



دانشگاه پیام نور

# تاریخ عمومی فلسفه (رشته کتابداری)

جمعی از مولفان

۱۳۸۸

منابع و مآخذ:

- |                          |                |                                  |
|--------------------------|----------------|----------------------------------|
| ۱- آشنایی با علوم اسلامی | منطق و فلسفه   | شهید مرتضی مطهری - انتشارات صدرا |
| ۲- سه حکیم مسلمان        | سید حسین نصر   | ترجمه احمد آرام                  |
| ۳- بزرگان فلسفه          | میری توماس     | ترجمه: فریدون بدره‌ای            |
| ۴- سیر حکمت در اروپا     | محمد علی فروغی |                                  |

بسمه تعالی  
فهرست مطالب

صفحات

۱	حکمای پیش از سقراط
۳	سقراط
۵	افلاطون
۱۱	ارسطو
۲۸	فلسفه غرب
۳۰	اگوستین
۵۱	دکارت
۵۶	هگل
۶۷	لای
	برکلی
۷۲	فلسفه اسلامی
۸۱	فلسفه چیست
۸۶	فلسفه اشراق و مشاء
۸۹	روشهای فکری اسلامی
۹۳	حکمت متعالیه
۹۸	ابن سینا
۱۰۸	سهروردی
	ابن عربی

## فصل اول

### حکمای پیش از سقراط

هرچند هنوز این مسئله حل نشده و شاید هیچگاه بدرستی روشن نشود که تمدن و دانش و حکمت در کدام نقطه روی زمین آغاز کرده است ولیکن تمدنی که امروز بدستگیری اروپائیان در آغاز حکمت از مشرق زمین است جهان برتری یافته بی گمان دنباله آنست که یونانیهای قدیم بنیاد نموده و آنها خود مبانی و اصول آنها از ملل باستانی مشرق زمین یعنی مصر و سوریه و کلد و ایران و هندوستان دریافت نموده اند.

هنکامیکه یونانیان در خط علم و هنر افتادند و بنا گذاشتند که آنها از ملل مشرق فراگیرند آن اقوام از دیرگاهی در راه تمدن قدم زده معلومات بسیار فراهم کرده و مراحل مهم پیموده بودند ولیکن قوم بر استعداد یونان جمله و ماحصل آن معلومات را گرفتند و در قالب ذوق سرشار خود ریخته تحقیقات عمیق نیز بر آن افزودند بهمه رشته های ذوقیات و معقولات سرورنی چنان بدیع دادند که اقوام دیگر خاصه مردم اردیا و آسیای غربی خوشه چین خرمن آنها گردیدند و از آن چشمه زلال بهره بردند.

جنبش یونانیان در امور علمی و عقلی و ذوقی بدرستی از دو هزار و پانصد سال پیش از این آغاز کرده و در همه انواع بررزات ذهن و طبع انسانی آثار زیبای کرانبها بیادگار گذاشته است

ظاهر حکمت  
در یونان

لیکن در اینجا تنها به معقولات میپردازیم و بذوقیات نظر نمیاندازیم چه آن خود بخشی جداگانه و داستانی دراز است.

نخست می بینیم یونانیان مانند مال دیگر باستان درباره زمین و آسمان و ماه و خورشید و ستارگان و آب و هوا و غیر آن تصویری دارند که معتقدات دینی آنهاست و مبتنی بر این است که موجودات عالم و آثار طبیعت شخصیت دارند و خداوندان میباشند و بعضی شایسته پرستش و برخی در خور پرهیزند. برور زمان در ذهن آن مردم رتبه خداوندی از عین موجودات برداشته شد و برای هر يك رب النوعی فرض کردند که صفات و حالات و حوائج و نفسانیات بشر را شدیدتر و قوی تر دارا میباشند و مردمان دنیا باز بچه هوا و هوس آنها هستند و عبادات و آداب دینی برای جلب رافت و دفع شر ایشان است.

آن عقاید که در واقع اساطیر است تا زمانیکه دین مسیح در اروپا عمومیت نیافته بود شیوع داشت و عوام بلکه بسیاری از خواص معقولات آنها عملیات دینی و دنیوی و عبادات و معاملات خود را جاری می ساختند و آگاهی بر آنها از منظومه ها و نوشته های شعراء و نویسندگان یونان مخصوصاً ارمیروس (۱) و هسیودوس (۲) بخوبی بر میآید.

(۱) Homère نزدیک هزار سال پیش از میلاد (۲) Hésiode نزدیک نهصد سال پیش از میلاد



ضمناً چنانکه در میان همه اقوام و ملل همواره اشخاص نکته‌سنج و نصیحت‌گر بوده که مردم را از سود و زیانشان آگاه و بگفته‌های خردمندان بیدار میساخته‌اند در میان یونانیان نیز اینگونه دانشمندان بسیار بوده و بعضی از آنها نامی شده و وضع قوانین و آداب سودمند برای آن قوم نموده‌اند و گفتگو از هفت خردمند (۱)

حکمای هفتگانه  
بر زبانها بوده که دانشمندترین مردم خوانده می‌شدند

و یکی گذشته از آنها بعضی متفکرین نیز پیدا شدند که اعتقاد بآداب انواع طبع حقیقت جوی ایشان را قانع نساخته کم کم موجودات را عناصر و اسطیقات خوانده و جریان امور عالم را باسباب و علل دانستند و بعلمت و معلول و قواعد و اصول قائل شدند و چنین استنباط می‌شود که اهل نظر چون دیده اند بسیاری از چیزها بیکدیگر متبدل می‌گردند و اختلافاتی که در جهان مشاهده می‌شود غالباً صوری است بی برده‌اند باینکه تکثر بسیاری که در عالم بنظر می‌رسد واقعیت ندارد و شماره اشیاء حقیقی بی کمتر از آنست که گمان می‌رود پس بر خردمندان باینکه شاید حقیقت واحدی باشد که اشیاء روزگار و احوال آنها تبدلات و تجلیات او باشند و نیز از کشف همین امر که غالباً بنظر می‌آید که چیزهایی تازه موجود شده‌اند ولی تازه نیستند و نمایش چیزهای موجود از سابق می‌باشند بی بردند باینکه موجود و معدوم شدن در کار نیست نه معدوم موجود و نه موجود معدوم می‌گردد و کون و فساد همه تغییر و تبدیل است

(۱) Les sept sages در باب اسمی این حکماء روایات مختلف است اشخاص

ذیل از آن جمله نام برده شده‌اند: Bias بیتاکوس Pillacus

Solon, Chilon, Myson, Cleobulus

از مائه ششم پیش از میلاد در یونان کسانی نام برده می‌شوند که در پی بیان آثار طبیعت و درک حقیقت عالم آفرینش و در جسم‌جوی وجود (۱) اصیلی بوده‌اند که تظاهرات او عالم کون و فساد و تغیرات را پدیدار می‌سازد و در باره او را بیا و فرسها اظهار می‌دارند که هر يك بجای خود شایان دقت و شامل باره از حقیقت است.

از حکمای مائه ششم و پنجم چندان نوشته و حکمای ایونی  
ثالس ملطی  
شویم اینقدر میدانیم قدیمترین دانشمندان یونان تالس

ملطی (۲) است که در هندسه و نجوم دستی داشته و توانسته است کسوفی را در سال ۵۸۵ پیش از وقوع خبر دهد و از خاصیت که با آگاه بوده و رطوبت را ماذقه‌العواد دانسته یعنی آب را منبایه حقیقی موجودات پنداشته است.

از هم‌شهریان تالس باز در تفسیر حکیم نام برده می‌شوند که ارلی انکسیمندروس (۳) انکسیمندروس  
شاگرد تالس و معتقد بوده است بر اینکه اصل موجودات چیزی است غیر متعین و غیر متشکل بی پایان و بی آغاز و بی انجام و جاوید و جامع اضداد خشکی و تری و گرمی و سردی و مرکب اضداد از یکدیگر جدا می‌شوند ظهور و بروز و تولد و حیات روی می‌دهد و چون باز باهم مجتمع می‌گردند مرکب و کون و در واقع رجوع باصل می‌شود و از آن ماده غیر متشکل از تأثیر سردی و گرمی عناصر ساخته می‌شود خاک سرد و آتش گرم و آب متعادل سردی و هوا

(۱) Thalès de Milet (۲) l'Etre و از نیز از حکمای سیمه شمرده

Anaximandre (۳)



## فصل دوم

### سقراط و افلاطون و ارسطو

#### ۱ - سقراط

از گزارش اجمالی که از اصول عقاید حکما و فلاسفه یونان در مائه ششم و پنجم پیش از میلاد نمودیم روشن میشود که در اواخر مائه پنجم در اذهان کسانی که جستجوی حقیقت و معرفت میکردند تشویش و تشنگی بسیار دست داده و مخصوصاً تعلیمات سوفسطائیان افکار را بر ایشان و عقاید را متزلزل ساخته بود و بهمین جهت بنیان احوال اخلاقی مردم نیز رو به پستی گذاشته و فاسد بزرگ از آن بروز میکرد.

در این هنگام سقراط ظهور نمود و از بعضی جهات بسوفسطائیان شباهت داشت و معاصرین اکثر میان او و آن جماعت فرق نمیکذاشتند و لایکن سقراط که خداوند اخلاق است در حکمت شیوه تازه بدست داد و آن شیوه را شاگرد او افلاطون و شاگرد افلاطون ارسطو دنبال و تکمیل کردند و حکمت را باوج ترقی رسانیدند و از اینرو سقراط امام حکماء و استاد فلاسفه است و چون در راه تعلیم و تربیت ابتداء نوع جان سپرده است از بزرگترین شهدای عالم انسانیت نیز بشمار میرود (معاصر اردشیر دراز دست و داریوش دوم)

در ترجمه احوال سقراط وارد نمیشویم کسانی که کتاب ما را موسوم به حکمت سقراط خوانده اند باندازه لزوم از آن داستان شکفت و تعلیمات آن بزرگوار آگاه شده و بر خورده اند باینکه او جنبه پیغمبری دارد و وظیفه

مقام سقراط

خود را منتبه ساختن مردم بجهل خویش و توجه بازوم معرفت نفس و مزین نمودن آن بفضایل و کمالات قرار داده و لایکن رأی و نظر مخصوصی در فلسفه اظهار ننموده بلکه همواره اقرار و اصرار بنادانی خویش داشته است.

گفته اند سقراط فلسفه را از آسمان بزمین آورد یعنی ادعای معرفت را کورچک کرده جویندگان را منتبه ساخت که از آسمان فرود آیند شیوه سقراط یعنی بلند پروازی را رها نموده بخود باید فرو رفت و تکلیف زندگانی را باید فهمید و نیز گفته اند

شیوه سقراط دست انداختن و استهزاء (۱) بود. اگر در مکالمه او توفزون و مکالمه الکبیداس از رسائل افلاطون که مابفارسى در آورده ایم نظر شود دیده خواهد شد که سقراط چگونه حریف را دست انداخته و بالاخر او را مستأصل و مجبور میساخت که اقرار بنادانی خود نماید. اما آنچه استهزاء سقراطی نامیده اند در واقع طریقه بود که برای اثبات سهو و خطا (۲) و رفع شبهه از اذهان داشت بوسیله سؤال و جواب و مجادله (۳)

دیس از آنکه خطای مخاطب را ظاهر میکرد باز بهمان ترتیب مکالمه و سؤال و جواب را دنبال کرده بکشف حقیقت می گوشید و این قدمت دوم تعلیمات سقراط را مامائی (۴) نامیده اند زیرا که او میگفت دانشی ندارم و تعلیم نمیکنم من مانند مادرم فن مامائی (۵) دارم او کودکان را در زادن میداد میکرد من نفوس را باری میکنم که زاده شوند یعنی بخود آیند و راه کسب معرفت را بیابند و برآستی در این فن ماهر بود

(۱) Ironie (۲) Réfutation (۳) Dialectique (۴) Maieutique

(۵) مادر سقراط ماما بوده است



و معاجبان خود را منقلب مینمود و گمانیکه او را وجودی خطرناک شمرده در هلاکش یا فشرده قدرت و تأثیر نفس او را درست دریافته بودند.

تعلیمات اخلاقی سقراط تنها موعظه و نصیحت نبود و برای نیکوکاری و درست کرداری مبنای علمی و عقلی میجست. بد عملی را

مبنای تعلیمات از اشتباه و نادانی میدانست و میگفت مردمان اخلاقی سقراط از روی علم و عمد دنبال بشر نمیروند و اگر خیر و نیکی را تشخیص دهند البته آنها را اختیار میکنند

پس باید در تشخیص خیر کوشید مثلاً باید دید شجاعت چیست عدالت کدام است پرهیزکاری یعنی چه و راه تشخیص این امور آنست که آنها را بدرستی تعریف کنیم. این است که یافتن تعریف (۱) صحیح در حکمت سقراط کمال اهمیت را دارد و همین امر است که افلاطون و مخصوصاً ارسطو دنبال آنرا گرفته برای یافتن تعریف (حدّ) به تشخیص نوع و جنس و فصل یعنی کلیات پی برده و گفتگوی تصور و تصدیق و برهان و قیاس بمیان آورده و علم منطق را وضع نموده اند و بنابراین هر چند واضح منطق ارسطوست نظر به بیانی که کردیم فضیلت با سقراط است که راه را باز نموده است.

سقراط برای رسیدن به تعریف صحیح شیوه استقراء (۲) بکار میبرد یعنی در هر باب شواهد و امثال از امور جاری عادی میآورد و آنها را مورد تحقیق و مطالعه قرار میداد و از این جزئیات تدریجاً کلیات میرسید فلسفه کلیات پس از دریافت قاعده کلیه آنها بر موارد خاص عقلی تطبیق مینمود و برای تعیین تکلیف خصوصی

اشخاص نتیجه میگرفت و بنابراین میتوان گفت پس از استقراء شیوه استنتاج و قیاس (۱) نیز میرفت و در هر صورت مسلم است که رشته استدلال مبتنی بر تصورات کلی را سقراط بدست افلاطون و ارسطو داده و از اینرو او را مؤسس فلسفه مبنی بر کلیات عقلی (۲) شمرده اند که مدار علم و حکمت بوده است.

اما عقاید سقراط زادر اصول مسائل مهم فلسفی بدرستی نمیتوان باز نمود چه او هرگز اظهار علم قطعی نمیکرد و بعلاوه تعلیمات خود اصول اخلاقی را نمینوشت و بنابراین جز آنچه بیرون او سقراط بالاخص گزنوفون (۲) و افلاطون و ارسطو نقل

کرده اند مأخذی برای پی بردن به تعلیمات او نداریم. مهمترین مأخذ افلاطون است اما او هر چه نوشته از قول سقراط نقل کرده و بدرستی نمیتوان عقاید استاد و شاگرد را از یکدیگر جدا نمود. آنچه تقریباً یقین میتوان دانست اینست که اهتمام سقراط بیشتر مصروف اخلاق بوده و بنیاد تعلیمات او اینکه انسان جوای خوشی و سعادت است و جز این تکلیفی ندارد اما خوشی باستیقای لذات و شهوات بدست نمیآید بلکه بوسیله جلوگیری از خواهشهای نفسانی بهتر میسر میگردد و سعادت افراد در ضمن سعادت جماعت است و بنابراین سعادت هر کس در این است که وظایف خود را نسبت بدیگران انجام دهد و چون نیکوکاری بسته به تشخیص نیک و بد یعنی دانائی است بالاخره فضیلت بطور مطلق جز دانش و حکمت چیزی نیست اما دانش چون در مورد ترس و بی باکی یعنی علم بر اینکه از چه باید ترسید و از چه باید ترسید



ملحوظ شود شجاعت است و چون در رعایت مقتضیات نفسانی بکار رود عفت خوانده میشود و هرگاه علم بقواعدی که حاکم بر روابط مردم بر یکدیگر میباشد منظور گردد عدالت است و اگر وظایف انسان نسبت بخالق در نظر گرفته شود دینداری و خداپرستی است و این فضایل پنجگانه یعنی حکمت و شجاعت و عفت و عدالت و خداپرستی اصول ارثی اخلاق سقراطی بوده است. اراده آزاد نیست یعنی انسان فاعل مختار نتواند بود مگر اینکه پیروی از عقل کند که در آن صورت نیکی و خیر را اختیار مینماید.

وجه اعتقاد بخداوند در نظر سقراط این بود که همچنانکه در انسان قوه عاقله هست در عالم نیز چنین قوه موجود است خاصه اینکه خدا شناسی می بینیم عالم نظام دارد و بی قاعده و بی ترتیب نیست و هر امری را غایتی است و ذات باری خود غایت وجود عالم است پس نمیتوان مدار امور عالم را بر تصادف و اتفاق فرض نمود و چون عالم به نظام است امور دنیا قواعدی طبیعی دارد که قوانین موضوع بشری باید آنها را رعایت کنند باین سبب سقراط در سیاست معتقد بظهور و زور نیست و با مردم مدارا واقناع افکار را لازم میدانند بعبارت دیگر سیاست را نیز مبنی بر حکمت مینماید (۱)

### ۳ - افلاطون

ولادت افلاطون در سنه ۴۲۷ پیش از میلاد عمرش نزدیک به هشتاد و پنج سالگی بوده در حدود هجده سالگی سقراط (۱) در مقدمه که در چاپ دوم حکمت سقراط نوشته ایم معرفت بحال این حکیم تکمیل میشود

مختصر ترجمه  
بر خورده رده سال در خدمت او بسر برده بعد از  
حالت شهادت استاد يك چند جهانگردی نموده سپس  
بتعلیم حکمت پرداخت. دوره افاضه اش را جمع به نیمه اول ماه چهارم ارم  
است (معاصر داریوش دوم و اردشیر دوم). در بیرون شهر آن باغی  
داشت و قف علم و معرفت نمود. مریدانش برای درك فیض تعلیم و اشتغال  
بعلم و حکمت آنجا گرد می آمدند و چون آن محل اکادمیانام داشت فلسفه  
افلاطون معروف به حکمت آکادمی (۱) شده و بیرون آنرا آکادمان (۲)  
خواندند و امروز در اروپا مطلقاً انجمن علمی را آکادمی میگویند.

از تعلیمات شفاهی افلاطون چیزی نمیدانیم آثار کتبی او تقریباً  
سی رساله است که نفیس ترین یادگار حکمت و بلاغت بشمار میرود  
شرح و وصف آنها در این مختصر نمیکند. نمونه از آنها بترجمه چند  
رساله از آن رسالات بعنوان حکمت سقراط بدست داده ایم. همه آن رسائل  
بصورت مکالمه نوشته شده و نظر بر ارادت افلاطون نسبت باستاد همواره  
یکطرف مکالمه سقراط است و در بعضی از آنها که محققان اروپا آثار  
جوانی افلاطون و ایام نزدیک بتعلیمات سقراط میدانند بشیوه سقراط  
واقع میشود یعنی استاد از طرف مقابل سؤال میکند و جواب او را  
موضوع بحث ساخته بطلان آنرا ظاهر و خطای او را مینماید. اجواب  
صحیح سؤال را بدست نمیدهد و نتیجه اصلی که حاصل میشود کشف  
نادانی و کمراهی طرف مقابل است چنانکه غالباً قصد سقراط هم  
گرفتن همین نتیجه بوده است و لیکن در بسیاری از رسائل دیگر (مثلاً  
رساله فیدون) نویسنده یعنی افلاطون بشیوه مباحثه سقراط



اکتفا نکرده کم کم آرا و عقاید خود را اظهار میدارد و حکمت افلاطون از مجموع آن رسائل باید استخراج شود .

افلاطون با آنکه شعر و صنعتگری را نسبت به حکمت و معرفت خوار  
میبنداشت خود ذوق و قوه شاعری سرشار داشت مقام علمی او نیز مخصوصاً  
در ریاضیات عالی بوده و گفته اند که بر سر در باغ اکادمی نوشته بود  
هر کسی هندسه نمیداند وارد نشود بنا بر این افلاطون در حکمت جمیع  
میان طریقه استدلال و تمقل و قوه شاعری و تخیل نموده بود و با آنکه اعراض  
از دنیا و احتراز از آلائش های آنرا بر حکیم واجب میدانست در امور  
معاشی و سیاسیات نیز تحقیق بسیار میکرد بلکه غایت اصلی حکمت را  
حسن سیاست میدانست و عمل سیاست را تنها در خور حکیم مینداشت  
و مایل بود آنرا و عقاید سیاسی خود را بمورد عمل بگذارد و برای ایجاد  
و استقرار عدالت که جز نمرة حکمت نتواند بود میکوشید اما چون  
محیط فاسد آن را لایق نمیدانست که در آنجا بعملیات سیاسی اشتغال  
ورزد بابعضی از حکمرانان زمان در خارج آن بنا و بنیان گذاشته و  
نزد آنها مسافرت نمود ولیکن استعداد آنان هم بیش از مردم آن  
نبود و افلاطون بالاخره از عمل سیاست دست کشیده و یکباره  
به حکمت پرداخت .

برای آنکه آنچه از این بیعد می‌خواهیم بگوئیم روشن باشد یادآوری میکنیم که چون در رفتار و گفتار حکما درست بنگریم بر می‌آید که کرفتار این مشکل شده‌اند که آیا آنچه بر انسان مشکلات حکما احاطه دارد آدمی آنرا در می‌یابد حقیقت و واقعیت

دارد یا ندارد؟ اگر داشته باشد، اینقدر است که یک بار در آنجا می‌تواند

اگر واقعیت ندارد آنچه بنظر انسان نمایش می یابد چیست؟ اگر کثرت و تعدد حقیقی است پس چرا عقل و ذهن ما نگران وحدت است و اگر وحدت حق است چرا تکثر در نظر ما جلوه دارد؟ آیا محسوسات و مدرکات ما معتبر هست یا نیست؟ حصول علم و یقین برای انسان میسر است یا نه؟ باری حقیقت کدام است و تکلیف آدمی چیست؟ این است مسئله لاینحل که از روزی که انسان صاحب نظر شده آنرا طرح کرده و در آن باب هر کسی بر حسب فهم گمانی داشته و خواسته است در این شب تاریک راهی بجوید و افسانه گفته و در خواب شده و هنوز رشته این خیال بافی سر دراز دارد و بجائی نرسد اما با آنکه این معما بحکمت گشوده نشده انسان از چستن راز دهر نمیتواند دست باز دارد بلکه جز این جستجو چیزی را لایق مقام انسانیت و قابل تعلق خاطر نیست.

اما افلاطون گوهر یکتای حکمت و سرور حکما بشمار است چه گذشته از مقامات فضلی و منافع اخلاقی و منافع طبیعی متفکری عمیق است و متکلمی بلیغ و محقق ربانی و نیکیه سنجی برهانی و با اینهمه شور عشق و ذوق سرشار دارد و قوه متخیله اش خلاق معانی است. از سقراط طریق کتب معرفت و شیوه مکالمه و

مقام افلاطون  
مباحثه آموخته و متوجه حد و رسم و کلیات عقلیه

گرفته و به عالم معنوی و مراتب اخلاقی و ساخت نفس پی برده به افکار و آراء دانشمندان پیشین از فلاسفه و سوفسطائیان نیز مراجعه نموده و مخصوصاً از تعلیمات هرقلیطوس و فیثاغورس و برهانبس و انکساغورس بهره کامل برده عقل خود را بحرارت شوق برافروخته و ذوق خویش را برافروز عقل و ادبیت خود را در کتب حقایق و



پیش ادیب عشق کوشیده و آثاری از خود گذاشته که هنوز اهل ذوق از آن لذت میبرند و ارباب تحقیق استفاده میکنند.

سقراط مباحثات خود را با محور اخلاقی محدود ساخته بود حکمت افلاطون هم بالاخص با اخلاق و سیاست متوجه است ولیکن بحقیقت عالم خلقت نیز نظر دارد را اگر چه با محور طبیعی چندان نپرداخته است تا يك اندازه میتوان گفت علم الهی را از ساخته است.

اساس حکمت افلاطون بر اینست که محسوسات ظواهرند نه حقایق و عوارضند و گذرنده نه امیل و باقی و علم (۱) بر آنها تعلق نمیگیرد بلکه محل حدس و گمانند و آنچه علم بر آن تعلق میگیرد عالم معقولات است باین معنی که هر امری

از امور عالم چه مادی باشد مثل حیوان و نبات و جاد و چه معنوی مانند درشتی و خردی و شجاعت و عدالت و غیرها اصل و حقیقتی دارد که سرمشق و نمونه کامل اوست و بحواس درك نمیشود و بهاء عقل آنرا در می یابد و آنرا در زبان یونانی بلفظی ادا کرده که معنی آن سورت است و حکمای ما مثال (۲) خوانده اند مثلا میگویند مثال انسان با انسان فی نفسه (۳) و مثال بزرگی و مثال برابری و مثال درونی یا مثال یکانگی و مثال شجاعت و مثال عدالت و مثال زیبایی یعنی آنچه بخودی خود و بذات خویش و مستقلا و مطلقا و بدرجه کمال و بطور کلی انسانیت است یا

(۱) مبتدیانرا متوجه میکنیم باینکه لفظ علم بمعانی مختلف استعمال میشود گاهی بمعنی دانستن است بطور مطابق (Savoir) وقتی بمعنی مجموعه از معارف مرتبط بیکدیگر است که يك یا چند فن را تشکیل میدهد (Science) و زمانی بمعنی ادراك و حاصل شدن ضرورت اشياء است در ذهن یا عقل (Connaissance)

در اینجا مثال انسان است (۲) L'homme en soi (۳) Idee

بزرگی است یا برابری یا یکانگی یا درونی یا شجاعت یا عدالت یا زیبایی است پس افلاطون معتقد است بر اینکه هر چیز صورت یا مثالش حقیقت دارد و آن یکی است و مطلق و لا یتغیر و فارغ از زمان و مکان و ابدی و کلی و افرادی که بحس و کمان ما در میآیند نسبی و متکثر و متغیر و مقید بزمان و مکان و فانی اند و فقط پرنوئی از 'مثل' (جمع مثال) خود می باشند و نسبتشان بحقیقت مانند نسبت سایه است به صاحب سایه و وجودشان بواسطه بهره است (۱) که از 'مثل' یعنی حقیقت خود دارند و هر چه بهره آنها از آن بیشتر باشد بحقیقت نزدیکترند و این رأی را بتعمیلی بیان کرده که معروف است و آن اینست که دنیا را تشبیه بمغاره نموده که تنها يك منفذ دارد و کسانی در آن مغاره از آغاز عمر اسیر و در زنجیرند در روی آنها بسوی بشن مغاره است و پشت سرشان آتشی افروخته است که به بشن پرتو انداخته و میان آنها و آتش دیواری است و کسانی پشت دیوار کثرت میکنند و چیزهایی با خود دارند که بالای دیوار برآمده و سایه آنها بر بشن مغاره که اسیران رو بسوی آن دارند میافتد. اسیران سایه ها را می بینند و گمان حقیقت میکنند و حال آنکه حقیقت چیز دیگری است و آنرا نمیتوانند دریابند مگر اینکه از زنجیر رهایی یافته از مغاره در آیند. پس آن اسیران مانند مردم دنیا هستند و سایه هایی که بسبب روشنائی آتش می بینند مانند چیزهایی است که از پرتو خورشید بر ما پدیدار می شود ولیکن آن چیزها هم مانند سایه هایی حقیقت اند و حقیقت 'مثل' است که انسان تنها بقوه عقل و بسا و ك خصوصی آنها را ادراك تواند نمود.

(۱) Participallon



پس افلاطون عالم ظاهر یعنی عالم محسوس و آنرا که عامه درک می کنند مجاز میداد و حقیقت در نزد او عالم معقولات است که عبارت از مثل باشد و باین بیان مشکلاتی را که در آغاز این باب بآنها اشاره کردیم پیش خرد حل نموده و معتقد شده است که عالم ظاهر حقیقت ندارد اما عدم هم نیست نه بود است نه نبود بلکه نمود است و نیز دانسته شد که یکسانگی کجاء کثرت چراست ثابت کدام است و متغیر چیست چه معلومی از معلومات ما معتبر و کدام يك بی اعتبار است.

ضمناً از بیان افلاطون بر می آید که علم و معرفت انسان مراتب دارد آنچه بحس و وهم در می آید علم واقعی نیست حدس و گمان است و عوام از این مرتبه بالا تر نمیروند. همتی که بتفکر پرداختند و قوه عقل را درزش دادند به معرفت حقایق و مثل میرسند و درزش فکر چنانکه سقراط میکرد بمجادله و بحث (۱) میسر می شود و علوم ریاضی بخصوص باین منظور یاری میکند اما با اصطلاح افلاطون معنی بحث عام تر از معنی متداول آنست و کلیه سلوک حکیم را در طلب معرفت باین اسم میخوانند.

حال باید دید انسان از چه راه بوجود مثل و معرفت آنها میبرد. بعقیده افلاطون علم بمثل یا صور کلی بالفطره در عقل یا ذهن انسان علم تذکر است بحال کمون موجود است باین معنی که روح انسان پیش از حوال در بدن و ورود بدنای مجازی در عالم مجزئات و معقولات بود و مثل یعنی حقایق را درک نموده چون بهالم کرن و فساد آمد آن حقایق فراموش شد اما بیکلی محو و نابود نگردد باین

است که چون انسان سایه و اشباح یعنی چیز هائی را که از مثل بهره دارند می بینند باندک توجهی حقایق را بیاد می آورد پس کسب علم و معرفت در واقع تذکر (۱) است و اگر بکسر نادان بود و مایه علم در او موجود نبود البته حصول علم برای او میسر نمیشد.

باین اندازه شناسائی هنوز علم مابیکمال و سیر و سلوک ما بانجام نرسیده است زیرا که هنوز وحدت مطلق را در نیافته ایم یعنی هر چند افراد کثیر متجانس را در تحت يك حقیقت که انجام سیر و سلوک مثال آنها خواندیم در آورده ایم اما مثل را

متکثر یافته ایم و باقی مانده است اینکه درایم که مثل نیز مراتب دارند و بسیاری از آنها تحت يك حقیقت واقع میشوند و چنانکه در مادیات مثلاً حقیقت اسب و کار و کوفتند و غیره جزء يك حقیقت کلی تراست که حیوانیت باشد و در معنویات شجاعت و کرافت و عدالت و غیرها تحت حقیقت واحد فضیلت مراتب مثل

در می آیند و حقایق زیر دست تابع و متکی بحقایق فرادست میباشند پس اگر سیر و سلوک خود را دنبال کنیم سرانجام بحقیقت واحدی میرسیم که همه حقایق دیگر تحت آن واقعند و آن خیر یا حسن است زیرا که بعقیده افلاطون نیکوئی و زیبایی از هم جدا نیستند و نیکوئی بهیچ حقیقت دیگر نیازمند نیست و همه باو

متوجهند و قبله همه و غایت کلی است. علت وجود حقیقت مطلق انسان حقیقت انسانیت است علت وجود کل حقیقت خیر است کل علت شجاعت حقیقت شجاعت همچنین را و



علت همه علل نیکوئی است همچنانکه خورشید عالم تاب دنیا را منور  
میسازد خیر و نیکوئی هم خورشید معنوی است که عالم حقایق را  
روشن مینماید و همچنانکه اشیاء ظاهر بگرمی خورشید موجود میشوند  
حقایق هم ببرکت خیر مطلق وجود می یابند که باین بیان پروردگار  
عالم هم ارست.

درک این عالم و حصول این معرفت برای انسان باشراقست که  
مرتبه کمال علم میباشد. و مرحله سلوک که انسان را باین مقام میرساند

اشراق و عشق  
عشق است و در باب عشق افلاطون بیان مخصوصی  
دارد و میگوید روح انسان در عالم مجردات پیش  
از ورود بدنیا حقیقت زیبایی و حسن مطلق یعنی

خبر را بی پرده و حجاب دیده است پس در این دنیا چون حسن ظاهری  
و نسبی و مجازی را میبیند از آن زیبایی مطلق که پیش ازین درک نموده  
باد میکند غم هجران بار دست میدهد و هوای عشق او را بر میدارد  
فریفته جمال میشود و مانند مرغی که در قفس است میخواهد بسوی او  
بروز کند. عواطف و عوالم محبت همه همان شوق لقای حق است اما  
عشق جسمانی مانند حسن صورتی مجازی است و عشق حقیقی سودائی  
است که بسر حکیم میزند و همچنانکه عشق مجازی سبب خروج  
جسم از عقیقی و مولد فرزند و مایه بقای نوع است عشق حقیقی  
هم روح و عقل را از عقیقی رهائی داده مایه ادراک اشراقی و دریافتن  
زندگی جاودانی یعنی نیل بمعرفت جمال حقیقت و خیر مطلق و زندگانی  
روحانی است و انسان بکمال دانش وقتی میرسد که بحق و ایزل و مشاهده

کمال را بداند و در آن عالم و در آن مقام و در آن حال که در

این است که عام و حکمت افلاطون در عین اینکه ورزش عقل  
است از سرچشمه عشق آب میخورد و با آنکه آموخته شیوه مشاء  
( استدلال ) است سالک طریق اشراق ( ذوق ) میباشد و این جمله  
که بیان کردیم خلاصه و لب تحقیقات ارست و کرنه در هریک از  
این مسائل مباحثات طولانی دارد که در اینجا از ورود در آنها باید  
سرف نظر کنیم.

اثبات وجود باری بعقیده افلاطون با استدلال میسر نیست بکشف  
و شهود است همچنانکه وجود خورشید را جز بمشاهده آن نتوان مدال

وجود باری  
نمود که آفتاب آمد دایل آفتاب آما میتوان  
گفت چون کلیده موجودات متحرک کند البته محرکی  
دارند و چون همه طالب خیرند پس البته خیر مطلق غایت وجود است.

پیدایش جهان اثر فیض بخشی پروردگار است که بخل و دریغ  
ندارد و بسبب کمال ارست چه هر کاملی زاینده است. و نتیجه  
اجتماع غنای ارست با فقر ما سوای او که نیستی است اما از یرتو جبر  
هستی نما میشود.

بیاناتی که افلاطون در باره عالم طبیعت و اوضاع زمین و آسمان  
دارد مبهم است و چندان محل استفاده نیست. درباره اسان معتقدات  
جهان و تن انسان که زنده وجود و نخبه عالم امکان میباشد و از  
خود عالم صغیر است. عقلی است که در روحی  
قرار گرفته و اسیر زندان آن شده و آن دارای سه جزء مهم است  
که سه جنبه نفس در آنها استقرار دارد: سه مقرر عقل است. سینه



انسان باقی است و پس از مرگ شاید که بیدن دیگر حلول کند و بهترین  
بیانی که در باب بقای نفس دارد همانست که در رساله فیدن از قول  
سقراط نقل کرده است.

اما در باب اخلاق افلاطون مانند سقراط بر آنست که عمل  
نیک لازم علم به نیکی است و اگر مردمان تشخیص نیکی دادند البته  
اخلاق به بدی نمیگردانند. پس حسن اخلاق یعنی فضیلت  
نتیجه علم است و کوشش در نزدیک شدن به عالم  
ملکوت یعنی آشنا و همدم کردن نفس انسان با مثل و حقایق و تشبیه بذات  
باری در صفات و کمالات. و هر یک از جنبه های سه گانه انسان را فضیلتی  
است: فضیلت سر (جنبه عقلی) حکمت است. فضیلت دل (همت و  
اراده) شجاعت است. فضیلت شکم (قوة شهوانی) خود داری و  
پرهیز کاری و عفت است و چون این فضایل را جمعاً بنسجیم عدالت  
میشود و همینکه در آدمی موجود شد خرسندی و سعادت مندی دست میدهد  
افلاطون حکمت را بی سیاست ناقص و سیاست را بی حکمت باطل  
میخواند و اخلاق را از یک منشاء می پندارد و هر دو را برای  
سعادت نوع بشر واجب میداند. برای سیاست  
اصول زیبا و مبانی محکم در نظر گرفته است مثلاً  
میگوید استقرار دولت منوط بر فضایل و مکارم است. عدالت باید مرعی  
و امنیت استوار باشد. مجازات واجب است اما قوانین جزا باید برای  
تنبیه و اصلاح مجرم باشد نه کینه جوئی و آزار. میان مردم باید  
سازگاری و محبت باشد نه بغض و عداوت. مزیتی که یونانیان برای خود  
نسبت به دیگران قائلند این است که آنها این را که از احیای و

برای ضرورت امور زندگانی آنها را به بندگی میکشاند نباید خوار بشمارند  
و شکنجه و آزار کنند (۱). بهترین دوانها آنست که بهترین مردم  
حکومت کنند حاکم حکیم باشد یا حکیم حاکم شود و بر همین قیاس اما  
در تطبیق فروع و تشکیلات هیئت اجتماعی بر اصول مزبور باز افلاطون  
امور واقع را پیشنهاد خود نساخته و بتخیلات و نظریات پرداخته است.  
همچنانکه در حکمت جزئیات و اشخاص را بی حقیقت و اهمیت شمرده  
و کلیات را حقیقی بنداشته است در سیاست هم افراد مردم را مورد  
اعتنا ندانسته و هیئت اجتماعی را اصل انگاشته است افراد که متکبرند  
در نظر او هیچند و منظور جماعت است که واحد است و بعقیده او  
هیئت اجتماعی وقتی کمال خواهد یافت که افراد از اموال و سایر  
متمعلقات شخصی صرف نظر نموده باشند و زندگانی کنند و هیئت  
خانواده و اختصاص زن و فرزند هم در میان نباشد و همچنانکه هر  
آدمی سه جزء دارد جماعت نیز سه طبقه است اول اولیای امور که قوة  
عاقله اند و در جماعت حکم سر را دارند دوم سیاهیان که حافظ و نگهبان  
و قوة غضبیه و بمنزله سینه اند سوم پیشه وران از ارباب صناعت و  
زراعت که وسیله رفیع حوائج مادی و مانند شکم میباشند و همه  
این طبقات باید برای جمعیت کار کنند و در تحت نظر و اداره دولت که  
مظهر جماعت است باشند.

(۱) یونانیان مانند اکثر مال باستان خود را افضل انعام میدانستند و چون  
عرب مردم دیگر را عجم یعنی گنک میخواندند یونانیان هم دیگران را بربر  
barbare می نامیدند که امروز در زبانهای اروپائی تقریباً معنی وحشی است  
و بنا بر این بنده گرفتن خارجی را برده میدانستند و زحمت زندگی خود را بر دوش  
آنها می انداختند.



این عقاید را افلاطون در رساله بیان کرده که مهمترین آثار او  
شمرده شده و نزد ما معروف بر رساله سیاست است (۱) اروپائیان آثار امور  
جمهور (۱) خوانده‌اند. اصول حکمت افلاطون در آن رساله مضبوط است  
اما ظاهراً است که آنچه در باب سیاست نگاشته مرام و آرزور بوده و آن  
نظریات را عملی نپنداشته است چنانکه در اواخر عمر رساله دیگر موسوم  
به نوامیس (۲) نوشته و بعمل نزدیکتر شده است. از طریق اشتراک عدول  
کرده و قائل گردیده است باینکه قوانین و نظامات تابع اوضاع و احوال  
اقتصادی و جغرافیائی باید باشد و وظیفه اصلی دولت را تربیت و تعلیم  
ملت دانسته است.

