

فلسفہ ستیزی دینی

احمد بخرد طبع

فلسفہ ستیزی دینی
احمد بخرد طبع

فلسفه ستیزی دینی
احمد بخردطبع

نشر خانه فرهنگ شاملو - آلفابت
ماکزیمما - سوئد
2021 / 1400

ISBN: 987-91-9811400-0-2

Alafabet Maxima –Shamloo kulturhus
Munkhagsgatan 60B-lokal /1630
58726 Linköping´- Sweden

Contact:

bekhradtab@hotmail.com

فهرست

5	پیشگفتار
23	پیشگفتار چاپ دوم
28	پیشگفتار چاپ سوم
30	غزالی و مفهوم جوهر
33	درباره ی جوهر
39	در مورد «عرض»
43	بوعلی سینا و جوهر و عرض
49	نفس و عقل در مکتب غزالی
55	خرد و غزالی افلاطونی
62	علت و معلول (دیالکتیک) از دیدگاه غزالی
73	۱- پیرامون علل
77	۲- علل و مفهوم ماده و طبیعت
83	عالم طبیعی سرمدی است یا جدید
85	در باب واجب الوجود
91	درباره ی ممکن الوجود
93	واجب الوجود بالغير
96	غزالی و مفاهیم واجب و ممکن الوجود
105	پیدايش از دیدگاه بوعلی سینا
105	۱- نقش اراده
108	۲- اراده در طبیعت زنده
112	۳- واجب الوجود بالذات تا عقل فعال
119	غزالی و پیدايش عالم و اراده ی واجب الوجود
127	حرکت و زمان
128	تعریف کلی حرکت
133	مفهوم زمان
136	محرک نامتحرک
140	چرا محرک اول نامتحرک است

147مفهوم حرکت از دیدگاه غزالی
154بوعلی سینا و مفهوم ماده
158واجب الوجود و تعقل طبیعت مادی
167غزالی و تعقل اشیاء بوسیله ی واجب الوجود
173خشونت شارح مکتبی

پیشگفتار

شناخت هر جامعه ای از تاریخ آن آغاز می‌گردد و روند تکاملی آن بوسیله‌ی اندیشمندی که چرخ آن را بحرکت در می‌آورند، مشخص می‌شود. در چنین راستائی ایران با تاریخ چند هزارساله‌ی خود، متفکران و تیره اندیشانی را در مسیر تاریخی خویش پرورانده است که بترتیب در روشنی و تیره‌گی اندیشه مان مستقیماً شریک‌بوده‌اند. و از آنجا که تیره اندیشان سلطه‌ی بلامنازع خود را قرن‌ها علیه علم و اندیشه برما روا داشتند، حاکمان با بهره برداری از فقر فرهنگی، خود زمینه سازی دیگر جهت عقب مانده‌گی گردیدند. زیرا طالع‌بینی و طلسم و جادو و از جمله سپردن خویش بدست سرنوشت، وجه غالب ذهن انسان ایرانی را مجسم می‌نمود که بهمان میزان کاهش نیروی خرد و اندیشه را بهمراه داشت و این خود بهترین بستری جهت نفوذ و غلبه‌ی تیره اندیشی در جامعه محسوب می‌شود. بی‌سبب نیست که ما تاریخ کهن خود را غالباً از کتب خارجی و از اندیشمندان آن کشف کرده ایم و بهمان اندازه مجبوریم که کتب متفکران خود را از زبان‌های خارجی به فارسی ترجمه نمائیم.

یکی از تیره اندیشانی که ضربه‌ی مهلکی به جامعه‌ی ایرانی وارد نموده و نقطه‌ی عطفی در مسیر آن پس از غلبه اسلام قلمداد می‌شود، امام

تجد غزالی است. او دشمن هر اندیشه‌ای بود. زیرا عقل و خرد را به مسخره می‌گرفت و همه را از طلسم و جادو، وحی و اشراق و معجزات استخراج می‌نمود. از چنین دیدگاهی است که دشمنی با فلاسفه را آغاز کرد و هرآنچه در توان داشت علیه فلسفه‌ی ارسطو و بوعلی سینا بکار برد. او در کار خود قرن‌ها موفق بود. زیرا پس از تهاجم عرب و غلبه‌ی اسلام در کشور ما، بزرگانی در زمینه‌ی اندیشه بوده اند که آثارشان خوشبختانه بخشی بزبان فارسی و عربی و بخشی دیگر به لاتین برجای مانده است که از میانشان بعنوان نمونه، فارابی و بوعلی سینا و رامی‌توان نام برد. نگرش فکری‌شان برمبنای عینیت‌پدیده‌ها استوارگشته بود و این خود ما را برآن می‌داشت که در مورد موجودات و اشیاء طبیعی بیان‌دیشیم و زمینه‌ی گسترش فکری را در جهانی که در آن زندگی می‌کنیم، فراهم سازیم. بیهوده نیست که روزنامه‌ی لوموند فرانسه در سال ۲۰۰۰ میلادی، برآن شد که با کمک اندیشمندان، ۱۲ نابغه را برای هزاره‌ی دوم انتخاب و در هر شماره به معرفی یکی از آنها پردازد.^۱

بوعلی سینا (Avicenne)، یکی از نوابغ مذکور بود که تحت عنوان «بوعلی سینا، دانشمند اپیکوری» انتشاریافت. وی بعنوان فیلسوف و پزشک، بر پیکره‌ی تنومند هزاره‌ی دوم نقش بست. لوموند از این جهت او را به اپیکور نسبت می‌دهد تا

^۱ (Le Monde jeudi 27 juillet 2000 - Avicenne, Le savant Epicurien)

بدینوسیله، افکار پیشرفته‌ی او را به معرض دید همگان قرار دهد، زیرا زندگی اپیکوری در اصطلاح فرانسوی، استفاده کامل از روند طبیعی زندگی و لذایذ وابسته بآن است. از نظر لوموند او متفکری بود که زندگی اپیکوری داشت. زیرا اپیکور عملاً این گونه می‌زیست، چرا که در کودکی «با مادرش به خانه‌های مردم می‌رفت و عملیاتی از قبیل جن‌گیری و طلسم‌سازی می‌کرد و او در کودکی با مادر در آن عملیات همراه بود. از این رو به موهومات و عقاید سخیف عامه برخورد و برآن شد که مایه بی‌زرگی تلخی روزگار مردم ترس و تشویشی است که از ارباب انواع و موجودات موهوم و هول و مرگ و عقبات آن دارند. پس حکمت او بیشتر متوجه رفع این علتها گردیده و در زایل ساختن خرافات از اذهان پیروان خود کوشیده است».²

اپیکور همانند دموکریتوس، جزو اتمیست‌ها بود و برخورد اتمها را در فضای نامتناهی و در پی آمد آن پیدایش عالم، تصادفی می‌دانست که در این رابطه هیچگونه وجه مشترکی با بوعلی سینا نخواهد داشت. ولی پس از مرگ بوعلی سینا، تیره اندیشی و توسعه‌ی آن از جانب محمد غزالی آغاز می‌گردد و بانگارش «تهافت الفلاسفه یا تناقض‌گویی فیلسوفان» و دوازده جلد «احیاء علوم الدین» و از جمله «کیمیای سعادت» و با در نظر گرفتن فقر فرهنگی جوامع اسلامی آن دوره، سلطه‌ی خود را به جوامع مذکور

² «سیر حکمت در اروپا»، نگارش محمد علی فروغی. ص 67.

تحمیل می‌کند. ضربه‌ای که او و همفکران او می‌زنند، می‌توان اذعان داشت که جامعه‌ی ما ایران، تا با امروز کمتر راست‌نکرده است. او در قرون وسطا یعنی در سده‌ی یازدهم میلادی علیه فلسفه و علم به جدال همه‌جانبه‌ای برخاست و هرچه در چنته داشت در رابطه با تیره اندیشی که همان سیه‌بختی است، ظاهر نمود. او به نفی مظاهر نخستین فلسفه پرداخت و از آنجا که فلسفه علم نیست، ولی زمینه‌ی مادی علوم را فراهم می‌سازد، در واقع به دانش بشری تهاجم نمود.

مظاهر نخستین، پایه‌های اولیه‌ی فلسفه را تشکیل می‌دهند و طی قرن‌ها صحت چنین نظریاتی باثبات رسیده و بمراتب روند تکاملی خود را پیموده است و با سپری شدن زمان، رشد همه‌جانبه‌تری را طی خواهد کرد. یکی از اساسی‌ترین مظاهر فلسفه، جوهر است. نفی مختصات و مشخصات آن، بنای فلسفه را لرزان خواهد ساخت. غزالی در کتاب «تهافت الفلاسفه»، بطور مختصر چنین مشخصه‌ی بارزی را زیر پا می‌اندازد و متأسفانه هیچ دلایلی در مورد نفی آن ارائه نمی‌دهد و این بیانگر این واقعیت است که وی فاقد استدلال منطقی در برابر نظریات فیلسوفانی چون ارسطو و بوعلی سیناست و لذا با نفی ضمنی خویش، چشم‌ها را بروی حقایق انکارناپذیر طبیعی می‌بندد. زیرا نفی مشخصات و تفسیرات جوهر، نفی همه‌چیز را در بر خواهد داشت. در چین روندی پس از جوهر به مقولات کلیدی دیگر نظیر نفس و عقل و احساس و ماده و صورت پرداختم و سعی نمودم دیدگاه‌های

فلاسفه ی مذکور را در دو مسیر، یکی طبیعی و دیگری مابعدالطبیعه یعنی فلسفه ی ترافرازنده، توضیح دهم. من همانند بسیاری توجه ام را بیشتر به واقعیت طبیعی معطوف می‌دارم، ولی در کنار آن، واقعیت دیگری بنام مابعدالطبیعه (ترافرازنده) موجود است که باید بدان پرداخت، و لذا پرداختن مترادف با آمیختن خواهد بود. بویژه زمانی که در عینیت هستی خویش قرار می‌گیریم و عاملهای اساسی آن را مورد تفسیر و تحلیل قرار می‌دهیم، راه پرپیچ و خم مابعدالطبیعه که خود فقدان حضور عینی را در ذهنیت شامل می‌شود، آسان تر جلوه گر می‌گردد. ولی برعکس هر اندازه هستومندی طبیعی در خشک مغزی و دگم گرفتار آید، به همان ترتیب، مابعدالطبیعه نه فقط به دل نمی‌نشیند، بلکه ملال انگیز و از این هم بالاتر به اطاعت کورکورانه و مسخره‌ای مبدل می‌شود. در روند چنین تفسیراتی پس از مبحث علت و معلول، وارد عالم ترافرازنده یا مابعدالطبیعه شدم تا از بهره‌وری در راستای اشیاء و موجودات طبیعی، نوع متافیزیکی آن متمایز گردد و آراء فلاسفه ی مذکور در مورد آن توضیح داده شود.

یکی از دلایلی که موجب انتخاب ارسطو و بوعلی سینا در نوشته ام گردید، یکی ارزش اندیشمندی آنها بود، و دیگری خواست و نظر امام محمد غزالی در کتاب «تهاقت الفلاسفه» است، زیرا اهداف کتاب خود را اینگونه توضیح می‌دهد. «باید دانست که فرورفتن در حکایت اختلاف فیلسوفان سخن را به درازا می‌کشد، چه اشتباه آنها طولانی و نزاعشان

زیاد و اندیشه هاشان پراکنده و روشهایشان گوناگون و دور از هم است. پس ما در آشکار کردن تناقض اندیشه - های این گروه به بیان عقاید پیشوای آنها که فیلسوف مطلق و معلم اول است بسنده خواهیم کرد، چه او، به گمان این گروه علوم فلسفی را مرتب، و مهذب کرد و آنچه חשוב بود دور ریخت و آنچه را که به اصول خواستهای این گروه نزدیکتر است برگزید، و او «رسطالیس» است که بر تمام کسانی که قبل از او بوده اند حتی بر استادش، که افلاطون الهی لقب گرفته، رد نوشته است... وانگهی سخن مترجمان حکمت ارسطو، از تحریف و تبدیل برکنار نیست و به تفسیر و تأمل بسیار نیازمند است، بحدی که این اختلاف در میان آنها پیکاری بزرگ برانگیخته است. ولی دقیقترین آنها برای نقل کردن و تحقیق از فیلسوفان اسلام! ابونصر فارابی و این سیناست. از این جهت ما نیز به ابطال چیزهایی که آن دو اختیار کرده و از مذاهب بزرگان خود، در این گمراهی، صحیح دانسته اند اکتفا می‌کنیم زیرا آنچه را که آن دو ترک کرده و یا از پیروی آن تن زده اند، در پریشانی و نادرست بودن آنها شکی نیست و به نظر طولانی در ابطال آن نیازی نمی‌دانیم. پس باید دانست که ما در رد مذاهب فیلسوفان به منقولات این دو تن اکتفا می‌کنیم تا سخن به سبب پراکندگی روشهای فلسفی پراکنده و پردراز نشود³».

³ "تهافت الفلاسفه یا تناقض گویی فیلسوفان" نوشته حجت الاسلام ابو حامد محمد غزالی، ترجمه: دکتر علی اصغر حلبی. انتشارات زوار - ص 46 - 45.

غزالی تا آنجا پیش می‌رود که فارابی و بوعلی سینا از نظر وی کافر شمرده می‌شوند و لذا سزای کافر هم در کیش چنین آدم‌هایی مشخص است! از طرف دیگر بوعلی سینا بعنوان فیلسوف مشائی، اختلافی نیز چه در زمینه ی طبیعی و چه در رابطه با مابعدالطبیعه با ارسطو دارد. بعنوان نمونه فارابی و بوعلی سینا معتقد به اصالت ماهیت در وجود هستند. مسئله ی مذکور ماهیت را موضوع اساسی پنداشته و وجود را محمول بدان می‌سازد. زیرا ماهیت، تجلی ذات حقیقی وجود است. بوعلی سینا ماهیت فوق را برای اشیاء و موجودات طبیعی، ممکن دانسته و برای دنیای ترافرزنده، ضروری ارزیابی می‌کند. هم چنین در مورد ماده و صورت و مکان، چنین تضادی را با فلسفه ی ارسطو مشاهده خواهیم کرد. در مورد مکان بوعلی سینا به حقیقت نزدیکتر است، زیرا هر جا مکان است، ماده با صورت‌های مختلف در آن نهفته است. وی معتقد است: «هر جسمی به هرحال، دارای مکان خاص خویش است و این مکان خاص، تنها بدان جهت نیست که آن جسم است و گرنه باید همه ی اجسام، دارای همان مکان خاص باشند [و چون چنین نیست]، پس اختصاص آن جسم به مکان خاص خودش، به خاطر آن صورتی است که در ذات او است و این، امری روشن است»⁴.

⁴ شیخ الرئیس بوعلی سینا - "الهیات نجات" تصحیح، ترجمه و پژوهش، دکتر سید یحیی یثربی - ص 47 انتشارات فکر روز.

از دیدگاه بو علی سینا صورت به دو نحو در ماده تجسم می‌یابد، یا هرگز از آن جدا نمی‌شود و فقط از نظر صورت تغییر کمی می‌یابد و یا از آن منفک شده و صورت دیگری را در ماده ی دیگری احاطه خواهد نمود. اولی صورت فلکی است و دومی اجسامی است که در کون و فسادند. مکان بدین شکل در مقابل ماده تعریف می‌گردد. مسئله ی مذکور بطور نامتناهی جریان دارد. در چنین راستائی، خلاء وجود خارجی نخواهد داشت. ارسطو با این که خلاء را نفی می‌نماید، تعریف روشن و همه جانبه ای از ماده و مکان ارائه ی نمی‌دهد. زیرا به باور من، جابجائی ماده ها با صورت های مختلف در یکدیگر، از طرف انسانها، نام مکان بخود گرفته است. آلبرت اینشتاین، که به فلسفه ی تجربی گرایش دارد، مفهوم ماده، مکان و خلاء را این گونه توضیح می‌دهد: «اشیاء فیزیکی در فضا جای نگرفته اند، بلکه این اشیاء دارای گسترش فضائی هستند. به این ترتیب مفهوم «فضای تهی» فاقد معنی می‌شود.⁵

بنابر این مفهوم فضای نامتناهی، مفهوم ماده ی نامتناهی باشکال مختلف را خواهد داشت - و بطریق اولی اگر مایلید، اسم مکان نامتناهی را بدان اضافه نمایید - در چنین راستائی مکانهای کوچکتر، باعث جابجائی ماده ها در یکدیگر خواهند گشت - لذا تا آنجا که بوعلی سینا مکان و ماده را با صورت های

⁵ "نسبیت و مفهوم نسبیت"، نوشته آلبرت اینشتاین - ترجمه محمد رضا خواجه پور. انتشارات خوارزمی. ص 16.

مختلف استنباط می‌کند، محق خواهد بود. ولی ارسطو مکان را بر دو پایه باثبات می‌رساند. اولین پایه اینست که اشیاء در جایی قرار دارند و دومی از تعریف حرکت سرچشمه می‌گیرد. یعنی حرکت اشیاء، بیانگر جابجائی شان از مکانی به مکان دیگر است. بعلاوه وی مکان را دارای سه بعد یعنی طول و عرض و حجم ارزیابی می‌کند و در عین حال با ماده و صورت یکسان نمی‌انگارد. از طرف دیگر ارسطو معتقد است: «مکان باید وظیفه ای حیرت انگیز داشته و مقدم بر همه چیز باشد چه، آنچه هیچ شیئی ممکن نیست بی آن وجود داشته باشد در حالی که خود آن بدون همه چیز می‌تواند موجود باشد، به حکم ضرورت باید مقدمتر از همه ی اشیاء باشد، زیرا مکان با نابود شدن اشیاء ی که در آنند نابود نمی‌گردد».⁶

با نظریه ی ارسطو در مورد مکان به پیش می‌رویم و بجائی می‌رسیم که وی مکان را از علت‌های چهارگانه ی فاعلی، مادی، صوری و غائی جدا می‌سازد و در چنین راستائی بالاخره به نکته ای می‌رسد که مطابق با آن مکان مستقل از ماده و اشیاء ارزیابی می‌گردند وی در این باره می‌نویسد: «مکان شیئی، نه جزئی و نه حالت شیئی، بلکه چیزی است جدا از شیئی».⁷

تعریف و استنباط ارسطویی از مکان، ایجاد تردد و سردرگمی است. زیرا اولاً موجودیت ابعاد

⁶ "سماع طبیعی (فیزیک)"، ارسطو، ترجمه محمد حسن لطفی، ص 139.

⁷ همانجا ص 142.

سه گانه برای مکان، موجودیتی است که از اجسام و اشیاء منتج می‌گردد. بعبارت ساده تر، هر جسمی دارای ابعاد سه گانه است. بنابراین مکان، چنین ابعادی را از اجسام به وام می‌گیرد. که در واقع نمایانگر صورت اشیاء است. از طرف دیگر از آنجا که عناصر باشکال مختلف، بصورت متراکم و غیر آن، فضای لایتناهی را می‌سازند، و اگر در چنین راستائی، مکان لایتناهی در نظر گرفته شود، نسبت دادن ابعاد سه گانه‌ی فوق به مکان لایتناهی، مفهومی غیر علمی خواهد داشت. زیرا بدینوسیله فضای لایتناهی به تنهای تنزل خواهد کرد و با چنین ابعادی محدودیتی برای آن بوجود خواهد آمد. تناقض مکان دیگر ارسطویی در اینست که می‌پندارد، مکان می‌تواند «بدون همه چیز» موجود باشد. بنابراین، آنچه فاقد همه چیز است، باید خلاء باشد. زیرا هوا نیز در زمره‌ی چیزهاست. به همانگونه که فضای لایتناهی مرکب از چیزهاست، و آنهایی که به خلاء معتقدند، دلیل وجود مکان را وابسته بدان می‌دانند. یعنی هر جا چیزی نباشد، خلاء موجود است و مکان در مفهوم پرشدن آن بوسیله‌ی اجسام است و هر جا خلاء نباشد، حرکت اجسام صورت نخواهد پذیرفت. بنابراین در تعریف ارسطویی مکان، تردید موجود است و او نیز قادر به توضیح آن نیست که مکان «بدون همه چیز» از چه صیغه‌ای است.

با آنکه بحث مکانی ارسطو با تفسیرات مختلفی تبارز می‌یابد، ولی در یک مسیر به تعریفی منطقی روی می‌آورد و آن زمان است که مکان بوسیله‌ی صورت اجسام تشریح می‌گردند.

در اینجا او به درستی می‌نویسد: «مکان مرز و نهایت است، و بنابراین مکان عبارت است از صورت یا شکل هر جسم که مقداری یا ماده‌ی مقدار از طریق آن محدود می‌شود، زیرا مرز و نهایت هر جسم شکل آن است»⁸

ولی متأسفانه بار دیگر دچار تردید می‌شود و عنوان می‌دارد که مکان نه تصویری از صورت و نه تصویری از ماده است. زیرا اشیاء از مکان خاص خود جدا می‌شوند و بدنبال جدائی‌شان، صورت و شکل آنها نیز جدا خواهد گشت. در صورتیکه اشتباه ارسطو در اینست که با جدا شدن یک شیء با صورت آن، عنصر یا شیء دیگری با صورتی دیگر، آنرا احاطه خواهد ساخت. لذا مکان نمی‌تواند مستقل از اجسام و اشیاء در نظر گرفته شود. چرا که در چنین راستائی مفهومی نسبی می‌یابد که مرزشان را صورتهای اشیاء متعین می‌سازند و تا بی‌نهایت در فضای لایتناهی با عناصر مختلف تشکیل دهنده‌ی آن و در چهارچوب مفهوم زمان، تداوم خواهد داشت. ایمانوئل کانت نیز در چنین راستائی مکان را به اندیشه آورده است و به باور من تنها فیلسوفی است که تعریف درستی در مورد مکان ارائه داده و آنرا نتیجه‌ی ذهنیت انسانی قلمداد کرده است. وی می‌نویسد: «مکان چیزی نیست جز صورت همه‌ی پدیدارهای حس‌های بیرونی؛ یعنی مکان شرط ذهنی حسگانی است، که فقط تحت آن، سهش بیرونی برای ما ممکن است... بنابراین فقط از ایستگاه یک انسان می‌توانیم از مکان، از هستومندی‌های استنیده

⁸ همانجا ص 141.

و دیگرها، سخن بگوییم. اما اگر از شرط ذهنی برون شویم، که فقط تحت آن می‌توانیم سهش بیرونی را به چنگ آوریم، یعنی در واقع بوسیله ی آن می‌توانیم تحت تأثیر برابر ایستاهای قرار گیریم، - در این صورت تصور مکان اصلاً معنا نخواهد داشت. این محمول فقط تا آنجا می‌تواند به شی‌ها پیوند داده شود که شی‌ها بر ما پدید شوند، یعنی برابر ایستاهای حسگانی باشند. صورت ثابت این اندر پذیرندگی که ما آن را حسگانی می‌نامیم، شرط ضروری همه‌ی نسبت‌هایی است که در آنها، برابر ایستاهای همچون در بیرون از ما سهیده می‌شوند، و هنگامی که این برابر ایستاهای را منتزع کنیم، سهشی ناب باز می‌ماند که نام مکان به خود می‌گیرد.»⁹

بنابراین مکان منتج از صورت اشیاء بیرونی در ذهن و احساس‌های ماست که روابط و حرکت‌شان برچنین مبنائی شکل عملی بخود می‌گیرد. از طرف دیگر، فضای نامتناهی در یک مکان نامتناهی بدون وجود خلاء، از ماده‌ی نامتناهی، شکل و صورت انفکاک‌ناپذیر و در هم آمیخته‌ی شان را به نمایش می‌آورد. از اینجاست که صورت اشیاء را نمی‌توان از فضا منفک نمود، و سپس بدنبال مکان جهت‌جای‌شان دوید، بلکه بقول ابوعلی سینا ماده با صورت‌های مختلف و خاص خویش، مکان خاص خود را

⁹ "سجش خرد ناب"، ایمانوئل کانت، ترجمه دکتر شمس‌الدین ادیب‌سلطانی. موسسه انتشارات امیرکبیر. صفحات 108 - 107.

طلب می‌کند و نیز بقول اینشتاین: «مفهوم فضا بعنوان چیزی که بشکل عینی و مستقل از اشیاء وجود دارد، متعلق به تفکر ما قبل علمی است؛ اما تصور وجود بینهایت فضا که نسبت به یکدیگر در حرکتند، ماقبل علمی نیست»¹⁰.

روند فوق، اشیاء مادی و فضا را از یکدیگر منفک نمی‌سازد، زیرا همه ماده‌اند، با این تفاوت که با صورت‌های مختلف موجودیت دارند. برچنین اساسی، فارابی و بوعلی سینا در نکاتی خاص، نظرات ویژه‌ای ارائه داده‌اند و بعنوان اندیشمندان ایرانی، در انکشاف تفکر جهانی، هرچند بصورت کوچک، شریک بوده‌اند، زیرا در رابطه با فلسفه تفکر و کنکاش کرده‌اند. بخشی از روشنفکران ایرانی، بوعلی سینا را فقط بعنوان پزشک‌میشناسند و لذا از آثار فلسفی وی بی‌خبرند. بخشی هم متأسفانه بدلیل مسلمان بودن او، مقام فیلسوفی و بطریق اولی، اندیشمندی را از وی سلب می‌کنند. در صورتیکه بزرگان فلسفه در گذشته اکثراً مذهبی بودند. دکارت برای اثبات موجودیت خدا، کتاب «تأملات در فلسفه اولی» را می‌نویسد - کانت معتقد بود که خدا را نمی‌توان با مسائل تجربی (آروینی) و نه عقل نظری باثبات رساند. بهمین دلیل می‌نویسد: «من ثابت خواهم کرد که: خرد نه در یک راه (راه آروینی) موفقیتی به چنگ می‌آورد و نه در راه دیگر) در راه ترافرازنده(؛ و این

¹⁰ "نسبیت و مفهوم نسبیت" نوشته آلبرت اینشتاین. ترجمه محمد رضا خواجه پور. انتشارات خوارزمی. ص 139

که: خرد بیهوده بالهای خود را می‌گستراند تا بوسیله ی قدرت محض نگرورزی بر فراز جهان حسی به پرواز درآید»¹¹

بنابراین او مسئله ی اخلاق را که در هماهنگی با عقل بشری است، بدان اضافه کرده و در کتاب دیگری بدین صورت تشریح می‌نماید: «ما باید علتی اخلاقی برای جهان (یک صانع جهان) را بپذیریم تا برای خود، هماهنگ با قانون اخلاق، غایتی نهایی تأمل شویم؛ و به همان اندازه که پذیرش دومی ضروری است به همان اندازه) یعنی تا همان درجه و به همان دلیل (نیز پذیرش اولی ضروری است، یعنی [باید بپذیریم که] خدایی وجود دارد.»¹²

هگل تا آنجا پیش می‌رود که حتی حوزه ی درسی مدارس را بر پایه های مسیحیت می‌بیند و در مورد مابعدالطبیعه می‌نویسد: «این حقیقت که مشیتی بر رویدادهای جهان حاکم است که همان مشیت خداوند باشد با اصل مورد بحث (ما) یعنی اصل فرمانروائی عقل بر جهان (مطابق است - زیرا مشیت خدائی، حکمتی است که نیروئی بیکران در اختیار خویش دارد و به دستگیری آن، غایات خویش یعنی مقصود غائی و معقول و مطلق جهان را عملی می‌کند، و عقل یا

¹¹ ایمانوئل کانت "سنجش خرد ناب"، ترجمه دکتر شمس الدین ادیب سلطانی. ص 656.

¹² کانت "نقد قوه حکم"، ترجمه عبدالکریم رشیدیان. ص 433.

NOUS اندیشه ای است که خویشتن را در کمال آزادی، تعیین می‌بخشد».¹³

اینها نمونه های کوچکی از مذهبی بودن فلاسفه ی بزرگ را باثبات می‌رساند و نقل و قولهای فوق بدین خاطر آورده شده اند. مضافاً بوعلی سینا در آثارش از مطالب شرعی و مذهبی که خود بدان معتقد بود، تقریباً خودداری کرده است. زیرا کتابهای مذهبی فاقد بحث فلسفی در چهار چوب ماده و صورت و احساس و عقل و نفس و غیره اند.

از چنین دیدگاهی است که پس از مرگ بوعلی سینا، یا او را کافر قلمداد کرده اند و یا این که بعضی ها، وی را انکشاف دهنده ی مکتبهای چون اشراقی و عرفانی دانسته اند و کسانی نظیر گارده و ماسینیون براین عقیده بودند که او فلسفه ی ارسطوئی را در رابطه با مقاصد اسلامی و هم چنین وحی و اشراق آمیخته کرده است.¹⁴

در صورتیکه با مطالعه ی آثار بوعلی سینا، تمامی توهمات و تصورات فوق نقش بر آب می‌شود. زیرا داشتن اعتقاداتی در چهارچوب عرفان، هرگز مفهوم اندیشه و فلسفه ی بوعلی سینا را در رابطه با پدیده های طبیعی، متأثر و مخدوش نساخته است. و این از کشفیات آن دسته از

¹³ "عقل در تاریخ" نوشته گ. و. هگل. ترجمه حمید عنایت. ص 42.

¹⁴ "quelques Aspects de la pensée Avicennienne dans ses rapports avec l'orthodoxie Musulmane"
L. gardet Vol: 54. "La philosophie Orientale d'ibn Sina". Massignon.

شارحین مکتبی و هم چنین تعدادی قلیل از تحریف گرایان خارجی است که سرنوشت فلسفی اش را بدست وحی و اشراق گذاشته اند!

متاسفانه آرامش دوستدار در کتاب خود بنام "امتناع تفکر در فرهنگ دینی" اندیشه‌ی علمی و مشایی بوعلی سینا را در رابطه با پدیده‌های طبیعی و بطور مشخص زمان و مکان؛ سوء استفاده‌ی فلسفی برای اهداف اسلامی میدانند. چنین نظریاتی بوسیله‌ی "گارده" و "ماسینون" در غرب مطرح شده بود که منابع آنرا در فوق آورده ام و نیز در کتاب "سید حسین نصر" بنام: "نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت"، صفحات 274 و 275 درج گردیده است. مضافاً بار دیگر خاطر نشان میدارم که برعکس همه، آثار فلسفی و منطق بوعلی سینا در "الهیات شفا"، "الهیات نجات" و "برهان شفا"، در مورد اشیا طبیعی رنگ مذهبی بخود نگرفته است. نظرات مذهبی بوعلی سینا همانند تمام فلاسفه‌ی مذهبی - به هر شکلی که تجلی یابد - در عالم ترافرازنده یعنی مابعدالطبیعه نهفته است. اکنون به نظر آرامش دوستدار که دو روی یک سکه‌ی نظرات "گارده" و "ماسینون" است، توجه نمائیم: "مکان و ماده ارسطویی پیوندی ناگسستنی دارند یا بزبان ابن سینا بساونده و پساونده یکدیگرند، چون آب در کوزه و سطح درونی کوزه برگرد آن (...). طبیعتاً راه سوء استفاده از الگوی ارسطویی را برای

"فلسفه" اسلامی در توجیه و توضیح هدف
اینی اش ابداع یا افرینش از نیستی نسبتاً
آسان می کشایند.¹⁵

اگر بخواهیم از مسائل فوق بگذریم،
باید اذعان دارم که در مورد این نوشته،
هرجا اشاره ای از شارح مکتبی می آورم، منظور
مُجَدِّ غزالی است. زیرا تمامی انسانهایی که با
نفی تعقل انسانی به دُگم روی می آورند، نه
اندیشمندان، بلکه شارح مکتبی اند. از طرف
دیگر از آنجا که مطالب فلسفی قدری دشوار
بنظر می رسد، سعی شده است که از عبارات ساده
استفاده شود و ضمناً در چنین راستائی بنا به
توصیه ی دوستانی چند، به تفسیر هرچه بیشتر
بعضی از مفهومات و مقولات اساسی پرداخته
شده، تا برای کسانی که فاقد پایه های اولیه
ی فلسفی اند، مسائل روشن تر تفهیم گردد.
مضافاً در صورت نیاز، برای آگاهی هرچه بیشتر
در زمینه ی مکاتب مختلف اسلامی، خوانندگان
می توانند به نوشته های مختلف (از جمله
«تاریخ فلسفه در جهان اسلامی»، نویسندگان
حتا الفاخوری - خلیل الجر، ترجمه ی
عبدالمجید آیتی) مراجعه نمایند.

در خاتمه سعی من بر این بود که از چهار چوب
فلسفه ی ارسطو و بوعلی سینا و داوری مُجَدِّ غزالی
خارج نشوم - بر چنین مبنائی، هیچگونه اشاره
ای به سایر متفکرین ایرانی نشده است تا بحث
ها حول محور ارسطو، بوعلی سینا و مُجَدِّ غزالی
باقی بماند و هم چنین در صورت لزوم از دیگر

¹⁵ (ص 250)

اندیشمندان یونانی که در رابطه‌ی مستقیم مسائل مورد بحث ما قرار می‌گیرند، استفاده شده است. ولی در این میان، اگر بطور معدود، از قرن یازده به قرن ۱۷ و ۱۹ مراجعت نمودیم، منظور قیاس کوتاهی جهت انکشاف بحث ما بود.

پیشگفتار چاپ دوم

خرسندم که چاپ دوم "فلسفه ستیزی دینی" در اختیار علاقمندان قرار می‌گیرد.

چاپ اول محدود بود، چرا که فکر می‌کردم نوشتار فلسفی خواننده کمی دارد و چه بسا تعداد زیادی از کتابها در قفسه‌ها باقی بماند. لیکن پیش داوری اشتباه آمیزی داشتم. در چاپ دوم، اشتباهات تاپپی تصحیح و جملات تکراری حذف شده‌اند. در اینجا، با استفاده از فرصت، وظیفه خود می‌دانم که لغت پارسی "ترافرازنده" را توضیح بیشتری بدهم زیرا در در پیشگفتار، آن را معادل مابعدالطبیعه قرار داده‌ام که به احتمال قوی باعث تعجب برخی از خوانندگان خواهد شد. در واقع لغت "ترافرازنده" معادل **Transzendental** است که در زبان‌های آلمانی، فرانسوی، انگلیسی و ایتالیایی: رفیع، متعالی، برتر و هم چنین خارج از واقعیت موجود مادی و به دور از محسوسات و تجربیات و در واقع، شناخت حقیقت وجودی، یعنی خود خویشتن از طریق ذهنیت مطلق انسانی معنی شده است. **کانت** در کتاب خود به نام "**سنجش خرد ناب**" که با هدف انتقاد از خرد ناب یا مطلق نگاشته شده، از این کلمه ی لاتین استفاده کرده است. او در نوشته مذکور، بنا به اظهار خودش، با بهره گیری از کتاب ارگانون و یا منطق ارسطو و بررسی قیاس‌ها و استدلال‌های منطق در تعقل

انسانی، محدوده آگاهی و شناخت عقلی انسان را مشخص می‌کند و با نقد عقل مطلق، به مقابله با امپیریسم یا تجربه گرایی ناب بر می‌خیزد و دقیقا از چنین زاویه ای شناخت خرد ناب (مطلق) را، پیشی ناب (a priori) خوانده و آگاهی صرفا تجربی و حسی را، معرفت متاخر (a posteriori) می‌نامد.

کانت با تکیه بر فلسفه ی غنی و پرثمر خود، برابرایستاها و یا اشیاء بیرونی را محمول بر ذهن تعریف می‌کند. به عبارت دیگر، او اولین فیلسوفی است که ذهن را مرکز و موضوع اصلی تعریف کرده و آن را به داوری های آناکاوانه (تحلیلی) و نیز داوری های هم نهادی (ترکیبی) تقسیم می‌کند. از نظر او، قضاوت خرد انسانی در چهارچوب آناکاوانه، قادر به کشف پدیده ها نبوده، بلکه فقط موجودیت شان را مشخص می‌سازد. بنابراین آپریوری یا پیشی است. اما برعکس، داوری های هم نهادی قادر به کشف پدیده ها هستند و شناخت علمی اساسا از این راه میسر می‌شود. زیرا محمول را از برابرایستاها می‌گیرد و بر موضوع درونی می‌افزاید و یا با آن ترکیب می‌کند. شناخت علمی، مترادف با آگاهی و غلبه بر جهان مادی است و عالم مذکور در خارج از اذهان موجودیت دارد و در راستای طبیعت منطقی اش در ذهن و اندیشه منعکس می‌شود. بنابراین داوری مذکور عمدتا a posteriori یعنی متاخر است. از اینجاست که **کانت** در مورد

متافیزیک به این نتیجه می‌رسد که نه داوری های آناکاوانه و نه قضاوت های هم نهادی ذهن و خرد انسانی، قادر به شناخت فلسفه ی الهی نیستند. داوری آناکاوانه، احساس و امپیریسم را نمی‌پذیرد و اگر معرفت و شناخت از امپیریسم و نیروی حسی به دور باشد، خردناب حاصل می‌شود و این همان چیزی است که **کانت** آن را نقد می‌کند. "**سنجش خردناب**" در واقع با نقد فلسفه ی الهی آغاز می‌شود که در آن، عقل ناب یا مطلق حاکمیت دارد. **کانت** از جنبه فلسفی وارد نقد می‌شود. فلسفه ای که هم نقد متافیزیکی را دربر دارد و هم سبک، منطقی، ذهن و احساس را بررسی می‌کند. در این مقوله است که **کانت** از کلمه آلمانی **Transzendental**¹⁶ یعنی "برترین" استفاده

¹⁶ - در اینجا از معادل فرانسوی (در فرهنگ واژه نامه ی "انتشارات ماکسیدیکو") استفاده می‌کنیم که با آلمانی، انگلیسی و ایتالیایی و غیره تفاوتی از نظر معنا نخواهد داشت.

Transcendental: Philosophie. Se dit selon Kant, des conditions a priori de la connaissance et de l'étude des concepts a priori (par oppos. a empirique): sujet transcendantal, qui unifie en une seule conscience toutes nos représentations esthétiques transcendantal, qui fait l'inventaire des éléments a priori de la sensibilité. Se dit, selon Husserl, de la conscience qui, prenant conscience d'elle/même comme conscience pure, fonde toute transcendance.

(Le Maxidico éditions de la connaissance, Page 1109).

