

انتقال علوم یونانی به عالم اسلام

محمد علی جاودان

دوران بنی امیه

پایه‌های دولت اموی بر برتری عرب بر عجم و یک تبعیض نژادی افراطی نهاده شده بود،^۱ و به دلیل این تعصب بیشتر توجه آن به احیای میراث‌های جاهلیت عرب بود، و به اسلام و گسترش معارف آن و دانش‌های این جهانی نمی‌اندیشید؛ در واقع هر دولت و قدرتی برای اینکه پایدار بماند، برای توجیه قدرت خویش به یک فلسفه نیاز دارد. امویان به اسلام اعتقاد چندانی نداشتند، و آن را توجیه‌کننده حکومت خویش نمی‌دیدند؛ بنابراین این فلسفه توجیهی را در قومیت و عربیت و تعصب عربی جستجو نموده، آن را پایه قرار داده، ترویج می‌کردند. بنابراین توجه به اسلامیت و اسلامیات، یا حتی علم و دانش دنیای و ترجمه و تدوین کتاب‌های علمی در این دوران بسیار اندک و ناچیز بود. تنها در عصر عمر بن عبدالعزیز توجهی به جمع‌آوری حدیث شد و با مرگ او خاتمه یافت؛ و نیز گفته‌اند کتاب «کُنَاش» که مجموعه و جُنگلی پزشکی بود، در عصر مروان بن حکم به زبان عربی ترجمه شده است،^۲ و یا اینکه خالد بن یزید نواده معاویه، چون به خلافت نرسیده بود، برای تسلای خاطر به علوم روی آورد، و ترجمه کتاب‌هایی در طب و کیمیا و نجوم به او منسوب است.^۳

چکیده: چنان‌که به نظر می‌رسد منطق و فلسفه در یک جریان طبیعی به عالم اسلام پای نهاده و سیاست خلفا با اهدافی پلید در آن دخالت نداشته است؛ که اگر چنین بود با تضعیف یا عدم حمایت آنان از جریان رو به رشد دانش، می‌بایست خللی در جریان دانش ایجاد می‌گشت؛ ولی این اتفاق رخ نموده است. نویسنده در نوشتار حاضر سعی نموده این مسأله را مستدل نماید. به این ترتیب، وضعیت ورود علوم پزشکی، نجوم، تنجیم، منطق و فلسفه به عالم اسلام در قرن‌های اولیه و نیز تأسیس بیت الحکمه یا خردخانه را در دوران هریک از خلفا از قبیل عباسیان، مورد مذاکره قرار داده و استدلال می‌نماید گرچه بخشی از علوم، آن هم علومی که در راستای خور و خواب و شهوت و ریاست خلفای عباسی بود به دستور آنان به زبان اسلام ترجمه شد؛ اما تاریخ، هیچ‌گونه دستوری از آنان در مورد ترجمه فلسفه ثبت نکرده است. به طوری که بخشی از منطق و فلسفه بر اساس علاقتی شخصی یک دانشمند به زبان عربی منتقل شده است؛ و این نظر علیه فلسفه که فلسفه به دستور خلفای جور برای مقابله با معارف خاندان نبوت (ص) ترجمه شده است، هیچ سند تاریخی ندارد و حرفی بی پایه است. نویسنده در ادامه با معرفی مبسوط دانشمندان و فلاسفه برجسته از قبیل کندی، ابن سینا و شیخ اشراق و نقش آنان در انتقال دانش یونان به نسل‌های بعد، ایرانیان و اسلام، استدلال نموده که کوشش برای فهم فلسفی دین در عالم اسلام، در نخستین روزهای عمر فلسفه یعنی عصر کندی آغاز شد. نویسنده در انتها، به مسئله تطبیق و تقریب فلسفه و دین در فلسفه صدرایی یا حکمت متعالیه پرداخته و قبل از آن، شرح حال مختصر این فیلسوف و فلسفه او یعنی حکمت متعالیه را مورد بررسی قرار داده است.

کلیدواژه: فلسفه صدرایی، حکمت متعالیه، ملاصدرا، انتقال علوم یونان، فلسفه اسلامی، شیخ اشراق، انتقال علوم به عالم اسلام.

۱. در این مورد محققان به صراحت سخن گفته‌اند (رک: احمد امین؛ ضحی الاسلام؛ ج ۱۰، بیروت، [بی‌تا]، ص ۲۳ به بعد. حسن ابراهیم حسن؛ تاریخ الاسلام السیاسی؛ ج ۱، مصر، ۱۹۶۴، ص ۳۴۲. بولوس فلهوزن؛ الدوله العربیه وسقوطها؛ تعریب محمد عبدالهادی ابوریده؛ مصر، ۱۹۵۸، ص ۶۷. عبدالعزیز الدوری؛ الجذور التاريخیه للقومیة العربیه؛ بیروت، ۲۰۰۸).
 ۲. ابن جُلجل؛ طبقات الاطباء والحکماء؛ تحقیق فؤاد سید؛ ۱۹۵۵، ص ۶ و ابن العسری؛ تاریخ مختصر الدول؛ مصر، ۱۹۵۸، ص ۱۱۲ و ابن ابی اصیبه؛ عیون الابدان فی طبقات الاطباء؛ شرح و تحقیق الدكتور نزار رضا، بیروت، ۱۹۶۵، ص ۲۲۲.
 ۳. النذیم؛ الفهرست؛ تحقیق رضا تجدد؛ ۱۳۹۱، ص ۴۱۹. ابن صائد اندلسی؛ التعریف بطبقات الاعم؛ ج ۱، ۱۳۷۶، ص ۲۱۳. محققان متأخر در این دو گزارش تردید کرده‌اند (رک: دیمیتری گوتاس؛ تفکر یونانی، فرهنگ عربی؛ ترجمه سعید حنایی کاشانی، نشر دانشگاهی، ۱۳۸۱، ص ۳۳).

دوران عباسیان

در عصر عباسی، جریان تغییر یافت و شکل دیگری به خود گرفت.^۴ عوامل گوناگونی در این تغییر دخیل بودند، و یکی از عوامل اصلی این تغییر، نهضتی بود که به دست ائمه اطهار علیهم السلام ایجاد شده بود.

در فاصله عصر اموی و عباسی و در سال‌های به هم ریختگی اوضاع سیاسی بنی امیه، امام باقر و امام صادق - علیهما الصلوة والسلام - در عین تحمل فشار و محدودیت، فرصت یافته بودند به احیای دین پرداخته، به اشاعه علوم اسلامی بکوشند و برای رسیدن به این اهداف، به تربیت و تعلیم شاگرد پردازند و در زمینه‌های علوم مختلف اسلامی، مردانی بزرگ همچون هشام بن حکم، أبان بن تغلب و زراره بن اعین، محمد بن مسلم، أبان بن عثمان الاحمر و مانند ایشان را پرورش بدهند.

منصور عباسی در سال ۱۳۶ ق به قدرت رسید. او برای ادامه حکومت خویش دو مانع بزرگ در پیش داشت: اولین مانع کسانی بودند که قدرت عباسیان را مشروع نمی‌دانستند. او برای حل این مشکل دست به تصفیه‌های خونینی زد، و هر کس که احتمالی از خطر داشت، به خونخواری ماموران غلاظ و شداد، و زندان و شکنجه و جلاد سپرده شد، و در این میان بنی هاشم سهم بیشتری داشتند.^۵

دو مانع، معارف اصیل و دست نخورده‌ای بود که برای اولین بار بعد از دوران پیامبر (ص) به دست مردم می‌رسید، و نزدیک بود رفته رفته همه عالم اسلام را در بر بگیرد. این معارف که خاندان پیامبر (ص) آن را تعلیم می‌داده‌اند، می‌توانست اسلام مکتب خلافت را - که به عنوان ایدئولوژی قدرت حاکمه عمل می‌کرد، و ادامه اسلام عصر خلفای اولیه بود - از اعتبار بیندازد.

منصور در سال ۱۴۳ ق، یعنی دورانی که دولتش به استقرار اولیه رسیده بود، طرحی تازه نهاد و برای ایجاد یک جریان عام، دستوری به همه شهرهای بزرگ مثل مکه و مدینه و کوفه و بصره و... فرستاد و دانشمندان آن روزگار را برای اولین بار به کتابت و تدوین و انتشار فقه مکتب خلافت و تاریخ، تفسیر و حدیث آن مأمور ساخت.^۶ البته او به همین مقدار بسنده نکرده؛ بلکه در کیفیت کار نیز دخالت جدی داشت. از جمله به مالک بن انس، امام مذهب مالکی، فرمان داد کتابی در فقه بنویسد و در آن هر چه را حق می‌داند، بیاورد؛ اما

چیزی از علی بن ابی طالب علیه السلام نقل نکند.^۷ بنابراین در عصر منصور و به فرمان او اولین کتاب فقهی، یعنی «موطأ مالک» نوشته شد که تا امروز مرجعیت آن باقی مانده است. در همین عصر، نخستین کتاب سیره و تاریخ، یعنی سیره ابن اسحاق تألیف شد^۸ که این کتاب نیز تا امروز به عنوان یک مأخذ اصلی و اولیه در دست است. همچنین اولین بار حدیث و تفسیر به کتابت درآمد،^۹ و این همه سرمایه حدیث و تفسیری است که اسلام رسمی از آن بهره می‌برد.

پس اگر معتقد باشیم جریان خلافت رسمی در برابر امامان موضع گرفته و به ترویج علمی در مقابل زلال علوم اهل بیت پیامبر (صلی الله علیه و آله) در جامعه اسلامی دست زده است، به ناچار این علوم می‌بایست در حوزه‌های فقه، تاریخ، تفسیر و حدیثی باشد، که مکتب خلافت در آن دوران، به رواج آن می‌کوشیده است، نه منطق و فلسفه و سایر علوم؛ از جمله پزشکی و نجوم و ریاضیات.

پس به نظرمی‌رسد که منطق و فلسفه در یک جریان طبیعی به عالم اسلام پای نهاده و سیاست خلفا با اهدافی پلید در آن دخالت نداشته است، و ما سعی می‌کنیم که این مسئله را در صفحات آینده باز و مستدل کنیم.

علوم اوائل

توجه به دانش‌های بیگانه - اعم از پارسی، هندی و یونانی که به علوم اوائل موسوم هستند - در ابتدای عصر عباسی ظهور یافت. این گونه علوم، انواع فراوانی داشتند؛ اما آنچه در آن روزگار مورد توجه قرار گرفت، علم پزشکی و نجوم و تنجیم بود که همگی علمی کاربردی و عملی بودند. مورخان علوم همگی تصریح کرده‌اند: «نخستین علمی که ساکنان بلاد اسلامی به آنها توجه کردند، علوم عملی و بالخاصه طب و کیمیا و نجوم بود».^{۱۰}

بدیهی است توجه مردم به این گونه علوم در همه جوامع، بیش از هر چیز، ناشی از احتیاجات و نیازهای روزمره زندگی ایشان است.

پزشکی

اولین رویکرد عباسیان به دانش‌های بشری، در عصر منصور (۱۳۶ - ۱۵۸ ق) اتفاق افتاد. خلیفه در سال ۱۴۸ هـ به بیماری معده و

۴. رک: نیکولارشر؛ تاریخ علم المنطق؛ تعریب محمد مهرا؛ ۲۰۰۵، ص ۱۴۰.

۵. طبری؛ تاریخ؛ ج ۸، ص ۱۰۴ - ۱۰۵، ج ۷، ص ۵۴۲ و ۵۴۶؛ الکامل؛ ج ۵، ص ۵۲۴ - ۵۲۷؛ مرتضی‌العاملی؛ الحیاه السیاسیه للإمام الرضا (علیه السلام)، قم، ۱۴۰۳ ق، صص ۶۶ - ۶۹ و ۸۷ - ۸۹. محمد حسین الصغیر؛ الامام جعفر الصادق زعیم مدرسه اهل‌البیت؛ بیروت؛ مؤسسه البلاغ، ۱۴۲۵ ق، ص ۱۰۲ به بعد.

۶. این در حالی است که بعد از پیامبر تا پایان دوران معاویه، حتی نقل شفاهی اینگونه معارف ممنوع بود، و تا آن روز - به جز دوران خلافت عمر بن عبدالعزیز - نوشتن و تدوین و کتابت اجازه نداشت.

۷. ابوحاتم الرازی؛ الجرح والتعديل؛ حیدرآباد، افست بیروت، ۱۲۷۱، صص ۱۲ و ۳۰.

۸. ابن قتیبه؛ المعارف؛ تحقیق ثروت عکاشه، مصر، ۱۹۶۹، ص ۴۹۲. المسعودی؛ مروج الذهب؛ ج ۴، بیروت؛ اسعد داغر، ۱۳۸۵، ص ۲۲۳.

۹. شمس‌الدین الذهبی؛ تاریخ الاسلام؛ مؤسسة الرساله؛ ج ۹، ط الأولى، ۱۴۰۸، ص ۱۲. جلال‌الدین السیوطی؛ تاریخ الخلفاء؛ کراچی، [بی‌تا]، ص ۲۶۱.

۱۰. نلینو؛ تاریخ نجوم اسلامی؛ ترجمه احمد آرام؛ تهران، ۱۳۴۹، ص ۱۸۰. ماجد فخری؛ سیر فلسفه در جهان اسلام؛ گروه مترجمان؛ ج ۱، ۱۳۷۲، ص ۲۵. مونتگمری وات؛ فلسفه و کلام اسلامی؛ ترجمه ابوالفضل عزتی؛ ۱۳۷۰، ص ۶۲. احمد امین؛ ضحی الاسلام؛ ج ۱، ص ۲۷۱ - ۲۷۲. سید حسن تقی‌زاده؛ تاریخ علوم در اسلام؛ دفتر دوم، سوم و چهارم، مجله مقالات و بررسی‌ها، ۱۳۴۹، صص ۱۹۶ و ۲۰۵.

در جواب گفت: سلامت من به دست اوست، وقوام وصلاح امت اسلام به دست من است. پس صلاح امت اسلام به سلامت اوست. اعتراض کنندگان ساکت شدند^{۱۵} و گفته اند معتصم طبیب نصرانی خویش سلمویه بن بنان را پدر می خواند و آن گاه که او در آخر عمر مریض و بستری شد، به دیدار و عیادت او رفت و در کنار بستر او گریست و زمانی که از دنیا رفت، در روز مرگش از حزن و اندوه از خوردن غذا خودداری کرد. بعد هم امر کرد جنازه ی او را به قصر خلافت بیاورند و آن گاه خلیفه مسلمین به رسم نصاری با شمع و بُخور بیاورند و نماز خوانند!^{۱۶}

ابن جُلجل مورخ علم گزارش کرده است: همین یوحنا بن ماسویه طبیب مشهور از سوی هارون، نواده مهدی، مأمور ترجمه کتب پزشکی شد که بعد از فتح عموریه (آموریوم) و آنقره (انکیرا) و آسیای صغیر توسط مسلمین در آنجاها پیدا شده بود.^{۱۷}

اما در این نقل یک خلط زمانی

جدی اتفاق افتاده است.^{۱۸} یوحنا در زمان هارون متولد شده و تازه در زمان مأمون به بغداد آمده و تا بعد از عصر متوکل در دربار خلفا باقی مانده است؛ حال آنکه شهرهای عموریه و آنقره در زمان معتصم، یعنی فرزند سوم هارون، فتح شدند و در زمان هارون فقط یک حمله به آنقره انجام شده که نتیجه ای نداشته است؛ بنابراین اگر سفارشی برای ترجمه باشد، باید به زمان بعد از فتح عموریه، یعنی عصر معتصم مربوط باشد؛ اما هیچ سند تاریخی از چنین چیزی گزارش نکرده است. در هر صورت، مطلب همچنان مبهم و تاریک است.

نجوم یا اخترشناسی

سال ۱۵۴ق نمایندگان از سند به نزد منصور آمدند و در میان آنها مردی هندی بود که در نجوم و ریاضیات مهارت داشت و کتابی در علم فلک به نام «سید هانتا» (Siddhanta) تألیف یک منجم هندی به نام براهماگوپتا به همراه داشت. به دلیلی که فعلاً نمی دانیم، این شخص و کتاب همراهش توجه منصور را جلب کرد؛ بنابراین کتاب مزبور به دستور منصور و به دست محمد بن ابراهیم فزاری از زبان سانسکریت به عربی ترجمه شد و «سند هند» (Sind hind) نام گرفت،^{۱۹} و مبنایی شد برای علم نجوم اسلامی که بعدها رشد و توسعه

عدم اشتها گرفتار شد و طبیبان موجود از علاج او درماندند و به ناچار او را به رئیس و بزرگ پزشکان بیمارستان جندی شاپور، جورجیس پسر بُختیشوع راهنمایی کردند. جورجیس با واگذاشتن ریاست بیمارستان به پسر خود، به خدمت خلیفه درآمد. بعد از درمان شدن خلیفه، به سمت طبیب اول دربار منصوب شد و تقرب خاص یافت و با اصرار خلیفه تا اواخر عمر در بغداد بماند.^{۱۱} این نخستین بار بود که خلیفه با یک دانشمند و طبیب بیگانه آشنا می شد، و ارزش علم و دانش را می فهمید؛ و چنان که خواهیم دید این آشنایی توانست یک جریان بزرگ به وجود آورد.