با وجود همه نقصها و شکفتی که در بعضی از آراء افلاطون دیده می  
شود چنانکه سابقاً اظهار داشتیم سر آمد حکما بشمار می‌رود کمتر فکر و  
خیالی است که مایه و متشابه آنرا با افلاطون نتوان نسبت داد سقراط هم  
اگر مؤسس حکمت خوانده شده باعتبار آنست که افلاطون را پرورش  
داده و در حقیقت نمیتوان این دو وجود بزرگوار را از یکدیگر تفکیک  
نمود و از برکت تربیت آنها ارسطو بهره‌مند و مستعبدین خلف دنبال این  
سفر افتادند و کاروان حکمت و عرفان را تشکیل دادند (۳)

۳ - ارسطو یا ارسطو طاطالیس

ارسطو در سال ۳۸۴ پیش از میلاد در استاگیرا (۴) از بلاد مقدونیه  
متولد شد خانواده اش یونانی و پدرش طبیب بود در هجده سالگی در  
آتن باکادمی در آمد و تالیفات افلاطون یعنی مدت بیست سال از شاگردان

(۱) La République (۲) Les lois (۳) برای تکمیل شناسائی افلاطون  
و حکمت او میبایست به کتاب (۴) استاگیرا مراجعه کرد

او بود در چهل و یکسالگی بمعلمی اسکندر معروف تعیین گردید و چند  
سالی بتربیت او اهتمام ورزید سپس بآتن برگشته در گردشگاهی بیرون  
آن شهر موسوم به لوکایون بتعلیم پرداخت و او کابون را فرانسویان لیسه (۱)  
گفته‌اند و از اینر بعضی اوقات حکمت ارسطو را حکمت لیسه میگویند  
اما بیشتر معروف بحکمت مشاء است چه ارسطو تعلیم خود را در ضمن  
کردن اضافه می کرد پس پیروان او را مشائی میگویند و در یونانی  
این کلمه پریپاتییکوس (۲) است. حوزه تدریس ارسطو تا زمان مرگ  
اسکندر در آتن دایر بود چون آتنیان از آن پادشاه دلخوش نبودند پس از  
مرگ او ارسطو نتوانست در آتن بماند مهاجرت کرد و سال بعد در دست  
و سه سالگی در گذشت (۳۲۲)

از ارسطو مصنفات بسیار باز مانده که تقریباً جامع همه معارف  
آن زمان است بجز ریاضیات اما ظاهراً آن کتب را بقصد اینکه آثار قام  
مصنفات ارسطو او باشد نوشته و چنین مینماید که غرضش ثبت  
و یادداشت مطالب بوده است و در باره بعضی از  
رسایل میتوان معتقد شد که تحریر شاگردان اوست. از قراری که گفته  
اند از نوشته های ارسطو آنچه در دست ماست آنست که برای تعلیم خصوصی  
شاگردان تهیه شده و ارسطو برای عامه هم رسالاتی نظیر آنکه از افلاطون  
در دست است نوشته بوده است که متأسفانه باقی نمانده است در هر حال از  
آنچه در دست است دیده میشود که ارسطو نوشته های خود آراستگی  
ادبی نداده و شاعری نکرده است. اهل وجد و حال هم نبوده و جز آیه

(۱) Lycée امروز در آتن است و در آنجا مدرسه دولتی را این اسم میخوانند



تعقل چیزی را در تحصیل علم دخیل نمیدانسته است از اینرو هم از آغاز با افلاطون اختلاف نظر و مشرب داشت اما برخلاف آنچه بعضی گفته اند از تجلیل و مهرورزی نسبت با استاد چیزی فرو نمیگذاشت و افلاطون در مقام مقایسه شاگردان خود ارسطو را عقل حوزه علمی میخواند.

روابط ارسطو با افلاطون  
اینقدر هست که در تحقیقات خویش از رد و ابطال رأی افلاطون در باب 'مثال' و بعضی امور دیگر خود داری ننمود و در این مقام میگوید است

افلاطون را دوست میدارم اما بحقیقت بیش از افلاطون علاقه دارم (۱)

ارسطو بزرگترین محقق و مفسر این حکماست تدوین و تنظیم کننده علم و حکمت است. شعب و فنون علم را از یکدیگر متمایز

هنگام ارسطو ساخته و چنان منقح نموده که نسبت به بعضی از آنها میتوان گفت واضح و موجود است. همه علوم و فنون را جزء حکمت میدانند و فلسفه را منبسط بر همه امور بلکه

(۱) در باب مخالفت ارسطو با افلاطون گفتگو بسیار شده است بعضی برافراط رفته و گفته اند ارسطو در هر چیز مخالف افلاطون بوده و آراء او را نقض کرده است بعضی برای تقریب رفته اختلافی میان استاد و شاگرد ندیده و خواسته اند راههای ایشانرا باهم جمع کنند. حق اینست که میان ارسطو و افلاطون اختلاف نظر هائی هست اما از نوشته های او پرمیاید که استادی افلاطون را نسبت بخود تصدیق دارد و در عین اینکه از اظهار مخالفت با بعضی از آراء افلاطون خودداری نمیکند اساس فلسفه خود را از او میدانند چنانکه مکرر دیده میشود که میگوید « ما افلاطونیان » و مناقشات بسیاری که در نوشته های او دیده میشود همه سبب شخص افلاطون نیست غالباً نظریش به پیروان افلاطون است که نظریات استاد را تهمیده و از حقیقت منحرف شده اند چنانکه می بینیم

ذهن انسان بآن اشتغال میدابد و منقسم به سه قسمت میشود: صناعات و عملیات و نظریات. (۱) صناعات فنی هستند که قواعد زیبایی را بدست

اقسام حکمت میدهند و قوه خلاقیت را مکمل میسازند مانند

شعر و خطابه و امثال آن. عملیات (۲) صلاح و فساد و نیک و بد و سود و زیان را معلوم مینمایند و آن اخلاق (۳) است و سیاست مدن (۴) و تدبیر منزل (۵) نظریات (۶) حقیقت را مکتشف میسازند و آن طبیعیات (۷) است و ریاضیات (۸) و الهیات (۹) که اشرف اجزاء حکمت وزیده و لب آنست.

ارسطو حصول علم را برای انسان ممکن و شرافت او را در همین میدانست و میگفت اختصاص و مزیت انسان باینست که بدون غرض و قصد انتفاع طالب دانش و معرفت است و بهمین جهت فنون علم هرچه از نفع و سود ظاهری دورتر باشند شریفترند چنانکه اشرف علوم حکمت نظری است که فایده دنیوی ندارد.

مابیه و بنیاد کار ارسطو در کشف طریق تحصیل علم چنانکه سابقاً گفته ایم همان تحقیقات سقراط و افلاطون بود ولیکن طبع موشکاف او

ارسطو واضح و مباحت سقراطی قانع نشده و بیان افلاطون را هم در باب منشاء علم و سلوک در طریق معرفت کاملاً مطابق واقع ندانسته و در مقابل مغالطه و

(۱) Sciences Poétiques (۲) Sciences Pratiques (۳) Ethique  
Morale (۴) Politique (۵) Economique (۶) Sciences  
spéculatives, théoriques (۷) Physique (۸) Mathématiques



مناقشه سوفسطائیان در جدلیان بنا را بر کشف قواعد صحیح استدلال و استخراج حقیقت گذاشته و بر مبنای افلاطون و سقراط اصول منطق و قواعد قیاس را بدست آورده است و آنرا بر پایه استوار ساخته که هنوز کسی بر آن چیزی نیفزوده است.

در جستجو از راه وصول به تمیز حق و باطل و کسب علم ارسطو برخوردار است باینکه چون وسیله بروز فکر و عقل انسان زبان و سخن است پس واجب است که چگونگی الفاظ و دلالت های آنها و ترکیبشان را برای جمله بندی معلوم کنیم تا اجمال و ابهام از گفته های مادی دور شود و اشتباهات زایل گردد بنابراین بقره نکته سنجی خود به بحث الفاظ وارد شده است بر آن لفظی و معنوی و تاثیر احوال الفاظ و معانی آنها را در یافته آنگاه تصور و تصدیق و ذاتی و عرضی و جزئی و کلی را تشخیص داده معقولات ده گانه و کلیات پنجگانه قائل شده و چگونگی حد و رسم و شرایط آنها را معین نموده سپس در ترکیب مفردات تشخیص موضوع و محمول نموده با انواع قضایای موجب و سالبه و کلیه و شخصیه و شرطیه و حملیه برخورد و اقسام داخل و تضاد و تناقض و عکس و تقابل و غیره را معین کرده و کیفیت تلفیق قضایای صغری و کبری و ترتیب مقدمات را برای اخذ نتیجه و صورت بستن قیاس و اشکال مختلفه آنرا استنباط نموده و انواع برهان را تمیز داده و بالاخره رموز جدل و سفسطه را باز نموده است (۱)

این تحقیقات ارسطو در رسائل چند مظلوم میباشد که عمده آنها از اینقرار است :

(۱) در شرح اشارات فوق دارد میثودیم که سخن دراز میشود و در واقع يك دوره منطق است باید که این کتاب را در این دوره

رسائل ارسطو (۱) یعنی مقولات. باری ارمینیاس (۲)  
در منطق یعنی تعبیرات (احوال قضایا) . انوار طبق (۳)

یعنی تحلیل و آن دو رساله است در بیان قیاس و برهان. طوبیقا (۴) یعنی مواضع و آن در جدل است و آخری باب سفسطه میباشد و رسائل مذکور را جمعا در قدیم ارغنون (ارکانون) (۵) میگفتند که در زبان یونانی مطابق است با لفظ ساز در فارسی یعنی آلت زیرا که این فن آلتی است برای تشخیص خطا از صواب و برهیز از خطا و لفظی که فرانسیس اوزبک (۶) تلفظ میکنند و در عربی متفق ترجمه کرده اند پس از ارسطو برای این فن وضع شده است و دیر زمانی پس از آن حکیم موسوم به فراروبوس (۷) مقدمه بر این فن در مبحث کلیات پنجگانه نوشته است که نزد ما به همان لفظ یونانی آن (ایساگوچی) (۸) معروف میباشد و ارسطو در رساله دیگر هم دارد که میتوان متعین ارکانون محسوب داشت یکی ریطوریکا (۹) در فن خطابه و آن نیز یکی از طارقات است و دیگری بوئیقا (۱۰) یعنی صنعت شعر که معنی بر تخیلات و تاشی از قوه ابداع ذهن میباشد (۱۱) حکایه ما مطالب این دو رساله را هم جزء مباحث منطق شمرده و برهان و جدل و سفسطه و خطابه و شعر را صنایع خمس نامیده اند.

(۱) Categories (۲) Peri hermeneias (۳) Topiques (۴) analytiques (۵) Organon

(۶) اسم از معروف به ارك نیز از مبحث لفظ گرفته شده است (۷) Isagoge (۸) Porphyre (۹) Logique (۱۰) Rhétorique (۱۱) Poétique

اسمی یونانی رسائل ارسطو را که در این کتاب آمده است از آن است که از لفظ اسمی گرفته شده اند و این در واقع



مدار امر عالم بر قوه و فعل است. قوه (۱) یعنی امکان و استعداد برای بودن چیزی و فعل (۲) یعنی بودن و تحقق آن چیز پس وجود زمانی بالقوه است و گاهی بالفعل چنانکه خاک و گل بالقوه کوزه است. همچنین کوزه گر در آن کار کرد بالفعل کوزه قوه و فعل میشود و تخم بالقوه گیاه است چون نمو کرد گیاه بالفعل خواهد بود و تخم مرغ بالقوه مرغ است و بعد بالفعل مرغ می شود.

همین مطلب را بنحو دیگر نیز میتوان بیان کرد و گفت وجود عبارت است از ماده (۳) (هیولی (۴) و صورت (۵) ماده همان وجود ماده و صورت بالقوه است و چون صورت گرفت فعلیت مییابد پس در مثالهای فوق میتوانیم بگوئیم گل و خاک ماده است و کوزه صورت است یا تخم ماده است و گیاه صورت است. باری صورت فعلیت ماده است و حقیقت هر چیز صورت او است و نیز میتوان گفت ماده یا قوه نقص است و صورت یا فعل کمال است. در وجود انسان نیز بمنزله ماده است و جان بجای صورت است. در تعریف و حدود جنس همچون ماده و فصل در حکم صورت است.

ماده و صورت جوهرند. تعینات موجودات یعنی نوعیت و ماهیت آنها بصورتشان است و در هر نوع از موجودات صورت که حقیقت آنهاست

(۱) Puissance در لغت قوه یا اصطلاح امری که به معنی نیرو (Force) است اشتباه نشود (۲) Acte (۳) Matière با جسم اشتباه نشود (۴) هیولی از جنس روحانی ماده است (۵) Forme اشتباه نشود و همچنین با صورت

یکسان است و کم و بیش و اختلاف ندارد و تفاوتی که میان افراد هست بسبب عرضهای است که در ماده آنها حلول کرده است زیرا که ماده محل عرضهاست پس در یک نوع از موجودات افراد بواسطه عرضها از یکدیگر تشخیص داده میشوند مثلاً تمایز دو نفر آدم نه در ماده انسانیت است که تن باشد و نه در صورت انسانیت است که نفس ناطقه باشد بلکه در عوارض تن است از قبیل رنگ و شکل و کوچکی و بزرگی و مانند آن. همچنین امتیاز کوزه ها در صورت یعنی کوزه بودن آنها نیست بلکه در رنگ و شکل و بزرگی و نرمی و درشتی عبارت دیگر کمیت و کیفیت و عرضهای دیگری است که در کل یعنی ماده آنها حلول دارد. و باز میگوئیم شدنی ماده است و بودنی صورت و صورت و ماده هیچگاه از یکدیگر جدا نمیشوند و جاویدند اما صورت عوض میشود و بنابرین مرکب و ولادت و کون و فساد عبارت است از زایل شدن صورتی از ماده و جمع شدن صورت دیگر بآن.

ماده و صورت نسبی هستند و درجات دارند مثلاً انسانیت صورت است و حیوانیت ماده است اما حیوانیت هم نسبت به نبات صورت است و نباتیت که نسبت به حیوان ماده است نسبت به جماد صورت می باشد و هر جایی هم صورت است نسبت به جسم که ماده است و جسمیت نیز صورت است نسبت به ماده صرف که متمین نیست و قابل تعین است و صورت ندارد و پذیرنده صورت است و قوه صرف است بدون فعلیت و اینان چون کسفتیم ماده از صورت هرگز جدا نمیشود ماده صرف که هیولای اولی باشد یعنی ماده بی تعین و بی صورت فقط فرس ذهن است و وجود



این هیولای اولی همان چیزی است که حکمای سلف بخطا  
بمعنی آنرا آب دانسته اند و برخی هوا و یکی آتش گفته است و دیگری  
جزء لا یتجزی و صوری که با ماده جمع میشوند همان است که  
افلاطون مثل خوانده و درست گفته است که حقایق اند اما اشتباه کرده  
که وجود آنها را مستقل دانسته است و همین صور موجودات است که  
در ذهن انسان نقش می یابد و بآن واسطه نسبت به موجودات عالم  
حاصل میشود (۱)

تغیر یعنی دیگرگون شدن موجودات همانا گذر کردن از قوه  
است بفعل یعنی صورت پذیرفتن ماده یا تبدیل یافتن چگونگی آن پس  
میتوان گفت موجودات و حوادث روزگار دو علت دارند علت مادی (۲)  
و علت صوری (۳). اما این دو علت برای وقوع حوادث کفایت  
نمیکند و در علت دیگر هم در کار هست یکی علت محرک که با فاعله (۴)  
یعنی امری که وجود را متغیر می سازد و صورت را بماده میدهد دیگری  
علت غائی (۵) یعنی امری که وجود برای آن بحرکت می آید یا متغیر میشود  
و غایت و منظوری که ماده برای آن صورت می پذیرد پس وجود موجودات

(۱) باید توجه بود که تحقیق راجع بماده و صورت اساس فلسفه ارسطوست و  
در فهم آن باید دقت کرد و اگر حقیقت حکمت ارسطو بدست نخواهد آمد نباید  
ذهن را بکلی از معنی ماده و صورت به تنهایی که اکنون در افهام جا گرفته  
خالی کرد زیرا که امروز عموم و فنی که ماده میگویند جسم را در نظر دارند  
و اینکه صورت میگویند مراد شکل یا جوهر و وجهه است یا ظاهر در مقابل معنی  
باطن یا مجاز در مقابل حقیقت و حال آنکه مراد ارسطو بکلی برخلاف اینست  
چونت میگویند صورت آن چیز میخوانند (۲) Cause materielle (۳)

همواره این چهار علت را دارد مثلاً وجود کوزه يك علت مادی دارد که  
خاك و كدل است و يك علت صوری که حقیقت کوزه است و يك علت  
فاعله که کوزه گر است و يك علت غائی که کوزه برای آن ساخته شده است  
و آن آب نوشیدن است.

هر چند این چهار علت همواره در کارند اما در امور طبیعی چون  
درست تأمل کنیم بینیم علت غائی با علت صوری یکی است زیرا صورت  
چنانکه گفتیم کمال ماده است و غایت وجود هم  
کمال است چه شك نیست که مراد وجود از حرکت  
بدی علت  
و تغییر و تبدیل همانا کمال یافتن است پس صورت عین  
غایت است و علت صوری همان علت غائی است. از طرف دیگر علت فاعله  
یعنی محرك وجود برای حرکت و باعث تغییر همان رسیدن بمغایت و شوق  
وصال است پس علت محرك که یا فاعله نیز همان علت غائی است که باعث  
صوری یکی است و بنا براین باز بر میگردیم باینکه وجود دو علت دارد  
که صورت و ماده با قوه و فعل باشد و چون کمال هر چیز بهترین وجهه اوست  
پس باین بیان باز میرسیم بنظری که سقراط و افلاطون داشتند که غایت  
وجود خیر و نیکوئی است.

چون در مدارج و مراتب وجود بنگریم بینیم جماد چون کمال یافته  
نامی شده و نامی حساس گردیده و حیوانیت رسیده و حیوانیت با انسانیت کمال  
یافته که امتیاز او بعقل و فکر (نطق) است پس  
شایان وجود فکری  
میتوان گفت کمال واقعی و غایت غایب و خیر الامور  
یا عقل است  
فکر یا عقل است.

کمال ماده است که انسانی است و این رسیدن صورت



که کمال و غایت اوست حال کونیم فعل بر قوه و کامل بر ناقص مقدم است  
زیرا که دلیل و رهبر و قوه فاعله و محرکه  
آغاز و انجام  
اوست پس میتوانیم مطلب را این قسم ادا کنیم  
وجود  
که آغاز وجود در ناقصترین مراتب ماده الوداد

است یعنی هیولای اولی که قوه صرف است بدون فعل و طی مراتب  
میکند برای رسیدن بغایت کمال و انجام وجود یعنی آخرین درجه کمال  
آنست که همه فعل باشد و قوه دراز هیچ نباشد و آن فعل صرف همانا عقل  
بخرد و فکر مطلق است و موضوع فکر او هم خود اوست یعنی اتحاد عاقل  
و معقول و عالم و معلوم در او متحقق است و صورت بحث بسیط بی ماده است  
و جوهر اسبیل ذات و وجود کامل و غایت وجود است یعنی موجودات  
همه رو بسوی او دارند مانند معشوق که عشاق را بسوی خود میدواند  
و محرك آنهاست و بنابراین همچنانکه علت غائی آنهاست علت فاعله  
آنها نیز میباشد.

معهده ارسطو عالم وجود حادث و مخلوق نیست قدیم و ازلی و  
ابدی است و حرکات موجودات هم لایزال میباشد اما در سلسله علل  
دور بحال است و باید جانی استناد یعنی علتی نهائی باید جست که بتوانیم  
بآن متوقف شویم. آن علت العلل یا علت اولی یا  
علاء العمل  
محرک اول که خود ساکن مطلق است و علت محرکه

ندارد همانست که زعم افلاطون زیبایی یا خیر مطلق است و بقول ارسطو  
فکر با عقل مطلق یعنی ذات باری است و او بی حرکت است زیرا که حرکت  
از جهت نقص است و او کامل است و علم او فقط بذات خود است نه

میشد و استقلال خود را از دست میداد (۱) و واحد است زیرا که عالم  
یکی است و يك از محتاج به چندین مؤثر نیست و حرکتهای که محرك  
اول موجودات میدهد قسری نیست شوقی است یعنی چنانکه گفتیم  
نظیر حرکتهای است که معشوق به عاشق برای وصال میدهد به عبارت دیگر محرك  
کل وجود جاذبه زیبایی است.

### خلاصه حکمت طبیعی

طبیعت امری است ساری در وجود و ذاتی او که باعث حرکت  
یعنی تغییر حالت او میشود و تغییر احوال یا حرکت چند قسم است  
یکی از آنها تغییر مکان است که در عرف ما را  
طبیعیات  
حرکت میگویند. دیگر تغییر کیفیت است یعنی کم  
و زیاد و بزرگ و کوچک شدن. دیگر تغییر کیفیت است مانند رنگ و بوی  
شدن. گاهی از اوقات کون و فساد و حیات و ممات را هم که تغییر  
ذات و ماهیت میداند حرکت میخوانند. در هر حال حرکت از هر قسم باشد  
از جهت نقص است و برای رسیدن بکمال یعنی صورت پذیرفتن ماده و  
فعلیت یافتن قوه و حرکت مبدأ و منتهائی دارد که با هم متضادند مانند  
سفیدی و سیاهی و خردی و بزرگی و بالا و پائین و مادام که نقص باقی است  
و فعلیت تمام نشده حرکت دوام دارد و همچنین که وصول بغایت دست داد

(۱) آنچه ما از حکمت ارسطو یا حکمای دیگر یونان نقل میکنیم مأخوذ از کلام  
مای خود آنهاست و اگر با عقاید حکمای ما فرق دارد بسبب تصرفاتی است که  
حکمای ما در آراء آنها کرده یا در نقل اشتباه نموده اند چنانکه این رای را  
که ذات باری جز بر وجود خود عالم ندارد از قول بعضی از فلاسفه نقل کرده



محاط و تارف و مظرور .

جهان محدود و متناهی است زیرا آنچه بالفعل است بالضروره متناهی باشد و نامتناهی بودن فقط راجع بقوه است پس فلک نخستین پایان جهان است و چون چیزی بر او احاطه ندارد مظرور نیست پس و رای آن مکان نیست و چون مکان نیست نه خلاء است نه ملاء و بهمین سبب که عالم حرکتش انتقالی و اینی نیست زیرا که حرکت انتقالی در مکان باید باشد و مکان در درون جهان است نه در بیرون و موجوداتی که حرکت انتقالی دارند مکانهای خود را بایکدیگر مبادله میکنند نه اینکه جای خالی را اشغال نمایند .

جهات  
فلک نخستین که پایان عالم است محدّد جهات است  
جهتی که بسوی فلک است بالا است و جهتی که بسوی مرکز فلک است زیر است .

مکان طبیعی  
عناصر های چهارگانه هر يك مكان طبیعی دارند مکان طبیعی خاک در مرکز جهان یعنی در زیر است و این ملاحظه هر چه بسوی زمین است زیر میگوئیم و هر چه از زمین دور میشود بالا مینامیم و مکان طبیعی آب روی خاک است و مکان طبیعی هوا روی آب و مکان طبیعی آتش روی هوا یعنی زیر فلک ماه است .  
حرکت طبیعی  
هر هنگام که جسم در مکان طبیعی خود باشد ساکن است و چون آنرا از مکان طبیعی دور کردند پس از دفع مانع بسوی مکان طبیعی حرکت میکنند تا بآن برسند از اینروست که چون خاک و آب را بالا ببرند بسوی مرکز زمین فرود میآیند و چون هوا و آتش را بر زیر آورند بسوی بالا حرکت میکنند .

خاک و آب که بسوی مرکز مایلند این میل سبب سنگینی آنهاست و هوا و آتش که مایل بیلا هستند این میل سبب سبکی آنهاست .

حرکت قسری  
حرکت سر از بر خاک و آب و حرکت سر بالای هوا و آتش حرکت طبیعی است چون ناشی از طبیعت آنها و برای رسیدن بمکان طبیعی است اما هرگاه به بینیم خاک یا آب رو بیلا میروند یا هوا و آتش بر زیر میآیند آن حرکت طبیعی نیست و علت خارجی دارد و این قسم حرکت را قسری میگوئیم .

حرکت عناصر مستقیم است و آغاز و انجام دارد بخلاف حرکت افلاك که مستدیر است و پایان ندارد و ناشی از نفس افلاك است .

زمان  
زمان نتیجه حرکت مستدیر فلک و در واقع اندازه و تقدیر حرکت است و بشماره و عدد در میآید و بنابراین مانند سلسله اعداد نامتناهی است و چون شماره به شمارنده احتیاج دارد پس زمان امری ذهنی است چه اگر ذهن نباشد شماره واقع نمیشود و زمانهم نخواهد بود .

منظور از اجزای عنصری اجرای عمل حیات است یعنی رسیدن بصورت اجسام نامیه یا بمعبارت دیگر دارا شدن روح نباتی که بمنزله اجسام و نفوس صورت است نسبت بعناصر یا بالفعل است نسبت بقوه و غایت اجسام نامیه ترقی روح یا نفس نباتی است و روح حیوانی که علاوه بر حیات و نوع حس و حرکت نیز دارد و بالاخره کمال روح حیوانی هم روح یا نفس انسانی است ( نفس ناطقه ) و ارسطو در باب روح یا نفس رساله مخصوص دارد و آنجا قوای روح و تاثیرات آنها را بیان میکند که چگونه اجزای عنصری را بصورت اعضا و جوارح



در میآورند و آنها اعمال حیاتی را اجرا میکنند و اینکه نفس نباتی فقط تغذیه و نمو دارد و نفس حیوانی علاوه بر آن دارای قوه حس است که ادراک جزئیات میکند و حواس را پنج قسم میشمارد و يك حس مشترك هم قائل است که حاصل و نتیجه حواس پنجگانه در آن ظاهر میگردد و قوه حافظه که محسوسات حواس را ضبط میکند و حیوانات قوه دارند که از آنچه ملایم طبع است متلذذ و از آنچه منافر است متألم میشوند بعبارت دیگر قوه شهوت و غضب دارند که بملایم رغبت میکنند و از منافر میگریزند و این سبب حرکت آنها میشود و نفس انسانی علاوه بر قوای مزبور قوه ادراک کلیات و فکر و تعقل دارد و نسبت روح به جسم مانند نسبت تیزی است با تبر که اگر تیزی نباشد تبر بیصرف است و اگر تبر نباشد تیزی بیهوده بود همچنین جوت بر جسم فساد راه مییابد یعنی میبرد روح نیز فانی میشود و در این باب هم ارسطو با افلاطون مخالف است و قائل بانقال روح و تناسخ نیست.

روحی که ارسطو فانی میداند همانست که در بدن بمنزله صورت و مقرون بماده است و از آن متفک نمیتواند شد و آن لوح ساده است که بواسطه احساسات و تأثیرات خارجی معلومات در او نقش و ضبط میشود و علم و هوش را میسازد و فعل تمام نیست و قوه و انفعالیست در او باقی است آنست که مرکب فانی میشود و از شخصیت انسان چیزی باقی نمماند.

امادر وجود انسان عقلی هم هست که کاملاً فعال است و مجرد از ماده است و با او علاقه ندارد و از خارج یعنی از عالم ملکوت آمده و قوه ای نفی

ببقای نفس منفعل را از اثر فعالیت خود ظهور و بروز میدهد و بواسطه او انسان مقامی میان حیوانیت و الوهیت دریافته است و او باقی و ابدی است و پس از مرگ دوباره بمبدأ اصلی و عقل کل که غایت غایبات است باز میگردد.

### خلاصه علم اخلاق ارسطو

در علم اخلاق سه رساله با ارسطو منسوب است که در اساس هر سه یکسانند ولیکن یکی از آنها که موسوم است باخلاق نیکو ماخسی (۱) بیشتر مجتمل است که از ارسطو باشد و اصول آن اجالا از اینقرار است.

آنچه انسان میکند برای سودی و خیری است یعنی عمل انسان را غایتی است و غایات مطلوب انسان مراتب دارند آنچه غایت کل و مطلوب مطلق است مسلماً سعادت و خوشی است اما مردم خوشی را در امور مختلفه می انگارند بعضی بلذات راغب اند برخی بعال و جاعتی بجهام اما چون درست بنگریم بینیم هیچ وجودی بغایت خود نمیرسد مگر اینکه همواره وظیفه که برای او مقرر است بهترین وجه اجرا کند و انجام وظیفه بهترین وجه برای هر وجودی فضیلت است پس غایت مطلوب انسان یعنی خوشی و سعادت بفضیلت حاصل می شود.

وظیفه که برای انسان مقرر شده را او را از موجودات دیگر متمایز میسازد فعالیت نفس اوست بموافقت با عقل پس فضیلت انسان اینست که وظیفه خود یعنی فعالیت نفس را بموافقت با عقل بهترین وجه انجام دهد

(۱) Nicomaque اسم پدر ارسطو هم پس او است و ظاهر اینست که رساله را مادر پسندیده اند و آنرا با اینکه در آ ...



و اگر چنین کرد سمید و خوش خواهد بود. و علم اخلاق عبارتست از اینکه بدانیم برای اینکه فعالیت نفس بموافقت فضیلت

عقل انجام گیرد در احوال و موارد مختلف عمل انسان چه باید باشد یعنی چه وقت و در چه مورد و چگونه و نسبت بکه و برای چه باید عمل کنند.

روح انسان دارای دو جنبه است عقلانی و غیر عقلانی عقلانی جنبه انسانیت است. غیر عقلانی هم دو جنبه دارد که یکی همان نفس نباتی یعنی قوه نامیه است و دیگری نفس حیوانی که بر حسب طبع دارای تقاضاها و میل و خواهش یعنی شهوت و غضب است و این امور او را بمعمل و امیال و اعمال او چون بموافقت احکام جنبه عقلانی واقع شود فضیلت است و این نوع فضیلت را فضیلت نفسانی یا اخلاقی گوئیم.

فضیلت نفسانی یا اخلاقی طبیعی نیست استعدادی است و باید کسب شود و بدرجه عادت که طبیعت دومی است برسد یعنی خوشود و عمل بآن شاق و دشوار نباشد بلکه باید از روی رغبت و لذت و علم و اختیار واقع شود و هرگاه این شرایط فراهم آید فضیلت ممدوح خواهد بود. فضیلت اخلاقی عبارتست از اینکه در هر امر حد وسط میان دو طرف بمعاریت دیگر اعتدال بین افراط و تفریط و زیاده و نقصان مرعی شود چه افراط و تفریط در امور خلاف عقل است و در ذیلت شمرده میشود.

پس تهور و حین هر دو رذائل اند و وسط آنها شجاعت است که فضیلت میباشد. شهوانیت و بیحسی مردم مذموم اند و فضیلت اعتدال مزاج

فضیلت در اعتدال است

است. کرامت اعتدال بین بغل و تبذیر است. مناعت حد وسط میان تکبر و تذلل است. شرافت خواهی میانه جاه طلبی و پست همتی است. خوش خوئی بین آتش مزاجی و بیغیرتی است. انقیاد و استبداد و مزاج کروی و نزاع جوئی رذائل اند فضیلت مابین آنهاست که سازگاری و همدمی باشد. لافزنی و فروتنی هر دو قبیح و شماره فضایل حقیقت کروی حد اعتدال است. مخرکی و تلخی (بد کوشتی) افراط و تفریط است رویه معتدل ظرافت و کشاده رویی است. بالاخره شرم و حیا در جوانی که هنوز عقلاشان بر نفس غلبه نیافته مستحسن است اما کمالین و نیک مردان اختیاراً عمل بد نمیکنند تا منفعل شوند.

عدالت و دادگری بیک اعتبار و بمعنی اعم شامل کل فضایل است زیرا که هر کس مرتکب یکی از رذایل شود ستم کرده است خاصه در اموری که بد دیگران تأثیر کند اما عدالت بمعنی خاص عبارتست از برابر داشتن اشخاص و دادن بهر کس آنچه حق اوست و مقصود از برابر داشتن در مورد دادگری همه وقت این نیست که همه یک اندازه سهم ببرند بلکه

تناسب باید رعایت شود و این حکم بیشتر در داد توزیعی (۱) باید مرعی باشد یعنی در مقام بخش جوایز و اجر و مزد و شئونات و مناصب و مانند آنها. و نوع دیگر دادگری عدالت معامله است که در مقام تصحیح معاملات و رفتار مردم است با یکدیگر بمعاریت دیگر در مقام حکومت و داوری و در آن باب برابری باید رعایت شود نه تناسب. و از آنجا که داوری و اجرای داد

(۱) Justice distributive (۲) Justice commutative



یا نه؟ پس میگوید اگر تأمل کنیم لذت فعالیت قوای نفس است و هر قوه از قوای نفس که در زیباترین موضوع خود عمل کند فعل خود را بروز داده و آن همراه لذت است مثلاً باصره فعلش دیدن و موضوع لذت آن مرئیات است. پس هرگاه چشم در زیباترین ها عمل یعنی نظر کند فعل خود را بهترین وجه صورت داده و التذات مییابد. پس البته لذت جایز بلکه برای سعادت لازم است اما انداختن مختلف اند و مراتب دارند. همچنانکه باصره از لامسه و سامعه از ذائقه اشرفند لذا لذت آنها هم اشرف میباشند. پس اشرف لذات متعلق با شرف اجزاء انسان یعنی عقل است که عمل او تفکر است. از این گذشته همه فعالیتهای نفس برای منظوری است مگر تعقل و تفکر که خود منظور است پس لذت آنها بالاترین لذات است یعنی غایت مطلوب یعنی کمال سعادت است و فضایل نفسانی و عقلانی که بیش از این شرح داده ایم همه برای آنست که آنها را آماده مقام تفکر نماید که در واقع فعل الهی است و انسان بتفکر بذات باری که فکر مطلق است تشبیه میجوید. تفکر یعنی فعالیت عقل وجه امتیاز حقیقی انسان از موجودات دیگر و مایه نقای اوست زیرا چنانکه گفتیم از انسان تنها عقل باقی است و چیزهای دیگرش فانی میشود. انسان باقتضای بالاترین لذات تفکر است بشریت و تقید بجهنم و تن البته حوائج دنیوی هم دارد اما برای سعادت مندی محتاج باوازم بسیار نیست چه سعادت واقعی نیکو کاری است و برای نیکو کاری حاجت نیست که آدمی صاحب اختیار بر و بحر باشد اما از اینجهت هم چون نظر کنیم تفکر را آسانتر از هر کار دیگر می یابیم زیرا که لوازم دنیوی ندارد

بلکه علائق دنیوی عائق تفکر و مغل آنست.

نیکوکاری بمعنیه بعضی فطری و بنظر جماعتی تعلیمی است و لیکن فطرت از اختیار ما خارج است و تعلیم را هم همه کس گوش نمیدهد یا نمیفهمد اما چون مسلماً فضیلت باید عادت و ملائکه باشد پرورش یافتن بآن از خرد سالی و جوانی یعنی تربیت خانوادگی که نیکی را دوست بدارد و از بدی بیزار باشد بسیار مؤثر است و برای عامه که این تربیت نیافته و فضایل پرورده نشده باشند زور و اجبار یعنی سیاست لازم است.

#### خلاصه عقاید ارسطو در سیاست

رسائلی که ارسطو در سیاست نوشته همه باقی نمانده است تنها یکی را در دست داریم (۱) و آن نیز از تفایس کتب است و گذشته از احوال مدن شامل تدبیر منزل هم میباشد بلکه سیاست تحقیقاتی در باب مال و ثروت دارد که ارسطو را مؤسس علم ثروت ملل نیز قرار میدهد. حاصل تحقیقات آن کتاب از اینقرار است:

طبیعت انسان مدنی است و افراد آن باید با اجتماع زیست کنند و بیکدیگر باری نموده کارهای زندگی را میان خود تقسیم نمایند و حوائج ایشان برآورده شود و خوشی زندگانی و سعادت که اصل مقصود و غایت مطلوب است حاصل گردد.

بر خلاف ابلاتون که افراد و خانواده را در جماعت مستهال میسازد و سعادت جماعت را منظور قرار میدهد ارسطو افراد را اصل میداند چه هیئت اجتماعی که وجود مستقل از افراد ندارد بدون سعادت



اشخاص چگونه سمید تواند بود و همچنین برخلاف افلاطون مالکیت  
 اشخاص را واجب و هیئت خانواده را بنیان زندگانی  
 افراد اجتماعی و بهترین اقسام اداره آن می شمارد که  
 و خانواده پدر در رأس جمعیت واقع و خانواده را در خیر  
 و صلاح همه راه میبرد زن و فرزند را که عقلشان نمو نکرده تربیت  
 میکند داد را رعایت مینماید و از داد بهتر مهربانی و شفقت میورزد.  
 فرزندان نسبت پیدر پرستش و با یکدیگر دوستی باید داشته باشند.  
 زن هر چند باشوهر برابر نیست و باید پیرو او باشد حقوق دارد و باید  
 در باره او هم داد و مردانگی منظور داشت و شریک در امر خانواده  
 پنداشت. وجود بندگان هم در خانواده ضرور است نظر باینکه مردم  
 در استعداد و فهم و هوش یکسان نیستند و یونانیان از اقوام دیگر اشرفتند  
 و اگر آنها را به بندگی بگیرند راست که آزادگان باید بفرانت و وظائف  
 انسانیت و کسب معرفت و تفکر بپردازند و کارهای بدنی را به بندگان  
 واگذارند که در حکم بهائم و بمنزله آلات و ادوات اند و اگر ادوات  
 بخودی خود کار میکردند البته حاجت بوجود بندگان نبود خلاصه بندگان  
 اموال خداوندان میباشند و حقوقی بر آنها ندارند جز اینکه البته آنها را آزار  
 نباید کرد که آنها خلاف مصالحت است.

بشر در زندگانی بمال و ثروت محتاج است و ابتدا آنرا بطور ساده  
 و طبیعی از آب و خاک تحصیل مینموده و در جمعیت های کوچک بخوشی  
 زیست میکرد. کم کم مال فراوان شد و معارضه پیش آمد و چون  
 دامن مبادلات وسیع گردید زندگانی اجتماعی  
 ثروت فساد راه یافت مشکلات مفاوضه منتهی باختراع

نمود شد مسئله ارزش و بهای اجناس و بازرگانی و سرقاچی و مراهبه  
 و ربا و کارگری و کارفرمائی و مزدوری پیش آمد و مردم از زندگانی  
 ساده خود دور شده بتبعیش و تفتن افتادند و طریق را مقصد قرار دادند.  
 و تئیکه دائره زندگانی محدود بود و حوائج انسان از زراعت برمیآمد  
 اقوام برای خود هر يك مستقل بودند و حاجت بصادر و وارد نکشیدند  
 و تنازع نداشتند و صلح و سلامت و سعادت زندگانی میکردند. پس در نظر  
 ارسطو که ذهنش همه متوجه باوضاع یونان و معیشت آن زمان است بهترین  
 اشکال اجتماع اینست که دول کم و سمع و کم جمعیت و مرکب از ملاکان و  
 فلاحان باشند و این جله آزادگان و صاحب زندگانی زن و فرزند بوده بفرانت  
 یکسب معرفت بپردازند و زیر دست خود بندگان داشته باشند که حوائج  
 زندگی را فراهم سازند.

شکل حکومت در هیئتهای اجتماع باختلاف مقتضیات محلی از  
 احوال مردم و اوضاع جغرافیائی و غیرها مختلف میشود. اما چون  
 دولت مجموعه است از اشخاص آزاد و مساوی باید حکومت متعلق  
 بمعوم باشد (جمهوری و دموکراسی) (۱). همه در اتخاذ تصمیمات  
 شرکت کنند و امور را با کثرت آراء فصل نمایند و آزادی و برابری  
 و داد را میان اعضاء هیئت اجتماعی نگاهدارند و این کیفیت وقتی دست  
 میدهد که میان مردم از جهت تمول و تعقل فرق بسیار نباشد یا اگر  
 باشد میان جماعت شریف و گروه حقیر يك طبقه متوسط هم باشد که  
 میان آنها اعتدال را نگاهدارد تا اشراف چندان خود سر و زیر دست  
 نشوند و مردمان حقیر بر زیر دست نمانند. ولیکن بسا هست که جماعتی  
 (۱) Democratie یعنی حکومت عامه



احوال اخلاقی لازم است اما نه باندازه افراط یعنی نه چندانکه همه بخورند و بهلوان شوند یا همه اهل حال باشند. ولیکن متفکرین هر چه بیشتر باشند بهتر است. حاصل اینکه تن را برای جان پرورش دهند و نفسانیات را تابع اراده عقلی سازند تا نفس آماده و قابل تفکر و تعقل شود که آن خوشی حقیقی زندگانی و غایت مطلوب انسانی است.

\*\*\*

چون تعلیمات ارسطو مدت دو هزار سال در دنیا و همچنین در ممالك مامدار دانش و معرفت و اساس فلسفه و حکمت بوده و هنوز هم بسیاری از تحقیقات او با اهمیت خود باقی و محل استفاده است در بیان اصول آن يك اندازه بسط و تفصیل روا داشتیم هر چند با آنکه سخن دراز شد برای رعایت حوصله خوانندگان و تناسب کنجانش کتاب از نهایت اختصار و ابجاز و ترك و حذف بسیاری از مطالب تا آنکه بودیم و لیکن از تأمل در همین مختصر مقام بی نظیر ارسطو در نکته سنجی و مو شکافی و برشته درآوردن و تنظیم انواع مختلف مطالب و معلومات تشخیص میشود و نباید فراموش کرد که او نخستین کسی است که علم و حکمت را منقسم و مقبوض و مرتب نموده بسیاری از فنون را مانند منطق و تاریخ فلسفه و تاریخ طبیعی و علوم اجتماعی و دیگرها ابتکار و تأسیس کرده و آنچه را از دیگران آموخته تکمیل و اصلاح نموده و مدون ساخته است. و اینکه او را معلم اول اقب داده اند بسیار بجا بوده است راست است که امروز فلسفه ارسطو گهنة و مندرس و تعلیمات او در حکمت طبیعی بکسر باطل شده و در فلسفه اولی هم برآراء و مناقشات بسیار وارد است و نیز گفته اند ارسطو مدت چندین

از مردم از جهت هوشیاری و چالاکی و پیش آمدهای روزگار مقتدر و متنفذ شده و حیثیات، توانگری و نسب و شرافت بخود میدهند و قدرت و حکومت را در دست میگیرند و این شکل حکومت اعیانی و اشرافی (۱) است. و نیز اتفاق میافتد که يك فرد از مردم سمت برتری و قدرت پیدا کرده بر جماعت پادشاه میشود و سلطنت موروثی (۲) تأسیس میکند. در هر يك از این سه قسم حکومت اگر در خیر و صلاح جماعت واقع شود و کارها بدست کار دان و قدرت محدود و مساوات در کار و قانون حکمفرما باشد صحیح است اما اگر نفع شخصی و هوای نفس مدارا مر شود غلط خواهد بود و در در قسم اخیر ظلم و استبداد و در قسم اول عوام فریبی (۳) شیوع می باید و مزج و مرج برپا میشود و امور مختل میگردد.

