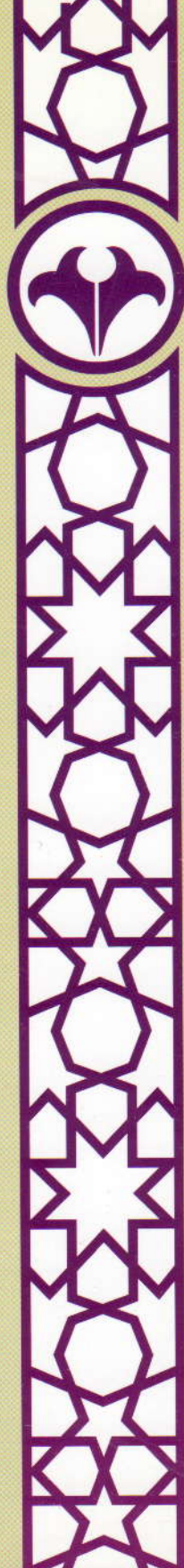


دفتر عقل



دکتر محسن کدیور



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

دفتر عقل

(مجموعه مقالات فلسفی - کلامی)

دکتر محسن کدیور



انتشارات اطلاعات

تهران - ۱۳۸۷

سرشناسه: کدیور، محسن، ۱۳۳۸ -
عنوان و نام پدیدآور: دفتر عقل (مجموعه مقالات فلسفی - کلامی) / محسن کدیور
مشخصات نشر: تهران: اطلاعات، ۱۳۷۷
مشخصات ظاهری: ۴۸۳ ص.
شابک: 978-964-423-399-9
یادداشت: چاپ دوم: ۱۳۸۷ (فیبیا)
یادداشت: کتابنامه به صورت زیر نویس
موضوع: فلسفه اسلامی - مقاله‌ها و خطابه‌ها
موضوع: فلسفه اسلامی - کتابشناسی
شناسه افزوده: مؤسسه اطلاعات
رده‌بندی کنگره: ۱۳۷۷ ۴۷ د ک / ۱۴۲۹ BBR
رده‌بندی دیویی: ۱۸۹/۱
شماره کتابشناسی ملی: ۴۱۲۳ - ۷۷ م



انتشارات اطلاعات

تهران: خیابان میرداماد، خیابان نفت جنوبی، روزنامه اطلاعات، شماره پستی ۱۵۴۹۵۲۱۱۱
 تلفن: ۶ - ۲۹۹۹۲۴۵۵
 فروشگاه مرکزی: خیابان انقلاب اسلامی، رویروی دانشگاه تهران، تلفن: ۶۶۴۶۰۷۲۴

دفتر عقل (مجموعه مقالات فلسفی - کلامی)

نوشته دکتر محسن کدیور

صفحه آرا: فاطمه خلوانی

حروف نگاری، چاپ و مصاقی: مؤسسه اطلاعات

چاپ اول: ۱۳۷۷ چاپ دوم: ۱۳۸۷ شمارگان: ۲۱۰۰ نسخه
قیمت: ۳۱۰۰ تومان

شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۴۲۳-۳۹۹-۹ ISBN: 978-964-423-399-9

همه حقوق چاپ و نشر برای ناشر محفوظ است. Printed in Iran

تقدیم به پدرم

معلم متواضع خردورزی، دینداری و آزادگی

فهرست مطالب

مقدمه

۹

بخش اول: مقالات فلسفی - کلامی

- ۱- مقام عقل در اندیشهٔ شیخ مفید ۱۵
- ۲- اندیشه‌های جدید و ارزش تفکر فلسفی صدر المتألهین ۵۵
- ۳- عقل و دین از نگاه محدث و حکیم ۸۹
- ۴- عیار نقد در منزلت عقل ۱۳۱
- ۵- منزلت فلسفی قاضی سعید قمی ۱۷۵
- ۶- ارزیابی سازگاری پوزیتیویسم و متافیزیک ۱۹۳

بخش دوم: کتابشناسی‌های توصیفی - فلسفی

- ۷- کتابشناسی توصیفی نخستین حکیم مسلمان ۲۲۳
- ۸- کتابشناسی ابن سینا ۲۴۹
- ۹- کتابشناسی توصیفی فلسفهٔ اشراق ۲۸۷
- ۱۰- مجموعهٔ آثار علامهٔ طباطبائی ۳۲۷

بخش سوم: بررسی اجمالی کتب فلسفی

- ۱۱- نگاهی گذرا به چهار رسالهٔ فارابی ۳۴۳

- ۱۲- تأملی کوتاه در مباحثات ابن سینا ۳۴۷
- ۱۳- گزارش ابوالعباس لوکری از فلسفه مشاء ۳۵۱
- ۱۴- نگاهی به یائیه میرفندرسکی ۳۶۵
- ۱۵- سیری گذرا در رسائل فیض کاشانی ۳۷۳
- ۱۶- نگاهی دوباره به منظومه حکیم سبزواری ۳۷۷
- ۱۷- فلسفه مظفر ۳۸۳
- ۱۸- دیدگاههای مطهری در حرکت و زمان ۳۸۷

بخش چهارم: گفت و گوهای فلسفی - کلامی

- ۱۹- مبانی اصلاح ساختار آموزشی حوزه‌های علمیه ۳۹۵
- ۲۰- جایگاه حوزه و علوم اسلامی در عصر حاضر ۴۱۱
- ۲۱- تأملی در فلسفه و کلام اسلامی معاصر ۴۲۹
- ۲۲- گفت و گو از منظر مبانی دینی ۴۶۱
- فهرست تفصیلی مطالب ۴۷۵

مقدمه

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و صلى الله على خاتم انبيائه محمد و آله الطاهرين
«دفتر عقل» مجموعه بر خي مقالات فلسفي كلامي نگارنده است كه طي سالهاي
۱۳۷۱ تا ۱۳۷۴ در قم به رشته تحرير درآمده است. اين مجموعه در چهار بخش مقالات
تحليلي، كتابشناسي هاي توصيفي، مقالات مختصر توصيفي و گفتگوهاي فلسفي - كلامي
تنظيم شده است.

بخش اول كه نيمي از كتاب را تشكيل مي دهد، حاوي تشش مقاله تحليلي است.
نخستين مقاله به بررسي مقام عقل در اندیشه شيخ مفيد اختصاص دارد. دومين مقاله در
قالب نقد يك كتاب تاريخ فلسفه به تبیین اندیشه های جدید و ارزش تفکر فلسفی
صدر المتألهين پرداخته شده است. بررسي تطبيقي نسبت عقل و دين از دیدگاه علامه
المحدثين مجلسي و علامه طباطبائي در متن و حاشیه بحار الانوار مقاله سوم را تشكيل
مي دهد. در مقاله چهارم منزلت عقل در نظر علامه مجلسي و همفكران ايشان در پاسخ يك
نقد مورد بررسي قرار گرفته است. تحليل انتقادي منزلت فلسفي قاضي سعيد قمي
موضوع مقاله پنجم است. و بالاخره مقاله ششم نيم نگاهی دارد به فلسفه غرب در ارزيابي
سازگاري پوزيتيويسم و متافيزيك در اندیشه نيوتن، گامی در بازخوانی مبانی مابعدالطبیعی

علوم نوین.

بخش دوم به کتابشناسی‌های توصیفی فلسفی اختصاص دارد. چهار کتابشناسی کندی نخستین حکیم مسلمان، ابن سینا، فلسفه اشراق و علامه طباطبایی پیکره این بخش را تشکیل می‌دهد.

در بخش سوم هشت کتاب فلسفی مورد بررسی و توصیف اجمالی قرار گرفته‌اند: چهار رساله فارابی، مباحثات ابن سینا، بیان الحق بضمان الصدق لوكری، شرح یائیه میرفندرسکی، ده رساله فیض کاشانی، شرح منظومه سبزواری، الفلسفة الالهیة مظفر، و حرکت و زمان شهید مطهری.

در بخش چهارم چند گفت و گوی فلسفی کلامی گرد آمده است. «مبانی و ساختار آموزشی حوزه‌های علمیه» مصاحبه‌ای مکتوب است که بخشی از آن به جایگاه فلسفه و کلام در نظام آموزشی حوزه‌ها اختصاص دارد. «جایگاه حوزه و علوم اسلامی در عصر حاضر» مطالب عرضه شده در يك میزگرد است. «تأملی در فلسفه و کلام اسلامی معاصر» و «گفتگو از منظر مبانی دینی» حاصل دو مصاحبه می‌باشد.

هر بیست و دو مقاله در فاصله سالهای ۷۱ تا ۷۴ در نشریات ذیل منتشر شده است. دو ماهنامه آینه پژوهش (۱۲ مقاله)؛ دو ماهنامه کیهان اندیشه (۵ مقاله)، چهار ماهنامه معارف و فصلنامه نامه مفید (هر يك ۱ مقاله)، ماهنامه کیهان فرهنگی، روزنامه اطلاعات و روزنامه ایران (هر يك ۱ گفت و گو). از سردبیران محترم نشریات یاد شده آقایان محمد علی مهدوی‌راد، محمد جواد صاحبی، اسماعیل سعادت و سید ابوالفضل موسویان و نیز از گفت و گوگران محترم آقایان صمدی، جهانی مقدم و جلیلی صمیمانه سپاسگزارم. در نخستین پاورقی هر مقاله نشانی کامل چاپ اول ذکر شده است، و اکنون با اصلاحاتی جزئی در این دفتر در کنار هم منتشر می‌شوند.

مخاطب دو بخش اخیر عامتر از مخاطب دو بخش اول است.

از برخی تکرارهای جزئی نیز چاره‌ای نبوده است. ترتیب مقالات موضوعی است، و ترتیب زمان نگارش در آنها رعایت نشده است، لذا طبیعی است که سطح مقالات متفاوت باشد.

سلوك برسبيل انصاف فيض^۱ اقتضای می کند که این مسودات را مکتوب «علی حسب التمرین» بخوانم، و نخستین تجربه ام را در نگارش فلسفی کلامی حاکی از خامی بدانم. باین همه اگر مطالعه این دفتر خواننده را دمی به تعقل فرو برد، برایش سؤالی ایجاد کند و یا مقدمات پاسخ به پرسشی را فراهم آورد، زهی سعادت. «دفتر عقل» نشان دهنده دغدغه های چهار ساله یکی از دوستداران حکمت است و به قصد احیاء، پالایش و ترقی سنت فلسفی سلف صالح قلمی شده است. این دفتر و یکی دو کتاب دیگر در دست انتشار حاصل مرحله اول کوششهای فلسفی راقم سطور است. امید آن دارم که توفیق نقد این مرحله و قلمی کردن کوششهای مرحله بعدی نیز نصیب شود.

نام این مجموعه را از حافظ شیرازی وام گرفته ام.^۲ باین توضیح که از «دفتر عقل» تکلیف مالا یطاق نباید خواست، تنها تمهید مقدمات تعقل را می توان از آن انتظار داشت؛ بویژه که چهار مقاله اصلی این دفتر مختص تحلیل مقام و منزلت عقل است، و جامعه ما نیازمند خردورزی بیشتر که «لادین لمن لا عقل له».^۳

پرونده مباحث این دفتر همچنان مفتوح است. پیشنهادات، انتقادات و تذکر کاستی ها و نواقص این دفتر خدمتی است به این قلم. از همه عزیزانی که در تدوین این مجموعه از هیچ کوششی دریغ نکردند بویژه مسئولان محترم انتشارات اطلاعات و بالاخص سرور محترم جناب سید محمود دعائی سپاسگزارم.

تهران - فروردین ۱۳۷۷

۱. در رساله فیض کاشانی، رساله الانصاف، ص ۱۸۴.

۲. قدر مجموعه گل مرغ سحر داند و بس ای که از «دفتر عقل» آیت عشق آموزی حافظ، به سعی سایه، غزل شماره ۴۷، ص ۱۲۷.

۳. اصول کافی، کتاب العقل والجهل.

که نه هر کو ورقی خواند معانی دانست
ترسم این نکته به تحقیق ندانی دانست

یادداشت چاپ دوم

خدارا سپاسگزارم که «دفتر عقل» در دهمین سال تولدش تجدید چاپ می‌شود. بیان و بنان نگارنده در این فاصله پرفراز و فرود، اگرچه کم کار نبوده، اما به دلایلی - که چندان پوشیده نیست - توفیق انتشار یافته‌های فلسفیش کمتر نصیب بوده است. در نخستین مرحله حیات فلسفی راقم این سطور نزدیک ده جلد کتاب تدوین شده که همگی در ادامه همان خطوط کلی است که در این دفتر ترسیم شده است. امیدوارم طی سه سال آینده امکان انتشار همه آنها فراهم شود. در بررسی و نقد این مرحله گفتنی‌هایی است که مجالی دیگر می‌طلبد.

بخش اول

مقالات فلسفی - کلامی

مقام عقل در اندیشه شیخ مفید^۱

شیخ ابو عبدالله محمد بن محمد بن نعمان، ملقب به مفید (۴۱۳ - ۳۳۶ ق)^۲ متکلم و فقیه بزرگ امامی، شاخص تفکر شیعی در قرن چهارم و اوایل قرن پنجم به حساب می‌آید. اگر بخواهیم پنج چهره اصلی کلام شیعه را از آغاز تا کنون نام ببریم، بدون تردید شیخ مفید یکی از آنهاست. قرن چهارم و پنجم دوران شکوفایی و رشد همه جانبه علوم مختلف اسلام است. نحله‌های اصلی کلام اسلامی، یعنی معتزله و اشاعره و شیعه، در این زمان در دادوستد مستمر فکری بودند. به یمن عصر طلایی آزادیهای مذهبی و فرهنگی دوران آل بویه، متفکران مذهب اهل بیت - ع - به‌مرزبندی اعتقادی در مسائل سنتی و جدید کلامی می‌پرداختند. بغداد - قطب علمی آن روز - مهد رشد و جولان فکری نماینده تشیع بود؛ در حالی که در آن روزگار، قاضی عبدالجبار (م ۴۱۴ یا ۴۱۵

۱. آینه پژوهش؛ شماره ۱۷-۱۸؛ بهمن - اردیبهشت ۱۳۷۲؛ صفحه ۲۸-۴۷. این مقاله بمناسبت برگزاری کنگره جهانی هزاره شیخ مفید در قم به رشته تحریر درآمده است.

۲. رجال النجاشی، تحقیق سید موسی شبیری زنجانی، شماره ۱۰۶۷، ص ۴۰۲، قم دفتر نشر اسلامی، ۱۴۰۷ ق؛ شیخ طوسی ولادت شیخ مفید را ۳۳۸ ذکر کرده است؛ الفهرست، تصحیح سید محمد صادق آل بحر العلوم، شماره ۶۹۶، ص ۱۵۷، قم، منشورات الشریف الرضی.

ق) نمایندۀ معتزله^۱، و قاضی ابوبکر باقلانی (م ۴۰۳ ق) چهرهٔ بارز اشاعره^۲ بودند. سلوک فکری شیخ مفید در مقایسه با دو جریان عمدهٔ عقلگرایی گاه افراطی معتزلی و نقلگرایی تفریطی اشعری، از نکات قابل بحث حیات فرهنگی در قرن چهارم است. از آنجا که شیخ علاوه بر درك محضر متکلمین، فقها و محدثین شیعی، از قبیل شیخ صدوق و ابن جنید اسکافی و جعفر بن محمد بن قولویه از مشایخ معتزله مانند حسین بن علی بصری و علی بن عیسی رمانی نیز بهره برده^۳، آشنایی وی با افکار اصلی آن عصر از سرچشمه های اصیل آن حاصل گشته است.

سه جریان عمده در مسائل نظری شیعی در عصر مفید به چشم می خورد: اول، جریان اهل حدیث با چهرهٔ بارزی مانند شیخ صدوق. دوم، جریان متکلمین با علمایی از قبیل آل نوبخت. سوم، جریان فلاسفه با چهره های قدرتمندی همچون شیخ الرئیس ابوعلی سینا (۴۲۸ - ۳۷۰) و ابوعلی مسکویه (۴۲۱ - ۳۳۰).

شیخ مفید به مثابه پادار توانای مرزهای تفکر شیعی به تهذیب و تنقیح و تکمیل و مرزبندی دقیق اندیشهٔ کلامی شیعه پرداخت. او به سان گوهرشناسی خبره صدفهای پر درّ را از جریانهای مختلف فکر دینی صید کرد و با داد و ستد مداوم با ارباب نظر و صیقل دائمی اندیشه با مناظرات علمی و پرسش و پاسخهای فنی، فکری منقّح و منسجم و قوی ارائه کرد. او با تعدیل عقلگرایی معتزلی و گرایش اهل حدیث و اشاعره بر ظواهر، هر دو عنصر عقل و وحی را در نظامی پویا به کار گرفت. دستگاه اندیشهٔ او از افراطها و زیاده رویهای معتزلی در استفاده از دلیل عقل منزّه است؛ در حالی که از جمود مقلده و اشاعره بر ظواهر شرعی نیز برکنار می باشد. او با استخدام درایت در کنار روایت و با بهره گرفتن از تعقل در کنار تعبد جلوه ای تازه از تفکر اسلامی را عرضه کرد. در کلام اهل سنت عقلگرایی معتزلی دیری

۱. ر. ک. المغنی فی اصول الدین، عبد الجبار المعتزلی. و نیز: مذاهب الاسلامیین. عبدالرحمن بدوی. ج ۱، ص ۳۸۰-۴۸۵، بیروت دارالعلم للملایین، ۱۹۷۱ م.

۲. ر. ک. التمهید فی الرد علی الملحده المعطله و الرافضة و الخوارج و المعتزله، الباقلانی، قاهره، ۱۹۴۷ م؛ مذاهب الاسلامیین، بدوی، ج ۱، ص ۵۶۹ تا ۶۳۴؛ الباقلانی و آراؤه الکلامیه، محمدرضا عبداللّه، بغداد ۱۹۸۶ م.

۳. رجال النجاشی، شماره ۱۰۶۷؛ السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، ابن ادریس الحلی، ج ۳، ص ۶۴۸ و ۶۴۹، قم، مؤسسه النشر اسلامی، ۱۴۱۱.

نباید و مقهور تفکر عقل ستیز اشاعره گردید. اما باروشن بینی عالمان بصیری همچون شیخ مفید، سیدمرتضی، شیخ طوسی، محقق طوسی، علامه حلی و... خردگرایی شیعی در پناه درك صحیح از آیات و روایات اهل عصمت-ع- تا به امروز در اوج اقتدار به حیات خود ادامه می دهد. بی شك روایات اهل بیت-ع- راهنمای علمای ما در انتخاب چنین راهی بود.

اگرچه نخستین متکلمان شیعه، از قبیل هشام بن حکم و مومن طاق، در محضر ائمه اطهار-ع- تربیت شده اند و سلسله متکلمان شیعه بزرگانی از قبیل فضل بن شاذان و آل نوبخت را به خود دیده است، اما تفکر شیخ مفید گامی بلند در سیر تاریخی کلام شیعه به حساب می آید. تشخیص و امتیاز مفید نسبت به متکلمان پیش از خود ناشی از چند وجه است: اول، جامعیت مفید. چه، تخصص شیخ در فقه و حدیث و قرآن، علاوه بر خبرگی کلامی وی، در ایجاد موقعیت ویژه و تأثیر فراوان داشته است. دوم، عصر مفید، عصری استثنایی است. چه بسا چنان فضایی فرهنگی و آکنده از برخورد های دینی و عقیدتی پیشتر میسر نبوده است. سوم، بصیرت و روشن بینی شیخ مفید. چهارم، تألیفات کلامی مفید، که کثرت، عمق و تنوع آثار او را نسبت به متکلمین سلف شاخص می کند. تعداد آثار کلامی ابن المعلم به دویست کتاب و رساله می رسد^۱ که متأسفانه اکثر آنها به زمان ما نرسیده است^۲؛ اما همین تعداد اندک نیز برای شناخت عظمت مفید کافی است.

اوائل المقالات فی المذاهب و المختارات جدیترین و مفصلترین و مهمترین اثر کلامی موجود شیعه از آغاز تا اوایل قرن پنجم است. تصحیح الاعتقاد بصواب الانتقاد، یا شرح عقاید صدوق، نخستین گام انتقاد درون مذهبی است که شیخ مفید با درایت و شجاعت قابل تحسین در کلام شیعی برداشت.

آثار کلامی بر جای مانده از مفید را به سه دسته می توان تقسیم کرد:

اول: کتب و رسائل دارای نظم و ترتیب خاص. اوایل المقالات، تصحیح الاعتقاد و

۱. ر.ک، رجال التجاشی؛ الفهرست للطوسی؛ معالم العلماء لابن شهر آشوب.

۲. برای آشنایی با تألیفات بجا مانده شیخ مفید رجوع کنید به مقاله گزارشی از خدمات دفتر کنگره جهانی هزاره شیخ مفید، رضا استادی. مجله نور علم، شماره ۴۵، ص ۹۳ تا ۹۶. در این مقاله مجموعاً ۴۷ کتاب و رساله شناسایی شده است.

النکت من مقدمات الاصول از این دسته به حساب می آید.

دوم: رسائل پرسش و پاسخ. بخش قابل توجهی از آثار مفید به سؤال و جوابهای فقهی، کلامی و تفسیری اختصاص یافته است. المسائل السروية والمسائل العکبرية (اجوبة المسائل الحاجبية)، نمونه اعلای دسته دوم است. صریح ترین آراء شیخ مفید در پاسخ سؤالهای این مجموعه ها می توان یافت.

سوم: تکی نگاریهای کلامی. رساله هایی که ابن المعلم در آنها به بحث درباره یك موضوع خاص کلامی به طور مبسوط پرداخته است. الرسائل الخمسة فی الغیبة، الفصول العشرة فی الغیبة، الافصاح فی الامامة، جواب اهل الحائر عن سهو النبی (ص)، رساله فی الاراده، اقسام المولی از دسته سوم شمرده می شوند.

اندیشه های کلامی شیخ مفید از جنبه های گوناگون شایسته بحث و مطالعه است.^۱ از مهمترین و اساسی ترین جنبه های آن، مسأله عقل در اندیشه این عالم بزرگ است. مسأله عقل از کهنترین مسائل تاریخ تفکر انسانی است. در تاریخ اندیشه دینی نیز این مسأله از بحث انگیزترین مسائل بوده است. از زاویه نظر معرفت شناختی پرسش های فراوانی در این مقام به انتظار پاسخ مطرح می شوند: مراد از عقل چیست؟ قلمرو ادراک آن تا کجاست؟ به چه میزان می توان بر احکام عقل تکیه کرد؟ چگونه می توان از اشتباهات و خطاهای عقلی مصون ماند؟ عقل با وحی چه رابطه ای دارد؟ در چه مواردی می باید به دلیل عقلی تمسک کرد و کجا جای استناد به دلیل نقلی است؟ آیا ممکن است عقل و وحی با هم تعارض داشته باشند؟ دلیل عقلی و نقلی چگونه؟ در تعارض دلیل عقلی و دلیل نقلی چه باید کرد؟ عقل در مسائل اعتقادی و کلامی چه جایگاهی دارد و آیا در مسائل عملی و فروع فقهی می توان به آن رجوع کرد؟ آیا عقل بدون کمک و تأیید وحی معتبر است؟ آیا با وجود وفور آیات و روایات مسأله ای باقی می ماند که ما در آنها محتاج به عقل باشیم؟ با وجود

۱. اولین کار جدی و قابل اعتنا در زمینه آراء کلامی شیخ مفید در غرب منتشر شده است: رساله دکترای دکتر مارتین مکدرموت زیر نظر پروفیسور ویلفرد مادلونگ، از دانشگاه شیکاگو آمریکا به نام اندیشه های کلامی شیخ مفید، این کتاب توسط احمد آرام در سال ۱۳۶۲ ترجمه و در سلسله دانش ایرانی توسط مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل در تهران منتشر شده است.

خطاهای فراوان عقل آیامی توان پایه معرفت دینی را بر عقل نهاد؟ مقام عقل در تفکر انسانی چه سیری را طی کرده است؟

ترسیم سیمای معرفت شناختی يك متفکر با پاسخ به پرسشهایی از این دست میسر می شود. در این مقال بر آنیم تا پاسخ پرسشهای یاد شده را از آثار شیخ مفید استخراج کنیم. البته خواهیم دید که وی مستقیماً به بسیاری از مسائل مذکور نپرداخته است. به علاوه، به اکثر این مسائل بحث مستقلی نیز اختصاص نداده است. لذا برای ترسیم سیمای عقلانی تفکر شیخ مفید چاره ای جز تفحص تمامی آثار بجای مانده و بازسازی این بنای معرفت شناختی بر اساس آجرهای گزیده از تألیفات وی نداریم. بناگزی گاه علاوه بر تصریحات پراکنده، از لوازم بین آراء این عالم بصیر نیز سود خواهیم جست. از آثار مشکوک یا آثاری که انتساب آنها به مفید قطعی نیست، به هیچ وجه بهره نگرفته ایم. لذا استنادی به النکت الاعتقادیة والاختصاص نخواهد شد.^۱ خواهیم کوشید تا آراء و نظریات زمان خود را بر تفکرات شیخ مفید تحمیل نکنیم. بر این نکته واقفیم که آراء هر عالمی را باید در ظرف زمان خود و با واژگان و مفروضات مقبول عصر وی معنی کرد. بسیاری از آرای که امروزه آنها را از مسلمات تفکر اسلامی و شیعی می پنداریم، همواره چنین نبوده است. خواهیم دید که بعضی از آراء این متکلم عالیقدر با تفکر رایج عصر ما ناسازگار است. کوشیده ایم حتی الامکان آراء مفید را در سیر تاریخی علمای سلف و خلف وی مطرح کنیم تا معلوم شود در هر نظری با کدام جریان هماهنگ است و در کدام رأی ابتکار به خرج داده است. در تفسیر آراء شیخ مفید از آراء شاگردان طراز اول او، یعنی سید مرتضی علم الهدی و شیخ الطائفة طوسی، استفاده کرده ایم. تا آنجا که ممکن بوده است آراء مفید را با اندیشه معاصران وی، بویژه عبد الجبار معتزلی و باقلانی اشعری، مقایسه

۱. ر. ک. مقاله شیخ مفید و کتاب اختصاص سید محمد جواد شبیری، مجلة نور علم، شماره ۴۰ و ۴۲.

به اعتقاد راقم این سطور النکت الاعتقادیة مطبوع به احتمال بسیاری قوی از شیخ مفید نیست، هر چند رساله مختصر النکت من مقدمات الاصول در مجموع با دیگر آثار شیخ مفید سازگار است و می تواند از تألیفات وی به حساب آید. اثبات این دو انتساب محتاج مجال و مقالی دیگر است. به نظر مکر موت انتساب کتاب اخیر و نیز جواب اهل الحائر عن سهوالنبی (ص) به شیخ مفید مشکوک است. اندیشه های کلامی شیخ مفید، ص ۶۸ و ۶۹.

نموده ایم تا میزان تأثیر و تأثر مفید را نشان داده باشیم. هر چند به علت عدم دسترسی به منابع اهل سنت در آن عصر در این باره کمتر بخت یار ما بوده است، کوشیده ایم تا گزارشگر صامت آراء این متکلم فرزانه نباشیم؛ بلکه با مقایسه آراء مختلف وی با هم و سنجیدن لوازم مختارهای وی، نقادانه با اندیشه های بزرگ متکلمان شیعه برخورد کنیم. نگارنده قبل از شروع بحث احترام عمیق خود را به این مصلح شجاع تفکر دینی و احیاگر بزرگ اسلام اهل بیت - ع - در قرن چهارم ابراز می دارد و به روان پاک این عالم بصیر آزاداندیش درود می فرستد و از اهل نظر تذکر خطاها و کاستیهای این مقاله را استدعا دارد.

۱. مقام عقل در مباحث نظری و اعتقادی

۱-۱. ماهیت عقل

شیخ مفید در بحث از اولین فریضه خدا بر مکلفین، معرفت را متوقف بر نظر دانسته و نظر را به کاربردن عقل در وصول به غایب به اعتبار دلالت حاضر معرفی می کند و سپس می نویسد:

ما العقل؟ العقل معنی یتَمیز به من معرفة المستنبطات [الشیطان ن. ب] و یسمی عقلاً لانه یعقل عن المقبحات.^۱

عقل در این عبارت به عنوان «معنی» تعریف شده، نه قوه و وظیفه آن «تمیز» دانسته شده و با «معرفت» تبیین شده است. واژه «مستنبطات» با تکلف با عبارت سازگاری می یابد و آن گاه امور بدیهی غیر مستنبطه از تعریف خارج می شود، حال آنکه خواهیم دید که استعمال عقل در این گونه امور بدیهی در نزد متکلمین، از جمله شیخ مفید، رواج فراوان دارد. مؤید انتخاب «شیطان» وجه تسمیه ذیل عبارت است: مانع از مقبحات. در این صورت تعریف فوق یادآور عقل معرفی شده در احادیث است: العقل ما عبده الرحمن و اکتسب به الجنان^۲. به هر حال عقل به ممیز بین خیر و شر اطلاق شده است. اشکال به انحصار عقل در عقل عملی و در ماندن ادراکات عقل نظری قابل دفع است

۱. النکت من مقدمات الاصول، بند ۱ تا ۷. تصحیح کنگره جهانی هزاره شیخ مفید.

۲. الاصول من الکافی، کتاب العقل و الجهل، تصحیح علی اکبر غفاری، ج ۳، ص ۱، ج ۱۱، تهران، اسلامیه، ۱۳۸۸ ق.

به اینکه بحث در اولین فریضة خدا بر بندگان است و بحث از فریضة با عقل عملی سازگار است. پس تعریف یاد شده اگرچه در صدر يك کتاب کلامی و اعتقادی نگاشته شده است، متعرض همه ابعاد معنی عقل نشده است و تنها به يك بعد آن پرداخته است.

شیخ مفید در جایی دیگر^۱ احکام عقول را به احکامی از قبیل وجوب رد مال مغصوبه، مشغول الذمة بودن جانی و اصاله الاباحه معنی کرده که همگی از احکام عقل عملی به حساب می آیند. او در رساله اصول فقه يك بار عقل را راه شناخت حجیت قرآن و دلالات اخبار و بار دیگر راه شناخت معانی کلام معرفی کرده است.^۲ بحث از حجیت و دلالت ظواهر از مباحث اعتباری اصول فقه است که خارج از حیطه عقل نظری است.

در تعریفهای اخیر توجه به طریقت عقل خالی از لطف نیست. در همه این تعاریف، عقل با معرفت همراه است و همگی ناظر به احکام عقل عملی مصطلح می باشد. با این همه نمی توان عقل را در نظر شیخ مفید منحصر در این معانی دانست و از ادراکات نظری عقل غافل شد. مهمترین دلیل این تعمیم تمسک فراوان شیخ مفید به ادراکات و احکام نظری عقل در مواضع مختلف آثار کلامی اوست که در مطالب آینده به آنها اشاره خواهد شد. لذا انحصار تعریفهای مذکور در احکام عملی عقل ناشی از مباحثی است که این تعریفها ناظر به آنهاست. در اینجا مناسب است به تعریف جامع عقل از شیخ الطائفه طوسی، شاگرد دانشمند شیخ مفید، اشاره کنیم:

عقل عبارت از مجموع علوم است، آنگاه که جمع شود عقل نامیده می شود. مانند علم به وجوب واجبات فراوان، مانند رد و ددیع، شکر منعم و انصاف؛ و قبح قبائح فراوان، مانند ظلم، دروغ و عبث؛ و حسن بسیاری از محسنات، مانند عدل و احسان و صدق؛ و مانند علم به قصد مخاطبین، تعلق فعل به فاعل، علم به مدرکات با ارتفاع موانع و زوال اشتباهات. این علوم به واسطه دو امر عقل نامیده می شود:

اول اینکه این علوم از قبایح عقلی باز می دارند و به واسطه این علوم واجبات عقلی انجام

۱. الرسالة الاولى فی الغیبة. تحقیق علاء آل جعفر، ص ۵.

۲. مختصر التذکرة بأصول الفقه، در کنز الفوائد ابو الفتح محمد الکرآجکی ۴۴۹ م؛ تحقیق شیخ عبد الله نعمة، ۱۴۱۰. ج ۲، ص ۱۵ تا ۳۰ (مطالب مورد نظر به ترتیب صفحه ۱۵ و ۱۶) قم، منشورات دار الذخائر.

می گیرد، تشبیه به عقل ناقله. دوم اینکه حصول علوم استدلالی ممکن نیست، مگر بعد از تقدم این علوم [عقل]. پس این [علوم استدلالی] مرتبط به این [علوم] است، و باز عقل نامیده می شود تشبیه به عقل ناقله. قضایای عقلی بر سه قسم است: واجب و جایز و مستحیل. واجب آن است که چاره ای جز حصولش در هر حال نیست، مانند وجود قدیم در ازل و صفات اجناس و مانند آن. جایز آن است که حصول و عدم حصولش هر دو ممکن است و آن جمیع امور متجدده می باشد... و مستحیل آن است که حصولش به هیچ وجه جایز نیست، مانند انقلاب اجناس و اجتماع ضدین^۱

مقایسه این بخش از رساله شیخ الطائفة با رساله شیخ مفید مشخص می کند که شیخ طوسی بسیاری از مبانی استادر پذیرفته است. در این تعریف چند نکته حائز اهمیت است: یکی اینکه عقل مجموعه علوم نامیده شده است. دوم اینکه این علوم اعم از نظری و عملی است. سوم اینکه مراد از این علوم بدیهیات و مشهورات است؛ چرا که علوم استدلالی مبتنی بر آنها شناسانیده شده است. مادر آثار مفید دلیلی بر خلاف نکات یاد شده نیافته ایم.

شیخ الرئيس ابوعلی سینا، معاصر پر آوازه مفید، برای عقل یازده معنی ذکر کرده است، از جمله سه معنایی که همگی بر آنها نام عقل می نهند: «اول صحت فطرت ابتدایی مردم که تعریف آن این است: قوه ای است که با آن تمیز بین حسن و قبیح حاصل می شود. دوم آنچه انسان با تجربه ها از احکام کلیه کسب می کند. و تعریف آن: معانی مجتمعه در ذهن که مقدمات استنباط مصالح و اغراض می گردد...»^۲

معنای اول منقول از شیخ مفید با تعریف اول شیخ الرئيس و تعریف شیخ الطائفة با تعریف دوم شیخ الرئيس قابل مقایسه است.

به نظر صدر المتألهین شیرازی^۳ مراد از عقل در میان متکلمین، مشهورات مشترك

۱. رساله المقدمة فی المدخل الی صناعة علم الکلام شیخ طوسی، تصحیح محمد تقی دانش پزوه، الرسائل العشر، ص ۸۳ و ۸۴، قم، مؤسسة النشر الاسلامی.

۲. رساله الحدود، شیخ الرئيس ابن سینا. تصحیح م. گواشن، رسائل ابن سینا، ج ۱ ص ۸۸، قم، انتشارات بیدار، ۱۴۰۰.

۳. شرح اصول الکافی، صدر الدین محمد بن ابراهیم الشیرازی، تصحیح محمد خواجوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۶ ج ۱، ص ۲۲۴.

در نزد جمیع یا اکثر است؛ اعم از آراء محموده، مقبولات و مسلمات و بدیهیات نظری و عملی.

اگر چه سخن صدرا در بسیاری از استعمالات عقل میان متکلمین و از جمله شیخ مفید صادق است، اما مولودی نیز می‌توان ارائه کرد که عقل به معنای علوم نظری و کسبی به کار برده شده است که البته کمتر از استعمال اول است.

اشعری عقل را فقط به «علوم» معنی کرده است و معتزله به تعریف اشعری، علم به حُسن حَسَن و قبح قبیح را نیز افزوده‌اند، چرا که معتزله این دورا از بدیهیات می‌شمارند. قاضی ابوبکر باقلانی عقل را وجوب واجبات و استحالة مستحیلات و مجاری عادات معرفی نموده است. محاسبی از اهل سنت عقل را غریزه‌ای که با آن رسیدن به معرفت میسر می‌شود می‌داند.

محقق نصیرالدین طوسی، همداستان با فخر رازی عقل مناط تکلیف را علم به وجوب و استحالة معرفی می‌کند. ولی ضمن اقامه استدلال بر این مبنا عقل را از قبیل علوم دانسته علم به محسوسات و علم به نظریات را از عقل خارج دانسته، عقل را منحصر در علوم بدیهی تعریف می‌نماید.^۱

«قضایای عقلی، احکام عقول، تجویزات عقل و دلائل عقل»، استعمالات مختلف واژه عقل در آثار مفید است. پس می‌توان این گونه نتیجه گرفت که مراد از عقل در نظر مفید مجموعه علوم می‌است که با آن تمیز خیر و شر و ادراک واقع صورت می‌گیرد. این علوم غالباً بدیهیات و مشهورات است که بالفطره برای انسان حاصل است و بندرت به علوم کسبی نیز اطلاق می‌گردد.

۱-۲. اعتبار ادراکات و دلائل عقلی

مراد از اعتبار عقل در این بحث این نیست که هر چه عقل درک و حکم کرد معتبر است، بلکه مراد نفی این قضیه سالبه کلیه است که احکام عقلی فاقد اعتبارند، که نقض آن با موجه جزئیة نیز سازگار است.

۱. نقدالمحصل، نصیرالدین الطوسی، تصحیح عبدالله نورانی، ص ۱۶۲-۳.

یعنی احکام و ادله ای از عقل سراغ داریم که معتبر و قابل اعتنا و استناد هستند و بدون تأیید و کمک حاکم دیگر، از جمله وحی، به دست آمده اند. اما اینکه قلمرو اعتبار عقل تا به کجاست، موضوع مطلب بعدی است.

با تفحص در آثار کلامی شیخ مفید و استنادات مختلف وی به دلیل عقل، اعتبار دلیل عقلی در نظر وی آشکار می شود. بویژه اینکه در بعضی از مواضع مرحوم مفید تصریح کرده است که در این مسائل تنها به دلیل عقل می توان تمسک کرد و این بالاترین دلیل بر اعتبار عقل در امور نظری و اعتقادی است. برای نمونه به یک مورد اشاره می کنیم:

راه [اثبات] سؤال دو فرشته از مردگان پس از خروجشان از دنیا سمع است و راه علم به بازگشت حیات به ایشان در وقت سؤال عقل است. زیرا پرسش از مردگان و استخبار از جمادات ممکن نیست و آنچه پسندیده می باشد، سخن گفتن با زنده عاقل است به آنچه تکلم می کند و تقریر و الزام او بر آنچه بر آن قدرت دارد. به علاوه اینکه در خبر آمده است که هر مسؤولی در وقت سؤال، حیات به او بر می گردد تا آنچه به او گفته می شود بفهمد، پس خبر مؤکد مفاد عقل است و اگر در این باره خبری نبود، البته حجت عقل کافی بود.^۱

افزون بر این، شیخ مفید در موارد متعددی به ادله عقلی پرداخته است: از جمله در بحث عدل در تفاوت حال عامل شاکر با فاقد عمل و استحقاق حمد برای شاکر^۲. و نیز در بحث تحابط، معتمد حشویه را غیر معقول معرفی کرده است.^۳ به نظر مفید سه امر غیر قابل تعقل است: اتحاد اقانیم مسیحیان، کسب پیروان نجار، و احوال در مکتب ابوهاشم. او در انحصار خلود در نار به کفار و عدم شمول آن بر اهل معرفت خدا به دلیل عقول تمسک کرده است.^۴ در اثبات اینکه انسان جوهر بسیط است^۵ و نیز در ابطال حبط اعمال ادله عقلیه

۱. تصحیح الاعتقاد بصواب الانتقاد و شرح عقاید صدوق، تصحیح السید هبة الدین الشهرستانی، ص ۸۱ و ۸۲، (قم، منشورات الرضی، ۱۳۶۳ ش).

۲. همان، ص ۸۴ و ۸۵.

۳. همان، ص ۹۳.

۴. تصحیح الاعتقاد، ص ۹۷.

۵. المسائل السرویه، چاپ نجف، ص ۲۳۰ و ۲۳۱.

ذکر کرده است.^۱ عدم احتیاج خداوند به مکان^۲ و حکمت خداوند در نظر او امری معقول است.^۳

جالب اینکه در اثبات اصل امامت نیز عقل را دلیل می‌داند.^۴ کتاب اوائل المقالات آکنده از استدلالهای عقلی است.

عالمی که عالم نقلی را در فروغ فقهی با دلیل عقل تخصیص می‌زند^۵، بدون تردید در مسائل اعتقادی می‌باید دلیل عقل را به رسمیت بشناسد، پس با قاطعیت می‌توان نتیجه گرفت شیخ مفید در مسائل نظری فی الجمله احکام عقل را معتبر می‌داند. با این همه در کتاب اوائل المقالات عباراتی است که چه بسا در بدو نظر منافی نتیجه فوق بنماید:

کلام در اینکه عقل از سمع منفک نمی‌شود و تکلیف جز با رسولان صحیح نیست: امامیه بر این امر اتفاق دارند که عقل در دانش خود و نتایج آن به سمع نیازمند است، و [عقل] از سمعی، که غافل را بر کیفیت استدلال راهنمایی می‌کند، جدایی ناپذیر است، و اینکه در آغاز تکلیف و نخستین پیدایش آن در جهان به پیامبر نیاز است. اصحاب حدیث در این مورد با ایشان موافقند، ولی معتزله و خوارج و زیدیه را اعتقاد خلاف این است و چنان می‌پندارند که عقلها مستقل از سمع و توقیف عمل می‌کنند چیزی که هست، معتزلیان بغداد بویژه، به وجوب پیامبر در آغاز تکلیف معتقدند و تنها در علت آن با امامیه اختلاف دارند. دلائلی اقامه می‌کنند که امامیه با تصحیح آنها بر علت ویژه ایشان، که بیشتر ذکر کردیم، می‌افزایند.^۶

نویسنده متتبع کتاب اندیشه‌های کلامی شیخ مفید از کلام فوق نتیجه گرفته است که:

۱. همان. ص ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۲۱.

۲. اجوبة المسائل الحاجية (المسائل العکبرية)، تصحیح مارتین مکر موت، ۱۹۹۰، مسأله ۷.

۳. المیون والمحاسن، چاپ نجف، ص ۳۸ و ۳۹.

۴. الفصول العشرة فی الفیة، ص ۳، قم، دارالکتاب.

۵. مختصر التذکرة باصول الفقه، کنز الفوائد کراچی، ج ۲، ص ۲۳.

۶. اوائل المقالات فی المذاهب والمختارات، تعلیق شیخ الاسلام زنجانی، تصحیح و تعلیق واعظ چرندابی، ص ۵۰ و ۵۱. تبریز، ۱۳۷۱ ق.

به نظر مفید، عقل علاوه بر آنکه برای رسیدن به شناخت خدا ضرورت ندارد، نمی تواند وسیله تحصیل معرفت خدا یا تکلیف اخلاقی شود و این اشاره است به اختلافی اساسی میان مفید و عبد الجبار درباره کار بردن عقل. در نظام عبد الجبار عقل برای استقرار بخشیدن به حقائق اساسی دین ضرورت دارد، در نظام مفید عقل برای آن است که از این آموزه های اساسی که از طریق وحی الهی استقرار یافته است، دفاع کند. این استفاده دفاعی از عقل در سراسر کلام مفید، حتی در آنجا که وی در خصوص دقیقترین نکات سخن می گوید، آشکار است.^۱

به نظر نامبرده: «اختلاف مفید و عبد الجبار در خصوص نخستین وظیفه آدمی به نگرشهای ایشان درباره قدرت عقل بدون دستیار وحی مربوط می شود. نظر معتزلیان آن بود که آگاهی انسان از نخستین وظیفه اش مستقل از وحی برای او حاصل می شود.»^۲

اگرچه در بدو نظر عبارت مفید موهم همین معنی است، اما دقت در مفاد عبارت یاد شده و توجه به دیگر آراء مفید، چه بسا نتیجه دیگری به دست دهد. ما نخست به توضیح جمله به جمله عبارت منقول از مفید و احتمالات مختلف آن مبادرت می کنیم و سپس می کوشیم با مقایسه این عبارت با دیگر آراء مفید مشخص کنیم، نظر نهایی مفید در این باب کدام است.

عبارات مورد نظر از اوائل المقالات درباره «ضرورت بعثت» است. در مواضع دیگر این کتاب در این باره بحث نشده است و بخش هایی که بلافاصله بعد از این بحث آمده، همگی درباره نبوت است.^۳ جمله اول (عقل از سمع منفک نیست) سخنی درست است و اشاره به قاعده ملازمه دارد: کما حکم به العقل حکم به الشرع و کما حکم به الشرع حکم به العقل. و هکذا: التکالیف السمعیة الطاف فی التکالیف العقلیة. به هر حال مراد از عقل در این جمله عقل عملی است و عمومیت آن نسبت به عقل نظری محتاج دلیل است. به علاوه بحث از تکلیف نخستین و نیاز به نبی نیز چنین اقتضایی دارد. جمله دوم (تکلیف جز با رسولان صحیح نیست) اگرچه محتمل در تکلیف شرعی است، که در این صورت ناظر به

۱. اندیشه های کلامی شیخ مفید، مارتین مکر موت. ترجمه احمد آرام، ص ۸۳ و ۸۴.

۲. همان، ص ۸۱.

۳. القول فی الفرق بین الرسل والانبیاء، القول فی آباء رسول الله (ص) و امه و عمه ایطالاب.

قاعده عقلی «قبح عقاب بلا بیان» می باشد، اما احتمال اظهار اراده مطلق تکلیف است؛ اعم از عقلی و شرعی. در این صورت این سؤال پیش می آید که آیا تکلیف عقلی به معرفت و ایمان به خدا و مانند آن منجز نیست؟ ظاهر کلام مفید در این باره این گونه توجیه می شود که اگرچه تعذیب بر تکلیف عقلی قبل از ارسال رسل جایز است، اما خدای متعال از سر کرم و فضل و احسان چنین نمی کند. لذا عدم صحت تکلیف عدم صحت در مقام تنجز است، نه عدم صحت در مقام استحقاق و فعلیت. چنین برداشتی چه بسا مستفاد از آیه کریمه «و ما کنا معذبین حتی نبعث رسولا» (اسراء آیه ۱۵) باشد، البته بنابر آنکه عذاب را اعم از عذاب استیصال دنیوی و عذاب اخروی بدانیم و آیه را منحصر در عذاب استیصال بشماریم.^۱

و اما جمله سوم (امامیه اتفاق دارند بر اینکه عقل در دانش و نتایجش به سمع احتیاج دارد) نیاز عقل به وحی فی الجمله مورد اتفاق امامیه است و نفی کننده چنین نیازی نفی کننده نیاز به بعثت و وحی است. اما معنای این سخن لزوماً این نیست که عقل در هر ادراک و حکمی محتاج به وحی است، که در این صورت انکار مطلق ادراکات و احکام عقل کرده باشیم. معنای صحیح عبارت این است که عقل در راه بردن انسان در جمیع جوانب کافی نیست و این گونه نیست که در جمیع مسائل، حتی در جزئیات عملی و فروغ فقهی، می تواند عهده دار راهنمایی انسان باشد. اگر احتیاج عقل را به شکل موجهه جزئی نیز قائل باشیم، باز قضیه مهمله مورد بحث صحیح است. به بیان دیگر، نیاز عقل به وحی به صورت عام مجموعی صحیح است، ولی به شکل عام استغراقی محتاج دلیل است. وقتی عقل در بعضی از مسائل، یعنی مسائل عملی به استثنای مستقلات عقلیه، محتاج وحی می باشد، باز صحیح است گفته شود عقل و نتایجش محتاج وحی است.

دو شاگرد مفید، سید مرتضی و شیخ طوسی، در بحث وجه حسن بعثت، ضمن اقامه برهان، واجبات عقلی را نفی نمی کنند.^۲ محقق طوسی در موضعی از تجرید الاعتقاد،

۱. ر. ک، مجمع البیان طبرسی ذیل همین آیه، ج ۵ و ۶، ص ۴۰۴، دار احیاء التراث العربی، بیروت. و برای قول به انحصار عذاب در استیصال نگاه کنید به المیزان علامه طباطبائی ذیل همین آیه، ج ۱۳، ص ۵۸، چاپ بیروت.

۲. الذخیره فی علم الکلام، سید مرتضی، تحقیق سید احمد حسینی ص ۲۲۳، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۱، تمهید الاصول فی علم الکلام، شیخ طوسی، تصحیح عبد المحسن مشکوة الدینی، ص ۳۱۲. انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۲.

«معاضدت عقل در آنچه بر آن دلالت می‌کند و استفاده حکم در آنچه بر آن دلالت نمی‌کند» را از جمله فواید بعثت ذکر می‌کند.^۱ و علامه حلی در توضیح عبارت یاد شده می‌نگارد: «از جمله فواید بعثت این است که عقل را بر احکامی که دلالت می‌کند تأکید کند، مانند وحدت صانع و غیر آن، و در احکامی که عقل بر آنها دلالت ندارد، مانند شرایع و غیر آن از مسائل اصول، حکمش از بعثت استفاده شود.»^۲ بنابراین از سخن یاد شده بی‌اعتباری مطلق ادراکات عقلی را نمیتوان نتیجه گرفت.

جمله چهارم (عقل از سمعی که غافل را بر کیفیت استدلال راهنمایی می‌کند جدایی ناپذیر است) مراد این است که سمع منبّه عقل است. وحی، انسان را از غفلت بدر آورده و او را بر آنچه عقل سلیم که رسول باطنی خداوند است بدان می‌خواند، راهنمایی می‌کند. عقلی که چه بسا غشاوه‌های غفلت، تعصب و شهوت آن را پوشانیده باشد. به بیان دیگر، اگر چه بسیاری از مسائل نظری و بخشی از مسائلی عملی عقلاً قابل درک است، اما بیشتر مردم بواسطه غرق شدن در دنیا و ظواهر فریبنده آن و تسلیم راهزنان عقل شدن توان ادراک صحیح را از دست می‌دهند. پیامبران با بیدار کردن وجدان خفته انسانها و زنگارزدایی از فطرت پاکشان آنها را به صراط مستقیم هدایت می‌کنند که عقل سلیم بدان می‌خواند. این عبارت مفید یادآور کلام بلند امیر المؤمنین -ع- در نهج البلاغه در اهداف بعثت است: «فبعث فیهم رسلاً، و واتر الیهم انبیاءه، لیستادوهم میثاق فطرتهم، و یدکروهم منسی نعمته، و یحتجوا علیهم بالتبلیغ، و یشیروا لهم دفائن العقول».^۳

یعنی پس خدای تعالی پیامبران خود را در بین آنان برانگیخت و ایشان را پی در پی فرستاد تا عهد و پیمان خداوند را، که جبلی آنان بود، بطلبند و به نعمت فراموش شده یادآوریشان کنند و از راه تبلیغ با ایشان گفت و گو نمایند، و عقلهای پنهان شده را بیرون

۱. تجرید الاعتقاد، محقق نصیر الدین طوسی، تحقیق محمد جواد حسینی جلالی، ص ۲۱۱، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۷.

۲. کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، علامه الحلی، تصحیح و تعلیق استاد حسن زاده آملی، ص ۳۴۶، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۰۷.

۳. نهج البلاغه، خطبه اول. چاپ فیض الاسلام، ص ۳۳ و ۳۴.

آورند. و به کار اندازند.

در جمله پنجم (در آغاز تکلیف و نخستین پیدایش آن در جهان به پیامبر نیاز است)، اولین تکلیف انسان را شناخت خداوند می‌داند. شیخ مفید خود در ابتدای النکت من مقدمات الاصول این مسأله را چنین تبیین کرده:

اولین واجب الهی بر بندگانش چیست؟ نظر در ادله^۱ او. دلیل بر این مطلب چیست؟ خداوند سبحانه معرفتش را واجب کرده است، و راهی به سوی معرفتش جز با نظر در ادله‌اش نیست. این کلام صحیح است، غیر از اینکه چاره‌ای جز معرفت از طریق نظر نیست تا مکلف بداند چه چیزی بر او واجب شده است. نظر، استعمال عقل در وصول به غایب به اعتبار دلالت حاضر است.^۲

سیدمرتضی در جوابات المسائل الرازیة^۳ و نیز در ذخیره^۴ و جمل العلم والعمل^۵ تصریح کرده است که: «طریق معرفت خداوند عقل است و جایز نیست که سمع باشد. زیرا سمع بر چیزی دلیل نیست، مگر بعد از معرفت خدا و حکمت او و اینکه او قبیح مرتکب نمی‌شود و دروغگویان را تصدیق نمی‌کند، پس چگونه سمع بر معرفت دلالت می‌کند؟».

همچنین شیخ الطائفة طوسی در مقدمه تمهید الاصول به نکته‌ای اشاره کرده که راهگشای بخشی از مشکل ماست:

کلام در اینکه نظر واجب است و خداوند تعالی بر [مکلف] معرفتش را واجب کرده است، فرع بر علم به مکلف بدون اوست و او ممکن نیست بر مکلف بودنش علم پیدا کند مگر بعد از معرفت خدا و توحید و عدل او، و اینکه زمانی که او را بر صفاتی مخصوص قرار داد می‌باید، مکلفش کند، و الا قبیح محسوب می‌شود. آن گاه که او را مکلف کرد،

۱. النکت من مقدمات الاصول، شیخ مفید، بند ۱ تا ۵، طبع کنگره.

۲. جوابات المسائل الرازیة، المسئلة التاسعة، رسائل الشریف المرتضی، تقدیم و اشراف السید احمد الحسینی، اعداد السید مهدی الرجایی، ج ۱ ص ۱۲۷ و ۱۲۸، دار القرآن الکریم، قم، ۱۴۰۵.

۳. ذخیره سیدمرتضی. ص ۱۷۱.

۴. جمل العلم والعمل، رسائل الشریف المرتضی، ج ۳، ص ۱۵.

چاره ای جز اینکه نظر در طریق معرفت او را واجب گرداند نیست. و این اولین واجبی است که او ایجاب کرده و آن چنانکه می بینی این (واجب) متأخر (از واجبات سه گانه) است و اینکه شیوخ این [واجب] را در اول مختصرات خود ذکر می کنند از آن روست که ذهن مبتدی با آن مأنوس شود و جهت تشویق او بر نظر است تا زمانی که نظر کرد و سپس صحت آن را دانست، برای او آشکار شود که امر همچنان است که برای او گفته شده است.^۱

به هر حال به نظر شیخ طوسی التزام به تکلیف نخستین و لزوم اندیشیدن درباره خداوند شرعی نیست، چه اگر چنین باشد دور لازم خواهد آمد؛ چرا که اگر لزوم شناسایی خداوند واجب شرعی باشد، لزوم تفکر بعد از شناختن خدا و شریعت است و شناختن خدا هم بعد از پی بردن به لزوم تفکر خواهد بود.

شیخ الطائفة ضمن توجه به اشکال شرعی بودن وجوب اولین تکلیف بر انسان، ذکر آن را از جانب بعضی بزرگان به دلیل انس ذهن مبتدی قلمداد می کند. به احتمال بسیار قوی شیخ مفید در زمره این شیوخ مورد نظر شیخ طوسی است و مراد از مختصرات وی النکت من مقدمات الاصول می تواند باشد که دقیقاً با ذکر همین واجب آغاز می شود. آیا این عنر در اوائل المقالات نیز پذیرفته است؟ جواب منفی است؛ چرا که این کتاب نه برای مبتدیان نگاشته شده و نه ذکر این واجب در صدر آن رفته است.

شرعی بودن تکلیف نخستین را بر وجوب ارشادی می توان حمل کرد؛ ارشاد به حکم عقل. یعنی اگر در لسان شرع از چنین وجوبی سخن رفته، راهنمایی به وجوب عقلی است. اما در فهم وجوب ارشادی لزوماً به پیامبر محتاج نیستیم؛ چرا که عقل می تواند مرشدالیه را درك کند. از آنجا که شیخ مفید در ذیل کلام یاد شده به موافقت اصحاب حدیث با امامیه در این مدعا اشاره می کند، احتمال وجوب ارشادی را عملاً ساقط می کند؛ چرا که اصحاب حدیث چنین حقی برای عقل قائل نیستند. به نظر مفید معتزله، خوارج و زیدیه برخلاف او هستند فهم دقیق مراد مفید از مطلب در گرو آشنایی با آراء سه گروه یاد

۱. تمهید الاصول فی علم الکلام، شیخ طوسی، ص ۲.

شده و بویژه اختلاف معتزلیان بصره و بغداد است. اگر چه ظاهر کلام شیخ مفید در این بحث نیاز به وحی در نخستین تکلیف است، اما با توجه به اشکالات فراوانی که بر این مبنا وارد است و بعید است شیخ مفید با آن عظمتش از آنها غفلت کرده باشد، و نیز با عنایت با دیگر آراء مفید که به بعضی از آنها اشاره شد - بسیار دور به نظر می‌رسد که این ظاهر، مراد شیخ مفید باشد. اگر مقصود واقعی این متکلم بزرگ همین ظاهر باشد، در این صورت با دیگر مبانی او متناقض است. به عبارت ذیل توجه کنید:

طرق المعرفة قريبة يصل اليها كل من استعمل عقله وان لم يتمكن من العبارة عن ذلك و
يسهل عليه الجدل و يكون من اهل التحقيق في النظر و ليس عدم الحنق في الجدل و
احاطة العلم بحدوده و المعرفة بغوامض الكلام و دقيقه و لطيفه القول في المسئلة دليلاً
على الجهل بالله عزوجل.^۱

عبارت نقل شده سخن شیخ مفید است. کسی که چنین حقی برای عقل قائل است آیا می‌تواند قائل به چنان مبانی باشد؟ بفرض اگر این ظاهر را علیرغم همه اشکالات و ناسازگاریهایش با مبانی مفید بپذیریم، حداکثر احکام عقل عملی در نظر مفید بدون استعانت و وحی فاقد اعتبار است. اما هیچیک از عبارات یاد شده نفی کننده ادراکات نظری عقل نبود. نظر مفید درباره تکلیف نخستین، هر چه باشد، این نسبت که او هیچ ادراک و حکم عقلی را بدون تأیید و دستیاری وحی معتبر نمی‌داند سخنی ناصواب است. نتیجه‌گیری آقای مکدموت از این عبارت مفید غفلت از دیگر آراء مفید و عدم توجه به مبانی اوست. بر این مدعا شواهد فراوانی در ادامه این بحث ارائه خواهد شد.

به علاوه با توجه به مباحث کلامی لطف، عدل، نبوت و امامت، عقل عملی در عرف متکلمان ناظر به افعال خداوند است نه افعال انسان. و در این زمینه (افعال الهی) هیچ دلیلی از جانب شیخ مفید بر نفی اعتبار ادراکات عقلی اقامه نشده بلکه بر عکس وی در وجوب لطف و عدل و نبوت و امامت بر خداوند به عقل تمسک کرده است. جملات مورد بحث از اوائل المقالات در افعال انسان بود و ظاهر آن عبارات، انحصار تکلیف انسانی در جانب شرع

۱. الفصول المختارة من العيون والمحاسن، شیخ مفید ص ۷۳ چاپ سوم، بغداد، حیدریه.

است چه کلامی و چه فقهی، و به تبع آن، عقاب و عذاب نیز منحصرأبر تکلیفات شرعی بار می شود.

۱-۳. قلمرو عقل

اگر ادراکات و احکام عقل فی الجمله معتبر باشد، از آنها در کجا باید سراغ گرفت؟ در مورد مسائل عملی در فروع فقهی جداگانه بحث خواهیم کرد، اما در مباحث نظری و اعتقادی شیخ مفید عملاً آنها را سه قسم دانسته است: قسم اول، آنچه جز به عقل قابل اثبات نیست. قسم دوم، آنچه هم با عقل و هم با نقل اثبات می شود. قسم سوم، آنچه تنها با نقل قابل وصول است. پیشتر به مثال قسم اول اشاره رفت، بر طبق عبارت فصول شناخت خدا نیز از این قسم است.^۱ به نظر مفید، بداء^۲، تسمیه باری و صفات سمیع و بصیر^۳، معرفت امام^۴، عذاب قبر^۵، برتری ائمه بر پیامبران، به استثنای رسول خاتم (ص)^۶، و علم ائمه به آینده^۷، از مسائلی است که تنها با ادله نقلی اثبات می شود. او در بسیاری از مسائل هم دلیل عقلی و هم دلیل نقلی اقامه کرده است؛ مانند مسأله امامت^۸ و تجرد روح انسان.^۹

شیخ مفید در پاره ای از مسائل اعتقادی ضمن اذعان به تجویز عقل و عدم وجوب عقلی به واسطه اقامه دلیل نقلی، مفاد دلیلی نقلی را پذیرفته است. از جمله قبول توبه عقلاً واجب نیست و اگر دلیل نقلی وارد نشده بود، بقای تائیین بر شرط استحقاق عقاب جایز بود.^{۱۰} همچنین نسخ کتاب را با کتاب، سنت را با سنت، کتاب را با سنت و سنت را با کتاب، جایز می داند، غیر از اینکه دلیل نقلی وارد شده است که خداوند کلامش را جز با کلام خود

۱. همان.

۲. اوائل المقالات، ص ۵۲.

۳. همان، ص ۵۸.

۴. اجوبة المسائل الحاجبية، ص ۲۵.

۵. المسائل السروية، ص ۲۱۹.

۶. اوائل المقالات، ص ۸۲ و ۸۳.

۷. همان، ص ۷۰.

۸. همان، ص ۵۰.

۹. المسائل السروية، ص ۲۸.

۱۰. اوائل المقالات، ص ۵۴.

نسخ نمی‌فرماید.^۱ و نیز توبه جانی با اینکه عقلاً ممکن است، اما نقلاً او توفیق توبه نمی‌یابد.^۲

قلمرو عقل را در مسائل نظری و اعتقادی به نظر شیخ مفید می‌توان این گونه ترسیم کرد:

۱- مسائل ریز اعتقادی از قبیل جزئیات معاد در حوزه عقل نیست.

۲- مسائل شخصی نبوت و امامت از قلمرو عقل بیرون است.

۳- اطلاق بعضی اسماء و صفات جز از طریق نقل بر خداوند جایز نیست.

در بقیه مسائل نظری و اعتقادی، جایز، بلکه واجب است به استدلال عقلی تمسك شود.

۴-۱. تعارض دلائل عقلی و نقلی

عقل و وحی هرگز با هم تعارض نمی‌کند، چرا که هر دو رسول يك خدا هستند؛ یکی رسول باطن و دیگری رسول ظاهر و قلمرو هر دو مشخص است. اما دلیل عقلی و دلیل نقلی ممکن است با هم متعارض باشند. بی‌شک مراد از دلیل عقلی در این مقام، بنابر آنچه در مطلب اول گذشت، عقل بدیهی و مشهوری است. شیخ مفید بصراحت دلیل نقلی مخالف عقل را مردود دانسته است: «اگر حدیثی مخالف احکام عقول یافتیم، به واسطه حکم عقل به فساد آن، آن را طرح می‌کنیم.»^۳ بعد از این خواهیم گفت که مرحوم مفید در اصول فقه عقل را به عنوان مخصص عمومات نقلی پذیرفته است. در مباحث نظری و اعتقادی این بحث و تقدم عقل بر دلیل نقلی به طریق اولی مطرح خواهد بود.

واضح است که مراد از دلیل مرجوح نقلی، دلیل ظنی به لحاظ سند یا دلالت یا هر دو آنهاست. دلیل قطعی عقلی و دلیل نقلی قطعی ممکن نیست تعارض کنند.

با توجه به مبنای مرحوم مفید در حجیت خبر واحد بر عدم پذیرش، مگر اینکه

۱. مختصر التذکره باصول فقه، کنز الفوائد. ج ۲، ص ۲۸.

۲. اوائل المقالات، ص ۱۰۲.

۳. تصحیح الاعتقاد، ص ۱۲۵.

محفوظ به قرینه قطعیه یا عملاً مورد اتفاق اصحاب باشد،^۱ بسیاری از ادله روائی مورد استناد محدثین در مباحث اعتقادی مورد پذیرش این متکلم طراز اول واقع نمی شود. اوج این نقادی را در کتاب تصحیح الاعتقاد بصواب الانتقاد یا شرح عقاید صدوق می توان دید. برای آشنایی با ابعاد مختلف تفکر عقلانی مفید به بعضی از این موارد اشاره می کنیم :

الف : می دانیم که شیخ صدوق به استناد بعضی از روایات قائل به سهو النبی (ص) شده و نفی آن را غلو به حساب آورده است.^۲ به نظر شیخ مفید حدیثی که ناصبه و مقلده شیعه در سهو روایت می کنند، از اخبار آحاد و ظنی است و تکیه بر آنها تکیه بر عدم علم می باشد.^۳ به نظر شیخ مفید احادیثی که در وصف ملائکه و حاملین عرش نقل شده است، احادیث آحاد و روایات مفردة ای است که قطع به آنها و عمل به مضمونشان جایز نیست، و وجه، توقف در آنهاست.^۴

ب : در بعضی موارد بعضی اقوال مستند به روایات را به دلیل استناد به اخبار غیر یقینی یا غیر صحیح رد کرده است، از جمله قول به شهادت جمیع ائمه (ع)^۵ و تفصیل عقبات.^۶

ج : در بعضی مواضع شیخ مفید استبعاد کرده است و این نیست جز به واسطه نامعقول شمردن آن اقوال از جمله لوح و قلم را فرشته انگاشتن.^۷ او قول به نزول دفعی قرآن را مبتنی بر احادیثی شمرده است که نه موجب علم می شود و نه باعث عمل آنگاه با استناد به دلیلی عقلی قائل به نزول تدریجی شده است.^۸

۱. مختصر التذکره باصول الفقه، کنز الفوائد کراچی، ج ۲، ص ۳۰ و رجوع کنید به اوائل المقالات. ص ۱۳۹.

۲. ر. ک من لایحضره الفقیه، ج ۱، ص ۳۵۹-۳۶۰.

۳. رساله جواب اهل الحائر عن سهو النبی (ص)، ص ۵-۷.

۴. تصحیح الاعتقاد، ص ۶۱.

۵. همان، ص ۱۱۱.

۶. همان، ص ۹۲.

۷. همان، ص ۵۸.

۸. همان، ص ۱۰۲.

د: او بعضی اقوال مرحوم صدوق را مبتنی بر احادیث شاذ معرفی کرده است: از جمله در بحث استطاعت^۱، قضاء و قدر^۲، در تفسیر آیه «ولا تعجل بالقرآن»^۳، درباره نزول وحی بین عینی اسرافیل^۴ و در بحث افعال العباد^۵.

ه: مرحوم مفید قول خلق ارواح طیبیه در دوهزار سال قبل از ابدان ایشان و اخراج ذریه از صلب ایشان را قول غلاة دانسته و آن را باطل اعلام می کند. به نظر این متکلم بزرگ، قول صحیح در این باب قائل شدن به صور غیر مجبیه و غیر ناطقه است. او این تأویل را عقلاً بدون اشکال معرفی می کند.^۶ به نظر او خلق ارواح قبل از اجساد خلق تقدیر در علم است و نه خلق ذوات.^۷ و: او بعضی آراء مرحوم صدوق را متناقض یافته است. در ذیل آیه کریمه «لا استلکم علیه اجرا الا المودة فی القربی» استثناء را منقطع دانسته، و اجر نبوت را مودت اهل بیت-ع- دانستن، متناقض صدر آیه معرفی می کند.^۸ در بحث از اراده و مشیت نیز کلام صدوق را به علت مبتنی بودن بر احادیث واحد متناقض می یابد.^۹

ز: در ضمن بحثی در المسائل الصاغانیه می فرماید: این حدیث در نزد نقاد اخبار اثبات نشده است و آن را جز ضعفاء ناس روایت نمی کنند.^{۱۰} براستی صفت «نقاد اخبار اهل بیت» برازنده این عالم بصیر است. مقایسه کتاب روایی امالی مفید با کتب امالی صدوق نشان می دهد که او با چه دقت و تیزبینی احادیث را انتخاب کرده است، شیخ مفید در فهم احادیث انصافاً از اصحاب درایت است.^{۱۱}

۱. همان، ص ۴۸.

۲. همان، ص ۴۱.

۳. همان، ص ۱۰۴. سورة طه، آیه ۱۱۴.

۴. همان، ص ۱۰۱.

۵. همان، ص ۲۸ و ۲۷.

۶. المسائل السّرویه، ص ۲۱۱.

۷. همان، ص ۲۱۶.

۸. تصحیح الاعتقاد، ص ۱۱۸ و ۱۱۹. سورة الشوری، آیه ۲۳.

۹. همان، ص ۱۰۵-۱۲۲.

۱۰. المسائل الصاغانیه، ص ۳۴، قم، دارالکتاب.

۱۱. اشاره به حدیث امام رضا(ع) کونوا دراة ولا تکنوا رواة. حدیث تعرفون فقهه خیر من الف تروونه. ر.ک، به مسند الامام الرضا(ع)، ج ۱، ص ۸، حدیث ۱۸.

در پایان این مطلب مناسب است به نکته ای معرفت شناختی در تفکر عقلانی مفید اشاره شود و آن اینکه وی پس از انتساب قول به ترکیب تمام اجسام از طبایع اربعة به اکثر موحدین و نقل ادله ایشان می نگارد: «این ظاهر مکشوف است و برای دفع آن حجت قابل اعتمادی نمی یابم و [دفع] آن را مستند چیزی از توحید و عدل و وعد و وعید و نبوت یا شرایع نمی یابم تا [به واسطه آنها این قول را] طرح کنم. بلکه [این قول] مؤید دین و مؤکد ادله ربوبیت و حکمت و توحید خداست.»^۱

عبارت فوق نشان می دهد که شیخ مفید حتی در چنین مسائل طبیعی پذیرش يك مبنا را منوط به عدم مخالفت آن با دین، بلکه تأیید مبانی دینی، می داند. این سخن مفید در مسأله ای است که ادله عقلی اقامه شده بر آن، اگر چه مورد رضایت وی واقع نشده، اما دلیلی بر خلاف آن نیز نیافته است و نمی توان آن را دلیلی بر بی اعتباری عقل بدون وحی نزد مفید به حساب آورد.^۲

۵- ۱. شیخ مفید و خردستیزان شیعه

در آثار مختلف مرحوم مفید يك جریان فکری درون مذهبی بشدت مورد حمله قرار گرفته و در ابطال روش و نفی شیوه سلوک دینی ایشان سعی بلیغ شده است. تا آنجا که مرحوم مفید کوشیده است چنین زاویه نگرشی به دین را کلاً ریشه کن نماید. او این جریان را با تعبیری از قبیل «اصحاب حدیث»، «اصحابنا المتعلقین بالاخبار»، «مقلد»، «حشویه شیعه» و «غلاة» (با توجه به اختلاف موارد) نام برده است. او از این جریان فکری برای عالم اسلام و تشیع بشدت احساس خطر می کرد و می کوشید تا مفاصد این شیوه را نمایان سازد. اگر چه بعضی از بزرگان این جریان، همچون جناب شیخ صدوق، از اساتید شیخ مفید هستند، اما مفید ضمن احترام کامل به «شیخنا ابو جعفر رحمه الله»، دفاع صحیح از مذهب اهل بیت - ع - را بالاتر از موافقت با مبانی استاد خویش دانسته و به نقد و روشمند فرمایشات علمی شیخ صدوق پرداخته است. شیخ مفید با روش نقد فنی خود عملاً انصاف علمی يك

۱. اوائل المقالات، ص ۱۲۳.

۲. ر. ک، اندیشه های کلامی شیخ مفید، مکر موت، ص ۸۴.

عالم بصیر را به نمایش می‌گذارد و خاطر نشان می‌سازد که پالایش و تنقیح فکر دینی همان گونه که از زیاده‌روها و افراط و تفریط‌های بیرونی لازم است، از کج‌اندیشیها و عدم درایت‌های درونی نیز بی‌نیاز نیست. شیخ مفید را می‌توان یکی از بنیانگذاران شیوه نقد علمی درون مذهبی دانست. روش مفید در طرد اهل ظاهر عملاً سرمشق احیاگران تفکر اصیل اسلامی واقع شد. مرحوم وحید بهبهانی با روشی مشابه، علیه بساط جلوه‌ای دیگری از همین جریان، یعنی اخباریگری، مبارزه‌ای بی‌امان را آغاز کرد و علامه طباطبایی با لحنی مشابه به نگاشتن تعلیقه بر بیانات علامه مجلسی در بحار الانوار پرداخت.^۱ اینکه تفکری که مرحوم مفید از آن بر مذهب اهل بیت -ع- واهمه داشت از ذهنیت علمی جامعه مارخت بر بسته یا نه، سخن دیگری است. به هر حال دقت در بیانات جناب شیخ مفید در این مقام، حتی پس از هزار سال، تازه و شنیدنی است:

یاران اخباری ما، یاران سلامت و بعد ذهن و قلت فطانت هستند، آنچه از احادیث شنیده‌اند، بر دیده می‌نهند، و به سندشان نظر نمی‌کنند و بین حق و باطلشان فرق نمی‌گذارند، و آنچه را از اثبات این احادیث برایشان وارد می‌شود و آن معانی که از اطلاق آنها به دست می‌آید، تحصیل نمی‌کنند.^۲

همچنین وی در المسائل السرویه پس از رد شیوه استادش مرحوم ابن جنید اسکافی و اعتمادش بر ظنون و اقیسه درباره شیوه استاد دیگرش می‌نگارد:

او آنچه شنیده است، روایت می‌کند و آنچه به حافظه سپرده است نقل می‌کند و در این باره ضامن عهده نیست. اصحاب حدیث غث و سمین را نقل می‌کنند، و در نقل بر علوم اکتفا نمی‌کنند و یاران نظر و تفتیش نیستند. و در آنچه روایت می‌کنند نمی‌اندیشند و تمیز نمی‌دهند؛ پس اخبارشان مختلف است و صحیح از سقیم آن تمیز نمی‌یابد، مگر با نظر به اصول و اعتماد بر نظری که ما را به علم به صحت منقول راهنمایی می‌کند.^۳

۱. ر.ک، مقاله عقل و دین از نگاه محدث و حکیم، در همین کتاب.

۲. تصحیح الاعتقاد، ص ۶۹.

۳. المسائل السرویه، ص ۲۲۲.

شیخ مفید آرزو می کند که ای کاش شیخ صدوق به ذکر معانی اخبار نمی پرداخت و در بابی که سلوك در آن برای وی دشوار و تنگ است داخل نمی شد.^۱

همچنین مفید تصریح می کند هر حدیثی که منتسب به صادقین -ع- باشد معلوم نیست واقعاً از جانب ایشان صادر شده باشد؛ چرا که مطالب ناقص فراوانی به ایشان نسبت داده شده است.^۲ لذا باید ناقد حدیث بود و فرق بین صحیح و سقیم را شناخت، نه صرفاً راوی حدیث بود.

مفید در بحث اراده و مشیت می نویسد:

آنچه جناب شیخنا ابو جعفر -رحمه الله- ذکر کرده است معنای محصلی ندارد و مفاهیمش مختلف است و متناقض. سببش این است که او بر ظواهر احادیث مختلف عمل کرده و در زمره اهل نظر نبوده است؛ آنان که بین حق و باطل را تمییز می دهند و به آنچه حجت است عمل می کنند. کسی که در مذهبش بر گفته های مختلف تکیه کند و تقلید از رواه نماید حالش در ضعف آن است که ما ذکر کردیم.^۳

در پاسخ به کسانی که با تمسك به بعضی روایات از پرداختن به علم کلام نهی کرده اند، جدال و مناظره را بر دو قسم کرده و ائمه -ع- را مشوق جدال و مناظره بر حق معرفی می کند و نهی از کلام را شامل طایفه ای می داند که صلاحیت دخالت در این گونه مسائل را ندارند. او ادله نهی کننده از جدل را مختص در کلام در تشبیه می داند و کلام در توجیه و نفی تشبیه و تنزیه و تقدیس را امری مطلوب معرفی می نماید. به نظر مفید قائل به ابطال نظر، قیاس به نفس کرده و به ضعف رأی و قصورش در معرفت و نزولش از مراتب مستبصرین شهادت داده است. او نهی از نظر و استدلال را منجر به تقلید مذموم می شمارد و می نویسد: اگر تقلید، صحیح و نظر، باطل باشد، تقلید طایفه ای بر تقلید طایفه دیگر اولویت ندارد.^۴

۱. تصحیح الاعتقاد، ص ۶۳.

۲. همان، ص ۱۲۴.

۳. همان، ص ۳۵ و ۳۴.

۴. همان، ص ۵۷ و ۵۶ و ۵۵.

شیخ مفید بر خلاف رئیس معتزله بغداد، ابوالقاسم بلخی، تقلید را از راههای رسیدن به معرفت نمی‌داند.^۱ به نظر مفید اگر کسی توانایی نظر دارد و عملاً به نظر در راه معرفت خدا نپردازد و به تقلید اکتفا کند در آتش خواهد بود.^۲ بحث نهی از تقلید در اصول دین، اگرچه مشهور در میان امامیه است، اما خلود مقلد در آتش، حتی اگر در نتیجه تقلید مصاب باشد، قابل تأمل است.

۱-۶. شیخ مفید و خردگرایان عصر وی

مقایسه آراء شیخ مفید با آراء معتزله و اشاعره نشان می‌دهد که بین این متکلم بزرگ امامی و معتزله بغداد در اکثر مباحث کلی نظری، به استثنای بحث امامت، سازگاریهای فراوانی به چشم می‌خورد و در مباحث یادشده شیخ مفید غالباً با معتزله بصره و شاخص ایشان، قاضی عبدالجبار معتزلی، مخالفت کرده است.^۳ این سازگاری در مسائلی است که متکی بر عقل است و غالباً نقلی در آنها وارد نشده است.

البته این سازگاری موضعی نه به دلیل اخذ يك جانبه مفید از آموزشهای معتزله است، بلکه باید به یاد داشته باشیم که به تصریح ائمه معتزله ایشان مبانی معقول خود را از امیر المؤمنین -ع- اخذ کرده‌اند.^۴ بی شک بین شیخ مفید و معاصرانش داد و ستد علمی فراوانی بوده است و قطعاً آن بزرگوار عنوان بسیاری از مسائل کلامی را از معتزله گرفته است. اما طرح مسأله، بحثی است و پاسخ آن بحثی دیگر.^۵ پاسخهای مفید نشان می‌دهد که او در انتخاب مبانی مبتکر و صاحب نظر است. به هر حال مقایسه آراء شیخ مفید و معتزله،

۱. اندیشه‌های کلامی شیخ مفید، مکر موت، ص ۸۴.

۲. الفصول المختارة من العیون والمحاسن، ص ۷۹.

۳. ر. ک. اندیشه‌های کلامی شیخ مفید، مارتین مکر موت، ص ۶۹ فی الواقع تمامی اهتمام نویسنده به مقایسه آراء مفید و معتزله متمرکز شده و در این راه زحمت فراوان کشیده است.

۴. ایشان امیر المؤمنین (ع) را در طبقه اولی معتزله و حسنین (ع) را در طبقه دوم ذکر کرده‌اند! برای نمونه ر. ک. ابن المرتضی المنیة والامل، ص ۱۰۷؛ فضل الاعتزال و طبقات المعتزله، ص ۲۱۴. و نیز ر. ک. بحوث فی الملل والنحل، استاد جعفر سبحانی، ج ۳، ص ۱۸۲-۱۷۲، مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، ۱۴۱۲.

۵. برای تفاوت تشیع و اعتزال از نظر مفید ر. ک. اوائل المقالات، ص ۴۹-۴۶.

بوئژه معتزله بغداد، بحثی مستقل می‌طلبد.

تبع در آثار بجا مانده مفید نشان می‌دهد که عنایت وی به اشاعره بسیار کمتر از معتزله بوده است و کمتر متعرض آراء ایشان شده است. مبنای عقل ستیز اشاعره علت اصلی این کم‌عنایتی است.

در مسائلی که دلیل نقلی وارد شده است، شیخ مفید گاه با اهل حدیث همداستان است و گاه به واسطه توجه به درایت حدیث در قطب مخالف ایشان قرار می‌گیرد.

اما در ارتباط با فلاسفه میزان تأثر شیخ مفید از ایشان بسیار بسیار ناچیز و غالباً از طریق معتزله است. مفید برخلاف بعضی از متکلمین، همه فلاسفه را ملحد ندانسته هر چند در مواردی با فلاسفه ملحد به مخالفت برخاسته است،^۱ اما در موارد مهمی نیز برخلاف جریان رایج متکلمین تصریح می‌کند که قول فلاسفه را پذیرفته است. از بحث‌انگیزترین این موارد، قول به تجرد روح انسانی است. او در این باره انسانیت انسان را به آنچه فلاسفه جوهر بسیط نامیده‌اند، می‌داند.^۲ امام فخر رازی در ذیل کریمه «قل الروح من امر ربی» «اسراء، آیه ۸۵» همین قول را از مفید نقل کرده است.^۳ طرفه اینکه مرحوم علامه مجلسی اگر چه در بحار الانوار قول به تجرد روح را به مفید نسبت داده،^۴ اما در حق‌الیقین می‌گوید که وی در اواخر عمر از این قول توبه کرد.^۵ هر چند وی بر این عدول، دلیلی اقامه نکرده است.

۱-۷. آراء مفید در بحث علم و ادراک

در پایان این قسمت بی‌مناسبت نیست فهرست‌وار به بعضی از آراء معرفت‌شناختی شیخ مفید در بحث علم و ادراک اشاره کنیم.

۱. به عنوان نمونه ر. ک، تصحیح الاعتقاد، ص ۶۹؛ اوائل المقالات، ص ۱۲۲.

۲. المسائل السرویه. ص ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸؛ تصحیح الاعتقاد. ص ۷۱.

۳. تفسیر الفخر الرازی، ج ۲۱، ۴۶، بیروت، دار الفکر، ۱۴۰۵.

۴. بحار الانوار، کتاب السماء و العالم، باب حقیقه النفس و الروح و ادراکهما، ج ۶۱. طبع ایران.

۵. حق‌الیقین، علامه مجلسی، ص ۳۹۲. تهران، انتشارات جاویدان.

شیخ مفید منکر آن است که خداوند نقش بی واسطه ای در ایجاد حس آدمی داشته باشد.^۱ او میانجیگری علل مادی را در فعل خداوند به رسمیت می شناسد و معتقد است خدا به نایبنا، مادامی که نایبناست، نمی تواند ادراک رنگ دهد.^۲ همچنین او استحالة حلول علم و رنج در مرده را بدیهی عقلی می داند.^۳ و نیز معتقد است انبیاء-ع- حتی پیامبر خاتم-ص- به همه چیز علم ندارند.^۴

با این همه، از جمله فواید معرفت امام-ع- در زمان غیبت، حصول ثواب ناشی از این معرفت ذکر می کند.^۵

۲. قلمرو عقل در احکام شرعی

در این بخش ضمن شش مطلب خواهیم کوشید قلمرو عقل در فروع فقهی و احکام عملی شرعی را در نظر شیخ مفید ترسیم کنیم.

۱- ۲. عقل به عنوان دلیل شرعی

قبل از بیان آراء شیخ مفید در این باب شایسته است مراد از دلیل عقلی را بیان کنیم؛ چرا که تتبع در تاریخ تفکر فقهی نشانگر اختلاف فراوان در مفاد دلیل عقلی است.^۶ مراد از دلیل عقلی، برائت و استصحاب و لحن الخطاب و فحوی الخطاب و دلیل الخطاب نیست. بلکه مرادمان از دلیل عقلی به عنوان دلیلی در کنار کتاب و سنت، هر قضیه عقلیه ای است که موجب قطع به حکم شرعی شود. به بیان دیگر، هر قضیه عقلیه ای که به سبب آن علم قطعی به حکم شرعی حاصل شود. دلیل عقلی حکم عقل نظری به ملازمه بین حکم ثابت شرعی یا عقلی و بین حکم شرعی دیگر است. مثالهای دلیل عقلی موارد ذیل است:

۱. اوائل المقالات، ص ۱۰۵.

۲. همان، ص ۱۴۹.

۳. همان، ص ۱۴۸.

۴. المسائل العکبریه، مسألة ۵.

۵. الرسالة الاولى فی الغیبة، ص ۲ و ۳.

۶. ر. ک. به بحث مبتکرانه استاد محمدرضا مظفر در اصول الفقه، ج ۲، ص ۱۳۴-۱۱۹، طبع نجف، ۱۳۸۶؛ و نیز الاصول العامة للفقه المقارن، محمدتقی الحکیم، مؤسسة آل البيت، ص ۳۰۰-۲۷۷.

حکم عقل به ملازمه در مسأله اجزاء و مقدمه واجب و مانند آن، حکم عقل به استحالة تکلیف بلا بیان که لازمه آن حکم شارع به برائت است، و مانند حکم عقل به تقدیم اهم در مورد تراحم بین دو حکم که نتیجه آن فعلیت حکم اهم نزد خداست، و مانند حکم عقل به وجوب مطابقت حکم الهی با آنچه عقلا در آراء محموده حکم می کنند.

موارد یاد شده (ملازمات عقلیه) کبریات عقلی هستند که با ضمیمه شدن به صغریات شرعی یا عقلی، حکم شرعی حاصل می شود. مراد از صغریات عقلی مستقلات عقلیه یا حسن و قبح عقلی است که به حکم عقل عملی حاصل می شود. منکر دلیل عقل یا منکر ادراک ملازمات یاد شده توسط عقل نظری یا منکر ادراک حسن و قبح توسط عقل عملی یا منکر حجیت چنین ادراک هایی هستند؛ به این معنی که شارع از اخذ به حکم عقل نهی کرده باشد.

اعتبار دلیل عقل به معنای پذیرش چنین ادراک هایی از سوی عقل و حجیت این ادراک ها است. قابلیت عقل در ادراک حسن و قبح بنحو موجب جزئیة است و ایشان به عدم قابلیت عقل در درک جزئیات و بعضی تطبیقات اذعان دارند. عدم درک اکثر مسائل فقهی از جانب عقل از آن روست که قضایای یاد شده از موارد حسن و قبح ذاتی نیستند و در موارد حسن و قبح اقتضایی نوعاً احرار از قطعی عدم مانع یا عناوین ملزومه حاصل نمی شود. مراد از حکم عقل چیزی جز ادراک عقل نیست و اطلاق حاکم بر عقل به معنای مقنن نمی باشد. مقنن تنها شارع است و لا غیر. التزام به تحسین و تقبیح عقلی و نیز ملازمات عقلی منجر به انکار شرایع نمی شود، بلکه نیاز به وحی در اکثر احکام فقهی به جای خود باقی است. ضمناً صدور بعضی از احکام نیز از جانب شارع عقلاً ممکن نیست، از قبیل اوامر اطاعت و انقسامات لاحقه بر تکلیف به جعل واحد به عنوان شروط تکالیف شرعی در این موارد منجر به دور و تسلسل می گردد و اوامر شرعی اطاعت اوامر ارشادی به حساب می آیند.

اکنون با توجه به مراد ما از دلیل عقل می کوشیم تا میزان اعتبار این دلیل را در نزد شیخ مفید بیابیم. به نظر این فقیه بزرگ:

اصول احکام شریعت سه چیز است: کتاب خدای سبحان و سنت نبی - ص - و اقوال ائمة طاهرين - ع - و طرق موصله به علم مشروع در این اصول نیز سه چیز است:

اول عقل و آن راهی به سوی شناخت حجیت قرآن و دلائل اخبار است. دوم: لسان، و آن راهی به سوی معرفت معانی کلام است. سوم اخبار، و آن راه اثبات اعیان اصول از کتاب و سنت و اقوال ائمه -ع- می باشد.^۱

پرواضح است که در این عبارت عقل در کنار کتاب و سنت به عنوان دلیل شرعی به حساب نیامده و تنها در طریق اثبات حجیت قرآن و دلالت روایات پذیرفته شده است.

با این همه در پاسخ سؤالی در المسائل السرویه که در مسائل اختلافی بین صدوق و ابن جنید وظیفه شرعی را جویا شده است، ضمن تذکر رجوع به اهل خبره می نویسد: «پس آنچه در آن اختلاف می افتد از معنی کتاب و سنت و مدلول دلیل عقل به آن عمل نمی شود، مگر بعد از احاطه علم بر آن».^۲

در این عبارت دلیل عقل در کنار کتاب و سنت آمده است. به علاوه شیخ مفید معتقد است «عام را تخصیص نمی زند، الا دلیل عقل و قرآن و سنت ثابت».^۳

اگر دلیل عقل صرفاً طریق به معنایی باشد که گذشت و نه دلیل، چگونه می تواند يك عام قرآن یا روایی را تخصیص یزند.

آیا تخصیص جز با اقوئیت دلیل خاص بر عام ممکن می شود؟ حال آنکه مفید تخصیص عام را با خبر واحد، از آنجا که موجب علم و عمل نمی شود، جایز نمی داند.^۴ بنا بر این دلیل عقل در نظر مفید موجب علم و عمل است و دلیل شرعی محسوب می شود. بی شک، مراد مفید از دلیل عقل در عبارت یاد شده برائت یا اباحه عقلی نیست، چرا که حجیت آن در نظری منوط به نبود دلیل شرعی است. مراد از دلیل عقل در این عبارت احتمالاً ادله ای از قبیل فحوی الخطاب، ملازمات غیر مستقل عقلی از قبیل بحث ضد و اجتماع امر و نهی و یا مستقلات عقلیه می تواند باشد. اینکه مفید همه یا بعضی از این موارد را اراده کرده باشد، دلیلی در دست نداریم. اما از سوی دیگر اینکه چگونه دلیل عقل که توانایی تخصیص عام نقلی را دارد به عنوان دلیل در

۱. مختصر التذکره فی اصول الفقه، کنز الفوائد کراچی. ج ۲، ص ۱۵ و ۱۶.

۲. المسائل السرویه، ص ۲۲۲.

۳. مختصر التذکره فی اصول الفقه، کنز الفوائد کراچی. ج ۲، ص ۲۳.

۴. همان.

کنار کتاب و سنت ذکر نشد و صرفاً راه شناخت حجیت کتاب و روایات معرفی شده، مسأله دیگری است که نوعی ناسازگاری در دو جمله يك رساله کوتاه را نشان می‌دهد. البته این ناسازگاری در صورتی است که مراد از دلیل عقل را ملازمات عقلیه فرض کنیم. چه بسا وقوع چنین تناقضی قرینه عدم اراده ملازمات عقلیه از دلیل عقل در نظر مفید باشد.

به نظر استاد مظفر^۱ اولین اصولی شیعه که به دلیل عقل تصریح کرد، ابن ادریس حلی^۲ است؛ اگر چه همونیز مراد از دلیل عقل را باز ننموده است. دو عبارت یاد شده نشان می‌دهد که شیخ مفید اولین اصولی امامی است که به دلیل عقلی تمسك و تصریح کرده است. هر چند مراد او نیز از دلیل عقل تبیین نشده است.

اینکه شیخ مفید در عبارتی که در مقام بیان ادله شرعی است عقل را فرومی‌نهد، اما عملاً در موضوعی دیگر از اصول فقه به دلیل عقل تصریح و استناد می‌کند، حکایت از منقح نبودن جایگاه عقل در فقه و اصول فقه این عالم بزرگ است. نظر نهایی مفید در اعتبار عقل در فقه را در انتهای مطلب دوم عرضه خواهیم کرد.

۲-۲. شیخ مفید و مستقلات عقلیه

آیا عقل می‌تواند فارغ از راهنمایی شرع و وحی، حسن و قبح اشیاء را درک کند؟ و در صورت ادراك، آیا چنین ادراکی حجت است یا نه؟ در صدر مطلب اول مراد از مستقلات عقلیه را باز نمودیم.

شیخ مفید در النکت من مقدمات الاصول حسن و قبیح را چنین تعریف کرده است: حَسَن آن چیزی است که انجامش برای عقول ملائم باشد. قبیح آن است که انجامش مخالف [طبیع] عقول باشد.^۳

و در تصحیح الاعتقادی گوید:

اشیاء در احکام عقلی بر دو گونه‌اند: اول آنچه عقلاً ممنوع است و آن چیزی است که عقل آن را تقبیح کرده و منع نموده [انسان را از آن] دور می‌نماید؛ مانند ظلم و سفاهت و عبث. و دوم آنچه

۱. اصول الفقه، مظفر. ج ۲، ص ۱۲۲.

۲. السرائر. ابن ادریس. ج ۱، ص ۴۶.

۳. النکت من مقدمات الاصول، شماره ۲۲ و ۲۳.

عقل در آن توقف می‌کند و حکم به حظر و اباحه نمی‌کند، مگر با دلیل سمعی و آن چیزی است که ممکن است گاهی مردم با انجام آن به مصلحت و گاهی به مفسده دچار شوند و این گونه مختص به عادات و شرایع است.^۱

در المسائل العکبریه ضمن تصریح به حسن و قبح ذاتی اشیاء، اعلام می‌کند که قبیح عقلی را شارع تحسین نمی‌کند و حسن عقلی را شارع تقبیح نمی‌نماید.^۲ دو عبارت اخیر بیانگر آن است که مفید قائل به حسن و قبح عقلی اشیاء است و با مبنای اشاعره در این باب مخالف است. وی اگر چه حسن ذاتی را پذیرفته است، اما مشخص نیست هر حسن و قبحی را ذاتی می‌داند یا جایی هم برای حسن و قبح اقتضایی قائل است. هر دو قول در معتزله قبل از مفید قائل دارد. اما تعریف مفید از حسن و قبح بر محور ملائمت و منافرت طبع معنای متنازع فیه در باب نیست و چنین معنایی را اشاعره هم قبول دارند. حسن و قبح به معنای «ادراک ما ینبغی ان یفعل و ان لا یفعل» یا آنچه انجامش مدح عقلا یا مذمت عقلا را به دنبال دارد، مورد نزاع اشاعره و عدلیه است.^۳ در آثار بجا مانده مفید چنین معنایی به چشم نمی‌خورد.

به هر حال سؤال مهم این است آیا شیخ مفید چنین ادراکی را در فقه حجت می‌شمارد یا نه؟ در مقنعه و پاسخهای فقهی باقیمانده از شیخ مفید در مواردی وی به یکی از مستقلات عقلیه تمسک کرده است.^۴ اگر چه در عبارتی از رساله اولی در غیبت به دست می‌آید که میزان اعتبار دلیل عقلی در فقدان دلیل نقلی است:

آن کس که به حادثه‌ای محتاج به معرفت حکم (شرعی) امتحان می‌شود، واجب است به علمای شیعه امام-ع- رجوع کند و حکم را از جانب ایشان، از آنچه از ائمه هدی-ع- به ودیعه گرفته‌اند، دریافت کند. و اگر-پناه بر خدا- در آن حال حکم منصوسی نبود، باید

۱. تصحیح الاعتقاد، ص ۱۲۰.

۲. المسائل العکبریه، مسأله ۳۰.

۳. اصول الفقه مظفر، ج ۱، ص ۲۱۷.

۴. المقنعة ۲۸۷: ... از طرف دیگر به مقتضای عقل و روایت دلیل اقامه شده بر اینکه در ملك دیگری نمی‌توان تصرف کرد و ودیعه‌ها و حقوق را باید به اهلش باز پس داد.

بداند او بر حکم عقل است؛ چرا که اگر خداوند اراده کرده بود در آن به حکم تقلی متعبد شود، البته می‌کرد و اگر کرده بود، راه برای او آسان می‌بود. و چنین است قول در متنازعین. واجب است در آنچه در آن اختلاف دارند به کتاب و سنت رسول-ص- از جانب جانشینان رشیدش از عترت طاهره رجوع کنند و در معرفت به این موارد به علما و فقهای شیعه استعانت بجوید. و اگر-پناه بر خدا- در آنچه در آن اختلاف کرده اند نصی بر حکم سمعی نیافتند، بدانند این از آن مواردی است که از آن عقل است. و مفهوم احکام عقل مثل این است که اگر کسی چیزی را غصب کرد، پس بر او ردّ عین آن واجب است، اگر عین آن باقی باشد؛ والامی باید بدل آن را بپردازد. پس اگر بدل یافت نشد خصمش را به آنچه ظلامه اش با آن بر طرف می‌شود راضی کند. پس اگر بر این قدرت نیافت یا اختیار نکرد، ادای این دین در ذمه اش تا قیامت باقی می‌ماند.

و اگر جنایتکاری بر دیگری جنایتی کرد که تلافی آن ممکن نباشد، بر ذمه اش باقی می‌ماند، مجنی علیه با صبر امتحان می‌شود تا خداوند روز قیامت با او به انصاف [رفتار] کند.

پس اگر نقلاً اباحه حادث از منعش مشخص نشد، مباح است تا مادامی که دلیل سمعی بر منع اقامه شود و آنچه ما وصف کردیم در وقت ضرورت فقدان امام مرشد-ع- اعتماد بر آن و رجوع به آن جایز است و اگر امام حاضر باشد، ما رانمی‌رسد جز ارجاع مسائل به او و عمل بر قولش. و این مانند قول همه رقبای ماست در فقدان نص در مصایب پس از رسول الله-ص- اجتهاد واجب است و استعمال رأی با حضور نبی-ص- جایز نیست.^۱

از خاطر نبریم که اجتهاد مستعمل در قرن چهارم به معنای مصطلح در زمان ما نیست، بلکه به معنای استعمال رأی ظنی است. بنابر عبارت فوق احکام عقلی اعم از برائت عقلیه و احکام عقلیه در موارد مذکور (که قریب به مستقلات عقلیه است) تنها وقتی قابل استناد است که از نص شرعی خبری نباشد. با توجه به نزدیکی زمان مفید با زمان حضور معصومین-ع- چنین سخنی دور نیست؛ چرا که آن فقها با وفور روایات و قرب مضامین آنها با مستحدثات، چندان احتیاجی به دلیل عقلی نداشته اند.

۱. الرسالة الاولى فی الغیبة، ص ۴ و ۵.

بنابر این می‌توان نتیجه گرفت شیخ مفید دلیل عقل به معنای مستقلات عقلیه را در فقه معتبر نمی‌شمارد و در مباحث نظری و اعتقادی در بحث از تکلیف نخستین به تفصیل گذشت که شیخ مفید در تکالیف اعتقادی انسان نیز اعتبار مستقلات عقلیه را به رسمیت نمی‌شناسد. با اینکه چه در مباحث نظری و چه عملی ادراک حسن و قبح عقلی را پذیرفته است. عدم استناد به دلیل عقلی به این معنا با توجه به قرب زمانی مفید با عصر معصومین - ع. خللی در فقه بالنده او وارد نمی‌کند. حتی بعضی از فقهای عصر ماقائل شده‌اند:

اما آنچه دلیل عقلی نامیده شده و مجتهدان و محدثان در جواز عمل به آن اختلاف دارند. اگر چه ما عمل به آن را جایز می‌دانیم، ولی حکم واحدی که اثبات آن بر دلیل عقلی به این معنی متوقف باشد، نیافتیم، بلکه هر آنچه به دلیل عقلی ثابت شده باشد در همان وقت با کتاب و سنت قابل اثبات است.^۱

دلیل عقلی در سخن این فقیه شهیدرامی باید تنها بر مستقلات عقلیه حمل کرد؛ والا بدون استناد به غیر مستقلات عقلیه از ملازمات عقلیه بسیاری از مسائل فقهی فاقد دلیل خواهد بود.

این مطلب را با کلامی از شیخ مفید به پایان می‌بریم:

قول در حظر و اباحه، عقل مجال شناخت اباحه و منع چیزهایی که جایز است نقلاً اباحه و منعشان وارد شود ندارد. عقل هرگز در [تعیین] جواز و منع از سمع جدا نمی‌شود. اگر خداوند تعالی عقلاً را يك لحظه از سمع محروم گرداند، آنها را به موافقت با آنچه در عقولشان قبیح شمرده می‌شود مضطر گردانیده است. یعنی استباحه آنچه توان تمییز اباحه‌اش را از منعش ندارند و الجائشان به سرگردانی که شایسته حکمت الهی نیست.^۲

۲-۳ شیخ مفید و تمسک به غیر مستقلات عقلیه

دیدیم که این فقیه طراز اول حجیت مستقلات عقلیه را نپذیرفت، اما غیر مستقلات از ملازمات عقلیه را در موارد متعددی رعایت کرده است. از جمله او درباره اینکه امر

۱. الفتاوی الواضحه، الشهد السید محمد باقر الصدر، ج ۱، ص ۹۸، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات، ۱۴۰۱.

۲. مختصر التذکره باصول الفقه، کنز الفوائد کراچی، ج ۲، ص ۲۸ و ۲۷ ترجمه با تصحیح نظری متن انجام شده است.

به شیء عقلاً نهی از ضد می کند، تصریح نموده است :

امر به شیء به خودی خود نهی از ضدش نیست، اما بر نهی از آن دلالت می کند به حسب دلالتش بر منع از ضد به واسطه استحالة اجتماع فعل و ترك فعل، لذا نهی عقلی از ضد مأمور به را اقتضای کند.^۱

شیخ مفید در بحث وجوب مقدمه واجب مشخص نمی کند این وجوب را از باب عقل قائل است یا از دلیل لفظی چنین استنباط می شود.^۲ ضمناً او امر به موجود و خطاب به معدوم و جمادات و اموات را محال می داند.^۳ اما تأخیر بیان مراد از قول، زمانی که در آن لطفی بر عباد باشد محال نمی شمارد.^۴

۲-۴ شیخ مفید و فهم عقلانی

حجیت ظواهر آیات و روایات مبتنی بر بناء عقلاست. نافی دلیل عقل لزوماً مثبت یا نافی بناء عقلانیست. از آنجا که در کلمات قدما نوعاً بر فهم عقلایی و بنای عقلاً دلیل عقل اطلاق شده است، اینک به مبانی آن فقیه بزرگ در این باره اشاره می کنیم :

به نظر مفید معانی قرآن بر دو قسم است : ظاهر و باطن. ظاهر معنای مطابق خصوص عبارت است تحقیقاً بر طبق عادات اهل لسان مانند قول خدای سبحان : ان الله لا یظلم علی الناس شیئاً ولكن الناس انفسهم یظلمون.^۵ پس عقلای آشنا به زبان از ظاهر لفظ مراد را درك می کنند و باطن آن است که از خصوص عبارت و حقیقت آن به سوی وجه اتساع خارج شده باشد. پس عاقل در معرفت مراد از آن به ادله زائد بر ظاهر الفاظ نیاز دارد، مانند قول خدای سبحان : اقيموا الصلوة و اتوا الزكاة.^۶

از دیدگاه این فقیه اصولی، فحوی الخطاب آن معنایی است که از لفظ به عادت

۱. همان، ص ۱۸.

۲. همان، ص ۱۷.

۳. همان، ص ۱۸.

۴. همان، ص ۲۴.

۵. سوره یونس، آیه ۴۴.

۶. همان، ص ۱۵.

معقول اهل لسان درك شود، اگر چه نص صریح در آن نباشد، مانند قول خداوند «و لا تقل لهما افّ ولا تنهراهما»^۱ به نظر مفید کسی که ادعای کندهمة قرآن بر مجاز است، صحیح نگفته است. ظاهر لغت او را تکذیب می‌کند و دلائل عقول و عادات شهادت می‌دهد به اینکه جمهور الفاظ قرآن بر حقیقت کلام اهل لسان می‌باشد.^۲

به اعتقاد مفید آنچه از خدای سبحان و یا رسول الله - ص - یا ائمة راشدین - ع - بعد از او، به عنوان سبب یا جوابی از يك سؤال وارد شده، محمول به صورت لفظ است و به سبب اخراج کننده آن از حکم ظاهرش اکتفا نمی‌شود. و وارد شدنش به عنوان اسباب منافاتی با حملش بر حقیقت آن در خطاب در عقل یا عرف یا لسان ندارد.^۳ او ادعای عموم از ذکر «فعل» را نمی‌پذیرد و خاطر نشان می‌سازد آنکه به عمومیت فعل تمسك کند با عقول مخالفت کرده و این از آن روست که زمانی که روایت می‌شود نبی - ص - احرام بسته، واجب نمی‌آید به سبب آن که او به همة انواع حج از افراد و قران و تمتع احرام بسته است؛ بلکه تنها احرام به يك نوع از آن صحیح است؛ اما زمانی که از معصوم - ع - ثابت شود که فرموده است: لا ینکح المحرم، لازم می‌آید عمومیت ممنوعیت نکاح بر همة محرمین با اختلافشان در احرام از افراد و قران و تمتع یا عمره منقوله.^۴

تعبیر «عقلای آشنا به زبان»، «دلائل عقول و عادات»، «عقل و عرف و لسان» و «لزوم عدم مخالفت با عقول»، تعبیر مختلف شیخ مفید از بنای عقلا در ظواهر است.

۵-۲. شیخ مفید و اصول عملیه عقلیه

آنچه ما امروز در مقام شك در حکم شرعی به عنوان اصول عملیه بکار می‌بریم، تحت این عنوان در اصول فقه در قرن چهارم مطرح نبوده است. مفاد اصالة الاباحة نزد شیخ مفید با برائت عقلیه مصطلح کاملاً سازگار است.

پس از استقرار شرائع هر آنچه در آن نصی بر منع نرسیده باشد بر اطلاق باقی است، چرا

۱. همان، ص ۲۳. سورة اسراء، آیه ۲۳.

۲. همان، ص ۲۷.

۳. همان، ص ۲۶.

۴. همان، ص ۲۳.

که شرائع حدود را تثبیت کرده، ممنوع را بر منعش تمییز داده اند پس لازم است که ماعدای آنها جایز باشند.^۱

او مجرای این اصل را فقدان نص و عدم بیان می داند.

شیخ مفید در اجرای استصحاب به روایات تمسك نکرده و واضح است که جز عقل دلیلی ندارد «حکم به استصحاب حال واجب است. زیرا حکم حال با یقین ثابت شده است و آنچه ثابت شده، هرگز انتقال از آن جز با دلیل واضح جایز نیست.^۲

۲-۶. شیخ مفید و قیاس فقهی

یکی از نشانه های تشیع، باطل دانستن قیاس فقهی است. ریشه این مبنای مهم در تعالیم ائمه -ع- است.

برای قیاس و رأی در استخراج احکام شرعیه نزد ما مجال نیست. و از جانب آنها چیزی از صواب شناخته نمی شود، و آنکه بر این دو در امور شرعی اعتماد کند بر گمراهی است.^۳ به اعتقاد شیخ مفید ابطال قیاس از آن روست که «نصوص وارده این گونه اند که علیرغم اختلاف در حکم، اتفاق در صورت و ظاهر معنا دارند، و علیرغم اتفاق در ظاهر، در حکم مختلفند. و عقل در رفع و ایجاب حکم مسائل شرعی مجالی ندارد.^۴ شیخ مفید روش آن دسته از علمای امامیه که در فقه بنا به مذهب مخالفین به قیاس عمل می کنند بشدت محکوم می کند.

اما کتب ابوعلی بن جنید با احکامی پر شده است که در آنها به ظن عمل کرده و مذهب مخالفین و قیاس را به کار گرفته است. پس بین منقول از ائمه -ع- و بین آنچه با رأی خود تقلید کرده، خلط نموده و این دو صنف را از هم منفرد نگردانیده است. اگر منقولات [از ائمه -ع-] را از رأی مجزای گردانید، در آن [منقولات هم] حجت نبود؛ زیرا او در اخبار بر نقل متواتر اعتماد نکرده و تنها بر اخبار آحاد تکیه کرده است.^۵

۱. تصحیح الاعتقاد، ص ۱۲۰، ر.ک، المسائل الصاغانية، ص ۱۰؛ مختصر التذکره باصول الفقه، ص ۲۷ و ۲۸.

۲. مختصر التذکره باصول الفقه، ص ۳۰.

۳. همان، ص ۲۸.

۴. الفصول المختارة من العیون والمحاسن، ج ۱، ۵۱.

۵. المسائل السرویه، ص ۲۲۲-۳، شیخ طوسی نیز درباره ابن جنید نظر مشابهی دارد. ر.ک، الفهرست، ترجمه ابن جنید.

به نظر شیخ مفید، ابن جنید در «المسائل المصرية» برای اخبار ابوایی قرار داده و پنداشته که معانی اخبار مختلف است و این اختلاف را با [اعمال] رأی به قول ائمه (ع) نسبت داده است. مفید می‌گوید در کتاب مصابیح النور فی علامات اوائل الشهور آنچه را ابن جنید گمان برده و تخیل کرده است ابطال کردم و بین جمیع معانی اخبار به نحوی جمع کردم تا در آنها اختلافی نباشد.^۱

به نظر مفید در مورد اخبار، به بخش اجماعیش باید عمل کرد و در اخبار اختلافی، آنگاه که حجت مشخص نشد، وظیفه، توقف و رجوع به اعلم است. اما این اختلاف در روایات هرگز باعث جواز عمل به قیاس نمی‌شود.^۲

نظر دیگری که اخیراً در این باب ابراز شده، این است که:

«آنچه از مدارك موجودمی توان استفاده کرد این است که نخستین بار عقل توسط مجتهد نویرداز فقه شیعه، ابوعلی بن جنید (م ۳۸۱ ق) در ردیف منابع اجتهاد و پایه‌های شناخت معرفی شده و در مقام استنباط مورد استناد قرار گرفته است. زیرا در آثار فقهای پیش از عصر او بحثی به این عنوان مشاهده نشده است. گویا همین نوآوری ابن جنید سبب گردید که برخی از فقهای معاصر او از راه و روش این فقیه بزرگوار برداشت ناصحیحی داشته باشند و او را مورد تهمتهای ناروا قرار دهند. متأسفانه در آن میان تنها ابن جنید از هجوم تهمت‌های زیان‌ندید بلکه [این] گرایش در فقه اجتهادی نیز آسیب‌فراوان دید و تکامل و گسترش و تنقیح مباحث آن با مشکل مواجه شد.»^۳

شیخ مفید قطعاً یکی از «فقهای معاصر» ابن جنید محسوب می‌شود و برداشت ناصحیح از منش ابن جنید بیشک متوجه او است. متأسفانه برمدعای فوق‌هیچ مدرکی اقامه نشده است و تا آنجا که نگارنده مطلع است، از آثار ابن جنید جز آراء پراکنده در میان کتب اصحاب چیزی به زمان ما نرسیده است و قدیم‌ترین متون فقهی باقیمانده، کتب شیخ صدوق است و نظر شیخ مفید و شیخ طوسی مستندترین نظر درباره ابن جنید است.

۱ و ۲. همان. ص ۲۲۳.

۳. منابع اجتهاد از دیدگاه مذاهب اسلامی، محمد ابراهیم جناتی، ص ۲۵۵، کیهان، ۱۳۷۰، مقایسه مبحث عقل در این کتاب با مباحث استاد مظفر در کتاب اصول فقه ج ۱ و ۲ خالی از لطف نیست.

به هر حال امیدواریم اگر برمدعای فوق دلیل و مدرکی است، اقامه شود.

در خاتمه ویژگیهای اساسی سیمای عقلانی تفکر شیخ مفید را بدین گونه می توان ترسیم کرد:

۱- مراد از عقل در نزد وی مجموعه علوم است که با آن تمییز خیر و شر و ادراک واقع صورت می گیرد. این علوم غالباً بديهيات و مشهورات است که بالفطره برای انسان حاصل می شود.

۲- شیخ مفید در مسائل اعتقادی و نظری احکام عقل را معتبر می داند به آنها تمسک می کند. او در مجموع، عقل را نیازمند وحی می داند، البته این به آن معنی نیست که هر حکم عقلی بدون تأیید وحی معتبر نباشد، اما مسائلی در اعتقادات و تمام مسائل عملی و فقهی محتاج وحی است.

۳- مفید نخستین تکلیف انسان را «نظر» جهت معرفت خدای داند و بر مبنای عبارتی از او این تکلیف بدون پیامبر حاصل نمی شود و شرعی است. این ظاهر با دیگر مبانی مفید و آراء شاگردان وی ناسازگار است. لذا او تکلیف را منحصر در «تکلیف شرعی» می داند.

۴- به نظر مفید در مسائل ریز اعتقادی، از قبیل جزئیات سرای آخرت و مسائل شخصی نبوت و امامت و اطلاق بعضی اسماء و صفات بر خداوند، می باید به دلیل نقلی تمسک کرد و در غیر آن بحث عقلی مجاز است.

۵- در تعارض دلیل عقلی و نقلی، روایات مخالف احکام عقول طرح می شود و دلیل عقلی ترجیح داده می شود.

۶- شیخ مفید به تمسک به بسیاری از اخبار در مسائل اعتقادی به محدثین ایراد گرفته است. این ایراد ناشی از دو چیز است. یکی مبنای ضیق او در حجیت اخبار آحاد و دیگر درایت وی در روایت. او از نقادان حدیث به شمار می رود.

۷- شیخ مفید با اصحاب الحدیث و مقلدان شیعه به عنوان جریانی ظاهربین و خردستیز بشدت مبارزه کرده است.

۸- آراء نظری مفید در غیر مباحث امامت با معتزلیان بغداد سازگارتر است تا معتزلیان بصره. او در بحث حقیقت انسان قول فلاسفه مبنی بر جوهر بسیط را پذیرفته است.

۹- شیخ مفید اگر چه عقل را در شمار ادله شرعی نمی آورد، اما عقل را به عنوان طریق شناخت حجیت قرآن و دلالات اخبار به رسمیت می شناسد. به هر حال او نخستین فقیه و اصولی شیعه است که عملاً به دلیل عقل تمسك کرده است.

۱۰- او قائل به تخصیص دلیل نقلی با دلیل عقلی است. اما مراد او از دلیل عقل در مباحث فقهی کاملاً مشخص نیست.

۱۱- او حسن و قبح را برخلاف اشاعره عقلی می داند و در افعال الهی حسن و قبح عقلی را مبنای بسیاری از مبانی کلامی شیعه دانسته است. اما دلیلی بر اعتبار حسن و قبح عقلی در تکالیف انسانی اعم از اعتقادی و عملی در آثار بجای مانده وی نداریم. بعبارت دیگر وی حسن و قبح عقلی را برای انسان بدون تأیید نقل و وحی تکلیف آور نمی داند.

۱۲- شیخ مفید به غیر مستقلات عقلیه در فقه عمل کرده است. بنای عقلا در فهم ظواهر الفاظ نزد وی معتبر است. به برائت عقلیه در فقدان نص قائل می باشد و قائل به قیاس در فقه را شدیداً محکوم می کند.

در تفکر دینی قرن چهارم شیخ مفید يك شاخص است. او نسبت به پیشینیان خود منزلت بیشتری برای عقل قائل است. نقاط ابهام در تفکر عقلانی وی بیشتر ناشی از این است که بخش اعظم آثار وی به دست ما نرسیده است. شاگردان وی، سید مرتضی و شیخ طوسی، باز او یه وسیعتری به دلیل عقل نگریسته اند. سیمای کلامی مفید نقلی تر از کلام زمانه ماست و دلیل عقلی در فقه او اجمال فراوان دارد، اما با این همه در موارد متعددی به نکاتی اشاره کرده است که بی شك در تاریخ تفکر دینی مبتکر به حساب می آید. بالاترین ابهام در سیمای عقلانی این متکلم و فقیه بصیر رابطه عقل و وحی است. برخورد علمی او با دو استادش شیخ صدوق و ابن جنید، از او سیمای يك مصلح روشن بین مذهبی ارائه می کند و مرزبندی دقیق او با معتزله و اشاعره و دیگر فرق، او را پاسدار بزرگ تفکر شیعی معرفی می نماید.

اگر مجاهدتهای علمی شیخ مفید نمی بود چه بسا تفکر شیعی به جمود و ظاهر گرایی دچار می شد، از قبیل آنچه اهل حدیث و اشاعره به آن مبتلا گشتند. شیخ مفید با روشن بینی و دور اندیشی فراوان نه تنها با تسلط خردستیزان شیعی مبارزه کرد بلکه عملاً تفکر شیعی را از انحراف به خردگرایی افراطی بر حذر داشت. ابن المعلم شاقول اعتدال اندیشه دینی در قرن چهارم است. اشتباه است اگر امروز پس از ده قرن بخواهیم با ضوابط مقبول این قرن به آراء آن فرزانه قرن چهارم بیندیشیم. اما از مکتب شیخ مفید حتی برای تفکر مذهبی عصر مامی توان در سهای فراوانی آموخت، از جمله: آزاداندیشی، درایت و عمق و وسعت نظر در برداشت از ادله نقلی، توجه به مقام عقل در تفکر دینی، نیازمندی عقل انسانی به وحی در مجموع، آگاهی وسیع از آراء علمای عصر، سعه صدر در بحث و نظر، آشتی بین تعقل و تعبد در اندیشه دینی، شجاعت در ابراز آنچه حق می داند. بی شک امروز نیز کلام شیعی به شیخ مفیدی با ابعاد فکری قرن پانزدهم نیازمند است با همان روش وسعت نظر و بصیرت و شجاعت. یادش گرامی و راهش پر رهرو باد.

مقایسه تفصیلی آراء شیخ مفید با دیگر متفکرین قرن چهارم و نقش او در تطور تفکر عقلانی و اندیشه دینی نیازمند مقال و مجالی دیگر است.

اندیشه‌های جدید و ارزش تفکر فلسفی صدر المتألهین^۱

«صدرالدین شیرازی بزرگترین فیلسوفی است که در سده یازدهم هجری به عرصه رسید. او فلسفه اشراق را به نهایت اوج و آسمان رفعت خود رسانید در حالی که فلسفه مشائی و رواقی را به شدت مورد حمله قرار داد».^۲ «صدرادر فلسفه و حکمت اشراقی کتابهای کلانی نوشته است».^۳ «اهمیت فیلسوف ما به سبب آن نیست که کتاب عظیمی چون اسفار اربعه را نوشته است، بلکه از آن جهت است که در این کتاب چند مطلب تازه بیان کرده که مجموعاً يك رساله چهل صفحه‌ای نمی‌شود و اگر این مرد بزرگ به جای نوشتن يك بار شتر کتاب، همین رساله را می‌نوشت، هم خود و هم آیندگان را در دسر کم می‌شد».^۴

۱. کیهان اندیشه، شماره ۵۰؛ مهر-آبان ۱۳۷۲؛ صفحه ۸۶-۱۰۳.

این مقاله بدون اطلاع نویسنده به عربی ترجمه شده است: اهمیت‌الفکر الفلسفی عند صدرالدین الشیرازی، التوحید، عدد ۷۵، ذوالقعدة ۱۴۱۵ق، صفحه ۷۰-۸۳، تذکرات نویسنده به مترجم تحت عنوان «تصویبات حول الترجمة» در شماره ۷۸ همان مجله، جمادی‌الاولی ۱۴۱۶، صفحه ۱۴۸-۱۵۰ منتشر شده است.

۲. تاریخ فلاسفه ایرانی از آغاز اسلام تا امروز، دکتر علی‌اصغر حلبی، چاپ دوم ۱۳۶۱، کتابفروشی زوار، تهران، ص ۵۲۴، با تلخیص.

۳. همان، ص ۵۳۳.

۴. همان، ص ۵۳۷.

«در میان آراء او تهافت و تشتت دیده می شود».^۱

عبارات فوق، بخشی از نظرات يك نویسنده ایرانی^۲ درباره صدر المتألهین شیرازی (ره) است.^۳ در این نوشتار، نخست به اهمیت تفکر فلسفی صدر المتألهین خواهیم پرداخت، سپس عهده دار بحث از اندیشه های جدید حکیم بلند آوازه شیراز خواهیم شد. آنگاه به نقد بعضی از آراء نویسنده محترم کتاب تاریخ فلاسفه ایرانی از آغاز اسلام تا امروز درباره ملاصدرا می پردازیم. در پایان نقد سه نکته از مقدمه مفصل کتاب یاد شده ارائه خواهد شد.

۱. اهمیت تفکر فلسفی صدر المتألهین شیرازی

الف- قبل از صدر المتألهین، چهار روش فکری مشخص پیرامون هستی شناسی در جهان اسلام، به چشم می خورد:

۱- روش فلسفی استدلالی (مشایی)، ۲- روش فلسفی اشراقی، ۳- روش عرفانی،

۴- روش کلامی.

این روشها، تحت تأثیر تعلیمات اسلامی رنگ مخصوص پیدا کرده اند و با نظایر خود در خارج از حوزه فرهنگ اسلامی تفاوت هایی داشته و دارند.

روش اول متکی بر برهان و استدلال محض عقلی است، زیرا مشاییان، پیرو ارسطو به شمار می روند.

این طریقه پیروان زیادی داشته است تا آنجا که می توان گفت اکثر فلاسفه اسلامی

۱. همان، ص ۵۴۰.

۲. مولف محترم کتب: معجزه ایرانی بودن، تاریخ فلاسفه ایرانی، شناخت عرفان و عارفان ایرانی و...

۳. اینکه پس از بیست سال از انتشار کتاب تاریخ فلسفه ایرانی از آغاز اسلام تا امروز و ده سال پس از تجدید نظر و چاپ دوم کتاب به مطالب آن پرداخته می شود، خود داستانی دارد. در زمستان ۱۳۷۰، نویسنده محترم کتاب مذکور در يك مجمع علمی به مناسبتی، آراء خاص خود را درباره فلسفه اسلامی، بویژه صدر المتألهین بطور اجمالی ابراز داشتند که موجب حیرت و تأسف نگارنده شد. از آنجا که آن آراء، قرابت فراوان با مقدمه و فصل سی و هفتم کتاب یاد شده دارد، و بی شک کلام مکتوب ایشان از نظرات شفاهیشان مستندتر است، و متأسفانه عین آن آراء شفاهی در اختیارم نیست، در نقد و ارزیابی آن سخنان به بررسی اجمالی دو بخش یاد شده از کتاب ایشان اکتفا می کنم.

پیرو این روش بوده‌اند.

کندی، فارابی، ابوعلی سینا، خواجه نصیرالدین طوسی، میرداماد، ابن رشد اندلسی و ابن باجه اندلسی همگی بر مسلك مشائی بوده‌اند. نماینده کامل این مکتب در فرهنگ اسلامی، شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا است و کتاب شفا، مظهر کتب فلسفی استدلالی مشایی.

در روش دوم، بر دو عنصر تکیه می‌شود: اول استدلال و برهان عقلی و دیگری مجاهده و تصفیه نفس. بر اساس این روش، تنها با به کارگیری نیروی استدلال و براهین عقلی، نمی‌توان پرده از حقایق جهان برداشت. برای این مقصود، مجاهده و تصفیه و تهذیب نفس نیز ضروری است. اشراقیون، پیروان افلاطون شمرده شده‌اند، و این روش نسبت به طریقه مشایی پیروان کمتری دارد شهاب‌الدین سهروردی، قطب‌الدین شیرازی و شهرزوری، از حکمای اشراقی محسوب می‌شوند. شیخ اشراق، سهروردی، احیاگر و نماینده این روش است و کتاب حکمة الاشراق، مظهر تعلیمات این طریقه فلسفی.

روش سوم، روش سلوک عرفانی، تنها بر تصفیه نفس بر اساس سلوک الی‌الله و تقرب به حق تا مرحله وصول به حقیقت تکیه دارد و به هیچ‌رو اعتمادی بر استدلالات عقلی ندارد. بر این مبنا، هدف، تنها کشف حقیقت نیست، بلکه رسیدن به حقیقت است. روش عرفانی پیروان فراوانی دارد که از آن جمله‌اند: بایزید بسطامی، حلاج، شبلی، جنید، ابوسعید ابوالخیر، خواجه عبدالله انصاری، ابوالقاسم قشیری، محیی‌الدین عربی، صدرالدین قونوی، ابن فارض مصری و مولوی. مظهر و ستاره عرفان اسلامی که عرفان نظری را بصورت يك علم مضبوط در آورد و پس از او تمامی عرفا تحت تأثیرش قرار گرفته‌اند، محیی‌الدین عربی است و فتوحات مکیه، شاهکار ابن عربی نیز نماینده و مرجع کتب این طریقه. شایان ذکر است که روش سلوکی عرفانی با روش فلسفی اشراقی یکی نیست. هر دو در يك جهت مشترك و از دو وجه باهم اختلاف دارند. وجه اشتراکشان تکیه بر اصلاح و تهذیب و تصفیه نفس است. نقاط امتیاز و اختلاف آنجاست که اولاً، عارف، استدلال را بکلی طرد می‌کند ولی فیلسوف اشراقی بر آن حرمت می‌نهد و فکر و تهذیب

نفس را به کمک یکدیگر می گیرد. ثانیاً، هدف فیلسوف اشراقی، مانند هر فیلسوف دیگری، کشف حقیقت است، اما هدف عارف، وصول به حقیقت است.

روش چهارم، متکی بر استدلالات عقلی است. ولی روش استدلالی متکلمان با طریقه فلاسفه مشاء دو تفاوت دارد: نخست اینکه اصول و مبادی عقلی کلام با فلسفه متفاوت است. حسن و قبح که از اصول متعارفه متکلمان است، نزد فلاسفه از مقبولات و معقولات عملی قابل استفاده در جدل به شمار می رود و نمی توان آن را در برهان به کار برد. دیگر اینکه متکلم بر خلاف فیلسوف خود را متعهد به دفاع از حریم دین می داند. بحث فیلسوفانه يك بحث آزاد است. یعنی فیلسوف به عکس متکلم، از ابتدا هدفش تعیین نشده است تا از کدام عقیده دفاع کند.^۱

بزرگان کلام معتزلی ابوالهذیل علاف، نظام، جاحظ، عبدالجبار معتزلی و زمخشری هستند. ابوالحسن اشعری، ابوبکر باقلانی، امام الحرمین جوینی، امام محمد غزالی و امام فخر رازی از متکلمان اشعری به شمار می آیند. در میان شیعیان نیز، هشام بن الحکم، نوبختی ها، شیخ مفید، سیدمرتضی و محقق طوسی از متکلمان محسوب می شوند. سه کتاب المغنی فی ابواب التوحید والعدل، المواقف و تجرید العقائد به ترتیب کتب برجسته این سه نحله کلامی است.

ب- صدر المتألهین چه کرد؟ وی نخست، در مرحله اول زندگی خود، باروش اول و چهارم، و تا حدی راه دوم آشنا شد. تفکر استدلالی محض، ویژگی این دوران از زندگی اوست، هر چند پذیرش اصالت ماهیت و وحدت نوعی موجود، که از راه دوم (فلسفه اشراقی) بر می آید، در همین دوره برای او حاصل شد.

صدر المتألهین، در مرحله دوم از زندگی خود، راه سوم را می چشد. تهذیب نفس و عبادت و سلوک الی الله و در يك کلام، عرفان. باره آورد این دو مرحله، عقل و دل، مشاء و اشراق، برهان و عرفان، ملاصدرا وارد مرحله سوم زندگی خود می شود. او يك دستگاه جدید

۱. آشنایی با علوم اسلامی، شهید مرتضی مطهری، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۵۸، اقتباس از صفحات ۱۵۶-۱۵۱، درس چهارم فلسفه، «روشهای فکری اسلامی».

فلسفی بنامی کند، نظامی که مبتنی بر محاسن هر چهار روش گذشته است. «حکمت الهی بوسیله صدر المتألهین تغییری عمیق یافت که می‌توان آن را یک جهش نامید. این جهش مسبوق به یک سلسله دگرگونی‌های تدریجی بود که قبلاً به وسیله دیگران انجام گرفته بود.^۱ او از راه اول برهان عقلی را انتخاب کرد، اما انحصار آن را شکست. این مکتب به لحاظ روش شبیه مکتب اشراقی است، یعنی به استدلال و کشف و شهود توأماً معتقد است. ولی از نظر اصول و از نظر استنتاجات و از نظر مواد تشکیل دهنده متفاوت است.^۲ او عرفان و یافته‌های عرفانی را تبیین برهانی کرد. آنچه را عرفا دیده و شنیده و چشیده بودند، اما از ابرازش ناتوان بودند، تبیین عقلانی کرد. به ابتکار ملا صدرا چشمه عظیم عرفان به منابع حکمت الهی اضافه شد و بدین گونه غنای حکمت الهی صد چندان شد.

البته پیش از او، محی الدین بن عربی عرفان را به شکل منضبطی درآورد تا صدرا توانست با بهره‌گیری از عرفان محی الدینی، حکمت متعالیه را به روش اشراقی بنا کند. ورود مسائل عرفانی در حوزه برهانی هرگز در فلسفه اشراق محقق نشد و این، از نوآوریهای فلسفه صدرایی است. اما با این همه، حکمت متعالیه هنوز کامل نشده بود. صدر المتألهین به راه چهارم نگرست، راه متکلمان، اما روش آنها را نپذیرفت و آن را هرگز برنگرفت. او از این راه به معارف اصیل دینی نقب زد، قرآن، نهج البلاغه و احادیث معصومین (ع). آری، او در کنار عقل و کشف، وحی را نشانید و اکنون برهان، عرفان و قرآن در کنار یکدیگرند. روش کلامی با روش صدر المتألهین در رجوع به قرآن در حکمت متعالیه، متفاوت است. دیرزمانی بود که جدلهای متکلمان، حجابی در راه معارف قرآن بود و ملا صدرا از شرع و متشرعه، مستقیماً به اساس و پایه شرع، وحی روی آورد، پایه‌ای اصیل، خالص و بی‌پیرایه. اینک سه پایه اساسی حکمت ابتکاری صدرا آماده است: وحی، عقل و دل.

صدر المتألهین نام فلسفه ابتکاری خود را «حکمت متعالیه» می‌نهد.

نخستین بار، شیخ الرئیس این واژه را در اشارات به کار برد^۳ محقق طوسی، وجه سخن

۱. مقالات فلسفی، شهید مرتضی مطهری، ج ۳، ص ۷۳، انتشارات حکمت، تهران ۱۳۶۹.

۲. آشنایی با علوم اسلامی، قسمت فلسفه، ص ۱۵۷.

۳. شرح اشارات، نمط دهم، فصل نهم، ج ۳، ص ۴۰۱.

شیخ را تعالیش بر حکمت مشاء به معیت بحث و کشف و ذوق ذکر می کند.^۱ قیصری، شارح فصوص، نیز در رساله توحید و نبوت و ولایت، این واژه را استعمال کرده است.^۲

دایره حکمت متعالیه در حکمت صدرایی توسعه می یابد و به روشی اطلاق می شود که حصول معرفت را از سه طریق برهان، کشف و وحی ممکن می داند. از آنجا که عقل خود را در مباحث عالی الهی ناتوان می بیند و درمی یابد که طوری و رای طور آن است، طریق موفق در حکمت متعالیه صدرایی، کشف مؤید به وحی است که مخالف برهان یقینی نباشد. این مطلب پایه و اساس حکمت متعالیه است و صدر المتألهین آن را به زیبایی در شرح اصول کافی^۳ و مقدمه تفسیر سوره واقعه^۴ شرح می دهد.

بی شک ملا صدرا عقل را تخطئه نمی کند و آن را از طرق معرفت، خارج نمی کند، بلکه صریحاً اعلام می کند: «در طور ولایت، آنچه عقل به محال بودنش حکم کرده است، مجاز نیست، بله در این وادی مواردی ظاهر می شود که عقل از آن قاصر است. به این معنا که به مجرد عقل درک نمی شود. و آنکه بین آنچه عقل محال می داند و آنچه عقل به آن نمی رسد، تفاوتی نمی گذارد، پایین تر از آن است که طرف خطاب واقع شود.»^۵

از آنجا که عقل به صحت میزان وحی گواهی می دهد، پس از آنکه برهان قطعی صحت و واقعیت نبوت و وحی را تأیید کرد، هیچ فلسفه صحیحی را نمی رسد که از این میزان حق تجاوز کند.^۶ و این صدر المتألهین است که می گوید: «آنکه دینش، دین انبیاء نیست، حکمت ندارد. و آنکه از حکماء شمرده نمی شود، قدم را سخی در معرفت حقایق ندارد»^۷ و

۱. همان، ج ۳، ص ۴۰۱.

۲. رسائل قیصری، رساله التوحید و النبوة والولاية، تعلیق، تصحیح و مقدمه سید جلال الدین آشتیانی، ص ۱۶، انجمن حکمت، تهران ۱۳۵۷.

۳. شرح الاصول من الکافی، صدر المتألهین، با تصحیح محمد خواجهی، کتاب الحجة، باب ۵، حدیث ۲، ج ۲، ص ۴۷۹.

۴. تفسیر القرآن الکریم، صدر المتألهین شیرازی، تصحیح محمد خواجهی، تفسیر سوره واقعه، ج ۷، ص ۱۶.
۵. رساله سریان الوجود، صدر المتألهین نقلاً عن الغزالی علی ما نقل عنه صاحب فصل الخطاب- رسائل صدر المتألهین ص ۱۳۸، چاپ سنگی.

۶. بررسیهای اسلامی، علامه محمدحسین طباطبائی، مقاله درباره صدر المتألهین، ج ۱، ص ۲۹۷، و نیز ر.ک. مقدمه محسن بیدارفر بر تفسیر صدر المتألهین، ج ۱، ص ۲۵.

۷. اسفار، ملا صدرا، ج ۵، ص ۲۰۵.

در جای دیگر اضافه می‌کند: همچنان که برهان یقینی مطابق وحی است و هرگز با آن مخالفت نمی‌کند، پیرو نبی (ص) نیز حکم عقل را رد نمی‌کند.^۱ او قدمهای عقل را قبل از اهداء به نور شریعت، قاصر می‌داند و راه نجات را در تألیف عقل و شرع اعلام می‌کند. عقل را به چشم و قرآن را به خورشید تشبیه می‌کند، بی‌چشم از نور بی‌بهره‌ایم، و بی‌خورشید نوری نیست تا چشم به کار آید. پس شرع با عقل، «نور علی نور» است. وی می‌گوید: «حاشا که احکام شریعت حقه منافی معارف یقینیه ضروریه باشد و نابود باد فلسفه‌ای که قوانینش مطابق کتاب و سنت نباشد».^۲

از سوی دیگر به نظر صدر «حقیقت حکمت تنها با علم لدنی به دست می‌آید و مادامی که نفس به این مرتبه نرسیده است حکیم به حساب نمی‌آید».^۳ از آنجا که کشفی که در آن تردیدی نیست، کشف نبوی است، لذا شرع میزانی است که سایر مکاشفات با آن سنجیده می‌شود و کشفی که با دین ناسازگار باشد، قیمتی ندارد. از این رو صدر می‌گوید: «من به خداوند جلیل پناه می‌برم در جمیع گفته‌ها و کرده‌ها و باورها و نوشته‌هایم از هر آنچه که خلل می‌زند به صحت متابعت دینی که حضرت سید المرسلین (ص) آن را آورده است».^۴

آنچه بر عارف با مکاشفه حاصل می‌شود، بیانش برای غیر جز با برهان ممکن نیست. پس عالم به حکمت متعالیه، عالم به برهان، شاهد بالعیان است و کلامش با شرع مطابق.^۵ به نظر صدر «آنان که حکمت را با دین مخالف می‌دانند، معرفت تطبیق خطابات شرعیه را بر براهین فلسفی فاقدند و تنها کسی قادر بر این تطبیق است که حائز سه شرط باشد: ۱- تأیید از جانب خداوند، ۲- کمال در علوم فلسفی، ۳- مطلع بر اسرار نبوی».^۶ به بیان

۱. شرح الاصول من الکافی، مقدمه کتاب الحجة، ج ۲، ص ۳۸۸.

۲. اسفار، ج ۸، ص ۳۰۳.

۳. مفتاح الغیب، صدر المتألهین، تصحیح محمد خواجه‌ای موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران ۱۳۶۳، المفتاح الاول، الفاتحه العاشره، ص ۴۱.

۴. العرشیه، صدر المتألهین، ص ۲۸۵.

۵. تفسیر صدر المتألهین، مقدمه محسن بیدارفر، ج ۱، ص ۲۷.

۶. اسفار، ج ۷، ص ۳۲۶.

دیگر چنین کسی باید مسلط بر عرفان، برهان و قرآن باشد. با حکمت متعالیه بسیاری از اختلافات فلسفه و عرفان حل شد، چهره بسیاری از حقایق اسلامی روشن شد، بدون آنکه از راههای کلامی متعارف آن روزگار بهره گرفته شود.^۱

فلسفه صدر المتألهین به منزله شاه راهی است که راههای فرعی فلسفه مشاء، فلسفه اشراق، عرفان و معارف کتاب و سنت به آن منتهی می شود. فلسفه او یک تلفیق ساده نیست، یک سیستم ابتکاری و مستقل است که قبلاً وجود نداشته است و ممکن نیست از جمع و تلفیق سیستم های مختلف، یک سیستم مشخص به وجود آید. اگر به فرض چنین چیزی باشد، باز هم ابتکار به شمار می آید.^۲

به جرأت می توان گفت: «صدر المتألهین یک فیلسوف معمولی و عادی نیست.» او بزرگترین حکیم اسلامی در حکمت الهی است. با ملا صدرا سیر نه قرن حکمت اسلامی به مرحله کمال رسید و حقایق فلسفه استدلالی و ذوقی و وحی آسمانی در یک نظر وسیع و کلی درباره جهان، با هم امتزاج یافت. صدر المتألهین اساس نوینی برای حکمت ریخت. کوشش ملا صدرا بیش از هر چیز در امتزاج و ایجاد هماهنگی بین دین و خصوصاً تعالیم شیعه و فلسفه بود. او سرانجام موفق شد نهضتی که از کندی برای پیدایش این هماهنگی آغاز شده و به وسیله فارابی، شیخ الرئیس، شیخ اشراق، محقق طوسی و ابن ترکه تداوم یافته بود، به ثمر برساند و نشان دهد که چگونه روش استدلالی و ذوقی و اشراقی و آنچه از راه وحی به دست انسان رسیده است، بالاخره به یک حقیقت منجر می شود.^۳

هانری کربن، که سهم بزرگی در معرفی فلسفه اسلامی و حکمت متعالیه در مغرب زمین دارد، می گوید: «ملا صدرا در دو جبهه می جنگید. او از یک سو با صوفیان نادان زمان خود روبرو بود که از سودمندی اندیشه فلسفی غافل و به کوردلی و جهل خویش خشنود بودند. از سوی دیگر مبارزه ای بی امان با متعصبانی داشت که دین را از معنای باطنیش تهی

۱. مقالات فلسفی، استاد شهید مرتضی مطهری، مقاله حکمت صدر المتألهین، ج ۳، ص ۷۳.

۲. همان، ص ۷۵.

۳. معارف اسلامی در جهان معاصر، مقاله «مختصری از تاریخ فلسفه در ایران»، سیدحسین نصر، ص ۴۳ و ۴۲. نیز

ر. ک. مهردادان، سیدمحمدحسین حسینی طهرانی، ص ۲۸.

کرده بودند... ملاصدرا آشکارا از این امر که وحی و تفکر فلسفی مکمل یکدیگرند، دفاع می‌کند. وحی قرآنی نوری است که در پرتو آن می‌توان دید و آموزش امام عاملی است که حجاب را از پیش چشمانمان برمی‌دارد. فلسفه چشمی است که در روشنائی برآمده در پرتو وحی و آموزش امام به‌نظاره و بینش می‌ایستد. برای دیدن هم نور لازم است و هم چشمی که همه چیز از جمله خود آن نور را ببیند. اگر نور نباشد چشم دیدی نخواهد داشت. اما از سوی دیگر اگر چشم را برهم نهم و بسان متعصبان و... از دیدگان خود بهره نگیریم. همچنان در تاریکی باقی خواهیم ماند و چیزی را نخواهیم دید. در هر دو صورت کوری و نابینایی بر جاست. در عالم اسلام، تنها مکتب تشیع، به دلیل توافقی که میان عقل و وحی می‌پذیرد، و بدینسان از مشکوة انوار نبوی بهره می‌گیرد، توانسته است به‌راه میانه‌ای که راه فلسفه نبوی است دست یابد. روش میانه یا بین‌الطریقینی که وحی قرآنی را با تأمل و تفکر فلسفی تلفیق می‌کند از همین ملاحظه سرچشمه می‌گیرد»^۱.

«وسعت دامنه آثار ملاصدرا و شناخت عمیق وی از عرفان و فلسفه بخوبی بیانگر این است که اندیشه وی به تلفیق یا ترکیبی بزرگ دست یازیده است. ملاصدرا از پیروان بوعلی بود. اما از سینائیان تابع فلسفه اشراق، یعنی که فاصله میان بوعلی و سهروردی را در نور دیده است. او از آثار سهروردی شناختی عمیق داشت و حس کرد که اگر این اثر را در نظر بگیرد و آثار و نتایج ضمن آن را پیروانند و بگسترده خواهد توانست کاری را که سهروردی مهلت انجامش را نداشت به‌سرانجام برساند و اثر او را تکمیل کند.

صدرالمتألهین به‌شدت زیر تأثیر عرفان نظری ابن عربی بود، آثارش را بخوبی می‌شناخت و جابجا در نوشته‌های خود نقل می‌کرد. اما وی قبل از هر چیز متفکری شیعه مذهب بود که تعالیم ائمه-ع- در جان و ذهن وی رسوخ کرده بود و اهمیتی که برای مجموعه احادیث ائمه قائل بود و تفسیری که در این زمینه نوشت از همین جا می‌گیرد. زیرا همین سنت نقل و روایت اقوال و نظرات امامان بود که به تأمل و تفکر نظری شیعیان در ایران مدد

۱. هانری کرین آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی، داریوش شایگان، ترجمه باقر بهرام، تهران، ۲۳۲ و ۲۳۳، انتشارات آگاه، ۱۳۷۱.

رساند و زمینه ایجاد یک رستاخیز فلسفی و نوزایش فکری را در ایران قرن شانزدهم میلادی فراهم کرد که نظیری در جای دیگری از عالم اسلامی نداشت. پس تلفیق و ترکیب انجام شده توسط ملا صدرا که کاری سترگ است، بیانگر فعالیت اندیشه‌ای خلاق و پویاست که سنت گذشته، از راه آن دوباره اکنون زنده می‌شود و خلاقیت از سر می‌گیرد.^۱

به نظر مرحوم علامه طباطبائی: «بررسی کامل حقایق دینی و مطالب کشفی و تطبیق آنها به برهان قیاسی، مقدمات تازه بسیاری در اختیار صدر المتألهین گذاشته و امکانات زیادی در توسعه دادن بحثهای فلسفی و عقد بحثهای جدید و کشف مطالب و نظریات تازه و بسیار عمیقی برای وی به وجود آورده که هرگز از راه تفکر خالی حل آنها امکان پذیر نبود. این است که فلسفه در مکتب صدر المتألهین، هم روح کهنه و فرسوده خود را تبدیل به یک روح تازه نموده و قیافه دیگری به خود گرفت و هم مقدار قابل توجهی به بحثهای فلسفی اضافه گردید».^۲

«در نظام تألیفی جدیدی که ملا صدرا تأسیس کرد می‌توان شش عنصر اصلی را بوضوح باز شناخت: ۱- فلسفه ارسطو و پیروانش، ۲- تعالیم و حکمای نو افلاطونی بویژه افلوطین که اثولوجیای او را مسلمین از جمله صدرا، اشتباهاً به ارسطو نسبت می‌دهند، ۳- تعالیم ابن سینا، ۴- فلسفه شیخ اشراق، ۵- نظریات عرفانی ابن عربی، ۶- اصول و حیانی و بخصوص آن دسته از تعالیم پیامبر - ص - و ائمه شیعه - ع - که بیشتر جنبه باطنی داشتند. در این میان دو منبع آخر و اجدهمیت خاصی است. ملا صدرا از یک سو با صورت منطقی دادن به کشف و شهود عرفا و بویژه ابن عربی و پیروان او و از سوی دیگر با بیرون کشیدن مضامین فلسفی و متافیزیکی سخنان ائمه طاهرین - ع - بخصوص آنچه در نهج البلاغه مستتر بود، مکتب تازه‌ای از حکمت بنیان نهاد و از این راه نخستین بار آنچه را که می‌توان دقیقاً حکمت اسلامی نامید، پایه گذاری کرد. حکمتی که بر تعالیم وحی شده که بخصوص اساس مذهب تشیع را تشکیل می‌دهند، متکی بود».^۳

۱. همان، ص ۲۳۵.

۲. بررسیهای اسلامی، مقاله تاریخ حیات و روش فلسفی ملا صدرا، ص ۲۹۸.

۳. تاریخ فلسفه در اسلام، میان محمد شریف، مقاله صدر الدین شیرازی، سید حسین نصر، ج ۲، ص ۴۷۹، تهران، انتشارات مرکز نشر دانشگاهی. در این مقاله تنها پنج عنصر اصلی اشاره شده است. فلسفه اشراق از سوی نگارنده افزوده شده است.

«ملاصدرا در حکمت نظری، بنیانگذار سومین مکتب اصلی فلسفه اسلامی است. دو مکتب نخست، یکی مکتب مشائی است که بزرگترین سخنگویش ابن سیناست و دیگری مکتب اشراق که سهروردی مقتول تأسیس کرد... ملاصدرا را به حق در جهان اسلام پایه گذار صورت جدید و اصیلی از حکمت می دانند که به حکمت متعالیه مشهور است و از حکمت مشائیه و حکمت اشراقیه متمایز است».^۱

اهمیت ملاصدرا نه تنها در این است که پس از حمله مغول، نخستین بار مشعل علم را به تمامی برافروخت و علوم را به کمال احیا کرد، بلکه وحی و عرفان و فلسفه را با یکدیگر متحد و هماهنگ نمود... آنچه اصالت یک نویسنده را در فرهنگی سنتی همچون فرهنگ اسلامی نشان می دهد توانایی او در تعبیر و تقریر جدیدی است که از حقایق ابدی آن سنت به دست می دهد و آنها را در پرتوی تازه باز می نماید و چشم انداز فکری جدیدی می گسترده. ملاصدرا از این دیدگاه بی شک یکی از برجسته ترین چهره های حیات فکری تشیع اسلامی است در دوره ای که علوم عقلی به ضعف و فتور افتاده بود، او با توفیق تمام و با هماهنگی کردن فلسفه ای که میراث یونانیان بود و حکمای مشائی و اشراقی قبل از او تعبیری تازه از آن به دست داده بودند، با تعالیم اسلام در جنبه های ظاهری و باطنی اش این علوم را احیا کرد. او توفیق یافت که به آراء عرفانی ابن عربی صبغه منطقی ببخشد. او تهذیب نفس را شرط لازم و مکمل مطالعه حکمت قرارداد و فلسفه را به فضائل روحانی و عمل به شعائر که در دوران انحطاط تمدن باستان از میان رفته بود، آراسته گرداند... دقیق تر بگوییم، ملاصدرا توانست تقرر آراء خود را با تعالیم اسلامی به نحوی هماهنگ کند که مشکلات اساسی ای که حکمای مشاء در مقابل تعالیم قرآن با آن مواجه بودند و غزالی با آن شدت، بر آنها ایراد گرفته بود، حل شود».^۲

در اینجا لازم است به نکته مهمی که یکی از محققین معاصر به آن متفطن شده اشاره

۱. همان، ص ۴۸۰.

۲. همان، ص ۴۹۴ و ۴۹۵.

گردد: «آنچه بویژه اهمیت خاص دارد اینکه او [ملاصدرا] الهیات را به نسبتی معتنا به از نجوم بطلمیوسی و هم از طبیعیات ارسطویی آزاد کرد. در همان زمان که گالیله و کپلر و نیوتن، جهانشناسی و فیزیک ارسطویی را از میان برمی داشتند و بدین طریق جهان بینی مسیحی قرون وسطایی را تضعیف می کردند، ملاصدرا با نظریه حرکت جوهری و با جدا کردن علم النفس از طبیعیات ارسطویی، فلسفه الهی را به مقدار زیاد از قید فلسفه طبیعی قرون وسطایی آزاد نمود. این جدایی و آزادی که احتمالاً اهمیت بلا فصل آن در قرن یازدهم / هفدهم که هنوز با افکار اروپایی آشنا نبود، آشکار نبود، در قرنهای بعد اهمیت خاص یافت. به تدریج که ایرانیان در دوره قاجاریه با جهان بینی علمی جدید آشنا شدند، این جدایی که ملاصدرا میان فلسفه الهی و حکمت طبیعی پدید آورده بود، در مقابل حمله متجددان که تنها به سلاح نظریات جدید علمی وابسته به جهان مادی مجهز بودند، به حفظ حکمت سنتی یاری کرد. ملاصدرا از این راه نیز به علوم عقلی اسلامی خدمتی عظیم و به حفظ این علوم که تاکنون ادامه یافت کمک نمود»^۱.

نکته ای که تذکر آن در پایان این بحث لازم است، این است که با توجه به بحران شدید معنوی که هستی مغرب زمین را تهدید می کند، بار دیگر اذهان بسیاری متوجه حکمت و عرفان شرقی شده و با عدم اعتبار و بی ارزشی ای که اروپاییان پس از کانت برای حکمت استدلالی قائلند، حکمت ذوقی اشراقی و والاتر از آن، حکمت متعالیه، متاعی قابل عرضه به جهان علم و فلسفه از سوی ایران اسلامی است.^۲ جهان اسلام با قامتی افراشته با عرضه حکمت متعالیه صدرایی مدعی ارائه واقعی ترین تصویر انسانی از هستی است.

۲. اندیشه های جدید صدر المتألهین شیرازی

ملاصدرا علاوه بر اینکه صاحب روش جدیدی در فلسفه اسلامی است و مبتکر یک نظام نو در حکمت الهی به شمار می آید و منابع جدیدی را به منابع فلسفه افزوده، صاحب آراء

۱. همان، ص ۴۹۵.

۲. ر. ک: معارف اسلامی در جهان معاصر، مقاله «آشنایی با ملاصدرا در مغرب زمین»، ص ۱۳۸ و ۱۳۹.

