

در هم تنیدگی فقه اسلامی و افکار فلاسفه یونانی



نصرالله نجات بخش

در هم تنیدگی نظریه های

افلاطونی و ارسطویی

در فقه اسلامی

فهرست مطالب

مقدمه ۹

فصل اول - فیلسوفان قدیم یونان

سوفسطائیان ۱۹

پروتاگوراس ۱۹

سقراط ۲۲

نظریه های اخلاقی ۲۲

چرا سقراط محاکمه و اعدام شد؟ ۲۳

افلاطون ۲۹

متأله (خدا شناسی) افلاطون ۳۲

سازگاری تعالیم افلاطون با اسلام ۳۳

ارسطو ۴۳

نگرش ارسطو به مسئله زن ۵۰

نخبگان رهبری و بردگان اطاعت ۵۱

عقل عملی عقل نظری ۵۴

فصل دوم - فقه و فقهای متقدم

فلسفه فقه اسلامی ۵۷

پیشگامان نهضت ترجمه ۶۱

کندی ۶۳

هم آرائی کندی و ارسطو ۶۶

فارابی ۷۰

- ۷۱.....فارابی افلاطون و ارسطوی زمان
- ۷۲.....الهی کردن افکار افلاطونی
- ۷۳.....صناعت فقه نیاز رهبری است
- ۷۵.....اِخْوَانُ الصِّفَا
- ۷۶.....ارسطو گرایی اِخْوَانِ الصِّفَا
- ۸۰.....ابوعلی سینا
- ۸۱.....منطق سینوی، فراتر از منطق ارسطو
- ۸۳.....مبدأ وجود و عقل اول ارسطو
- ۸۴.....اثر پذیری ابن سینا از ارسطو
- ۸۶.....غزالی
- ۸۸.....جوهر نورانی
- ۹۱.....انسان شناسی عاریه از ارسطو
- ۹۳.....حد وسط ارسطویی
- ۹۵.....سهروردی
- ۹۶.....حکمة الاشراف متأثر از افلوطین
- ۱۰۱.....افلاطونیان پارس
- ۱۰۴.....ابن رشد
- ۱۰۵.....غزالی و ابن سینا ارسطو را نفهمیدند
- ۱۰۷.....شیفتگی ابن رشد به ارسطو

فصل سوم - فقهای متأخر

- ۱۱۰.....فخر الدین رازی
- ۱۱۱.....محقق کرکی
- ۱۱۳.....شیخ بهایی

۱۱۵	میرداماد
۱۱۷	مخالفت با ارسطو
۱۱۸	تأیید افلاطون
۱۱۹	مُلاصدرا
۱۲۱	«وجود» و حکمت متعالیه
۱۲۳	بهره گیری از آراء ارسطو
۱۲۴	وحدت مُلاصدرا با افلاطون
۱۲۷	سبزواری
۱۲۸	سبزواری افلاطون و ارسطویِ عصر
۱۳۰	گللذیهر
۱۳۲	نفوذ نو افلاطونی و گنوسی در اسلام
۱۳۴	نقد گلدریهر

فصل چهارم فقهای معاصر

۱۳۸	پیش در آمد
۱۴۰	محمد باقر صدر
۱۴۲	طباطبائی
۱۴۸	خمینی
۱۵۰	صدیقی
۱۵۲	مصباح یزدی
۱۵۴	جوادی آملی
۱۵۹	حاصل سخن

ضمائم

- ۱۷۸ منطق صوری
- ۱۸۲ نهضت ترجمه
- ۱۹۱ فقه و قوانین فقهی
- ۱۹۸ قرآن از دید محمد علی امیر معزی
- ۲۰۳ کتب درسی حوزه های علمیه
- ۲۱۰ قانون اساسی و احکام فقه
- ۲۱۰ مجازات در جمهوری اسلامی
- ۲۱۰ حد قصاص
- ۲۱۰ حد سرقت
- ۲۱۱ تعریف محاربه و افساد فی الأرض
- ۲۱۲ حد محاربه و افساد فی الأرض
- ۲۱۲ حد زنا
- ۲۱۲ سنگسار
- ۲۱۳ حد لواط
- ۲۱۳ حد ارتداد
- ۲۱۴ حد شراب خواری
- ۲۱۵ حد سحر و جادو
- ۲۱۵ تعزیر

مقدمه

تاریخ بسان رودی در جریان است، جریانی که سازندگان آن انسان‌ها هستند و در طول زمان، نشیب و فرازها آن را شکل و جهت می‌دهند. گذری به سرزمین آتن معرف یونان باستان و فلاسفه مشهور تاریخ میکنیم، در بالای کوه بلندی بنای معروف «آکروپولیس» را می‌بینیم که پس از هزاران سال در تالو و خورشید و مشرف بر بالای شهر همچنان می‌درخشد، آنجا معبد «آتنا» خدای خدایان است، خدایانی که حتی امپراتور و سزار را هم به عبودیت خود واداشته‌اند. در منظری دیگر فلاسفه یونان را که تاثیر زیادی بر تاریخ بشریت داشته‌اند، در کتابخانه‌ای بمساحت چندین هکتار که در اعماق خاک دفن شده بود و حالا سکوها ستونهای سرکش به ارتفاع ۲۲ متر را از زیر خاک استخراج کرده‌اند. ثبت است که در صحن کتابخانه احتمالاً فلاسفه با بحث و جدل با علاقمندان فلسفه مشغول بوده‌اند. در این میان سقراط جایگاه خاصی در این آثار دارد ولی سرنوشت دیگری برایش رقم خورده است.

اندر باب زندگی فیلسوفهای یونان از سقراط تا گزنوفون و دیگر فلاسفه و مبتکران تئوری اخلاق در زیست انسان، هزاران هزار کتاب و تفسیر منتشر شده است، در اینجا قصد ورود به این گنجینه‌های تاریخی نیست و نمی‌توان چیز جدیدی به آنها افزود، اما بی‌مناسبت نیست پس از دیدار از این آثار باستانی، جایگاه مطالعاتی از این آثار شگفت‌انگیز و آموزنده فلاسفه باستان در ارتباط با فقه اسلامی را جستجو کنیم و از آن مهم‌تر، این همانی ناقص و یا کپی برداری شده طوطی وار فقه اسلامی بویژه فقهای شیعه ایرانی را در استفاده غیر موزون از تئوریهای این فلاسفه، و مزوج کردن دکتین آنها و بطور

خاص افکار ارسطویی با احادیث و روایات سازندگان قدرت در هزار و چهار صد سال اخیر پیدا کنیم و روشن کنیم چگونه فلسفه اسلامی را منحرف جلوه داده و آن را ملغمه و بازیچه سیاسی خود گردانده اند.

سؤال پایه ای و اساسی در این مطالعه این است که: فلسفه اسلامی چقدر و بمدار فلسفه کلاسیک یونان است؟

در رابطه با موضوع فلسفه اسلامی، شرق شناسان در تحقیقات جدید خود، تزیهای متعددی را ارائه داده اند، آنها فلسفه یونان را یکی از منابع فلسفه اسلامی شناخته، و برخی نیز فلسفه یونان را تنها منبع فلسفه اسلامی می دانند.

این بخش از دانشمندان غربی و پیروان اسلامی آنان ادعا کرده اند که: عملکرد فلسفه در جهان اسلامی، صرفاً ترجمه و تکرار طوطی وار فلسفه یونان اسکندرانی به فرهنگ عربی است، فلسفه ای که تنها بر اساس روایت ها، توسعه یافته و اساساً منابع قرآنی در آن وجود ندارد.^۱ ایراد اصلی این نظریه پردازان این است که «فلسفه فقه سنتی» را بعنوان «فلسفه اسلامی» تلقی و تبلیغ کرده اند، برای یاد آوری و روشن شدن جایگاهی این نظریه، با مراجعه به منابع اولیه و منابع ثانویه قابل دسترس نگاهی به «فقه سنتی» می اندازیم.

منظور از منابع اولیه، استفاده از متون اولیه متعلق به سنت های مسلمانان به طور کلی و سنن شیعه بطور خاص از مجموعه ای از احادیث اهل سنت و کتاب های تاریخ و سیره هایی است که بیشتر آنها نیز متعلق به اهل سنت می باشند، همچنین از مجموعه احادیث

۱ - سید محمدعلی دیباجی محسن حسین نیا، بررسی هویت فلسفه اسلامی در آثار علامه طباطبایی، جاویدان خرد، شماره ۳۳ - و در ضمائم نک. به نظرات محمد علی امیر معزی در باره قرآن.

شیعه به ویژه از «کتب اربعه» بعنوان مرجع قابل اتکاء نیز مورد مطالعه قرار گرفته اند، علاوه بر این به طور گسترده از آثار فقها و متکلمان بزرگ دوره آل بویه، شیخ صدوق (۳۸۱ هـ)، کلینی (۳۲۹ هـ)، شیخ مفید (۴۱۳ هـ) و شاگردان او، الشریف المرتضی (۴۳۶ هـ) و شیخ الطوسی (۴۶۰ هـ) و بسیاری دیگر استفاده شده است.^۲

مورخین نوشته اند یکی از عوامل عمده‌ای جریان‌های فکری در حکومت امویان و عباسیان که آنان را در کسب قدرت و خلافت توانا ساخت حمایت موالی ایرانی بود. بنابراین شگفت‌انگیز نبود که پس از استقرار عباسیان، بسیاری از مقامات درجه دوم در دستگاه اداری، قدرت به دست ایرانیان یا آرامیان ایرانی شده افتاد. نمونه برجسته آن قدرت خاندان ایرانی برمک (برامکه) است که رئیس آن از سال ۱۷۰ تا ۱۸۷ هجری (۷۸۶ تا ۸۰۳ میلادی) وزارت را بعهده داشت. مراد جعفر برمکی (پسر یحیی و برادر فضل برمکی) وزیر و ندیم مشهور هارون‌الرشید است که عاقبت به دستور هارون به قتل رسید و بر جسر (پل) بغداد مصلوب شد و پدر و برادر و کسانش به آزار و شکنجه گرفتار شدند. انتقال مرکز خلافت از دمشق به عراق، به شهر بغداد پس از ایجاد آن در سال ۱۴۶ هجری (۷۶۳ میلادی) در توزیع قدرت داخلی تاثیر گذاشت. در واقع این بدان معنی بود که زمام امور حکومت در دست طبقه کاتبان یا کارمندان اداری بود، که از سالیان پیش از فتوحات اسلامی، همچنان به عنوان یک طبقه مسلط وجود داشتند و بیشتر فوت و فن حکومتی امپراطوری ساسانی را حفظ کردند. اینان انتقال‌دهندگان فرهنگ ایرانی یا بهتر

۲ - نک. ن. نجات بخش، مجموعه چهار جلدی احکام اربعه. (Centrerapo.com)

بگوئیم فرهنگ ایران سُرّیانی^۳ عراقی بودند. عده‌ای از آنان مسیحی و عده دیگر زردشتی مذهب بودند، ولی دین زردشتی، به خاطر اینکه دین رسمی بود و تقریباً یکی از نهادهای دستگاه حکومتی به شمار می‌رفت در حال زوال بود. بدینسان منشیان دارای فرهنگی بودند که به آن افتخار می‌کردند. این فرهنگ، به یمن ترجمه و تفسیر بخش عمده‌ای از آثار فلاسفه یونان، عناصر مهمی از فرهنگ یونانی را وارد فرهنگ و «فقه اسلامی» کردند. این منشیان، به استثنای آنان که مسیحی بودند، دینشان در این امر اثری نداشت، چون می‌دیدند که بهترین مناصب در زمینه حرفه آنان به مسلمانان واگذار می‌شود بسیاری از آنان به اسلام روی آوردند، با این وجود، عباسیان از حمایت گروه‌هایی از اهل سنت، به ویژه از فقهای اهل سنت برخوردار بودند.

دنای مسیحیت قبل از اسلام، مانند سایر مکاتب دچار چالش مهمی با افکار یونانی شده بود، متفکرین مسیحی مسیری را طی کرده بودند که دانشمندان مسلمان بعد از آنها همان مسیر گذراندند.

سن توماس آکوئیناس (۱۲۷۴/۶۷۲) در اواخر قرن سیزدهم میلادی که آغاز یک دوره بحران و ورشکستگی اوضاع فکری و سیاسی و در نتیجه، ورشکستگی هرگونه ایده‌ای بود، وارد می‌شود و به جامعه امید نظم و به انسان امید رستگاری دهد. در این دوران دگرگونی‌هایی که در یکپارچه کردن امپراطوری صورت گرفت و روند متمدن شدن فرانک‌هایی که در آغاز هجوم، هیچ از آداب شهرنشینی نمی‌دانستند، فضای تیره قرون را

۳ - زبان سُرّیانی، زبانی منبعث از زبان سریانی آرامی است که در شمال بین‌النهرین و غرب ایران رواج داشته است. (فرهنگنامه ایران) خطی که برای نوشتن سریانی بکار می‌رفته با اندک تغییراتی همان خط آرامی است.

تابناک می‌کرد. دانشگاه‌هایی در این قرن تأسیس شدند. نزاع میان دستگاه کلیسا و کانون قدرت سیاسی تا حدودی آرامتر شد.

در واقع ظهور آکوئیناس مقارن بود با اوضاع امیدوارکننده جامعه اروپایی، از این رو نظریه‌های سیاسی هرچند با عناصر نا امیدکننده‌ای لعاب خورده بودند، اما نظریه سیاسی آکوئیناس خوش بینانه بود.

توماس آکوئیناس فلسفه ارسطو را با مسیحیت آشتی داد، او نه تنها به دلیل ابن سیناگرایی، موجب خروج اروپائیان از مدار بسته افلاطونی شد، بلکه تجدید نظرهایی اساسی در آراء پیشینیان انجام داد. او بطور مستقیم در الگوی نظری سنت آنسلمی «تقدم ایمان بر فهم برهان وجودی خدا» شک بوجود نیاورد، لیکن با طرح مسئله به شکل دیگر، صورت مسئله را که قرن‌ها سبب در جازدن اندیشه مغرب زمین در مدار بسته ایمان شده بود، تغییر داد.^۴ او در برابر این پرسش که، آیا ایمان مقدم است بر علم و یا علم مقدم است بر ایمان، این نظر را مطرح کرد که، علم و ایمان موضوع‌های واحدی نیستند. یعنی نمی‌توان در آن واحد هم به یک موضوع ایمان داشت و هم علم. این دو نسبت به هم متقدم و متأخر نمی‌باشند، ما هرگاه به چیزی از جهتی علم پیدا می‌کنیم، ایمان ما به آن چیز از همان جهتی نیست که به آن علم پیدا می‌کنیم، بلکه از جهت دیگر است که ایمان پیدا می‌کنیم. به عقیده آکوئیناس: «یک شخص معین ممکن است درباره یک چیز معین به طور نسبی هم علم داشته باشد و هم ایمان، یعنی نسبت به موضوع، نه از یک لحاظ معین، زیرا ممکن است همان شخص از یک موضوع واحد چیزی را بداند ولی در چیز دیگری

۴- آن فرمانتل (Anne Fremantle)، عصر اعتقاد، ترجمه احمد کریمی، انتشارات امیر کبیر، ص ۱۸۳

- مصطفی دانش‌پژوه و قدرت‌الله خسروشاهی، فلسفه حقوق، ص ۴۸

ایمان داشته باشد. و دلیل اینکه چرا علم و ایمان نمی‌توانند در باره یک موضوع، از یک لحاظ معین، متحد باشند این است که موضوع علم مرئی است و موضوع ایمان نامرئی. به هر حال، ورود آکوئیناس تا همین نقطه تحول مهمی را ایجاد کرد، و تحولی که مدار بسته ای فکر انسان به «جسد ذهن ایمان» بود را باز کرد. در حقیقت تحول مهمی که آکوئیناس بوجود آورد، این بود که با سست کردن حلقه‌های ذهن از ایمان، این امکان را ایجاد کرد که نسل‌های بعدی او با گشودن این حلقه‌ها، ذهن را در مقام سوژکتیو پیش ببرد. آکوئیناس توانست واکنش‌های بعدی فلاسفه، چون ماکیاول و فرانسیس بیکن این را از پیش ثابت کند.

توماس آکوئیناس از جمله متکلمانی است که توجه شایانی به مقوله نظام‌سازی سیاسی داشته است، وی ابتدا قانون را به چهار قسمت (قانون ازلی، قانون طبیعی، قانون بشری، و قانون یزدانی) تقسیم کرده و ضمن آن، به واکاوی رابطه برخی از این قوانین با یکدیگر و نیز دایره صلاحیت قانونگذار بشری در امر تقنین و نیز تأثیر قانون در محدودسازی حوزه قدرت سیاسی می‌پردازد.

او از تفکر فلسفی و کلامی خلاق بر خوردار بوده و نیز اولین شخصیتی است که در عالم مسیحیت میان اندیشه یونانیان - و به ویژه دستاوردهای نظری ارسطو - با کلام و الهیات مسیحی آشتی و همزیستی برقرار ساخته است.^۵

۵ - محمد تقی فعالی، ایمان دینی در اسلام و مسیحیت، کانون اندیشه جوان، ۱۳۷۱، ص ۸۳-۸۹

اگر به تاریخ مراجعه کنیم در می یابیم که جنگ بین امپراطوری ها، از یونان قدیم تا امروز جنگ مرامهای سلطه گرها بر سر کسب قدرت^۶ بوده است، جنگ برای آمریت بیشتر بر قدرت و رواج مرامهای خود. بعنوان نمونه: لزوم سلطه «متمدنها» بر «بربرها» و وحشی ها که فلاسفه یونان قدیم توجیه گر آن بودند، یا جنگ در آئین کلیسا به قصد استقرار «نظام الهی» در سر تا سر جهان (حکمی که خداوند حکومت بر آسمانها و زمین را به کلیسا بخشیده است) و نظریه ای که جنگهای صلیبی را پدید آورد، و یا نظریه تنازع بقای داروینیسیم اجتماعی که جنگ های ابتدائی را برای جلوگیری از عوارض افزایش جمعیت ضروری می داند، و بالاخره نظریه «جنگهای پیشگیرانه» قدرتهای بزرگ جهانی؟ همه و همه آبشخور قدرت از فلاسفه یونان قدیم دارند.

باید اضافه کنیم که در «فلسفه فقه اسلامی» افزون بر منابع یونانی و تفکر فیلسوفان یونان، از سنت ها و فرهنگ های شکل گرفته در اسلام و به ویژه از میراث فکری عرفا استفاده شده، میراث فکری ایران باستان که بوسیله سهروردی، مُلاصدرا و دیگر عرفا به اوج خود رسید، این عرفای بزرگ، در کنار منابع خود، از منابع فلسفه یونان هم به عنوان یکی

۶- میشل فوکو در باب قدرت می گوید: قدرت نفی انسان در ناخود آگاه اوست. قدرت میدان مغناطیسی است، قدرت به منزله یک میدان مغناطیسی و الکترومغناطیسی است که تمامی نیروهای ضعیف و قوی را در حوزه تأثیرات اش در روابطی متناسب با وزن آنها به خود جذب می کنند. هیچ امر واقعی انسانی و اجتماعی، بدون روابط قدرت بوجود نمی آید. «روابط قدرت عمیقاً ریشه در تار و پود جامعه دارند. یعنی اینکه قدرت یک ساختار اخلاقی نیست که در بالای سر جامعه تشکیل شوند و بتوان نابودی کامل و اساسی آنها را آرزو کرد. زیستن در جامعه به معنای زیستن به شیوه ای است که در آن انجام عمل بروی اعمال بر دیگران ممکن است. جامعه فاقد روابط قدرت، تنها می تواند تصور انتزاعی باشد.» (فراسوی ساختگرایی و هرمنوتیک، نوشته هیوبرت دریفوس و پل رابینو، ترجمه حسین بشیریه، نشرنی، ص ۲۲۱)

از منابع فلسفه پایه ای بهره برده اند. در بحث الهیات و موشکافی در مسائل غیر الهی و این جهانی، نوآوری‌های فلسفه اسلامی را از یونان باستان و از ارسطو و افلاطون که هر دو از خدایان حرف می‌زدند می‌توان دید.

اگر به تاریخ خاورمیانه و خاور نزدیک در اواخر دوران باستان و اوایل پدیداری اسلام (سالهای ۵۷۰ میلادی) بنگریم، از نظر تحول فلسفی و تاریخ اندیشه ها، تحولاتی مهمی را خواهیم یافت. مکتبهای گوناگون یونان قدیم، مانند مکتب سوفیستی، فیثاغورسی، مذهب گنوسی، مکاتب افلاطونی، ارسطویی و نو افلاطونی را می‌بینیم که چه جوشها و رواجی داشتند. در مباحث فلسفی یونان قدیم و بطور کلی در عالم فلسفه دوران قدیم، محور اندیشه‌های مدرن بچشم می‌خورند، اندیشه‌هایی حول محور: تفکر انسان پیرامون مقولاتی چون عقل، نفس، حکمت، معرفت و ... دیده می‌شود.

در این نوشتار قصد آن را نداریم که به ویژگی‌های نیکوی اخلاقی و مجموعه نظرات و تئوری‌های علمی فلاسفه یونان و از جمله به تئوری‌های دست اول افلاطون و ارسطو پردازیم، چنانچه در طول تاریخ دو هزار و پانصد ساله اساطیر یونانی، میلیونها و میلیونها ورق از این فیلسوفها کاغذ سیاه شده و فرهنگنامه‌های متعددی در تمدنهای مختلف جهانی مملو و لبریز از زندگی نامه و افکار این اساطیر می‌باشد.

آنچه بیش از همه مورد نظر این مطالعه و نوشتار است، عبارت است از یک واکاوی انتقادی به آن بخش از این داده‌های انبوه تاریخی قدیم که در دست می‌باشد، بازنگری برای کشف یک معمای تاریخی، معمایی که تا کنون پژوهشهای فراوانی هم بر روی آن شده و تزهای زیادی نیز روی آن نوشته شده، اما این معما همواره و هنوز در پرده ابهام باقی مانده است. معمای اینهمانی یا در هم تنیدگی برخی از تئوری‌های دانشمندان یونان

قدیم در فلسفه فقه اسلامی است. معما این است که چگونه فلسفه فقه اسلامی، از آن بخش از صفات نیکو و مثبت این دانشمندان درس نگرفت و بعکس برخی از صفات غیر منطقی، خلاف اخلاق یا صفات غیر اخلاقی و نا درست از نگاه به زن یا نگاه به نوع انسان و ... را از دکترینهای این فلاسفه وام گرفته و مورد تایید قرار داده و شدیداً بکار برده اند. برای کشف این معما، معمای اینهمانی فلسفه فقه اسلامی با تفکر یونانیان را در حد امکان و بضاعت خود مورد مطالعه قرار می دهیم.

فصل اول - فیلسوفان قدیم یونان

سوفسطائیان

پروتاگوراس

سوفسطائی^۷ یا سوفیسم از قدیمی ترین مکاتب فلسفی است که در قرن پنجم قبل از میلاد مسیح (پیش از ۵۰۰ ق.م.) توسط برخی از دانشمندان یونانی که سوفسطائی یا سوفیست (Sophistes) خوانده می شدند به وجود آمد. سوفسطائیان نخستین فلاسفه‌ای بودند که در باره انسان بحث جدی را آغاز کردند. سوفسطایی‌گری مکتب فکری یونان باستان بود. بزرگترین سوفسطائیان تاریخ یونان، پروتاگوراس و گرگیاس بودند که در فن مغالطه، جدل و خطابه، مهارت و معروفیت داشتند.

دیدگاه و فلسفه سوفسطائیان عبارت از این بود که، انسان زندگی خود را بوسیله توانایی اندیشه خود می‌سازد. این دسته از فیلسوفان معتقد به، اصل انتخاب در انسان بودند. این اصل سوفسطائیان در زمانی مطرح شد که اعتقاد عمومی بر این بود که زندگی انسان توسط خدایان طراحی و هدایت می‌شود. سوفسطائیان با دید تردید در ارزشهای اخلاقی

۷ - سوفیست یا سفسطه‌گر در گذشته به کسانی گفته می‌شد که وجود حقیقت و شناخت را انکار می کردند. سوفسطایی یا سوفیست در لغتنامه دهخدا به معنای استاد، دانشور و زبردست و کسی که در امور زندگی هوشمند و زیرک است، آمده است و از نظر لغوی، از ترکیب دو جزء حکمت و معرفت، به معنای گرایش فکری و در کل به معنی «معرفت پیشه» می باشد.

انسان و با فرضیه شک در امرهای عینی مستقل از ذهن، نقطه ابهام را در پیش داوری های زمانه خود بر می انگیزد.

سوفسطائیان سعی داشتند تا سرنوشت هر انسان را به خود او واگذار کنند. فیلسوفان سوفسطایی در دوره‌ای پا به عرصه اندیشه گذاشتند که در نظام اخلاقی یونانی تزلزل بسیار بوجود آمده بود. در آثار آیسخولوس Eschyle (۵۴۶ قبل از میلاد) بصورت تأثرانگیزی خطرات ناشی از سست شدن عدالت، عدول از حق، ارتکاب جرم و عادی شدن جنایت در جامعه نشان داده می شد.

سوفسطائیان نخستین فیلسوفانی بودند که رابطه‌ای میان حیات اجتماعی و حیات اقتصادی را جستجو می کردند، امیل برئیر (E. Brehier) در کتاب تاریخ فلسفه، سوفسطائیان را قائل به اصالت بشر معرفی می کند و می نویسد فیلسوفان سوفسطائی آدمها را به عنوان کارگزاران صنعت و تولید در مدار همه چیز می دانستند. امیل برئیر این نظریه را به نقل از مقدمه‌ای که در رساله پروتاگوراس از افلاطون آمده، این چنین نشان داده است که:

«بشر مقیاس همه چیز است، مقیاس هستی و مقیاس همه چیزهایی که هست و نیست.»^۸

سوفسطائیان بر این عقیده بودند که بشر باید تنها به امور بشری پردازد، زیرا در باره خدایان، نه می توان گفت خدایان هستند و نه می توان گفت که نیستند. در راه شناختن این خدایان دشواریهای بسیاری وجود دارد، آنچه باید در باره خدایان شناخته شود، تاریک است و عمر ما بسیار کوتاه.

پس از سوفسطائیان، نخستین کسی که بحث منظم تری درباره انسان ارائه نمود سقراط بود. زمانی که سوفسطائیان، واکنشهای کلامی را برای دستیابی به قدرت بکار گرفتند،

۸ - امیر مهدی بدیع، یونانیان و بربرها، ترجمه احمد آرام، تهران، نشر پرواز، ۱۳۶۴، ص ۱۶

سقراط بنای اندیشه‌های فلسفی خود را برای مبارزه با این دسته از سوفسطائیان قرار داد. سقراط اولین اندیشمندی بود که توجه فیلسوفان را به مطالعه حقیقت درونی انسان وادار کرد. پیش از سقراط، هراکلیتوس (Heraclitos) می‌گفت «من در نفس خود جستجو کرده‌ام»، اما به قول ارنست کاسیرر سخن هراکلیتوس از پختگی لازم برخوردار نبود. سقراط در اندرزهای خود به سوفسطائیان، این پرسش را به میان آورد که: انسان چیست؟ و اندرز داد که: «خود را بشناس». سقراط سعی داشت تا سرچشمه بعضی از فضائلی که در انسان وجود دارد مانند عدالت، شهامت، مهربانی و ... را تعریف کند، اما او هیچگاه کوشش نکرد تا دامنه بحث خود را از ویژگی‌های انسان جزئی به تعریف انسان کلی و ذاتی بکشاند.

با این مقدمه کوتاه از فلسفه اساطیریونان قدیم، به سراغ سقراط و برخی از افکار و فضائل او، به عنوان اولین و معروفترین فیلسوف یونان قدیم می‌رویم.

سقراط

با دیداری از نزدیک به آثار فلاسفه یونان، و با یادی از سقراط آغاز کنیم، چرا از سقراط؟ از سقراط آغاز می‌کنیم زیرا در «فقه اسلامی» و در «فقه شیعه» ایرانی، موارد زیادی از ایده‌های منتشر شده از افلاطون و ارسطو وجود دارد که نکات چندانی از سقراط در آنها به چشم نمی‌خورند، در کند و کاو در زندگی فیلسوفان قدیم یونان، سقراط را هماهنگ با نظریه‌های فقه اسلامی نمی‌یابیم، از این رو خیلی کوتاه، نگاهی به اندیشه‌های سقراط می‌اندازیم.

سقراط (Socrates)، در سال ۴۶۹ قبل از میلاد مسیح در آتن زاده و در سال ۳۹۹ قبل از میلاد در همان شهر اعدام شد. پدرش سنگ تراش و مادرش ماما بود. او هیچ اثر مکتوبی از خود بر جای نگذاشت، تعدادی از مباحثات وی با ساکنین شهر آتن توسط شاگرد معروفش افلاطون و همچنین مورّخی به نام گزنوفون به‌طور مکتوب ثبت شده‌اند.^۹

نظریه‌های اخلاقی

برخی از گفته‌ها و نقطه‌نظرهای مهم اخلاقی سقراط را میتوان در چند محور زیر این چنین خلاصه نمود:

۹ - کاپلستون (Frederick Charles Copleston)، تاریخ فلسفه غرب، صص ۱۱۶ تا ۱۲۰

- من جز یک چیز، چیز دیگری نمی دانم و آن این است که من هیچ نمی دانم.
- اگر خاموش باشی تا دیگران به سختت در آورند، بهتر است سخن بگویی تا دیگران خاموشت کنند.
- ابله ترین دوستان ما خطرناکترین دشمنان ما هستند.
- هنگامی که در زندگی اوج می گیری دوستانت می فهمند تو چه کسی بودی، اما هنگامی که در زندگی به زمین می خوری آنوقت تو می فهمی که دوستانت چه کسانی بودند.
- خدمت خود را بی آنکه برای پاداش باشد به مردم عرضه کن و پاداش آنرا در رضایت خویش دریافت کن.
- سیاستمدار درستکار مدت زیادی دوام نمی آورد.
- سقراط از ما میخواهد که با خود صادق باشیم او صداقت را بزرگترین فضیلت میداند و از ما میخواهد در مقابل هر چیز و هر کسی پرسشگر باشیم. اگر با موضوعی مواجه شدیم بپرسیم چرا؟ چگونه؟ چطور؟

چرا سقراط محاکمه و اعدام شد؟

در سال ۳۹۹ پیش از میلاد، سقراط به منحرف کردن جوانان متهم شد. از جمله اتهامات دیگر سقراط بی اعتقادی او نسبت به خدایان یونان بود. سقراط را به دادگاه فراخواندند و قضات مجازات مرگ را برای او خواستار شدند. در حالی که شاگردانش پیشنهاد فرار به او می دهند، او مرگ را به فرار ترجیح می دهد.

بر اساس آنچه افلاطون که خود در جلسه دادگاه حاضر بوده و در رساله آپولوژی نوشته‌است، در ابتدا اتهام سقراط به او فهمانده می‌شود و سپس او در مقام دفاع از خود برمی‌آید. سقراط منکر آن است که جوانان را فاسد کرده باشد. او شرح می‌دهد که نه تنها عموم مردم بلکه معبد دلفی (Delphi Temple) (که از جمله مشهورترین نیایشگاه‌های یونان باستان بود) او را دانا ترین افراد بشر دانسته است. سقراط می‌گوید تنها علمی که او دارد، علم به جهل خویش است. او معتقد به ناچیزی علم بشر، در برابر علم خدا است. (Delphi Temple)

سقراط در دفاع از خود در دادگاه، منکر خدایان آتن بود، او خود به خدایی یگانه باور داشت. او تعلیم فلسفه را وظیفه‌ای می‌داند که از سوی خدا به او محوّل شده و او اطاعت خدا را بر اطاعت مردم ترجیح می‌دهد. پس از پایان این خطابه، قضات حکم به سرکشیدن جام زهر صادر می‌کنند، و سقراط خطابه نهایی خود را ایراد می‌کند که در آن بیش از پیش، از اعتقادش به زندگی پس از مرگ سخن می‌گوید.^{۱۰}

برتراند راسل (Bertrand Russell) در فصل یازدهم جلد اول فلسفه قدیم می‌نویسد: سقراط از خادمی در زندان می‌پرسد که چه باید بکند و خادم پاسخ می‌دهد که کاری ندارد جز اینکه زهر را سر بکشد و مدتی راه برود تا در پای خود احساس سنگینی کند، پس از آن هم باید دراز بکشد تا زهر کار خود را بکند و سقراط در میان هیاهو، فریاد و گریه شاگردان چنین می‌کند، به تدریج بدنش رو به سردی و بی‌حس شدن پیش می‌رود و آخرین سخن او این بود که «ای کریتمو ما باید خروسی به آسکلپیوس بدهیم، ادای دین

۱۰ - برتراند راسل (Bertrand Russell)، سقراط، تاریخ فلسفه غرب، جلد اول، فلسفه قدیم، ترجمه

نجف دریابندری، تهران، شرکت سهامی کتاب‌های جیبی، صص ۸۶ تا ۸۸

را فراموش نکنید. (توضیح آنکه مردم یونان قدیم چون از بیماری شفا می‌یافتند، خروسی را نذر آسکلپیوس می‌کردند، و بیمار از تب زندگی شفا می‌یافت.)

سقراط در مقام دفاع از خود، در حالی که علاوه بر مدعیان رسمی، گروه بزرگی مدعی غیررسمی نیز دارد می‌گوید: «از زمانی که قضات کودکانی بیش نبودند، همه جا از سقراط، که مردی است دانا و دربارہ آسمان‌های زیرین می‌اندیشد، و در زمین زیرین کاوش می‌کند و بد را خوب جلوه می‌دهد. این اتهام دیرینه از جانب افکار عمومی، از اتهامات رسمی خطرناک‌تر است، خاصه آن که او نمی‌داند واردکنندگان این اتهامات چه کسانی هستند.»

کار رسوا کردن کسانی که وانمود می‌کنند دانایند و بدین وسیله مردم را فریب می‌دهند، تمام وقت سقراط را گرفته است و او را فقیر و بی‌چیز ساخته است، اما سقراط وظیفه خود می‌داند که درستی گفته خدا را به مردم اثبات کند. جوانان خوش دارند به سخنان او که حقیقت را آشکار می‌کند، گوش فرا دهند و آن‌گاه خود این جوانان به این کار پردازند و بدین ترتیب بر شمار دشمنان او می‌افزایند زیرا که مردم خوش ندارند قبول کنند که ادعای دانایی‌شان مورد تفتیش قرار بگیرد.

اگر حیات سقراط را مشروط به نپرداختن او به اندیشه اش کنند، در پاسخ خواهد گفت: «ای مردم آتن، من شما را حرمت می‌گذارم و دوست می‌دارم، ولی اطاعت خدا را بر اطاعت شما ترجیح می‌دهم و تا هنگامی که جان و توان دارم از فلسفه و تعلیم آن دست بر نخواهم داشت، زیرا بدانید که این، امر خدا و عقیده من است و تاکنون هیچ امری که از خدمت من به خدا بزرگتر باشد، در شهر روی نداده است. سقراط سپس می‌گوید که در عالم سیاست هیچ مرد درستکاری نمی‌تواند مدت مدیدی پایدار بماند. او به دو

راه حل اشاره می کند: - برقراری دموکراسی در آتن و - مخالفت با سی تن از جباران. در آخر سقراط می گوید: در میان حاضران بسیاری از شاگردان سابق او و پدران و برادران آنها وجود دارند، اما در ادعا نامه حتی یکی از اینان به عنوان شاهد معرفی نشده‌اند.

پس از صدور حکم مرگ، سقراط بارد پیشنهاد سی مینه جریمه، با نوشیدن جام شوکران خطاب به نهایی اش را ایراد می کند و می گوید:

«اگر فکر می کنید که با کشتن من می توانید کسی را از نکوهش زندگی زیان آورتان بازدارید، سخت در اشتباهید. این راه فرار، راهی نیست که ممکن یا آبرومندانه باشد. آسان ترین راه، از پای درآوردن دیگران نیست، بلکه شریف ترین راه، ساختن خویشتن است.»

در ادامه او می گوید: «از میان ما آنان که مرگ را بد می پندارند، در اشتباهند، زیرا که مرگ یا خوابی است بی رویا، یا رفتن روح است به دنیای دیگر. آیا انسان در ازای هم صحبتی اورفتوس و موسی و هزیود و هومر، از چه چیزی حاضر نیست دست بشوید؟ نه، اگر این راست باشد، پس بگذارید من بمیرم و باز هم بمیرم.»^{۱۱} سقراط پس از توضیح راجع به علت رد کردن پیشنهاد فرار، به شاگردان می گوید «دغدغه به خود راه ندهید و به خود بگویید که فقط جسم مرا به خاک خواهید گذاشت.»^{۱۲} از عجایب هزاره های تاریخ این که اگر فردی در مقابل سلطه گر ایستاد و از راه حقوقی حق گفت سزایش قتل است،

۱۱ - همان تاریخ فلسفه غرب، ص ۸۶

۱۲ - ویل دورانت (Will Durant)، افلاطون، تاریخ فلسفه، ترجمه عباس زریاب، تهران، شرکت

انتشارات علمی و فرهنگی، صص ۸ تا ۱۵

حال چه ابوالمغیث حسین ابن منصور حلاج عین القضاة همدانی از معروف‌ترین عرفاً و شاعران سده سوم هجری باشد که به خاطر عقایدش عده‌ای از علمای اسلامی آموزه‌هایش (جمله معروفش «انا الحق» من حقیقت هستم) را مصداق کفرگویی دانسته، و به دستور جعفر مقتدر، خلیفه عباسی، اعدام و شمع آجینش کردند و چه عیسی مسیح، پیامبر باشد که بخاطر حق‌گوئیش مصلوبش کردند و یا این که سقراط فیلسوف اساطیری حقگو باشد که حکم اعدام و مسموم کردنش لازم الاجرا می‌شود!

تصویری از زئوس (Olympian Zeus) دربار پادشاه خدایان یونان



تصاویری از زندان سقراط



در فاصله حدود ۵۰۰ متری قصر پادشاهان یونان در آتن که در ارتفاع ۲۰۰ متری بر روی کوهی قرار گرفته، در ارتفاع خیلی پائین رشته کوهی قرار دارد که نیمی از آن روی زمین و بیش از نیمی از آن در درون خاک فرو رفته است. چند متری که از روی زمین به صخره های این کوه بالا می رویم در مقابل کوهی قرار می گیریم که با ارتفاع ۵۰ متری در مقابل قرار گرفته نزدیک می شویم و سه دخمه را در آن مشاهده می کنیم که هر سه با نرده های آهنی مسدود شده اند، از درون که بنگریم، ارتفاع این دخمه چیزی حدود ۷۵ سانتیمتر بیشتر نیست، در روشنایی روز حدود دو متر ورودی این دخمه ها را میتوان دید ولی انتهای این تونل ها نه دیده می شود و نه می توان در آن وارد شد. این است زندانی که سقراط در محبوس بوده است.

افلاطون

آریستوکلس افلاطون (platon) (۳۲۷ قبل از میلاد) یکی از فیلسوفان بزرگ آتن در عصر کلاسیک یونان بود. به تعبیر دیوگنوس لائرتیوسی نام واقعی افلاطون آریستوکلس بود و به دلیل هیکل تنومندش به او لقب افلاطون دادند. افلاطون همراه استادش سقراط و شاگردش ارسطو، سه فیلسوف بزرگ و معروف یونان باستان بودند.

افلاطون در سال ۳۸۷ پیش از میلاد «مدرسه علوم، فلسفه و ادبیات» خود را بنام «آکادمی» در تقدیس از آکادموس بنا کرد. می‌توان آکادمی او را اولین دانشگاه اروپایی دانست، زیرا مطالعات و تحقیقات آن آکادمی فقط محدود به فلسفه نبود، بلکه رشته‌های دیگر علوم را شامل می‌شد، رشته‌هایی چون: اخترشناسی، ریاضیات، علوم طبیعی و موسیقی. وازگان فیلسوف شاه و نظریه‌مُثل (ایده) ۱۳ دو نظریه معروف و مهم در آثار افلاطون هستند.

۱۳ - نظریه مُثل (ایده، نظر) که مهم‌ترین و بنیادی‌ترین نظریه افلاطون است حکایت از حقیقتی دارد که اولین بار به زبان یونانی توسط افلاطون به صورت مستدل، مدون شد و پا به عرصه تفکر فلسفی گذاشت. این نظریه که پایه و اساس فلسفه محسوب می‌شود، در عالم محسوس ظاهر و سایه‌های حقایق ازلی و عقلی‌ای محسوب می‌شوند که لایتغیر، مطلق و زوال‌ناپذیرند و فقط با نور عقل قابل مشاهده‌اند. این نظریه در فلسفه اکثر فیلسوفان مسلمان مطرح شده که قسمت یا قسمتهایی از فلسفه خویش را به بررسی آن اختصاص داده‌اند. اما اینکه نظریه افلاطون چرا در فلسفه فیلسوفان مسلمان وارد شده و این نظریه چه جایگاهی را در فلسفه اسلامی به خود اختصاص داده است جای بسی تأمل و بررسی دارد. به طور اختصار می‌توان گفت که همه فیلسوفان اسلامی در مورد نظریه مُثل متفق القول نبوده و نظریه یکسانی ندارند، این سینا از جمله منتقدان این نظریه است، درحالی‌که سهروردی و ملاصدرا از پیشگامان اثبات این نظریه‌اند.

ارسطو به مدت ۲۰ سال شاگرد آکادمی افلاطون بود و در آنجا نیز به استادی رسید.^{۱۴} مهم‌ترین کتابی که از افلاطون به جای مانده، رساله «جمهور» اوست که دارای ده محاوره است، محاوره‌های سقراط که در تمام آثار و گفتگوهای سقراط با اشخاص گوناگون، به طور دقیق و با ذکر نام دیده می‌شوند. رساله جمهور گفتگوهایی را در خصوص عدالت، مرگ، تقلید، استبداد و... نیز بیان می‌کند که معمولاً همگی پیرامون نظرات سقراط می‌باشند. این رساله حاصل مکالمات سقراط با گلاوکن (برادر افلاطون)، سیماس، هیپوکراتس و چند فرد دیگر است.^{۱۵} اثر دیگر افلاطون، ضیافت، میهمانی یا سمپوزیوم است که درباره عشق بحث می‌کند. این رساله داستانی دارد که در یکی از میهمانی‌های آتن که سقراط نیز در آن حضور داشته نقل شده است.

یکی از نظریه‌های مهم افلاطون دموکراسی است، او دموکراسی را حاکمیت مردم نادان تلقی می‌کرد و باور داشت که در دموکراسی مردم فاقد اعتدال و عدالت و از روی هوس دور هم جمع شده و صاحب نظر می‌شوند. او معتقد بود که باید حکومت را به دست واجدان شرایط حاکمیت سپرد و نه به نظر اکثریت. بر این اساس او قانونگذاری و حاکمیت را حق فیلسوفان می‌دانست، زیرا فیلسوفان را آگاه و باورمند به حقایق عقلانی

این نظریه در فلسفه اسلامی توسط فیلسوفان مسلمان تأویل و تفسیر شده تا بتوانند با مبانی و ساختارهای فلسفی خودشان هماهنگ کنند. (virascience.com)

۱۴ - همان کاپلستون، ص ۱۵۶

۱۵ - همان کاپلستون با الهام از کتاب جمهور (fa.wikifeqh.ir)

می دانست.^{۱۶} وقتی افلاطون رابطه انسان با حکومت را تبیین می کند، معتقد می شود که حکومت نسخه کامل فرد، و فرد نسخه ناقص حکومت است.^{۱۷}

افلاطون معتقد به سه ارزش بود: عدالت، زیبایی و حقیقت^{۱۸} و مرجع این سه ارزش را مربوط به یک عامل میدانست و آن عامل «خیر» و اخلاق بود که او در پی آن بود.

در «نظریه دولت» و دیگر نظریات فلسفی افلاطون، توازنی چون انسان شناسی و هستی شناسی و هماهنگی عقلی بین آنها به چشم می خورد، از اینروست که جایگاه عقلا و فلاسفه در حکومت، از مهمترین عناصر «نظریه دولت» او می باشد.

از زمان افلاطون تا امروز در میان فلاسفه اسلامی و فلاسفه غربی، نظریه مثل افلاطونی، مورد بحث و انتقاد فراوان قرار گرفته است. بررسی محتوایی و تاریخی دیدگاه های اندیشمندان اسلامی از جمله فارابی، ابن سینا، شیخ اشراق، میرداماد و ملامدرا و ... نشان می دهد که نظریه مثل افلاطونی نزد اندیشمندان مسلمان دستخوش جرح و تعدیل های بسیار قرار گرفته، برخی وجوه آن پذیرفته شده، اما جنبه های اخلاقی و معرفت شناسی آن مورد توجه قرار نگرفته است. ادله رد یا اثبات نظریه مثل افلاطونی همچنان مورد بحث و جدل قرار و نا تمام باقی مانده است.

در اندیشه شاگرد ارشد سقراط، افلاطون، اگر چه نمونه اعلامی ایده (Idée) در پدیده های جهان در «عالم بالا» قرار دارد، اما در رساله قوانین، آخرین اثر او، در این زمینه نظری خلاف این ایده اعلا و حق بیان شده است: ایده ای که «قانون دولت شهر ناشی از

۱۶ - شهریار زرشناس، درباره دموکراسی، اثر آنتونی آربلاستر.

۱۷- جامعه باز و دشمنانش، نوشته کارل پوپر ترجمه علی صغر مهاجر شرکت سهامی انتشار ص ۹۱

۱۸ - همان تاریخ تمدن، ص ۳۴

قرارداد بین شهروندان است»^{۱۹} خلاف به این دلیل که قانونی که ناشی از قرار داد دولتشهر باشد. هرگاه قرار داد، رابطه قوای قدرت حاکمیت بین شهروندان را تنظیم کند، این رابطه قوا بیانگر حق نمی شود زیرا کمال قانون وقتی است که در آن قانون جز حق نباشد.

متأله (خدا شناسی) افلاطون

محمود زارعی مترجم کتاب دیوید بارل می نویسد: افلاطون برای فیلسوفان اسلامی بیشتر به عنوان یک چهره نمادین و منبع الهام شناخته شده است تا به عنوان مرجعی معتبر، تا آنجایی که می دانیم، تنها آثار افلاطون که ترجمه عربی آنها در دست بوده عبارتند از: قوانین، سوفیست، تیمائوس، و جمهوری که نام افلاطون اغلب به عنوان حکیم یاد شده، نمونه بارز آن، نوع حکمتی است که پیش از وحی قرآن، برای نوع بشر در بین یونانیان در دسترس بود. ظهور فرهنگ انسان گرا در بغداد طی قرون نهم و دهم بعد از میلاد که مترجمین مسیحی سُرّیانی^{۲۰} در آن شرکت داشتند، از پذیرش تدریجی حکمت یونانی

۱۹ - قوانین، صص ۱۲۳۲-۱۲۸۷

۲۰ - در قرآن کلمه قرآن از زبان سریانی می آید و ما این را فکر می کنیم عربی است، چرا که ریشه «قرأ» را در آن می بینیم. از قرآن به بعد، کلمه «قرآن» در عربی راه می یابد، قبل از قرآن کلمه قرآن در عربی وجود ندارد، قرآن از «قریانا» ی سریانی می آید به معنی کتاب دعا. کلمه «سوره» به معنی فصول قرآن، سریانی است و ریشه عربی ندارد، کلمه «آیه» به معنی تکه های متنی، عربی نیست، سریانی است. کلماتی مانند زکات و صلاه سریانی هستند، حج عربی نیست، اُرانی عبری است. بنابراین زبانهای مقدس یهودی، عبری و مسیحی و اُرانی سریانی و حبشی در قرآن وزن سنگینی دارد. بنابراین محمد و یا راوی قرآن دارای

خبر می داد که در آن افلاطون به صورت نمونه عالی حکیمی متأله (خدانشناس یا کسی که به علم الهیات اشتغال دارد) تصویر می شد، هرچند نسبت به ارسطو آثار بسیار کمتری از او به عربی ترجمه شده است.^{۲۱}

برای متفکرین اسلامی با توجه به آثار قابل دسترس از افلاطون، نفوذ او را بر فلسفه اسلامی می توان به روشنی تمام در اخلاق و فلسفه سیاسی او مشاهده کرد. با این وجود، نقش او بیشتر در به وجود آوردن محیطی مساعد برای تفکر فلسفی بود، تا کمک به شکل گیری آراء و نظریات خاص فلسفی او، از اینرو به او بعنوان «افلاطون الهی» اشاره شده، بدون شک به این دلیل که نوشته های او ظاهراً بیش از دیگر فیلسوفان یونانی انسان را مستقیماً به تفکر درباره اعمال انسان در پرتو اهداف متعالی سوق می دهد.^{۲۲}

سازگاری تعالیم افلاطون با اسلام

افلاطون تعلیمی فلسفی درباره روح انسان دارد که می گوید: «جوهر غیرمادی بدن را حرکت می دهد»، ظاهراً این تعلیم با تعالیم اسلامی سازگار است، هرچند روش ابن سینا در اقتباس این تعلیم فلسفی را در مقابل بیان قرآن در باره معاد جسمانی قرار می داد. متفکرین اخلاقی اسلامی، مانند ابن ماجه فخری مسکویه تقسیم سه گانه افلاطون از روح

یک فرهنگ یهودی-مسیحی است که دارد آخرالزمان را اعلام می کند. (در ضمائم به قرآن از دید محمد علی امیر معزی نگاه کنید)

۲۱ - دائرةالمعارف فلسفه راتلج، ترجمه محمود زارعی بلشتی، امیر کبیر، ۱۳۸۵، صص ۶۷-۶۹

را پذیرفته است، هرچند در شرح و توضیح آموزه های اخلاقی اسلام آن را با فرهنگ انسان گرای وسیعتری مربوط ساخته اند، اما به اقوال و گفته هایی که از افلاطون نقل شده تکیه می کنند، مانند این قول: «کسی که بر عقلش حکومت می کند عاقل است، کسی که بر خشمش چیره می شود شجاع است و کسی که بر هوای نفسش غلبه می کند خویشتن دار است.»