ارسطو معتقد است که انقلابات در ممالك وقتی روی میدهد که مردم در حقوق یکسان نباشند و در تقسیم اموال و مناصب و شئون و اجز و مزد میان آنها رعایت تناسب و استحقاق نشود و از این جهت ناراضی گردند. پس برای آن امور حدود و نظامانی قائل است که باید بموجب قانون برقرار شود اما اصلاح حقیقی مفاسد و معایب هیئت اجتماعی را بترتیب میداند و معتقد است که نباید امر تربیت را بمردم را گذاشت و دولت باید آنرا بدست بگیرد و بر طبق صلاح هیئت اجتماعی جریان دهد و اساس تربیت باید بر نگاهداری حد اعتدال میان قوای انسان باشد و ورزش کاری و ریاضت برای صحت بدن و تعلیم موسیقی و مانند آن برای نرم کردن

(۱) Aristocratie اگر شرافت نسبی باشد Ploutocratie اگر مال باشد و اگر نه Oligarchie خواهد بود (۲) Monarchie (۳) Démagogie



قرن سبب رکود عام و مانع ترقی آن گردیده است و لیکن چون درست  
نامی شود روشن میگردد که اگر این سخن راست باشد عیب آن حکیم  
نیست بلکه هنر است که با ملامات نافع آن زمان بقره فکر و تعقل خویش  
مارحی در علم و حکمت ریخته که از آنرو بیروانش توانسته اند جمیع  
امور زمینی و آسمانی جهان را از مادی و محسوس یا مجرد و معقول و جیه  
نمایند و عالم خلقت را بر اساسی فرض کنند چنان استوار و موزون و  
متناسب که مدت دو هزار سال طبع اکثر مردمان هوشمند بآن قانع  
شده و خود را محتاج ندیده اند که در آن اصول تجدید نظر نمایند  
و گرنه حکما باید بیایند و بروند و هر یک طرخی بریزند و فلسفه که میسازند  
اگر هوشمندانه باشد برای کاروان علم مانند کاروان راست که چندی  
در آن رفع حوائج موقتی خود را بکنند سپس آنرا ترك كفته بکاروانسرای  
دیگر بروند و کاروانسرا توفکاء دائمی نیست و فایده اش اینست که  
داران را بر پیروان ساحل قادر میسازد تا به بینیم کاروان علم کی بمنزل  
اصل میرسد اینقدر هست که میدانیم هنوز راهی دراز در پیش دارد و  
آنچه ازین پس در سیر حکمت بیان خواهیم کرد این سخن را روشن  
خواهد نمود.

## فصل سوم

متأخرین از حکمای قدیم

ذکر همه حکما یا مذاهب فلسفی که در مائه چهارم پیش از میلاد  
و بعدها در یونان تاهور نموده از کتبجایش این کتاب بیرون و هم  
ببضرورت است. شاگردان و پیروان سقراط و افلاطون و ارسطو بسیار  
بوده اما چندان چیزی بر تحقیقات آنها افزوده اند بنابراین در اینجا بیان  
اجمالی از احوال و مذاهب دانشمندی که از حکمای معتبر و استاد  
شمرده میشوند و آراء ایشان در افکار و عقاید مردم تأثیر داشته است  
اكتفا میکنیم.

اپیکور (۱)

اپیکور در ۳۴۱ پیش از میلاد متولد شده نزدیکاً هفتاد سال  
زیست کرد (معاصر خلفای اشکاندر مقدونی) خانوادش فقیر پدرش ملاتی  
بوده است مادرش بخانهای مردم مبرفت و عاداتی از قبیل جر گیری و  
طلمس سازی می کرد و او در کودکی با مادر در آن عادات همراه بود از اینرو  
بدو عادات و عقاید سفیف عامه برخورد و بر آن شد که مایه بزرگ تلخی  
روزگار مردم پس دشواری است که از ارباب انواع و موجودات موهوم  
و هول مرگ و عقبات آن دارند پس حکمت او بیشتر تا آنچه رفع  
این عللها گردید و در زایل ساختن خرافات از اندمان بیروان خود  
آورشده است.

فلسفه اپیکور تقریباً یکسره از ذمه سقراط پس گرفته شده است یعنی

Epicure (۱)



برگه و از همان منبع که انبیاء درك معرفت نموده استفادہ کرده اند حاصل اینکه اذهان اولیاء دین مسیح هم بنور در مسائل مبدأ و معاد متوجه شد و باقید بمتابعت تعالیم انجیل و تورات از حکمت افلاطون و فیلون و فلوطن و اخلاقیات رواقیان اقتباساتی کردند و حکمت الهی مسیحی یا علم معرفت الله (۱) را وضع نمودند که اصول عقاید مسیحیان را تقریباً به بیان علمی باز مینماید و نظیر علم کلام است در نزد مسلمین و خلاصه اصول مزبور یکسانگی خداوند است و علم الهی مسیحی خالقیت او یعنی اینکه بدون ضرورت و اجبار از راه محبت و از روی اختیار عالم را از عدم بوجود آورده است و در عین یکسانگی سه وجود است پدر و پسر و روح القدس (۲) که اقاییم سه گانه میباشد. پدر وجود مطلق است و منشأ قدرت و پسر کلام اوست یا فعل که بآن وسیله مخلوق را آفریده است و روح القدس رابطه میان پدر و پسر و جنبه محبت است. ولیکن مسیحیان اقاییم سه گانه اصول دین مسیح را در عرض هم و مقرون بیکدیگر میدانند چنانکه میان خورشید و آفتاب که زاده اوست جدائی و دوئی نیست و در هر حال این عقیده را منافی توحید نمی پندارند و از اسرار (۲) الهی میشمارند و معتقدند که چون بشر گناهکار و از درگاه احدیت رانده شد و نفوس بنی آدم هبوط کرد و دچار حرمان گردید خداوند که خیر و لطیف محض است فرزند خود را جسمیت داد و بصورت آدمی (حضرت عیسی) در آورد تا دستگیر نوع بشر و فدائی آنها شود و نفوس ایشانرا از هلاک رهایی بخشد

(۱) Théologie که قدمای مسلمان نیز از وی خوانده اند

(۲) Le Père, le Fils et le Saint Esprit

و باز خرید (۱) نماید پس نجات مردم بایمان به حضرت عیسی است و وظیفه ایشان آنکه خداوند را دوست بدارند و حضرت عیسی را پروردگار بدانند و عموم مردم را بدون امتیاز قومیت و نژاد و تفاوت زن و مرد و ملاحظه و شریف و شریف و خواجه و بنده برادر خود انکارند و نسبت بآنها محبت بورزند که محبت خاصه الهی و مایه و باعث خلقت است و باید تسلیم و رضا و خضوع و فروتنی و فقر و ریاضت را پیشه سازند تا فضل خداوند نصیب شود و اثر تباهی که وسوسه شیطان بر روزگار انسان وارد آورده برطرف گردد و نفوس مؤمنین بمشاهده جلال حق نایل و واصل آید.

چون اولیای دین مسیح اهل نظر شدند و بنای تحقیق در معارف گذاشتند ناچار بنابر اختلاف فهم و ذوق و سلیقه اختلاف آرای پیدا کردند و مذاهب چند در میان ایشان ظهور نمود که نسبت باصولیکه بیان کردیم يك زبان نمایند و از مذاهب مهم که در آغاز عهد عیسویت ظاهر شد یکی مذهب اریوس (۲) بود که برای خداوند زایش و فرزند قائل نشده و اقنوم دوم را مخلوق دانسته قرین خداوند نمیشخواند و دیگر مذهب اختلاف مذاهب مانی (۳) ایرانی که تلفیقی از کیش زردشتی و مسیحیت بود و زردشت ربودا و مسیح را فرستادگان عیسوی خدا میدانست و هورمزد و اهریمن را قرین بیکدیگر قرار میداد و برخلاف تعلیمات زردشت ترك دنیا و قطع علائق و برهیز از تأهل و تناسل را سفارش میکرد.

این هر دو مذهب سالها بلکه قرنهای در مغرب و مشرق معتقدان داشته و در افکار مردم تأثیرات مهم بخشیده است ولیکن عاقبت پیروان

(۱) Rédemption (۲) Arius (۳) Manichéisme



آنها بسبب تعقیب عیسویان و زردشتیان و مسلمانان قلع و قمع شدند و باقی نماندند.

چون تاریخ ادیان و بحث در مسائل دینی و حقوق و شعب مذهبی موضوع این رساله نیست در این رشته بیش از این سخن گفتن روا نمیداریم همینقدر گوئیم چون اختلاف آراء میان اولیاء دین مسیح شدت یافت برای حل مسائل و اختیار طریقه واحد مجالس کردند و اصول دین را مطابق آنچه اشاره کردیم با کثرت تثبیت نمودند و راههای دیگر را مذهب باطل (۱) خواندند.

حکمت الهی مسیحی موافق اصول مذکور در ظرف چهار پنج مائه اول میلادی تحقق یافت و کسانی که اینکار را سورت دادند آباء دین مسیح (۲) خوانده میشوند. در ذکر اسامی و احوال و گفته های آنها چون خارج از موضوع نظر ماست وارد نمیشویم اگوستین همینقدر گوئیم معتبرترین و بزرگترین آنها معروف به اگوستین (۳) است که از ادبای روم بود (معاصر بهرام گور پادشاه ساسانی). در آغاز جوانی بمذهب مانی گرائید بعد متوجه حکمت افلاطون و فلوطین گردید و نسبت بآن تعلیمات عشق مفرط پیدا کرد. سر انجام از شنیدن مواعظ بعضی از آباء مسیحی بمذهب مادری برگشت و چنان ذوق و شور در سرداشت که هم در جوانی بحلقه کشیشان درآمد مصنفات چند در تحقیق چگونگی علم و معرفت و بیکانگی خداوند و تثلیث و چگونگی خلقت و حقیقت نفس و بقا و مبداء و مآل او و مسئله گناه و ثواب و جبر و اختیار و سرنوشت و تقدیر و نجات انسان بفضل الهی و غیره دارد

که در آنها حکمت افلاطونی را با مقتضیات مسیحیت جمع کرده و بصورت مخصوص در آورده است چنانکه میتوان او را از محققین و درعداد حکما بشمار آورد. مسیحیان کانولیک از اولیا محسوبش داشته لقب پاک (۱) بار داده اند. این حکیم ظاهراً نخستین کسی است که فکر انسان را دلیل بر وجود او دانسته و این تحقیق همان نظری است که مبنای حکمت دکارت واقع شده و در بیان فلسفه این حکیم مطلب را توضیح خواهیم کرد. ازین گذشته تحقیقات او همه از افلاطون گرفته شده و بنابراین حاجت بشرح و بسط آنها نداریم.

### ۳ - دوره فترت

اهل خبر دانند که در قرون اولیه تاریخ میلادی سراسر کشورهای متمدن روی زمین (غیر از هندوستان و چین) در زیر تسلط دو دولت معظم بوده: برایران و ممالک همسایه آن دولت ساسانی حکومت میکرد و کشورهای پیرامون دریای سفید (مدیترانه) یعنی همه ممالک جنوبی و غربی اروپا و شمال آفریقا و سوریه و آسیای صغیر زیر دست رومیان بودند و در آن حال در قسمتهای شمال و مشرق اروپا و شمال آسیا طوائفی میزیستند از تمدن و تربیت دور که تقریباً زندگی بدوی میکردند و رومیان و یونانیان ایشانرا بربر میخواندند. از طوائف مزبور آنها که در اروپا بودند سفید پوست و از نژاد آریانی یعنی ژرمن یا اسلا و جماعتی که در آسیا بسر میبردند از نژاد زرد و مغول بودند.

و نیز در همان اوقات یعنی آغاز تاریخ میلادی قبایل بربر بنای مهاجرت و مهاجمه بممالک روم گذاشتند و بنیاد آن دولت را متزائل



ساختند. امپراطوران روم برای اینکه در مقابل هجوم قبایل بربر حملات اقوام بربر بهتر مقاومت کنند دولت خود را منقسم بدو قسمت نمودند و دو امپراطوری تشکیل دادند که در تاریخ معروف با امپراطوریهای مشرق و مغرب میباشند. مرکز امپراطوری مغرب شهر قدیم روم بوده و مرکز امپراطوری مشرق شهر جدید قسطنطنیه که امروز استانبول خوانده میشود ولیکن این تدبیر هم فایده نبخشید. ممالك امپراطوری مغرب میدان ناخست و تاز قبایل بربر شد و عاقبت آن دولت در مائه پنجم میلادی درهم شکست و منقرض گردید امپراطوری مشرق و دوات ساسانی هم در مائه هفتم میلادی که آغاز تاریخ هجری است گرفتار مهاجمه عرب شدند دولت ساسانی یکباره انقراض یافت و ممالك ایران بضمیمه سوریه و قسمتی از آسیای صغیر و سراسر شمال آفریقا و شبه جزیره اسپانیا بمصرف بنی امیه درآمد.

قضایای مزبور جریان امور عالم را بکلی دیگر کون کرد و از جمله تأثیرات آن اینکه چراغ علم و حکمت خاموش شد و مدت چندین قرن غوغای ناخست و تاز کردن کشان قیل و قال مدرسه و دانش طلبان را ساکت نمود و دیگر سر و صدای درس و بحث بلند نشد مگر پس از آنکه در آسیا خلفای عباسی بسلطنت رسیدند و در اروپا قبایل ژرمن از جوش و هیجان باز ماندند و تاسیس سلطنتهای چند نمودند که منتهی به تشکیل دول و ملل جدید انگلیس و فرانسه و آلمان و جز آن گردید.

ارفا اینکه هنگامه ناخست و تاز قبایل بربر در اروپا و آسیا برپا بوده هر کس جای امن و آرام طلب میکرد در دیر

التهجاء معارف زیرا که طوائف زرمن چون بر ممالك روم مسلط شدند بزودی زیر سلطه معنوی مسیحیت درآمدند بدیر و کلیسا را محترم و مقدس شمردند اولیای دین و مسیح هم غالباً از مداخله در امور دنیا و شور و شر آن احتراز میکردند و اما کن مقدس را مخصوص عبادت نگاه میداشتند بنابراین کشیشان و مخصوصاً رهبانان مسیحی در سایه آرامی و سکوتی که در محوطه ایشان حکم فرما بود میتواستند بکارهای علمی نیز بپردازند جز اینکه معلم و مدرس عالیه مقام نداشتند که حوزه علمی را کرم کنند و چهار چوب خشک عقاید دینی هم اجازه نمیداد که عقول و افکار ارباب ذوق با آزادی مایه خود را بروز دهد از اینرو کار دانش طلبان تقریباً منحصر بمطالعه کتب قدیم واستنساخ آنها گردید ولیکن همین امر هم برای عالم علم فوزی عظیم بوده زیرا که کتب علمی و فلسفی و ادبی یونان و روم تنها باین وسیله از خطر فقدان و تلف که کتب مشرق زمین کاملاً گرفتار آن گردیدند نجات یافته و محفوظ مانده و برای دانش پروران دوره های آزادی ذخیره شد و چون موقع مقتضی گردید صاحبان استعداد بر آن گنجینه ها دست یافتند و چراغ علم را دوباره برافروختند.

### ۳ - نهضت علمی اسلامی

در تمام مدت سلطنت بنی امیه در ممالك اسلامی گفتگوئی از علم و حکمت در میان نبود اما همینکه دوره عباسیان رسید برای اهل نظر نسیم آزادی وزید و مردم آن کشورها که در تحت تأثیر تمدن ایرانی و رومی و یونانی بودند دوباره بمیدان تحقیق و معرفت پا گذاشتند و بیک نهضت علمی همت گماشتند که باندک زمانی تقریباً نظایر نهضت



بیشتر بی میبرد چنانکه علم بشری را میتوان فقط آگاهی بمجموعات دانست و منتهای شرافت کسانی که عالم و فیلسوف خوانده میشوند آنست که ما را بنادانی ما آگاهتر سازند یا راهی برای کسب معرفت باز نمایند و بلندی قدر افلاطون و ارسطو بهمین است که دریچه بجانب معرفت گشوده و راهی باز نموده اند و خود آنها هم مدتی وصول بعالم تمام نموده و حیثیت واعتبار خود را در طلب وسلوک در راه کسب معرفت میدانستند و تکلیف متأخرین تنها این نیست که آنچه را متقدمین گفته اند فرا گیرند و آسوده باشند بلکه آیندگان باید راهی را که گذشتگان باز نموده به بیابند و در های بسته دیگر را که در سر راه دارند بکشایند شاید روزی کاروان معرفت بسر منزل مقصود رسد و علم بشر باندازه که در طاقت اوست بکمال نزدیک شود.

باری احوال اهل علم در اروپا در دوره معروف بقرون وسطی اجالا این بود که آرا و افکاری محدود و محصور صحیح و غلط از قضا در یافته و فکر ایشان در آن دایره تنگ را کد و جامد شده غرور و غرض و تعصب و آرایشهای دیگر نیز بر جهل ایشان مزید گردیده و این جمله مانع بود از اینکه علم و حکمت باز بسیر وسلوک در آید و مانند دوره های نهضت علمی قدیم در شاهراه نشو و ارتقا قدم زند.

این کیفیت نامانده هفدهم میلادی دوام داشت ولیکن چنانکه در فصول پیش بیان کردیم در مانده چهاردهم و پانزدهم و شانزدهم دسته دسته کسانی پیدا شدند که بالنسبه فکر مستقل داشتند و شروع بنهضت از جاده کوبیده اسکولاستیک منحرف شده بر راهی دیگر افتادند و معلومات تازه بدست دادند و لیکن هر چند بعضی از ایشان

مانند کپرنیک و گالیله بواسطه اکتشافات علمی خود دارای نام و مقام ارجمند گردیده و در ردیف مؤسسان علوم جدید و محرک های نهضت علمی اخیر قرار گرفتند با آنکه خود سالک مسلک تازه بودند راهنمای راه نرفته و انقلابی در افکار نینداخته و مخصوصاً در فلسفه که میتوان آثار اساس علم و کلید در گنج معرفت گفت حیجابی ندریده و روزنه باز نگرده بودند.

۱۱۱۱۱۱

نخستین کسی که بر بیکر جهل عام نمای اسکولاستیک زخم کاری زد فرنیس بیکن انگلیسی بود که اجمالی از تحقیقات او را بیان کردیم اما در کار این دانشمند هم باباندی مقامی که دارد نقصهای کار بیکن که عنایت خود را بیشتر معطوف علوم طبیعی ساخت و توجه باهستش در استقراء و تجربه و مشاهده او را از اعتنا بقوه تفکر باز داشت علاوه برین همت خود را مقصور بر تخریب بنای پیشینیان و منحرف ساختن اذهان از شیوه قدما و انتقادات با سواب تازه گردانید ولی خود بکشف جدید با تائیس فلسفه بدیع موفق نیامد.

باین ملاحظات مقام دکارت دانشمند فرانسوی در احیاء و تجدید علم و حکمت برتر از بیکن میباشد و بلندی مرتبه او میان اروپائیان محل اتفاق است و تقریباً هیچکس شبهه نمیکند که در تاریخ معارف قرون اخیر میتوان برای این دانشمند مقامی نظیر بزرگترین حکماء سابق قائل شد. نتایج و آثار وجود دکارت را میتوان سه عنوان در آورد: نخست چگونگی سلوک و روش و اسلوبی که در کسب معرفت اختیار کرده



آثار وجود  
دکارت

یعنی راه تازه که برای طلب علم باز نموده است.  
در اکتشافاتی که در نتیجه سلوک در آن روش  
نسیب او شده و تکمیلانی که در علوم نموده و  
انقلابی که در ریاضیات و طبیعیات آورده است. سؤم آرائی که در فلسفه  
ارلی اظهار داشته و حکمتی که تأسیس کرده است و اینک ما هر سه  
نقشه را بطور خلاصه و اجمال بیان خواهیم نمود.

#### ۱ - روش دکارت در تحصیل علم

دکارت در بخش نخستین از رساله گفتار اظهار میدارد که از کودکی  
بتحصیل علم و ادب پرداخته و بانهایت شوق و ذوق آنچه از علوم و فنون  
که در عصر او متداول بود آموخته و در صف  
پی بردن  
بنادانی  
فضلا قرار گرفته ولیکن چون درست تأمل نموده  
از آنجمله چیزی که طبع او را قانع کند بدستش  
نیامده و برخوردار است باینکه آموخته ها همه با غلط است باینکه حاصل و  
معلومات مکسب گذشته از ریاضیات هیچیک یقینی و مبرهن نیست  
بلکه تخمینی و احتمالی است و اعتقاد بآنها مبنی بر حسن ظن و اعتماد  
بدیگران و پیشینیان است و آنچه هم مانند ریاضیات مبرهن و یقینی است  
چیز قابل نیست و نتیجه از آن عاید نمیشود.

پس نخستین هنر دکارت این بود که در زمان غرور جوانی  
بالآنکه در ردیف دانشمندان واقع شد بی بنادانی خود برد و اذعان نمود  
و بیهودگی و ناقابلی و غلط و غیر یقینی بودن علم و حکمت عصر خود را  
دریافت و بر آن شد که بقوه شخصی خویش طلب علم نماید بعبارت دیگر  
علم را از سر نو بسازد و رساله گفتار تقریباً سران بر بیان کوششی است که

در این راه نموده است.

ضمناً برمیآید که دکارت برای کسب دانش روش مخصوصی اختیار  
کرده و بهره ها از آن برده و معتقد است که انسان بر تحصیل علم یعنی فهم  
حقیقت خلقت و معلوم ساختن مجهولات توانایی  
اهمیت روش  
در کسب علم  
دارد و افراد بشر چون همه انسانند همه قوه  
تعقل را که وسیله کسب علم است یکسان دارند

ولیکن همه آن قوه را یکسان بکار نمیبرند چه روش راه بردن  
عقل در وصول بدانش اهمیت بسیار دارد و آنها که بعلم نمیرسند یا کرام  
میشوند از آنست که از راه راست نمیروند یا از يك اسلوب و آئین پیروی  
نموده بی رویه کار میکنند و بنابراین اگر هم معلوماتی بدست آورند  
برسبیل تصادف و غیر مرتبط بیکدیگر و بی بنیاد است. از اینرو بر  
میآید که وسیله حتمی کسب علم روش صحیح است و او این روش  
را پیدا کرده است.

پیشینیان و مخصوصاً اصحاب اسکولاستیک گذشته از اینکه علمشان  
منحصر در اخذ گفته های دیگران بود و تحصیل معرفت را عبارت  
بی حاصلی منطق  
از تعلم کتب میدانستند و سیال کتب عام را

منطق یعنی فن برهان یافته بودند و حال آنکه  
قواعد منطق با همه درستی و استواری مجهولی را معلوم نمیکند و فایده  
حقیقی آن همانا دانستن اصطلاحات و دارا شدن قوه تفهیم و بیان است  
زیرا که برهان استخراج نتیجه است از مقدمات پس هرگاه مقدمات  
معلوم نباشد نتیجه نخواهد بود و تنها با قواعد منطقی معلومی نمیتوان  
بدست آورد و اگر مقدمات درست در دست باشد نتیجه خود حاصل است



عقل سلیم انسان بفطرت خود قواعد منطقی را بکار میبرد و باینهمه بحث  
و جدال منطقیان حاجت ندارد و اگر مقدماتی که درست است غلط باشد  
نتیجه هم البته غلط خواهد بود و بجای معرفت حالات حاصل خواهد شد  
و از همین رو طالبان علم با آنکه قواعد منطق را بخوبی میدانستند  
خطا بسیار کرده اند.

دکارت در بیان روش خود همچنین فراموش نیک در  
تأسیس ارغنون جدید عنوانشان این است که منطق تازه وضع کرده اند  
ولیکن نباید این مدعا را باین معنی گرفت که اصول ارغنون باطل  
شده زیرا که آن اصول عام بچگونگی استدلال و احتجاج و اقامه  
برهان است و بی عیب و نقص میباشد و باطل شدنی نیست چنانکه امروز  
هم چون میخواهند قواعد قیاس را بدست آورند بهمان اصول میگردانند  
و اینک دانشمند انگلیسی و حکیم فرانسوی کوشیده اند تا بدیدار سازند که  
منطق ارسطو و سیاه کشف معجزولات نیست و اهمیت بسیار اهل  
اسکولاستیک بآن میدادند ندارد و شاید که قسمت بزرگتر اوقات خود  
را در راه معرفت مصروف آن سازند بلکه باید دستور و اصولی بدست  
آورد که بآن وسیله کشف معجزولات میسر شود. دستور یک که  
پیش ازین خلاصه کردیم تقریباً منحصر بتجربه و مشاهده بود روش  
دکارت بیشتر مبتنی است بر کاربردن قوه فکر و نظر در واقع این در  
دستور مکمل یکدیگر میباشد و باهم منافات ندارند و محققان مغرب زمین  
در نظریه سیصد سال گذشته بآن اصول و قواعد گردیدند و رسیدند بآنجا

که رسیدند (۱)

از آنجا که دکارت علم را فقط بعلومانی اطلاق میکند که کاملاً  
مبهرن و یقینی بوده و جای شک و شبهه نسبت بآنها در ذهن باقی نباشد (۲)

ریاضیات را نمونه و فرد کامل علم میدانند و معتقد  
درستی روش ریاضیات است که برای کشف معجزولات باید بهمان راهی

که ریاضیون پیش میروند کار کرد و بعلامه  
اینکه علم جز حاصل عقل چیزی نیست پس همچنانکه عقل انسان یکی  
است علم هم یکی نیست یعنی علوم مختلف  
همه بهم مربوط و از سنخ واحدند و شخص عالم  
باید جامع همه باشد و میتواند باشد و بنابراین علم

در واقع یکی است پس راه کسب آن هم یکی است یعنی روش  
ریاضیات عمومی و باین مناسبت دکارت تأسیس علم واحد  
و شکلی عقلی را در نظر داشت و بدلیل مذکور  
آنها بعضی اوقات ریاضیات عمومی (۱) خوانده است

(۱) منطق در نزد اروپائیان امروز بدو قسم است نخست همان منطق ارسطوست  
که هنوز و زواید آنرا حذف کرده و ساده و مختصر نموده اصول منطق عمومی نامیده اند  
(Logique formelle) دیگر روش و قواعد و اصولی که برای کسب  
علوم از زمان یونان و دکارت بدست آمده و تکمیل شده و اهمیت آن در نزد اروپائیان  
پیش از منطق ارسطوست و آنرا منطق علمی یا علم بطریق علمی میخوانند  
(méthodologie)

(۲) از اینقرار تاریخ و جغرافیا و اجتماعات در نظر دکارت علم نیستند و مورد  
توجه او نباشند در واقع همان ریاضیات و طبیعیات و الهیات را علم میدانند  
Mathématique universelle (۲)



ولی غرضش از این عنوان آن نیست که علم را منحصر بر ریاضیات کند بلکه این منظور را دارد که همه علوم را با اصول ریاضی باید دنبال کرد یا بمبارات دیگر موضوعات علمی اموری است از هر قبیل که با اصول ریاضی در آید و نسبت بآنها ترتیب و اندازه ملحوظ شود یعنی پس و پیش و کم و بیش داشته باشد بمبارات دیگر تا زمان دکارت هر چه در امور طبیعی تحقیق میکردند همه گفتگو در کیفیت و چگونگی عوارض وجود بود دکارت بنا بر این گذاشت که در آن امور هم تحقیق از کمیت و اندازه بشود و این اعتبار است که علوم طبیعی هم تابع قواعد ریاضی میشود در علم کل یا وحدت علم صورت می پذیرد و از زمان دکارت بعد آن روش در علوم طبیعی باقی مانده و این نقره انقلاب بزرگی است که در علم واقع شده و یکی از نتایج و تأثیرات مهم وجود دکارت میباشد که گمانیکه به علوم طبیعی جدید آشنا هستند این نکته را با آسانی در می یابند.

در اسلوب عملیات ریاضی دکارت باریقه تحلیلی را پسندیده است و پیشینیان در هندسه بکار میردند و متأخرین در حساب نیز معمول ساختند و جبر و مقابله نامیدند و آن چنان است شیوه تحلیل که چون درستی قضیه را بخواهند اثبات کنند در آغاز آنرا ثابت فرض میکنند و نتایجی را که از آن گرفته میشود بنظر می آورند و قدم بقدم از يك نتیجه به نتیجه دیگر پیش میروند پس اگر نتیجه آخری درست آمد حکم میکنند که قضیه ثابت است و همچنین هرگاه بخواهند مسئله را حل کنند و بخواهی را معلوم سازند نخست آنرا حل شده میانگارند و نتیجه را ملاحظه میکنند و کم کم پیش میروند تا

شیوه تحلیل آنست که قضیه پیچیده مشکل را برگر دانند بقضیه ساده تر و آسان تر و در این روش مداومت کنند تا برسند بقضیه که بکلی روشن و معلوم باشد و مسئله را حل نمایند و اگر بر ریاضیات آشنا باشید این اشاره را بخوبی درک فرموده و بر خواهید خورد باینکه جبر و مقابله همین بنیاد گذاشته شده است.

دکارت پیش از نوشتن رساله گفتار میخواست است روش خود را در رساله خاصی موسوم به "قواعد اداره عقل" (۱) در ضمن سی و شش قاعده بیان کند و مقداری از آنرا انگاشته که هم اکنون قواعد روش دکارت مورد استفاده میباشد و لیکن بعدها از آن منصرف شده و معتقد گردیده است که آن روش تعالیم کردنی نیست و تنها بعمل و ورزش ذهن باید آموخته شود پس در بخش دوم رساله گفتار اصول و اساس روش خود را بچهار قاعده در آورده که بسی بحمل است و بی شرح و بیان بدرستی مفهوم نمیشود.

قاعده نخستین آنست که "هیچ چیز را حقیقت ندانم مگر اینکه بر من بدیهی باشد و در تصدیقات خود از شتابزدگی و سبق ذهن و تمایل بپرهیزم و نپذیرم مگر آنرا که چنان روشن و متمایز باشد که هیچگونه شک و شبهه در آن نماند"

این قاعده چندین نکته را متضمن است: نخست اینکه برای دیگران نباید اعتماد کرد و هیچ گفته را نباید حجت دانست و هر مطلب را باید بمقل خود سنجید. امروز کسی که اوضاع علمی قرون وسطی و آغاز عصر جدید را در نظر ندارد این



سخن را میباید در اینک باید یاد آورد که همین حرف ریشه اسکو و لاستیک  
گشوده شده و عقل نوع بشر آزاد نگردیده است.

نکته دیگر اینکه آزادی عقل انسان تنها در مقابل اشخاصیکه آرا  
و احکامشان حجت شده کافی نیست بلکه هر کس در جستجوی معرفت از  
خود نیز باید بترسد یعنی مراقب باشد که عقلش  
عدم تمایل اسیر نفس نشود زیرا که سبق ذهن و تمایل و  
خواهای نفسانی غالباً عقل را در رد و قبول بخطا میاندازد و مانع میشود که  
مطالب را بدرستی بسنجد و در آنصورت از روی شتابزدگی بنفی و اثبات میبرد و دارد  
و بگمراهی میرود.

اما نکته اساسی این قاعده آنست که دکارت معلوم واقعی آنرا میداند  
که در نزد عقل بدیهی باشد و در این مقام اصطلاحی اختیار کرده است  
که میتران آنرا وجدان یا کشف باشد (۱) گفتو میگوید معلوم را عقل  
باید بشهود در باید (علم ضروری) یعنی همچنانکه چشم چیزها را  
می بیند عقل هم معلومات را وجدان نماید و آنچه در علم معتبر است  
شهود عقل است نه ادراک حسی و هوئی زیرا که حسن خطا میکند اما آنچه  
عقل بشهود دریافت و برای بدیهی شدیقیناً درست است و وجدان امری است  
فوری و بدیهی که بی احتیاج بتفکر و استدلال درک حقایق مینماید چنانکه  
عقل هر کس بشهود و وجدان بالبداهه حکم بوجود خویش میکند یا ادراک  
میتابد که منات سزاوارده دارد و کرده بیش از یک سطح ندارد و دو چیز  
ساری بآب چیز مناسری هستند.

اموری که عقل آنها را بیداهت و شهود و وجدان در می یابد

بساط (۱) اند یعنی اموریکه بسیار ساده در روشن و متمایز باشند (اولیات)  
و ذهن نتواند از آنها امور روشن تر و متمایز تر  
امور بسیطه استخراج کند مانند شکل و حرکت و ابعاد یعنی  
عرض و طول و عمق (مثالها از امور مادی صرف) و دانائی و نادانی و یقین  
رشک (امور عقلی صرف) و وجود و مدت و وحدت (از امور مشترك  
میان مادی و عقلی) و غیر آنها و ادراک عقل نسبت باین قبیل امور بدیهی  
و درست است و خطا برای ذهن دست نمی دهد مگر هنگامیکه می خواهد  
بنفی یا اثبات حکمی و تصدیقی بکند که در آنصورت سبق ذهن و تمایل  
و شتابزدگی مایه گمراهی میشود زیرا که حکم و تصدیق امری است ارادی  
و بنا بر این احوال اخلاقی در آن مداخلت دارد و اختیار را کاملاً به  
عقل و انمیگذارد.

در اینجا مشکلی پیش می آید که اگر علم را منحصر بآرلیات و  
معلومات بدیهی و علوم متعارفه کنیم (باطبیایع بسیط و در مطلق)  
که انسان نسبت بآنها علم بیواسطه دارد و بشهود و وجدان در می یابد در  
آنصورت دایره معرفت ما بسیار محدود خواهد بود زیرا بساط در جنب  
مرکبات و امور مطلق در جنب امور نسبی بسیار محدودند و اگر بنا بر این  
باشد مجهولات را چگونه معلوم خواهیم کرد و علوم را چگونه خواهیم ساخت  
حل این مشکل از قاعده دوم شروع میشود که میگوید "هر یک  
از مشکلاتی که بمطالعه در آوریم تا میتوانیم و باندازه  
قاعده تحلیل که برای تسهیل حل آن لازم است تقسیم باجزاء

(۱) گاهی اوقات هم بساط را امور مطلق میخوانند (Les absolus) و مرکبات  
را امور نسبی (Les relatifs)



بیشتر بی میبرد چنانکه علم بشری را میتوان فقط آگاهی بمجهولات دانست و منتهای شرافت کسانیکه عالم و فیلسوف خوانده میشوند آنست که ما را بنادانی ما آگاهتر سازند یا راهی برای کسب معرفت باز نمایند و بلندی قدر افلاطون و ارسطو بهمین است که دریچه بجانب معرفت گشوده و راهی باز نموده اند و خود آنها هم مدتی وصول بعالم تمام نموده و حیثیت و اعتبار خود را در طلب وسلوک در راه کسب معرفت میدانستند و تکلیف متأخرین تنها این نیست که آنچه را متقدمین گفته اند فرا گیرند و آسوده باشند بلکه آیندگان باید راهی را که گذشتگان باز نموده به بیابند و در های بسته دیگر را که در سر راه دارند بکشایند شاید روزی کاروان معرفت بسر منزل مقصود رسد و علم بشر باندازه که در طاقت اوست بکمال نزدیک شود.

باری احوال اهل علم در اروپا در دوره معروف بقرون وسطی  
اجالا این بود که آرا و افکاری محدود و محصور و غلط از قدما دریافته و فکر ایشان در آن دایره تنگ را کد و جامد شده غرور و غرض و تعصب و آرایشهای دیگر نیز بر چهل ایشان مزید گردیده و این جمله مانع بود از اینکه علم و حکمت باز بر وسایل و سلوک در آید و مانند دوره های نهضت علمی قدیم در شاهراه نشو و ارتقا قدم زند.

این کیفیت نامانده هفدهم میلادی دوام داشت ولیکن چنانکه در فصول پیش بیان کردیم در مانده چهاردهم و پانزدهم و شانزدهم دسته دسته کسانی پیدا شدند که بالنسبه فکر مستقل داشتند و شروع بنهضت از جاده کوبیده اسکولاستیک منحرف شده براههای دیگر افتادند و معلومات تازه بدست دادند و لیکن هر چند بعضی از ایشان

مانند کپرنیک و کپلر و گالیله بواسطه اکتشافات علمی خود دارای نام و مقام ارجمند گردیده و در ردیف مؤسسان علوم جدید و مخترکهای نهضت علمی اخیر قرار گرفته اند با آنکه خود سالک مسلک تازه بودند راهنمای راه نرفته و انقلابی در افکار نپیداخته و مخصوصاً در فلسفه که میتوان آنرا اساس علم و کلید در گنج معرفت گفتم حجابی ندریده و روزنه باز نکرده بودند.

۱۱۱۱۱۱

نخستین کسیکه بر بیکر چهل عام نمای اسکولاستیک زخم کاری  
زد فرنیس بیکن انگلیسی بود که اجمالی از تحقیقات او را بیان کردیم اما در کار این دانشمند هم باباندی مقامی که دارد نقصهایی بود از این جهت که عنایت خود را بیشتر معطوف علوم طبیعی ساخت و توجه باهوش و روش استقراء و تجربه و مشاهده او را از اعتنا بقوه تفکر باز داشت علاوه بر این همت خود را مقصور بخراب بنای پیشینیان و منحرف ساختن افهان از شیوه قدماء التفات با سایر ناز و گردانید ولی خود بکشف جدید با تأسیس فلسفه بدیع موفق نیامد.

باین ملاحظات مقام دکارت دانشمند فرانسوی در احیاء و تجدید علم و حکمت برتر از بیکن میباشد و بلندی مرتبه او میان اروپائیان بحال اتفاق است و تقریباً هیچکس شبیه نمیکند که در تاریخ معارف قرون اخیر میتوان برای این دانشمند مقامی نظیر بزرگترین حکماء سابق قائل شد. نقایح و آثار وجود دکارت را میتوان به عنوان در آورد نخست چگونگی سلوک و روش و اسلوبی که در کسب معرفت اختیار کرده



نمایم و این همان عمل تحلیل (۱) است که پیش بیان کردیم. بعبارت دیگر چون مجهول البته امری مرکب و معقد است پس برای معلوم کردنش آنرا بقدری تجزیه کنیم تا بجزء بسیط ساده که معلوم است برسیم و کره را بکشاییم.

پس از آنکه مبادی و اجزاء بسیط يك مسئله مرکب را استخراج نمودیم میرسیم بر سر این که مسئله مبتلا بهای ما چگونه از آن مبادی و بسائط مرکب شده است و باین روش حقیقت مسئله قاعده ترکیب مکشوف خواهد شد یعنی پس از تجزیه و تحلیل

بترکیب (۲) میپردازیم و این عمل همانست که در قاعده سوم باین عبارت ادا کرده است که « افکار خویش را بترتیب جاری سازم و از ساده ترین چیزها که علم بآنها آسان باشد آغاز کرده کم کم بمعرفت مرکبات برسم و حتی برای اموری که طبعاً تقدم و تاخر ندارد ترتیب فرض کنم ».

در این قسمت نکته را که مخصوصاً سفارش میکند رعایت ترتیب است در سیر دادن ذهن از امر بسیط معلوم بامر مرکب مجهول یعنی از بسیط رعایت ترتیب مطلق باید گرفت به بسیط نسبی که فی الجمله مرکب باشد و از نسبی بنسبی تر و بر همین قیاس تا برسیم بمرکب تام که مجهول و مطلوب است و اگر غیر ازین کنند چنانست که از پای عمارت بخواهند بدون وسیله نردبان بفرز بام روند.