و سپس در کتاب دیگری از واژه نامه ی فرانسوی، به طریق زیر معنا می‌یابد. البته مفهوم فوق و معنای

می‌نماید و **میر شمس الدین ادیب سلطانی** در ترجمه‌ی فارسی کتاب، کلمه‌ی پارسی "ترافرازنده" را **جانشین "برترین"** می‌کند و در بخش واژه نامه کتاب توضیحی می‌دهد که در پاورقی مشاهده خواهید کرد.¹⁷ (ما بسیاری از کلمات پارسی در بیان مفاهیم فلسفی را مدیون ادیب سلطانی هستیم. از جمله در ترجمه‌های پر ارزش "**سنجش خرد ناب**" و نیز **ارگانون** یا **منطق ارسطو**). به این ترتیب، کلمه‌ی "ترافرازنده" و معادل قرار دادن آن در مقابل عبارات عربی و لاتینی، نظر مرا به خود جلب نمود. زیرا ما فاقد عبارت اصیل پارسی در برابر کلمات

پائینی آن در متن مطلب حاضر آورده شده. بنابراین مفهوم فرانسوی، گویای مفهومات پارسی آنست:
 Elève; sublime - qui dépasse un certain ordre de la réalité. Hors de portée de la connaissance .
 (Dictionnaire de la langue française. Editions de la connaissance. Page.s 460)

¹⁷ - ترافرازنده ["ترا" + "فرازنده" - آریان پور: متعالی، برترین - بزرگمهر: متعالی - ثلاثی: فرازنده، فراگذرنده - مهدی حائری یزدی: حکمت متعالیه - خراسانی: فراباشنده - خرمشاهی: متعالی، متعالیه - خوانساری: متعالی - دایره المعارف فارسی: ماوراء حسی - شیبانی: استشراق - عنایت: برترین - محمد علی فروغی: برترین - مهدوی: استعلالی].

("سنجش خردناب". امانوئل کانت، ترجمه دکتر م. ش. ادیب سلطانی. موسسه انتشارات امیرکبیر، بخش واژه نامه، صفحه 129 - به لاتین).

عربی و لاتینی آن هستیم و همواره از واژه های "ماوراء الطبیعه" و یا "متافیزیک" استفاده می‌کنیم. (متاگیتیک که از طرف ادیب سلطانی استفاده شده نیز علیرغم اینکه پیشوند **Matay** "متا" را از اوستا گرفته است، ریشه ی لاتین دارد). از آنجا که متافیزیک در اذهان انسانی موجودیت ندارد و در احساس های ما نیز نمی‌گنجد و هم چنین با تجربیات ما نیز کاملاً بیگانه بوده و تصور آن بر فراز طبیعت گسترده می‌شود، در لغت پارسی "ترافرازنده" به درستی مصداق پیدا می‌کند. از آن گذشته، واژه مابعدالطبیعه نیز بنا به نظر فلاسفه قدیم و جدید برترین معنی شده است که در واژه "ترافرازنده" نیز منعکس است. باوجود این واژه ی ترافرازنده که در این نوشته استفاده شده است، همه جا معادل **Transcendental** بکار رفته در "سنجش خردناب" نیست. اگر **کانت** نتوانست کلمه ی مناسبی برای موضوع مطروحه ی خود پیدا کند، من از فرصت استفاده نمودم و کلمه ی بکار گرفته شده توسط **ادیب سلطانی** را در معانی واقعی-اش، معادل مابعدالطبیعه قرار دادم. باوجود این هر انتقاد احتمالی مبتنی بر گفتمان اغنایی را می‌پذیرم.

از روزنامه‌ی کیهان (چاپ لندن) نیز که شرح کوتاهی در باره این کتاب منتشر ساخت، سپاسگزارم.

پیشگفتار چاپ سوم

کتاب "فلسفه ستیزی دینی"، بیانگر کنکاش فکری- فلسفی پورسینا و یا بوعلی سینا می‌باشد، تفکری که در تکاپوی فکری خویش با خرافات دینی و یا بعبارتی دیگر با " شارحین مذهبی" مرزبندی نموده و گام‌های استواری را در اواخر سده‌ی دهم و اوائل قرن یازدهم به پیش می‌راند، زیرا آنچه که پورسینا به اندیشه می‌آورد با دنیای "ترافرازنده" و "مابعدالطبیعه" (متافیزیک) نه این که یکسان نیست، بلکه از زاویه‌ی خردگرایی، در نفی این گونه پدیده‌های بغایت ذهنی، در جدال مستمر قرار می‌گیرد. مذهبی بودن وی، خارج از تفکرات فلسفی این اندیشمند بزرگ، اهمیت چندانی نخواهد داشت و تضادی است که از یک طرف در خرد او و از طرف دیگر در احساس وی خانه نموده است زیرا احساس دینی وی در اندیشه‌های فلسفی- اش جایگاه قابل توجهی ندارد. یک نمونه از آن‌ها چگونگی موجودیت پدیده‌ها می‌باشد و نیز نمونه‌ی دیگر، مادیت بخشیدن به تحولات تدریجی طبیعت زنده و غیر زنده است و کسانی نظیر "گارده" و "ماسینیون" که قصد داشتند که شخصیت این اندیشمند جهانشمول را خدشه‌دار سازند و آن را به خرافات مذهبی لگام زنند، جز رسوائی و

لابی‌گری‌های منفور به قدرتهای مخرب اجتماعی، چیزی عایدشان نگشته است و من بعنوان یک انسان برابرطلب خرسندم که عقاید فلسفی وی را در حد توان خود، به اندیشه گرفته‌ام.

چاپ اول "فلسفه‌ستیزی دینی" به کوشش شخصی تحقق می‌یابد و چاپ دوم آن را "انتشارات فروغ" در آلمان بعهدہ می‌گیرد و اکنون برای چاپ سوم "نشر خانه فرهنگ شاملو- آلفابت ماکسیما" به انتشار آن مبادرت ورزیده است که بدین جهت، امتنان و سپاسگزاری‌ام را نسبت به فعالیت‌های فرهنگی- ادبی و اجتماعی "نشر خانه فرهنگ شاملو..." ابراز می‌دارم.

احمد بخردطبع - پاریس 28 شهریور 1400
- 20 سپتامبر 2021

غزالی و مفهوم جوهر

استواری تعقل در فلسفه، بیانگر اصول آنست، و بطور ساده زمانی که اندیشه ای خود را در برابر پرسش هایی می یابد، کنکاش وجدان فکری آغاز می گردد و بقول هگل «کسی که اندیشه را حقیقت یکتا و برترین (جوهر) نداند به هیچ روح داوری درباره ی روش فلسفی ندارد».¹⁸

بنابراین آنچه که به نقش عقل برمی گردد، استقلال عملی آنست که نباید دستخوش وابستگی های غیر معقول قرار گیرد، زیرا اگر هوشیاری خود را از دست دهد، در چهارچوب جدال فکری ناکام گشته و از کشف حقیقت بدور خواهد ماند. همه ی متفکران و فیلسوفان بزرگ تاریخ، به اصول اندیشه ی فوق، اعتقاد راسخ دارند. چرا که اندیشیدن و استواری آن، نقش استقلال را در وجود زنده می کند و این تنها تمایز انسان از حیوان خواهد بود. کسانی که نقش خرد و استقلال آنرا نادیده می انگارند، بروشنی درجه ی انسانیت را تا به مقام حیوانی نزول می دهند. لذا پایه های استقلال را باید در مظاهر اولیه ی فلسفی جستجو نمود. یکی از چنین مظاهری، جوهر است که شاخص ها و نمودهای قوام را در خود خویشتن استوار ساخته و این بتنهائی تجلی گر استقلال آنست - **عقل** غزالی در کتاب خود بنام

¹⁸ "عقل در تاریخ"، نوشته گ. و. هگل. ترجمه

حمید عنایت. ص 33.

«تهافت الفلاسفه یا تناقض گویی فیلسوفان»، نقش اساسی مذکور را از جوهر می‌گیرد و در چنین روندی، کجروی او آغاز می‌گردد. وی تضاد خود را با تفسیر جوهر اشیاء و موجودات طبیعی، اسمی و لفظی می‌داند و معتقد است که تعبیر آن به خدا و «مباحث فقهی برمی‌گردد» و در واقع «ظواهر شرع بر آن دلالت» خواهد داشت و اسمی از آن ریشه خواهد گرفت. بنابراین قائم به نفس بودن جوهر و نفی آن از طرف غزالی بسوی مابعد الطبیعه وصل می‌شود و در حالیکه در تضاد عمیقی قرار می‌گیرد، آن را در اصطلاح خود، لفظی و اسمی تعبیر می‌کند وی می‌نویسد: «فیلسوفان، آفریدگار جهان را «جوهر» می‌نامند و جوهر را چنین تفسیر می‌کنند که: جوهر موجودی است نه در موضوع یعنی قائم به نفس است و به مقومی که آن را قوام دهد، نیاز ندارد.»¹⁹

از آنجا که وی به محتوای جوهر پی نبرده است و نقش اساسی آن را که ریشه در استقلال موجودات طبیعی دارد، نادیده می‌انگارد، نقطه ی عطف تیره اندیشی آغاز می‌شود. زیرا این گونه تمامی پدیده های موجود از استواری و استقلال محروم می‌شوند و یا بقول غزالی، هستومندی خویش را در چهارچوب شرعیات می‌یابند. در چنین وضعیتی برای برون رفت از تیره گی، به تفسیر جوهر می‌پردازیم و خصوصیات آن را در چهارچوب اندیشه ی ارسطو و بو علی سینا، ابتدا در رابطه با جهان مادی ظاهر

¹⁹ "عقل در تاریخ"، نوشته گ. و. هگل. ترجمه حمید عنایت. ص 33.

می‌سازیم. زیرا پدیده های طبیعی و کیفیت
بارز آنان، اهمیت قابل توجه ای در رشد و
تکامل دنیای ما خواهند داشت.

درباره ی جوهر

کیفیت و چگونگی یک پدیده در رابطه با چیستی و ماهیت آن، جوهر پدیده را توصیف می‌نماید. ماهیت مذکور بعنوان ضرورتی اجتناب ناپذیر از ذات آن، در روند توصیفی خویش، بیانگر جوهر خواهد بود. بنابراین جوهر، ضرورت ذاتی یک شیء را بنمایش می‌گذارد. ضرورتی که از پیدایشات طبیعی سرچشمه می‌گیرند و در شمار ترکیبات و امتزاج های ساختگی و امکانات نخواهند بود، چرا که تمامی‌شان در نکته ی مقابل جوهر قرار دارند و هویت عرضی می‌یابند. ارسطو معتقد است که جوهر به اجسام ساده یا بسیط نظیر آتش و خاک و آب و هوا گفته می‌شود و تمام اجسامی که ترکیب یافته از این عناصرند، جزو جوهر بشمار خواهند رفت. نتایج ترکیبات اجسام بسیط، جانوران، گیاهان و پدیده های کیهانی هستند که در امتداد آنها جوهر نامیده می‌شوند و از دیدگاه منطق، محمول بر موضوعی نمی‌گردند، بلکه پدیده های دیگر برمبنای شان قرار می‌گیرند و حمل آنها می‌شوند، زیرا خود موضوع اولیه اند، لذا علت ذاتی بر هستی پدیده ها بشمار می‌روند. بعبارت دیگر ماهیت هر پدیده ای، جوهر آن قلمداد می‌شود. مثلاً صداها از ارتعاشات صوتی سرچشمه می‌گیرند و منبع آن در هواست و هوا جزو اجسام بسیط است و اجسام بسیط جواهرند. ولی عناصر حروف الفبا و ترکیبات آن بصورت هجا، که

ارتعاشات صدا را به آهنگ زبانی مبدل می‌سازند، در زمره ی جوهر محسوب نمی‌شوند. زیرا بوسیله ی انسان ساخته و پرداخته گشته و بطور طبیعی پیدایش نیافته است. لذا صداها که ریشه در ترکیبات اجسام بسیط دارند، جزو جوهر قلمداد می‌شوند.

ارسطو در کتاب مابعدالطبیعه، جوهر را بدو بخش تقسیم می‌نماید، یکی جواهر نخستین و دومی جواهر ثانوی. برای تمایز این دو جوهر از دیدگاه فلسفی، می‌توانیم از مثال نوع و جنس استفاده نمائیم. بدین عنوان که عنصر انسانی در نوع خود مورد ارزیابی قرار می‌گیرد، در صورتیکه جنس به جانواران اطلاق می‌شود. در چنین رابطه ای کلیت جنس بعنوان جوهر ثانوی است، در حالیکه نوع انسان و یا هر نوع دیگری از جانداران، جزو جواهر نخستین قرار می‌گیرند. از دیدگاه ارسطو، جواهر اشیاء طبیعی را می‌توان به چهار گونه تقسیم نمود؛ یکی «چیستی» یا عبارت دیگر «ماهیت»، دیگری «جنس»، سومی «موضوع» و چهارمی «کلی» است.

ارسطو می‌نویسد: «جوهر به هیچ چیزی تعلق ندارد جز به خودش و به چیزی که دارای اوست و او جوهر آن چیز است.»²⁰

از چنین دیدگاهی است که مبداء و اصل و علت هر پدیده ای، جوهر پدیده خواهد بود. مثل این که سؤال شود؛ چرا انسان شکلی از جنس

²⁰ ارسطو "متافیزیک (مابعدالطبیعه)"، ترجمه بر پایه متن یونانی دکتر شرفالدین خراسانی - شرف. ص 257.

حیوان است. پرسش مذکور برمبنای چیستی و ماهیت آن، ما را بدنبال جوهر می‌کشاند و علاوه بر آن، جوهر انسانی را از جوهر جانداران دیگر نظیر اسب و گوسفند و غیره متمایز می‌سازد. جوهر به خودش تعلق دارد زیرا هر نوعی از جانداران بعنوان جوهری مشخص، قوام خود را در خویشتن می‌یابد و بعنوان مثال برای تولید و مثل به جوهر دیگری غیر از خود، نیازی نخواهد داشت. بر چنین پایه ای است که ارسطو معتقد است: «آنهايي جوهر اند که بر طبق طبیعت و از روی طبع شکل یا قوام یافته اند، پس خود این طبیعت نمودار جوهر است. که عنصر نیست بلکه مبداء) اصل، «arkhe است».²¹

بنابر این طبیعت جولانگاه و جلوه گاه حقیقی جواهر است. در چنین رابطه ای یکی دیگر از عوامل مشخص جوهر، حرکت است که پدیده ی مذکور ذاتاً در آن نهفته است. یعنی رویش و رشد و تغییر را بمثابه ی حرکتی طبیعی در درون خود دارد و به هیچ منبع خارجی در رابطه با فعلیت بخشیدن آن نیازی نخواهد داشت، از ریشه گیاه فقط گیاه می‌روید و رویش آن ذاتن در درون آن نهفته است. ارسطو در کتاب خود بنام «مابعدالطبیعه»، کتاب یازدهم (کاپا).²²

از جوهر محسوس و نامحسوس و هم چنین جوهر فلسفه ی نخستین بحث به میان می‌آورد و بطور کلی آنها را به سه بخش تقسیم می‌نماید. یکی جوهر

21 همانجا ص 260.

22 بعضی ها، تعلق این بخش از کتاب به ارسطو را با دیده ی تردید می‌نگرند.

محسوس است که خود به دو گونه منقسم می‌گردد .
بخش اول آن جوهر محسوس جاودان یا سرمدی
همانند کرات آسمانی که در عین این که تغیر و
تبدیل می‌یابند ولی محو و نابود نمی‌شوند ،
دیگر جوهرهای محسوسی که به عدم و نابودی
کشیده می‌شوند که جزو بخش اول اجسام محسوس ،
محسوب می‌گردند . نظیر جنس حیوانی و گیاهی .
دوم جوهری که صورت های ریاضی را بنمایش
می‌آورد . همانند اعداد ، بصورت محسوس و یا
غیر محسوس . آن بخشی که از تصورات و یا از
معقولات ما سرچشمه می‌گیرد جزو جواهر بالقوه و
یا ثانوی بشمار می‌روند . سوم جوهر نامتحرک
که مربوط به فلسفه ی نخستین یا اولی است .
بنابراین جزء اول از آنجا که جواهر طبیعی
اند ، متحرک اند ولی فلسفه ی مابعدالطبیعه و
جوهره ی مربوط بدان از آنجا که در فلسفه ی
یونانی ، خدا ، محرک نامتحرک بشمار می‌رود ،
لذا در زمره ی جوهر نامتحرک است ولی جوهر
محسوس ، جوهری است که از ماده تشکیل گردیده و
با صورت امتزاج یافته و کل مشخصی بنام موضوع
یا زیر نهاد را بعرضه ی وجود می‌گذارد . این
شمای کلی جوهر است که بوسیله ی ارسطوبه صورت
ساده به توصیف درآمده است . ولی اتمیستهای
یونانی بنام لئوکیپوس و شاگردش دمو کریتوس
نظریه ی دیگری برای اجسام چهارگانه ارائه
می‌دهند . زیرا آنها اتمها را بصورت ذرات
کوچک نامتناهی ، پایه های حیات می‌دانند و
جواهر نخستین از اتمها نشئت می‌گیرند . گاتری
در کتاب «اتمیان ، لئوکیپوس – دموکریتوس
می‌نویسد: «چون خاک و آب و هوا و آتش همواره در

ذهن یونانی جایگاه ویژه ای داشته‌اند و امیدکلس آنها را عنصر دانسته بود، لئوکیپوس و دموکریتوس احتمالاً کوشش‌هایی بعمل آورده‌اند تا تفاوت‌های آنها را براساس ترکیب اتمیشان تبیین کنند. این که اتم‌های آنها اندازه‌های متفاوت دارند امری است که از نحوه‌ی ساخته شدن جهان بروشنی برمی‌آید: اتم‌های بزرگ و سنگین خاک را تشکیل می‌دهند، بویژه اتم‌های سبک و سیار به خارج می‌روند و آتش می‌شوند، و اتم‌های اجسام میانی آب و هوا باید اندازه‌های میانی متناسب داشته باشند. تا آنجا که می‌دانیم دموکریتوس فقط شکل اتم‌های آتش را معین کرده و گفته است که آنها گرد و صاف‌اند، و این را نیز باید بیاد داشت که حتی اتم‌های نفس و اتم‌های هرچیز خوش‌مزه نیز گرد هستند. با وجود این می‌توان فرض کرد که اتم‌های جوهر پایداری مانند خاک در مقایسه با اتم‌های مایعات یا گازها، قلاب‌دار یا دندان‌دار بوده باشند... پلوتارخوس پس از توصیف اتم‌های دموکریتوس ادامه می‌دهد: «و هنگامی که آنها به یکدیگر می‌رسند یا برخورد می‌کنند یا در می‌آمیزند، نتیجه‌ی این تجمع در موردی آتش و در موردی آب، و در مورد دیگر گیاه یا انسان می‌شود».

بنابراین لئوکیپوس و دموکریتوس، در اجسام چهارگانه، یا بسیط، اتمها را نشانه کرده‌اند آنها را پایه‌ی حیات طبیعت و لذا جوهر اولیه می‌دانستند. آنان فقدان اتم در هر مکانی را خلاء پنداشته و فضای نامتناهی را برچنین

منوالی اندیشه می‌کردند. ارسطو در کتاب
مابعدالطبیعه در مخالفت با نظریه‌ی فوق،
دموکریتوس را به نقد می‌کشاند.

در مورد «عرض»

در مقابل جوهر، عرض قرار می‌گیرد. بعبارت دیگر هرآنچه که در روال جوهریت نباشد، در زمره ی عرضی آن ارزیابی خواهد گردید. برای روشن شدن هرچه بیشتر آن، پدیده ای چون «موجود» را مدنظر قرار می‌دهیم. یک «موجود» از یک طرف عرضی و از طرف دیگر با لذات است. مثلاً وقتی انسانی را سیاسی در نظر می‌گیریم. بدان مفهوم عرضی می‌بخشیم. چرا که سیاسی بودن انسان ذاتی نیست و همه ی انسانها سیاسی نیستند. «عرض» در چهار چوب ذات و یا ضرورت نمی‌گنجد و در صورت امکان می‌تواند به موجودی تعلق داشته باشد. در واقع چنین «امکانی»، در هر شرایط و به هرگونه ای تبارز یابد، عرض پدیده را تشکیل خواهد داد. این مسئله و ابستگی آن را به «موضوع» باثبات می‌رساند و بعبارتی دیگر محمول بر موضوع خواهد گشت. و اگر از چهارچوب فلسفه و یا منطق خارج شویم و در رابطه با دستور زبان آن را درآمی‌زیم، محمول بصورت صفت خود را نشان می‌دهد. مانند آدم خوب، که آدم اسم یا نقش موضوع را ایفا می‌نماید و خوبی بر آن حمل شده (محمول) و صفت آن را تشکیل می‌دهد. در اینجا صفت در و ابستگی به اسم، عرض را موجودیت بخشیده است. صفت و یا

عرض مذکور در چهارچوب «امکان» متجلی می‌گردد، زیرا همه ی آدم ها خوب نیستند و خوبی امری ذاتی نیست. بوعلی سینا در تمایز عرض با ذات از مثال می‌خ و دیوار استفاده می‌نماید. وی می‌نویسد: «دوچیز با هم گاهی بدان گونه جمع شوند که یکی از آن دو، با تمامی وجودش با دیگری جمع نشود، مانند می‌خ نسبت به دیوار که آن دو با این که فراهم آمده اند، اما می‌خ با تمامی وجودش، با دیوار نیامی‌خته است، بلکه سطح خارجی می‌خ با دیوار تماس پیدا کرده است».²³

بنا بر این وابستگی های ذاتی، بمثابه ی می‌خ و دیوار نمی‌باشند. براین اساس، زمانی که از عرضی بودن یک موجود صحبت بمی‌ان می‌آوریم، فقدان ضرورت را در نظر خواهیم داشت، در صورتیکه شرط ذاتی آن، حقیقت انکار ناپذیر ضرورت را چلوه گر خواهد کرد. ارسطو می‌نویسد زمانی می‌رسد که عرض هم بر مبنای امکان و امر اتفاقی و هم چنین بشکل ذاتی به پدیده تعلق می‌گیرد، بدون این که در جوهر آن نهفته باشد مانند داشتن دو زاویه ی قائمه برای مثلث. منظور اینست که مجموع زوایای هر مثلثی ۱۸۰ درجه است که ذاتاً بیانگر درستی تعریف یک مثلث است. مجموع دو زاویه ی قائمه نیز ۱۸۰ درجه است که ذاتاً به مثلث تعلق می‌گیرد ولی نمی‌تواند در جوهره ی

²³ "الهیات نجات" شیخ الرئیس بوعلی سینا، ترجمه: دکتر سید یحیی یثربی. ص 30.

آن وارد شود، زیرا جوهر به ماهیت و به جنس و موضوع و کلیت مشخصی مربوط می‌گردد که در چنین راستائی، موجودیت سه زاویه، مجموع زوایای صد و هشتاد درجه ای مثلث را به نمایش می‌گذارد. بقول ارسطو؛ اعراضی که بدین شکل ذاتن در پدیده دیده می‌شوند، می‌توانند همیشگی باشند، ولی نوع اتفاقی آن، همیشگی نخواهند بود - عرض پدیده ای طبیعی نیست، یعنی پیدایش طبیعی ندارد. برای عرض های اتفاقی، ارسطو از مثال ناگهانی سرما در فصل گرما استفاده می‌کند که تصادفی و زودگذر خواهد بود، بهر صورت عرض، دوست نیمه راه جوهر است که موقتاً همراه جوهر قرار می‌گیرد. مثال اتفاقی سرما در یک روز تابستانی، عملی عرضی است که برای جوهر پیش آمده است، زیرا سرما و گرما اجزای جوهرند - ارسطو در این زمینه به طرح مسئله ی اشتباه آمیزی در می‌غلطد. زیرا می‌نویسد: « برای یک انسان سفید بودن عرضی است، زیرا نه همیشه و نه در اکثر موارد چنین است.»²⁴

به باور من این یکی از اشتباهات ارسطو در مورد عرض است. قوانین مندل به نفی آن می‌پردازد. زیرا سفید بودن در چهار چوب امکان و اتفاق نمی‌گنجد و اگر ذاتاً بدان پدیده تعلق می‌گیرد، از آن زاویه است که در جوهر آن موجود است. این درست است که سفید و یا سیاه بودن معلول شرایط جغرافیائی و آب و هوائی است، ولی

²⁴ ارسطو "متافیزیک (مابعدالطبیعه). ترجمه: دکتر شرف الدین خراسانی.

مستقیماً در طبیعت انسانی وارد می‌گردد و حالت بیولوژیک بدن می‌بخشد.

چنین مسئله‌ای را می‌توان از اجزاء جوهر، یعنی جوهر ثانوی بحساب آورد. موجودیت عرضی، از دیدگاه ضرورت، پیدایشی نخواهد داشت، زیرا بطور تصادفی و اتفاقی و در حد و مرز «امکان» و هم چنین در شکل موقت آن در کنار جوهر قرار می‌گیرد. هدف ما این است که مفهوم عرض را هرچه بیشتر روشن سازیم و بدینوسیله با تفهیم جوهر، نظر محمد غزالی را به قضاوت فلسفی بکشانیم. بقول ارسطو، انسان همواره و یا غالباً موسیقیدان نیست، لذا وقتی از انسان موسیقیدان صحبت می‌کنیم، عمل موسیقی جنبه‌ی عرضی انسان است. از طرف دیگر، انسان ذاتاً بعنوان موسیقیدان پا بعرصه‌ی وجود نمی‌گذارد. نتیجه این که، هرآنچه بالضروره است، عرضی نیست. ولی در مقابل، هرآنچه که ضرورت حقیقی و طبیعی می‌یابد و در راستای ماهیت آن متجلی می‌شود، نشان جوهر را خواهد داشت. جوهر نخستین در چهارچوب پیدایش طبیعی، رشد و تکامل و حرکت و سکون را درون خود دارد، زیرا مفاهیم فوق‌نه بطور عرضی، بلکه بصورت ذاتی در درون آن آشیانه کرده است.

بوعلی سینا و جوهر و عرض

بوعلی سینا برای تشریح جوهر، همانند ارسطو، از «موجود» آغاز می‌کند. ولی وی معتقد است که «موجود» قابل تعریف نیست، زیرا خود زمینه‌ی هر تعریفی است. ما از قبل نمی‌توانیم آن را در کلیت خویش به توصیف آوریم، جز آنکه ماهیت آن را بشناسیم و بدانیم که «موجود» مورد بحث، در چه مقوله‌ی نهاده شده است. زیرا «موجود» به «قوه و فعل، واحد و کثیر، قدیم و حادث، تام و ناقص، علت و معلول» منقسم می‌شود.

بنابراین «موجود» دارای تعریف اسمی است و از آنجا که صورت آن، مستقیماً بدون واسطه‌ی ای در ذهن و فهم انسانی وارد می‌گردد، «موجود» بصورت جوهر و یا بشکل عرض تظاهر می‌یابد. وی نیز عرض را وابسته به موضوع دانسته و برای او استقلالی قائل نمی‌شود. لذا محمول بر موضوع می‌گردد، چرا که در ذات آن قرار نگرفته است. مثال میخ و دیوار که قبلاً آورده شده، بیانگر عدم تعلق ذاتی عرض به موضوع و بطریق اولی، به جوهر پدیده خواهد بود. ولی برعکس تعلق ذاتی را در ماده و صورت ارزیابی می‌کند. وابستگی مذکور ذاتی است و لذا باید هر دو جوهر باشند و یا آنچه را که ارسطو در کتاب خود بنام «مابعدالطبیعه» از افسس یا «بینی‌پهن» استفاده می‌نماید تا ترکیب ماده و صورت را در همین زمینه روشن سازد.

برچنین پایه‌ی ای است که بوعلی سینا می‌افزاید: «هر ذاتی که در موضوعی نباشد، جوهر

و هر ذاتی که قوام آن در موضوعی بوده باشد،
عرض است».²⁵

و یا در جای دیگر یادآوری می‌نماید که :
«حقیقت اول همان صورت جسمیه است که موضوع علم
طبیعی یا داخل در موضوع طبیعی است: و حقیقت
دوم، همان جسم [تعلیمی] است که از مقوله کم
بوده، موضوع دانش ریاضی یا داخل در موضوع این
دانش است. و این دومی یعنی جسم تعلیمی عارض
بر جوهرهای جسمانی است. و حقیقت اول و دوم،
هیچکدام حقیقت های قائم با لذات نیستند.
زیرا اولی - صورت جسمیه - قائم به ماده است و
دوم [جسم تعلیمی] قائم به موضوع - یعنی
اولی، صورت است و دومی، عرض نتیجه می‌گیریم که
ابعاد، بالفعل و صورت جسمیه، هردو، نیازمند
موضوع یا هیولایی هستند تا قیامشان در آن
باشد».²⁶

منظور از حقیقت دوم که آن را جسم تعلیمی
می‌نامد، ابعاد سه گانه ی یک جسم است که
در واقع تعریف آنرا بعنوان ماده یا جسم
متظاهر می‌سازد و آن طول و عرض و حجم آن بحساب
می‌آید. لذا در مورد آن از معیارهای هندسی و
ریاضی استفاده می‌گردد. معیارهای مذکور نه
بصورت طبیعی، بلکه بعنوان این که تعریف جسمی
را متعین سازند، بشکل عرضی از طرف انسان،
بوجود آمده است. صورت جسمیه ذاتاً در ماده

²⁵ "الهیات نجات"، بوعلی سینا.

26 همانجا ص 35.

نهفته است و لذا نمی‌تواند بدون آن قوام یابد. در عین این که صورت و ماده را نمی‌توان از یکدیگر منفک ساخت، زیرا حیات یکی در دیگری و بالعکس است. عرض حیات و قوام خود را در جوهر می‌یابد ولی جوهر وابسته به عرض نخواهد بود. یعنی جوهر قائم به ذات است و خارج از مدار خود، به مقومی برای قوام خویش، نیازی نخواهد داشت. بنابراین علت قوام و حیات هر جوهر وابسته به عامل داخلی می‌گردد. صورت و ماده، موضوع یک جسم را متعین می‌سازند. وی می‌نویس: «محال است ماده، بدون قوام یافتن به وسیله‌ی صورت جسمیه، وجود بالفعل پیدا کند» لذا «ماده بدون صورت جسمیه نمی‌تواند وجود داشته باشد».²⁷

لذا هر دو لازم و ملزوم یکدیگرند و حیات و قوام خود را در پیوستگی ذاتی بخود، می‌یابند و موضوع و جوهر قلمداد می‌گردند. وی می‌نویسد: «صورت عبارت است از هر هیئتی برای ماده که بدون آن ماده قوام ندارد، بلکه ماده بآن قوام پیدا می‌کند، و موضوع هر ماده متقوم بالذات است».

بنابراین جوهرها، قوام خود را در خود خویشان می‌یابند. لذا دو جوهر متضاد که از دو جنس متضاد سرچشمه می‌گیرند و حتی اگر بخواهند از دو نوع مختلف هم باشند، قادر نیستند بطور ذاتی، قوام بخش یکدیگر شوند، بجز این که مضاف به صفت عرضی گردند.

²⁷ همانجا شیخ الرئیس بوعلی سینا، "برهان شفا"، ترجمه مهدی قوام صفری. ص 41.

نتیجه

با تمام استنباطاتی که از جوهر داشته ایم، باردیگر داوری غزالی را در مورد آن به صحنه می‌آوریم - زیرا وی بعنوان اعتراض تعریف فلاسفه ای چون ارسطو و بوعلی سینا را مبنی بر این که «جوهر موجودی است نه در موضوع»، در کتاب «تهافت الفلاسفه» می‌آورد، و در ضمن بحثی هم در مقابل آن ارائه نمی‌دهد! ضعف خود را بنمایش می‌گذارد. زیرا موجود نبودن جوهر در موضوع، امر کاملاً بدیهی است، که جوهر، محمول موضوعی نمی‌شود و یا بطریق دیگر در داخل آن نخواهد بود، زیرا جوهر، موضوع حقیقی را تشکیل می‌دهد، یعنی خود موضوع اساسی می‌گردد. اگر جوهر به موضوع ربط پیدا کند، در حکم محمولی قرار گرفته، دیگر نه جوهر، بلکه عرض خواهد بود و نقش و ماهیت و ذات حقیقی خود را بعنوان جوهر از دست خواهد داد. ولی این که فلاسفه می‌گویند جوهر «قائم به نفس است و به مقومی که آن را قوام دهد نیاز ندارد»، برخلاف نظر غزالی، امر پیچیده ای نیست. زیرا جوهر در اتحاد و اتصال یکدیگر، تکثیر و افزایش می‌یابد و لذا موجب قوام درونی خود است. ولی از دیدگاه دو جوهر مختلف، قائم به نفس خواهد بود. زیرا اولی باعتبار اینکه جنس حیوانی است، در انواع متفاوت خویش فرو رفته است و هر نوع مشخصی با اتکا بخود، قوام خود را در خویشتن می‌یابد و بدین ترتیب بطور منطقی به مقومی از نوع خود نیاز خواهد داشت و این را می‌توان در اتصال و منفصل بودنشان، در اتحاد

صورت و ماده و هم چنین از قوه به فعل رسیدن شان، ثابت نمود. بنابراین اتصال و انفصال و از قوه به فعل، رابطه ای درونی خواهد داشت. گو این که طبیعت بعنوان پدیده ای نامتناهی و هریک از بخش های مختلف آن که در پیدایش طبیعی نهفته اند، حرکت را چنان حرکت، در خود خواهند داشت. بقول ارسطو «جوهر به هیچ چیزی تعلق ندارد جز به خودش و به چیزی که دارای اوست و او جوهر آن چیز است».²⁸ زیرا جوهر حیوانی با جوهر نباتی که از دو جنس مختلف اند، بیکدیگر وابسته نبوده و لذا قوامشان بیکدیگر بستگی نخواهد داشت. حتی جوهر هایی که از نوع مختلف اند، نظیر نوع انسانی و نوع اسب، با این که در یک جنس قرار دارند و از آنجا که از نوع واحدی بشمار نمی روند، دارای دو جوهر متفاوت خواهند بود. به همین دلیل است که ارسطو می نویسد: «هیچ جوهری مرکب از جوهرها نیست».²⁹

و هیچ جوهری از خارج نمی تواند بعنوان مقومی در رابطه با تکوین و پیدایش و قوام جوهر دیگر، نقش داشته باشد.

واقعیت اینست که هر نوع مشخصی از جنس جانداران، پیدایش و تکوین را در درون خود خواهد داشت و در فلسفه ی طبیعی وجه مشترک همه ایشان، ماده ی طبیعی است و ماده ی مذکور زمانی حقیقی و به جوهر نخستین تبدیل می شود که در

²⁸ ارسطو "متافیزیک (مابعدالطبیعه)" ترجمه از متن یونانی، دکتر شرف الدین خراسانی.

²⁹ همانجا.

اتصال و امتزاج با صورت، کل مشخصی که موضوع نام می‌گیرد، پی‌ریزی نماید و در ضمن عامل حرکت و سکون را در درون خود داشته باشد. لذا امام ع غزالی در رابطه با جوهر و آنچه که از فلاسفه نقل می‌کند، محق نخواهد بود. زیرا وی به پدیده‌های طبیعی، هیچگونه استقلالی قائل نیست و نیروی مذکور را مستقیماً به فلسفه‌ی نخستین ربط می‌دهد و نقش صورت و ماده و نفس و تعقل و ادراک را در چهار چوب دنیای محسوس، یعنی طبیعت حاضر، نفی می‌نماید و دقیقاً از چنین زاویه‌ای است که هیچ قوامی درونی را در راستای طبیعتشان نمی‌پذیرد. نتیجه آنکه نفس و خرد و عقل بوسیله‌ی او بی‌اهمیت جلوه‌گر می‌شود. مسائل فوق فاجعه‌ای عمیق و عظیمی را در برخواهد داشت که ریشه‌ی خود را از جوهر اشیای طبیعی گرفته بودند و اکنون عارضات گرانبار آن بر مفهومات دیگری چون نفس و عقل و ادراک و غیره فرود خواهد آمد که بدان خواهیم پرداخت.

نفس و عقل در مکتب غزالی

مسئله نفس که از دیدگاه لغوی آنرا حقیقت هرچیزی می‌خوانیم، در فلسفه از آنجا اهمیت اساسی می‌یابد که دنباله ی آن به تعقل و خردمندی می‌گردد. زیرا آنچه را که در دنیای فلسفه نفس می‌خوانند، در دنیای نامحسوس شناور است. نفس بعنوان پدیده ای غیرقابل رویت، سیر حرکت خود را بوسیله ی رشته های عقلی و اخلاقی به مناسبات عملی و ارادی می‌کشاند که ارسطو و بوعلی سینا، بین فضائل عقلی و اخلاقی نفس تفاوت قائل اند.³⁰

زیرا اولی را فکری و دومی را ارادی می‌دانند. مضافاً که نوع عقلی آن که به فکر و اندیشه می‌انجامد از اهمیت ویژه ای برخوردار است که خود به دو بخش تقسیم می‌گردد، بخشی که از قوه ی مدرکه یعنی از نیروی اندیشه کمک می‌گیرد و بخش دیگری از چنین قوه ای بی بهره است و یا نیازی بدان نخواهد داشت. دلیل اش هم روشن است، زیرا نفس در احساسات و

³⁰ کانت در کتاب "نقد قوه ی حکم" مفصلاً بدان پرداخته است.

معقولات، نفوذ خواهد داشت. در چنین راستائی هر جا که در صحنه ی عالم تضادی وجود نداشته باشد، به نیروی مدرکه نیازی نخواهیم داشت، ولی بعکس هر جا که با تضادها و تناقضات روبرو شویم، برای کنکاش و تحقیق و رسیدن به اهداف، باید از قوه ی فکری و اندیشه کمک‌برگیریم. از چنین زاویه ای است که نفس انسان با بهره وری از ادراک به حقیقت نزدیک می‌شود و یا بدان دسترسی می‌یابد. نفس و خرد و عقل جزو مفهومات ذاتی انسانها محسوب می‌شوند. لذا جوهرند. بنابراین خرد ذاتی است ولی خردمندی ذاتی نیست. همانطور که قلب در بدن موجود است و عضو حقیقی و ذاتی انسان را تشکیل می‌دهد، ولی بیماری قلبی، ذاتی نخواهد بود. بنابراین زمانی که از قوه ی مدرکه یعنی ادراک، کمک می‌گیریم باید تعقل و خردمندی را بکار اندازیم. زیرا خرد و عقل در شرایط عادی، همواره موجود خواهد بود.

