



تلاش غزالی برای اثبات تضاد عقاید فلسفی با اسلام و قرآن / تکفیر ابن سینا توسط غزالی

غزالی می گوید فلاسفه در واقع عقاید فلسفی خود را برتر از شریعت اسلام دانسته و مخالف آن هستند اما برای حفظ ظاهر می گویند که اسلام و حقیقت قرآن کریم با آراء فلسفی و اصول عقلی منطبق است و لذا دست به تأویل عقلی و فلسفی می زنند. اما به اعتقاد غزالی اسلام و قرآن کریم با عقاید فلسفی و آرای حکمت مشاء تناقض دارد و قصد غزالی اثبات این موضوع است.

خبرگزاری مهر – غزالی می>shy; گوید فلاسفه در واقع عقاید فلسفی خود را برتر از شریعت اسلام دانسته و مخالف آن هستند اما برای حفظ ظاهر می>shy; گویند که اسلام و حقیقت قرآن کریم با آراء فلسفی و اصول عقلی منطبق است و لذا دست به تأویل عقلی و فلسفی می>shy; زنند. اما به اعتقاد غزالی اسلام و قرآن کریم با عقاید فلسفی و آرای حکمت مشاء تناقض دارد و قصد غزالی اثبات این موضوع است. دقیق ترین و صریح ترین ارائه آراء گوناگون فلسفی در عالم اسلام را می>shy; توان در چهار مقابله و تضاد نظری در تاریخ حکمت اسلامی جستجو نمود. این چهار تصادم نظری را بر طبق ترتیب تاریخی آنها در یادداشت هایی سلسله وار بررسی می>shy; کنیم. اولین مناقشه، مباحثه میان اشاعره و معتزله است. دومین مناقشه عبارت از تضاد میان فلاسفه مشاء و غزالی است. سومین مباحثه، اختلاف میان فلسفه مشاء و فلسفه اشراق و نقد سهروردی از حکمت مشاء است. بالاخره چهارمین مناقشه تضاد میان فلسفه اصالت وجود و اصالت ماهیت و انتقاد ملاصدرا از سهروردی است. در واقع تمامی مباحث اصلی و عمده فلسفه اسلامی را می>shy; توان در چهار مناقشه نظری پیدا کرد. در بخش قبلی مناقشه اول از نظر شما گذشت و در ادامه این مباحث مناقشه دوم بررسی می شود.

انتقاد غزالی از حکمت مشاء

دیدیم که اگرچه معتزله و اشاعره از جهات گوناگون با یکدیگر تضاد داشتند اما هر دو با گروهی که هوادار فلسفه بودند مخالفت ورزیدند، به همین دلیل معتزله و اشاعره تا حد زیادی خارج از حیطه فلسفه اسلامی به شمار می>shy; آیند و از آنها به عنوان اهل کلام یاد می>shy; گردد. ظهور فلسفه در عالم اسلام به آسانی صورت نگرفت چرا که آنچه که فلسفه نامیده می>shy; شد مخالفان بسیاری داشت. در واقع اصول فلسفه یونان، علوم یونان و منطق یونان را در عالم اسلام داخل کرد و برای آنها اهمیت و اعتبار عمیقی قائل شد. همان گونه که در قرن نوزدهم میلادی بسیاری از سنت گرایان در عالم اسلام با هر نوع تجدد و توجه به فرهنگ و علوم و صنایع غرب مخالفت ورزیدند و این امر را بدعت و کفر شمردند، در قرون اولیه اسلام نیز فلسفه و منطق و طب یونان نیز به همان سان مورد مخالفت قرار گرفت.

فرض سنت گرایان بر این بود که آنچه که مستقیماً در قرآن کریم ذکر نشده باشد و در احادیث و سنت پیدا نشود متعلق به 171#"جاهلیت است و بدعت است و کفر و لذا ضد اسلام است. به همین علت کسانی که طرفدار فلسفه و فلاسفه بودند در ابتدا گروه نسبتاً واحدی بودند یعنی همگی تا حد زیادی به صحت و اعتبار عقاید قدما یعنی فلاسفه یونان خصوصاً فیثاغورث، افلاطون و ارسطو معتقد بودند. به همین دلیل کسانی که با این نوع فلسفه مخالف بودند خود را اهل فلسفه نمی>shy; دانستند بلکه خود را ضد فلسفه می>shy; دانستند، به عنوان مثال غزالی در رد فلسفه و فلاسفه به تفصیل نگاشته است. غزالی در واقع خود فیلسوف اخلاق و مبتکر است اما چون نوع فلسفه 171#"اش با فلسفه یونانی تضاد داشت فیلسوف تلقی نمی>shy; شد. به همین سان ابن خلدون در مقدمه کتاب تاریخی و مشهور 171#"العبر به تفصیل در رد فلسفه چند فصل می>shy; نویسد، ولی خود او هم فیلسوف و جامعه شناسی عظیم بود که با فلسفه یونانی و طرفداری از آن در عالم اسلام مخالف بود. بعداً به تدریج اصطلاح فیلسوف و حکیم به کسان دیگر هم اطلاق شد و مثلاً حکمت اشراق در مقابل حکمت مشاء قرار گرفت، از آن به بعد لفظ فلسفه به معنای عام 171#"تری به کار برده می>shy; شد.

اولین و مهمترین سنت فلسفی در عالم اسلام حکمت مشاء است. این همان نوع فلسفه 171#"ای است که در ابتدا فلسفه خوانده می>shy; شد و لذا غزالی با آن مخالف بود. حکمت مشاء فلسفه 171#"ای است که منطق ارسطویی را قبول دارد و تا حد زیادی بر

به اصطلاح دیگر ابن سینا دنیا را قدیم ذاتی نمی‌داند؛ چرا که ذات اشیاء و جهان در وجود محتاج خدا هستند و لذا معلول خدا هستند اما جهان را قدیم زمانی می‌داند؛ یعنی همیشه جهان بوده است و زمانی نبوده که دنیا نیست بوده باشد و پس از آن خدا جهان را به وجود آورده باشد. یا به زبان دیگر ابن سینا وجود خلق را مسبوق به نیستی نمی‌داند. اما غزالی به همراه همه متکلمین و علمای اسلامی که جنبه سنت اسلامی را دنبال می‌کردند این نظر را کفر می‌شمرد. به نظر غزالی قرآن کریم مکرراً بر اینکه خداوند جهان را از نیستی به هستی آورده است و آنرا در زمان به وجود آورده است تأکید می‌نماید. در واقع غزالی می‌گوید جهان حادث است یعنی نه تنها حادث ذاتی است بلکه حادث زمانی نیز می‌باشد؛ یعنی خداوند در یک زمان به خصوص خلق را خلق کرده است و این امر صرفاً به اراده او بوده است. برای درک بهتر این مناقشه لازم است به مفهوم خلقت و علیت توجه کنیم و ببینیم که چگونه فارابی و ابن سینا با این مسأله برخورد می‌کنند.