این عمل را دکارت استنتاج (۲) نامیده و آنرا وسیله رسیدن به این عمل را دکارت استنتاج (۲) نامیده و آنرا *Déduction* (۲) *Synthèse* (۲) *Analyse* (۱) امروز این لفظ را سبب قیاس منطقی استعمال میکنند که بامراد دکارت منطوق است و ما برای

بعلم مرکبات دانسته و تصریح کرده است که انسان تنها در راه برای حصول یقین دارد نخست شهود یا وجدان نسبت استنتاج مرکبات بسائط مطلق و قضایائی که نزدیک بآنها باشد دوم استنتاج نسبت بامور و قضایای مرکب بسید و باین وسیله دوم وقتی یقین دست میدهد که بدستور فوق عمل شود یعنی نخست اجرای بسیط استخراج شده باشد سپس از آن بسائط بترتیب و تدریج قضایای مرکب بعید را استنتاج نمایند چنانکه حلقه زنجیر را بیکان بیکان بشهود و عیان میتوان دید و پیوستگی یکی را بدیگری سنجید و در اینصورت ثابت براساس زنجیر و پیوستگی آن اطمینان حاصل خواهد بود اگر چه در یک نظر شخص نتواند پیوستگی همه حلقه ها را بیکدیگر مشاهده نماید. بالاخره کمال و تمامیت حصول نتیجه بآنست که خواه در تحلیل و خواه در ترکیب جمیع مراحل امر را پیما بید و استقصا بعمل آورند و گرنه رشته استنتاج بیختمه میشود و چنانکه در زنجیر اگر يك حلقه گسست پیوستگی محال خواهد بود در کشف مجهول هم اگر جزئی از اجزاء مهمل ماند در مرحله از مراحل قاعده استقصا طفره واقع شد مطلوب از دست میرود و نتیجه عاید نمیکرد و این تکمیل مرام را در قاعده چهارم نموده که گفته است « در هر مقام شماره (۱) امور و استقصا را چنان کامل نمایم و باز دید مسائل را باندازه کلی سازم که مطمئن باشم چیزی فرو گذار نشده است ».

بیان فوق در توضیح قواعد طریقه دکارت سر رشته مطالب را بدست (۱) *Enumeration* که آنرا استقراء (*Induction*) هم نامیده است ولیکن نه این استقراء نه استنتاج باسطلاح عامه حکما استعمال نشده و نباید اشتباه کرد



خوانندگان می دهد و هرگاه بخوانند بیشتر بحقیقت برسند باید کلیه صفات  
در نوشته های آن دانشمند را مطالعه فرمایند و باک اندازه آشنائی با علوم  
ریاضی هم ضرورت دارد.

در روش دکارت قصه هایی هم دیده میشود و خرده ها بر او گرفته  
اند که از این پس آنها اشاره خواهیم کرد ولیکن شك نیست که بواسطه این  
روش دکارت دروازه بزرگی برای علم گشوده و دانش طلبان را رهبری  
بسیار نموده است مخصوصاً از دو جهت یکی اینکه متوجه کرده (که مناطق  
وسيله کشف معادلات نیست و برای معلوم کردن مجهولات روش دیگر لازم  
است دیگر اصرار و تأکید که همواره داشته است باینکه هر کس باید  
خود بحقیقت بر خورد و اکتفا باخذ و ضبط گفته های دیگران نکنند و  
شکرار عبارات قلابی که غالباً زبان میگویند و دل نمیفهمد قانع نشود که  
آن شیوه نمری ندارد جز اینکه عقل را در چهار چوب خشک گذاشته  
و از کار باز می دارد و معرفت باقی آنانکه بیرو این راهند مانند شعر  
گفتن کسانی است که طبع شعر ندارند و میخواهند از روی قواعد  
عروض و بیان و صنایع شاعری کنند و تصریح میکند که اگر کسی  
تبدیل قنایا و مسائل علم ریاضی را بیاموزد در صورتیکه خود سر رشته  
حل مسائل را بدست نیاورده باشد ریاضی نخواهد بود و نیز اگر همه  
تحقیقات افلاطون و ارسطو را فرا گیرد عاقل که خود متصرف در تشخیص  
حقایق نشده "نه محقق بوده نه دانشمند".

"۱ - اکتشافات علمی دکارت و نتایجی که از روش نازده  
خود گرفته است

از آنچه گفتیم روشن شد که قریحه دکارت قریحه ریاضی بوده

و در این رشته استعداد مخصوص داشته است و بهترین آثار علمی او  
که گفته و مترک نشده همان تعمیم روش ریاضی است در طبیعیات و ترقیاتی که  
بخود علوم ریاضی داده است.

توضیح آنکه در زمان دکارت اساس علوم ریاضی مخصوصاً در قسمت  
حساب و هندسه همان بود که یونانیها بنیاد نهاده بودند با بعضی تصرفات  
و تکمیلاتی که فضلالی دوره اسلامی در آن بعمل آورده و باره ترقیات  
که در مائه شانزدهم میلادی بدست یاری اشخاصیکه بعضی از ایشان را پیش  
ازین نام برده ایم (۱) حاصل شده بود و روی هم رفته میتوان گفت در حساب  
و هندسه نسبت آنچه اقلیدس و استادان دیگر یونانی بیادگار گذاشته بودند  
ابداعی نشده و انتقالی روی نموده بود.

دکارت در دنباله روش علمی خود که مبنی بر تجلیل هندسی قدما  
و جبر و مقابله متاخرین بود کامیاب شد که باب جدیدی در ریاضیات باز  
کنند و علمی را که امروز موسوم به هندسه تحلیلی (۲)

اختراع هندسه  
تحلیلی

است اختراع نمود و این فقره یکی از مراحل مهم  
ترقی ریاضیات و تقریباً دارای همان اهمیت

اکتشافات فیثاغورس و ارسطیدس میباشد

کسانی که با علوم ریاضی آشنا هستند میدانند که اساس هندسه تحلیلی  
برایست که مسائل هندسی را از راه جبر و مقابله حل نمایند یعنی بجای  
آنکه خطوط و اشکال بسازند و قوای ذهن را مصروف تخیل و تفکر در آنها  
کنند دستورها (۳) و معادلات جبری را بجای آنها قرار داده و بعملیات  
جبری مسائل هندسی را حل بجهولات را معلوم و قضایا را اثبات نمایند.

(۱) رجوع کنید به صحنه ۱۲۹ و ۱۳۰ (۲) Géométrie analytique (۳) Formules



بواسطه این اختراع دکارت اشکال را که از مقوله کیف اند مقادیر تبدیل کرده است که از مقوله کم میباشند و از طرف دیگر ترتیبی اختیار کرده که نسبت ها و تناسبات و مقادیر و عملیاتی که در آنها میشود بخطوط نمودار گردید یعنی کم منفصل بکم متصل نموده شود و این جمله مایه آسانی بسیار شده و علمای ریاضی بر کشف و حل مسائل قدرتی تمام بخشیده و کلید اختراع شعب دیگر از علوم ریاضی گردیده است مانند حساب فاضله و جامعه (۱) که لایبنیس (۲) و نیوتن (۳) آنرا اختراع نموده و وسعت دامنه ریاضی را بهمینای فلک رسانیده اند.

هندسه تجلی اختراعی دکارت اگر چه بیک اعتبار تکمیل و تسهیل  
هندسه است باعتبار دیگر میتوان آنرا تکمیل جبر و مقابله دانست ولیکن  
گذشته از این اختراع در اصل جبر و مقابله هم  
 تکمیل جبر و مقابله  
 دکارت تصرفات و تکمیلاتی نموده است مانند  
 آسان کردن حل معادلات درجه سوم و چهارم و

مخصوصاً ترتیب استعمال حروف و علامات برای نمودن مقادیر و عملیاتی که در آنها باید واقع شود چنانکه بنا بر این گذاشته بود که معلومات را بحروف کوچک و مجهولات را بحروف بزرگ (۴) بنماید (امروز معلومات را بحروف اول الفباء و مجهولات را بحروف آخر مینمایند) و اینکه اکنون معمول است قوای اعداد را بر رقمهای کوچک مینمایند که بالای عدد و طرف دست راست گذاشته میشود و برعکس آنکه پوزان (۵) میگویند و مینمایند میخوانیم از ابداعات دکارت است و گمانیکه از رموز

(۱) Nowton (r) Leibniz (r) Calcul différentiel et intégral  
 (۲) Exposéant (۳) Lettres majuscules et minuscules (۴)

علوم ریاضی آگاه اند اهمیت این اختراعات را میدانند و متوجه هستند که چه اندازه کار را آسان کرده است.

از بیاناتیکه کردیم برای خوانندگان تصور اجمالی از هنرمندی دکارت و نظر بلند او در ریاضیات حاصل میشود و بیش ازین در این مبحث سخن را دراز نمیکنیم گمانیکه ریاضیات آشنا هستند مطالب را در مییابند و اگر آشنا نباشند درازی سخن ما جز ملالت خاطر نمری نخواهد بخشید.

امادر طبیعیات آرا و افکار دکارت بیشتر جنبه فلسفی دارد و مناسب  
 تر آنست که در ضمن بیان فلسفه او مذکور شود و لیکن اکتشافات او در مبحث نور و مناظر و مرایا دارای برجستگی مخصوص است و تحقیقاتی که در انعکاس و انکسار نور و چگونگی ابصار و بیان حدوث قوس قزح و قواعد تراش و ترکیب بلورهای عدسی برای ساختن دوربین و مانند آنها نموده در ترقی علوم طبیعی دخالت تام داشته است و آنچه از آن تحقیقات درست تر است را جمع بانکسار نور است در عبور از اجسام مختلف و هم اکنون قاعده که دکارت در این خصوص کشف کرده باعتبار خود باقی است (قاعده نسبت جیب زاویه تابش و انکسار) و تحقیقات فرق را هم آن دانشمند بنابر همان قوه ریاضی و بر طبق روش مخصوص خود بعمل آورده است.

با وجود استعداد فوق العاده دکارت در حل مسائل ریاضی و اعتقادی که با استواری و درستی ریاضیات داشته است این فن را مقصد قرار نداده و فقط راه و سول بعلم دانسته است و پس از ابداعاتی که در جبر



و مقابله و هندسه نموده و تحقیقاتی که در مناظر و مرایا بعمل آورده و قسمت مهم آنها را در نخستین تصنیف معروف خود که مصدر برساله گفته می باشد ثبت کرده است ریاضیات را رها نموده و به تحقیقات دیگر پرداخته است زیرا بر خلاف پیشینیان که از علم فایده دنیوی نمی خواستند دکارت نیز مانند بیکن معتقد بوده است که باید از علم برای بهره بردی زندگانی نوع بشر استفاده کرد و خصوصاً به علم طبیعی امیدواری بسیاری داشته است که با آن واسطه موجبات تندرستی و درازی عمر فراهم شود و این مناظر در سالهای آخر زندگانی بیشتر بشربخ بدن و چگونگی اعمال و وظائف اعضا مشغول بود و در این مسائل هم تحقیقات نیکو نمود ولیکن روزگار باو چندان امان نداد که آنها را تکمیل کند و کوشش دیگران خواهم از ما سربین دکارت یا متأخرین چنان بر نتایج افکار او برتری یافته است که در اینجا حاجت به بیان تحقیقات او نداریم هر چند در ضمن فلسفه دکارت در کلیات آن مسائل اشاراتی خواهیم کرد.

### ۳ - فلسفه دکارت در الهیات و طبیعیات

کامیابی که دکارت در اکتشافات علمی حاصل نموده و باجمالی بیان کردیم همه در روزگار جوانی و از سن بیست تا سی دست داده بود ولیکن چنانکه پیش از این اشاره کرده ایم همت بلند او بآن نتایج قانع نمیشد و همواره در فکر تاسیس فلسفه و حکمتی بدیع و بعبارت دیگر علم کل بود زیرا او نیز مانند قدامت نظر داشت باینکه حکمت باید جمع معلومات و بیان کلی عالم خلقت باشد چنانکه در بعضی از نوشته های خود میگوید فلسفه یعنی خردمندی و خردمندی گذشته از حزم و عقل عبارتست

### حکمت چیست

از معرفت کل آنچه انسان میتواند بداند خواه برای پیشرفت کار زندگانی باشد خواه برای حفظ تندرستی یا اختراع فنون و در جای دیگر میگوید فلسفه حقیقی جزء او انش مابعدالطبیعه است و جزء دومش طبیعی و بنابر این فلسفه درختی است که ریشه اش مابعدالطبیعه و تنه اش طبیعی است و شاخه های آن ازین تنه بر می آید علوم دیگر میباشند که عمده آنها طب و اخلاق و علم الحیل (۱) است و نظر بهمین عقیده بر خلاف ارسطو و پیروان او که از طبیعت ابتدا کرده بعبعدالطبیعه منتهی میشدند دکارت در فلسفه از مابعدالطبیعه آغاز کرده بطبیعت میرسد بعبارت دیگر آنها از ظاهر بباطن میبردند دکارت از باطن بی بظاهر برده است.

این مرد هوشمند متوجه بوده است که در عنفوان جوانی شخص هر اندازه با قریحه و استعداد باشد برای تاسیس حکمت آماده نیست بنا برین پس از یافتن روش علمی و اکتشافاتی که در علوم بود چند سالی باز بسیر آفاق و انفس پرداخته و در کار جهان تجربه حاصل کرد و يك چند در هلاند گوشه ای را گرفته آنگاه بنای نوشتن و تصنیف و چاپ و نشر معلومات و مباحثه فلهی با فضلالی عصر خود گذاشت و فلسفه او از مجموع آن تصانیف و نوشته ها باید استنباط شود.

بنابر آنچه پیش گفتیم تحقیقات فلسفی دکارت شامل دو قسمت است مابعدالطبیعه (الهیات) و طبیعت. آنچه را جمع بما بعدالطبیعه مابعدالطبیعه است در بخش چهارم که گفتار و رساله «تفکرات» و طبیعت و بخش اول رساله «اصول فلسفه» بیان کرده است



و تحقیقات راجع بطبیعت را در رساله های چند قید نموده و ماحصل آنها را در بخش دوم و سوم و چهارم رساله «اصول فلسفه» مندرج ساخته است.

### الهیات

دکارت همچنانکه در روش کسب علم جاده کوبیده پیشینیان را رها کرده  
راه تازه در پیش گرفت نسبت بخود علم نیز همین شیوه را اختیار کرد  
یعنی آنچه را از پدر و مادر و مردم و استاد و معلم و کتاب آموخته  
بود نیست انکاشت بساط کهنه بر چیده و طرح نو در انداخت پس بنابراین  
گذاشت که جمیع محسوسات و معقولات و منقولات را که در خزانه خاطر  
دارد مورد شك و تردید قرار دهد نه بقصد اینکه مشرب شکاکن اختیار  
کند که علم را برای انسان غیر ممکن میدانند  
شك دستوری بلکه باین نیت که بقوة تعقل و بتفحص شخصی

خویش اساسی در علم بدست بیاورد و مطمئن شود که علمش عاریتی  
و تقلیدی نیست. عبارت دیگر شك را راه وصول بیقین قرار داد و  
از اینرو آنرا شك دستوری (۱) یعنی مصلحتی خوانده است و گاهی هم  
شك افراطی (۲) میگوید تا آشکار باشد که عمداً شك را بدرجه افراط  
و مبالغه رسانیده است. و موجبات شك و تردید در معتقدات راجعین  
بیان میکند که بمحسوسات اعتبار نیست زیرا حس خطا بسیار میکند و  
چون در خواب شخص بهیچوجه شبهه در بطلان مشهودات خویش ندارد  
و حال آنکه یقیناً باطل است پس از کجا میتوان اطمینان کرد که معلومات  
بیداری همان اندازه بی اعتبار نیست و آیا یقین است که من خودم وجودم  
و دارای جسم و جانم و چگونه میتوان دانست که مشیت خداوند بر

Doute hyperbolique (۲) Doute méthodique (۱)

این قرار نکرده که من در خطا باشم یا شیطان قصد کمراهی مرا نموده  
است؟ و حتی یقین من باینکه دو رسته پنج میشود شاید از شبهاتی باشد  
که شیطان بمن القا کرده است و بنابراین کلیه افکار من باطل باشد پس  
فعلاً تکلیف من آنست که در همه چیز شك داشته باشم و هیچ امری از  
امور را یقینی ندانم.

چون ذهن بکلی از قید افکار پیشین رها شد و هیچ معاومی نماند که  
محل انکاء بوده و مشکوک نباشد متوجه شدم که هرچه را شك کنم

این فقره را نمیتوانم شك کنم که شك میکنم. چون

شك میکنم پس فیکر دارم و میاندیشم پس کشی

هستم که میاندیشم پس نخستین اصل متیقن و

معاومی که بدست آمد اینست که «میاندیشم پس هستم» این عبارت که

«میاندیشم پس هستم» باینکه دارم پس وجود دارم (۱) در تاریخ فلسفه

اروپا باقی مانده و معروفترین یادگار دکارت است. فضایی باصرار

خرده گیری کرده و گفته اند با آنکه بیرهان قیاس پشت بازده بودی

در اساس فلسفه خود برهان اقامه نمودی و بدون اینکه ملذت باشی صغری

و کبری ترتیب دادی باین قسم «هرچه میاندیشد وجود دارد و من

میاندیشم پس وجود دارم» و لازمه این استدلال آنست که پیش از تصدیق

بر وجود خود دو مقدمه دیگر یعنی صغری و کبری سابق الذکر را تصدیق

کرده باشی پس شك دستوری خراب شد و اساس فلسفه باز با اصول منطقی

برگشت آهم ناقص زیرا که کبرای قیاس خود را ثابت ننمودی. اما دکارت

جواب گفته است که این اصل که «اندیشم دارم پس وجود دارم» از

Je pense donc je suis (۱)



معلمش باشیم که مصداق حقیقی در خارج دارند اگر هم داشته باشند  
یقین نیست که صورت موجود در ذهن ما با امر خارجی مطابق باشد  
چنانکه صورتی که از خورشید در ذهن ما هست مسلماً با حقیقت موافقت  
ندارد زیرا بقواعد نجومی میدانیم خورشید چندین هزار برابر کرم  
زمین است و حال آنکه صورتش در ذهن ما باندازه يك كف دست هم نیست.  
در هر حال چون مسلم است که هیچ امر حادثی بی علت نمیشود  
و نیز بدیهی است که حقیقت علت کمتر از حقیقت معلول نتواند بود  
تصورات معلولند و همچنین کامل از ناقص بر نمیآید و قائم باو  
نه علت نمیتواند باشد بلکه منشأ و مقوم هراگر  
از او کاملتر نباشد لااقل بکمال او باید باشد پس  
معانی و صورتی که در ذهن من است یا باید مخلوق ذهن من یعنی ناشی  
از وجود خودم باشد یا حقیقتی خارجی آنرا در ذهن من ایجاد کرده  
باشد و آن علت خارجی هم لااقل باندازه ذهن یعنی نفس من دارای  
حقیقت و کمال باشد.

حال چون صور موجود در ذهن خود را از مد نظر میکذاریم  
می بینیم بعضی اصلا روشن و متمایز نیستند تا بتوانیم آنها را حق بدانیم مانند  
گرمی و سردی و روشنائی و تاریکی و امانال آن زیرا که مثلاً نمیدانم آیا  
سردی عدم گرمی است یا گرمی عدم سردی است یا هر دو حقیقت دارند  
و شاید هیچکدام حقیقت ندارند پس اگر حقیقت ندارند منشأ حقیقی  
هم ندارند یعنی جنبه نقص و عدمی ذات من منشأ آنهاست و اگر حقیقتی  
دارند چنان ضعیف است که ذات خود من از آنها قویتر است و ممکن  
است منشأ آنها باشد و اما تصورات دیگر که در ذهن من هست مانند

جسم و مدت و عدد و غیر آن که روشن و متمایزند و بنا برین باید  
آنها را حق بدانم باز نمیتوانم مطمئن باشم که وجود خارجی دارند  
زیرا مثلاً در خصوص جسم هر چند او دارای ابعاد است و نفس من ابعاد  
ندارد و بنا برین با هم متباین اند اما هر دو جوهرند و جوهر جسمانی  
برتر و قویتر از نفس من نیست پس تصور جسم و احوال او ممکن است  
ناشی از نفس خود من و بسته باو باشد. تصور مدت را هم میتوانم مخلوق  
ذهن خود بدانم زیرا وجود خود را در حال حاضر می بینم و بیاد دارم که  
پیش از این هم موجود بودم و نیز چون افکار و احوال مختلف یعنی متعدد  
در نفس خود می بینم تصور عدد در ذهنم ایجاد میشود حاصل اینکه  
هیچیک از صور ذهنی خود را نمی یابم که مجبور باشم برای او منشأ و  
علت خارجی حقیقی قائل شوم.

باقی میماند يك امر و بس و آن تصویری است که از خداوند در  
ذهن دارم یعنی ذات نامتناهی و جاوید و بی تغییر و مستقل و همه دان  
① برهان اول و همه توان که خود من و هر چیز دیگری که  
بر وجود صانع موجود باشد معلول و مخلوق اوست. این تصور  
را حق اینست که نمیتوانم از خود ناشی بدانم زیرا من وجودی محدود  
و متناهی هستم پس نمیتوانم تصور ذات نامتناهی را ایجاد  
کنم زیرا که حقیقت ذات نامتناهی قویتر از حقیقت ذات محدود است  
و ناچار باید تصور ذات نامتناهی در ذهن من از وجود نامتناهی ایجاد  
شده باشد و اگر بحث کنند که آن تصور هم مانند تصور سردی و تاریکی  
امر عدمی است و ممکن است مخلوق ذهن باشد جواب میگویم چنین  
نیست ذات نامتناهی یعنی کمال مطلق و کمال امر عدمی نیست و من شك دارم



و شك داشتن از نادانی است و خواهش دارم و خواهش داشتن از نیازمندی است پس من ناقص و از نقص بی بکمال نمیتوان برد بلکه بسبب تصور کمال که در ذهن من هست بنقص خود بر خورده و طالب کمال شده ام و نیز کمال از تصورات مجعول نیست زیرا که نمیتوانم آنرا متبدل و کم و بیش کنم از خارج هم بذهنم نیامد زیرا که از محسوسات نیست بنابراین از تصورات فطری است و چون بی علت نمیتواند باشد پس موجودش همان ذات کامل نامتناهی خواهد بود.

و نیز فکر میکنم که آیا هستی من مستقل است یا طفیل هستی دیگری است؟ پس می بینم اگر هستی من مستقل بود یعنی خودبایست وجود خویش میبود همه کالات را بخود میداد و شك و خواهش در من نمی بود و خدا میبودم

اما من که عوارض را نمیتوانم بخود بدهم چگونه هستی بخود بخشیدم؟ بعلاوه اگر من توانایی داشته ام که بخود هستی بدهم البته باید بتوانم هستی خود را دوام بدهم و حال آنکه این قدرت را ندارم و دوام هستی من بسته بوجود دیگری است و آن دیگری یقیناً خداست یعنی وجود کامل واجب قائم بذات است و چون قائم بذات است البته جمیع کالات را بالفعل دارنده بالقوه زیرا که کمال بالقوه عین نقص است و حاجت بتوضیح نیست که انتساب وجود من بپدر و مادر هم مسئله را حل نمیکند زیرا که آنچه را میتوان بپدر و مادر نسبت داد تن است و حال آنکه ما گفتگو از روان میکنیم. و اگر بحث کنند که شاید من معاول عالمی چند هستم که جمعا بکمال اند کوئیم یکی از کالات که تصور آنرا در ذات باری دارم بیکانگی و جامعیت اوست و اگر چنین وجودی نبود

من این تصور را نداشتم.

و نیز کوئیم بعضی امور جزء ذات و حقیقت بعضی چیزهاست و باهم تلازم دارند مثلاً در قائمه بودن مجموع زوایای مثلث جزء حقیقت مثلث است ذات باری هم با وجود تلازم دارد برهان سوم چرا که عین کمال است و کمال بدون وجود متصور

نیست چه اگر موجود نباشد کامل نخواهد بود مانند اینکه کوه بی دره متصور نمیشود و اگر بگویند ممکن است مثلثی نباشد که در قائمه بودن زوایایش لازم آید و کوهی نباشد که وجود دره لازم یابد کوئیم این قیاس باطل است زیرا نسبت وجود بذات کامل مانند نسبت دره است بکوه یعنی همچنانکه کوه بی دره نمیشود ذات کامل هم بی وجود نمیشود بعبارت دیگر وجود ذات کامل واجب است (۱).

پس وجود ذات باری یعنی کامل نامتناهی ثابت است هر چند ذهن من بواسطه نقص و محدودیت خود نمیتواند بر آن محیط شود و چنانکه حق اوست فهم کند ولیکن روشن و متمایز در مییابد چنانکه فی المثل کوه را در آغوش نمیتوانم بگیرم اما میتوانم آنرا لمس کنم و اکنون که وجود خداوند ثابت شد میفهمم که یقین من باینکه هر چه روشن و متمایز ادراک میشود حق است همانا بسبب اینست که ذات کاملی موجود و خالق کل امور است باین معنی که چون خالق کامل است پس البته راست و درست است و فریبده نیست زیرا که فریبندگی مایه یقین از عجز و نقص است و اگر تصورات روشن و متمایزی

(۱) این همان برهان وجودی است که آنسلم متوجه شده و ببارنی انداخته است که در صفحه ۱۱۲ نقل کرده ایم



که خداوند در ذهن من نهاده حق نباشد یا حقایق از آنها سلب شود پس خداوند باید فریبده باشد و چون خداوند فریبده و بخیل نمیتواند باشد پس هر چه عقل آنرا روشن و متمایز می‌باید همواره راست و حق و محال اعتماد است.

حال ممکن است ایراد کنند پس چرا در بسیاری از موارد خطا میکنیم آیا در آن موارد خداوند ما را بخطا نمی‌اندازد؟ گوئیم نه. خطای ما بسبب آن است که ذات ما کامل نیست و چیزی است میان نیستی و هستی کامل. پس هر چه را درست در بایم از جهت جنبه وجودی یعنی متناسب بخداست و آنچه خطا میکنیم از جهت جنبه عدمی و نقص خود ماست و در تصوّرانی که عقل انسان روشن و متمایز درک میکند خطا واقع نمیشود

بلکه خطا همیشه در تصدیقات است و سبب آن اینست که نفس انسان در قوه دارد بلك قوه فعاله و بلك قوه منفعله. قوه فعاله مایه عزم و اراده اوست و قوه منفعله وسیله علم و حصول تصورات ذهنیه او و انسان هر وقت تصدیق یعنی حکم بنفی و اثبات میکند اراده او دخیل میشود یعنی بقوه فعاله نفس تصورات حاصله در عقل را ترکیب کرده قضایا می‌سازد اما عقل انسان محدود و مقید است و اراده اش نامحدود و آزاد. پس هرگاه اراده خود را شامل اموری مینماید که عقاش آنها را درست فهم نکرده و روشن و متمایز درک ننموده است بخطا می‌رود پس اگر مراقب و متوجه باشد که موضوع بنفی و اثبات سازد مگر آنچه را روشن و متمایز درک میکند همیشه برای درست خواهد رفت.

و اگر بحث کنند چرا باید خدا ما را ناقص خلق کرده باشد که

بخطا رویم؟ گوئیم من که ذات ناقص و ضعیف نمیتوانم غایات افعال الهی را دریابم ولیکن اینقدر میدانم که من بلك جزء از اجزاء خاقت خداوند هستم و جزء البته ناقص است اما کل عالم خلقت را اگر جمعاً بگیریم یقیناً کامل است.

دکارت قدرت و اراده خداوند را محدود به هیچ گونه حدّی نمیداند حتی آنچه نزد عقل محال مینماید زیرا که ضروریات عقلی را هم خود او خالق کرده است. هر چه محال است بر حسب مشیّت محال شده و هر چه حق است او حق قرار داده و میتواندست خلاف آن مقرر دارد و اراده

### اراده نامحدود الهی

خود را بر آنچه بنظر ما محال است نیز تعاقب دهد بعبارت دیگر هم خالق وجودات است هم جاعل ماهیات اما این عقیده هم نباید اطمینان ما را بقواعد عقلی متنازل سازد و حقایق ثابت (۱) اند زیرا آنچه نسبت الهی مقرر ساخته تغییر نمی‌پذیرد چه آنکس که اراده اش متبدّل میشود ناقص و عاجز است. بعبارت دیگر راست است که اراده خداوند بر امر محال تعاقب نمی‌گیرد اما نه بعلم اینکه نمیتواند تعاقب بگیرد بلکه بسبب اینکه اراده او آن امر را محال قرار داده و اراده اش تغییرناپذیر است.

خداوند هم صانع است هم حافظ بقول حکمای ما هم علت محدثه است هم علت مبقیه و از کلمات دکارت چنین بر می‌آید که حافظ و مبقی بودن خداوند را باین وجه قائل است که عمل خالق مدامی است (۲) و اگر آنی خداوند از خالق باز می‌داند عالم مخلوق مدام معدوم میگردد.



باری دكارت پس از آنكه از همه گفته های پیشینیان سلب اعتماد نمود و جمیع معاومات و معتقدات خویش را بحال شك و تردید قرار داد و بر آن شد كه شخصا اساسی برای عام و یقین بدست آورد بشرحی كه بیان كردیم نخستین اصل ثابتی كه پیدا كرد وجود نفس خویش بود و دومین اصل وجود ذات باری آنگاه در پی آن شد كه حقیقت عالم خلقت را معلوم سازد و در این مورد میگوید بنا بر اینکه اطمینان حاصل نمودم كه آنچه را عقل من روشن و متمایز درك میكنند حق است پس هر گاه چیزی را از چیز دیگر بتوانم جدا گانه تعقل كنم یقین خواهم داشت كه آن دو چیز است نه يك چیز.

حال چون بنحوی درك میكنم كه نفس من فقط فكر دارد (۱) و ابعاد ندارد و نیز تصور روشن متمایزی دارم از ذات دیگری كه ابعاد دارد عالم جسمانی و فكر ندارد و آن تن و جسم میباشد پس یقین است كه نفس و بدن دو چیزند. از طرف دیگر تأثراتی بر نفس وارد میآید و احساساتی میكنم كه چون باختیار خودم نیست بخلاف نفس من نمیباشد و آنها را طبع منتسب به چیزهای خارجی میکنند. اکنون كه بمدركات خود اعتماد پیدا کرده ام میتوانم آن چیزهای خارجی را موجود بدانم پس قائل بوجود تن و اجسام دیگر كه تنم را احاطه کرده اند میشوم و نظر به همان تأثرات كه از تنم با وسیله تن بر نفس وارد میآید نمیتوانم نفس و تنم را باینك دیگر غیر مرتبط بدانم ولی نفس را در تن مانند ناخدا در كشتی نمی نگرم بلكه در عین اینکه آنها را دو چیز می بینم ناچارم میان آنها نوعی از یگانگی قائل باشم جز اینکه بعضی امور را هم در طبیعت

(۱) غفارت كنم كه مراد دكارت از فكر اعم از حس و شعور و تعقل و غیر آنهاست

تصور میكنم كه خلاف حقیقت است و نباید از آن اشتباهات بهره ببرم چنانكه از بعضی اجسام ادراك كرمی میكنم و چنین میپندارم كه آنها همان كرمه كرمی دارند كه من در وجود خود دارم و حال آنكه آنها را حواس و سیله درك نمیتوانم معتقد شوم اینست كه در آتش چیزی حقایق نیستند هست كه در وجود من ایجاد حس كرمی میکند اما از این احساس نباید در باره حقیقت اشیاء

عقیده اتخاذ كنم زیرا ادراكات حسی در انسان تنها برای تمیز سود از زبان و تشخیص مصالح وجود است و وسیله دریافت حقایق نیست. حاصل اینکه از این سیر و ساوك سه اصل ثابت بدیهی بدست

دكارت آمد نفس و جسم و ذات باری و این سه حقیقت را جوهر مینامند

جوهرهای سه گانه چون قائم بذات میباشد و هر يك از آنها صفت اصلی (بقول بعضی از حكماء صفت نفسیه) بی حقیقتی

دارند مخصوص بخود: صفت نفس فكر است (شعور) صفت جسم ابعاد

است و صفت باری كمال و باقی امور همه احوال این سه حقیقت اند. ضمناً

توجه میدهیم كه دكارت مقولات ده گانه و کلیات پنجگانه ارسطو را كنار گذاشته همه امور را سه قسم میشمارد: نخست آنچه قائم بذات است كه جوهر (۱) مینامیم و می گوید قائم بذات حقیقی یکی بیش نیست

یعنی ذات باری كه جوهر مطلق نام محدود است و نفس و جسم جوهر نسبی

محدودند دوم صفت اصلی (۲) جوهر (یا صفت نفسیه) كه مقوم ماهیت و حقیقت اوست و آن در هر يك از جوهر ها یکی بیش نیست (فكر در

نفس بعد در جسم كمال در واجب الوجود) سوم حالات (۳) و عوارض جوهر

(۱) Substance (۲) Attribut (۳) Modes



که بدون جوهر موجود و متصور نمیشوند.

این بود خلاصه تحقیقات دکارت در مابعد الطبیعه یا فلسفه اولی که بترتیبی در آورده و بمبارتی ادا کردیم که فهم آن آسان باشد و چنانکه ملاحظه میفرمائید آن دانشمند در این باب چندان بطول و تفصیل قائل نگردیده و وارد مباحث بسیار نشده و روی همرفته آشکار است که از مسائل فلسفه اولی بکمترین مقدار ضرورت فناخت داشته و در بعضی از نامه ها تصریح کرده است باینکه شخص نباید اوقات خویش را مصروف تفکر در آن مسائل نماید و همینقدر کافی است که در همه عمر يك مرتبه اصول مابعد الطبیعه را فهم و ضبط کند و بقیه اوقات را بمطالعات دیگر مشغول دارد و در باره خود میگوید من سالی بیش از چند ساعت معدود با تفکر راجع بمابعد الطبیعه نپرداخته ام و همین اندازه هم که در این باب اهتمام ورزیده است چنانکه پیش از این گفتیم برای این بوده که اساس و مأخذ برای یقین بمعلومات بدست بیاورد اما اینکه از عهده اینکار بدرستی بر آمده یا نه داستان دیگری است.

#### طبیعیات

پیش از این گفته ایم که دکارت همه علوم بنظر ریاضی مینگریست

در هر موضوع از آن جنبه تحقیق میکرد. در طبیعیات اصول طبیعی

آینده معلوم خواهد شد.

بعقیده دکارت علت غائی امور عالم بر انسان معلوم شدنی نیست

علت غائی را بشر نباید مدعی باشد که در مشورت خانه خدا  
نباید جست رام باید پس در علم و حکمت دنبال علت های غائی

امور نباید رفت و فقط چگونگی و اسباب و علت های فاعلی و محدثه آنها را باید جست.

به هیچ خاصیتی از خواص جسم از رنگ و بو و مزه و کری و سنگینی و غیر آنها اعتنا نباید کرد و آناری را که بحواس ادراک میشود و معقول نیست نباید معتبر دانست زیرا که هر جسم همان بعد است يك از آن خواص را چون در نظر بگیریم میبینیم مواردی هست که مفقودند و از فقدان آنها هستی

جسم نیست تغییر شود پس آن خواص ضروری جسم و حقیقت او نیستند و يك امر است و پس که بدون او جسم تعقل نمیشود و آن بعد هندی است (طول و عرض و عمق) که حقیقت جسم میباشد یعنی جسم همان بعد است و بعد همان جسم است و خواص دیگر و احوال اجسام تنها نتیجه حرکات آنهاست و برای بیان چگونگی و حقیقت عالم جسمانی دکارت همین دو امر یعنی بعد و حرکت را کافی پنداشته و نرسا در یکی از نوشته های خود این فقره را تصریح کرده و گفته است "بعد

و حرکت را بمن بدهید جهان را میسازم" از این خواص جسم همان حرکت است قرار علم طبیعی (فیزیک) مبدل بمعلم حرکات حرکت است (مکانیک) (۱) میشود و مباحث آن همه مسائل

(۱) Mécanique مترجم های قدیم ما این فن را علم العجل خوانده اند بسبب اینکه در زبان یونانی این لفظ بمعنی تدبیر و حبله هم بوده است. مترجم های اخیر جراتال گفته اند بسبب آنکه قواعد جراتال هم از این علم بدست میاید بعقیده اینجانب هیچکدام از این دو اصطلاح مناسب نیست و فعلا علم حرکات را اختیار میکنیم که بعقیت و تعریف این علم نزدیکتر است. لفظ منجبت نیز همان لفظ یونانی مکانیک است و اینجانب تصور میکنم نخست منجبت بوده و تصحیف منجبت شده است.



ریاضی خواهد بود .

دکارت پس از آنکه این اصول را اختیار میکند چندین نتیجه

عالم نامحدود  
است  
میکرد از جمله اینکه عالم جسمانی نامحدود است  
زیرا برای ابعاد حد نمیتوان تصور کرد . دیگر

اینکه چون حقیقت جسم بعد است و فضا و مکان

بی بعد معقول نیست پس هیچ مکانی بی جسم نمیشود یعنی خلاء موجود

خلاء موجود  
نیست  
نیست و اگر مکانی بنظر خالی بیاید از جهت  
نقص و عجز حواس ماست که وجود جسم را در

آنجا ادراک نمیکنیم . دیگر اینکه جزء لایتجزی

باطل است زیرا هیچ بهره از بعد نیست که قابل قسمت نباشد بنا بر این

جزء لایتجزی  
باطل است  
جسم بی نهایت قابل تقسیم است . دیگر اینکه

اجسام زمینی و اجرام آسمانی از یک جنسند  
و عالم سفلی و عالم علوی تفاوت ندارند زیرا که

حقیقت همه بعد است و بطور کلی عالم جسمانی امر واحد است

اجرام آسمانی  
وزمینی یک جنسند  
و اجسام مختلف اجزاء یک کل اند به عبارت دیگر  
مرجسمی قسمتی است محدود از فضای نامحدود

و امتیاز اجسام از یکدیگر تنها بشکل و وضع

آنها است .

تحولات و عوارض اجسام از گرمی و روشنی و سنگینی و جذب و

دفع و همه آثار طبیعت نتیجه حرکات اجسام است و حرکت جز نقل

حرکت فقط نقل مکان چیزی نیست و آن تغییر وضع اجزاء و

مکان است  
اجسام است نسبت یکدیگر پس هرگاه جسمی

نسبت به جسم دیگر تغییر وضع میدهد ساکن است و گرنه متحرک میباشد  
نتیجه اینکه هیچ جسمی حرکت نمیکند یعنی جایجا نمیشود مگر

اینکه جای جسم دیگر را میگیرد و جسم دیگر

حرکات دوری  
است  
بجای او میآید و چون عالم پر است پس حرکات  
اجسام سرانجام ناچار منتهی و دوری میشود .

حرکت نخستین را خداوند به جسم داده و آن مستقیم بوده سپس

بمقتضای قاعده فوق بسبب تصادم با یکدیگر اجسام بی اختیار حرکت

کرده و میکنند و میچرخند و حرکات آنها همه  
جهان یک دستگاه  
بهم مرتبط است و در هر آنی مقدار حرکتی که

کارخانه است  
در جهان واقع میشود با مقدار حرکات آلات دیگر

برابر است . حاصل اینکه کلیه عالم مانند یک دستگاه کارخانه است و

اجزای آن مانند چرخها و آلات دستگاه میباشد .

حرکات اجسام قوانین مضبوط دارد . قانون نخستین اینکه اشیا

در هر حالت هستند بهمان حالت میمانند ساکن باشند بسکون و متحرک

باشند به حرکت باقی خواهند بود مگر آنکه قاصر

قوانین حرکات  
اجسام  
و مانعی پیش بیاید . قانون دوم آنکه هر جسم

متحرکی حرکت خود را بخط مستقیم امتداد میدهد

و انحراف از خط مستقیم عارضی و بسبب مانع است . قانون سوم اینکه

هرگاه جسم متحرکی با جسم دیگری تصادم کند اگر قوه حرکت او

کمتر از آن دیگری باشد از حرکت او کاسته نمیشود اما اگر بیش از او

باشد او را حرکت میدهد و باندازه حرکتی که بار داده از حرکت

خودش میکاهد .



دخانی در کارهای حیوانی تن ندارد و اینکه میگویند بیرون رفتن روان از تن سبب مرگ می شود خطاست بلکه برعکس مرگ سبب بیرون رفتن روان از تن است و سبب مرگ فساد و تباهی تن میباشد چنانکه چون برمانین عیب را یافت از کار باز میماند و همچنین اشتباه است که حرکات تن ناشی از نفس می باشد بلکه مایه حرکت اعضاء تن حرارتی است که در او موجود است و آن حرارت هم مانند گرمی آتش است و حدوث و زوالش همان شرایط و قواعد واقع میشود و هوا برای نگهداری آن ضرورت دارد و فایده تنفس همین است و نیز دکارت از نخستین اشخاصی است که اعتقاد بدوران خون را تأیید کرده است.

و اما روان یا نفس که وظیفه اش از تن بکلی جداست بعضی از اعمال خود را مستقلاً از تن انجام میدهد مانند تعقل و تفکر و بعضی دیگر را بتوسط تن مانند احساس و درك لذت و درد و مهر و کین و غیر آنها و هر چند روان در تمام تن تأثیر دارد ولیکن بیشتر بتوسط مغز کار میکند و از غرایب عقاید دکارت اینست که غده صنوبری مغز را مقر اختصاصی روان میدانند.

