

سیر فلسفه در ایران

محمد اقبال لاهوری

برگردان: ا.ح. آریان پور

موسسه ای انتشارات امیرکبیر، تهران 2537

چاپ و صحافی: چاپخانه ای سپهر، تهران

چاپ یکم: 1347

نشر الکترونیکی: دی ماه 1391

فهرست

4..... مقدمه

بخش نخست: فلسفه در ایران باستان

7..... فصل اول: دوگرایی ایرانی

7..... 1. زردشت

10..... 2. مانی و مزدک

13..... 3. نتیجه

بخش دوم: دوگرایی یونانی

15..... فصل دوم: ارسطوییان نوافلاطونی

15..... 1. تحول فرهنگی ایران

16..... 2. ابن مسکویه

وجود اصل نهایی

شناختن اصل نهایی

صدور کثرت از وحدت

نفس

21..... 3. ابن سینا

26..... فصل سوم: ظهور و سقوط خردگرایی در اسلام

26..... 1. ماده گرایی معتزله

- 29.....2. جنبش های فکری همزمان
- شک گرایی
- تصوف
- آیین اسماعیلی
- 33.....3. آیین اشعری یا واکنشی در برابر خردگرایی
- 36.....4. غزالی
- 40..... فصل چهارم: مجادله ی واقع گرایی و انگارگرایی**
- 40.....1. ماهیت
- 44.....2. شناخت
- 44.....3. عدم
- 46..... فصل پنجم: تصوف**
- 46.....1. منشاء تصوف و زمینه ی آن در قرآن
- 53.....2. نحلّه های حکمت صوفیانه
- نحلّه ی اصحاب اراده
- نحلّه ی اصحاب جمال
- نحلّه ی اصحاب نور یا فکر
- 80..... فصل ششم: فلسفه در عصر جدید**
- 87.....نتیجه
- 89.....پاورقی ها

«مقدمه»

برجسته ترین امتیاز معنوی مردم ایران گرایش آنان به تعمق فلسفی است. با این همه پژوهنده ای که بخواهد نظام های فکری جامعی در کتاب های بازمانده ی ایران بیابد به ناخرسندی می افتد و با آن که از لطافت غریب فکر ایرانی سخت متاثر می شود به نظامی همچون نظام کاپیلا (kapila)ی هندی یا نظام کانت آلمانی بر نمی خورد. چنین می نماید که ذهن ایرانی نسبت به دقایق فکری بی شکیب است. ولی توان آن ندارد که از مشاهده ی واقعیت های پراکنده به اصول کلی پی برد و به تنظیم نظام های فکری دامنه دار بپردازد. برهمن نازک اندیش هندی بر وحدت درون هستی دست می یابد ؛ ایرانی نیز چنان می کند. اما برهمن هندی می کوشد که این وحدت کلی را در همه ی آزمایش های جزئی زندگی بجوید و در مظاهر گوناگون هستی منعکس ببیند حال آن که ایرانی تنها به دریافت کلیت این وحدت خوشنود است و برای سنجش عمق و وسعت آن تلاشی نمی ورزد. ذهن ایرانی چون پروانه ای سرمست از گلی به گلی پر می کشد و ظاهرا هیچ گاه صورت کلی باغ را در نمی یابد. از اینجا است که ژرف ترین افکار و عواطف مردم ایران در ابیات پراکنده ای که غزل نام دارد و نمایشگر تمام لطائف روح هنری آنان اند تجلی می کند. هندوان در همان حال که مانند ایرانیان دانشی جامع و والا را ضرور می دانند آرام آرام از آزمایشی به آزمایشی روی می نمایند و سخت سرانه نموده ها را می کاوند و به نظمی کلی که در اندرون نهان است می رسند. ایرانی فلسفه را به عنوان نظام جامع مطرح نظر قرار نمی دهد، ولی برادر هندی او نیک آگاه است که باید فلسفه ی خود را به صورت نظامی سنجیده در آورد.

نتیجه ی آشکار ناهمسازی ذهن ایرانیان و هندیان این است که در ایران تنها نظام های فکری ناتمام به بار می آیند و در هند نظام هایی بزرگ چون نظام دوان تا (vedanta) فراهم می شوند. از این رو کسی که بخواهد در زمینه ی عرفان اسلامی پژوهش کند و طرح جامعی رباره ی اصل وحدت به دست آورد به ناگزیر باید از کتاب های ایرانی روی برتابد و به آثار حکیم آندلسی ابن العربی که آموزش ژرف او با اسلام خشک هموطنانش ناسازگار است رجوع کند.

در تاریخ فکر ایرانی وضعی خاص برقرار است. تعقل فلسفی ایران شاید بر اثر نفوذ فرهنگ های سامی سخت با دین آمیخته است و اندیشمندان نوآور همواره بنیادگذاران جنبش های دینی بوده اند. پس از غلبه ی عرب بر ایران فیلسوفان نوافلاطونی و ارسطویی ایران به طور موقت فلسفه ی محض را از دین جدا کردند. اما این جدایی بس زودگذر بود. فلسفه ی یونانی با آن که ایرانی نبود جزء لاینفک فکر ایرانی شد و

حکیمان بعد_ چه کسانی که پیرو آنان بودند و چه کسانی که با خرده سنجی به بدان می نگریستند_ همه به زبان افلاطون یا ارسطو سخن گفتند. با این همه برای فهم فلسفه ی اسلامی باید به یاد آورد که اکثر حکیمان به دین وابستگی داشته اند.

رساله ی حاضر حصول کوششی است که برای هموار کردن زمینه ی تاریخ فلسفه ی ایران بذل شده است. بی گمان نمی توان از تتبعی تاریخی انتظار کشف و ابتکار داشت. با این وصف دو نکته ی قابل ملاحظه از این رساله به دست می آید:

آ) سیر و استمرار منطقی فکر ایرانی با زبان فلسفی امروزی بیان شده اند. و تا جایی که من می دانم چنین کاری در گذشته صورت پذیرفته است.

ب) موضوع تصوف به طرز علمی مورد بحث قرار گرفته. و از شرایط ظهور آن سخن رفته است. نظر من بر خلاف نظر رایج بر این است که تصوف از امتزاج نیروهای عقلی و اخلاقی گوناگونی پدید آمد و آن نیروها جبراً روح خفته ی انسانی را به خود آوردند و به سوی آرمان های عالی حیات برانگیختند.

چون از زبان های ایرانی کهن آگاهی ندارم آن چه در بخش اول رساله درباره ی زردشت نوشته ام اطلاعات با واسطه است. اما در زمینه ی مطالب بخش دوم مستقیماً به دست نوشته های اصیل فارسی و عربی رجوع کرده ام و کتاب های چاپی بسیار خوانده ام. منابع اساسی من چنین اند:

1) تاریخ احکماء اثر بیهقی.*

2) شرح الانواریه اثر محمد شریف هروی.

3) حکمه العین اثر نجم الدین علی دبیران کاتبی.

4) شرح حکمت العین اثر شمس الدین محمد مبارک.

5) شرح حکمت العین اثر محمد هاشم حسینی.

6) عوارف المعارف اثر ابو حفص عمر سهروردی.

7) مشکوه الانوار اثر ابو حامد محمد غزالی.

- 8) كشف المحجوب اثر ابوالحسن على هجویری.
- 9) رساله ی نفس ارسطو اثر افضل الدین کاشانی.
- 10) رساله اثر میر سید شریف علی جرجانی.
- 11) خاتمه, اثر سید محمد گیسودراز.
- 12) منازل السائرین اثر عبدالله اسماعیل هروی.
- 13) جاویدان نامه اثر افضل الدین کاشانی.
- 14) تاریخ الحکماء اثر شمس الدین محمد شهروزی.
- 15) مجموع آثار , ابوعلی حسین ابن سینا
- 16) رساله فی الوجود اثر میر سید شریف علی جرجانی
- 17) جاویدان کبیر اثر ابوالفضل استرآبادی
- 18) جام جهان نما**
- 19) مقصد الاقصی اثر عزیز ابن محمد نسقی

بخش نخست: فلسفه در ایران باستان

فصل اول: دوگرایی ایرانی

1. زردشت

در تاریخ اندیشه ی آریاییان ایرانی نخستین پایگاه از آن زردشت حکیم ایران باستان است. هنگامی که در دشت های آسیای میانه سرودهای ودایی پرداخته می شدند آریاییان ایران که از گشت و گذار دائم به تنگ آمده بودند به زندگی سکونی تن در دادند و آغاز کشاورزی کردند. ولی نظام فلاحی مخصوصا استقرار اصل مالکیت آنان را مورد نفرت سایر اقوام آریایی که هنوز خانه به دوشی آغازین را ترک نگفته بودند و گاه به گاه به تاراج خان و مان خویشاوندان متمدن خود دست می زدند قرار داد.

تعارضی که میان زندگی سکونی و خانه به دوشی وجود داشت آریاییان ایرنی و غیر ایرانی را به ستیزه بر انگیخت. نخستین جلوه این ستیزه تقسیم خدایان آریایی به دو بخش_دوا و اهورا_ بود. هر یک از شاخه های آریایی بخشی از خدایان را به خود منحصر کرد و بخش دیگر را به کنار زد. بدین ترتیب جدایی آریاییان آغاز شد و رفته رفته به استقلال آریاییان ایرانی و ظهور نظام دینی زردشت پیغمبر بزرگی که در عصر سولون و تالس می زیست انجامید.¹

در پرتو ناچیز خاور شناسی کنونی ایرانیان باستان را می بینیم که به هنگام ظهور زردشت به دو جناح بخش شده اند: پروان نیروهای خوب خودی و هواداران نیروهای بد بیگانه. زردشت نیز پا در میدان این پیکار می نهد و با شور اخلاقی خود پرستش دیوان بیگانه را منسوخ می کند و شعائر دشوار کاهنان مغ را از رواج می اندازد.

بررسی خاستگاه و رشد نظام دینی زردشت در بحث کنونی ما نمی گنجد. کار ما صرفا پژوهشی کوتاه درباره جنبه ی فلسفی آن آیین است. بنابراین نظام فکری زردشت را تنها از لحاظ تثلیث پر ارج فلسفه یعنی سه موضوع خدا و انسان و طبیعت مطمح نظر می سازیم.

گای گر در کتاب تمدن ایرانیان خاوری در عصر باستان² اشاره می کند که زردشت دو اصل اساسی از آریاییان پیشین به ارث برد:

(1) قانون ذاتی طبیعت است.

(2) کشاکش در ذات طبیعت راه دارد.

زردشت در اینه تمام نمای هستی قانون و کشاکش دید و بنای فلسفی نظام خود را بر این بنیاد بر آورد. مساله ای که او را مشغول داشت آشتی دادن بدی با نیکی جاویدان خدا بود. پیشینیان ارواح نیک متعدد می پرستیدند. زردشت آن ارواح را یگانگی بخشید و آن یگانه را "اهورامزدا" خواند. بر همین سیاق همه ی ارواح بد را یگانه شمرد و "دروج_ اهریمن" نامید. بنابراین زردشت به دو بن یا بنیاد رسید ولی چنان که هاگ نوشته است دو بن هستی را دو نیرو یا دو فعالیت مستقل ندانست بلکه بهره ها یا جوه دوگانه ی یک وجود اولی انگاشت. از این جاست که در نظر هاگ پیغمبر ایران باستان از جهت دینی یکتاپرست است و از حیث فلسفی دوگرای³.

اما اگر به دو روح_ روح خالق هستی و روح خالق نیستی_ اعتقاد کنیم⁴ و باور داریم که این دو در یک وجود متعال به هم می پیوندند و یگانه می گردند⁵ و به ناگزیر باید اصل شر را جزو ذات خدا بپنداریم و کشاکش خیر و شر را همانا جنگ خدا با خویشتن شماریم. در این صورت باید بپذیریم که مجاهدت زردشت برای آشتی دادن یکتاپرستی دینی با دوگرایی فلسفی مجاهدتی نارسا بود و همین نارسایی بود که پیروان او را به تفرقه انداخت.

چون زردشت در گذشت در میان پیروان او فرقه هایی پدید آمدند. یکی از آن ها فرقه زندیکان بود. هاگ زندیکان را نسبت به تعالیم زردشت منحرف و مرتد خوانده است. اما به نظر من رای زندیکان اصیل تر و سازگارتر از رای مخالفان آنان است. این فرقه اعلام کرد که ارواح دوگانه از یکدیگر استقلال دارند⁶ ولی فرقه مخالف یعنی فرقه مغان از یگانگی ارواح دوگانه دم زد. وحدت گرایان به راه های گوناگونی با زندیکان معارضه کردند. اما در برابر رای استوار زندیکان به تزلزل افتادند. و این امر از اصطلاحات و تعبیر مختلفی که برای بیان وحدت دو اصل ابتدایی به کار بردند آشکار می شود. برخی از تعبیر و توضیحات ناسازگار مغان به اجمال در کتاب ابوالفتح تساج الدین محمد شهرستانی آمده است.⁷ فرقه های دیگری هم برخاستند و نظریه هایی آوردند. زروانیان روشنایی و تاریکی را فرزندان زمان بی کران

شمرند. کیومرثیان گفتند که اصل آغازین هستی روشنایی بود ولی روشنایی از نیرویی دشمنانه به هراس افتاد و از این هراس و آن دشمنی تاریکی پدید آمد. یکی از شاه های فرقه زروانی بر آن بود که اصل آغازین دستخوش شک شد و اهریمن از آن شک زاد. ابن حزم از فرقه دیگری نام برده و گفته است که این فرقه نور را اصل و ظلمت را معلول تباهی بخشی از نور محسوب داشت.⁸ دوگرایی فلسفی و یکتاپرستی زردشت شاید آشتی پذیر باشند و شاید نباشند. اما این نکته بی چون و چراست که زردشت توانست درباره ذات نهایی هستی رای فلسفی ژرفی به میان گذارد و ظاهراً در فلسفه دوره های بعد رخنه کند. فلسفه باستان یونان از رای او بهره برد⁹ و گنوستیک (gnostic) های عارف مشرب مسیحی از نفوذ او برکنار نماندند و حتی این نفوذ را به برخی از نظم های فلسفی مغرب زمین رسانیدند.¹⁰

زردشت به عنوان یک حکیم درخور حرمت عظیم است. زیرا نه تنها با روحی فلسفی به کثرت جهان نگریت بلکه کوشید که ثنویت را در وحدتی والاطر فرونشاند. زردشت همانند کفش دوز عارف مسلک آلمانی که قرن ها پس از او زیست پی برد که هیچ گاه نمی توان تشنت طبیعت را تبیین کرد مگر آن که نیرویی نفی انگیز و اختلاف افکن به ذات خدا نسبت داد. اما جانشینان بلافصل او ارزش عمیق آموزش استاد را به درستی در نیافتند و دیرزمانی گذشت تا زمینه ای مناسب فراهم آمد و رای زردشت با معنویتی بیشتر در برخی از جریان های فکری ایران منعکس شد.

زردشت در عرصه جهان شناسی نیز به اقتضای دوگرایی خود واقعیت را سراسر به دو پاره بخش کرد: هستی یا مجموع آفریده های خوب که از تکاپوی خلاق روح نیک خواه پدید می آید و نیستی یا مجموع آفریده های بد که از روح بد پسند می زاید¹¹. ستیزه ی اساسی ارواح دوگانه همه نیروهای جهان را دستخوش تضاد و تصادم می کند و طبیعت را صحنه پیکار دائم نیروهای خیر و شر می گرداند. اما بین ارواح دوگانه و آفریده های آن ها هیچ گونه میانجی وجود ندارد. اشیا به خودی خود خوب یا بد نیستند، خوبی یا بدی هر چیز بسته به منشا آن است. به این ترتیب زردشت درباره آفرینش نظری مستقل آورد و این نظر با آن که به نظر افلاطون و نظر شوپنهاور می ماند از آن ها ممتاز است. از لحاظ این دو بین حقیقت های حسی و حقیقت اصیل میانجی هایی برقرارند: جهان بود به وسیله مثل که در نظام افلاطونی اموری غیر زمانی و در نظام شوپنهاوری اموری زمانی هستند. به جهان نمود پیوند می خورد.

از دیده‌ی زردشت وجود تنها در دو مقوله می‌گنجد و تاریخ جهان شامل کشاکش بالنده نیروهای است که از ای دو مقوله سرچشمه می‌گیرند. انسان مانند موجودات دیگر در این کشاکش شرکت دارد. ولی موظف است که جانب روشنائی گیرد زیرا روشنائی بر حق است و سرانجام روح تاریکی را فروپوشاند و نابود گرداند. بدین شیوه فلسفه‌ی عمومی پیام آور ایرانی مانند افلاطون به فلسفه اخلاق کشانیده می‌شود. فلسفه اخلاق زردشت بیش از دیگر شاخه‌های فکری او از تأثیری که محیط اجتماعی در او نهاده است حکایت می‌کند.

رای زردشت درباره‌ی سرنوشت انسانی بسیار ساده بود. زردشت بر خلاف مهرآیینان که بعداً فرا آمدند و نهاد انسانی را بهره‌ای از وجود خدا شمردند¹² آن را مخلوق خدا انگاش. نهاد را آغازی زمانی است اما اگر در پهنه زمینی تکاپوی خود با شر بجنگد بر زندگی همیشگی دست خواهد یافت. نهاد در دوراهی عمل_ نیکواری و بدکاری_ قدرت اختیار دارد و شامل پنج بهر است:

1) وجدان.¹³

2) نیروی زندگی.

3) دریافت.

4) روان.

5) فره وشی.

فره وشی که در سفر آخرت نگهبان شخص است¹⁴ پس از مرگ با دریافت و روان یگانه می‌شود. این سه بهر نهاد به صورت واحدی انحلال‌ناپذیر در می‌آیند¹⁵ و رها از قیود تنانی به سوی عوالم والا می‌شتابند و به چند مقام وجودی می‌رسند:

1) مقام اندیشه‌های نیک.

2) مقام سخنان نیک.

3) مقارهای نیک.

4) مقام شکوه جاویدان.

روان در مقام شکوه جاویدان بی آنکه از فردیت عاری شود به اصل روشنایی می پیوندد.¹⁶

2. مانی و مزدک

دریافتیم که زردشت برای گشودن مساله تشنت هستی تدبیری اندیشید و پس از او در این باره مجادله ای دینی یا بلکه فلسفی در گرفت و به گسیختگی دستگاه دینی زردشتی انجامید. مانی نیمه ایرانی که مسیحیان بعدی او را «بنیادگزار امت بی خدا» نام نهادند در همین راه خرامید. مانی با آن زردشتیانی که مزدیسنا را بی شاخ و برگ می خواستند موافقت داشت و با دیدی کاملا مادی به مساله تکثر هستی نگریست. پدر او که اصلا ایرانی بود از همدان به بابل کوچید. و مانی در سال 215 یا 216 مسیحی یعنی زمانی که مبلغان بودایی برای ترویج آیین خود در سرزمین زردشت آغاز کار کرده بودند زاده شد. مانی نظامی التقاطی آورد مفهوم «فلاح» را از مسیحیت گرفت و بی باکانه گسترش داد و به شیوه ای منطقی رسانید که جهان ذاتا بد است. پس نظام دینی مانی زمینه زهد و ریاضت گردید و از این رو به زودی به صورت نیرویی موثر درآمد و در اندیشه اقوام گوناگون نفوذ کرد: از یک سو در مسیحیت شرقی و غربی راه یافت¹⁷ و از سویی دیگر در سیر فلسفه ایران آثاری به جا نهاد.

در این مقام ما بررسی منابع دینی آیین مانی را به خاورشناسان وا می گذاریم و خود به جهان بینی فلسفی او می پردازیم.¹⁸

مانی یا به قول اردمان این «گنوستیک شرک آفرین» به ما می آموزد که همه چیزها از آمیزش دو اصل جاودان _ نور و ظلمت_ فراهم می آیند. نور و ظلمت از یکدیگر جدا و مستقل اند. اصل نور متضمن ده مفهوم است: حلم و معرفت و فهم و علم خفی و بینش و عشق و ایقان و ایمان و نیکخواهی و خرد. بر همین شیوه اصل ظلمت پنج مفهوم جاویدان را در بر می گیرد: میغ و دود و حریق و سموم و تیرگی. مانی علاوه بر این دو اصل آغازین آسمان و زمین را نیز جاودانی می شناسد و معرفت و فهم و علم خفی و بینش و نسیم و هوا و آب و روشنی و آتش را به آن دو نسبت می دهد. ظلمت که به منزله اصل مادینه هستی است پناهگاه عناصر شر است. این عناصر به مرور زمان تمرکز می یابند و موجد شیطان زشت پیکر می شوند. شیطان زشت پیکر که نخستین پرورده زهدان آتشین ظلمت است منشا فعالیت عالم به شمار می رود و از آن لحظه که پدید می آید به خطه پادشاه نور یورش می برد. پادشاه نور به قصد آن که

بلاگردانی بیابد انسان نخستین را می آفریند. پس ستیزه ای وخیم میان شیطان و انسان نخستین در می گیرد و به شکست کامل انسان می انجامد. بر اثر آن شیطان پنج عنصر ظلمت را با پنج عنصر نوری می آمیزد. آن گاه پادشاه نور بدین امید که ناصر نور را از بند زندان ظلمت برهاند برخی از فرشتگان خود را می فرماید که با آن عناصر آمیخته این جهان را بسازند.

چون یورش ظلمت عناصر نور را با عناصر ظلمانی آمیخته و آلوده کرده است خطه نور نیازمند رهایش یا فلاح است و در این جاست که جهان شناسی مانی به مفهوم فلاح مسیحی می گراید چنان که جهان شناسی هگل از مفهوم تثلیث مسیحی مایه می گیرد. اما فلاح مانوی وابسته به دنیای جسمانی و مستلزم قطع نسل است. تولید مثل دوره ی اسارت نور را استمرار می بخشد و این به زیان نور است. در پرتو فلاحی این گونه ذرات محبوس نور نرمک نرمک از ژرفای پیرامون زمین که خانه ظلمت است می رهند و فراسوی خورشید و ماه می شتابند و سپس به پایمردی فرشتگان به خطه نور به جاودان_خانه پادشاه بهشت به آستانه ی پیدو زَ رگی» (پدر عظمت) فرا می رسند.¹⁹

چنین بود جهان شناسی و هم آمیز مانوی²⁰. مانی برای تبیین هستی عینی از پنداشت زردشت که متضمن دو روح خلاق است روی گردانید و با نظری مادی به این مساله نگریست. بر آن شد که جهان نمود زاده آمیزش دو اصل مستقل جاویدان است و یکی از این دو اصل یعنی اصل ظلمت نه تنها بخشی از مایه ی عالم است بلکه منشا فعالیت نیز هست-فعالیتی خمود که چون لحظه ی مساعد فرا رسد باز شور و شر انگیزد. به این ترتیب میان جهان شناسی مانی و هان شناسی حکیم بزرگ هندی کاپیلا شباهتی غریب است. کاپیلا آفرینش جهان را به سه عامل نسبت می دهد: سات و (sattwa) یا نیکی و تاماس (tamas) یا تاریکی و راجاس (rajas) یا شور و جنبش. از دیدگاه او هنگامی که تعادل یا پراکری تی (prakriti) زوده شد این سه با یکدیگر آمیختند و طبیعت را زادند. حکیمان دیگر هم در تبیین مساله نشئت هستی نظر داده اند. مثلا ودان تاگرایان هند با مفهوم مرموز مایا (maya) تكثر وجود را تبیین کردند و قرن ها بعد لایب نیتز آلمانی نظریه «اتحاد آحاد تمیزناپذیر» را کلید این مساله قرار داد. تبیین مانی از تكثر با آن که کودکانه می نماید در سیر تاریخی انگارهای فلسفی برای خود مقامی دارد. شاید ارزش فلسفی آن ناچیز باشد. اما یک نکته مسلم است و آن است: مانی نخستین حکیمی است که جهان را معلول فعالیت شیطان و اساسا بد دانست. به نظر من نظامی که ترک دنیا را هدف زندگی شمارد جز این نمی تواند بود.²¹ عصر ما نیز از این اندیشه بیگانه نیست شوپنهاور چنین می اندیشد اما بر خلاف مانی اصل تعیین یا تفرد یا به

قول خود «گرایش معصیت آمیز اراده ی معطوف به زندگی» را مستقل نمی گیرد بلکه جزء لاینفک «اراده ی اولی» می انگارد.

اکنون نگاهی به مزدک مردم گرای (کمونیست) نام بردار ایران باستان می افکنیم.²² این پیغمبر مردم گرایی کهن که در عصر انوشیروان ساسانی (سده ی ششم مسیحی) می زیست در برابر یک گرایی زروانیان عصر خود واکنشی کرد و نظری دوگرای آورد²³ مانند مانی بر آن شد که گوناگونی اشیاء معلول امیزش دو اصل مستقل جاویدان است. یکی از این دو اصل «شید» (روشنایی) و دیگری «تار» (تاریکی) نام گرفته است. مزدک برخلاف پیشینیان باور داشت که آمیزش یا جدایی نهایی این دو به عمد و اختیار مقرون به صرفه نیست بلکه محصول تصادف است. خدا در نظام فکری مزدک از احساس برخوردار است و در حضور سرمدی خود چهار نیروی اصلی دارد: تمییز و حافظه و فهم و سرور. نیروهای چهارگانه در چهار تن متجلی می شوند و این چهار تن دیگر به جهان داری می پردازند. خصایص موجودات که باعث جدایی آنان از یکدیگر می شوند زاده نسبت آمیزش نیروهای چهارگانه اند.

ممتازترین جنبه تعالیم مزدک مردم گرایی اوست و بی گمان گرایش مانویان به جهان میهنی در این مردم گرایی موثر بوده است. مزدک می گفت که همه ی افراد انسان برابرنند ولی دیوان بدخواه که می خواهند جهان خدایی را صحنه ی رنج بی پایان گردانند با جعل مفهوم مالکیت انفرادی مردم را به نامردمی می کشانند. با آن که به اعتقاد پیروان مزدک آتش مقدس به سخن در آمد و صحت رسالت مزدک را گواهی داد موبدان زردشتی که مخصوصاً جنبه ی اجتماعی تعالیم آیین او را خوش نداشتند او و پیروان فراوانش را کشتند.

3. نتیجه

برخی از وجوه فلسفه ی ایران باستان از نظر گذرانیدیم. متأسفانه پویش های فلسفی عصر ساسانی و واضع سیاسی و اجتماعی و فکری ای که موجد ظهور و تکامل آن پویش ها بودند بر اهل تحقیق معلوم نیستند. از این رو ما درست از عهده پی جویی مفاهیم فلسفی ایران باستان و بررسی استمرار آن ها برنیامدیم.

آغاز کار اقوام همچون آغاز کار افراد فعالیت عینی است. چنین می نماید که تفکر ایران باستان اساساً ناظر به جهان عینی بود و دیدگاهی مادی و دوگرایی داشت ولی در پرتو آیین اخلاقی زردشت به رنگی معنوی در آمد. در این دوره اصل توحید از لحاظ فلسفی ولی به صورت مبهم طرح شد و از مجادلات پیروان زردشت برمی آید که فرزندگان ایران باستان رفته رفته به لزوم تبیین هستی با فلسفه یک گرای پی بردند. اما بدبختانه به سبب کمی مدارک نمی توان درباره چگونگی گرایش ایرانیان باستان به اندیشه وحدت وجود سخنی قاطع گفت.

این نکته را به خوبی می دانیم که در سده ی ششم مسیحی امپراتور روم یوستی نیانوس (justinianus) بر اهل فلسفه سخت گرفت و بر اثر آن دیوگنس سیم پلی سیوس (diognes simplicius) و برخی دیگر از حکیمان نوافلاطونی به دربار انوشیروان ساسانی که در امور پادشاهی پرمدارا بود پناه بردند. این را هم می دانیم که به فرمان این پادشاه کتابی چند از سانسکریت و یونانی به پیلوی ترجمه شدند. اما هیچ گونه مدرک تاریخی که از دامنه ی نفوذ این رویداد در فلسفه ی ایرانی خبر دهد در دست نیست. بنابراین به ناگزیر این مطلب را رها می کنیم و به دوره بعد می پردازیم. دوره ای که آیین اسلام به ایران راه یافت و با پریشیدن نظم دیرین حیات اندیشمندان را با مفهوم توحیدی بی چون و چرا دمساز کرد و تثویت یونانی (خدا و ماده) را بر جای تثویت ایرانی (خدا و شیطان) نشانید.

بخش دوم: دوگرایی یونانی

فصل دوم: ارسطوییان نوافلاطونی

1. تحول فرهنگی ایران

با غلبه ی عرب بر ایران دوره ی جدیدی در تاریخ فلسفه ی ایران آغاز شد. فرزندان جنگاور ریگزارهای عربستان در جنگ نهاوند با شمشیر خود استقلال سیاسی ایران کهن را از میان بردند ولی توان آن را نیافتند که آزادی فکری ایرانیان نومسلمان را یک سره فرو نشانند.

پس از پیروزی عرب انقلابی سیاسی در ایران در گرفت و در جریان آن فرهنگ های آریایی و سامی در یکدیگر رخنه کردند. ایرانیان با آن که به ظاهر زندگی خود رنگی سامی دادند به آرامی سلام را با شیوه های فکری آریایی هماهنگ گردانیدند چنان که یونانیان نیز به نوبه ی خود در تغییر مسیحیت که دین سامی دیگری بود همت گماردند. در هر دو مورد نتیجه یگانه ای به دست آمد: یونانیان و ایرانیان به قصد تلطیف قانونی مطلق که از خارج بر فرد تحمیل شده بود در تفسیر و تعدیل مسیحیت و اسلام کوشیدند و به بیان دیگر عامل بیگانه بیرونی را به صورت عاملی خودی و درونی در آوردند.

در ایران تحول اسلام با بررسی فلسفه یونانی آغاز شد. عاملی چند و مخصوصا فلسفه یونانی فکر اصیل ایرانی را از سیر خود بازداشتند و سبب گردیدند که متفکران ایرانی از گرایش عینی پیش از اسلام سخت برهند و گرایشی ذهنی یابند. به نظر من در پرتو این نفوذ بیگانه بود که در اواخر سده ی دوم هجری یک گرایی نارسای کهن احیاء شد و وجهه ای معنوی تر یافت و ثنویت نور و ظلمت دیرین را به صورتی روحانی پیش کشید. به بیان دیگر فکر لطیف ایرانی به یاری فلسفه یونانی به خود آمد از آن نیرو گرفت و سپس آن را در خود مستهلک کرد. بدین مناسبت رواست که نظام های فلسفی نوافلاطونیان ایران را (با آن که اهمیت چندانی در تاریخ فکر اصیل ایرانی ندارند) به اجمال مورد توجه قرار دهیم.

باید به یاد آورد که دانش یونانی از راه حران و سوریه به مسلمین خاوری رسید. سوریان بازپسین وجوه فکری یونانی یعنی فلسفه نوافلاطونی را فراگرفتند و به مسلمین انتقال دادند. ولی مسلمین این نظام را از ارسطو پنداشتند و بر سر آن مجادله ها کردند. بسی شگفت است که اعراب و نیز ایرانیان مسلمان

دیرزمانی به افکار منسوب به ارسطو و افلاطون پرداختند و هرگز ندانستند که برای درک فلسفه افلاطون و ارسطو دانستن زبان یونانی ضرورت تام دارد. چندان غافل بودند که ترجمه فشرده ای از تاسوعات پلوتینوس را به نام «الهیات ارسطو» پذیرفتند. از این رو قرن ها بر آنان گذشت تا به تصور روشنی درباره ی افکار آن دو استاد بزرگ رسیدند. اساساً نمی توان مطمئن بود که مسلمین فلسفه های افلاطون و ارسطو را درست دریافته باشند. آنچه در این مورد می توان گفت این است که ابن سینا آگاه تر و نیز مبتکرتر از فارابی و ابن مسکویه بود و ابن رشد با آن که درست فلسفه ارسطو را در نیافت بیش از اسلاف خود به ارسطو نزدیک شد.

سزاوار نیست که حکیمان اسلامی را مقلد محض فیلسوفان یونان شماریم. تاریخ تعقل حکیمان اسلامی ایران گویای کوشش خستگی ناپذیری است که اینان برای گشودن راه دشوار خود مبذول داشته اند. مترجمان فلسفه یونانی بر اثر بی دقتی توده عظیمی از اباطیل گرد آورده و با این اباطیل راه شناخت فلسفه یونانی را بر حکیمان اسلامی سد کرده بودند. از این رو حکیمان به حکم ضرورت فلسفه های افلاطون و ارسطو را بازاندیشی و بازسازی کردند. از اینجاست که هیچ یک از شروح آنان بر افکار یونانی شرح توضیحی نیست بلکه شرح انتقادی یا ابتکاری است. بی گمان همین وضع باعث شد که حکیمان ایرانی از برآاستن نظام های مستقل فکری بازمانند و ذهن نازک اندیش ایشان اسیر لاطیالات مزاحم گران جان شود و بر اثر آن سره با ناسره در آمیزد.