و اندیشه‌های جدیدی در تفکر فلسفی است. اما قبل از ورود به بحث لازم است مرادمان را از واژه «جدید» مشخص کنیم. مسائل فلسفی اسلامی از نظر سیر تاریخی چهار دسته‌اند:

۱- مسائلی که تقریباً به همان صورت که از یونانی و سریانی ترجمه شده‌اند، باقی مانده و چهره اولیه خود را حفظ کرده‌اند و کلاً تصرف و تغییر و تکمیلی در آنها صورت نگرفته است.

۲- مسائلی که قبل از اسلام مطرح شده است، اما در فلسفه اسلامی تکمیل شده، پایه‌های آنها محکم‌تر شده، مستدل‌تر ارائه شده‌اند، برهان مسأله در آنها عوض شده و یا براهین جدیدی بر آنها افزوده شده است، تکثیر براهین در فلسفه اهمیت بسیار دارد.

۳- مسائلی که گرچه در نام و عنوان آن نسبت به عنوان قدیمش، تصرفی نشده، اما محتوای آنها بکلی تغییر کرده و چیز دیگری شده و آنچه تحت يك عنوان در دوره اسلامی اثبات و تأیید می‌شود، غیر آن چیزی است که در قدیم به آن نام خوانده می‌شده است.

۴- مسائلی که قبل از اسلام به هیچ شکلی مطرح نبوده و منحصرأ برای اولین بار در جهان اسلام طرح شده است.^۱

غیر از نوع اول، هر سه نوع اخیر از مسائل فلسفی اسلامی «جدید» محسوب می‌شود. به عبارت دیگر، مسائل جدید فلسفه اسلامی بر سه نوعند: ۱- جدید در برهان، ۲- جدید در محتوا، ۳- جدید در جمیع وجوه.

افزون بر این، گاهی از حیث صورت و نظم مسائل ابتکار صورت می‌گیرد. ترتیب و تقدم و تأخر مسائل عوض می‌شود و تبویب جدیدی ارائه می‌شود. گاهی بحث فلسفی از يك مسأله جدید محسوب می‌شود، حال آنکه قبلاً آن مسأله در منطق یا طبیعیات یا عرفان و یا کلام مطرح بوده است، اما به عنوان مسأله فلسفی طرح نشده است. به عنوان مثال، بحث مقولات عشر در منطق، حرکت در طبیعیات و وحدت وجود در عرفان را در فلسفه به عنوان بحث فلسفی مطرح کردن، مسائل جدیدی به حساب می‌آیند.

۱. این تقسیم را امداد مقاله استاد مرتضی مطهری هستیم. ر.ک، مقالات فلسفی، مقاله نگاهی اجمالی به سیر فلسفه در اسلام، ج ۳، ص ۲۱.

مسائل ابتکاری و جدید فلسفی خود بر دو گونه‌اند: ۱- مسائل اساسی که ارکان و شالوده فلسفه را تشکیل می‌دهد، ۲- مسائل فرعی و جزئی که اهمیت و عظمت قسم اول را ندارند. اکنون با مشخص شدن مراد از اندیشه‌های جدید، قصد آن داریم تا به معرفی آراء و اندیشه‌های جدید صدر المتألهین بپردازیم. ابتدا باید متذکر شد هر آنچه ملاصدرا در کتب مختلف خود نوشته است رأی جدید و ابتکاری او محسوب نمی‌شود، و او نیز چنین ادعایی نکرده است. نوشتن دوره کامل فلسفه جز با تکیه بر دست آوردهای حکمای گذشته و نهادن آراء جدید در کنار آراء برهانی و قویم علمای سلف میسر نیست. صدرادر بعضی مسائل خداوند را شکر می‌گوید، چرا که برای اولین بار فلان مطلب بکر را به او افزوده است، یعنی در برخی مسائل صدرا خود ادعای ابتکار و نوآوری دارد. اما بعضی مسائل جدید و مستحدث را خود صدرا به گذشتگان اعم از یونانیان و ایرانیان نسبت می‌دهد، حال آنکه تفحص تام در کتب آنها نشان می‌دهد که مطلب مورد استناد ملاصدرا، پیش از او اساساً مورد بحث نبوده است. و صدر المتألهین برای گریز از تفرد و غرابت قول جدید خودش، می‌کوشد تا خود را تنها معرفی نکند.

بنابر این می‌توان گفت مسائل ابتکاری و جدید فلسفه ملاصدرا بر دو گونه است.

اول: مسائلی که خود وی مدعی جدید و بکر بودن آنهاست.

دوم: مسائلی که با تحقیق و تفحص مشخص می‌شود که از ابتکارات صدر المتألهین است هر چند او خود مسأله را به حکمای گذشته یونان یا ایران باستان نسبت می‌دهد. مسأله حرکت جوهری و وحدت وجود از قسم اخیر است.

در آراء جدید ملاصدرا، هم مسائل اساسی فلسفه به چشم می‌خورد و هم مسائل برخاسته از ارکان جدید.

آراء جدید صدر المتألهین در يك تقسیم به چند بخش متمایز ذیل تقسیم می‌شوند:

۱- مسائلی که توسط او تکثیر برهان و تشیید ارکان شده است.

۲- مسائلی که علی‌رغم داشتن عنوانی که قبل از او نیز مطرح بوده است، توسط او تغییر کلی محتوایی پیدا کرده است.

۳- مسائلی از منطق، طبیعیات، کلام و عرفان که او به صورت يك مسأله فلسفی

طرح کرده است .

۴- مسائل جدیدی که از هر جهت ابتکار و ابداع اوست .

به عنوان مثال در قسم اول، می‌توان از اثبات واجب، توحید واجب و اتحاد عاقل و معقول نام برد. مثل افلاطونی در فلسفه صدرائی، از مسائل ابتکاری نوع دوم است. مباحث حرکت نیز توسط صدر المتألهین از طبیعیات به فلسفه منتقل شده زیر اینابر حرکت جوهری، حرکت از تقسیمات اولیه موجود بماهو موجود است، نه از اقسام ثانویه آن. نیز مساله وحدت وجود از عرفان نظری به فلسفه وارد شد. دو مثال اخیر از نوع سوم مسائل جدید ملا صدر است. برای قسم چهارم از مسائل ابتکاری ملا صدر، که از هر جهت جدید و بدیع هستند می‌توان به این موارد اشاره کرد: واضح است که ریشه یابی دقیق تاریخی این مسائل در گرو تدوین تاریخ تحلیلی فلسفه اسلامی است که متأسفانه هنوز جامعه عمل نبوشیده است. ۱- اصالت وجود، به عنوان يك مساله فلسفی و با تقریر خاص وی. ۲- حرکت جوهری، ۳- تجرد برزخی نفس، ۴- جسمانیة الحوادث و روحانیة البقاء بودن نفس، ۵- حل اشکال مساله وجود ذهنی، ۶- امکان فقری و وجوب ذاتی ازلی، ۷- اضافه اشراقی در ربط میان علت و معلول، ۸- وحدت حقه حقیقیه، ۹- قائل شدن به علم بسیط اجمالی در عین کشف تفصیلی در مورد علم واجب تعالی، ۱۰- قاعده بسیط الحقیقه کل الاشياء ۱۱- قاعده النفس فی وحدتها کل القوى، ۱۲- اثبات معاد جسمانی، ۱۳- زمان به عنوان بعد چهارم، ۱۴- حمل ذاتی اولی و حمل شایع صناعی و مساله وحدت نهم در لزوم تناقض .

در شمارش آراء ابتکاری صدر المتألهین به اقوال سه حکیم فرزانه معاصر در حکمت متعالیه استناد می‌کنیم :

۱- علامه میرزا ابوالحسن حسینی قزوینی (رفیعی قزوینی): «تحقیقات مختصات

مرحوم صدر المتألهین که ابتکار فرموده یا آنکه اگر سابقین گفته‌اند مبرهن نبوده است :

یکی: مساله اصالت وجود است بنحو تحقیق و تشریح کامل،

دوم: توحید خاصی به نحو صحیح برهانی،

سوم: حرکت جوهریه به نحو کمال و مقام،

چهارم: مساله اتحاد عاقل به معقول،

پنجم: اتحاد نفس ناطقه در سیر صعودی به عقل فعال،

ششم: قاعده بسیط الحقیقه کل الاشیاء،

هفتم: قول به اینکه النفس جسمانیة الحدوث روحانیة البقاء،

هشتم: قاعده النفس فی وحدتها کل القوی،

نهم: تجرد قوه خیالیه به تجرد برزخی.

دهم: اثبات ارباب انواع به نحو اتم و بیان تحقیقی مراد سالفین از این مقال.

یازدهم: تحقیق صور برزخیه و مثل معلقه بین عالم العقل و عالم الطبیعه،

دوازدهم: تحقیق معاد جسمانی به نحوی که خود اختیار نموده است.^۱

۲- علامه سید محمد حسین طباطبایی: «صدر المتألهین فلسفه خود را با مسأله

اصالت وجود و پس از آن با تشکیک وجود (که در حقیقت به دو مسأله تحلیل می شود: یکی

مسأله وحدت حقیقت و سنخ وجود و دیگری مختلف و متفاوت بودن این حقیقت واحد)

افتتاح کرده، بعد از آن در هر مسأله ای از مسائل این فن، از همین دو نظریه مدد برهانی گرفته

پایه مسأله را بر آن استوار می سازد.

ثبوت این سه نظریه اساسی (اصالت، وحدت و تشکیک حقیقت وجود)، تصور

جهان هستی را با هر چه در آن است، به کلی عوض کرد... پیدایش این روش فلسفی است

که در زمینه بحثهای فلسفه میان ذوق و برهان التیام داده است، یعنی یک رشته مسائل ذوقی

را از راه برهان روشن نموده، پس از آنکه تنها از راه کشف به دست می آمده اند برهانی

ساخته و در صف مسائل فلسفی که محصول براهین هستند قرار داده و در نتیجه مسائل

فلسفی که در فلسفه یونان و اسکندریه حداکثر به دوست مسأله می رسیده اند، با این روش

تقریباً هفتصد مسأله شده اند.

... وی با دیگران در ترتیب کلی بحثهای فلسفی مغایرت زیادی ندارد، حتی

چنانکه خود نیز تصریح می کند، خیلی اوقات با سبک دیگران و مذاق آنها بحث می کند.

۱. سه مقاله و دو نامه در تفکرات آخوند ملاصدرای شیرازی، مقاله شرح حال صدر المتألهین شیرازی و سخنی در

حرکت جوهریه، میرزا ابوالحسن حسینی قزوینی.

فقط غور و تعمق او در مسائل اساسی فلسفه (اصالت، وحدت، و تشکیک وجود) سرموفقیت وی گردیده و شاهکارهایی در فلسفه نصیبش کرده است. مانند نظریه حرکت جوهری و فروعات آن، حدوث زمانی عالم، و اتحاد عاقل و معقول و قاعده بسیط الحقیقه کل الاشیاء، و قاعده امکان اشرف و مزایای دیگری که از لابلای سخنانش به دست می‌آید»^۱

۳- علامه شهید مرتضی مطهری: «مسائلی که ارکان حکمت متعالیه صدرا، و مشخص این سیستم فلسفی شمرده می‌شود: ۱- اصالت وجود، ۲- وحدت وجود، ۳- حل اشکال از وجود ذهنی، ۴- تحقیق در حقیقت وجوب ذاتی ازلی و حقیقت امکان در ممکنات و کشف نوعی امکان به نام «امکان فقری»، ۵- تحقیق در منطای احتیاج به علت، ۶- تحقیق در حقیقت علیت و نحوه ارتباط معلول به علت و اینکه اضافه معلول به علت، اضافه اشراقی است و بازگشت معلولیت به تجلی و تشآن است، ۷- اثبات حرکت جوهریه، ۸- تحقیق در رابطه میان منغیر و ثابت و حادث و قدیم، ۹- اثبات اتحاد عاقل و معقول، ۱۰- اثبات حدوث زمانی عالم، ۱۱- اثبات نوعی وحدت که آن را «وحدت حقه حقیقه» می‌نامد، ۱۲- اثبات اینکه ترکیب جسم از ماده و صورت، ترکیب اتحادی است، ۱۳- برهان صدیقین برای اثبات واجب، ۱۴- برهان خاص مبتنی بر برهان صدیقین بر توحید واجب، ۱۵- تحقیق علم واجب به اینکه علم واجب به اشیاء علم بسیط اجمالی در عین کشف تفصیلی است، ۱۶- تحقیق در قاعده بسیط الحقیقه کل الاشیاء، ۱۷- اثبات اینکه نفس جسمانیة الحدوث و روحانیة البقااست، ۱۸- تحقیق در حقیقت ابصار و سایر ادراکات حسی، ۱۹- تجرد قوه خیال، ۲۰- اثبات اینکه النفس فی وحدتها کل القوی، ۲۱- اثبات اینکه کلی به نحو تعالی است، نه صرف تجرید و انتزاع، ۲۲- اثبات معاد جسمانی»^۲.

به مسائل فوق موارد زیر را نیز می‌توان افزود: ۲۳- اتحاد نفس ناطقه در سیر صعودی

۱. بررسیهای اسلامی، مقاله «صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی مجدد فلسفه اسلامی در قرن ۱۱ هجری» ج ۱، ص ۲۹۸-۳۰۶.

۲. مقالات فلسفی، ج ۳، ص ۸۰-۸۲.

به عقل فعال، ۲۴- اثبات ارباب انواع به نحو اتم، ۲۵- تحقیق صور برزخیه و مثل معلقه بین عالم العقل و عالم الطبیعه^۱، ۲۶- امکان اشرف و امکان اخس^۲، ۲۷- انسان به حسب باطن مختلف الحقیقه می گردد، ۲۸- شیئیت شیء به صورت اوست^۳، ۲۹- خلود کفار در عذاب، ۳۰- بطلان تناسخ^۴، ۳۱- زمان به عنوان بعد چهارم، ۳۲- حمل اولی ذاتی و حمل شایع صناعی و مساله وحدت نهم در لزوم تناقض.

«ملاصدرا در چهار مبحث از مباحث فلسفه، از دیدگاههای فلسفی گذشته عدول کرده است. مباحثی که اصول تمامی بینش عقلانی او بر آنها متکی است. این موضوعات عبارتند از ۱- وجود و تشکیک آن، ۲- حرکت جوهری یا صیوریت و تغییر جوهر جهان، ۳- علم و رابطه عالم (عقل) و معلوم (معقول)، ۴- نفس، قوای نفسانی و تکوین و کمال و معاد آن»^۵.

۳. نگاهی به سرگذشت ملاصدرا در کتاب تاریخ فلاسفه ایرانی

نمونه اول: «با وجود عظمت و شهرت عظیم صدر، حیات و وضع زندگی او نقاط تاریک زیاد دارد و بیشتر مترجمان او از تفصیل حیات و سال ولادت و دیگر خصوصیات زندگی او چیزی ننوشته اند»^۶. به همین سبب تنها سال درگذشت صدر المتألهین - ۱۰۵۰ هـ. ق. در کتاب ثبت شده است و سال ولادت او مجهول به حساب آمده است. صحیح است که در هیچ یک از کتب تراجم به تاریخ تولد ملاصدرا اشاره نشده است، اما براساس تحقیقاتی که از سال ۱۳۴۰ هـ. ش در ایران به عمل آمده، سال تولد صدر المتألهین - ۹۷۹ هـ. ق. مشخص شده است.

مستند این کشف تصریحاتی است که از جانب خود ملاصدرا در کتب مختلفش مبنی بر اینکه فلان مطلب در فلان تاریخ بر من افزوده شد و سن من در این تاریخ این مقدار

۱. سه مورد اخیر را از علامه رفیعی قزوینی نقل کرده‌ام.

۲. سه مقاله و دو نامه. ص ۲۷.

۳. تفسیر صدر المتألهین، مقدمه محسن بیدارفر، ج ۱، ص ۴۵ و ۴۹.

۴. تاریخ فلسفه در اسلام، مقاله صدرالدین شیرازی، ج ۲، ص ۴۸۲.

۵. تاریخ فلاسفه ایرانی، ص ۵۲۴.

است،^۱ حداقل در سه کتاب، در سه تاریخ مختلف، چنین نگاشته شده است و بر اساس هر سه، سال تولد همان ۹۷۹ هـ.ق به دست می‌آید. از اولین کسانی که بر این نکته توجه یافتند علامه طباطبایی - هنگامی که مشغول تهیه مقدمات طبع جدید اسفار بود - رامی‌توان نام برد.^۲ از زمان انتشار یادنامه ملا صدرا در ۱۳۴۰ هـ.ق، سال تولد صدر المتألهین بر اهل تحقیق روشن شده است، جای بسی تعجب است که این نکته بر نویسنده محترم مخفی مانده است.

نمونه دوم: در فصل مولفات ملا صدرا آمده است: «مؤلف، اسفار را در زمان حیات استادش، میرداماد، نوشته است. زیرا در جلد دوم این کتاب به بقاء و عمر و سلامت او دعا کرده است. برخی از محققین سال تألیف آن را پیش از ۱۰۲۵ هجری نوشته‌اند... برخی از محققان گفته‌اند که الشواهد الربوبیه آخرین کتاب صدر است.» (و در صفحه بعد آمده است: «چون مؤلف از رساله الحلوث در اسفار نقل می‌کند، از این رومی باید پیش از اسفار تألیف شده باشد».)^۳

۱. مورد اول در شرح الاصول من الکافی، صدر المتألهین، ذیل حدیث ۲۳۹، ص ۲۴۳ چاپ سنگی آمده است: «اعلم ان تبیین هذا المرام و تحقیق هذا الکلام من العلوم الغامضة التي لم ارفی مدة عمری - وقد بلغ خمساً و ستین - علی وجه الارض من کان عنده خبر عنه». صدر المتألهین، در آخر کتاب توحید اصول کافی، تاریخ کتابت را سال ۱۰۴۳ ثبت کرده است.

مورد دوم در المشاعر، تعلیقه صدر المتألهین بر صفحه ۷۷ از چاپ سنگی است که وی تاریخ افاضه مطلب را سال ۱۰۳۷ ذکر نموده و سن خود را ۵۸ سال قمری یاد می‌کند. دو مدرک اخیر از مقدمه آقای محسن بیدارفر بر دوره هفت جلدی تفسیر صدر المتألهین (قم، ۱۳۶۶ ش، ج ۱، ص ۱۱ و ۱۲) نقل شد.

مورد سوم در تفسیر سوره طارق (تفسیر القرآن کریم، ج ۲، ص ۳۵۴) ذیل کریمه «وما هو بالهزل» می‌نویسد: «یا نفس دع الهوی واسلکی سبیل ربک بالهدی، الم یأ ن لك و شبت و ما انتهت و بلغت سنک الی خمسين و ما خرجت عن باب عتبتک قدماً الی منازل القدیسن». و تاریخ کتابت این بخش از تفسیر ۱۰۳۰ هـ.ق ذکر شده است.

مورد چهارم در حاشیه یکی از نسخ معتبر خطی اسفار (به تاریخ ۱۱۹۷ هـ.ق.) یادداشتی به نقل از ملا صدرا دیده می‌شود که در آن آمده است: «این حقیقت روز جمعه ۷ جمادی الاولی ۱۰۳۷ که ۵۸ سال از عمر من می‌گذرد بر من آشکار شد». (ر. ک. تاریخ فلسفه در اسلام، میان محمد شریف، مقاله صدرالدین شیرازی، دکتر سیدحسین نصر، ج ۲، ص ۴۹۷، حاشیه شماره ۳). بعلاوه ر. ک. مقدمه تحقیق رساله سه اصل ملا صدرا به قلم سیدحسین نصر، صفحه ۶، حاشیه ۱ و نیز شرح حال و آراء فلسفی ملا صدرا، استاد سیدجلال‌الدین آشتیانی، ص ۲ و نیز دروس اتحاد عاقل به معقول، استاد حسن حسن‌زاده آملی، ص ۱۰۷ به نقل از علامه رفیعی قزوینی.

۲. تاریخ فلسفه در اسلام، مقاله صدرالدین شیرازی، ج ۲، ص ۴۹۷، حاشیه ۳.

۳. تاریخ فلاسفه ایرانی، ص ۵۳۴.

در پاسخ باید گفت :

اولاً «صرف نام بردن کتابی در اثناء تألیف کتاب دیگر، اماره قطعی بر تقدم زمان تألیف آن نام برده شده نیست، زیرا افزایش یا کاهش بعد از تألیف محتمل است».^۱

ثانیاً: تألیف اسفار همزمان با نوشتن سایر کتابها انجام یافته است و دوران تنظیم آن با مدت عمر شریف او سپری شده است. بر این مطلب شواهدی قابل ارائه است :

۱- نام بردن های متقابل . به عنوان مثال در مبدأ و معاد از اسفار نام برد،^۲ در اسفار نیز به مبدأ و معاد ارجاع می دهد.^۳ در تعلیقات بر شرح حکمة الاشراق تمام مطلب را به اسفار حواله می دهد،^۴ در اسفار می گوید در تعلیقه بر شرح حکمة الاشراق گذشت.^۵

۲. در اسفار از مفاتیح الغیب نام می برد،^۶ با آنکه این کتاب از نوشتارهای نهایی او محسوب می شود.^۷ بعلاوه آنچه در سن ۶۵ سالگی درباره جمع بین دوام فیض و حدوث زمانی عالم طبیعت فرموده است و در شرح اصول کافی تدوین کرده است، در اسفار نیز آمده است.^۸

۳. در تدوین بسیاری از مباحث اسفار، رعایت ترتیب زمانی کتابت نشده است. از جمله، ترتیب مباحث کتاب موافق آنچه در مقدمه طراحی شده نیست .

ثالثاً: قول به تألیف اسفار پیش از سال ۱۰۲۵ هـ. ق قطعاً خطاست، نویسنده محترم مشخص نکرده است که این «بعض المحققین» کیست؟!

رابعاً: الشواهد الربوبیه آخرین کتاب صدرا نیست، چرا که قطعاً بسیاری از کتب صدرا پس از آن نوشته شده است : از قبیل مفاتیح الغیب، تفسیر بعض سور قرآن، تعلیقات

۱. شرح حکمت متعالیه اسفار اربعه، استاد عبدالله جوادی آملی، بخش یکم از شرح جلد ششم اسفار، ص ۶۴.

۲. المبدأ و المعاد، صدر المتألهین، مقدمه، ص ۶.

۳. اسفار، ج ۵، ص ۴۷.

۴. شرح حکمت الاشراق، قطب الدین شیرازی، تعلیقات صدر المتألهین، چاپ سنگی، ص ۱۲.

۵. اسفار، ج ۸، ص ۳۵۳.

۶. همان، ج ۹، ص ۳۰۱.

۷. در مورد تألیفات ملا صدرا و ترتیب زمانی آنها رجوع کنید به تحقیق محسن بیدارفر، مقدمه تفسیر ۷ جلدی صدر المتألهین، ج ۱، ص ۱۱۰.

۸. شرح الاصول من الکافی، ص ۲۴۳.

شفاف و شرح اصول کافی.^۱

خامساً: رسالة الحدوث در او ان تالیف اسفار نگاشته شده است، نه پیش از شروع

اسفار.^۲

نمونه سوم: «صدرالدین محمد بن ابراهیم بن یحیی شیرازی قوامی معروف به صدر المتألهین و ملا صدرا بزرگترین فیلسوفی است که در سده یازدهم هجری به عرصه رسید».^۳

درست است که صدرا بزرگترین فیلسوف قرن یازدهم است، اما عظمت صدرا در حصار قرن یازدهم نمی‌گنجد. اگر از میان بزرگترین فلاسفه اسلامی سه تن را گزینش کنیم، بی‌شک صدر المتألهین در میان آنهاست.

به نظر علامه طباطبائی، صدر المتألهین زنده کننده فلسفه اسلامی و از فلاسفه طراز اول اسلام همچون بوعلی و فارابی شمرده می‌شود.^۴ و نیز علامه رفیعی قزوینی، ملا صدرا را در الهیات و فن معرفة النفس بر شیخ الرئيس راجح و مقدم می‌داند.^۵ بلکه باید گفت: صدرا یکی از مظاهر اصلی تفکر اسلامی در جهان تشیع است.^۶

نمونه چهارم: ضمن اشاره به توضیح بحث وحدت وجود به اختلاف نظر میان مختار آخوند در رساله سریان الوجود و اسفار آمده است: «چنانکه ملاحظه می‌فرمایید در میان آراء او تهافت و تشتت دیده می‌شود».^۷

صدر المتألهین خود به این مسأله اقرار دارد که در اوائل همچون استاد خود میرداماد قائل به اصالت ماهیت بوده است، سپس در اثر تحقیق و تهذیب نفس به اصالت وجود قائل شده است.^۸

۱ و ۲. تفسیر صدر المتألهین، مقدمه بیدارفر، ج ۱، ص ۱۰۰.

۳. تاریخ فلاسفه ایرانی، ص ۵۲۴.

۴. مهر تابان، ص ۲۸.

۵. سه مقاله و دو نامه، ص ۲.

۶. تاریخ فلسفه در اسلام، ج ۲، ص ۴۷۵.

۷. تاریخ فلاسفه ایرانی، ص ۵۴۰.

۸. اسفار، ج ۱، ص ۱۰.

رسالهٔ سریان الوجود، محصول و تنها محصول دوران اول تفکر فلسفی اوست.^۱ و با تغییر مهمترین مبنای فلسفی، تمامی مسائل دستخوش تحول می‌شود. اسفار محصول و بزرگترین محصول دوران دوم تفکر صدر است. بر نویسنده محترم مخفی نیست که چنین تحول فکری را تهافت و تشنت نمی‌نامند. مناسب بود، بجز مورد فوق، موارد دیگری از تهافت و تشنت ذکر می‌شد، صحیح و مهم این است که ناقد محترم بین دواثر از مرحله دوم تفکر صدر به کشف تهافت و تشنت دست یابد.

به نظر علامهٔ طباطبائی «غالب اشکالاتی که بر صدر المتألهین و فلسفه اومی شود، ناشی از عدم فهم و عدم وصول ادراک به حاق مسائل اوست».^۲

نمونه پنجم: درباره رابطه صدر المتألهین و حکمت اشراقی است که این گونه تصویر شده است:

۱- او فلسفه اشراق را به نهایت اوج و آسمان رفعت خود رسانید، در حالی که فلسفه مشایی و رواقی را بشدت مورد حمله قرار داد.

۲- فیلسوف ما بر آن است که طریقه اشراقی و روش مشایی در رسانیدن طالبان دانش به شاهد حقیقت از هم جدا نمی‌تواند شد و در این راه یکی از دیگری بیگانه نیست. لیکن با وجود این همه اشارات و تصریحات چون درست‌بنگری و در افکار این مرد بزرگ تأمل کنی، بوضوح معلوم می‌شود که عنصر اشراقی و ذوقی در فلسفه او بیشتر و نافذتر از دقایق مشایی است.

۳- در مرحله سوم زندگی که مرحله تالیف و بیان آراء و افکار اوست، بیشتر آنها به طریق اشراقی و کشفی است.

۴- این مراحل سه گانه ما را به یاد مراحل می‌اندازد که غزالی نیز طی کرد... و سرانجام به فضای عطر آگین خیال انگیز تصوف و فلسفه اشراقی دل بستند و آرام گرفتند.

۵- صدر در فلسفه و حکمت اشراقی کتابهای کلانی نوشته است.^۳

۱. تاریخ فلاسفه ایرانی، ص ۵۳۶-۵۳۵.

۲. مهر تابان، ص ۲۸.

۳. تاریخ فلاسفه ایرانی، به ترتیب صفحات ۵۲۴، ۵۲۸، ۵۳۰، ۵۳۰، ۵۲۳.

در پنج عبارت فوق به دقت بنگرید.

اولاً: عبارات اول و دوم با هم متناقضند زیرا چگونه صدر را که فلسفه مشاء را به شدت می‌کوبد و فلسفه اشراق را به اوج میرساند، قائل است که این دو طریقه از یکدیگر جدا نمی‌توانند شد؟!

ثانیاً: در عبارات سوم و چهارم، معنای عرفان از واژه اشراق اراده شده است. به عبارت دیگر این واژه در این بحث فلسفی، در غیر مصطلح فلسفی خود به کار رفته است.

ثالثاً: اگر حکمت اشراقی را در آثار شهاب الدین سهروردی متبلور بدانیم، واضح است که صدرایک فیلسوف اشراقی نیست. او حکمت اشراقی را در دستگاه عظیم خود ذوب می‌کند. ویژگیهای فلسفه اشراقی، قول و یژه آن در اصالت ماهیت و اعتباریت وجود، مثل نوری، عالم مثال و علم حق به اشیاء است و صدر المتألهین در هر چهار مسأله با شیخ اشراق، اختلاف نظر عمده دارد. روشن است که روش سلوک عرفانی باروش فلسفی اشراقی تفاوت دارد، اگر چه هر دو روش بر اصلاح و تهذیب و تصفیه نفس تکیه دارند.

رابعاً: مشکل اصلی این است که صدر المتألهین به عنوان مبتکر یک دستگاه فلسفی به رسمیت شناخته نشده است و حکمت متعالیه به عنوان یک نظام نوین فلسفی که حکمت مشاء و اشراق در آن ذوب می‌شوند، باور نگردیده است. در کتاب مذکور در سراسر ترجمه ملا صدرا، تنها یک بار (صفحه ۵۲۴) واژه «فلسفه متعالیه» بدون هیچ توضیحی به کار رفته است. در تمام آن نوشته، صدر احداً صاحب چهار قول جدید و بدیع است. اما اینکه او روش جدیدی در فلسفه ابداع کرده باشد یا به مبنایی معتقد شده باشد که تمامی فلسفه با آن تحول پذیرد، از کتاب مزبور بر نمی‌آید. به هر حال در اینکه استدلال و تفکر عقلی به تنهایی کافی نیست، بلکه سلوک قلبی و مجاهدات نفس و تصفیه آن نیز برای کشف حقایق ضروری و لازم است، صدر با فلسفه اشراق همراه است. با توجه به آنچه گذشت واضح می‌شود که صدر در «حکمت متعالیه» کتب کلانی نوشته است، نه در فلسفه و حکمت اشراقی.

نمونه ششم: نکته بسیار مهمی که در کتاب مزبور بکلی از آن غفلت شده این است

که ملاصدرا در غالب کتب خویش اثبات کرده است که بین شرع و روش فکری و شهود وجدانی تفاوتی نیست و این هر سه منبع از يك سرچشمه، مبدأ می گیرند. و این بزرگترین خدمتی است که به عالم استدلال و شهود وجدانی و شرع توسط صدر المتألهین شده است. گرچه اساس و ریشه این نظریه در کلمات فارابی و شیخ الرئيس و شیخ اشراق و محقق طوسی و ابن تر که نیز ملاحظه می شود، ولی آنکه موفق به انجام این مهم شد و بدین طرز عالی و اسلوب بدیع، این مقصود را به پایان رساند، تنها همین فیلسوف زنده دل متشرع عالیقدر، صدر المتألهین است.^۱

توفیق میان عقل و کشف و شرع، آنچنان تأثیری بر فلسفه اسلامی می گذارد که به عنوان نقطه عطفی در تاریخ فلسفه ما به شمار می آید. مناسب است با تذکر و تنبه این نکته، يك بار دیگر فصل سی و هفتم کتاب مطالعه شود. چرا و چگونه جایگاه عنصر شرع در تفکر صدرایی به مسامحه برگزار شده است؟ مطمئناً، اگر حتی یکی از کتب صدر المتألهین از ابتدا تا انتها به دقت مورد مطالعه قرار می گرفت، چنین تسامح آشکاری اتفاق نمی افتاد.

نمونه هفتم: در باب چهارم آمده است: «افکار ملاصدرا اهمیت فیلسوف ما به سبب آن نیست که کتاب عظیمی چون اسفار اربعه را نوشته است، بلکه از آن جهت است که در این کتاب چند مطلب تازه بیان کرده که مجموعاً متجاوز از يك رساله ۴۰ صفحه ای نمی شود و اگر این مرد بزرگ به جای نوشتن يك بار شتر کتاب، همین رساله را می نوشت، هم خود و هم آیندگان را در دسر کم می شد».^۲

پرسیدنی است آیا این شیوه صحیح در بزرگداشت ذخایر ملی و دینی ایران است؟ آنگاه آراء جدید صدر ا منحصراً در چهار نکته بیان شده است: ۱- وحدت وجود، این نظریه تازگی ندارد و لیکن بیان صدرا صورت دیگری دارد، ۲- حرکت جوهری، با این نتایج، اول: حدوث زمانی عالم. دوم: روح در آغاز جسمانی است و در انجام روحانی می گردد، ۳- تجرد قوه خیال، ۴- حرکت ذاتی جسم است.^۳

۱. بررسیهای اسلامی، ص ۲۹۷، و نیز مهر تابان، ص ۲۸.

۲. تاریخ فلاسفه ایرانی، ص ۵۳۷.

۳. همان، ص ۵۳۷ تا ۵۴۵.

اکنون باید گفت:

اولاً: آراء جدید صدر المتألهین در فلسفه، حداقل هفت برابر مواردی است که در کتاب مزبور آمده است. به عنوان ابتکارات صدر در فصل دوم اشاره شد.

ثانیاً: توضیح، سد ثغور، پاسخ به اشکالات، رد اقوال گذشتگان و استدلال و اثبات این سی مسأله جدید لا اقل بیست برابر يك رساله چهل صفحه‌ای می‌شود. برای تأیید این مدعا کافی است به يك مسأله، مانند حرکت جوهری پرداخته شود.

ثالثاً: معمولاً عادت فلاسفه، نگارش و تدوین يك دوره فلسفه بوده است، که در هر مسأله آراء خویش را اعمال می‌نمودند. این روش در علوم دیگر نظیر فقه و تفسیر نیز رایج است. بعلاوه هر اثر علمی بر پایه کوشش علمای گذشته شکل می‌گیرد و استخراج آراء جدید هر عالم، وظیفه محققین متتبع تاریخ علوم است.

رابعاً: فلسفه مانند ریاضیات نیست که در آن، تقریر جدید و استدلال تازه کم ارزش باشد. بر عکس هر تقریر جدید و هر اثبات بدیع در مسأله، چه بسا آن را بر عده‌ای واضح و قابل پذیرش نماید. و این به دلیل طبیعت دشوار و دیرباب مسائل فلسفی است. تقریرات متعدد و مختلف صدر المتألهین از ارزش والایی برخوردار است. «آثار ملا صدرا که تقریباً تمامی آنها در آخرین دوره زندگیش نوشته شده، همگی کم و بیش بدون استثناء از ارزشی بسیار برخوردارند و از زمره آن دسته از منابع به شمار می‌روند که حکماء و متکلمین نسلهای بعد از آنها الهام گرفته اند».^۱

خامساً: میزان در مسائل فلسفی، صفحه و ورق نیست، اساساً کمیت مطرح نیست. بلکه کیفیت آنها مورد نظر است. گاهی اثبات يك مسأله که صورت آن يك سطر بیشتر نیست يك عمر وقت می‌برد و عظمت يك فیلسوف به بیان همان يك سطر سنجیده می‌شود.

سادساً: آیا فلاسفه غرب تنها آراء جدیدشان را می‌نگارند؟ آنها هم در جزوات بیست صفحه‌ای؟ آیا مثلاً کتب متعدد مارتین هایدگر، از چنین ویژگی برخوردار است؟

۱. تاریخ فلسفه در اسلام، مقاله صدر الدین شیرازی، سید حسین نصر، ج ۲، ص ۴۷۶.

یکی از امتیازات ملاصدرا نشر بسیار روشن و فصیح اوست و همین امر سبب شده است که فهم آثار او در مقایسه با آثار پیشینیانش از قبیل میرداماد، برای خواننده آسان تر باشد. مطالعه بسیاری از آثار ملاصدرا نیز برای فهم مبانی او لازم است و این نوشته‌ها به کمک یکدیگر می‌آیند، به هر حال، چنین اظهار نظری، باعث تعجب و تأسف است.

نمونه هشتم: در پایان فصل در باره مآخذ آراء صدرا آمده است: «محال است که صدرا مطلب مهم و تحقیق ارزنده‌ای از کسی استفاده بکند و از او نام نبرد. او تصریح کرده است که وحدت وجود را از عارفان و حکیمان ایران باستان گرفته است و مآخذ حرکت جوهری را کتابهای قدیم یونان معرفی کرده است...».

اگر چه در امانتداری ملاصدرا ما نیز با نویسنده محترم موافقیم. اما نباید فراموش کرد که صدرا بسیاری از افکار جدید و ابتکاری خود را به گذشتگان نسبت می‌دهد تا خود از تفرد برکنار بماند و غرابت فکر جدید را تخفیف دهد. افتادن سبب از درخت را همگان دیده‌اند، اما فقط نیوتن جاذبه را از این اتفاق ساده نتیجه گرفت. اثولوجیا و اقوال یونانیان و نظریات عرفا را دیگران هم دیده بودند، اما اینکه از آن اقوال، حرکت جوهری یا وحدت وجود... کشف شود کار سترگ يك حکیم مبتکر است. نیز سنگینی اتکا به سلف، که هر قول تاریخی در حکمت یونان و ایران نداشته باشد، انگار قول حکیمانه نیست، و اینکه فکر نو و ابتکاری همواره در ابتدای اظهار، با عکس العمل منفی مواجه گشته، باعث شده است صدرا همواره به دنبال محملی از اقوال گذشتگان برای ابتکارات خویش برآید.

۴. بررسی نکاتی از مقدمه تاریخ فلاسفه ایرانی

نکته اول: «... اما فلسفه‌های جدید، اغلب از آن بن‌بستهای آهنین مشائیان و احلام شیرین اشراقیان بیرون آمده و فیلسوفان فهمیده‌اند که فلسفه‌ها باید مؤید و مکمل زندگانی معنوی و مادی آدمیزادگان قرار گیرد. باید کاری کرد که فلسفه بیان‌کننده خواسته‌های آزادی خواهان و ترقی جویان و تجددطلبان باشد، نه بیان‌کننده ماهیت روح و اجناس روحانی و فرشتگان و غیر آنها که اصلاً انسان به معرفت آنها راه ندارد و در تبیین آنها عقاید و

افکارش باید شخصی باشد نه عمومی و به صورت يك فلسفه».

پیش از بررسی جملات یاد شده، مناسب است تأملی در استعمال واژه فلسفه در اسلام و غرب کنیم. «در جهان اسلام، معنی و ارائه تفکرات فلسفی را فقط به شرطی چنان که باید می‌توان دریافت که در پی آن نباشیم تا کوشش کنیم مفهومی را که در اروپا از چندین قرن به این طرف «فلسفه» به معنای اخص نامیده‌اند، با تفکرات فلسفی که در اسلام منظور است معادل بشماریم. مفهوم «فلسفه» آنگونه که در اروپا متداول است، با مفهوم مصطلح آن در جهان اسلام معادل نیست. حتی اصطلاحات فلسفه و فیلسوف که رونویسی از عبارتهای یونانی است و مشائیان و نوافلاطونیان نخستین سده‌های اسلام آن را به عربی برگردانده‌اند، با مفهوم فلسفه و فیلسوف که در غرب مصطلح است، دقیقاً برابر نیست.»^۱

اگر منظور از فلسفه، فلسفه به معنی اعم یعنی قبل از انشعاب علوم مختلف از آن باشد، آنگاه می‌توان از آن انتظار «بیان خواسته‌های آزادی خواهان و ترقی جویان و تجددطلبان» را داشت. اما دیری است که کسی چنین انتظاری از فلسفه ندارد و فلسفه - به معنی اخص - در کنار دیگر علوم تجربی، ریاضی، اجتماعی و انسانی، متکفل پاسخ به کلی‌ترین سؤالات در باره هستی است. از چنین معرفتی گریز نیست و همه علوم محتاج آنند. خواسته‌های به حقی چون آزادی، ترقی و تجدد را از فلسفه نمی‌توان انتظار داشت. فلسفه تاریخ، سیاست و علوم اجتماعی، عهده دار پاسخگویی و بحث از این مسائل است. «علت اینکه این همه جدال و جنگ و خونریزی در مناطق گوناگون عالم برپا می‌شود چیست؟ چرا حکومتها عوض می‌شوند؟ چرا شورشها و انقلابهای تاریخ به وقوع می‌پیوندند؟ چرا باید انسان آزاد باشد و احدی حق نداشته باشد که در زندگی خصوصی او دخالت کند؟ چرا باید میان نیازمندان و توانگران تعادلی ایجاد گردد و اختلاف طبقات از میان برود و خلق خدا در امور زندگانی خودشان اختیار داشته باشند».^۲ پاسخ همه این سؤالات و پرسشهای بسیاری دیگر را که در کتاب مزبور به آنها اشاره نشده، باید در علوم یاد شده جستجو کرد.

۱. تاریخ فلسفه اسلامی، هانری کربن با همکاری سیدحسین نصر، ترجمه اسدالله مبشری ج ۱، امیرکبیر، تهران، ۱۳۵۸.

۲. تاریخ فلاسفه ایرانی، ص ۳۷.

ثانیاً: این گونه نیست که مجردات خارج از حوزه معرفت انسان باشد، بلکه انسان می تواند به بخش هایی از عالم ماوراء ماده آگاهی یابد، کوشش های مشائیان، اشراقیان و بویژه حکیمان صدرایی در این راه، افقهای جدیدی را به روی انسان گشوده است.

ثالثاً: چرا باید آراء ما در باب مجردات شخصی باشد، نه عمومی و به صورت يك فلسفه؟ در فلسفه از مجردات با ضوابطی عام و دقیق بحث می شود که قابل اقامه برهان، تعلیم، تعلم و اثبات است. آیا در این اظهار نظر، جای پای يك تفکر پوزیتیویستی رقیق را نمی توان دید؟!

نکته دوم: «... پس حق این است که نباید مغرب زمینیان را انتقاد کرد و انصاف باید داد که فیلسوف مایکی از دو چیز را طالب است: یا از روی تعصب و غرور ملی و یا جهل می گوید که فلسفه و فکر ما بهترین فلسفه ها و افکار عالم است... یا اینکه می داند که فلسفه و علم و فکر مغرب زمینیان فعلاً از فلسفه ما، مفیدتر و پیشرفته تر است...»^۱

مقایسه فلسفه غرب و فلسفه اسلامی امری بسیار لازم و خواستنی است. اما در میان نظرات فوق، بی شک جای يك قول سوم خالی است و آن قول به تفصیل است.

پرسیدنی است که ملاك قوت يك فلسفه و رجحان آن به فلسفه دیگر چیست؟ آیا در فلسفه باید به دنبال گزارش از واقع باشیم یا مفید بودن؟ مراد از پیشرفته بودن چیست؟ اگر مراد مطالب مطروحه در نکته اول است که اشکالاتش گذشت و اگر منظور از مفید بودن و پیشرفته بودن همان است که پراگماتیستها و وسیله انگاران می پندارند، در مفید و پیشرفته بودن آن مناقشه داریم. در فکر فلسفی - حداقل در فلسفه اسلامی - به دنبال گزارش صحیح تر، صادق تر و دقیق تر از واقع هستیم. فلسفه علم تجربی نیست، تا مفید آن را انتخاب کنیم و از پیشرفته بودن آن بگوییم. فلسفه اسلامی حتی در جهان معاصر مطالب بکر و تازه فراوان دارد و گرچه از دست آوردهای بشری دیگر نحله های فلسفی بویژه در مباحث معرفت شناسی، می تواند نکات جدیدی بیاموزد، اما در يك رقابت علمی سالم و در يك مقایسه منصفانه، فلسفه اسلامی، بویژه در

مباحث هستی‌شناسی بسی سر بلند است. این نکته در ضمن بیان آراء جدید صدر المتألهین گذشت.

بعضی متفکرین غربی به عظمت و غنای فلسفه اسلامی پی برده اند.^۱ دیر نیست که غرب با شناختن فلسفه اسلامی از بعضی وجوه قدمی به حقیقت نزدیکتر شود، آنگاه بی شک بعضی نویسندگان و مترجمین داخلی نیز این گونه از موضع ضعف به میراث عظیم علمی، فکری و فلسفی خود نخواهند نگرست. بدون تردید قضاوت‌هایی از این دست، نتیجه درست شناختن فلسفه اسلامی است.

نکته سوم: «در دوره اول، اساس و قوام اسلام مبتنی بر قرآن بود و در صدر اسلام اعتقاد مسلمانان بر این بود که اسلام آنچه پیش از آن بوده، همه را نابود کرده است [ان الاسلام یهدم ما کان قبله] و از این رو در اذهان مسلمانان رسوخ یافته بود که جز قرآن به هیچ کتاب نظر نکنند، زیرا قرآن ناسخ تمام کتابهای پیش از خود است، و شریعت اسلام نیز در آن روزگار نظر به کتابهای آسمانی غیر قرآن را نهی کرده بود، تا میان آنها اتحاد کلمه به وجود آید و همه آنها را زیر سایه قرآن گرد آورد. در این راه احادیث زیاد نقل شده است... این تعصب - که به نظر برخی شاید در صدر اسلام لازم می‌نمود - سبب شد که عرب هر چه از کتب و معارف مکتوب در دو دولت روم و ایران سراغ گرفتند سوزاندند و از جمله کتابخانه بزرگ اسکندریه و ایران را به آتش کشیدند».^۲

آنگاه در کتاب مزبور به تفصیل، با استناد به گفته‌های ابوالفرج الملطی، ابن القفطی و عبداللطیف بغدادی، به اثبات ادعای فوق پرداخته می‌شود.

علامه شهید مرتضی مطهری در کتاب خدمات متقابل اسلام و ایران فصل بلندی را به این مطلب اختصاص داده است.^۳ با مطالعه این فصل، مطلب مذکور در اثبات این کتابسوزی مخدوش و نقش بر آب می‌شود.

۱. از جمله نگاه کنید به مباحثات پرفسور هانری کرین با علامه طباطبایی در دو کتاب شیعه، انتشارات رسالت، قم، بی تا، و نیز رسالت تشیع در دنیای امروز، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، ۱۳۷۰.

۲. تاریخ فلاسفه ایرانی ص ۴۸.

۳. خدمات متقابل اسلام و ایران، مرتضی مطهری، چاپ دوازدهم، ص ۳۰۸-۳۵۴، تهران ۱۳۶۲.

از آنجا که خدمات متقابل اسلام و ایران در سال ۱۳۴۹ هـ.ش منتشر شد، انتظار آن بود که حداقل در چاپ دوم کتاب (سال ۱۳۶۱ هـ.ش) نظری به بررسی و نقد آن استاد می شد، تا در رواج چنین افسانه ای با دشمنان فرهنگ اسلامی، ندانسته هم آواز نمی شدند، و یا حداقل به پاسخگویی از نقد و بررسی مرحوم مطهری می پرداختند.

«کتابخانه [اسکندریه] را بت پرستان و مشرکان تأسیس کردند و مسیحیان از بین بردند، ولی بعد از جنگهای صلیبی میان مسیحیان و مسلمین که در حدود دویست سال طول کشید (قرن ۵ و ۶ هجری)، مسیحیان از يك سو با تمدن و فرهنگ اسلامی آشنا شدند و این تمدن به آنها آگاهی داد. و از طرف دیگر، پس از شکست نهایی از مسلمین، کینه مسلمین را در دلهای خود پختند و به جنگ اعصاب علیه مسلمین دست زدند... شایعه کتابسوزیها به وسیله مسلمین، جزء همین شایعات است که احیاناً برخی از مسلمین نیز از قرن هفتم به بعد بدون اینکه شایعه ها را بدانند به صورت «شایع است» یا «گفته می شود» یا «چنین روایت می شود» در کتابهای خود منعکس کرده اند، غافل از آنکه سازنده شایعه، مسیحیان صلیبی می باشند و انگیزه شان بدنام کردن مسلمین است و در قرن اخیر، که استعمار برانگیختن احساسات ملی مسلمین را علیه اسلام و مسلمین صدر اول در صدر برنامه خود قرار داد، امثال پورداد و این افسانه را بصورت يك حادثه تاریخی در آورند و به نقلهایی نظیر نقل عبداللطیف پروبال دادند و بصورت يك نقل تاریخی به خورد دانش آموزان و دانشجویان بی خبر دادند».^۱

«تا قرن هفتم هجری یعنی حدود ششصد سال بعد از فتح ایران و مصر در هیچ مدرکی، چه اسلامی و چه غیر اسلامی سخن از کتابسوزی مسلمین نیست. برای اولین بار در قرن هفتم این مسأله طرح می شود، کسانی که آن را طرح کرده اند اولاً هیچ مدرکی و مأخذی نشان نداده اند و طبعاً از این جهت نقلشان اعتبار تاریخی ندارد و اگر هیچ ضعیفی جز این يك ضعف نبود، برای بی اعتباری نقل آنها کافی بود. تازه همه آنها، به استثنای ابوالفرج و قفطی وجود شایعه ای را بر زبانها روایت کرده اند، نه وقوع حادثه را... بعلاوه نقلهای قرن هفتم

که ریشه و منبع سایر نقلهاست یعنی نقل عبداللطیف و ابوالفرج وقفطی در متن خود مشتمل بر دروغهای قطعی است که سندی اعتباری آنهاست. و علاوه بر همه اینها، چه در مورد ایران و چه در مورد اسکندریه قرائن خارجی وجود دارد که فرضاً این نقلها ضعف سندی و مضمونی نمی‌داشت آنها را از اعتبار می‌انداخت.^۱

بسیار مناسب است که نویسنده محترم این نقدها را پاسخ گوید و یا نسبت به تصحیح مطلب یاد شده در کتاب اقدام شود.^۲

نویسنده محترم در پیشگفتار کتاب به حق تذکر داده است: «متأسفانه همچنانکه در باره تاریخ عمومی و تاریخ ادبیات میهن ما کتابی مناسب و مفید برای عموم نوشته نشده است، در باره فیلسوفان نیز این کار انجام نشده است».^۳

تشخیص نویسنده بجاست و کتاب وی، اقدامی مفید در راه رفع این نقیصه فرهنگی است. بویژه که در فرهنگ ما، مخاطب نویسندگان، غالباً دانشمندان و علما بوده‌اند و در مسائل علمی ما، اکثراً عموم و طبقه متوسط جامعه فراموش شده‌اند، از این جهت ستودنی است که نویسنده محترم، مخاطب خود را بدقت مشخص کرده است. اما نکته‌ای که جایش در مقدمه کاملاً خالی است، اختصاص بخشی از مقدمه به پیشینه کتاب و تاریخهای فلسفه و فلاسفه در اسلام است.

«در میان علوم و معارف وابسته به فرهنگ اسلامی آنچه از لحاظ سیر تاریخی از همه ناشناخته‌تر است، فلسفه است، سرّ مطلب معلوم است! ابهام و پیچیدگی مسائل فلسفی چیزی که کار این تحقیق را دشوار می‌سازد، این است که فلاسفه اسلامی نه تنها توجهی به سیر تاریخی این مسائل نداشته‌اند، احیاناً به علل خاصی موجبات ابهام و اشتباه کاریهای را فراهم کرده‌اند و سخنان گمراه کننده‌ای از این نظر گفته‌اند».^۴

«بسیاری از نسبت‌ها که مربوط به تاریخ فلسفه است و در کتب اسلامی آمده صحیح

۱. همان، ص ۳۵۰ و ۳۵۱.

۲. چاپ سوّم کتاب علیرغم اشاره به این مقاله بدون اصلاح و بدون پاسخگویی به اشکالات یاد شده منتشر شده است.

۳. تاریخ فلاسفه ایرانی، ص چهار.

۴. مقالات فلسفی، ج ۳، مقاله نگاهی اجمالی به سیر فلسفه در اسلام، ص ۱۷.

نیست. حکما به مسائل فلسفی از نظر تاریخی عنایت نداشته‌اند، از این رو مسامحات زیادی در کلماتشان رخ داده است.^۱

«قدمای ما اعتنایی به تاریخ فلسفه نداشتند، آنچه می‌بینیم تذکره‌های فلسفی است، مجموعه‌ای گسسته از زندگینامه مشاهیر، نام کتابها و احیاناً نقل اقوال آنها به صورت کلمات قصار.»^۲

«نکته‌ای که در مورد این کتابها و به‌طور کلی سنت تاریخ‌نویسی در فلسفه، در عالم اسلامی و همچنین در اروپا تا قرن هجدهم، باید ذکر کرد این است که مورخان در کتابهای خود بیش از همه چیز به زندگی فلاسفه و فرق‌های فلسفی توجه داشتند و ذکر از آراء آنان می‌کردند بدون در نظر گرفتن ارتباطی که در میان این آراء در طول تاریخ وجود داشته است.»^۳

از نکات مثبت کتاب مراجعه مستقیم نویسنده به منابع دست اول و اختصاص بخش قابل توجهی از کتاب به ارائه خطوط اساسی تفکر هر فیلسوف است. این دو ویژگی کتاب را از بسیاری کتب مشابه در زبان فارسی ممتاز می‌کند و در حقیقت نویسنده گرامی در نگارش تاریخ فلاسفه با انتخاب روش مناسب قدمی مهم به جلو برداشته است. هر چند بررسی میزان توفیق نویسنده در گزارش فلسفی آراء فلاسفه ایرانی مجال دیگری می‌طلبد. توفیق نویسنده را در تکمیل و تعمیق خدمات فرهنگی از خدای بزرگ خواهانم.

چکیده

۱- صدر المتألهین احیاگر فلسفه اسلامی در قرن یازدهم هجری یکی از بزرگترین، یا بزرگترین حکیم مسلمان است.

۲- ملاصدرایس از دو نظام بزرگ فلسفی اسلامی یعنی مشاء و اشراق، مبتکر

۱. شرح منظومه، ج ۱، ص ۴۸، انتشارات حکمت، تهران ۱۳۶۰.

۲. تاریخنگاری فلسفه، کامران فانی، مجله نشر دانش، سال سوم، شماره ۲۰، ص ۲۴، بهمن و اسفند ۱۳۶۱.

۳. تاریخ فلسفه در اسلام، مقدمه نصرالله پورجوادی، ج ۱، صفحه اول.

- بزرگترین نظام فلسفی اسلام یعنی حکمت متعالیه است.
- ۳- در حکمت متعالیه چهار جریان بزرگ حکمت مشاء، حکمت اشراق، عرفان و معارف کتاب و سنت به هم آمیخته می‌شود.
- ۴- ملاصدرا یکی از موفق‌ترین متفکران در توفیق بین عقل و شرع است.
- ۵- ملاصدرا از نمایندگان واقعی حکمت اسلامی شیعی است.
- ۶- نظام تفکر صدرا بر سه رکن استوار است: قرآن، عرفان و برهان.
- ۷- صدرالمتالیهین مبتکر بیش از ۳۲ مسأله جدید فلسفی، ۱۲ مسأله از هر حیث جدید و ۴ مسأله بنیانی و اساسی فلسفه اسلامی است.
- ۸- ملاصدرا با جدا کردن حکمت الهی از فلسفه طبیعی، حکمت اصیل اسلامی را در مقابل حمله متجددان و غرب حفظ کرد.
- ۹- حکمت متعالیه صدرالمتالیهین در جهان معاصر، با سربلندی تمام به عنوان یکی از نزدیک‌ترین تفکرات انسانی به واقع، قابل عرضه بین‌المللی است.

عقل و دین از نگاه محدث و حکیم^۱

بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار (ع) بزرگترین مجموعه روایی اسلامی است که می توان آن را دائرة المعارف نقلی شیعه اثنی عشری دانست. نویسنده کتاب، علامه المحدثین^۲ محمدباقر پسر محمدتقی مجلسی، (۱۱۱۰-۱۰۳۷ ق) مدفون در اصفهان از معروفترین علمای شیعه در عهد صفویه است.^۳

از علامه مجلسی سیزده عنوان کتاب به زبان عربی و پنجاه و سه عنوان به زبان فارسی

۱. کیهان اندیشه، شماره ۴۴، مهر-آبان ۱۳۷۱، صفحه ۱۴-۳۷. با تشکر از تذکرات روش شناختی دکتر سعیدزبیاکلام.

۲. تعبیر علامه المحدثین را از شهید مرتضی مطهری وام گرفته ام: خدمات متقابل اسلام و ایران، ص ۴۷۳، صرا، تهران، چاپ ۱۲، ۱۳۶۲.

۳. در سرگذشت مجلسی، به کتب زیر می توان مراجعه کرد: جامع الرواة، محمدبن علی الاردبیلی، شاگرد مجلسی؛ ج ۲، ص ۷۸. ریاض العلماء و حیاض الفضلاء، میرزا عبدالله افندی شاگرد مجلسی، ج ۵، ص ۳۹، اهل الامل، شیخ محمد الحر عاملی معاصر مجلسی و دارای اجازه روایت از او؛ ج ۲، ص ۲۴۹، لؤلؤة البحرین، شیخ یوسف بحرانی؛ ص ۵۵، قصص العلماء، میرزا محمد تنکابنی؛ ص ۲۰۴، روضات الجنات، میرزا محمدباقر موسوی خوانساری؛ ج ۲، ص ۷۸، الفوائد الرضویه، شیخ عباس قمی؛ ص ۴۱۰، الکنی واللقاب، شیخ عباس قمی، ج ۳، ص ۱۲۱، اعیان الشیعه، سید محسن امین جبل عاملی، ج ۹، ص ۱۸۳، الفیض القدسی، میرزا حسین نوری، چاپ شده در اول اجازات، بحار، ج ۱۰۵، چاپ ایران-مقدمه شیخ عبدالرحیم ربانی شیرازی بر جلد اول بحار الانوار؛ زندگی نامه علامه مجلسی در دو جلد، سید مصلح الدین مهدوی؛ لغت نامه دهخدا؛ ریحانة الادب؛ ویژگی جمیع مصادر یادشده (بجز تا حدودی اعیان الشیعه) نگارش غیر روشمند و غیر علمی و تکرار مکررات است.

بجا مانده است.^۱

بحار الانوار بزرگترین اثر علامه مجلسی است. او با تشکیل لجنه‌ای علمی از شاگردانش^۲ با استفاده از منصب سیاسی و بهره‌وری از موقعیت طلائی حاصل شده، نایبترین کتب شیعه را از زوایای پنهان خانه‌ها و کتابخانه‌ها جمع‌آوری کرد. سیطره رسمی تشیع برای اولین بار موقعیتی مناسب برای جمع‌آوری آثار شیعه فراهم آورد. علامه مجلسی از علمای پرکار و خدوم تشیع است که منشأ خدماتی به شرح زیر بوده است:

۱- او در زمره اولین کسانی است که معارف اسلامی را علاوه بر زبان عربی به زبان فارسی و با نثر ساده برای توده مردم به رشته تحریر درآورد و در آشنائی بخش عظیمی از مردم با معارف دینی مؤثر بود.

۲- جمع‌آوری کتب فراموش شده احادیث از دورافتاده‌ترین نقاط ممالک مسلمان‌نشین که بی‌تردید بدون چنین اقدامی بخش عظیمی از معارف اسلامی نابود شده بود.

۳- اشاعه مذهب تشیع در ایران با بعضی ویژگی‌هایش.

۴- تبویب تفصیلی موضوعات روایات.

۵- اورامی توان نخستین مفسر موضوعی قرآن کریم دانست. گردآوری آیات و تفاسیر اوائل بابهای بحار الانوار تفسیری بیست جلدی را تشکیل می‌دهد که در دست تنظیم است.

۶- تحقیق در باب اسلام از دیدگاه شیعه بی‌شک بدون بحار الانوار ناقص است و هر محقق اسلامی به این مجموعه نیازمند است.

از سوی دیگر توجه به نکات ذیل در باب آثار علامه مجلسی لازم است:

۱. سبط علامه مجلسی، سید محمدحسین بن محمد صالح حسینی خاتون‌آبادی (م ۱۱۵۱)، تصانیف عربی مجلسی را ۱۰ و تصانیف فارسی او را ۴۹۱ ذکر کرده است؛ رجوع کنید به بیست و پنج رساله فارسی مجلسی، تحقیق سیدمهدی رجایی، ص ۶۳۱.

۲. مقدمه علامه مجلسی بر بحار الانوار، ج ۱، ص ۳ و ۴.

۱- مرحوم مجلسی به شهادت آثارش و تصریح همفکرانش، يك «اخباری معتدل» است.^۱

۲- بحار الانوار مجموعه پالایش نشده و غیر مذهب احادیث شیعه است. علامه مجلسی يك محدث و مؤلف طراز اول است، اما هرگز نمی تواند به عنوان نماینده تفکر شیعه عنوان شود. برداشتهای او از روایات بویژه در مسائل اعتقادی متوسط و گاه عامیانه و قشری است. به قول علامه طباطبائی ای کاش از اظهار نظر در این امور خودداری می کرد و صرفاً به نقل روایات بسنده می کرد.^۲ عالم مصلح سید محسن امین در کتاب اعیان الشیعه بعد از نقل کلامی از میرزا حسین نوری در مدح علامه مجلسی، می نویسد:

«فضل مجلسی قابل انکار نیست و کتب فراوانش که مردم از آنها نفع می برند ارزشمند است، اما مخفی نماند که آثار مجلسی به تهذیب و ترتیب فراوان محتاج است، چرا که حاوی غث و سمین است، و بسیاری از «بیان»ها و توضیحات و تفاسیری که بر احادیث نگاشته است استعجالی است، لذا موجب کم فایدگی و وقوع در اشتباه گشته است. اظهار نظرهای قوم در حق مجلسی آمیخته به نوعی تعصب است هر چند او صاحب فضل غیر قابل انکار است.»^۳

مجلسی می باید در ظرف زمان خودش بازشناسی شود. روی کار آمدن يك سلسله حکومتی شیعی که مذهب را به عنوان يك سلاح جنگی در مقابل رقیب به کار گرفته است، باعث می شود شیعه که تا دیروز به ظلم و خفقان، مذهب خود را از سر تقیه مخفی می کرد، فرصت بیابد متون مذهبی خود را از زوایای خمود خانه ها و کتابخانه ها جمع آوری کند. بعلاوه در خارج از ایران نهضت اخباریگری نضج گرفته است و سر لوحه تعالیم این تفکر

۱. ر. ک. الحدائق الناضرة، ج ۱، ص ۱۴، شیخ یوسف بحرانی (م ۱۱۸۶) و نیز: الفكر السلفی عند الشيعة الامامية، علی الحسین الجابری، ص ۳۶۱، ده گفتار، مقاله اصل اجتهاد در اسلام، شهید مرتضی مطهری، ص ۸۶، دائرة المعارف تشیع، ج ۲، ص ۱۱.

۲. از جمله: بحار، ج ۴، ص ۱۲۹.

۳. اعیان الشیعه، ج ۹، ص ۱۸۳، دارالعارف، بیروت ۱۴۰۳.

توجه انحصاری به اخبار ائمه (ع) است. این دو عامل مستقل از هم باعث می شود که شاهد رشد روز افزون علوم نقلی در عصر صفوی باشیم.

از میان جوامع روایی دو کتاب، اقبال بلندتری داشته اند: یکی وسائل الشیعه که حاوی روایات فقهی است. دیگری بحار الانوار که غالباً به لحاظ غیر فقهی مورد استناد واقع می شود.

علامه سید محمد حسین طباطبائی (۱۴۰۲ - ۱۳۲۱ ق) در زمره بزرگترین علمای معاصر است^۱ او مفسر، حکیم، عارف، روایت شناس و عالمی متخلق به اخلاق الهی بود و در تفسیر صاحب روش و مؤسس یک مکتب فکری است. تفسیر کبیر المیزان از قویترین تفاسیر شیعه و عالم اسلام و به منزله دائرة المعارف بزرگ اسلامی قرن حاضر است.

علامه طباطبائی در فلسفه صاحب تقریراتی جدید از مبانی کهن و طراح چند مسأله نو در فلسفه اسلامی است. از آن جمله تقریر او از بزهان صدیقین، و تقسیم وجود به حقیقی و اعتباری و ویژگیهای موجود اعتباری، قابل ذکر است. فلسفه تطبیقی جدید در حوزه تفکر شیعی با کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم او آغاز می شود.

بدایة الحکمة و نهاية الحکمة او اکنون از کتب درسی فلسفه در حوزه های علمیه است. از دیگر آثار او تعلیقه بر اسفار صدر المتألهین، رسائل توحیدیه، رسائل سبعة، قرآن در اسلام، شیعه در اسلام را می توان نام برد.

اکثر علمای طراز اول معاصر در حکمت و تفسیر از دست پروردگان علامه طباطبائی محسوب می شوند. وی بر اصول کافی و بحار الانوار تعلیقه دارد. شایسته است در اینجا نظر علامه طباطبائی در مورد بحار الانوار و نیز علت نگارش تعلیقه بر بحار از زبان یکی از شاگردان ایشان بشنویم:

«علامه طباطبائی قدس الله تریته به کتاب بحار الانوار... بسیار ارج می نهادند و آن را بهترین دائرة المعارف شیعه از نقطه نظر جمع اخبار می دانستند، و بالاخص از کیفیت

۱. برای آشنایی با زندگی و آثار علمی علامه طباطبائی نگاه کنید به: یادنامه علامه طباطبائی دو جلد، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی؛ یادنامه علامه... انتشارات شفق؛ مهردادان، سید محمد حسین حسینی طهرانی؛ الطباطبائی و منهجه فی تفسیر المیزان، الاوسی؛ تفسیر القرآن بالقرآن عند العلامة الطباطبائی، خضیر جعفر.

تفصیل فصول و تبویب ابواب آن... و معتقد بودند علامه مجلسی يك نفر حامی مذهب و احیاء کننده آثار و روایات ائمه (ع) بوده و مقام علمی و سعه اطلاع، و طول باع او از کیفیت ورود در بحث و جرح و تعدیل مطالب وارده در مرآت العقول، معلوم می شود، و زحمات او قابل تقدیر است. ولیکن با وجود اجتهاد و بصیرت در فن روایات و احادیث، در مسائل عمیق فلسفی وارد نبوده است و مانند شیخ مفید و سیدمرتضی و خواجه نصیرالدین طوسی و علامه حلی که از متکلمین شیعه و پاسداران و حافظان مکتب بوده اند، نبوده است، بنابراین در بعضی از بیاناتی که دارد دچار اشتباه گردیده است، و این امر موجب تنزل این دائرةالمعارف می گردد، و براین اصل بنا شد در بحارالانوار که طبع جدید می شود، ایشان يك دوره مرور و مطالعه نموده و هر جا که نیاز به بیان دارد تعلیق بنویسند، تا این کتاب پرارزش، با این تعلیقات مستوای علمی خود را حفظ کند. این امر عملی شد و ایشان تا جلد ششم از طبع جدید را تعلیق ای نوشتند.^۱ لیکن به لحاظ یکی دو تعلیق ای که صریحاً در آنجا نظر علامه مجلسی را رد کردند^۲ این امر برای طبقه ای که تا این اندازه حاضر نبودند نظرات مجلسی مورد ایراد واقع شود خوشایند نشد و متصدی و مباشر طبع بنا به الزامات خارجی، از ایشان تقاضا کرد که در بعضی از مواضع قدری کوتاهتر بنویسند و از بعضی از ایرادات صرف نظر کنند. علامه حاضر نشدند و فرمودند: «در مکتب شیعه ارزش جعفر بن محمد صادق (ع) از علامه مجلسی بیشتر است، و زمانی که امر دائر شود به جهت بیانات و شروح علامه مجلسی، ایراد عقلی و علمی بر حضرات معصومین (ع) وارد گردد، ما حاضر نیستیم آن حضرات را به مجلسی بفروشیم. و من از آنچه به نظر خود در مواضع مقرر، لازم می دانم بنویسم، يك کلمه کم نخواهم کرد». لذا بقیه مجلدات بحار، بدون تعلیق علامه طباطبائی طبع شد و این اثر نفیس فاقد تعلیقات علامه گردید.^۳

بعضی از تعلیقات علامه طباطبائی نشان می دهد که ایشان در نظر داشتند

۱. علامه طباطبائی بر چهار موضع از جلد هفتم بحار نیز تعلیق نوشته اند صفحات ۳۵، ۳۶، ۳۹ و ۴۵ مؤلف محترم مهردادابان از این موارد غفلت کرده اند.

۲. تعلیقات صفحه ۱۰۰ و ۱۰۴ از جلد اول بحار، به این دو تعلیق اشاره خواهد شد.

۳. مهردادابان، سید محمد حسین حسینی طهرانی، ص ۳۵، انتشارات باقر العلوم، ۱۴۰۲، تهران.

به تعلیقات خود بر بحار الانوار ادامه دهند.^۱

مؤلف کتاب زندگی نامه علامه مجلسی، ضمن اشاره به حواشی انتقادی علامه طباطبائی می نویسد: «انتقادات ایشان مورد قبول مراجع عالیقدر شیعه واقع نشد». ^۲ ایشان توضیح نمی دهد که این مراجع عالیقدر چه کسانی بوده اند و آیا باید آراء علما حتی در اعتقادات نیز به تصویب فقها و مراجع تقلید برسد؟ به هر حال جای بسی تأسف است که جامعه علمی ما نسبت به نقد و بررسی آراء این قدر کم تحمل باشد.

علامه طباطبائی مجموعاً بر هشتاد و هشت موضع از هفت جلد بحار (تا صفحه ۴۵ جلد هفتم) تعلیقه^۳ دارد که شامل سه کتاب می شود: ۱- عقل و جهل و فضل علم، ۲- توحید، ۳- عدل و مشیت و اراده و قضا و قدر و معاد و موت.

بی شک اگر حواشی ایشان بر دیگر مجلدات بحار بویژه بر کتاب سماء و عالم که طبیعیات بحار است ادامه می یافت امروزه مجموعه ای غنی از معارف اسلامی در اختیار داشتیم.

روش علامه طباطبائی در نگارش، موجزنویسی است، بگونه ای که حاصل روزها اندیشه را در چند سطر خلاصه می کند. المیزان او عصاره يك فكر بلند است. این موجزنویسی و عرضه عصاره فكر در این تعلیقات نیز مشاهده می شود. بعضی از این تعالیق به مسائل جزئی در ذیل روایات پرداخته اند و بعضی، از مسائل کلیدی و کلی پرده برمی دارد، که این قسم دوم مد نظر ماست و تعداد آنها نیز فراوان نیست ولی به لحاظ کیفی بسیار مهم و ارزنده است.

موضوع این مقاله بررسی انتقادی آراء دو عالم بزرگ، علامه مجلسی و علامه

۱. علامه طباطبائی ذیل يك حديث درباره قصه هابیل و قابیل، می نویسد: «این خبر جعلی است، ما ان شاء الله این مطلب را در کتاب قصص انبیاء تبیین خواهیم کرد». وعده ای که موانع نگذاشتند عملی شود. (بحار، ج ۶، ص ۲۹۱).

۲. زندگینامه علامه مجلسی، سید مصطفی الدین مهدوی، ج ۱، ص ۹۸، انتشارات حسینییه عمادزاده اصفهان، ۱۴۰۱.

۳. آقای سید ابراهیم سیدعلوی، تعلیقات علامه را ۶۷ مورد نوشته اند که صحیح نیست، مقاله تعلیقات علامه طباطبائی بر بحار الانوار، کیهان اندیشه، شماره ۳۸، مهر و آبان ۱۳۷۰، صفحه ۲۰.

طباطبایی در متن و حاشیه بحار با تکیه بر مسأله عقل و دین است. البته در بازشناسی فکر این دو عالم از دیگر کتب و رسائل آنها نیز فراوان استفاده خواهیم کرد.

شایسته است قبل از ورود در بحث در ضرورت این تحقیق نکاتی را متذکر شوم:

۱- مقایسه دو شاخص فکری اسلام شیعی اوایل قرن دهم و اوایل قرن چهاردهم پرده از تطور فکر دینی در بستر این چهار قرن برمی دارد. هرچند از این نکته غافل نیستیم که در زمان اول فکر حکیمانه نیز یافت می شود، اما فراموش نکنیم در زمان اول تفکر علامه مجلسی محور و شاخص است و در زمان دوم تفکر علامه طباطبایی.

۲- مقایسه دو اندیشه اخباریگری و حکیمانه اصولی، حاوی نکات بدیع معرفت شناختی خواهد بود.

۳- مخالفت با ادامه چاپ تعالیه علامه طباطبایی نشان از بقای اندیشه اخباریگری در زمان ما دارد. این تحقیق کوششی است برای آشنایی با زوایای کمتر شناخته شده این فکر. به قول مرحوم مطهری همه افکار اخباریگری که بسرعت و شدت بعد از پیدایش ملا امین در مغزها نفوذ کرد و در حدود دویست سال کم و بیش سیادت کرد از مغزها بیرون نرفته، الان هم می بینید خیلی ها تفسیر قرآن را اگر حدیثی در کار نباشد جائز نمی دانند، جمود اخباریگری در بسیاری از مسائل اخلاقی و اجتماعی و بلکه پاره ای از مسائل فقهی هنوز هم حکومت می کند.^۱

در این مقال نخست به بازنگری آراء علامه مجلسی در امهات مسائل عقل و دین می پردازیم، در مرحله دوم با همین روش به سراغ نظریات علامه طباطبایی خواهیم رفت و در مرحله سوم به مقایسه آراء دو اندیشمند می نشینیم.^۲

۱. ده گفتار، مقاله اصل اجتهاد در اسلام، چاپ اول صفحه ۸۶، انتشارات حکمت، تهران ۱۳۵۶.

۲. مشابه آنچه در متن و تعلیقه بحار مشاهده می شود در دو کتاب دیگر نیز قابل بررسی است:

۱- شرح ملا صالح مازندرانی بر اصول و روضه کافی با تعلیقه علامه ابوالحسن شعرانی، المکتبه الاسلامیه، تهران ۱۳۲۸.

۲- الانوار النعمانیة، سید نعمه الله جزایری با تعلیقه شهید سید محمدعلی قاضی طباطبایی، مکتبه بنی هاشمی و حقیقت، تبریز.

۱. نگرشی به آراء علامه مجلسی

۱-۱. عقل

علامه مجلسی عقل را قوه ادراک خیر و شر و تمییز بین حق و باطل در معرفت اسباب امور، و معرفت نفس اسباب می‌داند. در نظر او عقل مناط تکلیف و ثواب و عقاب است، با چنین قوه‌ای درجات تکلیف تفاوت می‌کند و این قوه با علم و عمل تقویت می‌شود.^۱ لذا او در این مسأله با اشاعره همراه نیست چرا که اشاعره اصولاً چنین ادراکی را برای عقل به رسمیت نمی‌شناسند. اما در گام بعدی در پاسخ این سؤال که آیا ادراک عقل معتبر است یا نه؟ پاسخ او منفی است، زیرا معتقد است چه بسا عقل در ادراک خود خطا کند، برای جلوگیری از اشتباهات عقل تنها تعقلی معتبر است که موافق با قانون شریعت باشد.^۲ اعتماد بر عقول و آراء بدون مراجعه به شرع فاسد و کاسد است و همواره باعث گمراه شدن و گمراه کردن است.^۳

او در بیان و توضیح خبری به این نتیجه می‌رسد که ائمه دین (ع) باب عقل را بعد از معرفت امام بسته‌اند و امر کرده‌اند که در جمیع امور از ایشان تبعیت کنند و از تکیه بر عقول ناقصه در جمیع مسائل نهی کرده‌اند.^۴ به نظر ایشان خداوند ما را در هیچ امری به آراء و اهواء خودمان و اگذار نکرده است.^۵ ظاهراً تنها مسأله‌ای که مجلسی قائل است عقل در آن مسأله حق نظر دارد، معرفت امام (ع) است، و بعد از معرفت امام می‌باید عقل را تعطیل کرد و دیگر به آن رجوع نکرد، مگر اینکه موافق قول امام باشد. مجلسی مشخص نمی‌کند که در فهم اخبار و دلالت آنها آیا عقل دخیل است یا نه؟. بنابراین عقل فاقد اعتبار است و اعتبار عقل را دین باید امضا کند، و دین این اعتبار را نه تنها امضا نکرده بلکه نفی کرده است.^۶ همچنین

۱. بحار الانوار، ج ۱، ص ۹۹ و ۱۰۰.

۲. بحار، ج ۱، ص ۱۰۳.

۳. رسالة الاعتقادات، العلامة محمد باقر المجلسی، تحقیق السید مهدی الرجائی، مكتبة العلامة المجلسی، چاپ اول، ص ۱۷، اصفهان، ۱۴۰۹.

۴. بحار الانوار، ج ۲، ص ۳۱۳.

۵. مرآة العقول (شرح علامه مجلسی بر دوره کافی) ج ۱، ص ۲.

۶. بحار، ج ۲، ص ۳۱۳.

مشخص نیست که آیا اعتبار دین و روایات معصومین با لذات است یا می باید اعتبار آنها را اثبات کرد؟ عدم اعتبار عقل نقطه‌رئسه تفکر مجلسی و دیگر علمای اخباری است.

۱-۲. منبع اخذ مسائل اعتقادی

به نظر مجلسی روایات اهل بیت علیهم السلام یگانه منبع مسائل اعتقادی است. عقلهای ما از فهم چنین مسائلی قاصر است و چه بسا دچار اشتباه شوند. اما معصومین که هرگز اشتباه نمی کنند مطمئن ترین مرجع هستند. او با تمسک به آیه ۷ سوره حشر (ما آتیکم الرسول فخذوه و مانها کم عنه فانتهوا) نتیجه می گیرد که بر ما واجب است به نص آیه از پیامبر (ص) در جمیع امور، در اصول و فروع دین، در امور معاش و معاد تبعیت کنیم. پیامبر نیز احکام و معارفش را نزد اهل بیت خود به ودیعه گذاشت. علم قرآن نیز نزد ایشان است. ایشان نیز نزد ما اخباری نهاده اند که تنها راه ارتباط ما با ایشان است. لذا ما در این زمان جز تمسک به اخبار ایشان و تدبیر در آثارشان راهی نداریم.^۱

بنابراین برای شناخت خدای واحد و صفات او و اثبات وجود او و نبوت عامه می باید به روایات مراجعه کنیم و از طریق همین روایات پیامبر و قرآن و امامت و معاد را بشناسیم و این راه منحصر بفرد است «لذا آنچه با آیات و اخبار متواتر ثابت شده است این است که خدا یکی است، شریک ندارد...».^۲

«پناه بر خدا اگر مردم در اصول عقایدشان بر عقلهایشان تکیه کنند در این صورت در مرتع جهالت حیران می شوند».^۳

۱-۳. فهم قرآن کریم

قرآن در سطحی نازل شده است که جز حضرات معصومین (ع) که مخاطبین واقعی آن هستند، مستقلاً قابل فهم نیست (انما یعرف القرآن من خوطب به) علم قرآن نزد راسخین در علم یعنی منحصر ائمه (ع) است، و مردم عادی تنها از طریق بیانات و اظهارات ائمه (ع) به معارف قرآن دست می یابند. ما بدون روایات از ظواهر آیات قرآن چیزی

۱. رساله الاعتقادات مجلسی، ص ۱۷ و ۱۶.

۲. همان، ص ۲۰.

۳. همان، ص ۱۷.

نمی‌فهمیم. نخست باید سراغ روایات رفت: اگر روایات آیه را تفسیر کردند، به آن روایات استناد می‌کنیم و معنای آیه را می‌فهمیم و اگر روایتی در ذیل آیه نبود، باب فهم آیه بر ما مسدود شده است. یعنی ظواهر قرآن کریم بدون تفسیر روایات اهل بیت (ع) بر ما حجت نیست. چرا که قرآن ناسخ و منسوخ، محکم و متشابه، عام و خاص، مجمل و مبین دارد، بدون تفسیر اهل بیت این همه بر ما پوشیده است.

وی در مقدمه بحار به این نکته تصریح می‌کند: من کتاب خدا را یافتم در حالی که باطل در آن راه ندارد، و اخبار اهل بیت رسالت را که خداوند خزائن علم قرآن و تراجم وحیش قرار داده است، و دانستم که احلام بندگان خدا به استنباط و علم یقین قرآن نائل نمی‌شود، و احاطه نمی‌یابد بر قرآن مگر بر گزیدگان خدا یعنی ائمه اطهار (ع) که در خانه‌شان روح الامین نازل شده است.^۱

و در جای دیگر می‌گوید: «اخبار مستفیضه ظاهر می‌شود که علم قرآن نزد ائمه (ع) است و خبر تقلین نیز بر همین معنا دلالت دارد... و در زمان ما جز تمسک به اخبار ائمه (ع) و تدبر در آثار ایشان راهی نیست»^۲ لذا تنها راه صحیح تفسیر، تفسیر روایی است و لا غیر.

۴-۱. مسأله تحریف قرآن

بر آیات قرآن چیزی اضافه نشده است، اما اینکه آیا همه آیات قرآن به ما رسیده یا آیاتی از آن حذف شده است؟ روایاتی از طریق فریفتن دلالت بر حذف پاره‌ای از آیات دارد. از جمله روایتی که مدعیست قرآنی که جبرئیل به سوی محمد (ص) آورد دارای ۱۷۰۰۰ آیه بود^۳ لازمه این کلام این است که نزدیک ۱۰/۰۰۰ آیه حذف شده باشد.

مجلسی بعد از قائل شدن به صحت سندی روایت می‌گوید: آشکار است که این خبر و بسیاری از اخبار صحیح صریح است در نقص قرآن و تغییر آن، و نزد من این اخبار متواتر معنوی است، و طرح همه این اخبار موجب رفع اعتماد از اخبار به طور کلی است، بلکه به گمان من اخبار باب تحریف قرآن کمتر از اخبار باب امامت نیست. چگونه امامت را با

۱. بحار، ج ۱، ص ۳.

۲. رساله الاعتقادات، ص ۱۷.

۳. کافی، کتاب فضل القرآن، باب النواذر، ح ۲۸، ج ۲، ص ۶۴۴.

خبر اثبات می کنید» اما در مسأله ای که بیش از آن روایت دارد، مضمون روایات را نمی پذیرید؟^۱.

در بحار نیز ادعا شده: اینکه در روایات آیه ۲۵ سوره لقمان یعنی «بل اکثرهم لا یعلمون» را به صورت «بل اکثرهم لا یعقلون» آورده است که چه بسا در قرآن ایشان (ائمه) بگونه دوم بوده باشد، یا اینکه مضمون آیه ذکر شده باشد نه عین آیه. همین طور در آیه ۱۱۶ سوره انعام عبارت «اکثرهم لا یسألون» ذکر نشده هر چند در این روایت جزء آیه آورده شده است^۲ پذیرش احتمال اول پذیرش تحریف قرآن است.^۳

در معنای حدیث تقلین آمده است: عبارت «انهمالین یفترقا» دلالت می کند بر اینکه لفظ و معنای قرآن نزد ایشان است.^۴ این عبارت نیز مشعر بر این است که لفظ قرآن در نزد غیر ایشان به تمامه نیست.

علی رغم قول به تحریف، او ایمان به حق بودن همین قرآن، با آنچه در آن است را لازم می داند و انکار اعجاز آن را کفر می شمارد.^۵

۱-۵. اجماع

اجماع یعنی قول جماعتی که دخول قول معصوم در اقوالشان محرز باشد، به اعتبار وجود معصوم بین آنان معتبر شمرده می شود. به نظر علامه مجلسی چنین اجمالی حجت است، اما محقق نمی شود و به طور کلی در زمان غیبت اطلاع بر اجماع ممکن نیست.^۶

۱. مرآة العقول، ج ۱۲، ص ۵۲۵.

۲. بحار، ج ۱، ص ۱۳۵.

۳. عقیده شیعه امامیه بر عدم تحریف قرآن است. و دشمنان اهل بیت از اینکه تهمت تحریف قرآن را به شیعه نسبت دهند و قول اتفاقی ما را اندیده بگیرند، طرفی نخواهند بست. در زمینه عدم تحریف قرآن رجوع کنید به بحث مستوفای علامه طباطبائی، در جلد ۱۲ المیزان، صیانة القرآن من التحریف، محمد هادی معرفت، التحقیق فی نفی التحریف عن القرآن الشریف، للسید علی الحسینی المیلانی؛ حقائق هامة حول القرآن الکریم، سید جعفر مرتضی عاملی. فصل الخطاب فی عدم تحریف کتاب رب الارباب، حسن حسن زاده آملی.

۴. همان، ج ۲، ص ۱۰۴.

۵. رسالة الاعتقادات مجلسی، ص ۲۱.

۶. بحار، ج ۸۹، ص ۲۲۲.

۱-۶ . سنت

به نظر مجلسی ادله شرع بلکه ادله دین منحصر در یکی است و آن «سنت» می باشد، زیرا سه دلیل دیگر یعنی عقل و کتاب و اجماع حجت نیستند. سنت با اخبار به دست می آید، و اخبار یا از پیامبر (ص) است یا از ائمه (ع). اخبار پیامبر (ص) نیز بدون روایت از طریق ائمه (ع) حاصل نمی شود. کلام پیامبر (ص) نیز مانند قرآن مشتمل بر ناسخ و منسوخ و محکم و متشابه و مانند آن است و لذا بدون تفسیر ابواب علم پیامبر (ص) یعنی ائمه (ع) معتبر نیست^۱ «در زمان ما جز تمسک به اخبار ائمه و تدبر در آثار ایشان راهی نداریم».^۲ حقیقت علم جز در اخبار ائمه (ع) یافت نمی شود، و راه نجات تنها با فحص آثار ایشان به دست می آید.^۳

۱-۷ . میزان اعتبار روایات

اهل سنت روایات موجود در شش کتاب را صحیح می دانند (صحاح سته)، بعضی از اخبار یون نیز همه اخبار کتب اربعه را صحیح می دانند، مراد از صحیح قابل استناد به معصوم بودن است نه به اصطلاح متأخرین، (راوی ثقة امامی). دلیل ایشان گفتار خود شیوخ ثلاثه (کلینی، صدوق، طوسی) در اول کتب اربعه است که آنچه معتبر دانسته اند ذکر کرده اند نه هر روایتی را. اما علامه مجلسی روایات کتب اربعه را صحیح نمی شمارد بلکه صرفاً آنها را جائز العمل می شمارد.^۴ هر چند اگر دو خبر از همین کتب با هم تعارض کردند چاره ای جز رجوع به سند این روایات جهت یافتن مرجع نداریم.

لذا او خود در شرح کافی (مرآة العقول) علی رغم مشی اخباریها روایات را به چهار قسم صحیح و حسن و موثق و ضعیف تقسیم می کند. و این دلیل آن است که او اخباری ملازم و معتدل است اما تفاوت او با اصولیان در این است که بالاخره اخبار کتب اربعه را جائز العمل می شمارد و علم رجال را تنها در باب تعارض دخیل می داند و بس. حال آنکه

۱. الفوائد المدنیة (محمد امین استرآبادی) ص ۱۳۶، مجلسی این کلام را رد نکرده است.

۲. اعتقادات، ص ۱۷.

۳. مرآة العقول، ج ۱، ص ۳.

۴. همان، ج ۱، ص ۲۱ و ۲۲.

اصولی‌ها استناد به هر روایتی را بدون تحقیق رجالی جائز نمی‌دانند.

۱-۸. علم حدیث

به نظر علامه مجلسی علم حدیث (و نه علم فقه) سرآمد همه علوم است و دیگر علوم همه، مقدمه این علم به حساب می‌آیند. او در توجیه‌های خود متذکر می‌شود: شایسته است پاره‌ای از علوم آلی به دلیل احتیاج علم حدیث به آنها تحصیل شوند. مانند صرف و نحو، کمی منطق، کمی اصول و بعضی کتب فقهی، سپس نهایت کوشش در علم حدیث صرف شود و کتب اربعه مطالعه گردد، بویژه کتاب بحار که مانند اسمش دریای روایات است.^۱

می‌دانیم که اخباریها اجتهاد را حرام و تقلید را تنها از معصوم جایز می‌دانند و مجتهد را واسطه در علم نمی‌شناسند، بلکه معتقدند با احراز صلاحیتهای علمی همگان باید سراغ روایات بروند و دین را از اخبار اخذ کنند. مجلسی این مبنا را طرد نکرده است، بلکه اهتمام او به شرح کتب اربعه و نوشتن کتب اخبار به زبان فارسی در راستای همین مقصود است.

اصولاً او تحصیل علم را مساوی تدبر در اخبار اهل بیت می‌داند، لذا می‌نویسد «بعد از تهذیب نفس شایسته است معلمی مأنوس به کلام اهل بیت و اخبارشان و معتقد به ائمه (ع) را بیابی، نه کسی که اخبار را تأویل می‌کند بلکه آنکه عقائدش را با اخبار تصحیح می‌کند».^۲

جالب اینجاست که مجلسی علی‌رغم این همه آثار در دورشته فقه و اصول مستقلاً کتاب استدلالی نوشته است.^۳ تنها چند رساله فارسی در زمینه احکام شرعی از او در دست است.

۱-۹. تقدم نقل بر عقل

علامه مجلسی در تعارض دلیل عقلی و دلیل نقلی، در رجحان دلیل نقلی تردیدی به خود راه نمی‌دهد، او اصولاً دلیل عقلی را معتبر نمی‌شمارد تا به عرض اندام آن در قبال دلیل نقلی گردن نهد. زیرا معتقد است: عقل فراوان خطا می‌کند، اما معصوم هرگز خطا

۱. رسالة الاعتقادات، ص ۳۹ و ۳۸.

۲. همان، ص ۳۸.

۳. الفكر السلفی عند الشيعة الامامية الاثناعشرية، علی حسین الجابری، ص ۳۶۱، نشر و تحقیق و اخراج مؤسسه احیاء الاحیاء قم ۱۳۶۷.

نمی‌کند. لذا در تعارض علم و دین، همواره دین مظفر و منصور است. مرحوم مجلسی می‌نویسد: «تو باید تسلیم اخبار باشی، اگر عقل و فهمت توانست آنها را درك کند، به آنها ایمان تفصیلی می‌آوری والا به آنها اجمالاً ایمان می‌آوری و علمش را به خودشان برمی‌گردانی (حتماً مطلب حقی است تو نفهمیده‌ای) مبادا که چیزی از اخبار را رد کنی، چرا که عقل تو ضعیف است، چه بسا که از ناحیه معصومین صادر شده باشد، و تو آن را بدرك کرده باشی، در این صورت، خداوند را بر فراز عرشش تکذیب کرده‌ای، آنچنانکه امام صادق (ع) فرمود. بدان که علوم ایشان عجیب و اطوار ایشان غریب است، عقل ما به علوم ایشان قد نمی‌دهد، پس بر ما جایز نیست رد کردن آنچه از ایشان به ما رسیده است»^۱.

علامه مجلسی در اجازه‌نامه‌هایی که برای شاگردانش نوشته است همواره جمله‌ای را تکرار می‌کند: «من او را در حالی یافتیم که در علوم عقلیه به سر حد کمال رسیده بود و بهره خود را از آن گرفته بود، سپس از آن علوم اعراض کرد و به سوی تتبع آثار ائمه اطهار (ع) و اخبارشان رو کرد و هم غمش را مصروف این مهم کرد»^۲. گویا او علوم عقلیه را با اخبار ائمه دائماً در تعارض آشکار می‌بیند، لذا معتقد است می‌باید از علوم عقلیه به روایات و علوم نقلیه هجرت کرد، و هرگز نمی‌توان هر دو را با هم داشت و این نکته‌ای سخت قابل تأمل است.

۱۰-۱. سطح واحد روایات

علامه مجلسی عملاً اخبار را در سطح واحدی می‌بیند و آن سطح واحد، فهم عامه مردم است. او با تمسك به احادیثی مانند «انا معاشر الانبياء امرنا ان نتكلم الناس على قدر عقولهم» ما انبياء ما موریم که با مردم به اندازه عقلشان سخن بگوییم، استدلال می‌کند که معصومین (ع) سطح کلام خود را به فهم عامه مردم تنزل می‌دهند، بنابر این در روایات نباید به دنبال اصطلاحات رایج در علوم فلسفه و فقه و اصول گشت، همه روایات نیز در مرتبه

۱. رساله الاعتقادات، ص ۱۷.

۲. بحار، ج ۱۱۰، ص ۱۴۱، ۱۴۷، ۱۴۹، ۱۵۲، ...

واحدی هستند. توده مردم مخاطبین اصلی متون دینی هستند. و لازمه اش این است که خواص، در دین و معارفش سهم خاصی ندارند و نباید به دنبال مطالب بالاتر از افق فهم مردم در روایات بود.

۱-۱۱. مذمت فلسفه

مرحوم مجلسی به حکما و فلاسفه بدبین است و لذا می گوید: «از جمله کسانی که آثار اهل بیت نبی (ص) را ترك کرده اند و به آراء خود استبداد ورزیده اند. آنانند که به طریقه حکما سلوک کرده اند، حکمایی که گمراه شدند و گمراه کردند، به نبی (ص) اقرار نکردند، به کتاب ایمان نیاوردند، بر عقول فاسد و آراء کاسدشان اعتماد کرده اند. ایشان نصوص صریحه صحیحۀ ائمه هدی (ع) را تأویل می کنند، چرا که موافق با مذهب حکمانیست. با اینکه می دانند دلایل و شبهاتشان نه مفید ظن است نه مفید وهم، بلکه افکارشان چون تار عنکبوت، سست و بی بنیاد است. با این همه خودشان نیز با هم اختلاف دارند. برخی مشائی و گروهی اشراقی، بسیار کم اتفاق می افتد که رأی این طائفه بارأی آن طائفه سازگار باشد. پناه بر خدا که مردم در اصول عقایدشان به عقولشان تکیه کنند چرا که در مراتع جهالت سرگردان می شوند. به جانم قسم، چگونه اینان جرأت می کنند که نصوص صادره از اهل بیت عصمت و طهارت را تأویل کنند، آن هم به واسطه حسن ظن به یونانی کافری که دین و مذهبی هم نداشت».^۱

او آراء فلاسفه مانند اثبات جوهر مجرد قدیم را مستلزم انکار بسیاری از ضروریات دین مانند حدوث عالم و مانند آن می داند.^۲ کلام فلسفه را شبهات و تمویهات و خیالات غریبه و فضول می شمارد.^۳ و حکمت را متخذ از اهل کفر و ضلالت و منکر شرایع نبوت و قواعد رسالت و دنبال کننده خاموشی نور ائمه (ع) می داند.^۴ و هیچیک از مسائل فلسفی را یقینی نمی داند و آنها را ظن و وهم می شمارد، اما روایات را قطعی و یقینی می داند، نه ظنی و انصافاً این نکته قابل تأمل است.

۱. رسالۀ الاعتقادات، ص ۱۷.

۲. بحار ج ۱، ص ۱۰۱.

۳. بحار، ج ۱، ص ۱۰۳.

۴. مرآة العقول، ج ۱، ص ۲.

۱۲- ۱. مذمت تصوف

مجلسی با عرفان و تصوف میانه خوبی ندارد و با صوفیه زمان خود مبارزه بی‌امانی را انجام داد و آنها را نفی بلد کرد. او ایشان را ره‌رو راه بدعت و هوامی داند نه راه فقر و غنا. بنظر او ایشان عقاید حقه را تحریف می‌کنند و در نوامیس شرعیه تصرف می‌کنند.^۱ او در رد صوفیه و عقایدشان رساله‌ای نگاشته است.^۲ او هر چند در رساله اعتقادانش مطالبی را در سیر و سلوک مستفاد از روایات آورده است، ولی بلافاصله تذکر می‌دهد که این مطالب را از روایات اخذ کرده است نه از جای دیگر.

او حتی می‌کوشد تا دامان پدرش محمد تقی مجلسی را که مشهور به تصوف است، از این اتهام مبرا کند و لذا می‌گوید: «مبادا به پدرم نسبت صوفیه‌دهی چگونه صوفی باشد حال آنکه او مانوس به اخبار اهل بیت (ع) و اعلم اهل زمان به این مطالب بود. مسلک او زهد و ورع بود، او در ابتدای امر خود را به اسم صوفی نامید تا این طائفه به سوی او رغبت کنند تا ایشان را از عقاید نادرستشان بر حذر دارد و با این روش بسیاری از ایشان را هدایت کرد و در آخر عمر از این کرده ناامید شد و از ایشان تبری جست و آنها را در عقاید باطلشان تکفیر کرد، من به راه و روش او عالم ترم و از او در این باره به خط خودش مطلبی نزد من است.^۳

۱۳- ۱. مجرد

علامه مجلسی «مجرد» را منحصر در خدا می‌داند و اعتقاد به هر مجرد دیگری را روانمی‌داند، هر چند قول به مجرد غیر خداوند را نیز کفر نمی‌شمارد. به نظر او ملائکه نیز جسمند، جسم لطیف، او عالم را حادث زمانی می‌داند حدوث ذاتی را تاویل ملحدین می‌شمارد، لذا قول به قدم عالم و عقول مجرد قدیم و هیولی را مردود می‌شمارد.^۴ بر حذر باش از اینکه به تاویلات ملحدان گوش کنی، آنها جمیع ملائکه را به عقول و نفوس تأویل

۱. همان، ص ۲.

۲. جوابات المسائل الثلاثة یا پاسخ به سه پرسش از علامه مجلسی از طریقه حکما و مجتهدین و صوفیه، به نام رساله سلوک نیز خوانده می‌شود.

۳. رساله الاعتقادات، ص ۴۸.

۴. همان، ص ۲۴.

می‌برند حال آنکه آیات و روایات متواتر دال بر این هستند که اینان اجسام لطیفند.^۱

۱۴-۱. تفکرات ممنوعه

تفکر در صفات خداوند و مسائلی مانند جبر و اختیار در مکتب علامه مجلسی ممنوع است. او در رساله فرق بین صفات فعل و صفات ذات می‌نویسد:

حق این است که تفکر در این امور ضروری نیست، و مجمل باید اعتقاد کرد که صفات کمالیه موجود زائد بر ذات و قائم به ذات نیستند، و علتی سوای ذات اقدس ندارند و هرگز ذات مقدس از این صفات، خالی نیست و تعددی در ذات و صفات حقیقیه نیست که موجودات متعدد، در ازل، اثبات کنیم، و اتصاف ذات به این صفات، شبیه اتصاف ممکنات نیست. تفکر در زیاده از این، به تفکر در ذات برمی‌گردد، و نهی از آن در اخبار وارد شده است و عقل از فهم آن کمالا ینبغی قاصر است.^۲

۱۵-۱. تأویل روایات

مرحوم مجلسی بعضی اخبار را حمل بر تقیه می‌کند از جمله اخبار نسبت سهو و نسیان به معصومین (ع)^۳ بعضی از اخبار را ضعیف و غیر قابل اعتماد می‌شمارد. از جمله روایت بررسی دال بر اینکه ائمه (ع) عالم را به امر خدا خلق کرده‌اند، به این دلیل که در اخبار صحیحیه از این مطلب نهی شده‌ایم^۴ او اقرار می‌کند که بعضی اسرائیلیات در مورد گناه ملائکه و انبیاء در کتب تاریخ و روایات عامه وارد شده است^۵ هر چند بعضی از این روایات در خود بحار نیز مشاهده می‌شود.

علامه مجلسی درباره روایاتی که دال بر رؤیت خداوند با چشم سر است، می‌گوید باید تأویل شود.^۶ ولی مشخص نمی‌کند، آیا این تأویل را در غیر این موارد نیز می‌توان به کار

۱. همان، ص ۲۸.

۲. مجموعه رسائل اعتقادی (سلسله رساله‌های فارسی علامه مجلسی) تحقیق سید مهدی رجایی، چاپ اول، ص ۱۸، ۱۹، بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی، مشهد ۱۳۶۸.

۳. رساله الاعتقادات، ص ۲۸.

۴. همان، ص ۲۷.

۵. همان، ص ۲۹.

۶. همان، ص ۲۲.

بر دیا نه؟ و آیا اگر با تکیه بر قرینه قطعی عقلی روایتی را تأویل کردیم کار درستی انجام داده ایم یا نه؟

اکنون بعد از آشنایی اجمالی با خطوط اساسی تفکر علامه مجلسی در رابطه با مسأله عقل و دین، به کند و کاو در همین مسأله در آثار علامه طباطبایی بویژه در تعلیقه بحار اومی پردازیم.

۲. نگرشی به آراء علامه طباطبایی

۱- ۲. حجیت عقل

عقل در دیدگاه علامه جایگاهی رفیع دارد. ایشان به عنوان يك حكيم مسلمان و يك مجتهد اصولی در مقابل اشاعره ادراك حسن و قبح را به عهده عقل می دانند، علی رغم اخباریها این ادراك را حجت و معتبر می شمارد.

علامه بعد از تعریف تفکر مذهبی می نویسد: قرآن کریم در تعلیمات خود برای رسیدن و درك نمودن مقاصد دینی و معارف اسلامی سه راه در دسترس پیروان خود قرار داده، به ایشان نشان می دهد: ۱- ظواهر دینی ۲- حجت عقلی ۳- درك معنوی از راه اخلاص بندگی. ^۱ پس قرآن کریم تفکر عقلی را امضا کرده است و آن را جزء تفکر مذهبی قرار داده است. البته به نحو تعاکس، تفکر عقلی نیز پس از آنکه حقانیت و نبوت پیامبر اکرم (ص) را تصدیق نموده است، ظواهر قرآن را که وحی آسمانی است و بیانات پیامبر اکرم (ص) و اهل بیت (ع) گرامی او را در صف حجت های عقلی قرار داده است.

حجت های عقلی که انسان با فطرت خدادادش نظریات خود را با آنها اثبات می کند دو قسم است: برهان و جدل، برهان حجتی است که مواد آن، مقدماتی حق (واقعی) باشند، اگر چه مشهور یا مسلم نباشند، و به عبارت دیگر قضایایی باشند که انسان، با شعور خدادادی خود اضطراب آنها را درك و تصدیق می کند. این گونه تفکر، تفکر عقلی است و در صورتی که در کلیات جهان هستی انجام گیرد مانند تفکر در مبدأ آفرینش و سرانجام جهان و جهانیان، تفکر

۱. شیعه در اسلام، علامه طباطبایی، دارالکتب الاسلامیه، چاپ اول ص ۴۱، شرکت انتشار، تهران ۱۳۴۸.

فلسفی نامیده می شود. جدل حجتی است که همه یا برخی از مواد آن از مشهورات و مسلمات گرفته شوند، چنانکه در میان گروندگان ادیان و مذاهب معمول است که در داخل مذهب خود نظریات مذهبی را با اصول مسلمة آن مذهب اثبات کنند. قرآن کریم هر دو شیوه را به کار بسته است، قرآن بار سائرین بیان، کنجکاوی عقل آزاد را می ستاید»^۱.

«با اتکاء به دلالت قرآن و هدایت اخبار قطعی، شیعه معتقد است که، در معارف اسلامی حجیت معتبر سه چیز است، که به هر یک از آنها می شود اعتماد نمود، و به غیر آنها نمی شود گروید: کتاب، سنت قطعی، و عقل صریح»^۲.

«آیا انسان می تواند در اندریافت معارف و علوم، برخلاف طبیعت خویش به دامن استدلال چنگ نزند؟ پس چگونه ادیان آسمانی و انبیاء و سفرای الهی می توانند، مردم را به راهی مخالف فطرت و طبیعت آنان دعوت کنند، و آنان را به پذیرش بدون دلیل و حجت امر نمایند و در نتیجه در مسیری غیر طبیعی و ضد عقل سوق دهند؟ اصولاً بین روش انبیاء در دعوت مردم به حق و حقیقت و بین آنچه که انسان از طریق استدلال درست و منطقی به آن می رسد فرقی وجود ندارد. تنها فرقی که هست عبارت از این است که پیامبران از مبدأ غیبی استمدادی جستند و از پستان وحی شیر می نوشیدند. مع ذلك با مقام ارجمند و والایی که داشتند و با وصف ارتباطی که بین ایشان برقرار بوده در عین حال خودشان را تنزل داده و در سطح فکر توده مردم قرار می دادند، و به اندازه فهم و درک آنها به سخن می پرداختند، و از بشری خواستند که این نیروی فطری همگانی را بکار ببرند، یعنی توسل به استدلال و چنگ زدن به دلیل استوار و منطقی. پس ساحت انبیاء و دامن پیامبران منزّه تر از آن است که مردم را وادار کنند تا در امور، بدون بصیرت قدم بردارند و یا آنان را به تبعیت کورکورانه مجبور سازند. و انگهی سخنان پیامبران با مردم در محدوده استعداد و درک فهم آنان بوده است و اگر معجزه ای می آوردند، به استناد دلیل برهان عقلی با آنها احتجاج می کردند، و با دلالت عقلی معجزات، دعوی خویش را اثبات می کردند. قرآن خود بهترین شاهد مدعای

۱. همان، ص ۵۸ و ۵۷.

۲. شیعه، مجموعه مذاکرات علامه طباطبائی با پروفیسور هانری کربن، ص ۴۸ و ۴۷. انتشارات رسالت، ۱۳۹۷، هـ ق م.

ماست، زیرا هر چه راجع به مبدأ و معاد و دیگر مسائل ماوراء طبیعت سخن به میان می‌آورد و اجتماع بشری را به قبول آنها دعوت می‌کند، جز از طریق استدلال و ارائه دلیل روشن سخن به میان نمی‌آورد و به غیر دلیل و برهان قانع نمی‌شود. قرآن علم و بینش و استقلال در فهم را می‌ستاید، و جهل و تقلید کور کورانه را تقبیح نموده و به سختی مورد نکوهش قرار می‌دهد... دین هدفی جز این ندارد جز این که می‌خواهد مردم را به کمک استدلال و با سلاح منطق عقل و به نیروی برهان که فطرتاً با آن مجهزند به شناخت حقایق جهان ماوراء طبیعت نائل آیند این همان فلسفه الهی است».^۱

به نظر علامه طباطبایی این گفته اخباریها «که اگر مقدمات يك قیاس از قضایای غیر مستفاد از شرع تشکیل شده باشد، نتیجه آن حجت نیست و تنها نتایجی را می‌توان پذیرفت که از طریق روایات و دین حاصل شده باشد و نتایج عقلی معتبر نیست»، بی‌اساس است، زیرا عقل در اعتمادش به مقدمات برهانیه بین انواع مقدمات فرقی نمی‌گذارد، اگر برهان بر چیزی اقامه شد عقل مجبور به قبول است.^۲

۲-۲. عدم حجیت خبر واحد در اعتقادات

در اعتقادات و عبارات دیگر در معارف اسلامی حجت معتبر سه چیز است: کتاب، سنت قطعی و عقل صریح^۳ در این قلمرو خبر واحد حجت نیست، حجیت و اعتبار خبر واحد فقط در فقه است، در اعتقادات نص قرآن و قطع، معتبر است و خبر واحد فقط مفید ظن است، لذا نمی‌تواند مستند مسائل اعتقادی باشد.^۴ و این هرگز به معنای بی‌اعتنایی به معصوم نیست، مهم احراز این است که روایت قطعاً از معصوم است و با خبر واحد چنین چیزی اثبات نمی‌شود.^۵

۱. بررسی‌های اسلامی (مجموعه مقالات فارسی علامه)، ج ۳، کتاب علمی و فلسفه الهی، چاپ اول ص ۴-۲۰۲، انتشارات هجرت، قم.

۲. بحار، ج ۱ تعلیقه، ص ۱۰۴.

۳. شیعه، ص ۴۹.

۴. شیعه در اسلام، ص ۵۴.

۵. بحار، ج ۶، تعلیقه ص ۳۳۶.

۳-۲. قرآن، مأخذ اساسی تفکر اسلامی

قرآن در تفکر علامه طباطبایی محور اصلی است. یگانه مأخذی که اسلام بر آن تکیه دارد همانا قرآن کریم است، که مدرک قطعی نبوت همگانی و همیشگی پیامبر (ص) است.^۱ قرآن کریم مأخذ اساسی تفکر مذهبی است که به ظواهر الفاظ خود در برابر شنوندگان حجیت و اعتبار داده است.^۲ این قرآن است که به مأخذ دیگر دین اعتبار و حجیت می‌دهد و از همین جهت باید برای همگان قابل فهم باشد.

گذشته از این قرآن کریم خود را نور و روشن کننده همه چیز معرفی کرده است و در مقام تحدی از مردم خواسته که در آیات آن تدبر کنند، بینند که هیچگونه اختلاف و تناقضی در آن وجود ندارد و اگر می‌توانند کتابی مانند آن بسازند، روشن است که اگر قرآن برای همگان قابل فهم نبود اینگونه خطابات مورد نداشت.^۳

ایشان در نقد ادعای اخباریها، مبتنی بر نفی حجیت ظواهر قرآن می‌نویسد: برخی گفته‌اند در تفهیم مرادات قرآن تنها باید به بیان پیامبر (ص) و اهل بیتش (ع) مراجعه کرد، ولی این سخن قابل قبول نیست، زیرا حجیت بیان پیامبر (ص) و امامان اهل بیت (ع) را باید از قرآن استخراج کرد، بنابراین چگونه متصور است که دلالت قرآن به بیان ایشان متوقف باشد، بلکه در اصل رسالت و امامت باید به دامن قرآن کریم که سند نبوت است، چنگ زد. البته این منافات ندارد با اینکه پیامبر (ص) و ائمه (ع) عهده‌دار بیان جزئیات قوانین و تفصیل احکام شریعت، که از ظواهر قرآن مجید به دست نمی‌آید باشند... به موجب آیات متعدد قرآن، پیامبر مبین جزئیات و تفصیل شریعت و معلم الهی قرآن مجید می‌باشد و به موجب حدیث متواتر ثقلین، پیامبر (ص) ائمه اهل بیت (ع) را در سمت‌های نامبرده جانشینان خود قرار داده است. این مطلب منافات ندارد به اینکه دیگران نیز با اعمال سلیقه‌ای که از معلمین حقیقی یاد گرفته‌اند مراد قرآن مجید را از ظواهر آیاتش بفهمند.^۴

۱. قرآن در اسلام، ص ۴۲.

۲. شیعه در اسلام، ص ۴۵.

۳. همان، ص ۴۶.

۴. قرآن در اسلام، ص ۳۱ و ۳۲ و نیز ر.ک، شیعه، ص ۵۳.

خلاصه اینکه: به نظر اخباریها قرآن در فهم و اعتبار درك محتاج به روایات است. ولی به نظر علامه طباطبایی کلیه روایات در حجیت و اعتبار محتاج عرضه بر قرآن و عدم منافات با آن هستند. روایات مخالف قرآن از اعتبار ساقطند. ظواهر قرآن برای همگان حجت است و مختص به ائمه (ع) نیست. هر چند قرآن بطونی دارد که فهم آن در سطح همگان نیست و فهم بعضی از این بطون مختص به راسخین در علم است. به نظر علامه حجیت عقل صریح و سنت قطعی در تفکر دینی به حجیت کتاب باز می گردد.^۱

۴-۲. صیانت قرآن کریم از تحریف

قرآن مجید سند نبوت است و معجزه جاوید پیامبر (ص)، در آن تحریف به زیاده و نقیصه راه ندارد. و از آنجا که این مطلب مبتنی بر دلائل قطعی عقلی و نقلی است، اخبار واحدی که خلاف این ضرورت دینی باشد، فاقد اعتبارند.

به نظر علامه طباطبایی اخباری که به نحوی مورد بحث تحریف واقع می شوند، دو دسته اند:

الف- اخباری که دلالت بر تحریف ندارند، بلکه باز گو کننده این نکته هستند که، تفسیر قرآن ائمه که منقول از رسول الله (ص) است، اکنون در میان ما نیست، (و البته بین تفسیر قرآن و خود قرآن تفاوت است). یا دال بر این نکته که علم به جمیع معانی و بطون قرآن نزد ائمه است (و نه لفظ قرآن).

ب- اخباری که دال بر تحریف لفظی قرآن هستند و قابل حمل بر معنای فوق نیستند مجعول می باشند، و از ائمه صادر نشده اند.^۲

۵-۲. عدم اعتبار اجماع در اعتقادات

اجماع در اصول معارف قابل اعتماد نیست، زیرا حجیت اجماع از این راه است که اجماع یا خبر واحد یا در حکم خبر واحد است و خبر واحد بیشتر از ظن افاده نمی کند در حالی که در اصول معارف علم قطعی لازم است، لذا اعتباری برای اجماع در

۱. همان، ص ۴۹.

۲. حاشیه علامه بر اصول کافی، ج ۱، ص ۲۲۸، بحار، ج ۱، ص ۱۳۵، بحار، ج ۲، تعلیقه ۱۰۴ و نیز المیزان، بحث تحریف قرآن، ج ۱۲، ص ۱۰۶.

اصول معارف باقی نمی ماند. تنها در احکام فقهی است که اجماع در مورد آنها حجیت دارد.^۱ لذا علامه طباطبایی اجماع را فقط در حیطه احکام فقهی حجت و دست یافتنی می داند.

۶-۲. جایگاه احادیث در اندیشه دینی

نظر علامه در مورد روایات بسیار روشن و منقح است. ایشان اهل بیت (ع) را شارح نحوه تعلیم قرآن و مرجع علمی جزئیات احکام می داند و قول و فعل و تقریر ایشان را حجت و معتبر می شمارد. وی می گوید: «شیعه بر حسب تعلیم اهل بیت (ع) به ضبط اخبار و احادیث پیامبر اسلام و اهل بیت گرامی او پرداخت و در سه قرن اول هجری، از پیشوایان خود دهها هزار حدیث در فنون مختلفه اسلامی به دست آورده و در صدها و هزارها تألیف (اصل و کتاب) گنجانید. با اینکه مقدار زیادی از آنها را به واسطه عدم مساعدت زمان و ناگواری اوضاع حکومتها، در محیط شکنجه و زیر تازیانه و شمشیر گم کردند، باز هم دهها هزار حدیث که در فنون اسلامی کفایت کلیات اباحت را نماید، مصون مانده است. با اینکه در اخبار شیعه هم دستهای مرموزی، مانند اخبار اهل سنت بکار افتاده، دسّ و جعل و تحریف در آنها راه یافته، ولی شیعه طبق دستور پیشوایان خود، اهل بیت (ع)، به همان دستور پیامبر (ص) عمل نموده، صحیح و سقیم حدیث را با عرض اخبار به کتاب و تطبیق با قرآن تمییز می دهند^۲ بیانات پیامبر و ائمه (ع) عهده دار تفصیل احکامی است که کلیات آن در قرآن کریم آمده است، اما روایات در بخش معارف اعتقادی و اخلاقی «روش رجوع» به قرآن را به ما یاد می دهند، هر چند مضامین آیات در این زمینه قابل فهم عموم است.^۳

حدیثی که بلا واسطه از زبان خود پیامبر (ص) یا ائمه (ع) شنیده شود، حکم قرآن کریم را دارد ولی حدیثی که با وسائط به دست مامی رسد، عمل شیعه در آن به ترتیب زیر است:

الف- در معارف اعتقادی که به نص قرآن علم و قطع لازم دارد، به خبر متواتر یا خبری که شواهد قطعی بر صحت آن در دست است عمل می شود، و به غیر این دو قسم که خبر

۱. شیعه، مصاحبه با کرین، ص ۵۰.

۲. همان، ص ۵۴ و ۵۳.

۳. شیعه در اسلام، ص ۴۷.

واحد نامیده می شود اعتباری نیست.

ب- در استنباط احکام شرعیه نظر به ادله ای که اقامه شده علاوه بر خبر متواتر و قطعی به خبر واحدی که نوعاً مورد وثوق باشد عمل می شود. پس خبر متواتر و قطعی نزد شیعه مطلقاً حجت و لازم الاتباع است و خبر غیر قطعی (خبر واحد) به شرط اینکه مورد وثوق نوعی باشد، تنها در احکام شرعیه حجت می باشد.^۱

علامه طباطبایی با دقتی ژرف اندیشانه به کندوکاو در تاریخ حدیث و جایگاه آن در اندیشه اسلامی می پردازد و می گوید: «اعتبار اصل حدیث که قرآن آن را امضا کرده است در میان شیعه و سایر مسلمین جای گفت و گو نیست ولی در اثر تفریطی که از ناحیه فرمانروایان صدر اسلام در نگهداری حدیث، و افراطی که از ناحیه صحابه و تابعین در اهمیت حدیث به عمل آمد، حدیث به سرگذشت اسف باری گرفتار شده و کار به جایی رسید که حدیث بر قرآن حکومت می کرد. و حتی گاهی حکم آیه با حدیث نسخ می شد. گروهی از بیگانگان به لباس خودی درآمده و جمعی از دشمنان خانگی اسلام به وضع و جعل و تغییر حدیث پرداختند و حدیث را از اعتبار و وثوق انداختند، لذا علمای دین در چاره جویی، علم رجال و درایه را تأسیس کردند. ولی شیعه گذشته از لزوم تنقیح سند حدیث مطابقت متن حدیث را با قرآن لازم می داند. در نظر شیعه احادیث در عرضه بر قرآن سه دسته می شوند. ۱- احادیث موافق قرآن، که به آن عمل می کنند ۲- احادیث مخالف قرآن، که به آنها عمل نمی کنند ۳- احادیثی که موافقت و مخالفت آنها با قرآن مشخص نیست، اینگونه احادیث مسکوت عنه باقی می مانند. آنگاه علامه به گروهی از شیعه اشاره می کند که مانند اهل حدیث سنی به هر حدیثی که به دستشان می رسد عمل می کند.^۲

علامه طباطبایی در مواضعی از بحار، به ضرر س قاطع، بعضی از اخبار مخالف قرآن یا عقل را جعلی و تحریف شده می شمارد.^۳ ایشان بین کتب اربعه و غیر آنها از حیث لزوم

۱. شیعه، ص ۵۳.

۲. شیعه در اسلام، ص ۵۴ و ۵۳.

۳. بحار، ج ۳، ص ۲۴۹، ج ۶، ص ۲۹۰، ج ۷، ص ۴۵.

بحث از سند و دلالت روایات فرقی نمی گذارد، لذا بدون چنین تحقیقاتی نه آنها را صحیح و نه لازم العمل می شمارد.

۷-۲. علم حدیث و معارف الهی

به نظر علامه طباطبایی، معارف الهی بالاترین علوم است. چرا که شرافت علوم به شرافت موضوع آنهاست و خداوند تعالی شریف ترین موضوعات و کلام او مقدس ترین کلامها و فهم کلام او برترین علوم است.^۱ به نظر علامه علم حدیث در نزد اهل سنت از ارزش واقعی افتاده است. عوامل این انحطاط به قرار زیر است:

الف- داخل شدن یک رشته خرافات و احادیث جعلی بویژه در بخش تفسیر، تاریخ انبیاء و امم گذشته و وقایع صدر اسلام، مطالبی که هیچ عقل سلیمی نمی تواند آنها را بپذیرد.^۲

ب- حدیث، تحت تأثیر عوامل و شرائطی، تاریخ اسلام را از مجرای حقیقی خود منحرف کرده و روح زنده یک آیین الهی از آن گرفته شده است. و نقش یک سازمان عادی اجتماعی را به آن داده.

ج- علم حدیث به دستگیری همین علل و عوامل یک حالت رکود و جمود در سایر علوم اسلامی به وجود آورد که باعث شد هر گونه بحث انتقادی از آزادی افتاد. از آن جمله علم تفسیر در محدوده اقوال به صحابه و تابعین و آراء ادبی خلاصه شده بود و در علم کلام، سلسله ای از عقاید عامیانه که هم سطح افکار عمومی بود، را حقایق معارف اسلامی نامیدند و به دفاع از آنها پرداختند چنانکه عده ای باین جمله که (ما اعتقاد ساده عوامی داریم) افتخار می کنند و حاصل بحث آنکه اعتقاد به اصل مسأله تنها متکی به تقلید از رجال مذهب بوده و بحث و استدلال یک نوع سرگرمی یا ورزش فکری یا بازیچه قرار می گیرد.

(...کمترین نتیجه ناگوار این رویه علمی این است که اهل هر مذهب، اجماعات و مسلمات مذهب خودشان را ضروری فرض کرده، دیگران را که زیر بار نظریه مسلمشان

۱. نگاه کنید به تعلیقه علامه طباطبایی بر اسفار، اوائل ج ۱ و ۶ و مقدمه نهایة الحکمة.

۲. غوغائی که پیشرفت حیرت انگیز علم حدیث به پا کرده بود اجازه اجرای دستور نبوی عرضه جمع احادیث بر قرآن را نمی داد، هر موضوعی اگر چه خرافاتی با دلالت یک خبر جزء حقائق محسوب می شد.

نمی‌روند منکر ضروری و بدعتکار قلمداد می‌کنند.^۱ گرچه این مطالب مربوط به اهل سنت است، ولی مطالب یادشده در کل جهان اسلام و جمیع مذاهب اسلامی قابل بررسی است.

۸-۲. مراتب مختلف معانی اخبار

علامه در باب حدیث يك مبنای دقیق معرفت‌شناسی دارد و آن این است که «معانی اخبار در يك مرتبه نیستند، هر چند اکثر اخبار از آنجا که در پاسخ سؤال عامه مردم است در حد فهم عامه مردم نیز می‌باشند، اما با این همه در اخبار غرری است که حقیقت آنها را جز افهام عالی و عقول خالصه درك نمی‌کند. همه اخبار را در يك مرتبه آن هم فهم عامه مردم گرفتن باعث اختلاط معارف بلند ائمه (ع) و تنزل بیانات عالی ایشان به منزلتی که در شأن آنها نیست می‌گردد و بیانات ساده نیز به علت عدم تعین و تمیز، ارزش خود را از دست می‌دهد، همه سؤال کنندگان از راویان حدیث، در سطح واحدی از فهم و ادراک نبوده‌اند و هر حقیقتی نیز در سطح واحدی از دقت و لطافت نمی‌باشد و کتاب خدا و سنت رسولش مشحون است از این کلام که معارف دینی دارای مراتبی مختلف هستند و برای فهم و ادراک هر مرتبه‌ای، افراد خاصی هستند. الغاء کردن و نادیده گرفتن مراتب موجب از بین رفتن معارف حقیقیه خواهد شد».^۲

به نظر علامه طباطبایی، مرحوم مجلسی با عدم التفات به این نکته ظریف و همه روایات را در سطح فهم عوام دیدن و به زیان آنان تفسیر کردن، روایات غرر و گزیده را ناقص درك کرده و به این گونه روایات ظلم شده است. این تعلیقه یکی از دو تعلیقه‌ای است که به تعطیل تعلیقه‌های علامه بر بحار انجامید.

علامه طباطبایی در هر بابی روایت کلیدی و محوری را پیدامی‌کند و آن را «غرر روایات» می‌نامد، و می‌کوشد تا معارف ارائه شده از دیگر روایات را حول آن محور بازسازی کند، بعلاوه او با شیوه تفسیری برگرداندن روایات مشابه به یکدیگر بابی تازه در تفسیر

۱. شیعه، ص ۴۳، ۴۴ با تلخیص.

۲. تعلیقه بر بحار، ج ۱، ص ۱۰۰.

روایات گشوده است شبیه آنچه در تفسیر قرآن به قرآن در المیزان می بینیم.^۱

۹-۲. تعارض عقل و نقل

پروفسور هانری کربن مستشرق شهیر فرانسوی مکرر برای خوشه چینی از خرمن علم علامه طباطبایی در تهران و قم به محضر ایشان مشرف می شد، از جمله سؤالاتی که او از علامه کرده است همین مسأله است.

در صورت پیدایش اختلاف میان عقل و میان کتاب و سنت چه می کنید؟ علامه در پاسخ می گوید: «در صورتی که کتاب صریحاً نظر عقل را امضاء و تصدیق نموده و به آن حجیت داده است، هرگز اختلاف نظر در میان آنها پیدا نخواهد شد. و برهان عقلی نیز در زمینه فرض حقیقت کتاب و واقع بینی عقل صریح همین نتیجه را می دهد، زیرا فرض دو امر واقعی متناقض، متصور نیست. و اگر احیاناً فرض شود که دلیل عقلی قطعی با دلیل نقلی معارض بیفتد، چون دلالت دلیل نقلی، از راه ظهور ظنی لفظ خواهد بود با دلیل قطعی الدلالة معارضه نخواهد نمود و عملاً نیز موردی برای چنین اختلافی وجود ندارد.»

کربن به علامه اشکال می کند که عقلاً تقدم روح بر بدن متصور نیست حال آنکه نقلاً روح قبل از بدن آفریده شده است. علامه در پاسخ می گوید: «آفریده شدن روح قبل از بدن در قرآن شریف مذکور نیست. بلکه در حدیث وارد است و حدیث نامبرده به تصریح اهل فن از اخبار آحاد می باشد. و ما در اصل معارف به اخبار آحاد عمل نمی کنیم مگر آنکه محفوف به قرینه قطعیه بوده باشد. و البته با قیام حجت قطعی بر خلاف مدلول خبر، وجود قرینه قطعیه نسبت به سند و دلالت معنی ندارد. البته این گونه روایات را طرح هم نمی کنیم، بلکه در صورت امکان به وجه صحیحی تأویل می شود و در صورت عدم امکان مسکوت عنه باقی می ماند.»^۲

مهمترین تعلیقه ای که مانع نشر تعلیقه های علامه طباطبایی بر بحار شد، تعلیقه ای در همین زمینه تعارض عقل و نقل است. بعد از آنکه مرحوم مجلسی قول به عقول مجرد را

۱. روش یافتن غرر روایات در موارد زیر مشاهده می شود: بحار، تعلیقه های ج ۲، ص ۱۸۵، ج ۲، ص ۱۹۲، ج ۳،

ص ۳۲۷، ج ۴، ص ۳۰۲، ج ۵، ص ۱۱۱، ج ۴، ص ۱۶۴.

۲. شیعه، ص ۵۰.

ردمی کند، به این عنوان که تجرد عقول عقلاً محال است و تجرد اختصاص به واجب الوجود دارد و کلام فلاسفه را فضول قلمداد می کند، هر چند بعد از چند سطر می نویسد: ممکن است مراد از عقل همان نور پیامبر (ص) باشد که انوار ائمه (ع) از آن منشعب شده اند. یعنی علامه مجلسی همان چیزی را که عقلاً محال دانست با اسم پیامبر (ص) و امام (ع) بر آنها ممکن می شمارد.^۱ علامه طباطبایی در ذیل این سخنان می گویند: رجوع فلاسفه به ادله عقلیه فضول نیست. بلکه آنها اولاً اثبات کرده اند که حجیت ظواهر دینیّه متوقف است بر برهانی که عقل اقامه می کند و عقل نیز از اعتماد و اتکایش به مقدمات برهانیّه، فرقی بین مقدمه ای و مقدمه دیگر نمی گذارد، بنابراین اگر برهان بر امری اقامه شد، عقل اضطراراً باید آن را قبول کند.

و ثانیاً ظواهر دینیّه متوقف است بر ظهوری که در لفظ بوده باشد و این ظهور دلیل ظنی است و ظن نمی تواند با علم و یقینی که از اقامه برهان بر چیزی حاصل شده، مقاومت کند. اما مسأله تمسک به برهان عقلی در مسائل اصول دین و سپس عزل کردن عقل در اخبار آحاد وارده در معارف عقلیه و عمل نکردن به آن، جز از قبیل باطل کردن مقدمه به سبب نتیجه ای که از همان مقدمه استنتاج می شود نیست و این تناقض صریح است.

پس اگر این ظواهر بخواهند حکم عقل را ابطال کنند، اولاً مفاد حکم خود را که حجیتشان مستند به حکم عقل است ابطال کرده اند، و راه استوار و احتیاط دینی، برای آنان که در اباحت عمیق عقلی تبخر ندارند، این است که به ظاهر کتاب و ظاهر اخبار مستفیضه عمل کنند و علم به واقع امر را به خدا ارجاع دهند و از ورود در اباحت عمیق عقلی اثباتاً و نفیاً خودداری کنند. اما اثباتاً چون اثباتش مظنه ضلال و گمراهی است و در آن هلاکت دائم است. اما نفیاً چون در آن منقصت گفتار بدون علم می باشد، و یاری کردن دین به آن چیزی است که خدا نمی پسندد، و مبتلا شدن به تناقض آراء، همان طور که مؤلف رحمه الله بدان دچار شده است، چون در مباحث مبدأ و معاد در هیچیک از آراء اهل نظر اشکال وارد نکرده مگر آنکه خود بدان دچار شده است که عین آن اشکال یا شدیدتر از آن را قبول کند، و در

۱. بحار، ج ۱، ص ۱۰۵-۱۰۳.

جای خود بدان اشاره خواهیم کرد. و اول آنها مسأله مجردات عقلی است که بر حکمای الهی طعن زده و آن گاه خود جمیع آثار تجرد را برای انوار پیامبر و ائمه (ع) اثبات نموده است! و متنبه نگرددیده که اگر تحقق موجود مجرد غیر از خداوند در خارج محال است، حکم محالیت آن به تغییر اسم تفاوت نمی کند و عقل مجرد را نور و طینت و مانند آن نامیدن تبدیلی در استحاله نمی دهد.^۱

علامه طباطبایی در حاشیه کلام مرحوم مجلسی، که پنداشته است «اخبار، باب عقل را بعد از معرفت امام مسدود کرده اند و امر کرده اند که جمیع امور را از ایشان اخذ کنیم و از اتکاء بر عقول ناقصه در هر بابی نهی کرده اند» می نویسد: «این نظر اخباریها و غیر آنها، از عجیب ترین خطاهاست. ابطال حکم عقل بعد از معرفت امام (ع)، ملازم با ابطال توحید و نبوت و امامت و سایر معارف دینی است. چگونه می توان از عقل نتیجه ای گرفت و با آن نتیجه حکم عقل را ابطال کرد و در عین حال نتیجه را تصدیق کرد؟! اگر مراد او از این کلام این باشد که حکم عقل صادق است بشرطی که شرع را نتیجه دهد، سپس باب عقل مسدود می شود، معنایش تبعیت عقل در حکمش از نقل است، و این فسادش بیشتر است، در حقیقت مراد از جمیع این اخبار، نهی از تبعیت از عقلیات است در جایی که بحث کننده بر تمیز دادن مقدمات حقه از مقدمات مشکوک باطله قدرت ندارد».^۲

بنابر این به نظر علامه طباطبایی عقل و دین هرگز باهم تعارضی ندارند، چرا که دین از جانب همان خدایی است که عقل را آفریده است. ظواهر دینی اگر خلاف عقل قطعی باشند، عقل قطعی قرینه می شود بر اینکه آن ظاهر اراده نشده و باید تأویل شود. اگر چنین تأویلی امکان نداشت آن ظاهر دینی یعنی روایت واحده ظنی محکوم به طرح و رد است. البته از نظر ایشان این مطلب صرفاً در غیر عرصه فقه اتفاق می افتد و در فقه به دلیل حجیت اخبار واحده موثق، و نادر بودن احکام قطعی عقل نوعاً چنین معارضه ای اتفاق نمی افتد. و لا اقل مد نظر علامه نبوده است. بحث او نوعاً ناظر به بخش معارف دین است.^۳

۱. تعلیقه بر بحار، ج ۱، ص ۱۰۴.

۲. بحار، تعلیقه ص ۳۱۴، ج ۲.

۳. از جمله ر. ک، بحار تعلیقه ص ۵۲، ج ۲.

۲-۱۰. جایگاه فلسفه در اندیشه دینی

علامه طباطبایی از مدافعین منصف حکما و عرفاست. علاوه بر مطالب مستقلى که در این زمینه گذشت در نقد فرمایشات مرحوم مجلسی در معنای عقل می نویسد: اشتباه مرحوم مجلسی در معنای عقل منبعت از دو عامل است، از جمله سوء ظن به بحث کنندگان در معارف عقلی از طریق عقل و برهان.^۱

او علاوه بر نگارش متون فلسفی گرانسنگ، در لابلای دیگر آثارش از فلسفه و حکمت دفاع کرده و صریحاً اعلام می کند فلسفه قابل نفی و طرد نیست، حتی دین نیز نمی تواند چنین کند! «هیچ دین و مذهبی و هیچ روش نظری دیگری از هیچ راهی نمی تواند حجت عقل قطعی و صحت بحث فلسفی را نفی نموده و الغاء کند، زیرا در این صورت همان تیشه را اول به ریشه خود می زند و حقانیت خود را که ناچار از همین راه باید تأمین شود ابطال می نماید. البته این به معنای صحت همه آنچه را که از گذشتگان در دست است نیست، نه تنها فلسفه بلکه سایر علوم نظری نیز همان حال را دارند و تا مسأله ای به حد بداهت نرسد، همین حال را خواهد داشت... بعلاوه نفی فلسفه خود يك بحث فلسفی است».^۲

علامه طباطبایی عالمی آزاداندیش و محقق است در پاسخ اشکالی می نویسد: «حسن ظن به علماء و احترام به شخصیت دینی ایشان مطلبی است و پیروی از نظریات علمی و افکار عقلیشان مطلبی دیگر، این گونه مسائل تقلید نمی پذیرد، تا سر هر مسأله عقلی که می رسیم فوراً مخالفت علما را پیراهن عثمان قرار داده، افکار يك عده ساده لوح را علیه او بشورانیم. تازه نسبت مخالفت را به علمای اسلام دادن يك ماجراجویی و آشوب طلبی دیگر است، زیرا علمای فقه و اصول و غیر آنها، در اصول معارف بحث نمی کنند، تنها متکلمین هستند که با این مطالب سرو کار دارند و با فلسفه مخالفت می ورزند، آن هم متکلمینی که ذوفنین نیستند و مانند خواجه و علامه (حلی) در هر دو فن تألیفات ندارند.

۱. تعلیقه، بحار، ج ۱، ص ۱۰۰.

۲. شیعه، ص ۲۱۹.

پس حقیقت معنی مخالفت فلاسفه با علمای اسلام این می شود که عده ای از علمای اسلام، با عده ای دیگر در يك سلسله نظریات عقلی اختلاف روش دارند، دیگر این همه هیاهو راه انداختن چه لزومی دارد؟!^۱

به نظر علامه طباطبایی: «اشتغال به علوم عقلی، به منظور تحکیم مبانی دینی اسلام و فعلیت دادن به هدفهای دین بوده است».^۲

«هرچند ترجمه فلسفه یونان در بدو امر به منظور بستن در خانه اهل بیت (ع) بوده است اما آیا این منظور ناموجه حکومتهای وقت و سوءاستفاده شان از ترجمه و ترویج ادبیات ما را از بحثهای الهیات مستغنی می کند؟ و موجب این می شود که از اشتغال به آنها اجتناب و خودداری کنیم؟ متن الهیات مجموعه بحثهایی است عقلی محض، که نتیجه آنها اثبات صانع و اثبات وجوب وجود، وحدانیت و سایر صفات کمال او و لوازم وجود او از نبوت و معاد است. اینها مسائلی هستند به نام اصول دین که ابتدا باید از راه عقل اثبات شوند تا ثبوت و حجیت تفصیل کتاب و سنت تأمین شود و گر نه احتجاج و استدلال به حجیت کتاب و سنت از خود کتاب و سنت، احتجاجی است دوری و باطل. حتی مسائلی که از اصول دین مانند وجود خدا و وحدانیت و ربوبیت وی در کتاب و سنت وارد است، به همه آنها از راه عقل استدلال شده است.

... موجود بودن مسائل و معارف الهی در متن کتاب و سنت، ما را از وضع علمی

مخصوص به همین مسائل، در سطحی عالی بی نیاز نمی کند.^۳

به نظر علامه، معارف حقیقیه که در کتاب و سنت است و بازبان ساده و عمومی بیان شده همان معارف حقیقیه ای است که از راه بحثهای عقلی به دست می آید و بازبان فنی و اصطلاحات علمی بیان شده، فرق این دو مرحله همان فرق زبان عمومی ساده و زبان خصوصی فنی است، نه اینکه بیانات دینی فصیح تر و بلیغ تر است.^۴

۱. همان، ص ۲۲۰.

۲. اسلام و انسان معاصر (مجموعه دوم مقالات فارسی علامه طباطبایی)، ص ۸۳.

۳. همان، ص ۸۴.

۴. همان، ص ۸۵.

به نظر علامه روش فلسفی شیعه همان است که در کتاب و سنت نمونه‌های بارز و بسیاری از آن بحثها موجود است، البته به خلاف توهمات جمعی، مراد از بحث فلسفی این نیست که معتقدات امثال ارسطو و افلاطون و سقراط را جمع آوری کرده بی چون و چرا و کورکورانه بپذیرند، چنانکه در بحثهای مذهبی هر یک از مذاهب آراء رجال آن مذهب، به عنوان تسلیم پذیرفته و حجت گرفته می شود، زیرا این تفسیر، در واقع بحث فلسفی را تبدیل به بحث کلامی می کند. در بحث فلسفی ارزش از آن نظر است نه از آن رجال و صاحبان نظر، و هرگز در نظریه‌ای از نظریات فلسفی به شخصیت صاحب نظریه هر که می خواهد باشد و کثرت جمعیت طرفدار یک نظریه اگر چه به حد اجماع و اتفاق رسیده و همه جهانیان از گذشتگان و آیندگان در آن وحدت نظر داشته باشند و قعی گذاشته نمی شود.^۱

به نظر علامه در آیات و روایات بی شماری به سبک و روش فلسفی استدلال شده است. پیشوای اول شیعه نخستین کسی است که در اسلام این راه را باز کرده است، در حالی که از مجموع دوازده هزار صحابه دیگر پیامبر که از آنها حدیثی نقل شده است، حتی یک حدیث روشن با این مضمون نقل نشده است، بسیاری از بیانات آن حضرت پس از قرن‌ها ادراک شده است (قرن ۱۱ باروش حکمت متعالیه) در کلام پیشوای ششم و هشتم شیعه نیز مطالب زیادی از این باب مشاهده می شود. عامل مؤثر در پیدایش تفکر فلسفی و عقلی در میان شیعه و بواسطه شیعه در میان دیگران، همان ذخائر علمی اهل بیت (ع) است. کافی است ذخائر علمی اهل بیت (ع) را با کتب فلسفی که به مرور تاریخ نوشته شده بسنجیم، زیرا عیاناً خواهیم دید که روز به روز فلسفه به ذخائر علمی نزدیکتر می شود تا در قرن یازدهم هجری تقریباً به یکدیگر منطبق گشته و فاصله‌ای جز اختلاف تعبیر در میان نمانده است.^۲

۲-۱۱. جایگاه عرفان در اندیشه دینی

علامه طباطبائی نه تنها عرفان را نفی نمی کند، بلکه آن را یکی از سه راه دستیابی

۱. شیعه، ص ۵۶.

۲. شیعه در اسلام، ص ۶۰ و ۵۹.

به اندیشه دینی دانسته و در این زمینه می گوید: «عارف، جهان و پدیده های جهان را مانند آینه هایی می باید که واقعیت ثابت زیبایی را نشان می دهند که لذت درك آن هر لذت دیگری را در چشم بیننده خوار و ناچیز می نمایاند و طبعاً از نمونه های شیرین و ناپایدار زندگی مادی باز می دارد. این همان جذبه عرفانی است که انسان خداشناس را به عالم بالا متوجه ساخته و محبت خدا را در دل انسان جایگزین می کند و همه چیز را فراموش می کند و انسان را به پرستش و ستایش خدای نادیده که از هر دیدنی و شنیدنی روشن تر و آشکارتر است وامی دارد... عارف کسی است که خدا را از راه محبت و مهر پرستش کند نه به امید ثواب و نه از ترس عقاب، عرفان را نباید مذهبی در برابر مذاهب دیگر شمرد.

بلکه عرفان راهی است از راههای پرستش و راهی است برای درك حقایق ادیان در برابر ظواهر دینی و راه تفکر عقلی.^۱

علامه تصریح می کند: اسلام دینی است اجتماعی که رهبانیت و عزلت را لغا نموده، معتقد است تهذیب نفس و تکمیل ایمان و خداشناسی در متن اجتماع با مشارکت دیگران بدست می آید. تربیت شدگان ائمه هدی (ع) نیز در صدر اسلام همین رویه را داشته اند مانند سلمان و اویس قرنی.^۲

البته علامه روش آن دسته عارف نمایانی که سیر و سلوک خود را در آداب و رسوم غیر از کتاب و سنت جستجو کرده و شریعت را مقابل طریقت دانسته اند و مراسم سرسپردگی و تلقین و ذکر و خرقه و غناراپیش کشیده اند تأیید نمی کند و می نویسد: «با ملاحظه موازن نظری شیعه آنچه از مدارك اصلی اسلام می توان استفاده نمود خلاف این است و هرگز ممکن نیست بیانات دینی به این حقیقت راهنمایی نکند یا در روشن کردن برخی از برنامه های آن اهمال ورزید یا در مورد کسی، هر که باشد، از واجبات و محرمات خود صرف نظر نماید... کتاب و سنت، خود ما را به عرفان نفس راهنمایی کرده، برنامه های آن را ارائه می کنند.^۳

۱. همان، ص ۶۴.

۲. اسلام و انسان معاصر، ص ۸۶.

۳. شیعه در اسلام، ص ۶۵ و ۶۶.

۱۲-۲. مسأله تقلید در دیدگاه علامه

قبلاً به تفصیل یاد کردیم که علامه تقلید در اعتقادات و اصول دین را به شدت رد می‌کند، اما بیان نحوه استدلال او در ضرورت تقلید در فروع دین شنیدنی است: «تحصیل علم به اصول دین اگرچه با دلیل اجمالی باشد برای همه میسر است و در خور توانائی، ولی تحصیل علم به تفصیل احکام و قوانین دین از راه استفاده و استنباط فنی از مدارك اصلی کتاب و سنت (فقه استدلالی) کار همه کس نیست و تنها در خور توانائی برخی از افراد می‌باشد و در اسلام حکم طاقت فرسا (حرجی) تشریع نشده است. از این روی تحصیل علم به احکام و قوانین دینی از راه دلیل بطور واجب کفایی بر بعضی افراد که توانایی و صلاحیت آن را دارند اختصاص یافته و وظیفه بقیه افراد طبق قاعده عمومی رجوع جاهل به عالم (قاعده رجوع به خبره) آن است که به افراد نامبرده (که مجتهدین و فقهاء نامیده می‌شوند) مراجعه کنند و این مراجعه «تقلید» نامیده می‌شود. البته این مراجعه غیر از تقلید در اصول معارف است که به نص آیه «ولا تقف ما لیس لك به علم» ممنوع می‌باشد. شیعه تقلید ابتدایی از مجتهد میت را جایز نمی‌داند مگر اینکه در همین مسأله از مجتهد زنده ای تقلید کرده باشد و پس از مرگ مرجع تقلید خود به نظر او باقی بماند. این مسأله یکی از عوامل مهم زنده و تر و تازه ماندن فقه اسلامی شیعه است که پیوسته افرادی در راه تحصیل اجتهاد تلاش کرده به کنجکاوای در مسائل فقهی بیردازند^۱.

۱۳-۲. آزادی تفکر و مسأله مجردات

علامه طباطبایی، مانند دیگر حکما، تفکر در صفات خداوند را ممنوع نمی‌شمارد. به نظر او صفات ذاتیه از مقام ذات واجب منتزعند و عین ذات و هر يك عین دیگری هستند و این قول مشهور حکماست. صفات ذاتیه به لحاظ مفهوم متفاوت ولیکن عیناً و مصداقاً یکی هستند.^۲ او مجردات را در خداوند منحصر نمی‌داند، به عقیده او عقول و نفوس و ملائک مجرد از ماده‌اند. ما سوی الله، اگر چه حادث ذاتی است امامی تواند قدیم زمانی باشد و

۱. همان، ص ۵۵.

۲. نهاية الحکمة، ص ۱۲۱، فصل ۹، ص ۲۸۴.

اعتقاد به اینگونه مسائل باعث کفر نمی شود.^۱

۱۴-۲. نکته سنجی های علامه طباطبائی

از نکات جزئی اما قابل تأمل تعلیقه علامه طباطبائی بر بحار الانوار موارد ذیل است:

الف - مرحوم علامه مجلسی به علت عدم ممارست در علوم عقلی و نیز کم بها دادن به این گونه معارف، در موارد متعددی مبتلا به تناقض شده است. علامه طباطبائی در تعلیقه های خود با عیان کردن این تناقضها با ادب تمام راه حل صحیح را ارائه می کند.^۲

ب - در برخی موارد همراه با تأیید ضمنی ادراک علامه مجلسی، معانی دقیق تری از روایات را ارائه کرده است.^۳

ج - بعضی از احتمالاتی که مرحوم مجلسی، در ضمن برخی روایات آورده علامه طباطبائی دور از ساحت دین دانسته است. مثل اینکه امام (ع) حکم دین را با قرعه مشخص کند.^۴

د - تفاوت دو دیدگاه علامه مجلسی و علامه طباطبائی در معنای رزق^۵ در معنای استناده مکر و اضلال و قبح به خداوند^۶ در معنای علم خداوند^۷ در معنای خالقیت انسان نسبت به افعال خود^۸ در مصادیق اشیای قدیم^۹ قابل تأمل است. او به کلام علامه مجلسی دال بر اینکه بر عینیت صفات با ذات نصی وارد نشده است اشکال می کند و این گونه استدلال را عجیب می شمارد.^{۱۰} مرحوم مجلسی برهان نظم ارائه شده در بعضی روایات را قوی ترین

۱. الرسائل التوحیدیه، و نیز نهایة الحکمة، ص ۲۳۲.

۲. بحار، ج ۱، ص ۱۰۴، ج ۱، ص ۱۳۵، ج ۴، ص ۷۲، ج ۴، ص ۸۷، ج ۱، ص ۹۰، ج ۱، ص ۱۹۴.

۳. بحار، ج ۱، ص ۹۰، ج ۱، ص ۱۷۹، ج ۲، ص ۵۲، ج ۲، ص ۱۷۶.

۴. بحار، ج ۲، ص ۱۷۷.

۵. بحار، ج ۵، ص ۱۴۹.

۶. بحار، ج ۵، ص ۲۰۷.

۷. بحار، ج ۴، ص ۷۲ و ۸۷.

۸. بحار، ج ۴، ص ۱۴۸ و ۱۹۷.

۹. بحار، ج ۴، ص ۲۹۶.

۱۰. بحار، ج ۴، ص ۶۲.

برهان می‌نامد، علامه طباطبایی آن را اقرب الادله می‌نامد^۱ و بین این دو تعبیر تفاوت فراوان است.

هـ. علامه طباطبایی با روش تفسیر روایت به روایت، معانی دقیق تری از روایات را بدست می‌دهد.^۲

و. نمونه‌هایی از تأثیر معارف خارج از دین، در فهم نصوص دینی را می‌توان در متن و تعلیق بحار به نمایش گذاشت: به عنوان مثال تأثیر فلسفه بر فهم ظواهر و معانی روایت^۳ دخالت آراء کلامی در این مهم است.^۴

این موارد را فهرست وار ذکر کردم چرا که توضیح هر مورد، مقاله را به کتابی تبدیل می‌کند، بعلاوه غرض، بحثی معرفت شناسانه است و بیان آراء کلیدی این دو عالم والابیان موارد اختلافی جزئی، مثنوی هفتاد من کاغذ می‌شود.

۳. ارزیابی دو دیدگاه در مسأله عقل و دین

۳-۱. نسبت عقل و دین در عرصه‌های مختلف

رابطه عقل و دین، یا علم و دین یا عقل و نقل یا وحی و عقل، از گرامی ترین مباحث اندیشه انسانی است. و از دیرباز مورد مذاقه و تأمل اندیشمندان بوده است. متفکران غیر دینی در این مسأله بی دغدغه سر بر آستان علم و عقل می‌سایند، هر چند آنان نیز ندانسته پذیرای آراء نیاز موده متافیزیکی هستند.

اکنون بحث درباره این گروه نیست. سخن از متفکران دینداری است که دل به دو دلبر باخته‌اند: علم و دین. از سویی دیندارند و خداپرست و به کلام او معتقد و گردن به اجرای فرامینش نهاده و از سوی دیگر متفکر، صاحب عقل و خرد و دانای به تجربه و فن. مشکل آن گاه آغاز می‌شود که هریک از این دو دلبر به سویی بخواند، و آن گاه دل

۱. بحار، ج ۲، ص ۶۲.

۲. بحار، ج ۵، ص ۱۲۲، ج ۴، ص ۸۶، ج ۳، ص ۳۲۷، ج ۵، ص ۲۲۳، ج ۶، ص ۳۲۶.

۳. بحار، ج ۵، ص ۲۹۴، ج ۴، ص ۹۸.

۴. بحار، ج ۴، ص ۱۴۴.

می‌ماند که به کدامین سو رو کند، نه توان گذشتن از باورها و اعتقادات را دارد و نه امکان زیر یا نهادن عقل و علم را.

