا این است که انسان، تنها وقتی که تحت هدایت عقل زندگی می‌کند می‌تواند شهوات، هواها و عواطف خود را تحت نظارت و مراقبت درآورد، آرامش یابد، از مرگ کمتر هراسد و بالاخره بر آنها چیره شود، تا آنجا که نفرت، خشم، یا اهانت و بی‌اعتنائی دیگران را با عشق و کرامت پاداش دهد و بدین ترتیب هویت راستین خود را فعلیّت و واقعیت بخشد و به کمال

1- Henry E. Allison, *Benedict de Spinoza: An Introduction*, p. 143.

2- Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, Vol. 2, p. 237.

۴ - همان، بخش چهارم، فقیه ۲۳.

۳ - اخلاق، بخش پنجم.

انسانی نائل آید.^۱

حاصل اینکه، قدرت واقعی انسان و در نتیجه فضیلت او قدرت عقل و علم اوست، نه اراده به معنای متعارف آن، تا آنجا که قدرت نفس فقط با شناخت تعریف می‌شود.^۲ و به تعبیر دیگر، قدرت نفس عبارت از فکر اوست^۳ و انسان، طبیعت، قدرت، یا فضیلت خود را تا آنجا نمایش می‌دهد که اعمال و افعالش از عقل و هوش، یعنی تصوّرات نامّه‌اش، نشأت می‌گیرند.^۴ برای توضیح بیشتر مراتب ذیل یادداشت می‌شود:

اختیار، که در نظر اسلاف اسپینوزا مشخصه فضیلت و رذیلت به شمار آمده و به وسیله آن میان فضائل و عواطف فرق می‌نهند (فضائل را اختیاری و عواطف را غیر اختیاری و اضطراری می‌دانستند)، معمولاً با علم و اراده به کار می‌رفت. البته گاهی هم به یکی بسنده می‌شد، مثلاً آنجا که سقراط هر فضیلتی را علم می‌داند، یا وقتی که سیسرو^۵ می‌گوید: "تمام فضائل وابسته به اراده است"^۶. و گاهی هم هر دو واژه به هم پیوسته و به صورت واحد درآمده‌اند، چنانکه ارسطو فضیلت را مرتبط با اختیار شناخته و اختیار را شهوت مترویه شناسانده است.^۷ شرح و بسط لطائف و دقائق موجود در عبارات مذکور، علاوه بر این که از حوصله مقاله ما خارج است، از لحاظ ارتباط با نظر

۱- همان، بخش پنجم، قضیه ۲۷، قضیه ۳۶، تبصره، قضیه ۳۸، بخش چهارم، قضیه ۴۶.

۲- اخلاق، بخش پنجم، پیشگفتار، ص ۲۷۸. ۳- همان، قضیه ۹، برهان.

۴- زیرا در صورتی که اعمال و افعال ما متشی از تصوّرات ناقص باشند، نه ظهور قدرت خود ما، بلکه نمایانده قدرت علل خارجی می‌باشد. ر.ک: R. J. Delahunty, *Spinoza*, p. 268.

۵- Cicero (۱۰۶-۴۳ پیش از میلاد) در حکمت متمایل به حکمت آکادمی بود و در اخلاق شیوه رواقیان داشت.

6- Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, Vol. 2, p. 224.

۷- اخلاق نیکوماخس، ترجمه اسحاق، ص ۲۰۹: "فانه لما كانت الفضيلة الاخلاقية استعداداً قادراً على الاختيار و

الاختيار شهوة متروية. باز بنگرید به: W. D. Ross, *Nicomachean Ethics*, 1139a

اسپینوزا هم فاقد اهمیت است. زیرا به عقیده وی عقل و اراده یکسانند^۱ و میان فضائل و عواطف فرقی موجود نیست، چرا که هر دو به واسطه علل خارجی موجب شده‌اند. بلکه آنچه در این مقام مهم می‌نماید توضیح این مطلب است که قدرت عقل و علم در برابر قدرت عواطف تا چه حد است و اصولاً عقل یا علم چه تأثیری بر رفتار و کردار انسان دارند.

شنیدنی است که اسپینوزا با تمام قدرتی که برای عقل و علم قائل می‌شود، مخصوصاً که بخش پنجم کتاب اخلاق خود را "قدرت عقل و آزادی انسان" نام نهاده و تا توانسته درباره قدرت عقل و اهمیت علم سخن رانده و به ایراد ادله و اقامه براهین پرداخته است، با وجود این قدرت عقل را در برابر قدرت عواطف ضعیف و محدود انگاشته،^۲ بدین ترتیب نظام اخلاقی واقع بینانه‌ای، یعنی اخلاقی که به امکانات واقعی قدرت انسان نظر دارد، بنیان نهاده است و باور ما بر این است که در این خصوص هرگز دچار اشتباه نشده است.

اسپینوزا در هیجده قضیه نخستین بخش چهارم کتاب اخلاق، که عنوانش "بردگی انسان یا قدرت عواطف" است، درباره ضعف و محدودیت قدرت عقل در مقام برخورد با عواطف به تفصیل بحث می‌کند، بحثی که به نظر بسیار واقع بینانه می‌آید.

حاصل بحث این که، علم و اراده در مقام برخورد با عواطف کارآیی ندارند و عامل تعیین کننده، قوت و شدت عواطف است، که مانند سایر قوا و نیروهای طبیعت قویها ضعیفها را از بین می‌برند و خود همچنان پا بر جا و استوار می‌مانند. و همان طور که ممکن است انسان در حالت مواجهه با سایر نیروهای طبیعت گرفتار شرّ و زیان شود، همچنین امکان دارد در حالتی هم که در معرض حمله و هجوم عواطفش قرار می‌گیرد

1- Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, Vol. 2, p. 225.

متحمل شرور و آلام گردد و در نتیجه قدرت فعالیت وی برای حفظ وجودش کاهش یابد. و این همان است که اسپینوزا از آن با عنوان "ناتوانی و عدم پایداری انسان" یا "ناتوانی انسان بر حکومت بر عواطف یا ممانعت از آنها" یاد می‌کند و بردگی انسان می‌نامد. زیرا انسانی که دستخوش عواطف است مالک خود نیست، بلکه محکوم سرنوشت است، به طوری که غالباً با این که بهترین را می‌بیند ناگزیر از بدترین پیروی می‌کند.^۱

اسپینوزا در این مقام نیز به استدلال و احتجاج می‌پردازد و استدلال خود را در بخش چهارم کتاب اخلاق با این اصل متعارف آغاز می‌کند که: "در طبیعت هیچ شیء جزئی نیست که شیء دیگری قوی‌تر و قدرتمندتر از آن نباشد، بلکه در برابر هر شیء جزئی شیء جزئی دیگری هست که قوی‌تر از آن است و می‌تواند شیء اول را از میان بردارد"^۲ و پس از آن در قضیه دوم همان بخش می‌گوید که: "ما از این حیث که جزئی از طبیعتیم که ممکن نیست به ذات خود و بدون اجزای دیگر به تصور آید منفعل هستیم"^۳. از آن اصل متعارف و این قضیه برمی‌آید: "نیروی که انسان به وسیله آن در هستی خود پایدار می‌ماند محدود است و نیروی علل خارجی به طور نامحدود بر آن تفوق دارند"^۴. حاصل اینکه: "ممکن نیست انسانها علت تمامه همه حالات خود باشند، چرا که ممکن نیست جزء طبیعت نباشند"^۵. نتیجه نهائی اینکه: انسان بالضروره دستخوش انفعالات خود است و از نظام معمول طبیعت پیروی می‌کند و تا آن حد که طبیعت اشیاء اقتضا دارد خود را با آن سازگار می‌سازد"^۶.

بنابراین، این مشکل و این سؤال پیش می‌آید که پس در جهان اسپینوزائی عقل چه

۱ - همان، بخش چهارم، پیشگفتار.

۲ - همان، بخش چهارم، اصل متعارف.

۳ - همان، قضیه ۲.

۴ - همان، قضیه ۳.

۵ - همان، قضیه ۴.

۶ - همان و نتیجه.

مقامی دارد، و در کجا به کار می آید. مشکل و سؤال مزبور وقتی قوی و جدی می نماید که مشاهده می شود او در آغاز این بحث، یعنی قضیه اول بخش چهارم، تأکید می کند که: "چیز مثبتی که در تصور نادرست هست، به واسطه حضور چیز درست، از این حیث که درست است، زایل نمی شود". چنانکه ملاحظه می شود، قضیه مزبور دلالت دارد بر اینکه حقیقت محض یا، به عبارت دیگر، حقیقت را از این حیث که حقیقت است نمی توان همچون سلاحی در برابر تصورات کاذب یا ناقص و در نهایت در برابر عواطف و انفعالات به کار برد.

اسپینوزا برهان این قضیه را بر تحلیل خود از کذب، به معنای فقدان شناخت، که لازمه تصورات ناقص است مبتنی می سازد و چنین استدلال می کند که کیفیت مثبتی که در تصور کاذب فرض شده^۱ اگر به واسطه آنچه حقیقت است برطرف گردد لازم می آید حقیقت خود باعث زوال خود باشد که در نظر وی باطل و گزاف است.^۲

البته در برهان نوعی ابهام وجود دارد که اسپینوزا خود بدان توجه داشته است. لذا در تبصره، خواننده را متوجه می سازد که این قضیه با بیان رابطه عقل و تخیل به درستی فهمیده خواهد شد و در این حال با ذکر مثال "تصور خورشید" خاطر نشان می سازد که تصور تام، یعنی تصور علمی خورشید، آن تصور تخیلی را که همچون صفحه ای از آن را در آسمان داریم و در فاصله حدود دویست پا بالای سر ماست زایل نمی کند، بلکه فقط ما را قادر می سازد که واقعیت را دریابیم. با تعمیم مثال، نتیجه می گیرد که تخیلات با

۱- از این عبارت برمی آید، نظر اسپینوزا این نیست که در تصور کاذب کیفیت و امر مثبتی موجود نیست، بلکه منظورش این است که تصور کاذب به واسطه آن امر مثبت باطل و موهوم خوانده نمی شود، بلکه علت کذب نقص علم و جهل و فقدان شناخت ماست. ر.ک: اخلاق، بخش دوم، فضایی ۳۲، ۳۳، ۳۵، صص ۱۰۵-۱۰۳، ایضا بنگرید به: *Improvement of Understanding* (In John Wild Spinoza Selections, P. 44)

۲- زیرا تعریف هر چیزی ذات آن چیز را اثبات می کند، نه نفی، یعنی ذات آن را وضع می کند، نه رفع... ر.ک: اخلاق، بخش سوم، قضیه ۴.

حضور حقیقت از این حیث که حقیقت است از بین نمی‌روند، بلکه علت از بین رفتن آنها پیدایش تخیلات دیگری است که قوی‌تر از آنها هستند. اما مشکل باز افزون می‌شود، هنگامی که می‌فهمیم نتیجه مزبور عواطف را هم مانند تصوّرات تخیلی یا تخیلات شامل می‌شود. چنانکه در قضیه هفتم همان بخش تصریح می‌کند: "ممکن نیست از عاطفه‌ای جلوگیری شود یا عاطفه‌ای زایل گردد، مگر به واسطه عاطفه‌ای متضاد، که قوی‌تر از آن است".^۱

او با ترکیب دو قضیه مذکور، در قضیه چهاردهم نظر می‌دهد که: "ممکن نیست شناخت درست خیر و شر، از این حیث که درست است، از عاطفه‌ای جلوگیری کند، بلکه فقط از این حیث که عاطفه اعتبار می‌شود از آن جلوگیری می‌کند".^۲

شایسته توجه است که اسپینوزا در این قضیه درباره قدرت عقل، هم به ماهیت مشکل نظر دارد و هم در عین حال راه حل آن را می‌نماید. نکته کلیدی و راهنمای قضیه عبارت است از تمییز میان "شناخت درست خیر و شر"، از این حیث که درست است و از این حیث که عاطفه یا حالت اعتبار شده است. بنابراین، می‌توان گفت: علم درست به خیر و شر، از این حیث که علم و درست است، ممکن نیست عاطفه‌ای را زایل کند یا از آن جلوگیری به عمل آورد؛ ولی اگر همین علم همچون عاطفه اعتبار شود، این امکان و قدرت پیدا می‌شود.

اما اینجا این سؤال پیش می‌آید که آیا ممکن است علم یا، به عبارت دیگر، تصوّر درست، به عنوان عاطفه اعتبار شود؟ نظر به نظام فکری اسپینوزا، پاسخ مثبت است. زیرا برابر قضیه هشتم بخش چهارم کتاب اخلاق، علم به خیر و شر چیزی نیست مگر حالت لذت یا الم، از این حیث که ما از آن آگاهیم.^۳ برهان قضیه مبتنی بر "تصوّر تصوّر" است.

۱ - همان، بخش چهارم، قضیه ۷.

۲ - همان، قضیه ۱۴.

۳ - اخلاق، بخش چهارم، قضیه ۸.

اسپینوزا در این مقام، اولاً به خاطر می‌آورد که ما شئی را از این حیث خیر یا شرّ می‌نامیم که برای حفظ وجود ما مفید یا مضرّ است و از آنجا که عواطف لذّت و ألم نشانه این است که چیزی برای حفظ وجود فایده یا زیان دارد، لذا علم به خیر و شرّ چیزی نیست مگر آگاهی نفس از تصوّر لذّت و ألم که بالضروره از خود عاطفه لذّت و ألم نشأت می‌یابد. پس از آن نتیجه می‌گیرد که این علم "تصوّر تصوّر" است، که در واقع متمایز از تصوّر اولی یعنی عاطفه نیست، بلکه همان تصوّر است، که از آن آگاهیم.^۱

او بدین ترتیب می‌خواهد بگوید که این نوع علم و آگاهی دارای نیروی محرّکِ کاملِ لذّت یا المی است که بدان تعلّق می‌یابد و همین نیروست که اساس فهمِ قدرتِ عقل را فراهم می‌آورد. اما، با وجود این، باز در نهایت، عقل همچون قدرتی ضعیف به تصوّر می‌آید. اسپینوزا در تحلیلی که از قدرت عواطف کرده بدین نکته نظر داشته و در قضایای نهم تا هیجدهم بخش چهارم کتاب اخلاق از پیدایش قوّت و ضعف در عواطف و منشأ آن و اینکه چه عواملی باعث تضادّ و برخورد عواطف می‌شوند و چگونه عواطف قوی بدون دخالت علم و اراده عواطف ضعیف را از بین می‌برند به تفصیل سخن گفته است، که ما به خلاصه ذیل بسنده می‌کنیم:

"عاطفه‌ای که علّت آن حاضر تصوّر شده، قویتر از عاطفه‌ای است که علّت آن حاضر تصور نشده است.^۲ عاطفه‌ای که مربوط به شیء ضروری است، در شرائط یکسان قویتر از عاطفه‌ای است که متعلّق به شیء غیر ضروری، یعنی ممکن است.^۳ اگر عاطفه‌ای به شیء آینده‌ای تعلّق یابد که به زمان حال نزدیک است، قویتر از عاطفه‌ای خواهد بود که متعلّق به آینده دور است.^۴ عاطفه‌ای که به گذشته نزدیک تعلّق دارد قویتر از

۱- همان.

۲- اخلاق، بخش چهارم، قضیه ۹.

۳- همان، قضیه ۱۱.

۴- همان، قضیه ۱۰.

عاطفه‌ای است که متعلّق به گذشته دور است".^۱

او همین اصول را در خصوص خواهشها نیز درست دانسته و نظر داده است که آنها هم مانند عواطف با هم تضادّ یافته، برخورد می‌کنند و قویها ضعیفها را از بین می‌برند. مثلاً خواهشی که از شناخت درست خیر و شر نشأت می‌یابد در صورتی که مربوط به آینده باشد به واسطه خواهش‌اشیائی که در زمان حال مطبوعند به آسانی فرو نشانده می‌شود.^۲ همچنین خواهش‌اشیائی که از شناخت درست خیر و شر ناشی می‌شود، ولی مربوط به اشیاء ممکن است، امکان دارد به واسطه اشیائی که حاضرند فرو نشانده یا از آن جلوگیری شود^۳ و بالاخره خواهشی که از لذّت برمی‌خیزد در شرایط مساوی قویتر از خواهشی است که از الم برمی‌خیزد^۴ و لذا هر چه از عاطفه لذّت بیشتر برخوردار شویم به همان اندازه به کمال بیشتر ارتقا می‌یابیم و در نهایت از طبیعت الهی بیشتر بهره‌مند می‌شویم.^۵ گفتنی است که همین برتری دادن به لذّت است که به اخلاق وی نوعی صبغه خوش‌بینانه می‌دهد.

خلاصه، اسپینوزا به واسطه تحلیل مزبور از عواطف، بدون وسیله قرار دادن معنی فلسفی اراده یا مفهوم دینی معصیت، با اصطلاحات مخصوص به خود می‌کوشد یکی از واقعیت‌های اساسی و در عین حال تأسف‌آور تجربه اخلاقی را شرح دهد و آن شکاف عظیمی است که میان دانستن خیر و انجام آن موجود است. او در این مقام، پس از مبرهن کردن اینکه قدرت عقل برای تحت نظر قرار دادن عواطف بسیار محدود است، و تبیین اینکه چرا عقل غالباً از عهده این مهم برنمی‌آید و انسانها از احکام عقل پیروی نمی‌کنند، به تقریر و توضیح احکام عقل می‌پردازد و مشخص می‌سازد که کدام یک از

۱- همان.

۲- همان، قضیه ۱۶.

۳- همان، قضیه ۱۷.

۴- همان، قضیه ۱۸.

۵- همان، فصل ۳۱.

عواطف موافق قواعد عقل و کدام یک مخالف آن است.^۱ و در شرح و بیان این امور، از طبیعت فضیلت انسان، از غایت ویژه حیات عقلانی او، با تحلیلی از برخی از وظایف خاص واقعی یا غیر واقعی او گفتگو می‌کند. این مطالب در بقیه بخش چهارم کتاب اخلاق، که محتوی فلسفه اخلاقی اسپینوزا به معنای دقیق و متداول کلمه است، با قضیه نوزدهم آغاز می‌شود و تا پایان بخش ادامه می‌یابد. در قضیه مزبور می‌گوید: "هر کس به حسب قوانین طبیعت خود ضرورتاً چیزی را می‌خواهد که آن را خیر می‌داند و از چیزی دوری می‌جوید که آن را شرّ می‌داند".^۲ البته این قضیه با توجه به نظریه "Conatus" (تلاش برای حفظ وجود خود) و نیز نظر به آنچه تاکنون درباره خیر و شرّ گفته شد شگفت‌آور نیست. زیرا از آنجا که فضیلت برابر با قدرت یا، به عبارت دقیق‌تر، برابر با قدرت انجام فعل بر طبق قوانین طبیعت فرد است، لذا نتیجه می‌شود که انسان هر چه بیشتر در طلب آنچه برایش مفید است، یعنی حفظ وجود خود، بکوشد و بر این کار بیشتر توانا باشد به همان اندازه از فضیلت و قدرت بیشتری برخوردار است و، متقابلاً، هر اندازه از آنچه برایش مفید است، یعنی همان حفظ وجود خود، غفلت ورزد، یعنی به جای عمل بر طبق قوانین خود، بیشتر دستخوش عوامل خارجی باشد، به همان اندازه ضعیف‌تر است.^۳

او، نظر به مراتب فوق، در تبصره همان قضیه، خواننده را آگاه می‌سازد که بنابراین هیچ کس، جز آنکه مغلوب علل خارجی و مخالف طبیعت خویش باشد، از "تلاش برای حفظ خود" یا "حفظ وجود خود" غفلت نمی‌کند.^۴ و ادامه می‌دهد که: "هیچ کس نمی‌تواند خواهش خوشبختی، کار خوب، یا زندگی خوب داشته باشد، مگر آنکه در عین حال خواهش بودن، کار کردن، زندگی کردن، یعنی در واقع موجود بودن داشته

۱- همان، قضیه ۱۸، تبصره.

۲- همان، قضیه ۱۹.

۳- همان، قضیه ۲۰.

۴- همان، تبصره.

باشد"^۱. باز می‌گوید: "ممکن نیست فضیلتی تصوّر شود که مقدم بر "تلاش برای حفظ وجود خود باشد"^۲ و سرانجام بدین نتیجه می‌رسد که هیچ غایتی عالی‌تر از وجود خود ما نیست، تا ما وجود خود را به خاطر آن حفظ کنیم یا، به عبارت خود او: "هیچ کس نمی‌کوشد وجود خود را به خاطر چیز دیگری حفظ کند."^۳

اما ظاهر عبارات مذکور که دلالت بر این دارد که اسپینوزا فضیلت را با صرف بودن یا، به عبارت بهتر، باقی ماندن یکی می‌داند و خیر را دقیقاً همان تصوّر می‌کند که نفع شخصی خوانده می‌شود، با واقع و جان فلسفه اسپینوزا جدّاً ناسازگار می‌نماید. زیرا او اولاً هرگز کسی را که به بخت و اتفاق و بدون اینکه بداند چه می‌کند، یعنی بدون کارگیری عقل، به مقصود و مطلوب خود می‌رسد با فضیلت نمی‌داند، بلکه به نظر وی، فضیلت از فعالیت خود شخص نشأت می‌گیرد و در صورتی تحقق می‌یابد که شخص خود علت تامّه آن بوده، رفتارش مبتنی بر تصوّرات تامّه باشد. چنانکه می‌گوید: "انسان از این حیث که به واسطه داشتن تصوّرات ناقص به فعلی موجب می‌شود مطلقاً نمی‌توان گفت که بر طبق فضیلت عمل می‌کند، بلکه فقط از این حیث می‌توان چنین گفت که به واسطه فهم به فعلی موجب شده باشد."^۴

بنابراین، نظر به فلسفه اسپینوزا، فقط کسی طبق فضیلت عمل می‌کند و با فضیلت خوانده می‌شود که مبنای رفتارش فهم باشد.