معمولاً در کتاب shy&هایی که در توصیف فلسفه اسلامی و تاریخ آن نوشته شده است حکمت مشاء را دنباله shy&رو ارسطو و حکمت اشراق را دنباله shy&رو افلاطون می‌دانند. اما این توصیف بسیار سطحی است. حکمت مشاء اگرچه از منطق ارسطویی بسیار متأثر است مع هذا مهمترین اصول جهان بینی shy&اش در واقع نوافلاطونی یا دنباله shy&گر مکتب نوافلاطونی است و مکتب نوافلاطونی توسط فلوطین (Plotinus) فیلسوف رومی که در قرون اولیه بعد از ظهور مسیح زندگی می‌کرد به وجود آمد. یکی از آثار فلوطین تحت عنوان الهیات یا تئولوژی است که قسمتی از کتاب اصلی اوست، این قسمت تحت عنوان «؛اثولوجیا"؛ در عالم اسلام مشهور بود. اما همگان تصور می‌کردند که نویسنده این کتاب ارسطوست و از این بابت اشتباهات عمده‌ای در تفسیر ارسطو و افلاطون صورت می‌پذیرفت.

در هر حال فلاسفه اسلامی قبل از هر چیز شدیدا از آثار و عقاید فلوطین متأثر بودند یعنی ساخت فکری اندیشه در فلسفه اسلامی در اشکال مختلف آن اساساً نوافلاطونی می‌باشد. از این جهت تعریف حکمت مشاء بر اساس نظر ارسطو در مقابل حکمت اشراق که افلاطونی باشد درست نیست، بلکه همه مکاتب فلسفی اعم از مشاء و اشراق و بعداً متعالیه (فلسفه ملاصدرا) متأثر از ترکیبی از آراء ارسطو، افلاطون و فلوطین است. مهمترین اصل فلسفه فلوطین اصل «؛فیض"؛ یا تجلی یا فیضان است، که در زبان انگلیسی معادل این مفهوم یا لفظ (emanation) است که به فیض و تجلی و فیضان و صدور قابل ترجمه است. بحث در مورد فیض یا صدور یا ابداع در واقع بحث خلقت است.

مفهوم فیض در اندیشه فلوطین به این معنی است که از خداوند که واحد و بسیط محض است فقط یک چیز صادر می‌شود و آن نفس است و از نفس دنیای مادی صادر می‌گردد. بنابراین وجود دارای چهار مرحله یا مرتبه است واحد، عقل، نفس، ماده. آنچه که در این جا اهمیت دارد این است که صدور ماده و کثرت دنیای مادی مستقیماً از خداوند یعنی از واحد صورت نمی‌گیرد. بلکه واحد فقط علت یک چیز است و آن عقل است، و عقل علت نفس است و به تدریج توسط علل بعدی کثرت به وجود می‌آید. فعل خلقت منطبقاً می‌تواند به دو صورت تلقی شود، در نظریه فیض که مکتب فلوطین بر آن تأکید دارد کثرت مستقیماً از وحدت صادر نمی‌شود؛ بلکه فقط یک چیز از خدا صادر می‌شود و این صادر علت صادرهای دیگر می‌شود. اما در نظریه دوم خداوند مستقیماً علت و خالق همه موجودات و اشیاء است و کثرت مستقیماً معلول وحدت است.

پس تفاوت این دو نظریه در این است که در اولی (نظریه فیض) کثرت مستقیماً از وحدت صادر نمی‌شود؛ شود در حالی که بر طبق نظریه دوم از وحدت صادر می‌شود. حال لازم است که تأکید نمائیم که تمام فلاسفه مشاء بدون استثناء (و چنان که بعداً خواهیم دید فلاسفه اشراق نیز) معتقد به نظریه اول هستند. یعنی بر طبق نظر آنها خداوند اگر چه علت با واسطه و نهایی همه چیز است اما علت بلاواسطه کثرت نیست، بلکه بلاواسطه فقط و فقط یک چیز از خدا صادر می‌شود که بقیه چیزها از طریق علیت آن (به ترتیب) صورت می‌گیرد.

فارابی و ابن سینا این امر را اساس فلسفه و جهان بینی و جهان شناسی خود نمودند. در واقع الهیات فارابی و ابن سینا بیش از هر چیز توضیح این امر است. علت این که فلاسفه نظریه فیض را دنبال کردند این بود که یک قاعده فلسفی وجود دارد که ابن سینا و دیگر فلاسفه مشاء در آن اتفاق نظر دارند و آن این است: «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد«؛ یعنی از واحد غیر از واحد چیز دیگری نمی«تواند صادر شود. استدلال ابن سینا و دیگران این است که اگر پدیده shy«ای علت دو شیء متفاوت باشد در آن صورت باید دو جنبه متفاوت در آن پدیده وجود داشته باشد که علت برای کثرت شده است. اما اگر چیزی مطلقا واحد و بسیط باشد یعنی هیچ گونه دوگانگی یا تجزیه و تقسیمی و تفاوتی در آن نباشد نمی«تواند علت کثرت بشود. پس از واحد محض فقط می«تواند یک چیز صادر شود. اما اگر چنین است در آن صورت چگونه می«توان وجود کثرت را تبیین کرد؟

یا به عبارت دیگر چگونه می«توان گفت که خداوند خالق جهان است؟ برای حل این بن بست است که نظریه فیض و صدور و تجلی در عالم اسلام پرورش یافت. یعنی از خداوند فقط یک واحد صادر می«شود؛ شود که آنرا عقل اول می«گویند و نه هیچ چیز دیگر. در عین حال عقل اول اگرچه حقیقتی واحد است اما برخلاف خداوند واحد مطلق نیست یعنی جهات کثرت در آن متحقق است و به همین علت عقل اول سه چیز می«شود، عقل دوم، فلک الافلاک یا فلک اطلس و دیگری نفس آن فلک که محرک آن فلک است. اما عقل دوم هم به همین ترتیب علت می«شود برای عقلی و فلکی و نفسی و این امر تا عقل دهم ادامه می«یابد اما عقل دهم که عقل عاشر است دیگر علتی برای عقل بعدی نمی«شود بلکه به همراه افلاک و نفوس فلکی دنیای مادی را به وجود می«آورد یعنی ماده اولی یا هیولای اولی و صورت را به وجود می«آورد که آنها هم به ظهور عناصر اولیه یعنی خاک و آتش و آب و هوا منجر شده و از ترکیب آنها موالید ثلاثه یعنی جماد، نبات و حیوان به وجود می«آیند که با اضافه شدن نفس ناطقه به جسم آدمی، انسان نیز موجود می«گردد. جزئیات این جهان شناسی و مراتب وجود در آراء فلاسفه مختلف اندکی تفاوت دارد. اما ساخت کلی آن یکسان است و همان گونه است که ذکر شد. برای درک بهتر این نظریه «فیض« و جهان شناسی آن باید چند نکته را توضیح داد.