اینک که از بیان مقدمات فارغ شده ایم اندیشه ی برخی از طلاب ایرانی فلسفه یونانی را شرح می دهیم.

2. ابن مسکویه

محض کوتاه سخنی از احمد ابن محمد سرخسی در می گذریم¹ ابونصر محمد فارابی را نادیده می گیریم و از پزشک نامی ابوبکر محمد بن زکریای رازی که به سنت ایرانی نور را مخلوق اول و ماده و مکان و زمان را قدیم می دانست چشم می پوشیم و به ابن مسکویه می پردازیم². ابوعلی احمد بن محمد معروف به ابن مسکویه (متوفی در 421 هجری) که خزانه دار سلطان عضدالدوله دیلمی بود یکی از ارجمندترین فیلسوفان موحد به شمار می رود و در پزشکی و علم اخلاق و علم تاریخ مقامی والا دارد. از این رو به استناد کتاب بلندآوازه او **الفوز الاصح** نظام فلسفی او را به اجمال باز می نماییم.

وجود اصل نهایی

ابن مسکویه از ارسطو پیروی کرد و به شیوه ی او حرکت مادی را مبنای احتجاج خود قرار داد و چنین گفت: حرکت که شامل هر گونه تغییر است خاصیت لاینفک همه ی اجسام است. ولی حرکت از ذات اجسام بر نمی خیزد و بنابراین به یک منشاء خارجی یا یک حرکت اولی نیازمند است. اگر فرض کنیم که حرکت از ذات اجسام بر می آید فرض ما در تجربه نقض خواهد شد. مثلاً با آن که انسان با اندام های گوناگون خود به آزادی حرکت می کند. هیچ یک از اندام های او جدا از بقیه جنبش ندارد و این می رساند که حرکت زاده ی اندام ها نیست. پس باید تسلسل علل متحرک به علتی که خود نامتحرک است ولی همه ی چیزها را به حرکت در می آورد بینجامد. علت اولی حرکت باید ذاتا متحرک نباشد زیرا فرض حرکت در علت اولی مستلزم تسلسل علل متحرک است و این هم باطل است.

محرک غیر متحرک بیش از یکی نتواند بود. اگر بیش از یک محرک اصیل موجود باشد در آن صورت لازم می آید که محرک های اصیل به حکم این که به مقوله ای یگانه متعلق هستند واجد امری مشترک باشند و نیز به سبب آن که از یکدیگر باز شناخته می شوند مابه الاختلافی داشته باشند. از این وجوه اختلاف و اشتراک چنین بر می آید که محرک های اصیل ما ذاتی مرکب دارند. اما ترکیب شکلی از حرکت و چنان که بیان شد حرکت را در علت نخستین راه نیست. از این گذشته محرک اولی قدیم و مجرد است. زیرا اگر قدیم نباشد باید از عدم به وجود آمده باشد و انتقال از عدم به وجود مستلزم حرکت است. آن چه همواره حرکت می کند ماده است و در این صورت امری که به ماده بستگی ندارد و در حرکت نیست لزوماً قدیم است.

شناختن اصل نهایی

احساس یا صورت حسی آغاز شناخت انسانی است ولی به تدریج تحوال می پذیرد و به صورت ادراک مجرد یا تعقل در می آید. واقعیت خارجی نخستین مراحل شناخت را مقید می کند. اما شناخت در جریان پیشرفت خود رفته رفته از قید ماده می رهد. پس باید گفت که شناخت در آغاز فعالیت مادی است ولی به آهستگی از زمینه ی مادی خود دور می شود. تخیل یکی از مراحل شناخت است. تخیل قوه ای است که نگار یا تصویر شی مدرک را در غیاب آن شی در ذهن حاضر می کند. پس از تخیل تعقل دست می دهد. ذهن در مرحله ی تعقل بیش از پیش مجرد می یابد و به ایجاد صور عقلی می پردازد. اما حتی در این مرحله نیز به یکباره دنیای محسوس را ترک نمی گوید زیرا در هر حال پا در دنیای محسوس دارد و صور عقلی از جمع آمدن و یکی شدن صور حسی فراهم می آیند. با این همه نباید از فرق عظیم صور

عقلی و صور حسی غافل ماند. صورت حسی یا احساس یا ادراک حسی امری جزئی و متغیر است و از این رو شناخت تا زمانی که به مرحله ی ادراک مجرد یا تعقل نرسد پایدار نیست. اما صورت عقلی امری کلی و از تبعیت قانون تغییر آزاد است. آن چه جزئی است تغییر می پذیرد ولی آن چه کلی است ثابت می ماند. ماده ذاتا دستخوش قانون تغییر است و موجودات هرچه از ماده آزادتر باشند کم تر در معرض تغییر قرار می گیرند. بنابراین خدا که مجرد صرف است مطلقاً بی تغییر است و بر اثر همین مجرد تام خداست که تصور خدا برای ما دشوار یا بلکه ناممکن است. تربیت فلسفی هدفی جز این ندارد که فکر ما را بپروراند چندان که از عهده انگارپردازی یا تعمق درباره ی صور عقلی برآییم و با تمرین مداوم صورت مجرد مطلق را دریابیم.

صدور کثرت از وحدت

برای تسهیل مطلب نظر ابن مسکویه را در این باره به دو بخش می کنیم: صدور هستی از نیستی و چگونگی صدور.

(أ) صدور هستی از نیستی: ماده گرایان هیولای اولی را قدیم و صورت را معلول فعالیت خلاق خدا می دانند. این امر در خور تردید نیست که چون هیولی از صورتی به صورتی دیگر پیوند صورت پیشین کاملاً از میان می رود. زیرا صورت پیشین اگر معدوم محض نشود باید یا به جسم دیگری انتقال یابد و یا در همان جسم پیشین بماند. شق اول با تجارب روزانه نمی سازد چه اگر گویی از موم را به صورت مکعبی در آوریم کرویت اصلی گوی به جسمی دیگر انتقال نمی یابد. شق دوم نیز محال است زیرا ایجاب می کند که دو صورت متناقض یعنی کرویت و مکعبیت بتوانند در جسمی واحد جمع آیند. بنابراین نتیجه می گیریم که با آمدن صورت جدید صورت قدیم مطلقاً معدوم می گردد. حاصل سخن این که منتسبات ماده از قبیل صورت و رنگ از عدم به وجود می آیند و حادث اند.

ماده ی اولی نیز مانند منتسبات ماده حادث است. برای قبول این مدعا باید دو مقدمه ی زیرین را مطرح نظر ساخت:

(1) از تقسیم ماده اولی موادی جزئی به دست می آیند که از جهت ذات عین کل خود هستند.

(2) در جواهر ماده جزء که از تقسیم ماده کل به دست آمده است از صورت جدایی ندارد و نمی تواند بدون صورت در عالم خارج متحقق شود.

از این دو مقدمه چنین برمیآید که ماده ی اولی نیز مانند ماده ی جزء هیچ گاه از صورت جدا نمی شود. این را هم می دانیم که صورت قدیم نیست. پس نتیجه می گیریم که ماده اولی نیز مانند صورت حادث است.

ب) چگونگی صدور: این تکرر عظیم که از هر سو ما را در میان گرفته است معلول چیست و چگونه «بسیار» از «یک» ناشی شده است؟ فیلسوف ما این مسکویه اعلام کرد که هرگاه علت واحد موجب معلول های کثیر شود این کثرت معلول ها وابسته یکی از دلایل زیر است:

1) ممکن است علت واحد واجد قوای متفاوت باشد. مثلا انسان که مرکب از عناصر و قوای گوناگون است می تواند علت افعال گوناگون گردد.

2) ممکن است که علت برای ایجاد معلول های متعدد مسائط گوناگون به کار برد.

3) ممکن است که علت بر مواد گوناگون عمل کند.

هیچ یک از این قضایا در مورد ذات علت نهایی یا خدا راست نمی آید. اگر بگوییم که خدا دارای قوای گوناگون متمایز از یکدیگر است یاوه گفته ایم. زیرا ترکیب با ذات او سازگار نیست. اگر بگوییم که خدا برای ایجاد کثرت وسایط متفاوت به کار گرفته است آن گاه خالق برای این وسایط لازم می آید. اگر این خالق عاملی جز علت نهایی یا خدا باشد در آن صورت تعدد علت پیش خواهد آمد و اگر خدا یا علت نهایی خالق آن وسایط باشد لازم می آید که برای خلق آن وسایط وسایط دیگری در میان باشند. همچنین اگر بگوییم که علت بر کثیری از مواد عمل کرده است چنین وضعی با مفهوم فعل خلاق منافات خواهد داشت. بنابراین چنین مستفاد می شود که «بسیار» از فعل علی «یک» عامل بر نمی خیزد.

برای حل این مساله راهی جز این باقی نمی ماند که بگوییم: علت نهایی تنها یک چیز آفرید و آن چیز آفریننده چیز دیگر شد و دومین به سومین کشید و خلقت ادامه یافت. این مسکویه مراحل خلقت را به شیوه نوافلاطونیان برشمرد: سیر خدایی در سیر خود همواره از لطافت مجرد دور و به کثافت مادی نزدیک می شود و به خلق عناصر آغازین هستی خاکی می انجامد. عناصر آغازین به یکدیگر بسته و باز بسته می شوند و با این بستگی ها و باز بستگی ها صورت های عالی حیات را تحقق می بخشند. شبلی نعمانی نظریه تکامل ابن مسکویه را چنین خلاصه کرده است: «آمیزش جوهر های نخستین موجد پست ترین جلوه زندگی یعنی عالم جمادی شد. سپس مرحله ی برتر تکامل فرا رسید و عالم نباتی پدید آمد. نخست علف

خود رو و آن گاه بوته ها و درختان گوناگونی که دارای برخی از صفات حیوانی هستند و از این رو مرز عالم حیوانی به شمار می روند. جلوه ای از زندگی که نه حیوانی و نه نباتی است و مانند مرجان از مشخصات هر دو بهره دارد میانجی عالم نباتی و عالم حیوانی است. پس از این موجودات میانجی موجوداتی چون کرم که از قوه حرکت و حس لمس برخوردارند به بار می آیند. حس لمس به مرور دگرگون و موجد حس های دیگر می شود. پس مرحله جانوران عالی که از هوش روزافزون بهره دارند دست می دهد. مرز مرحله ی انسانیت زندگی میمونی است. میمون تکامل بیشتری میابد و رفته رفته مانند انسان راست بالا و خداوند فهم می گردد. بدین ترتیب حیوانیت به پایان می رسد و انسانیت فرا می آید.³

نفس

برای روشن شدن چگونگی نفس باید ذات علم یا ادراک انسانی را مورد بررسی قرار دهیم. ماده به سبب خاصیت ذاتی خود نمی تواند در یک زمان دو صورت متفاوت به خود بگیرد. برای آن که یک قاشق سیمین به جامی سیمین تبدیل شود ماده قاشق باید صورت خود را رها کند و صورت جدیدی بپذیرد. همه ی اجسام دارای این خاصیت هستند و جسمی که چنین نباشد جسم نیست. اما از بررسی ادراک انسانی به این نکته پی می بریم که در ذات انسان نیرویی در کار است که در یک زمان بیش از یک چیز را در می یابد و از این رو در هر زمانی چند صورت را در بر می گیرد. این نیرو ماده نیست زیرا از خاصیت ذاتی ماده عدول می کند. این نیرو نفس انسانی است و ذاتا از قدرت ادراک چند چیز در آن واحد برخوردار است.

ممکن است که بگوییم: نفس در حد ذات خود یا اثری از آثار ماده است و یا ذاتی مادی دارد. این هر دو سخن نادرست است. نفس به چند دلیلی نمی تواند از آثار ماده باشد:

آ) هر چیز که صورت ها و حالت های متفاوت به خود گیرد نمی تواند خود یکی از آن صورت ها و حالت ها باشد. جسمی که پذیرنده ی الوان گوناگون باشد باید ذاتا بی رنگ باشد. نفس در مقام ادراک اعیان خارجی صورت ها و حالت های گوناگون به خود می گیرد و بنابراین خود یکی از آن حالت ها و صورت ها نیست. این مسکویه حالات ذهنی گوناگون را تحولات خود نفس می داند و از این رو با روان شناسی «قوای ذهنی» معاصر موافقت ندارد.⁴

ب) اعراض همواره در تغییرند. پس باید در ورای تغییرات حوزه ی نفسانی بنیادهای جوهری باشد و زمینه ی هویت نفس به شمار آید.

ابن مسکویه بدین ترتیب نشان داد که نفس از اعراض ماده نیست. آن گاه به اثبات تجرد نفس پرداخت. برخی از احتجاجات او را ذکر می کنیم:

آ) حواس پس از احساس انگیزه ای نیرومند مدت از احساس انگیزه ای کم نیرو باز می مانند. اما چنین عجزی در شناخت های انسانی مشاهده نمی شود.

ب) هنگامی که موضوعی غامض را مورد تامل قرار می دهیم برای آن که اشیا پیراون مانع فعالیت نفسانی ما نشوند چشم بر آن ها می بندیم. اگر نفس ذاتا مادی باشد فعالیت آن مستلزم قطع نظر از دنیای مادی نخواهد بود.

پ) احساس یک انگیزه ی نیرومند حس را ناتوان می کند و حتی گاهی بدان آسیب می رساند. ولی عقل به نیروی انگارها و مفاهیم کلی تواناتر می شود.

ت) ناتوانی جسمانی که بر اثر سالخوردگی پیش می آید در توان ذهنی اثری ندارد.

ث) نفس برخی از قضایا را که ارتباطی با یافته های حسی ندارد در می یابد. مثلا دریافت این نکته که دو امر متناقض نمی توانند با یکدیگر جمع شوند از حواس بر نمی آید.

ج) در ما نیرویی هست که بر اندام های جسمانی ما سلطه دارد و سهوهای حسی ما را تصحیح می کند و همه ی شناخت های ما را وحدت می بخشد. این نیروی وحدت بخش که یافته های حسی را مورد تامل قرار می دهد و می سنجد و ارزش هر یک را تعیین می کند باید خود برتر از ماده باشد.

ابن مسکویه از همه ی این نکات استنتاج کرد که نفس ذاتا مجرد است و اقتضای تجرد نفس نامیرایی آن است زیرا میرندگی از خواص امور مادی است.

3. ابن سینا

در میان نخستین فیلسوفان ایرانی ابوعلی حسین بن عبدالله سینا (متوفی در 428 هجری) یگانه کسی بود که برای تنظیم نظام فکری مستقلی تلاش ورزید. به برکت این تلاش کتاب فلسفه المشرقیه یا حکمه

المشرفیه که بخشی از آن موجود است فراهم آمد. از آن گذشته در رساله ای که هم اکنون در دست است و از تکاپوی نیروی عشق در سراسر کائنات بحث می کند پیکره ای از نظام فکری او که شاید بعداً به صورتی مفصل در آمده باشد مشاهده می شود.*

ابن سینا عشق را جست و جوی زیبایی دانست و از این پایگاه هستی را سه بهره دید:

(1) آن چه در غایت کمال است.

(2) آنچه در غایت نقص است.

(3) آنچه میانجی این دو غایت است.

این سومین بهره هستی حقیقت را ندارد. زیرا آن چه هست یا به ذروه کمال رسیده است و یا از نقص به کمال می گراید. آرمان جویی انسانی همانا حرکت عشق است به سوی جمال و جمال از نظر ابن سینا همان کمال است. در پس تکامل مرئی همه ی نمودها نیروی عشق در کار است. و همه ی تلاش ها و جنبش ها و پیشرفت ها از اوست. موجودات چنان سرشته شده اند که از عدم بیزاری می جویند و خوش دارند که فردیت خود را به صورت های متفاوت نمایش دهند. ماده نامتعیین که ذاتا مرده و بی شور است در پرتو نیروی نهانی عشق صورت های گوناگون به خود می گیرد و همواره بر مدارج بالاتر زیبایی فرا می شود. بر اثر تکاپوی نیروی عشق مراتبی چند در پهنه جهان جسم پدید می آیند:

(1) موجودات بی جان از صورت و ماده و کیفیت ترکیب یافته اند. به نیروی عشق است که کیفیت به موضوع یا جوهر خود می پیوندد و ماده بی تعین با صورت جمع می آید و همواره از صورتی به صورت دیگر می گراید.

(2) نیروی عشق خواستار تمرکز و وحدت است. پس عالم نباتی که بیش از عالم جمادی و کم تر از عالم حیوانی از این تمرکز و وحدت برخوردار است تحقق می پذیرد. در عالم نباتی نفس نباتی قوام می یابد و به سه کنش می پردازد:

الف) غذیه.

ب) نمو.

(ب) تولید مثل.

این کنش ها چیزی جز تجلیات عشق نیستند. تغذیه متضمن ربایش مواد بیرونی و تبدیل آن ها به مواد درونی است. نمو مستلزم افزایش هماهنگی اندام های بدن است و تولید مثل وسیله دوام نوع است و وجهی دیگر از عشق.

(3) در مرحله ی بعد در عالم حیوانی نیروی عشق تمرکزی بیشتر می یابد. پس مزاج حیوانی به وجود می آید و وحدت تکاپو را بیش از پیش میسر می گرداند.

در عالم انسانی این وحدت قوت می گیرد و شعور را تحقق می بخشد. در عالم موجودات برتر از انسان نیز همین عشق طبعی یا ذاتی در کار است. همه چیزها به سوی معشوق نخستین یا جمال سرمدی تکاپو می کنند و ارزش هر چیز بسته به قرب اوست نسبت به این اصل نهایی.

ابن سینا از آن جا که طبیب بود به مساله نفس توجه خاص مبذول داشت. در عصر او موضوع انتقال نفس مطمح نظرها بود و ابن سینا به قصد آن که کذب این موضوع را برساند دست به تحلیلی دقیق زد. اعلام داشت که به دشواری می تواند نفس را تعریف کرد زیرا نفس در حوزه های گوناگون هستی با قوا و اشکال گوناگون ظاهر می شود. نظر او را درباره ی قوای نفس چنین می توان نایش داد:

تجلیات ناآگاهانه:

الف. فعالیت چندسویی (نفس نباتی): تغذیه و نمو و تولید مثل.

ب. فعالیت یک سویی متضمن همسانی: نمو و مزاج.

تجلیات آگاهانه:

الف. فعالیت چندسویی (نفس حیوانی):

در جانوران پست:

(1) قوای ادراکی.

(2) قوای تحریکی (میل به لذت و پرهیز از الم).

در انسان:

1) قوای ادراکی (پنج حس خارجی و پنج حس داخلی یعنی حس مشترک و واهمه م مصوره و ذاکره و متصرفه که به صورت عقل بالنده انسانی ظاهر می شوند و به عقل های ملکی و نبوی می انجامند).

2) قوای تحریکی (اراده).

ب. فعالیت یک سویی (روح فلکی که جنبشی یکنواخت دارد).

ابن سینا در رساله ی نفس معلوم داشت که نفس انسانی اساسا ملازمی مادی ندارد. نفس به وساطت تن یا نیرویی تنانی تفکر یا تخیل نمی کند. اگر چنین می بود لازم می آمد که نفس برای تصور بدن وابسته ی خود محتاج بدنی دیگر باشد. علاوه بر این نفس خود بر خود آگاه است و از این امر بر می آید که در ذات خویش از هرگونه ملازم جسمانی بی نیاز است. ابن سینا در قبال اعتقاد به انتقال نفس که مستلزم پیش-بود یا تقدم نفس بر بدن است بر آن شد که اگر از تقدم نفس فرد بر بدن او دم نزنیم در آن صورت باید دید که در اصل یک نفس وجود داشته است یا چند نفس. اگر به مناسبت تعداد ابدان به تعدد نفوس اصلی اعتقاد کنیم برخطاییم زیرا تعدد بدن متلازم تعدد صورت مادی است و بر تعدد نفس دلالت نمی کند. پس باید بگوییم که یک نفس بوده است و به نوبت به چند بدن تعلق گرفته است. اما در این مورد نیز به خطا می رویم زیرا در چنین صورتی مثلا لازم خواهد آمد که دو فرد الف و ب چون دارای یک نفس اند در علم و جهل یکدیگر شریک باشند. بنابراین باید بپذیریم که نفس را با این امور کاری نیست و حقیقت این است که نفس و تن با یکدیگر مجاورت دارند اما ذاتا ضد یکدیگرند. انحلال بدن موجب نابودی نفس نمی شود زیرا انحلال و فساد از خواص چیزهای مرکب است و در مورد چیزهای بسیط و بخش ناپذیر و مجرد راست نمی آید. در نظر ابن سینا همچنان که پیش-بود یا تقدم نفس بر بدن نامیسر است بقای نفس پس از مرگ تن امری بی چون و چراست.

در میان نخستین حکیمان نو افلاطونی ایران تنها ابن سینا بود که فکری مستقل داشت. شاگردان او امثال بهمنیار و ابومامون و معصومی و ابوالعباس و ابن طاهر به راه استاد خود رفتند و از این رو لزومی به ذکر آنان نیست.³⁰ نفوذ شخصیت ابن سینا چنان عظیم بود که حتی دیرزمانی پس از او تغییر یا بسط نظریات او بزه ای نابخشودنی به شمار می رفت.

فلسفه ی نوافلاطونی ایران در جریان پیشرفت خود از ثنویت کهن ایرانی_ ثنویت نور و ظلمت_ تأثیری قاطع بر نداشت بلکه چندگاهی به استقلال پیش رفت و سرانجام در جریان عمومی فکر ایرانی که به سوی یک گرایی سیر می کرد مستهلک شد. بنابراین آیین نوافلاطونی فقط تا آن حد که در جریان عمومی فکر ایرانی موثر افتاده است با فلسفه ایران ارتباط دارد. یک گرایی ایرانی که در آغاز در دستگاه دینی زردشت رخ نمود با آن که بر اثر مشاجرات دینی اسلام از پیشرفت باز ماند به زودی با نیرویی افزون تر فوران کرد و بر همه ی شئون عقلی زادبوم خود سیطره یافت.

فصل سوم: ظهور و سقوط خردگرایی در اسلام

1. ماده گرایی معتزله

ذهن ایرانی پس از آن که با محیط سیاسی اسلام سازگار شد آزادی درونی خود را بازجست. آن گاه بر سر آنکه به خود بپردازد و بر آنچه در سیر آفاق به دست آورده است تامل کند از عرصه ی واقعیت عینی کناره گرفت. ذهن ایرانی که چند گاهی در دنیای عینی گم شده بود به الهام فلسفه ی یونانی آغاز تعقل کرد و خود را داور حقیقت یافت. پس ذهن گرایی پدید آمد و با مستندات و تحمیلات بیرونی در افتاد. بی گمان چنین دوره ای که در تاریخ فکری هر قومی روی می دهد دوره ی خردگرایی و شک گرایی و عرفان و ارتداد است و در طی آن ذهن انسانی به انگیزه ی درون جویی از همه ی موازین خارجی حقیقت شناسی سر باز می زند.

در عصر حکومت دودمان اموی ایرانیان برای سازگار کردن خود با اوضاع جدید تلاش ورزیدند. اما با قدرت گرفتن دودمان عباسی و رواج گرفتن فلسفه ی یونانی نیروی عقلی فشرده ی ایران بار دیگر فوران کرد و در همه ی حوزه های اندیشه و کردار به طرزی شگفت به جلوه گری پرداخت. ایرانیان فلسفه ی یونانی را با شوق فراوان مطالعه و جذب کردند و با شور عقلی تازه ای که از این راه یافتند بی درنگ در نقد توحید اسلامی همت گماردند. پیش از آنکه عقل خشک از قیل و قال مجادلات دینی به تنگ آید و گوشه ای گیرد و نظریه ای سازگار فراهم آورد الهیت که به نیروی تعصب دینی جان دوباره یافته بود به رنگی فلسفی در آمد.

در اوایل سده ی دوم هجری واصل ابن عطا شاگرد حسن بصری که یکی از علمای نامدار علم کلام بود آیین معتزله را که همانا نظام خردگرایی عالم اسلام است بنیاد نهاد. این آیین که برجسته ترین جنبش فکری آن عصر بود نخست برخی از اذهان تندیب ایران را به کار انگیخت ولی به زودی بر اثر مجادلات فلسفی بغداد و بصره از شور افتاد. در آن عصر شهر بلند آوازه ی بصره که به برکت وضع تجاری خود عرصه ی افکار گوناگون چون فلسفه یونانی و شک گرایی و مسیحیت و عقاید بودایی¹ و آیین مانوی شده بود به اذهان متجسس خوراک معنوی فراوان می رسانید و محیط مناسبی برای خردگرایی اسلامی به شمار می رفت. به راستی دوره ای که اشپی تا (spitta) «دوره ی سریانی تاریخ اسلام» می خواند دوره ی لطائف فلسفی نیست. اما با شروع دوره ی تفوق ایرانیان طلاب مسلم فلسفه ی

یونانی جدا درباره ی دین خود آغاز تفکر کردند و متفکران اعتزالی به تدریج به حیطة ی فلسفه ی اولی کشانیده شدند.²

آنچه مورد توجه ماست جنبه ی فلسفی فرقه ی معتزله است. از این رو به تاریخ علم کلام معتزله کاری نداریم و فقط افکار فلسفی آن فرقه را درباره ی ماده و خدا به میان می گذاریم.

حکیمان اعتزالی با استدلال جدلی دقیقی که از جمله امتیازات آنان نسبت به مسلمین قشری بود موضوع توحید را طرح کردند. از لحاظ ایشان صفات خدا زائد بر ذات او نیستند بلکه همانا ذات او محسوب می شوند. بنابراین از دیدگاه معتزله صفات الهی وجود مستقل ندارند بلکه عین وجود مجرد الهی هستند. ابوالهذیل می گوید: خدا دانا و همه توان و زنده است و دانش و توانایی و زندگی او عین ذات اویند.³³ یوسف البصیر برای تبیین وحدت صرف خدا از پنج اصل یاد می کند:³

1) فرض وجود جزء لایتجزی و عرض ضرورت دارد.

2) فرض وجود آفریننده ضرورت دارد.

3) فرض وجود احوال خدا ضرورت دارد.

4) صفاتی که سزاوار خدا نیستند مردودند.

5) احدیت خدا علی رغم کثرت صفات او مورد قبول است.

مفهوم احدیت تغییراتی پذیرفت و سرانجام به وسیله ی معمر و ابوهاشم به صورت امری مجرد که فارغ از هر نسبتی است در آمد. اینان اعلام داشتند که نمی توان علم را برای خدا محمول قرار داد. این نکته یا اتحاد عالم و معلوم را ایجاب می کند_ و این باطل است_ و یا مستلزم دوگانگی در ذات خداست_ و این نیز ممتنع است. احمد و فضل شاگردان ابواسحاق نظام این تثویت را بازشناختند و گفتند که دو خالق اصیل وجود دارند: یکی اصلی قدیمی یعنی خداست و دیگری اصلی محدث یعنی کلمه ی خدا یا عیسی مسیح است.⁴ معمر بر وحدانیت تاکید ورزید و نظر او به شرحی که خواهیم دید زان پس مورد استفاده ی صوفیان ایران قرار گرفت. در این صورت باید پذیرفت که برخی خردگرایان اعتزالی تقریباً ناآگاهانه تا مرز همه خدایی پیش رفتند و یا تعریفی که از خدا به دست دادند و با کوششی که برای درونی کردن قانون مطلق بیرونی مبذول داشتند راه همه خدایی دوره ی بعد را گشودند.

مهم ترین خدمت خردگرایان به فلسفه ی محض طرح نظریه ای درباره ی ماده است که بعدا در دست مخالفان اشعری ایشان دگرگونی یافت و با خدانشناسی اشعریان موافق گردید. ابواسحاق نظام اساسا طبیعت را جریانی منظم و جبری می دانست⁵ جاحظ نیز طبیعت گرایی را خوش داشت و اراده را به وجهی سلبی تعریف کرد⁶. بر روی هم خردگرایان با آن که دست از مفهوم مشیت الهی بر نداشتند کوشیدند که زمینه ای ژرف برای استقلال یکایک نمودهای طبیعی بیابند. این زمینه ماده بود. چنان که ابواسحاق نظام گفته است ماده بخش پذیر است و این بخش پذیری نهایی ندارد. بین جوهر و عرض تمایزی نیست. ⁷ بود با وجود کیفیتی است که به مشیت خدا اجزای لایتجزای مادی را در میان گرفته است. اجزای لایتجزی پیوسته بوده اند ولی در حالت پیش-بود یعنی پیش از دریافت کیفیت وجود قدرت ادراک نداشته اند. ابن حزم نوشته است که بنا به رای یکی از شیوخ معتزله محمد ابن عثمان جزء لایتجزی یا ذره پیش از آن که به خلعت وجود آراسته شود جرمی برکنار از حرکت و سکون است و مخلوق نیز به شمار نمی رود.³⁸ مجموعه ای از کیفیات چون طعم و بو و رنگ که به خودی خود جز امکانات مادی نیستند موجد جوهر می شود. روح سنخ لطیفی از ماده است و فعالیت های فکری هم جنبش های ذهنی هستند. خلقت صرفا تحقق امکانات پیش-بود است.⁸ در تصور یک شی فردیت آن شی یعنی آن چه نسبت یا محمولی به خود می گیرد عاملی اساسی نیست.⁹ جهان مجموعه ای از اشیاء است که صورت خارجی دارند و قابل ادراکند. ولی جهان از ادراکات ما مستقل است.

حکمای معتزله که همه ی دقایق فلسفی را برای نیل به غرضی دینی به میان کشیدند خدا را وحدتی مطلق دانستند که به هیچ روی قبول تعدد نمی کند و بنابراین از تکثر محسوس برکنار و آزاد است. فعالیت خدا به این منحصر است که اجزاء لایتجزی را قابل ادراک گرداند. خصایص اجزاء لایتجزی از ذات خود آن ها می تراود چنانکه فرو افتادن سنگ خاصیتی است که از درون آن نشئه می گیرد.¹⁰ عطار بصری و بشر بن المعتمر گفتند که خدا رنگ و درازی و پهنی و مزه و بو را نیافریده است بلکه این ها محصول فعالیت اشیاء هستند¹¹ و خدا حتی شماره ی اجزاء عالم را نمی داند.¹² بشر بن المعتمر خواص اجسام را با مفهوم «تولد» یا فعل متقابل اجسام تبیین کرد.¹³ بنابراین روشن است که خردگرایان اعتزالی از لحاظ فلسفی ماده گرای بودند و از حیث دینی به خدایی وابسته طبیعت باور داشتند.

فرقه ی معتزله جوهر و جزء لایتجزی را یکی دانست. جوهر جزء لایتجزی یا ذره ای است که فضا را پر می کند و گذشته از این خاصیت دارای جهت و نیرو و وجودی است که مایه ی فعلیت ذات او می

گردند. ذره شکلی چهارگوشه دارد. زیرا اگر ذره مدور باشد پیوستن ذرات گوناگون امکان نمی‌یابد.¹⁴ حکیمان ذره گرای اعتزالی درباره ی ذرات ذره یا جزء لایتجزی اختلاف عقیده داشتند. برخی از آنان به یکسانی ذرات قائل بودند حال آن که ابوالقاسم کعبی بلخی ذرات را هم مشابه و هم نامشابه می‌انگاشت به این معنی که ذرات به یکدیگر مانده اند ولی این ماندگی از همه ی جهات نیست. ابوالقاسم بر خلاف نظام ذرات را باقی یعنی تباهی ناپذیر شمرد و گفت که ذره آغاز زمانی دارد اما کاملاً نابود نمی‌گردد. با این همه بقاء ذره باعث بروز صفات جدیدی در ذره نمی‌شود زیرا بقا استمرار وجود است و استمرار وجود خاصیت وجودی تازه ای نیست. در نظر ابوالقاسم وجود ذره و بقاء آن معلول فعالیت الهی است اما امکان دارد که برخی از ذرات اساساً با صفت بقا خلق نشوند. ابوالقاسم وجود فضای میانجی ذرات را ممکن ندانست و بر خلاف سایر نمایندگان فرقه ی معتزله اعتقاد کرد که ذره یا ماهیت نمی‌تواند در حالت لاوجود به صورت ماهیت دوام آورد. اگر جز این بگوییم به تناقض می‌افتیم. ماهیت به حکم آن که صفت وجود است ماهیت است و در این صورت اگر بگوییم که ماهیت در حالت لاوجود نیز ماهیت است چنان است که موجود را در حالت لاوجود موجود ببنداریم. این نظر ابوالقاسم به نظر اشعرین که به هنگام خود ضربه ای سخت بر ماده گرایی معتزله زد شبهاتی دارد.