با چنین مقدمه ی کوتاهی، اکنون دیدگاه غزالی را نسبت بدان طرح می‌کنیم. لذا باید به کتاب «کیمیای سعادت» مراجعه نمائیم تا به مفهوم نفس از طرف غزالی آشنا شویم. وی می‌نویسد: «اگر خواهی که خود را بشناسی، بدانکه تو را که آفریده اند از دو چیز آفریده اند: یکی این کالبد ظاهر که آنرا تن گویند، و ویرا به چشم ظاهر می‌توان دید، و یکی معنی باطن که آنرا نفس گویند و جان گویند و دل گویند و آن را به بصیرت باطن توان شناخت و بچشم ظاهر نتوان دید... حقیقت دل از این عالم

نیست و بدین عالم غریب آمده است... اما روح که ما آن را د می‌گوئیم، محل معرفت خدای تعالی است... نه جسم است و نه عرض، بلکه گوهریست از جنس گوهر فرشتگان.»³¹

غزالی در بحث خود ادامه می‌دهد که «عقل را برای دل آفریده اند، تا شمع و چراغ وی باشد.» وی در امتداد بحث خویش از نفس به اخلاقیات می‌رسد و آن را برای انسان به «چهارجنس» تقسیم می‌کند که یکی از آنها اخلاق فرشتگان در آدمی است و اظهار می‌دارد: «اخلاق ملائکه، اخلاق از روی عقل است.» و از آنجا به این نتیجه می‌رسد که عقل در اصل «صفت فرشتگان است، و بدین صفت وی بر بهایم و سباع مستولی است، و همه مسخر وی اند» و از آنجا که «دیگر صفتها غریب و عاریتی است»، بنابراین اصل آدمی به فرشتگان می‌رسد. به هر صورت تا اینجا بحث غزالی را تفهیم کرده ایم که دل یا جان یا نفس آدمی، در نوع خود، صفتی است که از فرشتگان بما رسیده است. البته وی عالم نفس را به دو دسته تقسیم می‌کند، یکی درجه ی علم و دیگری قدرت. و در عین حال درجه ی علم هم به دو بخش تقسیم می‌شود، «یکی آنست که جمله ی خلق او را تواند دانستن و دیگری آنستکه پوشیده تر است و هرکس نشناسد، و آن عزیزتر است.» و بدنبال آن

³¹ "کیمیای سعادت"، محمد غزالی، جلد اول ص 11 - 10.

طبقه ی اول را علم دنیوی می‌داند که «چون علم هندسه و حساب و طب و نجوم»³² شامل می‌شود و طبقه ی دوم قابل رؤیت نیست، روحانی است. علمی است که قسمت پذیر نیست ولی تمام علوم دنیوی از آن برخیزند و هم چون ذره ای باشند در درون آن. مُجَدَّ غزالی در کتاب «تهافت الفلاسفه» مختصراً در باره ی نفس و عقل به صحبت می‌نشیند و بویژه در مسائل هیجده ام و نوزده ام کتاب، تفسیرات فلاسفه را می‌آورد و اندیشه ی شان را در این مورد صفحه به صفحه سیاه می‌کند و گاهی نیز پاسخ‌های بسیار کوتاه و نامفهوم بدانها می‌دهد و می‌خواهد نفس انسانی را با ماده ی آن که خود جوهراند، به نفی فلسفی بکشاند، و بخاطر ضعف استدلال از تداوم آن صرف‌نظر نموده و یادآوری می‌نماید: «بحث در جوهر فرد، مربوط به امور هندسی است که سخن در حل آن به درازا می‌کشد». و یا اینکه «فقط می‌خواهیم براین دعوی ایشان که می‌گویند «جوهر مجرد بودن نفس به براهین عقل شناختنی است، اعتراض کنیم». و زمانی که فلاسفه عنوان می‌دارند که از روی تجربه و عقل می‌دانیم که مرکز نفس تعقلی انسان در مغز قرار دارد، غزالی جواب می‌دهد «گوئیم انسان پیوسته به نفس خویش شعور دارد و از آن غافل نیست. زیرا به جسد و تن خویش شعور دارد، آری البته اسم قلب و صورت و شکل آن برای او متعین نیست و

32 همانجا (تمام عبارت داخل گیومه در بخش "شناختن نفس خویش" از جلد اول "کیمیای سعادت" است).

لیکن برای او ثابت است که وجودش جسم است و حتی ثابت است که نفس وی در زیر لباس و یا در خانه است، و حال آن که نفسی که آنها ذکر کرده اند مناسب خانه و لباس نیست. پس اثبات آن برای اصل جسمی که ملازم با اوست، و غفلتش از شکل و اسم وی، مانند غفلت اوست از محل «بویایی» و آنها دو زائده اند در قسمت پیشین دماغ، که شبیه به دو برآمدگی نوک پستان است، زیرا هر انسانی می‌داند که رایحه را بچشم خویش ادراک می‌نماید، اما محل ادراک برای او متعین و متشکل نیست با وجودی که ادراک می‌کند که محل آن، به سر نزدیکتر است تا به پشت، و سر به داخل بینی نزدیکتر از داخل گوش است، پس انسان بدین طریق به نفس خویش شعور می‌یابد و می‌فهمد که هویت او که قوامش بدوست، اگر بواسطه ی قلب و سینه باشد نزدیکتر است تا به پایش، زیرا نفس وی می‌تواند با نبودن پا باقی بماند و نمی‌تواند فرض نماید که نفس وی بدون قلب باقی باشد.»³³

در آغاز غزالی از دو پدیده ای صحبت می‌کند که در واقعیت آن، شکی نمی‌توان نمود. این دو پدیده معقولات و محسوسات نام دارند. بویژه نوع معقولات نامحسوس نظیر نفس و عقل و ادراک و نوع محسوس آن بمثابه ی ماده برهمگان روشن است. خارج از چنین دیدگاهی، نتیجه ای را که

³³ حجت الاسلام ابو حامد محمد غزالی، "تهافت الفلاسفه..."، ترجمه دکتر علی اصغر حلبی ص 267 - 266.

از بخش نامحسوس و صورت جسم می‌گیرد، قادر به بسط و توسعه ی آن در چهارچوب طبیعت موجود نگردیده و لذا آن را فقط به فقط به معرفت و شناسائی خدا خلاصه می‌کند.

برای کسانی که حتی دستی از دور بر مفاهیم فلسفه دارند، می‌دانند که فلسفه ی نظری به سه بخش منقسم می‌شود و اگر از بخش طبیعی و ریاضی آن بگذریم به بخش متافیزیک یا مابعدالطبیعه که آن را فلسفه ی نخستین یا الهی هم می‌گویند، خواهیم رسید که بحث بر سر مفاهیمی جریان خواهد داشت که پا را از جلوه های بیکران پیدایش و تگون طبیعی فراتر می‌گذارد. فرارویی مذکور برای انسان امری کاملاً منطقی است، زیرا از آنجا که در عالم طبیعی زندگی می‌کند، هرآنچه را که خارج از نفس و ذهن و عقل او جاری است به آگاهی می‌طلبد و در پی آن کنکاش می‌نماید و از قوه ی مدرکه کمک می‌خواهد. تداوم جدال فکری مذکور، باعث پالایش اندیشه می‌گردد. زیرا قصد دارد باز و بازتر به جهان خارج از طبیعت، یعنی خارج از کرات و کهکشانها بنگردد. و این حق مشروع نفس و تعقل است. بنابراین نمی‌توان نفس انسانی را فقط به فقط درباره ی شناخت خدا خلاصه نمود و جهانی که اطراف اش را فراگرفته است و عمیقاً محسوس است از قلم روزگار حذف نمود. چرا که بخشی از فلسفه، یعنی فلسفه ی نخستین یا الهی، بدان خواهد پرداخت.

خرد و غزالی افلاطونی

آناکساگور، فهم را فقط محدود به طبیعت می‌دانست و آنرا از بقیه ی مفاهیم غیر طبیعی منفک می‌ساخت. برای او نفس و عقل و فهم، با ماده یعنی جسم انسانی امتزاج یافته بود و بدین خاطر آنها را از مطلقیت مابعدالطبیعه خارج می‌ساخت و گویا اولین کسی بود که فرمانروائی نفس و عقل و فهم را در جهان اعلام نمود. هگل، فیلسوف آلمانی قرن نوزده که به موازین مابعدالطبیعه و نفس و عقل مطلق ایمان داشت، مفهوم آناکساگور را در کتاب خود بنام «عقل در تاریخ» مورد بررسی قرار می‌دهد تا از طرفی در مقابل پیدایشات تصادفی اپیکور بایستد و از طرف دیگر به آناکساگور خُرده گیرد که نفس و عقل و فهم، علاوه بر فرمانروائی در عالم محسوس، در کلیت مابعدالطبیعه نیز بسط داده می‌شود. بنابراین قضاوت هگلی درباره ی وی با نوع ارسطوئی آن در انطباق قرار می‌گیرد، زیرا: «ارسطو درباره ی آناکساگور، پدید آور این اندیشه، می‌گوید که او همچون مردی هوشیار در میان می خوارگان بود».³⁴ چرا که فیلسوف یونانی ما، متافیزیک را پوچ و موهوم می‌دانست. حال غزالی با نفی حاکمیت نفس و عقل در حد و مرز طبیعت موجود، مفاهیم فوق را فقط در ارتباط

³⁴ هگل، "عقل در تاریخ"، ترجمه ی حمید عنایت.

ما بعد الطبیعه قرار می‌دهد و لذا در نقطه ی مقابل آناکساگور بشمار خواهد رفت. وی نفس و عقل و گلاً معقولات را از پدیده های طبیعی جدا می‌سازد و به دیار ذهنیت مطلق رهسپار می‌کند. پدیده ای که پایه و اساس هستی اش از نیروی عقل منفک شود، در دیار وهم و تخیل آشیان خواهد کرد.

ایمانوئل کانت در مورد افلاطون و جدا ماندن وی از اشیاء و احساس های طبیعی و لگام زدندشان به ما بعد الطبیعه می‌نویسد. «کبوتر سبکبال که هوا را در پرواز آزادانه ی خود می‌شکافد و مقاومت آنرا حس می‌کند، می‌توانست این تصور را بیابد که پروازش در فضای خالی از هوا بسیار آسانتر می‌باشد.»³⁵

از اینجا است که ذهنی گرائی یک جانبه ی مُذْ غزالی و نفی عینیت موجود و بطریق اولی مشخصات و مختصات عالم طبیعی، ما را به دنیای توهمات مستمر سوق خواهد داد. زیرا وی معتقد است که از آگاهی به خدا، به معرفت طبیعت نائل خواهیم گشت. یعنی با پیروی از آن، DNA را کشف خواهیم کرد! لذا آنچه را که غزالی مطرح می‌سازد، دو روی یک سکه ی نظریه ی مُثلی یا ایده های افلاطون است که نفس و عقل را در عالم طبیعی از حقیقت موجود و تجلی ذاتی آن بزیر می‌کشد و در چهارچوب سایه ها محکوم می‌سازد. افلاطون همانند همه ی فیلسوفان و از

35 ایمانوئل کانت، "سنجش خرد ناب"، ترجمه دکتر میرشمس الدین ادیب سلطانی. ص 46.

جمله شارح مکتبی چون غزالی، در طرح این مسئله اشتراک دارد که وجود انسانی از ترکیب ماده و صورت تشکیل یافته است. بعبارت دیگر چیزی که محسوس است و نوع دیگری که معقول.

افلاطون نقش هر یک را در کتاب خود بنام «جمهور» توضیح می‌دهد. وی می‌نویسد: «سرچشمه ی عالم محسوسات، قوای احساسی است که به احساس و عقیده و حدس و گمان منتهی می‌شود، عالم معقولات که از احساس شروع می‌شود و بوسیله واسطه (مانند اصول ریاضی) یا قوه مدرکه به استدلال و قوه ی عقل می‌رسد».³⁶

از دیدگاه افلاطون قوای احساسی بر دو نوع تقسیم می‌شود. نوع اولی مستقیماً به تفهیم و درک مسائل می‌رسند، ولی بخش دیگری از قوای حسی موجودند که نه مستقیماً، بلکه با یاری و واسطه گی قوه مدرکه به شناخت و درک مسائل نائل می‌گردند. چرا که در چنین رابطه ای از دو احساس متضاد سرچشمه می‌گیرند. اینها می‌توانند بحثهای فلسفی دقیقی باشند، لذا تا بدینجا افلاطون محق است. ولی زمانی که قوه ی مدرکه یا فهم را بدلیل داشتن صورت متضاد، پست تر از عقل ارزیابی می‌کند و سلسله مراتب خاصی را وضع می‌نماید که مطابق با آن، قوه ی مذکور قادر به درک حقایق نیست و لذا در چهارچوب عقیده و حدس و گمان خلاصه می‌شود، در چنین رابطه ای تعریف نادرستی از فلسفه ی ذکر شده ارائه می‌دهد و در راستای مذکور در چالشی قرار می‌گیرد، زیرا اگر عقل را بعنوان عامل عالیتر در حد و مرز منطق و

³⁶ افلاطون "جمهور"، ترجمه فواد روحانی.

طبیعت موجود مورد بررسی قرار دهیم، با سوالی روشن و دقیق روبرو خواهیم شد و آن اینست که اگر اتصالی بین عقل و فهم و قوه‌ی مدرکه موجود است که بر مبنای آن یکی با اصطلاح عالیت‌تر و دیگر پست‌تر خوانده می‌شود، چرا عامل عالیت‌تر در تداوم فعلیت یافتن خویش نمی‌تواند زمینه‌ی پیشرفت در رابطه با درک و تفهیم مسائل را پیش پای فهم و قوه‌ی مدرکه قرار دهد. ولی افلاطون عقل را کاملاً از آنها منفک می‌سازد و بعنوان عالیت‌ترین پدیده در راستای نظریه‌ی ایده‌ها و یا مُثُل قرار می‌دهد، یعنی آنرا آسمانی می‌نماید. از این زاویه است که با تمام پیچ و خمهائی که فلسفه اش دارد، تعریفی که در رابطه با نفس و عقل ارائه می‌دهد، نه تعریفی زمینی، که آسمانی است. لذا وی با حذف دنیای معقولات طبیعی یعنی با نفی ذاتی دانستن و حقیقی بودن فهم و فکر، هستی‌شان را ساقط می‌کند. تعریف فلسفی افلاطون خارج از حقیقت مطلق و متافیزیک، موجودیت مبتنی بر حقایق را نخواهد داشت و دقیقاً بر چنین مبنائی است که در چهارچوب ایده‌ها و مُثُل، ما مبدل به سایه‌هایی از یک انسان اصلی و حقیقی که در ماوراء طبیعه بسر می‌برد، خواهیم گشت. تعریف فلسفه‌ی زمینی افلاطون، تعریفی است که بر مبنای حدس و گمان و تصور دست و پا خواهد زد. ارسطو حق دارد وقتی می‌نویسد از دیدگاه افلاطون، «عقل هم در جهان وجود ندارد». و از آن بسی پائین‌تر، زمانی که مُجَدِّ غزالی دنیای معقولات را فقط در رابطه با شناخت خدا ارزیابی می‌کند و جنبه‌ی دیگر آنرا بر مبنای فلسفه‌ی طبیعی مخدوش می‌سازد، حق دارد بنویسد که: «فقط

می‌خواهیم بر این دعوی ایشان که می‌گویند «جوهر مجرد بودن نفس به براهین عقل شناختنی است، اعتراض کنیم... ولیکن، این دعوی را از نظر این که تنها به دلالت عقل می‌گویند و از شرع بی‌نیاز می‌دانند، انکار می‌نماییم». آخر چرا باید پدیده ای را که با جسم انسانی ترکیب گشته و در آن سکونت گزیده است با شرعیات ادغام نمائیم. آیا تعداد گلبول های سفید و قرمز خون با براهین عقلی منتج می‌گردند یا از طریق شرع استنباط می‌شوند. مثلاً مجموع سلولهای هم شکل همکار و هم ساختمان تشکیل بافت می‌دهند. آیا نتایج مذکور از تجربه و تحقیقات مستمر با براهین عقلی صورت می‌پذیرد و یا شرع آنها را تدوین نموده و تحلیل گرانه جهت یاری و شناخت، در اختیار ما می‌گذارد؟

واقعیت اینست که غزالی بین نفس و ماده فرق کلی می‌گذارد و آنها را در امتزاج یکدیگر نمی‌داند و همان طور که در کتاب «تہافت الفلاسفہ» توضیح می‌دهد، آنها «متحیز» نمی‌داند. یعنی برای آن جا و مکانی قائل نیست و برعکس فلاسفه که جای آنها در مغز انسان ترسیم کرده اند، وی همه را منکر شده و در کتاب «کیمیای سعادت» می‌نویسد: «هر آنچه را بدین چشم بتوان دید از این عالم باشد که آنها عالم شہادت گویند. و حقیقت دل ازین عالم نیست و بدین عالم غریب آمده است»، بنابراین نفس و جان و عقل و اراده و ترس و فضیلت و رذیلت و غیره، بعنوان مفہومات نامحسوس در یک حوزه قرار می‌گیرند و با طبیعت موجود بیگانه اند.

زیرا تجذ غزالی با چنین تعاریفی، حالت و «صورت مفارق»، یعنی جدا از ماده را بدان می‌بخشد و لذا همانند فلسفه ی نخستین قابل تقسیم نیست. از همین روست که در «کیمیای سعادت» عنوان می‌دارد، فقط نفسی قابل تقسیم است که نه از نوع انسان، بلکه از حیوان باشد. لذا هیچگونه اصالتی برای او در جهان طبیعی قائل نیست. او تن را خادم حواس، و حواس را خادم عقل، و عقل را خادم نفس می‌داند، بدون این که رابطه ی دیالکتیکی فوق را باز نماید. اینست که غزالی جنبه ی آسمانی عقل و نفس را از افلاطون گرفته است و ارسطو و بوعلی سینا در چنین رابطه ای در نکته ی مقابل افلاطون قرار دارند. که برعکس آنها، جوهر استنباطی از صورت و ماده است، نفس و تمامی مفهومات دیگر در آن نهفته اند و هر جوهری در نوع مشخص خود بدلیل این که ذاتاً حرکت و سکون و تغییر را در خود خویشتن دارد، در خارج از مفهومات مذکور به مقومی جهت قوام نیازی نخواهد داشت - ولی غزالی نفس را از ماده ای که در آن آشیان دارد، جدا می‌کند و می‌نویسد: «نفس بسیط است، و صورتی است مجرد از ماده که ترکیبی ندارد». و همانطور که در فوق اشاره نموده بودیم، جایگاه آن همانند نظریه ی افلاطونی، مابعدالطبیعه خواهد بود. اگر بخواهیم مسائل را تا بآخر ادامه دهیم، به مفهومات عجیبی که از طرف غزالی طرح شده اند، خواهیم رسید. مثلاً اینکه: «هرآنچه را بدین چشم بتوان دید از این عالم باشد...» حداقل در این مورد

بہتر بود آقای غزالی دقت بیشتری مبذول می‌داشت، زیرا ترس و رذیلت بمثابه‌ی مفہومات نامحسوس، قابل رؤیت نیست و طبق نظر ایشان نباید از این عالم باشد. لذا اجباراً باید تعلق متافیزیکی داشته باشند. کمدی مذکور کہ بوسیله‌ی فلسفہ و منطق بہ مسخرہ گرفتہ می‌شود، از ریشہ سردرگم تضاد آشکاری است کہ جانب طبیعت و مابعدالطبیعہ را گرفتہ است کہ امام محمد غزالی قادر بہ حل آن نیست. برای گریز از تفکرات افلاطون در زمینہ‌ی نفس و عقل و ہم چنین شاگرد آن محمد غزالی، اینشتاین می‌نویسد: «چرا باید مفہیم بنیادی تفکر در علوم طبیعی را از عرصہ‌های ایمنی افلاطون بزیر کشیم و بکشیم کہ منشاء زمینی آنها را آشکار سازیم؟ جواب: برای آنکہ این مفہیم را از محرماتی کہ بہ آنها چسبیدہ اند رها کنیم و بہ این ترتیب بہ آزادی بیشتری در ایجاد اندیشہ‌ها و مفہیم دست یابیم»³⁷.

³⁷ "نسبیت و مفہوم نسبیت"، نوشتہ آلبرت اینشتاین. ترجمہ محمد رضا خواجہ پور، انتشارات خوارزمی، ص 141.

علت و معلول (دیالکتیک) از دیدگاه

غزالی

مسئله‌ی هفده ام کتاب « تهافت الفلاسفه »، یکی دیگر از مسائل بسیار معروف غزالی است، زیرا در این رابطه در قرون وسطای اروپا به معروفیت چشم گیری دست می‌یابد و بوسیله‌ی همفکران اروپائی که چون غزالی، همه‌ی پدیده‌های طبیعی را از نقطه نظر متافیزیکی توضیح می‌دادند، مورد استفاده قرار می‌گیرد. کتاب «تهافت الفلاسفه» همانطور که قبلاً مطرح نموده بودیم، در قرن چهاردهم به زبان لاتین ترجمه و پخش می‌شود. عنوان «مسئله‌ی هفده ام» کتاب، فرارویاندن علت و معلول یعنی دیالکتیک فلسفی و نفی کامل آن و جایگزین ساختن مشیت الهی است. بعنوان مثال در بخش طبیعیات کتاب خود، آگاهی و علوم را به دو بخش اصول و فروع تقسیم می‌نماید که بخش اصول ۸ شاخه می‌شود و فروع به ۷ گونه منقسم می‌گردد که مجموعاً در ۱۵ مورد بحث می‌نماید، ولی از این دسته بندیها، طلسم و جادو و معجزات مقام شامخی می‌یابند و به آتش افتادن ابراهیم پیامبر و نسوختن وی، از عصای معجزه آور موسی، شکاف در کره ماه و زنده شدن مردگان صحبت می‌نماید و علوم طبیعی را به ملزومات آسمانی و دینی لگام می‌زند. آقای غزالی در راه خود آنقدر پافشاری می‌نماید که به نفی سببیت، یعنی علت و معلول می‌رسد. تضاد او با فلاسفه‌ی مورد نظر برمبنای فعلیت طبیعی است. وی معتقد نیست که فاعل،

مسائل و عمل خود را از روی طبع و طبیعت انجام می‌دهد. مبنای فکری او در این زمینه اراده‌ی مطلق است. او در زمینه‌های پیدایش طبیعی، روند تکوین و تکامل و از قوه به فعل رسیدن آنها را ولنتاریستی می‌داند. در صورتیکه پروسه‌ی عملی موجودات و پدیده‌های طبیعی در تقابل با سیر اراده‌گرائی است. زیرا اراده در برابر موجودات طبیعی نقش عرضی را ایفا خواهد کرد و بعنوان امری ذاتی محسوب نخواهد شد. لذا علت و معلول در مقابل ولنتاریسم غزالی رنگ می‌بازد. بی‌جهت نیست که نیکولا آترکور (Nicholas Autrecourt) که به هیوم قرون وسطائی مشهور است، مثال آتش و پنبه را در نفی علت و معلول از غزالی می‌گیرد. ولی نفی سببیت از طرف دیوید هیوم با شک همراست و دقیقاً در نقطه‌ای مقابل نفی غزالی است. زیرا هیوم فیلسوف تجربی است.

برتراند راسل حق دارد وقتی می‌نویسد: «از هنگامی که هیوم آثار خود را نوشت تا کنون ردّیه نوشتن بر عقاید وی سرگرمی خاص مابعد طبیعیان بوده است».³⁸

غزالی در نفی علت و معلول می‌نویسد: «اقتران میان آنچه عادتاً سبب می‌گویند و میان آنچه سبب می‌نامند، نزد ما ضروری نیست، بلکه هر دو چیزی، که با هم یکسان و مساوی نباشند و اثبات یکی متضمن اثبات دیگری و نفی‌ش موجب نفی آن دیگر نباشد، ضرورت یکی، وجود دیگری را ضروری

³⁸ "تاریخ فلسفه غرب" - برتراند راسل، جلد دوم، ترجمه نجف دریا بندری

نمی‌سازد، و نه از ضرورت عدم یکی، عدم دیگری لازم می‌آید. مانند سیراب شدن و نوشیدن، و سیری و خوردن، و سوختن و ملاقات آتش، و نور برآمدن آفتاب، و مرگ و بریدن گردن، و بهبودی و خوردن دارو، و روان شدن شکم و استعمال مسهل و جز اینها تا برسد به همه‌ی مشاهدات و مقترنات در طب و نجوم و صناعات و حرفه‌ها. و اقتران آنها بدان چیز است که از تقدیر خدای - سبحانه - گذشته، و آنها را برسبیل تتابع نه بجهت آنکه به نفس خویش ضروری و غیرقابل اقتراق باشند».³⁹ غزالی ادامه می‌دهد که خدا می‌توانست «سیری را بدون خوردن» بیافریند. یعنی بهر صورت اراده‌ی خدا اینگونه بوده است که مثلاً پنبه در آتش بسوزد. سوختن مذکور بوسیله‌ی اراده‌ی خداست و نه عمل آتش. غزالی بحث مذکور را این‌گونه توضیح می‌دهد: «ما وقوع ملاقات می‌ان آن دو را بدون سوختن جایز می‌دانیم و جایز می‌دانیم که در پنبه انقلابی حادث شود، و به خاکستر سوزانی مبدل شود، بی آن که با آتش دیدار کند».⁴⁰

و در دنباله آن، فلاسفه‌ی مورد نظر را خطاب قرار می‌دهد و می‌نویسد: «خصم ادعا نماید که فاعل احتراق، فقط آتش است، که آن بالطبع فاعل است نه بالاختیار... و این از آن جمله است که ما انکار می‌کنیم و می‌گوئیم، فاعل احتراق، یا آفریدن سیاهی در پنبه و تفرق در اجزاء آن و «سوخته شدن یا خاکستر شدن پنبه، خدای تعالی است، که بواسطه‌ی فرشتگان یا بدون واسطه آنرا

³⁹ "تهافت الفلاسفه..."، مجذ غزالی. ص 236.

⁴⁰ همانجا، ص 237.

ایجاد کرده، و اما آتش جماد است و او را فعلی نیست.»⁴¹

بنابراین سوختن عمل طبیعی آتش نخواهد بود، بلکه حرکتی ارادی است که از طرف واجب الوجود صورت می‌پذیرد. البته غزالی صفات طبیعی اشیاء را می‌پذیرد ولی عنوان می‌داری که این صفات پایدار نیست، زیرا خدا هر زمان بخواهد، قادر است که صفاتشان را تغییر دهد. از همین روست که مثال ابراهیم پیغمبر را می‌آورد و نسوختن وی را بدلیل تغییر صفات آتش بوسیله ی خدا قلمداد می‌کند. ولی برخلاف عقاید غزالی مسئله‌ی ما، روند طبیعی اشیاست. و دقیقاً بر چنین بستری است که عمل سوختن در طبیعت آتش نهفته است. یعنی ذاتاً دارای چنین عملی است. بنابراین همین روند را ادامه می‌دهیم و مثالی می‌آوریم. اگر پنبه را در فاصله ی دوری از آتش قرار دهیم، بطوریکه گرمای ضعیفی از آن به پنبه برسد، این عمل موجب سوزاندن پنبه را فراهم نخواهد ساخت. ولی اگر اراده کنیم و پنبه را آن چنان نزدیک آتش قرار دهیم که شعله ور گردد، در چنین حالتی عمل سوختن با اراده ی ما خواهد بود. ولی اراده ی ما صفات آتش و عمل طبیعی آنرا تغییر نداده است، زیرا آتش موضوع و جوهر است و اراده‌ی ما عرض. و همانطور که می‌دانیم صفت عرضی، ذاتی و حقیقی نخواهد بود. در ضمن برای سوختن باید فعل و انفعالات اولیه و مشخصی انجام گیرد، مثلاً درجه‌ی حرارت معینی از آتش به

⁴¹ همانجاف ص 237.

جسم مورد نظر برسد و در نتیجه عمل احتراق صورت پذیرد. لذا عمل آتش وابسته به فعل و انفعالات ویژه ای است که در اجسام گوناگون، حالت ثابتی ندارند، زیرا عمل مذکور با توان آنها که بیانگر درجه ی احتراق است، رابطه ای مستقیم خواهد داشت. این رابطه نه بر مبنای اراده، بلکه بر اساس محاسبات تعیین می‌گردند. این که مطرح شود: «ما وقوع ملاقات می‌ان آن دو را بدون سوختن جایز می‌دانیم». از زاویه ی فعل و انفعالات شیمی‌ائی کاملاً میسر است. یعنی اگر به پنبه مواد ضد آتش بزنیم - همانند محلولی بنام طلق که در زمانهای بسیار قدیم نیز موجود بود - و پنبه را در آتش وارد سازیم، با آنکه پنبه در شعله های مهیب آتش قرار گرفته است، نخواهد سوخت و همانطور دست نخورده همانند قبل باقی خواهد ماند. در واقع آتش باید بطور طبیعی پنبه را بسوزاند، لیکن عملی از خارج وارد پنبه گردیده و مانع سوختن طبیعی پنبه در آتش را موجب شده است. بنابراین فعل عرضی، مانع عمل طبیعی می‌شود. عرض در اینجا دلیل نسوختن است. صفت عرضی بر مبنای ممکنات و تصادفات تبارز می‌یابد.

غزالی صفات پدیده ها را ثابت نمی‌داند، چیزی را که قبلاً بدان اشاره شده بود. بعبارت دیگر صفات طبیعی اجسام و موجودات، ذاتی و حقیقی نخواهد بود، لذا باید در بستر صفات عرضی ارزیابی شده و بطریق اولی در چهارچوب امکان عملی گردند. وی معتقد است که «آتش جماد است و او را فعلی نیست» و روبه فلاسفه کرده و

می‌گوید: «بنابراین چه دلیل دارند که آتش فاعل است، و آنان را دلیلی نیست. مگر مشاهده حصول احتراق در زمان ملاقات آتش، و مشاهده دلالت دارد بر این که حصول در آن زمان است و دلالت ندارد بر این که حصول بخاطر آن است و یا از آن است، و او را علتی سوای آن نیست».⁴²

زیرا علت آنرا بوسیله ی نیروی مابعدالطبیعه می‌داند و اینگونه ما را از تعقل جدا می‌کند و پیدایش اجسام را که می‌توان از راه تحقیقات علمی استدلال نمود، به وحی و اشراق و طلسم و جادو گرفتار می‌سازد. بنابراین روشن است که اشاعه ی چنین نظریاتی موجب خشک شدن اندیشه می‌گردد، زیرا تعقل و استقلال آن از ما گرفته می‌شود و لذا مبدل به «انسانهائی» می‌شویم که در زمینه ی پیشرفت و تکامل، ابتکاری نخواهیم داشت. واقعیت اینست که غزالی درک درستی از صفات اجسام بدست نمی‌دهد، زیرا موجودیت صفات اجسام را در عالم محسوس، مشروط، موقتی و غیر ضروری می‌داند و لذا هیچ چیز بصورت ذاتی و حقیقی در اجسام محسوس و نامحسوس وجود نخواهد داشت. عصاره ی چنین عقایدی، خود را در نظریه ی «ایده ها»، یعنی مُثُل افلاطون متجلی می‌سازد که موجودات طبیعی تبدیل به سایه می‌گردند، زیرا موجودیت و صفات ذاتی و حقیقی در عالم ترافرازنده آشیان کرده است. بی جهت نیست که غزالی از نمونه های افلاطونی بهره می‌گیرد و برای این که

⁴² "تهافت الفلاسفه..."، نُجْدُ غزالی، ص 237.

ثابت نماید، علت و معلول عالم محسوس و نامحسوس، تصویری بیش نیست و واقعیت همه در وراء طبیعت است، از مثال چشم استفاده می‌نماید که افلاطون آن را در کتاب «جمهور» و در رابطه با نظریه‌ی ایده‌ها طرح نموده بود. غزالی می‌نویسد: «اگر در چشمان نابینا، پرده‌ای باشد و فرق شب و روز را از مردم نشنیده باشد، و اگر در روز، پرده از چشم او گرفته شود و پلکهای خود را بگشاید و رنگها را ببیند، گمان کند که فاعل ادراک حاصل از صور الوان در چشم او، باز شدن چشم است. چه وقتی که چشم سالم و باز باشد، و پرده برافتاده باشد، و شئی مقابل، رنگین باشد، او الزاماً می‌بیند، و نمی‌اندیشد که نمی‌بیند، تا اینکه چون آفتاب غروب می‌کند و هوا تاریک می‌شود، می‌فهمد که سبب واقعی برای انطباع الوان در چشم او، نور خورشید بوده است».⁴³

و در خاتمه بدین نتیجه می‌رسد: «و بدین جهت، دعوی آن کس که ادعا می‌کرد آتش، بنفسه فاعل سوختن، نان فاعل سیرشدن، و دارو، فاعل صحت است و هم چنین جز اینها، باطل می‌شود».⁴⁴

غزالی در اینجا می‌خواهد این نکته را بقبولاند که علت دیدن نه چشم، بلکه خورشید است و لذا چشم، عمل طبیعی خود را نخواهد داشت و در تعاقب آن، از آنجا که خورشید آفریده‌ی خداست، لذا علت نور در چشم انسان خدا خواهد

43 "تهافت الفلاسفه..."، مجله غزالی، ص 238.

44 همانجا.

بود. اشتباه غزالی در اینست که خورشید بعنوان پیدایش طبیعی را که محسوس است و عینیت دارد، می‌خواهد به ماوراء طبیعه بکشاند، غافل از این که بیش از یک قرن قبل از غزالی، فارابی پاسخ منطقی به افلاطون داده بود و از جهت دیگر برای بدست دادن نیروی بالقوه مطرح کرده بود که در تاریکی کامل چشم بینائی ندارد، و زمانی که خورشید جهان را روشن می‌سازد، چشم اشیاء را رؤیت خواهد نمود. بنابراین زمانی که در تاریکی قرار گرفته بود، رؤیت اشیاء را بالقوه در خود داشت. ولی غزالی نیروی بالقوه و بالفعل را نمی‌پذیرد و لذا رابطه‌ی متقابل خورشید و چشم را بعنوان دو پدیده‌ی طبیعی بدست فراموشی می‌سپارد. حال در مقابل نظریات مابعدالطبیعه غزالی، عقیده‌ی بوعلی سینا در زمینه‌ی آتش و علل اساسی احتراق آن، اهمیت قابل توجه‌ای می‌یابد، و در چنین بستری است که دو دیدگاه متضاد، یکی با نفی ذاتی و ضروری پدیده‌های طبیعی و دیگری تأیید آن در تداوم نظم عالم موجود، تبارز می‌یابد.

بوعلی سینا به نحوی در صدد توزیع طبیعت آتش برمی‌آید، که حرکت ذاتی آنرا نشانه می‌گیرد. بدین عنوان که اشیاء طبیعی، حرکت و سکون را در خویشتن دارند. وی چنین می‌نویسد: «حرکت آتش معلول طبیعت آتش است. و همین حرکت آتش گاهی علت حصول طبیعت آتش در چیزی است که آتش در آن حاصل شده است؛ به همین خاطر حرکت آتش حد اوسط قرار داده می‌شود نه طبیعت آتش. زیرا طبیعت آتش خود بخود علت احتراق نیست بلکه توسط

یک معلول که همان تماس باشی یا حرکت بطرف شی
است، علت احراق می‌گردد.⁴⁵»

در اینجا بوعلی سینا از احراق، صفت و طبیعت آتش را در حرکت آن ارزیابی می‌کند. بنابراین احتراق معلول حرکت آتش می‌شود و مضافاً، چنین حرکتی، معلول طبیعت آتش است. زیرا حرکت آتش بعنوان حد اوسط بین طبیعت آتش و احتراق قرار می‌گیرد. وی در کتاب دیگر خود بنام «الهیات نجات» بار دیگر بدین مسئله می‌پردازد و در صفحه ی ۱۰۸ عمل احتراق را نه خود بخودی بلکه واجب و ضروری ارزیابی می‌کند و حرکت آتش بعنوان حد اوسط بین قوه ی فاعله و منفعله یا بعبارت دیگر بین سوزاننده و سوزنده قرار می‌گیرد. بوعلی سینا بجای غوطه ور شدن در وحی و اشراق و جادو، پاسخ منطقی به علل احتراق می‌دهد. علاوه بر دلایل فوق، وی استدلال دیگری نیز دارد. تفسیر او بدین منوال است که صورتها به دو نحو در اجسام پیدا می‌شوند، بخشی که قوام خود را در اجسام می‌یابند و بخش دیگری صورتهایی هستند که به ذات خود قائم اند، مانند صورت نفس و عقل و اندیشه. بعبارت دیگر صورتهائی که بر اجسام محسوس نهفته اند و صورتهائی که بر مفهومات غیر محسوس آشیان دارند. در مورد اول که حیات و قوام خود را بر مواد اجسام می‌یابند، واکنش های آن نیز. بوضوح مشهود است زیرا: «به همین دلیل، آتش

⁴⁵ "برهان شفا"، شیخ الرئیس بوعلی سینا، ترجمه مهدی قوام. ص 69.

هرچیزی را که پیش آید، گرم نمی‌کند، بلکه فقط چیزهایی را گرم می‌کند که به گونه ای با جرم و جسم آن برخورد و ملاقات داشته باشد و خورشید بر همه چیز روشنائی نمی‌بخشد، بلکه تنها چیزهایی را روشن می‌کند که با آن روبرو باشند».⁴⁶ برعکس در نظریات مجذبه غزالی، عنصر معلول قدم بقدم از علت خود جدا می‌ماند و خلع سلاح می‌شود، زیرا انسانی که روی زمین زندگی می‌کند دارای قوه ای است که آن را مدرکه می‌نامیم که از امتزاج تعقل و دنیای خارج محسوس، حاصل می‌گردد. اندیشه‌ی حسابگر در چنین راستائی تجلی می‌یابد و جهانی را که دور و اطراف ما را فرا گرفته به تعمق درونی می‌کشاند. این تلفیقی منطقی بین دنیای خارج انسان با مفهومات درونی آنست که همواره با پرسش‌هایی همراه خواهد بود تا در تداوم آن و با استفاده از نیروی اندیشه به دیار تحقیق و شناخت سیر و سفر نماید و پاسخ‌های سئوالات خود را با قوه‌ی فکری باز و روشن سازد. زیرا آگاهی یافتن، پالایش فکری را سبب می‌شود و بشر از این راه بسوی علم و ترقی گام بر می‌دارد و گرنه فلسفه‌ی افلاطون و در امتداد آن نظریات غزالی با بزنجیر کشاندن نیروی تعقل، در واقع علوم و اختراعات اعجاب انگیز را به اسارت وامی‌دارند و بشریت را از پله‌های ترقی، محروم می‌سازند. بر چنین بستری نه اینکه آتش فاعل سوختن را در خود ندارد، بلکه دارو نیز در چهارچوب توان و پیشرفت خویش، فاعل صحت و تندرستی را

⁴⁶ الهیات نجات"، بوعلی سینا، ص 264.