این مسأله که بیان شد که از خدا فقط واحد یعنی عقل اول صادر می«شود؛ اما از عقل اول سه چیز صادر می«شود یعنی اولین ظهور کثرت معلول عقل اول است. حال این سوال مطرح است که چگونه عقل اول که واحد است علت سه امر مختلف می«شود، اما قبل از این باید به این سؤال پاسخ گفت که چرا مخلوق خداوند عقل است؟ همین طور این سؤال که چرا 10 عقل است و نه بیشتر یا کمتر.

پاسخ به این نکته که چرا صادر از حق، عقل است یعنی فقط از خداوند عقل صادر می«شود را باید در ساخت تفکر فارابی و ابن سینا جستجو نمود. به این ترتیب که از نظر این فلاسفه وجود و حقیقت و هستی در نهایت خویش از نوع عقل است و لذا تعقل و خودآگاهی خصلت ذاتی آن است. خداوند از نظر این فلاسفه در اصل ذاتی بسیط و عقلی است، لذا خداوند بر طبق تعریف به تعقل خود می«پردازد و به خود آگاه است و به کمال خود آگاه است. خلقت از نظر ابن سینا و فارابی در واقع مین عمل تعقل است، به این معنا که خدا به خود می«اندیشد در نتیجه فعل او که همان فعل تعقل اوست در عین آنکه با او یکی است از او نیز جدا می«شود، پس صادر اول از خدا چیزی جز عقل نیست زیرا فعل خلقت و حاصل خلقت یعنی اولین مخلوق هم چیزی جز همان تعقل حق نسبت به خودش چیز دیگری نیست. البته در کتب حکمت و فلسفه مطالب زیادی در این مورد بیان شده است.

فی shy«المثل گاهی این مطلب بدین شکل توضیح داده شده که صادر اول از خدا نمی«شود؛ تواند از اعراض باشد چون اعراض قائم بالذات نیستند و مستلزم چیز دیگری هستند در حالی که صادر اول از خدا واحد است و بسیط، و غیر از او هم چیزی نیست چون غیر از او از خدا صادر نمی«شود. در این جواهر هم نه ماده است و نه صورت چون اینها محتاج یکدیگرند و نه جسم، چون مرکب است، و نه نفس، چون فعل محتاج ماده است و لذا تنها چیزی که باقی می«ماند عقل است که هم در فعل و هم در ذات محتاج ماده نیست و بسیط است. این نوع استدلال درست است اما به کلی ثانویه و فرعی است. علت اصلی این امر که معلول حق عقل است این است که عمل خلقت یعنی فعل حق جز تعقل نیست و لذا صادر اول نیز همان تعقل است.

حال این مطلب را باید توضیح داد که چرا از عقل اول سه چیز مختلف صادر می‌شود؛ shyness؛ شود با آنکه از واحد غیر از واحد صادر نمی‌شود. توضیح فلاسفه این است که اگرچه در واقعیت عقل اول نیز واحد است اما در ارتباط با جوانب مختلف می‌تواند تعقل‌های مختلفی داشته باشد، یعنی از سویی به خدا که علت وجود او و خالق اوست بیان‌دیشد و از سوی دیگر به امکان خود یعنی به اینکه محتاج به علت است و بی‌shyness؛ فیض حق معدوم است می‌shyness؛ اندیشد و از سوی به وجود خودش می‌shyness؛ اندیشد که اکنون به خاطر فیض خدا موجود و متحقق است.

به نظر فلاسفه مشاء هر یک از این تعقلات علتی برای حقیقتی متفاوت می‌shyness؛ شود، یعنی از تعقل به خدا عقل دوم و از تعقل به امکان خود کره سماوی و از تعقل به وجود خود نفس سماوی به وجود می‌shyness؛ آید. به عبارت دیگر اگرچه عقل اول نیز واحد است اما همین که خلق می‌shyness؛ شود دیگر غیر از خداست و لذا در عین حال که واحد است به اعتبار اینکه خدا نیست در او کثرت نیز محقق است و لذا می‌shyness؛ تواند علتی برای کثرت شود.

اینکه فلاسفه مشاء به 10 عقل معتقد هستند به این علت است که آنها هیئت بطلمیوسی را قبول داشتند و آن هم به این علت است که دانش یونان را زیاده از حد جدی می‌shyness؛ گرفتند. بنابراین چون در هیئت بطلمیوسی علاوه بر فلک اطلس و فلک ثوابت، هفت کره یا هفت فلک سیار نیز وجود داشت در نتیجه آنها باید وجود نه فلک را توضیح بدهند و لذا به 10 عقل قائل شدند تا عقل دهم دیگر به خلق امور مربوط به زمین بپردازد. منتهی این عقل دهم را عقل عاشر می‌گفتند و آنرا واهب shyness؛الصور نامیدند و آنرا با جبرئیل در اصطلاح اسلامی یکی می‌shyness؛ دانند، این عقل را، عقل فعال نیز نامیده shyness؛اند.

قبل از آنکه به مطلبی دیگر توجه کنیم لازم است این نکته را تأکید کنیم که بر طبق این مفهوم ابداع و فیض و صدور (خلقت) در واقع ایجاد انسان در آخرین مرحله است به این ترتیب که پس از عقول و کواکب و نفوس، ماده اولی و صورت است و پس از آن عناصر اولیه و موالید ثلاثه و در انتها انسان است. پس انسان آخرین قوس نزول است یعنی فعل خلقت به انسان منتهی می‌shyness؛ شود، در عین حال آدمی ابتدای قوس صعود نیز هست یعنی انسان به طرف حق حرکت می‌shyness؛ کند تا به خدا برسد که این امر از طریق حکمت و فلسفه عملی است. بنابراین انسان نهایت قوس نزول و بدایت قوس صعود است.

آشکار است که جزئیات این جهان shyness؛ شناسی را نباید جدی گرفت، چرا که مبتنی بر قبول بی‌shyness؛ چون و چرای هیئت بطلمیوسی است، البته این امر معلول مخلوط کردن علم و فلسفه است. در گذشته تفکیک صریحی میان علم و فلسفه وجود نداشت و در واقع به دنبال تقسیم بندی ارسطو، علوم طبیعی نیز شاخه shyness؛ای از فلسفه به حساب می‌shyness؛ آیند. بسیاری از مکاتب صرفاً به یک عقل معتقد هستند و از صدور عقل از واحد و آنگاه نفس از عقل و ماده از نفس سخن گفته shyness؛اند.