اما جانوران دارای روان نیستند و باین سبب حس و شعور و عقل ندارند و حرکات آنها مانند ماشین است چنانکه انسان هم اگر از عقل و شعور صرف نظر کنیم حرکات حیوانیش مانند جانوران حرکات ماشینی است و بنابراین معرفه الحیات هم شعبه از حکمت طبیعی و تابع قواعد علم حرکات است.

#### علم اخلاق

دکارت در بخش سوم رساله گفتار میگوید چون بنابراین گذاشتم که کایه معاومات خود را مثل شبهه قرار دهم تا از روی تحقیق معاومات

یقینی بدست آورم دیدم در کارهای زندگانی نمیتوانم بحال تردید بمانم و تا وقتی که اصول و مبانی محکم برای عقاید پیدا نکردم پرسشهای موقت باید دستوری بجهت اخلاق پیشنهاد خود بنمایم. آنگاه آن دستور را در ضمن سه قاعده شرح داده و نکات لطیف در آن موقع بیان میکند (۱) پس بعد از آنکه قواعد روش و اصول فلسفه خود را بدست آورد در علم اخلاق نیز مطالعات دقیق نمود اما کتبی باین عنوان نگاشته و ظاهراً بیم داشته است از اینکه گرفتار معارضه اوایای دین شود و عقاید او را در اخلاق باید از نامه های او بخود صفا آنها که به پرنس الیزابت نوشته است استنباط نمود. قسمتی از رساله و انفعالات نفسانیه هم مربوط به اخلاق میشود ولیکن آن رساله در واقع روان شناسی است بمعنایی که امروز برای این علم قائلند زیرا که اکنون در روان شناسی فحش در حقیقت و ماهیت نفس نمیکند و این بحث را بمعامله طبیعی بخول داده اند و روان شناسی علم باحوال روح است و پروزات آن و روابط روح با بدن و تأثیرات آنها بیکدیگر و این علم امروز در نزد حکمای مغرب یونانی عجیب یافته است و میتوان گفت که پس از ارسطو اول کسی که از راه علمی وارد این مباحث شده دکارت است ولیکن ما برای احتراز از طول کلام از بیان آن خودداری میکنیم و باشاراتی از اخلاقیات دکارت اکتفا مینمائیم.

دکارت انسان را فاعل مختار میدانند باین معنی که اراده اش آزاد و دارای اختیار است اما این آزادی را اختیار نه آنچه انان است که اراده خود را بشروط هر چیز تعلقی دهد یا اینکه بهر امر اراده کند انجام بگیرد (۱) مراجعه کنید بگفتار دکارت بخش سوم



انسان مختار  
است

بلکه مقصود این است که اراده انسان قاصر و  
مانعی ندارد ولیکن البته بترجیح بی مرجع نمیگراید  
و برای اختیارات خود دواعی دارد و همواره  
میخواهد نیکی و صلاح را برگزیند و از بدی پرهیزد و این قید منافی  
آزادی نیست و بیطرف بودن اراده انسان را اختیار نمیتوان گفت بلکه  
عین سرگردانی است. پس انسان مختار است اما البته در هر مورد آنچه  
را صواب میداند اختیار میکنند و طرف حق را میگیرند مگر اینکه به اشتباه  
افتد از آن رو که فهمش کوتاه است و در همه حال درک حقیقت نمیکند  
ریرا که میان اراده انسان و مشیت الهی این تفاوت هست که خداوند  
حق را ایجاد میکند و مقرر میدارد و انسان موجد حق نیست بلکه  
باید آنرا تشخیص کند و پیروی نماید.

و نیز باید در نظر داشت که اگر اراده انسان آزاد و نامحدود است  
قدرتش نامحدود نیست و لیکن قدرت خداوند حد ندارد و آنچه مقدر  
تسلیم و رضا کرده محضوم است اما از طرف دیگر چون خداوند  
وجود کامل است البته کاملاً مهربان است پس  
آنچه با ما میرسد در خیر و صلاح ماست اگر چه ظاهراً با رنج و غم  
همراه باشد. پس نخستین دستور اخلاقی باید تسلیم و رضا در مقابل  
خواست خداوند باشد.

چون معلوم کردیم که تن و روان کاملاً از یکدیگر متمایزند  
و روان مجرد و روحانی است و اشرف از تن است و فنا باور راه نمییابد  
دل نسبت به دنیا پس خوشی روان برتر از خوشی تن است و آخرت  
و مال دنیا بهتراز دنیا است پس نباید از سرگشاید و بهمال

دنيا دل نباید بست و دنبال لذایذ روحانی باید رفت.

این دو دستور از اصول مابعد الطبیعه بدست آمد اما از عالم  
طبیعی هم میتوانیم دستور اخلاقی بیرون آوریم باین معنی که چون  
ببزرگی جهان بی بردیم دانستیم آنرا نهایتی نیست  
احقر از از تکبر و حقارت وجود کره زمین را که مسکن و مأوی  
و تذلل ماست در خواهیم یافت و بر نخواهیم خورد باینکه

ممکن نیست کلیه عالم برای وجود زمین و زمین برای وجود انسان  
خاک شده باشد چه این عقیده ناچار منتهی میشود باینکه مقرر اصلی  
انسان همین خاک است و زندگانی حقیقی همین حیات دنیا است و در این  
صورت همت انسان بست میشود و چون غالباً امور دنیا موافق مطالب  
جریان نمی یابد اگر این زندگانی را اصل بدانیم تلخ کام و ناراضی خواهیم  
شد و روزگار را ببدی خواهیم گذرانید ولی اگر امید سعادت خردی را  
داشته باشیم هر چند حیات دنیوی بر وفق رضا نباشد خرسند خواهیم بود  
ضمناً نظر باین مراتب نه غرور و تکبر بیجا خواهیم داشت نه ذلت و فروتنی  
بست بخود راه خواهیم داد.

اما دستوری که در معاشرت با مردم دنیا باید پیروی کرد بشیادش  
براین است که اگر چه هر فردی از ما از افراد دیگر جداست ولیکن  
چون تنها نمیتوانیم زیست کنیم ناچار باید منافع  
نوع پرستی خود را تابع منافع حقیقی جهانی که جزء آنها  
هستیم بنمائیم پس در اینصورت روشن میشود که کره زمین جزئی از  
کل جهان و مسکن هر يك از افراد بشر است ولیکن هر فردی بقسمتی  
از این کره بیشتر مخصوص است و بهمال و خانواده که در میان آنها مقول



## بخش سوم هگل

### ۱. احوال هگل

هگل (۱) معاصر فیخته و شلینگ بود از فیخته هشت سال کوچکتر و از شلینگ چهار سال بزرگتر و با این مرد و رفاقت داشت و با شلینگ همساکری بود و لیکن قریحه هگل مانند شلینگ بزرودی نمایان نشد و در وقتیکه شلینگ تصانیف مهم خود را منتشر کرد و بمدرسی واشتبار رسید هگل هنوز بمطالعه اشتغال داشت و با اینکه سالخوردهتر از شلینگ بود شاگرد او بشمار میرفت تا اینکه در زبان یونانی و لاتین و علوم ریاضی و طبیعی تبحری بسزا یافت. نخستین تصنیف مهم او درسی و هفت سالگیش منتشر شد. در شهرهای مختلف آلمان تدریس کرده و سرانجام در چهل و هشت سالگی در دانشگاه بران بجای فیخته که چهار سال پیش از آن در گذشته بود مدرس شد و کم کم در مدرسی صاحب مقام گردید و در حکمت اعتباری تمام یافت چنانکه بازار شلینگ را از رونق انداخت خاصه اینکه پس از رسیدن برای و نظر مستقل با نظریات شلینگ بمخالفت برخاست و آن حکیم تا هگل زنده بود تقریباً لب فر بسته بود. وفات هگل در شصت و یک سالگی بمرض وبا واقع شد (سال ۱۸۳۱). تصانیف معتبری که از هگل باید مذکور شود یکی کتابی است بنام معرفت آثار روح و یکی بنام علم منطق و دیگری کتاب مفصلی است جامع فلسفه او و دایره المعارف علوم فلسفی نام دارد و کتابی هم نوشته است بنام فلسفه حقوق. در فلسفه تاریخ و فلسفه دیانت و معرفت زیبایی نیز تصانیف

چند از او باقی مانده که در واقع در سہائی است که در دانشگاه درین مباحث داده است.

آثار هگل بدشواری فهم معروف است و درین باب حکایاتی هست از جمله از قول خود او نقل کرده اند که تنها یک نفر فلسفه مرا فهمید و او هم نفهمید و نیز گفته اند وقتی کسی معنی عبارتی از عبارات او را از خود او پرسید پس از تأمل جواب داد و قتیکه این عبارت را میفرستم من و خدا هر دو میفهمیدیم اما اکنون تنها خدا میفهمد و نیز معروف است که کتاب او را در منطق یکی از دانشمندان بزبان فرانسه نگارش داد چون هگل آن نگارش را دید گفت حالا میفهمم که چه میخواستم بگویم نگارنده این سطور امیدوار نیستم که هنر آن دانشمند را داشته باشم و فلسفه هگل را قابل فهم کنم هم فکر لطیف قریحه خوانندگان و آشنائی ایشان بعلوم و عرفان کامی چند پیش بگذارد.

هگل در علم و حکمت و ادب قدیم و جدید متبحر بوده و همه حکمای پیشین نظر داشته است و لیکن مخصوصاً از هرقلیطوس و برمانیدس و افلاطون و ارسطو و اسپینوزا و بالاخص از کانت و فیخته و شلینگ استفاده کرده است مشربش مانند بعضی از دانشمندانی که نام بردیم وحدتی و یکی کوئی است ولیکن بیانش با همه آنان تفاوت کلی دارد گذشته از اینکه مانند بعضی از قدما فلسفه اش جامع حکمت نظری یعنی طبیعی و آلهی است و سیاست و دیانت و صنعت را نیز شامل است و در عین اینکه عقایدش همه مورد تصدیق نیست میتوان گفت آخرین فلسفه اوست که جامع کلیه مسائل و مباحث حکمتی است و تعلیمات هگل در دنیا و در افکار دانشمندان تأثیر کلی بخشیده و مخصوصاً



در سوق دادن آلمانیان بسوی بعضی عوالم مدخلیت تمام داشته است چنانکه از بیان فلسفه او معلوم خواهد شد.

## ۲ - فلسفه هگل

در اینجا مناسب است مقدمه را که برای فلسفه فیخته نگاشتیم قدری تنمیم کنیم.

از تعلیمات حکمای یونان مخصوصاً بر مابینس و سقراط و افلاطون و ارسطو دانسته و مسلم شد که هر چند برای حصول علم با شیوا امور جهان از حس ناگراییم اما بوسیله حس تنها که فقط بجزئیات تعلق میگیرد علم حاصل نمیشود و معلوم وقتی دست میدهد که قوه فهم و تعقل بکار برده شود و جزئیات را تحت کلیات در آوریم تا بقول قدما صورتی از شیئی در ذهن حاصل گردد. نزاع مادیان و روحانیان و اختلاف اصحاب حس و اصحاب عقل هم که پیش از این گوشزد کرده ایم در این باب مدخلیت ندارد. مادی صرف هم که باشیم چاره نداریم از اینکه قبول کنیم که انسان قوه دارد که از جزئیات کلیات انتزاع میکند و علم را میسازد و آن قوه را فهم و عقل<sup>(۱)</sup> میگوئیم و آن کلیات را علم یا معلوم و تصور و مفهوم و معقول<sup>(۲)</sup> مینامیم.

حکمای اروپا که بنکته سنجی پرداختند و در این باب دقیق شدند تحقیقاتشان بفلسفه نقادی کانت منتهی گردید که روشن کرد که ما از جهان و موجودات آن هیچ خبری نداریم جز تصورات و مفهوماتیکه ذهن ما خود میسازد بشرحی که در جلد دوم این کتاب باز نمودیم و باین وجه روشن شد

که میتوان گفت عاقل و معقول و عالم و معلوم یکی است و بنابراین میتوان بعلم اعتماد کرد در هر حال نظر باین بیان چنانکه اشاره کردیم میتوان گفت کانت اصالت تصویری<sup>(۳)</sup> است (یا اصالت علم یا اصالت معقول) زیرا مطابق بیان او عوارض و حوادث که عقل ما با درک آنها قادر است جز تصوراتیکه همان عقل آنها را میسازد (علم) چیزی نیستند و ذوات جوهری که محل و مبنای آن عوارضند و وجود مطلقند (که بفارسی میتوانیم خود هستی بگوئیم) عقل ما با درک آنها دسترس ندارد.

در ضمن بیان فلسفه کانت باین فقره هم اشاره کردیم که کانت از اصالت تصور ابا دارد و این بنا بر آن بود که معنی اصالت تصور را چنین بدانیم که غیر از تصورات ذهنی ما چیزی در جهان وجود ندارد چنانکه بر کلی بوجهی و هیوم بوجه دیگر همین اعتقاد را داشتند. تبری کانت از اصالت تصور برای این بود که گمان نبرند نتیجه مذهب او این میشود که در عالم حقیقی نیست زیرا این مذهب سوفسطائیان است.

سپس تصرفی که فیخته در فلسفه کانت بعمل آورد اگر درست توجه بفهمائید مذهب اصالت تصور را تأیید و تکمیل کرد زیرا او مدعی شد که غیر از ذهن (یا نفس یا عقل) و تصورات او حقیقتی نیست حقیقت وجود مطلق و خود هستی همانا درون ذات است و برون ذات نتیجه وجود اوست و بس و اینک بهتر آن میدانیم که مذهب اصالت تصور را چنانکه فیخته بیان کرده است اصالت معقول یا اصالت عقل یا اصالت علم اصطلاح کنیم زیرا میترسیم از کلمه اصالت تصور همان اشتباهی که کانت از آن استیجاش داشت دست دهد



و چنین پنداشته شود که معنی این مذهب اینست که حقیقتی در کار نیست.  
اصالت معقول یا اصالت عقل یا اصالت علم در واقع مذهب همه حکمائانی  
 است که متوجه بوده اند که علم و حقیقت آنست که بمقل ادراک میشود و سر  
 دفتر این حکما افلاطون است و ارسطو نیز همین مذهب را دار د جز اینکه  
 افلاطون معتقد بوده است که معقول وجود خارجی مستقل دارد و ارسطو  
 مدعی بوده است که معقولات و کلیات فقط در محسوسات وجود خارجی پیدا  
 میکنند در هر حال فیخته چون حقیقت را منحصر بدرون ذات دانسته است  
 مذهب او را برای اینکه از دیگران متمایز باشد اصالت عقل یا اصالت علم درون  
 ذاتی (۱) خوانده اند.

شلینگ نیز مذهب اصالت عقل داشت ولیکن بوجهی که در فلسفه او  
 بیان کردیم او بیرون ذات هم قائل بود و ذات مطلق را فوق (۲) درون ذات  
 و بیرون ذات میدانست پس مذهب او را اصالت عقل یا اصالت علم بیرون  
 ذاتی (۳) نامیده اند.

اما هگل نفی دیگری ساز کرد و آن اینست که حقیقت و خود هستی  
 بجز عقل با علم چیزی نیست و درون ذات و بیرون ذات همه مظاهر او و در درون  
 او (۴) و در واقع حالات او (۵) و مخلوق او هستند پس مذهب او را اصالت  
 عقل یا اصالت علم مطلق (۶) گفته اند.

همه مذاهب حکمای پیشین را حق میدانند و میگویند اختلاف

- ۱ - Idéalisme Subjectif - ۲ - Transcendant  
 ۳ - Idéalisme objectif - ۴ - Immanent مقابل Transcendant  
 ۵ - Modes - ۶ - Idéalisme absolu

آنها در اعتباراتی است که در نظر گرفته اند و فلسفه من شامل و جامع همان  
 تعلیمات است و حق اینست که چون فلسفه او را درست دریابیم می بینیم در  
 اینکه وجود واحد است موافق بر مانیدس است و در اینکه مدار امر جهان  
 بودن نیست بلکه شدن است با هر قلیطوس همراهی است و در اینکه هستی  
 حقیقی معقول است بیرو افلاطون است و در باب وجود و عدم و قوه و فعل  
 و فاعل و غایت و اینکه هستی مطلق همان غایت غایبات و صورت صور و عقل  
 عقول است ارسطو را تصدیق دارد و مانند اسپینوزا وحدت وجودی است در  
 حالیکه شاگرد کانت است و بوجهی هم مشرب رفقای خود یعنی فیخته و شلینگ  
 میباشد و با اینهمه فلسفه اش بدیع است و با هر يك از پیشینیان اختلافات هم  
 دارد و عجب اینکه بعضی از پیروانش درباره او غلو کرده و بزرگترین فیلسوفان  
 شمرده و تعلیماتش را آخرین مرحله حکمت پنداشته اند و به نی از مخالفانش  
 بکلی منکر او شده و سخنانش را بی معنی دانسته اند اما حق نیست که از  
 افراط و تفریط هر دو برکنار باید بود و میانه روی را از دست نباید داد  
 و تصدیق باید کرد که تحقیقات هگل بسیار بر معنی و قابل توجه است و لیکن  
 نقص و خطا هم فراوان دارد و چنانکه مکرر خاطر نشان کردیم نمیتوان  
 امیدوار بود که باین زودبها فلسفه کامل بدست آید و معمای جهان گشوده  
 شود. باری یکی از اموری که سبب شده است که فلسفه هگل بدشواری فهمیده  
 میشود همین است که شامل و جامع همه فلسفه های پیشین است و ناظر بر آنهاست  
 نه اینکه از هر کس چیزی گرفته و مرتقی از برچیده های خود ساخته باشد چه  
 در آن صورت فهمش دشوار نمیدود بلکه باین وجه که دریافتیم حکمای پیشین  
 را در برون فکر خود گذاشته و ورزیده و معجون خاصی ساخته که بسیار در هم



و امید است هر حرکتی که در نفس واقع میشود اگر بازندگانی  
و مساعد است خوش آیند میباشد و انسان آنرا خواهان است و اگر  
مضر و مزاحم باشد ناخوش آیند است و شخص از آن میگریزد. مبدأ  
بخ و خوشی و الم و لذت همین است و داعی انسان هم بر آنچه میکند  
و گرانیدن بخوشی و پرهیز از ناخوشی چیزی نیست یعنی میزان اخلاق  
باشد بر سود و زیان است و نیک و بد اموری نسبتی میباشد یعنی حسن  
ببخ امور بر حسب سود و زیان آنهاست و نیک و بد و داد و بیداد در  
این امر و حد ذات حقیقت ندارد و آنچه مصلحت و خیر شخص در  
آنست همان نیک است و داد است پس مایه کارهای انسان خود خواهی  
است. دینداری از ترس کیفر و عذاب است و حتی شفقت و دلسوزی که  
بسی بر بیچارگان میآورد از رنجی است که میبرد چون تصور میکند که  
کلی است بخود او همان بیچارگی روی دهد.

اکنون هیئت اجتماعی را بنظر بگیریم. بعقیده هابز اینکه گفته اند  
هیئت انسان مدنی و اجتماعی است خطاست در حال طبیعی انسان دشمن  
با انسان است و این عبارت از هابز معروف است که انسان برای انسان  
لاک است (۱). هر کس هر چه میخواهد برای خود میخواهد و بضرر  
دیگری میخواهد بنا برین همه با همه در جنگ خواهند بود و هر که  
بیش پیشتر است پیش میرد و این حقیقی است طبیعی جز اینکه باین  
بخ امنیت میان مردم نخواهد بود و زندگانی تلخ و دشوار است چه  
رگزین نعمتها برای هیئت اجتماعی امنیت است پس مصلحت و سعادت

این عبارت بزبان لاتین چنین است Homo homini lupus

در اینست که وسیله استقرار امنیت را فراهم کنند و آن اینست که هر کس  
از حق طبیعی و آزادی خود صرف نظر کند و پای بند عهد و پیمان شود  
از اینروست که مردم بر حسب تراضی و تبانی برای حفظ امنیت و پرهیز  
از جنگ و جدال دائمی قواعد و قوانین وضع میکنند و خود را بآن مقید  
مینمایند جز اینکه رعایت قوانین و حفظ امنیت میان مردم بخودی خود  
صورت نمی پذیرد پس صلاح در اینست که امور خویش را تفویض بکفر  
نمایند که او با قدرت و اختیار تام آنها را اداره کند و امنیت را باینرو  
زور نگاه بدارد و برای چنین مدیری هیچگونه قید و بند روا نیست.

باری هابز در کارهای دنیا بد بین است و فلسفه اش مادی است بنیاد  
علم را حس میداند و بنیاد اخلاق را سود و زیان و بنیاد سیاست را زور  
و استبداد می پندارد و قدری از این عقاید نتیجه انقلاباتی است که در  
کشور او دست داده و از انجبهت آزار کشیده و اگر خیر و آسایشی دیده  
در حمایت بزرگان و پادشاهان بوده است. در هر حال میتوان گفت  
عقابندی را که بسیاری اشخاص در دل دارند و بزبان نمیکویند یا عمل  
میکند و خلافت را مدعی هستند هابز صادقانه بیان کرده و تحت قواعد  
و اصول آورده است.

### بخش دوم

#### لاک

جان لاک (۱) یکی از بزرگترین حکمای انگلیس در سال ۱۶۳۲  
زاده و در هفتاد و دو سالگی در ۱۷۰۴ در گذشته است پس از تحصیلات  
عمومی چون فلسفه اسکولاستیک را نمی پسندید بطب پرداخت ضمناً با



بعضی از بزرگان هم رابطه داشت و باین واسطه در پاره‌ای از کارهای کشوری نیز دخالت یافت. بخارج انگلستان هم مسافرت کرده و مخصوصاً در پاریس و هلاند مدتی اقامت نموده است. بواسطه عقاید سیاسی که داشت مدتی از عمر گرفتار آزار مخالفان بود اما جزئیات وقایع زندگانی او چیزی نیست که نقل آنها سودی داشته باشد. در مسائل اخلاقی و تربیتی و اقتصادی و مذهبی و سیاسی رساله‌های چند نوشته است ولیکن تصنیف مهم او کتاب فلسفه است که «تحقیق در فهم و عقل انسانی» (۲) نام دارد و تقریباً تمام آنچه از فلسفه او بیان خواهیم کرد نقل از آن کتاب است.

بارها گفته ایم که یکی از مسائل غامضی که از دیرگاهی مورد توجه دانشمندان گردیده مسئله چگونگی علم انسانی است یعنی اینکه انسان چگونه علم پیدا میکند و ادراکات بچه وسیله برای او حاصل میشود و چه اندازه حقیقت دارد و تا کجا با واقع مطابق است.

و نیز معلوم کردیم که از زمان باستان این مسئله را اینقسم حل کرده بودند که بعضی از مدرکات بواسطه حواس پنجگانه یعنی بوسیله تن دست میدهد و بعضی امور را هم انسان بوسیله عقل که امری مجرد و از تن جداست درمی‌یابد، و دیدیم که بعضی از حکما که پیشوای ایشان افلاطون است مدرکات حسی را معتبر ندانسته تنها برای معقولات حقیقت قائل شدند و معتقد بودند که معلومات عقلی در نفس انسان آشکار یا پنهان

۲ - بزبان انگلیسی Essay concerning human understanding  
بزبان فرانسه Essai sur l'entendement humain

وجود است و باید کوشید که هرچه از آن معلومات پنهان و بالقوه است آشکار و بالفعل گردد. بعضی دیگر از حکما که سردفتر آنها ارسطوست ادراکات حسی را معتبر و مبده علم انسان شمرند با توجه باینکه حس فقط جزئیات و مادیات را درک میکند و ادراک کلیات و مجردات مخصوص عقل است. بعضی هم مانند ابیهوریان و رواقیان غلبه انسان را منحصر بمحسوسات دانستند و معقولات را نتیجه محسوسات پنداشتند.

دکارت که برای فلسفه طرحی نوریخت محسوسات را فقط وسیله تشخیص سودوزیان چیزهای خارجی برای تن پنداشت و تحقیق کرد که معلوماتی که از راه حس برای انسان حاصل میشود با واقع مطابق نیست و بنابراین در علم اعتماد بر عقل باید باشد و اظهار عقیده کرد براینکه گذشته از تصوراتی که از راه حس از خارج وارد ذهن میشود و آنچه ذهن خود بقوه متخیله جعل میکند معانی دیگر در ذهن انسان هست که فطری است (۱) یعنی خاصیت روح یا عقل انسان است بعبارت دیگر آنها را خداوند در عقل انسان ودیعه نهاده است. حکمای دیگر هم که کارترین شمرده شده‌اند این عقیده را داشتند و تصدیق میکردند و پیش ازین گفته ایم که آنان را اصحاب عقل نامیده‌اند.

در خود انگلستان هم از معاصران لاک کسانی بودند که مذهب افلاطون را داشتند و در باب وجود معانی فطری بادیارت موافق بودند اما لاک که در بسیاری از چیزها بادیارت موافقت داشت (در باب معانی فطری) با او مخالف شد و کتاب معتبر او که پیش نام بردیم یعنی «تحقیق در عقل



انسانی، از اینرو نگاشته شده و آن نخستین کتابی است که در چگونگی  
علم انسان بتفصیل وارد گردیده و مبدأ شده است برای بحث طولانی که  
حکمای اروپا درین باب نموده اند و در واقع لاک از مؤسسان روانشناسی  
علمی میباشد. اینک خلاصه و اصول مطالب آن کتاب را بدست میدهیم.



بمقیده لاک معلومات یعنی تصورات ذهنی انسان فطری نیست چه  
اگر فطری بود در ذهن همواره حاضر میبود مگر اینکه قبول کنیم که  
معلومات فطری است اما انسان از آنها آگاه نیست و این سخن است بی معنی  
و تناقض دارد.

و نیز اگر معلومات انسان فطری بود همه کس آنها را میداشت  
و حاجت بتحصیل نبود و حال آنکه آشکار است که هیچکس نیاموخته  
دارای معلوماتی نمیشود و میدانیم که کودکان و وحشیان و عامیان بسیاری  
از معلومات را ندارند و اگر درست تأمل کنیم درمی یابیم که معلومات  
انسان مکتسب و نتیجه تجربه است جز اینکه بسیاری از آنها را شخص از کودکی  
کسب میکند و باین واسطه چنین مینماید که از آغاز زندگانی آن معلومات را  
دارد و حال آنکه از آغاز زندگی بنای کسب معلومات را میگذازد و  
همه را بتدریج درمی یابد.

اینکه میگویند بعضی معانی هست که همه مردمان آنها را تصدیق  
دارند و این دلیل بر فطری بودن آنهاست اشتباه است چون مسلم نیست  
که آن معانی را همه کس تصدیق داشته باشد و بر فرض که چنین باشد  
دلیل بر فطری بودن آنها نمیشود و میتوان گفت آن معانی را همه از

یکدیگر کسب میکنند.

بعضی مفهوم هارا هم که ادعا کرده اند که فطری هستند یا ممکن  
است چنین بنظر آیند لاک برمیشمارد و تحقیق میکند که فطری نیستند  
مثلاً مفهوم تساوی (اینهمانی) و یکانگی و جزء و کل و جوهر و خدا  
و پرستش و مانند آنها. چنانکه در باب مفهوم خدا میگوید بسیاری از اقوام  
هستند که هیچ تصویری از خدا ندارند بلکه در زمین آنها لفظی برای این  
معنی نیست. از این گذشته آنها هم که نام خدا را شنیده اند آیا همه  
تصویری که از خدا دارند یکسان است؟ صرف نظر از کسانی که منکر  
وجود خدا هستند آیا تصویری که پیرزن روستائی از خدا دارد همانست  
که حکما و عرفا دارند؟ و آیا این تصور هارا با این اختلافها میتوان  
فطری دانست؟

میل ۲

و اما اینکه گمان رفته است که بعضی اصول اخلاقی در نزد مردم  
فطری است آنهم اشتباه است. بعضی خواهشها و آرزوها را میتوان گفت  
فطری است مانند آرزوی خوشی و بیزاری از رنج اما اینها تلایع است  
نه حقایق و اصول اخلاقی یعنی حسن و قبح در مردم عمومیت ندارد و بسا  
امور در نزد قومی زشت است و در نزد قوم دیگر زیباست. بعضی چیزها  
در يك دیانت معزوع و حرام است و در دیانت دیگر جایز و مباح.

بعضی اقوام وحشی را می بینیم که آدم میخورند و اینکار را نه بر سبیل اتفاق  
و از روی هوای نفس یا اضطرار میکنند بلکه جایز و مستحسن میدانند.  
از این گذشته چیزهایی هم که اکثر مردم نیکو یا واجب میدانند اگر  
پرسی چرا نیکو یا واجب است یکی میگوید چون حکم خداست دیگری



مساعدت می‌داشتند، بر بسیاری از سرزمینهای اسلامی فرمان می‌راندند.<sup>۲</sup> بنا بر این، عارم عقلی که فلسفه نیز از آنها بود، به شکوگان شدن خود ادامه می‌داد، و چنان پیشرفتی پیدا کرد که قرنهای چهارم و پنجم را می‌توان «دوره زرین» این علوم دانست. ولی به تدریج وضع سیاسی دیگرگون شد؛ در قرن پنجم سلجوقیان که قهرمانان مذهب سنی و از موافقان خلافت عباسیان بودند، توانستند که اراضی آسیای غربی را یکپارچه تصرف کنند و یک حکومت مرکزی نیرومند برقرار سازند که از لحاظ سیاسی در تحت تسلط سلاطین ساجوقی و از لحاظ دینی در پناه خلافت بنهاد باشد.<sup>۳</sup>

در همین زمان بود که تأیید محافل رسمی از مکتب کلامی اشاعره آغاز شد، و مراکز برای تعلیم اصول عقاید این مکتب و انتشار آن تأسیس و استقرار یافت. چنین بود که زمینه برای حملات مشهور غزالی بر ضد فلسفه فراهم شد. غزالی نقیه و متکلمی بود که فلسفه را می‌فهمید، و زمانی که یک شک دینی برای او پیدا شده بود برای شفا یافتن از بیماری روحی خود به جانب تصوف در کرده و بقیع و دستگیری را در آن یافته بود.<sup>۴</sup> در نتیجه، با همه رویشهای لازم، مروت و فصاحت و تجربه‌ای که داشت، بر آن شد که قدرت مذهب صرفاً استدلالی را از جامعه اسلامی براندازد. برای این منظور نخست فلسفه مشائیان را در کتاب خود، مقاصد الدلائل، که یکی از بهترین خلاصه‌های این فلسفه در جهان اسلام است تلخیص کرده، و سپس در کتاب بسیار معروف خود، تهافت الفلاسفه به حمله کردن به آن دسته از معتقدات که با تعلیمات روحی اسلامی مخالف بود پرداخت.<sup>۵</sup>

باید دانست که حمله غزالی به فلسفه صرفاً استدلالی بیشتر از جنبه تصوف وی سرچشمه می‌گرفت تا از جنبه اشعری بودن.

و گرایشهای کلامی او، گرچه در تألیفاتش، مثلاً در الایضاح فی الفلاسفه، با آنکه نظرهای متکلمان را موافقت از نظرهای فلاسفه با اصول عقاید اسلامی می‌داند، به تدریج آنها تصرف است که وسیله رسیدن به بقیع و سعادت را در اختیار آدمی قرار می‌دهد.<sup>۶</sup> در واقع اهمیت غزالی در تاریخ اسلام تنها از آن جهت نیست که از قدرت پیروان مذهب صرفاً استدلالی کاسته، بلکه نیز از آن جهت است که تصوف را در نظر فقهاء و متکلمان قابل قبول و شایسته احترام قرار داد، و بالاخره چنان شد که تعلیم تصوف آزادانه در مدارس دینی رواج یافت. و حتی اگر کسانی مانند ابن تیمیّه و ابن جوزی، گاه به گاه پیدا شده و به تصوف حمله کرده‌اند، با ننگ مخالفتشان در نضاکم شده و نتوانسته‌اند از احترام جامعه‌های دینی نسبت به تصوف بکاهند. تألیفات غزالی در واقع از جهتی نماینده جنبه بساطتی اسلامی است که برای آنکه بتواند حیات درونی خود را در چارچوب عالم ظاهر محفوظ نگاه دارد تجلی ظاهری پیدا کرده است.

باری کار آمدن غزالی، انحطاط فلسفه مشائیان در سرزمینهای شرقی اسلام آغاز شد، و این فلسفه به جانب مغرب و به اندلس سفر کرد، و در آنجا دسته‌ای از فیلسوفان نامدار - ابن باجه، ابن طفیل، و ابن رشد - مدت یک قرن به رشد و توسعه آن پرداختند؛ و این رشد، فرمان بزرگ فلسفه ارسطویی شاخص در اسلام و بهترین شارح نوشته‌های آن حکیم متاگیرایی در قرون وسطی، کو شهاب‌الدین ضربه غزالی را بر این فلسفه در کتاب تهافت با ضربه دیگر در کتاب تهافت التهافت خود قضاوت کند. ولی دفاع وی از فلسفه در جهان اسلامی چندان مؤثر نیفتاد، و در مغرب زمین بود که بیشتر به سخنان وی گوش فرا می‌دادند. مکتبی به نام «مکتب ابن-



رشدی لاتینی» تأسیس شد که هدف آن پیروی از تعلیمات وی و مستر ساختن آن در جهان مسیحی بود. به این ترتیب تقریباً در همان زمان که مکتب ارسطویی همچون يك دستگاه فلسفی کاملاً مبتنی بر فلسفه استدلالی در جهان اسلام طرد شد، این فلسفه از راه ترجمه آثار مشائیان شرقی مانند فارابی و ابن سینا و نیز آثار اندلسیان و بالخصوص ابن رشد، به شناخته شدن در مغرب زمین آغاز کرد.

در واقع جدا شدن راههای میان در تمدن خاور خوانده مسیحیت و اسلام پس از قرن هفتم را می توان تا حد زیادی از راه نقشی که فلسفه صرفاً استدلالی در هر يك از این دو تمدن داشته است توضیح داد. در مشرق زمین، در نتیجه حمله های غزالی و دیگران، همچون نخرالدین رازی<sup>۸</sup>، قدرت مذهب صرفاً استدلالی رو به نقصان نهاد و زمینه را برای گسترش عقاید اشرافی سهروردی و عرفان مکتب ابن عربی آماده ساخت. ولی در مغرب زمین، ورود مذهب صرفاً استدلالی ارسطویی نقش کمتری در ویران کردن مکتب افلاطونی اوگرمینی قدیم مبتنی بر اشراف نداشت و بالاخره عکس العمل آن پیدا شدن يك مشکل مکتب صرفاً استدلالی و طبیعی غیر دینی بود که در دوره رنسانس خود در مکتب مدرسی تسرون و سلاپی را ویران کرد.

### زندگی و آثار سهروردی

حکیمی که نظریات وی تا حد زیادی، مخصوصاً در ایران، جانشین فلسفه مشائی در معرض حمله شدید غزالی قرار گرفته شد، شهاب الدین یحیی بن حبش بن امیرك سهروردی بود که گاهی او را به لقب «مقتول» می خوانند ولی بیشتر و بالخصوص در نزد کسانی

که مکتب او را تا امروز زنده نگاه داشته اند، به عنوان «شیخ اشراف» شهرت دارد. این افتخار نصیب وی نشد که آثارش در دوره قرون وسطی به زبان لاتینی ترجمه شود و تا ازنه جدید در مغرب زمین تقریباً ناشناخته مانده بود و در این اواخر معدودی از محققان که هائری کسین یکی از ایشان است به يك رشته مقالات مهم درباره وی پرداختند و بعضی از آثارش را ترجمه کردند.<sup>۹</sup> هنوز هم تقریباً در خارج ایران ناشناخته مانده است و این مطلب از آنجا معلوم می شود که در بیشتر کتابهای تاریخ فلسفه اسلامی، ابن رشد، یا با تحفین بیشتری ابن خلدون را نقطه نهایی تاریخ عقلی اسلام می شمارند، و بکلی از مکتب اشراف و اشرافیانی که پس از سهروردی آمده اند سخنی نمی گویند. از این گذشته، غالب دانشندان جدید عرب و پاکستانی و هندی نیز این اشتباه را تکرار می کنند، و دلیل آن این است که اعتماد ایشان بیشتر به کتابهای شرقشناسان جدید در تاریخ فلسفه اسلامی است، و از اهمیت مکتب اشراف و خیر مانده اند، و شاید این خود بدان جهت بوده باشد که حکمت اشراف نخست در ایران پیدا شده و در همین سرزمین بوده که تا زمان حاضر بر قرار مانده است.<sup>۱۱</sup>

واکنش شیعه و سنی نسبت به فلسفه تفاوت داشت. در جهان تسنن، پس از برانزادن مکتب مشائی، فلسفه تقریباً از میان رفت و در مدارس تنها منطق را تدریس می کردند؛ علاوه بر این، عقاید عرفانی نیرو گرفت و حتی جزئی از برنامه مدارس دینی شد. در محافل تشیع وضع کاملاً شکل دیگری داشت.<sup>۱۲</sup> مکتب سهروردی از يك طرف با فلسفه ابن سینا و از طرف دیگر با نظریات عرفانی ابن عربی درهم آمیخت، و این مجموعه به قالب تشیع ریخته شد، و در واقع صورت پرزخی میان فلسفه و عرفان خالص پیدا کرد.



به این دلیل است که هر مورخی که زندگی عقلی ایران و سرزمینهای را که فرهنگ ایرانی در آنها مؤثرانده مثلا هند که در آنجا عقاید اشراقی حتی در میان اهل سنت نیز رواج پیدا کرد مورد مطالعه قرار دهد، به این نتیجه خواهد رسید که فلسفه اسلامی به معنی واقعی آن با این سینا پایان نپذیرفت، بلکه پس از مرگ وی، که تعلیمات سهروردی به انتشار در سرزمینهای شرقی اسلام شروع کرد، از نو به راه افتاد.

سهروردی در تاریخ ۵۴۹ در دهکده سهرورد زنجان به دنیا آمد، که از این دهکده مردان نامدار دیگری نیز در عالم اسلام برخاسته اند. تحصیلات مقدماتی را در سراغه نزد مجدالدین جیلی به پایان رسانید، و این مراغه همان شهری است که چند سال بعد ملاکری مغول در آن به اشاره خواجه نصیرالدین طوسی رسید. خانه ای ساخت که شهرت جهانی پیدا کرد. سهروردی پس از آن به اصفهان رفت که در آن زمان مهمترین مرکز علمی در ایران بود، و تحصیلات صوری خود را در نزد ظاهرالدین قاری به نهایت رسانید. پایه شگفتی است که یکی از همدرسان وی، ابوالحسن رازی، از بزرگترین مخالفان فلسفه بود، و چون چند سالی پس از آن زمان و بعد از مرگ سهروردی نسخه ای از کتاب تلویحات وی را به او دادند آن را برسد و به یاد دوست قدیم مدرسه خود که راهی چنان مخالف راه وی برگزیده بود اشک از دیده نرسد ریخت.

سهروردی پس از پایان تحصیلات رسمی، به سفر کردن در داخل ایران پرداخت، و از بسیاری از مشایخ تصوف دیدن کرد، و بسیار مجذوب آنان شد. در واقع در همین دوره بود که به راه نصرف افتاد، و دوره های درازی را به اعتکاف و عبادت و تأمل

گذراند. سفرهای وی رفته رفته گسترده تر شد، و به آناتولی و شامات نیز رسید و مناظر شام او را بسیار مجذوب خود کرد. در یکی از سفرها از دمشق به حلب رفت، و در آنجا با ملک ظاهر پسر صلاح الدین ابوبی معروف ملاقات کرد. ملک ظاهر که محبت شدیدی نسبت به صوفیان و دانشمندان داشت، مجذوب سهروردی حکیم جوان شد و از وی خواست که در دربار وی درحالی ماندگار شود.

سهروردی که عشق شدید نسبت به مناظر آن دیار داشت، شادمانه پیشنهاد ملک ظاهر را پذیرفت و در دربار او ماند. ولی سخن گفتن بی پرده و بی احتیاط بودن وی در بیان معتقدات باطنی در برابر هر گونه از مستمعان، و زیرکی و هوشمندی فراوان وی که سبب آن می شد که با هر کس از در مواجهه در آید بر وی پیروز شود، و استادی وی در فلسفه و تصرف هر دو، از عواملی بود که دشمنان فراوانی، بالخاصه از میان علمای فشری برای سهروردی فراهم آورد. عاقبت به دستاویز آنکه وی سنیانی بر خلاف اصول دین می گوید، از ملک ظاهر خواستند که او را به قتل برسانند، و چون وی از اجابت خواست ایشان خردداری کرد، آن گروه از قتیهان شهر از خود صلاح الدین دادخواهی کردند. صلاح الدین نازه سرریه را از دست صلیبان بیرون آورده بود، و برای حفظ اعتبار خود به نمایند علمای دین احتیاج داشت، به همین جهت ناچار به درخواست ایشان تسلیم شد. به این ترتیب ملک ظاهر تحت فشار گرفت و ناگزیر سهروردی را در سال ۵۸۷ به زندان افکند که همانجا از دنیا رفت، گو اینکه علت مستقیم وفات وی معلوم نیست. به این ترتیب شیخ اشراق در جوانی، ۳۸ سالگی، به همان سرنوشتی دچار شد که سلف صوفی مشهور وی، حلاج، که وی در جوانی



مجتذب از شده و بسیاری از اقوال او را در آثار خود آورده است، به آن دچار شده بود.