نفوذ این نقل قول ها و دروس افلاطون موجب شد که حاکمانی مانند حکیم ابن عمید خود را: «یکی از پیروان سقراط، افلاطون و ارسطو» بدانند.

به این ترتیب، افلاطون مفاهیمی را در حوزه انسان شناسی به اندیشه اسلامی ارزانی کرد که توانست برای شرح و توضیح «صراط مستقیم» در قرآن مورد استفاده قرار گیرد و آنها را در ارتباط با تمدن انسانی وسعت دهند.^{۲۳}

اگر برای اثبات خداشناسی توحیدی افلاطون، مستقیماً به متون اصلی و اولیه افلاطون رجوع کنیم و فارغ از استدلالهای فلسفی بر وجود خداوند و توحید ذات الهی، به فضای کلی فلسفه افلاطون نظر بیفکنیم، خواهیم دید تصویر خداگونگی، در سرتاسر نوشته های او بچشم می خورد. در آخرین جملات رساله تیمائوس افلاطون، جهان طبیعت و محسوس را یکسره معجم و تنازل یافته از حقیقت احدی و نادیدنی دانسته و این حقیقت را اینگونه بر می شمارد: «اکنون می توانیم ادعا کنیم که گفتار ما درباره جهان به هدفی که برایش معین کرده بودیم رسیده است، چون جهان به نحوی که بیان کردیم ذات مرگ پذیر و ذات مرگ ناپذیر را در خود دارد، ذات زنده شده ای که به چشم دیده

۲۳- همان دائرةالمعارف فلسفه راتلج، صص ۶۹-۶۷

می شود و همه چیزهای قابل رؤیت را در بر دارد، تصویری از آنچه فقط از راه تفکر قابل درک است و خدایی است که به حس در می آید، در نهایت بزرگی، علو، زیبایی، کمال، جهان واحد و یگانه وجود دارد.»^{۲۴}

باید گفت که این تصویر افلاطون از نسبت میان خالق و مخلوق خدا و جهان، از نگاه مفسران سنتی فلسفه اسلامی یکی از مهمترین و موحدانه ترین تصاویری است که در قاموس فکر بشر وارد شده است.

در عبارتی دیگر از رساله تیمائوس افلاطون چنین آمده است: «باید اعتراف کنیم که در یک سو نوعی از هستی وجود دارد که پیوسته همان است و همان می ماند، نه می زاید و نه از میان می رود، نه چیزی دیگر را از جایی به خود راه می دهد و نه خود در چیزی دیگر فرو می رود. نه دیدنی است و نه با حواس دیگر دریافتنی، بلکه فقط تفکر خردمندانه می تواند از دیدار آن بهره مند گردد، حال آنکه خود او نه به خواب می رود و نه خواب می بیند و ...»^{۲۵}

سنت گرایان فقهی فلسفه اسلامی موافق ایده فوق می پرسند، آیا برای خواننده موافق با تفکرات قرآنی این جملات آشنا به نظر نمی رسد؟ اگر بخواهیم ترجمه عربی این جملات افلاطون را بیان کنیم آیا عبارتی رساتر از این آیات خواهیم یافت: «قل هو الله احد، الله الصمد، لم یلد و لم یولد و لم یکن له کفواً احد» و یا «لاتدرکه الابصار و هو یدرک الابصار» و یا «لاتاخذ سنه و لا نوم»

۲۴ - رساله تیمائوس افلاطون، فقره ۵۲

۲۵ - همان رساله تیمائوس

در رساله «فیلوس» به نقل از سقراط سؤالی را درباره نظام آفرینش به این صورت طرح کرده است: «آیا ما برآنیم که همه چیزها و خلاصه آنچه «کل جهان» نامیده می شود را تحت فرمان تصادف و اتفاق خالی از عقل قرار دهیم؟ یا چنانکه پیشینیان گفته اند، عقل و دانشی حیرت انگیز آن را منظم ساخته و آن را اداره می کند». سپس در پاسخ می آورد:

«یگانه سخنی که درباره نظم جهان و گردش آفتاب و ماه و ستارگان می توانیم بگوئیم این است که کل جهان در زیر فرمان عقل قرار دارد و من خود آماده نیستم در این باره سخنی جز این بگویم.»^{۲۶}

سقراط در ادامه می گوید: «پس بگذار چنانکه بارها و بارها به تکرار گفته ایم، اکنون نیز بگوئیم که در کل جهان هم محدود بسیار است و هم نامحدود و علاوه بر آن علتی بس والا در آن است که سالها و ماهها و فصول را منظم می سازد و پشت سر هم می آورد و بدین جهت حق این است که آن را به نام دانایی و خرد بخوانیم،

این نکته یار و یاور اندیشمندان پیشین ماست که می گفتند: زمام امور کل جهان به دست دانایی و خرد است، همچنین این نکته نیز روشن ساخت و معلوم کرد که خرد با آن چیز که «علت» همه بودنها می نامیدیم همخوانی نزدیک دارد، بنابراین همیشه به یاد خواهیم داشت که خرد با «علت» نزدیکی دارد.»^{۲۷}

۲۶ - مجموعه آثار افلاطون، رساله فیلسوس، فقرات ۳۱ تا ۳۹، صص ۱۷۵۷-۱۷۶۱، ترجمه محمد حسن لطفی.

۲۷ - همان رساله فیلسوس

- کرومبی (I. M. Crombie) در آخر جلد نخست کتاب خود تحت عنوان «آموزه های افلاطون» قطعه ای از کتاب چهارم «قوانین» افلاطون را اینگونه نقل می کند:
- بدانید که ما از پدران خود شنیده ایم که:
- ۱- پروردگار بر همه چیز تواناست،
 - ۲- آغاز و پایان هر کاری در دست خداست،
 - ۳- او در صراط مستقیم (راه راست) است،
 - ۴- او همسو با طبیعت گام بر می دارد،
 - ۵- او از کسانی که قانون الهی را زیر پا می گذارند، انتقام می گیرد،
 - ۶- پس آن کس که هنگام داوری خداوند نیکبخت خواهد بود، معلوم خواهد شد که او در راهش ثابت قدم بوده و گام در راه صدق و صلاح برداشته است،
 - ۷- اما آنکس که خود نمایی می کند و به ثروت، زیبایی اندام خویش می نازد و روحش از لاف زنی و بلاهت پر است و می گوید که به هیچ هدایتگری نیاز ندارد و خود راهنما و هادی دیگران است، چنین کسی از حضور نزد خداوند طرد خواهد شد. بسیاری این چنین فکر می کنند و خود را قدرتمند و شکست ناپذیر می پندارند، اما زمان کوتاهی نخواهد گذشت که گرفتاری و سختیها او را احاطه خواهند کرد و او را بر زمین خواهد خورد.

کرومی اضافه میکند: نمی دانم، اگر بگویم قطعه فوق از «عهد عتیق» نقل شده است، مرا باور نخواهند کرد! حال آنکه این روایت در واقع ترجمه ای، از سخن «آتنی بیگانه» است که در کتاب چهارم «قوانین» خطاب به اهالی منطقه ماگنیزیا آمده است.^{۲۸}

در کنکاش روی موضوع در هم آمیختن و روابط مبنایی بین آرا فلاسفه یونان قدیم با خدا و آیات قرآن و اساساً با اصول و ارزشهایی که فقه فلسفه اسلامی در این همانی خود با افکار یونان باستان تبیین کرده، اگر در تاریخ یونان هزارساله قبل از اسلام بنگریم، اسناد و شواهد تاریخی بسیار زیادی را می بینیم، که پرداختن به همه آنها در حوصله این نوشتار نیست، اما بطور خلاصه و اشاره کوتاه به برخی از این اسناد و اهمیت آنها نسبت به میزان نفوذ آراء فلاسفه یونان قدیم در فقه اسلامی بسیار مهم است، از این رو نظریه های فقهای پیش قراول، محققین و شرق شناسانی را که در این زمینه تحقیق کرده اند مورد مطالعه قرار دادیم تا بتوان شاید پاسخی به نقش و نفوذ افکار فلاسفه یونان قدیم در نظریه های فقهای فقه اسلامی بیابیم.

اما قبل از هر چیز بی مناسبت نیست به سراغ نسبت آرای خدا شناسی افلاطون و رابطه آن با آیات قرآنی برویم، نسبتی که با فلسفه فقه اسلامی بیش از ده قرن فاصله دارد، آرائی که بیش از چهار صد سال قبل از میلاد مسیح و هزار سال پیش از پیدایش اسلام رواج داشته و میدان وسیعی را به بحثهای فلسفی آن روزگار به خود اختصاص داده است. کاوش روی منابع اولیه و اسطوره های تاریخ روشن خواهد کرد که چگونه افکار یونانی

۲۸- I. M. Crombie, An Examination of Platos Doctrines, Routledge & Kegan Paul, 1962, P. 380.

قدیم و به ویژه افکار خاص ارسطویی توانسته در تفاسیر فقه اسلامی نفوذ و مشروعیت معنوی به آن بدهد.

موضوعی که بسیاری از متفکران متأخر فلسفه فقه اسلامی را به خود مشغول کرده است، پاسخ به این سؤال است که: آیا تفسیر فلسفه یونان قدیم می تواند به عنوان یک فلسفه الهی مطرح باشد؟ اگر این چنین است: آیا اساساً نسبتی بین آرای الهی افلاطون با آیات الهی قرآن می تواند وجود داشته باشد؟

کوشش می کنیم ابتدا با مراجعه به آثار افلاطون و جستجو در تفاسیر تطبیقی در نظریه های او بتوانیم فهمی نسبی از میزان نفوذ آرائه این فیلسوف که یکی از الهی ترین فیلسوفان عالم اندیشه در عصر خود بود است پیدا کنیم. در این جستجو، تلاش بر این است که: سرچشمه تمامی تفکرات الهی پسا افلاطونی روی فلسفه و فقهای اسلامی و به ویژه میزان ارتباطی که اساساً بین آرای الهی افلاطونی با آیات الهی قرآن می تواند وجود داشته باشد را بدست بیاوریم.

پل فرید لندر (Paul Friedlander) می نویسد: اگر قرار باشد نوشته ای مستقل درباره افلاطون نگاشته شود مسلماً برای شروع آن جمله ای بهتر از تعبیر «گوته» در کتاب «تاریخ رنگ شناسی» او پیدا نخواهد شد، جمله ای می گوید: «بسیار مفید است بدانیم که در جستجوی هر نظریه ای، ابتدا به صورت خالص و والا با نظریه افلاطون مواجه می شویم».

تیلور (Taylor) یکی دیگر از افلاطون شناسان معروف معاصر در رساله قوانین می نویسد:

«در نظر افلاطون رفتارهای الهی همگی هدفدار هستند، به عبارت دیگر، آراء الهی بسیار برجسته و شفافند. از آنجا که مفهوم خلقت آگاهانه و روشن است، چند خدایی مفهوم ندارد. این نظریه در واقع فقط صورت دیگری از همان نظریه ای است که افلاطون آن را الحاد می شمارد».

ترجمه به فرانسه:

تیلور در آخرین جمله شرح این رساله می نویسد: «افلاطون پایه گزار خداشناسی فلسفی است.»^{۳۰}

این جمله بطور روشتر، سخن کرومبی (Crombie) است که در ابتدای شرح رساله تیمائوس می نویسد «نظریه تیمائوس آشکارا نظریه ای توحیدی است.»^{۳۱}

افلاطون بر اندیشه فلسفی فقه اسلامی تاثیر بسیار گذاشته است، هرچند از راه های غیرمستقیم و بوسیله نقل قول هایی که منابع آنها به نوشته های دوران هلنیستی بازمی گردند، تأثیر گذار بوده اند. از جمله مهم ترین منابع عربی باقی مانده درباره اندیشه فلسفی و الهی افلاطون، بخش بزرگی در الفهرست ابن ندیم^{۳۲} است که منبع اصلی آن به نوشته ثئون از میری فیلسوف افلاطونی در سده دوم میلادی بازمی گردد که متن یونانی

30- A. E. Taylor, Plato, The man and his work, 1965, P. 492-3.

31- I. M. Crombie, An examination of platos Dectrines, 1962, P.375.

۳۲ - ابن ندیم، محمد بن اسحاق، الفهرست، ج ۱، ص ۳۰۷-۳۰۶

آن از میان رفته است. طبقات الاطباء و الحكماء ابن جلدجل^{۳۳} صوان الحکمه ابوسلیمان سجستانی^{۳۴} الملل و النحل شهرستانی^{۳۵} از دیگر منابع به زبان عربی وجود دارند. برخلاف نوشته‌های ارسطو که تقریباً همه از متن یونانی، یا از ترجمه‌های سُرّیانی به عربی برگردانده شده بود، ظاهراً هیچ یک از نوشته‌های اصیل افلاطون کاملاً به عربی ترجمه نشده بود. نام بسیاری از دیالوگ‌های افلاطون، آنچه در منابع عربی درباره افلاطون و نوشته‌ها و به ویژه اندیشه و آراء او آمده، برگرفته از نوشته پزشک و فیلسوف نامدار یونانی، جالینوس (۱۹۹ میلادی) زیر عنوان «خلاصه دیالوگ‌های افلاطون» در ۸ کتاب بوده که اصل یونانی آن از میان رفته است. اکنون مجموعه کامل آنچه درباره نوشته‌های افلاطون، یا برگرفته و تلخیص از آنها (به زبان عربی) موجود است، در کتاب افلاطون فی الاسلام به کوشش عبدالرحمان بدوی یافت می‌شود.

آنچه از دوران باستان و از دوران متأخر، از حکمت یونانی و آموزه‌ها و نظریات اصیل فلسفی به افلاطون نسبت داده شده است، روی اندیشه نو افلاطونی‌های مسلمان تاثیرات زیادی گذاشته است.

۳۳ - سلیمان ابن جلدجل، طبقات الاطباء و الحكماء، ج ۱، ص ۲۳-۲۴، به کوشش فؤاد سید، بیروت، ۱۴۰۵/ق ۱۹۸۵م

۳۴ - سجستانی ابوسلیمان، صوان الحکمه، ج ۱، ص ۱۳۴-۱۲۸، به کوشش عبدالرحمان بدوی، تهران، ۱۹۷۴م

۳۵ - محمد شهرستانی، الملل و النحل، ج ۲، ص ۱۵۳-۱۴۶، به کوشش عبدالعزیز محمد وکیل، قاهره، ۱۳۸۷/ق ۱۹۶۸م

اشراقیون خود را پیرو و الهام گیرنده از افلاطون می‌دانند، کندی و فارابی خود را مؤسس فلسفه اسلامی می‌دانند، ابن سینا، ابن رشد، سهروردی، خواجه نصیر طوسی، ابن عربی، میرداماد که بر کتاب حکمة‌الاشراق صدرالمتهلین شیرازی تعلیقه نوشته، مُلاصدرا، ملاهادی سبزواری از مهم‌ترین متفکرین مسلمان هستند که از آرائه افلاطون تاثیر پذیرفته اند. دور تر، خیلی بیشتر، به آنها خواهیم پرداخت.

ارسطو

ارسطاطالیس ارسطو (Aristotélēs) (۳۲۲ قبل از میلاد) از فیلسوفان معروف یونان باستان حدود سال ۳۸۴ قبل از میلاد در استاگیرا، شهری کوچک در سواحل شمالی یونان، به دنیا آمد. پدر ارسطو، نیکوماخوس، پزشک دربار پادشاه مقدونیه آمیتاس دوم بود. مادر ارسطو گویی در جوانی در گذشته.

ارسطو در هجده سالگی به آکادمی افلاطون راه یافت و به مدت بیست سال در مکتب افلاطون دانش آموخت و چنان پیشرفتی در علوم نظری از خود نشان داد که افلاطون به وی لقب «معلم اول» داد. او به مدت چهار سال آموزگار اسکندر مقدونی معروف به اسکندر کبیر یا اسکندر ذوالقرنین^{۳۶} پادشاه مقدونیه در یونان باستان بود. مرگ ذوالقرنین چند ماه قبل از مرگ ارسطو اتفاق افتاد.^{۳۷}

۳۶- ذوالقرنین به معنی صاحب دو شاخ است، اصطلاحاً نام شخصی می‌باشد که نام او سه بار در قرآن (آیات ۸۳ تا ۱۰۱ سوره کهف) آمده است، او یکی از ناشناخته ترین و بحث انگیزترین شخصیت های قصص قرآنی است که ظاهر می‌شود که توسط خدا صاحب قدرت شده تا دیواری را بین نوع بشر و یاجوج و ماجوج، که قومی تجسم آشوب بودند، بنا کند.

۳۷- فاضل اشکوری در کتاب «محبوب القلوب» در احوال خاتم الحکمای یونانیها ارسطاطالیس می‌نویسد: اهل شهر اسطاغیرا استخوان های پوسیده شده ارسطو را جمع کردند و در ظرفی از مس گذارده و در این شهر دفن کردند، محل دفن محل گردهمایی بود که مردم در آن جا جمع میشدند برای مشاوره در امور و کارهای بزرگ از فنون علم و حکمت بر سر قبر او نشسته و مشغول مناظره و مباحثه میشدند تا مشکلاتشان، چنان اعتقاد داشتند به آمدن به موضعی که استخوان های ارسطاطالیس در آن دفن شده بر عقل ایشان میافزاید و اذهان ایشان را پاکیزه و تلطیف میکند و این را نیز تعظیمی برای ارسطو میدانستند. (محمدامین پورامینی، مجله فرهنگ زیارت، ۱۳۸۹ شماره ۵)

گویند که ارسطو در کودکی یتیم بود که به آتن رفت و نزد افلاطون به کسب علم مشغول شد. پس از مرگ استادش، وی چند سالی در شهرهای مختلف زندگی کرد و عاقبت در سال ۳۳۸ پیش از میلاد به خانه خود در مقدونیه باز گشت تا تدریس به پسر پادشاه فیلیپ دوم، الکساندر بزرگ که در آن زمان ۱۳ ساله داشت را شروع کند. فیلیپ و اسکندر هر دو برای ارسطو بسیار احترام قائل بودند و اطمینان می دادند که دادگاه مقدونیه سخاوتمندانه زحمات وی را جبران می کند.

در سال ۳۳۵ قبل از میلاد، پس از آنکه اسکندر جانشین پدر شد و آتن را فتح کرد، ارسطو دوباره به شهر آتن بازگشت. در آتن، آکادمی افلاطون که آن زمان توسط زنوکراتس اداره می شد، هنوز هم تحت تأثیر شدید تفکر یونانی بود. ارسطو با اجازه از اسکندر مدرسه خود را در آتن راه اندازی کرد و بیشتر زمان باقیمانده عمر خود را به کار معلمی، تحقیق و نویسندگی در آنجا سپری کرد.

آثار بسیار متنوع ارسطو در معارف، علوم یونانی، شامل منطق، طبیعت، الهیات، شعر و فن خطابه بود، از کتابهای مهم او کتاب اخلاق، سیاست و ما بعد الطبیعه را میتوان نام برد. او در علم منطق آثاری چون: مقولات، جدلیات، آنالوطیقای اول و دوم، قضایا، ابطال مغالطات دارد که همگی در کتاب ارغنون او جمع آوری شده‌اند. کتب علمی دیگر او در باره طبیعت، آسمان، کون و فساد، علم کائنات، تاریخ، نفس و حرکات حیوانات می باشد. در علم فلسفه: اخلاق نیکوماخوس و سیاست را نوشته است. تعریف ارسطو از فلسفه «دانش هستی» بود، او چهار عنصر: آب، آتش، خاک و هوا را بنیاد

کیهانی می‌دانست و به عنصر پنجمی نیز به نام اثیر معتقد بود که اجرام آسمانی از آن ساخته شده‌اند.^{۳۸}

ارسطو حدود ۲۰۰ اثر مختلف داشت که بیشتر آن‌ها به صورت دست نوشته بود، گفته می‌شود شاگرد وی تئوفراستوس دست نوشته‌ها و گفتگوهای او را جمع‌آوری کرده و به شاگرد خود نلیوس منتقل کرده است. نلیوس این دست نوشته‌ها را محافظت کرد و آنها را به رم برد که مورد استفاده دانشمندان آنجا قرار گرفت.

ارسطو در کتاب «درس‌هایی دربارهٔ طبیعت» که مترجمان عرب آن را «سماح طبیعی» یا «دروس طبیعیات» نام‌گذاری کرده‌اند، می‌نویسد: از هنگامی که آدمی چشم بر جهان گشوده و خود را در احاطهٔ موجودات گوناگون یافته است، پرسش‌هایی دربارهٔ ماهیت، علت، غایت اشیاء و هدف زندگی در درونش سربرداشته و او را بی‌قرار ساخته است و او را بر آن داشته که از طرق گوناگون راه پژوهش را در پیش گیرد تا پاسخی قانع‌کننده برای پرسش‌های خود پیدا کند.

کتاب «نفس» ارسطو از بهترین آثار فلسفی یونان است که اسحق بن حنین آن را به عربی ترجمه کرده و افضل الدین کاشانی تلخیصی از آنرا به فارسی برگردانده است. در اهمیت این کتاب باید گفت که در دنیای اسلام این کتاب بعنوان مرجع، مورد استفاده قرار گرفته و هرگونه تحقیقی دربارهٔ نفس را به این کتاب استناد می‌کنند.

کتاب «سیاست» ارسطو به فارسی در هشت مجلد با عناوینی چون: دربارهٔ قانون، دموکراسی، جمهوری، علل انقلاب‌ها، حکومت کمال مطلوب و غیره تبیین و منتشر شده است. حمید عنایت در پیش‌گفتار ترجمهٔ این کتاب، آن را مانند کتاب مثنوی معنوی

۳۸ - ناصر خلیلی، بیوگرافی چهره‌های مشهور جهان، کتابخانه مرکزی.

مولانا دانسته و می نویسد: ارسطو کتاب سیاست را از گفتارهای گوناگونی فراهم کرده که به نظر مترجم قصد او گردآوردن آنها در یک مجموعه نبوده است. حمید عنایت اهمیت کتاب سیاست را در دو وجه یاد آور می کند: اول آن که این کتاب روح فلسفه پیشرو ارسطو را در زمان او منعکس می کند و دوم آن که ارسطو سرچشمه اصلی اندیشه‌هایی است که تا پایان قرون وسطی بر فلسفه سیاسی غرب اثر گزار بوده اند.

شهرام بازوکی تحقیقی را با عنوان «ارسطوی مسلمان» منتشر کرده که شاید بتوان اینگونه خلاصه اش کرد:

ارسطو در پایان دوره تفکر یونان باستان قرار گرفت، تفکری که با نام فیلسوفیا (philosophia) در یونان آغاز شده بود و با ارسطو به فعلیت فلسفه و دانایی و حکمت رسید.^{۳۹}

سقراط و افلاطون در برزخی میان فلسفه و حکمت به سر می بردند، برزخی که با آمدن ارسطو با عظمت به پایان رسید.^{۴۰}

فلسفه به معنای نوعی تفکر خاص در یونان باستان با اسطوره ارسطو از قوه به فعل تبدیل و به تحقق کامل رسید. این تفکر در سه دین ابراهیمی: یهودی، مسیحی و اسلام وارد شد و بنحوی بی سابقه‌ای به ویژه به فلسفه اسلامی نفوذ پیدا کرد.^{۴۱}

39 - Martin Heidegger, What Is Philosophy, Translated With An Introduction By William Kluback And Jean T. Wilde, New Haven, Pp. 35-53.

40 - Martin Heidegger, Introduction to Metaphysics, Edition Paperback, 2014, by Gregory Fried and Richard Polt, p. 17

۴۱ - نک. شهرام بازوکی، ارسطوی مسلمان، تفاسیر دینی ارسطو، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی - دوفصلنامه هستی و شناخت، شماره ۱۳

در دنیای اسلام سه پایه یا سه اصل دینی^{۴۲} نسبت به فلسفه یونانی و در مثال اعلای آن، نسبت به فلسفه ارسطو وارد گردید که هر یک از آنها در سیر تحول فلسفه، در تاریخ اسلام و قرون وسطی، در غرب اهمیت خود را داشتند.

ارسطوگرایی مغرب زمینیان در پایان قرون وسطی در سن توماس آکوئیناس (T. Aquinas) (۱۲۷۴ میلادی) به کمال می‌رسد و پس از او تنها رگه اصلی این فلسفه، بعنوان «بستر عینیت ساز» باقی می‌ماند. رگه ای که بعدها در فلسفه ماکیاولی به تبیین مناسبات قدرت سیاسی راه پیدا می‌کند. فرانسیس بیکن (F. Bacon) سعی داشت این رگه اصلی ارسطوگرایی را در آنچه که ماکیاول به عنوان روابط قدرت در مناسبات بالایی جامعه جستجو می‌کرد، این مناسبات را در سطوح پایین تر جامعه جستجو کند.^{۴۳}

باز یاد آور می شویم موضوع بحث ما در این مطالعه باز گو کردن ویژگی ها یا شرح مجموعه نظرات و تئوری های علمی فلاسفه یونان نیست، بلکه آنچه بیش از همه مورد بحث و کاوش ماست، بررسی انواع تفسیر هایی است که متفکران فلسفه یونانی بخصوص فلسفه ارسطویی و بطور خاص افکار ارسطویی است که با احادیث فقه اسلامی و روایات سازندگان قدرت، بعنوان شاخص اصلی در راهبرد این فلسفه و نفوذ آن در فلسفه فقه اسلامی وجود دارد.

۴۲- این سه اصل را در یک تقسیم بندی کلی میتوان به : ۱- یونانی در در مقابل ایمانی ۲- جمع میان

یونانی و ایمانی و ۳- استقلال یونانی و ایمانی تقسیم کرد.

۴۳- شهریار، نوشته ماکیاول، ص ۸۶

با ترجمه مستقیم و غیر مستقیم آثار فلاسفه یونانی به زبان عربی، متفکران مسلمان مواضعی را نسبت به فلسفه یونانی اتخاذ کردند که عمدتاً مولود فهم تفاوت‌های اصلی دو دنیای مختلف، یونانی و اسلامی است. آنچه بیش از همه مبرهن است، این است که در تمامی این تفسیرها،

ارسطو در کمال استدلال و تعقل قرار دارد. مورخان تاریخ فلسفه در غرب معمولاً فلسفه اسلامی را با عنوان «فلسفه عربی» در ذیل فلسفه قرون وسطی می‌دانند و به سادگی و با ذکر نام چند فیلسوف، موضوع مهم فلسفی را به ابن رشد ختم می‌کنند.

شرق‌شناسان و اسلام‌شناسان غربی نیز که معمولاً اهل فلسفه اسلامی نیستند، با نوعی متدلژی مبتنی بر پوزیتیویسم تاریخی به دین و به فلسفه می‌نگرند و توجه به تفسیر خاص اسلامی از تفکر یونانی و تاویل فلسفی قرآن توسط فیلسوفان مسلمان ندارند.

از این رو سهمی را که فلسفه اسلامی در مسیر فلسفه غرب داشته نا دیده می‌گیرند که چگونه فلسفه اسلامی با تفسیر دینی از عالم یونانی به حوزه فلسفه اسلامی کشیده شد. درست است که این نوع تفسیر اسلامی از ارسطو جریان مستقل فلسفی را مستقیماً در غرب ایجاد نکرد، اما در آراء بزرگانی همچون توماس اگوئیتی به شدت موثر افتاد، به نحوی که بی تردید بسیاری از مفاهیم اصلی فلسفه ارسطویی به عالم اسلامی تفسیری دینی پیدا کرد و از این طریق مفاهیم فلسفی مهمی که در ارسطوی یونانی نبود، در تفاسیر دینی و اسلامی ارسطویی، توسط فارابی و ابن سینا و ... پدید آمد که دور تر به آنها خواهیم پرداخت.

فرانسیس ادوارد پیترس (Francis Edward Peters) می نویسد: تلاش یونانیان در تلفیق فلسفه افلاطون و ارسطو که از آن مکتبهای آتن و اسکندریه بیرون آمد، در تغییر نگرش اصیل ارسطویی نسبت به ماهیت جهان نه فقط برای عربها که برای غیر عربها نیز کاملاً موفقیت آمیز بود.^{۴۴} بنابراین، نتیجه مستقیم این تلاشها آن بود که نوعی اندیشه کم و بیش دگرگون شده یونانی بر اندیشه فلسفی نوپای اسلامی نفوذ و بر آن حکمفرما شد.

بعنوان نمونه، آراء و نظریه های ارسطو به صورت مخلوطی غیر ارسطویی درآمد، اگرچه همچنان برجسب ارسطویی را با خود داشت ولی به نام مفسران مشرق، زمین همراه شد.^{۴۵} درست است که مهم ترین شخصیت‌های دوران باستان، افلاطون، ارسطو و افلوپین به نحو بارزی تأثیر ژرف و دیرپایی بر سیر تحول فلسفه اسلامی گذاشتند، اما باید تأکید کرد که تاریخ فلسفه اسلامی تنها از تاریخ و تأثیر اندیشه یونانی که حاصل برخورد های فرهنگی میان حوزه های عقلی اسلام و یونان است بوجود نیامد، زیرا فلسفه اسلامی از پاره ای از اصول خود نشأت گرفت و در تشکیل نظامی فکری خود بسیار توانمند است.^{۴۶}

پیش از آکوئیناس فلسفه دینی، آئین فرمانبرداری سیاسی یا آئین مالکیت و بندگی بود، که از «نخستین گناه» بشر سرچشمه گرفته بود و اگر انسان مرتکب این گناه نمی‌شد،

44 - F. E. Peters, Aristotle and the Arabs: The Aristotelian Tradition in Islam (New York: New York University Press / University of London Press, 1968), p.8.

45 - Netton, Muslim Neoplatonists, p.19.

46 - I.R.Netton, Allah Transcendent: Studies in the Structure and Semiotics of Islamic Philosophy, Theology and Cosmology (London: Routledge, 1989), p.x and passim.

وضع طبیعی انسان به گونه ای دیگری رقم می‌خورد. آکوئیناس کوشش کرد تا بجای مفهوم «گناه نخستین»، مفهوم جدید «وضع طبیعی» را جایگزین آن کند، او با جایگزین کردن مفهوم وضع طبیعی، هسته مرکزی فلسفه سیاسی ارسطو را در نظام علوم عصر خویش وارد کرد.^{۴۷}

بی‌مناسبت نیست در اینجا، پس از بر شمردن خلاصه زندگی و آثار مهم ارسطو، به نقطه نظرات اساسی مهم او در ارتباط با موضوع اصلی نفوذ تفکر ارسطویی در فلسفه فقه اسلامی پردازیم، به ویژه به آن نقطه نظراتی که بیش از همه موجب نفوذ این تفکر در نظریه های فقه اسلامی شده است، از این رو کوشش می‌شود حتی المقدور نظرات دست اول ارسطو را پیش از تغییر و تفسیر و دگرگون شدنشان توسط حکما و مفسرین بعد از ارسطو، را مطابق اسناد اولیه موجود و باقی مانده از ارسطو ذیلاً بیاوریم.

نگرش ارسطو به مسئله زن

افلاطون، با جرئت و تهور از برابری زن و مرد در همه موقعیت‌های اجتماعی پشتیبانی می‌کرد. اما ارسطو، که با تعصبات روزگار خود بیشتر سازگار شده بود، زن را ناقص می‌دانست، به عقیده او، «از آنجا که طبیعت از آفریدن مرد ناتوان بود، زن را می‌آفریند

۴۷- ویلیام تی (William T. Wiley)، نظریه‌های نظام سیاسی، ص ۱۰۲

و زنان و بندگان، از روی طبیعت، محکوم به اسارتند و به هیچ وجه سزاوار شرکت در کارهای عمومی نیستند.^{۴۸}

«زن با مرد طبیعت نا یکسان دارند». «طبیعت مرد طبیعت انسان کامل است». پس «طبیعت زن طبیعت انسان ناقص یا دون انسان است» «فیلسوفان و قانون گزاران نخبه اند» و «نخبه ها برابرند»، بنابر این «فیلسوفان و قانون گزاران برابرند». این «قیاس برهانی» ترجمان اصل برابری برابرها است.^{۴۹} در واقع، کار قیاس قبولاندن تعریف ارسطو از عدالت است. بدیهی است که او این تعریف را جهان شمول و در شمار «یقینیات» (غیر قابل نقض) و حق یقین می داند.

نخبگان رهبری و بردگان اطاعت

نمونه هایی از آرای ارسطو مانند نخبه گرایی، ترجمان حاکمیت مطلق ذهنیت بر عینیت اوست این که: جامعه به نخبه (اقلیت) و غیر نخبه (اکثریت) تقسیم می شود.^{۵۰} به حکم طبیعت به تشخیص ارسطو نخبه از قوه رهبری برخوردار است و عوام که ملحق به حیوانات هستند، از این قوه محرومند. مانلیوس بوتیوس (Anicius Manlius Boethius) (۴۸۷) در یک تعریف ارسطویی انسان را چنین تعریف می کند: «پس

۴۸ - ویل دورانت (Will Durant)، تاریخ تمدن، علمی و فرهنگی، تهران، بی تا، ص ۱۵۶

49 - Politics, I, 1252.

50 - Mulder, Dwayne H., «Objectivity», The Internet Encyclopedia of Philosophy, PP. 9-10.

بیائید بشر را بدینگونه تعریف کنیم که بشر از حیث جنس، حیوان، اما از جهت نوع حیوان نیست چون متعقل است. تعریف او از انسان اگرچه فاقد نظرگاه انسان شناختی است، لیکن تعریفی ارسطویی است، بویژه وقتی که این تعریف را با تعبیری از اختیار انسان ارائه می‌دهد.^{۵۱}

بنابر این، رهبری از آن نخبه (قانونگذار) است و مصلحت عوام در اطاعت است چرا که به سود آنها است، در این حالت نخبه محور فعال و عوام محور فعل پذیر می‌شوند. بنا بر تعریف ارسطو از حکم اولی که می‌گوید، نخبه صاحب رهبری و عوام محکوم به اطاعت کرد است: بنا بر طبیعت است که نخبه، نمی‌تواند غیر نخبه باشد، همچنان که یک نفر عامی نیز نمی‌تواند در حالی که یک نفر عامی است، یک نفر غیر عامی باشد. بنابر عدالت که هر کس باید در مقام خویش باشد، نخبه باید رهبر و عوام باید اطاعت کننده باشد.^{۵۲}

تعریف عدالت ارسطو که می‌گوید: «برابری برابرها و نابرابری نابرابرها» قیاس و تصویری است از شکل و صورتی که جانشین علم و واقعیت‌ها می‌شود، مقایسه‌ای که «کارگران و نخبه‌ها یکسان نیستند» و «نخبه‌ها و افراد طبقه میانه نایکسانند» پس، «کارگران و افراد طبقه میانه با نخبه‌ها نابرابرند».^{۵۳}

۵۱ - همان نظریه‌های نظام سیاسی، صص 270 و 271

۵۲ - بوتومور، تی بی (Thomas Burton Bottomore)، نخبگان و جامعه، ترجمه علیرضا طبیب، تهران، شیرازه، 1381، چاپ دوم، صص 11 و 12

۵۳ - ارسطو، علم الاخلاق الی نیکوماخوس، ج ۱، ص ۱۷۵، قاهره، دار صادر، چاپ اول، بی‌تا.

بسیاری از پژوهندگان (مانند ابن رشد) بهترین نظام سیاسی (Système Politique) ارسطو می دانند که در کتابهای هفتم و هشتم سیاست او آمده است. این پژوهشگران، این نوع نظام سیاسی را در شرایط معینی عملی می دانند. ارسطو بهترین نظام سیاسی خود را که در کتاب سوم سیاست خود مورد بحث قرار داده، نظامی مطلق دانسته، در حالی که او خود واقف بود که نظام مطلق در شرایط واقعی عملی نیست.^{۵۴}

ارسطو معتقد بود که باید از خدایان و از بندگان حفاظت شود، زیرا کسی که می تواند با استفاده از نیروی فکریشان حوادث را پیش بینی کند به حکم طبیعت برای همین کار خلق شده.

او اضافه می کند: آن کسانی که با استفاده از نیروی جسمانی شان، به آن پیش بینی ها جامعه عمل می پوشانند، آنها تابع فرمانروا هستند و به حکم طبیعت بنده خلق شده است. از این جهت مصالح خدایگان و بنده یکسان است.^{۵۵}

با منطق فوق تمرکز قوا نزد اقلیت که رهبری و قدرت سیاسی را در دست دارند از یک سو و اکثریتی که باید فرمانبر و مطیع قدرت حاکم باشند از سوی دیگر، در منطق ارسطو و در اندیشه مذهبی که همان منطق ولایت فقیه و تحمیل اراده سیاسی رهبری کننده است که باید بر فرمانبرهای تهی دست حاکمیت کنند و فرمانبرها که باید تابع تعادل قوا و حکم قدرت حاکم باشند.

54 - Thomas Lindsay, "The God-Like Man Versus The "Best Laws" The Review of Politics, Vol. 53, 1991, pp 488-509.

۵۵- مایکل فاستر (Michael Foster)، خداوندان اندیشه سیاسی، جلد اول، قسمت اول، ص ۲۰۹-۲۱۰

مدار بسته نظام سیاسی که بر قدرت، رهبری فکری، قانون و دین قرار می گیرد و برای استقرار آن لازم است پیروان پائین دست از ایجابات قدرت پیروی و تبعیت کنند، حاصل این فرمانبری نه تنها ناقض اصل منطق صوری ارسطویی است بلکه با نظام هستی در تناقض و موجب فساد بزرگ در جامعه بشری می گردد.

عقل عملی عقل نظری

نظر ارسطو در مورد نفس این است که «نفس کمال اول برای جسم آلی است» در یک تقسیم بندی که ارسطو درباره نفس و عقل ارائه می دهد، نفس را به نفس کلی و نفس جزئی و عقل را به عقل فعال و عقل منفعل تقسیم می کند، و همواره تقدم «کل بر جزء» را پیشنهاد می کند.^{۵۶}

او دو فصل چهارم و پنجم کتاب خود را به شرح عقل نظری و عقل عملی، عقل فعال و عقل منفعل اختصاص می دهد و می نویسد: عقل منفعل، همان عقل بالقوه یعنی عقلی است که با معقول خود یکی می شود، عقل از راه اتحاد با معقول به خودش می اندیشد و خودش نیز در تماس با آن و تعقل، معقول می شود، چنانکه عقل و معقول یکی و همانندند.^{۵۷} ارسطو در ادامه میگوید پذیرای معقول عقل است و خدا همین فعلیت است. فعلیت ذاتی خدا بهترین زندگی و زندگی جاودانه است. پس خدا ازلی و کامل و زنده

۵۶- ارسطو، نفس، ترجمه علیمراد داودی، انتشارات دانشگاه تهران، ص ۱۸

۵۷- ارسطو، ۱۳۸۴: ۱۰۷۲-۲۰-۲۲ - ارسطو، ۱۳۸۴: ۱۰۷۲-۲۵-۳۰

است و زندگی و دوام جاودانه به خدا تعلق دارد و خدا همین است.^{۵۸} همین تقسیم بندی عقل معقول بعدها راهنمای اندیشه و تعریف حکمای اسلامی در باره عقل و نفس شد. از نظر کارل گوستاو یونگ (Carl Gustav Jung): «فاصله اسطوره نسبت به دین تنها یک گام فاصله است، همراه با تکامل انسان، به تدریج احکام دینی جایگزین اسطوره می شوند، پس احکام دینی از اسطوره سر می زنند که رشد و تکامل دارند، جای اسطوره را دگم ها و احکام دینی و خدایان جدید می گیرند و بر خلاف منطقی دیا لکتیکی، این نظریه های قرنها پایدار می مانند.»^{۵۹}

به تعبیر یونگ (Ian Graeme Barbour): عقل حداکثری ارسطویی مدعی بود، ریشه و منشأ دین را نه باید در اثبات فلسفی خدا و دگم ها و باورهای دینی به مثابه چیزی عینی دانست، و نه باید در اعتقادات ما بعد الطبیعی و الهامات خاص دانست، بلکه منشأ دین را در خود انسان و نیازها، احساسات و خصایل روانی او باید دید. انسان با احکام و قوانین فیزیک و شیمی و زیست شناسی قابل شناسائی نیست، زیرا آگاهی، احساسات، عواطف، عشق، نفرت و بسیاری از عوامل روحی و روانی با قوانین فیزیک و شیمی قابل توجیه و تفسیر نمی باشند. باور ذاتی دین، ریشه در روح و روان و ضمیر نا خود آگاه انسان دارد و هر گاه نیروهای روانی انسان و جامعه آماده تحولات اقتصادی و فرهنگی

۵۸ - علی اکبر سیاسی، عقل در فلسفه فارابی، در کتاب «ابونصر فارابی» مجموعه خطابه های تحقیقی، انتشارات مرکزی دانشگاه تهران، ص ۱۱، و ایضا: رساله فی العقل، فارابی، بیروت، ص ۳

۵۹ - کارل گوستاو یونگ (Carl Gustav Jung)، خدایان و انسان مدرن، آنتونیو مورنو، ترجمه داریوش مهرجویی، نشر مرکز، چاپ سوم، ۱۳۸۴، صص ۱۹ تا ۲۲۳ و فصلنامه فلسفی ادبی فرهنگی ارغنون، شماره ۵/۶، سال دوم بهار و تابستان ۱۳۷۴، صص ۱۹۲ تا ۲۹۷

شوند، به گفته یونگ نشانه های اولیه نا خود آگاه جمعی، در قالب دین و دگم ها و احکام جزی دینی به خود آگاه رانده و به بیان می شوند. اعتقادات و احکام دینی بیان سمبلیک یا نمادین محتویات ضمیر نا خود آگاه انسانند و: «هر چه این احکام بهتر ضمیر نا آگاه را بیان کنند، بهتر و بیشتر دوام می آورند و امکان موفقیت بیشتری دارند.»^{۶۰}

آری خلاصه کنیم، از افکار ارسطو آنچه را که خلاف اخلاق و غیر انسانی یافتیم، همانی است که بعنوان نمونه ویل دورانت هم یافته است:

«زنان و بندگان، از روی طبیعت، محکوم به اسارتند و به هیچ وجه سزاوار شرکت در کارهای عمومی نیستند.» «زن با مرد طبیعت نا یکسان دارد.» «طبیعت مرد طبیعت انسان کامل است.» پس «طبیعت زن طبیعت انسان ناقص یا دون انسان است» «فیلسوفان و قانون گزاران نخبه اند» و «نخبه ها برابرند»، بنابر این «فیلسوفان قانون گزارانند.» و باز این حکم «اولی» ارسطوست که انسانها را اینگونه دسته بندی کرده و می گوید: «نخبه صاحب رهبری و عوام محکوم به اطاعت هستند.»^{۶۱}

۶۰ - یان گریم باربور (Ian Graeme Barbour)، علم و دین، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، مرکز نشر

دانشگاهی، صص ۱۳۱ تا ۲۶۸

۶۱ - ویل دورانت (Will Durant)، تاریخ تمدن، علمی و فرهنگی، تهران، بی تا، ص ۱۵۶

فصل دوم - فقه و فقهای متقدم

فلسفه فقه اسلامی

لفظ فقه که معنی لغوی و عرفی آن در صدر اسلام به معنی «مطلق فهم» یا بصیرت در دین تعریف شده بود، بر اثر تحول در اصطلاحات فقیهان این واژه به «علم با احکام شرعی فرعی» تبدیل و شهرت یافت.^{۶۲}

همواره فقه با تعریفی که در سیر تحول آن در طول زمان به خود گرفته، مورد بحث و پرسش بوده است. احکام عملی اسلام بعلت تغییراتی که در چگونگی صدور دستورات و استنباط از احکام شرعی داشته اند، بسیار تحت تأثیر زمان بوده اند. تاریخ فقه و اسلوب تدوین و تالیف آن در طول زمان و مسیری را که طی کرده است هنوز میدان وسیعی برای تحقیق و بررسی و شناخت این پدیده وجود دارد. (در ضمائمه به فقه و قوانین فقهی نگاه کنید)

در چگونگی پیدایش بنیاد فلسفه فقه باید گفت: «قانون شاهی» شیوه قانون گذاری ایرانیان بود که از دوره هخامنشی با تکیه بر کتاب اوستا ساخته شد. این قانون در دوره ساسانی مبنای دانش قانون در کشور شد. در دوره عباسیان با منطق ارسطویی و پشتوانه

۶۲ - محمود شهبایی، ادوار فقه صص ۲۸-۳۴

نگرش نوافلاطونی، قانون شاهی از طریق درک مسائل عرفی و بنیاد دین، الگوی فقه را ساخت.^{۶۳} این الگو در دوره عباسیان مبنایی را برای ساختار احکام فقه بوجود آورد. سیاستنامه می نویسد: حقیقت این است که ایده «قره ایزدی»،^{۶۴} فکر باستانی ایرانیان بود. گفته می شود افلاطون پس یک دوره زندگی در اسکندریه، تحت تأثیر فکر شرقی، ایرانی قرار گرفت و سپس ایده «قره ایزدی» با ورود اسلام در ایران از طریق سلسله عباسیان به دیوان و دستگاه خلافت و از آنجا به متون دینی راه پیدا کرد.^{۶۵}

در فرایند نهضت ترجمه منابع اجتهادی از اوستا در مجموعه دایره المعارف دین در نه جلد به عربی جمع آوری و ترجمه شده بود، پیش از آن نیز ابن مقفع و محمد فرزندش با توجه به الگوی قانون گذاری ایرانی، اقدام به ترجمه منطق ارسطویی کردند و این تراجم و منطق در اختیار امام شافعی قرار می گیرد و امام شافعی بر مبنای الگوی ایرانی، علم اصول فقه که همان رویکرد و روش برای اجتهاد از منابع متن مقدس و سنت نبوی بود فقه را می سازد، سیرافی می نویسد: «امام شافعی با ترجمه عربی منطق ارسطویی بستری را برای اصول فقه گشود».^{۶۶}

۶۳- تورج دریایی، تاریخ ایران، پژوهش آکسفورد، ترجمه شهربانو صارمی، ققنوس، تهران، ص ۱۹۸

۶۴- قرّ یا قرّه، ایزدی مفهومی در اساطیر ایرانی است. قرّ تابندگی، موهبت یا فروغی ایزدی است که شخص با تلاش خود برای رسیدن به درجه کمال به دست می آورد.

۶۵- خواجه نظام الملک طوسی، سیاستنامه، ص ۲۱۷

۶۶- مصطفی مرهونی، قاضی ابوسعید سیرافی نحوی بزرگ جنوب ایران و جهان اسلام، تهران، ص ۶۵

در مذهب شیعه تا سال ۲۶۰ هجری، فقهی وجود نداشت و شیعیان تا زمانی که به پیشوایان و امامان تاریخی خود دسترسی داشتند، برای حل مشکلات خود نیازی به منابع دیگر یا نیازی به اجتهاد، مجتهد و فقیه نداشتند. در دوران زندگی امامان، مردم به امامان، و بخصوص در دوره حیات امام باقر و امام صادق (امام پنجم و امام ششم) یعنی طی سالهای ۸۳ تا ۱۴۸ هجری (برابر با ۷۰۴ تا ۷۶۹ میلادی)، طبقات مختلف مردم مستقیماً به آنها مراجعه میکردند و در حدود وضعیت آن زمان، پاسخ سئوالات و مشکلات خود را در باره مسائل گوناگون زندگی‌شان از آنها می‌گرفتند.

دوره بحران فرقه شیعه امامیه، از سال ۲۶۰ هجری (۸۸۱ میلادی) آغاز شد، یعنی از سال فوت امام حسن عسگری امام یازدهم شیعیان به بعد را دوره بحران فرقه قطعیه اثنی عشریه باید دانست، زیرا در این دوران پر مخاطره، دشمنان این فرقه از یک سو و خلیفه عباسی از سوی دیگر برای برچیدن بساط امامیه کمال تلاش خود را بکار برده و از هیچگونه آزار و سخت گیری در مورد آنان خود داری نمی کردند.^{۶۷} امری که بیشتر از همه کار را برای شیعیان مشکل کرده بود، وفات امام یازدهم و به ظاهر، نماندن فرزندی از او بود.^{۶۸}

از شروع غیبت کبری مهدی امام دوازدهم شیعیان در سال ۳۲۹ هجری (۹۴۱ میلادی)، در جامعه شیعی دو نوع نگرش فقهی در امور قضایی بوجود آمد، نظر اول، نظر حقوقی بود

۶۷ - نگاه کنید به حوادث سالهای ۱۴۵ هجری و بعد از آن در تاریخ طبری، تاریخ الکامل، یعقوبی ج ۲ صفحات ۴۴۴ تا ۴۴۶ و یا به مقاتل الطالبیین، شرح حال علویان، ابوالفرج، اصفهانی تحقیق از: سیداحمد صقر، قم، منشورات الشریف الرضی، ۱۳۷۲ شمسی

۶۸ - شیخ طوسی، کتاب الغیبه، در یکی از توقیعات (پیامهای امام زمان از طریق نماینده او)، ص ۳۶۰

که فقه‌های آن زمان آن را تحت عنوان «فقه» برای خود تبیین میکردند، نگرش دوم نظرات احکام حقوقی بود که اساساً از احادیث و از ائمه بدون واسطه و دخالت دیگران استخراج و تحت نام «فقه حدیث» شناخته می‌شد.