در این معرکه اندیشه سوز از دیرباز گروهی فتوا به انسداد عقل دادند و زبان او را فضول قلمداد نمودند و در سراسر معارف و احکام تعبد را جاری و تعقل را تعطیل دیدند. اینان اهل حدیث و اهل ظاهر و اخباری و مانند آن نام گرفتند. گروهی دیگر به تأویل کامل اندیشه دینی با دست آوردهای عقل و علم فرمان دادند و با هر کشف جدید در ساحت معرفت بشری، دین را همساز با آن تفسیر کردند. و گروه سوم این دو روش را نپسندیده و هر دو را مخالف عقل و وحی دانسته و راهی نو در انداختند. ایشان عرصه معارف اعتقادی را از معارف عملی جدا کردند، حساب داده‌های قطعی عقل و علم را از داده‌های ظنی و احتمالات و فرضیه‌ها تفکیک کردند، دین را نیز به مداقه نشستند، و اعلام کردند آنچه در مقابل علم است معرفت دینی است یعنی شناخت ما از دین، نه خود دین و این معارف دینی از متون دینی برمی‌خیزد، و متون دینی نیز در یک رتبه نیستند، بعضی قطعاً مستند به شارعند و بعضی به گمان و ظن. و هر دو قسمت یا در افاده معنی قطعی اند یا در آنها جای احتمال باز است و حساب این همه شقوق از هم جداست. در تحقیق ما مرحوم مجلسی از زمره گروه اول و علامه طباطبایی در زمره گروه اخیر است. از دیدگاه علامه مجلسی عقل جز در یک مسأله اعتباری ندارد و آن معرفت امام (ع) است و با معرفت امام (ع) جمیع معارف رامی‌باید از او اخذ کرد. دستگاه تفکر دینی او یک مبنایی است. او در بسیاری از موارد، روایت را مساوی کلام امام می‌داند و تفاوتی بین این دو قائل نیست. قرآن در دیدگاه او باید به زبان حدیث تفسیر شود تا برای مردم قابل فهم شود. او اشاره نمی‌کند که آیا همان احتمالاتی که به نظر او در قرآن باعث نفی حجیت ظهور می‌شود، در ظواهر روایات نیز موجود نیست؟

اکنون باید پرسید اگر معرفت امام متکی بر حکم عقل است چگونه این امام امر به انسداد باب عقل می‌کند و آیا با این فرمان پایه خود را ساقط نکرده است؟ علامه مجلسی خاطی عظیم مرتکب می‌شود: او عصمت امام (ع) را بایستی خطایی و معصومیت روایات یکی می‌گیرد. مشکل اینجا است که چگونه می‌توان احراز کرد که این کلام را قطعاً امام معصوم (ع) فرموده است (اگر او فرموده باشد قطعاً گردن می‌نهم) اما در هر عرصه‌ای مثل

اعتقادات آیامی توان به‌مظنه و گمان اعتقاد کرد؟

در مقابل، علامه طباطبایی فکری منظم ارائه می‌کند، به‌نظر او عقل قطعی حجت بالذات است و خدا و پیامبر و امام و معاد با او اثبات می‌شود. نه برعکس و دین را یارای ابطال رأی او نیست و ابطال هم نکرده است بلکه تأیید کرده است. او معارف کلی اعتقادی را جملگی عقلی می‌داند و آنچه در متن دین در این باره آمده ارشاد به حکم عقل می‌شمارد. در عرصه اعتقادات عقل قطعی میداندار است.

او به‌طور کلی برای رسیدن به اندیشه دینی سه راه را گشوده می‌بیند، ظواهر دینی، عقل قطعی و راه دل. به‌نظر او ظواهر دین چون بیاناتی هستند لفظی و به‌ساده‌ترین زبان القاء شده‌اند، در دسترس مردم قرار دارند و هر کس به اندازه ظرفیت فهم خود از آنها بهره‌مندی شود، به‌خلاف دو طریق دیگر که اختصاص به گروه خاصی داشته، همگانی نیستند.

ثانیاً طریق ظاهر دینی راهی است که با پیمودن آن می‌توان به اصول و فروع معارف اسلامی پی برد، به‌خلاف دو طریق دیگر، زیرا اگر چه از راه عقل می‌توان مسائل اعتقادی و اخلاقی و کلیات مسائل عملی (فروع دین) را به‌دست آورد ولی جزئیات احکام نظر به اینکه مصالح خصوصی آنها در دسترس عقل قرار ندارند، از شعاع عمل آن خارجند. و همچنین راه تهذیب نفس چون نتیجه آن انکشاف حقائق می‌باشد و آن علمی است خدادادی، نمی‌توان نسبت به نتیجه آن و حقائق که با این موهبت خدائی مکشوف و مشهود می‌شوند، تحدیدی قائل شد^۱ ولی این راه سوم شخصی است و قابل ارائه به‌غیر نیست، هر چند برای خود فرد کاملاً معتبر است.

به هر حال علامه طباطبایی در «عرصه اعتقاد»، عقل را مظفر و منصور می‌بیند. از سوی دیگر آیه نص و روایت متواتر نص نیز در حکم عقل قطعی اند. او معتقد است بین این سه راه هرگز نه امکان تعارض است، و نه تعارض اتفاق افتاده است. او در «عرصه فقه و عمل و احکام» قائل است که عقل خود می‌گوید من مصالح و مفاسد بسیار از احکام را

۱. شیعه در اسلام، ص ۴۵ و ۴۴.

نمی توانم تشخیص بدهم، صرفاً نبی و امام (ع) را می شناسم و خود را به دست آنها می سپارم. لذا به نظر او در این حیطه ظفر با دین است.

به عبارت دیگر در این دو صحنه هرگز تعارض اتفاق نیفتاد، چرا که در یکی عقل قطعی و دو همساز موافقش نص آیات و روایات متواتر میداندار بودند و در دومی آیات و روایات معتبر (هر چند ظنی)، و عقل در این میدان دوم راه ندارد تا تعارض و تراحم آغاز شود. او در عرصه تفکر دینی اصالت را به قرآن می دهد که سند دین است و پایه هر تفکر دینی در اسلام.

به نظر او نص قرآن حجیت عقل قطعی را امضاء کرده است و همو در احکام عملی سخن پیامبر و امام (ع) را معتبر دانسته لذا به روایات ظنی اما موثق در حیطه فقه باید عمل کرد. او حجیت خبر واحد موثق را محدود به حیطه احکام عملی می داند نه بیشتر. و با این روش در تعارض احتمالی، همواره. عقل قطعی با ظن در جنگ است و نتیجه از پیش پیداست: پیروزی قطعی بر ظنی. او زبان ظواهر دینی و زبان حجت عقلی را دو تعبیر از یک واقعیت می داند که اولی ساده و همه فهم بیان شده و دومی فنی و تخصصی، به نظر او پیشرفت معارف عقلی روز بروز آن را به معارف نقلی نزدیک کرده است و امروز جز اختلاف تعبیری اختلافی ندارند.

تفکر دینی علامه طباطبایی تفکری عقلانی است، او به دقت حساب هر بخش از دین را رسیده است و هرگز در نظام ذهنی او شبهه تعارض بین عقل و دین راه ندارد. عقل حجت درون، و دین و پیامبر حجت بیرون است، چگونه این دو با هم متعارضند؟

اما مسأله از زاویه ای دیگر نیز قابل بررسی است: «دینداری سه مرحله دارد: ۱- شناخت خدا و پیامبر (ص)، ۲- فهم آنچه پیامبر (ص) خود می گوید یا از جانب خدا آورده است، ۳- جهت دادن به زندگی طبق تعالیم پیامبر (ص)». ^۱ نظر علامه طباطبایی معطوف به مرحله اول است، یعنی او حق عقل را در مرحله اول به نیکویی ادا کرده اما حق عقل و علم و دستاوردهای جدید معارف بشری در بخش دوم قابل مطالعه است. در مرحله دوم علامه

۱. دین و عقل، محمد مجتهد شبستری، کیهان فرهنگی، سال چهارم، شماره ششم، ص ۱۲.

دو معیار ارائه داده: ۱- عرضه روایات به قرآن و لزوم عدم مخالفت با قرآن، ۲- عرضه بر عقل و لزوم عدم مخالفت عقل قطعی. اما مسأله با همین دو نکته تمام نیست چرا که مسأله در فهم خود کتاب جاری است به زبان دیگر آیا در فهم ظواهر کتاب تئوریهای وام گرفته از علوم و معارف بشری دخیلند یا نه و به چه میزان؟

و ثانیاً سخن فقط در نفی و اثبات ظواهر دینی نیست، بحث در تأثیر و تأثر ظواهر دینی با معارف عقلی و تجربی و انسانی است و اینکه بدون تئوری آیا ظواهر درک می شود یا همواره پیش فرضهایی در کار است و آن پیش فرضها چیست: و به چه میزان در فهم ظواهر دینی تأثیر می گذارد؟ و این همه می باید در بحث «ثبات و تغییر در فهم ظواهر الفاظ متون دینی» مورد تحقیق قرار گیرد.

بعلاوه مشکل ترین مرحله، مرحله سوم است و آن میزان حق علم و عقل در جهت دادن به زندگی طبق تعالیم پیامبر (ص) می باشد. بعبارت دیگر در حوزه فقه، علم و عقل به چه میزان دخیلند؟ امروز در مواردی ادعا می شود احکام فقهی کارآیی لازم را ندارند، یا خلاف مقتضیات زمان یا مخالف دستاوردهای علوم انسانی یا خلاف مبانی عقلایی هستند. و این سؤالات دیگر تعارض علم و دین یا به زبان دقیق تر معرفت دینی و معرفت غیردینی است.

علامه در این مرحله سخن نگفته و مشکل باقی است. به زبان دیگر مبانی او در این مرحله پاسخگو نیست. هر چه حوزه دین، حوزه پهناورتری باشد و دین ادعای شمول عرصه های بیشتری را داشته باشد، این تعارض علم و دین جدی تر است و اسلام به عنوان خاتم ادیان و وسیع ترین ادعاها را در این زمینه کرده است لذا بسیار جدیتر باید به حل تعارض ظاهری علم و دین بنشیند البته گفتنی است غالب سؤالات دو مرحله اخیر پس از علامه در فرهنگ ما مطرح شده است، از این رو او در مقام پاسخگویی به مسأله در این دو مرحله نبوده است.

۳-۲. اخباریگری و حس گرایی در مواجهه با عقلانیت

نظر علامه مجلسی و اخباریها در باب عقل و بی ارزشی ادراکات آن از حیثی شباهت به آراء تجربه گرایان و حسیون جدید دارد. وجه مشترك هر دو تفکر در بی اعتنائی ادراکات

عقلی است. محمدامین استرآبادی بزرگ اخباریان علوم را دو دسته می‌کند:

۱- علوم حسی، ۲- علوم می که مبتنی بر حس نیست و اثبات نتایجش نیز با دلیل حسی ممکن نیست. به نظر استرآبادی ریاضیات نیز مبادی قریب به حس دارد، لذا از سنخ اول شمرده می‌شود، اما قسم دوم متکفل مباحث مابعدالطبیعی و متافیزیکی است. استرآبادی علوم قسم اول (حسی و ریاضی) را قابل اعتماد می‌شمارد، اما برای علوم قسم دوم قیمتی قائل نیست چرا که بر حس مبتنی نیست.

این تفکر از سویی به مبنای جان لاک و هیوم نزدیک است، هر چند استرآبادی در ارائه این حس گرایی بر دو عالم نامبرده تقدم دارد، چرا که استرآبادی تقریباً معاصر فرانسیس بیکن است. به هر حال از سوی هر دو نحله فکری اخباریگری و حس گرایی اروپایی از دو جنبه متفاوت اما با مقصد واحد هجوم علیه تفکر عقلانی آغاز می‌شود. با این تفاوت که حسیون غربی به بی دینی و الحاد می‌رسند. (تفریط) و اخباری ها به جمود و تحجر (افراط). بعلاوه غربیها در عنوان عصر روشنگری و دستاوردهای جدید تجربی بودند و اخباریها درست در ضلع مقابل در دوران حضيض علمی تجربی مسلمین و دوران سیطره رسمی مذهب.^۱ اکنون باید از عالم اخباری پرسید اگر داده‌های علوم حسی که نزد شما معتبرند با يك معرفت دینی معارضه کرد چه باید کرد، بی شك ایشان داده‌های علوم حسی را تا جایی معتبر می‌شمارند که خلاف ظواهر روایات نظر ندهند و این خود اشکالی بر مبنای محدث مذکور است. جالب اینجاست که اخباریها و از جمله علامه مجلسی ظواهر روایات صحیحه را (بنابر مبنای قدما) یقینی می‌دانند اما معارف فلسفی را ظنی. راستی آیا یقین و ظن نسبی است؟

به هر حال علم تجربی و داده‌هایش هنوز به شکل وسیع در حوزه معرفت دینی ما مورد بحث و تحقیق قرار نگرفته است لذا از تعارض داده‌های تجربی با معارف دینی کمتر سخن به میان می‌آید. و از آن بالاتر علوم انسانی و مطالب عقلانی نیز کمتر مورد بحث و کنکاش واقع شده، امروز می‌باید دینداران جوابهایی متقن به تعارضهای احتمالی

۱. ر. ک، المعالم الجدیدة، شهید سید محمدباقر صدر، ص ۴۵-۴۲.

علوم انسانی و معارف دینی ارائه کنند و جای هر دو بحث در کلام این دو عالم حکیم و محدث خالی است.

بحث درباره عقل و دین هنوز در آغاز راه است. در سرزمین ما صحنه‌های نزاع علمی دو معرفت بشری یعنی معرفت دینی و معرفت بشری عقلی و تجربی و انسانی به عنوان بحثی مستقل چندی است آغاز شده، درخت تفکر دینداران متفکر ما تازه به گل نشسته، و بحث همچنان باقی است.

عیار نقد در منزلت عقل^۱

این مقال در دو بخش به رشته تحریر درآمده است:

در بخش اول برخی مبانی معرفت‌شناختی حضرت علامه مجلسی تبیین خواهد شد. این نکات در مقاله پیشین به اختصار و ایجاز گذشته است و در این مقال با تفصیل و شواهد تازه ارائه خواهد شد. با توجه به اینکه اکثر حجم این مقال به بخش اول اختصاص

۱. کیهان اندیشه، شماره ۴۶، بهمن - اسفند ۱۳۷۱، صفحه ۱۰۹-۱۳۶. بحث اصلی مقاله «عقل و دین از نگاه محدث و حکیم» بررسی انتقادی آراء دو عالم بزرگ حضرت علامه المحدثین محمدباقر مجلسی و حضرت علامه محمدحسین طباطبایی در متن و حاشیه بحار الانوار، بزرگترین دائرةالمعارف نقلی شیعه، با تکیه بر مسأله عقل و دین از زلویه معرفت‌شناسی بود.

آقای علی ملکی میانجی در مقاله‌ای تحت عنوان «نقد مقاله عقل و دین» (همان، شماره ۴۵، آذر دی ۱۳۷۱، تعبیر داخل گیومه در این پاراگراف بجز جمله آخر بر گرفته از مقاله ایشان است.) به دفاع از «جبهه محدثین و فقهاء و متکلمین» با حربه‌های کهن «حلوث زمانی، معاد جسمانی و سقوط تکلیف» بر حکمت و عرفان ناخته است که اهل عقل و معرفت «ضروری دین» زیرپای نهند و «ترك حلال و حرام» می‌کنند و در اندیشه، به فقهاء و متکلمین اقتدا نمی‌کنند. «فتوای تحریر ادامه حاشیه بر بحار الانوار»، و «قصد شبه تحریم علوم معقول» را به نقل این فقیه و آن مفتی، از افتخارات «جبهه» یاد شده شمرده و تعلیقه علمی بحار را «شکستن حریم حرمت یکی از ارکان تشیع - حضرت علامه مجلسی» به حساب آورده، نسبت‌های ناروا نثار کرده و نقد «ماقال» را به جدال و تنازع «من قال» کشانیده، غافل از دعوای اصلی مقال، بحث را به وادی دیگر سوق داده‌اند.

این مقاله در ابرام، تأیید و تکمیل آراء مقاله پیشین در پاسخ به نقد یادشده به رشته تحریر درآمده است.

دارد، نام اولین مطلب آن، عنوان مقاله نهاده شد. در بخش دوم به لزوم تنقیح تفکر دینی و ذکر بعضی موارد که محتاج خانه تکانی فکری است، اشاره خواهد شد.

۱. نگاهی به مبانی معرفت شناختی در اندیشه علامه مجلسی

در ضمن ابعاد مختلف تفکر حضرت علامه مجلسی که در مقاله پیشین ارائه شد سه مطلب آن که از حساسیت بیشتری برخوردار است، مورد بحث قرار می گیرد:

مطلب اول عهده دار تبیین جایگاه عقل در اندیشه علامه مجلسی است. مطلب دوم نظر علامه مجلسی درباره مجردات و مطلب سوم به نحوه نگرش علامه مجلسی به احادیث اختصاص خواهد داشت. و اکنون توضیح هر کدام:

۱-۱. جایگاه عقل در اندیشه مجلسی

گفته شده است: «مرزبندی و حدود و ثغور عقل در بینش فلاسفه و فقها در مقاله مشخص نشده، بعلاوه تمامی جوانب عقل از نظر مرحوم مجلسی نیز بررسی نگشته است. علامه مجلسی را نمی توان مخالف مطلق عقل دانست بلکه ایشان با برداشت فلاسفه از عقل مخالف است، بویژه اثبات عقول به معنای صادرات اولیه از حق تعالی و تجرد و قدم آنها ممنوع است. علامه مجلسی راه منحصر بفرد شناخت مسائل اعتقادی را روایات نمی داند بلکه در نظر وی آیات و براهین عقلی نیز معتبر است. مرحوم مجلسی با عقل نظری (یا عقل نظری و فلسفی یا عقل فلسفی و نظری) مخالف است. مخالفتهای ایشان با عقل مربوط به مخالفت ایشان با تمسک به عقل در حیطه احکام فقهی شرعی است».

در این مطلب به این سؤالات پاسخ خواهیم داد:

۱- مراد مرحوم مجلسی از عقل چیست؟ ۲- آیا از نظر ایشان ادراکات عقل نظری در حیطه مسائل اعتقادی معتبر است یا نه؟ ۳- به نظر ایشان در مسائل فقهی و اخلاقی به چه میزان حق تمسک به عقل را داریم؟ ۴- آیا در علوم تجربی می توان به ادراکات و احکام عقلی اعتماد کرد؟ پاسخ به این سؤالات جایگاه عقل در اندیشه مجلسی را تبیین خواهد کرد.

۱-۱-۱. مراد مرحوم مجلسی از عقل

مرحوم مجلسی ماهیت عقل و مصطلحات مختلف آن را در بحثی مستقل در ذیل روایت چهاردهم کتاب عقل و جهل بحار الانوار آورده است^۱ وی همین بحث را بی کم و کاست در مرآة العقول^۲ و کتاب اربعین^۳ تکرار نموده است. به نظر علامه مجلسی عقل اصطلاحاً بر شش معنا اطلاق می شود:

اول: قوه ادراک خیر و شر و تمیز بینشان و تمکن از شناخت امور و اسبابشان و آنچه بسوی آنها می کشاند و آنچه از آنها منع می کند. عقل به این معنا مناط تکلیف و ثواب و عقاب است.

دوم: ملکه و حالتی که به اختیار خیر و نفع، و اجتناب از شر و ضرر دعوت می کند و به وسیله آن نفس بر منع از انگیزه های شهوانی و غضبی و وسوسه های شیطانی قوت می یابد.

سوم: قوه ای که مردم آن را در تنظیم امور معاششان به کار می برند که در صورت سازگاری با قانون شرع، عقل معاش نامیده می شود و اگر در امور باطله و حیل فاسده بکار گرفته شده باشد. در لسان شرع به نکره و شیطننت معرفی می شود.

چهارم: مراتب استعداد نفس برای تحصیل نظریات و قرب و بعد نفس از آن. برای نفس چهار مرتبه اثبات کرده اند، عقل هیولانی، عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل مستفاد.

پنجم: نفس ناطقه انسانی که به سبب آن از سایر بهایم متمایز می شود.

ششم: عقل به نظر فلاسفه، به زعمشان جوهر قدیم مجرد که ذاتاً و فعلاً به ماده تعلق ندارد، اثبات نموده اند. قائل شدن به آنچه ذکر کرده اند مستلزم انکار بسیاری از ضروریات دین است مانند حدوث عالم و غیر آن.

به نظر علامه مجلسی اکثر اخبار وارده در کتاب عقل و جهل، ظاهر در دو معنای اول است که مآل این دو معنی نیز واحد می باشد، هر چند در معنای دوم اکثر و اظهر است.

۱. بحار الانوار، کتاب العقل و الجهل، جلد اول، ص ۹۹ تا ۱۰۴، (چاپ ایران)؛ دار الکتب الاسلامیه، تهران، چاپ چهارم.

۲. مرآة العقول، علامه مجلسی، ج اول، ص ۲۵ تا ۳۰، تهران؛ دار الکتب الاسلامیه، چاپ دوم.

۳. کتاب اربعین، ص ۱۱ تا ۱۷، قم. دار الکتب العلمیه اسماعیلیان نجفی، قم ۱۳۹۹ ق.

به نظر علامه مجلسی عقل به معنای فلسفیش سه ویژگی دارد: یکی تقدم در خلقت یا قدم، دوم: توسط در ایجاد یا اشتراط در تأثیر مخلوقات، سوم: واسطه بودن در افاضه علوم و معارف بر نفوس و ارواح. او هر چند حکم به استحاله چنین موجوداتی می‌کند، اما اضافه می‌نماید این سه ویژگی به وجهی دیگر برای ارواح مقدسه نبی (ص) و ائمه (ع) در روایات متواتره اثبات شده است. با این همه اثبات عقول را فضول قلمداد می‌کند و این خطا را ناشی از استبداد به رأی فلاسفه و تمسک به ریاضات و تفکرات بر غیر قانون شریعت مقدسه اعلام می‌دارد.

در حاشیه فرمایشات حضرت علامه مجلسی در باب عقل نکاتی یاد کردنی است: اول: مراد از معانی مصطلحه عقل اصطلاح کدام علم است؟ به انصراف آن به اصطلاح فلسفی قائل باشیم یا نباشیم. به قول علامه طباطبائی «آنچه ایشان به عنوان مصطلحات معانی عقل ذکر کرده‌اند، نه بر اصطلاح اهل بحث منطبق است، نه آنچه عامه مردم از غیر اهل بحث نظر می‌دهند».^۱

چکیده نظر حکماء در باب عقل رامی‌توان از رساله حدود شیخ الرئيس ابن سینا^۲، اسفار^۳ و شرح اصول کافی^۴ صدر المتألهین شیرازی به بیان زیر تلخیص و تقریر کرد: ^۵ استعمالات عقل در فلسفه، کلام و عرف را باید از یکدیگر تفکیک کرد. عقل در فلسفه در دو معنای رئیسه استعمال شده است: الف - عقل در کتاب الهیات به معنای جوهر مجرد از ماده ذاتاً و فعلاً. این معنا به تشکیک بر عقول طولیه (و بر عقول عرضیه در نزد قائلین به آن) اطلاق می‌شود. ب - عقل در کتاب نفس که مراد از آن قوه ادراک کلیات در انسان است و به دو

۱. بحار الانوار، ج ۱ تعلیقه ص ۱۰۰.

۲. رسائل شیخ الرئيس، ج اول، بیدار، قم ۱۴۰۱، رساله الحدود ص ۸۷، شماره ۳.

۳. اسفار، صدر المتألهین شیرازی، ج سوم، ص ۴۱۸ تا ۴۲۱ و ص ۵۱۳، دار احیاء التراث العربی، بیروت. ۱۹۸۱ م.

۴. شرح اصول الکافی، صدر المتألهین شیرازی، تصحیح محمد خواجوی، ج اول، ص ۲۲۲ تا ۲۲۹. تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۶.

۵. ونیزر. ک، احیاء العلوم غزالی، تصحیح عبدالعزیز عزالدین السیروان، ج اول، ص ۸۲ و ۸۱، دارالتعلیم بیروت، چاپ سوم؛ التعریفات، سیدمیر شریف جرجانی، ص ۶۶ مصر، ۱۳۰۶ ق، شرح اصول کافی، ملا صالح مازندرانی، ج ۱، ص ۷۰؛ مکتبه الاسلامیه تهران ۱۳۸۲ ق.

عقل نظری و عملی تقسیم می‌شود.

عقل بالقوه، عقل بالملکه، عقل بالفعل، عقل مستفاد، مراتب مختلف عقل نظری هستند. عقل عملی نیز مراتبی دارد. مرتبه‌ای که مواظبت بر افعال در طول زمان تا کسب خلق و عادت و ملکه را تصویر می‌کند، در علم اخلاق مورد بحث واقع می‌شود. ضمناً مراد از عقل در کتاب برهان غریزه‌ای است که انسان را از بهائیم متمایز می‌کند، فطری است و استعداد اکتساب علوم نظری ناشی از آن است. عقل در لسان متکلمین نوعاً به مشهورات مشترک نزد جمیع یا اکثر، اعم از مقدمات مقبوله و آراء محموده و ضروریات نظریه اطلاق می‌شود. مهمترین اطلاق عرفی عقل قوه تمییز بین خیر و شر و حسن و قبیح است. اطلاق عقل بر این معانی مختلف از باب اشتراك لفظی است. بحث تفصیلی از معانی مختلف عقل در نزد ارباب علوم مختلف را به مقالی دیگر وامی‌گذاریم و در این مقام به همین مختصر بسنده می‌کنیم.

دوم: علامه مجلسی رابطه این معانی را با هم مشخص نکرده است که آیا مفهوم عقل به اشتراك لفظی بر این معانی اطلاق شده است یا مشترك معنوی است؟ در این صورت مفهوم مشترك بین معانی عقل چیست؟ آیا ممکن نیست هریک از این اطلاقات بعد از تنقیح معنی در جای خود صحیح باشد؟ به نظر صدر المتألهین شیرازی^۱ معانی مختلف عقل در امر واحد اتفاق دارند و آن مجرد عقل است. عقل نه جسم است نه صفت جسم و نه جسمانی بما هو جسمانی. لذا صحیح است که عقل را موضوع علم واحدی قرار داد و در کتابی واحد از احوال و اقسام و عوارض ذاتیه آن بحث به میان آورد. «بی شک علامه مجلسی با این مفهوم مشترك موافق نیست. تفصیل آن در بحث تجرد خواهد آمد.

سوم: معانی اصلی عقل استقصاء کامل نشده است بعلاوه هریک از این معانی در چه علمی و در چه موضعی از آن علم استعمال می‌شود؟ راستی عقل در علم کلام و کتب متکلمین به کدامیک از این معانی به کار می‌رود؟ مراد از عقل در علم فقه و اصول کدامیک از

۱. شرح اصول کافی، صدر المتألهین شیرازی، ج ۱، ص ۲۲۹.

این موارد است؟ موارد تمسك و استعمال و اژه عقل در کتب مختلف علامه مجلسی را بر کدام معنی از معانی شش گانه باید حمل کرد؟

چهارم: علامه مجلسی تنها معنای ششم را به فلاسفه نسبت داده است و آن را شدیداً برایشان خرده گرفته حال آنکه اکثر مواردی که ایشان به عنوان عقل آورده اند متخذ از فلسفه است. علامه مجلسی در موضعی دیگر از بحار، عقل نظری و مراتب چهار گانه آن عقل هیولائی، بالملکه، بالفعل و مستفاد و نیز احکام عقل عملی را به تفصیل از حکما نقل کرده است.^۱ معنای پنجم مستفاد از اصطلاح عقل در کتاب برهان است. اصطلاح اول و دوم راجع به بحث فلاسفه و در حکمت عملی و اخلاقی است. حداقل بسیاری از این بیانات با بیانات حکما در این باب سازگار است. (فارغ از غیر فنی بودن بعضی از تعاریف استنادی) پس این سوء ظن و انکار شدید حکما از چه روست؟

پنجم: به قول علامه طباطبائی^۲، علامه مجلسی به واسطه اعتقاد حکما به مجردات و عقول مجرده ایشان را شماتت کرده، سپس جمیع خواص تجرد را برای انوار نبی (ص) و ائمه (ع) اثبات نموده است و به این نکته توجه نکرده است که اگر وجود مجردی غیر از خدای سبحان محال باشد، حکم استحاله آن با تغییر اسم و نامگذاری عقل به نور و طینت و مانند آن عوض نمی شود.

۲-۱-۱. مجلسی و احکام عقل نظری

در بحث معرفت شناسی وقتی سخن از عقل به میان می آید، مراد اطلاق عقل در کتاب نفس است. قوه ادراک کلیات، یعنی همان عقل نظری و عقل عملی که تفاوتشان به اختلاف مدرکات باشد. اگر مدرک علقه ای با عمل ندارد و از آن مواردی است که شایسته دانسته شدن است، عقل نظری نامیده می شود. و اگر مدرک از آن گونه اموری است که شایسته است انجام بگیرد یا انجام نگیرد، به ادراک آنها عقل عملی اطلاق می شود. در اصطلاح غیر مشهور، مطلق ادراک اعم از «ینبغی ان یعلم و ینبغی ان یفعل و

۱. بحار الانوار، کتاب السماء و العالم، ج ۶۱، ص ۱۱۸ تا ۱۲۲.

۲. همان، کتاب العقل و الجهل، ج ۱، ص ۱۰۴ تعلیقه.

ان لا یفعل» عقل نظری و تنفیذ و انشاء مدرکات عقل نظری، عقل عملی نامیده شده است.^۱

به هر حال در اینکه کار عقل نظری ادراک است، اختلافی نیست. حال بحث در این است که آیا علامه مجلسی احکام عقل نظری به این معنی را معتبر می‌داند یا نه؟ و آیا در مسائل اعتقادی به احکام عقلی استدلال می‌کند یا نه؟ پرواضح است که مراد از استدلال عقلی در مباحث اعتقادی، تمسک به عقل نظری به اصطلاح فلاسفه است.

در نظر بدوی می‌توان گفت: علامه مجلسی دلیل عقلی را در مباحث اعتقادی معتبر می‌شناسد و بر این مدعی چه بسا بتواند دو دلیل ذیل را ذکر کرد:

دلیل اول: در موارد متعددی علامه مجلسی در آثار مختلف خود به عقل تمسک کرده است. به عنوان نمونه تنها به یک مورد اشاره می‌کنیم در حق الیقین می‌فرماید: «... او یگانه است و شریکی ندارد... و این مطلب به اخبار جمیع انبیاء و ضرورت جمیع ادیان حقه ثابت شده است و به بدیهه عقل معلوم است... همچنانکه وجود صانع بدیهی و فطری است، وحدت او نیز بدیهی و فطری است و همگی رو به یک اله دارند و مقیم یک در گاهند و اتفاق عقول مستقیم بر این معنی واقع است... حسن و قبح افعال عقلی است... لطف بر حق تعالی واجب است به حسب عقل...»^۲

بعلاوه علامه مجلسی در برخی از مباحث اعتقادی از قبیل اثبات صانع، توحید، معاد و ابواب مختلف کتاب سماء و عالم بحار الانوار ادله عقلی اقامه کرده است. به عنوان مثال در حق الیقین^۳ دو دلیل عقلی بر وجود خداوند اقامه شده سپس دلیل سمعی ذکر گردیده است، و نیز در بحار الانوار^۴ ابتدا شش برهان عقلی بر وحدت صانع اقامه شده سپس وارد دلیل

۱. ر. ک. نجات، شیخ الرئيس، حکمت طبیعی، ص ۳۳۰ چاپ دانشگاه تهران. الطبیعیات من الشفا، کتاب النفس، الفصل الخامس، ص ۳۷ چاپ مصر. شرح اشارات، تعلیقه قطب رازی، ج ۲، ص ۳۵۳، چاپ تهران. جامع السادات، محقق نراقی، ج ۱، ص ۹۲، چاپ بیروت.

۲. حق الیقین، علامه مجلسی، ص ۱۶، ۱۸ و ۱۹. تهران، جاویدان (بی تا).

۳. همان، ص ۴.

۴. بحار الانوار، ج ۳ ص ۲۳۱.

سمعی می گردد.

دلیل دوم: علاوه بر تمسک مرحوم مجلسی به دلیل عقل در موارد گذشته، ایشان به اعتبار دلیل عقل در مسائل اعتقادی تصریح کرده است. وی در ذیل روایتی منسوب به امام کاظم (ع) از تحف العقول مبنی بر تقسیم امور ادیان به چهار قسم: امور ضروری، امور غیر اختلافی مبتنی بر سه امر: قرآن کریم، سنت متواتره، و «قیاس تعرف العقول عدله و لایسع خاصة الامة و عامتها الشك فيه والانکار له» می نگارد: «سومین طریق برای رسیدن به آنچه ضروری دین نیست و محتاج نظر و استدلال می باشد عبارت است از: قیاس عقلی برهانی که عقول حق بودن آنها را بشناسد و کسی توان انکار آن را نداشته باشد، نه قیاس فقهی که عقول سلیم به آن رضایت ندهند و این (قیاس عقلی برهانی) تنها در اصول دین جاری می شود، نه در شرایع و احکامی که جز به تصریح شارع شناخته نمی شود». مرحوم مجلسی در ذیل حدیث ادامه می دهد: «دو قسم رئیسه (امور ضروری، امور محتاج به نظر و استدلال) جمیع امور دینی از اصول اعتقادی تا فروع فقهی، از امر توحید یعنی والاترین مسائل اصولی تا ارش خدش یعنی ادنی احکام فرعی را شامل می شود و مختص به نوعی از آن نیست».^۱

این دو دلیل نهایت ادله ای است که بر اعتبار احکام عقلی در اعتقادات به نظر علامه مجلسی می توان اقامه نمود.

۳- ۱- ۱. بی اعتباری ادراکات عقل نظری در نزد علمای اخباری

می دانیم که احکام عقل نظری به دو بخش کلی بدیهی و نظری تقسیم می شود. احکام بدیهی و ضروری محتاج استدلال و نظر نیست، اما احکام نظری و کسبی با فکر و استدلال حاصل می شود. احکام نظری (غیر ضروری) عقل نظری در مسائل اعتقادی در مقایسه با احکام مستخرج از ادله نقلی از سه حال خارج نیست: یا دلیل نقلی موافق دلیل عقلی است، یا مفاد دلیل نقلی معارض و مخالف دلیل عقلی است و یا در زمینه دلیل عقلی دلیل نقلی موافق یا مخالف و اصولاً دلیل نقلی بطور خاص ارائه نشده است. واضح است که

۱. بحار الانوار، ج ۲، ص ۲۳۸ تا ۲۴۰.

مراد از دلیل عقلی در ایجاد احکام نظری برهانی مبتنی بر مقدمات یقینی می باشد و نیز واضح است که بحث در عقل نظری است و در مسائل اعتقادی سخن می گوئیم نه در فروع فقهی. پس مجموعاً چهار دسته احکام عقلی قطعی برهانی داریم: يك دسته ضروری و سه دسته نظری.

اگر کسی حکم عقل را در هر چهار مرتبه فوق معتبر دانست قائل به اعتبار ادراکات عقل نظری خوانده می شود. در دسته اول از احکام عقلی - یعنی ضروریات - تنها قول به خلاف به گروهی از سوفسطائیان نسبت داده شده است، اما جمیع علمای اسلام با مشارب مختلف فکری، عقل به معنای اول را معتبر می دانند. حتی علمای اخباری به این معنا تصریح دارند و حداکثر قائلند در این موارد با وفور ادله نقلی فراوان چه بسا ما را به دلیل عقل نیاز نباشد. اما تأیید دلیل عقلی به معنای دوم - یعنی عقل نظری (غیر ضروری) مؤید به نقل - در واقع تأیید دلیل نقلی است و اعتبار آن دلیل، اعتبار دلیل عقلی در نزد قائل آنها نمی شود. علمای اخباری عقل به این معنا را نیز قبول دارند اما بعضی از ایشان تصریح می کنند که این در واقع همان اعتبار نقل است نه بیشتر. محل نزاع در دسته سوم و چهارم احکام عقلی است، بویژه در دسته سوم، یعنی آنجا که عقل قطعی به مطلبی حکم کند و از ظواهر کتاب و سنت خلاف آن برداشت شود. قائل به ترجیح دلیل نقلی، منکر اعتبار عقل و قول به ترجیح دلیل عقلی قطعی بر ظاهر ظنی نقلی قول، به اعتبار عقل است.

اینکه بگوئیم: هرگاه عقل با قانون شریعت موافق باشد نزد ما پذیرفته است، دلیلی بر اعتبار عقل نیست، فارغ از آنکه قانون شریعت نیز از حیث انطباق آن با شریعت نفس الامری اقسامی دارد و هر قول منسوب به شرع انور حتی اگر ظنی و در امور اعتقادی بر اخبار واحد مبتنی باشد بر دلیل عقلی برهانی مقدم نیست.

با ملاحظه مجموعه آثار محدث بزرگ علامه مجلسی، در می یابیم که به نظر ایشان در مسائل اعتقادی:

۱- ادراکات عقلی ضروری یا مشهور عندالکلیه او الاکثر معتبر است،

۲- ادراکات عقلی نظری (غیر ضروری و غیر مشهور) در صورتی که دلیلی نقلی

مؤید و موافق آن باشد معتبر و قابل اقامه است، حتی اگر دلیل نقلی دیگر با این دلیل عقلی مؤید به نقل معارضه کرد ترجیح با دلیل عقلی است. (که این از باب ترجیح نقل با نقل است و ربطی به اعتبار دلیل عقلی ندارد).

۳- در جایی که دلیل نقلی با دلیل عقلی معارض باشد، دلیل عقلی مطلقاً مرجوح و باطل است،

۴- در صورتی که در زمینه دلیل عقلی، دلیل نقلی مؤید یا معارض نداشته باشیم آن دلیل عقلی قابل اعتماد نیست، چرا که جمیع موارد مورد احتیاج انسان در کتاب و سنت موجود است و آنچه در آنها یافت نشود باطل است.

گفتیم که مورد اول و دوم متفق علمای اسلام است و محل نزاع در دو مورد اخیر بویژه مورد سوم است، بنابراین مرحوم مجلسی منکر اعتبار عقل به معنای مصطلح آن است. بر این مدعا و در رد دو دلیلی که گذشت ادله و شواهد ذیل قابل اقامه است:

۱- ۳- ۱. شواهدی اعتباری عقل در اندیشه علامه مجلسی

اول: مراد از واژه عقل در لسان متکلمین و نیز علامه مجلسی در مواضعی از قبیل آنچه از حق‌الیقین گذشت و مانند آن از قبیل: «این را عقل حکم می‌کند یا این به حکم عقل باطل است» مشهورات مشترکه عندالجميع یا اکثر می‌باشد مراد از عقل به این معنا امور ضروری- از قبیل دو بزرگتر از يك است، کل اعظم از جزء است- آراء محموده و مقبولات عامه می‌باشد. به عبارت دیگر مراد از چنین عقلی، بدیهی یا مسائل اتفاقی عندالکل است و از محل نزاع بیرون است، چرا که بحث درباره امور نظری عقلی است که محتاج به استدلال هستند. بعلاوه در عبارت یادشده از حق‌الیقین قرائن فراوانی دال بر این معنا از بداهت و فطری بودن به چشم می‌خورد.

دوم: ذکر ادله عقلی و براهین فلسفی، غیر از تمسک به آنها و اختیار کردن آنهاست. به عنوان نمونه علامه مجلسی در بحار الانوار، پس از ذکر شش برهان بر توحید می‌نویسد: «هفتم، ادله نقلیه از کتاب و سنت، و اینها بیشتر از آن است که به شمارش آید، و بعضی از آنها گذشت، و محذوری در تمسک به ادله سمعیه در باب توحید نیست و این (ادله سمعیه)

ادله قابل اعتماد نزد من است.»^۱ این مطلب بدون کم و کاست در مرآة العقول^۲ و کتاب اربعین^۳ تکرار شده است. پس اگر چه شش دلیل عقلی بر توحید ذکر شده است، اما دلیل مختار و قابل اعتماد نزد علامه مجلسی دلیل نقلی است.

مرحوم امام خمینی در آداب الصلوة نوشته‌اند: «باب اثبات صانع و توحید و تقدیس و اثبات معاد و نبوت و بلکه مطلق معارف حق مطلق عقل و از مختصات آن است، اگر در کلام بعضی محدثین عالی مقام وارد شده است که در اثبات توحید، اعتماد بر دلیل نقلی است، از غرائب امور بلکه از مصیباتی است که باید به خدا پناه برد. این کلام محتاج به توهین و تهجین نیست والی الله المشتکی...»^۴

مرحوم علامه مجلسی توجه نموده است که تمسک به دلیل نقلی در مسأله توحید و مانند آن، چه لوازمی در پی دارد. ایشان در «باب فطرة الله و صبغته» از کتاب ایمان و کفر بحار بعد از بیان اینکه انسان بر معرفت خداوند سرشته شده است و نقل بعض المحققین در این باره و ذکر حدیث مشهوری از امام صادق (ع) می‌نویسد: «و به همین جهت مردم در ترك اکتساب معرفت خدای عزوجل معذورند، متروک بر آنچه سرشته شده‌اند، به مجرد اقرار به قول از ایشان رضایت حاصل می‌شود، و مکلف به استدلال علمی در این باره نیستند، تعمق تنها برای زیادت بصیرت و برای طائفه مخصوص است، اما استدلال برای رد اهل گمراهی است.»^۵

بنابر این استدلال‌های عقلی مذکور در کتب مرحوم مجلسی در این باره بی‌شک مختار و مورد اعتماد ایشان نیست. خلاصه اینگونه تمسک‌های علامه مجلسی به عقل در واقع عنایت به عقل مؤید نقل است که خارج از بحث می‌باشد.

سوم: می‌دانیم که یکی از موارد نزاع بین حکما و متکلمین مسأله حدوث زمانی عالم

۱. همان، کتاب التوحید، ج ۳، ص ۲۳۴.

۲. مرآة العقول، ج ۱، ص ۲۶۴.

۳. کتاب الاربعین، ص ۲۸.

۴. آداب الصلوة، امام خمینی، نشر و تصحیح و پاوری از سیداحمد فهری، ص ۲۲۲، تهران

۵. بحار الانوار، ج ۶۷، ص ۱۳۷.

است، بعد از اینکه حکما مقربه حدوث ذاتی ما سوی الله می باشند. مرحوم مجلسی ادله متکلمین در این زمینه را به تفصیل نقل می کند و پس از ذکر مقدمه‌ای درباره حدوث و اشاره به مطلبی کلی که حاوی یکی از ارکان معرفت شناسی ایشان است، خطاب به حکمایی فرماید: «... در اصول دین از اصحاب یقین باشید، در حزب انبیاء و اوصیاء و صدیقین داخل شوید، بر مبنای عقل‌هایتان تکلم نکنید، بویژه در مقاصد دینی و مطالب الهی، بدیهی عقل بسیاری از اوقات با بدیهی وهم مشتبه می شود، و مألوفات طبیعی با امور یقینیه خلط می گردد. علم منطق وفای به تصحیح مواد اقیسه نمی کند. افکارت را با میزان شرع مبین و مقیاس دین متین و آنچه صدورش از ائمه راسخین (ع) محقق است وزن کن، تا اینکه از هالکین نباشی».^۱

این سخن اختصاصی به باب حدوث ندارد، در همه مقاصد دینی و مطالب الهی جاری است. در امور نظری اعتقادی، حق مراجعه به عقل نداریم چرا که عقل بدیهی هم اشتباه می کند. با احتمال چنین اشتباهی دیگر چه جای رجوع به عقل باقی می ماند؟ در این کلام مبنایی، کوس بی اعتباری عقل نظری اعم از بدیهی و نظری به صدا در آمده است. مرحوم مجلسی مشخص نمی کند با افتتاح چنین احتمال خطایی در عقل نظری آیا برای شناخت خداوند و دیگر معارف الهی که دلیلی جز عقل معتبر نیست (و هنوز پایه نقل که پیامبر (ص) باشد اثبات نشده است) چه دلیلی باقی می ماند؟ آیا از وجهی این همان سخن حس گرایان غربی نیست که از این حیث با اخباریها هم آوازند؟

کلام مذکور دقیقاً از مبانی ملازمین استرآبادی متأثر است. وی که بزرگ اخباریان است در کتاب الفوائد المدنیة فصلی منعقد کرده است به نام: «در بیان انحصار مدرک غیر ضروریات دین اعم از اصول دین و فروع آن در سماع از صادقین (ع)»^۲ همین دلیل وی مبتنی بر تقسیم علوم نظری بر دو قسم است: قسمی که منتهی به ماده قریبه به حس می شوند از قبیل هندسه و حساب و اکثر ابواب منطق، در این قسم اختلافی بین علما واقع

۱. همان، ج ۵۷، ص ۳۰۶.

۲. الفوائد المدنیة، ملازمین استرآبادی، ص ۱۲۸ تا ۱۳۱ دارالنشر اهل البیت. قم، ۱۴۰۵ (افست از چاپ سنگی).

نمی‌شود. و قسمی که منتهی به ماده بعید از حس می‌گردند، حکمت الهی و طبیعی، کلام، اصول فقه، مسائل نظری فقهی و بعضی قواعد مذکور در علم منطق از این قبیلند.

راه حل نهایی استرآبادی در این جمله خلاصه می‌شود: «اگر ما به کلام ایشان تمسك کردیم از خطا معصوم می‌مانیم و اگر به غیر ایشان تمسك کردیم معصوم از خطا نیستیم...» عدم توانایی علم منطق از خطاهای مادی با تمسك به ذیل دامن اهل عصمت (ع) جبران می‌شود.

سخن در اینجا است که آیا برداشت ما از روایات صادقین (ع) معصوم است؟ و آیا عصمت ائمه (ع) به روایات منتسبه به قول مطلق و به مستنبطین از روایات نیز سرایت می‌کند؟ سخن از بحث فقهی و حجت شرعی نیست، سخن از مسائل نظری اعتقادی و تحقیق و معرفت است. مگر ما در مباحث اعتقادی چه میزان روایات متواتره نص داریم؟ مرحوم مجلسی در ذیل کلام یاد شده قائل شد که می‌باید عقل نظری را با مقیاس دین سنجید. بی شك مراد از دین در این سنجش بخش کلامی دین است. به زبان دیگر: معیار صحت فلسفه، کلام است. و عبارت دیگر بر اهین فلسفی با جدلیات کلامی سنجیده می‌شود و یقینیات با مسلمات و مشهورات. از این روست که در موارد بسیاری مرحوم مجلسی با نیت استناد به ظواهر روایات به راه متکلمین معتزلی یا اشعری قدم نهاده است و از روایات برداشتهایی کرده است که دشوار بتوان به مذهب اهل بیت (ع) نسبت داد. از جمله اینکه ملاك احتیاج به علت حدوث است یا امکان^۱، بحث در امور انتزاعی^۲، بحث زمان^۳، درباره افعال و حرکات اختیاری عباد و...^۴ مقایسه آراء کلامی علامه مجلسی با متکلمین اشعری و معتزلی اهل سنت موضوع بحثی جداگانه است. سوء ظن آن بزرگوار به حکمای اسلام و فلسفه باعث شده که در بعضی موارد در برخی اظهار نظرهای کلامی از مذهب اهل

۱. بحار الانوار، ج ۵۷، ص ۲۵۶.

۲. همان، ج ۵۷، ص ۲۸۲، و بویژه ر.ك، حاشیه شیخ محمد تقی مصباح یزدی، درباره همداستانی مصنف با معتزله در همین صفحه.

۳. همان، ج ۶، ص ۳۳۰ و نیز ر.ك، به نظر علامه طباطبائی در حاشیه این صفحه.

۴. همان، ج ۴، ص ۱۴۸ ر.ك، به حاشیه علامه طباطبائی، در این صفحه.

بیت (ع) و مشهور علمای امامیه فاصله بگیرد. توجه به آراء عقلی مرحوم مجلسی یکبار دیگر این حقیقت را عیان می کند که از فلسفه و بحث عقلانی گریزی نیست، و آنها که از در عناد با مباحث عقلی و فلسفی وارد شده اند، در اثر نیاز مودن و عدم تبهر در این مباحث ندانسته به آرائی قائل شده اند که خود تشکیل دهنده يك فلسفه ضعیف و نسفته است. نقل قولهای طولانی از متکلمین همچون فخر رازی و یا شارح مقاصد بویژه در کتاب سماء و عالم و مباحث نفس^۱ و برعکس سوء ظن افراطی به سخنان حکما و فلاسفه اسلامی جای تأمل فراوان دارد.^۲

چهارم: مرحوم مجلسی در ذیل «باب ان المعرفة منه تعالی» از کتاب العدل و المعاد بحار الانوار به مطالبی مبنایی و کلی اشاره کرده اند که بخشی دیگر از پیکر معرفت شناختی این محدث بزرگ را روشن می کند. ایشان می گوید: «اخبار این باب و کثیری از ابواب سابقه دلالت می کند بر اینکه معرفت خداوند تعالی بلکه شناخت رسول و ائمه صلوات الله علیهم و سایر عقائد دینی، موهبتی هستند و کسبی نیستند». وی پس از بیان شش تأویل در این زمینه و عدم پذیرش آنها و اعتراف به بعد اکثرشان ادامه می دهد: «ظاهر روایات این است که بندگان مکلف به انقیاد از حق و ترك استکبار از قبول آن هستند، اما معارف تماماً از جمله چیزهایی هستند که خداوند در قلوب بندگان بعد از اختیار حق از جانب ایشان القامی کند، سپس این معارف را روز بروز به اندازه اعمال و طاعات ایشان تکمیل می نماید تا اینکه ایشان را به درجه یقین برساند و ترا کفایت می کند در این باره، آنچه از سیره انبیاء و ائمه دین در تکمیل امم و اصحابشان رسیده است، ایشان (انبیاء و ائمه (ع)) آنها (امم و اصحابشان) را به اکتساب و نظر، و تتبع کتب فلاسفه و اقتباس از علوم زنادقه احاله نکردند، بلکه ایشان را اولاً به اذعان به توحید و سایر عقاید دعوت کردند، و سپس ایشان را به تکمیل نفس به طاعات و ریاضات خواندند تا اینکه به اعلی درجات سعادات فائز شوند».^۳

۱. ر. ک: به عنوان نمونه همان، ج ۶۱.

۲. ر. ک: به عنوان نمونه همان، ج ۵۹، ص ۲۰۳.

۳. همان، ج ۵، ص ۲۲۴.

به نظر علامه مجلسی، عقائد دینی کسبی نیست. انبیاء و ائمه هم که به اکتساب و نظر و نیز به تتبع کتب فلاسفه و اقتباس از علوم زنادقه! دعوت نکرده‌اند. بنابراین دیگر چه جایی برای تمسک به عقل باقی می‌ماند؟ و آیا نفی کسبی بودن علم نفی مقام عقل در معارف نیست. لازم به ذکر است که بحث در معرفت دینی است نه ایمان دینی.

علامه طباطبایی در ذیل نظر علامه مجلسی متذکر شده است: «از آنجا که اراده مسبوق به معرفت یعنی تصور و تصدیق می‌باشد، محال است که اراده به اصل علم و معرفت تعلق بگیرد و روایات همین نکته را تذکر می‌دهند، اما تفاسیل علم و معرفت کسبی و اختیاری است بالواسطه، به این معنی که تفکر در مقدمات، انسان را مستعد افاضه نتیجه از جانب خدای تعالی قرار می‌دهد، و با این همه علم فعلی از افعال انسان نیست».^۱

در حاشیه تعرض علامه مجلسی به فلاسفه در گفتار فوق خالی از لطف نیست به کلامی از ایشان در کتاب السماء و العالم اشاره کنیم: «تذنیب: ما می‌باید بعضی از آنچه حکما در تحقیق قوای بدن انسان گفته‌اند ذکر کنیم، چرا که فهم آیات و روایات فی الجمله بر آنها متوقف است و مشتمل بر حکم ربانی است».^۲

از آنجا که مقدمه واجب حداقل عقلاً واجب است، اگر کسی همین نظر را درباره دیگر بخشهای فلسفه از جمله الهیات آن ابراز داشت آیا مستحق تکفیر است؟

پنجم: علامه مجلسی در رساله‌ای درباره حکما، اصولیین و صوفیه در پاسخ به مسأله اول از سه مسأله از امهات مسائل اسلامی می‌نگارد: «اما مسأله اولی، یعنی طریقه حکما و حقیقت بطلان آن، باید دانست که حق تعالی اگر مردم را در عقول مستقل می‌دانست انبیاء و رسل برای ایشان نمی‌فرستاد و همه را حواله به عقول ایشان می‌نمود و چون چنین نکرده و ما را به اطاعت انبیاء مأمور گردانیده و فرموده است: «ما اتیکم الرسول فخذوه و ما نهیکم عنه فاتتهوا» پس در زمان حضرت رسول (ص) در هر امری به آن حضرت رجوع نماید و چون آن حضرت را ارتحال پیش آمد، فرمود: «انی تارک فیکم الثقلین کتاب الله و عترتی اهل بیتی» و

۱. همان

۲. همان، ج ۶۱، ص ۲۶۰.

ما را حواله به کتاب خدا و اهل بیت خود نمود و فرمود کتاب با اهل بیت من است و معنی کتاب را ایشان می دانند، پس ما را رجوع به ایشان باید در جمیع امور دین، از اصول و فروع دین، و چون معصوم (ع) غایب شده، فرمود: در امور مشکله که بر شما مشتبه شود رجوع کنید به آثار ما و راویان احادیث ما. پس در امور به عقل مستقل خود بودن و قرآن و احادیث متواتره را به شبهات ضعیف حکما تأویل کردن و دست از کتاب و سنت برداشتن عین خطاست.^۱

عبارت فوق در انحصار دلیل دینی - چه در اصول چه در فروع، در سنت بسیار گویاست و هیچ مقامی برای عقل و نیز کتاب بدون روایات قائل نشده است. حکمای اسلامی و قائلین به حسن و قبح چنین رأیی ندارند که عقل برای هدایت بشر کافی است، ادله ایشان بر لزوم بعثت گواه این مدعاست.

ششم: مرحوم مجلسی در ذیل حدیث طویلی در «باب الاضرار الی الحجة» کتاب مرآة العقول درباره علم کلام می فرماید: «قول امام (ع)» فانت اذا شريك رسول الله «دالالت بر بطلان کلامی می کند که مأخوذ از کتاب و سنت نباشد، و اعتماد در اصول دین بر ادله عقلیه جایز نیست».^۲ سپس احتمال ضعیف می دهد که تنها در باب امامت این مورد جاری شود. و در پایان احتمال سومی را ذکر می کند که مراد فروع فقهی باشد که عقل در آنها مداخلیتی ندارد، اما در انتها می فرماید: «تعمیم اظهر است». یعنی عدم مداخلیت عقل در فروع و اصول دین اعم از بحث امامت و غیر آن اظهر است.

عبارت «اعتماد در اصول دین بر ادله عقلیه جایز نیست» در ذیل روایت مشابه در بحار الانوار ذکر نشده است.^۳ اما با توجه به ذکر اظهریت تعمیم نتیجه و احداست و آن اینکه اعتماد در اصول دین بر ادله عقلیه جایز نیست. ایشان در شرح جمله دیگر از روایت می نویسد: «قول حضرت «هذا ينقاد وهذا لا ينقاد» یعنی ایشان (متکلمین) محتوای کتاب و

۱. دین و سیاست در دوره صفوی، رسول جعفریان (قم، انتشارات انصاریان، ۱۳۷۰) (رساله مجلسی درباره حکما، اصولیین و صوفیه از ص ۲۶۰ تا ۲۶۷) ص ۲۶۱ و نیز برای توضیحات بیشتر ر.ک. به ص ۲۵۸ تا ۲۶۰.

۲. مرآة العقول، ج ۲، ص ۲۶۸.

۳. بحار الانوار، ج ۲۳، ص ۱۳.

سنت را به میزبان عقولشان و قواعد کلامیشان می‌سنجند، لذا به بعضی ایمان می‌آورند و به بعضی کفر می‌ورزند، پس آنان بسیاری اوقات ظواهر کتاب و سنت را به واسطه مناقضت آرائشان با آنها ترک می‌کنند.^۱ مرحوم مجلسی بین عقل قطعی و عقل ظنی تفصیل نداده است.

هفتم: علامه مجلسی در توضیح روایت قیاس ابلیس دو احتمال قیاس لغوی و قیاس فقهی را مطرح می‌کند. در تبیین احتمال اول می‌نگارد: «احتمال دارد مراد از قیاس در اینجا اعم از قیاس فقهی باشد، از قبیل استحسانات عقلیه و آراء واهی‌ای که از کتاب و سنت اخذ نشده‌اند، و مراد این است که در طریق عقل خطا فراوان واقع می‌شود، پس جایز نیست اتکال به عقل در امور دین، بلکه واجب است رجوع در جمیع این موارد به اوصیاء سید المرسلین (ع)، و این ظاهر اکثر اخبار این باب است.^۲ دقت در کلام فوق بخوبی نشان می‌دهد که عدم اعتبار عقل در ذیل قیاس، اعم از فقهی یا قیاس لغوی و منطقی، آمده است و به نظر این محدث بزرگ ظهور اکثر اخبار باب بدع و رأی و مقائیس در بی اعتباری رأی عقل به دلیل فراوانی خطای آن است.

مرحوم مجلسی در همین باب در ذیل روایتی از محاسن فرموده است: «بعد از تدبیر در این خبر و مانند آن بر تو مخفی نماند، که ایشان (ائمه ع) باب عقل را بعد از معرفت امام (ع) بسته‌اند و امر کرده‌اند که در جمیع امور از ایشان تبعیت کنند و از تکیه بر عقول ناقصه در جمیع مسائل نهی کرده‌اند.^۳

این ادعا که این کلام در ذیل روایت قیاس فقهی می‌باشد و محتمل است همانطور که در بحار می‌نویسد نفی قیاس عقلی برهانی در شرایع و احکام باشد، بنا به ادله ذیل وارد نیست.

اولاً: مرحوم مجلسی در توضیحشان دوبار از ادات عموم استفاده کرده‌اند: یعنی هم امر کرده‌اند که در «جمیع امور» از ایشان تبعیت کنند، و هم نهی کرده‌اند از تکیه بر عقول ناقصه در «جمیع مسائل». جمیع امور و جمیع مسائل ظاهر در همه مسائل دینی اعم از

۱. مرآة العقول، ج ۲، ص ۲۷۰.

۲. بحار الانوار، ج ۲، ص ۲۸۸ و مرآة العقول، ج ۱، ص ۱۹۹.

۳. بحار الانوار، ج ۲، ص ۳۱۴.

اصول و فروع است.

ثانیاً: احتمال دیگر نه در ذیل این روایت و نه در این باب، بلکه در بابی دیگر آمده و در مقابل ادات عموم، به احتمال واقعی نیست. چرا که این احتمال مبتلا به معارضات فراوانی است که عملاً از قابلیت تخصیص عام فوق ساقط می شود.

ثالثاً: چنانکه در ذیل خبر قبلی گذشت: ظاهر اکثر اخبار این باب در عدم اعتبار عقل است و این سخن در ضمن احتمال قیاس لغوی آمده است، نه قیاس فقهی.

رابعاً: علامه طباطبائی نیز از فرمایش علامه مجلسی تعمیم فهمیده و در تعلیقه قیمه خود نوشته است: «این (سد باب عقل بعد از معرفت امام) نظر اخباریها و بسیاری از غیر ایشان است و از عجیب ترین خطاهاست. اگر حکم عقل بعد از معرفت امام باطل شود این حکم منجر به ابطال توحید و نبوت و امامت و سایر معارف دینی می شود. چگونه ممکن است از عقل نتیجه ای حاصل شود، سپس با همین نتیجه حکم عقل ابطال شود و نتیجه بعینها صادق بماند. اگر مراد ایشان این است که حکم عقل صادق است تا چنین نتیجه ای بدهد سپس باب عقل مسدود می شود، معنای این سخن تبعیت عقل از نقل در حکم کردن است و این فسادش افحش می باشد. حق مطلب این است که مراد از جمیع این اخبار، نهی از تبعیت از عقلیات در مواردی است که باحث قدرت بر تمییز مقدمات حقه از مقدمات موهّه باطله را ندارد».^۱

خامساً: مرحوم مجلسی مشابه این سخن را در دیگر کتب خود نیز تکرار کرده است و در آنها مجال حتی احتمال قیاس فقهی هم نیست. از جمله در رساله اعتقادات^۲ و نیز رساله درباره حکما، اصولیین و صوفیه.^۳

از جمله می فرماید: «پناه بر خدا اگر مردم در اصول عقایدشان بر عقلهایشان تکیه کنند در این صورت در مرتعهای جهالت حیران می شوند».^۴

۱. همان، تعلیقه.

۲. ر. ک: رساله الاعتقادات، علامه مجلسی، ص ۱۶ و ۱۷. تحقیق سید مهدی رجائی. مکتبه العلامة المجلسی - اصفهان ۱۴۰۹.

۳. ر. ک: دین و سیاست در دوره صفوی، رساله درباره حکما، اصولیین و صوفیه، ص ۲۶۰.

۴. رساله الاعتقادات، ص ۱۷.

هشتم: سخن علامه مجلسی مذکور در ذیل حدیث تحف العقول (دلیل دوم قول به اعتبار ادراکات عقل نظری در اندیشه علامه مجلسی) مبنی بر اینکه قیاس عقلی برهانی که عقول حق بودن آن را بشناسد و کسی توان انکار آن را نداشته باشد - به ادله ذیل - نمی تواند مستند اعتبار عقل نظری در نظر این محدث بزرگوار باشد:

اولاً: با توجه به جمله آخر توضیحات ایشان، بعید است که این توضیح قول مختار و معتمد علیه مرحوم مجلسی باشد «این چیزی است که به خاطر مرسید، و با استعجال در حل خبری که مشتمل بر اغلاق و اجمال است تقریر شد»^۱ هر چند اینکه کدام موضع خبر اغلاق و اجمال دارد مشخص نفرموده است. این عبارات حداقل مشعر به عدم ارتضای ایشان به آن توضیح می باشد.

ثانیاً: این توضیحات معارضهای قوی و فراوانی دارد از جمله هفت شاهد و دلیلی که از کلام علامه مجلسی تاکنون اقامه شده است. جایجای فرمایشات و کتب این محدث بزرگوار حاکی از بی اعتباری ادراکات عقلی است و تنها به بعضی از آنها اشاره شد.

ثالثاً: مرحوم مجلسی قیاس عقلی برهانی را مقید کرده است به اینکه عقول حق بودن آن را بشناسد و کسی توان انکار آن را نداشته باشد و این توضیح باعث می شود که تنها بخشی از قیاسهای برهانی را داخل کند نه هر قیاس برهانی را. پیشتر گفتیم مراد از عقول در اینجا عقل مستعمل در لسان متکلمین است که تنها مشهورات و مقبولات و ضروریات را شامل می شود که خارج از محل نزاع است. (هر چند در بعضی کتب متکلمین متأخر اطلاق عقل بر عقل کسبی نیز مشاهده می شود). بحث در آنگونه قیاسهای متشکل از قضایای عقلی برهانی است که در زمره مشهورات یا ضروریات نمی گنجند، محل نزاع در چنین قضایا و قیاسهایی است، منکر آن منکر اعتبار ادراک عقل نظری و مثبت آن قائل به اعتبار آن است. هر چند در این مورد مرحوم مجلسی قبلاً ضروریات را خارج کرد، اما توضیح ایشان عملاً این قیاس عقلی برهانی را به ضروریات تقریب می کند. بر این مبنا این فرمایش علامه مجلسی با دیگر آراء منقول از ایشان سازگار است.

۲- ۳- ۱- ۱. سیدنعمت الله جزایری و مقام عقل

بعلاوه مؤیدات فراوانی از اصحاب و معاصرین ایشان بر این حمل می توان اقامه نمود: مرحوم سیدنعمت الله جزایری شاگرد مبرز علامه مجلسی که در تنظیم بحار یاور آن مرحوم بوده است و عنایت حضرت استاد را به ایشان در الانوار النعمانیه بیان کرده است^۱ عبارتی دارد که علی رغم طولانی بودن آن به دلیل نهایت دخالت آن در بحث نقل می کنیم:^۲

«اکثر اصحاب از برخی مخالفین ما که اهل رأی و قیاس و اهل علم طبیعی و فلاسفه و امثال آنها هستند پیروی کرده اند، آنان بر عقول و استدلالهایشان اعتماد می کنند و آنچه انبیاء آورده اند نمی پذیرند، چرا که موافق عقلشان نیست. تا آنجا که نقل شده: عیسی (ع) از افلاطون خواست آنچه را از جانب خدا آورده تصدیق کند او جواب داد «عیسی رسول عقول ضعیفه است اما من و امثال من در معرفت محتاج به ارسال انبیاء نیستیم»^۳ خلاصه آنها در امورشان فقط بر عقل اعتماد کرده اند، پس بعضی از اصحاب ما از ایشان پیروی کرده اند، اگر چه اعتراف نمی کنند. اینان می گویند زمانی که دلیل عقلی و نقلی تعارض کردند، دلیل نقلی را طرح یا تأویل می کنیم به آنچه به سوی عقل بر می گردد. لذا می بینی که در مسائل اصول دین به آرائی قائل می شوند که دلائل نقلی بر خلاف آنها اقامه شده است چرا که می پندارند در این موارد دلیل عقلی موجود است».

وی سپس به دو مثال اشاره می کند: یکی نفی احباط و دیگری نفی سهو از ساحت نبی (ص) با ادله عقلیه. به نظر سیدنعمت الله ادله نقلی فراوان بر اثبات احباط و حصول سهو النبی (ص) قائم است. وی در ادامه می افزاید: «و اما مسائل فروع، مدارشان بر طرح

۱. الانوار النعمانیه، سیدنعمت الله جزایری، همراه با تعلیقات شهید قاضی طباطبایی، ج ۳، ص ۳۶۲. تبریز ۱۳۸۲.

۲. همان، ج ۳، ص ۱۲۷ تا ۱۳۳.

۳. افلاطون متولد ۴۳۰ قبل از میلاد و متوفی ۳۴۸ قبل از میلاد است. چگونه ممکن است این ملاقات بین افلاطون و مسیح (ع) واقع شده باشد؟! تعجب از اخبارین است که چگونه بر قصص واهی که مستندی برای آن نیست اعتماد می کنند. بعضی محدثین این قصه را به جالینوس نسبت داده اند، حال آنکه جالینوس دو قرن بعد از میلاد مسیح متولد شده است! (حاشیه شهید قاضی طباطبایی بر الانوار النعمانیه، ج ۳، ص ۱۳۰)

دلایل نقلی و قائل شدن به آنچه استحسانات عقلی می‌طلبد. و زمانی که به دلایل نقلی عمل می‌کنند. ابتدا دلایل عقلی را می‌آورند سپس دلیل نقلی را مؤید و معاضد دلیل عقلی قرار می‌دهند. پس مدار و اصل فقط عقل است».

سید سپس در نقد استفاده از عقل در اصول و فروع دین می‌افزاید: «این (تمسک به دلیل عقلی) اشکال دارد چرا که ما از ایشان می‌پرسیم معنای دلیلی که شما آن را در اصول و فروع دین اصل قرار دادید چیست؟ اگر مرادتان آن است که نزد عامه عقول مقبول است، این اثبات نمی‌شود و برای شما دلیل عقلی نمی‌ماند [یعنی ما موارد عقلی متفق علیه عندالکل نداریم] زیرا آنچنانکه محقق شده است از اینکه عقول در مراتب ادراک مختلفند و برای ایشان حدی که در آن توقف کنند نیست، لذا می‌بینی که هر يك از لاحقین بر ادله سابقین بحث می‌کنند آنها را نقض نموده، دلایل دیگری بر آراء خود اقامه می‌کنند. و برای همین است که حتی يك دلیل را نمی‌بینی که نزد همه عقلا و افاضل مقبول باشد و اگر چه مطلوب یکی است. جماعتی از محققین اعتراف کرده‌اند که هیچیک از دلایل اثبات واجب تمام نیست، زیرا ادله ایشان مبتنی بر بطلان تسلسل است و دلیلی بر بطلان تسلسل اقامه نشده است. پس زمانی که دلیل بر این مطلب جلیل که کافه خلافت متوجه استدلال بر آنند تمام نباشد چگونه دلیل بر آنچه آحاد محققین توجه دارند تمام خواهد بود.

آنگاه سید به دومین احتمال از دلیل عقلی اشاره می‌کند: «و اگر مراد از آن عقلی باشد که به زعم مستدل و به اعتقاد او مقبول است؛ در این صورت بر ما جایز نیست تکفیر حکما و نادقه و نه تفسیق معتزله و اشاعره و نه طعن بر مخالفین مذهبی ما، چرا که اهل هر مذهبی در تقویت آن مذهب به دلایل فراوانی از عقل استناد می‌کنند و این ادله مقبول عقلهایشان و نزد ایشان معلوم است و با آن جز دلایل عقلی اهل قول دیگر با دلایل نقلی معارضه نمی‌کند، و بنابر آنچه گفتید هر دو صلاحیت معارضه را ندارند، زیرا دلیل نقلی را یا باید طرح کرد یا تأویل نمود. و دلیل عقلی این شخص بر غیر او حجت نیست چرا که نزد او مثل آن است و واجب است عمل به آن. با اینکه اصحاب نظریه تکفیر فلاسفه و آنها که جاپای ایشان می‌نهند و تفسیق اکثر طوائف اسلام داده‌اند، و این تکفیر و تفسیق نیست مگر به این خاطر که از

ایشان آن ادله را نپذیرفته اند و آنها را از ادله عقلی به حساب نیاورده اند.

سید نعمت الله در ادامه می افزاید: اگر اشکال کنی که بنابر آنچه از عدم اعتماد بر دلیل عقلی ذکر کردی، پس چنین دلیلی به هیچ وجه معتبر نیست. در پاسخ می گویم: شایسته است دلیل عقلی به سه قسم تقسیم شود:

اول: آنچه بدیهی باشد و ظهور در بداهت داشته باشد و با آن دلیل دیگری معارضه نکند، مثل يك نصف دو است و یا آنچه در همین درجه از بدیهیات است.

دوم: آن دلیل عقلی که دلیل نقلی با آن معارضه کرده است، الا اینکه آن دلیل عقلی با دلیل نقلی دیگری معاضدت شده است، چنین دلیلی عقلی همچنین بر دلیل نقلی در تعارض ترجیح داده می شود. ولیکن تعارض در حقیقت بین دو نقلی است. زیرا چنانکه دلیل عقلی دلالت می کند که خداوند در مکان نیست و قول خداوند (الرحمن علی العرش استوی) دال بر مکان است ظاهراً، واجب است ترجیح آن عقلی به دلیل تأییدش به نقلیاتی که دلالت بر منزله بودن خداوند از کون و مکان دارد.

سوم: آنچه که در آن عقل و نقل بدون تأیید عقل از جانب نقل معارضه می کنند، در این مورد ما عقل را ترجیح نمی دهیم بلکه به نقل عمل می کنیم و چنین چیزی را غریب مشمار چرا که مدلول اخبار صریحه صحیحه است زیرا ایشان (ع) از اعتماد بر عقول نهی کرده اند چرا که آنها ضعیفند، احکام و علل آنها را درک نمی کنند. دلائل عقلیه ای که برای محققین اصحاب ما (رضوان الله علیهم) حاصل شده است، نیست مگر به سبب ورود نقل به مضمون آنها. پس نقل را به آن دلیل تأیید کرده اند. ولی ایشان در بسیاری از مواضع مانند این (دلیل نقلی) را مهمل گذاشته بر عقل تکیه می کنند و نقل را به واسطه آن طرح می کنند».

مراد سید از عبارت اخیر این است که محققین اصحاب به دلیل عقلی عمل نمی کنند مگر اینکه تأیید نقلی بر آن داشته باشند، اما در موارد بسیاری، دلیل نقلی مؤید را ذکر نمی کنند و تنها به ذکر دلیل عقلی اکتفا می کنند و دلیل نقلی معارض با این دلیل عقلی مؤید به نقل را طرح می کنند».

سخنان مرحوم سید نعمت الله جزایری از جهات مختلف قابل نقد و بررسی است، اما هر چه هست زوایای نظریك عالم اخباری را در مورد ابعاد مختلف دلیل عقل به دقت

تشریح می کند، بی شک در نظر سید، استادش علامه مجلسی از محققین اصحاب به حساب می آید، لذا مراد از دلیل عقل حتی اگر مجرد از نقل ذکر شده باشد جز از عقل مؤید به نقل نیست. و این ملاکاً توضیح فرمایش علامه مجلسی است که تنها عقلی معتبر است که موافق با قانون شریعت باشد. علامه مجلسی در تعارض بین عقل و نقل چه می کند؟ جز آنچه شاگرد آن عالی مقدار گزارش کرد؟

مرحوم شیخ یوسف بحرانی در الدرر النجفیه^۱ و الحقائق الناظره^۲ ضمن نقل کلام یاد شده مرحوم سید نعمت الله در پاسخ روایات در مدح عقل می نویسد: «این روایات مربوط به عقل صحیح فطری است که از حجج الهی و سراج منیر و موافق شرع است، بلکه شرع داخل است، لیکن تا زمانی که غلبه او هام فاسده آن را تغییر نداده باشد و اغراض کاسده از عصبيت و حب جاه و مانند آن در آن تصرف نکرده باشد».

هر چند که با توجه به نتایجی که شیخ یوسف در انتهای کلامش مترتب می کند ظاهراً بحث وی در باب عقل عملی و میزان اعتبار عقل در فقه است اما صدر کلام و عبارات منقوله وی از دیگران، عام است.

۳- ۱- ۱. شیخ حر عاملی و مقام عقل

مرحوم صاحب وسائل شیخ حر عاملی در کتاب الفوائد الطوسیه نیز در ضمن بحث درباره میزان دلالت بعضی اخبار ماح عقل، می فرماید: «این اخبار تنها دلالت بر حجیت مقدمات عقلیه ای دارد که حجیت مقدمات نقلیه و مانند آن متوقف بر آنهاست نه اینکه مطلقاً مقدمات عقلیه حجت باشد».^۳

مرحوم شیخ حر به این نکته عنایت دارد که استدلال بر حجیت دلیل سمعی به دلیل سمعی دوری است.

به نظر این عالم اخباری «دلیل قطعی در فروع دین موجود نیست و بر فرض وجودش در غیر فروع دین [یعنی اصول دین] مانند بطلان تکلیف مالا یطاق و مانند آن، این مسلم

۱. الدرر النجفیه، شیخ یوسف بحرانی، طبع حجری، ص ۱۴۵ تا ۱۴۸.

۲. الحقائق الناظره شیخ یوسف بحرانی، ج ۱، ص ۱۲۵ تا ۱۳۳. دار الکتب الاسلامیه- نجف ۱۳۷۶.

۳. الفوائد الطوسیه، شیخ حر عاملی، فائده ۷۹، ص ۳۵۰ تا ۳۵۵. المطبعة العلمیه- قم ۱۴۰۳.

است، لیکن در چنین مواردی دلیل نقلی متواتر قطعاً یافت می‌شود، و استقراء به این مطلب شاهد است».

شیخ حرّ پس از بحث از معانی سه گانه عقل در اخبار، نتیجه می‌گیرد اگر عقل را به معنای مقابل جنون بگیریم می‌باید آن را به دوازده نوع دلیل تخصیص زد. این دوازده مورد سیمای معرفت شناختی صاحب و سائل را به دقت ترسیم می‌کند، و علی رغم نکات قابل تأمل آن جهت احتراز از اطاله کلام از ذکر آن می‌گذریم.

توجه به موارد منقول از شیخ حرّ که از اصحاب اجازه علامه مجلسی به حساب می‌آید و خود نیز از مرحوم مجلسی اجازه روایت دارد^۱ نشان می‌دهد که بر فرض وجود ادله عقلی قطعی در اصول دین به واسطه وجود ادله نقلی متواتر به آنها نیازی نیست. بعلاوه میزان اعتبار ادله عقلیه تا آنجاست که مقدمات دلیل نقلی را فراهم می‌سازند. راستی آیا علامه مجلسی در این دو نظر با ایشان مخالف است؟

به یاد داشته باشیم آراء هر عالم و واژه‌هایی که به کار می‌برد می‌باید در ظرف زمانی خودش و با توجه به مبانی مقبول عصر او معنا کرد. امیدوارم در تبیین فوق با توجه به نکات یاد شده نظر علامه مجلسی در باب عقل بدرستی منعکس شده باشد.

اما این ادعا که «مرحوم مجلسی صرفاً با عقل نظری و فلسفی یا عقل فلسفی و نظری یا عقل فلسفی مخالف است، اما قائل به اعتبار عقل در مباحث اعتقادی است.» باید پرسید: مراد از «او» در «عقل نظری و فلسفی» چیست؟ آیا عطف تفسیری است، بعبارت دیگر مراد از عقل نظری همان عقل فلسفی است و این دو از يك قماشند؟ یا اینکه صرفاً عطف است و عقل نظری غیر از عقل فلسفی است و علامه مجلسی با هر دو عقل مخالف است؟ راستی از عقل فلسفی چه معنایی اراده شده است؟ اگر منظور اصطلاحات مختلف عقل در نزد فلاسفه است که قبلاً گفتیم اکثر معانی عقل را که مرحوم مجلسی ذکر کرده متخذ از

۱. الوسائل الشیعه، ج ۳۰، ص ۱۷۳، طبع مؤسسه آل البیت (ع)، خاتمه - الفائدة الخامسة: الطريق العاشر: ونروها ايضاً عن... مولانا محمد تقی المجلسی ایدة الله تعالی وهو آخر من اجاز لی واجزت له.

فلاسفه است که به شکل غیر فنی ارائه گشته است. اگر منظور عقل به معنای مصطلح در الهیات فلسفه است قبلاً گذشت که چنین معنایی در بحث معرفت‌شناختی ما جایی ندارد. باقی می‌ماند عقل نظری به معنای قوه ادراک واقعیات، اگر گفته شود عقل نظری به تفسیر فلسفی در نظر مرحوم مجلسی مردود است، آن گاه این سؤال مطرح می‌شود که پس عقل نظری به تفسیر غیر فلسفی چه ویژگی‌هایی دارد و چگونه تعریف می‌شود؟ قلمرو و محدوده ادراکاتش تا کجاست؟ در تعارض با دلیل نقلی مطلق - مرجوح است یا راجح است یا قول به تفصیل حق است؟ تمسک به دلیل عقلی در مسائل اعتقادی یعنی بحث در حوزه عقل نظری، کسی که ادعا می‌کند مرحوم مجلسی عقل نظری و فلسفی را قبول ندارد، آنگاه می‌گوید در مسائل اعتقادی به دلایل عقلی تمسک می‌کند کلامی تناقض‌آمیز را ادعا کرده است، یعنی به دلیلی تمسک نموده است که آن را معتبر نمی‌شناسد.

بعلاوه اگر بپذیریم که علامه مجلسی عقل نظری و فلسفی را قبول ندارد، باقی می‌ماند عقل عملی. آیا در مسائل اعتقادی با عقل عملی استدلال می‌کند؟! (بنابر مذهب غیر مشهور در عقل عملی که اصلاً جایی برای ادراک باقی نمی‌ماند). دخالت در مسائل عقلی بدون ممارست کافی در آن چنین نتایج حکیمانه‌ای را به دنبال دارد.

خلاصه این قسمت از کلام اینک:

۱- در آثار مختلف علامه مجلسی در بسیاری از مسائل اعتقادی به حکم عقل استناد شده که مراد همگی عقل به معنای عقل ضروری یا مشهور عندالکلی یا اکثر است. در مواردی که ایشان به دلیل عقلی استناد کرده‌اند اولاً؛ در جایی است که دلیل نقلی موافق آن موجود است و دلیل نقلی مخالف آن یا نداریم، یا نسبت به دلیل نقلی موافق مرجوح است. ثانیاً دلیل عقلی و استدلال تنها علیه گمراهان به کار می‌آید نه برای فهم حقیقت از جانب محقق و پژوهشگر. عبارت دیگر اقناعی و جدلی است نه کاشف و برهانی. ثالثاً؛ دلیل معتمد علیه این محدث عالی مقام در مسائلی که دلیل نقلی و عقلی اقامه کرده، دلیل نقلی است و صرف ذکر دلیل عقلی در کتب ایشان باعث نمی‌شود آن بزرگوار را قائل به دلیل عقلی بدانیم.

۲- بر فرض حجیت و اعتبار دلیل عقلی، از آنجا که در جمیع مسائل (از جمله مباحث اعتقادی) دلیل نقلی داریم، اصولاً ما نیازمند دلیل عقلی نیستیم.

۳- نظر علامه مجلسی در بی اعتباری ادراکات عقل نظری، نظر عمومی علماء اخباری است.

۴- بی اعتباری عقل نظری در امور اعتقادی و مابعدالطبیعه از سوی مرحوم علامه مجلسی و دیگر اخباریها از يك حیث قابل مقایسه با نظر کانت فیلسوف بلندآوازه آلمانی در این باره است. با این تفاوت که علمای اخباری و نیز علامه مجلسی عملاً از باب نقل مسائل مابعدالطبیعی را سامان می دهند و کانت از راه اخلاق و حکمت عملی.

۵- بی اعتباری عقل در دیدگاه علامه مجلسی و اخباریان، قابل مقایسه با همین نظر در تفکر ظاهرگرایان اهل سنت از قبیل حنابل و اهل حدیث از يك سو و با حس گرایان غربی از سوی دیگر است. اتفاق نظر این همه علی رغم اختلافات فراوان در عزل عقل نظری از مقام معرفت است.

۶- علامه مجلسی راه شناخت معارف اعتقادی را منحصر در دلیل نقلی می داند و نزد این محدث خدوم دلیل نقلی نیز عملاً منحصر در روایات اهل بیت (ع) است. ذکر آیات قرآنی در اول ابواب بحار و مانند آن ناقض این قول نیست. مهم این است که به این پرسش پاسخ دهیم: آیا به نظر علامه مجلسی و دیگر علمای اخباری تفسیر قرآن بدون روایات اهل بیت (ع) معتبر است یا نه؟ آیا فهم صحیح آیات بدون روایات ممکن است یا نه، (و بحث هم منحصر در آیات الاحکام نیست) اگر پاسخ منفی است، معنایش چیزی جز انحصار دلیل شرعی به قول مطلق در روایات نیست.

۴-۱-۱. علامه مجلسی و احکام عقل عملی

فارغ از مسائل اعتقادی دیدگاه علامه مجلسی در باب اعتبار عقل در دیگر مسائل چیست؟ در باب عقل عملی توجه به نکات ذیل بایسته است:

۱- تعریف مختار مرحوم مجلسی از عقل استعمال شده در لسان روایات باب عقل و جهل منطبق بر عقل عملی است.

۲- مشهورات عقل عملی که هم پایه بدیهیات عقل نظری باشند از قبیل حسن عدل و

قیح ظلم در نظر این محدث عظیم الشان قابل درك است. (برخلاف اشاعره).

۳- از آنجا که در همه این موارد ادله نقلی به حد و فور داریم لذا محتاج به عقل نیستیم.

۴- علی رغم اینکه عقل توان ادراك مستقلات عقلیه را دارد اما ادراك عقل فاقد حجیت است، چرا که عقل فراوان خطا می کند، لذا در فقه نمی توان به مستقلات عقلیه استناد کرد.

۵- دلیل معتبر شرعی در فروع فقهی صرفاً روایات است. با توجه به شهرت رأی اخباریون در این مقام، در این مورد به همین مقدار بسنده می کنیم. هر چند بعضی از ادله عام گذشته در این مقام نیز قابل اعتناست.

برای تکمیل نظر علامه مجلسی در باب عقل خالی از لطف نیست. به نظر ایشان در باب مسائل علوم تجربی که نه اعتقادیند، نه اخلاقی و نه فقهی اشاره کنیم. این محدث بزرگ در باب ابر و باران و شهاب از کتاب السماء و العالم بحار الانوار پس از نقل اقوال مختلف می فرماید: «اقول: این آن چیزی است که قوم در این مقام ذکر کرده اند، و همگی با آنچه در لسان شریعت وارد شده است مخالف است، و انسان مکلف به خوض و تفکر در حقائق این امور نیست، اگر این امور از زمره اموری بود که مکلف را سود داشت، صاحب شرع بیانشان را مهممل نمی گذاشت حال آنکه در اخبار فراوانی از تکلف آنچه انسان امر به دانستنش نشده است نهی وارد شده است».^۱

بنظر ایشان ظهور روایت حجب در عدم تکلیف عباد در تفکر در اموری است که برای ایشان در کتاب و سنت بیان نشده است.^۲ بنظر علامه مجلسی خواص ادویه و انواع آنها و تناسب آنها با امراض با عقل و تجربه به دست نیامده است بلکه این موارد متخذ از اخبار رسولان (ع) است.^۳

اگر بخواهیم مبانی معرفت شناختی علامه مجلسی را از عبارات یاد شده در علوم تجربی شماره کنیم به نتایجی از این دست می رسیم:

۱. بحار الانوار، کتاب السماء و العالم، ج ۵۹، ص ۳۹۶ و ۳۹۷.

۲. مرآة العقول، ج ۲، ص ۲۳۵.

۳. بحار الانوار، کتاب التوحید، ج ۳، ص ۱۸۵.

- ۱- تفکر در این مسائل غیر مفید و منهی عنه است،
 - ۲- ما مکلف به خوض و تفکر در آنها نیستیم،
 - ۳- آنچه از این مسائل برای ما لازم و مفید است باید در اخبار به دنبال آن گشت،
 - ۴- عقل و تجربه ما را به این امور نرسانیده است.
- در همین جا باید اعتراف کنیم که متأسفانه این گونه برداشتهای نابجا از کتاب و سنت از جمله عوامل عقب ماندگی مسلمین در علوم تجربی و فنون صنعتی است. تفصیل این مهم مقال و مجالی دیگر می طلبد.
- وجه تکیه فراوان بر منقولات و اطالۀ کلام در این مطلب بر خواننده اهل فضل واضح است که از این بابت عذر می خواهم.
- ۲-۱. علامه مجلسی و مجردات

بنظر حکما^۱ فعل خداوند یعنی موجود امکانی، به مادی و مجرد تقسیم شده و مجرد به مجرد عقلی و مثالی تقسیم می شود. بر این مبنا ما سه عالم وجود داریم: عالم مجرد تام عقلی، عالم مثال و عالم ماده و مادیات. عالم عقلی از ماده و آثار ماده، ذاتا و فعلا مجرد تامه دارد. عالم مثال از ماده مجرد است، اما از آثار ماده از قبیل شکل و بعد و وضع و مانند آن خالی نیست. عالم ماده شامل موجوداتی است که به نحوی از انحاء به ماده تعلق دارند. حرکت و تغییر چه جوهری چه عرضی عالم ماده را فرا گرفته است. بین این سه عالم ترتیب علی برقرار است و هر یک بر دیگر سبقت وجودی دارد. هر عالمی کمالات عالم مادون خود را دارد.

صادر اول، یعنی عقل اشرف موجودات ممکنه است و علت مادون خود و واسطه در ایجاد و نوع منحصر به فرد است. نظام عالم عقلی نظامی طولی است. هر عقلی علت مادون و معلول مافوق است تا به عقلی منجر شود که جهات کثرت آن متناسب با صدور نشئه عالم بعد از عقل را داشته باشد که به آن عقل فعال می گویند. به نظر مشائین - و نه همه حکما - تعداد عقول طولیه ده است و متناسب با آن افلاک تسعه را نیز اثبات می کردند، تعداد عقول افلاک تسعه مورد مناقشه و رد محققین از حکما واقع شده است بعضی از فلاسفه به عقول

۱. ر. ک: نهاية الحکمة، علامه طباطبائی، از جمله مرحله ۱۲، فصل ۲۰، ص ۳۱۵ تا ۳۲۱.

عرضیه ارباب انواع و مثل افلاطونیه نیز قائل شده اند از جمله اشراقیون و ملاصدرا.

به نظر حکما برای مجردات ویژگی های ذیل را می توان ذکر کرد:

۱- مجردات و به طور کلی ماسوی الله ممکن الوجود هستند و در همه حال محتاج به حضرت حق تعالی می باشند.

۲- مجرد نوع منحصر به فرد است و تكثر عقول تنها با قول به مراتب وجود میسر است.

۳- هر مجردی عقل و عاقل و معقول است.

۴- هر مجردی علت مادون خود و معلول مافوق خود است. به زبان دیگر مجردات واسطه در فیضند و ایجاد.

۵- مجرد جمیع کمالات وجودیش را بالفعل دارد، لذا خالی از قوه و استعداد است.

۶- حرکت و تغییر در مجردات راه ندارد و به تبع آن مجردات زمانی نیستند.

۷- مجردات و به طور کلی همه ماسوی الله حادث ذاتیند، اما مجردات بر خلاف مادیات حادث زمانی نیستند.

۸- افاضه صورت علمیه کلیه به وسیله عقل صورت می گیرد.

در نظر حکمای اسلامی، ۱- خداوند تعالی، ۲- ملائکه، ۳- روح انسان مجرد هستند. به نظر اکثر متکلمین مجرد منحصر در خداوند تعالی است و جمیع ماسوی الله جسمانیه اند منتها ایشان ملائکه و روح انسان را جسم لطیف می دانند.

علامه حلی می فرماید: «گروهی از متکلمان جوهر مجرد را انکار کردند که اگر موجودی غیر جسم و جسمانی موجود باشد در این وصف با واجب الوجود مشترك خواهد بود پس شریک در ذات او می شود و این سخن سخت سست است».^۱

علامه شعرانی در این باره معتقد است: نمی دانیم مخالفت متکلمین با عقل از چه جهت است با آنکه مقتضای هر دینی سبک شمردن امر جسم و ماده و توجه بیشتر به عالم روحانیات و عقول است و هر چه شأن عقل را بالا ببرد نباید مخالف عاطفه دینی آنان گردد.

۱. کشف المرادی شرح تجرید الاعتقاد، علامه حلی، تصحیح استاد حسن زاده آملی، طبع جامعه مدرسین، ص ۱۷۶.

آن گروه مادیین و ملاحده‌اند که اصل وجود را جسم می‌دانند و ادراک و اندیشه و عقل را فرع جسم می‌شمارند. چرا متکلمین باید با غلو در دین و تعصب پیروی از رأی ملاحده کنند.^۱ در حاشیه این سخن باید افزود چرا باید بعضی از محدثین ما با متکلمین عامه در این آراء ضعیفه هم آواز شوند؟!

اما تجرد نفس قول اعظم متکلمین امامیه است از قبیل بنی نوبخت و شیخ مفید و منحق طوسی.

به نظر علامه شعرانی: «امروز معتقد بودن به تجرد ارواح شعار خداپرستان است و خلاف آن شعار نادقه و مادیین... انکار آن، الحاد و موجب انکار هر دین و شریعت و اخلاق و ترک همه آداب و فضائل انسانی است و اقرار به آن سبب همه خیرات و مکارم و فضائل است».^۲

به نظر علامه مجلسی: وجود مجردی جز خدا از اخبار استفاده نمی‌شود.^۳ پس ایشان مجرد را منحصر در خدا می‌دانند. این محدث بزرگ در حق الیقین می‌نویسد: «حاصل خلاف در روح به این بر می‌گردد که آیا روح جسم است یا جسمانی یا نه جسم و نه جسمانی بلکه مجرد است. و عمده آنها که جسم می‌دانند از متکلمان به دو قول قائل شده‌اند، یکی آنکه عبارت است از این هیکل محسوس، دوم آنکه در بدن اجزای اصلیه هست که از اول عمر تا آخر عمر باقی است و اجزای فضلیه می‌باشد که زیاده و کم و متغیر و متبدل می‌شود و انسان که مشارالیه است به من و آنان و اجزای اصلیه است و مدار حشر و ثواب و عقاب بر آن است و بعضی متکلمین امامیه به این قول قائل شده‌اند و بعضی از اخبار بر این قول دلالت می‌کند... و آنها که جسم نمی‌دانند و عرض جسمانی می‌دانند اقوال سخیفه دارند. و آنها که مجرد می‌دانند اکثر فلاسفه حکمایند و بعضی قدمای فلاسفه و معتزله و غزالی و راغب اصفهانی و شیخ مفید از علمای امامیه، اگرچه بعضی گفته‌اند که در آخر عمر از این مذهب برگشت و توبه کرد و شیخ بهاء الدین و بعضی از متأخرین گفته‌اند که

۱. شرح تجرید الاعتقاد، علامه ابوالحسن شعرانی، ص ۲۳۰، تهران، اسلامیه، ۱۳۹۸ ق.

۲. همان، ص ۲۴۲ و ۲۴۳.

۳. بحار الانوار، ج ۱، ص ۱۰۱.

«اگرچه در اول کلامش قول به تجسم ملائکه را قول اکثر مسلمین دانست و لیکن از آخر کلامش ظاهر شد که مخالف در این مطلب نیست مگر نصاری و فلاسفه که به شریعتی ایمان نیاورده اند و در جمیع امورشان بر آراء سخیفه و عقول ضعیفه تکلم کرده اند».^۱

مرحوم مجلسی نظریه عقل به معنی جوهر مجرد قدیم که به ماده ذاتاً و فعلاً تعلق ندارد را مستلزم انکار بسیاری از ضروریات دین می داند. وی همچنین اعتقاد به عقول حادثه (یعنی جوهر مجرد تامه) را نیز مستلزم انکار بسیاری از اصول مقررہ اسلامی معرفی می کند.^۲ در اعتقادات نیز قول به قدم عالم، عقول قدیمه و هیولی قدیم را کفر می شمارد.^۳

وی اعتقاد به وجود ملائکه و اینکه ایشان جسم لطیف و دارای بال هستند را واجب شمرده^۴ می فرماید: و بر حذر باش از تأویل این دو ملک (نکیر و منکر) و سؤالشان که از ضروریات دین است. و بر حذر باش از اینکه به تأویلات ملحدان در جمیع ملائکه به عقول و نفوس فلکیه گوش کنی. آیات متظافر و روایات متواتر در این است که ایشان اجسام لطیفند...^۵

مرحوم مجلسی حتی قول به عقول حادثه را مستلزم انکار بسیاری از اصول مقررہ اسلامی اعلام می کند^۶ و درباره عدول از قول به تجرد، لفظ «توبه» را استعمال کرده^۷ با این همه در بحار تصریح کرده است. «تکفیر قائلین به تجرد [روح] از سوی بعض افراد تحکم است چگونه (قائل به تکفیر شویم) در حالی که جماعتی از علما و اعظام امامیه به این قول قائلند».^۸

۱. همان، ص ۲۰۹.

۲. همان، ج ۱، ص ۱۰۱.

۳. رساله اعتقادات، ص ۲۴.

۴. همان، ص ۲۲.

۵. همان، ص ۲۸.

۶. بحار الانوار، ج ۱، ص ۱۰۱.

۷. حق الیقین، ص ۳۹۱.

۸. بحار الانوار، ج ۶۱، ص ۱۰۴. از تذکر ناقد محترم مبنی بر «عدم تکفیر قائلین به تجرد غیر خداوند از سوی علامه

مجلسی» سپاسگزارم.

بنظر علامه مجلسی:

- ۱- وجود مجردی جز خداوند از اخبار استفاده نمی‌شود.
 - ۲- ملائک جسم لطیفند و اعتقاد بر خلاف آن قول ملحدین است.
 - ۳- نفس انسانی جسم لطیف است، هر چند احتمال تجرد آن مردود نیست و قائل به تجرد آن نیز کافر نیست.
 - ۴- اعتقاد به عقول (جواهر مجرد تامه قدیمه) باطل و مستلزم انکار ضروریات دین است و قول به عقول حادثه مستلزم انکار بسیاری از اصول مقرره اسلامی است.
- اجماعاتی که مرحوم علامه مجلسی در این مسائل ادعا کرده قابل مناقشه است و اصولاً در این گونه مباحث نظری اعتقادی چه جای تمسک به اجماع است؟ اینکه مدبران امر الهی و قوائم عرش رحمانی جسم باشند بسیار عجیب است.
- ۳- ۱. نحوه نگرش علامه مجلسی به احادیث
- علامه مجلسی عملاً اخبار را در سطح واحدی می‌داند و آن سطح واحد فهم عامه مردم است.
- مراد از ذکر قید «عملاً» این است که با تفحص در توضیحات و حواشی و بیانات علامه مجلسی حول اخبار به چنین نتیجه‌ای می‌رسیم، کافی است مباحث اعتقادی مرحوم مجلسی را در شرح اصول کافی مثلاً با شرح صدر المتألهین شیرازی بر اصول کافی مقایسه کنید و نیز بیانات این محدث عظیم‌الشأن را در توضیح روایات با تبیین و توضیحات علامه طباطبایی بر روایات مشابه در مباحث روایی المیزان مقارناً مطالعه کنید (به عنوان نمونه توضیحات علامه طباطبائی در بحث توحید در المیزان قابل ارائه است)^۱، تا دریابیم در بحار روایات ائمه هدی (ع) چه جواهر گرانبهائی قابل اصطیاد است و اعظم حکمای اسلام ظریفترین مباحث عقلی و عرفانی را از قرآن کریم و روایات ائمه هدی استخراج کرده‌اند.
- روایات معصومین (ع) مآدبه‌ای هستند که هر کس به قدر فهم خود از آن برداشت می‌کند انتظار نداشته باشیم که زید شحام و ابوبصیر به یک اندازه امام صادق (ع) را درک

۱. المیزان، ج ۶، ص ۱۰۵-۹ بحث روایی ذیل آیات ۶۸ تا ۸۶ سوره مائده، طبع بیروت.

کرده باشند و بی شك فرمایشات ائمه (ع) برای رواة مختلف در سطوح مختلف بوده است.

در شرح و تفسیر روایات نیز انتظار آن است که نحوه شرح روایت فقهی که در حد عامه مردم القامی شود با روایت معارف الهی که گاهی دقیق ترین مباحث فلسفی و عرفانی در آن مطرح شده است یکسان نباشد.

سخن ما این است که عملاً روش علامه مجلسی در مرآة یا بحار یا کتاب اربعین بر این مبناست که روایات در سطح واحد هستند. کسی که قائل است روایات همگی در حد فهم عوام صادر شده است هرگز بخود زحمت نمی دهد در احادیث به دنبال مطالبی در افقهای بالاتر بگردد.

آنکه جز این می اندیشد در هر بحثی روایات را دسته بندی می کند، غرر احادیث را با درایت و تعمق می یابد. دیگر احادیث را بر مبنای آن تفسیر و تبیین می کند.

به هر حال مرحوم مجلسی در همه کتبش غالباً در سطح فهم عامه مردم سخن گفته است و بر همین مبنای روایات را شرح و تفسیر کرده است. علامه طباطبایی در یکی از تعلیقه های خود بر بحار علامه مجلسی می نویسد: «راهی که ایشان در فهم معانی اخبار در پیش گرفته اند این است که همه اخبار را در مرتبه واحده ای از بیان می گیرند و این مرتبه مرتبه ای است که عموم افهام به آن می رسد و آن منزلتی است که بیشتر اخباری که در جواب سؤالات اکثر پرسشگران از ائمه (ع) در آن وارد شده است. با اینکه در اخبار غرری است که اشاره به حقایق دارد که جز از افهام عالی و عقول خالصه به آن نمی رسد. این روش باعث اختلاط معارف فائضه از ائمه (ع) و فساد بیانات عالی به نازل شدنشان به منزلتی که جای آنها نیست می شود. و همچنین باعث فساد بیانات ساده می گردد، به دلیل اینکه این دسته نیز متمیز و متعین نشده است. هر سائلی از رواة در يك سطح نیست هر حقیقتی نیز در يك سطح از دقت و لطافت نیست. کتاب و سنت مشحون است از معارف دین در مراتب مختلفه و برای هر مرتبه اهلی است. در الغای مراتب ضایع شدن معارف حقیقی است».^۱

۱. بحار الانوار، ج ۱، ص ۱۰۰.

۲. لزوم تنقیح تفکر دینی

تفکر دینی، از جمله اندیشه اسلامی، در طول زمان با موهومات و خرافات و عادات و عرفیات مشوب می شود و سیمای تابناک و جذاب شریعت غرارا گاه زنگار جهل و عصبیت و «جزء» را به جای «کل» نهادن تار می کند. بزرگترین وظیفه عالمان دین ارائه اسلام ناب در هر زمان است.

نکاتی که به آن اشاره خواهد رفت به زعم ما از جمله مواردی است که برای سلامت تدین و تعبد می باید خانه معرفت دینی را از آنها پاکسازی کنیم. این بحث مجالی وسیع ترمی طلبد که امیدوارم خداوند منان توفیق قلمی کردن ابعاد مختلف آن را در فرصت دیگر عنایت فرماید.

۱- ۲. میزان ساحت‌های مختلف دین

آنچه ارزش دارد حقیقت است. حق حق است از هر زبانی که به درآید. ائمه اطهار علیهم السلام به ما تعلیم داده اند که: حکمت گمشده مؤمن است، حکمت را ولو از اهل نفاق، اخذ کن^۱ حکمت را از آنکه در اختیار می گذارد اخذ کن بنگر چه گفته می شود، نه اینکه چه کسی می گوید.^۲ حق را از اهل باطل اخذ کن، ولی باطل را از اهل حق نپذیر. نقاد کلام باشید. چه بسیار ضلالتی که با آیه‌ای از کتاب خدا تزئین شود، آنچنانکه سکه مس تقلبی با نقره آبکاری می شود. نگاه به هر دو یکسان است بصیران در آن خبیرانند.^۳

حکمت یعنی سخن محکم و متین، سخن درست و بایسته هر جا که باشد درست است چه در فقه چه در کلام چه در فلسفه یا در عرفان. آنچه مطلوب است حق است و اسلام ناب عین حق است. علوم مختلف اسلامی ابعاد و جلوه‌های مختلف آن دلبر واحد است. همه طریقت تا ما عاشقان را به خانه آن معشوق یگانه برسانند. «راه» مقصد نیست. ما را نرسد که به «راه» دل خوش کنیم و از مقصد باز مانیم. فقه و فلسفه، کلام و عرفان، علم الحدیث و تفسیر... جز به عنوان طریق نزد ما اعتباری ندارند. هیچیک از این علوم

۱. نهج البلاغه، حکمت ۷۹، طبع صبحی صالح، بحار، ج ۲، ص ۹۹.

۲. غرر الحکم و درر الکلم، شماره ۵۰۴۸، ج ۳، ص ۴۴۳ شرح آقا جمال خوانساری، طبع دانشگاه تهران.

۳. محاسن برقی، ج ۱۶۹، ص ۲۲۹، تصحیح محدث ارموی. دارالکتاب الاسلامیه قم ۱۳۳۱ ش.

عین دین نیستند، جزئی از دینند. سیطره مطلق هر يك از این علوم بر تفکر دینی ضایعات جبران ناپذیری داشته و به خمودگی و عدم رشد دیگر ابعاد دین حنیف انجامیده است، چه فقه و حدیث، چه فلسفه و کلام. فقیه و متکلم بودن تضمین صحت سخن نمی کند و حکیم و عارف بودن مساوی بطلان و عدم صحت نیست. همه عالمان دین انسانند و با فهم بشری خود از معارف دینی سخن می گویند و استنباط می کنند. عالمان ما از دیرباز در بحث تخطئه و تصویب به تخطئه رأی داده اند. اینکه دو جبهه تصویر کنیم: جبهه محدثین و فقها و متکلمین و جبهه فلاسفه و عرفا و دائماً ببینداریم یکی بر حق و دیگری بر باطل است، ناروا است به هر عالمی در آنچه تخصص دارد مراجعه کنیم. خبرگی و مهارت در رشته ای باعث نمی شود در دیگر رشته ها هم سخن و رأی آن عالم را معتبر بدانیم. آراء فقهی فلان فیلسوف در همان حد از اعتبار است. که آراء کلامی و فلسفی فلان فقیه، عظمت برخی از علما و حسن نظر به ایشان باعث شده است که بعضی آراء نیاز موده در اذهان مریدان ایشان وارد شود.

دین ساحتهای گوناگون دارد کمال معارف دین به پیشرفت متناسب اجزاء مختلف دین است.

سیطره يك بخش دین بر دیگر بخش ها، حتی همان بخش را هم به بیراهه می کشاند و تصویری ناهنجار از دین را ارائه می کند. آنان که فقط از زاویه عقلانی به دین نگریستند و جز از استدلال خشک فلسفی در معارف ندیدند یا آنها که تنها از زاویه شهودی به دین رو آوردند، و جز از تهذیب و کشف و شهود و اخلاق در دین نیافتند، به اندازه کسانی به دین ضربه زده اند که تنها دین را از زاویه فقه و تکلیف و حقوق و ظواهر ادله شناخته اند. تمسک انحصاری به ظواهر و به فراموشی سپردن اهداف عالی دین و باطن شریعت کم خطرتر از انحصار دین در باطن آن بدون التفات به ظواهر شرع انور نیست.^۱

تدین در مثلث قدسی تعقل و تعبد و تهذب، تمامیت خود را بازمی یابد. قصه آنان که فقه را تمام دین پنداشته اند یا حکمت را تمام مذهب، قصه آن فیل ندیده های مثنوی مولوی

۱. ر. ک. به مقاله مبانی اصلاح ساختار آموزشی حوزه های علمیه، در همین کتاب.

است که در تاریکی شب عضو و جزء فیل را فیل می‌پندارند.

نظر حکیم (بماهو حکیم) خارج از حوزه فلسفی فاقد اعتبار است، فتوای فقیه نیز خارج از محدوده احکام وضعی و تکلیفی همین حال را دارد. در مسائل دقیق اعتقادی به فتوای فقیهان استناد کردن همپایه استناد به آراء حکما و عرفا در فروع فقهی است. اینکه تنها فقیه و محدث و متکلم را دیندار و دلسوز دین بدانیم و دیگران را در بست در رؤیای تخریب دین، خطاست. تشخیص میزان تدین را به خداوند واگذاریم. به لحاظ فقهی آنکه خود را مسلمان می‌داند و به آداب دینی متشرع است مسلمان است. با تکفیر هرگز يك فکر ریشه کن نمی‌شود. بحث قلمرو و محدوده ضروریات دینی بحثی اجتهادی است، خود ضروری نیست، از اینرو در اینکه چه ضروری است و چه ضروری نیست اختلاف نظر است. مراد این نیست که در تمام ضروریات اختلاف نظر است، بلکه مراد این است که همه موارد به بداهت توحید و نبوت و معاد نیست. کندوکاو در ابعاد مختلف «ضروری دین» موضوع مقالی مستقل است که از حضرت رحمان توفیق نگارش آن را مسألت دارم.

اگر در حیطه اعتقادات، مسأله‌ای به نفی خدا یا رسول نینجامید به کدام دلیل قائل آن را تکفیر کنیم؟ آنکه پنداشته قول به قدم عالم کفر است، چون قدیم را محتاج به علت نمی‌دانسته و مآل چنین قولی نفی توحید و قول به شرك است. اما اگر حکیمی ملاک نیاز به علت را امکان دانست نه حدوث و زمان را ملازم مادی بودن یافت و آن گاه قائل به قدم زمانی عالم شد در عین اینکه ماسوی الله را حادث ذاتی و فقیر الی الله اعلان می‌کند، چه جای تکفیر و تخطئه دارد؟ کدام حکیم مسلمان قائل به قدم ذاتی ماسوی الله شده است؟

حجیت اجماع در حیطه فروع فقهی است. در مسائل اعتقادی چه جای تمسک به اجماع است. وقتی مسأله‌ای اعتقادی برهانی شد، اجماع همه فقها هم در مقابل آن کاری از پیش نخواهد برد. هر چند در تحقق چنین اجماعهایی هم جای بحث فراوان است. جزئیات معاد از ضروریات دین نیست. اینکه لذت و الم اخروی هم روحانی و هم جسمانی است، امری مسلم است. اما جزئیات آن مباحث نظری است نه ضروری، «خدا و پیامبر و ملائکه را گواه گرفتن و قسم یاد کردن» خلال مسأله نیست. مسأله اعتقادی فهمیدنی است، باید به یقین رسید، تعبدی و تقلیدی نیست. اگر صاحب نظری باروش معتبر در مسأله معاد

به نظری رسید و نظری هیچ منافاتی با اصول ضروری دین هم ندارد، اما بنظر فلان فقیه آن نظر صحیح نیست، به چه دلیل قول این فقیه در حق آن حکیم معتبر است؟ مسأله فلسفی را با دلیل فلسفی می توان ابطال کرد، آنچنانکه مسأله فقهی را با استدلال فقهی، بلکه کلام و فلسفه، حوزه مشترك دارند و متکلم و فیلسوف همواره با مباحثات خود به پیشرفت فلسفه و کلام کمک کرده اند، برای یکدیگر مسأله آفریده اند و راه حل جستند، اما نه کلام عین دین است، نه فلسفه عین بی دینی. متکلم انسانی است که از ادله شرعی مطلبی را استنباط کرده است و امکان صحت و خطا در فهم او می رود. صحت منبع وحی و نقل ضامن صحت برداشتهای ما از آن نمی شود. لذا مسائل فراوانی قابل ارائه است که امروز بطلان آراء متکلمین در آنها هویدا شده است.

مسأله بقا و سقوط تکلیف مسأله ای فقهی است، اگر عارفی یا حکیمی قائل به سقوط تکلیف شود پارا از گلیم خود فراتر نهاده است و کلامش پذیرفته نیست. هر چند سخن اینان با تفسیر خودشان نیز معنایی دیگر دارد، گفته اند اگر فرد به جذبه رسید از خود بیخود شده است و چون بر حال عقل نیست، مکلف نیست، آنچنانکه فقها فرموده اند: از مجنون ادواری در زمان جنونش تکلیف ساقط است. هر حکیم و عارف مسلمانی - بویژه آنان که از باب علم نبی (ص) یعنی امیر المؤمنین (ع) به اسلام رسیده اند - قائل به عدم اسقاط تکلیف است. میزان تعبد حکما و عرفای امامی اگر بیشتر از حضرات فقها و محدثین و متکلمین نباشد کمتر نیست. مرحوم صدر المتألهین در هفتمین سفر پیاده زیارت خانه خدا در گذشت و در حل عویصات علمی آن گاه که در مانده می شود به صحن مبارک حضرت معصومه (س) مشرف و به ذیل دامن اهل بیت متوسل می شد،^۱ هم ایشان می فرماید: «من در همه اقوال و افعال و معتقدات و مصنفاتم، از هر آنچه در متابعت شریعتی - که سید المرسلین و خاتم النبیین علیه و آله افضل صلوات المسلمین - آورده است - قدح می زند یا مشعر به وهن یا ضعف به تمسك به حبل المتین است به رب جلیل پناه می برم».^۲

۱. سفینه البحار، محدث قمی، ج ۲، ص ۱۷، حاشیه.

۲. العرشیه، صدر المتألهین شیرازی، ص ۶۹، چاپ اصفهان.

دامن حکما و عرفای ما از چنین اتهامی مبرا است انصاف اقتضاء می کند حتی اگر فردی بر مبنای نقلی قائل شده باشد: «از این روز تا سه روز قلم از مردم بردارند و گناهان ایشان ننویسند» را نیز از حساب دور نداریم. آیا شادی در قتل اعداء الله مجوز اسقاط تکلیف است؟ وفی الاشارة فی المقام کفایة لا ولی الالباب.

اختلاف نظر، طبیعت علم و اجتهاد است. اگر فلاسفه اختلافات فراوانی دارند، فقها نیز اختلافات فراوانی دارند. تا آنجا که شیخ طوسی اختلافات فقهی امامیه را بیش از اختلافات فقهی مذاهب اهل سنت می شمارد^۱ اگر خوب اطاله نبود هر نکته شایسته تفصیل بود، اما به اشاره گذشت.

۲-۲. سنت نقد در حوزه های علوم دینی

حیات علم با نقد حاصل می شود. همواره در نقد، نظری ابطال می گردد و نظری تأیید. نقد علمی به انکشاف حقیقت و تنقیح و تهذیب واقعیت منجر می شود. یکی از شیوه های مألوف جهان اسلام تحشیه و شرح علما بر کتب بزرگان است که آکنده از اعتراضات علمی عالمی به عالم دیگر است. به عنوان نمونه نقد آراء مرحوم صدوق و مرحوم ابن جنید توسط مرحوم شیخ مفید از مهمترین این موارد است. مرحوم مفید بدون هیچ پرده پوشی آنجا که تشخیص داده مرحوم صدوق یا ابن جنید ناصواب نظر داده اند با صراحت لهجه تمام خطای ایشان را تذکر داده، صحیح مطلب را به نظر خود آورده است. نقد علمی با کسی رو در بایستی ندارد.

مقایسه نقدهای شیخ مفید بر اعتقادات شیخ صدوق، با نقدهای علامه طباطبایی بر بحار علامه مجلسی خود مقالی جداگانه می طلبد. با قاطعیت می توان گفت نقدهای شیخ مفید به مراتب تندتر و صریح تر و بی پرده تر از نقدهای علامه طباطبایی است.^۲ به عنوان نمونه:

الف - «آنچه صدوق ذکر کرد که نفس باقی است عبارتی مذموم است و لفظی متضاد با الفاظ قرآن... آنچه او حکایت کرد و توهم نمود مذهب کثیری از فلاسفه

۱. عدة الاصول، شیخ طوسی، ج ۱، ص ۳۵۶ و ۳۵۸، طبع مؤسسة آل البيت.

۲. رجوع کنید به مقاله «مقام عقل در اندیشه شیخ مفید» در همین کتاب: بحث شیخ مفید و خردستیزان شیعه.

ملحد است... و بعضی اصحاب تناسخ نیز همین رأی را دارند... و این از اخبث اقوال و بعیدترینشان از صواب است، و به کمتر از آن در شناعة و فساد، ناصبی‌ها بر شیعه تشنیع کردند و ایشان را به زندقه نسبت دادند، اگر مثبت این قول به اشکالات این قول واقف بود، متعرض آن نمی‌شد، اما اصحاب اخباری ما، اصحاب سلامت و دوری ذهن و قلت فطانت هستند، احادیثی را که شنیده‌اند، بر سر می‌نهند و در سندشان نظر نمی‌کنند و بین حق و باطل احادیث فرق نمی‌گذارند و در نظر نمی‌گیرند اشکالاتی که در نتیجه اثبات این احادیث متوجه‌شان می‌شود و تحصیل نمی‌کنند معانی که از آنها به دست می‌آید».^۱

ب- «کلام ابی جعفر (صدوق) در نفس و روح بر مذهب حدس است نه تحقیق. اگر بر اخبار اکتفا می‌کرد و معایش را ذکر نمی‌کرد، سالم‌تر از داخل شدن در بابی بود که سلوک در آن برای او تنگ است.

... و به این هیچ عاقلی قائل نمی‌شود، و شایسته نیست برای کسی که معرفت به حقایق امور ندارد در آنها بر خبط و عشواء تکلم کند آنچه ابو جعفر (صدوق) در روح و نفس تصریح کرده قول تناسخیه است بعینه، بدون اینکه بداند قول ایشان است، پس با این قول جنایت بر خود و بر دیگران عظیم است...»^۲

ج- «ابو جعفر (صدوق) رحمه الله فقط آنچه شنیده است روایت می‌کند و آنچه حفظ کرده نقل می‌کند و ضامن عهده در این باره نیست و اصحاب حدیث غث و سمین را نقل می‌کنند و در نقل بر علوم اکتفا نمی‌کنند و اصحاب نظر و تفتیش نیستند. در آنچه روایت می‌کنند نمی‌اندیشند، اخبارشان مختلف است صحیح از سقیم تمیز داده نمی‌شود، مگر با نظر به اصول و اعتماد بر نظر که به علم به صحت منقول منجر شده...»^۳

د- «مذهب اصحاب حدیث در عمل به ظواهر الفاظ و عدول از طریق اعتبار است و

۱. تصحیح الاعتقاد بصواب الانتقاد و شرح عقائد الصدوق، شیخ مفید، با تعلیقه سیده‌به‌الدین شهرستانی، ص ۶۹، قم،

رضی ۱۳۶۳ ش.

۲. همان، ص ۶۸ تا ۶۳.

۳. المسائل السرویه، شیخ مفید، ص ۲۲۲.

این نظری است که به صاحبش در دین ضرر می‌زند و او را از استبصار باز می‌دارد.^۱ شیخ مفید از متکلمین و فقهای بزرگ شیعه است. چگونه جامعه علمی ما نقدهای تند او علیه یکی از اعاظم علما و یکی از محمدین ثلاثه، صاحب یکی از کتب اربعه حدیث شیعه یعنی جناب شیخ صدوق را تحمل می‌کند، اما تعلیقه‌های به مراتب نرم‌تر علامه طباطبائی بر بحار علامه مجلسی را بر نمی‌تابد؟ ظاهر اُسعه صدر و تسامح علمی در آن زمان بیشتر بوده است. آیا نباید در این سعه صدر به سلف صالح اقتدا کرد؟

۳-۲. فلسفه اسلامی و دفاع از دیانت

یکی از بزرگترین خدمات علامه طباطبائی به حوزه‌های علمیه، ترویج معارف الهی و تفسیر قرآن کریم بود. راستی «شبه تحریم علوم عقلی» جلوی موج الحادی دارالکفر را می‌گیرد، یا فتوی به تحریم ادامه حاشیه بحار؟

حوزه‌های علمیه، در مقابل فلسفه‌های مختلف، جز مسلح شدن به فلسفه اسلامی، چه سلاحی در دست دارند؟ آیا با فقه و کلام رایج یا با جواهر و رساله اعتقادات می‌توان این بخش از تهدیدات علیه دین حنیف را پاسداری کرد؟

۴-۲. دو جنبه آثار علامه مجلسی

علامه مجلسی بر گردن مسلمین حقی عظیم دارد. گردآوری مجموعه عظیم بحار الانوار خدمتی بی‌بدیل است. نگارنده به خدمات این عالم خدوم در صدر مقال گذشته اشاره کرده است. در مجموعه عظیم بحار الانوار دو مطلب را باید از هم جدا کرد: ۱- گردآوری احادیث (روایت).

۲- توضیحات و حواشی و بیانات علامه مجلسی (درایت). عظمت و اهمیت بحار به واسطه بخش اول است. اما بخش دوم، کاری متوسط و حداقل در مباحث اعتقادی ضعیف است. انتقاد به بخش دوم باعث نمی‌شود عظمت و سترگی بخش اول زیر سؤال رود. و اینکه بعضی انتقاد به علامه مجلسی را شکستن حریم ایشان قلمداد کرده‌اند باعث تأسف است. شارع مقدس چنین حریمی را برای احدی غیر از حضرات

۱. تصحیح الاعتقاد، ص ۱۱۶.

معصومین (ع) به رسمیت نشناخته است. انتقاد و نقد هرگز منافای با احترام نیست. علامه مجلسی همواره مورد احترام علامه طباطبایی و جمیع عاشقان اسلام اهل بیت است، با این همه حقیقت مهمتر از ایشان است. عدم نقد بعضی آراء ایشان چه بسا موجب وهن مذهب اهل بیت (ع) شود. مسأله مقام عقل به زعم نگارنده از این قبیل است. اگرچه نگارنده بین روشهای مختلف فقهی معاصر، روش فقهی مرحوم حضرت آیت الله العظمی بروجردی را اقرب طرق به مذهب اهل بیت (ع) می داند و در نوشتاری دیگر بر این نکته تصریح^۱ کرده ام و در مباحث فقهی به شیوه مدرسه ایشان سلوک می کنم اما این احترام هرگز باعث نمی شود اظهار تأسف خود را از آنچه در زمان ایشان به واسطه بعضی فشارها نسبت به تعلیقه های مرحوم علامه طباطبایی روا شد مخفی دارم. بنا بر تعالیم عالیه دینی بجز اهل عصمت (ع) هر کسی در هر مقام علمی و دنیوی که باشد در چارچوب ضوابط عقل و شرع قابل نقد است. بعلاوه اهل عصمت (ع) نیز تخصصاً خارجدنه تخصصاً چرا که خطا نمی کنند. مقام «ولایستل عما یفعل»^۲ تنها شایسته ذات احدیت است و این از افتخارات مذهب ماست. نصیحت به ائمه مسلمین از واجبات دینی است. و عمل نکردن به این فریضه الهی عواقب جبران ناپذیری دارد. آشنایی به حقوق و قلمرو وظایف مانع از بررسی و انتقاد نمی شود.^۳

۵-۲. بقایای اندیشه اخباری گری در عصر ما

در مقاله پیشین آمده بود: «مخالفت با ادامه چاپ تعالیق علامه طباطبایی نشان از بقای اندیشه اخباری گری در زمان ما دارد. این تحقیق کوششی است برای آشنایی بازوایای کمتر شناخته شده این فکر».

به قول استاد مطهری: «همه افکار اخباری گری که بسرعت و شدت بعد از پیدایش ملا امین در مغزها نفوذ کرد و حدود دویست سال کم و بیش سیادت کرد از مغزها بیرون نرفته، الان هم می بینید خیلی ها تفسیر قرآن را اگر حدیثی در کار نباشد جایز نمی دانند،

۱. میانی اصلاح ساختار آموزشی حوزه های علمیه، در همین کتاب.

۲. سوره الانبیاء، آیه ۲۳.

۳. رجوع کنید به الاصول من الکافی، کتاب الحجة، باب ما امر النبی (ص) بالنصیحة لائمة المسلمین...، ج ۱، ص ۴۰۳-۴۰۵.

جمود اخباریگری در بسیاری از مسائل اخلاقی و اجتماعی و بلکه پاره‌ای از مسائل فقهی هنوز هم حکومت می‌کند.^۱

در اعتراض به نظر فوق مرقوم داشته‌اند: «بر همگان روشن است که جریان اخباریگری در نیمه اول قرن سیزدهم دچار ضربات سهمگین شده و بسیار ضعیف و تقریباً متلاشی گشت با این حال اخباریگری و یا اندیشه آن چگونه می‌تواند در زمان زعامت آیت‌الله العظمی بروجرودی جان تازه‌ای بگیرد؟».

نباید از نظر دور داشت که پیدایش و زوال افکار و جریانهای فرهنگی تدریجی است. می‌توان برای آن زمانی را به عنوان نقطه شروع و زمانی را به عنوان نقطه پایان در نظر گرفت. اما چنین زمانی تنها زمانهای اوج و حضيض منحنی سیر آن جریان فکری است، نه زمان تولد و مرگ آن.

بسیار از جریانهای فکری اگرچه قرن‌ها از تاریخ مرگ اعتباری آنها می‌گذرد، اما هنوز در زوایای پنهان ذهنیت جامعه به حیات خود ادامه می‌دهند. تدوین الفوائد المدنیة؟ نقطه اوج، و ظهور مرحوم وحید بهبهانی نقطه حضيض جریان اخباریگری است. اما خطاست اگر بپنداریم با تلاشهای مرحوم وحید اخباریگری متلاشی شد. تنها می‌توان گفت که به‌همت آن مرحوم جریان اخباریگری از سیطره بر حوزه‌های علمیه و افکار مسلمین ساقط شد. اما سقوط از سریر حکومت حرفی است و متلاشی شدن و از خانه اذهان علما و جامعه رخت بر بستن، حرفی دیگر.

اخباریگری معیارهایی دارد تا این معیارها و مبانی قائل دارد این جریان هم هست، حالا اسم آن هرچه می‌خواهد باشد، باشد. به‌طور کلی اهل ظاهر و جمود بر نص، اختصاصی به شیعه ندارد، حتی مختص جهان اسلام هم نیست. حشویه، ظاهریه، سلفیه، اخباریه، حنبلیه، اهل حدیث... جلوه‌های مختلف يك تفکرند که از صدر اسلام تا به امروز جای پای آن را می‌توان در بسیاری از مسائل اعتقادی، اخلاقی، فقهی و اجتماعی مشاهده کرد. اعتبار بیش از حد احادیث و بی‌اعتباری عقل از مهمترین شاخصه‌های این جریان

۱. ده گفتار، مقاله اصل اجتهاد در اسلام، شهید مطهری، ص ۸۶، چاپ اول، حکمت ۱۳۵۶.

فکری است. بقایای تفکر اخباریگری در ذهنیت جامعه ما عنوان تحقیقی دیگر است که ارائه آن به اهل نظر را از حضرت احدیت مسألت دارم.

آن را که حجت قوی است و بر مدعای خود دلیل و برهان دارد محتاج نیست از جاده ادب خارج شود. به فرمایش امیرالمومنین (ع). «تندی را واگذار و به برهان و استدلال بیندیش و از سست گویی پرهیز تا دچار لغزش نگردی».^۱

به عنوان حسن ختام، مقال را با نقل یکی از تعلیقه‌های علامه طباطبایی بر بحار الانوار به پایان می‌برم. «طریق احتیاط دینی برای کسی که در اباحت عمیق عقلی تثبیت ندارد این است که به ظاهر کتاب و اخبار مستفیضه تمسک کند و علم حقائق این امور را به خداوند عزاسمه ارجاع دهد و از ورود در اباحت عمیق عقلی اثباتاً و نفیاً اجتناب کند. اما اثباتاً به دلیل اینکه (چنین ورودی) مظنه گمراهی است و در معرض هلاکت دائم قرار گرفتن می‌باشد. اما نفیاً به خاطر آنچه که در آن است از وبال قول به غیر علم و یاری کردن دین به آنچه خداوند سبحان به آن راضی نیست و مبتلا شدن به تناقض در فکر».^{۲، ۳}

۱. «دع الحجة و تفكر في الحجة و تحفظ من الخطأ تأمن الزلل». غرر الحکم و درر الکلم - آمدی، شرح آقا جمال خوانساری، شماره ۵۱۳۶، ج ۴، ص ۱۹ چاپ دانشگاه، ترجمه از نگارنده است.

۲. بحار الانوار، ج ۱، ص ۱۰۴، تعلیقه.

۳. این مقاله توسط آقای علی ملکی میانجی تحت عنوان «نقد عیار» (کیهان اندیشه، شماره ۴۹، مرداد و شهریور ۱۳۷۲، صفحه ۷۱-۴۵) مورد نقد قرار گرفته است. نگارنده ضمن تشکر از بذل عنایت این برادر محترم، بحث را مبنایی دانسته، بر مبنایی مطرح شده در دو مقاله خود تأکید دارد. ضمناً آقای سعید رحیمیان مقاله «نقد عیار» را به اجمال مورد نقد قرار داده است. (کیهان اندیشه، شماره ۵۰، مهر و آبان ۱۳۷۲، ص ۱۷۰-۱۷۲)

منزلت فلسفی قاضی سعید قمی^۱

۱. تفسیر متون دینی در مدرسه حکمت متعالیه

برخی بر این باورند که معرفت و وصول به حقیقت از سه طریق میسر است: اول، وحی و ظواهر شرع، دوم عقل و استدلال، سوم کشف و شهود. سخن در مقایسه این سه طریق با یکدیگر و امکان اکتفا به هر یک و بی نیازی از طرق دیگر و نیز وجه برتری هر یک بر دیگری و یافتن بهترین طریق، به اطناب می گراید و مجال دیگری می طلبد. حکیمان و عارفان مسلمان از قرن سوم سودای تأیید متقابل این طرق و وجه نیاز به هر سه و ذمرا تب دانستن طریق معرفت و وصول به حقیقت را در سرپرورانده اند. کوشش های کندی، فارابی، ابن سینا، سهروردی، محی الدین، ابن ترکه، غزالی و ابن رشد در این راه یادکردنی است. اما بی شک در سازگاری قرآن و برهان و عرفان یا وحی و عقل و دل یا کلام و فلسفه و عرفان، حکمت متعالیه صدر المتألهین شیرازی يك نقطه عطف است.^۲ صدر المتألهین با

۱. آینه پژوهش، شماره ۳۲، خرداد- تیر ۱۳۷۴؛ صفحه ۲۰-۳۰. این مقاله به مناسبت انتشار جلد اول مجموعه مصنفات قاضی سعید قمی، شرح توحید الصدوق، تصحیح و تعلیق دکتر نجفقلی حبیبی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۳ به رشته تحریر در آمده است.

۲. ر. ک: مقاله اندیشه های جدید و ارزش تفکر فلسفی صدر المتألهین، در همین کتاب.

سود جستن از تجربه پر بار گذشتگان آن سه طریق را در يك منظومه منسجم ذوب می کند و با دید وحدت بین خود از آنها بزرگراه واحدی می سازد که عارف و حکیم و متشرع هر سه سالک اسفار اربعه می گردند. نگرش حکیمان مدرسه صدر به آیات و روایات، دیگر نه نگاه عرضی و تفننی است، بلکه رویکردی است به مقوم ذات حکمت. دست نیازی است به منبعی اصیل که در مراحل جز با آن امکان معرفت و وصول نیست. آیات و روایات خبر از بطونی می دهند که ورای طور عقل است و حاکی از عوالمی هستند که سالک طریق کشف و شهود و اشراق با الهام از آنها قوتی جدید یافته به فیض عرشی دست یافته است. لذا تدبیر و تعمق در معانی ژرف آیات قرآن و غرر احادیث پیامبر (ص) و امیر المؤمنین (ع) و اهل بیت عصمت، در حکمت متعالیه عین حکمت است.

مؤسس این طریق، مدعی است که با ابتکار عظیم خود به وادی تأمل در آیات الهی و روایات نبوی و ولوی دست یافته است. لذایی بها نیست اگر گفته شود که حکیمان مدرسه حکمت متعالیه قبل از آنکه فیلسوف و صوفی باشند، مفسر و محدثند و عمری را در دریافت معانی بلند قرآن کریم و مفاهیم والای نهج البلاغه و صحیفه سجاده و اصول کافی و توحید صدوق صرف کرده اند و با به جانهادن آثاری گرانبها در تفسیر قرآن و روایات معصومین، سهم و افری را در تفسیر متون دینی به خود اختصاص داده اند.

ویژگی تفسیر متون دینی در مدرسه حکمت متعالیه، نگاه به آیات و روایات از موضعی فراتر از افق دید عامه است. برداشتی است عمیق تر از توضیحات لغوی و ادبی و اکتفا به ظواهر الفاظ یا بسنده کردن به مبانی رایج کلامی و با استعانت از تأویلهای حکمی و عرفانی، کوششی است برای دستیابی به گوهر معانی عمیق در ورای حجاب لفظ. مخاطبان این تفاسیر، توده مردم نیستند. بلکه فرهیختگان و برگزیدگان ایشانند. آیات و روایات مآدیه ای است که برای هر ذائقه ای در هر مرتبه غذایی مناسب دارد. مفسران آیات و روایات، پیش از آن کمتر به نیاز روحی و علمی عالمان عنایت کرده بودند و متون دینی را یکسره در حد فهم عوام تنزل داده بودند و معنای آنها را در همان ظواهر منحصر کرده بودند. حکیمان این مدرسه، ضمن اذعان به ظواهر شرع انور و التزام عملی به آنها، در وادی نظر مستوایی بالاتر اراده کرده اند. از تفاسیر متون دینی در مدرسه حکمت متعالیه این متون منتشر شده و قابل عنایت است:

۱- تفسیر القرآن الکریم، صدر المتألهین شیرازی^{۲۱} - شرح اصول الکافی، صدر المتألهین شیرازی^۳ - الوافی، ملا محسن فیض کاشانی^۴ - علم الیقین فیض کاشانی^۵ - شرح توحید الصدوق، قاضی سعید قمی^۶ - تعلیقه های مختصر علامه طباطبائی بر بحار الانوار و اصول کافی^۷ - رسائل التوحیدیه، علامه طباطبائی^۸ - المیزان فی تفسیر القرآن، علامه طباطبائی^۹ - تعلیقه های علامه شعرانی بر وافی و بر شرح ملا صالح مازندرانی بر اصول و روضه کافی^۴.

ارزش هر تفسیر در گرو توانایی علمی مفسر در حکمت و عرفان و دین است. تفاسیر روایی یا قرآنی صدر المتألهین همانند کتب حکمت و عرفانش مشحون از ابتکارات و تقریرات تازه است. فیض یک مقرر خوب مبانی استاد است و در حکمت رأیی تازه ارائه نکرده، هر چند در عرفان قویتر از فلسفه و در زمینه آیات و روایات مسلط و متنبع است. قاضی سعید قمی در حکمت و عرفان و متون دینی در درجه ای فروتر از استاد خود فیض قرار دارد و به میزان او به مبانی حکمت متعالیه ایمان نیاورده است. در قاضی سعید نیز بعد عرفانی از بعد فلسفی اقوی است.

۲. احوال قاضی سعید قمی

قاضی سعید محمد بن محمد مفید قمی^۵ (۱۱۰۷ - ۱۰۴۹) از علمای عصر صفوی

۱. تفسیر القرآن الکریم، صدر المتألهین، تصحیح محمد خواجوی، مقدمه محسن بیدارفر، قم، انتشارات بیدار، ۱۳۶۶، چاپ دوم (۷ جلد).

۲. این تعلیقه های مختصر اما ارزشمند در ذیل بحار و کافی چاپ تهران مندرج است. ر. ک: مقاله «عقل و دین از نگاه محدث و حکیم» در همین کتاب.

۳. رسائل التوحیدیه، الطباطبائی، السید محمد حسین؛ قم، بنیاد علمی فکری استاد علامه طباطبائی [بی تا] شامل هفت رساله: التوحید، الاسماء، الافعال، الوسائط، الانسان قبل الدنیا، الانسان بعد الدنیا.

۴. تعلیقه های علامه شعرانی در طبع ۱۳۸۲ ق تهران، شرح مولی صالح مازندرانی چاپ شده است. اما تعلیقه های ایشان بر وافی به طور گزینشی و نه کامل در طبع وافی اصفهان، ۱۴۰۶ ق منتشر شده، امید آنکه تعلیقه های ارزشمند ایشان بر وافی مستقلاً و کامل به چاپ برسد.

۵. افزون از مصادر ترجمه قاضی سعید که دکتر حبیبی در صفحه اول جلد اول شرح عقاید الصدوق قاضی سعید آورده است، ر. ک: کرین، هانری؛ تاریخ فلسفه اسلامی، جلد دوم، ص ۱۶۵ - ۱۶۷ ترجمه جواد طباطبائی، تهران، انتشارات کویر، ۱۳۷۰.

است که در جوانی بر فنون طب و حکمت و فقه دست یافت. مدتی طبیب رسمی دربار، و دو دوره قاضی قم بوده و از این رو به لقب قاضی ملقب شد. در فاصله دو دوره قضاوت، مدتی را در حبس و تبعید گذراند و آثار خود را در قم و اصفهان تألیف کرده است. دغدغه اصلی قاضی سعید حل مشکلات اخبار و تطبیق شریعت و عرفان و حکمت است. مدفن او قم، در حوالی حرم حضرت معصومه (س) است.^۱

قاضی سعید طب را از پدرش آموخت، حکمت را از مولی رجبعلی تبریزی (م ۱۰۸۰) در اصفهان و علوم دینی و عرفان را از ملا محسن فیض کاشانی (م ۱۰۹۱) فرا گرفت. اینکه آیا قاضی سعید نزد ملا عبدالرزاق لاهیجی (م ۱۰۵۱) حکمة الاشراق خوانده باشد، مورد اختلاف است. افندی در ریاض العلماء و به نقل از وی صاحب روضات الجنات و طرائق الحقائق،^۲ وی را شاگرد فیاض به حساب آورده اند. هانری کربن و استاد سید جلال الدین آشتیانی، قاضی سعید را متأثر از درس اشراق فیاض دانسته اند.^۳ اما از آثار قاضی سعید به رغم تصریح بر شاگردیش در محضر رجبعلی و فیض. تلمذ در محضر صاحب شوارق به دست نمی آید، بعلاوه ولادت قاضی تنها دو سال قبل از وفات فیض اتفاق افتاده، چگونه این طفل دو ساله به درك محضر استاد فیاض، نائل آمده است؟

قاضی سعید در فلسفه بیشتر از مولی رجبعلی متأثر است تا از فیض، مولی رجبعلی تبریزی متخلص به واحد از شاگردان حکیم میرابوالقاسم فندر سکی استرآبادی (م ۱۰۵۰) از حکمای نامدار عصر صفوی و مورد احترام سلاطین صفوی بوده است. وی از حکمای مشاء به حساب می آید. در محضر پرفیض او قاضی سعید قمی، و برادرش حکیم محمد حسن قمی، میر قوام الدین حکیم، ملا عباس مولوی صاحب اصول الفوائد، ملا محمد تنکابنی، میر قوم الدین رازی و محمد رفیع پیرزاده تربیت شده اند. پیرزاده تقریرات استاد

۱. مدفن قاضی سعید در کنار مدفن حکیم هیدجی، در چند متری مدفن ابن بابویه جنب مدرسه آیت الله العظمی گلپایگانی و بروی پارک سوم خرداد قم واقع است.

۲. ریاض العلماء و حیاض الفضلاء، المیزان عبدالله الافندی الاصفهانی، تحقیق السیداحمد الحسینی، قم ۱۴۰۱، ج ۲، ص ۲۸۴ «وقد قرأ فی اوائل امره الحکمیات فی قم علی المولی عبدالرزاق اللاهیجی».

۳. تاریخ فلسفه اسلامی، کربن، هانری، ترجمه جواد طباطبایی، ج ۲، ص ۱۶۵.

خود را به نام معارف الهیه^۱ ضبط کرده است. از ملار جبعلی تبریزی رساله‌ای در اثبات واجب^۲ و کتابی به نام اصول آصفیه^۳ به جا مانده است. آثار رجبعلی و تقریرات شاگردانش از دروس وی، حاکی از احاطه وی بر آرای فلسفی است. اما در فلسفه صاحب آرای متفردی است که اشاره به امّهات آنها بی وجه نیست:

۱- وجود در ماسوی الله مشترك معنوی، و میان واجب و ممکن مشترك لفظی است.^۴

۲- صفات واجب الوجود عین ذات واجب نیستند. در عین اینکه زاید بر ذات نیز محسوب نمی شوند. واجب صفت ندارد دو نسبت صفات کمالی به ذات ربوبی به معنای سلب طرف نقصان است. وجوب وجود و اطلاق موجود بر واجب نیز از این قاعده مستثنی نیستند.^۵

۳- حرکت در جوهر محال است.^۶

۴- ترکیب وجود و ماهیت ترکیبی انضمامی است. وجود زاید بر ماهیت در خارج می باشد و حمل وجود بر ماهیت نظیر حمل اعراض خارجی بر جوهر به حساب می آید.^۷

۵- ماهیت مجعول اول و بالذات و وجود مجعول ثانی و بالعرض است. علیت و تأثیر و معلولیت و تأثر در سنخ ماهیات است نه در وجود.^۸

۶- وجود ذهنی باطل است. علم نفس به حقایق خارجی به اعیانشان است نه به صورشان. محسوسات جزئی به توسط آلت و طبایع کلیه بدون آلت ادراک می شوند.^۹

۱. منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، ج ۲، تهیه و مقدمه و تعلیق از سید جلال الدین آشتیانی، بخشی از المعارف الالهیه، ص ۴۴۸-۴۴۹.

۲. رساله اثبات واجب، ملار جبعلی تبریزی، در جلد اول منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، ص ۲۲۰-۲۴۳.

۳. منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، ج ۱، گزیده ای از رساله آصفیه (الاصل الاصل) ص ۲۴۴-۲۷۱.

۴. منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، رساله اثبات واجب، ج ۱، ص ۲۲۲.

۵. همان، ص ۲۳۱.

۶. همان، ص ۲۵۴ از رساله آصفیه.

۷. همان، ص ۲۵۷.

۸. منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، ج ۲: المعارف الالهیه، پیرزاده. (تقریرات درس مولی رجبعلی تبریزی)، ص ۴۸۶ و ج ۱، ص ۲۵۹ از رساله آصفیه.

۹. همان، ج ۱، ص ۲۶۲.

۷- موضوع فلسفه نه وجود است و نه موجود، بلکه شیء است و شیء مشترك معنوی است.^۱

۸- اثبات وجود خداوند از مسائل فلسفی نیست بلکه غایت آن است.^۲
ملار جبعلی نوعاً به تفرّدش در آرای یاد شده آگاه بوده و گاه به این تفرّد مباحثات می کرده است. رجبعلی افزون از نیم قرن مدرس اول حوزه اصفهان بوده است و شاگردانش در حد پرستش او را بزرگ می داشته اند. قاضی سعید در مواضع متعددی از آثار خود، استاد راستوده است. قاضی سعید اگر چه تا حدود زیادی در محضر فیض از حکمت متعالیه متأثر شده و این تأثیر بویژه در تعلیقات او بر اثولوجیا آشکار می شود، اما تأثیر اصلی وی از فیض در عرفان است. بعلاوه در تطبیق شریعت و حکمت و طریقت نیز او به فیض وامدار است.

۳. آثار قاضی سعید قمی

از قاضی سعید آثار فراوانی به جا مانده است. با توجه به اینکه ارباب تراجم شاگرد قابل توجهی برای قاضی سعید ذکر نکرده اند، ظاهر آید وی بیشتر به تألیف عنایت کرده باشد تا به تدریس. اکثر آثار وی در شرح احادیث است. همچنین همه آثار وی به استثنای کلید بهشت و اسرار الصنایع به زبان عربی نگاشته شده است. به فارسی و عربی شعر می سروده و آثارش آکنده از آیات و روایات و کلمات عرفا، حکما، متکلمان، مفسران و محدثان است. به دست آوردن ترتیب زمانی آثار قاضی سعید کمی دشوار است، چرا که ظاهر اجمعی از این آثار را در عرض هم می نگاشته است. روح حاکم بر آثار او عرفانی و صوفی متشانه است، هر چند قالبی که برای تألیف انتخاب کرده، غالباً قالب فلسفی است. به نظر هانری کربن: «قاضی سعید از برجسته ترین نمایندگان عرفانی شیعی امامی است، او شیعی اشراقی بود و همه آثار او می بایستی مدتها پیش از این منتشر می شد».^۳ آثار قاضی سعید را از حیث انتشار به چهار قسم می توان تقسیم کرد: ۱- آثاری که با طبع حروفی منتشر

۱. همان، ج ۲، ص ۴۶۵.

۲. همان، ج ۲، ص ۴۵۲.

۳. تاریخ فلسفه اسلامی، کربن، ج ۲، ص ۱۶۵.

شده است. ۲- آنچه که با چاپ سنگی طبع شده ۳- آثار مخطوط ۴- آثار مفقود و نامشخص.

اول: آثاری که به طبع حروفی رسیده است

۱- کلید بهشت، تصحیح و تعلیق سید محمد مشکوة، تهران ۱۳۵۶ق. ۱ این کتاب مختصر در مبداء و معاد است و به زبان فارسی و نزدیک به فهم عامه، به دور از اصطلاحات و با رعایت جمع بین شریعت و فلسفه نگارش یافته است.

۲- اسرار العبادات، تصحیح سید محمد باقر سبزواری، تهران ۲.

۳- تعلیقات علی اثولوجیا، با تصحیح و مقدمه سید جلال الدین آشتیانی، تهران ۳. ۱۳۵۶

این تعلیقات بر چهار میمر (مقاله) اول از ده میمر اثولوجیا و ناظر به تعلیقات شیخ الرئیس و متأثر از مبانی حکمت متعالیه است. به رغم مقدمه نافع مصحح، طبع تعلیقات طبعی غیر منقح از نسخه ای ناقص است و به تصحیحی مجدد نیاز دارد.

۴- شرح توحید الصدوق، جلد اول، تصحیح و تعلیق دکتر نجفقلی حبیبی، تهران ۱۳۷۳.

۵- از قاضی سعید دو نامه به استادش فیض کاشانی و پاسخی از فیض کاشانی منتشر شده است. قاضی سعید در این نامه ها از فیض تمنای هدایت به وادی عرفان و سلوك را کرده است. (مکاتبات فیض و قاضی سعید قمی، به کوشش مدرس طباطبائی، تهران ۱۳۵۲). ۴.

دوم: آثاری که با چاپ سنگی منتشر شده است

۱- رساله حقیقة الصلوة (مقالة التوحید). این رساله مختصر در سال ۱۰۸۴ در قم تألیف شده و در حاشیه شرح الهدایة الاثریة صدر المتألهین شیرازی به طبع رسیده است (تهران ۱۳۱۳ق). ۵ چکیده رساله این است که حقیقت و روح صلوة، توحید ذات و اسماء و

۱. کلید بهشت، چاپ دوم، تهران، انتشارات الزهراء، ۱۳۶۲.

۲. انتشارات دانشگاه تهران.

۳. این کتاب دو گونه چاپ شده است: ۱- مستقل، انجمن شاهنشاهی فلسفه ایران. ۲- در ضمن مجموعه منتخبانی از آثار حکمای ایران، ج ۳، مشهد، ۱۳۵۵، سلسله انتشارات انجمن فلسفه.

۴. مجله وحید، شماره مسلسل ۱۱۷، شهریور ۱۳۵۲، ص ۶۶۷ تا ۶۷۸.

۵. شرح الهدایة الاثریة، ص ۳۵۷-۳۶۲.

صفات و افعال است و بس.

۲- الاربعین فی شرح الاحادیث المشکله (تألیف بین سالهای ۱۰۷۹ تا ۱۰۹۱) تصحیح عیسی علی آبادی، با مقدمه سید نصرالله تقوی، تهران ۱۳۱۵ ق. این کتاب مهم ترین کتاب قاضی سعیدپس از شرح توحید است. جمیع نسخ به جامانده از این کتاب ناقص و شامل يك مقدمه و بیست و شش حدیث است.

سوم: آثار مخطوط قاضی سعید که هنوز به زیور طبع آراسته نشده است

۱- الاربعینات لکشف انوار القدسیات؛ مجموعه ای از ده یا یازده رساله که قاضی سعید قبلاً آنها را مستقلاً تصنیف کرد و سپس تصمیم به الحاق آنها در مجموعه اربعینات گرفت. این مجموعه در ردیف آخرین اثر قاضی محسوب می شود. وی در نظر داشت در این مجموعه چهل رساله جمع آوری کند که عمرش کفاف نداد. رسائل این مجموعه عبارتند از:

- ۱- رساله روح الصلوة.^۱ تفصیل رساله حقیقه الصلوة سابق الذکر.
- ۲- رساله اشاره و بشاره فی حقیقه الاختلاف الواقع فی القرآت السبع (۱۰۸۹ ق م).
- ۳- الفوائد الرضویه فی شرح حدیث سؤال رأس الجالوت من الامام علی بن موسی الرضا (ع) فی حقیقه الکفر و الایمان.
- ۴- مرقاة الاسرار فی بیان ربط الحادث بالقدیم و حدوث العالم (۱۰۸۴ ق م).
- ۵- التنفحات الالهیه و الخواطر الالهامیه (۱۰۸۴ ق م).
- ۶- الانوار القدسیه فی تحقیق الهیولی و الصورة (۱۰۸۵ ق م).
- ۷- المقصود الاسنی فی تحقیق ماهیه الحركة و وجودها (۱۰۸۸ ق م).
- ۸- الحدیقه الوردیه فی السوانح المعراجیه.
- ۹- رساله البرهان القاطع و النور الساطع. ترجمه رساله استادش مولی رجبعلی تبریزی از فارسی به عربی.

۱. دکتر حبیبی، رساله اول الاربعینات را همین رساله حقیقه الصلوة شمرده، (مقدمه شرح عقاید الصدوق، ج ۱)، حال آنکه مرحوم مشکوة، رساله اول الاربعینات را رساله روح الصلوة ذکر کرده است. ر. ک: مقدمه کلید بهشت.

۱۰- الطلايع والبوارق في تحقيق ان لكل حقيقة من الحقائق الامكانية صورة وان احسنها الصورة الانسانية (البوارق المملوكية). اين رساله مفصل ترين رساله مجموعه اربعينيات است.

۱۱- شرح حديث الغمامة من اعجاز امير المومنين (ع). (اصفهان ۱۰۹۹)

۱۲- اسرار الصنائع في فلسفة بعض العلوم، به فارسى (۱۰۸۰).

۱۳- شرح حديث البساط.

۱۴- شرح توحيد الصلوق، جلد دوم، از باب سوم، تفسير سورة توحيد تا باب ۲۶ معنى الرضا و سخطه عزوجل.

۱۵- شرح توحيد الصلوق، جلد سوم، كه بايد ظاهرا از باب ۲۷ يعنى معنى قوله عزوجل و نفخت فيه من روحى آغاز شده باشد و در سال ۱۱۰۷ از آن فارغ شده است. اين اثر را آخرين اثر وى به حساب آورده اند.

۱۶- بخشى از اشعار قاضى سعيد. افزون از دوست بيت در تذكرة محمد نصير نصرت، بيست و هفت بيت در سفينة خوشگوى هندى، نه بيت در تذكرة نصر آبادى، چند بيت در آشكده آذر.^۱

چهارم: آثار مفقود و غير مشخص

۱- حاشيه شرح الاشارات. رياض العلماء، تصنيف چنين كتابى را به او نسبت

مى دهد.^۲

تأليف چنين كتابى بعيد نيست، چه قاضى سعيد در آثار خود مكرراً از اشارات شيخ و شرح محقق طوسى نقل قول كرده است.

۲- شرح توحيد صدوق، جلد چهارم. شيخ آقابزرگ، آن را در كرامت شاه ديده است و قرآنى نيز بر وجود اين چهار جزء حكايه مى كند،^۳ اما مشخص نيست كه آيا قاضى سعيد توفيق اتمام شرح توحيد صدوق را يافته است يانه.

۱. سيد محمد مشكوة، مقدمة كليد بهشت، قاضى سعيد قمى، ص ۱۱.

۲. رياض العلماء، ج ۲، ص ۲۸۴.

۳. النريفة الى تصانيف الشيعة، الطهرانى، الشيخ آقابزرگ، ج ۱۵، ص ۱۵۳. ذيل شرح توحيد الصدوق، شماره ۵۲۲.

۳- دیوان اشعار فارسی و عربی. میرزا صائب (م ۱۰۸۱) يك رباعی تقریظ بر دیوان قاضی نوشته بوده که بیت آخرش این است:

هر نسخه مناسبت به دردی دارد این نسخه هزار درد را در مانست^۱
از دیوان قاضی سعید فعلاً اطلاعی در دست نیست و چنانکه گذشت نزدیک به سیصد بیت از اشعار او در تذکره های سابق الذکر نقل شده است.

۴- شرح اصطلاحات المتکامین للشیخ الطوسی^۲، انتساب این کتاب مورد تردید است.

۴. آراء خاص قاضی سعید قمی در فلسفه

قاضی سعید در مسائل فلسفی آرای خاصی دارد که ذکر اهم آنها بی فایده نیست:

۱- اصالت ماهیت و فرعیت وجود «شیء به اصلیت اولی است از وجود، پس ثابت شد که از این دو اثر شیء اصل است و وجود فرع آن و صفت آن... باید که اصلیت ماهیت و شیء را باشد و هرگاه ماهیت اصل باشد تقدم بر حسب رتبه نیز او را خواهد بود نه وجود را»^۳
۲- نفی وجود ذهنی و علم حصولی نفس «علم نفس به اشیاء حصولی نیست، بلکه حضوری به معنای مشهور هم نیست، چه حضور به معنی مشهور در میانه جسم و جسمانیات می باشد و اگر مجازاً گویند که اشیاء همگی حاضرند در نزد نفس، مراد این معنی خواهد بود که هیچ يك از اشیاء غایب نیستند از نظر نفس عاقله... پس حاضر بودن اشیاء ظاهر بودن آن است مر نفس عاقله را نه حضور به معنی مشهور، چه حضور اشیاء در نزد نفس شبیه است به حضور معلول نزد علت»^۴

۳- تجرد نفوس نباتی، حیوانی و انسانی. «چرا که خواص صور مادی با آنها نیست و حق هم این است که آنها هم مجردند... نفس مطلقاً مادی نمی تواند بود تا چه رسد به نفس انسانی»^۵

۱. مقدمه کلید بهشت مشکوة، قاضی سعید قمی، ص ۱۱.