2. جنبش های فکری همزمان

شک گرایی، تصوف، آیین اسماعیلی

در هر دوره ی فرهنگی پرشور پویش های فکری متعددی در جنب یکدیگر پدید می‌آیند چنان که در عصر عظمت فرقه ی معتزله نیز گرایش های گوناگونی در محافل فلسفی و دینی اسلام به وجود آمدند. اجمالاً از این گرایش ها یاد می‌کنیم:

1) شک گرایی: بر اثر شیوه ی جدلی خردگرایان ضرورتاً نوعی شک فلسفی ظهور کرد. کسانی چون ثمامه ابن اشرس و جاحظ که ظاهراً از خردگرایان محسوب می‌شدند به راستی در زمره ی شکاکان بودند. جاحظ به خدایی وابسته ی طبیعت باور داشت و مانند سایر مردان فرهیخته عصر خود به هیچ روی به اهل کلام نمی‌مانست.¹⁵ جاحظ نسبت به باریک بینی های فلسفی اسلاف خود طغیان کرد و کوشید که الهیت را بگسترده و به مردم ساده اندیش که در امور دینی تعقل نمی‌توانستند برساند.

2) تصوف: جست و جوی معرفتی بالاتر از معرفت متعارف که اولین بار به وسیله ی ذوالنون صورتی منظم پذیرفت رفته رفته عمقی بیشتر یافت و به صورت نظامی ضد مدرسی (ضد اسکولاستیک) درآمد و در برابر نظام عقلی خشک اشعری قرار گرفت. شرح این نظام در فصل پنجم خواهد آمد.

3) آیین اسماعیلی: این آیین که باعث احیای مستندات دینی شد اساسا جنبشی ایرانی بود. اسماعیلیان به جای آن که آزاداندیشی ارتداد امیز عصر خود را سرکوب کنند کوشیدند که دین را با آن آشتی دهند. از این رو آیین اسماعیلی با آزاداندیشی آن عصر سخت پیوستگی داشت و از مجادلات کلامی برکنار بود. شیوه های تبلیغی اسماعیلیان به شیوه های تبلیغی اخوان الصفا می مانست و این مانندگی حاکی از وجود رابطه ای بین این دو فرقه است.

محرک و منشاء آیین اسماعیلی هرچه باشد در این تردید نیست که اسماعیلیان در مقابل شیوه های فکری گوناگون واکنشی کردند و از این رو از لحاظ فرهنگ اسلامی اهمیت بسیار دارند. بی گمان در هر جامعه زنده ی پرشور نظریات فلسفی و دینی متنوعی فراهم می آیند. ولی چون تنوع فکری از دیدگاه دین امری خطرناک است به زودی واکنشی در جامعه پدیدار می شود و محدودیت هایی پیش می آورد. مثلا در اروپای سده ی هجدهم فیخته که در آغاز ماهیت ماده را مورد تجسس قرار می داد خود سرانجام به همه خدایی کشانیده شد. در برابر اگوست کنت که همهی تجسّسات لاهوتی را طرد و معرفت را به ادراکات حسی محدود کرد شلایر ماخر (schleiermacher) نیروی عقل را در راه ایمان فرو نشانید. یاکوبی (jacobi) برای وصول به معرفت عاملی والاتر از عقل یافت و دومستر (de maistre) و شله گل (schlegel) پاپ را موجودی معصوم شناختند و بر او تکیه زدند. در عالم اسلام نیز اسماعیلیان در عین بستگی به آن اصل جایی برای آزاداندیشی باقی گذاشتند.

بنابراین هویدا است که آیین اسماعیلی را باید یکی از جنبه های مبارزه پایداری که متفکران مستقل ایرانی بر ضد آرمان های دینی و سیاسی اسلام آغاز کرده بودند دانست.¹⁶ این آیین اساسا یکی از وجوه مذهب شیعه بود اما به وسیله ی عبدالله ابن میمون از محدودیت رست. این مرد عجیب که با ابوالحسن اشعری دشمن بزرگ آزاداندیشی معاصر بود و مبشر خلفای فاطمی مصر به شمار می رفت بنا بر طرحی عظیم تارها و پودهای متنوع را بر بافت و نظامی به بار آورد که به سبب رمزآمیزی خود و بهره ای که از فلسفه ی فیثاغورسی داشت مقبول ذهن ایرانی افتاد. مانند اخوان الصفا همه ی افکار بارز عصر خود را در زیر پوشش آیین امامت گرد آورد و مذهب تهورآمیز خود را با فلسفه ی یونانی و مسیحیت و آیین

مانوی و افکار معتزلی و تصوف و معتقدات مرتدان ایرانی و بیش از این ها با نظریه ی تجسد مجردات آراست. مطابق با این مذهب امام یا رهبر اسماعیلیان عقل کلی مجسم است و به تدریج جنبه های گوناگون حقیقت را بر مبتدیان آشکار می کند. عقل کلی در هر عصری به فراخور رشد فکری مردم به درجه ای در شخص امام تجسد می یابد.

از ظهور و تحول مذهب اسماعیلی به خوبی برمی آید که جریان آزاداندیشی از بیم آنکه مبدا در راه تکامل روزافزون خود دستخوش انهدام گردد جویای پایگاهی استوار شد. ولی بر اثر طنز سرنوشت بر پایگاهی دست یافت که یکسره موجودیت آن را به خطر انداخت. آیین امامت که هنوز از شور نیفتاده بود آزاداندیشی زمان را چون کودکی بی کس به فرزندی برگزید و با این کار جذب تمام معارف گذشته و حال و آینده را برای خود ممکن گردانید.

بدبختانه بستگی فرقه ی اسماعیلیه به سیاست آن عصر باعث گمراهی بسیاری از محققان شده است. اینان و از آن جمله مک دانلد (macdonald) آیین اسماعیلی را توطئه ی ایرانی نیرومندی برای برانداختن قدرت سیاسی عرب دانسته و دستگاه دینی اسماعیلی را که از وجود برخی از بزرگ ترین مغزها و بی آرایش ترین قلب ها برخوردار بود به تحقیر جرگه ای مرکب از آدم کشان سیاه دل که همواره در پی شکار می گردند خوانده اند. هنگام برآورد کارهای اسماعیلیان باید به یاد آوریم که اینان در معرض وحشیانه ترین آزارها بودند و از این رو خواه ناخواه به خشونت کشانیده شدند. در جامعه های سامی کشتن انسان به نام دین کاری برکنار از هرگونه اعتراض و حتی مشروع بود چنان که در اروپا نیز پاپ ها حتی تا قرن شانزدهم بر آدم کشی های مخوفی چون کشتار روز عید بارته له می (barthelemy) صحنه می نهادند. تنها در عصر حاضر است که هرگونه آدم کشی چه دینی و چه غیردینی جنایت محسوب می شود. بنابراین روا نیست که نسل های گذشته را با موازین اخلاقی کنونی داور کنیم. بالاتر از این جنبش دینی بزرگ چون نهضت اسماعیلی که لرزه بر ارکان امپراتوری پهناوری انداخت و با وجود اهانت ها و اتهام ها و شکنجه های گوناگون با سرفرازی از بوته ی آزمایش بیرون آمد و قرن ها قهرمان علم و فلسفه شد و هرگز نمی تواند صرفاً زاده ی توطئه ی سیاسی ناپایداری باشد. این آیین آیینی است که در عصر حاضر هم با آن که از شور نخستین خود خالی شده است کمال مطلوبی از مردم هند و ایران و آسیای میانه و سوریه و آفریقا است و در آیین بابی نیز که از آیین های اخیر ایرانی است راه یافته است.

بازگردیم به فلسفه ی اسماعیلی. متفکران این مذهب مفهوم الوهیت را از معتزلیان اخیر به وام ستاندند. بنا بر آموزش آنان خدا یا اصل نهایی هستی قبول صفت نمی کند و ذات او نسبت پذیر نیست. هنگامی که صفت «قادر» را محمول او قرار می دهیم فقط این را می رسانیم که او بخشنده ی قدرت است و هنگامی که او را به صفت «قدیم» متصف می کنیم مرادمان قدم «کلمه» خدا یا به اصطلاح قرآن «عالم امر» است که در مقابل محدث «خلق» قرار دارد. همه ی تناقضات در ذات الوهیت زوده می شوند و همه ی اعداد از او بر می خیزند. اسماعیلیان باور داشتند که با این شیوه مساله ی بزرگ آیین زردشت را حل کرده اند.

اندیشمندان اسماعیلی به قصد یافتن پاسخی برای پرسش «کثرت چیست» از اصلی که در نظر ایشان از بدیهیات فلسفی بود سود جستند. آن اصل چنین بود: از واحد فقط واحد خیزد (قاعده ی الواحد). اما واحد نوبی که از واحدی کهنه به وجود می آید یکسره از واحد کهنه متفاوت نیست بلکه همان واحد کهنه است که تحول یافته و نو گردیده است. بنابراین باید پذیرفت که «وحدت اولی» تحول کرده و به صورت «عقل اول» یا «عقل کلی» در آمده و سپس با تحولی دیگر «نفس کلی» را پدید آورده است. «نفس کلی» به حکم ذات خود خواستار آن بود که با «وحدت اولی» یگانه شود. پس حرکت و جسمی که دارای قدرت حرکت باشد ضرورت یافتند. «نفس کلی» برای نیل به غایت خود افلاک را که در جهت مطلوب او حرکت دوری دارند آفرید. همچنین دست به آفرینش عناصری که با یکدیگر آمیختند و جهان پدیدار را به وجود آوردند زد. جهان پدیدار صحنه ی تکرار است و «نفس کلی» می کوشد که از میان کثرات بگذرد و به مبدا اصیل خود واصل گردد. نفس جزئی خلاصه ی جهان است و صرفاً برای پرورش و پیشرفت به وجود آمده است. «عقل کلی» گاه به گاه در شخصیت امام مجسم می شود و امام نفوس جزئی را به فراخور آزمایش و دریافت آنان منور می گرداند و آرام آرام از میان کثرات به دنیای وحدت جاویدان راه می برد. هنگامی که «نفس کلی» به غایت خود می رسد یا بهتر بگوییم به بود ژرف خود بازگشت کند گسستگی و پراکندگی آغاز می شود. پس ذراتی که جهان را ساخته اند از یکدیگر جدایی می گیرند عناصر وابسته ی نیکی به حق یا خدا که نماینده ی وحدت است می پیوندند و عناصر وابسته ی بدی به ناراستی یا شیطان که نمودار کثرت است اتصال می یابند.¹⁷

این بود خلاصه ای از فلسفه ی اسماعیلی که به قول شهرستانی آمیزه ای از افکار مانوی و نظریات فلسفی آن عصر است. رهبران اسماعیلی پس از آن که مبتدیان را نسبت به معتقدات دیرین به شک می انداختند فلسفه ی خود را نرم نرمک به آنان القا می کردند و عاقبت آنان را به مرحله ی رهایش معنوی

می رسانیدند. مومنان اسماعیلی در این مرحله شعائر مختار دینی را ترک می گفتند و دین صوری را چیزی جز دستگاهی مشحون از دروغ هایی مصلحت آمیز نمی دانستند.

نگرش فلسفی اسماعیلی زاده ی نخستین کوششی بود که برای آمیختن فلسفه با جهان بینی اصیل ایرانی صورت گرفت. اسماعیلیان در پرتو فلسفه ی ترکیبی خود در بازنمایی اسلام کوشیدند و در این راه به شیوه ای که بعدا مقبول صوفیان افتاد به تاویل قرآن پرداختند. در نظام فکری اسماعیلی اهریمن زردشت آفریننده ی بدسگال بدی ها نیست بلکه اصلی است که بر «وحدت ازلی» می شورد و با در هم شکستن آن تشتت عالم پدیدار را به وجود می آورد. این اصل اختلاف انگیز که جزو ذات «وحدت ازلی» و مبین تشتت جهان محسوس است رفته رفته تحول یافت و در سده ی هشتم هجری به وساطت فرقه ی حروفی که به آیین اسماعیلی وابستگی داشت از یک سو با تصوف و از سوی دیگر با تثلیث مسیحی برخورد کرد. حروفیان بر آن بودند که کلمه ی «کن» (باش) کلمه ی قدیم خداست و با آن که خود نامخلوق است صورت خارجی می یابد و به خلق کشانیده می شود. اما از کلمه راهی به سوی شناخت ذات الوهیت نیست زیرا الوهیت از دستیاز ادراک حسی برکنار است.¹⁸ بنابراین «کلمه» بود که برای متجلی گردانیدن ذات «پدر» در زهدان «مریم» تجسد یافت.¹⁹ جهان سراسر تجلی «کلمه» خداست. خدا در «کلمه» حلول کرده است.²⁰ همه ی صداها ی جهان در خداست. هر ذره ای سرود قدم را ترنم می کند.²¹ هر چه هست بقاست. آنان که خواهان کشف حقیقت نهایی هستی اند باید «مسمی» را در «اسم» بجویند زیرا «اسم» در عین حال هم موضوع خود را پنهان می کند و هم آن را نمایان می کند.²²

3. آیین اشعری یا واکنشی در برابر خرد گرایی

نهضت خرد گرایی که از حمایت نخستین خلفای عباسی برخوردار بود چندانگاهی در مراکز فکری عالم اسلام رواج یافت ولی در اواخر سده ی سوم با واکنش شدید متشرعان روبه رو شد. نهضت جدید رهبر بسیار پرشوری به نام ابوالحسن اشعری (متوفی به سال 260 هجری) داشت که چندی نزد استادان معتزلی شاگردی کرد و روش های آنان را فراگرفت و سپس با همان روش ها کاخی را که معتزله با رنج فراوان برآورده بودند فروافکند. اشعری با استاد خود ابوعلی جبایی که نماینده ی معتزلیان اخیر بصره به شمار می رفت²³ بحث های بسیار کرد²⁴ و بر اثر همین بحث ها پیوند دوستانه ی آن دو گسیخت و اشعری اردوی معتزله را بدرود گفت.

اشپی تا می نویسد: «اشعری از جهت دیگری هم برای ما شخصیتی پراهمیت است به این معنی که خلف صدق عصر خود بود و با جریان های پیاپی آن عصر همگامی داشت. گرایش های گوناگون آن عصر مهم سیاسی و دینی در او به وضوح منعکس شدند: ایمان متشرعان و عقل اعتزالیان در شخصیت او جمع آمدند. اشعری در کودکی متشرع و در جوانی معتزله بود و زندگی او آینه ی تمام نمای عجز کودکانه ی آن یک و نارسایی و ناتمامی این یک محسوب می شود.»²⁵

در برابر جاحظ سایر فرزندگان معتزلی که ذهن خود را از هرگونه قیدی آزاد می کردند و در مواردی گرفتار تفکری کاملاً منفی می شدند اشعری جویای آن بود که اسلام را از عناصر بیگانه بیالاید و از این گذشته شعور دینی مردم را با موازین دین اسلام هماهنگ گرداند. خردگرایان معتزلی که هستی را تنها با عقل می سنجیدند و دین را با فلسفه می آمیختند و معتقدات دینی را با مفاهیم و اصطلاحات فلسفی تعبیر می کردند خواه ناخواه از مقتضیات طبع انسانی غفلت ورزیدند و انسجام دستگاه دینی اسلام را به خطر انداختند از این جا بود که واکنشی در برابر آن پدید آمد.

واکنش اشعری در برابر فرقه ی معتزله سبب شد که روش جدلی معتزلیان برای دفاع از وحی الهی به کار رود. اشعریان در رد نظر خردگرایان نظریه ی صفات خدا را پیش کشیدند و در موضوع اراده راهی میان جبر افراطی دیرین و اختیار افراطی معتزلیان جستند و اعلام داشتند ه اختیار و نیز همه ی افعال انسانی مخلوق خدا هستند و توانایی «کسب» افعال گوناگون به انسان عطا شده است.²⁶

اما فخرالدین رازی که در اثر حمله ی شدید خود به فلسفه سخت مورد مخالفت نصیرالدین طوسی و قطب الدین شیرازی قرار گرفت امکان «کسب» فعالیت های متعدد را انکار کرد و در تفسیری که بر قرآن نوشت صریحاً به جبر گرایید یکی از فرقه های مخالف خردگرایی ماتریدیه نام داشت و به وسیله ی ابومنصور اهل ماترید سمرقند تاسیس شده بود در این زمینه با نظر خردگرایان مخالفت نمود و بر مقابل نظر اشعری تعلیم داد که انسان در فعالیت خود سلطه ی مطلق دارد و قدرت اختیار او در همه ی افعال او راه می یابد.

اشعری این قضایا را صرفاً از لحاظ مصالح دینی به میان نهاد ولی موضوع هماهنگ کردن عقل و وحی الزاماً به موضوع ذات نهایی هستی و موضوعات فلسفی دیگر کشانیده شد. پس باقلانی به برخی قضایای فلسفی محض مانند این که جوهر واحدی منفرد است و کیف نمی تواند محمل کیف دیگر باشد و خلا کامل میسر است پرداخت و با تجسّسات خود در علم کلام زمینه ای فلسفی برای آیین اشعری فراهم آورد.²⁷

سپس متفکران اشعری برای مقابله با نظام های فلسفی عصر خود به ناگزیر تن به فلسفه پردازی دادند و نظریه ای خاص درباره ی علم تنظیم کردند.

ما در این مقام به دفاع فرقه ی اشعری از شرع و مسائل شرعی مثلا غیرمخلوق بودن قرآن و دیده شدن خدا کاری نداریم. فقط می کوشیم که از خلاء مجادلات معتزلیان عناصر فلسفی این فرقه را بیرون کشیم و زمینه ی فلسفی آن را مورد بحث قرار دهیم.

در آیین اشعری خدا وجود واجب نهایی است. صفات خدا عین ذات اوست²⁸ و وجود و ماهیت او یگانه اند. اشعریان برای اثبات وجود خدا گذشته از آن که از موضوع حدوث حرت سود جستند چنین استدلال کردند:

(1) همه ی اجسام از جهت وجود خود یکی هستند اما با وجود این یگانگی کیفیاتی متفاوت و حتی متضاد دارند. بنابراین باید برای تبیین تفاوت اجسام علتی نهایی وجود باشد.

(2) برای تحقق هر موجود محدث علتی لازم است جهان محدث است بنابراین باید علتی داشته باشد_ و آن علت خداست.

اشاعره درباره ی حدوث جهان می گفتند هرچه در جهان وجود دارد یا جوهر است یا عرض. بدیهی است که عرض محدث است و چون هیچ جوهری نمی تواند مستقل از عرض موجود باشد پس لازم می آید که جوهر هم محدث باشد. حدوث جوهر حدوث عرضی را ایجاب می کند و اگر به قد جوهر اعتقاد کنیم قدم عرض هم لازم خواهد آمد.

اشعریان در پاسخ این پرسش که «شیء چیست» به دقت به نقد مقولات ارسطو پرداختند و به این نتیجه رسیدند که اجسام در ذات خود هیچ گونه خاصیتی ندارند.²⁹ اینان بین خواص اولی و خواص ثانوی اشیاء فرقی نگذاشتند و همه ی خواص را نسبت هایی ذهنی شمردند. کیفیت را هم عرضی پنداشتند که بدون آن وجود جوهر ممکن نمی شود. لفظ «جوهر» یا «جزء لایتجزی» در نظر اشعریان صریحا بر امری خارجی دلالت نمی کرد. به اقتضای غیرت دینی خود و برای دفاع از مفهوم خلقت الهی جهان را نمایشگاه امور ذهنی انگاشتند و مانند بارکلی (berkeley) نظم و نسق امور ذهنی را مشیت الهی تبیین کردند. کانت در بررسی شناخت انسانی فقط تا مفهوم شیء فی نفسه (ding an sich) پیش رفت. اما حکیمان اشعری از این حد در گذشتند و بر خلاف واقع گرایان آن زمان اعلام داشتند که شیء فی نفسه

یا ذات درونی اشیا تنها بدان سبب که مورد ادراک شخص مدرک می گیرد موجودیت می یابد. بنابراین مذهب ذره ایشان به نظریه ی اتم گرایی لوتسه (lotze) می ماند. لوتسه با آن که خواهان تصدیق واقعیت خارجی بود بدانجا کشانیده شد که واقعیت خارجی را به ذهنیت محض تحویل کرد.³⁰ با این همه اشعریان و نیز لوتسه نتوانستند ذرات را زاده ی جوهر لایتناهی بدانند زیرا چندان در توحید محض پیش نرفته بودند که ماسوی الله را یکسره رها کنند. در نتیجه با آن که به شیوه ی بارکلی از دیدگاه انگارگرایی محض دست به تحلیل ماده زدند باز شاید به اقتضای نوعی واقع گرایی غریزی و به حکم سنن مذهب ذره که از کلمه ی ذره دست برداشتند و بدین وسیله کوشیدند که مهری واقع گرای بر انگارگرایی خود زنند. اشاعره مطابق مصالح علم جزمی کلام با نظری انتقادی به فلسفه محض نگریستند و در نتیجه ی آن به فلسفه پردازی کشانیده شدند و برای خود نظامی ترتیب دادند.

یکی دیگر از مسائل فکری اشعریان که از لحاظ فلسفی پرمعنی و بسیار مهم است مساله ی علیت است.³¹ حکمای اشعری برای اثبات امکان معجزه به نفی قاعده ی علیت پرداختند همچنان که برا رای معتزله درباره ی مرئی نبودن خدا طغیان کردند و با رد اصول علم ابصار مدعی شدند که خدا گرچه بعد ندارد باز قابل رویت است.³² در آن زمان متشرعان اسلامی هم معجزات را باور داشتند و هم اصل علیت عمومی را می پذیرفتند و می گفتند که خدا به هنگام وقوع معجزه اصل علیت را به حال تعلیق در می آرد. ولی اشاعره با طرح همسانی علت و معلول از رای متشرعان سرپیچیدند و ادعا کردند که مفهوم قوه یا علت پوچ است و آن چه ما از اشیاء می دانیم جز تائراتی مواج که به امر خدا نظام گرفته اند و به ما میرسند نیست.

4. غزالی

شرح فلسفه اولای اشعری بدون ذکری از ابوحامد غزالی (متوفی در 505 هجری) تمام نیست. با آن که بسیاری از علمای کلام درباره ی غزالی قضاوت های نادرست کرده اند بی گمان این فیلسوف یکی از بزرگ ترین شخصیت های عالم اسلام است. غزالی شکاک توانایی بود که پیش از دکارت به روش فلسفی او اندیشید³³ «و هفتصد سال پیش از هیوم با لبه ی تیز شیوه ی جدلی خود قید علیت را گسست.»³⁴ غزالی نخستین کسی بود که کتاب منطقی در رد فلسفه نوشت و متشرعان را از ترسی که نسبت به فلسفه داشتند آزاد کرد. نفوذ او سبب شد که از آن پس مطالعه ی معارف دینی با مطالعه ی فلسفه

همراه شود و زمینه‌ی نظام آموزشی شامخی که بزرگ مردانی چون ابوالفتح تاج الدین محمد شهرستانی و محمد زکریای رازی و شهاب الدین یحیی سهروردی به بار آورد هموار گرداند.

غزالی در بیان بینش خود چنین نوشته است: از کودکی بدان گرایش داشتم که اشیاء را با فکر خود بشناسم. در نتیجه‌ی این گرایش بر منابع استناد طغیان کردم. پس همه‌ی اعتقاداتی که از کودکی در ذهن من رسوخ یافته بودند اهمیت پیشین خود را از دست دادند. دریافتم که از دیرباز یهودیان و مسیحیان و پیروان ادیان دیگر اسیر منابع استناد بوده اند حال آن که دانش حقیقی باید از هر گونه تردید برکنار باشد. مثلاً آشکار است که ده بزرگ تر از سه است و اگر کسی که می‌تواند چوبی را به ماری تبدیل کند و نمایشی شگفت‌انگیز عرضه دارد بکوشد تا خلاف آن قضیه را به اثبات برساند با تمام توانایی خود از نفی قطعیت قضیه‌ی مورد بحث ناتوان خواهد بود.³⁵

غزالی همه‌ی منابع شناخت را مورد مذاقه قرار داد و عاقبت تصوف را منبع شناخت حقیقی یافت. غزالی جدا به مسأله‌ی ماهیت نفس پرداخت در صورتی که اشعریان بر اثر توحید جامد و به اقتضای تصور محدود خود از جوهر نمی‌توانستند به سهولت در این باره بحث کنند. غزالی درباره‌ی خدا نیز نظر داد. اما بیان دقیق این نظر بسی دشوار است. مانند بورگر (borger) و زول گر (solger) آلمانی همه‌ی خدایی صوفیان را با مفهوم خدای متشخص اشعری آشتی داد. از این رو به آسانی نمی‌توان گفت که آیا غزالی تابع فلسفه‌ی همه‌ی خدایی تام و تمام است یا به نوعی همه‌ی خدایی شخصی _ از آن قبیل که مطلوب لوتسه است _ اعتقاد دارد. از دیدگاه غزالی نفس قادر به ادراک اشیاء است. ولی ادراک امری عرضی است و می‌بیاد جوهر یا ذاتی آزاد از همه‌ی اعراض بدن وابسته باشد. غزالی در رساله‌ی **المضمون به علی غیر اهل** خودداری پیغمبر اسلام را از مکشوف گردانیدن ماهیت نفس یا روح توجیه کرد و نوشت مردم بر دو نوعند: ساده اندیشان و اندیشمندان. ساده اندیشان ماده را شرط وجود می‌دانند و نصوری از جوهر مجرد ندارند. اما اندیشمندان با منطق خود بر مفهوم وسیع نفس که جامع خدا و روح فردی است دست می‌یابند.³⁶ این سخن می‌رساند که غزالی گرایشی به همه‌ی خدایی داشته و از این رو ترجیح داده است که در مورد ماهیت نهایی نفس خاموش ماند.

غزالی را یکی از اشاعره می‌شناسند ولی واقعا چنین نیست و غزالی مذهب اشعری را فقط برای توده‌ها شایسته می‌دید. مطابق نوشت‌ی شبلی « غزالی معتقد بود که سر ایمان را نمی‌توان مکشوف کرد. به این دلیل خواستار ترویج الهیات اشعری شد و با ابرام فراوان شاگردان بلافصل خود را از انتشار نتایج

تفرات خصوصی اش برحذر داشت.»³⁷ این نظر و نیز اصرار او در استعمال مصطلحات فلسفی متشرعان را بدو بدگمان کرد. ابن جوزی و قاضی عیاض و برخی دیگر از حکمای متشرع نامدار علنا او را «گمراه» خواندند و حتی عیاض از این حد نیز پیش تر رفت و فرمان داد که همه ی آثار فلسفی و دینی غزالی را در سراسر خاک اسپانیا نابود گردانند.

از آنچه گذشت دریافت می شود که شیوه ی جدلی معتزله تشخص خدا را نفی کرد و الوهیت را به صورت کلیت نامعین صرف در آورد ولی جنبش اشعری جنبه ی شخصی خدا را مورد تاکید قرار داد و در عوض واقعیت خارجی طبیعت را منکر شد. با وجود ناستواری نظام معتزلی در زمینه ی عینیت جزء لایتجزی³⁸ بر روی هم رفته فرقه ی معتزله جزء لایتجزی را واقعیت عینی می شمرد حال آن که اشعریان آن را دم زودگذری از اراده ی الهی می انگاشتند. معتزلیان طبیعت را قبول و خدای عوام را رد می کردند. اما اشاعره طبیعت را قربانی می کردند تا خدای متشرعان را نجات دهند. در مقابل این دو فرقه صوفیان مست خدا را می بینیم که دور از جنجال های دینی آن عصر هر دو جنبه ی هستی را پذیره می شوند هر دو را جلایی روحانی می بخشند و همه ی جهان را تجلی خدا می بینند. مفاهیم متضادی که مذاهب دیگر به خدا نسبت می دادند در خدای متعالی صوفی جمع آمده اند. بازپسین ندای معتزلیان خردگرایی یا به قول صوفیان «استدلایان چوبین پا» را از زبان غزالی شکاک می شنویم. روح بی آرام این حکیم پس از آن که دیرگاهی در بیابان ملالت آور عقل و استدلال سرگردانی کشید در ژرفای پرآرامش عواطف انسانی برای خود آرام جایی یافت. غزالی به قصد دفاع از الهیات اسلامی بر معتقدات متعارف شک نکرد بلکه شک او آغاز کوششی بود که برای نیل به معرفتی والاتر صورت گرفت. بنابراین باید شک غزالی را به منزله ی پیروزی آرام تصوف بر گرایش های عقلی آن زمان دانست.

خدمت مثبت غزالی را به فلسفه ی ایران باید در کتاب کوچکی به نام *مشکوٰة الانوار* جست. غزالی کتاب خود را با آیه ای از قرآن آغاز کرده است: «خدا نور آسمان ها و زمین است.» سپس به تثویت کهن ایرانی _ نور و ظلمت_ که پس از او به وسیله ی شیخ اشراق گسترش یافت بازگشته و اعلام داشته است که نور تنها وجود حقیقی است و هیچ ظلمتی عظیم تر از ظلمت لاجود نیست. اما ذات نور ظهور یا تجلی است و تجلی همانا نسبت است.³⁹ جهان از ظلمت پدید آمد ولی خدا از نور خود بر آن پاشید⁴⁰ هر بخش آن به فراخور نوری که دریافت داشت به درجه ای قابل رویت شد. اجسام متفاوتند. برخی تاریکند برخی تار بعضی روشن و پاره ای روشنی بخش. به همین ترتیب مردم با یکدیگر فرق دارند. برخی از

موجودات انسانی دیگران را تنویر می کنند و از اینجاست که پیغمبر اسلام در قرآن «سراج منیر» خوانده شده است. چشم جسمانی فقط تجلیات بیرونی نور مطلق یا حقیقی را می بیند. ولی در دل انسان چشمی درونی وجود دارد که برخلاف چشم بیرونی خود را هم مانند غیر می بیند و از امور متناهی در می گذرد و در حجاب تجلی رخنه می کند. به راستی اندیشه غزالی در مشکوة الانوار تخرمی بود که رفته رفته رویید و به هنگام خود بار داد. بار آن فلسفه ی اشراق سهروردی بود.

آیین اشعری در عرصه ی دین تحولاتی بزرگ به بار آورد. یکی از این تحولات سرکوبی آزاد اندیشی ارتداد آمیز بود که دستگاه دینی اسلام را سخت تهدید می کرد. در حوزه ی فلسفه نیز موجد تغییرات عمده شد. از آن جمله:

1) بر اثر نفوذ آیین اشعری فلسفه ی یونانی آزادانه مورد انتقاد قرار گرفت.

2) در آغاز سده ی پنجم هجری که آیین اشعری دژ خردگرایی را سربه سر فرو ریخت شیوه ای که باید آن را اثبات گرایی ایرانی نامید جمعی از متفکران را جلب کرد. ابوریحان محمد بیرونی⁴¹ و ابوعلی ابن هیثم از این زمره بودند. ابن هیثم که به کشف «زمان واکنش» * نائل آمد یکی از پیش آهنگان روان شناسی تجربی جدید به شمار می رود. ابن هیثم تحقیق درباره ی امور فوق حس را روا ندانست و در مسائل دینی سکوتی احتیاط آمیز پیش گرفت.⁴² پیش از عصر اشعری چنین شیوه هایی یا قابل توجیه نبودند یا اصلاً به وجود نمی آمدند.

فصل چهارم: مجادله‌ی واقع‌گرایی و انگارگرایی

اشعریان با انکار هیولای اولی ارسطو و طرح نظریات خاصی درباره‌ی ماهیت مکان و زمان و علیت روح لگام ناپذیر مجادلات خاصی فکری را برانگیختند. این مجادلات متفکران اسلامی قرون متمادی را به دو بخش کرد و سرانجام به صورت نازک‌کاری‌های لفظی مدارس درآمد و از شور افتاد. در این میان نجم‌الدین علی دبیران کاتبی مقامی شامخ دارد. کاتبی یکی از پیروان ارسطو بود و شاگردانی پرورد که در مقابل اهل دین قرار گرفتند و «حکیم» خوانده شدند. کاتبی با نوشتن کتاب **حکمة العین** ستیزی فکری عالم اسلام را شدت بخشید و از آن پس اندیشمندان انگارگرایی مخصوصاً اشعریان با واقع‌گرایان درافتادند و به انتقادات تند پرداختند. موارد اختلاف این دو نحله را در این فصل مورد بحث قرار می‌دهیم.