احکام حقوقی در «فقه» به صفت دانش حقوقی، بطور خاص به معنای فهم احکام شرع در دین تعریف می‌شد، قوانین حقوق، قوانین قضاوت و رویه قضائی، در حقیقت بخشی از احکام فقه هستند که دامنه آن گسترده در احکام دین اند و از عبادات، معاملات، قوانین جزائی مانند حدود، احوالات شخصی مانند ازدواج، طلاق، ارث و غیره گرفته تا اخلاق، آداب و همه رفتار آدمی را در بر می‌گیرد که فقیه، فهم و تفسیر این احکام و چگونگی بکارگیری هر یک از آنها را هدایت می‌کند.

سازندگان و متولیان احکام شرع، پیوسته در طول تاریخ پائی در حاکمیت و پای دیگر در بنیاد دین داشتند و به مشروع جلوه دادن این احکام با ارزشهای دینی مردم پرداخته اند. علما و فقه‌های دین نه تنها در مورد مبانی اعتقادی که در مورد کلیه امور زندگی و تمامی احکام فقهی نقش هماهنگ کننده داشته و بر آنها مهر تایید زده اند. علمایی که یا در کنار سلطان حاکم وقت، امور را حل و فصل می نمودند و یا در برهه‌هایی چون در دوران صفوی، خود عنان حکومت را مستقیماً در دست داشتند، هدفشان این بود که در اجرای این احکام و گردش آن از سوی مردم، در برابر حاکمیت بدون اصطکاک باشند، در تمامی دوران تاریخ، بخش عمده‌ای از علمای دین شریک حکومت در مشروع جلوه دادن «حاکمیت» بوده، و این روحانیون خود همواره متصدیان مستقیم

تعیین خیر و شر و سازندگان احکام شرع و فقه اسلامی بودند که قرآن در تبیین آن وجود ندارد.

این علمای دین عموماً خود بر کرسی داوری و قضاوت تکیه زده و در صدور فتاوی و دستورات دینی مستقیماً وارد می شدند، یعنی اینان خود بصورت رسمی و غیر رسمی، برانگیزانندگان عواطف توده های مردم برای فرمانبرداری و شرکت در اوامر قدرت حاکم و سوخت رساندن به جنگ دستگاه های حکومتی بوده اند.

پیشگامان نهضت ترجمه

پدیداری نهضت ترجمه^{۶۹} را باید در آغاز دوره عباسیان در قرن دوم هجری و در بهار دنیای هزار و یکشب جستجو کرد، زمانی که زنادقه و اهل کتاب نه فقط با عقاید و مقالات دینی خود باعث پیدایش کلام و مجادلات متکلمان مسلمان شدند بلکه با میراث فرهنگ دیرینه خویش، جهان «بیت الحکمه»^{۷۰} و عصر طلایی را با ترجمه و تالیف معارف عربی پدید آوردند.^{۷۱} جندی شاپور در این زمان هنوز مانند عهد خسروان پناهنگاه معارف و علوم عقلی بشمار می آمد، در آنجا نه فقط معارف یونانی بلکه علوم هندی نیز

۶۹ - در ضمائمه به نهضت ترجمه نگاه کنید.

۷۰ - بیت الحکمه یا خزانه الحکمه یا دارالحکمه کتابخانه و مرکز علمی بود که در روزگار هارون الرشید در بغداد از ۷۶۲ تا ۱۲۵۸ میلادی بمدت ۵ قرن مرکز تجمع دانشمندان از سراسر جهان بود. بیت الحکمه دنیای دیگری غیر از دنیای قرآن و حدیث و شعر و ادب بر روی مستعدان زمان خود گشود، دنیای حکمت یونان، دنیای فلسفه های مشائی افلاطون و فیثاغورث.

۷۱ - دکتر عبدالحسین زرکوب، کتاب تاریخ ایران، صص ۴۳۶-۴۳۸

بازار و رونقی داشت، چنانکه از آغاز عهد منصور دوانیقی تا پایان روزگار هارون الرشید، از «کلیله و دمنه» و

بخشی از منطق ارسطو گرفته تا کتاب «شاناقوسند» هندی و از پاره ای کتب بطلمیوس و ارسطو به عربی ترجمه و منتشر می شدند. کسانی مانند ابویحیی بطریق، یعقوب بن اسحاق، ابن مُقَفَّع، نوبخت اهوازی و ... در این مدت کتب بسیاری از یونانی و سُرّیانی و پهلوی و هندی را به زبان عربی ترجمه کردند که این ترجمه ها برای متکلمان مسلمان منبعی موثق گشت و فی المثل ابن سِیَّار نظام معتزلی و دیگر معتزله ها را با سخنان فلاسفه یونان و اصطلاحات آنها آشنا ساخت و بوسیله بیت الحکمه رواج و انتشار کامل یافت. بیت الحکمه را مامون در بغداد ظاهراً در مجاورت قصر خلیفه و به تقلید دستگاه جندی شاپور بوجود آورد. در این مرکز مهم فرهنگی کتابهای فلسفی و علمی که فرستادگان مامون از بلاد روم آورده بودند به عربی برگردانده و آموزش داده میشد. عهد عباسیان، روزگار مامون را عصر طلائی ترجمه و نقل کتب علمی نام گذاشته اند.

در این دوران خاستگاه فلسفه اسلامی، ممارست در نظریه های عهد یونان باستان بود، مسلمانان از قرن دوم هجری ترجمه آثار فلسفی را آغاز کردند، بخش زیادی از تألیفات ارسطو و شارحان مدرسه اسکندریه و بسیاری از کتب جالینوس و برخی مکالمات افلاطون به عربی ترجمه شد.^{۷۲} یعقوب بن اسحاق کندی، نخستین پیش کسوت و فیلسوف مسلمان^{۷۳} بود که در این دوره می زیست. او همزمان با جنبش علمی که بر اثر

۷۲ - فاخوری، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ۱۳۷۳ش، ص ۳۳۳ - مطهری، مجموعه آثار، ۱۳۸۹ش،

ج ۱۴، ص ۴۵۸

۷۳ - معلمی، حکمت مشاء، ۱۳۸۹ش، ص ۲۶

ترجمه متون یونانی به عربی به وجود آمده بود، به بغداد رفت و بسیاری از کتاب‌های یونانی، به ویژه آثار ارسطو را مطالعه و ترجمه کرد.^{۷۴} در یک چنین ظرف زمانی بود که دانشمندان و فقه‌های مسلمان وارد دنیای فلسفه یونان قدیم شده و اسطوره‌های یونان باستان را تایید و نقد می‌کردند. ذیلاً به گلچینی از این اسطوره‌های پیشگام تاریخ شرق و آثار آنان می‌پردازیم.

کندی

یکی از اولین پیشگامانی که تحت تاثیر افکار یونان قدیم قرار گرفت ابویوسف یعقوب بن اسحاق بن الصباح بن عمران بن أشعث بن قیس الکندی ابوالحکماء (۸۶۹/۲۵۶) بود، مترجم نهضت ترجمه، ریاضی‌دان، مُنجم، موسیقی‌دان و فیلسوف عرب مسلمان (شیعه) و عضو دارالحکمه بود. کندی، معروف به «فیلسوف عرب»^{۷۵} نخستین فیلسوف و پیش

۷۴ - هانری کربن، تاریخ فلسفه اسلامی، ۱۳۵۸ش، ص ۲۱۰

۷۵ - اگرچه برخی کندی را منتسب به دین یهود یا مسیح دانسته‌اند، اما مطابق شواهد و مدارک موجود از اعتقاد وی به دین اسلام دیده می‌شود. همچنین در خصوص مشرب کلامی وی آراء متفاوتی وجود دارد؛ برخی او را پیرو ابوحنیفه، برخی شیعه و گروهی او را منتسب به مکتب معتزله دانسته‌اند. با جستجو در شواهد و مدارک موجود در میابیم که دلایل اعتقادی و تاریخی متعددی برای نسبت دادن هر یک از این مذاهب به کندی وجود دارد، اما دقت نظر در این دلایل آشکار خواهد کرد که او پیرو نوع خاصی از تشیع رایج در زمانه خویش با عنوان «تشیع محبی» و همچنین مکتب «معتزله بغداد» بوده است که ترکیب این دو گرایش، مذهبی را برای او به اثبات میرساند که با عنوان «تشیع معتزلی» معرفی شده است. (fa.wikipedia.org)

کسوت ترجمه در جهان اسلام است که در قرن دوم و هجری می‌زیسته و برای انتقال افکار یونانی به دنیای اسلام بسیار کوشش می‌نمود.

کندی با نوشتن کتاب «استعمال اعداد الهندی» نقش بزرگی در انتقال اعداد هندی به فرهنگ اسلامی و اروپایی داشت.^{۷۶} وی نخستین حکیم اسلامی است که به آثار حکمای یونان دسترسی داشت و به ترجمه آثار ارسطو و تفسیر و بیان آنها پرداخته است.

کندی از قبیله کنده در جنوب عربستان بود، در کوفه متولد شد و در بغداد پرورش یافت و متناسب با اوضاع فرهنگی بغداد آن روزگار علاقه بیشتری به نجوم و فلسفه از خود نشان داد.^{۷۷} پدرش، اسحق بن الصباح، در عصر مهدی، هادی و رشید، امیر کوفه و از متمولین بود. کندی در زمان مأمون، معتصم و متوکل زندگی می‌کرد و در دربار آنها تقرب یافت و محبوب دربار مأمون و معتصم و واثق او بود، او را به معلمی احمد پسر معتصم گماشته بودند، اما به اختلاف مسلک او با مسلک متوکل، مغضوب متوکل قرار گرفت که پس از ضرب و شتم او، کتابخانه اش مصادره شد. او در سال ۲۵۲ هجری درگذشت.^{۷۸}

کندی به فلسفه‌های یونانی، ایرانی و هندی آشنا بود و زبان پهلوی را نیز می‌دانست. منقول است که او ۲۶۳ کتاب و رساله نوشته است، اکثر این آثار مفقود شده‌اند. کندی دانشنامه نویس بود و نوشته‌هایش، تمام حوزه‌های دانش یونانی: در ریاضیات، هندسه،

76 - Martin Levey and Marvin Petruck, Principles of Hindu Reckoning, translation of Kushyar ibn Labban Kitab fi usul hisab al-hind, University of Wisconsin Press, 1965, p. 3.

۷۷ - اخبار العلماء باخبار الحکماء. صص. ۲۴۱

۷۸ - جمعی از نویسندگان، درآمدی بر تاریخ فلسفه اسلامی سمت، ج ۱، صص. ۱۶۱

اخترشناسی، موسیقی، نورشناسی، پزشکی، منطق، روان‌شناسی، هواشناسی و سیاست را در برمی‌گرفت.^{۷۹}

قاضی صاعد اندلسی بر آن باور بود که در اسلام جز کندی کسی به تخصص در علوم فلسفی مشهور نبود و بدین سبب او فیلسوف العرب لقب گرفت.^{۸۰} کندی کتاب‌های فلسفی بسیاری را ترجمه کرده‌است، مهم‌ترین اثر او کتاب «فی ماهیه العقل» است که در آن عقل را به چهار گونه: عقل بالفعل، عقل بالقوه، عقلی که از قوه به فعل می‌گراید و عقل برهانی تقسیم کرده است.^{۸۱}

کندی کوشش بسیار داشت تلفیقی از دین و فلسفه بسازد، او با اخذ عنوان «حقیقت» در تعریف فلسفه گرایش افلاطونی خود را بروز می‌دهد و تصریح می‌کند که غرض فیلسوف در مقام نظر، رسیدن به حق، و در مقام عمل، عمل به آن است. وی راه رسیدن به حقیقت را دلیل حقیقت می‌داند، یعنی برای رسیدن به حقیقت یک چیز لازم است که به علت آن نائل شویم و از این طریق نتیجه می‌گیرد که شریف‌ترین فیلسوف و برترین فلسفه، فلسفه اولی است، یعنی فلسفه ای که علم به نخستین حقیقت و علم به علت همه حقایق دارد.^{۸۲} کندی به درستی و شایستگی فلسفه اولی معتقد بود زیرا آن را علت

۷۹ - آتین ژیلسون (Étienne Gilson)، تاریخ فلسفه مسیحی در قرون وسطی، ترجمه رضا گندمی نصرآبادی، دانشگاه ادیان و مذاهب، صص ۲۷۲

۸۰ - تحقیق دکتر غلامرضا جمشیدنژاد، التعریف بطبقات الامم، القاضی أبو القاسم صاعد بن أحمد الأندلسی، المطبعة الکاتولیکیه بیروت ۱۹۱۲، صص ۲۲۰

۸۱ - ابن ابی أصیبع، عیون الانباء فی طبقات الاطباء، ۲، صص ۱۷۹

۸۲ - کندی، الرسائل الفلسفیه، صص ۹۷-۹۸

نخستین و علت تمام اشیاء دیگر می دانست و براساس این قاعده است که راه رسیدن به حقایق اشیاء را علم به علت آنها می دانست، او فلسفه غیر اولی را در فلسفه اولی مستتر می دانست.^{۸۳} بنابراین کندی فلسفه اولی را «علم به علّة العلل» تعریف می کند و بدین ترتیب بعنوان فیلسوف مسلمان به مشرب ارسطو نزدیک می شود.^{۸۴}

برخی کندی را پایه گذار فلسفه اسلامی^{۸۵} و برخی ابونصر فارابی را مؤسس فلسفه اسلامی خوانده و کندی را زمینه ساز تأسیس فلسفه اسلامی دانسته اند، زیرا او در صدد برآمد فلسفه‌ای نو و هماهنگ با معارف اسلامی ارائه کند.^{۸۶} پس از آنها، ابن سینا به نظریه پردازی در موضوعات گوناگون و طرح اصول و فروع فلسفی جدید به گسترش و تکمیل فلسفه اسلامی پرداخت.^{۸۷}

هم آرائی کندی و ارسطو

ارسطو در تعریف فلسفه مفاهیمی را به دست می دهد که خود او از آنها مفاهیم به معنای الهیات بمعنی الاخص آن بهره نمی گیرد و معنای مابعدالطبیعی و فلسفی

۸۳ - همان الرسائل الفلسفیه، صص ۱۰۱

۸۴ - ارسطو، متافیزیک (مابعدالطبیعه)، ص ۱۲۷

۸۵ - حسن معلمی، حکمت مشاء، ۱۳۸۹ش، ص ۲۶

۸۶ - کرد فیروزجایی، حکمت مشاء، ۱۳۹۳ش، ص ۲۶ و ۲۷

۸۷ - همان حکمت مشاء، ۱۳۹۳ش، ص ۲۶-۲۸

الهیات بمعنی اعم را دارند. کندی نیز در تعریف فلسفه از مفاهیم «آلفای کوچک» ارسطو در راستای مبانی فلسفی خود بهره میگیرد.

ارسطو در بحث فلسفه الهیات از وجود «محرک نامتحرک» محرک نخستین، قدیمی و دائمی و غیرمتکثر و نامتحرک سخن می گوید و برای هر کدام مختصات و مؤلفه هایی مانند جوهر، غیرمادی بودن و فعلیت محض می آورد، او در بحث از مفهوم خدا از اصطلاحاتی مانند «علت»، «فاعلیت» و «خالقیت» بهره می گیرد.

اما دو فیلسوف در یک نقطه بهم می رسند، نقطه تلاقی و بهم رسیدن دو فیلسوف کندی و ارسطو در تعریف آنها از فلسفه بدست می آید، در تعریف اصطلاحات و مفاهیمی مانند «حقیقت»، «علت» و «علت نخستین» این دو بهم می رسند. این مفاهیم در خدا شناسی نزد کندی اهمیت پیدا کرده است.

پرسش این است که آیا، براساس تعریف فلسفه نزد ارسطو و کندی، مفهوم سازی از خدا نزد آنها امکان پذیر و همانند است؟ و این مفهوم سازی نزد آنها چگونه تبیین و امکان پذیر می شود؟

پاسخ این است، با بررسی تعریف فلسفه نزد ارسطو و کندی و بیان اصطلاحات و مفاهیم مندرج در این تعریف، لزوماً باید به سراغ مفهوم سازی خدا برویم.

در کتاب لامبدا و مفهوم «ازلی و جاودانه»، در مفهوم خدا، ارسطو بدون بهره گیری از تعریف فلسفه و با مبانی طبیعی، خدای مابعدالطبیعی را معرفی کرده و با استناد به تعریف فلسفه و غایت آن و بهره گیری غیرمستقیم از مبانی مابعدالطبیعی ارسطویی خدای مابعدالطبیعی الهی (کلامی) را معرفی می کند .

نقطه دیگر تلاقی و نزدیکی کندی با ارسطو، در «آلفای کوچک» و فلسفه اولی، «تعریف فلسفه» است. در «آلفای کوچک» بحث از تعریف فلسفه است که ارسطو تعریف فلسفه خود را می‌آورد، این تعریف در فلسفه اولی کندی در جهت تبیین مفهوم خدا برایش کارگشا می‌گردد. در کتاب لامبدا نیز نقطه بهم رسیدن افکار ارسطو و اندیشه کندی در «مفهوم ازلی» دیده می‌شود.

نزد ارسطو چون حرکت، زمان و جهان جاودانه است، نیاز به محرک لازم می‌آید. اما نزد کندی چون حرکت و زمان و جهان حادث است به خالق نیاز است. در واقع، آنچه اندیشه کندی و ارسطو را در لامبدا به هم نزدیک میکند «مفهوم ازلی» است، چون برای هر دو، مسئله به روشنی مطرح میشود. اما آنچه اندیشه این دو را از هم دور میکند کاربرد همان «مفهوم ازلی» است، زیرا نزد ارسطو کاربرد «ازلی» بر حرکت، زمان و جهان و جواهر نامحسوس اطلاق میگردد، در صورتی که نزد کندی کاربرد «ازلی» تنها برای خداست.^{۸۸}

کندی در چند مورد از افکار ارسطو بهره می‌گیرد و در مواردی نیز به جهت باورهای اسلامی، که به نوعی ملهم از قرآن است، قاطعانه از ارسطو فاصله میگیرد، از جمله: کندی از مفاهیم «قوه و فعل» و «علل چهارگانه» ارسطویی با مبانی فلسفی خود استفاده

۸۸ - حسن عباسی حسین آبادی، بررسی مفهومی‌سازی خدا در ارسطو و کندی، دوفصلنامه فلسفی

شناخت، شماره ۱-۴۸ صص ۱۷۷-۱۹۴

کرده است.^{۸۹} او بطور کلی مفاهیم ارسطویی را با متن و زمینه فکری ارسطویی به کار نمیگیرد، بلکه آن مفاهیم را با مبانی فلسفی خود تفسیر می کند، به گونه ای که با متون دینی و قرآنی خودش همسو باشد یا دستکم با آنها در تعارض و مغایرت قرار نگیرند. براین اساس، نزد کندی «فعل» در نسبت با «فاعل» معنای کاملتری می یابد، حال آنکه نزد ارسطو «فعل» در مقابل قوه است و در نسبت با قوه تعریف میشود. در واقع، به نظر ارسطو، «مفهوم فعل» در معنای مابعدالطبیعی خود به طور مستقل استفاده میشود، اما در نظر الکندی فعل در ارتباط با فاعل معنا پیدا می کند و چون «فاعل» نیز به فاعل حقیقی و مجازی تقسیم میشود، فعل فاعل حقیقی همان خلقت است.

در بحث و جدل بی انتها و فلسفی این دو شاید بتوان از نتیجه دعوی فلسفی شان این چنین استنباط کرد که: خدای کندی «حق» است که غایت فلسفه اوست و حق مفهومی «قرآنی» دارد که نزد کندی دال بر «الله» است. کندی در تبیین و بحث از خدا از اصطلاح «واحد الحق» و «فاعل الحق» و «حق الأول» استفاده میکند و «حق» برای او بیانگر «خدا» است. اما حقیقت در ارسطو معنای معرفتی و وجودی دارد و راه به الهیات (بمعنی اخص آن) نمیرد.

اما در موضوع مورد مطالعه ما بحث خداشناسی این دو چندان اهمیتی ندارد، لیکن آنچه مهم است میزان تلاش کندی در بهره گیری افکار ارسطویی در فلسفه فقه اسلامی است

۸۹ - مصطفی عبدالرزاق درباره دشواری روش کندی میگوید که کندی الفاظ اصطلاحات فلسفی را در معنای اولیه خود به کار نمیگیرد، بلکه در معنای جدید اطلاق میکند و همین سبب پیچیدگی معانی مدنظر کندی میشود (الکیالی، ۱۳۸۲ هـ.ق: ص ۴۶)

که در نقاط تلاقی این دو بخوبی دیده می‌شود: در «تعریف فلسفه»، در «فلسفه اولی»، در «مفهوم ازلی» و یا در تلفیقی که از دین و فلسفه می‌سازد مشهود است.

فارابی

پیشگام دیگری که سهم مهمی در تبیین افکار یونان قدیم داشت و پژوهش قیاسی شایانی را بین این افکار و فلسفه اسلامی انجام داد ابونصر محمد بن محمد فارابی (۹۵۰/۳۳۹) فیلسوف معروف و فقیه شیعه ایرانی بود که تفاسیر ارزشمندی را بر آثار ارسطو نوشته و بدین سبب او را معلم ثانی خوانده‌اند. وی آثاری نظیر الجمع بین الرايين، اغراض مابعدالطبیعه، فصوص الحکمه و احصاء العلوم را از خود به یادگار گذاشته است. در قرون وسطی آثاری چند از او به زبان لاتین برگردانده شد، بهمین علت او در غرب نیز بسیار شهرت یافت.

فارابی برخلاف افلاطون در سطح توقف ننمود تا گرفتار آرمانگرایی او توییایی بشود که «فیلسوف - شاه» او غیر قابل دسترس باشد، بلکه با الهام از تفکر شیعی خود، با گذشتن از نظام سیاسی به رهبری انسان حکیم به وحی الهی متصل شد و چهار نوع رهبری: رهبری پیامبر، رهبری امامان شیعه، رهبری فقیه و رهبری شورای فقها را در طول هم قرار داد.

فارابی به پیروی از ارسطو و سایر حکمای مشائی و حکمای اصالت وجودی، انسان را چون "قوه ناطقه" تعریف می‌کند. او می‌نویسد: هرگاه قوه ناطقه انسان به کمال برسد، انسان به عقل فعال رسیده است. یعنی «آنچه که مقام انسان و انسانیت است به آن رسیده

است، مقام عقل فعال نسبت به انسان، چون آفتاب است به قوای بینایی، وقتی آفتاب به این قوا می‌رسد و امکان دیدن را به انسان می‌دهد، عقل فعال نیز چون آفتاب، پرتوهای خود را بر قوه ناطقه می‌تاباند و به این قوه امکان می‌دهد که همه نیروهای محرکه خود را به الفعل در بیاورد. این نوع پرتو افشانی عقل فعال، در حقیقت نوعی خیر است که به موجب آن، انسان به درک عقل فعال می‌رسد.^{۹۰}

فارابی افلاطون و ارسطوی زمان

رساله فارابی درباره «مدینه فاضله» تفسیری نوافلاطونی از جمهوری افلاطون ارائه می‌دهد، تفسیری که در آن «خیر مطلق» به «مبدأ اول» تغییر پیدا می‌کند، به گونه ای که نظام خاص جهان و حکومت آرمانی عالم صغیر، از ذات واحد همواره فیض بخش نشأت می‌گیرد. دیدگاه‌های وظیفه‌گرایانه فارابی و تفسیری که از روابط سازواره‌ای افراد و طبقات اجتماعی بدست می‌دهد، ادامه دیدگاه‌های وظیفه‌گرایانه ارسطویی است. این دیدگاه نیز در تأخیر اندیشه فارابی در دستیابی به نظریه انسان‌شناختی اش مؤثر بوده است. در حالی که اغلب حکمای مسلمان می‌کوشند تا انسان را از دیدگاه وظیفه‌گرایی جهان، تفسیر کنند. جالب توجه است بدانیم که در تعالیم انسان‌شناختی قرآن، هیچگاه با آیاتی بر خورد نمی‌کنیم که مؤید این دیدگاهها باشد.

۹۰- فارابی، سیاست مدینه، ترجمه دکتر جعفر سبحانی، انتشارات انجمن فلسفه ایران، ص ۸۰

فارابی در دفاع از عقلانیت می‌گوید: دفاع از عقل به مثابه چیزی است که می‌تواند، شخصیت و هستی عینی انسان را شکل دهد، عقل چیزی نبود که با شرع تعارض پیدا کند. عقل همان شرع بود، عقل نمی‌توانست راهی بیرون از شرع پیدا کند. و عقل نیز، چیزی نبود که با قواعد و سنن اجتماعی در تعارض باشد.^{۹۱} بحث در زمره مقولات و معقولاتی بود که در پیچ و تاب‌های فلسفی، عقل فیلسوف را نیز در دنیای انتزاعی به دام انداخته بود.

الهی کردن افکار افلاطونی

محسن مهاجر در مقاله تحقیقی خود می‌نویسد: اگر چه فارابی در حیات علمی خود سهم زیادی از ارثیه «نهضت ترجمه» را با خود دارد و او بر سر سفره رنگین مترجمان زیادی نشسته و بزرگترین شارح و مفسر دسترنج مترجمان قرون دوم و سوم هجری قمری است، اما او علاوه بر اخذ «علوم عقلی» با الهام از تفکر اسلامی شیعی، برای حل «بحران» زمانه خویش، پاسخهای خود را در قالب یک منظومه منسجم فکری، در ۵۴ ساختار مستقل طراحی و ارائه نمود. اینگونه او بحث «علت فاعلی» را از افلاطون گرفت و بر خداوند منطبق نمود. او «حادث و قدیم» افلاطون را بر «واجب الوجود و ممکن الوجود» منطبق کرد، همچنان او «سعادت قصوایش» را بر «بهشت»، نشئه «مکافات عمل» را بر

۹۱- العقل هو شرع (قولی که منسوب است به پیامبر اسلام)

«جهنم»، «عقل فعالش» را بر «فرشته وحی»، «ملئه فاضله اش» را بر «اسلام» و «نظامهای فاسدش» را بر مدینه های «جاهله»، «فاسقه» و «ضاله»^{۹۲} منطبق نمود.

«مدنیت طبیعی» ارسطویی را گرفت و عنصر «کمال طلبی» و افضلیت خواهی دینی را در کنار «ضرورت بقا» بر آن افزود و با صراحت تمام اعلام نمود که «من هیچ گاه مقلد ارسطو نیستم».^{۹۳} در خصوص موضوع این تحقیق فارابی «مدینه فاضله»^{۹۴} افلاطونی را اخذ نمود و آن را پایه دو نظام سیاسی گسترده تر قرار داد و آن را از برخی ویژگیهای «دولت شهری» یونانی منسوخ و بر «مدینه الرسول» منطبق نمود و آنگاه برای ترسیم ساختار رهبری در نظام سیاسی خویش «فیلسوف - شاه» را بر «نبی» و «امام» در تفکر شیعی منطبق کرد.^{۹۵}

صناعت فقه نیاز رهبری است

۹۲- محسن مهاجر بنقل از: آراء اهل المدینه الفاضله، ص ۱۱۷ و تحصیل السعاده، ص ۶۲ - ۶۱ و السیاسة المدینه، ص ۶۹

۹۳- فارابی، القیاس الصغیر علی طریقه المتکلمین، لبنان/ دار المشرق، بیروت، ۱۹۸۵ م، صص ۷۰ - ۶۸

۹۴- سطوح سه گانه نظام سیاسی فارابی به ترتیب عبارتند از «مدینه فاضله»، «امت فاضله» و «معموره فاضله».

۹۵- فارابی، تحصیل السعاده، موسسه فرهنگی و اطلاع رسانی تبیان، قم، ۱۳۸۷، ص ۹۴ - ۹۲

فارابی در الملة الفاضله می نویسد: «چنانچه بعد از ائمه ابرار یعنی کسانی که رهبران حقیقی بودند، اگر جانشین رهبری برابر با آنها نباشد همه سنتهای رئیس اول بدون کم و کاست و تغییری حفظ می شود و در اختیار رهبری غیر مماثل قرار می گیرد تا به آنها عمل کند و در اموری که تکلیف آن توسط رئیس اول مشخص نشده، به اصول مقدره رئیس اول مراجعه و از طریق آن احکام امور غیر مصرحه را استنباط می کند. در این جاست که «رئیس سنت» نیاز به «صناعت فقه» پیدا می کند^{۹۶}

و این صناعت است که انسان را قادر می سازد تا به وسیله آن به استخراج و استنباط همه امور و احکام وضع نشده توسط واضع شریعت بپردازد و با توجه به اغراض او در میان امتی که شریعت برای آنها وضع شده است، همت گمارد و کسی که متولی این امر است «فقیه» می باشد.^{۹۷}

آنچه در این جا لازم به ذکر است اختلافی است که در آثار الفارابی در مورد «ملک السنه» وجود دارد که به تبع آن برخی از محققان نیز دچار تشویش شده اند. ابتدا باید گفت اصطلاح «ملک السنه» به معنای «حاکمیت سنت» است. الفارابی در توضیح این مفهوم اشاره می کند که بعد از ائمه ابرار یا رهبران حقیقی، اگر جانشین رهبری برابر با آنها نباشد، سنتها و آداب و رسومی که توسط رهبر اول برقرار شده است، باید حفظ شوند. «ملک السنه» به معنای حاکمیت بر اساس سنتها و آداب و رسوم است که نیازمند «صناعت فقه» یا شاخه‌ای از آن است.

۹۶ - محسن مهاجر، فقه و رهبری در اندیشه سیاسی فارابی، فصلنامه علوم سیاسی، شماره ۱

۹۷ - فارابی، الملة الفاضله، تحقیق دکتر عبدالرحمن بدوی، انتشارات دارالاندلس، بیروت، ص ۵۰

بنابر این به دلیل عدم توجه به منظومه فکری الفارابی که در همه آثار او آمده، مرتکب این تشویش می شوند.

در «آراء اهل المدینه الفاضله» و «السیاسة المدینه» چون رئیس اول، از رئیس مماثل فرض شده به رئیس سنت در مرتبه دوم قرار گرفته و در «فصول مدنی» و در «المله» در مرتبه سوم و ویژگیهایی هم که برای رئیس سنت مطرح شده، که آثار مختلف، ظاهراً با هم تفاوتهایی هم دارند. بر این اساس برخی از محققان مصداق «ملک السنه» را امامان شیعه دانسته اند و برخی آن را منکر شده اند.

اِخْوَانُ الصِّفَا

اِخْوَانُ الصِّفَا و خُلَّانُ الوَفا (برادران صفا و دوستان وفا) عنوانی است که به نویسندگان دایره‌المعارف فلسفی رسائل اِخْوَانُ الصِّفَا گفته می‌شود. در منابع تاریخی به پنج تن از اِخْوَانُ الصِّفَا نام برده شده است که عبارتند از: أبو سلیمان محمد بن معشر البستی معروف به مقدسی، أبو الحسن علی بن هارون الزنجانی، أبو أحمد المهرجانی، زید بن رفاعه، و أبو الحسن العوفی.

بنیان‌گذاران روشنفکری دینی فلسفی و عرفانی، گروه اِخْوَانُ الصِّفَا در قرن چهارم هجری، در اوج شکوفایی فرهنگ و ادب مسلمانان در بصره و بغداد ظهور کردند.

اعتقادات مذهبی خوان الصفا قابل تشخیص نیست، آنها به عنوان نویسندگان و مصنفانی درباره علوم و فلسفه مختلف شناخته می‌شوند

گویند اخوان الصفا ایرانی تبار و شیعه مذهب بودند، برخی مذهب آنها را اسماعیلی و برخی قرامطی دانسته‌اند. اخوان الصفا اندیشه‌های فلسفی خاصی داشتند، از جمله آنان منشأ پیدایش موجودات جهان را چهار موجود روحانی: خدا، عقل فعال، نفس کلی و هیولای اولی می‌دانند. آنها تنها بر معاد روحانی تأکید داشتند و معاد جسمانی را قبول ندارند.^{۹۸} اساس مسلک و مرام آنان این بود که آنان بین شریعت اسلامی و فلسفه یونانی هیچ‌گونه تضاد و تعارضی نمی‌دیدند و معتقد بودند که شخص می‌تواند شریعت اسلامی و حکمت یونانی را به‌طور متحد چراغ راه خود سازد. هدف این گروه ترویج صلح و صفا بین مردم و رفع اختلاف فکری و مذهبی از طریق گسترش حکومت عقل و تلفیق بین فلسفه و مذهب و ایجاد یک گونه آرمان‌شهر بوده است.^{۹۹}

ارسطو گرایی اخوان الصفا

۹۸ - یوسفیان، شکل‌گیری فلسفه اسلامی، ص ۲۳۸

۹۹ - کالین رُنان (Colin A. Ronan)، تاریخ علم، ترجمه حسن افشار، کمبریج، نشر مرکز، صص ۳۲۴

کالین رُنان (Colin Ronan) می‌نویسد: اگر در ترکیب جسد انسان و سریان قوای نفس در آن و در تغییر و تصرف احوال انسان تأمل شود، گویی دفتری سرشار از علوم و خلاصه‌ای از لوح محفوظ در آن است. به همین دلیل، خودشناسی (از نظر: جسد، نفس و هر دو در پیوند باهم)، آغاز و مقدمه همه علوم و معارف به شمار می‌آید.^{۱۰۰} و این موضوعی است که در رسائل مکرر بر آن تأکید شده است.

در مباحث علوم الهی ماورالطبیعه بنابر اصطلاحات ارسطویی، و نظام هستی و پیدایش موجودات و ترتیب آنها پیش از آفرینش بنا بر رسائل اخوان الصفا، می‌توان بطور آشکارا دید چگونه از یک سو تأثیر مکتب فیثاغوریان و از سوی دیگر پیروی از فلسفه نوافلاطونی فلوطین^{۱۰۱} تلفیقی از این دو نگرش بوجود آورده است. بخصوص رویکرد آرای مابعدالطبیعی از رسائل اخوان الصفا دیده می‌شود.

را بیش از همه آشکارا می‌توان دید. در واقع، اگرچه در مباحث مبتنی بر مبانی و اصول علوم طبیعی، تأثیر فلسفه ارسطویی را نیز می‌توان مشاهده کرد. در بررسی مبادی عقلی

۱۰۰ - اخوان الصفا، الفلسفة الإسلامية، ج ۲، صص ۴۵۶-۴۷۹ - دانشنامه جهان اسلام

(rhc.ac.ir/article/Details?id=13910)

۱۰۱ - افلوپتین (پلوتینوس) بنیانگذار فلسفه نوافلاطونی و نخستین مفسر این مکتب است. او فلسفه یونانی را از که "تالس ملطی (۵۴۸ قبل از میلاد)" آغاز می‌شود، و با افلاطون و ارسطو به اوج خود می‌رسد، شروع می‌کند. افلوپتین (پلوتینوس) آخرین فیلسوف بزرگ یونانی است که در سال ۲۰۴ میلادی در شهر لیکوپلیس مصر دیده به جهان گشود و در ۲۸ سالگی به اسکندریه رفت. او با شوق و اشتیاقی که به فلسفه هندی و ایرانی داشت، به همراه سپاهیان گردیانوس امپراتور روم که قصد لشکرکشی به ایران را داشت، به انطاکیه و سپس به شهر روم رفت و در آنجا حلقه‌ی درسی تشکیل داد و به تدریس فلسفه پرداخت. افلوپتین دارای ۵۴ رساله است که شاگرد او "فروریوس" آنها را گردآوری و تحت عنوان "انتهای افلوپتین" نامگذاری کرد.

موجودات، که نخستین بحث در بخش علوم الهی رسائل است، ترتیب و نظام موجودات را بیان می‌کند. در رسائل اخوان الصفا، نشانه‌های اندیشه‌های نویناغورسی و اهمیت آرای و دیدگاه‌های ارسطوگرایانه نوافلاطونی به کرات به چشم می‌خورد.^{۱۰۲} به گفته اخوان الصفا در شیوه آنها درباره همه موجودات و چگونگی به وجود آمدن آنها، همگی از یک مبدأ و آفریدگار واحد فهمیده می‌شود و برای بیان این اندیشه، همچون فیثاغورس، از مثالهای عددی و برهانهای هندسی بهره می‌برند، بر این اساس، رساله در باب ریاضی و عدد بر دیگر رساله‌ها تقدم دارد. دلیل پرداختن فلاسفه اخوان الصفا به ریاضیات، بخاطر راه یافتن به علوم طبیعی و از آن طریق، راه یافتن به علوم الهی و شناخت جوهر نفس است.^{۱۰۳} در دیگر مباحث منطقی اخوان الصفا از جمله در قیاس، رویکردی ارسطویی دارند،^{۱۰۴}

آنها در رسائل خود یاد آور این نکته اند که فقط در حد نیاز نکاتی را از منطق ارسطو و ایساغوجی فروریوس نقل کرده‌اند.^{۱۰۵}

اخوان الصفا همانند فارابی و متأثر از او به مبحث الفاظ و رابطه فکر و زبان توجه داشتند و آن را مقدم بر دیگر مباحث منطقی می‌دانند و با تفکیک نطق لفظی از نطق فکری،

۱۰۲ - یان ریچارد نتون (Ian Richard Netton)، کتاب فارابی و مکتبش، مترجم گل‌بابا سعیدی، انتشارات آزاد مهر، صص ۹-۵۲

۱۰۳ - اخوان الصفا، رسائل، در باب ریاضی، ناشر مؤسسه هنداوی سی آی سی، ج ۱، صص ۷۵-۷۶

۱۰۴ - همان اخوان الصفا، ج ۱، صص ۴۲۰-۴۲۳

۱۰۵ - همان اخوان الصفا، ج ۱، صص ۲۶۹

اولی را به علم نحو و زبان شناسی و دومی را به منطق فلسفی و علوم عقلی وابسته می دانند.^{۱۰۶}

اخوان الصفا همانند ارسطو به اخلاق فضیلت محور قائل اند و به پیروی از او فضیلت را دوری از افراط و تفریط و رعایت حد وسط و اعتدال در امور می دانند. سعادت به معنای خیر محض، غایتی فی نفسه مطلوب است. سعادت دنیوی یعنی بقا در طولانی ترین زمان ممکن، در بهترین حالات و کامل ترین غایات، اما برتر از این سعادت، نیل به سعادت اخروی است که هدف آن رساندن نفس به ابدیت در بهترین حالات و دورترین غایات است. اخوان الصفا در اخلاق، جزئی نگردند و اخلاق فردی و اصلاح فرد را بر اخلاق جمعی و اصلاح جامعه مقدم می دانند.^{۱۰۷}

در منش اخوان الصفا، بعنوان حاصل سخن نوشته اند که کلامشان آمیزه ای است از فرهنگ ها و ادیان گوناگون، فلسفه شان مجموعه ای است از عقاید فیثاغوری و افلاطونی جدید که بدان رنگ شیعه باطنی داده اند و برای آن گروه از فلاسفه اسلام که پس از ایشان آمدند راه آزاداندیشی در دین و سیاست را گشوده اند. چنان که در کتاب تاریخ ایران از اسلام تا سلاجقه آمده است: رسائل اخوان الصفا تاثیر زیادی بر متفکران اسلامی گذاشته بود و بیشتر متفکران مسلمان متأخر از غزالی و ابن سینا تا ملاصدرا آن ها را می خواندند. ذبیح الله صفا گوید: روش فلسفی فارابی را باید فی

۱۰۶ - فارابی، رغنون، ج ۱، صص ۲۲-۲۷ - اخوان الصفا، ج ۱، ص ۳۹۰

۱۰۷ - محمود صبحی احمد، خلاق و اندیشه اخوان الصفا، مترجم، مجتبی فواد معصوم، ص ۲۵۳

الحقیقه یک روش نو افلاطونی اسلامی نامید، و این همان روشی است که پیش از فارابی به وسیله کندی شروع شد و بعد از او، از یک طرف در آثار اخوان الصفا و از طرف دیگر در کتب ابوعلی سینا به مرحله کمال خود رسید.^{۱۰۸}

ابوعلی سینا

ابوعلی حسین بن حسن بن علی بن سینا، مشهور به ابوعلی سینا، یا شیخ الرئیس (۱۰۳۶/۴۲۸) پزشک، ریاضی‌دان، اخترشناس، فیزیک‌دان، شیمی‌دان، جغرافی‌دان، زمین‌شناس، منطوق، شاعر و موسیقی‌دان (شیعه) ایرانی^{۱۰۹} از مشهورترین فیلسوفان و دانشمندان ایران زمین و جهان به ویژه به دلیل آثارش در زمینه فلسفه و پزشکی اهمیت بسیار دارد. آثار اصلی او دو دانشنامه علمی و فلسفی جامع به نام کتاب شفا، دانشنامه علائی، و القانون فی الطب به عنوان یکی از معروف‌ترین آثار تاریخ پزشکی است.^{۱۱۰} ابن سینا بزرگ‌ترین فیلسوف مثنائی^{۱۱۱} در جهان بود که تألیفات او در زمینه فلسفه، از

۱۰۸ - حسینعلی ممتحن، نهضت قرمطیان و بحثی در باب انجمن اخوان الصفا و خلان الوفا در ارتباط با آن، ص ۱۹۳

۱۰۹ - نوری کوتناپی نظام الدین، جلوه علی علیه اسلام در ادبیات فارسی، ساری، نشر زهره.

۱۱۰ - ابن سینا، (Avicenna) دانشنامه بریتانیکا (به قلم سید حسین نصر)، ۲۰۰۸ - مطهری، مجموعه آثار، ۱۳۷۶ش، ج ۵، ص ۱۴۸

۱۱۱ - مثناء بمعنی پیرو حکمت مثناء یا بسیار راه رونده، مکتبی از فلسفه است که از آموزه‌های فلسفه یونان و بویژه از ارسطو الهام می‌گیرد.

مهم‌ترین منابع فلسفه اسلامی محسوب می‌شود. ابن رشد، فیلسوف مسلمان مشائی، ابن سینا را یکی از بزرگ‌ترین مفسران آثار ارسطو در همه دورانها می‌دانست.^{۱۱۲} ابن سینا با ترجمه و توضیح آثار ارسطو و ارتباط میان عقل و دین، تأثیر فراوانی بر اندیشمندان مغرب زمین گذاشت.^{۱۱۳} او در فراگیری علم متافیزیک ارسطو مشکل داشت و با کمک از مابعدالطبیعه فارابی توانست آن را بفهمد. در جوانی او امیر نوح سامانی (امیر حمید، ملقب به ابومحمد، سلطنت از ۳۳۱ تا ۳۴۳ هجری / ۹۴۳ تا ۹۵۴ میلادی) از پادشاهان سامانی را از یک بیماری سخت نجات داد. امیر نوح خراسان در ازای این کار اجازه داد که ابن سینا از کتابخانه باشکوه مخصوص شاهزادگان سامانی استفاده کند.

منطق سینوی، فراتر از ارسطو

پیش از پیدایش منطق و نظام سینوی در ایران، در یونان باستان دو نظام فلسفی بزرگ توسط افلاطون و ارسطو بوجود آمد، در دنیای اسلام نیز فارابی اولین فردی بود که یک نظام فلسفی را بوجود آورد، بنیادی که پاسخی باشد برای این پرسش: که آیا نظام عالم، نظام فاعلی است یا فعلی و ارادی؟

۱۱۲ - خراسانی، دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۷۴ ش. ج ۳، صص ۵۵۶-۵۶۴

۱۱۳ - بخشنده بالی، تأثیر فلسفی ابن رشد بر ابن میمون یهودی در اندلس قرون وسطا، مهر ۱۳۹۰، ص ۹۵-

ابن سینا علم منطق را از استادش ابو عبدالله ناتلی آموخت. در حوزه دانش منطق، ابن سینا با ابداع دو نظریه «قیاس اقترانی شرطی» و «موجهات زمانی» از منطق ارسطویی پا فراتر نهاد و در طرح نوینی از منطق موسوم به منطق سینیوی را در تمدن اسلامی بنا نهاد، بنایی که پس از او ادامه داشت و در زمان خواجه نصیرالدین طوسی (۱۲۷۴/۶۷۲) تکمیل گردید. در حوزه فلسفه وی کوشید تا فلسفه مشائی را با دین سازگار سازد. در این جهت علاوه بر اثبات وجود خداوند بمثابه واجب الوجود فلسفی، به حل عقلی مسائلی از قبیل صدور کثرت از وحدت، علم خداوند به جزئیات، پیوند حادث و قدیم، رابطه ذات و صفات خدا پرداخت. در حوزه نفس نیز بحث تجرد و خلود را طرح می‌کند.

این متن را به فرانسه ترجمه کنید:

وی معقول اولی و ثانی را تفکیک می‌کند و در موضوع شرور، تقریر نوینی ارائه می‌دهد.^{۱۱۴}

اختلافات نظام سینیوی با افلاطون و ارسطو، ریشه در وجودشناسی دارد که ابن سینا به آن رسیده بود و این بر اصالت فلسفی وی در برابر تفکر یونانی دلالت می‌کند. تفاوت بین نظام ارسطویی و نظام سینیوی تفاوت در روش شناخت است. روش ارسطو طبیعت‌شناسی و روش ابن سینا وجود‌شناسی است. به عبارت دیگر، روش ارسطو تدبیر در طبیعی و روش ابن سینا تدبیری وجودی و الهی است، بر اساس منابع موجود نظریات اساسی ابن سینا را چه در وجه اشتراک و چه در وجوه اختلاف او با فلاسف یونان را می‌توان در مبدأ وجود دید.

۱۱۴ - یارعلی کردفیروزجایی، نوآوری‌های فلسفه اسلامی در قلمرو مابعدالطبیعه به روایت ابن سینا، ناشر موسسه آموزشی و پژوهشی، قم.

مبدأ وجود و عقل اول ارسطو

ارسطو قائل به عقل اول است، ابن سینا هم قائل به علت نخستین است، منظور ابن سینا از علت نخستین، علت مطلقه و علت اولی است. وقتی چیزی علت اولی شد، یعنی مبدأ وجود است برای همه معالیل مادون خود. ابن سینا قائل است به این که خدا همه چیز را خلق کرد، در حالی که ارسطو معتقد است عقل اول خالق هستی و حتی خالق عقل دوم نیست، تنها کار عقل اول، حرکت دادن افلاک است و نه وجود و هستی دادن به آنها.

ارسطو قائل به فاعلیت ناآگاهانه عقل اول است. این در حالی است که ابن سینا قائل به فاعلیت آگاهانه و هدفمند واجب الوجود می باشد. متافیزیک ارسطو به محرک نامتحرک و متافیزیک افلاطون به نظریه مثل که مهمترین مثال آن مثال به خیر اعلی می انجامد، در حالی که متافیزیک ابن سینا به مسأله واجب الوجود که به مبدأ هستی و وجود منتهی می شود می انجامد. در راستای مطالعه ما در نفوذ فلسفه یونان در فلسفه فقه اسلامی، نکته جالب توجی که نظریات فوق را در خود خلاصه میکند عبارت از این است که در فلسفه سینوی نظام عالم هرمی شکل است، یعنی نظامی است متشکل از سلسله مراتب طولی که هر چه از پایین یا قاعده هرم به بالا یا رأس هرم نزدیکتر شویم، کثرت کمتر و وحدت بیشتر میشود. در صورتی که برعکس. در فلسفه افلاطونی ارسطویی با توجه به عدم روابط طولی (علیت ایجادی) بین مثل افلاطونی با یکدیگر و هم چنین عالم مثل عالم ماده و نیز بین عقول ارسطویی و اشیای جهان مادی، نمی توان ساختار عالم را از نظر افلاطون و ارسطو، به صورت هرمی ترسیم کرد.

تفاوت بین نظام ارسطویی و نظام سینوی تفاوت در روش شناخت است، روش ارسطو طبیعت شناسی و روش ابن سینا وجود شناسی است. ارسطو قائل به عقل اول است، ابن سینا قائل به علت نخستین. ابن سینا علت نخستین، را علت مطلقه و علت اولی می داند و علت اولی یعنی مبدأ وجود برای همه معالیل مادون خود نیز اولی است. ابن سینا از ارسطو با عناوینی چون: فیلسوف، حکیم، حکیم فاضل، حکیم بزرگ، امام حکیمان، آموزگار فیلسوفان، معلم اول، صاحب تعلیم اول، صاحب منطق، صاحب مشائیان و کسی که به وی اقتدا شده است یاد می کند.^{۱۱۵}

اثر پذیری ابن سینا از ارسطو

ابن سینا از تفسیری که فارابی بر کتاب «ما بعد الطبیعه» نگاشته به نام «اغراض ارسطو فی کتاب ما بعد الطبیعه» نوشته بسیار تاثیر پذیرفته است، تا جایی که فهم کتاب ما بعد الطبیعه ارسطو را برای او ممکن ساخته است، چنانچه خودش می گوید: ترجمه کتاب ما بعد الطبیعه ارسطو را چهل بار خواندم و چیزی از آن نفهمیدم تا زمانی که کتاب اغراض الطبیعه فارابی خواندم و اشکال خود را رفع نمودم.^{۱۱۶}

۱۱۵ - ابن سینا، رسائل، رساله احوال النفس، ص ۱۶۷

۱۱۶ - طبقات الاطباء (ابن ابی اصیبه ج ۲/۳ بیروت).