او تأکید می‌کند که: "مطلقاً بر طبق فضیلت عمل کردن، عبارت است از همان عمل کردن، زیستن، و وجود خود را حفظ کردن (این سه معنای واحدی دارند) تحت هدایت عقل و بر مبنای طلب آنچه برای انسان سودمند است"^۵.

۲- همان، قضیه ۲۲.

۱- همان، قضیه ۲۱.

۴- همان، قضیه ۲۳.

۳- همان، قضیه ۲۵.

۵- همان، قضیه ۲۴.

ثانیاً، به نظر وی، آنچه واقعاً سودمند است، محض زیستن یا تحصیل حداکثر لذت حسی نیست، بلکه فهم است. بنابراین، تلاش عمده کسانی که تحت هدایت عقل زندگی می‌کنند بر این است که فهم خود را افزایش دهند. پس اشیاء تا آنجا مفید فرض می‌شوند که انسان را برای رسیدن به آن هدف یاری رسانند. او خود می‌گوید: "هر کوششی را که تحت هدایت عقل انجام می‌دهیم جز برای فهمیدن نیست و نفس از این حیث که عقل را به کار می‌گیرد تنها چیزی را برای خود مفید می‌داند که او را به فهمیدن رهبری کند"^۱. حاصل اینکه، خیر راستین همان فهم است، نه صرف ماندن و زندگی کردن. و ما فقط وقتی فعال و در کاریم که می‌فهمیم.^۲

و فعالیت ذاتی عقل، تصوّر یا فهم واضح و متمایز است و تلاش بنیادین ذهنی که تحت هدایت عقل است فهم است.

در نتیجه، او ضرورتاً فقط اشیائی را مفید می‌شناسد که موجب فهم وی هستند و از آنجا که عالی‌ترین موضوع معرفت خداوند است، که سرچشمه هر معرفتی است بنابراین معرفت خداوند خیر عظیم نفس است و عظیم‌ترین فضیلت نفس معرفت خداوند است^۳ و تنها تصوّر خداوند است که می‌تواند انسان را آزاد سازد و باعث شود که انسان هر خیری را که برای خود می‌خواهد برای دیگران نیز بخواهد.^۴

شنیدنی است که لازمه این خردگرایی ناب، انکار فضائل متعارف اخلاقی، همچون خیرخواهی، بشردوستی و امثال آنهاست. البته او خود این لازمه را انکار نمی‌کند و بر این باور است که فضایل مزبور فاقد ارزش مطلقند. اما گفتنی است که او در عین حال که برای این فضائل ارزش مطلق قائل نیست، ارزش آنها را به طور کلی نفی نمی‌کند، بلکه در صورتی که به نحو شایسته‌ای کمک قدرت نفس، یعنی همان فهم، باشند ارزشمند

۱ - همان، فضايلة ۲۶.

۲ - همان، فضايلة ۲۴، برهان.

۳ - همان، بخش چهارم، فضايلة ۲۸.

۴ - همان، فضايلة ۶۸، تبصره.

می‌شناسد. و تصریح می‌کند که "برای انسان هیچ چیزی مفیدتر از انسان نیست" ^۱ و بالاتر از آن "انسان خدای انسان است" ^۲، یعنی اینکه اگر هر یک از ما بخواهد به رشد عقلانی خود به طور کامل برسد در میان اشیاء دیگر به کمک ممنوعان خود نیاز شدید دارد، و از آنجا که ما نمی‌توانیم این راه، یعنی رسیدن به کمال رشد عقلانی، را تنها به پایان برسانیم باید خود را آماده سازیم تا با یکدیگر تعاون و همکاری داشته، علاقه‌مند به رفاه و آسایش ممنوعان خود باشیم.

بنابراین، نظریه اخلاقی اسپینوزا از "فردگرایی عقلانی" به صورت فلسفه‌ای ظاهر می‌شود که به طبیعت اجتماعی انسان نظر دارد و بر مبنای اصل "حفظ خود" ضرورت علاقه به آسایش و رفاه دیگران را مدلل می‌سازد. و در این مقام، مطابق روش معمول و معقولش، دلیل خود را تا حدی دشوار، ولی در عین حال بسیار استوار و به شکل دلیلی مابعدالطبیعی اقامه می‌کند، بدین صورت که نیاز مردم را به یکدیگر از اصولی کلی استنتاج می‌کند که نه تنها شامل انسانها، بلکه شامل و فراگیر همه حالات متناهی و اجزای طبیعت هستند. او نقطه آغازین را این اصل قرار می‌دهد که: "هیچ شیء جزئی، که طبیعتش با طبیعت ما کاملاً مغایر باشد، نمی‌تواند قدرت فعالیت ما را تقویت یا از آن جلوگیری کند و مطلقاً ممکن نیست شبی نسبت به ما خیر یا شر باشد، مگر آنکه میان ما و آن وجه مشترکی موجود باشد." ^۳ او اصل مزبور را از اصل کلی‌تری بیرون می‌آورد که بر طبق آن "اشیائی که میان آنها وجه مشترکی وجود ندارد ممکن نیست با هم رابطه علی داشته باشند." ^۴ چنانکه ملاحظه می‌شود، مطابق این اصل، اشیاء مزبور هرگز و به هیچ نوع نمی‌توانند در یکدیگر تأثیر کنند، نه مثبت و نه منفی، یعنی امکان ندارد قدرت فعالیت ما را بیفزایند یا از آن بکاهند. برعکس، اشیائی که با ما وجه مشترکی دارند می‌توانند به ما

۱ - همان، بخش چهارم، قضیه ۱۸.

۲ - همان، قضیه ۳۵، نتیجه ۲.

۳ - همان، قضیه ۲۹.

۴ - همان، بخش اول، قضیه ۳.

یاری رسانند یا مانع کار ما باشند. اما در عین حال "ممکن نیست شئی به سبب وجه مشترکی که با طبیعت ما دارد شرّ باشد، بلکه آن از این حیث که برای ما شرّ است مخالف ما است."^۱

می‌توان گفت این حکم در مورد اشیائی صدق می‌کند که تلاش آنها برای حفظ وجودشان متضاد با تلاش ما برای حفظ وجود ماست، مثل غذاهای زهرآگین یا جانوران درّنده. اما اگر چیزی با طبیعت ما سازگار باشد، طبق نظر اسپینوزا، آن چیز برای ما همواره سودمند خواهد بود، مثل غذاهای مقوّی و حیوانات مفید. قضیه سی و یکم بخش چهارم کتاب اخلاق ناظر به این حکم است که می‌گوید: "یک چیز از این حیث که موافق طبیعت ماست بالضروره خیر است."^۲

چنانکه اشاره شد، تا اینجا نقطه آغازین بحث و به اصطلاح مرحله اول بود. مرحله بعدی کاربرد این اصول کلی در روابط اجتماعی انسان است. او در این مرحله در اندیشه مبرهن ساختن این امر است که مردم تا آنجا که از روی عقل با هم زندگی می‌کنند با هم سازگار و در نتیجه برای یکدیگر مفید و سودمندند و از این حیث که دستخوش انفعالات طبیعی با هم ناسازگار و مخالف یکدیگرند. زیرا در این هنگام تحت تأثیر علل خارجی قرار گرفته، به واسطه آنها موجب شده، انفعالاتشان طبق طبیعت آن عوامل موجب خارجی با هم تفاوت می‌یابد و در نتیجه حدّاقل بالقوه با هم متضادّ می‌شوند و علت تضادّ نبود امر مورد توافق است. قضایای ذیل ناظر به این مطالب است:

"انسانها فقط از آن حیث که تحت هدایت عقل زندگی می‌کنند بالضروره همیشه طبیعتاً با هم موافقند."^۳

"انسانها از آن حیث که دستخوش انفعالاتند نمی‌توان گفت که طبیعتاً با هم موافقند."^۴

۱ - همان، بخش چهارم، قضیه ۳۰.

۲ - همان، قضیه ۳۱.

۳ - همان، قضیه ۳۵.

۴ - همان، قضیه ۳۳.

"ممکن است انسانها، از آن حیث که دستخوش عواطفی از نوع انفعالات می‌شوند، طبیعتاً با هم متفاوت باشند و یک انسان به همان اندازه که دستخوش انفعالات می‌شود متغیر و متلون است"^۱.

"ممکن است انسانها، از آن حیث که دستخوش عواطفی از نوع انفعالات می‌شوند، مخالف هم باشند"^۲.

اما می‌توان اعتراضی روشن و سخت بر این عقیده وارد آورد و آن اینکه: ممکن است شیء واحدی مورد علاقه دو یا چندین شخص باشد و آنها همه در دوست داشتن آن چیز با هم موافق و شریک بوده خواهش و هوای رسیدن به آن را در سر داشته باشند، ولی در عین حال، به علت داشتن همین عاطفه با هم در تضاد باشند. اسپینوزا تلاش می‌کند، به هر نحوی که شد، اعتراض مزبور را بدون پاسخ نگذارد و در این مقام به استدلالی دست می‌یازد که قانع کننده نمی‌نماید و در واقع نوعی مجادله است و حاصلش اینکه گرچه ممکن است عده‌ای، مثلاً دو کس، شیء واحدی را دوست بدارند و خواهش رسیدن به آن را داشته باشند ولی آنها واقعاً در عاطفه واحدی مشترک نیستند. زیرا یکی از آن دو معشوق را حاضر یا در تصرف خود و دیگری غائب و دور از خود تصور می‌کند و لذا یکی احساس لذت و دیگری احساس الم می‌کند و این اختلاف اساس برخورد و تضاد آنهاست. عبارت او چنین است:

"من گفتم که "پل" از "پتر" متنفر می‌شود، زیرا تخیل می‌کند که "پتر" دارای چیزی است که او بدان عشق می‌ورزد. در نظر اول، از آن چنین برمی‌آید که آنها از آن جهت به یکدیگر آزار می‌رسانند که هر دو به شیء واحدی عشق می‌ورزند و در نتیجه طبیعتاً موافق یکدیگرند و اگر این درست باشد آنگاه قضایای ۳۰ و ۳۱ این بخش (بخش چهارم) نادرست خواهند بود. اما اگر موضوع را دقیقاً بررسی کنیم خواهیم دید که همه

این مطالب کاملاً با هم سازگارند، زیرا "پتر" و "پل" از این حیث که طبیعتاً موافق یکدیگرند، یعنی از این حیث که هر دو به شیء واحدی عشق می‌ورزند، از یکدیگر متنفر نیستند. بلکه از این حیث از هم متنفرند که با یکدیگر اختلاف دارند، زیرا از این حیث که هر دو به شیء واحدی عشق می‌ورزند عشق هر یک به سبب دیگری تقویت می‌شود، یعنی لذت هر یک به سبب آن افزایش می‌یابد. بنابراین، از این حیث که هر دو به شیء واحدی عشق می‌ورزند و طبیعتاً با هم موافقند، موجب آزار یکدیگر نیستند. برعکس، همان طور که گفته‌ام، آنچه آنها را موجب آزار یکدیگر می‌کند فقط اختلافی است که فرضاً میان آنها موجود است. زیرا ما فرض می‌کنیم که "پتر" تصور معشوقی را دارد که اکنون در تصرف اوست و، برعکس، "پل" تصور معشوقی را دارد که اکنون فاقد آن است. بنابراین، اولی متأثر از لذت و دومی متأثر از الم است و به همین جهت آنها مخالف یکدیگرند. ما به این ترتیب، به سهولت می‌توانیم نشان دهیم که علل دیگر نفرت، تنها مبتنی بر این واقعیت است که انسانها طبیعتاً با هم اختلاف دارند، نه بر اینکه در چیزی با هم موافقند.^۱ اما، چنانکه اشاره شد، پاسخ قانع کننده نیست. زیرا می‌توان موردی یافت که هیچ یک از دو یا چندین عاشق حسود نمی‌توانند به شیء یا شخص مورد علاقه خود دست یابند.

گفتنی است که آنچه در این مقام برای اسپینوزا اصل و مهم است این است که نشان دهد و مدلل سازد که انسانها در حالی که تحت هدایت عقل زندگی می‌کنند با هم سازگارند؛ اما اینکه در این حال اشیاء با هم فرق دارند امری جزئی و فرعی است.

خلاصه، حاصل استدلال اسپینوزا این است که مردم از حیث طبیعت همیشه با هم سازگارند، زیرا از این حیث رفتارشان تنها محکوم قوانین مشترک طبیعت انسانی است، نه معلول اشیاء خارجی. بنابراین، آنها هرگز با هم برخورد و تضاد نخواهند داشت. قضیه

ذیل ناظر به این است: "انسانها تنها از آن حیث که تحت هدایت عقل زندگی می‌کنند بالضروره همیشه طبیعاً با هم موافقند"^۱.

به علاوه، از آنجا که هر چه عقل به ما می‌گوید خیر است، بالضروره خیر است. بنابراین، انسانها فقط تا آنجا که تحت هدایت عقل زندگی می‌کنند بالضروره اموری انجام می‌دهند که ضرورتاً برای طبیعت انسانی و در نتیجه برای فرد انسانها خیر است.^۲ مقصود اینکه، علی‌رغم اختلافات فردی، ما انسانها از این حیث که موجوداتی عاقل هستیم در طبیعت انسانی با هم انبازیم.

او بر مبنای این فرض و با توجه به اینکه خیر انسانها را با فهم یکی می‌داند بدین نتیجه می‌رسد که: عالی‌ترین خیری که اصحاب فضیلت از آن بهره‌مندند مشترک میان همگان است و همه می‌توانند به طور مساوی از آن برخوردار باشند. و آن معرفت خداوند است، که میان همه مشترک است و ممکن است همه انسانها از این حیث که طبیعت یکسان دارند به طور مساوی از آن برخوردار شوند.^۳ به عبارت دیگر، عشق به خدا عالی‌ترین خیر است، و ما می‌توانیم طبق دستور عقل آن را طلب کنیم و آن میان همه انسانها مشترک است و ما می‌خواهیم که همه از آن برخوردار شوند.... و هیچ عاطفه‌ای با این عشق مستقیماً متضاد نیست.^۴ و عشق عقلانی به خداوند در طبیعت ضدی ندارد و چیزی در طبیعت موجود نیست که بتواند آن را نفی نماید.^۵

حاصل اینکه، فضیلت با نفع شخصی برابر است، اما البته با نفع شخصی راستین، که نه تنها با نفع افراد دیگر در تضاد نیست، بلکه همواره در راستا و تأیید نفع همگان است. شاید ذکر این نکته شایسته باشد که میان نظر اسپینوزا در برابر کردن جستجوی

۱ - همان، بخش چهارم، قضیه ۳۵.

۲ - همان، برهان.

۳ - همان، قضیه ۳۶، برهان، تبصره.

۴ - همان، بخش پنجم، قضیه ۲۰، تبصره.

۵ - همان، قضیه ۳۷.

فضیلت با جستجوی نفع شخصی راستین و نظریهٔ "دست نامرئی" آدام اسمیت^۱، که در قرن اخیر در دفاع از نظام سرمایه‌داری آزاد پیشنهاد شده است، شباهتی موجود است. طبق نظر اسمیت، جستجوی معقول ثروت و نفع شخصی افراد در یک بازار آزاد و رقابتی به وسیلهٔ یک دست نامرئی منتهی به خیر مشترک و همگانی می‌شود. چنانکه ملاحظه شد، اسپینوزا هم در حالی که خیر را نفع شخصی شناخت ولی خیر راستین را مشترک میان همگان دانست، که لازمهٔ آن منتهی شدن خیر و نفع شخصی به خیر و نفع همگانی است.

اما در عین حال توجه بدین نکته لازم است که تصور اسپینوزائی از جامعه برخلاف تصور سرمایه‌داری که آدام اسمیت از آن حمایت می‌کند، نه تنها رقابتی نیست، بلکه ضد رقابتی است. نقطهٔ نظر اسپینوزا این است که اگرچه هر فردی به دنبال نفع شخصی خود است، اما تا آنجا که مردم تحت هدایت عقل زندگی می‌کنند با یکدیگر برخورد و تضاد نخواهند داشت، زیرا خیری که آنها در جستجوی آن هستند، یعنی فهم، برخلاف ثروت، در دسترس همگان است. یعنی معرفت چشمه‌ای پایان ناپذیر است و جستجوی آن بازی نیست که به پایان برسد. و در واقع تحصیل معرفت به واسطهٔ یک فرد استعداد دیگران را هم برای رسیدن به آن آماده می‌سازد و در نتیجه وجود کینه، حسد، یا رقابت در میان جویندگان راستین حقیقت ناممکن می‌نماید. "اصحاب فضیلت خیری را که برای خود طلب می‌کنند برای دیگران هم می‌خواهند و هرچه معرفت آنان به خدا بیشتر باشد این امر (خیرخواهی نسبت به دیگران) بیشتر خواهد بود"^۲.

اسپینوزا در مقام دفاع از این نظر دو دلیل اقامه می‌کند، که یکی دقیقاً مبنای نفع‌پرستی دارد، و دیگری نفسانی بوده، مبتنی بر نظریهٔ وی دربارهٔ عواطف است. دلیل

۱ - Adam Smith (۱۷۲۳ - ۱۷۹۰)، عالم اقتصاد اسکاتلندی.

۲ - همان، فصلهٔ ۳۷.

اول بدین صورت است: کسی که تحت هدایت عقل زندگی می‌کند و فهم را به عنوان "خیر اعلا" طلب می‌کند، ضرورتاً می‌خواهد که انگیزه دیگران هم مثل او باشد، زیرا اولاً اشخاصی که به این صورت برانگیخته می‌شوند، یعنی مطلوبشان خیر اعلا یعنی فهم است، به علت عواطفی همچون حسد، کینه، ترس و امثال آن متعرض دیگری نشده، وسیله آزار کسی را فراهم نمی‌آورند و در نتیجه او در میان این اشخاص با آرامش و آسایش و بدون احساس خطر زندگی می‌کند. ثانیاً ممکن است این قبیل اشخاص در طلب حکمت وی را یاری رسانند. اما دلیل نفسانی که مبتنی بر تحلیل عشق است، همانند امری است که امروزه "تقویت نیروی مثبت"^۱ نام گرفته است. تحلیل مزبور ناظر به این اصل است که اگر کسی بداند چیزی را که او برای خود می‌خواهد یا آرزوی رسیدن به آن را دارد دیگران هم دوست دارند آن را با شدت بیشتری دوست خواهد داشت و با قوت افزون‌تری دنبال خواهد کرد. با تعمیم این اصل به معرفت این نتیجه به دست می‌آید که طلب معرفت به واسطه دیگران باعث افزایش شوق ما به آن خواهد بود.^۲

اسپینوزا با این روش استدلال از مقدمات نه چندان استوار، که مبتنی بر نوعی انانیت و خودخواهی نفسانی و عقل باورانه، یعنی یکی دانستن فضیلت با معرفت است، به نتیجه‌ای می‌رسد که ناظر به طبیعت اجتماعی افراد انسان است. ولی بر اهل بصیرت روشن است که قلمرو این استدلال محدود به تعدادی اشخاص خوشبخت است که تحت هدایت عقل زندگی می‌کنند. او خود بدین محدودیت متوجه بوده و ما را نیز بدان متنبه ساخته است. چنانکه نوشته است: "به ندرت اتفاق می‌افتد که انسانها تحت هدایت عقل زندگی کنند، بلکه اغلب به یکدیگر حسد می‌ورزند و مایه آزار یکدیگرند."^۳ اما با این ندرت و محدودیت باز اجتماعی بودن انسان را - مورد تأکید قرار می‌دهد، تا آنجا که -

1- Positive reinforcement.

۳- همان، بخش چهارم، فقیه ۳۵، تبصره.

۲- همان، بخش سوم، فضایای ۳۱-۲۷.

چنانکه گذشت - انسان را خدای انسان می‌شناسد و می‌گوید: "به نظر اکثر انسانها این تعریف که انسان حیوان اجتماعی است صادق است و اصرار می‌ورزد که ما نمی‌توانیم به تنهایی زندگی کنیم"^۱ و سرانجام عقیده خود را درباره ارتباط و همبستگی افراد جامعه به یکدیگر به صورت ذیل اظهار می‌کند: "بنابراین بگذارید هجوکنندگان هر اندازه که می‌خواهند کارهای انسان را استهزا کنند، متألّهان آنها را لعن کنند، مالیخولیائیها تا حدّی که می‌توانند زندگی سخت و ناهنجار را بستانند، انسانها را تحقیر و جانوران را تحسین کنند، با وجود این انسانها در خواهند یافت که با کمک متقابل به سهولت بیشتر می‌توانند احتیاجات خود را برطرف سازند و اینکه تنها به وسیله نیروی متحدشان می‌توانند از خطراتی که تهدیدشان می‌کند رهایی یابند. در اینجا درباره این نکته که مطالعه و شناخت اعمال انسانها به مراتب بهتر و ارزنده‌تر از مطالعه و شناخت جانوران است چیزی نمی‌گویم. در جای دیگر به تفصیل بیشتر بررسی خواهم کرد."^۲

باید توجه داشت که سخنان مزبور درباره حیات عقلانی و طبیعت اجتماعی انسان پایه و اساس تفصیل فضائل خاص^۳ را از دید اسپینوزا فراهم می‌آورد و این تفصیل بر مبنای همان اصول کلی است که او قبلاً به تقریر و تأسیس آنها پرداخته است. فضائل مذکور، برخی از عواطف یا حالات نفسند، یعنی حالاتی که مرتسم در صفت فکرنده و ارزش آنها وابسته به کارکرد آنها، در بالا بردن "Conatus" یا تلاش برای حفظ وجود است. مقصود اینکه آنها در این تلاش هر اندازه مؤثرتر باشند به همان اندازه ارزش بیشتری خواهند داشت.