۲. شیخ آقا بزرگ طهرانی، الذریعة، ج ۲، ص ۱۲۳.

۳. کلید بهشت، قاضی سعید قمی، ص ۵۴.

۴. همان، ص ۱۰۹.

۵. همان، ص ۱۰۶.

۴- تسلسل را مانند متکلمین بدون شروط اجتماع در وجود و ترتب باطل می‌داند. «غیر متناهی بودن سلسله اعداد مطلقاً محال است خواه مترتب باشند چنانکه در سلسله علل فاعلیه محتمل است و خواه غیر مترتب، چنانکه در نفوس انسانی متأخرین می‌گویند و می‌پندارند که این معنی حق و مذهب قدماست.»^۱

۵- تجرد قوه خیالی را برخلاف صدر المتألهین نفی می‌کند «...ولا معنی لكون القوة الخيالية العرضی ببقی مع النفس كما ظنه الرئيس ولا انها تصیر مجردة كما قاله الاستاد (ای الصدر) بل الحق ما بيناه...»^۲

۶- حرکت جوهریه را در تعلیقاتش بر اثولوجیا انکار می‌کند، هر چند لوازم آن را من حیث لا يشعر پذیرفته است.^۳

۷- قول به اشتراك معنوی وجود میان ممکنات و اشتراك لفظی وجود میان واجب و ممکن. «هر نفس الامر طبیعت موجود به معنای مشهور در میان واجب الوجود- تعالی شأنه- و ممکن الوجود مشترك نمی‌تواند بود، مگر به حسب لفظ تنها، چه بر حسب تحقیق، اشتراك معنوی واجب الوجود با ممکن الوجود در هیچ وصفی از اوصاف حتی در مفهوم موجود هم ممکن نیست.»^۴ در شرح توحید الصلوق از نظریه اشتراك معنوی وجود ملاصدرا تعجب می‌کند و در رد استدلال اومی کوشد.^۵

لذا در نظری مفهوم موجود بما هو موجود مساوی الصدق است با مفهوم ممکن... به جهت آنکه معنی موجود به این معنی چیزی است صاحب وجود...»^۶

۸- قول به اشتراك لفظی جمیع صفات بین واجب و ممکن و قول به تنزه واجب از عوارض اوصاف موجود مطلقاً.

«اتصاف واجب الوجود به هیچ چیز ممکن و محسوس نیست، چرا که هر صفتی که

۱. همان، ص ۵۰.

۲. رسالة الطلائع والبولق، قاضی سعید، (مخطوط) به نقل از آشتیانی، مقدمه اثولوجیا، ص ۹.

۳. تعلیقات قاضی سعید قمی بر اثولوجیا، تصحیح آشتیانی، ص ۱۵۴-۱۵۶.

۴. کلید بهشت، قاضی سعید قمی، ص ۶۴.

۵. شرح توحید الصلوق، قاضی سعید قمی، ج ۱، ص ۲۴۳.

۶. کلید بهشت، قاضی سعید قمی، ص ۶۴.

هست صفت موجود به معنای مشهور است.»^۱

۹- نفی قول به زاید بودن صفات در ذات واجب و نفی قول به عینیت صفات و ذات واجب. «شناخت این قول بر جمیع عقلا ظاهر است، پس معلوم شد که هرگز صفت عین ذات نمی تواند بود، همچنانکه ذات غیر عین صفت نمی باشد و معقول نیست که عقلا به این قسم مقالات مموه روی اندود کنند که هرگاه شکافته شود، بی معنی بر آید کما لایخفی.»^۲

قاضی سعید در ذیل حدیث ثانی از باب ثانی توحید صدوق، «و نظام توحید الله نفی الصفات عنه» آن را تأکیدی بر ابطال نظریه عینیت ذات و صفات به حساب آورده است.^۳

۱۰- علم واجب تعالی نه حصولی است مثل مشائیین و نه حضوری است به گفته اشراقی ها. «لیکن در نفس الامر هیچ کدام از این دو مذهب معقول نیست، بلکه تلاش در دانستن کنه علم واجب تعالی و استکشاف از کیفیت آن معقول نیست... پس استکشاف از علم واجب تعالی در حقیقت تلاش محال کردن است.»^۴ در کتاب اربعین در شرح حدیث عمران صابی نیز علم در مرتبه و موطن ذات را انکار کرده است.^۵

۱۱- بحث از واجب الوجود مسأله ای فلسفی نیست «حضرت واجب الوجود - تعالی شأنه - داخل در تحت هیچ علمی از علوم نیست و نمی تواند بود، حتی در علم الهی همچنانکه مشهور است داخل نمی تواند بود، چه موضوع علم الهی چنانکه مقرر شده است، مفهوم موجود به معنی مشهور است و از تقریر گذشته معلوم شد که واجب الوجود - تعالی شأنه - نه خارج است از این مفهوم، پس چون داخل در علم الهی تواند بود؟ بلی نهایت آنچه در علم الهی ثابت تواند شد و می شود اثبات اوست - تعالی شأنه.»^۶

۱۲- قول به خلق جمیع اشیاء از عدم. «کل مصنوع یصدر من الصانعین بامرہ اذا نسب الی الله فهو مصنوع لا من شیء، و اذا نسب الی تلك الواسطه فهو من شیء و هذا عجیب!

۱. همان، ص ۶۹.

۲. همان، ص ۶۸-۷۱.

۳. شرح توحید الصلوق، قاضی سعید قمی، ج ۱، ص ۱۱۵-۱۱۷.

۴. کلید بهشت، قاضی سعید قمی، ص ۷۵.

۵. شرح الاربعین، قاضی سعید قمی، به نقل از آشتیانی، حاشیه اتولوجیا، ص ۱۵۸.

۶. کلید بهشت، قاضی سعید قمی، ص ۶۶.

ولا تعجب من ذلك، فان امر الله كله عجب! و ذلك لما قلنا انه يمتنع ان يكون للاشياء بالنسبة اليه تقدم او تأخر اوسبق اولحوق والا لما استوى نسبته الى كل شيء بل انما ذلك بالنظر الى انفسها.^۱

۱۳- اطلاق واجب الوجود بر خداوند تعالی مجازی است. در ذیل حدیث ۲۵ باب دوم توحید صدوق می نویسد: وجوب و امکان و امتناع اعتبارات ماهیت است به نظر به وجود. اطلاق واجب بر مبدء اول تعالی حقیقی و بالذات نیست، بلکه اگر در خبر مروی چنین یافت شد، مجاز است نه حقیقت، زیرا خداوند ماهیت ندارد تا با وجود قیاس شود.^۲

۱۴- زمان سه طبقه دارد: ۱- زمان فشرده و متراکم، مانند زمان کائنات مادی و مدت حرکات حسی ۲- زمان لطیف، مانند مدت حرکات روحانیات مدبر عامل جسمانی، حرکات ملائک به وحی و الهام و نصرت و انتقام، حرکات جن و ارواح ۳- زمان الطف، همچون زمان ارواح عالییه و انوار قادسه. پس هر وجودی دارای مقدار زمان خاص و مشخصی است. ساختمانهای سه گانه زمانی با توجه به لطافت شیوه وجودی از عالم محسوس به عالم مثال و از آنجا به عالم معنوی افزایش می یابد، مقدار زمانی که به يك وجود معنوی داده شده، می تواند در این صورت تمامی وجود را شامل شده، گذشته و آینده را در زمان حال حاضر داشته باشد.^۳

۱۵- معنای ویژه توحید افعالی، او علاوه بر لزوم واحد بودن فاعل، فعل را نیز واحد می داند. او توحید افعالی قوم را توحید ذات و صفات شمرده و به تفصیل در معنای خاص توحید افعالی از دیدگاه خود در ذیل حدیث ۲۵ باب دوم توحید بحث می کند.^۴

۱. شرح توحید الصدوق، قاضی سعید قمی، ج ۱، ص ۲۰۲.

۲. همان، ص ۳۸۳، در ذیل این مطلب محشی مجهول (احتمالاً مهدی شاگرد شارح) نوشته است:

«هذا الكلام منه، لشيء عجاب، فوايلا! وهل يتكلم هذا الكلام من له ادنى تميز في المرام فاصوله الباطلة في هذا الكتاب كثيرة على ما يخفى ولا يخفى احصاؤها و صدور امثال هذه الاصول يوجب الوهن في فهمه و هدم بنائه فلهاذا لم يشر هذا الكتاب و لم يعد [صاحبه] من العلماء ذوي الاعتبار.»

۳. همان، ج ۱، ص ۱۵۲.

۴. همان، ج ۱، ص ۳۹۶-۳۹۷، جهت مقایسه رأی قاضی سعید در باب زمان با آرای دیگر حکیمان مسلمان رجوع کنید به کتاب «زمان در فلسفه اسلامی»، به قلم نگارنده، در دست انتشار.

آنچه نمونه وار ذکر شد، بخشی از آرای خاص قاضی سعید است که بی شک استقصای تفصیلی این آرا تنها پس از انتشار مجموعه آثار وی ممکن خواهد بود.

۵. نقد آراء فلسفی قاضی سعید قمی

تأمل در آرای فلسفی قاضی سعید، نشان می‌دهد که این نظریات بر دو بخش است: بخشی برگرفته از استادش مولی رجبعلی تبریزی و بخشی وام گرفته از حکمت متعالیه، متخذ از استاد دیگرش فیض. قاضی سعید در آرای خاصش که ذکرش اخیراً گذشت، در مجموع متأثر از رجبعلی است و جز مسأله زمان همه را عیناً از مبانی استادش اخذ کرده است.

دیدگاههای فلسفی قاضی سعید دو شکل اساسی دارد:

اول: ضعف عمومی مبانی متخذ از مولی رجبعلی تبریزی. رجبعلی حکیمی مشائی است با تفرد در حدود ده مسأله مبانی. از قبیل اشتراك لفظی وجود بین واجب و ممکن، نفی وجود ذهنی، نفی حرکت جوهری، نفی عینیت صفات و ذات در واجب، ترکیب انضمامی وجود و ماهیت، اصالت ماهیت در تحقق و جعل. ضعف این مبانی همگی در جای خود اثبات شده است. رجبعلی حتی در مبانی یاد شده نیز نوآوری ندارد. قبل از او هر یکی از مبانی توسط متکلم یا حکیمی اتخاذ شده بود. برای مثال دوانی به نحوی قبلاً قائل به اشتراك لفظی وجود بین واجب و ممکن شده بود. در بحث صفات واجب بویژه برگرداندن صفات ثبوتیه به صفات سلبيه و نفی صفات، به معتزله نزدیک می‌شود. در اصالت ماهیت در تحقق و جعل متأثر، از میرداماد است. باری، استدلالهای رجبعلی و شاگردش قاضی سعید در بحث اصالت ماهیت از استحسانات لفظی تجاوز نمی‌کند. در نفی حرکت جوهری قدمی از آرای شیخ الرئيس فراتر نهاده است. در بخشی از بحث وجود ذهنی اگر چه متأثر از فخر رازی است، اما قول مختار و استدلال استاد و شاگرد در ادراك حضوری حتی در محسوسات، موهون و ضعیف است.

شاهد ضعف اقوال متفرد رجبعلی در فلسفه این است که این مبانی از حوزه درسی شاگردان طبقه اول مولی رجبعلی تجاوز نکرده، در سینه همانها دفن شده است.

نظریات رجبعلی نه در مجامع علمی پذیرفته شد و نه در کتب فلسفی پس از ایشان نفیاً و اثباتاً به بحث گذاشته شد.

بعلاوه مبانی یاد شده لوازمی دارد که نه استاد رجبعلی و نه شاگردانش از جمله قاضی سعید به آنها التفات نکرده اند. لذا فارغ از پذیرش یا عدم پذیرش حکمت متعالیه، مدرسه ملار جبعلی از نوعی ناهماهنگی درونی و عدم انتظار رنج می برد.^۱ و دقیقاً همان متفرداتش نسبت به حکمت مشاء، نقاط ضعف و عدم انسجام با دیگر مبانی فلسفی آنها محسوب می شود. از آنجا که قاضی سعید در مبانی فلسفی کلاً متأثر از استادش مولی رجبعلی است، تمامی اشکالات استاد بر شاگرد نیز وارد است.

دوم: آثار قاضی سعید علاوه بر ضعف عمومی مدرسه فلسفی مولی رجبعلی مشکل دیگری نیز دچار است و آن ناهماهنگی فلسفه ملار جبعلی و حکمت متعالیه است. قاضی سعید بی توجه به لوازم مبانی دو استاد خود کوشیده است تا نسبت به هر دو استاد وفادار بماند.^۲ اما در موارد اختلاف دو استاد از قبیل اصالت ماهیت یا وجود، حرکت جوهری، وجود ذهنی، اشتراك لفظی یا معنوی وجود، ترکیب اتحادی یا انضمامی وجود و ماهیت و بحث صفات واجب مبانی ملار جبعلی را پذیرفته، غافل از اینکه پذیرش این مبانی لوازمی دارد که با دیگر مبانی حکمت متعالیه از اساس ناسازگار است. لذا آثار قاضی سعید علاوه بر اشکالات وارده به مدرسه ملار جبعلی، به تناقض درونی دچار است. از يك سو حرکت

۱. رجوع کنید به نقدهای استاد سیدجلال الدین آشتیانی در تعلیقه بر آثار ملار جبعلی تبریزی در جلد اول منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، ص ۲۱۸-۲۷۱.

۲. استاد آشتیانی در جلد سوم منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، ص ۱۷ و ۱۸ نوشته است: «قاضی سعید در مشرب فلسفه و عرفان تابع استاد عظیم خود علامه کاشانی ملا محسن فیض و او تلمیذ محض و مقرر بدون چون و چرای ملا صدرا است. چون قاضی از حوزه تدریس ملا عبدالرزاق و معاصر وی ملار جبعلی بهره برده است گاهی بر مبانی ملا صدرا مناقشه می نماید که بر طبق مبانی و قواعدی (که از باب تأثر زیاد از استاد خود فیض) پذیرفته است و در واقع همه مطالب او بر آن قواعد استوار است، این اشکالات بی اصل و غیر وارد است. از این جهت بعضی از اساتید چندان توجهی به او ننموده اند و او را غیر متضلع در حکمت نظری دانسته اند. به عقیده حقیر حق آن است که او در حکمت متعالیه تضلع و تخصص تام نظیر آخوندنوری و تلامیذ او ندارد؛ ولی از باب اینکه مدتها به درس فیض حاضر نشده است، قهراً کثیری از مبانی این حکمت را پذیرفته است... قاضی سعید در تصوف بیشتر از فلسفه نظری خبرگی دارد...»

جوهری را ابطال کرده، از سوی دیگر به اتحاد نفس با صور عقلی، ارباب انواع و تکامل نفوس رأی داده است. جالب اینکه در غالب این موارد با استفاده از کلمات صدر المتألهین بدون اینکه ذکری از وی کند به مناقشه در دیگر آرای صدرای پرداخته است. یا به رغم استفاده فراوان از حکمت متعالیه در بحث از علم واجب، علم حضوری واجب را انکار می کند. یا اینکه با پذیرش مبنای صدرایی تجرد قوه خیالی را انکار می کند. اشکالات قاضی سعید به حکمت متعالیه غالباً سطحی و نشان از عدم رسوخ مبانی متعالیه در اندیشه وی دارد. او در این اشکالات از افق دید استاد خود مولی رجبعلی فراتر نرفته است. در موارد متعددی از تعلیقات وی بر ائولوگیا، مطالب اسفار بدون ذکر مأخذ، علیه صدر المتألهین، به کار گرفته شده است.^۱

به واسطه این دو مشکل یعنی ناهماهنگی درونی فلسفه مدرسه ملار جبعلی و عدم انسجام آن نظام فلسفی با حکمت متعالیه برگرفته از فیض، سیمای فلسفی قاضی سعید در آینه آثار مطبوع وی سیمایی ضعیف و خام جلوه می کند. قاضی سعید نتوانسته این دو مبنار را با هم سازگار کند و نظام واحد فلسفی از آن میان اتخاذ نکرده است.

به طور خلاصه سیمای فلسفی قاضی سعید رami توان در این نکات خلاصه کرد:

- ۱- از قاضی سعید هیچ رأی ابتکاری خاص فلسفی به جا نمانده است.
- ۲- در متفردات فلسفی پیرو استادش رجبعلی تبریزی است. این متفردات نوعاً ضعیف و محجور است.
- ۳- در تقریر مبانی حکمت متعالیه راسخ نیست و در مناقشه بر آن برخورد قوی نکرده است.

۴- فلسفه او از نوعی تناقص و عدم انسجام درونی رنجور است.

لذا بی بها نیست که او را حکیمی در ردیف حکمای طراز چهارم اسلامی به حساب آوریم (نه صاحب مکتب است نه صاحب رأی ابتکاری نه صاحب تقریر قوی و منسجم).

۱. ر.ک: مقدمه استاد آشتیانی بر تعلیقه قاضی سعید بر ائولوگیا، ص ۵.

نقطه قوت قاضی سعید قطعاً در فلسفه او نیست، بلکه در دو مورد دیگر اندیشه وی است:

اول: ترکیب عرفان و شریعت و حکمت.

دوم: روش عرفانی.

بررسی و نقد مبانی قاضی سعید در دو مورد فوق مجالی دیگر می طلبد. هر چند در این دو مورد مقام علمی قاضی سعید بی شک فراتر از مقام فلسفی وی و فروتر از استادش فیض است و به لحاظ عرفانی نیز جز نقل آرای ابن عربی و تبیین آنها از وی مطلب دیگری دیده نمی شود.

۶. نگاهی اجمالی به شرح توحید صدوق

قاضی سعید قمی در جلد اول شرح توحید صدوق تنها به شرح باب اول و دوم توحید صدوق توفیق یافته است. پس از مقدمه کوتاهی، در باب اول یعنی «فی ثواب الموحدين و العارفين» ۳۵ حدیث را مختصراً شرح کرده است. وی در باب دوم، به طور مبسوط به تبیین مفاد احادیث پرداخته، در این باب یعنی باب توحید و تشبیه ۳۶ حدیث مفصلاً مورد بحث قرار گرفته. مفصل ترین شرح مربوط به احادیث سه گانه در خطب امیر المؤمنین (ع) و نیز حدیث ۲۵ یعنی حدیث «الحمد لله الذي لا من شيء كان» اختصاص یافته در پایان آخرین حدیث کتاب یعنی حدیث عبدالعظیم حسنی، قاضی سعید، سه مبحث را مستقلاً و مبسوطاً مورد بحث قرار داده است:

بحث اول در ضرورت نبوت، حجت و امام. بحث دوم در معراج و قبر و قیامت که خلاصه ای از رساله معراجیه وی است. بحث سوم که مفصل ترین بحث مستقل کتاب است، اسرار الفرائض نام دارد و نزدیک یک چهارم حجم کتاب را به خود اختصاص داده است. اسرار الفرائض که تلخیص از کتاب اسرار العبادات وی است از دلکش ترین مباحث کتاب است و تبصر خاص قاضی سعید در مباحث عرفانی را نشان می دهد و در آن از فتوحات محی الدین بسیار سود جسته و با ابواب مشابه محجة البيضاء قابل مقایسه است. بخشی از آرای قاضی سعید در راز معنوی خانه کعبه بشدت نظر هائری کربن را به خود

جلب کرده در تحلیل و توصیف آن در تطبیق با عرفان غربی قلم زده است.^۱
 نیمی از حجم کتاب در شرح ۷۱ روایت توحید صدوق است و نیمه دیگر در مباحث
 مستقل عرفانی. مقایسه شرح قاضی سعید با شرح فیض و صدر المتألهین در روایات مشابه
 بحثی شایسته است و مجالی دیگر می طلبد.

۱. کربن، هانری، خانه کعبه و راز معنوی آن از نظر قاضی سعید قمی (۱۱۰۳/۱۶۹۱) مجله چندزبانه ارنوس که در
 زوریخ سوئیس چاپ شده است:

Eranos - Jahrbuch - XXXIV/1965

بخش اول این مقاله توسط بزرگ نادرزاد از فرانسه به فارسی ترجمه شده و در مجله معارف اسلامی سازمان اوقاف چاپ
 شده است. ص ۳۴-۴۶.

ارزیابی سازگاری پوزیتیویسم و متافیزیک^۱

آیا نیوتن رامی توان پوزیتیویست نامید؟ در این صورت آیا رواست از متافیزیک نیوتن سخن راند؟ هر چند تکیه بحث بر «نیوتن» عالم بلند آوازه پیش قراول انقلاب علمی است، اما سعی شده از افقی فراتر، معرفت شناسانه پوزیتیویسم و متافیزیک را به کاوش بگیرد. در این رهگنر نیم نگاهی نیز به فیزیک معاصر داشته آراء متافیزیکی مخفی در دیدگاههای فیزیکی نام آوران قرن اخیر را عیان کرده است. چارچوب این تحقیق در دو فصل قوام می یابد: ۱- نیوتن پوزیتیویست، ۲- ناگزیری از متافیزیک.

این مقاله با تأمل در کتاب خواندنی «مبادی ما بعد الطبیعی علوم نوین»، بررسی و نقد یکی از دیدگاههای مؤلف آن و تأیید و تأکید بر دیدگاه دیگری وی فراهم آمده است.

۱. نیوتن پوزیتیویست

«گفته اند که نیوتن» که نیوتن (Newton) نخستین پوزیتیویست بزرگ تاریخ بود که

۱. کیهان اندیشه، شماره ۴۸، خرداد- تیر ۱۳۷۲، صفحه ۲۷-۴۲. با تشکر از دکتر سعید زیا کلام بابت مطالعه مقاله و تذکر نکات سودمند.

به تبعیت گالیله (Galilei) و بویل (Boyle) و بلکه استوارتر و منطقی‌تر از آنان پشت به متافیزیک کرد و به علوم دقیقه اندک اما فزاینده و پیشرونده روی آورد.^۱

با چنین کلماتی پروفسور برت (E.A. Bertt) در عین اینکه نیوتن را پوزیتیویست به حساب می‌آورد، می‌کوشد تا آراء متافیزیکی نیوتن را کالبدشکافی کند و تناقض اینکه چگونه یک پوزیتیویست در همان حال متافیزیسین هم هست، را حل کند. شایسته است در این نسبت به نیوتن از سوی برت تأمل کنیم، به‌ویژه که نیوتن تقریباً سه قرن قبل از آنکه پوزیتیویسم به صورت یک مکتب به حساب آید، زندگی می‌کرده است. لذا لازم است ابتدا پوزیتیویسم را شناخته، ممیزات آن را مرور کنیم، به‌ویژه این مکتب را در آخرین مرحله تکاملش یعنی پوزیتیویسم منطقی حلقه وین مورد بازبینی قرار دهیم، سپس در مرحله دوم ویژگیهای پوزیتیویسمی که پروفسور برت به نیوتن اسناد می‌دهد مورد مذاقه قرار دهیم و بالاخره در مرحله سوم این نسبت را ارزیابی و نقادی کنیم.

۱-۱. پوزیتیویسم چیست؟

پوزیتیویسم (Positivism) چیست؟ پوزیتیویسم مکتبی است که قائل است علم صرفاً با کمیات قابل مشاهده سروکار دارد و هدف آن دادن نظم به مشاهدات است، بدون آنکه صحبتی از یک واقعیت زیربنایی کند. «این واژه در زبانهای اروپایی از مصدر لاتینی به معنای وضع کردن و نهادن مشتق شده است. مفهوم فلسفی (Positive) به سادگی مثبت مقابل منفی در ریاضیات یا الکتریسیته نیست، بلکه دلالت می‌کند بر تحقیق و تحصیلی و واقعی، و مربوط به امور واقع بی‌چون و چرا، که در تجربه یعنی در مکان و زمان داده شده‌اند.»^۲

«برای پوزیتیویسم اصطلاحهای گوناگونی در فارسی به کار رفته‌اند مانند فلسفه، مکتب یا مذهب تحصیلی، تحقیق، اثباتی، و نیز فلسفه مثبت، اصالت تحقق، اصالت وضع، تحصیل گروی یا مثبت گروی.»^۳

پوزیتیویسم گرچه گاهی مترادف با تجربه گرایی استعمال می‌شود،^۴ در واقع با آن

۱. مبادی مابعدالطبیعی علوم نوین، ادوین آرتور برت (E.A. Bertt) ترجمه دکتر عبدالکریم سروش، ص ۲۲۴. شرکت انتشارات علمی و فرهنگی و موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ اول، تهران، ۱۳۶۹.

۲ و ۳. رساله وین، میرشمس الدین ادیب سلطانی، ص ۳۸ و ۳۹. مرکز ایرانی مطالعه فرهنگها، چاپ اول، تهران ۱۳۵۹.

یکی نیست، هر چند از تجلیات و نموده‌های مکتب تجربه‌گرایی به‌شمار می‌آید. در قرن هفدهم، گروهی از فلاسفه به‌ویژه فلاسفه انگلیسی، مکتب تجربه‌گرایی Empiricism را تأسیس کردند. بر مبنای این مکتب، تجارب حسی منشأ معرفت ما در باره جهان فیزیکی است و علم صرفاً محصول حواس است و امور غیر محسوس از جمله مسائل متافیزیکی که اموری عقلی هستند فاقد اعتبارند. این مکتب با تأکید بر تجربه در مقابل تفکر، و از طریق غیر قابل تحقیق شمردن مسائل متافیزیکی مهم‌ترین ضربه را در قرون جدید بر متافیزیک وارد آورد. در قرن بیستم تجربه‌گرایی به‌صورت تری در باره «معنا» در آمد و مدعی این شد که یک مفهوم یا قضیه وقتی معنا دارد که قواعدی متضمن تجربه حسی برای تحقیق یا کاربرد آن ارائه شود. مکاتب پوزیتیویسم، عملیات‌گرایی (Operationalism) پراگماتیسم (Pragmatism) و امثال آن در واقع تجلیات و تعبیر مختلفی از مکتب تجربه‌گرایی به‌شمار می‌روند. همگی این مکاتب در اصالت دادن به تجربه و بی‌حاصل شمردن یا بی‌معنی شمردن متافیزیک اتفاق نظر دارند و غالب آنها کار فلسفه را صرفاً تحلیل زبان و منطق علم می‌دانند.^۱

واژه پوزیتیویسم برای نخستین بار در ۱۸۳۰م در مکتب سن‌سیمون (E. Saint Si-mon) به کار رفته است، ولی به‌عنوان یک مفهوم عملاً برای نخستین بار به‌وسیله اگوست کنت (Aguste Conte) (۱۸۵۷-۱۷۹۸م) مطرح شده است.^۲

به عقیده اگوست کنت، سیر عمومی فکر بشر در طول تاریخ و همچنین از دوره طفولیت تا دوره بلوغ عقلی، شامل سه مرحله است که او آنها را حالات سه‌گانه می‌خواند:

۱- دوره ربانی، که در آن بشر برای توجیه حوادث طبیعی به‌قوای ماوراءالطبیعه متوسل می‌شد، به عقیده او این مرحله «خرافی» است.

۲- دوره متافیزیکی، که در آن بشر به دنبال یافتن طبیعت اشیاء و علل آنها بود و برای

۱. ر. ک: تحلیلی از دیدگاه‌های فلسفی فیزیکدانان معاصر، دکتر مهدی گلشنی، ص ۲۱۸، امیرکبیر، چاپ اول، تهران ۱۳۶۹.

۲. رساله‌وین، ص ۳۹.

توضیح امور به ابداع نظریات پرداخت. او این مرحله را «جزمی» می‌داند.

۳- دوره علمی (تحصلی) که در آن بشر تفکر فلسفی را کنار گذاشت و به بررسی امور قابل مشاهده و رابطه بین پدیده‌ها پرداخت.^۱ در این مرحله اندیشیدن جزمی جای خود را به اندیشیدن پوزیتیویا مثبت یا واقعی می‌دهد. این برترین مرحله است.^۲ به عقیده کنت: «وقتی فکر انسان به این حالت تحصلی برسد و دریابد که قادر به درک حقایق مطلق نیست، از بحث در مبداء و غایت جهان و کشف علل درونی اشیاء چشم می‌پوشد و ملاحظه و مشاهده و استدلال را توأماً به‌بهترین وجه ممکن، در کشف قوانین پدیدارها یعنی روابط ثابت آنها به کار می‌برد». (درس اول دوره فلسفی تحصلی)^۳

اگوست کنت خود تحصلی را این گونه معنای می‌کند: «متحصل یا تحصلی به معنای بسیار قدیم و بسیار متداول آن در مقابل معانی خیالی و موهومی و فرضی، به معنای افکاری که دارای قطعیت و مابازای خارجی باشد به کار رفته است.»^۴ «به عقیده کنت ساختار عقل انسانی چنان است که شناسایی او صرفاً به امور قابل تجربه تعلق می‌گیرد. و بنابر این اکنون که به دوره علمی رسیده ایم طرح مسائل متافیزیکی يك امر ارتجاعی است و باید از آن پرهیز کرد و صرفاً به علوم تحصلی که هدف آنها تصرف در طبیعت به منظور اصلاح زندگی است پرداخت. از نظر کنت تا وقتی تئوریه‌ها از عناصر متافیزیکی پیراسته نشوند و محتوایشان را به روابط بین پدیده‌ها محدود نکنند به پیشرفته‌ترین مرحله یعنی مرحله تحصلی نمی‌رسند».^۵

هر چند اگوست کنت این ضابطه‌بندی را از آن خود ساخته و بر روی آن کار کرده است، ولی باید گفت که اصل این ضابطه‌بندی، پیش از او در سال ۱۷۵۰ به وسیله تورگو پیش‌نگری شده بود.^۶

۱. تحلیلی از دیدگاه‌های فلسفی فیزیکدانان معاصر، ص ۲۱۸ و ۲۱۹.

۲. رساله وین، ص ۴۰.

۳. فرهنگ فلسفی، جمیل صلیبا، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، ص ۶۶۸، اضافات و نشر حکمت، چاپ اول، تهران ۱۳۶۶.

۴. تحلیلی از دیدگاه‌های فلسفی فیزیکدانان معاصر، ص ۲۱۹ حاشیه.

۵. همان، ص ۲۱۹.

۶. رساله وین، ص ۴۰.

«بعد از کنت، ماخ (۱۹۱۶-۱۸۳۶) فیزیکدان فیلسوف مشرب بود که مکتب پوزیتیویسم را در میان فیزیکدانان رونق داد. از دید ماخ هدف علم پیدا کردن با صرفه‌ترین راه تنظیم حقایق تجربی است و آنچه که به طریق تجربی قابل حصول نباشد باید از نظریات فیزیکی حذف شود. وارثان فلسفی ماخ، فلاسفه و ریاضیدانان و فیزیکدانانی بودند که سالهای دهه ۱۹۲۰ حلقه‌وین را تشکیل دادند و پوزیتیویسم منطقی را به راه انداختند. پوزیتیویسم منطقی يك نهضت فلسفی بود که پیدایش آن با تکوین فیزیک جدید همزمان بود و تأثیر زیادی روی فیزیکدانان گذاشت.»^۱

به عقیده ایشان، فلسفه، قضایایی درست یا نادرست عرضه نمی‌کند، بلکه فلسفه صرفاً معنای جملات و اظهارات را روشن می‌کند و نشان می‌دهد که بعضی علمی و برخی ریاضی و پاره‌ای (که شامل اغلب اظهارات موسوم به فلسفی است) بی‌معنی است.^۲

به هر حال «آنچه را که بتوان زیر نام پوزیتیویسم طبیعی بیان کرد، یکی از جنبه‌های تشکیل دهنده روان و ذهن و عمل بشر است و در هر انسانی و در هر فرهنگی به میزانی مشاهده می‌شود. ولی این تحصیل گروهی طبیعی به صورت مشخص تری در مصر باستان و به‌ویژه در بابل ریشه دارد. هر چند انتزاع و تجرید و منطق و فلسفه و دانش، به مفهوم امروزی آن کار یونان باستان است. به مفهوم نظری شاید بتوان گرایشهای پوزیتیویستی را برای نخستین بار در پروتاگوراس فیلسوف یونانی سده پنجم پیش از میلاد کشف کرد. به یک تعبیر ارسطو را نیز به‌ویژه در برابر افلاطون، می‌توان يك فیلسوف پوزیتیویست آن هم از نوع پوزیتیویست منطقی به‌شمار آورد. هر چند شاید رسم بر این باشد که بیشتر اپیکوروس را مقابل افلاطون قرار می‌دهند، در حالی که برای افلاطون جهان پدیدارهای حسی امری است گذرا و سپری‌شونده، در مقابل، اپیکوروس دریافت حسی را یگانه سرچشمه شناخت می‌داند.»^۳

۱. تحلیلی از دیدگاههای فلسفی فیزیکدانان معاصر، ص ۲۱۹.

۲. کلیات فلسفه، پایکین، و استرول، ترجمه سید جلال‌الدین مجتبی، حکمت، ص ۴۰۹، چاپ اول، تهران (بی‌تا).

۳. رساله وین، ص ۳۶ و ۳۷.

۱-۲. ممیزات پوزیتیویسم

اهم اوصاف و ارکان پوزیتیویسم به قرار زیر است:^۱

۱- تأکید بر جراحی منطقی اندامهای درونی علم، مانند قانون علمی، پیش بینی، تبیین، تعلیل، تئوری، مدل، استقراء و...

۲- تأکید بر استقراء در دو مقام داوری و گردآوری. استقراء در مقام گردآوری همان است که مشاهده را بر تئوری تقدم می بخشد و ذهن را چون کشکولی خالی می بیند که باید از مشاهدات پر شود.

۳- مقدم داشتن مشاهده بر تئوری، و مسبوق و مصبوغ ندیدن مشاهدات به تئوری و سعی در پیراستن مشاهدات از جمیع مقدمات و مقارنات ذهنی و علم را بدین معنی عینی خواستن و به شکار فکت‌های عریان رفتن و علم تجربی را بدین حیل از چنگال متافیزیک رها نیدن، و از اینجا:

۴- استغناء از متافیزیک و بل ویرانگر و علم فرسایانستن آن.

۵- پوزیتیویست‌ها نخست علمی را معادل استقرایی و استقراء را موجب اثبات ابدی قوانین علمی می شمردند. اما رفته رفته به ترك اثبات پذیری و قبول تائید پذیری به منزله معیار تفکیک علم از غیر علم گردن نهادند و علم را مجموعه‌ای از قضایای کلی ثابت شده یا مؤید شمردند.

۶- تفکیک میان قانون و فرضیه.

۷- ضدیت با نسبیت گرایی در علم. قبول اثبات پذیری قانونهای علم، جایی برای نسبیت گرایی باقی نمی گذارد «علم» نزد پوزیتیویست‌ها از قطعیت و لقب علمی از حرمتی ویژه برخوردار است که هیچ فن دیگری از آن نصیب ندارد.

۸- انباشتنی و تکاملی دیدن رشد علم.

۹- نزاع بر سر تقدم کشف.

۱۰- همبستگی با فلسفه تحلیلی.

۱. مبادی مابعدالطبیعی علوم نوین، مقدمه دکتر عبدالکریم سروش، ص ۳۶ تا ۴۴.

۱۱- ناخشنود بودن از تئوری، تئوریه‌ها به معنای قضایای حاوی تصورات نامحسوس در علم‌شناسی پوزیتیویستی میهمانی بدقدم بوده‌اند چرا که نه با تجربه حاصل آمده‌اند نه با استقراء.

۱۲- تفکیک دو مقام داوری و گردآوری.

۱۳- قبول آزمون فیصله بخش.

۱۴- تحول‌پذیری غیر انقلابی علم.

۱۵- وحدت بخشیدن به علوم.

۱۶- ثبات معانی و وجوه مشترک داشتن تئوریهای رقیب.

۱۷- عقلانی دانستن رشد معرفت.

۱۸- تاریخ‌نگاری درون‌بینانه.

۱۹- دستوری دانستن فلسفه علم.

۲۰- علم انسانی را پاره‌ای از علوم طبیعی دانستن (ناتورالیسم).

۱-۳. ویژگی‌های پوزیتیویسم منطقی

پس از ذکر اجمال ممیزات تفکر و علم‌شناسی پوزیتیویستی، برای آشنایی با چگونگی تطور این تفکر نگاهی گذرا به ویژگی‌های پوزیتیویسم منطقی می‌اندازیم.^۱

۱- پوزیتیویسم (منطقی) نظریه علمی را باز نمود جهان نمی‌داند، بلکه یک طرح و تعبیه قلم‌انداز برای تلخیص داده‌های حسی است. یعنی برای صرفه‌جویی یا اقتصاد فکر در سرو سامان بخشیدن به مشاهدات و انجام پیش‌بینی مفید است.

۲- با انقلاب در فیزیک در اوایل قرن بیستم دیگر، طول و زمان از خواص مطلق و ذاتی اشیاء نیستند، بلکه نتایج اندازه‌گیری خاص است و عبارت از روابطی است که بر حسب روندها یا رویه‌های تجربی ویژه تعریف و تبیین می‌شود.

پوزیتیویست‌ها از این نتیجه گرفتند که دانشمندان فقط باید مفاهیمی را به کار ببرند

۱. علم و دین، ایان باربور، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، ص ۱۵۱ و ۱۵۲، مرکز نشر دانشگاهی، چاپ اول، تهران ۱۳۶۲.

که برای آن تعریف یا حد و رسم مطابق با مشاهدات به دست دهند. و چنین شد که سایه‌ای از تزلزل و تردید بر نگرش اصالت واقعی متعارف افکند که می‌گوید نظریه علمی تصویر یا المثنایی از جهان واقعی است که مستقل از مشاهده‌گر وجود دارد. و در عوض تاحدی مؤید آن نظر شد که می‌گوید نظریه صرفاً یک طرح برای به هم پیوستن داده‌های تجربی است.

۳- سومین جنبه بارز پوزیتیویسم منطقی در اعتنای بی‌سابقه‌ای بود که به ساخت منطقی زبان داشت.

در نوشته‌های اصحاب حلقه وین در دهه ۱۹۳۰ و در اثر مردم‌پسند ا. ج. آیر (زبان، حقیقت و منطق) منطق مفروضه علمی قرار و قاعده اصلی همه قضایا تلقی شد. طبق اصل شهره خاص و عام معروف به تحقیق‌پذیری تصریح شده است که فقط گزاره‌های تجربی که به وسیله تجربه حسی، تحقیق‌پذیر هستند، معنی دارند.

براین مبنا اغلب عبارات معهود در فلسفه و همه جملات متداول در متافیزیک، اخلاق و الهیات نه صادق‌اند نه کاذب، بلکه فاقد معنی، یعنی شبه قضایای فارغ و تهی از هر گونه دلالت حقیقی، هیچ نوعی محتوای واقعی و معنای محصل ندارند. اینها چیزی بیان نمی‌کنند و صرفاً بیانگر عواطف و هیجانات و یا احساسات گوینده‌اند.^۱

پوزیتیویسم منطقی بر آن است که وظیفه فیلسوف، این نیست که حکمی درباره چیزی از جهان صادر کند (که این فقط کار دانشمندان است) بلکه پالودن زبان و مفاهیمی است که در علوم مختلف به کار می‌رود. نظر گاهی که امروزه در فلسفه انگلیس طرفدار زیاد دارد، در این شعار خلاصه می‌شود که در معنای یک گزاره کُندو کاو نکن، ببین کاربردش چیست؟^۲

۴-۱. نیوتن و پوزیتیویسم

پس از بررسی ویژگی‌های پوزیتیویسم و پوزیتیویسم منطقی، اکنون نوبت به آن رسیده است که آنچه برت در اسناد دادن پوزیتیویسم به نیوتن اراده کرده است باز شناسیم. نیوتن اولین کسی نیست که از سوی برت پوزیتیویست خوانده می‌شود. او قبلاً بطلمیوس، گالیله،

۱. همان، ص ۱۵۳، پوزیتیویسم منطقی، بهاء‌الدین خرمشاهی، ص ۲۴، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، تهران.

۱۳۶۱، چاپ اول.

۲. علم و دین، ص ۱۵۳.

دکارت و بویل را نیز در زمره پوزیتیویست‌ها به حساب آورده است. دقت در این اسنادهای چهارگانه ما را یاری می‌کند تا مقصود برت را در بحث نیوتن بهتر درک کنیم.

برت در بحث کپرنیک^۱ دانشمندانی را که با استقامت از اشکال ساده هندسی پاره‌ای از نظریات غیر تجربی درباره ساختمان فیزیکی افلاک را ترک می‌گویند، پوزیتیویست می‌خواند. او بطلمیوس را با احتمال اینکه می‌کوشد مشی هندسی خود را از قید خیال‌پردازیهای کسانی که افلاک را متحد‌المرکز می‌شمردند نجات بخشد، شایسته این نسبت می‌شمارد.

به نظر برت^۲ از آن‌رو که گالیله قائل است که آدمی نمی‌تواند درباره ماهیت و حاق ذات نیرو بداند، لذا نصیب او فقط این است که آثار کمی نیرو را که حرکت باشد مطالعه کند و بویژه به دلیل ترک مبادی خفیه اصحاب مدرسه، و نیز به خاطر این کلام حکیمانه گالیله: «در برابر مردم گفتن يك نمی‌دائم حکیمانه و صادقانه و متواضعانه، بسی بهتر از آن است که انواع گرافه‌ها بر قلم و دهان ما جاری شود... لیکن مشی پوزیتیویستی گالیله خالی از خلل و تعارض نبود و گاهی خیال‌پروریهای گزاف می‌کرد.»^۳ «با این همه اهمیت گرایش پوزیتیویستی در تفکر او از اینجا آشکار می‌شود که وی در مواردی چند، مسائل مربوط به خلقت عالم و خالق آن را به خزانه مجهولات می‌فرستاد و می‌گفت دست کم تا وقتی نتوانیم بر مبنای دستاوردهای محصل علم مکانیک راه‌حلی برای آنها بیابیم، در آن حوزه باقی خواهند ماند».^۴

برت در مبحث دکارت، در ضمن طرح راه‌حل دکارتی مشکل نفس و بدن می‌نویسد: «توسل به خدا (در حل معضلات فلسفی) چندی بود که اعتبار خود را در میان اذهان علم‌گرا از دست داده بود. نهضت جدید نطفه پوزیتیویسم را در بطن خود داشت و این پوزیتیویسم مهم‌ترین ادعایش این بود که علم کلام و بالاخص بحث از علل غایی، بیرون از علم جای می‌گیرد و توسل به علل غایی و به خدا برای پاسخ دادن به معضلات علمی، نوعی کلی‌بافی

۱. مبادی مابعدالطبیعی علوم نوین، ص ۳۷.

۲. همان، ص ۹۴ و ۹۵.

۳. همان، ص ۹۴.

۴. همان، ص ۹۵.

است که مانع از رسیدن به علم راستین است. توسل به خدا جواب سؤال از علل بعیده را می دهد، اما علت قریب را روشن نمی سازد. دکارت خود یکی از قهرمانان جنبه پوزیتیویستی نهضت جدید بود. او خود به نحو منجز گفته بود که علم بشر به کشف اغراض باری وفانمی کند.^۱

برت در توضیح راه حلی دکارتی مشکله نفس و بدن می افزاید:

«بهره ای که از این سخن نصیب تفکر علمی پوزیتیویستی شد این بود که ذهن در يك حجره مغزی جای دارد. و جهان ماده که سرایا هندسی است (با صرف نظر از ابهام ماده اولی) و سراسر فضای بی نهایت را اشغال کرده است، برای بقای مستقل خویش محتاج هیچ چیز دیگری نیست.»^۲

برت در مبحث گیلبرت و بویل، مراد خود را از پوزیتیویسم صریحتر ابراز می دارد:

«نتیجه ای که بویل... می گیرد این است که اگر چیزی در عقل مانگنجید نباید آن را طرد کنیم، و بیندیشیم که شاید کوچکی ظرفیت قوای ماست که ما را از احاطه بر آن عاجز می سازد. این امر در باب آراء علمی و بالاخص در باب معتقدات دینی صادق است. با چنین گرایشهایی است که علم شناسی بویل صبغه ای خاص بخود می گیرد، همان که قبلاً نزد گالیله هم دیدیم و بعداً نام پوزیتیویسم به خود گرفت. در آثار هاروی هم گرایشهای پوزیتیویستی مهمی به چشم می خورد، و بویل حالاً می خواهد این گرایش را بر کل نهضت فلسفی عصر بگسترد: حال که دایره معرفت بشری نسبت به مجموع هستی چنین حقیر است، عزم بر ساختن نظامهای بزرگ معرفتی، عزمی است ابلهانه و دور از خرد. اگر دانش اندکی داشته باشیم متیقن و مؤسس بر تجربه، ناقص و پراکنده و رشد یابنده، بهتر از آن است که خیال پرورانه، فرضیاتی پرطمطراق درباره کل عالم بپردازیم. بویل در جمیع آثارش از دادن فرضیاتی بی پروا و بی ثمر در باب پدیدارها آگاهانه حذر می کند و خود را بدین خرسند می سازد که به جمع داده ها بپردازد و در تبیین آنها افتراحتی پیش نهد که زمینه را برای تئوریهای بهتر و جامع تر در آینده فراهم سازند. وی ذهن آدمی را بشدت مورد عتاب و طعن

۱. همان، ص ۱۱۳.

۲. همان، ص ۱۱۴.

قرار می دهد که هوسناکانه و پیش از واریسی دقیق تجربی و حسی و پیش از کسب اطمینان از صحت و استحکام دانش خویش، می خواهد صاحب معرفت بسیار شود. بویل فرضیات را به طور مطلق رد نمی کند مگر اینکه ببیند مانعی در راه پیشرفت دانش تجربی شده اند و حتی همین رد و طرد را هم وقتی قطعی می شمارد که بتواند نقض های تجربی علیه فرضیات بیاورد. اندیشناکی اصلی بویل برای آن است که هم روزگاران خود را امتقاعد سازد که حجیت دانش جدیدی را که بر موازین تجربی تکیه می کند بپذیرند.^۱

۱-۵. نیوتن پوزیتیویست

اکنون وقت آن رسیده است که اسنادهای پوزیتیویستی برت به نیوتن را مرور کنیم: تمام آثار نیوتن آکنده از طعنه به فرضیات است. نیوتن مشتاق آن دسته از اوصاف و قوانین تجربی بود که مستقیماً و بی واسطه از واقعیات کسب می شوند و اعتقادی ورزید که حریم اینهارا باید از حریم فرضیات کاملاً جدا نگاه داشت:^۲

روش متکی به تجربه برتر از روش استنتاج قیاسی از مبادی سابق تجربه است.^۳
معیار نهایی، همواره تجربه است.^۴

مشرب تجربی نیوتنی و طرد و رفض فرضیات نتایج پوزیتیویستی خود را آشکار می کند: من این مبادی را (جرم، ثقل، چسبندگی و غیره) را مبادی خفیه ای نمی دانم که ناشی از صور نوعیه و فصول ذاتیه اشیاء باشند، بلکه آنها را قوانین عام طبیعت می دانم که به اشیاء صورت می بخشد... این گونه مبادی خفیه همواره سدی در راه پیشرفت فلسفه طبیعی بوده اند و لذا اخیراً آنها را به دور انداخته اند. گفتن اینکه هر شیء خاصی مبدأ خفی خاص دارد که منشأ اعمال و آثار اوست، مساوی است با هیچ چیز نگفتن.^۵

برت در بیان تقریر توهم تناقض پوزیتیویسم و متافیزیک در اندیشه نیوتن می نویسد:

۱. همان، ص ۱۸۰ و ۱۸۱.

۲. همان، ص ۲۱۲.

۳. همان، ص ۲۱۳.

۴. همان، ص ۲۱۷.

۵. همان، ص ۲۲۰.

«مگر رفض فرضیات از دستاوردهای مهم او نبود؟ و دست کم در حوزه کار خویش توفیق نسبی نیافت که آراء راجع به طبیعت عالم را کنار بزند و بیرون براند؟ مگر وی روشی را کشف و اعمال نکرد که ابواب دانش‌های یقینی و فزاینده را بر روی بشر گشود و به حل مسائل مابعدالطبیعی هم محتاج نگشت؟ و مگر همین امر موجه‌ترین حجت بر صدق مدعای او نبود».^۱

برت در جای دیگر اضافه می‌کند: «در طبع نخست کتاب اصول، پوزیتیویسم نیوتن و مشی مختار وی در طرد فرضیات و تبیین‌های واپسین، زمان و فضای مطلق و نامحدود را، به صورت موجوداتی عظیم و مستقل در آورده بود که ظرف حرکات مکانیکی اجرام بودند...»^۲

در بحث اتر، برت می‌نویسد: «حق این است که پوزیتیویسم نیوتن چندان نیرومند بود که نمی‌گذاشت وی خیال‌پروریهای خود را در این راستا بسط دهد. وی همیشه بر این معنا اصرار داشت که ما از علم و ماهیات اشیاء محجوبیم و لاجرم هر چه در این راه بکوشیم ناکام خواهیم ماند.»^۳

۱-۶. صفات علمای پوزیتیویست

پس از استقراء، کامل گفته‌های برت در باب پوزیتیویسم در این کتاب می‌توان ویژگی‌های ذیل را علت اسناد پوزیتیویسم به‌شش عالم سابق الذکر برشمарیم:

- ۱- استفاده از تجربه در مسائل علمی به جای خیال‌پردازیهای گزاف و استناد به علل خفیه ذاتی و ماهوی.^۴

۲- تکیه بر آثار کمی به جای مطالعه ماهیت و حاق ذات اشیاء.^۵

۳- طرد مباحث علل غایی به خارج از علم و چنین اباحتی را کلی بافی قلمداد

۱. همان، ص ۲۲۴.

۲. همان، ص ۲۵۵.

۳. همان، ص ۲۷۹.

۴. همان، ص ۳۷، ۹۴، ۱۸۱، ۲۱۳، ۲۱۷.

۵. همان، ص ۹۴ و ۲۷۹.

کردن.^۱

۴- تکیه بر تبیین‌های جزئی و مشخص به جای عزم بر ساختن نظام‌های بزرگ معرفتی و روش اخیر را دور از خرد قلمداد کردن.^۲

۵- رد فرضیه‌هایی که مانع پیشرفت دانش تجربی شدند.^۳

۶- عدم احتیاج به ماوراء الطبیعه در حل مسائل علمی.^۴

۷- بدون دانستن هیچ نظریه‌ای در باب حقائق اشیاء می‌توان نسبت به اشیاء ادراکات صادقی کسب نمود. به عبارت ساده‌تری می‌توان بدون داشتن هیچ علمی نسبت به کل طبیعت، علم صادقی نسبت به اجزاء پیدا کرد.^۵

حال به ضرر س قاطع می‌توان ذکر کرد که هر عالمی هفت صفت فوق را داشته باشد، در نظر برت پوزیتیویست است، هر چند قبل از قرن نوزدهم (آغاز رسمی مکتب پوزیتیویسم) زیسته باشد. تمام هفت مورد فوق در ویژگی‌های بیست‌گانه پوزیتیویسم که قبلاً بر شمردیم بعینه یافت می‌شود.

۷-۱. نقد استناد پوزیتیویست به نیوتن

آیا برت در نسبت دادن پوزیتیویسم به نیوتن صائب است؟ جهت پاسخ به این سؤال نهایی مقدمه‌ای کوتاه لازم است: علم‌شناسی ارسطویی در قرون وسطی در موارد قابل توجهی به انحراف رفته بود. از آن جمله توجه به ذات اشیاء بدون توجه بلیغ به آثار آنها، یا توجه بیش از حد به علت غائی بدون التفات به علل فاعلی قریبه و قسریات و مانند آن، علمای عصر روشنگری برای تصحیح پاره‌ای از این انحرافات گام برداشتند و بتدریج هر یک بر نکته‌ای پای فشردند. «تجربه» به جایگاه واقعی خود بازگشت، کمیات مورد عنایت قرار گرفتند. خیال‌پردازی‌های گراف و بی حاصل کم کم از ساحت علم بسان علفی هرز و چین شد. و این همه لازم به پیشرفت علم بود. اما بتدریج عالمان قرن نوزدهم و بیستم با

۱. همان، ص ۱۱۳، ۱۸۰، ۲۲۰.

۲. همان، ص ۹۵، ۱۱۳.

۳. همان، ص ۱۸۱، ۲۱۲، ۲۲۴، ۲۵۴.

۴ و ۵. همان، ص ۲۲۴.

توجه به انقلابهای علمی بویژه در فیزیک به هر يك از مؤلفه‌های (هفت گانه) یاد شده علم شائی فراتر از آنچه در خورشان است، می‌نهند «تجربه علمی که در حوزه محسوسات کارساز بود و به حق از آن اعاده حیثیت شده بود، تنها ملاک معرفت در تمام هستی شناخته شد. متافیزیک که تا دیروز در استفاده‌ای نابجا ملاک داوری و گزینش‌های علمی شده بود، تا بدانجا مورد بی‌مهری واقع شد که به‌زباله‌دان گزاره‌های بی‌معنی پرتاب شد. قصه پوزیتیویسم قرن بیستم داستان افراط و انحراف از اعتدال است. آنچه برت پوزیتیویسم می‌خواند و نیوتن و گالیله و بویل و هاروی و دکارت را به آن نسبت می‌دهد پوزیتیویسم قرن شانزدهم و هفدهم است و میان این دو پوزیتیویسم، علی‌رغم نقاط مشترک نقاط اختلاف نیز کم نیست. نیوتن هرگز متافیزیک و الهیات را عبث و بی‌معنی نمی‌دانست. علم را از متافیزیک جدا کردن (یا ادعای جدا کردن داشتن) مطلبی است و متافیزیک را بی اعتبار دانستن مطلبی دیگر. اگر مراد برت از پوزیتیویسم نیوتنی این است که نهضت پوزیتیویسم قرن بیستم از دستاوردهای نیوتن سود جست حرفی است درست، اما این باعث نمی‌شود که نیوتن را پوزیتیویست (به معنای قرن بیستم) بدانیم. هر چند اسناد پوزیتیویست به او رواست، به شرطی که بلندپروازیه‌ها و تعمیم‌های بی‌جا و غرورهای بی‌منطق اخیر این نحله را به نیوتن نسبت ندهیم.

جالب اینجاست که در مانیفستی که کارناپ، هان، و نویرات در ۱۹۲۹ به نام جهان‌نگری علمی حلقه وین منتشر کردند، با اینکه سابقه تعلیمات حلقه وین را تا آراء و آثار پوزیتیویست‌هایی چون هیوم، ماخ (Mach) و روش‌شناسانی چون هلمهلتز (Helmholtz)، پوانکاره (Poincare) و دوئم (Duhem) و انیشتین (Einstein) و منطقیانی از لایبنیتز گرفته تا راسل و اخلاقیانی معتقد به اصالت فایده از اپیکوروس گرفته تا میل و جامعه‌شناسانی چون فوئرباخ، مارکس و هربرت اسپنسر و کارل منگر (Menger) باز می‌برد.^۱ اما کوچکترین اشاره‌ای به شخصیت بزرگی چون نیوتن نمی‌کنند. اگر نقل برت را بپذیریم که نیوتن اولین پوزیتیویست بوده است^۲ شایسته بود خود سردمداران پوزیتیویسم منطقی این پدر نام آور

۱. پوزیتیویسم منطقی، ص ۶ و ۷.

۲. مبادی مابعدالطبیعی علوم نوین، ص ۲۲۴.

خود را بهتر بشناسند و به ابوت او افتخار کنند. اسناد پوزیتیویستی به نیوتن شبیه اسناد اخباریگری (قرن ۱۱ و ۱۲ هجری) به شیخ صدوق (م ۳۲۹) از سوی ملا امین استرآبادی (م. قرن ۱۱) است. توجه به اخبار مطلبی است و اخباریگری مطلبی دیگر. بر همان سیاق اهتمام به تجربه و کمیت و ترك علل و مبادی خفیه و ذاتی و طرد متافیزیک از ساحت علم تجربی و طرد فرضیه مطلبی است و تجربه را یگانه دلیل معرفت دانستن و متافیزیک را پاک بی اعتبار و بی معنی دانستن مطلبی دیگر.

۲. ناگزیری از متافیزیک

۱-۲. علوم تجربی و متافیزیک

آیا می توان علم تجربی مجرد و پالایش شده از متافیزیک داشت؟ آیا فیزیکدانان و به طور کلی علمای تجربی مستغنی از متافیزیک و فلسفه هستند؟ مگر نه اینکه پیشرفت علم تجربی جدید با گسستش از متافیزیک آغاز شد؟ این فصل جهت پاسخگویی به چنین سؤالاتی منعقد شده است. ما نیاز و یا بی نیازی علم را از متافیزیک می جوییم. در پاسخ این پرسش بنیادین دوره مشخص و متفاوت ارائه شده است.

دیدگاه اول قائل است: علم با تفکیک مشی اش از فلسفه و متافیزیک بالیدن گرفت. مباحث متافیزیکی جواب روشن ندارند و فایده ای هم بر این گونه مباحث مترتب نیست. فروتنانه آنها را وانهیم و قدم در وادی پربرکت علم نهیم. این دیدگاه همان نظر تجربه گرایان بویژه پوزیتیویستها است، که قبلاً خصائص فکری شان را مرور کردیم.

از جمله کسانی که تحقیقاتشان رنگ و بوی پوزیتیویستی دارد و نهایتاً همین هدف را دنبال می کنند هلزی هال است. او در فصل هفتم کتابش تحت عنوان «انقلاب در نگرشها و روشها» می نویسد:

«دانش همگونی های طبیعی بیشتر نوعی دانش سطحی است. این دانش، فیلسوفان مابعدالطبیعه را خرسند نمی کند چرا که حامل هیچ اشاره ای به ماهیت اصلی یا علت غایی جهان هستی نیست، اما بدون شك به سبب همین سطحی بودن است که تواناییهای انسان با کاربرد و اکتشاف این نوع دانش تناسب بیشتری دارد. شاید که فیلسوفان بلندپرواز، این

دانش را خوار بشمارند.

اما بدون تردید دانشمندان در جست و جوی همین دانش سطحی به پیروزیهای دست یافته اند. به حکم اختلاف نظری که همه فیلسوفان با هم دارند موفقیت فیلسوفان در تفحصات و تأملات عالیه ظاهراً جای چند و چون بسیار دارد.

در موارد بسیاری جست و جوی معرفت مابعدالطبیعی مطلق به ناکامیهای قهرمانانه منجر شده است. آیا خردمندانه تر نیست که آدمی با تواناییهایش به کاوش در زمینه های فروتنانه تر بپردازد؟^۱

وی در جای دیگری می افزاید: «انسان در پی معرفت به حقیقت، غایی آن قدر با ناکامی روبرو شده است که ما تردید داریم، در این مرحله از پیشرفت، اصولاً توانایی و استعداد رسیدن به چنین معرفتی را داشته باشد. البته این کوشش، به عنوان ابزار کشف همگونیهای طبیعی، در خور سرزنش نیست، بنابراین بریدنش از فلسفه نظری و روی آوردنش به علم طبیعی، به کنار گذاشتن ابزار نامناسب، و برداشتن ابزار مناسب می ماند. شاید بتوان این گسیختن را نشانه ای از پیشرفت دانست... شاید که روزگاری اندیشه بشر به حقایق غایی پی ببرد، اما اگر چنین موسمی فرارسد، به احتمال زیاد از راه چنگ زدن در حیل المتین علم است، نه از راه آویختن به ریسمان تخیل».^۲

دیدگاه دوم قایل است: از متافیزیک گریزی نیست. تنها راه چاره نیندیشیدن است پرفسور برت نماینده باصلاحیت این دیدگاه در بحث ماست و کتاب گرانسنگ او کوششی است در عیان کردن مبادی مابعدالطبیعی علوم نوین. به نظر برت «از مابعدالطبیعه، یعنی از مدلولات نهایی مدعیات خویش نمی توان فرار کرد، تنها راه برای متافیزیسی شدن این است که چیزی نگوییم، هر عبارتی را که خود می پسندید، برگزید تا صدق این مدعا آشکار گردد».^۳ همینکه بخواهیم از متافیزیک فرار کنیم، فرار ما صورت قضیه ای را به خود می گیرد که اگر آن را بشکافیم خواهیم دید که اصول موضوعه متافیزیکی در آن نهفته است.

۱. تاریخ و فلسفه علم، لوئیس ویلیام هلزی هال، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، سروش، چاپ اول، تهران، ۱۳۶۳.

۲. همان، ص ۲۱۹ و ۲۲۰.

۳. مبادی مادی مابعدالطبیعی علوم نوین، ص ۲۲۴.

او با جراحی مدعای اصلی پوزیتیویسم مطلب را اثبات می کند.^۱

برت سپس نکته بسیار ارزنده ای را متذکر می شود، نکته ای که غفلت از آن مشکلات عظیمی را آفریده است: «از متافیزیک که نمی توان فرار کرد. حال کسی که قویاً معتقد است که خود را از آلودن به متافیزیک پاک نگه داشته است متافیزیکش کدام است؟ گفتن ندارد که وی در این حال ملتزم به متافیزیکی است که چون آن را نمی شناسد در آن تأمل و تحقیق هم نکرده است، از این گذشته وی این متافیزیک را آسان تر از دیگر معلوماتش به دیگران می سپارد، چون آگاهانه و مستقیم در آن بحث می کند بلکه به نحو ضمنی و نهفته آن را منتقل می کند.»^۲

این کلام حامل یک اصل مهم معرفت شناختی است. در تحلیل اندیشه، اقوال و ادعاها تعیین کننده نیستند. مهم منش و رویه عملی عالم است. مثال اعلاش پوزیتیویست ها که مدعی اخراج متافیزیکند اما در عمل پالایش نشده ترین متافیزیکها را به خانه ذهنشان مهمان کرده اند. لذا دیگر عجیب نیست که برت در عین اینکه نیوتن را پوزیتیویست نامید، از متافیزیک نیوتن داد سخن براند.

برت در مدخل کتابش می گوید: «نیوتن از آن حیث که دانشمند است رقیب ندارد، اما از آن حیث که متافیزیسین است، گرد انتقاد بر دامنش می نشیند، وی با باریک بینی بسیار کوشید که دست کم در آثار تجربیش، پای متافیزیک را به میان نیاورد. نیوتن از فرضیه سازی گریزان بود. (منظور وی از فرضیه قضایی است که خود مستقیماً از پدیدارها به دست نمی آیند ولی در تبیین پدیدارها به کار می روند) و با این حال، به تبع پیشینیان نامبردار خویش در باب چیستی طبیعت زمان و فضا و ماده و یا نسبت آدمی با متعلق علم خویش، پاسخها و یا فرضیه هایی آماده داشت. و متافیزیک چیزی نیست جز پاسخ به همین گونه سؤالات و از آنجا که تحقیق وی در این مقولات خطیر جامه پوزیتیویستی بر خود پوشید، و به پشتوانه عظمت علمی او، بر تمام جهان علم سایه گسترده، خود بالقوه منشأ آفاتی گردید. تأثیر این

۱. همان، ص ۲۲۴ و ۲۲۵.

۲. همان، ص ۲۲۶.

متافیزیک در القاء يك رشته آراء جهان‌شناسانه ناسنجیده، در فرهنگ عامه روشنفکران متجدد کم نبود. و اگر نیوتن خود چیزی را در نیافته بود، دیگران هم در آن پایه نبودند که آن را تمیز دهند... لذا بخوبی می‌توان دریافت که چرا فلسفه جدید، به معضلات خاصی مبتلا گردید. دلیلش چیزی غیر از این نبود که مقولات و مبادی جدیدی بدون مناقشه کافی وارد فلسفه شده بودند».^۱

بالاخره پذیرش شعارهای ضد متافیزیکی پوزیتیویست‌ها توسط فیزیکدانان باعث شد که بسیاری از آنان لااقل در مقام صحبت، تفحصات متافیزیکی را طرد کنند یا لااقل نادیده بگیرند. اکنون می‌خواهیم بگویم که این کنار گذاشتن متافیزیک يك امر ظاهری بود و در واقع فیزیکدان ضد متافیزیک یا غیر متمایل به آن خود متأثر از متافیزیک بوده‌اند و در واقع نگرش متد فلسفی آنان خود مبتنی بر نوعی نگرش فلسفی بوده است».^۲

بنظر برت «تاریخ تفکر بوضوح شهادت می‌دهد که هر تفکر نافعی و طاعن در متافیزیک، خود در سه نوع اندیشه مهم متافیزیکی غوطه‌ور است: اولاً: این متفکر با دیگر متفکران عصر خویش، بر سر اینکه واپسین پرسش‌ها چیست، همفکر است و تا وقتی این پرسش‌ها با تعلقاتش منافات نداشته و یا اعتراض و یا اعترافش را بر نینگیخته است درباره آنها سخن نمی‌گوید، در سراسر تاریخ بشر، حتی در میان نقادترین و وقادترین عقول انسانی، کسی را نمی‌توان یافت که وقتی از اوقات، بتهای نمایش خانه (مصادرات و مبادی و اصول موضوعه فلسفی و منطقی) را عبادت نکرده باشد لیکن فرق و برتری مابعدالطبیعه‌شناس بر مخالفت مابعدالطبیعه در این است که وی همواره مراقب است که مبادا آراء مابعدالطبیعی بدون سنجش کافی، آهسته به درون ذهنش بخزند و او را متأثر سازند».^۳

اصل علیت را می‌توان مصداقی بر ادعای برت ذکر کرد. مادامی که سرعنادی با آن نداشته باشیم، به آن التفات نمی‌کنیم و از آن دم نمی‌زنیم. متافیزیسین به این تمسک ناخودآگاه آگاهی می‌یابد، آن را منقح می‌کند، می‌سنجد سره را از ناسره جدا می‌کند، اما مخالف

۱. همان، ص ۲۴.

۲. تحلیلی از دیدگاههای فلسفی فیزیکدانان معاصر، ص ۲۳۳.

۳. مبادی مابعدالطبیعی علوم نوین، ص ۲۲۶.

متافیزیک، به سبب این انکار نابجای خود عملاً اصول فراوانی را ندانسته و نسنجیده در باورها و اعتقادهای خود پذیرا گشته است.

برت دومین اندیشه را این گونه توضیح می دهد: «این متفکر اگر اهل تحقیق باشد و به کاوشی مهم و ارجمند دست بزند لاجرم باید روش داشته باشد و این روش دائماً او را وسوسه می کند. از آن، مابعدالطبیعه‌ای درآورد. بدین معنی که چنین فرض کند که ساختمان غایی عالم چنان است که روش وی برای تحقیق در آن، روشی درخور و کامیاب است».^۱

بعبارت دیگر، تعمیم یک نتیجه کامیاب در چند مورد آزموده شده بر جمیع موارد، یک امر تجربی نیست، چرا که تجربه محدود به همان موارد محدود آزمایش است، بلکه این تعمیم امری فلسفی و متافیزیکی است. و هر عالمی مدعی قانون عام در این اندیشه متافیزیکی غوطه زده است.

سومین اندیشه مهم متافیزیکی از دیدگاه برت: «از آنجا که طبیعت آدمی برای اشباع عقلانی خویش به متافیزیک نیاز دارد، هیچ خردمند زبردستی نمی تواند از تأمل درباره واپسین سؤالات خویشتن داری کند. بخصوص سؤالاتی که منبعث از تحقیقات پوزیتیویستی و یا تعلقات قوی فوق علمی، مثل دین باشند. لیکن چون فکر پوزیتیویستی خود را برای تأملات متافیزیکی دقیق تربیت نکرده است، ورودش در این صحنه، به نتایجی اندوهبار، نارسا و مشوش و وهم آلود خواهد انجامید».^۲

بسیار طبیعی است انسان با غریزه کنجکاوی خود بخواهد بداند از کجا آمده است، به کجای رود، چرا آمده است، چه کسی او را آفریده و چرا آفریده است؟ پاسخ به این پرسشهای اساسی به عهده علم نیست این سؤالات از زمره همان علل غایی و مسائل کلامی است که در قرن جدید از ساحت علم به عنوان متافیزیک بدور ریخته شد. پاسخگویی به این سؤالات به عهده دین و فلسفه است.

۱. همان، ص ۲۲۶.

۲. همان، ص ۲۲۷.

یکی از دو علت نیاز ما به فلسفه از دیدگاه علامه طباطبائی فیلسوف بزرگ معاصر همین است: «از این رو ما که خواه ناخواه غریزه بحث و کاوش از هر چیز که در دسترس ما قرار بگیرد و از علل وجود وی داریم باید موجودات حقیقی و واقعی را از موجودات پنداری (اعتباری و وهمیات) تمیز دهیم».^۱

خلاصه، سخن این نیست که متافیزیک داشته باشیم یا نداشته باشیم. سخن در این است که متافیزیک سنجیده داشته باشیم یا متافیزیک نسنجیده و نافی متافیزیک عملاً متافیزیک نیاز موده را پذیرای ذهن خود شده است.

۲-۲. سه نوع اندیشه متافیزیکی در افکار نیوتن

اکنون نوبت باز یابی این سه نوع اندیشه متافیزیکی در افکار نیوتن است. به نظر برت^۲ این هر سه نوع اندیشه متافیزیکی در مکتب نیوتن مصداق یافت.

اندیشه اول: یعنی آنچه نیوتن بی کم و کاست از فکر زمان خود اخذ کرد و در آن اندیشه‌های متافیزیکی چون و چرا نکرده عبارتند از:

- ۱- جهان بینی و نسبت بین انسان و جهان،
- ۲- نظریه انقلابی علیت،
- ۳- ثنویت دوپهلوی دکارتی،
- ۴- فرآیند احساس و طبیعت آن و اوصاف تبعی و مقدم و زندانی و کم توان شدن روح آدمی.
- ۵- آراء نیوتن در باب زمان و مکان، هر چند با اعتقاداتی از جنس سوم تغییری شگرف یافت.

اندیشه دوم: یعنی تعمیم یافته‌های تجربی، در باب «جرم» مشخص می شود. چرا که نیوتن می خواست مدلولات روش خود را به عرصه‌های دیگر تعمیم دهد.

اما اندیشه سوم یعنی پاسخهای متافیزیکی به عنوان اشباع عقلانی:

۱. اصول فلسفه و روش رئالیسم، علامه محمدحسین طباطبائی، پایاورقی شهید مرتضی مطهری، ج ۱، ص ۲. دارالعلم، چاپ اول، قم ۱۳۳۲.

۲. مبادی مابعدالطبیعی علوم نوین، ص ۲۲۷.

۱- وجود باری،

۲- نسبت خداوند با جهانهای مکشوف بر علم،

۳- دیدگاه طبیعی نیوتن، آراء او در باب طبیعت،

۴- اتر.

پس از تبیین نظر برت در وجود آراء متافیزیکی در نزد نافیان متافیزیک، نوبت به نقد اندیشه‌های سه‌گانه ارائه شده می‌رسد، آیا این سه از هم مستقلند یا بعضی بر بعضی دیگر مبتنی هستند؟ به نظر می‌رسد اندیشه سوم از مصادیق اندیشه دوم است. در اندیشه سوم برت گفت: «از آنجا که طبیعت آدمی برای اشباع عقلانی خویش به متافیزیک نیاز دارد، هیچ خردمند زبردستی نمی‌تواند از تأمل درباره واپسین سوالات خویشتن‌داری کند» برت بی‌شک بالوجدان این نیاز را در خود حس کرده است و سپس پنداشته همه آدمیان نیز چنین‌اند. او هر چند در تعمیم خود بر حق رفته است، اما این تعمیم خود یک اصل متافیزیکی است و از موارد اندیشه دوم است. یعنی اینکه روش هر متفکری دائماً او را وسوسه می‌کند تا از آن مابعدالطبیعه‌ای در آورد، بدین معنی که چنین فرض کند که ساختمان غایی عالم چنان است که روش وی برای تحقیق در آن، روشی در خور و کامیاب است.^۱

اکنون پرسیدنی است که آیا وجود چنین آکسیومی در اندیشه برت، آن را بی اعتبار و قابل رد نمی‌کند؟ ظاهر آدر جواب باید گفت: آنکه ضد این تعمیم را باور ندارد و این نیاز به متافیزیک را نیاز عمومی نمی‌شناسد بویژه آنها که به قول کنت در مراحل خرافای دینی هستند بی‌شک در چنین تعمیمی خدشه می‌کنند. یا پوزیتیویست‌ها ایضاً در این اندیشه سوم خدشه می‌کنند و از آنجا که مسأله به وجدان رجوع می‌کند با انکار وجدان راهی برای استدلال نیست.

بعلاوه، این اندیشه سوم، از حیثی دیگر از مصادیق اندیشه اول نیز محسوب می‌شود، یعنی تازمانی که در این واپسین پرسش‌ها با متفکران عصر خویش همفکر باشد، در آنها سخن نمی‌گوید.

۳-۲. ناگزیری از متافیزیک در اندیشه علمی معاصر

مناسب است ناگزیری از متافیزیک را در اندیشه علمی معاصر پیگیری کنیم. بر این ادعای توان سه دلیل زیر را اقامه کرد:

دلیل اول: بسیاری از فیزیکدانان معاصر از جمله بنیانگذاران فیزیک کوانتومی، اقرار کرده‌اند که برخی از موضوعگیریه‌ای آنان فلسفی بوده است و نه فیزیکی. و ما گهگاه بعضی فیزیکدانان را می‌بینیم که به دنبال استدلال ریاضی و فیزیکی خود به بعضی اصول فلسفی متوسل شده‌اند تا از مواضعی که به عنوان فیزیکدان مورد تایید قرار داده‌اند دفاع کنند. در این باره نمونه‌های فراوانی از اینشتین، شرودینگر، هایزنبرگ، بورسراغ است که به دلیل ضیق مجال از ذکر آنها خودداری می‌شود.^۱

دلیل دوم: بسیاری از دانشمندان را می‌بینیم که ادعای کنند به هیچ اصل فلسفی معتقد نیستند و صرفاً تابع تجربه‌اند، اما در عمل همه آنها اصول فوق تجربه را به کار می‌برند. در واقع هیچ فیزیکدانی از لحاظ فلسفی بی طرف نیست و به طور ناخودآگاه يك سلسله عقاید فلسفی دارد و به همین جهت در عصر حاضر تعداد زیادی اصول متافیزیکی در میان فیزیکدانان شیوع دارد. به عنوان نمونه:

۱- همه پدیده‌ها قانونمند هستند.

۲- طبیعت قابل فهم است و آن را می‌توان به زبان ریاضی توصیف کرد.

۳- بر همه جهان فیزیکی قوانین واحدی حاکم است.

۴- نوعی ابر نیرو وجود دارد که همه نیروهای طبیعت از آن استنتاج می‌شوند.^۲

دلیل سوم: مسائل متعددی در بین فیزیکدانان مطرح است که جوابگویی به آنها از حد فیزیک محض خارج است. به عنوان نمونه:

۱- آیا جرم و انرژی چون به هم مربوطند لزوماً یکی هستند؟

۲- احتمال را در فیزیک چگونه تعبیر می‌کنیم؟^۳

۱. تحلیلی از دیدگاه‌های فلسفی فیزیکدانان معاصر، ص ۲۳۷، ۲۳۴.

۲. همان، ۲۳۷ و ۲۳۸.

۳. همان، ۲۳۸ و ۲۳۹.

از زاویه دیگری بحث رابی می‌گیریم: علمای تجربی از چند جهت به فلسفه و متافیزیک نیازمندند و عبارت دیگر نقش متافیزیک و فلسفه در علوم طبیعی از جمله فیزیک چیست؟ حداقل می‌توان به سه جهت اشاره کرد:

جهت اول: فلسفه (و متافیزیک) روی جهت گیری تحقیقات ماثری می‌گذارد، زیرا هر کار تحقیقاتی همواره با یک فلسفه خاصی صورت می‌گیرد. این نگرش فلسفی و جهان‌بینی محقق است که هدف تحقیق را تعیین می‌کند^۱ به قول هاینبرگ: در اینجا می‌توان اهمیت فوق‌العاده زمینه فلسفی را در تحقیق دید، آن وقتی که سؤالات عرضه می‌شوند، جواب را تعیین نمی‌کند. اماروی سؤالات اثر می‌گذارد. بسته به اینکه بخواهیم طرحی را که طبق آن طبیعت ساخته شده است بیابید یا اینکه تنها مشاهده کنید و پدیده‌ها را توصیف و پیش‌بینی کنید، نتایج کار علمی می‌تواند متفاوت باشد، شناخت نهایی، بستگی به این تصمیم دارد.^۲

جهت دوم: متافیزیک برای علم به منزله چارچوب است. به قول شرودینگر: متافیزیک بخشی از خانه دانش را تشکیل نمی‌دهد، بلکه چارچوبی است که بدون آن ساختن بیشتر میسر نیست.

در واقع کار هر دانشمند، دانسته یا ندانسته، مبتنی بر بعضی اصول عام است. باز به قول شرودینگر: علم خود کفا نیست به یک اصل بنیادی احتیاج دارد، اصلی که از خارج می‌آید از طرف دیگر همین اصول است که باعث می‌شود پژوهشگر یک نظریه جدید را بپذیرد و یا تحقیقاتی را در جهتی خاص به راه اندازد.^۳

جهت سوم: عدم توجه به مسائل هستی‌شناختی می‌تواند باعث اشتباه فیزیکدان شود. آیا اگر نظریه‌ای مبتنی بر یک اصل عام از طریق تجربه باطل شود، معنایش این است که آن اصل عام بر افتاده است؟ مثلاً اگر ما مکانیزم خاصی برای یک پدیده در نظر گرفتیم و آن اشتباه در آمد، معنی‌اش این است که اصل علیت اعتبار ندارد؟ بدیهی است که چنین نیست و

۱ و ۲. همان ص ۲۳۹.

۳. همان، ص ۲۳۹ تا ۲۴۳.

عدم الوجدان لایدل علی عدم الوجود (نیافتن، دلیل بر نبودن نیست).^۱

«حقیقت این است که نمی توان اندیشه های متافیزیکی را کنار گذاشت بدون آنکه اندیشیدن را کنار بگذاریم. بدون يك نگرش فلسفی، هر چند که ساده و ضمنی باشد، کار خلاق توسط علم صورت نمی گیرد. دانشمندان جهان بینی اش نیاز به فلسفه دارد که او را از ماهیت علم و ساختار واقعیت باخبر سازد. از طرف دیگر قوانین علمی به کار دست اندر کاران متافیزیک می آید و آنها را در ابداع بعضی نظریات عام کمک می کند، اما علم هرگز نمی تواند به تنهایی مسائل عام جهان فیزیکی را حل کند. ما باید موضع واقعی متافیزیک را درك کنیم. و با حذف اندیشه های متافیزیکی خود را به عقب نیندازیم. طرد متافیزیک مسأله ای را حل نمی کند، جز آنکه به جای يك فلسفه صریح يك فلسفه ناپخته و کنترل نشده را حاکم می کند. انکار متافیزیک در واقع خود نوعی ورود در متافیزیک است. همه فیزیکدانان چه آنهایی که طرفدار فلسفه هستند و چه آنهایی که مخالف آنند به فلسفه توسل می جویند به قول Mario Bunge «کار مشکل این است که کار فلسفی خوب بکنیم و از آن مشکل تر اینکه از فلسفه دوری جوئیم.» فیزیک و متافیزیک ناسازگار نیستند و اگر اصلی از متافیزیک بایک مطلب فیزیکی تعارض داشته باشد، باید قبول کنیم که لا اقل یکی از این دو، و شاید هر دو، اشتباه هستند و محتاج اصلاح، ما باید این سخن پوپر را به خاطر داشته باشیم که «هم متافیزیکدانان سخن یاوه بسیار گفته اند و هم مخالفان متافیزیک». به طور خلاصه فیزیکدانان اگر بخواهند به هدف واقعی فیزیک که شناخت طبیعت است نزدیک شوند، نمی توانند از متافیزیک گریزان باشند. مهم این است که گرفتار متافیزیک غلط نشوند و این حرف را به خاطر داشته باشند که: جدایی علم از فلسفه هر دور اچار فقر می کند.»^۲

نتایج بحث

۱- پوزیتیویسم مکتبی است که می پندارد علم صرفاً با کمیات قابل مشاهده سرو کار

۱. همان، ص ۲۴۴.

۲. همان، ص ۲۴۹ و ۲۵۰.

دارد و هدف آن دادن نظم به مشاهدات است، بدون آنکه صحبتی از يك واقعیت زیربنایی شود.

۲- اگوست کنت (م ۱۸۵۷ م) سیر عمومی فکر بشر را شامل سه مرحله می دانست: دوره ربانی، دوره متافیزیکی و دوره پوزیتیویستی، به نظر کنت تا وقتی تئوریه‌ها از عناصر متافیزیکی پیراسته نشوند و محتوایشان را به روابط بین پدیده‌ها محدود نکنند به پیشرفته‌ترین مرحله پوزیتیویستی نمی‌رسند.

۳- پوزیتیویسم منطقی که در دهه دوم قرن بیستم به نام حلقه‌وین اعلام وجود کرد، می‌پندارد فلسفه قضایایی درست یا نادرست عرضه نمی‌کند، بلکه فلسفه صرفاً معنای جملات و اظهارات را روشن می‌کند و نشان می‌دهد که بعضی علمی و برخی ریاضی و پاره‌ای (که شامل اغلب اظهارات موسوم به فلسفی است) بی‌معنی است.

۴- پوزیتیویسم، بیست مشخصه دارد، از آن جمله: تأکید بر استقرار در مقام گردآوری و داوری، مقدم دانستن مشاهده بر تئوری، علم تجربی را مستغنی از متافیزیک دانستن، ناخشنودی از تئوری...

۵- پوزیتیویسم منطقی علاوه بر خصائص پوزیتیویسم سه ویژگی اصلی دارد: يك: نظریه علمی باز نمود جهان نیست، بلکه طرحی برای تلخیص داده‌های حسی است.

دو: دانشمندان فقط باید مفاهیمی را به کار ببرند که برای آن تعریف مطابق با مشاهدات به دست دهند.

سه: اعتنای بی‌سابقه به ساخت منطقی زبان: فقط گزاره‌های تجربی که به وسیله تجربه حسی تحقیق پذیر هستند، معنی دارند و عبارات فلسفی در متافیزیک و اخلاق و الهیات فاقد معنی هستند. وظیفه فیلسوف پالودن زبان و مفاهیمی است که در علوم مختلف به کار می‌رود.

۶- به نظر پروفیسور برت، بطلمیوس، گالیله، دکارت، بویل، هاروی و نیوتن، پوزیتیویست بوده‌اند. در این اسنادهای پوزیتیویستی به هفت ویژگی برخورد می‌کنیم:

۱- استفاده از تجربه در مسائل علمی به جای خیال‌پردازیهای گراف و استناد به علل

خفیه ذاتی و ماهوی، ۲- تکیه بر آثار کمی به جای مطالعه ماهیت و حاق ذات اشیاء ۳- طرد مباحث علل غایی به خارج از علم و چنین ابحاثی را کلی بافی قلمداد کردن، ۴- تکیه بر تبیین های جزئی و مشخص به جای عزم بر ساختن نظام های بزرگ معرفتی، ۵- رد فرضیه هایی که مانع پیشرفت دانش تجربی شدند، ۶- عدم احتیاج به ماوراء الطبیعه در حل مسائل علمی، ۷- بدون دانستن هیچ نظریه ای در باب حقایق اشیاء می توان نسبت به اشیاء ادراکات صادقی کسب نمود.

۷- با اینکه نیوتن بیش از دو قرن قبل از پیدایش رسمی مکتب پوزیتیویسم می زیسته است، اما برت او را پوزیتیویست خوانده است. میان پوزیتیویسم نیوتنی قرن شانزدهم و هفدهم و پوزیتیویسم رسمی قرن نوزدهم علی رغم نقاط مشترک موارد افتراقی نیز هست. از آن جمله متافیزیک و الهیات را عبث و یاوه دانستن یا ندانستن. اسناد پوزیتیویسم به نیوتن صحیح است، به شرطی که بلندپروازها و تعمیم های بی جا و غرورهای بی منطق اخیر را به نیوتن نسبت ندهیم. پوزیتیویسم از دستاوردهای نیوتن سود جست. اهتمام به تجربه و کمیت، و ترك علل و مبادی خفیه و طرد متافیزیک از ساحت علم تجربی و طرد فرضیه (ویژگی های پوزیتیویسم نیوتنی) مطلبی است و تجربه را یگانه مبنا و سرچشمه و معرفت دانستن و متافیزیک را پاك بی اعتبار دانستن (ویژگی های پوزیتیویسم رسمی) مطلبی دیگر. بالاخره نیوتن به معنای اول پوزیتیویست است، اما به معنای دوم نه.

۸- آیامی توان علم تجربی مجرد و پالایش شده از متافیزیک داشت؟ دو دیدگاه در جواب داریم: ۱- بله، و این نظر پوزیتیویست هاست، ۲- خیر، و این جواب صحیح است. از مابعد الطبیعه یعنی از مدلولات نهایی مدعیات خویش نمی توان فرار کرد، تنها راه برای متافیزستن نشدن این است که چیزی نگوئیم. نافی متافیزیک ملتزم به متافیزیکی است که چون آن را نمی شناسد در آن تأمل و تحقیق نکرده است.

۹- هر متفکر طاعن در متافیزیک خود در سه نوع اندیشه متافیزیکی غوطه ور است: ۱- اشتراك با متفکران عصر خود در واپسین پرسش ها و سخن نگفتن از آنها تا وقتی که با تعلقاتش منافات پیدا نکرده باشد، ۲- وسوسه در استخراج مابعد الطبیعه از روش خاص تحقیقی فرد، ۳- تأمل درباره واپسین سؤالات جهت اشباع عقلانی خویش.

۱۰- اندیشه سوم از مصادیق اندیشه دوم است.

۱۱- هر سه نوع اندیشه متافیزیکی در مکتب نیوتن یافت می شود. مثال اندیشه اول: آراء او در باب زمان و مکان، مثال اندیشه دوم: آراء او در باب جرم، مثال اندیشه سوم: آراء او در باب وجود باری و اتر.

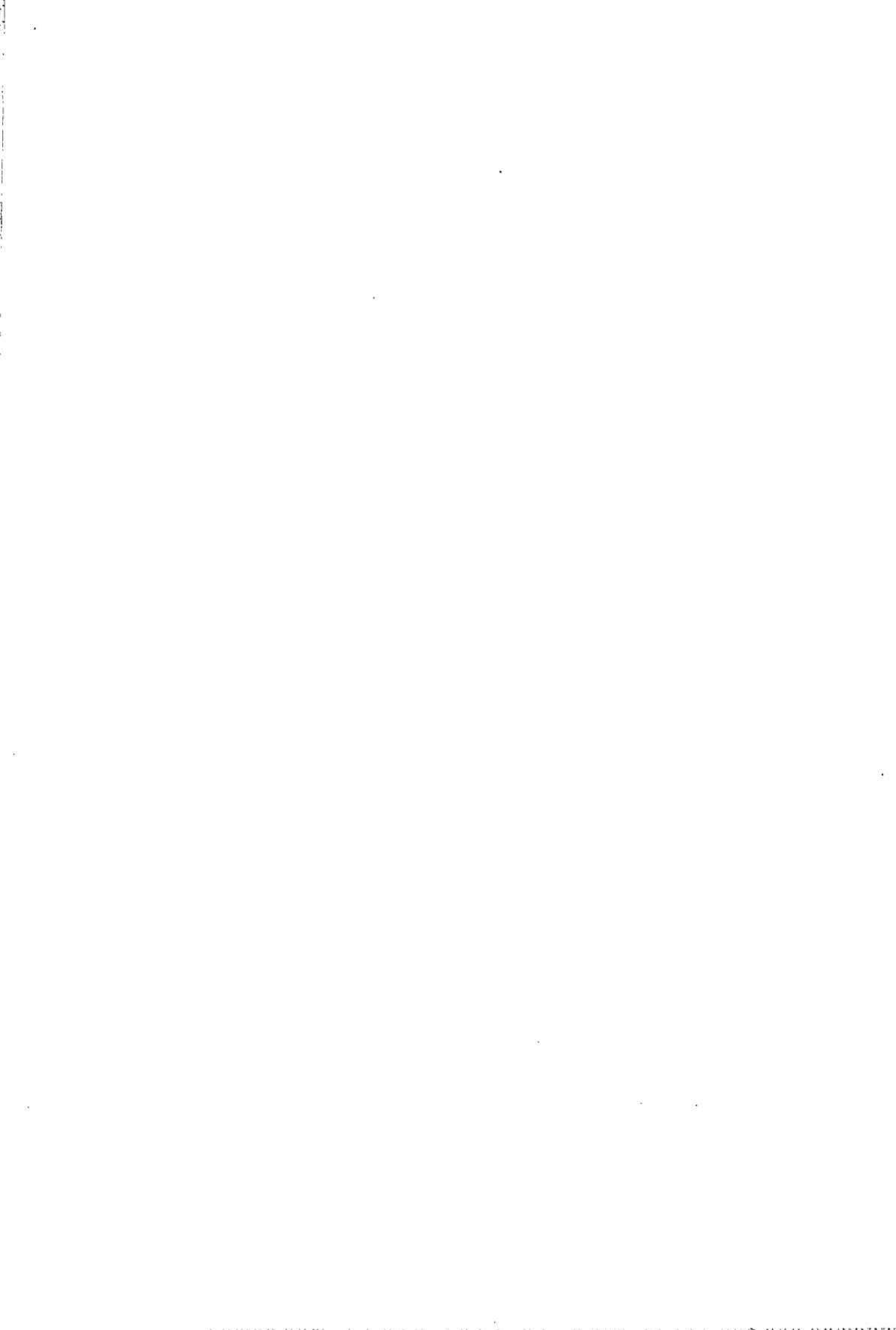
۱۲- به سه دلیل اندیشه علمی معاصر ناگزیر از متافیزیک است: ۱- اقرار بسیاری از فیزیکدانان معاصر به موضوعگیری های فلسفی در فیزیک، ۲- یافتن بسیاری از اصول متافیزیکی در استدلال های فیزیکدانان، ۳- مطرح بودن مسائل متعددی که جوابگویی به آنها از حد فیزیک محض خارج است.

۱۳- علمای تجربی از سه جهت به فلسفه و متافیزیک نیازمندند: ۱- متافیزیک روی جهت گیری تحقیقات ما اثر می گذارد، ۲- متافیزیک برای علم به منزله چهارچوب است، ۳- عدم توجه به مسائل هستی شناسی می تواند باعث اشتباه فیزیکدان شود.

۱۴- نمی توان اندیشه های متافیزیکی را کنار گذاشت، مگر اینکه اندیشیدن را کنار بگذاریم. علم نمی تواند به تنهایی مسائل عام جهان فیزیکی را حل کند. ما باید شناخت صحیحی از موضع واقعی متافیزیک به دست آوریم، طرد متافیزیک مسأله ای را حل نمی کند، جز آنکه به جای یک فلسفه صریح یک فلسفه ناپخته و کنترل نشده را حاکم کند. انکار متافیزیک در حقیقت خود نوعی متافیزیک است. جدایی علم و فلسفه هر دو را دچار فقر می کند.

بخش دوم

کتابشناسی های توصیفی - فلسفی



کتابشناسی توصیفی نخستین حکیم مسلمان^۱

مقدمه

در نخستین کتابشناسی، به زبان فارسی، درباره کندی پس از آشنایی با جایگاه رفیع کندی در میان عالمان و فیلسوفان از امتیازات ویژه «فیلسوف عرب» سخن گفته شده است. سپس با بیان تاریخچه مختصر انتشار رسائل کندی و معرفی کتابشناسی های مختلف از آثار کندی، به ارزیابی معتبرترین آثار منتشر شده درباره کندی پرداخته شده است.

در بخش اول کتابشناسی، شش مجموعه از آثار کندی و ۴۶ کتاب و رساله منتشر شده کندی با مشخصات کلیه چاپ و ترجمه های آنها و هفت رساله مخطوط منتشر نشده کندی معرفی شده است، البته بیش از $\frac{4}{5}$ آثار کندی به زمان ما نرسیده است.

در بخش دوم کتابشناسی، آثاری که درباره کندی نوشته شده معرفی شده است.

۱۳ کتاب از قدیمی ترین منابع عربی درباره کندی، ۱۵ تئنگاری عربی درباره کندی، ۲۶ مقاله و کتاب فرعی عربی، ۷ مقاله و رساله فارسی و ۳۱ مقاله و کتاب به زبانهای لاتین، ایتالیایی، آلمانی، فرانسوی و انگلیسی درباره کندی در عالم منتشر شده است.

۱. امتیازات کندی

ابویوسف یعقوب بن اسحاق کندی (۱۸۵ - ۲۵۲) مشهور به «فیلسوف العرب» از بزرگترین عالمان جهان اسلام است، او را نخستین فیلسوف مسلمان، یکی از نه صاحب نظر اصلی علم احکام نجوم و یکی از دوازده چهره علمی تاریخ بشریت که به لحاظ عقلی بیش از دیگران تأثیر و اهمیت داشته شمرده اند.^۱ کندی، پدر فلسفه اسلامی است. پس از نهضت ترجمه آثار فلسفی از یونانی و سریانی به عربی، فارغ از تحلیل و تفسیر آرای فلسفی، کندی نخستین تألیفات مستقل فلسفی را در جهان اسلام بنیاد نهاد. فلسفه کندی ترکیبی از فلسفه ارسطویی به روایت مفسران اسکندرانی، فلسفه نو افلاطونی و تعالیم اسلامی است. در مکتب کندی علم با فلسفه آمیخته است. شهرت او در احکام نجوم و ریاضی کمتر از شهرت وی در فلسفه نیست. در منطق، علوم طبیعی، طب و موسیقی صاحب اطلاعاتی وسیع و تألیفات متعدد است. در عین حال مسلمانی پاک نهاد و معتقد بوده، و در سازگاری فلسفه و دین، عقل و وحی کوشش فراوان کرده است. در مسائل اعتقادی به کلام معتزلی گرایش داشته است، اما احتمال تشیع وی (شیعه زیدی) نیز قابل اعتناست.^۲

کندی در خاندانی از اشراف قبیله کنده به دنیا آمده و از نوادگان اشعث بن قیس، از اصحاب رسول خدا (ص)، به حساب می آید. پدرش حکومت کوفه را به عهده داشته است. وی در بصره و بغداد تحصیل کرده و گرچه استادان وی مشخص نیست، اما از عالمان ذیل به عنوان شاگردان کندی می توان یاد کرد: شهید ابو العباس احمد بن طیب سرخسی (۲۸۶م)، ابوزید احمد بن سهل بلخی (۳۲۲م) و ابو معشر جعفر بن بلخی (۲۷۲م)

۱. کاردانوس، فیلسوف ایتالیایی ۱۵۷۶م، در کتاب *De Subtietate*، مقاله XVI، چاپ ۱۵۵۴م، ص ۴۴۵.
۲. نخستین بار سید بن طاوس (۶۶۴م) در کتاب *فرج الهموم فی تاریخ النجوم* ۱۲۸، کندی را از جمله منجمین شیعه به حساب آورده است.

شیخ آقا بزرگ تهرانی در *الزریعه الی تصانیف الشیعه* ج ۳۷۷/۱ و ج ۱۲/۷
سید محسن امین جبل عاملی در *اعیان الشیعه*، ج ۳۱۳/۱۰ و ۳۱۴. بنظر ایشان، کندی شیعه زیدی است.
عبدالله نعمه در *فلاسفة الشیعه* ۶۶۵

به نقل از وی، استاد مرتضی مطهری در خدمات متقابل اسلام و ایران ۵۲۸ وی را شیعه دانسته اند.
شاه ولی، الکندی و آراؤه الفلسفیه، ۱۰۸-۱۱۴.

۱- او نخستین حکیم مسلمان است، با او تألیف و تفکر مستقل فلسفی در جهان اسلام آغاز می‌شود.

۲- او اولین فیلسوف عرب است علی‌رغم اینکه اکثر حکیمان مسلمان، غیر عرب و بویژه ایرانی هستند، اولین حکیم مسلمان، یک عربی الاصل است، این مسأله تا آنجا اهمیت یافته که «فیلسوف العرب» لقب اختصاصی کندی شده است.

۳- او مؤلف نخستین قاموس فلسفی به زبان عربی و در جهان اسلام به نام «رساله فی حدود الاشياء و رسومها» می‌باشد. کار کندی ادامه روش ارسطو در کتاب دلتا^۱ به حساب می‌آید که توسط فارابی^۲ و ابن سینا^۳ به تکامل رسیده است. به علاوه کندی را می‌توان از نخستین واضعان اصطلاحات عربی در مقابل واژه‌های فلسفی یونانی دانست.

۴- کندی را می‌توان نخستین ویراستار علمی جهان اسلام به حساب آورد، او خود مستقیماً به ترجمه اقدام نکرده است. اما مهمترین آثار فلسفی به سفارش و نظارت علمی وی به عربی ترجمه شده است. کندی در تنقیح، تصحیح، و تلخیص متون اصیل فلسفی که به عربی ترجمه شده بود، نقش فعالی به عهده داشته است. مهمترین اثری که نام کندی به عنوان اصلاح‌گر ویراستار نهایی در آغاز آن به چشم می‌خورد، اثولوجیا است که نقشی غیرقابل رقابت در فلسفه اسلامی داشته است.

۵- کندی اولین عالم ذوالفنون و نخستین «فیلسوف-دانشمند» جهان اسلام است. فلسفه الهی، طبیعیات، ریاضیات از جمله نجوم، طب و موسیقی رشته‌های تخصصی کندی است و در همه این رشته‌ها رساله‌های متعددی نوشته است.

۶- کندی در رشد فلسفه و علوم در خارج از جهان اسلام در قرون وسطی تأثیر بسزایی داشته است. در ادبیات عربی از او به عنوان یک منجم طراز اول یاد می‌شود^۴ ترجمه

۱. ارسطو، متافیزیک (مابعدالطبیعه)، کتاب پنجم، ۱۰۱۳ a - ۱۰۲۴ b، (ترجمه شرف الدین خراسانی، تهران ۱۳۶۶، ۱۹۲-۱۲۷/).

۲. فارابی، التعلیقات، تحقیق جعفر آل یاسین، بغداد، (تهران، حکمت، ۱۳۷۱، اربع رسائل فلسفیه: ۹۷-۲۰۶).

۳. ابن سینا، کتاب الحلود، تحقیق ماریا گواشن، قاهره ۱۹۶۳ م، (قم، رسائل ابن سینا، ۱۴۰۰، بیدار، رساله دوم، تهران ۱۳۵۸ ش همراه با ترجمه فارسی محمد مهدی فولادوند).

۴. دائرة المعارف جودائیکا، ذیل Al - Kindi.

قرون وسطایی آثار پزشکی کندی^۱ از او چهره يك طبيب حاذق را ارائه کرده است. این همه غیر از تأثیر جدی وی در فلسفه قرون وسطایی غرب است. نگاهی به قدمت ترجمه‌های متعدد رسائل کندی^۲ به لاتین بویژه رساله عقل پرده از رفعت مقام فلسفی وی برمی‌دارد.

۷- کندی علی‌رغم اشراف همه جانبه بر فلسفه یونان، هرگز از فلسفه یونانی منفعل نبوده است و در مسائل فلسفی که به نحوی می‌پنداشته با مسائل اعتقادی و ایمان دینی معارضه دارد، حرمت دیانت را پاس داشته و رأی مشهور فلسفی را که معارض با ظاهر دین بوده قابل اعتنا ندانسته است. در دفاع از کیان اعتقادی اسلام در مقابل دهریان، مانویان، و لا ادریان رساله نوشته^۳، همچون پاسداری بصیر به دفاع از حریم وحی برخاسته است. در مباحث حدوث و تناهی عالم و به ویژه بحث از خداوند، بیشتر متکلمان سلوک کرده تا فیلسوفانه، لذا از حیثی او را می‌توان متکلم فیلسوف دانست.

۸- او را می‌توان نخستین کتاب‌شناس فلسفی در جهان اسلام دانست. معرفی دقیق آثار ارسطو در رساله نامدار «فی کمیته کتب ارسطو» باعث شده است که از وی به عنوان معتبرترین کتاب‌شناس قرون اولیه اسلامی یاد شود. این رساله از جایگاه و میزان شناخت مسلمانان از آثار مهم‌ترین فیلسوف یونانی پرده برمی‌دارد.

۹- کندی از قهرمانان و پیشگامان سازگاری دین و فلسفه است؛ توافق عقل و شرع با کوشش‌های صمیمانه وی آغاز می‌شود رأی ویژه او در این امر مهم از مهم‌ترین آرای کندی به شمار می‌آید.

۱۰- از جمله مهم‌ترین آرای کندی در مسائل فلسفی، می‌توان از رأی خاص وی درباره عقل یاد کرد. کندی در سیر تعدد عقول از دو عقل به چهار عقل، از ارسطو تا ابن سینا نقش مهمی را ایفا کرده است. قول به حدوث عالم و نفی از لیت جهان و آفرینش از عدم،

۱. مجموعه بزرگ پزشکی کندی به سال ۹۳۸ هجری (۱۵۳۱ م) به زبان لاتین منتشر شده است.

۲. به عنوان نمونه: آلبینو نگي Albino Negy در ۱۸۹۷ م ترجمه‌های قرون وسطایی رساله کندی را در ایتالیا منتشر کرد. (رجوع کنید به بخش اول همین کتابشناسی، قسمت اول: مجموعه‌ها).

۳. به عنوان مثال: رساله فی الرد علی المنانیه، رساله فی الرد علی الثنویه، رساله فی احترام من خدع السوفسطائین، رساله فی نقض مسائل الملحدین، رساله فی تثبیت الرسل (ص)، رساله فی التوحید بالتفسیرات، رساله فی افتراق الملل فی التوحید و انهم مجموعون علی التوحید و کل قد خالف صاحبه. ابن ندیم، الفهرست، ۳۱۸-۳۱۹.

امکان اثبات وحی از راه قیاس منطقی، برتری وحی بر فلسفه، اثبات قدرت خداوند بر مبنای احداث جهان و امکان حدوث معجزات از دیگر آرای خاص فلسفی-کلامی کندی است. اگر چه با ظهور فارابی و به ویژه ابن سینا یاد کندی تحت الشعاع آنها قرار می گیرد اما بی تردید کوشش های وی به ویژه نقش مهم او در شروع اندیشه فلسفی اسلامی فراموش نشدنی است.

۲. آثار کندی در گستره تاریخ

قدیمی ترین منبعی که عناوین آثار کندی را ثبت کرده فهرست ابن ندیم (متوفی بعد از ۳۷۷) است. وی کندی را در زمره فلاسفه طبیعی ذکر کرده است. شماره کتب و رسائل کندی به روایت ابن ندیم به ۲۴۲ می رسد که به ترتیب موضوع علوم مرتب شده است. ابن صاعد اندلسی (۴۶۲م) در طبقات الامم دومین فهرست آثار کندی را به رشته تحریر در آورده است. قفطی (۶۴۶م) در اخبار العلماء با اخبار الحكماء به شیوه ابن ندیم فهرست دیگری از آثار کندی را ارائه کرده است. ابن ابی اصیبعه (۶۶۸م) در عیون الانباء فی طبقات الاطباء چهارمین فهرست رسائل و کتابهای کندی را نگاشته است. دیگر مورخان فلسفه در شمارش آثار کندی همواره به منابع چهارگانه فوق متکی بوده اند و چیزی بر آنها نیفزوده اند. در اوایل نیمه دوم قرن نوزدهم میلادی گوستاو فلوگل محقق اروپایی با تطبیق و اصلاح منابع پیشین ۲۵۶ اثر برای کندی بر شمرده است آلبینو ناجی در اواخر قرن نوزدهم میلادی علاوه بر انتشار ترجمه های قرون وسطایی چهار رساله کندی فهرستی از رسائل و ترجمه های وی را که در کتابخانه های اروپا موجود بوده منتشر کرد. صرف نظر از فهرست عام بروکلمن در اوایل قرن بیستم، مستشرق آلمانی ریتز به کمک یکی از شاگردانش موفق به کشف مجموعه ای از رسائل کندی در کتابخانه ایاصوفیای ترکیه شد. فهرست ریتز در ۱۹۳۲م منتشر شد. کشف ریتز منجر به عنایت جدید متفکران عرب به کندی و شروع به تصحیح رسائل تازه به دست آمده وی گردید. پس از این واقعه مهم ترین و کامل ترین کتابشناسی کندی از آن پدر ریچارد یوسف مکاری در التصانیف المنسوبه الی فیلسوف العرب (بغداد ۱۹۶۲) می باشد. مکاری علاوه بر تکمیل کار فلوگل در بخش اول کتابش،

فهرستی نیکو از رسائل مخطوط، مطبوع و ترجمه شده کندی را تا زمان خود در بخش دوم کتابش ارائه کرده که مجموعه آنها به ۸۲ رساله می‌رسد.

دکتر عبدالرحمن شاه ولی محقق پاکستانی در ضمن تحقیق گسترده خود توانست ۳۸ رساله مطبوع کندی را برشمارد. بعد از وی از تحقیقات «از میری» محقق ترك و «عزاوی» محقق عرب در زمینه کتابشناسی کندی می‌توان یاد کرد.^۱

از مجموعه رسائل و کتب کندی تنها يك پنجم آنها به زمان ما رسیده است و از رسائل بجا مانده کمتر از ده رساله هنوز مخطوط است و بقیه تصحیح و منتشر شده است و نیمی از آثار به جا مانده را آثار فلسفی تشکیل می‌دهد مهمترین آثار به جا مانده کندی عبارتند از:

۱- کتاب فی الفلسفة الاولى؛

۲- رساله فی العقل؛

۳- رساله فی حدود الاشياء و رسومها؛

۴- رساله فی الحيلة لدفع الاحزان؛

۵- رساله فی کمیته کتب ارسطو؛

در تصحیح و احیاء آثار کندی بزرگترین سهم از آن دکتر محمد عبدالهادی ابوریده است. به همت وی برای نخستین بار ۲۵ رساله کندی تصحیح و منتشر شد. رسائل کندی درباره موسیقی توسط زکریا یوسف احیاء و منتشر شده است. کار عبدالرحمن بدوی نیز در تصحیح دقیق رساله‌های مهم کندی قابل ذکر است.

۳. کندی شناسی

در نیم قرن اخیر، در میان متفکران عرب اقبالی جدی به شناخت و تحلیل آراء کندی مشاهده می‌شود. نگارش حداقل پانزده کتاب مستقل در باره کندی حاکی از اهمیت کندی برای فرهنگ عربی است. پیش کسوت کندی شناسی مصطفی عبدالرزاق مصری است. مقدمه تحلیلی و مبسوط ابوریده بر رسائل کندی هنوز در تحلیل آرای فلسفی کندی

۱. مشخصات کامل همه آثار مورد بحث در این قسمت، در بخش دوم کتابشناسی حاضر آماده است.

نوشتاری قابل اعتنا به شمار می آید. کار عبدالرحمن شاه ولی از مفصل ترین و دقیق ترین آثار منتشر شده درباره کندی است. حسام محی الدین آلوسی نیز کتابی در دو بخش منتشر کرده که بخشی به تحلیل آراء کندی و بخشی به تحلیل و نقد کتابهای منتشر شده درباره کندی پرداخته است. در زبان ترکی مهم ترین تحقیق درباره کندی از آن از میری است. برخی از شرقی ها آثار خود را درباره کندی به زبانهای غربی منتشر کرده اند که مفصل ترین آنها کار جورج عطیه پاکستانی است. مقالات متعدد محققین غربی درباره کندی حاوی اطلاعاتی مفید درباره ابعاد مختلف آثار و آراء کندی می باشد. با وجود این هیچ یک از آثار کندی در ایران منتشر نشده و تنها یکی دو اثر وی به فارسی ترجمه شده است. مقالات و رساله هایی که درباره کندی به زبان فارسی منتشر شده در مقایسه با آثار مشابه عربی و غربی کاری بسیار کم اهمیت و جزئی است. در اکثر کتابخانه های ایران نه از آثار کندی خبری است، نه از آثار منتشر شده درباره کندی اثری. در مجموع فرهنگ ایرانی از نخستین فیلسوف اسلامی غفلت کرده است.

۴. کتابشناسی توصیفی کندی

کتابشناسی حاضر از دو بخش تشکیل شده است: بخش اول مربوط به آثار بجا مانده از کندی و بخش دوم درباره خود کندی است. بخش اول دارای سه فصل است: در قسمت اول شش مجموعه از آثار کندی معرفی شده است و مراد از مجموعه کتابهایی است که حاوی متن اصلی یا ترجمه حداقل دو رساله کندی باشد. در قسمت دوم: آثار منتشر شده کندی، ۴۶ اثر کندی با ذکر مشخصات کامل کلیه چاپهای آنها و نیز مشخصات ترجمه های آنها به زبانهای لاتین، عبری، ایتالیایی، فرانسه، انگلیسی و فارسی، به ترتیب زمان انتشار معرفی شده است. این آثار منتشر شده شامل دو ویراستاری و ۴۴ رساله می باشد از رسایل منتشر شده تنها ترجمه لاتین یا عبری سه رساله باقی مانده و متن اصلی عربی این رساله ها به زمان ما نرسیده است در فهرست حاضر به فهرستهای پیشین مشخصات ۸ رساله مطبوع کندی افزوده شده و اطلاعات جدیدی در مورد دیگر رسایل اضافه شده است.

در قسمت سوم رسایل مخطوط و منتشر نشده کندی آماده است که تعداد آنها به ۷

می رسد.

بخش دوم متضمن معرفی آثاری است که درباره کندی به زبانهای مختلف نوشته شده است. این بخش از ۵ قسمت تشکیل شده است:

قسمت اول: معرفی آثار سنتی عربی مرتبط با کندی است یعنی یازده اثر کلاسیک عربی که غالباً تاریخ فلاسفه می باشد در این قسمت معرفی شده اند. قسمت دوم: تئنگاریهایی درباره کندی به زبان عربی، (پانزده کتاب). قسمت سوم: مقالات و کتابهایی که بخشی از آن درباره کندی است به زبان عربی (۲۶ اثر). قسمت چهارم: تألیفات درباره کندی به زبان فارسی (۶ اثر). قسمت پنجم: مقالات و کتابهایی که به زبانهای مختلف اروپایی یعنی لاتین، ایتالیایی، آلمانی، فرانسوی و انگلیسی درباره کندی منتشر شده است. (۲۷ اثر) کلیه آثار به زبان اصلی معرفی شدند و در ذیل زبان اصلی به مشخصات ترجمه به دیگر زبانها اشاره شده است.

فراهم نبودن بسیاری از ابزار تحقیق در ایران، از جمله مدون نبودن کتابشناسی جامع ملی و نیز دشواری دسترسی به کتابشناسیهای عربی و غربی و فقر شدید کتابخانههای مانقصان يك کتابشناسی را طبیعی جلوه می کند. امید است با تذکر کاستیها این کتابشناسی تکمیل شود؛ البته بدیهی است که تحقیق همه جانبه تنها با کتابشناسی دقیق موضوعی میسر است.^۱

بخش اول: آثار کندی

۱- مجموعه ها

کتابهای حاوی متن اصلی یا ترجمه بیش از دورساله کندی به ترتیب تاریخ انتشار:
۱- ملاحظاتی درباره فلسفه کندی شامل ترجمه ای قرون وسطایی چهار رساله کندی به لاتین:

Die philosophischen Abhandlungen des Ja'qub Ben Ishaq AKindi, توسط Von Albino Nagy

در مجموعه:

Beitrage Zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Band II, Heft V. Munster, 1897.

۲- رسایل الکندی الفلسفیه محمد عبدالهادی ابوریده؛، قاهره؛ دار الکفر العربی،

۱. از یاری های آقای محمدنوری در معرفی مقالات عربی و فارسی درباره کندی سپاسگزارم.

المجلد الاول، ۱۳۶۹ ق؛ المجلد الثاني، ۱۳۷۲ ق، شامل متن اصلی ۲۴ رساله کندی و ترجمه عربی یک رساله از ترجمه لاتین بجا مانده آن.

۳- الکندی دراسة و مختارات، الاب یوحنا قمیر، بیروت، المطبعة الکاتولیکیه- ۱۹۵۴ م، گزیده‌ای از رسائل کندی همراه با متن کامل چهار رساله وی.
ترجمه فارسی: الکندی فیلسوف بزرگ جهان اسلام؛ صادق سجادی، تهران، انتشارات فلسفه، ۱۳۶۳.

۴- مؤلفات الکندی الموسیقیة، زکریا، یوسف، بغداد، المجمع العلمی العراقی ۱۹۶۲ م، شامل متن اصلی ۵ رساله کندی در موسیقی.

۵- رسائل فلسفیه للکندی و الفارابی و ابن باجه و ابن عدی، عبدالرحمن بدوی ۱۹۶۸ م، الطبعة الثالثة ۱۹۸۳ م، بیروت، دارالاندلس، شامل متن اصلی ۲ رساله کندی.

۶- صوان الحکمة وثلاث رسائل عبدالرحمان بدوی، تألیف ابوسلیمان المنطقی السجستانی، (تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران ۱۹۷۴ م) / ۲۸۲-۲۹۷، شامل متن یک رساله و نکات مستخرجه از آرای کندی.^۱

۲- آثار منتشر شده کندی^۲

۱- رسالة الابانة عن سجود الجرم الاقصى و طاعته لله عزوجل (رسالة الکندی الی احمد بن المعتصم فی الابانة...)

ابوریدة، رسائل، رساله ۸، ج ۱/ ۲۳۸-۲۶۱.

۱. در زمره، مصححان رسائل کندی، سه نام دیگر نیز قابل ذکر است یکی اوتولت (Otto Loth) که حداقل سه رساله از رسائل کندی را تصحیح و منتشر کرده است و دیگری روبرت لاکمان و دکتر محمود احمد حفنی که بعضی رسائل موسیقی کندی را تصریح و منتشر کرده‌اند.

مشخصات رسائل تصحیح شده دو مصحح اخیر نیز محرز نشد (رجوع کنید به کتاب شاه ولی، الکندی و آرائه الفلسفیه).
۲. ابتدا نام اصلی رساله یا کتاب و سپس دیگر نامهای آن در پراکنش آمده است. منابع هر رساله اگر مجموعه‌های شش گانه یاد شده باشد، به اختصار ذکر می‌شوند، (اسم گردآورنده و مصحح مجموعه، نام مجموعه، جلد و شماره صفحه) و آنگاه مشخصات کامل منبع ذکر می‌شود. در صورت تعدد چاپ و یا تعدد ترجمه‌ها، همگی به ترتیب زمان انتشار ذکر می‌شوند. نام رساله‌ها به ترتیب الفبایی (فارغ از واژه‌های رساله، فی‌وال مرتب شده است. در صورتی که بعضی نسخه‌های مطبوع رسائل کندی برای نگارنده محرز نشده باشد به نام منبعی که از آن نقل شده است، در پاورقی اشاره شده است.

٢- رسالة الابانة عن ان طبيعة الفلك مخالفة لطبايع العناصر الاربعة

ابوريدة، رسائل، رساله ١٦، ج ٢ / ٣٦-٤٦؛

٣- رسالة في اجزاء خبرية في الموسيقى

يوسف، مؤلفات، رساله ٢؛

٤- رسالة في احداث الجو (متن عربي):

Rozental, Journal of the American oriental society 1956, vol. 76, pp. 27 - 31

٥- رسالة في الفاظ سقراط

ماجد فخري، دراسات في الفكر العربي، الكندي والسقراط، بيروت ١٩٧٧ م،

٤٥/ - ٤٨، ١

٦- رسالة الكندي الى بعض اخوانه في الامراض البلغمية العظام

بدوي، صوان الحكمة سجستاني / ٢٨٧ - ٢٩٠؛

٧- رسالة ايضاح تناهي جرم العالم (رسالة الكندي الى احمد بن محمد الخراساني في

ايضاح...)

ابوريدة، رسائل، رساله ٤، ج ١ / ١٨٥ - ١٩٤؛

٨- رسالة في تعريف فن البرهان منطقي

ترجمه قرون وسطايي از عربي به لاتين: Nagy, 1897؛

٩- رسالة في الثلج والبرد والصواعق والبرق والزمهرير.

ابوريدة، رسائل، رساله ٢٢، ج ٢ / ٧٩ - ٨٥؛

١٠- رسالة الجرم الحامل بطباعه اللون من العناصر الاربعة والذي هو علة اللون في

غيره. ابوريدة، رسائل، رساله ١٩، ج ١ / ٦٤ - ٦٨؛

١١- رسالة في الجواهر الخمسة.

الف: ترجمه قرون وسطايي از عربي به لاتين: Nagy, 1897

١. جورج عطيه در كتاب خود خبر داده است كه در حال تصحيح اين رساله مي باشد:

Atiyeh, Al - Kindi philosopher of the Arabs, Rawalpindi, 1960, p. 196.

ب: ترجمه عربی از لاتین همراه با متن لاتین: ابوریدة، رسائل، رساله ۱۵، ج ۲ / ۳۵-۵

۱۲- الرسالة الكبرى في التأليف (الكتاب الاعظم في التأليف)
يوسف، مؤلفات؛ الرسالة الخامسة؛

۱۳- رسالة انه توجد جواهر لا اجسام (رسالة جواهر الاجسام)
ابوريدة، رسائل، رساله ۹، ج ۱ / ۲۶۲-۲۶۹؛

۱۴- رسالة في التنجيم
اتولت otto loth؛

۱۵- رسالة في حدود الاشياء ورسومها
الف: مجلة الازهر، مجلد ۱۸، ۱۳۶۶ق، / ۱۸۶-۱۹۹ .
ب: ابوريدة، رسائل، رساله ۲، ج ۱ / ۱۶۳-۱۸۰ .

ترجمه فارسی: رساله کندی در حدود و رسوم اشياء، ترجمه احمد آرام، نشریه
دانشکده ادبیات و علوم انسانی تبریز، سال ۳۱، ش ۱، (مسلسل ۱۲۷)، بهار ۱۳۶۲ .

ج: قمیر، الکندی دراسة ومختارات

ترجمه فارسی: سجادی، الکندی فیلسوف بزرگ جهان اسلام، / ۶۵-۷۱ .
۱۶- کتاب الحروف

جریدى، ۱۹۳۷ م^۲؛

۱۷- رسالة في الحيلة لدفع الاحزان

الف: متن عربی همراه با ترجمه ایتالیایی:

H. Ritter and Walzer: studi su Al - Kindi, II,

:Uno scritto Morale Inedito di Al - Kindi

Memorie della R. Accademia Nazionale dei Lincei

Classe di Scienze Moral,Sturiche, e filologiche, VI, vol VIII. fase.1. Roma,1938.

۱ . شاه ولی، الکندی و آراؤه الفلسفیه، باب ۱، فصل ۳.

۲ . پیشین

ب: محمد کاظم طریحی، ضمیمه کتاب الکندی فیلسوف العرب الاول حیاتہ و سیرتہ، آراؤه و فلسفتہ، بغداد، مکتبته المعارف، ۱۹۶۲ م.

ج: بدوی، رسائل فلسفیه، ۶-۳۲.

۱۸- رساله فی خبر صناعة التألیف

الف- زکریا یوسف، مؤلفات، الرسالة الاولى

ب: یوسف شوقی رساله الکندی فی خبر صناعة التألیف، قاهره، وزارة، الثقافه،

۱۹۶۹ م.

۱۹- رساله الرد علی النصارى

الف: ردود یحیی بن عدی (Revue de l'Orient Chretien, vol 22 (Tome II, XXII)

[1920]

ب: ردّ العلامة یحیی بن عدی التکریتی السریانى الار تودکسى علی فیلسوف العرب

ابى یوسف یعقوب بن اسحاق الکندی و هو دفاع عن صحة عقيدة التثلیث، تحقیق افرام بر صوم، مجله البطریرکى السریانیه، المجلد ۶، القدس، ۱۹۳۹ م.

۲۰- رساله السبب الذی له نسبت القدماء الاشکال الخمسة الى الاسطقسات ابوریده،

رسائل، رساله ۱۸، ج / ۵۴-۶۳.

۲۱- رساله فی السیوف واجناسها

عبدالرحمن زکى، مجله کلیه الآداب، قاهره، ۱۹۵۲ م- مجلد ۴، ج ۲.

۲۲- رساله فی العقل (فی ماهیه العقل)

الف: ترجمه قرون وسطایی به لاتین: Nagy, 1897^۲

ب: رساله فی ماهیه العقل، تصحیح احمد فؤاد الالهوانی، همراه با کتاب النفس لابن

۱. درباره رساله «فی الحیلة لدفع الاحزان» عبدالرحمن بدوی در «تاریخ الفلسفه فی الاسلام» (ج ۲/ ۴۵۶-۴۷۷) به تفصیل بحث کرده است.

۲. در قرون وسطی دوبار رساله کندی به زبان لاتین ترجمه شده است: یکی از ترجمه ها بنام (گفتار کندی در آراء قدماء راجع به عقل) (Gerard Von Cremona) و دیگری بنام (کتاب کندی درباره عقل و معقول) که مترجم آن ناشناخته است و شاید یوحنا اسپانیایی (Jean d'Espange) باشد. (رجوع کنید به داودی، عقل در فلسفه مشاء / ۲۲۵)

رشد، قاهرة ۱۹۵۰ م.

ج: ابوریة، رسائل، رساله ۱۳، ج ۳۱۲/۱-۳۵۹.

د: متن عربی همراه با ترجمه انگلیسی: ریچارد مکارتی، المجلة الاسلامية کراچی

۱۹۶۴ م.

Mccartty , R.J Al. Kindi's Treatise on the Intellect, Islamic Studies, III, 1964.

ه: متن عربی همراه با ترجمه فرانسوی

Jolivet,J., L,Intellect Selon Kindi, Leiden 1971.

و: اوتولت (otto loth)^۱

و: عبدالرحمن بدوی، رسائل فلسفیه، ۵-۱ /

ز: یوحنا قمیر، الکندی، دراسة وتحليل.

ترجمه به فارسی: درباره عقل، سجادی، الکندی، فیلسوف بزرگ جهان اسلامی.

۲۳-رسالة في العلة التي لها يبردا على الجو ويسخن ما قرب من الارض .

ابوریة، رسائل رساله ۲۳، ج ۸۶/۲-۱۰۰.

۲۴-رسالة في العلة التي لها تكون بعض المواضع لا تكاد تمطر

ابوریة، رسائل، رساله ۲۰، ج ۶۹/۲-۷۵.

۲۵-رسالة في العلة الفاعلة للمد والجزر ابوریة، رسائل، رساله ۲۵، ج ۱۰۹/۲-۱۳۳

۲۶-رسالة في علة كون الضباب

ابوریده، رسائل، رساله ۲۱، ج ۷۶/۲-۷۸،

۲۷- کتاب فی علة الكون والفساد (الابانة عن العلة الفاعلة القريبه لكون والفد)

ابوریده، رسائل، رساله ۷، ج ۲۰۸/۱-۲۳۷

۲۸-رسالة في علة اللون اللازوردی الذي يرى في الجو في جهة السماء ويظن انه

لون السماء

ابوریة، رسائل رساله ۲۴، ج ۱۰۸/۲-۱۱۱.

۲۹-رسالة في علل القوى المنسوبة الى الاشخاص العالية الدالة على المطر
-اصل اين رساله از ميان رفته است
از ترجمه عبري آن چند نسخه در دست است^۱
ترجمه لاتینی:

Astroroum iudices Al Kindus, Gaphar, de PLuviis, imbribus et ventis ac aeris mutatione

الف: ونیز ۱۵۰۷ م.

ب: پاریس ۱۵۴۰ م.

۳۰-رسالة في عمل الساعات

زکریا یوسف، بغداد.^۲

۳۱-رسالة ان العناصر و الجرم الاقصى كرية الشكل

ابوريدة، رسائل، رساله ۱۷، ج ۲ / ۴۷-۵۳.

۳۲-رسالة الفاعل الحق الاول التام

ابوريدة، رسائل، رساله ۳، ج ۱ / ۱۸۰-۱۸۴.

۳۳- کتاب فی الفلسفة الاولى (کتاب الکندی الى المعتصم بالله فی الفلسفة الاولى)

الف: احمد فؤاد الاهواني، قاهره ۱۹۴۸ م.

ب: ابوريدة، رسائل، رساله ۱، ج ۱ / ۸۱-۱۶۲.

ج: ترجمه انگلیسی Ivry Al fred, AL Kindi's Methaphics, ALbany, 1974

د: ترجمه به فارسی: احمد آرام، نامه کندی به المعتصم بالله در فلسفه اولی، با مقدمه

دکتر فؤاد الاهواني، تهران ۱۳۶۰، سروش.

معرفی و بررسی کتاب توسط کامران فانی، کندی و فلسفه اولی به همراه ترجمه

مقاله آیوری، نشر دانش، سال ۲، ش ۲، بهمن و اسفند ۱۳۶۰ / ۷۱-۷۹.

۳۴- کتاب فی کیمياء العطر و التصعيدات

1. M. Steinschneider, Ueber die Mondstationen (Naxatra) und das Buch Arcandam (Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft, XVIII, 1864, p. 157 - 160, 181, 185.

۲. شاه ولی، پیشین.

- کارل گرابر و لیبیک، ۵۶ صفحه،^۱
- ۳۵- رساله فی کمية کتب ارسطو و مايحتاج اليه من تحصيل الفلسفة
الف: متن عربی همراه با ترجمه ایتالیایی: م. گویدی (Guidi) و ر. والترز (Walterz)
در نشریه: Real Accademia سری ۵، ج ۶، بخش ۵، ۱۹۴۰ م.
- ب: ابوریده، رسائل، رساله ۱۴، ج ۱/۳۵۹-۳۸۴.
- ۳۶- رساله مائیه ما لا يمكن ان يكون له نهاية و ما الذي يقال لا نهاية له.
ابوریده، رسائل، رساله ۵، ج ۱/۱۹۵-۱۹۸.
- ۳۷- رساله فی ماهیه النوم و الرؤیا
الف: ترجمه قرون وسطایی به لاتین: Nagy, 1897
ب: ابوریده، رسائل، رساله ۱۲، ج ۱/۲۸۳-۳۱۱.
- ۳۸- مختصر الموسیقا فی تعريف النغم و صناعة العود (الفها لاحمد بن معتصم)
یوسف، مؤلفات، الرسالة الرابعة.
- ۳۹- کتاب المصوتات الوترية من ذات الواحد الى الذات العشرة الاوتار.
یوسف، مؤلفات، الرسالة الثانية.
- ۴۰- رساله فی ملک العرب و کميته
اوتولت (otto Loth). در کتاب Morgenlaendische Forschungen (ابحاث شرقیه)
۱۸۷۵ م / صفحه ۲۶۱-۲۷۹ (متن عربی).
- ۴۱- رساله القول فی النفس (المختصر من کتاب ارسطو و فلاطون و سائر الفلاسفة)
الف: احمد فؤاد الاهواني، الكتاب، ۱۹۴۹ م.
- ب: ابوریده، رسائل، رساله ۱۰، ج ۱/۲۷۰-۲۸۰.
- ج: یوحنا قمیر، الکندی دراسة و تحليل.
- ترجمه فارسی: گفتار در نفس، تلخیص آراء ارسطو و افلاطون و دیگران، سجادی،
الکندی فیلسوف بزرگ جهان اسلامی.

۴۲- کلام فی النفس (مختصر وجیز)

ابوریده، رسائل، رساله ۱۱، ج ۱ / ۲۸۱-۲۸۲.

۴۳- رساله فی وحدانیه الله و تناهی جرم العالم (رساله الکندی الی علی بن جهم فی وحدانیه الله...)

ابوریده، رسائل، رساله ۶، ج ۱ / ۱۹۹-۲۰۷.

۴۴- نکت الکندی، (استخرجها ابو سلیمان المنطقی السجستانی) بدوی، صوان الحکمة، / ۲۸۲-۲۹۷.

تصحیحات

۱- اثولوجیا، ارسطاطالیس، ترجمه الی العربیه عبدالمسیح بن عبدالله بن ناعمة الحمصی، اصلحه ابو یوسف یعقوب بن اسحاق الکندی.

۱: متن عربی: دیترسی، برلین ۱۸۸۲ م.

Die Sogenannte Theologie des Aristoteles, Aus Arabischen Handschriften Zum ersten Mal herausgegeben Von Dr Fr. Dieterici, Leipzig, Jc. Hiniricks, 1882.

ب: افلوطین عند العرب، تحقیق عبدالرحمن بدوی، قاهره ۱۹۵۵ م.

افست در ایران: قم ۱۴۱۳ ق، بیدار، قم.

ج: اثولوجیا، تألیف افلوطین، ترجمه ابن ناعمة حمصی، با تعلیقات قاضی سعید قمی، با مقدمه و تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، تهران ۱۳۵۶. انجمن شاهنشاهی فلسفه ایران (مستقلاً) و نیز در منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران از عصر میرداماد و میرفندرسکی تا زمان حاضر، ج ۱/۳ - ۲۱۶، مشهد ۱۳۵۵.

۲- الخیر المحض منحول لارسطو، معروف باسم «کتاب العلل» سویسر، ۱۸۸۳ م.^۱

۳- آثار مخطوط و منتشر نشده کندی

۱- رساله فی اختیار الایام.

۱. مکاری، التصانیف المنسوبة الی فیلسوف العرب، ۷۶.

درباره الخیر المحض رجوع کنید به ماجد فخری. سیر فلسفه در جهان اسلام، ترجمه فارسی / ۴۳-۴۸.

- ۲- رساله فی استجابة الدعاء.
- ۳- رساله فی استخراج المعنى.
- ۴- مقالة فی تحاويل السنين.
- ۵- رساله فی ذات الشعبتين.
- ۶- رساله فی الشعاعات.
- ۷- کتاب فی الصناعات الكبرى.^۱

بخش دوم: درباره کندی

۱- مکتوبات سنتی عربی درباره کندی

- ۱- ابن ابی اصیبعه: عیون الانباء فی طبقات الاطباء، قاهره ۱۸۸۲م، بیروت ۱۹۷۵م، ج ۱/ ۲۰۶-۲۱۴.
- ۲- ابو داود سلیمان بن حسان الاندلسی (ابن جلیجل)، طبقات الاطباء والحکماء، تحقیق فؤاد رشید، قاهره ۱۹۵۵، رقم ۷۴-۷۳/۲۵.
- ۳- ابن حزم الاندلسی، الرد علی الکندی الفیلسوف، رسائل ابن حزم الاندلسی، تحقیق احسان عباس، بیروت ۱۹۸۷ (طبع ۲) ج ۴/ ۳۶۱-۴۰۶.
- ۴- جمال الدین محمد بن محمد ابن نباته المصری؛ شرح العیون، شرح رساله ابن زیدون، قاهره ۱۹۵۷م، رقم ۴۳.
- ۵- ابو الفرج محمد ابی یعقوب النذیم، الفهرست؛ تصحیح رضا تجدد، تهران ۱۳۵۰، ۳۱۵/ ۳۲۰.
- ۶- بیهقی، تاریخ حکماء الاسلام (تتمه صوان الحکمة)، لاهور، ۱۳۵۱ق/ ۲۵-۲۶.
- ۷- جاحظ، کتاب البخلاء، لیدن، ۱۸۰۸م/ ۱۸ و ۸۳ و بعد از آن.

۱. نسخه هایی از این رسائل در کتابخانه های استانبول، لیدن، قاهره، ایاصوفیا، تهران و بانکى فوره موجود است.

رجوع کنید به شاه ولی، الکندی و آراؤه الفلسفیه / ۱۳۵-۱۴۰.

جورج عطیه مدعی شده رسائل دیگری نیز از جمله مخطوطات منتشر نشده کندی است، (عطیه، پیشین، ۱۶۳-۲۰۳) آلوسی ادعای عطیه را در «فلسفه الکندی؛ آراء القدامی والمحدثین فیہ» / ۴۲۲-۴۲۸، ابطال کرده است.

رسائل مورد بحث عبارتند از: ۱- رساله بایجاز و اختصار فی البرهان المنطقی، ۲- رساله فی عمل السمّ علی کرة

۳- رساله فی الاخلاق ۴- رساله فی الفاظ سقراط ۵- رساله فی اسماء المعتمات.

- ٨- ابو سليمان المنطقي السجستاني، صوان الحكمة، تحقيق عبدالرحمن بدوي، تهران ١٩٧٤م، ٢٨٢-٢٩٧.
- ٩- شمس الدين محمد بن محمد الشهرزوري، نزهة الارواح وروضة الارواح من تاريخ الحكماء والفلاسفة، هند ١٨٧٦م، ج ٢٢/٢.
- ترجمه فارسی. مقصود علی تبریزی، بکوشش محمدتقی دانش پزوه و محمد سرور مولایی، تهران ١٣٦٥ / ٣٧٠-٣٧٢.
- ١٠- قاضی صاعد الاندلسی، طبقات الامم، بیروت ١٩١٢م، ٥١-٥٢.
- ١١- القفطی، اخبار العلماء باخبار الحكماء، لایزیک، ١٩٢٣م، ٣٦٦-٣٧٨.
- ترجمه فارسی از قرن ١١، بکوشش بهمن دارایی، تهران ١٣٧١، ٤٩٩-٥١٠.
- ١٢- مسعودی، مروج الذهب ج ٢/١٣٨.
- ١٣- یحیی بن عدی، رد العلامة یحیی بن عدی التکریتی السریانی الارتودکسی علی فیلسوف العرب ابی یوسف یعقوب بن اسحاق الکندی و هو دفاع عن صحة عقيدة التثلیث، افرام برصوم، محلة البطریرکیه السریانیه المجلد ٦، القدس، ١٩٣٩م.
- ٢- تک نگاریهای جدید عربی درباره کندی
- ١- حسام محی الدین الالوسی، فلسفه الکندی و آراء القدامی و المحدثین فیہ (بیروت ١٩٨٤، دار الطلیعة، ٤٥٢ صفحه).
- ٢- جعفر آل یاسین، فیلسوفان راندان، الکندی و الفارابی، (بیروت ١٩٨٠م، ٣٠٤ صفحه).
- ٣- محمدعبدالهادی ابوریدة، المقدمة و التصدير التفصیلی علی رسائل الکندی الفلسفیه، (قاهره، ١٩٥٠م، ١٠٥ صفحه).
- ٤- احمد فؤاد الاهواني، الکندی فیلسوف العرب، سلسلة اعلام العرب، رقم ٢٦، (مصر، وزارة الثقافة و الارشاد القومي، [بی تا]، ٣١٩ صفحه).
- ٥- محمد بن علی بحر العلوم، الکندی فیلسوف العرب، (نجف، ١٣٨٢ ق، ٢١٨ صفحه).
- ٦- محمد جبر، منزلة الکندی فی الفلسفة العربیة، (دمشق، ١٩٩٣م، دار دمشق، ٩٥ صفحه).

- ۷- اسماعیل حقی الازمیری، فیلسوف العرب یعقوب بن اسحاق الکندی، ترجمه من الترتیکة الى العربية عباس العزاوی (بغداد ۱۹۶۳ م، ۱۷۶ صفحه).
- ۸- الظنون سیف، الکندی و مکانته عند مورخی الفلسفة العربية، (بیروت ۱۹۸۵ م، دار الجیل، ۱۹۹ صفحه).
- ۹- عبدالرحمن شاه ولی، الکندی و آراؤه الفلسفية، (اسلام آباد ۱۳۹۴ ق، مجمع البحوث الاسلامیة، ۴۸۵ صفحه) رساله دکتری مؤلف از دانشگاه الازهر.
- ۱۰- مصطفی عبدالرزاق، فیلسوف العرب و المعلم الثانی، (قاهره ۱۹۴۵).
- بررسی و معرفی آن: محی الدین رضا، فیلسوف العرب و المعلم الثانی، عرض سریع للكتاب الفلسفی للشیخ مصطفی عبدالرزاق، مجلة الازهر (مجلد ۱۷، ۱۳۶۵ ق / ۱۷۸۱-۱۸۵).
- ۱۱- کورکیس عواد، الکندی یعقوب بن اسحاق.
- ۱۲- محمد کاظم طریحی، الکندی فیلسوف العرب الاول، حیاته و سیرته، آراؤه و فلسفته، (بغداد ۱۹۶۲ م، مکتبة المعارف).
- ۱۳- عمر فروخ، صفحات من حياة الکندی و فلسفته (بیروت ۱۹۶۲ م. دار العلم للملایین ۱۲۰ صفحه). بمناسبة احتفالات الکندی، مع مختارات من آثار الکندی المطبوعة.
- ۱۴- الاب یوحنا قمیر، الکندی، دراسة و مختارات (بیروت ۱۹۵۴)، المطبعة الکاتولیکه، ۷۲ صفحه).
- ترجمة فارسی: الکندی، فیلسوف بزرگ جهان اسلام، ترجمه و تحشیه صادق سجادی (تهران ۱۳۶۳ انتشارات فلسفه، ۷۱ صفحه).
- ۱۵- الاب رتشر د یوسف مگارتی، التصانیف المنسوبة الى فیلسوف العرب (بغداد ۱۹۶۲ م مطبعة المعانی، ۱۳۲ صفحه) بحث بمناسبة احتفالات بغداد الکندی.
- ۳- مقالات عربی درباره کندی
- ۱- ناجی التکریتی، فلسفه الکندی الخلقیه، المورد (ج ۸، ش ۲، ۱۳۹۹ ق / ۱۰۸-۱۱۱).
- ۲- ناجی التکریتی، الفلسفة الاخلاقية الافلاطونية عند مفکری الاسلام (بیروت،

١٩٧٩) فصل ٤: مدرسة الكندي الافلاطونية.

٣- على حسين الجابري، دراسة تحليلية لمنهج المعرفة والتعلم عند الجاحظ والكندي، مجلة دراسات عربية وإسلامية (العدد الثالث، السنة الثالثة، ١٩٨٣م/٧١-٩٤).

٤- فائز دايه، معجم المصطلحات العلمية العربية للكندي والفارابي والخوارزمي وابن سينا والغزالي، (دمشق، ١٤١٠، دار الفكر، ٣٠٢ صفحة).

٥- سعيد زائد، الكندي فيلسوف العرب، مجلة الأزهر (مجلد ٣٤، ١٣٨٢ق/٦١-٦٢).

٦- عبد الكريم زهور عدي، الكندي وآراءه الفلسفية، مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق (سنة ٥٦، ش ٢، ١٩٨١م/٣٨٨-٣٤٧).

٧- علي زيعور، الحكمة العلمية في الذات العربية كمظهرها الفلسفي الأول عند الكندي، دراسات عربية (سنة ٢٣، ش ٨ و ٩، ١٩٨٧م/٣-٢٥).

٨- عثمان عيسى شاهين، والعالم عند الكندي، الأحكام، سنة ١، ش ٧، شوال ١٣٨٤، ١٠٧-٩٧/.

٩- رمضان الصباغ، نظرية الشعر عند الفلاسفة المسلمين من الكندي حتى ابن رشد، فصول (سنة ٤، ش ١، ١٩٨٣م/٢٣١-٢٣٧).

١٠- محمد عاطف العراقي، دراسات في مذاهب فلاسفة المشرق، (قاهرة، ١٩٧٢، ٧٢-٢٨/).

١١- عبده الشمالي، دراسات في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية وآثار رجالها (بيروت ١٣٩٩ق، ٢٢٢-٢٢٥).

١٢- عباس العزاوي، مؤلفات الكندي وأثرها في الأوساط العلمية (بغداد- ١٩٦٣م) ملحق بكتاب فيلسوف العرب يعقوب بن إسحاق الكندي لإسماعيل حقي الأزميري، ترجمة العزاوي/ ١٢٥-١٤٩.

١٣- حنا الفاخوري و خليل الجبر، تاريخ الفلسفة العربية (بيروت، ١٩٥٨م، دار المعارف) القسم الثاني، الباب الثاني، الفصل الأول، الكندي.

- ترجمة فارسی: تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران ۱۳۵۵ (چاپ چهارم، ۱۳۷۳) / ۳۷۳-۳۹۴.
- ۱۴- ماجد فخري، الكندي وسقراط، مجلة الابحاث، (مجلد ۱۲، ۱۹۶۳)
- دراسات في الفكر العربي (بيروت ۱۹۷۷، الطبعة الثانية)، الكندي وسقراط / ۴۰-۵۰.
- ۱۵- محمد جلوب فرحان، حول قيادة الكندي للفكر الفلسفي العربي، المستقبل العربي، (السنة ۷، ش ۶۵، ۱۹۸۴م) / ۱۶-۳۸.
- ۱۶- عمر فروخ، تاريخ الفكر العربي الي ايام ابن خلدون.
- ۱۷- فوقيه حسين محمود، الكندي فيلسوف العرب الأول، في كتاب «مقالات في اصالة المفكر المسلم» (قاهرة، ۱۳۹۶ ق، دار الكفر العربي).
- ۱۸- محمد لطفي جمعه، تاريخ فلاسفة الاسلام في المشرق والمغرب (قاهرة، ۱۹۲۷م) / ۱-۱۲.
- ۱۹- ماكوفسكي وآخرون، موجز تاريخ الفلسفة، (مسكو ۱۹۷۱م) ترجمه دار الجماهير العربية، تعريب توفيق ابراهيم سلوم (دمشق، ۱۹۷۴م) ج ۱ / ۱۴۶-۱۴۷.
- ۲۰- حسين مروة، المنزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية (بيروت، ۱۹۷۹، دار الفارابي) الفصل الثاني: الفلسفة العربية في تجلياتها الأولى.
- ۲۱- فضيلة عباس مطلق، نظرية السعادة في الفلسفة الاسلامية من الكندي الى الغزالي، رسالة ماجستير جامعة بغداد، (۱۹۷۶م- مخطوط).
- ۲۲- فضيلة عباس مطلق، التأثيرات الرواقية في رسالة دفع الاحزان للكندي، جامعة موصل مجلة آداب الرافدين، عدد ۱۲.
- ۲۳- موسى الموسوي، من الكندي الى ابن رشد (بيروت، ۱۹۷۲م) / ۵۱-۶۹.
- ۲۴- عبدالله نعمة، فلاسفة الشيعة وآراؤهم (بيروت ۱۹۸۷م) / ۶۵۱-۶۹۱.
- ترجمه فارسی: فلاسفة شیعه، سيد جعفر غضبان، (تهران ۱۳۴۷- ویرایش دوم ۱۳۶۷).
- ۲۵- محمد يحيى الهاشمي، الكندي فيلسوف العرب والعالم الطبيعي الفد، مجلة

الادب والفن (لندن، ۱۹۴۷ م سال ۳، ش ۳).

۲۶- کمال الیازجی و انطوان غطاس کرم، اعلام الفلسفة العربیة (بیروت ۱۹۵۷ م) / ۳۸۴-۳۹۰.

۴- مقالات و رساله‌های فارسی درباره کندی

۱- علی اصغر حکمت، از الکندی تا ملاصدرا، مجله دانشکده ادبیات تهران، سال ۱۰ ش ۳، فروردین ۱۳۴۲، (پیاپی ۳۹).

۲- محمدرضا شمشیری، معرفی الکندی فیلسوف العرب، رشد آموزش معارف اسلامی، سال ۶، ش ۲۲، پائیز ۱۳۷۲، ۲۶-۳۰.

۳- محمود صدر لاهیجانی، زندگی و فلسفه ابویوسف یعقوب بن اسحاق کندی، رساله دکتری دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران، ۱۳۵۳، ۵۸۴ صفحه.

۴- ذبیح الله صفا، تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی تا اواسط قرن پنجم، تهران ۱۳۳۱ (چاپ چهارم ۱۳۵۶/۱۶۲-۱۶۵).

۵- احمد طیبی، فارابی و فلسفه او و تأثیر کندی در او؛ رساله کارشناسی ارشد دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران، ۱۳۴۷، ۱۱۵ صفحه.

۶- علی مراد داودی، عقل در حکمت مشاء از ارسطو تا ابن سینا (تهران ۱۳۴۵، دهخدا) ۲۲۵-۲۳۳.

۷- مرتضی مطهری، خدمات متقابل اسلام و ایران، تهران، صدرا (چاپ ۱۲، ۱۳۶۲) ۵۲۹-۵۲۶/.

۵- مکتوبات غربی درباره کندی

1- A.F. Ahvani (احمد فؤاد الالهوانی)، Al-Kindi; in "A History of Muslim Philosophy"

Edited and Introduced by M.M. Sharif

ترجمه فارسی: رضا ناظمی، کندی، در تاریخ فلسفه در اسلام، تهیه و گردآوری
ترجمه فارسی زیر نظر نصرالله پورجوادی، (تهران، ۱۳۶۲، نشر دانش) ج ۱/ ۵۹۳-۶۱۲.

2- A.J. Arberry, Revelation and Reason in Islam

ترجمه فارسی: عقل و وحی در اسلام، ترجمه حسن جوادی، تهران ۱۳۵۸،

امیر کبیر / ۳۵-۳۸؛

3. George N. Atiyeh (جورج عطیه) Al - Kindi the Philosopher of the Arabs (⇒ الکندی)، Islamic Research Institute Rawalpindi (1960) 270 pages.

4 - Brockelman, Geschichte der Arabischen Litterature, Gal I, 230-231, suppl - I, 372-374.

5 - Charles E. Butterworth, "Al - Kindi and the Beginings of Islamic Ploitical Philosoph", in the ploitical Aspects of Islamic Philosophy Princeton University 1990;

6 - Henry Corbin, Historie De la Philosophie lislamique. (Tehran 1962).

ترجمه عربی: تاریخ الفلسفة الاسلامیة، ترجمه نصیر مروّ و حسین قلیبی، (بیروت ۱۹۶۶)

ترجمه فارسی: الف: تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه اسدالله مبشری، (تهران ۱۳۵۲) / ۱۹۵-۲۰۰ (جلد اول).

ب: تاریخ فلسفه اسلامی (متن کامل)، ترجمه سیدجواد طباطبایی (تهران ۱۳۷۳، نشر کویر) / ۲۱۹-۲۲۴

7 - T.J. De Boer "Zu Kindi and sciner schule" (آلمانی) in stein, s, Archive, für Geschichite der philosophie XIII, p. 153, 599. 1990.

8 - T.J.De Boer, History of Philosophy In Islam, Translated from Germany to English by Edward R.Jones (London, 1961).

ترجمه فارسی: تاریخ فلسفه در اسلام، ترجمه عباس شوقی، (تهران، ۱۳۶۲، چاپ سوم، عطایی) / ۱۰۴-۱۱۱.

9. G.Endress, Proclus Arabus, Beirut 1973, 100 - 5, 242-5.

10. Majid Fakhry, A History of Islamic Philosophy, (1970, Longman 1983).

ترجمه عربی: تاریخ الفلسفة الاسلامیة، ترجمه کمال الیازچی، (بیروت، ۱۹۷۴ م)
ترجمه فارسی: سیر فلسفه در جهان اسلام، زیر نظر نصرالله پورجوادی، (تهران ۱۳۷۲، نشر دانش) نخستین نویسنده مبدع فلسفی در اسلام: کندی، ترجمه اسماعیل سعادت، / ۸۳-۱۱۱.

11- V.G.Flügel, "Al-Kindi genannt des philosoph der Araber" Abhandlungen fuer die kunde der Morgenlandes, (Leipzig, 1857)

مقاله «الکندی، فیلسوف العرب» به لاتین، نوشته فلوگل.

12- G.Furlani; "Una risala di Al-Kindi Sul anima" Rivista trimestral di studi filosofici e Religiosi, vol.III, 1992.

13- L.Gauthier, "Antecedents Greco - Arabes de la psychophysique (Al-Kindi, Dererum gradibus), Beyrout, 1939.

14- M.Guidi and R.Walzer, Studi su al-Kindi, I, Uno Scritto introduttivo allo studio di Aristotle, Memorie R.Accademia dei lincei, Ser.2, vol.IV, face. S.Roma, 1940.

"Studi su Al-Kindi, 2 uno scritto morale inedito de Al-Kindi, ibid, ser.6 vol, VIII, face 1, Roma 1938.

15- A.Ivry: "Al-Kindi as Philosopher, the Aristotelian and Neoplatonic Dimensions, Islamic Philosophy and the Classical tteritage, ed. S.M.Stern (Oxford, 1972) PP.117-39.

(درباره استفاده کندی از ارسطو و فلوطین)

16- Alfred Ivry: Metaphysics of Al-Kindi and Aristotle, in Issays on Islamic Philosophy and science, edited by George Hourani, Albany Universtiy of New York. 1976, PP.15-25.

ترجمه فارسی: کامران فانی فلسفه اولی کندی و متافیزیک ارسطو در مقاله کندی و

فلسفه اولی، نشر دانش، سال ۲، ش ۲، بهمن و اسفند ۷۹-۷۴/۱۳۶۰

17- F.Jadaane, Linfluence du stoicisme sur la pensee musulmane, Beirute, 1968. 198-214.

18- J.Jolivet, L'intellect selon kindi, Leiden, 1971.

19- J.Jolivet and R.Rashed, "Al-Kindi". in The Encyclopaedia of Islam, New Edition, vol. V, L'eiden, 1986, P.122-3.

20- F.Klein Franke, Die Ursachen der Krisen bei acuten Krankheiten. Eine Wiederentdeckte Schrift Al-Kindi's, in Israel Oriental Studies, V (1975). 161-88.