شباهتهایی که بین اهداف و روشهای تربیت اخلاقی در آرای ابن سینا و ارسطو دیده می‌شد عبارتند از:

- هر دو فیلسوف مهمترین و اصلی ترین هدف تعلیم و تربیت را رسیدن فرد و جامعه به سعادت و کمال می‌دانند.
- تأکید بر پرورش عقلانی هدف دیگر آنهاست که در آرای این دو متفکر، مشترک است. هر دو روی پرورش جسم برای رسیدن به پرورش عقلانی تأکید دارند.
- توجه ویژه هر دو به ازدواج و تشکیل خانواده و شرایط آن نیز از اهدافی است که شباهتهای زیادی با یکدیگر دارند.
- یکی از اهداف مهم تربیتی معلم اول و شیخ الرئیس کسب اعتدال و میانه روی است.
- کسب فضائل اخلاقی به عنوان یک هدف تربیتی نقطه مشترک دیگری است که در آرای این دو فیلسوف وجود دارد و هدف هر دو از تعلیم و تربیت پرورش تفکر بویژه تفکر انتقادی است.^{۱۱۷}

آثار ارسطو مانند دائرة المعارفی می‌باشد که هر اندیشمندی جُستارهای مورد نیاز خویش را در آن می‌یابد. دانشمندان و مکتبهای گوناگون حتی نحله‌هایی که با اساس حکمت مشاء سر ناسازگاری داشتند دست به شرح و تفسیر آثار او زدند و پیروان او همواره آراء و دیدگاههای ارسطو را در همه زمینه‌ها حجت می‌دانستند، چنانکه ابن سینا آنچنان از

۱۱۷ - محمد نجمی زنجانی، ابن سینا و تدبیر منزل، تهران، انتشارات مجمع نشریات ناشر، صص ۳۸-۱۹
 - بررسی تطبیقی تربیت اخلاقی از دیدگاه ارسطو و ابن سینا، نویسندگان: اسماعیل خارستانی، فاطمه سیفی، کاظم منافی، شریف آباد

این دائرةالمعارف اثر پذیرفت که وقتی در برابر ایرادهای ابوریحان بیرونی بر عقاید ارسطو قرار گرفت جوابی نیافت حاضر به رد آن عقاید نشد.^{۱۱۸}

ابن سینا در حکمت طبیعی سخت از اندیشه ارسطو اثر پذیرفته است و یک مشایی به تمام معناست فلسفه طبیعی ابن سینا در کتاب سماع طبیعی شفا و دانشنامه علایی و طبیعیات اشارات و تنبیهات و طبیعیات نجات و پاره ای دیگر از آثار وی به روشنی بیان شده است. خلاصه کلام، اگر بخواهیم نمونه های عینی اثر پذیری ابن سینا را از حکمت طبیعی ارسطو ارائه دهیم جستارهای فن سماع طبیعی وی نمونه بارز و آئینه تمام نمای این اثرپذیری است. وی در فن سماع به شیوه ارسطو به بحث درباره مقوله هایی چون طبیعت، حرکت، ماده، صورت، زمان، مکان، خلأ، ملأ متاهی و نامتاهی، تغییر و ثبات، اتفاق و صدفه، تخلخل و تکاثف، جوهر فرد و... می پردازد. اثرپذیری ابن سینا از ارسطو در جای جای آثار وی دیده می شود.^{۱۱۹}

غزالی

ابی حامد محمد بن محمد الغزالی الشافعی (Al-Ghazali) (۱۱۱۱/۵۰۵) ملقب به زین الدین الطوسی و امام غزالی. محمد غزالی متکلم و فقیه اهل سنت ایرانی بود. او یکی از

۱۱۸ - محمدحسین لطیفی، اثرگذاری ارسطو بر حکمت نظری ابن سینا، حوزه فلسفه تطبیقی - حسن

ملکشاهی، حرکت و استیفای اقسام آن

۱۱۹ - همان اثرگذاری ارسطو

بزرگترین قائلان اهل تصوف در سده پنجم هجری است و در غرب بیش از همه مورد مطالعه قرار گرفته است.

غزالی تصویری از قرآن را به عنوان حدیثی (که اشاره ای است به حدیث: «اول چیزی که خدا آفرید عقل بود») از پیامبر به حساب آورده و آن را در کتاب های خود، به عنوان حدیث نبوی در کنار احادیث دیگر در مقام تمجید عقل قرار داده است.^{۱۲۰} این حدیث که مطابق با نظریات و گرایش های مخالفین او نبود، مخالفین او، آن را به عنوان حربه ای علیه او استفاده کردند. در جوامع اهل سنت، به این حدیث به عنوان نقطه منفی علیه جوامع آزاداندیش می نگریستند، زیرا آن را حدیثی می دانستند که برای تایید گرایش خاصی جعل شده است.^{۱۲۱} این که غزالی از این حدیث بهره برده، از نظر اهل سنت اهمیت زیادی نداشت، زیرا غزالی، حتی طبق نظر کسانی که او را فقیهی بزرگ می دانند به عنوان نقاد چیره دست حدیث، مطرح نبوده است، زیرا او احادیث نامطمئن را از هر منبعی با تسامح فراوان می پذیرفت.^{۱۲۲}

۱۲۰ - محمد غزالی، احیاء العلوم، چاپ اول، ج ۱، ص ۸۲

۱۲۱ - ابن تیمیه در تفسیر سوره اخلاص، قاهره، از ص ۵۸ بعد دیدگاه نوافلاطونی را در مورد جواهر معنوی ازلی بیان می کند و می گوید: ملحدانی از قبیل پیروان بنی عبید، مانند صاحبان رساله های اخوان الصفا که در ردیف نوافلاطونیان به حساب می آیند، و غیر اینها از ملاحده متصوفه، مانند ابن عربی و ابن سبعین و غیر آنها برای اثبات دیدگاه نوافلاطونی خود به حدیث جعلی «اول چیزی که خدا آفرید عقل بود» استناد می کنند.

۱۲۲ - غزالی، اتحاف السادات، مقدمه مرتضی زبیدی، محمد بن محمد، مؤسسه التاريخ العربی، بیروت، لبنان، ج ۱۰، ص ۳۱

در تخصیص حقوق به حقوق مسلمانان، ابی حامد محمد غزالی، بعنوان یکی از بزرگترین متکلمین دنیای اسلام، در بخش دوم کتاب کیمیای سعادت، بحث مفصلی را در باب حقوق مسلمانان نسبت به یکدیگر ارائه می‌دهد. به منظور آشنایی با مجموعه و مفاهیم حقوقی در جهان مسلمانان، بی‌مناسبت نیست به فهرست این حقوق در کتاب کیمیای غزالی مراجعه کنیم. او بیست و سه نوع حق در حقوق مسلمانی و خویشاوندی نسبت به یکدیگر شناسایی کرده است.

این متن را به فرانسه ترجمه کنید:

سهل است که فضای مفاهیم حقوقی غزالی را، بیگانه با فضای مفاهیم حقوقی دنیای مدرن بشناسیم. می‌دانیم که عناصر حقوقی در فضای دنیای مدرن آسان بدست نیامده است. فقدان نظریه‌ای پیرامون «فردیت» یا نظریه پیرامون «حقوق اساسی» انسان، صرفنظر از تعیین هستی او در امرهای اجتماعی، مانع جدی بود که امثال غزالی، نمی‌توانستند دیدگاه‌های خود را فراتر از ساحت و عرصه حقوقی ممکن پیش ببرند.

با این وجود، در همان فضای حقوقی غزالی، گفته‌هایی از قول پیامبر نقل می‌شود که می‌توانست بنیاد عقلانی حقوقی را وضع کند که از جنس نظام‌های حقوقی شناخته شده دنیای مدرن است. به عنوان مثال، این گفته او: «آنچه بر خود روانمی داری بر دیگری روا مدار، با اصل اخلاقی کانت، که بنیاد اصول اخلاقی دوران مدرن شمرده می‌شود، مطابقت کامل دارد.

جوهر نورانی

بین نظریه‌های غزالی، نظریه‌ای که بیش‌ترین پیوند را با دیدگاه‌های او دارد، می‌گوید: جوهر و ذات نورانی پیامبر، نسل به نسل به ارث گذاشته می‌شود. البته معنای «جوهر نورانی» غزالی غیر از آن معنایی است که شعرای هم عصر پیامبر در هنگام ستودن وی در نظر داشتند. این نظریه قائل به این است که: «پیامبر نوری است که بر تمام مخلوقات پرتو افشانی کرده، و پیامبر، نوری است که از او نور دریافت می‌شود.»^{۱۲۳}

محور نظریه جوهر نورانی غزالی، اعتقادی است که از ابتدا با تقدیس و تکریم پیامبری محمد به وجود آمده است، او در این نظریه می‌گوید: در پیامبر جوهر نورانی وجود دارد که حقیقتاً وابسته به پیامبر است.

این جوهر نورانی برای اولین بار در پیشانی آدم قرار داده شد و با گذشت زمان و به طور پیوسته از آدم به پیامبران حامل شریعت الهی منتقل شد و بعد از گذار از اجداد پیامبر به شخص پیامبر محمد رسید و نهایتاً در او متجلی شد.^{۱۲۴}

شیعه این اعتقاد را در حد زیادی بسط داده و با غلو و افراط شدید همراه کرده است. غزالی احادیث دیگری نیز در مورد سایر پیامبران و علی و فاطمه و ... آورده که نظر فوق را تایید می‌کند.

۱۲۳ - حسان بن ثابت ابن‌هشام این شعر را در سیره، ص ۱۰۲۵ آورده است - کعب بن زهیر، بیت شماره ۵۱ که با «بانت سعادت» شروع می‌شود.

۱۲۴ - در کتاب‌هایی که بیانگر قصه‌های پیامبران است، آمده که نور محمد در ابتدا از پیشانی آدم به شیب، سپس انوش، سپس قینان... و از طریق اسماعیل به اجداد پیامبر منتقل شد، نک. گفته ابن‌یاس در بدائع الزهور و وقائع الدهور، ص ۴۴.

در مشکاه الانوار آمده است که: «دانستی که انوار را دارای مراتبی است، پس بدان که این ترتیب بی‌نهایت نیست، بلکه به منبع اول و به خودی خود و برای خود نور منتهی می‌شود و آن نور از غیر او نیست و همه نورها به ترتیب از پرتو او محسوب می‌شوند.» نکته فوق به تنهایی اثبات می‌کند غزالی (متأثر از نظریه صدور نوافلاطونیان) چگونه مراتب نور را به عنوان نظریه غایی خود برگزیده و ارائه داده است، امری که به محوری‌ترین بخش دستگاه عظیم حکمی شیخ اشراق تبدیل شد.^{۱۲۵}

سهروردی در کتاب "مصنفات شیخ اشراق" در پایان فصل "قاعده امکان سنت اشراق" به این نکته می‌پردازد که: "عالم عقل نور است" سهروردی به ویژه به نقل قولی از افلاطون متصل می‌شود که: «نور محض عبارت از عالم عقل می‌باشد».

این استدلال بر این معنا است که عالم‌های نورانی ورای انسان وجود دارد. در این فرایند، بزرگترین شاهد شیخ اشراق برای اثبات نظریه خود، همان رویاهای فلوطین است که شیخ اشراق را به استفاده از آیه مشهور سوره نور یعنی همان الله نور السموات و الارض و حدیث مورد استفاده او برده است.^{۱۲۶} در رابطه با فلسفه فقه سنتی که مورد توجه این مطالعه است، جامعه فقیهان از آغاز پیدایش، بیشترین توجه خود را معطوف فرد و تکالیف فردی نموده و در این زمینه به پیشرفت‌هایی نائل آمده‌اند. با این وجود در جامعه فقهی چیزی بنام حقوق فردی به شکلی که انسان شناسی مدرن تحت حقوق اساسی، از آن یاد می‌کند، وجود ندارد. فقها و متکلمین مسلمان، می‌توانستند با عناوینی چون مفهوم «حق الناس»، یا به مصداق آیاتی چون: «بر هیچکس هیچ مسئولیتی نیست

۱۲۵ - ابی‌حامد حمد غزالی، مشکوه الانوار، مولا، صص ۱۵-۱۶

۱۲۶ - مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، ص ۱۶۵

جز به اندازه توانایی آنها» و آیات دیگر، به استنتاج اجتهاد در حقوق فردی پردازند، اما با حقوق اساسی شناخته شده امروز ربطی پیدا نمی‌کند.

دیدگاه‌های «تکفیرانه» و «نقدیسانه»، که از همان آغاز توسط فقها و حقوقدانان مسلمان تبیین شد به منزله چیزی بود که دستمایه «مصلحت قدرت» های رسمی قرار گرفت و مانع جدی برای به رسمیت شناختن حقوق اساسی مردم گردید. همانگونه که در مغرب زمین به لحاظ ماهیت «تثلیث گونه» قدرت، تخاصم و تضادهایی که میان آنها بشدت رواج داشت، توانستند خود را از نظام قبایلی آزاد کرده و به کشف فردیت برسند.

انسان‌شناسی عاریه از ارسطو

غزالی از جمله حکمای اسلامی است که مباحث انسان‌شناسی را کمتر از آثار سقراط یا افلاطون و بیشتر از ارسطو و آثار نوافلاطونیان و رواقیون به عاریه گرفته است. فلاسفه اسلامی بحث‌های یونانیان را بسط دادند و به مضامین آن غنای بیشتری بخشیدند، آنان از همان آغاز مقولات و مفاهیم انسانی را به چالش کشیدند، اما هیچیک از مباحث مطرح شده نزد آنها، ارتباطی به مباحث انسان‌شناسی نداشت. شاید یکی از دلایل منطقی آن این بود که فلاسفه اسلامی در آن ایام همچون فلاسفه معاصر خود در اروپا نمی‌توانستند موضوع انسان را حتی در حد نظریات ماکیاوول و بیکنی، مطرح کنند، چنانچه مسئله عدم کشف جوهر «فردیت» در انسان نمونه در زمان آنها بود. از این رو ما در آن ایام چیزی

بنام حقوق فردی، نه در سطح زندگی اجتماعی و نه در سطح افکار و عقاید دانش‌ورزان مسلمان، نمی‌یابیم.^{۱۲۷}

آراء غزالی در فلسفه به دلیل مایه‌های غنی که از شک‌گرایی گرفته می‌شود، یا آراء فارابی در فلسفه سیاسی، به دلیل واقع‌گرایی و اهتمام او به تحلیل روابط سلطه، و یا آراء ابن‌خلدون به دلیل دیدگاه عمیق و گسترده او پیرامون مسائل جامعه‌شناسی تجربی، توانست نطفه‌های اولیه آراء انسان‌شناسی را پایه‌گذاری کنند، اما دریغ که غزالی با وجود آنکه بنیان‌گزار فلسفه شکاکیت در فلسفه بود، در زمرهٔ نحلهٔ فکری قرار گرفت که توجه چندانی به مباحث عقلی، در جایی که عقل با اخلاق پیوند پیدا می‌کند، از خود نشان نداد. فارابی نیز چون علم اخلاق را تابعی از سیاست می‌دانست و در تحلیل نیروهای محرکه انسان به مباحث «علم نفس» ارسطوئیان بازگشت نمود و یا ابن‌خلدون به دلیل اهتمام به مسئله عصیبت فرهنگی، چنان خود را در محدوده فرهنگ سنتی به دام انداخت که چنانچه دو فیلسوف دیگر، هیچ‌یک نتوانستند در ارائه یک مدل ساده‌ای از انسان‌شناسی، حتی در حدی که ماکیاول طرح کرده بود، توفیقی حاصل کنند.

غزالی علیرغم تأثیرپذیری اش از ارسطو، در مورد ماهیت: فضیلت و سعادت و ارتباط میان این دو، از ارسطو فاصله گرفته است.

۱۲۷- غزالی، کیمیای سعادت، انتشارات کتابخانه مرکزی، ص ۳۴۰

تبیین غزالی در این خصوص برخلاف ارسطو مبتنی بر عقل نبود، بلکه بر اساس وحی و شریعت بود، از این رو فضایل اخلاقی نزد غزالی منحصر به فضایل فلسفی نبوده و سعادت صرفاً بهره مندی از یک زندگی خوش در این عالم تلقی نمی‌شد.^{۱۲۸}

حد وسط ارسطویی

غزالی در حالی که فضایل اصلی چهارگانه افلاطون یعنی حکمت و شجاعت و عفت و عدل را «فضایل سقراطی» نام داده، می‌بینیم که با ارسطو هم آواز شده و معتقد است، فضیلت، حد وسط میان دو حد متقابل است. نکته حائز اهمیت آن است که غزالی با آنکه تحت تأثیر آرای ارسطو و مشائیون در باب عدالت بود مع الوصف در بحث قوه چهارم از قوای نفسانی یعنی عدالت اشعار میدارد که در قوه عدل دو طرف زیادت و نقصان راه ندارد، زیرا این قوه از دو حال بیرون نیست یا در وظیفه خویش قرین توفیق است، یعنی ترتیب لازم بین قوا را ایجاد کرده و مزین است به فضیلت عدل و یا در کار خویش مغلوب شده و به رذیلت «جور» و بی‌عدالتی گرفتار گردیده است و پیداست که بین ترتیب و عدم ترتیب حد وسطی در کار نیست. و این دیدگاه در باب عدل، از جمله تغییراتی است که غزالی در آنچه از فیلسوفان یونان گرفته ایجاد کرده است.^{۱۲۹}

۱۲۸- مجید ملایوسفی، رابطه فضیلت و سعادت از نگاه ارسطو و غزالی، پژوهش‌های فلسفی - کلامی،

سال پانزدهم، ۱۳۹۲ شماره ۱

۱۲۹- پایاننامه فاضل بوستان، فضیلت عدالت از نظر ارسطو و غزالی، دانشکده الهیات دانشگاه پیام نور،

تهران، ۱۳۸۸

در جهت معرفی فضائل، تعریفی که غزالی از حد وسط از خود ارائه می‌دهد همانند نمونه: تعریف حکمت به حد وسط بین جربزه و بلاهت است»^{۱۳۰} افلاطون است، که ماهیتاً زاده تجزیه و تحلیل ارسطو در کتاب اخلاقی نیکوماخوس اوست. غزالی از این منظر هر فضیلتی را حد وسط بین دو رذیلت می‌داند که عبارتند از «افراط در کار بست یک قوه و تفریط در استفاده از آن»^{۱۳۱} حاصل این که غزالی فضایل را درست مانند ارسطو حد وسط تحلیل، طبقه بندی و تعریف می‌کند^{۱۳۲} که نشان از آن دارد که کاملاً تحت تأثیر او بوده است. ابن مسکویه و خواجه نصیر نیز در اخلاق ناصری، نظام علم اخلاق را براساس حد وسط ارسطویی بنیان‌گذاری کرده‌اند. بنابراین شباهت‌های زیادی در مشرب اینان با دستگاه اخلاقی ارسطو دیده می‌شود.

از جمله کسانی که تناقضات دیدگاه‌های غزالی را جستجو کرده، بن سالم حمیش (Bensalem Himmich) جامعه‌شناس و مورخ عرب می‌باشد که برخی از تناقضات روشی غزالی را اینگونه برمی‌شمرد:

- الغزالی ضمن کنار نهادن قیاس و انکار فلسفه یونانی، منطق ارسطویی را به مثابه تنها روش استنباط درست احکام فقهی قبول می‌کند.

- الغزالی فقهایی را که با دستگاه خلافت همکاری می‌کردند محکوم می‌کند، اما خود مناصب مهم رسمی و زیستن در حاشیه امن دولت را قبول می‌کند و حاضر می‌شود از مواهب خلافت استفاده کند.

۱۳۰- افلاطون، جمهور، ص ۲۵۱

۱۳۱- غزالی، احیاء علوم الدین، بیروت، دار الکتب العربی، چاپ اول، بی تا، ج ۳، ص ۶۹

۱۳۲- غزالی، میزان العمل، ص ۲۶۴

- الغزالی تفکر باطنیون و روش تأویل آنها را محکوم می‌کند ولی خود در عین حال از روش تأویل بهره‌گیری می‌کند.

- الغزالی با اندیشه امام منصوب اسماعیلی و امام منتخب خوارج مخالفت می‌کند، اما خود از امامت بالغلب دیناستی عباسیان دفاع می‌کند.^{۱۳۳}

سهروردی

شهاب الدین یحیی بن حبش بن امیر ابوالفتح ملقب به سهروردی (۱۱۹۱/۵۸۷) فیلسوف شیعه ایرانی اهل شهر سهرورد شهرستان خدابنده استان زنجان بود.

سهروردی از بزرگترین فلاسفه تاریخ ایران است که حکمت خسروانی ایران باستان را احیا کرد. او شاعر و در فقه و در اصول فقه ید طولایی داشت. او در فلسفه اسلامی به شیخ اشراق مشهور و مهمترین اثر فلسفی او، حکمه الاشراق است.^{۱۳۴}

هانری کربن در تقسیم‌بندی و شناخت ادوار فلسفه اسلامی، از تقسیمات و گونه‌شناسی متداول در کتاب‌های تاریخ فلسفه تبعیت نمی‌کند زیرا وی معتقد است که تاریخ فلسفه اسلامی را باید تاریخ فلسفه نبوی یا حکمت معنوی دانست که دارای عمق و ویژگی‌هایی است که تاریخ فلسفه اسلامی را از تاریخ فلسفه یونان متمایز می‌سازد. کربن از جمله کسانی است که بر حسب این تقسیم‌بندی معتقد است که دوره دوم تاریخ فلسفه از اهمیت زیادی برخوردار می‌باشد، و از این رو، بسیار مهم است که او در بیان عرفان

۱۳۳ - سید حسن اسلامی، حدیث فضایل و اخلاق فلسفی، علوم حدیث، شماره ۴۱، پاییز ۱۳۸۵، ص ۳۲
(rasekhoon.net/article/show/)

۱۳۴ - ضیایی، شهاب الدین سهروردی بنیان‌گذار مکتب اشراق، ص ۲۷۱ تا ۲۷۵

و فلسفه اسلامی به اندیشمندان و متفکرانی می‌پردازد که در ایجاد حکمت معنوی، پدیدارشناسی اسلام مؤثر بوده‌اند.^{۱۳۵}

در تأثیر آرای شهاب الدین سهروردی در پدیدارشناسی اسلام، هانری کربن برای سهروردی بسیار جستجوگر بود. شاید بتوان گفت که توجه کربن به شیعه باطنی و عرفان بر اثر دل‌دادگی وی به سهروردی بود. از جمله کارهای علمی کربن در ایران، تصحیح مجموع آثار سهروردی است که جزء مجموعه گنجینه‌های نوشته‌های ایرانی می‌باشد. او نخستین کسی بود که با همکاری تعدادی از اندیشمندان ایرانی به جمع‌آوری مجموعه آثار سهروردی همت ورزید.

حکمه الاشراق متأثر از افلوطین

سهروردی توجه خاصی به فلسفه خسروانی (ایران باستان)، فلسفه افلاطونی، نو افلاطونی و عرفان اسلامی داشته است و در راه پیوند میان این مؤلفه‌ها، به طرحی جدید از فلسفه و تبیین عالم، دست زد که آن را می‌توان در کتاب حکمه الاشراق او دید. کلیه عناصری که مورد توجه سهروردی است، به نوعی معطوف به عرفان و تفسیر باطنی از عالم است. سهروردی خود تحت تأثیر افلوطین بود و همان‌طور که افلوطین در صدد جمع نمودن میان افکار و اندیشه‌های فیلسوفان پیش از خود بود، سهروردی نیز به هم‌آهنگ‌سازی میان حکیمان یونان، ایران، پیامبران و عرفا پرداخت. این امر مورد توجه اندیشمندی چون

۱۳۵ - همان إحياء علوم الدین، ج ۸، ص ۹۸ - ۹۹

کربن قرار گرفت که به دنبال تأویلی باطنی از عالم بود و شاید در فرهنگ اسلامی سهروردی نخستین کسی باشد که فکرش الهام بخش کربن در طرح مسئله حکمت معنوی به جای فلسفه یونان شد.^{۱۳۶}

سهروردی که عناصر ذهنی اش وامدار افلاطون، افلوطین، فلسفه خسروانی و تصوف اسلامی بود، اعتقاد داشت همه بزرگان اندیشه، فیلسوفان و انبیا به بیان یک حقیقت که همان حکمه الاشراق است، پرداخته اند. او بر این باور بود که شناسایی حقیقی، همان حکمه الاشراق است که از ابتدای تاریخ جوامع، هرمس که گفته شده همان ادریس پیامبر است. همان حکمتی که زرتشت و دیگر پیامبران تا فیثاغورث، افلاطون، افلوطین و بزرگان صوفیه چون حلاج، بایزید بسطامی، سهل تستری، ابوالحسن خرقانی و ذوالنون مصری به آن پرداخته اند و همه آنان از یک حقیقت که با کشف و شهود و اشراق حقیقت حاصل می گردد، سخن گفته اند.^{۱۳۷} سهروردی در مسیر بیان حکیمان حقیقی حتی از دانایان و حکیمان ایرانی چون شاهان پیشدادی مانند فریدون و شاهان کیانی چون کیخسرو و از افرادی چون بزرگمهر نام می برد و آنان را در کنار حکیمان یونانی چون امپدکلس و فیثاغورث و عرفایی چون ابوالحسن خرقانی و ذوالنون مصری می نهد^{۱۳۸} او

۱۳۶ - هانری کربن، تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۲۹۵

۱۳۷ - عبدالحسین نقیب زاده، درآمدی بر فلسفه، چاپ دوم، تهران، ۱۳۷۲، ص ۱۶۶ - ۱۶۵

۱۳۸ - شهاب الدین سهروردی، حکمه الاشراق، مجموعه دوم مصنفات سهروردی، چاپ تهران، ص ۱۵۷: (... و الاضواء المینویة ینایع الخره خره و الرأی التي أخبر عنها زرادشت و وقع خلسه الملك الصديق كیخسرو المبارك اليها فشاهدها و حکماء الفرس کلهم متفقون علی هذا حتی إن الماء كان عندهم له صاحب صنم من الملكوت و سموه خرداد و ما للأشجار سموه مرداد و ما للنار سموه اردیبهشت).

معتقد است که مشابهت میان اندیشه های افلاطون و اعتقادات ایرانیان باستان نمی تواند برآمده از یک اتفاق باشد، بلکه این افکار مشترک را محصول حکمت باطنی و کشف حقایق عالم اعلا می داند.^{۱۳۹} به همین جهت سهروردی خود را جانشین و وارث همان حقیقت اشراقی یا حکمتی می شمارد که بر حکیمان مذکور آشکار شده بود و دارای وحدت متعالی در تمامی جوامع و در میان تمام حکیمان است و حتی افرادی چون ابن سینا و فارابی را مصداق فیلسوف واقعی نمی داند، بلکه فیلسوف واقعی را عرفا و آن دسته از فیلسوفانی می داند که بهره ای از حکمت و اشراق داشته باشند. وی در کتاب تاریخ فلسفه اسلامی خود به بیان رؤیایی می پردازد که در آن ارسطو در خواب به سهروردی می گوید: بایزید بسطامی و سهل تستری فیلسوفان به حق بودند. بدین سان حکمه الاشراق میان فلسفه و تصوف، پیوندی ایجاد کرد و آن دو از آن پس از یک دیگر جدایی ناپذیر شدند، و از مؤلف اثولوجیا (که به اشتباه ارسطو تصور می شد) می پرسد که آیا مصداق واقعی فیلسوف، مشائینی^{۱۴۰} چون ابن سینا و فارابی هستند یا نه؟ ارسطو در جواب او می گوید که این چنین نیست و حکمای واقعی بایزید بسطامی و

۱۳۹ - غلامحسین ابراهیمی دینانی، شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، چاپ دوم، انتشارات حکمت، تهران، ۱۳۶۶، ص ۴۳۹ - ۴۳۸

۱۴۰ - فلسفه مشاء، پیش از اسلام توسط ارسطو پایه گذاری شد و بعدها از طریق نهضت ترجمه وارد فرهنگ و محیط مسلمانان شد و توسط فیلسوفانی همچون ابونصر فارابی و ابن سینا، نخستین فیلسوفان مسلمان مشائی، تکمیل و گسترده شد. ابن سینا را نماینده و رئیس فیلسوفان مسلمان مشائی و خواجه نصیرالدین طوسی را احیاگر فلسفه مشاء خوانده‌اند.

سهل تستری هستند و در واقع حکمایی را که اهل اشراق و شهود هستند، تأیید می‌کند.^{۱۴۱} به همین سبب از نظر سهروردی، فلسفه ارسطو آغازگر فلسفه یونانی نبوده، بلکه پایان آن بوده،^{۱۴۲}

این متن را به فرانسه ترجمه کنید:

و او مانند افرادی چون مارتین هایدگر، به فیلسوفان پیش از ارسطو چون افلاطون و حکیمان پیش از سقراط چون فیثاغورث و هراکلیتوس توجه بیشتری دارد و آنان را به حقیقت و حکمت نزدیک تر می‌داند.^{۱۴۳} و در واقع می‌کوشد تا میان حکمت زردشت و افلاطون وحدتی ایجاد کند.^{۱۴۴}

با وجود این که سهروردی در مقدمه حکمه‌الاشراق یادآوری کرده و معتقد است که باید اول به دنبال حکمت بحثی و سپس به دنبال حکمت ذوقی بود، اما آن چه جلب

۱۴۱ - سید حسین نصر، سه حکیم مسلمان، احمد آرام، چاپ پنجم، شرکت سهامی کتاب های جیبی، تهران، ۱۳۷۱، ص ۷۲ (به نقل از بخش ۵۵ الهیات کتاب تلویحات از آثار سهروردی)

۱۴۲ - همان سه حکیم مسلمان، ص ۷۱ (به نقل از مقاله ششم شهاب الدین سهروردی از طبیعات کتاب مطارحات).

۱۴۳ - سهروردی در بیان کمالات و تجربه های عرفانی و عظمت شخصیت افلاطون به نقل داستانی از تخلیه روح و عروج وی به عالم نور می پردازد و می گوید: و قد حکى الالهى افلاطون عن نفسه فقال ما معنا: انى ربما خلوت بنفسى و خلعت بدنى جانباً و صرت كأنى مجرد بلا بدن، عرى عن الملابس الطبیعة، برى عن الهیولى فأكون داخلأ فى ذاتى خارجأ عن سایر الاشیاء فأرى فى نفسى من الحسن و البهاء و السناء و الضیاء و المحاسن العجیبة الانیفة ما ابقى متعجبأ فأعلم أنى جزء من اجزاء العالم الاعلى الشریف،، مجموعه اول آثار سهروردی، تلویحات چاپ استانبول، ص ۱۱۲).

۱۴۴ - همان سه حکیم مسلمان، ص ۷۳

توجه می‌کند این است که وی با انتقاداتی که به پیروی غزالی بر فلسفه و منطق ارسطویی وارد می‌سازد، می‌خواهد روش خاصی را در فلسفه اسلامی معرفی کند، روشی را که از هانری کربن الهام می‌گیرد و از آن را به حکمت معنوی تعبیر می‌کند.

سهروردی خواست تا از حکمت دینی و سنت اشراقی، رویه خاص فلسفی خود را بنا نهد. در این مسیر به نوعی وحدت باطنی و درونی میان تمامی اندیشمندان، مکاتب و حکیمانی که حقیقت را از مسیر کشف و مشاهده می‌طلبند، قائل است. او در میان تمامی اندیشمندانی که در حوزه نظری و عملی اشتغال دارند، آنانی را که هم در فلسفه استدلالی و هم در عرفان به کمال رسیده‌اند، برترین و کامل‌ترین طیف می‌داند که به معرفت واقعی رسیده‌اند، و آنان را به حکیم متأله (خدا شناس) تعبیر می‌کند، فیثاغورث و افلاطون از یونان و خود را در جهان اسلامی از جمله این حکیمان می‌داند.

فلسفه مشاء، فلسفه اشراق و حکمت متعالیه، سه مکتب فلسفی مهم در جهان اسلامند. فلسفه مشاء نخستین مکتب فلسفه اسلامی است که متأثر از روش کاملاً استدلالی ارسطو است. برخلاف این مکتب فلسفی، فلسفه اشراق افزون بر روش عقلی و استدلالی، بر شهود درونی و سیر و سلوک، تأکید می‌کند.^{۱۴۵} مبتکر فلسفه اشراق، شهاب الدین سهروردی است.^{۱۴۶}

۱۴۵ - هانری کربن، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه سیدجواد طباطبائی، تهران، کویر، ۱۳۵۸ش، ص ۲۷۷

- مطهری، مجموعه آثار، ۱۳۷۶ش، ج ۵، ص ۱۴۸

۱۴۶ - همان تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۲۷۲

هانری کرین معتقد است که نظرات سهروردی در اندیشه‌های خواجه نصیر طوسی، ابن عربی و شارحان شیعی و ایرانی بی تأثیر نبوده است.^{۱۴۷} هم چنین بر میرداماد که متخلص به اشراق است و بر صدرالمتالهین شیرازی که بر کتاب حکمة‌الاشراق تعلیقه نوشت تأثیر گذاشته و همچنین بر عده‌ای از زرتشتیان شیراز همراه موبد بزرگشان آذرکیوان که اوپانیس‌ها و بهگودگیتا را از زبان سانسکریت به فارسی ترجمه کرده‌اند، تأثیرگذار بوده است. هانری کرین معتقد است که جمع میان اشراق، ابن عربی و تشیع، امری بود که نزد محمد بن ابی‌جمهور احسائی (فقیه شیعه) به ثمر رسید و در فاصله سده‌های نهم و دهم هجری (شانزدهم میلادی) جهش فوق‌العاده‌ای به وجود آورد،^{۱۴۸} به طوری که بر ابن ابی‌جمهور احسائی بعدها در فرقه شیخیه و بزرگان این طایفه اثرگذار بوده است.

افلاطونیان پارس

هانری کرین در کتاب «از هایدگر تا سهروردی» به سهروردی و موضوع افلاطونیان پارس^{۱۴۹} می‌پردازد، در جایی که صحبت از افلاطونیان پارس می‌کند، ممکن است این سؤال پیش بیاید که: چه نسبتی بین ایران و افلاطون وجود دارد؟ باید توجه کنیم که افلاطونیان در اینجا به معنای تاریخی آن نیست، در اصطلاح هانری کرین، افلاطونیان

۱۴۷ - همان تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۳۰۷

۱۴۸ - همان تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۳۰۸

۱۴۹ - نک. انشاءالله رحمتی، احیاگر نگاه افلاطونی در ایران پس از اسلام.

کسانی نیستند که پیرو افلاطون تاریخی باشند، بلکه منظور افلاطونیان کسانی هستند که نماینده تفکر آنها در غرب بوده اند.

هانری کرین بر این نظر بود که ایرانیان نخستین کسانی بودند که این نبوغ را داشتند که جهان را منحصر در کره خاکی ندانسته، بلکه بر عالم مینویی (یا بهشتی) نیز معتقد بودند، یعنی به جهان غیب باور داشتند. به همین دلیل اهل تاویل بودند و پدیده ها را تاویل میکردند و از ظاهر به باطن پی می بردند. بنابراین نگاه افلاطونی که مورد نظر هانری کرین است در نگاه اول یک نگاه ایرانی است.

اما در غرب نیز افلاطونیان همانند شرق وجود داشتند و آخرین گروه از آنها افلاطونیان کمبریج بودند که در سده هفدهم میلادی زندگی می کردند، آنها معاصر با هابزیان و دکارتیان بودند و علیرغم تفاوتی که با یکدیگر داشتند، اما آنها در مخالفت با نگاه افلاطونی اشتراک داشتند و هر دو معتقد بر این بودند که در جهان ما، ماورایی وجود ندارد و هرچه هست منحصر به همین عالم است. خلاصه اینکه چیزی را به نام تاویل و هرمنوتیک به معنایی که نزد افلاطونیان وجود داشت را به رسمیت نمی شناختند. آنها حتی اگر هم به خدا معتقد بودند، پروردگار آنها در حد یک صانع بود و عواملی که مربوط به جهان غیب هستند به خصوص موجوداتی مانند فرشتگان، در صحنه تفکر غرب غایب هستند.

نگاه افلاطونی سهروردی نگاه یونانی نیست بلکه پیش از همه یک نگاه ایرانی است. اهمیت سهروردی برای هانری کرین این است که او توانسته نگاه افلاطونی را در ایران

پس از اسلام احیا کند و پس از سهروردی نیز حکمت افلاطونی در ایران باقی مانده است.

بنابراین هانری کربن وقتی در کتاب اسلام ایرانی تعبیر سهروردی و افلاطونیان پارس را به کار می‌برد، افلاطونیان پارس را در مقابل افلاطونیان غرب قرار می‌دهد و تفاوت آنها را در این نکته می‌داند که افلاطونیان مغرب زمین، حیاتشان در تاریخ فلسفه در جهان ما خاتمه یافته یا بسیار کمرنگ شده است در صورتی که نگاه افلاطونی در تفکر ایرانی در حاشیه نیست و کربن این را بیش از همه مرهون سهروردی می‌داند.

وقتی کربن به صحنه تفکر در ایران نگاه می‌کند، می‌بیند برخلاف چیزی که در غرب رخ داده است در ایران تفکر افلاطونی و نگاه افلاطونی به معنایی که در بالا بیان شد متن تفکر بوده و تا امروز وجود دارد. اینجا است که کار سهروردی به عنوان گرانگه این حیات تفکر افلاطونی در ایران برایش اهمیت دارد و وقتی از اسلام ایرانی یاد می‌کند نماینده این اسلام ایرانی را سهروردی میدانند. تفاوتی که به لحاظ روشی بین تفکر سهروردی و فلسفه امروز یا به تعبیری بین فلسفه شرقی و فلسفه غربی تشخیص می‌دهد، تفکر میان هرموتیک و دیالکتیک است. یعنی در سهروردی در کنار تفکر دیالکتیکی محض که ویژگی فلسفه امروز است یک نوع تفکر هرموتیکی هم داریم که به معنای تاویلی است که از ابتدای تاریخ تفکر ایرانی تا امروز وجود داشته است. یعنی آنچه با آن روبه رو می‌شویم، اعم از متن کتاب آسمانی یا کتاب تکوین برای این تفکر به گونه‌ای هستند که نمی‌توان آن را در ظاهرشان محدود کرد بلکه باطنی نیز دارند. و این آن چیزی است که در نگاه افلاطونیان پارس و در تفکر افلاطونی سهروردی بارز است.

ابن رشد

محمد بن احمد بن رشد اندلسی ابن رشد (Averroes) (۱۱۹۸/۵۹۵) از فقه‌های مالکی مذهب بود، او در قرطبه (کوردوبای) اندلس اسپانیا متولد و در مراکش به خاک سپرده شد، مدتی پس از مرگش، جسدش را با قاطری به قرطبه انتقال دادند. اندیشه‌های ابن رشد در اروپای قرون وسطی توفان‌ها پیاپی کرد و با عکس‌العمل‌های شدید و خشن اربابان کلیسا و متکلمان مسیحی روبرو شد.

او در سال ۵۶۵ هجری به سمت قاضی شهر اشبیلیه، پایتخت آندلس منصوب شد. ابن رشد ده سال بعد با حفظ سمت به زادگاهش قرطبه بازگشت و در سال ۵۷۵ هجری قمری برای دومین بار به‌عنوان قاضی شهر اشبیلیه و سه سال بعد به‌عنوان قاضی القضاة قرطبه منصوب شد.^{۱۵۰}

تالیفات مهم ابن‌رشد در ارتباط با موضوع مطالعه : ۱- شرح و تفسیر بر فلسفه‌ی ارسطو، که به شرح اکبر، شرح اوسط و شرح تلخیص اشتهار دارند. ۲- انتقادات او از فارابی و ابن‌سینا با همین عنوان که نشان‌دهنده این است که فارابی و ابن‌سینا چقدر از ارسطو دور افتاده‌اند، و فلسفه‌ی صحیح ارسطویی را نفهمیده‌اند. ۳- کتابهایی در اثبات اتفاق اصولی بین فلسفه و شریعت، مانند «فصل المقال فی ما بین الحکمه و الشریعه من الاتصال.

۱۵۰ - همان تاریخ فلسفه‌ی اسلامی، صص ۱۱۰-۱۱۱

غزالی و ابن سینا ارسطو را نفهمیدند

ابن رشد در پاسخ به کتاب معروف غزالی^{۱۵۱} «تهافت الفلاسفه» (تناقض‌گویی فیلسوفان) کتابی با عنوان «تهافت التهافت» (تناقض‌گویی تناقض‌گو در استدلال) را نوشت و در این کتاب، هم به اعتراضات کلامی غزالی و هم به روش سازشکارانه ابن سینا در قبال فشار عقاید مذهبی تاخت و به آنها انتقاد کرد که این دو فلسفه ارسطو را ناقص فهمیده‌اند. او در این کتاب از افکار ارسطو با سرسختی فراوان دفاع کرد. او معتقد به بقای ماده بود و تلاش داشت فلسفه ارسطو را با اسلام تطبیق دهد. حقیقت‌پزوهی فلسفی و مقابله او با جزم اندیشی مذهبی، از نوآوری‌های برجسته او در تاریخ تفکر بشری است.

ابن رشد فیلسوف مسلمان مشائی بود که او را یکی از بزرگ‌ترین مفسران آثار ارسطو در همه دوران‌ها دانسته‌اند. او با ترجمه و توضیح آثار ارسطو و ارتباط میان عقل و دین، تأثیر فراوانی بر اندیشمندان مغرب زمین گذاشت. نخستین آموزش‌های ابن رشد در زمینه فقه مالکی است. او به بقای ماده و وجود یک حقیقت ابدی، خدا معتقد بود و گفته بود گاهی فلسفه با دین ناسازگاری تام دارد، از این جهت دیدگاه‌های دوگانه داشت.^{۱۵۲} ابن رشد متهم به کفرگویی و زندقه شد و کتابهایش را سوزاندند.

۱۵۱ - این کتاب در اصل به زبان عربی است و به زبانهای لاتین، فارسی، عبری و انگلیسی نیز ترجمه شده‌است. این کتاب را حسن فتوحی و علی اصغر حلبی به فارسی ترجمه کرده‌اند.

۱۵۲ - تاریخ الفلاسفه فی الاسلام. صص. ۳۱۵

اولیور لیمن (Oliver Leaman) دیدگاه‌های ابن رشد را در شرح عقاید وی به مسئله خدا، روح، معاد جسمانی، تفکر سیاسی و اخلاقی خلاصه کرده است.^{۱۵۳} آثار فلسفی او در غرب تحت عنوان «ابن رشد گرایی» یا «مکتب ابن رشد» ترجمه شده است. ابن رشد تلاش داشت فلسفه ارسطویی را با اسلام تطبیق دهد. او به ابدی بودن روح معتقد نبود. او در کتاب فصل المقال، درصدد اثبات این مطلب بود که شرع نه تنها آموختن از منطق و فلسفه را منع نکرده، بلکه در قرآن کریم بر آن نیز توصیه و سفارش شده است. و برای اثبات مدعای خود تعریف خاصی از فلسفه ارائه می‌دهد و می‌نویسد:

«آنچه فلسفه بر آن دلالت دارد یا واجب شرعی است یا مستحب و ستودنی.»^{۱۵۴}

ابن رشد فلسفه سیاست افلاطون را پذیرفته و آنرا با آرای ارسطو اصلاح می‌کند، او مدعی است که آرای افلاطون قابل اجرا هستند.^{۱۵۵} او همچون افلاطون، حاکم سیاسی را با پزشک مقایسه می‌کند و می‌نویسد پزشک به اقتضای مورد عمل می‌کند، اما نظم طبیعت را در نظر دارد، و علاجی را فراهم می‌سازد که با پیروی از روالی، مطیع قوانین

153 - Averroes, in: William craig(ed), Rutledge Encyclopaedia of Philosophy, V.4, P.641-2

۱۵۴ - فصل المقال و تقریر ما بین الشریعہ و الحکمہ من الاتصال. صص. ۲۷.

۱۵۵ - سیدحسین نصر و لیمن الیور، تاریخ فلسفه‌ی اسلامی، ترجمه‌ی جمعی از استادان فلسفه، تهران، حکمت، ۱۳۸۶، جلد دوم، ص ۱۲۷

کشف حقیقت، این دو را با هم سازش دهد.^{۱۵۶} به این معنی که سیاستمدار با کشف قوانین اجتماعی و سازش میان قوانین طبیعی و معضلات اجتماعی، معضلات جامعه را سامان می‌بخشد. ابن رشد به اعتبار آن که شارح آثار افلاطون است، به عدالت که یکی از محورهای برجسته‌ی کتاب افلاطون است توجه خاص دارد و این مقوله را پایه‌ی حکومت قرار می‌دهد و نتیجه می‌گیرد که عدل ثمره‌ی معرفت حقیقی است و این معرفت در دسترس فلاسفه قرار دارد. ابن رشد در جمع بین فلسفه و فقه، از فارابی تبعیت کرده است، اما چون فقیه است تاکید دارد که فقه بر فلسفه تقدم دارد.^{۱۵۷}

شیفتگی ابن رشد به ارسطو

ابن رشد نسبت به منطق ارسطو بسیار متعصب و معتقد بود که هیچ کس بدون منطق ارسطو نمی‌تواند به سعادت دست یابد. شیفتگی ابن رشد نسبت به ارسطو به حدی بود که «ابن سبعین» در مورد وی مینویسد: ... و این مرد، ابن رشد، شیفته‌ی ارسطو بود و او را بسیار بزرگ می‌داشت و تقریباً در امور حسی و معقولات اولیه از او تقلید می‌کرد. بیشتر تألیف‌های او برگرفته از سخنان ارسطو است که یا آنها را تلخیص کرده است و یا همگام با آنها پیش رفته است، او مقلد ارسطو بود.^{۱۵۸}

۱۵۶ - دو مینیک اوری (Dominique Aury)، ابن رشد، ترجمه‌ی فریدون فاطمی، تهران، مرکز انتشار، چاپ اول، ص ۱۳۸

۱۵۷ - حاتم قادری، اندیشه‌ی سیاسی در اسلام و ایران، تهران، سمت، چاپ نهم، ص ۱۷۰

با وجود پایبندی ابن رشد به افکار ارسطو، در میان سخنان وی به مواردی بر می خوریم که از اندیشه های ارسطو فاصله گرفته است.^{۱۵۹} در مورد علت این اختلافها، آرنالدز (Arnaldes) معتقد است که شاید این اختلافها از روی تقیه بوده است، تا ابن رشد بتواند در سایه آنها به طرح سایر مباحث خود بپردازد.^{۱۶۰}

ابن رشد در تلخیص کتاب مابعدالطبیعه، پس از انتقاد بر سخن ابن سینا می نویسد: «و تمامی این مطالب با کمترین تأملی آشکار است، اما شأن این مرد در بسیاری از مطالبی که آنها را از جانب خود بیان کرده است همین مقدار است.»^{۱۶۱} پیداست، جرم نابخشودنی ابن سینا در نظر ابن رشد آن است که از جانب خود اندیشیده است و کوشیده است تا سخنانی را در فلسفه مشأ تغییر یا تکمیل کند. چراکه ابن رشد سخن ارسطو را آخرین و بالاترین سخن در حیطه یک مبحث می داند و هر نظر دیگری را باطل می داند، از این رو ابن رشد با بسیاری از آرای که فارابی و ابن سینا به فلسفه افزودند مخالفت کرده است.^{۱۶۲} از نظر ابن رشد، ارسطو کامل ترین عقل بشر را داشته و

-وهذا الرجل، ابن رشد مفتون بأرسطو و معظم له و یکاد أن یقلده فی الحس و المعقولات الاولی و لو سمع الحکیم یقول ان القائم قاعد فی زمان واحد لقال به و اعتقده و اکثر تألیفه من کلام ارسطو، إما یلخصها و إما یمشی معها... فإنه مقلد لارسطو. (ابن سبعین، بد العارف، ص ۱۴۳)

۱۵۹ - محمد بیصار، فی فلسفه ابن رشد: الوجود و الخلود، دار الکتاب لبنان، ص ۱۰۰

160 - R. Arnaldes, IBN RUSHD, P.577.

۱۶۱ - « وهذا کله بین بأیسر تأمل، و لکن هذا شأن هذا الرجل فی کثیر مما یأتی به من عند نفسه. » (ابن رشد، کتاب مابعدالطبیعه، ص ۱۱)

۱۶۲ - محمد العریبی، مقدمه مصحح بر تهافت التهافت ابن رشد، ص ۱۹-۱۲

کسی نمی تواند برتر از وی سخن بگوید. این دو دیدگاه متفاوت ابن سینا و ابن رشد باعث شده است تا از دیدگاه ابن رشد، بسیاری از سخنان ابن سینا، خرافی، غیر برهانی و اشتباه توصیف شوند، علاوه بر این، از دیدگاه وی، ابن سینا بیشتر متکلم است تا فیلسوف.