1. ماهیت

متفکران اشعری به اقتضای نظریه‌ی شناخت خود باور داشتند که ماهیات اشیاء گوناگون از یکدیگر کاملاً متفاوت اند و هر یک به وسیله‌ی علت‌نهایی یا خدا تعیین شده‌اند. اشعریان از قبول یک مایه‌ی ابتدایی دائم‌التغییر که مابۀ الاشتراک همه چیز باشد سر باز زنند و علی‌رغم خردگرایان بر آن شدند که وجود ذات‌ماهیت است بنابراین ماهیت و وجود یگانگی دارند. احتجاج کردند که حکم «انسان حیوان است» تنها در صورتی قابل قبول است که بین موضوع و محمول آن تفاوتی اساسی برقرار باشد. زیرا اگر موضوع و محمول یکی باشند از حکم نتیجه‌ای به دست نمی‌آید و اما اگر کاملاً از یکدیگر متفاوت باشند حمل بیهوده است. در این صورت نتیجه‌ی می‌گیریم که برای تفکیک و تعیین وجوه گوناگون وجود علت خارجی مشترکی ضرور است. مخالفان آیین اشعری تصدیق کردند که وجود دستخوش تعیین یا تحدید است. ولی مدعی شدند که همه‌ی وجوه گوناگون وجود یکی هستند زیرا همه در تحدید یک اصل یعنی جوهر نخستین شرکت دارند. حکیمان مشایی یا ارسطویی برای رفع اشکال حمل مرکب موضوع ماهیات مرکب را پیش کشیدند و توضیح دادند که حکم «انسان حیوان است» صادق است زیرا انسان مولف است از دو ماهیت حیوانیت و انسانیت. اما اشعریان به مخالفت برخاستند و اعلام داشتند: اگر بگویید که ماهیت انسان و ماهیت حیوان یکی است چنان است که ماهیت کل را با ماهیت جزء آن یکی

بدانید. این هم باطل است زیرا اگر ماهیت شی مرکب عین ماهیت یکی از اجزاء آن باشد باید برای شی مرکب واحد دو ماهیت یا دو وجود قائل شد.

آشکار است که همه ی این مشاجرات به یک مساله برمی گردد و آن مساله این است: آیا وجود تصور یا انگار محض است یا واقعیت عینی دارد؟ به بیان دیگر هنگامی که از وجود چیزی دم می زنیم آیا به شیوه ی انگارگرایان وجود آن چیز را بسته به وجود خود می دانیم یا مانند واقع گرایان به آن چیز ذاتی مستقل از خود نسبت می دهیم؟

احتجاجات این دو نحله را در این باره به اجمال از نظر می گذرانیم:

آواقع گرای می گفت: ادراکی که از وجود خود دارم ادراکی بی واسطه یا حضوری است. در این ادراک که «من وجود دارم» بدن من نیز داخل است. در این صورت بدن من به عنوان امری واقعی به طور بی واسطه شناخته می شود. چنین شناختی اگر بی واسطه نباشد باید در طی مراحل به دست آمده باشد و می دانیم که چنین نیست.

در برابر نظ واقع گرایان فخرالدین رازی که یکی از متفکران اشعری بود اعلام داشت که ادراک وجود به طور بی واسطه صورت می گیرد اما این حکم که «ادراک وجود بی واسطه است» کسبی و با واسطه است. شمش الدین محمد مبارک متذکر شد که تمام احتجاجات واقع گرایان بر این فرض که «ادراک وجود من بی واسطه است» استوار می گردد.¹ اگر بپذیریم که «ادراک وجود من بی واسطه است» از این بر نمی آید که ادراک وجود محض هم باید چنین باشد. اگر واقع گرایان ادراک یک شی جزئی را بی واسطه دانند ما را بر ایشان ایرادی نخواهد بود. ولی بر خلاف انتظار ایشان از این مقدمه نمی توان نتیجه گرفت که وجود ساری در همه ی اشیاء نیز به طور بی واسطه شناخته می شود. از این گذشته نظر واقع گرایان ایجاب می کند که حمل بر کیفیات اشیا ممکن نباشد و مثلا ادراک حکم «برف سفید است» تحقق نیابد. زیرا اگر ادراک ما از برف بی واسطه باشد لازم می آید که سفیدی برف را هم که جزو برف است به طور بی واسطه و بدون حمل ادراک کنیم.

استدلال اخیر به وسیله ی حکیم واقع گرای ملا محمد هاشم حسینی رد شده است. به نظر حسینی ذهن به هنگام حمل سفیدی بر برف ناظر بر امری صرفا ذهنی یعنی کیفیت سفیدی است و به ذات عینی و واقعی برف که شامل کیفیات گوناگون است کاری ندارد.² حسینی معتقد بود که ما می توانیم ذات به اصطلاح

«ناشناختنی» اشیاء را هم به طور بی واسطه ادراک کنیم زیرا ما هر شی را به عنوان واحدی یگانه ادراک می کنیم و هرگز جنبه های گوناگون موضوع ادراک خود را جدا از یکدیگر در نمی یابیم.³ از این نظر که مدت ها بعد به وسیله ی همیل تن (hamilton) طرح شد حسینی را از سایر واقع گرایان آن عصر دورگردانید.

ب) از منظر واقع گرایان هر حکیم انکارگرای کیفیات را به روابطی ذهنی تحویل می کند و وجود منبسط ساری در ماهیات را منکر می شود و هر چیز را مجموعه ای از کیفیات مختلف می داند _ کیفیاتی که صرفا نمود ذهنی هستند. ولی با آنکه ب اختلاف اشیاء معتقد است همه را مدلول کلمه ی «وجود» قرار می دهد و با این کار به تلویح می رساند که همه ی وجوه گوناگون وجود در ذاتی اشتراک دارند.

ابوالحسن اشعری در پاسخ واقع گرایان اعلام داشت که استعمال کلمه ی «وجود» در مورد همه ی چیزها صرفا وسیله ی تسهیل گفت و شنفت است و از تجانس ذاتی اشیاء حکایت نمی کند. ولی واقع گرایان از استعمال عام کلمه ی «وجود» نتیجه ی دیگری گرفتند و معترض شدند که وجود یک چیز یا ماهیت آن چیز است یا و یا بر ماهیت آن عارض می گردد. شق اول مستلزم تصدیق تجانس اشیاء است زیرا نمی توان پذیرفت که وجود یک چیز بر ماهیت آن یکسره باطل است زیرا در این صورت باید ماهیت را برکنار از وجود دانست. بدین ترتیب وجود ماهیت مورد انکار قرار می گیرد و از لحاظ اشعریان اگر ماهیت مورد انکار واقع شود دیگر فرقی میان وجود و عدم نخواهد بود. علاوه بر این اگر بپذیریم که وجود بر ماهیت عارض شده است باید به این پرسش پاسخ دهیم که ماهیت پیش از پذیرش وجود چه بوده است. نمی توان گفت که ماهیت قبل از پذیرش وجود مستعد پذیرش وجود بوده است. زیرا این حکم ایجاب می کند که ماهیت قبل از پذیرش وجود امری عدمی باشد. همچنین این حکم که «ماهیت استعداد پذیرش وجود دارد» متضمن بطلان این حکم است که بگوییم «ماهیت هم اکنون موجود است». بنابراین لازم می آید که وجود جزوی از ماهیت باشد و اگر وجود جزو ماهیت باشد باید ماهیت را مرکب انگاشت. از طرف دیگر وجود اگر نسبت به ماهیت امری خارجی باشد چون به چیزی جز خود متکی می شود محدث خواهد بود. اما هر امر محدثی محتاج علتی است. پس باید برای وجود هم علتی جست. اگر علت وجود خود ماهیت باشد لازم می آید که ماهیت پیش از آن که به وجود آید وجود داشته باشد. زیرا علت باید بر معلول تقدم وجودی داشته باشد. ولی اگر علت وجودی چیزی غیر از ماهیت باشد بای بپذیریم که وجود خدا را هم باید با علتی غیر از ماهیت خدا تبیین کرد و در این صورت امر واجب به صورت امر ممکن در می آید.⁴

از استدلال واقع گرایان در مورد انگارگرایی چنین استنباط می شود که اینان وضع انگارگرایی را درست تشخیص ندادند. بر خلاف ادعای واقع گرایان پیروان انگارگرایی هرگز وجود یک شی را امری که بهر ماهیت آن عارض شده باشد دانستند بلکه همواره وجود و ماهیت را عین یکدیگر انگاشتند. چنان که ابن مبارک گفته است ماهیت علت وجود است بی آن که بر وجود ترتب زمانی داشته باشد. ماهیت وجود را از چیزی جز خود نگرفته است.⁵

به راستی باید گفت که در موضوع شناخت نه واقع گرایان اسلامی و نه انگارگرایان اسلامی نظریه ای صحیح آوردند. واقع گرایان لادری می گفت که در ورای کیفیات عرضی ذاتی هست که علت آن کیفیات به شمار می رود. این سخن تناقضی آشکار دارد زیرا حاکی از این است که در اندرون همه ی اشیاء ذاتی وجود دارد که خود ناشناختنی است ولی ما وجود آن را شناخته ایم. ر همین منوال انگارگرایی اشعری درباره ی چگونگی شناخت در اشتباه بود. مراحل شناخت مراحل شناخت را در نظر نمی گرفت و ادراکات خود را تصوراتی می دانست که به اراده ی خدا در ذهن او راه می یابند. در انتقاد این نظر می توان گفت که برای تبیین تصورات استناد به وجود خدا ضروری نیست و کسانی چون جان لاک علت تصورات را در ذات ماده یافتند. بالاتر از این انگارگرایان اشعری از آن جهت که شناخت را معلول فعالیت تصورات و امری منفعل محسوب داشتند با چند اشکال که هیچ گاه مورد توجه آنان قرار نگرفت مواجه اند:

1) انگارگرایان این نکته را در نیافتند که اگر شناخت را صرفاً امری ذهنی بینگارند از تبیین خطای ذهنی قاصر می آیند و نمی توانند تفاوت تصورات درست و تصورات نادرست را تبیین کنند.

2) انگارگرایان در نیافتند که مطابق نظریه ی شناخت آنان هرکس باید هم نوعان خود را همانند همه ی اشیاء نمودهایی ذهنی و در شمار حالات یا عناصر شعور خود تلقی کند.

3) انگارگرایان در نیافتند که اگر شناخت همانا قبول انفعالی تصورات باشد خدا که علت تصورات و عامل فعال جریان شناخت است نباید از آنچه به ما نمود می شود آگاهی یابد. این هم به هیچ روی با خداشناسی انگارگرایان اشعری سازگار نیست. تصورات هنگامی که به ذهن ما عرضه نمی شوند الزاماً باید در ذهن خدا باشند. ولی چنان که بیان شد نظریه شناخت اشعری امکان چنین امری را نفی کرده است.

یکی دیگر از مسائل مربوط به ماهیت این است که آیا ماهیت مخلوق است یا نه. مشائیان که مخالفان آنان را «حکیم» خوانده اند نامخلوق بودن ماهیت اشیاء حکم کردند و اشعریان به نظر مخالف گراییدند. بنا بر رای مشائیان ماهیت نمی تواند در معرض تاثیر هیچ عامل خارجی قرار گیرد.⁶ به قول کاتبی اگر ماهیت انسانیت معلول فعالیت خارجی باشد می توان از سر شک بر آن شد که چنین ماهیتی ماهیت انسانیت نیست. ولی چون تعلق ماهیت انسانیت به انسان از هرگونه شکی برکنار است باید پذیرفت که ماهیت نمی تواند محصول فعالیت عاملی خارجی باشد. در مقابل این نظر انگارگرایان با اشاره به تفکیکی که واقع گرایان بین ماهیت وجود گذاردند اقامه کردند که از منظر واقع گرایی انسان ترکیبی از دو امر نامخلوق یعنی وجود و ماهیت است و بنابراین خود باید نامخلوق باشد و این هم باطل است.

2. شناخت

مشائیان به اقتضای قبول واقعیت عینی مستقل ماهیات شناخت را «حصول صور اشیاء خارجی» تعریف کردند.⁷ اما بر آن شدند که حصول صور چیزهایی نیز که وجود خارجی ندارند ولی می توان کیفیاتی دیگر به آن ها نسبت داد ممکن است. با این همه چون به چیزی کیفیت وجود نسبت دهیم وجود بالفعل لازم می آید. زیرا ایجاب کیفیت یک چیزی جزوی از ایجاب وجود آن چیز است. بنابراین اگر حمل وجود مستلزم وجود عینی بالفعل نباشد باید وجود خارجی را انکار کنیم و بپذیریم که وجودی ذهنی است.

در این مورد شمس الدین محمد مبارک مدعی شد که ایجاب یک شی (اثبات) مستلزم وجود (ثبوت) آن است. به این ترتیب او نیز مانند سایر انگارگرایان بین اثبات و ثبوت فرقی نمی گذاشتند. ولی از این نظر نمی توان نتیجه گرفت که شی امری ذهنی است. ذهنی دانستن اشیاء مستلزم انکار وجود خارجی است و این هم با اندیشه ی انگارگرایان اشعری نمی سازد زیرا اینان شناخت را نسبتی میان شناسنده و امر شناخته شده خارجی می انگاشتند. نظری هم که نجم الدین علی دبیران کاتبی در این باره آورد خالی از تناقض نیست. کاتبی متذکر شد که شی اگر وجود خارجی نباشد باید وجودی ذهنی باشد. اما بنابر موازین خود او هرچه در ذهن آید در خارج نیز موجود است.⁸

3. عدم

کاتبی در تبیین و انتقاد قضیه ای که مورد قبول عموم معاصران او بود کوشید. آن قضیه چنین بود: وجود خیر است و لاوجود شر.⁹ کاتبی اعتقاد داشت که قتل از آن جهت بد نیست که قاتل قدرت ارتکاب چنان

کاری دارد یا وسیله ی قتل قدرت برندگی دارد یا گردن مقتول قابلیت بریده شدن دارد. قتل بد است زیرا منجر به نفی حیات می شود و نفی حیات برخلاف سه امر یاد شده امری وجودی نیست امری لاجودی است. برای اثبات این که شر امر لاجودی است باید دست به تتبعی استقرایی زنیم و همه ی موارد شر را معاینه کنیم. اما استقراء تام ناممکن است و استقراء ناقص هم وافی مراد نیست. بنابراین کاتبی قضیه ی مورد بحث را کنار گذارد و باور داشت که «لاوجود هیچ مطلق است»¹⁰ از دیدگاه کاتبی ماهیات ممکن در انتظار کسب صفت وجود در مکان استقراء ندارند زیرا در چنین صورتی مکان را با فاقده وجود انگاشت. اما کسانی که با خرده سنجی به نظریه ی او نگرسته اند گفته اند که استدلال او فقط در صورتی که ثبوت در مکان را با وجود یکی گیریم صحیح خواهد بود. بنا بر رای ابن مبارک ثبوت در خارج مفهومی وسیع تر از مفهوم وجود دارد. وجود سراسر خارجی است اما آن چه خارجی است ضرورتاً موجود نیست.

اشعریان چون به رستاخیز یعنی امکان پدیداری مجدد معدوم به موجود اعتقاد داشتند ادعای باطلی کردند و گفتند که هیچ یا لاوجود چیزی است. چون ما می توانیم درباره ی عدم حکم صادر کنیم پس عدم را باید امری شناخته شده شمرد و شناختگی عدم می رساند که عدم هیچ مطلق نیست هر امر شناختی امر اثباتی است؛ عدم شناختی است؛ پس عدم امری اثباتی است.¹¹ کاتبی کبرای این قیاس را حقیقی نمی دانست و می گفت که ممتنعات بسیاری شناخته شده اند ولی وجود خارجی ندارند. فخرالدین رازی این ایراد را رد کرد و کاتبی را نسبت به این نکته که ماهیت در ذهن وجود دارد و با ایم وصف همانند امری خارجی شناخته می شود جاهل خواند. کاتبی باور داشت که شناخت یک شی ایجاب می کند که آن شی به صورت واقعی عینی و مستقل وجود داشته باشد. از این گذشته باید به یاد آورد که اشعریان از یک سو بین امر ایجابی و امر وجودی و از سوی دیگر بین امر سلبی و امر عدمی فرق می گذاشتند و می گفتند که وجود سراسر ایجابی است اما عکس این قضیه درست نیست. مسلماً بین موجود و معدوم رابطه ای هست حال آنکه مطلقاً رابطه ای بین ایجابی و سلبی نیست. بر خلاف نظر کاتبی ممتنع امری عدمی نیست بلکه از امور سلبی است. جوهری که وجود دارد امر ایجابی است. اما عرضی که وجودش بدون جوهر متصور نیست نه موجود به شمار می رود و نه معدوم بلکه چیزی است بین آن دو. ملخص کلام اینکه بنا بر نظر اشعریان وجود شی یا لمی دارد یا ندارد. اگر لمی دارد سلبی خوانده می شود و اگر لمی ندارد یا جوهر است و یا عرض. اگر جوهر باشد و متصف به صفت وجود یا عدم باشد یعنی به ادراک بیاید یا نیاید به ترتیب موجود یا عدم خواهد بود. اما اگر عرض باشد نه موجود خواهد بود و نه معدوم.¹²

فصل پنجم: تصوف

1. منشاء تصوف و زمینه ی آن در قرآن

در میان خاور شناسان معاصر توجه به تسلسل حوادث یا جست و جوی زمینه و منشاء امور رسمی رایج شده است. بی گمان این روش ارزش تاریخی بسیار دارد. ولی البته نباید از این اصل اساسی غفلت ورزید که ذهن انسانی از فردیتی مستقل برخوردار است و چه بسا در یک محیط اجتماعی به حقایقی می رسد که قبلا در محیط های دیگر به وسیله ی کسان دیگر کشف شده اند. هیچ فکری مطلوب یک قوم واقع نمی شود مگر آنکه به نحوی از انحاء وابسته ی زندگی آن قوم باشد. عوامل خارجی گاهی می توانند روح یک قوم را از خواب غفلت بیدار کنند ولی هرگز قدرت آن را ندارند که آن روح را به وجود آورند.

درباره ی منشاء تصوف ایرانی بسیار سخن رفته است. تقریبا همه ی پویندگان این عرصه دلپذیر برای کشف راه هایی که احتمالا به تصوف می انجامد سخت هوش گمارده اند. ولی عموما از یاد برده اند که در تاریخ تکامل عقلی یک قوم معنی هر حادثه فقط در پرتو شرایط فکری و سیاسی و اجتماعی آن حادثه به درستی دریافت می شود و اگر این شرایط در میان نباشند اساسا ضرورت ظهور آن حادثه پیش نمی آید.

فون کره مر (von kremer) و دوزی (dozy) منشاء تصوف ایرانی را به ودان تای هندوان نسبت داده اند. مرکس (merx) و نی کل سن (nicholson) تصوف ایران را واکنشی آریایی در برابر دین جامد سامیان دانست. به نظر من همه ی این نظریات بر مفهوم نادرستی از علیت تکیه دارند. قضایای علمی معمولا قضایای علی هستند. و هر قضیه ی علی می رساند که کمیت معین «الف» علت یا موجد کمیت معین دیگری یعنی «ب» است. چنین قضایا با آن که بسیار سودمندند به هیچ روی نباید ما را از شرایط بی شماری که از چگونگی هر حادثه تاثیر می گذارد غافل گردانند. زیرا در آن صورت هرگونه پژوهشی دستخوش گزند خواهد شد. مثلا اگر بگوییم که انحلال امپراتوری روم معلول هجوم های وحشیان بود از لحاظ تاریخی برخطابیم چه این نظریه از عوامل گوناگونی که وحدت سیاسی روم را زدودند غفلت ورزیده است. محققى که یورش های وحشیانه را را تنها علت در هم شکستن روم می شمارد از یاد می برد که روم می توانست با سلطه ی فرهنگی خود وحشیان یعنی علت سقوط خود را در خود مستهلک کند و عملا هم تا حدودی چنین کرد. بنابراین قضاوتی این گونه از لحاظ منطق ناموجه است.

برای تبیین تصوف باید بر اساس علیت صحیح جامعه‌ی اسلامی را مورد بررسی قرار دهیم و مخصوصاً شرایط اجتماعی و سیاسی و فکری سده‌های دوم و سوم هجری را بکاوییم. زیرا در این سده‌ها بود که آرمان‌های صوفیانه پدید آمدند و به زودی توجیهی فلسفی یافتند. ذیلاً مقدمات ظهور تصوف را بر می‌شماریم.

1) چون به مطالعه‌ی تاریخ ایران پردازیم قرن‌های دوم و سوم هجری را عصر بی‌آرامی سیاسی می‌یابیم. در میان سده‌ی دوم هجری گذشته از انقلاب سیاسی سترگی که به اضمحلال دودمان اموی انجامید وقایع بزرگی چون آزار کردن زندیقان و انقلابات مرتدان ایرانی از قبیل سندباد و استاذسیس و المقنع پیغمبر نقابدار خراسان که از خوش باوری مردم سود جستند و مانند لامه‌نه (lamennais) در اروپا معاصر طرح‌های سیاسی خود را به رنگی دینی در آوردند رخ نمودند. سپس در اواخر سده‌ی دوم پسران هارون (مامون و امین) برای کسب تفوق سیاسی به ستیزه‌ای خونین تن در دادند. آن‌گاه عصر طلایی ادبیات اسلامی فرا رسید و طغیان دیرنده‌ی بابک مزدکی آرائش جامعه را زدود. نخستین سال‌های خلافت مامون با رویداد اجتماعی دیگری که اهمیت سیاسی عظیم داشت همراه بود به این معنی که جنبش شعوبیان آغاز شد و با حکومت دودمان‌های مستقل ایرانی-طاهریان و صفاریان و سامانیان پیشرفت کرد.

چنین حوادثی طبایع پارسا را از عرصه‌ی ستیزه مداوم گریزان کردند و به زندگی پرآرامش معنوی کشانیدند. اینان در آغاز کار به شیوه‌ای زاهدانه اندیشیدند. ولی رفته رفته زهد سامی ایشان به همه‌خدایی لطیفی که صبغه‌ای آریایی داشت تبدیل شد و به موازات جریان استقلال ایران به آرامی قوت می‌گرفت پیش رفت.

2) فرقه‌ی معتزله با خردگرایی خود تخم شک را در عالم اسلام افشاند. یکی از نخستین تجلیات این شک در اشعار بشار برد، شکاک نابینای ایرانی به چشم می‌خورد. بشار به آتش جنبه‌ی خدایی داد و شیوه‌های فکری غیرایرانی را به ریشخند گرفت. شک‌گرایی اسلامی با آن که از خردگرایی زاده شد سرانجام اهل نظر را به جست و جوی معرفتی که از منشایی برتر از عقل خیزد برانگیخت و به برکت این ست و جو بود که در قرن پنجم هجری رساله‌ی قشریه پدید آمد چنان که در عر ما نیز بر اثر نتایج منفی کتاب نقد خرد ناب کانت کسانی مانند یاکوبی (jacobi) و شلایرماخر (schleiermacher) به کشف و شهود

گراییدند و شاعر شکاک انگلیسی وردزورث (Wordsworth) کوشید تا از آن حالت مرموز «که ما را سراپا روح می گرداند و به درون زندگی اشیاء می کشاند» پرده برگیرد.

3) پس از مرگ مامون مذاهب اسلامی_حنفی و شافعی و مالکی و مخصوصا حنبلی که از دریچه ی انسان انگاری (anthropomorphism) به هستی می نگریستند و بزرگ ترین دشمن استقلال فکری بود_ بر توده ها سلطه یافتند. پس صاحب دلان در برابر این مذاهب در صدد ایجاد آیینی دیگر برآمدند.

4) ستیزه های دینی که به تشویق مامون میان نمایندگان آیین های گوناگون و مخصوصا آیین های معتزلی و اشعری در گرفتند اذهان را از قیل و قال و بحث و جدل روی گردان کردند و فراسوی حقایق برتر انگیختند.

5) در سایه ی خردگرایی عصر عباسی غیرت دینی به تدریج تلطیف شد. همچنین افزایش سریع ثروت محافل بالای جامعه ی اسلامی را به آسان گیری اخلاقی بی قیدی سوق داد. از این رو آیین لطیف تری لزوم یافت.

6) مسیحیان عالم اسلام به تدریج مسلمین را با آرمان های خود آشنا کردند. اصول مسیحیت و مخصوصا زندگی عملی رهبانان مسیحی در قدیسان اسلامی تاثیر گذاشت و ایشان را به زهد کاملی که به نظر من با روح اسلام منافات دارد کشانید.

تصوف در چنین اوضاعی به وجود آمد و بنابراین منشاء و تکامل مفاهیم صوفیانه را باید در این اوضاع جست. اگر این اوضاع و نیز یک گرایی دیرین ایرانیان را مورد توجه قرار دهیم داستان ظهور و رشد تصوف به خوبی روشن می شود. آیین نوافلاطونی نیز که سخت به تصوف می ماند در اوضاعی از این گونه پدید آمد. در خطه ی دولت روم یورش های وحشیان که امپراتوران کاخ نشین روم را به صورت امپراتوران اردوکش در آورد در میان سده ی سوم مسیحی خطرناک تر شدند چندان که اذهان حساس را به خود مشغول داشتند. بنیادگذار نظام نوافلاطونی پلوتینوس در یکی از نامه های خود به فلاکوس (flaccus) از همین بی آرامی سخن گفته است.¹ در زادگاه او اسکندریه مردم با تسامح به حیات دینی می نگریستند و این وضع همواره به وخامیت بیشتر می گرایید. در روم نیز که کانون دین های گوناگون بود زندگی عمومی به کردار بازی شده و فسق در اعمال حیات طبقات بالای جامعه راه یافته بود. محافل فرهنگی روم فلسفه را نه به صورتی جدی بلکه به صورت شاخه ای از ادبیات مطالعه می کردند. در

مقابل آنتیوکوس (antiochus) که می خواست شک گرایی را با آیین رواقی بیامیزد سکس توس ام پی ری کوس (sextus empiricus) شک گرایی دست نخورده ی پورهون (pyrrhon) را تعلیم می داد. اما شک پورهون چیزی جز یاس عقلی نبود و همین یاس عقلی بود که پلوتینوس را از عقل گریزان کرد و در پی حقیقت به عالم مکاشفه راند. از این ها گذشته بر اثر اخلاق خشک و خشن رواقی و تقوای لطیف مسیحیان که بر اثر تحمل شکنجه های وحشیانه طولانی بی باک شده بودند و پیام صلح و محبت را به سراسر دنیای رومی می رساندند بازسازی نظام های فلسفی مشرکان رومی و نیز سازگاری آرمان های دیرین زندگی با نیازهای معنوی نو ضرورت یافتند. پس فلسفه ای نو _ فلسفه ی نوافلاطونی _ فراهم آمد. ولی این فلسفه چون پیش از مسیحیت به مابعدالطبیعه وابسته بود قدرت اخلاقی و عملی وسیعی نیافت و از این رو پاسخگوی نیازهای قاطبه ی مردم نبود.² بنابراین وحشیان خشن که از کردار مسیحیان ستم کشیده به شور آمده بودند به مسیحیت گرویدند و به برکت آن زندگی سکونی پیش گرفتند و بر ویرانه های امپراتوری های کهن امپراتوری های نئی برآوردند.

در ایران نیز بر اثر نفوذ برخوردها و پیوندهای فرهنگی برخی کسان آرام آرام درصدد بازسازی اسلام برآمدند. پس به تدریج آرمان های مسیحیت و افکار گنوستیک های مسیحی را جذب کردند و بر تعالیم قرآن استوار ساختند. این سرخ گل ایرانی به هنگام خود برومند گردید و حتی سموم حملات ابن تیمیه هم طراوت آن را نزدود. حال آنکه در امپراتوری روم گل فلسفه ی یونانی در برابر دم مسیحیت یکسره پژمرد. این گل با سیل هجوم وحشیان ریشه کن شد ولی آن سرخ گل حتی از آشوب تاتاران گزندی ندید و همچنان تا زمان ما زنده ماند.

اگر تار و پود نظام تصوف را مورد تامل قرار دهیم به تحولی که این نظام از راه تفسیر معتقدات اسلامی به وجود آورد پی می بریم. می توان گفت که بر روی هم آموزش اقوام سامی برای نیل به فلاح چنین بود: «اراده ی خود را دگرگون کن.» از این آموزش بر می آید که سامیان اراده را ذات انسان می دانستند حال آنکه دیگران و از آن جمله پیروان ودان تائی هندی به ما آموخته اند که همه ی رنج ها از تصورات نادرستی که ما نسبت به جهان داریم می زایند و از این رو برای زدودن رنج ها باید فهم خود را دگرگون کنیم. از لحاظ ودان تا ذات انسان فعالیت یا اراده نیست. بلکه همانا فهم است. اما از دیدگاه تصوف حصول آرامش نه با دگرگونی فهم و تحول اراده ی خود در پرتو دگرگونی عواطف روی می نماید و به راستی اراده و فهم همانا جوهری از ذات عاطفی انسانی اند. بنابراین پیام صوفی به انسا چنین بود: «همگان را دوست مدار و چون به دیگران نیکی کنی خود را از یاد بر.» در این باره جلال الدین بلخی فرموده است:

تا بیابد خضر وقت خود کسی	بایزید اندر سفر جستی بسی
دید در وی فر و گفتار رجال	دید پیری با قدی همچون هلال
همچو پیلی دیده هندستان به خواب	دیده نابینا و دل چون آفتاب
چون گشاید آن نبیند ای عجب	چشم بسته خفته بیند صد طرب
دل درون خواب روزن می‌شود	بس عجب در خواب روشن می‌شود
عارفست او خاک او در دیده‌کش	آنک بیدارست و بیند خواب خوش
یافتش درویش و هم صاحب‌عیال	پیش او بنشست و می‌پرسید حال
رخت غربت را کجا خواهی کشید	گفت عزم تو کجا ای بایزید
گفت هین با خود چه داری زاد ره	گفت قصد کعبه دارم از پگه
نک ببسته سخت برگوشهٔ ردیست	گفت دارم از درم نقره دویست
وین نکوتر از طواف حج شمار	گفت طوفی کن بگردم هفت بار
دان که حج کردی و حاصل شد مراد	و آن درمها پیش من نه ای جواد
صاف گشتی بر صفا بشتافتی	عمره کردی عمر باقی یافتی
که مرا بر بیت خود بگزیده است	حق آن حقی که جانت دیده است
خلقت من نیزخانهٔ سر اوست	کعبه هرچندی که‌خانهٔ بر اوست
واندرین خانه بجز آن حی نرفت	تا بکرد آن خانه را در وی نرفت
گردکعبهٔ صدق بر گردیده‌ای	چون مرا دیدی خدا را دیده‌ای
تا نینداری که حق از من جداست	خدمت من طاعت و حمد خداست
تا ببینی نور حق اندر بشر	چشم نیکو باز کن در من نگر

بایزید آن نکته‌ها را هوش داشت همچو زرین حلقه‌اش در گوش داشت

برای تحقق چنین دستوری باید چرایی و چونی آن را دریافت. باید دریافت که چه آرمانی فهم انسانی را خرسند می‌سازد و چه شیوه‌هایی برای هدایت اراده‌ی انسانی برآزنده‌اند. تصوف این هر دو پرسش را پاسخ گفت. صوفیان نه قوانین موکد سامی را که درباره‌ی اراده و عمل انسانی وضع شده بود کافی دانستند و نه به اصول عقلی خشکی که ودان‌تای هندی فراهم آورده بود بسنده کردند بلکه به اتکای روان‌شناسی جامع خود آن دو شیوه‌ی سامی و آریایی را با هم آمیختند و شالوده‌ی آیین عشق را نهادند. از یک سو مفهوم بودایی فنا (نیروانا) را پذیرفتند و نظامی فلسفی بر آن بنیاد برآوردند و از سوی دیگر از اسلام بهره‌ور شدند و جهان بینی خود را به اعتبار قرآن توجیه کردند. همچنان که زادبوم تصوف (ایران) میانجی سرزمین اصیل آریاییان و کشور سامیان بود تصوف هم از آمیختن معتقدات آریایی و سامی به وجود آمد. ولی در این مورد باید از دو نکته غافل‌نماند. نکته‌ی اول این است که جنبه‌ی آریایی تصوف بر جنبه‌ی سامی آن غلبه دارد و نکته‌ی دوم این است که در آن آمیزه عناصر آریایی و سامی چنان دگرگون شده‌اند که تصوف از هر دو استقلال یافته است. تصوف با نظری جامع و عمیق به شخصیت انسان می‌نگرد و با طبع انسانی سخت سازگار است. راز قدرت عظیم تصوف را باید در همین جست و از اینجاست که این آیین علی‌رغم فشارهای متشرعان و در بحبوحه‌ی انقلابات سیاسی پایدار مانده است. تصوف در همان حال که سرکوبی نفس را اساس زندگی می‌شمارد فعالیت عقلی را از انسان دریغ نمی‌دارد.