اسپینوزا در این خصوص سهم کلیدی را به دو عاطفه اصلی، یعنی لذّت و الم می‌دهد. از آنجا که لذّت عاطفه‌ای است که افزایش قدرت فعالیت بدن را در صفت فکر منعکس

می‌سازد، و الم باعث ضدّ آن می‌شود، لذا این نتیجه به دست می‌آید که لذّت همیشه خیر است و الم همیشه شرّ. چنانکه می‌گوید: "لذّت هرگز بذاته شرّ نیست، بلکه خیر است، اما برعکس الم بذاته شرّ است. زیرا لذّت عاطفه‌ای است که قدرت فعالیت بدن را می‌افزاید یا تقویت می‌کند، اما برعکس الم عاطفه‌ای است که از قدرت فعالیت بدن می‌کاهد یا از آن جلوگیری می‌کند و بنابراین لذّت بذاته خیر است..."^۱

گفتنی است که اسپینوزا، نه تنها لذّت را بذاته خیر می‌داند، بلکه تمام عواطفی را که با حیث فعالیت نفس در ارتباطند مربوط به آن می‌داند و چنین می‌گوید: "در میان عواطفی که به نفس از این حیث که فعال است مربوطند عاطفه‌ای نیست که مربوط به لذّت یا خواهش نباشد."^۲

شایسته توجه است که این طرز تفکر مثبت درباره لذّت، به فلسفه اسپینوزا نوعی گرایش اصالت لذّی یا حداقل ضدّ زاهدانه می‌دهد. او در موردی با مردود شناختن زهد و ریاضت کالوانیستی^۳ شمار کثیری از هموطنان خود نظر می‌دهد که: "فقط خرافات سختگیر و ملال‌آور انسان را از خنده و لذّت بردن باز می‌دارد... نه الوهیت و نه هیچ انسانی جز شخص حسود از ضعف یا بدبختی من خوشحال نمی‌شود، و ناله‌ها و آه‌ها و ترسها و دیگر نشانه‌های ناتوانی نفس را از فضایل ما به شمار نمی‌آورد، برعکس لذّتی که تحت تأثیرش قرار گرفته‌ایم هر اندازه شدیدتر باشد کمالی که بدین وسیله به آن رسیده‌ایم عظیم‌تر خواهد بود، یعنی ضرورتاً از طبیعت الهی بهره‌مند خواهیم شد. بنابراین وظیفه انسان عاقل است که حتی الامکان از اشیاء استفاده کند و از آنها متمتع گردد، اما مشروط بر اینکه به حدّ نفرت و بیزارى نرسد، که در این صورت موجب تمتع نخواهد شد. من می‌گویم که وظیفه انسان عاقل است که از غذاهای مطبوع و نوشیدنیهای گوارا تا

۱- همان، قضیه ۴۱.

۲- همان، بخش سوم، قضیه ۵۹.

3- Calvinistic.

حد اعتدال تغذیه کند و با استفاده از عطرها، از زیبایی گیاهان سرسبز، آرایش، موسیقی، ورزش، تماشاخانه و نظایر آنها، که انسان می‌تواند بدون ایدای دیگران از آنها بهره‌مند گردد، خود را نیرو دهد و قوت یابد.^۱

چنانکه ملاحظه شد، او لذت، البته لذت معقول و معتدل، را روا و کمال دانست. بنابراین، برخلاف آنچه برخی از مفسران وی نوشته‌اند^۲، نظرش در این مقام با گرایش عقل باورانه وی سازگار آمد.

اما در اینجا باید درنگ کرد و بدین نکته نظر داشت که اسپینوزا میان لذت واقعی، که نمایانگر رفاه و آسایش و آرامش سازواره بدن به عنوان کل است، و میان لذت موضعی، که به عضو خاصی اختصاص دارد، فرق می‌گذارد. زیرا اگرچه ممکن است این نوع لذت احياناً خیر باشد ولی به دلائلی روشن امکان دارد آزاردهنده نیز باشد. همچنین ضد آن، الم یا اندوه، اگرچه ذاتاً بد است، ولی اگر برای جلوگیری از لذت موضعی به کار رود ممکن است سودمند باشد، زیرا جلوی افراطی بودن آن را گرفته و مانع می‌شود که انسان در انجام وظیفه سستی نماید. از اینجا است که عواطف بر سه نوع می‌شوند: برخی ذاتاً خوبند و هرگز امکان ندارد که افراطی باشند؛ برخی ذاتاً بدند؛ و بالاخره تعداد کثیری هم هستند که اگر به اندازه باشند، یعنی در صورت اعتدال، خوبند و اگر بیش از اندازه باشند، یعنی به حد افراط برسند، بدند.

اسپینوزا نه تنها لذت را بذاته خوب می‌داند، بلکه نشاط^۳ را هم که ضد افسردگی^۴ است ذاتاً خوب می‌شناسد و می‌گوید: "ممکن نیست نشاط افراطی باشد، بلکه همواره

۱- همان، بخش چهارم، قضیه ۴۵، تبصره ۲.

۲- آقای Henry E. Allison در کتاب خود به نام *Benedict de Spinoza*. P. 153 بر این عقیده است که این

طرز تفکر اسپینوزا با گرایش عقل باورانه وی همیشه سازگار نیست.

3- Chearfulness.

4- melancholy.

خیر است، و برعکس افسردگی همواره شرّ است، اما فخر و غرور^۱ را تا آنجا که مبنای عقلی دارد خوب می‌شمارد. بیان وی در خصوص این عاطفه بسیار جالب می‌نماید و به طور وضوح گرایش ضدّ مسیحی وی را ظاهر می‌سازد. ولی غرور بدون مبنای عقلی البته زیانمند است و به هر نحوی که باشد باید از آن اجتناب ورزید. اما "خود خرسندی"^۲ که فقط از عقل نشأت می‌گیرد عالی‌ترین نوعی است که امکان وجود دارد.^۳

او الم و لازم غالب آن یعنی نفرت را در عداد عواطفی قرار می‌دهد که ذاتاً بدند. البته عواطفی از قبیل حسد، استهزا، تحقیر، خشم و انتقام هم با آنها، یعنی الم و نفرت، رابطه‌ای تنگاتنگ دارند و مانند آنها با واژه‌های ناشایستی مردود شناخته می‌شوند. خلاصه، همه عواطف مزبور بدند. زیرا برای قدرت سازواره زیانمندند و انسانها را از یکدیگر بیگانه می‌سازند. شنیدنی است که اسپینوزا در میان عواطف یاد شده، عواطف کثیری را، همچون امید، ترس، فروتنی، پشیمانی و دلسوزی، که از نظر دینی و اخلاق ستّی فضائل به شمار می‌آیند قرار می‌دهد و آنها را هم مذموم و مردود می‌انگارد. زیرا به نظر وی تمام عواطف مزبور نشانهٔ جهل و فقدان قدرت انسان هستند.

اما باز گفتنی و جای سؤال است که اگر این نظر درست باشد لازم می‌آید که هیچ کس را یا، به عبارت دقیق‌تر، انسانهای واقعی (نه آرمانی) را در حیات اخلاقی عملاً مقامی نباشد و آنها نتوانند برای خود و همچنین برای هموعان خود مفید و سودمند و در نتیجه خوب باشند. و لازمهٔ آن انتزاعی و، به عبارت دیگر، آرمانی بودن اخلاق اسپینوزا و مهمتر از همه بیحاصلی دعوت انبیا(ع) و در نهایت اعتراف به ضعف اخلاقی انسان

1- Pride.

۲ - Self-Complacency یا Self-Satisfaction در زبان فارسی به جای آن واژهٔ مناسبتری پیدا نشد. مقصود این

است که انسان از کارهای خود راضی و خرسند باشد، اظهار ندامت و پشیمانی نکند (زیرا به عقیدهٔ اسپینوزا آدم پشیمان

دو بار بدبخت است) و به اصطلاح خود را تأیید کند. ۳- اخلاق، بخش چهارم، قضیهٔ ۵۲.

است، که اسپینوزا از آن هراسان است. لذا او فوراً به چاره‌جویی پرداخته، با نوعی تعدیل برخی از عواطف یاد شده را مفید شناخته و چنین می‌نگارد: "از آنجا که انسانها به ندرت طبق احکام عقل زندگی می‌کنند، بنابراین، این دو عاطفه فروتنی و پشیمانی و علاوه بر آنها امید و ترس بیشتر مفید واقع می‌شوند تا مُضَرّ. لذا، از آنجا که انسانها از گناه ناگزیرند بهتر است که به این طریق مرتکب گناه شوند، زیرا اگر انسانهایی که دچار ضعف نفسند، همه به نحوی یکسان متکبر بودند، اگر از چیزی شرم نمی‌داشتند و اگر از چیزی نمی‌ترسیدند، چگونه ممکن بود متحد و منضبط بمانند. اگر جماعت نترسند خود ترسناک خواهند بود. بنابراین؛ نباید تعجب کرد که انبیا که بیشتر در فکر خیر جامعه بودند تا خیر عده‌ای محدود، فروتنی، پشیمانی و احترام را این همه ستوده‌اند. در واقع کسانی که دستخوش این عواطف هستند به مراتب آسانتر از دیگران هدایت می‌شوند که تحت هدایت عقل زندگی کنند، یعنی آزاد باشند و از زندگی سعادت‌مندانه بهره‌مند گردند"^۱.

با وجود این، چنانکه انتظار می‌رفت، تأکید می‌کند این قبیل عواطف با اینکه برای کسانی که از هدایت عقل برخوردار نیستند سودمند و خوبند، ولی برای اشخاصی که بتوانند تحت هدایت عقل زندگی کنند بی‌فایده خواهند بود.^۲ باز از جمله عواطفی که به عقیده اسپینوزا ممکن است خیر یا شر باشند، نظر به اینکه در حد اعتدال باشند یا نباشند، خواهش و عشق قرار دارند، که اگر متعلق به چیزی باشند که، به جای آسایش کلّ سازواره، جزئی از آن یا یکی از خواسته‌های آن را تحریک یا ارضا می‌کنند، در این حال ممکن است افراطی و در نتیجه زیانمند و شر باشند.^۳

اما به نظر می‌آید او حالاتی را از قبیل آز، جاه‌طلبی، پرخوری و امثال آنها را به طور

۱ - همان، قضیه ۵۴، تبصره.

۲ - همان، قضیه ۵۸، تبصره.

۳ - همان، قضیه ۴۴.

کلی شَرّ می‌شناسد و برخلاف تفکر ضدّ زاهدانه خود به شهوت‌رانی و اِعمالِ شهوت جنسی به صورت شَرّ مطلق می‌نگرد و تمام این حالات را اشکالی از جنون می‌انگارد و چنین می‌نگارد: "در حقیقت حرص، شهرت طلبی، شهوت و غیر آن از انواع جنونند، اگرچه از امراض به شمار نمی‌آیند."^۱

خلاصه، اسپینوزا هر عاطفه‌ای را که بر وفاق عقل و فهم نمی‌شناسد، آن را نه تنها سودمند نمی‌خواند، بلکه زیانمند و شرّ می‌انگارد و حتی، چنانکه قبلاً دیدیم، آنجا که برخی از عواطف را که به عقیده وی مبنای عقلی نداشتند احیاناً سودمند و مفید شناخت به دنبال آن و بلافاصله افزود که: اگر انسانها می‌توانستند تنها طبق عقل زندگی کنند هیچ یک از خواهشها برای آنها فایده نمی‌داشت. تمام اینها نتایج عقیده وی به برتری عقل یا عقل‌گرایی و ارتباط میان فعالیت عقلانی و فعالیت به معنای کامل کلمه است. گذشته از این، اگرچه ممکن است انفعال کم و بیش، به طور اتفاقی و به تعبیر وی کورکورانه، به حفظ وجود ماکمک کند، ولی همواره این امکان هم وجود دارد که ما به واسطه عقل و بدون کمک عواطف بدین هدف نائل آییم. "به تمام افعالی که ما به موجب یک عاطفه انفعالی، بدانها موجب شده‌ایم ممکن است فقط به یاری عقل، بدون آن عاطفه موجب شویم."^۲

اسپینوزا در مقام تکمیل بیان خود درخصوص برتری عقل که منتهی به دفاع از "قدرت تفکر مثبت"^۳ می‌شود، تأکید می‌کند که: "خواهشی که از عقل نشأت می‌گیرد هرگز ممکن نیست مفرط باشد"^۴. او قضیه مزبور را مبتنی بر تعریف خواهش می‌کند^۵، و

۱- همان، تبصره.

۲- همان، قضیه ۵۹، تبصره.

3- The Power of Positive thinking.

۴- همان، قضیه ۶۱.

۵- خواهش همان ذات انسان است، از این حیث که تصوّر شده است که ذات انسان به موجب یکی از حالات خود

به صورت ذیل مبرهن می‌سازد که: "خواهش در صورتی که مطلق ملاحظه شود همان ذات انسان است، از این حیث که تصوّر شده است که او به نحوی به فعلی موجب شده است، و بنابراین خواهشی که از عقل نشأت می‌گیرد، یعنی در ما از این حیث که فعالیت به وجود می‌آید، همان ذات یا طبیعت انسان است، از این حیث که تصوّر شده است که به انجام فعلی موجب شده است که فقط به واسطه ذات انسان به طور تامّ به تصوّر می‌آید. بنابراین، اگر ممکن باشد که خواهش به حدّ افراط برسد، لازم می‌آید که طبیعت انسان به اعتبار ذاتش بتواند از ذاتش تجاوز کند یا، به عبارت دیگر، بیش از حدّ توانایش توانایی داشته باشد و این تناقضی آشکار است."^۱

گذشته از این، عقل این قدرت را دارد که اشیاء را بدون اعتبار زمان در سرمدیت مشاهده کند. بنابراین، شخص عاقل کامل - ولو آرمانی - به تمایلات معمول و خیرات زودگذر بی‌اعتناست. همواره خیر عظیم را برمی‌گزیند، چه در حال باشد و چه در آینده. در نتیجه، او آزاد است و در میان آرمانهایش برخورد و تضادی وجود ندارد. چنانکه می‌گوید: "نفس از این حیث که اشیاء را موافق حکم عقل تصوّر کند این تصوّر، چه از شیء آینده، چه از گذشته، و چه از حال، به نحو یکسان متأثر می‌شود."^۲

به علاوه، کسی که در اثر خواهش عقلانی حرکت می‌کند، برخلاف کسی که به علت ترس تحریک شده، خیر را مستقیماً طلب می‌کند و از شرّ من غیر مستقیم و فقط تا آنجا که درک می‌کند که مانع تحقق خیر است دوری می‌جوید. چنانکه می‌گوید: "کسی که تحت تأثیر ترس عمل می‌کند و برای اجتناب از شرّ عمل خیر انجام می‌دهد تحت هدایت عقل نیست."^۳ شایسته توجّه است که از آنجا که مقصود از شرّ علم به آلم است، و از آنجا

موجب به انجام فعلی شده است. همان، بخش ۳، تعریف عواطف ۱.

۱ - همان، بخش ۴، قضیه ۶۱، برهان. ۲ - همان، قضیه ۶۲.

۳ - همان.

که الم همواره حالتی است انفعالی و مبتنی بر تصوّرات ناقص، بنابراین، اگر ذهن انسان فقط دارای تصوّرات تامّ باشد، هرگز تصوّری از شرّ نخواهد داشت، چرا که "شناخت شرّ شناخت ناقص است"^۱؛ لذا نتیجه می‌شود که اگر نفس انسان جز تصوّرات تامّ چیزی نمی‌دانست، هیچ مفهومی از شرّ نمی‌شناخت.^۲

اما از آنجا که ما حالات متناهی هستیم این امر محال می‌نماید. بنابراین، تصوّر ناقص و در نتیجه مفهوم شرّ برای ما ضروری است و ما را از آن گریزی یا گزیری نیست. قبلاً هم دیدیم که اسپینوزا گناه را برای انسان ضروری دانست، ولی اگر تحت هدایت عقل باشیم خیر عظیم را طلب و از شرّ کوچک اجتناب می‌ورزیم. چنانکه می‌گوید: "ما تحت هدایت عقل، از میان دو خیر، خیر بیشتر را دنبال خواهیم کرد و از میان دو شرّ کمتر را"^۳.

اسپینوزا در هفت قضیه آخر بخش چهارم کتاب اخلاق درباره زندگی عقلانی یا حیات تحت هدایت عقل به تفصیل سخن می‌گوید و زندگی عقلانی را برابر با آزادی می‌داند، که در واقع هسته مرکزی قضایای مزبور است. بدین ترتیب نظام فکری متمایزی به وجود می‌آورد که "خدا انگاری انسان آزاد"^۴ نام گرفته و در فلسفه وی جایگزین حکیم رواقی، قدیس مسیحی^۵، و شاید هم انسان کامل و ولی اهل عرفان است.

اما باید در نظر داشت که یکی دانستن زندگی عقلانی با آزادی مبتنی بر همان تعریف و تحلیلی از آزادی است که مخصوص خود اسپینوزا است. زیرا او برخلاف دیگران

۱- همان، قضیه ۶۴.

۲- همان، نتیجه.

۳- همان، قضیه ۶۵.

4- apotheosis of the freeman.

5- Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, Vol. 2, P. 255; Allison, *Benedict de Spinoza*, P.

156.

آزادی را ضرورت و "خود موجبی"^۱ می‌داند، نه امکان و "فقدان ایجاب"^۲. از اینجاست که او می‌گوید: فقط خدا مطلقاً آزاد است. زیرا فقط خدا است که کاملاً خود موجب است و به حسب ضرورت طبیعتش عمل می‌کند. البته حالات متناهی هم، تا آنجا که رفتارشان صرفاً از قوانین طبیعتشان نشأت می‌گیرد، آزادند یا، به تعبیر دیگر، فرد تا آن حد آزاد است که علت تامه حالت خود است. اما این گونه علت بودن، در واقع همان فعال بودن، به معنای درست و کامل کلمه است. بنابراین، آزاد با فعال برابر می‌شود. ما در گذشته گفتیم که ذهن فقط از آن حیث که فعال یا علت تامه است تصورات تام دارد و از آنجا که، طبق تعریف، "زندگی تحت هدایت عقل" محکوم بودن به تصورات تام است نتیجه می‌شود که ما درست تا آن حد که بدین گونه زندگی می‌کنیم آزادیم. این گونه تصور از آزادی مبنای باور اسپینوزا را از مشخصه و روش زندگی انسان آزاد فراهم می‌سازد. او این را در سه قضیه اول از هفت قضیه مزبور مورد بحث قرار می‌دهد. اولاً می‌گوید: "انسان آزاد کمتر از هر چیزی درباره مرگ می‌اندیشد و حکمت وی تأمل درباره مرگ نیست، بلکه تأمل درباره حیات است."^۳ اگرچه به نظر می‌آید این قضیه، مانند بسیاری از قضایای وی که درباره حیات تحت هدایت عقل است، با عقیده وی به فضیلت "تلاش برای حفظ خود" (Conatus) تضاد داشته باشد، ولی هر چه هست نتیجه اصول فلسفی اوست. زیرا کسی که بدین طریق زندگی می‌کند، خیر را مستقیماً طلب می‌کند، درباره مرگ نمی‌اندیشد و محکوم ترس نمی‌شود. ثانیاً: اگر

1- Selfdetermination.

2- Lack of determination.

۳- اخلاق، بخش چهارم، قضیه ۶۷، ص ۲۶۱. آقای ولفسن می‌نویسد: "به نظر می‌آید که این قضیه اعتراض مستقیم به Thomas a Kempis (1380-1471) باشد که به تأمل درباره مرگ *De Meditatione Mortis* توصیه کرده است. ر.ک: Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, Vol. 2, P. 256.

انسانها آزاد متولد می شدند، تا وقتی که آزاد بودند تصویری از خیر و شر نداشتند.^۱ این نیز از اصول فلسفی وی برمی آید و به وضوح دلالت می کند که انسان آزاد اسپینوزا ماورای خیر و شر است، دست کم خیر و شر اخلاق سنتی. ثالثاً: فضیلت انسان آزاد هم در مقام اجتناب از خطر و هم در غلبه بر آن به یک اندازه است.^۲ قضیه مزبور نمایانگر تصوّر ارسطو است از شجاعت، همچون واسطه‌ای میان ترس مفرط و بی پروائی مفرط. از آنجا که برای مقابله با هر یک از این دو طرف افراط قدرت یکسان لازم است، لذا اسپینوزا می تواند ادعا کند که فضیلت یا قدرت شخص آزاد هم در اجتناب از خطرات و هم در غلبه بر آنها ظاهر می شود. بنابراین، انسان آزاد متهور و بی پروا نخواهد بود. گفتنی است که اسپینوزا خود بدین روش زندگی کرد. با وجود اینکه عقاید و افکارش را با شجاعت و صراحت اظهار می کرد ولی از افراط و تندی دوری می جست و متهور و بی پروا نبود. لذا مانند برونو^۳ و امثال او محکوم به مرگ نشد که زنده در آتش سوزانده شود، بلکه با مرگ طبیعی از دنیا رفت. گویند روی نگین انگشترش نوشته شده بود "Caute" (با احتیاط).^۴

اسپینوزا در چهار قضیه بعدی درباره رابطه شخص آزاد با دیگران سخن می گوید. در اولین قضیه تأکید می کند که انسان آزاد، در حالی که میان نادانان زندگی می کند، تا آنجا که ممکن است می کوشد از آنها کمکی دریافت نکند. "شخص آزادی که در میان جاهلان زندگی می کند، حتی الامکان می کوشد تا از قبول احسان آنها خودداری کند".^۵ مسلماً این کوشش برای حفظ استقلال شخص ضرورت دارد. با وجود این، گوئی او آن

۲- همان، قضیه ۶۹.

۱- همان، قضیه ۶۸.

۳- Giordano-Bruno (۱۵۴۸-۱۶۰۰) در سال ۱۶۰۰ به حکم تفتیش عقاید زنده در آتش سوزانده شد.

4- Will Durant, *The Story of Civilization*, Part 8, Chapter 22, P. 623.

۵- همان، قضیه ۷۰.