ژیلسون (É. Gilson) در مورد دیدگاه ابن رشد نسبت به ارسطو می نویسد: «در نظر ابن رشد، حقیقت مطلق را در هیچ کجا نمی توان یافت، آن را باید در آثار ارسطو جستجو کرد.»^{۱۶۳} محمد العریبی نیز می نویسد: ابن رشد سخن ارسطو را آخرین و بالاترین سخن در حیطه مباحث می داند، و هر نظر دیگری را باطل به شمار می آورد. او با بسیاری از آرای که فارابی و ابن سینا به فلسفه افزودند مخالفت کرده است.^{۱۶۴}

۱۶۳ - آتین ژیلسون (Étienne Gilson)، عقل و وحی در قرون وسطی، ص ۵۳

۱۶۴ - محمد العریبی، مقدمه مصحح بر تهافت التهافت ابن رشد، صص ۱۹-۱۲

فصل سوم - فقهای متأخر

فخر الدین رازی

ابوعبدالله محمد بن عمر بن حسین طبرستانی رازی (۱۲۰۹/۶۰۶)، فقیه، متکلم، فیلسوف، مفسر و پزشک، شاعر و منجم مسلمان ایرانی بود. رازی در تدوین منطق اهمیت فراوانی دارد، او کتابهایی در منطق همچون: *لائارات فی شرح الاشارات، البیان و البرهان، عیون الحکمه*، را به نگارش در آورده است.

که سبب توجه منطق دانان بعدی مانند کاتبی، خونجی، ارموی، محقق طوسی و قطب رازی به سمت او شده است.

او در نقد آراء منطق در فلسفه، به مبانی و قواعد منطق می رسد، و در مسیر روشمند عمل کرده و بسیار می کوشد تا نقدهایش را منطقی نشان دهد.^{۱۶۵}

او در *لائارات فی شرح الاشارات* می نویسد: "حکیم شناس، مانند حکیم سنگ، کسی است که سنگ را می شناساند، یعنی حکیم سنگ است.^{۱۶۶} این مثال مثالی است که پیشینیان فخر رازی، همچون از ارسطو، ابن سینا، فارابی، غزالی و سهروردی با اندکی

۱۶۵ - همان در آمدی بر تاریخ فلسفه اسلامی. صص. ۱۲۳ و ۱۲۴

۱۶۶ - فخر رازی، *لائارات فی شرح الاشارات*، ص ۳۱۷، پ ۷

تغییرات جزئی نقل کرده بودند و آن را می‌توان ذیل مغالطه «مراء» یا «ممارات» و یا «انصراف کنایات» و امثال آن در آرای آنها یافت.

پورجوادی می‌نویسد: فخر رازی به دلیل دایره‌المعارف نویسی اش به ارسطو شباهت دارد و کارهای او تقلیدی است.

فخر رازی در ادیان پژوهی و نگارش کتاب اعتقادات و با توجه به علاقه هایش نسبت به موضوعات مشائی، المعارف و تاریخ علم و معارف به ارسطو شباهت دارد و آنچنان که ارسطو در کتاب متافیزیک آراء گذشتگان را جمع‌آوری کرده، رازی نیز با نوشتن کتاب جوامع‌العلوم که مصداقی از ادامه دانشنامه نویسی است که از شیوه ارسطو پیروی کرده است.^{۱۶۷}

محقق کرکی

علی بن حسین بن عبدالعالی کرکی جبل عاملی معروف به محقق ثانی (۱۵۳۳/۹۴۰)، فقیه مشهور شیعه در عصر صفوی است. او از وطن خود، جبل عامل مهاجرت کرد، او ابتدا به عراق رفت و سپس به دعوت شاه اسماعیل صفوی به ایران آمد و در تبلیغ و ترویج تشیع، در ایران نقش مهمی را بر عهده گرفت. محقق ثانی، در فقه استدلالی خبره بود و آثار فقهی‌اش با اقبال خاص فقیهان بعدی مواجه شد. کتاب «صاحب جامع المقاصد» از آثار مهم اوست. محقق ثانی درباره ولایت فقیه نیز نظرات قابل توجهی دارد.

۱۶۷- نصرالله پورجوادی، دو مجدد، پژوهشهایی درباره محمدغزالی و فخر رازی، مرکز نشر دانشگاهی

محمد مجتهد شبستری می نویسد: برخی نویسندگان معاصر معتقدند که باید الگوهای سنتی را در تفسیر و تبیین وحی کنار بگذاریم و به پدیده‌هایی همچون وحی از چشم‌انداز تجربه نظر بیندازیم. در طول تاریخ، وقتی پیروان ادیان وحیانی خواستند بفهمند وحی چیست، آن را با الگوهای معرفتی که در دست داشتند، مورد بررسی و تفسیر قرار می دادند. در میان یهودیان، مسیحیان و مسلمانان مدل معرفتی مدل ارسطویی بوده است و

۱۶۸ ...

شیخ بهایی

محمد بن عزالدین حسین بهاءالدین عاملی معروف به شیخ بهائی (۱۰۳۱/۱۶۲۲) محدث، حکیم، ریاضیدان و فقیه شیعه عصر صفوی در ایران بود. جامع عباسی و اربعین از جمله آثار مهم او است. او آثاری نیز در معماری بر جای گذاشته که منارجنبان اصفهان، تقسیم آب زاینده رود و گنبد مسجد شاه اصفهان از جمله آنها است.

در کتاب الملل و النحل پس از شماره کردن هفت تن از فلاسفه، در آخر افلاطون را بعنوان پایه گزار حکمت برمی شمارد و معتقد است که کسیکه در آن روزگار بر آنها پیشی گرفت و در عقیده با آنها مخالف بود، ارسطو کسیکه پیشکسوت و نام معلم اول گرفت و حکیم مطلق نزد آنان شد.

شیخ بهائی می گوید افلاطون را از آن رو معلم اول نام داده اند که واضع منطق است و آن دانش را از قوه بفعل درآورده. از این حیث ارزش کار وی مانند واضعان نحو و عروض است. چه نسبت منطق به معانی چون نسبت نحو به سخن و عروض به شعر است. سپس می افزاید که کتابهای ارسطو در طبیعیات و الهیات و اخلاق معروف است و بر آنها شرح و تفسیر های بسیار نوشته است. اما ما برای شرح مذهب وی شرح تامس را که از پیشگامان متأخر، همچون حکیم ابوعلی سینا، انتخاب کردیم و آنچه را که در مقالات وی در این گونه مسائل، بنا به نقل متأخران آمده است و ایشان با آنها مخالف نبوده، می آوریم.

در تفاسیر کشکول آمده است که اولین کسی که در هیات و نجوم و حساب سخن گفت ادریس بن عبدالله بود. در الملل و النحل نیز آمده است که: هر مس که همان ادریس بن

عبدالله است و در شرح حکمه الاشراق نیز از او سخن گفتیم بصراحت می گوید که وی از استادان ارسطوست.^{۱۶۹}

شیخ بهائی از سخنان بزرگان آورده است که: ارسطو، هنگامی که اسکندر کودک بود به او نوشت: رعیت چیزی می گوید که بتواند آن را اجرایش کند. از این رو کوشش کن تا چیزی نگویی که در آن در امان نباشی، کسی که خویشتن را گرمی دارد، دنیا در چشمش خوار خواهد بود. ارسطو، از اسکندر کودک پرسید: هنگامی که به شاهی رسیدی، مرا کجا جای خواهی داد؟ اسکندر گفت: آن جا که فرمانبری تو ترا جای دهد.^{۱۷۰}

شیخ بهایی در کشکول ادعا می کند: «انباذقلس (پیشینیان) حکمت را از داود و سپس از لقمان حکیم آموختند و ارسطو از او حکمت را آموخته است.»^{۱۷۱}

در الحدیقه الهالیه می نویسد: «سید پاک و طاهر، صاحب مناقب و مفاخر رضی الدین علی بن طاووس قدس الله روحه در کتاب فرج المهموم مطلبی چنین نقل نموده که ابرخس و بطلمیوس از پیامبران بوده‌اند و بیشتر حکما چنین بوده‌اند ولی چون نام ایشان یونانی بوده است امرشان بر مردم ملتبس گشته» شیخ سپس می فرماید:

«این مطلبی که سید ابن طاووس نقل کرده که بیشتر حکمای یونان پیامبر بوده‌اند جای استبعاد ندارد و منظور این کلام آنست که چون به برخی از حکمای یونان نسبت داده

۱۶۹- شیخ بهائی، کشکول شماره ۲۲ پاراگراف ۱۴۶۱

۱۷۰- همان کشکول، ج ۳، ص ۱۷۱

۱۷۱- همان کشکول

می‌شود که عقیده‌شان فاسد بوده است و نام این انبیای یونانی به آنها شبیه بوده است مردم گمان کرده‌اند که اینها نیز عقیده‌شان فاسد است»^{۱۷۲}

شیخ بهایی بارها در کشکول، کلمات ارسطو و افلاطون و دیگر حکمای یونانی را نقل می‌کند و بارها از افلاطون به افلاطون الهی یاد می‌کند و از مناجات‌ها و ادعیه و وصایا و حالات معنوی وی حکایت می‌نماید.

ابیاتی از شیخ:

ایکه روز و شب زنی از علم لاف هیچ بر جهلت نداری اعتراف
 بر ظواهر گشته قائل چون عوام گاه ذم حکمت و گاهی کلام
 گه تیندن بر ارسطالیس، گاه بر فلاطون طعن کردن بی‌گناه
 دعوی فهم علوم و فلسفه نفی یا اثباتش از روی سفه

میرداماد

برهان‌الدین محمد باقر استرآبادی معروف به میرداماد (۱۶۳۱/۱۰۴۱) فیلسوف شیعه معاصر عصر صفویه بود، پدر او شمس‌الدین محمد استرآبادی، داماد محقق کرکی بود. این نسبت فامیلی سبب شد که به فرزندش محمد باقر نیز لقب میرداماد بدهند. دو نظریه حدوث دهری و اصالت ماهیت از نظریه‌های اصلی و مهم میرداماد است، او روش عقلی

۱۷۲- شیخ بهایی، تحقیق علی خراسانی، الحدیقه الهالیه، آل‌البیت، قم، ص ۱۰۶

را با عرفان پیوند زد. میرداماد برخلاف ابوعلی سینا، اصالت را به ماهیت داد و جنبه روحی و روانی انسان را بر عقل مرجح می‌شمرد. او به دو زبان فارسی و عربی شعر می‌سرود و تخصص اشراق را برای خود برگزیده بود. میرداماد استاد مُلاصدرا بود و منقول است که او زمینه‌های حکمت متعالیه^{۱۷۳} را در اندیشه مُلاصدرا که بنیان‌گذار حکمت متعالیه بود، فراهم کرده است.

تالیفات مهم میرداماد عبارتند از: قیسات مهمترین کتاب اوست که بحث فلسفی حادث و قدیم را شامل می‌شود. الایقاضات که موضوع آن در مورد جبر و اختیار است. کتاب صراط المستقیم و کتاب جبل‌المتین که درباره فلسفه است. کتاب افق‌الامین که موضوع آن درباره فلسفه و عرفان است.

کتابهای جذوات با موضوع فلسفه و علم حروف شارح‌النجاه در مورد علم فقه، رساله تولی و تبری در مورد مذهب شیعه، الرواشح السماویه فی شرح الاحادیث الامامیه درباره علم حدیث، الجمع و التوفیق بین رای‌الحکیمین در مورد حدوث عالم، از دیگر آثار میرداماد هستند.^{۱۷۴}

میرداماد علاوه بر فلسفه و عرفان، بر ریاضیات، فقه و اصول، حدیث، تفسیر و کلام نیز مسلط بود. او را به دلیل تسلط بر علوم زمانه و به دلیل توجه به عرفان و کشف و شهود، به شیخ اشراق لقب داده‌اند و به دلیل جایگاه رفیع علمی که داشت به او نیز لقب معلم ثالث دادند.

۱۷۳ - دباشی و فتحی، میرداماد، تأسیس مکتب اصفهان، ۱۳۸۶ش، ص ۲۸-۱۳۲

۱۷۴ - برگرفته از کتاب گلشن ابرار، جلد چهارم، علی اصغر حلبی، تاریخ فلسفه در ایران و جهان اسلام، نشر اساطیر و غلامحسین ابراهیمی دینانی، ماجرای فکری و فلسفی در جهان اسلام، تهران، نشر طرح نو.

میرداماد به شهود عرفانی معتقد بود و بر برهان عقلی نیز تکیه می‌کرد، او در استفاده از روش‌های عقلی بر مکتب مشا تسلط پیدا کرد، و در عرفان و کشف و شهود، از سهروردی بهره می‌گرفت و خود در پیوند بین حکمت مشا و اشراق در فلسفه نقش بنیادی داشت. میرداماد در اعتقاد به اصالت ماهیت و اصالت وجود، حق را به سهروردی داد و اصالت ماهیت را پذیرفت.

میرداماد در فلسفه علاوه بر گرایش‌های عرفانی، بر برهان و استدلال نیز تکیه می‌کرد. تکیه او بر عرفان طوری بود که روح اشراقی او بر عقل و افکارش غلبه می‌کرد. او مانند دیگر حکما و عرفای ایرانی به شعر و شاعری گرایش داشت و در اشعارش، به اشراق می‌پرداخت، او در یکی از اشعارش به برتری مقام علمی خودش نسبت به افلاطون و ارسطو اشاره می‌کند. اشعار او بعدها در دیوانی به نام دیوان میرداماد جمع‌آوری شد. میرداماد به همراه شاه عباس صفوی به زیارت عتبات عالیات به عراق رفت، در این سفر که آخرین سفر او بود، در میانه راه، بین کربلا و نجف، در سال ۱۰۴۰ هجری قمری، در سن ۸۰ سالگی درگذشت، او را در حرم علی بن ابیطالب در شهر نجف به خاک سپردند.

مخالفت با ارسطو

میرداماد با اشاره به سخن ارسطو، مسئله حدوث و قدم عالم را «جدلی الطرفین» نامیده و می‌نویسد: درست نیست که مراد از آن حدوث ذاتی یا حدوث زمانی باشد، زیرا حدوث ذاتی برای همه ممکنات به برهان ثابت است، و بدیهی است که عالم اکبر و نفس زمان و محلش و حامل محل آن و جواهر مفارق، مسبوق الوجود به زمان هستند. پس مورد

اختلاف و «جدلی الطرفین» بودن مسئله، معنای سومی است که همان حدوث دهری و استناد نظام عالم به مبدع صانع از عدم صریح به وجود در ساحت دهر است.^{۱۷۵}

مهدی محقق می نویسد: فارابی و ابن سینا که طی قرون متمادی مورد لعن و تکفیر قرار گرفته بودند، به وسیله دانشمندانی مانند میرداماد تطهیر گردیدند و به عنوان «الشریک المعلم» و «الشریک الریاسی» یاد شدند و ارسطو و افلاطونی که پیش از آن با شناخت و زشتی یاد می شدند، اوکی به عنوان «مفید الصناعه» و «معلم المشائین» و دومی به عنوان «افلاطون الشریف» و «افلاطون الالهی المتأله» خوانده شدند.^{۱۷۶}

تأیید افلاطون

میرداماد برای بر پایی نظریه حدوث دهری خود، عمدتاً از دو طریق این نظریه را دنبال می کرد: نخست در سابقه تاریخی در فلسفه که این امر را با نقل قولهایی از افلاطون و ارسطو به اثبات می رساند، و دوم استفاده از اندیشه های فلاسفه معروف و متکلمین اسلامی در اثبات نظریه حدوث. به مواردی چند از بهره گیریها از این نظریه ها اشاره می کنیم: از نظریه افلاطون در طیمائوس. از افلوطین در اثر لوجیا در بخش دوم، پنجم و هشتم. از ابوعلی سینا در: اشارات، تعلیقات، شفا، عیون الحکمه، نجات. از قطب الدین رازی در محاکمات. از بهمن یار در تحصیل. از شیخ اشراق در طبیعیات مطارحات. از

۱۷۵ - مهدی محقق و دیگران، میرداماد، کتاب القیسات، دانشگاه تهران، ۱۳۷۶

۱۷۶ - همان کتاب القیسات ذیل «افلاطون» و «ارسطو» در فهرست اعلام.

عبدالکریم شهرستانی در نه‌ایه الأقدام. از ابوالبرکات بغدادی در آنچه از حکمای سلف در المع‌بر نقل کرده است. از خواجه نصیرالدین طوسی در شرح اشارات. از شمس الدین محمد بن شهرزوری در شجره الهیه. از سید شریف جرجانی در شرح مواقف و غیره. ۱۷۷

در جایگاه علمی میر داماد، ایزوتسو اسلام‌شناس ژاپنی بنقل از خود میر داماد، او را عالمی جامع بر تمام دانش‌های متداول اسلامی می‌نامد که او همچون فلسفه، کلام، طبیعیات، ریاضیات، فقه، اصول، حدیث و تفسیر تسلط کامل داشته است. همچنین نوشته است مشهور بودن میر داماد به معلم ثالث (در کنار ارسطو معلم اول و فارابی معلم ثانی)، حاکی از جایگاه بلند علمی او در دوره زندگی او بوده است. ۱۷۸

مُلاصَدرا

صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی معروف به مُلاصَدرا صدرالمتألهین (۱۰۴۵/۱۶۳۵)، حکیم متأله و فیلسوف شیعه ایرانی و بنیان‌گذار حکمت متعالیه بود. آثار مُلاصَدرا را می‌توان تلفیقی از هزار سال تفکر و اندیشه اسلامی زمان او دانست.

۱۷۷ - به نقل از مجموعه مقالات کنگره صدرالمتألهین شیرازی، ج ۳، صص ۳۴۳ و ۳۴۴

۱۷۸ - میر داماد، القیسات، ۱۳۶۷ش، مقدمه ایزوتسو، صص ۱۱۵-۱۱۴

S'il vous plaît, synonyme de ce mot : ostensifs

مُلاصدرا در مخالفت با استاد خود میرداماد که پیرو سهروردی بود و مدعی شد که «وجود» امری حقیقی است و ماهیت امری اعتباری.

او دربارهٔ حرکت نظریه جدیدی ارائه داد که به حرکت جوهری مشهور است. قبل از او تمامی فلاسفه مسلمان، معتقد به وجود حرکت در مقولات نه گانه «عَرَض» بودند و حرکت را در جوهر محال می دانستند. اما مُلاصدرا معتقد به حرکت در جوهر بود. او موفق شد چهار جریان فکری یعنی کلام، عرفان، فلسفه افلاطون و فلسفه ارسطو را در یک نقطه گرد آورد و نظام فلسفی جدید و مستقلی به وجود آورد.^{۱۷۹}

حکمت متعالیه، نام نظام فلسفی ای است که مُلاصدرا بنا کرد، او با ترکیب سه روش عقلی و نقلی و شهودی، تلاش کرد مکتب فلسفی جدیدی ارائه دهد که ضعف های مکتب های فلسفی پیشین را نداشته باشد. در حکمت متعالیه، سه منبع معرفت، یعنی وحی و عقل و شهود معنوی یا مکاشفه عرفانی، به هم پیوند خورده اند.^{۱۸۰}

مُلاصدرا بر این باور بود که مذهب شیعه دو وجه دارد، وجه ظاهری، یعنی شریعت و احکام دینی، و وجه باطنی، که همان درونمایه حقیقت در مذهب شیعه است که مُلاصدرا آن را عرفان شیعی می نامید. او برای رستگاری انسان، هم شریعت و پایبندی به فرایض

۱۷۹ - محمدرضا فشاهی، ارسطوی بغداد، از عقل یونانی به وحی قرآنی، انتشارات کاروان، ۱۳۸۰، ص

۱۸۰ - سید حسین نصر، ملاصدرا، تعالیم، ۱۳۷۶ش، صص ۱۹۳-۲۱۰

دین را لازم، و هم سیر و سلوک عرفانی برای رسیدن به حقیقت مذهب شیعه را ضروری می‌دانست. او با دانشمندان قشری و با برخی از صوفیان که عمل به واجبات دینی را ضروری نمی‌دانستند، مخالف بود. این چنین بود که بیشتر دانشمندان قشری اصفهان دید خوبی نسبت به عرفان او نداشتند و با او در ستیز بودند و این باور مُلاصدرا، یکی از دلایل تبعید او از اصفهان شد.

«وجود» و حکمت متعالیه

مکتب مُلاصدرا، حکمت متعالیه نامیده می‌شود که بر اصل «وجود» و تمایز آن از «ماهیت» استوار است. بنابر دیدگاه او، بدیهی‌ترین مسئله جهان، مسئله وجود یا هستی است که ما با علم حضوری و دریافت درونی خود، آن را درک کرده و نیازی به اثبات آن نداریم.^{۱۸۱} اما ماهیت، چیزی است که دلیل گوناگونی و تکثر پدیده‌ها می‌شود و به هر وجودی، قالبی ویژه می‌بخشد. همه پدیده‌های جهان در یک اصل مشترکند که «وجود» نام دارد و وجود، یگانه‌است، زیرا از هستی‌بخش (خدا) سرچشمه گرفته، اما

۱۸۱ - سارتر در انتقاد از هگل نوشته: هستی مجرد از تعین خالی است، حال آنکه نیستی از هستی خالی است. بر نقد سارتر باید افزود که هگل نیز در منطق صوری ارسطوئی خود باقی مانده و می‌خواهد از آن دیالکتیک بسازد؟ زیرا عقل نباید از این واقعیت غافل باشد که نیستی از هستی خالی است و هستی مجرد از تعین. (Jean paul Satre, L'Être et le néant: Essai d'ontologie) (phénoménologique)

ویژگی‌های هر یک از این پدیده‌ها از تفاوت میان ذات و ماهیت آن‌ها حکایت دارد، بنابراین دیدگاه، اصل بر وجود اشیاء است و ماهیت، معلول وجود به‌شمار می‌آید. اعتقاد مُلاصدرا بر آن بود که «وجود مقدم بر ماهیت است و بر اساس این اصل است که هر شیئی اول باید وجود داشته باشد تا بتواند ماهیت پیدا کند». در نگرش مابعدالطبیعی مُلاصدرا وجود بر ماهیت تقدم دارد، بدین معنی که ماهیات، کثرت دارند و بر حسب شدت «وجودشان» متغیر و متعددند. در نتیجه ماهیت لایتغیر و قدیم نیست.^{۱۸۲} بدین سان مُلاصدرا تغییر نکردن را تنها به خداوند متعلق می‌داند و همزمان وجود و ماهیت را به یکدیگر ارتباط می‌دهد. اختیار و برتری خداوند، بی‌نهایت بودن علم خدا و تعاریف وجود و ماهیت را به عنوان دو حقیقت درهم تنیده می‌پندارد، دو حقیقت در بنیان مجزا وقتی از منظر خداوند به آنها نگاه می‌شود.^{۱۸۳}

بر خلاف ارسطو و ابن‌سینا، که تغییر را تنها در چهار دسته: کمیت، کیفیت، وضعیت و مکان پذیرفته بودند، مُلاصدرا تغییر را واقعیتی جهان شمول می‌داند که در همه چیز از جمله در جواهر مادی نیز جریان دارد.^{۱۸۴}

مُلاصدرا استدلال می‌کند که هر ممکن‌الوجود نیاز به علتی دارد و هیچ چیز نمی‌تواند بدون علت به وجود بیاید. به علت آنکه هستی جهان بستگی به علت‌العلل دارد، بدین

۱۸۲ - همان تاریخ فلسفه اسلامی، صفحات ۳۴۲ و ۳۴۳

183 - Sayyed Hussein Nasr, Persian Sufi Literature, Lecture, George Washington University, 2006.

184 - Kalin, Ibrahim (March 2001), "Sadr al-Din Shirazi (Mulla Sadra) (b. 1571-1640)", in Iqbal, Muzaffar; Kalin, Ibrahim (eds.), Resources on Islam & Science, retrieved 2008-02-04.

جهت نه تنها وجود خدا ضرورت پیدا می‌کند، بلکه خدا لزوماً مسئول اولین کنش خلقت نیز می‌باشد.

بهره‌گیری از آراء ارسطو

مُلاصدرامی نویسد: از نظر ارسطو، هیچ جرمی از اجرام ثابت نیست، چون در طبیعتشان سیلان (جریان) و فساد نهفته است، پس هیچ جوهر جسمانی قدیم (ثابت) نیست.^{۱۸۵} بر خلاف ارسطو که بحث حرکت را در طبیعیات جای می‌دهد، مُلاصدرا آن را در مباحث متافیزیکی قرار داده و پس از تقسیم وجود به ثابت و سیال حقیقت زمان را وجود سیالی می‌داند که مرتبه‌ای از حقیقت عینی وجود را به خود اختصاص می‌دهد. بنابراین، زمان، دیگر از آن شکل موهوم خود خارج می‌شود و طبق این دیدگاه بین حرکت و زمان رابطه تنگاتنگی ایجاد می‌شود.^{۱۸۶}

ابو عبدالله زنجانی در رساله الفیلسوف الفارسی الکبیر، سعی در بیان آرای فلسفی مُلاصدرا و از مواردی که او در بنیان مکتب خویش از آنها بهره برده است نوشته و منابع افکار او را که شامل آرای ارسطو، ابن سینا، ابن عربی و منابع دینی دانسته است. از مسائلی که دارای اهمیت خاصی در آشنایی با افکار مُلاصدرا به شمار می‌آورد، آگاهی از عوامل اجتماعی دوران حیات وی می‌باشد که مؤلف به خوبی از عهده آن بر آمده است. این

۱۸۵ - صدرالمُتألّهین، رساله فی الحدوث، تحقیق سیدحسین موسویان، تهران، بنیاد حکمت صدرا، ۱۳۷۸

- اسفار، ج ۱، ۲، ۳، ۵، ۷، بیروت، ۱۹۸۱

۱۸۶ - صدرالدین شیرازی، الاسفار الاربعه، بیروت، دار احیاء التراث العربیه، ج ۱، ص ۳۸۲

رساله در بردارنده اجمالی یک دوره اصول فلسفی مُلا صدرا است که مؤلف آنها را با مراجعه به حدود پنجاه کتاب و مقاله جمع آوری کرده است. کاوشی در زندگی علمی او بر پایه منابع رجالی و گزارشی از اوضاع اجتماعی شیراز در دوران حیات وی بخش های اول رساله را به خود اختصاص داده است.

مُلا صدرا در علوم متعارف زمان و به ویژه در فلسفه اشراق و مکتب مشاء و کلام و عرفان و تفسیر قرآن مهارت یافت. او آثار فلسفی متفکرانی چون سقراط و فلاسفه هم عصر او، افلاطون، ارسطو و شاگردانش و همچنین دانشمندانی چون ابن سینا و خواجه نصرالدین طوسی را دقیقاً بررسی نمود و موارد ضعف آنها را باز شناخت و مسایل مبهم مکاتب را بخوبی دانست.

مُلا صدرا در جای جای آثار خود، با دفاع از بسیاری از مواضع فکری افلاطون، او را حکیمی الهی و امام حکما خوانده و خود را احیا کننده اندیشه های افلاطون میدانند. وی در خصوص نظریه حرکت جوهری ضمن آنکه قول افلاطون در تیمائوس را به حدود زمانی و حرکت جوهری عالم تفسیر میکند و این نظریه را ضرورتاً مستلزم فرض عالم مُثل میدانند.^{۱۸۷}

وحدت مُلا صدرا با افلاطون

۱۸۷ - محمد بن یعقوب کلینی، مفاتیح الغیب (شرح الاصول الکافی)، چاپ سنگی، مکتبه المحمودی،

تهران، ص ۵۹۶

در وحدت «تشکیکی» با افلاطون، شاید بتوان گفت که بنیادی ترین اصل فلسفه صدرایی وحدت تشکیکی وجود است. زیرا این اصل مبین پیوندعالم جسمانی به عالم ربانی است و از اینرو حرکت جوهری بصورت لبس بعد اللبس و نه کون و فساد (خلع بعد اللبس) و بصورت یک وحدت اتصالیه صورت میگیرد. در نظام فلسفی افلاطون، این اصل آشکارا یافت میشود. از نظر افلاطون معرفت راستین یا دیالکتیک، از یکسو معرفت به موجود حقیقی یا جوهر (ontos, ousia) است، که در عالیترین مرحله اش معرفت به خیر محض یا واحد مطلق است، و از سوی دیگر دیالکتیک عهده دار دیدن کثرت در واحد و واحد در کثرت.^{۱۸۸}

چنانکه میدانیم مُلا صدرا نیز حق تعالی را وحدت محض فرض میکند که در عین حال که واحد است اما جامع است و از اینرو به هیچ حدّ و عدمی محدود نیست. بر اساس همین اندیشه است که قاعده بسیط الحقیقه کلّ الأشياء که چیزی جز همان معنای کثرت در وحدت نیست بدست میآید. این قاعده را بر خلاف آنچه غالباً گفته میشود، باید به افلاطون نسبت داد و نه به ارسطو و یا افلوطین.^{۱۸۹}

افلاطون، در پارمنیدس وارد بحثی درباره چگونگی پیوند و ربط عالم صیوروت (جریان) بعالم مُثل، یعنی شرح چگونگی بهرهمندی صیوروت از هستی واقعی، میشود، و سرانجام در قالب بحثهایی که سقراط و پارمنیدس با یکدیگر دارند و تمثیلاتی که سقراط در آن گفتگو اظهار میدارد، آنچه به ما تعلیم می دهد این است که مُثل و عالم صیوروت، با

۱۸۸ - صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه، چاپ سوم، بیروت، داراحیاء

التراث العربی، ج ۲، ص ۳۶۷

۱۸۹ - منیره پلنگی، مبانی نظریه حرکت جوهری ملاصدرا در فلسفه افلاطون، ص ۲

یکدیگر متحدند، در حالی که مُثل همچنان تعالی و تجرد خود را حفظ میکند. تعبیر افلاطون دقیقاً در اینجا تعبیر اتحاد (koinonia) است که، آشکارا با اتحاد حقیقه و رقیقه صدرایی قابل تطبیق است.^{۱۹۰} بنابراین همان معنایی از علیت که در تعالیم مُلا صدرا بعنوان ربط محض بودن معلول و تشأن بودن علیت یافت میشود، در اندیشه افلاطون قرن‌های پیش مطرح بوده است. حتی تعابیر بکار رفته در آثار افلاطون، چون تصویر، سایه و مانند آن شباهت بسیاری با تعابیر مُلا صدرا دارد.^{۱۹۱} میتوان گفت که نظریه بهره مندی افلاطون کاملاً مؤید دیدگاه او مبنی بر وحدت صرف سر مشق جامع، و وحدت تشکیکی واقعیت است.^{۱۹۲}

S'il vous plaît, traduisez ce texte en français :
 در حرکت جوهری، آنگاه که شبهه مطرح میشود، پاسخهای اساسی و نهائی صدرالمتألهین به این شبهه است که این حرکت از راه ارتباط عالم جسمانی با مُثل شکل میگیرد، و افلاطون را نیز چنین تفسیر میکند.^{۱۹۳} بنا بر همین است که سیوررت افلاطون بمعنای بوجود آمدن در یک فراگرد دائمی و بی پایان ظاهر میشود، این بر خورداری از وجود (یا جوهر هر چند سیال) را به لحاظ ربطش با مُثل می توان دید. از اینرو ادعای

190 - Theory of Ross, d., Plato's, Clarendon press Oxford, 1958, p. 111 .

191 - Proclus, Commentary on Plato's Primenides Tr. R. Morrow J. Dillon, Princeton University press 1987, pp. 244-245, 296.

192 - Proclus, Commentary on Plato's Primenides Tr. R. Morrow J. Dillon, Princeton University press 1987, pp. 244-245, 296.

۱۹۳ - همان اسفار، ج ۵، ص ۲۱۶

صدرا در آثارش، مبنی بر اینکه افلاطون با او در حدوث دائمی و بی آغاز و پایان زمانی عالم همدستان بوده است، ادعایی گزاف نیست.^{۱۹۴}

سبزواری

ملا هادی سبزواری (۱۸۷۲/۱۲۸۹) عارف و فقیه شیعه ایرانی از بزرگترین مروج و شارحان حکمت متعالیه فلسفه صدرائی بود، شرح منظومه او از مهمترین آثار او در حوزه منطق و حکمت است که در زمره کتب درسی حوزه‌های علمیه قرار دارد.

حسین نصر محقق مطالعات اسلامی در دانشگاه جرج واشنگتن تصریح می‌کند که ملا هادی سبزواری در بین حکمای بزرگ ایران چند خصیصه بارز دارد که منحصر به خود اوست: اولاً ایشان هم حکیم بود و هم عارف، یعنی سیر و سلوکِ طولی کرده بود. البته ملاصدرا هم همین کار را کرده بود ولی به طور مشخص بعد از ملاصدرا هیچکس را مانند سبزواری نداریم که چنین سلوک معنوی و سیر آفاقی توأم با سیر انفسی را انجام داده باشد. شهرت سبزواری به کتاب «شرح منظومه سبزواری» است که اصول فلسفه را در آنجا به زبان عربی بیان کرده است، که فهم آن مشکل بوده، بنابراین برای آن حاشیه نوشته و بعد دیده که خود حاشیه مشکل دارد، و مجدداً حاشیه دیگری آن نوشته است. این کتاب، سه قسمت اصلی یا سه لایه دارد. اما به رغم اینکه کتاب مشکلی است، خیلی سریع جای خود را در پایان دوره قاجاریه در ایران پیدا کرد و کتاب اصلی درس حکمت شد که تا دوران ما ادامه پیدا کرده است.

194 - Cornford, F. M., *Plato's Cosmology: The Timaeus of Plato*, London, Routledge, 1937, pp. 24-27.

S'il vous plaît, traduisez ce texte en français :

سبزواری با حاشیه‌هایی بر کتاب‌هایی چون اسفار، شواهد‌الربوبیه، مبدأو معاد و تألیف کتاب‌های مستقل فلسفی چون منظومه و شرح منظومه در منطق و فلسفه و حاشیه‌های پر بارش، به روشنگری «حکمت متعالیه» پرداخت و مبانی این حکمت را استحکام بخشیده و بسیاری از ابهام‌های این حکمت را آشکار و شفاف نموده است. نقش سبزواری به عنوان فیلسوف شارح، قابل تردید نیست ولی شرح او مثل شرح ابن رشد بر فلسفه ارسطو نبود که فقط در چهارچوب فلسفه ارسطو بیندیشد و انحراف از تفکر ارسطویی را انحراف و گمراهی بیندارد. بلکه در عین شرح و پایبندی به «حکمت متعالیه» در جاهای زیادی نظریه «صدرا» را مورد اعتراض و نقد قرار داده است.^{۱۹۵}

کتابی از ملاهادی سبزواری در منطق به نظم در آمده که کتاب درسی شده و به آن عنوان رسمی «العالی المنتظمه» داده‌اند. گفته می‌شود، اولین کسی که پایه‌گذار این منطق بوده ارسطو بود که برای اسکندر مقدونی کتابی را تالیف و تنظیم کرد.

سبزواری افلاطون و ارسطوی عصر

آقا بزرگ تهرانی در کتاب گران سنگ الذریعه عظمت علمی و روحی حکیم سبزواری را با صدایی بلند، این چنین آورده است: «حاج ملاهادی سبزواری، حکیمی است متفقه و فیلسوفی است متأله. عالمی است عامل و عارفی است کامل. از بزرگان فلاسفه و

۱۹۵ - مهدی محقق، چرا به منظومه ملاهادی سبزواری شرح منظومه می‌گویند؟ مرکز دائرةالمعارف

بزرگ اسلامی، شرح قیسات میرداماد، بخش سوم

حکمای اسلامی ایران در اواخر قرن سیزدهم هجری که پیشوای متألهین اسلام است و مقتدای متبحرین حکمت و کلام در این عصر. سبزواری در احاطه حکمت الهی بی بدیل و در کشف اسرار و دقایق فلسفه بی عدیل. چنانچه گفته اند اگر سبزواری را افلاطون عصرش بخوانند، روا باشد و اگر ارسطوی دهرش بدانند به جاست».^{۱۹۶}

S'il vous plaît, traduisez ce texte en français :

اقبال لاهوری، بزرگ اندیشمند مسلمان شبه قاره هند، درباره تأثیر مآلهادی سبزواری بر فلسفه اسلامی می نویسد: «پس از مآصدرا، فلسفه ایرانی با ترک آیین نوافلاطونی، به فلسفه اصیل افلاطون روی آورد. نماینده بزرگ این گرایش جدید، مآلهادی سبزواری بود. او بزرگ ترین متفکر عصر اخیر ایران است، بنابراین، بررسی فلسفه او برای شناخت نحوه تفکر اخیر ایران لازم است. فلسفه او مانند فلسفه های اسلاف او سخت با دین آمیخته است. او جهان بینی ایستای افلاطون را دگرگون کرد و به پیروی از ارسطو، حق را مبدأ ثابت و موضوع همه حرکات شمرد، با دیدگاه او، همه موجودات عالم به کمال عشق می ورزند و به سوی غایت نهایی خود سیر می کنند. او می گوید:

"بدان که جمادی به سوی نباتی، نباتی به سوی حیوانی و حیوانی به سوی انسانی است که انسان در زهدان مادر از همه این مراحل می گذرد».^{۱۹۷}

۱۹۶ - اصغر عرفان، مجله گلبرگ بهمن ۱۳۸۲، شماره ۴۷ آینه اسرار، درگذشت حکیم عارف حاج

مآلهادی سبزواری رحمه الله

۱۹۷ - پرفسور ایزتسو (Toshihiko Izutsu)، بنیاد حکمت سبزواری، ترجمه جلال الدین مجتبی،

ص ۴۷

گلدزیهر

ایگناتس گلدزیهر (Ignaz Goldziher) (۱۹۲۱/۱۳۳۹) خاورشناس مجارستانی^{۱۹۸} که پژوهش‌های بسیاری در مورد اسلام و فقه اسلامی مانند: افکار نو افلاطونی و گنوسی^{۱۹۹} در حدیث، درس‌هایی از اسلام و دین پارسی، یا نفوذ پارسها در اسلام،

۱۹۸ - ایگناتس گلدزیهر (Ignaz Goldziher) خاورشناس مشهور مجارستانی همراه با تئودور نلدکه و کریستین اسنوگ هور خرونیه را از پایه‌گذاران اسلام‌شناسی نوین در اروپا می‌دانند. گلدزیهر در ۱۸۹۰ مطالعات اسلامی خود را منتشر کرد که زیر عنوان العقیده و الشریعه فی الاسلام به عربی ترجمه شده‌است. او تا سن ۴۴ سالگی به دلیل تمایلات ضدیهود، اجازه تدریس در دانشگاه‌های مجارستان از او دریغ شد، اما پس از آن، او به اولین دانشمند یهودی معروف شد.

۱۹۹ - واژه گنوسی (گنوسیگری) (gnosticism) برگرفته از کلمه یونانی *ûgnosis* به معنای معرفت و شناخت و عنوان مجموعه‌ای از نحله‌های دینی‌ای است که از قرن دوم قبل از میلاد تا سوم بعد میلاد در فلسطین، سوریه، بین النهرین و مصر رواج داشته است. وجه اشتراک همه، اعتقاد به نوعی معرفت باطنی و فوق طبیعی است که می‌توان از آن به کشف و شهود و اشراق تعبیر کرد. اکثر فرقه‌های گنوسی مسیحی‌اند، فرقه‌های غیر مسیحی نیز در بین آنها وجود دارد، مثل مانوی‌ها، و صبی‌ها (صابئین، مندائی‌ها) که از قبل از میلاد رواج داشته‌اند.

گنوسی‌گری داری پنج شاخصه اند که عبارتند از: ۱- اعتقاد به دو مبدأ خیر و شر، ۲- رابطه گنوسیسی (معرفت) و نجات: توجه به رهایی و نجات از اصول مشترک تمام مذاهب گنوسی است، - اصل بدیینی: از آنجا که عالم ماده، جز شر و فساد چیزی ندارد (این امر وجه جدایی گنوسی‌گری، از فلسفه نوافلاطونی، عرفان اسلامی و دین زردشتی است) (از این رو بسیاری از مذاهب گنوسی به احتراز از لذات دعوت

دگماتیس‌م تاریخی در قوانین حقوقی اسلام، سخنوران شیعه و امامان ساکت و ... دارد می‌نویسد: احادیثی مانند: «من پیامبر بودم، در حالی که آدم بین آب و گل بود» را نیز از افکار گنوسی به حساب می‌آورد، گرچه اذعان دارد که محتوای این حدیث در جهان اسلام از مقبولیت‌هایی برخوردار است، لیکن در این حدیث و احادیث دیگر از سبقت وجود نور پیامبر، علی، فاطمه، امام حسن و امام حسین بر تمام انسان‌ها، انعکاس صورت آنها در عرش، قرار گرفتن این نور در صلب آدم، و انتقال آن در نهایت به صلب عبدالله و ابوطالب سخن رفته است. گلدزیه‌ر می‌گوید: مروّج اصلی این دیدگاه، شیعیانند، زیرا برای قائل شدن مقامی فراطبیعی برای امامان خود، مجبور شده‌اند که برای رسول خدا چنان مقامی قائل شوند. به نظر گلدزیه‌ر ادعای انعکاس صورت پنج تن در عرش از یهود به اسلام آمده، همچنان که در یهودیت راجع به یعقوب چنین ادعایی شده است.^{۲۰۰} بنا به گفته گلدزیه‌ر، اعتقاد به جوهر نورانی پیامبر در اهل سنت به تدریج اثر خود را گذاشت و با این که آنها در ابتدا به کفر پدر و اجداد محمد معتقد بودند، ولی بعداً کسانی مانند

می‌کنند، ۴ - ایجاد نوعی اشرافی‌گری: بر خلاف دیدگاه نوافلاطونی، در مانویت و دیگر مذاهب گنوسی، عموماً مردم را به سه طبقه (مردم معمولی، درست‌کرداران و انسان‌های برگزیده) تقسیم می‌کنند و معتقدند که حقیقت نجات‌بخش به زمین نزول می‌کند و صرفاً انسان‌های برگزیده را که به معرفت (گنوسیس) رسیده‌اند، نجات می‌بخشد. و ۵ - ضدیت با یهودیت: از نظر گنوسی‌ها، خدای یهود (یهوه) صرفاً تابع و منبع شر است و جهان مادی را او آفریده است. در گنوسی‌گری از خداوند به وجود مطلق، نور محض، پدر کل یا موجود قدیم و غیرقابل وصف تعبیر می‌شود. (غلامحسین مصاحب، دائرة المعارف فارسی، ج ۲، مدخل «گنوسی‌گری» و نیز فصلنامه هفت آسمان، ش ۲۸، ص ۸۰- ۲۷۵ - Ügnosis in
(:Encyclopedia of Christian Theology, vol. 2)

۲۰۰ - افکار نوافلاطونی و گنوسی در حدیث، ایگناتس گلدزیه‌ر، رضا الهی منش، هفت آسمان،

۱۳۸۶، شماره ۳۶

فخر رازی و یا سیوطی آنها را موحد به حساب آوردند. شیعه از این فراتر رفت و قائل شد که این جوهر نورانی به امامان هم منتقل شده است.

نفوذ نوافلاطونی گنوسی در اسلام

گلدزیهر می‌گوید بالاترین شکل اعتقاد به وجود پیشین محمد پیامبر، در این نظریه آمده است که روح قدس در تمام انبیاء تجلی کرده، یک حقیقت هم همان جوهر محمد است. او مدعی است که این باور از مسیحیت گنوسی به اسلام آمده، همانطور که در مواظ کلمنت (Clementis) پدر کلیسا، تیتوس فلاویوس اسکندرانی، از آباء اولیه و گنوسی کلیسا مشاهده می‌شود.

جریان تصوف به طور خاص به انعکاس افکار نوافلاطونی و گنوسی در قالبی اسلامی توجه داشت، زیرا بسیاری از احادیث جعلی از طریق محافل صوفیان رواج یافته اند، و مقصود از جعل آنها موجه ساختن چهارچوب فکری این گرایش دینی است.^{۲۰۱} علاوه بر صوفیان، برخی از فیلسوفان دین، مانند اخوان الصفا که در شمار صوفیان نیستند، از پیامبر روایاتی را نقل می‌کنند که در مسائل فلسفی دینی بیانگر نظریات او است، کما این که اسماعیلیان که دیدگاه‌های نوافلاطونی را به عرصه گسترده حیات اجتماعی و سیاسی وارد نمودند، در این میدان، گنجینه عظیمی از احادیث نشر پیدا کرد، که در آنها پیامبر را به عنوان بازگوکننده افکار نوافلاطونی و گنوسی به تصویر می‌کشید.

۲۰۱ - ثعلبی، کتاب قصص الانبیاء، چاپ قاهره، ص ۱۰

گلدزبهر به حدیثی به استناد صوفی نیشابوری که از نظریه صدورِ نوافلاطونی‌ها اخذ شده اشاره می‌کند، این نظریه «حد وسط» (هر فضیلتی حد وسط دو افراط) است که ارسطو در بحث اخلاق آن را طرح کرده است، این حدیث در قالب حدیثی از پیامبر بیان شده است. همانطور که مطلبی دیگری که بدون شک بخشی از نظریه صدورِ نوافلاطونی است به صورت حدیثی از پیامبر روایت شده، مبنی بر این نظر که عقل کیهانی اولین چیزی است که مستقیماً از ذات الهی صادر شده است. این نظر ابتدا در محیط اسلامی به این صورت که: «اول چیزی که خدا آفرید عقل بود. خداوند به او فرمود: بیا، پس آمد، سپس به او فرمود، برگرد، پس برگشت. آنگاه خداوند عزوجل فرمود: به عزت و جلالم قسم،

مخلوقی را نیافریدم که نزد من گرمی‌تر از تو باشد، به واسطه تو می‌پذیرم، عطا می‌کنم، ثواب می‌دهم و عقاب می‌کنم.»^{۲۰۲}

از نگاه نوافلاطونیان، صدور هر مرتبه از مرتبه بالاتر، در ظرف زمان و مکان صورت نگرفته است. در هر یک از مراتب پایین، شوق شهود مراتب بالاتر وجود دارد. عوالم پایین‌تر به کثرت نزدیک‌ترند و هرچه بالاتر رویم ساحت وحدت بیش‌تر نمود پیدا می‌کند. مرتبه پایین‌تر مظهر مرتبه بالاتر است، به تعبیر دیگر، مرتبه بالاتر مثال مرتبه پایین‌تر (اشاره به مثل افلاطونی) است.

۲۰۲ - ابو عبد الرحمن محمد بن حسین سلمی صوفی نیشابوری (۴۱۲ق) که تفسیر قرآنی تحت عنوان تاویلات باطنی تألیف نمود. در این تفسیر، قرآن را به صورت «تاویلات باطنی» تأویل نموده است. کسانی که شرح زندگانی او را نوشته‌اند راجع به او می‌گویند که «احادیثی را به نفع صوفیه جعل می‌کرد، رک: ذهبی، تذکره الحفاظ، ج ۳، ص ۲۴۹؛ سبکی، طبقات الشافعیة، ج ۳، ص ۶۰

الهیات سلبی و تنزیهی و باور به وجود دو گرایش علوی و سلفی در انسان از باورهای افلوپین است. آثار افلوپین را شاگردش فروریوس موسوم به «انثاد» (نه گانه) تنظیم کرد که بخش‌هایی از آن نیز به عربی ترجمه شده و به نام «اثولوجیای ارسطو» معروف است، اعتقاد به مراتب قوس نزول و صعود، نظریه مثل و دیدگاه اتحاد عاقل و معقول در بین حکمای اسلامی برگرفته از نوافلاطونیان است.^{۲۰۳}

نقد گلدزیهر

در نقد گلدزیهر می‌نویسند: دیدگاه گلدزیهر را باید مبتنی بر دو امر دانست: اول او مانند برخی از خاورشناسان غربی، این تصور را دارد که در اسلام زمینه و قابلیت رشد حقایق عرفانی وجود ندارد و این‌گونه افکار حتماً از محیط‌های غیراسلامی به جهان اسلام راه یافته است و دوم دیدگاه او مبتنی بر روش «نقد تاریخی»^{۲۰۴} است، روش «نقد تاریخی» بر همان جهان‌بینی‌ای استوار است که علوم طبیعی و تجربی بر آن مبتنی است که این جهان‌بینی را دارای سه اصل اساسی می‌داند: ۱ - تنها حوادثی که مشابه دارند ممکن الوقوعند، نه هر حادثه‌ای که از نظر فلسفی ممتنع‌الوجود نباشد، ۲ - کلیه حوادث جهان

۲۰۳ - نک. دوره آثار فلوطین، ترجمه محمدحسن لطفی، رساله دوم از انناد پنجم، نصرالله پورجوادی، درآمدی بر فلسفه فلوطین، صص ۷-۲۳ - غلامحسین مصاحب، دائرة المعارف فارسی، ج ۳، مدخل نوافلاطونیان، اچ. پی. آون، دیدگاه‌هایی درباره خدا، ترجمه حمید بخشنده، ص ۵-۱۴۳ - تاریخ فلسفه غرب و شرق، زیر نظر رادا کریشان، ج ۲، ص ۹۵

۲۰۴ - محمد مجتهد شبستری، هرمنوتیک، کتاب و سنت، ص ۷-۱۶۰

با یکدیگر ارتباطی ناگسستی دارند، یعنی بین جریاناتی که در هر دو ساحت طبیعت و فکر اتفاق می‌افتد، نوعی رابطه علیت، ولو غیرفلسفی، برقرار می‌کند و ۳ - نظام این جهان، نظامی خودکفاست. عاملی فراطبیعی به صورت مکمل یا رخنه‌گر، در این جهان عمل نمی‌کند. حوادث این جهان با یکدیگر قابل تفسیر و تبیین‌اند و نیازی به مفروض گرفتن عامل غیبی ندارد.