برخی از محققان بنیاد تصوف را در زندگی و مخصوصاً تعالیم پیغمبر جسته‌اند. ولی در این باره هیچ‌گونه مدرک تاریخی وجود ندارد. نمی‌توان پذیرفت که پیغمبر در آن زمینه تعالیمی سری به علی یا ابوبکر داده باشد. اما صوفیان معتقدند که پیغمبر گذشته از دانشی که در کتاب او آمده است از علم خفی نیز بهره‌ها داشته و بهره‌ها داده است. سند صوفیان در این باره آیه‌ای قرآنی است: «... ما پیغمبری از میان شما بر شما فرستاده ایم که آیات ما را بر شما فرومی‌خواند و شما را پاک می‌گرداند و به شما کتاب و حکمت می‌آموزد و آن چه پیش از این نمی‌دانستید به شما می‌آموزاند.»³ صوفیان می‌گویند که مقصود از «حکمت» دانشی است که در «کتاب» نیامده است. زیرا چنان که پیغمبر کرارا اعلام داشت مفاد کتاب را پیغمبران پیش از او نیز تعلیم داده بودند و علاوه بر این اگر «حکمت» در «کتاب» باشد ذکر کلمه‌ی «حکمت» زائد خواهد بود.

به نظر من به آسانی می توان جرثومه ی تصوف را در قرآن و نیز احادیث موثق جست. اما چون اعراب سخت مجذوب زندگی عملی بودند تصوف در عربستان رشدی نکرد و ثمری نداد. در خاک بیگانه بود که جرثومه ی تصوف زمین های مساعد یافت و روید و به صورت آیینی مستقل درآمد. قرآن مسلمین را چنین تعریف کرد: «آنان که به غیب ایمان دارند و نماز می گزارند و چیزی از آنچه بدیشان داده ایم انفاق می کنند.»⁴ اما چیستی و کجایی غیب در خور تحقیق است. قرآن اعلام داشت که «غیب» در روح انسانی است. و «در زمین برای یقین کنندگان آیاتی وجود دارد و در شما نیز پس چرا نمی بینید؟»⁵ و همچنین «ما نسبت به او [انسان] از رگ گردن نزدیک تریم»⁶ از این گذشته این کتاب مقدس رسانید که ذات «غیب» نور بخش است: «خدا روشنایی آسمان ها و زمین است.»⁷ ولی آیا «نور اولی» تشخیص دارد یا ندارد؟ قرآن در موارد بسیار به تشخیص نور اولی اشاره کرد و در عین حال با چند کوتاه خبر داد که «هیچ چیز مانند او نیست.»⁸

مفسران صوفی وحدت وجود مطلوب خود را از برخی آیات قرآن گرفتند و به اعتبار آن آیه ها تربیت روحانی را شامل چهار مرحله دانستند. روح که «از امر خداست»⁹ برای آن که از حد متعارف فراتر رود و با منشاء نهایی همه ی اشیاء یگانه یا همانند شود باید از این چهار مرحله بگذرد و در هر مرحله به کوششی پردازد:

آباید به «غیب» بگردد.

ب. باید درباره ی غیب تجسس کند و این تجسس با مشاهده ی نمودهای شگفتی آور طبیعت آغاز می شود: «آیا نمی نگرند شتر را که چه سان پدید آمده است آسمان ها را که چگونه برافراشته شده اند کوه ها را که چگونه استوار گردیده اند.»¹⁰

پ. باید «غیب» را بشناسد و چنانکه اشاره شد این شناخت وقتی دست می دهد که روح اعماق خود را بکاود.

ت. باید با «غیب» همانندی یابد و این امر وابسته ی دادگری و نیکوکاری دائم است: «به درستی که خدا فرمان می دهد که دادگری و نیکی کنید و به نزدیکان [آنچه را سزاوارند] دهید و او شما را از بدی و زشتی برحذر می دارد.»¹¹

در دوره های اخیر برخی از فرقه های صوفی مانند فرقه ی نقش بندی برای وصول به کمال شیوه های دیگر از ودان تالی هندیان به وام ستانندند.¹² این فرقه ها به آیین کوندالینی (kundalini) هندوان بر آن شدند که در پیکر انسان شش مرکز بزرگ نور است و نورهای آن مراکز به رنگ های گوناگون اند. صوفی باید بکوشد که از راه تفکر این مراکز را به جنبش اندازد تا در فرجام کار از تنوع رنگ ها برهد و به نور بی رنگ اصیل که خود نامرئی است ولی همه چیز را مرئی می گرداند برسد. جنبش مداوم مراکز نور وصول به نور و وصول به نور بی رنگ که از جنباندن ذرات بدن در جهتی معین و تکرار آرام اسم های خدا و نیز کلمات رمزی دیگر تحقق می پذیرد سراسر پیکر صوفی را روشن می کند و با ادراک این روشنی حس غیریت از میانه بر می خیزد. رواج این گونه شیوه ها در بین ایران "فون کره مر" را بر آن داشت که تصوف را سراسر زاده ی نفوذ ودان تا شمارد. اما روشن است که این شیوه ها اساسا غیراسلامی بودند و مورد اعتنای صوفیان طراز اول قرار نگرفتند.

2. نحله های حکمت صوفیانه

بپردازیم به جنبه ها یا نحله های فلسفی تصوف.

بررسی دقیق آثار صوفیانه معلوم می دارد که تصوف از سه نظر که در واقع مکمل یکدیگرند به حقیقت نهایی نگریسته است: برخی از صوفیان حقیقت وجود را اراده ی خود-آگاه یافتند برخی دیگر آن را زیبایی شمردند و برخی دیگر بدان فکر یا معرفت یا نور نام دادند.

نحله ی اصحاب اراده

این نحله از لحاظ تاریخی بر نحله های دیگر مقدم بود و بزرگانی چون شقیق بلخی و ابراهیم ادهم و رابعه عدویه پرورد. از دیدگاه نحله ی اصحاب اراده حقیقت نهایی همانا اراده است و جهان چیزی جز فعالیت محدود آن اراده نیست. این نحله اساسا به خدایی برکنار از هستی معتقد بود و از این رو بیش از نحله های دیگر رنگ سامی داشت. اصحاب اراده معرفت را آرمان خود نمی شمردند بلکه به تحریک زهد و خداجویی عمیقی که معلول حساسیت آنان نسبت به گناه بود سلوک می کردند. به فلسفه پردازی رغبتی نمی نمودند و فقط می کوشیدند که عملا به آرمان خود واصل شوند. از این رو از لحاظ تحقیق کنونی ما درخور توجه نیستند.

نحله ی اصحاب جمال

معروف کرخی در سده ی دوم هجری تصوف را دریافت حقایق الهی دانست. از این تعریف چنین بر می آید که آیین معروف کرخی بر معرفت تاکید می ورزید چنان که آیین اصحاب اراده بر ایمان تکیه داشت.¹³ در سده ی پنجم ابوالقاسم عبدالکریم قشیری شیوه ای برای دریافت حقیقت نهایی پی نهاد و سپس سایر اصحاب نحله جمال از نظر نوافلاطونیان درباره ی آفرینش سود جستند و به اعتبار آن آفرینش را شامل مراحل چند انگاشتند. این نظر با آن که دیرزمانی در ذهن صوفیان ماند چون با اعتقاد آنان به وحدت وجود سازگار نبود رفته رفته متروک شد.

در نظر اصحاب جمال حقیقت نهایی چیزی جز «جمال سردی» نیست. «جمال سردی» به اقتضای ذات خود در پی آن است که روی خود را در آینه ی جهان بنگرد. از این رو جهان نگار یا عکس «جمال سردی» است. به این ترتیب اصحاب نحله جمال از مفهوم نوافلاطونی آفرینش که جهان را نشئه ای از فیاضیت الهی می شمرد دور شدند و مانند میرسید شریف علی جرجانی اعتقاد کردند که تجلی زیبایی علت خلقت است و عشق نخستین مخلوق است. و عشق است که «جمال سردی» را تحقق می بخشد. صوفیان ایرانی به اقتضای اصل زردشتی خود این عشق جهان گیر را آتش مقدسی نامیدند که جز خدا همه چیز را می سوزاند. جلال الدین بلخی گفته است:

شاد باش ای عشق خوش سودای ما ای طیبب جمله علت های ما

ای دوی نخوت و ناموس ما ای تو افلاطون و جالینوس ما!

بر اثر این جهان بینی سکر صوفیانه که نخست به وسیله ی بایزید بسطامی به میان آمد و سپس وجه مشخص این نحله شد لزوم یافت. شاید بتوان هندیان را در گسترش این مفهوم موثر دانست. در آن عصر همواره جمع کثیری از هندوان به قصد زیارت معبد بودایی که در باکو برپا بود (و هنوز هم برپاست) به ایران می آمدند و احتمالاً افکار خود را به ایرانیان می رساندند.¹⁴ با ظهور حسین ابن منصور حلاج مفهوم وحدت وجود بیش از پیش در این نحله رخنه کرد. حسین به آیین ودان تاگرایان هند فریاد برداشت که «من خدا هستم»_ به زبان ودان تا «اهم برهما اسمی» (aham brahma asmi).

از دیدگاه صوفیان این نحله حقیقت نهایی یا زیبایی جاودانی نامتناهی است. از محدودیت های آغاز و انجام و راست و چپ و بالا و پایین مطلقاً آزاد است.¹⁵ در این ذات نامتناهی جوهر و عرض به راستی

یگانه اند.¹⁶ هستی آینه ای است که وجود مطلق را باز می تاباند و بنا بر رای عزیز ابن محمد نسقی آینه بر دو گونه است:

1) آینه ای که صرفاً صورت ظاهر را منعکس می کند و چنین است طبیعت.

2) آینه ای که ذات حقیقی را منعکس می کند و چنین است انسان که منزله ی حد ذات مطلق است و به خطا خود را موجودی مستقل می پندارد.¹⁷

نسقی در این باره ندا در داد: ای درویش! آیا می پنداری که وجود تو از خدا مستقل است؟ چنین پنداری غفلتی است عظیم!¹⁸ نسقی در این زمینه به ذکر تمثیلی زیبا پرداخت: ماهیانی چند در رودی به سر می بردند و با آنکه در آب جنبش و زندگی می کردند آب یعنی اصل حیات خود را نمی شناختند. پس نزد ماهی خردمندتری شتافتند و از او نشانه های آب خواستند. ماهی فیلسوف منش به آن ها چنین پاسخ گفت:

ای در طلب گره گشایی مرده با وصل بزاده وز جدایی مرده

ای بر لب بحر و تشنه در خاک شده وی بر سر گنج و از گدایی مرده!¹⁹

بنابراین احساس جدایی از نادانی است و غیریت سر به سر نمود است خواب است سایه است. غیریت وابسته ی نسبت است و نسبت به اثر خودشناسی ذات مطلق ضرورت یافته است. پیغمبر بزرگ این نحله جلال الدین بلخی یا رومی که هگل او را «رومی برتر» خوانده است به آیین نوافلاطونیان مفهوم «روح جهان» را که در حوزه های گوناگون هستی متجلی می شود پیش کشید و با بینش عصر ما آن را باز نمود و به صورت یکی از قطعه های زیبای مثنوی خود در آورد. مفهوم این قطعه که در داستان آفرینش اثر کلود (clodd) آمده و به عقیده ی کلود نظری واقع گرای است و از خلال انگارگرایی جلال الدین می درخشد سخت به مفهوم کنونی تکامل می ماند:

آمده اول به اقلیم جماد وز جمادی در نباتی اوفتاد

سال ها اندر نباتی عمر کرد وز جمادی یاد ناورد از نبرد

وز نباتی چون به حیوانی فتاد نامدش حال نباتی هیچ یاد

جز همین میلی که دارد سوی آن خاصه در وقت بهار و ضمیران

همچو میل کودکان با مادران سر میل خود نداند در لبان...
باز از حیوان سوی انسانیش می کشید آن خالقی که دانیش.
همچنین اقلیم تا اقلیم رفت تا شد اکنون عاقل و دانا و رفت.
عقل های اولینش یاد نیست هم از این عقلش تحول کردنی است.

مقایسه ی آراء این نحله با میانی فلسفه نوافلاطونی هم مفهوم حلول راه دارد و هم مفهوم استعلاء. خدا چون علت همه ی چیزهاست در همه جا هست؛ و چون غیر از همه چیزهاست در هیچ جایی نیست. اگر تنها بگوییم که «خدا در همه جا هست» و بر سخن خود نیفزاییم که «در عین حال در هیچ جایی نیست» خدا همه چیز خواهد بود.²⁰ به راستی خدای اصحاب جمال همه چیز است. حکیم نوافلاطونی عوالم مادی را از نوعی دوام یا ثبات برخوردار می دانست. اما اصحاب جمال آزمایش های حسی را از نوعی رویا می شمردند و می گفتند که زندگی کران مند حسی به منزله ی خواب است و مرگ مبشر بیداری است. فرق عمده ی این دو آیین از نظریاتی که درباره ی خلود آوردند معلوم می شود. چنان که ویتاگر متذکر شده است خلود بی تعیین اساساً مفهومی شرقی است و حکیمان اسلامی با ابتکار نظریه ی بقای روح بی تشخیص انسانی از ارسطوییان و نوافلاطونیان ممتاز گردیدند.²¹

از آنچه درباره ی جمال گرایان گفته شد می توان چنین نتیجه گرفت که اندیشه ی آنان بر سه اصل استوار است:

1) حقیقت نهایی با وسایل برتر از حس شناختی است.

2) حقیقت نهایی مشخص نیست.

3) حقیقت نهایی یگانه است.

برخی از متفکران در برابر این اصل واکنشی کردند و نظریه های دیگر آوردند:

1) واکنش لادریان: گروهی از اندیشمندان در برابر اصل اول ناشناختی بودن حقیقت گراییدند. از این زمره بود عمر خیام که در قرن ششم هجری به حکم یاس فلسفی خود فریاد برداشت:

آن ها که کشنده ی شراب نابند وان ها که به شب مدام در محرابند

بر خشک یکی نیست همه در آب اند بیدار یکی نیست همه در خواب اند!

2) واکنش متدینان: گروهی از یکتاپرستان در مقابل اصل دوم حقیقت نهایی را متعین دانستند. تقی الدین ابوعباس احمد تیمیه و پیروان او در قرن هفتم هجری به این گروه تعلق داشتند.

3) واکنش چندگرایان: جمعی از اندیشمندان اصل سوم یعنی یگانگی حقیقت را مورد تردید قرار دادند. نماینده ی این جنبش واحد محمود بود.²²

از لحاظ فلسفی واکنش از دو واکنش دیگر مهم تر است و در جامعه های دیگر هم نظایری دارد. بر روی هم تاریخ فکر انسان شامل قوانینی است که در مورد اقوام گوناگون صدق می کنند. همچنان که نظام های یک گرای آلمانی چندگرایی هربارت را برانگیختند و همه خدایی اسپینوزا موناگرایی لایب نیتز را پدید آورد یکتاپرستی اسلامی هم به چندگرایی واحد محمود کشانیده شد. واحد محمود در سده ی هفتم هجری یعنی قرن ها پیش از لایب نیتز یگانگی هستی را نفی کرد و مانند لایب نیتز باور داشت که جهان مجموعه ای است از واحدها یا اجزاء لایتجزی بسیط. این واحدها که «افراد» خوانده می شوند از ازل بوده اند و از حیات بهره ورنند. تکامل ماده ی عنصری قانون عمومی جهان است. از این رو واحدهای بسیط جهان به فراخور موادی که به خود می کشند دگرگونی می پذیرند و وجوه هستی را همواره عالی تر می گردانند. واحد محمود درباره ی گیهان آفرینی نیز نظری آورد و گفت که تکامل جهان دوره ای دارد و آن هشت هزار سال است. چون هشت دوره ی هشت هزار ساله از عمر جهان گذرد جهان انحلال می یابد و واحدهای آن از یکدیگر می گسلند. اما مجددا واحدها با یکدیگر می آمیزند و جهان نویی پدیدار می سازند. واحد محمود مذهبی ترتیب داد و پیروانی یافت. ولی پیروان او به شدت مورد آزار قرار گرفتند و سرانجام به وسیله ی شاه عباس صفوی نابود شدند. گفته اند که حافظ شاعر شیرازی به این مذهب معتقد بوده است.

نحله ی اصحاب نور یا فکر

سومین جنبه یا نحله ی تصوف بر آن بود که ذات حقیقت نور یا فکر است و باید با اشراق یا تفکر بدان راه برد. اصحاب نور برخلاف اصحاب جمال آیین نوافلاطونی را از دست ننهادند بلکه با دگرگون کردن آن راه چند نظام صوفیانه را گشودند. از لحاظ فلسفی دو نظام بزرگ در آغوش این نحله پرورش یافت. یکی از این دو نظام ایرانی بود و دیگری سخت از مسیحیت مایه گرفته بود. با این همه هر دو نظام

اعتقاد داشتند که برای تبیین تکثر طبیعی باید در ذات حقیقت نهایی اصلی اختلاف انگیز جست. این دو را به ترتیب تاریخی بررسی می کنیم.

نحله ی اصحاب نور: بر اثر پیوند الهیات اسلامی با روش های جدلی یونانیان روح انتقاد در عرصه ی تفکر اسلامی ظاهر شد. نخستین جلوه ی این روح انتقاد را در افکار ابوالحسین اشعری و کامل ترین نمودار آن را در آثار ابوحامد محمد غزالی می یابیم. در میان خردگرایان اعتزالی هم مردان نکته سنجی چون ابواسحاق نظام سربرآوردند و به جای پیروی از فلسفه ی یونانی با دیدی انتقادی بدان نگریستند. مدافعان دین و از آن جمله غزالی و فخرالدین رازی و ابوالبرکات بغدادی و ابوالحسن علی آمدی تمام ارکان فلسفه ی یونانی را مورد حمله قرار دادند و ابوسعید حسن سیرافی و قاضی عبدالجبار و ابوالمعالی عبدالملک جوینی و ابوالقاسم کعبی بلخی و مخصوصاً تقی الدین ابوالعباس احمد تیمیه بر اثر انگیزه های دینی در باز نمودن ضعف منطق یونانی کوشیدند. جمعی از دانشوران صوفی نیز به صف منتقدان فلسفه ی یونانی پیوستند چنان چه ابوحفص عمر سهروردی در کتابی به نام **رشف النصائح الایمانیه و کشف الفضائح الیونانیه** در صدد اثبات نارسایی عقل محض برآمد. همچنین بر اثر واکنش اشاعره در برابر معتزله نه تنها مفاهیم فلسفی بدیعی به میان آمدند بلکه زنجیرهای فرسوده ی خردگرایی سراسر گسیختند. اردمان (erdmann) گفته است که فلسفه ی اسلامی پس از فارابی و ابن سینا رو به انحطاط رفته و از این رو موجد شک گرایی و عرفان شده است.²³ ولی اردمان نسبت به این نکته غفلت ورزیده است که مسلمین با نقد فلسفی خود از یک سو فلسفه ی یونانی را رد و انگار گرایی اشعری را ابداع کردند و از سوی دیگر به بازسازی فلسفه ی ایران پرداختند. فلسفه ی یونانی با ظهور نظامی کاملاً ایرانی به ناتوانی گرایید و در مقابل فشار اشعریان و سایر جزم اندیشان اسلامی فرو افتاد. به برکت رهایی فکر مسلمین شهاب الدین سهروردی (متوفی در 587 هجری) پدید آمد و آهنگ ساختن فلسفه ای نو کرد. شهاب الدین یک سره از مفاهیم دیرینه چشم پوشید. ولی به اقتضای فکر اصیل ایرانی خود علی رغم تهدیدات منتقدان تنگ نظر به استقلال اندیشید. در فلسفه ی او سنن فکری ایران باستان که اندکی در آثار محمد زکریای رازی و ابوحامد غزالی و اسماعیلیان جلوه گر شده بود با افکار حکیمان و الهیات اسلامی همساز گردید.

شهاب الدین سهروردی که بعداً به «شیخ اشراق مقتول» شهرت یافت نزد مجدالدین جیلی استاد فخرالدین رازی درس خواند و هنوز در بحبوحه ی شباب بود که سرآمد همه ی حکیمان عالم اسلام شد. ملک الظاهر پسر سلطان صلاح الدین ایوبی که با ستایشی عظیم بدو می نگریست او را نزد خود به حلب

خواند. فیلسوف جوان در حلب عقاید مستقل خود را باز نمود. جزم اندیشان خون آشام که در همه ی اقالیم و اعصار برای پوشانیدن ناتوانی فکری خود به زور توسل بسته اند بر او هم رشک بردند و به سلطان صلاح الدین نوشتند که تعالیم سهروردی اسلام را به خطر می اندازد و سرکوبی آن لازم است. سلطان خواست آنان بر آورد. و فیلسوف جوان ایرانی در سال سی و ششم عمر با آرامش به مرگ تن داد. مرگی که او را در زمره ی شهیدان حقیقت در آورد و بدو نامی جاوید بخشید. امروز آن مردم کشان و بسا مردم کشان دیگر مرده و پوسیده اند ولی فلسفه ای که به بهای جانی تمام شد همچنان زنده است و انبوه حقیقت جویان را به سوی خود می کشد.

سهروردی شخصیتی ممتاز داشت. از استقلال فکری و قدرت تعمیم و نظام فکری برخوردار و از این ها بالاتر نسبت به سنن ایرانی وفادار بود. بر مورد قضایای مهم گوناگون با فلسفه ی افلاطون در افتاد و فلسفه ی ارسطو را صرفا مقدمه ی نظام فلسفی خود شمرد و آزادانه انتقاد کرد. هیچ موضوعی از انتقاد او برکنار نماند. حتی منطق ارسطویی را مورد بررسی دقیق قرار داد و برخی از اصول آن را ابطال کرد. مثلا اعلام داشت که در منطق ارسطو تعریف از جنس و فصل فراهم می آید حال آن ه فصل یعنی خصوصیت ممیز شیء مورد تعریف که البته نمی توان آن را بر شیء دیگری حمل کرد شیء مورد تعریف را به ما نمی شناساند. کسی که اسب را نشناخته باشد با تعریف منطقی اسب یعنی « حیوان شیهه کشنده » به شناسایی آن نایل نخواهد شد. چنین کسی قاعدتا مفهوم « حیوان » را در می یابد زیرا قبلا به موجودات بسیاری که صفت حیوانیت به آن ها تعلق می گیرد برخورد کرده است. ولی مفهوم « شیهه کش » را در نمی یابد زیرا در هیچ موردی جز در مورد شیء مورد تعریف به چیزی که دارای صفت « شیهه کش » باشد برخورد نکرده است. بنابراین تعریف ارسطویی از لحاظ علمی امری کاملا بیهوده است. سهروردی درباره ی تعریف منطقی نظری که سخت به نظر بوزان کت (bosanquet) می ماند آورد. بوزان کت تعریف را « جمع کردن کیفیات می داند » و سهروردی معتقد است که در تعریف درست باید همه ی اوصاف ذاتی شیء را بر شمرد و مراد از اوصاف ذاتی شیء آن هایی هستند که گرچه ممکن است منفردا در اشیاء گوناگون موجود باشند مجموعا در هیچ چیزی جز شیء مورد تعریف یافت نمی شوند.

برای آن که از خدمات سهروردی به فلسفه ایران آگاه شویم باید فلسفه ی اولای او را پیش نهیم. به نظر شیخ اشراق کسی که می خواهد به فلسفه ی متعالی او راه برد باید با فلسفه ی ارسطویی و علم و منطق و ریاضیات و تصوف به خوبی آشنا باشد و ذهن خود را از آلودگی تعصب و گناه بپالاید و با این شیوه

رفته رفته بر ذوق یا حسی درونی که یافته های نظری عقل را می سنجد و تصییح می کند دست یازد. عقل بی یاور و درخور اعتماد نیست. پس باید از ذوق یعنی ادراکی مرموز که به کنه امور پی می برد و روح بی آرام را شناخت و آرامش می بخشد و شک را از نیرو می اندازد یاری گیرد. سهروردی جنبه های گوناگون آزمایش های ذوقی را شرح داده است. ولی ما در این بررسی فقط به جنبه ای از این آزمایش ها که به وسیله ی فکر استدلالی انتظام می پذیرد می پردازیم و از این رو به شاخه های سه گانه حکمت اشراق یعنی بودشناسی، جهان شناسی و روان شناسی بسنده می کنیم.

(آ) بودشناسی: اصل نهایی وجود «نور قاهر» است و اقتضای آن روشنی بخش درنگ ناپذیر است. به نظر محمدشریف هروی که بر کتاب **حکمت اشراق** سهروردی شرحی نوشته است هیچ چیز مرئی تر از نور نیست و قابلیت رویت به تعریف نیازی ندارد.²⁴ تجلی ذات نور است زیرا اگر تجلی عرض باشد و بر نور اضافه شده باشد لازم می آید که نور فی نفسه قابل رویت نباشد و خود به وسیله ی چیزی دیگر که فی نفسه قابل رویت است قابل رویت گردد. این نیز ایجاب می کند که نور قابل رویت نباشد و چیزی جز آن قابل رویت باشد و چنین نتیجه ای البته ناموجه است. در این صورت علت وجودی نور خود اوست. هرچه جز اوست به ناگزیر مقید و محدث و ممکن است. «لانور» یا غسق چیزی نیست که از مبدایی مستقل برخاسته باشد و پیروان آیین مغی که نور و ظلمت را دو حقیقت متمایز و مخلوق دو عامل خلاق مستقل گرفتند بر خطا بودند. موبدان زردشتی به عنوان آن که «یک» جز یک افاقت نمی کند روشنایی و تاریکی را به دو مبداء مستقل نسبت دادند. ولی حکیمان ایران باستان با دوگرایی آنان موافقتی نداشتند. در واقع تقابل نور و ظلمت تقابل تضاد نیست تقابل وجود و لاوجود است. ایجاب نور مستلزم سلب نور است به این معنی که نور برای آن که خود را تحقق ببخشد باید ظلمتی یابد و آن را روشن گرداند. نور آغازین مبداء هرگونه حرکت است و مراد از حرکت صرفا تغییر مکانی نیست. نور ذاتا عاشق پرتوپاشی است و این عشق او را بر می انگیزد که با پرتوپاشی خود همه چیزها را شور و زندگی بخشد. نور انواع بی شمار دارد. نورهای رخشان تر خود موجد نورهای دیگر می شوند. ولی سرانجام درجه ی درخشندگی نور چندان پایین می آید که دیگر به ظهور نور جدید نمی انجامد. اگر به زبان الهیات سخن گوئیم این نورها فرشتگانی هستند که به بهانه ی نور قاهر انواع موجودات را از زندگی و نیرو برخوردار می سازند. مشائیان که شماره ی عقول اصیل و نیز شماره ی مقولات فکر را ده دانستند به خطا رفتند. نور قاهر را امکاناتی بی نهایت است و جهان با همه ی تنوعات خود تنها جلوه ای جزئی است از ذات لایتناهی. از این رو مقولات معدود ارسطو اعتبار مطلق ندارند. انسان را توان آن نیست که با

اندیشه‌ی محدود خود بر همه‌ی مقولات احاطه یابد. زیرا نور قاهر مطابق مقولاتی بی‌شمار بر آنچه نور نیست نورپاشی می‌کند. بر روی هم می‌توان دو گونه نور عمده شناخت:

1) نور مجرد: این نور که شامل عقل کلی و عقل جزئی است هیئتی به خود نمی‌گیرد و هرگز به چیزی جز خود تعلق نمی‌پذیرد. همه‌ی انواع نور _ نور پاره آگاه و نور آگاه و نور خودآگاه که از حیث تابندگی با یکدیگر فرق دارند _ از نور مجرد زاده می‌شوند و در نزدیکی یا دوری نسبی آن‌ها به نور مجرد است که درجه‌ی تابندگی آن‌ها را تعیین می‌کند. نفس یا عقل جزئی روگرفت تار یا انعکاس ضعیف نور قاهر است. نور مجرد خود را به خود می‌شناساند و به جز خود به چیزی که آن را بشناساند نیازمند نیست. بنابراین ذات نور مجرد آگاهی یا خودشناسی است اما نفی نور یعنی ظلمت چنین کیفیتی ندارد.

2) نور عارضی: این نور می‌تواند به چیزی جز خود تعلق یابد و بدان هیئت بخشد. نور ستارگان و نیز قابل رویت بودن سایر اجسام ز این گونه اند. نور عارضی یا بهتر بگوییم نور محسوس انعکاس بسیار ضعیفی از نور قاهر است و سبب بعدی که با مبداء خود دارد از شدت جوهری نور مجرد محروم است. چنان که گفته شد هر نوری به نوبه‌ی خود نور ضعیف تری می‌تاباند و این جریان چندان ادامه می‌یابد که نور از استقلال عاری و برای بقای خود به غیر محتاج می‌شود. چنین نوری نور عارضی است. در این صورت رابطه‌ی نور مجرد و نور عارضی رابطه‌ی علت و معلول است. اما معلول کاملاً از علت متمایز نیست بلکه همان علت است که تحول کرده یا به صورتی ضعیف تر درآمده است. گذشته از نور مجرد هیچ چیز حتی ذات جسم منیر نیز نمی‌تواند علت نور عارضی باشد. زیرا نور عارضی محدث و قابل سلب است و از این رو از اجسام جدا می‌شود بی‌این که جدایی آن تغییری در اجسام به وجود آورد. اگر ذات جسم منیر علت نور عارضی باشد جدایی نور از جسم منیر امکان پذیر نخواهد بود زیرا وجود علت غیرفعال تصورکردنی نیست.²⁵

سهروردی وجود ظلمت را که از نفی نور پدید می‌آید و خود موضوع نور است ضرور شمرد. ولی در عین حال در انکار هیولای اولای ارسطویی با اشعریان موافقت کرد. همچنین به شیوه‌ی اشاعره همه‌ی مقولات فکر مگر جوهر و کیف را اضافی انگاشت. با این همه شیخ اشراق با استناد فعالیت به شناخت انسانی در صدد تصبیح نظریه‌ی شناخت اشعریان برآمد و گفت که رابطه‌ی ما با موضوع شناخت رابطه‌ی ای منفعل نیست. نفس انفرادی بدان سبب که خود نور است در جریان فعل شناخت نسبت به موضوع شناخت نوربخشی می‌کند. در دیده‌ی سهروردی جهان جریان یگانه‌ی فعالی است که فعل آن

نوربخشی یا اشراق است. اما ورهایی که ما دریافته ایم فقط جزیی از نور قاهرند و نور قاهر بنا به دلایلی که بر ما معلوم نیستند تجلیات گوناگون دیگر نیز می یابند. از این رو با آن که عقل ما موافق مقولاتی معهود فعالیت می کند باید مقولات هستی را از شمار بیرون دانست. به این ترتیب باید پذیرفت که سهروردی با تاکید بر نسبیت دانش انسانی به نظام انسان گرایی (humanism) معاصر نزدیک می شود.

ب) جهان شناسی: شهاب الدین سهروردی لانور یا غسق را کمیت مطلق یا ماده ی مطلق نامید. کمیت یا ماده ی مطلق بر خلاف رای خطای مشائیان اصلی مستقل نیست بلکه وجهی است از ایحاب نور ما از آن جا به وجود ماده ی مطلق حکم می کنیم که در عرصه ی تجربه شاهد تبدل عناصر ابتدایی به یکدیگر هستیم. ماده ی مطلق که از لحاظ صفا یا خلوص درجات متفاوت دارد حوزه های گوناگون هستی مادی را به وجود می آورد. بر روی هم ماده ی مطلق همه ی چیزها از دو بهره فراهم آمده است:

1) آنچه وراء مکان است و آن اجزاء لایتجزی یا جوهری کدر است که در نظام اشعری «ماهیات» نام گرفت.