در خود نخواهد داشت. در صورتی که آتش پدیده ای طبیعی است، زیرا انسان آنرا بوجود نیاورده، بلکه از قبل موجود بوده است که کانت آنرا اپریوری می‌خواند. از چنین دیدگاهی است که فلاسفه ی مورد نظر آقای غزالی می‌گویند آتش عملی ارادی ندارد، بلکه علت سوزاندن در طبیعت آن است. بنابراین نفی سببیت، اندیشه ی غزالی را به جایی می‌کشاند که باید از پیدایشات طبیعی و صفات و اجزاء تشکیل دهنده ی آن بگذرد و در بهترین شرایط، هویتی مشروط و موقتی بدانها بخشد که تازه از ضرورت هم برخوردار نباشند. یعنی فاقد مفهومات حقیقی گردند. بنابراین جا دارد که در مورد علل اشیاء طبیعی و سایر نکات اساسی نهفته در آن، هرچند بصورت فشرده نظری بیافکنیم تا بهمان مختصر ریشه های سببیت یعنی علت و معلول را دریابیم.

۱- پیرامون علل

همه ی فلاسفه بویژه اندیشمندان یونانی در رابطه با علل وسیعاً به بحث نشستند. زیرا علل، ما را به شناسائی پدیده ها سوق می‌دهند. در واقع پرسشهایی که پیش پایمان قرار می‌گیرند دلائلی دارند، زیرا می‌خواهیم علت پدیده های موجود را شناسائی نمائیم. بنابراین مفهوم علل زمینه ی فلسفی دارد. تا زمانیکه قادر نگردیم پی‌به‌علل مسائل ببریم، ادعا در رابطه با شناسائی، خطای عظیمی خواهد بود. زیرا علل نقطه عطفی است در شناسائی پدیده های محسوس و نامحسوس طبیعی و حذف آن دقیقاً ما را بدانها بیگانه می‌سازد. و ما از این نظر بحث مذکور را دنبال می‌کنیم تا مرزبندی قاطعی بین منطق اشیاء و موجودات طبیعی و نظریات جادوگرانه ی شارحانی چون عزراة غزالی بنمائیم. ما از میان عللها، ۴ نوع اساسی آنرا بر می‌شماریم. چهار نوعی که قادرند در رابطه با شناخت پدیده های طبیعی، بما یاری رسانند. اولین علتی که مبداء شناخته می‌شود، زمینه ی حرکت و سکون اجسام است. بعبارت دیگر، اجسام و موجودات طبیعی، آنها را در خود دارند و آنرا علت فاعلی می‌نامیم. بنابراین، مبنای علت فاعلی، حرکت است و حرکت مذکور چه بصورت درونی، همانند اینکه بگوئیم والدین علت کودک اند و چه بشکل بیرونی بر مبنای حرکت مکانی و غیره در چهارچوب علل فاعلی خلاصه می‌شوند. کسی که

خیاطی می‌کند تا لباسی را آماده نماید، علل فاعلی لباس است. تغییرات یک‌شئ به شئ دیگر در راستای حرکت استحاله ای و کیفی در روند عملی آن، علل فاعلی خواهد بود. دیگری عللی است که به علت مادی معروفیت دارد که در واقع مواد بکار برده شده در آنرا مشخص می‌سازد. مثلاً علل مادی میز چوبی را چوب می‌نامیم و علل مادی دامن ابریشمی را ابریشم می‌دانیم. سپس به عللی برمی‌خوریم که در آن صورت، ماهیت، نسبت و تعریف و جنس نهفته است، علل مذکور، علت صوری خوانده می‌شود. منظور ما از جنس، ماده‌ی تشکیل دهنده نیست که در تکلمات عادی و روزمره از آن استفاده می‌کنیم، بلکه مفهوم حقیقی جنس، رابطه ای تجربی است همانند جنس حیوان یا جنس جانداران، جنس گیاهان که خود به انواع منقسم می‌گردند، جز و علت صوری محسوب می‌شوند. علل مذکور را فارابی و بوعلی سینا اهمی‌ت بیشتری می‌دهند و به اصالت ماهیت در وجود می‌رسند.

آخرین علل را می‌توان علت غائی دانست که موجودیتش در رابطه با غایت آنست. بعبارت دیگر بقول ارسطو در «سماع طبیعی»، «آنچه یک‌شئ برای آنست» و یا در نهایت «بعنوان خیر و غایت اشیاء است». مثلاً ورزش، علت سلامتی است و یا تندرستی علت استعمال داروست. غیر از چهار علل فوق که علل های اساسی و اصلی بشمار می‌روند، علت‌های دیگری هم موجودند، همانند علت عرضی. مانند عروسکی که تصویر یک کودک را ظاهر نماید. در ضمن هر آنچه را که علت عرضی نباشد، علت ذاتی

گویند. در تمام این موارد، علل‌ها می‌توانند بالقوه باشند و یا بصورت بالفعل متجلی گردند. مثلاً وقتی می‌گوئیم اسفندیار جهت سلامتی خود، می‌خواهد ورزش کند. ورزش بعنوان علت و سلامتی بصورت معلول، نقش بالقوه را ایفا خواهند کرد. ولی زمانی که می‌گوئیم، اسفندیار برای سلامتی خود، در حال ورزش است، امر بالفعل سببیت را خواهد رساند. در ضمن علتها در دو حالت جزئی و کلی طرح می‌شوند و نسبت خویش را مفهوم دقیقی می‌بخشند. مجموعه‌ی شرایط فوق، مسائل پراهمی علت و معلول اند که در باره‌ی شناخت پدیده‌ها بما کمک می‌نمایند.

ارسطو در کتاب مابعدالطبیعه در این مورد چنین می‌نویسد: «فلسفه شناخت حقیقت نامیده می‌شود. زیرا هدف «شناخت نظری» حقیقت و هدف «شناخت عملی»، کنش است (ERGON). چون مردان عمل هرچند در چگونگی چیزها نظر می‌کنند، اما منظورشان جستجوی خود علت نیست، بلکه پیوند آن با کاربرد نسبی و کنونی آن است. اما ما آنچه را که حقیقی است بدون شناختن (علت آن نمی‌شناسیم. هر چیزی که کیفیتی را به چیزهای دیگر همانام منتقل می‌کند، خودش به غایت از آن کیفیت برخوردار است، مثلاً آتش گرمترین است، زیرا علت گرما در همه‌ی چیزهای دیگر است. بنابراین آن چیزی حقیقی‌ترین است که علت حقیقی بودن چیزهای بعدی می‌شود - پس اصلهای یا

مبادی(موجودات همیشگی ضرورتاً حقیقی ترین
اند).⁴⁷

در نتیجه شناخت نظری مقام شامخی در جهت شناسائی علل پدیده ها دارد و هم اوست که از این طریق ما را به حقایق وجود، تکوین و تکامل سوق می‌دهد. شناخت نظری از فلسفه ی نظری سرچشمه می‌گیرد، و در سه جنبه بسط و توسعه می‌یابد، یکی وارد فلسفه ی طبیعی می‌شود و چیزهائی را که قبلاً ذکر آن رفته بود، به اندیشه و بحث می‌آورد. یعنی مبادی، علل مختلف، ماده، صورت و صفات شان و بسیاری از چیزهای اساسی دیگر در تعقل فلسفی قرار می‌گیرند. دومین جنبه، نوع ریاضی است که تشابهات و تفاوت‌های آن با ماده و طبیعت مشخص می‌شود و بالاخره سومین موضوع، فلسفه اولی یا الهی است که از عینیت مادی و طبیعی بی بهره است و بحث خاص خود را دارد و باید بدان پرداخت. ولی قبل از آن و در رابطه با بحث ما، یعنی علت و معلول و برای شناسائی فشرده ی جنبه های مختلف فلسفه ی نظری و بطور مشخص علل طبیعی اشیاء و موجودات، ریشه ی اولیه ی آنرا توضیح می‌دهیم تا با دنیای جادوگری های مُجذ غزالی و تمامی شارحان مکتبی در چهارچوب پدیده های محسوس و غیر محسوس عالم هستی، تمایز قائل شویم.

47 ارسطو "متافیزیک (مابعدالطبیعه)" ص 48.

۲ - علل و مفهوم ماده و طبیعت

اشیاء طبیعی بدو صورت موجودند، یکی بطریق پیدایش طبیعی و دیگری بصورت فن و هنر. بخشی که بطور طبیعی پیدایش می‌یابند، ریشه‌ی پیدایش و تغییر و تکامل را در درون خود دارند. زیرا جواهرند. مسئله‌ی فوق باید علی داشته باشد تا قادر گردد زمینه‌ی مادی پیدایش و رشد و تغییر را در داخل پدیده آماده سازد، و بدلیل اهمیت بسزائی که در این زمینه کسب می‌نماید و نقطه‌ی عطف رشدشان محسوب می‌گردد، به علل نخستین معروف است، و آن حرکت است که بعنوان نیروی اول پیدایش در اشیاء طبیعی موجود است.

بنابراین مبداء حرکات طبیعی، خود طبیعت است و آنرا بصورت ذاتی چه بالقوه و چه بالفعل در درون خود دارد. همه‌ی جنس حیوانی، یعنی جانداران و انواع مختلف مربوط به آن، همانند نوع انسانی، گیاهان و اجسام بسیط نظیر آتش و خاک و آب و هوا، و تمامی موادی که در آنها بکار رفته اند، در زمره‌ی عناصر مادی و در چهارچوب حرکت طبیعی محسوب می‌شوند. در تداوم

چنین مسائلی به عناصری برمی‌خوریم که در رابطه با آفرینش طبیعی قابل ارزیابی نیستند، بلکه موافق طبیعت اند، مانند حرکت اجسام سبک به بالا و اشیاء سنگین بطرف زمین. ولی بعکس بخش دیگری موجودند که از تگون در چهار چوب پیدایش طبیعی بی بهره اند، بلکه با مدد اشیاء مادی موجود و از طریق عملی یعنی از راه هنر یا فن و صنعت پیدایش می‌یابند.

بخش مذکور از صفت عرضی برخوردارند، زیرا علل و یا زمینه‌ی مادی اولیه‌ی پیدایش، یعنی حرکت و سکون و تغییر را در خود ندارند، لذا قائم به ذات نیستند. لیکن در بسیاری موارد از آنجا که از اجسام طبیعی سرچشمه گرفته اند، استثنائاً حرکت و تغییر را موجب می‌گردند. لیکن حرکت و تغییر یادشده ذاتی نخواهد بود.

ارسطو در کتاب مابعدالطبیعه در این زمینه مثالی می‌آورد و پزشکی را در نظر می‌گیرد که بیمار شود و خود را معالجه نماید و لذا باعث تغییر در خود خویشتن گردد، یعنی از بیماری به تندرستی تحول یابد. ولی در اکثر موارد صفت عرضی چنین نقشی را ایفا نخواهد کرد. زیرا اگر سبب چوبی را در خاک مرطوبی قرار دهیم، شاید از چوب در زمین فرورفته، جوانه‌ی بروید و تبدیل به گیاه و چوب گردد، ولی جوانه‌ی مذکور هرگز تولید سبب نخواهد گرد زیرا سبب، مبداء حرکت و سکون را در خود ندارد.

بنابراین ماده بشکل انتزاعی، شیء طبیعی بالفعل نیست، بلکه بالقوه است و زمانی که با صورت ترکیب یابد، در چهارچوب تکوین به

پیدایش طبیعی و موجود بالفعل تبدیل می‌شود. یعنی در چنین حالتی علت به معلول خواهد رسید. در واقع تمام اشیائی که پیدایش می‌یابند، چه از طریق طبیعی و چه از راه عملی، دارای ماده اند، زیرا جاودانی نیستند، یعنی در کون و فسادند. با تمام تفسیرات فوق، عاملی که باعث پیدایش می‌شود و نقش اصلی را بین عامل محرک و عامل متحرک و یا بعبارت دیگر بین عنصر تولیدی و عنصر زاینده بازی می‌کند و در ضمن در هر دو پدیده ی ذکر شده موجود است، صورت نام دارد. اینست که از ترکیب ماده و صورت، جوهر پدید می‌آید. همانند این که انسان، انسان می‌زاید و انسان جوهر است و مضافاً نقش همگونی بین شان را صورت می‌نامیم. صورت در پیدایش طبیعی، هم در علت و هم در معلول موجود است. از این جهت است که فلسفه ی طبیعی همواره متحرک است، زیرا جدا از ماده نیست. ماده و صورت، کل مشخصی است بنام موجود. فلاسفه نظرات مختلفی در مورد آن ارائه می‌دهند ولی در ترکیب آن، اتفاق نظر دارند. امپدوکلس و دموکریتوس جنبه ی ماده ی آنرا بیشتر مورد توجه قرار می‌دهند و ارسطو بیش از همه به صورت متمایل است. ولی فلاسفه ی ایرانی چون فارابی و بوعلی سینا به اصالت ماهیت در وجود معتقدند و لذا علل غائی نقش برتری را برای وجودی که از صورت و ماده تشکیل یافته است، ایفا خواهد نمود. بر چنین اساسی بوعلی سینا معتقد است که: «غایت در حصول وجود بعد از معلول است.

اما از نظر ماهیت، بر علت های دیگر تقدم دارد.⁴⁸

منظور از علت های دیگر، علت فاعلی، علت صوری و علت مادی است. یک شیء طبیعی علاوه بر تفسیرات فوق از سه بُعد یعنی طول و عرض و حجم تشکیل یافته است. سه بُعد مذکور، موضوعات ریاضی اند و از این زاویه رابطه ی شان را با اشیاء طبیعی برقرار می سازند. مثلاً برای ارسطو تمایز مکانی بین اجسام برمبنای تمایز بُعدها، صورت می پذیرد. برای بوعلی سینا نیز، سه بُعد مذکور اساسی اند. مجموعه ی شرایط فوق و روابط شان مورد مطالعه قرار می گیرد و مبادی و مسائلی چون صورت، ماده، جوهر، موضوع، ماهیت و صفات اجسام موجودات و هم چنین ذات آنها مورد بررسی قرار می گیرد و عرض را در عالم طبیعت مشخص می سازد و همه ی شان، به عللی لگام خورده اند ولذا منطقاً، مسئله ی سببیت بررسی می شود.

ولی شارحان مکتبی، بجای پرداختن به پیچیده گیهای عالم طبیعی، گریبان فکری خود را در مورد آنها رها می سازند و در خاتمه اینگونه توضیح می دهند: «گوئیم، قبول نمی کنیم که مبادی به اختیار کار نمی کنند، (و) باز نمی پذیریم (که خدا به اراده کار نمی کند، و از ابطال دعوی آنان، در این باره، در مسئله حدوث عالم فارغ شدیم، پس چون ثابت شد که فاعل، احتراق را به اراده ی خویش، در زمان رسیدن پنبه به آتش می آفرینند، عقلاً ممکن است، که

⁴⁸ بوعلی سینا، "الهیات نجات".

احتراق را با وجود ملاقات، خلق نکند... و آن کس که در خانه ی خویش کتابی گذاشته، باید جایز بشمارد که تا بازگشت او، بصوت غلامی ساده روی درآید که عاقل و متصرف باشد، یا به حیوانی منقلب گردد. و اگر غلامی در خانه خویش بگذارد، باید دگرگونی او را به سنگ جایز بداند، یا خاکستر را ترک نماید و جایز بداند، که مبدل به مشگ می‌گردد، و هم چنین انقلاب سنگ را به زر، و زر، را به سنگ جایز بداند، و هرگاه از او چیزی در این مورد سؤال شود، شایسته است بگوید: اکنون، نمی‌دانم در خانه چیست، همین اندازه می‌دانم که در خانه کتابی گذاشتم و شاید که تا حال مبدل به اسب شده و کتابخانه را به بول و سرگین خود، ناپاک کرده است، و یا در خانه کوزه یی آب گذاشتم، و باشد که تا حال به درخت سیب مبدل گشته است، چه خدای تعالی بر هر چیز تواناست، و لازم نیست که اسب، از نطفه ی اسب آفریده شود، و واجب نیست که درخت، آزادانه بدر آید بلکه لازم نیست که اصلاً از چیزی آفریده شده باشد، چه خدا قادر است اشیایی آفریده باشد که پیش از این وجود نداشتند.»⁴⁹

بنابراین نزد آنان، ماده و طبیعت از قوانین برخوردار نیستند و هر زمان اراده ای، خارج از ضرورت طبیعی، قادر است موازین آن را بهم بزند. مثلاً ترکیبی از دو جنس مختلف را سبب گردد. از چنین زاویه ای است که نَحْمُ غزالی، جوهر و علت و معلول را نفی می‌نماید. لذا مسائلی که

⁴⁹ "تهافت الفلاسفه..."، نَحْمُ غزالی.

از طرف امام غزالی طرح می‌شود ، به نمایشات جادوگرانی می‌ماند که انسان را دو نیمه می‌کنند و یا گل را به پرنده ای تغییر شکل داده و در سالن به پرواز می‌آورند. در مرام غزالی همه چیز به مابعد الطبیعه ای که در ذهنیت انسان موجودیت عینی ندارد، خلاصه می‌شود . بنابراین بجای بکاربردن اندیشه در رابطه با نیروی مابعد الطبیعه، به نمایشات کم‌دی دست می‌یازد و آنرا چون اصولی در مقابل پیدایش طبیعی و تمامی مفهومات و مقولاتی که درباره ی آن مختصر کنکاشی شده، قرار می‌دهد. و علت و معلول و از جمله مسائل متفاوت آنرا به مسخ می‌کشاند.

عالم طبیعی سرمدی است یا جدید

آیا عالم بیکران موجود، جدید است یا قدیمی است. منظور فلسفی عبارات قدیم و جدید اینست که یا عالم طبیعی اذلی بوده (قدیم) و یا از نیستی به هستی آمده است (جدید).

از دیدگاه تاریخی در رابطه با سرمدی و یا اذلی بودن عالم، فلاسفه یونان قرار می‌گیرند که در چهارچوب سیستم چند خدائی، سرمدیت عالم را تشریح می‌کنند. لیکن مذاهب تک‌خدائی با در نظر گرفتن استثنائاتی چند، جهان را اذلی نمی‌دانند و بطریق اولی مبادی نخستین هم چون حرکت و زمان و ماده و غیره را جزو آفرینندگی از نیستی به حساب می‌آورند. نه تنها بین مذاهب تک‌خدائی، بلکه در بین حتی یک مذهب واحد ایده‌های مختلفی راجع به ذات و صفات خدا طرح می‌شود و یا در مورد اراده و ضرورت، اختلاف نظر عمیقی بچشم می‌خورد. در چنین راستائی غزالی در کتاب تهافت الفلاسفه، جهان را جدید می‌خواند و اذلی بودن آن را نفی می‌نماید و مطابق با تفکر خاص مذهبی اش، پیدایش آنرا به اراده‌ی مطلق خدا نسبت می‌دهد. در نتیجه از دیدگاه وی، تا قبل از پیدایش عدم بود و عدم بنا به اراده اش می‌توانست تا هر زمانی که می‌خواست، تداوم یابد.

غزالی در نفی اذلی بودن عالم چنین می‌نویسد: «قدم عالم محال است، زیرا این (عقیده) منتهی می‌شود به اثبات دوره

هایی برای فلک که نه اعداد آنرا نهایت است و نه آحاد آن را شماره».⁵⁰

ولذا حرکت و زمان و ماده نیز برای غزالی بعنوان پیدایشی که قبلاً در عدم نیستی سیر می‌نمود، بوسیله‌ی خالق به هستی آورده می‌شود. غزالی ادامه می‌دهد «معنی سخن ما که گوئیم، خدا برعالم و زمان متقدم است، این است که او بود و عالمی نبود، یا بود و عالم هم با او بود، و مفهوم سخن ما که: خدا بود و عالمی نبود تنها وجود ذات باری و عدم عالم است، و باز مفهوم سخن ما که خدا بود و علم با او بود، تنها وجود دو ذات است، و مراد ما به تقدم تنها انفراد به وجود است، و عالم مانند یک شخص (واحد) است، و اگر بگوئیم: خدا بود و مثلاً عیسی نبود سپس او بود و عیسی با او، این لفظ جز وجود یک ذات و عدم ذات دیگر را در بر ندارد و پس از آن وجود دو ذات را، و به ضرورت لازم نیست که چیز سومی را تقدیر نمائیم، و اگر وهم از فرض چیز سومی بنام زمان نیارامد، هرگز به او هام نادرست، التفات نباید کرد»⁵¹

برای آن که در زمینه‌ی مذکور وارد بحث فشرده و در عین حال همه‌جانبه‌ای شویم، ابتدا باید ریشه‌های فلسفی مونوتیزم (تک‌خدائی Monotheisme) از دیدگاه بوعلی سینا و سپس در

⁵⁰ "الهیات نجات"، شیخ الرئیس بوعلی سینا، ص 128.

⁵¹ همانجا.

تعاقب آن سیستم چند خدائی یونان باستان را به معرفت درآوریم و سپس اندیشه مان را بسوی مفهومات و مقولات و مبادیهای اساسی سوق دهیم که عبارتند از حرکت، زمان، ماده اراده و ضرورت، صفات خدا و هم چنین مفهومات اساسی دیگر از قبیل کلی و جزئی. به همین منظور از واجب الوجود آغاز می‌کنیم. ولی قبل از همه نیاز براین است که فلسفه ی اولی را مخاطب قرار دهیم.

در باب واجب الوجود

همه ی فیلسوفانی که به سیستم تک خدائی و یا چند خدائی معتقدند، فلسفه ی نخستین راکه سومین بخش فلسفه ی نظری است، از اهمی‌تی برخوردار می‌سازند و بدان مقام شامخی می‌بخشند. ارسطو در کتاب مابعدالطبیعه، فلسفه ی الهی یا نخستین را بر فلسفه ی طبیعی و ریاضی برتری می‌دهد و می‌نویسد: «ارجمندترین دانش باید درباره ی ارجمندترین جنس باشد. پس دانشهای نظری باید بردانشهای دیگر برتری داده شوند، و هم چنین این دانش (الهیات) بردانشهای نظری»⁵²

و خدا را در فصل نهم، کتاب دوازدهم «شریفترین جوهر» می‌نامد. هم چنین بوعلی سینا در این باره می‌نویسد: «بنیان و مبادی سایر علوم، خویشتن را در فلسفه ی اولی می‌یابد و اثبات می‌نماید».⁵³

⁵² "متافیزیک (مابعدالطبیعه)"، ارسطو، ص 195.
⁵³ شیخ الرئیس بوعلی سینا، "برهان شفا" ص 214.

کانت نیز بدان ارزش عمیقی قائل است و خرد را در این زمینه دانش آموز خود می‌داند و می‌نویسد. «متاگیتیک از همه ی دانشهای دیگر نیز کهن تر است، و حتا اگر همه ی دانشهای دیگر در ورطه ی یک وحشیگری ویرانگر بیک باره فرو بلعیده شوند، باز هم باقی خواهد ماند».⁵⁴ مسائل فوق، مراتب خداشناسی شان را متجلی می‌سازد. با چنین مقدمه ی کوتاهی بسراغ مفهوم واجب الوجود می‌رویم.

مفهوم واجب الوجود برای اولین بار بوسیله ی فارابی و بدنبال تفوق ماهیت در وجود، صورت پذیرفته و نظریه ی جدیدی بود که در تعاقب آن اصالت ماهیت را بهمراه داشت. تداوم فلسفه ی مذکور، مابعد الطبیعه را در جنبشی فرو می‌برد و به تفسیراتی از نوع واجب الوجود و ممکن الوجود می‌کشانند. بوعلی سینا بعنوان بسط دهنده ی آن، سهم بسزائی در نظریه ی فوق ایفا می‌نماید. از دیدگاه وی واجب الوجود، صورت مفارق است، زیرا اشیاء طبیعی از امتزاج ماده و صورت است. ولی در الهیات ماده و صورت از یکدیگر تفکیک می‌شوند. زیرا ماده به طبیعت تعلق می‌گیرد و نمی‌تواند در مفهومات مابعد الطبیعه وارد شود، در چنین روندی، از آنجا که صورت تنها می‌ماند، در فلسفه ی نخستین، صورت مفارق خوانده می‌شود و برعکس ماده که در کون و فساد بسر می‌برد، نابودی و فساد در او راه نخواهد داشت. بنابراین

⁵⁴ ایمانوئل کانت "سنجش خرد ناب"، ترجمه دکتر شمس الدین ادیب سلطانی. ص 28.

جاودانی است و وجودش نه عرضی، بلکه ذاتی و ضروری است.

بنابراین واجب الوجود، قائم به ذات خویش و عقل مطلق است. واجب الوجود از آنجا که واحد است در رابطه با کثرت قرار نخواهد گرفت. زیرا کثرت مجموعه ای از تضادهاست ولی او عاری از تضاد و تفاوت هاست و منقسم نخواهد گشت و در فقدان اجزاء، واحد و بسیط خواهد ماند و علت وجودی اش، در واجب بودن ذاتی وجودش نهفته است، بعبارت دیگر از امکانات و تصادفات بدور است و بطور حقیقی، کمالات، ماهیت و صفات او از وجودش پیشی نخواهند داشت. زیرا اگر تقدم و تأخر در وی نفوذ کند، او را به مسائلی سوق خواهد داد که در مرحله ای مملو از کمالات شود و زمانی دیگر از آن تضعیف شده و یا بی بهره گردد. بنابراین هیچ حالت غیر منتظره ای در او دیده نمی‌شود. برعکس او مظهر خیر و کمالات است. وجود او بوسیله‌ی خیر مطلق، کامل می‌شود. او از هرگونه شر و غضب بدور است. نه ضد دارد و نه مثل و بقول بوعلی سینا: «زیرا ضد عبارتست از چند چیزی که در یک موضوع، مشترک اند، و با پیدایش یکی، دیگری از بین می‌رود، در حالیکه واجب الوجود از ماده و موضوع به دور است».⁵⁵ قبلاً مطرح کرده بودیم که وی ذاتاً داناست و کمالات بر همین مبنا در وجودش نهفته است. بنابراین یگانگی او از صفات و کمالات و تعقل او سرچشمه می‌گیرد، که در چنین راستائی شریک و همتا نخواهد داشت.

⁵⁵ "الهیات نجات"، بوعلی سینا، ص 128.

زیرا ممکن نیست دو واجب الوجود پابعرضه بگذارند. در اشیاء و موجودات طبیعی جوهر های متفاوتی بچشم می‌خورند که از جنس و نوع مختلفی هستند، ولی در فلسفه ی نخستین برای واجب الوجود چنین دسته بندی‌هایی موجود نیست. و گرنه او را آغشته ی تضادها و تفاوتها می‌سازد و کثرت و انقسام را در وی آشکار می‌کند. در صورتیکه ذات او باید عاری از صفات فوق گردد.

هم چنین می‌توان نفی دو واجب را از نقطه نظر ماهیت با استدلال آورد. بوعلی سینا برای اجسام و موجودات طبیعی، اصلتی برای ماهیت قائل است و همانطور که در صفحات قبل توضیح داده بودیم، بنابه نظر وی، ماهیت بر جود تفوق دارد و این از زاویه ی علل غائی مورد بررسی قرار می‌گیرد و وجود محمول ماهیت می‌شود. در نتیجه تفاوتی بین وجود و ماهیت بچشم می‌خورد که نتیجه ی کثرت است و کثرت ذاتاً در ماده ی طبیعی موجود است. در حالیکه واجب الوجود از آنجا که از کثرت بی بهره است، لذا ماهیت او عین وجود اوست، رنگ‌یگانی در چنین شکلی خود را نشان می‌دهد و بدین سبب وی را عاری از وجود دو واجب می‌نماید. بوعلی سینا در زمینه ی مذکور این گونه توضیح می‌دهد که اگر دو واجب الوجود داشته باشیم و «: برای هریک از آن دو واجب، ماهیت جداگانه ای در نظر بگیریم. حال این دو ماهیت مستقل یا چنانند که هیچ جنبه ی مشترکی ندارند، در آن صورت حتماً هر دو جوهر [غیر قائم در موضوع] نخواهند بود، همان جوهریتی که بر هر دو بطور یکسان صدق کند و هیچ

یک در آن معنا تقدم نداشته باشند و این جوهریت به منزله ی جنس آن دو واجب باشد. و چون در این فرض، این دو واجب، هیچ جنبه ی مشترکی ندارند، پس ناچار اگر یکی جوهر بوده باشد، دیگری جوهری نخواهد بود. و در صورتی که جوهر نباشد، عرض خواهد بود. و از آنجا که عرض نیازمند موضوع است، پس نمی‌تواند واجب الوجود بوده باشد. و اگر این دو واجب، جنبه ی مشترکی داشته باشند، آنگاه هر یک یا جنبه وجهت دیگری کامل شده باشد [یعنی یک جنبه ی مشترک داشته باشند بمنزله ی جنس، و یک جنبه ی اختصاصی همانند فصل] و این دو جنبه، هر دو داخل در ذات آنها باشد، پس هر یک از آن دو واجب، از نظر اجزایه حدیه، تقسیم پذیر خواهد بود. در حالیکه ما گفتیم: محال است واجب، به اجزای حدیه تقسیم شود. پس هر دو ی آنها که تقسیم پذیراند، واجب الوجود نخواهند بود. و اگر از این دو واجب، تنها یکی، جنبه ی مشترک را داشته باشد و دیگری با حقیقت زایدی بر جنبه ی مشترک، از او ممتاز شود، یعنی هر دو در یک حقیقت مشترک باشند و فرقیشان در این باشد که یکی حقیقت زایدی را داشته باشد و دیگری نداشته باشد، در آن صورت نیز آن فردی که از دو جنبه، ترکیب یافته باشد - یعنی از جنبه ی مشترک و غیر مشترک - از نظر اجزاء حدی، تقسیم پذیر بوده، واجب الوجود نخواهد بود، و تنها آن فردی که دارای حقیقت بسیط است، واجب الوجود خواهد بود. و در این حقیقت بسیط، آن معنی مشترک، به تنهایی، عامل وجوب وجود نیست، بلکه در آن، عدم چیزهای دیگر نیز شرط

است [یعنی واجب، عبارت است از آن حقیقت مشترک اما به شرط لا، یعنی به شرط این که چیز دیگری همراه آن نباشد تا موجب ترکیب شود...]. بنابراین واجب الوجود نه تنها از جهت نوع و عدد و عدم انقسام و کمال، واحد است، بلکه از این جهت نیز که وجود او برای غیر او امکان ندارد واحد است».⁵⁶

نظریه ی فوق که استدلالی از یگانگی واجب الوجود یعنی خدای واحد از طرف بوعلی سیناست، از آن جهت اهمیت دارد که بعداً سیستم چند خدائی فلاسفه ی یونان باستان را (که از زاویه ی نگرش فکری ارسطو طرح خواهد شد)، به بحث خواهیم کشید. لازم به توضیح است که سیستم چند خدایی مورد نظر ما، خارج از تصورات شاعرانه ی "هومر" است. خدایان افسانه ای "هومر" و "وهزوئید" نه صورت مفارق، بلکه آمیخته با ماده است. بر این اساس است که بعضی از فلاسفه ی یونان نظیر افلاطون، شاعران را دروغگو میدانستند. بهر صورت واجب الوجود، تنها بدلیل ضرورت و هستی ذاتی آن نخواهد بود، بلکه به نفی علت نیاز دارد. یعنی معلول علتی نمی شود.

⁵⁶ "الهیات نجات"، شیخ الرئیس بوعلی سینا، ص 134 - 133.

درباره‌ی ممکن الوجود

در مورد واجب الوجود به این نتیجه رسیدیم که وجودش علاوه بر ضرورت ذاتی آن، معلول علتی نخواهد بود. بعکس، ممکن الوجود، هستی اش بر علتی استوار است و لذا ذاتاً، واجب بر وجود خود نیست و بعلاوه می‌توانیم آنرا باقی و ناباقی و یا بعبارت دیگر موجود و ناموجود بدانیم و مجموعه یاد شده در کلیت خویش، ممتنع نخواهد بود، یعنی وجودش در راستای شرط و امکان مورد بررسی قرار خواهد گرفت. ممکن الوجود بعنوان نیروی بالقوه که به همان میزان نفی ضرورت وجودی است. ممکن الوجود نسبت به علت خود، موجودی بالفعل و نسبت به غیر، ممکن خواهد بود و بمثابه‌ی واجب الوجود در چهارچوب مابعدالطبیعه بررسی خواهد گردید، زیرا وجود او از ماده تشکیل یافته و مفهوم ممکن الوجود براین پایه نیز، استوار است که وجود بالفعل آن دنباله‌ی همان ماده‌ی اول است، که فقط از نظر صورت و اعراض متفاوت خواهد گشت و این نمی‌تواند ممتنع الوجود باشد. ارسطو در کتاب مابعدالطبیعه، ممکن را از یک نظر واقعی و به گونه‌ای دیگر غیر واقعی می‌داند. یعنی هرآنچه را که ممکن می‌دانیم، می‌توانیم ناممکن هم قلمداد نمائیم. پدیده‌ای که ناممکن است، نکته‌ی مقابل آن، ممکن و واقعی خواهد بود. این مسائل بدون استثنا بر تمامی موجودات طبیعی دلالت خواهد داشت. از

چنین زاویه ای است که امکان الوجود را می‌توان موجود و یا ناموجود دانست، زیرا در معرض کون و فساد قرار دارد. از آنجا که موجود به اشکال مختلفی طرح می‌شود، امکان الوجود هم به گونه های متفاوتی تبلور خواهد داشت. ولی اگر بخواهیم موجود را بمثابه ی موجود بررسی نمائیم، مجبوریم از دنیای اندیشه و ذهن به عینیت روی آوریم. در چنین حالتی ممکن الوجود را از دو حال خارج نمی‌دانیم، یا هستی اش به حد ضرورت و وجوب می‌رسد و یا این که از لزوم یا وجوب بی بهره خواهد بود. در حالت دوم، یعنی اگر به ضرورت و وجوب نرسد، باید در مرحله ی امکان وجود سیر نماید و حالت مذکور طبیعتاً، نسبتی بین وجود و ناوجود خواهد بود. ولی اگر ممکن الوجود به هستی ضروری و ذاتی دست یا زیده باشد، دیگر ممکن الوجود نخواهد بود. بنابراین نتیجه می‌گیریم که ممکن الوجود بر مبنای علت و معلول طرح می‌شود و در نکته ی مقابل واجب الوجود قرار می‌گیرد. اولی موجودی است طبیعی و دومی متافیزیکی. به عبارت دیگر ممکن الوجود بر مبنای علتی استوار است و دومی علتی نخواهد داشت. زیرا پدیده ای اذلی و جاودانی است و قوام خود را در یگانگی خود خویشتن می‌یابد.

لذا در یک طرف واجب الوجود و در طرف دیگر ممکن الوجود قرار خواهد گرفت. البته مسئله بدین جا به پایان نمی‌رسد، زیرا با نوع دیگری روبرو می‌شویم که رابط بین دو پدیده ی یاد شده است و واجب الوجود با لغير نام دارد.

واجب الوجود بالغیر

واجب الوجود از دونوع مختلف متمایز می‌گردد. یکی واجب الوجود با لذات و دیگری واجب الوجود بالغیر - نوع ذاتی آنرا که خدا باشد از نظر گذرانده ایم. ولی اگر «واجب»، وجود آن ذاتی نباشد، برعکس برای غیر خواهد بود - چرا که واجب الوجود نمی‌تواند هم با لذات و هم بالغیر باشد. اگر چنین چیزی صورت پذیرد، بدین معناست که وجود ذاتی و غیر ذاتی در یکدیگر ادغام می‌یابند و این غیر ممکن خواهد بود و یک پدیده‌ی مشخص و واحد نمی‌تواند هم دارای علت و هم فاقد آن باشد. چنین موجودی را باید ممتنع الوجود نامید. زیرا عدم موجودیت، در واقع ممتنع بودن آنرا می‌رساند. بنابراین واجب با لذات علت وجودی واجب بالغیر خواهد بود.

مسئله‌ی مذکور تمایز اساسی بین دو واجب را متبلور می‌سازد که نوع با لذات آن عاری از علت است و دقیقاً در چنین راستائی و بر مبنای نتیجه‌ی فوق در رابطه با علت خود، ممکن الوجود با لذات است. و زمانی که چنین پدیده‌ی بالذتی، فعلیت می‌یابد، وجود آن، واجب بالغیر خواهد بود. بعبارت دیگر اگر بخواهیم دقیق‌تر منظور ما را برسانیم؛ واجب الوجود مذکور برای واجب الوجود با لذات (خدا)، ممکن الوجود با لذات است، ولی برای غیر خود، واجب الوجود بالغیر خواهد بود. بوعلی سینا سه

پدیده‌ی مذکور را اینگونه توضیح می‌دهد: «هر ممکن الوجودی، یا وجود برای آن امری ذاتی است، یا آنکه وجودش را از علتی گرفته است. اگر وجود برای او امری ذاتی بوده باشد، پس ذاتش، واجب است نه ممکن. و اگر وجودش را از علت دیگر گرفته باشد، در آن صورت، این معلول، با فرض وجود این علت، یا به حد وجوب می‌رسد، یا بر همان حالت نخستین پیش از وجود علت باقی می‌ماند. و از آنجا که محال است حال آن پدیده با فرض وجود علت، نسبت به حالت عدم وجود علت، تفاوتی نداشته باشد، پس نتیجه می‌گیریم که وجود پدیده‌ها با فرض وجود علت، واجب و ضروری می‌شود. بنابراین، هر چیزی که ذاتاً ممکن الوجود بوده باشد، بواسطه‌ی غیر، واجب الوجود می‌شود.»⁵⁷ بنابراین ممکن الوجود همواره وابسته به حقیقت غیر خود است و این حقیقت علت نام دارد. از اینجا بدین نتیجه می‌رسیم که ممکن الوجود، بطور خودبخودی، واجب‌بالغیر نخواهد بود. پس معلول علتی است که آن را از قوه به فعل می‌آورد. از دیدگاه بوعلی سینا فرشتگان واجب الوجود بالغیراند. و بین خدا و انسانها قرار دارند. از خدا پائین‌تر و از انسانها بالاترند. فرشتگان در حقیقت خود، یعنی در ذات خویش ممکن و به غیر خویش، واجب الوجودند و لذا مفهوم آن چنین می‌شود: از آنجا که ممکن الوجودند، برای پیدایش‌شان علی وجود دارد و از آنجا که واجب الوجودند، فناپذیر نیستند و جاودانی اند،

⁵⁷ "الهیات نجات"، بوعلی سینا، ص 112.