سهروردی، با وجود کمی عمر، حدود پنجاه کتاب به فارسی و عربی نوشته که بیشتر آنها به دست ما رسیده است. نوشته ساهی وی سبک جذابی دارد و از لحاظ ادبی ارجمند است، و آنچه به فارسی است از شاهکارهای نثر این زبان به شمار می رود که بعدها سرمشق نثر نویسی داستانی و فلسفی شده است. آثار وی از چند نوع است و ممکن است آنها را به پنج دسته تقسیم کرد<sup>۱۴</sup>:

۱. چهار کتاب بزرگ تعلیمی و نزاری، همه به زبان عربی، که در آنها ابتدا از فلسفه مشائی به آن صورت که توسط سهروردی تفسیر شده و تغییر شکل یافته بحث می شود، و سپس بر پایه همین فلسفه، حکمت اشراقی مورد تحقین قرار می گیرد. این چهار کتاب عبارت است از: تلاویحات، مقامات، مطارحات - که هر سه از تفسیراتی که به فلسفه ارسطایی داده شده بحث می شود - و بالاخره شاهکار سهروردی حکمة الاشراق که مختص به بیان عقاید اشراقی است.

۲. رساله های کوتاهتری به فارسی و عربی که در آنها مواد چهار کتاب سابق به زبانی ساده تر و به صورت خلاصه توضیح شده است. از این جمله است: هیاکل النور، الأزواج البمدیة (امداد شده به عماد الدین) که هر دو هم به عربی و هم به فارسی نگاشته شده، بروتنامه، فی اعتقاد الحكماء، اللمحات، بیز دانشناخت، و بستان القلوب. این دو کتاب اخیر را به عین القضاء همدانی<sup>۱۵</sup> و سید شریف جرجانی نیز نسبت داده اند، ولی احتمال بیشتر آن است که از خود سهروردی باشد.

۳. حکایتهای رمزی و اسراری یا داستانهایی که در آنها

از ستر نفس در مراتب وجود و رسیدن به دستگیری و اشراف سخن رفته است. این رساله ها همه به فارسی است ولی بعضی از آنها ترجمه عربی نیز دارد. از این جمله است: عقل سرخ، آواز پرجبرئیل، الثریة الثریة، ذلت مودان، رسالة فی حالة الطوفانية، دوی با جماعت، و ذیان، رسالة فی الیوم الرابع، و صغیر میوه رخ. ۴. تخریرها و ترجمه ها و شرحها و تفسیرهایی که بر کتابهای فلسفی قدیمتر و نیز بر قرآن کریم و حدیث نوشته، مانند: ترجمه فارسی رسالة الطیر ابن سینا، شرحی بر اشارات او، تألیف رسالة فی حقیقة المشق که مبتنی بر رسالة فی المشق ابن سینا است، و تفسیرهایی بر چند سوره از قرآن و بعضی از احادیث<sup>۱۶</sup>.

۵. دعاها و مناجاتنامه هایی به زبان عربی که سهروردی آنها را الواردات و التقدیسات نامیده است. همین مجموعه آثار و شرحهایی که در طول مدت هفت قرن گذشته بر آن نوشته شده، منبع اطلاع از عقاید مکتب اشراقی را می سازد. گنجینه ای از حکمت است که در آن رموزی از بواطنهای متعدد زردشتی و زیناغورسی و انلاوونی و هرمسی به رموز و نمایات اسلامی افزوده شده، چه سهروردی از منابع مختلف کسب قبض می کرده است. هیچ در این باره تردید نمی کرد که هر چه را ولایم و متنامس، بسا نثار کای خویش بیابد، از هر جا که باشد، بپذیرد و در نثار خویش وارد کند. ولی جهان وی نیز مانند جهان ابن عربی جهانی اسلامی است که بر آن آن بعضی از تشبیهات و رموز پیش از اسلام دیبده می شود، همان گونه که کلیسای جهانی که دانه تشریح کرده، است نیز کلیسایی مسیحی است که تزئیناتی اسلامی و اسکندرانی بر آن قابل مشاهده است.



### منابع حکمت اشراق

منابعی که سهروردی از آنها عناصری را بیرون آورد و از ترکیب آنها حکمت اشراقی خویش را ترکیب کرد، مقدم بر همه، آثار صوفیه و مخصوصاً نوشته‌های حلاج و غزالی است که پیشکوه الانوار وی (غزالی) تأثیر مستقیمی بر اندیشه میان‌رودان، بدان گونه که سهروردی فهم کرده، داشته است. منبع دیگر، فلسفه مشائی اسلامی و بالخاصه فلسفه ابن سینا است<sup>۱۷</sup>، که سهروردی بهضاً آن را مورد انتقاد قرار داده، ولی آن را برای فهم مبانی اشراق ضروری دانسته است. از منابع پیش از اسلام، از مکتب‌های فیثا-غورسی و افلاطونی و نیز هرمسی به آن صورت که در اسکندریه وجود داشت، و بعدها توسط صابین حران محفوظ ماند و انتشار یافت که آثار هرمسی را همچون کتاب آسمانی خسرو تصور می‌کردند<sup>۱۸</sup>، کمال استفاده را کرده است.

در مآرک این منابع یونانی و «مدیترانه‌ای» سهروردی به حکمت ایرانیان قدیم توجه کرد که خود در صدد زنده کردن آنها بود و حکمای ایشان را وارث مستقیم حکمتی می‌دانست که به وحی به‌ادریس نبی با اخنوخ (به‌عبری انوخ) پیغمبر پیش از ملوکان نازل شده، و دانشمندان مسلمان او را با هرمس یکی می‌شمردند. در ترجمه به‌مذهب زردشتی، سهروردی بیشتر به جنبه رمزی نور و ظلمت و فرشت‌شناسی نظر داشته و بسیاری از اصطلاحات خسرو را از همانجا گرفته است. ولی سهروردی به خوبی نشان داده است که توری و دوگانه پرست نبوده و غرضش آن نبوده است که از تعلیمات ظاهری زردشتیان پیروی کند. بلکه خود را با گروهی از حکمای ایران یکی می‌داند که اعتقادی

یافتنی مبتنی بر وحدت مبدأ الهی داشتند که به عنوان مبتنی یابی و سری در مذهب زردشتی وجود داشته است. چنانکه خود وی نوشته است:

در میان ایرانیان قدیم گروهی از مردمان بودند که به حق رهبری می‌کردند و حق آنان را در راه راست رهبری می‌کرد، و این حکمای باستانی به کسانی که خود را مغان می‌نامیدند شباهت نداشتند. حکمت متعالی و اشراقی آنان را که حالات و تجربیات روحانی افلاطون و اسلاف وی نیز گواه بر آن بوده است، ما دوباره در کتاب خود، حکمة الاشراق، زنده کرده ایم<sup>۱۹</sup>.

با وجود این نباید چنین پنداشت که سهروردی با بهره برداری از این همه منابع مختلف نوعی مکتب النفاطی تأسیس کرده است. بلکه وی خود را کسی می‌داند که آنچه را که *الحِکْمَةُ اللَّذَنِيَّةُ وَ الْحِکْمَةُ اللَّغَنِيَّةُ* نامیده از رجال وحدتی بخشیده است. وی چنان معتقد بود که این حکمت کلی و جاردانی است که به صورتهای مختلف در میان هندیان و ایرانیان و بابلیان و مصریان و نیز در میان یونانیان تا زمان ارسطو وجود داشته است. حکمت ارسطو در نظر سهروردی آغاز فلسفه یونانی نبوده بلکه پایان آن بوده است، و به عقیده وی ارسطو، با محدود کردن حکمت به جنبه استدلالی، میراث قدیمی را به نهایت رسانیده است<sup>۲۰</sup>.

تصریری که سهروردی از تاریخ فلسفه داشته خود نیز جالب توجه فراوان است، چنانچه جنبه اساسی حکمت اشراق را نشان می‌دهد. بنابر نظر سهروردی بعضی از نویسندگان قرون وسطایی دیگر، حکمت با حکمت الهی از جانب خداوند و از طریق وحی به‌ادریس پیغمبر یا هرمس رسیده، و ادریس را در سراسر



فرون و سبلی در شرق و در بعضی از مکتبهای غرب مؤسس فلسفه و عوام می شدند. حکمت پس از آن به دو شاخه منقسم شد که یکی از آنها به ایران آمد و دیگری به مصر رفت. از آنجا به یونان رفت و سپس وارد تمدن اسلامی شد. سهروردی مهمترین سلف بلاواسطه نحرود را در جهان اسلامی فلاسفه معروف نمی دانست بلکه نخستین صوفیان می دانست. در یکی از نوشته های خود از رویایی حکایت می کند که در آن مزالف کتاب المولوجیای ارسطو که وی آن را از ارسطو می دانست و در واقع از فلاطون است - رو به رو شده و از او پرسیده است که آیا یونانیانی چون فارابی و ابن سینا را می توان نیلوف واقعی در اسلام دانست یا نه. ارسطو در جواب وی گفته است که «یک در هزار هم چنین نیست». بلکه حکمای واقعی بسلامی و تشری صوفی بوده اند.<sup>۲۱</sup>

نظر سهروردی را درباره انتقال این حکمت کلی جهانی به وسیله سلسله حکمای باستانی - که بعضی از ایشان حکیمان و پادشاهان داندانی ایران بوده اند - می توان به صورت ذیل خلاصه کرد:

هرمس  
۳۳ ساله مون (شیث)

استلیوس	شاهکاهان ایرانی
نیثاغورس	کیومرث
اباذ فلس	فریدون
افلاطون (و نو افلاطونیان)	کیخسرو
ذوالنون مصری	ابویزید بسلامی
ابو سهل تشری	منصور حلاج

سهروردی

چنانکه مشاهده می شود، شیخ اشراق خود را همچون نقطه کانونی می دانسته است که دو میراث حکمتی که از شاخه واحد نخستین پیدا شده بود دوباره در آن نقطه بهم رسیده و یکی شده است. اندیشه وی آن بود که حکمت زردشت و افلاطون را با یکدیگر ترکیب کند، همان گونه که گیبسون پلوتن، سه قرن بعد، به چنین کوششی در تمدن چهارم شرقی برخاست، گر اینکه تأثیر و اهمیت این دو مرد کاملاً با یکدیگر متفاوت بوده است.

معنی اشراق

سهروردی و فیلسوفان اسلامی درباره معنی این شکل از معرفت که سهروردی از ترکیب کردن دو میراث حکمتی فراهم آورد و به آن نام اشراق داد، با یکدیگر اختلاف نظر دارند. خرجانی در کتاب معروف خود تعریفات اشراقیان را «حکمای شاگرد و پیرو افلاطون» خوانده است، در موردی که عبدالرزاق کاشانی، در شرح بر «فصوص الحکم این عربی» ایشان را پیروان شیث می داند که بنا بر منابع اسلامی بنیانگذار سازمانهای صوفی پیشه واران بوده و طرق فترات و اصناف که ارتباط نزدیک با مکتب هرمی داشته از او آغاز کرده است. ولی این وجهی که ناآنها که معلوم شده نخستین کسی در جهان اسلامی است که اصطلاح اشراق را به کار برده، اشراقیان را طبقه ای از کاهانان مصری می داند که فرزندان خواهر هرمس بوده اند.<sup>۲۲</sup>



از این تعریفها چنین برمی آید که همه آنان حکمت اشراقی را مربوط به دوره پیش از ارسطو می دانسته اند، یعنی زمانی که فلسفه هنوز جنبه صرفاً استدلالی پیدا نکرده و کشف و شهود ذهنی هنوز غالبترین راه برای دست یافتن به معرفت بوده است. سهروردی خود نیز تعریف مشابهی برای حکمت اشراقی دارد که چنین است:

گرچه پیش از تألیف این کتاب رساله های مختصری در فلسفه ارسطو تألیف کرده ام، این کتاب با آنها تفاوت دارد و برای خود دارای روش خاصی است. همه رواد آن از راه تفکر و استدلال فراهم نشده، بلکه کشف و شهود ذهنی و تأمل و اعمال زاهدانه سهم بزرگی در آن داشته اند. از آنجا که اقوال ما از طریق استدلال عقلی به دست نیامده، بلکه از بینش درونی و تأمل و مشاهده نتیجه شده، شک و دوسوسه شکاکان نمی تواند آنها را باطل کند. هر کس که سالک راه حقیقت است، در این راه یار و مددگار من است. روش کبار استاد فلسفه و امام حکمت یعنی افلاطون الهی نیز چنین بود و حکیمانی که از لحاظ زمان بر افلاطون پیشی داشتند، مانند هرمس پدر فلسفه، هم بر این راه می رفته اند. از آنجا که حکیمان گذشته به علت نادانی توده مردم گفته های خود را به صورت رمزی بیان می کردند، ردهایی که بر ایشان نرفته شده همه به صورت ظاهر گفته های ایشان مربوط می شود نه به غرض واقعی ایشان. و حکمت اشراقی که پایه و بنیان آن در اصل نور و ظلمت است به آن صورت که توسط حکمای ایران، همچون جاماسب و فرشاد شور و بزرگمهر، بیان شده، در میان همین رموز سری و نهانی قرار گرفته است.<sup>۲۳</sup>

### طبقات دانایان

از کلمات سهروردی که ذکر شد، معلوم می شود که حکمت اشراقی بر استدلال و کشف و شهود هردو تکیه دارد، که یکی از پرورش نیروهای عقلی حاصل می شود و دیگری از صفای نفس. سهروردی، بنابر آنکه یکی از این دو ملکه یا هردوئی آنها رشد کرده باشد، کسانی را که در جستجوی معرفت هستند به چهار طبقه تقسیم می کند:<sup>۲۴</sup>

۱. آنان که تازه نسبت به معرفت احساس عطش کرده و به راه جستجوی آن گام نهاده اند.

۲. آنان که به معرفت صوری راسل شده و در فلسفه استدلالی به کمال رسیده اند، ولی از عرفان بیگانه اند. سهروردی،

فارابی و ابن سینا را از این دسته می شمارد.

۳. آنان که اصلاً به صورت های استدلالی معرفت توجهی نداشته، بلکه مانند حلاج و بسطامی و تسنری به تصفیه نفس پرداخته اند، و به کشف و شهود و روشی درونی رسیده اند.

۴. آنان که هم در فلسفه استدلالی به کمال رسیده و هم به اشراق یا عرفان دست یافته اند. وی افراد این گروه را حکیم

مثاله می خواند، و فیثاغورس و افلاطون را، در جهان اسلامی، شخص خودش را از آنان می شمارد.<sup>۲۵</sup>

بالای این چهار گروه، سلسله آسمانی یا موجودات روحانی

عالم غیب قرار می گیرد که سردسته ایشان قلب یا امام است، که

هر یک از افراد سلسله مراتب روحانی به عنوان نماینده ای از طرف او عمل می کند. این موجودات روحانی به نوبه خود اسبابی هستند که به وسیله آنها نفوس بشری اشراق می شوند و در آخر کار



کتابهای نوع خرد است، به سال ۵۳۲ در ظرف چند ماه تألیف شده و چنانکه خود سهروردی گفته است: الهام بخش آن روح القدس بوده و در زمانی نوشته شده که قرآن هفت سیاره در برج میزان صورت گرفته بوده است. سبک نگارش آن نشان می دهد که به سرعت و با کمال شوق خاطر نوشته شده و مهارت ادبی مؤلفی را آشکار می سازد که زیبایی و روشنی روش نویسنده وی در آثار عربی و فارسی او یکسان جلوه گر شده است.

سهروردی در حکمة الاشراق خود از قاعده کلی تقسیم کتاب به چهار قسمت منطق و ریاضیات و طبیعیات و الهیات که بنا بر رسم در کتابهای فلسفه از آن پیروی می شده (گواهی گاهای قسمت ریاضیات را حذف می کرده اند)، و کتابهای شفا و نجات ابن سینا و نیز سه کتاب تمایمی تر دیگر خود سهروردی نیز به آن صورت نوشته شده بود، پیروی نموده است. این کتاب اساسی حکمت اشراق مشتمل است بر یک مقدمه و دو بخش. بحث در آن از منطق آغاز می شود و به اتحاد با حق و مقام و جلد و سرور ختم می شود.

### انتقاد از فلسفه مشائی

سهروردی در مقدمه کتاب خود از این سخن می گوید که چگونگی آن را تألیف کرده و از چه نوع کتابهاست و برای چه منظوری نوشته شده. پس از آنکه وضع کلی کتاب را به این صورت تعریف کرد، بخش اول را به متعلق اختصاص می دهد و آن را به همان شکل که ارسطو و افلاطون صورت بندی کرده اند می آورد، ولی این ترتیب را به تمایمی نمی پذیرد. قسمت دوم بخش اول کتاب مشتمل است بر یک تحلیل کلی از بعضی از جنبه های فلسفه ارسطویی

و از جمله منطق. در اینجا به تعریف ارسطویی انتقاد می کند و آن را افطابازی می خواند و عدد اعراض را از سه به چهار تقابل می دهد: نسبت، کیفیت، کم، و حرکت.

انتقاد کلی وی نسبت به ارسطو و مشائیان و جمله کردن به بعضی از مبانی اساسی فلسفه برای آن است که زمینه را برای صورت بندی کردن عقاید اشراقی خویش آماده سازد. مثلاً، نظار ابن سینا و دیگر ارسطوئیان را که در هر شیء موجود وجود اصل است و ماهیت برای تحقق یافتن و واقعیت پیدا کردن به وجود محتاج است، قبول ندارد. در نظار سهروردی، لا اقل مطابق معنای مشارقی کلمات خود او، تنها ماهیت شیء است که واقعیت دارد و اصل است، و وجود نقش فرعی یک عرض را دارد که به ماهیت اضافه می شود. این طرز تصور که اصالت ماهیت نام دارد، با آنکه بعدها مورد قبول میرداماد واقع شد، به سختی در معرض انتقاد ملاصدرا قرار گرفت که همه حکمت اشراق را بر پایه اصالت وجود تفسیر کرد، و الهیات اصالت وجودی را جانشین الهیات اصالت ماهیتی سهروردی ساخت ۲۷.

انتقاد دیگر سهروردی بر ارسطو این است که عالم مشتمل افلاطونی اسناد خود را انکار کرد و به این ترتیب اشیاء را از واجد بودن واقعیتی در درجه عالینری از وجود محروم ساخته است. نیز تعریف ارسطو را از امکان رد کرده و مفهومی برای امکان قائل شده است که به تصور افلاطونی نزدیکتر است.

سهروردی، پاراد کردن یکی از اصول اساسی دستگاه فلسفی ارسطو، یعنی اعتقاد به صورت و ماده که محور اصلی فلسفه طبیعی مشائی است شکل آن را به صورت دیگری در آورده است. در نظار سهروردی و باقی اشراقیان، جهان عبارت است از درجانی از نور



صرفیه ترانستند در اجتماع کلی اسلامی به تبلیغ نظریات خویش  
پردارند و به آداب خاص خویش عمل کنند. از این گذشته، غزالی  
در بعضی از رساله های خود که پیشتر جنبه بساطتی دارد، مانند  
مشکاتالانوار ۱۸ و رساله اللذیة به صورتی از معتقدات تصوف  
بحث کرده است که بعد با همان صورت در آثار ابن عربی دیده  
می شود.

میان غزالی و ابن عربی هنوز چهره های برجسته ای از متصرفه  
هستند که از ذکر آنان نباید غافل شویم. در ایران احمد غزالی،  
برادر ابرخامد، رساله ای در عشق الهی به نام مناویح الدشکان ۱۹  
نوشت. دیگر عین القضاة است که بحث وی درباره معتقدات  
تصوف، ابن عربی را پدید می آورد. در مغرب جهان اسلامی  
سیمای ابن عربی، مؤلف کتاب معروف محاسن المجالسی ۲۰ و  
ابرمعدن، استاد ابن عربی جاوه گر می شود که ابن عربی از وی  
در آثار خود بسیار نام برده است. شخص دیگری که باید از او  
نام ببریم ابن قس مؤسس حکومت خانقاهی ۲۱ مریدین در المغرب  
جنوب برتقال است که ابن عربی با وی ارتباط نزدیک داشته  
است.

چون بار دیگر به شرق جهان اسلامی بازگردیم، درست  
پیش از زمان ابن عربی، علاوه بر سه رودی مؤسس مکتب اشراق،  
با مؤسسان فرقه های معتبر دیگر تصوف نیز روبه رو می شویم. از  
این جمله است: احمد رفاعی که سلسله رفاعیه از وی نام گرفته  
است، و دیگر عبدالقادر گیلانی از شیوخ تصوف بسیار معروف  
اسلام که سلسله قادریه از او را کش تا جزایر اقیانوس آرام. با  
پیردانی دارد و دیگر نجم الدین گبرلی مؤسس سلسله گبرویه ۲۲.  
هنگامی که ابن عربی بر صفحه تاریخ اسلام آشکار شد، سنت

تصرف به خویشی استقرار پیدا کرده بود و از طریق فرقه ها رساله های  
مختلف وسایل مؤثری برای حفظ و اشاعه روشها و نظریات خود  
در اختیار داشت. نیز میراث گرانباری از آثار نظام و نشر به  
فارسی یا عربی وجود داشت که اشراقات و مکاشفات و احوال و  
«مشاهدات» شیوخ متصرفه نسل به نسل تا زمان پیغمبر در آنها ثبت  
و ضبط شده بود.

### مقام ابن عربی

با پیدا شدن ابن عربی ناگهان نزاری کامل با وسعت عظیم،  
چه از لحاظ الهیات جهان شناسی، و چه از لحاظ علم النفس و مردم-  
شناسی، درباره تصوف ابراز می شود که در بادی امر چنان  
می نماید که بسا آن نقطه عطفی در داخل سنت تصوف پیدا شده  
است. درست است که بعضی از متصرفه قدیمتر، مانند حکیم  
نرمذی و یازید بسطامی، مسایل حکمت الهی را مورد بحث  
قرار داده بودند، و در آثار عدلار و ابن سره نظریات جهان شناسی  
وجود داشته است، ولی به آن وسعت که در آثار ابن عربی دیده  
می شود نبوده است. در کتابهای متصرفان قدیمتر، غالباً از دستور-  
الهای سیر و سارک بحث می شده، یا اینکه سخنانی را که هر یک  
از صوفیان در مراحل مختلف وصول گفته بوده در آن کتابها جمع  
آوری و حفظ می کرده اند. کمتر در آن گونه کتابها بحثهای مطالب  
عرفانی به صورت کامل پیش می آمده است. تنها جرقه های نویری  
است که وجهه خاصی از حقیقت را که صرفی در لحظه خاصی با  
آن روبه رو می شود در روشنی قرار می دهد.

مجیبی الدین عقیل متصرفه را که تا زمان وی به صورت  
ضعیفی در گفته های شیوخ مریفت، مندرج بود، به صورت صریح



و روشن تنظیم کرده است. وی به این ترتیب عالیتین شارح عرفان اسلامی به شمار می رود<sup>۲۲</sup>. به وسیله وی جنبه باطنی اسلام آشکارا بیان شد، و مرزهای جهان معنوی آن به شکلی در روشنی قرار گرفت که لایزال از لحاظ نظری برای هر کس که عقل و هوش کافی داشت راه باز شد که در طریق سارک قدم گذارد، و بتواند نظریات عرفانی را عملاً بیان نماید و به حقیقت آنها برسد. در نوشته های ابن عربی نیز برای می یابیم همچون «وحدت وجود» و «انسان کامل» که وضع این الفاظ برای معانی منطبق با آنها نخستین بار توسط او صورت گرفته، گر این که واقعتاً آنها از همان آغاز پیدایش سنت تصرف وجود داشته است.

بنابر این اهمیت ابن عربی در آن است که عقاید متصوره را نظم بخشیده و صورت بندی کرده و آنها را به شکل صریح بیان کرده است. ناهور وی نه علامت این است که تصرف با داور و تفصیل پیدا کردن و نظری شدن، «ترقی» کرده است، و نه چنانکه بعضی علیه ابن عربی دستاویز کرده اند، انحراف از عشق الهی و توجه به مکتب همه خدایان برده است. صورت بندی صریح معتقدات متصرفه به دست مجیب الدین برای رفع نیازی برده است که در محیط عرضه شدن این معتقدات وجود داشته، تا چنان باشد که معانی و حقایق هر چه بهتر آشکار و فهم شود، احتیاج به شرح و تفصیل با زیاده شدن معرفت کسی افزایش پیدا نمی کند، بلکه هر اندازه شخص نادانتر باشد و در نتیجه تارک شدن، نیروی ذوق و شهود و قدرت فهم مستقیم امور و اشیاء را از دست داده باشد، این نیازمندی شدیدتر می شود، به تدریج که فطن اسلامی از منبع وحی خود دورتر می شد، بصیرت و درایت اشخاص برای فهم حقایق اسلامی کاهش می یافت و به همان درجه احتیاج به

توضیح و تفسیر افزایش پیدا می کرد. برای تساهلای قدیم تنها اشاره ای کفایتی بود که به معنای باطنی توجه پیدا کنند. به وسیله ابن عربی، جنبه باطنی اسلامی اصول عقایدی پیدا کرد که تنها با کمک آنها امکان داشت که سنت تصرف در میان کسانی که پیوسته در خطر گمراه شدن بودند محفوظ بماند. این گروه کسان همیشه در معرض آن بودند که گرفتار استدلال ناصحیح شوند، و در بیشتر ایشان نیروی مکاشفه عقلی چندان نبود که بر تمایلات بشری دیگر چیره شود، و ذهن آنان را از افتادن در خطا مصون بدارد. آنچه که پیوسته حقیقت باطنی تصرف بود، توسط ابن عربی چنان تنظیم و صورت بندی شد که از آن زمان به بعد بر حیات عقلانی و نفسانی اسلام حکومت پیدا کرد.

### زندگانی عارف مرسیه

ابن عربی، که نام کامل وی ابو بکر محمد بن العربی الحانمی الطائنی است، در مرسیه، جنوب اسپانیا، به سال ۵۶۵ از خاندان عرب خالصی مشرب با قبیله طائنی به دنیا آمد. در جهان اسلامی بیشتر وی را به نام ابن عربی و با القاب شیخ اکبر و مجیب الدین می شناسند. مساند سایر عارفان و پیران مریفت شاهکار وی زندگانی خود اوست که از متعارف بیرون بوده و پیوسته روزگار را به نماز و ذکر و مشاهده و زیارت اولیا می گذرانده و در این ضمن به مشاهداتی نازل می آمده است که در آنها مراتب عالم غیب بر او آشکار می شده است<sup>۲۳</sup>. بنابر این با مطالعه زندگانی وی از صفات معنوی و مقام عارفی آگاه می شویم که تعالیت عقلی وی از طریق تألیفات عرفانی متعددی بر ما آشکار می شود. پس از گذراندن سالهای نخستین عمر در مرسیه، به اشبیلیه



رفت و در آنجا برآمد و دروس مقلدانی را تحصیل کرد. رتبه خانوادگی موجب مساعدی را برای وی فراهم آورده بود که در آن می توانست، بنا بر تمایل طبیعی خویش، به امر معنوی توجه پیدا کند. در این مرحله از زندگی با دو زن از اصحاب ماریفت ملاقات کرد، یکی باسمن مرشانی و دیگری قاطمة قرطبی، که در توجیه زندگانی وی تأثیر فراوان داشتند. مخصوصاً قاطمة سالخورده در وی بیشتر مؤثر افتاد، که به قول ابن عربی در عین پیری درخشندگی و زیبایی دختری شانزده ساله را داشت. این زن مدت دو سال مرشد معنوی وی بود و خود را مادر روحانی ابن عربی می شمرد.

در بیست سالگی ابن عربی باهوش فراوان و بصیرت سرشار به مسافرت در شهرهای مختلف اندلس پرداخت، و به هر نقطه که می رسید به دیدار مردان و زنان راصل در طریق تصرف می شنانت. در یکی از همین سفرها بود که در قرطبه با ابن رشد - بزرگترین شارح ارسطو - ملاقات کرد، و این ملاقات اهمیت فراوان داشت، چه به این ترتیب دو نفری با یکدیگر روبه رو شدند که هر یک نماینده راهی بودند، و بعدها مسیحیان بر یکی از این دو راه و مسلمانان بر راه دیگر در پی ایشان رفتند. ملاقاتی بود میان دو شخص که یکی پروردگارهای عقل استدلالی بود و مؤثرترین متفکر اسلامی در جهان مغرب زمین شد، و دیگری عارفی بود که در نظری معرفت اصولاً معنی مشاهده داشت، و چهره نازندی در تصرف شد، و ساقی او پیوسته بر حیات معنوی اسلام پس از وی گسترده بوده است. چون برخورد این دو نفر با یکدیگر حائز کمال اهمیت است، گزارش خود ابن عربی را درباره این حادثه مهم در اینجا نقل می کنیم که تا حد زیادی شخصیت معنوی نوربند

آن را آشکار می سازد ۲۲:

روز خروشی به خانه ابرار ولد بن رشد در قرطبه رفتیم. وی خود اظهار تمایل کرده بود که مرا ملاقات کند، چه از مکاشفاتی که خداوند در ایام خلوت در حق من مرحمت فرموده بود چیزی شنیده و از این بابت متعجب شده بود. بدیدم که یکی از دوستان بکرنگ او بود، مرا به بهانه انجام دادن مأموریتی به خانه او فرستاد، ولی حقیقت امر این بود که ابن رشد بتواند مرا ببیند و بلمن سخن گوید. در آن زمان من هنوز جوان بیوهی بودم.

پس از آنکه بر وی وارد شدم، از جای برخاست و به ملاقات من آمد، و کارهایی کرد که نشانه پاسداری وی نسبت به من بود، و بالاخره مرا در آغوش گرفت. پس از آن به من گفت: «آری». و من نیز به نوبه خود گفتم: «آری». چون چنین شد، دریافت که مقصود او را فهمیده ام، و به همین جهت شادی وی افزایش یافت. و من نیز که از علت شادی او آگاه شده بودم، گفتم: «نه». بلافاصله حالت انقباضی به وی دست داد، و رنگ چهره اش دگرگون شد. چنان می نمود که درباره آنچه که می اندیشد دچار سردید شده است. از من پرسید: «از طریق اشراق و الهام الهی به چه راه حلی رسیده ای؟» و من در پاسخ گفتم: «آری نه. میان آری و نه هیچ روحی نمی تواند از جسم خود پرواز کند و گردنها از تنها جدا می شود.» رنگ ابن رشد پرید. دیدم که می لرزد. این آیه از قرآن تلاوت کرد که: «لا حول ولا قوة الا بالله» چه دریافتی بود که من به چه امری اشاره کرده ام.

پس از این ملاقات از بدیدم درباره من پرسشهایی



کردن ابدان که آنچه وی در باره من اندیشیده است با نذر  
بدرم موافق در می آید یا نه. ندانی است که این رشد  
استاد بزرگی در تفکر و تأمل فلسفی است. به من گفتند  
که وی خداوند را شکر کرده بود که چنانچه عمر داده  
است تا بتواند کسی چون من را ملاقات کند که نادان  
به خلوت رفته و چون من از آن بیرون آمده باشد. گفته  
بود که: «من چنین امکانی را پذیرفته بودم، ولی هنوز  
کسی را ندیده بودم که واقعا به چنین مقامی رسیده  
باشد. شکر خدا که در زمانی به دنیا آمدم که نتوانستم  
استادی را که بر وی چنین تجربهای گذشته و یکی از  
منت خدای را که نعمت دیدن یکی از چنین کسان را با  
چشم خودم به من عنایت فرمود.»

خبر استم که ملاقات دیگری با این رشد داشته  
باشم. شکر خدا که در حالت خلسه ای، وی چنان بر من  
ظاهر شد که بیان او و من جز پرده نازکی حایل نبود.  
از پشت این پرده توانستم او را بینم، بی آنکه وی  
تواند مرا ببیند، یا بداند که من آنجا هستم. چندان  
در تأمل و تفکر خویش غرقه بود که متوجه من نشد.  
سپس با خود گفتم: «تأمل وی نمی تواند او را به جایی  
که من در آن هستم راهبری کند.»

دیگر فرصتی برای دیدار او دست نداد تا  
مرگش به سال ۵۹۵ هجری در مسراکش اتفاق افتاد.  
جسد او را به قریه آوردند و در آنجا به خاک سپردند.  
تابوت او را بر يك طرف حیوانی بارکش گذاشته  
بودند و تألماتش را، برای حفظ تعادل بار، بر طرف  
دیگر. من در آنجا بی حرکت ایستاده بودم. ابوالحسن  
محمد بن جیبر فقه و ادیب، منشی سید ابوسعید [یکی

از امرای و جندین او یکی از دوستانم، ابوالحکم عربی و بن  
سراج نساخ، همراه بودند. ابوالحکم روی به جانب  
من کرد و گفت: «می بینی که بر کب استاد این رشد چه چیز  
را برای تعادل با او بسته اند؟ بر يك طرف استاد است  
و بر طرف دیگر کتابهایی که وی تألیف کرده است؟»  
آنگاه این جیبر پاسخ داد که: «می گویی که من فرزند  
خود را نمی بینم؟ البته که می بینم. خدا به زیانت برکت  
دهد.» سپس (این جمله ابوالحکم را) به تامل سپردم.  
چه برای من، و موضوع تأمل و تذکری است. از آن گروه که  
رحمت خدا بر ایشان باد. اکنون تنها من زنده هستم، و  
چون به این مطلب نظرمی کنم با خود می گویم: بر يك طرف  
استاد است و بر طرف دیگرش کتابهایش. چه بسیار آرزومند  
این هستم که بدانم که آیا به آرزوهایش رسیده است یا نه؟

تا ۵۹۵ ابن عربی عمر خود را در شهرهای مختلف اندلس  
و شمال آفریقا گذراند و با منصوره و علماء ملاقات می کرد، و نگاه  
با اصحاب عقاید مختلف، مانند معتزلیان که اسلام را به صورت  
استدلالی، مورد تفسیر و تعبیر قرار می دادند، به سان راه برمی نداشت.  
در این مرحله از عمر تنها قوتش پیش رفت، و در آنجا کتاب  
خلق النفلین [این قسمی را خواند و شرحی بر آن نوشت. نیز  
به امریه سفر کرد که در آن زمان مرکز مکتب ابن مسره و پس از  
وی ابن عربی بود. و در اینجاست که به گفته آسیر، بسالاسوس  
رسماً وارد تصرف شده است.]

در این سالها شیخ به مشاهدات عرفانی خود ادامه می داد.  
شاهده وی از سلسله مراتب رجال غیب که بر جهان حکم فرمایند  
از این قرار بوده است: قلب اعلی؛ در اسام؛ اوتاد چهارگانه  
حاکم بر چهار جهت اصلی؛ ابدال هفتگانه که هر يك بر یکی از



هفت اقلیم فرمانروایی دارد؛ نقیای دوازده گانه حاکم بر دوازده برج؛ و نجای هشت گانه مربوط به هشت فلک<sup>۱۲</sup> نیز مشاهده ای از همه اقطاب مغربی «وحی» های مقدم بر اسلام داشته و بدریافت وحدت متعالی همه آنچه که از جانب خداوند به مردمان وحی شده بود نایل آمده بود. همچنین در مشاهده ای که به سال ۵۹۵ در مرسیه برای ری دست داد، عرش الهی را دید که بر پایه هایی از نور استوار است و پرنده ای در اطراف آن پرواز می کند، و همین پرنده به ری فرمان داد که زادگاه خود را ترک گیرد و به شرق جهان اسلامی سفر کند و باقی عمر را در آنجا بگذراند<sup>۱۳</sup>.

با سفر زیارتی به مشرق، دوره جادیدی در زندگی<sup>۱۴</sup> این عربی آغاز شد. در ۵۹۸ برای نخستین بار به حج خانه خدا در مکه معظمه نایل شد، و در همین جا «فرمان یافته بود که تألیف کتاب اصلی خود الفتوحات المکیه را آغاز کند، و در همین مکه در يك خانراوده ایرانی اصفهانی که از منصرفه بودند با دختر جوان بسیار متعب و زیبایی ملاقات کرد که در نظر وی نجسم جاودانی حکمت را پیدا کرد، و نقشی در زندگی وی داشت که بی شباهت به نقش بنابر که در زندگی دانته نیست.

این عربی از مکه به شهرهای مختلف سفر کرد، و پیر طریقت<sup>۱۵</sup> وی در رسیدن به اسرار الهی خضر نبی بود<sup>۱۶</sup> خضر مردمان را مستقیماً به جهان روحانیت راند می کند، بی آنکه لازم باشد ارتباط مستقیمی با یکی از سلسله های صرفیان داشته باشند. به این ترتیب، علاوه بر آنکه شاگرد چند تن از رؤسای طریقت بود، «شاگرد خضر» نیز شد، و رودی در سلسله خضر روشنتر از همه در سال ۶۰۱ آشکار شده است، چه در آن سال خرقه خضر را از دست علی بن جاسع گرفت که وی خود آن را مستقیماً از پیغمبر سبز پوش دریافت کرده بود.

در این سالها نیز چندین بار این عربی با فقهای مشاخرانی پیدا کرد، مثلاً در ۶۰۴ در قاهره به بخار مرگ تهدید شد و ناچار به مکه پناه برد. پس از آنکه مدنی را در حرم شریف گذراند، به پادشاه آسیای صغیر شد، و در آنجا با صدرالدین قونوی نامدارترین شاگرد خود، رو به رو شد، و همین صدرالدین بعدها «مختصرین شارح و مبلغ آثار او در مشرق زمین» بوده است. از قونیه به مشرق سفر کرد، و به ارمینیه و از آنجا به جانب دره فرات و بغداد رفت، و در این شهر به سال ۶۰۹ شیخ نصوف معروف، شهاب الدین عمر سهروردی را به همتام شیخ اشراق که نباید با او اشتباه شود ملاقات کرد<sup>۱۷</sup>. این عربی همچنین از حجاب دیدن کرد، و در آنجا ملک ظاهر، که يك نسل پیش از آن جانی و دوست سهروردی شیخ اشراق بود و کوشش وی برای جابگیری از قتل این سهروردی بی حاصل ماند، مقدم او را پذیره شد.

بالاخره در ۶۱۱ این عربی، پس از آنکه در سراسر بلاد اسلامی بلند آوازه شده، و امیران دانش دوست از دور و نزدیک وی را به دیدار خود می خواندند، بر آن شد که در دمشق رحل اقامت افکند. پس از عمری که در سفر گذرانده بود، چنان می خواست که سالهای آخر زندگی را در آرامش بگذراند، و سخت به کار تألیف پردازد. در این دوره فتوحات را که شرح حال معنوی روزانه ازمسی سال از برترترین سالهای او است به پایان رسانید، و در همین دمشق بود که شیخ اکبر به سال ۶۳۸ از دنیا رفت، در حالی که اثری محرز نداشتی بر سراسر حیات معنوی اسلام باقی گذاشته بود. وی را در صالحیه در دامنه کوه ناسیون شمال دمشق<sup>۱۸</sup> در محلی به خاک سپردند که همه پیامبران آنجا را به پای کوی ستوده بودند. پس از آنکه وی را به خاک سپردند، این محل پیش از پیش



ز بار نگاه شد. در قرن دهم میلادی سلطان سلیم دوم قبه‌ای برگزید و وی ساخت که هنوز پابرجاست و قبر وی پیوسته مزار همگان بالخاصه متصرفان است. در کنار وی، علاوه بر دو پسرش، عبدالقادر جزایری و طبرست، بارز الجزائری نیز خفته است. عبدالقادر را در زمان ناپلیون سوم از الجزائر تبعید کردند و وی بازمانده عمر خود را به انتشار آثار محیی الدین، که خود از شاگردان بر حرارت وی بود، اختصاص داد. اکنون در کنار شیخ اکبر آرمیده است که نسبت به وی ارادت فراوان داشت و تا حدی انتشار آثار وی نتیجه کوشش او بوده است.