2) آنچه لزوما در مکان است و آن هیئت های ظلمت است چون وزن و بو و طعم.

از پیوند این دو ماده ی مطلق دستخوش انفراد می شود. هر جسم مادی آمیزه ای از هیئت های ظلمت و جوهر کدر است و به وسیله ی نور مجرد منور یا مرئی شده است. ولی آیا علت هیئت های گوناگون ظلمت چیست؟ هیئت های ظلمت مانند هیئت های نور معلول نور مجردند که با پرتوپاشی های پیاپی خود موجب تکثر حوزه های وجود می شود. هیئت ها که وجه تمایز اجسام از یکدیگرند در ذات ماده ی مطلق استقرار ندارند. اگر ماده ی مطلق که همان کیفیت مطلق است هیئت ها را در بر می گرفت لازم می آمد که همه ی اجسام از لحاظ هیئت های ظلمت یکی باشند. این هم با تجارب زندگی ما تطبیق نمی کند. پس بی گمان علت هیئت های ظلمت ماده ی مطلق نیست. هیئت های متفاوت از فعالیت های متفاوت نور مجرد بر می خیزند. نور مجرد نه تنها علت هیئت های نور است بلکه علت هیئت های ظلمت هم هست. ماهیت یا جوهر فرد کدر نیز که سومین رکن جسم مادی است یکی از جنبه های واجب ایجاب نور است.

از آنچه گذشت نتیجه می گیریم که جسم کلا وابسته ی نور قاهر است و جهان سربه سر چنین است. جهان مشتمل بر دوایر وجودی متوالی است. دوایری که به مبدا نور نزدیک ترند بیش از آن ها که دورترند از

نور بهره می برند. نورهای متوسط بی شمار بدین دوایر وجودی و همه ی متعلقات آن پرتو می افشانند. نورهای متوسط گاهی به یاری نور آگاه و گاهی بی یآوری آن به انواع وجود قوام می بخشند. انسان و حیوان و نبات به برکت نور آگاه و جمادان و عناصر ساده بدون آن تحقق می پذیرند. در این صورت آن آئینه تمام نمای تکثرات که ما جهانش می خوانیم سایه ای است از پرتوهای مستقیم و غیرمستقیم نور قاهر. هر چیزی نصیبی از نور دارد ولی به امید آن که از نور سرشار شود عاشقانه به سوی چشمه ی اصیل نور تکاپو می کند. به راستی عالم چیزی جز نمایش جاودانی عشق نیست.

موجودات عالم در چند حوزه یا سطح وجودی قرار دارند:

حوزه ی نور قاهر:

(1) حوزه ی عقول یا اصل افلاک.

(2) حوزه ی نفوس.

(3) حوزه ی هیئت ها:

(آ) حوزه ی هیئت های مثالی: حوزه ی افلاک.

(ب) حوزه ی هیئت های مادی: حوزه ی عناصر:

عناصر بسیط: عالم جمادی و عل نباتی و عالم حیوانی.

عناصر مرکب: عالم جمادی و عالم نباتی و عالم حیوانی.

در تفصیل این مجمل باید گفت که در جهان هرچه لانور باشد در دو بخش می گنجد:

(1) موجودات قدیم چون عقول و ارواح افلاک و افلاک و عناصر بسیط و زمان و حرکت.

(2) موجودات محدث چون موجودات مرکب از عناصر.

ارواح افلاک بر اثر شوقی که به دریافت انوار مبداء خود دارند همواره در حرکت اند. پس حرکت افلاک که به ظهور ادوار پیاپی جهان منجر می شود امری قدیم است. ماده ی افلاک بر خلاف مواد پرغش ظلمت از فعل و انفعال های شیمیایی آزاد است. هر فلکی ماده ای خاص دارد و در جهتی منحصر به فرد

خود سیر می کند. تفاوت مسیر افلاک بدین سبب است که هر یک از آن ها جویای معشوق یا نوری خاص است.

حرکت وجهی از زمان است سلسله ای است از زمان عناصر زمان که صورتی خارجی یافته اند. گذشته و حال و آینده در ذات زمان وجود ندارند و صرفاً بنابر مصالح انسانی به میان آمده اند.²⁶ زمان بی آغاز است و آغازی که برای آن فرض می کنیم خود نقطه ای از زمان است. بنابراین باید زمان و حرکت را قدیم شمرد.

عناصر آغازین هستی سه تا بیش نیستند: آب و خاک و باد. آتش عنصر مستقلی به شمار نمی آید زیرا همانا باد فروزان است. عناصر بسیط بر اثر نفوذ عوامل فلکی با یکدیگر می آمیزند و هیئت های جدید سیلات و دخانیت و صلبیت را پدید می آورند. از تحول عناصر آغازین جریان کون و فساد فرا می آید و در سراسر حوزه ی لائور روان می شود. به برکت کون و فساد است که هیئت های هستی همواره والاتر و به نیروهای نوبخش نزدیک تر می گرداند. همه ی نمودهای طبیعت مانند باران و ابر و تندر و شهاب از حرکت ذاتی هستی می زاینند و با فعالیت مستقیم یا غیرمستقیم نور قاهر تبیین می پذیرند. نور قاهر در اشیاء تاثیر یکسانی نمی گذارند زیرا اشیاء از لحاظ نورپذیری برابر نیستند. به طور خلاصه باید گفت که جهان همانا شوق یا عشق است نسبت به نور. شوق یا عشقی که تجسم خارجی یافته است.

آیا جهان قدیم است؟ جهان از این جهت که تجلی نور قاهر است مقید و وابسته است و قدیم نیست اما بدان سبب که همانا پرتوهای مبداء نور است قدیم است. برخی از نورها مستقیماً از نور قاهر سرچشمه می گیرند و ضرورتاً قدیم اند ولی بعضی نورها از آمیخت نورهای دیگر پدید می آیند و از این رو بر خلاف نورهای اصیل مستقیماً با ذات نور قاهر پیوستگی ندارند و بدین اعتبار قدیم نیستند. مثلاً هنگامی که جسمی روشن در برابر جسمی تاریک قرار می گیرد روشنی جسم روشن باعث پدیداری رنگ جسم تاریک می شود و بنابراین رنگ در مقابل نور امری است محدث. با این وصف همه ی نورها یا اشیاء در همان حال که تجلی نور قاهرند و محدث چون به نحوی از انحاء از ذات قدیم نور بر می خیزند قدیم اند. کسانی هستند که به اعتبار محدث بودن اشیاء پیرامون خود کل جهان را محدث می دانند. رای اینان در صورتی درست است که استقراء تام ممکن باشد و در نتیجه بتوان قیاس کرد که مثلاً چون یکایک جنبشیان سیاه اند پس همه ی جنبشیان سیاه اند یا چون یکایک حرکات آغاز زمانی دارند پس همه ی

حرکات این گونه اند. چنین استدلالی متضمن مصادره به مطلوب است. از آنجا که گرد آوردن همه ی حبشیان گذشته و حال و آینده در آن واحد میسر نیست کبرای این قیاس ناموجه است و صدور حکم ممتنع است. بنابراین از شمارش افراد حبشی موجود یا بررسی حرکاتی که در حیطة ی تجارب ما می گنجد هرگز نمی توان به این نتیجه رسید که «همه ی حبشیان» سیاه اند و «همه ی حرکات» آغاز زمانی دارند.

پ) روان شناسی: در مورد موجوداتی که از آن ها مدارج دانی وجود حرکت و نور با هم ملازمه ندارند. مثلا یک قطعه سنگ با آن که دارای نور و قابل رویت است از جنبش خودانگیخته بی بهره است. اما هرچه از نردبان وجود بالاتر رویم موجودات عالی یا جانداران را می بینیم که حرکت و نور را در ذات خود هماهنگ گردانیده اند. سرانجام به انسان می رسیم که والاترین کانون نور مجرد است.

اکنون این پرسش پیش می آید که آیا نور مجرد متفردی که نفس انسانی نام گرفته است پیش از آن که ملازمه ی جسمانی او پدیدار گردد موجود است یا نه. بنیادگذار فلسفه ی اشراقی در این زمینه به راه ابوعلی سینا رفت و اقامه کرد که نورهای مجرد متفرد قبلا وجود نداشته اند. نمی توان مقولات مادی «یک» و «بسیار» را در مورد نور مجرد به کار برد. زیرا نور مجرد در ذات خود نه یک است و نه بسیار و فقط به فراخور نورپذیری ملازم های مادی در هیئت های بسیار متجلی می شود. میان جسم و نور مجرد یا نفس رابطه ای هست. اما این رابطه رابطه ی علی نیست؛ عشق است که این دو را به هم می پیوندد. جسم مشتاق نور است ولی به اقتضای ذات خود توان آن را ندارد که مستقیما به مبداء نور اتصال یابد. پس به ناگزیر برای نوریابی به نفس می پیوندد. اما نفس هم نی تواند نوری را که مستقیما از مبداء گرفته است به جسم جامد مظلوم بیخشد. زیرا جسم از لحاظ اعراض خود قطب متضاد نفس است. برای ارتباط این دو وجودی میانجی که بتواند نور و ظلمت را جمع کند ضرورت دارد. این میانجی نفس حیوانی است و آن بخاری است گرم و لطیف و شفاف که اساسا در حفره ی چپ قلب مستقر است ولی در همه ی اندام های بدن گردش می کند. نفس حیوانی پیوندی ضعیف با نور دارد و بدین علت است که حیوانات زمینی در شب های تاریک به سوی آتش فروزان می شتابند و جانوران دریایی برای برخورداری از منظره ی زیبای ماه به سطح آب می آیند.

آرمان انسان عروج از نردبان وجود و کسب نور بیشتر است. اگر این عروج ادامه یابد انسان سرانجام از دنیای هیئت ها یک سره رها خواهد شد. اما این آرمان از چه راه تحقق می پذیرد؟ از راه شناخت و

کنش. انسان می تواند با دگرگون کردن فهم و اراده ی خود با تعمق و عمل شامخ ترین آرمان انسانی را تحقق بخشد. بنابراین باید طالب کمال را چنین ندا در داد: نظر خود را نسبت به جهان دگرگون کن و به اقتضای این دگرگونی سلوک کن!

رواست که عوامل دوگانه ی کمال یابی را مورد تدقیق قرار دهیم.

1) شناخت: نور مجرد چون به جاننداری عالی پیوندد از نیروهای نور و ظلمت قوایی چند ظهور می کنند و تکامل موجود را میسر می گردانند. نیروهای نور موجد پنج حس خارجی و پنج حس داخلی یعنی حس مشترک و واهمه و مصوره و ذاکره و متصوره می شوند و نیروهای ظلمت قوایی چون تغذیه و رشد را پدید می آورند. اما باید دانست که تفکیک قوا از یکدیگر صرفا برای سهولت کار است و گرنه هر قوه ای می تواند منشاء همه ی افعال باشد.²⁷ در اندرون مغز نیرویی یگانه وجود دارد. ولی این نیرو به مناسبات گوناگون نام های گوناگون به خود گرفته است. ذهن امری واحد است و فقط برای سهولت تفهیم و تفهم متکثر به شمار آمده است. با این همه در نظر سهروردی نیروی درونی مغز از نور مجردی که کنه ذات انسان است جداست. سهروردی ظاهرا به این ترتیب بین نفس فعال و نفس که اساسا غیرفعال است فرق گذاشت و در عین حال متذکر شد که همه ی قوای ذهن به طرزی مرموز با نفس پیوند دارند.

سهروردی در روان شناسی ادراک نظرهایی ابتکاری آورد. ابتکاری ترین نظر او مربوط به موضوع ابصار است.²⁸ مطابق این نظر به هنگام ابصار هیچ شعاعی از چشم بر نمی خیزد. زیرا اگر شعاعی از چشم ناظر برخیزد و به سوی شیء منظور رود چنین شعاعی یا جوهر خواهد بود یا عرض. این شعاع اگر عرض باشد قادر نخواهد بود که از یک جوهر (چشم) به جوهر دیگر (جسم مرئی) انتقال یابد؛ و اگر جوهر باشد حرکت آن یا به حکم شعور است یا به حکم ذات آن. اگر حرکت شعاع چشم به حکم شعور باشد در آن صورت شعاع به منزله ی جانوری خواهد بود که موجودات دیگر را ادراک می کند و از این امر لازم خواهد آمد که ادراک انسانی فعال انسان نباشد؛ بلکه فعل شعاع چشم باشد. اما اگر حرکت شعاع چشم از عوارض ذات خود آن باشد معلوم نیست که چرا فقط در یک جهت حرکت می کند و از جنبش هرسویی محروم است. بنابراین باید پذیرفت که هیچ شعاعی از چشم ناظر بر نمی خیزد. رای مشائیان که ابصار را نتیجه ی انطباع صور یا نگارهای اشیاء بر چشم دانسته اند نادرست است و برای دریافت نادرستی رای آنان باید توجه کرد که نگارهای اشیاء کلان به سبب آن که در فضای کوچک چشم جای نمی گیرند نباید اصلا به چشم آیند. سهروردی پس از رد نظریه های ابصار خود نظریه ای به میان

گذارد. بنا بر نظریه ی او هنگامی که چیزی در برابر چشم قرار گیرد اشراقی صورت می پذیرد و ذهن به وساطت این اشراق آن چیز را می بیند. برای تحقق فعل ابصار باید چشم سالم برکنار از هر حجابی با شیء مقابل شود و ذهن هم آماده ی ادراک باشد. ابصار سربه سر اشراق است و از این رو به وساطت ذات خدا صورت می گیرد. بارکلی (berkeley) ادراکات بصری را نسبی دانست و نشان داد که خدا زمینه ی نهایی همه ی ادراکات ماست. سهروردی نیز اثبات هین نکته را اراده کرد و به شیوه ای نو به ابصار نگریست. با این همه به دقایق پرداخت.

در روان شناسی سهروردی شناخت گذشته از حس و عقل مبداء دیگری هم دارد و آن ذوق یا ادراک درونی است که عوالم بی مکان و بی زمان وجود را در می یابد. برای پرورش این عامل مرموز که نتایج کار عقل را تصییح و هموا می کند باید از سوئی به مطالعه ی فلسفه یا تدقیق در مفاهیم مجرد پرداخت و از سوی دیگر با فضیلت سلوک کرد.

(2) کنش: انسان موجودی فعال است و قوت های محرک او چنین اند:

(آ) عقل یا نفس ملکی که منشاء هوش و تمییز و دانش دوستی است.

(ب) نفس بهیمی که منشاء خشم و جسارت و سلطه جویی و جاه طلبی است.

(پ) نفس حیوانی که منشاء لذت جویی و گرسنگی و شور جنسی است.

نفس ملکی ما را به فضیلت دانایی می کشاند و نفس بهیمی و نفس حیوانی اگر به وسیله ی عقل نظام گیرند به ترتیب زاینده ی فضیلت شجاعت و فضیلت عفت می شوند و از هماهنگی هر سه نفس فضیلت دیگری که عدالت باشد بر می خیزد. فضایل مایه ی ترقی روحانی اند و از آن جا که ترقی روحانی برای انسان میسر است باید گفت که این دنیا دنیای ممکن است. اشیاء در ذات خود خوب یا بد نیستند. اگر اشیاء را به شیوه ای نادرست به کار بریم یا از دیدگاهی محدود بدان ها بنگریم به خوب و بد می رسیم. با این وصف واقعیت شر را نمی توان منکر شد. شر وجود دارد اما با خیر برابری نمی کند. شر منحصر به یکی از برخه های ظلمت است و برخه های دیگر از شائبه ی آن مبرا هستند. شکاکانی که شر را به خلاقیت خدا نسبت می دهند کنش الهی را به کنش انسانی مانده می کنند و بر اثر چنین سهوی همه ی موجودات را فاقد اختیار می شارند. برخی از کنش های انسانی زاینده ی شرند. ولی کنش الهی مصدر شر نیست. 29

نفس می تواند با پیوند معرفت و فضیلت از عالم ظلمت برهد. هرچه ذات اشیاء را بهتر بشناسیم به عالم نور نزدیک تر و مجذوب تر می شویم. همچنان که درجات عشق بی شمارند تکامل روحانی هم مراحل بی شمار دارد. اما پنج مرحله دارای اهمیتی بیشترند:

(1) مرحله ی من. در این مرحله احساس شخصیت بسیار شدید است و فعل انسانی از خودپرستی سرچشمه می گیرد.

(2) مرحله ی تو نیستی. در این مرحله شخص مجذوب اعماق نفس خود می شود و از همه ی اشیاء خارجی یک سره روی می گرداند.

(3) مرحله ی من نیستم. این مرحله دنباله ی ضروری مرحله ی پیشین است.

(4) مرحله ی تو هستی. در این مرحله نفی مطلق «من» و اثبات «تو» که در حکم تقویض کامل به اراده ی خداست متحقق می گردد.

(5) مرحله ی من نیستم و تو هستی. در این مرحله هر دو حد فکر نفی کامل می پذیرد و حالت «آگاهی کیهانی» دست می دهد.

نفس در هر یک از مراحل پنج گانه از انواری شدید که با اصواتی وصف ناپذیر همراه اند نصیب می برد. سیر تکامل نفس با مردن پایان نمی یابد. نفس انفرادی پس از مرگ با نفوس دیگر یکی نمی شود بلکه به تکاپو می پردازد و پیش می رود.³⁰ شیخ اشراق رسانید که هیچ نفسی عین نفس دیگر نیست و به این شیوه مفهوم «اتحاد آحاد تمیزناپذیر» لایب نیتز را پیش بینی کرد.

چون امکانات بدن پایان یابد نفس برای آن که از نوریابی بازماند احتمالاً به پیکر یا دستگاه جسمانی دیگری که با آزمایش های پیشین او مناسب باشد می پیوندد و به حوزه های بالاتر وجود فرا می شود. در حوزه صورتی خاص به خود می گیرد سرانجام به مقصد اقصی یعنی حالت نفی مطلق می رسد. محتمل است که برخی از نفوس برای جبران کاستی های خود به این دنیا بازگرداند³¹. سه ورودی بر آن است که آیین تناسخ گمانه ی احتمالی است درباره ی سرنوشت آینده ی نفس و نمی توان آن را با منطق مورد رد یا قبول قرار داد. در هر حال هنگامی که سیر نفوس پایان پذیرد و نفوس به مبداء مشترک خود پیوندند

نور قاهر جهان را واپس خواهد راند و دور وجودی جدیدی را آغاز خواهد کرد. پس حوادثی که تقریباً از همه جهت تکرار تاریخ ادوار پیشین خواهند بود رخ خواهند نمود.

چنین است فلسفه‌ی شهید بزرگ ایرانی. وی به راستی نخستین نظام پرداز تاریخ فلسفه‌ی ایران بود که حقایق همه‌ی شیوه‌های فکری ایران را بازشناخت و با کاردانی در هم آمیخت و نظام نویی پرداخت. خدا را مجموع هستی‌های حسی و انگاری شمرد و از این رو به فلسفه‌ی وحدت وجود کشانیده شد.³² بر خلاف برخی صوفیان پیش از خود جهان حقیقی را و نفس انسانی را واجد فردیتی متمایز دانست. در زمینه‌ی علت‌نهایی وجود با حکیمان متشرع هماهنگ گردید و گفت که علت‌نهایی هر نمود نور مجرد است و جهان سراسر اشراق نور مجرد است. در روان‌شناسی از ابوعلی سینا پیروی کرد. ولی روان‌شناسی او از روان‌شناسی ابوعلی منظم‌تر بود و بیش از آن به تجربه‌گرایی داشت. در عرصه‌ی فلسفه‌ی اخلاق به راه ارسطو رفت و مفهوم میانه‌گزینی او را با دقت تام تشریح کرد. از این بالاتر با دگرگون کردن آیین نو افلاطونی دیرین نظام فکری مخصوصی ترتیب داد که از یک طرف به فلسفه‌ی افلاطون متمایل بود و از طرف دیگر دوگرایی کهن ایرانی را پیش کشید و بدان صورتی روحانی بخشید. هیچ‌یک از متفکران که از ایران برخاسته‌اند نتوانستند مانند او با اصول اساسی چندی همه‌ی جنبه‌های وجود عینی را تبیین کنند. سهروردی در سراسر نظام فکری خود به تجربه‌گرایی و نیز کوشید که همه‌ی چیزها و حتی نمودهای جسمانی را با نظریه‌ی اشراق خود باز نماید. عینیت هستی که در همه‌ی خدایی افراطی و ذهنی پیشینیان گم و مستهلک شده بود در نظام سهروردی اعتباری درخور یافت و مورد تدقیق و تبیینی تمام‌قرار گرفت.

این فرزانه‌ی تیزاندیش در سراسر نظام فکری خود هماهنگی تامی بین عقل و عاطفه برقرار ساخت و از این رو بیش از سایر متفکران از عهده‌ی تسخیر اذهان برآمد و بر اثر آن از رشک حکیمان معاصر خود به‌گزند افتاد. اینان به انگیزه‌ی کوتاه‌اندیشی او را به سختی آزرده و حتی پس از شهادت او هم آرام نیافتند و این شهید عالم علم را در زمره‌ی شهیدان نیاوردند و به تحقیر «شیخ مقتول» خواندند. با این همه در قرون بعد صوفیان و حکیمان حق او را شناختند و بر او حرمت عظیم نهادند.

گفتنی است که علی‌رغم فلسفه‌ی روحانی شهاب‌الدین سهروردی گروهی از صوفیان به دوگرایی مادی مانوی بازگشتند. پیروان این مسلک چنان که عزیزبن محمد نسفی نوشته است نور و ظلمت را لازم و ملزوم شمردند و گفتند که این دو چون در دریای شیر و روغن با یکدیگر می‌آمیزند و موجب تکثر

هستی می شوند. آرمان انسان رهایی از شایبه ی ظلمت است و نور هنگامی از ظلمت خواهد رست که بر خودشناسی دست یابد.³³

نحله ی اصحاب فکر: عبدالکریم بن ابراهیم جیلانی نماینده ی بزرگ یکی دیگر از جنبه ها یا نحله های تصوف بود. تولد او چنان که خود در شعری بیان کرد به سال 767 هجری واقع شد و مرگ او در 811 روی داد. جیلانی برخلاف محی الدین بن العربی که در او تاثیری ژرف نهاد مولفی پرسخن نبود. اما از تخیل شاعر و هم از نبوغ فیلسوف بهره داشت. شعر را وسیله ی ابلاغ عرفان و فلسفه ی اولای خود گردانید و ب کتاب **فتوحات المکیه** ابن العربی و نیز بر «بسم الله» شرح نوشت و کتاب مشهور **انسان الکامل فی معرفة الاواخر و الاوائل** را تالیف کرد.

بنا بر جهان بینی عبدالکریم بن ابراهیم جیلانی ذات بحت یا بسیط_ خواه موجود عینی باشد خواه موجود ذهنی_ اسماء و صفات بسیار دارد. بر روی هم موجود بر دو گونه است:

1) موجود مطلق یا وجود محض یا بود ناب یا حق یا خدا.

2) موجود ملحق به عدم یا خلق یا طبیعت.

ذات خدا عقل بحت است و در فهم نمی گنجد و به بیان نمی آید زیرا شناخت مستلزم نسبت است و ذات خدا از هر نسبتی بیرون است. اما خرد ما که در فضای خالی بی کرانه پرواز می کند و حجاب اسماء و صفات را می شکافد و از حوزه ی پهناور زمان می گذرد و به خطه ی عدم می رسد دریافته است که خدا یا عقل بحت وجودی است که لاوجود است و جامع تناقضات است.³⁴ دو عرض دارد: حیات ازلی (در زمان گذشته) و حیات ابدی (در زمان آینده). دو وصف دارد: حق و خلق. دو تعریف دارد: قدم و حدوث. دو نام دارد: خدا و انسان. دو وجه دارد: ظاهر (هستی متجلی این جهانی) باطن (هستی نامتجلی آن جهانی). دو حکم دارد: وجوب و امکان. دو اعتبار دارد: به یک اعتبار برای خود ناموجود و برای آنچه خود نیست موجود است؛ و به اعتباری دیگر برای خود موجود و برای آنچه خود نیست ناموجود است.

در نظر جیلانی اسم مسمی را در فهم استوار می سازد و در خیال مصور و به وهم می آورد و در حافظه نگه می دارد. اسم برون یا قشر مسمی است و مسمی درون یا لب اسم است. برخی از اسماء وجود حقیقی ندارند بلکه وجود اسمی دارند. از این قبیل است «عنقا» که اسمی است بدون مسمای حقیقی. بر خلاف عنقا که معدوم و غایب مطلق است خدا با آن که به لمس یا رویت نمی آید موجود و حاضر مطلق

است. عنقا فقط وجود ذهنی دارد ولی مسمای کلمه «الله» وجود حقیقی است. با این وصف خدا نیز مانند عنقا تنها به وسیله ی اسماء و صفات خود شناخته می شود. اسم مرآتی است که همه ی رموز وجود مطلق را آشکار می کند. اسم نوری است که خدا به وساطت آن خود را می بیند.

این سخن اسماعیلیان را که می خواستند مسمی را از اسم بشناسند به یاد می آورد و برای روشنگری آن باید از مراحل سه گانه ای که جیلانی برای تکامل وجود مطلق برشمرده یاد کنیم. بنا بر رای او وجود مطلق یا بود ناب بر اثر جدا شدن از مطلقیت خود از سه مرحله می گذرد:

(1) احدیت.

(2) هویت.

(3) انیت.

وجود مطلق در اولین مرحله که هنوز از تجلی و صفات و نسبت نشانی نیست «احد» نام می گیرد. «احدیت» نشانه ی نخستین گامی است که وجود مطلق به سوی تقید بر می دارد. وجود مطلق در دومین مرحله «هویت» می یابد ولی هنوز از تجلی فارغ است. در سومین مرحله هویت در خارج متجلی می شود و «انیت» می گردد یا به اصطلاح هگل بر اثر «خود گسلیدن» (self_diremption) آن طبیعت پدید می آید. در این مرحله که مرحله ی کلمه ی «الله» است ظلمت وجود مطلق از میانه بر می خیزد و با ظهور طبیعت وجود مطلق بر آگاهی دست می یابد و الوهیت می گردد. کلمه ی الله مظهر همه ی کمالات گوناگون ذات الوهیت است. هویت که در مرحله ی دوم رخ می نماید همواره به طور بالقوه در کلمه ی «الله» موجود بوده است و همین اسم بزرگ است که در مرحله ی سوم به صورت عینی در می آید و مرآت ذات خدا می شود و با تبلور خویش تیرگی و افسردگی مطلق را یک سره می زداید.

انسان اگر قصد احتراز کمال دارد باید مطابق مراحل سه گانه سلوک کند. اما ترتیب مراحل سلوک انسان بر خلاف ترتیب مراحل سیر خداست. زیرا انسان در کار فراپویی یا عروج است حال آن که وجود مطلق راه فروپویی یا هبوط پیمود. انسان در نخستین مرحله ی فراپویی روحانی خود درباره ی اسماء به تفکر می پردازد و طبیعت را که مهر اسماء بر خود دارد مطالعه می کند. سپس در مرحله ی دوم به حوزه ی صفات و در مرحله ی سوم به حوزه ی ذات الوهیت گام می نهد و در این مرحله است که به صورت

کامل در می آید_چشمانش چشم خدا کلامش کلام خدا و حیاتش حیات خدا می گردد و در زندگانی عمومی طبیعت شرکت می یابد و «به درون زندگی اشیاء»^{*} کشانیده می شود.

نظری که جیلانی در مورد صفت یا عرض آورده است بسیار اهمیت دارد. زیرا این نظر است که او را از انگارگرایان هند ممتاز گردانیده است. بنا بر رای او عرض یا صفت وسیله ای است که اشیاء را به ما می شناساند.³⁵ تفکیک عرض از معروض یا حقیقت حامل آن فقط در حوزه ی مظاهر صدق می کند. در این حوزه است که بین عرض و معروض غیریتی هست. مظاهر از ترکیب و تلاشی مصون نیستند و از این رو دستخوش غیریت می شوند. اما در حوزه ی بطون چنین تفکیکی روی نمی دهد. زیرا در این حوزه از تفکیک و تلاشی نشانی نیست. در این مورد جیلانی به شدت از آیین هندی مایا دور شد و دنیای مادی را وجود حقیقی گرفت و گفت که دنیای مادی قشر خارجی وجود مطلق است و با آن که قشر است حقیقت دارد. جهان پدیدار از ذاتی حقیقی که در ورای اعراض نهان شده باشد بر نمی خیزد. جهان پدیدار همانا تصویری است که از ذهن ما بر می آید. به این ترتیب جیلانی به نظری چون نظر بارکلی و فیخته کشانیده شد و به نظریه ای چون نظریه ی هگل درباره ی اتحاد فکر و وجود رسید. در فصل سی و هفتم از جلد دوم کتاب **انسان الکامل** صریحا اعلام داشت که این جهان جهانی انگاری است و ماده ی طبیعت چیزی جز انگار یا ادراک یا فکر نیست: تو که برای خدا اسماء و صفات می شناسی آیا نباید این اعتقاد خود را مورد تدقیق قرار دهی؟ این اعتقاد تو منبعث از کجاست؟ از خیال است و بس!³⁶ طبیعت چیزی جز خیال متبلور نیست.

رای جیلانی با مفاد کتاب خردناب کانت موافقت تام دارد. ولی جیلانی بر خلاف کانت شیء فی نفسه (ding an sich) را نپذیرفت. از دیدگاه او حتی ذات همه ی جلوه های هستی هم انگاری است و وجود فی نفسه ی کانت چیزی جز اعراض یا صفات نیست. هیچ چیز در ورای اعراض وجود ندارد. اشیاء حقیقی همان اعراض اند و جهان مادی همانا وجود مطلق است و به اقتضای اصلی اختلاف انگیز که از ذات وجود مطلق نشئه می گیرد پدید آمده است. طبیعت انگار خدا است و برای خودشناسی او ضرور است.

هچنان که هگل از اتحاد فکر و وجود دم زد جیلانی از اتحاد عرض و حقیقت یاد کرد و جهان مادی را «عالم اعراض» خواند. از این نام گذاری که از جهتی مایه ی گمراهی خواننده است بر می آید که تفکیک عرض از حقیقت یا ذات تفکیکی ظاهری است. این تفکیک با آنکه فهم دنیای پیرامون را بر ما آسان می

سازد و برای ما سودمند است حقیقی و مطلق نیست. از این رو نظر جیلانی با وجود شباهتی که به انگارگرایی تجربی (empirical idealism) معاصر دارد عین آن نیست. جیلانی حقیقت عینی فی النفسه را انکار نکرد. حقیقت عینی فی النفسه را پذیرفت اما بر وحدت آن تاکید ورزید و به این نکته رسید که جهان مادی همانا حقیقت فی نفسه است وجه دیگر یا جلوه ی خارجی حقیقت فی نفسه است. جلوه ی دیگر حقیقت فی نفسه که ثمره ی خودگسلی خداست از حقیقت فی نفسه جدا نیست. این ماییم که برای تسهیل شناخت خود نسبت به جهان میان آن دو فرق می گذاریم. به قول جیلانی اگر عرض و حقیقت یکی نباشند چگونه یکی از آن دو دیگری را متجلی می سازد؟

ملخص کلام این است که در فلسفه ی جیلانی وجود مطلق محض همان حقیقت فی نفسه است؛ و این وجود مطلق محض در تجلیات یا جلوه های بیرونی خود منعکس می شود. تا زمانی که یگانگی عرض و حقیقت را در نیابیم جهان مادی یا عالم اعراض حجاب فهم ما خواهد بود. ولی هنگامی که به این نکته پی بریم حجاب فهم ما خواهد درید. آنگاه ذرات را در هر چیزی خواهیم یافت و خواهیم پذیرفت که صفات از فکر ما زاده اند. پس طبیعت به صورت راستین خود روی خواهد نمود غیریت یکسره از میانه بر خواهد خاست. با طبیعت یگانه خواهیم شد و جوش کنجکاو ما فرو خواهد نشست و شور تجسس ما به صورت طمأنینه ی فلسفی در خواهد آمد. آن کس که بر این یگانگی دست یابد دیگر از اکتشافات علمی طرفی نخواهد بست و دین را که دم از قدرت فوق طبیعت می زند با او کاری نخواهد بود. این است رهایش روحانی.

جیلانی اسماء و صفات الهی را که در طبیعت جلوه گر می شوند و در حکم تبلور الوهیت اند چنین طبقه بندی کرد:

1) اسماء و صفات ذاتی مانند الله , احد , فرد , نور , حق , قدوس , وحی .