را مطلقاً عملی نمی‌داند؛ لذا برای عملی شدن آن حدود متمایزی در نظر می‌گیرد. و در تبصره همان قضیه خاطر نشان می‌سازد که: "من می‌گویم" حتی الامکان، "زیرا هرچند ممکن است انسانها جاهل باشند، ولی با وجود این انسانند و در مقام ضرورت می‌توانند به ماکمک انسانی برسانند، که چیزی عظیم‌تر از آن نیست".^۱

از آنجا که حتی آزادترین کس در میان ما ممکن است به این نوع کمک نیازمند باشد، لذا شخص آزاد می‌کوشد که حتی الامکان با دیگران مخالفت نرزد. به علاوه، هرگاه به انسان آزاد احسانی شد، او نه تنها ردّ احسان نمی‌کند، بلکه سپاس هم می‌گوید. بنابراین، سپاسگزاری یا تشکر نیز از جمله صفات انسان آزاد است. اسپینوزا خود تأکید می‌کند که سپاسگزاری خالص و بی‌ریا عاطفه‌ای است که مخصوص انسانهای آزاد است. زیرا فقط آنها هستند که می‌توانند خالصانه و مخلصانه مفید باشند. "فقط انسانهای آزادند که به راستی از یکدیگر بسیار سپاسگزارند".^۲

گذشته از اینها، او در قضیه هفتاد و دوم بخش مزبور با صراحت و تأکید می‌گوید که: "عمل انسان آزاد هرگز فریبکارانه نیست، بلکه همواره صادقانه است".^۳

قابل ذکر است که اسپینوزا آنچه را که تا اینجا درباره انسان آزاد گفته است اغلب با اصول فلسفیش سازگار، نظراً قابل قبول و عملاً شایسته اجراست. اما آنچه در قضیه اخیر الذکر و تبصره آن، در خصوص صفت و مشخصه صداقت و فریب کار نبودن انسان آزاد، آورد و آن را اصلی کلی و بدون استثنا شناساند، که حتی شامل مواقعی می‌شود که فریب برای نجات جان انسانی بی‌گناه و بلکه انبیاء(ع) و اولیای خدا و حتی جان خود انسان آزاد ضرورت می‌یابد، برخلاف نظر و عمل انسانها و به اصطلاح خارق اجماع و به راستی شگفت آور است و در مقام عمل هم با مشکلاتی مواجه می‌شود. او در تبصره

۱- همان، تبصره.

۲- همان، قضیه ۷۱.

۳- همان، قضیه ۷۲.

مزبور توضیح می‌دهد که: "اگر پرسیده شود، اگر انسان بتواند خود را با فریب از خطر مرگ عاجل برهاند، در این صورت آیا عقل او را، جهت حفظ وجودش، به فریب سفارش نمی‌کند؟ پاسخ من این خواهد بود که اگر عقل او را به این عمل سفارش کند لازم می‌آید که این سفارش برای همه انسانها باشد و بنابراین عقل به انسانها به طور کلی سفارش می‌کند که برای یکی ساختن نیروها و داشتن قوانین مشترک جز پیمانهای فریبکارانه نبندند، یعنی سفارش می‌کند که در واقع قوانین مشترک نداشته باشند، که این نامعقول است."^۱

ملاحظه می‌شود فیلسوفی که سخن خود را درخصوص حیات اخلاقی با پذیرش این اصل آغاز کرد که حفظ وجود اساس و پایه فضیلت است بدینجا رسید که شخصی که به راستی با فضیلت است (انسان آزاد) به جای اینکه مرتکب عمل خدعه و فریب شود حیات خود را از دست خواهد داد. با وجود این، شنیدنی است که اسپینوزا قضیه مذکور را با اصولی مستدل می‌سازد که با نظام فکری وی سازگار می‌نمایند. او استدلال می‌کند این گفته که انسان آزاد می‌تواند فریبکارانه عمل کند مستلزم این خواهد بود که عمل مزبور هم مطابق عقل و هم مطابق با فضیلت باشد و باز مستلزم این خواهد بود که آن عمل برای مردم مفید و در نتیجه فضیلت و معقول باشد، یعنی در زبان با هم سازگار و موافق و در واقع ناسازگار و مخالف باشند، در صورتی که این امور مؤکداً باطل و نامعقولند.^۲

حاصل اینکه، رفتار فریبکارانه مخالف عقل است، زیرا به جای هماهنگی و سازگاری افراد جامعه موجب تضادها و برخوردهای اجتماعی می‌شود. و لذا شخص آزاد که فواید راستین را می‌شناسد، هرگز مرتکب آن نمی‌شود. چنانکه تأکید می‌کند "این اصل حتی وقتی که اینچنین رفتاری برای حفظ وجود شخص از مرگ لازم باشد باز

به قوت و اعتبار خود باقی است.^۱ ولی این استدلال عاری از اشکال نیست و این اشکال واضح بر آن وارد است که او موارد مخصوصی را که مشمول اصل "ضرورت به کارگیری رفتار فریبکارانه" برای حفظ وجود است نادیده می‌گیرد. و لذا این حکم کلی را صادر می‌کند که اگر رفتار فریبکارانه در مورد مخصوصی که در آن حفظ وجود ضرورت دارد معقول باشد لازم می‌آید که در همه موارد معقول باشد. و حتی اگر بپذیریم که فریب به طور کلی تدبیر معقولی برای حفظ وجود نیست، زیرا به جای ایجاد هماهنگی و سازگاری باعث تضاد و ناسازگاری می‌شود، باز این نتیجه به دست نمی‌آید که آن در موقعی هم که فقط اینچنین رفتاری می‌تواند وجود فرد را حفظ کند نامعقول باشد. گذشته از اینها، جامعه‌ای که در آن افراد فقط در ضرورت‌های خطرناکی مرتکب عمل فریبکارانه می‌شوند، معلوم نیست در آن برخورد بیش از هماهنگی و سازگاری بوده و حقوق مشترک موجود نباشد. خلاصه، به نظر نمی‌آید برای این نظریه که فریب را به طور کلی مردود می‌داند دلیل اسپینوزائی معتبری وجود داشته باشد، تا او بتواند مردم آزاد را متقاعد سازد که در مواجهه با خطرهای جدی، که جان آنها را تهدید می‌کنند، محافظه کار و محتاط نباشند.

اما قضیه آخر بخش چهارم که می‌گوید: "کسی که تحت هدایت عقل است در مدینه، که در آن طبق قوانین مشترک زندگی می‌کند، آزادتر است تا در تنهایی‌ای که در آن فقط از خودش اطاعت می‌کند، هم با اصول فلسفی اسپینوزا سازگار است و هم اصولاً موجه و قانع‌کننده به نظر می‌آید.

حاصل اینکه، به عقیده اسپینوزا، انسان آزاد راستین هرگز به انزوا نمی‌گراید و عزلت نمی‌گزیند، بلکه همواره ترجیح می‌دهد که در جامعه باشد و میان انسانهای دیگر زندگی نماید.

منابع

- 1- Allison, Henry E., *Benedict of Spinoza Introduction*, New Haven and London.
 - 2- Delahunty R. j; *Spinoza*, London, 1985.
 - 3- Durant Will, *The story of Civilization*, Part. 8, NewYork, Britain, 1963.
 - 4- Runes, *Dictionary of Philosophy*.
 - 5- Spinoza, *Ethics*, trans. by Andrew Boyle, London, 1967.
 - 6- , , *The Correspondence of Spinoza*trans, by A. Wolff, Great Britain, 1966.
 - 7- , , *Theologico-Political treatise*, Trans. By R. H. M. Elwes, NewYork, 1951.
 - 8- , , *Theologico-Political Treatise*, Trans Erans Elweas, NewYork, 1951.
 - 9- , , *Short Treatise*, trans. by Jogn Wild, NewYork, 1958.
 - 10- , , *Thoughts on Metaphysics*, trans. by Frank A. Hayes, NewYork.
 - 11- Wolfson Harry Austryn, *The Philosophy of Spinoza*, America, 1961.
- ١٢ - ابن میمون، موسی بن میمون قرطبی، دلالة الحائرين، تحقیق دکتر حسین آتای آنکارا.

۱۳ - ارسطو، اسحاق بن حنین، اخلاق نیکوماخس، کویت، طبع اول ۱۹۷۹.

۱۴ - اسپینوزا، اخلاق، دکتر محسن جهانگیری، چاپ اول، تهران، ۱۳۶۴.

اختیار و مسائل مربوط به آن در فلسفه اسپینوزا

قبل از ورود به بحث، لازم است خوانندگان ارجمند را به این امر متوجه سازم که چون اذهان ما با فرهنگ و حکمت سنتی خود خوی گرفته است در نگارش این مقاله، در مقامی که مناسب به نظر آید، از اصطلاحات حکمت سنتی و فلسفه اسلامی، استفاده خواهد شد، تا بدین وسیله زمینه تعریف امور آماده تر گردد و نتیجه مطلوب هرچه تمام تر حاصل آید.

در فرهنگ ما، اختیار به معنای برگزیدن و برتری دادن شیئی بر شیئی یا بر اشیاء دیگر آمده است. در کتب حکمت اسلامی هم، اختیار و مقابل آن ایجاب، در معانی و موارد متعدد به کار رفته است؛ از آن جمله، معانی و موارد زیر است:

۱ - اختیار به معنای امکان صدور فعل، نظر به ذات فاعل، قطع نظر از اراده او و غایت فعل؛ ایجاب مقابل آن عبارت خواهد بود از: وجوب صدور فعل، نظر به ذات فاعل، با قطع نظر از اراده وی و غایت فعل.

حکیمان و متکلمان اسلامی خداوند را فاعل بالاختیار به این معنی دانسته‌اند، و گفته‌اند که «ان شاء فَعَلَ و ان لم یَشَأْ لم یَفْعَل» و اگرچه مقدمه شرطیه اول واجب الصدق و مقدمه شرطیه ثانی ممتنع الصدق باشد و از اطلاق ایجاب به معنای مذکور به ذات باری تعالی احتراز کرده‌اند و حتی حکمای اسلامی تأکید کرده‌اند که تصور آن نیز

در خصوص خداوند ناممکن است، زیرا که اراده او عین ذات اوست و غایت فعل هم خود اوست. بنابراین امکان ندارد که به ذات او نظر شود و از اراده و غایت، که فرضاً عین اوست، قطع نظر گردد.

۲- اختیار به معنای امکان صدور فعل، نظر به ذات فاعل، با قطع نظر از خارج؛ ایجاب مقابل آن عبارت خواهد بود از: وجوب صدور فعل، نظر به ذات فاعل، با قطع نظر از خارج.

حکمای اسلامی این نوع ایجاب را در خصوص خداوند پذیرفته‌اند، به این بیان که چون اراده او عین ذات اوست و غایت فعل او هم خود اوست پس ذات او علت تامه افعال اوست و فاعل بالاخرتیار بودنش به این معنی است که هیچ فاعل و عاملی که خارج از ذات او باشد در وجود او و همچنین در فعل و خلق او مؤثر نباشد که «لامؤثر فی الوجود الا الله».

ولی اهل کلام، این نوع ایجاب را هم درباره خداوند روا نمی‌دانند. زیرا در نظر اشاعره، خداوند عالم را با اراده زاید بر ذات و بدون غرض و غایتی آفریده است، چرا که این جماعت به اراده جزائیّه و جری سنت قائلند و افعال باری را مستند به حکم و مصالح باعث بر صدور فعل نمی‌دانند؛ و به عقیده معتزله، خداوند با اراده‌ای که عین ذات اوست و با غرض و غایتی که غیر ذات اوست به خلق عالم پرداخته است. با وجود این، به اعتقاد فریقین، صدور فعل از ذات باری تعالی، با قطع نظر از خارج و امر زاید بر ذات واجب نباشد.

۳- اختیار به معنای امکان صدور فعل، نظر به اراده فاعل و مصلحت مترتب بر آن؛ ایجاب مقابل آن عبارت خواهد بود از: وجوب صدور فعل، نظر به اراده فاعل و مصلحت مترتب بر فعل.

اشاعره، در خصوص خداوند، این نوع اختیار را قبول کردند؛ زیرا آنان به وجوب اصلح قائل نشدند و ترجیح بلامرجح را روا دانستند. اما معتزله این نوع اختیار را، در

مورد خداوند، نپذیرفتند و ایجاب مقابل آن را به خداوند اطلاق کردند؛ چرا که آنان، برخلاف اشاعره، به وجوب اصلح قائل شدند و ترجیح بلامرجح را ممتنع دانستند.^۱ اکنون که معانی اختیار و ایجاب و موارد اطلاق آنها در حکمت سستی روشن شد، باید دید این اصطلاحات در نظام فکری و فلسفی اسپینوزا به چه معنی و مفهومی به کار رفته است و با کدام یک از انواع و انحای مذکور در فوق مطابقت و یا حداقل مشابهت دارد.

آنچه از عبارات وی استفاده می‌شود این است که، در نظر او، اختیار به معنای انتخاب فعل یا ترک آن نیست، بلکه به معنای وجوب وجود شیء و ضرورت صدور فعل از آن است، نظر به ذات آن و با قطع نظر از خارج. پس فاعل بالااختیار آن است که فقط به صرف ضرورت ذاتش موجود باشد و تنها از ناحیه ذاتش به فعل موجب گردد. و اما جبر به این معنی است که وجود شیء و فعل آن، به ضرورت ذات و اقتضای طبیعتش نباشد، بلکه به واسطه غیر و از جانب غیر باشد، یعنی شیء دیگری آن را به وجود آورد و به فعل برانگیزد. پس فاعل بالجبر فاعلی است که وجودش و فعلش به حسب ذاتش نباشد، بلکه از سوی شیء دیگری باشد.^۲

از عبارات فوق به خوبی برمی‌آید که او، برخلاف معمول، میان اختیار از یک سوی و وجوب و ضرورت از سوی دیگر منافاتی نمی‌بیند و وجوب را در برابر اختیار قرار نمی‌دهد، چنانکه در تعریف اختیار و فاعل بالااختیار الفاظ ضرورت و وجوب را استعمال می‌کند. ولی جبر را در برابر اختیار و فاعل بالااختیار را در مقابل فاعل بالجبر به کار می‌برد و تصریح می‌کند که: «من اختیار را در ضرورت آزاد می‌دانم

۱ - کثاف اصطلاحات الفنون، مجلد الاول، ص ۴۱۹ کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، ص ۲۳۸ اساس التوحید، ص ۳۴۰.

نه در اراده آزاد، و خداوند اگرچه بالضروره موجود است ولی موجود بالاختیار است، زیرا وجودش به حسب ضرورت ذات و طبیعت خود است^۱.

بنابراین، طبق نظر او، فقط خداوند است که فاعل بالاختیار راستین است، زیرا تنها اوست که به صرف ضرورت ذاتش موجود است و به ایجاب قوانین خودش عمل می‌کند و به وسیله هیچ شیئی از اشیاء، اعم از جواهر و احوال، وجود نیافته و دوام و بقا نمی‌یابد و به کار و عمل وادار و مجبور نمی‌گردد، زیرا غیر او نه جوهری موجود باشد و نه به تصور آید، و حالات هم که خود از ضرورت ذات او متشی می‌گردند و نتایج وجود آن ذات سرمدی هستند ممکن نباشد که موجد ذات و مَبْقٰی وجود و انگیزه اعمال او باشند. پس اختیار راستین مخصوص آن ذات است که واجب الوجود بالذات است و به ضرورت ذاتش پدید آورنده جمیع اشیاء و حالات و به کمال ذاتش علت جمیع کمالات است و چون وجود و کمال و فعلش به اقتضای ذات و به حسب قوانین ذات است در تسخیر عوامل خارجی واقع نمی‌گردد و در دستخوش تقدیر قرار نمی‌گیرد^۲.

خلاصه، در نظر اسپینوزا اشیاء موجود بر دو نوعند: یا واجب بالذات یا واجب بالغیر هستند. از واجب بالذات به اسامی خدا و جوهر و طبیعت خلاق و احیاناً هستی^۳ و کل وجود^۴ نام می‌برد، که بعید نیست. تصورش از خدا به عقاید دینی و تصورش از جوهر به حکمت مدرسی و دکارتی و تصورش از طبیعت به افکار رنسانس و برونو^۵ راجع باشد؛ و اطلاق هستی مطلق و کل وجود را هم از تورات آموخته است، آنجا که می‌گوید:

1- *The Correspondence of Spinoza*, Letter. 58, p. 294, 295.

2- *Short Treatise*, p. 71, *Ethics*, I, prop. 17, Corollaries, p. 15, 16.

3- Etienne Gilson, *God and Philosophy*, p. 103, 104.

4- *A study of the Ethics of Spinoza*, Harold, H Joachim p. 38.

5- Bruno Giordano, 1548-1600.

«هستم آنکه هستم».^۱

و اما واجب بالغیر، ماسوای واجب الوجود بالذات و خداوند، یعنی جمیع اشیاء دیگر، هستند که او از آنها به حالات تعبیر کرده است. و وجودات و ذوات آنها با وجوب وجود و ضرورت ذات او واجب گشته و با ابقای او باقی اند و، به اصطلاح، او هم جاعل وجودات اشیاء است و هم جاعل ذوات و ماهیات آنها و همچنین هم علت محدثه اشیاء است و هم علت مبقیه آنها.^۲ اسپینوزا، با اینکه به دقت اختیار را به همان معنای مذکور تعریف می‌کند و میان آن و ضرورت و وجوب تنافی نمی‌بیند و آن را به معنای حقیقی فقط در مورد خداوند صادق می‌داند، باز لازم می‌بیند تا خواننده را هشدار دهد که این اختیار به معنای انتخاب و تحکّم و بی‌قانونی نیست؛ زیرا، چنانکه گفته شد، او به ضرورت ذاتش و به اقتضای قوانینش، که عبارت دیگری از قوانین طبیعت‌اند، عمل می‌کند و همچنانکه نتیجه از مقدمات بالضروره بیرون می‌آید این جهان هم بالضروره از وجود و ذات او نتیجه شده است^۳ و به عبارت دیگر این جهان نتیجه منطقی وجود خداوند است، و در جایی که سخن از ضرورت به میان می‌آید دیگر انتخاب را جایی نباشد و در موردی که قوانین ضروری و ازلی مقرر است دیگر اراده تحکمی و جزافی را معنا و مفهومی نباشد، و جمیع اشیاء از ذات الهی به همان ضرورت بیرون می‌آیند که از ازل آزال تا ابد آباد از طبیعت مثلث بیرون می‌آید که زوایای برابر با آن دو قائمه است.^۲

با توجه به این مطالب، کاملاً روشن است که مفهوم اختیار و فاعل بالاختیار بودن خداوند، در نظام فلسفی او، نه تنها با افکار فیلسوفان و متکلمان اسلامی، بلکه با اقوال

۱ - عهد عتیق، سفر خروج، باب سوم، ص ۸۶.

2- *Ethics*, I, Prop 24, Corollary, prop 25.

3- *Ethics*, I, Prop. 17, Note, p. 16.

علمای دین و متکلمان یهودی و مسیحی و سلف دانایش دکارت نیز سازگار نیست. اگرچه گاهی به ذهن خطور می‌کند که نوع اختیاری که اسپینوزا از آن سخن می‌گوید و خداوند را به آن معنی فاعل بالاختیار می‌خواند با آن گونه اختیاری که حکما و عرفای ما برای ذات باری تعالی قائلند یکسان باشد، زیرا، چنانکه در گذشته اشارت رفت، آنان هم خداوند را واجب‌الوجود بالذات و ذات او را علت تامه آثار و افعالش دانستند و مانند اسپینوزا هیچ علتی را در وجودش و هیچ انگیزه خارجی را در خلق و صنعتش مؤثر ندانستند و بر آن شدند که: جمیع موجودات، به ازلیت ذاتشان موجود و به ابدیت ذاتشان باقی خواهند ماند، چرا که تخلف معلول از علت تامه محال و ممتنع است؛ ولی دقت و تعمق در افکار اسپینوزا این برداشت را بی‌بنیاد نشان می‌دهد، زیرا جمیع حکیمان و عارفان مسلمان اراده را از صفات خداوند دانسته‌اند، آن هم از ائمه صفات^۱، و برای خلق و فعل او به غایتی معتقد شده‌اند ولو آن غایت عین ذات او باشد؛ گذشته از این، آنان علم خداوند را به ذات خود و به ماهیات ممکنات مبدأ خلقت و افعال او می‌دانند و پس از تقسیم علم به علم فعلی و انفعالی علم خداوند را به اشیاء، علم فعلی دانسته و گفته‌اند که: «علم فأوجد» نه «أوجد فعلم»^۲.

در حالی که اسپینوزا به کرات اراده را از ذات او و همینطور وجود غایت را از افعال او سلب نموده است،^۳ و با اینکه تأکید کرده است که خداوند به ذات و حالات ذات خود، یعنی اشیاء جزئی، علم دارد^۴ و حتی به این علم هم علم دارد^۵ به درستی معلوم نیست که او این علم را از نوع علم فعلی، یعنی منشأ فعل و خلق، بداند، که اگر چنین

۱- شرح مقاصد، مجلد ثانی، ص ۹۴.

۲- اساس التوحید، ص ۳۶۱.

3- *Ethics*, I, Appendix, p. 31-36.

4- Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, Vol. 2, p. 17.

5- Harold, *Joachim, A study of Ethics*, p. 72.