بر اساس روش «نقد تاریخی» اگر فکر و ایده‌ای در فرد یا جامعه‌ای بروز پیدا کرد، می‌باید ریشه‌های آن را در افکار دیگران و نسل‌های پیشین جست‌وجو نمود، خصوصاً اگر بین یک فکر و ایده جدید با افکار و عقاید گروهی، دینی یا فردی تناسب و شباهتی داشته باشد. هرگز نباید برای تبیین به عوامل فراطبیعی تمسک کرد. بر اساس این روش، بروز و رواج افکاری در بین مسلمانان که با افکار نوافلاطونی و گنوسی شباهتی دارد، حتماً توسط مسلمانان از بیرون از حوزه اسلام اقتباس شده‌اند. این ادعای گل‌زیهر که، آنچه در مورد صادر اول بودن عقل در اسلام آمده، برگرفته از نوافلاطونی‌هاست که صرفاً مبتنی بر روش نقد تاریخی است.

در مورد صدور احادیث عقل باید دانست که مضمون صادر نخستین‌بودن عقل به چند صورت روایت شده: «اولاً ما خلق الله العقل...»، «ان الله خلق العقل و هو اول خلق من الروحانيين...»، «لما خلق الله العقل...». اما صورت اول در بسیاری از کتب روایی و غیرروایی شیعه و سنی، اهل عرفان و غیر اهل عرفان آمده،^{۲۰۵} به گونه‌ای که بعضی

۲۰۵ - در خصوص کتب شیعه رک: محمد بن علی بن بابویه قمی، من لایحضره الفقیه، ج ۴، بخش نوادر، ح ۴؛ محمد بن علی کراجکی (۴۴۹ هـ)، کنز الفوائد، ج ۱، ص ۵۷، ابن ادریس حلی، (۵۹۸ هـ)، مستطرفات سرائر، ج ۳، ص ۶۲۱، حسن بن علی بن فضل طبرسی، مکارم الاخلاق، فصل ۳، فی وصیة النبی، ص ۴۴۳؛ علی بن طاووس (۶۶۴ هـ)، سعد السعود، ص ۳۹۳؛ حسن بن ابی‌الحسن دلمی، اعلام الدین، ص ۱۷۲،

بزرگان و از طرفی رتبه علت بر معلول مقدم است، پس مادیات واسطه بین خدا و مجردات نیستند، همینطور در بین مجردات، عقل کلی (مقدم بر همه عقول و مجردات است، زیرا هم در متن این حدیث^{۲۰۶} که معروف به حدیث «جنود عقل و جهل» است، آمده که عقل در بین موجودات روحانی، در رتبه اول است و نیز در روایاتی دیگر آمده که نوریت عقل، از نور ذات خداوند بدون هیچ واسطه‌ای حتی واسطه‌های نورانی، مستفاد می‌باشد، کما این که در حدیثی از موسی بن جعفر از پدرانش از علی از رسول خدا آمده که فرمود: همانا خداوند عقل را از نوری آفرید که دارای گنجینه و نهفته در علم قبلی خداوند که که هیچ پیامبری و هیچ ملک مقربی از آن مطلع نبود... پس خداوند فرمود به عزت و جلالم سوگند، هیچ مخلوقی بهتر از تو و مطیع تر از تو و بلندمرتبه تر و شریف تر و عزیزتر از تو را نیافریدم.^{۲۰۷}

بنابراین، نور و آبی که به آن اشاره می‌شود و منشأ حیات به حساب آیند، صرفاً به معنای مادی آن نیست، بلکه به حقیقتی مجرد اشاره دارد که فراتر از عرش، و موجودی مجرد

میرداماد (محمدباقر حسینی استرآبادی)، الرواشح السماویة، ص ۶۴، صدر المتألهین شیرازی، شرح اصول کافی، کتاب عقل و جهل، ح ۱، قاضی سعید قمی، شرح توحید صدوق، ج ۱، صص ۱۸۹ و ۱۹۹؛ ملاصالح مازندرانی، شرح اصول کافی، ج ۱، ص ۲۵۸، چاپ دارالحدیث قم؛ شیخ حر عاملی، الجواهر السنیة، ص ۱۱۷، طبع مؤسسه اعلمی بیروت.

۲۰۶ - حمد بن یعقوب کلینی، اصول کافی، ج ۱، باب عقل و جهل، ح ۱۴

۲۰۷ - محمدتقی مجلسی، روضه المتقین فی شرح من لایحضره الفقیه، ج ۱۲، ص ۲۳۷ و نیز: ملاصالح مازندرانی، شرح اصول کافی، ج ۱، ص ۲۶۵

است، زیرا عرش بر آن تکیه دارد. آیات و روایات بر آن دلالت دارد که عرش موجودی
مادی نیست. ۲۰۸

فصل - چهارم فقهای معاصر

پیش در آمد

حدود پنج قرن بعد از ظهور حضرت مسیح، پیامبری ظهور می‌کند و دین اسلام را پایه‌ریزی می‌نماید و در بستر دین اسلام تمدن بزرگی شکل می‌گیرد. برعکس تمدن مسیحی، تمدن اسلامی به زودی با اندیشه‌های فلسفی یونانیان و به‌ویژه ارسطو آشنا می‌شود و هنوز سه قرن از ظهور اسلام نگذشته است که یعقوب بن اسحاق کتاب اخلاق نیکوماخوس را به طور کامل به عربی ترجمه می‌کند و دانشمندان مسلمان را با یکی از مهمترین نظام‌های فلسفی اخلاق آشنا می‌کند. در این زمان مسلمان بخش اعظم آثار ارسطو را به صورت ترجمه سُرّیانی در دست داشتند.

ویژگی مهم این قرن این بود که ترجمه‌های متون لاتین به زبان عربی که عموماً از قلم یهودیان و اسپانیایی ترجمه شده بود، کم کم از کشورهای عرب به اروپا راه پیدا کرد. ۲۰۹ اخلاق فلسفی با سرمشق گرفتن از فلسفه یونانی، می‌کوشید که آن را به فضایی دینی تامین دهد، بعبارت دیگر فقهای اسلامی می‌کوشیدند تا مباحث سودمند فلسفه اخلاق یونانی را برگزینند و آن را با تعالیم اخلاقی اسلام سازگار کرده و دیدگاهی تلفیقی عرضه کنند. تلفیقی که همواره نیاز به بررسی دقیق‌تری دارد.

۲۰۹ - نوسبام مارتا (Martha Craven Nussbaum)، ارسطو، ص ۱۳۶

کندی، فارابی، ابن سینا، ابن رشد، سهروردی، مُلاصدرا، ملاهادی سبزواری و سیدمحمدحسین طباطبایی مهم‌ترین فیلسوفان مسلمان هستند. کندی، معروف به «فیلسوف عرب»، نخستین فیلسوف جهان اسلام است. او در قرن دوم و سوم هجری، می‌زیست و بسیار تحت تأثیر ارسطو بود.^{۲۱۰} ابونصر محمد فارابی (۳۳۹-۲۶۰ق) را مؤسس فلسفه اسلامی می‌دانند و به او معلم ثانی لقب داده‌اند.^{۲۱۱}

روشن است که اندیشه اخلاقی مسلمانان از تنوع و تکثری برخوردار بوده که نمی‌توان حکمی کلی درباره آن صادر کرد و مدعی شد که اخلاق اسلامی، اخلاقی است که در بستر تمدن اسلامی روییده و در بستر افکار ارسطویی بالنده شده است.

طلایه داران فلسفه فقه اسلامی و مبلغان تفکر یونانی عصر ما و کسانی که در باب چگونگی نفوذ افکار افلاطونی ارسطویی در فلسفه فقه اسلامی ممارست کرده اند بسیار فراوانند، از آنجایی که اساساً اکثر آنان طبق سنت رایج در فقه و فقاہت در باب احکام تکلیف مدار با رساله نویسی، تلاش بر این کرده اند که احکام و نظریه های پیشینیان خود را طوطی وار تکرار کرده و تفسیر کنند.

بدین جهت، از آنجایی که نخواستیم دچار سهل انگاری آنان شویم، تلاش می کنیم به عنوان نمونه چند مدعی مشخص از مهمترین فقهای معاصر را انتخاب و نظریات آنان را بطور خلاصه ذیلاً بیاوریم.

۲۱۰ - همان فاخوری، ص ۳۷۴-۳۸۰

۲۱۱ - همان فاخوری، ص ۳۹۷، ۳۹۸

محمد باقر صدر

سید محمد باقر صدر (۱۹۸۰/۱۳۵۹) فقیه شیعه، مجتهد، فیلسوف و مرجع تقلید اصولگرا، از نظریه پردازان و سیاستمدار عراقی بود. او در کتاب فلسفه ما، قول ارسطو را نقل کرده و به استناد آن «کشماکش بین اضداد خارجی» را پذیرفته و توضیح می دهد: "در چالشها در میان اضداد که در اثر آن نتیجه معینی بدست آید، از کشفیات مادیت و دیالکتیک نیست و هر منطقی (مادی یا معنوی)، از قدیم ترین دورانهای فلسفه تا امروز آن را پذیرفته است».

صدر قول ارسطو را نقل و آن را حجت می گرداند: «شئی مجانس می تواند تحت تأثیر مجانس خود قرار گیرد و اثر آن را بپذیرد. علت این امر آنست که کلیه اضداد به یک امر مشترک بازگشت می کنند و در یکدیگر تأثیر متقابل دارند».^{۲۱۲}

محمد باقر صدر در رد نظریه مارکسیسم می گوید: التزامی میان ایمان به نیروی مطلق در نگرش هستی شناسانه و ایمان به نیروهای مطلق در عرصه جامعه و سیاست وجود ندارد. او چند مثال ذکر کرده و می گوید: ارسطو که سردمدار فلسفه متافیزیک فلسفی بود، در زمینه سیاست به «نسبیت» اعتقاد داشت.

صدر مقایسه ای را در دنیای فلسفه قدیم یونانی، بین هراکلیوس، بزرگترین فیلسوف مادی و کسی که به دور از ماهیت متحول انقلاب دموکراسی بود و افلاطون که سردمدار ایده آلیسم در زمان خود بود و به اندیشه انقلابی فرا می خواند، انجام دهد، او همین قیاس

۲۱۲ - سید محمد باقر صدر، اقتصادنا، جلد اول ترجمه محمد کاظم موسوی، انتشارات اسلامی، ۱۴۰۸

ق، قم، صفحات ۱۶۷ تا ۱۶۹

را در دنیای جدید در غرب، بین ماتریالیسم «هابز» که با انقلاب مردمی انگلیس به رهبری «کوزومیل» مخالف بود و سپس به فرانسه گریخت و به تأیید حکومت خود کامه آنجا پرداخت و در تأیید آن کتابی هم نوشت. و بین «اسپینوزا» فیلسوف صوفی که به حق ملتها در انتقاد و حتی انقلاب علیه سلطه معتقد بود، انجام دهد.^{۲۱۳}

اگر به کارآمدی تفسیر مکتب ذاتی، در معرفت شناسی محمد باقر صدر بنگریم، صدر به همین منظور، جایگاه معرفت شناسی را در منطق ارسطو ارزیابی می کند و می نویسد: منطق ارسطویی به قضایای ششگانه ای اعتماد دارد که یقین آورند و انسان را به تصدیق او وامی دارد. هر چند قضایای دیگری نیز مثل قضایای: مزنون، مشهود، مسلّم، مقبول، همی و مشبه وجود دارند که برای استدلال وضع شده اند و استدلالهای نوع اول را برهان و نوع دوم را جدل و خطابه می نامند.^{۲۱۴}

صدر هر چند وجود قواعد عقلی ارسطو را که تأیید کننده روش منطق استقرایی ارسطوست می پذیرد، اما او این سخن: اتفاق و تصادف در طبیعت نه همیشگی و نه یک قاعده است را عقلی پیشین نمی داند بلکه آن را از نتیجه های دلیل استقرایی می داند و بر این نظر است که چنین عبارتی نمی تواند اساس منطق استقرایی را به سامان برساند.^{۲۱۵} اختلاف اصلی صدر با ارسطو در این است که در بینش ارسطو (الاتفاقی) یک شناخت عقلی پیشین است ولی از نظر صدر (الاتفاقی) یک شناخت عقلی پیشین نیست بلکه اگر

۲۱۳ - همان اقتصادنا، ص ۱۲۹

۲۱۴ - همان الاسبس المنطقیه للاستقراء، ص ۳۷۲

۲۱۵ - محمد باقر صدر، الاسبس المنطقیه للاستقراء، ۱۳۱۴، دارالتعارف للمطبوعات، بیروت ص ۳۶

این سخن را به عنوان قانون پذیریم دست بالا می تواند نتیجه استقراء در طبیعت باشد و نمی توان از آن به عنوان اساس استدلال استقرایی بهره جست.^{۲۱۶}

صدر پس از نقد قانون ارسطویی (الاتفاقی) در یک جمع بندی کلی می نویسد:

به نظر می رسد مشکل اساسی دلیل استقرایی در منطق ارسطو در پذیرش این سه قاعده نهفته است: 1- فرض کنیم قانون علیت، احتمال تصادف مطلق را از میان ببرد و 2 - قانون الاتفاقی مشکل احتمال نسبی بودن تصادف را حل کند و 3- قاعده اطراد (حالت‌های همانند که نتیجه های همانند دارند) مشکل احتمال تغییر علیت را بر طرف سازد. بنابراین مادامی که سه اصل: علیت، الاتفاقی و اطراد را نپذیریم نمی توانیم روش استقرایی را به عنوان یک روش علمی قبول کنیم.^{۲۱۷}

می بینیم در موارد فوق صدر علیرغم انتقاد و وارد کردن مسئله در کلاف سر در گم جلد‌های فلسفی و اسکولاستیکی، اما پرنسیپ‌های اساسی و اولیه تفکر ارسطویی را پذیرفته و تایید می کند.

طباطبائی

سید محمد حسین طباطبائی (۱۹۸۱/۱۳۶۰) فقیه شیعه، عالم و مفسر از مدرسان فلسفه در حوزه علمیه قم بود. او بیشتر به عنوان فیلسوف و مفسر قرآن شناخته می شود.

۲۱۶ - همان الاسس المنطقیه للاستقراء، ص ۴۲

۲۱۷ - همان الاسس المنطقیه للاستقراء، ص ۴۳۷

طباطبائی در پاسخ به این پرسش که جایگاه علمی انسان و زندگی اجتماعی را چگونه می‌بینید؟ می‌گوید: بحثی تحت عنوان «زندگی اجتماعی» برای انسان مطرح است که دو نظریه یا دو پرسش پیرامون آن وجود دارد، ۱- آیا زندگی اجتماعی انسان امری طبیعی است؟ یا ۲- زندگی اجتماعی انسان قراردادی است؟ اگر طبیعی باشد بحث به سوی زندگی اجتماعی کشیده می‌شود و اگر قراردادی باشد یعنی زندگی اجتماعی، به نیاز انسان بستگی دارد.

وقتی انسان می‌بیند به تنهایی نمی‌تواند تمام نیازهای خود را برطرف کند، ناچار به سمت زندگی اجتماعی می‌رود و به آن تن می‌دهد و محدودیت‌های زندگی اجتماعی را تحمل می‌کند.

طباطبائی می‌گوید: «نظریه اول را ارسطو مطرح کرده است به این مفهوم که زندگی اجتماعی و مدنیت یک امر طبیعی است و انسان بالطبع مدنی است. یعنی فطرتاً اجتماعی و مدنی است و زندگی شهری و اجتماعی را تایید و دنبال می‌کند. نظریه دوم را ژان ژاک روسو مطرح کرده، و معتقد است زندگی اجتماعی امری قراردادی است.»

آنچه از بررسی متون علمی علامه طباطبائی و تفسیرالمیزان به دست می‌آید این است که او به نظریه ارسطو و روسو توجهی خاص داشته و آنها را پذیرفته است. او می‌گوید: «یعنی اگر انسان می‌توانست به تنهایی نیازمندی‌های خود را برطرف کند به زندگی اجتماعی تن نمی‌داد. البته این نیازمندی و ارتباط دو طرفه است و بهره‌کشی یکطرفه نیست.» به تعبیر طباطبائی در تفسیر المیزان: «انسان برای رفع نیاز خود به استخدام دیگران می‌پردازد تا از خدمت دیگران برای زندگی راحت‌تر بهره‌مند شود. از آنجا که مساله استخدام مطرح شده است، وجود قانون الزامی می‌شود. حضور انبیا در جامعه بشری برای

قانونمند کردن انسان و جلوگیری از تعدی و تجاوز انسان‌ها به حقوق یکدیگر در زندگی اجتماعی است.^{۲۱۸}

طباطبائی بنا بر سنت فیلسوفان مسلمان قبل از خود به پیروی از ارسطو تصور می‌کند که فضیلت و رذیلت یا خوب و بد، را ناشی از سه قوه اصلی آدمی یعنی: قوه شهویه، قوه غضبیه و قوه عاقله می‌داند. قوه شهویه به دنبال جذب منفعت و خیر است و منافعی را که هماهنگ و موافق با تمایلات انسان است، مثل خوردن و نوشیدن کسب می‌کند. قوه غضبیه دافع شر و امور مضر نفس آدمی است. قوه عاقله انسان را به دفاع از جان و مال و آبرو و عقل به خیر و سعادت هدایت می‌کند و از شر و شقاوت باز می‌دارد.^{۲۱۹}

در علم النفس ارسطو نیز آمده است که اعمال انسان یا تحت تاثیر عقل یا تحت تاثیر شهوت و غضب هستند و در هر صورت ارادی‌اند. حیوانات و اطفال به صورت غیر ارادی اعمالشان تحت تاثیر شهوت و غضب است ولی انسان بالغ می‌تواند اعمالش را تحت تاثیر عقل انجام دهد، در این صورت این رفتار، رفتار فضیلت‌آمیز خواهد بود.

ارسطو معتقد بود که فضیلت، یک رفتار ارادی است که ناشی از عقل سلیم می‌باشد. طباطبائی با استناد به اشعار هومر، می‌گوید: خشم ناشی از شور و شهوت و انتقام‌جویی مطلوب نیست اما در برابر کسانی که سزاوار غضب هستند به نحوی که سزاوار هستند و

۲۱۸ - محمد حسین طباطبائی، نه‌ایة الحکمه، ص ۱۲۳

۲۱۹ - محمد حسین طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱، ص ۳۷۱

در لحظه یا لحظاتی که مناسب است و بر کسانی که مستوجب آن هستند غضب، مطلوب و ممدوح است.^{۲۲۰}

علامه طباطبایی به پیروی از فلسفه یونان و به نقل از ابن سینا، اخلاق را از مقوله «کیف نفسانی» می‌داند. در این دیدگاه کیفیاتی که به جسم تعلق نمی‌گیرد، بلکه تنها به نفس مجرد انسان تعلق می‌گیرد «کیفیت نفسانی» نام گرفته است. کیف اگر در نفس پایدار نباشد به آن «حال» می‌گویند و اگر راسخ و پایدار شده باشد «ملکه» نام می‌گیرد. به نظر علامه تفاوت بین حال و ملکه در شدت و ضعف آن است و مرز مشخصی بین آن فاصله نمی‌اندازد.^{۲۲۱}

یکی از مهمترین ادله یونانی بودن فلسفه موسوم به فلسفه اسلامی، تصریح دو تن از بزرگان معاصر این فلسفه است: اولی محمد حسین طباطبایی است که به وارداتی بودن این فلسفه اذعان دارد و مهمتر از آن این که او این مساله را پذیرفته که: بنی امیه و بنی عباس با انگیزه باز کردن فرهنگی در برابر فرهنگ و معارف اهل بیت دست به ترجمه و انتشار متون فلسفی یونان در جهان اسلام زده اند.

به این نقل قول نگاه کنیم: محمد حسین طباطبایی در کتاب اسلام و انسان معاصر می‌نویسد: «حکومت‌های معاصر با ائمه هدی (علیهم السلام) نظر به این که از آن حضرات در فاصله‌های دور بودند، از هر جریان و از هر راه ممکن، برای کوبیدن آن حضرات

۲۲۰ - اخلاق نیکوماخس، ارسطا طالیس، سید ابولقاسم پور حسینی، ج ۱، تهران، انتشارات دانشگاه

تهران، ۱۳۵۶

۲۲۱ - همان نه‌ایه الحکمه، ص ۱۲۴

(علیهم السلام) و بازداشتن مردم از مراجعه به آنان و بهره‌مندی از علومشان استفاده می‌کردند، بنابر این می‌توان گفت که ترجمه «الهیات» به منظور بستن درب خانه اهل بیت (علیهم السلام) بوده است.^{۲۲۲}

ملاحظه می‌کنیم که این مفسر نامدار معاصر، ترجمه متون یونانی توسط بنی امیه و بنی عباس را انگیزه مقابله با اهل بیت تعبیر کرده و می‌گوید منطقاً رابطه‌ای بین وارد کردن فلسفه یونانی و انگیزه‌های سوء بنی امیه و بنی عباس وجود ندارد و ما در هر صورت نیازمند به این مباحث فلسفی و مباحث الهیات خود بوده ایم.

مصباح یزدی ضمن تکرار و تایید ادله فقهای پیش از خود در باب کسانی که با اهل البیت مخالفت می‌کنند، همان نظر طباطبایی را تکرار می‌کند و در کتاب خود این جریان جنبش ترجمه را در نهایت عامل رشد فرهنگ اسلامی دانسته‌اند.

برخی دیگر از علمای معاصر مانند مرتضی مطهری نوشته‌اند که اصل فلسفه اسلامی یونانی است، وقتی این فلسفه وارد عالم اسلام شده، شامل ۲۰۰ مسئله بود، اما از آن زمان تا حال حاضر مسائل به ۷۰۰ مسئله رسیده است، و این بدان معنی است که آن فلسفه را اسلامی کرده‌اند.

همچنین بنا به نوشته کتاب تاریخ فلسفه در اسلام، در دوران پیش از اسلام نیز از حربه فلسفه و الهیات فلسفی برای مقابله با آیین مسیحیت استفاده شده است، شریف می‌نویسد: «پس از افلاطون در برابر فعالیت روزافزون مسیحیان، مخالفان قیام کردند و برای این که

۲۲۲ - محمد حسین طباطبایی، اسلام و انسان معاصر، ص ۸۳

مسیحیت را ریشه کن کنند، سعی کردند الهیات کاملی براساس مکالمات افلاطون و کاهنان کلدانی و اسطوره‌های قدیم، یعنی اسطوره‌های یونانی و مصری و شرق نزدیک، بنا نهند و نیز سعی کردند، فلسفه افلوپین را نیز بسط داده، آن را تکمیل کنند.^{۲۲۳}

علامه مجلسی درباره یونانی بودن فلسفه، از جمله کسانی است که به یونانی بودن فلسفه اشاره کرده است، او در کتاب بحار الانوار می نویسد: «ترویج کتب فلاسفه در میان مسلمین، از بدعت‌های حاکمان جور و معاند با ائمه معصومین علیهم السلام برای سلب توجه مردم از ائمه و شرع مبین بود. از جمله مؤیدات این ادعا، مطلبی است که صفدی در شرح «لامی‌العجم» می‌نویسد: هنگامی که مأمون با یکی از پادشاهان مسیحی معاهده صلح بست، از وی مجموعه کتاب‌های یونانی را درخواست کرد. آن پادشاه با نزدیکان خود رایزنی کرد و همه آن‌ها جز یک روحانی مسیحی مخالفت کردند. آن روحانی مسیحی گفت، این کتاب‌ها را روانه کنید، زیرا این علوم هیچ‌گاه در اختیار یک حکومت دینی قرار نگرفته است مگر این که آن را به تباهی سوق داده و میان عالمانشان اختلاف افکنده است. مشهور آن است که اولین کسی که اقدام به ترجمه کتب یونانی به زبان عربی نمود، خالد پسر یزید پسر معاویه بود و نیز از جمله شواهد تمایل خلفا به فلسفه این است که یحیی برمکی چون دریافت که هشام بن حکم [صحابی معروف امام صادق علیه السلام] به فلاسفه انتقاد می‌کند، هارون را تحریک به قتل هشام نمود.^{۲۲۴} کسی که از روضه خوانی در سال 1357 به رهبری انقلاب اسلامی رسید

۲۲۳ - م. شریف، تاریخ فلسفه در اسلام، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۶۲ش، ۱/ ۱۷۱

۲۲۴ - بحار الانوار، ۱۹۷/۵۷

خمینی

روح‌الله خمینی (۱۹۸۹/۱۳۶۸) رهبر انقلاب جمهوری اسلامی ایران از افلاطون به بزرگی یاد می‌کند و او را «حکیم عظیم و الهی می‌داند».^{۲۲۵} خمینی در آثار خود به برخی از مبانی و مطالب افلاطون اشاره دارد، از جمله به موضوع "راه حل مسئله شرور"، خمینی خود چند راه حل برای شرور پیشنهاد کرده است، یکی از آنها "نظریه عدمی بودن شرور" است. این نظریه را به افلاطون نسبت داده اند که گویی افلاطون هیچ نوع حق وجودی را برای شرور قائل نیست. خمینی بر این باور بود که میرداماد وجوه پنج‌گانه ارسطو را در توجیه شرور به هشت قسمت افزایش داده است.

در مورد "نظریه قدیم بودن نفس"، خمینی گفته است که افلاطون و پیروان او "نفس" را نیز قدیم دانسته و آن را اجرا کرده است. خمینی دلیل می‌آورد که: اگر نفس حادث باشد مستلزم آن است که نفس مجرد نباشد. خمینی همسو با حکمت متعالیه افلاطون قائل به این است که نفس در اول طبیعت و جسم است و حرکت جوهری ترقی کرده و شیء طبیعی حادث می‌شود.^{۲۲۶}

۲۲۵ - روح‌الله خمینی، تقریرات فلسفه، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار خمینی، صص ۹۵ و ۴۶۰

۲۲۶ - همان تقریرات، صص ۷۹ تا ۹۶

افلاطون حکومت و در رأس آن فرمانروای فیلسوف را متصدی اصلی و مطلق سیاست ها و عملیات تربیتی می داند و رقیب و مانعی بر سر راه او نمی پذیرد و می نویسد: مفاسدی که شهر را تباه می کند و به طور کلی مفاسد نوع بشر، هرگز نقصان نخواهد یافت، مگر آنکه در شهرها فلاسفه پادشاه شوند یا آنان که هم اکنون عنوان پادشاهی و سلطنت دارند برآستی و جداً در سلک فلاسفه درآیند». آموزش حکومت مورد نظر افلاطون، شامل مفادی همچون تربیت ورزش، موسیقی، حساب، هندسه، نجوم، مناظره می شود.^{۲۲۷}

خمینی در همین همین رابطه می نویسد: «در نهایت این اراده و توفیق الاهی است که کلید نهایی موفقیت حکومت در برنامه های تربیتی است.» از نظر او: «علوم طبیعی و عقلی لازم هستند؛ اما بدون متون دینی و آموزه های اعتقادی راه به جایی نمی برند.»^{۲۲۸}

حاصل مقایسه خمینی با افلاطون این که هر دو در اصل نقش داشتن حکومت در تربیت مردم و لزوم سیاست گذاری تربیتی هم اندیشه هستند، اما از نظر مرجع قانون و محتوای آن، افلاطون یافته های عقل بشر را که از نظر او همان قوانین فیلسوف شاه است تنها ملاک می داند، در صورتی که خمینی قانون و عنصر نهایی را شرع و دین می داند.

حاصل این که سرانجام در میدان عمل اجتماعی، افلاطون حکومت، دولت و فرمانروایی دانشمند و فیلسوف را متصدی نهایی حکومت می داند و اختیاری برای فرد قائل نیست،

۲۲۷ - ژان برن (Jean Bern)، افلاطون، ص ۳۱۵ و ۳۱۶

۲۲۸ - همان صحیفه، ج ۳، صص ۱۸ و ۴۹ - شرح دعای سحر، ص ۱۱۷

چنانچه خمینی نیز "حکومت را توفیق و تشریح الهی دانسته و اداره امور را در عهده روحانیون می داند^{۲۲۹}".

صدیقی

دکتر غلامحسین صدیقی (۱۳۷۰/۱۹۹۱) استاد دانشگاه تهران و وزیر پست، تلگراف و تلفن در دولت اول و وزیر کشور و نایب نخست وزیر در دولت دوم محمد مصدق بود. صدیقی از مبتکرین دانش جامعه شناسی در ایران و از مؤسسان مؤسسه مطالعات و تحقیقات اجتماعی دانشگاه تهران بود. وی همچنین سالها عضو هیئت امنای بنیاد فرهنگ ایران بود.

تعلق صدیقی به ارسطو، تعلق لحظه ای نبود. بلکه او همواره به دو شخص عشق می ورزید: یکی به «امام حسین» که او را «رهبر احرار و امام آزادگان دنیا»^{۳۳۰} می دانست و به نام خودش که حسین بود افتخار می کرد. او همواره بر درست خواندن نامش تأکید می کرد که بین غلام و حسین مکث کوتاهی قرار دهند.

۲۲۹ - یحیی فوزی و مسعود کریمی بیرانوند، فصلنامه پژوهش های تربیتی شماره ۵ (نقش حکومت در تربیت: بررسی مقایسه ای دیدگاه افلاطون و خمینی)

۲۳۰ - برگرفته از کتاب صورت جلسات کنگره جبهه ملی ایران، رویه ۳۶۴، ساعت ۹:۳۰ دوشنبه ۱۰ دی

ماه ۱۳۴۱

و دیگری «ارسطو» بود که او را «ابوالفلاسه» می‌خواند. او عملاً و نظراً وفا دار به ارسطویی و منتقد جدی نظام فلسفی افلاطونی بود. در دانشگاه او را به عنوان ارسطویی خطاب می‌کردند. (البته برخی نیز به او دشنام می‌دادند).

دکتر احمد اشرف یکی از شاگردان دکتر صدیقی می‌گوید: «دکتر صدیقی از میان فلاسفه یونان به اخلاق سقراط و روش علمی ارسطو سخت دل‌بستگی داشت. چه، سقراط نخستین کسی بود که مفهوم کردار نیک، فضیلت، تقوی، حق و انصاف را تحلیل فلسفی کرد و موازینی برای اطلاق این مفاهیم در فلسفه و اخلاق مدون ساخت، و ارسطو نیز نخستین کسی بود که مفاهیم اخلاقی را در قلمرو علوم زیست‌شناسی و روان‌شناسی و علم سیاست مورد تحلیل قرار داد. «از طالس تا سقراط» و «از سقراط تا ارسطو»، عناوین دو کتابی است که دکتر صدیقی در تاریخ فلسفه یونانی تألیف کرده است.»^{۲۳۱}

در رابطه با موضوع مورد مطالعه ما و خلاصه برداری از نظرات دکتر صدیقی، گفته‌ای باقی نمی‌ماند به جز مطالعه دقیق کلیات دو کتاب فوق‌الذکر، زیرا همانگونه که در بالا اشاره شد، تعلق صدیقی به ارسطو، تعلق لحظه‌ای نبود. بلکه او همواره به ارسطو و ایده‌های او عشق می‌ورزید.

۲۳۱ - احمد اشرف، غلامحسین صدیقی بنیادگذار جامعه‌شناسی در ایران، مهرنامه، شماره ۵ مهر ۱۳۸۹

مصباح یزدی

محمدتقی مصباح یزدی (۲۰۲۰/۱۳۹۹) فقیه، مفسر و از اساتید حوزه علمیه قم بود. ریاست مؤسسه آموزشی و پژوهشی خمینی و عضویت مجلس خبرگان را عهده دار بود. او آثار متعددی درباره علوم اسلامی از جمله در تفسیر، فلسفه، اخلاق و معارف اسلامی دارد. «آموزش فلسفه» و «آموزش عقاید» متن درسی حوزوی اوست. مصباح یزدی باور داشت که اعدام سقراط حاصل حکومت دموکراسی بوده است! او می گوید از جمله انتقادها به افلاطون این بوده که می او گفته: "شما هنگامی که بیمار هستید، عده ای را جمع نمی کنید تا بیماری شما را تشخیص دهند بلکه نزد پزشک می روید، بر این اساس چرا باید هنگام حکومت کردن به نظر اکثریت توجه کنیم."^{۲۳۲}

مصباح در کتاب آموزش فلسفه می نویسد: «دستگاههای ستمگر بنی امیه و بنی عباس که به ناحق حکومت اسلامی را اشغال کرده بودند، به شدت احساس نیاز به پایگاهی مردمی در میان مسلمانان داشتند در حالی که اهل بیت پیامبر یعنی همان "اولیای حق" مخزن علم و خزانه دار وحی الهی بودند، دستگاههای حاکم برای جلب افراد وسیله ای جز تهدید و تطمیع در اختیار نداشتند، از این رو کوشش می کردند با استفاده از علوم یونانیان و رومیان و ایرانیان، در برابر پیشوایان اهل باستانند.

۲۳۲ - مصباح یزدی، مردم سالاری دینی، جنگ ابتدایی و تارنمای مصباح یزدی

(mesbahyazdi.ir/node/)

بدین ترتیب، افکار مختلف فلسفی و انواع دانش‌ها و فنون با انگیزه‌های گوناگون و به وسیله دوست و دشمن وارد محیط اسلامی گردید.^{۲۳۳}

مصباح یزدی گویی نمی‌دانت که لزوم سلطه متمدنها بر «بربرها» که فلسفه یونان قدیم (افلاطون و ارسطو)، توجیه‌گر آن بود، - جنگ در آئین کلیسا به قصد استقرار «نظام الهی» در سرتاسر جهان، بنا بر این که خداوند حکومت بر آسمانها و زمین را به کلیسا بخشیده است و جنگهای صلیبی را پدید آورد، - نظریه جنگ نزد نازی‌ها با هدف ایجاد فضای حیاتی برای «نژاد برتر»، - جنگ به قصد درآوردن جهان به فرهنگ غرب در بیان سرمایه‌داری لیبرال و توجیه مارکسیستی استعمار با هدف از حالت ایستا خارج کردن نظامهای اجتماعی و «قهر انقلابی» به قصد استقرار دیکتاتوری پرولتاریا، - نظریه تنازع بقای داروینیسیم اجتماعی که جنگ ابتدائی را برای جلوگیری از عوارض افزایش جمعیت ضرور می‌داند و بالاخره نظریه «جنگ پیشگیرانه» بوش و حتی نظریه «جنگ بنام حقوق بشر» مدعیان دفاع از حقوق بشر. چرا این نظریه‌ها در غرب پیدا شده‌اند؟ زیرا هیچ بیان قدرتی نمی‌توان ساخت که خشونت روش اصلی آن نباشد. طالبان قدرت می‌باید خشونت را توجیه و مشروع بگردانند تا بتوانند آن را برای سلطه بر دیگری و برای به قدرت رسیدن، به کار برند.^{۲۳۴}

۲۳۳ - محمد تقی مصباح یزدی، آموزش فلسفه، جلد اول، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی خمینی،

قم، ص ۲۴

۲۳۴ - مصباح یزدی، جنگ و جهاد در قرآن صص ۱۴۸-۱۵۴

مصباح یزدی در ارتباط با حکومت و ولایت مطلقه فقیه، انسانها را در حکم صغیر و فاقد حق ولایت بر یکدیگر می داند.^{۲۳۵} فراتر از ارسطو بر انسانها هیچ حقی قائل نیست، متفکرانی مثل او، فلسفه اسلامی را ترکیبی ناسازگار با حقوق اسلامی می دانند و می گویند روش این فلسفه، استدلال عقلی است که با روش دین، قرآن و سنت ناسازگار است.^{۲۳۶}

او در پاسخ به این ناسازگاری گفته است وجود کمترین ارتباط میان فلسفه و اسلام، برای درستی عنوان فلسفه اسلامی کفایت می کند، چنانکه برخی از مسائل فلسفه اسلامی از آموزه‌های اسلامی نشأت گرفته و برخی از آنها در خدمت اثبات این ناسازگاری هستند.^{۲۳۷}

برخی از این متفکرین نیز برای رفع ناسازگاری ترکیب فلسفه اسلامی گفته‌اند اسلام در زمینه‌هایی چون جهت‌دهی به مسائل، طرح مسئله، ابداع استدلال و رفع اشتباه در فلسفه اسلامی تأثیرگذار بوده است بی‌آنکه لطمه‌ای به عقلی بودن فلسفه وارد کند.^{۲۳۸}

جوادی آملی

عبدالله جوادی آملی (تولد ۱۹۳۲/۱۳۱۰) فقیه، مفسر قرآن و عضو جامعه مدرسین و از

۲۳۵ - همان جنگ و جهاد

۲۳۶ - عبودیت، «آیا فلسفه اسلامی داریم؟»، ۱۳۸۲ش، صص ۳۰-۳۱

۲۳۷ - مصباح یزدی، «فلسفه اسلامی، میزگرد فلسفه‌شناسی ۳»، ۱۳۸۳ش، ص ۱۳

۲۳۸ - همان عبودیت، صص ۳۲-۳۳

مراجع تقلید شیعه است. عضویت مجلس خبرگان رهبری و شورای عالی قضایی را نیز دارد.

او صاحب تفسیر تسنیم است که تاکنون ۶۳ جلد از آن منتشر شده است. اثر جدید او کتاب «سَلُونِي قَبْلَ أَنْ تَفْقِدُونِي»، تفسیر نهج البلاغه است که مورد توجه حوزه علمیه قرار گرفته است.

جوادی آملی در صفت مرجع تقلید و فیلسوف حوزه علمیه قم در دیدار با تعدادی از اندیشمندان دینی در کنفرانس بین‌المللی ادیان و بیداری می‌گوید: «در یونان قدیم، سقراط شهید همین فقه موجود را حفظ کرد و با شهادت خود افلاطون را معرفی کرد. افلاطون شاگرد آن شهید، ارسطو را تربیت کرد تا ارسطو فکر توحیدی را در آن منطقه از جهان حفظ کند.»^{۲۳۹}

این استدلال به گفته جوادی آملی فقیه حوزه علمیه نشان از فقهی می‌دهد که هنوز پیامبر اسلام به دنیا نیامده و قرن‌ها پیش از میلاد مسیح، توسط سقراط برای موحدین حفظ شده است!

سخن او البته از این نظر درست است که مبنای فلسفی فقه و روش استنباط احکام روحانیت امروز کپی برداری شده از فلسفه یونانی و منطق ارسطویی است،

منطقی که امروز گرفتار خلاء اندیشه راهنما، در فلسفه فقهی مایه فریب شیعه شده است. جوادی آملی سخن بس شگرف دیگری نیز بر زبان آورده است: «سقراط افلاطون و

۲۳۹ - خبرگزاری مهر، ۱۳ اردیبهشت ۱۳۹۱

ارسطو را تربیت کرده است تا فکر توحیدی در آن منطقه از جهان حفظ شود.^{۲۴۰} این که او دستیار خمینی در مجلس خبرگان، برای ولایت فقیه توجیه فلسفی می تراشید، گویای همین امر است.

سخن او معلوم می کند که او هنوز نمی داند که ولایت مطلقه فقیه همان ولایت مطلقه فیلسوف اول است. بنا بر قول افراطون و بنا بر قول ارسطو ولایت مطلقه همان قانون گذار عادل است که مصداق فرعونیت یا استبداد فراگیر است و در مقام دفاع از این فرعونیت و به قصد فریب مردم، به دروغ، سقراط و افلاطون و ارسطو را حافظان «توحید در منطقه» می شمارد.

جوادی آملی در کتاب فلسفه ارسطویی خود می نویسد: "آنچه نظام سیاسی مکت را در پرتو دین متمدن و تأمین می کند، علم صائب، عقل ناصح و عمل صالح است تا جمهوریت افلاطون و دموکراسی ارسطو که هر دو از پیروان راستین انبیای ابراهیمی بوده اند را بوجود بیاورد

خطوط کلی اسلام در مکتب انبیای ابراهیمی بوده و بزرگان یونان، مانند پیروان پیامبران گذشته بودند، از این جهت این خطوط کلی در وصایای اخلاقی افلاطون و در سفارش های آموزنده ارسطو مسطور هستند."^{۲۴۱}

240 - asriran.com/fa/news/

۲۴۱ - عبدالله جوادی آملی، از فلسفه ارسطویی تا فلسفه اسلامی - (lib.eshia.ir/10245/3/3#)

بر این اظهارات جوادی آملی، لازم است، حد اقل به این گفته ابن سینا در مورد معلم اول توجه کنیم که گفته بود برای اقامه دعوا چاره‌ای جز شناختِ صنعتِ جدل و مغالطه وجود ندارد. اما من می‌گویم: "ای گروه متعلمان متأمل! دقت کنید: آیا بعد از ارسطو تاکنون (تا زمان ابن سینا) که هزار و سیصد و سی سال می‌گذرد کسی تقصیری از او یافته و چیزی بر او افزوده است؟ هرگز! ما با نظر عمیق‌مان در این رشته، بحث مفصلی نمودیم و در صنعت سفسطه چیزی خارج از گفته ارسطو نیافتیم، مگر تفصیل برخی از اصول اجمالی او، آنچه افلاطون انجام داد و "سوفسطیقا" نامید و از کمیت بحث لازم آن کوتاهی کرد، خلط مطلب منطقی با طبیعت و الهیات و ... بود."^{۲۴۲}

جوادی عاملی در تکریم فلاسفه یونان می‌گویند: "ارسطو همواره نزد حکمای بزرگ مشرق زمین مورد تکریم و احترام بوده و برای او تفسیرها نوشته‌اند. ارسطو به اخلاق اهتمام می‌ورزید و این فضیلت فراموش شده مهم‌ترین راه نجات جهان کنونی است. آنچه بر مزار هشت ضلعی ارسطو نوشته شده، گوشه‌ای از وصایای رهبران الهی است که ضامن تمام حقوق و حقوق همه بشر است."^{۲۴۳}

۲۴۲ - ابن‌سینا، الشفاء، السفسطه، ج ۷، مصر.

ابن‌سینا، الشفاء، السفسطه، ج ۷، نام کامل این کتاب "الشفاء المنطق" است که به فلسفه و منطق می‌پردازد. جلد ۷ این کتاب در مورد "السفسطه" یا هنر سفسطه می‌باشد. این کتاب در مصر نوشته و تدوین شده است.

۲۴۳ - عبدالله جوادی آملی، ریح مختوم، شرح حکمت متعالیه، (بخش یکم)، تنظیم و تدوین حمید پارسانیا، قم، اسراء، بی‌تا

حاصل سخن

در کاوش و ریشه یابی برای یافتن علت العلل اساسی و امداری فلسفه فقه اسلامی از فلسفه یونان باستان، با تمرکز بر روی نقطه نظرات مهم فلاسفه قدیم یونان و آرای صاحب نظران و فقهای برجسته قرون اولیه اسلام بر آن شدیم که در جستجو از منابع اولیه و اساسی آنها، مطالعه را با مراجعه به نظریه پردازان فلسفه یونان قدیم و فقهای متقدم و متأخر فلسفه فقه اسلامی آغاز کرده و این نظریه ها را مورد بررسی دقیق قرار دهیم.

در این بررسی پرسش و مسئله اصلی مطالعه این بود که آیا برخی از آرای اندیشمندان فلسفه فقه اسلامی، از وجوه مختلف: معرفت شناسی، اخلاق و خداشناسی و بویژه فرهنگی در ایران باز تولید یا کپی برداری شده از آرای فلاسفه یونان باستان نیستند؟ آیا این فقهای اسلامی چه شیعه و چه سنی مذهب نبودند که در استفاده غیر موزون از تئوریهای فلاسفه یونان و ممزوج کردن دکترین آنها و بطور خاص دکترین و افکار ارسطویی را به یاری احادیث با فقه اسلامی همساز کردند؟ احادیث و روایاتی که پرورده سازندگان قدرت هزار ساله فقه اسلامی بود که این فلسفه را منحرف نموده و آن را دستمایه و بازیچه قدرت سیاسی امروز قرار داد؟

و بویژه آیا اصولاً تفاسیر فلسفه یونان باستان به عنوان یک فلسفه الهی می تواند در شکل گیری فلسفه فقه اسلامی تأثیر گذاشته باشد؟ و نسبتی بین آرای الهی مکاتب یونانی با آیات قرآن بعنوان منبع اصلی اندیشه اسلامی می تواند وجود داشته باشد؟

معما؟

در مقدمه اشاره به یک معمای تاریخی کردیم، معمایی که همواره و هنوز در پرده ابهام باقی مانده و کشف نشده، معمای اینهمانی یا در هم تنیدگی برخی از تئوری های دانشمندان یونان قدیم با فلسفه فقه اسلامی و بدتر از همه نادیده گرفتن و درس نگرفتن از آن بخش از تئوری ها و صفات نیکو و مثبت این دانشمندان و برعکس پذیرش برخی از صفات غیر منطقی، خلاف اخلاق و غیر انسانی مانند نگاه این فیلسوفان نسبت به زن و یا اساساً نگاه و دید آنها نسبت به انسان.

موضوع کپی برداری طوطی وار از تئوریهای فلسفه یونانی اسکندرانی و بطور خاص در آمیختن افکار ارسطویی در فقه اسلامی، بویژه استفاده غیر منطقی آن در فقه شیعه چالش برانگیز و علاوه بر آن نکته غیر قابل فهم نیز، اینکه در این فلسفه قرآن بعنوان مرجع اصلی بکلی غائب است و اثری از آن وجود ندارد بود.

نفوذ و ورود افکار یونانی در فلسفه فقه اسلامی از اندیشه های اخلاقی ارسطو آغاز شد، پیش از ارسطو سرچشمه این نفوذ با اندیشه ها و افکار افلاطون وارد عالم اسلام شده بود. دیدیم که بحث و گفتگو بر سر این در هم آمیختگی فراوان بود. مورخان فلسفه بر این عقیده اند که: «اخلاق نیکوماخوس» ارسطو اولین کتاب اخلاقی است که بوسیله یعقوب بن اسحاق الکندی (۸۶۹/۲۵۶) در دوره «نهضت ترجمه» به عربی ترجمه شده است. اما برخی دیگر می گویند: اندیشه های اخلاقی افلاطون پیش از ترجمه اخلاق نیکوماخوس، به صورت شفاهی به عالم اسلامی منتقل شده بود.

الکندی اولین فقیهی بود که تلاش کرد از افکار ارسطویی در فلسفه فقه اسلامی بهره بگیرد، او در تلاقی و همسان سازی افکار ارسطو با فلسفه فقه اسلامی در «تعریف فلسفه» از «فلسفه اولی» و «مفهوم ازلی» تلفیقی برای فلسفه فقه اسلامی ساخت.

در تقدم افکار افلاطونی بر افکار ارسطویی باید گفت، کتاب اخلاق نیکوماخوس ارسطو ده مقاله دارد که در ترجمه عربی افزوده‌هایی نیز پیدا کرده است، همین منبع باعث ضمیمه شدن نگرش نوافلاطونی به اخلاق ارسطویی در میان مسلمانان شد، به عبارت دیگر ارسطوی اخلاقی هم مانند ارسطوی فیلسوف با صبغه‌ای نوافلاطونی به عالم اسلام معرفی شد. ۲۴۴

فارابی نیز از اولین فقها و فیلسوف مسلمان بود که کتاب اخلاق ارسطو را شرح و نقد کرده است، هرچند از این کتاب اثری در دست نیست، ولی این اثر ما را به فیلسوفان متأخری مثل ابن رشد و ابن باجه ارجاع می‌دهد و نیز به نقل قولهایی که خود فارابی در آثار دیگرش مانند الفصول المنتزعه دنبال کرده، می‌برد.

بسیاری از نظرات فارابی در آثار اخلاقیش، برگرفته از اخلاق نیکوماخوس است، تقسیم فضایل انسانی به اخلاقی و فکری، نشان از عبارات ارسطو در اخلاق نیکوماخوس دارد. به علاوه تقسیم عقل به عقل نظری و عقل عملی و زیرمجموعه هر یک از این دو، کاملاً سابقه ارسطویی دارد. دقت فراوان فارابی به بحث «دوستی»، یادآور توجه زیاد ارسطو به این بحث است. هرچند فارابی در بحث دوستی بستر مناسبی برای توضیح مفهوم «امت» (مجموعه کسانی که برای داشتن اعتقادات مشترک، همزیستی می‌کنند)، پیدا می‌کند. آنچه برای ما قابل توجه است بررسی اشتراک نظر فارابی و ارسطو درباره سعادت است، می‌دانیم که شارحان ارسطو درباره نظریه سعادت وی، اختلاف دارند. برخی از آنها ارسطو را عقل‌گرا و طرفدار تفسیر غالب و برخی وی را مدافع، بلکه مبدع تفسیر جامع

۲۴۴ - فیلسوفان مسلمان اثولوجیا را که گزیده‌ای از فلوطین است به نام ارسطو می‌شناختند و بسیاری از نکات و مطالب آن را افکار ارسطو می‌دانستند

می‌دانند. در تفسیر غالب، غلبه یک عنصر است که در سعادت دیده می‌شود، عنصری که معمولاً بنا بر آنچه ارسطو می‌گوید، همان تأمل یا نظر ورزی است که در حیات فلسفی ظهور و بروز پیدا می‌کند.