2) اسماء و صفات جلایی مانند کبیر , متعال و قادر.

3) اسماء و صفات کمالی مانند خالق , غنی , اول و آخر .

4) اسماء و صفات جمالی مانند لم یولد , رحیم , و مبدء .

جیلانی توضیح داد که هر یک از اسماء و صفات قدرتی خاص دارند و به فراخور آن در انسان و طبیعت تجلی می کنند. اما جیلانی مطابق شخصیت عارفانه ی خود درباره ی چگونگی وقوع تجلیات و نیل انسان به آن ها سکوت پیش گرفت. و با این سکوت رسانید که در این گونه موارد باید عملا به مرشد و ارشاد روحانی توسل جست.

پیش از آن که نظر جیلانی را درباره ی اسماء و صفات خاص خدا به میان گذاریم به ذکر شباهتی که میان اندیشه جیلانی و اندیشه ی شلایرماخر موجود است می پردازیم. خدای جیلانی که دارای اسماء و صفات گوناگون است سخت به خدای شلایرماخر می ماند. این حکیم الهی آلمانی همه ی صفات خدا را به صفت قدرت تحویل کرد. جیلانی با آن که حذف صفات خدا را از مصلحت دور دید باز مانند شلایرماخر بر آن شد که خدا را در ذات خود وحدتی پایدار است و «صفاتی که به او نسبت داده اند صرفا تصوراتی هستند که به اقتضای مصالح گوناگون انسانی در ذهن انسان خطور کرده اند. صفاتی که به او نسبت داده اند جلوه هایی از آن علت ثابت اند که به حکم خود او و به تناسب نگرش های گوناگون انسانی به عقل متناهی ما عرضه شده اند.³⁷» خدا در وجود مطلق خود از محدودیت اسماء و صفات برکنار است و فقط هنگامی که از مطلقیت کناره می گیرد و به خود صورت خارجی می دهد و طبیعت را پدید می آورد مهر اسماء و صفات بر تار و پور خلق او می خورد.

جیلانی درباره ی اسماء و صفات خاص خدا چنین گفته است که نخستین اسم خدا «الله» است. این اسم از اسماء ذاتی است و بر همه ی حقایق وجود و نیز نظام آن حقایق دلالت می کند. خدا از لحاظ آنکه واجب الوجود است الله نام می گیرد. الوهیت برترین تجلی وجود مطلق است و از این جهت با آن فرق دارد که وجود مطلق خود مرئی است ولی کان آن نامرئی است حال آنکه آثار الله در همه جا مرئی است ولی خود او نامرئی. الله نامرئی است اما طبیعت که اثری از اوست قابل رویت است. طبیعت با آنکه الوهیت متبلور است الوهیت حقیقی نیست. الوهیت در حکم آب و طبیعت در حکم آب متبلور یا یخ است و یخ آب نیست. مطابق نظر جیلانی که به واقع گرایی طبیعی (natural realism) یا انگار گرایی مطلق (absolute idealism) نزدیک است ذات قابل رویت است اما در عین حال همه ی صفات آن بر ما معلوم نیستند؛ و حتی صفات شناخته شده ی آن نیز چنان که هستند شناخته نشده اند و فقط سایه ها یا آثار آن ها در شناخت ما گنجدیده اند. مثلا نیکوکاری در نفس خود ناشناخت است ولی نتایج آن که دادن کمک به بینوایان است دیده و شناخته می شود. علت این است که صفات عین ذات اند و صفت در صورتی به تمامی قابل شناخت است که از ذات جدایی پذیرد.

خدا گذشته از «الله» نام های ذاتی دیگر هم دارد. از آن جمله اند «احد» و «واحد». هنگامی که وجود مطلق یا عقل بحت از ظلمت عمی یا به اصطلاح ودان تا از مایای آغازین گامی به سوی نور تجلی بر می دارد احدیت تحقق می پذیرد. احدیت با آن که ملازم هیچ گونه تجلی خارجی نیست همه ی تجلیات خارجی را در ذات خود جمع دارد. وقتی که نگاهی بر دیواری می افکنید کل دیوار را می بینید ولی یکایک اجزاء و مواد آن را در نمی یابید. دیوار امری است یگانه و در عین حال شامل اجزاء کثیر. بر همین شیوه وجود مطلق امری یگانه است و یگانگی آن همانا روح کثرت است.

واحدیت مرحله ی دیگری از وجود مطلق است و با تجلی خارجی همراه است. در برابر احدیت که از همه ی اسماء و صفات خاص منزله است واحدیت اسم و صفت می گیرد. اما اسماء و صفات او از یکدیگر متمایز نیستند و هر یک ذات دیگری به شمار می روند. واحدیت مشابه الوهیت است با این تفاوت که اسماء و صفات الوهیت از یکدیگر متمایز و متناض اند چنان که صفت «غفور» نقض صفت «منقم» است.³⁸ مرحله ی واحدیت معادل «سفر وجود» هگل است و «رحمانیت» نیز خوانده می شود. رحمانیت آغازین سبب شد که وجود مطلق بر اثر خودگسلی تجلی کند و زاینده ی جهان گردد. وجود مطلق یا خدا در حکم آب است و جهان یا طبیعت به منزله ی آب منجمد است. «الله» نام حقیقی طبیعت است چنان که «آب منجمد» یا «یخ» نام عاریتی آب است. جیلانی در موردی دیگر هم آب را اصل شناخت و عقل و فهم و فکر و تصور خواند. ولی هرگز نباید پنداشت که جیلانی به حلول خدا در طبیعت یا جهان مادی اعتقاد دارد. او خود معترض شد که مفهوم حلول متضمن سلی اعتقاد از همسانی وجود است. خدا در وجود حلول نکرده است زیرا خدا عین وجود است. وجود خارجی جنبه ای از خداست نوری است که خدا را به خدا می نماید. همچنان که خداوند یک اندیشه در اندیشه ی خود موجود است خدا هم در طبیعت حضور دارد. فرق خدا و انسان در این است که اندیشه ی خدا به خود تحقق مادی می دهد ولی اندیشه ی انسان چنین توانی ندارد. گفتنی است که هگل نیز هنگامی که به آیین همه خدایی متهم شد برای تبرئه ی خود از چنین استدلالی سود جست.

صفت رحمانیت با صفت «اراده» پیوستگی نزدیک دارد. اراده برای همه ی وجود ضرور است. حتی آبی که به گیاهی می رسد از اراده نیرو می گیرد. جیلانی علت همه ی نمودهایی را که فیلسوفان طبیعی «نیروهای طبیعت» می نامند اراده خواند. اما بر خلاف آنان علت را ناشناختنی ندانست بلکه اعلام کرد که چیزی در ورای آن علت وجود ندارد و آن علت همانا وجود مطلق است.

حال که از موضوع اسماء و صفات خدا فارغ آمده ایم به بحث وجود مسبوق بر خلقت می پردازیم. چنان که جیلانی نقل کرده است از پیغمبر اسلام پرسیدند که خدا پیش از آفرینش کجا بوده است. پیغمبر پاسخ داد که خدا پیش از آفرینش در «عمی» بوده است. باید دید که مقصود از «عمی» چیست. عمی نابینایی یا تاریکی آغازین وجود است و اگر بخواهیم معادلی باری آن در روان شناسی امروزین بیابیم باید کلمه ی «ناآگاهی» (unconsciousness) را برگزینیم به راستی جیلانی با طرح این مفهوم یکی از ارکان کنونی روان شناسی آلمان را پیش بینی کرد. عمی یا ناآگاهی که همان حقیقت حقایق یا بود ناب اصیل است از صفات خدا و خلق آزاد است به اسم و صفت نیازی ندارد و اساسا از حوزه ی نسبت بیرون است. از احدیت متمایز است ولی چون راه نزول پیش گیرد و به تجلی گراید احدیت می گردد. وقتی که از تقدم خدا و تاخر خلق سخن می گوئیم به هیچ گونه پیشی و پسی زمانی نظر نداریم. زیرا بین خدا و خلق او هیچ جدایی یا مده زمانی وجود ندارد. زمان و استمرار زمانی و مکانی خود مخلوق اند و پاره ای از خلق نمی تواند بین خدا و خلق فاصله اندازد. بنابراین در این مقام کلماتی چون «پیش» و «پس» و «کجا» و «از کجا» افاده زمان یا مکان نمی کنند. بود ناب در فهم انسانی نمی گنجد و هیچ یک از مقولات وجود مادی در مورد آن صدق نمی یابد زیرا به قول کانت قوانین نموده ها بر حوزه ی بود حکومت نمی کنند.

انسان در راه کمال از سه مرحله می گذرد. مرحله ی اول مرحله ی تعقل درباره ی اسم یا به اصطلاح جیلانی مرحله ی تجلی اسماء است. «چون اسم الله بر فردی متجلی شود آن فرد در پرتو جلال خیره کننده آن اسم نابود می گردد» و «و هنگامی که تو خدا را فراخوانی آن انسان ترا پاسخ خواهد گفت». به زبان شوپنهاور اراده ی فرد بر اثر این تجلی انهدام می یابد. ولی انهدام اراده به مرگ جسمانی نمی کشد و از آن پس نیز فرد همچنان زندگی می کند و به قول کاپیلا (kapila) بر اثر اتحاد با پراکری تی (prakriti) مانند دوک نخ ریسی به چرخیدن خود ادامه می دهد و در این حالت است که فرد به شور همه خداگرایی چنین می سراید:³⁹

«او من بود و من او بودم و کسی نبود که میان ما جدایی افکند.»**

دومین مرحله ی پرورش روحانی مرحله ی تجلی صفات است. انسان در مقام این تجلی به فراخور قابلیت خود صفات خدا را بدان صورت که هستند دریافت می کند. افراد انسانی به نسبت بهره ای که از این تجلی می برند در چند گروه مجزا گرد می آیند. گروهی از مردم از تجلی صفت الهی «حیات» بهره می

برند و به برکت آن در نفس عالم سهیم می شوند نتیجه ی این تجلی کارهایی چون در هوا پریدن و بر آب خرامیدن و حجم اشیاء را تغییر دادن است_ کارهایی که کرارا از مسیح صادر شدند.

مرحله ی سوم مرحله ی تجلی ذات است. انسان پس از آن که از همه ی ذات الهی نصیب برد از خطه ی اسم و صفت فراتر می رود و پا به عرصه ذات یعنی وجود مطلق می گذارد.

چنان که گفتیم وجود مطلق با ترک مطلقیت خود از سه مرحله می گذرد و در هر مرحله مطلقیت او به نوعی تقید یا تخصیص می گراید. هر یک از مراحل سه گانه وابسته اسمی ذاتی است و هر اسمی نفس انسانی را از تجلی خاصی برخوردار می سازد. بدین شیوه اخلاق روحانی جیلانی به فرجام خود می رسد. انسان کمال می پذیرد به وجود مطلق می پیوندد و به زبان هگل با «فلسفه ی مطلق» دمساز می شود نمونه ی کمال و موضوع پرستش می گردد⁴⁰ به جایی می رسد که انسانیت و الوهیت در ذات او یگانگی می یابند و او را خدا_ انسان می گردانند.

جیلانی روشن نکرد که انسان کامل از چه راهی به اوج تکامل روحانی می رسد. اما تذکر داد که انسان در هر یک از مراحل سلوک به آزمایشی خاص که یکسره از لوث شک و تشویش پاک است می پردازد و این آزمایش به وساطت «قلب» صورت می پذیرد. تعریف «قلب» بسیار دشوار است و جیلانی آن را به وجهی بسیار مرموز توصیف کرد و گفت که قلب چشمی است که اسماء و صفات و ذات وجود مطلق را یکی پس از دیگری می بیند. قلب از آمیختن نفس و عقل پدید می آید و به حکم ذات خود عامل شناخت حقایق نهایی وجود می گردد. قلب منشاء دانشی است که ودان تا «معرف اشرف» خوانده است. قلب حقایقی به فرد عرضه می دارد که برای او بیرونی و بیگانه نیستند. آنچه از این راه ر فرد مکشوف می شود حقیقت خود اوست بود نهایی اوست. این خصیصه است که قلب را از عقل ممتاز می سازد زیرا عقل برخلاف قلب حقایقی را به فرد می رساند که از ذات او متفاوت اند. اما به نظر جیلانی و صوفیان هم مشرب او این آزمایش روحانی زودگذر است و به قول ماتئو آرنولد (matthew arnold) آنات ژرف بینی از فرمان ما بیرون اند.⁴¹ در اینگونه انات انسان راز وجود خود را می شناسد و خویشتن را به صورت «خدا_ انسان» متحقق می کند. اما به محض آن که این تحقق روحانی از میان رود بی درنگ «خدا_ انسان» تجزیه می شود_ انسان در سویی و خدا در سویی. بی گمان اگر این آزمایش روحانی پایدار می بود انگیزه ی تکامل انسان که نیروی اخلاقی بزرگی است از کف می رفت و جامعه در هم می شکست.

نظریه تثلیث جیلانی درخور توجه بسیار است. دیدیم که وجود مطلق از سه مرحله می گذرد و سه گونه بود ناب می زاید. در مرحله ی سوم است که وجود مطلق با خودگسلی در خارج متجلی می شود به صورت انسان و خدا در می آید و بر اثر آن تفرقه رخ می دهد. حال به سخن خود می افزاییم که انسان کامل در پرتو صفات الهی و انسانی خود می تواند این تفرقه را از میان بردارد. از این رو انسان کامل نگهدار جهان است و ظهور انسان کامل شرط بقاء طبیعت است. وجود مطلق پ از آن که مطلقیت خود را رها کرد به وساطت انسان کامل یا انسان_خدا به خود بازمی گردد. گر محض انسان_خدا نبود طبیعت خلقت وجود نمی پوشید و نیز نوری که خدا را به خود می نماید پدید نمی آمد. این ها زاده ی اصلی اختلاف انگیزند که از ذات وجود مطلق نشئه می گیرد. جیلانی در این باره چنین سرود:⁴²

«اگر گفتمی که خدا یکی است بر صوابی؛

و اگر بگویی که خدا دوتا است البته دوتا است؛

اگر گفتمی که نه خدا سه تا است باز هم بر صوابی؛

زیرا چنین است حقیقت انسان! «***

در این صورت انسان کامل نوعی حلقه ی اتصال است. از یک سو اسماء ذاتی بر او متجلی می شوند. و از سوی دیگر صفات الهی در او ظهور می کنند. این صفات چنین اند:

1) حیات یا وجود مستقل.

2) علم که صورتی از حیات است به استناد آیه ای قرآنی.****

3) اراده یا اصل تخصیص ی تجلی وجود. اراده تجلی علم خداست بر حسب مقتضیات ذات او. اراده که با این تعریف وجهی از علم است نه مظهر دارد هر نه مظهر را می توان عشق نامید ولی بازپسین مظهر عشقی است که عاشق و معشوق یا عالم و معلوم را به هم می پیوندد و یگانه می گرداند. این عشق همانا ذات مطلق است و به قول مسیحیان خدا عشق است. جیلانی فعلی را که از اراده ی جزیی صادر می شود معلول شمرد ولی فعل اراده کلی را غیر معلول گرفت و به این ترتیب مطابق نظریه ی آزادی هگل افعال انسان را هم اختیاری و هم اجباری دانست.

4) قدرت که در خودگسلی ذات مطلق یا در کار آفرینش جلوه گر می شود. در این مورد جیلانی با نظر محی الدین ابن العربی مخالفت ورزید. ابن العربی معتقد بود که جهان پیش از آفرینش در علم خدا وجود داشته است. جیلانی معترض شد که اگر نظر محی الدین را باور داریم باید بپذیریم که خدا جهان را از هیچ نیافریده است. به نظر جیلانی جهان پیش از آن که به صورت یک امر ذهنی وجود یابد جزو ذات خدا بوده است.

5) کلام یا انعکاس علم خدا. هر امر ممکن کلمه ی خداست و در این صورت طبیعت سراسر کلمه ی خداست. کلمه ای که به صورت مادی در آمده است. کلمه ی خدا نام های متفاوت دارد: اعیان ممکنات، حقایق انسان، ترتیب الوهیت، بساطت وحدت، تفصیل غیب، صور زیبایی، آثار اسماء و صفات، و معلومات حق.

6) سمع یا قدرت شنیدن اصوات ناشنیدنی.

7) بصر یا قدرت دیدن مناظر نادیدنی.

8) جمال. طبیعت انعکاس جمال است و همه چیز حتی آنچه زیبا به شمار نمی رود در وجود حقیقی خود جمال است. زشتی وجودی اعتباری است و حقیقت ندارد. معصیت نیز زشتی نسبی است.

9) جلال که همانا جمال است در حد شدت.

10) کمال که ذات ناشناختنی خداست و از این رو نامحدود و بی نهایت است.

فصل ششم: فلسفه در عصر جدید

در دوره ی تسلط تاتاران بر ایران پیشرفت فکری میسر نبود زیرا تاتاران نافرهیخته به استقلال اندیشه واقعی نمی نهادند. اما در همین دوره تصوف به برکت پیوندی که با دین داشت به زندگی خود ادامه داد و از یک سو بر اساس مفاهیم پیشین به نظام پردازی گرایید و از سوی دیگر مفاهیم نویی پدید آورد. سایر معارف و از آن جمله فلسفه ی محض که تاتاران را خوش نمی آمد به رکود افتادند. چون تاتاران فقه حنفی را کمال عقل انسانی می دانستند و بی چون و چرا می پسندیدند برای نکته سنجی های فقهی مجال فراهم نیامد. پس علم فقه نیز از گسترش بازماند. به زودی نحله های فکری دیرینه بی انسجام شدند و متفکران بسیار وطن مالوف خود را ترک کردند و به امید وضعی مساعدتر به نواحی دیگر شتافتند. چنان که در سده ی دهم هجری جمعی از ارسطویان ایران و از آن جمله دستور اصفهانی و هیربد و منیر و کامران به هند رفتند. در آن عصر اکبر اپراتور هند بود و می خواستن دین نویی بر اساس آیین زردشت به وجود آورد و میان درباریان خود که اکثرا ایرانی بودند رواج دهد. به اقتضای این وضع تا سده ی یازدهم هیچ متفکر بزرگی در ایران به بار نیامد.

در سده ی یازدهم هجری صدرالدین محمد شیرازی معروف به صدرالمتهین یا ملاصدرا (متوفی در 1050 هجری) با منطقی نیرومند به کار پرداخت و نظامی فلسفی ترتیب داد. در نظام صدرالدین حقیقت همانا همه ی اشیاء است و در عین حال هیچ یک از اشیاء نیست. بسط الحقیقت کل الشیاء و لیس بشی ء منها. و علم راستین زاده ی اتحاد ذهن و عین است. گوینیو (gobineau) نوشته است که صدرالدین به احیاء نظام ابوعلی سینا همت گمارد ولی گوینیو از این نکته غافل مانده است که صدرالدین با مفهوم اتحاد عاقل و معقول فکر ایرانی را که به سوی یک گرایی سیر می کرد به کمال رسانید و از این گذشته مبنای فکری آیین بابی گردید.

پس از صدرالدین فلسفه ی ایرانی با ترک آیین نوافلاطونی به فلسفه ی اصیل افلاطون روی آورد. نماینده ی بزرگ این گرایش جدید ملاهادی سبزواری (متوفی در 1289 هجری) است. به عقیده ی ایرانیان سبزواری بزرگ ترین متفکر عصر اخیر ایران است. بنابراین بررسی فلسفه ی او برای شناخت نحوه ی تفکر اخیر ایران لازم است. محض این منظور کتاب اسرارالحکم او را مورد تحلیل قرار میدهیم. در تعالیم فلسفی سبزواری به سه مفهوم اساسی که با فلسفه ایران اسلامی پیوند گسست ناپذیر دارند بر می خوریم:

1) مفهوم وحدت مطلق حقیقت یا حق یا ذات وجود که «نور» نام گرفته است.

2) مفهوم تکامل که در آیین زردشت در ضمن موضوع سرنوشت نفس انسانی به صورتی مبهم آمد و در آثار نوافلاطونیان و صوفیان با تفصیل و نظم بیان شد.

3) مفهوم واسطه ای که حقیقت را با امور غیر حقیقی مرتبط می کند.

پیش از تشریح فلسفه ی سبزواری ذکر نکته ای درباره ی بی اعتبار شدن آیین نوافلاطونی ضرورت دارد. همچنان که متفکران ایرانی رفته رفته از نظریه ی فیض نوافلاطونیان انحراف جستند و با فلسفه ی افلاطون آشنا شدند اعراب اسپانیا نیز از آیین نوافلاطونی روی برتافتند و به فلسفه ی ارسطو روی آوردند. این دو تحول برای اثبات نبوغ ایرانی و عرب کافی است. لوییس (lewes) در تاریخ فلسفه ی خود تذکر می دهد که اعراب چون فلسفه ی افلاطون را نمی شناختند مجذوب فلسفه ی ارسطو شدند. اما من رای ارسطو را بر خطا می دانم. به نظر من فلسفه ی افلاطون حتی اگر از آغاز اسلام در دسترس اعراب قرار می گرفت نمی توانست آنان را به خود جلب کند زیرا نبوغ عملی عرب با چنین فلسفه ای سازگار نبود. از میان نظام های فلسفی آن که درست به دنیای اسلام رسید نظام نوافلاطونی بود. ولی این آیین بر اثر نکته سنجی های مسلمین به تدریج مطرود گردید و آن گاه اعراب به ارسطو و ایرانیان به افلاطون پیوستند.

در ایران جریان انتقال از نظام نوافلاطونی به نظام افلاطون با فلسفه ی ملاحادی سبزواری به پایان رسید زیرا این حکیم صریحا از قبول نظریه ی فیض سرباز زد و به مفهوم افلاطونی حقیقت یا حق گرایید. فلسفه ی سبزواری مانند فلسفه های اسلاف او سخت با دین آمیخته است. در هر جامعه ای که علوم طبیعی راهی نداشته باشند یا مورد توجه قرار نگیرند تعقل فلسفی سرانجام مجذوب دین می شود. در این گونه جامعه ها نخست مفهوم علت طبیعی یعنی مجموع شرایط مقدم بر یک نمود از اهمیت می افتند و مفهوم علت فوق طبیعی رواج می یابد و سپس علت فوق طبیعی به صورت علت دینی محض یعنی «اراده ی متشخص» (خدا) در می آید. شاید آمیختگی فلسفه ی ایران با دین نیز به همین دلیل باشد.

بنا بر جهان بینی سبزواری عقل دو جنبه دارد:

1) عقل نظری که موضوع آن فلسفه و ریاضیات است.

(2) عقل عملی که موضوع آن فن تدبیر منزل و فن سیاست و جز این هاست.

(3) فلسفه شناختی است درباره ی آغاز و انجام اشیاء و نفس نیز قانون خدا که همانا دین است. برای آنکه اصل اشیاء را فهم کنیم باید نموده‌های گوناگون جهان را مورد تحلیلی دقیق قرار دهیم. چنین تحلیلی به مان‌شان می‌دهد که سه اصل اولی وجود دارند:¹

(1) وجود یا بود یا نور.

(2) ماهیت یا نمود یا ظل.

(3) عدم یا نابود یا ظلمت.

وجود مطلق و واجب است و ماهیت نسبی و ممکن است. وجود در ذات خود خیر مطلق است و این قضیه که «وجود خیر مطلق است» بدیهی است.² وجود بالقوه پیش از آن که به صورت وجود بالفعل درآید هم در معرض وجود است و هم در معرض عدم و امکان ایجاب و امکان امتناع آن برابر است. بنابراین می‌توان پذیرفت که حقیقت یا ذات وجود چون بالقوه را به صورت بالفعل در می‌آورد خود لاوجود نیست زیرا عمل لاوجود بر لاوجود به تحقق نمی‌انجامد.³ سبزواری با استناد فعلیت به حقیقت جهان بینی ایستای افلاطون را دگرگون کرد و به پیروی از ارسطو حقیقت را مبداء ثابت و موضوع همه ی حرکات شمرد. از دیدگاه او همه ی موجودات عالم به کمال عشق می‌ورزند و به سوی غایات نهایی خود سیر می‌کنند. جمادی به سوی نباتی نباتی به سوی حیوانی و حیوانی به سوی انسانی. انسان به اقتضای مقام والای خود همه ی این مراحل را در زهدان مادر می‌گذراند.⁴

محرک یا مبداء حرکت است یا موضوع حرکت است و یا این هر دوست. در هر حال محرک باید یا متحرک باشد یا غیر متحرک. این قضیه که «همه ی حرکات باید خود متحرک باشند» نوعی تسلسل پیش می‌آورد. پس باید محرکی غیر متحرک که مبداء و موضوع نهایی همه ی حرکات است موجود باشد. حقیقت وحدت صرف است زیرا اگر بیش از یک حقیقت موجود باشد هر یک از آن‌ها دیگری را محدود خواهد کرد. حقیقت از لحاظ خالقیت نیز نمی‌تواند از یکی در گذرد زیرا کثرت خالق موجب کثرت عالم اجسام می‌شود و اگر چند عالم موجود باشند چون هر یک گروه هستند فقط در یک نقطه با یکدیگر مماس خواهند شد و از این رو لازم خواهد آمد که بین آن‌ها خلاء باشد و می‌دانیم که خلاء محال است.⁵ حقیقت که ذاتا واحد است. از منظری دیگر متکثر است. به این معنی که حقیقت همانا حیات و

قدرت و عشق است. این اوصاف عارض ذات او نیستند بلکه عین او هستند و او عین آن هاست. معنی وحدت حقیقت وحدت عددی نیست. حقیقت وحدتی است فارغ از همه ی نسبت ها. سبزواری برا خلاف صوفیان و متفکران دیگر بر این بود که اعتقاد به وحدت با اعتقاد به کثرت ناسازگار نیست. «بسیاری» محسوس صرفا از آن صفات حقیقت است. اما بر شمردن صفات حقیقت به راستی میسر نیست. تعریف حقیقت ممتنع است. اگر بخواهیم حقیقت را تعریف کنیم لزوما باید مقوله ی عدد را در مورد حقیقت به کار ببندیم و این کاری ناموجه است و مستلزم نقل امور یا نسبت است به حوزه ی امور بی نسبت. جهان و هرچه در او هست ظل اسماء و صفات حقیقت نور مطلق شمرده می شوند. جهان وجود منبسط است کلام نور است کلمه «کن» (باش) است.⁶ تكثر محسوس زاده روشن شدن ظلمت یا زاده ی تحقق عدم است. اشیاء با یکدیگر تفاوت دارند زیرا ما از پس شیشه های رنگین گوناگون _ به وساطت قالب های وجود منبسط _ به آن ها می نگریم. سبزواری در تایید نظر خود به نقل ابیاتی از جامی که مفهوم مثل افلاطونی را با زیبایی باز می نماید پرداخته است:⁷

اعیان همه شیشه های گوناگون بود که افتاد در آن پرتو وجود.

هر شیشه که سرخ بود یا زرد و کبود خورشید در او به آنچه او بود نمود.

سبزواری در موضوع روان شناسی اساسا از ابن سینا پیروی کرد. ولی روان شناسی او کامل تر و منظم تر از روان شناسی ابن سیناست و انواه نفس را چنین طبقه بندی کرده است:

نفس:

(آ) نفس سماوی.

(ب) نفس ارضی:

(1) نفس نباتی.

(2) نفس حیوانی.

(3) نفس انسانی.

قوا نفس نباتی:

1) قوه ی غاذیه برای بقاء فرد.

2) قوه ی نامیه برای کمال فرد.

3) قوه ی مولده برای بقاء نوع.

قوای نفس حیوانی:

1) حواس ظاهری.

2) حواس باطنی.

3) قدرت تحرک:

آ) حرکت ارادی.

ب) حرکت غیر ارادی.

حواس ظاهری ذائقه و لامسه و شامئه و سامعه و باصره اند. بر خلاف آنچه برخی از اهل تحقیق گفته اند صدا درون گوش نیست بلکه در بیرون است. اگر صدا در بیرون نباشد تشخیص جهت و دوری آن میسر نمی شود. حس سامعه از حس باصره پست تر است ولی این دو از سایر حواس برترند. برای برتری حس باصره بر حس سامعه چند دلیل می توان آورد:

1) چشم اشیاء دور را ادراک می کند.

2) چشم نور را که از همه ی اعراض والاتر است دریافت می دارد.

3) ساختمان چشم از ساختمان گوش پیچیده تر و ظریف تر است.

4) مدرکات بصری امور وجودی هستند اما مدرکات سمعی به امر عدمی مانده اند.

حواس باطنی نیز پنج تا هستند:

1) قوه ای هست به نام «حس مشترک» که لوح نفس به شمار می رود و در حکم صدراعظمی است که

به یار بینج جاسوس (حواس ظاهری) از اوضاع جهان بیرونی خبردار می شود. چون حکم کنیم که «این

شیء سفید شیرین است» حکم ما از مدرکات دو حس باصره و ذائقه و فعالیت حس مشترک فراه آمده است. سفیدی را از حس بینایی و شیرینی را از حس چشایی می گیریم و به مدد حس مشترک درمی یابیم که این دو صفت بی شیء یگانه ای تعلق دارند. قطره ای که در حال چکیدن است به ما تصویری از خط می دهد حال آن که چشم ما فقط خود قطره را ادراک می کند. مسلماً حس مشترک مبین این نمود است.*

2) قوه ای است به نما «قوه ی خیال» یا «مصوره» که یافته های حس مشترک را نگه داری می کند. یافته های حس مشترک نگارها یا صور اشیاء خارجی هستند چنان که یافته های حافظه انگارها یا معانی اند. اگر این قوه نباشد احکامی از قبیل این که «سفیدی و شیرینی به شیء یگانه ای تعلق دارند» امکان نمی یابند. حس مشترک وقتی می تواند نسبت محمول به موضوع را ادراک کند که نگارها یا صور موضوع و محمول به وسیله ی قوه ی خیال نگه داری شده باشند.**

3) قوه ای هست به نام «قوه ی واهمه» که معانی جزئی را ادراک می کند. مثلاً گوسفند در پرتو این قوه به دشمنی گرگ با خود پی می برد و از آن می گریزد. برخی از جانداران از این قوه محروم اند چنان که پروانه بدون تشخیص خطر آتش خود را در کام شمع می افکند.

4) قوه ی دیگر «قوه ی حافظه» است که یافته های قوه ی واهمه یعنی انگارها یا معانی را نگه داری می کند.

5) قوه ی دیگری هست به نام «قوه ی متصرفه» که موجب ترکیب و تفصیل صور معانی می شود. بر اثر این قوه است که ما مثلاً به تصور «انسان بالدار» می رسیم. این قوه اگر به هدایت «قوه ی واهمه» عمل کند «متخیله» نامیده می شود و اگر زیر سلطه ی عقل قرار گیرد «مفکره» نام می گیرد.

وجه امتیاز انسان بر جانوران دیگر عقل یا نفس ناطقه است و عقل ذات انسانیت به شمار می آید. عقل از وحدت حقیقی و نه وحدت عددی برخوردار است و امور کلی را به خود و امور جزئی را به وساطت حواس ظاهری و باطنی در می یابد. عقل سایه ی نور مطلق است و مانند آن خود را به طرق گوناگون متجلی می گرداند. با وحدت خود کثرات را در بر می گیرد و قادر به دریافت تکرر محسوس است. با جسم رابطه ای الزامی ندارد. زمانی و مکانی نیست و از این رو تغییر نمی پذیرد. در حالت خواب «بدن مثالی» را به کار می گیرد و در بیداری از بدن جسمانی سود می جوید و این امر می رساند که عقل به هیچ یک از این دو بدن نیاز ندارد و به خواست خود آن ها را به کار می گمارد. سبزواری نظریه ی

تناسخ افلاطون را نپذیرفت و وجوه گوناگون آن را رد کرد. از دیدگاه او نفس نامیراست و با تکامل تدریجی قوای خود به خواستگاه اصیل خویش یعنی عالم نور مطلق باز می‌گردد.

عقل در راه تکامل خود از مراحل چند می‌گذرد:

آ) مراحل عقل نظری:

1) عقل بالقوه.

2) عقل بالملکه.

3) عقل بالفعل.

4) عقل بالعستفاد.

ب) مراحل عقل عملی:

1) پالایش بیرونی یا تجلیه.

2) پالایش درونی یا تخلیه.

3) کسب ملکات نیکو یا تجلیه.

4) انفصال از خود و اتصال به حق یا فنا.