رأی فلوطین از ابتدا چنین بود. گروهی فلسفی و عرفانی و ساسی جالبی در عالم اسلام نیز که به اخوان الصفا مشهورند و کتاب مشهور و مهمی به نام رسائل اخوان الصفا تألیف کردند نیز فقط از یک عقل سخن می‌shyness؛ گویند. با وجود این در فلسفه اسلامی چنین رأیی استثناء بود و نه رأی متداول. اما برای درک مفهوم علیت و خلقت باید به بحث ابن سینا در مورد امکان و وجوب توجه کنیم. برای توضیح این مطلب باید میان ماهیت و مجود تفکیک قائل شویم. ماهیت شیء مختصات و صفات ذاتی آن است که در جواب سؤال ماهی (یعنی آن چه چیز است؟) بیان می‌shyness؛ شود. اما وجود عبارت از تحقق و هستی شیء است. ابن سینا می‌shyness؛ گوید که موجودات به دو دسته تقسیم می‌shyness؛ شوند: واجب الوجود و ممکن الوجود.

واجب الوجود آن است که وجودش و ماهیتش یکی است چنین موجودی نیازمند به علت نیست یعنی ذاتا موجودات و وجود ذاتا از آن جدایی‌پذیر نیست. واجب الوجود ذاتی فقط و فقط خداست. اما ممکن الوجود آن است که وجودش و ماهیتش با یکدیگر فرق دارند یعنی ذهن قابل تفکیک می‌باشند. یعنی از تعریف یک شیء ممکن الوجود نمی‌shyness؛ توان وجود آنرا یا عدم آنرا نتیجه گرفت.

مثلا اسبی که دم آن چهار متر است. اکنون اگرچه این اسب دارای ماهیت و تعریف به خصوصی است اما وجود خارجی ندارد. البته در این مورد وجود ذهنی دارد ولی وجود ذهنی و وجود خارجی یکی نیست. در هر حال ممکن الوجود آن است که وجود و عدم آن یعنی هستی و نیستی بالنسبه به ذات و ماهیتش یکسان است یعنی نه اقتضای نیستش می­کند و نه اقتضای هستی.

به این جهت اگر ممکن الوجود موجود شود این امر محتاج دخالت علتی است که به آن وجود ببخشد. پس ممکن الوجود در تحقق و وجود مستلزم و مشروط به علت است. حال همه چیز غیر حق ممکن الوجود است یعنی محتاج علت است اما اگر این علت هم خود ممکن الوجود باشد باز محتاج علت است و چون تسلسل باطل است لذا باید سلسله کائنات به واجب الوجود ختم شود. این امر اولاً استدلال اصلی فلسفه مشاء برای اثبات وجود خدا است یعنی خدا می­شود علة العلل و علت نهایی. ثانیاً بر طبق این رای آنچه که خلق را محتاج علت می­کند امکان آن است یعنی ممکن الوجود بودن آن. از این لحاظ فلسفه ابن سینا با رأی متداول در میان متکلمین و غالب علما تضاد دارد. یعنی ایشان معمولاً احتیاج به علت را معلول حدوث می دانند یعنی اینکه شیء زمانی نبوده است و حال به وجود آمده است یعنی از نیستی به هستی آمده است در حالی که ابن سینا حدوث را برای علیت ضروری نمی­داند بلکه امکان را عامل و شرط احتیاج به علت می­داند. به این جهت است که برای آنکه خدا را علت نهائی خلق بدانیم لازم نیست که به حدوث آن معتقد باشیم بلکه فقط باید به ممکن الوجود بودن آن (امکان) قائل بشویم.

آشکار است که این امر به مسئله قدمت یا حدوث عالم مستقیماً مربوط است. ابن سینا عالم را قدیم زمانی می­داند اما آنرا معلول و محتاج به علت می­داند چرا که عالم از نظر ابن سینا ممکن است و لذا معلول خداست، اما غزالی این امر را به معنی نفی خالقیت خدا می­گیرد. از نظر غزالی و متکلمین حدوث شرط علیت است و لذا اگر جهان را حادث زمانی ندانیم آنرا نیازمند به علت نخواهیم دانست. همان گونه که غزالی می­گوید اگر جهان همیشه بوده است و همیشه همانند خدا قدیم بوده است یعنی همیشه وجود داشته است دیگر احتیاجی به خلقت نیست و اصلاً خلقتی معنی ندارد. اما ابن سینا معتقد است که جهان اگرچه قدیم زمانی است اما مخلوق و معلول و محتاج و وابسته به خداست. وقتی که دست یک فرد حرکت می­کند هم زمان حرکت دست انگشتی هم که بر انگشت اوست حرکت می­کند. این حرکت هم زمان حرکت دست است اما معلول و مخلوق و وابسته آن است. بنابراین ابن سینا علیت و فعل خدا را مستقل از زمان می­داند و میان خدا و خلق به فاصله زمانی معتقد نیست.

باید توجه کرد که ابن سینا علاوه بر مفهوم ممکن الوجود و واجب الوجود یک مفهوم دیگر را نیز به میان می­آورد و آن مفهوم واجب الوجود به غیره یعنی آنچه که از طریق غیر خودش واجب الوجود می­شود. حرف ابن سینا این است که یک ماهیت ممکن الوجود تا موقعی که موجود نشده است صرفاً ممکن الوجود است اما موقعی که علتی پیدا شد و آنرا به وجود آورد دیگر واجب الوجود شده است یعنی وجودش ضروری است منتهی واجب الوجود ذاتی نیست بلکه واجب الوجود عرضی است یعنی به خاطر دخالت غیر خودش (علت) وجوب یافته است. علت این مقوله را بعداً خواهیم فهمید. علتش این است که از نظر ابن سینا علیت یک رابطه ضروری است و لذا غیرممکن است که علت یک پدیده حاضر باشد ولی معلول آن حاضر نشود. در نتیجه به خاطر آنکه رابطه علی رابطه می­ای ضروری تلقی می­شود پس معلول نیز وقتی به وجود آمد ضرورت دارد.