دیدگاه ارسطو برای متفکران مسلمانی مانند فارابی نقطه شروع است و نه نقطه پایان، گرچه فارابی سعادت را صرفاً تأمل و نظر ورزی و به تبع حیات فلسفی می‌داند، و یا این که او مجموع تأمل و عمل اخلاقی و درگیر شدن در ساحت اجتماع و سیاست را با هم سازنده سعادت می‌داند، تردید است، اما در این که تأمل در نظر فارابی با تأمل در نظر ارسطو تفاوت دارد، جای تردید نیست.

فارابی پیشگامی در نظریه پردازی فلسفه فقه اسلامی است که نظریات افلاطون و ارسطو را تغییر شکل داد تا بتواند فاصله دیدگاههای آنان را با فلسفه فقه اسلامی نزدیک کند، از این رو برای تطبیق این نظریات آنها را در کنار یکدیگر قرار داد و در ۵۴ ساختار مستقل طراحی و ارائه نمود. اینگونه، او بحث «علت فاعلی» را از افلاطون گرفت و بر «خداوند» در اسلام منطبق نمود. او «حادث و قدیم» افلاطون را بر «واجب الوجود و ممکن الوجود» منطبق کرد، همچنان او «سعادت قصوایش» را بر «بهشت»، کیفر «مکافات عمل» را بر «جهنم»، «عقل فعال» را بر «فرشته وحی»، و «نظامهای فاسد» را بر مدینه ی «جاهله»، «فاسقه» و «ضاله» منطبق نمود.

فارابی «مدنیت طبیعی» ارسطویی را گرفت و عنصر «کمال طلبی» و افضلیت خواهی» دینی را در کنار «ضرورت بقا» بر آن افزود و با صراحت تمام اعلام نمود که «من هیچ گاه مقلد ارسطو نیستم».^{۲۴۵}

فارابی «مدینه فاضله» افلاطون را اخذ نمود و آن را بر پایه نظام سیاسی گسترده تر بر «مدینه الرسول» منطبق نمود و آنگاه برای ترسیم ساختار رهبری در نظام سیاسی خویش «فیلسوف شاه» را بر «پیامبر» و «امام» در تفکر شیعی منطبق کرد.^{۲۴۶}

نگرش فارابی درباره سعادت و گوهر تأمل که او آن را در اتصال به عقل فعال دانسته و نوعی جاودانگی را برای انسان مقدور می‌داند، در میان فلاسفه مسلمان سخت مقبول افتاد و بعد از فارابی، ابن سینا به دفاع از آن پرداخت. ابن سینا با صراحت بیشتری می‌گوید، سعادت عبارت است از: فعالیت نظری عقل که در اتصال به عقل فعال به آخرین درجه کمال می‌رسد. در عالم اسلام دانشمندان دیگری مانند ابن باجه، ابن رشد و ابن طفیل هم گوهر سعادت را اتصال به عقل فعال می‌دانند، هرچند در تحلیل معنای اتصال اختلاف دارند.

ماجد فخری ابن مسکویه در آغاز بحث سعادت می‌گوید: «ارسطو کتاب خود را با بحث سعادت و خیر مطلق آغاز کرده است تا ضمن تعریف آن، اشتیاق آدمی را نسبت به آن

۲۴۵- فارابی، القیاس الصغیر علی طریقه المتکلمین، لبنان/ دار المشرق، بیروت، ۱۹۸۵ م، صص ۷۰ - ۶۸

۲۴۶- فارابی، تحصیل السعاده، موسسه فرهنگی و اطلاع رسانی تیبیان، قم، ۱۳۸۷، ص ۹۲

برانگیزد.»^{۲۴۷} بدین ترتیب می‌بینیم ابن مسکویه تلخیصی از نظریه سعادت ارسطو را می‌آورد و خود، نیز آن را می‌پذیرد.

ابن مسکویه می‌کوشد تا از لابلای متون اخلاقی ارسطو اعتقاد او را به معاد استخراج کند. عبارت مورد استناد وی مسئله «سولون» است که ارسطو در کتاب اول اخلاق نیکوماخوس آورده است. وی می‌گوید از جمله عبارت‌هایی که می‌توان در تأیید اعتقاد ارسطو به معاد آورد، این است: «معمولاً اعتقاد بر این است که آدمی وقتی می‌میرد، باز مانند آدم زنده برخی خیر و شرها را خواهد داشت، مثلاً خوشبختی و بدبختی فرزندان»^{۲۴۸}

"سولون" موضوعی است که ارسطو در کتاب اول اخلاق نیکوماخوس مطرح کرده است و مربوط به بحث درباره خوشبختی و زندگی ایده‌آل است. سولون، یکی از حکمای قدیمی یونانی، در گفتگو با ارسطو بر سؤالاتی درباره خوشبختی و معیارهای زندگی می‌پردازد که ارسطو به پاسخ و بررسی مفاهیم مختلفی از خوشبختی می‌پردازد.

اسحاق ابن حنین، الاخلاق، مقدمه عبدالرحمن بدوی، ص ۳۶

شارحان، دیدگاههای فارابی، او را سرسلسله نوافلاطونیان مسلمان می‌دانند.

جمع‌بندی

۲۴۷ - ابن مسکویه، ابوعلی، تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق، انتشارات مهدوی، ص ۸۰

۲۴۸ - همان تهذیب الاخلاق، ص ۹۸

در این جمع‌بندی، ابتدا از تأثیر اخلاق ارسطویی بر اندیشه اخلاقی مسلمانان، باید گفت مهمترین گروهی که نماینده تفکر ارسطو هستند، فیلسوفان مسلمان هستند که کوشیده اند تا اخلاق ارسطویی را در چارچوب نگرش دینی خود تنظیم کنند. البته اندیشه اخلاقی در میان مسلمانان جلوه‌های دیگری هم داشته و دارد که کمتر از اخلاق یونانی تأثیر پذیرفته است. از جمله مباحث کلامی که درباره حسن و قبح افعال رواج گرفت، شباهتی با بحث‌های اخلاقی یونانیان ندارد. به علاوه اینکه اندیشمندان مسلمان در برخی از موارد به نقد اندیشه‌های ارسطو پرداختند که در جای خود باید مورد توجه قرار گیرند. اندیشه اخلاقی ارسطو از طریق ترجمه لاتین و تلخیص بوسیله ابن رشد به عالم مسیحیت راه یافت و جرقه‌ای زد که توجه به اندیشه اخلاقی ارسطو را در کسانی مانند آلبرت کبیر برانگیخت،^{۲۴۹} جرقه‌ای که زود شعله‌ور شد و اندیشمندان بزرگی مانند آکویناس را به سوی اخلاق ارسطو کشاند.

از قرن اول هجری، تبادل فرهنگی بین مسلمانان و ممالک غیر مسلمان آغاز شد، زمانی که فتوحات اسلامی در مناطقی که در آن مناطق روحیات هلنی متأثر از فتوحات اسکندر حاکم شده بود، این رویارویی شدیدتر شد. در این قرن تلاقی بین دو بینش و دو تفکر بوجود آمد و نتیجه این تلاقی رویش درختی بود که ابتدا در عصر عباسی نمایان شد و سپس در دوره اندلسی‌ها به بار نشست. در عصر بنی امیه یعنی همان قرن اول هجری بود که درهای ممالک مسلمان نشین به روی مناطق غیر عرب باز شد، فلسفه و علوم یونانی

۲۴۹ - اسحاق ابن حنین، الاخلاق، مقدمه عبدالرحمن بدوی، ص ۳۶

در خلال این برخوردها وارد ممالک عرب اسلامی گردید. ۲۵۰ شاهد بر این مطلب، کتاب‌هایی است که در فهرست ابن ندیم و عیون الانباء در زمره کتاب‌های ترجمه شده، ذکر گردیده است. ابن ندیم می‌نویسد: «خالد بن یزید (ملقب به «حکیم آل مروان») علما را جمع کرد و دستور ترجمه کتب یونانی از جمله، کتاب ارغنون ارسطو را صادر کرد.» ۲۵۱ اگرچه در قرن بعد موج ارسطوگرایی فروکش کرده و گاه‌گاه دانشمندان با تمسخر به اندیشه‌های او می‌پرداختند، اما در این دوره به ویژه در حوزه اخلاق، نشانه‌هایی از شدت گرفتن توجه و گرایش به ارسطو دیده می‌شود.

صدرالمتألهین شیرازی در اسفار، به نقل از المطارحات سهروردی می‌نویسد در عهد بنی امیه، ترجمه‌هایی از یونانیان بین مسلمانان رواج یافت و آنان با چنان اشتیاقی به آن ترجمه‌ها روی آوردند که این کار، آنها را به افراط کشانید و مبالغه‌هایی نیز در این باره می‌نمودند. ۲۵۲ نخستین ترجمه‌ها از آثار یونانی ابتدا از طریق سریانیان به بلاد دیگر منتقل شد که برخی از مورخان آن را به دو دوره تقسیم کرده‌اند:

۱- دوره اول پیش از اسلام در نیمه قرن پنجم میلادی بود که با ترجمه کتاب عبارت و هفت مقاله اول از کتاب تحلیلات اولی از ارسطو شروع شد، سریانیان در این مرحله، مستقیماً تحت تأثیر مدرسه آتن قرار گرفته بودند.

۲۵۰- محمد عبدالرحمن مرجبا، من الفلسفة اليونانية الى الفلسفة الاسلامية، بیروت، ص ۲۹۱

۲۵۱- ابن ندیم، الفهرست، ترجمه و تحقیق محمدرضا تجدد، تهران، امیر کبیر، ۱۳۶۶، ص ۴۹۷. برگرفته از علی فلاح رفیع: تفکر یونان و نخستین فیلسوفان مسلمان در بوته نقد، معرفت ۱۳۸۰ شماره ۴۲

۲۵۲- همان اسفار، ص ۵۵

۲ - دوره دوم از اوایل قرن ششم میلادی تا کمی پس از ظهور اسلام بود که بیشتر کتب فلسفی ترجمه شد. سرجیوس از معروف ترین مترجمان سریانی بود که به ترجمه کتب فلسفه همت گماشت، ترجمه ایساغوجی فروریوس و شرح مفصل بر تالیفات ارسطو از ترجمه های اوست.

از قرن هفتم میلادی به بعد تاریخ فلسفه در خاورمیانه، ملغمه مکاتب گوناگون شد، چون مکاتب یونانی همراه با مؤلفه حیاتی دیگری به نام دین اسلام که از حیث ماهیت و اندیشه یکپارچه نبود، تاریخ فلسفه ابعاد گوناگونی پیدا کرد. ۲۵۳ در این دوران با ترجمه آثار سیاسی افلاطون، بدون توجه به آثار سیاسی ارسطو، توسط مأمون خلیفه عباسی در دنیای اسلام، نظام اریستوکراسی یونانی (حکومت اشراف و اعیان در فلسفه سیاسی یونان)، فلسفه اسلامی شکل گرفت و فلاسفه در اشکال مختلف فقهی، عرفانی، فلسفی و سیاسی در چارچوب گفتمان مسلمانان بازیابی و باز تولید گردید.

مصادق به روز شده، امروزی گفتمان خلیفه عباسی را در رژیم فقه‌ای ولایت مطلقه فقیه حاکم در ایران می توان دید، الگوی که واقعی همان رویکرد اریستوکراسی فقه‌ای افلاطونی اقتدار گرای در آن دوران بود. الگویی که خمینی در سال ۱۳۴۶ شمسی با تلفیق تز جمهوریت افلاطون و کلام شیعی قرن چهارم آل بویه، شیخ کلینی، شیخ طوسی، شیخ مفید، شیخ صدوق و فقه حکومتی دوران صفوی و دوران قاجاریه را در چارچوب نظریه "ولایت فقیه" خود تئوریزه کرد.

نظام فلسفی اصول فقه اسلامی بیش از همه متأثر از فلسفه و منطق ارسطوست، با ظهور اسلام و تشریح احکام اسلامی، متفکرین با انتشار کتابهایی به دنبال شناختن و شناساندن تشریح احکام اسلامی شدند،

همزمان با نهضت ترجمه، با ترجمه آثار فلاسفه یونان، روح تفکر یونانی در جامعه اسلامی حاکم شد و تأثیرات شگرفی از آثار یونان در احکام فقهی پدید آمد، تاثیراتی که در قالب منطق ارسطویی در این احکام تبیین گردید.^{۲۵۴}

تعداد کثیری از مسلمانان اهل فلسفه، مانند کندی، مدافع سرسخت فلسفه و آغازگر آن در جهان اسلام شدند، فارابی بزرگترین شارح افکار افلاطون و ارسطو، از مفاهیمی که در چارچوب این افکار پرورش یافته بود استقبال کرد. هرچند برخی از این متفکران مانند غزالی، دشمن سرسخت این فلسفه شدند، اما این شارخان از منطق صوری (در ضمائمه به منطق صوری نگاه کنید) ارسطو رویگردان نبودند و این منطق را با ویژگیهای خاص خودشان در حوزه های درسی تدریس می کردند.^{۲۵۵}

در زمان فرمانروای مأمون که مشوق مترجمان افکار ارسطویی و مباحث فلسفی بود، معتزله نخستین کسانی بودند که برای اثبات اعتقادات خود، به منطق و فلسفه یونانی متوسل شدند.

۲۵۴- هانری کربن، تاریخ فلسفه اسلامی، مترجم: جواد طباطبایی، جلد اول، چاپ پنجم، تهران: انتشارات امیرکبیر، صص ۲۶-۲۱۶

۲۵۵- الفاخوری، حنا و الحجر، خلیل، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، مترجم: عبدالحمید آیتی، چاپ سوم، تهران، سازمان انتشارات و آموزش اسلامی، صص ۱۲۴-۲۱۶

پرداختن جامعه اسلامی به منطق صوری در چارچوب محتویات فکری دینی، این منطق را بصورت سیستماتیک بسیار مورد توجه جامعه فکری اسلامی قرار داد.^{۲۵۶} بنا به گفته ابن خلدون، دیری نپایید که این منطق در میان مسلمانان خیلی رواج پیدا کرد.^{۲۵۷} از آنجا که منطق صوری و کلاً منطق ارسطویی، بلیه ای در فلسفه اصول فقهی بوجود آورده ناگزیر، کوتاه به آن می‌نگریم.

با نگاهی به منطق ارسطویی می‌بینیم آنچه که در فلسفه و منطق ارسطو محوریت داشت مسئله ماهیت بود. در نگاه ارسطو، عالم از مقولات دهگانه تشکیل شده است. بحث مقولات برای ارسطو، هم جنبه ی منطقی داشت و هم جنبه فلسفی. ارسطو به مثابه فیلسوف، با روش استقرایی و تفحص به دنبال دسته بندی موجودات عالم و شناخت آنها بود. شناخت ارسطو در این راه چنان فراگیر شد که به جز تعدادی معدود، همه موجودات را در بر گرفت. ارسطو می‌گوید همه موجودات در موجود بودن مشترک هستند، پس چگونه باید آنها را شناخت و از هم تمیز داد؟ به لحاظ فلسفی و هستی شناختی ارسطو اعتقاد دارد که دستگاه مقولات بیان کننده نحوه بالفعل اشیاء و چگونگی تحقق آنها در عالم هستی است و این چنین تار و پود عالم بر این اساس تنیده شده است.

مقولات ارسطویی منطبق بر معقولات اولی و مفاهیم ماهوی قرار می‌گیرند. اجناس عالی، جوهر و اعراض نه گانه دارند که در تعریف اشیاء در منطق مورد بحث قرار می‌گیرند.

۲۵۶- ذبیح الله صفا، تاریخ علوم عقلی تا اواسط قرن پنجم هجری، جلد اول، چاپ سوم، تهران، انتشارات امیرکبیر، ص ۱۳، ۳۳

۲۵۷- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، تهران: انتشارات طرح نو، فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، صص ۲۲-۱۷۲

ویژگی ماهیات این است که نسبت به هم دارای تباین و جدایی هستند و مقولات دهگانه هیچ وجه اشتراکی با همدیگر ندارند. نگاه ماهوی در مقولات دهگانه ارسطویی، عالم را تکه تکه و متفاوت از هم می‌بیند. بنابراین عدم ارتباط مقولات با هم، از جایگاه فلسفی و منطقی خود، به ساحت هستی نیز کشیده میشود. ارسطو می‌گوید عالم از دریچه مقولات دهگانه، عالم تکثرات و حقائق گوناگون است.^{۲۵۸} مباحث طبیعی یا ماهیت و مقولات دهگانه ارسطو بسیار به آثار متفکران اسلامی نیز کشیده شدند.^{۲۵۹} و تقریباً سهم مهمی از کتابهای فیلسوفان متأخر، مانند ملاصدرا^{۲۶۰} و سایر فیلسوفان معاصر، مانند علامه طباطبایی را به خود اختصاص دادند.^{۲۶۱} دروس فلسفه و منطق، به ویژه منطق ارسطویی از قدیم، در حوزه های علمیه تدریس می‌شد و اکنون نیز این روش ادامه دارد. (در ضمائم به کتب درسی حوزه های علمیه نگاه کنید).

به نظر میرسد که منطق ارسطویی حاکم بر فقه اسلامی، این فقه را برای رفع نیازهای فردی و تنظیم روابط جمعی بین افراد نا کار آمد کرده است. به عبارت دیگر، مشکل اصلی، چارچوب و ساختار اصول فقه اسلامی است و نه محتوای آن، بخش مهمی از ضعف فقه و حقوق فقه کنونی به قالب و ساختار آن برمیگردد. منطق ارسطو تماماً منطق صوری

۲۵۸ - ارسطو، منطق، تحقیق و مقدمه ی عبدالرحمن بدوی، بیروت، انتشارات دارالقلم، صص ۱۸۵ تا ۱۹۷

۲۵۹ - ابن سینا، الاشارات و التنبیها، قم، نشر البلاغه، صص ۳۰، ۹۵

۲۶۰ - ملاصدرا، المشاعر، تهران، کتابخانه طهوری، صص ۲۴، ۵۴-۵۵

۲۶۱ - سیدمحمدحسین طباطبایی، نه‌ایه الحکمه، بیتا، قم، مؤسسه نشر اسلامی، ص ۷۴

نیست، بلکه بخشهایی از آن نظریات فلسفی هستند، که البته نسبت به مباحث هستی‌شناسانه بی طرف نمی باشد.

یکی از نکات مهم منطق ارسطویی، طبقه بندی و تقسیم موجودات با نمودار درخت است. این منطق هر موجودی را عضوی از مجموعه بزرگتر در نظر می گیرد، فی المثل ارسطو مجموعه انسانها را عضو مجموعه حیوانها می شناسد، او هر یک از این انشعابات را جدا کرده و با تعریف اهدافی مشخص و برقراری ارتباط و اتصال میان آنها، با زیرمجموعه ای با عنوان عقود معین قرار داده است.

حقوق مدنی خواه برگرفته از فقه باشد یا ریشه در حقوق رومی، ژرمن یا کامنلو داشته باشد، به نظر میرسد که منطق ارسطویی را در بنیان خود دارد، چرا که منطق ارسطویی برای روابط بین دو نفر یا دو گروه و یا حتی روابط یکطرفه، بخوبی به نیازها پاسخ داده است، به طوریکه نیاز به ساختن چارچوب فکری و منطقی نوین در آن عصر نداشته. ولی با ظهور دنیای مدرن و جامعه جدید و تولد منطق سیستماتیک که در آن سازمانها در آن شکل گرفتند و روابط نسبت به گذشته پیچیده تر شد و شاهد شکل گیری ارتباطاتی نو و بی سابقه شدند، اشکالات و انتقادات از سنت فقهی تحت سیطره منطق ارسطویی به معنای درخواست نوعی خروج از آن سنت شد، زیرا در زاینده گی این سنت تردید بعمل آمد. به زبان ساده تر، باید نگاه بیرونی به حقوق، و به شرع داشت تا بتوان آن را مورد پرسش و بررسی قرار داد. در عصر ما، دیگر نمیتوان تنها با قوانین فقهی ناشی از منطق ارسطویی که جنبه فردی دارند جامعه را اداره کرد،

لطفا این متن را به زبان فرانسه (en langue français) ترجمه کنید:

جواد طباطبائی، تاریخ فلسفه اسلامی، تهران، انتشارات کویر، صص ۶۲-۶۳

زیرا نقش دولت در اداره امور اجتماعی و همگانی باید براساس نظم آفرینش استوار باشد.^{۲۶۲}

هنوز عده ای معتقد به تحقق سیستم حقوقی فقهی می باشند و مدعی اند که با محتوای کهنه این سیستم میتوان امور اجتماعی امروز را اداره کرد و هنوز می توان منطق ارسطویی را در عرصه سیاست، جایگزین معارف اسلامی نمود.^{۲۶۳}

نتیجه این بحث در نظام فلسفی فقه اسلامی این است که منطق غالب در تفکر فقهی در میان فقها، منطق ارسطویی بوده و این امر باعث مشکلاتی در تبیین روابط درهم تنیده و درهم پیچیده امروزی در مباحث فقهی و حقوقی جامعه اسلامی شده است. همانگونه که در مباحث یاد شده در بالا دیدیم، منطق ارسطویی و سیستماتیک در حقوق ایران و در اصول فقه اسلامی قرن‌هاست حاکم بر نظم جوامع اسلامی است، لیکن امروز به دلیل تغییرات اساسی در جامعه و مواجهه با دنیای علوم مدرن، بکارگیری منطق صوری ارسطویی برای مدیریت جوامع اسلامی کار برد ندارند. بنابر این مشاهده میشود که جوامع با شرایط و پیچیدگیهایی که دارد باید توجه داشته باشد که جامعه نیاز مبرم به قالبی سیستماتیک و منطقی دارد، نیاز به خلق، طراحی و ایده های جدید و از جمله تحولی به فلسفه فقه اسلامی و به تبع به حقوق در قالب منطق سیستماتیک آن دارد.

۲۶۲ - جواد طباطبائی، تاریخ فلسفه اسلامی، تهران، انتشارات کویر، صص ۶۲-۶۳

۲۶۳ - ابوالقاسم گرگی، تاریخ فقه و فقه، چاپ سوم، تهران، انتشارات سمت، صص ۲۶۴-۳۸۶

در یک قیاس ساده به وضع فلسفه فقه اسلامی امروز ایران، دیده می‌شود ولایت مطلقه فقیه همان ولایت «قانونگذار عادل(۲)» است که از دکتورین ارسطو پدید آمد، در حکم ارسطو ولایت مطلقه قانونگذار عادل، حکم ولایت مطلقه فقیه است که بر اصل حاکمیت مطلق ذهنیت بر عینیت ارسطویی ساخته شده است. اگر تأمل کنیم، می‌بینیم در این اصل ارسطو، چند حکم ساخته که ساخته‌های ذهن فیلسوف اند: نخبه قوه رهبری دارد و باید رهبری کند، عوام ملحق به حیوانها هستند و باید اطاعت کنند.^{۲۶۴} ارسطو گفته است: «برای رسیدن به هدفهای متعالی، ولایت بر جامعه و اداره آن است»^{۲۶۵} او مداخله عامه مردم را مانع از رسیدن به هدفهای متعالی دانسته است.^{۲۶۶} خمینی نیز «ولایت فقیه» را از امور اعتباری عقلایی می‌داند و می‌گوید واقعیتی جز جعل (یعنی تعیین و قرار دادن) ولایت قیّم برای صغار وجود ندارد، قیّم بر ملت با قیّم بر صغار از لحاظ وظیفه هیچ فرقی با یکدیگر ندارد. او با فرض اینکه حکومت از احکام اولیه دین است، چنان اختیاری برای آن معتقد است که: «حکومت می‌تواند قراردادهای شرعی را که خود با مردم بسته است، در موقعی که آن قرارداد مخالف مصالح کشور و اسلام باشد، یک‌جانبه آن را لغو کند»^{۲۶۷}

264 - Megill, Allan (ed), Rethinking objectivity, Durham, N.C. : Duke University Press, 1994. – Jackson, F., «Epiphenomenal Qualia» in Philosophical Quarterly, 32, pp. 127-36.

265 - F.Chatelet - O . Duhmel E . Pisier, Dictionnaire des Oeuvres Politiques, pp. 28-31.

۲۶۶- ارسطو، سیاست، ترجمه حمید عنایت، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۸۶

۲۶۷- صحیفه امام خمینی، ج ۲۰، ص ۴۵۲

خمینی ادعای ولی فقیه خود را در عمل به سنت پیامبر منتسب می‌کند و می‌گوید: «این توهم که اختیارات حکومتی رسول اکرم بیشتر از حضرت امیر بود یا اختیارات حکومتی حضرت علی بیش از فقیه است، باطل و غلط است.»^{۲۶۸} «حکومت شعبه‌ای از ولایت مطلقه رسول‌الله و یکی از احکام اولیه اسلام است و مقدم بر تمام احکام نماز، روزه، حج و ... می‌باشد»^{۲۶۹}

خمینی مدعی بود که: «مردم ناقص و ناکامل‌اند و نیازمند کمالند، پس به حاکمی که قیم امین و صالح باشد احتیاج دارند، یعنی نیازمند ولایت فقیه‌اند»^{۲۷۱} خمینی می‌نویسد: «ولایت فقیه وظیفه‌ای جز قرار دادن و تعیین قیم برای صغار ندارد»^{۲۷۱} و احمد جنتی دستیارش توضیح می‌دهد: «ولی فقیه نسبت به جان و مال و ناموس مردم اختیار کامل دارد. همان اختیاری که پیغمبر اکرم داشت. فقیه این مقام و ولایت را به منظور حفظ مصلحت امت دارد»^{۲۷۲}

علیرغم ادعای خمینی مبنی بر داشتن اختیارات پیامبر اکرم، در حاصل این مطالعه، در تحقیق مقایسه بین افکار افلاطون ارسطویی و دیدگاه‌های خمینی، دیدیم که خمینی در پیروی از افکار افلاطون، هر دو در اصل نقش داشتن حکومت در تربیت مردم و لزوم سیاست‌گذاری تربیتی هم‌اندیشه هستند.

۲۶۸ - روح‌الله خمینی، ولایت فقیه، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ص ۴۰

۲۶۹ - صحیفه نور، ج ۲۰، ص ۴۵۲

۲۷۰ - روح‌الله خمینی، حکومت اسلامی، بی‌نا، ص ۵۸

۲۷۱ - همان ولایت فقیه، ص ۴۱

۲۷۲ - سمینار ولایت فقیه در ساری، رادیو تهران، اخبار ساعت ۲۰ روز ۲۹ اردیبهشت ۱۳۶۱

افلاطون مرجعیت و دستیابی محتوایی قانون را که از یافته‌های عقل بشری داند در عهده فیلسوف شاه، تنها ملاک اداره امور مردم می‌داند. خمینی نیز با تکیه بر ولایت فقیه عنصر نهایی را شرع و دین می‌داند و اداره امور را در اختیار ولایت فقیه می‌داند. در صحنه عمل اجتماعی، افلاطون حکومت، دولت و فرمانروایی دانشمند و فیلسوف را متصدی نهایی حکومت می‌داند و اختیاری برای فرد قائل نیست، خمینی نیز حکومت را توفیق و تشریح الهی و در عهده روحانیون می‌داند. او عیناً از نظریه افلاطونی ارسطویی فارابی معلم ثانی پیروی می‌کند، فارابی گفته بود: "تمام امور یک جامعه مسلمان بر محوریت ریاست فردی متجلی می‌شود، فردی که صناعت مدینه، صناعت ملک، صناعت رئیس و سایر صناعات مدینه را در خدمت ریاست دارد"^{۲۷۳}

بر اساس نگاه فلسفه سیاسی فارابی، بنا بر کتاب المله، رئیس اول خود مُشرع و قانون‌گذار، در کنار وحی خواهد بود و تمام سنن، ملکات و عادات فاضله برای یک جامعه را پایه‌گذاری و تشریح می‌کند. رؤسای دوم و یا ریاست السنه نیز این امکان قانون‌گذاری را تنها در امور عرفیه خواهند داشت. اما در تمام امور باید از ریاست اول و سنن او تبعیت کند.^{۲۷۴}

آری، این بینش در قلمرو امور اجتماعی، به دو تئوری (یا دو بن بست)، فائق می‌آید، یکی: «نخبه‌ها ولایت مطلقه دارند» و دیگری «هیچکس ولایت ندارد»، بر این ادعا تمامی جامعه دون انسان و صغیر (عوام همسان گوسفندان) شمرده می‌شوند و حقوقشان انکار می‌شود. تصور کنیم کسی که شخص خود را ولی امر مطلق جمهور مردم می‌داند

۲۷۳- ابونصر فارابی، فصوص الحکم، تصحیح محسن مهدی، بیروت، دارالعلم، صص ۲۳-۲۶

۲۷۴- ابونصر فارابی، کتاب المله، ترجمه ابوالفضل شکوری، تهران، عقل سرخ، ص ۳۷

و برای این جمهور جز تکلیف، آنهم تکلیف به اطاعت کردن نمی شناسد و جمهور مردم در حکم صغیر هستند و فقط اقلیتی از فقها هستند که ولایت دارند. با این فرضیه آیا در میدان عمل راهی برای زندگی آزاد باقی خواهد ماند؟

منطق ارسطو روش ساختن و بیان قدرت و توجیه آن بود، پیش از او، افلاطون دیالکتیک را مأمور این کار کرده بود، روشی که جانشین روش ساختن بیان قدرت و توجیه گر نظریه افلاطون بود. اگر پرسش فوق را از ارسطو بکنیم، پاسخ می دهد: «انسانها فاقد ولایت هستند، طبیعت انسانها را از دو نوع، یکی «نخبه‌ها» و دیگری «عوام» پدید آورده است. اولی‌ها بر دومی‌ها ولایت دارند و سود دومی‌ها در اطاعت از اولی‌ها است.»^{۲۷۵}

ارسطو «عوام» را ملحق به حیوانات می‌شمرد، از این رو مشکل نیست بدانیم چرا در جامعه‌های اسلامی و غیر اسلامی، بنیاد دینی یونانی زده و نظریه ساز قدرت و خشونت و ضد رشد شدند و در بسیاری از این جامعه‌های عقب مانده، هنوز این سنت ادامه دارد! در یونان کهن نیز که امروز غربی بسیار بدان و تمدن انحصاری عالمانش می‌بالد، وضع بهتر از این نبوده است.

۲۷۵- ابن سینا، اشارات و تنبیهات، ترجمه و شرح دکتر حسن ملکشاهی، جلد دوم در منطق،

صص ۳۸۱ و ۳۸۲

لویی دبور (Louis Debord) ضمن تایید المذاهب اضافه می‌کند: علمای مسلمان طرح علم اخلاق را بر اساس تئوری اعتدال پی‌ریختند، اعتدالی را که از منابع مختلفی همچون افلاطون، ارسطو و نوافلاطونیان و اسلام اقتباس کردند.^{۲۷۶}

۲۷۶- لویی دبور (Guy Louis Debord)، تاریخ فلسفه، ص ۲۱ - کرین، تاریخ فلسفه، صص ۲۰۸-۲۰۹ - ویل دورانت، تاریخ تمدن، ج ۱-۴، صص ۳۰۸-۳۰۹ - ذبیح‌الله صفا، تاریخ ادبیات، ج ۴، ص ۲۸۴

منطق صوری

یکی از مهمترین و بزرگترین یافته‌های ارسطو در منطق کشف منطق صوری یا صورت (form) است.^{۲۷۷} کشف پایه‌ای ارسطو این بود که درستی و نادرستی استدلال‌هایی که ما در زبان طبیعی انجام می‌دهیم نه به محتوای آنها بلکه به صورت، تصور یا قالب آنها بستگی دارد. به دلیل همین ارتباط و توجه به صورت است که این منطق را «منطق صوری» می‌نامند.

ارسطو منطق صوری (Formal logic) را شاخه‌ای از منطق می‌داند که فرم صحیح صورت بندی اندیشه را به گونه‌ای که ذهن از خطای صوری مصون شود بیان می‌کند و مثال می‌آورد: همه انسان‌ها فانی‌اند. سقراط انسان است. نتیجه: سقراط فانی است.^{۲۷۸} منطق ارسطویی عبارت است از بحث تصورات، تصدیقات و قیاس‌ها از نظر صورت آنها، و نه از لحاظ ماده، این منطق را عادتاً منطق صوری ارسطو یا منطق قیاسات می‌نامند.^{۲۷۹} به عبارت دیگر از آنجا که این منطق بیشتر به ظاهر و صورت استدلال و شرایط شکلی به آن می‌پردازد، این منطق به منطق صوری نیز معروف شده است.

۲۷۷ - موحد، از ارسطو تا گودل، ص ۷۰

۲۷۸ - همان موحد، ص ۷۱

۲۷۹ - طبیب، جمیل، فرهنگ فلسفی، مترجم، منوچهر صانعی دره بیدی، ص ۶۱۵

از نظر تاریخی، اولین کسی که قواعد منطق را سامان داد ارسطو بود. او خود این «صناعت» را تحلیل نامید، اما شارحان آثار او، نام آن را منطق گذاشتند. متفکران مسلمان آن را منطق و گاهی میزان نامیده‌اند. از نظر فارابی علم منطق در رأس تمام علوم قرار دارد. زیرا احکام آن در تمام علوم جاری است. از منظر ابن سینا منطق، خادم علوم است زیرا منطق ابزاری است در دست برای دستیابی به علوم دیگر است.

از نظر میر سید شریف جرجانی منطق ابزار و وسیله‌ای است که رعایت آن موجب جلوگیری از خطای در فکر می‌شود. او در تعریف و تشریح منطق می‌نویسد: «المنطق آله قانونیه تعصم مراعاتها الذهن عن الحظا فی الفکر»^{۲۸۰}.

منطق قصد داشت تا با ارائه راهکارها و توصیه‌هایی، جدای از منطق ارسطویی، عقل انسان را به حقیقت برساند، آیا توانست که این وظیفه را انجام دهد؟ و آیا حیطه عمل این دو (عقل انسان و حقیقت) یکسان است؟ و بالاخره آیا وظایف هر کدام جدا و مستقل است و یا هر دو باید در کنار هم به ایفای نقش پردازند؟ این پرسشهایی هستند که پاسخ می‌طلبند.

ابن سینا در اشارات، منطق ارسطویی را به همان آلت قانونی تعبیر می‌کند که هدفش جلوگیری از خطا در ذهن است و وقتی به تبیین شیوه این آلت می‌پردازد، روش صحیح آن را بررسی، ترتیب، هیأت، چینش مواد خام و کنترل بر ضرورت انتقال آنها می‌داند.^{۲۸۱}

۲۸۰ - محمد، خوانساری، فرهنگ اصطلاحات منطقی.

۲۸۱ - ابن سینا، حسین بن عبدالله، الارشاد و التنبیهات، ج ۱، ص ۱

خواجه نصیرالدین طوسی، صناعت منطق را دانستن کیفیت تصرف در معانی می‌داند، از نظر خواجه منطق صوری به نحوهٔ چینش و تصرف معانی می‌پردازد تا بلکه به علم مطلوب دست یابد. ۲۸۲

حسین بن عبدالله ابن سینا، الارشاد و التنبیهات، ج ۱، ص ۱

چرا می‌گویند منطق ارسطویی منطق صوری است؟

در تجزیه و تحلیل منطق صوری می‌بینیم که در عمل مشکلاتی از ناحیهٔ مادهٔ فکری پیش می‌آید، مشکلاتی که با قوانین منطقی قابل حل نیستند.

در منطق استدلالی، بعنوان نمونه «روح بدون مکان است، و هر چیزی که بدون مکان است معدوم است، پس روح معدوم است.»

مشکل در ناحیهٔ ماده است و منطق راهی برای نشان دادن این مشکل ندارد، جز رجوع به عقل یا تجربه.

در حقیقت، منطق ارسطویی که منطق سنتی است به صورت کلی به بحث از مادهٔ فکر می‌پردازد، ولی مواد جزئی و خاص که در هر تعریف یا استدلال باید به کار رود، مورد بحث نیست.

حمید مرعید در تشریح نمونه فوق که عیب را در بخش معرف و حجت و از هر دو ناحیه بر می‌شمارد، می‌نویسد «کار منطقدان این است که در اجزای (مواد) معرف و حجت و

کیفیت تألیف هر یک را به صورت کلی بحث می کنند، اما به مواد خاص که به مطالب جزئی مربوط می شود نظر ندارند.»^{۲۸۳}

مهدی آشتیانی در شرح منظومه می گوید: منطق از جانب ماده و از جهت صورت، هر دو را در نظر دارد و با مراعات قوانین آن، ذهن را از خطای در هر دو مصون می دارد، اما شأن قوانین منطق، بیان کلیات آن است و نظر به موارد شخصی و مثال های جزئی آن ندارد.^{۲۸۴}

آشتیانی بطور خلاصه می گوید: خطاهای مربوط به ماده و منشأ اشکال از سوی منتقدان منطق ارسطو است که می گویند منطق ارسطو نارساست و از بسیاری خطاها جلوگیری نمی کند، و شاید در مقام پاسخ به این اشکال است که عده ای گفته اند منطق ارسطو منطق صوری است و به ماده نمی پردازد، کما این که منطق ریاضی که به آن منطق رمزی نیز می گویند، منطق صوری است، زیرا در منطق ریاضی نیز از قواعد عامه تفکر و رموز مربوط به آن بحث می شود. در مقابل منطق صوری، منطق مادی وجود دارد که از ماده برهان و استدلال بحث می کند، بعنوان مثال در مورد تجربه و استقرار، از دو ماده فکری، بحث می کند.^{۲۸۵}

۲۸۳ - سعد بن منصور بن کمونۀ، الجدید فی الحکمة، تحقیق حمید مرعید الکبیبی، ص ۱۵۲

۲۸۴ - تعلیقه بر شرح منظومه حکمت سبزواری، تألیف میرزا مهدی مدرس آشتیانی، جلد اول صص ۱۱۹-۱۲۰ (این کتاب دو جلدی به زبان عربی است و در توضیح و تبیین شرح منظومه ملا هادی سبزواری با موضوع فلسفه است که اصل منظومه را سبزواری نگاشته است).

۲۸۵ - همان تعلیقه، ص ۱۲۱.

نهضت ترجمه

در پدیداری نهضت ترجمه، آنچه بیش از همه در فراهم آوردن شرایط و حرکت این نهضت اهمیت داشت فتوحات مسلمانان و به ویژه استیلای آنان بر سراسر قلمرو ساسانیان و بخش‌هایی از امپراتوری روم شرقی بود. این سرزمین‌ها هر یک فرهنگ و تمدن دیرپای خود را داشتند، اما در اثر لشکرکشی اسکندر مقدونی به این امپراتوریه‌ها، کم و بیش فرهنگ یونانی نیز در میان آنها رسوخ پیدا کرده بود.

فاتحان مسلمان از سرزمین‌های تسخیر شده و مغلوب، قلمرو یکپارچه‌ای ساختند و در کنار دیگر فرهنگ‌ها، با فرهنگ یونانی، دور و نزدیک نیز مبادله و مشارکت فرهنگی جدیدی را تجربه کردند. در مدتی کوتاه، اشتیاق و فعالیت حکام، اندیشمندان و دست‌اندرکاران دانش در دنیای اسلامی چنان بالا گرفت که اقدام به ترجمه کتب و آثار فلاسفه یونان پرداختند، این حرکت را بعدها «عصر نهضت ترجمه» نام نهادند.

پس از پایان رسیدن دوران فتوحات اولیه و ثبات و استقرار نسبی حکومت اسلامی در قلمروی بدست آمده، شرایط جدید و متفاوتی برای مسلمانان بوجود آمد، شرایطی که با بهره‌گیری از ارتباط با فرهنگ‌های سایر ملل، توانستند میراث فرهنگی آن تمدن‌ها را فرا گیرند و در سایه آن به ایجاد تمدن جدید خود پردازند.

این تداخل فرهنگی و اشتیاق فاتحین به دانش موجب شد که به ترجمه آثار علمی و فلسفی پردازند و درطول زمان به سرفصلی تبدیل شد که به آن نهضت ترجمه اطلاق گردید. این حرکت اگر چه در عصر بنی امیه آغاز شد اما شتاب و شکوفائی و تأثیر اصلی خود را در دوران بنی عباس بر جای گذاشت.

تطور نهضت ترجمه را می توان در سه دوره عمده به شرح زیر تقسیم نمود، این حرکت از ابتدای عصر امویان آغاز و تا نیمه قرن چهارم هجری ادامه داشت. در هر کدام از این دوره ها، بسته به علاقه خلیفه یا عواملی دیگر، تفاوتی در موضوع یا تعداد ترجمه ها رخ می داد. این دوره ها را، به ویژه از زمان خلافت پنجمین خلیفه عباسی، هارون الرشید، می توان چنین دسته بندی کرد:

۱ - دوره اول، دوره هارون الرشید (۱۷۰-۱۹۳ ق) بود. در این دوره، تکیه اصلی بر ترجمه آثاری در علوم بود، ابوالفضل یحیی بن خالد برمکی (۸۰۶/۱۹۰)، وزیر هارون الرشید که با تدبیرترین برمکیان بود، برای بدست آوردن مترجمانی قابل و ماهر، کوشش های بسیاری کرد. در زمان هارون، کتابخانه شهرهایی که بدست مسلمانان می افتاد، ذخائر فرهنگیشان کلاً به بغداد منتقل می شد. نخستین آثار علوم یونانی، از جمله کتاب های اصول هندسه نوشته اقلیدس و مجسطی، نوشته بطلمیوس و نیز آثاری در پزشکی از زبان هندی در این دوره به عربی ترجمه شد.

۲ - دوره دوم، دوره مأمون عباسی ابوالعباس عبدالله (۱۹۸-۲۱۸ ق) بود، مأمون، دوره کوتاهی پس از هارون الرشید به حکومت رسید، هنگام به خلافت رسیدن او، مباحث کلامی بر اساس برداشت های متفاوت از آیات قرآن به اوج خود رسیده بود، در این دوره آثار فلسفی متعددی از یونانی به زبان عربی ترجمه شد.

۳ - دوره سوم، دوره متوکل عباسی جعفر ابن معتصم (۲۴۷-۲۳۲ ق) بود، پس از مأمون با روی کار آمدن متوکل عباسی کار ترجمه همچنان ادامه پیدا کرد. از جمله یعقوب بن اسحاق الکندی که در دوره متوکل به کار ترجمه اشتغال داشت، کوشش بیشتری از خود نشان داد.

انتقال مرکز حکومت اسلامی از بغداد به سامرا در دوره معتصم باعث تغییراتی در چگونگی ترجمه آثار مختلف به زبان عربی پدید آورد. مهم‌ترین تغییر، اهمیت بیت‌الحکمه بود که تا آن زمان از مهم‌ترین نهاد علمی آن دوران محسوب می‌شد، از اهمیت و اعتبار افتاد.

مترجمین پیشگام

از مشهورترین کسانی که در این دوران به نهضت ترجمه همت گماردند، خالد بن یزید بن معاویه اموی (۷۰۹) بود که به دستور او کتابهای طب و شیمی و هیئت به عربی ترجمه شدند. ابن ندیم معتقد است که خالد در خاندان اموی فردی عادی نبود، او در علم مقام خاصی داشت.

خالد دستور داد در مدرسه اسکندریه کتابهایی که درباره کیمیا هستند به زبان عربی برگردانده شود. البته برخی از محققان متقدم و متأخر درباره خالد بن یزید و مرتبه علمی او و اقداماتش نظری متفاوت ارائه داده‌اند. ابن خلدون اهتمام خالد به امر ترجمه و علوم را نفی می‌کند.^{۲۸۶}

۲۸۶ - محمدبن اسحاق ابن ندیم، الفهرست، تعلیق شیخ ابراهیم رمضان، بیروت، دارالمعرفه، ص ۳۰۰

عمر بن عبدالعزیز یکی دیگر از امرای اموی است که به موضوع ترجمه اهمیت می داد، در دوره خلافت او کتاب (کناش) در پزشکی تألیف اهرن، کشیش اسکندرانی که در دربار عبد العزیز ارج و قربی داشت به عربی ترجمه شد.

منصور عباسی، هارون و مأمون مشخصاً از خلفایی بودند که به موضوع ترجمه اهمیت خاصی قائل و گامهای بلندی در این راه برداشتند. از جمله خاندان برمک و آل شاکر در بغداد و خاندان حمدان در حلب و امیران آل بویه و دولت سامانی در ایران، بیشترین تلاش را در ترجمه داشتند.

از آثاری که در عهد منصور به عربی ترجمه شد، کلیله و دمنه، کتاب سند و هند، کتاب ارسطو، کتاب مجسطی بطلمیوس، کتاب اقلیدس و سایر کتابهای عجم در نجوم، حساب، طب و فلسفه بودند.^{۲۸۷}

عصر هارون از درخشانترین دوره های نهضت ترجمه بود، او به دانشمندانی که کتب یونانی را تدریس و ترجمه می کردند کمک شایانی می کرد. او سفیرانی را برای خرید کتابهای یونانی روانه امپراطوری روم کرد و به شخصیتهای برجسته ای که از او پیروی می کردند اموال فراوانی را سخاوتمندانه برای خرید کتاب و حمایت از مترجمان کمک های فراوانی کرد. بسیاری از مورخان، عصر هارون را عصر طلایی تمدن اسلامی نام نهادند.^{۲۸۸}

۲۸۷ - علی بن حسین مسعودی، مروج الذهب و معادن الجواهر، تحقیق محمد محی الدین عبدالحمید، بیروت، دارالفکر، بی تا، ج ۳، ص ۳۱۴-۳۱۵

۲۸۸ - جلال الدین سیوطی، تاریخ الخلفاء، بیروت دارالفکر، بی تا، ص ۲۶۴ و ۲۷۳

جلال‌الدین عبدالرحمن بن ابی‌بکر سیوطی شافعی (۹۱۱) از عالمان اهل سنت و مؤلف آثار بسیار در حدیث و تاریخ و تفسیر و علوم گفته است: عامل آوردن کتابهای یونانی از سرزمین روم به قلمروی اسلام، یحیی بن خالد برمکی بود. او که وزیر هارون بود، دانشمندان و پزشکان و حکیمان هند را احضار کرده تا از دانششان سود ببرند. او نخستین کسی است که به ترجمه و تفسیر کتاب مجسطی بطلمیوس توجه کرد.^{۲۸۹}

فلسفه یونانی از طریق مدرسه اسکندریه وارد فلسفه مسلمانان شد و در اقوال و آثار بسیاری از رهبران فکری فرقه‌های اسلامی، مانند معتزله راه یافت. مسلمانان از طریق مدرسه اسکندریه، با مشهورترین دانشمندان یونان و تألیفات مشهورشان آشنا شدند آنها در پزشکی با جالینوس، در هندسه با اقلیدس، در فلسفه با ارسطو و در نجوم با بطلمیوس آشنا شدند.

اسکندریه از مراکز عمده تمدن هلنیسم - بیزانسی^{۲۹۰} و از حوزه‌های علمی نهضت فکری آن دوران محسوب می‌شد. آنچه در عصر اموی در باب ترجمه رخ داد، نقش عمده آن بر عهده مدرسه اسکندریه بود. از اسکندریه دانشمندان برخاستند که در تمدن انسانی تأثیر بزرگی داشتند که نمونه بارز آنها افلوپین، فیلسوف نامدار و رئیس مکتب نوافلاطونیان در قرن سوم میلادی می‌باشد.

اسحاق ابن حنین (۸۷۳/۲۵۹) مترجم و پزشک مسیحی نسطوری قرن نهم میلادی، یکی از مشاهیر ترجمه بود که در زمینه رونق و شکوفائی نهضت ترجمه در قرن سوم هجری

۲۸۹ - همان سیوطی، ص ۲۳۱

۲۹۰ - ابوالقاسم بن غسان، تاریخ برامکه، به اهتمام و تصحیح تاریخی میرزا عبدالعظیم خان گرگانی، تهران، چاپخانه محمدعلی، ج ۱، ص ۲

نقش برجسته و ماهرانه ای داشته است. وی یکی از چهار مترجمی است که به گونه ای ممتاز در تاریخ نهیضت ترجمه نامور شده است. حنین به علوم یونانی مانند پزشکی، ریاضیات و فلسفه آشنایی خوبی داشت و از حاملان بزرگ علم یونان به دنیای اسلام بود.

حنین در نهیضت ترجمه بهترین شیوه را برگزید. شیوه او همان "شیوه ترجمه به معنی" ۲۹۱ بود. او بر چهار زبان مهارت کامل داشت، به زبانهای: سُریانی، عربی، یونانی و فارسی و در هر چهار زبان، مترجمی توانا و در بالاترین درجه از مهارت و دقت بود. بطور مثال، درباره اصطلاح (عقاقیر) وی در مقابل این اصطلاح یونانی، معادلی عربی، فارسی یا سُریانی می نهد.