به این ترتیب عقل یا نفس ناطقه پله پله از نردبان وجود بالا می‌رود و سرانجام در کلیت نور مطلق منطقی و در ابدیت او غرق می‌شود. معدوم از خود و موجود در محبوب ازلی. در این مرحله است که نفس ناطقه به راستی هم هست و هم نیست! اما آیا نفس ناطقه در انتخاب راه آزاد است؟ در این زمینه سبزواری به نقد خردگرایان که انسان را خالق مستقل شد می‌شمردند پرداخت و نتیجه گرفت که هر چیزی دارای دو وجه است: وجه روشن و وجه تاریک. هیچ چیز نیست که از این دو وجه بهره ور نباشد. خیر از وجه روشن می‌زاید و شر از وجه تاریک بر می‌خیزد. بنابراین انسان به اقتضای دو وجه وجود خود هم مختار است و هم مجبور.

نتیجه

هنگام آن است که نتایج بررسی خود را خلاصه کنیم.

از مطالی این رساله چنین بر می آید که ذهن ایرانی از دیرباز با دوگونه ثنویت_ ثنویت مغی در ایران باستان و ثنویت یونانی در ایران اسلامی_ در کشاکش بوده است. این دو ثنویت یکسان نیستند ولی مساله ی مهم که همان تکثر هستی در هر دو مورد وضعی یکسان دارد. اندیشمندان ایرانی باستان با گرایش عینی جهان را پذیره شدند و از این رو نتیجه ی کوشش های فکری آنان آیین کمابیش مادی بود. اندیشمندان باستان به روشنی دریافتند که باید با نظری پویا به اصل آغازین هستی بنگرند. پس زردشت به دو روح فعال اصلی اعتقاد کرد و مانی در برابر اصل منفعل نور اصل پرخاشگر ظلمت را نهاد. با این همه تحلیل اینان درباره ی عناصر گوناگونی که جهان را قوام می بخشند سخت محدود است. نظریات آنان مخصوصا هنگامی که به جنبه ی ایستای جهان می پردازند بس نارساست. بنابراین کاستی نظام های فکری ایران باستان دو وجه دارد:

1) ثنویت خام.

2) ضعف تحلیل.

اسلام کاستی نخست را زدود و فلسفه ی یونانی کاستی دوم را چاره کرد. رواج دین اسلام و مطالعه ی فلسفه ی یونانی فکر ایرانی را که خود به سوی نوعی ی گرای پیش می رفت از سیر خویش بازداشتند و سپس گرایش عینی آن را تغییر دادند و روح خفته ی ذهن گرای را که با آیین وحدت وجود برخی از صوفیان به ذروه ی کمال رسید برانگیختند. آنگاه فارابی کوشید که ماده را چیزی جز ادراکی آشفته نداند و بدین شیوه از ثنویت خدا و ماده برهد. اشعریان وجود ماده را انکار کردند و به عرصه ی انگارگری تام و تمام افتادند. صوفیان در برابر مشائیان که به مفهوم هیولای اولای استاد خود وفادار ماندند جهان مادی را انگار صرف یا وجهی از وجود خدا شمردند و بر آن شدند که این وجه به اقتضای خودشناسی خدا پدید آمده است.

می توان با اطمینان اعلام داشت که ذهن ایرانی با ظهور انگارگری اشعری بر ثنویت خدا و ماده غالب آمد و به نیروی مفاهیم فلسفی جدید ثنویت کهن نور و ظلمت را زنده کرد. شهاب الدین سهروردی گرایش

عینی دانشمندان باستان و گرایش ذهنی حکیمان ایران اسلامی را در هم آمیخت دوگرایی زردشتی را به صورت فلسفی تر و روحانی تر باز نمود و نظامی به بار آورد که هم حق ذهن و هم حق عین را ادا کرد. واحد محمود با چندگرایی خود به مقابله ی نظام های یک گرای شتافت و ندا در داد که واقعیت کثیر است و واحد نیست زیرا از واحدهایی زنده که به طرق گوناگون با یکدیگر می آمیزند و به تدریج از نردبان صور بالا می روند و راه کمال می پویند مرکب شده است. ولی واکنش واحد محمود بسیار کوتاه زمان بود از آن پس صوفیان و حکیمان نرم نرمک نظریه ی فیض نوافلاطونیان را که سخت رواج داشت دگرگون یا رها کردند. پس متفکرانی دیگر فرا آمدند و از نظام نوافلاطونی به فلسفه ی اصیل افلاطون روی آوردند. فلسفه ی سبزواری زاده ی این جنبش بود.

«پاورقی های متن کتاب»

مقدمه:

*. [ظاهرا مراد مولف کتاب **تتمه صوان الحکمه** اثر ظهیرالدین ابواحسن علی بیهقی است که در هندوستان با عنوان **تاریخ حکماء الاسلام** منتشر شده است_م]

.[مولف نام صاحب این کتاب را ذکر نکرده و در متن نیز به هیچ روی بدان استناد نجسته است. در میان کتاب های موجود فارسی چند اثر با این عنوان وجود دارند. احتمالا منظور مولف **جام جهان نما اثر میرغیاث الدین منصور دشتکی است_م]

فصل اول:

1. برخی از محققان اروپایی زردشت را موجودی افسانه ای انگاشته اند. اما پس از انتشار کتاب ستایش انگیز **زندگی زردشت** (life of zoroaster) اثر جکسون (jackson) دیگر نمی توان وجود پیام آور ایرانی را مورد تردید قرار داد.

2. W.geiger: civilization of eastern Iranian in ancient times.

3. M.haug: essay on the sacred language , writings and religion of the parsees , 1862 , p:303

4. «در آغاز دو توام دو روح بودند و هر یک کرداری خاص داشتند.» **یسنا** 30 و 1 .

5. «از دو روح من آن که نیکی رسان تر است تمام آفرینش قدسی را با کلام پدید آورده است.» همان 29 و 9.

6. این سخن نمودار نظر زندیکان است: «و میان آن ها [ارواح دوگانه] فضای خالی یعنی آن چه هوا خوانده می شود و محل برخورد آن هاست وجود داشت.» **بوهن دهیشن** و فصل اول.

7. ابوالفتح تاج الدین محمد شهرستانی: **الملل و النحل** , ویراسته ی کورتن , لندن , 1846 , ص 185_182.

8. ابی محمد علی حزم: کتاب **الفضل فی الملل و الهواء و النحل** , جلد دوم, قاهره, چاپ اول [تاریخ نشر معلوم نیست], ص 34

9. اردمان (erdmann) در زمینه ی نفوذ مفاهیم زردشتی در فلسفه ی یونان باستان چنین نوشته است: «او [هراکلیتوس] این نیرو را تخم همه ی رویدادها و میزان نظم عالم می خواند. این امر که آن نیرو شعله شمرده شده است زاده ی نفوذ مغان ایران است. از سوی دیگر هراکلیتوس آپولون و دیونوسوس را در جنب زیوس قرار می دهد و آن دو را جنبه های دوگانه ی ذات زیوس که همان آتش اولی است می شمارد_ و البته این کار او مستلزم تصرفی در اساطیر یونانی بوده است.»

History of philosophy , vol 1 , p:50

لارنس میلز (Lawrence mills) نفوذ زردشت را در هراکلیتوس محتمال نیافته است.

American journal of pblology . vol.22

بر اثر همین نفوذ احتمالی است که لاسال (lassalle) زردشت را پیشاهنگ هگل خوانده است.

Paul janet: History of problems of philosophy , vol:2 , p:147

اردمان درباره ی نفوذ زردشت در فیثاغورس نوشته است: «فیثاغورس عدهای فرد را برتر از عدهای زوج داشته و گلاذیش (gladisch) در مقایسه ی مذهب فیثاغورسی با معتقدات چینی این نکته را مورد تاکید قرار داده است. از این گذشته فیثاغورس در بیان تضادها از تضاد نور و ظلمت و تضاد خیر و شر نیز نام برده است و این امر بسیاری از محققان پیشین و کنونی را برانگیخته است که آن مفاهیم را مرهون آیین زردشت دانند.»

اردمان پیشین، جلد اول، ص 33

10. در میان فیلسوفان کنونی انگلیس برادلی به نتیجه ای مشابه نتیجه ی فلسفی زردشت رسیده است. سورلی در بحث ارزش اخلاقی فلسفه ی برادلی چنین نظر داده است: «برادلی مانند گرین به یک حقیقت جاویدان که مادی نیست و باید روحانی خوانده شود اعتقاد دارد و فعالیت اخلاقی انسان را نمایی از این حقیقت جاویدان می بیند چنان که برادلی آن را "روگرفت" همان حقیقت سرمدی می شمارد. اما در زیر این مشابهت کلی دنیایی تفاوت وجود دارد. برادلی با اسناد "خودآگاهی" به "وجود مطلق" از مانند کردن آن به شخصیت انسانی خودداری می ورزد و نتیجه ای را که در فلسفه ی گرین کمابیش به صورت تلویحی وجود دارد صریح می کند و می گوید که در حیات انسان و صحنه ی عالم شر نیز مانند خیر جلوه ای از وجود مطلق است.»

Recent tendencies in ethics , pp 100_101.

*. [اشاره است به عارف آلمانی قرن هفدهم یاکوب بومه_م]

11. «نیستی» زردشت را نباید با «لاوجود» افلاطون اشتباه کرد. در نظر زردشت همه ی صورت های وجودی که از روح ظلمت زاده می شوند نیست به شمار می روند. از آنجا که روح نور سرانجام بر روح ظلمت غالب می گردد آفریده های ظلمت موجوداتی ناپایدارند.

12. مهرپرستی وجهی از آیین زردشت است که در سده ی دوم مسیحی در امپراتوری روم رواج یافت. هواداران مهر خورشید را عامل بزرگ نور می دانستند و می پرستیدند. روح انسانی را بخشی از وجود خدا می پنداشتند و برای پیوستن روح به خدا به مناسک مرموزی می پرداختند. مهرپرستان درباره ی روح و پیوستن آن به خدا از راه ریاضت تن و عبور آن از سپهر اثر و تبدیل آن به آتش پاک نظرهایی آوردند که به نظر برخی از فرقه های تصوف می ماند.

13. گای گر ، پیشین ، جلد اول ، ص 124

14. هاگ این ارواح نگهبان را با مثل افلاطونی مقایسه کرده است. اما پوشیده نماند که فره وشی ها بر خلاف مثال ها انگاره هایی نیستند که اشیاء این عامل از روی آن ها ساخته شده باشند. از این گذشته مثال ها جاویدان و بی زمان و بی مکان اند. فره وشی ها از آفریده های روشنایی نگهبانی می کنند ولی مثل افلاطونی انگاره هایی کامل و فوق حسی هستند شباهت این دو نظر شباهتی ظاهری است. هاگ : پیشین ، ص 206 .

15. از دیدگاه صوفیان نیز نهاد انسانی سه بهره دارد: مرکب از نفس و قلب و روح است. قلب که هم مادی و هم غیرمادی یا نه مادی و نه غیرمادی است میانجی نفس و روح و عامل معرفت اشرف به شمار می رود. می توان معنی کلمه ی «وجدان» را که شکل به کار برده است به معنی کلمه ی صوفیانه ی «قلب» نزدیک دانست.

16. گای گر : پیشین ، جلد اول ، ص 104.

در جهان شناسی صوفیان نیز روان انسانی در سفر آسمانی خود از مراحل چند می گذرد. صوفیان از پنج مرحله یاد کرده اند. ولی چگونگی این مراحل اندکی با چگونگی مراحل آیین زردشتی فرق دارد. مراحل پنج گانه ی صوفیان چنین اند:

1. عالم جسم (ناسوت).

2. عالم عقل مجرد (ملکوت).

3. عالم قدرت (جبروت).

4. عالم نفی (لا هوت).

5. عالم سکوت محض (هاموت).

محتملاً صوفیان این مراحل را از جوگیان هندی به وام گرفته اند. جوگیان از هفت مرحله یا سطح وجودی نام برده اند:

1. مرحله ی تن جسمانی.

2. مرحله ی همزاد اثیری.

3. مرحله ی نشئه ی حیات.

4. مرحله ی طبع انفعالی.

5. مرحله ی فکر.

6. مرحله ی نور معنوی یا عقل.

7. مرحله ی روح مجرد.

Annie Besant : reincarnation , p:30.

17. «اگر بر صواب باشم در حوالی سال 400 مسیحی می توان پنج نوع اندیشه تشخیص داد. نخست اندیشه ی مانوی است که به آرامی راه خود را گشود و حتی در میان روحانیان [مسیحی] سخت موثر افتاد...»

Harnack: history of Christian dogma , vol 5 , p:56.

«جدال با مانویان متفکران را بر آن داشت که همه ی صفات خدا را مظهر یک امر تصور کنند و احدیت خدا را بخش ناپذیر دانند.» همان و ص 120.

18. برخی از مانی شناسان شرقی و از آن جمله افراییم سیروس که در مقدمه ی کتاب سرود روح ویراسته ی به وان از او نام رفته است بر آنند که مانی یکی از شاگردان گنوستیک سریانی بارده سانس (یا باردیصان) بوده است. اما محمد ابن اسحاق الندیم مولف دانشور کتاب **الفهرست** ز چند رساله که مانی بر ضد این گنوستیک نگاشته است یاد کرده است. برکیت در سخنرانی های خود راجع به مسیحیت شرقی ابتدایی ترجمه ای آزاد از کتاب بارده سانس به دست می دهد و از این ترجمه بر می آید که اثر بارده سانس دیدی گاملاً مسیحی دارد و با تعالیم مانی سازگار نیست. با این همه ابن حزم در کتاب **الفصل فی الملل و الاهواء و النحل** (جلد دوم ص 36) چنین می نویسد: «این هر دو از جهاتی موافقت داشتند با این تفاوت که مانی ظلمت را اصلی زنده می انگاشت.»

19. منابع مانی:

محم ابن اسحاق الندیم: کتاب الفهرست , ویراسته ی فلوگل و دیگران , جلد اول , لایپ زیگ , 1871 , 56-52.

احمد ابن ابی یعقوب: تاریخ الیعقوبی , ویراسته ی هوتس ما , لندن , 1883 , جلد اول , ص 181-180.

ابی محمد علی حزم: پیشین , جلد دوم , 36.

ابوالفتح تاج الدین محمد شهرستانی: پیشین , ص 192-188.

“Mani” , encyclopedia Britannica.

C.Salemann : bulletin de l’Academie des sciences de St.peterbourg , Series 5 , 15 April 1907 , pp 175_184.

20. می توان فلسفه ی طبیعت مانی را با تصور چینیان از آفرینش سنجید. به عقیده ی چینیان هر چه هست زاده ی پیوند بین (Yin) و یانگ (Yang) است. اما بین و یانگ به اصل یگانه ی والاتری که تای کیه (Tai Keih) نام دارند تحویل می یابند حال آن که مانی چنین تحویلی را میسر نمی بیند و بر آن است که طبایع هرگز از اصلی واحد بر نمی آیند .

21. توماس آکویناس در بیان و نقد رای مانی درباره ی تباین عوامل اولای هستی چنین می نویسد:

ا) آنچه همه چیزها خواستار آن اند باید مطلوب اصل شر نیز باشد؛ اما همه ی چیزها خواستار صیانت ذات خود هستند. پس اصل شر هم باید خواستار صیانت ذات خود باشد.

ب) آن چه همه ی چیزها خواستار آن اند نیک است؛ اما همه ی چیزها خواستار صیانت ذات خود هستند؛ پس صیانت ذات نیک است.

بنابراین اصل شر باید خواستار صیانت ذات خود باشد؛ پس اصل شر خواستار امری نیک است و این هم تناقض پیش می آورد.

God and his creators , Tr.rickaby , book 2 , p:105.

22. منابع مزدک:

ابوعلی حسن نظام الملک: سیاست نامه , ویراسته ی شفر , پاریس , 1897 , ص 181_166.

شهرستانی: پیشین , جلد اول , ص 186.

Al_biruni: cbronology of ancient nations.Tr.E.Sachau , London , 1879 , p:192.

23. نحله ی زروانی در سده ی پنجم مسیحی در ایران رواج داشت. نگاه کنید به:

Z.D.M.C , vol.LVII , p:562.

فصل دوم:

1. متاسفانه آثار سرخسی یکی از شاگردان برجسته ی یعقوب بی اسحاق الکندی فیلسوف عرب بود به جا نمانده اند.

2. دوبر در کتاب خود به نام تاریخ فلسفه در اسلام فلسفه های فارابی و ابن سینا را به تفصیل باز می نماید ولی در بیان فلسفه ی ابن مسکویه تنها به تعالیم اخلاقی او بسنده می کند. من در این مقام فلسفه ی اولای ابن مسکویه را که مسلما منظم تر از فلسفه ی اولای فارابی است به میان می کشم و نیز به جای جنبه ی نوافلاطونی ابن سینا خدمت اصیل او را به فلسفه ی کشورش پیش می نهم.

3. maulana shibli : ilm al_kalam , haidarabad , p:141.

* [مقصود faculty psychology است که فعالیت نفسانی را معلول قوه ای مستقل می شمارد_ مترجم].

4. این رساله بخشی است از مجموعه آثار ابن سینا که در کتاب خانه ی موزه ی بریتانیا موجود است و در 1894 به وسیله ی مرن ویراسته شده است. [مراد مولف رساله فی ماهیت العشق است که در عصر خود ابن سینا به نام رساله ی عشق به فارسی در آمده است_ مترجم].

5. کتاب بیهقی ، کتابخانه ی سلطنتی برلین ، برگ 28 الف و دنباله. [ظاهرا مراد مولف کتاب تتمه صوان الحکمه اثر ظهیرالدین ابوالحسن بیهقی است که در هندوستان با عنوان تاریخ حکماء الاسلام منتشر شده است_ مترجم].

فصل سوم:

1. در دوره ی خلافت عباسی بسیاری کسان در نهان مانوی آیین بودند.

محمد بی اسحاق الندیم: کتاب الفهرست ، ویراسته ی فلوگل و دیگران ، جلد اول ، لایپ زیگ ، 1871 ، ص 338.

در کتاب المعتزله از مباحثه ی ابوالهذیل و صالح ثنوی در این باره سخن رفته است.

T.W.Arnold (ed.): al_mutazila , leipsiz , 1902 , p:133.

ایضا رجوع شود به: Macdonald: Literary history of Persia , vol.1 , p:281.

فون کره مر مجادلات دینی دوره ی اموی را شروع کار فرقه ی معتزله می شمارد. البته این فرقه اساسا ایرانی نبود ولی چنان که براون می نویسد شیعیان در موارد بسیار با فرقه هی قدریه و معتزله توافق داشتند و از این رو هنوز هم مذهب شیعی ایران از جهات گوناگون به افکار معتزلیان می ماند و شیعیان از ابوالحسن اشعری که رقیب بزرگ معتزلیان بود بیزاری می جویند.

براون ، همان ، ص 283.

در هر حال می توان گفت که برخی از نمایندگان بزرگ فرقه ی معتزله مانند ابوالهذیل به مذهب شیعه گوش داشتند.

آرنولد ، پیشین ، ص 28.

از طرف دیگر بسیاری از پیروان اشعری ایرانی بودند و از این بر می آید که نحوه ی اندیشه ی اشعری را نباید سامی محض انگاشت. رسالات ابن عساکر در ایم مورد قابل ملاحظه است.

2. ابوالفتح تاج الدین محمد شهرستانی: الملل و النحل ، ویراسته ی کرتن ، لندن ، 1846 ، ص 34.

3. Frankel : ein mu'tazilitischer kalam , wien , 1872 , p:13.

4. شهرستانی: پیشین, ص 48؛

Steiner: die mu'taziliten , leipzig , 1865 , P:59.

5. ابی محمد علی حزم : کتاب الفصل فی الملل و الاهواء و النحل , جلد چهارم , قاهره , [تاریخ نشر معلوم نیست], چاپ اول , ص 197:

شهرستانی , پیشین , ص 42.

6. اشتاینر: پیشین , ص 57.

7. همان , ص 59.

8. شهرستانی , پیشین , ص 38.

9. ابن حزم: پیشین , جلد پنجم , ص 42.

10. شهرستانی: پیشین , ص 38.

11. اشتاینر: پیشین , ص 80.

12. شهرستانی , پیشین , ص 38.

13. ابن حزم : پیشین , جلد چهارم , ص 194 و 197.

14. همان , ص 194.

15. شهرستانی: پیشین , ص 44.

16. در بحث مذهب نزه از کتاب المسائل فی الخلاف بین البصریین و البغدادیین فی الکلام فی الجواهر , اثر ابوسعید نیشابوری , ویراسته ی آرثر بیرام استفاده ی بسیار کرده ام.

17. مکدونالد: پیشین , ص 161.

18. ابن حزم در کتاب الفصل ... وجود فرقه های مرتد ایرانی را محصول مبارزه ی مداوم ایرانیان پرستان که خواهان در هم شکستن قدرت عرب به شیوه هایی مسالمت آمیز بودند شمرده است.

Von Kremer : Geschichte der Herrschenden ideen des islams. pp:10 & 11.

19. شهرستانی , پیشین , ص 149.

20. ابوالفضل استرآبادی : جاویدان کبیر , کتابخانه ی دانشگاه کمبریج , برگه ی 149 الف.

21. همان , برگ 280 الف.

22. همان , برگ 366 ب.

23. همان , برگه ی 155 ب.

24. همان , برگه ی 382 الف.

25. Mehren (ed) : "Extracts from Ibn Asakir" , Travaux de la Troiseme Session du congress international des orientalistes , P:261.

26. شرح مباحثه ی جبابی و اشعری در **وفیات الاعیان** ابن خلکان.

27. اشبیتا: همان , ص 7 (مقدمه).

28. شهرستانی : **پیشین** , ص 69.

29. مکدانلد : **پیشین** , ص 201 به بعد.: Shibli :ilm al_kalam , PP . 60 &72.

30. لوتسه از اتم گرایان است ولی اتم ها را مادی نمی داند. می گوید: کیفیات حسی و از آن جمله بعد محصول فعل متقابل اتم ها هستند. پس اتم نمی تواند خود واجد کیفیت امتداد باشد. حقیقت حسی بعد مانند حقیقت زندگی و سایر کیفیات حسی از همکاری نقطه های نیرو فراهم می آید. این نقطه ها درو عاء زمان مبادی فعل «وجود اولای لایتناهی» محسوب می شوند.

31. شبلی: **پیشین** , ص 64 و 72.

32. شهرستانی: **پیشین** , ص 82.

33. کتاب **احیاء علوم الدین** غزالی «چنان شباهت تامی به **گفتار دربارہ ی روش دکارت** دارد که اگر در عصر دکارت ترجمه ای از آن در دست بود همه کس دکارت را به انتحال متهم می کردند.» [مؤلف به خطا به جای کتاب **المنفذ من الضلال** از کتاب **احیاء علوم دین** نام برده است_ مترجم]

Lewes: history of philosophy , vol II .P:50.

34. journal of the amerian oriental society , Vol.20 , P:103.

35. ابوحامد محمد غزالی : **المنفذ من الضلال** , ص 3.

36. سید احمد: **النظرفی بعض مسائل الامام الهمام ابوحامد الغزالی** , آگره , شماره ی 4 , ص 3 به بعد.

37. شبلی : **پیشین** , ص 66.

38. ابن حزم , **پیشین** , جلد پنجم , ص 63 و 64.

39. ابوحامد محمد غزالی : **مشکوه الانوار** , کتابخانه ی اداره ی هندوستان , برگ 3 الف.

40. غزالی در این باره به ذکر یک حدیث نبوی پرداخته است.

همان , برگ 10 الف.

41. بیرونی تعالیم آریابهاتا را می پسندید و چنین نقل می کند: «شناخت آنچه در پرتو خورشید روشن شده است ما را بس است. آنچه در ورای این است هر چند وسعت ناپیمودنی دارد ما را سودی نمی رساند. زیرا حواس چیزی را که از دسترس

آفتاب برکنار باشد ادراک نمی کند و چیزی که حواس ادراک نکند بر ما دانسته نمی شود.» از این سخن می توان به فلسفه ی بیرونی رسید: دانش یقینی فقط از ادراکات حسی که به وسیله ی عقل به یکدیگر پیوسته شوند به دست می آید.

De boor:History of philosophy in islam , London , 1933 , P:146.

*.[فاصله ی زمانی بین شروع فعالیت یک تحریک بیرونی و شروع واکنش ارگانیزم را «زمان واکنش» گویند_ مترجم]

42.«نزد ابوعلی بن هیثم حقیقت صرفاً چیزی است که به قوای حسی و ادراکی عرضه و به وسیله ی فهم دریافت می شود، ادراکی است که صورتی منطقی به خود گرفته است.» همان , ص 150.

فصل چهارم:

1. شمش الدین محمد مبارک : شرح حکمه العین , کتابخانه ی اداره ی هندوستان , برگ 5 الف.

2. محمد هاشم حسینی: شرح حکمه العین , کتابخانه ی اداره ی هندوستان , برگ 12 الف.

3. همان , برگ 14 ب.

4. شمش الدین محمد مبارک , پیشین , برگ 8 ب.

5. همان , برگ 9 الف.

6. همان , برگ 20 الف.

7. همان , برگ 11 الف.

8. همان , برگ 11 ب.

9. همان , برگ 14 الف.

10. همان , برگ 14 ب.

11. همان , برگ 15 الف.

12. همان , برگ 15 ب.

فصل پنجم:

1.«خبر داده اند که والریمانوس شکست خورده و اکنون در دست شاپور است. تهدیدات قوم فرانک و اقوام آله مانی (Allimanni) و قوم گوت (goth) و ایرانیان همه برای روم منحنط ما هراس انگیزند.»

Vaughan : Hall hours with mystics , p:63.

2. استادان اخیر فلسفه ی نوافلاطونی به عنصر خلسه که می توانست برخی از اذهان را جذب کند بی اعتنائی کردند و بدین وسیله فلسفه ی نوافلاطونی را به صورت نظام فکری که هیچ گونه جذبه ی انسانی نداشت درآوردند. در این باره ویتاگر

گفته است: «استادان اخیر این نحلّه وصول به خلسه ی عارفانه را کاری دشوار تلقی کردند و رفته رفته آن را برای زمینیان ناممکن شمردند.»

Whittaker : Neo_platonism , P:101.

3.سوره ی 2 , آیه ی 146.

4.سوره ی 2 , آیه ی 2.

5.سوره ی 51 , آیه ی 20 و 21.

6.سوره ی 50 , آیه ی 15.

7.سوره ی 24 , آیه ی 35.

8.سوره ی 42 , آیه ی 9.

9.سوره ی 17 , آیه ی 87.

10.سوره ی 88 , آیه ی 20.

11.سوره ی 16 , آیه ی 92.

12.و بر به استناد لاسن می نویسد: «بیرونی در سده ی پنجم هجری کتاب پاتان جالی و احیاناً سان خیا سوت را به عربی گردانید ولی آنچه از این ترجمه ها در دست است بر اصل سنس کریت آن ها منطبق نمی شود.»

Weber :History of indiau literature . P: 239.

13.نیکلسن تعاریف گوناگون تصوف را گرد آورده است.

رجوع کنید به: journal of royal Asiatic society , APRIL 1096.

14.گایگر درباره ی پیشرفت آیین بودا نوشته است: «می دانیم که پس از عصر اسکندر بوداگرایی در ایران خاوری نیرومند بود و حتی در نواحی دورافتاده ای چون تیرستان پیروان فراوان داشت و بسیاری از کاهنان بودایی به بلخ راه یافتند این وضع که احتمالاً در سده ی اول پیش از مسیح آغاز شد تا سده ی هفتم مسیحی دوام آورد. سرانجام بر اثر اسلام گرایی از گسترش آیین بودا در کابل و بلخ کاست. ناگفته نماند که سرگذشت زردشت بدان صورت که ابومنصور محمد دقیقی به ما رسانیده است در همین عصر پدید آمد.»

W.Geiger : civilization of eastern Iranian in ancient times , Vol.II . P:170.

15.عزیز ابن محمد نسقی :مقصد الاقصی , کتابخانه ی ترینییتی کالج , برگ 8 ب.

16.همان , برگ 10 ب .

17.همان , برگ 23 ب .

18.همان , برگ 3 ب .

19. همان , برگ 15 ب .

20. ویتاگر , پیشین , ص 58.

21. همان , ص 57.

22. دبستان المذاهب , فصل هفتم.

23. Erdmann : History of philosophy Vol.I , P:367.

24. محمد شریف هروی : شرح انواریه , کتاب خانه ی سلطنتی برلین , برگ 10 الف.

25. همان , برگ 11 ب.

26. همان , برگ 34 الف.

27. همان , برگ 57 ب.

28. همان , برگ 60 ب.

29. همان , برگ 92 ب.

30. همان , برگ 82.

31. همان , برگ 87 ب.

32. همان , برگ 81 ب.

33. عزیز بن محمد نسقی : مقصد اقصی , برگ 21 الف.

34. عبدالکریم بن ابراهیم جیلانی , انسان الکامل فی معرفه الاخر و الاوائل , قاهره , جلد اول , ص 10.

*. [پاره ای است از سخن وردزورث که در صفحه ی 77 نقل شده است_ مترجم.]

35. همان , جلد اول , ص 22.

36. همان , جلد دوم , ص 26.

37. Matheson : Aids to the study of german theology , P:43.

38. این نکته به مفهوم برهمای پدیدار که در ودان تا آمده است بسیار شباهت دارد در نظام ودان تا «خالق متشخص» یا پراجاپاتی سومین مرحله ی وجود مطلق یا «برهمای فی النفسه» است. جیلانی ظاهرا با شان کارا و باداریانسا که به دو برهما یکی با کیف و دیگری بی کیف_ باور داشتند همداستان است. همچنین جریان آفرینش در هر دو نظام مشابه و عبارت از سیر نزولی «فکر مطلق» است. در نظام ودان تا «فکر مطلق» از جهت مطلقیت خود «است» (Asat) و از جهت تجلی که قبول محدودیت است «ست» (Sat) نام گرفته است. جیلانی با وجود یک گرایی مطلق خود به نظر

رامانوجا نزدیک شده و ظاهراً حقیقت نفس انفرادی را پذیرفته و از شان کارا که در مرحله ی وصول به معرفت اشرف ایش وارا و پرستش آن را ضرور نمی دانست دور شده است.

39. عبدالکریم بن ابراهیم جیلانی: پیشین , جلد اول , ص 40.

**[اصل شعر: فکنت اناهی و هی کانت انا و ما / لها فی وجود مفرد من ینازع. مترجم]

40. همان , جلد اول , ص 48.

41. «ما را یارای آن نیست که به دلخواه خود / آتش را که در قلب خانه دارد شعله ور سازیم» ماتیو آرنولد

42. پیشین , جلد اول , ص 8.

***[اصل شعر:

ان قلت: واحده صدقت: و ان تقل:

اثنان , حق_انه اثنان؛

او قلت , وبل انه لمثلث؛

فصدقت؛ ذاک حقیقه الانسان!_مترجم]

****[«او من کان میتا فاحیبا و جعلنا له نوراً یمشی کمن مثله فی الظلمات لیس بخارج منها...»سوره ی 6, آیه ی 122_مترجم]

فصل ششم:

1. ملاحادی سبزواری: اسرار الحکم, ایران, ص 6.

2. همان , ص 8.

3. همان.

4. همان , ص 10.

5. همان , ص 28 و 29 .

6. همان , ص 151.

7. همان , ص 6.

*[مؤلف از فعالیت دیگر حس مشترک که ادراک صور خیالی است نامی نبرده است. سبزواری درباره ی حس مشترک چنین نوشته است: «قوتی است که ادراک کند محسوسات خمسه را به توسط حواس ظاهره و... همچنین از آن راه که چون آئینه دورویی است رویی به ظاهر دارد و از طرق حواس ادراک محسوسات کند؛ و رویی به باطن دارد و صور خیالیه را و ترکیبات متخیله را در باطن ادراک کند.»

اسرار الحکم , تهران , 380 , قمری , ص 205_ مترجم]

**[مولف به سبب آنکه یکی از دو فعالیت حس مشترک را نادیده گرفته است کار قوه خیال را منحصر به حفظ صور اشیاء خارجی دانسته است حال آنکه قوه ی خیال در نظر سبزواری و اکثر حکیمان اسلامی «قوتی است که حافظه است هر صوری را که حس مشترک آن ها را ادراک نموده_ خواه از خارج به توسط مشاعر ظاهر و خواه از داخل چون ادرا صوری که به خیال سپرده شده.»

همان ص 207_ مترجم.]

«پوزش بابت کمبودها و لغزش های تایپی»

تبریز_ زمستان 1391

مهرپویا.ع