حال می توانیم به نحو بسیار مختصر به نقد غزالی از حکمت مشاء در مورد قدمت یا حدوث عالم بپردازیم. غزالی ابتدا دلائل ابن سینا و دیگر حکمای مشاء را در اثبات قدم عالم بیان می­کند و بعد به دلائل مختلف ثابت می­کند که آن دلائل اشتباه هستند و لذا می­گوید به هیچ وجه عقل مستلزم قدمت عالم نیست. مهم ترین دلیل ابن سینا و مشائیان در قدمت زمانی عالم این است که گفته می­اند اگر خداوند در یک زمان به خصوصی و نه قبل آن و نه بعد آن عالم را خلق کرد این سؤال پیش می­آید که چرا خداوند چنین انتخابی را میان آنات مختلف به عمل آورده است، یعنی به نظر ابن سینا چون همه آنات یکی هستند، لذا عمل خلقت ترجیح بدون ترجیح دهنده می­شود، یعنی میان پدیدارهای کاملاً مساوی انتخاب حاصل شده است. از نظر فلاسفه مشاء ترجیح بلامرجح غلط و غیرممکن و غیرمنطقی است. چون هر انتخابی باید میان دو شق به خاطر ترجیحی باشد. اما غزالی استدلال ابن سینا و حکمای دیگر مشاء را رد می­کند و می­گوید که اراده راستین و انتخاب راستین آن است که میان دو پدیده کاملاً مساوی دست به انتخاب و گزینش بزند، به عبارت دیگر انتخاب لحظه خلقت صرفاً و صرفاً معلول اراده خداست و این اراده کاملاً آزاد است و چیزی آنرا تعیین نمی­کند.

استدلال دیگر همه معتقدان به مکتب فیض و فیضان من جمله ابن سینا این است که چون خداوند واجب الوجود و کمال مطلق است و نقص و نیستی و تغییر در او راه ندارد پس نمی‌شود؛ تواند تغییر کند و فعل حق نمی‌شود؛ تواند پدیده‌ی shی‌ای زمانی باشد. بالعکس همه چیز در مورد خدا حالت ضروری دارد و لذا خالق بودن او هم حالت ضروری و ذاتی دارد یعنی همواره عمل خلقت او محقق بوده است. تصور اینکه خداوند زمانی بوده است بدون عمل خلقت و آنگاه عمل خلقت را انجام داده است مستلزم تغییر در خداست و احتیاج اوست و این مخالفت کمال الهی است. اما غزالی و طرفداران او معتقدند که چنین تصویری از خدا، خداوند را ناقص می‌کند یعنی قدرت را از او می‌گیرد و آزادی و اختیار را از او سلب می‌کند. بالعکس غزالی معتقد است که حق آزاد محض است و مختار محض است و این به این معنی است که هر چیزی صرفاً براساس اراده بی چون و چرای او متحقق می‌شود؛ گردد، یعنی فعل حق حاصل اجبار منطقی و ضرورت ذاتی نیست بلکه فعل حق حاصل تصمیم می‌گیری و اراده اختیار او است. به عبارت دیگر به نظر غزالی هیچ اشکال منطقی وجود ندارد که خداوند تصمیم می‌گیرد؛ گرفت که اصولاً جهان را خلق نکند یا آنکه پس از مدتی آنرا خلق کند یا پس از خلق آن به عدم بکشد.

نکته‌ی shی‌ای که در هر دو استدلال فوق مشترک است این است که حکمای مشاء خداوند را محکوم و مشروط به قوانین عقل و منطق انسان می‌کنند (مثلاً خدا نمی‌شود؛ تواند ترجیح بدون مرجع انجام دهد یا آنکه اراده‌ی اختیاری با کمال او منافات دارد) در حالی که حکمای ارتدکس، اشاعره و غزالی، حق را خارج از این مقولات می‌دانند. این مطلب به هزار شکل دیگر در برخورد حکمت مشاء و غزالی و طرفداران او ظاهر می‌شود. اصولاً حکمت مشاء زیاده از حد مقولات منطق انسان را جدی می‌گیرد. در عین حال غزالی و اشاعره نیز زیاده از حد ظاهر شریعت را جدی می‌گیرند و در بسیاری اوقات خدا را همانند انسان تعریف می‌کنند.

اختلاف دوم: تعلق علم خدا به جزئیات

موضوع دومی که غزالی براساس آن حکمت مشاء را به باد انتقاد می‌گیرد مربوط به علم خداست. اگرچه بحث در مورد علم خدا از اساسی‌ترین و مهمترین مباحث فلسفی در عالم فلسفه و عرفان اسلامی است اما در اینجا فقط به ذکر کلیات کتاب غزالی اکتفا می‌کنیم. ابن سینا و حکمای مشاء معتقدند که علم خدا فقط به امور کلی (universal) تعلق می‌گیرد و نه به امور جزئی و جزئیات در داخل زمان و مکان هستند و توسط ماده است که تشخیص و تفرد می‌یابند مثلاً مفهوم و حقیقت انسان کلی است اما حسن و حمید صرفاً توسط دخالت ماده و زمان و مکان به وجود می‌آیند. لذا به نظر ابن سینا از آنجا که حق کمال محض است و لذا تغییر و نقص ندارد علم او نیز نمی‌تواند متغییر باشد. از آنجا که جزئیات شمول کون و فساد هستند و تغییر می‌کنند و در زمان و مکان هستند پس علم خداوند که مستقل از ماده است صرفاً علم به کلیات است یعنی اگر بگوئیم خداوند علم به جزئیات هم دارد یعنی به ازای تغییرات جزئیات در زمان و مکان علم خدا هم تغییر می‌یابد و این امر خداوند را محل تغییر و حدوث می‌کند. البته ابن سینا و فارابی معتقدند که علم خدا به کلیات باعث می‌شود؛ شود که جزئیات نیز از آن کلیات استنتاج شود و لذا خداوند جزئیات را هم می‌شناسد اما به نحو کلی. از نظر نظریه فیض خداوند تعقل است و لذا به خود آگاه است و لذا چون عقل اول مخلوق او است آنرا می‌شناسد و این در واقع علم خود به خود است و در نتیجه تغییری یا تعددی در خدا به وجود نمی‌آید.

غزالی می گوید این نوع فکر غلط است، تغییر جزئیات باعث تغییر ذات حق نمی‌شود؛ شود بلکه باعث تغییر رابطه خداوند با جزئیات می‌شود. ذات حق و علم حق ثابت است اگرچه رابطه اش با خلق عوض می‌شود. پس خداوند جزئیات را می‌تواند بشناسد. غزالی می‌گوید اگر حرف ابن سینا درست بود خدا باید کلیات را هم شناسد چون کلیات با هم فراق دارند و این تفاوت باعث تفاوت در خدا می‌شود. غزالی می‌گوید نظریه فیض را قبول کنیم آن وقت باید بگوییم که خدا فقط عقل اول را مخلوق و اراده و عقل او است می‌شود؛ شناسد و از باقی هستی بی‌شود؛ خبر است. اما غزالی اساساً نظریه فیض را قبول ندارد. به نظر او همه چیز مستقیماً معلول اراده خدا است و مخلوق اوست. در نتیجه خداوند که اراده خود را می‌شناسد همه چیز را کلی یا جزئی می‌شناسد.