مهمترین ترجمه های اسحاق ابن حنین از جمله عبارتند از: ترجمه مصنفات ارسطو به سُریانی، کتاب باری ارمیناس (عبارت)، کتاب آنالوطیقای اول (تحلیل قیاس) و دوم (برهان)، کتاب سماع طبیعی و مقاله یازدهم از کتاب الحروف که بنام الهیات مشهور است. ترجمه های حنین از بقراط نیز: کتاب الفصول (فصلها)، کتاب الکسر، کتاب الماء و الهواء و کتاب طبیعه انسان (سه مقاله) می باشند. ۲۹۲

۲۹۱ - اصطلاح "شیوه ترجمه به معنی" به روش یا رویکردی اشاره دارد که ترجمه کننده در آن سعی می کند به بیان دقیق مفهوم و معنای واژه ها و عبارات در زبان مبدا و زبان مقصد بپردازد و با وفادار به مفهوم اصلی متن مورد ترجمه باشد، انتقال دهنده دقیق معنای متن باشد.

۲۹۲ - علی بن یوسف قفطی گزارش های متعددی از بخشش های مامون آورده است.

یعقوب بن اسحاق الکندی مترجم و تلخیص کننده آثار مشهورترین فیلسوفان یونان بویژه ارسطو بود و خود شخصا صاحب تفسیرها و شروحات بر کتب فلسفی یونانی بوده است. محققان معاصر بر این اعتقادند، که ویژگی و توانمندی کندی، تسلطش بر زبان یونانی بود که آنرا برای ترجمه آثار متافیزیک (مابعد الطبیعه) ارسطو، و جغرافیای بطلمیوس و اصلاح ترجمه ای درباره اقلیدس به کار گرفت

اگر به فهرست آثار یعقوب بن اسحاق الکندی نظر افکنیم در می یابیم که این فیلسوف در بیشتر رشته های دانش و معرفت که در قرن سوم هجری رایج بوده تألیفات داشته، این تألیفات به بیش از ۲۴۱ اثر می رسند که در زمینه های مختلف مانند فلسفه، منطق، حساب، موسیقی، نجوم، هندسه، فلک و هیأت، پزشکی، روان شناسی، سیاست و علوم طبیعی بوده است. او نه تنها در تخصص علمی و عملی، نظریه پردازی و تألیف سر آمد عصر خود بود بلکه او را می توان دایره المعارف قرن سوم هجری نامید.^{۲۹۳}

ثابت بن قره حرانی (۹۰۰/۲۸۸) از مترجمان برجسته قرن سوم هجری است. وی رئیس مدرسه حران بود که نسبتهای مشهورترین دانشمندان این مدرسه به او برمی گردد. ثابت تنها مترجم نبود، بلکه در علوم چند مانند، پزشکی، ریاضیات، فلسفه و نجوم، در شمار نوابغ بود. فلسفه نزد او بیش از علوم دیگر اهمیت داشت و در آن مهارت و شهرتی خاص داشت.

مهم ترین ترجمه های ثابت به زبان عربی از این قرار است: کتاب المجسطی، اثر بطلمیوس - کتاب الاصول فی الهندسه، اثر اقلیدس - کتاب الخطین، اثر اوطوقیوس -

کتاب جغرافیه فی المعمور و صفة الارض - کتاب تفسیر کتاب بطلمیوس فی تسطیح
الکره ۲۹۴

ابو حفص عمر بن فرخان طبری (۸۱۵/۱۹۹) ستاره‌شناس ایرانی، از مترجمان برجسته
نهضت ترجمه بود که در شکوفائی این نهضت در بیت الحکمه و در عصر مأمون نقش
اساسی داشت او در شمار چهار مترجم معروف نهضت ترجمه بود. آثار فراوان او در این
دانش، بیانگر توانمندی او در این حوزه از علم بود. او کتابهای زیادی را در نجوم و
فلسفه برای مأمون ترجمه کرد، از جمله این آثار: تفسیر الاربع مقالات از بطلمیوس،
کتاب المحاسن، کتاب اتفاق الفلاسفه و اختلافهم فی خطوط می باشد.

قسطا بن لوقا بعلبکی (۹۱۲) را آخرین فرد صاحب نقش در شکوفا ساختن نهضت ترجمه
به شمار آوردند. با مرگ وی در سال ۳۰۰ هجری عهد طبقه مترجمان قرن سوم هجری
نیز به پایان آمد و عهد جدیدی با حضور طبقه جدید در قرن چهارم آغاز شد. ۲۹۵

یکی از همتایان حنین بن اسحاق، خواهرزاده اش حبیب بن اعسم پزشک و ریاضی دان
و از شاگردان ثابت بن قره و قسطا بن لوقا بودند. بیشتر ترجمه های حبیب، ترجمه های
عربی کتاب اقلیدس مقالات و آثار جالینوس، بقراط، ارشمیدس و اپولونیوس می باشد.
وی در باب فلسفه نیز آثار فلسفه یونان قدیم، کتاب نوامیس افلاطون و کتاب طبیعت و
اخلاق کبیر ارسطو را نیز ترجمه کرده است.

۲۹۴ - علی بن یوسف قفطی، تاریخ الحکما، ترجمه بهین دارانی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ص

۳۵۸

۲۹۵ - همان الفهرست، ص ۳۰۰

فقه و قوانین فقهی

فقه چیست؟ قوانین فقه چگونه قوانینی است؟ درک مفهوم و کاربرد قوانین شریعت در اسلام، بدون آگاهی اجمالی و فهم از کلیات «فقه» و شناخت آن امکان پذیر نیست. «فقه» به صفت فهم و دانش حقوقی، بطور خاص به معنای فهم احکام شرع در دین است و قوانین حقوق، قوانین قضاوت و رویه قضائی، در حقیقت بخشی از احکام فقه است که دامنه آن گسترده در احکام قرآنی، از عبادات، معاملات، قوانین جزائی مانند حدود، احوالات شخصی مانند ازدواج، طلاق، ارث و غیره گرفته تا اخلاق، آداب و رفتار و همه رفتار آدمی را در بر می گیرد. فقه، فهم و تفسیر و تمیز همه این احکام و چگونگی بکار بستن هر یک از آنهاست.

فقه اسلامی از همان قرون اولیه شکلی خاص به خود گرفت و به تعبیر فقیهان، فصول و کتابهای آن نظمی خاص یافت، بی گمان در ابتدای نیمه قرن اول هجری و به گمانی در دومین نیمه آن قرن، طریقه جمع آوری این نوشته ها و تالیف آنها به وضعی که در قرون بعدی پیدا شده و تا عصر حاضر ادامه یافته، نبوده است. لفظ فقه که معنی لغوی و عرفی آن در صدر اسلام به معنی "مطلق فهم" یا بصیرت در دین تعریف شده بود، بنا بر تحول اصطلاحی فقیهان به عبارت دیگری یعنی به "علم باحکام شرعی فرعی" تبدیل و شهرت یافت.^{۲۹۶} پس باید گفت اعتبار فقه از عنوانی که این فن با تحولات و تغییراتی که در طول زمان به خود گرفته، مورد بحث و فحص است.

خدا آئینی را برای شما تشریح کرد تا بشر با بکار بستن آن دین را برپا دارد.^{۲۹۷} شرع به معنی راه و فقه بمعنی علم شریعت و شناختن راهی است که خدا نشان داده تا انسان با

۲۹۶- محمود شهابی، ادوار فقه، صص ۲۸-۳۴

۲۹۷- سوره شوری، آیه ۱۳

پیمودن آن راه و عمل به آن شریعت به رستگاری برسد. بنابر قرآن، تکلیف انسان عمل کردن به حقی است که آن حق ذاتی حیات انسان‌ها است. اما بنابر فقه، به نظر می‌رسد، شرع تکلیف مستقل از حق است و بنا بر ولایت فقه یا ولایت فقیه. بحث بر سر حق یا باطل نیست، بحث بر سر انجام تکالیف است. تکالیف نیز اطاعت از اوامر و نواهی «ولی امر» یا فقیه است. در فقه، حقوق انسان در تاریکی و ابهام قرار دارند و رابطه تکلیف با حق نیز مبهم و جای سئوالات زیادی است.

علم فقه، مانند علم کلام، علم تفسیر، علم سیره، علم حدیث، علم روایتها و ... دانشی دینی است با این ویژگی که این علم مجموعه‌ای از تکالیف و انجام وظائف است. پایه‌های چهارگانه آن، کتاب، سنت، اجماع، قیاس (در فقه سنی)، یا عقل (در فقه شیعه) است که از یقین و ایمان آمده و عقل میتواند بنا به روش‌هایی که آن باور و ایمان برایش معین کرده پاسخ‌مقدر پرسش‌های فقهی خود را بجوید. از این نظر گاه نیز، کار عقل در خدمت اثبات یا توجیه پدیده‌ای فراتر از ایمان است.^{۲۹۸}

در زمینه‌های مختلف حقوقی، یک سلسله قوانین و احکام در فقه آمده است که از منابع اخذ می‌شوند، از منابع چهارگانه فوق‌الذکر پیروی میکنند. مهم‌ترین منبع و سنگ بنای این دستگاه که در اساس تغییرناپذیر است، علی‌الأصول باید قرآن و سنت باشد، قرآن و سنتی که بنا بر برخی از مکاتب، انسان حد اکثر می‌تواند بعضی از اجزاء اصل آنرا، آنهم به روش‌های معین تفسیر کند، زیرا خدا و پیامبرش این احکام را معین کرده‌اند و مؤمنین حق تغییر آنها را ندارند.

در نظر مؤمنین سنتی که به قوانین و به احکام فقهی دین اعتقاد دارند، قانون‌هایی که جایگزین قوانین خدا در آیند، حقانیت ندارند. مثلا در جرائم کیفری، خداوند احکام

۲۹۸- شاهرخ مسکوب (م. کوهیار)، بررسی عقلانی حق، قانون و عدالت در اسلام، انتشارات

خاوران، صص ۴۶-۴۷

قتل و دزدی یا زنا را در قرآن معلوم کرده است. مؤمن چگونه می‌تواند با وجود حدود (مجازات‌های) شرعی معین شده «الهی»، مجازات‌های قانونی دیگری را بپذیرد؟ سؤال می‌شود آیا این مؤمنین می‌دانند حدود، حد اکثر مجازات‌ها هستند و قضاوت باید تابع اصول راهنما و نه ناقض آن اصول باشند؟ و اصول راهنمای قرآن نمی‌تواند ناقض حقوق انسان و مخالف حق حیات او باشد؟

اما سرانجام حاصل این دوگانگی بین قوانینی که منشأ بشری دارند و احکام ثابت فقهی که فقیهان مدعی‌اند منشأ الهی دارند و در مواردی بسیار فاقد برابری و هماهنگی با یکدیگر می‌باشند، چه می‌شود؟ نه این قوانین شرع تغییر پذیرند و نه آن علم و عقل بشر توقف پذیر است، بنابر این فقه باید قوانین ثابت دین را بر اساس استنباطی که از علم جامد بدست می‌آید برجامعه خود تبیین و تفسیر کند، بویژه در دوران غیبت، دوره‌ای که بنیانگزاران این دین، پیامبر و امام معصوم وجود ندارد و این قوانین پیوسته در تغییر و در پیوندی ناگسستگی با دنیای غیر مسلمان نیز قرار گرفته‌اند. فقه از حل این دوگانگی عاجز مانده است، دوگانگی که خود فقه یکی از سرچشمه‌های عمده بحران‌های حقوقی و قانونی امروز در کشور‌های اسلامی شده است.

از این فقه باید پرسید: اگر خدا یگانه و مطلق و کلام خدا نیز حقیقت مطلق است و باید آن را پذیرفت و اگر قرآن کلام او و وحی او به محمد پیامبر اوست و هر تعقلی بر پایه ایمان به خداوند و حقیقت مطلق بودن کلام او می‌تواند بعمل آید، مطلق را باید به تمام و کمال پذیرفت، تعقلی که نه تنها ایمان به اصل به وجود می‌آید، بلکه ایمان خود شالوده و سازمان دهنده عقل است، عقلی که در خدمت ایمان است و عقل پس از پذیرش احکام می‌تواند در «چگونگی» آنها استدلال و جدل کند.^{۲۹۹}

پس این انسان مسئول، صاحب عقل و شعور برای تصمیم در باره سرنوشت خویش چه اختیاری دارد؟

۲۹۹- همان بر رسی عقلانی، صص ۷۳-۷۴

و باز باید پرسید اگر، قانونگذار خداست و نه انسان و چون قانون از سوی خدا نازل شده بنا براین، «حکم» حکم خدا بر بندگان است و قاعده یا پیمانی هم میان آدمیان با خدا بسته نشده است و آزادی و اختیار انسان در برابر قانونگذار که خدا باشد، اجرای قانون خدا، به دلیل اینکه قانون خدا کامل، تغییر ناپذیر و ابدی و از عالم بالا فرو فرستاده شده، بنا براین بیرون از دسترس عقل بشری و فراتر از چون و چرای انسان و اجرای آن نیز پیروی از اراده و خواست خدا و وظیفه هر ایمان آورنده ای است.^{۳۰۰}

آیا کسی که در برابر قوانین از پیش ساخته و پرداخته قرار میگیرد جایی برای تعقل و تفکربرایش باقی می ماند؟

خدا حق است. تدوین و بیان حق، عمل به قوانینی است که از جانب صاحب حق می آید. بنا براین خدا قانونگذاری است که خود حق را به صورت قانون تحقق میبخشد. در احکام و آداب و روشهای عبادات مانند نماز، روزه، حج و... خدا خود مقرر کرده که بندگان او را چگونه پرستند. اما در مورد جرائم همچون: قتل، زنا، دزدی، عقود یا مقررات امور اجتماعی که آثارشان در جامعه و به اجتماع عموم بر می گردد، مسئولیت به بشر واگذاشته شده است

قرآن در آیه ۱۳ سوره شوری می گوید: «شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ.»

«از [احکام] دین آنچه را که به نوح در باره آن سفارش کرد برای شما تشریح کرد و آنچه را به تو وحی کردیم و آنچه را که در باره آن به ابراهیم و موسی و عیسی سفارش نمودیم که دین را برپا دارید و در آن تفرقه اندازی نکنید بر مشرکان آنچه که ایشان را به سوی آن فرا می خوانی گران می آید خدا هر که را بخواهد به سوی خود برمی گزیند و هر که را که از در توبه در آید به سوی خود راه می نماید.»

۳۰۰ - نگاه کنید به ملا محمد مجلسی، حق الیقین، انتشارات علمی، ۱۳۳۴ ش، ص ۳۵

آنچه به نوح و ابراهیم و موسی و عیسی داد شد، به محمد داده شده و در محمد سرانجام دین به کمال خود رسید: «الیوم اکملت لکم دینکم.» «امروز دین شما را برایتان کامل کردم.»^{۳۰۱} با این منطق دنیا دارای روندی روحانی با نوعی تکامل معنوی و مقدس است، از آدم تا خاتم الانبیاء دین بتدریج در مرحله های معین با آمدن هر پیامبری گامی تازه بر داشته و همپای آن بشریت به رستگاری نزدیکتر شده و تاریخ در سیری عمودی هر بار انسان را برتر و بالا تر می کشد. اما پس از پیامبر اسلام سیر تاریخ اقی شده و دین کامل می گردد و از برکت آن انسان به جایی رسیده که «به جز خدا نبیند». روح یا حقیقت زمان در پیغمبر آخر الزمان به نهایت و کمال خود می رسد. تناقضی که در کار دیده می شود، گویای این واقعیت است که قوانین الهی تغییر نا پذیر و حق مطلقند، اما اگر انسانهای آزاد با عقل نسبی شان در برابر عقل آزاد و مطلق خدایی، با برخی از این قوانین الهی موافق نشدند و به هر دلیلی با عقل ناقص و سلیقه خودشان قوانین دیگری وضع کردند، بدعتی را با پروردگاران نساخته اند؟ و با اصول اولیه در چالش نخواهند بود؟

علیرغم منسوخ شدن بسیاری از احکام در طول زمان، اما هنوز برخی از فقها بر اجرای آن احکام فقه اولیه اصرار می ورزند. حکم جهاد، اجرای حدود، قصاص و قواعد مالیاتی چون جزیه و خمس و زکات و مانند اینها هم چنان بر قرارند. این فقهای سنتی تغییر این احکام را دخالت در قانون خدا و آنرا بدعت با او می دانند و می گویند این قوانین در برابر قوانینی که دخترانشان را زنده بگور می کردند و یا در جنگهای تمام نشدنی در برابر

۳۰۱- سوره مائده، آیه ۳

خونخواهی یک فرد، یک قبیله را می‌کشند،^{۳۰۲} این احکام در تبیین امروز در قیاس با عرف آن زمان، بسی پیشرفته می‌باشند.

پاره ای از رسوم، عرف و عادات جاهلیت لغو گردیده، اما بسیاری از آنها با تغییراتی، به صورت احکام در اسلام راه یافته و مانده گار شدند.^{۳۰۳} پژوهشگران می‌نویسند جاهلیت در تاریخ عرب به پیش از اسلام منحصر نماند و مظاهر و مصادیق فراوانی از آن پس از اسلام هم وجود داشت، ابن تیمیّه (۷۲۸/۱۳۲۸) جاهلیت در دوره اسلامی را، در مقابل جاهلیت مطلق، جاهلیت مقید (محدود) خوانده است.^{۳۰۴} در دوره های پیش از اسلام، خداوندان قدرت از واقعیت های اجتماعی موجود، عرف و عادات و سنت می ساختند و بعنوان قواعد و مقررات عرفی برای حفظ نظام زندگی خود در پاسخ به نیاز های معین زمان و برای سامان دادن روابط اجتماعی خود، از آن عرف و عادات استفاده می کردند، به تدریج که روابط و واقعیت های اجتماعی دگرگون می شد، عرف و عادات نیز تغییر می کرد و با خواست های جامعه سازگار می شد. با بسته بودن نظام های اجتماعی، این رسوم و عرف و عادات و سنت ها به خود لباس دین و مرام می پوشید.

۳۰۲- در رسوم جاهلیت از جمله در تفسیر المیزان ذیل آیه ۳۳ سوره اسراء چنین آمده است: الدرالمثور از بیهقی نقل کرده که او در سنن خود از زید بن اسلم روایت کرده که گفت: مردم را در جاهلیت رسم چنین بود که اگر مردی از یک فامیلی کسی را می‌کشت از آن قوم و قبیله راضی نمی‌شدند، مگر بعد از آنکه یکی از بزرگان و رؤسای ایشان را بکشند، البته این در صورتی بود که قاتل خودش از رؤساء نباشد. ترجمه المیزان، ج ۱۳، ص: ۱۳۸

۳۰۳- جواد علی، المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام، بیروت، بغداد، الجزء الخامس، فصل فی الفقه الجاهلی

۳۰۴- ابن تیمیّه، اقتضاء الصراط المستقیم مخالفه أصحاب الجحیم، ج ۱، صص ۶۹-۷۹

برخی از فقها با بهره‌گیری از «فطرت انسان» مدعی اند که قوانین اسلام مبتنی بر فطرت (سرشت و طبیعت) آدمی آمده است، از این رو اجرای این قوانین، پاسداری از فطرت و جلوگیری از تجاوز به فطرت و آفریننده این فطرت، یعنی خدا است. به همین علت، بعضی از جرائم مستوجب اجرای «حدود» می‌باشد یعنی باید مجازات مقرر شده اجرا شوند و با تشخیص قاضی یا با سازش طرفین دعوا، قابل بخشش نیست زیرا این جرائم جزء حقوق انسان و حق الناس نیست تا آدمی بتواند از آن بگذرد، بلکه «حق الله» است و آدمی نمیتواند حق خدا را ببخشد. بنابر این تجاوز از «حدود» نه فقط جرمی علیه اشخاص بلکه تجاوز به فطرت یعنی دست اندازی به آفرینش و نظام خلقت خدایی است، قوانین مربوط به جرائم نه فقط برای پایداری نظم اجتماعی بلکه برای حفظ و پاسداری از نظام خلقت نی می‌باشد.^{۳۰۵}

۳۰۵ - همان بررسی عقلانی، ص ۷۶

قرآن از دید محمد علی امیر معزی

دومین نقطه عطف در مطالعات قرآنی در سال‌های ۲۰۰۰ تا ۲۰۰۵ اتفاق افتاد به نحوی که مطالعات قرآنی بسیار در او رپا و آمریکا و در سراسر جهان گسترش پیدا کرد، در سال ۲۰۰۰ متوجه شدیم که تاثیر ادبیات مسیحی به خصوص به زبان سُرّیانی در قرآن خیلی سنگین است. تا آن موقع بیش از همه از تاثیر ادبیات یهودی صحبت می کردند، یعنی نه تنها عهد عتیق و ادبیات تلموت. ولی از سال‌های ۲۰۰۰ متوجه شدند که وزن ادبیات مسیحی بالاخص به زبان آرائی و سُرّیانی بیش از وزن ادبیات یهودی است. یعنی آنچه که از یهودیت در قرآن دیده می شود از طریق ادبیات مسیحی گذشته و به سرزمین عرب رسیده، چون خیلی از این مسیحیان سُرّیانی زبان به خصوص در جنبه‌های فقهی و حقوقی بسیار متأثر از دین یهود بودند و دین یهود در فرقه‌های مسیحی تا قرن ۶ و ۷ حضور داشته.

دوم به کار گرفتن تاریخ مادی (material history) یعنی باستان‌شناسی، سنگ نوشته شناسی و نسخه شناسی است. کسانی که متخصصین این رشته‌ها بودند به گروه‌هایی که در سراسر جهان در پیدایش قرآن و اسلام تحقیق می کردند، پیوستند و از این رو گروه‌های مقتدری پیدا شد که در آن نه تنها متخصصین اسلام و قرآن بودند، متخصصین یهودیت، مسیحیت، مانویت، کیش زرتشتی و باستان‌شناسان و نسخه‌شناسان و سنگ نوشته شناسان هم بودند و با هم شروع به کار کردند و این موجب انفجار واقعی در مطالعات قرآنی شد.

مقدمه مبسوطی حدود هزار صفحه دارد درباره اینکه در عربستان و اطراف عربستان در قرن ۶ و ۷ میلادی چه می گذرد. یعنی محیط پیدایش قرآن و پیام محمد چه بوده. یعنی یهودیان در این دوران چه می کردند، مسیحیان چه می کردند؟ مانوی ها بسیار مهم اند در این دوره، چه اتفاقی در بیزانس، روم شرقی می افتد، چه اتفاقی در ایران، یمن، آفریقای شرقی و بالاخص حبشه می افتد؟ محیط حقوقی و فقهی آن دوره چگونه است؟

کتاب المصاحف ابن ابی داوود سجستانی از ۴ یا ۵ مصحف مختلف یعنی نسخه قرآنهای مختلف صحبت می کند که تا قرن اول هجری در جریان بودند در سرزمین های اسلامی، مصحف علی، مصحف عبدالله ابن مسعود، مصحف ابی بن کعب، اشعری و غیره و در ضمن آنچه که شیعه درباره تحریف قرآن می گویند. بنابراین در سه چهار قرن اول هجری بر سر قرآن بحث و جدل زیاد بوده و این نیست که ما فکر کنیم همه مسلمانان از ابتدا قبول کردند که این قرآن رسمی است و همه به آن عمل کنند. نه، جنگ و جدل و قرآن های زیادی وجود داشت و مسلمانان به آن واقف بودند.

دلیل اصلی به نظر من و بسیاری از محققین، جنگ های داخلی بین مسلمین و فتوحات و پیدایش امپراطوری عرب است. جنگ های داخلی را همه خوب می دانید، فقط گاهی آدم فراموش می کند که اسلام در خشونت به دنیا می آید و در خشونت بارور می شود و این جنگ ها، جنگ های بین خود مومنین و مسلمین است و بعضی از مورخین می گویند فتوحات از جنگ های داخلی کمتر کشته داده تا اختلافات بین خود مسلمانان. این اختلافات از زندگی خود پیغمبر شروع می شود، آنچه را که به آن غزوات می گویند بین پیامبر و قبیله قریش که از نزدیکان سببی و نسبی خود پیامبر هستند اتفاق می افتد. بعد

از مرگ پیغمبر، بر اساس بعضی روایات او مسموم می‌شود و به مرگ طبیعی نمی‌میرد. خشونت‌های جان‌شینی پیش می‌آید که از لحاظ شیعه خیلی زیاد بودند و مرگ فاطمه دختر پیامبر به علت این خشونت‌ها بوده است. تا در زمان خلیفه اول جنگ‌های «رده» پیش می‌آید، بسیاری می‌خواهند برگردند به عقیده پیشین خود و ابوبکر مانع می‌شود. جنگ‌های خونینی به راه می‌افتد، در زمان عمر خلیفه دوم فتوحات آغاز می‌شود، عمر خود بر اساس روایات به دست یک برده ایرانی کشته می‌شود، خلیفه سوم عثمان در اولین یا دومین جنگ داخلی بزرگ کشته می‌شود. خلافت به علی می‌رسد که با ۵ سال خلافت در سه جنگ داخلی بزرگ درگیر است. یعنی جمل، صفین و نهروان. علی به دست یکی از خوارج کشته می‌شود، بعد بنی‌امیه بر سر کار می‌آید و سرکوب شدید مخالفان، البته این مخالفان بیشتر علویون، طرفداران علی بودند، کشتارهای بزرگ که موجب شورش‌های مسلحانه بعدی می‌شود، آن شورش‌ها سرکوب‌های بیشتری را برمی‌انگیزند، یعنی یک دایره معیوب سرکوب و شورش پیش می‌آید، بنی‌امیه هم در یک انقلاب خونین به دست بنی‌عباس از بین می‌رود، بنی‌عباس هم این دایره معیوب و سرکوب خشن را شروع می‌کنند و سرکوب‌هایی که باعث شورش و شورش‌هایی که باعث سرکوب می‌شود ادامه پیدا می‌کند.

وقتی متون و روایات را می‌بینیم، همان شخصیت‌هایی که در جنگ‌های داخلی نقش مهمی داشتند: محمد، ابوبکر، عمر، عثمان، علی و بعد از آن حجاج ابن یوسف، عییدالله ابن زیاد، همین شخصیت‌ها را در روایات و تاریخ نگارش قرآن هم می‌بینیم. بنابراین اینها به هم مربوطند. قرآن‌های مختلف، در چنین فضا و جوی نگاشته شده و طبیعی است که مسئله برانگیز باشند و باز تاب این خشونت‌ها و تنش‌ها در قرآن باشد.

در قرآن کلمه قرآن از زبان سُریانی می‌آید و ما این را فکر می‌کنیم عربی است، چرا که ریشه «قرأ» را در آن می‌بینیم. از قرآن به بعد، کلمه «قرآن» در عربی راه می‌یابد، قبل از قرآن کلمه قرآن در عربی وجود ندارد، قرآن از «قریانا» ی سُریانی می‌آید به معنی کتاب دعا. کلمه «سوره» به معنی فصول قرآن، سُریانی است و ریشه عربی ندارد، کلمه «آیه» به معنی تکه‌های متنی، عربی نیست، سُریانی است. کلماتی مانند زکات و صلاه سُریانی هستند، حج عربی نیست، اُرانی عبری است. بنابراین زبانهای مقدس یهودی، عبری و مسیحی و اُرانی سُریانی و حبشی در قرآن وزن سنگینی دارد. بنابراین محمد و یا راوی قرآن دارای یک فرهنگ یهودی-مسیحی است که دارد آخرالزمان را اعلام می‌کند.

تا زمان عبدالملک زبان اداری یا یونانی بود یا پهلوی، فارسی میانه، عبدالملک می‌گوید دیوانی‌های بیزانس و ایران باید عربی یاد بگیرند یا عرب‌ها باید مدیریت یاد بگیرند. قانون‌های مهمی می‌گذارد، راجع به خراج، خمس، اهل ذمه‌ی اقوام کشورهای فتح شده و در مجموع این او است که به احتمال زیاد این روایت رسمی قرآن را شکل می‌دهد و به عنوان قرآن امپراتوری معرفی می‌کند. البته دشمنان بنی امیه این روایت را قبول نمی‌کنند، کاری که عبدالملک می‌کند این است که سعی می‌کند یک حافظه جمعی جدید درست کند، به‌خصوص سعی می‌کند جنبه‌های آخرالزمانی محمد را به فراموشی بسپرد یا فقط از آنها تاویل ارائه دهد و معنی تحت‌اللفظی آن را نمی‌گیرد. وقتی که شما یک دولت محکم دارید دوست ندارید دنیا تمام شود و از این رو جنبه‌های آخرالزمان به حاشیه برده می‌شود، و آن که بیش از همه مهم است این است که علوی‌ها را کشتار می‌کند، به‌خصوص با دو تا از حکمرانانش، عبیدالله ابن زیاد و حجاج ابن یوسف، قرآن

خود را به عنوان قرآن رسمی تحمیل می کند که البته عده زیادی نمی پذیرند و تا قرن ها، چندین قرآن با هم در سرزمینهای اسلامی در جریانند. به احتمال زیاد این عبدالملک است که به این دین اسم اسلام را می دهد. تا به آن موقع ما متونی داریم که به ما می گویند کسانی که دنباله روی محمد بودند، «مومنون» نام داشتند، مومنین یا مهاجرین. اسم اسلام و مسلمین از زمان عبدالملک متن و سکه رایج شده، بنابراین به نوعی بنیانگذار اسلام به عنوان دین امپراتوری عبدالملک است. به عقیده بعضی مورخین، بنیان گذار واقعی اسلام به عنوان دین، امپراطوری عبدالملک است. عبدالملک است که زبان عربی را زبان رسمی دولت اعلام می کند. این اوست که سعی می کند قرآن را به شکل قرآنی که ما می شناسیم به عنوان قرآن رسمی اعلان کند و الان همه و حتی شیعیان هم قبولش می کنند.^{۲۰۶}

کتابهای درسی حوزه های علمیه

کتابهای درسی در علم منطق

الکبری فی المنطق، مؤلف: میر سید شریف جرجانی

توضیحات: این کتاب در عین اختصار تقریباً تمام عناوین علم منطق را مورد بحث قرار داده است و از دیرباز در حوزه های علمیه تشیع به عنوان اولین کتاب در علم منطق تدریس می شده است.

بر گرفته از تارنمای علمی حوزه های علمیه.

"حاشیه ملا عبدالله یزدی"، مؤلف: ملا عبدالله بن شهاب الدین یزدی.

توضیحات: این کتاب شرح تهذیب المنطق تفتازانی است و مدت زمان طولانی از جمله متون با ارزش و مورد عنایت حوزه های شیعی و اکثر حوزه های شافعی مذهب بوده است. امروزه با رواج کتاب المنطق یا تلخیص آن، از رونق این کتاب کاسته شده است.

"شمسیه و شرح شمسیه"، مؤلف: متن از علی بن عمر بن علی شافعی، شرح از قطب الدین رازی.

توضیحات: شرح شمسیه در روزگاران پیشین جزو کتب درسی حوزه های شیعه و سنی بوده است ولی حدود چهل سال پیش از حوزه درسی خارج شده و امروز کاملاً مهجور است.

"اللتالی المنتظمه" (شرح منظومه سبزواری)، مؤلف: ملا هادی سبزواری. توضیحات: این کتاب شرح منظومه حکیم ملا هادی سبزواری است که از زمان حیات خود مؤلف جزو متون درسی طلاب علوم دینی بوده و تا سالهای اخیر تدریس می شد اما اکنون این کتاب از حوزه درسی خارج شده است.

"منطق اشارات و شفا"، مؤلف: ابوعلی سینا. توضیحات: این دو کتاب در روزگاران پیشین جزو متون درسی حوزه ها بود ولی امروزه به عنوان مرجع مورد استفاده قرار می گیرد.

"المنطق"، مؤلف: محمدرضا مظفر. توضیحات: از ابتدای تالیف تاکنون در حوزه های علمیه شیعه تدریس و کم و بیش جایگزین "حاشیه ملا عبدالله" شده است. اخیراً به جای "المنطق"، کتاب "تلخیص المنطق" که خلاصه آن است تدریس می شود.

کتابهای درسی در علم کلام

"شرح باب حادی عشر"، مؤلف: مقداد بن عبدالله سیوری.

توضیحات: این کتاب سالیان متمادی جزو متون درسی حوزه های علمیه تشیع بوده و معمولاً در دومین یا سومین سال تحصیل در حوزه تدریس می شده است ولی اکنون از برنامه درسی علوم حوزوی خارج شده است.

"عقائد الامامیه"، مؤلف: محمدرضا مظفر

توضیحات: اکنون از خود این کتاب استفاده نمی شود، بلکه از شرح آن در سالهای چهارم و پنجم حوزه تدریس می شود.

"کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد"، مؤلف: علامه حلی.

توضیحات: شرح تجرید از کتاب های ارزشمند کلامی است که در گذشته نه چندان دور برای طلاب تدریس می شده ولی امروزه کتاب های دیگری جایگزین این کتاب شده اند.

"بدایه المعارف"، مؤلف: سید محسن خرازی.

توضیحات: این کتاب که شرح عقائد الامامیه است در سالهای اخیر از جمله متون اصلی دوره سطح یک در حوزه است که جایگزین شرح باب حادی عشر و شرح تجرید شده است.

کتابهای درسی در علم فلسفه اسلامی

"بداية الحكمة"، مؤلف: علامه سید محمدحسین طباطبایی.

توضیحات: این کتاب مختصر بنا به درخواست عده ای از فضیلابی حوزه به عنوان نخستین کتاب درسی فلسفه نوشته شده و معمولاً در پایه هفتم حوزه تدریس می شود.

"نهاية الحكمة"، مؤلف: علامه سید محمدحسین طباطبایی.

توضیحات: این کتاب مفصل تر از بداية الحكمة و به عنوان دومین کتاب درسی فلسفه است که در پایه های نهم و دهم حوزه تدریس می شود.

"شرح منظومه سبزواری"، مؤلف: ملا هادی سبزواری.

توضیحات: این کتاب در گذشته نه چندان دور به عنوان اولین کتاب درسی فلسفه بود اکنون جزو دروس رسمی حوزه نیست و تنها کسانی که با علاقه و اختیار در زمینه فلسفه علم می آموزند این کتاب را می خوانند.

"الاشارات و التنبیهاث"، مؤلف: ابو علی سینا.

توضیحات: اشارات و تنبیهاث تقریباً آخرین اثر ابن سینا است و از استحکام علمی و برهانی ویژه ای برخوردار است. این کتاب از دیرباز مورد توجه دانشمندان بوده و اکنون نیز در بصورت خصوصی در خارج از برنامه رسمی حوزه تدریس می شود.

"الهیات شفا"، مؤلف: ابو علی سینا.

توضیحات: بخش الهیات شفا از دیرباز در حوزه های علمیه شیعه جزو متون درسی بوده و اکنون نیز به صورت غیررسمی خارج از برنامه رسمی حوزه توسط علاقمندان به آن خوانده می شود.

"الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة (اسفار)"، مؤلف: صدرالدین شیرازی. توضیحات: این کتاب آخرین کتابی است که در حوزه های علمیه شیعه در زمینه فلسفه می خوانند. گرچه جزو برنامه درسی حوزه نیست اما هیچ گاه جایگاه رفیع خود را برای متخصصین و اهل این فن از دست نداده و همواره در مجامع علمی مورد بحث و بررسی قرار می گیرد.

"آموزش فلسفه"، مؤلف: محمدتقی مصباح یزدی. توضیحات: این کتاب در سالهای اخیر در بعضی از مراکز حوزوی به عنوان اولین متن در زمینه فلسفه محسوب می شود.

توضیحات: این کتاب که شرح عقائد الامامیه است در سالهای اخیر از جمله متون اصلی دوره سطح یک در حوزه است که جایگزین شرح باب حادی عشر و شرح تجرید شده است.

کتابهای افلاطون و ارسطو

علم الاخلاق الى نيقوماخوس، ارسطو

فی النفس، ارسطو

حکمت افلاطونی

افلاطونیه المحدثه عند العرب، عبد الرحمن بدوی

افلاطون فی الاسلام، عبد الرحمن بدوی

افلوطين تاسوعات افلوطين

اثولوجيا، افلوطين

شرح الفارابی لکتاب ارسطو طاليس فی العبارة

تفسیر ما بعد الطبیعه (ارسطو) تالیف ارسطو طاليس؛ ترجمه من اليونانيه الى الفرنسيه و صدره بمقدمه ممتعه فی علم الاخلاق و تطوراته و علق عليه تعليقات تفسيريہ بارتلمی سانتھلیر؛ و نقله الى العربيہ احمد لطفی السيد

لارسطو طاليس. يتلوه كتاب «فی ميليسوس و فی اكسينوفان و فی غرغياس؛ ترجمها من الاغريقيه الى الفرنسيه و صدرهما بمقدمه فی تاريخ الفلسفه الاغريقيه و علق عليهما.../ بارتلمی سانتھلیر؛ و نقلهما الى العربيہ احمد لطفی السيد

لارسطو طاليس؛ ترجمه من الاغريقيه الى الفرنسيه و صدره بمقدمه فی تطور علم الطبیعه و بتفسیر ثم علق على النص تعليقات متابعه بارتلمی سانتھلیر؛ و نقله الى العربيہ احمد لطفی السيد

ارسطو طاليس؛ ترجمه افضل الدين كاشانی مشهور به بابا افضل؛ [مقدمه بقلم ملك الشعرا بهار؛ برای وزارت معارف

لارسطو طاليس؛ ترجمها من الاغريقيه الى الفرنسيه و صدره بمقدمه في تطور علم الطبيعه
... بارتلمى سانتھليير؛ و نقله الى العربيه احمد لطفى السيد
ارسطو؛ ترجمه و مقدمه و حواشى از فتح الله مجتبائى.

قانون اساسی و احکام فقه

مجازات در جمهوری اسلامی

حد قصاص

کتاب سوم قصاص، باب اول - حد قصاص نفس، فصل اول - قتل عمد، ماده ۲۰۴، قتل نفس بر سه نوع است: عمد، شبه‌عمد، خطا.

ماده ۲۰۷، هر گاه مسلمانی کشته شود قاتل قصاص (اعدام) می‌شود و معاونت در قتل عمد به سه سال تا ۱۵ سال حبس محکوم می‌شود.

براساس مقررات فقه اسلامی و قانون مجازات جمهوری اسلامی ایران، علیرغم این که قتل ارتكابی عمدی است، مجازات قصاص ثابت نمی‌شود و بر حکم کلی قصاص در قتل عمدی استثنائاتی وارد می‌شود. یکی از استثنائات موجود در راه ثبوت قصاص «رابطه ابوت بین قاتل و مقتول است. یعنی اگر پدری فرزند خود را بکشد به رغم احراز عمدی بودن جنایت، پدر قصاص نخواهد شد، بلکه در اینجا مجازات وی مشتمل بر پرداخت دیه و تعزیر است. این حکم، براساس روایات اسلامی در ماده ۲۲۰ قانون مجازات اسلامی منصوص شده است.

حد سرقت

قانون مجازات اسلامی، کتاب اول، فصل چهارم، حد سرقت، ماده ۲۰۱، حد سرقت به شرح زیر است:

الف- در مرتبه‌ی اول قطع چهار انگشت دست راست سارق از انتهای آن به طوری که انگشت شست و کف دست او باقی بماند.

- ب- در مرتبه دوم، قطع پای چپ سارق از پایین برآمدگی به نحوی که نصف قدم و مقداری از محل مسح او باقی بماند.
- ج- در مرتبه سوم حبس ابد.
- د- در مرتبه چهارم اعدام است، ولو سرقت در زندان باشد.

تعریف محاربه و افساد فی الارض

براساس تعریف قانون مجازات اسلامی هر کس که برای ایجاد رعب و هراس و سلب آزادی و امنیت مردم دست به اسلحه ببرد، محارب و مفسد فی الارض است و میان سلاح سرد (همچون چاقو، قمه، شمشیر، نیزه و...) و سلاح گرم (تفنگ، هفت تیر، مسلسل و...) تفاوتی نیست.

در شرح قوانین کیفری مصوب مجلس شورای اسلامی ایران آمده است: شیخ مفید و گروهی دیگر از فقها، کیفر محارب را تخییری می دانند، ولی شیخ طوسی می گوید: کیفر محارب ترتیبی است. بدین معنا که محارب هرگاه کسی را کشته و مالی را برده باشد، مال از وی پس گرفته می شود و دست و پایش قطع می شود و سپس کشته و به دار آویخته می شود. و هرگاه مالی را ربوده و کسی را نکشته باشد، دست و پای او از راست و چپ قطع می شوند. و هرگاه کسی را زخمی کرده، و مالی نبرده باشد، قصاص عضو می شود و سپس تبعید می گردد. و اگر به برهنه کردن سلاح و ترسانیدن مردم اکتفا کرده باشد، فقط تبعید می شود.^{۳۰۷}

۳۰۷ - علیرضا فیض، تطبیق در حقوق جزای عمومی اسلام، ص ۸۲۲

حد محاربه و افساد فی الارض

فصل سوم - حد محاربه و افساد فی الارض، ماده ۱۹۰، حد محاربه و افساد فی الارض یکی از چهار چیز است:

۱- قتل

۲- آویختن به دار

۳- اول قطع دست راست و سپس پای چپ

۴- نفی بلد

حد زنا

فصل سوم، ماده ۸۲ حد زنا در موارد زیر قتل است و فرقی بین جوان و غیر جوان و محصن و غیر محصن نیست.

الف - زنا با محارم نسبی

ب - زنا با زن پدر که مجازات آن قتل زانی است.

ج - زنا با غیر مسلمان با زن مسلمان که مجازات آن قتل زانی است.

د - زنا با عفت و اکراه که مجازات آن قتل زانی اکراه کننده است.

سنگسار

ایران یکی از شش کشوری است که سنگسار را در قوانین جزائی خود گنجانده است، علیرغم این که چنین حکمی در قرآن وجود ندارد، از نگاه فقها، در ایران این حکم به عنوان مجازات و برای افراد متأهلی که با فرد دیگری غیر از همسر خود رابطه جنسی برقرار کنند و این رابطه با شهادت چهار شاهدی که دادگاه آنان را عادل تشخیص دهد یا چهار بار اعتراف فردی که مرتکب این عمل شده، ثابت شود قابل اجراست. اجرای این حکم در ایران همواره با موضع گیری های تند و انتقادی از جانب مجامع بین المللی

و حقوق بشر و تلاش فعالان داخلی برای حذف این مجازات از قوانین جاری روبرو بوده است.

حد لواط

فصل اول، ماده ۱۰۸، تعریف و موجبات حد لواط، وطی انسان مذکر است چه به صورت دخول باشد یا نفیخید.

ماده ۱۰۹ - فاعل و مفعول لواط هر دو محکوم به حد خواهند شد.

ماده ۱۱۰ - حد لواط در صورت دخول قتل است و کیفیت نوع آن در اختیار حاکم شرع است.

در مورد حد لواط مجله فقه ۳۰۸ به شیخ طوسی در کتاب مبسوط رجوع داده است :
کشتن کسی که با مردی لواط کرده و یا به زن اجنبی دخول کرده واجب است. امام میان گردن زدن وی و پرتاب کردن او از کوه و خراب کردن دیوار بر سر او و سنگسار و سوزاندن در آتش، مخیر کرده است.

فصل دوم، ماده ۵۱۳، حد اهانت به مقدسات مذهبی و سوء قصد به مقامات داخلی: هر کس به مقدسات اسلام و یا هر یک از انبیای عظام یا ائمه‌ی طاهرین (ع) یا حضرت صدیق‌های طاهره (س) اهانت نماید اگر مشمول حکم سب‌النبی باشد اعدام می‌شود و در غیر این صورت به حبس از یک تا پنج سال محکوم خواهد شد.

حد ارتداد

از جمله مجازات ارتداد که در قرآن وجود ندارد، مجازات ارتداد در لایحه قانون مجازات جدید از سوی شورای نگهبان تأیید گردید، تصویب کنندگان لایحه جدید با

۳۰۸ - مجله فقه اهل بیت، ج ۳۳، ص ۸۷

اختصاص ماده ای مستقل به مبحث ارتداد کوشیده اند تا مشکل کمبود قانون برای اعدام مرتدان را از پیش پای قاضیان بردارند و بدین ترتیب مجازات مرگ را برای مرتد در نظر گرفته اند که در ذیل به موارد مربوط به «ارتداد» در لایحه قانون مجازات اسلامی جدید اشاره می شود: ۳۰۹

ماده ۱-۲۲۵: مسلمانی که به طور صریح اظهار و اعلان کند که از دین اسلام خارج شده و کفر را اختیار نموده، مرتد است.

ماده ۳-۲۲۵: مرتد بر دو نوع است: فطری و ملی.

ماده ۴-۲۲۵: مرتد فطری کسی است که حداقل یکی از والدین او در حال انعقاد نطفه مسلمان بوده و بعد از بلوغش اظهار اسلام کرده و سپس از اسلام خارج شود.

ماده ۵-۲۲۵: مرتد ملی کسی است که والدین وی در حال انعقاد نطفه غیر مسلمان بوده و بعد از بلوغش به اسلام گرویده و سپس از اسلام خارج و به کفر برگردد.

ماده ۷-۲۲۵: حد مرتد فطری قتل است.

ماده ۸-۲۲۵: حد مرتد ملی قتل است؛ اما بعد از قطعیت حکم تا سه روز ارشاد و توصیه به توبه می شود و چنانکه توبه ننماید، کشته می شود.

حد شراب خواری

ماده ۱۷۹: هر گاه کسی چند بار شرب مسکر بنماید و بعد از هر بار حد بر او جاری شود در مرتبه سوم کشته می شود.

۳۰۹ - کتاب پنجم قانون مجازات اسلامی، تهران، ۱۳۷۵ش، ماده ۲۲۵ - مرکز اسناد حقوق بشر

حد سحر و جادو

ماده ۱۲-۲۲۵: مسلمانی که کارش سحر و جادو است و آن را در جامعه به عنوان حرفه یا فرقه‌ای ترویج می‌نماید در حکم مرتد بوده و محکوم به قتل است.

تعزیر

بند ۴ از اصل ۱۵۶ قانون اساسی جمهوری اسلامی تعزیر مجرمین و اجرای حدود را وظیفه قوه قضائیه قرار داده است، در اصل ۴ این قانون نیز مقرر داشته که کلیه قوانین و مقررات مدنی، جزایی باید بر اساس موازین اسلامی باشد. در ماده ۱۲ قانون مجازات اسلامی حدود در زمره مجازات‌های مقرر در این قانون بیان شده و تعریف حد نیز در ماده ۱۳ آمده است. (در ضmannم، نگاه کنید به قانون مجازات حدود جمهوری اسلامی مصوب ۱۳۹۲/۰۲/۰۱)

در هم تنیدگی فقه اسلامی و افکار فلاسفه یونانی

معمای تاریخی که همواره و هنوز در پرده ابهام باقی مانده، معمای اینهمانی یا در هم تنیدگی برخی از تئوری های دانشمندان یونان قدیم، در فلسفه فقه اسلامی است، بد تراز همه پذیرش برخی از صفات غیر منطقی، خلاف اخلاق و غیر انسانی افکار یونانی ارسطویی مانند مسئله نگاه انسان به زن، و یا اساسا نگاه آنها به انسان است.

از قرن هفتم میلادی فلسفه در خاورمیانه، ملغمه مکاتب گوناگون شد، مکاتب یونانی همراه با مؤلفه های حیاتی دیگر به نام دین اسلام که از حیث ماهیت و اندیشه یکپارچه نبود، ابعاد گوناگونی پیدا کرد. در این دوران، نهضت ترجمه با ترجمه آثار سیاسی افلاطون و ارسطو، توسط مامون خلیفه عباسی در دنیای اسلام، نظام اریستوکراسی یونانی (حکومت اشراف و اعیان در فلسفه سیاسی یونان) و فلسفه در اشکال مختلف فقهی و عرفانی و فلسفی و سیاسی در چارچوب گفتمان مسلمانان بازبینی و باز تولید گردید. فارابی از اولین نظریه پردازان فلسفه فقه اسلامی است که نظریات افلاطون و ارسطو را تغییر شکل داد تا بتواند فاصله دیدگاههای آنان را با فلسفه فقه اسلامی نزدیک کند، از این رو تطبیق این نظریات را در کنار یکدیگر قرار داد و آنها را در ۵۴ ساختار مستقل طراحی و تبیین نمود. اینگونه، او بحث «علت فاعلی» را از افلاطون گرفت و بر «خداوند» منطبق نمود. او «حادث و قدیم» افلاطون را بر «واجب الوجود یا ممکن الوجود» منطبق کرد، همچنان او «سعادت قصوایش» را بر «بهشت»، «نشئه مکافات عمل» را بر «جهنم»، «عقل فعال» را بر «فرشته وحی»، «ملئه فاضله» را بر «اسلام»، «مدینه فاضله» را بر «مدینه الرسول» و «نظامهای فاسد» را بر مدینه «جاهله، فاسقه و ضاله» منطبق نمود.

ارسطو حکمی را ساخته بود که از ساخته های ذهن او بود: نخبه قوه رهبری دارد و باید رهبری کند، عوام ملحق به حیوانات هستند و باید اطاعت کنند.

استاد سابق دانشگاه اصفهان

پژوهشگر در علوم دینی اکل پراتیک دانشگاه سوربن



ISBN 978-2-955549-6-8



9 782955 554968