در دوران خلافت مهدی (۱۵۸-۱۶۹ق)، خلیفه سوم عباسی، پسرش هادی به بیماری سختی گرفتار شد. پسر جورجیس را - که بُختیشوع نام داشت و به جای پدر رئیس بیمارستان جندی شاپور شده بود - به بغداد خواستند و تا سال ۱۷۱ق در بغداد توقف کرد، و در این سال بنا به عللی به جندی شاپور بازگشت. اما چند سال بعد در زمان هارون به علت بیماری او دوباره بختیشوع را به بغداد آوردند، و او به درمان خلیفه پرداخت و پس از موفقیت در این کار، به مقام ریاست طبای دربار نائل آمد و تا سال ۱۸۵ق - یعنی پایان عمر - در این سمت برقرار بود.^{۱۲} بعد از بختیشوع پسرش جبرئیل به دربار پیوست و همچنان پزشک مخصوص هارون و بعد از وی امین و سپس مأمون بود.^{۱۳}

در احوالات یوحنا فرزند ماسویه (م. ۲۴۳ق) که طبیب و داروسازی دانشمند و متبحر بود، نوشته اند: هرگاه خلفای بنی عباس و اطرافیان ایشان بر سر سفره می نشستند، بر بالای سر آنان می ایستاد و شیشه هایی از شربت ها و معجون های طبی و مرباها برای تقویت هضم و زیادت اشتها و حرارت طبیعی به آنان می خوراند تا بهتر بتوانند از سفره های رنگین و غذاهای گوناگون آن بهره مند گردند.^{۱۴} این کار در دربار یک رسم شده بود، و دربار و خلیفه برای همین گونه کارها، به پزشکی دل بسته بودند و برای آن مایه می گذاشتند. در واقع بهترین پزشکان به بغداد آمده بودند تا خلیفه و وابستگان او بهتر بخورند، بهتر بخوابند، و بهتر...

لذا هنگامی که رشید برای حج به مکه رفته بود، در مواقع دعا، برای طبیب خاص خودش جبرئیل بن بختیشوع نصرانی بسیار دعا می کرد؛ تا آنجا که بعدها مورد اعتراض بزرگان بنی هاشم قرار گرفت؛ اما

۱۱. ابن ابی اصیبعه؛ عیون الانباء فی طبقات الأطباء؛ ص ۱۸۳-۱۸۵. ابن الففطی؛ أخبار العلماء بأخبار الحكماء؛ بیروت، [بی تا]، ص ۱۰۹-۱۱۰. ابن العبری؛ تاریخ مختصر الدول؛ بیروت؛ ۱۹۵۸، ص ۱۲۴. ابن العبری؛ تاریخ الزمان؛ ج ۲، بیروت، ۲۰۰۵، ص ۱۰. جان موریس فییه؛ احوال النصاری فی خلافة بنی العباس؛ تعریب حسنی زینه؛ ۱۹۹۰، ص ۵۳-۵۶.
۱۲. ابن ابی اصیبعه؛ عیون الانباء فی طبقات الأطباء؛ ص ۱۸۶-۱۸۷. تاریخ علوم در اسلام، ص ۲۲۶. مجله مقالات و بررسی ها، دفتر پنجم و ششم، ۱۳۵۰.
۱۳. ابن ابی اصیبعه؛ عیون الانباء فی طبقات الأطباء؛ ص ۱۸۷-۲۰۱. ابن فضل الله العمری؛ طبقات الحكماء و الاطباء؛ پاریس، ۲۰۰۷، ص ۲۵۳.
۱۴. ابن جُلجل؛ طبقات الاطباء و الحكماء؛ ص ۶۵. محمود نجم آبادی؛ تاریخ طب در ایران؛ ج ۳، دانشگاه تهران، ۱۳۶۶، ص ۶۶.

۱۵. ابن ابی اصیبعه؛ عیون الانباء فی طبقات الأطباء؛ ص ۱۹۲. نیکولاشز؛ تاریخ علم المنطق؛ ص ۹۵.
۱۶. ابن ابی اصیبعه؛ عیون الانباء فی طبقات الأطباء؛ ص ۲۳۴. ابن العبری؛ تاریخ الزمان؛ ص ۱۴۰.
۱۷. ابن جُلجل؛ طبقات الاطباء و الحكماء؛ ص ۶۵.
۱۸. کوتاس؛ تفکر یونانی، فرهنگ عربی؛ ص ۱۷۲.
۱۹. نلینسو؛ تاریخ نجوم اسلامی؛ ص ۱۸۸-۱۸۹. کوتاس؛ تفکر یونانی، فرهنگ عربی؛ ص ۴۳. ماجد فخری؛ سیر فلسفه در جهان اسلام؛ ص ۲۴.

O'Leary De lacy; Arabic thought and its place in history; London, 1923, P. 109.

اخلاف منصور نیز همین راه ورسم را داشتند. توفیل (یا توفیل) ابن توما ژهاوی در صدر منجمان دربار مهدی - جانشین منصور - جای داشت و خلیفه در کارها با او مشورت می‌کرد و او با اینکه عالم نجوم بود، بیشتر به تنجیم می‌پرداخت، و مورخان کهن گفته‌اند: وی پیش‌گویی‌های شگرفی داشته است.^{۲۶}

در عصر هارون، با حمایت و تشویق خاندان برمکی، علوم و دانش نضج تازه یافت. در این دوره هم مثل گذشته به علوم کاربردی مثل: نجوم و طب و... می‌پرداختند نه چیز دیگر. مهم‌ترین کتاب علم نجوم که «المجسطی» (Megali suntaxis) نام دارد - نوشته بطلمیوس دانشمند بزرگ یونانی است - در این عصر ترجمه شده است. با ترجمه کتاب مزبور، دوران اقتدار کتاب سند هند و نجوم هندی پایان یافت و دانش اخترشناسی یونانی جانشین آن گردید. اولین مترجم کتاب را سهل طبری دانسته‌اند؛^{۲۷} اما مترجم مشهورتر کتاب حجاج بن یوسف بن مطرب بود. وی کتاب را بر اساس ترجمه سریانی سرجیوس رأس العینی به زبان عربی برگرداند.^{۲۸} مورخان گفته‌اند: برای ترجمه درست و تفسیر صحیح آن زحمت بسیار کشیده شده بود.^{۲۹}

در ادوار بعد، خلیفه مأمون نیز - با اینکه در مقام مقایسه، روشنفکرترین! خلیفگان عباسی بود - در دربار خود اخترشناسان و منجمان متعددی در خدمت داشت، بدون مشورت با آنها به هیچ اقدام نظامی یا سیاسی دست نمی‌زد.^{۳۰}

اینها همه عالم نجوم بودند، عنوان منجم دربار داشتند. علم نجوم در مورد یک جنگ یا یک تصمیم سیاسی خلیفه، چه چیزی می‌توانست نشان بدهد؟ در واقع همه این دانشمندان، نه از نظر اینکه عالم به نجوم بودند، مورد مشورت قرار می‌گرفتند، بلکه تنها از آن رو که می‌توانستند بر اساس احکام نجومی، طالعی بینند یا آینده‌ای پیش‌گویی کنند، به رایزی دربار خوانده شده بودند.

تنجیم یا اختربینی

در کنار علم نجوم - که یک علم واقعی و مبتنی بر محاسبات دقیق ریاضی بود و کاربرد عملی داشت - تنجیم یا احکام نجومی یا اختربینی نیز مورد توجه جدی خلفای عباسی بود اگر بگوییم: «احکام نجوم را بر علم هیأت حقیقی، برتری می‌نهادند، سخن به‌گزارف نگفته‌ایم».^{۳۱} خلفا از این علم یا شبه علم، سعد و نحس روزها و طالع کارها و

فراوان یافت. این دانش نیز یک دانش عملی بود و تأمین‌کننده نیازهای زندگی، و خلفای عباسی این علم و دانشمندان آن را هم در نیازهای عملی خودشان به کار می‌گرفتند. خلیفه دوم عباسی، منصور همیشه منجمان متعددی در دربار خود داشته و «بدون مشورت با ایشان به هیچ عمل سیاسی، اداری یا شخصی نمی‌پرداخت».^{۳۲} از جمله تواریخ رسمی نقل می‌کنند: هنگامی که محمد نفس الزکیه علیه منصور قیام کرد و کارش بالا گرفت، خبر به خلیفه رسید و او را نگران کرد. حارث منجم به حضور آمد و به خلیفه گفت: چرا هراسان هستی؟ به خدای سوگند اگر او به قدرت برسد، دوران حکومتش بیش از نود روز نخواهد بود.^{۳۳} بعد از سرکوب محمد، برادرش ابراهیم در بصره قیام کرد و تا آنجا پیش رفت که منصور وسایل فرار را فراهم ساخت. در اینجا نوبخت منجم به حضور خلیفه آمد و گفت: یا امیرالمؤمنین پیروزی با توست و ابراهیم بزودی کشته خواهد شد.

بعد اضافه کرد مرا نزد خود به حبس نگهدار. اگر آن‌طور که گفته بودم پیش نیامد، خون من بر تو مباح است. چندان ساعتی نگذشته بود که خبر شکست ابراهیم رسید و منصور جایزه‌ای بزرگ برای نوبخت قرارداد.^{۳۴} نیز در آن روزگار که منصور می‌خواست شهر بغداد را به عنوان پایتخت خویش بنا کند، سنگ اولیه شهر را وقتی بر زمین گذاشت

توجه به دانش‌های بیگانه - علم از پارسی، هندی و یونانی که به علوم اوائل موسوم هستند - در ابتدای عصر عباسی ظهور یافت. این گونه علوم، انواع فراوانی داشتند؛ اما آنچه در آن روزگار مورد توجه قرار گرفت، علم پزشکی و نجوم و تنجیم بود که همگی علوی کاربردی و علمی بودند.

که ابوسهل بن نوبخت اشاره کرد. این منجم به منصور خبر داده بود: «شهر دراز مدت خواهد ماند، و بسیار آبادان خواهد شد».^{۳۵}

نوبخت، منجم ایرانی، به عنوان اولین اخترشناس رسمی، به دربار منصور رفت^{۳۶} و در آنجا جایگاه یافت و به همنشینی دایمی با خلیفه و مقام مشاوره اورسید. چندین سال بعد، با پیری و ناتوانی نوبخت، انجام این وظایف دیگر ممکن نبود و طبق درخواست منصور، فرزندش ابوسهل بن نوبخت، به خدمت منصور درآمد و جانشین پدر شد. حتی در آن سالی که منصور به حج رفت و در پی آن سفر دنیا را وداع گفت، از پزشکان ابن اللجلاج و از منجمان ابوسهل بن نوبخت با او همراه بودند.^{۳۷}

۲۰. عبد الامیر المؤمن؛ التراث الفلکی عند العرب والمسلمین؛ دانشگاه حلب، ۱۴۱۳، ص ۶۵. تلینو؛ تاریخ نجوم اسلامی؛ ص ۱۸۲.

۲۱. طبری؛ تاریخ الامم والملوک؛ تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم؛ ج ۷، مصر، ۱۹۶۶، ص ۵۶۴.

۲۲. همان، ص ۶۴۸.

۲۳. یاقوت حموی؛ معجم البلدان؛ ج ۱، بیروت، ۱۳۸۸، ص ۴۶۰. ابراهیم حسن؛ تاریخ الاسلام السياسي؛ ج ۲، ص ۳۵۲.

۲۴. وکان اول خلیفه قرب المنجمین و عمل بأحكام النجوم (رک: مسعودی؛ مروج الذهب؛ ج ۴، ص ۲۲۳).

۲۵. ابن ابی اصیبه؛ ص ۲۱۹؛ ابن القفطی؛ أخبار العلماء بأخبار الحكماء؛ ص ۲۸۵. ابن العبری؛ تاریخ مختصر الدول؛ ص ۱۲۵. تلینو؛ تاریخ نجوم اسلامی؛ ص ۱۸۲ - ۱۸۳.

۲۶. ابن القفطی؛ أخبار العلماء بأخبار الحكماء؛ ص ۷۷. ابن العبری؛ تاریخ الزمان؛ ص ۱۱.

۲۷. جرج سارتن؛ مقدمه بر تاریخ علم؛ ترجمه غلامحسین صدری افشار؛ ج ۱، ص ۵۵۵.

28. O'Leary De Lacy; How Greek Science Passed to the Arabs; Great Britain, 1979, p. 909.

۲۹. الندیم؛ الفهرست؛ ص ۳۲۷.

۳۰. ماجد فخری؛ سیر فلسفه در جهان اسلام؛ ص ۲۵. نیرزک؛ ابن العبری؛ مختصر تاریخ الدول؛ ص ۱۳۶ - ۱۳۸.

۳۱. تلینو؛ تاریخ نجوم اسلامی؛ ص ۱۸۰. گوتاس، تفکر یونانی، فرهنگ عربی؛ ص ۴۷ - ۴۸.

بعد از منصور - چندان قوت نداشت؛ در همین عصر، منابع معتبر از ترجمه یک کتاب دیگر از کتاب‌های منطقی ارسطو گزارش کرده‌اند. این ترجمه به دستور مهدی خلیفه سوم عباسی (۱۲۶ - ۱۶۹ق) انجام شده است. کتاب، طویقا، یعنی دیالکتیک یا جدل نام داشت و ترجمه بر اساس یک نسخه سریانی انجام گرفته، با نسخه یونانی تطبیق شده بود. مترجم کتاب، تیموتائوس اول، اسقف نسطوری - بود که با کمک ابونوح - کاتب نصرانی والی موصل - به کار ترجمه پرداخت.^{۳۸} این ترجمه، بعدها دوبار دیگر تکرار شد.

در هر صورت «طویقا» هنر مناظره و بحث و جدل را آموزش می‌داد و هدف از ترجمه آن، به دست آوردن یک روش فنی برای بحث له و علیه یک نظر و عقیده، به منظور دفاع از اعتقادات رایج و عمومی بود. عصر مهدی در معرض خطر جدی زناده قرار داشت. آنها همه بنیان‌های عقیدتی را نابود می‌کردند^{۳۹} و خلیفه و متکلمان آن روزگار که وظیفه خود را دفاع از اصول فکری دستگاه حاکمه می‌دانستند، نیاز به دانستن راه و رسم مناظره داشتند؛ پس در واقع توجه به این بحث منطقی، از سوی دستگاه خلافت، هدف عملی و سیاسی داشت، و در صدد بود قدرت و اعتبار خلفا را نگهداری کند.^{۴۰}

در طول زمان‌های بعد، متون منطقی یونانی کم‌کم به وسیله این یا آن مترجم، به زبان عربی انتقال می‌یافت. کتاب‌هایی که تا عصر حنین و همکارانش ترجمه شده‌اند، عبارتند از: ایساغوجی یا مدخل منطقی، مقولات، عبارات، تحلیلات اولی، تحلیلات ثانیه، جدل، سفسطه، خطابه، شعر.^{۴۱}

عصر حنین دوره دومی بود که منطقی ترجمه می‌شد. ترجمه‌های قدیم تر معمولاً ترجمه لفظ به لفظ بود که می‌توانست فهمیده نشود و گمراه‌کننده باشد؛ لذا بیشتر یا تمام نسخ این گونه ترجمه‌ها، در طول زمان از بین رفته، امروز حتی یک نسخه مخطوط از آنها وجود ندارد.

از دوره حنین به بعد، بیشتر یا همه ترجمه‌های قدیمی را کنار گذاشتند و با جستجو و به دست آوردن نسخ معتبر از متون یونانی و بررسی مقایسه‌ای آنها و دقت زیاد، به ترجمه‌های نهایی و معتبر رسیدند. همه کتاب‌هایی که در بالانام بردیم، مهم‌ترین رساله‌ها و کتاب‌های منطقی ارسطویی بودند. دوباره به وسیله حنین و پسرش اسحاق یا یکی از اصحاب مکتب او ترجمه دوباره، بررسی یا تصحیح شدند.