اختلاف سوم: مسأله معاد جسمانی است

سومین موردی که غزالی به خاطر آن فلاسفه مشاء را تکفیر می‌شود؛ کند اعتقاد ایشان به معاد روحانی و نفی معاد جسمانی است. ابن سینا و فارابی همان گونه که غزالی متوجه شده است اکثر آیات قرآن کریم در مورد دوزخ و بهشت را تمثیل و استعاره دانسته و برای آنها معانی روحانی قائل هستند. به این ترتیب که لذات و مضرات عالم بعد را اساساً از نوع عقلی و روحی تعریف می‌کنند و نه جسمانی. ابن سینا به صراحت می‌گوید که معاد جسمانی را عقل قبول نمی‌کند؛ اما معاد روحانی منطبق با عقل است. اما غزالی می‌گوید که معاد جسم قبل از او باشد یعنی خداوند در روز قیامت جسمی تازه که معادل جسم قبل از او باشد و یا همان جسم قبلی خودشان را به روح ایشان ملحق کند و در نتیجه علاوه بر شادی و درد عقلانی باید شادی و درد جسمانی هم وجود داشته باشد. به نظر غزالی عقاید فلاسفه در مورد نفس قابل اثبات عقلی نیست و لذا نفس و بقای آن را نمی‌توان از طریق عقل مبرهن کرد. بنابراین باید صرفاً و صرفاً به ظاهر آیات قرآن کریم تمسک کرد. اما موقف فلاسفه مشاء در مورد معاد را باید قدری بررسی نماییم چرا که مسأله معاد به وسیله روح یا نفس ناطقه و عقل و شناسائی مربوط می‌شود؛ گردد و این امور هم به مسأله نبوت مرتبط است و آن هم به فلسفه اجتماعی و سیاسی ربط دارد. به همین جهت است که بحث در مورد معاد که در واقع تا حد زیادی بحث در مورد انسان است اهمیت یگانه‌ای در تاریخ فلسفه اسلامی دارد.

بحث در مورد نفس و عقل در عالم اسلام تا حد زیادی مبتنی بر کتاب ارسطو 171#& دربارۀ نفس و عقل است. اما فلاسفه اسلامی این مفاهیم را شاخ و برگ دادند و جهان بینی نسبتاً متفاوتی را بوجود آوردند. از نظر ارسطو نفس در واقع صورت (در مقابل ماده) یعنی کمال و ماهیت راستین هر شیئی است. یا به عبارت دیگر نفس در واقع صورت نوعیه است که انسان بودن انسان به آن است و حیوان بودن حیوان به آن است. ابن سینا در روان شناسی یا فلسفه نفسانی خود دست به تقسیمات مهمی زد که تقریباً پس از او مورد توافق اکثریت بود، او میان سه نوع نفس تکفیک قائل شد، نفس نباتی، نفس حیوانی و نفس ناطقه. نفس نباتی دارای سه قوه است قوه نامیه، قوه غاذیه و قوه مولده. نفس حیوانی دارای دو قوه است قوه مدرکه که دارای پنج حس باطنی و پنج حس خارجی است و قوه داعیه که به سوانح محرکه و شهویه تقسیم می‌شود؛ گردد. اما نفس ناطقه با نفسهای قلبی فرق دارد بدین معنی که جوهری است مستقل و روحانی و در بقا و وجود نیازمند ماده و جسم نیست. نفس ناطقه با ویژگی عقل مخصص می‌شود؛ شود یعنی قوه کاشفه دارد که این قوه خود به عقل نظری و عقل عملی تقسیم می‌شود.

اکثر مباحث فلسفه مشاء در مورد نفس در واقع به بحث در مورد عقل مرتبط می‌شود. باید توجه کرد که میان فلاسفه مشاء یعنی فارابی، ابن سینا و ابن رشد در مورد مفهوم نفس و بقای آن اختلاف نظر مهمی وجود دارد. به نظر فارابی نفس انسانی به خودی خود بقا ندارد، یعنی همانند نفس حیوانی از میان می‌رود. مگر این که این نفس انسانی مبدل به عقل بالفعل بشود. یعنی وقتی نفس در امور نظری به تعقل پرداخت و لذا عقل در او رشد کرد در آن صورت نفس او به عقل مبدل می‌شود. عقل از نظر همه فلاسفه مشاء هم در وجود و هم در عمل محتاج به ماده نیست بلکه کاملاً مستقل از ماده است، به همین جهت بقا دارد. پس به نظر فارابی تنها کسانی که مؤمن باشند و در علوم نظری و عملی تکامل یابند و نفس آنها به تعقل حقائق و ذوات عالییه و عقول مفارقه بپردازد در آن صورت ایشان پس از مرگ جسم باقی خواهند ماند و لذا در بهشت خواهند بود.

اما این بهشت عقلانی است یعنی چون ایشان دیگر مادی نیستند و مستقیماً به تعقل زیبایی و کمال حقائق عالی‌ه می‌<shy>پردازند حد اکثر لذت را می‌برند. به نظر فارابی این لذت و ایتهاج عقلانی و روحی بالاتر از هر نوع لذت جسمی است و در واقع فیلسوف و مؤمن عارف از لذات جسمانی احتراز می‌کند چرا که می‌<shy>داند لذت جسمانی بالنسبه به لذت روحانی هیچ است و در واقع مانعی است از تکامل روحانی مگر به قدر لازم. خصوصیت نفس همانطور که ارسطو در کتاب <#171>درباره نفس</#> گفته است این است که هیچ صورت و تعیین مشخصی ندارد و به همین علت می‌<shy>تواند هر صورتی را به خود بگیرد یعنی می‌<shy>تواند اشیاء مختلف را تصور و تعقل کند.

به این ترتیب در واقع نفس با تصور و آگاهی از اشیاء مختلف با آنها یکی می‌<shy>شود. حال اگر ذهن و نفس آدمی فقط متوجه اشیاء مادی و جزئیات فانی باشد در آن صورت نفس او هم همانند آن اشیاء فانی خواهند بود. اما اگر ذهن و نفس انسانی به حقائق عقلی یعنی صور صور عقلی و عقول سماوی که صرفاً و صرفاً عقلانی هستند و مادی نیستند و باقی هستند، بیندیشند و عادت کند که همواره متوجه و آگاه از آنها باشد به تریح خود نیز با علم به عقول مفارقه جنبه ابدی می‌<shy>یابد و دیگر در بقا محتاج به جسم نخواهند بود.