21- M.Levy, The Medical Formulary of Aqrabadhin of al-Kindi (facsimile text. English

کتابشناسی ابن سینا^۱

مقدمه

شیخ الرئيس ابو علی حسین بن عبدالله سینا (۴۲۸-۳۷۰ هـ.ق) یکی از نوابغ عالم، بزرگترین حکیم مشایی و از علمای طراز اول جهان اسلام است. با آنکه نزدیک به هزار سال از وفات این دانشمند عالی مقام ایرانی می گذرد، هنوز برهان و الهیات شفا و اشارات وی کتاب درسی مراتب عالیہ منطق و فلسفه در حوزه های علمیه به شمار می رود. استناد به آرا و اقوال شیخ الرئيس در اختلافات و معضلات فلسفی، سنت رایج کتب و مباحثات عقلی محسوب می شود. فهم صحیح اقوال و دیدگاههای ابو علی مایه افتخار اساتید فلسفه است. بزرگترین حکمای جهان اسلام همچون محقق طوسی و صدر المتألهین شیرازی بر آثار او شرح و تعلیقه نگاشته اند. ابن سینا زیر دست ترین شارح فلسفه ارسطویی است، و در این وادی صاحب ابتکارات و تقریرات نو و آثار منحصر به فردی است که در فلسفه یونانی سابقه نداشته است. نام بلند ابو علی سینا، همواره بر تارک فلسفه و حکمت می درخشد و با وجود عظمت دوروش فلسفی دیگر در جهان اسلام، بویژه حکمت متعالیه، هنوز فلسفه سینایی

۱. معارف، دوره نهم، شماره ۲، مرداد-آبان ۱۳۷۱، صفحه ۷۸-۱۱۰، فهرست آثار ابن سینا.

بر اهمیت خود باقی است.

پیچیدگی مسائل فلسفی از يك سو، و بویژه نثر خاص و سنگین شیخ‌الرئیس از سوی دیگر، فهم دقیق مراد شیخ را در گرو تتبع کافی در آثار مختلف او و تأمل در جوانب گوناگون آن قرار می‌دهد. گاه رساله کوچکی از او رافع مشکلی از عبارت شفافست و گاهی احتمالات مختلف بخشی از اشارات بار رساله مستقلى از وی متعین می‌شود. تقریرات مختلف در مباحث عقلی از نهایت اهمیت برخوردار است و شیخ در آثار فراوان خود، از این شیوه نیکو بهره بسیار برده است. از آنجا که کتب مشارب فلسفی دیگر همچون حکمة الاشراق و خصوصاً اسفار، ناظر بر آراء شیخ است، اشراف بر آراء شیخ‌الرئیس در فهم دیدگاههای فلسفی ایشان مؤثر است.

۱- کتابشناسی‌های ابن سینا

کهن‌ترین مجموعه کتابشناختی مؤلفات ابن سینا سیرة الشیخ‌الرئیس (رساله سرگذشت) است که شاگرد و ندیم سراسر عمر وی، ابو عبید جوزجانی، نوشته است.^۱ ابن القفطی (۵۶۳-۶۴۶ هـ.ق) در اخبار العلماء باخبر الحکماء، ابن ابی اصیبعه (۵۹۵-۶۶۸ هـ.ق) در عیون الانباء فی طبقات الاطباء و شهرزوری (م ۴۸۹ هـ.ق) در نزهة الارواح و روضة الافراح، همگی اطلاعات خود را از رساله جوزجانی گرفته‌اند.

فهرست فنی آثار شیخ در قرن اخیر با کار خاورشناس معروف، بروکلمان، آغاز می‌شود^۲ و با فهرست عثمان ارگین ادامه می‌یابد.^۳ مؤلفات ابن سینا، نوشته الاب جورج شحاته قنوتی، قدمی بلند در این وادی است.^۴ جامع‌ترین و دقیق‌ترین فهرستی که تاکنون از

۱. رساله سرگذشت (یا سیره) ابن سینا؛ متن و ترجمه فارسی، به اهتمام سعید نفیسی، انتشارات انجمن دوستداران کتاب، تهران ۱۳۳۲ هـ.ش.

سیرة الشیخ‌الرئیس، متن و ترجمه انگلیسی:

Gohlman, Wiliam, E, **The life of Ibn Sina** (A Critical Edition and Annotated Translation); Albany, New York, State University of New York Press. 1974.

2. Brockelmann, **Geschichte der Arabischen Literatur**.

3. Ergin, Osman; 1, **Ibni Sina bibliografyası**. 2, **Ibni Sinanim eserleri**. 3, **Ibni Sinanın Sherh, Tahshiye, talik, thtisor ve terceme edilen eserleri**, dans Büyük.

۴. قنوتی، الاب جورج شحاته، مؤلفات ابن سینا، قاهره ۱۹۵۰ م.

آثار شیخ الرئيس منتشر شده است، فهرست نسخه‌های مصنفات ابن سینا تألیف آقای دکتر یحیی مهدوی است.^۱ اهمیت کار دکتر مهدوی تا آنجاست که هر متتبع آثار شیخ الرئيس به آن نیاز دارد. در فهرست دکتر مهدوی، تألیفات شیخ الرئيس به دو بخش اصلی تقسیم شده است: بخش اول، شامل آثار مسلم و نیز آثاری که نسبت آنها به شیخ محتمل است مجموعاً ۱۳۱ تألیف را در بر دارد. بخش دوم مشتمل است بر آثار مشکوک و آنچه نسبت آن به شیخ مسلماً باطل است، و یا جزئی است از مصنفات او که با نامی دیگر، به شکل رساله‌ای مستقل به شمار آمده است. در این بخش ۱۱۱ اثر آورده شده است. فهرست دکتر مهدوی بر اساس مشهورترین نام کتب و رسایل، به ترتیب حروف الفبا مرتب شده است و دیگر نامهای تألیف پس از نام مشهور آورده شده است. در این فهرست اشاراتی کلی به محتوای هر کتاب، چند سطر از ابتدا و انتهای تألیف، بیان دقیق تقسیمات کتاب یا رساله و مشخصات کامل نسخ رساله در کتابخانه‌های مختلف جهان ارائه شده است و بی شک مؤلف آن در این راه متحمل رنجی گران شده است. در مرحله بعد، مؤلف به مشخصات چاپهای مختلف کتاب یا رساله و نیز ترجمه‌ها، تلخیصها، شروح و حواشی کتاب یا رساله می‌پردازد. امتیاز بزرگ این کتاب دقتی است که در شناخت آثار صحیح الانتساب از آثار منحول و مشکوک و یا سائلی که در واقع بخشی از آثار مفصل شیخ است به کار رفته است.^۲

۱. مهدوی، یحیی، فهرست نسخه‌های مصنفات ابن سینا، تهران ۱۳۳۳ هـ ش، انتشارات دانشگاه تهران، شماره ۲۰۶، ۴۳۳ صفحه.

۲. به مناسبت هزاره ابن سینا (با احتساب تولد وی به سال شمسی)، از آقای کامران فانی کتابشناس محقق «فهرست آثار ابن سینا» در ۴ صفحه در شماره اول از سال اول مجله نشر دانش (آذر و دی ۱۳۵۹ هـ ش)، در دو بخش عربی و فارسی به ترتیب حروف الفبا به چاپ رسیده است. در این فهرست مجموعاً ۱۰۸ کتاب و رساله معرفی شده است. در فهرست یاد شده توجه به نکات ذیل ضروری است: ۱. متون اصلی آثار شیخ از ترجمه‌ها جدا نشده است. گاهی ترجمه رسائل بوعلی به جای رسائل وی معرفی شده است. به عنوان نمونه رجوع کنید به شماره ۲۷، تحت عنوان الرسائل و شماره ۲۸، تحت عنوان پنج رساله، که در آن بجز رساله اول و پنجم، بقیه رسائل، ترجمه آثار بوعلی است. بعلاوه ترجمه دیگران از آثار شیخ می‌باید به عنوان ضمیمه آثار او آورده شود نه در ضمن آن. ۲. چاپهای متعدد و متفاوت کتب بوعلی با شماره‌های مختلف معرفی شده است. مثلاً قانون در طی ۷ شماره، اشارات در طی ۶ شماره، الارجوزة فی الطب در طی ۳ شماره، نجات در طی ۳ شماره، دانشنامه علانی در ۳ شماره و شفا در ۱۸ شماره (به اعتبار هر جزء

۲- بایسته‌های مجموعه آثار ابن سینا

با وجود برگزاری هزاره تولد ابن سینا در ایران و انتشار بخش مهمی از آثار شیخ‌الرئیس به این مناسبت در ایران و مصر،^۱ هنوز تمامی آثار ابن سینا به طبع نرسیده است. با آنکه تمامی آثار اصلی شیخ^۲ منتشر شده است، اما دقت در آنها نشان می‌دهد که اکثر آنها محتاج تصحیح دقیق و تبعی دوباره است. بعضی از رسائل چاپ شده، از نسخ خطی به مراتب اشتباه بیشتری دارند.^۳ عظیمترین اثر ابن سینا یعنی دائرة المعارف شفا نیازمند تصحیحی مجدد متناسب با عظمت محتوای خود است. در تحقیق و تصحیح آثار شیخ‌الرئیس، هموطنان وی سهم اصلی ندارند، و محققین مصری در این عرصه پیشترند، هر چند بسیاری، تصحیحاتشان فاقد دقت لازم بوده است. در این میان، دقیق‌ترین تصحیح

→

منتشر شده معرفی شده است. ۳. به چاپهای مختلف هر رساله اشاره‌ای نشده است، و بجز چند کتاب اصلی شیخ، در اغلب قریب به اتفاق موارد، مشخصات يك چاپ تنها ذکر شده است. ۴. فهرست ایشان، جامع همه آثار منتشر شده تا زمان نگارش (۱۳۵۹ هـ) نیست. در این فهرست مشخصات تنها ۳۰ تالیف ابن سینا و ۸ مجموعه رساله منتشر شده وی آمده است. لذا اینکه در دائرة المعارف تشیع، ج ۱، ص ۳۲۸ با استناد به این مقاله عدد مصنفات چاپ شده شیخ را ۱۰۸ دانسته‌اند نیز خطاست. ۵. مناسب بود مجموعه‌های منتشر شده از رسائل شیخ جداگانه آورده می‌شد و یکایک رسائل نیز معرفی می‌شد. اگر چه محتوای اغلب مجموعه‌ها ذکر شده است، اما بعضی نیز به اجمال و ذکر نمونه اکتفاء شده است، مانند شماره ۲۳ و ۲۵. ۶. رسائل مشکوک از رسائل مسلم و محتمل الانتساب تفکیک نشده است. در این فهرست، نام‌رسانایی که قطعاً انتساب آنها به شیخ صحیح نیست دیده می‌شود، مانند شماره ۲۹ تحت عنوان مجموعه ابن سینا الکبری فی العلوم الروحانیة. مناسب بود رسائل مشکوک به شکل جداگانه ذکر شود. ۷. آوردن کتبی مانند رساله سرگذشت از جوزجانی در ضمن آثار ابن سینا صحیح نیست. (ر. ک. شماره ۲۸). ۸. گردآورنده محترم به ذکر ترجمه آثار به جای خود آثار، اکتفا نکرده است. در فهرست ایشان، شرح آثار بوعلی نیز آورده شده است، مانند شماره ۹۰، ۱۰۲. بعضی از اسامی ضبط دقیق ندارند. مثلاً شماره ۶۹ تحت عنوان مقالات فی النفس آورده شده است، ولی نام صحیح آن مبحث عن القوى النفسانية او کتاب فی النفس علی سنة الاختصار و مقتضى طريقة المنطقیین است. همچنین شماره ۶۲ در فهرست ایشان، با عنوان معیار العقول آمده است، که عبارت فی جرائزال از آن جا افتاده است. ۱۰. عدم دقت در موارد دیگر نیز مشاهده می‌شود. به عنوان نمونه در فهرست ایشان آمده است که کتاب جامع البدایع حاوی ۱۸ رساله از ابن سیناست و حال آنکه در این مجموعه، تنها ۱۱ رساله از شیخ است و باقی رسائل از دیگران است. در پایان معترفیم که الفضل لمن تقدم. سعی ایشان مشکور باد.

۱. انجمن آثار ملی، در سالهای حدود ۱۳۳۰ تا ۱۳۳۳ هـ، اقدام به انتشار تعداد قابل ملاحظه‌ای از رسائل و کتب فارسی منسوب به شیخ کرد. مجموعه عظیم شفا نیز در قاهره به همین مناسبت انتشار یافت (از ۱۹۵۲ م).

۲. آثار اصلی شیخ عبارتند از الشفا، النجات، الاشارات والتنبیها، القانون، و مهمترین اثر فارسی شیخ دانشنامه علانی است.

۳. به عنوان نمونه نگاه کنید به مجموعه رسائل، چاپ حیدرآباد، ۱۳۵۳ ق، همچنین رسائل چاپ استانبول، ۱۹۵۳ م.

ارائه شده از مؤلفات شیخ را در المباحثات می توان دید.^۱

اهمیت مؤلفات ابن سینا انتشار مجموعه آثار وی را ضروری می سازد. در چنین مجموعه ای، رعایت نکات زیر پیشنهاد می شود: الف) کلیه مجلدات به زبان عربی یعنی زبان اصلی منتشر می شود و یک جلد به آثار فارسی شیخ اختصاص می یابد. ب) کلیه آثار، بدون شرح و حواشی دیگر علما چاپ می شود. ج) تصحیح دوباره و تجدید نظر در تحقیقات گذشته امری الزامی است که زیر نظر یک سر ویراستار علمی و با اشراف یک شورای علمی حاصل می شود. د) مجلدات مجموعه آثار بر اساس موضوع تنظیم می شود و چنین موضوعاتی را در بر دارد: دائرة المعارف (منظور از دائرة المعارف آن دسته از کتب ابن سیناست که شامل منطق، ریاضیات، طبیعیات و الهیات و یا حداقل دو بخش از این چهار قسمت است.)؛ منطق؛ طبیعیات؛ ریاضیات؛ الهیات؛ علم النفس (نظر به اهمیت آن، جدا از دیگر بخشهای الهیات آورده ایم.)؛ حکمت عملی؛ تفسیر؛ طب؛ کیمیا؛ لغت؛ مکاتبات و مراسلات؛ و اشعار. هـ) فهرس فنی، بویژه فهرست الفبایی اصطلاحات و موضوعات علمی و دیگر فهرس فنی آخرین جلد مجموعه را تشکیل می دهد؛ و) مطالب رسائل متفرقه شیخ با هم تطبیق شود؛ ز) مقایسه و تطبیق بین آراء شیخ و فلاسفه پیشین بویژه حکمای یونان توسط شورای علمی انجام گیرد.

نگاهی به مجموعه آثار فلاسفه بزرگ غرب، اعم از فلاسفه یونان، حکمای قرون وسطی و فلاسفه جدید،^۲ و نیز ترجمه بعضی از این آثار به فارسی، مانند مجموعه

۱. المباحثات، تحقیق و تعلیق، محسن بیدارفر، انتشارات بیدار، قم ۱۳۷۱ ش.

۲. برای نمونه، مجموعه کامل آثار ارسطو به زبان یونانی:

Aristotelis Opera, I. Bekker and others, eds., 5 vols (Berlin, 1831-1870)

مجموعه کامل آثار ارسطو به زبان انگلیسی:

The works of Aristotle, Translated into English, W.D. Ross, ed., 12 vols. (Oxford, 1908 - 1952)

مجموعه آثار دکارت به زبان آلمانی:

Kants Werke, 10 vols., ernst Cassirer, ed. Berlin, 1912 - 1922.

مجموع آثار دکارت به زبان فرانسوی:

Oeuvres de Descartes, Charles Adam and Paul Tannery, eds., 12 vols, (Paris, 1897 - 1910:

Index general, Paris, 1913)

آنها نسبت به آثار فلاسفه خود چه کرده اند و ما نسبت به آثار حکمای خود چه کرده ایم؟

آثار افلاطون و مجموعه آثار افلوپین^۱ و همچنین کار به یاد ماندنی هانری کربن در انتشار مجموعه مصنفات شیخ اشراق^۲، همواره این آرزو را در دل هر طالب حکمت اسلامی می‌پروراند که روزی شاهد انتشار مجموعه آثار حکمای بزرگ اسلامی با روش و اسلوب علمی باشد. بی شک اولین قدم در راه تکیه بر فرهنگ خودی، ارائه روشمندانۀ آثار اصیل علمای طراز اول به عنوان ذخائر ملی است. آیا وقت عمل به این مهم فرا نرسیده است؟

۳- فهرست آثار ابن سینا

این مقاله در دو بخش تنظیم شده است: بخش اول فهرست آثار منتشر شده شیخ است و بخش دوم فهرست آثار مخطوط و صحیح‌الانتساب شیخ که هنوز به طبع نرسیده است. بخش اول نیز شامل سه فصل است: فصل اول مجموعه‌های منتشر شده از رسائل شیخ را در بر دارد؛ در فصل دوم آثار منتشر شده از شیخ آورده شده است و در فصل سوم به آثار مشکوک منتشر شده اشاره کرده‌ایم.

در تمامی بخشها و فصول، به استثنای فصل مجموعه‌ها که ترتیب زمان نشر را رعایت کرده‌ایم، فهرست مؤلفات، به ترتیب الفبایی و براساس مشهورترین نام کتاب یا رساله تنظیم شده است. البته به نامهای دیگر مؤلفات نیز اشاره کرده‌ایم. در تمییز اثر مشکوک از مسلم‌الانتساب، و مشخصات آثار منتشر شده شیخ قبل از ۱۳۳۳ هـ. ش، بویژه در اروپا، و نیز تعیین مشهورترین نام تألیف در آثاری که چند نام دارند، پژوهش گسترده دکتر یحیی مهدوی را اساس قرار دادیم.^۳ مشخصات آثار منتشر شده از شیخ در سالهای پس از ۱۳۳۳ هـ. ش، در این مقاله، تکمله‌ای است بر کتاب

۱. دوره کامل آثار افلاطون، در ۴ مجلد، ۱۳۵۷ ش، دوره کامل آثار افلوپین، در دو مجلد، ۱۳۶۶ ش. هر دو ترجمه محمد حسن لطفی، تهران، انتشارات خوارزمی.

آیا مجموعه آثار یا دست کم آثار اصلی حکمای بزرگ اسلامی، را به زبان فارسی ترجمه کرده‌ایم؟

۲. مجموعه مصنفات شیخ اشراق، در ۳ مجلد، به تصحیح و مقدمه کربن (جلد سوم به اهتمام سید حسین نصر) تهران، انجمن فلسفه ایران، ۱۳۵۵ ش.

۳. علاوه بر نسخ مختلف آثار منتشر شده شیخ و کتاب فهرست نسخه‌های مصنفات ابن سینا به کلیه منابع موجود در این زمینه مراجعه کرده‌ام که نامشان در ضمن نقل قولهایی که از ایشان شده است خواهد آمد.

یاد شده. پس از ذکر عنوان، به مشخصات چاپهای مختلف به ترتیب زمانی، زمان نشر، مکان نشر، محقق، ناشر و مجموعه‌ای که رساله در ضمن آن منتشر شده است، اشاره کرده‌ایم. مراد از چاپ در این مقاله، اعم از چاپ سنگی است، هرچند موارد چاپ سنگی بسیار اندک است. چاپهای حروفی نیز اعم از طبعهای محقق و مصحح و غیر آن است. در مورد آثار مشکوک منتشر شده، علاوه بر مشخصات یاد شده، دلایل عدم صحت انتساب نیز ذکر شده است. در معرفی آثار مخطوط، از ذکر مشخصات نسخ پرهیز کرده‌ایم و تنها آثار مسلم‌الانتساب را در این بخش آورده‌ایم. آن دسته از آثار شیخ را که در خارج از ایران به طبع رسیده است و در ایران تجدید چاپ نشده است، با علامت (*) مشخص کرده‌ایم. تفکیک آثار منتشر شده در ایران از آثار طبع شده در خارج از ایران از آن روست که صاحب همتی در نخستین گام به تجدید چاپ آثار منتشر شده شیخ، در خارج از ایران، اقدام کند. ذکر این نکته لازم است که در این فهرست به ترجمه، تلخیص، شرح و تعلیقه بر آثار شیخ هیچ اشاره‌ای نشده است. هدف اصلی فهرست متون اصلی تألیفات ابن سیناست. در فصل اول مشخصات دوازده مجموعه منتشر شده از رسائل شیخ خواهد آمد. فصل دوم حاوی مشخصات ۶۹ کتاب یا رساله معتبر منتشر شده از آثار شیخ‌الرئیس است. فصل سوم مشتمل بر ۱۹ رساله مشکوک است که به نام ابن سینا منتشر شده است. در بخش دوم ۶۶ رساله معتبر مخطوط شیخ که هنوز مطلقاً طبع نشده است معرفی می‌شود. با افزودن ۶۹ اثر معتبر منتشر شده بر ۶۶ اثر مخطوط معتبر، عدد ۱۳۵ به دست می‌آید که چهار اثر بیش از تعداد آثاری است که دکتر مهدوی به دست داده است. این تفاوت به سبب آن است که چهار اثر شیخ‌الرئیس را هم در بخش مخطوط و هم در بخش آثار منتشر شده ذکر کرده‌ایم، چرا که بخشی از آنها چاپ شده و بخشی دیگر هنوز مخطوط است. این آثار عبارتند از:

۱. اجوبة الشيخ الرئيس لابن سعيد ابی الخير؛ ۲. تفسیر بعض سور القرآن؛ ۳. الرقع؛ ۴. الحکمة العروضية.

اگرچه در زمینه آثار منتشر شده ابن سینا، تحقیقاتی در بعضی از نشریات و نیز دائرةالمعارفها انجام گرفته است، اما توجه به بعضی کاستیها و نیز آثار جدیدالانتشار

شیخ لزوم تحقیقی مجدد در این زمینه را نشان می‌دهد.^۱ تحقیقی که بیشک بر پژوهشهای گذشته استوار است. تذکر کاستیها و خطاهای نگارنده سبب مزید امتنان است.^۲

۱. آثار منتشر شده ابن سینا

۱-۱. مجموعه‌های منتشر شده از رسائل شیخ الرئيس

به‌طور کلی ۱۲ مجموعه از رسائل شیخ منتشر شده است. مراد ما از مجموعه کتابی است که حاوی حداقل متن اصلی سه رساله منسوب به ابن سینا باشد. این فصل را به ترتیب تاریخ انتشار تنظیم کرده‌ایم. در فصول آتی به کرات به این مجموعه‌ها استناد خواهیم کرد. در این فصل نام رسائل و تعداد آنها را آنچنانکه گرد آورندگان مجموعه‌ها ذکر کرده‌اند آورده‌ایم و از اشاره به نام مشهور یا دیگر نامهای رساله‌ها پرهیز کرده‌ایم. این مشخصات را به دو فصل آتی موکول نموده‌ایم.

۱. رسائل عرفانی ابن سینا. گردآوری همراه با ترجمه آزاد فرانسوی، م. ا. ف. مهن از ۱۸۸۹ تا ۱۸۹۹ م، لیندن، در چهار جزء. این مجموعه شامل رسائل زیر است:

۱. با دقت در بخش اول این مقاله و مقایسه آن با فهرست آثار منتشر شده از شیخ در جلد چهارم دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ص ۸-۶ (تهران ۱۳۷۰)، در می‌یابیم که فهرست آقای دکتر شرف الدین خراسانی (شرف) کامل نیست. در مجموع ایشان به ۴۵ کتاب یا رساله منتشر شده از تالیفات شیخ اشاره کرده‌اند که در بین آنها حداقل نام ۶ رساله مشکوک به نامهای کنوز المغربین، جرثقیل، مسائل عن احوال الروح، القوى الانسانية و ادراکاتها، فوائد و نکت و فی معرفة النفس الناطقة و احوالها به چشم می‌خورد.

مشخصات حداقل سی رساله منتشر شده از شیخ در دائرة المعارف بزرگ اسلامی نیامده است با اینکه آقای دکتر شرف نوشته‌اند: «ما در اینجا تنها نوشته‌های چاپ شده و ترجمه شده به زبانهای دیگر را ذکر می‌کنیم.» به عنوان نمونه به برخی از آنها اشاره می‌کنیم: ۱. رجوزة فی المجربات؛ ۲. رجوزة فی علم المنطق؛ ۳. اسباب حدوث الحروف؛ ۴. تعقیب الموضع الجدلی؛ ۵. المجمل من الادلة المحققة لبقاء نفس الناطقة؛ ۶. الخطبة التوحیدية؛ ۷. رسالة بعض الافاضل...؛ ۸. آلائات الرصدية؛ ۹. اکثر اجوبة الشيخ الرئيس ابی علی سینا الی ابی سعید بن ابی الخیر؛ ۱۰. ماهیه الحزن؛ ۱۱. الحکمة العروضية (بخشهای شعر و اخلاق)؛ ۱۲. رفع شیخ و...

بعلاوه مشخصات طبعهای متفاوت هر رساله نیز استقصای کامل نشده است که با توجه به محدودیتهای دائرة المعارف قابل اغماض است. به نام اصلی رساله و نامهای مشابه آن نیز اشاره ای نرفته است. با این همه، مقاله ابن سینا در دائرة المعارف یاد شده کاری ماندنی است. سعی محققین دائرة المعارف بزرگ اسلامی مشکور باد.

۲. با تشکر از یاری آقای مرتضی کریمی‌نیا در تنظیم مقاله.

۱. رساله حی بن یقظان؛ ۲. الانماط الثلاثة من الاشارات والتنبيهات؛ ۳. رساله الطیر؛ ۴. رساله فی ماهیه العشق؛ ۵. رساله فی ماهیه الصلوة؛ ۶. رساله فی معنی الزیارة؛ ۷. رساله فی رفع الغم من الموت؛ ۸. رساله القدر.

۲. تسع رسائل فی الحکمة والطبیعیات. قسطنطنیه ۱۲۹۸ هـ. ق (تجدید چاپ در هند، ۱۳۱۸ هـ. ق؛ تجدید چاپ در قاهره، ۱۳۲۶ هـ. ق). این مجموعه مشتمل بر شرح حال ابن سینا و قصیده عینیه منقول از ابن خلکان و ۹ رساله دیگر منسوب به شیخ است که عبارتند از: ۱. عیون الحکمة (طبیعیات)؛ ۲. جوهر الاجرام السماویة؛ ۳. القوى الانسانية وادراکاتها؛ ۴. الحدود؛ ۵. تقاسیم الحکمة؛ ۶. اثبات النبوات و تأویل رموزهم؛ ۷. النیروزیة؛ ۸. العهد؛ ۹. الاخلاق؛ ۱۰. قصة سلامان و ابسال (ترجمة حنین بن اسحاق من اللغة اليونانية). رساله اخیر در طبع هند و قاهره حذف شده است.

۳. [الرسائل]. مجموعه ۱۴ رساله ابن سینا در حاشیه شرح الهدایة الاثریة، صدر المتألهین شیرازی، تهران، چاپ سنگی ۱۳۱۳ هـ. ق. این مجموعه به خط میرزا عبدالکریم شریف شیرازی و شامل رسائل زیر است: ۱. اسئلة الشيخ ابی سعید بن ابی الخیر عن الشيخ الرئيس مع اجوبتها؛ ۲. تفسیر آیه الدخان؛ ۳. تفسیر سورة النوحید؛ ۴. تفسیر سورة الفلق؛ ۵. تفسیر سورة الناس؛ ۶. اسئلة بهمنیار عن الشيخ مع اجوبتها؛ ۷. اسئلة عن الشيخ مع اجوبتها؛ ۸. رساله معرفة الاشياء؛ ۹. رساله فی سر القدر فی جواب سؤال بعض الناس؛ ۱۰. رساله فی الاخلاق؛ ۱۱. رساله فی العهد؛ ۱۲. رساله فی القوى الانسانية؛ ۱۳. رساله فی السحر والطلسمات و غیرهما و بیان حقیقة کل واحد منها؛ ۱۴. مسائل اربعة فی امر المعاد.

۴. مجموعه الرسائل. قاهره ۱۳۲۸ هـ. ق. این مجموعه محتوی چند رساله، از جمله ۷ رساله از ابن سیناست: ۱. الاخلاق؛ ۲. العهد؛ ۳. القوى الانسانية وادراکاتها؛ ۴. اقسام العلوم العقلیة؛ ۵. سر القدر؛ ۶. المبدأ والمعاد (۴ مسأله)؛ ۷. بیان جوهر النفیس (جوهر الاجرام السماویة).

۵. جامع البدایع. قاهره ۱۳۳۵ هـ. ق. این مجموعه شامل رساله های زیر است:

١. في الصلوة؛ ٢. تفسير الصمدية؛ ٣. تفسير المعوذتين؛ ٤. كيفية الزيارة؛ ٥. رفع الغم من الموت؛ ٦. القضاء والقدر؛ ٧. العشق؛ ٨. حى بن يقظان؛ ٩. الطير؛ ١٠. اجوبة على مسائل ابو الريحان البيروني؛ ١١. علة قيام الارض في وسط السماء.
٦. مجموعة رسائل الشيخ الرئيس. به كوشش عبدالله بن احمد العلوى، حيدر آباد دكن، ١٣٥٣ هـ. ق. اين مجموعه شامل رسائل زير است: ١. الفعل والانفعال (الفيض الالهى)؛ ٢. العرشية (حقائق علم التوحيد)؛ ٣. تحصيل السعادة؛ فى الموسيقى؛ ٥. فى الحث على الذكر؛ ٧. سر القدر؛ ٨. اسباب الرعد والبرق.
٧. كنوز الفوائد. تأليف ملاعباسعلى كيوان قزوینی، طهران ١٣٠٨ ش، چاپ سنگی. در اين کتاب ٥ رساله عربی و دو رساله فارسى آمده است. از جمله ٣ رساله ذيل از شيخ الرئيس: ص ١٧١-١٥٦. ١. تفسير فواتح السور؛ ٢. كلام فى الخلوة والحث على تصفية الباطن؛ ٣. سؤالات عشر.
٨. بيوك ترك فيلوزوف و طب استادى ابن سينا شخصيتى و اثر لرى حقننده تدقيق. به خط لاتينى استانبول ١٩٣٧، متن عربى همراه با ترجمه تركى سه رساله ذيل آمده است: ١. حى بن يقظان؛ ٢. كتب الشيخ الرئيس ابو على سينا رحمه الله الى الشريف ابى الحسين على بن ابى الحسين (مقالة تشتمل على احكام الادوية القلبية)؛ ٣. رسالة فى ماهية الحزن و اسبابه.
٩. ارسطو عند العرب. ج ١، عبدالرحمن بدوى، قاهره ١٩٤٧ م. شامل آثارى از ابن سينا به شرح ذيل: الف. بخشهاى از كتاب الانصاف (١. شرح مقالة اللام من كتاب مابعد الطبيعة لارسطو؛ ٢. تفسير كتاب اثولوجيا؛ ٣. التعليقات على حواشى كتاب النفس لارسطو)؛ ب. قسمت اعظم كتاب المباحث؛ ج. رسالة العهد؛ د. اختلاف الناس فى امر النفس و امر العقل.
١٠. احوال النفس او المعاد الا صغر و ثلاث رسائل آخر. به كوشش دكتور احمد فؤاد الاهوانى، قاهره ١٩٥٢. كتاب حاضر شامل رسائل زير است: ١. النفس على طريقة الدليل والبرهان؛ ٢. مبحث عن قوى النفسانية؛ ٣. معرفة النفس الناطقة و احوالها؛ ٤. رسالة فى الكلام على النفس الناطقة.

۱۱. رسائل ابن سینا. به اهتمام حلمی ضیاء اولکن، استانبول ۱۹۵۳ م. دانشکده ادبیات دانشگاه استانبول. این رسائل در سه جلد طبع شده است. جلد اول شامل دو رساله است: ۱. عیون الحکمة؛ ۲. رساله فی رد ابی الفرج بن طیب. جلد دوم شامل دوازده رساله است: ۱. جواب ست عشرة مسألة لابى ریحان؛ ۲. اجوبة مسائل سأل عنها ابوریحان؛ ۳. مکاتبة لابی علی سینا فی جواب ابی سعید ابی الخیر؛ ۴. رساله فی الاتقاء مما نسب الیه فی الخطب؛ ۵. خمسة رقع كتبها الشيخ الرئيس؛ ۶. رساله فی ابطال احکام النجوم؛ ۷. مسائل عن احوال الروح (الجواب لابن مسکویه)؛ ۸. المعاودة فی امر النفس؛ ۹. اجوبة عن عشر مسائل؛ ۱۰. کتاب الفرق بین الروح والنفس وقوى النفس و ماهية النفس (لقسطابن لوقا)؛ ۱۱. رساله فی النفس وبقائها و معادها؛ ۱۲. رساله لبعض المتکلمین الی الشیخ فاجابهم. جلد سوم شامل رساله فی ماهية العشق است.

۱۲. رسائل ابن سینا. انتشارات بیدار، قم ۱۴۰۰ هـ. ق. این مجموعه شامل ۲۴ رساله است: ۱. عیون الحکمة؛ ۲. الحدود؛ ۳. حی بن یقظان؛ ۴. هدیة الرئيس للامير فی القوى النفسانية؛ ۵. الفعل والانفعال؛ ۶. اسباب الرعد؛ ۷. سر القدر؛ ۸. العرشية فی التوحید؛ ۹. السعادة وذكر الحجج علی جوهرية النفس؛ ۱۰. الحث علی الذکر؛ ۱۱. الموسيقى؛ ۱۲. ماهية الصلوة؛ ۱۳. تفسیر سورة التوحید؛ ۱۴. تفسیر سورة الفلق؛ ۱۵. تفسیر سورة الناس؛ ۱۶. سبب اجابة الدعاء و كيفية الزيارة؛ ۱۷. الشفاء من خوف الموت؛ ۱۸. القضاء والقدر (مناظرة الشيخ مع القدری)؛ ۱۹. العشق؛ ۲۰. الطیر؛ ۲۱. الاجوبة عن مسائل ابی الريحان البيروني؛ ۲۲. علة قيام الارض وسط السماء؛ ۲۳. رساله بعض الافاضل الی علماء مدينة السلام؛ ۲۴. اعتراضات ابی ریحان علی اجوبة ابن سینا و اجوبة ابی عبد الله المعصومی.^۱

۱. اگر چه تمامی رسائل ابن مجموعه، تجدید چاپ تک نگاریها یا مجموعه های سابق (مانند مجموعه طبع حیدر آباد دکن) است، اما همین تجدید چاپ تحقیقات دیگران در ایران، قدم مقدماتی انتشار مجموعه آثار شیخ الرئيس است. ناشر محترم در بسیاری از رسائل این مجموعه، به مشخصات تصحیح و چاپی که به تجدید آن اقدام نموده، اشاره نکرده است، که امید است این نقیصه در تجدید چاپ این مجموعه بر طرف گردد. همان گونه که در مقدمه جلد اول رسائل آمده است، این مجموعه جلد دومی نیز خواهد داشت که با گذشت ۱۳ سال هنوز طبع نشده است.

۱-۲. فهرست آثار منتشر شده شیخ الرئيس

در این فصل مجموعاً به ۶۹ کتاب یا رساله معتبر از شیخ الرئيس اشاره می‌شود. مراد از معتبر آثار مسلم و نیز تألیفاتی است که نسبت آنها به شیخ محتمل است.

* ۱. الآلات الرصدية (الطريق الذى أثره على سائر الطرق...). همراه با شرح و

ترجمه آلمانی، ۱۹۲۷ م، ویدمن.^۱

* ۲. ابطال احكام النجوم (فى الرد على منجمين، رسالة فى ابطال احكام النجوم).

استانبول ۱۹۵۳ م؛ رسائل جلد ۲، ص ۴۹ تا ۶۷.

* ۳. اثبات النبوة (فى ازالة الشكوك فى النبوة وتاويل رموزهم وامثالهم، فى النبوة).

الف. قسطنطنیه ۱۲۹۸ هـ. ق (تجدید چاپ در هند ۱۳۱۸ هـ. ق قاهره ۱۳۲۶ ق) تسع

رسائل؛ ب. بیروت ۱۹۶۸ م، تحقیق و تقدیم: میشل مرموره، دار النهار للنشر.

۴. اجوبة الشيخ الرئيس ابى على سينا الى ابى سعيد بن ابى الخير. در مجموعه‌ها و نسخ

آثار شیخ الرئيس، سؤالات شیخ ابوسعید ابوالخیر از شیخ الرئيس و جوابهای شیخ به آنها به‌طور متفرق ثبت شده است. تعداد این سؤالات و جوابها به ده می‌رسد. نیمی از این پرسش و پاسخها هنوز مخطوط است.

۴-۱. حصول علم و حکمة. الف. نامه دانشوران ناصری، جلد ۱، ص ۷۲. تهران

۱۲۹۶ هـ. ق؛ ب. مقدمه نجات، به کوشش محی‌الدین صبری‌الکردی، ص ۱۱ تا ۱۵، قاهره

۱۳۳۱ هـ. ق؛ ج. رسائل ابن سینا، جلد ۲، ص ۳۷ تا ۳۹ به نام مکتوب ابی سعید الی‌الشیخ و

جوابه، استانبول ۱۹۵۳ م.

۴-۲. سبب اجابة الدعاء و كيفية الزيارة وتأثيرها (اجابة الدعوات، الزيارة،

كيفية الزيارة، معنى الزيارة). الف. رسائل، مهنر، لیدن ۱۸۹۴ م؛ ب. حاشیه

شرح الهدایة الاثریة، چاپ سنگی، تهران ۱۳۱۳ هـ. ق؛ ج. جامع البدایع، قاهره

۱۳۳۵ هـ. ق؛ د. رسائل، بیدار، قم ۱۴۰۰ هـ. ق. رساله شانزدهم (افست از جامع البدایع).

۴-۳. سر القدر (معنى قول الصوفية: «من عرف سر القدر فقد الحد»). الف. حاشیه

شرح الهدایة الاثیریة، چاپ سنگی، تهران، ۱۳۱۳ هـ. ق، ص ۳۳۰ تا ۳۳۳؛
 ب. مجموعه الرسائل. قاهره ۱۳۲۸ هـ. ق. ج. مجموعه رسائل، حیدرآباد ۱۳۵۳ هـ. ق؛
 د. رسائل، بیدار، قم ۱۴۰۰ هـ. ق، رساله هفتم (افست از مجموعه حیدرآباد).

۴-۴. الارشاد (الزهد). استانبول ۱۹۵۳ م. رسائل، جلد ۲، ص ۳۹ تا ۴۳، تحت عنوان: «کتب الشیخ ابوسعید بن ابی الخیر الی الشیخ الرئيس».

* ۴-۵. المعاودة فی امر النفس (ممکن الوجود). استانبول ۱۹۵۳ م، رسائل جلد ۲، ص ۷۰ تا ۷۲، تحت عنوان «رسالة الی ابی عبید الجوزجانی وصلت المسئلة والمعاودة فی امر النفس». با آنکه در عنوان رساله نام ابوعبید جوزجانی آمده است، اما مخاطب نامه ابوسعید ابوالخیر است.^۱

۵. الاجوبة عن مسائل ابی ریحان البیرونی انفذها الیه من خوارزم (الرسالة الی ابی ریحان البیرونی، جواب مسائل البیرونی).

این رساله شامل هجده پرسش و پاسخ است. ده مسأله آن نقد و اعتراضاتی است که ابوریحان بیرونی بر کتاب السماء والعالم ارسطو وارد کرده است و شیخ الرئيس پاسخ گفته است. هشت مسأله دیگر اشکالاتی از ابوریحان، همراه با پاسخهایی از ابن سیناست. اکثر این مباحث، سؤالات و جوابهای طبیعی و ریاضی و بقیه فلسفی است.

الف. جامع البدایع، قاهره ۱۳۳۵ هـ. ق. ص ۱۱۹ تا ۱۵۱؛ ب. رسائل، جلد ۲ استانبول ۱۹۵۳ م؛ ج. رسائل، انتشارات بیدار، قم ۱۴۰۰ هـ. ق، مسئله ۲۱ (افست از جامع البدایع).

در خلال بحثها، کار اندکی به خشونت می کشد. بوعلی به اعتراضات مجدد ابوریحان پاسخ نمی دهد. شاگرد بوعلی، ابوعبدالله معصومی (فقیه معصومی) از طرف استاد به اعتراضات ابوریحان پاسخ می دهد. الف. اعتراضات ابی ریحان علی اجوبه ابن سینا و اجوبه ابی عبدالله المعصومی، تصحیح مهدی محقق، تهران ۱۳۵۲ هـ. ش؛ ب. رسائل، انتشارات بیدار، قم ۱۴۰۰ هـ. ق، رساله ۲۴ (افست از تحقیق دکتر مهدی محقق).

* ۶. الاجوبة عن مسائل ابی ریحان البیرونی (جواب ست عشر مسألة ابی ریحان).

استانبول ۱۹۵۳م؛ رسائل، جلد ۲، رساله دوم.

این شانزده سؤال و جواب با هجده سؤال و جواب قبل تفاوت دارد.^۱ به نظر دکتر یحیی مهدوی «قنواتی قسمتی از سؤال و جوابهای مباحثه پنجم المباحثات را زیر عنوان فوق آورده است. ظاهراً منشأ این اشتباه نیز نسخه احمد... است. در بعضی از نسخ فهرست آثار شیخ عیون الانباء، عده سؤال و جوابهایی که بین بیرونی و شیخ مبادله شده است يك بار ۱۰، و يك بار ۱۶ ثبت کرده اند... به هر تقدیر مستبعد نیست که بین ابوریحان و شیخ الرئيس بیش از يك بار مراسلاتی رد و بدل شده باشد.»^۲ استاد شهید مرتضی مطهری (ره) می نویسد: معلوم نیست مدرک این مجموعه چیست.^۳ در پایان جلد دوم این رساله منابع و مشخصات نسخ این رسائل در ۱۲ صفحه آورده شده است. از جمله برای رساله ۱۶ مسأله ابی ریحان و شیخ، مشخصات ۱۲ نسخه مختلف از جمله ۴ نسخه ایاصوفیا ذکر شده است.^۴

مرحوم استاد مطهری پس از نقل استدلال دکتر مهدوی نتیجه می گیرد: «گرچه اثبات اینکه این شانزده مسأله از مسائلی است که بین ابوریحان و بوعلی مبادله شده است آسان نیست، اما به طور قطع هم نمی توان آن را منتفی دانست. بودن در المباحثات دلیل عدم نمی شود، زیرا اگرچه کتاب المباحثات غالباً سؤال و جوابهایی است که میان شیخ و شاگرد معروفش، بهمنیار، رد و بدل شده است، ولی منحصر به آنها نیست... ثانیاً... همه آن شانزده مسأله در المباحثات نیامده است. فقط شش مسأله از این شانزده مسأله در المباحثات به طور متفرق آمده است... اینجا احتمال دیگری پدید می آید و آن اینکه این شانزده مسأله از سؤال و جوابهایی باشد که بین ابوریحان و ابو عبدالله معصومی مبادله شده است و معصومی براساس مبانی استادش پاسخ گفته است».^۵

۱. ر. ک. تحقیق استاد شهید مرتضی مطهری درباره این دور ساله: جلد اول مقالات فلسفی، تهران، بی تا، حکمت، ۲۱۴-۸۴.

۲. فهرست نسخه های مصنفات ابن سینا، ص ۱۴.

۳. مقالات فلسفی، ج ۱، مطهری، ص ۹۰.

۴. ما تنها به مشخصات یکی از نسخ اشاره می کنیم: احمد ثالث ۳۳۴۷، ص ۴۱۳-۴۰۹، ص ۵۷۴-۵۷۰.

۵. مقالات فلسفی، جلد ۱، مطهری، ص ۸۷ تا ۹۳.

با مر اجعه به رساله «اعتراضات ابی ریحان علی اجوبه ابن سینا و اجوبه ابی عبدالله المعصومی»^۱ روشن می شود که احتمال اخیر مرحوم استاد مطهری را نمی توان پذیرفت، مگر اینکه سؤال و جوابهای بیرونی و معصومی منحصر در این رساله نباشد، که این نیز مستبعد است.

* ۷. الاجوبه عن المسائل العشرة (مسائل عشرة، جواب مسائل عشرة). استانبول ۱۹۵۳ م. رسائل، جلد ۲، ص ۷۶ تا ۸۲، تحت عنوان «رسالة اجوبه عن عشر مسائل»^۲.
* ۸. الاجوبه عن المسائل (جوهرية النار). استانبول ۱۹۵۳ م. رسائل، جلد ۲، ص ۷۳ تا ۷۵، تحت عنوان «رسالة فی جواب المسائل».

* ۹. الاجوبه عن المسائل العشرینة (عشرون مسئلة فی المنطق، المسائل الغریبة). به تصحیح محمد تقی دانش پزوه. رساله چهارم در کتاب «منطق و مباحث الفاظ» (مجموعه متون و مقالات تحقیقی) به اهتمام مهدی محقق و توشی هیکوایزوتسو، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل، شعبه تهران، ۱۳۵۳ ه. ش. ص ۷۹ تا ۱۰۱.

* ۱۰. اختلاف الناس فی امر النفس و امر العقل (رسالة الشيخ ابی علی الکیا الجلیل ابی جعفر محمد بن الحسین بن المرزبان - امر النفس و امر العقل). قاهره ۱۹۴۷ م، به تصحیح عبدالرحمن بدوی. همچنین در کتاب ارسطو عند العرب، ص ۱۱۹ تا ۱۲۲؛ قم ۱۴۱۳، المباحثات با تحقیق و تعلیق محسن بیدارفر، بخش ملحقات، قم، ۱۴۱۳ ص ۳۷۵-۳۷۱.

۱۱. الاخلاق (علم الاخلاق). الف. تسع رسائل، قسطنطنیه ۱۲۹۸ ه. ق. در این کتاب رساله الاخلاق با قسمتی از رساله العهد در هم شده است. رساله الاخلاق را می باید از

۱. اعتراضات ابی ریحان علی اجوبه ابن سینا ... به تصحیح دکتر مهدی محقق، تهران ۱۳۵۳ ه. ش. رسائل ابن سینا، قم ۱۴۰۰ ه. ق، انتشارات بیدار، رساله ۲۴، تجدید چاپ تصحیح دکتر محقق).

۲. در بین آثار شیخ الرئيس دور رساله تحت عنوان الاجوبه عن المسائل العشرة به چشم می خورد که با حروف الف و ب از هم جدا می شوند و تمیز داده می شود. رساله چاپ شده، همان رساله «الف» است و رساله «ب» به طبع نرسیده است، ر. ک. به فهرست نسخه های مصنفات ابن سینا، یحیی مهدوی، شماره ۶ و ۷.

سعید نفیسی در پورسینا (ص ۳۰) آورده است: در کتاب کنوز الفوائد تالیف حاج ملا عباس علی کیوان قزوینی، طهران ۱۳۰۸ ش، ص ۱۷۱-۱۶۲ سؤالات عشر ابن سینا را چاپ کرده است. آیا همین رساله مراد است؟

خلال صفحات ۱۰۰ تا ۱۰۵ و نیز ۱۰۷ و ۱۰۸ به دست آورد؛^۱ ب. حاشیه شرح الهدایة الاثریة، تهران ۱۳۱۳ هـ. ق. ص ۳۳۴؛ ج. مجموعه الرسائل، قاهره ۱۳۳۸ هـ. ق.

* ۱۲. الادویة القلییة (احکام الادویة القلییة). استانبول ۱۹۳۷ م.^۲

* ۱۳. ارجوزة فی الطب. الف. کلکته ۱۸۲۹ م، به اهتمام عبدالمجید؛ ب. لکهنو ۱۲۶۱ هـ. ق، با شرح ابن رشد؛ ج. پاریس ۱۹۵۶ م. طبع متن همراه با ترجمه فرانسوی و لاتینی به کوشش هانری ژائییه و عبدالقادر نورالدین.^۳

۱۴. ارجوزة فی علم المنطق (الرجز المنطقی، القصیدة المزدوجة، میزان النظر، القصیدة المصغر). الف. بن ۱۸۳۶ م، به اهتمام شمولدرس؛^۴ ب. قاهره ۱۹۱۰ م. العقیدة المزدوجة فی المنطق المشرقیین؛ ج. تهران، مکتبه الجعفری، بی تا، (افست از طبع قاهره).

۱۵. ارجوزة فی المجربات. طبع شده در «کتاب الخزائن» ملا احمد نراقی، به تصحیح و تحقیق حسن حسن زاده آملی، علی اکبر غفاری، انتشارات علمیه اسلامیة، تهران. ۱۳۸۰ هـ. ق. ص ۱۲۶ تا ۱۳۰. مرحوم نراقی در مقدمه آن آورده اند: «فائدة: شیخ الرئيس ابوعلی سینا مجرباتی چند از خود را به نظم آورده است که خود آنها را به تجربه رسانیده و به رشته نظم کشیده...»

۱۶. اسباب حدوث الحروف (فی معرفة حقوق الحروف، مخارج الحروف، مخارج الصوت). الف. قاهره ۱۳۳۲ هـ. ق، در ۲۰ صفحه؛ ب. تهران ۱۳۳۲ هـ. ش، انتشارات دانشگاه تهران، به اهتمام دکتر پرویز ناتل خانلری (چاپ دوم: تهران ۱۳۴۸ هـ. ش، بنیاد فرهنگ).

۱۷. اسباب الرعد والبرق (بیان اسباب...، ذکر اسباب...، فی ذکر...).

۱. فهرست نسخه های مصنفات ابن سینا، یحیی مهلوی، ص ۲۳.

۲. Rafat Bilge در مجموعه ای به نام «بیوک ترک فیلولوزوف و طب استادی ابن سینا شخصیتی و اثر لرری حقننده تدقیق لر» به خط لاتین، با متن عربی همراه با ترجمه ترکی.

۳. کامران فانی در «فهرست آثار ابن سینا» نشر دانش، سال اول، شماره اول، آذر و دی ۱۳۵۹، آورده است: ارجوزة فی الطب، به اهتمام مولوی عبدالحمید، کلکته ۱۸۴۶ م. و نیز: ارجوزة فی الطب، ۱۳۷۵ هـ. ق، ۳۰۹ صفحه.

4. Schmoelers. Documenta Philosophiae, Bonnac, 1836.

الف. مجموعه رسائل، حیدرآباد، ۱۳۵۳ هـ. ق؛ ب. رسائل، قم، ۱۴۰۰ هـ. ق، بیدار، رساله ششم (افست طبع حیدرآباد).

۱۸. الاشارات والتنبیها. الف. لیدن ۱۸۹۲ م، به اهتمام یعقوب فرجه^۱، همراه با ترجمه فرانسوی؛ ب. لیدن ۱۸۹۱، رسائل عرفانی، مهن، سه نمط آخر؛ ج. متن و شروح آن مکرر در تهران، استانبول و... منتشر شده است، از جمله: تهران ۱۲۸۱ هـ. ق؛ استانبول ۱۲۹۰ هـ. ق؛ مصر ۱۲۸۲ هـ. ق؛ د. قاهره ۱۹۶۰-۱۹۵۷ م. به کوشش سلیمان دینا، در سه جلد (۴ بخش) همراه با شرح محقق طوسی؛ هـ. تهران ۱۳۳۹، با عنوان التنبیها والاشارات به انضمام لباب الاشارات فخر رازی، به اهتمام محمود شهابی، انتشارات دانشگاه تهران؛ و. طبیعیات و الهیات اشارات با دو شرح محقق طوسی و فخر رازی به تصحیح عبدالجواد خلف در ۱۳۲۵ هـ. ق. در مصر منتشر شد. این کتاب در سال ۱۴۰۴ هـ. ق. در يك مجلد بزرگ، توسط کتابخانه آیت الله نجفی مرعشی در قم تجدید چاپ شد؛ ز. الاشارات والتنبیها، با شرح محقق طوسی و شرح الشرح قطب الدین رازی، به تصحیح محمدرضا خاتمی، تهران ۱۳۷۷ هـ. ق، در ۳ جلد. تجدید چاپ در تهران، ۱۴۰۳ هـ. ق.

۱۹. اشعار فارسی و عربی. اشعار فارسی منسوب به ابن سینا جمعاً بیست و دو قطعه و رباعی و تعداد ابیات آنها مجموعاً شصت و پنج تاست، که از جمله در تذکره آتشکده، تذکره محمدصادق ناظم تبریزی، مجمع الفصحاء، ریاض الکافین هدایت، مجالس المؤمنین قاضی نورالله شوشتری، نامه دانشوران و غیره آمده است. نخستین بار خاورشناس آلمانی هرمان اته در ۱۸۷۵ م، ۱۵ قطعه اشعار فارسی ابن سینا را منتشر کرد^۲ و سعید نفیسی ۴۳ قطعه دیگر آنها را در پورسینا ارائه کرد^۳. همو تمام این اشعار را از تذکره ها و سفائن و کتب مختلف گردآوری کرده و در شماره ۱۲ از سال چهارم مجله مهر، در مقاله «آثار فارسی

۱. J. Forge

۲. Herman Ethé در مجله دانشگاه گوتینگن شماره ۲۱، ص ۵۶۷-۵۵۵، در مقاله ای به نام «ابن سینا به عنوان شاعر غزل سرای فارسی».

۳. زندگی و کار و اندیشه و روزگار پورسینا، سعید نفیسی، تهران، دانش ۱۳۳۳، ص ۵۳-۴۱.

ابن سینا» نقل کرده است.^۱ البته در انتساب صحیح بعضی از این اشعار به شیخ رئیس، جای تأمل است.

اشعار عربی ابن سینا گذشته از طبقات الاطباء ابن ابی اصیبعه (ج ۲ ص ۱۸-۱۰)، در ابتدای کتاب العقیده المزدوجة فی المنطق و منطق المشرقین، قاهره ۱۹۱۰ م. (افست در تهران، بی تا، مکتبه الجعفری التبریزی) منتشر شده است.

* ۲۰. الاضحویة فی المعاد (المعاد). قاهره ۱۹۴۹ م، به تصحیح سلیمان دینا.

* ۲۱. اقسام العلوم العقلیة (اقسام الحکمة، تقاسیم الحکمة). الف. مصر ۱۳۲۸ هـ. ق، مجموعه الرسائل؛ ب. قسطنطنیة ۱۲۹۸ هـ. ق (تجدید چاپ در هند ۱۳۱۸ هـ. ق قاهره ۱۳۲۶ هـ. ق) تبیع رسائل؛ ج. لکهنو ۱۹۰۶ م. در ذیل المفصل زمخشری.

* ۲۲. امر مستور الصنعة (الاکسیر، الکیماء، فی الصنعة). استانبول ۱۹۵۳ م، به کوشش احمد آتش، با نام «رسالة فی الاکسیر».

* ۲۳. الانصاف (الانتصاف) الانصاف از جمله بزرگترین کتب شیخ بود و در آن پس از تحقیق در اقوال مشرقین (شارحان کتب ارسطو در بغداد و ممالک شرقی) و مغربین (شارحان کتب ارسطو در اسکندریه و سائر مراکز زبان یونانی) در شرح حکمت ارسطو، به انصاف میان آنها پرداخته است. از این کتاب تنها قسمتهایی ناچیز باقی مانده است که هر سه قسمت را عبد الرحمن بدوی در جلد اول کتاب ارسطو عند العرب، قاهره ۱۹۴۷، منتشر کرده است.

۲۳-۱. شرح مقالة اللام من کتاب ما بعد الطبیعه لارسطو.

۲۳-۲. تفسیر کتاب اثولوجیا.

۲۳-۳. التعليقات علی حواشی کتاب النفس لارسطو.

* ۲۴. الانتفاء عما نسب الیه من معارضة القرآن (الاعتذار فیما نسبت الیه من الخطب، رسالة الی الصدیق فی ابطال ما نسبت الیه فی الخطب). استانبول ۱۹۵۳ م، رسائل، جلد ۲، ص ۴۱ تا ۴۳.

۲۵. تحصیل السعادة وتعريف بالحجج العشرة (فی السعادة، الحجج العشرة فی جوهرية نفس الانسان، فی النفس و ما تصير اليه، المعاد الا صغر). الف. مجموعه رسائل، حيدر آباد ۱۳۵۳ هـ. ق؛ ب. رسائل انتشارات بيدار، قم ۱۴۰۰ هـ. ق. رساله نهم (افست از طبع حيدر آباد).

۲۶. تعقب الموضوع الجدلی. به اهتمام محمد تقی دانش پزوه در کتاب منطق و مباحث الفاظ (مجموعه متون و مقالات تحقیقی)، به اهتمام مهدی محقق و توشی هیکوایز و تسو، مؤسسه مطالعات دانشگاه مک گیل کانادا شعبه تهران، تهران ۱۳۵۳ هـ. ش، ص ۶۰ تا ۷۸.

۲۷. التعليقات. تصحيح و تحقيق و تقديم از عبدالرحمن بدوی، مصر ۱۹۷۲ م. تجديد چاپ در قم ۱۴۰۴، دفتر تبليغات اسلامي حوزه علميه قم.

۲۸. تفسير بعض سور القرآن

۲۸-۱. تفسير سورة الاخلاص (التوحيد، الصمدية)؛

۲۸-۲. تفسير المعوذتين (الفلق والناس).

الف. تهران ۱۳۱۳ هـ. ق، چاپ سنگی، در حاشیة شرح الهدایة الاثریة، ص ۲۹۹ تا ۳۲۰؛ ب. دهلی ۱۳۱۱ هـ. ق؛ ج. جامع البديع، قاهره ۱۳۳۵ هـ. ق؛ د. رسائل، قم ۱۴۰۰، انتشارات بيدار. (افست از جامع البديع)، رساله ۱۳ و ۱۴ و ۱۵.

۲۸-۳. تفسير قوله تعالى: «ثم استوى الى السماء وهى دخان» (تهران ۱۳۱۲ هـ. ق، چاپ سنگی در حاشیة شرح الهدایة الاثریة، ص ۲۹۶ تا ۲۹۸).

۲۹. الجمل من الادلة المحققة لبقاء النفس الناطقه (بقاء النفس الناطقه، سبعة من المقائيس المنطقية، النفس الناطقه). کرمانشاهان ۱۳۳۲، به اهتمام دانا سرشت.

۳۰. * جوهر الاجرام السماويه (الاجرام العلوية، بيان الجوهر النفیس، تعريف الرأى المحصل الذى حتمت عليه روية الاقدمين، معرفة الاجرام السماوية). الف. تسع رسائل، قسطنطنیة ۱۲۹۸ هـ. ق (افست در هند ۱۳۱۸ هـ. ق، افست در قاهره ۱۳۲۶ هـ. ق)؛ ب. قاهره ۱۳۲۸ هـ. ق. مجموعه الرسائل، بانام «بيان الجواهر النفیس».

۳۱. الحثّ على الاشتغال بالذكر (فی الخلوة و الذکر و الحثّ علی تصفیة الباطن).

الف. مجموعه رسائل، حیدرآباد ۱۳۵۳ هـ ق؛ ب. تهران، بی تا، مجموعه کیوان (ثمره الحیوة)، ص ۱۶۰؛ ج. رسائل، انتشارات بیدار، قم ۱۴۰۰ هـ ق، رساله دهم (افست از طبع حیدرآباد).

۳۲. الحدود (الحدود و الرسوم). الف. تسع رسائل، قسطنطنیه ۱۲۹۸ هـ ق (افست در هند ۱۳۱۸ هـ ق. افست در قاهره ۱۳۲۶ هـ ق)؛ ب. قاهره ۱۹۶۳ م. حقیقه و ترجمته و علقت علیه املیه ماریه جواشن، منشورات المعهد العلمی الفرنسی للآثار الشرقیة بالقاهره. متن اخیر دوبار در ایران تجدید چاپ شده است: ۱. تهران ۱۳۵۸ هـ ش، توسط مهدی فولادوند، همراه با ترجمه؛ ۲. رسائل، انتشارات بیدار، قم ۱۴۰۰، رساله دوم.

۳۳. * الحزن و اسبابه (ماهیه الحزن). استانبول ۱۹۳۷ م.

۳۴. حقائق علم التوحید (العرشیه الحکمة العرشیه معرفه الله و صفاته و افعاله). الف. مجموعه رسائل، حیدرآباد ۱۳۵۳ هـ ق؛ ب. رسائل، انتشارات بیدار، قم ۱۴۰۰ هـ ق، رساله هشتم (افست از طبع حیدرآباد).

۳۵. * الحکمة العروضية (المجموع و يعرف بالحکمة العروضية). از این کتاب تاکنون فقط یک نسخه در کتابخانه اویسالاوی سوئد یافت شده است که افتادگیهای فراوان دارد و شامل قسمتی از منطق، فصلی تمام و بدون افتادگی با عنوان «فی الاخلاق و الانفعالات النفسانية»، قسمتی از طبیعیات و جزئی از الهیات است. منطق آن حاوی جزئی از مقدمه، مختصری از بحث قضایا، قسمت اخیر کتاب برهان و چهار قسمت کامل در جدل، مغالطه، خطابه و شعر است.^۲

۳۵-۱. بخش خطابه از این کتاب (فی معانی کتاب ریطوریکا ای البلاغة فی الحکومة و الخطابة) تحت عنوان «فی معانی کتاب ریطوریکا» در سال ۱۹۵۰ م در قاهره به همت

۱. فهرست نسخه های مصنفات ابن سینا، ص ۷۰.

«ثمره الحیوة»، کنز پنجم از «کنوز الفوائد» عباسعلی بن اسماعیل کیوان قزوینی (تهران، ۱۳۷۰ هـ. ش. چاپ سنگی) است. ر. ک. النریقة، ج ۱۸ ص ۱۷۴ و ج ۵ ص ۱۳ و سعید نفیسی در پورسیناص ۳۰.

۲. همان، ص ۷۶ و ۷۷.

محمد سلیم سالم منتشر شده است.

۳۵-۲. بخش شعر از این کتاب (معانی کتاب فوایطیقی و هو کتاب بطوریقی (کذا) فی الشعریات) تحت عنوان «کتاب المجموع او الحکمة العروضية فی معانی کتاب الشعر»، به تحقیق محمد سلیم سالم، در سال ۱۹۶۹ م. در قاهره، مطبعه دار الکتب در ۳۸ صفحه منتشر شده است.^۱

۳۵-۳. فصل «فی الاخلاق و الانفعالات النفسانية». قنواتی این فصل را رساله‌ای مستقل در اخلاق و انفعالات نفسانی دانسته است.^۲ اما چنانکه در مقاله سوم از فن هشتم (در باب خطابة) از منطق کتاب شفا، فصولی در انفعالات نفسانی و اخلاق و اختلاف مردم از این جهات دیده می‌شود، باید گفت: این فصل نیز تکمله‌ای است بر بحث خطابة و جزئی است از منطق حکمة العروضية.^۳

طبع قاهره ۱۹۵۴ م، تحقیق السیده دنیز ریموند، فی ذکری ابن سینا، بعض مباحث، المعهد العلمی الفرنسی، تحت عنوان فی الاخلاق و الانفعالات النفسانية.^۴

۳۶. الحکمة المشرقية (الفلسفة المشرقية، منطق المشرقيين). الف. قاهره ۱۳۲۸ هـ.ق (۱۹۱۰ م) با عنوان «منطق المشرقيين». همراه با «العقيدة المزوجة»؛ ب. تهران، بی‌تا، مکتبة الجعفری التبریزی (افست از روی طبع قاهره).

۳۷. حی بن یقظان (شرح قصیده... الرسالة المرموزة). الف. لیدن ۱۸۸۹ م، رسائل عرفانی ابن سینا، مهن، به انضمام حواشی مأخوذه از شرح ابن زیلة؛ ب. قاهره ۱۳۳۵ هـ.ق. جامع البدایع؛ ج. استانبول ۱۹۳۷ م. Yaltikaya؛ د. قاهره ۱۹۵۲ م. با تحقیق و تعلیق احمد امین همراه با دو رساله حی بن یقظان از ابن طفیل و سهروردی؛ هـ. تهران ۱۳۳۱ هـ.ش، با حواشی و توضیحات هانری کربن، انجمن آثار ملی؛ و. قم، انتشارات بیدار ۱۴۰۰ هـ.ق، رسائل، رساله سوم (افست تحقیق احمد امین، طبع قاهره ۱۹۵۲).

۱. «فهرست آثار ابن سینا». کامران فانی، نشر دانش.

۲. مؤلفات ابن سینا، الاب جورج شحاته قنواتی، شماره ۲۴۷.

۳. فهرست نسخه‌های مصنفات ابن سینا، شماره ۶۲ و ۱۳۷.

۴. مقاله «فهرست آثار ابن سینا»، کامران فانی.

۳۸. الخطبة التوحيدية (التسبيحية، التمجيد، الخطبة الغراء، خطبة في الالهيات، العطية الالهية، الحكمة الالهية). الف. لیدن^۱؛ ب. مجلة شرق، دورة اول، شماره هفتم، مرداد ۱۳۱۰ هـ ش، متن عربی همراه با ترجمه فارسی از عمر بن ابراهیم نیشابوری خیام به تصحیح سعید نفیسی^۲؛ ج. تجدید چاپ در پورسینا ص ۲۶۲-۲۶۰ تهران ۱۳۳۳ (سعید نفیسی).^۳

۳۹. دانشنامه علائی (دانشنامه علائی، حکمت علائی، کتاب علائی)، الف. حیدر آباد ۱۳۰۹ هـ ق. چاپ سنگی، شامل منطق، طبیعیات و الهیات؛ ب. تهران ۱۳۱۵ هـ ش، با تصحیح و تحشیه احمد خراسانی، شامل منطق و الهیات؛ ج. تهران ۱۳۳۱ هـ ش. انجمن آثار ملی، منطق به تصحیح دکتر محمد معین و سید محمد مشکوة، الهیات به تصحیح دکتر محمد معین (چاپ دوم، تهران ۱۳۵۳ هـ ش. انتشارات دهخدا)؛ طبیعیات به تصحیح محمد مشکوة؛ ریاضیات به تصحیح مجتبی مینوی. تذکر این معنی لازم است که تدوین بخش ریاضیات دانشنامه علائی را ابو عبید جوزجانی، شاگرد ابن سینا، با ترجمه رسالات مختلف شیخ به عهده گرفت.

* ۴۰. دفع المضار الكلية عن الابدان الانسانية بتدارك انواع خطاء التدبير (تدارك الخطاء الواقع في التدبير الطبی، رفع المضار الكلية...). قاهره ۱۳۰۵ هـ ق. در حاشیه کتاب منافع الاغذية از محمد بن زکریای رازی.

* ۴۱. الرد علی کتاب ابی الفرج بن الطیب فی الطب (الرد علی الرسالة المتقدمة، فی نقض رسالة ابن طیب). این رساله ردی است بر کتاب ابی الفرج عبد الله بن الطیب الجاثلیق، موسوم به «القوى الاربعة الجاذبة و الماسكة و الهاضمة و الدافعة» یا «القوى الطبیعة». کتاب ابی الفرج و رساله ردیه شیخ در جلد دوم رسائل، طبع استانبول ۱۹۵۳ م،

I. J. Golius in Bibli, Oriental, no 402

رجوع کنید به فهرست نسخه های مصنفات ابن سینا ص ۹۹.

۲. تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی، دکتر ذبیح الله صفا، تهران ۱۳۳۱ ش، ص ۲۳۴.

۳. در مجله معارف، سال دوم، شماره دوم، ص ۲۳ عبد الله نورانی شرح خطبة الغراء را از شارحی گمنام از قرن هفتم به زبان فارسی تصحیح و منتشر کرده است.

به ترتیب در صفحات ۵۸ تا ۶۵ و ۶۶ تا ۷۱، چاپ شده است.

۴۲. رساله‌ای علماء بغداد یسألهم الانصاف بینه و بین رجل همدانی یدعی الحکمة (رساله بعض الافاضل الی علماء مدینه السلام فی مقولات الشیخ الرئيس). الف. تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه، فرهنگ ایران زمین، شماره سوم، تهران ۱۳۲۲ هـ.ش؛ ب. تصحیح و مقدمه احسان یار شاطر در پنج رساله، انجمن آثار ملی، تهران ۱۳۳۲ هـ.ش. ج. رسائل، انتشارات بیدار، قم ۱۴۰۰ هـ.ق. رساله بیست و سوم (افست از تصحیح یار شاطر).

* ۴۳. الرقع. رقعہ‌های زیر از ابن سینا منتشر شده است:

۱- ۴۳. رساله‌ای علاء الدولة بن کاکویه.

۲- ۴۳. رساله للشیخ الی ابی طاهر بن حول.

۳- ۴۳. رقعہ کتبها الشیخ الرئيس الی جعفر القاسانی.

۴- ۴۳. رساله الی الشیخ ابی الفضل بن محمود.

۵- ۴۳. رساله الی الشیخ ابی القاسم بن ابی الفضل.

این پنج رقعہ در رسائل، ج ۲. استانبول ۱۹۵۳ م، ص ۴۴ تا ۴۸ طبع گردیده است.

* ۴۴. السياسة. الف. بیروت ۱۹۰۶ م، مجلة المشرق، جلد ۹، توسط لوئیس

معلوف؛ ب. بیروت ۱۹۱۱ م، در مقالات فلسفیه قدیمیه؛ ج. بغداد ۱۳۴۷ هـ.ق، تحت عنوان السياسة الاهلیة، تدبیر المنزل.^۱

۴۵. الشفاء. الف. تهران ۱۳۰۳ هـ.ق، چاپ سنگی، شامل طبیعیات و الهیات، با

تعلیقات و حواشی؛ ب. قاهره، از ۱۹۵۲ تا ۱۹۸۲ م (به مناسبت هزاره تولد ابن سینا در مصر، بتدریج به صورت جزواتی منتشر شده است) به همت جمعی از محققین مصری، زیر نظر ابراهیم مدکور، دوره کامل، شامل منطق، ریاضیات، طبیعیات و الهیات؛ ج. برهان شفا، به تصحیح عبدالرحمن بدوی، قاهره ۱۹۵۴ م.

تصحیح عبدالرحمن بدوی در قم تجدید چاپ شده است، با حذف مقدمه‌های آن به

زبان فرانسه از دکتر ابراهیم مدکور، و فاقد تاریخ و نام ناشر است. دوره کامل جزوات شفا، طبع مصر نیز در سال ۱۴۰۵ هـ.ق در ده مجلد بزرگ توسط کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی در قم منتشر شد.^۱

۴۶. الصلوة (اسرار الصلوة، ماهیه الصلوة)؛ الف. تهران ۱۳۰۵ هـ.ق. چاپ سنگی، در حاشیه شرح اشارات و تنبیهات محقق طوسی، ذیل نمط تاسع؛ ب. تهران ۱۳۱۳ هـ.ق، چاپ سنگی، در حاشیه شرح الهدایة الاثریة صدر المتألهین شیرازی، ص ۳۶۸ تا ۳۸۱ (ناقص)؛ ج. لیدن ۱۸۹۴ م، رسائل عرفانی، مهران؛ د. قاهره ۱۳۳۵ هـ.ق. جامع البدایع؛ هـ. قم ۱۴۰۰ هـ.ق. رسائل، انتشارات بیدار، رساله دوازدهم (افست از طبع قاهره).

۴۷. الطیر. الف: لیدن ۱۸۹۱ م. رسائل عرفانی مهران؛ ب. قاهره ۱۳۳۵ هـ.ق، جامع البدایع؛ ج. بیروت ۱۹۰۸ و ۱۹۱۱ م، توسط الاب لویس شیخو در مقالات فلسفیه قدیمیة؛ د. قم ۱۴۰۰ هـ.ق، انتشارات بیدار، رسائل، رساله بیستم (افست از طبع قاهره)؛ هـ. تهران ۱۳۷۰ هـ.ش (متن عربی همراه با ترجمه و دو شرح فارسی از ابن سهلان ساوی و یک شارح گمنام)، به اهتمام محمدحسین اکبری.

* ۴۸. العروس (العروش، العرش، السلسلة الفلاسفة، الحیرة، اثبات وجود، اثبات العقول). قاهره ۱۹۵۲ م، به کوشش شارل کونس، مجله کتاب، سال هفتم، شماره چهارم. ۴۹. العشق (اثبات سریان العشق فی الموجودات). الف. لیدن ۱۸۹۴، رسائل عرفانی، مهران؛ ب. قاهره ۱۳۳۵ هـ.ق، جامع البدایع؛ ج. استانبول ۱۹۵۲ م، توسط احمد آتش، همراه با ترجمه ترکی؛ د. استانبول ۱۹۵۳ م. رسائل ابن سینا، جلد سوم، با عنوان «فی ماهیه العشق»^۲؛ هـ. قم ۱۴۰۰ هـ.ق. انتشارات بیدار، رسائل، رساله نوزدهم (افست طبع قاهره)

۱. در تجدید چاپ شفا در ایران، گذشته از اشتباهات فراوان محققین مصری که تذکر آن مجال دیگری می طلبد، حداقل چهار اشتباه ذیل رخ داده است: ۱. در جلد اول منطق شفا، صفحات ذیل از فن اول (مدخل) با صفحات فنی ثانی (مقولات) جا به جا به چاپ رسیده است: ۵۴، ۵۵، ۵۸، ۵۹، ۶۲، ۶۳، ۶۶، ۶۷. ۲. در جلد اول ریاضیات شفا، فن ثالث (موسیقی) قبل از فن ثانی (حساب) چاپ شده است. ۳. در جلد دوم طبیعیات شفا، فن سادس (کتاب النفس)، مقدمه تحقیق کاملاً جا به جا به طبع رسیده است. ۴. صفحه ۱۸۹ تا ۲۰۴ از کتاب الکون و الفساد با صفحات مشابه از کتاب النفس جا به جا چاپ شده است.

۲. به نقل از کتابشناسی موضوعی ایران، حسین بنی آدم، مرکز اسناد فرهنگی آسیا، ۱۳۵۸ هـ.ش، ص ۱۳۶.

۵۰. علة قيام الارض في حيزها (تناهی الاجسام، قيام الارض في وسط السماء، رسالة جواب الشيخ عن سؤال ابی حسین احمد السهيلي). الف. قاهره ۱۳۳۵ هـ، جامع البديع؛ ب. قم ۱۴۰۰، انتشارات بيدار، رسائل، رسالة بیست و دوم (افست از طبع قاهره).
- * ۵۱. العهد (معاهدة، عهد في تركية النفس). این رساله دوروایت دارد كه روایت دوم آن در ایران چاپ نشده است. روایت اول: الف. تهران ۱۳۱۳ هـ، چاپ سنگی در حاشیة شرح الهدایة الاثریة؛ ب. تسع رسائل، قسطنطنیه ۱۲۹۸ هـ (افست در هند ۱۳۱۸ هـ؛ افست در قاهره ۱۳۲۶ هـ)؛ ج. قاهره ۱۳۲۸ هـ، مجموعه الرسائل. روایت دوم: ارسطو عند العرب، عبدالرحمن بدوی. قاهره ۱۹۴۷ م، ص ۲۴۷ تا ۲۴۹.
۵۲. عیون الحکمة. الف. قسطنطنیه ۱۲۹۸ هـ (افست در هند ۱۳۱۸ هـ). افست در قاهره ۱۳۲۶ هـ)، شامل بخش طبیعیات؛ ب. استانبول ۱۹۵۳ م، رسائل، جلد اول؛ ج. قاهره ۱۹۵۴ م، حقه و قدم له عبدالرحمن بدوی، منشورات المعهد العلمی الفرنسي للآثار الشرقية بالقاهره، به طور کامل، شامل منطق، الهیات و طبیعیات؛ د. تهران ۱۳۳۳ هـ ش. نسخه عکسی مورخ ۵۸۰ هـ، به کوشش یحیی مهدوی و مجتبی مینوی، انتشارات دانشگاه تهران؛ هـ قم ۱۴۰۰ هـ، انتشارات بيدار، رسائل، رسالة اول (افست از تصحیح عبدالرحمن بدوی).
۵۳. الفیض الالهی (الافعال والانفعالات، الفعل والانفعال، البر والاثم). الف. حیدرآباد ۱۳۵۳ هـ، مجموعه رسائل، ب. قم ۱۴۰۰ هـ، رسائل، رسالة پنجم، انتشارات بيدار (افست از طبع حیدرآباد).
۵۴. القانون فی الطب. الف. رم ۱۵۹۳ م؛ ب. تهران ۱۲۶۵ هـ، چاپ سنگی، به اهتمام رضی طباطبائی، حکیم باشی نظام و صدرالطباى خراسان؛ ج. تهران ۱۲۸۴ هـ. ق. چاپ سنگی، به تصحیح و حواشی عبدالباقی طبیب اعتضادالطباء^۱؛ د. قاهره ۱۲۹۵ هـ. ۱۲۹۰ هـ. ق. در سه مجله وزیری؛ هـ. بولاق ۱۲۹۴ هـ. ق. طبع حروفی در سه جلد به تصحیح عبدالغفار دسوقی؛ و. لکهنو ۱۳۰۷ و ۱۳۴۴ هـ. ق. در سه جلد؛ ز. لاهور ۱۹۰۵ م؛

۱. به نقل از «مقاله فهرست آثار ابن سینا» کامران فانی.

ح. بیروت ۱۹۷۲ م، افست طبعه رويته سنة ۱۵۹۳ م، تعليق احمد شركت الشطی، مكتبة الطلاب.

۵۵. القصيدة العينية (النفسيه، الوراقية، القصيدة الغراء، العينية). الف. تهران ۱۲۹۶ هـ. ق، در نامه دانشوران؛ ب. تهران ۱۳۰۳ هـ. ق، در ضمن اسرار الحكم سبزواری، با ترجمه و شرح فارسی؛ ج. تهران ۱۳۲۵ هـ. ش، در لغت نامه دهخدا؛ د. قاهره ۱۹۱۰ م، در مقدمه العقيدة المزوجه فی المنطق و منطق الشرقيين (افست در تهران، مكتبة الجعفری التبریزی، بی تا)؛ هـ. قاهره، طبقات الاطباء، ابن ابی اصیبعه، جلد ۲، ص ۱۰ و ۱۱؛ و. تهران ۱۳۳۱ هـ. ش، جشن نامه ابن سینا، ج ۱؛ ز. تهران ۱۳۳۱ هـ. ش، با شرح و تفسیر و پاسخ توسط محمد علی حکیم الهی فریدنی؛ ح. کشکول شیخ بهایی، طبع مصر، ص ۱۸۶؛ ط. قسطنطنیه ۱۲۹۸ هـ. ق، تسع رسائل. (افست در هند ۱۳۱۸ هـ. ق، افست در قاهره ۱۳۳۲ هـ. ق)؛ ی. تاریخ ادبیات ایران، ج ۱، دکتر ذبیح الله صفا، ص ۳۰۸ تا ۳۱۲، تهران ۱۳۳۲ هـ. ش.

۵۶. القضاء والقدر (فی القدر). الف. لیدن ۱۸۸۹. رسائل عرفانی، مهن؛ ب. قاهره ۱۳۳۵ هـ. ق. جامع البدایع؛ ج. لندن ۱۹۶۶ م، به تصحیح جورج حورانی، بولتن مدرسه السنه شرقیه، دوره ۳۹، ص ۲۵ تا ۴۸، با نام «رسالة فی القدر»؛ د. قم ۱۴۰۰ هـ. ق، رسائل، انتشارات بیدار، رسالة هجدهم (افست از طبع قاهره).

۵۷. لسان العرب (رسالة اللغة) الف. پنج رساله، مقدمه و حواشی و تصحیحات از احسان یارشاطر، انجمن آثار ملی، تهران ۱۳۳۲ هـ. ش، رسالة اول.

«رسالة فی اللغة» منتخبی است از کتابی به نام «لسان العرب» در لغت، که ابن سینا تألیف نمود. ولی به اتمام و نشر آن توفیق نیافت.^۱ گزیننده گمنام این منتخب در مقدمه آن چنین می گوید: «شیخ الرئيس کتابی در لغت تألیف کرد، مشتمل بر چند جزء و هر جزء مشتمل بر چند فن. و آن کتابی نادر است و مؤلف آن ترتیبی نیکو اختیار کرده است، ولی این اثر پایان نیافت و ابن سینا آن را از سواد به بیاض نیاورد، بلکه به روشن ساختن مقتضیات لغات و فروق میان مقتضای معانی آنها نیز پرداخت. من قسمتی از این کتاب را در صدوسی

۱. ر. ک: سيرة الشيخ الرئيس (رساله سرگذشت).

ورق به خط وی دیدم. نوشتن همه آن امکان نیافت، ولی بعض فصول و برخی نکته‌های عجیب آن را برگزیدم.» قول ابن ابی‌اصیبه در عیون الانباء فی طبقات الاطباء، مؤید قول ابن‌گزینشگر گمنام است.^۱ از لسان‌العرب، جز همین منتخب (رسالة فی اللغة) شناخته نشده است. دکتر یحیی مهدوی در «فهرست نسخه‌های مصنفات ابن سینا»، نام «رسالة فی اللغة» را در کنار «لسان‌العرب» ثبت نکرده است. اما سطوری که از ابتدا و آخر «لسان‌العرب» آورده است، سطور ابتدائی و انتهائی همین «رسالة فی اللغة» است.^۲

۵۸. المباحثات. الف. تهران ۱۳۱۳، ه. ش. حاشیه شرح الهدایة الاثریة، چاپ سنگی (قسمت مختصری از کتاب را آورده‌اند)؛ ب. قاهره ۱۹۴۷ م، ارسطو عند العرب، عبدالرحمن بدوی، جزء اول، ص ۱۱۹ تا ۲۴۶ همراه با تحقیق و تصحیح (قسمت اعظم کتاب آورده شده)؛ ج. قم ۱۴۱۳ ه. ق. انتشارات بیدار، ۴۰۰ صفحه، همراه با تحقیق و تعلیق محسن بیدارفر، با فهارس فنی (متن کامل چاپ شده است).

۵۹. المبدأ والمعاد. تهران ۱۳۶۳ ه. ش. به اهتمام عبدالله نورانی، انتشارات مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل، شعبه تهران.

* ۶۰. المبدأ والمعاد. الف. قاهره ۱۳۲۸ ه. ق. مجموعه الرسائل، ص ۲۵۰ تا ۲۵۵؛ ب. تهران ۱۳۱۳ ه. ش. حاشیه شرح الهدایة الاثریة، چاپ سنگی ص ۴-۳۷۱، به نام «مسائل اربعة فی امر المعاد».

این کتاب، رسالة مختصری است حاوی چهار سؤال و جواب و با کتاب مفصل دیگر شیخ که با همین عنوان چاپ شده است متفاوت است.

۶۱. النبض (نبضیة، دانش‌رگ، رگ‌شناسی). تهران ۱۳۲۹، سلسله انتشارات انجمن آثار ملی، با تصحیح محمد مشکوة، در هزاره ابن سینا.

۶۲. النجاة. الف. رم ۱۵۹۳ م، ذیل کتاب «قانون»؛ ب. تهران ۱۲۷۴ ه. ق. چاپ میرزا عبدالباقی اعتضاد الاطباء، در ضمن کتاب «قانون»؛ ج. قاهره ۱۳۳۱ ه. ق. به کوشش

۱. عیون الانباء فی طبقات الاطباء، طبع مصر، جلد دوم، ص ۱۹.

۲. فهرست نسخه‌های مصنفات ابن سینا، ص ۲۰۱.

محمی الدین صبری الکردی (چاپ دوم: ۱۳۵۷ هـ.ق)؛ د. برلن ۱۹۳۱، Hefny (تنها حاوی بخش موسیقی است)؛ هـ. قاهره ۱۹۲۰، محاضرات الفلسفة العربية فی الجامعة المصرية (حاوی بخش منطق و طبیعیات)؛ و. تهران (افست طبع قاهره، ۱۳۳۱ ق)؛ ح. تهران ۱۳۶۴ هـ.ش، همراه با ویرایش، تصحیح و مقدمه تفصیلی از محمد تقی دانش پژوه، انتشارات دانشگاه تهران، شماره ۱۸۶۳. گفتنی است که بخش ریاضیات النجاة که توسط ابو عبید جوزجانی به نگارش در آمده است، در هیچ یک از چاپهای مختلف النجاة، طبع نشده است. و در طبع اخیر (تصحیح محمد تقی دانش پژوه)، تنها نسخه خطی ریاضیات شفا افست شده است.

۶۳. النفس علی سنة الاختصار و مقتضى طريقة المنطقيين (مبحث عن القوى النفسانية، هدیة، الفصول، هدیة الرئيس ابی علی سینا للامیر نوح بن منصور السامانی، العشرة فصول). الف. لایبزیك ۱۸۷۵ م، همراه با ترجمه آلمانی توسط لاندوئر، با نام «روانشناسی ابن سینا» در مجله مستشرقین آلمانی؛ ب. بیروت ۱۸۸۲ م، همراه با ترجمه انگلیسی توسط مک دونالد؛ ج. قاهره ۱۳۲۸ هـ.ق (۱۹۰۶ م)، با مقدمه و حواشی توسط ادوارد کرینلیوس فندیك الامیر کانی؛ د. قاهره ۱۹۵۲ م، به تصحیح دکتر احمد فؤاد الاهوانی، همراه با سه رساله دیگر از رسائل منسوب به ابن سینا درباره نفس؛ هـ. قم ۱۴۰۰ هـ.ق، انتشارات بیدار، رسائل، رساله چهارم (افست طبع فندیك).

* ۶۴. النفس علی طريقة الدلیل و البرهان (فی النفس الناطقة، المعاد، المعاد الاصغر، احوال النفس، النفس الفلکی)، الف. قاهره ۱۹۵۲ م، توسط دکتر احمد فؤاد الاهوانی؛ ب. استانبول ۱۹۵۳ م، رسائل ج ۲، ص ۱۰۹ تا ۱۵۴، با عنوان «رساله فی النفس و بقائها و معادها».

* ۶۵. النفس الناطقة (فی الکلام علی النفس الناطقة). قاهره ۱۹۵۲ م، مجموعه رسائل، توسط دکتر احمد فؤاد الاهوانی، همراه با سه رساله دیگر منسوب به ابن سینا در باب نفس.

۶۶. النکت فی المنطق (الفصول الموجزة، معرفة الاشياء). تهران ۱۳۱۳ هـ.ق، حاشیه شرح الهدایة الاثریة، صدر المتألهین شیرازی، چاپ سنگی، ص ۳۲۷ تا ۳۲۹.

۶۷. النیروزیه فی معانی الحروف الهجائیة (فواتح السور، اسرار الحروف). الف. قسطنطنیه ۱۲۹۸ هـ.ق. (افست در هند ۱۳۱۸ هـ.ق، افست در قاهره ۱۳۲۶ هـ.ق) تسع رسائل؛ ب. تهران ۱۳۰۸، در ضمن «کنوز الفوائد» ملاعباسعلی کیوان قزوینی، ص ۱۵۶ تا ۱۶۲، تحت عنوان «تفسیر فواتح السور».^۱

*۶۸. الوسعة (فی الوسعة، الفضاء، کتاب بعض المتکلمین، رساله بعض المتکلمین الی الشیخ فاجابه). استانبول ۱۹۵۳ م، رسائل، جلد ۲، ص ۱۵۵ تا ۱۵۹، تحت عنوان «رساله بعض المتکلمین الی الشیخ فاجابه».

*۶۹. الهندبا (هندبا غیر مغسولة، علة الامر باستعمال الهندباء غیر مغسولة، کاسنی، در خواص کاسنی، در بیان استعمال آب کاسنی). استانبول، به تصحیح دکتر سهیل انور.

۳-۱. فهرست آثار منتشر شده مشکوک و آنچه نسبت آنها به شیخ مسلماً باطل است، یا جزئی است از مصنفات دیگر ابن سینا

در این فصل مجموعاً ۱۹ رساله مشکوک معرفی می شود:

*۱. احوال الروح. استانبول ۱۹۵۳ م، رسائل، جلد ۲. ص ۶۷ و ۶۸، با نام «مسائل عن احوال الروح، الجواب لابن مسکویه». با اینکه در این رساله به نام ابوعلی ابن مسکویه تصریح شده است، تعجب آور است که چگونه در ضمن رسائل ابن سینا آورده شده است.^۲

*۲. الاخلاق والافعال النفسانية. این رساله فصلی است از الحکمة العروضية.^۳
۳. تشریح الوجود (تشریح الاعضاء، حقائق الانسانية). تهران ۱۳۳۱ هـ.ش، انجمن

۱. آقای سعید نفیسی در صفحه ۳۰ کتاب پورسینا مدعی شده است که رساله نیروزیه ابن سینا را صدر المتألهین شیرازی در تفسیر خود نقل کرده است حال آنکه صدر المتألهین متن کامل این رساله را در تفسیر خود نیآورده است. او در ابتدای تفسیر سوره بقره ج ۱، ص ۲۱۵ اعتراف کرده که در تفسیر مقاطعات قرآن به روش ابن سینا در این رساله سلوک می کند. همچنین در اول سوره سجده خلاصه این رساله را آورده است: «و ملخص ما ذکره بعد تمهید الکلام طویناً ذکره مخافة الاسهاب هو...» ج ۶، ص ۱۵، تفسیر القرآن الکریم، صدر المتألهین شیرازی، بیدار، قم ۱۴۱۱، الطبعة الثانية.

۲. به نظر دکتر یحیی مهلوی، این رساله ظاهراً می بایست از ابوعلی ابن مسکویه باشد، نه ابوعلی سینا، رک. فهرست نسخه های مصنفات ابن سینا، ص ۳۶۰.

۳. رک: فصل اول، بخش دوم از همین مقاله. رساله الحکمة العروضية، شماره ۳۵.

آثار ملی قاهره، به تصحیح دکتر غلامحسین صدیقی، با نام «رسالة تشریح الاعضاء ابن سینا». این رساله احتمالاً ترجمه‌ای است از بعضی قسمت‌های رسائل اخوان الصفا و یا تألیفی است مبتنی بر نظر ایشان در اینکه «انسان، عالم صغیر است و عالم، انسان کبیر است». شیوهٔ نثر فارسی آن نیز دلیل روشنی است بر عدم صحت انتساب آن به شیخ الرئیس.^۱

۴. جودیه. الف. تهران ۱۳۲۲، سالنامهٔ پارس، صفحه ۲ تا ۱۱ قسمت دوم؛ ب. تهران ۱۳۲۹ هـ.ش، به تصحیح دکتر محمود نجم‌آبادی، انجمن آثار ملی (شماره ۱۰). از این رساله در هیچ‌یک از نسخ قدیمی سرگذشت نام برده نشده است و نثر آن، صحت انتساب به شیخ را ضعیف می‌کند.^۲

۵. حقیقت و کیفیت سلسلهٔ موجودات و تسلسل اسباب و مسببات. تهران ۱۳۳۱ هـ.ش، انجمن آثار ملی، (شماره ۱۷)، با مقدمه و حواشی و تصحیح دکتر موسی عمید. در هیچ‌یک از نسخ رسالهٔ سرگذشت نام آن نیامده است. و نثر فارسی آن دور از سبک نثر دانشنامه علائی است.^۳

۶. دفع الغم من الموت (عدم الخوف عن الموت، لامخافة من الموت، حقيقة الموت، الشفا من خوف الموت و معالجة داء الموت به). الف. لیدن ۱۸۸۹، رسائل عرفانی، مهن؛ ب. قاهره ۱۳۳۵ هـ.ق، جامع البديع؛ ج. قم ۱۴۰۰ هـ.ق، انتشارات بیدار، رسائل، رساله هفدهم (افست طبع مصر).

این رساله قسمتی از مقالهٔ هفتم کتاب تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق، ابوعلی مسکویه است.^۴ قرابت زمانی این دو عالم (ابن سینا متوفی ۴۲۸، ابن مسکویه متوفی ۴۲۱)، و وحدت کنیهٔ آنها (ابوعلی)، ظاهر آدر چنین اشتباهی مؤثر بوده است.

۱. فهرست نسخه‌های مصنفات ابن سینا، ص ۲۶۵. همچنین رك: رساله دوازدهم و سی و چهارم و صفحه ۱۲۳ از جلد دوم و ص ۶۱ و ۶۲ از جلد سوم رسائل اخوان الصفا.

۲. فهرست نسخه‌های مصنفات ابن سینا، ص ۲۶۸.

۳. همان، ص ۲۷۰.

۴. همان، ص ۲۷۶. نیز، رك: تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق، ابوعلی مسکویه، طبع ۱۳۲۹ هـ.ق. ص ۱۷۵ تا ۱۸۰.

بیروت ۱۳۹۸ هـ.ق. افست انتشارات مهدوی، اصفهان، بی تا.

* ۷. زیدة الرمل؛ رساله‌ای است به نظم و نثر فارسی، و در دهلی به چاپ رسیده است (۱۲۹۲). معلوم نیست که ناشر به چه دلیل آن را به شیخ نسبت داده است.^۱

* ۸. سلامان و ايسال. ابن سینا در ابتدای نمط نهم اشارات، مقامات العارفين و در رسالة قضاء و قدر، به قصه سلامان و ايسال اجمالاً اشاره می‌کند.^۲ خواجه نصیرالدین طوسی سه قصه مختلف در این زمینه ذکر می‌کند. اول قصه‌ای از عرب، دوم قصه‌ای که حنین بن اسحاق از یونانی به عربی ترجمه کرده است. به نظر وی هیچ‌یک از این دو قصه با مراد شیخ سازگار نیست. او پس از نقل قصه سوم می‌نویسد: «وهی منسوبة الى الشيخ و کاتها هی التي اشار الشيخ اليها فان ابا عبيد الجوز جانی آورد فی فهرست تصانیف الشيخ ذکر قصه سلامان و ايسال له.» محقق طوسی در انتها می‌گوید: «و مما يؤيد انه قصد هذه القصة انه ذكر فی رسالة القضاء و القدر قصة سلامان و ايسال و ذکر فيها حديث لمعان ابرق من الغيم المظلم الذي اظهر لابسال وجه امرئة سلامان حتى اعرض عنها فهذا ما اتضح لنا من امر هذه القصة. و ما اوردت القصة بعبارة الشيخ لئلا يطول الكتاب.»^۳ که ای کاش می‌آورد!

شیخ آغا بزرگ طهرانی در سه موضع از الذریعه، از قصه سلامان و ايسال شیخ الرئيس بحث کرده است. وی در این سه موضع به دو گونه مختلف سخن گفته است. در موضع اول ضمن نقل خلاصه کلام محقق طوسی، نقل شیخ را مغایر ترجمه یونانی می‌شمارد.^۴ در موضع دوم چنین می‌آورد: «و اصل سلامان و ايسال قصة نظير حي بن يقظان و قد انشأهما الشيخ ابو علي سينا نسبها اليه الشهاب الدين السهروردي فيما كتبه على منوالها و سماه الغربة الغربية.»^۵ در موضع سوم می‌نویسد: «قصة سلامان و ايسال لابن سينا، كما ذكره تلميذه الجوز جانی و المحقق الطوسي في شرح الاشارات... و اصل القصة كانت

۱. فهرست نسخه‌های مصنفات ابن سینا ص ۲۷۶.

۲. شرح الاشارات و التنبیها، تصحیح محمدرضا خاتمی، جلد ۳، ص ۳۶۹. رسائل ابن سینا جلد ۱، ص ۳۵۴، قم ۱۴۰۰ هـ. بیدار.

۳. شرح الاشارات و التنبیها، جلد ۳، ص ۳۶۴ تا ۳۶۹.

۴. الذریعة فی تصانیف الشیعة، جلد ۸، ص ۳۳ «داستان سلامان و ايسال»

۵. همان، جلد ۱۲، ص ۲۱۳، «سلامان و ايسال»

باليونانية ونقلها الى العربية حنين بن اسحاق... وشرحها ابن سينا... و طبع بآخر تسع رسائل لابن سينا في مطبعة الجوائب في ١٢٩٨ هـ. ق في الاستانه.»^١ كلام اخير صاحب الذريعة در وحدت نقل ابن سينا با ترجمه يوناني بادو كلام پيشين وي در اين باب متفاوت است. بعلاوه در موضع سوم ابن سينا را اشار خراساني معرفي کرده اند و حال آنکه در موضع قبل مي نويسد: «قد انشأهما الشيخ».

دکتر ذبيح الله صفامي نويسد: «خواجه نصير آن را شرح کرده و اين شرح در مجموعه تسع رسائل طبع شده است. از موضوع اين داستان، جامي در منظومه سلامت و ايسال استفاده کرد.»^٢

در کتابشناسي موضوعي ايران آمده است: «تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات و في آخرها قصه سلامت و ايسال ترجمها من اليوناني حنين بن اسحاق.»^٣ بعلاوه منظومه سلامت و ايسال جامي مستفاد از ترجمه حنين بن اسحاق است نه از قصه ابن سينا.

دکتر يحيى مهدوي نام اين قصه را در ضمن رسائل مشکوک شيخ ذکر کرده و به اين توضيح اکتفا کرده است که: «قصه سلامت و ايسال؛ قنوا تي در زير اين عنوان فقط به تأويلي که خواجه نصير الدين طوسي از اين قصه کرده اشاره کرده است.»^٤ بهرغم تصريح محقق طوسي به ذکر قصه سلامت و ايسال، در رساله سرگذشت جوزجاني، نام اين قصه در رساله ياد شده نيامده است.^٥

به هر حال مي توان نتيجه گرفت که اولاً: شيخ رساله اي به نام قصه سلامت و ايسال

١. همان، جلد ١٧، ص ٩٤، «سلامت و ايسال»

٢. تاريخ علوم عقلي در تمدن اسلامي، دکتر ذبيح الله صفا، ص ٢٢٩. نيز رک: تاريخ ادبيات ايران، دکتر ذبيح الله صفا، ج ١، ص ٢٥٨، نيز لغت نامه دهخدا و فرهنگ فارسي دکتر معين، ذيل سلامت و ايسال. همچنين دائره المعارف بزرگ اسلامي، ج ٤، ص ٤٥، مقاله آقاي فتح الله مجتبائي.

٣. کتابشناسي موضوعي ايران، شامل کليات، آثار عمومي و فلسفه، از مجموعه کتابشناسيها و مدارك فرهنگي مرکز اسناد فرهنگي آسيا (تهران ١٣٥٨)، ص ١٣٤. در ذيل آن آمده است: چاپ اول قسطنطنيه ١٢٩٨ هـ، ق، رقي ١٣١ صفحه، طبع بمبئي ١٣١٨ هـ، ق، فاقد قصه سلامت و ايسال است.

٤. فهرست نسخه هاي مصنفات ابن سينا، ص ٢٩٠، شماره ٢٠٤.

٥. سيره شيخ الرئيس، نيويورک ١٩٧٤ م. متن عربي و ترجمه انگليسي از W.E.Gohlman

داشته است که محقق طوسی آن را روایت کرده است. و سهروردی در آغاز قصه الغربة الغریبة صریحاً آن را از آثار ابن سینا به شمار آورده است.^۱ ثانیاً: از این رساله جز آنچه محقق طوسی در شرح اشارات خود نقل به معنی و تلخیص و رموز عرفانی آن را شرح کرده است، چیزی به زمان ما نرسیده است. ثالثاً: داستان سلامان و ابسال شیخ الرئيس با قصه سلامان و ابسال که حنین بن اسحاق ترجمه کرده و جامی آن را به نظم در آورده است، و نیز با قصه سلامان و ابسال در حی بن یقظان ابن طفیل، جز در نام و جنبه رمزی تمثیلی، وجه مشترك دیگری ندارند، و این سه، از یکدیگر به طور کلی جدا هستند.

۹. ظفرنامه. الف. ۱۸۸۳ م، شعر، منتخبات فارسی؛ ب. تهران ۱۳۳۱ هـ ش، انجمن آثار ملی (شماره ۲) با مقدمه، حواشی و تصحیح غلامحسین صدیقی. حاجی خلیفه ترجمه فارسی این رساله را به شیخ نسبت داده است، لکن در هیچ یک از نسخ قدیمی رساله سرگذشت، نام آن ثبت نشده است و سبک نثر فارسی آن با شیوه نثر دانشنامه علائی متفاوت است. در بعضی نسخ قدیمی، این رساله به بوذرجمهر و افلاطون نسبت داده شده است.^۲

* ۱۰. فوائد و نکت (رسالة فی الفوائد المتفرقة).

چنانکه از عنوان رساله استنباط می شود، این کتاب التقاطی است از آثار شیخ.^۳ ویلهلم کوچ ۱۹۵۶، در کلکته، فن پنجم طبیعیات «النکت و الفوائد» را در یادنامه ابن سینا منتشر کرده است و نوید داده است که بخشهای الهیات و بقیه طبیعیات آن توسط پ. ورنست، تلوین و منتشر خواهد شد.^۴

۱۱. قراضة طبیعیات. الف. تهران ۱۳۲۲. سالنامه پارس ص ۴۶-۳۶، قسمت دوم (قسمتی از آن درج شده است)؛ ب. تهران ۱۳۳۱ هـ ش، انجمن آثار ملی (شماره ۲۱)، با

۱. مجموعه مصنفات شیخ الاشراق، جلد ۲، ص ۲۷۵.

۲. فهرست نسخه های مصنفات ابن سینا، ص ۲۸۱.

۳. دکتر مهلوی آن را در ضمن رساله های مشکوک شیخ آورده است. رک: فهرست نسخه های مصنفات ابن سینا، ص ۲۸۸، شماره ۲۰۰.

۴. دائرة المعارف بزرگ اسلامی، تهران ۱۳۷۰ هـ ش. جلد ۴، ص ۷، Wilhelm Kutsch - p. wernest.

مقدمه، حواشی و تصحیح غلامحسین صدیقی، انتساب این رساله فارسی به شیخ محرز نیست. در تتمه صوان الحکمة، این رساله به ابوسعید محمد بن محمد الغانمی نسبت داده شده است.^۱

* ۱۲. القوی الانسانیة و ادراکاتها. قسطنطنیه ۱۲۹۸ هـ.ق، (افست در هند ۱۳۱۸ هـ.ق، افست در قاهره ۱۳۲۶ هـ.ق)، تسع رسائل، ص ۴۲ تا ۴۸.

این رساله قسمتی است از کتاب فصوص الحکم، منسوب به فارابی، از فص^۲ ۳۰ تا اواسط فص^۳ ۵۰.

۱۳. کنوز المعرفین (فی العزائم). تهران ۱۳۳۱، انجمن آثار ملی (شماره ۲۳)، با تصحیح و مقدمه استاد جلال الدین همائی.

این رساله ظاهرأ ترجمه رساله نیر نجات است. اما صحت انتساب اصل و ترجمه آن به شیخ محرز نیست.^۴

* ۱۴. مجموعه ابن سینا الکبری فی العلوم الروحانیة.

این رساله که در دمشق به چاپ رسیده است و در عزائم، طوابع و طلسم است، محققاً از ابن سینا نیست.^۵ رساله مذکور در حلب، ۱۹۷۲ م، مطبوعات المكتبة الادبية تجدید چاپ شده است.

۱۵. معراج نامه (اثبات النبوة، مرشد الکفایة)، الف. رشت ۱۳۱۲ هـ.ش (۱۳۵۲ هـ.ق)، کتابخانه تجدد، مطبعة العروة الوثقی، با مقدمه و تصحیح از بهمن کریمی؛ ب. تهران ۱۳۳۱ هـ.ش، انجمن دوستداران کتاب، چاپ عکسی (به خط امام فخر رازی، مورخ ۵۸۴)، به کوشش مهدی بیانی، نسخه آقای بیانی فاقد صفحه اول است؛ ج. تهران ۱۳۳۱ هـ.ش، انجمن آثار ملی، به تصحیح دکتر غلامحسین صدیقی؛ د. مشهد، بنیاد پژوهشهای

۱. فهرست نسخه های مصنفات ابن سینا، ص ۲۸۹. نیز رک: تتمه صوان الحکمة، ص ۱۰۴.

۲. فصوص الحکم، فارابی، تحقیق محمد حسن آل یاسین، بغداد ۱۳۹۶ هـ.ق. چاپ دوم، ق ۱۴۰۵ هـ.ق. انتشارات بیدار، ص ۷۰ تا ۸۲. همچنین رک: فهرست نسخه های مصنفات ابن سینا، ص ۲۹۰، شماره ۲۰۶.

۳. فهرست نسخه های مصنفات ابن سینا، ص ۲۹۱.

۴. همان، ص ۲۹۴.

اسلامی آستان قدس رضوی، به تصحیح نجیب مایل هروی.

انتساب این رساله به شیخ الرئيس مورد تردید است. چرا که اولاً: در هیچ يك از نسخ قدیمی رساله سرگذشت نام آن نیامده است. ثانیاً: نشر آن با نشر فارسی دانشنامه علائی مغایرت دارد؛ ثالثاً: نام مصنف در بسیاری از نسخ ثبت نشده است. رابعاً: اوصافی که در مقدمه بعضی از نسخ برای علاءالدوله آورده شده است، درباره علاءالدوله کاکویه صدق نمی کند.^۱

۱۶. معیار العقول فن جراثقال. تهران ۱۳۳۱، انجمن آثار ملی، به کوشش جلال الدین همائی.

در «فهرست نسخه های مصنفات ابن سینا» نام این رساله حتی در بین رساله های مشکوک نیز نیامده است. به نظر مرحوم استاد سید محمد محیط طباطبائی «از آنچه اینک به نام ابن سینا در آثار زبان فارسی منسوب است، تنها انتساب دانشنامه و رساله نبض مسلم است... ولی در سایر آثار فارسی منسوب به او اعم از نشر و نظم، جای تردید و تحقیق باقی است.^۲ به هر حال انتساب این رساله به ابن سینا مسلم نیست.

۱۷. الموسیقی علی سبیل المدخل (علم صناعة الموسیقی). الف. مجموعه رسائل، حیدرآباد ۱۳۵۳ هـ.ق، ب. قم ۱۴۰۰ هـ.ق، رسائل، رساله یازدهم (افست طبع حیدرآباد). این رساله همان بخش موسیقی کتاب نجات است که ابو عبید جوزجانی به نجات اضافه کرده است.^۳

* ۱۸. النفس (فی النفس، فی معرفة النفس، فی معرفة النفس الناطقه و احوالها). الف. قاهره، توسط دکتر الفندی؛ ب. قاهره ۱۹۵۲ م، به کوشش دکتر احمد فواد الالهوانی، همراه با چهار رساله دیگر منسوب به شیخ الرئيس در علم النفس.

۱. همان، ص ۲۹۷.

۲. مقاله «زبان ابن سینا»، سید محمد محیط طباطبائی، در کتاب مجموعه مقالات و سخنرانیهای هزاره ابن سینا، اسفند ۱۳۵۹ هـ.ش. انتشارات کمیسیون ملی یونسکو در ایران (نشریه ۴۳).

۳. النجاة، چاپ دانشگاه تهران، الجزء العاشر، ص ۴۷۹ تا ۴۸۹ همچنین رک: فهرست نسخه های مصنفات ابن سینا، ص ۲۹۹ و ۳۰۰.

این رساله در نسخ مختلف به جلال‌الدین دوانی، ابن‌سینا، نعمان‌الدین الخوارزمی، قطب‌الدین شیرازی و صدرالدین قونوی نسبت داده شده است و این باعث ضعف انتساب آن به ابن‌سیناست.^۱

۱۹. رساله نفس فارسی (المعاد، اقسام النفس احوالها، ماهیة النفس، در نفوس). الف. تهران، ۱۳۱۵ ش، با تصحیح و تحشیه و مقدمه محمود شهابی؛ ب. تهران ۱۳۳۱ ش، با مقدمه و حواشی و فهرست اصطلاحات دکتر موسی عمید، انتشارات انجمن آثار ملی، با نام «رساله نفس ابن‌سینا».

این رساله علی‌الاصح ترجمه رساله «النفس علی طریق الدلیل و البرهان» ابن‌سیناست، هرچند در بعضی نسخ رساله سرگذشت همین رساله فارسی به شیخ نسبت داده شده است، اما عدم ذکر آن در نسخه‌های قدیمی سرگذشت و نیز اختلاف تثر فارسی آن با تثر فارسی دانشنامه بیان صحت این انتساب را سست می‌کند.^{۲، ۳}

۲. فهرست آثار معتبر مخطوط ابن‌سینا که هنوز مطلقاً به طبع نرسیده است^۴

در این بخش به ۶۶ رساله یا کتاب از آثار مسلم یا محتمل الانتساب شیخ‌الرئیس اشاره می‌شود که هنوز به چاپ نرسیده است.

۱. اجوبة الشيخ الرئيس ابی علی سینا الی ابی سعید ابن ابی الخیر^۵: الف. قیاس؛ ب. تعلق النفس بالبدن؛ ج. فی مسألة کتاب النفس (الصورة المعقولة)؛ د. قضاء الله تعالی؛ هـ. ان لكل حیوان و نبات ثباتاً (شرح آن از خواجه نصیر طوسی در ذیل تلخیص المحصل

۱. فهرست نسخه‌های مصنفات ابن‌سینا، ص ۳۰۲.

۲. همان ۲۴۶.

۳. در مقاله «فهرست آثار ابن‌سینا»، نشر دانش، آذر و دی ۱۳۵۹، آقای کامران فانی دو کتاب ذیل را از آثار شیخ‌الرئیس به‌شمار آورده‌اند: ۱. مختارات، حقه یوحنا قمیر، بیروت، مطبعة الكاتولیکیه، ۵۶-۱۹۵۵ م. (۲ جلد)، ۲. نفس، به تصحیح فضل الرحمن، آکسفورد ۱۹۵۹، ۲۹۸ صفحه، در این دو کتاب کدام یک از رسائل شیخ منتشر شده است؟

۴. برای یافتن ویژگیها و مشخصات نسخ آثار مخطوط ابن‌سینا رجوع کنید به: فهرست نسخه‌های مصنفات ابن‌سینا، یحیی مهلوی.

۵. مجموعه رساله از جوابهای شیخ‌الرئیس به ابوسعید ابوالخیر باقی مانده است. پنج رساله آن به طبع رسیده است که قبلاً به آنها اشاره شد.

طوسی به اهتمام عبدالله نورانی چاپ شده است) ۲. الاجوبة عن المسائل (المسائل اثنا وعشرون). ۳. الاجوبة عن المسائل الحکمية (المسائل الحکمية وهى خمس وعشرون مسألة سئل الشيخ عنها). ۴. الاجوبة عن المسائل العشرة (المسائل العشر التى وردت عليها فاجاب عنها). ۵^۱. ارجوزة فى التشريح. ۶. ارجوزة فى الطب (فى حفظ الصحة). ۷. ارجوزة فى الطب (فى الفصول الاربعة). ۸^۲. ارجوزة فى وصايا البقراط. ۹. ارجوزة فى الوصايا (نصائح طبية منظومة). ۱۰. الارزاق. ۱۱. الاشارة الى علم المنطق (الاشارة فى المنطق، تعاليق المنطق). ۱۲. الاغذية والادوية. ۱۳. انفساخ الصور الموجودة فى النفس (فى بيان الصورة المعقوله المخالفة للحق). ۱۴. انواع القضايا (فى ضبط انواع القضايا، القضايا فى المنطق). ۱۵. ايضاح براهين مستنبطه فى مسائل عويصة. ۱۶. الباه (مسائل طبية). ۱۷. البر والاثم. ۱۸. البهجة فى المنطق. ۱۹. بيان ذوات الجهة (ذوات الجهة). ۲۰. تدبير سيلان المنى. ۲۱. تدبير المسافرين. ۲۲. تدبير منزل العسكر (منزل العسكر). ۲۳. تعبیر الرويا (تاويل الرويا- فى الرويا- منامية). ۲۴. تفسير بعض سور القرآن. ۲۴-۱۳. سورة الاعلى. ۲۴-۲. تفسير آية النور. ۲۵. الجمانة الالهية فى التوحيد (القصيدة النونية). ۲۶. حد الجسم (استضاءة الجو، الضوء، الطول والعرض، المشف). ۲۷. الحديث (الاحاديث المروية). ۲۸. حفظ الصحة. ۲۹. الحکمة العروضية. ۳۰^۴. الحکومة فى حجج المثبتين للماضى مبدأ زمانياً (فى النهاية واللانهاية، فى التناهى واللاتناهى). ۳۱. خطأ من قال: ان الكمىة جوهر (الكمىة ليست بجوهر). ۳۲. خطأ من قال: ان الكمىة جوهرية ومن قال: ان شيئاً هو جوهر و عرض معاً.

۱. از شيخ الرئيس، دورسالة مختلف به نام الاجوبة عن المسائل العشرة باقى مانده است که با دو علامت الف و ب از هم تفکيک و شناخته مى شوند. رساله «الف» به چاپ رسیده و قبلاً نیز به آن اشاره شد. رساله ب هنوز مخطوط است.
۲. از شيخ الرئيس سه رساله مختلف به نام ارجوزة فى الطب باقى مانده است که با علامت الف، ب و ج از هم تمیيز داده مى شوند. به رساله «الف» که به طبع رسیده است، قبلاً اشاره شد. دورسالة ديگر هنوز مخطوط است.
۳. از شيخ الرئيس مجموعاً شش رساله تفسيرى به جا مانده است. چهار رساله آن به طبع رسیده است و قبلاً ذکر آنها گذشت. دو تفسير ديگر از آثار شيخ محسوب مى شود که هنوز به چاپ نرسیده است.
۴. در بخش اول، فصل دوم، شماره ۳۵ به سه بخش چاپ شده اين رساله يعنى، خطا به و شعر و اخلاق اشاره شد، بقيه اجزاء الحکمة العروضية هنوز مخطوط است.

٣٣. خطب البدن. ٣٤. خطبة. ٣٥. خطبة في الخمر (خطبة من مقالات شيخ الرئيس).
 ٣٦. دستور طبي. ٣٧. الدعاء. ٣٨. الرد على مقالة الشيخ ابي الفرج ابن ابي سعيد اليمامي
 (رسالة كتبها الشيخ الرئيس ابي على سينا الى الشيخ ابي الفرج. ابن ابي سعيد اليمامي في
 مسألة طبية دارت بينهما). ٣٩. رقعة الى بعض احبائه. ٤٠. زاوية ١، ٢٣، ٤. السكنجيين
 (منافع الشراب المسمى سكنجيين). ٤٢. سياسة البدن و فضائل الشراب و منافعه و مضاره
 (خمرية، معروفة بالمجدول). ٤٣. الصنعة الى امام ابي عبدالله البرقي (الاكسير الاحمر،
 حقيقة الاكسير الاحمر، الصنعة العالية). ٤٤. الطيب. ٤٥. الفرق بين الحرارة العزيمية و
 الغريبة. ٤٦. الفصد (في العروق المفصودة). ٤٧. فصول طبية مستفادة من مجلس النظر
 للشيخ ابي على سينا (فصول الطبيات، في فن الطب، في الروح). ٤٨. القولنج. ٤٩. كلام
 الشيخ في المواعظ (المنصحة لبعض الاخوان، المواعظ). ٥٠. كلمات الشيخ الرئيس
 (اقوال الشيخ، فوائد حكمية). ٥١. المجالس السبع بين الشيخ والعامري.
 ٥٢. المختصر الاوسط في المنطق (الاوسط، الاوسط الجرجاني، مختصر الاصغر).
 ٥٣. مسائلتان. ٥٤. مسائل حنين (تعاليق مسائل حنين، شرح مسائل حنين بن اسحاق).
 ٥٥. مفاتيح الخزائن في المنطق. ٥٦. مقادير الشرابات من الادوية المفردة و مضارها.
 ٥٧. الملائكة. ٥٨. المنطق الموجز. ٥٩. الموجز الصغير. ٦٠. الموجز في اصول
 المنطق (جوامع علم المنطق، علم البرهان، في اصول علم البرهان). ٦١. نصايح الحكماء
 للاسكندر. ٦٢. النفس (فصل في كلام الشيخ الرئيس في النفس). ٦٣. النفس.
 ٦٤. النيرانجات. ٦٥. الورد الاعظم. ٦٦. الهداية (في المنطق والطبيعات والالهيات).

١. در كتاب مؤلفات ابن سينا، تأليف الاب جورج شحاته قنوا تي (قاهره ١٩٥٠م) ص ٣٠٩ تا ٣٢٨ مكاتيب ديگري به بهمنيار، ابو عبيد جوزجاني، ابن زيله و ابو جعفر الكيامذکور افتاده است. همچنين رك: ارسطو عند العرب، عبدالرحمن بدوي، قاهره ١٩٤٧م، ص ٢٤٦-٢٠٤. به رقع منتشر شده شيخ ضمن شماره ٤٣ از فصل دوم از بخش اول اشاره شد.

کتابشناسی توصیفی فلسفه اشراق^۱

۱. مقدمه

۱-۱ جایگاه فلسفه اشراق در فلسفه اسلامی

فلسفه اشراق یکی از سه مکتب فلسفه اسلامی است که در قرن ششم هجری توسط شهاب الدین یحیی سهروردی (۵۴۹-۵۸۷ق) تأسیس شد. شیخ اشراق هر چند فلسفه مشأرا برای فهم مبانی فلسفه اشراق ضروری می‌داند، ولی با نقد روش ارسطو و ابن سینا اعلام می‌دارد که برای تحقیق در مسائل فلسفی و بویژه حکمت الهی تنها استدلال و تفکرات عقلی کافی نیست، سلوك قلبی و مجاهدات نفس و تصفیه آن نیز برای کشف حقایق ضروری است. او غایت فلسفه را نجات نفس از ظلمات هوا و هوس و ریاضت و تزکیه نفس را لازمه علم کامل می‌داند.

بر خلاف حکمت مشأ که از فلسفه یونان و بویژه ارسطو و تفاسیر نو افلاطونی آن سرچشمه گرفته است، حکمت اشراق خود را میراثدار دو اندیشه فلسفی می‌داند: یونان و

۱. آینه پژوهش، شماره ۲۶، مرداد- شهریور ۱۳۷۳؛ صفحه ۱۰۶-۱۲۴. برنده لوح افتخار دومین جشنواره مطبوعات (۱۳۷۴) به عنوان بهترین اثر در رشته مقاله علمی تخصصی.

ایران. از فلسفه یونان بر مکاتب فیثاغوری، افلاطونی و هرمسی تکیه دارد، و از فلسفه باستان ایران، که غالب اصطلاحاتش مأخوذ از آن است، جنبه رمزی نور و ظلمت و فرشته‌شناسی را وام می‌گیرد.^۱ شیخ اشراق با اعراض از تعلیمات ظاهری زردشتیان خود را با گروهی از حکمای ایران که اعتقاد باطنی مبتنی بر وحدت مبدأ الهی داشتند یکی می‌دانت.^۲

شیخ اشراق در اندیشه ترکیب حکمت افلاطون و زردشت بود، او حکمت ایران باستان را داخل جریان کلی فلسفه اسلامی کرد. با فلسفه اشراق، فلسفه و عرفان با هم تلفیق شدند. مهم‌ترین منابع حکمت اشراقی، آثار صوفیه و مخصوصاً نوشته‌های حلاج و غزالی است. رابطه میان نور و امام بی‌شک برگرفته از مشکوة الانوار غزالی می‌باشد. سهروردی مهم‌ترین سلف بلا واسطه خود را در جهان اسلامی فلاسفه معروف نمی‌دانست، بلکه نخستین صوفیان از قبیل بسطامی و تستری می‌شمرد.^۳

فلسفه اشراق در تلفیق فلسفه و دین پایش می‌نهد. قرآن کریم و احادیث نبوی را سرچشمه الهامبخش فلسفه می‌داند و بر تمسک به کتاب و سنت پامی‌فشارد.^۴ با این همه، فلسفه اشراق مکتبی التقاطی نیست؛ بازگشتی است به وحدت ابتدائی حکمت که هر صورت آن نزد قومی رشد کرده بود و سپس در صورت نخستین خود جمع و احیا می‌شود. با فلسفه اشراق، خشکی بر اهین مشائی با ذوق اشراقی جلا می‌یابد. فلسفه اشراق به یک‌تازی فلسفه مشاء در اندیشه فلسفی مسلمین پایان داد و تا قرن یازدهم این دو اندیشه فلسفی در جهان اسلام پایه‌ی هم‌رشد کردند. قتل زود هنگام شهاب‌الدین سهروردی در

۱. سهروردی، حکمة الاشراق، مجموعه مصنفات شیخ الاشراق، جلد دوم، به اهتمام هانری کرین، تهران ۱۳۵۵، ص ۱۰-۱۱.

۲. سهروردی، کلمة التصوف، فصل ۲۰ و ۱۹، سه رساله از شیخ اشراق، به تصحیح و مقدمه نجفقلی حبیبی، تهران ۱۳۵۶، ص ۱۱۶ و ۱۱۷.

۳. سهروردی، التلویحات، بخش ۵۵ از کتاب الهیات، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، جلد اول، به اهتمام هانری کرین، تهران، ۱۳۵۵، ص ۷۴-۷۰.

۴. «احفظ الشریعة فانها سوط الله، بها يسوق عباده الى رضوانه، كل دعو لم تشهد بها شواهد الكتاب والسنة فهي من تفاريع العبث و شعب الرفث. من لم يعتصم بحبل القرآن غوى، و هوى فى غيابة جبّ الهوى...» سهروردی، کلمة التصوف، فصل ۱، سه رساله از شیخ اشراق، ص ۸۲.

آغاز جوانی، مانع تدوین همه‌جانبه يك مکتب فلسفی گشت و از سوی دیگر ظهور حکمت متعالیه و به خدمت گرفتن تفکر اشراقی به‌عنوان یکی از ارکان اربعه خود، اگر چه باعث استمرار حیات عناصر اشراقی در حکمت متعالیه شد، اما به حیات مستقل آن به‌عنوان يك جریان مشخص فلسفی پایان داد.

پرداختن به حکمت اشراق امروز از دو جنبه ضروری است: اول آشنایی با یکی از مکاتب بزرگ فلسفه اسلامی که نزدیک پنج قرن یکی از دو جریان بزرگ حکمت اسلامی بوده است؛ دوم فهم حکمت متعالیه بی‌شک، بدون درک عناصر اشراق آن میسر نیست. هر چند دل‌مشغولان فلسفه‌مشاء نیز برای پاسخگویی به نقدهای حکمت اشراق بر مبانی ارسطو و ابن‌سینا باید با چنین فلسفه‌ای آشنا شوند. لذا از دیرباز در حوزه فلسفی ایران شرح حکمت‌الاشراق قطب‌الدین شیرازی به‌عنوان کتاب درسی فلسفه اشراق به رسمیت شناخته شده است. ضمناً در مطالعات پیرامون فلسفه اشراق در نیم قرن گذشته در ایران، دواعی غیر علمی را نیز نباید از نظر دور داشت.

۱-۲. طبقه‌بندی حکیمان اشراقی

در فلسفه اشراق، سهروردی همچون خورشیدی نورالانوار این مکتب فلسفی است. و دیگر حکمای اشراقی به ستاره‌هایی در روشنایی روز می‌مانند. حکمای اشراقی -یعنی فلاسفه‌ای که نماینده تمام‌عیار این کلمه فلسفی باشند- بسیار محدودند و در مقایسه با حکمای مشاء از تعداد کمتری برخوردارند. بعلاوه برخلاف حکمت مشاء که فارابی و ابن‌سینا دو شخصیت کانونی آن هستند، حکمت اشراق تك کانونی است. می‌دانیم که شهاب‌الدین سهروردی در ۳۸ سالگی، یعنی در سنی که معمولاً آغاز بروز علمی است، ناجوانمرده به قتل رسید^۱ و همچون عقلی سرخ بر پر ملائک نشست. از این رو آنچنان که باید، نتوانست شاگرد پیرو رود. لذا رواج فلسفه اشراق بیشتر متکی بر آثار سهروردی است تا حوزه درسی و شاگردان شیخ اشراق.

۱. شهرزوری، نزهةالارواح و روضةالافراح (تاریخ الحکماء) ترجمه مقصودعلی تبریزی، تهران، ۱۳۶۵، ص ۴۶۳-۴۶۴.

به هر حال دومین شخصیت فلسفه اشراق، شمس‌الدین محمد شهرزوری (م بعد از ۶۸۷) است^۱ او نخستین شارح حکمت‌الاشراق و صاحب کتابی مفصل و معتبر به نام الشجرة الالهية فی علوم الحقائق الربانية و نیز نزهة الارواح و روضة الافراح (تاریخ الحكماء) است. سومین حکیم اشراقی، علامه قطب‌الدین محمد بن مسعود شیرازی (م ۷۱۰) است.^۲ شرح قطب‌الدین بر حکمت‌الاشراق هر چند متأثر از شرح شهرزوری است، اما اکنون به عنوان مهم‌ترین شرح حکمة‌الاشراق، قرن‌هاست کتاب درسی فلسفه اشراق است و حکیمان بزرگی از قبیل صدر المتألهین و سبزواری بر آن تعلیق نگاشته‌اند. قطب که از شاگردان محقق طوسی و صدرالدین قونوی است، صاحب بزرگترین دایرة‌المعارف فارسی علوم عقلی، یعنی درة‌التاج لغرة‌الدباج می‌باشد. تأثیر الشجرة الالهية شهرزوری بر این کتاب مشهود است.

چهارمین حکیم اشراقی ابن کمّونه، سعد بن منصور (م ۶۸۳)^۳ از معاصرین محقق طوسی است که مهم‌ترین شرح بر تلویحات به نام التنقیحات، از اوست. شبهات مشهور وی در کتاب الکاشف آمده است. از آثار دیگر وی الجديد فی الحکمة و نیز دو مجموعه سؤال از محقق طوسی و پاسخهای حکیم یاد شده، یاد کردنی است.

پنجمین حکیم اشراقی و دود تبریزی (م پس از ۹۳۰)^۴ است که شرح مهمی بر الالواح العمادية سهروردی به نام مصباح الارواح فی کشف حقائق الالواح (الاشراق) و حاشیه‌ای بر حکمة‌الاشراق نگاشته است.

۱. ر. ک: مقدمه حسین ضیایی تربتی بر شرح حکمة‌الاشراق شهرزوری، تهران، ۱۳۷۲، ص ۵۵ به بعد.

۲. ر. ک: مقدمه سید محمد مشکوة بر درة‌التاج قطب‌الدین شیرازی، تهران، ۱۳۶۵ و نیز مقدمه ماهدخت بانو همایی بر درة‌التاج قطب‌الدین شیرازی، تهران، ۱۳۶۵، [به گزارش جواد قاسمی در مجله مشکوة (شماره ۴۰)، پائیز ۷۲ ص ۱۹۵-۱۹۳] ترجمه کتاب «علم انواع مجرده» در آراء و اندیشه‌های علامه قطب‌الدین شیرازی نوشته جان‌البرج در شرف اتمام است و در آینده به چاپ خواهد رسید.

۳. ر. ک: مقاله سید جعفر سجادی درباره این کمونه در جلد چهارم دائرة‌المعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران، ۱۳۷۰، ص ۵۲۶-۵۲۴.

۴. ر. ک: مقاله سه فیلسوف آذربایجانی (سهروردی، و دود تبریزی، رجبعلی تبریزی) نوشته هانری کربن، در کتاب فلسفه ایرانی، فلسفه تطبیقی، ترجمه جواد طباطبایی، تهران ۱۳۶۹.

ششمین حکیم اشراقی محمد شریف نظام الدین احمد بن الهروی^۱ است که در ۱۰۰۸ انواریه را در ترجمه و شرح حکمة الاشراق سهروردی نگاشته است. هفتمین حکیم اشراقی اسماعیل بن محمد ریزی^۲ است که در قرن هفتم حیات النفوس را در فلسفه اشراق به زبان فارسی نگاشت. گفتنی است اطلاق حکیم اشراقی بر حکمای سبعة مذکور بر يك منوال نیست، کلی مشکک است.

غیر از هفت حکیم یاد شده، گروهی از حکما نیز با تألیف شروح معتبری بر آثار سهروردی گرایش خود را به فلسفه اشراق ابراز داشته‌اند. اینان هر چند به اندازه گروه اول اشراقی محسوب نمی‌شوند، اما به هر حال در این باب صاحب منزلتی ویژه هستند. از این نکته نیز غافل نبوده ایم که هر شارحی لزوماً بر مذهب ما تن نیست. مهم‌ترین حکیمان گروه دوم از این قرارند:

۱- جلال الدین محمد دوانی (م ۹۰۸) حکیم و متکلم پر آوازه قرن نهم، صاحب مهم‌ترین شرح هیاکل النور.

۲- غیاث الدین منصور دشتکی (م ۹۴۰ یا ۹۴۹) که در نقد شرح دوانی، شرحی دیگر بر هیاکل النور نگاشته است.

۳- علامه حلی (م ۷۱۶) که در آثار وی شرح حکمة الاشراق^۳ و حل المشكلات من کتاب التلویحات^۴ و کتاب المقامات، که در آن درباره حکمای سلف بحث کرده است^۵ دیده می‌شود.

۴- عبدالرزاق لاهیجی، معروف به فیاض (متوفی ۱۰۵۱ یا ۱۰۷۲) صاحب شرح هیاکل النور.

۱. ر. ک: مقدمه حسین ضیایی بر انواریه، محمد شریف الهروی، تهران، ۱۳۶۳.

۲. ر. ک: مقدمه محمد تقی دانش پژوه بر حیات النفوس، اسماعیل بن محمد ریزی، تهران، ۱۳۶۹.

۳. امین، سید محسن؛ اعیان الشیعه، ج ۵، ص ۴۰۶، بیروت ۱۴۰۳.

۴. العلامة الحلی، الخلاصه (رجال العلامة الحلی) تحقیق السید محمد صادق بحر العلوم، ص ۴۷.

۵. همان.

۵- سید میر شریف جرجانی (م ۸۱۲) صاحب شرح حکمت الاشراق.^۱

۶- محمد علی حزین لاهیجی (م ۱۱۸۰) صاحب شرح کلمة التصوف، تعلیقه بر تلویحات، حاشیه بر شرح حکمة الاشراق و حاشیه بر شرح هیاکل النور.

در این میان گروه سوم از فلاسفه هستند که نه به مثابه حکمای گروه اول نماینده فلسفه اشراق به حساب می آیند و نه همچون حکیمان گروه دوم کتابی اشراقی تألیف کرده اند، ولی در آثار ایشان رگه های اشراقی بسیار مشخص است.

مهم ترین حکیمان این گروه محقق طوسی و میرداماد و میرفندرسکی هستند. نظریه محقق طوسی درباره علم خداوند در شرح اشارات وی نشانگر گرایش اشراقی است.^۲ میرداماد در شعر اشراق تخلص می کرد و عناوینی همچون قبسات و جذوات برای آثار خود بر می گزید و مهم تر از همه گرایشهای مختلف اشراقی در آثار مختلف وی پراکنده است.^۳

گروه چهارم از حکمای اشراقی همه فلاسفه مکتب حکمت متعالیه هستند که فلسفه اشراق را یکی از مقدمات مکتب خود دانسته، فی الواقع شکل تکامل یافته فلسفه اشراق را ارائه نموده اند. گذشته از رگه های آشکار اشراقی در آثار مختلف حکمت متعالیه،^۴ صدر المتألهین و سبزواری^۵ بر شرح حکمت الاشراق نیز تعلیقه نگاشته اند. می توان اذعان کرد از زمان سهروردی تاکنون سایه سنگین فلسفه اشراق بر اندیشه فلسفی مسلمانان کاملاً مشهود است. تعیین میزان تأثر حکمای قرن هفتم به بعد از فلسفه اشراق موضوع تحقیق جداگانه ای است.

۱. فلوگل (حاجی خلیفه)، به نقل از ابوریان، اصول الفلسفة الاشراقية عند الشهاب الدین السهروردی، قاهره ۱۹۸۷، ص ۵۲.

۲. نصیر الدین الطوسی، شرح الاشارات والتنبیها، ج ۳- ۳۱۱- ۲۹۹، تهران، ۱۴۰۳ ق.

۳. برای نمونه نگاه کنید به موسوی مدرس بهبهانی، سیدعلی؛ حکیم استرآباد میرداماد، تهران، ۱۳۷۰، ص ۳۰۴.

۴. به عنوان نمونه نگاه کنید به: محسن بیدارفر، مقدمه تفسیر القرآن الکریم صدر المتألهین شیرازی، ج ۱، ص ۶۶- ۶۴، قم، ۱۳۶۶.

۵. مقدمه مسعود طالبی بر شرح منظومه حکیم سبزواری همراه با تعلیقات استاد حسن زاده آملی، تهران ۱۴۱۳ ق، ج ۲/۱، ص ۲۱.

۳-۱. سهروردی در گستره پژوهش

کهن‌ترین و معتبرترین گزارش از زندگی و آثار شهاب‌الدین سهروردی، شرح حالی است که شمس‌الدین محمد شهرزوری، مرید دانشمند شیخ اشراق، در نزهة الارواح به رشته تحریر آورده است.^۱ وی با اطلاع از مقام درونی سهروردی با بیانی روان و قلمی شیوا چهره معنوی و صورت باطنی سهروردی را به نحوی بدیع ترسیم کرده است. دیگر تراجم نگاران مسلمان نتوانسته اند مطلبی تازه بر نوشته شهرزوری بیفزایند.^۲ شهرزوری در این کتاب ۴۵ رساله و کتاب از سهروردی (غیر از اشعار عربی و فارسی و مواعظ وی) را معرفی می‌کند؛ هرچند وجود کتب دیگری از شیخ اشراق را نیز ممکن می‌شمارد. او تنها در دو مورد از کتابهای معرفی شده تردید روا می‌دارد.

در عصر ما در ربع دوم قرن بیستم از جانب بعضی دانشمندان غربی عنایت ویژه‌ای در شناخت آثار و اندیشه سهروردی شده است. نخستین کوشش‌های روشمند در شناخت آثار سهروردی از سوی بروکلمان^۳ و ریتز^۴ اعمال گشته است. اما دانشمندی که بزرگترین سهم در معرفی افکار و آراء و روش سهروردی در غرب، بلکه در ایران را داراست، هانری کربن، عارف و دانشمند فقید فرانسوی است.^۵ او ابتدا با نگارش مقاله پرمایه‌ای به نام سهروردی، بنیانگذار فلسفه اشراق در پاریس^۶ و سپس روابط حکمت اشراق و ایران

۱. شهرزوری، نزهة الارواح و روضة الافراح (تاریخ الحكماء) تصحیح خورشید احمد، حیدرآباد، ۱۹۷۶، متن و ترجمه فارسی بخش سهروردی تاریخ الحكماء در مقدمه دکتر نصر جلد سوم مجموعه مصنفات سهروردی آورده است. تهران، ۱۳۵۵.

۲. ابن ابی اصیبعه، عیون الانباء، ۱۶۷/۲، ابن خلکان ۴۱۰/۲، اتمام التمه ۳۹.

3. Brockelman, c.; Geschichte der Arabischen literature, suppl. Band I, Leiden, 1937

4. Ritter, H.; Die Vier suhrawardi, Der Islam, XXIV 1937.

۵. برای آشنایی با کربن نگاه کنید به:

مقدمه سیدحسین نصر بر جشن نامه هانری کربن، تهران، ۱۳۵۶ تحت عنوان «زندگی، آثار و افکار استاد هانری کربن».

شایگان داریوش، هانری کربن، آفاق تفکر معنوی اسلام ایرانی؛ ترجمه باقر پیرهام، تهران ۱۳۷۱.

6. Corbin, Henry; Suhrawardi d' Alep fondateur de la doctrine illuminative; paris, 1939.

باستان در تهران،^۱ و بالاخره با انتشار مجموعه فی الحکمة الالهیه،^۲ که تصحیح انتقادی الهیات سه کتاب اصلی سهروردی یعنی تلویحات و مقامات و مطارحات در استانبول و پس از آن انتشار متن منقح حکمة الاشراق، بزرگترین قدمها را در راه شناخت و معرفی حکیم پر آوازه سهروردی برداشت. تدوین و انتشار سه جلد مجموعه مصنفات شیخ اشراق از سوی هانری کربن با اسلوبی علمی تاکنون درباره آثار هیچیک از حکمای اسلامی انجام نشده است. کربن در کار تدارك جلد چهارم این مجموعه بود^۳ که اجل مهلتش نداد. وی بر هر سه جلد مقدمه‌های مفصل تحلیلی به زبان فرانسوی نگاشته است^۴ این سه مقدمه حاوی بدیع‌ترین نکات درباره اندیشه سهروردی و فلسفه اشراق است. چند کتاب و رساله سهروردی توسط کربن به زبان فرانسه ترجمه شده است.^۵ همچنین در کتاب بزرگ بجا مانده از کربن تحت عنوان در سرزمین اسلام ایرانی، بخش قابل ملاحظه‌ای به سهروردی اختصاص دارد.^۶ در میان غربیان اسپیس و ختک^۷ نیز به ترجمه رسائل سهروردی اقدام کرده‌اند. لویی ماسینیون نیز از جمله کسانی است که درباره سهروردی مطالبی نگاشته است.^۸ در ایران بعد از کربن، سهم بزرگ در تصحیح و معرفی آثار سهروردی از آن دکتر

1. Les Motifs Zcraostriens dans la philosophie de suhrawardi; Tehran 1948

این رساله توسط احمد فردید و گلشن به فارسی ترجمه شده است روابط حکمت اشراق ایران باستان، تهران ۱۳۲۴.

2. Opera Metaphysica et Mystica. Istambool 1945.

۳. نصر، سیدحسین؛ مقدمه جلد سوم مجموعه مصنفات شهاب الدین سهروردی، تهران، ۱۳۵۵، ص ۶۰.

۴. مقدمات کربن بر مجموعه مصنفات شیخ اشراق هنوز به فارسی ترجمه نشده است.

۵. ترجمه حکمة الاشراق، به فرانسوی

Corbin, H. Le Livre de La sagsse orientale Verdier, paris, 1986

ترجمه مجموعه‌ای از حکایت‌های اشراقی در کتابی به نام آواز پر جبرئیل:

Corbin, H. Archange empourpre, paris شامل: آواز پر جبرئیل، صغیر سیمرخ، لغت موران، عقل سرخ...

۶. اثر بزرگ کربن در ۴ جلد. دکتر نصر از آغاز ترجمه این اثر خبر می‌دهد (جشن نامه هانری کربن، تهران ۱۳۵۶ ص

۱۶ و ۱۷) Corbin, H. En Islam Iranien, paris, 1917 - 1973

7. Spies, Otto and Khatak S.K., Three Treatises of Mysicism stuttgart. 1935

رساله لغت موران، رساله صغیر سیمرخ و رساله الطیر.

8. Recueil de Textes Inedrts Concernant L'Histoire de La Mystique en pays d'Islam, Paris, 1929.

سیدحسین نصر است از وی چند مقاله و نیز تصحیح آثار فارسی سهروردی در مجموعه مصنفات در دست است.^۱

در میان پژوهشهای عربی درباره اندیشه سهروردی و فلسفه اشراق، کارهای ابوریان^۲ و مصطفی حلمی^۳ قابل ذکر است. در تحلیل فلسفی آراء سهروردی، کار دانشمند معاصر، دکتر ابراهیمی دینانی در کتاب شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی یادکردنی است.

علی رغم امتیازات فراوان مجموعه سه جلدی مصنفات شهاب الدین یحیی سهروردی، این کتاب حاوی همه آثار شیخ اشراق نیست. در مجموعه مصنفات مجموعاً بیست رساله و کتاب سهروردی تصحیح شده است. از این بیست اثر، در سه مورد تنها بخشی از سه کتاب سهروردی انتشار یافته است. کربن تنها بخش سوم، یعنی الهیات، کتابهای تلویحات، مقومات و مطارحات را منتشر ساخته است. بخشهای منطق و طبیعیات این سه کتاب در مجموعه مصنفات نیامده است. منطق تلویحات توسط دکتر فیاض جداگانه تصحیح و منتشر شده است. سه رساله الالواح العمادیة، کلمة التصوف و بخش الهیات کتاب اللمحاحات توسط دکتر نجفقلی حبیبی ادامه کار کربن و نصر در مجموعه مصنفات به حساب می آید. متن کامل لمحات پیشتر توسط امین معلوف در بیروت تصحیح و منتشر شده بود. متن هیاکل النور را نیز که در هند و ایران منتشر شده است، اگر به موارد یاد شده بیفزاییم، در می یابیم که مجموعاً ۲۴ رساله و کتاب سهروردی تصحیح و منتشر شده

۱. برای آشنایی با کارهای دکتر نصر مراجعه شود به:

Chittck, W. The works of seyed Hossein Nasr through his fortieth Birthday
سیدحسین نصر، مجله کک شماره ۴۴-۴۳، مهر و آبان ۱۳۷۲، ص ۱۹۷-۱۵۷.

۲. ابوریان، محمدعلی؛ اصول الفلسفة الاشراقية عند شهاب الدین سهروردی، قاهره ۱۹۵۸ (طبع ۲، ۱۹۸۷).
این کتاب توسط دکتر محمدعلی شیخ به فارسی ترجمه شده است. تهران، ۱۳۷۲، انتشارات دانشگاه شهید بهشتی، تحت عنوان مبانی فلسفه اشراق از دیدگاه سهروردی.

۳. مصطفی حلمی، محمد؛ آثار السهروردی المقتول، تصنیفات و خصائصها التصوفية و الفلسفية، مجله کلیه الآداب، جامعة القاهرة، ۱۹۵۱ م. و نیز تعلیق «سهروردی و حکمة الاشراق» ذیل مقاله سهروردی، فان دن برج، دائرة المعارف الاسلامیه ج ۱۵ (ترجمه عربی ۱۹۳۶ - 1913 First Encyclopedia of Islam, Leiden).

است. اما حدود يك چهارم آثار سهروردی هنوز تصحيح و منتشر نشده که در میان آنها طبيعيات تلويحات و منطق و طبيعيات مقاومات و مطارحات، (منطق و طبيعيات لمحات در ایران) و نیز الواردات والتقديسات قابل توجه است. بنابر فهرست شهرزوری ۲۴ عنوان از آثار سهروردی هنوز منتشر نشده است. ما نام شانزده اثر دیگر از سهروردی را نیز که در فهرست شهرزوری نیامده است به عنوان آثار قابل تحقیق آورده ایم. بعلاوه شروح قابل ملاحظه ای از آنچه میراث فلسفه اشراق را تشکیل می دهد، هنوز به زیور طبع آراسته نشده است، شرح و دود تبریزی بر الالواح العمادية و شرح ابن کمونه بر تلويحات در این میان یادکردنی است.

متن شرح حکمة الاشراق قطب الدین شیرازی و تعلیقه ارزشمند صدر المتالهین شیرازی، علی رغم اینکه کتاب درسی فلسفه اشراق در حوزه های فلسفی ایران به حساب می آید، هنوز تصحيح نشده و چاپ سنگی قرن گذشته تنها نسخه چاپ شده آن است. کتاب ارزشمند الشجرة الالهيه شهرزوری نیز تاکنون مطلقاً منتشر نشده است. انتشار مصحح و روشمند آثار یاد شده قدم اول در راه تحقیق در فلسفه اشراق است، و بدون چنین قدمی هر گونه تحلیل و پژوهش فلسفی درباره حکمت اشراقی همه جانبه، تام و دقیق نخواهد بود. قدم بعدی تدوین متنی مطمئن و دقیق و به زبان روز از فلسفه اشراق است. متنی که جوانب مختلف، مبانی و آراء و ابتکارات این نظام فلسفی را عیان سازد و به کار تعلیم و آموزش فلسفه اشراق بیايد.

۴- ۱. طبقه بندی آثار شیخ اشراق

شهاب الدین سهروردی همچون شهابی زودگذر در آسمان حکمت و عرفان ایران درخشید و اثری جاودانه در اندیشه مسلمانان برجای گذاشت. علی رغم عمر کوتاه این نابغه اسلامی، افزون از پنجاه کتاب فارسی و عربی از وی به جا مانده است. نثر عربی وی متین و جذاب است. نوشته های فارسی وی از شاهکارهای ادب فارسی به شمار می آید و سرمشق نثر نویسی داستانی فلسفی و عرفانی گشته است.^۱

۱. ر. ک: تاریخ ادبیات ایران، دکتر ذبیح الله صفا، جلد دوم، ص ۹۹۷-۹۹۶ تهران، ۱۳۶۹ (چاپ دهم)

آثار سهروردی را به چند گونه می‌توان تقسیم کرد. نخستین بار لوئی ماسینیون^۱ تقسیم‌بندی سه‌گانه‌ای از آثار سهروردی ارائه کرد که قابل مناقشه فراوان است.

پس از وی کرین تقسیمی چهارگانه از مصنفات سهروردی به دست داد.^۲ نصر با جزیی تغییر، به تقسیمی پنجگانه در آثار سهروردی قائل شد.^۳ با رجوعی دوباره به آثار سهروردی و شروح و تعلیقات آنها و تحقیقات انجام یافته درباره آراء سهروردی و فلسفه اشراق، آثار سهروردی را می‌توان به شش دسته تقسیم کرد:

دسته اول: کتبی که مختص بیان عقاید اشراقی است. در این دسته تنها کتاب حکمة الاشراق جای می‌گیرد که با تمام آثار سهروردی متفاوت است و سنگ اول فلسفه اشراقی به حساب می‌آید. وی در این کتاب سیمای تمام عیار مکتب تاسیسی خود را جلوه‌گر می‌سازد.

دسته دوم: چهار کتاب بزرگ تعلیمی و نظری سهروردی که همگی به زبان عربی نگاشته شده است. در آنها ابتدا از فلسفه مشائی، با تفسیر خاص سهروردی سخن رفته است. سپس بر این مبنا، فلسفه اشراق مورد تحقیق قرار می‌گیرد. هر چهار کتاب دارای سه بخش منطق، طبیعیات و الهیات است. این چهار کتاب عبارتند از: التلویحات، المشارع والمطارحات، المقاومات، اللمحات. در میان این چهار کتاب، تلویحات مهم‌ترین آنهاست. مطارحات به منزله شرحی است بر تلویحات، لمحات در حکم تلخیص آن است و مقاومات الحاقی است بر تلویحات.

دسته سوم: رساله‌های کوتاه‌تر فارسی و عربی که در آنها مواد پنج کتاب سابق به زبانی ساده‌تر و به صورت خلاصه توضیح داده شده است. در این دسته دو رساله بسیار مهم هیاکل النور والالواح العمدیه قرار دارد که به زبان عربی نگاشته شده و توسط خود سهروردی به فارسی برگردانیده شده است. رساله فی اعتقاد الحکماء به زبان عربی و رساله های پرتوانمه و بستان القلوب به زبان فارسی نیز در این دسته جای می‌گیرد. در انتساب

۱. ماسینیون ۱۹۲۹ و نیز مقدمه امین معلوف بر اللمحات، بیروت ۱۹۶۹ م.

۲. مقدمه جلد اول مجموعه مصنفات Corbin, H. Opera Metaphysica et Myslica, I, XVI

۳. نصر، سیدحسین، سه حکیم مسلمان، ص ۶۹-۶۸.

بستان القلوب به سهروردی بحثهایی در گرفته است که ما انتساب را به دلایلی که در جای خود خواهد آمد ترجیح داده ایم.

دسته چهارم: حکایت‌های رمزی و یا داستان‌هایی که در آنها از سفر نفس در مراتب وجود و رسیدن به اشراق و سعادت سخن رفته است. زبان اکثر این رساله‌ها فارسی است و برخی از آنها عبارتند از: عقل سرخ، صفر سیمرخ، آواز پر جبرئیل، لغت موران، رساله فی حالة الطفولية، روزی با جماعت صوفیان و رساله پراهمیت الغربة الغریبه و نیز رساله فی المعراج که هنوز منتشر نشده است.

دسته پنجم: تحریرها، ترجمه‌ها، شروح و تفاسیر کتب فلسفی گذشته و نیز آنچه بر قرآن کریم و احادیث نبوی نوشته است. از این زمره است تفسیر چند سوره قرآن و بعضی احادیث حضرت رسول (ص) که هنوز منتشر نشده است، شرح فارسی اشارات شیخ الرئیس - که این نیز تاکنون منتشر نشده، ترجمه فارسی رساله الطیر ابن سینا و از همه مهم تر رساله فی حقیقة العشق یا مونس العشاق که مبتنی بر رساله فی العشق شیخ الرئیس است.

دسته ششم: دعاها و مناجات‌نامه‌هایی که همگی به زبان عربی هستند و الواردات و التقدیسات خوانده می‌شوند و مجموعه ای بدیع در نیایش به حساب می‌آید و متأسفانه تاکنون منتشر نشده است.

مشخص کردن ترتیب زمانی نگارش آثار سهروردی بسیار دشوار است. چرا که سهروردی در آثار مختلف خود به یکدیگر ارجاع می‌دهد.

آثار دیگر حکمای اشراقی را می‌توان به سه دسته تقسیم کرد:

دسته اول: کتبی است که به عنوان شرح و تعلیق بر آثار سهروردی نگاشته شده است. شروح شهرزوری و قطب الدین بر حکمة الاشراق، شرح ابن کمونه بر تلویحات، شرح دوانی و غیاث الدین دشتکی بر هیاکل النور، شرح و دود تبریزی بر الالواح العمدیه، مهم ترین کتب این دسته اند:

دسته دوم: کتبی که مستقلاً در فلسفه اشراق نگاشته شده است. کتاب ارزشمند الشجرة الالهیه شهرزوری - که متأسفانه هنوز منتشر نشده است، درة التاج قطب الدین

شیرازی که دائرةالمعارفی است از جمله حاوی اندیشه اشراقی و نیز حیات النفوس ریزی (حکمت اشراق به زبان فارسی) از این دسته به حساب می آیند.

دسته سوم: با توجه به دیدگاه خاص فلسفه اشراق به منشأ فلسفه، تاریخ فلسفه در این اندیشه جایگاهی ویژه می یابد. نزهة الارواح شهرزوری يك تاريخنگاری فلسفی به شیوه اشراقی است و در موضوع خود منحصر به فرد می باشد (متأسفانه متن اصلی یعنی عربی آن، هنوز در ایران منتشر نشده است).