اما مکتب حنین خود دوره دومی داشت، و در آن، او یا پسرش اسحاق و یا همکارانش به شرح و تفسیر و یا تلخیص و تشجیر متون منطقی

پیش‌گویی حوادث را انتظار داشتند. در واقع تشنجات سیاسی و بحران‌های زیادی که بعد از سقوط امویان بروز کرده بود، برای آنها نوعی باور و اعتقاد به سرنوشت و تقدیر پدید آورده بود و ایشان معتقد شده بودند در افول و طلوع دولت‌ها و شکست و پیروزی‌ها و... تقدیرات کارگزارند و ستارگان در آن تأثیر دارند یا حداقل می‌توانند آن را نشان دهند، و دانشمندان احکام نجوم توانایی دارند این راز و رمز را بگشایند و سعد و نحس روزگار را نشان بدهند. «به همین سبب بود که آنها آن همه در فراهم آوردن و سپس ترجمه کردن کتاب‌های احکام نجوم قدما ابراز علاقه می‌کردند». حتی اولین کتابی که از یونانی به عربی ترجمه شده است،^{۳۲} کتابی در احکام نجوم بود که با نام «عرض مفتاح النجوم» ترجمه شد و منسوب به هرمس حکیم است. موضوع این کتاب طالع بینی و شناخت سعد و نحس و راه و رسم پیش‌گویی حوادث است. نسخه‌ای که از این کتاب به دست آمده است، نشان می‌دهد در سال ۱۲۵ق ترجمه شده است.^{۳۳} همچنین در عصر خلافت منصور، اولین کتاب بطلمیوس به نام «چهارمقاله» که آن هم در احکام نجوم بود، به وسیله ابویحیی البطریق که یک عالم بزرگ مسیحی است، از یونانی به عربی ترجمه شد.^{۳۴}

منطق

اولین گزارش از ترجمه کتاب‌های ارسطویی به عصر منصور باز می‌گردد. مورخان کهن می‌گویند: عبدالله بن مقفع (مقتول ۱۴۰/۱۴۱ق) ادیب و نویسنده مشهور ایرانی کتاب‌های قاطیغوریاس، یعنی مقولات، و باری ارمیناس، یعنی عبارات، و انالوطیقا، یعنی تحلیل قیاس را از ارسطو و نیز کتاب ایساغوجی، یعنی مدخل منطقی فروریس مَلطی را به زبان عربی برگردانده است.^{۳۵} این گزارش امروز دیگر مورد قبول نیست، و محققان جدید به دلایل مختلف در آن تردید کرده‌اند،^{۳۶} و احتمال اینکه چنین کاری به دست شخصی به نام محمد بن عبدالله بن مقفع انجام شده باشد، وجود دارد، اما اینکه آیا این محمد، فرزند عبدالله بن مقفع مشهور است یا خیر، درست روشن نیست. در هر صورت، زمان این ترجمه و تأثیر آن را درست نمی‌دانیم؛ ولی طبق برخی قرائن باید در عصر هارون یا مأمون بوده باشد.^{۳۷}

با اینکه جریان علم و دانش در عصر مهدی و هادی عباسی - دو خلیفه

۳۲. صرف نظر از کتاب‌های کیمیا.

۳۳. نلینو؛ تاریخ نجوم اسلامی؛ ص ۱۸۰ - ۱۸۱.

۳۴. الندیم؛ الفهرست؛ ص ۳۳۲. ابن القفطی؛ أخبار العلماء بأخبار الحكماء؛ ص ۱۶۲. نلینو؛ تاریخ نجوم اسلامی؛ ص ۱۸۵.

۳۵. ابن القفطی؛ أخبار العلماء بأخبار الحكماء؛ ص ۱۴۸ - ۱۴۹.

۳۶. پول کرویس؛ التراجم الاسططالیة المنسوبة الى ابن مقفع؛ ص ۱۰۲ به نقل از التراث اليونانی فی الحضارة الاسلامیه؛ ترجمه عبد الرحمن بدوی؛ بیروت، ۱۹۸۰. ف گابریلی؛ ابن مقفع؛ دانشنامه ایران و اسلام، ج ۶، تهران، ۸۶۵. تقی‌زاده؛ مجله مقالات و بررسی‌ها؛ دفتر سوم و چهارم؛ ص ۱۹۷.

۳۷. تقی‌زاده، همان.

۳۸. فییه؛ احوال النصاری فی خلافة بنی العباس؛ ص ۷۵ - ۷۶.

۳۹. السیوطی؛ تاریخ الخلفاء؛ ص ۲۷۳.

۴۰. مسعودی؛ مروج الذهب؛ ج ۴، ص ۲۲۴.

۴۱. رشتر؛ تاریخ علم المنطق؛ ص ۱۴۷.

ثالثاً اعراب اصطلاحات فنی، مطابق اصطلاحات یونانی نداشتند. گاهی آن اصطلاحات را به همان صورت یونانی، ولی با حروف عربی می نوشتند، و راهی جز این کار نداشتند، و این خود یک مشکل برای فهم ایجاد می کرد، و توضیح و شرح لازم می شد؛ به علاوه وقتی یک اصطلاح فنی از زبان یونانی به سریانی و از سریانی به عربی برگردانده شده بود، تغییر شکل بیشتری می یافت و خود مشکل دومی در فهم ایجاد می کرد.^{۵۲} در این جا لازم می دانم نظریه یک محقق جدید را بیاورم که بطور جدی در ترجمه های آن دوران تردید می کند. او می نویسد:

«من جرأت این ادعا را ندارم که سریانیان هرگز ترجمه های قابل فهم و صریح که با سبکی صحیح نوشته شده باشد نکرده اند. اما غالب ترجمه هایی که بدست ما رسیده دارای سبکی مبهم و نامفهوم و ترکیب و ساختمانی نادرست هستند و بسیاری از لغات را در معانی و مفاهیمی غیر از آنچه در زبان معمول بوده است بکار برده اند. این امور غالباً معلول میل بسیار مترجم سریانی است به امانت ترجمه به نگهداری متن اصلی. مترجمین سریانی هرگاه به عبارتی مشکل برخورد می کردند، غالباً به معنا و مفهوم سریانی هر لغت یونانی اکتفاء می کردند و به هیچ وجه به خود زحمت ترکیب جمله ای قابل فهم نمی دادند. به این ترتیب در آثار ترجمه آنان به جملات مغلوط حتی اصطلاحات زائد و بدون مفهوم برمی خوریم. خلاصه من معتقدم هرگاه مترجم معنای یک لغت یونانی را در نمی یافت تردید نمی کرد در اینکه آن لغت یونانی را با الفبای سریانی بنویسد و خواننده را به حال خود گذارد تا شخصاً معنای اثر نامفهوم و غیر معقولی را که بوجود آورده بود بحدس دریابد.»^{۵۳}

به این ترتیب، تا پایان خلافت هارون، از یک جریان روان ترجمه، نشانی نبود. از این گذشته، غالب ترجمه ها برگردان کتاب ها و مقالات علمی گذشتگان است، و از فلسفه کمتر خبری است؛ بنابراین آنچه مورخان علوم گفته اند که «تا پایان خلافت هارون ... هیچ کاری در مورد فلسفه ارسطو صورت نگرفت»،^{۵۴} حرف صحیحی است.

بیت الحکمه یا خردخانه

هارون در سال ۱۹۳ق از دنیا رفت و امپراتوری خود را برای دوفروزندش امین و مأمون باقی گذاشت. دویادشاه در یک اقلیم ننگجید، و بین دو برادر درگیری و جنگ پیش آمد. لشکریان مأمون در سال ۱۹۶ق بغداد را محاصره کردند و امین به دست آنها کشته شد. با مرگ امین، تمام امپراتوری به حکومت مأمون تن درداد.

۶۷، ص ۴۰ و کتاب ۷۴، ص ۴۳.

52. O'Leary; How Gree; P. 111.

۵۳ ادوارد براون؛ طب اسلامی؛ ترجمه مسعود رجب نیا، ص ۴۳ - ۴۴، تهران: ۱۳۳۷.

54. Ibid; P. 112.

گذشتگان پرداخته اند، و برخی از این شروح از زبان سریانی که در این زمینه پیش قدم بود، به زبان عربی منتقل می شد.^{۴۴}

اصحاب مدرسه حنین چندان کاری بیش از ترجمه، تلخیص و شرح نکردند، و اینکه از همه بخش های فلسفه، زودتر و بیشتر به منطق پرداخته شده بود، و دلیل اساسی داشت: اول اینکه در راه و رسم تعلیم و تعلم طب، در مدرسه های سریانی و اسکندرانی، منطق یکی از علوم مقدماتی برای پزشکی محسوب می شد^{۴۳} و چنان که در گذشته دیدیم، در شمار اولین دانش های رواج یافته در عالم اسلام، پزشکی بود؛ بنابراین نیازه منطق خیلی زود احساس شد. دوم اینکه با سند هند و نجوم هندی یا المجسطی و نجوم یونانی، یک علم دقیق و مبتنی بر ریاضیات به عالم اسلام پای گذارده بود. این علم در ابتدا مشکل فهم داشت. چون به چاره جویی برخاستند، لازم دیده شد کتاب های ریاضی از جمله «اصول اقلیدس» (Euclid's Elements) فهمیده شود تا مقدمه ای باشد برای فهم نجوم.^{۴۴} فهم ریاضیات نیز به منطق احتیاج داشت؛ زیرا در فرهنگ یونانی، منطق یکی از علوم مقدماتی برای فهم ریاضیات قرار داده شده بود.^{۴۵}

اما در عین حال کار ترجمه با همه کوشش ها که شده بود تا پیش از آغاز قرن سوم، یعنی دوران مأمون و ظهور حنین و همکارانش، چندان پیشرفتی نکرده بود^{۴۶} و برای این عدم پیشرفت، دلایل متعددی گفته اند: اولاً مترجمان کارآمد اندک بودند.^{۴۷} چنان که برای ترجمه المجسطی مترجمان متعدد به کار گرفته شدند و زحمت زیادی برای درستی ترجمه به عمل آورده شد،^{۴۸} و تازه آن گاه که کتاب با زحمت زیاد ترجمه گشت. چنان که اشارت رفت. به تحصیلات مقدماتی و شرح و توضیح نیاز داشت.^{۴۹}

ثانیاً چون عصر هنوز عصر نسخه های خطی بود، دستیابی به نسخه های صحیح و دست نخورده از کتاب های علمی و فلسفی یونان، بسیار دشوار بود،^{۵۰} و چند نسخه ای که از روم خریده یا خواسته شده بود، همه مشکل را حل نمی کرد؛ چنان که مثلاً حنین بن اسحاق مترجم، گاه برای به دست آوردن یک نسخه از کتاب های جالینوس رنج ها می کشید و مدت های مدید، شهرهای مختلف را جستجو می کرد.^{۵۱}

۴۲. همان، ص ۱۵۱.

۴۳. همان، صص ۹۶ و ۱۴۰.

44. O'Leary De Lacy; How Greek Science Passed to the Arabs; Great Britain, 1979, PP. 76 - 109.

۴۵. رشر؛ تاریخ علم المنطق؛ ص ۱۳۰، ۱۳۱.

۴۶. فخری ماجد؛ سیر فلسفه در جهان اسلام؛ ص ۲۳. نیز: O'Leary; How Greek; P. 250.

۴۷. همان، ص ۲۳.

۴۸. الندیم؛ الفهرست؛ ص ۳۲۷.

49. O'Leary; OP. CIT, P. 109.

۵۰. ماجد فخری؛ سیر فلسفه در جهان اسلام؛ ص ۲۳.

۵۱. زک؛ رساله حنین بن اسحاق، و برای نمونه: کتاب ۲۰، ص ۱۹، ۲۱ و کتاب ۲۸، ص ۲۵ و کتاب

اما او تا سال ۲۰۴ ق به بغداد نیامد. بعد از آمدن مأمون به آن شهر. در گزارش های تاریخی. خبrazیک مرکز فرهنگی به نام بیت الحکمه وجود دارد. نویسندگان در سال های گذشته در اعتبار بیت الحکمه^{۵۵} مبالغه کرده اند و گفته اند: «با تأسیس این مرکز در سال ۲۱۵ ق/ ۸۳۰ م کار ترجمه و تألیف و پژوهش نظم و ترتیب یافت و این مؤسسه رسمی، مرکز تجمع دانشمندان و اهل فضل و ادب و مترجمان گردید» و گفته اند: «بیت الحکمه هم کتابخانه داشت و هم مرکز ترجمه و هم جای پژوهش های علمی بود. در آنجا برخی به نسخه نویسی و گروهی به کار ترجمه و کسانی به تحقیق مشغول بودند. برای تجهیز کتابخانه بیت الحکمه فرستادگانی به روم شرقی گسیل شدند تا به جستجو و خرید کتاب هایی در زمینه علوم و فلسفه بپردازند. بعد هم گروهی از دانشمندان و مترجمان طراز اول به ترجمه این کتاب ها روی آوردند که از جمله آنها یحیی بن ماسویه، حجاج بن مطر و یحیی بن البطریق را می توان نام برد».

اما محققان جدید با دقت بیشتر در مآخذ اولیه، در این مقدار گستردگی کاربرد بیت الحکمه تردید کرده، معتقدند: این مرکز در ابتدا - یعنی در زمان منصور - یک کتابخانه رسمی دولتی بود که مجموعه ای از مترجمان در آن مشغول به کار بودند. این مجموعه به همین شکل از نظام اداری ساسانی اقتباس شده و به صورت بخشی از ادارات دولت عباسی درآمده بود، و به همان ترتیب که در دولت ساسانی عمل می کرد، در دوران عباسی نیز به کار خود ادامه می داد. در عصر ساسانی، بیت الحکمه یا «خردخانه» که کتابخانه سلطنتی محسوب می شد، یک بایگانی ملی بود و در آن روایات منظوم از تاریخ، جنگ و داستان هایی از فرهنگ ایرانیان استنساخ و نگهداری می شد. از روز تأسیس بیت الحکمه در عصر منصور، کار آن تنها ترجمه از زبان فارسی بود، و هیچ کار دیگری در مورد آن گزارش نشده است، و اولین بار در عصر مأمون گروهی از دانشمندان و منجمان و ریاضی دانان - از جمله خوارزمی،^{۵۶} ریاضی دان و منجم مشهور - در بیت الحکمه حضور یافتند و حتی بعضی از آنها در آن به کار تمام وقت مشغول بوده اند. این اولین گزارش از حضور دانشمندان غیر از مترجمان فارسی در بیت الحکمه است. البته درست در همین حال، رئیس کتابخانه سهل بن هارون است که تنها با زبان پهلوی آشنا بوده و از یونانی چیزی نمی دانسته است. نتیجه اینکه: «بیت الحکمه یقیناً مرکزی برای ترجمه آثار یونانی به عربی نبوده» و «نهضت ترجمه کتاب های یونانی به عربی به هریک از فعالیت های بیت الحکمه کاملاً

نامربوط بود»^{۵۷} لذا چیزی در زمینه منطق و فلسفه از این مرکز به دست نیامد؛ اما این مرکز راه رسمی فرهنگی به جای گذارد و در تقویت آنچه در مجامع علمی بغداد اتفاق می افتاد، مؤثر بود. مورخان علم گفته اند: «آنچه بیت الحکمه برای نهضت ترجمه کتاب های یونانی به عربی انجام داد، آماده کردن فضایی است که در آن بتوان به طور موفقیت آمیز این نهضت را طلب کرد»^{۵۸}.

عمر توقف مأمون در بغداد چندان دراز نبود و در سال ۲۱۸ ق به پایان رسید و او در هفدهم رجب به دار جزا رفت.^{۵۹} معتصم - برادرش - به جای او نشست. معتصم دوسه سال بعد مجبور شد پایتخت خود را به شهر سامراء منتقل کند (۲۲۱ ق). سامراء شهری تازه ساز و پادگانی بود.

عصر معتصم

تغییر و تحولی که معتصم به وجود آورده بود، منحصر به تغییر پایتخت نبود. او در ابتدا سازمان ارتش را عوض کرد و به جای سربازان ایرانی

که تا آن روزگار، پایه دولت عباسی را تشکیل می دادند، به استخدام سربازان ترک دست زد. همین تغییر در سازمان ارتش او را مجبور کرد شهر بغداد را ترک کند و به شهر تازه بنیاد سامراء برود. این دو تغییر در طول زمان از قدرت مقام خلافت کاست و آن را زیر نفوذ ارتش برد. دخالت ارتشیان و سران برآمده از آنها در امور و عدم توانایی و کفایت خلفا برای

در کنار علم نجوم - که یک علم واقعی و مبتنی بر محاسبات دقیق ریاضی بود و کاربرد علمی داشت - تنجیم یا احکام نجومی یا اختربینی نیز مورد توجه جدی خلفای عباسی بود، و اگر بگوییم: «احکام نجوم را بر علم هیات حقیقی، برتری می نهادند، سخن به گزاف نگفته ام».