## تألیفات

کثرت شماره تألیفات ابن عربی خود دلیل کافی است بر اینکه از الهامی «فرف ملیعی» ترجمه گرفته است. در روایات مختلف چند صد جلد تألیف به او نسبت داده اند، و مقدار فراوانی از آنها موجود است که به صورت نسخه‌های خطی در کتابخانه‌های اسلامی و اروپایی نگاهداری می‌شود<sup>۲۱</sup>. در این میان از رساله‌ها و نامه‌های چند صفحه‌ای تا کتاب پر حجمی چون فتوحات رجب<sup>۲۲</sup> دارد. از رساله‌های عرفانی خالص تا منظره‌های صوفیانه، که در آنها عرفان به زبان عشق بیان شده، در میان آنها موجود است. موضوعات این تألیفات نیز گوناگون است، و الهیات و جهان‌شناسی و معرفه النفس و تفسیر قرآن کریم و تقریباً همه مباحث دیگر معرفت را شامل می‌شود، و در همه آنها غرض این است که معانی حقیقی و درونی آشکار شود.

بزرگترین اثر ابن عربی که شکل دایره المعارفی دارد، «فتوحات است» مشتمل بر ۵۶۵ فصل که در آنها اصول عرفان و

علوم باطنی و دینی مختلف و نیز تجارب و احوال روحانی خود محیی الدین آمده است. خلاصه‌ای از علوم باطنی اسلام است که از لحاظ وسعت و عمق بر هر اثر دیگری از این قبیل که پیش و پس از آن نوشته شده برتری دارد. در این کتاب مک‌رر اشاره کرده است که آن را به الهام خدایی نوشته است، مثلاً در جایی

چنین گفته است: «بدان که نوشتن فصول فتوحات نتیجه انتخاب

آزاد یا تأمل و تفکر ارادی من نیست. در واقع آنچه را که من

نوشته‌ام بخداوند به وسیله فرشته الهام به من املا کرده است»<sup>۲۳</sup>.

در فتوحات، علاوه بر معتقدات تصوف، از زندگی و احوال

متصرفان قدیمتر، عقاید جهان‌شناختی از اصل هرمسی یا نو افلاطونی

که وارد الهیات تصوف شده، علوم باطنی همچون جفر، رموز

و تمایلات کیمیایی و احکام نجومی<sup>۲۴</sup>، و در واقع از هر

چیز دیگری که رنگ باطنی داشته به صورتی، جایی در مارز تصور

اسلامی نسبت به اشیاء پیدا کرده، بحث شده است. به این ترتیب

کتاب فتوحات پیوسته مرجعی برای علوم باطنی بوده، و هر فصل

آن توسط تساهای متوالی، متصرفانه مورد مطالعه و تفسیر واقع

شده، و رساله‌هایی در آن باره نوشته اند که در واقع تفسیرهایی

است بر تار و پودهایی که با آنها فرش فتوحات بافته شده است.

بدون شك، کتابی از محیی الدین که از همه بیشتر خواننده

می‌شود «فصوص الحکم»<sup>۲۵</sup> او است که در واقع وصیتنامه روحانی

او به شمار می‌رود، و از بیست و یک فصل آن هر یک به یکی از

عقاید باطنی اساسی اهللام اختصاص دارد. این کتاب در ۶۲۷

تألیف شده و به گفته خود ابن عربی، تألیف آن نتیجه رؤیای از

پیغمبر (ص) بوده است که کتابی در دست داشته و به شیخ فرمان داده

است که آن راه بگیرد و به جهانیان برساند تا معگان از آن بهره‌مند



شوند<sup>۲۵</sup>. خورد عنوان کتاب، که به معنی نگینهای حکمت است، رمزی از مخزبات آن است، و هر نگینی مختری گهری گرانهاست که رمز یکی از جلوه‌های حکمت الهی آشکار شده بر یکی از پیغمبران است. در واقع هر نگین کنایه است از طلیعت بشری و معنوی يك پیغمبر که محمل جلوه خاص حکمت الهی آشکار شده بر آن پیغمبر می باشد.

طلیعت بشری و فردی هر پیغمبر به نوبه خود مندرج در «کلمه» است که حقیقت اساسی او تعیین کلمه اعلی یا «کلمه اصلی حضرت حق» است<sup>۲۶</sup> به همین جهت است که اصول آن کتاب به نامهای «نگین حکمت در کلمه آدم»، «نگین حکمت در کلمه شیت»، و غیره نامیده شده، و با فصل «نگین حکمت خاصه در کلمه محمد» خاتمه پذیرفته است. با آنکه از لحاظ بشری چنان می نماید که جنبه‌های انسانی و شخصی پیغمبران «حاروی» جنبه‌های اساسی و کلی آنان باشد، همان گونه که نگین انگشتی گهر هر گرانها را حاروی است، ولی در واقع مسئله صورت عکس دارد؛ واقعیت باطنی و جنبه مافوق فردی پیغمبر است که حاروی نگین و تعیین کننده آن است. وحی الهی به «صیغه» پذیرنده وحی درمی آید، گراینده از لحاظ کلی خود این پذیرنده، امکانی الهی است که از عالم اعلی تعیین شده و مندرج در مثال آسمانی خورد می باشد. مجموعه آثار ابن عربی که بر جای مانده، علاوه بر این در کتاب اساسی، مشتمل است بر رساله‌هایی در جهان‌شناسی، همچون إنشاء الدوائر، عقلة المؤمن، و التدبیرات الالهیه<sup>۲۷</sup>؛ و در روشهای عملی سیر سلوک همچون رسالة الخلوة، و الارصایا؛ و در جلوه‌های مختلف قرآن<sup>۲۸</sup>، مشتمل بر رمزی بودن حروف آن، و در اسماء و صفات الهی، و در فقه و حدیث و عملاً هر مسئله دیگری که با

موضوعات دینی و معنوی ارتباطی دارد<sup>۲۹</sup>. نیز در میان آثار او منظره‌های ادلیف شعری صوفیانه وجود دارد، مانند آرجمان الاشراق و دیدارن. بسیاری از نویسندگان وی را پس از ابن الفارض بهترین شاعر اشعار صوفیانه در زبان عربی دانسته‌اند<sup>۳۰</sup>.

روی هم رفته، چشم انداز تألیفات ابن عربی چندان وسیع است که رصف محتویات همه آنها کار دشواری است. کتابها و رساله‌هایی که همچون موج اقبانوس از قلم او تراش کرده، تقریباً هر چیز را که به چشم بیاید شامل است، در این مجموعه عظیم آثار نوشته شده به زبان عربی به روش نگارش وی گاهی شاعرانه است و گاهی آمیخته به تکلف. بعضی از کتابهای وی، مانند آنها که به روش سیر سلوک مربوط است، ساده و آسان است، و نوشته‌های مربوط به حکمت الهی موجز و استعاری است. واقع این است که وی زبان نویسندگی مختصر و به خود داشته و مصطلحات فنی خاصی هم به وجود آورده است که فعنی از آن بر پایه کارهای متصرفان متقدم بنا شده و برای فهم آثار ابن عربی آشنا بودن به آنها کمال ضرورت را دارد<sup>۳۱</sup>. نه تنها خواننده باید معنی دقیق کلمات او را بداند، بلکه باید برای فهم کتابهای او، مانند کتابهای مؤلفان دیگر مسلمان، این را بیاموزد که چگونه بیان سطر را بخواند تا بتواند گنجینه‌های نهفته در زیر ظاهر استعاری و تناقض آمیز و زبان رمزی خیره کننده و نگاه پیچیده آنرا ادراک کند.

### «منابع» ابن عربی

هیچکس نمی تواند درباره منابع و مآخذ آثار يك نویسنده متصوف، به معنای تاریخی سخن بگوید، چه آن صوفی که به آخر طریق سارک رسیده الهام را به صورت مستقیم از عالم بالا دریافت



می‌کند، و از دریافت تأثیرات تاریخی و بشری آزاد است؛ معرفت را از راه اشراق شدن قلبش با تجلی حق دریافت می‌کند، و تنها از لحاظ بیان و صورت‌بندی، تجارب و احوال درونی خویش. ممکن است از نوشته‌های دیگران مددگیرد. در مورد این عریبی نیز باید گفت که منبع اصلی وی علم عرفانی او بوده است که در حالات مشاهده دریافت می‌کرده، و راه وصول به این علم فیض و برکت پیغمبر (ص) بوده است که هنگام ورود در طریق تصوف به‌ار رسیده است.

ولی از لحاظ تعبیر افکار و صورت‌بندی آنها ممکن است از «منابع تاریخی» این عریبی سخن گفته شود، به این معنی که عقاید بسیاری از مکاتب در نوشته‌های شیخ به‌صورت عینی تفسیر و تعبیر شده است. این عریبی در سنت دینی اسلامی، بیش از همه از صوفیان متقدم، مخصوصاً حلاج، پیروی کرده و بسیاری از اقوال وی را در آثار خود آورده است؛ دیگر حکیم نرمدی است که کتاب خاتم‌الاربابه او مورد مطالعه خاص شیخ بوده است؛ دیگر هابزید بسطامی است که گفته‌های صوفیانه وی را غالباً نقل کرده است؛ و دیگر غزالی است که آثار اخیر او را در نظر داشته و در ترویج بسیاری از نظریات او کوشیده است. نیز این عریبی صرف نظر از طرح‌های ابتدائی جدید این مسره، بعضی از اندیشه‌های جهان‌شناختی فلاسفه، مخصوصاً این سچا را پذیرفته، و غالباً اسلوب احتجاج متکلمان را در آثار خود به‌کار برده است. از اینها گذشته، تأثیر نوشته‌های هرمسی اسلامی قدیمتر، مانند آثار جابر بن حیان و رسائل اخوان الصفا و تمایلات نرفیناغورسی ایشان و نوشته‌های دیگر وابسته به مذهب اسماعیلیان نیز در تألیفات این عریبی مشهود است.<sup>۲۳</sup>

از لحاظ منابع مقدم بر اسلام، در نوشته‌های محیی‌الدین تعبیر و تفسیر مکتب هرمسی اسکندرانی را در عالترین معانی آنها مشاهده می‌کنیم، که در آنها مفهوم طبیعت خود معنایی پیدا می‌کند که متعالیتر از درجه جلوه کونی و جهانی آن است.<sup>۲۴</sup> همچنین معتقدانی در آنها می‌یابیم که بدرواقیان و فیالون و اوافلاطونیان و دیگر مکتب‌های قدیم تعان دارد، و همه اینها به‌طریق عرفانی تعبیر شده و با ورود در چشم‌انداز وسیع تصوف ابن عربی به‌حد کمال رسیده است. از طریق مشور ذهن او است که نه تنها نظریات عرفانی، بلکه افکار جهان‌شناختی و روانشناختی و طبیعی و مادی رنگ عرفان و شفافیتی پیدا می‌کند، و این مطلب آشکار می‌شود که همه اشکال معرفت ارتباطی با «دانش» اولیا، و عرفا دارد، درست بدان‌گونه که ریشه همه چیزها و همه درجات واقعیت به ذات احدیت می‌رسد.

### ۱. اصول اعتقادات

اندیشه معرفتی خلاصه بسیار خشکی هم از نظریات ابن عربی، که نسل‌های متوالی عرفا و فلاسفه به‌تأمل در آنها پرداخته و نسبت بزرگی از عمر خویش را برای فهم آنها مصروف داشته‌اند، خود ادعای بزرگی است.<sup>۲۵</sup> ما جز آن غرضی نداریم که اشاره‌ای به مشخصات کلی و زبان این نظریات بکنیم، و از اصولی که بر طرز نگارش او غلبه دارد ذکر می‌آوریم، چه خود طرز نگارش او چندان وسیع است که حتی چنان یکی از عناصر آن را هم نمی‌توان با تمام وسعت و عدلتمی که دارد ادا کرد. در مورد بحث از ابن عربی باید دانست که ما با فیلسوفی - خواه به معنی جدید این کلمه خواه به معنی ارسطویی آن - سروکار



نیز در معرض این عمل اصلی ورود به اصل درونی و تفسیر و تعبیر رمزی قرار دارد.

در زبان عربی، نودهای طبیعی، و جمله‌های قرآن کریم که وحی الهی را شامل است، نیز حالات درونی نفس، همه به نام «آیت» خوانده می‌شود که به معنی علامت و نشانه است، از آن جهت که معنی درونی آنها که از طریق تاریل به دست می‌آید به هم ارتباط دارد. صوفی به معنای درونی تجلیات طبیعت نفوذ می‌کند، و آنگاه به شاعر و اصول عقاید دینی می‌رسد، و در پایان کار به درون نفس خرد راه می‌یابد، و در همه آنها جوهرهای معنوی مشابهی را می‌یابد که این واقعیت‌های گوناگون همه رمزهای آن است. از نوشته‌های ابن عربی آشکارا مشخص می‌شود که وی روش تعبیر رمزی را درباره متن وحی شده، یعنی قرآن کریم، و نیز درباره جهان که آفرینش آن بر شالوده «نسخه اصلی» از «قرآن تکوینی» صورت گرفته، و همچنین درباره نفس خویش که همچون جهان صغیری همه حقایق جهان کبیر را در خود دارد، به کار برده است. به این ترتیب وحی یک جلوه جهان کبیری پیدا می‌کند و یک جلوه جهان صغیری، نیز هر دو جهان صغیر و کبیر برای عالم و آدم یک جنبه وحی دارا می‌شود. ابن عربی، در همه این موارد، روش تعبیر رمزی و عمل تاریل را به کار می‌برد. از این گذشته، آثار وی حقایق را آشکار می‌سازد که خود را از طریق یک زبان رمزی اکتشاف کرده، و برای فهم آنها لازم است که به معنی آنها نفوذ کنند، نامعانی رمزی پنهان در زیر حجاب صورهای خارجی کلمات و حروف آشکار شود.

## وحدت وجود

اعتقاد اساسی تصوف، مخصوصاً به آن صورت که توسط محیی الدین و مکتب او تفسیر شده، وحدت متعالی وجود یا وحدة الوجود است که از همین لحاظ بسیاری از دانشمندان جدیدی را به مکتب همه خدایی (پانتئیزم) یا همه در خدایی (پسانتئیزم) یا وحدت جوهری وجود متهم کرده‌اند، و در زمانی بسیار نزدیکتر به ما او را پیرو مکتب «تصوف طبیعی» شمرده‌اند. ولی همه این اتهامات بی‌اعمال است، از آن جهت که ایشان نظریات عرفانی ابن عربی را به جای فلسفه می‌گیرند، و این امر را در نظر نمی‌آورند که راه عرفان از قبض و برکت الهی و ولایت جدا نیست. نه مت عقیده همه خدایی به صورت بیان زدن بی‌شک خطاست، از آن جهت که اولاً مکتب همه خدایی یک دستگاه فلسفی است، در صورتی که محیی الدین و دیگران مانند او هرگز ادعای پیروی از یک «دستگاه» فلسفی، از هر قبیل که باشد، یا اختراع آن را نداشته‌اند. ثانیاً، از آن جهت که مکتب همه خدایی مستلزم یک پیوستگی جوهری و «مادی» میان خداوند و جهان است، در صورتی که شیخ نخستین کس است که تعالی مطلق خداوند را نسبت به هر یک از مقولات، و از جمله جوهر، اظهار داشته است.<sup>۵۲</sup> آنچه که مورد غفلت نقادانی قرار گرفته که متصوفان را به عقیده همه خدایی متهم کرده‌اند، اختلاف اساسی میان رابطه درونی و ذاتی عالم مشهود با مبدء وجودی آن و بیان هریت و پیوستگی جوهری آنهاست. مفهوم اخیر از لحاظ عرفان متعین است و با آنچه که محیی الدین و دیگران باب تصوف درباره ذات الهی گفته‌اند ناقض دارد.



اصطلاح همه در خدایی که توسط نیکلسون و دانشندان دیگری به کار رفته است که خوب می دانسته اند که عقیده همه خدایی در باره متصرفان صادق نمی کند، تا حدی ملا یمن به نظر می رسد. درست است که خداوند در همه اشیا وجود دارد، ولی جهان «جاری» خدایت، و هر اصطلاحی که متضمن چنین معنایی باشد متناسب با توصیف اعتقاد وحده الوجود نخواهد بود. همچنین اصطلاح «وحدت جوهری وجود» نیز اصطلاح مناسبی نیست، چه در اینجا هم این عقیده متضمن یک دستگاه فلسفی و عقلانی می شود که مثلا متقابل با عقیده ثنویت است، و بار دیگر صفت «وجودی» مایه پیدایش اشتباهی میان پیوستگی درونی و ذاتی اشیا و مبدا آنها و میان پیوستگی جوهری، یا میان آنچه «مادری» است با آنچه «عرضی» است می شود. وحدت متصرفه مایه هماهنگ و جمع شدن تضادها و توجید امور ظاهرا متضاد و رنگهای مختلف وجودی است؛ و عبارت از وحدت همه کیفیتهای مختلفی است که رساله تشخیص سلسله مراتب کثرت می شود، و هیچ ربطی به عقیده یک جوهری فلسفی که این عربی و دیگران را به آن متهم ساخته اند ندارد.

نیز به هیچ دلیلی نمی توان این عربی را به «تصرف طبیعی» نسبت داد. این اصطلاح را بعضی از مؤلفان کاتولیک مذهب برای آن وضع کردند که اصولا صور عرفانی معنویت را که در مقابل «تصرف فوق طبیعی» قرار می دادند، به سلسله آن معرفی نمایند<sup>۵۳</sup>. میان طبیعی و فوق طبیعی خط فاصل قطعی وجود ندارد. فوق طبیعی یک «سیمای طبیعی» دارد، از این جهت که «انرا» آن را می توان در خود وجود اشیا یافت. و طبیعی نیز یک سیمای فوق طبیعی دارد، از آن جهت که «آثار» فوق طبیعی را می توان در

سلسله مخارقات یافت، و از آن جهت که برکت یا فیض الهی در «شرایطهای» عالم جریان دارد<sup>۵۴</sup>. از این گذشته، «تصرف» را در یک دین فوق طبیعی و در دین دیگر طبیعی دانستن، یا فقط در حالات خاص و به صورت «انفانی» فوق طبیعی دانستن، محدود کردن اداف و عنایت خداوند است. این وارز تفکر یا تنگ نظری خطرناک است که هرگز نباید آن را در زمانی که فهم ضروریهای دیگر معنویت جنبه فوری و ضروری پیدا کرده است جایز شمارند.

عقیده وحدت وجود یا وحدت واقعیت، به آن صورت که توسط محیی الدین ردیگر متصرفه بیان شده، نه عقیده همه خدایی است، نه همه در خدایی، نه وحدت جوهری وجود، و نیز نه صرف یک «تصرف طبیعی» نیست که از تعالی بر سلسله مراتب عالم مخارقات عاجز است و از هدایت سالم حکمت رابسته بهرحی و برکت و فیض الهی نهی است. بلکه معنی آن این است که در عین آنکه خداوند نسبت به جهان تعالی مطلق دارد، جهان کاملا از وی جدا نیست. این است که «جهان به صورتی اسرار آمیز غواموز در خداوند است.» معنی آن این است که معتقد بودن به هر نوع حقیقتی، مستقل و جدا از حقیقت مطلق، اتقان در گناه بزرگ اسلام یعنی شرک است و انکار «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ»، و این «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» در واقع شهادت دادن به این امر است که هیچ حقیقتی جز حقیقت مطلق وجود ندارد. این شهادت بایک نفی آثار می سوزد، ثابداً اعلی در هیچ ابزاری، به هر صورت که برده باشد، محسوس نشود. عالم و اشیا بی که در آن است خدا نیست، ولی حقیقت آنها چیزی جز حقیقت او نیست. اگر چنین نباشد، آنها نیز حقیقتهای مستقلی خواهند بود، که در واقع



با قلوب اتحاد پیدا می کنند.

### تمثیل و رمز جغرافیایی

پیش از آنکه به تحلیل عناصر گوناگون حکمت اشرافی پردازیم که از ازدواج عقل و شهرد حاصل آمده است، باید در باره خود اصطلاح اشراف و تمثیل و رمز جغرافیایی وابسته به آن چند کلمه بگوئیم. همانگونه که در فصل اول دیدیم، این اصطلاح در زبان عربی هم به کلمه مشرق ارتباط دارد و هم به کلمه نور و نورانی شدن، و سهروردی بر پایه همین معنی مضاعف کلمه اشراف و رمز و تمثیل مندرج در آن است که تشریح توصیفی جهان خویش را بنا نهاده است و این همان کاری است که ابن سینا با دقت کمتری پیش از وی به آن برخاسته بود. جغرافیای عرفانی که اعتقاد اشرافی بر آن بنا شده و بعد اقلی و عرضی میان شرق و غرب، ایه مدی و مدوی و ملولی تبدیل می کند، به این معنی است که در این حکمت مشرق به معنی جهان نور محض یا جهان فرشتگان مغرب است که از هر ماده یا تاریکی تهی و بنابر این در برابر دیدگان موجودات فناپذیر نامرئی است؛ غرض از مغرب جهان تاریکی یا ماده است؛ و مغرب وسطی افلاک مرئی و آنجا است که نور با ظلمت بهم آمیخته است. به این ترتیب امتداد عرضی و افقی از مشرق به مغرب حالت ملولی و قائم پیدا می کند، به این معنی که مغرب وجود ارضی می شود که در آن غلبه با ماده است، مغرب وسطی افلاک نجومی است، و مشرق واقعی برتر و بالاتر از آسمان مرئی و بنابر این از چشم مردم فناپذیر مستور است. بنابر این مرز میان «مشرق» و «مغرب»، مانند فلسفه ارسطویی، فلك قمر نخواهد بود، بلکه فلك ثوابت یا محرك اول است.

افلاکی که مورد مطالعه متجلمان است، جزئی از مغرب است که البته جزء پاکتر و بنابر آن نزدیکتر به عالم انوار است. در اینجا هنوز ماده وجود دارد و در نتیجه کمالی که تنها به جواهر ملوکوتی خالص متعلق است دیده نمی شود. علاوه بر این، در حکمت اشراف تمایز مشخصی میان نواحی زیر فلك قمر و آسمانها، به آن صورت که در دستگاه ارسطویی وجود داشت، وجود ندارد.

بنابر این، زبان سهروردی را در هر جا که از مشرق و مغرب یا از خورشید طلوع کننده و غروب کننده سخن می گوئید، باید بر این زمینه از جغرافیای جهان فهم کنیم و در همین زمینه است که بیشتر حوادث داستانهای تمثیلی وی، مخصوصاً داستان غربت- غربیه که در آن هبوط آدمی در جهان ماده با رمز غربت و تبعید در مغرب بیان شده، صورت می گیرد. در آن کتاب این هبوط و سقوط را به صورت انتادن بشر به چاهی در شهر قیروان تعبیر کرده است، و چنانکه می دانیم این شهر در اقصا نقطه مغرب جهان اسلامی بوده است. جایگاه اصلی وی، که از آنجا به راه افتاده آرزو مند است که بار دیگر به آن بازگردد، یمن است که از لحاظ لغوی به معنی جایی است که «در طرف راست» واقع شده و رمز مشرق انوار است که نفس، پیش از جدا شدن از آنجا و سقوط به جهان ماده، همچون چهری ملوکوتی و فرشته ای در آن منزل داشته است.<sup>۲۶</sup>

### حکمت اشراف و مبانی اساسی آن

برای آنکه اصول عقاید مکتب اشرافی فهمیده شود، بهترین منبعی که باید به آن رجوع شود خود کتاب حکمة الاشراق است که محتویات آن را به اجمال در اینجا در معرض تجزیه و تحلیل قرار می دهیم. این کتاب، که از جنبه ادبی یکی از برجسته ترین



مستلزم یکی شدن متقابلا شده است که در مقولات عقل بشری جایی ندارد، و آن را نمی توان به عنوان عقیده یک جوهری توجیه کرد که همه نمایرات وجودی را از میان می برد و از وضع متعالی مرکز در برابر تقابلهایی که در آن منحل شده اند غافل می ماند.<sup>۵۹</sup> ظاهر و باطن، اول و آخر<sup>۶۰</sup>، حق و خالق، عاشق و معشوق، عاقل و معقول، همه تقابلهایی ظاهری است که در ذات الهی، که همه این تضادها را فرا می گیرد بی آنکه به صورت آنها درآید، منحل می شود.

### ۱. اسماء و صفات الهی

هر چه ذات الهی متعالی، مطلق و برتر از هر تشخص و تمایز است، در سطح نخستین زمین ذاتی خویش دارای اسماء و صفات می شود. در حالت یگانگی مطلق، خلیل برتر از همه صفات است، و به همین جهت این مرتبه، مرتبه یگانگی تقسیم ناپذیر و بدون شرط، یا احدیت، نامیده می شود. ولی در مرتبه یکی بودن، یا احدیت، کیفیات یا صفاتی وجود دارد که همه صفات وجود یا حالات معرفت از آن منفرع می شود.<sup>۶۱</sup> به این ترتیب، خداوند از همه صفات برتر است، و در عین حال از آنها نهی نیست، و از همینجا این کلام معروف صریحانه پیدا شده است که صفات حق «نه او است و نه جز او»<sup>۶۲</sup>.

شهادت «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» نیز همین ارتباطهای ظاهرا متناقض را در بر دارد. از یک طرف هر صفت و هر شکل «الهیته» از الله نفی می شود، و چنان است که او تعالی مطلق دارد، و این همان است که تزییه نامیده می شود. از طرف دیگر، همین شهادت مستلزم آن است که هیچ صفتی مجزای کامل از صفت الهی نمی تواند

مرجود باشد، و در نتیجه هر صفت باید انعکاسی از يك حقیقت الهی باشد که با آن «مقایسه» می شود، و این همان است که تشبیه نامیده می شود.<sup>۶۳</sup> نظر این عربی درباره ارتباط میان صفات و ذات حق، میان تزییه و تشبیه قرار می گیرد، که در عین حال تعالی حق و تملک وی نسبت به صفاتی را اثبات می کند که همه صفات عالم انعکاسها و تجلیات آن صفات است.

با آنکه صفات حق از شماره بیرون است، در وحی اسلامی به صورت يك دسته اسمی خلاصه شده که خداوند در قرآن کریم به آن اسمی توصیف شده است.<sup>۶۴</sup> این نامها امکانات الهی ناآند در جهانند؛ اسبابی هستند که خداوند به وسیله آنها خود را در جهان متجلی می سازد، درست به همان گونه که خود را در قرآن با آنها وصف می کند. به این ترتیب، اسماء الهی داری می شوند که به حق می رسند، و اسبابی می شوند که به وسیله آنها آدمی می تواند به معرفت وحدانی حقیقت الهی برسد. و چون اسماء اصل و اساس معرفت و نیز ریشه اساسی موجودات است، بنابراین خود را در جهان و در حیات معنوی - که در آن، موضوع نازل و مشاهده می شوند - به تجلی درمی آورند. این عربی، مانند دیگر منصوفان، عمل آفرینش را نیز عمل سیر و سلوک معنوی را چنان در نظر می گیرد که اسماء و صفات نفسی اساسی در هر جنبه از نازوی درباره جهان پیدا می کنند و «زبانی» مبتنی بر اصطلاحات قرآن کریم فراهم می آورد که به وسیله آن عقاید منصوف را بیان می کند.

### انسان کامل و کلمه

یکی از معتقدات اساسی باطنی اسلام، که آن نیز نخستین بار با اصطلاحات کثرتی خود در سلسله این عربی صورت بندی شده،



مثل این است که آنها نیز خدایانی جز الله بوده باشند.

این عربی، که غالباً به عقیده همه خدایی منتهی شده، تا آنجا که زبان و بیان بشری اجازه می‌دهد، در تصدیق تعالی و وحدت خداوند پیش رفته است، از جمله در رسالة الاحدیة چنین نوشته است ۵۶:

او هست و با او نهی است و نه پیشی،  
نه زبری و نه زیری، نه دوری و نه نزدیکی، نه وحدتی  
و نه تقسیمی، نه چوینی و نه کجایی و نه کبی،  
نه زمانی و نه آبی و نه عمری، نه بودی و نه مکانی،  
و اکنون همان است که بود. واحدی است بی وحدت،  
و فردی است بی فردیت، از اسم و سعی ترکیب نشده،  
چه نام او او است و مسمای او او.

پس بدان... در چیزی نیست و چیزی در او  
نیست، خواه به داخل شدن باشد خواه به پیش افتادن.  
ضرورت دارد که تو او را این گونه بشناسی، نه از  
طریق علم، و نه از طریق عقل، و نه از طریق فهم، و  
نه از طریق خیال، و نه از طریق حس، و نه از طریق  
ادراک. کسی جز او را نمی‌تواند دید. کسی جز او او  
را ادراک نمی‌کند. به خود خورد را می‌بیند، و به خود  
خورد را می‌شناسد. هیچ کس جز او او را نمی‌بیند، و هیچ  
کس جز او او را ادراک نمی‌کند. حجاب او [تنها] تنبیه  
و اثری از [وحدت او] است. هیچ چیز جز او حجاب  
نمی‌شود. حجاب او [تنها] اختفای وجود او در وحدت  
او است که هیچ وصفی ندارد. هیچ کس جز او او را  
نمی‌بیند - نه پیغمبر مرسل، نه ولی کامل، و نه فرشته  
مقرب. پیامبرش خود او و مرسلش خود او و کلامش  
خود او است. خود را با خود به خود ارسال داشته

است ۵۷.

بسیار دشوار است که کسی را که در تقدیس و تزیین خداوند  
تا این حد بالا رفته است، به عقیده همه خدایی منتهی سازند. آنچه  
این عربی می‌خواهد بگوید، این است که حقیقت الهی از مظاهر  
و تجلیاتش متمايز است، و نسبت به آنها جنبه تعالی دارد، ولی  
این مظاهر و تجلیات از هر لحاظ مجزا از حقیقت الهی نیست  
که به صورتی آنها را می‌گیرد. همان گونه که در رمز خاتم و  
گروه گرانهای نگین پیش از این گفته شد، ظارف مظهر و تجلی  
الهی، با وحی، چنان می‌نماید که وحی را که دریافت می‌کند «به-  
رنگی درمی‌آورد»؛ به عبارت دیگر، وحی خود را با طبیعت ظارفش  
متناسب می‌سازد. ولی از لحاظ عمیقتری ظارف خود از «بالا»  
توسط روح و یا وحی الهی چنان تعیین می‌شود که «ظارف» و  
«ظاروف» هر دو محاط در حقیقت الهی که نسبت به آنها متعالی  
است بوده باشند ۵۸.

این اصل هم درباره معرفت صلیق می‌کند و هم درباره  
وجود، هم در مورد مشاهده اعیان ملکوتی در قلب عارف صادق  
است و هم در مورد ملاحظه جهان به صورت یک تجلی الهی. در  
هر دو حالت، ظارف تجلی شکل تجلی را «تعیین می‌کند» و به آن  
«رنگ و صبغه» خاص می‌دهد. ولی این ظارف به خودی خود در  
حقیقت به وسیله ذات الهی تعیین می‌شود که سرچشمه تجلی است  
و وحدتی است که امور متقابل و متهم را فرا می‌گیرد. مرکزی  
است که در آن همه تقابلهای یکی می‌شود، و نسبت به هر تضاد و  
تناقضی در جهان کثرت جنبه تعالی دارد. مرکز دایره‌ای است که  
در آن همه یگانه می‌شوند و عقل در برابر آن حیران می‌ماند، چه



تأکید می کند که گرچه وجود شیء به ماهیت آن اضافه می شود، وجود است که بهر ماهیت حقیقت و واقعیت می دهد و بنابر آن وجود اصیل است. ماهیت شیء در واقع چیزی جز حدود وجودی آن نیست که به وسیله ذهن انتزاع پیدا کرده است؛ سه ورودی و میرداماد چندین قرن پس از ابن سینا به مخالفت با این نظر فلسفه اسلامی برخاستند، و برخلاف ابن سینا معتقد به اصالت ماهیت نسبت به وجود شدند. هفت قرن پس از ابن سینا، ملاصدرا به دفاع از نظر ابن سینا قیام کرد، مار دیگر قهرمان ... در اصطلاح وجود نسبت به ماهیت شاید و بیان تازه ای که آورد این بود که وجود هر چیز شکل کاملاً مجزئ و متباین نیست، بلکه هر وجودی درجه ای از نورانیت وجود محض است؛ به این معنی که در پشت حجاب کثرت ماهیتها و وجودات متباین، وحدت وجود برقرار است.

تقسیمی که ابن سینا از وجود کرده، و آن را سه قسم ممتنع و ممکن و واجب دانسته است، بنا بر تعامری اساسی میان ماهیت و وجود ارتباط نام دارد؛ این تقسیم، که مورد قبول فیلسوفان مسلمان پس از ابن سینا و نیز مدوستان لاتینی قرار گرفت، به همین صورت در آثار ارسطو دیده نمی شود، و در واقع از ابداعات ابن سینا است. ابن فیلسوف تمام فلسفه خود را بر پایه این تقسیم بندی سه گانه و روابطی که ماهیت و وجود در هر یک از حالات نسبت به یکدیگر دارند بنا نهاده است. چون کسی ماهیت شیء را در ذهن در نظر بگیرد، و یقین کند که آن شیء نمی تواند به هیچ طریقی قبول وجود کند، یعنی موجود شود، آن شیء ممتنع است و نمی تواند موجود باشد، چنانکه در مورد مبدأ دومی برای جهان که وجودش از لحاظ فلسفه الهی محال است و به تناقض می انجامد، چنین است. اگر وجود و عدم وجود برای ماهیت شبیهی مساوی باشد -

یعنی بتواند موجود باشد یا نباشد، و در هر دو حال مایه تناقض یا امتناع نشود - آن شیء ممکن الوجود است، مانند همه مخلوقات این جهان که ممکن است ماهیت آنها وجود پیدا بکند یا مبدوم باقی بماند. بالاخره، اگر ماهیت قابل جدایی از وجود نباشد، و علم وجود آن مایه تناقض با امر حالی شود، چنان وجودی واجب است. در مورد چنین وجودی ماهیت و وجود یکی است، و چنین موجودی واجب الوجود یا خداست که امکان ندارد که نباشد، از آن جهت که ماهیت و وجودش یکی است. وجود او عین ذات (ماهیت) او است و ذات او عین وجود او است.<sup>۲۹</sup> تنها او است که وجودش در خودش است و به خود وجود دارد؛ در همه وجودات دیگر وجود بر ماهیت همچون عرضی افزوده شده و بنابر این همه از ممکناتند<sup>۳۰</sup>. وجود تمام جهان مقامی برتر از مقام امکان ندارد و در هر لحظه از وجود خود نیازمند واجب الوجودی است که با اضافه دایمی نور خود بر آن به همه چیز مقام هستی می بخشد.

بنابر این، جهان و هر چه در آن است ممکن الوجود است و نیازمند واجب الوجود. از این گذشته، ممکنات نیز خود بر دو نوعند: ۱) آنها که در عین امکان، بنا بر اراده واجب الوجود، ضروری شده اند، ۲) آنها که تنها ممکنند بی آنکه هیچ وجوب و ضرورتی به آنها تعلق گرفته باشد. دسته اول عبارت است از جواهر مجرد و بسیط عقلی، یا فرشتگان، که «آثار جاودانی» خدا هستند، به این معنی که به وسیله او ضروری و واجب شده اند.

دسته دوم همان مخلوقات این عالم کون و فساد اند که اصل «قنایندی» را با خود همراه دارند و تنها از آن جهت متولد می شوند که روزی بمیرند.

ابن سینا، علاوه بر این تقسیم ممکنات به «قدیم» و «حادث»،



آن رو که فطرتش نرناه است و در همه حال درك حقیقت نمیکند  
ان اراده انسان و مشیت الهی این تفاوت هست که خداوند  
بیجا د می کند و مقرر میدارد و انسان موجد حق نیست بلکه  
اشخیص کند و پیروی نماید.

دینز باید در نظر داشت که اگر اراده انسان آزاد و نامحدود است  
قدرتش نامحدود نیست و لیکن قدرت خداوند حد ندارد و آنچه مقدر  
تسلیم و رضا کرده محکوم است اما از طرف دیگر چون خداوند  
وجود کامل است البته کاملاً مهربان است پس  
آنچه بخواهد میرسد در حد صلاح ماست اگر چه ظاهراً با رنج و غم  
همراه باشد. پس نخستین دستور اخلاقی باید تسلیم و رضا در مقابل  
خواست خداوند باشد.

چون معامد کردیم که تن و روان کاملاً از یکدیگر متمایزند  
و روان بخرد و روحانی است و اشرف از تن است و فناء با راه نمی یابد  
دل نسبت به دنیا پس خوشی روان برتر از خوشی تن است و آخرت  
و حال دنیا به اراده دایم است پس نباید از مرگ ترسید و به مال

خلاق شده باشد چه این عقیده ناچار منتهی میشود باینکه مقرر اصلی  
انسان همین خالك است و زندگانی حقیقی همین حیات دنیا است و در این  
صورت همت انسان پست میشود و چون غالباً امور دنیا را وفق مطالب  
جریان نمی یابد اگر این زندگانی را اصل بدانیم تلخ کام و ناراضی خواهیم  
شد و روزگار را بیدی خواهیم گذرانید ولی اگر امید سعادت ثخوری را  
داشته باشیم هر چند حیات دنیوی بر وفق رضا نباشد خرسند خواهیم بود  
ضمناً نظر باین مراتب نه غرور و تکبر بیجا خواهیم داشت نه ذلت و فرودانی  
پست بخود راه خواهیم داد.

اما دستوری که در معاشرت با مردم دنیا باید پی وی کرد بشیادنی  
بر این است که اگر چه هر فردی از ما در دنیا است و از ما  
چون تنها نمیتوانیم زیست کنیم ناچار باید منافع  
نوع پرستی خود را تابع منافع حقیقی جهانی که جزء آنها  
هستیم بنمائیم پس در اینصورت روشن میشود که اگر از زمین جزئی از  
کل جهان و مسکن هر يك از افراد بشر است ولیکن هر فردی بقسمتی  
از این کره بیشتر مخصوص است و بهامت و خانواده که در میان آنها مقول



انسانی، از اینرو نکاشته شده و آن نخستین کتابی است که در چگونگی علم انسان بتفصیل وارد گردیده و مبدأ شده است برای بحث طولانی که حکمای اروپا درین باب نموده اند و در واقع لاک از مؤسسان روانشناسی علمی میباشد. اینک خلاصه اصول مطالب آن کتاب را بدست میدهم.



بمعینه لاک معلومات یعنی تصورات ذهنی انسان فطری نیست چه اگر فطری بود در ذهن همواره حاضر میبود مگر اینکه قبول کنیم که معلومات فطری است اما انسان از آنها آگاه نیست و این سخن است بی معنی و تناقض دارد.

و نیز اگر معلومات انسان فطری بود همه کس آنها را میداشت و حاجت بتحصیل نبود و حال آنکه آشکار است که هیچکس نیاموخته دارای معلوماتی نمیشود و میدانیم که کودکان و وحشیان و عامیان بسیاری از معلومات را ندارند و اگر درست تأمل کنیم درمی یابیم که معلومات انسان مکتوب و نتیجه تجربه است چرا اینکه بسیاری از آنها را شخص از کودکی کسب میکند و باین واسطه چنین مینماید که از آغاز زندگانی آن معلومات را دارد و حال آنکه از آغاز زندگی بنای کسب معلومات را میگذازد و همه را بتدریج درمی یابد.

اینکه میگویند بعضی معانی هست که همه مردمان آنها را تصدیق دارند و این دلیل بر فطری بودن آنهاست اشتباه است چون مسلم نیست که آن معانی را همه کس تصدیق داشته باشد و بر فرض که چنین باشد دلیل بر فطری بودن آنها نمیشود و میتوان گفت آن معانی را همه از

یکدیگر کسب میکنند.

بعضی مفهوم هارا هم که ادعا کرده اند که فطری هستند یا ممکن است چنین بنظر آیند لاک بر می شمارد و تحقیق میکند که فطری نیستند مثلاً مفهوم تساوی (اینهمانی) و یکانگی و جزء و کل و جوهر و خدا و پرستش و مانند آنها. چنانکه در باب مفهوم خدا میگوید بسیاری از اقوام هستند که هیچ تصویری از خدا ندارند بلکه در زبان آنها لفظی برای این معنی نیست. از این گذشته آنها هم که نام خدا را شنیده اند آیا همه تصویری که از خدا دارند یکسان است؟ صرف نظر از کسانی که منکر وجود خدا هستند آیا تصویری که پیرزن روستائی از خدا دارد همانست که حکما و عرفا دارند؟ و آیا این تصور هارا با این اختلافها میتوان فطری دانست؟

همین

و اما اینکه گمان رفته است که بعضی اصول اخلاقی در نزد مردم فطری است آنهم اشتباه است. بعضی خواهشها و آرزوها را میتوان گفت فطری است مانند آرزوی خوشی و بیزاری از رنج اما اینها طلبایع است نه حقایق و اصول اخلاقی یعنی حسن و قبح در مردم عمومیت ندارد و بسا امور در نزد قومی زشت است و در نزد قوم دیگر زیباست. بعضی چیزها در يك دیانت ممنوع و حرام است و در دیانت دیگر جایز و مباح.