ابن سینا با نظر فارابی از جهتی مخالف است. به این ترتیب که معتقد است که نفس ناطقه انسانی از اول جوهری غیرمادی و روحانی است و در بقا احتیاج به ماده و جسم ندارد، به همین علت حتی برای کسانی که تکامل عقلی و فلسفی هم نیافته<shy> باشند بقاء پس از مرگ جسم را معتقد است. البته کسانی که خیلی متوجه و وابسته به شهوات جسمانی هستند وقتی بمیرند نفس آنها چون از تن خلاص شده است همواره در طلب جسم و لذات جسمانی است که چون فاقد جسم هستند در رنج خواهند بود که این همان جهنم است و بالعکس آنها که بخاطر تعقل حقائق متعالی به لذت عقلی و غیر مادی خو گرفته<shy> اند رهائی از تن بزرگترین نعمت است، زیرا مستقیماً به مشاهده و تعقل آنها می‌<shy>پردازند.

ابن سینا در اثبات تجرد نفس و وجود نفس ناطقه دلائل مختلفی دارد. مهمترین و مشهورترین دلیل او که در کتاب <#171>الاشارات و التنبيهات</#> ذکر شده است این است که می‌<shy>گوید نفس حقیقتی است یا جوهری است بسیط که براساس تغییرات جسمانی یا تغییرات قوای آن تغییری نمی‌<shy>کند و در واقع حقیقت و تشخص و همیت فرد به خاطر آن است، یعنی علیرغم تغییر سن و بدن و تجربه های مختلف همیشه <#171>من</#> خواهد بود و این <#171>من</#> همان روح یا نفس ناطقه است که مرگ جسم در آن تاثیری ندارد چون بسیط است و مرکب نیست.

برای اثبات این مطلب اضافه می‌<shy>کند که ما می‌<shy>توانیم تصور کنیم که روح ما در لحظه <shy>ای که خلق شده است بدون آن که کوچکترین تجربه <shy>ای کرده باشد و بدون آن که به بدن متصل باشد در هوا معلق باشد بدون هیچ گونه جسم و تجربه <shy>ای، حال ابن سینا می‌<shy>گوید که این فرد اگر چه از هیچ چیز دیگر آگاهی ندارد اما مسلماً از وجود خودش آگاه است. این وجود، حقیقت نفس است که همان <#171>من</#> است و لذا انسان ذاتاً از نفس خود علم دارد بدون وساطت جسم.

همان طور که همگان ذکر کرده <shy>اند این استدلال خیلی به استدلال دکارت فرانسوی که گفت <#171>من</#> در همه چیز می‌<shy>توانم شک کنم غیر از این که فکر می‌<shy>کنم و لذا وجود دارم شباهت دارد. برخی هم گفته <shy>اند که دکارت از ابن سینا اثر پذیرفته است. در هر حال استدلال و نظر ابن سینا در این مورد تابع نظر ارسطو و فلوپین است که بر وحدت و بساطت نفس تأکید کردند و گفتند که تعدد و کثرت و ترکیب حاصل ماده است والا خود نفس ذاتاً غیر قابل تغییر و ترکیب و کون و فساد است،

البته در نظریه فلسفی ابن سینا در مورد بقای روح مطالبی هست که توسط برخی انتقاد قرار گرفته است.

به این معنی که ابن سینا با این که به بسط بودن و واحد بودن نفس معتقد است و عامل تعدد و تفرد و تقسیم و تشخص را ماده می & shy; داند با این وصف معتقد به بقای نفوس جزئی تک تک افراد پس از مرگ است. اما چون به نظر ابن سینا نفس در واقع قبل از تعلق به بدن یکی است و بسیط است و در همگان یکی است و صرفاً بخاطر تعلق به بدن است که تشخص و فردیت می & shy; یابد پس به او اشکال آورده & shy; اند که اگر چنین است وقتی جسم آدمی می میرد دیگر دلیلی برای فردیت و تشخص نفس وجود ندارد و لذا نفس از حالت فردی خارج شده و به نفس کلی و نوعی می پیوندد. در نتیجه بقای نفوس افراد معنی ندارد. ابن سینا این را به این صورت گفته است که اگر چه نفس در ابتدا تشخصی ندارد اما به تدریج به خاطر تعلق به بدن و تجربه & shy; های مخصوص خود حالات و عادات و تشخص خاصی در آن به وجود می آید که از این جهت بقای اشخاص معنا می & shy; یابد.

اما ابن رشد با این توضیح موافق نبود و بقای نفوس جزئی، یعنی اشخاص انسانی را نفی کرد. به نظر ابن رشد پس از مرگ جسم، جنبه متشخص جسم از میان می & shy; رود و نفس به شکل نوعیه خود که واحد و بسیط است باز می & shy; گردد و به این جهت به بقای اشخاص و افراد معتقد نیست. البته ابن رشد در این مورد مطالب مختلفی گفت زیرا که اصولاً معتقد است حقائق فلسفی فقط سزاوار خواص و فلاسفه است و برای عوام باید به بیان ظواهر شریعت که جنبه حکایت و مثال دارد اکتفا کرد. اما این بقای نوعی توسط اتصال عقل به عقل فعال صورت می & shy; گیرد، لذا پس از مرگ دیگر عقول متشخص و فردی وجود ندارد بلکه با عقل فعال یکی شده است.

اما بحث در مورد عقل و انواع آن از اهم مباحث فلسفی در حکمت مشاء است. فارابی، ابن سینا و حتی ابن رشد نیز در این مورد به تفصیل سخن گفته & shy; اند. خلاصه مطلب این است که عقل دارای مراتب و مراحل است که پایین & shy; ترین آن عقل هیولائی است و بالاترین آن عقل فعال است. عقل فعال همان عقل دهم است که به اعتقاد فلاسفه همان جبرئیل است. یعنی جبرئیل را استعاره & shy; ای برای این مفهوم کاملاً غیر مادی و عقلانی می & shy; دانستند. عقل فعال در حقیقت به همراه ستارگان و نفوس فلکی خالق دنیای کون و فساد یعنی دنیای زمینی (تحت القمر) است. در این دنیای مادی اجسام از ترکیب صورت و ماده متکون می & shy; شوند. آنچه که در صورت به این اشیاء می & shy; بخشد همان عقل فعال است که واهب الصور است.