مقابله با این دخالت ها، باعث می شد آنها نتوانند به کارهای فرهنگی گذشته بپردازند، و «چون خلفای قبلی عباسی از نهضت ترجمه برای مقاصد ... خود استفاده کنند».^{۶۰} بنابراین حمایت دولت خلفا از جریان های علمی کاهش یافت و سرانجام از میان رفت.

اما از آن روز که جورجیس نسطوری - رئیس بیمارستان جندی شاپور - به عنوان طبیب به دربار منصور پای نهاد (۱۴۸ ق)، یک جریان آرام، اما رو به رشد علمی، در شهر بغداد شروع شده بود،^{۶۱} و رفته رفته خاندان های دانشمند دیگری مثل خاندان ماسویه و خاندان طیفوری و خاندان سرافسون به این شهر آمدند، و در نتیجه، یک محیط علمی نه چندان بزرگ، ولی موثر، پدید آمد. اینها معمولاً مسیحی بودند و به زبان سریانی

۵۵ از جمله رک: جوناتان لیونز؛ بیت الحکمه؛ ترجمه مازن جندلی؛ ج کویت؛ کامران فانی؛ «بیت الحکمه و دارالتجربه»؛ مجله نشر دانش؛ ش ۱۸، سال ۱۳۶۰. ذبیح الله صفا؛ تاریخ علوم عقلی؛ ج ۱، ص ۲۸ - ۵۰. اما «واقعیت این است که ما اطلاع تاریخی بسیار اندکی درباره بیت الحکمه داریم، و این امر فی نفسه حاکی از آن خواهد بود که بیت الحکمه چیزی - بزرگ و یا مهم نبود» (رک: گوتاس؛ تفکر یونانی، فرهنگ عربی؛ ص ۷۷).
۵۶ برای اطلاع از شرح احوال موجز، اما معتبر این دانشمند بزرگ، رک: ابوالقاسم قربانی؛ ریاضی دانان دوره اسلامی؛ ص ۲۳۸ - ۲۳۹.

۵۷ گوتاس؛ تفکر یونانی، فرهنگ عربی؛ ص ۷۳.
۵۸ همان؛ ص ۸۵.

۵۹ مسعودی؛ مروج الذهب؛ ج ۳، ص ۴۵۸، چاپ اسعد داغر.

۶۰ گوتاس؛ تفکر یونانی، فرهنگ عربی؛ ص ۱۵۳.

۶۱ «وهو اول خلیفه ترجمت له الکتب من اللغات العجمیه» (مسعودی؛ مروج الذهب؛ ج ۴، ص ۲۲۳). «وقد نقل للمصور کتباً کثیره من کتب الیونانیین الی العربی» (ابن ابی اصیبه؛ ص ۱۸۳).

انتظار می‌رفت با تضعیف یا عدم حمایت آنها این جریان روبه رشد، به محاق برود؛ اما به دلایل متعددی که به پاره‌ای از آنها اشاره شد، این حادثه اتفاق نیفتاد و جریان دانش همچنان برپای خویش ایستاد.

از مهم‌ترین این عوامل و دلایل، دانشمندی بودند که چراغ دانش را در دست داشتند و قدرت و ثروت و گاه بقای حیاتشان و یا کاروشغلی که به عهده گرفته بودند، در گرو دانشی بود که داشتند؛^{۶۸} لذا چاره‌ای نبود و بایستی دائماً کوشش می‌کردند علم تازه‌ای به دست آورند یا دانش گذشته خود را تصحیح کنند و ارتقا بخشند؛ همین باعث می‌شد از هر سو در جستجوی کتاب و مقاله جدیدی برآیند و مثلاً اگر تألیفات بقراط و جالینوس و بطلمیوس مانند ایشان را در دسترس دارند، در صدد یافتن پزشک و منجم و شخصیت بزرگ دیگری باشند و یا اگر نسخه‌های تازه‌ای از کتاب‌های قدیمی به دست آمده، به ترجمه دوباره و یا تصحیح ترجمه گذشته بکوشند. این جریان در تمام دوران منصور و مهدی، تا هارون و از او تا مأمون و معتصم و از آنها تا متوکل و بعد و بدو از حوادث سیاسی زمانه ادامه داشت.

رفته رفته در جریان این دانشجویی‌ها، جستجوها و تجدید نظرها، دوره دوم تکامل دانش پدید آمد، و چنان‌که دیدیم، کتاب‌های تازه‌ای به عنوان شرح و تفسیر و یا تلخیص و تشجیر کتب درجه اول قدیم، تألیف یا ترجمه می‌شد و این خود، قدم اول در حرکت جریان نوپای علم بود.

در اواسط دوران ترجمه، اولین جوانه‌های این دوره دیده شد و نمونه‌های اولیه آن، به بازار علم و دانش، عرضه شده بود. عصر ترجمه بود؛ اما در عین حال اولین تألیفات از نوع شرح و تفسیر و یا تلخیص نیز پدید آمدند تا به عصر و دوران دوم، یعنی دوران تألیف برسیم. در دوران دوم، عصر ترجمه سرآمده است و جزانندک نمونه‌هایی از آن نمی‌بینیم و عمده دانشمندان به تألیف، شرح و تفسیر و... روی آورده‌اند.^{۶۹}

مرحله سوم، مرحله‌ای بود که در آن، استقلال رویید. در این مرحله کتاب‌هایی توسط خود دانشمندان عالم اسلام نوشته شد که در واقع تألیفات مستقلی در زمینه علوم گوناگون یا منطق و فلسفه بود که البته پایه‌های اولیه همه آنها در دانش‌های یونانی، هندی و ایرانی قرار داشت.^{۷۰} و این مهم‌ترین مرحله از مراحل تکامل علمی در جهان اسلام است که از حدود قرن سوم شروع شده، تا قرن هفتم ادامه داشته است.

اولین نمونه برجسته کسانی که به تألیف مستقل دست زده‌اند، فیلسوف و عالم بزرگ قرن سوم، ابویوسف یعقوب بن اسحاق کندی

سخن می‌گفتند و از آنجا که با یکدیگر ازدواج می‌کردند، توانسته بودند یک خانواده بزرگ پدید آورند که می‌کوشید سروری علمی خودش را - که برای آنها ثروت و نفوذ زیاد به بار آورده بود - از دست ندهد؛ لذا به دنبال دانش‌های تازه و کتاب‌های جدید بودند و به ترجمه و تلخیص و شرح و گاه تألیف کتاب‌های علمی می‌پرداختند. در ضمن دانش و تجربه‌های خویش را به فرزندان و نسل‌های بعدی می‌آموختند و آنها را به جای خود به کار می‌داشتند، که یا طبابت در دربار بود یا در درگاه یک امپرویزور. این جریان نیز با وجود فراز و فرودهایی که در طول دهه‌های طولانی گرفتار آن شد، به سبب عوامل ماندگاری که داشت، باقی ماند و تا عصر استقلال به پیش رفت.^{۶۲}

علاوه بر آنچه اشاره کردیم، ادامه جریان علمی و محیط مناسب برای ماندگاری و پیشرفت دانش، دلایل دیگری نیز داشت؛ از جمله:

۱. سه فرزند موسی بن شاکر، یعنی محمد، احمد و حسن^{۶۳} از یک خانواده عرب و مسلمان بودند که ثروت هنگفتی از پدر به ارث برده، هر کدام به نوعی با علوم زمانه از جمله ریاضیات، نجوم و علم الحیال (= مکانیک) آشنایی یافته بودند. اعضای این خاندان علاوه بر اینکه به علوم مختلف عشق می‌ورزیدند، در طول سالیان دراز با ثروت هنگفت خود برای گسترش دانش می‌کوشیدند و دانشمندان را از بیابال و پرخورد گرفته، بانی ترجمه‌های متعددی از کارهای حنین و همکارانش شده بودند؛^{۶۴} حتی گفته‌اند برای گروهی از مترجمان امثال حنین و حُبیش پسر خواهر حنین و ثابت ابن قزَبه تا پانصد دینار حقوق ماهیانه قرارداد داده بودند.^{۶۵} دوران عمر این برادران تا بعد از مرگ متوکل (م. ۲۴۷ق) نیز ادامه یافت.

۲. خاندان‌های ایرانی که حایز مقام وزارت شده بودند، از جمله برمکیان^{۶۶} و دست پرورده‌شان فضل بن سهل - وزیر مأمون - در این نهضت به طور جدی تأثیرگذار بودند، و امیران ایرانی دولت عباسی، از جمله خاندان طاهریان یکی دیگر از عوامل جدی دوام این سیرو تکامل به حساب می‌آمدند.^{۶۷}

عصر استقلال دانش

خلفا به هر دلیل، حرکت اولیه نهضت ترجمه را پدید آورده بودند، و

۶۲. گوتاس؛ تفکر یونانی، فرهنگ عربی؛ صص ۱۴۵-۱۶۴ و ۱۶.

۶۳. در مورد این خاندان رک: الندیم؛ الفهرست؛ صص ۳۰۴، ۳۳۰-۳۳۱ و ابن القفطی؛ أخبار العلماء بأخبار الحكماء؛ ص ۲۰۸.

۶۴. در رساله حنین آمده است: بیشتر کتاب‌ها برای محمد بن موسی بن شاکر - که ریاضی‌دان بود - و یوایطیبیان بزرگ زمان ترجمه شده‌اند (نیز رک: فخری؛ سیر فلسفه در جهان اسلام؛ صص ۲۶ و ۲۹).

۶۵. الندیم؛ الفهرست؛ ص ۳۰۴. گوتاس؛ تفکر یونانی، فرهنگ عربی؛ ص ۱۸۷.

۶۶. چنانچه در جریان ترجمه المجسطی دیدیم (الندیم؛ الفهرست؛ ص ۳۲۷).

۶۷. «طاهریان و حامیان مهم نهضت ترجمه بود، و سفارشات متعددی هم برای ترجمه داد» (گوتاس؛ تفکر یونانی، فرهنگ عربی؛ صص ۱۵۳ و ۱۸۱).

۶۸. رک: ابن ابی اصیبعه؛ شرح احوال یوحنا بن ماسویه؛ ص ۲۵۴ و شرح احوال حنین؛ ص ۲۶۹. نیز مقایسه کنید با: گوتاس؛ تفکر یونانی، فرهنگ عربی؛ ص ۱۸۶.

۶۹. رک: ابن ابی اصیبعه؛ شرح احوال حنین؛ ص ۲۷۱-۲۷۴ و شرح احوال اسحاق؛ ص ۲۷۵.

70. O'Leary; *How Greek Science*; P. 111.

(حوالی ۲۵۲، ۱۸۴ ق) ^{۷۱} بوده که به سبب اصل عربی خویش، ملقب به «فیلسوف العرب» شده است. خاندان وی در بصره توطن داشتند؛ اما به کوفه آمدند و در آنجا صاحب قدرت و حکومت شدند، و او در همان شهر متولد شده بود.

از گذشته علمی کنندی و معلمان و استادان وی خبری نداریم، و در مورد او همین قدر نوشته اند که در بغداد تحصیل کرده است. ^{۷۲} در حدود ۲۴۳ کتاب و رساله در زمینه های منطق، فلسفه اولی، حساب، هندسه، نجوم، موسیقی، پزشکی، احکام نجوم، کلام، علم النفس، سیاست، کیمیا و... به او نسبت داده شده است. ^{۷۳}

راهی که اورفت و روشی که به کاربرد، همان راه و رسمی بود که در تمام طول تاریخ فلسفه در اسلام کمابیش - به جز موارد اندک - به کار رفته است. به طور معمول، فیلسوفان عالم اسلام منطق می دانستند، ریاضیات خوانده بودند، فلسفه دان بودند، از نجوم خبر داشتند، با طب و داروشناسی آشنا بودند، و از همه مهم تر اینکه به دین اعتقاد می ورزیدند، و با علوم دینی آشنایی داشتند.

در دوره کنندی و به کمک او دو کار مهم فلسفی انجام گرفت که بسیار تعیین کننده بود و همه دوران فلسفه اسلامی را زیر پوشش خویش گرفت. اولین کار، ترجمه «اُتولوجیای» منسوب به ارسطو است. این کتاب در اصل نوشته افلوپین - فیلسوف عارف مشرب اسکندرانی - است که یکی از بزرگان سلسله فیلسوفان نوافلاطونی می باشد؛ اما آنچه به زبان عربی ترجمه شد، نه همه کتاب و نه همه نوشته افلوپین، بلکه گزیده ای بود که با شرح مخلوط شده بود. اما در هر صورت دیدگاه هایی از فلسفه نوافلاطونی به شمار می آمد که می توانست با نظر مشائی خالص ارسطویی، منافات داشته باشد؛ ولی در ترجمه عربی به ارسطو منسوب شده بود، و این اشتباه بزرگی بود که در تمام دوران تاریخ فلسفه در اسلام تأثیرگذار بوده است.

مسلمانان از طریق زبان فارسی و سریانی، قبلاً با ارسطو آشنا شده بودند و سال های دراز تنها او را منطق دان می دانستند و آثار دیگر او را رفته رفته شناختند.

اثولوجیا را در سال ۲۲۰ ق عبدالمسیح ابن ناعمه حمصی، مترجم مسیحی به زبان عربی در آورد، ^{۷۴} و با اینکه در آن روزگار ترجمه به پختگی رسیده بود، ترجمه ابن ناعمه نیاز به اصلاح داشت. گویی

ترجمه تحت اللفظی انجام شده بود ^{۷۵} و ناگزیر در فهم مشکل ایجاد می کرد؛ لذا کنندی کوشید آن را قابل فهم کند و در ادامه آن را در شمار رساله ها و نامه هایی که به خلیفه زاده احمد، فرزند معتصم هدیه می کرد، قرار دهد.

کاردومی که به همت کنندی انجام شد، ترجمه «ما بعد الطبیعه» ارسطو است. این کتاب، اساسی ترین نوشته روزگار یونانیان، در زمینه مسائل کلی فلسفه است. کتاب، به سفارش کنندی و به دست اوستاتیوس (اسطاط) مترجم مسیحی - که همچنان ناشناخته مانده است - ترجمه شده و بعد خود کنندی آن را تصحیح و تنقیح کرده است.

اما از میان این دو کتاب، کتابی که «تأثیر آن در اندیشه فلسفی اسلامی از همه قاطع تر بود، برخلاف انتظار، کتاب مابعد الطبیعه ارسطو... نبود، بلکه کتاب «اُتولوجیای» منسوب به ارسطو بود. در آن روزگاران «این اثر... خلاصه فلسفه یونانی دانسته اند» ^{۷۶}.

تا پایان خلافت هارون، از یک جریان روان ترجمه، نشانی نبود. از این گذشته، غالب ترجمه ها برگردان کتاب ها و مقالات علمی گذشتگان است، و از فلسفه کمتر خبری است؛ بنابراین آنچه مورخان علوم گفته اند که «تا پایان خلافت هارون... هیچ کاری در مورد فلسفه ارسطو صورت نگرفت»، حرف صحیحی است.

به هر روی، کنندی، در آغاز دوران استقلال، از جهات مختلف اهمیت دارد؛ از جمله اینکه:

۱. او اولین کسی بود که ارسطو را به عنوان یک فیلسوف شناخت و به عالم اسلام معرفی کرد؛ در حالی که گذشتگان تنها او را یک معلم منطق می دانستند. او ارسطو را به خوبی می شناخت و کتاب های وی - از

جمله مهم ترین آنها مابعد الطبیعه یا کتاب الحروف - را با ترجمه اسطاط در دست داشت؛ به همین دلیل وقتی کتب ارسطو را شماره می کرد، از اُتولوجیا که به نادرست به ارسطو منسوب شده بود، نامی نیاورد. همچنین ما نظریات اساسی ارسطو در طبیعت و مابعد الطبیعه را به خوبی و به وضوح در کتاب فلسفه اولی کنندی می بینیم. اما نه به شکلی که ترجمه مطلق باشد؛ بلکه گویی همه آنها را اولاً به خوبی فهم سپس با قلم خویش تقریر کرده است؛ آنجا که باید از آن بکاهد، کاسته و آنجا که باید بیفزاید، افزوده است. کنندی در این کتاب - برخلاف ارسطو - هدف نهایی فلسفه اولی را اثبات وجود خدا و معرفت صفات حق و نسبت او با عالم دانسته، در صدد اثبات و تبیین آنهاست و این مسئله بسیار مهم است و یک افتراق زیربنایی و اساسی در میان این دو فلسفه به وجود می آورد؛ بنابراین با اینکه کنندی پیرو ارسطوست، اما مستقل می اندیشد، و این خصیصه ای است که کمابیش در تمام

۷۱. رک: جعفر آل یاسین؛ فیلسوفان راندان الکندی و الفارابی؛ بغداد: دارالاندلس، ۱۹۸۰، ص ۱۴.