می بود عقیده او تا حدی با عقیده حکما و عرفای ما همانند می نمود و در نتیجه برای خداوند، اختیار، به همان معنای متداول در بین حکما و عرفای اسلامی ثابت می شد. ولی به نظر می رسد در نظر اسپینوزا علم خداوند به اشیاء نه از نوع علم فعلی و نه از نوع علم انفعالی است و این هم ممکن است، زیرا آنانکه علم را به فعلی و انفعالی تقسیم کرده اند خود گفته اند که این منفصله مانعة الخلو نیست، زیرا امکان دارد که علم نه فعلی و نه انفعالی باشد، مانند علم مجرد به ذات خود.^۱

به علاوه، در حکمت و عرفان سستی ما، خداوند به عنوان موجودی عاقل شناخته شده است و اولین صادر از او را هم فقط موجودی مجرد، یعنی عقل، دانسته اند، در صورتی که، در فلسفه اسپینوزا، خداوند علاوه بر اینکه موجودی متفکر است موجودی معتد نیز می باشد. فکر و بعد از صفات شناخته شده الهی هستند، اگرچه بعد به معنای جوهر معقول باشد که نامتناهی و بسیط و لایتجزی است، و نه به معنای امر متخیل که متناهی و مرکب و متجزی است.^۲ و از وی از حیث اینکه متفکر است حالات فکر و از حیث اینکه معتد است حالات بُعد متشی شده است.^۳

همچنین در حکمتهای ما هرگز خداوند را به زمینه ریاضی و خلق و فعلش را به نتیجه ریاضی همانند نکرده اند، در صورتی که، چنانکه گذشت فلسفه اسپینوزا بر این اساس بنیان نهاده شده است که خداوند به منزله اصول و مبادی و خلق به مثابه نتیجه آن است. این بحث را طور دیگری هم می توان عنوان کرد و آن اینکه از نظر اسپینوزا کدام یک از انواع فواعلی که در حکمت سستی ما عنوان شده است شایسته ذات خداوندی است: فاعل بالطبع - فاعل بالقسر - فاعل بالجبر - فاعل بالتسخیر - فاعل بالقصد - فاعل

۱ - اسرارالحکم، ج ۱، ص ۶۳.

2- *Ethics*, I, Prop. 15, note p. 14,

3- Harold, *Joachim, A study of the Ethics of Spinoza*, p. 67.

بالعناية - فاعل بالرضا یا فاعل بالتجلی.

حق این است که هیچ کدام. زیرا فاعل بالطبع نه علم به ذات خود و نه علم به افعالش دارد، در صورتی که خدای اسپینوزا هم علم به ذات خود و هم علم به حالاتش دارد؛ و فعل فاعل بالقسر هم ملایم ذات و طبیعتش نیست، در صورتی که اسپینوزا معتقد است افعال خداوند به اقتضای ذات و طبیعت اوست؛ فاعل بالجبر و بالتسخیر هم از سوی حاکم قاهری که از حکمش فرار نتوان کرد به فعل ملزم گشته است، در حالی که اسپینوزا تأکید کرد که حتی تصور هم نمی‌رود فاعلی خداوند را به فعل برانگیزد و به عمل وادارد؛ و اما فاعل بالقصد و بالعناية و فاعل بالرضا و فاعل بالتجلی هم نیست، زیرا در فاعل بالقصد اراده و قصد زائد بر ذات و در سه نوع اخیر هم اراده و غایتی که عین ذات است ملاحظه شده است^۱، در صورتی که اسپینوزا هیچ نوع اراده و غایتی را در خصوص خداوند نمی‌پذیرد.

نتیجه اینکه، در نظر اسپینوزا، فقط فاعل بالضروره، که در عین حال فاعل بالاختیار هم هست - البته اختیار به همان معنایی که خود او اختراع کرده است - به خداوند قابل اطلاق است و بس.

اکنون که از دیدگاه اسپینوزا معنای اختیار در خصوص خداوند واضح شد گوئی هنگام آن فرا رسیده است، تا راجع به آن، در مورد انسان نیز بحثی به میان آید، زیرا مسائل بسیار مهمی از نوع مسأله فضیلت و سعادت و خیر و شر، که در مورد انسان مطرح می‌شود و اسپینوزا هم مانند دیگر متفکران و فیلسوفان عنایت خاصی بدانها داشته است، با آن ارتباط و پیوند دارند.

برای روشن شدن این بحث، لازم است، با توجه به نظام فکری اسپینوزا، ولو خیلی مختصر، درباره انسان و مقتضیات ذات و طبیعت او سخن گفته شود و این هم ایجاب

می‌کند تا به عنوان مقدمه معلوم گردد که مقصود او از میل^۱ و وجوه و اعتبارات آن از قبیل رغبت^۲، شهوت^۳ و اراده^۴، که به کرات در آثار و نوشته‌های وی به کار رفته است، چیست؟

میل، که اسپینوزا گاهی از آن به نیرو^۵ و گاهی هم به شوق و عشق طبیعی^۶ تعبیر کرده است و ما هم در این مقاله به تأسی او این الفاظ را به جای هم به کار خواهیم برد، در واقع همان قدرت در کار و کوشش اشیاء است که عین ذات و واقعیت عینی آنهاست و به راستی در میان آنها فرقی موجود نیست^۷ و، چنانکه برخی از مفسران او توجه داده‌اند، وجهه ضروری و نمایان اشیاء در طبیعت است که در تعریف آن واقعیات عینی، گنجانده شده است^۸، و این میل ذاتی و شوق فطری که در جمیع کائنات اعم از حیوانات و غیر حیوانات جریان دارد، و بلکه چنانکه اشارت رفت عین ذوات و واقعیات آنهاست، مخصوص جانداران و انسانها نمی‌باشد.^۹ زیرا در نظر او، فرق میان حیوان و غیر حیوان، چندان مهم نیست، و بلکه آنچه حائز اهمیت است همان فرق میان ابدان و اذهان، یعنی حالات بُعد و حالات فکر است. پس جمیع موجودات، بالاخص انسانها، به اقتضای ذات و شوق طبیعی خود می‌کوشند تا در برابر عوامل خارجی که مخالف ذات و طبیعت آنهاست ایستادگی و پایداری ورزند، تا مگر بدین صورت ذاتشان مصون گردد و وجودشان ادامه یابد.

این میل به صیانت ذات و شوق و عشق فطری به حفظ وجود، اولاً در هیچ یک از

1- Conatus.

2- Cupiditas = Desire.

3- Appetitus = Appetite.

4- Voluntas = Will.

5- Force, *Ethics*, 2 prop 45, note, p. 73.

6- *Short Treatise*, Appendix 2.

7- *Ethics*, 3, prop 7, p. 91.

8- Stuart Hampshire, *Spinoza*, p. 122.

9- *Ethics*, 3, prop 6, 7, 8.

اشیاء، از جمله انسان، امری انتخابی و ارادی نیست، بلکه نیرو و قدرتی است که بالطبع در طبیعت اشیاء موجود است و بالضروره از ضرورت ذات و قدرت سرمدی الهی متشی است^۱، و به عبارت دیگر از آنجا که جمیع موجودات جزئی حالات طبیعت نامتناهی و فعال خداوندند فعالیت هر موجود جزئی که متوجه حفظ وجود و صیانت ذات خود است جزئی از فعالیت الهی در کل وجود است.^۲

ثانیاً به زمان و وقت معینی محدود نیست، و بلکه ذاتاً مقتضی دوام و بقای ابدی است. و اگر علت یا علت‌های بازدارنده خارجی، اشیاء را، از ادامه هستی باز ندارند، آنها همچنان تا ابدالآباد در عرصه هستی، پایدار و باقی خواهند ماند. پس اگر چنین واقع می‌گردد که شئی دوام و بقا نمی‌یابد، آن از ناحیه غیر ذات باشد نه از اقتضای ذات؛ زیرا تعریف هر شئی مؤید و مثبت ذات آن است، نه نافی آن، و هنگامی که ما به صرف ذات آن می‌نگریم و علت خارجی را در نظر نمی‌گیریم در آن چیزی برای نابودیش نمی‌یابیم^۳ و هیچکس به ضرورت ذاتی از غذا خوردن خودداری نمی‌کند و به اقتضای طبیعی مرتکب انتحار نمی‌شود، بلکه شخص وقتی خود را هلاک می‌سازد که به وسیله دیگری به این کار مجبور شده باشد، مثلاً هنگامی که شمشیری به دست دارد دیگری دستش را متوجه قلبش سازد و وی را وادار کند تا شمشیر را به قلبش فرو برده یا برای فرار از خطر بزرگتر از خطر کوچکتر استقبال کند، چنانکه سنکا به دستور سلطان مستبدی ناگزیر شد رگهای خود را بزند، و یا بالاخره علت‌های ناشناخته‌ای او را در اینچنین موقعیتی قرار دهند.^۴

اما چنانکه اشاره شد، در نظر اسپینوزا این میل و شوق ذاتی را وجوه و اعتباراتی است

1- Harry Austryn, Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, Vol. II, p. 198-204.

2- Hoffding, *A history of modern philosophy*, Vol. I, p. 322.

3- *Ethics*, 3, prop 4, p. 90.

4- *Ethics*, 4, prop 20, note, p. 156.

که به نامهای شهوت، رغبت و اراده نامیده می‌شود. شهوت به این اعتبار که آن میل، در آن واحد، هم به بدن و هم به ذهن راجع است و رغبت به این اعتبار که شیبی از وجود این میل و شوق آگاه است، که البته به نوع انسان اختصاص می‌یابد، زیرا تنها انسانها هستند که از وجود امیال و خواسته‌های خود آگاهند، و به این واقعیت، که به ادامه حیات عشق می‌ورزند و به صیانت ذات خود شوق می‌دارند، واقفند، پس در واقع میان شهوت و رغبت فرقی اساسی موجود نیست، الا به اعتبار آگاهی و عدم آگاهی. و اراده هم به این اعتبار است که آن میل و شوق فقط مربوط به ذهن است، زیرا ذهن هم مادام که به تصور اشیاء می‌پردازد، چه تصوراتش روشن و متمایز یا تاریک و مبهم باشد، می‌کوشد تا وجود خود را برای مدت نامحدودی حفظ کند، و از آنجا که ذهن به واسطه تصورات حالات بدن بالضروره به ذات خود شعور دارد به کوشش و سعی خود هم آگاه است و همانطور که بدن می‌خواهد خود را حفظ نماید ذهن هم متوجه نگهداری خود است.^۱

بنابراین، شهوت و رغبت و اراده با هم مرتبط‌اند و وجوه و اعتبارات یا انواع ظهورات آن میل ذاتی و شوق فطری هستند که چنانکه گفته شد عین ذوات و واقعیات اشیاء و مشترک میان آنهاست و افعال و اعمالی که از موجودات عموماً و از انسان خصوصاً سر می‌زنند به حسب ذات و به اقتضای طبیعت آنهاست که آن هم از ضرورت ذات الهی انتشاء یافته است.

پس او همچنانکه اراده آزاد و اختیار، به معنای قدرت انتخاب، را از خداوند سلب کرده بود آن را در مورد انسان هم نفی می‌کند؛ برخلاف متکلمین و حکمای ماکه اراده را در خصوص انسان گاهی به معنای اعتقاد به نفع یا ظن به آن و گاهی به معنای میلی که

1- *Ethics*, 3, prop. 9, note, p. 92.

تابع اعتقاد به نفع یا ظن به آن است به کار برده‌اند،^۱ چنانکه گاهی هم آن را صفتی دانسته‌اند که احد مقدورین را در وقت معین به وقوع تخصیص می‌دهد^۲، و یا در تعریفش گفته‌اند «الارادة قوّة یُقصد بها الشیء دون الشیء»^۳؛ همچنین برخلاف ابن میمون، متکلم یهودی، که پیش از او در مقام تعریف اراده گفته بود: «اراده قوه‌ای است که به وسیله آن منظوری، در زمانی در نظر گرفته شده و در زمانی دیگر در نظر گرفته نمی‌شود»^۴.

نیز برخلاف سلف دانایش دکارت که اراده و به عبارت بهتر اراده آزاد را همان قوه انتخاب دانسته و در تعریفش چنین آورده بود که: «آن قدرت انتخاب فعل یا انتخاب ترک است، یعنی قدرت تصدیق یا انکار و قدرت تعقیب یا ترک»^۵.

اراده را قوه تصدیق یا انکار دانست و تأکید کرد که من از اراده آن گونه استعدادی را می‌فهمم که ذهن به وسیله آن آنچه را که صادق است تصدیق و آنچه را که کاذب است تکذیب می‌نماید.^۶

به نظر او، اراده به این معنی، اولاً به عنوان یک قوه مطلقه، موجود نیست، همچنانکه فهم و درک و رغبت و شوق مطلق هم موجود نیستند، بلکه جمیع این امور کلیات و اعتباراتند، ولو اعتبارات نفس‌الامری که از اراده‌ها و افهام و امیال و اشواق جزئی و عینی انتزاع شده است، چنانکه مفاهیم کلی سنگ و انسان از سنگها و انسانهای خارجی انتزاع شده و وجود عینی و خارجی ندارند.^۷

ثانیاً اراده و عقل شیئی واحد است، زیرا چنانکه هم اکنون گفته شد اراده مطلق و کلی

۱ - این عقاید به معتزله نسبت داده شده است. کشاف، ج ۱، ص ۳-۵۵۲.

۲ - این قول به اشاعره نسبت داده شده است. همان. ۳ - مفاتیح العلوم، خوارزمی، ص ۱۴۰.

4- *the Guide for the Perplexed*, P. 183. 5- *Meditations*, 4, 113.

6- *Ethics*, 3, prop 48, note, p. 75.

7- *Ethics*, 3, prop 48, note, p. 75.

وجود ندارد و مقصود از اراده همان اراده‌های جزئی و فردی و مقصود از عقل هم همان صورتهای ذهنی جزئی است که در واقع عبارت دیگری از همان اراده‌های جزئی می‌باشد. پس اراده و عقل شیئی واحدند و از حالات فکر مطلق می‌باشند، حالتی که با دیگر حالات آن، از قبیل عشق و رغبت و امثال آن، متفاوت است.^۱ ثالثاً اراده آزاد نیست، همچنانکه سایر قوا و استعدادات انسانی، که همه از حالات فکرنند، این چنین هستند.^۲

استدلال او درخصوص عدم امکان اختیار و اراده آزاد مبتنی بر اصل علّیت است، که به نظر وی یگانه اصل حاکم و متحکم در سراسر وجود است، زیرا، چنانکه گذشت، اراده از وجوه و اعتبارات میل است و میل هم عین ذات جمیع اشیاء و از جمله انسان است که معلول ذات الهی و واجب به وجوب اوست. به علاوه، هر نوع تصدیق و عمل اراده باید به وسیله علّتی و آن علت هم به وسیله علّتی دیگر موجب شده باشد و همچنین تا به علّة العلل و علت نهائی اشیاء منتهی گردد^۳ که او هم علت خود و هم علت جمیع اشیاء است.

در این صورت است که اراده آزاد بی‌معنی می‌گردد، زیرا، چنانکه بارها گفته شد، به نظر اسپینوزا آزاد آن شیئی است که به حکم ضرورت طبیعت خود وجود داشته باشد و فقط به وسیله خودش به اعمالش موجب گردد. نتیجه اینکه، انسان هم مختار و آزاد نیست، نه در تصور امور و نه در تصدیق و تکذیب آنها و نه در تعقیب آنچه خیر نامیده شده است و نه در اجتناب از آنچه شر تلقی شده است.^۴ و تعلیق حکم هم در واقع

1- *Ethics*, 2, prop 49, Corollary, proof, p. 76.

2- *Ethics*, I, prop 31, proof, p. 24.

3- *Ethics*, I, prop 32, p. 25 and 2, prop 48 p. 74.

4- *Ethics*, 2, prop 48 proof, note, p. 74, 75.

ادراک است، که در این حالت شخص شیئی را به طور کامل و تام درک نمی‌کند، نه عمل اراده آزاد^۱. بالاخره، ما به وسیله علل خارجی به راههای مختلف کشانده می‌شویم و مانند امواجی هستیم که بادهای مخالف ما را به این سوی و آن سوی می‌رانند و از سرانجام و سرنوشت خود آگاه نیستیم؛^۲ به گفته مولانا:

برگ کاهم پیش تو ای تندباد من چه دانم تا کجا خواهم افتاد^۳

سنگی را در نظر می‌گیریم که علتی خارجی آن را به حرکت درآورد. سنگ و، در نتیجه، در حرکت خود، موجب گشته است. این سنگ جبراً به حرکت خود ادامه می‌دهد و به هنگام برخورد با مانع خارجی متوقف می‌گردد. اکنون اگر فرض شود که این سنگ در حال حرکت می‌اندیشد و می‌داند که می‌کوشد تا آن اندازه که ممکن است به حرکت خود ادامه دهد، مسلماً خود را در این حال کاملاً آزاد می‌پندارد، چرا که از سعی و حرکت خود آگاه است ولی از علت حرکت خود بی‌خبر است. اختیار هم که همه انسانها لاف می‌زنند که دارای آن هستند همینطور است. زیرا آنان هم از امیال خود آگاهند ولی از علل آنها غافل هستند. از اینجاست که کودک شیرخوار معقد می‌شود آزادانه شیر می‌خواهد و پسرک خشمگین می‌پندارد که میل او به انتقام جونی از روی اختیار است و همچنین آدم ترسو گمان می‌برد که تمایل او به فرار به اختیار خود اوست.^۴

پس حس اختیار در انسان نتیجه جهل او به علل و موجبات امیال و افعال خود است و گرنه در واقع او را قدرت انتخاب و اختیار و اراده آزاد نباشد.

بنابراین، میان عواطف و فضایل او فرقی نباشد، همچنانکه میان عواطف و حوادث

1- *Ethics*, 2, prop 49, note, p. 79.

2- *Ethics*, 3, prop 59, note, p. 127.

۳- مثنوی، ج ۶، ص ۵۵۴.

4- *Corresponding of Spinoza*, Letter 58, p. 294, 295.

طبیعی فرقی موجود نیست و همه معلول علتهای خود و موجب به ایجاب آنها هستند، و انسان هم مانند سایر موجودات طبیعت از همه جوانب در قید و بند قانون علیّت است که گفته شد به نظر اسپینوزا قانون حاکم در سراسر طبیعت است و انسان هم که جزئی از طبیعت است او را از آن گریزی یا گزیری نیست و او همچنان که در برابر قوای طبیعی بی حفاظ است در برابر عواطف و امیال خود هم اینچنین است.^۱

اما پذیرفتن این عقیده که به نظر خیلی طبیعی و منطقی جلوه می‌کند مشکلات و مسائلی را پیش می‌آورد که اسپینوزا خود به خوبی به آنها توجه داشته است. آن مسائل این است که پس فضیلت چیست، خیر و شر چه مفهومی دارد، سعادت و شقاوت چه معنی می‌دهد؟

فضیلت: در نظام فکری اسپینوزا تقریباً عناصری از جمیع انظاری که پیش از وی در خصوص فضیلت اظهار شده است دیده می‌شود، از قبیل نظریّه محبت، عقل، علم، قدرت، معرفت خداوند و امثال آنها. ولی اساس و بنیاد فضیلت در نظر او همان کوشش انسان است برای حفظ وجودش، که آن را با قدرت، یعنی همان قدرت صیانت ذات، یکی می‌داند، زیرا که معنی اصلی فضیلت هم همان قدرت است و امکان ندارد فضیلتی مقدم بر این فضیلت به تصور آید، چرا که انسان در آرزوی هر چه که باشد باید آرزوی بودن و دوام حیات بر آن مقدم باشد.^۲ بنابراین، کل حیات اخلاقی انسان بر این پایه و اساس استوار است و سعادت هم عبارت است از عمل کردن بر طبق قوانین طبیعت خود و سعادت پاداش فضیلت نیست، بلکه خود فضیلت است.^۳ بالاخره، فضیلت مطلوب بالذات است و خیری اعلی و انفع از آن وجود ندارد تا به خاطر آن در طلب فضیلت

1- *Ethics*, 4 prop I-18. Wolfson, *The philosophy of Spinoza*, Vol 2, p. 231.

2- *Ethics*, 4, prop, 21, 22, p. 157.

3- *Ethics*, 4, prop, 18, note, p. 155.

باشیم. پس پاداش فضیلت خود فضیلت و پاداش ضعف و نادانی خود نادانی است.^۱

انسان وقتی ماهیت راستین قدرت یا فضیلت را آشکارا می‌سازد که اعمالش از روی عقل و استدلالهایش بر تصورات تام مبتنی باشد. پس فضیلت و قدرت که عین ذات و واقعیت عینی ماست با حیات عقلانی و علمی که منبعش عقل است یکی است، و چون به حد کمال برسد یا ذات و طبیعت ما هرچه بیشتر تکامل یابد و قدرتمند گردد افعال و عواطف ما را بدون دخالت چیزی که معمولاً اراده خوانده می‌شود ایجاب می‌کند، همچنانکه انگیزه‌ها انعکاسات بدنی ما را ایجاب می‌کنند.

انسان با هدایت عقل و استعانت از علمی که موجب شناسائی طبیعت و قوانین آن است قدرت می‌یابد تا در طبیعت تصرف کند و همچنین به عواطف خود غلبه کند، به این صورت که به وسیله آماده کردن نیروهای مساعدی که قوی‌ترند بر نیروهای نامساعد، و به وسیله فراهم آوردن عواطفی نیرومندتر که فعالند بر عواطف منفعل و پذیرنده چیره می‌گردد. ولی به هر حال، چنانکه در گذشته گفته شد، عقل خود جزئی از طبیعت و حالت صفت فکر است و در نتیجه موجب است، و بالاخره انسان فاعل مختار نیست. غرض او بیشتر همین است که ما را متوجه و متنبه سازد که عمل کردن به دستورهای عقل - که گویی در نظر وی به منزله وحی مُثَرَّل است - بر آزادی اراده دلالت نمی‌کند. پس فضیلت و رذیلت و سعادت و شقاوت و خوش نامی و بدنامی ما اختیاری نیست، و اخلاق او یک اخلاق موعظه‌ای و اندرزی نیست، بلکه نوعی اخلاق تحلیلی است. او نمی‌خواهد به دیگران پند و اندرز دهد تا اراده آزاد خود را به کار برند و به این وسیله خیر را بر شر برتری دهند و فضیلت را بر رذیلت برگزینند، بلکه همت او بر این است که انسان را تحریض و تشویق کند تا هرچه ممکن است قوی‌تر و خردمندتر و داناتر گردد تا به هنگام عمل خود را با قدرت کامل‌تری نمایان سازد.