۵-۱. کتابشناسی توصیفی فلسفه اشراق

این کتابشناسی از دو بخش تشکیل شده است: بخش اول به معرفی آثار منتشر شده فلسفه اشراق و نیز کتب و مقالاتی که درباره اندیشه سهروردی و حکمت اشراق منتشر شده اند می پردازد. بخش دوم عهده دار معرفی آثار منتشر شده فلسفه اشراق است.

بخش اول از پنج فصل فراهم آمده است: فصل اول حاوی مجموعه های منتشر شده آثار سهروردی است. در این فصل هفت مجموعه معرفی شده است. در فصل دوم به معرفی آثار منتشر شده شیخ اشراق پرداخته ایم. در این فصل مشخصات بیست و چهار کتاب یا رساله معتبر منتشر شده سهروردی آمده است. فصل سوم عهده دار ارائه مشخصات شروح و تعلیقات منتشر شده بر کتب حکیم سهرورد است. مجموعه بر چهار کتاب سهروردی هشت شرح و تعلیقه نگاشته شده منتشر شده است. در فصل چهارم به معرفی دیگر متون منتشر شده فلسفه اشراق پرداخته ایم. تنها ۴ کتاب در این فصل معرفی شده است. فصل پنجم عهده دار کتب و مقالات منتشر شده عربی و فارسی درباره فلسفه اشراق است. این فصل در ۲ قسمت عرضه شده است: در قسمت اول یعنی کتب و مقالات عربی کارهای ۴ نفر از محققین عرب را آورده ایم. در قسمت دوم یعنی کتب و مقالات فارسی درباره فلسفه اشراق، ۴ کتاب و ۴۸ مقاله معرفی شده اند.

لازم به ذکر است مقالاتی که در نقد کتب اشراقی نوشته شده در ذیل عنوان کتاب آورده ایم.

در زمینه عنوان کتابهای سهروردی و دیگر حکمای اشراق، صحیح ترین عنوان را برگزیده ایم و دیگر عنوانها را در پرانتز آورده ایم.

کلیه چاپهای هر کتاب و رساله، اعم از ایران و خارج از آن، را به ترتیب زمان نشر با مشخصات کامل ارائه کرده‌ایم. کوشیده‌ایم کتب ارائه شده با تتبع کامل ارائه شود. مقالات منتشر شده در ایران نیز همین گونه است. اما در مورد مقالات عربی و مقالات فارسی منتشر شده در خارج از ایران، به علت کمبود منابع، استقصای کامل میسر نشده است. در این کتابشناسی کتب و مقالات درباره فلسفه اشراقی، غیر از زبانهای فارسی و عربی، مدّ نظر نبوده است؛ هر چند به موارد مهم آن در متن یا حاشیه اشاره کرده‌ایم. در زمینه پایان نامه‌های تحصیلی نیز، در این مجال معرفی عناوینی که به فلسفه اشراق اختصاص یافته است، میسر نشد.

بخش دوم، یعنی آثار منتشر نشده فلسفه اشراق، در ۲ فصل فراهم آمده است: فصل اول به آثار منتشر نشده سهروردی پرداخته شده است و ۲۵ اثر قطعی الاستناد (بر اساس فهرست شهرزوری) که هنوز منتشر نشده و شانزده اثر که در دیگر منابع به سهروردی نسبت داده شده، آورده شده است. قضاوت نهائی درباره صحت استناد و عدم آن منوط به رجوع به جمیع نسخ خطی موجود آنها و تحقیق و مقایسه با آثار سهروردی است. در فصل دوم دیگر کتب منتشر نشده فلسفه اشراق را گرد آورده‌ایم. در این فصل ۲۴ شرح بر آثار سهروردی و ۵ کتاب مستقل حکمای اشراق معرفی شده است. اینکه نسخه‌ای از این کتب به جا مانده یا نه، و نیز صحت استناد و عدم آن همه در گرو تحقیق در نسخ خطی این عناوین است. منابع استناد این عناوین به حکمای اشراقی و سهروردی در متن یا پاورقی ذکر شده است.

تا آنجا که می‌دانیم درباره کتابشناسی فلسفه اشراق تاکنون تحقیق مستقلی صورت نگرفته است. بی شک قدم اول ناقص و نارسا است. تذکر کاستیها و خطاهای نگارنده سبب مزید امتنان است.

۲. آثار منتشر شده فلسفه اشراق

۱-۲. مجموعه‌های منتشر شده از آثار سهروردی

به طور کلی هفت مجموعه از آثار شیخ اشراق منتشر شده است. مقصود ما از «مجموعه» کتابی است که حاوی حداقل متن اصلی دورساله شهاب الدین سهروردی باشد.

این فصل را به ترتیب تاریخ انتشار تنظیم کرده‌ایم. در فصول آینده بکرات به این مجموعه‌ها استناد خواهیم کرد. در این فصل عنوان رسائل و تعداد آنها را آن چنان که گردآورندگان مجموعه‌ها ذکر کرده‌اند، آورده‌ایم و از اشاره به عنوان مشهور یا دیگر عنوان رساله پرهیز کرده‌ایم. این مشخصات را به فصل آینده موکول نموده‌ایم.

۱- سه رساله دربارهٔ تصوف Three Treatises of Mysticism اشتوتگارت ۱۹۳۵م. همراه با مقدمه در شرح احوال سهروردی و ترجمه انگلیسی رساله‌ها به قلم اسپیس (spies) و ختک (Khatak) شامل سه رساله: ۱- رساله لغت موران، ۲- رسالهٔ صفیر سیمرخ ۳- رساله الطیر.

۲- دور رساله از سهروردی، تهران، ۱۳۱۷ش، به اهتمام دکتر مهدی بیانی. شامل: ۱- رساله فی حالة الطفولیت، ۲- روزی با جماعة صوفیان.

۳- مجموعه فی الحکمة الالهیه من مصنفات شهاب الدین یحیی سهروردی. استانبول، ۱۹۴۵م، به اهتمام هانری کرین Opera Metaphysica et Mystica, ed. H. Corbin شماره ۱۶ سلسلهٔ نشریات الاسلامیه. مشتمل بر بخش الهیات سه کتاب: ۱- التلویحات، ۲- المقاومات، ۳- المشارع والمطاحات. همراه با مقدمه تحلیلی مفصلی به زبان فرانسوی.

چاپ دوم: تهران، ۱۳۵۵ش، تحت عنوان مجموعه مصنفات شیخ اشراق شهاب الدین یحیی سهروردی، جلد اول انجمن شاهنشاهی فلسفه ایران، شماره ۱۱، گنجینهٔ نوشته‌های ایرانی، دورهٔ جدید، شماره ۱.

چاپ سوم: تهران، ۱۳۷۲ش. موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه). ۴- مجموعهٔ دوم مصنفات شیخ اشراق، شهاب الدین یحیی سهروردی در حکمت الهی (Oeuvre philosophiques et mystiques (Opéra Metaphysica et Mystica II)، با تصحیح و مقدمهٔ تحلیلی مفصل فرانسوی هانری کرین به زبان فرانسوی، تهران، ۱۳۳۱ش، پاریس، ۱۹۵۲م، قسمت ایران‌شناسی انستیتو ایران و فرانسه، مجموعهٔ آثار ایرانی، شماره ۲.

چاپ دوم: تهران ۱۳۵۵ش، تحت عنوان مجموعهٔ مصنفات شیخ اشراق،

شهاب‌الدین یحیی سهروردی، جلد دوم، انجمن شاهنشاهی فلسفه ایران، شماره ۱۳، گنجینه نوشته‌های ایرانی، دوره جدید، شماره ۲.

چاپ سوم، تهران، ۱۳۷۲ ش، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه).
مشمول بر ۱- کتاب حکمة الاشراق، ۲- رساله فی اعتقاد الحكماء، ۳- قصة الغربیة الغربیة، همراه با منتخباتی از دو شرح قطب‌الدین شیرازی و شهرزوری بر مقدمه حکمت الاشراق و ترجمه و شرح فارسی قصه الغربیة الغربیة.

۵- چهارده رساله، تالیف و ترجمه فخرالدین رازی، شهاب‌الدین سهروردی، اثیرالدین ابهری، ذوالفضائل اخسیکتی و دیگران، ترجمه و تصحیح و مقدمه و تراجم احوال از سید محمدباقر سبزواری، تهران، ۱۳۴۰، دانشگاه تهران.

شامل چهار رساله: ۱- رساله هشتم ترجمه رساله الطیر (که به نظر گردآورنده کتاب از ذوالفضائل اخسیکتی است)، ۲- رساله یازدهم داستان سیمرخ و کوه قاف (سیاح و باز) که گردآورنده نام مؤلف آن را تعیین نکرده است، ۳- رساله دوازدهم، پرتوانه از شیخ اشراق، ۴- رساله سیزدهم، روضة القلوب که به نظر گردآورنده احتمالاً از شیخ اشراق است.

این مجموعه فاقد مشخصات نسخ و در میان مجموعه‌های این بخش در پایین‌ترین سطح قرار دارد.

۶- مجموعه آثار فارسی شیخ اشراق، با تصحیح و تحشیه و مقدمه دکتر سیدحسین نصر، با مقدمه تحلیلی به زبان فرانسه از هانری کربن، تهران، ۱۳۴۸ ش. قسمت ایران‌شناسی انستیتو ایران و فرانسه، گنجینه نوشته‌های ایرانی، شماره ۱۷.

چاپ دوم: تهران، ۱۳۵۵ ش، تحت عنوان مجموعه مصنفات شیخ الاشراق شهاب‌الدین یحیی سهروردی، جلد سوم، مشتمل بر مجموعه آثار فارسی شیخ اشراق، انجمن شاهنشاهی فلسفه ایران، شماره ۱۴، گنجینه نوشته‌های ایرانی، دوره جدید، شماره ۳.

چاپ سوم: تهران، ۱۳۷۲، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه)
مشمول بر ۱۴ رساله: ۱- پرتوانه، ۲- هیاکل النور، ۳- الواح عمادی، ۴- رساله الطیر، ۵- آواز پر جبرئیل، ۶- عقل سرخ، ۷- روزی با جماعت صوفیان، ۸- فی حالة الطفولیت، ۹- فی حقیقة العشق یا مؤنس العشاق، ۱۰- لغت موران، ۱۱- صغیر سیمرخ،

۱۲- بستان القلوب (یا روضة القلوب)، ۱۳- یزدان شناخت، ۱۴- رساله عربی الابرار به تصحیح کر بن.

۷- سه رساله از شیخ اشراق شهاب الدین یحیی سهروردی، به تصحیح و مقدمه دکتر نجفقلی حبیبی، تهران، ۱۳۵۶، انجمن شاهنشاهی فلسفه ایران. مشتمل بر: ۱- الالواح العمادیه، ۲- کلمة التصوف، ۳- بخش الهیات اللمحات.

لازم به ذکر است که در انتهای مقدمه جلد سوم مجموعه مصنفات شیخ اشراق آمده است که «جلد چهارم مجموعه آثار سهروردی که اکنون [یعنی سال ۱۳۴۸ ش] در دست تهیه است شامل: ۱- متن عربی الالواح العمادیه ۲- متن عربی هیا کل النور ۳- کلمة التصوف ۴- الواردات و التقدیسات خواهد بود، به این ترتیب امید می رود بزودی مجموعه کامل آثار سهروردی در این سلسله انتشار یابد.»^۱ متأسفانه این وعده هنوز جامه عمل نپوشیده است. از این به بعد از مجموعه های شماره ۳ و ۴ و ۶ به نام سه جلد مجموعه مصنفات یاد خواهیم کرد.

۲-۲. آثار منتشر شده شیخ اشراق

در این فصل مجموعاً بیست و چهار کتاب یا رساله معتبر از سهروردی به ترتیب الفبائی اشاره می شود. مراد از معتبر آثار مسلم و نیز تألیفاتی است که نسبت به آنها به شیخ مقتول محتمل است.

۱- آواز پر جبرئیل (رساله...): الف: ۱۹۳۵ م، به اهتمام هانری کرین و پل کراوس، همراه با ترجمه فرانسوی در مجله آسیایی.

ب: تهران ۱۳۲۵ ش، به اهتمام دکتر مهدی بیانی، ضمیمه مجله پیام نو. (چاپ دوم، تهران ۱۳۶۱، انتشارات مولی)

ج: تهران، ۱۳۴۸ (۱۳۵۵، ۱۳۷۲) جلد سوم مجموعه مصنفات، ترجمه عربی این داستان همراه با شرح توسط عبدالرحمن بدوی در کتاب شخصیات قلقة فی الاسلام: قاهره ۱۹۴۶ و نیز در مقدمه کتاب اللمحات سهروردی، تصحیح امین معلوف، بیروت ۱۹۶۹ م آمده است.

۲- اعتقاد الحكماء (رسالة في ...)

الف: تهران، ۱۳۳۱ ش (۱۳۵۵، ۱۳۷۲)، جلد دوم مجموعه مصنفات، ب: تهران، ۱۳۵۴، ص ۷۴۱-۷۲۶، مجله گوهر، بنیاد نیکوکاری نوریانی. این رساله توسط حسین خلیقی در ۱۳۵۴ به فارسی ترجمه شده است: تهران، انجمن شاهنشاهی فلسفه ایران.

۳- الالواح العمادية.

تهران، ۱۳۵۶ ش، سه رساله از شیخ اشراق

۴- الواح عمادی (ترجمة رسالة قبل است که توسط خود سهروردی انجام گرفته است).
جلد سوم مجموعه مصنفات، تهران، ۱۳۴۸ (۱۳۵۵، ۱۳۷۲)

۵- بستان القلوب (روضة القلب)^۱

الف: چهارده رساله، تهران، ۱۳۴۰، رساله سیزدهم.

ب: جلد سوم مجموعه مصنفات، تهران، ۱۳۴۸ (۱۳۵۵، ۱۳۷۲)

۶- پرتونامه

الف: چهارده رساله، تهران، ۱۳۴۰، رساله دوازدهم. ب: جلد سوم مجموعه

مصنفات، تهران، ۱۳۴۸ (۱۳۵۵، ۱۳۷۲)

۷- التلويحات اللوحية والعريشية (التلويحات)

العلم الاول في المنطق: منطق تلويحات، حاشیه و تعلیقه از علی اکبر فیاض، تهران،

۱۳۳۴، دانشگاه تهران، شماره ۱۷۰.

العلم الثالث في الالهيات: جلد اول مجموعه مصنفات، استانبول، ۱۹۴۵، تهران،

۱۳۵۵ (۱۳۷۲)

۸- حکمة الاشراق

الف: تهران، ۱۳۱۵، در ضمن شرح قطب الدین شیرازی، چاپ سنگی.

ب: جلد دوم مجموعه مصنفات، تهران، ۱۳۳۱ (۱۳۵۵، ۱۳۷۲)

۱. درباره صحت انتساب این رساله به سهروردی نگاه کنید به مقدمه دکتر نصر بر جلد سوم مجموعه مصنفات سهروردی ص ۵۵ به بعد.

حکمة الاشراق توسط هانری کربن به فرانسوی و توسط دکتر سجادی به فارسی ترجمه شده است.

۹- رساله الابراج (الكلمات الذوقیه و النكات الشوقیه، كلمات ذوقیه)

تصحیح هانری کربن، جلد سوم مجموعه مصنفات، تهران، ۱۳۴۸ (۱۳۵۵، ۱۳۷۲)

۱۰- رساله فی حالة الطفولية

الف: تهران، ۱۳۱۷، دو رساله. ب: تهران ۱۳۴۸ (۱۳۵۵، ۱۳۷۲) جلد سوم

مجموعه مصنفات

۱۱- رساله الطیر (ترجمه فارسی رساله الطیر ابن سینا)

الف: اشتوتگارت، ۱۹۳۵، سه رساله درباره تصوف، ب: تهران، ۱۳۴۰ ش، چهارده

رساله به نام ذوالفضائل اخسیکتی (آقای سبزواری در این انتساب به خطا رفته است)^۱

ج: تهران، ۱۳۴۸ (۱۳۵۵، ۱۳۷۲) جلد سوم مجموعه مصنفات

۱۲- رساله فی حقیقه العشق (مونس العشاق)

الف: اشتوتگارت، ۱۹۳۴، به نام مونس العشاق The lover's friend همراه با شرح

فارسی رساله العشق. ب: تهران، به اهتمام دکتر مهدی بیانی، مجله پیام نو، شماره ۷.

ج: تهران، ۱۳۴۷، به اهتمام سیدحسین نصر، نشریه معارف اسلامی، شماره ۷. د: تهران،

۱۳۴۸ (۱۳۵۵، ۱۳۷۲)، جلد سوم مجموعه مصنفات

۱۳- روزی با جماعت صوفیان

الف: تهران، ۱۳۱۷، دو رساله. ب: تهران ۱۳۴۸ (۱۳۵۵ - ۱۳۷۲) جلد سوم

مجموعه مصنفات.

در زمینه متن این رساله، تحقیق لغوی ذیل منتشر شده است:

واژه نامه بسامدی روزی باجماعت صوفیان سهروردی، فراهم آمده مینو احمدی

فرهنگستان زبان ایران، بنیاد شاهنشاهی فرهنگستانهای ایران، تهران ۱۳۵۶.

۱۴- صغیر سیمرخ (در احوال اخوان تجرید)

الف: اشتوتگارت، ۱۹۳۵ م، سه رساله در تصوف. ب: ۱۹۳۹ م، با ترجمه فرانسوی، مجله هرمس، جلد سوم، مجموعه سوم، به اهتمام هانری کربن. ج: تهران، ۱۳۴۸ (۱۳۷۲، ۵۵) جلد سوم مجموعه مصنفات.

۱۵- عقل سرخ

الف: اصفهان، ۱۳۱۹ به اهتمام دکتر مهدی بیانی، چاپ دوم: تهران، ۱۳۳۲، انجمن دوستداران کتاب، چاپ سوم: تهران، ۱۳۶۱، انتشارات مولی. ب: تهران، ۱۳۴۰، چهارده رساله، رساله یازدهم به نام داستان سیمرخ و کوه قاف (سیاح و باز). (آقای محمد باقر سبزواری در عدم انتساب این رساله و یافتن نام اصلی آن به خطارفته است).^۱ ج: تهران، ۱۳۴۸ (۱۳۷۲، ۵۵) جلد سوم مجموعه مصنفات.

۱۶- قصة الغربة الغربية

الف: تهران، ۱۳۳۱ (۱۳۷۲، ۵۵) جلد دوم مجموعه مصنفات، همراه با ترجمه و شرح کهن به فارسی.

ب: قاهره، ۱۹۵۲ م، تصحیح احمد امین، همراه با دو رساله حی بن یقظان ابن سینا و ابن طفیل.

در مقدمه کوتاه این قصه عرفانی سهروردی اشاره ای به داستان حی بن یقظان و سلامان و ابسال ابن سینا کرده است. این نکته ظاهراً باعث شده است احمد امین این قصه را نیز در شمار حی بن یقظان در ردیف داستانهایی به همین نام از ابن سینا و ابن طفیل به حساب آورد. اما در متن قصه نامی از حی بن یقظان نیست و در واقع قصه الغربة الغربية از جایی شروع می شود که حی بن یقظان پایان گرفته است.

این رساله علاوه بر ترجمه فوق، در سال ۱۳۶۴ تحت عنوان بیگانگی در باختر زمین توسط حسین خراسانی به فارسی ترجمه و نشر شده است. تهران، بعثت.

۱۷- کلمة التصوف (کتاب فی التصوف يعرف بالکلمة، المقامات)

تهران، ۱۳۵۶، سه رساله

۱۸- لغت موران (رساله...)

- الف: اشتوتگارت، ۱۹۳۴م، سه رساله در تصوف
 ب: ۱۹۳۹م، مجله هرمس، به اهتمام هانری کرین
 ج: تهران، ۱۳۴۸ (۱۳۷۲، ۵۵)، جلد سوم مجموعه مصنفات.

۱۹- اللّمحات فی الحقائق (اللّمحات)

- الف: بیروت، ۱۹۶۹، حَقِّقه و قدّم له امین المعلوف، (رساله دکترای او در دانشگاه کمبریج) سلسله در اسات و نصوص فلسفیه، ش ۳، در النهار للنشر، همراه با مقدمه تحلیلی و پیشگفتار انگلیسی. ب: قاهره، ۱۹۶۹، تحقیق مع مقدمه محمد علی ابوریان
 ج: تهران، ۱۳۵۶، سه رساله. در تصحیح دکتر حبیبی تنها بخش سوم لمحات یعنی الهیات آن منتشر شده است، که مناسب بود در پشت جلد کتاب به این مهم اشاره می شد.

۲۰- المشارع والمطارحات (المطارحات)

- العلم الثالث (العلم الالهی): استانبول، ۱۹۴۵م، تهران، ۱۳۵۵ (۱۳۷۲) جلد اول مجموعه مصنفات.

۲۱- المقاومات

- العلم الثالث (العلم الالهی): استانبول، ۱۹۴۵م، تهران، ۱۳۵۵ (۱۳۷۲) جلد اول مجموعه مصنفات.

۲۲- هیاکل النور (الهیاکل النورية)

- الف: مصر، ۱۳۳۵ق (مقتطفات من الهیاکل النورية مع زیادات من شرحها بالاضافة الى بعض مقتطفات من حکمة الاشراق، لحسن الكردي). ب: قاهره، ۱۳۷۷ق، هیاکل النور للسهروردي الاشراقی، قدّم له و حقّق نصوصه مع تعلیقات الدكتور محمد علی ابوریان، المكتبة التجارية الكبرى. ج: مدارس هند، ۱۹۵۳م در ضمن شواکل الحور فی شرح هیاکل النور جلال الدین دوانی، تصحیح د. محمد عبدالحق. د: مشهد، ۱۴۱۱ق در کتاب ثلاث رسائل للدوانی به تحقیق د. سیداحمد تویسرکانی، این رساله قبل از شرح دوانی مستقلاً چاپ شده است.

۲۳- هیاکل النور فارسی

خود سهروردی متن عربی رساله را به فارسی برگردانیده است. تهران، ۱۳۴۸ (۱۳۵۵، ۱۳۷۲) جلد سوم مجموعه مصنفات.

۲۴- یزدان شناخت (رساله...)

الف: تهران، ۱۳۱۶ ش، چاپ سنگی، رساله یزدان شناخت، به تصحیح حاج سید نصرالله تقوی.

ب: تهران، ۱۳۲۷ ش، رساله یزدان شناخت با مقدمه و تصحیح بهمن کریمی. (وی این رساله را از آن عین القضاة همدانی می‌داند. با توجه به مقایسه مفاد این رساله با دیگر آثار شیخ اشراق، استناد آن را به سهروردی ترجیح دادیم).^۱

ج: تهران، ۱۳۴۸ (۱۳۵۵، ۱۳۷۲) جلد سوم مجموعه مصنفات.

۲-۳. شرحها و تعلیقه‌های منتشر شده بر کتب سهروردی

شرحها و تعلیقه‌های چهار کتاب و رساله سهروردی منتشر شده است. این کتب عبارتند از: آواز پر جبرئیل، حکمة الاشراق، رساله مونس العشاق، رساله قصه الغربة الغریبة و هیاکل النور: عدد این شروح و تعالیق منتشر شده به نه می‌رسد.

اول: شرح آواز پر جبرئیل

توسط شارحی ناشناس در اواخر قرن ۷ یا اول قرن ۸ تصحیح مسعود قاسمی، معارف، دوره اول، شماره ۱ فروردین - تیر ۱۳۶۳، صفحه ۹۹-۷۷.

دوم: شروح و تعلیقات منتشر شده بر حکمة الاشراق

۱- شهرزوری، شمس‌الدین محمد (قرن ۷ ق)، شرح حکمة الاشراق

تصحیح و تحقیق و مقدمه تحلیلی دکتر حسین ضیایی تربتی، تهران، ۱۳۷۲، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه)

۲- قطب‌الدین شیرازی، محمد بن مسعود (م ۷۱۰ ق)، شرح حکمة الاشراق

چاپ سنگی، تهران، ۱۳۱۳ ق، (افست چاپ سنگی، قم، انتشارات بیدار، بی تا)

۱. همان، ص ۵۷-۶۰، و نیز نگاه کنید به:

Nazmi, Reza; An Analytical Study of the persian Treatise on "Gnosis of God" (Yazdan - She-nakht) M.A. Thesis, Montreal institute of Islamic studies, MC Gill university, 1977.

۳- الهروی، محمد شریف نظام الدین احمد؛ انواریه ترجمه و شرح حکمة الاشراق سهروردی، نگاشته شده در ۱۰۰۸ق، متن انتقادی و مقدمه دکتر حسین ضیائی تربتی، و به اهتمام آستیم. تهران، ۱۳۵۸، (چاپ دوم، ۱۳۶۳ امیر کبیر) ترجمه و شرح پاره‌ای مسائل مهم در قسمت اول (مقدمه و مباحثی از فصل سوم مقاله‌ی ثالثه) و برملحض مباحث مهم اشراقی در قسمت دوم از کتاب حکمة الاشراق.

۴- صدرالمتألهین شیرازی، محمد بن ابراهیم (م ۱۰۵۰ق) تعلیقات علی شرح حکمة الاشراق لقطب الدین الشیرازی، در حاشیه شرح قطب الدین شیرازی منتشر شده است. (چاپ سنگی، تهران، ۱۳۱۳، افست چاپ سنگی، قم، بیدار)

۵- سجادی، دکتر سیدجعفر؛ حکمة الاشراق، ترجمه و شرح، تهران، ۱۳۵۵، دانشگاه تهران، (چاپ چهارم، ۱۳۶۶). این کتاب در مقاله ذیل مورد نقد قرار گرفته است: اکبری، فتحعلی، گوهر، شماره ۶، ۱۳۵۷.

سوم: شرح مونس العشاق

الف: شرح مونس العشاق، به اهتمام اسپیس (Spies)، مجله الابحاث الفلسفیه، ج ۲، ۱۹۳۲-۳۳ ب: شرح مونس العشاق، به تصحیح دکتر سیدحسین نصر و مظفر بختیار، تهران، ۱۳۵۰، انتشارات مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی، مجموعه متون فارسی، شماره ۱.

ج: شرح مونس العشاق، توسط شارحی ناشناس در اواخر قرن ۷ یا اوائل قرن ۸ (ظاهراً همان شارح آواز پر جبرئیل)، تصحیح مسعود قاسمی، معارف، دوره چهارم، شماره ۱، فروردین- تیر ۱۳۶۶، صفحه ۱۶۴-۱۴۹

چهارم: شرح قصه الغریبه الغریبه

ترجمه و شرح کهن قصه الغریبه الغریبه، به تصحیح هانری کرین، مجموعه دوم مصنفات، تهران، ۱۳۳۱ (۱۳۵۵-۱۳۷۲)

پنجم: شرح رساله هیاکل النور

الدوانی، جلال الدین محمد بن اسعد (م ۹۰۸)؛ شواکل الحور فی شرح هیاکل النور، در ثلاث رسائل تحقیق الدكتور السید احمد تویسرکانی، مشهد، ۱۴۱۱ مجمع البحوث الاسلامیه الآستانه الرضویه المقدسه.

۲-۴. دیگر متون منتشر شده فلسفه اشراق

پس از اینکه با آثار منتشر شده شیخ اشراق و نیز شروح و تعلیقات منتشر شده بر کتب وی آشنا شدیم، اینک نوبت به آن رسیده است که آثار مستقل دیگر اشراقیان را برشمایم. یعنی آثار مستقل شهرزوری، قطب الدین شیرازی، ابن کمونه و ریزی.

۱- شهرزوری، شمس الدین محمد نزهة الارواح و روضة الافراح (تاریخ الحكماء) تصحیح خورشید احمد، حیدرآباد ۱۹۷۶ م. تاریخ الحكماء شهرزوری دوبار به فارسی ترجمه و منتشر شده است: ۱- تهران، ۱۳۱۶ ش، ترجمه ضیاء الدین درّی ۲- تهران، ۱۳۶۵ ش، ترجمه مقصود علی تبریزی (نگاشته شده در ۱۰۱۱ ق) همراه با دیباچه‌ای درباره تاریخنگاری فلسفه به کوشش محمد تقی دانش‌پژوه و محمد سرور مولایی. با توجه به تکیه فراوان فلسفه اشراق بر آراء حکمای باستان ایران و یونان، تاریخ فلسفه یا به عبارت صحیح‌تر تاریخ فلاسفه از دیدگاه یک حکیم اشراقی امری مهم است که شهرزوری با محدودیتهای همه تاریخنگاری‌های فلسفی گذشته ما به رشته تحریر درآورده است. بخش سهروردی تاریخ الحكماء قدیمی‌ترین و معتبرترین منبع شناخت آثار و زندگی مؤسس فلسفه اشراق را به دست می‌دهد و بارها مستقلاً به عربی یا فارسی منتشر شده است.

۲- قطب الدین شیرازی، محمد بن مسعود؛ درة التاج لغرة الدباج. سه بخش از این کتاب منتشر شده است:

یک: بخش فاتحه (در فضیلت، حقیقت و اقسام علوم)، جمله اول در منطق، جمله دوم در فلسفه اولی، جمله سوم در علم اسفل (علم طبیعی) و جمله پنجم در علم اعلی (علم الهی) به کوشش و تصحیح سید محمد مشکوة، تهران، ۱۳۱۷ ش چاپ دوم، تهران، ۱۳۶۵ ش، انتشارات حکمت.

دو: فن دوم (در تلخیص مجسطی بطلمیوس، فن سوم در ارثاماطیقی (خواص اعداد)، فن چهارم در علم الحان (موسیقی) از جمله چهارم کتاب در علم اواسط (علم ریاضی)؛ تصحیح سید حسن مشکان، تهران

سه: قطب سوم در حکمت عملی و قطب چهارم در سلوك راه حق از خاتمه کتاب، به اهتمام ماهدخت بانو همایی، تهران، ۱۳۶۹ شرکت انتشارات علمی و فرهنگی. با این

حساب حدود ۶۰٪ از متن دره‌التاج منتشر شده است. دره‌التاج دائرةالمعارف بزرگ علوم عقلی به زبان فارسی است و رگه‌های فلسفه اشراقی بخوبی در آن هویدا است.

۳- ابن کمونه، سعدبن منصور؛ الجدید فی الحکمة، به کوشش حمید و عیدالکبیری، بغداد ۱۴۰۳ ق. این کتاب حاوی مسائل عمومی فلسفه است.

۴- ریزی، اسمعیل بن محمد (قرن ۷ ق)؛ حیات النفوس (فلسفه اشراق به زبان فارسی) به کوشش محمد تقی دانش پژوه، تهران، ۱۳۶۹ ش، بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار. این کتاب بر سیاق تلویحات و مطارحات شامل سه فن منطق، طبیعی و الهی نگاشته شده است. این کتاب توسط علیرضا ذکاوتی قراگزلو مختصراً معرفی شده است: نشر دانش، سال دوازدهم، شماره ۶، مهر و آبان ۱۳۷۱، صفحه ۵۴).

۲-۵. کتابها و مقالات منتشر شده عربی و فارسی درباره فلسفه اشراق

اول: کتابها و مقالات عربی

۱- ابوریان، محمد علی؛ اصول الفلسفة الاشراقية عند شهاب الدین السهروردی؛ قاهره، ۱۹۵۲ م، چاپ دوم ۱۹۶۹، چاپ سوم، ۱۹۸۷، دارالمعارف الجامعیه، اسکندریه.

این کتاب مفصلترین اثری است که به زبان عربی درباره سهروردی منتشر شده است. مطالب کتاب بیشتر مبتنی بر تحقیقات هانری کربن و لویی ماسینیون است، لکن شامل برخی اطلاعات تازه درباره زمینه تاریخی عصر سهروردی و علت تکفیر اوست. این کتاب توسط دکتر محمد علی شیخ به نام مبانی فلسفه اشراق از دیدگاه سهروردی در سال ۱۳۷۲ ش در سلسله انتشارات دانشگاه شهید بهشتی (شماره ۲۴۳) به فارسی ترجمه و منتشر شده است.

از دکتر ابوریان مقاله نظریه امامت بین الباطنیه و السهروردی در سال ۱۹۵۱ م در مجله الثقافة و نیز تصحیح هیاکل النور (قاهره، ۱۹۵۷) و اللمحات فی الحقائق (۱۹۶۹) از آثار سهروردی منتشر شده است.

۲- بدوی، عبدالرحمن، شخصیات قلقة فی الاسلام، دراسات ألف بینها و ترجمها؛ دراسات اسلامیه شماره ۳، قاهره ۱۹۴۶ م، طبع ۲ قاهره ۱۹۶۴ م دار النحضة العربیه.

این کتاب کم حجم ترجمه مقالات لویی ماسینیون و هانری کربن درباره سه شخصیت بزرگ اسلامی سلمان فارسی، حلاج و سهروردی است. مطالب بخش

سهروردی آن فراهم آمده از دورساله ذیل است:

- ۱- ترجمه مقاله هانری کرین از فرانسه به عربی به نام السهروردی الحلبی مؤسس المذهب الاشراقی (نشرت جماعة الدراسة الايرانية، رقم ۱۶، باریس ۱۹۳۶ م)
- ۲- ترجمه متن رساله آواز پر جبرئیل و ترجمه مقدمه تحلیلی هانری کرین. ویل کراوس از فرانسه به عربی (مجله آسیایی ۱۹۳۵ م)

۳- الکیالی، سامی، السهروردی؛ قاهره ۱۹۵۵ م، دارالمعارف، نوابغ الفكر العربی رقم ۱۳، ۱۰۰ صفحه. این کتاب کم حجم از دو بخش فراهم آمده است: بخش اول ترجمان عربی تحقیقات پژوهشگران غربی درباره سهروردی است. بخش دوم، نمونه ای از آثار مختلف سهروردی می باشد.

۴- مصطفی حلمی، محمد؛ ۴/۱: آثار السهروردی المقتول، تصنیفات و خصائصها التصوفیه و الفلسفیه، مجلة كلية الآداب، جامعة القاهرة، المجلد ۱۳، الجزء الاول، مايو ۱۹۵۱ م. ص ۱۷۸-۱۴۵. ۴/۲: ذیل مقاله السهروردی S. Van Den Bergh در دائرة المعارف الاسلامیه، ج ۱۵ تحت عنوان تعليق «السهروردی و حکمة الاشراق»، ص ۳۱۱-۳۰. هر دو مقاله، حاوی نکاتی نسبتاً تازه است.

لازم به ذکر است تحقیقات انجام گرفته درباره سهروردی و فلسفه اشراق در زبان عربی هیچیک منبع دست اول به حساب نمی آید و غالباً سرچشمه گرفته از تحقیقات غربی در این زمینه است.

دوم: کتب و مقالات فارسی

در زبان فارسی درباره فلسفه اشراق و اندیشه سهروردی چهار کتاب و تعدادی مقاله منتشر شده است:

الف: کتابها

- ۱- دانا سرشت، اکبر؛ افکار سهروردی و ملاصدرا یا خلاصه ای از حکمت الاشراق و اسفار، تهران، ۱۳۱۶ ش (چاپ سوم تهران، ۱۳۴۸ ش)، ۳۵ صفحه. این رساله مختصر اولین قدم در معرفی اندیشه سهروردی در زبان فارسی به حساب می آید.
- ۲- امام، سید محمد کاظم؛ فلسفه در ایران باستان و مبانی حکمة الاشراق و افکار و

آثار و تاریخچه زندگانی سهروردی. تهران، ۱۳۵۳ش، از سلسله انتشارات بنیاد نیکوکاری نوریانی، شماره ۵.

این کتاب ابتدا به صورت مقالاتی در مجله گوهر ۲ و ۳ منتشر شده است. کتاب آقای امام، حدود بیست سال پس از انتشار توسط آقای فاطمی نیامورد نقد قرار گرفته است: «شیخ اشراق در دام تهمت»، مجله گلچرخ، شماره ۴، آبان ۱۳۷۱، ص ۵۱۱.

۳- سجادی، سیدجعفر؛ «شهاب الدین سهروردی و سیری در فلسفه اشراق» تهران، ۱۳۶۳، انتشارات فلسفه، فلسفه در جهان سوم، شماره ۷، ۱۵۶ ص.

این کتاب، همان مقاله آقای دکتر سجادی در جشن نامه هانری کربن (زیر نظر سیدحسین نصر، تهران ۱۳۵۶، ص ۱۲۶-۶۳) به نام شهاب الدین سهروردی و فلسفه اشراق با تغییراتی جزئی است اما متأسفانه در کتاب از سوی نویسنده یا ناشر به این نکته اشاره نشده است. این کتاب توسط دکتر سیدجواد طباطبایی نقد شده است: «شیخ باز مقتول»، نشر دانش، سال پنجم، شماره دوم، بهمن و اسفند ۱۳۶۳، صفحه ۳۷-۳۴.

ضمناً موارد اختلاف این مقاله با مقدمه ایشان بر ترجمه و شرح حکمة الاشراق (تهران، ۱۳۵۵) نیز بسیار ناچیز است.

۴- ابراهیمی دینانی، غلامحسین؛ شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، تهران، ۱۳۶۴، انتشارات حکمت، مجموعه آشنایی با فلسفه اسلامی، شماره ۹، ۷۱۰ ص.

این کتاب مفصلترین و جدی ترین تحقیقی است که در زمینه فلسفه اشراق در زبان فارسی منتشر شده است. نویسنده بجای آنکه خود را به شرح احوال و خصوصیت آثار و نحوه زندگی سهروردی مشغول دارد، به متن مسائل و ماهیت افکار شیخ اشراق بر مبنای مراجعه مستقیم به آثار وی پرداخته است. کار دکتر دینانی در زمینه سهروردی يك کار فلسفی است، حال آنکه اکثر کارهای پیشین تاریخ فلسفه به حساب می آید.

ب: مقالات^۱

در این بخش علاوه بر مقالات، کتبی که بخشی از آنها به افکار سهروردی اختصاص

۱. در گردآوری مقالات از چهار جلد کتاب فهرست مقالات فارسی دکتر ایرج افشار سودجسته ایم.

یافته، نیز معرفی شده است.

۱- ایزوتسو، توشی هیکو؛ اندیشه اشراقی، ترجمه همایون همّتی؛ کیهان فرهنگی، شماره ۱۰۷.

۲- بنودال، محمد افضل؛ حکمت الاشراق؛ عرفان جلد ۲۵، ۱۳۴۰، شماره ۳ و ۴.
۳- پرهام، باقر، «تأملی در تعبیر سهروردی از سرانجام نبرد اسفندیار با رستم در شاهنامه و آثار و نتایج آن در تاریخ اندیشه و سیاست ایران» مجله ایران شناسی، سال ۵ ص ۳۵۲-۳۲۴.

۴- پورنامداریان، تقی؛ رمز و داستانهای رمزی در ادب فارسی، تحلیلی از داستانهای عرفانی فلسفی ابن سینا و سهروردی تهران ۱۳۶۴، چاپ سوم ۱۳۶۸، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، در این کتاب رمز و راز رسائل قصة الغریة الغریبة، آواز پر جبرئیل، عقل سرخ، روزی با جماعت صوفیان، فی حالة الطفولية، مونس العشاق، لغت موران، رسالة الطیر، صغیر سیمرغ و رسالة الابراج سهروردی مورد بحث واقع شده است.

۵- ترجمانی زاده؛ عرفان و اشراق؛ نشریه دانشکده ادبیات دانشگاه تبریز، ج ۱، شماره ۶ و ۷.

۶- جهانگیری، محسن؛ حکمت اشراق، در کتاب فلسفه در ایران، تهران، ۱۳۵۸، ص ۱۷۹-۲۰۷.

۷- چمیه، محمد اختر؛ خدمات خلفای شیخ سهروردی، معارف اسلامی ش ۲۲، پائیز ۱۳۵۴، ص ۴۵-۵۶.

۸- حبیبی نجفقلی، ۱- آیات قرآنی در توجیه آراء فلسفی از نظر سهروردی، هفتمین کنگره تحقیقات ایرانی ج ۳، ۱۳۵۶، ص ۷۵-۵۰. ۲- منابع نوافلاطونی در فلسفه شهاب الدین سهروردی، ششمین کنگره تحقیقات ایرانی، ج ۲، ۱۳۵۷، ص ۱۰۶-۹۶.

۹- حلبی، علی اصغر، ۱- شرح احوال و افکار شیخ اشراق، تلاش، ش ۱۱، (۱۳۴۷) ص ۵۴-۵۸. ۲- سهروردی یا شیخ اشراق، فصل ۱۸ از کتاب تاریخ فلاسفه ایرانی از آغاز اسلام تا امروز ۱۳۴۹ (چاپ دوم، ۱۳۶۱).

- ۱۰- داناسرشت، اکبر؛ سهروردی، نامه آستان قدس، ج ۹، ۱۳۵۱، ش ۲.
۱۰۵-۱۱۲.
- ۱۱- رضا نژاد، غلامحسین. ۱- تجدید حکمت اشراق و تأسیس آن از مبانی فلسفه باستان؛ چیستا، ۱، ۱۳۶۰.
- ۲- شیخ مقتول، شهاب الدین سهروردی و حکمت اشراق، چیستا، ۱، ۱۳۶۰، ص ۱۸۷-۱۹۷.
- ۱۲- رضوی، سیداطهر عباسی؛ تأثیر حکمت اشراق و فلسفه میرداماد و ملاصدرا در شبه قاره هند و پاکستان، جاویدان فرد، ج ۴، ش ۲ پاییز ۱۳۶۰.
- ۱۳- سجادی، سیدجعفر؛ ۱- «فلسفه اشراق، نور و ظلمت»، مهر، ۱۰، ص ۷۶-۷۰.
۲- ترجمه مقدمه قطب الدین شیرازی بر حکمت الاشراق، هنر و مردم، ش ۱۴۹، اسفند ۱۳۵۳.
۳- حواس پنچگانه از نظر فلسفه اشراق، ادبیات تهران، ج ۲۳، ۱۳۵۵، ش ۱ و ۲، ۲۷۹-۲۸۷.
- ۴- حکمت سهروردی، فلسفه شماره ۴، پاییز ۵۶، ص ۳۷-۴.
- ۱۴- شریعتی، محمدتقی؛ بررسی منطق سهروردی و مقایسه آن با منطق ارسطویی، مقالات و بررسیها، ش ۱۳/۱۶ (۱۳۵۲)، ۳۲۹-۳۱۸.
- ۱۵- ضیایی، حسین. ۱- «مشاهده، روش اشراق و زبان شعر، بحثی پیرامون نظام فلسفه اشراق شهاب الدین سهروردی» ایران نامه، سال ۸، شماره ۱، زمستان ۱۳۶۸، ص ۹۴-۸۱.
۲- «معرفی و بررسی نسخه خطی شجره الهیه اثر فلسفی شمس الدین محمد شهرزوری»، ایران شناسی، سال ۲، شماره ۱، بهار ۱۳۶۹، ص ۱۰۹-۸۹.
۳- «سهروردی و سیاست» ایران نامه، سال ۹، شماره ۳، تابستان ۱۳۷۰، ص ۴۱۰-۳۹۶. مقدمه تحلیلی دکتر ضیایی تربتی بر متن مصحح انواریه و شرح حکمة الاشراق شهرزوری از جمله تحقیقات قابل اعتنای فلسفه اشراق در زبان فارسی است.
- ۱۶- کرین، هانری
- ۱- «روابط حکمت اشراق و فلسفه ایران باستان» ترجمه احمد فردید و گلشن، نشر ستاد انجمن ایران شناسی، تهران ۱۳۲۵ ش. این مقاله در مجله سخن مورد نقد قرار گرفته

- است (سال سوم، مهر ۱۳۲۵، شماره چهارم، ص ۳۰۶).
- ۲- «فلسفه اشراق» بخش هفتم از جلد اول تاریخ فلسفه اسلامی، تهران ۱۳۴۱، ترجمه دکتر اسدالله مبشری تهران، ۱۳۵۲ ش (چاپ دوم، ۱۳۵۸) ص ۲۹۲-۲۷۲.
- ۳- «شهاب الدین یحیی سهروردی» در کتاب ارض ملکوت، کالبد انسان در روز رستاخیز از ایران مزدایی تا ایران شیعی، ۱۹۶۰ م (چاپ دوم ۱۹۷۸) ترجمه سید ضیاء الدین دهشیری، تهران ۱۳۵۸ ش، مرکز ایرانی مطالعه فرهنگها. ص ۱۹۸-۱۷۹.
- ۴- «جریان اشراقی» در جلد دوم تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه جواد طباطبایی، تهران ۱۳۷۰، انتشارات کویر با همکاری انجمن ایران شناسی فرانسه، ص ۱۳۲-۱۲۶.
- ۵- سه فیلسوف آذربایجانی (۱- سهروردی، شیخ اشراق ۲- ودود تبریزی ۳- رجبعلی تبریزی) در کتاب «فلسفه ایرانی، فلسفه تطبیقی»، تهران، ۱۹۷۶ م، ترجمه جواد طباطبایی، تهران، ۱۳۶۹ ش، انتشارات توس ص ۱۰۵-۸۰. و نیز بحث «سهروردی مجدد» در بخش «چهار تقدیر تطبیقی فلسفه ایرانی پس از ابن رشد» در همین کتاب ص ۱۲۱-۱۸۱. بحث اول قبلاً توسط محمد غروی ترجمه و در مجله دانشکده ادبیات دانشگاه آذر آبادگان چاپ شده است (شماره ۲۹، ۱۳۵۶ ص ۱۹۶-۱۶۱).
- لازم به ذکر است تحقیقات اصلی کربن بویژه مقدمه های تحلیلی وی بر مجموعه مصنفات شیخ اشراق که حاوی ژرف ترین پژوهشهای موجود درباره فلسفه اشراق است، هنوز به فارسی ترجمه نشده است.
- ۱۷- محمدی، مجید؛ سهروردی و فلسفه نبوت؛ کیهان اندیشه، شماره ۵۲، ص ۱۰۰.
- ۱۸- مرتضوی، منوچهر؛ نظری به آثار و شیوه اشراق؛ ادبیات تبریز، ۲۴؛ ۱۳۵۱ ص ۳۴۱-۳۰۹.
- ۱۹- مشکور، محمد جواد و غروی اصفهانی، حسن؛ زندگی و فلسفه شیخ اشراق و کشته شدن او در قلعه حلب و آرامگاه وی در آن شهر، نشریه انجمن آثار ملی، ش ۱ (بهار ۱۳۵۵)، ص ۱۰۸-۹۵.
- ۲۰- معین، محمد، ۱- حکمت نوریه، مجله دانشکده ادبیات ج ۹، ش ۳، ۴۴-۳۹.

۲- حکمت اشراق و فرهنگ ایران، مجله آموزش و پرورش، سال ۲۴، آبان ۱۳۲۸، شماره‌های ۲ تا ۸، این مقاله در مجموعه مقالات دکتر معین جلد اول ص ۴۵۳-۳۷۹ منتشر شده است، تهران ۱۳۶۴ ش (چاپ دوم ۱۳۶۸) مقاله‌ای قابل تأمل در موضوع خود است.

۲۱- ملکشاهی، حسن؛ ۱- بررسی افکار خاص سهروردی، مقالات، بررسیها، ش ۲۸/۲۹ (۱۳۵۶)، ۹۹-۱۳۵.

۲- دراسة آراء سهروردی و افکاره حول فلسفه الاشراق، مقالات و بررسیها، ش ۳۰ (۱۳۵۶)، ص ۸۱-۹۴.

۲۲- مناقبی، جواد؛ شیخ اشراق و روش فلسفی او، مقالات و بررسیها، ج ۱، ش ۳ و ۴، (۱۳۵۰)، ص ۱۶۷-۱۴۷.

۲۳- منزوی، علینقی؛ ۱- اشراق در سده هفتم میلادی، کاوه [جدید] ۹، (۱۳۵۰)، ص ۶۲۶-۶۱۸.

۲- اشراق هندو ایرانی و نبوت اسرائیلی؛ کاوه [جدید] ۹، (۱۳۵۰)، ص ۲۲۴-۲۱۸.
۲۴- موحد دیلمقانی، صمد، از افلاطون به سهروردی، کیهان ماه، ج ۱، ش ۲، شهریور ۱۳۴۱، ص ۱۷۳-۱۵۴.

۲۵- موحد، صمد؛ تصوف در آثار سهروردی، ادبیات تربیت معلم، ش ۶ (دی ۱۳۵۸)، ص ۱۵۴-۱۳۹.

۲۶- موسوی بهبهانی، علی؛ وجوه تمایز حکمت مشاء و حکمت اشراق، هزاره ابن سینا، تهران ۱۳۶۰، ص ۳۰۳-۲۸۷.

۲۷- نصر، سیدحسین

۱- «شهاب الدین سهروردی مقتول»، در تاریخ فلسفه در اسلام، میان محمد شریف، ۱۹۶۳ م. ترجمه به فارسی رضا ناظمی تهران ۱۳۶۲، ص ۵۶۰-۵۲۹.

۲- سهروردی و اشراقیان، در سه حکیم مسلمان، هاروارد ۱۹۶۳ م، ترجمه احمد آرام، تهران، ۱۳۴۵ (چاپ چهارم ۱۳۵۴)، ص ۹۸-۶۱. و نیز مجله نگین، شماره ۱۱۰، تیر ۱۳۵۳، ص ۶۶-۶۲.

۳- نکاتی چند دربارهٔ شیخ اشراق شهاب‌الدین سهروردی؛ نشریه معارف اسلامی، شماره ۲، ۱۳۴۵ ش. چاپ شده در کتاب «معارف اسلامی در جهان معاصر» تهران ۱۳۴۸ (چاپ سوم، ۱۳۷۱) ص ۱۱۵-۱۲۲.

مجموعه کارهای دکتر نصر در این زمینه با حذف موارد تکراری در مقالات، از تحقیقات روشمند در زمینهٔ فلسفه اشراق به حساب می‌آید.

۲۸- نصرتی، نورالله؛ سه تمثیل اشراقی، تابستان ۴۷.

۲۹- وحیدی، حسین؛ پژوهشی در فرزانه فروغ (حکمت الاشراق)، چیستا، سال ۳، شماره ۸، اردیبهشت ۱۳۶۵، ص ۶۰۸-۶۰۰ و سال ۴، شماره ۱ (۱۳۶۵) ص ۹۷-۱۰۲.

۳۰- همتی، همایون؛ عالم مثال از دیدگاه اشراق، مشکوة ۳۹، تابستان ۱۳۷۲، ص ۹۳-۱۰۵.

۳۱- گفتگویی در باب حکمت اشراق، با دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی، دکتر علی‌دهباشی، دکتر سیدمصطفی محقق داماد، کیهان اندیشه، شماره ۴۷.

۳. آثار منتشر نشدهٔ فلسفه اشراق

نزدیک به یک چهارم آثار سهروردی و بیش از سه چهارم آثار دیگر حکمای اشراقی هنوز منتشر نشده است. در این بخش ضمن دو فصل به معرفی این آثار پرداخته‌ایم.

۱- ۳. آثار منتشر نشده سهروردی

در این فهرست، گزارش شهرزوری را مبنا قرار داده‌ایم. آنچه به نظری انتساب به سهروردی قطعی شمرده شده را در قسمت اول آورده‌ایم. در قسمت دوم آثار که به نظر شهرزوری مشکوک شمرده شده و نیز کلیه آثار منتشر نشده که از سوی دیگر فهرست‌نگاران آثار سهروردی گزارش شده اما در فهرست شهرزوری نیامده است را آورده‌ایم. به عبارت دیگر در قسمت اول اصل را بر انتساب اثر به سهروردی دانسته، مگر خلافش اثبات شود و در قسمت دوم اصل را بر عدم انتساب دانسته مگر خلافش محقق گردد. حرف آخر را در باب آثار منتشر نشده سهروردی آنگاه می‌توان زد که کلیه نسخ خطی آثار وی گردآوری شود و مورد مداقه و تأمل و تطبیق واقع گردد و قبل از چنین تحقیقی، هر گزارشی ناقص و

قابل تأمل خواهد بود. و فهرستی که بدنبال می آید نیز از این قاعده مستثنی نیست.
الف: آثاری که به نظر شهرزوری قطعی الاستناد به سهروردی هستند و هنوز منتشر نشده اند:

- ۱- ادعیه متفرقه
- ۲- اشعار عربی و فارسی^۱
- ۳- البارقات الالهية (المبارقات الالهية)
- ۴- تسخيرات الكواكب و تسبیحاتها
- ۵- التسیبحات و دعوات الكواكب (رشحات و دعوات الكواكب)
- ۶- تسیبحات العقول و النفوس و العناصر
- ۷- التنقیحات فی الاصول (نفحات فی الاصول)
- ۸- التلوینحات (العلم الثانی فی الطبیعی)
- ۹- الدعوات الشمسیه (دعوات الطباع التمام)
- ۱۰- رساله تفسیر من کتاب الله و خبر من رسول الله (ص) (تفسیر القرآن علی رأیه)
- ۱۱- رساله غایه المبتدی
- ۱۲- رساله المعراج (کربن در انتساب این رساله به سهروردی تردید کرده است.)^۲
- ۱۳- الرقیم القدسی (الرقم القدسی) بنظر امین معلوف این رساله همان «الواردات و التقدیسات» است.^۳
- ۱۴- الرمز المومی
- ۱۵- شرح الاشارات (به زبان فارسی)
- ۱۶- طوارق الانوار
- ۱۷- کتاب الصبر

۱. مشهورترین اشعار سهروردی، حائیه اوست با این مطلع (ابدأ تحن الیکم الارواح ووصالکم ریحانها والراح) نگاه کنید به نزّه الارواح شهرزوری، معجم الادباء یاقوت و سه رساله در تصوف اسپیس و ختک، و نیز ریتز.
۲. مقدمه فرانسوی مجموعه مصنفات سهروردی، ج ۱.
۳. مقدمه امین معلوف بر اللمحات، بیروت، ۱۹۶۹.

۱۸- لوامع الانوار

۱۹- مبدء و معاد (به زبان فارسی)

۲۰- المشارع و المطارحات (العلم الاول فى المنطق، العلم الثانى فى الطبيعى)

۲۱- المقاومات (العلم الاول فى المنطق و العلم الثانى فى الطبيعى)

۲۲- مكاتبات الى الملوك و المشايخ

۲۳- النغمات السماوية

۲۴- الواردات الالهية

به نظر ابوریان رسائل ۱ و ۴ و ۵ و ۶ و ۹ و ۲۴ همگی اجزاء رساله بزرگتری به نام

«الواردات و التقديسات» را تشکیل می دهند.^۱

۲۵- ضمناً شهرزوری مواعظی را در انتهای کتاب تاریخ الحکمای خود از

سهروردی ذکر کرده است.^۲

ظاهراً بعضی از این عناوین از آن اثر واحدی است و بعضی اجزاء يك اثر، اینکه آیا

همه این آثار به جامانده است یا نه، و اینکه هر يك در کدام کتابخانه یافت می شود و نیز تحقیق

انتساب کدام اثر را به سهروردی اثبات می کند محتاج پژوهشی گسترده است.

ب: دیگر آثار منتشر نشده منسوب به سهروردی

۱- الاربعون اسم الاربعون اسماً، الاسماء الاربعون اسمیه^۳

۲- تحفة الاحباب، بنظر ابوریان این کتاب یا ملخص المستنصفی غزالی است یا همان

التنقيحات فى الاصول^۴

۳- تخمیس البرده^۵

۴- التعرف للتصوف^۶

۱. ابوریان، اصول الفلسفة الاشراقية عند شهاب الدين سهروردی، قاهره، ۱۹۸۷، ص ۵۸.

۲. تاریخ الحکمای شهرزوری، ترجمه مقصود علی تبریزی، ص ۴۷۴-۴۶۴.

۳. ابوریان، اصول الفلسفة الاشراقية، ص ۵۶ و نیز بروکلن، حاجی خلیفه.

۴. همان، ص ۵۷.

۵. بروکلن، حاجی خلیفه.

۶. ابوریان، ص ۵۵.

- ۵- رساله فی ذم الدنيا و مدح الفقر (رساله فقر)^۱
- ۶- السراج الوهاج (شهرزوری در استناد آن به سهروردی تردید کرده است).^۲
- ۷- سکنات الصالحین (سکینه الصالحین) (کربن در استناد آن به سهروردی تردید روا می‌داند)^۳
- ۸- شرح اسماء الهی^۴
- ۹- صندوق العمل^۵
- ۱۰- کشف الغطاء لاخوان الصفا^۶
- ۱۱- المناجات^۷
- ۱۲- کتب فی السیمیا تنسب الیه^۸
- ۱۳- تفسیری بر فصوص فارابی^۹
- ۱۴- رساله ای فاقد عنوان درباره جسم، حرکت، ربوبیة، معاد، وحی و الهام^{۱۰}
- ۱۵- رساله ای فاقد عنوان در وجود^{۱۱}
- ۱۶- رساله مختصری در حکمت (منطق، طبیعی و الهی)^{۱۲}

۱. بروکلن و حاجی خلیفه.
۲. بنقل از مصطفی حلمی و ابوریان: شهرزوری درباره این رساله گفته است «والاظهر انه ليس له». این عبارت در متن عربی نزهة الارواح (در مقدمه نصر بر جلد سوم مجموعه مصنفات) و ترجمه فارسی مقصود علی تبریزی نیافتم.
۳. ماسینیون، مقدمه فرانسوی کربن جلد اول مجموعه مصنفات سهروردی.
۴. نصر، معارف اسلامی در جهان معاصر، ص ۱۱۹.
۵. خوانساری، روضات الجنات، سرگذشت سهروردی.
۶. ریتز، حاجی خلیفه، بروکلن و ابوریان (بر خلاف نظر ابوریان، شهرزوری رساله ای با این عنوان را ذکر نکرده است).
۷. ابوریان، ص ۵۵.
۸. شهرزوری، نزهة الارواح.
۹. نصر، مقاله شهاب الدین سهروردی مقتول، در تاریخ فلسفه در اسلام، ج ۱، ص ۵۵۳: «تفسیری در فصوص فارابی به سهروردی منسوب است که هنوز نشانی از آن بدست نیامده است».
۱۰. ریتز، مصطفی حلمی.
۱۱. نصر، معارف اسلامی در جهان معاصر، ص ۱۱۹ «در ۱۳۴۰ چند رساله در کتابخانه رضا در امپور هند دیدم که یکی از آنها درباره وجود است و با آنچه تاکنون از او شناخته شده است کاملاً فرق دارد».
۱۲. ریتز، مصطفی حلمی.

۳-۲. دیگر کتب منتشر نشده فلسفه اشراق

الف: شروح منتشر نشده آثار سهروردی

یک: شروح الالواح العمادیه

۱- التبریزی، ودود بن محمد؛ مصباح الارواح فی کشف حقائق الالواح (الاشراق) نگاشته شده در سال ۹۳۰ق. شرح تفصیلی بر الالواح العمادیه. کربن فقرات مفصلی از آن را به فرانسه ترجمه کرده است.^۱

۲- شرح فارسی بر الواح عمادی که مؤلف آن نامعلوم است.^۲

دو: شروح التلویحات

۳- شهرزوری، شمس الدین محمد (قرن ۷ق)، التنقیحات فی شرح التلویحات.^۳

۴- ابن کمونه، سعد بن منصور (۶۸۳ق) التنقیحات فی شرح التلویحات.^۴

شهرزوری و ابن کمونه هر دو بر تلویحات سهروردی شرح نگاشته اند و نام هر دو ظاهر آیکی است. کربن در مقدمه جلد اول مجموعه مصنفات از هر دو شرح یاد کرده و شرح ابن کمونه را بدیع و جدی توصیف کرده است.

۵- العلامة الحلی، الحسن بن یوسف بن مطهر (م ۷۱۶) حل المشکلات من کتاب

التلویحات^۵

۶- حزین لاهیجی، محمد علی (م ۱۱۸۰)، تعلیقه بر تلویحات شیخ مقتول.

سه: شروح و حواشی حکمة الاشراق

۷- الجرجانی، میر سید شریف (م ۸۱۲) شرح حکمة الاشراق^۶

۸- التبریزی، نجم الدین، محمود؛ تعلیقات علی جزء من حکمة الاشراق^۷

۱. کربن، فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی، ص ۹۴.

۲. ابوریان، ص ۵۴.

۳. ریتز، ابوریان، کربن.

۴. سجادی، دائرة المعارف بزرگ اسلامی.

۵. رجال العلامة الحلی، ص ۴۷.

۶. فلوگل، حاجی خلیفه، کشف الظنون ۶۸۴-۵/۸ ابوریان، ص ۵۳.

۷. ریتز، ابوریان، ص ۵۳.

- ۹- التبریزی، ودود بن محمد، حاشیه علی حکمة الاشراق^۱
 - ۱۰- العلامة الحلی، الحسن بن یوسف بن مطهر (م ۷۱۶) شرح حکمة الاشراق^۲
 - ۱۱- السبزواری، ملاهادی، حواشی بر حکمة الاشراق^۳
 - ۱۲- عبدالکریم (متوفی در حدود ۹۰۰ ق)، حاشیه فارسی بر شرح حکمة الاشراق قطب الدین شیرازی^۴.
 - ۱۳- حزین لاهیجی، محمدعلی (م ۱۱۸۰) حواشی بر شرح حکمة الاشراق. چهار: شرح رسالة الابراج (الکلمات الذوقیه والنکات الشوقیه)
 - ۱۴- الشهرودی البسطامی، علی بن مجدالدین؛ شرح رسالة الکلمات الذوقیه^۵ پنج: شرح کلمة التصوف
 - ۱۵- حزین، محمدعلی اصفهانی (از حکمای قرن ۱۲ متوفی در بنارس) شرح کلمة التصوف^۶
 - شش: شرح اللمحات
 - ۱۶- الحمدانی (الهمدانی) نظام الدین محمود بن فضل تودی؛ شرح اللمحات^۷ هفت: شروح هیاکل النور
 - ۱۷- غیاث الدین منصور بن محمد الدشتکی (م ۹۴۰ یا ۹۴۹ ق)، «اشراق هیاکل النور لکشف ظلمات شواکل الغرور»^۸ غیاث الدین منصور این کتاب را در نقد شرح ملاجلال دوانی بر هیاکل النور نگاشته است.
-
۱. کرین، در سرزمین اسلام ایرانی، ج ۴، ص ۳۳۵.
 ۲. امین، اعیان الشیعة، ۴۰۶/۵.
 ۳. طالبی مقدمه شرح منظومه.
 ۴. حاجی خلیفه، کشف الظنون، ج ۱، ص ۶۸۴-۵.
 ۵. بروکلن، ریتز، ابوریان، ص ۵۵.
 ۶. نصر، سه حکیم مسلمان، ص ۱۸۲.
 ۷. ابوریان، ص ۵۳. امین معلوف در مقدمه اللمحات، مخطوط در کتابخانه احمد ثالث ۳۲۵۱، استانبول.
 ۸. نسخه این کتاب در کتابخانه آقای مشکوة موجود است.

- ۱۸- اللاهیجی، عبدالرزاق، شرح هیاکل النور^۱
 ۱۹- العلوی، محمد بن محمود، شرح هیاکل النور^۲
 ۲۰- نوعی، یحیی بن نصوح (م ۱۰۰۷) حاشیه بر هیاکل النور^۳
 ۲۱- الانقراوی، اسماعیل مولوی (م ۱۰۲۰) شرح ترکی بر هیاکل النور بنام «ایضاح الحکم»^۴

۲۲- حزین لاهیجی، محمد علی (م ۱۱۸۰) حاشیه بر شرح هیاکل النور^۵

هشت: شرح المناجاة

۲۳- الاسفرائینی، ابو مظفر، شرح المناجاة^۶

ب: دیگر کتب منتشر نشده فلسفه اشراق

فارغ از شروحنی که بر آثار شیخ اشراق نوشته شده است، کتبی نیز مستقلاً در زمینه فلسفه اشراق به رشته تحریر در آمده است. بخش منتشر نشده این آثار عبارتند از:

- ۱- شهرزوری، شمس الدین محمد، الشجرة الالهية فی علوم الحقائق. اثری جامع و مفصل در فلسفه اشراق. قطب الدین شیرازی در درة التاج از این کتاب متأثر شده است. میرداماد در قبسات و صدر المتألهین در اسفار بارها از آن یاد کرده اند. الشجرة الالهية شامل

۱. الحر العاملي، محمد بن الحسن؛ امل الامل، تحقیق السید احمد الحسینی، قم ۱۳۶۲ ش، القسم الثاني، ج ۲، ص ۱۴۷.
 جالب اینکه شیخ حر تألیف دیگری برای مولی عبدالرزاق ذکر نکرده است. میرزا عبد الله افندی در ریاض العلماء (قم ۱۴۰۱) ج ۳، ص ۱۱۴ پس از نقل کلام امل الامل گفته است: «ولکن لم اسمع له شرح الهياكل فلاحظ.» سید محسن امین در اعیان الشیعه (بیروت ۱۴۰۳) ج ۷، ص ۴۷۱ شرح هیاکل را جزء تألیفات فیاض لاهیجی ذکر کرده است، و نیز نگاه کنید به النریعة ج ۱۴ ص ۱۷۶ و روایات الجنات ج ۴ ص ۱۹۶ و مفاخر اسلام، ج ۷، دانشمندان لاهیجان علی دوانی، ص ۵۸ و ۵۹.

۲. ابوریان، ص ۵۴.

۳. حاجی خلیفه، کشف الظنون، ۲۰۴۷/۲.

۴. همان.

۵. ر. ک: به شرح احوال دانشمند بزرگ شیخ محمد علی حزین لاهیجی نوشته علی دوانی در کتاب مفاخر اسلام، جلد هفتم، دانشمندان لاهیجان، تهران ۱۳۷۲، ص ۲۴۰-۲۳۲. علاوه بر چهار شرح و حاشیه حزین بر آثار سهروردی دو کتاب ذیل نیز در میان آثار وی دیده می شود: شرح الرسالة شیخ شهاب الدین سهروردی مقتول و رساله بحث با شیخ سهروردی در رؤیت. اولی را به دلیل احتمال اشتراک با چهار کتاب قبلی دومی به دلیل اشتراک با شهاب الدین ابو حفص عمر سهروردی از متن به حاشیه انتقال داده شد.

۶. ابوریان، ص ۵۵.

پنج رساله است: اولی: فی المقدمات و تقاسیم العلوم، الثانية، فی ماهیة الشجرة و تفاصيل العلوم الالهیة، الثالثة: فی الاخلاق و تدبیر السیاست الرابعة: فی العلوم الطبیعیة، الخامسة، فی العلوم الالهیة و الاسرار الربانیة.^۱

۲- شهرزوری، الرموز و الامثال اللاهوتیة فی الانوار المجرده الملکوتیة.

وی در این کتاب از جمله بعضی دواعی فیثاغورثیان را توضیح داده است.

۳- ابن کمونه، سعد بن منصور، الکاشف، که همان رساله فلسفی ابن کمونه است و شامل یک دوره کامل منطق، طبیعیات و الهیات است.^۲

۴- قطب الدین شیرازی، محمد بن مسعود، درة التاج لعزة الدباج، فن اول از جمله چهارم (علم اوسط یعنی ریاضی) در اسطقسات اقلیدس، و قطب اول در اصول دین و قطب دوم در فروع دین از خاتمه کتاب.

۵- قطب الدین شیرازی، حاشیه بر حکمة العین کاتبی قزوینی.^۳

۱. ر. ک: مقدمه پرمایه دکتر ضیایی تربتی به شرح حکمة الاشراق شهرزوری، تهران، ۱۳۷۲.

۲. سجادی، دائرة المعارف بزرگ اسلامی.

۳. مقدمه جعفر زاهدی بر حکمة العین کاتبی و شرح شمس الدین محمد بن مبارکشاه بخاری، مشهد، ۱۳۵۳.

مجموعه آثار علامه طباطبائی^۱

۱. مقام علمی علامه طباطبائی

علامه سید محمد حسین طباطبائی (ره) (۱۲۸۱-۱۳۶۰ ش)، در زمره درخشانترین علمای اسلام در قرن اخیر است. احیای معارف قرآنی از یکسو و تجدید حیات حکمت الهی از سوی دیگر در حوزه علمیه قم، بزرگترین خدمت این عالم ربانی و حکیم صمدانی است. آثار قلمی و تربیت یافتگان محضر پرفیض او، دو میراث گرانبهای جامعه اسلامی معاصر است. المیزان تحقیقاً نقطه عطفی در تاریخ تفسیر شیعی، بلکه در تاریخ تفسیر قرآن به قول مطلق است. روش تفسیر قرآن به قرآن در المیزان و مباحث مستقل آن، دو ویژگی بارز این تفسیر گرانشنگ است. المیزان، بحق دائرة المعارف بزرگ اسلامی است که هیچ محققى در پژوهشهای عمیق اسلامی خود از آن بی نیاز نیست. از سوی دیگر، کتاب ابتکاری اصول فلسفه و روش رئالیسم، تعلیقات بر اسفار و نیز تقریر حکیمانه و موجز استاد علامه از آخرین دستاوردهای حکمت متعالیه در نه‌ایة الحکمة، سر آغاز يك تحول خواستنی در آثار

۱. آینه پژوهش، شماره ۱۳-۱۴، خرداد- شهریور ۱۳۷۱، صفحه ۹۴-۱۰۱، و شماره ۱۵، مهر- آبان ۱۳۷۱، صفحه ۱۱۱ و شماره ۱۶، آذر- دی ۱۳۷۱، صفحه ۱۱۰.

فلسفی ماست. مباحث مستقل روائی المیزان و تعلیقات مختصر اما پر مغز بر بر بحار الانوار و اصول کافی، آغازی نیکو بر دیدگاه جدید شیعه در مباحث روایات اهل بیت (ع) را ارائه می‌کند. علامه طباطبایی از علمای صاحب روش ماست: در تفسیر، در فلسفه، در روایات، بعلاوه در همه زمینه‌های یادشده، صاحب آراء جدید و ابتکاری است. بیان متفن، سنجیده، منقح و دور از حشو و زوائد، خصیصه لایتنفك آثار این دانشور بصیر است.

علاوه بر کتابهای یادشده، آثار فراوانی به زبانهای عربی و فارسی، در قالب کتاب، رساله، مقاله، مذاکره و نیز پاسخ به پرسشهای مختلف، از استاد علامه به جا مانده است که هر يك به نوبه خود خواندنی است. بسیاری از این آثار در حکم تفسیر و تبیین و بسط المیزان به حساب می‌آیند. عظمت و درخشش المیزان که ام‌الکتاب علامه محسوب می‌شود، باعث شده است دیگر آثار این رجل الهی - آن چنانکه باید و شاید - مورد عنایت ارباب نظر واقع نشوند. تا آنجا که هنوز نه تنها تمامی آثار حضرت علامه منتشر نشده است، بلکه آنچه منتشر شده، خالی از ویژگیهای لازم آثار تحقیقی است. جای خالی طبع محقق، فهرستهای فنی، بویژه فهرست عام موضوعی، و نیز مجموعه کامل آثار در يك سلسله به روش علمی، کاملاً محسوس است.

راستی این گلايه و شکایت را باید از که کرد؟ از بازماندگان و خانواده محترم آن استاد؟ از شاگردان و دست پروردگان علمی آن بزرگ؟ از حوزه‌های علمیه و یا از جامعه فرهنگی کشور به طور کلی؟ افزون از ده سال از رحلت آن عالم ربانی می‌گذرد و انتشار آثار ارزشمند او هنوز سامان شایسته مقام علمی آن عالم ربانی نیافته است.

علی‌رغم فهرستهای مختلفی که از آثار علامه به مناسبتهای مختلف منتشر شده است، جای خالی يك فهرست کامل آثار که به روش علمی تهیه شده باشد، باز بچشم می‌خورد. فهرست ذیل کوششی است در این راه:

۲. آثار منتشر شده عربی

- ۱- رسائل سبعة. شامل: ۱- البرهان (۱۳۴۹ق) ۲- المغالطة (۱۳۴۹) ۳- التركيب (۱۳۴۸) ۴- التحليل (۱۳۴۸) ۵- الاعتباريات (۱۳۴۸) ۶- المنامات و النبوات (۱۳۵۰)

- ۷- القوه و الفعل (۱۳۷۳).^۱
- ۲- سنن النبی. ۱۳۵۰ ق^۲
- ۳- رسائل التوحیدیه. ۱۳۶۱ ق. شامل: ۱- التوحید ۲- الاسماء ۳- الافعال
- ۴- الوسائط ۵- الانسان قبل الدنيا ۶- الانسان فی الدنيا ۷- الانسان بعد الدنيا.^۳
- ۴- حاشیه الکفایه. ۱۳۶۸ ق^۴
- ۵- تعلیقہ علی بحار الانوار. ۱۳۷۰ ق^۵
- ۶- تعلیقہ علی الاصول من الکافی. (قبل از ۱۳۷۵ ق)^۶
- ۷- تعلیقہ واحده علی مرآة العقول (قبل از ۱۳۷۶ هـ. ق)^۷
- ۸- تعلیقہ علی الاسفار الاربعه. (قبل از ۱۳۷۸ ق)^۸
- ۹- علی (ع) و الفلسفه الالهیه. ۱۳۷۹ ق^۹
- ۱۰- رساله فی التوحید. ۱۳۸۹ ق^{۱۰}
- ۱۱- رساله فی العلم. ۱۳۸۹ ق^{۱۱}
- ۱۲- بدياة الحکمة. ۱۳۹۰ ق.

۱. قم، بنیاد علمی و فکری استاد علامه سید محمد حسین طباطبائی با همکاری نمایشگاه و نشر کتاب، ۱۳۶۲ ش. چاپ اول.
۲. با ترجمه و تحقیق آقای محمد هادی فقهی، همراه با متن عربی، تهران، کتابفروشی اسلامی، ۱۳۵۴ ش، چاپ اول.
۳. قم، بنیاد علمی و فکری استاد علامه سید محمد حسین طباطبائی با همکاری نمایشگاه و نشر کتاب، ۱۳۶۵ ش. چاپ اول.
۴. همان ناشر، قم، بی تاریخ، چاپ اول (این کتاب پس از رحلت استاد علامه منتشر شد).
۵. تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۶ ق. مرحوم علامه مجموعاً بر ۸۸ موضع از هفت جلد بحار (تا صفحه ۴۵ جلد هفتم) تعلیقہ زدند که در اثر فشار بعضی، متأسفانه انتشار و کتابت این تعالیق قیمة از جامعه دریغ شد.
۶. چاپ شده در طبع مصحح علی اکبر غفاری، دارالکتب الاسلامیه، تهران ۱۳۸۸ ق. علامه، مجموعاً ۲۰ تعلیقہ بر جلد اول و دوم اصول کافی نوشته اند.
۷. چاپ شده در طبع مصحح علی اکبر غفاری، دفتر انتشارات اسلامی، قم ۱۴۰۴، چاپ دوم صفحه ۳۲۶ تا ۳۲۸ ذیل «کلام الصادق- علیه السلام- فی وصف المحبة لاهل البيت و التوحید و الاسلام و الکفر و الفسق.»
۸. در ضمن اسفار مصحح ۹ جلدی منتشر شده است.
۹. به گونه مستقل، عربی و ترجمه فارسی جداگانه بارها چاپ شده است. از جمله نگاه کنید به بررسی های اسلامی، ج ۳ ص ۱۹۷، ترجمه آقای سید ابراهیم علوی.
- ۱۰ و ۱۱. به ترتیب یادنامه علامه طباطبائی، جلد اول و دوم، ص ۲۷ و ص ۷۱. اصل رساله همراه با ترجمه آقای محمد محمدی گیلانی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران ۱۳۶۱ و ۱۳۶۳

- ۱۳- المیزان فی تفسیر القرآن. ۲۰ جلد. (پایان تألیف ۱۳۹۲ق)
 ۱۴- نه‌ایة الحکمة. ۱۳۹۵ق.
 ۱۵- رسالة الولاية. (بی تاریخ)^۱
 ۱۶- رسالة فی علم النبی (ص) و الامام (ع) بالغیب. (بی تاریخ)^۲
 ۱۷- مقدمه یا تقریظ بر: ۱- المراقبات از میرزا جواد ملکی تبریزی^۳؛ ۲- وسائل الشیعة از حر عاملی^۴؛ ۳- نور الثقلین حویزی^۵؛ ۴- تفسیر عیاشی^۶؛ ۵- مفاهیم القرآن از جعفر سبحانی^۷؛ ۶- التقریظ علی الفرقان فی تفسیر القرآن از محمد صادقی^۷؛ ۷- محاسبة النفس لابن طاووس و الکفعمی و کشف الریبة من احکام الغیبة للشیهد الثاني^۸.

۳. آثار منتشر شده فارسی

- ۱- اصول فلسفه و روش رئالیسم. (قبل از ۱۳۳۲ش)^۹
 ۲- تذئلات و محاکمات بر سه مکتوب اول سید احمد کربلایی و شیخ محمد حسین

۱. به گونه مستقل: تهران، موسسه اهل البيت، قسم الدراسات الاسلامیة، ۱۳۶۰ ش. و نیز یادنامه مفسر کبیر استاد علامه سید محمد حسین طباطبائی، شفق، قم، ص ۲۴۹.
 ۲. مجله اندیشه‌های نو در علوم اسلامی، صاحب امتیاز و مدیر مسئول سید مصطفی محقق داماد، شماره سوم ۱۳۵۹ ش. صفحه ۴، این رساله به خواست آقای جعفر سبحانی توسط استاد علامه نوشته شده است و توسط آقای رضا استادی آماده چاپ شده است.
 ۳. قم، دار المثلث المسلم- ۱۳۶۳ ش، صفحه ب و ج.
 ۴. با تصحیح و تعلیق مرحوم عبدالرحیم ربانی شیرازی، تهران، کتابفروشی اسلامیة.
 ۵. با تصحیح و تعلیق، سید هاشم رسولی محلاتی، قم ۱۳۸۲ ق، صفحه ب و ج.
 ۶. با تصحیح و تحقیق سید هاشم رسولی محلاتی، المكتبة العلمیة الاسلامیة، تهران، ۱۳۸۰ ق، صفحه ب و ج و د.
 ۷. المجلد الثالث، معالم النبوة فی القرآن الکریم، اصفهان، مکتبة الامام امیر المؤمنین (ع)، ۱۴۰۲ ق، صفحه ۳، تاریخ کتابت ۱۳۹۳ ق.
 ۸. چاپ سوم، بیروت، ۱۴۱۰ هـ. ق، دار الحوراء صفحه ۹ و ۱۰.
 ۹. با پاوریهای مرحوم استاد مرتضی مطهری، ج ۱ و ۲ و ۳، قم، دار العلم، ج ۵ و اخیراً ج ۴ صدرا، تهران؛ بدون پاوری، به کوشش آقای سید هادی خسرو شاهی، مرکز البحوث الاسلامیة، قم ۱۳۵۶ ش، به نام اصول فلسفه رئالیسم.

غروی اصفهانی در مورد بیتی از شیخ عطار.^۱

۳- شیعه: مجموعه مذاکرات با پروفسور هانری کربن فرانسوی، ۱۳۳۸ ش.^۲

۴- رسالت تشیع در دنیای امروز: گفتگویی دیگر با هانری کربن. ۱۳۴۰ ش.^۳

۵- شیعه در اسلام. ۱۳۴۸ ش.^۴

۶- قرآن در اسلام. ۱۳۵۳ ش.^۵

۷- آموزش دین: برای کودکان.^۶

۸- بررسیهای اسلامی. جلد اول.^۷

۹- اسلام و انسان معاصر. (جلد دوم بررسیهای اسلامی).^۸

۱۰- بررسیهای اسلامی. جلد سوم (۹۶ صفحه اول آن).^۹

۱۱- اشعار.^{۱۰}

۱۲- مقدمه و تقریظ بر: ۱- روش اندیشه از شهید محمد مفتاح^{۱۱}؛

۲- عشق و رستگاری از احمد زمر دیان^{۱۲}؛ ۳- داستان زنده‌ها از عبدالکرم اقدمی^{۱۳}؛

۴- بشارات عهدین^{۱۴}؛ ۵- کتابی در مورد حج^{۱۵}؛ ۶- شرح زندگانی

ملاجلال الدین دوانی، نوشته علی دوانی^{۱۶}؛ ۷- جنایات تهمت نوشته سید عبدالرضا

۱. توحید علمی عملی و عینی در مکاتیب حکمی و عرفانی، سیداحمد کربلایی و شیخ محمد حسین غروی اصفهانی به ضمیمه تذکیرات و محاکمات علامه طباطبائی بر سه نامه اول و تذکیرات سیدمحمد حسین حسینی طهرانی بر چهار مکتوب آخر تهران، انتشارات حکمت، ۱۴۱۰ ق، صفحه ۱۵۹ تا ۱۸۲.

۲. انتشارات رسالت، قم، ۱۳۹۸ ق، چاپ دوم.

۳. تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۰، با ۳۰ سال تأخیر.

۴. تهران، شرکت انتشار و دارالکتب الاسلامیه، با مقدمه دکتر سیدحسین نصر.

۵. تهران، دارالکتب الاسلامیه، بی تاریخ.

۶. جمع آوری و تنظیم سید مهدی آیت‌اللهی (داور)، دفتر انتشارات اسلامی، قم، ۱۳۶۲.

۷. قم، انتشارات دارالتبلیغ اسلامی، ۱۳۹۶ ق، چاپ اول.

۸. قم، مؤسسه انتشاراتی رسالت، بی تاریخ.

۹. قم، انتشارات هجرت، ۱۳۶۱ ش.

۱۰. از جمله یادنامه علامه طباطبائی، انتشارات شفق، قم، ص ۳۰۷ تا ۳۱۵.

۱۱. روش اندیشه: شرح منظومه منطق و رساله تاریخ منطق، انتشارات نور، تهران، بی تاریخ.

۱۲ و ۱۳ و ۱۴. به نقل از مجله نور علم، شماره نهم، دوره سوم، صفحه ۶۲، مقاله نجوم امت، نوشته آقای ناصر باقری بیده‌ندی.

۱۵. این کتاب را چند سال پیش با تقریظ مرحوم علامه دیده‌ام، عنوان کتاب و نام نویسنده را متأسفانه فراموش کرده‌ام.

۱۶. چاپخانه حکمت قم، ۱۳۷۵ ه.ق.

حجازی.^۱

۱۳. چند یادداشت مختصر: ۱- پاسخ علامه به سؤالی درباره علم امام (ع) در ۳ صفحه متن سؤال چنین است: «علم امام چیست؟ و تا چه حدی می باشد؟ آیا امام علم به مرگ خود دارد. که چگونه و به چه طریق کشته خواهد شد حتی علم به ساعت و شب یا روز مرگ خود دارد؟»^۲؛ ۲- سه دستور العمل اخلاقی^۳؛ ۳- نامه ای در چند سطر درباره استاد سید محمد محیط طباطبایی^۴؛ ۴- دولت پوشالی و دست نشاندگی به نام اسرائیل^۵؛ ۵- گفتگوئی با استاد درباره شهید مطهری^۶؛ ۶- دو اظهار نظر مختصر درباره بعضی آثار مرحوم دکتر علی شریعتی^۷؛ ۷- توضیحی درباره اظهار نظر یاد شده در پاسخ يك نامه^۸. همچنین مرحوم علامه طباطبایی از امضاء کنندگان اعلامیه های ذیل است:

۱- نظریه مراجع تقلید و آیات عظام حوزه علمیه قم راجع به تصویب نامه مخالف شرع و قانون دولت. تاریخ این اعلامیه دو صفحه ای ظاهر ۱۳۴۱ هجری شمسی و در مخالفت با وکالت زنان در مجالس تقنینیه زمان شاه است.^۹

۱. منتشره در سال ۱۳۴۴ ه. ش.

۲. این پاسخ در کتاب «یک بررسی مختصر در پیرامون شهید جاوید، حسین بن علی (ع) از نظر روایات» به قلم محمد حسین اشعری، حسین کریمی و سید حسین آل طه در ۱۲۳ صفحه در سال ۱۳۵۰ در قم منتشر شده است. مقاله علامه در صفحه ۱۱۰ تا ۱۱۵ کتاب مزبور آمده است.

۳. مجله حوزه (شماره ۴، سال هشتم، شماره مسلسل ۴۶، مهر و آبان ۱۳۷۰) صفحه ۹۳-۹۵ متأسفانه به سندی مخاطب آن در مجله اشاره ای نشده است.

۴. مجله کیهان فرهنگی، شماره ۱۰، صفحه ۷.

۵. مجموعه مقالات و پرسشها و پاسخها، جلد دوم، به کوشش سیدهادی خسروشاهی، صفحه ۳۳۳ تا ۳۳۶.

۶. همان، صفحه ۳۳۷ تا ۳۳۹.

۷. این دو اظهار نظر که فاقد تاریخ است و ظاهراً می باید بین ۱۳۹۱ تا ۱۳۹۶ ه. ق نگارش یافته باشد، در يك جزوه ۵۲ صفحه ای در سال ۱۳۵۹ از سوی معاندین دکتر شریعتی تهیه و منتشر شده است. در این جزوه عباراتی از کتب وی همراه با پاسخ بعضی از علما و مراجع وقت در پاسخ نامه های تهیه کنندگان جزوه درج شده است.

۸. مجموعه مقالات و پرسشها و پاسخها جلد دوم، به کوشش خسروشاهی، صفحه آخر، در پاسخ نامه آقای سیدمنیرالدین حسینی شیرازی، به تاریخ دهم ذیحجه ۱۳۹۷.

۹. این اعلامیه علاوه بر علامه طباطبایی از سوی علمای ذیل امضا شده است:

حضرات آیات: مرتضی حسینی لنکرودی، احمد حسینی زنجانی، محمد موسوی یزدی، محمدرضا گلپایگانی، سید کاظم شریعتمداری، روح الله موسوی خمینی، هاشم آملی، مرتضی حائری.

۲- بیانیه در حمایت مردم فلسطین همراه با اعلام حساب بانکی برای کمک به آنان.^۱

۴. آثار منتشر نشده

۱- رساله ای در مبدأ و معاد.^۲

۲- رساله ای در نبوت.^۳

۳- رساله ای در عشق.^۴

۴- رساله ای در مشتقات.^۵

۵- حاشیه بر مکاسب شیخ انصاری.^۶

۶- سلسله انساب طباطبائیان در آذربایجان.^۷

۷- منظومه ای در خط نستعلیق.^۸

ضمناً در دو کتاب مهر تابان^۹ و لب اللباب^{۱۰}، می توان نقل به مضمون بعضی آراء

علامه - ره - را پی گرفت.

۱. این بیانیه از سوی علامه طباطبائی، سیدابوالفضل موسوی زنجانی و شهید مرتضی مطهری صادر شده و در کتاب بررسی و تحلیلی از نهضت امام خمینی، نوشته سید حمید روحانی، جلد دوم صفحه ۳۹۷ و ۳۹۸ چاپ شده است. در گردآوری مقدمه و تقریظات، یادداشت‌های مختصر و اعلامیه‌های علامه طباطبائی از یاری‌های آقای محمد اسفندیاری بهره برده‌ام، از ایشان سپاسگزارم.

۲. به نقل از مقاله آقای باقر بیدهندی در مجله نور علم، دوره سوم، شماره نهم، ص ۵۷ و ص ۵۹. متأسفانه ایشان منبع ذکر این دو رساله را نیاورده‌اند. و العهدة علی الراوی.

۳. به نقل خود استاد علامه در «زندگی من»، بررسی‌های اسلامی، ج ۱، ص ۱۱.

۴. مجله نور علم. مقاله آقای باقر بیدهندی - شماره ۹.

۵. مقدمه دکتر سید حسین نصر بر شیعه در اسلام، صفحه ط شماره ۱۷، و مقدمه محمد هادی فقهی بر سنن النبی، صفحه ۲۰، شماره ۱۳.

۶. مقدمه محمد هادی فقهی بر سنن النبی (ص)، صفحه ۲۰، شماره ۳.

۷. به نقل خود استاد علامه در «زندگی من»، بررسی‌های اسلامی، ج ۱، ص ۱۲ آقای محمد هادی فقهی در مقدمه سنن النبی، ص ۲۱، شماره ۲۳، «رساله در انساب آل عبد الوهاب» ثبت کرده‌اند. آیا همین رساله مراد است؟

۸. مقدمه دکتر نصر بر شیعه در اسلام، صفحه ط، شماره ۲۴، مقدمه محمد هادی فقهی بر سنن النبی، ص ۲۰، شماره ۱۹.

۹. مهر تابان، یادنامه و مصاحبات تلمیذ علامه، تالیف سید محمد حسین حسینی طهرانی، مؤسسه انتشارات باقر العلوم، پخش از انتشارات صدرا، بی تاریخ، در این کتاب آراء فراوانی از علامه در پاسخ مؤلف نقل شده است.

۱۰. رساله لب اللباب در سیر و سلوک اولی الالباب، تالیف آقای سید محمد حسین حسینی طهرانی، تهران، حکمت.

۵. مجموعه آثار علامه طباطبائی در بوته نقد

از جمله کسانی که در جمع آوری آثار پراکنده استاد علامه و انتشار آنها، بویژه در زمان حیات و با اجازه استاد، سهم وافری داشته‌اند، آقای سیدهادی خسروشاهی است. به همت ایشان، شش کتاب از آثار علامه جمع آوری و منتشر شده است: ۱- بررسیهای اسلامی. جلد اول (۱۳۹۶ق) ۲- اسلام و انسان معاصر. جلد دوم بررسیهای اسلامی (۱۳۵۷ش) ۳- بررسیهای اسلامی. جلد سوم (۱۳۶۰ش) ۴- اصول فلسفه و روش رئالیسم. مجموعه ۱۴ مقاله بدون پاوریهای استاد مطهری (۱۳۵۶ش) ۵- شیعه مجموعه مذاکرات علامه با پروفیسور هانری کربن در ۱۳۳۸، با توضیحات همراه با آقای احمدی میانجی، ۱۳۹۷ق (چاپ اول: ۱۳۳۹ش) ۶- رسالت تشیع در دنیای امروز: مجموعه مذاکرات علامه با کربن در ۱۳۴۰، با توضیحات همراه با آقای احمدی میانجی (۱۳۷۰ش).

سه کتاب اول، مجموعه رسائل و مقالات و پاسخهای پراکنده استاد علامه به پرسشهای مختلف است که به اهتمام آقای خسروشاهی گردآوری شده است. گفتنی است اگر این مجموعه‌ها از سوی ایشان گردآوری نمی‌شد، چه بسا توفیق زیارت این آثار گرانبها نصیب دوستداران آثار علامه نمی‌شد. سعیش مشکور بار.

اخیراً نامبرده، اقدام به تجدید چاپ آثار مرحوم علامه، با عنوان «مجموعه آثار» کرده است. از این مجموعه تاکنون پنج جلد منتشر شده است: ۱- شیعه ۲- رسالت تشیع در دنیای امروز (که این دو مذاکرات علامه و کربن است دومی برای اولین بار به شکلی مستقل چاپ می‌شود). ۳- مجموعه مقالات، پرسشها و پاسخها، جلد اول ۴- مجموعه مقالات: پرسشها و پاسخها، جلد دوم ۵- مجموعه رسائل.

آنچه به دنبال می‌آید، بررسی و نقد سه کتاب اخیر است:

→

۱۳۶۱، در صفحه ۲۰ آن آمده است: اصل این رساله اس و مخ اولین دوره از درسهای اخلاقی و عرفانی است که حضرت استاد گرامی ما علامه طباطبائی روحی فداه در سالهای ۱۳۶۸ و ۶۹ هجری قمری در حوزه مقدسه علمیه قم برای بعضی طلاب بیان فرموده و این حقیر به عنوان تقریرات درس به رشته تحریر در آورده بودم و قرائت و مرور به آن را در اوقات قبض و کدورت و خستگی موجب تنویر روح و تلطیف جان خود می‌دانستم...

۱- در مقدمه مجموعه رسائل (جلد پنجم مجموعه آثار) که در سال ۱۳۷۰ منتشر شده است، نوشته‌اند: «(جلد اول و دوم «بررسیهای اسلامی» شامل مجموعه کامل مقالات و پرسشها و پاسخها از استاد علامه سید محمد حسین طباطبائی. قبلاً در اختیار علاقه‌مندان آثار پربهای استاد قرار گرفت و اینک بخش سوم آن، که مجموعه‌ای از رسائل استاد علامه را در بر می‌گیرد تقدیم می‌شود.» آیا ایشان فراموش کرده‌اند که ده سال قبل جلد سوم بررسیهای اسلامی را منتشر کرده‌اند؟ این دو جلد سوم با هم اعم و اخص من وجه است. بعلاوه در ابتدای مجموعه رسائل آمده است: چاپ سوم ۱۳۷۰. که مشخص نیست مراد از چاپ اول و دوم آن کدام است؟

لازم به ذکر است که تاریخ کتابت مجموعه رسائل (آبان ۱۳۷۰) و تاریخ کتابت مجموعه مقالات در پرسشها و پاسخها (جلد ۳ و ۴ مجموعه آثار) آخر ۱۳۷۰ و تاریخ انتشار آن ۱۳۷۱ است. مقایسه مقدمه دو کتاب یاد شده نشان می‌دهد که طرح مجموعه آثار و ترتیب مقالات و رسالات و حتی عنوان کتاب چقدر شتابزده و بدون برنامه بوده است.

۲- در چاپ اخیر مقالات و رسائل علامه، تغییرات ذیل انجام شده است:
یک: چاپ سه جلدی اخیر نسبت به چاپ سه جلد گذشته یکدست تر و چشم‌نوازتر است.

دو: عنوان گذشته به عنوان جدید تغییر یافته است: عنوان قبلی عبارت بود از:
۱- بررسیهای اسلامی، جلد اول ۲- اسلام و انسان معاصر (جلد دوم بررسیهای اسلامی)
۳- بررسیهای اسلامی، جلد سوم. عنوان جدید عبارتست از: مجموعه مقالات و پرسشها و پاسخها، جلد اول و دوم، و مجموعه رسائل.

سه: در چاپ اخیر، مقالات هم موضوع در سه جلد چاپ قدیم، در کنار هم قرار گرفته شده است. لذا این چاپ با ترتیب جدیدی عرضه شده و مقالات در هفت بخش تبویب یافته است: ۱- زندگی من ۲- اسلام‌شناسی ۳- مسأله امامت و تشیع ۴- مقام و موقعیت زن در اسلام ۵- مسائل فلسفی ۶- مسأله آفرینش و رستخیز ۷- مسائل اجتماعی اسلام. در

مجموعهٔ رسائل این ترتیب رعایت نشده است.

چهار: اضافات چاپ جدید که به کم و کیف آن در مقدمه اشاره‌ای نشده، به قرار ذیل است:

۱- تذنیلات و محاکمات علامه بر سه مکتوب اول سیداحمد کربلایی و شیخ محمدحسین غروی اصفهانی در مورد بیتی از عطار. این تذنیلات و محاکمات قبلاً در کتاب توحید علمی و عینی همراه با هفت نامه مرحوم کربلایی و اصفهانی چاپ و منتشر شده بود و در یکی از یادنامه‌های مرحوم علامه نیز آمده بود. اما برای اولین بار در ضمن گردآوری‌های آقای خسروشاهی چاپ می‌شود.

مجموعه مقالات و پرسشها و پاسخها، جلد دوم، صفحه ۱۴۳ تا ۱۷۵.

۲- مقالهٔ دولت پوشالی و دست‌نشانده به نام اسرائیل، که استاد علامه در ۱۳۸۳ ق در پاسخ یک پرسش مرحوم داشته‌اند. (مجموعه مقالات و پرسشها و پاسخها، جلد دوم صفحه ۳۳۳ تا ۳۳۷).

۳- گفتگویی با استاد دربارهٔ شهید مطهری. مجموعهٔ مقالات و پرسشها و پاسخها، جلد دوم (ص ۳۳۷-۳۳۹).

۴- اعلامیه علامه در سوگ مرحوم مطهری. مجموعهٔ مقالات و پرسش و پاسخها، جلد دوم (ص ۳۴۱-۳۴۲).

۵- پاسخ استاد علامه به نامهٔ یکی از فضلاء قم دربارهٔ مطلبی که قبلاً از جانب علامه دربارهٔ مرحوم دکتر علی شریعتی منتشر شده بود.^۱ (۱۳۹۷ ق)، مجموعهٔ مقالات و پرسشها و پاسخها، جلد دوم، صفحهٔ آخر. در فهرست کتاب به دو مطلب اخیر اشاره نشده است. ظاهراً چهار مورد اخیر برای اولین بار است که منتشر می‌شود.

۶- رساله‌ای در اثبات واجب الوجود. (مجموعهٔ رسائل، صفحه ۳-۶۲)

۷- رساله‌ای در علم (مجموعهٔ رسائل، صفحه ۲۶۷-۲۸۲) این دور رساله حاصل بحثهای پنجشنبه و جمعه استاد علامه در سال ۱۳۸۹ قمری است که سپس توسط خود استاد به نگارش درآمده و توسط آقای محمد محمدی گیلانی به فارسی ترجمه شده است.

۱. مناسب بود اصل اظهار نظر نیز درج می‌شد.

این دو ترجمه همراه با متن اصلی دو مقاله، با مقدمه مترجم در جلد اول و دوم یادنامه علامه طباطبائی منتشر شده بود. بقیه مقالات و رسائل و پاسخهای استاد علامه، همگی قبلاً در سه جلد بررسیهای اسلامی چاپ شده بود.

۳- چاپ جدید نسبت به چاپ گذشته (بررسیهای اسلامی) يك نقصان دارد و آن پاسخهای علامه به اشکالاتی است که نسبت به کتب شیعه در اسلام و المیزان صورت گرفته است. این مطلب در صفحه ۲۴۱ تا ۲۴۸ کتاب اسلام و انسان معاصر (جلد دوم بررسیهای اسلامی) تحت عنوان «معنی اسلام» چاپ شده بود و حاوی پاسخ به ده اشکال است، و تاریخ کتابت آن ۱۳۹۷/۱/۱۵ می باشد. ظاهراً مطلب فوق سهواً از قلم افتاده است.

۴- سه جلد جدید حاوی همه مقالات و رسائل و مطالب مرحوم علامه نیست. گردآورنده محترم در مقدمه مجموعه رسائل به کامل نبودن رسائل اشاره کرده اند و نوشته اند «بعضی از رسائل ایشان یا اصولاً تاکنون چاپ نشده یا فقط عربی و در ضمن یادنامه ها، انتشار یافته است که از آن جمله است رساله در ولایت، رساله در برهان، رساله در نبوت...»

از آثار منتشر شده فارسی علامه، دو مورد زیر در مجموعه آثار علامه از قلم افتاده است. ۱- مقدمه و تقریظ علامه بر هفت کتاب فارسی که قبلاً به آنها اشاره شده و نیز دو اظهار نظر ابتدائی در مورد شریعتی.

۲- اشعار علامه که بخشی از آن در یکی از یادنامه های علامه چاپ شده است. از آثار منتشر شده عربی علامه، موارد ذیل در این سه جلد نیامده است: ۱- رساله فی علم النبی (ص) و الامام (ع) بالغیب ۲- رساله الولایة ۳- رسائل سبعة ۴- رسائل توحیدیه (به استثنای رساله آخر) ۵- مقدمه و تقریظ علامه بر هفت کتاب عربی.

همچنین این چهار رساله علامه نیز هنوز منتشر نشده است: ۱- رساله در نبوت ۲- رساله در مبدا و معاد ۳- رساله در عشق ۴- رساله در مشتقات.^۱

۵- در ضمن مجموعه مقالات، سه رساله ولایت و زعامت در اسلام، محمد (ص) و اسلام، و علم امام نیز آمده است که مناسب بود این سه نیز در ضمن مجموعه رسائل چاپ

۱. منابع این چهار رساله قبلاً گذشت.

می‌شد. گردآورنده در مقدمه مجموعه مقالات از این نکته غنر خواسته است.

۶- در تبویب مقالات و پرسشها و پاسخها، بی‌دقتیهای مشاهده می‌شود که به بعضی از آنها اشاره می‌شود:

۱- مقالات اسلام و آزادی، دین از نظر قرآن و پایه اساسی آن، مسأله خاتمیت، معجزه، شرک چیست؟ در ذیل عنوان «مسأله امامت و تشیع» آورده شده‌اند، حال آنکه مناسب بود ذیل عنوان «اسلام شناسی» درج می‌شد.

۲- مقالات فواتح سوره‌ها برای چیست؟ آیا این پیرایه‌ها مناسب قرآن است؟ مفهوم محکم، متشابه و تأویل در قرآن، قرآن و قانون تنازع بقاء، انتخاب اصلح، در ذیل عنوان «مسأله امامت و تشیع» آورده شده‌اند که مناسب بود عنوان مستقلی به نام مسائل قرآنی برایشان گشوده می‌شد و یا حداقل در ذیل عنوان اسلام شناسی درج می‌شدند.

۳- مقاله «اثر ایمان به رستاخیز» در ذیل «مسائل» فلسفی آورده شده و حال آنکه عنوان «مسأله آفرینش و رستاخیز» برای آن مناسبتر است.

۴- مقالات علیت واجب نسبت به ممکنات، ازلیت و قدم ذاتی ماده، وحدت وجود، ترجمه فلسفه یونانی، اثبات مجردات که همگی مباحث فلسفی است، به جای درج در «مسائل فلسفی» در ضمن «مسأله آفرینش و رستاخیز» آورده شده است.

۵- مقاله «مسأله عصمت» در بخش مسأله آفرینش و رستاخیز آورده شده که جایش در بخش «اسلام شناسی» است.

۶- داستان شق القمر، و ستاره زهره بر بام خانه علی (ع) به جای درج در «مسائل گوناگون» در بخش «امامت و تشیع» می‌باید درج می‌شد.

عدم تناسب مقالات یاد شده با عناوین بخش‌های انتخابی، نشانه دیگر بی‌دقتی و فقدان برنامه در گردآوری مجموعه آثار است.

۷- چند مجموعه پرسش و پاسخ در ضمن جلد اول و دوم در طی بخشهای مختلف آورده شده که دلیل ذکر هر مجموعه در هر بخش تناسب چند سؤال آن مجموعه با آن بخش است. مناسب بود مجموعه‌های مختلف پرسش و پاسخ در ضمن

يك بخش جداگانه آورده می‌شد.

۸- دو مقاله از آقای دکتر مهدی حائری یزدی تحت عنوان «امکان عام» و «موجبه سالبه‌المحمول چیست» و يك مقدمه از آقای خسرو شاهی تحت عنوان «درباره بحث استاد علامه»، برای تکمیل بحث در کتاب آورده شده است. مناسب بود این سه مقاله با حروفی ریزتر و متمایز از متن بقیه کتاب چاپ می‌شد.

۹- بعضی از این مقالات قبلاً در بعضی مجلات چاپ شده بود. متأسفانه به منبع چاپ اول این مقالات هیچ اشاره‌ای نشده است. ذکر نشریاتی که علامه جهت درج بعضی مقالات گزیده بود، خواننده را با وسعت نظر استاد علامه آشنا می‌کند. هکذا مقالات و رسائلی که قبلاً در کتب دیگر و یادنامه‌ها منتشر شده بود، مناسب بود با مشخصات کامل ذکر شود.

۱۰- چقدر به جا بود گردآورنده محترم نخست اقدام به چاپ مقالات علامه به زبان اصلی می‌کرد. آن گاه به انتشار ترجمه فارسی مقالات عربی اقدام می‌کرد. مراد از مجموعه آثار، مجموعه آثار خود نویسنده است و ترجمه، به هر حال ترجمه غیر است. این اشکال متوجه کتاب «مجموعه رسائل» است.

۱۱- این سه جلد (مجموعه مقالات و پرسش و پاسخها و مجموعه رسالات) فاقد يك فهرست جامع موضوعی است که بدون آن استفاده از مطالب ارزنده کتاب واقعاً دشوار است. بویژه اکثر مسائلی که در ضمن پرسش‌ها و پاسخها مطرح شده است، از نظر مخفی می‌ماند. فقدان فهرستهای فنی از قبیل فهرست آیات، روایات، اعلام و... از دیگر ضعفهای اصلی کتاب است.

۱۲- مجموعه آثار نویسندگان بزرگ در همه مجلداتش از يك مقدمه واحد مجموعه می‌باید برخوردار باشد که ویژگیهای اصلی مجموعه آثار در آن مقدمه تذکر داده می‌شود. اما این چند جلد فاقد چنین مقدمه واحد لازمی است.

۱۳- از آنجا که عنوان «بررسی‌های اسلامی» مورد تصویب خود استاد علامه قرار گرفته بود و دستخط مبارك ایشان نیز در اول کتاب مجموعه مقالات آورده شده، آیا بهتر نبود این عنوان حفظ می‌شد؟

۶. بایسته‌های مجموعه آثار علامه

پیشنهاد می‌شود در انتشار مجموعه آثار استاد علامه نکات ذیل رعایت شود:

۱- کلیه آثار علامه^۱ ابتدا به زبان اصلی نگارش، منتشر شود و ترجمه فارسی بخش عربی آثار، در قدم بعدی منتشر گردد.

۲- فهرستهای فنی، بویژه فهرست موضوعات و اعلام و آیات و روایات و... برای هر جلد ضروری است.

۳- مجموعه تعلیقه‌های علامه بر بحار الانوار و اصول کافی در یک مجلد، مجموعه تعلیقه‌های علامه بر اسفار در یک مجلد، مجموعه رسائل و مقالات و تقریظهای عربی علامه در یک مجلد (غیر از رسائل سبعة و رسائل توحیدیه) مجموعه رسائل، مقالات و تقریظها و مطالب و پرسش‌ها و پاسخهای فارسی علامه در یک مجلد، مجموعه مذاکرات علامه و پروفیسور کربن (شامل دو کتاب شیعه و رسالت تشیع در دنیای امروز، مجرد از حواشی و توضیحات) در یک مجلد، و دو کتاب قرآن در اسلام و شیعه در اسلام در یک مجلد منتشر شوند.

امیدواریم با رعایت نکات یاد شده و با کسب تجربه از انتشار مجموعه آثار دکتر شریعتی و استاد مطهری، مجموعه آثاری در شأن والای علامه طباطبایی منتشر شود. باشد تا اهداف فرهنگی تحت الشعاع منافع چاپ و نشر استعجالی کتاب قرار نگیرد. ان شاء الله.

۱. آثار پراکنده مرحوم علامه در چند مجموعه دیگر نیز جمع آوری شده است از جمله:

۱- معنویت تشیع، مجموعه ۲۳ مقاله، مؤسسه مطبوعاتی اندیشه، قم ۱۳۵۵، که گردآورنده محترم متواضعانه نام خود را ذکر نکرده است.

۲- فرازهایی از اسلام، انتشارات جهان آرا، تهران، ۱۳۵۵ ش، بدون ذکر نام گردآورنده.

با انتشار گردآوریه‌های آقای خسرو شاهی، عملاً از این مجموعه‌هایی نیازیم، چرا که تمامی مقالات این دو مجموعه به صورت کاملتری در «بررسی‌های اسلامی» آمده است.

بخش سوم

بررسی اجمالی کتب فلسفی

نگاهی گذرا به چهار رساله فارابی^۱

حکیم ابونصر محمد فارابی (۳۳۹-۲۵۹) در زمره بزرگترین حکمای جهان اسلام، و عظمت او تا بدانجاست که معلم ثانی‌ش خوانده‌اند. فارابی در فلسفه، منطق، موسیقی و سیاست، صاحب آراء جدید و ابتکاری است که از جمله می‌توان به برهان اسد و اخصر او در اثبات واجب الوجود، امتناع تسلسل، تقسیم علم به تصور و تصدیق و پیوند عقل و دین اشاره کرد. فن تحلیل و انحاء تعلیمیه منطق را که تا آن زمان در اختیار کسی نبود یا ترجمه نشده بود، فارابی به ابتکار خود افزود. وی صناعات خمس و موارد استفاده از هر صنعت را مشخص ساخت. گو اینکه فارابی فیلسوفی است مشائی، اما خالی از مشرب اشراقی نیست. قدیمی‌ترین ریشه‌های تفکر اصالت وجود در آثار او به چشم می‌خورد. آراء سیاسی و دیدگاه‌های ویژه او دربارهٔ مدینه فاضله، کهن‌ترین اندیشهٔ سیاسی مدون شیعی است. علی‌رغم مکانث رفیع فارابی به عنوان مؤسس فلسفهٔ اسلامی، تألیفات فراوان وی اکثر اً مخطوط و غیر مطبوع باقی مانده است. عدد شمار آثار او به صد و سی جلد بالغ

۱. آینهٔ پژوهش، شمارهٔ ۱۷-۱۸؛ بهمن - اردیبهشت ۱۳۷۲، صفحه ۱۲۷-۱۲۸. این مختصر به مناسبت انتشار کتاب
تربیع رسائل فلسفیه حکیم فارابی توسط انتشارات حکمت (تهران، ۱۳۷۱) تحریر یافته است.

می شود. بخشی از آثار وی در اروپا، جهان عرب و هندوستان تحقیق و چاپ شده است. مجموعه المنطقیات فارابی کار سترگی است.^۱ که انتشار آن اخیراً در قم آغاز شده است. غیر از این، تاکنون از آثار فارابی کتب ذیل در ایران منتشر شده است: فصوص الحکم^۲، الفاظ المستعملة فی المنطق^۳، فصول منتزعه^۴، کتاب الجمع بین رایبیه الحکیمین^۵، و کتاب السیاسة المدنیة المقلب بمبادئ الموجودات^۶.

اخیراً چهار رساله مختصر فارابی با تحقیق و تعلیق و مقدمه دکتر جعفر آل یاسین^۷ در یک مجلد در تهران تجدید چاپ شده است. این چهار رساله عبارتند از: ۱- کتاب التبیانه علی سبیل السعادة ۲- التعلیقات ۳- رسالتان فلسفیتان (۱- مقالة ابن نصر فیما یقع و مالا یقع من احکام النجوم، ۲- جوابات لمسائل سئل عنها) موضوع رساله اول، اخلاق است. فارابی به دنبال ملاکی برای تمیز جمیل و قبیح در افعال اخلاقی است. او به شیوه اخلاق نیکو مآخوس ارسطو به دنبال یافتن فعل وسط اخلاقی، یعنی همان ملکه اعتدال است. به نظر فارابی صنعتی که مقصود آن منحصرأ «جمیل» است، فلسفه یا حکمت علی الاطلاق است و او آن را به حکمت نظری و عملی تقسیم می کند. صناعة خلقیه از دیدگاه ابونصر تنها از طریق فلسفه می گذرد و فلسفه متوقف بر جوده تمیز است و جوده تمیز با قابلیت ذهن بر

۱. المنطقیات، فارابی، تصحیح محمد تقی دانش پژوه، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۳۶۷ تا ۱۳۷۲.

۲. فصوص الحکم، تحقیق شیخ محمد حسن آل یاسین، الطبعة الاولى، بغداد، ۱۳۹۶ هـ. ق. مطبعة المعارف، الطبعة الثانية، قم، ۱۴۰۵ هـ. ق، انتشارات بیدار. در انتساب این کتاب به فارابی بحث است.

۳. تحقیق محسن مهدی، بیروت ۱۹۶۸ م، چاپ اول در ایران، ۱۴۰۸ هـ. ق، انتشارات الزهراء.

۴. تحقیق فوزی متری نجار، چاپ اول، بیروت، دارالمشرق، چاپ دوم، تهران، ۱۴۰۵ ق، انتشارات الزهراء.

۵. تحقیق البیر نصری نادر، چاپ اول، بیروت، دارالمشرق، چاپ دوم، تهران، ۱۴۰۵ ق، انتشارات الزهراء.

۶. تحقیق فوزی متری نجار، چاپ اول، بیروت، دارالمشرق، چاپ دوم تهران، ۱۴۰۸ ق، انتشارات الزهراء.

۷. از دکتر جعفر آل یاسین به غیر از این چهار رساله، دو رساله دیگر نیز از فارابی تصحیح و منتشر شده است:

۱- تحصیل السعادة، بیروت ۱۹۸۱ م، چاپ دوم، بیروت، ۱۴۰۳ ق، ۱۳۳ صفحه.

۲. الاعمال الفلسفیه، الجزء الاول، بیروت، ۱۴۱۳ ق، ۴۵۴ صفحه.

از آل یاسین سه تحقیق درباره فارابی منتشر شده است.

۱- الفارابی فی حدوده و رسمه، بیروت ۱۴۰۵، ۶۸۵ صفحه.

۲. فیلسوفان رائدان، الکنزری و الفارابی، بیروت، ۱۹۸۰ م، ۲۰۴ صفحه.

۳. مؤلفات الفارابی (بالاشتراك مع حسین علی محفوظ)، بغداد، ۱۹۷۵ م.

ادراك صواب به دست می آید و این جز با منطق تحصیل نخواهد شد و مقدم بر همه مباحث منطقی هم بحث الفاظ منطق است و لذا در این مرحله به مقداری نحو محتاجیم. لذا اول مرتبه سبیل سعادت به رأی فارابی، تحصیل منطق است و غایت آن قدرت بر تأمل خیر مطلق. این رساله، سبیل سعادت به سبک تفکر یونانی است و سؤال جدی خواننده از فارابی به عنوان يك حكيم مسلمان، جایگاه دین و نقش آن در سعادت انسان است. آیا این رساله مقدمه ای بر منطقیات فارابی، بویژه الالفاظ المستعملة فی المنطق است یا از جمله رسائل سیاسی- اجتماعی وی و متأخر بر منطقیات اوست؟ محسن مهدی^۱، بر رأی اول و جعفر آل یاسین^۲ مدافع نظر ثانی است. ذیل رساله مؤید نظر اول است.

رساله دوم تحت عنوان تعلیقات، شامل توضیح بعضی مفاهیم فلسفی، شروح کوتاه و اشاراتی به مشکلات فلسفی است. تعلیقات برخلاف عنوان آن، شرح و تعلیقه کتاب معینی نیست، بلکه جوابهایی است که فارابی در پاسخ معضلات فلسفی شاگردانش ارائه کرده است. در این رساله مباحثی درباره تلازم علت و معلول، مقایسه کمیات و کیفیات در جزء داشتن، رابطه صورت و ماده، طبیعت انسان، تعریف فلسفه، مسائلی از فلکیات و... آمده است. شیخ الرئيس نیز کتابی به همین نام و سیاق دارد.^۳ در این رساله به صدور يك نکته فلسفی، طبیعی و ریاضی اشاره شده است.

رساله سوم در جواب سؤالی از ابواسحاق ابراهیم بن عبدالله البغدادی در علم احکام و نجوم است و حاوی مباحثی درباره تأثیر اجرام سماوی در زندگی انسان است.

رساله چهارم تحت عنوان جوابات لمسائل سئل عنها، جوابهای فارابی به سؤالات یکی از شاگردانش است که در صدر رساله مستقلاً ذکر شده است. این رساله حاوی چهل و سه سؤال و جواب در مباحث مختلف فلسفی است. در ذیل هر رساله، تعلیقاتی تطبیقی بین هر رساله و دیگر رسائل فارابی و در رساله تعلیقات (بویژه بین تعلیقات فارابی و تعلیقات

۱. کتاب الالفاظ المستعملة فی المنطق، ص ۹۶-۱۰۶.

۲. التنبيه على سبيل السعادة، ص ۱۸ و ۱۹.

۳. ابن سینا، التعلیقات، تحقیق عبدالرحمن بنوی، چاپ اول: قاهره ۱۹۷۲ م، تجدید چاپ در ق ۱۴۰۴ ق، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.

شیخ الرئيس) آورده شده که مغتنم است.

نام هر چهار رساله در تاریخ فلسفه‌های قرون هفتم و هشتم آمده است و بنظر مصحح همین مقدار در انتساب آنها به فارابی کافی است. اینکه چرا ناشر ایرانی از بین رسائل فرلوان منتشر شده از فارابی در خارج از ایران، این چهار رساله را برگزیده است، مشخص نیست. رساله اول اخلاقی، رساله دوم و چهارم در مسائل متفرقه فلسفی، و رساله سوم در احکام نجوم است. هر چند انتشار آثار حکمای بزرگ اسلام به هر حال ستودنی است، اما چاپ مجموعه رسائل فارابی به تفکیک مجلدات و بر اساس موضوعات که در خارج از ایران تحقیق و منتشر شده، بیشک سودمندتر است، به این امید که روزی شاهد انتشار مجموعه آثار فارابی در هیأت واحد و با تصحیح و تحقیق و فهرستهای فنی در ایران باشیم.

تأملی کوتاه در مباحثات ابن سینا^۱

آثار شیخ الرئيس^۲ به لحاظ نظم در نگارش و دنبال کردن هدف واحد و رعایت ترتیب منطقی به دو بخش تقسیم می‌شود: کتبی مانند شفا و نجات و اشارات و دانشنامه و... نمونه بخش اول هستند. بخش دوم آثاری است که شیخ، قصد تألیف کتاب خاصی نداشته بلکه پاسخ به سؤالاتی است که از وی شده یا عباراتی است که مأخوذ از اوست و یا مطالبی است که شیخ املا کرده و شاگردانش تقریر کرده‌اند. مشهورترین آثار شیخ در این بخش، المباحثات و التعليقات است. رسائل فراوانی هم به عنوان اجوبة از شیخ باقی مانده است. از قبیل جوابهای شیخ به ابوسعید ابوالخیر و ابوریحان بیرونی که آنها نیز در این بخش قرار می‌گیرند. نام المباحثات در معتبرترین و کهنترین مجموعه کتابشناختی آثار شیخ الرئيس، یعنی رساله سرگذشت آمده است.

المباحثات، سؤلهایی است که از ابن سینا شده و او به آنها پاسخ داده است. اکثر سؤالات از جانب بهمنیار، صاحب التحصیل، و آشنا ترین شاگرد شیخ به مبانی فلسفی

۱. آینه پژوهش، شماره ۱۶؛ آذر-دی ۱۳۷۱؛ صفحه ۹۱-۹۲. این مختصر به مناسبت انتشار تصحیح جدید المباحثات، (قم، ۱۳۷۱ ش، تحقیق و تعلیق محسن بیدلر فر، ۴۰۰ صفحه) نگاشته شده است.

۲. ر. ک مقاله «کتابشناسی ابن سینا» در همین کتاب.

اوست.

بخشی از سؤالات نیز از آن ابن زبیله، دیگر شاگرد شیخ است بنا به قرائنی، در مباحثه سوم چند سؤال از ابوالقاسم کرمانی نیز به چشم می‌خورد. گردآورنده کتاب به احتمال قوی بهمنیار (به تنهایی یا به معاونت ابن زبیله) بوده است.

با توجه به شخصیت علمی پرسشگران، سؤالهای مطرح شده از دقت و اهمیت کافی برخوردار است. جوابهای شیخ در این کتاب در عین هماهنگی تام با دیگر تألیفات وی. بویژه شفا، ویژگیهای خاص خود را دارد؛ از جمله از آنجا که مخاطبین شیخ نزدیکترین شاگردان وی هستند، جوابها صریح، دور از تکلفات و مقدمات و ذکر اقوال رایج در تألیفات رسمی است. لب مطلب و نظر نهایی شیخ را دور از حشو و زوائد در المباحثات می‌توان یافت. به دلیل همین صراحت شخصیت واقعی شیخ در المباحثات بوضوح قابل رؤیت است: اعتماد شدید به خود و آرائش و شدت غضب بر معترضین و ناقدین آثارش. این دو خصیصه با صراحتی که در این کتاب قابل اصطیاد است، در هیچیک از آثار شیخ یافت نمی‌شود. از دیگر ویژگیهای المباحثات، اذعان شیخ رئیس در پاسخ بعضی سؤالات به عدم علم و تصریح به «لا ادری» است.

اکثر مطالب المباحثات در پیرامون کتاب عظیم شفا و بویژه کتاب النفس آن است و در رفع نواقص این بخش از شفا، از مکانت ویژه‌ای برخوردار است و فی الواقع شرحی است بر کتاب شفا. شیخ در این کتاب به دیگر کتبش، از جمله شفا، اشارات، المبدأ و المعاد، الانصاف، الحکمة المشرقیة والعربیة مطالبی را ارجاع داده است، و لذا تاریخ تألیف آن بعد از همه این کتب است. با توجه به اینکه آخرین تألیف مهم شیخ را اشارات می‌دانند و از آنجا که در المباحثات مسأله از میان رفتن نسخه اصلی تألیف کبیر شیخ، الانصاف ذکر شده است، به احتمال بسیار قوی، تاریخ تألیف المباحثات در هفت سال آخر حیات شیخ رئیس خواهد بود. (۴۲۱ - ۴۲۸) و این نکته بر اهمیت آن می‌افزاید.

المباحثات از دیرباز مورد اعتنای حکمای بزرگ جهان اسلام بوده است. فخر رازی در المباحث المشرقیة، محقق طوسی در شرح اشارات و صدر المتألهین شیرازی در اسفار

در مواضع متعددی^۱ به آراء شیخ در المباحثات استناد کرده‌اند.

محتوای المباحثات فاقد نظم منطقی است. کتاب مجموعاً از شش مباحثه تشکیل شده است. نداشتن نظم خاص باعث شده است که نسخه‌نگاران نیز آن را به ترتیب ابتدایی ننویسند. لذا نسخه‌های به جا مانده از المباحثات اختلافات فراوانی در ترتیب مباحث و گاهی در ترتیب سؤال و جوابهای يك مباحثه دارند.

برای نخستین بار عبدالرحمن بدوی المباحثات را در کتاب ارسطو عند العرب^۲ منتشر کرد. بدوی در مقدمه کتاب می‌گوید به دیگر نسخه‌های المباحثات دست نیافته است. کاتب نسخه دار الکتب المصریه با قصد تبویب و تنظیم المباحثات، ترتیب اصلی آن را عوض کرده، ولی چون عالم به فن نبوده است در آن اخلال کرده و گاهی متن سؤال را تلخیص کرده، یا سؤال را در جایی و جواب را در جایی دیگر قرار داده، یا جواب واحد را تقسیم کرده، هر بخش آن را در جایی آورده و لذا متن آن مضطرب است. افزون بر این، بعضی جوابهای شیخ (خارج از المباحثات) را داخل کتاب کرده است. از جمله: رسالة الشيخ الى الكيا (اختلاف الناس في امر النفس والعقل) و نیز دو جواب شیخ به دو سؤال ابوسعید ابوالخیر، یعنی في مسألة كتاب النفس (الصورة المعقولة) لكل حيوان و نبات ثباتاً.^۳ اخیراً آقای محسن بیدارفر، بر اساس یازده نسخه المباحثات را تصحیح کرده و به علاقمندان عرضه داشته است.^۴

مصحح در تصحیح کتاب رنجی گران برده است و مقایسه مباحثات بدوی و مباحثات بیدارفر حکایت از عمق تحقیق اخیر می‌کند. از مزایای چاپ اخیر المباحثات تعلیقاتی است که در آنها مطالب المباحثات به مطالب مشابه آن در شفا و اشارات ارجاع داده شده‌اند؛

۱. اسفار ج ۱، ص ۴۶ و ۹۸ و ۱۱۱، ج ۸ ص ۲۲۸ و ۲۷۰ و...

۲. ارسطو عند العرب، قاهره، ۱۹۴۷م، صفحه ۱۱۹-۲۴۷، بر اساس نسخه‌ای از دارالکتب مصریه.

۳. شماره ۴۳ و ۹۴ و ۴۵۸ در چاپ بدوی.

۴. مصحح نسخه بودلیان (اقدام نسخ) را متن، و اختلاف آن با دو نسخه اصل دیگر یعنی پرنستون و لیدن را در پاورقی آورده است. از هشت نسخه دیگر به عنوان مؤید و معاون در قرائت نسخ یاد شده استفاده شده است. اضافات نسخه دار الکتب المصریه و نسخه دوم لیدن، جداگانه در بخش ملحقات کتاب درج شده است. مصحح، کتاب را بر اساس نسخه اصلی (بودلیان) شماره گذاری کرده است. متن اصلی ۱ تا ۹۰۱ و ملحقات ۱۰۰۱ تا ۱۰۶۲.

مضافاً اینکه موارد مشابه در اسفار نیز تذکر داده شده است. با توجه به اینکه یافتن مطلب در المباحثات بسیار دشوار است، فهرست ابجدی موضوعات و اصطلاحات در انتهای کتاب مفید است و مناسب است تفصیل یابد. تصحیح اخیر المباحثات، جدیدترین تصحیح آثار شیخ است و لازم است دیگر آثار شیخ نیز بر همین منوال تصحیح شود. توفیق مصحح المباحثات را در ادامه خدمات فرهنگی از خداوند حکیم مسألت داریم.

گزارش ابوالعباس لوکری از فلسفه مشاء^۱

۱. احوال و آثار لوکری

صدر المتألهین شیرازی در سفر سوم اسفار در بحث از علم خداوند، ابوالعباس لوکری را پس از فارابی، ابن سینا و بهمنیار از مشائین قائل به نظریه «ارتسام صور ممکنات در ذات خداوند به نحو حصول ذهنی بر وجه کلی» می‌شمارد.^۲

لوکر از قرای نزدیک مرو بوده که به گزارش یاقوت حموی در اوائل قرن هفتم از آن ویرانه‌ای بیش نمانده بود.^۳ از بزرگان لوکر دو نفر قابل ذکرند: یکی ابوالحسن علی بن محمد غزوانی لوکری شاعر نیمه دوم قرن چهارم^۴ و دیگری ابوالعباس فضل بن

۱. آینه پژوهش، شماره ۳۲، خرداد- تیر ۱۳۷۲، صفحه ۴۹-۵۹. این مقاله به مناسبت انتشار کتاب «بیان الحق بضمان الصدق»، العلم الالهی، ابوالعباس فضل بن محمد لوکری با تحقیق و مقدمه دکتر سیدابراهیم دیباجی (موسسه بین‌المللی اندیشه و تمدن اسلامی مالزی، ایستاک، تهران، ۱۳۷۳) به رشته تحریر درآمده است.

۲. صدر المتألهین، الاسفار الاربعه، السفر الثالث، الفصل الرابع، ج ۶، ص ۱۸۰ (بیروت، ۱۹۸۱ م).

۳. یاقوت حموی، شهاب الدین ابوعبدالله، معجم البلدان، ج ۴، ص ۳۷۰ (بیروت ۱۳۷۴ ق). در عصر ما مردم افغانستان آن را لوگر (با گاف فارسی) تلفظ می‌کنند.

۴. لوکری مورد بحث عروضی سمرقندی در چهار مقاله (ص ۱۶۰، تحقیق معین) و عوفی در ابواب الالیاب (ص ۸۰، تحقیق قزوینی) لوکری شاعر است نه لوکری حکیم. برای آشنایی با احوال و اشعار لوکری شاعر رجوع کنید به: صفا، ذبیح‌الله؛ تاریخ ادبیات ایران، ج ۱، ص ۴۱۲-۴۲۲ (تهران ۱۳۶۷).

محمد لوکری حکیم، ادیب منجم و ریاضیدان قرن پنجم هجری. هموست که بزرگترین شاگرد بهمنیار (م ۴۵۸) به حساب می‌آید و از طریق وی حکمت در خراسان منتشر شده است.^۱ سال تولد و وفاتش معلوم نیست. با يك واسطه شاگرد ابن سینا و با سه واسطه استاد خواجه نصیرالدین طوسی محسوب می‌شود. در زمان خود سرآمد عالمان بوده از معاصرینش حکیم عمر خیامی، ابن کوشک و میمون بن نجیب واسطی برتری داشته است.^۲ به فارسی و عربی شعر سروده و آثار فلسفی خود را نیز به عربی و فارسی نگاشته است. به داشتن حوزه علمی و تربیت شاگردان معروف است. مهمترین شاگردان وی عبارتند از محمد بن ابی طاهر طبسی مروزی (م ۵۳۹)، عبدالرزاق ترکی، شرف‌الدین محمد بن یوسف ایلاقی (م ۵۳۶)، ابوعلی حسن قطان مروزی (م ۵۴۸)، ابو الفتح اسعد بن محمد مهمنی (م ۵۲۰ یا ۵۲۷) افضل‌الدین غیلانی (عمر بن غیلان بلخی).^۳

آثار ابو العباس لوکری عبارتند از: بیان الحق بضمن الصدق، قصیده اسرار الحکمة و شرح آن، فهرست تعلیقات و دیوان اشعار فارسی و عربی که از این دیوان جز چند بیت برجا نمانده است.^۴ ابیات به جامانده‌وی در اتمام التتمة، مجالس المومنین و الذریعة قابل رویت است.^۵ مورد ذیل نمونه‌ای از شعر عربی وی است:

ویکثر حسادی علی المجد و العلی	و یفردنی ظلماً غداة احتفالها
فیز عجنی عن ارض مرو و روضها	و عن طیب ریّها و برد زلالها
ولا ذنب الا اننی فرد عقدھا	و بدرة اھلیھا و عین رجالھا
و تاج نواصیھا اذا تبرجت	و حد مواضیھا زمان صیالھا

۱. بیهقی، ظهیر الدین ابوالحسن علی؛ تتمه صوان الحکمة، و زیادات و حواشی تتمه، ص ۱۲۲ (لاهور، ۱۳۵۱ ق).

۲. بیهقی، اتمام التتمة، (تصویر شماره ۱۷۹۹ کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران).

۳. ر. ک: بیهقی، تتمه صوان الحکمة. صفحات ۱۶۱، ۱۲۷، ۱۱۷، ۱۲۲، ۷۴، ۱۲۵، ۱۵۵، ۱۳۶ و نیز شهرزوری، تاریخ الحکماء، ص ۸۰.

۴. نفیسی، سعید؛ تاریخ نظم و نثر در ایران تا پایان قرن دهم، ج ۱، ص ۵۵۵۴.

۵. بیهقی، اتمام التتمة (تصویر کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران)؛ شوشتری، قاضی نورالله، مجالس المومنین، المجلس السابع، ص ۲۲۹، تهرانی، شیخ آقا بزرگ، الذریعة فی تصانیف الشیعة، ج ۹، ص ۹۴۸.

وانی لنقاد الرجال اذا بدت یبین لی اوضاعها من خلالها
فهذی ذنوبی لا یری الدهر عفوها ولا تسمح الایام لی باحتمالها^۱
فهرست تعلیقات وی هنوز منتشر نشده است، ولی در آغاز یکی از نسخ خطی آن
چنین آمده است:^۲

«فهرست کتاب التعلیقات عن الشیخ الحکیم ابی نصر الفارابی و الشیخ رئیس
ابی علی سینا روایة بهمینار» و در انتهای همین نسخه آمده است: «تولی عمل هذا الفهرست
الشیخ الامام رئیس الحکیم الادیب وحید الزمان برهان الحق ابوالعباس الفضل بن محمد
اللوکری رحمة الله ورضی عنه فی شهور سنة ثلاث و خمسمائة.» از این فهرست، دو نسخه
دیگر نیز شناسایی شده است.^۳

لوکری تمام تعلیقات را بررسی کرده، برای هر بند شماره ای به ترتیب
ابجدی قرار داده و آنهارا در آغاز تعلیقات آورده، تا استخراج مطالب تعلیقات به
آسانی صورت گیرد. اینکه آیا این فهرست، تعلیقات فارابی و ابن سینا را شامل می شود
یا صرفاً شامل تعلیقات ابن سیناست، مشخص نیست. هیچ یک از مصححین
تعلیقات فارابی و ابن سینا به رغم اشاره به فهرست یاد شده در مقدمه خود،^۴ به
انتشار آن اقدام ننموده اند. یافتن مطلب در کتاب پراچ تعلیقات ابن سینا هنوز بسیار دشوار
است.

قصیده اسرار الحکمة قصیده ای علمی است به زبان فارسی در پنج بخش:
منطق، طبیعیات، ریاضیات، الهیات و اخلاق. بخش منطق این قصیده این گونه آغاز
می شود:

آیا شنیده قیاس و شناخته برهان گرفته یاد مقالات منطق یونان

۱. بیهقی، اتمام التتمه (تصویر کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران).

۲. نسخه شماره ۳۲۰۴ احمد ثالث، استانبول.

۳. نسخه شماره ۲۳۹۰ ایاصوفیا، تاریخ نسخه ۵۲۱؛ نسخه شماره ۳۸۱ کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران.

۴. مقدمه تعلیقات الفارابی، د. جعفر آل یاسین، ص ۲۱، تهران ۱۳۷۱ ش، انتشارات حکمت (در اربع رسائل فلسفیه)

مقدمه تعلیقات ابن سینا، د. عبدالرحمن بدوی، ص ۸، قم ۱۴۰۴ ق.

سؤال دارم چندین جواب باید کرد گروا مض منطوق، تور اشدست آسان^۱
 قبل از لوکری، خواجه ابوالهیثم احمد بن حسن جرجانی (اواخر قرن چهارم
 و اوایل قرن پنجم) قصیده‌ای بلند در سؤال از مسائل فلسفی بر مذاق اسماعیلیان سروده
 است:

یکی است صورت هر نوع راو نیست گذار چرا که هیئت هر صورتی بود بسیار
 زهر چیست که جوهر یکی و نه عرض است به ده رفت و نه بر هشت کرد نیز قرار^۲
 لوکری خود به شرح قصیده اسرار الحکمة به زبان فارسی اقدام کرده است و نظم و
 نثر لوکری نمونه‌ای از ادبیات قرن پنجم است. تنها کار مشابه قبل از وی، شرح قصیده
 ابوهیثم توسط ابوسعید محمد بن سرخ نیشابوری (در اواخر قرن چهارم و اوایل قرن پنجم)
 است.^۳ جامع الحکمتین ناصر خسرو قبادیانی (م ۴۸۱) نیز شرح دیگری است بر همین
 قصیده ابوهیثم و کاری از قبیل شرح قصیده لوکری.^۴ به هر حال نظم و نثر فارسی لوکری
 پس از قصیده ابوهیثم، شرح ابوسعید، دانشنامه علایی ابن سینا^۵ و کشف المحجوب
 ابویعقوب سجستانی^۶ در زمره نخستین نگارندهای فلسفی به زبان فارسی به حساب می‌آید،
 نه نخستین نمونه اثر منظوم فلسفی به فارسی.^۷

۱. قریب، عبدالعظیم، مجله آموزش و پرورش، شماره ۸ و ۹، سال دهم، ۱۳۱۹.
۲. قصیده ۸۸ بیتی خواجه ابوهیثم در ابتدای جامع الحکمتین ناصر خسرو قبادیانی، و شرح ابوسعید محمد بن سرخ نیشابوری (هر دو به تصحیح هانری کرین و محمد معین تهران ۱۳۳۲ و ۱۳۳۴ ش) و نیز جلد اول تاریخ ادبیات ایران ذبیح‌الله صفا، ص ۵۲۳-۵۳۱ آمده است.
۳. ابوسعید محمد بن سرخ نیشابوری، شرح قصیده ابوهیثم؛ به تصحیح هانری کرین با همکاری محمد معین، تهران ۱۳۳۴ ش.
۴. ناصر خسرو قبادیانی، جامع الحکمتین، تصحیح هانری کرین و محمد معین، تهران ۱۳۳۲.
۵. ابن سینا، دانشنامه علایی، منطق و الهیات، تصحیح احمد خراسانی، تهران ۱۳۱۵ ش.
- و نیز تهران ۱۳۳۱ ش، انجمن آثار ملی، منطق به تصحیح محمد معین و سید محمد مشکوة، الهیات به تصحیح محمد معین، طبعیات به تصحیح سید محمد مشکوة، ریاضیات (تدوین ابوعبید جوزجانی از دیگر رسائل ابن سینا) تصحیح مجتبی مینوی.
۶. سجستانی، ابویعقوب اسحاق بن احمد؛ کشف المحجوب، تصحیح هانری کرین، تهران ۱۳۵۸ ش (چاپ دوم).
۷. با دکتر دیباجی در اینکه قصیده اسرار الحکمة نخستین منظومه منطقی و فلسفی فارسی باشد حداقل در بخش فلسفی آن نمی‌توان موافق بود. (منطق و مباحث الفاظ صفحه بیست و هفت، مقدمه مدخل منطق بیان الحق بضممان الصدق / ۷۶).

از قصیده اسرار الحکمة و شرح آن تنها بخش منطقش تصحیح و منتشر شده است.^۱

۲. لوکری و بیان الحق

مهمترین اثر لوکری دایرة المعارف عقلی بیان الحق بضمنان الصدق است. این کتاب مورد اعتنای فلاسفه بعد از وی بوده است.^۲ لوکری سبب تألیف این کتاب را چنین توضیح می دهد:

«من چون در کتب تألیف شده در علوم فلسفی تأمل کردم، بعضی را بیش از حد طولانی یافتم، آنچنانکه فهم متعلمین به کنه آن نرسد و بر ضبط و حفظش قوای حافظین توانایی نیابد و بعضی را نیز مختصر و لطیف که نکات اصول حکمی را در خود جمع آورده است، اما کتابی که بین دو طرف افراط و تفریط از اندازه و حجم، متوسط باشد و متضمن همه مطالب مورد احتیاج جوینده حق در علوم عقلی باشد، و او را بی نیاز از غیر آن کند و حقجو را به نهایت آن برساند، نیافتم لذا تمایل پیدا کردم تا کتابی به این صفت جمع آورم بر سبیل شرح و تلخیص بایکدیگر. از همه کتب فلسفی منسوب به شیخ الرئيس، حجة الحق ابوعلی حسین بن عبدالله بن سینای بخاری - روح الله رمسه و قدس نفسه - و نیز کتب شیخ حکیم ابونصر فارابی - قدس الله روحه العزیز - و نیز از این کتب موجود متأخرین و متقدمین استخراج مطلب کردم گرچه نیازی به کتب ایشان بعد از کتب این دو بزرگ، به ویژه کتب شیخ الرئيس ابوعلی سینا - روح الله رمسه و قدس نفسه - نخواهد افتاد. پس نظرم بر این تعلق گرفت که ترتیب این کتاب را بر مسلك مشهور بنهم، یعنی منطق را بر سایر اجزای حکمت مقدم گردانم، چرا که آن وسیله رسیدن به حق است. سپس علم طبیعی و بعد از آن علم الهی را به موجزترین وجه ممکن بدون اخلال به اصلی از اصول ارائه نمایم، بلکه در آن مطالب دشوار را شرح کرده، نکات مخفی را تبیین نمایم و شبهات مورد اعتراض را در جای خود حل کنم. این کتاب را بیان الحق بضمنان الصدق نامیدم. این اسم سازگار با مسمای خود

۱. منطق و مباحث الفاظ (مجموعه متون و مقالات تحقیقی) باهتمام مهدی محقق و توشی هیکوایزوتسو، تهران ۱۳۵۳، صفحه هفده تاسی و سه و صفحه ۱۰۷-۱۲۵ به تصحیح دکتر سیدابراهیم دیباجی.

۲. مطهری، مرتضی، خدمات متقابل اسلام و ایران، ص ۵۵۴، تهران ۱۳۶۲ ش.

است، زیرا غرض من در آن تبیین حق است، باصداقترین آرا و اقوال، این روش قانون من باشد در زمان حیاتم، هر زمان که اراده کردم به آن بازگردم و تذکره من پس از وفاتم گردد. ... این کتاب به سه کتاب بزرگ تقسیم می‌شود:

منطق، علم طبیعی و علم الهی. به علم ریاضی گروهی دیگر اقدام کرده و حق مطلب را ادا نموده‌اند. با این حال اگر خداوند اجلم را به تأخیر اندازد و مهلتم دهد، از ریاضیات نیز به قدر لازم به این کتاب خواهم افزود.^۱

منطق بیان الحق در نه فن و ۳۸ مقاله و ۲۲۱ فصل، طبیعیات آن مشتمل بر هشت کتاب و ۱۰۵ فصل، و الهیات آن در سه قسمت سامان یافته است: علم کلی در هفت مقاله در ۴۱ فصل، علم ربوبی در سه مقاله در ۲۸ فصل و ملحقات آن در دو بخش، یکی در نکت و مسائل منتخبه از علم مابعدالطبیعه در چهار باب و ۴۲ فصل و دیگری در فصول منتخبه از علم اخلاق در پنج باب و ۵۹ فصل.

کلیه مطالب بیان الحق در درجه اول از آثار ابن سینا و بهمنیار و در درجه دوم از آثار فارابی استخراج شده است. اکثر قریب به اتفاق مطالب کتاب و حتی عناوین بیشتر فصول عیناً از منابع یاد شده نقل شده و تنها در موارد معدودی، جهت تلخیص یا ایجاد ارتباط بین عبارات منقول از منابع مختلف، جملاتی اضافه شده یا تغییر داده شده است. با توجه به گستردگی مطالب فلسفی و بیانات مختلف هر فیلسوف در آثار متعدد خود، کار گزینش بهترین و جامع ترین متن و یا تلخیص مطلب، به نحوی که کلیه نکات اصلی و امور مهم آن حفظ شود، محتاج احاطه کامل بر متون فلسفی و تسلط بر آنهاست. بیان الحق بهترین سند تسلط و احاطه تمام لوکری بر فلسفه مشائی است. او در هر زمینه بهترین متن را بر گزیده از ایجاز مخمل و اطناب ممل پرهیز کرده، حجم مطالب را همواره در حد متوسط حفظ کرده است.

منطق بیان الحق بضمن الصدق برگرفته از منطق شفا، اشارات، نجات، حکمت المشرقیین و تحصیل است. طبیعیات آن برگرفته از طبیعیات ارسطو به گزارش ابن سینا یعنی طبیعیات شفا و تحصیل می‌باشد. بخش علم کلی الهیات بیان الحق متخذ از الهیات شفا

۱. لوکری: بیان الحق بضمن الصدق، المنطق، المدخل؛ تصحیح ابراهیم دیباجی، تهران ۱۳۶۴، ص ۱۱۱-۱۱۲.

و مابعدالطبیعه تحصیل است. بخش علم ربوبی آن علاوه بر دو منبع یاد شده از المبدء و المعاد این سینا و الانصاف استخراج شده است. نکت و مسائل منتخبه از علم مابعدالطبیعه از تعلیقات ابن سینا و اثبات المفارقات فارابی استخراج شده، و بالاخره فصول منتخبه از علم اخلاق، به استثنای يك فصل نسبتاً مفصل عیناً از الفصول المنتزعه فارابی نقل شده است.

هدف لوکری از تدوین مجموعه بیان الحق، تنظیم يك متن تعلیمی فلسفی در سطح متوسط است و در این هدف توفیق یافته است. بیان الحق لوکری جهت تعلیم فلسفه مشاء در سطح متوسط مناسبتر از آثار فارابی، ابن سینا و بهمنیار است. چرا که حاوی همه نکات اصلی متون فلسفی ایشان است. بعلاوه از مطالب استطرادی و کم فائده نیز خالی است. لوکری تنها به تلخیص مطلب اکتفا نکرده بلکه گاهی يك فصل طولانی شفا یا تحصیل را در چند فصل و گاهی برعکس چند فصل آنها را در يك فصل بیان الحق گنجانیده است.^۱

ترتیب کلی مطالب بیان الحق (منطق، طبیعیات، الهیات) شبیه ترتیب عیون الحکمه، اشارات و با حذف بخش ریاضیات شبیه ترتیب شفاست. مآخذ اصلی مطالب و حتی ترتیب فصول الهیات بیان الحق، الهیات شفاست. اما تقسیم الهیات بیان الحق به علم کلی و علم ربوبی و امدار نجاه شیخ الرئيس و تا حدودی تحصیل بهمنیار است. الهیات نجاه به دو مقاله تقسیم می شود. شیخ برای این دو مقاله عنوان خاصی انتخاب نکرده است، اما محتوای مقاله اول امور عامه یا علم کلی است و محتوای فصول مقاله دوم علم ربوبی و الهیات بالمعنی الاخص. بهمنیار نیز تحصیل را به سه کتاب منطق، علم مابعدالطبیعه و علم به احوال اعیان موجودات تقسیم کرده است، کتاب دوم تحصیل همان علم کلی یا امور عامه است. کتاب سوم تحصیل شامل دو مقاله است: مقاله اول در معرفت واجب الوجود (یا الهیات بالمعنی الاخص) و مقاله دوم در موجودات معلوله (یا همان طبیعیات تحصیل) می باشد. تقسیم فلسفه الهی به علم کلی و علم ربوبی تقسیمی منطقی است و به لحاظ روش شناسی قابل توجه است.

۱. به عنوان مثال فصل سوم از مقاله ششم الهیات شفا را در فصل ۳۵ و ۳۶ علم کلی بیان الحق ارائه کرده، در حالی که قسمتی از فصل پنجم مقاله را شفا و فصل دوم و قسمتی از فصل سوم مابعدالطبیعه تحصیل را همگی در فصل پنجم علم کلی بیان الحق گنجانیده است.

لو کری در آغاز الهیات بیان الحق در این باره می نویسد:

«این کتاب [علم الهی بیان الحق] به دو کتاب تقسیم می شود: یکی درباره علم مابعدالطبیعه و آن علم کلی است که متضمن تصحیح مبادی همه علوم است، دیگری مشتمل بر معانی کتاب الربوبیه به نام اثولوجیاست، گرچه در اصطلاح قوم نام مابعدالطبیعه به همه اجزاء علم الهی عام اطلاق می شود، ولی قطعاً این تقسیم و تفکیک سودمند و به جاست، زیرا به این وسیله علم ربوبی که درباره اثبات مبدا اول و صفات وی و نیز اثبات سایر مفارقات روحانی و ملکوتی است، متمایز می شود.»^۱

جای آن داشت که مسائل رساله الحاقی علم الربوبیه، در خود علم ربوبی ادغام می شد، چرا که مسائل این رساله الحاقی به صفات باری، عقل، نفس و ولایت و نبوت اختصاص دارد و این مطالب، دقیقاً مسائل علم ربوبی را تشکیل می دهد. لو کری اگرچه در مقدمه الهیات بیان الحق وعده داده که به واسطه اهمال دیگر نویسندگان در مساله نفس در حال مفارقت از بدن بسط کلام بدهد، و مطالب جدیدی را ارائه کند که دیگران نگفته اند،^۲ اما در بحث از این مسائل عذر آورده می نویسد:

«اگرچه ما وعده داده بودیم در این باره به طور مشروح و مشبع سخن برانیم، ولیکن وقتی دیدیم همه مطالب در همین اندازه مختصر از بیان می گنجد، به آن اکتفا کردیم.»^۳

لو کری به طور کامل تابع افکار فلسفی ابن سینا و استادش بهمنیار است. در بیان الحق هیچ نوع مخالفتی ولو به تعریض با ایشان دیده نمی شود. در مواردی که بهمنیار با ابن سینا اختلاف نظر داشته، لو کری از ذکر عقاید بهمنیار اجتناب کرده و نظر ابن سینا را آورده است. برای نمونه بهمنیار در مطالب ذیل با رای ابن سینا موافق نیست:

۱- به کار بردن برهان سلمی برای اثبات امتناع تناهی ابعاد^۴

۱. لو کری، بیان الحق بضمان الصدق، العلم الالهی، تصحیح ابراهیم دیباجی، تهران ۱۳۷۳، ص ۴.

۲. همان، ص ۳ و ۴.

۳. همان، ص ۳۹۰، انتهای فصل ۲۲ علم ربوبی.

۴. بهمنیار، التحصیل، تصحیح مرتضی مطهری، تهران، ۱۳۴۹، ص ۳۴۸.

۲- اینکه جوهر جنس اعلای جواهر است، مورد تردید وی است^۱ هر چند در منطق التحصیل از روش قوم پیروی کرده است.

۳- در اینکه حرکت، تحریک و تحرك یکی است.^۲ در همه این موارد لوکری از نقل عبارات بهمنیار اجتناب کرده است. در مجموع در سراسر بیان الحق هیچ مطلب ابداعی و جدید به چشم نمی‌خورد.

لوکری نه يك فیلسوف صاحب مکتب از قبیل فارابی و ابن سیناست، نه يك فیلسوف صاحب ابتکار از قبیل میرداماد. اما او را می‌توان يك حکیم طراز سوم مشائی به حساب آورد: فیلسوفی مسلط بر مبانی فلسفی و باعث انتقال فلسفه به نسل بعدی.

در عصر لوکری که از يك سو با تعصب شدید سلاجقه علم ستیز مواجه است و از سوی دیگر با ملامت تند غزالی به فلاسفه روبروست، گرم نگاه داشتن حوزه فلسفی و ارائه کاری ماندنی همچون بیان الحق بضمان الصدق خدمت بزرگی است. بزرگی لوکری نیز با توجه به مقیاسهای عصر وی باید سنجیده شود. او يك فیلسوف واسطه است و نقش خود را به خوبی ایفا کرده است.

از دایرة المعارف بیان الحق بضمان الصدق به ترتیب این قسمتها تصحیح شده است:

۱- مدخل منطق^۳ ۲- منطق (به استثنای مدخل)^۴ ۳- الهیات (متن کامل)^۵ ۴- علم الهی (شامل علم کلی و علم ربوبی بدون دورساله ملحق آن)^۶. بنابراین تاکنون تنها طبیعیات بیان الحق تصحیح نشده است؛ اما آنچه از بیان الحق تاکنون منتشر نشده: ۱- منطق (به استثنای مدخل آن) ۲- طبیعیات ۳- دو بخش اخیر الهیات.

۱. همان، ۳۵۲.

۲. همان، ص ۴۲۴.

۳. تصحیح آقای دکتر ابراهیم دیباجی، تهران ۱۳۶۴، انتشارات امیرکبیر.

۴. تصحیح خانم اطهره متقی خضری، زیر نظر آقایان عبدالله نورانی و نجفقلی حبیبی؛ پایان نامه کارشناسی ارشد دانشکده الهیات دانشگاه تهران، ۱۳۷۰.

۵. تصحیح آقای مقصود محمدی، زیر نظر آقایان عبدالله نورانی، نجفقلی حبیبی و احمد بهشتی، پایان نامه دکتری دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران، ۱۳۷۳.

۶. تصحیح آقای سید ابراهیم دیباجی، تهران ۱۳۷۳، موسسه بین المللی اندیشه و تمدن اسلامی مالزی (ایستاک).