۷۲. ابن جلیجل؛ طبقات الاطباء و الحکماء؛ ص ۷۳. ابن ابی اصیبعه، ص ۲۸۶.

۷۳. الندیم؛ الفهرست؛ ۳۱۵ - ۳۲۰. نیز رک: ابن ابی اصیبعه؛ ص ۲۸۹ - ۲۹۳.

۷۴. درابتدای کتاب آمده است: «این کتاب را عبدالمسیح بن ناعمه حمصی به عربی نقل کرد، و آن را ابویوسف یعقوب بن اسحاق کنندی برای احمد بن معتصم بالله اصلاح کرد» (رک: اُتولوجیا، افلوپین عند العرب؛ تحقیق عبد الرحمن بدوی؛ قاهره، ۱۹۵۰، ص ۳).

۷۵. رک: فرانز روزنتال؛ میراث کلاسیک اسلام؛ ترجمه علیرضا پلاستید؛ تهران: ۱۳۸۵، ص ۳۹.

۷۶. فخری؛ سیر فلسفه در جهان اسلام؛ ص ۳۶.

۳. او اولین فیلسوف بزرگی است که برای تقریب و تطبیق فلسفه با دین، کوشیده است.^{۸۵} چنانچه در میان موافقان و مخالفان کندی هیچ کس درباره نقش اساسی او در این زمینه، تردید نکرده است. نوشته های کندی نشان می دهد وی یکی از مدافعان انطباق سلوک عقلی با نصوص دینی است. رساله ای که کندی در تفسیر و توجیه سجده موجودات عالم، در برابر خداوند دارد، نمونه ای بسیار خوب از این تقریب و تطبیق و یا تفسیر فلسفی نظرهای قرآن کریم است. او در این رساله می گوید سجده جرم اقصای عالم در برابر حق را، بر اساس مقدمات و مبانی فلسفی توضیح بدهد و آن را توجیه کند. در واقع او نظرهای قرآن را کاملاً قبول دارد؛ در عین حال معتقد است: فلسفه مقدمات لازم و توانایی فهم آن نظرها را دارد. بنابراین بر اساس همان مبانی و مقدمات، کوشید بیان و زبان قرآن را بفهمد و آن را بیان و تفسیر کند. البته ما معتقد نیستیم فلاسفه در همه آن جاها که این چنین کوشش هایی کرده اند، موفق بوده اند و به راه صواب رفته اند؛ اما آن چه روشن است اینکه آن ها این فهم را می خواستند و برای به دست آوردن آن کوشیدند. حتی افرادی چون صدرای شیرازی زحمت طاقت فرسا کشیدند که همین کار را بکنند. و این، راهی است که کندی گشود و در آینده - در میان فیلسوفان بزرگ - رهروان فراوانی در پی خویش به جای گذارد.

شاگردانی که برای کندی نام برده اند، هیچ کدام چندان به فلسفه و انتقال آن به نسل بعد نپرداخته اند. مشهورترین شاگرد کندی ابوالعباس احمد بن طیب سرخسی است (۲۱۸ - ۲۸۳ ق).^{۸۶} او با علوم اوائل آشنایی کامل داشته، فیلسوف شمرده می شده است. ابن ندیم صاحب فهرست، برای سرخسی در علوم و فنون مختلف از جمله منطق، ریاضیات، طب، موسیقی، نجوم، حدود سی جلد، و صاحب عیون الانباء ۵۴ جلد کتاب و رساله نام برده اند که بخشی از این کتاب ها در سیاست و اداره امور کشور و نیز راه و رسم خدمتگزاری به پادشاهان و منادمت با ایشان است.^{۸۷} سرخسی شاگردانی که آنها را بشناسیم، نداشته است؛ گویی کارهای علمی و فلسفی اش منحصر به همان نوشته هاست که آن هم بیشتر منطقی است. سرخسی از روش و منشی فیلسوفانه برخوردار نبوده و به گفته مورخان علوم، علم او بر عقلش برتری داشته است.^{۸۸} وی در دوره ولایت عهدی معتضد به معلمی او منصوب شد و بعد از خلافت، به ریاست حسبه بغداد مأموریت یافت که کاری از نوع شهربانی و شهرداری^{۸۹} بود. سپس به منادمت خلیفه رفت و چند سال در این منصب مشغول به کار بود و شاید به همین مناسبت است که صاحب عیون الانباء او را با عناوینی

فلسفه اسلام جاری و ساری است.^{۷۷} کندی با انتشار افکار ارسطویی، کوشید آنها را به جای اندیشه های پریشانی که از ترجمه های نارسای سریانی میان مردم نشر شده بود، بنشانند. به همین سبب می توان او را مؤسس مکتب ارسطویی در جهان اسلام دانست،^{۷۸} و این، اولین قدم دوران استقلال فکری بود که می کوشید از مرحله ترجمه و شرح بگذرد و از حفظ و تکرار حرف های گذشتگان فراتر رود.

در میان نوشته های کندی، رساله ای است که وی در آن کوشیده که راه تصحیح کردن و پیشرفت بخشیدن به کارهای دانایان و مؤلفان یونانی را نشان بدهد.^{۷۹} کندی در این مرحله تا آنجا پیش رفت که کسانی او را معلم دوم گفتند؛^{۸۰} یعنی مهم ترین شخصیت علمی بعد از ارسطو که معلم اول نام داشت. توضیح اینکه معلم به کسی می گفتند که همه علوم گذشتگان را می داند و بر آنها چیزهایی افزوده است. از این گذشته، کندی می کوشید دراستدلالات خود

به دقت های علوم ریاضی نزدیک شود. وی اعتقاد داشت برهان ریاضی و هندسی از بالاترین درجه دقت برخوردار است.^{۸۱}

۲. او همان طور که فیلسوف و دانشمندی بزرگ بود، مسلمانی درست اعتقاد بود. وی کتاب های

متعددی در حمایت از دین

اسلام و رد مذاهب انحرافی نوشته

است.^{۸۲} کندی از فیلسوفانی است که در هر مسئله که میان اصول مسلم اسلامی و پاره ای از نظرهای فلسفی تعارضی می یافت، جانب اسلام را می گرفت؛ چنانچه از نظرهای او راجع به حدوث زمانی عالم و حشر اجساد و اثبات امکان معجزه و صحت وحی نبوی، این حقیقت به خوبی روشن می شود.^{۸۳}

برای کندی رسالت حقیقی فلسفه معارضه با وحی آسمانی یا ادعای گستاخانه برتری یا حتی برابری با آن نبود. او معتقد بود فلسفه باید از این ادعا که والاترین راه وصول به حقیقت است، دست بردارد و چاره ای ندارد جز اینکه به مرتبتی پایین تر در دهد.^{۸۴}

۷۷. مقدمه دکتر عبدالهادی ابوریح بر رسائل الکندی الفلسفیه؛ ۸۰/ (۱۶) - (۱۷)، چاپ قاهره؛ ۱۹۵۰. 78. O'Leary; How Greek Science Passed to the Arabs; P. 122.

۷۹. گوتاس؛ تفکر یونانی، فرهنگ عربی؛ ۱۶۴ و ۱۶۷.

۸۰. مصطفی عبدالرزاق؛ فیلسوف العرب والمعلم الثاني؛ چاپ قاهره، ۱۹۴۵.

۸۱. گوتاس؛ تفکر یونانی، فرهنگ عربی؛ ص ۱۶۷.

۸۲. ابن ندیم در فصل «کتابه فی الجدلایات» چند نمونه از این گونه نوشته های کندی آورده است (رک: الندیم؛ الفهرست؛ ص ۳۱۸).

۸۳. مرتضی مطهری؛ خدمات متقابل اسلام و ایران؛ ج ۸، ۱۳۵۷، فخری؛ سیر فلسفه در جهان اسلام؛ ص ۸۶.

۸۴. فخری؛ سیر فلسفه در جهان اسلام؛ ۱۰۸.

۸۵. محمد علی ابوریح؛ تاریخ الفكر الفلسفی فی الاسلام؛ دار النهضة العربیة، ۱۹۷۳، ص ۲۲۲.

۸۶. ابن الندیم می نویسد: «ممن ینتمی الی الکندی و قرأ علیه و منه اخذ» (الندیم؛ الفهرست؛ ص ۳۲۰).

۸۷. الندیم؛ الفهرست؛ ص ۳۲۰ - ۳۲۱. ابن ابی اصیبعه؛ ص ۲۹۴ - ۲۹۵.

۸۸. الندیم، الفهرست؛ همان. ابن ابی اصیبعه؛ ص ۲۹۴.

۸۹. جرجی زیدان؛ تاریخ التمدن؛ حسین مونس؛ ج ۱، بی تا، ص ۲۵۱.

خبری در هیچ مأخذ تاریخی ندارند.^{۹۹}

به هر صورت با اینکه کندی فیلسوف و دانشمندی بزرگ و به کمال بود، و فلسفه و علم را او به میان مسلمانان آورد، اما سنت فلسفی که قرن‌های بعد در این سرزمین باقی ماند، از او نبود؛ بلکه از فارابی و ابن سینا بود و گویی فلسفه بعد از کندی به یک دوره فترت گرفتار شد و به بنیان‌گذارانی تازه نیاز داشت؛ لذا در آثار فیلسوفان بزرگ بعد، مانند فارابی، ابن سینا و ابن رشد و اخوان صفا از کندی نام و نشانی وجود ندارد. تنها فارابی در رساله الإیقاع خود که مربوط به موسیقی است، از او یاد کرده، بر او خرده گرفته است.^{۱۰۰}

آیا نوشته‌های کندی یا ترجمه‌های اصلاح شده به دست او، قابل فهم نبودند؟ و این کتاب‌ها به شرح و توضیح کسانی مثل فارابی نیاز داشت تا اینکه قابل فهم و عرضه شوند؟ یا این کتاب‌ها اگرچه قابلیت درک و فهم داشتند، اما به دلایلی که نمی‌دانیم، از دسترس خارج شده بودند؟ پاره‌ای از محققان به نظر اول متمایل اند و می‌گویند: «ابهام و ابهامی که در زبان نوشتاری آثار کندی به چشم می‌خورد» و «شاید ناشی از فقدان اصطلاحات فلسفی به زبان عربی بوده باشد، موجب شد دسترسی به آثار وی با دشواری همراه شود و متروک بمانند».^{۱۰۱}

اما کسان دیگری نوشته‌های کندی را روشن و اصطلاحات ابداع شده خود او را برای تفهیم و تفهم کافی دانسته‌اند. پس ناگزیر دلیل دیگری در کار بوده تا فلسفه و دانش کندی متروک بماند و در میان دانشمندان و فیلسوفان طبقه بعد چندان مطرح نباشد. نگارنده احتمال می‌دهد این نکته که کندی شاگردی که به نشر و تعلیم فلسفه او بپردازد نداشته است، می‌تواند دلیل کافی برای عدم انتقال فلسفه و دانش او به نسل‌های بعد باشد.

ابن سینا (۳۷۰-۴۲۹ ق) فیلسوف بزرگ اسلام و ایران، در سرگذشتی که به شاگردش املا کرده است، می‌گوید: من کتاب مابعدالطبیعه ارسطو را یافته، آن را بارها مطالعه کرده بودم تا آنجا که تمام آن را در حفظ داشتم؛ اما هر چه می‌خواندم و تکرار می‌کردم، چیزی نمی‌فهمیدم؛ به حدی که از خودم ناامید شده، از آن کتاب دست برداشتم.

آیا آنچه بوعلی در دست داشت و بر اساس آن در فهم نظرهای ارسطو می‌کشید، همان ترجمه تنقیح شده کندی بود، یا چیز دیگر؟ نمی‌دانیم! هر کدام باشد، به معنای این است که کندی به عصر بوعلی منتقل نشده است؛ و این به این معناست که فلسفه او در

چون ظریف و خلیع،^{۹۰} یعنی «هوشمند»، اما «هرزه» توصیف کرده است که اینها صفاتی بودند در خوریک ندیم. سرخسی سرانجام در پی رفت و آمد در دربار، مورد غضب خلیفه قرار گرفت و به دستور قاسم ابن عبیدالله - وزیر معتضد - به قتل رسید.^{۹۱}

یاقوت حموی (م. ۶۲۶ ق) احمد بن سهل بلخی (م. ۳۲۲ ق) را در شمار شاگردان و برآمدگان محضر کندی دانسته، می‌گوید: «وحصل من عنده علوما جمّة».^{۹۲} اما ندیم و دیگران، هیچ اشاره‌ای به این شاگردی ندارند. مورخان گفته‌اند: بلخی در تمام علوم اوائل و اوخر صاحب فضل بود و با اینکه در تألیفات خویش به روش فلاسفه عمل می‌کرد، به اهل ادب شبیه‌تر و نزدیک‌تر بود.^{۹۳} در هر صورت اگر وفات او سال ۳۲۲ ق باشد، با وفات کندی که طبق تحقیق حدود ۲۵۲ ق است، هفتاد سال فاصله خواهد داشت؛ اما عمر او را بیش از ۸۷ یا ۸۸ سال نگفته‌اند؛^{۹۴} لذا در هنگام وفات کندی نباید بیشتر از هفده - هجده سال داشته باشد. بنا برین شاگردی او در محضر کندی می‌تواند مورد تردید قرار گیرد.

بلخی را با جاحظ مقایسه کرده‌اند. گاه او را جاحظ خراسان و گاه برتر از جاحظ دانسته‌اند.^{۹۵} علت چیست؟ دلیل این شباهت، البته فلسفه نبوده و ادب یا کلام است؛ زیرا جاحظ در کلام و ادب بزرگ و برجسته است. بلخی هم در هر دو فن بزرگ بود و قابل مقایسه با هر بزرگ دیگر. در هر صورت، او متکلم بود و متکلمی بزرگ و کتاب‌های فراوانی در این زمینه داشت و ادیبی بزرگ بود و کتاب‌های متعددی در این زمینه داشت. البته اهل فلسفه هم بود. تنها شاگردی که برای او گفته‌اند، محمد ابن زکریای رازی است که به نظر بیشتر طبیب است و کمتر فیلسوف.^{۹۶}

سومین کسی که به شاگردی کندی نام برده شده، ابو مشعر جعفر بن محمد بلخی (ت. ۱۷۲ ق) است. اگر او شاگرد کندی باشد،^{۹۷} بیش از هر چیز متخصص نجوم و آزان بیشتر در نتیجه بود و مهم‌ترین و بیشترین کتاب‌های وی در این دو علم است.^{۹۸}

محمد بن اسحاق ندیم و ابن ابی اصیبعه، چند تن دیگر را به شاگردی کندی نام برده‌اند؛ نام‌هایی ناشناخته از کسانی که هیچ نشان و اثری

۹۰. ابن ابی اصیبعه؛ ص ۲۹۳.

۹۱. المسعودی؛ مروج الذهب؛ ج ۴، ص ۱۷۰ و یاقوت حموی؛ معجم الأبناء؛ ج ۳، ص ۹۹، بیروت؛ ۱۴۰۰.

۹۲. حموی؛ معجم الأبناء؛ ج ۳، ص ۷۳.

۹۳. الندیم؛ الفهرست؛ ص ۱۵۳؛ حموی؛ معجم الأبناء؛ ج ۳، ص ۶۵.

۹۴. حموی؛ معجم الأبناء؛ ص ۶۵.

۹۵. حموی؛ معجم الأبناء؛ ج ۳، ص ۷۸-۷۹.

۹۶. رک: نصر، سید حسین؛ سه حکیم مسلمان؛ ترجمه احمد آرام؛ ص ۲۴، ج تبریز؛ ۱۳۴۵. مقایسه شود با فیلسوف ری؛ مهدی محقق؛ ص ۲۹۶ به بعد؛ ج سوم، ۱۳۶۸.