به عبارت دیگر، او در این صدد نیست تا برای انسان به عنوان یک موجود عاقل و دارنده اراده آزاد و بلکه حتی به عنوان یک موجود زنده وظیفه تعیین کند، بلکه بر آن است تا انسان را متوجه ذات و مقتضیات ذاتش کند تا از قوانین طبیعتش آگاه گردد و طبق آن قوانین رفتار نماید و قدرت خود را در نگهداری هستی و حفاظت ذات خود و مقابله با عوامل مخالف و عواطف پذیرنده افزایش دهد، که فضیلت به معنای صحیح کلمه همین است. و هرچه این قدرت بیشتر باشد دارنده آن برتر و با فضیلت تر است، زیرا با اینکه نیروی طبیعی حفظ وجود و ادامه هستی در جمیع موجودات سریان دارد استعداد و توانائی در بعضی بیشتر از بعضی دیگر است. انسانها هم آن اندازه قدرتی که برای حفظ خود به کار می‌برند از فضیلت بیشتری برخوردارند.

اکنون که معانی فضیلت و سعادت روشن شد باید دید مقصودش از خیر و شر چیست. او از خیر تعاریف مختلفی می‌دهد، گاهی می‌گوید: «خیر آن است که ما مسلماً می‌دانیم که برای ما مفید است»^۱، گاهی هم خیر را به عنوان «امری مطبوع و خوش آیند»^۲ تعریف می‌کند.

اما هرگز خیر را در متابعت و پیروی از وحی و احکام دینی جستجو نمی‌کند. پس در حالی که او در تعریف خیر و شر به سنت دینی زمان خود نظر ندارد به ستهای فلسفی زمان خویش اعم از فلسفه‌های فایدتی و لذی بی‌توجه نیست، ولی آن هم فقط در ظاهر و عبارت. زیرا فیلسوفانی که خیر را به معنای سودمند یا مطبوع و خوشایند به کار می‌بردند، علاوه بر علم و شعور، اراده آزاد و انتخاب را در آن مداخلت می‌دادند. ولی در نظر اسپینوزا، چنانکه بارها گفته شده است، در مورد خیر و شر هم مانند فضیلت و رذیلت نه اراده آزادی دخیل است و نه گزینش و انتخابی در کار است، بلکه انسان، تنها به خیر و شر خود، عالم و آگاه است و علم به خیر همان عاطفه لذت و علم به شر همان

1- *Ethics* 4, Def 1, p. 144.

2- *Ethics*, 3, prop 39, note, p. 111

عاطفه الم است^۱ و به عبارت دیگر خیر چه طبیعی و چه اخلاقی باشد شعور به لذت و شرّ هم چه طبیعی و چه اخلاقی باشد شعور به ألم است.

آنچه را که به آن رغبت می‌ورزیم آن را خیر و آنچه را که از آن نفرت داریم آن را شرّ می‌دانیم، نه اینکه به سوی خیر گرایش می‌یابیم و از شرّ دوری می‌گزینیم. نتیجه اینکه خیرات و شرور تابع تمایلات ما هستند، نه اینکه تمایلات ما به دنبال و پیرو خیر و شرّ باشند، و چنانکه گفته شد این رغبت و تمایل هم همان ذات و واقعیت انسان است، یعنی هر انسانی به حسب اقتضای ذاتش بالضروره به اشیاء و اموری متمایل و نسبت به اشیاء و امور دیگری متنافر می‌گردد. بنابراین، نه گرایش به خیر برای انسان اختیاری است و نه گریز از شرّ.

به بیان دیگر، خیرات و شرور اموری نسبی و اضافی هستند و در طبیعت واقعیت عینی ندارند؛ به این دلیل که جمیع امور واقع در طبیعت یا اشیاء و یا افعال هستند، و اما خیرات و شرور نه اشیاء و نه افعال هستند، که اگر چنین می‌بود با قطع نظر از اشیاء و اشخاص قابل تعریف بود، در صورتی که خوب و بد، مثلاً خوبی «پتر» و بدی «جوداس»^۲، از آنجا که از ذوات آنان جدا نیست ممکن نیست بدون در نظر گرفتن آن ذوات تعریف گردد. نتیجه اینکه، خیرات و شرور اموری واقعی و مطلق نیستند.^۳

آزادی و بردگی انسان: این واقعیت قابل توجه است که با این همه اصرار و تأکید که او در خصوص موجیبت ذات و احوال و افعال انسان می‌کند اختیار و آزادی را علی‌الاطلاق در انسان انکار نمی‌کند، بلکه برای او نوعی اختیار قائل می‌شود. مورد انکارش آزادی از قانون علیت و اختیار به معنای قدرت انتخاب و اراده آزاد است، و مورد قبولش اختیار به معنای عمل به اقتضای ذات و به حسب قوانین آن و رفتار با

1- *Ethics*, 4, prop. 19. p. 156, 3, prop. 9, note, p. 92.

2- Judas.

3- *Short Treatise*, p. 83.

هدایت عقل و به موجب احکام آن است.

او در حالی که می‌کوشد انسانها را به امکان و واقعیت و فضیلت این نوع اختیار و سرانجام نیک آن متوجه سازد کسانی را که از فضیلت اختیار به این معنی برخوردارند تا حد امکان می‌ستاید و در مقابل از کسانی که از این فضیلت عظمی بی‌بهره‌اند و در نتیجه برده و بنده شهواتند به سستی و زبونی نام می‌برد، چنانکه می‌نویسد: «شخص آزاد تنها بر طبق دستور خرد و حکم عقل رفتار می‌نماید و کمتر از هر چیز درباره مرگ می‌اندیشد و حکمت او عبارت است از تفکر در خصوص زندگی نه درباره مرگ»^۱. او می‌کوشد تا حدی که امکان دارد سزای کسی را که از وی متنفر است یا نسبت به وی خشمناک و بی‌اعتنا است با محبت و نجابت بدهد؛ چرا که می‌داند تنفر با تنفر متقابل افزون می‌گردد، ولی با دوستی از بین می‌رود. لذا او، بدین طریق، این نبرد را با آرامش و خرسندی به پایان می‌رساند.^۲ انگیزه او در انجام اعمال خیر و در راه اکتساب فضائل و در مقام اجتناب از شرور و رذائل امید به پاداش و یا خوف و ترس از کیفر نیست، بلکه مستقیماً به نور هدایت عقل به خیرات رغبت می‌ورزد و از شرور دوری می‌گزیند. بالاخره، کسانی که از روی عقل عمل می‌کنند، یعنی اینکه با رهبری عقل در طلب منافع شخصی هستند، به چیزی احساس تمایل نمی‌کنند مگر اینکه آن را برای دیگران هم آرزو کنند و از اینرو مردمی عادل و صدیق و شریف هستند.^۳ و اما آنان که از پیروی عقل و عمل به اقتضای ذات و قوانین آن سرباز می‌زنند و در نتیجه مقهور شهوات و دستخوش عواطف منفعل و پذیرنده واقع می‌شوند و خود را تسلیم عوامل مخالف طبیعت خود می‌کنند مردمانی ضعیف و سست و بنده و برده هستند.^۴ اگر انسانها برابر احکام عقل رفتار نمایند در این حال دشمنیها و برخوردها ریشه کن می‌شود و به جای آن دوستیها و همداستانی‌ها

1- *Ethics*, 4, prop 67.

2- *Ethics*, 4, prop. 40, proof, note.

3- *Ethics*, 4, prop. 18, note, p. 155.

4- *Ethics*, 4, preface, p. 141.

پدیدار می‌گردد، زیرا فقط در این صورت است که افکار و اعمالشان با هم سازگار می‌آید و تنها در این حالت است که خیر اعلی و فضیلت اُسنی در نظر آنان همان معرفت خداوند و احکام او و به عبارت دیگر شناسائی طبیعت و قوانین آن است که همگان بنحو برابر از آن لذت می‌برند و این خیر و فضیلت را برای دیگران هم آرزو می‌کنند. و هر اندازه این علم و معرفت بیشتر باشد آرزوی این خیر و فضیلت هم بیشتر خواهد بود. پس اساس جامعه و دولت همان عقل و معرفت راستین انسان است که حکم می‌کند هیچ چیز برای انسان مفیدتر از انسان نیست.^۱ به تعبیر دیگر، همچنانکه عقل در مسائل مابعدالطبیعه در جستجوی اصول و قوانین اشیاء و درک و فهم و تبیین آنهاست در مسائل اخلاقی هم درصدد شناسائی امیال و عواطف و اعمال و افعال انسان و تأمل در قوانین و روابط آنهاست. آنجا می‌خواهد در تحت صورت سرمدیت بداند و اینجا می‌خواهد به همان صورت رفتار نماید و در نتیجه علم و عمل را با اصول و قوانین سرمدی و ثابت و لایتغیر هستی و کل اشیاء متناسب و هماهنگ سازد.^۲ با وجود این، چنانکه بارها گفته شد، منظور از آزادی، آزادی انسان از انفعالات و هواهای نفسانی ناقص و نامتجانس است، چرا که جنبه انفعالی شهوات موجب بندگی و بردگی انسان است. و، در مقابل، عقل تنها قدرت انسان برای اطفای شهوات و در نتیجه مایه و سرمایه آزادی انسان است. و شخص عاقل و دانا از شخص جاهل و نادان که اسیر شهوات است به مراتب نیرومندتر است. زیرا نادان علاوه بر اینکه به طرق متعدد به وسیله انگیزه‌ها و علل خارجی پریشان و مضطرب می‌گردد نه خود را می‌شناسد و نه خداوند و اشیاء را و در نتیجه از مسرت راستین روح، که از شناسائی طبیعت و معرفت خداوند حاصل است، بی‌بهره است و لذا به محض اینکه انفعال و تأثر و هیجانش پایان می‌یابد وجودش

1- *Ethics*, 4, prop 18, note, p. 155. prop 34, p. 163, 164, part 5. prop. 42, proof, note, p. 224.

2- *Ethics*, 2, prop 41, p. 72.

متوقف می‌گردد؛ ولی عاقل، از این حیث که عاقل است، هرگز دچار پریشانی و اضطراب روحی نمی‌شود و از این جهت که خدا و خود را می‌شناسد و اشیاء را در صورت سرمدی آنها ادراک می‌کند همواره از بهجت و مسرت روحی بهره‌مند است و از این رو هیچ وقت هستیش متوقف نمی‌شود. راه رسیدن به این سعادت سخت مشکل است، ولی یافتن آن میسر است. بالاخره، دست یافتن به اشیاء خوب و عالی به همان اندازه که مشکل است نادر و کمیاب است.^۱ نتیجه اینهمه گفتار این است که انسان بالقوه مختار است و اختیارش وقتی فعلیت می‌یابد و ظهور می‌کند و متجلی می‌گردد که رفتارش را با عقل سازگار سازد و دستورهای آن را به کار بندد و بدینوسیله خود را از قید و بند تمایلات نامعقول و شهوات و هیجانات روحی نابجا رهایی بخشد و به گفته فرزانه طوس ابوالقاسم فردوسی:

این گسسته خرد است که در بند است نه کسی که به دستور خرد رفتار نماید.^۲
ولی هنوز این سؤال باقی است که درست است کسی که به دستور خرد عمل می‌کند به اقتضای ذات و طبیعت خود عمل کرده است و در اصطلاح اسپینوزا هم مختار کسی است که وجودش از جانب خود باشد و به اقتضای ذاتش عمل کند نه به جبر و قهر عوامل خارج از ذات، ولی از آنجا که عقل و ذات و طبیعت و وجود انسان از حالات ذات الهی و از ضرورت آن ذات متشی شده‌اند و واجب به وجوب و ایجاب او هستند و از قهر قانون حاکم، یعنی علیت، گریز و گزیری ندارد پس دیگر چه جای سخن از آزادی و اختیار است، مگر اینکه باز در پاسخ همان سخن را تکرار کنیم که حکمای ما گفته‌اند:

1- *Ethics*, 5, prop 42, note, p. 224.

۲- اشاره به آیات زیر است: «خرد را همیشه تو دستور دار، بدو جانت از ناسزا دور دار. از او بی به هر دو سرای

ارجمند، گسسته خرد پای دارد به بنده. شاهنامه، تصحیح دکتر عزیزالله جوینی، ج ۱، ص ۵.

«فاختیارُک ایضاً حتمٌ فالوجوب بالاختیار لا ینافی الاختیار فاین المفر من الاختیار
کیف انت و أمثالك أطلال القادر المختار فتبصر^۱»

او، در کتاب اخلاق، پس از اظهارات و اثبات نظر خود در خصوص آزادی انسان به مفهوم آزادی از دید توده مردم اشاره می‌کند و می‌نویسد: به نظر می‌آید که مفهوم آزادی در نظر توده مردم برخلاف نظر ما باشد، زیرا اغلب مردم چنین می‌اندیشند که آنها از این حیث آزادند که بتوانند خود را تسلیم شهوات سازند و اگر مجبور شده باشند تا بر طبق قوانین الهی عمل نمایند حقوق خود را از دست داده باشند و لذا چنین فکر می‌کنند که دیانت و مذهب و تمام اموری که به تحمل نفس مربوط می‌شود بارهای سنگینی است که آنها را، پس از مرگ، بر زمین می‌گذارند و امیدوارند برای عبودیت و اطاعت از دین و مذهب پاداشی بیابند. آنها نه فقط به واسطه امید به پاداش به فرمانبرداری از احکام دین و مذهب تن در می‌دهند، بلکه، بیشتر از آن، ترس از کیفر و مجازات بعد از مرگ آنها را به انجام احکام و دستورهای الهی و اجرای احکام دین وامی‌دارد. اگر این بیم و امید وجود نمی‌داشت و بلکه برعکس چنین فکر می‌کردند که نفوس به اتفاق ابدان از بین خواهند رفت و برای بیچارگان و تیره‌بختانی که جهت تحمل بارگران دیانت فرسوده شده‌اند امید زندگی بهتری وجود ندارد در این صورت آنان مطابق امیال و شهوات خود زندگی می‌کردند. این عقیده آنان بدین حد و اندازه بیهوده می‌نماید که کسی بیاندیشد که نمی‌تواند با غذای خوب بدن خود را نگهدارد و لذا خود را با سموم و غذاهای مهلک اشباع کند، یا چون کشف کرد که نفس مخلد و ابدی نیست ترجیح می‌دهد که برای همیشه بدون عقل زندگی کند. اینها به نظر من تا آن حد بیهوده می‌نمایند که شایسته رد و تکذیب نمی‌باشند.^۲ والسلام

۱ - غرر الفرائد، ص ۱۷۴.

2- *Ethics*, 5, prop. 41, note, p. 223.

منابع انگلیسی

- 1- Spinoza, *The book of God*, America, 1958.
- 2- Spinoza, *Ethics*, London, 1967.
- 3- Spinoza, *Short Treatise*, NewYork, 1930.
- 4- Spinoza, *The letters*, London, 1927.
- 5- Descartes, *Meditations*, NewYork, 1967.
- 6- Gilson, Etienne, *God and Philosophy*, London, 1941.
- 7- Harold, H. Joackim, *A study of the Ethics of Spinoza*, NewYork, 1964.
- 8- Harold, Hoffding, *A history of modern philosophy*, vol .1, NewYork, 1955.
- 9- Moses, Maimonides, *The Guide for the perplexed*, NewYork, 1881.
- 10- Stuart Hampshire, *Spinoza*, America, 1953.

منابع فارسی و عربی

- ۱ - اساس التوحید، حاج میرزا مهدی آشتیانی، تهران، ۱۳۳۰ شمسی.
- ۲ - اسرارالحکم، ملاهادی سبزواری، تهران، ۱۳۸۰ قمری.
- ۳ - شاهنامه، فردوسی، تصحیح دکتر عزیزالله جوینی، تهران، ۱۳۷۵.
- ۴ - شرح المقاصد، اسعدالدین محمد تفتارانی، ترکیه، ۱۳۰۵ قمری.

- ۵- غرالفرائد، ملاحادی سبزواری، تهران، ۱۳۶۷ قمری.
- ۶- کشاف اصطلاحات الفنون، محمدعلی بن علی بن علی التهانوی، تهران، ۱۹۶۷ میلادی.
- ۷- مفاتیح العلوم، ابو عبدالله محمد بن احمد بن یوسف الخوارزمی، لیدن، ۱۸۹۵ میلادی.
- ۸- مثنوی، جلال الدین مولوی، تهران، ۱۳۲۱.

اعلام

۲۳۷	آنا تولى	۴۵۳	آبلار
۳۵۲	آنتى	۱۵، ۱۲	آتن
۲۹۹	آيت الله مرعشى	۴۳۰، ۲۷۸	آدم (ع)
		۵۱۱	آدناى، اور
۴۱۵، ۴۱۴، ۴۰۱، ۳۹۸، ۳۷۹	ابراهيم	۳۷۲	آفريقا
۱۱۸	ابراهيم بن ادهم	۳۷۹	آكوستا، آوريل
۳۷۴	ابراهيم بن عذرا	۱۳۰	آلار
۱۴۱	ابرقلس	۴۳۲، ۴۳۱	آلمان
۱۳۶	ابن أبى أصيبه	۴۲۴	آمپدكلس
۲۶۷	ابن ابى جمهور	۴۳۷	آمريكا
۹۶، ۸۶	ابن الاثير	۳۷۳، ۳۷۲، ۳۷۱، ۳۵۷	آمستردام ۷۸
۱۰۰	ابن الحاجب	۳۹۶، ۳۹۲، ۳۸۵، ۳۸۳، ۳۸۰، ۳۷۹	
۸۴، ۶۸	ابن العبرى	۴۳۹، ۴۳۸، ۴۳۷، ۴۳۵، ۴۲۵، ۴۲۰	
۱۲۹	ابن العماد حنبلى	۵۵۳، ۴۴۱، ۴۴۰	
۱۰۲، ۶۵	ابن المرتضى	۲۹۳	آمل

٥١٠، ٥٠٢، ٤٥١، ٣٩٥، ٣٠٧	ابن النديم	٨٧، ٨٥، ٨٢، ٦٩، ٦٦، ٤٨، ٤٧
٢٣٩	ابن شداد	١١٧، ١١١
٤٤٠، ٢٠٨	ابن طفيل	٣٩٤، ٢٠٨، ٥٧
٩٠، ٨٣، ٧٦، ٥٩	ابن عباس	٦٩
٢٧، ٢٤	ابن عبدالبر	ابن تيميه ٦٠، ٧٥، ٨٨، ١٩٨، ٢٠٨، ٢١٠
١٠٠	ابن عبدالسلام	٢٢٦
٢٧١، ١٨٩، ٤٨	ابن عربي، محيي الدين	ابن جبرول ٣٧٤، ٣٩٤، ٣٩٥، ٤٥١، ٤٥٢
٢٧٨، ٢٧٦، ٢٧٥، ٢٧٤، ٢٧٣، ٢٧٢	ابن حجر	٨٢
٣١٤، ٢٨٧، ٢٨٦، ٢٨٥، ٢٨٤، ٢٨٣	ابن خاتون	٣٠٠
٥١٢، ٥١١، ٤٥١	ابن خفيف	١١٨
٩٨، ٩٥، ٩٤، ٩٣، ٩٢، ٨٩	ابن خلدون	١٥٢، ١٥١، ٥٥
١١٣، ١١١، ١٠٣، ١٠٢، ١٠١، ١٠٠	ابن خلکان	٩٤، ٩٧، ١٠٦، ١٠٧، ١٠٨
١٢٨، ١٢٦، ١٢٣، ١٢٢، ١١٩، ١١٤		١١١
١٤٦، ١٤٥، ١٤٤، ١٤٢، ١٣٠، ١٢٩	ابن ديسان	٤٥
١٦٤، ١٦٢، ١٦٠، ١٥٦، ١٥٥، ١٥٢	ابن رشد	١٤٢، ١٨٨، ٢٠٨، ٢١٠، ٢١١
٢٢٤، ١٧٦، ١٧٤، ١٧٢، ١٧٠		٢١٢، ٢١٣، ٢٢٧، ٢٢٨، ٢٥١، ٣٣٩
١١١	ابن غرره	٥٥٧، ٣٩٥
٣١٤	ابن فارض	١٩٠، ١٨٧
١٢٣، ١١٩، ٩٨	ابن فورک	٩٦
١٦٦، ١٤٥، ١٢٩، ١٢٦		٨٢
٢٧	ابن قيم الجوزيه	١٠٣، ٩٧
١٦٢، ٩٦، ٨٢، ٧٥، ٦٩	ابن كثير	ابن سينا ٤٧، ١٤١، ٢٢٨-١٧٩، ٢٣٧
٢٦٦، ٢٢٤، ٢٢٠	ابن كمونه	٢٤١، ٢٤٣، ٢٤٧، ٢٤٨، ٢٤٩، ٢٦٦