عقل مجردند. خود و ذات واحد را تعقل می‌کنند و بعلاوه غیر خود را نیز به تعقل می‌آورند. اینها خصوصیات بودند که بوعلی سینا در مورد واجب الوجود و بطریق اولی در رابطه با خدای واحد (مونوته ایسم) مطرح می‌کند.

ولی آنچه که در اندیشه ی بوعلی سینا اهمیت دارد شیوه تفکر وی از انسان تا به فرشته و از فرشته تا خداست. مشخص است که مسائل بطریق مابعدالطبیعه پیش رفته اند و این خود می‌تواند خوشایند بخشی از مردم نباشد. ولی ما گذشته از این که بدان باور و یا بی باور باشیم، جهت درک بهتر مسائل مورد بحث، بدان می‌پردازیم و تمایزات پیدایش طبیعی و نوع مابعدالطبیعه را به میدان می‌آوریم و در راستای فلسفه ی نخستین، نگرش فکری بوعلی سینا و ارسطو را در این زمینه ی مشخص به تفسیر کشانده و با نوع مکتبی آن، یعنی غزالی مورد قضاوت قرار می‌دهیم تا نشان دهیم که ارسطو و بوعلی سینا، حتی در مابعدالطبیعه از سببیت فاصله نمی‌گیرند.

غزالی و مفاهیم واجب و ممکن الوجود

نزد غزالی و پیروان آن، یعنی تمامی آنانی که به مسائل از دیدگاه مکتبی می‌نگرند، همه چیز آسمانی می‌شود - در چنین راستائی پدیده‌ها از پیچیدگی خارج می‌گردند و آسان جلوه می‌نمایند. و با استفاده از واژه‌هایی نظیر این که همه چیز بر مبنای اراده‌ی مطلق اوست، انسان را به نفی سببیت می‌رسانند و همه چیز با یک آهنگ نواخته می‌شود و این گونه، ماهیت، صفات و ذات و همه‌ی مفهومات طبیعی، جنبه‌ی آسمانی می‌یابد و اندیشه در رابطه با آنها خشک می‌گردد. دقیقاً از چنین زاویه ایست که غزالی حتی در مقابل نظریات متافیزیکی بوعلی سینا می‌ایستد و واجب الوجود را از نکته نظر فلسفه‌ی اولی، نفی می‌نماید. وی مدعی است «اینکه می‌گوئید نوع وجوب وجود برای واجب الوجود یا بالذاته است یا به جهت علتی، این تقسیم غلطی است... لفظ «واجب الوجود» مجمل است، مگر آنکه از آن نفی علت را اراده کنند، پس ما این عبارت را استعمال کرده می‌گوییم؛ چرا ثبوت دو موجود را که هیچکدام معلول علتی نیستند و یکی علت دیگری نمی‌باشد محال می‌شمارید؟ چون وقتی که می‌گویید: آنک (وجودش) را علتی نیست، ذاتاً و سبباً علتی ندارد، تقسیم غلطی است زیرا نفی علت و استغنائی وجود از علت، دلیلی نمی‌خواهد،

و اگر گوینده ای بگوید «نچه علت ندارد، یا به ذات خویش است که علتی ندارد یا به سبب علتی دگر» چه معنی تواند داشت؟ زیرا وقتی می‌گوئیم «علتی ندارد»، سلب محض می‌کنیم، و سلب محض را نه علتی است و نه سببی، و درباره ی او گفته نمی‌شود که (وجوب وجودش) به ذاتش است یا به ذاتش نیست. و اگر مقصود شما به وجوب وجود، وصفی ثابت برای «واجب الوجود» است یعنی آنچه علتی برای وجودش نیست، این نیز فی النفسه مفهوم نیست و آن کس که از سخن اش نفی علت برای وجود واجب برمی‌آید، یعنی سلب محض، دیگر نمی‌گوید: آیا به ذات خویش (واجب) است یا به سبب علتی؟ تا اینگونه تقسیم درست باشد. پس آشکار می‌شود که این برهان از فساد عقل است و اصلی ندارد⁵⁸».

ابزاری را که غزالی جهت نفی واجب الوجود بکار می‌گیرد، تداوم خشک اندیشی و «فاسد» نمودن نیروی عقل و قوه ی مدرکه است. من در این رابطه فقط به شیوه ی استدلال توجه می‌نمایم و نه محتوای آنرا. بهر صورت منطق وی حکم می‌کند که عنوان دارد، وجود فاقد علت و بی نیازی هستی او از علت، دلیل و عللی نمی‌خواهد، زیرا نفی کامل علت، دلیل و برهانی نخواهد داشت. مشکل غزالی را می‌توان به پدیده ای طبیعی تعمیم داد. بقول ارسطو در کتاب متافیزیک یا مابعدالطبیعه، دروغ و راست در اشیاء وجود ندارند، بلکه در اندیشه اند.

⁵⁸ "تهافت الفلاسفه..."، محمد غزالی.

یعنی در مورد آنها در اشیاء، سلب محض می‌کنیم و در صدد هستیم که علت آنها آشکار سازیم، در چنین راستائی با اعتراض آقای غزالی روبرو خواهیم شد، مبنی براین که وقتی از پدیده ای سلب محض می‌کنید و وجود آنها کتمان می‌نمائید، چرا دنبال علت آن می‌روید، زیرا «سلب محض را نه علتی است و نه سببی». از طرف دیگر اظهارات غزالی از دیدگاه منطق هم درست نیست، زیرا اولاً سلب محض را در مورد پدیده ای بکار می‌بریم که موجود است. یعنی در عدم سیر نمی‌کند. بنابراین هر صفت و نشانی که محمول بر موضوع یا موجود گردد، برهان و دلیل خواهد داشت. ثانیاً با توجه به حالت بالا، فقط اشیاء فانی و فاسد که در عدم اند، برهان ندارند. باین دلیل ساده که اگر عدم وجود داشته باشد، فاقد حرکت و زمان خواهد بود و از آنجا که مبادی شان در دست رس قرار ندارد و در فقدان کامل داده هاست، قادر به ارائه دلیل و برهان نخواهیم بود. غزالی در ادامه ی بحث های خود و در نفی واجب الوجود بوعلی سینا و بطریق اولی علت و معلول، از مثالهایی چون رنگ سیاه استفاده می‌کند که از قوه استدلال بدور است، زیرا چون گذشته مفهوم ذات را مخدوش می‌سازد. وی خاطر نشان می‌کند: «سیاهی و سفیدی پیش از وجود آن دو حکم می‌کند که آن دو ممکن هستند، پس اگر این امکان به جسمی که سیاهی و سفیدی بر آن طاری می‌گردد اضافه گردد تا گفته شود که: معنای آن اینست که ممکن است این جسم سیاه شود و سفید شود، بنابراین سفیدی در نفس خود ممکن

نیست.»⁵⁹ وی سعی دارد بانفی ممکن الوجود، آن نیروئی که بمفهوم بالقوه در آن نقش اساسی ایفا می‌نماید، بزداید و عنوان دارد که چنین قوه ای نمی‌تواند وجود داشته باشد و او را از حالت علتی خویش خارج ساخته و حداکثر چنین مقامی را به جسمی که به نتیجه رسیده، یعنی به معلول بدهد. اما برای پاسخگوئی بدان، می‌توان از مثال فارابی در کتاب هانری کوربن استفاده نمود که در رابطه با عقل فعال و عقل بالقوه مطرح شده است. وی از قول فارابی می‌نویسد: «نسبت عقل فعال به عقل بالقوه، مانند نسبت خورشید به چشم است که در آن، بینائی تا زمانیکه در ظلمت قرار دارد، بالقوه وجود دارد، اما آنگاه که نور به چشم برسد، بینائی بالفعل می‌گردد.»⁶⁰

بنابراین اگر نور را بعنوان سپیدی و ظلمت را سیاهی قلمداد کنیم، متوجه خواهیم شد که در یک رابطه ی دیگر، چگونه بینائی قبل از طاری شدن سپیدی، بالقوه موجود است. حتی می‌توانیم مثال بالا را با بینائی و برق در یک اطاق تاریک، تعمیم دهیم. که بهمان صورت تا زمانی که در اطاق تاریکی قرار داریم، بینائی بالقوه موجود است و زمانیکه برق روشن می‌شود، بینائی بالفعل می‌گردد. از طرف دیگر ظاهر شدن نور و ظلمت و یا سپیدی و سیاهی بر مبنای علت فاعلی است، زیرا علت مذکور حرکت را در

⁵⁹ "تهافت الفلاسفه..."، مجذ غزالی. ص 89.

⁶⁰ "تاریخ فلسفه اسلامی"، هانری کوربن - ترجمه جواد طباطبائی. ص 229.

خود دارد. ولی نیروی بالقوه ذاتاً بالفعل نمی‌شود، اگر چنین می‌بود، موجودیت همه چیز خود بخودی صورت می‌گرفت. بعکس به پدیده ای نیاز است که آنرا علت و معلول می‌نامیم. غزالی باز برای نفی ممکن الوجود و هم چنین علت و معلول اصرار می‌ورزد و می‌نویسد: «هرگاه موجودی فرض شود که هرگز حادث نباشد، وقوع آن مطابق امکان نخواهد بود بلکه برخلاف آن است».⁶¹

ولی بوضوح، سببیت را حذف می‌نماید. نقطه نظر فوق ضد علمی است و دنباله‌ی گفتارهای قبلی وی است که با مثالهائی آنها را بر ملا ساختیم. این بار می‌توان از مثالهائی بی‌شمار استفاده نمود. یکی از آنان رشد مقدماتی بورژوازی در بطن جامعه‌ی فئودالی است، که من در سال ۱۹۹۰ در نوشته‌ای تحت عنوان «پیدایش و تخریب سرمایه در ایران» قرن نوزده، منتشر نموده بودم. مطابق با واقعیت مذکور، سرمایه در روابط اجتماعی - اقتصادی فئودالی ظاهر می‌گردد و روشن است که هنوز سرمایه داری در چنین سیری پیدایش نیافته است. ولی همکاری ساده، بعنوان نیروی بالقوه سرمایه در سیستم فئودالی، عرض اندام می‌نماید. همکاری مذکور هنوز کوچکترین روابط عام سرمایه را در خود ندارد، ولی زمینه‌ی مادی عامل سرمایه است - بنابراین هر چیزی که «هرگز حادث نباشد، وقوع آن مطابق امکان» می‌تواند صورت پذیرد. غزالی حتی برای ممتنع الوجود هم آسی رو می‌کند و

⁶¹ "تهافت الفلاسفه..."، مجله غزالی، ص 87.

آنرا بطریقی که در زیر آورده می‌شود ، نفی می‌نماید زیرا معتقد است، اگر امکان الوجود در ابتدا پایه ای مادی دارد که موجود است و پایه ی مادی آن، همان امکان موجودیت اوست، پس: «امتناع نیز محتاج چیز موجودی خواهد شد که گفته شود امتناع اوست. و حال آنکه ممتنع را در ذات خود وجودی نیست، و نه ماده ای که محال برا و طاری شود تا امتناع را به ماده اضافه کنیم».⁶²

اتفاقاً برعکس نظریه ی مُجذ غزالی، می‌توان امتناع را چونان محمول بر موضوعی اضافه کرد و آن مثال معروف شیر و وحشی جنگلی است، یعنی اگر مطرح شود که می‌توان از کنار شیر وحشی جنگلی عبور کرد بدون این که انسان را بخورد، این مسئله آشکارا غیر ممکن است. زیرا شیر وحشی، همه را خواهد درید. در اینجا امتناع موجودیتی غیر مادی دارد و در واقع محمول موجودی مادی بنام شیر وحشی شده است. بعبارت دیگر مفهوم آن شیر اهلی که مادیت داشته باشد، موجود نیست. در چنین راستائی، آن ممتنعی که در ذات خود موجودیت ندارد، تبلور می‌یابد و آن اندیشه ای آمیخته با تصور خواهد بود.

همه ی آن چیزهائی که در این روابط و در این بخش طرح می‌شود، در رابطه با درک منطقی علت و معلول است و زمانی که در چهار چوب متافیزیک فارابی و بوعلی سینا کنکاش می‌کنیم، منظور آنست که حتی در بستر مسائلی که در ذهن مادیت

⁶² همانجا ص 89.

ندارد، انسان بیاندهشده. در منطق، مبادی و زمینه های تصدیقات از تصورات منتج می‌شوند و بقول بوعلی سینا: «...تصدیق بلا تصور محال است، و از سوی دیگر رسیدن به تصدیق یقینی مستلزم این است که ابتدا به تصور تام و کامل نائل شویم».⁶³

و این امر درستی را در برخواهد داشت، زیرا هر بخشی از علوم، قبل از اینکه به تصدیق یقینی برسد، با فرضیات آغاز می‌شود. و اگر برعکس، اراده و اختیار مطلق از یک طرف و اطاعت از طرف دیگر طرح شود، مفهوم اندیشه رنگ خواهد باخت. زیرا مسائل با اطاعت طرح گشته اند و اطاعت با تفکر، ارتباطی نخواهد داشت نشانه های مذکور آن چیزی است که غزالی طرح می‌کند و ما را قدم به قدم از اندیشیدن عقیم می‌سازد. و گرنه همه ی فیلسوفان بزرگ قرون وسطا و دوره ی روشنگری، مذهبی بودند ولی اینگونه تفکر و کنکاش نمی‌کردند. بنابراین فرق عظیمی است بین شارح مکتبی و فیلسوف مذهبی، زیرا که شارح مذهب به شیوه ی مکتبی راه را سد می‌کند، ولی دیگران راه را باز می‌گذارند، یکی سد اندیشه می‌گردد و دیگری باعث نیروی فکری انسان می‌شود. بهر صورت اگر بخواهیم به بحث اصلی خود برگردیم برخلاف نظریه ی غزالی که مبنای آن نفی سببیت است، بوعلی سینا معتقد است: «یک پدیده ی ممکن همیشه وابسته به حقیقتی است غیر از ذات خود؛ و هر چیزی که بشرط دیگر و حقیقت دیگر نیازمند

⁶³ "برهان شفا"، بوعلی سینا، ص 510.

باشد، آن چیز، معلول بوده، نیازمند علت خواهد بود. بنابراین روشن شد که بقای پدیده ها و وجودشان پس از حدوث، نیازمند علت و سببی است و این بقا و وجود، به خودی خود، واجب نیست. و کسی از اهل منطق حق ندارد بگوید: امکان حقیقی، همان است که در حال عدم یک پدیده است و هرچیزی که به وجود آمده است، وجودش ضرورت یافته است و اگر به پدیده های موجود هم، بعنوان ممکن اطلاق شود، صرفاً به اشتراک لفظی خواهد بود [و گرنه، پدیده های موجود، دیگر ممکن نیستند، بلکه واجب اند]. زیرا ما می‌گوئیم: در کتاب های منطق بیان داشته ایم که شرط عدم برای ممکن حقیقی، یک شرط صحیح نیست. به این معنا که عدم، جزیی از حد ممکن نیست، بلکه عدم چیزی است که گاهی برای ممکن اتفاق می‌افتد و با ممکن همراه می‌شود. و بیان داشته ایم که هیچ موجودی به این دلیل که موجود است، ضرورت و وجود پیدا نمی‌کند، بلکه ضرورت موجودات، مشروط است به شرایطی از قبیل در نظر گرفتن موضوع یا محمول یا علت و سبب، نه خود وجود». ⁶⁴ پس از تفسیرات فوق، بوعلی سینا ادامه می‌دهد، وقتی ممکنات پابعرضه ی وجود گذاشتند، بقای شان نیز طبیعتاً دارای علتی است. ولی علت پیدایش، مترادف با علت بقا نخواهد بود. زیرا علت حدوث یا پیدایش وجود نمی‌تواند با هستی آن باقی بماند، بنابراین علت بقا جدا از علت پیدایش، همراه وجود آن خواهد ماند. برعکس

⁶⁴ "الهیات نجات"، بوعلی سینا، ص 153.

اگر علت بقا از علت پیدایش منتج شود، هستی آن واجب و حقیقی خواهد گردید - بعبارت دیگر، اگر پدیده، علت خود را از واجب گرفته باشد، علت بقای آن مترادف با واجب خواهد بود. ولی بعکس اگر علت را از غیر واجب کسب کرده باشد، علت بقای آن با علت پیدایش یکی نخواهد بود. نتیجه آنکه اگر از اندیشه های بوعلی سینا در رابطه با ماده و طبیعت بگذریم که تجزیه غزالی با نفی آنها به اراده‌ی مطلق روی می‌آورد، در رویارویی با مابعدالطبیعه‌ی بوعلی سینا نیز از چنین حکمی پیروی نموده و برمبنای آن به نقد واجب الوجود با لذات و بالغیر و ممکن الوجود می‌رسد، و اینگونه علت و معلول در هر زمینه‌ای، چه در واقعیت و چه در ذهن و تصور، فرارویانده می‌شوند.

پیداایش از دیدگاه بوعلی سینا

۱- نقش اراده

بوعلی سینا، مفهوم اراده ی واجب را جهت پیدایش مورد توجه قرار می‌دهد و با جنبه ی غرضی آن مرزبندی می‌کند و برای اثبات نظریه ی خویش عواقب صفات و حالت وی را در چنین روابطی بررسی می‌نماید. از دیدگاه او، عالم افلاک در روند پیدایشی خود، شامل دو حالت می‌شود. یا صفات و حالات او منتج از ذات خداست و یا این که در خارج عالم هستی را در هر دو حالت چه در داخل و چه در خارج ذات بدانیم، در چنین روابطی، بحث ما درباره ی ریشه ی وجودی آن اراده ای خواهد بود که در مورد پیدایش آن، نقش ایفا خواهد کرد. چیزی که مشخص است با جریانی روبرو هستیم که قبلاً وجود نداشته و اکنون می‌خواهد بعرضه ی ظهور رسد. اگر پدیده ی حادث را در داخل ذات بدانیم، بنابراین ذات واجب را دستخوش تغییرات قرار خواهیم داد و یگانگی را از وی گرفته و در نتیجه به امر کثرت گرائی در ذات خدا خواهیم رسید. چنین اندیشه ای نمی‌تواند منطقی باشد، زیرا ما همواره واجب الوجود را یگانه، حقیقی و بدور از کثرت دانسته ایم.

بوعلی سینا معتقد است که در این راه اراده ی خدا مستقیماً نمی‌تواند فعلیت یابد، چرا که اگر عامل دیگری در نظر گرفته نشود، پس باید همواره «خدا باشد و جهان نباشد». لذا خارج از همه ی مسائل فوق ما به نیروئی نیاز داریم که برای پیدایش عالم، خود را آماده سازد. نیروی مذکور در زمان عدم عالم افلاک، موجود نبود و دقیقاً بدلیل فقدان آن، واجب الوجود به پیدایش عالم نائل نمی‌گردید - چنین نیروئی باید درون ذات واجب باشد و بعنوان عنصر واسطه عمل کند و لذا با پدیده ی حادث یعنی معلول تفاوت دارد. بوعلی سینا متذکر می‌شود «: جایز نیست که پیدایش هستی از او با قصدی از طرف او همراه باشد [به عبارت دیگر] چنانکه ما در امر ایجاد چیزی قصد می‌کنیم، او نیز در ایجاد هستی داشته باشد. یعنی در آفرنش، مقصودی غیر از خود داشته باشد [آفرینش را بخاطر چیز دیگری غیر از خود انجام دهد...]. محال است آفرینش هستی، براساس قصدی تحقق پذیرد؛ زیرا این فرض به پذیرش کثرت در ذات حق می‌انجامد.»⁶⁵

بنابراین واجب که عقل کامل است، با تعقل خویش، علت پیدایش است و درچنین بستری بوعلی سینا او را «فاعل تمام هستی» می‌داند. فاعلی که با استفاده از ضرورت و در رابطه با نیروی واسطه، عالم افلاک را در روند حرکت منطقی خویش متجلی می‌سازد. «واجب تعالی، ذات خود را تعقل می‌کند و نظام خیر موجود در همه ی موجودات را

⁶⁵ "الهیات نجات"، بوعلی سینا. ص 254.

[از جهت تعقل دانش] تعقل می‌کند. هم چنین، چگونگی پیدایش و تحقق این نظام را نیز تعقل می‌کند... محال است کارهای واجب، بخاطر غرض و هدفی بوده باشد⁶⁶».

از آنجا که ابن سینا، همانند همه ی فلاسفه، خدا را از احساسهای مادی «یعنی تحریک ناشی از دوقوه ی مختلف [شهویه و غضبیه] بدور می‌داند، مهر حقیقی و ضرورت مبتنی بر آنرا بالاتر از اراده قرار می‌دهد. لذا تمایلات و اهدافی که منجر به تبارز خصوصیات فوق می‌گردند را باطل می‌شمارد. چرا که در چنین حالتی با حالات و صفات موجودات طبیعی مشترک خواهد گشت. زیرا انسان احساسات و تصوراتش مطابق با تعقل نیست. یعنی قصد و تصویری که انسان می‌کند، مستقیماً با درک حقیقی مطابقت نمی‌کند، بلکه برای هدف مذکور باید از قوه ی مدرکه بهره گیری کند. ولی واجب الوجود با لذات به چنین قوه ای نیاز نخواهد داشت، زیرا وی از نیروی تصور و احساس بی بهره است. بنابراین: «ذات واجب دارای غرضی نیست - و اگر گفته شود خیر است - منظور آن است که این، وجود، از آمیزش قوه و نقص، منزه است. و این، یک سلب است. یا منظور آنست که او مبداء هر کمال و نظامی است و این، نوعی اضافه است. و هرگاه، صفات واجب بدین گونه تعقل شوند، هرگز باعث پیدایش کثرت و اجزاء در ذرات او نخواهد بود.»⁶⁷

66 همانجا، ص 183
67 همانجا، ص 187.

اینگونه در نظریات بوعلی سینا، واجب الوجود با لذات از اراده و غرض‌بی بهره می‌شود و برعکس در چهارچوب مهر و محبت و بخشش در رابطه با نظم جهانی، اراده اش فعلیت می‌یابد و از چنین دیدگاهی او «مبدأ هر کمال و نظامی»، قرار می‌گیرد. نظریه‌ی مذکور با تفسیر شارحان مکتبی نظیر غزالی در تضاد قرار دارد زیرا بوعلی سینا خلقت ناگهانی، یکباره و ارادی واجب الوجود را نمی‌پذیرد. وی پیدایش را نتیجه‌ی ضرورت می‌داند که از هر گونه تمایل و غرض خداوندی بدور است. زیرا اراده و غرض، نتیجه‌ی کثرت و انقسام و اجزاء است و صفات و حالات مذکور، از طبیعت مادی سرچشمه می‌گیرد. لذا جا دارد نگاه مختصری به اراده‌ی موجودات طبیعی معطوف داریم.

۲ - اراده در طبیعت زنده

بین مفهوم اراده‌ی واجب الوجود با لذات و اشیاء و موجودات طبیعی تفاوت کامل و فاحشی وجود دارد. اراده در موجودات طبیعی، خصوصیات و مختصات کم و بیش متفاوتی دارد که می‌تواند به اراده‌ی مستقیم و آزاد از یکطرف و اراده‌ی محمول و اضطراری از طرف دیگر منقسم شود. هر شکلی از دو اراده‌ی مذکور قادر است بنا بر شرایطی خاص، کار برد متنوعی داشته و به شاخه‌های دیگری تجزیه شود. مثلاً نمونه‌ی

اراده ی آزاد یا مستقیم را مورد بررسی قرار می‌دهیم. می‌گوئیم اراده ای آزاد است که نیروی عملی آن بدست محرک صورت پذیرد. او آزاد است، انتخاب نماید. این بمثابة آنست که تصمیم بگیریم در باغی قدم بزنیم و اگر هم از تصمیم مذکور برحذر شویم، خدشه ای در رابطه با آزادی آن، وارد نمی‌گردد. این را باید اضافه نمود که هیچ یک از اراده های آزاد خردورز، ذاتاً نمی‌تواند در خود باشد و دقیقاً از چنین زاویه ای، خود بخودی نخواهد بود. زیرا اراده رابطه ی عملی یا فکری درونی باخارج آن است. قدم زدن در باغی که خارج از من قرار دارد، اراده ام دا بخود معطوف می‌دارد. شکل دیگری از اراده ی آزاد می‌تواند بصورت بی‌خردی، کودکانه و یا حیوانی صورت گیرد. در چنین حالتی فکر و اندیشه در آن دخالتی نخواهد داشت. زیرا کودکان و حیوانات در عین اخذ اراده ی آزاد مبتنی بر احساس، از ارائه ی خرد بی بهره اند.

این گونه تصمیمات آزاد، بدنبال فقدان آگاهی و مطالعه ی همه جانبه بر مبنای حقایق قرار نخواهد گرفت. بنابراین ریشه ی اصلی اراده ی آزاد بنا بر فکر و اندیشه و از روی خردورزی صورت می‌گیرد و در شکل عملی آن بالنفسه قوام آن را در خود خواهد داشت. ولی اراده ی محمول یا اضطراری چنین نخواهد بود. مثلاً در زمان حاکمیت رژیم سلطنتی محمد رضا شاه خیل عظیمی از دانشجویان ایرانی از جمله خود من، برای ادامه ی تحصیل عازم خارج از کشور می‌گردیدند. زیرا در چنین دوره ای (از جمله

در حال حاضر، حاکمیت جمهوری اسلامی، بدلیل فقدان آزادیهای مدنی و اجتماعی، یعنی آزادیهای سیاسی و احزاب وابسته بآن، دانشگاههای ایران آزاد نبوده و نیست و برای ورود بدان، نیاز به کنکور است و منجمله در صورت موفقیت در کنکور، رشته‌ی مورد علاقه نه بوسیله‌ی دانشجویان، بلکه براساس نمره‌ی ای است که اتخاذ می‌نمایند. لذا دانشجو علی‌رغم اراده‌ی اش، مجبور بود تحت الشعاع حالت اضطراری و اجباری سیستم آموزشی مذکور قرار گیرد و بسیاری از آنان بدلیل یاد شده و یا بعلت عدم موفقیت در کنکور، اجباراً، برای ادامه تحصیل به خارج سفر می‌کردند. چنین اراده‌ی ای، نه اراده‌ی آزاد، بلکه اراده‌ی اضطراری و اجباری است که در نقطه‌ی مقابل اراده‌ی آزاد خردورز نهاده شده است.

نوع دیگری از اراده بر مبنای نادانی و یا خشم و غضب و شهوت و چیره‌گی و تسلط و وهم و خیال، پی‌ریزی شده است. زیرا صفات مذکور در رابطه با احساسات مادی تبارز می‌یابد. بنابراین اراده از این نظر آزاد است که از درون بدون عامل تعیین‌کننده‌ی دیگر برمی‌خزد. و خود در چهارچوب خردورزی، موضوع اصلی تصمیمات اش قرار می‌گیرد و منطقیاً محمول موضوعی نمی‌شود. ولی در چهارچوب مفهومات یاد شده، اراده‌ی ای که از احساس برمی‌خیزد، لذت مطلوب می‌آورد و اراده‌ی ای که بر مبنای تصورات تبارز یابد، چیرگی و تسلط را همراه دارد. و هم چنین می‌تواند مبدل به عملی خیر گردد.

حال به بحث بیشتری در این زمینه نمی‌پردازیم و جلوتر نمی‌رویم، زیرا از موضوع اصلی فاصله خواهیم گرفت. منظور ما این بود که با تعریف مختصری از اراده در موجودات طبیعی، علت تفاوت کامل آنرا نسبت به واجب الوجود با لذات روشن سازیم. نتیجه آنکه، اراده در پدیده‌هایی که در زمره‌ی ممکن الوجودند، از امتزاج و ترکیب عوامل درونی و بیرونی آن صورت می‌پذیرد، که خود عامل کثرت‌گرایی را بنمایش می‌گذارد. لذا اراده در موجودات طبیعی، ریشه در روابط دنیای کثرت‌گرایی خواهد داشت که می‌تواند، فکر و عمل را در اشکال و اهداف متفاوتی مشغول سازد و لذا اراده مطابق با آن، بصورت‌های گوناگونی متظاهر گردد. ولی برعکس واجب الوجود با لذات از آنجا که صورت مفارق و عقل کامل است، در فقدان ماده و نهادهای کثرت‌گرا، عاری از عوامل رنج، نادانی، خشم و غضب و انتقام، شهوت و چیره‌گی، و هم و خیال و احساسات و لذت‌های مطلوب و ابسته بآن خواهد بود.

۳- واجب الوجود با لذات تا عقل فعال

فلسفه ی مابعدالطبیعه مذکور، یکی از معروفترین فلسفه ی الهی بشمار می آید. زیرا در راستای نگرش مذکور، سلسله مراتب عقل محض به عقل اول و ادامه ی آن تا عقل دهم یا عقل فعال بوسیله ی فارابی و سپس بوعلی سینا ترسیم می شود و در بستر اندیشه ی فوق، بوعلی سینا به گسترش آن می پردازد و کیفیت و حالات آنرا در تداوم خویش به نحوی تفسیر می کند که واحد به کثرت مبدل می شود.

تفسیر مذکور در رابطه با مابعدالطبیعه، نظریه ای جدید از قرن دهم و یازدهم میلادی در فلسفه ی اولی بشمار می رود. بهر صورت از طرف فارابی دمیده می شود و از طریق بوعلی سینا بسط و توسعه می یابد و مرزبندی روشنی با شارحان مکتبی و همه ی کسانی می گردد که پیدایش را در چهار چوب متافیزیکی، بدون نقش علت های مختلف و مستقیماً از اراده ی مطلق می دانند.

بوعلی سینا در روند چنین تفسیر متافیزیکی، همچون فارابی به اصالت ماهیت می رسد و آنرا در اصل و اساس بوجود برتری می بخشد. او برای پیدایش و مبدل شدن واحد به کثرت، بدنبال نیرو و عاملی می رود که باید پیدایش عالم را تصریح و تسهیل نماید و الزاماً بعنوان عنصر واسطه عمل کند. در چنین رابطه ای است که می افزاید: «او معشوق است و معشوق، از آن جهت که معشوق است، نسبت به عاشق، خیر است؛ بلکه می توان گفت همه ی

محرک هایی که ایجاد حرکت غیر قسری می‌کنند، حرکتشان به سمت هدفی است و در حقیقت، مشتاق چیزی هستند، حتی طبیعت؛ زیرا معشوق طبیعت نیز امری طبیعی است که همان کمال ذاتی جسم است. خواه این کمال ذاتی بصورت آن مربوط باشد و خواه به مکان و وضع آن. و معشوق اراده، حقیقتی ارادی است. یا اراده ای یک مطلوب حسی مانند لذت است و یا اراده ی یک مطلوب و همی‌خیالی مانند چیره گی و تسلط. یا اراده ی مطلوبی ظنی است که همان خیری است که مورد ظن باشد. آنکه بدنبال لذت است، همان شهوت است و آنکه جویای چیره گی است، غضب است. و آن که بدنبال خیر مظنون است، ظن و گمان است و جویای خیر حقیقی ناب، همان عقل است و چنین طلبی [طلب خیر حقیقی ناب] را اختیار می‌نامند.⁶⁸

بنابراین معشوق یا خیر حقیقی، بمثابة ی ضرورتی به پیدایش عالم کمر می‌بندد. عقل وقتی به مبداء و ذات خود می‌اندیشد به کمال و خیر حقیقی می‌رسد. بعبارت دیگر عقل در تأملات خود همان خیر حقیقی است، و در تداوم چنین اندیشه ای، عقل اول نتیجه می‌دهد، ولی عقل اول حاوی کثرت نخواهد بود. دلیل آنرا کمی‌پائین تر بررسی خواهیم کرد. بهر صورت هر عقلی که منتج می‌شود و هر تأملی که از آن صورت می‌گیرد، نیروی سه گانه یعنی نفس و ماده و سپس عقل برای بوجود آوردن عقل دیگر را موجب می‌گردد و اینگونه در هر تأملی، پیدایش یکی از

⁶⁸ "الهیات نجات"، بوعلی سینا، ص 224.

افلاک نتیجه می‌شود و این مسئله تا عقل دهم تکرار خواهد گشت. عقل دهم یا عقل فعال در تأملاتش، پیدایش موجودات زنده را سبب می‌گردد. عقل مذکور قادر به تجزیه ی قوای سه گانه نیست، آنها در یکدیگر ادغام شده اند. یعنی نفس و عقل و ماده، متحد می‌گردند و در تأثیرپذیری یکدیگر، درون پدیده ای واحد، تجلی می‌یابند. عقل انسانی به دو بخش نظری و عملی منقسم می‌شود. عقل نظری بصورت عقل فرشتگان مربوط است و شناسائی واجب الوجود با لذات از این بخش می‌سر می‌گردد. ولی عقل عملی ریشه در محسوسات دارد. عقل فرشته همواره بصورت بالقوه در طبیعت انسانی برجای می‌ماند. براین اساس است که عقل انسانی دارای طبیعت دوگانه می‌شود. از یکطرف در مسیر خردورزی، موجب اعمال خیر و مثبت می‌گردد و از طرف دیگر با اتصال به احساسات مادی بدون خردورزی، از آن فاصله می‌گیرد. این شمه ای کوتاه از روند پیدایش است. در نتیجه حدوث عالم از زاویه ی عشق و مهر حقیقی آغاز می‌شود و رابطه ی بین معشوق و عاشق اساس و عامل اصلی سازنده گی است. زیرا این همان عنصر واسط است که بقول بوعلی سینا، قبل از پیدایش موجود نبود. لذا آفرینش نتیجه ی تظاهر مهر حقیقی است.

در چنین بستری، ضرورت اراده ی الهی مبتنی بر خیر حقیقی شکل می‌گیرد، یعنی از آستین نامتناهی عشق، ضرورت یاد شده بیرون می‌آید و تا عقل دهم بسط می‌یابد. از اینجا است که مرزبندی با نظریه ی الهی شارحان مکتبی ظاهر

می‌گردد و بجای خلقت یکباره مبتنی بر اراده ی مطلق واجب، عشق را بر اراده ارجح دانسته و سپس اراده ی مبتنی بر عشق در راستای آن تبارز می‌یابد. در اندیشه ی بوعلی سینا، اراده محمول است، در صورتیکه شارحان مکتبی و در رأسشان مجذ غزالی اراده ی واجب را موضوع اصلی قلمداد می‌نمایند.

از دیدگاه بوعلی سینا، عقل محض، نتیجه ی اندیشه ی واجب الوجود با لذات است که در تداوم تأمل و تعقل خویش، پیدایش را به کمک مهر حقیقی به هستی می‌آورد. از چنین زاویه ای است که مهر حقیقی ریشه در تعقل دارد که همان عقل محض محسوب می‌گردد. بنابراین او علت پیدایش عالم ملکوت خواهد بود، به ترتیبی که در خود می‌اندیشد. بر چنین مبنائی وجود اشیاء تابع وجود واجب با لذات است. ولی برعکس، وجود او به هیچ عنوان تحت الشعاع وجود اشیاء طبیعی نخواهد بود. بوعلی سینا می‌نویسد: «بنابراین، نخستین موجودی که از او صادر می‌شود، یعنی نخستین موجودی که ابداع می‌شود، نمی‌تواند کثیر باشد. چه این کثرت، عددی باشد یا برمبنای انقسام به ماده و صورت، زیرا پیدایش و لزوم پدیده ها از او، تنها به خاطر ذات اوست، نه بخاطر چیز دیگری... بنابراین، اگر از واجب، دو حقیقت که در قوام ذات مختلف اند یا دو حقیقت متباینی که مانند ماده و صورت [که از ترکیب خود] حقیقت واحد دیگری را [مانند جسم] تشکیل دهند، پدیده آیند، آنها لازم و معلول وجود دو جنبه ی مختلف

در ذات واجب خواهند بود... در نتیجه ذات او از نظر معنا قسمت پذیر خواهد بود⁶⁹».

بر این اساس است که وی، نتیجه ی اول پیدایش از مبداء نخستین را عقل محض می خواند. علت نخستین، معلول خود را بعرضه ی ظهور خواهد گذاشت. عقل محض در یگانگی خود از ماده جدا بوده و با نیروی واسطه یعنی عشق و مهر حقیقی، عقل اول را پی ریزی می نماید. در اینجا هنوز واحد به کثرت مبدل نخواهد شد. زیرا از واحد، فقط واحد بر می خیزد. ولی عقل اول در تأملات خود، پدیده ای را بعرضه می آورد که از یگانگی و واحد بودن خارج می گردد و این مسئله بترتیبی است که معلول ما در چهارچوب دو مفهوم متفاوت در خویشتن متظاهر خواهد گشت و او ممکن الوجود با لذت است که از طریق واجب با لذات، هستی می یابد. یعنی وجود او واجب می گردد. شاید در اینجا تضادی جلوه کند که پدیده ی حادث مذکور از یکطرف ممکن الوجود و از طرف دیگر واجب گردیده است. ولی تضاد فوق این گونه حل می گردد که پدیده ی پیدایش یافته به همان میزان که هستی خود را از واجب الوجود با لذات می یابد، ممکن الوجود با لذات است و به همان ترتیب در مقابل اشیاء و موجودات دیگر، از آنجا که سرمدی است و محو و نابود نخواهد گشت، واجب

⁶⁹ "الهیات نجات"، بوعلی سینا، صفحات 257 - 256.