۹۷. الندیم؛ الفهرست؛ ص ۳۲۰ و دی بوز؛ تاریخ الفلاسفة فی الاسلام؛ ترجمه الدكتور محمد هادی ابوریاده؛ ص ۱۹۰، چاپ مصر، ۱۹۸۱.

۹۸. الندیم؛ الفهرست؛ ص ۳۳۵-۳۳۶ و گوتاس؛ تفکر یونانی، فرهنگ عربی؛ ص ۱۵۳.

۹۹. الندیم؛ الفهرست؛ ص ۳۲۰، ابن ابی اصیبعه؛ ج ۲، ص ۱۸۱.

۱۰۰. رک: دانش پژوه: المنطقیات للفارابی، مقدمه، ج قم؛ ۱۴۱۰.

۱۰۱. لیمن، الیوز؛ تاریخ فلسفه اسلامی؛ ج ۱، ص ۲۸۰. شرح احوال کندی؛ ترجمه روح الله عالمی؛ ج تهران؛ ۱۳۸۳ و نیز رک: مقدمه دکتر عبدالهادی ابوریاده بر رسائل کندی (ج قاهره ۱۹۵۳ و ۱۹۵۳) و نظرات لونی ماسینیون و اتین ژیلسون که به همین رأی معتقدند.

عصر فارابی و بوعلی، یعنی قرن چهارم و پنجم مهجور و ناشناخته بوده است. به شرح احوال بوعلی می‌نگریم. اومی گوید:

«... این چنین بود راه و رسم من تا اینکه تمام علوم در من استحکام یافت، و تا حدی که امکان انسانی بود، بر آنها واقف شدم، و تا اینجا علم منطقی و طبیعی و ریاضی را به خوبی آموخته بودم. از آن هنگام به سوی علم الهی روی آوردم و کتاب مابعدالطبیعه را به مطالعه گرفتم؛ اما آنچه در آن بود، نمی‌فهمیدم و مقصود نویسنده کتاب (ارسطو) را در نمی‌یافتم. مطالعه آن را تکرار کردم و تکرار مطالعه تا چهل بار نیز رسید؛ به طوری که کتاب را حفظ کرده بودم، اما مع الوصف همچنان این کتاب را نمی‌فهمیدم. تا اینکه از خودم ناامید شدم.»

«پیش خودم گفتم: این کتابی است که راهی برای فهم آن وجود ندارد. تا روزی از روزها هنگام عصر به بازار و راقان و کتاب فروشان رفته بودم و در دست دلالتی یک کتاب دیدم که برای فروش آن فریاد می‌کرد. او آن را بر من عرضه کرد و من به سختی او را رد کردم؛ زیرا معتقد بودم در این فروش سودی وجود ندارد؛ اما او به من گفت: این کتاب را از من بخر! قیمت آن ارزان است و من آن را به سه درهم به تو خواهم فروخت و صاحب کتاب به این پول محتاج است. آن را خریدم. کتاب از ابونصر فارابی بود بنام «اغراض مابعدالطبیعه» که در شرح نظرات ارسطو در کتاب مابعدالطبیعه نوشته شده بود. به خانه بازگشتم و به سرعت به مطالعه آن پرداختم و بدین ترتیب مقاصد کتاب در این مطالعه برای من روشن شد؛ زیرا کتاب را به تمامی در حفظ داشتم. شادمان شدم و فردای آن روز برای شکرگزاری خداوند متعال صدقه دادم»^{۱۰۲}

داستان فلسفه یونانی در اینجا پایان نیافت، بلکه چنان‌که در زندگی ابن سینا می‌خوانیم، یک بار دیگر او، به شرح نظرها و کتاب‌های ارسطو پرداخت. این کتاب «الانصاف» نام دارد که بیست جلد بوده و در آن، وی تمام کتاب‌های ارسطو را شرح کرده است و در این شرح بین شارحان شرقی و غربی ارسطو دوری می‌کند. از این مجموعه شرح کتاب النفس ارسطو هنوز موجود است و گفته شده اصل کتاب در حمله مسعود غزنوی غارت و سپس نابوده شده است.^{۱۰۳}

از آنچه تا بدین جا آوردیم و داستانی به اختصار از سرگذشت علم و فلسفه در قرن‌های اولیه آن در عالم اسلام بود، به خوبی روشن می‌شود که گرچه بخشی از علوم، آن هم علمی که در راستای خور و خواب و شهوت و ریاست خلفای عباسی بود، به دستورات آنها به زبان اسلام ترجمه شد، اما تاریخ، هیچ‌گونه دستوری از آنها در مورد ترجمه فلسفه ثبت نکرده و هر بخشی از منطق و فلسفه بر اساس علاقه شخصی یک

۱۰۲. ابن ابی اصیبه؛ ص ۴۳۸.

۱۰۳. ابن ابی اصیبه؛ ص ۴۵۷.

دانشمندی به زبان عربی منتقل شده است. حداکثر اینکه ممکن بوده کتاب به یک خلیفه زاده که علایق فلسفی داشته، اهدا شده باشد، نه چیزی بیشتر از آن. مورخان فلسفه چیزی نزدیک به آنچه گفته شد، می‌گویند: «اگر حمیت بی‌نظیر کنندی در وفاداری تام و تمام به آرمان این دانش پویا... در کار نبود، همه آنچه گفتیم، به اضافه حمایت از فلسفه و علم سه خلیفه‌ای که کنندی با آنها معاشرت فعالانه داشت، برای تأمین موفقیت فلسفه، در ایجاد جای پای استواری برای خود در جهان اسلام کفایت نمی‌کرد»^{۱۰۴}.

پس نظر کسانی که در این اواخر علیه فلسفه سخن می‌گویند - که فلسفه به دستور خلفای جور برای مقابله با معارف خاندان نبوت (ص) ترجمه شده است - هیچ سند تاریخی ندارد و حرفی کاملاً بی‌پایه است.

سیر تطبیق و تقریب

چنان‌که دیدیم، کوشش برای فهم فلسفی دین در عالم اسلام، در نخستین روزهای عمر فلسفه، یعنی عصر کنندی آغاز شد. از اولین بزرگان فلسفه تا آخرین افراد این سلسله طولانی، به این مسئله اندیشیده‌اند و در این راه قدم زده‌اند.

البته باید به صراحت بگوییم که اسلام - و قرآن - برای هدایت آمده‌اند و تنها عهده‌دار بیان نظامات و چارچوب‌های حاکم بر افکار و اخلاق و رفتار انسان هستند؛ بنابراین دین کتاب فلسفی نیستند؛ اگرچه حکما به بسیاری از مسائلی که بین دین و فلسفه مشترک است، پرداخته‌اند؛ از جمله بحث خدا و عدل، تجرد روح، تعلق روح به بدن، بقاء و ابدیت روح، خیر و شر، اختیار، قضا و قدر، نبوت و ولایت و رستخیز و مانند اینها.^{۱۰۵}

وجود این مسائل مشترک از سویی و قابل اثبات و عقلانی بودن نظرها و اعتقادات اساسی اسلام، از سوی دیگر، خود تشویقی بود برای تعقل و تفکر و اندیشه‌ای که سرانجام توانست به فلسفه بینجامد. کسانی که برای جهان اسلامی فلسفه‌ای نمی‌شناسند، در این جا اشتباه می‌کنند که توجه ندارند به اینکه فیلسوف اسلامی، برای مسلمان بودن لازم نبوده است بهای سنگین نفی عقل را بپردازد. اومی توانست کاملاً فیلسوف بماند و در عین حال کاملاً به دین خویش وفادار باشد. حال آنکه این مشکل به طور جدی در عالم مسیحیت رخ داده است. برای تدین به مسیحیت، ناگزیر اول باید ایمان آورد^{۱۰۶} و سپس تعقل و تفکر را به کار گرفت؛ اما در جهان اسلام کاملاً می‌توان بر پایه تفکر و تعقل به دین گروید و بدان پایبند شد.

۱۰۴. فخری؛ سیر فلسفه در جهان اسلام؛ ص ۱۰۸.

۱۰۵. رک: محمد میان شریف؛ «تعالیم فلسفی قرآن»؛ در کتاب تاریخ فلسفه در اسلام؛ ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، ج ۱، ص ۱۹۵-۲۱۰، ۱۳۶۲.

۱۰۶. رک: رابطه عقل و ایمان چگونه است (پترسون، مایکل؛ عقل و اعتقاد دینی؛ ترجمه نراقی و سلطانی؛ ص ۷۰، ۱۳۷۷).

عصر میرمحمد باقر حسینی مشهور به میرداماد و شیخ بهاء الدین عاملی (رضوان الله علیهما) هم به اصفهان می آیند؛ یعنی با تغییر پایتخت، مرکز تحقیق و تدریس و تدریس کشور هم جابه جا می شود. صدرا در این سال ها در محضر میرداماد و شیخ بهاء در علوم عقلی و نقلی تلمذ می کرده است. او در قزوین به محضر این دو استاد بزرگ رسیده، همراه آنها به اصفهان می رود و در آنجا هم آموختن را ادامه می دهد.

دورانی که ایشان در اصفهان از محضر این بزرگان بهره مند شده، هشت سال است و اگر در قزوین هم چند سال به همین منوال در شاگردی شیخ و میرطی کرده باشد، مجموعه سال های تحصیل صدرا در نزد این دو بزرگ، به بیش از ده سال بالغ خواهد شد. صدرا از این دوران دراز تحصیل علم و حکمت در اسفار سخن می گوید: «ثم انی قد صرفت قوتی فی سالف الزمان منذ اول الحداثة والریعان فی الفلسفة الالهیة بمقدار ما اوتیت

من المقدر وبلغ الیه قسطی من السعی الموفور».^{۱۱۰} در این دوران حوادثی پیش می آید که صدرا خود آن را «معاداة الزمان وعدم مساعده الدوران»^{۱۱۱} می خواند. آیا این دوران در همان سال هاست که در اصفهان بوده و چون به تدریس و افاده پرداخته، دشمنی یا مخالفت هایی را برانگیخته است؟

و یا اینکه بعد از دوران شاگردی نزد میرداماد و شیخ بهایی و به کمال رسیدن در دانش و حکمت به شیراز رفته و در آنجا به سختی گرفتار آمده است؟ هر دو احتمال وجود دارد. زندگی بر او سخت می شود؛ به طوری که از آن به «استخوان در گلو و خارد چشم» تعبیر می کند، و یاد در جای دیگری می گوید: «حتی کان فی الدنیا مدة مدیده کثیبا حزینا، ما کان له عند الناس رتبة ادنی من احواد طلبة العلم ولا عند علمائهم ... قدر اقل من تلامیذهم»^{۱۱۲} و به این دلیل و نیز شاید به دلیل فرار از چنگ صاحبان قدرت، از اصفهان هجرت کرده، به قم می رود. البته در شهر قم هم نمی ماند و از آن جا به ده کهک که در چند فرسخی آن شهر قرار گرفته رفته، در یک عزت و تنهایی دراز مدت غرق می شود. صدرا خود از این دوران خبر می دهد و می گوید: «... انزویت فی بعض نواحی الدیار و استترت بالخمول و الانکسار، منقطع الامال، منکسر البال».^{۱۱۳}

این دوران تنها دوران انزوا و پناه به تنهایی نیست، بلکه علاوه بر این

به همین دلیل حتی اولین و بزرگ ترین فیلسوفان اسلام، نظیر کنذی و ابن سینا^{۱۱۴} به تفسیر قرآن روی آورده اند. این مسئله در اعصار متأخر جدی تر هم شده است و نظریات فیلسوفان به ظواهر نصوص نزدیک تر می شود. ما معتقدیم برخی از این بزرگان - که ملاصدرا نمونه برجسته آنهاست - هر چه عمر آنان می گذشته و فرورفتگی و عمق ایشان در حکمت فزونی می یافته، این نزدیکی بیشتر می شده است و فیلسوف می کوشیده تطبیق فلسفه او بر دین بیشتر شود. تم والحمد لله کثیرا

بنابراین اگرچه می توان این ادعا را درباره اغلب فیلسوفان اسلام تعمیم داد، ولی حداقل آنچه بررسی و تحلیل آثار نشان می دهد این است که فیلسوف بزرگ ملاصدرا همه عمر در یک سیروسلوک فکری به سر می برده و در عقل نظری کاوش داشته و راه می جست و در نتیجه هر روز فلسفه اش به دین، یعنی آنچه از ظواهر آیات و روایات به دست می آید، نزدیک تر می شده است و تطبیق این دو به صورت دقیق تری اتفاق می افتاده است.

قبل از اینکه در فلسفه صدرایی به مسئله تطبیق و تقریب پردازیم، لازم است اندکی شرح حال این فیلسوف بزرگ را واری کنیم.

صدرالدین شیرازی

ملاصدرا محمد ابن ابراهیم بن یحیی، مشهور به صدرالدین شیرازی^{۱۱۵} فیلسوف بزرگ قرن یازدهم یکی از قله ها و یا حتی برترین قله های تطبیق و تقریب فلسفه و دین است. ملاصدرا در خانواده ای صاحب قدرت و مکتب در شیراز متولد شد. تحقیقات نشان می دهد تولد ایشان در سال ۹۷۹ ق بوده است؛^{۱۱۶} اگرچه مورخان و ترجمه نویسان چیزی در این زمینه نگفته اند.

پدر صدرا در دوره قبل از پادشاهی سلطان محمد خدا بنده در شیراز وزیر او بوده است. صدرا به احتمال بسیار، دوران تحصیلات اولیه خویش را در شیراز گذرانیده و در آن از علوم مختلفی که مدار تعلیم و تعلم در مراکز علمی بوده بهره مند شده است. کسانی نیز گفته اند او در خردسالی برای تحصیل علم به قزوین که پایتخت و مرکز اصلی علم و دانش بود، رفته، دوران اولیه دانش اندوزی خود را در آنجا گذرانیده است. در هر صورت اسناد و شواهد نشان می دهد ملاصدرا در سال ۱۰۰۴ یا ۱۰۰۵ ق در ۲۵ یا ۲۶ سالگی در قزوین زندگی می کرده است. در سال بعد پایتخت از قزوین به اصفهان منتقل می شود. در این سال علمای بزرگ

۱۰۷. بسیاری از نوشته های فارابی هنوز به صورت دستنویس است و تعداد مهمی از آنها هنوز در دسترس نیست (مدکور، ابراهیم؛ مقاله فارابی در کتاب تاریخ فلسفه در اسلام؛ ترجمه علی محمد کاردان، ص ۶۴۲) و به همین سبب در متن از فارابی نامی نبردم.

۱۰۸. در مورد احوالات ملاصدرا رک: مقدمه محسن بیدارفریر جلد اول تفسیر القرآن الکریم، چاپ قم در سال ۱۳۶۶ و بزدان پناه، سید یالله؛ حکمت متعالیه (جزوه های درسی) و خامنه ای، سید محمد؛ ملاصدرا، زندگی، شخصیت، مکتب؛ ج اول، تهران: ۱۳۷۹ و نصر، سید حسین؛ صدرالدین شیرازی؛ تاریخ فلسفه در اسلام؛ ج ۲، ص ۴۷۵-۵۰۵، چاپ اول، ۱۳۶۵.

۱۰۹. مقدمه محسن بیدارفریر جلد اول تفسیر القرآن الکریم؛ ص ۱۲۰، ۱۱.

۱۱۰. ملاصدرا؛ الأسفار العقلیه الأربعة؛ ج ۱، ص ۴.

۱۱۱. همان، ج ۱، ص ۶.

۱۱۲. ملاصدرا؛ المبدأ والمعاد؛ ص ۳۸۲.

۱۱۳. اسفار؛ ج ۱، ص ۶.

سال‌های انزوا و ریاضت و نیز در سال‌های تألیف و تصنیف، گاه و بی‌گاه برای استمداد از مقام منبع ولایت، به پای بوس حضرت معصومه سلام الله علیها به قم می‌آمده است و خود معتقد بوده پاره‌ای از نظرهای مهم فلسفی خویش را از این استمداد به دست آورده است.^{۱۱۸}

در سال ۱۰۳۹ / ۱۰۴۰ بنا به درخواست امام قلی خان والی لایق شیراز، به آن شهر کوچ می‌کند تا در مدرسه خان تدریس حکمت نماید.^{۱۱۹} متأسفانه دوران آرامش صدرا در سایه حکومت امام قلی خان چندان طول نکشید و خان به دستور شاه صفی به قتل رسید.^{۱۲۰} در این چند سال باقیمانده از عمر، صدرا دوباره در چنگال حاسدان و عیب‌جویان گرفتار است و او پناه به خدا را به هر چیز ترجیح می‌دهد؛ لذا گفته‌اند در تمام سال‌های باقیمانده عمر با پای پیاده به حج مشرف می‌شده است و سرانجام در سن ۶۶ / ۷۱ سالگی و در سال ۱۰۴۵ / ۱۰۵۰ ق در میانه راه خانه خدا، در شهر بصره، به لقاء رحمت حق می‌رود و جسد او به نجف انتقال داده، در سایه عنایت امام امیرالمؤمنین علیه الصلوة والسلام در ایوان حرم دفن می‌گردد.^{۱۲۱} رحمه الله علیه رحمه واسعه.