در عین حال حقیقت این صور به نحو عقلی و مجرد از ماده در خود عقل فعال است. نفس ناطقه آدمی در ابتدا غیر از بدیهیات فلسفی چیزی نمی & shy; داند یعنی دارای عقل پرورش یافته نیست. بنابراین در این لحظه عقل او صرفاً حالت بالقوه دارد یعنی در واقع صرفاً ماده & shy; ای است که آماده قبول صورت علمی را دارد و به این جهت عقل هیولائی به آن گفته می & shy; شود. اما این عقل بالقوه به تدریج با یادگیری تجربیات خیلی عادی و معمولی در زندگی روزمره اصولی را می & shy; آموزد که در واقع برای او عادت می & shy; شود و دیگر لازم نیست برای آن فکر کند. این را مرحله عقل بالملکه می & shy; گوید. ملکه همان عادت است. به تدریج با کاربرد عقل و یادگیری بیشتر، عقل از حالت بالقوه درآمده و بالفعل می & shy; گردد. عقل بالفعل علاوه بر بدیهیات و اصول اولیه به شناسائس بسیاری از صور عقلی و حقائق فلسفی نائل شده است. اما بالاترین مرحله تکامل نفس ناطقه انسانی عقل مستفاد است. انسانی که کاملاً غرق حقائق روحانی و توجه به ذوات و عقول متعالی است و ذهنش متمرکز در آن حقائق است آماده می & shy; شود که همه حقائق عقلی را مشاهده و درک کند، اما باید بدانیم که بر طبق نظر ابن فلاسفه این طور نیست که ذهن فرد دست به انتزاع می & shy; زند و صورت اشیاء را از ماده آن تجزیه می & shy; کند و آنگاه عقل او آن را تصور می & shy; کند. بلکه عقل آدمی نقشی کاملاً منفعل دارد. آنچه که انتزاع می & shy; کند صرفاً عقل فعال است.

در واقع هر نوع شناخت عقلی به این معنی است که عقل فعال صورت یا صوری را بر صفحه عقل انسان حک می & shy; کند. یعنی عقل انسان همواره منفعل و پذیراست و شناسائی از طریق اعطاء صورت به آن توسط عقل فعال صورت می & shy; گیرد. انسانی که به مرحله عقل مستفاد رسیده است در حقیقت به جایی رسیده است که عقل منفعل او با عقل فعال متصل شده است و لذا مستقیماً و بدون وساطت و بلاواسطه و بلافاصله همه چیز را به نحو مجرد و عقلی مشاهده می & shy; کند و تعقل می & shy; نماید. بعضی افراد

در زمان حیات به این مرحله می‌رسند، پیامبران و انبیاء چنین می‌باشند اگر چه بعضی فلاسفه هم می‌توانند به این مرحله برسند. بنابراین حقیقت نبوت همان عقل مستفاد است یعنی پیامبر عقلی است که با عقل فعال یعنی جبرئیل اتصال یافته است و با آن متحد شده است.

فارابی معتقد است که البته اتصال و اتحاد با عقل فعال برای نبوت کافی نیست. اتصال با عقل فعال مرحله حکمت و فلسفه کامل است. اما نبی کسی است که برای مردم و عوام قانون و شریعت می‌آورد و عبادات و شعائر می‌آورد و معجزه می‌کند و از آینده خبر می‌دهد. این اعمال مربوط به حقائق عقلی به نحو مجرد نیست، بلکه حاصل قوه متخیله است. تخیل است که مفاهیم عقلی را به شکل خیالات و اشباح و صور محسوس درمی‌آورد. بنابراین به نظر فارابی نبوت کار قوه متخیله است. پس نبی کسی است که حقائق عقلی حاصل از عقل مستفاد را به شکلی محسوس از طریق استعاره و حکایت و تشبیه به مردم تعلیم می‌دهد، لذا شریعت ظاهر است و فلسفه باطن. حقیقت شریعت همان فلسفه است که مردم عادی نمی‌توانند آنرا بفهمند و لذا به زبان آنها بیان می‌شود. فلاسفه مشاء همگی در مورد این مطلب که شریعت حالت تمثیل و استعاره و محسوس دارد و در واقع فلسفه عوام است اتفاق نظر داشتند. ابن رشد در این مورد بیش از دیگران تکیه کرد. به همین علت حقیقت قرآن کریم با فلسفه و عقل منطبق است اما این امر مستلزم تاویل و درک معنی باطنی است. اما به نظر ابن رشد معتزله و اصولا متکلمین نمی‌توانند این معانی را بفهمند و فقط فیلسوف می‌تواند دست به تاویل درست بزند.

ملاحظه می‌کنیم که بحث در مورد نبوت در واقع بحث در مورد جامعه و عوام مردم و قانون و اسطوره اجتماعی می‌باشد؛ به همین جهت است که فارابی کتاب مدینه فاضله را نگاشت تا ثابت کند که آن کس که باید رهبر سیاسی و قانونی جامعه باشد باید همان نبی باشد. یعنی نبوت شرط لازم برای جامعه صحیح و با فضیلت است. هم فارابی و هم ابن سینا و هم دیگر فلاسفه اسلامی را عقیده بر این بود که افراد انسانی در تقسیم کار و معاملات و روابط خود دست به فساد و تقلب خواهند زد و لذا باید مانع و قانون و نظم در جامع وجود داشته باشد و این قانون باید توسط کسی ارائه شود که بتواند حقائق عالم را بشناسد و آنگاه آن را به زبان حکایت و قانون و اسطوره حالت اجتماعی ببخشد. در نتیجه فارابی در واقع تفسیری اسلامی از کتاب جمهور افلاطون است که بر طبق او پادشاه باید فیلسوف باشد. لازم به تذکر نیست که برداشت فلاسفه اسلامی از انسان و جامعه برداشت توماس هابز فیلسوف سیاسی انگلستان است که در قرن هفدهم میلادی تأکید کرد که انسان گرگ انسان است و باید برای نظو قانون و دولت داشت.

فلاسفه در مورد اخلاق هم در همین ارتباط بحث کردند. حکمت نظری به شناسائی حقائق ابدی می‌پردازد اما حکمت عملی به درک قوانین اخلاق فردی، تدبیر منزل و تدبیر مدنی و سیاسی متوجه است. ابن مسکویه در کتاب 171# تهذیب الاخلاق؛ و ابن سینا در آخر کتاب 171# شفا؛ به تفصیل در مورد عقل عملی بحث کرده‌اند. اخلاقیات را می‌شود توسط عقل درک کرد یعنی اصولی عینی هستند. انسان دارای سه قوه است شهویه، غضبیه و تدبیریه، اعتدال در هر یک از آنها فضیلت اخلاقی است. اعتدال در شهویه عفت است، اعتدال در غضبیه شجاعت است و اعتدال در تدبیریه حکمت (عملی) است. عدالت در این سه قوه فضیلت است. سعادت جمع عدالت و حکمت نظری است. هر که سعادت داشت و در عین حال قوه متخیله قوی برای تبدیل آن حقائق عقلی به ظواهر محسوس داشت باشد نبوت دارد.

ادامه دارد ...

*نویسنده: دکتر پریش کوششی، عضو هیئت علمی دانشگاه آزاد اسلامی