الوجود بالغیر است. این مسئله ای است که قبلاً نیز بدان پرداخته بودیم. او فقط از چنین زاویه ای در کثرت خواهد بود. او نه وجود خود را، بلکه لزوم و حقیقت و یا عبارت دیگر وجوب وجودش را از واجب با لذات می‌گیرد و در چنین راستائی مبداء نخستین را تعقل می‌نماید و از طرفی به تعقل خود نیز می‌پردازد که بصورت ممکن الوجود با لذات متجلی می‌گردد. بنابراین از آنجا که در آفرینش او، علتی موجود است، ممکن الوجود می‌گردد و از آنجا که هستی اش، جاودانی است، واجب الوجود می‌شود.

این اولین کثرت در پیدایش بشمار خواهد رفت. از دیدگاه بوعلی سینا: «این کثرت در معلول اول، ناشی از مبداء نخستین نیست، زیرا امکان وجود برای معلول اول امری ذاتی است، نه ناشی از مبداء نخستین. بلکه وجوب وجود او، فقط از مبداء نخستین ناشی شده است. سپس در معلول اول، از آن جهت که مبداء نخستین و ذات خود را تعقل می‌کند، کثرت دیگری که لازمه ی پیدایش او از مبداء نخستین است، پدید می‌آید و ما مانعی نمی‌بینیم از این که از علت واحد، معلول واحدی صادر شود. سپس این معلول، کثرتی نسبی را که در مرحله ی اول وجود، و نیز در قوام آن دخالتی ندارد، بدنبال داشته باشد؛ بلی می‌توانیم واحدی داشته باشیم که مستلزم واحد دیگری باشد. سپس، واحد اخیر مستلزم حکم و حال یا صفت و یا معلول دیگری باشد که از آن، با مشارکت لوازم فوق

الذکر، پدیده ی دیگری به وجود بیاید و از این جا، کثرت سرچشمه بگیرد و همه ی این کثرت، لازمه ی معلول مذکور باشد. پس حتماً باید این گونه کثرت های ناشی از مشارکت ذات یا لوازم ذات را، منشاء پیدایش کثرت دانست، و گرنه همیشه باید از علت واحد، معلول واحد صادر شود و ما هرگز به مرحله ی پیدایش جسم ترسیم ...عقول مفارق، از نظر عدد کثیرند و بنابراین، نمی توانند یک جا و با هم از مبداء نخستین پدید آیند. بلکه باید بالاترین عقل، معلول نخستین باشد. سپس عقل دیگر بدنبال آن صادر شوند. و از آنجایی که بدنبال هر عقل، سه پدیده خواهیم داشت، از این قرار که یکی صورت فلک یعنی نفس اوست و دیگری ماده ی فلک و سومی عقل بعدی است⁷⁰».

بنابراین عقل اول در تأملات خود، پیدایشی خواهد داشت که برمبنای کثرت ذاتی و غیر ذاتی تجلی خواهد یافت و در تداوم آن عقل دوم در اندیشه خود، به کثرتی از نوع ماده و صورت نائل خواهد گشت و تا عقل دهم یا عقل فعال که نتایج اندیشه آن، اشیاء و موجودات طبیعی است ادامه خواهد یافت.

⁷⁰ "الهیات نجات"، بوعلی سینا، صفحات 261 - 260.

غزالی و پیدایش عالم و اراده‌ی واجب الوجود

غزالی زمینه‌ی اولیه‌ی پیدایش عالم را همانند تمام شارحان مکتبی از اراده‌ی مطلق واجب می‌داند و تمام کسانی را که بدین نظریه بی‌باورند، می‌تازد. او در این باره می‌نویسد: «چرا انکار می‌آورید به کسی که می‌گوید عالم، بنا به اراده‌ی (خدای) قدیم در زمانی که وجودش مقتضی بوده ایجاد شده و عدم نیز تا جایی که مقتضی است استمرار یابد، و وجود از آنجا که آغاز گشته آغاز شود، و یا اینکه وجود پیش از آن مراد نبوده و از این هم حادث نگشته است و اما در زمانی که حادث شد، صانع قدیم آنرا اراده کرده است، و پس از آن حادث شده است.»⁷¹

بنابراین عالم مستقیماً بوسیله‌ی واجب الوجود با لذات اراده شده است بعبارت دیگر بنیاد ساختاری عالم باید از درون ذات واجب ریشه گیرد، زیرا علاوه بر اینکه پایه‌های مادی آن در خارج از واجب وجود نداشت، نیروی واسطه یا عامل اساسی دیگری که بتواند از مبداء نخستین بسوی پی ریزی و سازماندهی عالم بشتابد، در کار نبود. آنچه می‌ماند، اراده و

⁷¹ "تهافت الفلاسفه..."، محمد غزالی، صفحات 59 -

غرض مطلق واجب الوجود خواهد بود. بوعلی سینا یاد آوری می‌کند اگر خلقت بر چنین مبنائی باشد و اگر زمینه های سازندگی مستقیماً از درون ذات واجب برخیزد، حقیقت درونی آن دچار تغییرات می‌گردد. ولی غزالی از واقعیت‌های فوق می‌گذرد و اثبات آنرا در کتاب دیگری که به گفته ی خود در همین زمینه خواهد نوشت، محول می‌نماید و همچنان به اینکه اراده از اذل در واجب موجود بود پای می‌فشارد. ولی مسئله ی اساسی طرح این مسئله است که چرا از قبل اراده نکرده بود و اگر نخواست در این باره اراده کند، علت آن در چه چیزی نهفته بود؟ هم چنین زمان اراده ی مذکور، متناهی بود یا نامتناهی؟ در این باره مجدّ غزالی کاملاً به جریان آشنائی دارد، زیرا می‌داند اگر زمان متناهی باشد، وجود واجب هم مطابق با آن متناهی خواهد بود. زیرا فاصله ی دو نقطه از اراده که از بالقوه آغاز و به بالفعل ختم می‌شود، بوسیله ی زمان مشخص می‌گردد. لذا تا قبل از نقطه ی اول، نیروی بالقوه ای موجود نبود و در فقدان آن وجود واجب محدود و متناهی می‌گردد و غزالی جواب می‌دهد: «ماده و زمان هر دو بنظر ما مخلوق اند.»⁷²

و بدین ترتیب از رویارویی زمان متناهی و نامتناهی، جلوگیری بعمل می‌آورد و بدون اثبات آنرا رها می‌سازد. بهر صورت اراده ی مستقیمی که از واجب تبارز می‌یابد، وی را در تلاطمات و تغییرات قرار می‌دهد و این چنین با

72 همانجاف ص 65.

کثرت گرائی، محل حوادث را در او سبب می‌شود . عامل‌های یاد شده بدلیل وجود ماده و عالم احساس در موجودات طبیعی دیده می‌شود ، لذا مقام واجب تا بدین حد به مقام جنس جانداران نزول می‌کند. از چنین زاویه ای است که غزالی متذکر می‌شود « شما به ضرورت تعلق اراده ی قدیم را به حادث باطل شمردید، این رأی در باره نفوس، رأیی است که «ابن سینا» برگزیده و باشد که مذهب «ارسطو» نیز همین باشد.⁷³ ولی اگر بخواهیم مسئله ی فوق را به جلو سوق دهیم به این نتیجه می‌رسیم که اراده گر، نمی‌تواند واحد باشد و کثرت گراست. باین معنی که اثرات و کارکردهای متفاوتی خواهد داشت. لذا محل چندگانگی، همان محل حوادث است. ولی از نظرگاه غزالی، اراده: «تمیزش از مانند آن است.» و در ادامه متذکر می‌شود، همانطور که: «علم اقتضای احاطه به معلوم می‌کند.»⁷⁴

اراده نیز چنین صفتی دارد - نظریه ی فوق لرزان و شکننده بنظر می‌رسد، زیرا اگر واجب در رابطه با دو شیئی که در برابری همه جانبه بسر می‌برند، قرار گیرد، اراده ی وی در راستای انتخاب دو شیئی به چه متوالی خواهد بود؟ غزالی جواب می‌دهد، آنگاه از قدرت خود استفاده کرده، یکی را بدیگری ترجیح خواهد داد. این همان چیزی است که بوعلی سینا در رابطه با

⁷³ همانجا، ص 64.

⁷⁴ همانجا، ص 67.

اراده و غرض، به نفی آن رسیده بود. زیرا آن را نتیجه ی کثرت گرائی می دانست.

از این گذشته اگر اراده از دیدگاه غزالی «تمیز شی از مانند آنست»، و باز مطابق با عقیده ی او که واجب در عصر عدم بسر می برد و در عدم، حرکت و زمان و ماده مفهوم نخواهد داشت، لذا اراده ی واجب از کدامین شی صحبت به میان می آورد و منطقاً در فقدان شی، قصد تشخیص چه چیزی را دارد. زیرا در اینجا تقدم و تأخر فرقی نخواهد داشت. لذا عقل و عشق و مهر حقیقی بوعلی سینا، نه قدرت است و نه تشخیص انتخاب اشیاء مبتنی بر آن. عقل و محبت و اراده ی عاشق و معشوق، با عنصری اراده بر مبنای غرض، تفاوت اساسی دارد. زیرا از نظرگاه فارابی و بوعلی سینا، پیدایش عالم از خرد و عقل آغاز می گردد و با قوه ی عشق در هر اندیشه ای به عقل و نفس و ماده ی دیگری مبدل می شود و این مسئله را تا عقل دهم به پیش می برد. بقول بوعلی سینا برای هر پیدایشی، لزوم علت فاعلی و علت مادی ضرورت دارد و هر جا که این دو علت نباشد، پیدایش مادی، به سرمنزل مقصود نخواهد رسید. زیرا علت فاعلی، حرکت را در خود دارد و علت مادی، جسم را تبارز می دهد. یعنی هر معلولی نیازمند منطقی علتی خواهد بود. علت فاعلی و مادی سبب تسهیل فعل و انفعالات می گردد و از هر حرکتی، حرکت دیگری پیش می آید و در تداوم آن، هر حرکت پیشینی به حرکت بعدی لگام زده می شود و بطور نامتناهی به پیش می رود. در صورتیکه مُجَدِّ غزالی از سببیت فاصله می گیرد. وی در کتاب «تهافت الفلاسفه»، اثبات نظریات مکتبی را در

نوشته ی دیگری محول می‌نماید، که بالاخره در جلد دهم « احیاء علوم الدین»، بدانها می‌پردازد و در بخش فعلیت عالم و اراده ی واجب می‌نویسد: «هرچه جز اوست از پری و آدی و دیو و فرشته، و آسمان و زمین و حیوان و نبات، و جوهر و عرض و مدرک و محسوس، حادث است. به قدرت آن را — بعدالعدم — اختراع کرده است — و پس از آنچه چیزی نبود آنرا انشاء فرموده — چه او در اذل تنها موجود بود، و جز او با وی نه. و خلق را پس از آن احداث فرمود از برای اظهار قدرت خود»⁷⁵.

آنچه در اینجا بچشم می‌خورد، اراده و قدرت و برتری است. بنابراین اگر هدف و منظور واجب الوجود برای پیدایش عالم، نشان دادن اراده و قدرت و برتری باشد، آنها را در مقابل چه پدیده هایی قرار می‌دهد. آیا قصد بر آنست، قدرت و برتری خویش را در مقابل خدا و خدایان دیگر به معرض نمایش آورد — اینکه محال است، زیرا خدا، واحد و یگانه در نظر گرفته شده است. آیا اراده و قدرت و برتری در برابر موجودات طبیعی که خود آفریننده ی آنست، قرار می‌گیرد. باز در چنین رابطه ای حقیقت پوشیده خواهد ماند، زیرا اشیاء و موجودات طبیعی بین کون و فساد، وجود و ناوجود که همان هستی و مرگ است، بسر می‌برند، و در مقابل خدائی که خود

⁷⁵ "احیاء علوم الدین"، جلد دهم، بخش "قواعد عقاید" ابوحامد محمد غزالی، ترجمه مویدالدین خوارزمی، بکوشش حسین خدیو جم، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ص 262.

آفریننده است و بعلاوه اذلی و جاودانی است، نه اینکه نامفهوم، بلکه بیشتر شبیه کمدی خواهد بود تا واقعیت. بنابراین اراده و قدرت نمی‌تواند مبنای اصلی آفرینش قرار گیرد، زیرا باعث عواقب اسفباری خواهد گردید. ما یک نمونه‌ی آنرا از زاویه‌ی اراده‌ی مطلق واجب که از طرف غزالی طرح شده است، بدست می‌دهیم. چون بقول وی در مقابل اراده‌ی خدا، نباید تقاضای اعمال صالح تر نمود. بعبارت دیگر نباید اندیشه‌ی خود را بدان مشغول ساخته و حالت پرسش در مقابل اراده‌ی او قرار داد. وی می‌نویسد:

«آنکه با بندگان خود آنچه خواهد کند، و رعایت اصلی بندگان بروی واجب نیست. برای آن که یاد کرده ایم که بروی چیزی واجب نیست، بل و خوب در حق او معقول نباشد. چه او از آنچه کند مسئول نبود... مناظره‌ی در آخرت فرض کنیم که: کودکی و بالغی هر دو مسلمان وفات کردند. و حق تعالی بالغ را بر کودک فضل داد، و به مزید درجات مخصوص گردانید، بدانچه در ایمان و اقامت طاعات پس از بلوغ رنج‌ها تحمل کرده بود... پس اگر کودک گوید: چرا درجات وی زیادت از درجات من است؟ جواب این بود که: او به بلوغ رسیده بود، و در طاعت مجاهده کرده. و کودک گوید: تو مرا در کودکی می‌رانیدی، و بروی به درازای عمرت فضل فرمودی، و بر من نه. و واجب بود که حیات من دایم داری تا به بلوغ رسم و در طاعت مجاهده کنم. پس این چه کردی عدل نبود! و جواب این آن باشد که: دانسته بودم که اگر به بلوغ رسی شرک آری یا معصیت کنی - و اصلح تو آن

بود که در کودکی وفات کنی... و چون سخن اینجا
رسد، کافران از درکات دوزخ فریاد برآرند و
گویند: ندانسته بودی [که اگر] ما به بلوغ رسیم
مشکر آوریم؟ پس چرا در کودکی ما را نمیراندی؟
چه ما به کم از [منزلت] این کودک مسلمان
راضیم - پس جواب ایشان چه باشد؟ و چون سخن
بدین مقام رسد هیچ واجب شود، جز قطع کردن بدان
چه کارهای خدا متعالی است، به حکم جلال، از
آنچه سنجیده شود به میزان اهل اعتزال.⁷⁶»

عبارات فوق تضادها و تناقضات ناشی از
اراده ی مطلق بوده و از نظم و خرد و عشق بی بهره
است، زیرا هراندیشه ای را تحت قوای اراده ی
مطلق، به زیر تازیانه ی خود می گیرد و اگر
بخواهیم منطق آنرا بدانیم، باز باید از لابلای
نوشته های غزالی در همان بخش یعنی «قواعد
عقاید» مراجعه نمائیم که دلایل امر فوق از قبل
اینگونه توضیح داده شده اند، که حق تعالی:
«تصرف در ملک خود می کند و صورت نبندد که تصرف او
از ملک او درگذرد. و ظلم عبارتی است که از تصرف
در ملک دیگری، و آن در حق خدای محال است. چه غیر
او را ملکی نیست تا تصرف او در آن ظلم باشد - و
دلیل برجواز آن وجود آن است. چه ذبح بهایم
ایلام ایشان است. و آنچه از نوع عذاب بدیشان
می رسد از آدمیان، جرمی بر آن سابق نبوده است».
اینگونه مفهوم ظلم و عدل از طرف غزالی
تعریف می شود و این مسئله خاطره ی دوران برده

داران را در وجود آدمی زنده می‌سازد که برده داران خود را مالک برده ها محسوب می‌کردند و ذبح و کشتن شان مشروع می‌گردید و عمل مذکور نه اینکه ظلم بحساب نمی‌آمد، بلکه در رابطه با عدل برده دار تظاهر می‌نمود. روشن است به همان میزانی که برده دار از تعقل و عشق و مهر حقیقی بدور بود، مُجَدُّ غزالی بعنوان یک شارح مکتبی نیز در فقدان آن قرار می‌گیرد و این نتیجه ی بوجود آمدن پدیده ها بر مبنای اراده ی مطلق است، بدون اینکه پاسخ منطقی در رابطه با عواقب اسفبار آن داشته باشد. در صورتیکه در اندیشه ی بوعلی سینا، اراده ی مطلق در رابطه با مبداء نخستین جائی نخواهد داشت زیرا پاسخگوی حقیقی ذات خود نخواهد بود. سخن را کوتاه کنیم، اراده زمانی می‌تواند مفهوم منطقی و عملی بخود گیرد، که نیروی شوقیه بدلیل اشتیاق عاشق و معشوق، و در رابطه با نزدیکی شان، نیاز مبرم به تأثیرپذیری اراده نماید تا بوسیله ی آن بتواند هدفمند گردد. بنابراین برای بوعلی سینا، پیدایش از عقل و خرد و عشق آغاز می‌شود، ولی مُجَدُّ غزالی مبداء همه را وحی و اراده و غرض می‌داند.

حرکت و زمان

حرکت نقش کلیدی موجودات را ایفا می‌نماید و علاوه بر آن راز هستی پدیده‌ها در آن نهفته است. بعبارت دیگر، فقدان حرکت، فقدان موجودیت را به‌مراه خواهد داشت. بر چنین اساسی است که فلاسفه بر مبنای اهمیت ویژه‌ای که بدان قائل‌اند، نظرات خود را ابراز می‌دارند. بنابراین نمی‌توان در برابر آن شانه خالی کرد و آنرا بی‌اهمیت جلوه داد. نادیده گرفتن نیروی لایزال حرکت، قهقرائی کامل را در چهار چوب پیدایش طبیعی به‌مراه خواهد داشت. مسئله‌ی مذکور در رابطه با مابعدالطبیعه نیز نقش کلیدی را برای مذهب جهت پیدایش علم بازی خواهد کرد.

ولی قبل از وارد شدن به عرصه‌ی متافیزیکی، ابتدا مفهوم حرکت را در اشیاء و موجودات طبیعی آشکار نموده و سپس زمینه را در محور دیگری، جهت درک هرچه بهتر آن در قالب مبداء نخستین و فلسفه‌ی اولی فراهم می‌سازیم.

تعریف کلی حرکت

مبادی حیات و تغییر و تحولات در طبیعت، بوسیله ی حرکت صورت می‌پذیرد. بقول ارسطو تا زمانی که تعریف حرکت مشخص نگردد، بطریق اولی مفهوم طبیعت، معلوم نخواهد گردید.

حرکت پدیده ای درونی است، یعنی نیروی آن در داخل اشیاء و موجودات نهفته است و بدین صورت تحول و تغییرشان را موجب می‌شود. چنین تغییر در چهار وجه صورت می‌پذیرد که بترتیب در جوهر، کیفیت، کمیت و جابجائی تبارز می‌یابد.

تغییرات جوهری در دو سر عمیقاً متضاد نهفته اند. همانند وجود و ناوجود، هستی و مرگ. حرکت مذکور تغییری در زمینه ی جوهر پدیده است. ولی آن حرکتی که از دیدگاه کیفی تغییر می‌یابد، ریشه در ماهیت پدیده دارد. همانند اینکه روز به شب تبدیل می‌شود و بالعکس. در اینجا حرکت، کیفیتاً تغییر می‌یابد و یا بیماریهایی که در اجزاء جانداران صورت می‌گیرد، باعث تغییر حرکت کیفی بدن می‌گردد. از جمله استحاله و تغییراتی که از بالقوه به بالفعل می‌رسند، در رابطه با تغییر کیفی حرکت ارزیابی می‌شوند.

سومین تغییر حرکت، در کمیت آن صورت می‌گیرد و آنرا از کامل بودن خارج ساخته و به ناقصی اجزاء و یا بالعکس مبدل می‌سازد. وقتی دست و یا شاخه ی درختی قطع گردد، حرکت، تغییر کمی می‌یابد. ولی حرکت از جایی به جایی

دیگر، موجب تغییر آن در رابطه با مکان خواهد گردید. که این آخری چهارمین تغییر در حرکت است. قبلاً در بخشهای دیگر این نوشته، مطرح نموده بودیم که اشیاء نیروی حرکت و سکون را در خود دارند و پدیده ای که از اجزاء مختلف تشکیل یافته می‌تواند همزمان بخشی از اعضای آن در حرکت و بخشی دیگر ساکن باشد. ما می‌توانیم در محلی ساکن باشیم، در عین اینکه دستها یا سرهایمان را بحرکت آوریم. و حتی زمانی که کاملاً تمام اعضاء و اجزاء بیرونی ما بی حرکت است، جنبش درونی، بی محابا جریان دارد و از طریق همین حرکت است که ما ارگانیسم را تقسیم بندی می‌کنیم. یعنی از حرکت سلولهای هم شکل، همکار و هم ساختمان، بافت بوجود می‌آید و بهمان اندازه از حرکت بافت‌های هم شکل، همکار و هم ساختمان، اندام یا دستگاه خاص آن، پابعرضه می‌گذارد و در این بین، جریان خون بی محابا در حرکت است و لحظه ای از گردش باز نمی‌ایستد. بنابراین منظور از ساکن بودن اجزاء بیرونی، بی حرکتی موقت است و نه مطلق. از چنین زاویه ایست که اشیاء و جانداران، حرکت و سکون را در خود دارند. لذا متحرک اند. ولی اشیاء و موجودات طبیعی متحرک، در عین حال، محرک هم می‌باشند و برعکس هر عامل محرک، خود نیز متحرک خواهد بود و این نمونه ای از تداوم و بقای حرکت است که انگیزه ی فعل و انفعالات را در خود دارد. یعنی علاوه بر این که محرکی از اجزاء خود می‌باشد، نیروی فوق را به اشیاء دیگر نیز منتقل می‌دارد. اینگونه حرکت از بالقوه به بالفعل تبدیل می‌شود و همواره

تولید و باز تولید می‌گردد. تولید مذکور را نباید صرفاً از زاویه ی اراده و خواست اشیاء بررسی نمود، زیرا عامل اساسی آن، نیروی حرکت است که در درون آن جای دارد. در یک کلام فقدان حرکت، فقدان تغییر و تحول و تولید و باز تولید است. البته اشیائی موجودند که محرک اند ولی متحرک نیستند و این هیچگونه تضادی در بحث فوق ایجاد نخواهد کرد. زیرا گفته بودیم که اشیاء طبیعی محرک، در عین حال متحرک اند، و اگر با شیئی محرکی که نامتحرک است روبرو شویم، دلیل محرک بودن آن عرضی است و نه ذاتی، در مورد مسئله ی مذکور در صفحات بعد، بیشتر به بحث خواهیم نشست. بوعلی سینا نیز در رابطه با حرکت اشیاء طبیعی از عاملهای منطقی بهره می‌گیرد و برخلاف شارحان مکتبی، آنرا نتیجه ی وحی و اشراق نمی‌داند. وی معتقد است که مبادی پدیده ها به عللی وابسته اند که از حرکت سرچشمه می‌گیرند و هر جنبشی، دارای حرکتهای ماقبل بوده که حرکت متأخر را موجب گشته است و اینگونه همه ی حرکتهای در اتصال و تماس، پیوند یکدیگر را سبب می‌شوند. به باور وی، حرکت نتیجه پیوند اتصالی است، زیرا حقیقت اشیاء در حرکت نهفته است و از چنین زاویه ایست که هستی و موجودیت شان تثبیت می‌گردد. بنابراین هرگونه فاصله، لطمه به روال عادی حرکت وارد می‌آورد، زیرا انفصال میان دو حرکت، فاصله ی زمانی ایجاد نموده و باعث حذف حرکت می‌شود. این همان چیزی است که ارسطو آنرا، سکون می‌نامد که موقتاً باعث سد در برابر حرکت می‌گردد و بوعلی سینا نیز به همان

شکل، اختلال علت و معلول را نتیجه گیری می‌نماید. پیدایشات دفعی، یعنی چیزهایی که بطور ناگهانی بوجود می‌آیند و از نظم و پیوند و اتصال حرکات خارج می‌گردند، خود در نتیجه ی تغییرات در علل آنهاست که از دیدگاه بوعلی سینا، مخدوش شدن علل های فاعلی و مادی است. ولی برعکس اگر علل های ذکر شده، فعلیت یابند، حرکات در اتصال یکدیگر، از نظم و ریتم عادی برخوردار گشته و لذا فاصله ی زمانی نخواهند داشت.

نظریه ی بوعلی سینا در رابطه با حرکت، نشانگر واقع بینی و دید علمی اوست، چرا که فیلسوف ایرانی، سببیت یعنی علت و معلول را پایه ی استدلال های خود قرار می‌دهد و همواره از نیروی عقل و اندیشه استفاده می‌نماید. لذا پندار بوسیله ی او مسخ نمی‌شود، بلکه با آن موجودیت می‌گیرد. زیرا هستی از حرکت، نیرو بدست می‌آورد. اینکه شارحان مکتبی، اهمیت اساسی به اندیشه و تعقل انسانی نمی‌دهند، علاوه بر دلایلی که قبلاً بدان اشاره نموده بودیم، دلیل دیگری را باید بدان افزود، زیرا آنها مفهوم حرکت و مقام آنرا خارج از وحی و اشراق، نفی می‌کنند. در صورتیکه بوعلی سینا معتقد است: « مبادی پدیده ها سرانجام، به قرب و بُعد علت ها وابسته می‌شوند و این وابستگی به قرب و بُعد، نتیجه ی حرکت است»⁷⁷

77 " الهیات نجات"، بوعلی سینا.

زیرا دوری و نزدیکی علتها، مترادف با
بثمر نرسیدن علل های مادی و فاعلی است که
حیات شان در حرکت نهفته است. اگر علل فوق
عملی نگردند، ثمره یا معلول به نتیجه
نخواهند رسید و این همان چیزی است که بوعلی
سینا آنرا جدائی یا انفصال می خواند.

مفهوم زمان

زمان و حرکت تفکیک ناپذیرند، زیرا زمان، صورت حساب حرکت است و محاسبات عددی آنرا بنمایش می‌گذارد، در واقع حرکت بوسیله ی زمان تقسیم می‌یابد و بطور کلی دارای گذشته و آینده ای خواهد شد که مفهوم «آن»، آنها را از یکدیگر جدا خواهد ساخت. مفهوم فلسفی «آن» را نمی‌توانیم حال بنامیم، زیرا حال می‌تواند بصورت امتداد زمانی تجلی یابد. در صورتیکه، «آن»، همان لحظه ای است که گذشته را از آینده تفکیک می‌کند. دلیل دوم اینست که حال یا اکنون، منقسم می‌شود و به اجزاء مبدل می‌گردد، ولی «آن»، نمی‌تواند تقسیم شود. زیرا واحد است و بقول ارسطو: «جزء نیست زیرا جز مقیاس کل است و کل باید از اجزاء تشکیل یافته باشد.»⁷⁸

بنابراین زمان در حرکت نهفته است، در تغییرات آن آشیا ن کرده است، چرا که ماتغییرات را بر مبنای معیارهای زمانی تفهیم می‌نمائیم. نتیجه ای که از بحث فوق عاید ما می‌شود، اینست که زمان حرکت نیست، ولی در رابطه با آن بکار گرفته می‌شود و از آنجا که حرکت متصل است، معیار عددی آن، یعنی زمان هم متصل خواهد بود. می‌گوئیم زمان در تغییر و تحول است، چرا که پایه ی اساسی آن، یعنی حرکت تغییر می‌یابد.

⁷⁸ "سماع طبیعی (فیزیک"، ارسطو، ترجمه مج حسن لطفی، انتشارات طرح نو، ص 183.

لذا تغییر مبنای تقسیم حرکت و زمان است. از یک طرف زمان در کلیت خویش همانند حرکت متصل است و این اتصال را مفهوم «آن» به همراه می‌آورد، زیرا بدین وسیله گذشته و آینده را بهم ربط داده و در واقع متصل م‌سازد و از طرف دیگر، آنرا به مدد «آن» از یکدیگر منقسم می‌گرداند - بنابراین مفهوم زمانی «آن» که در خود واحد است و همانند نقطه، تجزیه ناپذیر، باعث اتصال و انفصال زمان می‌شود و مفهوم عددی و یا صورت حساب حرکت را بنمایش می‌گذارد. وابستگی زمان به حرکت، همانند صفت و موصوف است و در اینجا زمان نقش صفت را برای حرکت خواهد داشت و اینگونه آنرا به تعریف و توصیف می‌آورد و تعریف مذکور در راستای کیفی و کمی صورت می‌گیرد. مفهوم زمانی «آن»، همان نقشی را که نقطه در هندسه بعهد می‌گیرد، همان نقش را بشکلی دیگر، جهت توصیفات زمانی به عهده دارد. وقتی از توصیفات صحبت به میان می‌آوریم، خصوصیت یگانگی «آن» را مخدوش نمی‌سازیم. زیرا «آن»، کثرت‌گرا نیست، بلکه واحد است، ولی توصیفات بیانگر نقش انفصالی مفهوم زمانی «آن» است. همانند انقطاع دو خط در یک نقطه و تشکیل یک زاویه، و در چنین رابطه ای خط و زاویه، تعریفات خاص خود را دارند ولی همه ی شان در یک نقطه که واحد است، توصیف می‌گردند. زیرا در آنجاست که شکل هندسی بخود می‌گیرند. و از آنجا که نقطه در شکل دیگری از اشکال مختلف هندسی، تعریف دیگری برای آن شکل هندسی، ایجاد می‌کند، مفهوم زمانی «آن» نیز

برای بخش دیگری از زمان، توصیف دیگری خواهد داشت، در حالیکه خود همواره واحد است و دلیل آن بر اثر تغییراتی است که در حرکت صورت می‌گیرد و همانطور که قبلاً متذکر شده بودیم، اتصال و انفصال آن، ریشه در حرکت خواهد داشت.

در چنین رابطه ای، عالم کیهانی از آنجا که در حرکت عمیقاً منظمی قرار دارد، در کلیت خویش اتصالی است و نه انفصالی. مثلاً فاصله ی متوسط زمین و خورشید همواره به ۱۵۰ میلیون کیلومتر باقی می‌ماند و همچنان فاصله ی زمین و کره ی ماه همیشه سیصد هزار کیلومتر است.

فاصله ی ۱۵۰ میلیون کیلومتری خورشید با زمین، همواره مطابق معیارهای فیزیکی و سرعت نور، روشنائی را با حرکت زمانی ۸ دقیقه و ۱۸ ثانیه ای، به زمین می‌رساند. گردش کرات و سیارات دیگر در نظم همیشگی و ثابتی قرار دارند. و این خود ثابت می‌نماید که هیچگونه انفصالی بین حرکات حساب شده ی عالم کیهانی موجود نیست.

از آنجا که زمان، نمایشگر حساب عددی حرکت است، منطبق بر نقش اتصالی حرکت، تعلق اتصالی خواهد داشت. از چنین زاویه ای است که حرکات زمین و کره ی ماه به دور خود و نیز به دور خورشید از منظمی پیروی می‌نمایند ک فواصل شان به سیصد هزار کیلومتر ثابت باقی مانده است. لذا زمان هم در وابستگی با حرکت اتصالی عالم، متصل باقی خواهد ماند.

محرك نامتحرک

فلاسفه یونان باستان عمدتاً به وجود خدایان متعدد باور دارند و از این نظر خدای واحد و یگانه را نفی می‌نمایند - ارسطو از جمله ی‌چنین فلاسفه ای بشمار می‌رود. در مورد پیدایش عالم، سیستم چند خدائی ارسطو دچار تناقضات می‌شوند، زیرا اگر هر واجب الوجودی بخواهد بخشی از عالم را بیافریند، مفهوم فلسفی حرکت و زمان و ماده، دستخوش تلاطمات نامفهومی می‌گردند. زیرا حرکت در کلیت خویش متصل است و هیچ وقفه و سکونی در چهارچوب بثمر رسیدن اشیاء، در آن راه نخواهد داشت. برای پاسخگوئی به مسائل اساسی فوق و از جمله تناقضات سیستم چند خدائی باید در مورد حرکت و زمان که قبلاً بطور فشرده به تفسیر در آمده اند، به تأمل بنشینیم. زیرا بعضی از فلاسفه حرکت و زمان و ماده را قدیمی یعنی سرمدی می‌دانند و بعضی همانند شارحان مکتبی و از جمله محمد غزالی و نیز بقول ارسطو، نظیر افلاطون در کتاب تیمائوس، حرکت و زمان را آفریده شده از نیستی، یعنی همراه عالم، جدید ارزیابی می‌کنند. ولی نکته ی‌گروه ای و اساسی بحث ما در روابط یاد شده به نظریات ارسطو و سپس بوعلی سینا پی ریزی خواهد گردید. می‌دانیم حرکت و زمان در ارتباط یکدیگرند و در وابستگی اتصالی خویش، مبداء و انرژی واحد دارند و کثرت و انقسام حرکت و زمان در یک پدیده ی‌مشخص، هستومندی پدیده را مخدوش خواهد ساخت زیرا در حالت عادی و معمولی، باید

از نظم حرکت اتصالی واحدی بهره مند گردند. معمار فقط با یک نقشه، طرح خانه را می‌ریزد، یگانگی از چنین زاویه ای مفهوم می‌یابد. در چنین راستائی سیستم چند خدائی ارسطو، دچار تناقضات می‌شود. زیرا واجب‌باید محرک باشد و عالم را بحرکت آورد. سیستم چند خدائی از آنجا که ذات‌های مختلف اند، در روابط کثرتی خویش قرار می‌گیرند و در یک ذات واحد نمی‌گنجند و لذا پروژه شان یکی نخواهد بود و دقیقاً در انفصال یکدیگر، حرکت اتصالی صورت نخواهد پذیرفت.

حرکت اتصالی منظم، باید از یک ذات واحد و با نقشه‌ی واحد، استخراج گردد. اگر گفته شود که خدایان مختلف هرکدام بخشی از کیهان را بحرکت می‌آورند و از میانشان فقط یک خدا، نقشه‌ی واحد حرکت را صادر می‌نماید، تناقض دیگری باز آشکار می‌گردد، زیرا خدایانی که از طرف یک خدا نقشه را می‌گیرند و فقط در فعلیت بخشیدن آن فعال اند، نمی‌توانند واجب الوجود بالذات باشند. آنها با استدلالی که قبلاً در این نوشته آورده شده، واجب الوجود بالغیر خواهند بود - در چنین بستری برای حرکت عالم فقط یک واجب الوجود، محرک است و ارسطو بدلیل این که خود را در چهارچوب تناقضات محسور نسازد، در رابطه با محرک، از یک واجب بهره می‌گیرد و خود در این رابطه می‌نویسد: «چون حرکت سرمدی است پس محرک اول نیز، اگر یکی است، سرمدی است؛ و اگر محرک‌های اول بیش از یکی هستند پس عده‌ی کثیری از این

گونه محرکهای سرمدی وجود دارد. با اینهمه بهتر آن است که ما چنین فرض کنیم که محرک اول واحد است نه کثیر، و عددی متناهی را بر عدد نامتناهی برتری نهیم - اگر نتیجه هر دو فرض یک و همان باشد، همیشه بهتر آن است که این فرض را اختیار کنیم که اشیاء از جهت عدد متناهند نه نامتناهی، زیرا در حوزه ی اشیایی که به حکم طبیعت وجود دارند محتمل تر این است که تا آنجا که ممکن است آنچه محدود و بهتر است موجود باشد نه عکس آن، و در مورد حاضر کافی است که به وجود محرکی واحد قائل شویم که مقدم بر همه ی اشیاء نامتحرک است، و چون سرمدی است مبداء حرکت همه چیز دیگر است. استدلال ذیل نیز ثابت می کند که محرک اول باید واحد و سرمدی باشد».⁷⁹

بنابراین انتخاب ارسطو بی مورد نخواهد بود، زیرا مطابق با ایده ی فیلسوفان یونان باستان، خدایان باید نقطه عطف حرکت عالم کیهانی و غیره باشند و آنرا به گردش آورند. اینگونه غالب یونانیان و شخص ارسطو، بسی قانع ترمی گشتند، چرا که خدایان دیگر را در گردش فلک شریک می نمودند که مترادف با اور هایشان بود. تناقضات سیستم جند خدائی کار را بجائی می کشاند که ارسطو مجبور می شود در رابطه با آن واجب الوجود واحدی را بکار گمارد و حرکت را بوسیله ی آن آغاز نماید تا از تناقضات حرکت و زمان بدور بماند. زیرا وی متذکر می شود «: حرکت اگر متصل است پس واحد است؛ و

⁷⁹ "سماع طبیعی (فیزیک)"، ارسطو، ص 363.

حرکت فقط وقتی واحد است که محرک و متحرک واحد است زیرا آنجا که علت حرکت یک شیء در یک زمان یک چیز باشد و در زمانی دیگر چیزی دیگر، کل حرکت متصل نخواهد بود بلکه متوالی خواهد بود.⁸⁰

با مقدمات فوق باید روشن سازیم که چرا در چهارچوب فلسفه ی مابعدالطبیعه ارسطو، محرک اول باید نامتحرک باشد. ولی قبل از همه به دلایل آن در رابطه با اشیاء و موجودات طبیعی می‌پردازیم.

80 همانجا، ص 363.

چرا محرک اول نامتحرک است

قبلاً در پیدایشات طبیعی عنوان ساختیم که هر متحرکی در عین حال محرک است و بالعکس. ولی این مسئله بدلالی چند، نمی‌تواند در مورد واجب الوجود با لذات صادق باشد - این نتیجه ای است که ارسطو می‌گیرد - بدین عنوان که واجب الوجود محرک است ولی متحرک نیست. ما در مورد اشیاء طبیعی بدین نتیجه رسیده بودیم که اگر محرکی، خود متحرک نباشد، دلیل محرک بدون آن عرضی است و نه ذاتی. برای اثبات آن در مورد اشیاء و موجودات طبیعی، ارسطو مثالی می‌آورد که به تفسیر آن می‌پردازیم. ولی از قبل می‌دانیم که اشیاء طبیعی اگر متحرک نباشند، علت عدم تحرک آنها موقتی است. زیرا یک تکه چوب متحرک نیست، ولی اگر درون خاک مرطوبی قرار گیرد، ممکن است از آن جوانه ای برخیزد که این خود نشانه ی حرکت در درون آنست. لذا، اشیاء طبیعی تا متحرک، بالقوه متحرک اند. زیرا نیروی حرکت و سکون را در خود دارند و زمانیکه در حالت سکون قرار می‌گیرند، می‌توانند محرک غیرمستقیم شوند. بعبارت دیگر قوه ی محرکه ی شیء مذکور با واسطه خواهد بود. ولی اگر نیروی محرکه - ای که خود متحرک است و بخواهد شیء دیگری را بیواسطه و مستقیم بحرکت آورد، بین شان فاصله ای وجود نخواهد داشت. بر این اساس ارسطو اولی را با فاصله و دومی را محرکه ی بدون فاصله می‌خواند.