از دو کتاب اول علم الهی بیان الحق (یعنی علم کلی و علم ربوبی) در ابتدا و انتهای سال ۱۳۷۳ دو تصحیح مختلف بر اساس نسخ واحد انجام شده است. اینکه جامعه فلسفی کشور این گونه از اقدامات علمی یکدیگر بی خبرند، باعث تاسف و تعجب است. شایسته است جهت جلوگیری از دوباره کاری و اتلاف وقت و سرمایه مصححین و محققین، کتب تحت تصحیح و تحقیق در یکی از نشریات اطلاع رسانی کشور معرفی شود.

۳. تصحیح الهیات بیان الحق در بوته نقد

آنچه به دنبال می آید بررسی و نقد تصحیح و تحقیق و تقدیم جدیدترین بخش منتشر شده بیان الحق بضمان الصدق یعنی علم الهی است.^۱ مصحح محترم در احیای آثار لوکری پیش کسوت است و با تصحیح قسمت منطق قصیده اسرار الحکمة و شرح آن، مدخل منطق و علم الهی بیان الحق بضمان الصدق قدمهایی در زنده کردن میراث فلسفی اسلام و ایران برداشته است.

۱- لوکری در مقدمه بخش سوم بیان الحق، علم الهی را شامل دو کتاب و دو بخش الحاقی معرفی می کند:

کتاب اول: علم مابعدالطبیعه یعنی علم کلی متضمن تصحیح مبادی همه علوم.
کتاب دوم: کتاب الربوبية یعنی اثولوجیا در اثبات مبدا اول و صفات او و اثبات سایر مفارقات روحانی ملکی.

ملحق اول: مسائل و نکاتی از علم مابعدالطبیعة که در حکم اسرار آن و شامل مباحثی در صفات باری تعالی و عقول و نفوس سماویه است.

ملحق دوم: فصول منتزعه از علم اخلاق در اکتساب فضائل نفسانیة و مدینه فاضله.^۲
با اینکه عنوان پشت جلد العلم الالهی انتخاب شده است، اما از دو بخش اخیر این کتاب اثری نیست. در مقدمه طولانی مصحح و نیز دو پیشگفتار دیگر کتاب هیچ اشاره ای به

۱. لوکری، بیان الحق بضمان الصدق، العلم الالهی، تصحیح دکتر سیدابراهیم دیباجی، تهران ۱۳۷۳.

۲. همان، ص ۴.

عدم تصحیح دو مبحث کتاب که حدود $\frac{1}{3}$ الهیات بیان الحق را شامل می‌شود، نشده است و ذکر از اینکه بخش منتشر شده جلد اول العلم الالهی است و جلد دومی نیز در راه است به میان نیامده است. بخش منتشر نشده شامل نه باب در ۱۰۲ فصل است و شامل مباحثی در صفات باری، عقول، نفوس، ولایت و نبوت و اخلاق نظری است و بدون آن قطعاً مباحث الهیات بالمعنی الاخص بیان الحق ناقص ارائه شده است.

۲- با توجه به اینکه تمام متن بیان الحق به اعتراف لوکری متخذ از آثار ابن سینا، بهمنیار و فارابی است استخراج مطالب آن از منابع اصلی از اهمیتی فوق العاده برخوردار است. مصحح محترم نیز همت خود را مصروف یافتن این منابع کرده‌اند، اکثر مطالب متخذ از الهیات شفا و تحصیل بهمنیار را معین کرده‌اند اما این نواقص در تحقیق به چشم می‌خورد: يك: پنج فصل از کتاب بدون استخراج منبع رها شده است. مطالب فصول ۱۹، ۲۴،

۲۵، ۲۶ و ۲۷ علم ربوبی بیان الحق عیناً از کتاب المبدء و المعاد ابن سینا نقل شده است.^۱ دو: مطلب فصل ۲۲ علم ربوبی بیان الحق به تصریح لوکری از کتاب انصاف ابن سینا نقل شده است. محقق محترم مآخذ این فصل را نیز نیافته است. این بخش از انصاف به زمان ما رسیده است و بخشی از تفسیر شیخ الرئيس بر کتاب اثولوجیارا تشکیل می‌دهد که در کتاب ارسطو عند العرب منتشر شده است.^۲

سه: مطالب فصول ۱۱، ۱۸ و ۲۳ علم ربوبی بیان الحق، عیناً متخذ از المبدء و المعاد ابن سیناست. حال آنکه مطالب به الهیات شفا نسبت داده شده است.^۳

۳- در تمام متن کتاب اقوالی که به ارسطو، اسکندر، تالمسطیوس و امثال ایشان، نسبت داده شده، مورد تحقیق قرار نگرفته و مصادر این اقوال مشخص نشده است. برای نمونه تحقیق فصل چهاردهم علم ربوبی بیان الحق قابل مراجعه است.

۱. ابن سینا، المبدء و المعاد، تصحیح عبدالله نورانی، تهران ۱۳۶۳، به ترتیب از صفحات ۸۵، ۱۱۷، ۱۱۹، ۱۲۰ صفحات فصول یاد شده از علم الهی بیان الحق به ترتیب: ۳۶۷، ۳۹۳، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۹.

۲. ارسطو، عند العرب، تصحیح عبدالرحمن بدوی، ص ۴۷-۴۹ بیروت ۱۹۴۷ م، نگاه کنید به ص ۳۸۸ علم الهی بیان الحق.

۳. ابن سینا، المبدء و المعاد، به ترتیب صفحات ۷۷، ۸۴، ۱۱۵ نگاه کنید به علم الهی بیان الحق به ترتیب صفحات ۳۴۳، ۳۶۴، ۳۹۱ آقای دکتر مقصود محمدی دریافتن مآخذ لوکری در مجموع موفقتر بوده است، هر چند استخراج منابع اول محتاج عنایتی دوباره است.

۴- کتاب فاقد فهارس فنی از قبیل اعلام، فهرست کتب و مانند آن است. مناسب بود به جای چند ملحق کم فائده کتاب، این گونه فهارس به کتاب افزوده می شد.

۵- در انتهای کتاب طی هفده صفحه مطالبی به عنوان حواشی آورده شده، اکثر این حواشی نشانی مطالب لوکری است از منابع قبل از وی که در ضمن همان صفحه نیز قابل درج بود. بخش دیگر از این حواشی توضیح کلمات شیخ است از سوی فلاسفه پس از لوکری که در ذیل همان صفحات نیز قابل درج بود، هر چند حذف بخش مهمی از این حواشی مشکلی ایجاد نمی کند.

بسیاری از مصطلحات تفسیر شده در انتهای کتاب، محتاج توضیح نیستند. ذکر تفاسیر فلاسفه پس از لوکری از این اصطلاحات در انتهای بیان الحق لوکری مفید کدام فایده است؟

۶- مقدمه طولانی مصحح محترم را می توان به سه بخش تقسیم کرد:
بخشی فاقد ارتباط وثیق با مطالب کتاب است از قبیل تراجم فلاسفه قبل از لوکری (و نه سیر تطور فلسفه تا لوکری) یا از لوکری تا ملاصدرا (و چرا تا ملاصدرا؟!)

بخشی تکرار مطالبی است که مصحح محترم برای بار سوم اقدام به نشرشان می نمایند.^۱ آیا ترجمه لوکری در ابتدای مدخل منطق بیان الحق کافی نبوده است؟ مناسب بود در ابتدای این جلد تنها به ذکر خلاصه ای از آنها و افزودن نکات تازه پژوهشی اکتفا می شد. در فصل چهارم مقدمه، تلخیص فصول کتاب آورده شده و ذکر منابع هر فصل با توجه به ذکر آنها در ذیل فصل مربوطه از زواید دیگر کتاب است.

۷- مناسب بود در مقدمه تحقیق الهیات بیان الحق به این نکات عنایت می شد:
۱- تحلیل آرای لوکری در مقایسه با ابن سینا، بهمنیار و شیخ. در اختلاف بین این بزرگان، لوکری جانب کدام را گرفته است؟

۲- تاثیر لوکری و کتابش در فلاسفه بعدی چگونه بوده است؟ کدام يك از حکیمان از وی و کتابش نقل مطلب کرده اند؟

۱. ر. ک. مقدمه آقای دکتر دیباجی بر قصیده اسرار الحکمة و شرح آن، بر منطق بیان الحق. و برای بار چهارم (!) در نامه شهیدی (جشن نامه استاد دکتر سیدجعفر شهیدی)، تهران ۱۳۷۴، طرح نو.

- ۳- در مسائلی که شیخ در کتب مختلفش، به چند گونه مطلب را تقریر کرده، لوکری کدام را برگزیده و چرا؟
- ۴- توصیف وضعیت اجتماعی- فرهنگی عصر لوکری.
- ۵- نقد گزینش های لوکری در متون مختلف فلسفی. آیا متنی که لوکری انتخاب کرده، برترین متن موجود ابن سینا، فارابی و بهمنیار است؟
- امیدواریم بارفع کاستی های یاد شده به زودی شاهد انتشار متن کامل دایرةالمعارف بیان الحق بضمن الصدق لوکری باشیم.

نگاهی به یائیه میرفندرسکی^۱

۱. جایگاه فلسفی و آثار میرفندرسکی

حکمای اسلامی را می‌توان به سه گروه طبقه‌بندی کرد: گروه اول، حکمای صاحب مکتب و ارائه‌کنندگان مبانی جدید، یعنی فارابی، ابن‌سینا، شهاب‌الدین سهروردی و صدرالمتألهین. گروه دوم، حکمای مبتکر که اگر چه صاحب مبانی جدید نیستند، اما ابتکاراتی فلسفی از ایشان به یادگار مانده است. تقریری جدید، دلیلی تازه یا مسأله‌ای را به مجموعه علوم عقلی افزوده‌اند. میرداماد، محقق طوسی، قطب‌الدین شیرازی، دوانی و دشتکی از این زمره‌اند. گروه سوم، حکمایی هستند که نه صاحب مکتبند و نه تاریخ فلسفه ابتکاری از ایشان ضبط کرده است، اما در انتقال میراث فلسفی، تربیت شاگردان، حفظ و اشاعه و تشیید ارکان تفکر عقلانی سهمی بسزا داشته‌اند. این گروه از دو گروه پیشین فراوانترند.

۱. آینه پژوهش، شماره ۲۸، آذر - دی ۱۳۷۳؛ صفحه ۳-۲۰. این مقاله به مناسبت انتشار کتاب تحفه‌المراد، شرح قصیده میرفندرسکی، شرح حکیم عباس شریف دارابی به ضمیمه شرح خلخال و گیلانی، به اهتمام محمدحسین اکبری ساوی (تهران، الزهراء، ۱۳۷۲) تحریر یافته است.

حکیم ابوالقاسم موسوی میرفندرسکی^۱ (۹۷۰ - ۱۰۵۰) عالم پر آوازه قرن یازدهم، از مصادیق بارز گروه سوم حکمای ایران است. وی از بزرگترین علمای عصر صفوی، جامع معقول و منقول، دانشمندی وارسته و زاهد، استاد مسلم حکمت مشائی، صاحب ذوق عرفانی و اشراقی، آشنا با فلسفه و عرفان هند، مرد ریاضت و سفر و صاحب حوزه‌ای پر رونق و با برکت شمرده شده است. از محضر علامه چلبی بیک تبریزی (متخلص به فارق تبریزی) استفاده کرده و از میان شاگردان فراوانش، آقاحسین خوانساری، صاحب شرح الدروس؛ ملا محمد باقر سبزواری، صاحب کفایة الاحکام؛ ملارجبعلی تبریزی و میرزا رفیع‌نائینی قابل ذکرند. میرفندرسکی در روش فلسفی به ابن‌سینا اقتدا کرده است و با وجود تولد حکمت متعالیه، دست پروردگانش جملگی مشائی مسلکند و باشفای بوعلی‌مأنوس. این روش فلسفی، با الهام از مقامات العارفین اشارات و تنبیهات، مانع از گرایشهای عرفانی و ذوق اشراقی وی نیست. به هر حال آرای وی در مباحث نفی تشکیک در ذاتیات، نفی مثل نوریه، حرکت و علم، وی را حکیمی مشائی می‌نمایاند. آثار به جا مانده از میرفندرسکی بسیار اندک است و از این اندک جز اندکی منتشر نشده است. این آثار عبارتند از:

۱- رسالهٔ صناعیه: این رساله مختصر به زبان فارسی در تحقیق حقیقت علوم و بیان وجوه اختلاف صنایع و تشویق به تحصیل علوم و صنایع و تحذیر از صنایع کم‌فائده و ذکر موضوعات جمیع علوم و صنایع و بیان اشرف آنهاست. این رساله همراه با اخلاق ناصری محقق طوسی در سال ۱۲۶۷ قمری در بمبئی هند و بار دیگر در سال ۱۳۱۷ شمسی در تهران چاپ شده است. ضمناً علی‌اکبر شهابی نیز در خراسان تصحیحی از این رساله ارائه داده که بی‌تاریخ است. گزیده‌ای از آن نیز توسط استاد سیدجلال‌الدین آشتیانی در مجلد اول کتاب پیرایه منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، از عصر میرداماد و میرفندرسکی تا عصر

۱. دربارهٔ میرفندرسکی بنگرید به: تذکره نصرآبادی، تهران، ۱۳۱۷ ص ۴-۱۵۳؛ طرائق الحقائق، ج ۳ ص ۷۰؛ ریاض العارفین هدایت، تهران، ۱۳۱۶، ص ۲۷۶۸؛ ریحانة الادب، ج ۳، ۲۳۱-۳؛ آتشکدهٔ آذر، ص ۷۹۲-۷۹۷؛ روضات الجنات، ج ۲ ص ۶۸ و ۳۵۴؛ ریاض العلماء، ج ۵ ص ۴۹۹؛ اعیان الشیعة، ج ۲ ص ۴۰۳؛ تاریخ ادبیات ایران، صفا، ج ۵، بخش اول، ص ۱۳-۳۱۰؛ منتخباتی از آثار حکمای ایران، ج ۱ ص ۹۷-۶۹.

حاضر ارائه شده است.^۱ (تهران، ۱۳۵۰ ش).

۲- مقوله الحرکة والتحقیق فیها: در این رساله عربی و مختصر، مباحث حرکت به روش مشائی مورد بحث واقع شده و مثل افلاطونی مورد انکار قرار گرفته است. منتخباتی از این رساله همراه با توضیحات استاد آشتیانی در جلد اول منتخبات سابق الذکر منتشر شده است.^۲

۳- شرح کتاب مهابارة: این کتاب منتخبی است از کتاب جوگ باسشت Jog - Ba - sishth یا (Yoga - Vasishttha) و شرحی فارسی بر آن. جوگ باسشت تفسیری است از عرفان هندی، نوشته آناندان کشمیری، که توسط نظام الدین پانی پتی از سانسکریت به فارسی ترجمه شده. میرفندرسکی از این ترجمه منتخبی ترتیب داد و بر آن منتخب شرحی نگاشت که به شرح جوگ مشهور است.^۳ این رساله تاکنون منتشر نشده است.

۴- جواب از سؤالات آقا مظفر حسین کاشانی در نفی تشکیک در ذاتیات: میر در این رساله مختصر فارسی، ذاتی را به شیوه مشائی مقول به تشکیک ندانسته است. این رساله همراه با توضیحات استاد آشتیانی در جلد اول منتخبات یاد شده، منتشر شده است.^۴ در الذریعه، تحقیق المزله و تاریخ الصفویه نیز از تألیفات وی ذکر شده است.^۵ اعیان الشیعه علاوه بر موارد یاد شده، رساله فی حقیقة الوجود بالفارسی، رساله فی المقولات العشر، رساله فی ارتباط الحادث بالقدیم و کتاب فی التفسیر را از آثار وی دانسته است.^۶

۲. قصیده یائیه میرفندرسکی

به هر حال مشهورترین اثر میرفندرسکی، قصیده یائیه اوست؛ تا آنجا که گاه او را به عنوان صاحب قصیده ذکر می کنند.^۷ این قصیده شامل ۴۱ بیت و حاوی نکات حکمی

۱. منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، ج ۱، ص ۶۳-۸۰.

۲. همان، ص ۸۱-۹۰.

۳. تاریخ ادبیات ایران، ذبیح الله صفا، ج ۵، بخش اول، ص ۳۱۱.

۴. منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، ج ۱، ص ۹۰-۹۷.

۵. الذریعه الی تصانیف الشیعه، ج ۳، ص ۴۸۵ و ۴۶۱.

۶. اعیان الشیعه، ج ۲، ص ۴۰۳.

۷. تاریخ حکما و عرفاء متأخر بر صدر المتألهین، منوچهر صدوقی سها، تهران، ۱۳۵۹، ص ۱۹.

و عرفانی است. میر این قصیده را به استقبال از قصیده حکیمانه ناصر خسرو قبادیانی سروده است.^۱ مطلع قصیده ابو معین به این قرار است:

چیست این گنبد که گویی پر گهر دریاستی یا هزاران شمع در پنگانی از میناستی
قصیده میرفندرسکی نیز این گونه آغاز می شود:

چرخ با این اختران نغز و خوش و زیباستی صورتی در زیر دارد آنچه در بالاستی
صورت زیرین اگر با نردبان معرفت بر رود بالا همان با اصل خود یکناستی
«در این قصیده استعمال یاء در پایان بیتها گاه درست و گاه بیرون از قاعده دستور زبان فارسی است. مثلاً در بیت نخستین از قصیده، میرفندرسکی دستور فصحای فارسی گوی را در این راه به کار نیست، ولیکن در بیت دوم دانسته یا ندانسته قاعده راعایت کرده، استعمال این یاء، بجز معنی استمرار و مداومت عمل، تنها در جمله های شرطی و رجایی و تشبیهی و جواب شرط مجاز است.»^۲

لحن قصیده عرفانی و مشحون از مبانی حکمی است. مباحثی از الهیات بالمعنی الاخص، توحید عرفا، مسألة معاد، مسألة نفس و عقل در ضمن آن مطرح گشته و به تناسب به حکمت عملی و تذکرات اخلاقی نیز پرداخته شده است.

ره نیابد بر دری از آسمان دنیا پرست ور نه بگشایند بروی گرچه درها و استی
هر که فانی شد در او یابد حیات جاودان ور به خود افتاد کارش بیشک از موتاستی
قصیده میرفندرسکی با مقام رضا پایان می پذیرد:

خواهش اندر جهان هر خواهشی را در پی است خواهشی باید که بعد از وی نباشد خواستی
قصیده یائیه به لحاظ ادبی، شعری متوسط است. به لحاظ عمق معانی حکمی و عرفانی نیز، ژرفای اشعار مولوی و حافظ را ندارد و با گلشن راز شبستری نیز همآوردی نمی تواند. اما با این همه از معانی ژرف و افکار عالی و ابیات نغز نیز بی بهره نیست.
عقل کشتی، آرزو گرداب و دانش بادبان حق تعالی ساحل و عالم همه دریاستی

۱. دیوان ناصر خسرو، تصحیح سید نصرالله تقوی، تهران، ۱۳۳۹، ص ۴۳۹-۴۴۱.

۲. تاریخ ادبیات ایران، ج ۵، بخش ۱، ۳۱۲ حاشیه.

قصیده یائیه اگر چه در میان اشعار حکمی عرفانی در ردیف اول قرار ندارد، اما قابل اعتناست و نمونه قابل ارائه تفکر عقلانی قرن یازدهم و جلوه ادبی حوزه عقلی عصر صفوی است.

۳. شرحهای یائیه میرفندرسی

بر این قصیده حکمی-عرفانی سه شرح نگاشته شده است که به ترتیب نگارش عبارتند از:

- ۱- شرح ملا محمد صالح خلخالی (۱۰۹۵-۱۱۷۵) از شاگردان میرزای جلوه.
 - ۲- شرح محسن بن محمد گیلانی (تألیف شده در ۱۲۰۷) شاگرد خلخالی یاد شده.
 - ۳- شرح حکیم عباس دارابی (م ۱۳۰۰) از شاگردان حکیم ملاهادی سبزواری.
- هر سه شرح به زبان فارسی است. شرح خلخالی به لحاظ مبنا به طریقه ناظم نزدیکتر است. شرح گیلانی، مختصرترین شروع و به لحاظ مبنا بیشتر به حکمت متعالیه متمایل است^۱ تا به مشی میرفندرسی. شرح حکیم دارابی به لحاظ حجم، مفصلترین شروع و به لحاظ عمق و دقت، قابل اعتناست. وی این قصیده را بر اساس تعالیم استادش حکیم سبزواری و بر مبنای حکمت متعالیه شرح کرده است. تسلط کامل حکیم دارابی بر ادبیات فارسی از استشهدای بجای وی به گلشن راز، مثنوی مولوی و دیوان حافظ و غیر آن هویدا می شود. استندهای فراوان وی به کلمات حکما و عرفا، بویژه صدر المتألهین، از امتیازهای این شرح است. او ابیات میرفندرسی را پس از بیان مقدمات حکمی و عرفانی توضیح می دهد. این شرح به مناسبت اینکه کتاب از جانب شارح به رسم تحفه به حسام السلطنة سلطان مراد، والی فارس، تقدیم شده، تحفه المراد نام گرفته است.

صاحب اعیان الشیعه بی آنکه ذکر از دیگر شروع به بیان آورد، شرح خلخالی را احسن شروع قصیده دانسته است.^۲ این ترجیح چه بسا به دلیل هماهنگی مبنای شارح و ناظم باشد. هیچ يك از شارحین قصیده از حکمای طراز اول گروه سوم حکما به حساب نمی آیند. از سه شرح یاد شده، شرح خلخالی به گزارش الذریعه قبلاً در تهران چاپ شده است.^۳ شرح

۱. مقدمه سیدجلال الدین آشتیانی بر تحفه المراد.

۲. اعیان الشیعه، ج ۲، ص ۴۰۳.

۳. الذریعه، ج ۱۴، ص ۱۵.

دارابی نیز پیشتر با خط و تحشیه فضل الله لایق، در تهران منتشر شده است (۱۳۳۷ ش).
 اخیراً قصیده مشهور میرفندرسکی همراه با سه شرح آن در تهران منتشر شده و به اعتبار اهمیت شرح دارابی این مجموعه تحفة المراد نام گرفته است. شروع خلخال و گیلانی به عنوان ضمیمه شرح دارابی ارائه شده اند. وی پیشتر رساله الطیر ابن سینا را همراه با دو شرح آن تصحیح و به علاقه مندان حکمت و عرفان عرضه کرده بود.^۱ تصحیح و انتشار منقح متون فلسفی بشدت مورد نیاز جامعه علمی کشور است و بی شک اولین قدم در احیای تفکر عقلانی به شمار می آید. گرچه بسیاری از متون اصلی و مهم و حتی آموزش فلسفی هنوز به شکل مصحح و محقق عرضه نگشته اند، با این همه تصحیح قصیده میر و شروع آن اقدامی مغتنم است.^۲

مقدمه مصحح محترم کتاب حاوی شرح حال ناظم و شارحین کتاب و مشخصات نسخ شروع است. نثر مقدمه، نثری پر تکلف و به شیوه متون عصر قاجار نگاشته شده است. تحقیقاً نثر شارحین قصیده از نثر مصحح کتاب ساده تر و خوشخوانتر است. آنچه جایز در مقدمه بشدت خالی است، مقدمه ای تحلیلی و انتقادی بر قصیده یائیه است. مناسب بود مضمون هر بیت قصیده در چند سطر گزارش شود و فراتر از شرح حالنگاری، جایگاه علمی میرفندرسکی، جایگاه این قصیده در میان قصاید حکمی و عرفانی، ارزش

۱. رساله الطیر، ابن سینا، شارح عمر بن سهلان ساوی، به اهتمام محمد حسین اکبری، تهران، ۱۳۷۰، الزهراء.

۲. مصحح محترم، شروع را بر اساس نسخی که در مقدمه توصیف نموده، تصحیح کرده است. شیوه تصحیح گزینشی است و از اشاره به اختلاف نسخ امتناع شده است. شیوه تصحیح در سراسر کتاب یکدست نیست. در حاشیه شرح خلخال و تا حدودی شرح گیلانی، به تغییر بعضی الفاظ اشاره شده است. در شرح گیلانی گاهی تصحیحات با رمز ظ (ظاهر) در متن و نه در پاورقی آورده شده است.

با توجه به اینکه کتاب مشحون از آیات، روایات، اشعار و اقوال حکما و عرفاست، غیر از استخراج آیات، تحقیقات دیگر موارد، چندان رضایت بخش نیست. مصادر بسیاری از روایات، اشعار و اقوال بدون تحقیق رها شده است. (به عنوان مثال بنگرید به صفحه ۵۶ و ۵۷). بعلاوه بعضی مصادر تعیین شده نیز ناقص و بدون ذکر صفحه ارائه گشته است. (به عنوان مثال ر. ک: ص ۵۹، ۶۰، ۶۲، ۷۶، ۸۲، ۸۳) بعضی از ارجاعات به منابع دست دوم و نیز متأخر از تألیف کتاب است. (به عنوان مثال صفحه ۱۰۵ به جای ارجاع حدیث به اصول کافی، به سفینه البحار ارجاع داده شده است). تحقیقات مصحح محترم در شرح دارابی و گیلانی در پانوشست صفحات و در شرح خلخال در پایان شرح تحت عنوان ناصواب استدراکات آورده شده است. هر چند توضیحات مصحح به جای پاورقی در متن نیز ارائه گشته است (مثلاً صفحه ۲۱۹، ۲۰۷ و ۲۱۸). در مجموع کتاب حاضر از تصحیح و تحقیق یکنواخت و هماهنگ برخوردار نیست و محتاج ویرایش است.

ادبی قصیده، روش هر يك از شارحین و ویژگیهای هر يك از شروح بتفصیل مورد بررسی و نقد و ارزیابی قرار گیرد. غیر از فهرست مطالب، کتاب فاقد هر گونه فهرست فنی است. وجود فهرستهای آیات، روایات، اشعار، اعلام، کتب منابع و از همه مهم تر فهرست الفبایی موضوعات بسیار ضروری است و کار آیی کتاب را چند برابر می کند.

سیری گذرادر رسائل فیض کاشانی^۱

عالم بزرگ قرن یازدهم، ملامحسن فیض کاشانی (۱۰۹۱-۱۰۰۷) زندگی پرتحولی را طی کرده است. در نزد تنی چند از استادان معروف آن زمان با اندیشه‌ها و گرایشهای گوناگون، چون سید ماجد بحرانی، صدرالمتألهین شیرازی، درس خوانده و در علوم مختلفی از فلسفه و عرفان تا فقه و حدیث قلم زده است. اینکه چگونه يك عارف و قائل به حکمت متعالیه بالاخره به يك محدث اخباری تحول می‌یابد، از عجایب زندگی فیض کاشانی است. حیات علمی فیض، همچون غزالی، پرفراز و نشیب بوده است. فیض، خود در چند نوبت، زندگانی علمی خود را با توجه به آخرین تطورات فکریش به رشته تحریر در آورده است که مهم‌ترین منبع ریشه‌یابی تحولات فکری اوست. اکثر آثار فیض به زبان عربی نگارش یافته، اما آثار فارسی نیز دارد.

اخیراً نه رساله فارسی و يك رساله عربی مرحوم فیض در يك مجموعه به نام ده رساله منتشر شده است. از نکات مثبت کتاب، مقدمه مفید و نسبتاً مبسوطی است که در بیان مآخذ

۱. آینه پژوهش، شماره ۱۵، مهر-آبان ۱۳۷۱، صفحه ۷۷-۷۹. این مختصر به مناسبت انتشار کتاب ده رساله ملامحسن فیض کاشانی به اهتمام رسول جعفریان (اصفهان، مرکز تحقیقات علمی و دینی امام امیرالمؤمنین علی (ع)، ۱۳۷۱) به رشته تحریر درآمده است.

شرح حال فیض، کتابشناسی و نسخه‌شناسی آثار وی به نگارش درآمده است. بعلاوه در ابتدای هر رساله، مقدمه کوتاهی در معرفی اجمالی آن و نسخه‌های مختلفش آورده شده است. عناوین رساله‌ها عبارتند از: ۱- شرح صدر ۲- زاد السالك ۳- المحاکمه ۴- راه صواب ۵- آینه شاهی ۶- الانصاف ۷- الفت نامه ۸- پاسخ به سؤالات اهل مولتان ۹- مشواق ۱۰- الاعتذار. از این ده رساله، هشت رساله آن در نیم قرن گذشته به اشکال مختلف منتشر شده است اما دو رساله آن، یعنی رساله عربی الاعتذار و رساله مختصر پاسخ به سؤالات اهل مولتان، برای اولین بار است که منتشر می‌شود. مهمترین رسائل این مجموعه که بیانگر چگونگی تحول فکری فیض است، رسائل الانصاف، شرح صدر، آینه شاهی و الاعتذار است.

رساله شرح صدر شامل دو مقاله است: در مقاله اول از حقیقت علم و عالمان سخن گفته و در مقاله دوم شرحی از دوران زندگی خویش تا پنجاه و هشت سالگی آمده است. از مفاد این رساله می‌توان برخی از مهم‌ترین جریانات فکری مؤثر در شکل‌گیری اندیشه فیض را شناخت و بر دیدگاه‌های او نسبت به مسائلی چند آگاهی یافت. فیض در رساله مختصر زاد السالك، طی بیست و پنج اقدامی که سالك طریق حق باید انجام دهد، رساله‌ای در آداب سلوك پرداخته است. رساله المحاکمه یکی از رساله‌های نسبتاً مهمی است که برای شناخت آرا و افکار فیض به کار می‌آید. فیض در پاسخ سؤالاتی که به وی نوشته شده است، دیدگاه‌های خود را درباره اختلاف فکری مهمی که در جامعه دینی آن روز ایران مطرح بوده، بیان کرده است. فیض در این رساله به عیوب اهل ظاهر و اهل باطن پرداخته و در عین تأیید عرفان، حرکات زشت صوفیه و کارهای نادرست آنها را در «عبادت سازی» بیان می‌کند. رساله «رد صواب»، پاسخنامه‌ای است به دوازده پرسش فرضی. وی در این رساله به اختصار از اختلاف مشربهای فکری موجود سخن گفته و از موضع اخباری به آراء اصولیان تاخته است. رساله «آینه شاهی»، ترجمه‌ای است همراه با تلخیص از رساله دیگر فیض به زبان عربی به نام «ضیاء القلب». اهمیت این رساله از این روست که ارتباط انسان را با شرع و عرف (حکومت و سلطنت) مورد تحقیق قرار می‌دهد. او بایک تحلیل روانی عقلانی کوشیده تا قوای مختلفی را که بر انسان حکم می‌رانند، بشناساند و معیارهای آنها را مطرح

کند و تقدم و تأخر هريك از این قواریشناسایی نماید. این قواریشناسایی: عقل و شرع و طبع و عادت و عرف: مراد از عرف در وقت استیلاء سلطنت است. این متن از رساله‌هایی است که در شناخت اندیشه سیاسی شیعه به کار می‌آید. رساله الانصاف که مهم‌ترین رساله این مجموعه است، به سال ۱۰۸۳، یعنی هشت سال قبل از رحلت مرحوم فیض، به نگارش آمده است. اهمیت این رساله از آن روست که فیض نگاهی نقدگونه به برخی از آرا و نوشته‌های گذشته خویش دارد و اعتراف می‌کند که برخی آنها را «علی حسب التمرین» نگاشته است! در این رساله درباره چهار دسته متفلسفه، متصوفه، متکلمین و من‌عندین سخن گفته شده و انتقاداتی از آنها صورت گرفته است. فیض در رساله الفت نامه، روابط درونی برادران را تشریح کرده و مسلمانان را تحریض بر تشکیل مجمع‌های اخوت کرده است. انگیزه او در نگارش این رساله این است که «طریقه جمعیت و الفت و مراقبت و اخوت در دین، در زمان ما مندرس شده و قلوب اکثر اهل ایمان را با یکدیگر تنافری و تخالفی روی داده و نفاق و ریا در میان اکثر مردم شایع شده است». لذا می‌کوشد تا «بعد از تعیین جماعت اخوان و ضبط عدد ایشان، قواعد و قوانین چند در میان مقرر دارد بر وفق شریعت و طریقت. رساله هشتم پاسخ مختصر فیض است به سؤال تاجری از شهر مولتان هندوستان. مشواق، نام نهمین رساله فیض در این مجموعه است که در تعریف استعارات اشعار صوفیانه به زبان فارسی نوشته است. «تصوف شعر فارسی» عالمی را ممثل می‌سازد که در آن انسان و اجزای بدن او، محیط و مسکن و مأوی او و نیز معاشرانش، همه به نمایش گذاشته می‌شوند. درك نقش هريك از این بازیگران، یا درك معنای هريك از این الفاظ، منوط به درك نسبتی است که این بازیگر با سایر بازیگران و این لفظ با سایر الفاظ دارد.^۱

و بالاخره رساله عربی الاعتذار، نامه‌ای است که فیض به یکی از علمای خراسان نگاشته است. آن عالم از وی خواسته بوده تا فیض نزد شاه و ساطت کند تا در خراسان منصب اقامه جماعت یا اداره امور آستان قدس به وی واگذار شود. فیض درخواست وی را با

۱. رجوع کنید به مقاله نصرالله پورجوادی تحت عنوان رساله مشواق، حلقه‌ای از يك زنجیر ادبی و عرفانی، معارف، شماره اول، دوره چهارم، فروردین، تیر ۱۳۶۶.

توضیحاتی دربارهٔ زندگی و خصائص روحی خود رد کرده است. این نامه در ارزیابی وضعیت دینی آن عصر از دیدگاه فیض مفید است.

متأسفانه رسائل ده گانه نه به ترتیب زمان نگارش مرتب شده و نه در آنها هیچ نظم منطقی دیگری رعایت شده است. مناسب است مجموعهٔ رسائل فارسی مرحوم فیض در يك مجموعه گردآوری شود.^۱

۱. اگر توضیحات گردآورندهٔ محترم با حروفی متمایز از حروف متن رسائل چاپ می‌شد، برزیبایی متن کتاب می‌افزود. آیات و روایات متن کتاب استخراج شده است. اما متأسفانه کتاب فاقد فهرستهای فنی، آیات و روایات و اعلام و اصطلاحات است.

نگاهی دوباره به منظومه حکیم سبزواری^۱

فلاسفة اسلامی را می توان به دو دسته تقسیم کرد: دسته اول. نوآوران و مبتکران و ارائه کنندگان مبانی جدید و مؤسسين مکاتب فلسفی مانند شیخ الرئیس، شیخ اشراق و صدر المتألهين. دسته دوم پیروان، مروّجان، شارحان و مفسّران آثار دسته اول. حکیم متألّه حاج ملاهادی سبزواری (۱۲۸۹-۱۲۱۲ ق) از حکمای طراز اول دسته اخیر به حساب می آید. او از مروّجان بزرگ و از شارحان کم نظیر حکمت متعالیه است؛ هر چند گرایش اشراقی و عرفانی او شدیدتر از مقتدایش صدر المتألهين می باشد. حواشی حکیم سبزواری بر اسفار و دیگر کتب صدر ا غالباً توضیحی است و در تبیین و حل دشواریهای متن به کار می آید. هر چند حواشی او بر الشواهد الربوبية صدر المتألهين محققانه تر و متقن تر از حواشی او بر اسفار است. غرر الفرائد و شرح آن، مشهور به شرح منظومه را مؤلف در عنوان جوانی و طی بیست سال (۱۲۶۰-۱۲۴۰ ق) به رشته تحریر آورده است. منظومه حکمت با انگیزه

۱. آینه پژوهش، شماره ۱۹، تیر-مرداد ۱۳۷۲، صفحه ۷۸۷۵، این مقاله به مناسبت تصحیح جدید شرح منظومه با مشخصات ذیل به رشته تحریر در آمده است:

ملاهادی سبزواری، شرح المنظومه، تصحیح و تعلیق حسن حسن زاده آملی، تقدیم و تحقیق مسعود طالبی، تهران، نشر ناب، جلد اول ۱۳۶۹، جلد دوم (۱ و ۲) ۱۳۷۱.

تلخیص و تنظیم يك دوره مسائل فلسفی سرود شده است. او نيك می دانست كه طولانی شدن زمان تحصیل و تدریس علومى مانند منطق، فلسفه و عرفان موجب از هم گسیختن روابط موضوعات و پیوند مسائل آن علم در ذهن دانش پژوهان می گردد. مقصود این حكیم عارف از این تألیف ایجاد زمینه و دیدگاه عمومى منطقى، فلسفى و عرفانى جهت آمادگى ورود و فهم درس اسفار صدر المتألهين بود و باز بردستى و مهارت خاص موفق به این مهم شد. بعضى اشعار منظومه در اوج زیبایى و اتقان و در برخى اشعار نیز قواعد ادبى و لفظى فدای عمق فلسفى شده است. بخش منطق منظومه پس از بخش حكمت آن نوشته و شرح شده است. حكیم سبزواری حواشى بر اسفار و شرح منظومه را در يك زمان نگاشته، چرا كه در هر دو به دیگرى ارجاع داده است. اشكالاتى كه در این دو كتاب بر آراء صدر المتألهين وارد شده، هر چند منحصر به چند مورد خاص می گردد، اما از آنجا كه همگى مربوط به دوران جوانى فكرى اوست، در تألیفات بعدى تكرار و پیگیرى نشده و بعضاً نیز از آنها عدول كرده است. مانند برهان تضائف، تركيب اتحادى ماده و صورت، ناتمام دانستن ادلة اتحاد عاقل و معقول و مبحث علم. سبزواری در توضیح مبانی صدرایی به مراتب موفق تر از اشكال بر صدر است. اشاره به بعض نکات ادبى برای توضیح پیچیدگیهای اشعار و نیز پرداختن به مسائل عرفانى در كتابى كه دانشجوى فلسفه در آغاز راه می آموزد، از نکات منفی این كتاب بزرگ به حساب می آید.

روش سبزواری در دسته بندی و تنظیم مطالب و عناوین فلسفى در آثار، بویژه شرح منظومه، منطقى تر و دقیق تر از سبك صدر المتألهين در اسفار و متفاوت با آن بویژه در بحث الهیات بالمعنى الاخص است. از نکات اختصاصى شرح منظومه توجه آن حكیم فرزانه به تأثیر مكاتب فلسفى بر علوم است. وی به طور جسته و گریخته تأثیر عرفان نظرى و مكتب مشاء و اشراق را بر مبانی علم منطق و اختلاف تعاریف موضوعات آن را مورد مذاقه و استنتاج قرار داده است؛ مانند تعریف نوع و اقسام کلی و جزئى. در شرح منظومه آراء مذاهب و نحله های مختلف فلسفى و كلامى مطرح شده است. منابع اصلی سبزواری در منظومه به تصریح مصنف، آثار ملا صدرا، ابن سینا، قطب الدین شیرازى، محقق طوسى، میر داماد، شیخ اشراق، و محى الدین عربى است. اما وی به واسطه كمبود منابع كتب مورد

مراجعه، در تحلیل، تبیین و اسناد اقوال و آراء دچار اشتباهاتی گردیده است که نوعاً از دید شارحین و محشّین منظومه به استثنای استاد شهید مطهری، مخفی مانده است. از این رو شرح منظومه به لحاظ تاریخ تفکر فلسفی قابل اعتماد نیست.

حواشی سبزواری بر شرح منظومه که بیست و یک سال بعد از نگارش شرح منظومه (۱۲۸۱ق) به اتمام رسیده، از آثار دوران پختگی فکری مصنف است. مقایسه حواشی و شرح منظومه پرده از ارزش علمی و تحقیقی این حواشی برمی دارد. لذا این حواشی را به قصد آشنایی با دستاوردهای جدید فلسفی سبزواری باید مطالعه کرد. نه به عنوان حاشیه ای توضیحی بر متن شرح منظومه.

به طور کلی آثار سبزواری را به دو دسته متمایز می توان تقسیم کرد: دسته اول حاصل دوران جوانی فکری مؤلف است؛ مانند تعلیقات اسفار، متن و شرح منظومه. دسته دوم آثار دوران متأخر حیات فکری سبزواری است؛ از قبیل، شرح الاسماء الحسنی، اسرار الحکم، شرح مثنوی و حواشی شرح منظومه. عمق فلسفی و عرفانی و استفاده بیشتر از مؤیدات شرعی از ویژگیهای آثار دوران متأخر است. با توجه به وقفه ای که در تألیف کتب جدی منطقی به چشم می خورد، شرح منظومه منطق حاوی جدیدترین مبانی منطقی، بویژه با توجه به دستاوردهای حکمت متعالیه، است.

شرح منظومه از دیرباز مورد عنایت علما و حوزه های علمیه بوده است. کثرت شروح و حواشی بر آن خبر از میزان اهمیت این کتاب می دهد. کتب دیگری که پس از منظومه نگارش یافته اند هنوز به طور کامل نتوانسته جای منظومه را بگیرد. «تحفة الحکیم» مرحوم غروی اصفهانی به شیوه منظومه سروده شده است. بدایة الحکمة و نهایة الحکمة علامه طباطبایی که در بسیاری مطالب و تنظیمات ناظر به شرح منظومه است، اگرچه قطعاً بر منظومه حکمت سبزواری امتیازات فراوانی دارند، از جمله خالی بودن از نکات ادبی و عرفانی و تبویب و تنقیح بهتر و اتقان و استحکام بیشتر، اما منظومه سبزواری علاوه بر مباحث رایج فلسفی، حاوی مباحث منطق، اخلاق، معاد و نبوت است و متکی بر مبانی عرفان نظری می باشد که کتب یاد شده فاقد چنین نکاتی است. اگرچه با توجه به شیوه های جدید نگارش درسی، شرح منظومه در عصر ما از ملاکهای یک کتاب درسی فاصله دارد و

بتدریج نهایت‌الحکمه جای آن را می‌گیرد، اما اهمیت منظومه به عنوان يك متن اصیل فلسفی با ویژگیهای آن به این سادگی زودنی نیست.

شرح منظومه نخستین بار به همت مرحوم امیر کبیر در ۱۲۸۹ ق با چاپ سنگی منتشر شد، این چاپ که به طبع ناصری مشهور است کم غلط و پاکیزه است و تا زمان ما پی‌درپی افست می‌شود و رایج‌ترین نسخه منظومه به شمار می‌آید.

دومین چاپ منظومه مشهور به طبع مظفری است که به مراتب از طبع ناصری نامرغوبتر است.

به همت دکتر مهدی محقق در ۱۳۴۸ ش بخش امور عامه و در سال ۱۳۶۸ ش بخش الهیات بالمعنی الاخص شرح منظومه حکمت برای نخستین بار به هیأت حروفی منتشر شد.^۱

اما این چاپ هم به دلائلی نتوانست جای طبع ناصری را بگیرد؛ اول اینکه هنوز پس از ۲۴ سال بخش‌های منطقی، طبیعیات، نبوت و معاد و اخلاق منظومه این مجموعه چاپ نشده است. دوم اینکه: در تصحیح متن و شرح و حواشی دقت کافی مبذول نشده است. اغلاط چاپی و غیر چاپی فراوان به چشم می‌خورد، حتی در پاره‌ای از موارد چند سطر از متن و یا حواشی افتاده است.^۲

۱. از مزایای این چاپ هیأت چشم‌نواز آن، ارائه ابیات منظومه در اول هر صفحه، سپس متن شرح منظومه با رعایت سجاوند، آوردن تعلیقات سبزواری و گزیده تعلیقات مرحوم هیدجی و مرحوم محمدتقی آملی، فهرس عامه، فهرست اصطلاحات و تعبیرات فلسفی همراه با معادل لاتین یادکردنی است.

۲. به عنوان مثال در صفحه ۶۰ از جلد دوم شرح منظومه طبع دکتر محقق، سطر ۲ آمده است: «ولو جوده اضافته الی مبدء و بهذا الاعتبار یتصف بالامکان الذاتی» حال آنکه عبارت صحیح این است: «ولو جوده اضافة الی مبدء، و بهذا الاعتبار یتصف بالوجوب الغیری، و اضافة الی ماهیته و بهذا الاعتبار یتصف بالامکان الذاتی». (ج ۲، ص ۶۷۲، طبع نشر ناب) یا اینکه صفحه ۵۵ از ج ۲ طبع دکتر محقق سطر ۶ (بأن الداعی والغرض من الایجاد عین ذاته تعالی) به عنوان تتمه غرر فی الاراده آورده شده، حال آنکه زائد است و این عبارت بخشی از عنوان غرر بعدی است. مراجعه به طبع ناصری ص ۱۸۵ علت اشتباه را واضح می‌کند. در صفحه ۲۳۷ از جلد دوم طبع دکتر محقق يك حاشیه مرحوم سبزواری بکلی از قلم افتاده است. این حاشیه در صفحه ۱۸۰ طبع ناصری و با شماره ۳۷ در صفحه ۶۲۶ طبع نشر ناب (و علمت ایضاً آنه عبارت اخری...) آمده است. در صفحه ۲۰۶ از جلد دوم طبع دکتر محقق حاشیه مفصلی از مرحوم سبزواری کلاً از قلم افتاده است، این حاشیه در صفحه ۱۷۴ طبع ناصری و با شماره ۲ در صفحه ۶۰۴ طبع نشر ناب (علیک باستنباط طریق سهل...) آمده است.

در این فاصله چاپ دیگری از شرح منظومه، ظاهراً با اسقاط حواشی طبع دکتر محقق و بدون تصحیح اغلاط آن منتشر شده که قابل ذکر نیست.

تا اینکه از سال ۱۳۶۹ انتشار شرح منظومه با تصحیح و تعلیق استاد حسن زاده آملی و مقدمه آقای مسعود طالبی با چاپ جلد اول آن یعنی شرح منظومه منطق آغاز شد و اخیراً دو جلد دیگر آن یعنی امور عامه الهیات بالمعنی الاخص منظومه حکمت به دستداران حکمت اسلامی عرضه گشت.^۱

گفتنی است منظومه منطق برای نخستین بار در این طبع به چاپ حروفی و بشکل محقق عرضه می شود. مقایسه بخش حکمت این چاپ با چاپ های یاد شده در پیش نشان از قوت این چاپ دارد امید است که دیگر مجلدات منظومه بسرعت منتشر شود.

۱. ویژگیهای چاپ اخیر بدین قرار است:

۱- متن و شرح و حواشی حکیم سبزواری بر اساس طبع ناصری و با مراجعه به نسخه مجلس و طبع مظفری تصحیح شده و به نسخه بدلهای آن اشاره گشته است. دقت فنی استاد حکمت اسلامی آیت الله حسن زاده آملی و خبرگی ایشان در تصحیح متون معقول از مزایای حتمی این طبع است.

۲- نشانی تمامی منابع اقوال حکیم سبزواری حتی اگر متن منظومه ناظر به یکی از متون فلسفی باشد نیز در پاورقی اشاره شده است. هر چند این تعلیقات محتاج ویرایش ادبی است و بعضی از آنها به شیوه فارسی با مفردات عربی نگارش یافته است این خطاهای ادبی از نقاط ضعف این چاپ است.

۳- تعلیقه توضیحی عالم متنبع استاد حسن زاده آملی بر منظومه اعم از منطق و حکمت پژوهشگر حکمت را با کثیری از مطالب مختلف پیرامون متن منظومه آشنا می کند. در این تعلیقه ها ضمن تصحیح اشتباهات اسنادی مرحوم سبزواری اقوال مختلف درباره مسائل مورد بحث فلسفی ارائه شده است و ارزش تبیی دارد.

۴- فهرس فنی آیات، روایات، اشعار فارسی و عربی، اعلام و فرق وامکنه، کتب، مصادر و مآخذ تحقیق کار پژوهشگران حکمت اسلامی را تسهیل می کند.

۵- در فهرست تحلیلی موضوعی، کلیه واژه های فلسفی بکار رفته در بخش حکمت با نشانی دقیق آنها مشخص شده است. این فهرست از جمله تفصیلی ترین فهرست های تحلیلی موضوعات کتب فلسفه اسلامی است که در پژوهش های فلسفی در صوفیه و وقت و تسریع تحقیق مؤثر است.

فلسفه مظفر^۱

تدوین کتب علمی اسلامی به شیوه جدید و به زبان روز از مهمترین نیازهای جهان اسلام است. بسیاری از آراء قوی علمای اسلامی در فلسفه و عرفان و فقه و اصول و حدیث و تفسیر به علت اینکه فاقد اسلوب و نظم روز آمد هستند، علی رغم اعتبار و اتقان در لابلاي کتب مدفون مانده اند. کتب درسی حوزه های علمیه علاوه بر نکته یاد شده می باید مبتنی بر اسلوبهای جدید تعلیم و تربیت نگاشته شود. پیچیدگی و اغلاق متن، عدم دسته بندی مطالب، ایراد مطالب استطرادی، عدم رعایت تقدم و تأخرهای تعلیمی، عدم هماهنگی طول مطالب مختلف يك کتاب، عدم ارتباط مطالب با کتب قبلی و بعدی و گاهی کم فایده گی مطالب و مبتلا به نبودن آنها ایراد بسیاری از کتب درسی رایج حوزه های علمیه است.

در نیم قرن اخیر در بین علمای مصلح، جمعی نیز به تجدید بنای علمی حوزه ها

۱. آینه پژوهش، شماره ۲۰، مرداد- شهریور ۱۳۷۲، صفحه ۶۵-۶۷. این مقاله به مناسبت انتشار کتاب ذیل به رشته تحریر در آمده است:

(کراسات وزعها المؤلف علی تلامیذه اثناء تدریسه الفلسفة الاسلامیة فی السنوات الثلاث الاولى لتأسيس کلیة الفقه فی النجف الاشرف) الشیخ محمد رضا المظفر، اعداد السید محمد تقی الطباطبائی التبریزی، مؤسسة دار الکتاب الجزائری- قم ۱۴۱۳، الطبعة الاولى، ۱۵۳ صفحه- وزیري.

اهتمام کرده‌اند و تدوین کتب روز آمد، در عین حفظ غنا، عمق و اصالت مطالب را وجهه نظر خود قرار داده‌اند. از آنجا که کتب درسی حوزه‌ها قدمتی چند قرنه دارند و غالباً به واسطه جلالت شأن نویسنده و نیز اتقان علمی کتاب در زمان نگارش از نوعی قداست برخوردار شده‌اند، تغییر و جایگزینی آنها غالباً با مقاومت مواجه می‌شود. کتبی که می‌خواهد جایگزین کتب علمی حوزه‌ها از قبیل حاشیه و معالم و شرح لمعه و رسائل و مکاسب و کفایه و منظومه و اشارات و اسفار بشود می‌باید از قوت‌های فراوانی برخوردار باشد تا افتخار کتاب درسی شدن را بیابد.

در سالیان اخیر تنه‌ها سه نفر بوده‌اند که توانسته‌اند از چنین موقعیتی بهره‌مند شده و تألیفاتشان کتاب درسی عمومی حوزه‌ها واقع شود: شیخ محمدرضا مظفر (م ۱۳۸۳) سید محمد حسین طباطبایی (م ۱۴۰۲) سید محمد باقر صدر (م ۱۴۰۱). المنطق، اصول الفقه، عقاید الامامیه از استاد مظفر به جای حاشیه ملا عبدالله، قوانین و باب حادی عشر، بدایه الحکمة و نهاية الحکمة از علامه طباطبایی به جای منظومه سبزواری و دروس فی علم الاصول از شهید صدر به عنوان يك دوره کامل اصول فقه در مرحله سطح حوزه‌ها.

استاد محمدرضا مظفر (۱۳۸۳ - ۱۳۲۳) یکی از احیاگران حوزه‌های علمیه است. او با بهره‌وری از محضر بزرگترین اساتید زمان یعنی مرحوم آیت الله میرزا محمد حسین نائینی و مرحوم آیت الله محمد حسین غروی اصفهانی به ملکه اجتهاد دست یافت و از سوی دیگر با بصیرت و ویژه آشنایی با علوم جدید و نیازهای روز جوامع اسلامی نیاز نظمی نوین در حوزه نجف را احساس کرد و با همفکرانش «جمعية منتدی النشر» را در (۱۹۵۳ م) بنیان گذاشت. چندی بعد او با فدا کردن موقعیت سنتی حوزوی به تأسیس اولین دانشکده تخصصی فقهی در نجف اشرف همت گمارد. در این دانشکده دروس سنتی حوزه‌ها به روش جدید تدریس می‌شد. به علاوه دانشجویان با دروس جدید مرتبط با دین نیز آشنا می‌شدند. کتب مظفر حاصل تدریس متمادی او در این مرکز علمی است. عمق و اتقان و ابتکار کتاب اصول فقه مظفر که چکیده آراء دو استادش نائینی و غروی اصفهانی است، در کنار نوآوریهای علمی و ویژه مظفر، کتابی ماندنی در انداخته است. مبحث ملازمات عقلیه در اصول فقه از قوی‌ترین و جدیدترین آراء مظفر به شمار می‌آیند.

روانی بیان و احتراز از تعقید و پیچیدگیهای رایج و استفاده از دستاوردهای جدید علمی از نکات بارز المنطق اوست. مقایسه عقائد الامامیه با کتب رایج کلامی حکایت از زحمات طاقتفرسای این عالم خدوم می‌کند. اگر شرایط مادی و معنوی را که استاد مطهری را به ترك حوزه قم و هجرت به تهران و محافل علمی آن کشانید به یاد آوریم، عمق کار استاد مظفر در حوزه نجف را بیشتر درك خواهیم کرد.^۱

دو جریان اصلاحی در حوزه‌های نجف و قم نسبتاً هم زمان و بدون اطلاع از هم پیش می‌رفتند: در قم، علامه طباطبایی و ادامه‌اش توسط مرحوم مطهری در تهران، و در نجف استاد مظفر و بعدها شهید صدر.

علامه طباطبایی از حدود ۱۳۲۰ تدریس اصول فلسفه و روش رئالیسم را آغاز کرد و در سال ۱۳۹۰ ق بدایة الحکمة و در ۱۳۹۵ ق نهاية الحکمة را به عنوان متن درسی ابتدائی و نهایی فلسفه تدوین کرد.

اخیراً متن دروس فلسفه اسلامی استاد مظفر در دانشکده ایشان در نجف اشرف به همت یکی از شاگردان آن مرحوم در قم منتشر شده است. این کتاب شامل درسهای چهار ساله ایشان ۱۹۶۲-۱۹۵۸ م می‌باشد. مظفر در فلسفه شاگرد طراز اول مرحوم محمد غروی اصفهانی (م ۱۳۶۱ ق) است. مظفر خود سالها پیش منظومه حکمت مرحوم اصفهانی بنام «تحفة الحکیم» را منتشر کرده است. منظومه‌ای که قابلیت جایگزینی منظومه سبزواری را دارد. مظفر پیشتر در «احلام الیقظه» نیز به آراء صدر المتألهین پرداخته است و نشان داده است که آراء آخوند را پذیرفته است.

استادی مظفر در ساده کردن مطالب دشوار و دیرباب و تنظیم روزآمد مطالب علمی است. کتاب جدید مظفر مانند کتب گذشته وی مشحون از هنر اوست. او در عین حفظ اتقان علمی، مطالب دشوار فلسفی را بدقت تحریر کرده که از حشو و زائد بدور است. ترتیب مطالب منطقی است و افسوس که فرصت تکمیل و اتمام مطالب را نداشته است.

۱. برای آشنایی با زندگانی و آراء استاد مظفر می‌توان به کتب ذیل مراجعه کرد: منتدی النشر، اعماله و آثاره - استاد مظفر؛ هکذا عرفهم، جعفر الخلیل؛ نقباء البشر فی القرن الرابع عشر، شیخ آغا بزرگ طهرانی؛ و مقدمه العقاید الامامیه مظفر، محمد مهدی آصفی.

کتاب از چهار بخش تکمیل شده است: مباحث وجود، مباحث وجود ذهنی، مباحث علت و معلول و فلسفه و علم کلام.

در بخش اول تعریف وجود، اشتراك وجود، زیاده الوجود علی الماهیه، اصالة وجود، بحث عدم و اعاده معلوم عناوین اصلی بحث است.

در بخش دوم به مباحث ادله اثبات و انکار وجود ذهنی، اقسام جعل و تقسیم وجود به محمولی و رابط و مواد قضایا می پردازد.

در بخش سوم در مباحث علت و معلول، قول به صدفه، سبب طبیعی، تسلسل در علل و برهان تطبیق را مطرح می کند. و بالاخره در بخش چهارم مقایسه کلام و فلسفه و رابطه فلسفه و دین، بحث جبر و تفویض، مراحل بحث الهی، صفات واجب تعالی و نیز شرح کلمات امیر المؤمنین (ع) در توحید از مباحث اصلی کتاب او به شمار می روند.

«الفلسفه الاسلامیه» مظفر از سویی قابل مقایسه با بدایة الحکمة علامه طباطبائی و از سوی دیگر قابل قیاس با شرح مختصر منظومه استاد مطهری است. شایسته است این کتاب به فارسی ترجمه شود و به عنوان يك متن معتبر فلسفه اسلامی در اختیار پژوهشگران قرار گیرد.

کتاب فاقد فهرس فنی است. امیدواریم صاحب همتی احلام الیقظه، مقالات فلسفی مظفر در مجلات علمی العرفان، الدلیل و... بویژه درباره فلسفه ابن سینا و نیز مقدمات او بر چاپ جدید کتب از قبیل اسفار و جامع السعادات و جواهر و تعلیقه مکاسب اصفهانی و تحفة الحکیم و... را در مجموعه ای متناسب با شأن این عالم مجدد منتشر سازد.

دیدگاه‌های مطهری در حرکت و زمان^۱

در مورد حرکت حداقل چهار نظریهٔ مختلف ارائه شده است: نظریه اول، دیدگاه الیائیان که اساساً منکر حرکت هستند و احساس حرکت را ناشی از خطای حس می‌دانند و می‌گویند در واقع حرکتی در جهان وجود ندارد. این نظریه در میان فلاسفهٔ پیش از سقراط مطرح بوده و در همان عصر نیز دفن شده است.

نظریهٔ دوم، نظریهٔ اتمیست‌هاست. این نظریه، حرکت، بلکه مطلق تغییر را از سطح اشیاء بیرون نمی‌داند. به نظر دموکریتوس، پدر نظریهٔ اتمی، تمام تغییرات و تبدیلات، جوهری نیست؛ یعنی به اساس اشیا کاری ندارد و تنها به ظواهر اشیا مربوط است. حرکت يك امر سطحی در ظاهر اشیا است و در ماهیت و واقعیت آنها تاثیری ندارد. زیرا واقعیت را همان ذرات اتمی - که ابدی و ازلی و تغییرناپذیرند - تشکیل می‌دهد و ماهیت آنها تغییرناپذیر است.

نظریهٔ سوم، از آن ارسطوست. این نظریه، در حدود دو هزار سال در جهان حاکم

۱. آینه پژوهش، شماره ۶۱، آذر - دی ۱۳۷۱، صفحه ۸۷-۸۹. این مقاله به مناسبت انتشار کتاب ذیل به رشتهٔ تحریر درآمده است:

حرکت و زمان در فلسفهٔ اسلامی، در سهای قوه و فعل اسفار استاد شهید مرتضی مطهری، تنظیم و نشر از انتشارات حکمت، جلد اول، ۵۰۲ صفحه، ۱۳۶۸، جلد دوم، ۳۰۶ صفحه، ۱۳۷۱.

است. ارسطو با فرق گذاشتن میان تغییر و حرکت، معتقد بود که تغییرهای تدریجی، حرکت است و تغییرات دفعی، کون و فساد نام دارد. به نظر ارسطو تغییرات تدریجی در سطح اشیاء و در کمیت و کیفیت و نقل و انتقالها و ظواهر آنهاست که همه مقولات عرضی هستند. پس به نظر او، در عمق وجود اشیاء حرکت نیست، ولی تغییر هست و اسم این تغییر، کون و فساد است. بر جهان ارسطو هم ثبات حاکم است و هم تغییر دفعی (کون و فساد) و هم تغییر تدریجی (قوه و فعل). به نظر او، صورت اشیاء در «آن» حادث می‌شوند و در «آن» معدوم می‌شوند، ولی در زمان باقی می‌مانند. یعنی فاصله «آن حدوث» و «آن فنا» را ثبات و بقا پر می‌کند. به عقیده ارسطوئیان، در همه مقولات ده گانه، تغییر صورت می‌گیرد. تغییر تدریجی، یعنی حرکت در چهار مقوله «کم» و «کیف» و «این» و «وضع» جاری است، اما تغییر سایر مقولات دفعی است. بنابراین بر همه مقولات، اعم از آنکه تغییر دفعی باشد یا تدریجی، ثبات نسبی حکمفرماست. زیرا مقولاتی که در آنها حرکت هست، آن حرکات دائم نیست، گاه هست و گاه نیست، و از این رو ثبات نسبی بر آنها حکمفرماست، مقولاتی که تغییراتشان دفعی است، نظر به اینکه تغییرات در «آن» واقع می‌شوند یعنی صورتها در «آن» حادث می‌شوند و در «آن» نابود می‌گردند و در فاصله دو آن که قهراً «زمان» است ثابت و باقی است. پس بر این مقولات نیز تغییر نسبی و ثبات نسبی حکمفرماست. پس جهان ارسطو جهانی است که در آن ثبات بیش از تغییر به چشم می‌خورد.

نظریه چهارم، از آن ملاصدراست. این نظریه که به صورت يك اصل فلسفی مبرهن تنها در فلسفه اسلامی یافت می‌شود، مبتنی بر حرکت جوهری است که توسط او ارائه شد. به نظر صدرا، کون و فساد در عالم نیست و هر چه هست، حرکت است. اساس عالم ما را جوهر تشکیل می‌دهد و اعراض، تبعی و طفیلی هستند. در سراسر جهان ماده ثباتی وجود ندارد و آرامشی نیست. نباید گفت جهان متحرك است، بلکه باید گفت جهان يك واحد حرکت است و يك جریان دائم است. در اعراض متحرك و حرکت دو تاست، در جوهر متحرك و حرکت یکی است. طبیعت مساوی است با حرکت و حرکت مساوی است با حدوث و فنای مستمر و دائم و لاینقطع. بنابر اصل حرکت جوهری چهره جهان ارسطویی بکلی دگرگون می‌شود. بنابر این اصل، طبیعت و ماده، مساوی است با حرکت، و زمان

عبارت تست از اندازه و کشش این حرکت جوهری، و ثبات مساوی است با ماوراء الطبیعی بودن. آنچه هست یا تغییر مطلق است (طبیعت) و یا ثبات مطلق است (ماوراء طبیعت). ثبات طبیعت، ثبات نظم است و نه ثبات وجود و هستی. یعنی در جهان، نظام مسلم و لا یتغیری حاکم است، ولی محتوای نظام متغیر است و بلکه عین تغییر است. این جهان، هم هستیش ناشی از ماوراء است و هم نظامش و اگر حکومت جهان دیگر نمی بود، این جهان که یکپارچه لغزندگی و دگرگونی است، رابطه گذشته و آینده اش قطع بود. در قدیم می گفتند جسم یا ثابت است و یا متغیر؛ ولی فلسفه صدرایی می گوید در جسم، ثبات معنی ندارد، بلکه این هستی است. یعنی همان حقیقت واحد اصیل - که در برخی مراتب خود ثابت است و در برخی مراتب سیال. هستی ثابت مساوی است با ماوراء طبیعت. بر مبنای این نظریه، جهان یک پارچه حرکت و جریان و حدوث است. جهان، حادث است؛ به این معنی که عین حدوث است. نباید دنبال این بگردیم که جهان از کی آغاز شده است. این حرف بی معنی است. جهان از هر ابتدایی که فرض کنیم، همیشه در حال حدوث بوده است. مادائما در حال شدن هستیم.

به هر حال قبل از ملا صدرا بحث ثابت و متغیر در طبیعیات مطرح می شد. چرا که مقسم ثبات و تغییر جسم بود و حرکت و سکون از عوارض جسم. با ابتکار صدر المتألهین، وجود و هستی همچنان که در ذات خود به واجب و ممکن تقسیم می گردد، در ذات خود به ثابت و سیال نیز تقسیم شود. لذا از نظر او تنها قسمتی از حرکات، یعنی حرکات عارضی جسم که نقطه مقابلشان سکون است، شایسته است در طبیعیات ذکر شود. اما سایر حرکات و یا همان حرکات نه از آن جهت که عارض بر جسم طبیعی می باشند، باید در فلسفه اولی درباره آنها بحث و تحقیق به عمل آید. صدر المتألهین مباحث حرکت را در امور عامه اسفار ضمن بحث قوه و فعل آورده است، هر چند حق این بود که فصل مستقلی برای آن قرار می داد.

آنچه گذشت، نمودار دیدگاه شارح بزرگ حکمت متعالیه در عصر ما، استاد شهید مطهری از مباحث حرکت و زمان است. مرحوم آخوند مباحث حرکت را در ضمن پنجاه و پنج فصل در بیش از دویست صفحه از جلد سوم اسفار ارائه کرده است. علی رغم اینکه این فصول آکنده از ابتکارات بدیع و نکات تازه و بنیادی فلسفی است، با این همه، بیان مطالب آن فاقد نظم معقول است و به طوری که ترتیب مباحث اسفار، بدون نظم منطقی و گاه باعث

سر در گمی است. به نظر استاد شهید مرتضی مطهری مناسبتر بود عنوان بحث به جای «قوه و فعل»، «حرکت و سکون» انتخاب می‌شد؛ چرا که حرکت و سکون از عوارض موجود بما هو موجود است و مباحث مربوط به قوه و فعل را به عنوان مبادی بحث در مقدمه ذکر می‌کردند. ترتیب پیشنهادی استاد مطهری برای مطالب بحث قوه و فعل اسفار به طور خلاصه به شرح ذیل است: ۱- تعریف حرکت و سکون ۲- ارکان حرکت: يك: فاعل حرکت، دو: متحرك یا موضوع حرکت، سه: مبدأ و منتهای حرکت، چهار: مافیه یا مسافت حرکت، بحث حرکت در حرکت در این فصل باید مطرح شود، پنج: زمان یا ما علیه الحركة. آیا اصولاً زمان در خارج وجود دارد یا نه؟ حقیقت زمان چیست؟ آیا زمان طرف و نهایت دارد یا طبع زمان اقتضا می‌کند فاقد اول و فاقد آخر باشد؟ ۳- اقسام حرکت، ۴- احکام حرکت، مباحث ملاك تماثل و تضاد در حرکات اینجا مطرح می‌شود. به نظر مرحوم مطهری در این بحث قوه و فعل اسفار مباحثی مطرح شده که جای آن در دیگر مباحث کتاب است. ضمناً مرحوم آخوند مباحث قوه و فعل را ضمن دو مرحله سابعه و ثامنیه با عناوین «قوه و فعل» و «فی احوال الحركة و امکاناتها» مطرح کرده‌اند که اولی این است که هر دو تحت يك عنوان و در يك مرحله آورده شدند. به نظر مرحوم مطهری: «اسفار از اول که تهیه شده است، به صورت یادداشتهایی تهیه شده و خود مؤلف نرسیده است که برای مرتبه دوم آن را پاکتویس کند و به آنها نظم بدهد». ایشان بر این مدعا قرائن فراوانی اقامه کرده‌اند.

به هر حال کتاب مزبور، شامل درسهای استاد مطهری در حوزه علمیة قم در سالهای ۱۳۵۴ تا ۱۳۵۷ است که چهارشنبه و پنجشنبه هر هفته برای جمع کثیری از طلاب ارائه می‌شده است.

این مجموعه مفصلترین بحث استاد در مباحث قوه و فعل و زمان و حرکت است. قبلاً آراء استاد در این زمینه به طور مختصر و پراکنده در ضمن آثار ذیل منتشر شده بود:

۱- مقالة اصل تضاد در فلسفة اسلامی ۲- مقالة «بحث حرکت»^۱، ۳- بحث متغیر و

۱- این دو مقاله در ضمن جلد اول مقالات فلسفی به چاپ رسیده است.

ثابت ۴۱- مقاله سیر فلسفه در اسلام ۵۲- بحثهای حرکت و تضاد ۶۳- پاورقی بر مقاله دهم کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم، تحت عنوان «قوه و فعل، امکان و فعلیت» و نیز یادداشت‌های مقاله دهم.

جلد چهارم پاورقیهای استاد بر اصول فلسفه با تأخیر فراوان پس از شهادت ایشان منتشر شد و پاورقیهای مقاله قوه و فعل نیز ناتمام است، و از جمله علل، آن اختلاف نظر علمی شارح و مآتن در مباحث فاقد پاورقی است. مباحثی که به نظر استاد شهید نیاز به تفکر و تعمق بیشتری داشت. آراء استاد شهید در باب قوه و فعل و نیز اختلافات علمی این دو حکیم فرزانه به تفصیل ضمن دروس اسفار مورد مذاقه و تأمل و تحقیق واقع شده است. و در حقیقت دروس اسفار استاد، مکمل پاورقیهای اصول فلسفه ایشان است. از جمله نکات مثبت و چشمگیر «حرکت و زمان در فلسفه اسلامی» موارد ذیل است: ۱- مطالب کتاب در عین اتقان و استحکام علمی خالی از تعقیدهای مصنوعی کتب سنتی فلسفه است و پیچیده‌ترین مباحث فلسفی را به ساده‌ترین زبان ممکن ارائه کرده است. ۲- چگونگی بیان کتاب، مناسب آن دسته از شیفتگان فلسفه اسلامی است که توان استفاده از متون عربی را ندارد. ۳- توجه استاد شهید به فلسفه غرب و مقایسه‌ها و تطبیق‌ها و تدقیق‌هایی که بین دستگاه فلسفه صدرایی و بویژه فلسفه هگلی شده است، از جمله امور مبارکی است که فتح باب آن از ابتکارات استاد شهید است. هر چند در این زمینه در آغاز راهیم. ۴- پرداختن به تاریخ هر مسأله و پیشینه و سیر تطور آن از نکات برجسته کتاب به حساب می‌آید. ۵- ابتکارات فلسفی استاد مطهری و نیز نکات بدیعی از مرحوم علامه طباطبایی در لابلای این دروس مطرح شده است که استخراج آنها و مقایسه مبانی این دو حکیم خود موضوع یک تحقیق مستقل می‌تواند باشد. این دروس اگر چه در زمان ارائه خود فارغ از بار علمی، پشتوانه فرهنگی انقلاب و به قصد مسلح شدن جوانان مسلمان با ذخایر فلسفی دین خود در مقابل هجوم فرهنگی مکاتب الحادی و انحرافی القاشده است، اما هنوز طراوت و جلای

۱. مجموعه آشنایی با علوم اسلامی، بخش فلسفه، ج ۱، ص ۱۷۹-۱۸۷.

۲. مقالات فلسفی، جلد سوم، ص ۹۹-۱۰۷ و ۱۱۱-۱۱۵.

۳. نقدی بر مارکسیسم، ص ۲۹۱-۳۵۰.

خود را حفظ کرده است و برخورد های بنیادی و ریشه ای فرهنگی را می باید از شیوه استاد شهید آموخت. لذا اینکه چرا استاد از میان مباحث مختلف اسفار، بحث قوه و فعل را برگزیده، قابل درک است. در این مباحث رفع شبهه خود سامانی جهان و بی نیازی آن از خالق، هدف داری جهان، اثبات معاد برای عالم، نفی نظریه اتفاق و تصادف، حدوث زمانی عالم حل مشکل رابطه میان نفس و بدن و بسیاری مسائل اساسی دیگر فلسفه مطرح شده است.

آثار فلسفی استاد شهید مطهری همچون شروح مختلف منظومه، درسهای شفاء، درسهای اسفار و مقالات فلسفی، ارائه کننده روش جدیدی در نگارش، تدریس و ارائه مباحث فلسفی است و بحمد الله در دروس فلسفه حوزه های علمیه و دانشگاهها جای خود را باز کرده است.

بخش چهارم

گفت‌وگوهای فلسفی - کلامی

مبانی اصلاح ساختار آموزشی حوزه‌های علمیه^۱

۱. ضرورت برنامه‌ریزی صحیح و درازمدت

۱-۱. مراکز علمی به دو گونه ممکن است اداره شود: اول: مبتنی بر برنامه‌ریزی دقیق جهت تعلیم و تربیت نیروهای کارآمد و با صلاحیت در پی تحقق اهداف مشخص، دوم: مبتنی بر پذیرش نظم طبیعی و عرفی، به این معنی که از هر گونه برنامه‌ریزی و پیش‌بینی پرهیز شود، با این اعتقاد که نیازها بخودی خود مسیر را مشخص می‌کنند. کتاب مناسب‌تر، استاد قویتر و روش شایسته‌تر به طور طبیعی جای خود را باز می‌کنند و نیاز به تمهید مقدمات و چیدن اسباب ندارند.

۱-۲. حوزه‌های علمیه ما در طول تاریخ افزون از یازده قرن خود بر مبنای روش دوم سلوک کرده‌اند و در پی پیروزی انقلاب اسلامی تنها در بعضی مسائل غیر کلان، شیوه اول را آزموده‌اند. اگرچه این روش سنتی در مقاطعی از تاریخ، در مقابل هجوم تعصبات مذهبی، یا در مقابله با قدرتهای ستمگر وقت، تا حدودی حافظ بقای حوزه‌ها بوده است اما با چنین روشی نمی‌توان انتظارات بزرگ و متعالی را برآورده کرد، اگر در جامعه بسیط و بسته و

محدود دیروز این روش مشکلی نمی آفرید، در جوامع پیچیده و باز و مرتبط با هزاران عامل فرهنگی و سیاسی و اقتصادی و اجتماعی نمی توان بدون برنامه ریزی کلان پیش رفت.

بر این مدعا سه دلیل می توان اقامه کرد:

اول: اگر دشمنان اسلام توطئه نمی کردند، و اگر نظام اسلامی نیز برقرار نشده بود، باز بر آورده شدن اهداف بلند اسلام به عنوان دین خاتم به روایت اهل بیت عصمت علیهم السلام به عنوان صحیح ترین روایت اسلام نبوی، در گرو انضباط و برنامه ریزی حوزه های علمیه می بود. هدایت جهان بسوی سعادت ابدی، برقراری ارزشهای اصیل الهی همچون معنویت، کرامت، حریت، عدالت و قسط، و در یک کلمه حاکمیت کامل قرآن و سنت، متوقف بر هماهنگ بودن آموزشهای حوزه با نیازهای زمان است.

دوم: فارغ از دسیسه های دشمنان اسلام، پیروزی انقلاب اسلامی و استقرار نظام جمهوری اسلامی، وظایف جدید و سنگینی را به دوش حوزه های علمیه می گذارد. حوزه های علمیه موظفند نیازهای علمی حکومتی که می خواهد بر مبنای تعالیم اسلام جامعه را اداره کند بر آورده سازند. مسلماً جامعه منتظر برنامه و قانون نمی ماند و می باید اداره شود، اگر قانون دینی و جواب اسلامی به مسائل آماده نبود بناچار از قوانین و جوابهای آماده استفاده خواهد شد. سستی علمای دین در این وادی معنایی جز سوق دادن حکومت دینی به حکومت عرفی نخواهد داشت. امروز حکومت اسلامی آزمونگاه عملی ادعاهای اسلام در مورد قدرت اداره و مدیریت جامعه است. آنچنان که ما علاوه بر اشکالات علمی و فلسفی به مکاتب الحادی به پیامدهای عملی و سرنوشت نهایی جوامع ایشان استناد می کنیم، دیگران نیز به شکل اخیر با ما برخورد می کنند.

یاری و هدایت حکومت اسلامی جهت جامه عمل پوشاندن به اهداف متعالی دین با شیوه ای که اکنون در حوزه های علمیه رایج است امکان پذیر نیست. کدام بخش حوزه عهده دار تبیین و حل مسائل و مشکلات اقتصادی مملکت با راه حل های اسلامی است؟ حوزه ها برای پاسخگویی به ابعاد مختلف فلسفه سیاسی اسلام چه تمهیداتی اندیشیده اند؟ روش حوزه های ما در باب تقابل و تهاجم و تدافع فرهنگی چیست؟ یاری و تقویت قوه قضائیه، تدریس معارف اسلامی در مراکز فرهنگی و آموزش عالی نیازمند برنامه ریزی

آموزشی است.

سوم: مقابله با تمهیدات مختلف فرهنگی، سیاسی، اقتصادی دشمنان اسلام و تشیع در گرو بصیرت فراوان است. با برنامه‌ریزیهای دقیق و مرموزانه دشمن نمی‌توان بی‌برنامه برخورد کرد. اگر امروز کرسی‌های مختلف اسلام‌شناسی در آمریکا، اسرائیل و اروپا در خدمت سیاستهای استعماری فعالیت‌های تحقیقی می‌کنند، آیا در حوزه‌های ما جایی برای پاسداری روشمندان اسلام و شناخت ترفندهای صهیونیسم و امپریالیسم علیه اسلام پیش‌بینی شده است؟

۳-۱. وضعیت فعلی حوزه‌های علمیه ما در سه محور ذیل محتاج به تحول جدی

است:

اول: تناسب با نیازهای متنوع جوامع اسلامی در عصر حاضر،

دوم: تناسب با نیازهای علمی و عملی حکومت اسلامی،

سوم: تناسب با هم‌آوردی با رقبای دشمنان فرهنگی و سیاسی و اجتماعی اسلام.

اگر در این وضعیت تحول اساسی ایجاد نشود، نیازهای سه‌گانه فوق قطعاً خود را بر حوزه‌های بدون برنامه تحمیل خواهند کرد. در دهه اخیر قدمهایی در زمینه برنامه‌ریزی برداشته شده که در تاریخ حوزه‌های علمیه کم سابقه بوده است، اما باید اذعان کرد در مقایسه با رسالت حوزه‌های علمیه بسیار ناچیز است و عنایتی بیش از این می‌طلبد.

بر مدیران و مسئولین برنامه‌ریزی حوزه‌های علمیه فرض است که با سعه صدر و وسعت نظر: اولاً به عظمت اسلام و رسالت خطیر حوزه‌ها توجه کنند، ثانیاً: با نیازهای زمان به شکل ملموس آشنا باشند، ثالثاً: مشکلات و ابعاد هدایت و مدیریت جامعه را بشناسند، رابعاً: از روشهای جدید برنامه‌ریزی آموزشی و شیوه‌های جدید تعلیم و تربیت مطلع باشند. تشکیل يك شورای عالی برنامه‌ریزی، هدایت و مدیریت حوزه علمیه متشکل از علمایی با چهار ضابطه فوق پیشنهادی عملی برای تحقق اهداف مذکور است.

۴-۱. یکی از ویژگیهای ارزشمند حوزه‌های علمیه در طول تاریخ خود، استقلال و عدم وابستگی آن بوده است. و از جمله نکات قابل توجه در مدیریت و هدایت و برنامه‌ریزی حوزه‌های علمیه، حفظ استقلال حوزه‌های علمیه است. در عین اینکه

حوزه‌ها می‌باید «حامی و هادی» حکومت اسلامی باشند، اما باید «مستقل» از حکومت و دولت باقی بمانند. در حوزه‌های غیر شیعی مفتی اعظم به وسیله رئیس حکومت وقت منصوب می‌شود. فارغ از فوائد و دگر می‌باید به پیامدهای آتی چنین تفکراتی همه‌جانبه اندیشید. طرح و نقادی این نکته مجال و مقالی دیگر می‌طلبد.

۲. ضرورت تخصصی شدن علوم

۲-۱. اولین نکته آموزشی که بر نامریزان حوزه‌ها به آن بذل عنایت خواهند نمود، لزوم تخصصی شدن علوم حوزه‌های علمیه است. در زمانهای گذشته احاطه یک فرد بر تمام علوم زمان خود ممکن بلکه لازم بود، اما به تدریج با پیشرفت و گسترده‌گی فراوان علوم لزوم پرداختن عمیق هر فرد به یک رشته علمی آشکار شد.

از سوی دیگر آشنایی عمومی با ابعاد گوناگون دین بر عالم دینی فرض است، چرا که ارتباط اجزاء مختلف دین با یکدیگر امری اجتناب‌ناپذیر است. لذا می‌باید جامعیت عمومی و نسبی را با تخصص در رشته‌ای جمع کرد. چرا که از یک سو جامعیت مطلق با توجه به گسترده‌گی و وسعت علوم اسلامی ممکن نیست و از سوی دیگر تخصص محض در یک رشته از علوم اسلامی بدون اطلاع از دیگر ابعاد اسلام به نداشتن اطلاع کافی حتی در همان رشته تخصصی می‌انجامد.

تخصص عالمی در یک رشته به معنای اعتبار آراء او در دیگر زمینه‌های دینی نیست. اظهار نظرهای کلامی فقیه، یا دیدگاههای فقهی حکیم، یا آراء تفسیری محدث و... نقاط آسیب‌پذیر فراوانی به دست داده است.

۲-۲. بر مبنای طرح فوق تحصیل حوزوی به سه بخش تقسیم می‌شود: مرحله مقدماتی، مرحله عمومی، مرحله تخصصی.

مرحله مقدماتی شامل ادبیات عرب، منطق و مقدمات تفسیر و کلام و فقه است و مرحله عمومی، شامل: ۱- تفسیر و علوم قرآنی ۲- حدیث و علوم آن ۳- کلام و ملل و نحل ۴- فلسفه ۵- اصول فقه ۶- فقه ۷- تاریخ اسلام است، به نحوی که در پایان این مرحله و به شرط موفقیت در امتحانات نهایی، فارغ التحصیل مرحله عمومی قابلیت خدمت در بسیاری

از موارد مورد احتیاج جامعه را خواهد داشت.

مرحله سوم، شامل هشت مدرسه تخصصی و دو مدرسه عالی خواهد بود:

- ۱- مدرسه ادبیات عرب ۲- مدرسه منطق و فلسفه ۳- مدرسه عرفان و اخلاق ۴- مدرسه کلام و ملل و نحل و ادیان ۵- مدرسه تفسیر و علوم قرآن ۶- مدرسه حدیث و علوم آن ۷- مدرسه فقه و اصول ۸- مدرسه تاریخ و سیره ۹- مدرسه عالی تبلیغ و ارشاد ۱۰- مدرسه عالی ترجمه و آموزش زبانهای خارجی.

هر يك از این مدارس تخصصی خود به مدارس کوچکتر تقسیم می‌شوند. برای نمونه مدرسه تخصصی فقه و اصول را می‌توان به مدارس زیر تقسیم نمود: اصول فقه، فقه عبادی، حقوق مدنی، حقوق جزاء، حقوق بین‌الملل، حقوق عمومی، حقوق تجارت و ...

شورایی متشکل از صاحب نظران این مدارس تخصصی، شورای عالی معارف اسلامی را تشکیل خواهند داد که عالی‌ترین مرجع صاحب نظر در باره مسائل مختلف اسلامی است که در آن هر مساله از ابعاد مختلف مورد بررسی قرار می‌گیرد.

این مدارس تخصصی بر اساس برنامه و طول زمان تحصیل مشخص، با امتحان ورودی، امتحانات مقطعی و امتحان نهایی اداره خواهند شد. هر مدرسه تخصصی زیر نظر يك هیأت علمی انجام وظیفه می‌کند و هیأت علمی این ده مدرسه هیأت علمی حوزه علمیه را تشکیل خواهند داد.

۲-۳. از جمله مواردی که می‌باید مورد بررسی و تأمل واقع شود، مرحله خارج فعلی حوزه‌های علمیه است، با آن عرض و طول.

در جلسات درس صد نفر به بالا که حالت عادی دروس قوی مرحله خارج است، کار آیی استاد بهره‌وری شاگرد از استاد محتاج تأمل جدی است. ظاهراً اگر هر درس با امتحان ورودی و با حداکثر ده طلبه مستعد تشکیل شود پس از پنج سال هر حوزه درسی ده مجتهد مسلم تحویل می‌دهد. آیا زعمای حوزه هرگز در باره این شیوه درسی اندیشیده‌اند؟

۳. ضرورت بررسی و اصلاح کتب درسی

۳-۱. بعضی کتب درسی و كمك درسی حوزه‌ها هنوز در هیأت سه قرن پیش و به

شکل افست از چاپ سنگی است و به قیمت ضعف قوه باصره و صرف وقت بسیار و بازده کم طلاب خوانده می‌شود. تحقیق انتقادی متن و ضبط نسخه بدل‌های معتبر به شکل علمی در حاشیه، استخراج منابع آیات، روایات، اعلام و اصطلاحات، مقدمه کتابنامه و توضیح نکات مبهم و غامض به شکل مختصر و مفید در کتب درسی حوزه‌های ضرورت است. بحمدالله اقدامات نخستین این مهم چند سالی است آغاز شده، اما محتاج تصحیح و تجدید نظر و تکمیل است. بر مدیریت حوزه علمیه لازم است با ایجاد واحد تحقیق و نشر کتب درسی، هر سال کتب درسی و کمک درسی را با بهترین روش‌های تحقیق مورد تجدید نظر قرار دهد و با اصلاحات و تصحیحات و تجدید نظر منتشر کند.

۳-۲. بسیاری از کتب درسی حوزه‌ها با اینکه سرآمد موضوع زمان خود بوده‌اند اما به هدف کتب درسی و با توجه به اصول و قواعد آن نگارش نشده‌اند. یک کتاب درسی اولاً باید دارای تقسیم‌بندی مناسب علمی باشد، ثانیاً در پایان هر فصل نتیجه و خلاصه موجزی از مباحث فصل را ارائه داده، تمرین‌ها و پرسش‌های مربوطه بیاورد، ثالثاً: با کتاب قبل و بعد تناسب داشته باشد، رابعاً دقت و موشکافیها و سطح علمی آنها هماهنگ و متناسب با اهداف عام حوزه‌های علمیه و مراحل تحصیلی مختلف آن باشد. خامساً: حاوی آخرین و جدیدترین دستاوردهای علمی آن رشته باشد.

عظمت مقام یک عالم، باعث نمی‌شود کتاب او در همه از مننه بهترین کتاب درسی باشد. بین کتاب درسی و کتاب مرجع تفاوت بسیار است. بعضی از کتب درسی رایج در حوزه‌ها کتاب مرجعند نه کتاب درسی. در بعضی رشته‌ها ترتیب زمانی نگارش ترتیب تحصیلی شمرده شده، به عنوان مثال ترتیب معالم (قوانین)، رسائل و کفایه. با توجه به تطور علمی که ما در هر رشته داشته‌ایم اکتفا به کتبی که چهار قرن قدمت دارند جای تأمل دارد.

با توجه به تحول علم اصول به دست دو عالم بزرگ و حید بهبهانی و شیخ انصاری آیا هنوز بر تدریس معالم اصول که در قرن دهم نگارش یافته باید پافشاری کرد؟ آیا از زمان نگارش شرح لمعه تا امروز - در این نزدیک پنج قرن - علم فقه به لحاظ قوت استدلال و مسائل تازه تکامل فراوان نیافته است؟ چرا باید استدلال‌های قرن دهم که جای مناقشه فراوان دارد هنوز بر کرسی تدریس بنشینند. چرا نباید کتابی مبتنی بر آراء فقهای متأخر و متناسب با

سطح تحصیل طلاب و هماهنگی با مسائل و موضوعات عصر ما تدوین و تدریس شود؟

۳-۳. چه اشکالی دارد از تلخیص روشمند بعضی کتب قوی مانند رسائل و مکاسب به عنوان متن درسی استفاده شود؟ آیا هر آنچه شیخ اعظم نگاشته و متأسفانه فرصت بازبینی و تأمل دوباره و تنظیم مجدد هم نیافته، باید به همان صورت تدریس شود؟ آیا خود شیخ شاگردان خود از جمله میرزای بزرگ شیرازی را مسئول تنقیح رسائل نکرد؟ هر چند شاگردان شیخ علی‌رغم دستور استاد به احترام مقام علمی او از این مهم سرباز زدند. حذف بسیاری از حشو و زائد و مطالب استطرادی رسائل و مکاسب (در عین اینکه فی حد نفسه مطالب ارزنده‌ای هستند) و تنظیم آنها به شکل کتاب درسی يك ضرورت است. آیا باز نویسی این دو کتاب بر مبنای اصول کتب تعلیمی با حفظ اصالت و امانت اشکال دارد؟

۳-۴. آیا لازم است در دوره عمومی تحصیلی حوزه‌ها، همه طلاب با متونی باریک‌بین و ژرف اندیش و تخصصی چون رسائل و مکاسب و کفایه تحصیل کنند؟ آیا جز این است که این کتب در راستای تربیت مجتهد فقه و اصول و مرجع تقلید نگاشته شده‌اند؟ آیا برای طلبه‌ای که قرار است در دیگر رشته‌های دینی متخصص شود این باریک‌بینی‌ها در این حد لازم است؟

۳-۵. متأسفانه اکثر کتب درسی رایج حوزه‌ها در رشته‌های ادبیات، فقه و اصول «سه اشتغال اصلی فعلی حوزه‌ها» به شکل فعلی صلاحیت بقاء در نظام تحصیلی حوزه‌های علمیه را ندارند. و در راستای اهداف مطلوب حوزه‌های علمیه و با توجه به تحولات جدید علوم اسلامی و شرایط زمان و مکان متناسب با مراحل تحصیلی حوزه‌ها کتب روز آمد درسی لازم است. بسیاری از علمای قبل از کفایه بدون خواندن کفایه مجتهد شدند. چرا کتب فقه و اصول مرحله عمومی با توجه به آراء صاحب جواهر، شیخ اعظم و نائینی (ره) و... نگاشته نشود؟

آیا نمی‌توان غامض نویسی و رمز نویسی سلف صالح را به علمی نویسی و منقح نویسی متأخرین از علمای اعلام تبدیل کرد. به یاد داشته باشیم پاسداری از اهداف دین و روز آمد کردن تحصیلات حوزه، مقدس‌تر از حفظ جاودانه شرح لمعه و رسائل و مکاسب و کفایه و معالم است.

۴. آگاهی از بررسیهای جهانی در معارف اسلامی

۴-۱. لزوم اطلاع علمای دین و طلاب حوزه‌های علمیه از پیشرفتهای جهانی مرتبط با معارف اسلامی از اهمیت خاصی برخوردار است.

متون معارف اسلامی در خارج از مرزهای کشورهای اسلامی مورد تحقیق و مذاکره‌های فراوان بانیتهای گوناگون علمی و سیاسی واقع شده است، ثانیاً بسیاری از نسخ خطی متون اسلامی در کتابخانه‌های اروپا و آمریکا نگهداری می‌شود. ثالثاً در کشورهای اسلامی غیر شیعی تحقیقات قابل توجهی صورت گرفته است. رابعاً مطالعات اسلامی از زاویه دید یک غیر مسلمان گاه حاوی نکات ارزشمندی برای محققین مسلمان و تبلیغ و ارائه اسلام با توجه به ارزیابی این زوایا ایتقان بیشتری خواهد یافت.

توجه به چهار نکته فوق لزوم عنایت به دستاوردهای دیگران در ارتباط با معارف اسلامی را خاطر نشان می‌سازد.

۴-۲. استفاده از روشهای جدید تحقیق و تبلیغ و استفاده از ابزار جدید تکنولوژی مانند کامپیوتر، ماهواره، میکرو فیلم و سیستم‌های سمعی، بصری از لازم‌ترین مسائلی است که برنامه‌ریزی برای آشنایی طلاب و علما با آنها بر اولیای حوزه فرض است.

۴-۳. ایجاد بانک جهانی اطلاعات معارف اسلامی در قم که در بردارنده تمامی اطلاعات مرتبط با اسلام، شامل کلیه کتب، مقالات، پایان‌نامه‌ها، نشریات ادواری، میکرو فیلم‌ها، فیلم‌ها و... در باره اسلام، به سود اسلام یا به ضرر اسلام از ضروریات زمان ماست.

۴-۴. ایجاد مرکزی که محل بحث و تبادل نظر علمای جمیع ادیان الهی باشد در حوزه علمیه قم از جمله اموری است که بر وسعت دید علما خواهد افزود.

۴-۵. آشنایی با پیشرفتهای جهانی در گرو آشنایی با یکی از زبانهای زنده دنیا از قبیل: عربی، انگلیسی، فرانسه است.

۵. توجه به تمام علوم اسلامی

۵-۱. وظیفه اصلی حوزه‌های علمیه تحقیق و پژوهش در معارف اسلامی در کلیت آن است. فقه در معنای قرآنی، همان دقیق فهمیدن دین است نه جزئی از دین.

به دلایلی در چند قرن اخیر و امروز همت اصلی حوزه‌های علمیه مامصروف علم فقه و مقدمات آن است. و کلاً به دین از زاویه فقهی نگریسته می‌شود. انحصار اسلام در فقه، آفات جبران‌ناپذیری دارد. اسلام منظومه‌ای است که هر جزء آن به جای خویش نیکوست. معارف اسلامی امروز مانند انسانی است که بعضی اعضایش بسیار رشد کرده و برخی دیگر اصلاً رشد نکرده، حال آنکه اگر تمام اعضای آن به شکل موزون رشد می‌کرد، این صورت با جمالت‌ترین صور می‌بود.

در معارف اصیل مافقه مصطلح رافقه اصغر خوانده و از فقه اکبر سخن به میان آورده‌اند. بینش تك بعدی چه فقهی، چه غیر فقهی مثل اقتصاد تك محصولی پایدار نخواهد ماند و خبر از سلامت نمی‌دهد. جامعیت و جمال و کمال اسلام با جامعیت فارغ‌التحصیلان حوزه‌ها محک می‌خورد. به لحاظ کمی تعداد کل دروس غیر فقه و اصول در حوزه علمیه قم در هر سال تحصیلی از يك درصد تجاوز نمی‌کند. به لحاظ کیفی نیز آن دقت‌هایی که در فقه و اصول شاهد آنیم هرگز در تفسیر یا کلام مثلاً مشاهده نمی‌گردد.

۲-۵. حوزه‌های علمیه برای ایفای مسئولیت خطیری که به عهده دارند می‌باید بخش‌هایی از معارف اسلامی را که در ذیل می‌آید به شکل جدی در دستور کار خود قرار دهند:

اول: اهتمام بیشتر به تفسیر و علوم قرآنی. قرآن به عنوان سند اصلی نبوت و هویت اسلامی ما مسلمین می‌باید مورد بیشترین عنایت واقع شود.

وقال الرسول یارب ان قومی اتخنوا هذا القرآن مهجوراً (فرقان / ۳۰) آیا يك متن تفسیری مناسب با کتاب درسی در زمان خود نگاشته‌ایم؟

دوم: رواج تعلیم و تعلم ابعاد مختلف روایات پیامبر (ص) و اهل بیت (ع). جوامع اصیل روایی ما مانند کافی، من لایحضره الفقیه، توحید و وافی دریایی از معارف الهی است که می‌باید استخراج و تنقیح شود.

سوم: دروس اخلاق. تهذیب نفس از جمله مهماتی است که همواره شرط لازم کمال حوزه‌ها شمرده می‌شده است. تقویت علمی و عملی این دروس انسان‌ساز از فرایض مسئولین حوزه‌هاست.

چهارم: تقویت بیشتر معارف عقلی، اعم از منطق، حکمت مشاء، حکمت اشراق، حکمت متعالیه، هنوز فلسفه حتی به عنوان «درس جنبی» در برنامه عمومی سطح به رسمیت شناخته نشده است. آیا بدون تعلیم حکمت مشاء و اشراق، فهم رموز حکمت متعالیه ممکن است؟ راستی در حوزه شیعی که همواره فلسفه را در دامن خود شکوفا کرده است در هر سال تحصیلی چند کرسی تدریس فلسفه الهی رایج است؟

پنجم: عرفان نظری و عملی. بعضی از ابعاد دین جز از زاویه عرفان اصیل - که اهل بیت (ع) مصداق بارز آنند - شناخته نمی شود. رواج برنامه ریزی شده برای صاحبان اهلیت و صلاحیت این معارف حقه با حفظ دقیق ضوابط شرع انور لازم است.

ششم: رواج و اهتمام به کلام. کلام ما کلامی بین المذاهب بوده و هست. معتزلی و اشعری، تشیع و تسنن فرق اصلی مباحث کلامی ما هستند. در درجه اول به کلامی بین الادیان و در درجه دوم به کلامی بین المکاتب نیاز داریم. پاسداری از حریم اعتقادی دین و تصویر چهره عقلانی دین، وظیفه اصلی متکلمین دین است. راستی چند بحث کلامی در سطح حوزه ها سراغ دارید؟ آیا کشف المراد و شرح باب حادی عشر حلال مشکلات کلامی امروز ماست؟!

هفتم: سیره معصومین (ع) می باید به عنوان یک ماده درسی در حوزه های ما رایج شود. طلاب علوم دینی باید از «اسوه ها» شناخت عینی پیدا کنند. هشتم: تاریخ اسلام حتی پس از معصومین (ع) از مطالب مهمه ای است که اطلاع طلاب از آن بسیار لازم و مفید است.

۳-۵. تبیین معارف اسلامی در زمان ما علاوه بر علوم سنتی حوزه ها - که بخشی از آن علوم، در زمان ما به صورت علوم غریبه در آمده است - در گرو آشنایی عمومی طلاب علوم دینی با گروهی دیگر از معارف و علوم است. هر چند تخصص در بعضی از زمینه های معارف اسلامی اطلاع تخصصی از بعضی از این رشته ها را می طلبد. این معارف و علوم عبارتند از: ۱- فلسفه دین ۲- فلسفه اخلاق ۳- فلسفه تاریخ ۴- فلسفه علم ۵- تاریخ علم ۶- تاریخ جهان ۷- فلسفه غیر اسلامی ۸- حقوق ۹- جامعه شناسی ۱۰- روانشناسی ۱۱- اقتصاد ۱۲- مدیریت ۱۳- علوم سیاسی ۱۴- زبان خارجی.

۶. لزوم پرداختن به مسائل جدید کلامی

۶-۱. وظیفه اصلی علم کلام تبیین عقلانی دین است. بعلاوه پاسخ به شبهاتی که به ساحت دین وارد می‌شود نیز به عهده کلام است. کلام اسلامی همواره از مسائلی که توسط تفسیر، حدیث، فلسفه، عرفان، علوم تجربی تولید می‌شد تغذیه می‌کرد و با استفاده از این مسائل به رشد و تکامل خود ادامه می‌داد. چندی است رشد کلام اسلامی متوقف یا کند شده است. پس از تجرید خواجه طوسی، تقریباً کتاب جدی کلامی نداریم. به هر حال در زمان ما با توجه به تحول شگرف علوم تجربی در چند قرن اخیر تصویر جدیدی از جهان در ذهن انسان ترسیم شده است، اصول موضوعه‌ای که از این علوم تجربی در کلام مورد استفاده بود نیز مورد مناقشه واقع می‌شود. دستاوردهای جدید علوم تجربی، بسیاری از شبهات سابق کلامی را ساقط می‌کند، تأییدات جدیدی بر بعضی مبانی کلامی ارائه می‌نماید، البته شبهات جدیدی نیز عرضه می‌کند. کلام اسلامی جهت هماهنگی با معارف جدید تجربی مسافتی طولانی در پیش رو دارد.

از سوی دیگر با توجه به علوم انسانی جدید از قبیل جامعه‌شناسی، روانشناسی، علوم سیاسی، تأییدات و نیز شبهات جدیدی متوجه دین شده است.

از آنجا که معرفت‌های مختلف انسانی در پی هماهنگی با یکدیگرند، کلام جدید اسلامی در راه تبیین چهره عقلانی دین و رفع شبهات تازه وظیفه‌ای بس سنگین به عهده دارد.

۶-۲. قدرت پاسخگویی به مسائل جدید کلامی از آن کسی است که آشنا به معارف جدید انسانی باشد. علمای ما در گذشته متخصص یا حداقل مطلع از علوم رایج زمان خود بودند، اما حوزه‌های ما دیرزمانی است که از معارف زمان خود کم‌اطلاع یا بی‌اطلاع است.

اطلاع از علوم تجربی، علوم انسانی و معارف عقلی زمان، شرط مقدماتی فهم مسائل و شبهات جدید کلامی است. در حوزه کلام مسیحی بسیاری از کشیشان فیزیکدان یا زیست‌شناس سراغ داریم که در راه تبیین عقلانی دین خود خدمات مفیدی ارائه کرده‌اند.

۷. طرق پر بار تر و عمیق تر کردن فقه

۷-۱. علم فقه به عنوان مهم ترین علوم حوزه های علمیه از دیرباز میدان قدرت نمایی علمی متفکرین ما بوده است. علم فقه نمونه بارز باریک بینی و ژرف اندیشی علمی است. در این میان بعضی ابواب فقهی بیشتر مورد مذاقه و تأمل واقع شده اند که غالب ابواب عبادی از این قبیل است. در این ابواب علاوه بر مسائل مبتلا به جامعه، مسائل فرضی فراوان نیز تصور گردیده و به حل آنها اقدام شده است.

با تحول اساسی در نحوه زندگی انسان در چند قرن اخیر، سؤالات جدیدی در برابر فقه قرار گرفته است. پیشرفت علوم تجربی و تحول صنعتی در پی آن و سپس تأسیس علوم انسانی تصویر و یا حداقل سؤالات جدیدی از انسان، جهان، جامعه و تاریخ آفریده است. ارتباط جدید بین جوامع بشری، جمیع متفکرین جهان را فارغ از دین و ملیت، در مقابل مسائل جدید به جواب فرامی خواند، و بر بینش آنها تأثیر می گذارد. احساس نیاز به تحول در فقه از چه زمانی در جامعه آغاز شد؟ بررسی تاریخی به ما نشان خواهد داد: به میزان ارتباطی که با جوامع غربی (که پرچمداران تحولات جدید در سرزمین خود بوده اند) داشته ایم این مسائل برای متفکرین ما مطرح شده است. متفکرین مسلمان از علوم خود بویژه از فقه اسلامی انتظار دارند در مقابل مسائل جدید پاسخی اسلامی عرضه شود. چرا که آنان اصالت دین را در عین توانمندی دین در پاسخگویی به شبهات آرزو دارند.

۷-۲. تحولات مختلف علمی و اجتماعی باعث تغییراتی به این شرح در فقه ما می شود:

اول: بسیاری موضوعات جدید در پرتو تحول ابعاد مختلف زندگی انسان ایجاد شده که شناخت دقیق این موضوعات جهت صدور فتوا و حکم ضروری است. شناخت این موضوعات با توجه به گستردگی و پراکندگی فراوان آنها گاهی تخصص فقیه و عموماً اطلاع او را در زمینه های غیر فقهی می طلبد.

دوم: علوم انسانی بیانگر ابعاد مختلف زندگی اجتماعی و فردی انسان هستند. این گونه مطالعات بینش جدیدی در اختیار عالم می گذارد که بر فقاقت او تأثیر می دارد. ثانیاً فقیه دانسته یا ندانسته در فتاوی خود به پیش فرضهایی استناد می کرده است که با تحول این

پیش‌فرضها بازبینی احکام مبتنی بر آن مبادی لازم است. به عنوان مثال آیا با دو بینش مختلف در فلسفه سیاسی اسلام به فتوای واحدی در این زمینه می‌رسیم؟ ثالثاً با این مطالعات اصول موضوعه‌ای کشف می‌شود که به عنوان مبنا در کار فقیه مورد استناد واقع می‌شود. به عنوان مثال از حقوق فطری یا اصل عدالت می‌توان نام برد. چنین اصول موضوعه‌ای از دو راه حکم عقل و سیره عقلا به منابع فقهی راه می‌یابند.

۳-۷. پیروزی انقلاب اسلامی و در پی آن استقرار نظام جمهوری اسلامی و مسندنشینی فقهای شیعه، فقه امامیه را از زاویه انزوای فردی به صحنه اجتماع کشانید. بُعد اجتماعی و حکومتی فقه شیعه شروع به رشد کرد. از زاویه دید جدید و با پیش‌فرضهای نو مسائل فقهی، جوابهایی متفاوت با زاویه نگاه گذشته گرفت. لمس مشکلات اداره يك جامعه عملاً به بازبینی و تحول در بعضی آراء فقهی انجامید و می‌انجامد. فقه از عرش ایده‌آل نگرینها به فرش واقع‌بینی فرود آمد. و از اختراع مسائل فرضی و خارج از محل ابتلاء به حل مشکلات جامعه سوق داده شد. برای اولین بار فقیه موظف شد به بازتاب آراء فقهی خود در رابطه با دیگر فتاوی بیندیشد. به گفته امام خمینی قدس سره: «روحانیت تا در همه مسائل و مشکلات حضور فعال نداشته باشد نمی‌تواند درك کند که اجتهاد مصطلح برای اداره جامعه کافی نیست».^۱

۴-۷. با توجه به مطالب سه بند گذشته می‌توان گفت تحول روشمند و تعمیق و پیشرفت فقه متناسب با نیاز روز جامعه در گرو رعایت امور ذیل است:

اول: شناخت روح اسلام و جهت‌گیری کلی احکام اسلامی در سایه توجه دقیق به آیات قرآن کریم و روایات معصومین (ع) و عقل، محک زدن هر فتوا با این منابع و هماهنگی آن با آن جهت و روح حاکم بر دین.

دوم: آشنایی دقیق با موضوع مسائل فقهی. این مهم با فهم سطحی محقق نمی‌شود. هر موضوعی در منظومه‌ای خاص معنی‌پیدامی‌کند و شناخت آن در گرو آشنایی با آن سیستم است. آشنایی با موضوعات مختلف در گرو اطلاع از علوم رایج زمان است.

به عنوان مثال بدون اطلاع از علم اقتصاد آیا موضوعی به نام سرمایه‌داری شناخته می‌شود تا به تحقیق در احکام خاص آن بپردازیم؟

سوم: اطلاع از علوم انسانی زمان در حد متعارف.

چهارم: توجه به پیامدهای هر فتوا و ارتباط آن با دیگر فتاوا و آثار اجتماعی متوجه آن فتوا.

پنجم: عنایت به ابعاد حکومتی اسلام و پیامدهای ناشی از آن عملاً درگیری فقیه با چنین مسائلی و لمس عینی آنها را می‌طلبد.

ششم: توجه و مطالعه تاریخ فقه با آشنایی با سیر تطور آراء فقهاء یخ جزمیت‌های ذهن او آب می‌شود و چه بسا به سعه صدر علمی دست یابد. بعلاوه با توجه به تاریخ ورود هر مسأله به فقه مطالعه ابعاد گوناگون آن دقیق‌تر می‌شود.

هفتم: بکارگیری فقه مقارن. از آنجا که روایات شیعه در بسیاری اوقات حاشیه‌ای بر روایات و آراء حاکم اهل سنت در زمان صدور روایت است، فهم دقیق روایات اهل بیت (ع)، تمسک به اطلاق یا عموم در گرو دقت در مضامین روایات و آراء فقهی اهل سنت است. فقه مقارن که در قرن اخیر به وسیله مرحوم آیه‌الله بروجردی احیاء شد از جمله قوی‌ترین روشهای تعمیق فقه شیعه است. با توجه به اینکه بسیاری از روایات فریقین موضح و مفسر یکدیگرند.

هشتم: تأمل و دقت در سیره عقلا. یافتن محورهای ثابت در سیره عقلا که امکان اتصال آن به زمان معصوم (ع) موجود است. و تأمل در علومی که به کشف این سیره‌های عقلایی منجر می‌شود.

نهم: تفکیک علمی و دقیق و روشمند احکام حکومتی پیامبر (ص) و امیر المومنین (ع) از دیگر احکام ایشان. و به طور کلی تفکیک مضبوط آن دسته از احکام معصومین (ع) که مقید به ظرف خاص زمان و مکان صدور حکم بوده‌اند از احکام ثابت جاری در همه ازمه.

دهم: انتظار از فقه. از فقه چه انتظاری داریم؟ آیا انتظار نظام‌سازی و برنامه‌ریزی اجتماعی داریم؟ تا اگر فقه پاسخگو نبود او را متهم به ناتوانی کنیم؟ یا از فقه استناد معتبر به شارع را می‌طلبیم و تعیین احکام مختلف وضعی و تکلیفی را؟ آیا اکتفا به فقه ما را از

تحصیل دیگر علوم انسانی بی‌نیاز می‌کند؟ پرسیدنی است آیا ما بسیاری از انتظارات خود را از دین، از فقه نخواسته‌ایم؟ آیا علوم دینی منحصر در مثلاً فقه و کلام و اخلاق است؟ یا اینکه انتظار جدید، علم جدید می‌طلبد؟ آیا از فقه انتظار برنامهریزی، مدیریت و نظام‌سازی می‌توان داشت؟ تبیین این مهم مقال و مجال دیگری می‌طلبد.

هرچند بی‌شک در تبیین اقتصاد اسلامی، سیاست اسلامی، فرهنگ اسلامی، فقه تأثیر قطعی دارد، اما قطعاً دیگر معارف اسلامی و انسانی نیز در این تبیین دخالت خواهند داشت. توسعه ادعاهای نیازمونده و نیندیشیده از فقه جز از یأس و ناامیدی از کارآیی این علم شریف حاصلی به دنبال نخواهد داشت. برای برپایی نظام‌های مختلف اسلامی به فقه هم نیازمندیم، اما این نظام‌سازی و برنامهریزی عین فقاقت نیست.

یازدهم: موظف کردن طلاب به نوشتن پایان‌نامه‌های فقهی در انتهای تحصیل حوزوی، اقدامی بسیار مبارک است، به شرط اینکه موضوع رساله‌های پایانی را منحصر به قاعده‌امکان و فراغ و تجاوز نکنیم و عناوین جدید مورد نیاز جامعه و حکومت اسلامی را در دستور کار تحقیقی طلاب حوزه‌ها قرار دهیم. عناوین روز آمد پایان‌نامه‌ها از جمله عملی‌ترین اقدام‌های پربارتر کردن فقه معاصر خواهد بود.

جایگاه حوزه و علوم اسلامی در عصر حاضر^۱

[۱] سؤال: تعریف دقیق علوم اسلامی چیست و قلمرو آن کدام است؟

جواب: درباره علوم عمومی که به نام علوم اسلامی عرضه شده اند نظریه های مختلفی ارائه شده است.

نظریه اول علوم اسلامی عمومی است که در فضای فرهنگ و تمدن اسلامی تدوین شده یا رشد یافته است. این شاید واضح ترین تعاریف باشد.

نظریه دوم عمومی است که جامعه اسلامی به آنها نیاز دارد، برای جامعه اسلامی مفید است یا حداقل در جامعه اسلامی واجب کفایی محسوب می شود. گاهی وقتها مرحوم شهید مطهری به این تعریف تمایل داشت. بر این مبنا از علم فریضه صحبت می کند و هر علمی که مفید است و جامعه اسلامی بدان نیاز دارد علم اسلامی محسوب می شود. این تعریف هم بسیار وسیع است.

نظریه سوم: عمومی است که مسلمین در جهت تبیین کتاب و سنت تدوین کرده اند

۱. میزگرد کیهان فرهنگی تحت عنوان «حوزه، رسالتها و اهداف نو»، شماره ۱۱۳، شهریور ۱۳۷۳، صفحه ۱۰-۱۸، متن کامل میزگرد تحت عنوان «جایگاه حوزه و علوم اسلامی در عصر حاضر» در روزنامه اطلاعات، شماره های ۲۰۴۲۱-۲۰۴۲۴، ۲۹ بهمن-۳ اسفند ۱۳۷۳، صفحات ۶ منتشر شده است.

که هم شامل علوم نقلی هم شامل مقدمات ادبی و مانند آن و هم شامل فلسفه و کلام و مانند اینها می شود.

نظریه چهارم که اخص از نظریه سوم است، علمی است که توسط مسلمین تدوین شده و مستقیماً بر کتاب و سنت مبتنی است.

از این چهار نظریه با توجه به مسائلی که اخیراً بین متفکرین مسلمان مطرح هست می توانیم نظریه پنجمی را ارائه بکنیم که جامع این نظریه ها و پاسخی برای این سؤال باشد. علوم اسلامی علمی هستند که یا مستقیماً برای تبیین مفاهیم و تعالیم کتاب و سنت به کار می روند و یا علمی هستند که دین در مورد آنها نفیاً یا اثباتاً نظری ارائه داده است. بخش اخیر شامل دو بخش علوم عقلی و علوم انسانی می شود و بخش اول تعریف شامل علوم نقلی می گردد. ما با به اصطلاح علوم اسلامی در مقام تعریف شروع کردیم و نهایتاً به علوم اسلامی در مقام تحقق رسیدیم. در سه بخش علوم اسلامی مورد اشاره بخش اول آن بسیار پیشرفت کرده است. علوم نقلی مان در حد بالای کمال است. در علوم عقلی کارهای فراوانی صورت گرفته اما در علوم انسانی که بخش نسبتاً ارزشی و جدید این مجموعه می باشد بین متفکران ما در اسلامی بودن و اسلامی نبودن آن بحث است. ضمناً جواب این سؤال قطعاً به انتظار از دین مربوط می شود. یعنی انتظاری که ما از دین داریم چیست، علوم دینی هم در این مبنا جواب داده می شود. این سؤال مقدمه است برای اینکه علوم اسلامی چه علمی است. قطعاً کارکرد فعلی حوزه ها آن بخش اول (نقلی) بوده است. به علوم عقلی هم فی الجمله پرداخته اند اما الان بیشترین نیازی که باید مورد بحث قرار دهیم بخش سوم است. یعنی نظر اسلام درباره علوم انسانی.

[۲] سؤال: وظیفه و رسالت حقیقی حوزه چیست، آیا حوزه يك مرکز علمی

پژوهشی است یا مرکز برنامه ریزی برای اداره جامعه؟

جواب: نوعاً دو مسئولیت کلی برای حوزه ها ذکر می شود: یکی مسئولیت آموزشی، پژوهشی و تبلیغی، و دیگری مسئولیت اقدام عملی، اداره و مدیریت. هر يك از این دو مسئولیت مقدمات و ابزار و تخصصهای ویژه خود را می طلبد. وضعیت فعلی حوزه های علمیه با مسئولیت اول یعنی ارشاد و تبلیغ و ترویج دین متناسب است، اما با مسئولیت دوم

تناسب ندارد، یعنی به عهده گرفتن مسئولیت دوم مستلزم تدوین علوم و بدست آوردن تخصص‌هایی است که دیگر نهادهای موجود در جامعه اسلامی آنها را به عهده دارند. اگر بخواهیم تمام وظائفی که از دانشگاه‌ها و اندیشمندان علوم انسانی و مسئولان برنامه‌ریزی و مدیریت می‌طلبیم، از حوزه انتظار داشته باشیم، انتظاری است که هیچ‌یک از مقدمات و مصالحش در برنامه حوزه‌ها پیش‌بینی نشده است. اگر همت حوزه را مصروف علوم می‌کنیم که یا به طور مستقیم به دین مربوطند یا اینکه به نحوی از انحاء در تعالیم دینی به کار می‌آیند، بیشتر به صرفه خواهد بود. در غیر این صورت نه به وظائف اصلی حوزه (که ارشاد و تبشیر و انذار و ترویج دین است) خواهیم رسید و نه مدیران خوبی برای جامعه خواهیم بود. آری می‌توان مبانی کلی و ارزشهای عام حاکم برای حوزه فردی و اجتماعی را از دین انتظار داشت، اما امور کاربردی و برنامه‌ریزی فارغ از نیازمندی به مبانی کلی و ارزشهای عام، بیشتر صبغه تجربی و بشری دارند. در این گونه امور تجربه بشری و سیره عقلایی تعیین‌کننده است. عدم اعتنا به این تجربه عام بشری خسارت‌های جبران‌ناپذیر در پی خواهد داشت. همچنانکه فراموش کردن و به غفلت بر گزار کردن ارزشهای متعالی و اهداف والای دین نیز مذموم و نارواست. لذا وظیفه اصلی حوزه در این باره ارائه همین مبانی کلی و ارزشهای متعالی و اهداف والای دینی نیز مذموم و نارواست. لذا وظیفه اصلی حوزه در این باره ارائه همین مبانی کلی و ارزشهای عام است، اما تعیین روشهای کاربردی و برنامه‌ریزی به عهده متخصصان و کارشناسان ویژه این امور است. آری در تعمیق و توسعه اعتقادات و اخلاق و وجدان دینی در جامعه برنامه‌ریزی کردن و در پیش گرفتن کاربردهای مناسب و شناخت آفات و موانع از وظایف حوزه‌هاست. اگر در بعضی تعالیم دینی رهنمودی درباره برخی مسائل جزئی و متغیر و زمان‌مند مشاهده می‌شود، باید توجه داشت که در هر مورد مجاز به تعمیم نیستیم، بالاخره حضرات معصومین (ع) می‌بایست مسائل و مشکلات زمان و جامعه خود را نیز پاسخ می‌گفتند، برخی از این پرسش‌ها و پاسخ‌ها از قبیل مسائل طبّی یا کیهان‌شناختی متناسب با سطح علمی شنونده و زمان و مکان خاصی است و عمومیت ندارد. بر این اساس نظام‌های مختلف اجتماعی (از قبیل نظام سیاسی، نظام اقتصادی و...) در زمانها و شرائط مختلف فرق می‌کند. نظام اقتصادی متناسب با جامعه بسیط دیروز، با نظام

اقتصادی جامعه صنعتی و پیچیده امروز تفاوت دارد. شباهت و موارد مشترک این دو نظام در اموری بسیار کلی خواهد بود، آنقدر کلی که از اجرا بسیار دور است. دینی که زمان شمول و جهان شمول است اگر بخواهد نظام اجتماعی ارائه کند یا آنقدر کلی خواهد بود که دیگر اطلاق نظام به آن صحیح نیست یا آنقدر جزئی است که قابل اجرا در همه زمانها نمی باشد. در تعالیم دین رهنمودهای کلی و عام ارائه شده که مسلمانان در هر زمان با بکارگیری آن رهنمودهای کلی و عام و براساس تجربه بشری می توانند نظامهای متعدد (و نه لزوماً نظام واحد) سامان دهند. این نظامهای متعدد به شرط رعایت اهداف و ضوابط عمومی دین تنها خلاف شرع نیستند، نه اینکه عین دین باشند. اگر ادعا شود که ناتوانی از نظام سازی و مدیریت و برنامه ریزی خصلت فقه موجود است حال آنکه با متحول کردن فقه موجود و توجه به مقتضیات زمان و مکان، فقه توان حل همه مسائل اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و... را خواهد داشت و از عهده نظام سازی و مدیریت برخوردار آمد، در پاسخ چنین ادعایی می توان گفت: اولاً بین فقه موجود و فقه مطلوب می باید سنخیت برقرار باشد بالاخره فقه مطلوب، می باید فقه باشد و فقه حقوق دینی است، حقوق انسانها بر یکدیگر و حقوق خداوند بر انسان، و نسبت دیگر علوم انسانی با حقوق در جای خود تبیین شده و هیچ علمی جای علم دیگر را نمی تواند بگیرد. ثانیاً چنین فقهی ظاهراً جانشین تمامی علوم انسانی است، تا چنین علم وسیعی تدوین نشده، یا حداقل ضوابط و چهارچوب و مبانی ارائه نشده، درباره آن نفیاً و اثباتاً نمی توان سخنی گفت چرا که تصدیق فرع بر تصور است. نزدیک دو دهه از آغاز ائتلاف می گذرد. عملکرد حوزه های ما در این باره قابل ارزیابی است. چنین ادعاهای کلانی را کردن و بعد در عمل ناکام ماندن، حوزه و دین و فقه را متهم به ناتوانی می کند. اجازه بدهید از دین انتظار دینی داشته باشیم، عناصر ذاتی دین را شناسایی کنیم و همانها را از دین بطلبیم، دین در آنچه ارائه کرده یعنی در ذاتیات و مقومات خود بسیار توانا و بی بدیل است. زمانی حتی علوم تجربی را نیز از دین می طلبیدند، امروز چنین انتظاری را گراف می دانیم، در مورد حوزه غیرارزشی علوم انسانی نیز مطلب چنین است. اگر حوزه به ابلاغ و انداز و تعمیق اعتقادات و ایمان و وجدان دینی و نیز ارائه ارزشهای عام و اهداف کلی دین بسنده کند و در حوزه امور عمومی تنها به نظارت بر اجرای احکام اسلام و

امر به معروف و نهی از منکر بیردازد، بیشک در این مهم کامیاب خواهد بود.

[۳] سؤال: کمال مطلوب کارکرد حوزه و علوم اسلامی چیست؟ و فاصله لازم

میان شکل و کارکرد سنتی و امروزی حوزه کدام است؟

جواب: کمال مطلوب کارکرد حوزه و علوم اسلامی اگر تفکیک شود بهتر است.

بخش علوم اسلامی اش به تنهایی شامل این موارد است:

مورد نخست، تنقیح و تهذیب علوم رایج اسلامی از حشو و زواید و مسایل کهنه و

غیر معنی به. پیش از افزودن هر علمی به علوم رایج حوزوی باید به يك خانه تکانی در علوم

کنونی حوزه دست بزنیم. در فقه، کلام، تفسیر و اخلاق مسایلی به چشم می خورد که مسأله

امروز ما مسلمانها هستند، اما برخی مربوط به زمان اشاعره و معتزله و یا مسایل سده های

چهارم و پنجمند. امروز مسائل خاص خودش را دارد.

مورد دوم برای رسیدن به چنین کمال مطلوبی وارد کردن مسائل جدید در حوزه

علوم رایج اسلامی است که سه بعد دارد و تنها منحصر به بعد حکومتی نمی شود.

بعد نخست نیازهای جوامع اسلامی است. فارغ از اینکه حکومتی تشکیل دهیم،

امروز جوامع نیازها و پرسش های جدیدی دارند، علوم باید در مقام پاسخگویی به این

پرسشها برآیند، چه در عرصه عملی و چه در عرصه نظری.

بعد دوم، مسایل مورد نیاز حکومت اسلامی است که حوزه باید به عنوان هادی و

حامی حکومت اسلامی نه فقط توجیه گر حکومت، عمل کند.

بعد سوم، مسائل و شبهات دشمنان فرهنگی، سیاسی، اقتصادی و اجتماعی اسلام

است، فارغ از نیازهای عصر خودمان و فارغ از حکومت اسلامی. به هر حال اسلام به عنوان

يك دین زنده دشمنانی دارد و آنها شبهه ها و مسایلی دارند که در مقام پاسخگویی به آنها در

علوم رایج خودمان باید آنها را دریابیم.

مورد سوم به کارگیری ابزار نوین علمی- تکنولوژیکی در حوزه علوم اسلامی

است، یعنی کارکرد مطلوب این است که يك فقیه نزدیک به ده سال از عمرش را صرف

ریزه کاری های علم رجال نکند، بلکه با استفاده از وسایل جدید تکنیکی مثل کامپیوتر و مانند

آن می تواند در مدتی کمتر بهره دقیق تری ببرد.

مورد چهارم اطلاع از تحقیقات جهانی در علوم اسلامی است. باعث تأسف است که عرض کنم برخی از متون ما را خارجیها بهتر از ما تحقیق و تصحیح کرده اند و بسیاری از نسخه های خطی علوم اصیل اسلامی در کتابخانه های خارج از جهان اسلام یافت می شود. پژوهشهایی که غیر مسلمانان با دید غیر اسلامی انجام داده اند به لحاظ مثبت و منفی برای ما درسهایی دارد. از این موارد باید آگاه باشیم.

مورد پنجم توجه بیشتر به روح اسلام، قرآن و سنت است. ما به میزانی که از روح کلی اسلامی و جهت گیریهای عام اسلامی دور شدیم، عزت خود را از دست دادیم و می باید به روح اسلام که برخاسته از کتاب و سنت است عنایت بیشتری کنیم. اسلام و علوم اسلامی امروز ما به یک هیكل ناموزون می ماند که فرض کنید يك چشمش بسیار كوچك شده، بینی اش بسیار بزرگ شده و هیچ تناسبی با هم ندارند. بخشی از آن رشد بسیار شگرفی داشته، مانند فقه فردی و بخشهای فراوانی از آن میکروسکوپی رشد کرده. بنابراین، عنایت به روح کلی اسلام بویژه کتاب، سنت و احیای دوباره عصر عزت اسلامی کار کرد مطلوب حوزه های ماست. برای نمونه سده های چهارم و پنجم عصر طلایی علوم اسلامی بوده، ما می باید در زمان خودمان این عصر را دوباره احیا کنیم.

مورد ششم، فرار و پرهیز از علامه شدن در همه علوم و ضرورت رفتن به سوی تخصصی شدن است. باید فراموش کنیم که يك نفر می تواند در همه ابعاد اسلام به شکل تخصصی صاحب نظر باشد، ریزه کاریها و پیچیدگیهای علوم در زمان ما چنین اجازه ای را نمی دهد، اگر چه آگاهی کلی از ابعاد اسلام برای يك متخصص اسلامی فرض و واجب است. اما پس از آگاهی کلی باید يك زمینه را برای کار تخصصی انتخاب کند و آن را به پیش برد و از اینکه حوزه به صورت دانشگاه فقه در بیاید، خودمان را رها کنیم و به همه ابعاد اسلام عنایت ویژه ای داشته باشیم.

مورد هفتم عنایت ویژه به علوم عقلی و علوم انسانی از نظر اسلام است. باتوجه به اینکه مسائل اجتماعی جدید، علوم انسانی بویژه و همین طور علوم عقلی و معرفت شناسی در حوزه علوم اسلامی کمی بیگانه و غریب محسوب می شوند، بر حوزه فرض است که در کنار علوم سنتی خود، بخشی را نیز به این علوم اختصاص دهد.

نکته هشتم اینکه فرق حوزه دیروز و امروز در پاسخگویی به نیازهای خاص خودش است. حوزه دیروز در مقام پرورش مرجع تقلید و مبلغ ساده مذهبی بود که جامعه بسیط دیروز را شاید همین موارد کفایت می کرد، اما حوزه امروز بسیار فراتر از این دو مورد، به قاضی، به استاد اعتقادات، به پاسدار زمینه های مختلف دینی در علوم انسانی و دیگر علوم نیاز دارد و وقتی که نیازهایمان را شناختیم و انتظار اتمان را از حوزه برآورده کردیم، آنگاه کار کردی مناسب با آن نیازها خواهیم داشت.

نکته دیگر اینکه حوزه دیروز نخبه پرور بوده است، یعنی تمام علوم ما صرفاً برای مرجع تقلید نوشته شده، اما هیچ گاه نمی آمدیم برای مبلغ برنامه خاصی داشته باشیم. به ظاهر باید تعلیمات حوزه را دست کم به دو بخش تقسیم کرد، یکی بخش عمومی برای برآوردن نیازهای عمومی جامعه از قبیل مبلغین ساده، ائمه جماعت و امثالهم، و بخشی برای متخصصین علوم اسلامی که با تخصصی تر شدن علوم این نیاز بی تردید قوی تر خواهد شد.

[۴] سؤال: حوزه به عنوان يك مركز علمی در میان مراکز علمی داخل و خارج چه جایگاهی دارد و موقعیت حوزه را چگونه ارزیابی می کنید؟

جواب: حوزه شیعه در زمینه های معدودی برجستگی خاصی دارد. این زمینه های محدود زمینه های فقه فردی و برخی زمینه های کلامی و فلسفی مانند مسائل وجودشناسی (آنتولوژی) است و در بعضی زمینه های علوم دینی ضعفهایی نسبت به حوزه های اهل سنت داریم. در پرداختن به علوم قرآنی از حوزه های اهل سنت بسیار عقب هستیم، چون نقاط قوت عیان است من در عین اذعان به این نقاط در فقه و فلسفه و کلام شیعی، مجبورم موارد دیگری را ذکر کنم که خدای ناکرده غرور ما را نگیرد و از نقاط مثبت دیگران بی بهره نباشیم.

برای نمونه در حوزه شیعه هنوز يك تألیف جامع درباره فرمایشات رسول اکرم (ص) نداریم، در حالی که کتابهای مفصلی از اهل سنت با سند خاص خودشان تدوین شده است. کوشش هایی شده، اما این کوشش ها تمام و کمال نیستند.

در زمینه علوم قرآنی غیر از تفسیر، ضعفهای فراوانی داریم. اگر چه در زمینه

جمع آوری روایات زحمتهای فراوانی کشیده شده است.

در مسائل جدید مشکلات ما بسیار است: حتی نسبت به حوزه های اهل سنت، در زمینه فقه اجتماعی، فقه غیر فردی و حقوق عمومی. اکنون هم از حقوق غرب مسائل زیادی برای یاد گرفتن داریم و هم - بویژه - از حوزه های اهل سنت. در مقایسه با دانشگاههای داخلی و دانشگاههای جهان سوم، بی تردید این دانشگاهها ضعفهای فراوانی دارند. حوزه در این موارد قوتش، از آنها جلوتر است، ولی نسبت به بعضی از دانشگاههای معتبر خارج از ایران - اعم از جهان اسلام و یا دانشگاههای معتبر غربی - حرفها و مطالبی برای فرا گرفتن داریم. این گونه نیست که هر چه آنها گفتند «پوست» است و هر چه ما گفتیم «مغز».

ما در زمینه معرفت شناسی و زمینه های فلسفی مسائلی برای بحث و تبادل نظر داریم و زمینه های دیگری نیز برای تبادل نظر و ارتباط هست. این نیست که آنچه ما داریم بهترین است و آنچه دیگران گفته اند به گرد پای ما هم نمی رسد. این یکی از علل عقب ماندگی ما مسلمانان در دوره کنونی است. مطالبی را که عرض می کنم حتی مرحوم مطهری هم اذعان داشتند. در عین اذعان به نقاط قوت حوزه باید ضعفها را هم بدانیم و در میان مراکز علمی داخلی و خارجی از نقاط قوت آنها استفاده کنیم و نقاط ضعف خودمان را نیز بر طرف کنیم، و در نظر داشته باشیم دانشگاهها در مقام بر آوردن نیازهای عملی جامعه و نیازهای کاربردی بودند. در خیلی از موارد شاید در اهدافی که حوزه های ما داشتند سهیم نبودند. در آن اهداف خودشان هم به طور کلی موفق بودند. ما بیشتر به دنبال نخبه پروری بودیم و ما هم در اهداف خودمان موفق بوده ایم، اما جامعه هم به نخبگان احتیاج دارد، هم به کارگر و کارگزار؛ این دو لازم و ملزوم هم هستند. امروز ما باید در حوزه آن موارد را تربیت کنیم و بدون شك دقتی که در حوزه های ما هست، در دانشگاههای داخلی کمتر مشاهده می شود. این دقت را باید ژرفای بیشتری داد. سنت مباحثه و سنت علم نه برای مدرک، بلکه برای رسیدن به عمق حقیقت سنتهای مبارکی هستند که در حوزه های ما بوده و باید بسط و گسترش بیشتری پیدا کند.

[۵] سؤال: علت عدم ارتباط حوزه شیعه با حوزه های علمیه ادیان دیگر چیست؟

آیا تفسیر ما از حقانیت اسلام و حوزه های علمیه موجب این بی ارتباطی است یا عوامل

دیگری وجود دارد؟ دیگر اینکه مسأله گفت و گوهای بین ادیان چه اندازه در شکل و کارکرد حوزه و نیز در چشمداشت از حوزه های علمیه و علوم اسلامی اثر دارد؟

جواب: بدون شك ارتباط حوزه کنونی شیعه با حوزه های علمیه مذاهب و ادیان و مکاتب دیگر در وضعیت مطلوبی نیست، اما در مورد حوزه مذاهب غیر شیعه از مذاهب اسلامی باید يك بررسی دقیق صورت گیرد. مسأله تفسیر ما از حقانیت اسلام، یکی از آن موارد است. در مسائل اجتماعی و تاریخی يك عامل دخیل نیست، عوامل فراوانی هست. يك عامل بسیار مهم مسأله غفلت از عناصر مشترك بین مذاهب مختلف اسلامی و بین اسلام و ادیان الهی دیگر است. اگر ما این عناصر را به طور دقیق به علمایمان بشناسانیم که در مذهبی از مذاهب اسلامی مطالبی هست که به درد مذهب دیگر می خورد، برای نمونه در زمینه های فقهی اگر در بررسی روایات خودمان، روایات اهل سنت را در نظر نداشته باشیم، از بسیاری مفسر ها و مبین های روایات خودمان بی بهره می شویم. گاهی وقتها اجمال یا ابهام یا عمومیتهای در روایات ماست که به وسیله بررسی همان روایات که در جوامع اهل سنت وارد شده تفسیر، تبیین یا تخصیصی می پذیرد و همین طور از عناصر مشترك دیگر، مسایل کلامی است. بسیاری از ابهامات کلامی ما به وسیله تفاسیری که آنها کرده اند و به عکس، قابل بررسی است. منتهی کلام ما تاکنون يك کلام بین المذاهب بوده، ما به يك کلام بین الادیان و یا بین المکاتب نیاز داریم. این نکته بسیار مهمی است. کلام بین المذاهب یعنی وقتی شما يك کتاب کلام ما را برمی دارید مسائل آن مانند مسائل معتزله و اشاعره و مسائل شیعه و سنی است. مسایلی که فرض کنید در آنها به مسیحیت پرداخته شده، بسیار محدود است، در حالی که مسائل بسیاری در این میان هست، مسائل مشترك، مسائل قابل بحث، برای نمونه بحث تأویل در کتب الهی و بحث تفسیر کتب الهی. بنابراین، علت نخست، غفلت از عناصر مشترك بین مذاهب و بین ادیان است.

مطلب دوم نکته ای است که در پرسش شما هم آمده، یعنی تفسیر خاص از فرقه ناجیه، تفسیر خاص از دین حق و مانند اینها. بی تردید همان طور که ما خودمان را فرقه ناجیه می دانیم، آنها هم به همین شکل خود را فرقه ناجیه می دانند، همان طور که ما خودمان را دین حق می دانیم، ادیان دیگر هم به همین شکل خودشان را دین حق می دانند. اما اگر

به نحوی باشد که باعث شود هیچ کدام از ما به مطالب دیگری در عین حفظ اعتقاد رجوع نکنند، باعث می شود بپنداریم که دیگران حرف حق نگفته اند و حق تنها از زبان ما برمی آید. در حالی که ما دست کم روایات مستفیضه ای هم از رسول گرامی (ص) و هم از ائمه هدی (ع) داریم که به ما دستور داده اند: «خذ الحق من اهل الباطل ولا تأخذ الباطل عن اهل الحق، کونوا نقاد الکلام»^۱. بنابراین، اگر مبنایمان در استفاده از مسائل حق جویی باشد، به سبب اینکه گوینده هم مسلک و هم مستخ و هم فکر ماست، بسیاری از موانع در راه وحدت با دیگر مذاهب و مکاتب برداشته خواهد شد.

تعصب های مذهبی و دینی تاکنون از عواملی بوده که جلو مسائل را گرفته. این عامل سوم است که نوعی استواری و جزمیت در اندیشه دینی ما و همه مسلمانان و همین طور ادیان دیگر، نسبت به خود باعث شده است.

نکته چهارم روش برخوردی است که علمای ادیان دیگر - بویژه مسیحیت - در برخورد با مسائل تجربی، علوم تجربی و صنعت در پیش گرفته اند. آنها نیز مانند ما همین مشکلات برایشان پیش آمده و در برخورد با بی دینی و الحاد راه حل هایی اندیشیده اند. این راه حل هایی شک به عنوان تجربه هایی بشری به درد ما می خورد. مراد این نیست که کارهای آنها را تکرار کنیم، اما می توانیم ببینیم اگر راه را اشتباه رفته اند، ما از آن راه نرویم. در برخورد با مسائل فرهنگی، اخلاقی و عرفانی آنها تجربیاتی دارند که می توان از آنها استفاده کرد. هر چند به علت برتری آموزش های عالیه اسلام به آنها بدون شک ما مطالب غنی تری داریم، ولی این گونه نیست که ما از تجربه دیگران بی نیاز باشیم.

[۶] سؤال: فقه در علوم و معارف اسلامی از چه رتبه و جایگاهی برخوردار است و

آیا تناسبی بین جایگاه فقه و میزان اهتمام حوزه به آن وجود دارد؟

جواب: این سؤال بسیار مهمی در زمینه معارف اسلامی است. در مورد فقه، کارنامه فقهی حوزه یکی از درخشان ترین کارنامه های آن و نکات قوت حوزه شیعه است و بخشی از

۱. حق را از اهل باطل بپذیر، و باطل را از اهل حق قبول مکن، نقاد کلام باشید. المحاسن، البرقی، کتاب مصابیح الظلم.

فقه - که همان فقه فردی باشد - شاهد دقتها و ژرف‌نگریهای فقیهان و بزرگان شیعه بوده است. اما حوزه در سده‌های نخست به فقه منحصر نبوده است، بلکه تمام علوم اسلامی را ما در حوزه در حال رشد می‌دیدیم. برای نمونه در زمان شیخ طوسی، شیخ مفید، سیدمرتضی یا حدود سده‌های چهارم و پنجم تمام علوم اسلامی به معنای اعم در حوزه شیعی رواج کامل دارد و در تمام زمینه‌ها علمای شاخص داریم. سده‌های چهارم، پنجم و ششم قرون طلایی فرهنگ و تمدن اسلامی است، هم در معقول و هم در منقول، هم در علوم تجربی و در فقه و جالب اینجاست که فقیهان آن زمان خودشان متکلمین بزرگی هستند. شیخ مفید هم شأن فقهی دارد (شأن فقهی طراز اول) و هم شأن کلامی طراز اول. سیدمرتضی و شیخ طوسی نیز همین طور و بتدریج شاهد چند نکته در سیر تطور علوم اسلامی هستیم. علوم تجربی کم‌کم از حوزه‌های شیعی حذف می‌شود، به علوم عقلی کمتر عنایت می‌شود، اما علوم نقلی رو به رشد و افزایش می‌رود. گاهی وقتها در این زمینه علوم روائی گسترش شگرفی پیدا می‌کند، ولی در مجموع سیر تکامل فقهی ما بسیار شدید بوده است. این سیر تا آنجاست که بتدریج علوم اسلامی با فقه برابر می‌شوند، و امروز گفته بعضی از بزرگان زمان ما ملاک اندیشه دینی فقه است. اگر کسی فقه نداند، دین نمی‌داند و اگر کسی می‌خواهد وارد یک بحث اسلامی شود، بدون دانستن فقه صلاحیت دخول در آن بحث را ندارد و لوازم و آثار چنین تفکری این است که امروز ما تنها از دریچه فقه به دین می‌نگریم و از زاویه فقه به دین نگرستن نکات مثبت و منفی دارد. دقتهای فقهی دقتهای بسیار ارزنده‌ای است، اما فقه در مجموع، حقوق دینی است. وقتی که به حقوق مراجعه کنید، می‌بینید فقه حقوق تجارت است، حقوق جزاست، حقوق خصوصی است و فرض کنید بخشی از آن هم حقوق حاکم و مردم که به عنوان حقوق اساسی یا از حیث دیگر علوم سیاسی از آن نام برده می‌شود. آیا شأن فقه همین مقداری است که اکنون وجود دارد، یا اینکه می‌باید کمتر شود؟ فقه فروع دین است ولی امروز چنان بر علوم دیگر سایه افکنده که ما حتی وقتی بخواهیم بحث کلامی یا فلسفی هم بکنیم باز سایه سنگین فقه را بر آن ملاحظه می‌کنیم. اما در مورد اینکه آیا از فقه انتظار بر نامهریزی هست؟ باید گفت چنین تصویری در نخستین دهه انقلاب - بویژه - رشد فزاینده‌ای یافت. اینکه ما تمام انتظارات خودمان را از دین و از فقه خواستیم و همه انتظاراتی

که برای ساختن جامعه هست از فقه طلب کردیم تا آنجا که فقه را به عنوان مدیریت اجتماعی و علم برنامه‌ریزی جامعه پنداشتیم، پیشتر به عرض رسید که فقه تنها یا حقوق خدا بر مردم است، یا حقوق مردم بر یکدیگر و در مواردی هم حقوق فردی؛ و انتظار برنامه‌ریزی و مدیریت از فقه انتظار نابجایی است. اگر ما فقه داریم این دلیل نمی‌شود که عقل را تعطیل کنیم. عقل هم هدیه و بخشش خدا به همین انسانهاست. علوم دیگری داریم که متکفل برنامه‌ریزی و مدیریت اجتماعی هستند. وقتی گفته می‌شود از کجای فقه شما چنین انتظاری دارید چون چنین جایی در فقه موجود یافت نمی‌شود، ادعا می‌شود که در فقه مطلوب (فقهی که هنوز نوشته و تدوین نشده است) این موارد به دست خواهد آمد. اما آن طور که پیشتر هم ذکر شد، در مورد آنچه که نوشته نشده نمی‌شود قضاوتی کرد. هیچ کدام از اجزای فقه موجود و فقیهان دیروز چنین ادعایی نداشته‌اند و نه اینکه در کتابهای ما این گونه مطالب به چشم می‌خورد. ما باید به طور صریح مشخص کنیم، یعنی این طور بگوییم که در مدیریت دانستن فقه لازم است، اما فقه علم مدیریت نیست. برای برنامه‌ریزی، دانستن احکام دین واجب است، اما از احکام فرعی شریعت نمی‌توان برنامه‌ریزی سیاسی و اقتصادی و فرهنگی بدست آورد. آنکه باید در برنامه‌ریزی‌ها و مدیریت اجتماعی مورد نظر باشد روح کلی اسلام است. روح کلی اسلام هم از فقه برمی‌خیزد هم از کلام هم از تفسیر، از همه علوم اسلامی. چه کسی گفته است که فقه همین بحث در پانصد آیه مرتبط با مسائل جزئی یا روایات محدودی است که در بیست جلد «وسایل الشیعه» منحصر است؟ باید مشخص کنیم که روایات ما منحصر در این ۲۰ جلد نیست روایات ما ۱۱۰ جلد «بحار» است که همه ابعاد زندگی را فرا می‌گیرد و کتاب ما هم منحصر در آن پانصد آیه نیست. دوازده برابر آن پانصد آیه و افزون بر شش هزار آیه است. از این رو کسی که دین را منحصر در فقه می‌کند، نزدیک به نود درصد از ابعاد دین را حذف کرده و دین را تک بعدی نگریسته است. آفانی که از نگرش فقهی بر تفکر دینی حاصل می‌شود، یکی همین نحوه نگرش به زندگی اجتماعی است. که ما اکنون شاهد آن هستیم، فقه منهای اخلاق، فقه منهای عرفان، فقه منهای کلام و فلسفه، فقه منهای قرآن، فقه منهای حدیث غیر فقهی، حاصلش این می‌شود که امروز ما بسیاری از مسائل دینی را ناصواب می‌فهمیم. به همین سبب یکی از راههای

اصلاح حوزه‌ها این است که از شکل دانشگاه فقه به صورت دانشگاه بزرگ علوم اسلامی دربیاید. همه علوم اسلامی، جایگاه خود را داشته باشند و سیطره فقیهان بر اندیشه دینی به سیطره عالمان دین بر اندیشه دینی تبدیل شود.

[۷] سؤال: علت سیطره فقه بر حوزه علوم اسلامی چه در گذشته چه الان چه بوده

است؟

جواب: من چند کلمه تکمیلی دارم در مورد بحث قبلی تحقیق آماری شده است در مورد علوم متداول در حوزه علمیه قم آمار بسیار جدید هم هست. در این سه سال اخیر در حوزه قم حدود چهل درس خارج فقه داشته ایم، حدود سی و پنج درس خارج اصول داشته ایم، یک تا دو درس فلسفه. یک درس عرفان، یکی، دو درس تفسیر داشته ایم. کلام در سطح عالی، نهج البلاغه در سطح عالی، اخلاق در سطح عالی نداشته ایم، اگر تمام دروس حوزه را در نظر بگیریم علوم غیر فقه نسبت به فقه حدود نیم درصد می شود. در سی سال اخیر با این تحولاتی که در جامعه ما اتفاق افتاده در سهای علوم اسلامی هیچ تفاوتی نکرده است. حتی می توانم بگویم همین دروس عالی فلسفه دیروز حوزه گرم تر بود. در حوزه تا افراد در صحنه فقه و اصول، خودشان را بروز ندهند کسی علمیت آنها را نمی پذیرد. برای اینکه بتوان در مسائل عقلی حرفی زد که معتبر محسوب شود باید اول اعتبار فقهی و اصولی را اثبات کرد!

بسیاری از وقت اساتید معقول ما صرف می شود تا شخصیت فقهی خودشان را اثبات کنند، چون اگر کسی در فقه و اصول دستی نداشته باشد، کانه بیسواد محسوب می شود.

در مورد اینکه چرا فقه مجور است و علتش چیست؟ یک مسأله اش این است که فقه و کلام دو علم مصرف کننده اند: یعنی سؤالاتشان را از غیر خودشان می گیرند. اگر جامعه جامعه پر تحرک و زنده ای باشد، مثل جامعه زمان شیخ مفید، جامعه ای است که داد و ستد فکری با نخبه های مختلف فکری سؤال برایش ایجاد می شود، فقه و کلامش بارور می شود و اگر جامعه بسته باشد، یعنی هیچ مسأله جدیدی برای آن اتفاق نیفتد نه در صحنه اعتقادی و نه در صحنه عملی هیچ بروز و ابتکار و نوآوری ندارد، لذا جواب اول به این سؤال، بسته بودن جوامع اسلامی و شیعی در قرون اخیر است. بسته بودن جامعه حتی علوم را به جمود و خمود می کشاند. یعنی یک نوع افسردگی علمی در ما مشاهده می شود. ذهنی شدن و

انتزاعی شدن، علم فقه به چه خاطر است؟ فقیه مسأله جدید نمی یافت، مجبور بود خودش مسأله تولید کند.

عامل دیگر سرگذشت خود اندیشه دینی است. اندیشه دینی هر زمان به اصلاح احتیاج دارد. حالا بعضی حدیث غیر مستندی دارند که هر صد سال مصلحتی ظهور می کند که فی حدنفسه حرف خوبی است، ما هر چند سالی، هر چند قرنی احتیاج به خانه تکانی فکری داریم. اگر خانه تکانی فکری نکنیم می بینیم به تدریج رسوب های مختلف، اندیشه دینی را می گیرد و اندیشه دینی زنگ می زند، زنگار می گیرد.

عامل سوم فهم ناقص از دین است؛ یعنی به تدریج فهم ما از دین با کنار گذاشتن موارد تأکید قرآن و سنت، یعنی همان اهداف اصلی دین فهم ناقص شده است و فهم ناقص، خود به خود به ظواهر دین بیشتر عنایت می کند تا به باطن و روح دین، و فقه ظواهر دین را فراهم می کند. آن گاه که ما فراموش کردیم، اهداف اصلی دین: کرامت انسانی، عدالت اجتماعی، هدایت جامعه بشری، حریت واقعی انسان و ارتقای معنوی انسانی است و خود را در بند احکام، فارغ از اهداف، اسیر کردیم، انحصار علوم دینی در علم فقه نتیجه آن شد.

به زبان دیگر غفلت از هدف دین و غفلت از مقصد باعث شده است که «راه» را «منزل» بینداریم. در این زمینه مطالب دیگری هم قابل ذکر است که فعلاً از ذکرش می گذریم.

[۸] سؤال: حوزه ها به چه میزان لازم است به فلسفه اسلامی بپردازند؟

جواب: میزان نیاز حوزه به پرداختن فلسفه اسلامی، يك نیاز اصیل است؛ یعنی یکی از وظایف حوزه های علمیه پرداختن به فلسفه است. یکی از افتخارات شیعه این است که در بسیاری کتب نوشته شده که عقل شیعی عقل فلسفی است، و فلسفه شیعی است. شما نوعاً بندرت می توانید فیلسوف مسلمان غیر شیعی پیدا کنید، یعنی از قرن هفتم به این طرف تقریباً يك فیلسوف مسلمان مسلمان غیر شیعی در شرق اسلامی نمی توانید پیدا کنید. مکاتب الحادی در کشور ما بسیار کمتر تأثیر داشته تا کشورهای اهل سنت. شما مشاهده می فرمایید هنوز در بسیاری از کشورهای اهل سنت که همجوار ما هستند، تفکر غیر اسلامی حکومت می کند. علت این امر آن است که الهیات شیعی اصلاً قابل مقایسه با

الهیات اهل سنت نیست. شما فکر می کنید کلام اشعری، امروز چگونه می تواند در پاسخگویی شبهات دنیا مؤثر باشد؟ همین مقدار می خواهم بگویم که ما باید این سنت حسنه را حفظ کنیم. اتفاق فرهنگی با فلسفه حاصل می شود. جامعه ای که مبتنی بر يك فلسفه عمیق باشد هرگز به دام بیگانه نمی افتد و کشوری که از خودش فلسفه و هویتی نداشته باشد، قطعاً مقلد هر کس خواهد شد.

چرا حوزه های ما به فلسفه نیاز دارند و به چه میزان؟ فهمیدن بسیاری از آیات قرآن کریم محتاج به دانستن فلسفه است. آیات انتهای سوره حشر، آیات ابتدای سوره حدید، خود آیات مبارکه سوره توحید را در نظر بگیرید. اگر کسی فلسفه و عرفان نداند چگونه به عمق این مطالب می رسد؟ بسیاری از این نکات ارزشمند را ما بعد از مرحوم صدر المتألهین از قرن یازدهم به این طرف دسترسی پیدا کرده ایم. نمی خواهم بگویم هر چه ملا صدرا فرموده عین برداشت صحیح از قرآن است ولی بالاخره خطوط جدیدی در برداشت از قرآن برای ما مطرح کرده است.