فلسفه صدرایی یا حکمت متعالیه

حکمت متعالیه فلسفه‌ای بود که با یک ساختمان تازه به بازار علم و دانش عرضه می‌شد. البته مواد و مبانی آن در مجموعه تعلیمی که در حوزه‌های علمیه آن روزگاران عرضه می‌شد، وجود داشت: معارف دین بود، کلام بود، فلسفه مشاع و فلسفه اشراق بود، و عرفان و شهود عارفان. صدرا این مواد را زیر بنا قرار داد و با عقل تعالی یافته از دوران خلوت و ریاضت، به یک بنای جدیدی دست یافت. در این بنای جدید، این مواد هر کدام صورت خاصه و روش مخصوص خویش را از دست داده و در یک مزج عقلانی، به یک فلسفه واحد با صورت جدیدی تبدیل شده‌اند که هم جامع همه بود و هم مرحله تکاملی آنها به حساب می‌آمد. صدرا این حقیقت را در جای جای کتاب خود، به صورت مختلف ابراز داشته است؛ از جمله در اسفار می‌گوید: «و نحن جمعنا بفضل الله بین الذوق والوجدان و بین البحث والبرهان».^{۱۲۲} در کتاب شواهد الربوبیه نظیر این سخن را می‌آورد: «قد اطلعت علی مشاهد شریفة، و شواهد لطیفة قرآنیة، و قواعد محكمة ربانیة، و مسائل نقیة عرفانیة».^{۱۲۳}

روش

در این فلسفه، اساس عقلی کاملاً محفوظ می‌ماند؛ یعنی فیلسوف، منطقی فکرمی‌کند و منطقی استدلال می‌کند و منطقی نتیجه می‌گیرد؛ زیرا به خوبی می‌داند که اگر روش منطقی نداشته باشد، اصلاً

تنهایی و عزلت که خود یک نوع ریاضت است - به ویژه وقتی با یک دل شکستگی عمیق و از دست دادن همه آرزوها همراه باشد - صدرا به مجاهدت و ریاضت گران نیز پرداخته است و این همان چیزی است که آن حکیم بزرگ کوشیده تا ممکن است آن را کوچک نشان بدهد و بگوید: «متوفراً علی فرض اؤدیه و تقریط فی جنب الله سعی فی تلافیه». او نه درس می‌داده و نه تألیف و تصنیفی داشته، همه انواع افادات علمی را به کنار نهاده و تنها به عمل پرداخته است. وظایف و اجبیه خود را عمل می‌کرده و در کنار آن می‌کوشیده گذشته‌ها را جبران کرده، غفلت‌ها که در آن دوران بر او رفته است، تلافی کند. او در نامه‌ای که به استاد بزرگ و بزرگوار خویش، میرداماد (رض) نوشته، به همه این حقایق اشاره دارد. در این نامه، هم از مقام «توخذ و تفزد»، یعنی عزلت و گوشه‌نشینی سخن گفته و هم از «غناى از خلق» و بی‌نام و نشانی و هم از «ریاضات» که در آن روز که نامه نوشته می‌شده، «ده دوازده» سال گذشته بوده، خبر داده است.^{۱۲۴} در اسفار اضافه می‌کند:

این دوره گوشه‌نشینی و انزوا و

بی‌نام و نشانی که تنها به ریاضت

و مجاهدت گذشته است - و

پاره‌ای از محققان مدت آن را پانزده

سال دانسته‌اند^{۱۲۵} - به ثمر می‌رسد

و نتیجه می‌دهد و او در مبارزه با

نفس و ادب کردن آن موفق می‌شود.

آن وقت است که باب ملکوت به

رویش باز شده، از انوار آن بر او فرو

می‌آید خبایا و پنهانی‌های عالم صمدانیت برایش روشن می‌شود. در

نتیجه هر چه در گذشته به برهان می‌دانسته، با اضافات از طریق شهود

مشاهده می‌کند، و در اضافه به فهم اسراری توفیق می‌یابد که تا آن روز

بر او کشف نشده بود،^{۱۲۶} و به این ترتیب حکمت برآمده از عقل مؤید به

کشف و ذوق، یعنی حکمت متعالیه متولد می‌شود.

به نظر می‌رسد صدرا یادداشت‌های اولیه بعضی از کتاب‌های مهم

بعدی خویش را در همین سال‌ها نگاشته است؛ از جمله: «المبدأ و

المعاد» که تاریخ چهل سالگی ایشان را دارد؛^{۱۲۷} یعنی در حدود سال ۱۰۱۹

ق؛ اما بیشتر تألیفات و نوشته‌های اصلی او به بعد از دوران ریاضت کشی

و خلوت‌نشینی موكول می‌شود. این دوران دوره سوم عمر کاری

صدراست. در دوره اول درس خوانده، تحقیق و مطالعه کرده و تهیه علمی

دیده است. دوره دوم را به انزوا و سکوت و ریاضت گذرانیده و پخته شده

است. دوره سوم به تألیف و تصنیف و افاده و تدریس می‌پردازد. البته در

کوشش برای فهم فلسفه دین در عالم اسلام، در نخستین روزهای عمر فلسفه، یعنی عصر کنندی آغاز شد. از اولین بزرگان فلسفه تا آخرین افراد این سلسله طولانی، به این مسئله اندیشیده‌اند و در این راه قدم زده‌اند.

۱۱۴. مجله راهنمای کتاب، سال پنجم، ۱۳۴۱، شماره ۸ و ۹، ص ۷۶۳-۷۶۴.

۱۱۵. اسفار مقدمه مظفر، ص ۸، چاپ شرکت دارالمعارف الاسلامیه، [بی‌تا].

۱۱۶. اسفار ج ۱، ص ۸.

۱۱۷. المبدأ و المعاد؛ ص ۱۹۸.

۱۱۸. ملاصدرا؛ تفسیر القرآن الکریم؛ ج ۴، ص ۵۹.

۱۱۹. خامنه‌ای، سید محمد؛ ملاصدرا، زندگی، شخصیت، مکتب؛ ص ۲۳۶.

۱۲۰. صفاء، ذبیح الله؛ تاریخ ادبیات ایران؛ ج ۵، ص ۳۶.

۱۲۱. خامنه‌ای، سید محمد؛ ملاصدرا، زندگی، شخصیت، مکتب؛ ص ۴۱۲-۴۱۵.

۱۲۲. اسفار ج ۸، ص ۱۴۳.

۱۲۳. ملاصدرا؛ الشواهد الربوبیه؛ ص ۴.

چیز از حیطة شمول آن بیرون نخواهد بود.^{۱۲۸}

سازمان فلسفی

فلسفه صدرایی یک سازمان فلسفی، براساس وجود و اصالت آن است. این فلسفه یک دستگاه تام و تمام به وجود آورده، همه چیز در آن توجیهی وجودی می‌یابد. ما در گذشته همه مواد و مبانی فلسفه صدرایی را نشان دادیم و گفتیم که او در فلسفه خودش همه آن مبانی را به فلسفه‌ای یکپارچه و واحد تبدیل کرده، صورت تازه و واقعیت و ماهیت نوین بخشیده است. از این گذشته همه مسائل آنها را نیز طرح و بازآفرینی کرده، در فلسفه خود جایگاهی خاص می‌دهد؛ مثلاً بحث از نفس و بحث از حرکت، در فلسفه مشاء در طبیعیات جای دارد و مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد؛ اما در حکمت متعالیه، در مباحث وجود قرار گرفته است. حرکت نوعی وجود است؛ وجودی سیال و نفس نوعی دیگر از وجود است، وجودی مجرد. مثل در فلسفه افلاطون جایگاه مهمی داشته است. مشایین بزرگ، همچون فارابی و ابن سینا آن را تأویل کرده‌اند؛ اما شیخ اشراق آن را در فلسفه خود پذیرفته، در مورد آن بحث و استدلال آورده است. شیخ اشراق مثل را عقول عرضی می‌داند که هر کدام رب النوع یکی از انواع جسمانی موجود در عالم سفلی هستند؛ اما صدرا می‌گوید: اینها هیچ‌کدام غرض افلاطون را نیافته‌اند، ولی خداوند تعالی مرا با الهام و اکرام خویش به فهم آن مخصوص گردانیده، مسئله نزد من در غایت وضوح و روشنی اشت و ما برهان آن را در اسفار آورده ایم.^{۱۲۹}

فلسفه تطبیقی در طریق تکامل

اتفاق مهمی که در فلسفه اسلامی پیش آمد و به آن در گذشته نیز اشاره داشتیم، مسئله تطبیق و تقریب بین نظرهای عقلانی فلسفه و آرای و حیانی دین بود که اولین بار در فلسفه کندی دیده شده، پس از آن در فارابی و ابن سینا و شیخ اشراق ادامه یافت.

این امر در عصور متأخر، هر روز صورت جدی‌تریافته، در میرداماد (رض) به اوج رسیده است. علاقه به تقریب و تطبیق از میرداماد به شاگرد ارشدش صدرا به ارث انتقال یافت، و ایشان بنیان فلسفه خویش را بر اتحاد «دین» و «شهود» و «عقل» نهاد.^{۱۳۰} نشانه‌های این سخن را ما در مجلدات متعدد تفسیر و در مقدمه آن، یعنی کتاب مفاتیح الغیب و به ویژه در کتاب اسرار الآیات به وضوح و به تکرار مشاهده می‌کنیم.

علاوه بر این، مسئله مهم دیگری که ملاصدرا چون هر فیلسوف دیگر با آن درگیر بوده، این است که او چون همه فیلسوفان بزرگ، در تمام

نظرایش فلسفی نخواهد بود؛ اما صدرا در عین وفاداری به عقل و سیر عقلانی در فلسفه خویش، عقل مشایی را عقلی خام می‌داند و خود معتقد به برخورداری از عقل تعالی یافته و به ارتقا رسیده و پخته شده در اثر ریاضت و خلوت و فکر و ذکر است. او معتقد است باید قوانین منطق، قوانین استدلال و برهان و قوانین نظر را محترم شمرد، و خود کاملاً به این اعتقاد پایبند است؛ اما این کار بحثی و نظری و پای بسته به منطق به مدد عقل ارتقایافته انجام می‌گیرد؛ بدین ترتیب صدرا با یک کوشش تازه نتایج تازه می‌گیرد. حکمت صدرایی معتقد است: صرف اینکه متکلمان و فیلسوفان گذشته گفته‌اند و برگرفته خویش برهان آورده‌اند، صرف اینکه عارفان ادعای شهود کرده‌اند و در شهود خویش متن واقع را مشاهده کرده‌اند یا حداقل گمان مشاهده دارند، کافی نیست؛ بلکه باید بر شهود تکیه کرد و آن را مبنا قرار داد؛ اما در عین حال باید بر همه آنچه از شهود به دست آمده استدلال شود و نظریه مبتنی بر آن شهود برهانی گردد در واقع شهود راهگشاست و راه تازه بازمی‌کند؛ اما تمام راه را باید با پای عقل رفت. پای عقلی که دیگر چوبین و بی‌تمکین نیست.

صدرا در اسفار می‌گوید: «و نحن قد جعلنا مکاشفاتهم الذوقیه مطابقة للقوانین البرهانیة»^{۱۳۱} و در جای دیگری از آن کتاب می‌گوید: «فانما مجرد الکشف غیر کاف فی السلوک من غیر برهان کما ان مجرد البحث من غیر مکاشفه نقصان عظیم»^{۱۳۲}.

حکمت متعالیه

فلسفه صدرایی که به دلایل پیش گفته حکمت متعالیه نامیده می‌شد، فلسفه‌ای وجودی بود؛ یعنی نه تنها نقطه شروع، بلکه اُس و اساس آن مسئله وجود بود.^{۱۳۳} این فلسفه در ابتدا می‌کوشید اصالت و غیراعتباری بودن آن را برهانی کند. این اولین مسئله فلسفه مهم صدراست و با این بحث وارد فلسفه صدرایی می‌شویم و آن وقت می‌دیدیم که او تمام نظام «هستی‌شناسی» خود را با وجود و اصالت آن شکل داده است؛ همان طور که در فلسفه اشراق نقطه شروع و اس و اساس این فلسفه مسئله «نور» و در فلسفه سینایی مدار و محور «حقیقت» است.

موضوع فلسفه صدرایی موجود مطلق^{۱۳۴} یا به تعبیر بهتر، مطلق وجود است که به هر فردی از افراد وجود، در همان جا و همان رتبه‌ای که دارد و با همان بهره‌ای که از وجود دارا شده، شامل خواهد بود و مطلق وجود به این معنا تمام حقایق هستی را زیر بال و پر خود خواهد گرفت و هیچ

۱۲۴. اسفار؛ ج ۶، ص ۲۶۳.

۱۲۵. اسفار؛ ج ۷، ص ۳۲۶.

۱۲۶. کانت مسئله الوجود است القواعد الحکمیة و مینی المسائل الالهیة و القطب الذی یدور علیه ریح علم المعاد و حشر الأرواح و الأجساد و کثیر من تفردنا باستنباطه و توحدها باستخراجها (ملاصدرا؛ المشاعر؛ ص ۴).

۱۲۷. اسفار؛ ج ۱، ص ۲۴.

۱۲۸. حائری یزدی، مهدی؛ کاوش‌های عقل نظری؛ ص ۱۳.

۱۲۹. ملاصدرا؛ رساله شواهد الربوبیه: مجموعه رسالی؛ ص ۶ و اسفار؛ ج ۱، ص ۴۱۴.
۱۳۰. در اسفار می‌گوید: «حاشا للشریعه الحقّه الالهیة البیضاء ان تكون احکامها مصادمه للمعارف الیقینیة الضروریة و تباً للفلسفه تکتون قوانینها غیر مطابقه للکتاب و السنه» (ج ۸، ص ۳۰) نیز «و نحن جمعنا فیہ بفضل الله بین الذوق والوجدان و بین البحث والبرهان» (همان، ص ۱۴۳).

کند... و این چنین است قیاس جانب کفر و بدی، و آن کس که اعتقادش فاسد باشد، و در کفر و بدی اعتقاد، به بلوغ و کمال برسد، شیطان بر او نازل می شود و... همان شیطان رفیق و قرین او در قبر و قیامت خواهد بود و به وسیله او با او در آخرت عذاب خواهد شد... و این هیئت راسخه در باطن که برای نفس تمثیل یافته است، در عرف حکمت «ملکه» نامیده می شود،... و این را باید بدانی که ملکات راسخه نفسانی صور جوهری و بلکه ذوات مستقل و تجسم یافته ای می شوند که در نفس فعال هستند: او را به نعمت می رسانند، و یا او را آزار می دهند، و اگر برای این ملکات، ثبات و جوهریتی - که تا ابد باقی می ماند - نباشد، برای خلود و ابدیت اهل بهشت در ثواب و پاداش خوب، و برای اهل خلود و ابدیت اهل آتش در عقاب و عذاب سرمدی توجیه صحیحی نخواهد بود...؛ لیکن تنها دلیل خلود اهل بهشت در بهشت و اهل ناردنار، در نیات است.^{۱۳۵}

در رساله حشریه می نویسد:

مردمان در قیاس به سلوک راه آخرت به سه صنف تقسیم می شوند... و اصحاب شمال اهل تضاد هستند؛ زیرا آنها متعبد به عالم اجساد هستند که عالمی متضاد از نظر صورت و ماده است. پس ناگزیر به طور اید در جهنم خواهند بود، و در میان امور متضادی مثل سموم و زمهریر و در گودال جهنم میان دو طرف تضاد در رفت و آمد هستند... و هر کس در این جایگاه باشد، گاهی با یک ضد عذاب می بیند و گاه با دیگری.^{۱۳۶}

معاد جسمانی یا مثالی

از این مهم تر، نظریه صدرائی در مورد معاد جسمانی است که به صورت مسئله ای جنجال برانگیز در آمده است و مخالفان فراوان داشته است. بررسی آثار آخوند ملاصدرا نشان می دهد شاید بتوان این مسئله را هم یکی از مواردی دانست که صدرا در ابتدا نظریه ای داشته و بعدها از آن عدول کرده است؟ چنان که می دانیم فیلسوفان بزرگ گذشته چون نتوانسته بودند به استدلالی در خور برای معاد جسمانی دست یابند و آن را با تکیه بر قول صادق مصدق پذیرفته بودند.^{۱۳۷} کار مهم صدرا این بود که کوشید آن را به استدلال آورد؛ مثلاً در کتاب شواهد می گوید: «اما بیانه بالدلیل العقلی فلم أر فی کلام أحد الی الآن». بعد اضافه می کند: برهان عرشی آن را ما در گذشته آورده ایم.^{۱۳۸} او در کتاب اسفار خویش صفحات زیادی در مقدمات و تقریب استدلال به کار می برد، و سرانجام به چیزی می رسد که به آن جسم مثالی

عمر، به سلوکی فکری و عقلی مشغول بوده^{۱۳۱} و لحظه ای از فکر کردن و بازنگری و دوباره اندیشی فارغ نشده است. خود او می گوید: «قد اطلعْتُ بسبب كثرة المراجعة الی عالم الامر والعکوف علی باب الافاضة والرحمة وطول المهاجرة عما أكب علیه الجمهور... علی مسائل شریفه الهیه... فلما تيسر لحد الوقوف علیها»،^{۱۳۲} و این راه و رسم، یعنی آنچه وی آن را کثرت مراجعه به عالم امر، یعنی کثرت تفکر و تعقل در مسائل فلسفی و معارف دینی می خواند، برای او، هم کشف های تازه و هم تجدید نظرهای مهمی به بار می آورده است.