در حالت اول، یعنی زمانیکه بین نیروی محرکی که متحرک است و شیئی که باید بحرکت

آورده شود، فاصله ای موجود گردد، در این صورت علت حرکت ظاهراً از محرک اول نخواهد بود، زیرا باید شئی دیگری او را بحرکت آورد. لذا شئی مذکور نقش واسطه را بازی خواهد کرد. مانند اینکه سنگی موجود است و عصا آنرا بحرکت می آورد. عصا بوسیله ی دست حرکت داده می شود و دست را انسان به جنبش می آورد. اگر از شئی که باید به حرکت آید، فاصله ها را طی نمائیم و به انسان برسیم، با محرکی روبرو می شویم که پس از آن محرک دیگری نخواهد بود که او را بحرکت آورد زیرا انسان، عامل حرکت خود است. بنابراین سنگ را هم محرک آخر یعنی عصا بحرکت می آورد و هم محرک اول که انسان است.

اگر بخواهیم روشن تر به مسئله بنگریم، این محرک اول (انسان) است که محرک آخر (عصا) را به حرکت می آورد. ولی برعکس محرک آخر قادر به حرکت آوردن محرک اول نیست، ولی با واسطه ی آن، سنگ را به جنبش می آورد - بنابراین محرک اول که انسان است، باید خود خویشتن را بحرکت آورد، در صورتیکه محرک بعدی یعنی عصا از چنین نیروئی برخوردار نیست و حرکت آن بستگی به محرک اول دارد. در همین رابطه به نتیجه ای می رسیم که بطور کلی هر محرکی بخواهد شئی را بحرکت آورد، نیروی حرکتی که از آن استخراج می شود، نامتناهی نیست - زیرا در عالمی که عناصر مختلف با جنس ها و فصل ها و انواع مختلف در آن موجودند، اگر تناهی نباشد، مرزها مخدوش می شوند و طبیعت از نظم خارج خواهد گشت و در این رابطه به جائی گام خواهیم برداشت که مثلاً گیاه باعث تکون

انسان گردد. یعنی حرکت اولیه اش را باعث شود و این غیر ممکن است. به همین دلیل ارسطو می‌نویسد: «سلسله علل محرکه باید در نقطه ای به پایان برسد و نامتناهی نباشد». زیرا «سلسله متحرکها و محرکها سرانجام ما را به محرکی می‌رساند که حرکتش در خودش است»⁸¹ لذا نتیجه ی کلی ما این خواهد بود که محرک آخر مانند عصا، محرکی است با صفت عرضی که محرک بودنش ضروری نیست، بلکه در چهارچوب امکان است و همانطور که می‌دانیم، عرضی پدیده ای است که وجودش از ضرورت بی بهره بوده و در سیر و حوادث و امکان قابل ارزیابی است. در حالیکه حرکت در کلیت خویش، در ضرورت همیشگی بسر می‌برد. یعنی سرمدی و جاودانی است. ما در مثال فوق با سه شیء روبرو می‌شویم، یکی شیئی که حرکت داده می‌شود ک بآن شیء متحرک می‌گوئیم، دوم شیء محرک اول که حرکت بوسیله ی آن آغاز می‌گردد ولی شیء دیگری نیست که آنرا به حرکت آورد، زیرا خود نتیجه حرکت خویش است و شیء سوم که آنهم محرک است و متحرک را بحرکت می‌آورد، ولی خود نتیجه ی حرکت خود نیست، بلکه نیروی حرکت اش بوسیله ی محرک دیگری است که جابجائی آنرا سبب می‌گردد. محرک مذکور از خود حرکتی ندارد، محرک نامتحرک است و این را از زاویه ی ادراک حسی، تفهیم می‌نمائیم. ارسطو محرک مذکور را: «که علت حرکت است، بی آنکه خودش متحرک باشد.»⁸²

81 "سمع طبیعی (فیزیک)"، ارسطو، ص 351.

82 همانجا، ص 352.

جنباننده ناجنبان می‌خواند و در ضمن شی متحرک یعنی سنگ: «استعداد متحرک شدن را دارد ولی حاوی مبداء حرکت نیست».⁸³

بنابراین اشیائی که ذاتاً متحرک اند، حرکت شان متصل است. و در عالم طبیعی، محرک نامتحرک با صفتی عرضی تبارز می‌یابد.

حال باید دید که واجب الوجود که از نظر ارسطو، محرک نامتحرک و یا جنباننده ی ناجنبان است چگونه به استدلال می‌آید. آیا نامتحرک بدون واجب، همانند روند عملی اشیاء طبیعی است، یعنی عرضی است یا تفسیر فلسفی مشخص خود را دارد و نمی‌توان آنرا در چهارچوب عالم طبیعی منطبق ساخت. ما چنین قیاسی را بین واجب الوجود با لذات و اشیاء و موجودات طبیعی انجام می‌دهیم و می‌دانیم که مسئله ی مذکور، قیاسی بیش نیست، زیرا دنیای مابعدالطبیعه با طبیعت موجود، تفاوت فاحشی دارد. در رابطه با متافیزیک آنچه مشخص است، واجب الوجود با لذات واحد بوده و عاری از کثرت است و به همان می‌زان در حقیقت وجودی خویش از هرگونه اجزائی مبراست - و این اولین دلیلی است که نشان می‌دهد، محرک اول نباید متحرک باشد. زیرا هر پدیده ی متحرکی قسمت پذیر است و از اجزاء مختلف تشکیل یافته است. دلیل دیگر اینست که حرکت در شی متحرک منقسم می‌شود و اجزاء مختلف را به حرکت می‌آورد و در چنین بستری زمان نیز تجزیه خواهد گشت. شیئی که هم محرک است و هم متحرک، حرکت آن در کلیت

⁸³ همانجا، ص 352.

خویش دو بخش می‌گردد، جزئی که حرکت می‌دهد و جزئی که حرکت را می‌پذیرد.

در انسان مرکز جزء حرکت دهنده مغز است و سایر اجزاء همانند دست از این مرکز خود را متحرک می‌سازند - لذا کثرت گرائی، نشانه‌ی پدیده‌ی ای است که هم محرک است و هم متحرک. ولی واجب الوجود با لذات، واحد است و بعنوان محرک، اگر متحرک هم باشد، باید به اجزاء گوناگون تقسیم شود و به کثرت مبدل گردد و این غیر ممکن است. زیرا تقسیمات، زمینه‌ی مادی تغییرات را سبب می‌شوند، در صورتیکه واجب الوجود با لذات تغییر نمی‌یابد. در اینجا باین نتیجه می‌رسیم که تغییر، سومین دلیل از اشیاء محرکی است که متحرک اند. دلیل چهارمی نیز موجود است که متصل بودن حرکت است. زیرا اشیائی که محرک نامتحرک اند، اگر هم متحرک شوند، حرکتشان عرضی خواهد بود - مانند مثالی که در رابطه با عصا ذکر گردیده بود.

بنابراین محرکی که عرضی باشد، قادر به حرکت اتصالی نیست، بلکه از هردو جنبه، نیروئی انفصالی خواهد داشت و این چیزی است که ارسطو بدرستی در کتاب سماع طبیعی بدان پرداخته است. وی می‌نویسد: «می‌توانیم با اطمینان چنین نتیجه بگیریم که شیئی که به گروه محرکین نامتحرک - که خود نیز متحرک به معنی عرضی می‌باشد - تعلق دارد، ممکن نیست علت حرکتی متصل باشد. بنابراین اگر چنانچه گفتیم، لازم است که در عالم موجودات حرکتی بی‌انقطاع و زوال ناپذیر موجود باشد و جهان بطور دائم، کامل و در یک حال باقی بماند، ضرورت

وجود حرکت متصل مستلزم این است که **محرک اولی** وجود داشته باشد که حتی متحرک بالعرض هم نباشد، زیرا اگر محرک اول سرمدی است، کیهان نیز باید سرمدی باشد زیرا که با محرک اول متصل است». ارسطو می‌افزاید: «حرکتی که از خود نامتحرک نشأت می‌گیرد همیشه به نحو واحد نشأت خواهد گرفت و همیشه یک و همان خواهد بود زیرا خود موجود نامتحرک به علت ارتباط با شیئی که محرک او باشد، تغیر نمی‌یابد. ولی آنچه محرک اش چیزی است که با این که متحرک است، حرکت خود را مستقیماً از موجود نامتحرک اخذ می‌کند، یا اشیا‌یی که حرکت می‌دهد ارتباطهای متغیر دارد، بطوری که حرکتی که او علت آن است همیشه یک و همان نیست؛ و چون در اوقات مختلف در موقعیتهای متضاد قرار می‌گیرد یا صور متضاد می‌پذیرد [از این رو] در هر یک از اشیاء متعدد که به حرکت می‌آورد حرکات متضاد پدید می‌آورد و سبب می‌شود که آنها در زمانی ساکن باشند و در زمانی متحرک... محرک بعضی اشیاء، محرک نامتحرک و سرمدی است و از این رو این اشیاء همیشه متحرک اند، در حالیکه محرک بعضی دیگر از اشیاء خود نیز متحرک و متغیر است و بدین جهت خود آنها نیز باید متغیر باشند. ولی محرک نامتحرک، چنانکه گفته شد، همیشه بسیط و نامتغیر و در حالتی واحد باقی می‌ماند، علت حرکتی واحد و بسیط است».

بنابراین مفهوم محرک نامتحرک ارسطویی نه این که زائیده ی طبیعت نیست، بلکه حرکت طبیعت را موجب می‌گردد و بطریق اولی، طبیعت بی حرکت موجودیتی نخواهد داشت زیرا بر مبنای مفهوم

ارسطویی و همانطور که قبلاً در همین نوشته ذکر آن رفته بود، بارزترین خصوصیت ماده در رابطه با تبدیل و تغییر، حرکت است. نتیجه آنکه واجب الوجود ارسطو در بستر نظریه ی جنباننده ی ناجنبان، نباید شاخص های طبیعی و مادی را در بر داشته و از اساس، با ماده گری طبیعت، کاملاً بدور باشد، و گرنه صورت مفارق، رنگ خواهد باخت. واجب الوجود ارسطو، از آنجا که از خصائص مادی بدور است، در رابطه با حرکت، بعنوان محرک نامتحرک، مفهوم عرضی و محمولی را در ذات خود نمی پذیرد و دقیقاً جهت بیگانگی با کثرت گرائی و تغییر و انفصال، محرکی نامتحرک خواهد بود. این همه ی آن چیزی است که ارسطو برمبنای خردگرائی خویش بدان باور داشت.

مفهوم حرکت از دیدگاه غزالی

در صفحات قبل به تفسیر حرکت و زمان پرداختیم و نظرات ارسطو و بوعلی سینا را در روابط مذکور تشریح نمودیم. اکنون سراغ غزالی می‌رویم و باصطلاح اندیشه اش را در زمینه ی حرکت، یعنی یکی از اساسی‌ترین مقولات طبیعی و آفرینشی توضیح خواهیم داد.

غزالی مطابق معمول، تفکر خود را در خدمت عقل و استدلال قرار نمی‌دهد. وی از دو روش متفاوت سود می‌جوید. اولین روش آنست که اگر احتمالاً در مقابل استدلال و منطق علوم دقیقه قرار گیرد، مسائل را بدون پاسخ رها می‌سازد و علناً اعلام می‌دارد که با وجود محاسبات هندسی و ریاضی و بحکم اینکه بحث به درازا می‌کشد، نمی‌توان بدان پاسخ داد، و یا اینکه فلاسفه با تحلیل عقلانی خود، قصد دارند که ظن و شکاکیت را در انسانها افزایش دهند. ولی روش دوم مسخ اندیشه است که با آن تحلیل‌ها و نظرات فلاسفه لگدمال می‌گردند و به جای آنها، وحی و اشراق قرار می‌گیرند. نتیجه آنکه غزالی، مستقلاً اندیشه ای از خود ندارد. در رابطه با مقوله ی حرکت از دو روش ذکر شده استفاده می‌نماید. او در چهارچوب حرکت اجسام، ابتدا آنها را از اجزاء خود تهی می‌سازد و تعریف اجسام را مخدوش و نامفهوم می‌گرداند. می‌دانیم که فلاسفه جسم را به اجزائی چون طول و عرض و حجم تجزیه می‌نمایند و با معیارهای ریاضی و هندسی، راه را جهت شناسائی شان تسهیل می‌گردانند. مسئله

ی مذکور بوسیله ی غزالی نفی می‌گردد. وی در تهافت الفلاسفه می‌نویسد: «جسم نیز بالفعل اجزائی ندارد، و هم چنین حرکت را بالفعل جزئی نیست و تنها در وهم تجزیه می‌پذیرد». برچنین پایه ای، سناریوی غزالی آغاز می‌شود. پس از جسم، به سراغ حرکت می‌رود و آنرا از بخشها و اجزاء آن محروم می‌سازد. زیرا فلاسفه ی مورد نظر، یعنی ارسطو و بوعلی سینا، حرکت را تجزیه می‌نمایند که در جریان آن قرار گرفته بودیم. بدین عنوان هر شئی یا موجودی که در عین محرک بودن، متحرک هم باشد، از کثرت اجزاء تشکیل خواهد یافت. بخشی که متحرک است و بخش دیگری که ساکن می‌باشد. البته قبلاً اشاره نموده بودیم که ساکن بمثابه ی متحرک بالقوه است. ولی به همانگونه که غزالی اجسام را فاقد اجزاء می‌سازد، باز بدون استدلال، حرکت را نیز از اجزاء محروم می‌دارد. چرا که وی علاوه براین، انواع حرکتها را نیز نفی می‌نماید. زیرا حرکت در انواع مختلف تظاهر می‌یابد و همانطور که می‌دانیم حرکت می‌تواند مکانی، کیفی و کمی باشد روشن است که اراده قادر است در تمامی آنها مداخله نماید. مانند پرتاب سنگ بوسیله ی دست. غزالی با زیر پا گذاشتن تمامی تعاریف واقعی و عینی حرکت، فقط بخش ارادی آنرا می‌پذیرد و حرکتهای عرضی، ذاتی و انواعی را که قبلاً بر شمرده بودیم، تحت الشعاع اراده مطلق قرار می‌دهد. اگر بخواهیم روشن تر منظور غزالی را برسایم، باید بگوئیم که در یکبازی فوتبال، بازیکنان نه با اراده ی خود، بلکه با اراده ی خدا توپ را بوسیله ی پاها

می‌کوبند. و یا اگر مسلخی بسوی فرد یا افراد بیگناهی شلیک نماید و زندگی شان را برباد دهد، چنین حرکتی نه با اراده ی فرد مسلح، برعکس با اراده ی خدا صورت پذیرفته است. او ققط حیوان را مستثنی می‌کند. بنابراین مطابق نظر غزالی و تمامی شارحان مکتبی، واجب الوجود با لذات، مستقیماً در بستر حوادث قرار می‌گیرد و مطابق با آن، منطبق بر حرکت طبیعی، به اجزاء تجزیه می‌یابد و در یک کلام از یگانگی خارج گشته و به کثرت گرائی روی می‌آورد. دلیل آن هم روشن است، زیرا وی همواره گریبان خود را از پیچیده گی‌ها رها می‌سازد و خود را در عمق مسائل غرق نمی‌کند، چرا که روش مذکور، نیاز اساسی به ندیشه و تحقیق دارد. لذا همه چیز بدون کوچکترین استدلالی، به واجب‌مربوط می‌شوند. حتی تعریفی که از حرکت ارائه می‌دهد، نتیجه همین ساده اندیشی است. وی می‌نویسد: «معنی حرکت، گریختن از مکانی و جستن مکانی دیگر است، و مکانی که جسم در آن است، اگر ملایم و سازگار او باشد، از آن حرکت نمی‌کند و بدین جهت است که خیک‌پر از هوا، در روی آب، حرکت نمی‌کند تا به پائین برود، و هرگاه در آب غوطه داده شود، بر روی آب حرکت می‌کند، تا مکان ملایم خود را بیابد و ساکن شود، و طبیعت همچنان با او هست، ولیکن اگر به مکانی که با او سازگار نیست، برده شود، از آنجا به سوی (حیّز) ملایم

می‌گریزد، هم چنانکه خیک‌پر از هوا، وسط آب به
 حیّز هوا، می‌گریزد.»⁸⁴

آنچه وی مفهومی از حرکت بدست می‌دهد، حرکت مکانی و یا جابجائی ساده است - بگذریم که در مورد خیک هوا و آب، و اینکه اگر هوایی بوسیله ی توپی در آب وارد شد، دوباره به سطح آب باز می‌گردد، مربوط به سنگینی و سبکی و در رابطه با وزن مخصوص دو پدیده ی مذکور است. ولی غزالی بطور ساده و بدون دغدغه بدنبال مکان مناسب و ملائم می‌گردد. وقتی حرکت ناشیاء تفسیر شود، انواع و اجزاء و اشکال مختلف آن حذف می‌گردد و حرکت بطور ساده جنبه ی ارادی پیدا می‌نماید. زیرا غزالی حرکت را از طرف فلاسفه قسری، طبیعی و ارادی می‌خواند و بدیل خود را اینگونه ظاهر می‌سازد: «حرکت که به این تقسیمات منحصر و دائر میان نفی و اثبات می‌شود، یا قسری است و یا طبیعی و یا ارادی، و چون دو قسم اول باطل شود،) نوع (سوم متعین می‌گردد -».⁸⁵ یعنی همه چیز ارادی می‌شود و مضافاً که از طرف واجب الوجود استخراج می‌گردد. در چنین راستائی، خدای غزالی فقط مبداء حرکت نخستین نخواهد بود، بلکه وی در تمامی حرکات ساده مکانی و در اجزاء مختلف آن مستقیماً نقش خواهد داشت. تازه در این مورد، محرک و متحرک چه از نوع ذاتی و چه بشکل عرضی، وجود خارجی نخواهند داشت. وی به فلاسفه ایراد می‌گیرد که دلیل حرکت قسری، یک اراده ی واحد است که محرک همه ی

⁸⁴ "تهافت الفلاسفه..."، مُجَدَّ غزالی، ص 212.

⁸⁵ همانجا، ص 211.

اشیاء است. در صورتیکه بوعلی سینا حرکت قسری را در نهایت بدون هدف می‌داند، ولی غزالی معتقد است: «حرکت قسری است و مبداء آن اراده ی خدای تعالی است. نیز گوئیم: حرکت سنگ نیز به طرف پائین حرکت قسریه است، که با آفرینش خدای تعالی در آن حادث می‌گردد و همینطور است قول در مورد سایر حرکات اجسام، که حیوانی نیستند».

منظور غزالی از حرکت حیوانی، حرکتی است که پدیده بدان شعور ندارد. بنابراین تمامی حرکت‌های غیر حیوانی از یک مبداء مشخص خارج می‌گردد و بهر شکلی که صورت گیرد، منشاء اصلی آن، اراده ی واجب خواهد بود بر مبنای چنین تعریفی، دیگر جسم بطور عینی، حرکت و سکون را در درون خود نخواهد داشت، بلکه عینیت مبدل به توهم و تصورات از طرف غزالی می‌گردد و هر حرکتی در جایگاه اراده ی مطلق، مفهوم و معنا می‌یابد. به بیان دیگر، غزالی از دیدگاه منطق، از «حد»، یعنی از تصورات تام حرکت می‌کند و در همانجا خود را محبوس می‌سازد. زیرا وی در مورد اشیاء طبیعی که دیگر رنگ متافیزیکی ندارند، پای خود را به مرحله ی دو، یعنی تصدیقات و برهانها وارد نمی‌کند. زیرا منطق، تصورات، وهم و اندیشه های اولیه را، مبادی تصدیقات می‌داند و روشن است که تصدیق بدون تصور محال خواهد بود. در واقع «حد» غزالی، تولید تصور می‌کند و در همانجا متوقف می‌گردد. برچنین پایه ای است که غزالی، استدلال و منطق فلاسفه را توهم می‌انگارد و برای

اثبات آن اعلام می‌کند : «پس مدلل شد که این خیالات حاصلی ندارد و بر اسرار ملکوت آسمانها، با اینگونه تخیلات آگاهی نتوان یافت و فقط خداوند، پیامبران و دوستان خویش را بر آنها مطلع می‌کند، برسبیل الهام نه برسبیل استدلال، و بدین جهت است که فلاسفه یکی پس از دیگری از بیان سبب در جهت حرکت و اختیار آن عاجز شده اند.»⁸⁶ بنظر غزالی تمامی اسرار در لوح محفوظی ثبت شده است و پیامبران با آگاهی براین لوح، پی به اسرار برده اند. بنابراین لزومی ندارد که در مسائل مابعدالطبیعه و از جمله نیز طبیعت، فکر خود را بکار اندازیم. همه چیز بصورت وحی و اشراق است. ولی غزالی در کتاب احیاء علوم الدین، حرکت و سکون اجسام را می‌پذیرد و متذکر می‌شود : «جسم ها از حرکت و سکون خالی نباشد. و این به بدیهه و ضرورت می‌توان دانست، و به [تأمل] و فکر حاجت ندارد. چه هر که جسمی را از حرکت و سکون خالی داند، از دایره ی عقل بیرون شده باشد و در ورطه ی جهل ماند.»⁸⁷

ولی با این تفاوت که در چهارچوب خواست و تمایلات واجب الوجود ارزیابی می‌شوند. چرا که برای او، آنچه از حرکت متظاهر می‌شود، فقط از ارادی است و در چنین راستائی حرکتهای منفی که

⁸⁶ همانجا، ص 219.

⁸⁷ "احیاء علوم الدین"، جلد دهم، بخش قواعد عقاید. ص 299.

در ضمن از محرک آن اندیشیده شده، ناشی از اراده‌ی واجب خواهد گشت و در این راه اگر تعصب را کنار بگذاریم و منطقی به مسائل بنگریم، واجب الوجود را مظهر شر و بدی معرفی خواهیم کرد. زیرا حرکتهای منفی، اراده‌های طبیعی و عرضی منفی را بدنبال می‌آورد و اینگونه راه و روش زندگی و سرنوشت انسانها بوسیله‌ی خواستهها، تمایلات و اراده‌ی شان صورت نخواهد پذیرفت. بر مبنای چنین اندیشه‌ای، انسانها مسئول اعمال زشت و هم‌چنین در جامعه‌ی مدنی، مسئول حرکات و کارهای غیر قانونی خویش نخواهند بود. اینست نتایج آن چیزی را که تمامی شارحان مکتبی، از جمله امام‌مُجدّ غزالی در مورد حرکت اجسام و اشیاء طبیعی ارائه می‌دهند!

بوعلی سینا و مفهوم ماده

در صفحات قبل راجع به حرکت و زمان به بحث نشستیم و عقاید اندیشمندانی همانند ارسطو و بوعلی سینا و از جمله شارح مکتبی چون محمد غزالی را توضیح دادیم. اکنون بطور اختصار به ماده می‌پردازیم. ولی قبل از هرچیز می‌دانیم که ماده بدون صورت نمی‌تواند موجود باشد و مستقل از آن و با اتکا به نیروی خویش باقی بماند. چنین پدیده ای وجود خارجی نخواهد داشت. بنابراین ماده همواره دارای ابعاد سه گانه ایست که صورت و شکل هندسی آنرا بنمایش می‌گذارد. برچنین پایه ای است که صورت، علت وجودی ماده خواهد بود و مضافاً بدان قوام و بقا خواهد بخشید. ولی صورت قوام خود را از ماده نخواهد گرفت. زیرا اولاً ماده بدون صورت، وجود بالفعل نخواهد داشت. ثانیاً، صورت بعنوان علت ماده در وضعیتی قرار می‌گیرد که مطابق با آن، معلول، قادر به قوام علت نیست. در واقع وضعیت فوق، منطبق بر قانونمندی عمومی است. حال با چنین مقدماتی، سعی ما بر اینست که وجود ماده را باید ادلی بدانیم و یا این که بعنوان پدیده ای که از نیستی به هستی آمده است در نظر گیریم. بعبارت دیگر آیا ماده قدیمی است یا جدید.

بوعلی سینا، عقاید خود را در چنین رابطه ای مشخص نموده و دقیقاً آنرا از دیدگاه علمی

توضیح و روابط وجودی آنرا روشن می‌سازد. وی معتقد است برای حادث، یعنی اشیائی که پیدایش می‌یابند و قبلاً موجودیتی نداشته اند، باید گذشته ای در نظر گرفت. گذشته ی مذکور بوجود حادث ویا معلول، پیشی خواهد داشت. به سخن دیگر پیدایش هر پدیده ای نه بخودی خود و ناگهانی، بلکه دارای زمینه ای است که از آن منتج می‌گردد. او این زمینه ها را حرکت و زمان و ماده می‌داند و در اصطلاح خویش، نسبت به ماده، آنرا «حقیقت پذیرنده» می‌خواند. بهر صورت فقدان زمینه های مذکور، فقدان پیدایش و آفرینش است و بدون موجودیت آنها، هیچ علتی به معلولی منتهی نخواهد شد. در چنین راستائی، حقیقت پذیرنده ای که بصورت ماده در انکشاف همه جانبه است، سرمدی است و از نیستی پا به هستی نگذاشته است. ماده قبل از پیدایش عالم کیهانی با زمان و حرکت موجود بوده است. وی می‌نویسد: « هر پدیده ای بی تردید باید پیش از پیدایش خود، ذاتاً ممکن الوجود باشد، زیرا اگر ذاتاً ممتنع الوجود باشد هرگز بوجود نخواهد آمد. و این امکان وجود، غیر از قدرت فاعل است؛ زیرا اگر خودش ممکن نباشد، فاعل نیز برآن قدرتی نخواهد داشت. همان گونه که می‌دانی، ما می‌گوئیم، امر محال، مقدور نیست و قدرت، تنها بر چیزی تعلق می‌گیرد که ممکن بوده باشد... پس از این توضیحات می‌گوئیم: هر پدیده ی حادثی پیش از حدوثش، ذاتاً یا ممکن الوجود است یا ممتنع الوجود. اگر ممتنع می‌بود، هرگز محقق

نمی‌یافت، و اگر ممکن بوده باشد، پس امکان وجودش، بر وجودش تقدم دارد و در این صورت، این امکان مقدم بر خود پدیده از دو حال بیرون نیست [۱] یا معنایی معدوم است، [۲] یا امری است موجود. اما معدوم بودن آن محال است؛ زیرا اگر امکان قبلی یک پدیده، امری معدوم بوده باشد، در واقع امکانی بر وجود آن پدیده تقدم نخواهد داشت [زیرا امکان معدوم به منزله ی عدم امکان است] ... سرانجام به این نتیجه می‌رسیم که هر پدیده ی مادی، به یک ماده ی حامل امکان و قوه ی وجودش مسبوق است.⁸⁸

در نقل و قول بالا، منظور بوعلی سینا کاملاً بدیهی و روشن بنظر می‌رسد که مطابق با آن برای پیدایش عالم طبیعی، باید ماده بر او پیشی داشته باشد. بعبارت دیگر از قبل بصورت قوه ی امکان و یا نیروی بالقوه موجود باشد. نتیجه ای که عاید ما می‌گردد اینست که از نظرگاه بوعلی سینا، ماده از عدم بوجود نیامده. یعنی از نیستی پا به هستی نگذشته است. زیرا اگر نیروی بالقوه یا «امکان قبلی یک پدیده»، در عدم باشد. امکانی برای وجود آن در پیش نخواهد بود. لذا ماده، همانند حرکت و زمان سرمدی است. بویژه که وی در این زمینه می‌افزاید: «همچنان که زمان را بدون حرکت

⁸⁸ "الهیات نجات"، شیخ الرئیس بوعلی سینا، ص

نمی‌توان فرض کرد، حرکت را نیز بدون ماده و
اجسام مادی نمی‌توان فرض کرد.⁸⁹

⁸⁹ همانجا، ص 206.

واجب الوجود و تعقل طبیعت مادی

روند تعقل بوسیله ی واجب الوجود، یکی از مسائل پراهمیتی است که بوسیله ی اندیشمندان فلسفی در رابطه با مابعدالطبیعه طرح گردیده است. زیرا نحوه ی منطقی چنین تعقلی، بیانگر ذات و صفات حقیقی واجب الوجود است و نشان می‌دهد که وی از بستر خشونت فرمان می‌راند و یا اینکه عالم کیهانی و طبیعت وابسته بآن، منتج از مهر حقیقی است و واجب الوجود با لذات از طریق عشق بدان می‌نگرد. برچنین مبنائی بوعلی سینا معتقد است که واجب الوجود نباید اجسام و اشیاء را بدلیل طبیعت مادی شان تعقل کند. در ضمن روند چنین اندیشه ای بوسیله ی فارابی در کتاب «فصوص الحکم» طرح گردیده بود و بوعلی سینا صحت نظریه ی مذکور را به بحث می‌آورد و آنرا توسعه می‌بخشد. زیرا برمبنای عقایدشان اگر واجب الوجود، عالم موجود را برپایه ی طبیعتشان تعقل کند، ذات واجب دستخوش تحولات و تغییرات مبتنی از طبیعت مادی قرار می‌گیرد و در نتیجه بخشاً ثبات و قوام خود را در چنین راستائی کسب خواهد کرد و در نهایت، خدا از همه ی جهات واجب الوجود نخواهد بود. چرا که با قوام یافتن از ماده، از حالت صورت مفارق، خارج گشته و معقولات و علم او جنبه ی عرضی پیدا می‌نمایند و هر عرضی نسبت به موضوع خود، رابطه اش نه در چهارچوب لزوم و وجوب، بلکه برمبنای امکان خواهد بود. لذا وی از حالت واجب

الوجود با لذات خارج گشته و به ممکن الوجود تنزل خواهد کرد. بعبارت دیگر مفهومات طبیعی در وجود واجب تأثیر پذیری خواهند داشت و با چنین عملی وی دستخوش تغییرات می‌شود و در تعاقب آن، حالت و صفات واجب، نتیجه‌ی ذات او نخواهد بود. در واقع دانائی و تعقل وی عمدتاً بشکل انفعالی تبارز یافته و منبع آن نتیجه‌ی مستقیم عمل خداوندی مبتنی بر ذات نخواهد بود. در بستر و روال یاد شده، بوعلی سینا به تفسیر و تحلیل مسئله‌ی حساسی می‌پردازد، زیرا واجب الوجود از آنجا که صورت حقیقی و عقل محض است، از ماده و کثرت بدور بوده و بطریق اولی از خشونت، نادانی و رذیلت، ترس و حسادت و دروغگوئی و هر آنچه ویژه گی موجودات طبیعی است، کاملاً بدور است. بنابراین واجب نه می‌خواهد و نه می‌تواند خشونت را به دلیل خشونت، نادانی و رذیلت را برای نادانی و رذیلت و یا ترس و حسادت و دروغگوئی را بدلیل آنها تفهیم نماید. از چنین زاویه ای است که بوعلی سینا، درک واجب را نسبت به اشیاء و موجودات بخاطر همان اشیاء، نفی می‌کند، تا مظهر واقعی آنرا که از جمله نیکی و مهر حقیقتی است، عیان سازد.

حال اگر واجب، اشیاء و موجودات محسوس و نامحسوس را اینگونه درک نمی‌کند، پس چگونه می‌تواند آنها را به تعقل آورد. پاسخگوئی بدین مسئله تمایز اساسی صورت و ماده را نشان خواهد داد و ثابت خواهد نمود که نمی‌توان ضرورت وجود واجب را در قالب خشونت و ترس و نادانی قرار داد. کسانی که چنین تمایزی را از

دیده مخفی می‌سازند، مرجع تعقل واجب در اشیاء را بدیل خود اشیاء با ثبات خواهند رساند و در تعاقب آن وی را در بستر تضادها و تناقضات دنیای معقول و محسوس موجودات طبیعی رها خواهند ساخت. چنین افرادی از آنجا که پاسخ منطقی برای خشونت طبیعت مادی ندارند و از کاربرد اندیشه و روند تحقیقی آن برپدیده‌های طبیعی برحذرند، در نتیجه هر واکنش طبیعت و یا خشونت یاد شده را بعنوان قدرت و اراده و مشیت خدائی، بگردن واجب الوجود محول می‌نمایند. با اشارات و تفسیرات فوق، اولین پرسشی که در اذهان همه تظاهر می‌یابد و ما را بخود مشغول می‌دارد، کیفیت و چگونگی تعقل اشیاء و موجودات طبیعی بوسیله‌ی واجب الوجود بالذات است. بوعلی سینا اینگونه پاسخ می‌دهد: «واجب، مبداء هر وجودی است، پس، از طریق ذات خود آنچه را که ذاتش مبداء آنست، تعقل می‌کند. و واجب الوجود مبداء است نسبت به اعیان و اشخاص موجودات تام و مجرد و نسبت به موجودات جهان کون و فساد.»⁹⁰

در صفحات قبل، پیدایش از دیدگاه بوعلی سینا را تفهیم کرده بودیم و در اینجا بار دیگر تأکید می‌کنیم که تعقل واجب، امری ذاتی است، یعنی از ذات او برمی‌خیزد. در چنین روند و نگرشی، عقل محض در تأملات و اندیشه به خویش با واسطه‌ی نیرو یا اراده‌ی شوقیه موجب بوجود آمدن عقل اول می‌شود. واسطه‌ی او در این زمینه، مهر حقیقی است که تا عقل فعال ادامه

می‌یابد. او معشوق است و لذا باید به عاشق خود عشق بورزد. اینست که عاری از هرگونه خشونت است. بوعلی سینا معتقد است که تعقل خدا بعنوان مبداء نخستین، از ذات خود او صورت می‌پذیرد و برچنین پایه ای مستقیماً اجزای عالم طبیعی را تفهیم نخواهد کرد. پدیده های گوناگون مادی در رابطه با نمودارهای طبیعی شان که از صورت مفارق بدور و در چهارچوب احساس ها محسورند، با ذات خدا عمیقاً منافات دارند. و اگر واجب خواهد در جزئیات آن وارد شده و مستقیماً آنها را به عقل خویش آورد، چنین تفهیمی در جزئیات، واجب را در شرایطی قرار می‌دهد که در نتیجه در روند و مراحل مختلف زمانی، و در بستر تغییرات حاصل از آن قرار می‌گیرد. روند مذکور تضادی را به همراه خود خواهد داشت. زیرا واجب در زمان نمی‌تواند موجود باشد. بعبارت دیگر، پدیده ای که زمان نام دارد، در او تأثیری نخواهد داشت و بر چنین اساسی است که از تغییرات زمانی کاملاً بدور و برحذر خواهد ماند. بنابراین درک مستقیم تغییرات جزئی در مراحل مختلف زمانی، واجب را بخود مشغول نخواهد داشت. جادارد به نکته ای از ارسطو در کتاب «سماع طبیعی (فیزیک)» (، اشاره ای بنمایم که تغییرات و جزئیات دارای حرکت متصل نیستند، بلکه در توأتر و توأالی قرار می‌گیرند، خصوصیات توأالی، مخصوص حرکت های مادی است و لذا تقسیم پذیری رکن اساسی آنرا تشکیل خواهد داد. در صورتیکه ذات واجب عاری از تمامی صفات و خصوصیات فوق است. بنابراین واجب الوجود، اشیاء را از نظر

کلی تعقل می‌نماید و اینگونه از کثرت، تغییر، زمان و انقسام و در تعاقب آنها از خشونت و ترس و نادانی، حسادت و تمامی خصائص منفی دیگر، پاک و منزّه می‌ماند. اینها تمایزات دنیای محسوس و صورت مفارق است که این دومی بیانگر ذات واجب و تجلی بخش کمالات اوست.

دنیای محسوس، دنیای هستی و ناهستی است، یعنی در کون و فساد است و واجب، در چنین بستری جایی نخواهد داشت. ولی در اینجا پرسشی پیش خواهد آمد: اگر واجب نتواند جزئیات را درک کند، بنابراین همواره از آنها بی‌خبر و ناآگاه خواهد ماند. بوعلی سینا معتقد است که واجب الوجود با لذات، جزئیات را در روند و ماهیت کلی آن درک خواهد کرد، و از چنین نظرگاهی است که از نتایج جزئیات و الزاماتشان آگاه خواهد بود. «پس او امور جزئیّه را بصورت کلی درک می‌کند». بوعلی سینا برای تفهیم هرچه بهتر آن از مثال کسوف استفاده می‌نماید تا آگاهی جزئیات را از کانال کلیات پاسخ گو باشد: «می‌گوئیم اگر بر همه ی حرکات آسمانی، آگاهی داشته باشی، در آن صورت، از تمام کسوف ها آگاه خواهی بود. هم چنین بر تمام اتصال ها و انفصال های جزئی، عیناً اطلاع خواهی یافت. اما این آگاهی، بصورت کلی خواهد بود، زیرا تو در باره ی هریک از کسوف ها، می‌توانی بگویی که آن کسوفی است با این مشخصات که پس از زمان حرکت فلان ستاره است، از فلان موضع بطرف شمال با فلان صفت که در اثر آن، ماده در فلان مقابله ای قرار می‌گیرد و میان این مقابله و کسوف های

پیشین و پسین، فلان فاصله خواهد بود... این کسوف کلی، جز یک مصداق نخواهد داشت و این امر [یعنی انحصار یک مفهوم در یک مصداق] بنابراین هرگاه تو وضع کسوف ها را بطور کلی و دایمی در نظر بگیری، دیگر نه برکسوف ها بطور مطلق، بلکه به تک تک کسوف هایی که پدید می آیند، آگاه خواهی شد؛ و در آن صورت، وجود و عدم این کسوف ها، تغییری در تو ایجاد نمی کند؛ زیرا علم تو، در حال وجود یا عدم کسوف، کلی است. یعنی تو می دانی که فلان کسوف با فلان مشخصات، پس از فلان کسوف یا پس از وجود خورشید در برج حمل در فلان مدت که بعد از آن فلان حالات پیش می آید، تحقق خواهد یافت».⁹¹

از دیدگاه بوعلی سینا، واجب الوجود اینگونه به تعقل اشیاء می پردازد و از طریق کل به جزئیات آگاهی می یابد. زیرا در غیر اینصورت، یگانگی، اتحار و صفات خدا، دستخوش تغییرات می شود. یگانگی نفی انقسام است و انقسام در زمان موجود است و حالات هربخشی در زمانهای مختلف، متفاوت است. لذا واجب الوجود نمی تواند در بستر تلاطمات تغییر آمیز مذکور قرار گیرد. فقط تعقل از کل، آنهم از ذات خود بعنوان مبداء آفرینش آن، آگاهی به جزئیات را بدنبال خواهد داشت. وی در خاتمه می افزاید: «هرگاه بر همه ی اسباب و علل پدیده ها، احاطه داشته باشی، می توانی بر وجود همه ی سببها و معلولها نیز آگاه شوی».