۶۶	ابو جارود	۳۹۵	ابن مسره
۳۵	ابو جعفر طوسی	۲۱۸	ابن مسکویه
۸۳	ابو حاتم	۸۳	ابن معین
۶۷	ابوداود	۵۱۷، ۵۰۲، ۴۹۳، ۴۵۲، ۳۹۴	ابن میمون
۶۳	ابودرداء	۵۱۸، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۸، ۵۲۹، ۵۵۵	
۸۳، ۶۳	ابوذر غفاری	۶۱۲، ۵۵۶	
۸۳	ابو زرعه	۸۸، ۸۵، ۷۶	ابن نباته
۲۹۳	ابوزهیر حارث بن عبدالله اعور همدانی	۳۵	ابن نوبخت
۱۴۶	ابوزید مروزی	۴۳	ابو احمد نهر جوری (یا مهرجانی)
۴۵۲، ۱۸۷، ۱۸۵	ابو سعید ابی الخیر	۲۲۴، ۲۱۸، ۲۱۶، ۲۱۳	ابو البرکات بغدادی
۱۸۵	ابو سعید همدانی		ابو الحسن الشریف بن حاج محمد
۴۳	ابو سلیمان محمد بن نصر بُستی (یا المقدّس)	۳۰۱	اسماعیل لاری اصطهبانی
۲۵	ابو عبدالله (علیه السلام)	۱۴۵، ۱۱۹	ابو الحسن بُندار بن حسین
۱۴۶، ۱۱۹	ابو عبدالله بن خفیف شیرازی	۷۳	ابو الحسن رضا (علیه السلام)
۱۴۵	ابو عبدالله بن مجاهد بصری	۴۳	ابو الحسن علی بن هارون زنجانی
۱۴۳	ابو عبدالله محمد بن عبدالله بن ثُمَرت	۱۱۷	ابو العباس احمد بن ابراهیم قلاّیسی رازی
۱۲۸	ابو علی اهوازی	۱۲۲	ابو العباس قاضی عسکر حنفی
۹۴	ابو علی زاهر بن احمد سرخسی	۱۸۵، ۱۸۲، ۱۸۱	ابو القاسم کرمانی
۱۴۲	ابو علی زاهر بن احمد فقه	۲۹۳	ابو المعالی الطالوی
۹۳	ابو عمران موسی بن احمد بن علی	۱۰۲	ابو النجم هلال بن حسن بن احمد
۹۵	ابو محمد حسن بن محمد عسکری	۲۳۶	ابو النجیب
۱۴۵	ابو محمد طبری (عراقی)	۱۴۰، ۱۲۴، ۵۸، ۳۰، ۲۹	ابوبکر
۱۵۶	ابو منصور بغدادی	۱۲۵	ابوبکر بن العربی

۲۱۱، ۲۱۳، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۹، ۲۲۸	۹۰، ۸۹	ابوموسی اشعری
۲۴۷، ۲۵۱، ۳۰۸، ۳۱۲، ۳۲۵، ۳۲۶	۱۲۰	ابونعیم اصفهانی
۳۲۷، ۳۳۳، ۳۳۶، ۳۴۷، ۳۴۹، ۳۴۵	۶۷، ۵۹، ۳۳	ابوهریره
۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۴۰۳، ۴۲۴، ۴۸۶	۲۵۱، ۲۴۹	ابویزید بسطامی
۴۹۲، ۴۹۵، ۴۹۶، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۹	۴۴۶	اپوستولیک ویکار
۵۱۲، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۷	۴۲۴	ایکورس
۵۲۸، ۵۲۹، ۵۵۷، ۵۶۰، ۵۶۸، ۵۹۴	۴۴۳، ۴۴۲، ۴۲۱	اتریخت
۱۳۰	۶۰	احمد امین
۴۰۵، ۴۰۶، ۴۹۱، ۴۹۷	۱۱۴	احمد بن حسین متکلم
۴۵۳	۱۵۱، ۱۳۲، ۱۰۱، ۶۸، ۶۶	احمد بن حنبل
۲۷، ۲۸	۱۵۲	
۳۷۲، ۳۷۹	۱۳۳	احمد بن صالح
۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۲	۹۱	احمد بن متوکل (پانزدهمین خلیفه عباسی)
۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۷۱، ۳۷۲	۲۹۴	احمد قزوینی
۳۷۳، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹	۶۳	احنف بن قیس تابعی
۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۴، ۳۸۶، ۳۸۹	۲۴۷	ادریس نبی
۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۸	۴۹۷	آراتوس
۴۰۲، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۱۰	۵۲۶، ۴۵۳	اراسموس
۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۴، ۴۱۷، ۴۱۹، ۴۲۰	۱۳	اردشیر بن دار ابن اردشیر بن کوروش
۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶	۱۳	أرسالاوس
۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶	۱۲۵	ارسطاطاليس
۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲	۱۸۷، ۱۵۷، ۱۴۱، ۱۳۶	ارسطو
۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱	۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۵، ۲۱۰	

٢٠١، ١٣٠، ١٢٧	استانبول	٤٥٢، ٤٥٣، ٤٥٥، ٤٥٦، ٤٦٠، ٤٦١
٤٤٤	استاوپ	٤٦٢، ٤٦٣، ٤٦٤، ٤٦٥، ٤٦٦، ٤٦٧
٤٤٢	استنس، زاكوب	٤٦٨، ٤٦٩، ٤٧٠، ٤٧١، ٤٧٢، ٤٧٣
٤٤٥	استو، نيكلاز	٤٧٧، ٤٧٩، ٤٨٠، ٤٨٢، ٤٨٣، ٤٨٤
٤٢٧	اسرائيل	٤٨٥، ٤٨٦، ٤٨٧، ٤٩١، ٤٩٢، ٤٩٣
١١٩، ٩٩، ٧٥، ٦١، ٣٥	اسفراينى، ابواسحق	٤٩٤، ٤٩٥، ٤٩٦، ٤٩٧، ٤٩٨، ٤٩٩
١٤٥		٥٠٠، ٥٠١، ٥٠٢، ٥٠٣، ٥٠٥، ٥٠٦
٢٤٧	اسفليوس	٥٠٧، ٥٠٨، ٥٠٩، ٥١٠، ٥١١، ٥١٢
٤٥٢	اسكاتوس، دونس	٥١٣، ٥١٤، ٥١٥، ٥١٦، ٥١٧، ٥١٨
١٢٦	اسكافى	٥١٩، ٥٢٠، ٥٢٣، ٥٢٤، ٥٢٥، ٥٢٦
٢٨٥	اسماعيل بن سودكين	٥٢٧، ٥٢٨، ٥٢٩، ٥٣٣، ٥٣٤، ٥٣٥
٥٨٣	اسميت، آدام	٥٣٦، ٥٣٧، ٥٣٨، ٥٣٩، ٥٤٠، ٥٤١
٩٨، ٩٦	أسنوى	٥٤٢، ٥٤٣، ٥٤٤، ٥٤٦، ٥٤٧، ٥٤٩
٨٢	اسوارى، ابويونس	٥٥٣، ٥٥٤، ٥٥٥، ٥٥٦، ٥٥٧، ٥٥٨
٢٧٦	اشيليه	٥٦٠، ٥٦١، ٥٦٢، ٥٦٣، ٥٦٤، ٥٦٥
٨٠	اشراينر	٥٦٦، ٥٦٧، ٥٦٨، ٥٦٩، ٥٧٠، ٥٧١
٨٩-١٧٦، ٦٥	اشعري، ابوالحسن	٥٧٢، ٥٧٣، ٥٧٤، ٥٧٥، ٥٧٦، ٥٧٨
٩٠	أشعري، عياض	٥٧٩، ٥٨٠، ٥٨١، ٥٨٢، ٥٨٣، ٥٨٤
١٣٤، ٦٦	اشعري قمى	٥٨٥، ٥٨٦، ٥٨٧، ٥٨٨، ٥٨٩، ٥٩٠
٧٩	اشمولدرس	٥٩٢، ٥٩٣، ٥٩٤، ٥٩٥، ٥٩٦، ٥٩٧
٤٤٦	اشورين	٦٠٠، ٦٠٣، ٦٠٤، ٦٠٥، ٦٠٦، ٦٠٧
٧٢	اصبغ بن ثباته	٦٠٨، ٦٠٩، ٦١٠، ٦١٢، ٦١٣، ٦١٥
٢٩٨، ٢٨٤، ٢٦٦، ٢٣٧	اصفهان	٦١٧، ٦٢١

۲۴۷	انباذقلس	۳۰۵، ۳۰۴	
۴۳۸، ۳۹۵، ۳۸۴، ۳۷۵	انده، وان دن	۱۹	اعتصامی، پروین
۶۷	انس بن مالک	۲۴۷	اغانا ذیمون
۶۷	انصاری، جابر بن عبدالله	۱۵۴	افضل الدین صدر ترکہ اصفہانی
۴۹۱، ۳۹۷، ۳۳۷	انگلز	۱۰۱	افغان
انگلستان ۳۳۵، ۳۳۷، ۳۷۲، ۳۹۰، ۳۹۷		۲۱۱، ۱۹۵، ۱۸۹، ۱۸۸، ۱۶	افلاطون
۴۹۷، ۴۱۶، ۴۰۷، ۴۰۶		۲۱۵، ۲۱۹، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۴۳، ۲۴۶	
۱۳۰	انوشیروان	۴۵۳، ۴۲۴، ۳۲۶، ۳۱۲، ۲۵۱، ۲۴۷	
۲۶	اورینگنس	۴۸۶	
۸۶	اوزاعی، هشام	۴۲۳	اقلیدس
۴۹۸	آوناریوس	۳۹۵، ۳۷۶	اکویناس، توماس
۳۸۵	اوورکرک	۱۴۴	الب ارسلان
۴۱۶، ۳۷۲	ایتالیا	۸۷	الجزیره
۱۵۶، ۶۱، ۳۵	ایجی، عضدالدین	۴۰۷، ۴۰۶، ۳۸۸، ۳۶۰	الدنبورگ، هنری
ایران ۱۲، ۱۳۰، ۲۳۷، ۲۴۳، ۲۴۵، ۲۴۶		۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۴، ۴۱۷، ۴۱۹، ۴۲۴	
۳۰۲، ۳۰۱، ۲۹۹، ۲۹۲، ۲۶۸		۴۴۵، ۴۹۴، ۵۳۵، ۵۶۴	
۴۱۶	ایرلند	۲۵۱	الفارابی
۴۵۳	ایوب (ع)	۲۵۱	الکندی
۲۳۹، ۲۳۸، ۱۴۳	ایوبی، صلاح الدین	۳۰۱	امام الدین لاهوری
		۶۶	امام باقر (علیه السلام)
۳۰۴	بابا رکن الدین	۳۲	امام حسن (علیه السلام)
۶۶	باجوری، ابراهیم	۶۶	امام صادق (علیه السلام)
۴۹۸	بارکلی	۲۹۳	امیر المؤمنان علی بن ابی طالب (ع)

۱۴۷، ۱۴۶		باقلانی، ابوبکر ۳۵، ۹۹، ۱۰۰، ۱۱۹، ۱۴۵
۲۹۳، ۲۹۲	بعلبک	۱۶۵، ۱۵۶
۱۱۹، ۱۰۲، ۹۷، ۹۶، ۹۳، ۹۲	بغداد ۹۲	باکسل، هوگو ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳
۱۴۷، ۱۴۳، ۱۳۹، ۱۳۵		۴۲۴
۱۶۹	بغدادی	۴۳۹، ۳۵۸ بالینگ، پتر
۷۸	بکر	۴۳۹، ۳۵۸ باومیستر، یوحن
۲۸۵	بلقیس	۱۱۹ باهری بصری، ابوالحسن
۵۴۹	بلینبرخ	۱۴۵ باهلی بصری، ابوالحسن
۳۳۷	بتام	۳۱۳، ۱۱۸ بایزید بسطامی
۴۳۴	بوتگر، جی ال	۲۲۴ بخارا
۵۴۷، ۲۵۶	بوزانکت	۲۸۵، ۲۷۶ بدر بن عبدالله حبشی
۳۰۹، ۳۰۸	بوعلی	۹۳ بدوی، عبدالرحمن
۴۱۲، ۴۰۸، ۴۰۷، ۳۹۵	بویل، رابرت ۳۹۵	۱۲۸ بر بهاری
۴۳۴، ۴۱۹، ۴۱۸، ۴۱۷، ۴۱۶		۴۲۷، ۴۲۵ برخ، آلبرت
۲۹۵، ۲۹۴، ۲۹۳، ۲۹۲	بهاءالدین، عاملی ۲۹۲	۴۲۵ برخ، کن راد
۳۰۳، ۳۰۰		۳۰۱ برلن
۱۹	بهار، ملک الشعرا	۴۰۷، ۴۰۶ برمه
۱۲	بهمن بن اسفندیار	۱۲۷ بروکلن
۱۳۷	بیت المقدس	۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۵۱، ۳۵۳ برونو
۲۸۷	بیروت	۶۰۴، ۵۹۴، ۴۹۶
۲۱۶، ۲۱۴، ۲۱۳، ۱۸۵	بیرونی، ابوریحان ۱۸۵	۴۴۵ بسوئه
۴۹۶، ۴۵۲، ۲۴۴، ۲۲۸، ۲۲۷		۵۹، ۶۰، ۸۲، ۸۳، ۹۰، ۹۲، ۹۴ بصره
۲۴	بیضاوی	۱۳۵، ۱۱۹، ۱۱۲، ۱۱۱، ۱۰۳، ۹۷، ۹۵

۵۲۶، ۴۵۲	توفیلوس	۳۲۸، ۳۲۷، ۳۲۶، ۳۲۵	بیکن، فرانسیس
۱۰۱	ترک	۳۳۹، ۳۳۵، ۳۳۳، ۳۳۲، ۳۳۱، ۳۲۹	
۱۳۰	ترکیه	۳۵۴، ۳۵۲، ۳۴۸، ۳۴۷، ۳۴۳، ۳۴۲	
۵۸	ترمذی	۴۴۹، ۴۴۱، ۴۱۸، ۴۱۷، ۴۰۸، ۴۰۷	
۸۰	تریتون	۱۵۲	بیهقی، ابوبکر
۱۹۷	تفتازانی	۲۲۴، ۲۲۱، ۲۱۸، ۲۰۶	بیهقی، ظهیرالدین
۱۶۲	تفتازانی (سعدالدین عمر)		
۳۲۸	تلسیو	۴۴۶	پاپ اینانست یازدهم
۷۶	تمیمی، بیان بن سمعان	۲۸۴	پارس
۴۹۲، ۳۰۲، ۳۰۱، ۳۰۰، ۲۸۷	تهران	۴۶۵	پارکینسن
۴۴۶	تیتوپولیس	۴۵۱	پارمنیدس
۲۹۳	تیمورگورکان	۴۳۲	پاریس
		۳۱۳	پاسکال
۱۳۴	ثابت بن قره	۲۸۶	پالاسیوس، آسین
۶۹	ثعالبی	۴۵۲	پروکلس
۱۱۸	ثقفی	۵۳۵، ۴۹۵، ۴۹۴	پل (پولس)
۱۳۲	ثوری، سفیان	۴۲۳	پلوتارخ
		۳۲۶	پورن
۸۳، ۳۶، ۳۵	جاحظ	۴۱۶، ۴۱۳	پولس
۱۹۷	جالینوس	۳۶۰	پولوک، فردریک
۱۹۰، ۱۸۷، ۱۲۱	جامی، عبدالرحمن	۷۶، ۵۸، ۵۷، ۳۰، ۲۹، ۲۷	پیامبر (ص)
۱۰۳، ۱۰۲، ۹۸، ۹۵، ۹۲	جبائی، ابوعلی	۱۸۶، ۱۳۸، ۱۱۵، ۹۵، ۹۰	
۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۲۶		۱۱۳، ۸۹	پیامبر اکرم (ص)

۱۰۱	چین	۱۳۴، ۱۳۱	
		۱۳۱	جبائی، ابو هاشم
۳۰۷، ۳۰۴	حاج میرزا حسین نوری	۱۲۴	جبائی، محمد بن عبدالوهاب
۳۰۱	حاج میرزا عبدالغفار نجم الدین	۲۹۱	جبع یا جباع
۲۸۳	حاجی خلیفه	۲۹۳، ۲۹۲، ۲۹۱	جبل عامل
۶۸	حارث محاسبی	۱۴۶	جرجانی، ابوبکر
۱۱۸	حافی، بشر	۱۶۵، ۱۵۶	جرجانی، سید شریف
۸۴	حجاج بن یوسف	۹۳	جُشمی بیهقی
۶۷	حذیفه الیمان	۸۸، ۸۷	جدد
۸۳	حذیفه بن الیمان	۸۶، ۷۶، ۶۹، ۶۶	جدد بن درهم
۱۳۵، ۸۶	حرّان	۱۲۶	جعفر بن حرب
۱۰۹	حسان بن ثابت	۸۶	جعفی، سويد بن غفلة
۹۱، ۸۵، ۸۳، ۸۰، ۶۰، ۵۸	حسن بصری	۱۶	جمال الدین خوارزمی
۹۱	حسن بن زید (داعی کبیر)	۹۴	جُمَحی، ابو خلیفه
۸۳	حسن بن علی (علیه السلام)	۱۱۸، ۱۱۷، ۹۷، ۴۸	جنید
۸۵	حسن بن محمد بن حنفیه	۱۸۱	جوزجانی، ابو عید
۱۰۲	حسن بن محمد عسکری	۲۱۸	جوزی
۱۰۰	حصیری، ابوالمحامد	۴۰۷	جوئز، رابرت
	حضرت حجة بن الحسن عسکری (قائم آل محمد)	۹۹، ۹۶	جوینی، ابو محمد
۱۳۳	حضرت موسی	۱۶۵، ۱۱۷، ۳۵	جوینی، امام الحرمین
۵۱۸	حکیم عمادالدین	۱۷۴، ۸۸، ۸۷	جهم بن صفوان
۲۹۴	حلب	۲۳۶	جیلی، مجدالدین
۲۸۵، ۲۳۹، ۲۳۸، ۲۳۷، ۱۳۵			

۴۳۴	درسدن	حلاج، حسین بن منصور ۴۸، ۱۱۹، ۱۳۹
۳۵۹، ۳۵۸، ۳۵۷، ۳۲۶، ۳۲۵	دکارت	۲۷۶، ۲۵۱، ۲۴۹
۳۶۵، ۳۶۴، ۳۶۳، ۳۶۲، ۳۶۱، ۳۶۰		۱۱۳، ۱۱۲ خمرانی، ابو عبدالله
۳۸۸، ۳۷۸، ۳۷۶، ۳۶۸، ۳۶۷، ۳۶۶		۱۲۹ حیدرآباد دکن
۴۰۸، ۴۰۷، ۴۰۳، ۴۰۲، ۴۰۱، ۳۹۸		
۴۴۰، ۴۳۹، ۴۳۸، ۴۳۴، ۴۳۳، ۴۱۷		۸۷ خالد بن عبدالله القسری
۵۴۱، ۵۴۰، ۴۵۳، ۴۵۲، ۴۴۵، ۴۴۱		۱۳۷، ۸۶ خراسانی
۶۰۶		۲۵۱، ۲۴۹ خرقانی، ابوالحسن
۱۳۵، ۸۶، ۸۴، ۶۰	دمشق	۹۲ خطیب بغدادی
۴۲۴، ۴۰۳	دموکریتوس	۳۰۰ خواجه‌نوی، ملا اسماعیل
۲۶۶	دوانی، جلال‌الدین محمد بن اسعد	۲۰۵، ۲۰۲، ۱۴۲ خواجه نصیرالدین طوسی
۴۲۸	دوک الو	۴۵، ۴۴ خوارزمی
۳۳۲	دومتر	۳۰۰ خوانساری، آقا حسین
۴۳۸، ۴۳۵، ۳۶۱	دوورس، سیمن یوستن	۲۲۳ خوانساری، محمد باقر
۴۷۲، ۴۷۱		۱۹۸، ۱۹۷ خیالی، احمد بن موسی
۳۹۱، ۳۹۰، ۳۸۹، ۳۸۸	دویت، جان	
۳۹۲		۱۴۴، ۱۳۰ دارالاسلام
۴۲۱	دویتس	۱۳۰ داغستان
۲۳۷	دیاربکر	۳۳۵، ۳۳۲ دالامبر
۷۸، ۶۱	دی بور	۴۵۱، ۲۸۶ دانه
۳۳۲	دیدرو	۱۳۲ داود بن علی اصفهانی
۵۰۹	دیک، برجرس	۳۷۲ دبوره، حنا
		۳۳۲ درایدن، جان

۱۲۷	ریتز، هلموت	۲۴۹	ذوالنون مصری
۳۹۲	ریوورتز، جان	۸۳، ۱۰۱، ۱۰۶، ۱۲۶	ذهبی
		۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۹	ذیمقراطیس
۱۴۳، ۱۰۰	زاهد کوثری		
۹۷	زاهر بن احمد سرخسی	۲۰۲، ۱۹۷، ۱۹۱، ۱۸۸، ۱۴۱	رازی، فخر
۲۵۹، ۲۴۵، ۲۴۳	زردشت	۲۰۶، ۲۰۷، ۲۲۴، ۲۳۶، ۲۳۷	
۱۶۶	زرکشی، بدرالدین	۲۰۲	رازی، قطب‌الدین
۱۳۷	زرنند سیستان	۱۲، ۱۸، ۲۱۵، ۲۱۶	رازی، محمد بن زکریا
۹۴، ۹۲	زکریای ساجی	۴۹۱	راسل، برتراند
۲۴	زمخشری	۹۸	رافع الحمال
۲۳۶	زنجان	۳۸۸، ۳۸۷، ۳۸۶، ۳۵۷	راینسبورگ
۲۹۹	زیابادی قروینی، نقی‌الدین	۴۰۷، ۴۰۸، ۴۱۰، ۴۳۶، ۴۴۵	
۶۶	زیاد بن منذر	۳۷۳، ۳۹۳	ربکا
۴۳	زید بن رفاعة	۴۹۵	ریتون
		۴۴۲	رتردام
۳۷۲	ژن	۳۶۴، ۴۹۷	رث، لئون
		۳۰۸، ۳۰۹	رسطالیس
۱۱۷، ۶۰	سامی النشار	۵۴، ۲۳	رسول اکرم (ص)
۲۳۷	ساوی، ابن سهلان		رفیع‌الدین محمد بن حیدر حسینی طباطبائی
۲۶۷، ۱۷	سبزواری، حاج ملاهادی	۲۹۶	نائینی
۱۰۳، ۱۰۰، ۹۸، ۹۷، ۹۶، ۹۰	سُبکی	۴۲۵، ۴۳۰	رم
۱۱۸، ۱۱۲، ۱۰۹، ۱۰۶، ۱۰۵، ۱۰۴		۱۳۰	روسیه
۱۷۵، ۱۷۳، ۱۳۳، ۱۲۲		۲۳۶	ری