نکته دوم فهم بسیاری از روایات است. کسی که فلسفه نداند چگونه توحید صدوق را بفهمد؟ توحید کافی و وافیه به عنوان یکی از ارزشمندترین تعالیم شیعه است. شمار روایات کافی را ببینید. اما اینکه آشنایی با مسائل فلسفی چه تأثیری در فهم دین دارد؟ تأثیر آن همه جانبه نگر است. به اصطلاح «فهم» روح شریعت و روح دین است و حرف غیر مبرهن نزدن است. مبرهن سخن گفتن را از تفکر فلسفی یاد می گیریم. به میزانی که حوزه های ما از فلسفه فاصله گرفتند به همان میزان از سعه صدر دور شدند و به جزمیت افتادند، یکی از برکات فلسفه این است که حکیم، تفکر آزاد و دوری از تعصب و شرح صدری پیدا می کند که این شرح صدر نوعاً در اندیشه فقهی کمتر یافت می شود.

[۹] سؤال: فراگیری علوم جدید را در فهم مسائل فلسفی تا چه اندازه مؤثر

می دانید؟

جواب: فراگیری علوم جدید در فهم مسائل فلسفی مؤثر است. منتهی تفکیکی که باید قائل شد این است که مسائل فلسفی دو گونه هستند: مسائلی که مقدمات آن تجربی است که در فلسفه هم نیستند، یعنی بسیاری از مسائل مباحث جوهر و عرض مبتنی بر علوم

جدید دیروز و امروز دستخوش دگرگونی‌های شگرفی می‌شود، لذا اگر کسی در علوم تجربی دستی داشته باشد لااقل در بخش قابل توجهی از فلسفه می‌تواند حرفی تازه داشته باشد. اما این گونه نیست که هر مسأله فلسفی با دگرگونی علوم تجربی دستخوش دگرگونی شود. بنابراین علوم تجربی براهین جدیدی برای مسائل فلسفی درست می‌کند، بعضی از براهین گذشته را دستخوش تزلزل می‌سازد، بعضی از براهین را باطل می‌کند، بعضی از مسائل را کلاً از مسأله فلسفی بودن می‌اندازد، پیش رفتن در بخشی از مسائل فلسفی (بحث از مادیات و جوهر و عرض) بدون اطلاع از علوم تجربی جدید، صحیح نیست، نه تنها علوم تجربی بلکه علوم انسانی دیگر را نیز باید دانست. بویژه دانستن فلسفه‌های غیراسلامی خیلی مهم‌تر از دانستن علوم تجربی است.

[۱۰] سؤال: وضعیت کنونی تحصیل و تدریس علم کلام در حوزه‌های علمیه چگونه بوده و آیا در این خصوص رکود دیده می‌شود؟

جواب: بله احساس می‌شود. بسیار هم احساس می‌شود. کلام مدتهاست که راکد شده و رشدی نکرده است. کلام يك علم استفاده کننده است؛ یعنی از علوم دیگر مصرف می‌کند و مسأله می‌گیرد. وقتی برای کلام، مسأله ایجاد نشد، متکلم خود را در گیر مسائل پیشین می‌یابد و در همان مسائل گذشته غوطه می‌خورد. از این دیدگاه عالم دین، دیگر به علم کلام خارج از حداقل اعتقادات، انتظاری ندارد؛ یعنی نیاز به کلام نیاز در حد علت محدثه است نه در حد علت مبقیه. ما برای مسلمان شدن به کلام نیاز داریم، همینکه مسلمان شدیم، دیگر تنها نیاز به کلام پاسخگویی به شبهات است و اگر کسی مطمئن بود که از شبهات متأثر نمی‌شود دیگر نیازی به کلام ندارد. ما در بسیاری از فقه‌های عصر خود، چنین تصویری از علم کلام را مشاهده می‌کنیم.

نکته دوم: غالباً تجربه الاعتقاد محقق طوسی را خاتم‌الکتاب علم کلام معرفی می‌کنند. واقعاً بعد از هفت قرن کلام ما عوض نشده است. از متن کلام خواه به بعد حرف تازه‌ای در کلام مطرح نکرده‌ایم در حالی که متن کلامی باید مشکلات کلامی امروز را پاسخ دهد. وظیفه علم کلام تبیین عقلانی دین است و پاسخگویی به شبهات درونی و شبهات برونی. با این شناخت جدیدی که ما از جهان پیدا کرده‌ایم، الان يك تصویر دیگری از کلام

باید ارائه کنیم؛ نه به شکل موجب کلیه، اما بالاخره شبهات فراوانی پیش آمده و بسیاری از متکلمین زمان ما هنوز از درك آنها هم قاصرند. یعنی متوجه شبهه نمی شوند تا پاسخ گویند. نقطه قوت مرحوم شهید مطهری این بود که بعضی شاگردان وی ذکر می کردند که ما بارها شهید مطهری را دیده ایم که در کتابفروشی ها کتابهای غیر اسلامی می خرید و مشترک بعضی مجلات روشنفکری بود. می خواند و خط می کشید و می گفت فلانی این مقاله را خوانده ای و در جو روشنفکری و در جو مسائل جدید قرار می گرفت. امروز حکیم و متکلم زمان ما آیا در این مسائل قرار گرفته است؟ یعنی قبل از اینکه پاسخ بگوید مشکل را درك کند بفهمد که رقیب در چه جوی نفس می کشد؟ لذا این مسائل فهمیده نمی شود و پاسخ آنها هم به کار نمی خورد، چکش به میخ نمی خورد، سؤال چیزی دیگری است، پاسخ چیزی دیگری. فرض کنیم معرفت دینی و ثبات و تغییر آن مطرح می شود، بعد اینجا بحث می شود که معرفت کلاً يك وجود ذهنی است و مجرد است و تغییر نمی کند. یعنی اصلاً دو تا مطلب مختلف. آن دار دبخت معرفت شناسی را مطرح می کند و شما پاسخ را در ذهنی بودن علم می دهید. تفاوت میان کلام قدیم و علم کلام جدید این است که وقتی که تولید کننده های مسأله تحول پیدا کردند و منقلب شدند علم مصرف کننده هم متحول می شود. آیا بین علوم تجربی دیروز و امروز شاهد يك انقلاب هستید یا خیر؟ نحوه نگرش به جهان دستخوش دگرگونی شدید شده است. ما اصلاً دیروز، علوم انسانی نداشتیم، علوم انسانی خودش زائیده دوره رنسانس در غرب به این طرف است. سؤالهای امروز سؤالهایی نیست که کشف المراد یا تجرید ما در مقام پاسخگویی باشد، چون تولید کنندگان مسائل، جدید هستند لذا علم جدیدی حاصل می شود. حالا اسمش را بعضی مناسب نمی بینند که در حوزه مطرح شود و بگویند کلام جدید. می گویند مسائل یا شبهات جدید کلامی، ولی حرف بنده این است که با معلومات فعلی کلامی نمی توان پاسخ شبهات جدید را داد، اینها معلومات جدید می طلبد. بسیاری از مسائل مثلاً بحث فلسفه دین، اصلاً در این مستوی در قدیم مطرح نبوده است. این که در متون اصیل دینی مثل کتاب و سنت می شود اشاره هایی را پیدا کرد، منکر نیستیم. این درد است که يك غیر حوزوی بیاید این مسائل را ذکر کند و اگر يك عالم دینی یا یکی از فضلا بیاید این مسائل را ذکر کند برای او مشکلاتی رخ دهد. در

مجموع، تفاوت، يك تفاوت اساسی است و کسی که منکر تفاوت کلام جدید و قدیم می شود هنوز تفاوت بین علوم تجربی و انسانی دیروز و امروز را در نیافته است. الان در حیطه و ساحت کلام و فلسفه مسائلی مطرح است که اصلاً حتی مقدمات بعیده این مباحث را شما در شرح تجرید (کشف المراد) و امثال آن نمی بینید و حتی با کمال تأسف باید گفت که برخی از اساتید هم گویا با این مسائل برخورد نکرده اند ما باید تحولی در متون کلامی و درسی خودمان ایجاد کنیم. معتقدم توان آنرا داریم. یعنی ما از نظر عمق و محتوا غنی هستیم فقط يك مقدار توجه لازم است؛ یعنی عنایت ویژه ای به مسائل جدید و اراده تازه ای برای دفاع از ساحت قدسی دین.

تأملی در فلسفه و کلام اسلامی معاصر^۱

[۱] سؤال: تعریف علم کلام از دیدگاه متکلمین اسلامی و متکلمین غربی

چیست؟

جواب: به شکل سنتی حدود هفت تعریف از علم کلام اسلامی ارائه شده است که اینها را در مواقف، مقاصد، تجرید و مانند اینها جمع آوری کرده اند. ممکن است بتوانیم همه اینها را به جامعی بگردانیم و بگوئیم: علم کلام چه در دیدگاه متکلمین مسلمان و چه غیر مسلمان دو وظیفه عمده را بر عهده دارد: یکی تبیین عقلانی دین و دوم دفاع عقلانی از دین، فی الواقع بخش اول متوجه سازگاری اجزای دین است که در این منظومه دین، مواردی لا اقل در ظاهر با هم متناقض و متنافر نباشند و متکلم سازگاری و تبیین عقلانی این اجزاء را بعهدہ دارد. چون انسانها هستند که به دین معتقدند و این وظیفه اول نیز وظیفه معتقدین به دین است، یعنی خدمتی را به معتقدین يك دیانت انجام می دهد، لذا متکلم کاری می کند که دین در نزد معتقدین به آن دین، معقول باشد. معقولیت یا عقلانیت یا سازگاری عقلانی

۱. روزنامه اطلاعات، شماره های ۲۰۷۰۵، ۲۰۷۱۱، ۲۰۷۱۶، ۲۰۷۲۳، ۲۸: بهمن و ۱۲ و ۱۹ اسفند ۱۳۷۴.

صفحات ۷. پرسش و پاسخ در زمینه علوم اسلامی (۲۵)، بخش فلسفه و کلام، «فلسفه و کلام در گذر اندیشه های نو» پرسشگر آقای غلامعلی جهانی مقدم.

اجزای درون دینی با یکدیگر وظیفه اول علم کلام است. وظیفه دوم دفاع عقلانی از دین است در مقابل شبهات و هجومهایی که از خارج دین به ساحت دین صورت می گیرد، در این صورت متکلم پاسدار حریم دیانت محسوب می شود، این نیز همچون قسم اول خدمت به معتقدین دین محسوب می شود لکن ناظر به اجزای درون دینی نیست. بلکه مسائلی را که غالباً از بیرون دین به وسیله مذاهب یا ادیان یا مکاتب یا علوم دیگر صورت گرفته است، علمی باید پاسخگو باشد. این علم، علم کلام خواهد بود. بنابراین علم کلام چه اسلامی باشد و چه مسیحی و یا حتی اگر فرض بکنیم کلام مکاتب غیر الهی کلام مارکسیستی هم که باشد. می توانیم تصور بکنیم که هم وظیفه تبیین عقلانی آن مکتب یا نحله یا مذهب و یا دین را به عهده دارد و هم دفاع در مقابل شبهات و مسائل برون دینی را، این تعریفی است که می توان از علم کلام ارائه داد. ویژگی دفاعی، ویژگی دوم علم کلام بود. وجه مشترک در دو وظیفه علم کلام بینش عقلانی است. البته کوشش شده است که، کلام نقلی نیز داشته باشیم ولی آنچیزی که کلام را کلام می کند نوعاً تبیین عقلانی است.

[۲] سؤال: پس نتیجه می گیریم که علم کلام صرفاً ارتباطش با دین است یعنی اگر فرض کنیم در جامعه ای دینی موجود نباشد کلامی نیز وجود نخواهد داشت، نکته دیگر اینکه در دو شاخصی که برای علم کلام بیان گردید (یعنی تبیین عقلانی و دفاع عقلانی از دین) عقل مدخلیت دارد، حال میزان مدخلیت عقل در اینجا به چه مقدار است؟ آیا این مدخلیت به اندازه فلسفه است یا خیر بلکه عقل تا حدودی در علم کلام کاربرد دارد و وظیفه تا حدودی نیز به نقل بر می گردد؟

جواب: قطعاً میزان دخالت عقل در کلام نسبت به فلسفه کمتر است، چون در اینجا اصول و منابع نقلی نیز به شدت مطرحند، به عنوان نمونه وقتی ما اثبات کردیم خدایی هست و خداوند پیامهایی را بنام وحی در اختیار انسانهای خاصی به نام پیامبر قرار داده تا آنها نیز در اختیار جامعه انسانی قرار بدهند خود این پیام وحی، يك منبعی می شود برای متکلم، و اصولی را ارائه می دهد که متکلم از این اصول در کنار اصول عقلی استفاده می کند در حالیکه فلسفه در مجموع کارش عقلانی است، منبع و روش او نیز عقلانی است ولی در کلام اسلامی هم کلام نقلی داریم و هم کلام عقلی، کلام نقلی را نوعاً در مباحث جزئی مثل بحث

امامت و نبوت خاصه و جزئیات معاد داریم، یعنی جایی که نوعاً پای عقل چوبین است و یا حد عقل دخالت در آنها نیست چون مسأله‌ای خاص و جزئی است مثلاً در اینکه چه کسی باید امام باشد؟ یا چند امام داریم؟ یا چه کسی باید نبی باشد؟ یا جزئیات معاد، که از طور و حیطه عقل فراتر است، در این صورت باید به صورت دیگری با آن برخورد نمود. در اینجا دیگر کلام عقلی پایان می‌پذیرد و وارد کلام نقلی می‌شود و علم کلام تبیین آنها را بعهده می‌گیرد، این مباحث را نوعاً فقط با معتقدین به مذاهبهای دیگر (مثلاً در مسأله امامت) داریم، و یا اینکه مثلاً در بحث معاد نیز با معتقدین خاص دین خودمان سروکار داریم. ولی کلامی که امروز بحث است و بخصوص در مقابله و مقایسه با کلام جدید مطرح می‌شود آن بخش عقلانی کلام و آن نکاتی است که در ابتدای سخن به آن اشاره شد.

[۳] سؤال: بخش عقلانی کلام شامل چه مباحثی است؟

جواب: اگر بخواهیم به عنوان اصلی کلامی اشاره‌ای داشته باشیم باید در این ارتباط مباحثی را که به صورت سنتی در بخش کلام عقلی مورد بحث بوده است بر شمریم که نوعاً مسأله تبیینی و اثبات وجود خداست و همچنین اثبات ضرورت وحی، ضرورت پیامبری و نبوت و اثبات معاد، که اینجا جزء مسائل اصلی بوده است، البته مسائلی را نیز می‌توان به این مجموعه اضافه نمود، از جمله جبر و اختیار، عدالت خدا، مسأله شر و... شبیه این مسائل را با تفاوتی می‌توان در کلام مسیحی مشاهده نمود، بعضی از این مسائل مثل اثبات وجود خدا مشترک است، برخی مسائل اختصاصی نیز در کلام آنها دیده می‌شود، مانند تلقی خاص آنها از مساله تثلیث و یا برداشت خاص آنها از مساله معاد و مانند اینها.

[۴] سؤال: با توجه به اینکه يك بعد از مسائل کلامی برگشت به مسائل عقلانی

داشت و کمتر از نقل بهره می‌برد، بنابراین از این بعد وارد مسائل فلسفی نیز خواهیم شد چرا که در این صورت برخی مباحث مانند خداشناسی در هر دو علم مشترک خواهد بود، در این صورت چه تفاوتی میان مباحث خداشناسی در علم کلام با طرح همین مباحث در فلسفه وجود دارد؟

جواب: در این زمینه‌ها، هم می‌توانیم بحث فلسفی داشته باشیم و هم بحث کلامی، نمونه‌اش در کتابهای فلسفی ما مانند الهیات شفا دیده می‌شود. آخرین فصل این کتاب

شریف اختصاص دارد به مباحث نبوت و ولایت، یعنی مبین دیدگاههای حکیمی به نام ابن سیناست که قطعاً متکلم نیست. با تلقی خاص ایشان از مسائل خداشناسی، که مقاله عاشر در آن کتاب به این بحث اختصاص دارد، غیر از مسأله خداشناسی تلقی خاص ایشان از نبوت و اثبات عقلی نیاز به نبی هم هست که در آنجا برهان حکیمانه بر نبوت اقامه شده است که ما در مقابل آن برهان متکلمانه نیز داریم. غیر از اینها ابن سینا در معاد نیز به صورت جداگانه هم در «اشارات» و هم در «شفاء» بحث ضرورت معاد را مطرح کرده است، البته زمانی که به معاد جسمانی می‌رسد از آنجا که فلسفه مشاء، ناتوان از اثبات این مسأله است می‌گوید: چون صادق مصدق (یعنی پیامبر اکرم (ص)) این مسأله را فرموده‌اند ما می‌پذیریم، اما فلسفه از اثبات این مطلب ناتوان است (البته فلسفه مشاء).

بنابر این در این مسائل هم فلسفه و هم کلام سخن می‌گویند اما با دوشیوه مختلف: شیوه فیلسوفانه و شیوه متکلمانه. البته تا قرن هفتم یعنی تا زمان محقق طوسی این مرز مراعات شده است و بعد از آن این دو شیوه خیلی به هم نزدیک شده‌اند، یعنی کلام در مسائل مشترک، به فلسفه نزدیک شده است. از همین جا به محقق طوسی ایراد گرفته‌اند که شما کلام را از اصالت کلامی انداختید و آن را رنگ و صبغه فلسفی بخشیدید، اما علی‌رغم همه اینها ما می‌توانیم در بسیاری از مسائل، تفاوت بین یک رویکرد فلسفی و یک رویکرد کلامی را مشاهده کنیم. مثلاً در وجود خدا حکیمان و فلاسفه، برهان نظم را هیچگاه به عنوان یک برهان عنوان نمی‌کنند و آن را ناتوان و ناتمام می‌دانند، اما متکلمان به این رویکرد عنایت دارند و آن را یک برهان می‌دانند. همچنین است در نحوه اثبات صفات خداوند و یا در مسأله معاد، که فیلسوف بیشتر از مبادی عقلی استفاده می‌کند اما متکلم در اینجا به راحتی می‌تواند از مبادی نقلی سود بجوید. چون قبل از آن وجود خداوند و نبوت را اثبات نموده است. پس متکلم در آن محدوده‌ای که فیلسوف مضیق و محدود شده است اسیر نیست و با دست بازتر و منابع بیشتری می‌تواند به سراغ مسائل برود.

به عبارت دیگر فیلسوف، آزادانه برخورد می‌کند ولی متکلم همواره مقید به نتیجه است. فرق برخورد فیلسوفانه و متکلمانه در این است که در فلسفه نتیجه مشخص نیست یعنی فیلسوف به عنوان فیلسوف مقید به دین خاصی نشده است. اگر چه فیلسوف مسلمان

هم باشد ولی به عنوان فیلسوف و نه به عنوان مسلمان وقتی وارد بحث شده است نتیجه را از پیش تعیین نکرده است. اما نتیجه از آغاز برای متکلم مشخص است و او می‌باید برای این نتیجه براهین عقلی یا ادله نقلی تحصیل کند. فرق اصلی فلسفه و کلام در این دو بعد است.

البته وقتی به حکمت متعالیه می‌رسیم بحث تا حدودی عوض می‌شود و نیاز به يك تلقی جدیدی از فلسفه به وجود می‌آید چون در حکمت متعالیه با به کارگیری منابع دینی یعنی از آیات و روایات، فلسفه يك منبع جدیدی به نام منبع دینی پیدا می‌کند. اگرچه حکیم متعالیه در این صورت نیز باید به روش عقلی سلوک نماید اما نسبت به حکیم مشایی يك منبع جدیدی پیدا کرده است، بعبارت دیگر اگر محقق طوسی کلام را به فلسفه نزدیک کرد، صدر المتألهین شیرازی در يك بعد بالاتری فلسفه را به کلام نزدیک نمود. به همین دلیل برخی از حکمت متعالیه تعبیر می‌کنند به این که این فلسفه خالص نیست بلکه يك فلسفه کلامی است. اگرچه آزادانه در آن بحث می‌شود ولی در هر صورت منابع دینی در کنار عقل و شهود پذیرفته شده است. پس در حکمت متعالیه عملاً کلام، عرفان و فلسفه در هم ممزوج شده‌اند و يك ترکیب جدید به نام «حکمت متعالیه» ارائه شده است که اگرچه به لحاظ روش فیلسوفانه به دنبال مسائل می‌رویم، اما هم منابع عرفانی و هم کلامی و هم فلسفی را به خدمت گرفته‌ایم.

[۵] سؤال: آیا در دنیای فلسفه چنین معنا و شیوه‌ای برای فلسفه پذیرفته است که با

ترکیبی از پیش فرضهای عرفانی، کلامی و فلسفی به سراغ علمی برویم که ادعا داریم علمی صرفاً عقلی است؟

جواب: یکی از منابع حکمت متعالیه حقیقت عقلانی است که اینها یا بدیهیات عقلی هستند یا نظریات عقلی و منبع دوم، منابع شهودی است که حکیم متعالی با علم حضوری به آنها دسترسی پیدا کرده است، بالاخره صحت آنها را پیشاپیش به دست آورده است. منبع سوم منبع وحیانی است اعم از اینکه قرآنی باشد یا روایی، که این منبع برای يك حکیم کمتر از عقل یا شهود نیست یعنی حقایق این منبع نیز قبلاً اثبات شده است آنچنانکه در مسأله شهودی بدون برهان به حقایق مطلبی رسیده‌ایم در مسأله وحیانی نیز اگر به نتیجه‌ای رسیده باشیم قطعاً این برای ما به عنوان يك شخص دیندار حجت، معتبر و قابل استناد است.

اما قابل ارائه به غیر نیست. حکیم متعالی کسی است که دستاوردهای عقلانی-فلسفی، دستاوردهای شهودی-عرفانی و دستاوردهای دینی-وحيانی را در هر سه دسته برهانی می‌کند. یعنی این گونه نیست که چون وحی آن را فرموده است دیگر محتاج به تبیین عقلانی نیستیم یا اگر با شهود به آن رسیده‌ایم محتاج تبیین و برهان عقلانی نیستیم، بلکه مهم این است که ما خودمان را از دو منبع بزرگی که در اختیار انسان است محروم نکرده‌ایم، فی الواقع تفاوت حکمت متعالیه و عرفان نظری در این است که در عرفان نظری عارف مقید به برهان نیست بلکه صرفاً دستاورد حضوری و شهودی خود را عرضه می‌دارد، حال این برای خودش معتبر است اما برای کسی که تجربه عرفانی را انجام نداده است اعتبار نخواهد داشت. حکیم متعالی آن تجربه عرفانی را به لباس استدلال در می‌آورد که حتی برای آن کسی که، آن تجربه را نکرده است قابل پذیرش باشد. مشابه این را نیز در استفاده حکیم متعالیه از منابع دینی داریم، به عنوان دیندار ما محتاج استدلال نیستیم. یعنی تا گفته شد که این مطلب فرمایش خداوند یا پیغمبر یا ائمه معصومین است ما می‌پذیریم، اما اگر بخواهیم این را در یک نظام فلسفی وارد بکنیم، می‌باید همان دستاورد وحيانی یا قرآنی یا روایی را به بیان برهانی در بیاوریم.

به عبارت دیگر ما سه منبع داریم: عقل، شهود و دین. اما همه اینها بالاخره فلسفه و حکمت است، ما از این سه منبع که می‌خواهیم استفاده بکنیم باز می‌باید این را به بیان برهانی و فلسفی در بیاوریم.

[۶] سؤال: پس ما وقتی وارد بیان فلسفی می‌شویم ابتدا با پیش فرضهایی مواجهیم که وقتی وارد تبیین عقلانی آن پیش فرضها می‌شویم ناچاریم در آن مشی و روشمان تخطی از آن پیش فرضهای از پیش اثبات شده نکنیم، در صورتیکه این پیش فرضهای از پیش تعیین شده با روح فلسفه منافات خواهد داشت، یعنی ما گفتیم فیلسوف برخلاف متکلم مقید به نتیجه نیست در صورتی که با این سه منبع، فیلسوف ناچار می‌شود در مسیری گام بردارد که به نتیجه‌ای غیر از نتایج از پیش تعیین شده نرسد، یعنی فیلسوف ناچار می‌شود همواره به گونه‌ای در استدلالات عقلی حرکت نماید که نتیجه حرکتش، موافق نتایج به دست آمده در این سه منبع (دین، شهود، عقل) باشد.

جواب: اینها پیش فرض نیستند بلکه منابع کار حکیم متعالیه اند. منظور این است که ما وقتی مطلبی را شهود عرفانی می کنیم، فی الواقع در مرحله شهودی به این نتیجه رسیده ایم و این را تعبداً نمی پذیریم، حال می خواهیم این تجربه عرفانی را تبیین عقلانی بکنیم، این فرق می کند با تقید تعبدی به نتیجه.

در مسأله دینی نیز چنانچه فرض کنیم کتاب خدا یا سنت معصومین (ع) به ما الهامی کرد که باعث گردید نکته ای مثلاً در مسأله حرکت جوهری بر ما واضح شود، اینجا وظیفه ما این است که این را تبیین عقلانی بکنیم، این تقید به نتیجه نیست بلکه در اینجا دین باعث شده است مطالبی به ذهن ما خطور بکند، مانند کاری که ملاصدرا می کند و می گوید به این مطلب در ضمن تعمق در قرآن رسیدم یا به این مطلب به برکت روایات معصومین (ع) رسیدم. اما این مطلب به ذهن خطور کرده است، حال اگر ایشان همین مطلب را در کتاب فلسفی بنویسد به این اعتبار که از قرآن یا روایت به ذهن خطور کرده است، مطلب به این صورت اعتبار فلسفی ندارد، حتی به این اعتبار تقید به نتیجه نیز نمی آورد، بلکه باعث می شود که بعد از این خطوری که صورت گرفت، بکوشد که این را به لباس برهانی در آورد لذا اگر منظور شما این است که تقید به نتیجه می آورد، خیر، لذا همواره این يك بحث حر فلسفی باقی می ماند، اگر بگوئیم فرق این فلسفه با فلسفه های دیگر چیست؟ می گوئیم فلسفه های دیگر چنین منبعی را (نه پیش فرض) در اختیار ندارند، این منابع باعث خلاقیت های فراوان می شود، این به يك هنرمند می ماند که اگر در يك محیط با طراوت باشد، سوژه هایی به ذهنش می آید که قطعاً اگر در آن محیط نباشد سوژه ها به ذهنش خطور نمی کند. حکیم متعالیه فی الواقع در محیطی است که تمام آن محیط فیلسوف را به تعمق و تدبر وامی دارد، این محیط يك محیط دین ساخته است. ولی این باعث نمی شود که شما به يك نتیجه خاص برسید، یا مثلاً يك نویسنده اگر در جامعه ای پر مسأله سیر بکند، سوژه های فراوانی به ذهنش می رسد، اما این تقید به نتیجه نیست، حکیم متعالی نیز در محیط دینی (آن هم دین به روایت اهل بیت (ع)) نکاتی به ذهنش می رسد، کما اینکه به ذهن صدر المتألهین رسید، که بعید است این نحوه نگرش به مسائل هستی به ذهن حکیم دیگری در محیط فرهنگی دیگری برسد.

[۷] سؤال : برداشتی که تاکنون از فلسفه داشته‌ایم این است که فیلسوف بدون هیچگونه موضوعیابی از خارج و صرفاً با يك سری مقدمات تعقلی پیش فرضهایی را برای شروع کار خویش در نظر می‌گرفت کما اینکه عده‌ای از فلاسفه غربی ابتدا خود را خالی از هرگونه پیش‌ذهنی نسبت به پیرامون خویش کردند و ابتدا به ساکن يك اصل موضوعی ثابت شده بدیهی را برای خودشان طرح کردند و از آن نقطه حرکت فلسفی خود را شروع نمودند، ما يك وقت فلسفه را با این دید می‌نگریم و يك وقت بنا به فرمایش حضرت تعالی می‌آییم و موضوعاتی را از منابع بیرونی فلسفه اخذ کرده و حرکتمان را از این موضوعات آغاز می‌کنیم تا بتوانیم با برهانی کردن این حرکت به همان موضوعات آغازین با صورتی مستدل، برهانی و عقلی دست پیدا کنیم فرق این دوشیوه از کجاست تا به کجا؟ در صورت دوم فیلسوفی که با سه منبع شهودی، دینی و عقلی به سراغ فلسفه می‌رود، نمی‌تواند به این سه منبع فقط به عنوان موضوع نگریسته و نتیجه را از حرکت عقلی و برهانی خویش به دست بیاورد، بلکه قطعاً این منابع در دیدگاه عقلانی فیلسوف تأثیر داشته و نمی‌تواند خارج از آن منابع و بدون نگرش به نتایج حاصله در آنها در مرحله عقلانی کردن آنها حرکت نماید. در این باره چه می‌فرمائید؟

جواب: من با این حرف موافق نیستم، ما در مسائل علمی دو مقام مختلف داریم، یکی مقام گردآوری در مسائل و دیگر مقام داوری در مسائل است. چیزی که علمی بودن يك مسأله را تعیین می‌کند مقام داوری است. ما در داوریهای فلسفی صرفاً باید عقلانی بیندیشیم و ملاصدرا نیز در این مقام صرفاً عقلی اندیشید اما در مقام اول چه کسی گفته است که مقید هستیم صرفاً عقلی گردآوری بکنیم؟ بعبارت دیگر مقام اول را مقام شکار مسائل می‌نامیم، به وجود آمدن و پیدا نمودن این شکار برای فیلسوف تابع هیچ ضابطه‌ای نیست، مثلاً اینکه جاذبه به فکر نیوتن می‌آید این مستلزم چه نکته علمی است؟ آنکه داوری کرد بعد يك قاعده علمی از آن ساخت مقام دوم است، اما در مقام اول دین نیرویی برای انسان ایجاد می‌کند که قوت شکار مسائل چند برابر بشود، یا از زمانی که عرفان به كمك فلسفه اسلامی آمد، فلسفه اسلامی توانست مسائل فراوانی را به حوزه تعقل فلسفی خود بیفزاید، اینها هرگز به عنوان پیش فرض نیست، پیش فرض آن است که داوری شما، از خلوص

به درآید، اما پیش فرض این نیست که شما در مقام گردآوری هر روز حوزه‌های جدیدی را به حوزه دریافت و شکار مسائل اضافه بکنید، حکمت متعالیه در مقام اول، شهود و دین را به خدمت گرفت، اما در مقام دوم اصالت فلسفی و تعقلی خود را حفظ کرد.

[۸] سؤال: این شکار چگونه تأثیری در مقام اثبات و در مقام روش، در فلسفه ایجاد خواهد کرد؟

جواب: تأثیرش عمق بخشیدن است، یعنی ما هرچه حیطه، وسعت و افق دیدمان گسترده‌تر باشد قطعاً تعقلمان عمیق‌تر خواهد بود و بنده اسم این را به هیچ وجه پیش فرض نمی‌گذارم، به عنوان مثال: از هنگامی که حوزه شهود عرفانی را، به مقام اول (مقام گردآوری) اضافه کردید، در این صورت چندین مسأله جدید برای شما مطرح شد، مانند مسأله اصالت وجود که حداقل نیمی از آن به خاطر رفتن در این حوزه جدید است یا مسأله تشکیک وجود، قطعاً برخاسته از همچون مسائلی است، تا این هجرت عرفانی را نداشته باشیم چگونه می‌توانیم مسائلی به این بکری را وارد فلسفه خودمان بکنیم، اما در مرحله داوری که می‌گوییم آیا اصالت با وجود است یا با ماهیت؟ آیا ما قائل به وحدت وجود بشویم یا وحدت تشکیکی را بپذیریم، یا وحدت شخصی یا وحدت نوعی و مانند اینها، در همه اینها نهایتاً مجبوریم عقلانی استدلال بکنیم و یا عقلانی رد بکنیم اما اینکه اصل مسأله از کجا آمده است، مثل بسیاری از مسائل حکمت متعالیه یا ناشی از عرفان است یا از دین یا کلام آمده است، اما بالاخره ما بعنوان یک فیلسوف باید با همه اینها عقلانی برخورد بکنیم.

[۹] سؤال: چنانچه فرض کنیم فیلسوفی بگوید من این شکارها و مقدمات را به کناری گذاشته و با مقدماتی صرفاً عقلانی (بدون هیچگونه رجوعی به دین و آثار آن) به فلسفه می‌پردازیم، آیا نتایج حاصل از چنین حرکتی را فلسفه می‌نامید یا اینکه معتقدید فیلسوف لازم است حتماً در مرحله گردآوری شکارش را از علوم دیگر کسب نماید؟

جواب: اگر توانستیم چنین فردی داشته باشیم که ذهنش مجرد از همه علوم و معارف و اطراف خودش باشد، آنوقت می‌توانیم در این ارتباط با هم سخن بگوئیم، من معتقدم چنین فردی وجود ندارد، هنر این است که ما مقام گردآوری مسائل خودمان را

آگاهانه به انجام برسانیم، چنانچه نتوانیم این را خوب تهذیب بکنیم نوعاً در اینجا با این مسأله برخورد‌های عرفی خواهیم داشت، آنچیزی که يك علم را علم می‌کند، ملاک‌های داوری علم است، آنچیزی که باید بر آن تأکید داشته باشیم ملاک‌های داوری فلسفی است، یعنی باید بینیم این به عنوان يك مسأله فلسفی ضابطه فلسفی دارد یا ندارد، حال از هر کجا آمده باشد، این مهم نیست، بلکه مهم این است که آیا عقل این را رد می‌کند یا اثبات می‌کند، فلسفه بودن يك مسأله به داوری عقلی آن مسأله وابسته است، نه به اینکه آیا این مسأله از کلام یا از دین یا از عرفان، از عرف، از علوم اجتماعی یا از علوم تجربی آمده است، مگر بسیاری از مسائل فلسفی سنتی ما نیست که برخاسته از طبیعیات قدیم بوده است؟ در اینجا فلاسفه ما بر اساس معلومات عصر خودشان آمده‌اند اینها را تبیین عقلانی کرده‌اند، اینها مسأله فلسفی است ولی از جای دیگر گرفته شده است. یا می‌توانیم بگوئیم بعضی از مسائل مبتنی بر يك سری مبانی دیگر است. ما می‌توانیم بگوئیم هر مسأله‌ای را که در فلسفه می‌خواهیم به خدمت بگیریم باید اطمینان کامل از صحت مبادی آن تأمین شده باشد یعنی یا مبادی بدیهی باشد، یا مبادی به علم حضوری یافت شده باشد. در این صورت فلسفه‌ای که بنا گذاشته می‌شود باید بر این مبادی بدیهی و مبادی علم حضوری متکی باشد.

[۱۰] سؤال: فرمودید فیلسوف اسلامی برای وارد شدن در فلسفه از شهود، وحی و عقل به عنوان مقدمات، موضوعات و یا شکارها استفاده می‌کند آیا در دنیای فلسفه چنین تعریفی از فلسفه با استفاده از این منابع پذیرفته شده است؟

جواب: با این بیانی که عرض شد یعنی اگر به صورت گردآوری مسأله، یا مسأله‌یابی باشد، فلسفه بودنش پذیرفته شده است و هیچ مشکلی ندارد و ما می‌توانیم این را ارائه بدهیم، منتها بعضی از بیانات فلاسفه متعالیه به گونه‌ای است که ما می‌پنداریم اخذ از دین یا عرفان بدون ارائه برهان باعث پذیرش مسأله‌ای شده است. این تلقی، تلقی ناصوابی است، در اینجا این دیگر فلسفه نیست بلکه نوعی کلام اسلامی است و فلسفه‌ای است ممزوج با عرفان و یا کلام و فلسفه خالص نخواهد بود. کوشش مرحوم علامه طباطبایی این بود که سیمای این فلسفه را سیمایی عقلانی کند و آن را از بعضی توهمات که ممکن است این را به ذهن بیاورد که فرض کنید کلام و یا عرفان است مبرا نماید. اگر چه نحوه ورود و خروج

ایشان بسیار مشابه مرحوم ملاصدرا است اما این توهمات به هیچ وجه در کتاب نه‌ایة الحکمة ایشان به میان نمی‌آید، نه‌ایة الحکمة کتابی کاملاً فلسفی است. اما در مقام شکار مسائل، بسیاری از این مسائل از تعقل حاصل نشده است بلکه از عرفان و یا از تجربه دینی به دست آمده است، حتی در علوم تجربی گاهی يك اتفاق ساده ممکن است يك مسأله بزرگ را به ذهن بیاورد، يك سیب وقتی به زمین می‌افتد ذهن نیوتن به مسأله جاذبه زمین منتقل می‌شود، در این صورت علمی بودن آن مسأله زیر سؤال نمی‌رود. اینکه چگونه این مسأله به ذهن شما آمد؟ هیچ تأثیری در علمی بودن آن مسأله ندارد مهم این است که ما بتوانیم از تبیین عقلانی آن مسأله سر بلند بیرون بیائیم.

[۱۱] سؤال: در این صورت آیا صحیح است پسوند اسلامی یا مسیحی و یا هر دین

دیگر را به فلسفه اضافه نموده و بگوئیم «فلسفه اسلامی» یا «فلسفه مسیحی»؟

جواب: این سؤال، سؤالی است که لا اقل در چهل، پنجاه سال اخیر مطرح بوده است.

وقتی ما می‌گوئیم فلسفه اسلامی یا فلسفه مسیحی، چنانچه با نگاه پسینی به این موضوع بنگریم می‌توانیم بگوئیم مثلاً فلسفه اسلامی یا فلسفه مسیحی چه نقاط اختلاف و یا اشتراکی دارند. من به عنوان نمونه يك مورد از فلسفه یهودی، يك مورد از فلسفه مسیحی و يك مورد از فلسفه اسلامی را بیان می‌کنم. از فلسفه یهودی، فلسفه فیلون اسکندرانی متوفای ۵۰ میلادی را ذکر می‌کنم، از فلسفه مسیحی فلسفه توماس آکویناس حکیم بلند آوازه مسیحی مشایی از قرون وسطی را، و از فلسفه اسلامی فلسفه بوعلی سینا را مثال می‌آورم، با دیدن این سه فلسفه می‌توان به این نتیجه رسید که مشترکات این سه فلسفه، بسیار بیشتر از اختلافات آنها است. این نکته بسیار جالبی است، با اینکه با سه دیانت مختلف فلسفه ورزیده‌اند اما نتیجه‌اش در ۸۰ یا ۹۰ درصد موارد مشترك است، معلوم می‌شود اسلامی یا مسیحی و یا یهودی بودن فیلسوفان در فلسفه ورزیدن آنان نقش اصلی را بازی نکرده است. البته داریم مواردی را که تأثیر کلی دین در فلسفه است، حتی می‌توانیم بگوئیم دینی که کاملتر بوده است تأثیر بیشتری بر آن فلسفه داشته است، اما فلسفه‌ای که ما در مقام تحقق مطرح می‌کنیم این مشترك است حتی اینها از هم استفاده کرده‌اند.

وقتی می‌گوئیم فلسفه اسلامی منظورمان گاهی فلسفه‌ای است که فیلسوفان آن

مسلمانند یا اینکه فلسفه‌ای که در فرهنگ اسلامی رشد کرده است. بنابراین تعریف اخیر یحیی بن عدی مسیحی یا ابن میمون یهودی که درون فرهنگ اسلامی هستند نیز جزو فلاسفه اسلامی محسوب می‌شوند، یعنی چنانچه تاریخ فلسفه اسلامی را بنگریم جمعی از آنها غیرمسلمانند ولی در فرهنگ اسلامی از آنها یاد می‌شود؛ مثل یحیی بن عدی که وی بر مبنای اعتقادات مسیحی خویش متکلمان کتاب نوشته است اما درون فرهنگ اسلامی است. بنابراین مرادمان از فلسفه اسلامی، فلسفه‌ای است که درون فرهنگ اسلامی رشد کرده باشد. مباحث بسیاری مانند مباحث الهیات بالمعنی الاعم که مباحث صرفاً فلسفی هستند در کلیه فلسفه‌های سنتی مشترك است. و مباحث الهیات بالمعنی الاخص نیز تلقی مشترك همه ادیان است؛ یعنی مسأله خدا و خلقت.

باز در اینجا هر سه فیلسوف که از سه دین مختلفند و تلقیات مشترکی دارند. تمام ادیان الهی مسأله خلقت را بگونه‌ای می‌بینند که غیر موحد اصلاً به آن اعتقاد ندارد. در مورد خداوند نیز تلقی ادیان الهی توحیدی است حتی اگر يك مسیحی، تثلیث را نیز قائل شود امروزه می‌خواهد از این اندیشه غیر توحیدی فرار کند. همچنین در مسأله معاد نیز همه اینها به روز جزا اعتقاد دارند، لذا تمام این فلاسفه در الهیات بالمعنی الاخص نحوه تأثیر را از دین به معنای عامش پذیرفته‌اند.

یعنی تعلیمات دینی تا حدودی کمک کرده است که نتایج فلسفی آنها اصلاح می‌شود، در اینصورت يك فیلسوف غیرمسلمان تفاوت می‌کند با فیلسوف غیر موحد و یا اینکه دیندار بودن اینها مسائل جدیدی را برای فلسفه به ارمغان آورده است، به عنوان مثال فلسفه فلوپین به عنوان مادر همه فلسفه‌هایی است که ذکر شد، در این فلسفه مثلاً موضوع معاد به این وضوحی که ما قائل هستیم مطرح نبوده است ولی تمام این فیلسوفان دینی، از فلسفه فلوپین استفاده دینی کرده‌اند؛ یعنی کوشش کرده‌اند آن مطالب را به خدمت فلسفه دینی در بیاورند.

به طور خلاصه مراد از پسوند دینی، رشد کردن در يك فرهنگ دینی است به صورتی که حتی معتقدین به غیر آن دین نیز، داخل در حکیمان آن دین قرار می‌گیرند، لذا مراد از فلسفه اسلامی یا مسیحی و یا یهودی لزوماً آن نیست که نتایجی از پیش تعیین

شده باشد که فلاسفه ناچار باشند از آن نتایج پیروی کنند. نکته دیگر اینکه در این فلسفه‌ها، از خود دین مسائل جدیدی وارد فلسفه شده است و این فلاسفه کوشش کرده‌اند که مسائل را به نحوی اثبات کنند که به نفع دین هم تمام شود؛ یعنی فلاسفه دانسته یا ندانسته خدمت‌هایی به دین انجام داده‌اند و لیکن این مطلب، به این معنا نیست که این فلسفه‌ها کلام هستند.

[۱۲] سؤال: به نظر می‌رسد صحیح نباشد صرفاً به دلیل اینکه يك فلسفه در بستر يك فرهنگ دینی رشد کرده باشد نام آن دین بعنوان پسوند آن فلسفه قرار بگیرد زیرا چه بسا فیلسوفی غیر الهی که در بستر يك فرهنگ دینی نیز رشد نکرده باشد در فلسفه خویش استفاده‌هایی از مسائل يك دین نموده باشد، پس باید در این صورت به آن فلسفه نیز بتوانیم قید دین را بعنوان پسوند استفاده کنیم.

من در اینجا يك مثال می‌زنم. ما وقتی می‌گوئیم فلسفه انگلیسی مراد این نیست که صرفاً فیلسوفانش انگلیسی باشند؛ بلکه مرادمان آن فلسفه تجربی مسلکی است که اکثر فیلسوفانش انگلیسی هستند، وقتی نیز پسوند «اسلامی» را برای فلسفه به کار می‌بریم، این بیشتر يك پسوند مجازی است و همانطور که عرض شد معنایش این است که یا در يك بستر و فرهنگ دینی رشد کرده است و یا بعضی مسائرش را از دین اخذ کرده است. هیچ ایرادی ندارد که فلسفه‌ای در محیطی بسیار علمی رشد کرده باشد و مسائلی از علم برایش مطرح شده باشد، اما چنین فلسفه‌ای به معنای فلسفه علمی نخواهد بود. اگر بگوئیم این فلسفه‌ای علمی است باز به صورت مجازی به این فلسفه، علمی اطلاق کرده‌ایم، لذا بهتر است به فلسفه پسوندی اضافه نمائیم مگر به معنای مجازی آن که عرض شد. مگر نه اینکه فلسفه فن شناخت حقیقت است؟ حقیقت که می‌خواهد شناخته شود اگر از علم یا کلام یا عرفان بخواهد مسائل جدیدی تولید بشود شرطش این است که در فلسفه بودن فلسفه، خدشه‌ای نیفتد و اینکه آیا معیارهای عقلی را درست به کار گرفته باشیم یا خیر، لذا خیلی تأکید روی فلسفه اسلامی به ماهو اسلامی نخواهیم داشت. پس ما نوعاً پسوندها را مجازی می‌گیریم، البته در مورد حکمت متعالیه توضیحاتی که ذکر کرده‌اند به جای خویش محفوظ است اما صرفاً در مقام شکار و الهام برخی مسائل به ذهن فیلسوف است و بیش از این چیزی را اضافه

نمی‌کند، اما فلسفه برای فلسفه بودنش باید حرّ، عقلی و آزاد باشد و مقید به نتیجه نباشد.

[۱۳] سؤال: رابطه فلسفه با دین علوم تجربی و علوم انسانی چگونه رابطه‌ای است

و اینها چه نسبتی با هم دارند؟

جواب: در این ارتباط تا اینجا روشن شد که دین می‌تواند مسائل جدید برای علم تولید نماید و در مقابل می‌تواند فلسفه را برای اثبات برخی مطالبش به خدمت بگیرد، پس دین و فلسفه برای هم خدمت متقابل دارند. به عبارتی دیگر با هم داد و ستد فکری دارند و یا می‌توان گفت هم فلسفه برای کلام مسأله تولید می‌کند و هم دین برای فلسفه مسأله جدید می‌سازد. در حقیقت می‌توان از فلسفه برای برهانی نمودن برخی مسائل دین استفاده نمود. اما رابطه فلسفه با علوم تجربی اگر ما این اصل را بپذیریم که معارف انسانی با هم ارتباط دارند و ما نمی‌توانیم بین اینها جدائی قائل بشویم، معرفت دینی، معرفت فلسفی، معرفت تجربی، معرفت انسانی، با هم داد و ستد دارند اگر در یکی تحول ایجاد بشود نحوه‌ای تحول را در دیگری شاهد خواهیم بود، اینکه این تحول قانون دارد یا ندارد و یا این تحول به چه میزان حاصل می‌شود و یا اینکه همه مسائل دستخوش تحول می‌شود، بحثهای دیگری می‌تواند باشد، اما فی‌الجملة اینکه تحول بخشی از این معارف بخشی دیگر از معارف را متحول می‌کند امری روشن است. وقتی طبیعیات قدیم تبدیل به علوم تجربی جدید می‌شود، بعضی از مسائل فلسفی از مسأله بودن ساقط می‌شود. بعضی از برهانهای قدیم ما از برهان بودن ساقط شده و دیگر ارزش برهانی ندارند، مسائل جدیدی تولید می‌شود و برهانهای جدیدی نیز نسبت به مسأله طلب می‌شود. عوض شدن علوم تجربی این برکات را نیز برای فلسفه به دنبال خواهد داشت.

مثلاً در فلکیات قدیم و یا تلقی ما از نفس یا زیست‌شناسی جدید برخی از برهانهای ما بر مجرد نفس مخلوش می‌شود. برخی از برهانهای ما که برای مسأله صدور کثرت از وحدت اقامه کرده‌ایم، محتاج تنقیح و تصحیح دوباره است یا مثلاً نحوه نگرش ما به مسأله جسم یا جزء لایتجزی با فیزیک جدید کلاً دچار تحول و دگرگونی خواهد شد، بنابراین اینکه گفته می‌شود فلسفه هیچ استفاده‌ای از علوم دیگر نمی‌کند صحیح نیست بلکه وقتی به فلسفه موجود می‌نگریم می‌بینیم بسیاری از مبادی مسائل آن، در علوم دیگر هستند و

تحول در آن مبادی، مسائل مربوط به آن‌ها در فلسفه نیز دستخوش تحول خواهند شد که نمونه‌هایش نیز عرض شد.

نکته دیگر نسبت فلسفه و علوم انسانی است، علوم انسانی نیز می‌تواند مسائل جدید برای فلسفه ایجاد بکند و بعضی از تلقی‌های جدید در علوم انسانی می‌تواند بعضی از برهانه‌های گذشته فلسفی را دچار تحول بنماید. همچنین می‌توان در این ارتباط به رابطه فلسفه و عرفان نیز اشاره داشت که در بحث حکمت متعالیه توضیح آن گذشت در مجموع فلسفه با دیگر علوم داد و ستد دارد.

[۱۴] سؤال: حال که به این نتیجه رسیدیم که فلسفه بنحوی با دیگر علوم نظیر علوم تجربی، علوم انسانی، عرفان و دین داد و ستد دارد آیا به جای آنکه فلسفه را ولو مجازاً انتساب به یکی از اینها بدهیم بهتر نیست فلسفه‌ای ارائه نمائیم که علی‌رغم اینکه از کلیه این علوم استفاده خویش را می‌کند در عین حال استقلال خویش را نیز حفظ نماید بدون هیچگونه گرایش خاصی و با اضافه نمودن پسوندی اضافی.

جواب: ما داریم در ارتباط با فلسفه موجود بحث می‌کنیم یعنی فلسفه‌هایی که الان در دست ما می‌باشد و کلاً هدف این است که بحثهای ما واقعی بوده و ذهنی نباشد، حال اینکه آیا می‌شود فلسفه‌ای تولید کرد، اجازه بدهید هر زمانی که چنین فلسفه‌ای تولید شد راجع به آن سخن بگوئیم، این ادعاهای بزرگ را فراوان می‌توان نمود، ولی در مقام عمل است که توانائیهار می‌توان سنجید، یا مثلاً می‌گوئیم فلسفه ما بهترین فلسفه عالم است، این ادعا باید اثبات شود، ما در فلسفه خود چه می‌گوئیم که فلسفه‌های دیگر نمی‌گویند؟ لذا اگر بخواهیم دقیق‌تر و واقع‌بینانه‌تر سخن بگوئیم لازم است درباره فلسفه‌های موجود سخن بگوئیم در هر حوزه محدود یا مسأله مشخص بحث کنیم و از ادعاهای کلی، گزاف و فاقد ضابطه پرهیز کنیم.

[۱۵] سؤال: پس پذیرفتیم که مشخصه اصلی فلسفه از کلام، عقلانیت و حر بودن نتیجه و یا به عبارت دیگر پای‌بند نبودن به نتیجه است در فلسفه، حال چنانچه فیلسوفی با همین مشخصه به سراغ مسائل فلسفی برود و ما تمام مقدماتش را به یک معنا بپذیریم، چنانچه این فیلسوف به نتیجه‌ای برسد که انکار خداوند ثابت شود نه اثبات خداوند، آیا با

توجه به مشخصه فلسفه می توان چنین فلسفه ای را از این فیلسوف پذیرفت و نامش را فلسفه بگذاریم؟

جواب: نپذیرفتن ما آن را از فلسفه بودن خارج نمی کند، چنین فیلسوفی روی مبانی فلسفی پیش آمده است، نهایتاً می توانیم در مقدماتش اشکال وارد کنیم، که بنظر ما فلان مقدمه ناتمام است، کما اینکه او نیز ممکن است مقدمات اثبات وجود خدا را اشکال کرده و بگوید بنظر من این مقدمه شما ناتمام است، پس فلسفه او برای خود فلسفه است و فلسفه من نیز برای من فلسفه می باشد، امروز همانطوری که فلسفه های اثبات کننده وجود خدا داریم در مقابلش فلسفه های نافی وجود خدا نیز داریم و هر دو نیز فلسفه هستند. فلسفه بودن غیر از حق بودن است.

[۱۶] سؤال: فرق کلام قدیم با کلام جدید در چیست؟ آیا اینها مکمل هم می باشند یا ناقض یکدیگر؟ و اصولاً ارتباط این دو به چه صورت می باشد؟

جواب: مسائل کلام جدید در فرهنگ ما تازه مطرح شده است، مادر مورد يك علم زمانی می توانیم سخن بگوئیم که مسائل متعددی از آن مطرح شده باشد و یا به صورت يك علم تدوین یافته باشد، ما تاکنون کلام قدیم را به صورت يك علم به رسمیت پذیرفته ایم ولی کلام جدید در جامعه فرهنگی ما هنوز به صورت يك علم محقق نشده است، البته تك مسأله هایی از آن دارد مطرح می شود ولی هنوز به آن کمیت و کیفیت لازم نرسیده است که کنار هم قرار بگیرد و ما بتوانیم از غایت، موضوع، روش و... آن سخنی بگوئیم، اجازه بدهیم این علم سیر منطقی خودش را طی بکند و به کمال خاص خودش برسد، بعد می توان سخن گفت که آیا مادر فرهنگ اسلامی دو کلام خواهیم داشت یکی قدیم و دیگری جدید یا خیر؟

نکته دیگر اینکه کلام علمی است که خیلی بیشتر از فلسفه می توان از آن استفاده نمود، حتی می توان گفت که این ویژگی مختص به کلام است که فلسفه بیشتر از آن استفاده می کند، مسأله برایش درست می شود، برهان جدید ایجاد می شود و یا برهانهایش مخدوش می شود به واسطه بعد دوم کلام که دفاع عقلانی از دین بود، شبهاتی که از خارج از دین برای کلام مطرح می شود، ممکن است ماهیتاً عوض بشود نتیجتاً نحوه دفاع نیز عوض خواهد

شد، ادعای کسانی که قائل به استقلال کلام جدید از قدیم هستند این است که مسائلی که در جهان معاصر در باره دین مطرح شده است ماهیتاً با مسائل سابق تفاوت می کند. و دفاع دینی در مقابل این مسائل يك علم جدید می طلبد، ادله ای که بر این مسأله اقامه می کنند این است که طبیعیات قدیم با طبیعیات جدید مرز کاملاً مشخص دارد و می توانیم بین اینها دیوار بکشیم و بگوئیم این طبیعیات قدیم است و آن طبیعیات جدید، و همچنین بین فیزيك نیوتنی و فیزيك ارسطویی چقدر فاصله است، شبهاتی که از فیزيك ارسطویی برای ما ایجاد می شود تا شبهاتی که از فیزيك نیوتنی به بعد تا فیزيك کوانتوم در زمان ما مطرح می شود واقعاً با هم متفاوت هستند، لذا می توانیم بگوئیم مسائلی که زائیده این دو علم مختلف است ماهیتاً با هم تفاوت می کند و همینطور در قدیم ما بحثی به نام علوم انسانی به معنای رایج آن نداشتیم یعنی جامعه شناسی، روانشناسی، مدیریت، حقوق، و اقتصاد به این معانی که در نیم قرن اخیر داریم، هر کدام از اینها مسائل جدیدی را برای دین دارند مطرح می کنند و همچنین شبهات جدیدی را نیز مطرح می کنند، این مسائل و شبهات هرگز در جامعه گذشته مطرح نبود، کسی که می خواهد به این مسائل پاسخ بدهد قطعاً باید با يك روش و نحوه جدید اتخاذ موضع بکند و از دین سخن بگوید، انسانشناسی جدید کجا دیروز مطرح بود؟ ما دیروز می پرسیدیم که ما چه وظیفه ای در مقابل خدا داریم؟ امروز سؤال اصلی انسان معاصر این است که دین برای ما چه می کند؟ و من چه انتظاری از دین دارم؟ ما دیروز می پرسیدیم خدا از ما چه می خواهد؟ امروز می گوئیم، ما از دین چه انتظاری داریم؟ امروز انسان محور قرار گرفته است ولی دیروز محور خدا بود، فارغ از اینکه بخواهیم این رویکرد را تأیید بکنیم، بالاخره ما وقتی در مقابل يك انسان شناس جدید قرار می گیریم نحوه برخورد کلامی، کاملاً متفاوت با مسائل گذشته خواهد بود، این مربوط است به مطالبی که ما از علوم انسانی می گیریم و همچنین است در حوزه عرفان، اگر چه تحولات ما در عرفان در این حد نمی باشد، حال اگر همین دو حوزه را در نظر بگیریم به نظر اینجانب علمی که می تواند در مواجهه با این مسائل از دین دفاع کند، ماهیتاً با کلام گذشته متفاوت است، هیچ تأکید و یا تعصبی نیز نسبت به کلام قدیم و یا جدید نداریم، شما اسمش را بگذارید مسائل جدید کلامی یا بفرمائید کلام جدید، مسأله را عوض نمی کند، اگر عده ای می پندارند که ما باید يك کلام داشته باشیم، در این صورت

می گوئیم کلام را دو بخش می کنیم، مسائل قدیم کلامی شامل مباحث اشاعره، معتزله، حسن بصری، عبد الجبار و فرمایشاتی از قبیل آنچه خواجه نصیر در تجرید مطرح می کنند، می شود، و بخش دیگر را می گوئیم کلام جدید یعنی مباحثی که زائیده علوم تجربی و علوم انسانی برای دین است، در این صورت چه بگوئیم کلام جدید و چه بگوئیم کلام قدیم در هر صورت در مقابل مجموعه ای از مسائل جدید قرار گرفته ایم.

نسبت این دو هم نیز نسبت تکمیلی است، و اگر بخواهیم دقیقتر سخن بگوئیم از کلام قدیم می توانیم به علمی تعبیر بکنیم که باعث آشنایی با تاریخ اندیشه اسلامی می باشد. این علم جزء علوم باستانی ماست که برای اینکه بدانیم مسلمانان از چه مسیری گذشته اند و هویت تاریخی اندیشه ما کدام است باید با کلام قدیم آشنا باشیم، البته قسمتی از مباحث کلام قدیم امروز نیز موضوعیت دارد اما آن چیزی که هر دو وظیفه را در زمان ما به عهده دارد یک کار جدیدی است. که امروز چه بخواهیم تبیین عقلانی از دین ارائه بکنیم و چه بخواهیم دفاع عقلانی نیز از دین بنمائیم، به این مسائل کلامی جدید نیاز داریم، لذا می باید امروز علوم تجربی و علوم انسانی عصر خود را بشناسیم تا بتوانیم از ساحت مقدس دین خود دفاع نمائیم. مشکل ما در مباحث کلامی امروز این است که، غالب متکلمین ما جهان خودشان و مسائل جهان خودشان را نمی شناسند، یعنی نپنداریم که امروزه با آشنایی با «تجریداً اعتقاد» و شروح و جواشی آن، یا با «باب حادی عشر» و نظائر آن با هر عمقی، می توانیم مسائل کلامی امروز را پاسخ بدهیم، نه تنها نمی توانیم پاسخ بدهیم بلکه حتی صورت مسأله را نیز متوجه نخواهیم شد، بر این نکته پامی فشارم که بسیاری از کسانی که در کلام اسلامی امروز قلم می زنند، یا نماینده کلام اسلامی در حوزه به حساب می آیند، نه تنها پاسخهای وافیه به مسائل و شبهات کلامی معاصر اسلامی نمی دهند بلکه ظاهراً صورت مسأله را نیز درست درک نکرده اند. درک صورت مسأله لازمه اش این است که مقداری با مسائل علوم تجربی معاصر و بیش از آن با علوم انسانی معاصر آشنا باشیم. یعنی اگر کسی بخواهد مسأله «انتظار از دین» را بدرستی درک بکند، باید بداند انسانشناسی بعد از رنسانس چه ابعادی دارد و چه مراحل بر دینداری انسان معاصر گذاشته است تا این سؤال مطرح شده است، وقتی صورت مسأله درست فهمیده نشده باشد پاسخ نیز وافیه به مقصود نخواهد بود.

به عنوان مثال بحث «معرفت شناسی» با بحث «وجود ذهنی» کاملاً با هم متفاوت است، اگر کسی سخن از تحول معرفت دینی را به مسأله ثبات و تجرد وجود ذهنی بکشد. یعنی بخواهد از ثبات معرفت دینی این گونه دفاع کند و بگوید: چرا معرفت دینی ثابت است؟ چون وجود ذهنی مجرد است. و مجرد ثابت است پس معرفت دینی که مبتنی بر وجود ذهنی مجرد است، ثابت می باشد، این یعنی ربط دادن معرفت دینی به وجود ذهنی، در صورتی که این دو بحث دو مقام کاملاً متفاوت با یکدیگر می باشند. کسی که صحبت از تحول یا ثبات معرفت دینی می کند، هرگز به علم شناسی فلسفی و وجود ذهنی و مسأله اتحاد عقل و عاقل و معقول اشاره ندارد تا ما بخواهیم از آن زاویه آن را اثبات یا رد بکنیم، مسأله ثبات یا تحول معرفت دینی و دیگر معارف بشری به طور کلی، يك وادی دیگر است و قطعاً غیر از مسأله بحث وجود ذهنی می باشد، نمی گویم بی ارتباط است ولی قطعاً دو وادی مختلف با هم می باشند، یا مثلاً اگر امروز بحث از نسبت دین و معرفت دینی بشود، يك مسأله کلامی جدید است. تغییر در یکی لزوماً به تغییر در دیگری نمی انجامد، اگر ما دین را با معرفت دینی یکی بدانیم آن وقت اختلاف نظر عالمان دین را چگونه توجیه می کنیم؟ بویژه که نظر مسلط عالمان يك دوره در دوره دیگر، نظر غیر مشهور به حساب بیاید. این مسائل جدیدی است که الان هم در کلام مسیحی و هم در کلام اسلامی بشدت مطرح است، از دیالوگهای بین الادیان که اتفاق افتاده است، مسائل مشترك فراوانی به دست می آید، نسبت دین و معرفت دینی از مهمترین و مشکل ترین مسائل کلامی معاصر است و ما باید درباره این مسأله تأملات دقیق تری داشته باشیم، از مطالعه بسیاری از متون کلامی که در این بیست ساله نوشته شده است، به دست می آوریم که بسیاری از صورت مسأله ها را درك نکرده ایم، قصه این است که با این شیوه ها نمی توانیم از دین درست دفاع بکنیم. نخستین کسی نیز که در بین متفکرین شیعه عنوان «کلام جدید» را به کار برد، استاد شهید مرتضی مطهری است. ایشان در کتاب «پیرامون جمهوری اسلامی» در مقاله ای به نام «وظائف حوزه های علمیه» آورده است که از جمله اموری که حوزه ها باید انجام بدهند پرداختن به علم کلام جدید است، استاد مطهری اولین وظیفه فعلی مدرسین حوزه ها را این گونه معرفی می کند:

«۱- کلام جدید با توجه به اینکه کلام علمی است که دو وظیفه دارد یکی دفاع و

رد شبهات و ایرادات به اصول و فروع اسلام و دیگر بیان يك سلسله تأکيدات برای اصول و فروع اسلام، کلام قدیم تماماً متوجه این دو قسمت است، و با توجه به اینکه در عصر ما شبهاتی پیدا شده که در قدیم نبوده و تأکیداتی پیدا شده که از مختصات پیشرفتهای علمی جدید است و بسیاری از شبهات قدیم در زمان ما بلا موضوع است همچنانکه بسیاری از تأکیدات گذشته ارزش خود را از دست داده است، از این رو لازم است کلام جدیدی تأسیس شود. در کلام جدید حداقل مسائل زیر مورد بحث قرار می گیرد:

الف: فلسفه دین، علل پیدایش آن از نظر روان شناسان و جامعه شناسان، نظریات مختلفی که در این زمینه داده شده و همه نقض و طرد شده است، مسأله فطرت دینی و بحث عمیق انسانی درباره فطرت و فطریات، آینده دین و مذهب، مهدویت در اسلام.

ب: وحی و الهام از نظر علوم روانی جدید (مسأله نبوت)

ج: بررسی مجدد ادله توحید با توجه به ایرادات و شبهاتی که مادیین جدید بر براهین توحید از آن جمله برهان نظم و برهان حدوث و برهان وجوب و امکان و غیره کرده اند، و با توجه به تأکیدات جدید در همه آن زمینه ها و همچنین بحث اساسی درباره شبهات مادیین در همه زمینه ها خصوصاً در زمینه عدل الهی و عنایت الهی.

د: بحث امامت و رهبری، از جنبه اجتماعی با توجه به مسائل مهمی که امروز در مسائل مربوط به مدیریت و رهبری گفته شده است، و با توجه به مسائل مربوط به جنبه معنوی امامت و انسان کامل در هر زمان.

ه: مسائل خاص حضرت رسول (ص) و قرآن و شبهاتی که در این زمینه شده است.^۱ بعد از ایشان این مسأله آنچنان که باید و شاید درست از جانب عالمان دین پیش نرفته است و غالباً بسیاری از متفکرین معاصر ما کوشش کرده اند که در این زمینه قدمهایی بردارند، اما حوزه های علمیه ما کمتر به این مهم عنایت فرموده اند و اشتغال به فروع فقهی فرصت پرداختن به مسائل جدید کلامی را به ایشان نداده است. و لازمه این مهم است که با معارف دنیای معاصر آشنا بشویم، بعد پیردازیم به این مسأله های جدید.

نکته ای که تذکر آن لازم است این است که دانستن پیشینه کلامی ما، حتی برای ورود به مسائل جدید کلامی لازم است، این گونه نیست که ما هیچ نیازی به آن مسائل نداشته باشیم بسیاری از مسائل ممکن است شبیه آن در گذشته مطرح شده باشد، ما از آنها برای تقویت و انتقان پاسخهایی که می خواهیم بدهیم، می توانیم بهره بگیریم لذا با هم ارتباط دارند و می باید از پیشینه غنی کلامی خود استفاده نمائیم، متکلمین بزرگ ما نظیر شیخ مفید، سید مرتضی، محقق طوسی، علامه حلی، عبدالرزاق لاهیجی (فیاض) و دیگران که انصافاً زحمت کشیده اند و در زمان خودشان، اینها بزرگترین خدمتکار در دفاع عقلانی از ساحت مقدس دین کرده اند، اما سخن این است که الان محقق طوسی قرن پانزدهم لازم است، امروز عبدالرزاق لاهیجی و علامه حلی این قرن را لازم داریم، تنبلی خود را به پای آنها ننویسیم، آنها در زمان خویش کار خود را به بهترین نحو انجام دادند، امروز ما چه کرده ایم؟ این هرگز کم بها شمردن میراث غنی کلام شیعه نیست، به نظر بنده میراث قدیمی ما، در مقایسه با میراث های کلامی دیگر، از افتخار آمیزترین میراث های فرهنگی ماست، سخن در این است که امروز در مقابل مباحث جدید کلامی، چه گفته ایم و چه می گوئیم؟ نگاهی به فهرست کتابها و مقالات کلامی ما موید عرائض بنده است.

[۱۷] سؤال: از کلام جدید تعاریف مختلفی ارائه شده است، برخی می گویند کلام جدید بالنسبه به مباحث کلام قدیم تقریباً در بردارنده مباحثی مقدمی برای ورود به مباحث اصلی کلام است، مثلاً ما، در کلام قدیم بحث نمی کنیم از اینکه زبان دین چیست؟ ولی این بحث در کلام جدید مطرح می شود، پس در این صورت می توان مباحث کلام جدید را مباحثی مقدمی و یا مباحثی خارج از مباحث موضوعی علم کلام قدیم دانست، اگر چه این مباحث نیز مرتبط با علم کلام می باشند، بعضی دیگر نیز تعریفی که ارائه می دهند این است که کلام جدید ادامه دهنده کلام قدیم است اما بایک چرخش تند، نظر حضرت تعالی در این ارتباط چیست؟

جواب: هر دو معناراً می توان پذیرفت، یعنی مجموعه هر دو تعریف، مسائل کلام جدید را سامان می دهد، در این ارتباط واژه زیبایی که به کار برده می شود، دین شناسی یا دین پژوهی است، این را اولین بار مرحوم دکتر شریعتی مطرح کرد، ایشان لفظ «اسلام شناسی»

یا دین‌شناسی را مطرح نمود و ویراستاران اخیراً از آن تعبیر به «دین‌پژوهی» می‌نمایند، البته کلام جدید را از فلسفه دین باید تفکیک نماییم، یعنی کلام جدید «فلسفه دین» نیست، در کلام می‌خواهیم از دین دفاع نماییم، ولی در فلسفه دین می‌خواهیم دین را به عنوان یک واقعیت مورد مطالعه فلسفی قرار بدهیم.

کلام جدید نسبت به کلام قدیم، هم مسائل مقدماتی دارد، که نوعاً مبادی مسائل کلام قدیم محسوب می‌شود و در ادامه آن هم مسائل فراوانی در کلام جدید مطرح می‌شود مثلاً نسبت دین و سیاست، دین و حقوق، دین و فرهنگ، دین و هنر، نسبت دین و زندگی خصوصی. اینها را به هیچ وجه نباید دست کم گرفت، مسائل جدید انسان معاصر این گونه مسائل است، اینها مسائل متاخری است، اما یکنوع مسائل دیگر نیز نظیر زبان دین داریم که نسبت به مسائل کلام قدیم متقدم است، لذا در کلام جدید هم مسائل متقدم وجود دارد و هم مسائل متاخر، که وجه جمع اینها همان دفاع عقلانی از دین، با توجه به مسائل جدیدی که در علوم انسانی یا علوم تجربی و در فرهنگ معاصر برای انسان به وجود آمده است، در هر صورت نه کلام قدیم برای ما موضوعیت دارد و نه کلام جدید و کلام جدید نیز هنوز تلوین نشده است و در حوزه بحث آن هم اختلاف نظرهای فراوانی وجود دارد.

[۱۸] سؤال: فلسفه دین چیست و فرق آن با کلام جدید کدام است؟

جواب: غالباً کلام جدید را با فلسفه دین یکی می‌گیرند ولی اینها دو مطلبند. فلسفه دین یکی از فلسفه‌های مضاف است، با این توضیح که ما دو گونه فلسفه داریم، فلسفه محض، که به آن اصطلاحاً متافیزیک می‌گویند و فلسفه‌های مضاف، مثل فلسفه علم، فلسفه علوم تجربی، فلسفه علوم انسانی، فلسفه سیاست، فلسفه حقوق، فلسفه تعلیم و تربیت و فلسفه هنر ...

یکی از این فلسفه‌های مضاف، «فلسفه دین» است، فلسفه دین لزوماً کلام جدید نیست، در کلام موضع معتقدانه نسبت به دین داریم یعنی درباره یک دین مدافعانه و جانبدارانه به شیوه عقلی بحث می‌کنیم، اما در فلسفه دین ما می‌توانیم معتقد به دین و خداپرست باشیم یا منکر دین و ملحد یا شاک باشیم، دین را مورد مطالعه خارجی قرار می‌دهیم به عنوان یک واقعیت خارجی، در این مسأله هم معتقدین و هم منکرین و هم لادریها می‌توانند دخیل باشند.

پس فلسفه دین همان دین پژوهی فلسفی است، یعنی تفکر فلسفی در باب دین نه دفاع فلسفی از عقاید دینی. تفاوت کلام و فلسفه دین در این است که دین پژوهی فلسفی می شود فلسفه دین، ولی کلام، دفاع عقلی از دین است.

علم ادیان رویکرد فلسفی ندارد در حالی که ما، در فلسفه دین رویکرد فلسفی به دین داریم یعنی دین را مورد مطالعه فلسفی قرار می دهیم، اما علم الادیان غالباً دید تاریخی و توصیفی دارند و می گویند ادیان این را می گویند، اما اینکه بازویه فلسفی به دین بنگرند به این صورت نیست.

فلسفه دین یعنی تفکر فلسفی درباره دین. فلسفه دین شاخه ای از معرفت شناسی است. هر علمی از موضوع مورد بحث خود مستقل است. فلسفه دین هم از دین - موضوع خود - استقلال دارد و خارج از دین به پژوهش و بررسی مسائل و موضوعات دینی می پردازد. فلسفه دین شاخه ای از کلام یا الهیات نیست، بلکه شاخه ای از فلسفه است.

فلسفه دین با دیگر شاخه های فلسفی ارتباط نزدیکی دارد. فلسفه دین با فلسفه اخلاق مرتبط است چرا که در بعضی تقریرهای فلسفه دین کوشش می شود برای التزام به احکام الهی مبنایی اخلاقی فراهم شود.

به علاوه مفاهیمی از قبیل معصیت، اطاعت، عفو و توبه، هم در فلسفه دین مورد بحث قرار می گیرند هم در اخلاق. از سوی دیگر فلسفه دین با معرفت شناسی ارتباط وثیق دارد. امکان یا عدم امکان علم انسان به خداوند و نیز علم خداوند به مخلوقات از مسائل مورد بحث فلسفه دین و معرفت شناسی است.

به لحاظ سوم، فلسفه دین با فلسفه زبان مرتبط است. مطالعه و بررسی زبان دین و اینکه این زبان، زبان اسطوره ای است یا تاریخی یا استعاره ای یا عرفی یا علمی یا غیر آن از وظایف اصلی فلسفه دین است.

به لحاظ چهارم معنادار بودن گزاره هایی که از موضوعات دینی خبر می دهند از مباحث مهم فلسفه دین است که مباحثی منطقی محسوب می شوند. از مهم ترین مسائل فلسفه دین بررسی پراهمینی است که در تأیید یا رد اعتقادات اصلی دینی به ویژه اعتقاد به وجود خدا اقامه شده است.

دیگر مباحث مهم فلسفه دین عبارتند از: ماهیت دین، نسبت میان علم و دین، زبان دین، ماهیت وحی، ماهیت تجربه دینی، نسبت بین دین و عقل، تحلیل منطقی زبان دین، مسأله شر، تحقیق پذیری گزاره‌های دینی، دعاوی ادیان مختلف در باب نیل به حقیقت، مسأله جاودانگی و رستاخیز و رستگاری و حیات ابدی، جایگاه دین در فرهنگ بشری، امکان بازسازی دین به نحوی جدید و متفاوت با ساخت سنتی آن.

مسائل مورد بحث در فلسفه دین از حیثی به سه قسم تقسیم می‌شود. قسم اول: مسائل اختصاصی هر دین از قبیل تثلیث در مسیحیت. قسم دوم: مسائل مشترک بین ادیان از قبیل خدا، وحی و معجزه.

قسم سوم: مسائل و مفاهیمی که جزو تعالیم دینی قرار ندارد بلکه از بیرون وارد حوزه دین می‌شوند و دیگر علوم معارف بشری فرا روی دین قرار داده‌اند. از قبیل زبان دین، معنادار بودن گزاره‌های دینی. شمار مسائل قسم اول و دوم محدود است و در طول قرون کمتر به لحاظ کمی تفاوت کرده است اما به لحاظ کیفی و برداشتها قرائتها و تقریرهای مختلف تغییر کرده است. به میزانی که عالمان دین با دیگر علوم و معارف مواجه بوده‌اند کیفیت و تلقی آنان از مسائل سنتی دین دستخوش تغییر شده است. اما کم و کیف مسائل قسم سوم به میزان مواجهه معرفت دینی با دیگر معارف بشری بستگی دارد.

بعضی از این مسائل را داریم که متکلمان نیز می‌توان از آنها سخن گفت: اما در اینجا فیلسوفانه از آنها بحث می‌شود، یعنی فلسفه دین از این حیث نمی‌خواهد اثبات بکند که در جهان همه چیز باید خیر باشد، بلکه می‌گوید دین در مورد شر چگونه می‌اندیشد یا مسأله زبان دین، تحقیق پذیری گزاره‌های دینی (که آیا يك گزاره دینی تحقیق پذیر است؟) قابل اثبات یا ابطال است یا خیر؟

آیا می‌توان به حقیقت نائل شد یا نائل شدن به حقیقت نسبی است؟ آیا دین واحد است؟ چون همه ادیان می‌گویند ما دین بر حق هستیم. حال وقتی در فلسفه دین بحث می‌کنیم، مسأله کثرت گرایی در دین را چگونه حل می‌کنیم؟ همه ادیان خود را دین بر حق و بهترین ادیان ذکر می‌کنند، یا مسأله تقدیر بشری، جاودانگی و رستاخیز، که اینها مشترکاتی است که در همه ادیان موجود است و با مطالعه فلسفی این موارد، مباحث فلسفه دین شکل می‌گیرد.

اما بسیاری از این مسائل در کلام جدید نیز مطرح می‌شود، مثلاً: علم و دین. حال ما به عنوان يك متكلم می‌خواهیم بدانیم نسبت علم و دین چیست؟ یا انتظار از دین، که از دین چه انتظاری داریم؟ یا بحث کمال دین که دین کامل به چه دینی گفته می‌شود؟ معیارهای کمال يك دین چیست؟ دین خاتم به چه دینی گفته می‌شود؟ چه معیارهایی بر این مسأله می‌توانیم ارائه بدهیم؟ یا نسبت دین با دیگر مقوله‌های فرهنگی، که مثال آنها گذشت یعنی مثل: دین و سیاست، هنر، حقوق، فرهنگ، تفریح، ورزش یعنی رابطه دین با این موارد، یا دین و علوم انسانی که چه نسبتی باهم دارند.

در فلسفه دین هیچ پیش فرض دینی وجود ندارد. فیلسوف دینی می‌تواند در جنبه‌ای از دین، بررسی، تحلیل و نقد کند اما در کلام صحت اعتقادات دینی مفروض است و صرفاً می‌کوشد تا برای اعتقادات دینی دلایل عقلی بیابد. در فلسفه دین، دین در خدمت عقل است. در کلام، عقل در خدمت دین. فلسفه دین برخلاف جامعه‌شناسی دین یا روانشناسی دین صرفاً گزارشگر و تحلیل و توصیف کننده نیست، بلکه در فلسفه دین علاوه بر توصیف و تحلیل، قضاوت و نقد نیز صورت می‌گیرد، درستی و نادرستی، صحت و سقم این مطلب و آن مسأله نیز مورد عنایت قرار می‌گیرد. در فلسفه دین گرایشهای مختلفی به چشم می‌خورد، گرایشهای عرفانی، گرایشهای اخلاقی، گرایشهای اخلاقی، گرایشهای مابعدالطبیعی، گرایشهای تحلیل زبانی از جمله گرایشهایی است که در فلسفه دین به چشم می‌خورد. واضح است که عالمانی چون استیس، کیرکگورد، وایتهد، هگل و... در فلسفه دین گرایش واحدی ندارند تبیین اختلاف دیدگاههای رایج در فلسفه دین موضوع بحثی مستقل است.

[۱۹] سؤال: آنچه که از کلام حضرت تعالی استفاده می‌شود این است که در کلام بحث می‌کنیم، از اینکه ما چگونه با این دلایل مثلاً خدا را اثبات نماییم. ولی فلسفه دین می‌گوید این دلیلی که علم کلام توسط آن خداوند را اثبات نموده است باید بررسی شود که تا چه حد این دلیل توانایی این اثبات را دارد.

به عبارت دیگر وظیفه فلسفه دین ارزیابی و نقد دلیل است، چه دلیل وجود و چه دلیل عدم وجود، دیگر اینکه بین الادیانی کار می‌کند یعنی می‌گوید، چه مسلمانان و چه

مسیحیان و چه یهودیان این دلائلی را که بر اثبات وجود خداوند آورده اند، دلائل مشترک را گرفته و در بوته نقد می گذارد و میزان قوت و ضعف آنها را نشان می دهد پس فلسفه دین یعنی بحث فلسفی از دین و عقاید دینی در صورتیکه در کلام جدید، بحث کلامی از مسائل در حوزه دین است، با عنایت با مسائل و مشکلات علوم جدید بشری.

[۲۰] سؤال: کلام جدید و فلسفه علم چه تفاوتی با هم دارند و علل پیدایش آنها

کدام است؟

جواب: فلسفه علم، علم شناسی و علم پژوهی است، اگر مراد از فلسفه علم، فلسفه علوم تجربی باشد، فلسفه علوم تجربی امروزه مثلثی است محصور به فلسفه، تاریخ و جامعه شناسی. یعنی جامعه شناسی علم، تاریخ علم و فلسفه علم دارند به هم نزدیک می شوند، این مسأله کلاً با مسأله کلام متفاوت است، کلام دفاع عقلانی از دین است اما علم شناسی و فلسفه علم، جزو فلسفه های مضاف است و در زمره معرفت شناسی به حساب می آید، مثلاً در فلسفه علم، از قوانین علمی، ارزش استقراء، فرضیه های علی، اثبات پذیری و ابطال پذیری گزاره های علمی، ارزش تجربه و مواردی از این قبیل بحث می شود. این مسائل ماهیتاً با مسائل کلامی متفاوت است درست است که هم علم تجربی برای کلام مسأله درست می کند هم برخی از گزاره های کلامی ممکن است در علوم تأثیر بگذارند، تأثیر و تأثر موجود است اما این هرگز به معنای داشتن حوزه مشترک نیست. مرز فلسفه علم به طور کلی با مسائل کلام جدید مشخص است، فلسفه علوم انسانی یعنی تلقی ما از علوم انسانی چیست؟ مبادی علوم انسانی چیست و بر چه اصول فلسفی مبتنی هستند. این نیز حوزه اش با کلام جدید کاملاً متفاوت است. چون کلام جدید وظیفه اش دفاع عقلانی از دین است در مقابل مسائلی که مثلاً فلسفه علوم انسانی تولید کرده است. به بیان دیگر، کلام جدید نسبت به فلسفه علوم تجربی یا فلسفه علوم انسانی، علم درجه دوم است، یعنی علم مصرف کننده از اینهاست و هیچ ایرادی نیز ندارد که مسأله را از آنها بگیرد و جواب را خودش بخواهد ارائه بکند، لذا اینها با هم متفاوت است.

علل پیدایش اینها نیز کنجکاوهای بشری است نسبت به این مسائل. مثلاً فلسفه که در جهان اسلام وارد شده است، ابتدا از آئیده یک فرهنگ دیگری بوده است که به استخدام

فرهنگ اسلامی در آمده، فلسفه تعقل بشری است و ربطی به سرزمین و ملت و قوم خاصی ندارد، در مورد فلسفه علم هم، مطلب همین گونه است، فلسفه علم زائیده کنجکاوهای بشر در باب علم بوده است، وقتی علوم تجربی وارد مرحله جدیدی می شوند، خود به خود فیلسوفانی نیز هستند که می خواهند در مورد این علوم مطالعه فلسفی بکنند، هیچ نیت سوئی نیز در کار نیست. خیلی نیز طبیعی است که اینها از نسبت بین دین و علوم تجربی بپرسند و در نتیجه مسائل و شبهات جدیدی نیز از این ناحیه ایجاد شود. نیز طبیعی است که عالمان دین در برخورد با این مسائل به پاسخگویی تشویق بشوند و علم جدیدی درست بکنند به نام کلام جدید، ولی این روند بسیار طبیعی است و هیچکدام مبتنی بر توطئه گروهی علیه گروهی نیست و پیدایش هر دو علم نیز به پیشرفت معرفت بشری کمک کرده است. گاهی در فرهنگ ما مشاهده می شود که همه چیز را بر مبنای «تئوری توطئه» تحلیل می کنند. لاقلاً کوشش نشود در مسائل علمی از چنین شیوه‌ای استفاده شود. مسائل علمی تابع مقدمات خاص خودشان هستند نه تابع نیت‌های سوئی که مطرح گردید.

[۲۱] سؤال: سخن از توطئه نیست بلکه مقصود این است که در دنیای علوم تجربی

غرب، مسائلی مطرح گردید که مسیحیان ناچار به موضع گیری و پاسخگویی به آن شبهات شدند لذا از این ناحیه کلام جدید به وجود آمد. نظر شما چیست؟

جواب: بسیار طبیعی است، به خصوص در مورد بعضی از اعتقادات مسیحی که اعتقادات ساخته و پرداخته ارباب کلیسا بود و در کتاب آسمانی نیز پشتوانه‌ای نداشت، علوم تجربی وقتی پیشرفت می نماید و ما مجبور می شویم بر این اساس تبیین جدیدی از اعتقاد خود در برخی از عرصه‌ها بکنیم این نیز امری طبیعی است، لذا علل پیدایش هر کدام، نیازها و سؤال‌های جدیدی بود که در این زمان ایجاد شده است. البته در دنیای غرب: چرا که علوم تجربی هنوز در فرهنگ اسلامی آنچنان مطرح نشده است که سؤال‌های خاص آن برای عالمان ما مطرح بشود. صریحاً عرض می کنم، برای کدامیک از حکیمان و متکلمان بزرگ معاصر ما مسائل جدید علوم تجربی و یا علوم انسانی مطرح شده است تا ما مدعی باشیم که کلام جدید در میان ما رشد کرده است؟ همیشه مسائل پس از چند دهه که در جوامع دیگر مطرح شده است اینجا به شکل ناقص طرح می شود. علوم تجربی در جامعه ما

بسیار نوباره است، نتیجتاً مسائلی نیز که از این ناحیه برای ما مطرح می‌شود بسیار پیش پا افتاده خواهد بود، هنوز ما به مسائل اصلی چه ناشی از علوم تجربی و چه زائیده علوم انسانی نرسیده‌ایم.

[۲۲] سؤال: آیا علت این مسأله را در این نمی‌دانید که ما همیشه این پیش فرض را

برای خود ثابت شده می‌دانیم که علوم تجربی هیچ دخالتی در کلام و یا فلسفه ما ندارد؟
جواب: عرض شد که اگر کسی با علوم جدید آشنا باشد و بعد به بعضی مسائل فلسفی موجود از قبیل مقولات عشر مراجعه نماید، آیا بسیاری از این مسائل مخدوش نخواهد شد؟ براهینی که ما در مسأله نفس ارائه می‌کنیم و دیدی که از زیست‌شناسی داریم، نمی‌گویم همه ادله، اما برخی از اینها دچار تحول خواهد شد و همچنین مسائلی که در باب صدور کثرت از وحدت و فلکیات مطرح می‌کنند. برخی از حکیمان معاصر مثل علامه طباطبایی کوشش کرده‌اند که این مسائل را از فلسفه دور بکنند، اما بالاخره براهینی موجود است که واقعاً مجرد از این گونه مسائل است و برخی از براهین نیز هست که آغشته به این مسائل است.

اصلاً در بحث مقولات عشر به عنوان مثال که اصلاً آیا اینها پذیرفتنی هستند یا خیر، این مربوط به طبیعات زمان ارسطوست، با پیش آمدن مفاهیم جدید فلسفی از قبیل: میدان، نیرو، ذره، کوانتوم، موج، انرژی و مانند اینها آیا ما باز فکر می‌کنیم هنوز هم در آن مسائل گذشته هستیم که ده مقوله به نام کم و کیف و جوهر و... داریم؟ امروزه سؤال مهم این است که اصلاً ماده چیست و یا انرژی کدام است؟ یا توجه به پیشرفت قابل توجهی که علوم تجربی کرده است در این گونه موارد ما به تبیین جدید فلسفی نیاز داریم. مرحوم علامه نیز هر زمانی که به این مسائل می‌رسیدند، می‌فرمودند: «کذا قالوا» یعنی اینگونه گفته‌اند، نه اینکه نظر من این است و خودشان را درگیر نمی‌کردند که آیا این مسائل را می‌پذیرند یا خیر.

چرا جلد چهارم و پنجم اسفار در حوزه‌های ما خوانده نمی‌شود، به بهانه اینکه اینها طبیعات اسفار است. یعنی حکیمان معاصر این مسائل را قابل دفاع نیافتند که بیایند و مطرح بکنند. ناچاریم این مسائل را دوباره مطرح بکنیم. موارد قابل دفاع آنها را ذکر بکنیم و مواردی را نیز که احتیاج به بحث و نقد دارد کنار بگذاریم. اما این ادعا که فلسفه هیچ ربطی

به علوم تجربی ندارد و یا تأثیری در مباحث فلسفی ندارد. حرف درستی به نظر نمی‌رسد.
 [۲۳] سؤال: مکاتب فلسفی که الآن در غرب مطرح است، چه مکاتبی هستند و شباهتها و یا تفاوت‌های فلسفه اسلامی با این مکاتب چگونه است؟

جواب: در غرب معاصر، فیلسوفان اگزیستانسیالیست داریم، فیلسوفی مثل هایدگر داریم. يك سری پوزیتیویستها هستند که آنها نیز بالاخره فلسفه‌ای دارند، فلاسفه تحلیل زبانی داریم مانند ویتگنشتاین و مانند اینها، در مجموع نحله‌های مختلفی هستند که هر کدام نیز داعیه‌هایی دارند، که بحث در این زمینه مجال وسیع‌تری می‌طلبد، من بحث را صرفاً بر موارد اشتراك و مقایسه متمرکز می‌کنم و از طرح دیگر جوانب بحث می‌پرهیزم.

در فلسفه معاصر اسلامی نوعاً حکمت متعالیه غلبه دارد. تا آنجا که فلسفه مشاء و اشراق را عملاً از صحنه حذف کرده است، مشترکاتی بین فلسفه متعالیه اسلامی از این سو و فلسفه هایدگر می‌توانیم مشاهده بکنیم. که هر دو به نحوی فلسفه وجودی هستند اما با زوایای مختلف. فلسفه تحلیل زبانی می‌تواند مشترکاتی با فرهنگ اسلامی ما داشته باشد بویژه با مباحث الفاظ علم اصول. در مجموع در مباحث وجود شناسی ما نکات قابل داد و ستدی با غربیها داریم. در مباحث معرفت شناسی در فلسفه غرب به مراتب کار بیشتری نسبت به فلسفه اسلامی صورت گرفته است، یعنی از کانت به بعد عنایت آنها به مباحث معرفت شناسی بوده است و گرایش آنها نیز به فلسفه‌های مضاف بسیار بیشتر شده است.

در ارتباط با تفاوت‌های فلسفه اسلامی با فلسفه غرب شایان ذکر است که باید در این زمینه نحله‌های مختلف فلسفی را مطرح نمود و با هر کدامش سنجید. فلسفه غرب يك کل واحد نیست بلکه نحله‌های مختلفی دارد. ما باید يك فیلسوف را مثل کانت از فلسفه غرب در نظر بگیریم و با مثلاً ملا صدرا که قابل مقایسه است، ارزیابی نماییم یا مثلاً: ویتگنشتاین با مرحوم محقق غروی اصفهانی مشهور به کمپانی قابل مقایسه است چون هر دو در تحلیل زبان مباحثی دارند. یا هایدگر با مرحوم سبزواری، کما اینکه ایزوتسو، اینها را با هم مقایسه کرد. بنا بر این ما باید از يك فیلسوف از این طرف با يك فیلسوف از آن طرف مقایسه انجام بدهیم. پیدا کردن جامعی بین نحله‌های فلسفی غرب کار دشواری است چون هر کدام از آنها از زاویه‌ای مخصوص، تعقل می‌ورزند و لذا نحله‌های مختلف فلسفی هم آنجا پیش

آمده است. فلسفه اسلامی بر خلاف فلسفه غرب نسبتاً منضبط است و همه فلاسفه قرون اخیر غالباً متعالیه می‌اندیشند، اما آنجا این گونه نیست و کسانی مثل هایدگر یا پوپر یا فوکو یا ویتگنشتاین هر کدام مبنای فلسفی خاصی برای خویش دارند و ممکن است دیگری را از حیطه فلسفه خارج بدانند و بگویند کار او فلسفی نیست، کما اینکه در مورد هایدگر بعضی معتقدند که او یکی از بزرگترین فیلسوفان است و بعضی دیگر نیز معتقدند که او از حیطه فیلسوفان خارج است.

در فلسفه جدید غرب از آنجا که خیلی از مسائل از قبیل مسائل روان‌شناسی، تحلیل زبانی و... با فلسفه مخلوط شده است، ملاکهای فلسفی نیز مورد تحول قرار گرفته‌اند، داد و ستدهای فلسفه اسلامی با فلسفه غرب می‌تواند موضوع يك بحث مستقل قرار بگیرد که البته بحث بسیار لازمی نیز به نظر می‌رسد.

اما در ادامه بحث اگر بخواهیم فلسفه معاصر خودمان را به صورت خلاصه مورد نقد و بررسی قرار دهیم باید گفت که، در مسائل آنتولوژیک یعنی مسائل وجودشناسی، حرفهای فراوانی در فلسفه معاصر برای گفتن داریم. البته غریبها نیز در این ارتباط قدمهایی برداشته‌اند مطالبی که ملاصدرا و شاگردانشان در این زمینه ارائه کرده‌اند در جهان معاصر قابل عرضه است.

نکته دیگر در مسائل اپیستمولوژیک است یعنی مباحث معرفت‌شناسی. در این زمینه غریبها تأملات بیشتری داشته‌اند و مسائل جدیدتری مطرح کرده‌اند و ما باید در این قسمت نقصان خود را بسرعت جبران نمائیم. سوم فلسفه‌های مضاف است از قبیل: فلسفه دین، فلسفه علوم تجربی، فلسفه علوم اجتماعی، فلسفه هنر، فلسفه حقوق و مانند اینها، در این زمینه‌ها غریبها آغاز کننده بوده‌اند و ما در این زمینه‌ها باید به سرعت پاسخهای خود را به سؤالات جدید مطرح نمائیم. در این زمینه ما انصافاً کار قابل گفتنی انجام نداده‌ایم، این واقعیت فلسفه موجود ماست. دیگر اینکه اطلاعات طرفین از یکدیگر بسیار ناچیز است، اخیراً برخی از مستشرقین که فاقد سوءنیت نیز بوده‌اند، از قبیل هانری کربن، ماسینیون، ویلیام چیتیک و یا دیگران، کوشش کرده‌اند که بعضی از ابعاد فلسفه و عرفان اسلامی را به غرب بشناسانند، کوشش‌های مرحوم کربن بخصوص در شناساندن فلسفه اشراق، متون

عرفانی شیعه از قبیل سیدحیدر آملی، بعضی نوشته‌های ملاصدرا از قبیل مشاعر قابل تقدیر و احترام است، در غرب گرایش جدید فلسفه اسلامی را که يك گرایش نیمه عرفانی است در حکمت متعالیه می‌شناسند و برایش ارزش قائل می‌شوند، در کشور ما مدتی است که بحمدالله نیاز به شناخت فلسفه غرب احساس می‌شود، فلسفه غرب و فلسفه اسلامی مطالب زیادی برای داد و ستد فکری دارند، اگر ما خود را حق نهایی ندانیم و بدانیم که دیگران هم می‌توانند فکر بکنند، آن‌گاه شکوفایی بیشتری را شاهد خواهیم بود. حقیقت همان‌گونه که شیخ اشراق فرموده وقف قوم خاصی نیست و این‌گونه هم نیست که «هنر نزد ایرانیان است و بس»! بلکه هنر نزد تمامی اهل نظر می‌تواند باشد.

فلسفه، فن تعقل است، بنابر این همان‌گونه که ما به بعضی مبانی رسیده‌ایم، دیگران نیز ممکن است رسیده باشند، و در این دادوستدهای فکری ما متاعهای قابل عرضه فراوان داریم. مثلاً فلسفه ملاصدرا بویژه در مباحث وجودشناسی در جهان معاصر متاعی گرانها و فاخر است اگرچه در مواردی نیز ما از فلسفه غرب می‌توانیم استفاده‌هایی بکنیم؛ هم از فلسفه تحلیل‌زبانی و هم از فلسفه‌های مضاف و هم بویژه از مباحث معرفت‌شناسی و تا ما آنها را درست نشناسیم، نقد آنها معنا نخواهد داشت. پیشایش نیز چیزی را محکوم به بطلان نکنیم و نیندیشیم که هرچه از غرب می‌آید ناشی از تسلط شهوت است. این‌گونه هم نیست که هرچه در شرق است قدسی و الهی است و هرچه در غرب لزوماً شیطانی و پلید، بلکه مطالب قابل عرضه و داد و ستد در هر دو طرف موجود است و می‌توان در يك داد و ستد فکری به ارتقاء فکری و فرهنگی جامعه خودمان کمک فراوانی کرد و لازمه‌اش این است که يك جو امن فرهنگی ایجاد بکنیم که مسائل مختلف با آزادی و امنیت مطرح شود و با درایت و دقت مورد نقد و بررسی قرار گیرد.

گفت و گو از منظر مبانی دینی^۱

[۱] سؤال: اصولاً تلقی شما از «گفت و گو» چیست؟

جواب: بسم الله الرحمن الرحيم. گفت و گو نوعی دادوستد فکری، تبادل نظر، ردوبدل کردن کالاهای فرهنگی بایکدیگر است. در گفت و گو وجود دو طرف و فرض مسأله یا مسائلی برای گفت و گو ضروری است. بنابراین، برای تحقق گفت و گو مقدماتی لازم است. اموری باید محقق شود تا گفت و گوی واقعی میسر شود. گفت و گو بین کسانی صورت می گیرد که احساس کنند در گفت و گو چیزی به دست می آورند. پس اگر کسی از ابتدا معتقد باشد که حق مطلقاً و تماماً نزد اوست طرف گفت و گو واقع نمی شود لذا مبنای گفت و گو این است که طرفین معتقد باشند هر کدام نصیبی از حقیقت دارند و می خواهند از رهگذر گفت و گو بهره خود را افزون کنند. بنابراین، هدف و غایت گفت و گو رشد و اعتلای فرهنگی طرفین و به تبع اعتلای فرهنگی جامعه است. اما برای تحقق گفت و گو مبنای دیگری نیز لازم است و آن این که طرفین مسائلی را هم قابل بحث بدانند، اگر ما مسأله‌یی را غیر قابل بحث بدانیم، دیگر گفت و گو در آن باره معنا نخواهد داشت لذا هم باید

معتقد باشیم که تمام حقیقت در مشتمل ما نیست و این امکان وجود دارد که در گفت و گو بهره معرفتی ما افزایش یابد و هم باید مسأله مورد نظر را قابل بحث بدانیم. در این صورت است که گفت و گو محقق می شود.

[۲] سؤال: گفته می شود فرهنگ دینی بیشتر استعداد مونولوگ را دارد تا دیالوگ،

نظر شما در این باره چیست؟

جواب: سؤال بسیار خوبی است. من شخصاً در حوزه فرهنگ اسلامی سخن می گویم و با فرهنگ ادیان دیگر کار ندارم. حقیقت مسأله این است که ما در مقاطعی از تاریخ فرهنگ اسلامی با نوعی فقر و عسرت فرهنگی مواجه بوده ایم که در آن خبری از گفت و گو نبوده است. البته، در مقاطعی دیگر که دوره بسط فرهنگی و شکوفایی و رشد و اعتلای فرهنگ اسلامی است، حضور گفت و گو به طور آشکار و جدی مطرح است. بنابراین می توان گفت بین «رشد فرهنگی» و «گفت و گو» در فرهنگ اسلامی نسبت مستقیمی برقرار است. شواهد تاریخی نیز گواه این مدعا است. قرون چهارم و پنجم هجری، دوران طلایی فرهنگ اسلامی است. دورانی است که از يك سو فقهای بزرگی مثل سیدمرتضی و شیخ طوسی و از دیگر سو، متکلمان طراز اولی چون سیدمرتضی، شیخ مفید از شیعه و متکلمان بزرگی از معتزله و اشاعره و نیز در کنار اینها فلاسفه بزرگی همانند فارابی و ابن سینا و عالمان تجربی بزرگی همچون محمدبن زکریای رازی و ابوریحان بیرونی حضور دارند. هیچ برهه‌ای از تاریخ اندیشه اسلامی با این کثرت متفکران مواجه نیست. جالب اینجاست که در این عصر می بینیم بین نحله‌های مختلف فکری در جامعه اسلامی، بسادگی دادوستد فکری برقرار است، مناظراتی شکل می گیرد، ردیه‌های مختلفی از علما با حفظ ادب علمی علیه یکدیگر نوشته می شود، بحث‌هایی میان متکلمان اشعری و معتزلی و شیعی در می گیرد، مجادلاتی میان فلاسفه و فقها رخ می دهد. در کنار این دوره، متأسفانه دوره‌هایی دیگر از تاریخ فرهنگ اسلامی را شاهد هستیم که دیگر از آن سماحت و تسامح فکری و وسعت نظر اسلامی خبری نیست و آن بحث‌ها، مناظرات و نقادی‌ها و دادوستدهای علمی و فکری میان علما صورت نمی گیرد.

فی المثل در قرن سوم، نوعی اخباریگری ابتدایی در جامعه شکل می گیرد و رشد

می‌یابد. نماینده این دسته از تفکر، مرحوم شیخ صدوق یکی از محدثان بزرگ ماست. اما پس از چندی ملاحظه می‌کنیم شیخ مفید این تفکر را بر نمی‌تابد و نقدی عالمانه بر استاد خود - شیخ صدوق - می‌نویسد و باب گفت و گوا می‌گشاید. اما در حدود قرن دهم دوباره اخباریگری از مدینه سر بر می‌آورد و سیطره دو قرن خود را در حوزه تفکر شیعی آغاز می‌کند و باب گفت و گو بسته می‌شود. بنابراین، تاریخ فرهنگ اسلامی، به تناسب غلبه انواع تلقی‌ها از دین، در زمان‌های مختلف مورد قبض و بسط واقع شده گاهی گفت و گو مجال حضور یافته است و گاهی نه. لذا پاسخ سؤال شما این خواهد بود که چنین نیست که مطلق فکر دینی و فرهنگ اسلامی مانع گفت و گو باشد، بلکه يك تلقی خاص از فکر دینی مانع گفت و گو در جامعه بوده است نه هر تلقی. از این بیان این نتیجه را هم می‌توان گرفت که هرگاه فلسفه و عرفان در جامعه غلیظ تر شده، باب گفت و گو وسیع تر شده است. اگر در جامعه‌ی حکیمان و عارفان، آزادانه نتوانند دستاوردهای شهودی و عقلی خود را ابراز کنند، رشد و اعتلای فرهنگی با مشکلات جدی مواجه خواهد شد.

[۳] سؤال: به نظر بنده فرمایشات شما با چند پرسش رو به روست یکی اینکه حضور فلسفه و عرفان چه مقدار در تاریخ فکر دینی ما حضوری جدی بوده است؟ دوم اینکه نگاه اجمالی به تاریخ فکر دینی خودمان حکایت از آن دارد که هرگاه يك برداشت و تلقی از دین در حوزه‌های فکری و فرهنگی جامعه غلبه می‌یافته مجال حضور و بروز تلقی‌های دیگر از دین را نمی‌داده. لذا در تاریخ فرهنگ اسلامی خود ملاحظه می‌کنیم بعضاً فقها، فیلسوفان یا عارفان را تحمل نمی‌کنند. اخباریان، اصولیان را بر نمی‌تابند. اخباریان وقتی حاکمیت فکری پیدا می‌کنند، محدودیت‌ها و فشارهایی را بر اصولیان اعمال می‌کنند و همین‌طور اصولیان بنابراین، بیش از آنکه گفت و گو صورت گرفته باشد، طرد کردند و به حاشیه رانده‌اند بوده است. یعنی به طور کلی ما در تاریخ فکر دینی، نوعی عدم تحمل تلقی‌های دیگر از دین را شاهدیم، آیا این نظر شمارا نقض نمی‌کند؟

جواب: حضور فلسفه و عرفان در فرهنگ شیعی حضوری جدی بوده است؛ تا جایی که شیعه متهم است به فلسفه عرفانی یا عرفان فلسفی. این امر هم ناشی از تعالیم خاص اهل بیت (ع) و نوع نگرش این بزرگواران نسبت به تعالیم دینی است. چون نوعاً آن

بزرگواران به عمق مسائل نظر داشتند و مباحث و مطالب را در اوج عقلانیت بیان می کردند لذا به گونه‌ی بوده است که هم قابلیت برداشتهای عرفانی و هم قابلیت برداشتهای فلسفی را داشته است. نهج البلاغه هم يك قابلیت فلسفی، هم قابلیت شدید عرفانی دارد و جالب اینجاست که اکثر فلاسفه ما شیعه هستند. شما فیلسوف غیر شیعه بندرت می توانید، پیدا کنید. بویژه از قرون هشتم به بعد تقریباً فیلسوف غیر شیعه نداریم، لذا می توانیم بگوییم حضور فلاسفه کم نبوده است. اما عرفان قصه دیگری دارد. عرفان از حیثی قبل از محی الدین تقریباً در بین شیعه رایج نبوده است، لیکن بعد از رشد حکمت متعالیه عملاً عرفان بشدت وارد فرهنگ دینی ما می شود و تقریباً از مکتب شیراز به بعد مارگه‌هایی اشراقی و عرفانی را در آثار شیعی می بینیم تا آنجا که در قرون سیزدهم و چهاردهم ما فقیهان و حکیمان عارف کم نداریم، مرحوم اصفهانی، مرحوم علامه طباطبایی و امام راحل (ره) نوعاً شخصیت‌ها و ستارگانی هستند که بعد فلسفی و بعد عرفانی آنان آشکار و عیان است. لذا حضور فلسفه و عرفان در فرهنگ اسلامی شیعی بسیار پررنگ می آید.

[۴] سؤال: در مقایسه با فقه چطور؟

جواب: قابل اعتناست! گرچه غالباً جریان فقهی غالب و مسلط بوده است. اما در مورد پرسش دوم شما بله، این حقیقت است و حقیقت را نمی توان انکار کرد، نحوه برخورد عمومی ما با یکدیگر خیلی مناسب نبوده است. این مسأله را کتمان نمی کنم، اما به مشکل نسبی می گویم هر گاه که نحله‌های نقلی مسلط بودند، دایره تسامح و باب گفت و گو مضیق‌تر بوده و هر گاه که نحله‌های عقلی و شهودی مسلط بودند در نسبت با ایام تسلط نحله‌های نقلی باب گفت و گو و اسع‌تر بوده است. این را من نسبی می بینم، اما اجحافهایی که اصولیان نسبت به اخباریان و به عکس صورت گرفته است به طور کلی نشان از ضعف در تحمل آرای دیگران دارد.

[۵] سؤال: گاه پاره‌یی از عالمان بر اثر این فشارها و اجحاف‌ها مجبور به هجرت

می شدند.

جواب: بله، تبعید محترمانه یا هجرت را شاهد بوده‌ایم.

[۶] سؤال: جنابعالی فرهنگ عقلی را بستر گفت و گو می دانید، به نظر شما در

فرهنگ عقلی دینی که از آن سخن می‌گفتید عقل چه جایگاهی داشته است، عقل را خادم دین می‌دانستند و از آن برای دفاع از دین مدد می‌جستند یا برای عقل عرصه و میدان آزاد و غیر ملتزمی قایل بودند؟ به تعبیر دیگر، در فرهنگ عقلی دینی که گفت و گوجریان داشته این گفت و گوها وجه کلامی داشته یا صبغه عقلی و فلسفی محض؟

جواب: می‌توان گفت که عقل جایگاه واحدی ندارد. ما در فرهنگ دینی، هم عقل خادم داریم هم عقل مخدوم. اما رویکرد غالب - حتی حکیمان ما - در مجموع رویکرد متکلمانانه بوده است. حتی کسانی مثل فارابی - که صبغه عقلی و فلسفی داشته است - وقتی با يك مسأله ایمانی برخورد می‌کنند، ملاحظه می‌کنیم که دغدغه دینی آنان راه‌گرزها نکرده است و هم‌مشه نوعی تعامل بین عقل و دین در ذهن اینها مطرح است. بحث توفیق یا عدم توفیق آنان بحث دیگری است، به طور کلی می‌توان گفت که حکیمان و متفکران ما غالباً دل به دو دلبر سپرده بودند: یکی عقل و دیگری وحی. البته با این بیان که آنان معتقد بودند که عقل و وحی در نهایت و نفس الامر هم‌سو و سازگارند. لذا سعی‌شان را مصروف نشان دادن وفاق میان این دو می‌کردند.

[۷] سؤال: اگر جهت یا هدف گفت و گو کشف حقیقت باشد آیا بحث و مجادلات کلامی می‌تواند این هدف را تأمین کند، یعنی در صبغه کلامی که حقایقی از پیش مفروض گرفته می‌شود، می‌توان عقلانیتی را که لازمه گفت و گوست، تأمین کرد؟

جواب: قطعاً متکلمان ما هیچ مسأله‌یی را غیر قابل بحث نمی‌دانستند. حتی مسأله توحید - که اساس و محور دین است - همواره محور مباحث کلامی بوده است. مثال بارز این امر، شبهه «ابن کمونه» است. آیا در تاریخ اسلام سراغ داریم که برای ابن کمونه به واسطه طرح شبهه‌اش حادثه سوء و یا مشکلی پیش آمده باشد. بله، بد اخلاقی‌های بعضی فقیهان ظاهر گرا را نسبت به عرفایی چون عین‌القضات یا سهروردی یا حلاج را نمی‌توان نادیده گرفته اما انصافاً اگر مسأله به شکل علمی مطرح شده باشد - مثل شبهه ابن کمونه و مانند اینها - براحتی قابل طرح بوده، نمونه دوم مناظرات محمد بن زکریای رازی با ابوحاتم رازی است. این دو عالم در آن زمان در برابر دیدگان مردم در مسأله‌ای فوق‌العاده حساس به نام نبوت در شهرری که قرن‌ها عاصمه جهان اسلام است با هم بحث کردند. کتب کلامی ما

فراوان حکایت از طرح شبهات و مباحث حساس دینی دارد. بنابراین بنده معتقدم صرف کلامی بودن، مطلبی را غیر قابل بحث نمی کند و در کلام ما هر مطلبی قابل بحث است.

[۸] سؤال: سخن در قابل بحث بودن یا نبودن نیست. بلکه سخن بر سر نوع بحث است، شما فرمودید که عالمان ما آنهایی که تعلق به نحله عقلی داشتند دو دلبر داشتند. اگر کسی دو دلبر داشته باشد و یکی از دلبرها یش دین باشد آیا می تواند فارغ از دین وارد گفت و گوی کاملاً عقلی شود؟

جواب: بله! من شبیه این را در مباحث فقهی خودمان ذکر می کنم. فقهای ما کسانی همچون مرحوم شیخ انصاری ابتدا يك بحث آزاد را طرح می کردند و در آن بنابر قواعد عقلی پیش می رفتند و در نهایت می گفتند «هذا ما يقنضی القواعد» یعنی این چیزی است که قواعد اقتضای می کند و سپس وارد اخبار، روایات و اجماع شده و حتی بعضاً نتایج این دورا یکسان و يك سو نمی یافتند می گفتند که اگر اجماع نبود، حق همین بود اما چه کنم که اجماع هست. یعنی صرف اینکه ما ادله نقلی داریم هرگز جلوی بحث عقلی را نگرفته، لذا من اینگونه بحث ها را شیوه فیلسوفانه و حکیمانه می دانم. به بیان دیگر، ما می توانیم اعتقاداتی داشته باشیم و در عین حال در يك بحث فیلسوفانه و حکیمانه شرکت کنیم. به نظر من بسیاری از عالمان بزرگ ما از این حیث روش و منش آنها حکیمانه بوده است.

[۹] سؤال: بر گردیم به تلقی شما از «گفت و گو». شما فرمودید گفت و گو دو تا مقوم دارد: یکی قابل بحث بودن موضوع و دیگری باور به اینکه تمام حق نزد یکی از طرفین نیست. آیا بنابر مبانی دینی دو شرط اساسی فوق می تواند در جامعه دینی محقق شود، یعنی هر امری را بتوان در معرض نقد و بحث و گفت و گو قرار داد و باور داشت که طرف مقابل هم نصیبی از حق برده است؟

جواب: اگر هر دو طرف عالم دین باشند، مشکلی نیست.

[۱۰] سؤال: اگر يك طرف عالم دین نباشد چه؟

جواب: اگر آن هم در رشته خود اهل نظر باشد، باز بحث می تواند مفید باشد. یعنی طرفین اهل علم باشند و در عرف جامعه علمی عالم محسوب شوند و به مسأله عالمانه نگاه کنند.

اگر اینطور باشد هر مسأله‌یی در اینجا قابل گفت و گو است.

[۱۱] سؤال: اما در جامعه دینی نگرانی‌هایی در این باره احساس می‌شود. این نگرانی گاه متوجه وحدت و قوام اجتماعی است و گاه متوجه روحیه و ایمان دینی. بدین معنا که در عرصه گفت و گو، تعاطی افکار و تنوع آرا و رواج نقادیها و طرح شبهات، به امر وحدت و وفاق اجتماعی و به روحیه و ایمان دینی آسیب می‌رسد. بر این نگرانی‌ها می‌توان پاره‌یی ملاحظات سیاسی را نیز افزود؛ اینکه اگر فلان حرف زده شود یا فلان امر زیر سؤال رود، دشمن بهره‌برداری خواهد کرد؛ لذا آن سخن به نوعی آب به آسیاب دشمن ریختن تلقی می‌شود. در هر حال، گفت و گو در يك خلاء صورت نمی‌گیرد. شرایط اجتماعی، مناسبات درون اجتماع، مناسبات بیرون جامعه دینی نیز مطرح است. به نظر شما چه باید کرد؟

جواب: قطعاً این نگرانی‌ها در جوامع دینی معاصر وجود داشته است.

اما اینکه چقدر این نگرانی‌ها بجاست، آن به نحوه تلقی ما از مردم، فرهنگ و از دین برمی‌گردد و در نهایت این نگرانی‌ها و تلقی‌ها نیز به نوعی معرفت شناسی برمی‌گردد. چنین افرادی غالباً مردم را نابالغ می‌دانند. معتقدند که برخی از مردم با شنیدن افکار مخالف از دین برمی‌گردند. یعنی بنیاد دین مردم را آنقدر ضعیف می‌دانند که به ساده‌ترین اشاره‌یی و تلنگری فرو می‌ریزد. آیا واقعاً چنین است؟ بعلاوه، اصولاً برای بنده این مسأله مطرح است که آیا در جهان معاصر می‌توان مردم را از وسایل ارتباط جمعی و از جریان افکار دور نگه داشت؟ ما تا چه میزان می‌توانیم دور جوامع حصار بکشیم و از پیش آمدن افکار مختلف جلوگیری کنیم. این افکار، خواه ناخواه در می‌رسند. شاید بتوان آن را به تأخیر انداخت اما هرگز نمی‌توان ممانعت کرد. لذا، در این میان، کاری که ناظران جامعه می‌توانند انجام دهند، هدایت گفت و گو هاست. اگر گفت و گو به شکلی منطقی، آشکارا و در متن جامعه مطرح نباشد، این نتیجه را خواهد داد که مطالب و اخبار به شکل خام و نپرداخته و نقادی نشده در کنج ذهن افراد ادامه پیدا کند. یعنی اگر اجازه عرضه اندیشه نبود، امکان نقد آن هم نخواهد بود و این باعث می‌شود هر فکر خامی - اعم از مخالف و موافق - خود را کامل ببندارد. در حالی که اگر مجال عرضه باشد، در يك جو سالم علمی مورد نقادی جدی قرار

خواهد گرفت و چه بسیار نقاط ضعف و قوتش آشکار شود. یعنی برای مشخص کردن ضعف افکار نیز راهی جز گفت و گو و آزادی بیان نداریم. مانعان و مخالفان گفت و گو، نوعاً افرادی هستند که از نوعی ضعف علمی رنج می‌برند و نگران آنند که اگر باب گفت و گو باز شود، ضعفشان آشکار خواهد شد.

بعبارت دیگر، وقتی شما در يك مسابقه، خوف از شکست در مقابل رقیب دارید، بازی و مسابقه یکنفره برگزار می‌کنید و در يك مسابقه یکنفره شما همیشه پیروزید. در مونولوگ، همیشه گوینده برنده است. مردم وقتی فقط «گوش» باشند و مآدها، امکان نقد پیش نمی‌آید و مایکجانبه نزد قاضی رفته‌ایم. نه نواقص سخن ما مشخص می‌شود و نه مردم از تضارب آرا بهره می‌برند. بنابراین، بنده معتقدم این يك نوع تلقی از دین، جامعه و مردم است و این نوع تلقی در جامعه دینی تا حدی وجود دارد. اما باید پرهیز کنیم که آن را به دین نسبت دهیم. این يك برداشت سطحی از دین است.

در این باره از مرحوم مطهری سخن شنیدنی به یاد دارم. ایشان در وصایای خود به جوانان، در اوایل انقلاب، می‌گفتند: هرگز نپندارید که اسلام با ممانعت از آزادی بیان رشد کرده است. رشد اسلام همواره همگام با آزادی بیان بوده است،^۱ کسی که قوت علمی دارد، باید از گفت و گو استقبال کند. چون در يك بحث آزاد و در يك گفت و گو است که قوت افکار و اقوال و عقاید عیان می‌شود و الا اگر فکر کنیم که حق مطلق پیش ماست - که این توهمی بیش نخواهد بود - هرگز باب گفت و گو در جامعه باز نخواهد شد.

اما درباره سوء استفاده دشمن اصولاً این منطق سوء استفاده دشمن، منطقی است که می‌تواند جلوی بسیاری از مسائل را بگیرد. ما منکر سوء استفاده دشمن نیستیم، اما دشمن زمانی می‌تواند سوء استفاده کند که جامعه بیمار و ضعیف باشد. اما اگر جامعه قوی باشد و ما کوشش کرده باشیم فرهنگ عمومی جامعه را ارتقاء ببخشیم، در يك فرهنگ رشید و در يك جامعه رشید، دشمن هیچ غلطی نمی‌تواند بکند. کسانی که زیاده از حد مسأله توطئه‌ها و ترندهای دشمن را مطرح می‌کنند جامعه خود را غیر رشید می‌پندارند. ما قبول داریم که

۱. پیرامون انقلاب اسلامی، صفحه ۱۹.

جامعه ما هنوز جای فراوانی برای رشد کردن دارد اما جامعه يك شبهه رشید نمی شود. آنچه که باعث رشید شدن جامعه می شود گفت و گو است. یعنی اگر بخواهیم جامعه به بلوغ برسد و بهتر از این که هست، بشود باید در عرصه فرهنگی مجال گفت و گو را فراهم کنیم. امنیت گفت و گو را تأمین کنیم. مسأله امنیت گفت و گو بسیار مهم است. گفت و گو در يك جامعه ناامن هرگز پا نمی گیرد.

[۱۲] سؤال: با سخنان شما ما به وادی ضرورت گفت و گو کشیده شدیم. از ضرورت گفت و گو دو تلقی می توان داشت. تلقی نخست اینکه گفت و گو از آن جهت ضرورت دارد که فقدان آن ممکن است عوارض نامطلوبی را در پی داشته باشد. ما خودمان را محتاج آن نمی بینیم. لکن اگر کسانی بر آن اصرار می ورزند برای پرهیز از بروز عوارض نامطلوب، بر آن مهر بلامانع بزنیم. تلقی دیگر اینکه ما طالب گفت و گو باشیم از آن رو که خواهان گشودن گره های فرهنگی و جامعه هستیم. این تلقی دوم ناظر است به اصل حاجت به رأی و نقد دیگران. به نظر شما کدام تلقی با مبانی دینی سازگار است.

جواب: حضرت علی (ع) در نامه اش به مالك اشتر توصیه می کند که حاکم، بشر است و بر جبین مسائل علامت حق نهاده نشده است که تو بلافاصله با دیدن آن، حقانیتش را دریابی.^۱ لذا امکان خطا پیش می آید. نتیجه این سخن این است که کسی حق مطلق نیست و لازمه بین این نتیجه این است که فضایی ایجاد شود که در آن بتوان حق را از باطل تشخیص داد. به عبارت دیگر، به هیچ وجه بحث «مباح است» و یا «بهتر است» در میان نیست. بلکه ما نیازمند بحث آزاد و گفت و گو هستیم. بحث آزاد به ویژه در جامعه دینی يك ضرورت است و هر قدر این امر به تعویق افتد نتیجه بی جز بدسیما کردن و بدجلوه دادن دین نخواهد داشت. مرحوم میرزای نائینی در کتاب بسیار ارزنده «تنبیه الامه و تنزیه المله» نکات ارزشمندی آورده است. در میان فقیهان معاصر اولین کسی که در جامعه ما از واژه «استبداد دینی» سخن به میان آورده است، ایشان هستند و توضیح جدی در این باره

۱. نهج البلاغه، نامه ۵۳: «وانما الوالی بشر لا یعرف ماتواری عنه الناس به من الامور، ولیست علی الحق سمات تعرف بها ضروب الصدق من الکذب.»

داده‌اند.^۱ آنچه که می‌تواند از چهره قدسی دین تهمت استبداد را بزدايد، باب کردن و رواج گفت و گو است. گفت و گو باعث می‌شود مسائل پخته‌تر شود، جامعه رشیدتر شود. به علاوه با حصول قوت فرهنگی جامعه، توطئه‌های دشمنان نیز در نطفه خفه شود. ما این را در نظر داشته باشیم که میزان اعتلای هر جامعه‌یی به نوع و تعدد مسائلی است که در آن جامعه مطرح می‌شود. آنچه که در جامعه مورد گفت و گو واقع می‌شود باید به نحوی مورد وفاق عالمان نباشد. در مورد مسائل مورد وفاق گفت و گو معنا ندارد. همچنین باور کنیم که اختلاف علما قطعاً رحمت است. جامعه‌ایی که در آن اختلاف نظر علمی نباشد، آن جامعه مرده است. اگر ما بخواهیم اجازه بدهیم جامعه نفس بکشد، نفس کشیدن آن به مباحثی است که در آن جامعه مطرح می‌شود. البته همه اینها باید در چهارچوب علمی صورت بگیرد. چون تنها چیزی که برای گفت و گو ضابطه تعیین می‌کند، علم است و ضوابط علمی به معنای عام. معتقدم اگر دین در يك گفت و گوی آزاد شرکت کند، آنکه سر بلند بیرون می‌آید، دین است. ما به کالای فرهنگی خود اطمینان داریم، ما اگر معتقد باشیم که «الحق من ربك فلا تكونن من الممترین»^۲ در هر داد و ستدی شرکت خواهیم کرد و این امید را خواهیم داشت که سر بلند و پیروز بیرون بیاییم.

[۱۳] سؤال: معمولاً پشت سر بحث از ضرورت، پای بحث موانع هم به میان می‌آید. در عرصه گفت و گوهایم آن می‌رود که طرفین گفت و گو در معرض تهمت بدبینی، الحاد، کفر یا ارتداد قرار گیرند. در يك جامعه دینی گاه صاحبان يك تلقی، تلقی‌های دیگر را دینی نمی‌دانند و به اتهام التقاط یا تحجر و یا... آن را طرد می‌کنند.

جواب: این نکته بسیار مهمی است. امیر المومنین علی (ع) فرمایشی دارند که در «آخر اللواء الکی»^۳ یعنی آخرین راه درمان داغ کردن است. تهمت کفر و ارتداد و استفاده کردن از این حربه، به منزله آخرین حربه است نه اولین حربه.

۱. تنبيه الامه و تنزيه الملة، میرزا محمدحسین غروی نائینی، با مقدمه و یادداشت‌های سید محمود طالقانی، ص ۱۰۸، ۱۲۵، ۶۰، ۲۷ و ۶۲.

۲. البقره، ۱۴۷.

۳. نهج البلاغه، خطبة ۱۶۸.

بعضی به خاطر ضعف بنیه علمی وضعیت فرهنگی به جای اینکه آخرین حربه‌شان باشد، اولین حربه‌شان می‌شود، اصولاً زمانی به این حربه‌ها تمسک می‌شود که از استدلال فرومانده باشند.

گیریم که فردی را نسبت ارتداد دهیم. آیا فکر می‌کنید امروزه بتوان با یک چنین حربه‌یی، فکری را ساقط کرد. سخن ناظر به مباحث علمی است و گر نه کسانی که با نیت سویی فی‌المثل به تمسخر مقدسات دینی اقدام کنند، از حیطه بحث خارج است. بحث ما این است که اگر من سلیقه و برداشت شمارا در مسائل علمی نمی‌پسندم باید ضعف آن را نشان دهم نه اینکه بلافاصله شمارا متهم بکنم.

تاریخ فکر دینی نشان می‌دهد که بسیاری از تلقی‌ها که در گذشته موجب اتهام ارتداد یا بددینی و... می‌شد بعدها مورد وفاق اهل دین قرار گرفته است. بسیاری از متفکران از قبیل ابن سینا، ملاصدرا به واسطه مطالبی که امروز مورد وفاق اهل حکمت است، متهم به ارتداد شده‌اند. در گذشته تلقی ملاصدرا از وحدت وجود کفر محسوب شده است، اما امروز با مبنای ملاصدرا به سراغ تفسیر قرآن می‌روند و به آن مباحثات می‌کنند. اگر ما دید تاریخی نسبت به اندیشه دینی داشته باشیم ملاحظه خواهیم کرد که بعضی مسائل در زمان خود خارج از دین تشخیص داده شده در حالی که در زمان دیگر، داخل دین. به علاوه از دید استفاده از این گونه اتهامات و برچسب‌ها، علامت بیماری جامعه است.

بیماری فرهنگی علائمی دارد. همانطور که بیماری‌های عادی انسان علاماتی ظاهری همچون جوش زدن، تب، تاول و... جوشهای فرهنگی نیز این برچسب‌هاست. لذا باید نحوه‌یی از سلامت فکری را ایجاد کرد که در آن به شکل طبیعی بتوان آرا و اندیشه‌ها را طرح کرد و نقصان آن را هم مشخص و معین کرد. من بعضاً مایلیم بعضی از مطالب و مقالات منتشر شده را نقد کنم اما از این واهمه دارم فردی که مورد نقد قرار بگیرد به موجب این نقد از حوزه دین خارج شمرده شود و این نگرانی موجب پرهیز از نوشتن می‌شود، در حالی که اگر زمینه مساعد باشد این امور طبیعی تلقی می‌شود.

[۱۴] سؤال: آخرین سؤالی که مطرح می‌کنم، رابطه حاکمیت دینی و اندیشه است. هر حکومتی به ایدئولوژی خاصی تکیه دارد. و حکومت دینی برخاسته از یک تلقی و

برداشتی از دین است. طرح و نقد تلقی‌های گوناگون از دین در ذیل يك حاکمیت دینی چگونه امکان‌پذیر است.

جواب: امیرالمومنین علی (ع) شیوه‌یی داشتند با خوارج که الگوی بسیار مناسبی است. تازمانی که خوارج دست به شمشیر نبرده بودند و صرفاً سخن می‌گفتند با وجود سخنان تند آنان، حضرت صرفاً بحث علمی می‌کردند، آن‌هم در مجامع عمومی.^۱ شما بسیاری از آن صحنه‌های برخورد کلامی را در خود نهج البلاغه ملاحظه می‌کنید.^۲ من همگان را به آشنایی جزئی با تاریخ حکومت علی (ع) فرامی‌خوانم. یکی از درس‌هایی که ما از این اسوه‌های جاوید الهی می‌گیریم این است که حضرت علی (ع) زمانی که در مسند قدرت بود هرگز اجازه نداد، قدرت او پشتوانه قوت فکری‌اش محسوب شود. به عبارت دیگر، قوت فکری يك مطلب است، قدرت سیاسی مطلبی دیگر. جبران ضعف فکری با قدرت سیاسی، بزرگترین جفا به اندیشه دینی است. مسئولان نظام‌های دینی قطعاً بر داشتهایی از دین دارند و باید کوشش شود این برداشتها در مجامع علمی قوت علمی و حاکمیت علمی پیدا کند. برداشتی که با پشتوانه قدرت سیاسی سیطره پیدا کند، با از بین رفتن آن قدرت سیاسی، به سادگی از صحنه رخت بر خواهد بست.

[۱۵] سؤال: اینجا يك بحثی مطرح است و آن اینکه ما هیچ وقت تفکر محض نداریم. هر تفکری لوازم و نتایج سیاسی - اعم از مطلوب و نامطلوب - دارد. ما از جامعه خودمان مشاهده می‌کنیم پاره‌یی در عرصه تفکر دآوری سیاسی می‌کنند و از دیگر سو، مشاهده می‌کنیم بعضاً کسانی در مسیر تفکر سیاست زده می‌شوند یعنی اغراض سیاسی روند منطقی عقلی تفکر را تحت الشعاع خود قرار می‌دهد. به نظر جنابعالی چگونه می‌توان سلامت جریان تفکر در جامعه را تأمین کرد؟

جواب: اگر در جامعه‌ایی افعال سیاسی سامان پیدا کند، این مشکل مرتفع خواهد شد. در جامعه‌یی که هنوز فعل سیاسی در آن تعریف نشده خود به خود هر فکری و

۱. رجوع کنید به: استاد مطهری، جاذبه و دافعه علی (ع)، ص ۱۴۳؛ سیری در سیره ائمه اطهار (ع)، مقاله مشکلات علی (ع)، ص ۳۶ و ۳۸.

۲. از جمله رجوع کنید به خطبه ۲۱۶ نهج البلاغه.

گفت و گویی بر چسب سیاسی خواهد خورد. همه انسانها در افعالشان به نحوی غرض دارند البته به معنای عام کلمه، باید کوشش کنیم غرضها آشکار و قانونی باشد. نیت‌ها را تنها خدا می‌داند، جای خدا ننشینیم. کوشش کنیم در چارچوب قانون سخن بگوییم. اگر فعل غیرقانونی انجام شود باید با آن برخورد قانونی کرد. و اگر غیرقانونی نبود در آن صورت در يك بحث علمی نشان دهیم که فلان سخن یا گفت و گو لوازم و نتایج ناصواب سیاسی دارد.

[۱۶] سؤال: اگر نکته خاصی مانده است، بفرمایید.

جواب: می‌خواستم ذکر خیری از امام راحل (ره) بکنم. ایشان در سال آخر عمر شریفشان اظهار خوشحالی می‌کردند از اینکه بسیاری از مباحث فکری فرهنگی که تا دیروز در لای کتابهای علمی محصور بود، به میان مردم و دقیقاً به روزنامه‌ها کشیده شده است. ایشان حدود پنج یا شش مسأله مبتلا به را ذکر فرمودند از جمله: حکومت اسلامی، آزادی، زنان، هنر اسلامی^۱، ملاحظه می‌کنیم که متفکری چون امام خمینی (ره) از مطرح شدن این گونه مسائل در میان مردم اظهار خوشحالی می‌کردند. این شیوه را اگر ما بتوانیم ادامه دهیم و جراید ما محلی برای تضارب آراء باشند، فی الواقع به این فرمایش امیر المومنین (ع) جامه عمل پوشانده‌ایم که حقیقت در تضارب آراء متولد می‌شود.^۲

۱. صحیفه نور، ج ۲۱، ص ۴۶.

۲. «اضرِبوا بعض الرأى ببعض يتولد منه الصواب»، امخضوا الرأى مخض السقاء ينتج سدید آراء. غرر الحکم و در الکلم، شماره ۲۵۶۷ و ۲۵۶۹.

فهرست تفصیلی مطالب

مقدمه

۹

بخش اول: مقالات فلسفی - کلامی

- ۱- مقام عقل در اندیشه شیخ مفید ۱۵
- ۱- مقام عقل در مباحث نظری و اعتقادی ۲۰
- ۱-۱. ماهیت عقل ۲۰
- ۱-۲. اعتبار ادراکات و دلائل عقلی ۲۳
- ۱-۳. قلمرو عقل ۳۲
- ۱-۴. تعارض دلائل عقلی و نقلی ۳۳
- ۱-۵. شیخ مفید و خردستیزان شیعه ۳۶
- ۱-۶. شیخ مفید و خردگرایان عصر وی ۳۹
- ۱-۷. آراء مفید در بحث علم و ادراک ۴۰
- ۲- قلمرو عقل در احکام شرعی ۴۱
- ۲-۱. عقل به عنوان دلیل شرعی ۴۱
- ۲-۲. شیخ مفید و مستقلات عقلیه ۴۴
- ۲-۳. شیخ مفید و تمسک به غیر مستقلات عقلیه ۴۷
- ۲-۴. شیخ مفید و فهم عقلانی ۴۸
- ۲-۵. شیخ مفید و اصول عملیه عقلیه ۴۹

۵۰. ۲-۶. شیخ مفید و قیاس فقهی
۵۰. ویژگی‌های اساسی سیمای عقلانی تفکر شیخ مفید
۵۵. ۲- اندیشه‌های جدید و ارزش تفکر فلسفی صدر المتألهین
۵۶. ۱- اهمیت تفکر فلسفی صدر المتألهین شیرازی
۶۶. ۲- اندیشه‌های جدید صدر المتألهین شیرازی
۷۲. ۳- نگاهی به سرگذشت ملا صدرا در کتاب تاریخ فلاسفه ایرانی
۸۰. ۴- بررسی نکاتی از مقدمه تاریخ فلاسفه ایرانی
۸۶. چکیده بحث
۸۹. ۳- عقل و دین از نگاه محدث و حکیم
۹۶. ۱- نگرشی به آراء علامه مجلسی
۹۶. ۱-۱. عقل
۹۷. ۱-۲. منبع اخذ مسائل اعتقادی
۹۷. ۱-۳. فهم قرآن کریم
۹۸. ۱-۴. مسأله تحریف قرآن
۹۹. ۱-۵. اجماع
۱۰۰. ۱-۶. سنت
۱۰۰. ۱-۷. میزان اعتبار روایات
۱۰۱. ۱-۸. علم حدیث
۱۰۱. ۱-۹. تقدّم نقل بر عقل
۱۰۲. ۱-۱۰. سطح واحد روایات
۱۰۳. ۱-۱۱. مذمت فلسفه
۱۰۴. ۱-۱۲. مذمت تصوّف
۱۰۴. ۱-۱۳. مجرد
۱۰۵. ۱-۱۴. تفکرات ممنوعه
۱۰۵. ۱-۱۵. تأویل روایات
۱۰۶. ۲- نگرشی به آراء علامه طباطبائی
۱۰۶. ۲-۱. حجیت عقل
۱۰۸. ۲-۲. عدم حجیت خبر واحد در اعتقادات
۱۰۹. ۲-۳. قرآن مأخذ اساسی تفکر اسلامی

۱۱۰. ۲-۴. صیانت قرآن کریم از تحریف
۱۱۰. ۲-۵. عدم اعتبار اجماع در اعتقادات
۱۱۱. ۲-۶. جایگاه احادیث در اندیشه دینی
۱۱۳. ۲-۷. علم حدیث و معارف الهی
۱۱۴. ۲-۸. مراتب مختلف معانی اخبار
۱۱۵. ۲-۹. تعارض عقل و نقل
۱۱۸. ۲-۱۰. جایگاه فلسفه در اندیشه دینی
۱۲۰. ۲-۱۱. جایگاه عرفان در اندیشه دینی
۱۲۲. ۲-۱۲. مسأله تقلید در دیدگاه علامه
۱۲۲. ۲-۱۳. آزادی تفکر و مسأله مجردات
۱۲۳. ۲-۱۴. نکته‌سنجی‌های علامه طباطبائی
۱۲۴. ۳-۱. نسبت عقل و دین در عرصه‌های مختلف
۱۲۴. ۳-۲. اخباریگری و حس‌گرایی در مواجهه با عقلانیت
۱۳۱. ۴- عیار نقد در منزلت عقل
۱۳۲. ۱- نگاهی به مبانی معرفت‌شناختی در اندیشه علامه مجلسی
۱۳۲. ۱-۱. جایگاه عقل در اندیشه مجلسی
۱۳۳. ۱-۱-۱. مراد مرحوم مجلسی از عقل
۱۳۶. ۱-۱-۲. مجلسی و احکام عقل نظری
۱۳۸. ۱-۱-۳. بی‌اعتباری ادراکات عقل نظری در نزد علمای اخباری
۱۴۰. ۱-۱-۳-۱. شواهد بی‌اعتباری عقل در اندیشه علامه مجلسی
۱۵۰. ۱-۱-۳-۲. سید نعمه‌الله جزایری و مقام عقل
۱۵۳. ۱-۱-۳-۳. شیخ حرّ عاملی و مقام عقل
۱۵۶. ۱-۱-۴. علامه مجلسی و احکام عقل عملی
۱۵۸. ۱-۲. علامه مجلسی و مجردات
۱۶۳. ۱-۳. نحوه نگرش علامه مجلسی به احادیث
۱۶۵. ۲- لزوم تنقیح تفکر دینی
۱۶۵. ۲-۱. میزان ساحت‌های مختلف دین
۱۶۹. ۲-۲. سنت نقد در حوزه‌های علوم دینی

- ۱۷۱ ۲-۳. فلسفه اسلامی و دفاع از دیانت
- ۱۷۱ ۲-۴. دو جنبه آثار علامه مجلسی
- ۱۷۲ ۲-۵. بقایای اندیشه اخباری گری در عصر ما
- ۱۷۵ ۵- منزلت فلسفی قاضی سعید قمی
- ۱۷۵ ۱- تفسیر متون دینی در مدرسه حکمت متعالیه
- ۱۷۷ ۲- احوال قاضی سعید قمی
- ۱۸۰ ۳- آثار قاضی سعید قمی
- ۱۸۴ ۴- آراء خاص قاضی سعید قمی در فلسفه
- ۱۸۸ ۵- نقد آراء فلسفی قاضی سعید قمی
- ۱۹۱ ۶- نگاهی اجمالی به شرح توحید صدوق
- ۱۹۳ ۶- ارزیابی سازگاری پوزیتیویسم و متافیزیک
- ۱۹۳ ۱- نیوتن پوزیتیویست
- ۱۹۴ ۱-۱. پوزیتیویسم چیست؟
- ۱۹۸ ۱-۲. ممیزات پوزیتیویسم
- ۱۹۹ ۱-۳. ویژگی های پوزیتیویسم منطقی
- ۲۰۰ ۱-۴. نیوتن و پوزیتیویسم
- ۲۰۳ ۱-۵. نیوتن پوزیتیویست
- ۲۰۴ ۱-۶. صفات علمای پوزیتیویست
- ۲۰۵ ۱-۷. نقد استناد پوزیتیویست به نیوتن
- ۲۰۷ ۲- ناگزیری از متافیزیک
- ۲۰۷ ۱-۲. علوم تجربی و متافیزیک
- ۲۱۲ ۲-۲. سه نوع اندیشه متافیزیکی در افکار نیوتن
- ۲۱۴ ۲-۳. ناگزیری از متافیزیک در اندیشه علمی معاصر
- ۲۱۶ نتایج بحث

بخش دوم: کتابشناسی های توصیفی- فلسفی

- ۲۲۳ ۷- کتابشناسی توصیفی نخستین حکیم مسلمان
- ۲۲۳ مقدمه
- ۲۲۴ ۱- امتیازات کندی

- ۲۲۷ ۲- آثار کندی در گستره تاریخ
- ۲۲۸ ۳- کندی شناسی
- ۲۲۹ ۴- کتابشناسی توصیفی کندی
- ۲۳۰ بخش اول: آثار کندی
- ۲۳۰ ۱- مجموعه‌ها
- ۲۳۱ ۲- آثار منتشر شده کندی
- ۲۳۸ ۳- آثار مخلوط و منتشر نشده کندی
- ۲۳۹ بخش دوم: در باره کندی
- ۲۳۹ ۱- مکتوبات سنتی عربی در باره کندی
- ۲۴۰ ۲- تئنگاری‌های جدید عربی در باره کندی
- ۲۴۱ ۳- مقالات عربی در باره کندی
- ۲۴۴ ۴- مقالات و رساله‌های فارسی در باره کندی
- ۲۴۴ ۵- مکتوبات غربی در باره کندی
- ۲۴۹ ۸- کتابشناسی ابن سینا
- ۲۴۹ مقدمه
- ۲۵۰ ۱- کتابشناسی‌های ابن سینا
- ۲۵۲ ۲- بایسته‌های مجموعه آثار ابن سینا
- ۲۵۴ ۳- فهرست آثار ابن سینا
- ۲۵۶ ۱- آثار منتشر شده ابن سینا
- ۲۵۶ ۱-۱. مجموعه‌های منتشر شده از رسائل شیخ‌الرئیس
- ۲۶۰ ۱-۲. فهرست آثار منتشر شده شیخ‌الرئیس
- ۱-۳. فهرست آثار منتشر شده مشکوک و آنچه نسبت آنها به شیخ مسلماً باطل است، یا جزئی است از مصنفات دیگر ابن سینا
- ۲۷۷
- ۲۸۴ ۲- فهرست آثار معتبر مخلوط ابن سینا که هنوز مطلقاً به طبع نرسیده است
- ۲۸۷ ۹- کتابشناسی توصیفی فلسفه اشراق
- ۲۸۷ ۱- مقدمه
- ۲۸۷ ۱-۱. جایگاه فلسفه اشراق در فلسفه اسلامی
- ۲۸۹ ۱-۲. طبقه‌بندی حکیمان اشراقی
- ۲۹۳ ۱-۳. سهروردی در گستره پژوهش

- ۲۹۶ ۱-۴. طبقه‌بندی آثار شیخ اشراق
- ۲۹۹ ۱-۵. کتابشناسی توصیفی فلسفه اشراق
- ۳۰۰ ۲-۱. آثار منتشر شده فلسفه اشراق
- ۳۰۰ ۲-۲. مجموعه‌های منتشر شده از آثار سهروردی
- ۳۰۳ ۲-۲. آثار منتشر شده شیخ اشراق
- ۳۰۸ ۲-۳. شرح‌ها و تعلیقه‌های منتشر شده بر کتب سهروردی
- ۳۱۰ ۲-۴. دیگر متون منتشر شده فلسفه اشراق
- ۳۱۱ ۲-۵. کتابها و مقالات منتشر شده عربی و فارسی درباره فلسفه اشراق
- ۳۱۱ اول: کتابها و مقالات عربی
- ۳۱۲ دوم: کتابها و مقالات فارسی
- ۳۱۸ ۳-۱. آثار منتشر نشده فلسفه اشراق
- ۳۱۸ ۳-۲. آثار منتشر نشده سهروردی
- ۳۲۲ ۳-۲. دیگر کتب منتشر نشده فلسفه اشراق
- ۳۲۲ الف: شروح منتشر نشده آثار سهروردی
- ۳۲۴ ب: دیگر کتب منتشر نشده فلسفه اشراق
- ۳۲۷ ۱۰- مجموعه آثار علامه طباطبائی
- ۳۲۷ ۱- مقام علمی علامه طباطبائی
- ۳۲۸ ۲- آثار منتشر نشده عربی علامه
- ۳۳۰ ۳- آثار منتشر شده فارسی علامه
- ۳۳۳ ۴- آثار منتشر شده علامه
- ۳۳۴ ۵- مجموعه آثار علامه طباطبائی در بونه نقد
- ۳۴۰ ۶- بایسته‌های مجموعه آثار علامه

بخش سوم: بررسی اجمالی کتب فلسفی

- ۳۴۳ ۱۱- نگاهی گذرا به چهار رساله فارابی
- ۳۴۷ ۱۲- تأملی کوتاه در مباحثات ابن سینا
- ۳۵۱ ۱۳- گزارش ابوالعباس لوکری از فلسفه مشاء
- ۳۵۱ ۱- احوال و آثار لوکری
- ۳۵۵ ۲- لوکری و بیان الحق

- ۳۶۰ ۳- تصحیح الهیات بیان الحق در بوته نقد
- ۳۶۵ ۱۴- نگاهی به بانیه میرفندرسکی
- ۳۶۵ ۱- جایگاه فلسفی و آثار میرفندرسکی
- ۳۶۷ ۲- قصیده بانیه میرفندرسکی
- ۳۶۹ ۳- شرحهای بانیه میرفندرسکی
- ۳۷۳ ۱۵- سیری گذرا در رسائل فیض کاشانی
- ۳۷۷ ۱۶- نگاهی دوباره به منظومه حکیم سبزواری
- ۳۸۳ ۱۷- فلسفه مظفر
- ۳۸۷ ۱۸- دیدگاههای مطهری در حرکت و زمان

بخش چهارم: گفت و گوهای فلسفی- کلامی

- ۳۹۵ ۱۹- مبانی اصلاح ساختار آموزشی حوزههای علمیه
- ۳۹۵ ۱- ضرورت برنامه ریزی صحیح و درازمدت
- ۳۹۸ ۲- ضرورت تخصصی شدن علوم
- ۳۹۹ ۳- ضرورت بررسی و اصلاح کتب درسی
- ۴۰۲ ۴- آگاهی از بررسیهای جهانی در معارف اسلامی
- ۴۰۲ ۵- توجه به تمام علوم اسلامی
- ۴۰۵ ۶- لزوم پرداختن به مسائل جدید کلامی
- ۴۰۶ ۷- طرُق پربارتر و عمیقتر کردن فقه
- ۴۱۱ ۲۰- جایگاه حوزه و علوم اسلامی در عصر حاضر
- ۴۱۱ تعریف علوم اسلامی
- ۴۱۲ وظیفه و رسالت حوزه
- ۴۱۵ کمال مطلوب کارکرد حوزه علوم اسلامی
- ۴۱۷ جایگاه حوزه در میان مراکز علمی داخل و خارج
- ۴۱۸ علل عدم ارتباط حوزه شیعه با حوزههای علمیه دیگر مذاهب و ادیان
- ۴۲۰ جایگاه فقه در علوم و معارف اسلامی
- ۴۲۳ علل سیطره فقه بر حوزه علوم اسلامی
- ۴۲۴ فلسفه اسلامی در حوزه
- ۴۲۵ نقش فراگیری علوم جدید در فهم مسائل فلسفی

- ۴۲۶ وضعیت علم کلام در حوزه
- ۴۲۹ ۲۱- تأملی در فلسفه و کلام اسلامی معاصر
- ۴۲۹ تعریف علم کلام
- ۴۳۰ میزان مداخلیت عقل در علم کلام
- ۴۳۱ اجزاء بخش عقلانی کلام
- ۴۳۱ مقایسه فلسفه و کلام
- ۴۳۳ روش فلسفی حکمت متعالیه
- ۴۳۴ جایگاه برهان در حکمت متعالیه
- ۴۳۶ تفکیک مقام گردآوری و مقام داوری در حکمت متعالیه
- ۴۳۷ جایگاه مقام گردآوری در تعقل
- ۴۳۷ عدم تقید فیلسوف در مقام گردآوری
- ۴۳۸ ضابطه فلسفی بودن يك مسأله داوری عقلانی است.
- ۴۳۹ مراد از فلسفه اسلامی
- ۴۴۱ پسوندهای مجازی در فلسفه‌ها
- ۴۴۲ رابطه فلسفه با دین، علوم تجربی و علوم انسانی
- ۴۴۳ دادوستد فلسفه موجود با دیگر علوم
- ۴۴۳ فلسفی بودن غیر از حق بودن است
- ۴۴۴ مقایسه کلام قدیم و کلام جدید
- ۴۴۹ کلام جدید و دین پژوهی
- ۴۵۰ تفاوت فلسفه دین و کلام جدید
- ۴۵۴ کلام جدید و فلسفه علم
- ۴۵۵ علل پیدایش کلام جدید
- ۴۵۶ تأثیرات علوم تجربی در پاره‌ای مسائل فلسفی و کلامی
- ۴۵۷ مقایسه اجمالی فلسفه اسلامی و فلسفه معاصر غرب
- ۴۶۱ ۲۲- گفت و گواز منظر مبانی دینی
- ۴۶۱ گفت و گو چیست؟
- ۴۶۲ فرهنگ دینی، منولوگ و دیالوگ
- ۴۶۳ تأثیر فلسفه و عرفان در گفت و گو
- ۴۶۴ فقه و گفت و گو

-
- | | |
|-----|----------------------------------|
| ۴۶۵ | جایگاه عقل در گفت و گو |
| ۴۶۵ | علم کلام و گفت و گو |
| ۴۶۶ | گفت و گو و دودلبر عقل و دین |
| ۴۶۶ | شرایط طرفین گفت و گو |
| ۴۶۷ | گفت و گو علامت بلوغ فرهنگی جامعه |
| ۴۶۹ | ضرورت گفت و گو |
| ۴۷۰ | موانع گفت و گو |
| ۴۷۱ | حکومت دینی و گفت و گو |
| ۴۷۲ | طرق تأمین سلامت فکری جامعه |
| ۴۷۳ | امام و گفت و گو |

به همین قلم

■ فلسفه و کلام:

۱. مجموعه مصنفات حکیم مؤسس آقا علی مدرّس طهرانی، جلد اول: تعلیقات الاسفار، ۷۸۲ صفحه؛ جلد دوم: رسائل و تعلیقات، ۵۷۸ صفحه؛ جلد سوم: رسائل فارسی، تقریظات، قطعات، تعلیقات نقلیه، تقریرات و مناظرات، ۵۷۷ صفحه، انتشارات اطلاعات، ۱۳۷۸.

۲. مأخذ شناسی علوم عقلی، با همکاری محمد نوری، ۳ جلد، انتشارات اطلاعات، ۱۳۷۹، ۳۴۱۸ صفحه.

■ اندیشه سیاسی:

۳. نظریه های دولت در فقه شیعه، اندیشه سیاسی در اسلام (۱)؛ نشری، ۱۳۷۶، چاپ هفتم، ۱۳۸۷، ۲۲۳ صفحه.

نظریات الحکم فی الفقه الشیعی (بحوث فی ولایة الفقیه)، بیروت، دار الجدید، ۲۰۰۰ میلادی، ۲۰۶ صفحه.

۴. حکومت ولایتی، اندیشه سیاسی در اسلام (۲)؛ نشری، ۱۳۷۷، چاپ پنجم، ۱۳۸۷، ۴۴۳ صفحه.

۵. بهای آزادی، دفاعیات محسن کدیور در دادگاه ویژه روحانیت، به کوشش زهرارودی (کدیور)، نشری، ۱۳۷۸، چاپ پنجم، ۱۳۷۹، ۲۴۸ صفحه.

۶. دغدغه های حکومت دینی، نشری، ۱۳۷۹، چاپ دوم، ۱۳۷۹، ۸۸۳ صفحه.

۷. سیاست نامه خراسانی (قطعات سیاسی در آثار آخوند ملا محمد کاظم خراسانی صاحب کفایه)، مجموعه منابع پیشگامان اسلام سیاسی در ایران معاصر (۱)، انتشارات کویر، ۱۳۸۵، ۴۲۳ صفحه. ■ در دست انتشار:

۸. حق الناس (اسلام و حقوق بشر)

۹. کتاب شناسی جامع آثار ابن سینا

۱۰. زمان در فلسفه اسلامی

۱۱. حکیم مؤسس (سیری در ابتکارات فلسفی آقا علی مدرّس طهرانی)

۱۲. حکومت انتصابی، اندیشه سیاسی در اسلام (۳)

۱۳. الحکومة الولاية، ترجمه سید مصطفی مطبوعه چی اصفهانی و سید مهدی الامین

۱۴. شریعت و سیاست

۱۵. سیاست نامه نائینی، مجموعه منابع پیشگامان اسلام سیاسی در ایران (۲)

۱۶. مکتب سیاسی خراسانی