91 "الهیات نجات"، بوعلی سینا، صفحات 181 - 180 - همانجا، ص 181.179.

مسئله‌ی فوق از آنجا اهمیت اساسی پیدا می‌نماید که آگاهی علمی و ایده‌های پیشرفته بشری بویژه در قرون اخیر، با بهره‌برداری از چنین فلسفه‌ای راه رشد فکری را موجب‌گشته و به پالایش آن کمک نموده است. لذا خارج از مسائل متافیزیکی و در بستر عالم طبیعی، روند دیالکتیکی شناخت بر مبنای قانونمندی مذکور مطابعت می‌نماید که آگاهی از کلیات صورت می‌گیرد و در چنین رابطه‌ای است که قوه‌ی مدرکه راه را به جزئیات هموار خواهد ساخت. ولی در اینجا در محور مسائل مابعدالطبیعه، مفهومات مورد بحث با شکل طبیعی آن متمایز خواهد بود. ولی قیاسی را که در زمینه‌ی طبیعت مادی آورده ام، فقط می‌تواند بیانگر این حقیقت باشد که شناخت از جزئیات در رابطه با کلیات آن تفهیم می‌شود. ولی در رابطه با فلسفه‌ی مابعدالطبیعه و بویژه روندی را که بوعلی سینا در مفهومات جزء و کل به اندیشه می‌آورد و آنرا طرح می‌کند، نمی‌تواند فقط به آگاهی واجب الوجود را در محور کلیات به تجلی آورد. زیرا از دیدگاه منطق نیز چنین استدلالی ناقص و ناکافی خواهد بود. عبارت دیگر آگاهی صرفاً کلی، قادر است شیء مشخص را به اثبات آورد ولی نمی‌تواند علت آنرا جویا گردد.

بوعلی سینا در کتاب «برهان شفا» در همین رابطه بدان پرداخته است و می‌نویسد، اینگونه آگاهی مانند کسی است که می‌تواند موسیقی بنوازد، ولی دلیل ترکیبات نت‌ها را نمی‌داند. چنین شخصی مسئله‌ی موسیقی را بطور کلی و عام می‌شناسد و هنوز وارد جزئیات نشده است. یک

آهنگساز ابتدا ریتم و آوا را می‌سازد و سپس آنها را بصورت ترکیب مناسبی در اجزاء نت‌ها منطبق می‌دارد و بدین ترتیب باید اذعان داشت که یک موسیقی دان وقتی آوا یا آهنگی را بگوش می‌شنود، در کلیت آن و در اندیشه‌ی خویش می‌داند که آهنگ شنیده شد، از کدامین پرده و هر کدام با چند ضرب در ترسیم نت‌ها قرار می‌گیرند. این خود قیاسی است که طرح آگاهی از کلیات به جزئیات را نشان می‌دهد. البته همانطور که مکرراً تکرار کرده ایم، مسائل مابعدالطبیعه با اشیاء طبیعی تمایز کافی دارند، ولی تا آنجا که ممکن است، می‌توان با مقایسه در شکل و نه در محتوا، از آنها بهره گرفت. دقیقاً در چنین مسیری و با بهره‌وری از کلیات و جزئیات، بوعلی سینا به نواقص منطقی در مورد برهان قیاسی می‌پردازد و آنها را در سه مورد مورد ارزیابی قرار می‌دهد که جای بحث آن در این نوشته نخواهد بود.

برتراند راسل در کتاب خود بنام "تاریخ فلسفه‌ی غرب، جلد اول" در زمینه‌ی اشکالات منطقی صحبت به میان می‌آورد ولی هیچ اشاره‌ای به توضیح بوعلی سینا درباره آن نمی‌کند. ایکاش برتراند راسل، کتاب "برهان شفا" را مطالعه می‌نمود تا در مییافت که آنچه را خود قادر به تشریح همه جانبه‌ی آن نبود، بوعلی سینا به توضیح آن پرداخته و علت‌شان را برشمرده بود. بهر صورت در مجرای بحث اصلی ما به این نتیجه می‌رسیم که واجب الوجود، اشیاء را بخاطر خود اشیاء تعقل نخواهد کرد، بلکه از

طریق ذات خویش از آنها آگاهی کلی دارد و از چنین زاویه ای است که می‌تواند جزئیات را بشناسد، همانند مثالی را که بوعلی سینا در کتاب «الهیات نجات» از کسوف می‌آورد و در کتاب دیگر خود بنام «برهان شفا» از مثال موسیقیدان استفاده می‌کند. مثال دوم مربوط به واجب الوجود نبود. ولی از آنجا که مستقیماً به بحث ما مربوط می‌شد، از آن در این زمینه بهره جُستم. اگر بخواهیم از بحث بالا به جمع بندی برسیم، باید اذعان داریم که واجب الوجود، طبیعت مادی را چونان طبیعت مادی تعقل نخواهد کرد، تا در چهارچوب کثرت و تغییرات ناشی از آن قرار نگیرد. شناخت کلی، واجب الوجود را در مقوله‌ی زمانی جای نخواهد داد و او را در تحولات گذشته و حال و آینده غرق نخواهد نمود. در راستای چنین مراتبی است که وی به تفهیم طبیعت ما می‌پردازد، که جزئیات را در چهارچوب کلیت آن به اندیشه می‌آورد.

غزالی و تعقل اشياء بوسیله‌ی واجب الوجود

اهمیت مسئله‌ی مذکور، بیشتر جنبه‌ی طبیعی دارد. زیرا ما بدین وسیله می‌خواهیم واجب الوجود با لذات را در رابطه با طبیعت مادی قرار دهیم. در این زمینه نیز، نظریه‌ی امام محمد غزالی بعنوان یکی از استادان شارحان مکتبی، مورد داوری قرار می‌گیرد.

ما به قصد تقابل اندیشه‌ها و نشان دادن منطق تفکرشان در برابر واقعیت موجود پیش می‌رویم. در چنین مسیری آنچه روشن است واقعیت و حقیقت یکی نخواهند بود. این درست است که هر حقیقتی در ذات خویش از واقعیتی برخوردار است، و این بعنوان قانونمندی عام در نظر گرفته می‌شود. ولی بعکس، هر واقعیتی می‌تواند بدور از حقیقت، معقول نباشد. مابعد الطبیعه واقعیتی است که بهمان اندازه در ذهن انسانها از عینیتی برخوردار نیست. ولی آنچه ما را بخود مشغول می‌دارد، شامل حقیقتی از طبیعت خواهد بود. در چنین راستائی، سیر و حرکت بسوی مابعد الطبیعه و انکشاف و قیاس آن تا به طبیعت، واقعیت معقولی است که سائیده‌گی و پالایش فکری را به همراه می‌آورد. در چنین بستری بوعلی سینا، بعنوان یک فیلسوف، بر آن است که هر پدیده‌ای را به فراخود حال خویش در جای مناسب خود قرار دهد. ولی غزالی بدان اعتنائی ندارد و در مبحث مذکور، وی را مورد

خطاب قرار داده و معترض به رابطه ی کلی و جزئی، مثال کسوف بوعلی سینا را نمی‌نماید. زیرا غزالی تعقل واجب در جزئیات اشیاء را موجب تغییر در ذات ان نمی‌داند و برچنین مبنائی است که بنظر وی، زمانی که ذات تغییر نیابد، به همان میزان در آگاهی وی در مورد عالم کائنات تغییری بوجود نخواهد آمد. غزالی صحت نظریه ی خود را در مثالی خلاصه می‌نماید و می‌نویسد، «شخص واحدی که در طرف راست تو بود به طرف جلوی تو و سپس بطرف چپ تو برمی‌گردد، و اضافات بر تو تعاقب می‌کند، و آنچه متغیر است شخص است که انتقال می‌یابد نه تو.»⁹²

و بر اساس آن، نتیجه ای که وی می‌گیرد، اینست که حالت تغییر در واجب مشاهده نخواهد گشت. ولی بهتر است اندکی در مثال غزالی دقت بعمل آوریم. زیرا درست است، کسیکه تغییر مکانی یا انتقالی می‌یابد، چنین تغییری را در شخص دیگر ایجاد نخواهد کرد. ولی بعکس حرکت مذکور در شخصی که حرکت انتقالی ندارد، تغییر وضعی را در وی ایجاد خواهد کرد. ولی بعکس حرکت مذکور در شخصی که حرکت انتقالی ندارد، تغییر وضعی را در وی ایجاد خواهد کرد. زیرا زمانی که او به طرف راست می‌رود، وضعیت شخص دیگر در طرف چپ خواهد بود، و موقعیکه او در جلو متمایل می‌شود، وضعیت شخص دیگر را در پشت سر متعین خواهد ساخت. بنابراین شخصی که حرکت انتقالی ندارد، دستخوش تغییرات وضعی قرار خواهد گرفت.

⁹² "تهافت الفلاسفه... "ف غزالی، ص 204.

گذشته از مقایسه‌ی فوق، آیا غزالی مقاصد بوعلی سینا را بدرستی ترسیم کرده است. باید اذعان داریم که ایده‌ی فوق، پاسخ نظری بوعلی سینا را نخواهد رساند. زیرا وی مطرح نموده بود که اگر واجب، جزئیات اشیاء و موجودات را تعقل کند، اشیاء بخاطر خود اشیاء به درک خواهند رسید و لذا روند اندیشه‌ی مذکور باعث تغییر در ذات و صفات خدا می‌شود. بنابراین تغییرات مکانی در چهار چوب معقولات و اندیشه‌ی مبتنی بر آن نقشی نخواهند داشت و علاوه بر آن، بجز تغییرات مکانی ناشی از انتقال و در تعاقب آن تغییرات وضعی، موجب تغییرات کیفی را فراهم نخواهند ساخت. و در عین حال هر تغییر مکانی، بناچار تغییر وضعی را موجب خواهد گشت.

از دیدگاه بوعلی سینا، واجب الوجود محرک نخستین است و از آنجا که آگاهی بر ذات خود دارد، هر بار که تأملی در ذات خویش می‌نماید، از چنین زاویه‌ی ای است که قادر است به پدیده‌هایی آگاهی‌یابد که خود محرک اولیه‌ی آن بود. لذا او آگاه بر تمام مسائلی است که وی مستقیم و غیرمستقیم در آن سهیم بوده است. او عالم و داناست و هر امر ممکن که در حال وقوع و یا از قبل بوجود آمده را می‌شناسد. پس او می‌داند که کسوف چه تغییری را شامل خواهد گشت. تغییر مذکور، تغییری کیفی است. بقول بوعلی سینا اگر واجب الوجود بخواد در جزئیات اشیاء قرار گیرد، نیاز بر آنست که با اراده و ذاتاً در حوادث مبتنی بر آنها منطبق گشته و از این گذشته بعنوان پدیده‌ی آگاه و کامل، عامل حوادث و تغییرات گردد. تفاوت کلی و جزئی

بوعلی سینا و غزالی در این نکته ی حساس خود را متظاهر می سازند. بر چنین متوالی برای غزالی اراده ی خدا موجب هر تغییری است. وی واجب را بطور بالفعل در جزئیات اشیاء وارد می نماید. بنابراین حتی اعمال منفی و کشتارهای قهرآمیز انسانی از جانب طبیعت، بوسیله ی واجب صورت خواهد گرفت. در صورتیکه واجب الوجود از هرگونه اعمال مادی از قبیل خشم، انتقام و کشتار، بدور است، ولی غزالی با ارائه ی نظرات خود، قصد دارد، او را در جریان منفورترین اعمال طبیعی و حتی انسانی، مستقیماً شرکت دهد.

بیهوده نیست که مردمان عامی، بویژه آنانی که بطور حقیقی از مسائل علمی و منطقی بی بهره اند، مطابق با نظرات شارحان مکتبی، قهر طبیعی را به خدا نسبت می دهند. بعنوان مثال در سال ۲۰۰۲، زمین لرزه ی شدیدی، مطابق با ۶-۵ درجه ی ریشتر در یکی از شهرهای الجزایر، باعث ویرانی خانه ها و در نتیجه کشتار هزاران نفر از ساکنین شان را موجب گردید و بهمان ترتیب هزاران نفر دیگر را بی سرپناه ساخت. یادم می آید وقتی خبرنگار تلویزیون فرانسه در محل حادثه، از شخصی که آسیب دیده بود، در مورد زمین لرزه سؤال می نماید، وی پاسخ می دهد که این عمل با خواست و اراده ی خدا صورت گرفته است. پس از چند روز، زمین لرزه ای به شدت ۷ درجه ی ریشتر در یکی از شهرهای ژاپن بوقوع می پیوندد. با اینکه شدت زمین لرزه، قوی تر از الجزایر بود، بجز اندکی خرابیهای مالی، هیچ کشتاری بجای

نمی‌گذارد. این دو حادثه‌ی مشابه در دو کشور مختلف، علت شخصی دارد. در الجزایر بدلیل فقر اقتصادی، ساختمان سازی فاقد معیارهای ضد زلزله است. ولی برعکس، ژاپن بعنوان کشوری غنی و پیشرفته، بناهای بلند، طوری ساخته شده اند که در چهارچوب توانائی خویش، قادرند مقابل شدیدترین درجه از زمین لرزه، مقاومت نمایند. بنابراین، چرا باید واجب الوجود، خشم و غضب پیشه کند و خانه ها را بر سر مردمان و کودکان فقیر فرود آورد و در عوض دیگران را که غنی ترند از این مصیبت عظیم، مصون دارد.

واجب از خصوصیات موجودات مادی بدور است، زیرا که وی عقل کامل و صورت مفارق است. چنین ویژه گی بارزی، او را از خصائص منفی کاملاً خارج می‌دارد. غزالی و تمام شارحان مکتبی، شخصیتی از واجب الوجود بالذات ارائه می‌دهند که بیشتر به شوخی های کودکانه شبیه است تا واقعیت. زیرا اگر قرار باشد همه ی اعمال و حرکات موجودات از تمایل و مشیت واجب سرچشمه گیرد، پس دیگر موجود گناهکاری وجود نخواهد داشت. زیرا همه ی شان مسئول اعمال منفی خویش نخواهند بود و تازه در چنین راستائی، اگر موجودی مسئول اعمال خود نباشد، نباید بخاطر عمل انجام شده محاکمه شود. واقعیت اینست که شارحان مکتبی و در رأسشان مُجَدِّ غزالی، بدلیل برخورداری از خصوصیات عمیقاً خشونت بار، و مضافاً جهت مشروع جلوه دادن آن، خشونت الهی را در کنار عدالت آن، بهم می‌آمیزند و ذاتی را که عاری از خصائص منفی طبیعت مادی است، در پیچیده گیهای

بیرحمانه ی آن شریک می‌دارند. تضاد فوق را چگونه می‌توان توضیح داد. البته لَا غزالی برای آن پاسخ شخصی دارد و قبلاً در بخش «مفهوم اراده»، بدان اشاره نمودیم، لذا بار دیگر مختصراً اشاره ای بدان می‌نمائیم: «آنکه با بندگان خود آنچه خواهد کند، و رعایت اصلح بندگان بروی واجب نیست. برای آنکه یاد کرده ایم که بروی چیزی واجب نیست، بل وجوب در حق او معقول نباشد. چه او از آنچه کند مسئول نبود». ولی برای بوعلی سینا، واجب الوجود مهر حقیقی است. در برابر پدیده های سرمدی و عالم کائنات معشوق است. لیکن در ذات خود، هم عاشق است و هم معشوق. زیرا ذاتاً صورت مفارق و عقل محض است. لذا نمی‌تواند موجب قهر طبیعت گردد. او اشیاء و موجودات طبیعی را نه بخاطر طبیعت مادی شان، بلکه از راه ذات خود که مظهر پاکی است به تعقل و اندیشه ی خویش می‌کشانند. واجب الوجود با لذات، باعث زمین لرزه و هر فاجعه ی دیگری از طبیعت که منجر به کشتار جمعی و یا غیر جمعی می‌شود، نخواهد بود. مصیبت مذکور مطابق با معیارهای علمی اگر همواره تعقیب گردد، قابل پیش‌بینی است و دلایل آن برای زمین‌شناسان روشن و متعین است. واجب الوجود بطور کلی، علت لرزیدن زمین را می‌داند ولی خود در تلاطمات و طبیعت لرزیدن آن، دخالتی نخواهد داشت. بقول بوعلی سینا او به طبیعت و همه ی عالم کائنات که خود مبداء نخستین است، بعنوان یک معشوق، عشق می‌ورزد.

خشونت شارح مکتبی

شخصیت غزالی مبتنی بر تفکر او، شخصیت خشنی است. با آنکه در او آخر عمر به صوفی‌گری روی آورده بود، ولی خشونت در وی آشیا ن داشت و در عین حال اندیشه می‌نمود و می‌نوشت. مَجد غزالی در یکی از آثار خود وقتی از شاخص های اصلی جهان صحبت می‌کند و به تعریف آن می‌پردازد، می‌توان دریافت که در واقعیت امر و از دیدگاه روانشناسی، خود خویشتن را به تفسیر می‌آورد. او در این زمینه گفته ی اسکندر مقدونی را تأیید نموده و می‌نویسد: «اسکندر گفت... دنیا به دو چیز برپاست: به شمشیر و قلم، و شمشیر بزیر قلم اندر است».⁹³

و در صفحه ی بعد، خود با پذیرش عبارات فوق می‌افزاید: «و شمشیر و قلم هر دو حاکم اند، اندر همه چیزها که اگر شمشیر و قلم نیستی این جهان برپای نیستی».⁹⁴

برمبنای چنین منطق و نگرشی، همه ی مخالفین خود را برمبنای اصولی که ترسیم می‌کند، تکفیر نموده و کشتن آنها را واجب

⁹³ "نصیحت الملوك"، امام مَجد غزالی طوسی، با تصحیح استاد جلال همایی (تهران آذر ماه 1351)، سلسله انتشارات انجمن آثار ملی. ص 188.

⁹⁴ همانجا، ص 189.

می‌داند. حتی اعتقاد به سرمدی دانستن پدیده ها همچون حرکت و زمان و ماده و مضافاً تعقل واجب در رابطه با کلیات و جزئیات، بشکلی که قبلاً در همین نوشته بدان اشاره نمودیم، تکفیرشان را موجب می‌شود. از چنین دیدگاهی، فارابی و بوعلی سینا بمثابه‌ی کافران، باید به قتل می‌رسیدند. وی نکات اساسی جهت تکفیر را بروشنی در کتاب «تهافت الفلاسفه»... صفحه ی ۳۰۷ عنوان داشته است. وی در خشونت تا آنجا پیش می‌رود که در کتاب «کیمیای سعادت»، کسانی را که به عبارات صوفیانه می‌پردازند و «لباس وصله دار می‌پوشند» ولی در اصل به بدگویی علم و علما می‌پردازند، باید کشته شوند. بنابراین وی شخصیت پیچیده و خشنی است. و دقیقاً براساس چنین خصلتی به نفی تمامی پدیده های موجود می‌پردازد و دلایل طبیعی‌شان را منکر می‌گردد.

از تمام آثاری که وی نگاشته است و جدا از توضیح المسائل مذهبی، فقط به چند عبارت آموزنده برخوردیم ام که یکی از آنها را عیناً می‌آورم: «کسی که خود را نشناخته باشد، و دعوی شناخت چیز دیگر کند، همچون مفلسی باشد که خود را طعام نتواند داد».⁹⁵

عبارت مذکور، حقیقت زنده ای است که روانشناسان از جمله اریک فروم، در مورد آن به تفسیر و تحلیل پرداخته‌اند. در واقع نیز اگر کسی نتواند خود را بطور واقعی

⁹⁵ "کیمیای سعادت"، محمد غزالی، جلد اول. ص 36.

بشناسد، قادر به شناخت پدیده ها و پیرامون خود نخواهد بود. عشق و احترام نیز براساس عبارات فوق، مفهومی واقعی می‌یابد و سره از ناسره متمایز می‌گردد.

یکی از دلایلی که موجب می‌گردد، علم پدیده های طبیعی و بطریق اولی آگاهی‌های عینی جهان پیرامونی را نفی کند، هستومندی احساس است. وی در کتاب «کیمیای سعادت»، معتقد است که علم، ارزشی نخواهد داشت، زیرا برپایه ی احساس جان می‌گیرد. در صورتیکه بوعلی سینا برخلاف مجذ غزالی، علم جهان طبیعی ما را، حائز اهمیت شایانی قرار می‌دهد و در این باره می‌نویسد: «مقدمات برهان، کلی هستند، و مبادی آنها فقط از طریق حس تحصیل میشود. به این صورت که توسط حس خیالات مفردی کسب می‌گردد تا قوه ی عقلی در آنها تصرف کرده و از آنها امور کلی مفرد را کسب کرده و آنها را بصورت قضیه ترکیب کند... و به همین خاطر است که اولین عوارض ذاتی، خواه مفارق و خواه غیر مفارق، هر یک از موضوعات، ابتدا صرفاً با حس شناخته می‌شوند، سپس از امر محسوس، امر معقول دیگری اکتساب می‌شود؛ مانند مثلث و سطح و غیره در علم هندسه، زیرا راه های وصول به آنها ابتدا از طریق حس است.»⁹⁶

این خود قیاس روشنی از دو تفکر و دو جهان بینی است. اولی متعلق به شارحان مکتبی، و دومی کسی است که بر پیکره‌ی هزاره‌ی دوم، نقش بسته است.

⁹⁶ "برهان شفا"، بوعلی سینا، ص 312.

نظریات غزالی در مورد زنان نیز تکان دهنده و اسفبار است. وی در همین زمینه نکات توهین آمیز فراوانی نسبت به زنان ارائه می‌دهد که سعی می‌کنیم مهمترین‌شان را نقل نمائیم. وی می‌نویسد: «من برخویشتن از هیچ چیز چنان نترسم که از (منظور زن است، ا-ب)، و بدین سبب جز اندر خانه ی خویش و خانه ی دختر خویش نشوم... هر کسی عاشق شود و خویشتن نگاه دارد و پنهان دارد و از آن رنج بمیرد، شهید شود... بدان که زنان چادر و نقاب دارند کفایت نبود، بلکه چون چادر سفید دارند و اندر نقاب نیز تکلف کنند، شهوت حرکت کند و باشد که نیکوتر نمایند از آنکه روی باز کنند، پس حرام است بر زنان به چادر سپید و روی بند پاکیزه به تکلف اندر بسته بیرون شدن، و هر زن که چنین کند عاصی است، و پدر و مادر برادر و شوهر که دارد و بدان راضی بود اندر آن معصیت با وی شریک باشد... و روانیست زنی را که سخنی با مرد گوید.»⁹⁷

ولی در کتاب «نصیحتہ الملوک» فراموش می‌کند و از زنان ماقبل از اسلام با مهر و صمیمیت بی نظیری نام می‌برد و از دختر بهمن اسفندیار بنام «همای» که به تخت سلطنت نشسته بود، بعنوان زنی که دارای «رأی و تدبیر بود» به گرمی یاد می‌کند و همین نیکی و بخردی را در

⁹⁷ "کیمیای سعادت"، محمد غزالی، جلد دوم، صفحات 470 - 469 - 465.

مورد زنانی چون توران دخت و آذر می دخت روا می دارد. او در چنین قیاسی دو دیدگاه مختلف نسبت به زنان از خود به نمایش می گذارد. دیدگاه اول که قبل از اسلام است، ارزشی برای زن قائل می شود و تا آستان سلطنت از آنها بخوبی یاد می نماید. در اینجا ما با وحشت، چادر و نقاب و خودداری از مصاحبت با زنان، روبرو نیستیم. در اینجا انسانیت، تعقل و مهر و دوستی حکم می راند. در اینجا و در چهارچوب فکری محمد غزالی، زنان بمثابه ی کالائی شهوت انگیز ارائه نمی شوند. ولی دیدگاه دوم، پس از بی پایان رساندن دوره ی قبل از اسلام، تعقل و خردمندی را بکناری می زند و عبارتی چون «خوک صفتی» زنان، جای پای خود را در اندیشه ی محمد غزالی پیدا می نماید. او در این مورد معتقد است: «بدان که جملگی [خوی] زنان برده گونه است، و خوی هر یک به صفت چیزی از حیوانات ماننده است: یکی چون خوک، دوم چون کپی، سه دیگر چون سگ، چهارم چون مار، پنجم چون استر، ششم چون کژدم، هفتم چون موش، هشتم چون کبوتر، نهم چون روباه، دهم چون گوسفند. و سپس اعلام می کند که اگر زنی «خوک صفت» باشد «خوردن و شکستن داند و شکم اکندن و باک ندارد هر جا که رود و غم دین و نماز و روزه نخورد و تفکر مرگ و قیامت و ثواب و عقاب و وعد و وعید و امر و نهی نکند و غافل بود از خشنودی و خشم خدای...»⁹⁸

⁹⁸ "نصیحتہ الملوک"، امام محمد غزالی. ص 273.

در این رهگذر ^{۹۹} غزالی از ده صفت، فقط یکی را برای زنان نیکو می‌داند و ادامه می‌دهد: «وزنی که خوی گوسفند دارد مبارک بود همچون گوسفند که اندر همه چیزها وی منفعت یابی، زن نیک هم چنین با منفعت بود و بر شوهر خویش و براهل و همسایگان خویشان رحیم بود و برخان و مان و فرزندان خویش مشفق و مهربان بود و طاعت دارد خدای راجل جلاله»^{۹۹}

و بالاخره شخصیت زن را اینگونه به پایان می‌رساند: «و خداوند کتاب گوید واجبست بر مردان حق زنان و سرپوشیدگان خود نگاه داشتن، از روی ترحم و احسان و مدارا. و هرکه خواهد که بر زن خویش رحیم و مهربان گردد، ده چیز را یاد باید کردن تا اصاف داده آید: یکی آنست که زن ترا طلاق نتواند دادن و تو توانی، و دیگر آنکه او از تو هیچ چیز نتواند ستدن و تو توانی که همه چیز از او بستانی، سه دیگر آنکه او تا در حکم تو بُود، شوی دیگر نتواند کردن و تو زنی دیگر توانی کردن، چهارم آنکه او بی فرمان تو از خانه بیرون نتواند رفتن و تو توانی، پنجم آنکه او برهنه نتواند بودن و تو توانی، ششم آنکه او از تو ترسد و تو از او نترسی، هفتم آنکه او از تو به تازه رویی و سخن خویش بسنده کند و تو از او همه کارها نپسندی، هشتم آنکه او از همه خویشاوندان و مادر و پدر ببرد و تو از هیچ کس جدا نگردی. و کنیزک خری و بروی بگزینی، نهم آنکه او پیوسته ترا خدمت کند و تو خدمت او

^{۹۹} همانجا ص 275.

نکنی، دهم آنکه او به بیماری تو، خویشتن بُکشد و توبه مُردگی او هیچ غم نخوری. پس از این روی واجب آید برخدواندان خرد که برزنان رحیم باشند و برایشان ستم نکنند که زن در دست مرد اسیر و بیچاره است. و نیز واجب آید مردان را که با زنان مدارا کنند، زیرا که به خرد ناقص اند و از جهت کم خردی ایشان است که هیچ کس به تدبیر ایشان کار نکند و اگر به گفتار زنان کار کند، زیان کند.»¹⁰⁰

نقل قولهای بالا، طرز تلقی و نگرش فکری مُجد غزالی را در رابطه با زنان روشن می‌سازد. بنابراین تعمق در چهارچوب فکری شارحان مکتبی، نمودار و برآیندی دارد که در آن همه چیز تخطئه می‌شوند. ما در مقولات مختلف، تمام رابطه های کلیدی طبیعت زنده را که شاخص های والای پیشرفت و ترقی انسانی را هموار می‌سازند، مورد بحث قرار داده و تقریباً بطور مصور بدان پرداخته ایم. نتیجه آکه جوهر اشیاء و پدیده های طبیعی نفی گشته اند، عقل و نفس و نیروی مدرکه و احساس به تمسخر گرفته شده اند. علت اشیاء مادی به اسارت درآمده اند. حرکت طبیعی از جنبش متکی به خویش، باز داشته شده است. زمان و ماده و زمینه های اولیه ی آن بعنوان معیار و مقیاس ریاضی و دومی بمتابه ی نیروی بالقوه، کاملاً انکار گشته اند. نیروی الفعل و بقیه ی مفهومات و مقولاتی که نقش زنده و بارزی در طبیعت اشیاء و موجودات طبیعی ایفا می‌کند، بدست فراموشی

سپرده شده اند. بنابراین فقط یک چیز باقی می ماند که دستهایمان را به آسمان دراز کنیم و از اینکه با وجود برخورداری از نیروی عقل و خرد، از نحوه بکار بستن آن جهت باروری، عاجز هستیم، از خدای غزالی بخواهیم که ابزارهای علمی و روش عملی آنرا برای پیشرفت و تکامل جهان بشری، از عرش اعلا برایمان بفرستد. چرا که تمام بن پایه هایی که دلیل غلبه ی انسان بر طبیعت را باثبات می رسانند، از دست داده ایم. زیرا نفی پدیده های طبیعی، نفی ریاضیات، فیزیک، شیمی و سایر علوم دقیقه است و دلیل علمی بودن پدیده ها، مستقیماً به موجودیت عینی شان مربوط است. ریاضیات، کمیت اشیاء و موجودات را ترسیم می کند و فیزیک و شیمی، پایه ی کیفی و طبیعی دارد و همه مستلزم آنست که موجودیت شان پذیرفته شود. کار و تحقیق بر پدیده های عالم موجود، از پایه های واقعی مذکور مطابعت می کند و قانونمندی خاص خود را دارد.

ولی از قرن یازده ام می لادی، دانش و فلسفه بوسیله ی محمد غزالی طرد می گردد و آئین طلسم و اشراق جای آنرا می گیرد و این چنین بدلیل غلبه ی اندیشه ی شارحان مکتبی در سطح وسیع و اشاعه ی یکسویه ی ایده های مذکور در تمامی مکاتب و مدارس اجتماعی، راه فقر و تیره گی هموار می شود. در صورتیکه از دیدگاه هگل، نقطه عطف عالم و هستی موجود اینگونه بررسی می شود: «اصل تکامل با تاریخ ایران آغاز می شود. پس

آغاز تاریخ جهانی بمعنای درست از اینجاست».¹⁰¹

زیرا به عقیده‌ی هگل ایرانیها اولین قومی بودند که شالوده‌های هستی را در عین اتحاد ولی جدا از یکدیگر بررسی می‌نمودند: «در جهان ایرانی، یگانگی ناب و والائی را می‌یابیم که هستیهای خاصی را که جزء ذات آنند، به حال خود آزاد می‌گذارند؛ - همچون روشنائی که تنها نشان می‌دهد که اجسام بخودی خود چه هستند؛ - این یگانگی تنها از آن رو بر افراد فرمان می‌راند که ایشان را برانگیزد تا خود نیرومند شوند و راه تکامل در پیش گیرند و فردیت خویش را استوار کنند».¹⁰²

ولی بعکس قرن‌ها تحت سیطره تفکرات شارحان مکتبی، کارمان بجائی می‌رسد که از گردونه‌ی تاریخی بمثابه‌ی عضوی پیشرفته، خارج می‌شویم و در قعر درماندگی، تماشگر افکار علمی و حصول مترقیانه‌ی دیگران می‌گردیم. زیرا به زندگی این جهان، اهمیتی قائل نمی‌شویم و کشف حقیقت رانه از راه عقل و خرد، بلکه از طریق وحی و اشراق می‌یابیم و این خود، منشاء تمامی تیرگی‌ها و مصیبت‌هاست.

اروپای قرون وسطا بوسیله‌ی حاکمان مسیحی خویش بر چنین راهی پای می‌فشرد که بوسیله‌ی اصلاحات درونی و بیرونی و در یک‌پیکار وسیع و طولانی، تفکر مدرسی و مکتبی به کناری زده

¹⁰¹ "عقل در تاریخ"، نوشته ک. و. هگل، ترجمه

حمید عنایت. ص 302.

¹⁰² همانجا، ص 302.

می‌شوند و تعقل و خرد حاکمیت بلامنازع خود را اعلام می‌دارد و در چنین مسیری از کشیشانی که اعمال زشت خود را در چهارچوب روحانی دانستن خویش، مخفی می‌ساختند، سلب اعتماد بعمل می‌آید. به همین جهت است که کانت به آنها می‌تازد و عنوان می‌دارد که خود را عالم نخوانند. زیرا کار برد بسیاری از چیزها و مفهومات را بمردم ابلاغ می‌کنند، ولی خود دلایل منطقی آنرا نمی‌دانند و از کلید واقعی بی‌بهره اند. بر چنین مبنائی است که با کنایه به تفکر و مکتب مدرسی، اعلام می‌دارد: «آنچه را که همراه با من نمی‌داند، می‌خواهد چنین نماید که به تنهائی بدان آگاه است».¹⁰³

در چنین برکه ای برای آرایش و پالایش دادن اندیشه و تعقل، راه ما با آنانیکه در جهت انجماد نگری گام برمی‌دارند و طبیعت عینی و خصوصیات وابسته بآن را نفی می‌کنند، جدا می‌گردد. چرا که اندیشمند فلسفی، با اتکاء به نیروی تعقل و خرد، با خشونت بیگانه است، که آز و طمع، سرمنشاء همه ی انواع مختلف خشونتهاست. حال چه مادی باشد و چه ایدئولوژیکی، ماهیتاً تفاوتی نخواهد داشت. برای اینکه به دنیایی انسانی مبتنی بر معیارهای برابر طلبی در همه ی زمینه ها دست یابیم، باید در برابر خشونت که به اشکال گوناگونی متظاهر می‌شود، ایستاده گی نمائیم و از کرامت انسانی دفاع کنیم.

¹⁰³ "سجش خرد ناب"، ایمانوئل کانت، ترجمه دکتر شمس الدین ادیب سلطانی. ص 42.

همه ی دگرگونی های مساوات و برابر طلبی
در چنین مسیری عبور می کند و شفافیت
می یابد.

INTEGRISME RELIGIEUX ET LA PHILOSOPHIE

AHMAD BEKHRADTAB

فرزانگانی در زمینه فلسفه اندیشیده‌اند و با آثار آنها بخشی به زبانهای فارسی، عربی و گاهی هم به لاتین برجای مانده‌اند. فارابی و بوعلی سینا در میان دیگران می‌درخشند. نگرش‌های فکری آنان بر مبنای عینیت‌پدیده‌ها استوار گشته. این واقعیت ما را برآن می‌داشت تا به طبیعت و روند زندگی بیان‌دیشیم و زمینه‌ی گسترش فکری را در جهان زیست‌مند خود فراهم آوریم.

روزنامه لوموند فرانسه در سال 2000 میلادی برآن شد که با کمک اندیشمندان، 12 نابغه را برای هزاره‌ی دوم برگزینند. بوعلی سینا (AVICENNE) یکی از آنان بود که زیرعنوان «بوعلی سینا دانشمند اپیکوری» انتشار یافت. بوعلی، پزشک و فرزانه، بر پیکره‌ی تنومند هزاره‌ی دوم نقش بسته، اما یکی از تیره‌اندیشانی که ضربه‌ی مهلکی بر جامعه وارد آورد و نقطه‌ی عطفی در روند جامعه، پس از غلبه‌ی اسلام قلمداد می‌شود، امام غزالی است. وی دشمن هرگونه اندیشه و عقلانیت و خردگرایی بود. وی نگرش خود

را از جادو و جهل طلسم و اشراق و معجزات استخراج می‌کرد. با چنین نگرشی است که دشمنی با فلاسفه و فلسفه را آغاز کرد و تا توان داشت علیه فلسفه و دانشمندان تلاش ورزید.

INTEGRISME RELIGIEUX ET LA PHILOSOPHIE

AHMAD BEKHRADTAB

فرزانگانی در زمینه فلسفه اندیشیده‌اند و با آثار آنها بخشی به زبانهای فارسی، عربی و گاهی هم به لاتین برجای مانده‌اند. فارابی و بوعلی سینا در میان دیگران می‌درخشند. نگرش‌های فکری آنان بر مبنای عینیت‌پدیده‌ها استوار گشته. این واقعیت ما را برآن می‌داشت تا به طبیعت و روند زندگی بیاندیشیم و زمینه‌ی گسترش فکری را در جهان زیستمند خود فراهم آوریم.

روزنامه لوموند فرانسه در سال 2000 میلادی برآن شد که با کمک اندیشمندان، 12 نابغه را برای هزاره‌ی دوم برگزینند. بوعلی سینا (AVICENNE) یکی از آنان بود که زیرعنوان «بوعلی سینا دانشمند اپیکوری» انتشار یافت. بوعلی، پزشک و فرزانه، بر پیکره‌ی تنومند هزاره‌ی دوم نقش بسته، اما یکی از تیره‌اندیشانی

که ضربه‌ی مهلکی بر جامعه وارد آورد و نقطه‌ی عطفی در روند جامعه، پس از غلبه‌ی اسلام قلمداد می‌شود، امام ع غزالی است. وی دشمن هرگونه اندیشه و عقلانیت و خردگرایی بود. وی نگرش خود را از جادو و جهل طلسم و اشراق و معجزات استخراج می‌کرد. با چنین نگرشی است که دشمنی با فلاسفه و فلسفه را آغاز کرد و تا توان داشت علیه فلاسفه و دانشمندان تلاش ورزید.