بعضی اقوام وحشی را می بینیم که آدم میخورند و اینکار را نه برسبیل اتفاق و از روی هوای نفس یا اضطرار میکنند بلکه جایز و مستحسن میدانند. از این گذشته چیزهائی هم که اکثر مردم نیکو یا واجب میدانند اگر بررسی چرا نیکو یا واجب است یکی میگوید چون حکم خداست دیگری



از او هر کس آمده تحت تأثیر شدید او بوده است، حیی الدین عربی است.

روش سارکی عرفانی باروش فلسفی اشرافی يك وجه اشتراك دارد و در وجه اختلاف، وجه اشتراك آن دو تکیه بر اصلاح و تهذیب و تصفیه نفس است اما در وجه اصول یکی اینست که عارف استدلال را به کلی طرد می کند ولی فیلسوف اشرافی آنرا حفظ می نماید و فکر و تصنیف را بکمک یکدیگر می گیرد، دیگر هدف فیلسوف اشرافی مانند هر فیلسوف دیگر کشف حقیقت است اما هدف عارف وصول به حقیقت است.

۴- روش استدلالی کلامی - متکلمین مانند فلاسفه مشاء تکیه شان بر استدلالات عقلی است ولی با دو تفاوت:

یکی اینکه اصول و مبادی عقلی که متکلمین به بحثهای خود را از آنجا آغاز می کنند با اصول و مبادی عقلی که فلاسفه بحث خود را از آنجا آغاز می کنند متفاوت است. متکلمین خصوصاً معتزله مهمترین اصل متعارفی که بکار می برند «حسن و قبح» است با این تفاوت که معتزله حسن و قبح را عقلی می دانند و اشاعره، شرعی. معتزله يك سلسله اصول و قواعد، بر این اصل مترتب کرده اند از قبیل «قاعده لطف» و «وجوب اصلح» بر باری تعالی و بسیار مطالب دیگر.

ولی فلاسفه اصل حسن و قبح را يك اصل اعتباری و بشری می دانند، از قبیل مقبولات و معقولات عملی که در منطق مطرح است و فقط در «جدل» قابل استفاده است نه در «برهان» از اینرو فلاسفه کلام را «حکمت جدلی» می خوانند نه «حکمت برهانی».

یکی دیگر اینکه متکلام، برخلاف فیلسوف، خود را «متعهد» می داند، متعهد به دفاع از حریم اسلام. بحث فیلسوفانه يك بحث آزاد

است یعنی فیلسوف هدفش قبلاً تعیین نشده که از چه عقیده ای دفاع کند ولی هدف متکلم قبلاً تعیین شده است.

روش کلامی به نوبه خود به سه روش منشعب می شود:

الف - روش کلامی معتزلی.

ب - روش کلامی اشعری.

ج - روش کلامی شیعی.

شرح کامل هر يك از این روشها در این درس میسر نیست و نیازمند بحث جداگانه است. معتزله زیادند، ابوالهذیل علاف، نظام، جاحظ، ابو عبیده معمر بن مثنی که در قرنهای دوم و سوم هجری می زیسته اند و قاضی عبدالجبار معتزلی در قرن چهارم و زمخشری در اوایل قرن پنجم و اوایل قرن ششم مظاهر و نماینده مکتب معتزله به شمار می روند. و شیخ ابوالحسن اشعری متوفی در سال ۳۳۰ هجری مظهر و نماینده کامل مکتب اشعری می رود. قاضی ابوبکر باقلانی و امام الحرمین جوینی و غزالی، و فخرالدین رازی روش اشعری داشته اند.

متکلمین شیعی نیز زیاد بوده اند. هشام بن الحکم که از اصحاب امام جعفر صادق علیه السلام است يك متکلم شیعی است. خاندان نوبختی که يك خاندان ایرانی شیعی می باشند متکلمان زبردستی داشته اند شیخ مفید و سید مرتضی علم الهدی نیز از متکلمان شیعه به شمار می روند. مظهر و نماینده کامل کلام شیعی خواجه نصیرالدین طوسی است. کتاب تجرید العقائد خواجه یکی از معروفترین کتب کلام است. خواجه فیلسوف و ریاضی دان هم هست، بعد از خواجه سرنوشت کلام به کلی تغییر کرد و بیشتر رنك فلسفی به خود گرفت.

در میان کتب کلامی اهل تسنن «شرح مواقف» - که متن آن از قاضی عضدالدینی معاصر و مدوح حافظ است، و شرح آن از میرسید



شریف جرجانی است -- از همه معروفتر است، کتاب مواقف، سخت  
تحت تأثیر کتاب تجرید المعائد است.

درس پنجم.

### حکمت متعالیه

در درس گذشته، اجمالاً به چهار روش فکری در دوره اسلامی  
اشاره کردیم و نمایندگان معروف آنها را نیز نام بردیم.  
اکثرن اضافه می کنیم که این چهار جریان در جهان اسلام ادامه  
یافتند تا در یک نقطه به یکدیگر رسیدند و جمعاً جریان واحدی را به  
وجود آوردند. نقطه ای که این چهار جریان در آنجا بایکدیگر تلافی  
کردند و حکمت متعالیه نامیده میشود. حکمت متعالیه وسیله صدر المتالهین  
شیرازی (متوفای سال ۱۰۵۰ هجری قمری) پایه گذاری شد. کلمه  
«حکمت متعالیه» وسیله بوعلی نیز -- در اشارات -- به کار رفته است ولی  
فلسفه بوعلی هرگز به این نام معروف نشد.  
صدر المتالهین رسماً فلسفه خود را حکمت متعالیه خواند و  
فلسفه وی به همین نام مشهور شد. مکتب صدر المتالهین از لحاظ روش  
شبه مکتب اشراقی است یعنی به استدلال و کشف و شهود توأماً معتقد  
است، ولی از نظر اصول و از نظر استنتاجات متفاوت است.  
در مکتب صدر المتالهین بسیاری از مسائل مورد اختلاف مشاء  
و اشراق، با مورد اختلاف فلسفه عرفان، و با مورد اختلاف فلسفه و کلام



برای همیشه حل شده است. فلسفه صدر المتألهین يك فلسفه التقاطی نیست، بلکه يك نظام خاص فلسفی است که هر چند روشهای فکری گوناگون اسلامی در پیدایش آن مؤثر بوده اند باید آنرا نظام فکری مستقلی دانست.

صدر المتألهین کتابهای متعدد دارد، از آن جمله است: اسفار اربعه، الشواهد الربوبیه، مبدأ و معاد، عرشیه، مشاعر، شرح هدایه انیرالدین ابهری.

«حاج ملاهادی سبزواری، صاحب کتاب منظومه و شرح منظومه (متولد ۱۲۱۲ هجری قمری و متوفی در ۱۲۹۷ هجری قمری) از پیروان مکتب صدر المتألهین است. کتاب شرح منظومه سبزواری و کتاب اسفار صدر المتألهین و کتاب اشارات بوعلی سینا و کتاب شفای بوعلی سینا و کتاب حکمت الاشراق شیخ اشراق از کتب شایع و متداولی است که در حوزه های علوم قدیمه تدریس می شود.

صدر المتألهین، از جمله کارهایی که کرد، این بود که به مباحث فلسفی که از نوع سلوک فکری و عقلی است، نظام و ترتیبی داد شبیه آنچه عرفا در سلوک قلبی و روحی بیان کرده اند. عرفا معتقدند که سالک بایه کار بستن روش عارفانه چهار سفر انجام می دهد.

۱ - سفر من الخلق الى الحق در این مرحله کوشش سالک اینست که از طبیعت عبور کند و پاره ای عوالم ماوراء طبیعی را نیز پشت سر بگذارد تا به ذات حق واصل شود و میان او و حق حجابی نباشد.

۲ - سفر بالحق الى الحق. این مرحله دوم است، پس از آنکه سالک ذات حق را از نزدیک شناخت به کمک خود او به سیر در شئون و کمالات

و اسماء و صفات او می بردارد.

۳ - سفر من الحق الى الخلق بالحق. در این سیر، سالک به خلق و میان مردم بازگشت می کند، اما بازگشتش به معنی جدا شدن و دور شدن از ذات حق نیست، ذات حق را با همه چیز و در همه چیز می بیند.

۴ - سیر فی الخلق بالحق. در این سیر سالک به ارشاد و هدایت مردم، به دستگیری مردم و رساندن آنها به حق می بردارد. صدر المتألهین، مسائل فلسفه را به اعتبار اینکه فکر نوعی سلوک

است ولی ذهنی، به چهار دسته تقسیم کرد. ۱ - مسائلی که پایه و مقدمه مباحث توحیدند و در حقیقت سیر فکر ما است از خلق به حق (امور عامه فلسفه).

۲ - مباحث توحید و خداشناسی و صفات الهی (سیر بالحق فی الحق).

۳ - مباحث افعال باری، عوالم کلی وجود (سیر من الحق الى الخلق بالحق).

۴ - مباحث نفس و معاد (سیر فی الخلق بالحق). صدر المتألهین کتاب اسفار اربعه که به معنی «سفرهای چهارگانه» است بر اساس همین نظام و ترتیب است.

صدر المتألهین که سیستم خاص فلسفی خویش را «حکمت متعالیه» نام نهاد، فلسفه مشهور و متداول، اعم از اشراقی و مشائی را، فلسفه عامیه، یا فلسفه متعارفه خواند.

نظری کلی به فلسفه ها و حکمت ها

فلسفه و حکمت، به مفهوم عام، از نظرهای مختلف تقسیمات گوناگون دارند اما اگر از لحاظ متدوروش در نظر بگیریم چهار نوع



تأکید می کند که گرچه وجود شیء به ماهیت آن اضافه می شود،  
وجود است که بهر ماهیت حقیقت و واقعیت می دهد و بنابر آن  
وجود اصیل است. ماهیت شیء در واقع چیزی جز حدود وجودی  
آن نیست که به وسیله ذهن انتزاع پیدا کرده است؛ سهروردی و  
میرداماد چندین قرن پس از ابن سینا به مخالفت با این نظر  
فلسفه اسلامی برخاستند و برخلاف ابن سینا معتقد به اصالت  
ماهیت نسبت به وجود شدند. هفت قرن پس از ابن سینا، ملاصدرا  
به دفاع از نظر ابن سینا قیام کرد، بار دیگر قهرمان در اصالت  
وجود نسبت به ماهیت شد؛ و بیان تازه ای که آورد این بود که وجود  
هر چیز شکل کاملاً مجزی و متباین نیست، بلکه هر وجودی درجه ای  
از نورانیت وجود محض است؛ به این معنی که در پشت حجاب  
کثرت ماهیتها و وجودات متباین، وحدت وجود برقرار است.  
تفسیری که ابن سینا از وجود کرده، و آن را سه قسم متمتع  
و ممکن و واجب دانسته است، با تمایز اساسی میان ماهیت و  
وجود ارتباط تام دارد؛ این تقسیم، که مورد قبول فیلسوفان مسلمان  
پس از ابن سینا و نیز مدرسیان لاتینی قرار گرفت، به همین صورت  
در آثار ارسطو دیده نمی شود، و در واقع از ابداعات ابن سینا  
است. این فیلسوف تمام فلسفه خود را بر پایه این تقسیم بندی  
سه گانه و روابطی که ماهیت و وجود در هر يك از حالات نسبت  
به یکدیگر دارند بنا نهاده است. چون کسی ماهیت شیء را در ذهن  
در نظر بگیرد، و یقین کند که آن شیء نمی تواند به هیچ طریقی  
قبول وجود کند، یعنی موجود نشود، آن شیء متمتع است و نمی تواند  
موجود باشد، چنانکه در مورد مبدأ دومی برای جهان که وجودش  
از لحاظ فلسفه الهی محال است و به تناقض می انجامد، چنین  
است. اگر وجود و عدم وجود برای ماهیت شینی مساوی باشد -

یعنی بتواند موجود باشد یا نباشد، و در هر دو حال مایه تناقض  
یا امتناع نشود - آن شیء ممکن الوجود است، مانند همه مخلوقات  
این جهان که ممکن است ماهیت آنها وجود پیدا بکند یا معدوم  
باقی بماند. بالاخره، اگر ماهیت قابل جدایی از وجود داشته باشد، و عدم  
وجود آن مایه تناقض با امری محالی شود، چنان وجودی واجب است.  
در مورد چنین وجودی ماهیت و وجود یکی است، و چنین موجودی  
واجب الوجود یا خداست که امکان ندارد که نباشد، از آن جهت  
که ماهیت و وجودش یکی است. وجود او عین ذات (ماهیت) او  
است و ذات او عین وجود او است. تنها او است که وجودش  
در خودش است و به خود وجود دارد؛ در همه وجودات دیگر  
وجود بر ماهیت همچون عرضی افزوده شده و بنابر این همه از  
ممکناتند. وجود تمام جهان مقامی برتر از مقام امکان ندارد و  
در هر لحظه از وجود خود نیازمند واجب الوجودی است که با  
افاضه دایمی نور خود بر آن به همه چیز مقام هستی می بخشد.  
بنابر این، جهان و هر چه در آن است ممکن الوجود است  
و نیازمند واجب الوجود. از این گذشته، ممکنات نیز خود بر دو  
نوعند: ۱) آنها که در عین امکان، بنا بر اراده واجب الوجود،  
ضروری شده اند. ۲) آنها که تنها ممکنند بی آنکه هیچ وجوب  
و ضرورتی به آنها تلقی گرفته باشد. دسته اول عبارت است از  
جوهر مجرد و بسیط عقلی، یا فرشتگان، که «آثار جاودانی» خدا  
هستند، به این معنی که به وسیله او ضروری و واجب شده اند.  
دسته دوم همان مخلوقات این عالم کون و فسادند که  
اصل «فناپذیری» را با خود همراه دارند و تنها از آن جهت متولد  
می شوند که روزی بمیرند.  
ابن سینا، علاوه بر این تقسیم ممکنات به «قدیم» و «حادث»،



و پیچیده است و آنچه مایه مزید اشکال میشود اینست که در تعبیر مطالب  
را اختیار اصطلاحات هم استقلال بخرج داده و مقید نشده است که هر لفظ را  
بمعنی که پیشینیان استعمال کرده اند بکار ببرد گذشته از اینکه خوش بیان  
هم نیست.

\*\*\*

برای اینکه بتوانیم يك اندازه از فلسفه هگل سر در آوریم باید باز  
بر سبیل مقدمه تذکراتی بر طبق مشرب او و اصولی که در نظر داشته است بدهیم.  
موجود و نحو است موجود در نزد حس که جزئی و شخصی است  
و موجود در نزد عقل که کلی است. موجود محسوس ثابت شد که حقیقت ندارد  
و آنچه حقیقت دارد وجود معقول اخذ و این دو نحو وجود را در فلسفه  
هگل همواره از نظر دور نباید داشت و متوجه باید بود که وقتی میگویند  
شیئی یا شخص که جزئی است حقیقت ندارد و حقیقت معقول و کلی است  
مقصود این نیست که جزئی وجود خارجی ندارد و کلی وجود خارجی دارد  
مقصود اینست که وجود خارجی یعنی محسوس که مقید بزمان و مکان است  
(زیرا که اگر مقید بزمان و مکان نباشد بحس و ادراک در نمیآید) وجودش  
مستقل و اصیل و با لذات نیست بلکه بالعرض است و تابع وجود عقل و فرع  
ازست و وجودیکه مستقل و اصیل و با لذات است معقول است و این حکم  
از بیانات حکمائیکه فلسفه نقادی را تأسیس کرده اند بخوبی روشن شده  
و دانسته ایم که هر موجودی وجودش بسته بتصور و علمی است که ما از او در  
ذهن خود داریم یعنی موجودات همه وجودشان فرعی و نسبی و اضافی است  
مگر معولات و تصورات که وجودشان بسته بامر دیگر نیست و اگر نسبتی

داشته باشند بخودشان است پس اصیل و مستقل و بالذاتند.

نتیجه اینکه وجود حقیقی آنست که بطور کلی ادراک شود پس کلیات  
اصل وجود میباشند.

نکته دیگر اینکه وقتی میخواهیم معمای جهان را حل کنیم دنبال  
علت فاعلی (۱) نباید برویم زیرا از یکطرف ذهن بتسلسل راضی نمیشود  
و ناچار علت نخستین میجوید از طرف دیگر چون علت نخستین را در نظر  
گرفتیم تازه معما حل نشده و طبع قانع نگردد است زیرا این مشکل باقی  
میماند که علت نخستین چرا علت نخستین شده است پس برای اینکه معما  
گشوده شود باید غایت یا وجه و دلیل وجود را دریابیم چه اگر دانستیم برای  
چه موجود شده است بمبارت دیگر چون معلوم شد که امری معقول است  
طبع قانع نمیشود و علت دیگر نمیجوید و روشن است که هر چیزی توجیه  
لازم دارد اما خود وجه توجیه نمیخواهد چنانکه در قیاسات طاق و قتیکه  
صغری و کبری بدرستی چیده شد و نتیجه بدست آمد بصحت آن یقین حاصل  
میشود و طبع قانع میگردد از آنرو که دایرش معلوم شده و دانسته ایم که امری  
معقول است و از آن مقدمات این نتیجه باید بدست آید و درمی یابیم که باید  
چنین باشد و چون دانستیم که باید چنین باشد فکرمان آسوده میشود و از  
عبارات معروف هگل است که آنچه واقع و متحقق (۲) است معقول (۳) است  
و آنچه معقول است متحقق است چه روشن است که آنچه واقع است نمیتواند  
خلاف عقل باشد و آنچه عقل بر او حکم میکند نمیتواند واقع نباشد.

۱ - Cause که آنرا Cause efficiente هم میگویند.

۲ - Réel - ۳ - Rationnel



است: حکمت استدلالی، حکمت ذوقی، حکمت تجربی، حکمت جدلی.

حکمت استدلالی متکی به قیاس و برهان است. سرو کارش فقط با صغرا و کبرا و نتیجه و لازم و نقیض و ضد و امثال اینها است.

حکمت ذوقی، سرو کارش تنها با استدلال نیست، بیشتر با ذوق و الهام و اشراق است. بیشتر از آنچه از عقل الهام می گیرد از دل الهام می گیرد.

حکمت تجربی آن است که نه با عقل و استدلال قیاسی سرو کار دارد و نه بادل و الهامات قلبی. سرو کارش با حس و تجربه و آزمایش است. یعنی نتایج علوم را که محصول تجربه و آزمایش است با مربوط کردن به یکدیگر به صورت حکمت و فلسفه در می آورد.

حکمت جدلی، استدلالی است، اما مقدمات استدلال در این حکمت، آن چیزهائی است که منطقیین آنها را «مشهورات» یا «مقبولات» می خوانند.

قبلا در کلیات منطق، مبحث «صناعات خمس»، خواندید که مقدمات استدلال چند گونه است. از آن جمله مقدماتی است که آنها را «بدیهیات» اولیه می نامند و از آن جمله است مقدماتی که آنها را «مشهورات» می خوانند.

مثلاً اینکه «دوشی مساوی باشی، سوم، خودشان مساوی یکدیگرند» که با جمله «مساوی المساوی مساو» بیان میشود و همچنین اینکه محال است يك حکم با نقیضش در آن واحد صدق کنند، اموری بدیهی به شمار می روند و اما اینکه «زشت است انسان در حضور دیگران دهانش را به خمیازه باز کند» يك امر مشهوری است.

استناد و استدلال به بدیهیات، «برهان» نامیده میشود، اما استناد و استدلال به «مشهورات» جزء جدل به شمار میرود.

پس حکمت جدلی، یعنی حکمتی که بر اساس مشهورات در مسائل جهانیه و کلی استدلال کند.

متکلمان، غالباً پایه استدلالشان بر اینست که فلان چیز زشت است و فلان چیز نیک است. متکلمین، به اصطلاح بر اساس «حسن و قبح عقلی» استدلال می کنند.

حکما مدعی هستند که حسن و قبحها همه مربوط است به دایره زندگی انسان، در باره خدا و جهان و هستی با این معیارها نمی توان قضاوت کرد. از این رو حکما، کلام را حکمت جدلی می نامند.

حکما معتقدند که اصول اساسی دین، با مقدمات برهانی و متکی بر بدیهیات اولیه بهتر قابل استدلال است تا با مقدمات مشهوری و جدلی و چون در دوره اسلامی، خصوصاً در میان شیعه، تدریجاً فلسفه، بدون آنکه از وظیفه بحث آزاد خود خارج گردد و خود را قبلاً «متعهد» سازد، به بهترین وجهی اصول اسلامی را تأیید کرد، لهذا حکمت جدلی تدریجاً به دست امثال خواجه نصیر الدین طوسی رنگ حکمت برهانی و حکمت اشراقی گرفت و کلام تحت الشعاع فلسفه واقع شد.

حکمت تجربی، البته فوق العاده با ارزش است. اما عیب این حکمت دو چیز دیگر است. یکی اینکه دایره حکمت تجربی محدود است به علوم تجربی و علوم تجربی محدود است به مسائل قابل لمس و قابل حس، در صورتیکه نیاز فلسفی بشر در باره مسائلی است بسی وسیعتر از آنچه در قلمرو تجربه قرار می گیرد.

مثلاً آنگاه که در باره آغاز برای زمان، و نهایت برای مکان، و مبدء برای علل بحث می کنیم، چگونه می توانیم در آزمایشگاه و زیر میکروسکپ به مقصود خود نائل گردیم، لهذا حکمت تجربی نتوانست غریزه فلسفی بشر را اشباع کند و ناچار شد که در مسائل اساسی



جهان تفکر اسلامی کشف کرد.

بسیاری از تألیفات عامری برجای مانده است. مهمترین آنها کتاب اخلاق السادة و الاسماء و کتاب مهم تاریخ فلسفه الأمم علی الأبد است که حکیمان متأخرتر از آن آگاه بوده اند و مختصر صلاصدا در کتاب امصار خود چندین بار از آن نام برده است. ظاهراً ملاصدرا نظریه خود را در اتحاد عقل و عاقل و معقول - که مختصر صلاً این سبب آن را رد کرده است - از عامری گرفته که نخستین فیلسوف جهان اسلام است که در این نظریه بحث کرده و آن را پذیرفته است. کتابهای قدیمی، چون عیون الانباء تألیف ابن ابی اصیبه از مبادله نامه های میان عامری و ابن سینا سخن گفته اند، ولی این روایت معتبر به نظر نمی رسد، چه این سینا در زمان مرگ عامری تنها یازده سال داشته است. بهتر آن است که گفته شود که عامری یکی از فیلسوفانی است که با نوشته های خود و با تربیت کردن شاگردانی - که بعضی از آنان چون ابن مسکویه نامدار شدند - راه را برای رسیدن مکتب فلسفه (فیلسوف دانشمندان) به اوج خود در زمان ابن سینا هموار ساخته اند.

### زندگینامه، مختصری از ابن سینا

ابوعلی سینا، که در جهان غرب به نام Avicenna و به لقب «امیر پزشکان» شناخته شده، به سال ۳۷۰ هجری در بخارا به دنیا آمد. این حکیم که بعدها مؤثرترین چهره در علم و فلسفه جهان اسلامی شد، و القابی مانند شیخ الرئیس و حجة الحق و شرف الملك به او دادند که هنوز هم در مشرق زمین به آن القاب شناخته می شود، از آغاز کودکی شایستگی عجیبی از خود در امر

فرا گرفتن علوم نشان می داد. شوقش حتی دیگرش آن بود که مادرش، که از اسبابیان بود، سخت در تعلیم و تربیت او سعی گوشید، و خانه او محل ملاقات دانشمندان دور و نزدیک بود. ابن سینا در دهالنگی تمام قرآن و صرف و نحو را آموخته بود، و آنگاه به فرا گرفتن مذاهب و ریاضیات پرداخت. و استاد وی در درس اخیر ابو عبدالله ثانی بود، چون به سرعت در این موضوعات استادی پیدا کرد، در نزد ابو مهمل مسیحی به تلمذ طبیعیات و مابعدالطبیعه و پزشکی مشغول شد. در شانزده سالگی در همه علوم زمان خود استاد شد، جز در مابعدالطبیعه به آن صورت که در کتاب ارسطو آمده بود، و با آنکه چند بار این کتاب را از سر تا بن مطالعه کرده بود، نمی توانست آن را فهم کند. ولی چون به شرح فارابی بر آن کتاب دست یافت، مانع از بیان رفت، و همه مسائل دشوار آن را نیز دریافت. از این به بعد ابن سینا احتیاج به خواندن سلاجی نداشت، بلکه لازم بود که فهم خود را از احسانه عن افزایش دهد تا آنچه را که تا آن زمان که هجده سال از عمرش می گذشت آموخته بود، بهتر درک کند. نزدیک اواخر عمر خود یک بار به شاگرد مورد توجه خویش، جرجانی، گفت که در تمام مدت عمر، چیزی پیش از آنچه که در هجده سالگی می دانسته بود، نیارخته است. بساطت این سینا در علم پزشکی او را مورد محبت فرمانروای محل قرار داده بود. درهای کتابخانه قصر امیر به روی او باز بود، و در دربار موقعیت بسیار خوبی داشت. ولی فشار پزشکانهای سیانی در او را، الله در نتیجه افزایش قدرت محدود غزنوی، زندگی را بر این سینا در زادگاهش دشوار ساخته بود، و او ناچار بخارا را به آننگ جرجانیه ترک گفت، سپس به کلی از آن ناحیه برید و مشوجه گرگان شد. در سال ۴۰۳ هجری پس از



فلسفی سکوت اختیار کند. دیگر اینکه، محدود بودن و وابسته به طبیعت بودن مسائل تجربی ارزش آنها را منززل کرده است. به طوری که امروز مسلم است که مسائل علمی تجربی ارزش وقت دارد و در لحظه انتظار منسوخ شدن آنها مبرود. حکمتی هم که مبنی بر آزمایشها باشد طبعاً منززل است و در نتیجه یک نیاز اساسی بشر را، یعنی «اطمینان» و یقین را به بشر نمی دهد، اطمینان و یقین در مسائلی پیدا می شود که «تجرد ریاضی» یا «تجرد فلسفی» داشته باشند، معنی تجرد ریاضی و تجرد فلسفی در فلسفه فقط قابل توضیح است. بلای می ماند حکمت استدلالی و سکوت ذوقی، مسائلی که در درسهای آینده بحث می شود توضیح دهنده این دو حکمت و بیان کننده ارزش آنها است.



می کرد تا نویسنده‌ای که در ملازمت داشت آن را بنویسد. مردی که آن اندازه از لحاظ سیاسی و دیپلماتی در زندگی دنیا فرو رفته بود، شایستگی این را نیز داشت که اساس فلسفهٔ مکتبی قرون وسطی را بریزد، و میراث بقراطی و جالینوسی را در پزشکی ترکیب کند، و در علم و ادب اسلامی چنان تأثیری کند که هیچ کس پیش یا پس از وی نتوانسته باشد آنگونه تأثیر کند.

### مجموعه آثار ابن سینا

عدد تألیفات ابن سینا که، اگر رساله‌های کوچک و نامه‌ها را نیز به‌شمار بیاوریم، به ۲۵۰ بالغ می‌شود، تقریباً مشتمل بر همهٔ موضوعاتی است که در قرون وسطی می‌شناخته‌اند<sup>۲۹</sup>. بیشتر این آثار به زبان عربی نوشته شده، و به ندرت در میان آنها تألیف به زبان فارسی هم وجود دارد؛ مانند دانشنامهٔ علائی<sup>۳۰</sup> که نخستین کتاب فلسفه نوشته شده به زبان فارسی است. روش نویسنده‌گی عربی ابن سینا در نخستین آثارش دشوار است و یکدست نیست؛ تنها در مدت اقامت دراز در اصفهان بود که، چون نوشته‌های وی مورد انتقاد کسارشناسان در ادبیات قرار گرفت، به تحصیل زبان ادبی عربی پرداخت، و روش نویسنده‌گی او صیقل خورد و کامل شد. کتابهایی که پس از این دوره از زندگی تألیف کرده است، و مخصوصاً الاشادات والتنبیهات گواه بر این تغییر است.

نوشته‌های فلسفی ابن سینا مشتمل است بر: شاهکار مشائی وی کتاب شفای (به لاتینی *sufficiencia*) که مفصلترین دایره المعارف علمی است که در همهٔ زبانها به دست یک نفر نوشته شده<sup>۳۱</sup>؛ نجات که خلاصهٔ شفای است؛ عیون الحکمة، و آخرین کتاب و شاید شاهکار وی الاشادات والتنبیهات. علاوه بر این، شماره

فراوانی از رساله‌ها در منطق و علم النفس و جهان‌شناسی و مد بعد الطبیعه<sup>۳۲</sup> تألیف کرده است. دیگر از آثار وی آثار «رمزی و تمثیلی و باطنی» او است که نمایندهٔ «فلسفهٔ مشرفی» وی می‌باشد، و از آن جمله است: سه رسالهٔ معنوع حتی بن یقظان و رسالهٔ الطیر و ملامان و آبسال، سه فصل آخر اشارات و منطق المشرفین که جزئی از اثر بزرگتری است که اکنون مفقود است<sup>۳۳</sup>.

در عاوم نیز ابن سینا رساله‌های کوچک متعددی در مسائل مربوط به طبیعات، کاینات، جو و نظایر اینها، و نیز قسمتهای دیگری مندرج در شفای تألیف کرده است که در آنها بیان کاملی از نظریات وی در زمین شناسی و گیاه شناسی و جانور شناسی و نیز در علم النفس دیده می‌شود؛ علم النفس را در فلسفهٔ مشائی - برخلاف نظر مکاتب متأخر تر مانند مکتب اشراق - شاخه‌ای از طبیعات با فلسفهٔ طبیعی تصور می‌کردند. و اما در طب، ابن سینا کتاب مشهور خود قانون را تألیف کرد که شاید مؤثرترین کتاب در تاریخ طب باشد، و هنوز هم در مشرق زمین تدریس می‌شود<sup>۳۴</sup>. رسالهٔ طبی دیگر وی الاجزاء لی الطب است که اصول طب اسلامی را، برای اینکه به‌خوار سپردن آن آسان باشد، به صورت شعر در آورده است؛ و دیگر شمارهٔ فراوانی از رساله‌های فارسی و عربی دربارهٔ بیماریها و داروهای گوناگون. ابن سینا، علاوه بر آثار فلسفی و علمی خود، چندین منظومه به عربی و فارسی نیز دارد، که از میان آنها القصیدهٔ العینیة<sup>۳۵</sup> به حق شهرت فراوان پیدا کرده است. از اینها گذشته، چندین اثر دینی نیز از وی برجای مانده است، که نه تنها اختصاص به بحث در موضوعات مخصوص دینی از قبیل بیان معنی جبر و اختیار دارد، بلکه در میان آنها تفاسیری از چند سورهٔ قرآن نیز دیده می‌شود. این دستهٔ اخیر از تألیفات ابن سینا اهمیت خاص دارد، چه در همین



تفسیرها بود که وی می‌گوشید تا ایجاد سازگاری میان عقل و ایمان را - که پیش از وی به دست کنای و فارابی و اخوان الصفا آغاز شده بود - کامل کند. همین کار است که توسل خلاف وی به ورودی ادامه یافت، و عاقبت درخت اوان کوششها به دست میرداماد و ملاصدرا به بار نشست. این نوشته‌ها بر حجم مجموعه‌های اصلی بسیار حجم این سینا می‌افزاید، و نماینده غنای مجموعه‌ای از تألیفات است که از علوم مشاهده‌ای و حتی تجربی تا علم وجود، و از ریاضیات تا عرفان و مسأله‌الطبیعه، و از منطق تا تفسیر کتاب آسمانی همه را شامل می‌شود.

### مبحث وجود یا وجودشناسی

الهیات (ماه‌الطبیعه) این سینا مختص به وجودشناسی است، و بحث در وجود و مشخصات آن، در پس‌و‌پیشهای مابعدالطبیعه وی نقش عمده را دارد<sup>۲۶</sup>. حقیقت هر شیء وابسته به وجود آن است، و معرفت شیء در آخر کار همان معرفت به وجود آن و مقام و منزلت آن در مراتب کلی وجود است که همین منزلت تعیین‌کننده صفات و کمیات آن می‌باشد. هر چیز در عالم، از آن جهت که هست و وجود دارد، غریب‌تر در وجود است. ولی خدا، یا وجود محض، که مبدأ و خالق همه چیزهاست، نخستین حلقه در یک سلسله پیوسته نیست، و بنا بر آن، پیوستگی «جوهری» یا «عَرَضی» با موجودات این جهان ندارد<sup>۲۷</sup>. بلکه خدا برعالم مقدم است و نسبت به آن جنبه تعالی دارد. همان تصوری است از خداوند که در ادیان و ارت دین ابراهیم دیده می‌شود؛ تنها تصور این مینای مسلمان از خدا چنین نیست، بلکه فیلسوفان یهودی و مسیحی نیز که در تصور خدای، متعالی با مسلمانان شرکت دارند،

و مانند این سینا اصول عقاید یونانی را چنان تغییر صورت داده‌اند، که با توحید سازگار در آید، بدین گونه می‌انابند.

مبحث این سینا در وجود - وجودی که همه اشیا، در آن شریکند - بی آنکه تنها به صورت یک نوع مشترک میان آنها در آید - بر پایه دو تمایز نکیه دارد که مشخص تمام تعقیقات وی در وجود است. یکی تمایز میان ماهیت هر چیز و وجود آن است، و دیگر تمایز میان وجوب و امکان و امتناع<sup>۲۸</sup>. هرگاه کسی در باره شینی به تفکر می‌پردازد، در فلسفه ذهن خود می‌تواند میان دو جنبه آن شیء، تمایز قائل شود: یکی ماهیت آن است یعنی همه آنچه در جواب «ماهی؟» (= آن چیست؟) گفته می‌شود، و دیگر وجود آن است. مثلا چون شخصی به اسب می‌اندیشد، در ذهن خود می‌تواند بیان تصور اسب یا ماهیت آن که هیئت و شکل و رنگ و هر چیز دیگر مندرج در ماهیت آن را شامل می‌شود، با وجود آن اسب در عالم خارجی تفارقی تشخیص دهد. در ذهن، ماهیت از وجود مستقل است، به این معنی که ممکن است درباره ماهیت شینی بیندیشیم و از هیچ جهت به وجود یا عدم وجود آن نظر نداشته باشیم، ولی در عالم خارجی ماهیت و وجود شیء یکی هستند، در جزء ترکیب شونده نیستند که هر یک از اجزای خارجی مستقلی داشته باشند و چون با هم ترکیب شوند از این ترکیب حاصل می‌شود، بدینسان که مثلا از ترکیب آب و آرد خمیر حاصل می‌شود. تنها در ذهن و به وسیله تحلیل عقلی است که این دو جزء، از یکدیگر تشخیص داده می‌شوند و هر کس مترجه می‌شود که هر شیء در دار امکان ماهیتی دارد که بر آن وجودی افزوده شده است.

این سینا، پس از بیان این تمایز اساسی، این مطالب را



یا دایمی و گذران، ماهیت موجودات را به جوهر و عرض نیز  
تقسیم کرده و مقولات ارسطویی را به آن صورت که در مذهب  
فلسفه تنظیم یافته، بر ماهیت اشیاء موجود تدبیر داده است.  
بنابر این تمایز، ماهیتی که وابسته به چیز دیگری باشد - مانند  
رنگ روی دیوار - عرض است، و ماهیتی که مستقل باشد - مانند  
خود دیوار - جوهر است. مقوله جوهر نیز به ترتیب ذیل به سه  
قسمت منقسم می شود:

- ۱- عقل که کاملاً از ماده و امکان بی نیاز است.
- ۲- نفس که در عین بی نیازی از ماده، در فعل خود به  
جسمی نیازمند است.
- ۳- جسم که قسمت پذیر است و دایره و عرض و عرضی دارد.  
بنابر این، اجزای جهان که کلاً ممکنند نیز به سه دسته جوهر  
تقسیم می شوند که مراتب گوناگون عالم را تشکیل داده اند، و  
عواملی را به وجود می آورند که جهان با آنها ساخته شده، و از  
طریق آنها عالم مختلف جهانی فهم می شود.

### جهانشناسی و فرشته شناسی

این سینه، با در نظر گرفتن اختلاف اساسی وجودی میان  
جهان و خدا، به بحث در مسائل مربوط به جهانشناسی و آفرینش  
جهان پرداخته، و در صدد آن بر آمده است که نشان دهد که چگونه  
کثرت از وحدت بیرون آمده، آن هم وحدتی متعالی که از هر کثری  
بالک و منزّه است از مابعدالطبیعه، غرض اساسی این سینه نشان  
دادن خاصیت امکانی جهان است و در جهانشناسی و علم تکرین  
جهان می خراهد پیوستگی را که میان مبدأ و تجلیات آن وجود  
دارد نشان کند.

عمل خلق، پانصدگی، مستقیماً مربوط به وظیفه و معنای فرشته  
است، چه فرشته آلتی است که از دارین آن عمل آفرینش انجام  
می شود. در فلسفه این سینه، جهانشناسی کاملاً به فرشته شناسی متصل  
است و فرشته، هم در جهانشناسی و هم در شیء و سوارک معنوی و  
وصول به معرفت، وظیفه دستگیری و نجات بخشی دارد. این سینه،  
پانصدگی بر طراح فلک و این صدورهای متوالی سلسله مراتب فرشتگان -  
و در عین حال تفسیر آن در پرتو ممکن بودن آنها و احتیاج آنها  
به واجب الوجود - در صدد بیان کیفیت آفرینش بر می آید، و این  
قاعده و اصل را به کار می برد که از واحد یا وحدت، تنها واحد  
به وجود می آید. (أولاً بحدی لا یصلح له إلا الواحد)، و نیز اینکه آفرینش  
از طریق تفعل صورت می گیرد.

عمل آفرینش، یا به خشیدن وجود، و عمل تفعل همانند  
یکدیگرند، از آن جهت که تنها از طریق مشاهده و تفعل در درجات  
بالای حقیقت است که درجات پائین تر به وجود می آید. از یک  
واجب الوجود که سرچشمه همه چیزهاست، بنا بر اصلی که ذکر شد،  
بیش از یک وجود صادر نمی شود، همان وجودی که این سینه عقل  
اول می نامد. و ملایم است با سلسله فرشتگان یا اقرب ترین ملائکه.  
این عقل آنگاه واجب الوجود را واجب و ماهیت خود را نیز از جهت  
و جرب یافتن نورس و واجب الوجود واجب، و نفس ماهیت خود را  
وجود ممکن تفعل می کند. به این ترتیب عقل اول دارای سه بعد  
از معرفت می شود که از آنها به ترتیب عقل دوم و نفس فلك اول  
درجه اول پدید می آید. عقل دوم که به این ترتیب پیدا شد،  
به ترتیب سلسله ای به تفعل عقل اول مشغول می شود، و از آنجا عقل سوم  
و نفس دوم فلك دوم پدیدار می آید. عمل به معین ترتیب ادویه  
در این سینه، و فلك دوم که فلك اول است، به وجود آمده.



آن سایه افکنده است. از این گذشته، جهان‌شناسی ابن سینای منفع  
شده و توضیح شده به وسیله سهروردی و اشراقیان و نیز به وسیله  
ابن عربی و صوفیان است که توسط همین گروه کاملاً در قلاب وحی  
اسلامی ریخته و با روح قرآن آبیخته شده، و حدود جهانی را که  
بسیاری از متفکران مسلمان در قرنهاى متوالی در آن زیسته‌اند  
روشن می‌کند، و هنوز هم بر افاق زندگى عقلی در اسلام برتر-  
افشانی دارد.

## فصل دوم

### سهروردی و اشراقیان

#### زمینه پیش از سهروردی

فلسفه مشائی که با ابن سینا به اوج کمال خود رسید، و پس  
از آن به وسیله بعضی از شاگردان نایب او همچون ابن عیاض  
و کرکی انتشار یافت، از همان آغاز کار مورد انتقاد بعضی قبیحان  
و نیز منصوفان که مخالف با نایب به روش صرفاً استدلالی فلسفه  
ارسطویی بودند قرار گرفت. در قرن چهارم دشن تازه‌ای به صف  
مخالفتان پیوست و در واقع سرسختترین دشمن فلسفه مشائی شد.  
این حریف تازه، علم کلام اشعری بود که مطرح نخستین آن را  
ابو الحسن اشعری ریخته و بعد از آن، توسط کسانی چون ابو بکر  
بناقلانی در قرنهاى چهارم و پنجم توضیح شده و به تدریج مورد  
تأیید محافل مذهب تسنن قرار گرفته بود.

در قرن چهارم قدرت خانمای عباسی محدود بود، و امیران  
محلی که بسیاری از ایشان مذهب تشیع داشته و نسبت به علوم منقول،  
در مقابل علوم منقول که به اخبار و احادیث مربوط می‌شود، نفوذ