سیالکوتی، عبدالحکیم	۱۹۸، ۱۹۷	۳۸۹، ۳۹۲	سپک، وان دن
سید احمد بن زین العابدین علوی	۲۹۶	۱۱۸	سری سقّطی
سید علی، خان	۳۰۲	۳۰۲	سلطان عبدالله قطب شاه
سیسرو	۴۵۲، ۴۸۶، ۵۶۸	۱۲	سفرونیسقوس
سیف الدوله حمّدانی	۱۳۵	۵۶۸، ۴۲۴، ۳۲۳، ۲۴۷، ۱۱-۱۹	سقراط
سیف الدین آمدی ابوالحسن علی بن ابی علی		۴۵۰، ۱۳	سلیمان نبی (ع)
	۲۴۰	۱۳۸	سمرقند
سینا	۴۱۵	۱۳۳	سمری، ابوالحسن علی بن محمد
سیوطی	۶۹، ۶۳	۳۱۴	سنائی
		۳۲۸	سنچز
شاذلی مغربی، ابوالحسن	۱۲۰	۲۸۷	سندیونی
شافعی	۶۸	۶۱۰، ۴۵۲	سنکا
شام	۱۴۳، ۸۴	۳۶۰	سوربن
شاهزاده پالاتین	۴۴۴	۷۸	سویتمن
شاهزاده دوکنده	۳۹۰	۳۲۷	سورلی
شاه طهماسب صفوی	۲۹۳، ۲۹۲	۲۳۸	سوریه
شاه عباس	۳۰۶، ۳۰۳، ۳۰۰	۸۳، ۸۲، ۸۱، ۷۷، ۷۶، ۶۰	سوسن
شاه عباس اول	۲۹۹، ۲۹۸	۲۳۶	سهرورد
شاه عباس صفوی	۲۹۹		سهروردی، ابوحفص شهاب الدین عمر ۱۲۰،
شبلی	۱۴۵، ۱۱۹، ۱۱۸	۲۴۰، ۲۳۹، ۲۳۷، ۲۳۶، ۲۳۵	
شیب بن یزید شیبانی	۷۹	۲۳۶	سهروردی، عبدالقاهر بن عبدالله
شریف افتخار الدین	۲۳۸	۹۴	سهل بن نوح
شعرانی، عبدالوهاب	۲۷۶	۲۴۹	سهل شوشتری

۲۹۷	قدیمی بحرانی	۱۱۸	شقیق بلخی
۲۶	شیخ صدوق	۳۳۶	شکسپیر
۲۶۷	شیخ محمد صالح مازندرانی	۳۹۸	شلایر ماخر
۱۷۳	شیخ محمد عبده	۴۹۸	شوپنهاور
۷۳، ۳۵	شیخ مفید	شولر، جرج هرمن ۳۹۲، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۴۱،	
	شیخ مکین الدین ابوشجاع زاهر بن رستم بن ابی	۵۳۷	
۲۸۳	الرجاء اصفهانی	شهرزوری، شمس الدین محمد ۱۴، ۱۵، ۱۶،	
۱۸۲، ۱۸۱، ۱۱۹	شیراز	۱۸، ۲۳۸، ۲۴۱، ۲۶۵، ۲۶۶،	
		شهرستانی ۱۸، ۵۸، ۶۱، ۷۵، ۱۵۴، ۱۵۶،	
۱۲۸	صابونی، ابن احمد	۱۶۵، ۱۶۹، ۱۷۵، ۱۹۱، ۲۰۵، ۲۰۶،	
۱۲۶	صاحب بن عبّاد معتزلی	۲۲۷، ۲۲۵	
	صدرالدین عبدالملک بن عیسی بن	۲۹۷، ۲۹۱	شهید اول
۱۴۳	درباس	۲۹۲، ۲۹۱	شهید ثانی
۱۷	صدرای شیرازی	۲۴۷	شیث بن آدم
۱۲۰،	صُعلوکی نیشابوری، ابوسهل ۱۰۳،	۲۴۳، ۲۴۲، ۲۳۵، ۲۲۰، ۲۱۹،	شیخ اشراق
۱۴۵		۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۹، ۲۵۱،	
۲۹۱	صیدا	۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸،	
۱۰۳	صیرفی، ابوبکر	۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶،	
۹۴	ضَبّی بصری، عبدالرحمن بن خَلَف	۲۶۸، ۲۶۷	
۲۳۶	ضیاءالدین	۲۹۷، ۲۹۶، ۲۹۱، ۱۹۰، ۱۸۷،	شیخ بهائی
		۲۹۹، ۲۹۸	
۷۶	طالوت	۲۹۴	شیخ حسین بن عبدالصمد
۸۶، ۲۴	طبرسی		شیخ زین الدین علی بن سلیمان بن درویش حاتم

٣٥	علامه حلی	١٤٤	طفرل
٣٥	علم الهدی	١٣	طیمانانوس
٣١٦، ٣٠٠، ٢٩٤، ١٨٦، ٣١	علی (ع)		
٤٥	علی بن اسمعیل اشعری	٢٩٦، ٢٩١	عاملی، شیخ محمد بن حسین حرّ
٨٣، ٥٨، ٣٠، ٢٩	عمر	٦٣	عبادة بن صامت
٨٥	عمر بن عبدالعزیز	٦٢	عبدالجبّار
٥٠	عمر خّیّام	٩٧	عبدالجبّار معتزلی
٢٨٧	عمر فاروق طبّاع	٣٠٢	عبدالصمد
٨٤	عمرو المقصوص	٩٩	عبدالقادر قرشی
٣٦، ٣٥	عمرو بن عبید	١١٧	عبدالله بن سعید
	عمری، ابوجعفر محمد بن عثمان بن سعید	٦٧، ٣٣	عبدالله بن عباس
١٣٣	عمری ابوعمر و عثمان بن سعید	٦٧، ٣٣	عبدالله بن عمر
٦٧، ٤٣	عوفی، عبدالله بن أبیّ	٨٤، ٨١، ٥٩	عبدالملک مروان
٤٥	عیسی اصفهانی	٨٣، ٣١	عثمان
٣٧٢	غرناطه	٨٥	عثمان بن عفّان
	غزالی، ابوحامد	١٤٣، ٨٢، ٥٩	عراق
	١٣٢، ١٢١، ٤٩، ٤٨، ٣٥		
	١٨٨، ١٨٥، ١٨٨، ١٤٣، ١٤٢، ١٤١	٢٩٣، ٢٩٢	عزّالدین حسین
	١٩٩، ١٩٨، ١٩٥، ١٩٣، ١٩٢، ١٩١	٦٤	عطاء بن یسار تابعی
	٢٠٧، ٢٠٦، ٢٠٥، ٢٠٣، ٢٠٢، ٢٠٠	٣١٤، ٦٨	عطّار، فریدالدین
	٣٩٥، ٢٢٧، ٢٢٥، ٢٢٤، ٢١١، ٢٠٨	٦٧، ٥٩	عقبه بن عامر جُهنّی
٢٧	غزالی، محمد	١٥٥، ١٢٦، ٣٦، ٣٥	علاّف، ابوالهذیل
٢٦٦	غیاث الدین منصور شیرازی	١٥٧	
٨٠، ٧٧، ٦٥، ٦٠	غیلان، دمشق	٣٠٣	علامه امینی

۳۴۹، ۲۴۷، ۱۳	فیثاغورس	۸۶، ۸۵، ۸۴	
۴۵۱	فیلو		
۴۹۵	فیلون	۴۴۴، ۴۴۳	فابریتوس، یوحن لودویگ
۴۵۳	فیلونوس	۱۳۷، ۱۳۶، ۱۳۵، ۴۲، ۳۹، ۳۷	فارابی
۲۶	فیلون یهودی	۲۲۰، ۲۰۸، ۱۸۸، ۱۸۷، ۱۵۳، ۱۴۱	
		۳۹۵، ۲۴۹	
۲۶۷	قاضی سعید قمی	۲۳۷	فارسی، ظهیرالدین
۲۸۷	قاهره	۳۰۰، ۲۹۷	فاضل جواد
۲۹۹	قرباغ	۸۶، ۷۹، ۵۸	فان اس
۱۲۰	قرشی، ابو عبدالله	۳۹۳، ۳۹۱، ۳۹۰، ۳۷۵، ۳۷۳	فرانسه
۹۸	قرشی حنفی، عبدالقادر	۴۹۷، ۴۴۴، ۴۳۴، ۴۳۳، ۴۲۱	
۲۹۳، ۲۹۲	قروین	۴۳۹	فرانسیوس
۱۲۰، ۱۰۱	قشیری، ابوالقاسم	۴۴۴، ۴۳۱	فرانکفورت
۲۴۷، ۲۴۱، ۵۳، ۵۱	قطب الدین شیرازی	۶۲۱	فردوسی، ابوالقاسم
۲۶۵		۳۷۲	فردیناند
۹۶	قفال (محمد بن علی بن اسماعیل شافعی)	۲۲۷	فرعون
۱۴۵	قفال شاشی، ابوبکر	۴۵۲	فروریوس
۱۴۶	قفال مروزی، ابوبکر	۳۹۸	فروغی، محمد علی
۶۹	قَلَقَشَنَدی	۱۱۸	فُضیل بن عیاض
۲۹۹، ۱۳۹	قم	۴۴۶، ۴۴۵، ۴۲۵	فلورانس
۸۱، ۷۸، ۶۱	قنواتی	۱۲۶	قُوطی
۲۷۳	قیصری	۳۴۸	فولتون
		۷۸	فون کریمر، آلفرد

۴۹۴	کلثانتس	۸۵	کاتبی
۱۲۹	کلین	۳۵۷	کاسیریوس
۴۵۱	کلیتس	۳۳۶، ۳۳۲	کانت
۱۳۴	کلینی رازی	۳۳۲	کاولی
۲۲۰	کنانی، محمد بن احمد	۶۸	کپری زاده، طاش
۱۴۴	کندری نیشابوری، ابونصر	۳۲۸	کپلر
۲۰۸، ۱۴۱، ۳۶	کندی	۴۴۵	کپنهاگ
۳۵۰	کندیاک	۱۱۸	کنانی
۱۴۳، ۱۲۶، ۱۰۰	کوثری، زاهد	۲۹۴	کجائی کهدمی، شیخ احمد
۳۶۰	کوزن، ویکتور	۲۶۸	کربن، هانری
۸۷	کوفه	۵۱۱، ۴۹۳، ۳۷۴	کرسکاس، هاسدای
۴۰۷	کوکیس، یوحنا	۵۱۹، ۵۱۳، ۵۱۲	
۴۳۵، ۳۹۶، ۳۷۶، ۳۷۵	کولروس	۳۷۶	کرکرینگ
۴۹۱	کولریج	۳۸۳	کرومول
۳۸۷	کولریوس	۱۹۷	کستلی، مصطفی
		۳۰۱	کشمیر
۴۵۳، ۴۱۶، ۳۲۸	گالیه	۶۳	کعبی
۳۹۸	گرگوری، تی سی	۱۲۱	کلابادی، ابوبکر
۵۵۷	گروتیوس	۱۱۷	کُلابی، محمد قطان
۴۴۴	گریویس، یوحنا گی ارگ	۳۰۱	کلکته
۲۸۷	گل بابا سعیدی	۳۷۲	کلمب
۸۰	گلدزیهر	۲۶	کلمنت اسکندرانی
۲۸۷	گلوتون، موريس	۴۴۳	کلنی

۸۰	مایلو	۴۲۱	گورکوم
۱۳۸، ۱۰۰، ۹۹، ۳۵	ماتریدی، ابومنصور	۳۲۸	گیلبرت
۱۴۲، ۱۳۹		۷۸، ۶۱	گیوم
۲۳۷	ماردین		
۲۳۸	ماردینی، فخرالدین	۴۱۲، ۳۹۱، ۳۹۰، ۳۸۹، ۳۸۸	لاهمه
۳۳۷	مارکس	۴۱۴، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۳۵	
۳۷۶	ماریا، کالارا	۵۵۳، ۴۴۵، ۴۴۳	
۴۵	مار یعقوب	۲۶۷، ۲۶۶	لامیجی، عبدالرزاق
۳۳۷	ماکوله	۱۸، ۱۶	لامیجی، قطب الدین
۳۵۳	ماکیاول	۴۳۱، ۳۹۶، ۳۹۵، ۳۳۶، ۳۳۲	لایب نیتس
۱۳۱، ۶۶	مالک بن انس	۴۴۲، ۴۳۴، ۴۳۳، ۴۳۲	
۴۵	مانی	۲۹۲، ۲۹۱	لبنان
۱۴۵، ۱۳۸	ماوراءالنهر	۷۶	لید بن اعصم یهودی
۳۶۱، ۳۶۰، ۳۵۹، ۳۵۸	مایر، لودویکوس	۳۹۷	لیسنگ
۳۹۲، ۳۶۲		۴۳۴، ۴۰۷، ۳۸۳، ۳۶۰، ۲۸۷	لندن
۴۱۷	مایوو	۴۳۷	لوتر
۱۱۵	متوکل	۴۵۱	لوکرتیوس
۲۹۷	مجتهد کرکی	۴۲۴	لوکرسیوس
۳۰۴، ۳۰۳	مجلسی، علامه ملا محمد تقی	۳۹۵، ۳۹۴، ۳۷۴	لوی بن جرسون
۲۲۲	مجلسی، ملا محمد باقر	۴۳۳، ۴۳۲، ۳۹۱	لوئی چهاردهم
۲۹۸، ۲۹۵	مجلسی اول	۴۳۳، ۴۲۵، ۴۲۰، ۴۰۷، ۳۸۶	لیدن
۲۹۶	مجلسی ثانی	۴۴۵، ۴۴۱، ۴۳۹، ۴۳۷	
۱۱۷	مُحاسِبی، حارث بن اسد	۲۸۷	لینگز، مارتین

٧٥	مسعودی	محمد (ص) ٢٧، ٤٦، ٥١، ٩١، ٢٠٤، ٢٠٩
٢١٨	مسکویه، ابوعلی	٢٧٣، ٢٧٧، ٢٧٨، ٢٧٩
٧٦	مسلم بن یسار	٧٣
٤١٥، ٤١٣، ٤١٢، ٤٠٤، ٤٠١، ٧٨	مسیح	١٣٢
٤٢٨، ٤٢٧، ٤٢٦، ٤١٩، ٤١٨، ٤١٦		١٤٦
٤٣٣، ٤٣١		١٤٦
٢٩٣، ٢٩٢	مشهد	٦٠
٣٠٣، ٣٠٢، ٣٠١، ١٤٣	مصر	١٣٧
٢٩٦	مظفرالدین علی	١٤٦
٦٣، ٦٢	معاویه	٣٠٠
٨٣	معاویه بن ابی سفیان	٦٦
٨٤، ٦٩	معاویه بن یزید	٢٨٧
٨٥، ٨٤	معبد	١٢٧
٨٢	معبد بن عبدالله بن حکیم	٨٣
٨٢	معبد بن عبدالله بن علیم	٢٩٤
٨٢	معبد بن عبدالله بن عویم	٢٣٧، ٢٣٦
٨٢، ٨٠، ٧٧، ٧٦، ٦٤، ٦٠، ٥٩	معبد جهنی	٣٢٥
١١٨	معروف کرخی	٨٧
٢١٤	معصومی، ابو عبدالله	٨٧
٢٤٦	معین، محمد	٦٩
٨٨، ٨٤، ٦٨	مقدسی	٩٩، ٩٨، ٩٦
٢٩٤	مقدسی شافعی، محمد بن ابی اللطیف	١٢١
٩٤	مقبری (یا مقبری)، محمد بن یعقوب	٩٨
		محمد باقر مجلسی
		محمد بن ادريس شافعی
		محمد بن اسحق طبری (دمل)
		محمد بن جریر طبری
		محمد بن حنفیه
		محمد بن کرام سیستانی
		محمد بن مهدی طبری
		محمد زمان بن کلبعلی تبریزی
		محمد شافعی
		محمد عبدالرحمان نجم الدین کردی
		محمد محیی الدین عبدالحمید
		مدینه
		مذهب، ملاعلی
		مراغه
		مرسن
		مروان بن محمد
		مروان جعدی
		مروان حمار
		مروزی، ابواسحق
		مُستَمَلّی بخاری
		مسعود بن شیه

مقریزی ۲۷، ۸۲، ۹۵، ۹۸، ۹۹، ۱۱۱،	موسی (علیه السلام) ۱۶، ۴۰۱، ۵۵۷
۱۶۹، ۱۲۸، ۱۲۵	موسی بن میمون ۳۷۴
مکارثی یسوعی، ریچارد یوسف ۱۲۸، ۱۲۹	موسی قرطبی ۳۷۴
مکدونالد ۶۱، ۷۹	مولانا ۱۱۴
مکلانی ۲۲۸	مولانا افضل قاضی ۱۹۴
مکلانی، ابوالحجاج یوسف بن محمد ۱۹۱،	مولانا جلال الدین مولوی ۱۱۴
۲۰۸	مولانا عبدالله مدرس یزدی ۲۹۴
مکولی ۳۲۷، ۳۳۲	مولوی، جلال الدین ۲۴۸
مگه ۱۳۷	مونتسی ۴۲۵
ملاخلیل بن غازی قزوینی ۲۹۶	مهدوی، یحیی ۴۹۱، ۴۹۲
ملاصدرا ۲۵۸، ۲۶۷، ۲۹۵	میدی، معین الدین ۱۷
ملا محمد باقر بن محمد مؤمن خراسانی سبزواری	میخائیل ۳۷۲
۲۹۸	میر، لدویجک ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰
ملا محمد باقر زین العابدین یزدی ۲۹۴	میر، لودویج ۳۸۹
ملا محمد تقی طبسی ۳۰۰	میرزا محمد هاشم چهارسوقی ۳۰۰
ملا محمد صالح مازندرانی ۳۰۰	میر محمد باقر داماد ۲۶۶
ملا محمد محسن بن مرتضی بن محمد فیض	میریام ۳۷۳
کاشانی اخباری ۲۹۷	میسن ۴۳۴
ملکا ۴۵	میکر، گلنز ۴۴۱
ملک ظاهر ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰	
منسح بن اسرائیل ۳۷۳، ۳۸۳	نابلئون ۳۸۶
مورتریا، ساول ۳۷۴	ناومبورگ ۴۴۴
موریس سیل ۷۹	نخجوانی ۲۲۴

۴۴۱	وسل	نخجوانی، نجم‌الدین احمد بن ابی اکبر بن
۴۹۱	ولتر	محمود ۲۲۰
۳۸۹	ولدن، وان	نسطورس ۴۵
۳۶۰	ولف	نصیرالدین طوسی ۲۶۶، ۳۵
۵۴۱، ۴۵۲	ولف، ای	نظام اصفهانی ۲۸۴
۵۲۳، ۵۰۹، ۵۰۳، ۵۰۰، ۸۰، ۷۵	ولفسن ۷۵، ۸۰، ۵۰۰، ۵۰۳، ۵۰۹، ۵۲۳	نظام‌الدین ساوجی ۲۹۹، ۲۹۸
۵۵۶		نظام‌الملک ۱۴۴
۶۹	ولید بن یزید بن ولید	نظام ۲۸۴، ۱۲۶، ۳۶، ۳۵
۳۳۷، ۳۳۳	وول	نفیسی، سعید ۳۰۲
۴۹۹	ویندبند، کارل	نلینو ۷۹
۳۲۸	ویوز	نوبختی ابو اسحق ابراهیم ۱۴۱، ۱۳۴
		نوبختی، ابوالقاسم بن روح ۱۳۳
۳۹۷	هابز	نوبختی، ابوسهل اسماعیل بن علی ۱۳۴
۵۵۷	هابس	نوبختی، ابومحمد حسن بن موسی ۱۳۵
۴۶۰	هابلینگ	نووایس ۴۹۸، ۳۹۸
۴۴۶، ۴۴۲	هانور	نیکسون، رینولد ۲۸۷
۴۴۳	هاوزن، شاف	نیوتن ۴۳۳، ۴۱۸، ۴۱۶
۵۴۱، ۵۴۰، ۴۳۳، ۴۳۲	هاوس، چیرن	
۴۴۴	هایدلبرگ	وات ۸۰
۲۹۲	هرات	واصل بن عطا ۱۷۱، ۶۰، ۳۶، ۳۵
۵۱۶، ۵۱۵	هررا، آبراهام	وان بلاین برگ، ولیم ۴۴۲
۴۹۱	هرکول	وان ولت هیزن، لامبرت ۴۴۳
۲۴۷، ۱۷	هرمس	وربورگ ۴۳۹، ۴۲۰، ۳۸۸، ۳۶۰

هشام	٨٨، ٨٦	هيوم	٢٢٢، ٢٣٦، ٢٩٧، ٢٩٨
هشام بن عبدالملك	٨٧		
هگل	٢٩٨	يافعى	٨٨، ٩٠، ٩٩، ١٠٠، ١٢١
هلند ٢٧٢، ٢٧٣، ٢٧٥، ٢٧٩، ٢٨٤		يافعى، عبدالله بن اسعد	٦٦
٢٨٥، ٢٩٠، ٢٢٠، ٢٢١، ٢٢٥، ٢٢٣		ياكوبى	٢٩١، ٢٩٧، ٢٩٨
٥٥٣، ٢٢٢		يزيد بن معاوية	٦٨، ٨٤
همن	٢٨٦	يعقوب	٢٢٧
هند	١٦، ١٠١، ٢٨٥، ٢٣٠، ٢٢٦	يلس، ياريگ	٢٥٨، ٢٢١
هودة، يوهان	٢٢٠	يمن	٧٦، ٨٩
هوفدينگ، هارلود	٢٧٧	يوحنا	٢١٦، ٢٢٨
هويگنس، كريستين	٢١٧	يوحناى دمشقى	٧٧، ٧٨، ٧٩، ٨٠، ٨١
هيربورڊ	٥٠٩	يونان ٢٤٣، ٢٤٦، ٢٤٧، ٢٠٨، ٣١١، ٢٥٠	
هيلاس	٢٥٢	يهودا اللاوى	٢٥٢
هيوت	٢٢٤، ٢٢٥		