بررسی فلسفه صدران نشان می دهد او مسائل چندی را در دوره های اولیه تفلسف خویش، صحیح می دانسته و واقعاً آن را نظردین و وحی می پنداشته است، اما بر آن نظرها پدیدار نمانده، در نتیجه سلوک عقلی به نظرهایی رسیده که کاملاً با رأی گذشته اش تنافی دارد و دقت امروز ما در آن نشان می دهد که با ظواهر شرعی تطبیق بیشتر و بهتری دارد.

عدم خلود عذاب

نمونه واضح و روشن بحث ما، نظریه عدم خلود عذاب است که ملاصدرا آن را به طور جدی در موارد متعددی از کتاب هایش، از جمله مهم ترین و اصيل ترین تألیف و تصنیف خویش، «الاسفار العقلیه الاربعه» آورده است.^{۱۳۳}

نظیر این سخن را به تفصیل تمام با تکیه بر کلمات ابن عربی محی الدین و صدرالدین قونوی شاگرد او و قیصری شارح فصوص، در تفسیر آیه هفتم سوره بقره آورده، سرانجام نظریه مزبور را می پذیرد و کلمات مخالفان را تمام نمی داند.^{۱۳۴}

اما طول زمان تفکر و اندیشه و توغل صدرالمتألهین در حکمت و کتاب محکم حق، سرانجام او را به فهم بهتر نصوص نزدیک می کند و در اسرار الآیات، استدلال و برهان او را در خلود مشاهده می کنیم.

وی در مشهد چهارم از «طرف سوم» این کتاب می گوید:

در خبر آمده است که هر کس کار خوبی انجام دهد، خداوند از آن، فرشته ای خلق می کند که تا روز قیامت برای او استغفار

۱۳۱. برای نمونه ابن سینا و جستجویی که در ادامه عمر در فلسفه و منطق شریقیین داشته را در نظر بیاورید.

۱۳۲. رساله شواهد الربوبیه؛ ص ۴، از مجموعه رسائل؛ ص ۲۸۴.

۱۳۳. وان كان من أهل النفاق المردودين عن الفطرة الخاصة، المطرودين عن سماء الرحمة، فيكون عذابه أليماً لا تحرافه عما فطر عليه، و هوية الی الهاوية بما كسبت يده فيقدر خروجه عن الفطرة و نزوله في مهاوی الجحيم يكون عذابه الأليم؛ إلا أن الرحمة واسعة، والألام دالة علی وجود جوهر اصلی بضاد الهيئات الحيوانه الرذيله، التقاوم بين المتضادين ليس بدائم ولا باكثرى، كما حقق في مقامه فلامحاله يؤول إما إلى بطلان احدهما اوالی إخراج ولكن الجوهر النفساني من الإنسان لا يقبل الفساد فإنما آن يزول أسبابها فيعود إلى الفطرة ويدخل الجنة، إن لم تكن الهيئات من باب الاعتقادات كالشرك والأقتنقلب إلى فطره أخرى ويخلص من الألم و العذاب (اسفار؛ ج ۹، ص ۳۵۱).

۱۳۴. ملاصدرا؛ تفسیر القرآن الکریم؛ تحقیق خواجوی؛ ج ۱، ص ۳۶۵ به بعد.

۱۳۵. ملاصدرا؛ اسرار الآيات و انوار البينات؛ ص ۱۹۷.

۱۳۶. رساله شواهد الربوبیه؛ ص ۱۷-۱۹، از مجموعه رسائل؛ ص ۲۵۳-۲۵۵.

۱۳۷. ابن سینا؛ الشفاء، الالهيات؛ ج ۲، ص ۴۲۳، ابن سینا؛ النجاة؛ ص ۶۸۲.

۱۳۸. الشواهد الربوبیه؛ ص ۲۷۰، ملاصدرا؛ مغایب الغیب؛ ص ۶۰۵.

خودم که این نظریه با آنچه شرح مقدس بیان می‌کند، مطابق نیست».^{۱۴۵} استاد بزرگوار مرتضی مطهری (ره) بعد از بیان معاد صدرايي می‌نویسد: «البته این مطلب هم مشکل را حل نکرده است؛ یعنی ما این را با مجموع آیات قرآن نمی‌توانیم تطبیق کنیم» و «... معاد قرآن را با این مطلب نمی‌شود توجیه کرد».^{۱۴۶}

ما فکرمی‌کنیم: با اینکه قرآن را با این نظریه نمی‌توان توجیه و تفسیر کرد، اما در هر صورت قدم بزرگی در درازراه تأملات فلسفی بوده و به نظریه نهایی و مقبول نزدیک‌تر شده است و باید آن را قدر شناخت؛ اما نباید در آنجا ماند؛ کما اینکه ملاصدرا خود نیز در آن نمانده است و همان‌طور که در مسئله خلود عذاب دیدیم، صدرا در این منزل که در او ان پختگی فلسفی خویش بدان رسیده بود، نمی‌ماند و همچنان به کاوش فکری و غور در فلسفی‌ترین نظریات فلاسفه - مسائل مبدأ و معاد - ادامه می‌دهد تا اینکه سرانجام در نوشته‌ها و کتاب‌های بعد از اسفار که در آنها آخرین آرا و نظار خویش را آورده است، مثل: «المظاهر الالهية»، به آنچه نصوص و ظواهر کتاب عزیز الهی ناطق اند، می‌رسد.^{۱۴۷} او در این کتاب می‌گوید: «اعلم انّ المحققين من الفلاسفة والمحققين من أهل الشريعة ذهبوا الى ثبوت المعاد، ووقع الخلاف في كيفيته، فذهب جمهور المتكلمين وعمامة الفقهاء الى انه جسماني فقط، بناءً على انّ الروح جرم لطيف، سازفي البدن، وجمهور الفلاسفة الى انه روحاني فقط، وذهب كثير من الحكماء المتألهين الى القول بالمعادين جميعاً، والمعاد الجسماني هو انّ لهذا الشخص الانساني روحاً وجسداً يعود في الآخرة بحيث لو يراه احد عند المحشر يقول: هذا فلان الذي كان في الدنيا ومن انكر هذا فقد انكر كناً عظيماً من الايمان فيكون كافراً عقلاً وشرعاً... وفي بعض آيات القرآن انّ الناس يحشرون على صفة التجرد كقوله تعالى: «كلّ آتية يوم القيامة فرداً»،^{۱۴۸} وفي بعضها على صفة التجسم، كقوله تعالى: «يوم يسحبون في النار على وجوههم»^{۱۴۹} فبعضها يدلّ على انّ المعاد للابدان وبعضها يدلّ على انه للارواح، والحقّ انه لكليهما والمعاد في يوم المعاد هذا الشخص بعينه نفساً وبدناً».^{۱۵۰}

«بدان که محققان از فلاسفه و نیز محققان از اهل شریعت، همه به وجود معاد اعتقاد دارند و اگر اختلافی هست، در کیفیت این معاد است. عموم متکلمان و فقها، معاد را جسمانی فقط گفته‌اند؛ زیرا روح

می‌گویند. او به این نظریه با جمله‌ای کوتاه تصریح می‌کند: «فالابدان الآخروية عين النفوس بخلاف هذه الأبدان الدنيوية».^{۱۴۹} به بیان حاجی سبزواری (ره): «بدن اخرويه منبعث ... از نفس» بوده و «قیام صدوری»^{۱۴۰} به آن دارد. این بدن مثل سایه‌ای برای روح و یا حتی عین نفوس و ارواح است؛ در حالی که بدن دنیوی به خلاف آن بوده و روح نسبت به آن، همچون نقشی بر صفحه کاغذ است.

او در کتاب «الشواهد الربوبية» بعد از ذکر مجموعه‌ای از آیات قرآن کریم، می‌گوید: «بعض هذه النصوص يدلّ على انّ المعاد للابدان، و بعضها يدلّ على انه للارواح، والتحقيق انّ الابدان الآخروية مسلوب عنها كثير من لوازم هذه الابدان فانّ بدن الآخرة كظّل لازم للروح او كعكس يري في مرآة، كما انّ الروح في هذا البدن كضوء واقع على الجدار او كصور منقوشة في قرطاس»^{۱۴۱} و در جای دیگری از همین کتاب، می‌گوید: «انّ البدن الآخروي موجود في القيامة بتبعية النفس لانّها مادة مستعدّة يفيض عليها صورتها».^{۱۴۲}

شارح بزرگ فلسفه صدرايي و استاد فلسفه عصر ما، آیت الله سید ابوالحسن رفیعی قزوینی (ره) در یک خلاصه، به روشنی نظر ملاصدرا را چنین بیان کرده است: «نفس بعد از مفارقت از بدن عنصری همیشه خیال بدن دنیوی خود را می‌نماید؛ چون قوه خیال در نفس بعد از موت باقی است، و همین که خیال بدن خود را نمود، بدنی مطابق با بدن دنیوی از نفس صادر می‌شود، و نفس با چنین بدنی که از قدرت خیال بر اختراع بدن، فراهم شده است، در معاد محشور خواهد شد، و ثواب و عقاب او با این بدن خواهد بود».^{۱۴۳}

ما می‌دانیم این نظریه به طور جدی مورد نقد و انکار کسانی از بزرگان اهل نظر قرار گرفته است؛ از جمله آیت الله رفیعی قزوینی در ادامه توضیح خویش می‌گوید: «در حقیقت در نزد این مرد بزرگ، بدن اخروی به منزله سایه و پرتوی است از نفس، تا نفس که باشد، و این بدن چه باشد، یا نورانی است یا ظلمانی، به تفصیلی که در کتب خود با اصول حکمیه تقریب و تقریر فرموده است. لیکن در نزد این ضعیف التزام به این قول بسیار صعب و دشوار است؛ زیرا که به طور قطع مخالف با ظواهر بسیاری از آیات و مباین با صریح اخبار معتبره است».^{۱۴۴}

مدرس بزرگ دیگر فلسفه، آیت الله محمد تقی آملی (ره) بعد از توضیح مفصل نظریه صدرايي در شرح خویش بر منظومه می‌گوید: «قسم به جان

۱۴۵. محمد تقی آملی؛ ذر الفوائد، تعلیقه علی شرح المنظومه؛ ج ۲، ص ۴۶۰.

۱۴۶. مرتضی مطهری؛ مجموعه آثار؛ ج ۴، ص ۷۹۳.

۱۴۷. البته متأسفانه به طور دقیق ترتیب کتاب نویسی صدرا را نمی‌دانیم، و از آنجا که در المظاهر اسرار و شواهد نام اسفار برده شده است، تأخر اینها را تنها از آن کتاب می‌دانیم؛ بنابراین در مورد تاریخ این تغییر عقیدتی با جزم، نظر نمی‌دهیم.

۱۴۸. مریم؛ ۹۵. در متن آیه شریفه به همین شکل آمده است؛ اما صحیح آن «کلهم آتیه...» است.

۱۴۹. قمر؛ ۴۸.

۱۵۰. ملاصدرا؛ المظاهر الالهية؛ ص ۸۵ - ۸۷.

۱۳۹. اسفار؛ ص ۹.

۱۴۰. سبزواری، ملاحادی؛ اسرار الحکم؛ ص ۴۲۶.

۱۴۱. الشواهد الربوبية؛ ص ۲۸۰.

۱۴۲. همان، ص ۳۷۰.

۱۴۳. سید ابوالحسن رفیعی قزوینی؛ مجموعه رسائل و مقالات فلسفی؛ ص ۸۳.

۱۴۴. همان، ص ۸۳.

را جرم لطیفی که در بدن سریان دارد، می دانند. در برابر عموم فلاسفه معاد را روحانی فقط می دانند، اما بسیاری از حکمای الهی قائل به هر دو معاد هستند. معاد جسمانی معادی است که به عنوان مثال این شخص خاص انسان دارای روح و جسدی است که همان ها به آخرت بازمی گردند، به طوری که اگر کسی آن شخص را در محشر ببیند، می گوید: این همان شخص است که در دنیا بود و کسی که چنین چیزی را انکار کند، رکنی عظیم از ایمان را انکار کرده و عقلاً و شرعاً کافر خواهد بود.^{۱۵۱} چند سطر بعد اضافه می کند: «درپاره ای از آیات آمده است که مردمان با صفت تجرد محشور می شوند؛ مثل آیه ی شریفه «كَلِّمَهُمْ آتِيهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَرْدًا» و درپاره ای از آیات آمده است که با صفت تجسم به قیامت می آیند؛ مثل آیه شریفه ی «يَوْمَ يَسْحَبُونَ فِي النَّارِ عَلَى وُجُوهِهِمْ»، و بالاخره بعضی دیگر از آیات دلالت می کنند که معاد مربوط به ابدان و بعضی دلالت می کنند که مربوط به ارواح است، و حق این است که معاد برای هر دو است، و آنچه در روز معاد بازمی گردد، همین شخص است به عینه از حیث نفس و بدن».

از این روشن تر و دقیق تر، نظریه ای است که صدرالحکماء در کتاب «المبدأ و المعاد» اظهار کرده است:

حق این است که آنچه در روز معاد بازگردانده می شود، همان به عینه بدن انسان خاصی است که مرده است، و همواره همان اجزای خویش بازمی گردد نه مثل او، آن طور که وقتی کسی او را می بیند، می گوید: این شخص همان کسی است که در دنیا بود، و کسی که چنین چیزی را انکار کند، شریعت را انکار کرده است و هر کس که شریعت را انکار کند، از حیث عقل و شرع کافر خواهد بود، و هر کس اقرار به معاد دارد، اما آن را در بدنی مثل بدن اول و با اجزائی دیگر می داند، معاد را واقعاً و حقیقتاً انکار کرده و انکار نصوص قرآنی گریبانگیر خواهد شد.^{۱۵۱}

کاوش و تطبیق و تحلیل شاید بتواند نمونه های بیشتری از این تغییر جایگاه فکری را نشان بدهد، و تاریخ فلسفه صدرایی با چنین کاوش هایی تاریخ فلسفه خواهد شد؛ چنان که دیدیم پختگی فیلسوف بزرگ ما و توغل بیشتر او در حکمت، توجیه درستی برای اینگونه تغییرات است. اصولاً فیلسوف حکیم نمی تواند لحظه ای از فکر و اندیشه بیاساید و این تفکر و اندیشه درازدامن که همه عمر و آسایش حکیم را زیر پر می گیرد، ثمره و میوه می دهد، و هر روز پختگی بیشتری به بار می آورد، و در غیر این صورت متعاطی فلسفه، فیلسوف حکیم نبوده و فقط فلسفه دان است.

۱۵۱. «الحق ان المعاد في المعاد هو عينه بدن الانسان المشخص الذي مات باجزائه بعينه لا مثله، بحيث لو رآه احد يقول: انه بعينه فلان الذي كان في الدنيا، ومن انكر هذا فقد انكر الشريعة، ومن انكر الشريعة كافر عقلاً و شرعاً، ومن اقر بعود مثل البدن الاول باجزاء آخر فقد انكر المعاد حقيقة و لزمه انكار شيين من النصوص القرآنية».